TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KLASİK DÖNEM ŞİÎ-İMÂMÎ FIKIH USULÜ ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ

Mustafa HAYTA

ADANA / 2014

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KLASİK DÖNEM ŞİÎ-İMÂMÎ FIKIH USULÜ ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ

Mustafa HAYTA

DANIŞMAN
Prof. Dr. Nasi ASLAN

ADANA / 2014

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Nasi ASLAN
(Danışman)

Üye : Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN

Üye : Prof. Dr. F. Yahya AYAZ

Üye : Doç. Dr. Hayri KAPLAN

Üye : Yrd. Doç. Dr. Yusuf GÖKALP

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

……/……/2014

Prof. Dr. Yıldırım Beyazıt ÖNAL
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ÖZET

KLASİK DÖNEM ŞİÎ-İMÂMÎ FIKIH USULÜ ANLAYIŞI

Mustafa HAYTA

Doktora Tezi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Nasi ASLAN

Kasım-2014, 313 Sayfa

Şîa'nın en kabul gören kollarından biri olan hatta zaman zaman da Şîa ile eşanlamlı olarak kullanılan *İmâmiyye* ya da *İsnâaşeriyye*'nin usul yaklaşımını ele aldığımız "Klasik Dönem Şiî-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı" isimli bu araştırma, Giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin önem, amaç ve yöntemine ilişkin bilgilerin yanında İmâmiyye'nin teşekkül sürecinden ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye kadar fıkıh usulünün kat ettiği aşamalardan söz edilmiş ve görülmüştür ki fıkıh usulü, XII. imamın gaybetini müteakip Usûliyyûn ekolüne mensup isimlerin gayretleriyle doğmuş, gelişmiş ve tekâmül etmiştir. Birinci bölümde İmâmiyye'nin haber anlayışı ve âhâd haberle ameldeki metodu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bölümdeki tespit ve değerlendirmeler çerçevesinde, Tûsî tarafından teorik olarak ortaya konulan gerek âhâd haberle amel etme metodunun ve gerekse de haberler arasındaki teâruzu giderme yollarının nesnel olmadığı, mezhebî kaygı ve sâiklerle hareket edildiği sonucuna varılmıştır. İkinci bölümde hitabın kısımları ve anlama delâlet şekilleri; üçüncü bölümde ise şer'î hükümler hakkında bilgi verilmiştir. Bu meyanda emir-nehiy; umum-husus; mutlak mukayyed; mücmel-mübeyyen; nâsih-mensûh lafzın anlama delâletinin kalıpları olarak kabul edilmiş, yükümlülük teorisi ise dört esas terim üzerine kurulmuştur. Buna göre, haram kabih kapsamında; mubah, mendup, vâcip ise hasen kapsamında yer almaktadır. Dördüncü bölümde ise kabul gören veya reddedilen delil ve yöntemler değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Kıyas ve ictihad aynı içerik ve işleve sahip olan iki kavram olarak telakki edilmiş ve usulde bir yöntem olamayacağı belirtilmiştir. İcmâ ise imamların kavlini keşfetmede bir yöntem olması açısından müstakil değil, şeklî anlamda bir delil olarak kendine yer bulabilmiştir. Buna mukabil, Kitap, ahbâr, Hz. Peygamber'in fiilleri, istishâb muteber deliller olarak kabul görmüştür.

Anahtar kelimeler: Şîa, İmâmiyye, Usûliyyûn, usul, delil

ABSTRACT

UNDERSTANDİNG OF THE METHODOLOGY OF THE SHİ'A-IMAMİYYAH İN THE CLASSİCAL TERM

Mustafa HAYTA

Doctoral Thesis, Department of Basic Islamic Sciens

Süpervisor: Prof. Dr. Nasi ASLAN

November-2014, 313 Sayfa

This study is entitled "Understanding of the Methodology of the Shi'a-Imamiyyah in the Classical Term" intended to approaches of the methodology the Shi'a-Imamiyyah. This study consists of four chapters. In the introduction we presented the subject, the literary survey, the method and the sources of the thesis and examined stages of the methodology of fıqh from the formation process of concerning the Shi'a Imamiyyah to Abû Jafer al-Tûsî. It's examined that the methodology of fıqh came up and evolved with the effort of members of Usûliyyûn school after disappearance of twelfth Imam.

In the first chapter, we dealt with the understanding tradition of the Shi'a-Imamiyyah and method in practicing of ahad habar. We concluded identification and assessment within the framework of this chapter that both it's not objective methodology of practising which presented by Tûsî as methodological and methods in the resolving the conflict. On the contrary we concluded that it's acted with the secterian concers and incentives. In the second chapter, we described subcategories of addressing and their indication to the real meaning.

In the third chapter, we dealt with canonical (shar'î) laws. These are accepted as patterns which indicate meanings related to commandments & prohibitions; general and particular rules, absolute and conditional issues, concise and apparent expressions, nâsih (abrogation) and *mensûh* wordings/verses. Theory of duty has four main principals: These four principles are *haram* (awful sin) which is under category of *kabih* (flagrant violation of human nature); and *mubah* (licit acts), *mendup* (praiseworthy efforts) and *vacip* (morally obligatory duties) which are under the category of *hasen* (pleasing deeds).

In the fourth chapter, it's analyzed accepted or rejected evidences and methods. In this sense, *kıyas* (syllogism) and *ictihad* (epoch-making) are counted as two terms having same function and content, thus rejected as methodological perspectives. On the other hand, *icmâ* (consensus) is accepted not as separate but as formal evidence which is used as a tool for enlightening orations of Imams. Additionally, admissible evidences such as *Kitap* (Qur'anic verses), *ahbâr* (hadiths of Prophet Muhammed), *ef'al* (acts of Prophet Muhammed) and *istishab* (non-disturbance of continuing rules) are accepted notably.

Key Words: Shi'a, Imamiyyah, Methodologists, methods and evidences

ÖNSÖZ

İmâmiyye, Şiî gelenek içinde yer alan, İslam tarihinin erken dönemlerinde ortaya çıkarak varlığını günümüze kadar devam ettiren kelâmî, siyasî ve fıkhî yönü bulunan bir mezheptir. İmâmiyye'yi tarih sahnesinde varlığını sürdürme açısından diğer Şiî fırkalardan daha avantajlı sayabiliriz. Çünkü erken dönemde kaleme alınmış temel kaynakları günümüzde matbu olarak bulunmakta ayrıca İran İslam Cumhuriyeti bu mezhebin temel kabulleriyle yönetilmektedir. Ne var ki bu mezhebin gerek kaynakları gerekse kabulleri açısından yeteri kadar tanındığını söyleyemeyiz. Ülkemizin son on yılda Ortadoğu'ya açılmasına paralel olarak bünyesinde birçok farklı fraksiyonu barındıran Ortadoğu halkının inanç ve yaşam tarzı ülkemiz insanın dikkat ve ilgisini çekmiştir. Bu durumda bilim insanlarına düşen; bu inanç ve mezhepleri kendi kaynaklarından ilgililere tanıtmak ve önyargıdan arındırılmış doğru bilgiyi sunmaktır. İşte bu araştırma, anılan amaca dönük bir çabayı yansıtmaktadır.

İmâmiyye Şîası'nın fıkhî kabullerinin usulünü tanıtmayı amaçlayan bu çalışma giriş ve beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde (Giriş) araştırmanın amacından, öneminden ve yönteminden ayrıca İmâmiyye Şîası'nın teşekkül sürecinden ve fıkıh usulünün klasik döneme kadar geçirdiği aşamalardan söz edilmiştir. İkinci bölümde mezhebin haber teorisi, üçüncü bölümde hitabın hükme delâlet şekilleri ele alınmıştır. Dördüncü bölümde hem teklifî hükümlere hem de Hz. Peygamber'in fiilleri ve kaynak değerine yer verilmiştir. "Geçerliliği tartışmalı deliller" başlığını taşıyan son bölümde ise İmâmiyye'nin icmâ, kıyas, ictihad vs. yöntemlere bakışına değinilmiştir.

Bilimsel çalışmalar, araştırmacının gayreti yanında daha pek çok kimsenin emeği ve katkısıyla gün yüzüne çıkmaktadır. Bu çalışmayı incelemek suretiyle kıymetli tenkit ve tavsiyelerini bildirme nezaketinde bulunan başta danışmanım Prof. Dr. Nasi ASLAN olmak üzere jüri üyelerine; Prof. Dr. Abdulah KAHRAMAN, Prof. Dr. F. Yahya AYAZ ve Doç. Dr. Hayri KAPLAN, Yrd. Doç. Dr. Yusuf GÖKALP'e minnettar olduğumu belirtmek isterim.

NOT: Bu araştırma, Ç.Ü. Araştırma Fonu Saymanlığınca (İF2012D3) desteklenmiştir.

Mustafa HAYTA

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **iii**
ABSTRACT ..... **iv**
ÖNSÖZ ..... **vi**
İÇİNDEKİLER ..... **vii**
KISALTMALAR LİSTESİ ..... **xi**

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Önemi ve Amacı 1
1.2. Araştırmanın Kapsamı 2
1.3. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları 3
1.4. İmâmiyye Şîası'nın Teşekkül Süreci 7
1.5. Fıkıh Usulünün Gelişim Seyri ve Dönemleri 13
1.6. Müelliflerin Hayatı ve Eserleri 25

BÖLÜM II

HİTABI İSBATIN YOLU: AHBÂR VE NEVÎLERİ

2.1. Mütevâtir Haber ve Bilgi Değeri 38
2.2. Âhâd Haber ve İmâmiyye'nin Âhâd Haberle Ameldeki Metodu 43
2.2.1. Karîneli Âhâd Haber 58
2.2.2. Teâruz ve Tercih Yöntemleri 59

BÖLÜM III

HİTABIN HÜKME DELÂLET ŞEKİLLERİ

3.1. Emir ve Nehiy 64
3.1.1. Emir ve Nehyin Tanımı 65
3.1.2. Emre Mahsus Bir Sîganın Varlığı Problemi 70
3.1.3. Emirde İrade Problemi 73
3.1.4. Emir ve Nehyin Delâleti 76
3.1.4.1. Hazrdan Sonra Vârit Olan Emrin Mûcebi 86
3.1.4.2. Emrin Zıddının Mûcebi 88
3.1.4.3. Emrin Tekrara Delâleti 90
3.1.4.4. Emrin Fevre Delâleti 98
3.1.5. Emir ve Hüsün-Kubuh İlişkisi 107
3.1.6. Nehye Özgü Durumlar 112
3.1.7. Emirde Umûmîlik 119
3.1.8. Emrin Muhatapları 121
3.1.9. Emrin Yerine Getirilmesi 127
3.2. Umûm ve Husûs 132
3.2.1. Âmma Özgü Bir Sîganın Varlığı Problemi 132
3.2.2. Umum Niteliğine Sahip Oluş Bakımından Lafız ve Mefhumlar 136
3.2.3. Tahsisin Mahiyeti, Delilleri ve Etkisi 139
3.2.3.1. Tahsisin Delilleri (Muhassıslar) 142
3.2.3.1.1. Muttasıl Tahsis Delilleri 143
3.2.3.1.2. Munfasıl Tahsis Delilleri 146
3.2.3.1.2.1. İlim İfade Eden Tahsis Delilleri 147
3.2.3.1.2.2. Zan İfade Eden Tahsis Delilleri 152
3.2.3.2. Tahsisisin Etkisi 162
3.2.3.2.1. Tahsisten Sonra Âmmın Hükmü 162
3.2.3.2.2. Âm İle Hâssın Teâruzu 163
3.2.3.2.3. İki Âm Delilin Teâruzu 167
3.3. Mutlak ve Mukayyed 171

3.4. Mübeyyen ve Mücmel 175
3.4.1. Mübeyyen 176
3.4.1.1. Lafzın Sarahaten Delâleti 177
3.4.1.2. Fahve'l-hitâp 178
3.4.1.3. Delîlü'l-hitâp 178
3.4.1.4. Fâidetü'l-hitâp 182
3.4.2. Mücmel 183
3.4.2.1. Kısmen Mücmel 184
3.4.2.2.Tamamen mücmel 185
3.4.3. Mücmelin Hükmü ve Beyanı 186
3.5. Nâsih ve Mensûh 192
3.5.1. Neshin Mâhiyeti ve Şartları 192
3.5.2. Neshin İmkânı ve Cevazı 197
3.5.3. Hüküm-Tilâvet İlişkisi Açısından Nesih Çeşitleri 198
3.5.4. Nâsih-Mensûhun Türü Açısından Nesih Çeşitleri 200

BÖLÜM IV

HİTAP-HÜKÜM İLİŞKİSİ: EF'ÂL

4.1. Genel Olarak Şer'î Hükümler 206
4.2. Hz. Peygamber'in Fiilleri ve Kaynak Değeri 210
4.3. Şer'u Men Kablenâ 217

BÖLÜM V

GEÇERLİLİĞİ TARTIŞMALI DELİLLER VE YÖNTEMLER

5.1. İcmâ 220
5.1.1. İcmâın Mahiyeti 221
5.1.2. İcmâın Dayanakları 223
5.1.3. İcmâ Ehli 227

5.1.4. İcmâın Senedi 229
5.2. Kıyas 231
5.2.1. Kıyasın Tanımı ve Benzer Kavramlarla İlişkisi 234
5.2.2. Kıyasın Meşruiyeti ve Hüccet Değeri 235
5.3. İctihad ve İftâ 254
5.3.1. İctihadın Mahiyeti ve İctihadda Hata-İsabet Meselesi 254
5.3.2. Hz. Peygamber'in İctihada Salahiyeti 258
5.3.3. Fetva Ehliyeti ve Taklit 260
5.4. Hazr ve İbâha 263

BÖLÜM VI

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

KAYNAKÇA 283
ÖZGEÇMİŞ 301

KISALTMALAR LİSTESİ

a. mlf. **:** Aynı müellif

A.Ü.S.B.E. **:** Ankara Üniv**.** Sosyal Bilimler Enstitüsü

bk. **:** Bakınız

b. **:** İbn

bt. **:** Bint

c. : Cilt

D.E.Ü.S.B.E. **:** Dokuz Eylül Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü

DİA **:** Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

dğr. **:** Diğerleri

F.Ü.S.B.E. **:** Fırat Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü

krş. **:** Karşılaştırınız

M.Ü.S.B.E. **:** Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü

md. **:** Madde

nşr. : Nâşir

sy. **:** Sayı

S.Ü.S.B.E. **:** Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü

Semp. : Sempozyumu

TDV. **:** Türkiye Diyanet Vakfı

thk. **:** Tahkik eden

trc. **:**Tercüme eden

ts. **:** Tarihsiz

tsh. **:** Tashih eden

Üniv. **:** Üniversite

v.dğr. **:** Ve diğerleri

vd. **:** Ve devamı

yy. : Yayın yeri yok

Yay. **:** Yayınları

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Önemi ve Amacı

İslam tarihinde ve günümüzde inanç, hukuk ve siyaset anlayışlarıyla kendisinden söz ettirecek öneme sahip Şiîlik'in en yaygın kolu olan İmâmiyye'ye dair ülkemizde yapılan akademik çalışmaların genelde mezhepler tarihiyle ilgili olduğunu ifade edebiliriz.[1] İslam hukuk usulü alanında ise araştırma ve incelemeler yok denecek kadar azdır. Bildiğimiz kadarıyla yakın dönemde bu alanda yapılmış sadece üç yüksek lisans tezi bulunmaktadır.[2] Bu tezlerden ikisi fıkıh usulünde deliller; diğeri ise sadece akıl delili ile alakalıdır. Bu araştırmamız ise delillerin yanı sıra delâlet, hüküm ve sair konulara değinerek klasik dönem bağlamında İmâmiyye'nin fıkıh usulü yaklaşımının anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

İslam toplumunun inanç ve itikat kültürünü kelâm ilmi inşa ederken fıkıh usulü ise temel ibadet ritüellerini ve insanlar arası ilişkiyi tanzim etmektir. Bu çalışma, diğer mezheplerden farklı olarak gerek inanç ve ibadet, gerekse yaşam açısından farklılık taşıyan Şiîlerin bu kabullerinin arka planında hangi prensiplerin bulunduğunu tespit etmesi açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda İmâmiyye'nin fürû-ı fıkhına yön veren metodolojiyi, ülkemiz insanına ve bilim camiasına tanıtmanın faydalı olacağına ve çalışmamızın bu konuda bir tür farkındalık sağlayacağına inanıyoruz.

---

[1] Örneğin bk. Cemil Hakyemez, *Gaybet İnancı ve Şiilik'teki Yeri*, Doktora Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara 2006; Mazlum Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Ahbarilik*, Doktora Tezi, D.E.Ü.S.B.E., İzmir 1996; Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, Doktora Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara 2004; Hamdi Kaya, *İmâmiyye Şiası'nda Sefirler Dönemi*, Yüksek Lisans Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul 2006.

[2] Bk. Samire Hasanova, *Hicri V-VI. Asır Câferi Usul Âlimlerine Göre Delil Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara 1999; Amir Kahayev, *Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Usulü Fıkıhla Alakalı el-'Udde Eserinde Delil Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, S.Ü.S.B.E., Konya 2011; Nizamettin Ergüven, *Ehl-i Sünnet Usûlündeki Kıyasla Şiî Câferîlerdeki Aklın Mukayesesi*, Yüksek Lisans Tezi, F.Ü.S.B.E., Elazığ 2004. Batıda Şîa fıkhı ile ilgili yapılan çalışmaların bir dökümü için bk. Mehmet Toprak, "Batıda İmamiyye Fıkhı İle İlgili Çalışmalar (Bibliyografya)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sy: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], s. 647-651.

1.2. Araştırmanın Kapsamı

"Klasik Dönem Şiî-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı" başlığını taşıyan tezimiz, Şiî-İmâmî fırkanın klasik dönemi çerçevesinde fıkıh usulü disiplinini ele almaktadır. Şîa ve İmâmiyye kavramları arasında ne tür bir ilişki olduğu "İmâmiyye Şîası'nın Teşekkül Süreci" başlığı altında dile getirilmiştir. Tezimizin ana kaynaklarında "biz İmâmiyye'ye göre" tabirini sıkça kullanıldığından "İmâmî" teriminin tez isminde yer almasını tercih ettik.

"Klasik dönem" tabiri ile mevcut bir birikimin hamulesi olarak öne çıkan, ardıllarını etkileyen, sonraki yüzyıllara tesir eden, referans kaynağı olan dönem ve eserleri kastedilmiştir. Bir diğer ifadeyle bu eserler, genelde mezheplerin ve ekollerin ortaya çıktığı ve dinî disiplinler hakkında sistematik teliflerin vücuda getirildiği dönemlerin ürünüdür. İleride detaylıca bahsedeceğimiz üzere İmâmiyye'nin fıkıh usulü tarihi açısından bakıldığında klasik dönemin Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) ile sonlandırıldığı söylenebilir. Bazı müelliflerce Tûsî sonrası dönemin "taklit dönemi" şeklinde isimlendirilmesi de buna işaret etmektedir.

Düşünce tarihi açısından ele alınacak olursa İmâmiyye Şîası'nda iki önemli okul/ekolün varlığından söz edebiliriz: Ahbârilik ve Usûlîlik. Ana hatlarıyla ifade etmek gerekirse Ahbârilik, daha ziyade imamların rivayetlerinin her soru ve soruna kâfi geleceği, anlam ve yorumun imamların tekelinde olduğu ve bu nedenle bir metodolojiye gerek bulunmadığı düşüncesini taşıyan grubun adı olarak anılmaktadır. Buna mukabil Usûlîlik, imamlardan gelen rivayetleri önemsemek ve dikkate almakla beraber her haberin kabul edilemeyeceği, kritik edilmesi gerektiği, nasların zâhirî anlama sahip olduğu, bu nedenle uzmanlarınca da anlaşılabileceği, haberlerin yeterli gelmeyip bir usule de ihtiyaç bulunduğu fikrine sahip düşünce ekolünün adıdır. Şiî-İmâmiyye'nin Usûlîlik kolunda fıkıh usulünün teşekkül döneminin daha çok 'Şeyh Müfîd' lakabıyla tanınan Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî (ö. 413/1022) ile başladığını söylemek mümkündür. Her ne kadar Ebû Akîl el-Umânî (ö. IV/X. Yüzyıl) ve İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî (ö. 381/991) gibi Şiî isimlere usul eserleri atfedilse de elimize ulaşan ilk usul eseri, Şeyh Müfîd'e aittir ve ismi *et-Tezkire bi usûli'l fikh*'tır. Müfîd'in öncüsü olduğu Usûlîlik anlayışı, onun talebesi Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kāsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Ebû Ca'fer

Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ile devam etmiş ve Tûsî ile bir döneme damgasını vurmuştur. Tasnifler ve tanımlamalar, Tûsî öncesi ve sonrası şeklinde yapılır olmuştur. Murtazâ, usul üzerine *ez-Zerîa ilâ usûli'ş-şerîa*; Tûsî ise *el-Udde fi usûli'l-fıkh* isimli eserleri kaleme almıştır.

Bu bağlamda tezimizin kapsamı, genel olarak İmâmiyye Şîası'ndaki bu iki ekolden birini oluşturan Usûlîlik'in erken döneminden; özelde ise zikrettiğimiz ve ilk olma özelliğini taşıyan bu üç eserin tahlilinden teşekkül etmektedir.

1.3. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Tezimizdeki bilgi malzemesi, büyük oranda yukarıda kaydedilen üç fıkıh usulü eserinden teşekkül ettiği için çalışmamızda ağırlıklı olarak kaynak/eser merkezli inceleme yöntemi izlenmiştir. Konu başlıkları, *el-Udde fi usûli'l-fıkh* adlı eserde dile getirilen fıkıh usulünün kısımları ve tertibine ilişkin görüşler dikkate alınarak hazırlanmış ve kaynak eserlerdeki bilgiler bu plana göre derlenmiştir. Bununla o dönemde kaleme alınmış söz konusu eserin konuları arasındaki tertip ve münasebetin aslına uygun olarak yansıtılması amaçlanmıştır.

Müfîd, Murtazâ ve Tûsî'nin usul görüşlerinin ve imamet nazariyesinin usul üzerindeki etkisinin anlaşılmasına temel olmak üzere İmâmiyye Şîası'nın teşekkül sürecinden kısaca bahsetmenin uygun olacağı görülmüştür. Ayrıca Tûsî'ye kadar uzanan teşekkülden tekâmüle İmâmî usul süreci Sünnîlerle mukayeseli olarak "Fıkıh Usulünün Gelişim Seyri ve Dönemleri" başlığı altında ele alınmıştır.

Diğer taraftan, anılan üç eserde İmâmiyye Şîası'nın usul anlayışını yansıtan görüş ve yorumların İslam ilim mirasındaki yerini ve dolayısıyla klasik usul geleneğinde herhangi bir ekolden beslenip beslenmediğini tespit etmek maksadıyla aynı dönemde veya daha öncesinde telif edilmiş edilmiş Sünnî ve Mu'tezilî fıkıh usulü kaynaklarına da gerektiğinde başvurulmuştur. Söz gelimi müellifler, Hanefî usulcü Ebü'l-Hasan el-Kerhî'ye (ö. 340/952) bir görüş nispet etmişlerse bu bilginin aidiyeti ve sıhhatini tespit etmek için Ebû Bekr el-Cessâs'ın (ö. 370/981) fıkıh usulü eseri *el-Fusûl fi'l-usul'*e müracaat edilmiştir. Kezâ, Basra Mu'tezilesi reislerinden, kelâm ve fıkıh âlimi Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) bir görüş izafe edilmişse Kadı Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* [eş-Şeriyyât] adlı eserine ya da Ebü'l-Hüseyn el-

Basrî'nin (ö. 436/1044) kaleme aldığı *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh* isimli esere başvurulmuştur. Şu kadar var ki bu çalışma, Şîa-Ehl-i Sünnet veya Şîa-Mu'tezile'nin usul bazında mukayeseli bir çalışması olmayıp mukayese, sadece Müfîd, Murtazâ ve Tûsî arasında sınırlı tutulmuştur. Aşağıda da zikredeceğimiz üzere *et-Tezkire bi usûli'l fıkh* isimli eser oldukça muhtasar olduğundan usulün her konusuna ilişkin Müfîd'in düşüncelerine ulaşılamamıştır. Bu nedenle araştırmamızda sıkça kullandığımız "müellifler" tabiri, genellikle Murtazâ ve Tûsî'ye işaret etmektedir.

Çalışmada kullanılan Arapça makalelerin PDFsine http://www.noormags.ir online adresinden ulaştık. Kitapların matbu halini bulamadığımız durumlarda ise *el-Mektebetü'ş-Şîiyye*'nin İShia Books isimli İOS uygulamasından yararlanma yoluna gittik. Araştırmada geçen ayetlerin çevirilerinde ise Mustafa Öztürk'ün *Kur'an-ı Kerim Meali : Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, (Düşün Yay., İstanbul 2013) isimli mealini esas aldık.

Araştırmamızda birçok kitap ve makalenin yanında temelde üç eserden istifade ettik. Bu üç eser hakkında kısa ve genel bilgiler vermenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

1. *et-Tezkire bi-usûli'l-fıkh*.[3] Müfîd'in bu eseri, her ne kadar öğrencisi Muhammed b. Ali Kerâcekî'nin *Kenzü'l-fevâid*[4] adlı eserinde muhtasar olarak günümüze ulaşmışsa da artık 19 sayfa olarak ayrı basım şeklinde yayın dünyasında ilk Şiî-İmâmî fıkıh usulü övgüsüyle[5] yerini almıştır.[6] Müellif, eserine bir istek doğrultusunda fıkıh usulünü muhtasar ve mücmel olarak kaleme almaya karar verdiğini ifade ederek başlamış ve ahkâm-ı şer'iyyenin asıllarını Kitap, Sünnet ve İmamların akvâli olarak sıralamıştır. İcmâ, İmâmî düşünceye göre müstakil bir delil olmadığından bu eserde yer almamıştır. Ayrıca bu eserde âhâd ve mürsel haberin hücciyeti, emrin delâleti, Kur'an'ın zâhirinden anlam çıkarmanın imkânı, mecaz ve nesih olgusu, umum-husus ve tahsis, mücmel-

---

[3] *et-Tezkire bi-usûli'l-fıkh*, thk. Mehdi Necef, Dârü'l-Müfid, Beyrut 1993/1414.
[4] *Kenzü'l-fevâid*, thk. Abdullah Ni'me, Dârü'z-Zehâir, Kum 1990. I-II cilt.
[5] Safauddin el-Hazrecî, "Kırâe usûliyye fî risâleti't-Tezkire li'ş-şeyhi'l-Müfîd", *Fıkhu Ehli'l-Beyt*, yy. 1430, sy. 53, s. 177-8.
[6] Bk. Abdülaziz et-Tabâtabâî, *Hayâtü'ş-şeyh el-Müfîd*, Dârü'l-Müfîd, Kum 1389, s. 50; Adnan Ferhân, *Edvâru'l-ictihâd inde'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, Menşûrâtü'l-Merkezi'l-Âlemî, Kum, ts., s. 109-10; Züheyr el-A'racî, "en-Nazariyyetü'l-usûliyye nuşûuhâ ve tatavvuruhâ târihu ilmi'l-usûl ve tatavvuri'l-efkâri'l-usûliyye", *Türâsünâ*, Muharrem 1426, sy. 1-2, s. 145-6; Heyet, "Müellefâtü'ş-Şeyhi'l-Müfîd" *Mecmuai Makâlâti Kongrei Şehy Müfîd,* sy. 22, s. 92 vd.; Muhammed Hasan Âli Yasin, "Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân eş-Şeyhu'l-Müfîd", *Mecmuai Makâlâti Kongrei Şehy Müfîd*, sy. 51, s. 12 vd; Hüseyin Müderrisi, "Şîa Fıkhında Akıl ve Gelenek", trc. Necmeddin Güney, Marife, yıl: 8, sy. 3, Konya 2008, s. 405.

mübeyyen ve delâlet türlerine dair müellifin görüşünün ispatı yönünde pek fazla istidlal ve mukayese içermeyen özet bilgiler bulmak mümkündür.

2. ez-*Zerîa ilâ usûli'ş-şerîa*.[7] Gerçek anlamda usulün bütün konularını muhtevi ilk eser olma hususiyeti, Murtazâ'nın bu eserine aittir. Murtazâ, eserin dibacesinde fıkıh usulü konusunda orta hacimde bir usul eseri telif etme düşüncesini dile getirmiş ve bu konuda kaleme alınan eserleri eleştirmiştir. Zira yazarlar, her ne kadar pek çok hususta isabet etseler de usûlü'd-dinin konusu olan birçok şeyi usûl-i fıkha dâhil etmek suretiyle hata etmişlerdir. Buna karşın Murtazâ, kelâm ile usul arasındaki ilişkiyi de inkâr etmez ve usul konularının kelâm disiplini ilkelerinin üzerine temellendiğini belirtir. Bu sebeple kelâm konusunda kendilerine muhalif olanların usul konularında da muhalif olacaklarına dikkat çeker. Allah'ın tamamlamayı nasip etmesi halinde bu eserin daha önceki usul kitaplarından farklı ve benzersiz olacağı sözünü veren müellif, eserine *Zerîa* ismini verdiğini, çünkü usul-i fıkıh ilmini elde etmede bu eserin bir *sebep* ve *vesile* olacağını ifade eder.[8]

Murtazâ'ya göre, usûl-i fıkıhtan söz etmek esasında fıkhın delillerinden, bir başka deyişle, delillerin hükümlere *icmâlî* olarak delâlet keyfiyetinden söz etmektir. Burada fakihe düşen görev ise meselelerin delillerini tayinden ibarettir. Eserde hemen hemen usulün bütün konularına dair düşünceler bulmak mümkündür. Fakat usulün konularının taksimi ve birbiriyle münasebeti açısından Tûsî'nin *el-Udde fî usûli'l-fıkh*'ı kadar başarılı sayılamaz. Mesela, mukaddimeden sonra emir ve nehiy konusuyla başlamış, umum-husus konusuyla devam etmiş; ancak bu konuların neyin alt başlığı olduğuna ya da neden emir ve nehiyle başlandığına değinmemiştir.[9]

Eserin alanında ilk olması yanında diğer bir özelliği de mukayeseli ve cedelci bir üslupla kaleme alınmış olmasıdır. Murtazâ, önce konu hakkındaki görüşleri ortaya koymuş, sonra muarızın delillerini sıralamış ve onlara tek tek cevap vermiştir. Cübbâîler, Kerhî, Abdullah el-Basrî dışında pek fazla isme açıktan atıf yapmayan Murtazâ, hocası Şeyh Müfîd'i ise hiç anmamıştır.

---

[7] ez-*Zerîa ilâ usûli'ş-şerîa*, tsh. Ebü'l-Kâsım Gürcî, Danişgah-ı Tahran, I-II cilt, Tahran 1984.
[8] Bk. Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 1-5.
[9] Bk. Murtazâ, *ez-Zerîa*, s. 1; 27; 197; ayrıca bk. Mehdî Ali Pûr, "Itlâleh ale'l-mesâri't-târihiyyi li tebvîti ilmi usûli'l-fıkh mine'l-Murtazâ ile's-Sadr" Arapça trc. Hasan Ali Matar, *Nusûs Muâsarah*, yy. 2012, sy. 29, s. 122-3.

3. *el-Udde fî usûli'l-fikh.*[10] Kaynak eserlerimizin üçüncüsünü, Tûsî tarafından telif edilen bu eser oluşturmaktadır. Mukaddimede mezhebin ve usullerinin gereği doğrultusunda bir usul yazılması isteği karşısında kayıtsız kalamayarak eserini kaleme aldığını belirten Tûsî, hocası Şeyh Müfîd'in muhtasarını (*et-Tezkire bi usûli'l-fıkh*) istisna ederek daha önce bütün usul konularını muhtevi bir eserin telif edilmediğine dikkat çeker. Ona göre Müfîd de mevzuları derinlemesine ele almadığı gibi bazı konulara da hiç temas etmemiştir. Hocası Murtazâ'nın da pek çok usul konusunu *imlâ* ettiğini ve bu hususta *ikrar* ve *şifahî şerh* mahiyetinde çabasının bulunduğunu; ancak bu mahiyette ve kaynak niteliği taşıyan bir eser telif etmediğini ifade etmektedir.[11]

Tûsî de hocası Murtazâ gibi usûl-i fıkhı, *fıkhın delilleri* olarak tanımlamaktadır. Ancak her bir meseleyle ilgili tafsili delillerden bahsetmek ise usulün değil fürûun vazifesidir. Fıkıh usulünün önemli bir ilim dalı olduğuna, çünkü şeriatın bunun üzerine bina edildiğine dikkat çeken müellif, bu nedenle önce usul ilmini ortaya koymak gerektiğini, usul ilmini bilmeyen bir kimsenin âlim değil, ancak nakilci ve mukallit olacağını ifade eder. Devamında fıkıh usulünün mahiyetinden, kısımlarından, babların tertip keyfiyetinden ve birbiriyle münasebetinden bahseder.[12]

Bu bağlamda Tûsî'ye göre fıkıh usulü, ana hatlarıyla üç konudan bahseder: *Hitabı ispatın yolu, hitap ve kısımları ve hitabın sonuçları.* Buna göre emir-nehiy; umûm-husûs; mutlak-mukayyed; mücmel-mübeyyen ve nâsih-mensûh hitabın (Kur'an ve Sünnet) kısımları olarak takdim edilmiştir. "Hitabı isbatın yolu" tabirinden de *haber* ve kısımları anlaşılmalıdır. "Hitabın sonuçları" ifadesiyle Tûsî, teklîfî hükümleri ve Hz. Peygamber'in fiillerinin kaynak değerini kastetmektedir.

Bazılarının fıkıh usulünün konularına icmâ, kıyas, ictihad, hazr-ibâha ve müftü-müsteftînin vasıflarını da dâhil ettiklerini hatırlatarak bunun kendilerine göre yanlış olduğunu, bunların fıkıh usulünün konusu olmadığını belirtir. Bu sebeple gerek Murtazâ gerek Tûsî, anılan konulara ispat maksadıyla değil, muhaliflere reddiye kabilinden değinir.[13] Araştırmamızın "Geçerliliği Tartışmalı Deliller" bölümü de bu konuları içermektedir.

---

[10] *el-Udde fî usuli'l-fikh,* thk. Muhammed Rıza el-Ensârî Kummî, Çitare, I-II cilt, Kum 1417.
[11] Bk. Tûsî, *el-Udde*, I, 3-4.
[12] Bk. Tûsî, *el-Udde*, I, 7-10.
[13] Bk. Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 675; Tûsî, *el-Udde*, I, 8-10.

Tûsî'nin daha önce bütün usul konularını muhtevi bir eserin telif edilmediği şeklindeki ifadesi, *ez-Zerîa*'nın varlığıyla çelişmektedir. Dahası hocasından hiç ayrılmadığını, kendinden 24 yıl önce vefat ettiğini ve sonrasında yerine kendisinin geçtiğini dikkate aldığımızda bu çelişki daha da açık hale gelmektedir. Görünen o ki Tûsî, eserini kaleme almaya başladığında hocası henüz eserini telif etmemişti. Telife ilk başlayan Tûsî olsa da hocası ondan önce eserini tamamlamıştır. Zira Tûsî'nin hocası için *el-Udde*'de yaptığı dualar bizi bu sonuca götürmektedir. Eserin hemen başında "edâmallahu uluvvehu" duasından onun hayatta olduğu; daha sonraki sayfalarda geçen "rahimehullah" ve "kaddesallahu ruhahu" ifadesinden ise onun vefat ettiği anlaşılmaktadır.[14]

Tûsî'nin, hocasının görüşlerinden birçok –bazen de blok olarak- alıntı yaptığını ve hatta alıntı dışındaki ifadelerin bile büyük oranda birbirine benzediğini söyleyebiliriz. Bu durum, yine de kanaatimizle çelişmez. Zira Tûsî blok alıntıları yaparken hocasının görüşünü "hikâye" ettiğini ifade etmektedir. Bu da kanaatimizce hocası ilim meclisinde usul-i fıkhı imlâ ederken Tûsî'nin not tutuğunu ve eserinin de büyük oranda bu notlardan teşekkül ettiğini gösterir.

1.4. İmâmiyye Şîası'nın Teşekkül Süreci

Şîa, Hz. Peygamber'in vefatından sonra imametin Ali b. Ebû Tâlib'e ve onun soyundan gelenlere ait olduğu düşüncesi etrafında birleşen çeşitli grupların ortak adı olarak tanımlanmaktadır.[15] Şeyh Müfîd'in ifadesiyle Resûlullah'ın vefatının ardından önceki halifelerin hilâfetini reddedip Ali'nin imâmetini kabul eden; imâmetin mütemadî olduğu iddiasını taşıyan, Ali'ye tâbi olan, buna mukabil onun ise kimseye tâbi olmadığına inanan Ali taraftarlarına verilen bir isimdir.[16] Öğrencisi Tûsî bu tanıma "nas ve vasiyet"

---

[14] Bk. Tûsî, *el-Udde*, I, 4; 34; ayrıca bk. Sadr, Muhammed Bakır, *el-Meâlimü'l-cedide li'l-usul*, Merkezü'l-Ebhâs ve'd-Dirâsât, yy. 1421, s. 63; Seyyid Münzir el-Hakîm, "Tatavvuru'd-dersi'l-usuliyyi fî medreseti'n-Necefi'l-eşref", *el-Fikru'l-islâmî*, yy. 1375, sy. 16, s. 105.

[15] Bk. Ebü'l-Feth Tâceddin Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1993, I, 169; Mustafa Öz, "Şîa", *DİA,* 2010, XXXIX, 111; ayrıca bk. Ahmet Vehbi Ecer, "Şia ve Doğuşu", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sy. 1, s. 131 vd.; Abdülbâkıy Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhebleri ve Şiilik,* Der Yay., İstanbul 1987, s. 21 vd.; Ethem Ruhi Fığlalı, "Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Semp*. İstanbul 1993, s. 33-46.

[16] Ebû Abdullah Şeyh Müfîd Muhammed b. Nu'man el-Ukberî, *Evâilü'l-makâlât, fi'l-mezâhibi'l-muhtârât* thk. İbrahim Ensârî, Dârü'l-Müfîd, Beyrut 1993, s. 35.

kavramlarını ekleyerek Allah'ın iradesi ve Hz. Peygamber'in vasiyetiyle Hz. Ali'nin müslümanların imamı olduğuna dikkat çeker.[17]

Ali taraftarlığının siyasî ve itikadî olarak ne zaman ortaya çıktığı konusu hayli tartışmalıdır. Bazıları bunu, Hz. Peygamber'le başlatırken bazıları da onun vefatından sonra veya Hz. Osman'ın ölümünün ardından ya da Sıffîn savaşıyla (37/657) ortaya çıktığını ifade etmiştir.[18]

Ali b. Ebû Tâlib'in 40/661 yılında şehit edilmesinden sonra oğlu Hasan, halifelik iddiasında bulunmuş ve kardeşi Hüseyin'in karşı çıkmasına rağmen Muaviye b. Ebû Süfyân (661-680) ile anlaşması neticesinde 6 ay sonra bu iddiadan vazgeçmiştir. Medine'ye dönen Hasan b. Ali, hayatının geri kalan kısmını siyasetten uzak bir şekilde geçirmiştir. Şiî kültüründe Hasan, bizzat babası tarafından tayin edilmiş ikinci imam olarak görülür. Onun soyundan gelenlere "şerîf" unvanı verilmiş ve bu soydan İdrîsîler, Ressîler, Sa'dîler ve halen devam eden Filâlîler ile (Fas) Hâşimîler (Ürdün) gibi birçok hânedan doğmuştur.[19]

Ağabeyi Hasan'ın vefatından (49/669) sonra Muaviye ve oğlu Yezid'le (64/684) birçok sorun yaşayan Hüseyin b. Ali'nin (61/680) Kerbelâ'da Emevî güçleriyle yaptığı mücadelede dramatik bir şekilde ailesiyle beraber katledilmesinin Şîa'nın teşekkül sürecine girmesinde en önemli etken olduğu söylenebilir. Hüseyin'in şehâdeti, Şiîliğe hayat veren bir kaynak telakki edilmiş ve o, imamların üçüncüsü, on dört ma'sûm-ı pâkin de beşincisi olarak kabul edilmiştir. Kerbelâ sonrasında yaşanan duygusal kopuş ve yoğunluk neticesinde Ali ve evlatlarına duyulan siyasî taraftarlık, zamanla bir fırka haline

---

[17] Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, *Telhîsu'ş-Şâfî,* Kum 1394, II, 56; ayrıca bk. Muhammed Rıza Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye,* İntişarat-ı Ensariyan, Kum, ts., s. 74 vd.; Hasan Onat, "Şiî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, c. XXXII, s. 89 vd.; Avni İlhan, "İmâmet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sy. 1, s. 137-148.

[18] Bk. Sa'd b. Abdullah el-Kummî ve Hasan b. Musa b. Hasan en-Nevbahtî, *Şii Fırkalar = Kitabü'l-makalat ve'l-fırak,* trc. Hasan Onat ve dğr., Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 50 vd.; Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm***,** Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1933, s. 266 vd; Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği,* TDV. Yay., Ankara 1993, s. 43 vd.; ayrıca bk. a. mlf., "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, c. XXXVI, s. 81 vd.

[19] Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: kamusu terâcim [li-eşheri'r-rical ve'n-nisa]*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002, II, 199-200; Ethem Ruhi Fığlalı, "Hasan", *DİA,* 1997, XVI, 282-284.

gelmiş ve bu fırkadan imamların sayısına ve isimlerine göre birçok siyasî, itikadî ve fıkhî ekol ortaya çıkmıştır.[20]

Şîa'yı oluşturan çeşitli grupların kimler olduğu öteden beri tartışmalıdır. Eş'arî, ana grupları *Gâliyye, Zeydiyye ve İmâmiyye*; Bağdadî, *Keysâniyye, Zeydiyye ve İmâmiyye* olarak sayarken Şehristânî ise bunlara *İsmâiliyye* ve *Bâtıniyye*'yi eklemek suretiyle bu sayıyı 6'ya çıkarır.[21]

Şiîliğin bütün kollarına göre Ali ve oğulları Hasan ve Hüseyin, ilk üç imam olarak kabul edilir. Bu kolların içinde en fazla kabul gören ve müntesibi sayıca fazla olan fırka, imamet görüşü ve 12 imamı benimseyenler anlamında *İmâmiyye'*dir. İmâmiyye, imâmeti dinin esaslarından kabul eden anlamında bazen Şîa kavramıyla da eş anlamlı olarak kullanılmaktaysa da imamların sayısını 12'ye tamamlayanlar veya bu sayıyla sınırlayanlar anlamında *İsnâaşeriyye* şeklinde Şîa'nın alt kolu olarak kullanımı şöhret bulmuştur.[22]

Buna göre *İmâmiyye-İsnâaşeriyye*'yi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra devlet yönetiminin nas ve tayin ile Hz. Ali'ye ve devamında Ali-Fatıma soyundan gelenlere ait olduğu düşüncesi etrafında birleşen ve silsileyi gaip imamla tamamlayarak on iki imam sistemini benimseyen, gaybet-i suğrânın başlangıcından itibaren büyük bir gelişme kaydedip varlığını sürdüren en geniş Şiî fırkası olarak tanımlamak mümkündür. Bu fırka ayrıca fıkıh literatüründe Ca'fer es-Sâdık'a nispetle Ca'feriyye şeklinde şöhret bulmuştur.[23]

Bu fırkanın tarihini, "imamlar ve gaybet dönemleri" olmak üzere iki devrede ele almak mümkündür. İmamlar dönemi, Ali b. Ebû Tâlib ile başlar ve XII. imam

---

[20] Bk. Nevbahtî, *Fırakü'ş-Şîa,* Dârü'l-Edvâ, Beyrut 1984, s. 53 vd.; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak,* s. 41 vd.; Ziriklî, *el-A'lâm,* II, 243; Fığlalı, "Hüseyin", *DİA,* 1998, XVIII, 518-521; Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, c. XXXVI, s. 108-110.

[21] Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin,* thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1950, I, 66-155vd; Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkâhir Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye minhum,* thk. Muhammed Osman, Mektebetü İbn Sina, Kahire, ts., s. 41-71; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal,* Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1993, I, 169-235. Ayrıca bk. Bozan, "Şii Fırkaların Tasnifi (Nispet Ettikleri İmamlar Eksenli Bir Deneme)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, c. VI, sy. 1, s. 21-38.

[22] Bk. Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* s. 38; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 189 vd; Öz, "İmâmiyye", *DİA,* 2000, XXII, 207-209.

[23] Bk. Nevbahtî, *Fırakü'ş-Şîa,* s. 108-112; Öz, "İmâmiyye", *DİA,* 2000, XXII, 207-209; Fığlalı, "İsnâaşeriyye", *DİA*, 2001, XXIII, 142-147.

Muhammed el-Mehdî'nin 260/874 yılında küçük gaybeti ihtiyarına kadar uzanır. İsnâaşeriyye'ye göre on iki imam şu isimlerden oluşmaktadır.

1. Ali b. Ebû Tâlib (ö. 40/661)
2. Hasan b. Ali (ö. 49/669)
3. Hüseyin b. Ali (ö. 61/680)
4. Ali Zeynelâbidîn (ö. 94/713)
5. Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733)
6. Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765)
7. Mûsâ el-Kâzım (ö. 183/799)
8. Ali er-Rızâ (ö. 203/818)
9. Muhammed et-Takî el-Cevâd (ö. 220/835)
10. Ali en-Nakî el-Hâdî (ö. 254/868)
11. Hasan b. Ali el-Askerî (ö. 260/874)
12. Muhammed el-Mehdî el-Muntazar (el-Kâim, el-Hücce; doğumu, 15 Şâban 255 / 29 Temmuz 869).[24]

Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah tarafından Sâmerrâ'da ikamete mecbur edilen, hayatı boyunca buradan ayrılmasına izin verilmeyen ve Abbâsî yönetimince çok sıkı kontrol altında tutulan XI. imam Hasan b. Ali, taraftarları ile pek temas imkânı bulamamıştır; ancak "humus" [25] vergilerini sefir[26] kanalıyla toplamıştır. Hasan el-Askerî, 260/874 yılında hastalanmış, bir süre sonra da vefat etmiştir. Kendinden sonra imâmeti devam ettirecek erkek evlât bırakmadan öldüğü söylenilen el-Askerî'nin vefatı, İmâmiyye arasında büyük bir buhrana ve sayıları on dört veya on beşe varan fırkalaşmaya sebep olmuştur. Öne çıkan iki fırkadan birinin yaklaşımına göre, Hasan el-Askerî ölmemiştir ve muvakkaten "gaybet"e girdiğinden ilerde mehdî olarak tekrar zuhur edecektir. Diğer fırkaya göre ise imam ölmüştür; fakat mehdî olarak hayata döndürülecektir. Hasan el-Askerî'nin ölümünden bir süre önce Rum veya zenci asıllı bir câriyeden doğan Muhammed el-Mehdî adında bir oğlunun olduğu inancı zamanla

[24] Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye,* s. 76 vd.

[25] İmâmiyye'nin genel telakkisine göre *humus*; ganimetlerden, yıllık gelirlerin ihtiyaç fazlasından, madenlerden, gömüden (künûz ve rikâz), denizden çıkarılan mallardan, mülkiyeti zimmîye intikal eden araziden ve haramla karışmış helâl maldan alınan beşte birlik payı ifade eder. Humusun sarf edileceği yerler, Enfâl suresinin 41. âyetinde belirtilen tertibe uygun olarak altı kısma taksim edilmektedir. Buna göre mâsum imam, Hz. Peygamber'e yakınlığı dolayısıyla "sehmü'l-imâm" denilen, ikisi (Allah ve Hz. Peygamber'in hakkı) veraset; biri de (zevi'l-kurbâ) asalet yoluyla intikal eden üç hisseye sahip olmaktadır. Bk. Ayetullah Kâşifü'l-gıta, *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, trc. Abdulbakıy Gölpınarlı, Ensariyan Yay. Kum 1992, s. 72-73; Öz, "Humus", *DİA,* 1998, XVIII, 369-370.

[26] İsnâaşeriyye Şîası'na göre on ikinci imamın gaybeti döneminde onun adına faaliyetleri yürüten kişilere verilen unvan. İmamla toplum arasında münasebet kuran bu kimselere sefir dendiği gibi "derun ile münasebet sağlayan vasıta" anlamında "bâb" da denmiştir. Bk. Öz, "Sefir", *DİA,* 2009, XIII, 304; Metin Yurdagür, "Bab", *DİA,* 1991, IV, 359.

İmâmîler arasında hâkim kanaat haline gelmiş ve 10'u aşkın diğer fırkalar zaman içerisinde tarihe karışmıştır.[27]

Bu hâkim telakkiye göre Hasan el-Askerî'nin halefi olan Muhammed b. Hasan, 255/869 senesinde Sâmerrâ'da Bizans imparatorunun torunlarından asıl adı Nercis olan muhtedî bir kadından dünyaya gelmiş, babası oğlunun doğumunu Abbâsî baskısından dolayı gizlemiş, çok az sayıda yakını dışında kimseye duyurmamıştır. Ayrıca tehlikeli olacağı düşüncesiyle adının söylenmesini yasakladığı, bunun yerine *kâim, hüccet, sâhib, sâhibüzzamân, mehdi'l-enâm, halef* gibi lakaplarla anılmasını istediği ifade dilmektedir. İmâmiyye Şîası'na göre Muhammed b. Hasan, iddia edildiği üzere ölmemiş, gaybete girmiş ve bu nedenle gâib sıfatını almıştır.[28] Gelecekte mehdî olarak zuhur edip dünyada adaleti egemen kılacaktır. Hasan el-Askerî'nin ölümünün ardından gaybete giren bu imamı, bazı Şîa ileri gelenleriyle sefirler dışında kimse görmemiştir. Gaybetten sonra ortaya çıkmanın bazı peygamberlerin sünneti olduğu iddia edilmiş ve bu bir kaç sebebe isnat edilmiştir. Bu sebepler şöyle sıralanmıştır: (ı) Amcası Ca'fer b. Ali tarafından katledilme endişesi, (ıı) gaybetin Şîa için bir imtihan vesilesi olduğu, (ııı) gaybetin açıklanmasına izin verilmeyen bir sebepten kaynaklanmış olabileceği, (ıv) insanların Allah'ın emrettiği yolda gitmemeleri nedeniyle gaybetin bir cezalandırma, buna mukabil bâtıl esaslar üzerine kurulan bir idarede gizli imama uymak zâhir imama uymaktan efdal ve bunun da Şîa için bir lütuf olduğu inancı.[29]

Gaybet ve rec'at telakkisi, XII. imamla başlayan bir telakki olmayıp Hz. Ali ve daha sonra oğlu Muhammed b. Hanefiyye (ö. 81/700) vb. ile ilgili olarak da gündeme gelmiş fakat kalıcı olmamaıştır. İslâm fırkaları içinde gaybet düşüncesini bir iman esası haline getiren tek fırka *İsnâaşeriyye*'dir. Bu nedenle on ikinci imamın bir sıfatı *kâim* diğer

---

[27] Bk. Nevbahtî, *Fırakü'ş-Şîa,* s. 96 vd.; Hamid Algar, "Hasan el-Askerî Hasan b. Ali", *DİA,* 1997, XVI, 289.

[28] Bk. Ebû Cafer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh, *Kemalü'd-din ve temamü'n-ni'me*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1405, s. 324; Müfîd, *el-İrşâd fî marifeti hücecillâh al'l-ibâd*, thk. Müessesetü Âli'l-Beyt, Dârü'l-Müfîd, Beyrut 1993, II, 339; Tûsî, *el-Gaybe*, thk. İbadullah et-Tahrânî-Ali Ahmed Nâsıh, Müessesetü'l-Meârifi'l-İslâmiyye, Kum 1411, s. 393: Fığlalı, "Gâib", *DİA,* 1996, XIII, 292.

[29] Bk. Murtazâ, *el-Mukni' fi'l-gaybe*, thk. Muhammed Ali Hakîm, Müessesetü Âli'l-Beyt, Kum 1995/1416, s. 52 vd.; Tûsî, *el-Gaybe*, s. 329 vd.; S. Mecid Tabâtabâî, *Gaybet Dönemi Tarihi*, trc. Yakup Kumak, el-Mustafa Yay., İstanbul 2014, s. 150-4; Öz, "Mehdî el-Muntazar" *DİA,* 2003, XXVIII, 377. İslâm İnancında Mehdî telakkisi, sebepleri ve mezheplerin farklı yaklaşımları için bk. Öz, "Mehdîlik", *DİA,* 2003, XXVIII, 384-386; Yusuf Şevki Yavuz, "Mehdî", *DİA,* 2003, XXVIII, 371-4.

bir sıfatı ise *el-muntazar*dır. *Kâim* onun hâlâ hayatta olduğu; *el-muntazar* ise onun dilediği bir vakitte zuhur ve rec'at edeceği anlamına gelmektedir.[30]

İsnâaşeriyye'nin hâkim telakkisine göre gaybet "küçük" (el-Gaybetü's-Suğrâ) ve "büyük" (el-gaybetü'l-kübrâ) şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Buna göre Kâim'in gaybete girdiği kabul edilen 260/874 yılından son sefirinin öldüğü 328/941 senesine kadar devam eden süre küçük gaybet dönemi olarak adlandırılmaktadır. Bu tarihten itibaren günümüze kadar devam eden ve Muhammed el-Kâim'in ortaya çıkışına kadar sürecek olan devre büyük gaybet dönemidir. Gaybetü's-suğrâ'da imamın Şîa toplumuyla ilişkisi kendisi tarafından görevlendirilen sefirler üzerinden yürümüştür. Bu bağlamda Ebû Amr Osman b. Saîd (ö. 265/879 [?]), Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman (ö. 305/917), İbn Rûh (ö. 326/ 938) ve Ali b. Muhammed es-Semerrî (ö. 328/940), Şîa'nın tarihinde sadık sefirler olarak kabul edilir.[31]

İmam, sefirler kanalıyla önemli meselelerin çözümünü ve dinî hükümleri cemaatine duyurmuştur. Sefirler vasıtasıyla cemaate gönderilen bu emir ve tavsiyeler genellikle *tevkî*'[32] olarak anılır. Bu buyruklar arasında Şîa ile ilgili emir ve yasaklar olduğu gibi toplum içinde imamın adının anılmamasını, zira fitne ve fesâda neden olacağını, bir sefirin vazifesinin ne zaman başlayıp ne zaman sona ereceğini belirten ibareler de görülmektedir. Dördüncü sefir Ali b. Muhammed'e gelen son tevkî'de artık sefaretin bittiği, büyük gaybetin yaklaştığı, Allah izin vermedikçe zuhûr olmayacağı, yeni devrede Şîa toplumunun nasıl hareket edeceği açıkça belirtilmiştir. Olayların değerlendirilmesi ve ihtilafların çözümünde esas merciin imamların hücceti konumunda olan ve hadislerini rivayet eden kimseler olduğu belirtilmiştir. Bu anlayış doğrultusunda hareket eden Şîa, ortaya çıkan meseleleri çözmek için başta Muhammed el-Bâkır[33] ve

---

[30] Bk. Tabâtabâî, *Gaybet Dönemi Tarihi*, s. 28-29; İlhan "Gaybet", *DİA,* XIII, 410-412

[31] Bk. Tûsî, *el-Gaybe*, s. 345 vd.; Tabâtabâî, *İslam'da Şia*, s. 219-20; Fığlalı, *İmâmiyye Şîası: Ca'feriyye Mezhebi Doğuşu Gelişmesi ve Görüşleri*, Selçuk Yay., Ankara 1984, s. 174-178.

[32] Tevkî'in diğer anlamları için bk. Erdoğan Merçil, "Tevkî'", *DİA,* 2012, XXXXI, 35-36.

[33] Kaynaklar, İsnâaşeriyye'nin beşinci ve İsmâiliyye'nin dördüncü imamı el-Bâkır'ın Şiî dinî ve hukukî öğretilerin başlatıcısı ve daha sonra oğlu Ca'fer es-Sâdık birlikte İmâmiyye Şîası'nın kurucusu olduğunu, ayrıca İsnâaşeriyye Şîası'nın temel düşüncelerinin onun görüşleri çerçevesinde oluştuğunu kaydetmektedir. İmâmetin nas ve tayinle silsile yoluyla intikali, bütün imamların Fâtıma neslinden geleceği, imamların özel bir ilme ve mutlak otoriteye sahip bulundukları, imamın düşmanlarıyla mânevî ilginin kesilip takıyyeye müsaade edilmesi, müt'a nikâhının meşruiyeti, abdestte mestler üzerine meshetmenin yasaklanması gibi hususlar Muhammed el-Bâkır'a nispet edilmektedir. Onun bu ve benzeri görüşleri, birçok öğrencisi tarafından yazılı-sözlü şekilde rivayet edilmiş, bu rivayet koleksiyonları da İmâmiyye fıkhının temellerini teşkil etmiştir. Bk. Ebü'l-Muzaffer İmadüddin Şahfur b. Tahir İsferâyînî, *et-Tebsîr fi'd-din ve temyizü'l-fırkati'n-naciye ani'l-fırak,* thk. Kemal Yusuf el-Hût, Âlemü'l-Kütüb,

Ca'fer es-Sâdık[34] olmak üzere Ehl-i beyt'ten gelen rivayetlere başvurmayı esas kabul etmiştir. Dördüncü sefir Ali b. Muhammed'in ölmesiyle gaybet-i kübrâ dönemi başlamış ve halen devam etmektedir.[35]

XII. imam Kâim Mehdî'nin *gaybet-i kübrâ*ya girmesi ve son sefirin de vefatıyla artık "nas" dönemi kapanmış ve Şîa toplumunun artık *ahbar*la baş başa kaldığı yeni bir dönem başlamıştır. Son tevkî'de de ifade edildiği gibi bu dönemde esas mercî, gerek Hz. peygamber gerekse masum imamlardan nakledilen haberler olacaktır. Ehl-i Sünnet'in hayli mesafe kat ettiği ve tekâmül sürecinde bulunduğu birçok ilim dalında Şîa henüz teşekkül sürecine giriyordu. Bu ilim dallarından biri de fıkıh usulüdür. Gaybetle beraber fıkıh usulünün nasıl bir seyir takip ettiğini ve müelliflerimizin eserlerinin bu dönemlerden hangisine tekabül ettiğini ortaya koyabilmek için usulün tedvin sürecini belli başlı dönemlere ayırarak ele almanın daha isabetli olacağına inanıyoruz.

1.5. Fıkıh Usulünün Gelişim Seyri ve Dönemleri

İmâmiyye'nin fıkıh ya da fıkıh usulünün tarihî seyrini, Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî'nin 8 devreye ayırdığı görülmektedir. Bu devrelerin isimlerini şöyle sıralamak mümkündür.

1. İmamın Gaybûbetinden Önce
2. İlk Gaybûbet Dönemi
3. Kelâmcılar Okulu

Beyrut 1983, s. 36-7; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 193 vd.; Öz, "Muhammed el-Bâkır", *DİA,* 2005, XXX, 507.

[34] İsnâaşeriyye'nin altıncı, İsmâiliyye'nin beşinci imamı olan Ca'fer es-Sâdık, çeşitli çevrelere mensup geniş İslâm toplumuyla iyi ilişkiler ve dostluklar kurmuş, Emevî ve Abbâsî devirlerini idrak etmiştir. Amcası Zeyd b. Ali'nin isyan edip öldürülmesinden sonra siyasetten tamamen uzak durmuş ve Medine'de kendisini ilme vakfetmiştir. Birkaç eşinden yirmiye yakın çocuğu olan Ca'fer es-Sâdık, Medine'de vefat etmiştir. Çocuklarından baba bir anne ayrı kardeşler İsmâil ve Mûsâ öne çıkan iki simadır. Ca'fer'in ölümünden sonra Şîa, oğulları İsmâil adına kurulan *İsmâiliyye* ve Mûsâ el-Kâzım'ı imam tanıyan *İsnâaşeriyye* olmak üzere iki büyük gruba ayrılmıştır. Birçok dinî ve dünyevî ilme vukûfiyeti bulunan ve Hadis ilminde sika kabul edilen Ca'fer es-Sâdık'tan başta Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Ebû Hanîfe ve oğulları olmak üzere, Şîa kaynaklarında sayıları dört bine yaklaşan birçok isim hadis rivayet etmiştir. Bk. İsferâyînî, *et-Tebsîr fi'd-din* s. 38; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak,* s. 62-3; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal,* I, 196 vd.; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* s. 335 vd.; Mehmet Atalan, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sadık'ın Yeri,* Araştırma Yay., Ankara 2005, s. 84-93; Öz, "Ca'fer es-Sâdık", *DİA,* 1993, VII, 1-3; Mustafa Öz-Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İsmâiliyye", *DİA,* 2001, XXIII, 128-133.

[35] Bk. İlhan "Gaybet", *DİA,* XIII, 412; ayrıca bk. Hamdi Kaya, *İmâmiyye Şîası'nda Sefirler Dönemi*, Yüksek Lisans Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul 2006. s. 60-62.

4. Şeyhu't-tâife Okulu
5. Şehîd-i Evvel Okulu
6. Safevî Devri
7. Vâhid-i Behbehânî Okulu
8. Şeyh Ensârî Okulu.[36]

Araştırma konumuzun bir parçasını teşkil eden ez-*Zerîa ilâ usûli'ş-şerîa*' isimli eserin muhakkiki Ebü'l-Kâsım Gürcî'nin taksim ve isimlendirmesini, dönemin genel niteliklerini ön plana çıkarması ve farklı mezhepler arasında mukayese yapması nedeniyle daha uygun bulduk. Buna göre bu devre/dönemleri şöyle sıralamak mümkündür.

1. Tesis ve Tekevvün Asrı
2. Tedvin Asrı
3. Usul-Kelâm Etkileşim Asrı
4. Kemal ve İstiklal Merhalesi
5. Rehavet ve Durgunluk Merhalesi
6. Kalkınma ve Tecdit Merhalesi
7. Zaaf ve Dumur/Körelme Merhalesi
8. Yenilenme Merhalesi[37]

Biz bu dönem/merhalelerden sadece dördünü müellif ve eserleriyle ifade etmeye ve tanıtmaya çalışacağız. Bu tasnife göre Tûsî'den sonra yeni bir dönem (rehavet ve durgunluk merhalesi) başlamakta ve bu, kalkınma ve tecdit merhalesi; zaaf ve dumur/körelme merhalesi; yenilenme merhalesi ile devam etmektedir. Anılan merhaleler, gerek müellifler gerekse bu dönemlerde telif edilen eserler açısından önceki dönemlere nazaran yoğunluk arz ettiğinden bunlardan bahsetmek bu çalışmanın kapsamını aşacaktır. Bu nedenle çalışmamızın adı ve muhtevasına uygun olarak ilk dört dönemle yetinmek istiyoruz.

I. Tesis ve Tekevvün Asrı

[36] Hüseyin Müderrisi Tabâtabâî, *Mukaddimeî ber fikh-ı Şîa*, Meşhed 1368, s. 29 vd.'den naklen Hayreddin Karaman, "Şia'da Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Semp.*, İstanbul 1993, s. 319-327.

[37] Ebü'l-Kâsım Gürcî, "Usûlü'l-fikh ve's-sayrûratü't-târihiyye: Dirâse fî nüşûi ilmi'l-usûl ve tatavvuruhu't-târihiyyü", Arapça trc. Menâl İsa Bakır, *Nusûs Muâsara*, İlkbahar, sy. 4, 1426, s. 189 vd. Farklı sınıflamalar için bk. Sadr, *el-Meâlimü'l-cedide li'l-usul*, s. 87-89; Seyyid Münzir el-Hakîm, "Merâhilu'l-ictihâd fi'l-fikhi'l-İmâmî", *Fıkhu Ehli'l-Beyt*, 1420, sy. 13, s. 171 vd.

"Birikimli olarak ilerleme" fıkıh usulü disiplini için de geçerli bir özelliktir. Bu, onun bir anda teşekkül etmediği, birçok bilim adamının katkısıyla azdan çoğa doğru birikerek, ilerleyerek ve bazı aşamaları kat ederek kemale ulaştığı anlamına gelmektedir. Kemale ermiş bir bilim dalının ilk aşamasını tahmin edileceği üzere teşekkül aşaması, Gürcî'nin isimlendirmesiyle "tesis ve tekevvün asrı" oluşturur. Usul düşüncesinin ne zaman zihinlere geldiği, nasıl geliştiği, bu konuda gerek tekellüm gerekse telif açısından önceliğin kimde olduğu öteden beri tartışmalıdır. Ehl-i Sünnet'te hâkim telakki, usul ilminde ilk eser kaleme alan kişinin İdris eş-Şafiî (ö. 204/820) olduğu yönündedir. Fakat bazı Şiî bilginler, Muhammed Ebû Zehre'nin (ö. 1394/1974) ifadeleri üzerinden bu hususu polemik konusu yapmıştır. Ebû Zehre'ye göre İdris eş-Şafiî, usul ilminin koyucusu (vâdı') olup onun diğer bilginlere önceliği de cumhur tarafından kabul görmüştür.[38]

Gürcî'nin bu telakkiye itirazı vardır. Ebû Zehre vâdı' kavramıyla tesis veya ilk baştan ortaya koymayı kast ediyorsa bu kabul edilemez. Zira bu paye ne Şâfiî'ye ne de başkasına ait olabilir. Zira usulün lügat, edebiyat, akliyât ve şârî ile alakalı birçok konusu vardır. Dolayısıyla usulün "kurucusu" sıfatı herhangi bir şahsa ait olmaktan ziyade usulün ilgili olduğu bu disiplinlerin sahiplerine ait olacaktır. Eğer kurucu kavramıyla Ebû zehre usulün açıklanmasını ve kâidelerin hüküm istinbatında kullanılmasını kast ediyorsa bu da ancak sınırlı mevzularda doğru kabul edilebilir. Bi'setten bu yana özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra ictihad kapısının açık olduğu ve hüküm istinbatı için usul kaidelerinin sahabe, tâbiîn ve fukaha tarafından işletildiği bilinen bir hususdur. Emrin vücûba; nehyin hurmete hamledilmesi, âmmın, tahsis; mutlakın da takyîd edilmesi, lafızların zâhiriyle amel edilmesi, sika râvînin haberine ve icmâa dayanılması buna örnek teşkil etmektedir. Şâfiî'den önce birçok sahabe, tâbiîn ve diğer mezhep imamları bu usul kurallarını kullanmamış olamaz. Şafiî'yi vâdı' kabul edersek Ebû Hanîfe'ye yakıştırılan re'yci ve kıyasçı nitelemesi nereye konulacaktır?[39]

Gürcî'nin ifadesine göre gerek bazı ayetler gerekse Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın aktardığı bazı rivayetler, ictihad ve fetvanın daha Hz. Peygamber zamanında sübut

[38] Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Ebû Zehre, *Muhâdara fî usûli'l-fikhi'l-Ca'ferî*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1956, s. 6; ayrıca bk. Abdülvehhab Hallaf, *Hulâsatu tarihi't-teşrîi'l-İslâmî*, Dârü'l-Kalem, Kuveyt 1982, s. 82.

[39] Gürcî, "Usûlü'l-fıkh ve's-sayrûratü't-târihiyye: dirâse fî nüşûi ilmi'l-usûl ve tatavvuruhu't-târihiyyü", s. 192-3.

bulduğuna, hatta bazı usul ıstılahlarının sahabe döneminde tedavüle girdiğine ve imamların Kitap ve Sünnet'in zâhirine tutunduklarına delâlet etmektedir. Söz gelimi Tevbe, 9/122'de[40] *tefakkuh*un kifâî vâcip olduğuna işaret edilmektedir. *Tefakkuh* burada şeriat ve ahkâmı bilmek anlamına gelmektedir. Bunun için en azından basit düzeyde de olsa usul kaidelerini kullanmak gerektiği bilinmektedir. Ayrıca Muâz hadisinde[41] de ictihadın kullanılması onaylanmış, Ehl-i Sünnet'in aktardığı benzer başka rivayetlerde de ictihad ve re'yin kullanılması övgüye değer bulunmuştur. Diğer taraftan fetvanın hüccet olduğu, buna mukabil kıyas ve re'yle amel etmenin câiz olmadığına ilişkin Şiî rivayetler[42] de bidayette ictihadla amel edildiğine dolayısıyla usul kaidelerine dayanıldığına delâlet etmektedir.[43]

Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabenin kendini boşlukta hissettiği söylenebilir. Zira o hayattayken ilk ve tek başvuru kaynağı kendisiydi. Sahabe bir müşkülle karşılaşması halinde ona sorar ve doyurucu cevaplar alırdı. Onun vefatıyla beraber İslam topraklarının genişlemesine paralel olarak yeni sorunlar doğmuş ve zamanla da artmıştır. Denilebilir ki Hz. Peygamber'in vefatının üzerinden zaman geçtikçe fıkıh usulünün niteliği ve niceliği de değişime uğramıştır.[44]

II. Tedvin Asrı

Ebû Zehre veya aynı iddiayı dillendiren diğer bilginlerin vaz'/kuruculuk kavramıyla kastettikleri Şâfiî'nin usul ilmini tedvin etmiş olması ise Şiî müellifler nezdinde bu da kabul görmez. Zira Seyyid Hasan Sadr, tedvin konusunda ilk payeyi

---

[40]Tevbe, 9/122: "Medine dışında yaşayan ve tevhid/İslam inancını yeni benimsemiş olan müminlerin [dini bizzat Peygamber'den öğrenmek maksadıyla] topyekûn bir şekilde Medine'ye akın etmeleri doğru olmaz. Nitekim her kabileden küçük bir grubun Medine'ye gelip dini iyice öğrenmesi, sonra gidip kendi kabilesine öğretmesi ve böylece o kabilenin dinî şuur ve hassasiyet kazanması daha doğru değil midir?"

[41] Muâz b. Cebel'in (ö.18/639) Yemen'e âmil ve vali olarak tayini sırasında Hz. Peygamber'le arasında cereyan eden diyalog şu şekildedir: Hz. Peygamber: "Sana bir dava gelince ne ile hüküm vereceksin?" Muâz: "Allah'ın Kitabı ile" Hz. Peygamber: "Ya Allah'ın Kitabında bulamazsan?" Muâz: "Rasulünün hükmettiği ile" Hz. Peygamber: "Rasulünün hükmünde bulamazsan?" Muâz: "0 zaman kendi re'yimle hukmederim, bundan kaçınmam." Bunun üzerine Hz. Peygamber, Muâz'ın göğsüne vurarak: "Rasulünün elçisini, Rasulü razı olacak şekilde muvaffak kılan Allah'a hamdolsun." Bk. Ebû Dâvûd, "Akzıye" 11; Tirmizî, "Ahkâm" 3.

[42] Bk. Ebû Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak Küleynî, *el-Kâfî fî ilmi'd-dîn,* tashih ve talik: Ali Ekber el-Gaffârî, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran 1388, I, 59.

[43] Bk. Gürcî, "Usûlü'l-fıkh ve's-sayrûratü't-târihiyye", s. 194. Ayrıca bk. Tâhâ Câbir Feyyâz, "İlmu usuli'l-fıkh I: Neş'etühü ve târihuhu ve tedvînuh" *el-Muslimu'l-Muâsır,* Cemaziyülevvel 1398, sy. 14 s. 36 vd.

[44]Bk. Muhammed Rıza el-Ensârî Kummî, "Mukaddime" *el-Udde fî usuli'l-fıkh* (Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali et-Tûsî), Kum Çitare 1417. s. 56; Hüseyn el-Kûrânî, "Tarihu ilmi usuli'l-fıkh" *el-Hâdî,* Eylül 1354, sy. 17, s. 18.

İsnâaşeriyye'nin beşinci imamı ve Ebû Hanife'nin çağdaşı Muhammed el-Bâkır ve Şîa'nın altıncı imamı Ca'fer es-Sâdık'a vermektedir. Ona göre usul ilmini ilk tesis eden, bablarını oluşturan, meselelerini çoğaltan ve kaidelerini imlâ eden bu iki isimdir. Ne var ki bu eserler gönümüze ulaşmamıştır[45]

İki imama ilaveten bu alanda eser telif edenler arasında özellikle iki isim daha zikredilmektedir. Bunlar dönemin İmâmiyye kelâmının en önemli temsilcisi olarak anılan Hişâm b. Hakem (ö. 179/795)[46] ile Yunus b. Abdurrahman'dır. Her iki isim de Ca'fer es-Sâdık ve oğlu Mûsâ el-Kâzım'ın ashâb ve öğrencilerindendir. Hişâm'ın *el-Elfâz ve mebâhisuh* adlı eseri; Yunus'un ise *İhtilâfu'l-hadîs*i kaleme aldığı ifade edilmektedir.[47] Ancak bu eserler de günümüze ulaşmamıştır.

Ebû Zehre'nin bu iddiaya itirazı vardır. İki imamın usul meselelerini telif/tasnif değil imlâ ettiğini buna mukabil Şâfiî'nin ise telif ve tasnif ettiğini ifade eder. Ayrıca Ebû Zehre; Hişâm ve Yunus'un Şafiî'den önce telif meydana getirdiklerini kabul etmekle beraber anılan eserlerin usul ile diğer ilimler arasında müşterek niteliğe sahip olduğuna, dahası bu eserlerin usulün sadece bir meselesine (lafızlar) dair olduğuna dikkat çeker.[48]

Şiî müellif Gürcî ise Şâfiî'nin de kâmil bir eser telif etmediğini, başkalarınca dile getirilen düşünceleri derlediğini, nitekim *er-Risâle* adlı eserde birçok defa geçen "Şâfiî dedi ki" şeklinde ibarenin bu eserin imlâ ürünü olduğunu ortaya koyduğunu ifade eder. Kaldı ki anılan eser, usulün bütün konularına değinmeyip sadece Kitap, Sünnet ve ilgili meseleler ekseninde dönmektedir. Bunlara ilaveten *er-Risâle*'de fıkıh ve diğer ilimlerle ilgili konular da yer almaktadır.[49]

---

[45] Seyyid Hasan Sadr, eş-*Şîa ve fünûnü'l-İslam,* Müessesetü's-Sıbtayn, Kum 1385, s. 325-6. Ayrıca bk. Sadr, *el-Meâlimü'l-cedide li'l-usul*, s. 64-65; Cafer Sübhânî, "Usulü'l-fıkh ve menâhicü'l-ictihâd inde'l-İmâmiyye", *el-İctihâd ve't-Tecdîd,* Sonbahar 2006, sy. 4, s. 41 vd.; Muhammed Sadık el-Ca'ferî, "el-Müfîd ve ilmu usuli'l-fıkh" *Mecmuai makâlâti kongrei Şehy Müfîd*, sy. 55, s. 7; Hazrecî, "Kırâe usûliyye fî risâleti't-Tezkire li'ş-şeyhi'l-Müfîd", s. 176.

[46] Bk. Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, s. 278; Sâib Abdülhamid, "Mu'cemu muerrihi'ş-Şîa hattâ nihâyeti'l-karni's-sâbi'i'l-hicrî", *Türâsünâ*, 1421, sy. 2 s. 118-9; Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", *DİA,* 1998, XVIII, 153-154.

[47] Bk. Gürcî, "Usûlü'l-fıkh ve's-sayrûratü't-târihiyye", s. 196; Hasan Sadr, *Te'sîsü'ş-Şîa li-ulûmi'l-İslâm,* Şeriketü'n-Neşr ve't-Tıbaa, Tahran, ts., s. 360-1; Kûrânî, "Tarihu ilmi usuli'l-fıkh", s. 25; Safauddin el-Hazrecî, "min fukahâinâ: Yunus b. Abdurraman", *Fıkhu Ehli'l-Beyt, yy.* 1422, sy. 21, s. 207 vd.; Abdülhamid, "Mu'cemu muerrihi'ş-Şîa hattâ nihâyeti'l-karni's-sâbi'i'l-hicrî", s. 133-4; Hıdır Muhammed Nebhâ, "min zehâiri't-türâs: Münazaratü Hişâm b. el-Hakem fî meclisi Harun er-Reşîd", *Türâsünâ,* 1427, sy. 3-4, s. 302-4.

[48] Bk. Ebû Zehre, *Muhâdara fî usûli'l-fıkhi'l-Ca'ferî,* s. 8-9.

[49] Bk. Gürcî, "Usûlü'l-fıkh ve's-sayrûratü't-târihiyye", s. 196-7; Kummî, "Mukaddime", s. 63-4.

Burada şu soru gündeme gelmektedir. Madem Şîa'nın bazı usul meselelerini telif etme hususunda Ehl-i Sünnet'ten önde gelmektedir. O hâlde neden kâmil bir eser meydana getirmede geç kalmıştır? Birçok fer'î cevabın yanında bu sorunun asıl cevabı, Şîa'ya göre "nas dönemi"nin XII. imamın gaybetiyle kapanmış olmasıdır. Hz. Peygamber hayattayken usule ve benzeri bilimsel faaliyetlere nasıl çok fazla ihtiyaç duyulmuyor idiyse masum imam hayattayken de bu ve benzeri metodik ilimlere çok fazla ihtiyaç duyulmuyordu. Zira meydana gelen her havadisin ve sorulan her sorunun cevabı, imamlarca veriliyordu. *İhtilafü'l-hadis, ibtâlü'l-kıyas* ve benzeri usul konularını içeren eserlerin erken dönemde Şiî müelliflerce kaleme alınış amacı, hüküm istinbatında onlardan istifade etmek değil, aksine Ehl-i Sünnet'e karşı Şiî inancını savunmaktır. Şiî müellife göre Ehl-i Sünnet'in usul ilminde öne geçmiş ve kâmil eserler meydana getirmiş olmasında birkaç sâikin etkili olduğu söylenebilirse bunlardan en önemlisi, Hz. Peygamber'in vefatıyla Ehl-i Sünnet için nas döneminin erken kapanmış olması ve dolayısıyla şer'î ahkâmın en önemli delillerinden birisi olan Sünnet'in kaynağının, Hz. Peygamber'in artık kaybedilmiş olması ve ayrıca bunun bir sonucu olarak Nebî'den sadır olan sahih Sünnet'in yeterli gelmemesidir. İşte bu temel etken nedeniyle re'y ve icmâ düşüncesi gündeme gelmiş ve mevcut boşluğu doldurmak için Ehl-i Sünnet bidayette kıyas, Medine ehlinin ameli, maslahat ve istihsan gibi yöntemlere tutunmuştur.[50]

Denilebilir ki tedvin döneminde usul ilmi artık fıkha bağlı veya fıkhın içinde serpiştirilmiş olma gibi bir hüviyetten kurtularak bağımsızlığını kazanmış ve böylelikle ibtidâî dönemini geride bırakmıştır. Onun daha önce fıkha bağımlı olmasından fıkhın kemale ermiş bir ilim dalı olduğu anlaşılmamalıdır. Zira tedvin öncesi dönemde fıkıh, daha sonraki dönemde olduğu kadar karmaşık ve bütün konuları teşekkül etmiş değildi. Aksine basitlik arz ediyordu. Bu dönemde mezhep imamları kelâm tartışmalarının usul ilmine dâhil edilmesine karşı çıktığı gibi müntesiplerini de bundan men etmiştir. Bu nedenle olsa gerek kelâm ve mantığa dair meseleler, usul ilmine bu dönemde henüz girmiş değildi.[51]

III. Usul-Kelâm Etkileşim Asrı

[50] Bk. Gürcî, "Usûlü'l-fıkh ve's-sayrûratü't-târihiyye", s. 197-8; Muhammed Ali et-Teshîrî, "Usulü'l-fıkh: el-İctihad fî medreseti Ehli'l-Beyt", *et-Tevhîd*, Zilkade-Zilhicce 1403, sy. 5, s. 49 vd.; Ferhân, *Edvâru'l-ictihâd inde'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 21-2.

[51] Bk. Gürcî, "Usûlü'l-fıkh ve's-sayrûratü't-târihiyye", s. 198.

Bu dönemde Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâmcıları ön plandadır. Önceki dönemin aksine bu dönmede fıkıh usulü kelâm ile etkileşime girmiş ve birçok kelâm (hüsün-kubuhun aklî olup olmadığı, nimet verene şükretmenin vâcip olup olmadığı, muhal ve ma'dûma teklif, mütevâtir bilginin niteliği, ismet-i enbiya vb.), edebiyat, lügat ve mantık konuları aynı zamanda usulün içinde ele alınıp işlenir olmuştur. O kadar ki fıkıh usulünün fer'î hükümleri istinbat etmek gibi ana mecrasından saptırıldığı ve tamamen bu amaçtan tecrit edilerek nazarî tarzda ele alındığı söylenebilir. Bu sebeple olsa gerek bu dönemde kaleme alınan usul eserlerinin çoğu kelâmcıların ürünüdür. Bu dönemi Ehl-i Sünnet için "tekâmül asrı" olarak isimlendirmek yerinde olacaktır. Zira bundan sonraki usul eserleri müstakil temel metin olarak değil, daha ziyade klasikler üzerine şerh ve talikat olarak telif edilmiştir.[52]

Bu ve takip eden dönemlerde kaleme alınan usul eserlerinin bazısını şöyle sıralanmıştır. *el-Ârâü'l-Usûliyye*: Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916); *el-Ârâü'l-Usûliyye:* Ebû Haşim el-Cübbâî (ö.321/933); *el-Usûl*: Ebü'l-Hasan el-Kerhî (ö.340/952); *Usûlü'l-fikh*: Ebû Bekr el-Cessâs er-Râzî (ö.370/981); *el-Umed*: Kadı Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr (ö.415/1025); *et-Tahsîl*: Ebû Mansur el-İsferâyînî (ö.429); *Takvîmü'l-edille*: Ebû Zeyd (Ubeydullah) ed-Debûsî (ö.430/1039); *el-Mu'temed*: Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö.436/1044); *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*: İbn Hazm ez-Zâhirî (ö.456/1064); *el-Burhân*: İmâmü'l-Haremeyn Rükneddin el-Cüveynî (ö.478/1085); *Kenzü'l-usûl*: Ebü'l-Usr Fahrülislam Pezdevî (ö.482/1089); *Usûlü'l-fikh*: Ebû Bekr Şemsüleimme es-Serahsî (ö.483/1090); *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*: Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö.505/1111).[53]

Bu dönemde Ehl-i Sünnet'in etkinliği öne çıkmasına ve tekâmül sürecini yaşamasına mukabil Şîa, bu ve bundan önceki dönemlerde daha çok imamların ahbârını derlemek ve tasnif etmekle meşguldü. Zira daha önce de ifade ettiğimiz üzere dördüncü sefir Ali b. Muhammed'e gelen son tevkî'de artık sefaretin bittiği, büyük gaybetin yaklaştığı ifade edilmiş ve esas başvuru kaynağının imamların hücceti konumunda olan ve hadislerini rivayet eden kimseler olduğu belirtilmiştir. Bu anlayış doğrultusunda hareket eden Şîa, ortaya çıkan meseleleri çözmek için başta Muhammed el-Bâkır ve

[52] Gürcî, "Usûlü'l-fıkh ve's-sayrûratü't-târihiyye", s. 198-9.
[53] Gürcî, "Usûlü'l-fıkh ve's-sayrûratü't-târihiyye", s. 199-201.

Ca'fer es-Sâdık olmak üzere Ehl-i beyt'ten gelen rivayetleri derlemeyi ve müstakil kaynak olarak kullanmayı vazife bilmiştir.[54]

Dini hükümlerin tespiti hususunda kullanılan metotların farklılığının bir sonucu olarak Sünnî düşüncede ortaya çıkan *Ehl-i re'y* ve *Ehl-i hadis* tecrübesine benzer olarak Şiî anlayışta da *Ahbâriyyûn* ve *Usûliyyûn* ekolleri doğmuştur. Daha doğrusu işin tabiatı icabı *Ahbârîlik* mantalitesi zaten vardı, buna muhalif olarak *Usûlîlik* anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu iki karşıt ekolün adının ilk defa Şiî müellif Abdülcelîl Kazvînî'nin 565 yılında telif ettiği *Kitâbü'n-nakz*[55] adlı eserde geçtiği fakat Ahbâriyye'nin kurucusu ve Ahbârî düşünceyi temellendiren, sistemleştiren ve bağımsız bir ekol haline getiren Muhammed Emîn el-Esterâbâdî[56] (ö.1033/1624) olduğu kabul edilmektedir.[57] Ahbârilik klasik dönemin değil daha ziyade Safevîler (1501-1736) döneminin bir olgusu olması nedeniyle burada Ahbârîliğin temel düşüncelerinden, öne çıkan isimlerinden, ekolün gelişim safhasından burada bahsedilmeyecektir.

Ahbârî düşünceye göre dini hükümlerin tek kaynağı imamlardan sadır olan rivayetlerdir. Bu rivayetlerin tamamı *sahih* olup *zan* değil *yakîn* ifade eder. Bu temel kabulden hareketle başta Küleynî ve Şeyh Sadûk olmak üzere bazı imâmî bilginler, imamlardan nakledilegelen *el-usûlü'l-erbaa mie* (dört yüz usul)[58] adı verilen hadis derlemeleri ve rivayetleri toplamış ve neticede Şîa literatüründe *el-Kütübü'l-erbaa* olarak bilinen büyük hadis külliyatı meydana gelmiştir. Bu külliyat, sırasıyla Ebû Cafer

---

[54]Bk. İlhan "Gaybet", *DİA,* XIII, 412; ayrıca bk. Hamdi Kaya, *İmâmiyye Şîası'nda Sefirler Dönemi*, Yüksek Lisans Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul 2006. s. 60-62.

[55] Müellifin ve eserin tam adı şu şekildedir: Ebü'r-Reşid Nasırüddin Abdülcelil İbn Ebü'l-Hüseyin Kazvînî, *Kitabü'n-nakz,* trc. Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî, yy. Payan, 1952.

[56] Esterâbâdî'nin usul eseri, *Kitâbü'l-fevâidi'l-medeniyye,* (thk. Rahmetullah er-Rahmetî el-Erâkî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1474.) ismini taşımaktadır.

[57] Bk. Sadr, *el-Meâlimü'l-cedide li'l-usul,* s. 81 vd.; Ferhân, *Edvâru'l-ictihâd inde'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 206 vd.; Metin Yurdagür, "Ahbâriyye", *DİA,* 1988, I, 490; Emrullah Fatiş, "İmâmiyye Şîasında ve Zâhirîler'de Dini Deliller", *Hikmet Yurdu*, 2013, c. VI, sy. 12, s. 193.

[58] Hâkim telakkiye göre hadis yazımı, Hz. Peygamber döneminden itibaren başlamış ve on birinci imam Hasan b. Ali el-Askerî'ye kadar devam etmiştir. Bu zaman zarfında 6600'den fazla eser kaleme alınmasına karşın 400 derleme/kitap/usul ön plana çıkmıştır. Genel kabule göre bu eserlerin temel özelliği başka bir kitaptan faydalanmadan doğrudan masumdan işitilerek telif edilmiş olmasıdır. Ne var ki bu kadar eserin sadece 60 veya 70 kadarının yazarı zikredilebilmektedir. Bk. Sadr, eş-*Şîa ve fünûnü'l-İslam,* s. 182-186; Kamran İzdî Mubareke, "Bahsun fi'l-usûli'l-erbaa mie", *Âfâku'l-Hadârati'l-İslamiyye*, yy. 1378, sy. 4, s. 170 vd.; Ali el-Evsaî, "fi'l-usûli'l-hadîsiyye", *Risâletü't-Takrîb*, yy. 1373, sy. 6, s. 143 vd.; Nasırî, *Hadis İlimlerine Giriş*, s. 57-60; M. Yaşar Kandemir, "Hadis" [Şîa ve Hadis], *DİA,* 1997, XV, 38-39.

Muhammed b. Yakub Küleynî'nin[59] (ö. 329/941) *el-Kâfî fî ilmi'd-dîn*,[60] Ebû Cafer Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. Hüseyin Bâbeveyh el-Kummî'nin[61] (ö. 381/991) *Kitâbü men lâ yahduruhü'l-fakîh*[62] ve daha sonraları Usûliyyûn'un en yetkin temsilcilerinden ve tezimizin kaynaklarından birinin müellifi Tûsî tarafından kaleme alınacak olan *Tehzîbi'l-ahkâm*[63] ile *el-İstibsâr*[64] adlı eserlerinden teşekkül etmektedir.

Gaybet-i suğrâ döneminde imamlardan gelen haberlerin İmâmiyye doktrin ve uygulamasında yegâne kaynak olarak kabul edilmesinin kelâm, fıkıh ve akla dayanan diğer ilimlere karşı bir muhalefet düşüncesi geliştirdiği ifade edilmektedir. Bu düşüncenin, büyük oranda XII. imam Muhammed Mehdî'nin gaybetinin uzun

---

[59] 265/879 yılında Küleyn köyünde dünyaya gelen Küleynî, Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh devrinde İmâmiyye fırkasının ilmî başkanlığı kendisine intikal etmiş, çok sayıda öğrenci yetiştirmiş ve ilmî faaliyetlerinden dolayı "Şîa'nın şeyhi ve yüz akı, insanların en güveniliri" olarak nitelendirilmiştir. 329 yılında vefat ettiği dikkate alındığında -ki son sefirin de ölüm tarihi budur- gaybet-i suğrâ döneminde yaşadığı ve İmâmiyye Şîası'nın hadis rivayetine katkısı anlamında Buhârî ile benzeştiği söylenebilir. Bk. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî: ehadü'l-usuli'r-ricaliyye,* Şirketü'l-A'lemî, Beyrut 2010, s. 260-6; Tûsî, *el-Fihrist*, Necef, ts., s. 135-6; Abdülhamid, "Mu'cemu muerrihi'ş-Şîa hattâ nihâyeti'l-karni's-sâbi'i'l-hicrî", s. 104-5; Mustafa Öz, "Küleynî", *DİA,* 2002, XXVI, 538.

[60] Şîa'ya göre muteber sayılan dört hadis kitabının ilki ve en önemlisi kabul edilen bu eserin yirmi (veya otuz) yılda yazıldığı, 16.000 civarında hadis ihtiva ettiği ifade edilmektedir. Eser, inançla ilgili *el-Usûl mine'l-Kâfî ve* ibadât/muâmelâta dair meseleleri ihtiva eden *el-Fürû mine'l-Kâfî* olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Bk. Hazrecî, "Fıkhu'l-Küleynî dirase ve tahlil", *Fıkhu Ehli'l-Beyt*, yy. 1422, sy. 22, s. 237-60; M. Cemal Sofuoğlu, "el-Kâfî", *DİA,* 2001, XXIV, 148.

[61] İmâmiyye Şîası'nca benimsenen dört hadis kitabından ikincisinin yazarı, hadis ve fıkıh âlimidir. İkinci sefir Muhammed b. Osman'ın ölümünden sonra ve Hüseyin b. Rûh'un sefâretinin ilk devresinde 305/917-18 yılı civarında Kum'da dünyaya gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Daha çok Şeyh Sadûk ve İmâdüddin unvanları ile şöhret bulmuştur. Necâşî ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi meşhur Şiî âlimleri tarafından İsnâaşeriyye'nin Horasan'daki yıldızı olarak kabul edilen İbn Bâbeveyh, Büveyhî Hükümdarı Rüknüddevle ile iyi ilişkiler kurmuş, öğrenci yetiştirme ve eser yazma faaliyetlerine kendini adamıştır. 300'ü akın eser telif ettiği kaynaklarda zikredilmektedir. Bk. Hasan İsa el-Hakîm, "eş-Şeyhu's-Sadûk ve mekânetuhu fi'l-fikri'l-İslâmî" *el-Belâğ*, Kum 1977, sy. 9, s. 19 vd.; Kays Âli Kays, "Şahsiyyetü'l-aded: İbn Bâbeveyh el-Kummî el-ma'rûf bi'ş-Şeyh es-Sadûk", *Âfâku'l-Hadârati'l-İslâmiyye*, Şaban 1424, sy. 12, s. 371 vd.; Öz, "İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk", *DİA,* 2010, XIX, 345-348.

[62] Fıkıh bablarına göre düzenlenen sünen tarzında bir eser olarak düzenlenmiş ve Ebû Bekir Zekeriyyâ er-Râzî'nin *Men lâ yahduruhu't-tabîb* adlı eserinden esinlenerek adlandırılmıştır. Şeyh Sadûk'a asıl şöhretini kazandıran bu eser, Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'e mensup imamlara atfedilen 6000 civarında rivayeti ihtiva etmektedir. Bk. Tûsî, *Fihrist*, s. 156-7; Âli Kays, "Şahsiyyetü'l-aded: İbn Bâbeveyh el-Kummî el-ma'rûf bi'ş-Şeyh es-Sadûk", s. 397-9; Öz, "İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk", *DİA,* XIX, 346.

[63] Muhammed Cevâd eş-Şebîrî ez-Zencânî, "Masâdiru'ş-şeyhit-Tûsî fî kitâbi tehzîbi'l-ahkâm", *Ulûmi'l-Hadîs*, Receb-Zilhicce 1420, sy. 6, s. 170 vd.

[64] Tam adı, *Tehzîbü'l-ahkâm fî şerhi'l-Muknia* olan bu eser adından da anlaşıldığı üzere Tûsî'nin hocası Şeyh Müfîd'in telif ettiği *el-Muknia* adlı fıkıh kitabının şerhidir. Bu yönüyle ahkâm hadisleri ve yorumunu andırmaktadır. Müellif ayrıca, Şiî hadis rivayetleri arasında göze çarpan çelişkileri gidermek amacıyla eserini kaleme aldığını belirtir. Bu yönüyle de ihtilâfü'l-hadis niteliği yansıtmaktadır. Temel özelliği itibariyle *Tehzîb'in* muhtasarı durumunda olup tertibi bakımından da ona benzeyen *el-İstibsâr fî mahtülife mine'l-ahbâr*'da fıkhın ibadet ve muâmelât konuları "kitâb" adı verilen bölümlere ayrılmış, her kitap çeşitli sayıda hadislerin yer aldığı bablara bölünmüştür. Telif tarihi itibariyle kütüb-i erbaa'nın sonuncusu olmakla birlikte önemli fıkıh konularını kapsadığı ve rivayetleri sıralamakla kalmayıp bunlar arasındaki çelişkileri gidermeye çalıştığı için eser, tarih boyunca Şiî hadis geleneği içinde büyük ilgiye mazhar olmuştur. Bk. Ali Nasırî, *Hadis İlimlerine Giriş*, trc. Muhammet Mehti Turan, el-Mustafa Yay., s. 69-75; İlyas Üzüm, "Kütüb-i Erbaa", *DİA,* 2003, XXVII, 5.

sürmeyeceği, onun rec'at edeceği, toplumun karşı karşıya geldiği çeşitli problemleri çözeceği düşüncesine dayandığı söylenebilir. Yine bu düşüncenin bir sonucu olarak ilk ahbârî ulema, *el-Kâfî fî ilmi'd-dîn* ve *Kitâbü men lâ yahduruhü'l-fakîh* isimlerinin de ima ettiği gibi her nevî ictihad, istidlâl ve akla dayalı düşünceye karşı çıkmış ve İmâmiyye'yi diğer mezheplere karşı savunmak için bile olsa aklî tartışma ve açıklamalara taraftar olmamıştır. Ayrıca bir sonraki usul döneminin (kemal ve istiklal merhalesi) temellerini atan, Şiî kelâmındaki aklî gelişmelere ve Mu'tezile'nin metotlarını kabule yönelen Nevbahtîler'e karşı muhalefet etmişlerdir. Bu muhalefetten, aklî esaslara dayanan Usûl-i fıkıh da nasibini almıştır.[65]

Her alanda imamlardan gelen rivayetleri tahkim eden Ahbârîler'e karşı, gaybet sonrası ahbârın artık yeterli gelmediği, bunun yanında dinî hükümlerin aklî istidlâl yoluyla da elde edilmesi gerekliliğini savunan ve XII. imamın gaybetinden (260/874) sonra nazariyeyi ve tatbikatı yorumlamada daha çok fıkhın aklî prensiplerini ve özellikle ictihadı, mezhep mensuplarınca makbul sayılan nakillere uygulama taraftarı olan bir anlayış, kendini iyiden iyiye hissettirmiştir. Bu eğilim, daha sonraları *Usûliyyûn* şeklinde isimlendirilecektir.[66] Bu ekolün teşekkülünde II./VIII. yüzyıldan itibaren Bağdat'ta âlim, mütercim ve müneccim yetiştiren ve sarayla yakın diyalog kuran İran asıllı Nevbahtî ailesinin rolü inkâr edilmez. Bu ailede iki şahıs öne çıkmıştır: Ebû Sehl İsmâîl b. Ali en-Nevbahtî (ö. 311/924) ve yeğeni Ebû Muhammed b. Mûsâ en-Nevbahtî (ö. 310/922).

237/851-52 yılında Bağdat'ta doğan Ebû Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî, İmâmiyye kelâmı konusunda kendini yetiştirmiş ve devrinde "kelâmcıların şeyhi" unvanını elde etmiştir. Mu'tezile'nin düşüncelerini öğrenmiş, ileri gelenleriyle tartışmaya girmiş ve Mu'tezile kelâmcıları arasında seçkin bir yere sahip olmuştur. İmâmiyye inançlarının müdafaası konusunda büyük çaba gösteren Nevbahtî, Mu'tezilî Ebû Ali el-Cübbâî ile Ahvaz'da münazaralar yapmıştır. Nevbahtî'nin günümüze ulaşmayan *el-Mecâlis maa Ebî Ali el-Cübbâî* isimli eseri, bu tartışmaları konu edinmektedir.[67] Nevbahtî'nin Bağdat'ta yeğenleri Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, onun kardeşi Ebû Ca'fer Muhammed en-Nevbahtî ve XII. imamın küçük gaybeti esnasında üçüncü sefir olan Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî ile birlikte Şiî-İmâmî kelâmının oluşturulması hususunda

---

[65] Bk. Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârilik***,** Kitabevi, İstanbul 2000, s. 32-64; Mustafa Öz, "Küleynî", *DİA,* XXVI, 538; a. mlf., "İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk", *DİA,* XIX, 346.

[66] Bk. Öz, "Usûliyye", *DİA,* XXXXII, 214.

[67] Bk. Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî,* s. 33; 63; Tûsî, *el-Fihrist,* s. 12-3; 46.

büyük çaba sarf ettiği, İmâmiyye bünyesinde *Benî Nevbaht* diye anılan kelâm ekolünü kurduğu ve Mu'tezile'nin bakış açısından istifade ederek özellikle gaybet doktrini olmak üzere İmâmiyye kelâmını rasyonel çizgiye oturtmaya ve böylece teşbîh ve tecsîm fikrinden soyutlamaya çalıştıkları ifade edilmektedir.[68]

Bu dönemde Nevbahtî ailesi yanında usûlî düşüncenin olgunlaşmasına en az onlar kadar katkı yapan iki kişiyi daha burada anmak gerekir. *Kadîmeyn* diye nitelenen bu iki isim, İbn Ebû Akîl diye şöhret bulan Ebû Muhammed Hasen b. Ali el-Hazzâ' el-Umânî (IV/X. yüzyıl) ve Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. el-Cüneyd el-İskâfî'dir (ö.381/991).[69]

Küleynî'nin çağdaşı olan İbn Ebû Akîl, Şiî âlimlerince hadis konusunda sika kabul edilmiş, bu nedenle ulema tarafından görüşlerine yer verilmiş ve değer atfedilmiştir. Ayrıca İbn Ebû Akîl'in fıkhın hadisten ayrılması ve aklî istidlâl ve yorum metodunun kullanılması yönündeki çabalarıyla Ca'ferî fıkhının tedvininde önemli rol oynadığı kabul edilmiştir. Kaynaklarda söz edilen fakat günümüze ulaşmayan *Kitâbü'l-Mütemessik bi-habli âli'r-Resûl* adlı eserin de müellifidir.[70]

Usûliyyûn ekolünün öncülerinden, fıkıh ve kelâm âlimi İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî'nin Bağdat'ta III./IX. yüzyılın sonlarında veya IV./X. yüzyılın başında doğduğu söylenebilir. Küleynî, Şeyh Sadûk ve İbn Ebû Akîl'in çağdaşı olan ve dördüncü sefir Ali b. Muhammed'le de tanışan İbnü'l-Cüneyd, aynı zamanda Şeyh Müfîd'in de hocasıdır. Şerif Murtazâ, Ahmed b. Ali en-Necâşî ve Tûsî gibi âlimler de hocaları Müfîd vasıtasıyla onun öğrencileri olarak kabul edilmektedir. İmâmiyye Şîası'nda aklî tefekkür ve istidlâl metodunun öncülerinden biri olarak kabul edilen İbnü'l-Cüneyd'in, fıkhı sadece ahbârı nakleden bir ilim olmaktan çıkarıp usule ilişkin bazı prensipler ortaya koyduğu, buna karşın Müfîd, Murtazâ ve Tûsî başta olmak üzere daha sonraki usûlî ulemâ gibi sistematik bir metot ortaya koymaktan ziyade eklektik bir yol izlediği ifade edilmektedir. Çünkü

---

[68] Bk. Öz, "Nevbahtî, İsmâil b. Ali", *DİA,* 2007, XXXIII, 36-37; Üzüm, "Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ" *DİA,* 2007, XXXIII, 35-36; Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri,* Kaknüs Yay., İstanbul 2004, s. 13 vd.; a. mlf., "Gaybet Sonrası Şii Kelamının Teşekkülü ve Mutezile", *İslâmiyât* 1999, c. II, sy. 3 [Tasavvuf özel sayısı], s. 153-170.

[69] Bk. Sadr, *el-Meâlimü'l-cedide li'l-usul,* s. 72-3; Ferhân, *Edvâru'l-ictihâd inde'ş-Şîati'l-İmâmiyye,* s. 107-8.

[70] Bk. Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî,* s. 48; Tûsî, *el-Fihrist,* s. 54; Hazrecî, "min fukahâinâ: el-fakîhu'l-akdem el-Hasan b. Akîl el-Umânî", *Fıkhu Ehli'l-Beyt,* yy. 1418, sy. 8, s. 157 vd.; Saffet Köse, "İbn Ebû Akîl", *DİA,* 1999, XIX, 420-421; Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri,* s. 18-9; Karaman, "Şia'da Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller", s. 321; Cemil Hakyemez, "Şii İmâmiyye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2008/1, c. VII, sy. 13, s. 21; 24.

İbnü'l-Cüneyd, usul ve fürû konusunda Ehl-i Sünnet'in kitaplarını inceleyerek bu doğrultuda teliflerde bulunduğu, bunun sonucu olarak kıyas ve re'y ile amel ettiği ve bu yönüyle yalnız Ahbârîler'ce değil Usûlî ulemâ tarafından da ağır bir şekilde eleştirildiği ifade edilmektedir.[71]

Bu meyanda Tûsî, mütekaddim İmâmî bilginlerin memnu' olduğu için kıyasla amel etmediğini fakat bir kişinin bu geleneği bozduğunu ve kıyasla amel ettiğini, bu nedenle eserlerinin terk edildiğini ve rağbet görmediğini ifade etmektedir.[72] Müellif, bu ifadelerle büyük ihtimalle İbnü'l-Cüneyd'i kastetmektedir.

Talebesi Şeyh Müfîd de hocasının fıkhî istidadını takdir etmekle birlikte "en-Nakz alâ İbni'l-Cüneyd fî ictihâdihî bi'r-rey", "Nakzu Risâleti İbni'l-Cüneyd ilâ ehli Mısr", "el-Mesâilü's-Sereviyye" ve "el-Mesâilü's-sâgâniyye" adlı eserlerinde onu ağır bir şekilde eleştirmiştir.[73] İbnü'l-Cüneyd'in fakih ve usulcü olmasına karşın İbn Ebû Akîl daha çok kelâmcı olarak şöhret bulmuştur. İbnü'l-Cüneyd'in usul ve fıkıh sahasında pek çok esere imza attığı, ancak hiçbirinin günümüze ulaşmadığı kaydedilmektedir.[74]

Netice olarak ifade edebiliriz ki bu dönem, Ehl-i Sünnet için tekâmül dönemi iken İmâmiyye için ahbârî düşüncenin hala baskın olduğu bir evredir. Buna rağmen bazı usul konularına dair Şîa'nın eser telif ettiği göze çarpmaktadır. Günümüze kadar gelemeyen bu eserleri Gürcî'ye dayanarak söyle sıralayabiliriz. *el-Husûs ve'l-umûm*: Ebû Sehl İsmail b. Ali b. İshak en-Nevbahtî; *Nakzu ictihâdi'r-re'y alâ ibni'r-Râvendî*: a. mlf.; *İbtâlü'l-kıyâs*: a. mlf.; *er-Red alâ Îsâ b. Ebân fi'l-ictihâd*: a. mlf.; *el-Haberü'l-vâhid ve'l-amel bih*: Hasan b. Mirzâ en-Nevbahtî; *el- Umûm ve'l-husûs*: a. mlf.; *İbtâlü'l-kıyâs*: Ebû Mansur es-Sarrâm en-Nîşâbûrî; *Mesâilü'l-hadîseyni'l-muhtelefeyn*: Muhammed b. Ahmed b. Davud; *Keşfü't-temvîh ve'l-iltibâs fî İbtâlü'l-kıyâs*: İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî; *İzhâru mâ seterehû ehlü'l-inâd mine'r-rivâye an eimmeti'l-itreti fî emri'l-ictihâd*: a. mlf.; *el-İfhâm li-usûli'l-ahkâm*: a. mlf.[75]

---

[71] Bk. Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî,* s. 370-1; Muhammed İbrahim el-Cennâtî, "Edvâru'l-fıkhi'l-İslâmi'l-İmâmî", *el-Fikru'l-İslâmî,* Esfend 1373, sy. 8, s. 114-5; Hazrecî, "min fukahâinâ: el-fakîhu'l-akdem İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî", *Fıkhu Ehli Beyt*, 1419, sy. 9, s. 205 vd.

[72] Bk. *el-Udde fi usuli'l-fıkh,* II, 127.

[73] Bk. Müfîd, *el-Mesâilü's-sâğâniyye,* thk. Muhammed el-Kâdî, el-Mu'temerü'l-Alemî li-Elfiyeti'l-Şeyhi'l-Müfîd, yy. 1413, s. 56; 58; a. mlf., *el-Mesâilü's-sereviyye*, thk. Sâib Abdülhamid, yy. 1993, s. 73; ayrıca bk. Muhammed Abdülhasan Muhsin Garâvî, *Mesâdirü'l-istinbat beyne'l-usûliyyîn ve'l-ahbâriyyîn,* Dârü'l-Hâdî, Beyrut 1992/1412, s. 40-1.

[74]Tûsî, *el-Fihrist,* s. 134; Cevdet el-Kazvînî, "eş-Şeyhu'l-Müfîd râidü'l-ictihâd fî medreseti Ehli'l-Beyt", *Risaletüt-Takrîb,* yy. 1384, sy. 54, s. 210-11; Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", *DİA,* XXI, 5-6; a. mlf., *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri,* s. 19-22.

[75] Gürcî, "Usûlü'l-fıkh ve's-sayrûratü't-târihiyye", s. 202.

IV. Kemal ve İstiklal Merhalesi

Bu döneme Ehl-i Sünnet açısından bakıldığında büyük oranda Kelâm ve fıkıh usulü, iç içe girmiş ve usul, olgunlaşarak kâmil hale gelmekle beraber basitliğini kaybetmiştir. Haliyle bundan sonraki dönemlerde mezhep eksenli şerh, talikat ve tahrîclere ağırlık verilmiştir. Buna mukabil hicri IV. asrın başları, Şîa için ictihada en fazla ihtiyaç duyulan dönemdir. Bunun başat sebebi, tahmin edildiği üzere masum imam ve onların sefirlerinin artık bulunmadığı "gaybet-i kübrâ"nın (h. 328) başlamış olmasıdır. "Usul-kelâm etkileşim asrı"nda usûlî düşüncenin ilk tohumlarının Nevbahtîler ve Kadîmeyn tarafından atıldığını ve usulün bazı konularına dair veya fıkıh-usul karışık bazı eserlerin telif edildiğini ifade etmiştik. O halde önceki dönemlerin aksine bu dönemin fıkıh usulü açısından Şîa'nın daha etkin olduğu, Şiî fıkıh usulünün yeni bir oluşuma girdiği dönem ve hatta ikinci tedvin dönemi olarak kabul edildiği söylenebilir. Bu döneme ise Kadîmeyn'e doğrudan ya da dolaylı olarak talebelik etmiş şahıslar damgasını vurmuştur. Bu şahıslar sırasıyla Şeyh Müfîd, Şerîf Murtazâ ve Şeyhu't-tâife Tûsî'dir.[76] Müelliflerin usul görüşlerine geçmeden önce dönemin siyasî atmosferine, onların yaşam öykülerine ve eserlerine temas etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Çünkü fikir ve düşünceler, rengini büyük ihtimalle kişinin yaşadığı ortam ve dönemden alır ve ondan bir iz taşır. Bir başka deyişle biyografi bir kişinin fikirlerini tahlilde yardımcı unsurların başında yer alır.

1.6. Müelliflerin Hayatı ve Eserleri

Müelliflerin yaşadığı ortam ve dönem burada Büveyhî hanedanlığına tekabül etmektedir. Şiî-İmâmî fıkıh usulünün kemal ve istiklal merhalesine ulaşmasında ya da bu merhalede yaşamış âlimlerin yetişmesinde anılan devletin katkısı oldukça büyüktür. Bu nedenle bu devletin tanıtımına, Şîa için ne ifade ettiğine ve sağladığı imkânlara kısaca temas etmek yerinde olacaktır.

932-1062 yılları arasında İran ve Irak'ta hüküm süren Deylem asıllı bir hânedan olan Büveyhîler, önceleri Mecûsî ve putperest bir kavimken IV/X. yüzyılın başında Ali evlâdından Hasan el-Utrûş'un (ö. 304/917) gayretleriyle müslüman olmuş ve Şiîliği

[76] Sadr, *el-Meâlimü'l-cedide li'l-usul***,** s. 74-5; A'racî, "en-Nazariyyetü'l-usûliyye nuşûuhâ ve tatavvuruhâ târihu ilmi'l-usûl ve tatavvuri'l-efkâri'l-usûliyye", s. 144 vd.

benimsemişlerdir.[77] Deylemliler, birçok müslüman devletin ordusunda görev almış ve başta Sâmânîler ve Abbasîler olmak üzere bazı devletlerin çöküş sürecine girmesinde etkili olmuştur. Bağdat'ta yönetim zamanla Büveyhîler'e geçmiş; fakat Şiî Büveyhîler, Sünnî olan Abbasî hilafetine siyasî sebeplerle son vermemişlerdir. Böylece halifelik kurumunu, gerek kendi hâkimiyet sahalarında, gerekse başka bölgelerde nüfuz aracı olarak kullanabilecekler hem de Sünnîler ve müslüman devletler nezdinde itibar göreceklerdi.[78]

Büveyhî hanedanlığı, Fars-Huzistan, Kirman, Cibâl ve Irak olmak üzere dört kola ayrılmış ve birçok hükümdar tarafından yönetilmiştir. Fakat hanedanlık kuvvet ve kudretinin doruk noktasına ve en geniş sınırlarına Adudüddevle zamanında (978-983) ulaşmıştır.[79] Sâsânî geleneklerini yeniden canlandırmak isteyen Büveyhîler zamanında Bağdat'ta büyük bir Şiî topluluğu meydana gelmiş ve bu da çok geçmeden Şiîler'le Sünnîler arasında ciddi problemlere yol açmıştır. Hükümdar Muizzüddevle'nin (945-967) aldığı bazı kararlar nedeniyle söz gelimi 10 Muharrem 352 (8 Şubat 963) günü bütün Bağdat esnafından kepenk kapatmalarını, kadın-erkek herkesin siyahlar giyerek şehirde dolaşmasını ve Hz. Hüseyin için matem tutmasını; 18 Zilhicce 352'de (7 Ocak 964) Gadîr-i Hum[80] gününün bayram olarak kutlanmasını emretmesiyle iki toplum arasındaki mücadele ve huzursuzluk doruğa ulaşmış ve şiddetli kavgalara sebep olmuştur. Ancak Adudüddevle anılan kutlama ve merasimleri yasaklamış, dolayısıyla onun zamanında görece bir huzur ortamı oluşmuştur.[81]

Hânedan mensupları arasındaki taht mücadelesi nedeniyle zayıflayan Büveyhî hanedanlığının Cibâl kolunun Hemedan ve İsfahan'daki şubesini Kâkûyîler; Cibâl kolunu 1029'da Gazneli Mahmud; Kirman kolunu Çağrı Bey'in oğlu Kavurd'un yönetimindeki

---

[77] Bk. Yusuf Gökalp, *Zeydilik ve Taberistan'da yayılması*, Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1999.
[78] Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *DİA,* 1992, VI, 497.
[79] Mehmet Azimli, "Sünni Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şiî Hanedan: Büveyhîler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, c. VII, sy. 2, s. 26 vd.
[80] Gadîr-i Hum, Mekke ile Medine arasındaki Cuhfe mevkiine 4 km. kadar uzaklıkta, Hz. Ali'nin imâmeti açısından Şiî gruplar nezdinde tarihî önem taşıyan bir yerdir. Bütün Şiî grupların iddiasına göre Hz. Peygamber Veda haccı dönüşü (18 Zilhicce 10/17 Mart 632), önemli bir hususu bildirmek maksadıyla burada konaklamış ve "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah'ım, onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol!" demek suretiyle Ali b. Ebû Tâlib'in imametini ilan etmiştir. Bk. Kerâcekî, *Delîlü'n-nas bi-haberi'l-Gadîr ala imameti emiri'l-mü'minîn*, thk. Ala Al-i Cafer, Müessesetü Ali'l-Beyt, Kum, ts., s. 37 vd.; Fığlalı, "Gadîr-i Hum", *DİA*, 1996, XIII, 279.
[81] Bk. Merçil, "Büveyhîler", *DİA,* VI, 498; Abdülkerim Özaydın, "Adudüddevle", *DİA,* 1988, I, 392-3.

Selçuklular; Bağdat'taki 110 yıllık Büveyhî hâkimiyetini ise 447/1055'te Selçuklu ordusu komutanı Tuğrul Bey ortadan kaldırmıştır.[82]

Büveyhîler devrinde Bağdat, önemli bir ilmî merkez haline gelmiş, mezhebi ve meşrebi farklı birçok bilim adamı kendine burada yer bulmuştur. Ebû Ali el-Fârisî, Ebû Saîd es-Sîrâfî, İbn Cinnî, Ebû Nasr el-Kalvazanî, İbn Miskeveyh, şair Mütenebbî, Ebû Süleyman es-Sicistânî, Bâkıllânî,[83] *el-Fihrist* sahibi İbnü'n-Nedîm, *Nehcü'l-belâga* müellifi şair ve şerif Murtazâ'nın kardeşi Şerîf Ebü'l-Hasan er-Radî, şair Firdevsî, Dârekutnî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd-ı Cevherî, Hanefî usulcü ve fakih Ebü'l-Hasan el-Kerhî, İmam Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed-i İsferâyînî, *el-Kânun fi't-tıb* yazarı İbn Sînâ, Büveyhîler zamanında yaşamış bilim adamlarından bazısıdır.[84] Çalışmamıza esas aldığımız kaynakların müellifleri de bu dönemde yetişmiş önemi şahsiyetlerdendir.[85]

İmâmiyye Şîası'nın önde gelen kelâm, fıkıh ve hadis âlimi şeyh Müfîd, 338 (949-50) yılında Bağdat'ın kuzeydoğusundaki Ukberâ'da dünyaya gelmiştir. Şeyh Müfîd lakabının cedelci olması veya ilimde vukûfiyeti ve dirayeti nedeniyle hocası Ali b. Îsâ er-Rummânî veya çağdaşı ve rakipleri arasında yer alan Kadı Abdülcebbâr tarafından verildiği belirtilmektedir. Müfîd, hadis ilmini Ahmed b. Velîd el-Kummî, İbnü'l-Cüneyd, Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Kummî ve İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin de içlerinde bulunduğu Kum ekolünden; fıkıh öğretisini Ca'fer b. Muhammed b. Kuleveyh el-Kummî'den; Kelâm ilmini ise İmâmiyye kaynaklarında Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin öğrencisi olduğu belirtilen Ebü'l-Ceyş Muzaffer b. Muhammed el-Belhî el-Verrâk'tan tahsil etmiştir. Ayrıca Ebû Abdullah el-Basrî ve Rummânî'den Basra Mu'tezile ekolünün düşüncelerini öğrenmiştir.[86]

---

[82] Bk. Merçil, "Büveyhîler", *DİA,* VI, 499.

[83] Kaynaklar, Adudüddevle'nin meşhur Eş'arî kelamcısı ve usulcü Bâkıllânî'yi Bizans'a (İstanbul) elçi olarak gönderdiğini ve Bâkıllânî'nin imparator huzurunda çeşitli tartışmalara katıldığını kaydetmektedir. Bk. Cağfer Karadaş, "Bizans Sarayında Müslüman-Hristiyan Münazarası -Büveyhî Elçisi Bakıllânî ile İmparator II. Basileios Arasında Geçen Tartışma", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2009, sy. 22, s. 1-36.

[84] Bk. Ahmet Güner, "Büveyhî Devlet Adamlarının Kitaba İlgileri ve Kütüphaneleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sy. 13, s. 35-63; a. mlf., "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 12, s. 47-72;

[85] Heyet, "Bağdat siyasiyyen fî asri'ş-şeyhi'l-Müfîd" *Mecmuai makâlâti kongrei Şehy Müfîd*, yy. ts. sy. 22, s. 63 vd.

[86] Bk. Tûsî, *Fihrist*, s. 184-5; Heyet, "Meşâyihi Şeyh Müfîd", *Mecmuai Makâlâti Kongrei Şehy Müfîd*, sy. 22, s. 50-62; Âli Yasin, "Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân eş-Şeyhu'l-Müfîd", s. 3 vd.; Heyet, "eş-Şeyhu'l-Müfîd: Advâun alâ mâ lem yuzker min hayâtih", *Mecmuai Makâlâti Kongrei Şehy Müfîd*, sy. 22, s. 39 vd.; Kazım el-Muzaffer, "eş-Şeyhu'l-Müfîd", *el-İrfân*, 1327, sy. 358, s. 1157 vd.; İlhan, "Müfîd, Şeyh", *DİA,* 2006, XXXI, 502; Hakyemez, "Şii İmâmiyye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmamet", s. 27 vd.

Kendi devrindeki İmâmîler'in kelâm konusunda lideri ve mezhebin sözcüsü kabul edilen Şeyh Müfîd, öğrenci yetiştirme konusunda azami çaba göstermiş ve bu hususta Büveyhî hükümdarı Adudüddevle'den yardım görmüştür. Aralarında bizzat kendisinden ders alan Şerîf el-Murtazâ ve onun öğrencileri Şerîf er-Radî (ö. 406/1015), Ebû Ca'fer et-Tûsî, Ahmed b. Ali en-Necâşî'nin (ö. 450/1058) de bulunduğu çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Çeşitli mezheplere mensup âlimlerden ders almış olması ve bunun da kendisine geniş bir bakış açısı kazandırmasına karşın kendini İmâmî akideyi ve mezhebin üstünlüğünü savunmaya adamıştır. Bu uğurda başta Câhiz, Ebû Ali el-Cübbâî ve Kadı Abdülcebbâr gibi Mu'tezilî; Ünlü Eş'arî kelâmcısı ve Mâlikî fakihi kadı Bâkıllânî, İbn Küllâb ve Kerâbîsî gibi Sünnî; İbn Bâbeveyh el-Kummî gibi ahbârî ulemayla tartışmaya girmiştir.[87]

Mütekaddim Şiî ulemanın aksine siyasî idareyle işbirliğine gitmiş, bu da Şîa toplumu ile o devirde iktidarda bulunan Şiî Büveyhîler arasında yakın bir ilişkinin kurulmasına vesile olmuştur. Şiî düşüncenin Müfîd ve talebeleriyle atağa geçmesinde ve bu alanda birçok eserin kaleme alınmasında Büveyhîler'in tanıdığı geniş imkân ve alan açmasının çok fazla etkisi olduğu söylenebilir. Şeyh Müfîd, düşünce itibariyle gelenekçi ahbârî ulemayla usûlî düşüncenin tohumlarını atan Nevbahtîler'in arasında durmaktadır. Rasyonel kelâmın Şîa'da ciddi mânada onunla başladığı söylenilir. Ayrıca Bağdat Mu'tezile ekolünü, Şiî anlayışa Basra Mu'tezile ekolünden daha yakın bulmuş olmakla beraber Mu'tezile ile Şîa arasında belirgin bir sınır çizmiştir.[88]

Şeyh Sadûk gibi ahbârî düşünceye mensup bazı muhaddislerin dayandığı hadisleri kelâmî düşüncelere ters düşmesinden dolayı eleştirmiş ve Şeyh Sadûk'un *Risâletü'l-itikâdât*'ına karşı *Tashîhu itikâdâti'l-İmâmiyye*[89] adlı eserini, tenkit ve şerh mahiyetinde kaleme almıştır.[90] O, Ahbârî düşünceye mesafeli olmakla beraber

---

[87] Bk. Tabâtabâî, *Hayâtü'ş-şeyh el-Müfîd*, s. 16-21; Abdülhamid, "Mu'cemu muerrihi'ş-Şîa hattâ nihâyeti'l-karni's-sâbi'i'l-hicrî", s. 96-8; Hasan Hasanzâde Âmulî, "Advâun ale'l-menzileti'l-ilmiyye li'ş-Şeyhi'l-Müfîd", *Mecmuai Makâlâti Kongrei Şehy Müfîd*, sy. 23, s. 3 vd.; Kazvînî, "eş-Şeyhu'l-Müfîd râidü'l-ictihâd fî medreseti Ehli'l-beyt" s. 201; İlhan, "Müfîd, Şeyh" *DİA,* XXXI, 502; Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri,* s. 23 vd. Murtazâ, hocasının farklı mezheplere mensup âlimlerle olan münazaralarını *el-Fusûlü'l-muhtâre mine'l-uyûn ve'l-mehâsîn* (thk. Seyyid Ali Mir Şerîfî, Dârü'l-Müfîd, Beyrut 1993) ismiyle kitaplaştırmıştır.

[88] Bk. Uyar, "Akla Dayalı Şi'î Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfîd", *İslâmî Araştırmalar*, 2000, c. XIII, sy. 1, s. 101-112.

[89] *Tashîhu itikâdâti'l-İmâmiyye*, thk. Hüseyin Derkâhî, yy. 1993.

[90] Bk. Lütfullah es-Sâfî, "Beyne'l-alemeyn eş-Şeyhu's-Sadûk ve'ş-Şeyhu'l-Müfîd", trc. Muhammed Rıza Âli Sâdık, *Mecmuai Makâlâti Kongrei Şehy Müfîd*, sy. 124, s. 3 vd.

araştırmamızda da görüleceği üzere aklı müstakil bir delil olarak kullanmamış hatta kıyasa, re'y ve ictihada karşı çıkmış ve aklı ancak nassı anlamada bir vasıta olarak görmüştür. Müfîd, birçok meziyetiyle kendisinden sonra gelen Şiî âlimlere örnek ve kaynak olmuş, günümüzdeki Şiî kelâmı ve fıkhı da onun kurduğu temeller üzerine bina edilmiştir. Şeyh Müfîd, 413/1022'te Bağdat'ta vefat etmiştir.[91]

Daha çok imamet, gaybet ve Kelâmla alakalı eserler telif eden Müfîd'e 200 civarında eser nispet edilmektedir.[92] Bu eserlerden *et-Tezkire bi-usuli'l-fıkh* yanında *el-Muknia*[93] dikkat çekmektedir. Bu eser, Büveyhî hükümdarı Bahâüddevle (989-1012) adına yazılan fıkha dair geniş bir çalışmadır.

Büveyhîler zamanında yaşamış ikinci müellifimiz Şerîf Murtazâ'dır. Murtazâ, 355/966 yılında *nakiblik*[94] görevini üstlenen soylu ve saygın bir ailenin ferdi olarak Bağdat'ta doğmuştur. Temel eğitimini ailesinden alan Murtazâ, İmâmiyye fıkhı ve kelâmını dönemin meşhur âlimi Şeyh Müfîd'den öğrenmiştir. İmâmiyye ahbârını başta İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin kardeşi Hüseyin b. Bâbeveyh olmak üzere muhtelif hadisçilerden; Arap dili ve edebiyatı alanında ilk bilgileri Ebû Nasr Abdülazîz b. Nübâte ve İbn Cinnî'den; Mu'tezile'ye dair bilgilerini ise 389/999 yılında hac dönüşü Rey'e giderken Bağdat'ı ziyaret eden Kadı Abdülcebbâr'dan aldı. Büveyhîler'den Bahâüddevle döneminde Halife Kadir-Billâh (991-1031) tarafından "el-Murtazâ Zü'l-mecdeyn" unvanı verilmiş, bu nedenle Şerîf el-Murtazâ diye meşhur olmuş ve Bağdat'taki Tâlibîler'in nakibi olarak görev yapmıştır. Kardeşinin vefatı üzerine Murtazâ nakiblerin bağlı bulunduğu kişi anlamında "nakîbü'n-nukabâ" olarak tayin edilmiştir.[95]

Hem itidalli şahsiyeti, geniş bilgisi, hem de resmî görevleri, öğrenci yetiştirme ve eser telifi gibi faaliyetleri, Murtazâ'yı devrinde Bağdat'ın siyasal ve sosyal hayatında

---

[91] Bk. Ferhân, *Edvâru'l-ictihâd inde'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 203 vd.; ayrıca bk. Abdulhâdî el-Fadlî, "eş-Şeyhu'l-Müfîd müessisu'l-medreseti'l-usûliyyeti'l-imâmiyye", *Mecmuai Makâlâti Kongrei Şehy Müfîd*, sy. 117, s. 8 vd.

[92] Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî,* s. 381-4; ayrıca bk. Hazrecî, "min fukahâinâ: eş-Şeyhu'l-Müfîd", *Fıkhu Ehli'l-Beyt*, 1424, sy. 32, s. 263 vd.

[93] *el-Muknia*, Dârü'l-Müfîd, Beyrut 1993/1414.

[94] İlkin seyyid ve şeriflerle ilgili işlere bakan ancak zamanla biat, muayede, kılıç kuşanma ve mevlid gibi merasimlerin yanı sıra XIX. yüzyılda uygulanmaya başlanan cülûs ve velâdet günlerinde yer alan ve hilâfetin ilgasıyla birlikte kaldırılan bir kurum. Bk. Ş. Tufan Buzpınar, "Nakîbüleşraf", *DİA,* 2006, XXXII, 322.

[95] Bk. Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî,* s. 259-60; Muhammed Muhsin Aga Büzürg-i Tahrânî, *Tabakâtu a'lâmi'ş-Şîa: es-Sikatü'l-uyûn fî sâdisi'l-kurun*, thk. Ali Nakî Münzevî, Müessesetü İsmâiliyyân, Kum 2000, II, 183; Cennâtî, "Edvâru'l-fıkhi'l-İslâmi'l-İmâmî", s. 115; Öz, "Şerîf el-Murtazâ", *DİA,* 2010, XXXVIII, 586-7.

etkili ve önemli bir kişi haline getirmiştir. Büveyhî hükümdar ve vezirleriyle, aynı zamanda Abbasî halifeleri Tâi‘-Lillâh, Kadir-Billâh ve Kâim-Biemrillâh ile iyi ve yakın ilişkiler kurmuş, hatta Büveyhîler'in zayıflama ve hâkimiyetlerini kaybetme sürecinde Bağdat'ta bulunan Türk birlikleri ile devlet arasında arasında arabuluculuk görevi de yapmıştır. Özellikle Bağdat'ın Kerh bölgesinde 420/1029 yılından itibaren ortaya çıkan Sünnî-Şiî çatışmalarında Şiîler'in sözcülüğünü de üstlenmiş ve ihtilâfların çözümün için çaba sarf etmiştir. Şerîf Murtazâ 436/1044 tarihinde vefat etmiştir.[96]

Yaşadığı dönemde İmâmiyye Şîası'nın en yetkili âlimi olarak tanınan Şerîf Murtazâ, gerek şifahî gerekse yazılı sorulara cevaplar vermiş, büyük servetiyle Şiî öğrencilerin yetişmesine destek olmuş ve 80.000 cilt kitap ihtiva ettiği söylenen bir kütüphane kurmuştur. Tûsî, Ahmed b. Ali en-Necâşî, Kadı Abdülazîz b. Berrâc et-Trablusî[97] ve Halep bölgesi halifesi Ebü's-Salâh el-Halebî gibi şahsiyetler, Murtazâ'nın meşhur öğrencileridir. Velûd bir müellif olan Şerîf Murtazâ, kelâm, akâid konularıyla gaybet ve imamet inancına dair birçok kitap ve risale kalem almıştır. Bu eserlerden *el-Cevâmiu'l-fıkhiyye*[98] ve *el-İntisâr*[99] fıkıhla alakalıdır.[100]

Büveyhîler zamanında yaşamış bir diğer müellifimiz ise Tûsî'dir. Şiî-İmâmî fıkıh usulünün "kemal ve istiklal merhalesi", *Şeyhu't-tâife* lakabıyla şöhret bulan Tûsî ile nihayet bulur ve bundan sonra artık duraklama ve taklit dönemi, Gürcî'nin ifadesiyle "rehavet ve durgunluk merhalesi" başlar.[101] İmâmiyye Şîası'na mensup bu çok yönlü âlim, 385/995 yılında Horasan'ın Tûs şehrinde doğmuştur. Temel eğitimini Tûs'ta İmâmiyye'ye mensup hocalardan aldığı, fakat çevrede Sünnîliğin hâkim olması nedeniyle bazı Sünnî hocaların derslerine de devam ettiği ifade edilmektedir. 408/1017 yılında halkının çoğunluğu Şâfiî mezhebine mensup bulunan Horasan'dan ayrılarak ömrünün büyük kısmını geçireceği, Şiî Büveyhîler'in hüküm sürdüğü Bağdat'a gitmiş ve orada

---

[96] Bk. Seyyid Kazım el-Muzaffer, "Alemu'l-Hudâ es-Seyyid el-Murtazâ", *el-İrfân*, yy. 1327, sy. 360, s. 1511; Mahmud Mehdevî ed-Dâmegânî, "min a'lâmi't-türâsi'l-islâmî: es-Seyyidân er-Radî ve'l-Murtazâ" *el-Fikru'l-İslâmî,* yy. 1398, sy. 39, s. 31; Öz, "Şerîf el-Murtazâ" *DİA,* XXXVIII, 587.

[97] Bk. Cafer Sübhânî Tebrizî, "Tatavvuru'l-fıkh inde'ş-Şîa fi'l-karneyni'r-râbi' ve'l-hâmis ve kitâbu'l-*mühezzeb* li'l-kâdî İbni'l-Berrâc", *Türâsünâ,* 1406 sy. 3, s. 14 vd.

[98] *el-Cevâmiu'l-fıkhiyye,* nşr. M. Bâkır Hânsârî, Tahran 1276/1859.

[99] *el-İntisâr*, Dârü'l-Edvâ, Beyrut 1985.

[100] Bk. Tûsî, *el-Fihrist,* s. 99-100; Hakîm, "Tatavvuru'd-dersi'l-usuliyyi fî medreseti'n-Necefi'l-eşref", s. 104-106; Murtazâ el-Mutahharî, *el-Usul*, Dârü'l-Vefâ, Beyrut 2009, s. 30; Ferhân, *Edvâru'l-ictihâd inde'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 110 vd.; Cennâtî, "Edvâru'l-fıkhi'l-İslâmi'l-İmâmî", s. 118 vd.

[101] Bk. Gürcî, "Usûlü'l-fıkh ve's-sayrûratü't-târihiyye: Dirâse fî nüşûi ilmi'l-usûl ve tatavvuruhu't-târihiyyü", s. 193; ayrıca bk. Ferhân, *Edvâru'l-ictihâd inde'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 129 vd.

Ahmed b. Muhammed b. Mûsâ el-Ahvâzî (ö. 409), Hüseyin b. Ubeydullah el-Gadâirî (ö. 411), Ebü'l-Hüseyin (Ebü'l-Abbas) Ali b. Ahmed en-Necâşî (ö. 450/1058), Ebü'l-Hasan b. Ebû Cûd ve Ebû Abdullah İbn Abdûn gibi dönemin ileri gelen âlimlerinden ders almıştır.[102]

Bağdat'ta İmâmiyye fıkhını, Şeyh Müfîd'den alan ve kısa sürede hocasının önde gelen talebeleri arasına girmeyi başaran Tûsî, Müfîd'in 413/1022 yılında ölümü üzerine onun talebelerinden Şerîf Murtazâ'nın derslerine devam etmiştir. Murtazâ'dan maddî ve manevî birçok yardım gören Tûsî, zamanla hocasının halefi seviyesine ulaşmıştır. Murtazâ'nın 436/1044 yılında ölümünün ardından, Şeyh Müfîd'in ilk öğrencilerinden Ahmed b. Ali en-Necâşî ve Muhammed el-Kerâcekî gibi önemli âlimler henüz hayatta iken Şeyh Müfîd ile Şerîf Murtazâ'nın katkılarıyla gelişme kaydeden usûlî düşünce, Tûsî ile temsil edilmeye ve kendisi de "Şeyhü't-tâife" unvanıyla anılmaya başlanmıştır.[103]

Tûsî gerek öğrencilik gerekse de hocalık döneminde Şiî Büveyhîler'in güvenini ve Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillâh'in (1031-1075) takdirini kazanarak önemli mevkiler elde etmiştir. Halifenin Kelâm ve irşad dersleri için bir kürsü hediye etmesi bu kabilden sayılabilir. İtibar gördüğü bu dönem ve mekânda eser telifine ağırlık vermiş ve on yılı aşan bir sürede eserlerinin büyük bölümünü yazmayı başarmıştır.[104] Bağdat'ta yaklaşık kırk yıl kalan ve ömrünün sonu Büveyhîler'in zayıflama ve çöküş evresine denk gelen Tûsî, bu dönemde birçok isyana, kıtlığa, hastalıklara ve mezhep kavgalarına şahit olmuştur. Karışıklıklar ve fitneler neticesinde evi ve halifenin verdiği ders kürsüsü yağmalanıp yakılmış ve nihayet Tuğrul Bey'in Büveyhîler'i bertaraf edip Bağdat'a hâkim olmasıyla 448/1056 yılında Necef'e sığınmak zorunda kalmıştır. Böylelikle Şiîler için ilmin merkezi Bağdat'tan Necef'e kaymış ve Tûsî ömrünün sonuna kadar kaldığı

---

[102] Bk. Tahrânî, "Mukaddime", *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân,* Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî Tûsî, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., I, 4-5; Hüseyn eş-Şâkirî, "min a'lâmi medreseti Ehli'l-Beyt: Şeyhu't-tâife et-Tûsî", *Risâletü's-sakaleyn,* yy. 1380, sy. 38, s. 192 vd.; Ebû Muhammed Takıyyüddin Hasan b. Ali İbn Dâvûd el-Hillî, *Kitâbü'r-ricâl,* İntişârât-ı Danişgah-ı Tahran, 1383, s. 306; Öz, "Tûsî, Ebû Ca'fer", *DİA,* 2012, XXXXI, 433.

[103] Bk. Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî,* s. 385; Tahrânî, *Tabakâtu a'lâmi'ş-Şia: es-sıkatü'l-uyun fî sadisi'l-kurun,* II, 256; el-Esad b. Ali, "eş-Şeyhu't-Tûsî", *el-Menhec,* yy. 1379, sy. 20, s. 76 vd.; A'racî, "en-Nazariyyetü'l-usûliyye nuşûuhâ ve tatavvuruhâ târihu ilmi'l-usûl ve tatavvuri'l-efkâri'l-usûliyye", s. 148-9; Hüseyn el-Hakîm, "Şahsiyyâtün İslâmiyyetün: eş-Şeyh Ebû Cafer et-Tûsî", *el-Muntalik,* yy. 1399, sy. 5, s. 49-52; Öz, "Tûsî, Ebû Ca'fer" *DİA,* XXXXI, 434.

[104] Bk. Öz, "Tûsî, Ebû Ca'fer" *DİA,* XXXXI, 434; Zehra Rızazade el-Askerî, "Devru'ş-Şeyh et-Tûsî fi'n-nahdati'l-ilmiyye", *el-İctihad ve't-Tecdîd* Yaz-Sonbahar 2008, sy. 11-12, s. 409-410; Tahrânî, "Mukaddime", I, 6 vd.

Necef'te kendisinden sonra ilmî halefi sayılan oğlu Ebû Ali Hasan başta olmak üzere Süleyman eş-Şehreştî, Şeyh Sadûk'un yeğeni Hasan b. Hüseyin b. Bâbeveyh ve Şeyh Sadûk'un torunu İshak b. Muhammed el-Kummî ve İbn Fettâl en-Nîsâbûrî gibi sınırlı sayıdaki öğrenci grubuna ders vermiştir. 22 Muharrem 460/2 Aralık 1067 tarihinde vefat etmiş ve Necef'te defnedilmiştir. [105]

Tûsî'nin sayısı elliyi aşan teliflerinden birçoğunun ismi onun *el-Fihrist* adlı eserinde kendisi tarafından kaydedilmiştir. Buna göre klasik dönem İmâmiyye Şîası'nın en önemli tefsir kaynaklarından biri kabul edilen *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kurân*,[106] "Kütüb-i erbaa" diye adlandırılan İmâmiyye'nin dört temel hadis kitabının üçüncüsü *Tehzîbü'l-ahkâm*[107] ve bunun muhtasarı *el-İstibsâr fî mahtülife mine'l-ahbâr*,[108] hocası Şerîf Murtazâ'nın *Cümelü'l-ilm ve'l-amel* adlı Şîa akidesine dair esasları muhtevi eserin hacimli şerhi *Temhîdü'l-usûl fî ilmi'l-kelâm*[109] ve bunun muhtasarı *el-İktisâd fîmâ yeteallaku bi'l-i'tikâd*,[110] Murtazâ'nın, hocası Kadı Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* adlı eserinin imâmetle ilgili kısımlarına reddiye mahiyetinde yazdığı *eş-Şâfî fi'l-imâme*'sinin[111] muhtasarı niteliğindeki *Telhîsu'ş-Şâfî*,[112] On ikinci imamın küçük ve büyük gaybet dönemlerini, ilk dönemde görevlendirilen sefirleri ve imamdan onlara gelen tevki'leri ele alan eseri *Kitâbü'l-gaybe*,[113] İmâmiyye fıkhına dair kaleme aldığı *en-Nihâye fî mücerredi'l-fıkh ve'l-fetâvâ*[114] ve bu eserde özet şeklinde verilen pek çok meselenin genişçe işlendiği *el-Mebsût fi'l-fıkh*,[115] fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilâfları konu edinen

---

[105] Bk. Sadr, *el-Meâlimü'l-cedide li'l-usul*, s. 82 vd; Şâkirî, "min a'lâmi medreseti Ehli'l-Beyt: Şeyhu't-tâife et-Tûsî", s. 194 vd.; es-Seyyid Ali Kadı Asker, "eş-Şeyhu't-Tûsî ve türasühü'l-hadîs", *Ulumu'l-Hadîs,* Zilhicce 1420, sy. 6, s. 123 vd.; Muhammed el-Garavî, "Târih ve turâs ve terâcim: el-Havzatü'l-ilmiyyetü'd-dîniyye fi'n-Necefi'l-eşraf", *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye,* Cumâde'l-ûlâ ve's-sâniye 1410, sy. 28, s. 166-7.

[106] *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kurân,* thk. ve tsh. Ahmed Habib Kasir el-Amili, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., I-X cilt.

[107] *Tehzîbü'l-ahkâm,* thk. es-Seyyid Hasan Horsan, Dârü Saab, Beyrut 1981, I-X cilt.

[108] *el-İstibsâr fî mahtülife mine'l-ahbâr,* thk. es-Seyyid Hasan Horsan, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran 1970, I-IV cilt.

[109] *Temhîdü'l-usûl fî ilmi'l-kelâm,* tsh. Abdülmuhsin Dini, Danişgah-ı Tahran, Tahran 1983.

[110] *İktisâd fîmâ yeteallaku bi'l-itikâd,* Cem'iyyetü'l-Müntedi li'n-Neşr, Necef 1979.

[111] Niyazi Kahveci'nin *Mu'tezile ile Şia Arasında Siyasal Tartışma*: *(Kadı Abdulcebbar-Şerif Murtaza)*, (Araştırma Yay., Ankara 2006.) isimli eseri bu konuyu ele almaktadır.

[112] *Telhîsu'ş-Şâfî,* Kum 1394.

[113] *Kitâbü'l-gaybe,* thk. İbadullah et-Tahrânî-Ali Ahmed Nâsıh, Müessesetü'l-Meârifi'l-İslâmiyye, Kum 1411.

[114] *en-Nihâye fî mücerredi'l-fıkh ve'l-fetâvâ,* Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1980.

[115] *el-Mebsût fi'l-fıkh,* tsh. Muhammed el-Bakır el-Behbûdî, el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, Tahran 1351, I-VIII cilt.

Kitâbü'l-hilâf (el-Hilâf fi'l-ahkâm, Mesâilü'l-hilâf),[116] Tabakât ve ricâl türü eser niteliği taşıyan *el-Fihrist, Ricâl ve İhtiyârü marifeti'r-ricâl*,[117] en çok bilinen ve yayımlanan eserleri olarak öne çıkmaktadır.[118]

[116]*Kitâbü'l-hilâf,* thk: Seyyid Ali el-Horasânî ve dğr., Müessessetü'n-Neşri'l-İslâmi et-Tâbiatu li-Cemaatü'l-Müderrisin, Kum 1432, I-VI cilt. Bk. Abdulemir Kazım Zâhid, "Menhecü'ş-şeyh Tûsî fî kitâbihi'l-Hilâf fi'l-fıkh" *Fıkhu Ehli'l-Beyt,* 1423, sy. 27, s. 190 vd.

[117] *el-Fihrist*, Müessesetü'l-Vefa, Beyrut 1983; *Ricalü't-Tûsi,* thk. Seyyid Muhammed Al-i Bahrü'l-Ulum, Dârü'z-Zehâir, Kum 1961; *İhtiyârü ma'rifeti'r-rical*, thk. Hasan Mustafavî, Danişgah-ı Meşhed, Meşhed 1969.

[118] Bk. Tûsî, *el-Fihrist,* s. 60-61; Tahrânî, "Mukaddime", I, 16 vd.; el-Hakîm, "Tatavvuru'd-dersi'l-usuliyyi fî medreseti'n-Necefi'l-eşref", s. 106-108; Ferhân, *Edvâru'l-ictihâd inde'ş-Şîati'l-İmâmiyye,* s. 117 vd.; Cennâtî, "Edvâru'l-fıkhi'l-İslâmi'l-İmâmî", s. 116 vd.; Mahmut Muhammed el-Hudayrî, "eş-Şeyhu't-Tûsî" *Risâletü'l-İslâm,* Cumâde's-sâniye, 1374, sy. 1, s. 41-6.

BÖLÜM II

HİTABI İSBATIN YOLU: AHBÂR VE NEVÎLERİ

Müfîd, *et-Tezkire*'nin hemen başında ahkâm-ı şer'iyyenin asıllarını *Kitap, Sünnet* ve *imamların akvâli* olarak sıralar ve bu asıllarda yer alan şer'î bilgiye, bizi ulaştıran üç farklı yol bulunduğunu belirtir: Akıl, lisan ve haber. Aklı, Kur'an'ın hücciyetini ve Sünnet'in delâletini bilme yolu olarak tarif eder. Lisan ise kelamın anlamlarını bilmenin yoludur. Bu taksimde habere ise "ispat vazifesi" düşer. Buna göre haber; Kitap, Sünnet ve imamların sözlerinde geçen asılları ispatın yoludur.[119]

Murtazâ ve Tûsî'ye göre Sümeniyye[120] ve Sûfestâiyye'nin[121] aksine duyu ve aklın yanında haber de bilgi kaynaklarından birini oluşturur. Çünkü insan nefsi, Çin, Hind ve Rum gibi gözle görmediği beldelerin varlığı, Hz. Peygamber'in hicreti ya da savaşlara katıldığı ve geçmiş zamanlarda vukua gelmiş olaylar hakkında -tıpkı müşahede neticesinde meydana gelen bilgide olduğu gibi- herhangi bir şüphe duymamaktadır.[122] O halde haberin tanımı, kısımları ve bu kısımlardan hangisinin kesin bilgi ifade ettiği önem arz etmektedir.

Müfîd, haberi "doğruluk ve yalan ihtimali taşıyan şey"[123] şeklinde tarif ederken talebeleri Murtazâ ve Tûsî, "doğruluk ya da yalan ihtimali taşıyan şey (söz)"[124] şeklindeki bir tanımın kaydedilen tanımdan –ki bu tanım onlara göre çelişkiyle maluldür- evlâ olduğunu ifade etmektedir. İşaret ve delâletin mecaz kabilinden haber değeri taşıyabileceğini ancak bunun için sadece sîganın yetmeyeceğini belirten müellifler, ayrıca

---

[119] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 28; ayrıca bk. A'racî, "en-Nazariyyetü'l-usûliyye nuşûuhâ ve tatavvuruhâ târihu ilmi'l-usûl ve tatavvuri'l-efkâri'l-usûliyye", s. 145-6; Ca'ferî, "el-Müfîd ve ilmu usuli'l-fıkh", s. 20-1; Hazrecî, "Kırâe usûliyye fî risâleti't-Tezkire li'ş-şeyhi'l-Müfîd", s. 182-3.

[120] Budist inancını benimseyenler için Müslüman yazarlar tarafından kullanılan bir terim. Bk. Ahmet Güç, "Sümeniyye" *DİA,* 2010, XXXVIII, 132.

[121] Varlık ve olayların gerçekliğini ve bilgilerin doğruluğunu inkâr eden, doğru ve geçerli bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını savunan felsefî akımın genel adı. Bk. İbrahim Emiroğlu, "Sûfestâiyye" *DİA,* 2009, XXXVII, 468-9.

[122] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 5; Tûsî, *el-Udde*, I, 69.

[123] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 33; Ca'ferî, "el-Müfîd ve ilmu usuli'l-fıkh", s. 23-4.

[124] Benzer tanımlar için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Haber", *DİA,* 1996, XVI, 346.

hitap sahibinin kastının bulunmasını da gerekli görür. Ayrıca bir şeyin haber değeri taşıyabilmesi için 'muhbir'in haberin içeriğini bilmesine de gerek yoktur. Bu, sadece söz konusu eylemin hüsnü için şart koşulabilir.[125]

Haber, habere konu olan nesneye (muhber) mutabakatı açısından üç kısma ayrılır. Buna göre, haber, habere konu olan nesneyle örtüşüyorsa *mutabakat/sıdk*; örtüşmüyorsa *muhalefet/kizb* adını alacaktır. Üçüncü kısmı ise, mutabakat ya da muhalefeti bilinmeyen haberler oluşturmaktadır. Bu durumda haber, her iki ihtimale (sıdk/kizb) de açık demektir.

Haber-vâkıa eşleşmesinde bir haberin doğruluğu, zarûrî ve iktisâbî olmak üzere iki yolla elde edilebilir. Haberin iktisâbî olması, araştırmacının sonuca nazar ve istidlalle ulaştığı anlamına gelmektedir. Mesela semanın üzerimizde, yeryüzünün altımızda olduğu veya büyük ülkelerin varlığı ya da geçmişte cereyan etmiş büyük havadis vb. haberlerin doğruluğu zarûrî olarak bilinmektedir. Buna karşın mütevâtir haberlerin ya da Allah'ın, Resulü'nün ve ümmetin haberlerinin (icmâ) doğruluğu ise doğrudan ve zorunlu olarak değil, bir araştırma ve inceleme (iktisâbî) sonucu ortaya çıkacaktır.[126]

Tûsî bunlara ilaveten doğruluğu iktisâbî olarak elde edilen haberlere aşağıdaki başlıkları da ilave etmiştir:

ı. İmamların haberleri

ıı. Yalan söyleme ya da gizleme ihtimali olmayan ve tekzip etmelerinin önünde de bir engel bulunmayan sayıca çok bir cemaatin huzurunda haber veren kimsenin haberi

ııı. Hz. Peygamber'in huzurunda konuşan ve buna karşın Hz. Peygamber tarafından da inkâr edilmeyen kimsenin ilgili haberi

ıv. Ümmet veya "hak üzere olan tâife"nin[127] amel edilmesi hususunda ittifak ettiği haber-i vâhid.[128]

---

[125] Murtazâ, *ez-Zerîa***,** II, 1-3; Tûsî, *el-Udde*, I, 63-65.
[126] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 6-8; Tûsî, *el-Udde*, I, 65-6.
[127] Tûsî, sık sık kullandığı bu tabirle kimi kastettiğini açıktan zikretmez. Fakat bu tabirin İmâmiyye'ye mensup hadisçilere ve âlimlere tekabül ettiği açıktır. Tûsî, bu anlamı ifade etmek için bazen "fırka-i muhikka" bazen de "tâife-i muhikka" tabirini de kullanmaktadır. Ancak yeknesaklık olması için biz "tâife-i muhikka"yı kullanmayı tercih ettik.
[128] Tûsî, *el-Udde*, I, 66.

Haber-vakıa eşleşmesinde bir haberin yalan olduğu -doğru haberde olduğu gibi- yine zarûrî ve iktisâbî yöntemle elde edilebilir. Semânın altımızda; yeryüzünün üstümüzde olduğu şeklindeki haberlerin yalan olduğu zarûrî olarak bilinirken Kur'an, Sünnet, icmâ ve aklî delil ile yalan olduğu anlaşılan haberler ise iktisâbî yönteme örnek oluşturur.[129]

Hz. Peygamber'den mervi haberlerde doğru olabileceği gibi yanlışın da bulunduğunu belirten Tûsî, tamamen doğru veya tamamen yanlış şeklinde toptancı anlayışın sağlıklı bir tutum olmadığını, zira her iki aşırı tutumu temellendirecek bir delilden yoksun olduğumuzu ifade eder. Kaldı ki Hz. Peygamber'in "Kim benim adıma yalan uydurup söylerse, cehennemdeki yerini hazırlasın!"[130] şeklinde beyanatta bulunduğu bilinmektedir. Ehl-i hadisin hadisleri kritik ameliyesinin ve sahihi fâsidten ayırt etme çabasının ve bu yöndeki çalışmaların oluşturduğu literatürün temelinde bu kaygı yatmaktadır.[131]

Müellifler, bir haberin yalan olduğunu iktisâbî açıdan tespit hususunda başka bilginlerce bazı ipuçlarının zikredildiğini ancak bunların hem mutlak doğru kabul edilemeyeceğini hem de "aklî delil" kapsamında değerlendirilebileceğini ifade eder. Bu kabilden olmak üzere,

ı. Haber doğru olsaydı doğruluğuna dair hüccet ortaya konur ve bu şekilde nakil olunurdu. Mademki bu yönde bir hüccet ve nakil söz konusu değil o halde haber yalandır.

ıı. Haber doğru kategorisinde yer alsaydı ilim ehli araştırmaları esnasında bu habere tesadüf ederdi. O halde ilim ehlinin bilmediği ve kullanmadığı haber yalandır.

ııı. Dinde nakledilmesine ve şüyu bulmasına yoğun ihtiyaç bulunduğu halde bu düzeye ulaşamamış haberlerin yalan kategorisinde değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki yaklaşımlar kabul görmez. Bu tür haberlerin yalan olduğu yönünde mutlak bir ifadenin doğru olmayacağını ifade eden müellifler, ümmeti bir olayı veya bir hükmü gizlemeye sevk edecek takiyye ve korku gibi sâiklerin bulunmasını ihtimal dâhilinde görürler. Bu nedenlerle de söz konusu haberler herkes tarafından değil bazıları tarafından nakledilecektir. Buradan hareketle herkes tarafından nakledilmediği için haber-i

[129] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 7; Tûsî, *el-Udde*, I, 66; 91.
[130] Küleynî, *el-Kâfî*, I, 62.
[131] Tûsî, *el-Udde*, I, 89-90.

vâhidlerin geçersiz olduğu şeklinde bir kanaat doğru olmayacaktır.[132] Müellifler, böyle demekle imamet nazariyesinin ve imamların faziletine dair birçok haberin kabulüne ve imamın sözlerinin herkes tarafından değil de "bazıları" tarafından nakledilmesine kapı aralamış olmaktadırlar.

ıv. Daha çok Hanefîlerce dillendirildiği bilinen kaçınılması büyük güçlüğe yol açan yahut yaygınlığı sebebiyle bilinmemesi mümkün olmayan olaylara (umûmü'l-belvâ) dair haberler, günümüze kadar nakledilmediyse doğru kabul edilemez, şeklindeki bir çıkarım, müelliflerce kısmen kabul görür. "Kısmen" diyoruz, çünkü bir mezhebe mensubiyetin açıkça ifadesi olan "haberin nakline engel teşkil eden korku ve takiyye halinin bulunmaması" bir koşul olarak ileri sürülmüştür.[133]

v. Cebr ve teşbih içeren veya batıl olduğu başkaca delillerle bilinen veya içerdiği çelişki, tevil ve mecazla giderilemeyen haberler de yalan kapsamında değerlendirilmelidir.

"Bazı haberlerin yalan içerebileceği" sözünüz, doğrudan sahabeye ta'ndır. Bu da onların bilerek yalan söylediği anlamına gelir, şeklindeki suçlamayı Tûsî kabul etmez. Çünkü sahabenin tamamı masum olmayıp hata ile malul insanlardır. Buna mukabil, sahabenin tamamının da hata üzerinde ittifak ettiği söylenemez. Diğer taraftan sahabe, hadisi Hz. Peygamber'den işitiyor, yazmıyor ve bu nedenle sonrasında tamamını veya bazısını unutuyordu. Unutkanlıktan kaynaklanan hata söz konu olabilir. Bunun yanında bazı sahabîler, Hz. Peygamber konuşmasına başladıktan sonra meclise iştirak ediyor ve sonrasında duyduklarını aktarıyordu. Fakat konuşmanın tamamını işitmemekten kaynaklanan hatalar meydana geliyordu. Hz. Aişe'nin bazı sahabîlerin rivayetini düzeltmesi de bu olguya örnek teşkil etmektedir. Söz gelimi "Uğursuzluk üç şeydedir: At, kadın ve ev."[134] Hz. Aişe'nin tashihine göre, bu Hz. Peygamber'in düşüncesi olmayıp sadece birisinden hikâyede bulunmuştur; fakat râvî kelamın evvelini işitmediğinden sözü ona nispet etmiştir.[135]

---

[132] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 35-38. Krş. Tûsî, *el-Udde,* I, 66; 91.
[133] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 36-7; Tûsî, *el-Udde,* I, 67.
[134] Buhârî, "Tıb", 43; 54; Müslim, "Selam" 34; Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafa ve müzilü'l-ilbas amma iştehere mine'l-ehâdîs ala elsineti'n-nas,* tsh. Ahmed Kalaş, Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, Haleb ts., II, 12.
[135] Benzer örnekler için bk. Tûsî, *el-Udde,* I, 95.

Kimi sahabenin hadisi manasıyla rivayet etmesi de bazı galatlara yol açıyordu. Sahabe sonrası dönemde, sahabe döneminin aksine artık yalanlar bazıları tarafından bilinçli olarak hadislere sokuluyor ve bundan menfaat umuluyordu. Tûsî, Abdülkerîm b. Ebü'l-Avcâ'yı[136] buna örnek gösterir. Bu şahıs, öldürülmek üzereyken dört bin hadis vaz' ettiğini itiraf etmiştir.[137]

Haber-vakıa eşleşmesinde doğru ya da yalan olduğu bilinmeyen haber ise kendi içinde amel edilmesi gerekenler ve gerekmeyenler şeklinde iki kısma ayrılır. "Amel edilmesi gereken" haberler, bu gerekliliği akıl ve sem' olmak üzere iki kaynaktan alır. Söz gelimi yararlı ya da zararlı olduğuna akılla kanaat getirdiğimiz eşya ile ilgili haberler kaynağını akıldan alırken, ispat hukukunda şahitlik kurumunun dayanağı ise sem'dir. Murtazâ'ya göre şer'î ahkâma dair varit olan haber-i vâhidlerin kabul veya ret tartışması da bu kategoride gündeme gelmektedir. Böylelikle Murtazâ, haber-i vâhid ile amel edilemeyeceğinin işaretini verir. Buna mukabil öğrencisi Tûsî, dinin fürûâtına dair varit olan âhâd haberlerin İmâmî râvilerce rivayet edilmesi halinde amel edilmesini şer'î cihetten gerekli görerek âhâd haberleri bu kategoride değerlendirir. Amel edilmesi gerekmeyen haberler ise kendi içinde (ı) haberin zâhiri ret gerektiren, (ıı) tekzip ve tasdik arasında tevakkufu icap ettiren olmak üzere iki başlığa taksim edilmiştir.[138] Müellifler, ayrıca haberleri aşağıda ele alacağımız üzere bilgi teorisi açısından da taksime tabi tutmuş ve bu bilginin meydana geliş keyfiyetini tartışmaya açmışlardır.

2.1. Mütevâtir Haber ve Bilgi Değeri

Murtazâ, haberi bilgi ifade etmeyenler ve edenler şeklinde ikili ayrıma tabi tutar ve bilgi ifade etmeyen haberle (haber-i vâhid) ilgili olarak bu bilginin doğrudan mı yoksa dolaylı mı elde edileceği hususunu tartışmayı gereksiz sayar.[139]

Müfîd tarafından "yalan üzere birleşmeleri âdeten tasavvur olunamayacak bir topluluğun, mümkün ve mahsûs olan bir şeye dair verdiği haber"[140] şeklinde tanımlanan

---

[136] Abdülkerim b. Ebü'l-Avcâ (ö. 155/772) maniheist fikirleri ve İslâm'ı tahrif edici faaliyetleriyle tanınan kişi olarak bilinmektedir. Bk. M. Yaşar Kandemir, "Abdülkerîm b. Ebü'l-Avcâ" *DİA,* 1988, I, 250-1.

[137] Tûsî, *el-Udde,* I, 96.

[138] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 7-8; Tûsî, *el-Udde,* I, 67-8.

[139] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 8.

[140] Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* s. 89; Tûsî*, İstibsâr,* thk. Seyyid Hasan el-Musevî el-Horasânî, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran 1363, I, 3; Benzer tanımlar için bk. H. Yunus Apaydın, "Mütevâtir" *DİA,* 2006, XXXII, 208.

mütevâtir ise anılan taksimin "bilgi ifade eden haber" kısmını oluşturur. Müellifler, bilgi ifade eden haberi kendi içinde iki farklı kategoriye ayırmıştır. Buna göre,

(ı) işitilmesiyle her âkil şahsiyette bilgi meydana getiren ve doğruluğuna dair herhangi bir şüphenin husule gelmediği haberler. Beldelerin varlığı, vakıaların ve büyük hadiselerin meydana geldiği bilgisi bu kategoride değerlendirilir.

(ıı) Üzerinde ancak nazar ve istidlalde bulunmakla işitene bilgi sağlayan haberler. Hz. Peygamber'in mucizelerine ve İmâmiyye'nin Hz. Ali'nin imametine dair rivayet ettiği haberler, bu kısma örnek oluşturmaktadır.[141]

Birinci kısım mütevâtir haberle elde edilen bilginin nasıl gerçekleştiği hususunun tartışmalı olduğunu ifade eden müellifler, bu konuda iki farklı yaklaşımdan söz eder. Buna göre, (ı) Ebü'l-Kâsım el-Belhî (319/931) [142] ve taraftarlarına göre mütevâtir haber herkes için kesbîdir. Tûsî, Şeyh Müfîd'in de bu yaklaşımı benimsediğini aktarır.[143] (ıı) Ebû Ali (303/916), Ebû Hâşim (321/933), Basralı kelâmcılar, fukahânın çoğunluğu ve Eş'arîler de mütevâtir haberin zarûrî yolla elde edildiğini iddia etmişlerdir.[144]

Murtazâ ve Tûsî ise farklı bir yaklaşım benimseyerek bu tür haberlerin her iki yolla sağlanabileceği ihtimalinden hareketle tevakkufu benimser. Söz gelimi âdeten yalan üzerine ittifak etmeleri mümkün olmayan bir grubun sıfatına ilişkin daha önceden muhatapta bir şuur altı müktesebat oluşmuşsa bu grubun aktardığı haberler zarurî değil kesbî ilim ifade edecektir. Buna mukabil, bu tür haberlerin duyumu anında muhatabın her hangi bir çaba (nazar, istidlal) sarf etmeden haberin yanlışlık ya da doğruluğuna ilişkin Allah'ın onun zihninde bilgi yaratması da (zarûrî) imkân ve ihtimal dâhilindedir. Dolayısıyla iki yaklaşımdan hangisinin doğru olduğuna yönelik bir aklî delil bulunmamaktadır.[145]

---

[141] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 8-9; Tûsî, *el-Udde,* I, 71.

[142] Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Ka'bi el-Belhî el-Bağdadî (ö. 319/931), Mu'tezile âlimlerinden, Kâ'biyye fırkasının reisi olarak bilinmektedir. Bk. Adil Bebek, "Kâ'bî" *DİA,* 2001, XXIV, 27.

[143] Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 89.

[144] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 9; Tûsî, *el-Udde,* I, 70; ayrıca bk. Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî, *et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hasan Hayto, Dârü'l-Fikr, Dımaşk 1980, s. 93; Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usuli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah, Institut Français de Damas, Dımaşk 1964. II, 81.

[145] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 8-11; Tûsî, *el-Udde,* I, 70-2.

Mütevâtir haberin zarûrî bilgi ifade ettiğini ileri sürenlere göre, zarûrî bilginin vasıfları haberin kendisinde mündemiçtir. Bir başka deyişle konusunun doğruluğu bilgisini bizzat kendisi veren bir niteliğe sahiptir. Çünkü kişi, bu bilgiyi zihninden izale edemediği gibi doğruluğu hakkında da herhangi bir şüphe duymaz. Ayrıca bu haberlerin sağladığı bilgi müktesep ve bir düşüncenin ürünü olsaydı nazar ve istidlal ehli olmayan avâm, mukallit vb. kimselerin uzak memleketlerin varlığı ya da büyük hadislerin meydana geldiği hususunda haberdar olmamaları gerekirdi.[146]

Müellifler, bu gerekçelere nazar ve teemmülün keyfiyeti ve zarûrî bilginin tanımı üzerinden itirazda bulunur. Buna göre bir haberin kesbî yoldan elde edilebilmesi için nazar ve tetkik ehli gibi ince eleyip sık dokumaya gerek yoktur. Ticaretle ilgili dünyevi menfaatler ve diğer tasarruflar nasıl âdete dayanarak bilinebiliyorsa tevatüre konu haberler zahmetsiz teemmül ve nazarla bilinebilir. Ayrıca zarurî bilgi, iddia edildiği gibi "kişinin zihninden izale edemediği şey" değil, aksine "bizden daha güçlü birinin (Allah) içimizden söküp atamayacağımız şekilde bizde oluşturduğu bilgi"dir. Bu nedenle şahsî tariflerin ihtilaflı meselelerde delil kabul edilmesi zorunlu ve doğru bir tutum değildir.[147]

Öte yandan mütevâtir haberin zarurî bilgi sağladığını iddia edenler, zarûrîlik için bazı şartlar ileri sürmüştür. Buna göre, bu haberi aktaranlar dört kişiden fazla olmalı ve bilgi onlara zarurî yolla ulaşmalıdır. Rivayet zincirindeki her tabaka gerek sayı gerekse nitelik olarak birbirine eşit olmalıdır. Bu bilginin zarurî yolla elde edilmesi imkân dâhilinde görülürse Murtazâ ve Tûsî buna bir şart daha ilave eder: Söz konusu haberi duyanların bu haberin içeriğine ilişkin daha önceden taklit ya da şüpheden kaynaklanan herhangi bir ön kabule sahip olmamaları gerekir. Bu şart dikkate alındığında müelliflerin imamet nazariyesi ve mucizelerle ilgili haberleri neden kesbî kategoride değerlendirdikleri daha net anlaşılmaktadır. Râvî sayısının dörtten fazla olması gerektiği hususu, zina haddinde öngörülen dört şahitle doğrudan ilgilidir. Çünkü mezkûr sayıdaki şahitlik, zorunlu bilgi doğursaydı sadece şahitliğe dayanarak hâkimin yargılama yapması veya tezkiyeye gerek olmadan aktarılan haberin doğruluğu, zorunlu olarak hâkimin zihninde belirmesi gerekirdi.[148]

---

[146] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 12; Tûsî, *el-Udde,* I, 73.
[147] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 13; Tûsî, *el-Udde,* I, 74.
[148] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 18; Tûsî, *el-Udde,* I, 76.

Tûsî'ye göre mütevâtir haberin zarûrî bilgi sağlaması için râvîlerin mü'min olması veya râvîler arasında masum imamın da bulunması şart değildir. Çünkü kâfirler, zarûrî olarak muttali oldukları bazı haberleri karşı inanç sahiplerine aktardıklarında onlarda da bu bilgi zarûreten/doğrudan oluşmaktadır.[149] Bu ifadeler dikkate alındığında mütevâtir haberde inanca bakılmamasının temelinde, bu bilginin Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği kabulü yatmaktadır.

Mütevâtir haberin doğrululuk ve kesinliğinin kesbî yolla elde edileceğini iddia eden Ka'bî ve taraftarlarına göre zarurî bilgi gayba değil, duyulara aittir. Dolayısıyla görülmeyen ya da hissedilmeyen vakıa ve beldeler hakkındaki rivayetlerin zarurî bilgi doğurması mümkün değildir. Öte yandan habere konu nesnenin sağlayacağı bilginin keyfiyeti, muhbirlerin ahvali ve sıfatları hakkında teemmül ve nazardan sonra ortaya çıkmaktadır. Bu da bu bilginin zarurî değil, kesbî olduğu anlamına gelmektedir.[150]

Müellifler, iddia sahiplerinin bu tezine, idrakin ötesi ve havas tarafından hissedilemeyen nesne hakkında da Allah'ın zarurî bilgi yaratmaya kadir olduğuyla karşı eleştiride bulunur. Bilginin keyfiyetinin teemmül ve nazardan sonra oluşacağı fikrine gelince bu iddiadan öteye gitmez. Çünkü mütevâtir haberin zarurî yolla elde edildiğini iddia edenler, kesin bilginin önce doğrudan oluştuğunu; râvîlerin cerh ve tadile tabi tutulmasının daha sonra gerçekleştiğini ifade etmektedirler.[151]

Mütevâtir haberin ikinci kısmıyla ilgili olarak müellifler bu tür haberlerin bazı şartları taşıması durumunda doğruluk ve kesinliğinin kesbî yolla elde edileceğini belirtmişlerdir.[152] Buna göre, (ı) râvîler yalan üzerine ittifak etmeleri âdeten mümkün olmayan çoklukta olacak. (ıı) Gizli anlaşma, sultan korkusu vb. yalan söylemeye sevk eden bir sâikin etkisinde olmadıkları bilinecek ve (ııı) aktardıkları habere dair hiçbir şüphe ya da kafa karışıklığı halinde olmayacaklar. Bu şartlar, haber kaynağı ile râvî arasında bir vasıta/ara taşıyıcılar olması halinde de gözetilmelidir. Kaydedilen şartların beraberce bulunması halinde, haberin doğruluğundan bahsedilebilir.[153]

---

[149] Tûsî, *el-Udde,* I, 81.
[150] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 20; Tûsî, *el-Udde,* I, 72.
[151] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 22; Tûsî, *el-Udde,* I, 73.
[152] Tûsî, burada konuyla ilgili hocası Murtazâ'nın kelâma dair *ez-Zahîre fî ilmi'l-kelâm* adlı eserinde zikrettiği satırları bir bütün olarak alıntı yaptığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre hocasının bu konudaki söylemleri kifayet etmektedir ve daha fazlasını yazmak kitabın hacmini artırmak anlamına gelecektir. Bk. *el-Udde,* I, 82.
[153] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 22-23; Tûsî, *el-Udde,* I, 82.

Kaydedilen şartların haberin sağlayacağı bilginin keyfiyetine tesiri açıktır. Müellifler tarafından râvîde "kesret" aranması yalan üzerinde ittifakın önünü almaya matuftur. Çünkü râvîlerin sayısı yalan üzerinde ittifakın mümkün olmadığı bir sayıya baliğ olmadığı sürece söz konusu haberin doğruluğundan emin olamayız. İkinci şart ise, bilinçli yalan ya da bu amaçla gizli anlaşma (tevâtu) gibi şüphelerin zail olduğundan emin olmak gerektiğine işaret etmektedir. Ayrıca, habere konu nesneye dair râvîlerde meydana gelen şüphe ya da kafa karışıklığının (iltibas) yalana sevk edebilme ihtimalinden dolayı râvînin bu kusurlardan kurtulması da şart koşulmuştur. Yahudi ve Hristiyanların Mesih'in asıldığına inanmaları ve bunu nesiller boyu nakletmelerinin temelinde iltibas (asılan İsa mıydı yoksa benzeri miydi) söz konusudur.[154]

Bu şartların gerçekleşip gerçekleşmediğinin bazı ipuçlarından hareketle tespit edilebileceğini belirten müellifler, bunun için bazı kriterler ortaya koymuşlardır. Buna göre, yalanı tespit hususunda tek kişinin haberi, cemaatin haberinden farklılık arz eder. Bu nedenle, Cum'a günü camiye gelen ve "İmam minberden baş aşağı düştü" şeklinde haber veren bir kimsenin bu haberi hakkında yalan denilmesi mümkün iken oradaki bütün cemaatin aynı şekilde aktardığı habere yalan denilmesi söz konusu olamaz. Bu, bir cemaatin aynı ölçüde bir beyitlik şiir inşa etmek maksadıyla bir araya gelmesi kadar imkânsız bir durumdur. Buna mukabil, doğru haberin nakli hususunda bir işbirliği kastı olmaksızın cemaatin bir araya gelmesi hiç de zor değildir.[155]

Yalan amacıyla gizli anlaşma vb. bulunup bulunmadığını tespit hususunda ise râvîlerin sayısı araştırmacıya fikir verebilir. Denilebilir ki, râvî sayısının kesret noktasına baliğ olması ulak, yazışma vb. yöntemlerle gerçekleşecek muhtemel bir tevâtuyu imkânsız kılar. Buradan hareketle Bağdat halkıyla Şam halkının bu amaçla bir araya gelmiş olmasını düşünemeyiz. Sultan korkusu veya bunun verebileceği zararı da gizli anlaşma gibi yalana sevk eden bir saik olarak değerlendirmek mümkündür; ancak bunun için bu korkunun açık ve herkesçe bilinen bir niteliğe sahip olması gerekir.[156]

Şüphe ya da kafa karışıklığının (iltibas) olup olmadığı ise râvîlerin bilgi edinme kanalıyla yakından alakalıdır. Buna göre kesret düzeydeki râvîler, haberi duyulara

---

[154] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 22-29;
[155] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 25-6; Tûsî, *el-Udde*, I, 84.
[156] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 27-8; Tûsî, *el-Udde*, I, 85.

(görme/duyma) istinat ederek rivayet ediyorlarsa haberin doğruluğuna ilişkin şüphe ve iltibasın zevalinden emin olunabilir.[157]

Muhaliflerin imameti ve buna dair haberleri reddetmesinin arka planına değinen Murtazâ, bu reddin "kitmân" (imamların ve buna dair haberlerin gizlenmesi) ve "iftiâl"i (yalan maksadıyla bir araya gelmeyi) aynı konumda görmelerinden kaynaklandığını ifade eder. Oysa gerek muhaliflerin gerekse kendilerinin usul anlayışlarına göre bir cemaatin kitmân ve iftiâl maksadıyla bir araya gelmeleri ancak bir saik olması halinde söz konusu olabilir.[158] *eş-Şâfî fi'l-imâme*[159] adlı eserinde bu konuyu detaylı bir şekilde ele aldığını ifade eden Murtazâ, tevatür düzeyine ulaşmış bir cemaatin de kin, nefret, haset, düşmanlık, buğz vs. duygularla bir manayı gizlemelerini (kitmân) ve bunu rivayet etmemelerini imkân dâhilinde görürken –ki burada Ehl-i Sünnet'in imamete dair rivayetleri bu duygularla gizledikleri ithamında bulunmaktadır- aynı sayıda bir cemaatin mezkûr duygularla bir işbirliği olmadan muayyen sîgayla özel bir haber uydurmalarını ihtimal dâhilinde görmez.[160] Murtazâ, böyle demekle imâmî râvîlerin imamete dair haberlerini hem kesbî mütevâtir düzeyine çıkarmakta hem de aklamış olmaktadır.

Doğruluğu kesbî/istidlalle elde edilen mütevâtir haberler sınıfında, mucizeler ve İmâmiyye'nin Hz. Ali'nin imametine dair rivayet ettiği haberler yanında Allah ve Hz. Peygamber'den gelen ve ümmetin icmâına dair haberler de yer almaktadır. Allah'ın yalan söylemeyeceğini bildiğimiz için onun haberlerinin doğru olduğuna inanırız. Hz. Peygamber'in yalan söylemeyeceği ise Kur'an'la sabittir. Ümmetin icmâının doğruluğu ise onların tamamının hatadan korunmuşluğuyla alakalı olmayıp sözü hüccet niteliği taşıyan masum imamın icmâ edenler arasında bulunmasından kaynaklanmaktadır.[161]

2.2. Âhâd Haber ve İmâmiyye'nin Âhâd Haberle Ameldeki Metodu

Müelliflerin, haberleri bilgi teorisi açısından da taksime tabi tuttuğunu ve bilgi ifade etmeyen veya bilgi gerektirmeyen haberler kategorisine haber-i vâhidi yerleştirdiklerini ifade etmiştik. Haber-i vâhidle ilgili tartışmalar daha ziyade onunla amel

---

[157] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 28; Tûsî, *el-Udde,* I, 85.
[158] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 30.
[159] Murtazâ'nın bu eseri, imamet, hilafet ve halifeliğe dair olup dört ciltten oluşmaktadır. Bk. Ebü'l-Kâsım Alemülhüdâ Ali b. Hüseyin Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme,* thk. Abdüzzehra el-Hüseyni Hatîb, Müessesetü's-Sadık, Tahran 1986.
[160] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 30.
[161] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 32-3; Tûsî, *el-Udde,* I, 82-3.

edilip edilmeyeceği; amel edilmesi mümkün ise bu imkânın akla mı ya da şer'e mi dayandığı noktasında temerküz etmektedir. Müellifler her iki hususu müstakil başlık açarak detaylı ve diyalektik olarak ele almıştır.[162]

Müellifler, haber-i vâhidin ne olduğuna yönelik doğrudan bir tanım zikretmezler; ancak yapılan tahliller ve mütevâtir haberin karşısına âhâd haberin konumlandırılmış olması dikkate alındığında "tevatür derecesine ulaşmayan haber" şeklinde tanımlanabilir.[163]

Haber-i vâhidin epistemolojik açıdan değeri hususunda Murtazâ ve Tûsî dört farklı yaklaşımdan söz eder. Buna göre (ı) haber-i vâhidle bir bilgi elde edilir; fakat bu bilgi icap ettirici değildir. Müellifler, bunu Nazzâm'a (ö. 231/845) nispet etmektedirler. Nazzâm'a göre bu tür haberlerin bilgi ifade etmesi bazı karîne ve sebeplere bağlıdır. Ayrıca Nazzâm bir şeyin amel gerektirmesini önce bilgi sağlaması gerekliliğine bağlamaktadır. Bir haber bilgi sağlamıyorsa onunla amel de edilmez.[164] (ıı) Bazı Zâhirîlere göre ise, haber-i vâhidler, zâhirî bilgi sağlar.[165] (ııı) Bazı bilginler ise melzûmdan hareketle lazıma giderek amel gerektiren her haberin ilim de ifade edeceğini belirtir ve böylelikle ilmi amele tabi kılar.[166] Tûsî, kaydedilen söylem sahiplerinin dışında yer alan âlimler, kelâmcılar ve fıkıhçılara ise başka bir yaklaşım nispet eder: Haber-i vâhidler ilim gerektirmez.[167] Müellifler de tercihlerini bu yaklaşımdan yana yaparak haber-i vâhidlerin herhangi bilgi ifade etmeyeceğini; ancak râvînin âdil olması durumunda zann-ı gâliple habere konu şeyin *sıdk* olduğunu ortaya koyabileceğini belirtmektedir.[168]

Murtazâ, Nazzâm'ın tutumunu ve ameli ilme önceleyen ikinci yaklaşımı eleştirir ve reddeder. İlmi amele önceleyen yaklaşımı benimser ve kendi teziyle bu

---

[162] Müelliflerin haber anlayışarıyla ilgili olarak bk. Mâcid el-Garbâvî, "el-Haber ve Taksîmatuh", *Mecmuai makâlâti kongrei Şehy Müfîd*, sy. 112, s. 31-7; Abdullah Kahraman, "Sünnî-Şiî Usül Polemiği (Tûsî Örneği)", *Marife: Bilimsel Birikim*, 2005, c. V, sy. 3, s. 215-221.

[163] Farklı tarifler için bk. H. Yunus Apaydın, "Haber-i vâhid" *DİA,* 1996, XIV, 355.

[164] Bk. Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kadi Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Taha Hüseyin, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire 1963, XV, 392.

[165] "Bazı Zâhirîler"e nispet edilen bu görüşü, Zâhirî âlim İbn Hazm, "makul olmayan bir yaklaşım" olarak niteler ve haber-i vâhidin âdil bir râvî tarafından aktarılması koşuluyla hem ilim hem de ameli gerekli kılacağını belirtir. Bk. *el-İhkâm fî usuli'l-ahkâm***,** thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dârü'l-Âfâk, Beyrut, ts., I, 119 vd.

[166] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 42-3; Tûsî, *el-Udde,* I, 97.

[167] Tûsî, *el-Udde,* I, 98.

[168] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 41; Tûsî, *el-Udde,* I, 100.

yaklaşım arasında sadece söylem farkı olduğunu, zâhir ilimle esasında söylem sahiplerinin zann-ı gâlip kast ettiklerini ifade eder. Nazzâm'ın iddia ettiği gibi bazı karînelerle haber-i vâhid ilim ifade etseydi bu haberin daha sonra asılsız çıkması mümkün olmazdı. Söz konusu iddiaya göre birinin öldüğüne dair âhâd bir rivayet, ölünün evinden yükselen ağıtlar, bağırmalar ve tabutun getirilmesi gibi karinelerle desteklendiğini zaman kişinin kesin öldüğüne delâlet etmesi gerekirdi; ancak daha sonra o kişinin ölmediği, bayılmış olduğu veya kalbinin durduğu ortaya çıkabilmektedir. Fakat mütevâtir haber karînelerle desteklenmese bile kesin bilgi ifade etmektedir. Amelin ilmi beraberinde getireceğini iddia etmek ise batıldır. Zira amel bilgiye dayanır. Şahitlik vb. örneklerde olduğu gibi bilgi sağlamadığı halde pek çok haberle amel edilmiştir.[169]

Tûsî'ye göre, iddia edildiği gibi âhâd haberler kesin bilgi gerektirseydi insanlar onun kabulünde ve sahih olup olmadığı noktasında ihtilaf etmezlerdi. Ayrıca ahbâr arasında teâruz söz konusu olmaz ve râvînin sıfatlarını dikkate alma ve tercihe gitme gibi bir yola da muhtaç kalınmış olmazdı.[170] Yine bu tür haberler, ilim ifade etseydi söz gelimi liân[171] vakılarında taraflardan hangisinin doğru ya da yalan söylediğini anlayabilirdik ya da Hz. Peygamber'in *isrâ* ve *mi'râc*ını aktaran haberin doğruluğu hususunda herhangi bir şüphe meydana gelmezdi.[172]

Haber-i vâhidin şer'î amelî konularda bir hüccet olarak kullanılmasıyla ilgili tartışmalar, bilgi değeriyle ilgili tartışmanın bir uzantısı niteliğindedir. Usulcülerin daha ziyade bu noktayla meşgul oldukları söylenebilir. Kesin bilgi ifade etmeyen bu tür rivayetler, şer'î amelî bir konuda ameli gerekli kılabilir mi veya bu nitelikteki rivayetlerle bir müctehid amel edebilir mi? Bir gereklilikten veya imkândan söz edilecekse bu aklen mi yoksa şer'an mıdır?

Müellifler, bu konuyu teorik ve pratik düzeyde olmak üzere iki başlıkta ele almıştır. Şer'î-amelî konularda haber-i vâhidle ihticacta bulunmayı bazı kelâmcıların aksine *aklen* imkân dâhilinde gören müellifler, tezlerini ispat sadedinde aşağıdaki gerekçeleri ileri sürmüşlerdir.

---

[169] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 44; Tûsî, *el-Udde,* I, 103.
[170] Tûsî, *el-Udde,* I, 102-3.
[171] Kadının, kendisini zina ile itham eden kocasıyla yeminleşmesini ifade eden bir fıkıh terimi. Bk. Mehmet Âkif Aydın, "Liân", *DİA*, 2003, XXVII,172-173.
[172] Tûsî, *el-Udde,* I, 100-2.

(ı) Âhâd haberin; hükümlerin bilinmesi hususunda bir tarik vazifesi görmesi mümkündür. Bu açıdan her ne kadar delâlet dereceleri farklı da olsa Kitap, Sünnet ve İcmâ gibi şer'î delil konumundadır. Öte yandan habercinin bazı şartları haiz olması halinde Kur'an ve Sünnet onunla amel edilmesi gerektiğine delâlet etmektedir.

(ıı) Şahitlik kurumunun kabulü, kıble tayinindeki ictihad, müftî kavlini kabul, haber-i vâhide dayanmaktadır.[173]

Müellifler, bu gerekçelerin yanında muarızların delillerini sıralamış ve onlara itirazlarda bulunmuştur. Haber-i vâhidle amel etmenin *aklen* mümkün olmadığı tezini ortaya atanlar, aşağıda yer alan gerekçelere tutunmuşlardır.

(ı) Şeriat, ancak maslahattan ibarettir. Haber-i vâhidle sübut bulmuş hükmün bizim için maslahat olup olmadığını bilemeyiz. Ayrıca mefsedet olmadığından da emin olamayız.

Şer'in maslahat olduğunu doğrulayan müellifler, mükellefin bu maslahatı icmalî ve tafsilî olarak bilmesi için bir tarik olması gerektiğine ve bu noktada haber-i vâhidlerin devreye girebileceğine dikkat çeker. Râvînin belirli sıfatlara sahip olması ve işitenin gâlib zanla haberin doğru olduğuna kanaat getirmesi halinde bazı deliller, haber-i vâhidle amel edilmenin gerekliğine işaret etmektedir. Bu haberle maslahatın habere konu hüküm ya da nesnede olduğunu bilmek ve böylelikle mefsedeti işlemekten kaçınmak mümkün hale gelecektir.[174]

(ıı) Haber-i vâhidle amel câiz olsaydı ahkâm dışında usûli'd-dinde hatta Kur'an ve nübüvvetin ispatında da delil olarak kullanılması câiz olurdu. Bazısında delil olamıyorsa diğerlerinde de olmamalıdır. Şahitlik kurumu ile haber-i vâhidle amel etme ayrı şeylerdir. Zira şahitlik, dünya maslahatıyla ilgilidir. Kullardan zararları def' etmek ve onların menfaatine bir şeyler sağlamak ancak bunun kabulüyle mümkün olmaktadır.

Murtazâ, bu iddiaya itiraz olarak Hz. Peygamber'in doğruluğu Kur'an'la bilindikten sonra usuli'd-dînin bütününün haber-i vâhidle sabit olabileceğini -şu anki şer' bundan farklı yolla sabit olsa da- bunun imkân dâhilinde olduğunu ifade eder. Ancak Kur'an'ın haber-i vâhidle sabit olması câiz değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in güvenilir

[173] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 44-6; Tûsî, *el-Udde,* I, 103-105.
[174] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 48; Tûsî, *el-Udde,* I, 104.

ve doğru sözlü olduğu ancak kendisinin mucize olduğuna güven duyulan bir şeyle sabit olabilir. Diğer taraftan, haber-i vâhidle şahitlik kurumu arasında bir ayrım gözetilmesi doğru değildir.[175]

Murtazâ ve Tûsî'ye göre her ne kadar *aklen* bu tür haberle amel etmek mümkün ise de *şer'de* bu haberle amel edilmesini gerektiren bir delil mevcut değildir. Nazzâm ve bazı kelâmcıların da bu kanaatte olduğunu ifade eden Murtazâ, buna mukabil fukaha ve kelâmcıların kahir ekseriyetinin aksi kanaatte olduğunu aktarır. Murtazâ'nın aktardığına göre Ebû Ali el-Cübbâî[176] ise bir kişinin değil şahitliğe kıyas etmek suretiyle iki ya da daha fazla râvînin aktardığı haberle amel etme taraftarıdır.[177]

Müelliflere göre, âhâd haberlerin geçerli bir delil olduğu, kabulü ve devamında onunla amel edilebilirliği ancak şer' ve maslahatla ispat edilebilir. Aklın bu konuda bir söz hakkı yoktur. Şer'î delillerde bu tür haberle amel edilmesi gerektiği yönünde herhangi bir ifade bulunmadığına göre onunla amel edilemeyeceği anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, âhâd haberle amel edilebilmesi için onun kesin bilgiye tabi olması gerekir. Bu amel, ya haberin doğruluğunu barındıran bir bilgiye tabi olur ya da yalan ihtimalini barındırmakla beraber onunla amel edilmesi gerektiğini ifade eden bir bilgiye tâbidir. Haber-i vâhidle haberin bizzat doğruluğunu ifade eden bir bilgi sağlanamadığına göre, ikinci seçenek gündeme gelecektir. Ne var ki şer'de bunun kabulü yönünde bir delil mevcut değildir. O halde bu tür haberlere dayanarak amel etmek mümkün değildir.[178]

Müelliflerin diğer gerekçeleri, muarızların iddialarına yaptıkları itirazlardan ibarettir. Âhâd haberin şer'de delil olarak kullanıldığı iddiasını dile getirenlerin nas ve sahabe uygulamasına dayanan bazı argümanları şöyle sıralanabilir:

(ı) Her kabileden bir 'tâife'nin Medine'ye gelip dini iyice öğrenmesi, sonra gidip kendi kabilesine öğretmesi gerektiğini buyuran ayette[179] geçen *tâife* ve *inzâr* kelimeleri haber-i vâhidle amel edilmesi gerektiğine yönelik bir işarettir. Şöyle ki dini öğretme vazifesi kendisine tevdi edilen "tâife" kelimesi, haberleri ilim ifade etmeyen "bir

---

[175] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 51.
[176] Ebû Ali Muhammed b. Abdülvehhab b. Sellam el-Cübbâî (ö. 303/916) Basra Mu'tezilesi reislerinden olup kelâm, tefsir ve fıkıh âlimi kimliğiyle öne çıkmıştır. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Cübbâî Ebû Ali", *DİA,* 1993, VIII, 99 vd.
[177] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 53; Tûsî, *el-Udde,* I, 108.
[178] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 54; Tûsî, *el-Udde,* I, 108.
[179] Tevbe, 9/122.

veya bir kaç kimse" için kullanılmaktadır. Ayrıca bir kimsenin *münzir* olarak nitelenmesi, öncelikle onun muhataplar tarafından kabul edilmesi gerektiğine işarettir. Kaldı ki tâife tarafından aktarılan haberler, ilim ifade etseydi inzâra gerek kalmayacaktı.

Müelliflere göre bahse konu ayette âhâd haberin kabulüne yönelik bir delâlet söz konusu değildir. Ayette "inzâr" tâifeye bir vazife olarak verilmiş; ancak muhatapların bunu kabulünden söz edilmemiştir. Onlara düşen, uyarıcıları taklit etmek değil aksine ortaya koyacakları hüccete, nazar ve istidlale göre hareket etmektir.[180]

(ıı) Kur'an'da beyyinât ve hüdâ açıklandıktan sonra onu gizleyenlerin lanete uğrayacağından söz edilmektedir.[181] Dolayısıyla beyyinât ya da hüdâyı gizlemenin yasaklanması onu izhar etmenin ve devamında muhataplarca kabulünün gerekliliğini oraya koymaktadır. Aksi halde âyet, bir anlam ifade etmemiş olacaktır.

Müellifler tarafından burada gizlenmesi haram olan şeyin, âhâd haberler değil, bizzat Kur'an'ın kendisi olduğu ifade edilmiştir.[182] Ayette geçen hüdâ kavramının Kur'an dışında yer alan diğer delilleri de kapsadığı yönündeki itiraza Tûsî, ayette geçen hüdâ kelimesi "kitapta yer alan" ibaresiyle kayıtlanmıştır, dolayısıyla onu kapsamayacaktır, şeklinde mukabelede bulunmuştur.[183]

(ııı) Ayette fâsık bir râvînin haber iletmesi halinde araştırmadan ona inanmamak gerektiğinden, aksi halde yanlışlıkla birilerine zarar verilmesinden ve sonrasında nedamet duyulacağından bahsedilmektedir.[184] Burada fâsığın haberine ihtiyatla yaklaşmak gerektiğinden bahsedilirken esasında âdil bir kimsenin haberinin kabul edilmesi gerektiğinden örtük olarak bahsedilmektedir. Ayrıca bu anlam, mefhûm-u muhâliften de anlaşılmaktadır.

Bu iddia, *mefhûm-i muhâlif*in kabulüne dayanmaktadır. Müellifler, mefhûm-i muhâlifi hüccet kabul etmediğinden ileri sürülen bu ayet, haber-i vâhidin kabulü yönünde geçerli bir delil olamaz. Mefhûm-i muhâlif, geçerli bir delalet türü olarak kabul edilse bile müelliflere göre buradan istidlalde bulunmak mümkün değildir. Şöyle ki ilgili ayet

[180] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 58; Tûsî, *el-Udde,* I, 108-9.
[181] Bakara, 2/159.
[182] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 59; Tûsî, *el-Udde,* I, 114.
[183] Tûsî, *el-Udde,* I, 114.
[184] Hucurât, 49/6.

Benî Mustalik kabilesine âmil[185] olarak gönderilen ancak daha önce kendisi ve söz konusu kavim arasında kişisel husumetten dolayı zekât vermeyi reddeden ve devamında bu durumu, Hz. Peygamber'e *irtidat* şeklinde aksettiren Velîd b. Ukbe (ö. 61/680-681) hakkında nazil olmuştur. Bu da gösteriyor ki bir kavmin irtidadına âdil bir râvînin haberiyle bile karar vermek câiz değildir. Esasında fâsık bir kimsenin haberinin kabul edilmemesi hususundaki gerekçe (yanlışlıkla bir kavmi töhmet altında bırakma) haber-i vâhidde de mevcuttur.[186]

(ıv) Muarızlar haber-i vâhidin kabulüne yönelik sahabe uygulamalarından da örnekler vermek suretiyle tezlerini güçlendirmeye çalışmıştır. Söz gelimi Hz. Ömer, ceninin diyeti[187] hakkında Hamel b. Malik'in haberini; kocanın diyetinin eşine miras kalacağını belirten Dahhâk'ın (ö.65/684) haberini; Mecusilerden cizye alınacağı şeklindeki Abdurrahman b. Avf (ö.32/652) haberini kabul etmiştir. Bu hususta bir kısım sahabe bu haberlerle amel etmiş ve diğerleri de herhangi bir itirazda bulunmamıştır. Bu tür haberlerle amel etmek câiz değilse o halde hata üzerine icmâ edilmiş olacaktır ki bu mümkün değildir.[188]

Müellifler bu iddiaya birkaç açıdan itirazda bulunur. Buna göre, muarızların iddiasına mesnet teşkil eden söz konusu rivayetler, âhâd haberdir. Dolayısıyla onun hücciyetinin tartışıldığı burada aynı türden rivayetleri delil olarak ileri sürmek çelişkidir. Diğer taraftan sahabenin âhâd haberlerle amel ettiği kabul edilse bile sırf âhâd olduğu için kabul ettiği nasıl iddia olunabilir? Belki de bu haberlerin zımnında bulunan ve sıhhatine delâlet eden bir delil ve karîneden dolayı veya daha önce sahabî aynı haberi duymuş, unutmuş ve başkasının rivayetiyle tekrar hatırlamış ve dolayısıyla kendinden bir bilgiyle kabul edip amel etmiştir.[189]

Ayrıca bazı sahabenin bu haberleri kabulü ve amel etmesi, diğer sahabîlerin kabul ettiği anlamına gelmez ve bu durum, diğerleri için bağlayıcı ve hüccet kabul edilemez. Diğerlerinin susması buna rıza gösterdikleri ya da onayladıkları anlamına da

---

[185] İslam tarihinde özellikle vergi memuru anlamında kullanılan bir terim. Bk. Mehmet Erkal, "Âmil" *DİA,* 1991, III, 58-60.

[186] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 60; Tûsî, *el-Udde,* I, 110-3.

[187] Anne rahmindeki çocuğun düşürülmesinden dolayı ödenmesi gereken ve tam diyetin 1/20'i olarak belirlenen tazminat "gurre" şeklinde adlandırılmaktadır. Bk. Muhsin Koçak, "Gurre", *DİA,* 1996, XIV, 211-2.

[188] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 56-7; Tûsî, *el-Udde,* I, 115.

[189] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 60; Tûsî, *el-Udde,* I, 116.

gelemez. Zira sükûtun korku, takiyye vb. gerekçeleri olabilir. Bu nedenle rızanın dışında herhangi bir sâikle meydana gelen sükûta itibar edilmez. Bu da gizli olduğundan rıza olup olmadığı bilinemez.[190]

Haber-i vâhidin kabulü yönünde sahabe arasında icmâ meydana geldiği şeklindeki iddia ise, icmâı kıran bazı örneklerle çürütülmeye çalışılmıştır. Nenenin mirasının ne olduğu konusunda Muğire b. Şu'be'nin (ö.50/670) haberine itimat etmeyen Hz. Ebû Bekir, ayrıca Muhammed b. Mesleme'nin (ö. 62/682) şahitliğine başvurmuştur. İsti'zan konusunda Ebû Musa el-Eşarî'nin (ö. 42/662-63) haberini kabul etmeyen Hz. Ömer, ayrıca Ebû Said'in tanıklığına başvurmuştur. Yine müfevvida'ya[191] mehir düşeceğini haber veren İbn Sinan el-Eşcaî'nin haberini Hz. Ali kabul etmemiştir.[192]

Bu ve benzeri haberlerin kabul şartlarını taşımadığı için reddedildiği şeklinde muhtemel bir itiraz gelmesi halinde Tûsî, bu gerekçelerin aynı zamanda bu haberlerin kabulünün bazı karîne ve delillere bağlı olduğunu ileri sürenler için de geçerli olduğunu ve her iki söylem arasında bir fark bulunmadığını belirtir.[193]

(v) Hz. Peygamber'in İslam'a davet için yabancı beldelere âmil ve elçilerini göndermesi de haber-i vâhidle amel edildiğini iddia edenlerin ileri sürdüğü delillerden birisidir. İnsanlar bu elçilerin söz ve rivayetlerine dayanarak amel ediyorlardı. Muhatapların bunu kabul etmesi vâcip olmasaydı elçilerin gönderilmesinde herhangi bir fayda olmaması gerekirdi.

Müellifler elçilerin misyonuna dikkat çekerek bu itirazı savmaya çalışırlar. Buna göre elçilerin öncelikli vazifesi Allah'ı tanıtmak ve Hz. Peygamber'in nübüvvet ve davetini ulaştırmaktı. Şeriatı öğretmek ise daha sonraki görevleriydi. Usuli'd-dinde elçilerin sözünün hüccet olmadığı malumdur. Elçilerin çağrılarından maksat inzâr, tenbih ve bu konular üzerinde muhatapların nazar etmelerini sağlamak olduğu iddia olunursa iddia sahiplerine bu yaklaşımın ahkâm-ı şer'iyye için de geçerli olduğu söylenmelidir.[194]

---

[190] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 61; Tûsî, *el-Udde,* I, 118.
[191] Nikâh anında mehri zikredilmeyen ve duhul gerçekleşmeden kocası ölen kadın. Bk. Heyet, "Müfavvida", *el-Mevsuatü'l-fikhiyye,* Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1984, XXXVIII, 283.
[192] Tûsî, *el-Udde,* I, 119.
[193] Tûsî, *el-Udde,* I, 120.
[194] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 69; Tûsî, *el-Udde,* I, 121-2.

(vı) Haber-i vâhidle amel edenler, haber-i vâhidle müftî kavli arasında kıyas ilişkisi kurmuşlardır. Buna göre, fetvaya ihtiyaç duyan birinin müftî kavline müracaatı -yalan ihtimali barındırmasına rağmen- nasıl vâcip ise -ki bu hususta ihtilaf bulunmamaktadır- aynı ihtimal bulunsa da haber-i vâhidle de amel edilmelidir.

Murtazâ'ya göre bu istidlal haber-i vâhidle amelin sübutuna değil, bilakis cevaz ve imkânına delâlet eder. Tûsî, müftî kavline müracaat konusunda mezhep içinde iki yaklaşım bulunduğunu ifade eder. Bazı İmâmî bilginlere göre müftî kavline müracaat edilemez, hükmün delilini bulmak müftîye nasıl gerekiyorsa müsteftî için de bu bir zorunluluktur. Müftî kavline müracaatı kabul eden diğer yaklaşıma göre ise iddia sahiplerinin yaptığı bu istidlal, bir kıyastır; ne var ki bu tür meselelerin ispatının yolu, kıyas değil ilimdir.[195] Diğer taraftan müellifler, müftî ile râvî arasında bazı noktalarda farklılık bulunduğuna dikkat çeker. Buna göre müftînin ictihad ehlinden olması gerekir ve müftî kendisinde oluşan kanaati ve ictihadı aktarır. Buna karşın râvî, başkasından haber aktarır ve ictihad ehlinden olmak gibi bir zorunluluğu da yoktur.[196]

(vıı) İddia sahiplerinin bir başka gerekçesi de mecburiyettir. Bir hâdise vuku bulduğunda ve hakkında nas bulunamadığında bu tür haberlere müracaat etmekten başka çare yoktur.

Murtazâ'ya göre havâdis hakkında hüküm verirken âhâd haberlerden değil, hüccet niteliğine sahip bir delilden hareket etmek gerekir. Âhâd haberlerin şeriatta hüccet olduğuna, dolayısıyla zorunlu başvuru kaynağı olduğuna dair bir delil bulunmamaktadır.[197] Âhâd haberlere tutunmanın insanı zarardan koruyacağı şeklindeki bir iddia da kabul görmez. Çünkü dinde meydana gelecek zararlara karşı Allah'ın bizi kat'î delillerle uyarması gerekirdi. Mademki kat'î delil yoktur, o halde bir dinî zarardan söz edilemez.[198]

Yukarıda Ebû Ali el-Cübbâî'nin vâhidin haberiyle değil de şahitliğe kıyas etmek suretiyle iki ya da daha fazla râvînin aktardığı haberle amel etme taraftarı olduğunu ifade etmiştik. Müellifler, haber-i vâhidle amel edilebileceğini iddia edenlere yönelttikleri eleştirilerin bu yaklaşım sahibi için de geçerli olduğunu ifade ederler. Yukarıda

[195] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 70-1; Tûsî, *el-Udde,* I, 123-4.
[196] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 75.
[197] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 73.
[198] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 73.

kaydedilen Hz. Ömer ya da Ebû Bekr'in ikinci bir kişinin haberiyle bir konuda ikna olduğu şeklindeki bazı rivayetlere istinaden Ebû Ali bu yaklaşımı dile getirmişse yanılgı içindedir. Çünkü ikinci kişinin haberi burada bilgi ifade etmekten ziyade, halifelere unutulan bir konuyu "hatırlatıcı" ya da onları "ictihada sevk edici" bir vazife görmüş olabilir.[199]

Buraya kadar anlatılanlar dikkate alındığında müelliflere göre haber-i vâhidle amel aklen mümkün olsa da bu imkânın gerçekleştiğine ya da bu tür haberlerle amel edildiğine dair sem'den bir delil bulmak mümkün gözükmemektedir. Haber-i vâhidle amel edilebileceğini kabul edenlerin bu yönde ortaya koyduğu gerek nas gerek sahabe uygulaması gerekse de mecburiyet gibi aklî gerekçeler, müelliflere göre ya konuya delâlet etmekten uzak, ya çelişkiyle malul ya da bizzat kendi yaklaşımlarını desteklemektedir. Öte yandan müellifler, bilgi-amel arasında sebep sonuç ilişkisi kurmakta ve bilgi ifade eden mütevâtir düzeyindeki haberlerin aynı zamanda haberin içeriğiyle amel edilmesini gerekli kıldığını ifade etmektedir. Buna mukabil, âdil bir râvînin naklettiği haber, en fazla haberin doğruluğuna yönelik "gâlib zan" ifade edebilir. Ancak bu da onunla amel etmeye kâfi değildir.

Bu noktada şu soru gündeme gelecektir: Gerek Şiî gerekse Sünnî müellifler tarafından telif edilen hadis külliyatında yer alan hadislerin kahir ekseriyetini haber-i vâhidler oluşturmaktadır. Hal böyleyken fürû-i fıkıhta birçok uygulamaya da kaynaklık eden bu tür rivayetler terk mi edilecektir?

Teoride haber-i vâhidler üzerinde olumsuz bir tartışma yürüse de pratikte şu ya da bu gerekçe ve karînelerle mezhepler bununla amel etme yoluna gitmiştir. Usul eserlerinde *haber*le ilgili başlık daha ziyade bu konuya yani mezheplerin haber-i vâhidle ameldeki metoduna ayrılmıştır. Mezhepler, kendi anlayışları doğrultusunda bazen objektif bazense sübjektif şartlar ileri sürmüştür.[200] Murtazâ, konuyu burada (bu haberlerle amel etmenin aklî ve şer'î imkânı) noktalarken öğrencisi Tûsî, bir adım daha ileri giderek mezhebinin haber teorisini kurgulamış ve kalıcı izler bırakmıştır. Aşağıda Tûsî'nin perspektifinden mezhebin haber anlayışını ortaya koyamaya çalışacağız.

---

[199] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 76-7. Tûsî, *el-Udde,* I, 125-6.

[200] Bk. Nasi Aslan, "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, c. IV, sy. 2, s. 19-32.

Ona göre haber-i vâhidle emel edilmesi için onun bazı şartlara sahip olması gerekir. Buna göre Hz. Peygamber veya İmama nispet edilen bir haberin İmâmiyye'ye mensup, ta'na uğramamış ve naklinde sedîd olan bir râvî tarafından nakledilmesi gerekir. Ayrıca haberin içeriğinin sıhhatine dair bir karîne olmamalıdır. "Olmamalıdır" diyoruz, çünkü böyle bir karîne olması halinde haberin kendine değil karîneye itibar edilecektir ve haber, bu karîne nedeniyle ilim (bilgi) ifade edecektir ve böylece onunla amel câiz hale gelecektir.[201]

Tûsî, bu yaklaşımını birkaç şekilde gerekçelendirir. Bunun yanında bazı muhtemel soru ve itirazlar yönelterek bu kurgunun sistematiğini ve tutarlılığını teste tabi tutar. Yukarıda ifade edilen şartlar çerçevesinde haber-i vâhidle amel edilebilmesinin temel gerekçesi *tâife-i muhikka*'nın bu hususta icmâ etmiş olmasıdır. Bu tâife, eserlerinde ve tedvin ettikleri asıllarda (usul)[202] bu tür haberleri zikretmişler ve bir soruya muhatap olduklarında muhatabı söz konusu meşhur kitaplara ve asıllara yönlendirmişlerdir. Hz. Peygamber, İmamlar ve Cafer b. Muhammed es-Sadık'tan bu yana bu tutum izlenmiş ve buna hiç muhalefet edilmemiştir. Bunlarla amel etmek câiz olmasaydı bu yönde bir icmâ oluşmazdı. Çünkü içinde masumun olduğu bir icmâın hata ya da sehve konu edilmesi câiz değildir. Tâife-i muhikka'nın reddettiği haber-i vâhidler ise aynı itikadı paylaşmayan râvilerce rivayet edilmiştir.[203]

Kıyasın şer' açısından batıl ve mahzur olduğunu, bu nedenle bir kişi hariç İmâmiyye tarafından kullanılmadığını ifade eden Tûsî, bu durumu haber-i vâhidle amel edildiğine kanıt olarak ileri sürer. Buna göre, haber-i vâhide dair böyle bir kabul olsaydı kıyas gibi reddedilirdi. Tûsî bazı meselelerde kıyası işlettiğini ve her ne kadar inanmasa da hasma karşı ihticâc kabilinden kullandığını ve bu yüzden İmâmiyye'nin kavlini hatta eserlerini ve rivayetlerini terk ettiğini söylediği kişinin kim olduğunu zikretmez.[204]

---

[201] Tûsî, *el-Udde,* I, 126.

[202] Şiî hadis metodolojisinde "asıl/usul" terimi, bir musannifin doğrudan masum imamdan veya imamdan doğrudan duyan bir râvîden elde ettiği hadisleri derlediği kitaplar için kullanılır. Asılların veya müelliflerin sayısı tam olarak bilinmemekle birlikte meşhur olanı dört yüz kadardır. Bu asılların müellifleri genelde İmam Sâdık ve Kâzım'ın dostları ya da talebeleridir. Şer'i ahkâmın istinbatında kaynak vazifesi gören bu asıllar, daha sonra telif edilen meşhur dört hadis kitabı *Kütüb-i Erbaa*'nın da temelini oluşturmaktadır. Bk. Tahrânî, *ez-Zeria ila tasanifi'ş-Şia,* Dârü'l-Edvâ, Beyrut 1983, II, 125-135. Ayrıca bk. Esad Kâşifü'l-gıtâ, *el-Usûlü'l-erbau mie,* Necef 1417, s. 13 vd.; Ayetullah Seyyid-Murtazâ Askerî el-Hüseynî, "Şi'a'ya Göre Sünnetin Dindeki Yeri", *Sünnetin Dindeki Yeri,* yy. 1995, s. 263.

[203] Tûsî, *el-Udde,* I, 126-7.

[204] Tûsî, *el-Udde,* I, 127. Tûsî'nin burada kastettiği şahıs, kuvvetle muhtemel Şiî Usûliyyûn ekolünün öncülerinden, fıkıh ve kelâm âlimi Ebû Ali İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî'dir. Küleynî ve Şeyh Sadûk'un

Üstadlarınız haber-i vâhidle amel edilemeyeceğini, bunun aklen mümkün olmadığını hatta sem'de böyle bir şey varit olmadığını serdetmiş ve hasımlarla tartışmıştır. Onlardan hiç biri bunun cevazı hakkında konuşmamış ve bu yönde ne bir eser telif etmiş ne de imla etmiştir, şeklinde muhtemel bir itiraz ise Tûsî tarafından özetle şöyle karşılık bulmuştur: Bu tür haberleri inkâr ettiği iddia edilen İmâmî şahıslar, esasında aynı itikadı paylaşmayan kimselere ve onların İmâmî yaklaşıma muhalif ahkâm hususunda rivayet ettikleri haber-i vâhidlere karşı savunma yapma maksadıyla bu tür haberleri reddetmişlerdir. İmâmîler'in kendi aralarında bu tür haberlerin kullanımı hususunda ihtilaf ettiklerine tanık olunmamıştır. Ancak bu tür haberler, kesin bilgi ifade eden mütevâtir haberlerle çelişmesi halinde kabul görmemiştir. Kaldı ki, *tâife-i muhikka* masum imam gibi değildir. Bazılarının bu hususta itiraz etmesi, haber-i vâhidle emel edileceği şeklindeki kanaatimizi olumsuzlamaz. Masumun kanaati diğer tâife üyelerince dillendirilmiş olacağından itiraz edenlere itibar edilmeyecektir.[205]

Akıl, haber-i vâhidle ameli câiz görüyor ve sem'de bu yönde bir uygulama da varitse neden Ashâb-ı Hadisin rivayetleri ile *tâife-i muhikka*nın rivayetleri arasında bir ayrıma gidiyorsunuz. Diğer bir deyişle, neden objektif olmuyorsunuz, şeklindeki bir itiraz ise şöyle yanıtlanmıştır:

Haber-i vâhid şer'î bir delil ise o zaman onu şer'in kararlaştırdığı şekilde ve yerde kullanmak gerekir. Şer' ise herkesin değil, hususî bir tâifenin rivayet ettikleriyle amel edilmesini öngörmektedir. Bu hakkın başkasına taşınması uygun olmayacaktır. Haber-i vâhidle amel etmek aklen mümkün ise de râvînin âdil olması gerektiği hususunda icmâ edilmiştir. Hakka muhalefet eden bir kimsenin adaleti sabit değildir. Aksine fâsık olduğu ortadadır. Bu nedenle onun haberiyle amel etmek câiz değildir.[206] Tûsî burada "hakka muhalefet eden" ve "fâsık" nitelemesiyle kimi kastettiğini zikretmez; ancak râvînin İmâmî olması şart koşulduğuna göre görünen o ki bununla Ehl-i Sünnet ve diğer mezheplere mensup râvîler kastedilmiştir.

Haber-i vâhidle amelin gerekliliği noktasında benimsediğiniz bu yöntemi, kat'î bilgi gerektiren usûlü'd-dinde de benimsemelisiniz. Çünkü *tâife-i muhikka* tevhid, adalet,

---

çağdaşı olan İbnü'l-Cüneyd'in kıyas ve re'yle amel etmesi nedeniyle çağdaşları ve halefleri tarafından pek çok tenkide maruz kalmıştır. Bk. Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî,* s. 369 vd.; Mazlum Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", *DİA,* 2000, XXI, 5-6.

[205] Tûsî, *el-Udde,* I, 128-9.

[206] Tûsî, *el-Udde,* I, 129.

nübüvvet ve imamet gibi konularda herhangi bir soruya muhatap olduklarında konuyla ilgili âhâd türü haberlere yönlendiriyordu. O halde sadece ahkâmda değil usulde de bu yöntem benimsenmeliydi; ancak siz bunun aksini ikrar etmektesiniz, şeklinde tutarlı olmaya dönük bir eleştiri ise Tûsî tarafından özetle şöyle cevaplandırılmıştır:

> Belirtilen hususlarda tâifenin tamamının muhataplarını haber-i vâhidlere yönlendirdiği doğru değildir. Çünkü açık aklî delillerle bilinmektedir ki, usûlü'd-dinde bir şeyin ispatı, akıl veya kesin bilgi ifade eden şer'î bir delille mümkündür. Ayrıca bir yaklaşımın genel geçer bir doğruluğa sahip olması için onu masum İmam'ın da dillendirmesi gerekir. Ne var ki usûlü'd-dinde haber-i vâhidle amel eden tâife içinde masum imamın bulunmasını mümkün görmüyoruz. Bu nedenle onlara ve görüşlerine itibar edilemez.[207]

Ahkâma dair haber rivayet eden bazı İmâmî şahıslar, aynı zamanda cebr,[208] teşbih,[209] gulüv[210] ve tenâsüh[211] gibi münker türü haberler de rivayet etmişlerdir. Ortada bir güven sorunu varken bu râvîlerin ahkâma dair haberlerine nasıl itimat edilecek ve devamında amel edilecektir, şeklindeki bir itiraz ise özetle şöyle karşılık bulmuştur: Bütün sika râvîlerin bu tür haberleri naklettiği söylenemez. Kaldı ki rivayet etmiş bile olsalar, bu, o tür haberlerin muhtevasına inandıkları anlamına gelmez. Belki de hiçbir rivayeti zayi etmemek için nakletmişlerdir. Ayrıca haber-i vâhidle amel ederken sadece rivayeti dikkate almamalı, bunun yanında râvîlerden sadır olan amellere ve kabulü tartışmasız rivayetlere bakılmalıdır. Sadece rivayetin hüccet değeri bulunmamaktadır.[212]

---

[207] Tûsî, *el-Udde,* I, 130.

[208] İnsanlara ait ihtiyarî fiillerin ilâhî irade ve kudretin zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunan grupların ortak adı için bk. İrfan Abdülhamid, "Cebriyye", *DİA,* VII, 205 vd.

[209] Zâtı, sıfatları ve mâbud oluşu yönünden Allah ile yaratılmışlar arasında benzerlik kurma anlamında bir terim. Bk. Yusuf Şevki Yavuz "Teşbih", *DİA,* XXXX, 558; Allah'ı yaratıklara veya yaratıkları Allah'a benzetme sonucunu doğuran inançları benimsemiş gruplara verilen ad için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *DİA,* XXXII, 156 vd.

[210] Kur'an ve Sünnet'e dayalı yaygın İslâm anlayışının sınırlarını aşan inanç ve telakkileri nitelemek için kullanılan bir terim. Bk. Yusuf Şevki Yavuz "Gulüv", *DİA,* XIV, 192.

[211] Bk. Mehmet Bulğen-Adnan Bülent Baloğlu, "Tenâsüh", *DİA,* XXXX, 443-6.

[212] Tûsî, *el-Udde,* I, 131.

Mücebbire, Mukallide, Gulât,[213] Vâkıfe,[214] Futahiyye (Eftahiyye)[215] ve inançları sahih İmâmiyye itikadına zıt diğer muhalif Şiî fırkalardan olan râvîlerin haberlerine nasıl güven duyulacaktır? Belirtildiği üzere, haber-i vâhidle amel edilme şartlarından biri râvînin âdil olmasıdır. Râvînin rivayetine değil de ameline bakılacaksa inandıkları gibi amel etmektedirler, şeklindeki bir eleştiri karşısında Tûsî, haber-i vâhidlerin tamamıyla değil, gerekli bazı şartları taşıyanlarıyla amel edileceğine dikkat çeker. Buna göre, sahih İmâmiyye itikadını benimseyen râvîlerin haberlerini ta'n etmemek gerekir. Hakkı (İmâmiyye) taklit eden râvî, taklit etmekle temelde hata etmiş olsa da affı mümkündür. Fâsık gibi değerlendirilemez. Dolayısıyla onun rivayeti kabul edilebilir.[216]

Muhalif Şiî fırkalardan Vâkıfe, Futahiyye vs.'ye mensup râvîler hakkında nasıl bir tutum izlenmesi gerektiğine gelince bu hususta iki farklı yaklaşımdan söz edilebilir. Bir görüşe göre bu râvîler itikat (vakf) hususunda her ne kadar hatalı bir tavır izleseler de

---

[213] Şîa'nın siyasî tarihinde gülüv ve gulât dendiğinde akla ilkin Ali b. Ebû Tâlib'in Havle b. Ca'fer el-Hanefiyye isimli hanımından doğan oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin (ö.81/700) imam ve mehdî olduğunu iddia eden fırkalar gelir. Bu ilk aşırı Şiî grupların ortak adı *Keysâniyye* olarak bilinmektedir. İbnü'l-Hanefiyye'nin ölüp ölmediği, nerede bulunduğu, imâmetin daha sonra kime intikal ettiği konusunda bu ana fırkanın on civarında kola ayrıldığı ifade edilmektedir. Ali'den önceki halifelerle Cemel ve Sıffîn'e katılan muhaliflerinin kâfir sayılması, Muhammed b. Hanefiyye'nin adına Emevî hanedanına isyan eden Muhtâr es-Sekafî'ye (ö. 67/687) vahiy geldiği fakat Cebrâil'i göremediği, diğer büyük meleklerin de kendisini ziyaret ettiği, Hanefiyye'nin Hasan ve Hüseyin vasıtasıyla babasından gelen bütün ilimleri öğrendiği, te'vil ve bâtınî bilgiler dâhil cismanî ve ruhanî ilimlere vâkıf olduğu, dinin özünün bir kişiye veya imama itaat etmekten ibaret olduğu, bu nedenle imama itaat ettikten sonra dinî yükümlülüklerin bir anlamı kalmayacağı, tenâsüh, hulûl, bedâ ve rec'at gibi hususların akîde olduğu vb. hususlar, Keysâniyye müntesiplerinin aşırı fikirleri olarak kaydedilmiştir. Bk. Nevbahtî, *Fırakü'ş-Şîa*, s. 23 vd.; Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1950, I, 66 vd.; Müfîd, *el-Fusulü'l-muhtara*, thk. Seyyid Ali Mir Şerif, Dârü'l-Müfîd, Beyrut 1993/1414, s. 296; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman Umeyre, Dârü'l-Cîl, Beyrut 1996, V, 35 vd.; İsferâyînî, *et-Tebsîr fi'd-din* s. 30 vd.; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 170; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak,* s. 46 vd.; 89; Mustafa Öz, "Keysâniyye", *DİA,* XXV. 362-364; a. mlf., "Gâliyye" *DİA,* XIII, 333-337; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. E. Ruhi Fığlalı, Şa-To Yay., İstanbul 2001, s. 56 vd.

[214] *Vâkıfe,* İmamın ölümünün ardından onun ölmeyip gaybete girdiği, tekrar ortaya çıkarak imâmet görevini sürdüreceği düşüncesini benimseyen ve bu nedenle onun yerine geçecek imamı kabul etmeyenleri ifade eder. İmâmiyye Şîası içinde ilk *vakf* hareketi, 183/799 yılında yedinci imam Mûsâ el-Kâzım'ın vefat ettiği haberi duyulduğunda; ikincisi ise Hasan el-Askerî'nin 260/874 yılında vefatının ardından ortaya çıkmıştır. Bk. Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin*, I, 100; İsferâyînî, *et-Tebsîr fi'd-din* s. 36-7; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 193 vd.; Öz, "Muhammed el-Bâkır", *DİA,* XXX, 507; a. mlf., "Vâkıfe" *DİA,* XXXXII, 487-488; İlyas Üzüm, "Memtûre" *DİA*, XXIX, 100-101.

[215] Ca'fer es-Sâdık'tan sonra imâmetin oğlu Abdullah el-Eftah'a (ö. 149/766) intikal ettiğini kabul eden ve reisleri Ammâr b. Mûsâ'ya nisbetle Ammâriyye diye de anılan Şiî grup. Bk. Nevbahtî, *Fırakü'ş-Şîa*, s. 77-8; Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin,* I, 99; İsferâyînî, *et-Tebsîr fi'd-din* s. 38; Öz, "İmâmiyye" *DİA*, XXII, 208.

[216] Tûsî, *el-Udde*, I, 132.

sika olmaları, yalandan kaçınmaları ve hadis uydurmamaları halinde rivayetleriyle amel etmek câizdir. Tûsî, imamların çağdaşı Abdullah b. Bükeyr, Semaa b. Mehran; müteahhirinden Benî Faddâl ve Benî Semâa gibi bazı isimleri muhalif Şiî fırkaların müntesibi olarak örnek gösterir.[217]

Tûsî'nin de tercih ettiğini düşündüğümüz ikinci görüşe göre söz konusu fırkalara mensup râvîlere haber-i vâhidleri nakletme hususunda İmâmiyye'nin sahih itikadına inanmış bir başka râvî eşlik etmediği sürece onunla amel etmek câiz olmayacaktır. Tûsî; gulüv, cebr ve teşbih anlayışını benimseyen râvîlerde izlenmesi gereken tutumun da bu olduğunu belirtir. Sahih Şiî itikadına inanmayan kimse rivayetinde münferit kalması halinde onunla amel edilemez. Daima sika bir râvî tarafından desteklenmesi gerekir ki bu durumda esasında onunla değil, sika râvînin haberiyle amel edilmiş olur.[218]

Tûsî'nin haber-i vâhidle amel edilebileceği iddiasının ikinci gerekçesi bu hususta *tâife-i muhikka* arasında meydana gelen ihtilaftır. Şöyle ki taharet, ibadet, diyet, muamelat, ferâiz gibi ahkâmla ilgili konularda bazı İmâmî bilginlerin verdiği fetva, diğer bazıları tarafından kabul görmemiştir. Bu ihtilaf, en azından bazılarının haber-i vâhidle amel etmeyi kabullendiğine işaret etmektedir. Tâife arasında ihtilafa medar olan rivayetlerin beş bini aştığını ve diğer mezhep imamlarının kendi aralarındaki ihtilalardan daha fazla olduğunu ifade eden Tûsî, fıkıhla ilgili ihtilaflı hadisler için okuyucuyu *Kütüb-i-erbaa*'nın ikisini oluşturan *İstibsâr ve tehzîbü'l-ahkâm* adlı hadis eserlerine yönlendirir.[219]

Tâifenin râvîlere yönelik cerh ve tadilde bulunmuş olmaları da Tûsî'nin tezini ispat sadedinde getirmiş olduğu gerekçeler arasında yer almaktadır. Buna göre, tâife sadece habere bakmakla yetinmemiş, aynı zamanda bu ahbârı nakleden râvîleri, güvenirlik ya da zafiyet açısından tenkide tabi tutmuştur. Tûsî, bu maksatla eserler kaleme alındığını ifade eder; ancak herhangi bir isim zikretmez.[220]

---

[217] Tûsî, *el-Udde,* I, 134.
[218] Tûsî, *el-Udde,* I, 134-5.
[219] Tûsî, *el-Udde,* I, 137-8.
[220] Tûsî, *el-Udde,* I, 141. Rical ilmine dair Tûsî ve çağdaşlarınca kaleme alınan ve Şiî hadis ve tabakât tarihinde "Kütüb-i Erbaa Ricâliyye" ismiyle tanınan eserler burada anılabilir. Tûsî, *İhtiyârü ma'rifeti'r-rical,*(Eser, *Ricâlü'l-Keşşi* olarak bilinir.) thk. Hasan Mustafavî, Danişgah-ı Meşhed, Meşhed 1969*;* a. mlf., *el-Fihrist,* Müessesetü'l-Vefa, Beyrut 1983; a. mlf., *Ricalü't-Tûsi* thk. Seyyid Muhammed Al-i Bahrü'l-Ulum, Dârü'z-Zehâir, Kum 1961; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricalü'n-Necaşî,* thk.

2.2.1. Karîneli Âhâd Haber

Tûsî, haber-i vâhidin belki metninin sahibine aidiyetini değil ama muhtevasının doğru olduğuna delâlet eden bazı karîneler bulunduğunu, bu karînelerle teyit edilmesi halinde zan ifade eden bu haberlerin artık ilim ifade edeceğini, dolayısıyla bunlarla amel edilebileceğini ifade eder. Bu karîneleri şöyle sıralar:

1. Akıl delili ve muktezası
2. Kitabın nassı, (hâs, âm, delîlü'l-hitâp, fahve'l-hitâp)
3. Mütevâtir haber
4. Tâife-i muhikka'nın icmâı

Buna göre, haber-i vâhid, akıl ya da aklın gerektirdiği şeylerle desteklenmesi halinde kesin bilgi ifade edecek ve böylelikle onunla amel etmek mümkün hale gelecektir. Bu bağlamda şer' gelmeden önce ya da hakkında hüküm bulunmayan konularda hükmün ne olacağıyla ilgili akıl; *hazr, ibâha* ve Tûsî'nin de tercih ettiği *tevakkuf* olmak üzere üç farklı tercihte bulunabilir. Hakkında şer'î bir hüküm bulunmayan bir konuda söz gelimi aklın ibâhaya hükmettiği farz edilse ve bununla beraber aynı konuda ibâha ifade eden bir haber-i vâhid bulunsa -bunun hilafına amel edilmesi gerektiği yönünde bir delil de yoksa- aklın öngördüğü bu durum, ibâha yaklaşımını benimseyenlere göre haber-i vâhidin içeriğinin sahih olduğuna delâlet edecektir. Bu hazr ya da tevakkufu benimseyenler için de aynen geçerlidir.[221]

Kitab'ın nassına, mütevâtir habere, tâife-i muhikka'nın icmâına muvafakat eden haber-i vâhidler de bilgi ifade edecektir. Zira kaydedilen teyit edici nitelikteki unsurlar, onun içeriğinin sıhhatine delâlet etmektedir.[222]

Burada şu unutulmamalıdır: Âhâd haberlerin bu karînelere muvafakat etmesi, söz konusu haberlerin bizzat sahih olduğuna değil, aksine içeriğinin sıhhatine delâlet eder. Çünkü her ne kadar mutabakat etse de bu haberlerin uydurulmuş (masnu') olması ihtimal dâhilindedir. Anılan karînelerin mevcudiyeti ve mutabakatı halinde âhâd haber, güç kazanırken bu karînelere muhalefeti halinde ise âhâd haber yok hükmündedir. Çünkü zikredilen karîneler, âhâd haberlerin aksine kesin bilgi ifade etmektedir. Bir başka deyişle

---

Muhammed Cevâd Nainî, Dârü'l-Edva, Beyrut 1988. Ayrıca bk. Murtazâ el-Haydarî, "Nazarât fi'l-usûli'r-ricâliyye inde'ş-Şîati'l-İmâmiyye", *el-Fikru'l-İslâmî,* yy. 1375 sy. 13-14, s. 287 vd.; Abdullah Karahan, "Şîa'nın Dört Muteber Ricâl Kitabı", *Marife,* Konya 2003, c. 8 sy. 3, s. 309-29.

[221] Tûsî, *el-Udde,* I, 143; a. mlf., *İstibsâr,* I, 3 vd.; ayrıca bk. Müfîd, *et-Tezkire*, s. 44.

[222] Tûsî, *el-Udde,* I, 144-45.

ilim karşısında her hangi bir değer ifade etmeyecektir. Ayrıca "Bizden size iki hadis gelirse onları Allah'ın kitabına ve Resulü'nün sünnetine arz edin. Muvafakat ediyorsa onu alın! Aksi halde terk edin."[223] örneğinde olduğu gibi imamlardan gelen haberlerde de haberin Kitap ve Sünnet'e arzını; mutabakat etmemesi halinde ise terkini salık vermektedir.[224]

Âhâd haberlerin bu karînelere muhalif kalması halinde yine de butlanına hükmedilemez. Çünkü haberin kendisi, bilinmeyen bir tevil ihtimali, şu anki muhatapların bilmediği ve gizli bir sebeple varit olması, bir kişiye özgü veya takiyye maksadıyla söylenmiş olması gibi vecihlerden dolayı sahih olma ihtimali taşır. Bu tür haberlerin yalan olduğuna kesin kanaat getirilemezse de onunla amel olunmamalıdır.[225]

Haber-i vâhidin içeriğinin sıhhatine delâlet eden söz konusu karîneler bulunmadığında haber, "mahzâ haber-i vâhid" olarak kalacaktır. Bu durumda Kitap, Sünnet ve icmâda buna muhalif bir delil olup olmadığına bakılacaktır. Muhalif delilin varlığı halinde âhâd terk edilerek muhalif delille amel edilecektir. Âhâd haberin hilafına amel edilmesini gerektiren bir delil veya *tâife-i muhikka*'nın fetvasının bulunmaması halinde buna muarız başka bir âhâd haberin bulunup bulunmadığına bakılacaktır. Böyle bir haber var ise tercih *kaideleri* işletilecektir.

Başka bir muhalif haber yoksa söz konusu âhâd haberle amel gerekmektedir. Çünkü bu haberlerin nakledilmesi hususunda *tâife*nin icmâı bulunmaktadır. Tâifeden biri habere muhalif; diğeri mutabık fetva vermiş ise bu durumda muhalif fetvanın kaynağına bakılacaktır. Muhalif fetva başka bir habere veya kesin bilgi ifade eden bir delile dayanmıyorsa terkedilmeli ve habere mutabık diğer fetva alınmalıdır.[226]

2.2.2. Teâruz ve Tercih Yöntemleri

Teâruz şekillerinin anlaşılmasına ve uyuşmazlık çözümünün keyfiyetine temel olmak üzere ifade edelim ki teâruz, sözlükte "engellemek, men etmek, karşılaşmak" anlamalarına gelmektedir.[227] Teâruza yönelik müellifler doğrudan bir tarif sevk etmemişlerdir; ancak konu hakkındaki ifadelerinden hareketle denilebilir ki eşit kuvvette

---

[223] İbn Bâbeveyh, *Uyûnu ahbâri'r-Rıza,* tsh. Hüseyin el-A'lemî, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1984, I, 23.
[224] Tûsî, *el-Udde,* I, 146.
[225] Tûsî, *el-Udde,* I, 146.
[226] Tûsî, *el-Udde,* I, 146.
[227] Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sıhah tacü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1990, III, 1082-1090; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dârü'l-Meârif, Kahire, ts., V, 166-170.

iki delilden birinin bir şeyi ispat edecek, diğerinin ise onu nefyedecek şekilde varit olması *teâruz*u betimler.[228]

Şer'î ahkâmda haber-i vâhidin bir kaynak olmadığını belirten Murtazâ'ya göre bu konunun devamı ve uzantısı niteliğindeki mürsel haber ya da haberler arasındaki teâruz ve tercih kaideleri gibi konulardan bahsetmek zaittir. Diğer taraftan bu tür haberlerle amel edenler, râvînin *adalet* ve *emanet* gibi sıfatlarına ayrı bir önem atfetmişler ve bunu bir tercih kaidesi olarak benimsemişlerdir.[229] Bu bağlamda Tûsî'nin tercih kaideleri genel olarak haberlerin içerik yönünden kesin delillere arzı; râvîlerin cerh ve tadile tabi tutulması; râvînin kişilik ve kimliği; haberin ifade ettiği hüküm; rivayetin şekli; râvînin rivayetine vukûfiyeti ve rivayeti tahammül keyfiyeti gibi kıstaslardan ibarettir.[230]

Buna göre, âhâd haberler arasında teâruz meydana gelmesi halinde haberlerden biri Kitab'a, Mütevâtir Sünnet'e veya tâife-i muhikka'nın icmâına muhalif; diğeri mutabık ise elbette mutabık olanla amel edilmelidir. Haberlerin mutabakat edeceği kesin bir delil yok ise ve *tâife-i muhikka*'ya ait muhtelif fetvalar söz konusu ise bu durumda râvîler cerh ve ta'dile tabi tutulmalıdır. Râvîsi âdil olan haber, âdil olmayan habere öncelenmelidir. Her iki haberin râvîsinin âdil olması halinde ise râvîsi çok olan az olana tercih edilmedir. Haberlerin râvîsinin adalet ve sayı cihetiyle müsavi olması halinde ise Tûsî, mezhep taassubuna kapılarak âmmenin (Ehl-i Sünnet) görüşüne en uzak olan haberle amel edilmesi gerektiğini söyler.[231]

Her iki haberin de âmmeye mutabakat veya muhalefet etmesi halinde ise te'vil yoluyla uzlaştırılarak mümkün olduğu ölçüde haberlere işlerlik kazandırmak gerekir. Şöyle ki haberlerden biriyle amel olunduğunda te'vil yoluyla diğeriyle de amel etmek

---

[228] Bk. Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 315; Tûsî, *el-Udde*, I, 393; ayrıca bk. Şükrü Özen, "Teâruz" *DİA,* 2011, XXXX, 208.

[229] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 78-80.

[230] Bk. Tûsî, *İstibsâr,* I, 4-6.

[231] Tûsî, *el-Udde,* I, 147. Tûsî, böyle bir düşünceyi neden dile getirdiğini açıklamadığı gibi bu ön yargının nedenine dair –Selçuklular'ın Büveyhîler'e son vermesi, Tûsî'nin de bu hengâmede canını zor kurtarması ve Bağdat'tan Necef'e kaçması dışında- bir ipucu bulmak da zor görünmektedir. Fakat eserinin mukaddimesinde geçen "mezhebin usulleri doğrultusunda bir fıkıh usulü yazma" düşünce ve sözüne sadık kaldığı söylenebilir. *el-Udde*'yi tahkik eden Muhammed Rıza el-Ensârî Kummî'nin; Tûsî'nin bu sözünü tevil maksadıyla ifade ettiği izleyen satırlardaki düşüncesi ise bize Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki psikolojik duvarın tarihî olduğuna işaret etmektedir. Muhakkikin düşüncesine göre Tûsî'yi bu yönde bir düşünceye sevk eden şey, Emevî ve Abbasî halifelerinin Ehl-i Beyt imamlarına zulmetmeleridir. Bu kahredici ve yaralayıcı siyasetin amacı, İmamları sadece siyasî ve içtimâî hayattan uzaklaştırmak değil, aynı zamanda onların fıkhî görüşlerinin ve Hz. Peygamber'den yaptıkları nakillerin Müslümanlara ulaşmasını engellemekti. Siyasi yönetim, bu uğurda varını yoğunu harcayarak birçok râvîyi, muhaddisi, Sünen ve Müsned sahibini hatta mezhep imamlarını satın almıştır. Bk. *el-Udde,* I, 147. (dipnot 2.)

mümkün hale geliyorsa diğerine işlerlik imkânı kazandıran haberle amel etmek gerekir. Çünkü her iki haberin de nakledilmesi hususunda icmâ söz konusu olmuş ve ayrıca hangisinin sahih olduğuna dair bir karîne ya da tercih imkânı bulunmamaktadır. Böyle bir yöntemle de her iki haberin arasını uzlaştırmak mümkün değilse kişi istediğiyle amel etme hususunda muhayyerdir.[232]

Tûsî, yukarıda bir tercih kaidesi olarak ileri sürdüğü *adalet* kavramına da açıklık getirir. Ona göre, adalet râvînin hakka inanması, basiretli ve dininde sika olması, yalandan kaçınması ve rivayetinde töhmet altında kalmamasıdır.

Râvînin itikatta muhalif biri olması ve buna rağmen imamlardan nakilde bulunması halinde ise İmâmiyye'den sika bir râvîye ait aynı konuda bir tarikin olup olmadığına bakılacaktır. Aynı meyanda bir tarik varsa söz konusu rivayetle amel edilebilecektir. Diğer taraftan *fırkâ-i muhikka*'dan bu habere muvafık ya da muhalif herhangi bir rivayet söz konusu değilse ve bu habere dair fırkaya ait bir yorum da bulunmuyorsa zikredilen nitelikteki rivayetle amel edilmelidir. Zira Cafer b. Sâdık'tan bu yönde bir rivayet söz konusudur:

> Bir hâdise meydana gelir de bizden rivayet ettiklerinizde buna ilişkin bir hüküm bulamazsanız onların Ali'den (a.s.) rivayet ettiklerine bakın ve onunla amel edin.[233]

Tûsî, bu nedenle âmmeden olan Hafs b. Gıyâs,[234] Gıyâs b. Kellûb, Nuh b. Derrâc ve İsmail b. Ebû Ziyâd es-Sekûnî vb. bazı râvînin rivayetleriyle tâife-i muhikka'nın amel ettiğini belirtir. Râvînin Futahiyye, Vâkıfe, Nâvûsiyye vb. diğer bazı Şiî fırkalardan olması halinde her ne kadar itikatta hata etse de aynı yöntem izlenecektir.[235]

Râvînin Gulât'a mensup olması, töhmete uğraması veya zaafı nedeniyle cerh edilmiş olması halinde ise sadece bu nitelikleri kazanmadan önceki hallerindeki rivayetleriyle amel edilebilir. Nitekim tâife-i muhikka Ahmet b. Hilal el-Abartâî, İbn Ebû Azâkir, Ebü'l-Hattâb Muhammed b. Ebî Zeyneb gibi râvîlerin istikamet halindeyken rivayet ettikleri haberlerle amel etmiştir. Söz konusu niteliklere sahip râvîlerin istikamet hali dışındayken rivayet ettikleri haberlerin başka tariklerle desteklenmesi ve bir delilin

---

[232] Tûsî, *el-Udde,* I, 148.

[233] İbnü'l-Hür Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgari Hür el-Amilî, *Vesailü'ş-Şia ila tahsili mesaili'ş-şeria,* tsh ve thk. Abdürrahim Rabbani Şîrâzî, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1991, XXVII, 91; Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali Meclisî, *Bihârü'l-envâri'l-câmia li-düreri ahbari'l-eimmeti'l-ethar,* Müessesetü'l-Vefa, Beyrut 1983, II, 253.

[234] Ebû Hanîfe'nin talebelerinden, Bağdat ve Kûfe kadısı olan bu râvînin tam adı Ebû Ömer Hafs b. Gıyas b. Talk en-Nehai el-Ezdi el-Kûfî'dir (ö.194/810). Bk. Saffet Köse, "Hafs b. Gıyâs", *DİA,* 1997, XV, 118.

[235] Tûsî, *el-Udde,* I, 149-50.

onların sıhhatine delâlet etmesi halinde amel etmek gerekir. Ancak destekleyici haber yoksa tevakkuf edilmelidir.[236]

Râvînin gündelik yaşamda bazı hususlarda hatalı davranması ya da fıska düşmesi -sika olduğu sürece- şahitliğinin kabulüne engel teşkil ederse de haberinin reddini gerektirmez. Nitekim tâife, bu nitelikte olan bir grup râvî rivayetiyle amel etmiştir.[237]

Teâruz eden iki haberden birinin ibâha, diğerinin hazr ifade etmesi halinde Tûsî, bu haberlerin birbirinin diğerine mukaddem olamayacağını, çünkü bu iki hükmün akılla değil ancak şer' yardımıyla elde edileceğini belirterek bu durumda tevakkuf edilmesi ve kişinin iki seçenek arasında muhayyer bırakılması gerektiğini savunur.[238]

Râvîlerden biri, haberi mânâ ile diğeri de lafzıyla rivayet etmiş olsa mana ile rivayet eden râvînin dâbıt ve ârif olması halinde haberlerin biri diğerine mukaddem olmaz; ancak mana ile rivayet eden râvî, belirtilen nitelikleri haiz değilse bu durumda lafız ile rivayet eden tercihe şayandır. Râvîlerden biri diğerinden bilgi, vukûfiyet, zabt ve teyakkuz/teyakkun açısından üstün ise bunun rivayeti öncelenmelidir.[239]

Râvîlerin haberi tahammül keyfiyeti açısından bakıldığında haberi semâ ya da kıraat yoluyla tahammül eden râvî, icâzet yoluyla elde eden râvîye mukaddemdir; ancak icâzet yoluyla haberi tahammül eden râvî, maruf bir aslı ya da meşhur bir musannefi rivayet etmesi halinde semâ ve kıraatin rüçhan hakkı kalkacaktır.[240]

Râvîsi maruf olan haber, râvîsi meçhul olana tercih edilmelidir. Çünkü bu tür haberlerde râvînin; haberin kabulüne engel teşkil eden bir vasfa sahip olmadığından emin olunamaz. Tûsî, *tedlîs*i "isnattaki bir râvîyi garip bir isim veya sıfatla anmak ya da onu ilişkisi olmadığı halde bir kabile veya meslek grubuna nispet etmek" şeklinde tanımlar ve bir kusur olarak görmez. Bu nedenle ona göre, müdelles olamayan bir rivayet (musarrah), müdelles olana takdim edilemez.[241]

Râvîlerden biri müsnid, diğeri mürsil ise bu durumda mürsilin haline bakılacaktır. Söz konusu râvînin sadece sika kimselerden rivayette bulunduğu biliniyorsa mürsel olmayan haberlerin (müsned) buna tercih önceliği olmayacaktır. Bu nedenle *tâife,*

---

[236] Tûsî, *el-Udde,* I, 151.
[237] Tûsî, *el-Udde,* I, 152.
[238] Tûsî, *el-Udde,* I, 152.
[239] Tûsî, *el-Udde,* I, 152-3.
[240] Tûsî, *el-Udde,* I, 153.
[241] Tûsî, *el-Udde,* I, 154.

ancak sika kimselerden mürsel haber naklettiği bilinen Safvan b. Yahya (ö. 210), Muhammed b. Ebu Umeyr (ö. 217), Ahmed b. Muhammed b. Ebu Nasr (ö. 221) gibi isimler ile müsnid râvîler arasında bir fark gözetmemiştir. Bir hususta sadece mürsel haberlerin olması halinde ise Tûsî'ye göre haber-i vâhidle amel etmenin şartları olarak takdim ettiği prensipler (akıl, Kitap, Sünnet, tâifenin icmâı) dikkate alınmalıdır. Çünkü *tâife-i muhikka* müsnedlerle amel ettiği gibi mürsel haberle de amel etmiştir. Mürsellerden birinin hazr; diğerinin ibâha ifade etmesi halinde ise birinin diğerine önceliği olmadığından tevakkuf edilmelidir. Çünkü konu, şer' gelmeden önce eşyanın hükmünün ne olduğuyla ilgilidir ve bu hususta aklın herhangi bir dahli de söz konusu değildir. Netice olarak mürsel haberlerde birini diğerine tercih ettirecek herhangi bir *muraccih* bulunamazsa o zaman kişi müsned haberlerde olduğu gibi herhangi birisiyle amel etmede muhayyerdir.[242]

[242] Tûsî, *el-Udde*, I, 154-5.

BÖLÜM III

HİTABIN HÜKME DELÂLET ŞEKİLLERİ

Müellifler, bu başlık altında emir-nehiy, umûm-husûs, mutlak-mukayyed, mübeyyen-mücmel ve nâsih-mensûh konularını ele almış ve tartışmışlardır. Murtazâ, eserine emir-nehiy konusuyla başlarken Tûsî, ahbâr bahsiyle başlamış, ikinci olarak emir ve nehyi kaleme almıştır. Müellifler, konu tercihine ilişkin -her ne kadar bazı yazarlar[243] belirtse de- herhangi sebep zikretmez; fakat Tûsî'nin ahbârı, emir ve nehye öncelemesini, Murtazâ'nın haber-i vâhidle amel etmeye ilişkin olumsuz kanaatlerine bir tepki olarak okumak mümkündür.

3.1. Emir ve Nehiy

Kelâm anlayışının fıkıh usulü düşüncesine en fazla yansıdığı hususlardan birisini hiç kuşkusuz emir ve nehiy konusu oluşturmaktadır. Kelâm-usul etkileşimi emir konusunda daha ziyade emrin tanımı, ona özgü bir sîganın varlığı problemi ve emirde irade unsuru gibi tartışmalarda kendini belli etmektedir. Bu konuların Allah'ın *irade* ve *kelâm* sıfatlarıyla bağlantılı olduğu bilinmektedir. Çünkü emir ve nehiy, düşüncenin en fazla dile döküldüğü formlardan ikisidir. Bir başka ifadeyle, emir ve nehiy; *haber* ve *istihbar* gibi kelamın kısımlarından biridir. Ayrıca emir ve nehiy formlarında dile getirilen *tekliflerin* arkasında bir irade bulunması gerektiği de açıktır. Hakikaten müellifler, özellikle de Murtazâ kelâmî tartışmalardan arındırılmış bir eser yazma sözüne sadık kalarak konuları ele alırken herhangi kelâmî arka plana değinmemiştir. Fakat yeri geldikçe varılan kanaatlerin hangi kelâmî anlayıştan kaynaklanmış olabileceğini ortaya koymaya çalışacağız.

---

[243] Serahsî, eserine emir ve nehiyle başladığını, çünkü imtihanın çoğunun bu iki kalıpla ve bunların bilinmesiyle gerçekleştiğini, haram-helalin ve ahkâmın yine bu iki hitap türüyle bilinebildiğini ifade eder. Bk. Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usulü's-Serahsî,* thk. Ebü'l-Vefa Efgânî, Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1993. I, 11.

3.1.1. Emir ve Nehyin Tanımı

Emir, köken itibariyle Arapça bir kelime olup (امر) maddesinden türemiştir. Lügatte genelde üç anlamda kullanıldığı görülmektedir: (ı) Emretmek, buyurmak (ıı) iş, durum, hâdise (ııı) artmak, çoğalmak.[244] Türkçemizde ilk iki anlamda[245] kullanılan bu kelime, *iftiâl* kalıbında (ائتمار) emri imtisal/emre uymak[246] veya müşavere anlamına gelmektedir.[247] *Emr* kelimesi *emretmek, buyurmak* anlamında kullanıldığında "evâmir"; *iş, durum, hâdise* anlamında kullanıldığında ise "umûr" şeklinde bir çoğul yapı kazanmaktadır.[248]

Müfîd'e göre *emir*, rütbece üstte olan birinin altta olan birine (dûn) if'al (yap/et) demesinden ibarettir.[249] Görüldüğü üzere bu tanım, kendi içinde iki önemli hususu barındırmaktadır. Bunlardan birisi, emirde rütbe; diğeri ise emrin sözlü (kavlî) olmasıdır. Tûsî de Müfîd ile aynı kanaati paylaşır.[250] Buna mukabil, Murtazâ eserinde emirde rütbenin zorunluluğuna ilişkin müstakil bir başlık açmış; fakat emrin sadece sözden oluşacağı (kavlî) anlayışını kabul etmemiştir.[251] O'na göre rütbe unsuru, emrin hukukî bir nitelik taşıması için önemlidir. Zira emrin emir adını alabilmesi için âmirin memurdan daha üst bir rütbede bulunması gerekir. Nehiyde de aynı durum söz konusudur. Rütbece daha düşük olan birinin üstüne emretmesi düşünülemez. Kaldı ki, "Ben emîre emrettim veya onu nehyettim" şeklindeki kullanımları dilciler de kabîh görmektedirler.[252]

Emrin sözlü olmasına gelince Müfîd ve Tûsî'ye göre, emrin kendine özgü bir formu vardır o da *if'al* kalıbıdır. Bu formun sual, ibâha, yaratma, tehdit vs. anlamlarında kullanılması mecaz ve istiare kabilindendir.[253] Bu cihetle fiiller ve söz söylemeksizin sadece eliyle işaret etmek emir olarak değerlendirilemez. Emir kapsamında değerlendirilmesi halinde hakikat değil mecaz ifade edecektir. Tûsî bu yaklaşımı,

---

[244] Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhitü'l-a'zam fi'l-luga***,** thk. Abdülhamid Hindâvî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, X, 297; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye,* Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1982, XI, 242.
[245] İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2005, I, 846-847.
[246] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* II, 125.
[247] Ebü'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Yusuf b. Abdiddaim Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Uyûnu's-sevr, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, I, 112.
[248] Cevherî, *es-Sıhah,* III, 580-581.
[249] Müfîd, *et-Tezkire,* s. 30-32.
[250] Tûsî, *el-Udde,* I, 159.
[251] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 35.
[252]Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 35.
[253] Müfîd, *et-Tezkire,* s. 30.

mütekellimin ve fukahânın kahir ekseriyetine nispet eder.[254] Buna mukabil, Murtazâ'ya göre emir, sözle (yap/et) olabileceği gibi fiille (işaret) de olabilir ve her iki halde de hakikat ve iştirak ifade eder.[255] Gerek Murtazâ gerekse Tûsî kendi görüşlerini teyit sadedinde bazı kanıtlar ve itirazlar ileri sürmüşlerdir.

Murtazâ Arapça'da emir lafzının söz için kullanıldığı gibi, fiiller için de kullanılmakta olduğunu ifade eder ve bu yaklaşımını ispat sadedinde Kur'an nassı, Arap atasözleri (emsâl), şiir ve örfî kullanımlarlardan oluşan bazı dilsel argümanlar ileri sürer.

Murtazâ, örfî kullanıma *emru fülânin müstakîmun* şeklindeki cümleyi örnek verir. Buradaki *emr* kelimesiyle o kimsenin sözleri değil, yolu, gidişatı ve fiilleri kastedilmektedir.[256] Hûd 11/40. ve 73. ayetlerde geçen *emr* kelimesiyle yine söz değil, "hayreti mucip harikulade durumlar/haller" anlamı kastedilmiştir.[257] Murtazâ, filologların kullanımının da bu hususu desteklediğini ifade eder ve ekler:

> […] Dilbilimcilerin bir lafzı bir veya birçok anlamda kullanmaları o kullanımın her ikisinde de hakikat ifade ettiğine ve müşterek olduğuna delâlet eder. Meğerki kullanımların birinin mecazî olduğuna dair bir delil bulunsun. Öyleyse emir kelimesinin her iki durum (söz-fiil) arasında müşterek olduğuna kesin kanaat getirmek gerekir. Bu durumda delil getirmek mecaz olduğunu iddia edene düşer.[258]

Murtazâ, burada zikrettiğimiz gerekçeler dışında muhtemel karşı tez ve itirazları sıralar ve bunları yanıtlamaya çalışır.[259] Bunların bir kısmı aşağıda görüleceği üzere *el-Udde*'de Tûsî'nin kabulleri olarak kendine yer bulur. Murtazâ'nın iddiasına mesnet teşkil eden bütün bu argümanların öğrencisi Tûsî tarafından cevaplandırılmaya ve karşıt yaklaşımın ilave delillerle savunulmaya çalışıldığını görmekteyiz. Tûsî her ne kadar örfi kullanıma örnek olarak zikredilen *emru fülânin müstakîmun* şeklindeki bir kullanımı kabul etse de bu ifadenin insanın eylemlerinin tamamı için kullanılabileceğini söyler. O'na göre İnsanın yapıp ettiği tikel eylemler (yemek-içmek-kalkmak-oturmak vb.) için *emr* lafzı kullanılmaz. Bu da gösteriyor ki *emr* lafzı sözde galebe ve ittırat; fiilde ise nadirat ifade etmektedir.[260]

---

[254] Tûsî, *el-Udde*, I, 159.
[255] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 27.
[256] Diğer örnekler için bk. Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 27.
[257] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 27-28.
[258] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 28.
[259] Bk. Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 29-34.
[260] Tûsî, *el-Udde*, I, 161.

Tûsî, âyetlerde geçen emir kelimesinin her iki anlamda (söz-fiil) kullanılmasının hakikat ve iştirak ifade edeceği şeklindeki iddiayı kabul etmez ve bütün bu kullanımları mecaz kabilinden sayar. Ona göre sadece *istimal* bir şeyin hakikat ifade ettiğine delâlet etmez. *Mecazın* da *hakikat* gibi bir kullanım türü olduğu dikkate alındığında bu söyleme göre bütün mecazların hakikat kabul edilmesi gerekirdi. Ne var ki bu yönde bir düşünce serd edilmemiştir.[261] Emrin fiil anlamında hakîkî kullanımına bir örnek olarak ileri sürülen Kamer 54/50. ve Hûd 11/97. âyetlere ilişkin ise burada her iki kullanımın da söz konusu olabileceğini, dolayısıyla taraflar için kuvvetli bir tutamak teşkil etmeyeceğini belirtir.[262]

Emir lafzının söz için kullanıldığı gibi fiiller için de kullanılmakta olduğu iddiasını taşıyanlar, buna yönelik bir de etimolojiden delil getirmişlerdir. Şöyle ki yukarıda da ifade ettiğimiz üzere *emr* lafzı sözlü olması halinde *evâmir*; fiil anlamında olması halinde ise *umûr* şeklinde iki farklı çoğul kalıba sahiptir. Bu durum yani aynı köke sahip fakat farklı anlamda iki çoğul yapı, bir kelimenin hakîkî anlamda kullanıldığına alamet sayılmakta, dolayısıyla *emr* kelimesinin fiil anlamında kullanılması mecazî değil hakikî kullanım olarak kabul edilmektedir.[263]

Tûsî, bu iddiayı yine gramatik tahlillerle yanıtlamaya çalışır. Fiil anlamındaki *emr* kelimesinin *umûr* şeklinde çoğul yapı kazandığı doğrudur. Diğer taraftan aynı lafzın *evâmir* şeklinde bir çoğul yapı kazanması ise kıyasa muhaliftir. Böyle bir çoğul, sema' olunmuşsa bile bunu *cemu'l-cemi'* olarak düşünmek daha doğrudur. Buna göre *emr* lafzı önce *umûr* o da daha sonra *evâmir* şeklinde çoğulun çoğulu halini almıştır. Öyleyse bu durum, iki kullanım arasında anlam farkını dillendirenler için bir dayanak olmaz.[264]

Tûsî, *emr*in sözde hakikat, fiilde mecaz ifade ettiğini bunların dışında farklı argümanlarla da gerekçelendirmeye çalışır. Ona göre dilciler kelamı birkaç kısma

---

[261] Tûsî, *el-Udde,* I, 161.

[262] Tûsî, *el-Udde,* I, 162. Tûsî'nin tespiti, mütedavil meallere de yansımıştır: Biz vaktiyle Musa'yı da ayetlerimiz, mucizelerimiz ve bilhassa [yılana dönüşen asa gibi] çok güçlü bir mucizenin desteğinde Firavun'a ve kavminin ileri gelenlerine peygamber olarak gönderdik; ama ileri gelenler [Musa'ya değil] Firavun'a uymayı, onun yolundan gitmeyi tercih ettiler. Oysa Firavun'un gidişatı hiç de iyi bir gidişat değildi. (Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali : Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri,* Hûd, 11/97); Andolsun, biz Mûsâ'yı âyetlerimizle ve apaçık bir mucize ile Firavun'a ve onun ileri gelen adamlarına peygamber gönderdik de ileri gelenler Firavun'un emrine uydular. Hâlbuki Firavun'un emri doğru değildi. (Diyanet Meal)

[263] Tûsî, *el-Udde,* I, 162.

[264] Tûsî, *el-Udde,* I, 162.

ayırmaktalar ve rütbece üstte olan birinin altta olan birine *if'al* şeklindeki sözünü emir olarak adlandırmaktadırlar. Buna itiraz edilirse, o halde dilcilerin kelamı *nehiy, tahsis, temenni, süal, haber* vs. şeklinde yaptıkları taksimat ve tesmiyeye de itiraz edilmesi gerekir.[265] Kaldı ki dilciler, aynı sîgayı rütbe açısından *emir, dua* ve *istek* (mes'ele) şeklinde de bir taksimata tabi tutmaktadırlar; buna göre üstün astına sözü *emir*; astın üstüne sözü *süal, dua* ve *talep* olmaktadır. Üstün asta sözü emir olarak tesmiyesine itiraz edilecekse diğer adlandırmalara da itiraz edilmelidir. Ne var ki böyle bir itiraz kimseden sadır olmamıştır.[266]

Söz anlamındaki *emr* kelimesinin ism-i fâil, ism-i mef'ûl, mâzî ve muzâri gibi türevleri söz konusu iken fiil anlamındaki *emr* kelimesinden böyle bir iştikak mümkün gözükmemektedir. Bu da Tûsî'ye göre, emir kavramının başka anlamlarda kullanılmasının mecaz kabilinden olduğuna delâlet eder.[267]

Buradaki emir kelimesinin söz için kullanılmasının yanında fiiller için kullanımının mümkün olup olmadığı; mümkünse bunun mecaz mı yoksa hakikat mi ifade ettiği şeklindeki klasik tartışmanın pratik bir sonucu/önemi vardır. O da şudur: Hz. Peygamber'in fiilleri de tıpkı sözleri gibi bizim için emir niteliği taşır mı taşımaz mı? Bunun da beraberinde getirdiği ikinci bir soru, eğer taşıyorsa bağlayıcı mı değil mi?

Tûsî'nin bu kaygıdan hareket ettiği ve bu yüzden *emr* kavramının fiil kullanımının hakîkî anlam ifade etmeyeceğini ispata çalıştığını görüyoruz. Aksi mümkün olsaydı,

> Ey Müminler! Peygamber'in çağrısını birbirinizin çağrısı gibi görmeyin. Şüphesiz Allah aranızdan gizlice sıvışıp gidenleri çok iyi bilir. Peygamber'in emrine (emrihî) aykırı hareket eden bu kimseler, dünyada başlarına bir bela gelmesinden yahut ahirette çok elemli bir azaba uğramaktan korksunlar![268]

şeklindeki âyette geçen altı çizili emir kelimesinden dolayı Hz. Peygamberin sözlerinin yanında fiillerine de ittibâ etmek vâcip hale gelecekti. O halde buradaki emr kelimesinin fiil anlamında kullanımı mecaz kabilindendir ve fiillerine ittibânın vucûbiyeti için başka delile ihtiyaç vardır.[269] Buna mukabil Murtazâ, bu meseleye ya da ilgi âyete herhangi

---

[265] Tûsî, *el-Udde*, I, 160.
[266] Tûsî, *el-Udde*, I, 160.
[267] Tûsî, *el-Udde*, I, 161.
[268] Nûr, 24/63.
[269] Tûsî, *el-Udde*, I, 163.

yorum getirmemektedir. Şu kadarını ifade edelim, ileride emrin delâleti ve iktizası konusunda da göreceğimiz üzere Murtazâ'ya göre emir vücup değil tevakkuf ifade eder. Bu nedenle altı çizili ifade Hz. Peygamber'in fiillerine şamil olsa da ittibâ etmenin gerekliliği için başka bir karîneye ihtiyaç bulunmaktadır. Murtazâ'nın "kaygısız" olmasının nedeni bu olsa gerektir.

Emir ve nehiy, karşıt kavramlar olması nedeniyle bunlarla ilgili pek çok bahsin simetrik bir şekilde ele alındığı ve işlendiği görülmektedir. Buna mukabil, emir ve nehyin kendisine özgü bahis hükümleri de bulunmaktadır. Murtazâ ve Tûsî, emre ilişkin konulardan nehyin durumunun ortaya çıkacağı kanısından olmalı ki nehiyle ilgili pek çok konuyu detaya girmeden okuyucuya havale ederek sadece nehyin emirden ayrıldığı bazı hususları (muhayyer nehiy ve nehyin fesâdı iktiza etmesi) zikretmekle yetinmişlerdir.

Sözlükte *engellemek, mani olmak ve alıkoymak* anlamına gelen *nehiy* aynı zaman da kabih şeyleri işlemekten insanı alıkoyduğu için *akl*ın; su birikintisini önlediği için çevresine konan *engel*in de adı olarak kullanılmaktadır.[270]

Müfîd ve Tûsî'ye göre nehiy, mertebece üstte olan birinin altta olan birine *lâ tef'al* (yapma/etme) demesinden ibarettir. Böylelikle, müellifler emirde olduğu gibi nehye özgü bir sîganın varlığını da kabul etmiş olmaktadır. Söz konusu sîganın nehyin dışında farklı anlamlarda da kullanıldığını belirten Tûsî, bu durumun mecaz kabilinden olduğunu ifade eder. Zira dilbilimciler bu sîgayı nehiy anlamı için vaz' etmişlerdir. Bu sebeple ancak bir delil ve karîneye tesadüf edilmesi halinde mecaza sevk edilebilir.[271]

Murtazâ doğrudan bir emir tanımı vermediği gibi nehiy tanımı da yapmaz. Ona göre emirde olduğu gibi nehiyde de nehye özgü bir sîga/ifade kalıbının varlığından söz edemeyiz. Zira *lâ tef'al* (yapma) şeklindeki sîga bazen *nehiy*, bazen *azarlama* bazen de *şiddet* anlamı içermektedir. Bu bakımdan söz konusu sîganın nehiy için kullanıldığına işaret eden bir karîne olmadığı sürece bu sîganın nehye vaz' edildiğini iddia edemeyiz. Nehye özgü bir sîganın neden olmadığını ve gerekçelerini emirdekine benzerlik gösterdiğinden iâde etmeyi gerekli görmez.[272]

---

[270] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 345-6.
[271] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 32; Tûsî, *el-Udde*, I, 255.
[272] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 174.

Rütbe ve irade, emirde olduğu gibi nehyin de karakteristik bir unsurudur ve nehiyde de bulunması gereklidir. Zira nehyeden kimse (nâhî), nehye konu fiillerin yapılmasını kerih görmektedir. Nehyin rütbe ve irade hususunda emre benzerliğine karşın, emir hem *fiil* hem *kavl* için kullanılabilen müşterek bir kavramken nehiy sadece kavle/söze özgü bir kavramdır.[273] Nehiy için zikredilen unsurları da dikkate alarak Murtazâ'ya göre şöyle bir nehiy tanımı yapılabilir: Bir kimsenin kendinden rütbece aşağıda olan birisinden kerih gördüğü bir eylemin terk edilmesi hususunu sözlü olarak istemesi/irade etmesidir.[274]

3.1.2. Emre Mahsus Bir Sîganın Varlığı Problemi

Müfîd ve Tûsî'ye göre, dilde emir için vaz' edilmiş, ona mahsus müfret bir sîga vardır ve bu da rütbece üstte olan birinin altta olan birine *if'al* (yap/et) şeklindeki kiptir. Bu kipin emir dışında tehdit, tehaddi, tekvin vb. başka anlamlarda kullanılması mümkündür; ancak bu durumda mecazî kullanım söz konusudur. Tûsî'nin ifadesine göre bütün fukaha ve mütekellimlerin çoğunluğu da bu şekilde düşünmektedir.[275]

Murtazâ ise bu sîganın emir ve ibâha arasında müşterek olduğunu ve her iki durumda da hakikat ifade ettiğini; bunlardan birine özgü kılmanın yanlış olacağını ileri sürmüştür. İki anlamdan birine sarf eden bir delil olmaması durumunda (mutlak) bundan her ikisi de anlaşılamaz. Murtazâ'ya göre bir kısım bilginin kanaati de bu yöndedir.[276] Tûsî, iddiasına mesnet teşkil eden hususları şöyle sıralar:

(ı) Dilbilimciler, emir, nehiy ve haber kiplerini birbirinden ayırmışlar ve rütbece üstte olanın altta olana *if'al* şeklindeki sîgaya *emir*; bunun zıddına ve buna özgü *lâ tef'al* şeklindeki sîgaya *nehiy*; mübtedâ-haberden veya fiil-fâilden mürekkep yapıya da *haber* demişlerdir. Emre mahsus bir sîganın varlığı yok kabul edilirse bu durumda dilcilerin mezkûr taksimatının bir anlamı kalmayacaktır.[277]

---

[273] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 175.
[274] Farklı tarifler için bk. H. Yunus Apaydın, "Nehiy" *DİA,* 2006, XXXII, 544-6.
[275] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 30; Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 38; Tûsî, *el-Udde*, I, 163-164; ayrıca bk. Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed Semerkandî, *Mizanü'l-usul fî netaici'l-ukul fî usuli'l-fıkh*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'di, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuunü'd-Diniyye, Bağdad 1987, I, 134.
[276] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 38. Şîrâzî, emre özgü bir sîganın bulunmadığını bazı Eş'arîlerin dile getirdiğini ifade etmektedir. Bk. *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türki, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, I, 199.
[277] Tûsî, *el-Udde*, I, 164.

(ıı) Âl-i İmran 3/97 ve Bakara 2/228. âyetlerde de olduğu gibi *haber* kipi kimi zaman *emir* makamında bazen de emir kipinin *nehiy, ibâha, tehaddi* ve *tekvin* anlamında kullanıldığını belirtir ve ekler:

> […] Böyle diyoruz. Çünkü dilciler, onu hakikat değil mecaz olarak kullanmışlardır. Dilcilerin zâhirî kullanımları emir kipinin her iki yerde hakîkî anlamda kullanıldığına delâlet eder, denilirse ona şöyle denilir: "Sırf kullanım"ın bir kelimenin hakîkî anlamda kullanıldığına delâlet edeceğini kabul etmiyoruz. Çünkü mecaz da bir kullanım türüdür. Bir lafzın hakikat olduğu, dilbilimcilerin ancak onun hakikat olduğunu açıkça ifade etmeleriyle veya lafzı her iki (hakikat-mecaz) yerde veya mecazla hakikati ayırt etmek için geride zikrettiğimiz kısımlarda yaygın kullanımını görmekle bilinir. Mücerret istimal bu kısımlardan biri değildir.[278]

(ııı) Bir kimsenin başkasına "Senden şöyle yapmanı istiyorum." demesi *if'al* (yap/et) yerine kaimdir. Bu durumda her ikisinin de anlamı aynı olacaktır, şeklindeki muhtemel bir itirazı Tûsî özetle şöyle karşılar: Bir fiilin yapılmasını talep eden başka lafızların olması mümkündür. Fiilin talebini çağrıştıranın sadece *if'al* kipi olduğu şeklinde bir iddia söz konusu değildir. Her ne kadar başka kalıplar aynı faydayı sağlasa da bu lafız/kalıp sadece fiilin talebi için vaz' edilmiştir. Dolayısıyla mezkûr cümleyi ifade eden âmir olmaz sadece haberci olur. *Haber* de zaten emirden farklı bir kısımdır.[279]

Murtazâ ise geçen satırlarda kaydedilenlerden farklı, muhtemel itirazları serdeder ve yine dilbilimcilerin kullanımlarından şahit getirerek bu itirazları yanıtlamaya çalışır.

(ı) O'na göre, *if'al* sîgası gerek diyaloglarda gerekse Kur'an'da ve şiirde her iki anlamda kullanılmaktadır. Nitekim "ekîmu's-salât" *emir*; "fe izâ haleltüm fe'stâdû" ise *ibâha* bildirmektedir. Aksini gösteren bir delil olmaması durumunda zâhirî kullanım, bu sîganın her iki kullanımda (emir ve ibâha) da hakikat ifade ettiğini gösterir.[280] Buna cevaben mücerret istimalin bir lafzın hakikî anlamda kullanıldığını ispata yetmeyeceğini, nitekim mecazın da bir istimal türü olduğunu aksi halde "sırf kullanım"dan dolayı hakîkî anlama dönüşeceği ve mecaz diye bir şeyin olmayacağı şeklinde karşı itirazı Tûsî dile getirmişti.

(ıı) Emrin anlamı -ki o bir talepten ibarettir- kişinin içinde vâki olur ve ona ihtiyaç duyulur. Bu nedenle bu ihtiyacı ifade edecek bir sîganın vaz' edilmesi gerekir.

---

[278] Tûsî, *el-Udde,* I, 165.
[279] Tûsî, *el-Udde,* I, 166.
[280] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 39.

Durum böyle olunca bu ihtiyaç ancak sîgay-ı mahsusa (*if'al*) ile karşılanmıştır.[281] Murtazâ'ya göre muarızların bu iddiası ibâha kavramıyla boşa çıkar. Şöyle ki emirdeki anlam ve bu anlamın bir sîgaya muhtaç oluşu ibâha için de söz konusudur. Bilindiği kadar, dilciler bu anlama mahsus bir lafız vaz' etmemişlerdir.[282]

(ııı) Bir başka iddiaya göre, emir konusuyla ilgili kitaplara bakıldığında Arap dilbilimcilerin *babu'l-emr* başlığı altında bu sîganın dışında bir emir sîgasından bahsettikleri görülmemektedir. Bu da onun emre mahsus bir sîga olduğuna delâlet etmektedir.[283]

Buna Murtazâ'nın cevabı özetle şöyledir: Dil bilimcilerin emir konusunda dedikleri *emir bir kimsenin if'al demesidir ve bu sîga emir sîgasıdır*, demekten öteye gitmez. Bir tahsis veya iştirakten bahsetmezler. Öte yandan dilciler *if'al* sîgasını emir konusunda açıkça zikrettikleri gibi ibâha için de zikretmişlerdir. Muarızların iddiası, bu sîganın emre özgü olduğuna delil ise, aynı şekilde ibâhaya özgü olduğuna da delâlet eder; ama doğru olan, ihtisasın nefyi ve iştirakin sübutudur.[284]

Bu tartışmanın esasında kelâmullah'ın mahiyetiyle ilgili olduğu söylenebilir. Şöyle ki Allah'ın kelâm sıfatına ilişkin tartışmalar erken dönemde başlamış, keyfiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürülse de Allah'ın mahiyeti insanlarca tam olarak bilinemeyen bir sıfata sahip olduğu ve bunun da bir yetkinlik alameti olduğu hususu ittifak kazanmıştır. Bu bağlamda kelâmın mahiyetine ilişkin yapılan tartışmalarda onun nefsî mi yoksa lafzî mi olduğu ön plana çıkmıştır. Mu'tezile ve Şîa âlimlerine göre kelâmullah nefsî değil lafzîdir. Buna göre kelam, "harfler ve seslerden müteşekkil ifade" anlamına geldiğinden Allah'ın bu sıfata sahip olması, ancak zatı dışında bir nesnede harf ya da ses yaratmasıyla veya bu harf ya da sesin belli formlara sahip olmasıyla mümkün hale gelecektir. Bu yaratılan nesneler (ses, harf veya mahlûkat) hâdis olduğuna göre bunlarla meydana gelen etkileşim (kelam) de hâdistir. Dolayısıyla kelâm, fiilî bir sıfat olup tamamen hâdis bir niteliğe sahiptir. Aksi bir düşünce yaratıkların ezelî olması sonucunu doğurur. Kelâmullah'ın nefsî olduğuna kâil olan Eş'arîler ve Mâturîdîler ise bunun zıddı bir düşünceye sahiptir. Buna göre kelam, esasen Allah'ın zatında mündemiç manalardan ibaret olup ezelî bir niteliğe sahiptir. İlahi kitaplar, bu kelamın farklı

[281] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 39.
[282] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 40.
[283] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 40.
[284] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 40.

dillerdeki yansımalarıdır. Mahlûkatın/muhatapların yaratılmasıyla beraber ilahî kelam artık emir, nehiy ve haber adını almıştır. O halde manaların muhataplara taşındığı bu form ve kalıplar kelam-ı nefsî değil, lafzîdir. Hâdis olan budur ve kelam-ı ilahî olarak adlandırılması mecazdır.[285]

İmdi, kelam-ı nefsîyi kabul edenler, emre özgü bir sîganın bulunmadığını, nefisteki mananın şu ya da bu sîgalarla ifade edilebileceğini, ayrıca if'al sîgasının emrin dışında nedb, ibâha, tehdit vb. maksatlarla da sevk edildiğini ifade etmektedirler. Kelâm-ı nefsîyi inkâr edenler ise lafzın yaratılmış olacağı kanaatinden hareketle emrin belli bir sîgasının olduğunu ve bunun da vücup ifade eden *if'al* sîgası olduğunu belirtmektedirler.[286] Müelliflerin gerekçelerine bakıldığında konuya sadece bir dil meselesi olarak yaklaştıkları, dilcilerin genel kabullerine baktıkları ve muhtemelen tabi oldukları bir dil okulunun yaklaşımından dolayı farklı görüşte oldukları düşünülebilir. Ancak bu konuda dile getirilen düşüncelerin belirttiğimiz üzere nazik bir kelamî arka plana sahip olduğunu da ifade edelim.

3.1.3. Emirde İrade Problemi

Murtazâ, Tûsî'nin aksine emirde irade problemini müstakil bir başlık altında ele almış ve orada konuyla ilgili farklı görüşleri aktararak bunları tartışmaya açmıştır. Buna göre, Murtazâ emri emir yapan unsurla ilgili olarak bize birbirinden farklı dört yaklaşımdan bahseder. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: (ı) Emir, ancak cinsi ve nefsiyle veya (ıı) suret ve sîgasıyla emir olur ya da (ııı) âmir onun emir olmasını murat ederse veya (ıv) âmirin emre konu şeyin vukuunu murat etmesi halinde o, emir adını alır. Murtazâ bu görüşlerden sonuncusunu benimser ve "sahih" olarak niteler.[287]

Murtazâ'nın iddiasını ispat sadedinde ortaya koyduğu aklî ve lugavî gerekçeleri şöyle özetlemek mümkündür:

(ı) *İf'al* şeklindeki sîga, emir dışında ibâha, tehdit, meydan okuma vs. birden çok anlamlar/cinsler için kullanılmaktadır veya bu sîga gayr-i iradî ağızlardan sadır

[285] Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm" *DİA,* 2002, XXV, 194-95.
[286] Ali İhsan Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu*, Doktora Tezi, A.Ü.S.B.E., Erzurum 2003, s. 74-75; Vezir Harman, *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-Dîn ve Usûlü'l-Fıkh İlişkisi*, Doktora Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara 2012. s. 222-25.
[287] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 41.

olmakta ya da bir aracı tarafından başkasına tahkiye edilmektedir. Bu nedenle sîganın bu anlamlardan hangisine delâlet ettiği zihinlerde karışıklığa yol açmaktadır.[288]

(ıı) Kaldı ki dilbilimcilerden bu sîganın emre özgü olduğuna yönelik bir nakil de söz konusu değildir. Bu durumda bu sîganın emir dışında bir anlamda kullanılmadığını veya bilinçli ifade edildiğini belirtecek ayırıcı bir niteliğe/unsura ihtiyacı vardır. İşte bu unsur, âmirin emre konu şeyin (memuru *bih*) vukuuna, bir başka ifadeyle fiiliyata geçirilmesine yönelik taşıdığı *irade*dir.[289]

(ııı) Dilbilimcilere göre bir kimsenin başkasına hitaben "Falanca işi senden yapmanı istiyorum" demesiyle "Şu işi yap" demesi arasında bir fark yoktur. Birinci cümle, nasıl âmirin iradesini yansıtıyorsa ikinci cümle de böyledir.[290] Murtazâ, irade unsurunun yanında emirde *rütbe* unsurunun da bulunmasını zaruri gördüğünü daha önce ifade etmiştik. Böylelikle rütbe ve irade unsuru emrin iki karakteristik özelliği olarak öne çıkmaktadır.

Emri, emir yapan unsurun "cins ve suret" olduğu fikrini Tûsî de kabul etmez. Zira *if'al* sîgası birden çok anlamda kullanılmaktadır. Bununla beraber hocası Murtazâ gibi emirde irade unsurunun bulunması gerektiği fikrine de katılmaz. Zira söz konusu sîga emir anlamında hakikat; diğer anlamlarda mecaz ifade etmektedir. Bu şekilde kolaylıkla hangi anlama geldiği tespit edilebilir.[291]

Bu tartışmanın arka planında yine kelâm-usul etkileşiminin yattığını ve genel hatlarıyla Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında cereyan ettiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki Ehl-i Sünnet, emirde suret ve sîganın yeterli olduğunu dolayısıyla irade unsuruna gerek bulunmadığını söylerken Mu'tezile emrin emir olabilmesi için "kavlî olması" ve "rütbe"nin bulunması yanında emirde "irade unsuru"nun gerekli ve zorunlu olduğunu iddia etmiştir.[292] Buna göre emre muhatap kimse tarafından gerçekleştirilmesi ve hayata geçirilmesi murat edilmemiş bir şeyin Şârî tarafından emredilmesi uygun olmayacaktır.

Görüldüğü üzere Murtazâ, Mu'tezilî düşünceye; Tûsî ise Sünnî düşünceye meyl etmiştir. Her ikisinin de iddiasını ispat sadedinde naklî bir delile tutunmamaları meseleyi

---

[288] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 42.
[289] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 42.
[290] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 50.
[291] Tûsî, *el-Udde*, I, 168-9.
[292] Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XVII, 107; Basrî, *el-Mutemed*, I, 43-49.

sadece dil bazında ele aldıkları anlamına gelmektedir. Müelliflerin eserinde hangi düşünceyi kimin savunduğuna dair herhangi bir bilgi de yar almamaktadır. Ancak başka eserlere bakıldığında Ehl-i Sünnet'in emirde irade unsuruna gerek olmadığı iddiasının arka planında bazı kaygıların olduğunu görüyoruz. Bu da Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i (veya İshak) kurban etme ve Şeytanın Hz. Âdem'e secde etme kıssalarını tevil gayretidir. Nitekim bu kıssada Hz. İbrahim oğlunu kesmekle emir olunmuş; ancak Allah kesme eyleminin gerçekleşmesini murat etmemiştir. Eğer Allah bunu irade etmiş olsaydı mutlaka gerçekleşirdi. Secde olayında Şeytan emre karşı koymuş ve secde etmemiştir. Şayet emirde irade içkin olsaydı Şeytanın secde etmekten başka çaresi yoktu.[293]

Bu ihtilafı çözen ve iki yaklaşımı kompoze eden Şâtıbî (ö. 790/1388) olmuştur. Ona göre âmir emretmeyi ve emre konu şeyin fiiliyata geçirilmesini *irâde* etmiş olmalı ve aynı zamanda emre muhatap olan kişi de emrin bilincinde olarak onun vukuuna yönelik bir irade sergilemelidir. Emirde irade unsurunun gerekliliğine böyle dikkat çeken Şâtıbî *tekvinî/kaderî* ve *teşri'î/teklîfî/emrî* irade şeklinde bir ayrıma giderek Mu'tezilî ve Sünnî yaklaşımı uzlaştırmıştır. Şöyle ki *teklîfî irade,* ilkinden farklı olarak emre konu olan hususların kullar tarafından yerine getirilmesini (tahsil) ve bunun arkasındaki güçlü bir iradeyi betimlemekle beraber, kulun iradesinin devre dışı bırakarak emrin husulünü gerekli kılmaz.[294] Bir başka ifadeyle emrin bağlayıcılığı ve ilzâmî özelliğinden bahsediyorsak -ki bu konuda bir ihtilaf söz konusu değildir- her ne kadar âmirdeki iradeye muttali olup onu keşfetmek sübjektif ve zor bir mesele olsa da âmirin iradesinin gerekliliğinden de bahsetmek durumundayız. Ancak bu iradeyi ispat, Ehl-i Sünnet usulcülerinin anladığı gibi kulların iradesini de izâle etmek şeklinde anlaşılmamalıdır. Teklif çerçevesinde Allah'ın kullara imanı, ibadetleri vs. emretmesi ve bunların vicdan ve eylemlerde vukuunu irade etmesi tabidir. Ancak yapıp yapmama tercihi kula bırakılmıştır. Allah'ın bir şeyin vukuunu murat etmesini onun kudretiyle ilişkilendirmek ve buradan bir sonuca gitmek doğru olmayacaktır.[295]

---

[293] Basrî, *el-Mutemed,* I, 49.

[294] Bk. Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed Şâtıbî *el-Muvâfakât,* nşr. Ebû Ubeyde Al-i Salman, Dârü İbn Affan, Huber 1997, III, 369-378.

[295] Tarafların bu konudaki delilleri ve itirazları için bk. Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu,* s. 96-112. Esasında emirde irade problemi veya emir-irade ilişkisi şeklindeki bu tartışma daha eski tarihlere uzanır. Ali Sâmî en-Neşşâr'ın ifadesine göre emir-irade ayrımı, İbn Sâlim el-Basrî (ö. 297/909) tarafından kurulan ve tasavvufî eğilimler taşıyan bir kelâm fırkası olan Sâlimiyye'nin öne çıkan yaklaşımlarından biridir. Buna göre İblis'in secde etmemesi yine Allah'ın iradesi doğrultusunda gerçekleşmiştir. Şöyle ki Allah ondan secde etmesini şer'an ve izharen irade etmiş; fakat vukuan ve

3.1.4. Emir ve Nehyin Delâleti

Emrin mûcebi/mûcibi (muktezâ) tabiri, muhatabın emir hitabına yönelik nasıl bir pozisyon (zorunluluk/tavsiye/serbestiyet) alması gerektiğini betimlemektedir. Bu tabirden mukayyed emir değil, kendisini çevreleyen bir karîne/delil/bağlam olmayan ve metinde *mutlak* olarak geçen emir anlaşılmalıdır. Zira emrin bir söz/metin ya da metinden bir parça olduğu dikkate alındığında başka lafızlarda olduğu gibi emir formunun da zaman zaman mütekellimin isteği doğrultusunda maksada işaret eden ipucu şeklinde tanımlanan *karîne*lerle[296] birlikte sarf edildiği bir vakıadır. Bu karîneler, bazen metin içinde (dâhilî/lafzî) bazense metnin dışında (hâricî/manevî/aklî) yer alabilmektedir.

Bu bağlamda söz sahibinin karakteri, içinde yetiştiği çevre, hitap anındaki jest ve mimikleri, yörenin örf ve âdeti lafzın anlaşılmasında ve yorumlanmasında hâricî karîne vazifesi görmektedir.[297] Sayılan türlerde bir karîne olması durumunda emrin o anlama sevk edileceği hususu zaten açıktır. Bu da karîneli/mukayyed emir adını alacaktır. Bu nedenle emrin mûcebi başlığı altında biz müelliflerin mutlak/karînesiz emrin neye delâlet edeceği konusundaki görüşlerini tetkik edeceğiz.

Usulde ihtilafa medar olan netameli konulardan birisini oluşturan mutlak emrin delâletiyle ilgili olarak Murtazâ bize üç yaklaşım aktarır. Bunları söyle sıralamak mümkündür: (ı) Emir vücûba delâlet eder. Onun ifadesine göre bu görüş bütün fukaha ve bir kısım kelâmcı tarafından dillendirilmektedir. (ıı) Emir Allah'tan sadır olması durumunda nedbe ve iradeye delâlet eder. Vücûp için ziyade delile ihtiyaç vardır. Murtazâ bu görüşü Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim El-Cübbâî gibi Mu'tezilî isimlere ve taraftarlarına nispet eder. (ııı) Vücûp ve nedb arasında tevakkuf edenler (vâkıfiyye). Bu iddiayı savunanlar, emrin bu ikisinden birine delâlet etmesi için hâricî bir delile ihtiyaç olduğunu belirtmektedirler.

---

kevnen istememiştir. Dolayısıyla Şeytan bu muhalefetiyle yine bir iradeyi ifa etmiş oluyordu. Hallâc-ı Mansur'un da secde kıssasında şeytanı temcit ederken bu kelâmî arka plandan hareket ettiği belirtilmektedir. Ali Sâmi en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul 1999, II, 25-27; Cihat Tunç "Sâlimiyye", *DİA,* 2009. XXXVI, 50-51.

[296] Bk. Ali b. Muhammed Şerîf Cürcânî, *Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985, s. 182; Davut Yaylalı, "Karîne", *DİA,* 2001, XXIV, 492-3.

[297] Bk. Muhammed b. Ali Tehânevî, *Keşşâfu ıstılahâti'l-fünûn,* Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996, II, 1315; Refîk el-Acem, *Mevsûatü mustalahâti usûli'l-fıkh inde'l-Müslimîn*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1998, II, 1136-7; Halid Ramazan Hasan, *Mu'cemu usûli'l-fıkh,* Ravda, Mısır 1998, s. 221-223; Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd Lâmişî, *Kitâbun fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülmecid Türki, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995, s. 92.

Murtazâ son görüşü *sahih* olarak niteler ve tercihini bu görüşten yana yapar.[298] Ayrıca bu görüş *el-Udde'de* pek çok kelâmcıya nispet edilmektedir. Müfîd ve Tûsî ise Murtazâ'nın aksine mutlak emrin vücûba delâlet ettiğini ifade etmektedir.[299] Murtazâ, muarızların iddiasına mesnet teşkil eden sözde delilleri önce serd eder, daha sonra onlara itirazda bulunur. Dolayısıyla Tûsî'nin temsil ettiği görüş ve bazı iddiaları, *ez-Zerîa*'da karşı görüş olarak yer almaktadır.

I. Vakfa Kâil Olanların Delilleri

Emrin delâleti hususunda Murtazâ luğavî ve şer'î şeklinde bir alan ayrımına gider; emrin sîgası aynı olsa da iki alanda delâleti farklı olacaktır. Murtazâ kendini "emrin nedb ve vücûbiyet arasında müşterek olduğunu iddia edenler" diye tanımlayabileceğimiz vâkıfiyye[300] arasında konumlandırır ve tercihine gerekçe olarak şunları ileri sürer:

(ı) Emir, Allah'tan sadır olduğu zaman onun *ibâha* ya da *kubhu* murat etmediğinden emin oluruz. O halde emrin sevap ve medih kazandırdığına kesin kanaat getirmek gerekir. Ancak bu durum, bir şeyin mendup ve ya vâcip olması hususunda yeterli değildir. Bunun için o fiilin terkinin kabih olduğuna (-ki bunun vâcip bir fiil olduğu anlaşılır) veya kabih olmadığına (ki bunun da mendup olduğu anlaşılır) delâlet gereklidir.[301]

(ıı) Âmirin emir kipiyle fiilin yapılmasını vücûp tarzda irade ettiği anlaşılamaz. Âmirin ne murat ettiği ve ya söz konusu fiilin terkini kerih görüp görmediği bilinemiyor ve mutlak emirde irade ile kerâhiyet arasında bir bağ kurulamıyorsa nedb ve vücuptan her birine delâleti mümkün değildir.[302]

(ııı) Gerek dilde ve örfte gerekse de Kur'an ve Sünnet'te emir sîgası vücûp ve nedbe delâlet etmektedir. "Zâhirî istimal" de hakikat ifade eder. Bu nedenle anlam ancak bir delil ile mecaza sevk edilebilir. Bu sîganın vücûp ve nedb arasında müşterek olduğu

---

[298] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 51.
[299] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 30; Tûsî, *el-Udde*, I, 172.
[300] Bu yaklaşımın daha önce Ebü'l-Hasan Eş'arî, (ö. 324/936) Bâkıllânî (ö. 403/1013) tarafından dile getirildiği görülmektedir. Bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* II, 27; Başta Ebû Mansûr Matürîdî es-Semerkandî (ö. 333/944) olmak üzere Semerkant ekolü ise mutlak emirlerin amelî olarak vücûbiyet; itikâdî olarak vücûbiyet ile nedb arasında müşterek olduğunu iddia etmektedir. Bu nedenle uhdesinden kurtulmak için emirlerin gereğini imtisal etmek gerekir. Bk. Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl* I, 145.
[301] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 52.
[302] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 52.

dikkate alındığında sözün zâhirinden bu anlamlardan birinin anlaşılması ancak ilave ve munfasıl bir delil sayesinde mümkün olacaktır.[303]

Murtazâ'ya göre her ne kadar lügatte emir sîgası nedb ve vücûp arasında müşterek ise de şer'î örfte mutlak emir sîgaları, Allah ya da Hz. Peygamber'den sadır olması durumunda vücûba, fevre ve şer'î hükmün ona bağlanması gerektiğine hamledilir. Nitekim sahabe, Kur'an ve Sünnet'te varit olan bütün emirleri vücûba hamletmişlerdir. Şöyle ki sahabe arasında bir niza vuku bulduğunda bir sahabî konuyla alakalı bir emir zikrettiğinde diğer sahabî emrin neye delâlet ettiğini sorgulamaksızın veya bundan bahsetmeksizin lüzûm ve ittibânın gerekliliğini anlamaktaydı.[304] Murtazâ, luğavî-vaz'î bakımdan ihtilaf bulunsa da bu hususta yani şer'î örfte mutlak emrin vücûba delâletinde İmâmiyye'nin ittifak halinde olduğunu ifade etmektedir.[305]

II. Vücûba Kâil Olanların Delilleri

Murtazâ'nın aktardığına göre başta Müfîd ve Tûsî olmak üzere emrin vücûp iktiza ettiğini iddia edenler,[306] biri *i'tibârî* (aklî) diğeri *sem'î* (naklî) olmak üzere iki tür delil getirmektedirler. Ayrıca sem'î olanlar Kur'an'dan ve ahbardan olmak üzere iki grupta ele alınmaktadır. Murtazâ onlara ait en kuvvetli gerekçeleri şöyle sıralamaktadır.

(ı) Efendi kölesine emrettiğinde köle bundan îcap anlar. Köle bu emre muhalefet ettiğinde âkil şahsiyetler ve dilciler, onu kınarlar. Emir, vücûba delâlet etmeseydi kınama için bir gerekçe olmayacaktı.[307]

Murtazâ'ya göre bu iddia gerek hüküm gerekse illet açısından kabul edilemez. Şöyle ki mevlâsının emrine muhalefet eden her köle, zemme duçar olmaz. Zemmini

---

[303] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 52.
[304] Murtazâ, *ez*-Zerîa, I, 54.
[305] Murtazâ, *ez*-Zerîa, I, 55.
[306] Bu yaklaşım, Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ve Zâhirî usulcüler tarafından temsil edilmektedir. Bk. Ebü'l-Hasan İbnü'l-Kassâr Ali b. Ömer b. Ahmed el-Mâlikî el-Bağdâdî, *Mukaddime fî usûli'l-fikh,* thk. Mustafa Mahdûm, Dârü'l-Ma'leme, Riyad 1999, s. 202; Ebû Ya'lâ İbnü'l-Ferrâ el-Ferrâ el-Kâdî Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed, *el-Udde fî usûli'l-fikh,* Riyad 1990, I, 224; Ebû Muhammed İbn Hazm Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1983, III, 2; Ebû Bekr el-Cessâs Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Vüzâratü'l-evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994, II, 87; Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer ed-Debûsî el-Hanefî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddîn el-Mîs, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 37; İmam Şâfiî'ye nispet edilen iki görüşten biri emrin vucûbiyet ifade ettiği yönündedir; ancak Şâfiî usulcülerden Cüveynî ise emrin mûcebinin *mutlak talep* olduğunu ifade etmektedir. Bk. Ebü'l-Meâlî İmâmü'l-Haremeyn Rükneddin Abdülmelik b. Abdillah b. Yusuf el-Cüveynî en-Nisâbûrî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdulazîm ed-Dîb, Katar 1399, I, 216.
[307] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 59; Tûsî, *el-Udde*, I, 172.

gerektirecek illet, emre mücerret muhalefet değildir. Farz edelim ki köle genel âdeti ve ya mevlâsının özel adetlerini bilmese ve bu nedenle mevlâsına terettüp eden bir menfaatin kaybına sebebiyet verse kınanmaz. Köle, âdet veya hâlin delâletiyle bu muhalefetini mevlâsının kerih göreceğini biliyorsa bu durumda zemme müstahak olur. Buradan hareketle denilebilir ki emrin vücûp ifade edebilmesi için hal veya âdet karînesi gerekmektedir.[308]

Murtazâ'nın bu yorumuna karşılık Tûsî iki itirazda bulunur. Bunlardan birincisi, âkil kimseler köleyi âdet veya hal karîneli emre muhalefetten değil, mücerret muhalefetten zemme müstahak görmüşlerdir. Hatta onlara kınama gerekçesi sorulduğunda aynen böyle demektedirler. Diğeri ise emre muhalefetin zemme mahal oluşturması adet ya da hal karînesinin bilinmesine bağlanırsa bu durum âmire itaatte suiistimale sebebiyet verir.[309]

(ıı) *İf'al* sîgası şayet vücûp için vaz' edilmediyse böyle bir sîganın gerekliliğine dair zaruret bulunmasına rağmen îcap için dilde bir sîga konulmamış olacaktır, şeklindeki iddiayı[310] ise Murtazâ özetle şöyle cevaplar.

Dilciler bunun için *evcebtu* ve *elzemtu* lafızlarını vaz' etmişlerdir. Bunun gereklerini yerine getirmeyen zem ve cezayı hak eder. Bu, haber sîgasıdır, biz emir sîgasını kast ediyoruz, denilmesi halinde Murtazâ'nın yanıtı özetle şu olacaktır. "Bu dilcilere tahakküm kurmaktır. Bu anlam için bir lafız vaz' etmelerini gerekli gördüğümüzde muradı ifade hususunda bu lafzın emir ya da haber sîgası olması arasında ne fark var? Tersten bir bakış yapıldığında aynı durum nedb için de geçerlidir. Dilcilerin zaruret nedeniyle nedb anlamı için de bir sîga vaz' etmeleri gerekir. Bunun da *if'al* dışında bir lafzı yoktur. Dilcilerin bunun için *nedebtu* lafzını vaz' ettikleri söylenirse Murtazâ, aynı durumun îcap için de geçerli olduğunu ifade eder.[311]

(ııı) Mutlak emre muhalefet edenlerin *âsi* olarak isimlendirilmesi hususunda herhangi bir şüphe yoktur. O halde masiyet, ancak bir vâcibe muhalefetten kaynaklanır,[312] şeklinde bir iddia şöyle karşılık bulur: Âsi lafzı sadece îcaba veya vücûba muhalefet

[308] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 60.
[309] Tûsî, *el-Udde*, I, 173.
[310] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 55.
[311] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 61; Tûsî, *el-Udde*, I, 178.
[312] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 55.

edenlere ait bir isim değil aynı zamanda nedb veya irşat ve bağlayıcılığı olmadığı halde meşveret gibi yönlendirilmelere muhalefet eden kimseler de bu adı almaktadır. İfâ edilmemesi halinde emirlere zem ve kınama eşlik ediyorsa ancak o zaman vücûbiyete hamledilir.[313]

(ıv) Anlam açısından emir, nehyin mûcebinin zıddını gerektirir. Nehiy, tahrim gerektiriyorsa o halde emir vücûp ifade eder,[314] şeklindeki dolaylı ve nehyin mûcebi üzerinden kurgulanan delâlet çıkarımı, Murtazâ tarafından kabul görmez. Emir, âmirin fiilin ifasına yönelik iradesini; nehiy de fiile yönelik bir kerâhiyeti yansıtır. Ancak tahrimin nehiy kapsamında oluşu bir vasıta ile anlaşılabilir o da Allah'ın bir şeyi nehyederken o şeyi kerih gördüğünü de ifade etmesidir. Çünkü Allah kabîh olanları nehyeder. Kabih de mahzur ve haramdır; ancak bu durum mutlak emirde söz konusu değildir. Bir şeyi emir ve irade ettiği zaman o şeyin itaati, sevabı ve medhi hak eden bir şey olması gerekir. Bu sıfatla o şey emir ve nedb olmak üzere iki kısma ayrılır. Allah'ın kerih gördüğü ise, herhangi bir şeye münkasim olmaz. Kerih ancak kabîh olur.[315]

(v) Emrin nedbe değil îcaba hamledilmesi din açısından daha ihtiyatîdir, şeklindeki bir gerekçe Tûsî tarafından dile getirilir. Buna göre mükellef, emre konu fiili ifâ ettiğinde eğer emir, nedb ifade ediyorsa her hâlükârda onu yapmış olur. Nedb ile vücûp arasında müşterekse veya vücûbiyet iktiza ediyorsa emri imtisal etmiş, mesuliyeti yerine getirmiş, zem ve kınanmaktan korunmuş olur.[316] Murtazâ'ya göre ise bu durum, vâcip olmadığı halde mükellefin o fiilin vücûbiyetine inanması, bu amaçla onu edaya yönelmesi ve söz konusu fiilin terkinin kerih olduğuna inanması ve inanmakla kalmayıp fiiliyata geçirmesi gibi olumsuzlukları da beraberinde getirecektir.[317]

Murtazâ'nın aktardığına göre Tûsî'nin de içinde yer aldığı muarızlar emrin vücûp ifade ettiğini, bazı naslarla da temellendirmeye çalışmışlardır.

(ı) Hz. Peygamber'in emrine muhalefet edenlerin uyarıldığına ve bazı cezalarla korkutulduğuna dair ayet,[318] Tûsî tarafından emrin delâletinin îcap olduğuna kanıt olarak

---

[313] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 61.
[314] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 56.
[315] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 63-4.
[316] Tûsî, *el-Udde*, I, 176.
[317] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 65.
[318] Ey Müminler! Peygamber'in çağrısını [emir ve tavsiyesini] birbirinizin çağrısı gibi görmeyin. Şüphesiz Allah aranızdan gizlice sıvışıp gidenleri çok iyi bilir. Peygamber'in emrine aykırı hareket eden bu

ileri sürülmüştür. Ona göre emri imtisal, vücûp ifade etmeseydi emre itaatsizlikten sakındırmaya (tahzîr) gerek yoktu.[319]

Murtazâ'ya göre, Kur'an'da ya da Sünnet'te emrin vücûba delâletine dair bir delil sabit ise bu ne muarızların lehine ne de Vâkıfiyye'nin aleyhine delil teşkil eder. Kaldı ki o zaten Kur'an ve Sünnet'te geçen emirlerin vücûba delâlet ettiği kanaatindedir. Murtazâ, vaz' itibariyle emrin vücûba delâlet ettiği iddiasını ret etmektedir. Kaldı ki bu ayette emrin vaîde (ayetin devamındaki elim azap) iktiranı nedeniyle elbette vücûba delâlet eder; ama buradan mutlak yani karîneden mücerret emrin vücûba delâlet ettiğine yönelik bir istidlal mümkün değildir. Öte yandan ayetin sibakına bakıldığında konunun nübüvvetin inkârıyla ilgili bir inanç meselesi olduğu; Hz. Peygamber'in emirlerini imtisalle pek de ilgisinin olmadığı görülecektir.[320]

Buna mukabil, "Sakındır/fe'l-yahzer" ifadesi, emrin vücûp ifade ettiğine yönelik güçlü bir karindedir. Dolayısıyla buradan emrin vücûba delâletini vaz'î olarak çıkarmak mümkün gözükmemektedir, şeklindeki bir iddiayı Tûsî, tersten okumaya tabi tutar ve eğer emir vücûp iktiza etmeseydi işte o zaman *tahzîr* uygun düşmezdi, der.[321]

(11) "Bunun üzerine Allah, İblis'e: "Söyle bakayım, ben sana 'Âdem'in üstünlüğünü kabul et!' diye emrettiğim hâlde bu emre uymana engel olan neydi?" diye sordu. İblis, "Ben" dedi, "ondan daha üstünüm. Çünkü sen beni ateşten, onu topraktan yarattın." (A'râf 7/12)

Murtazâ'nın vücûp ehline nispet ederek yaptığı nakillerden farklı olarak Tûsî emrin vücûbu gerektirdiğine bir delil olarak yukarı geçen ayeti örnek gösterir. Ona göre eğer emir, icabı gerektirmeseydi İblis azarlanma ve paylanmaya müstahak olmazdı. "Allah onu şiddetle kınamıştır. Çünkü daha önce Allah, emrini yerine getirmenin vâcip olduğunu ona öğretmişti." şeklindeki muhayyel bir karîneyle karşı iddia ortaya koyanlara Tûsî zâhire bakılması gerektiğini, ayetteki zemmin karîneye değil emre muhalefete taalluk ettiğini, dolayısıyla karîneden söz edenlerin delil getirmekle yükümlü olduklarını söyler. Ayrıca muarızlar, ayetin "Bu emre uymana engel olan neydi? şeklindeki kısmının

kimseler, dünyada başlarına bir bela gelmesinden yahut ahirette çok elemli bir azaba uğramaktan korksunlar! (Nur, 24/63)

[319] Tûsî, *el-Udde*, I, 175.
[320] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 66-67.
[321] Tûsî, *el-Udde*, I, 175.

azarlama olmadığını iddia edemez. Zira bu ibareyle İblisin azarlandığı hususunda icmâ söz konusudur.[322]

(ıii) Murtazâ, emrin vücûp ifade ettiğine yönelik bir delil olarak ileri sürülen *sivak* hadisini[323] haber-i vâhid olarak niteler ve emrin vücûp ya da nedb ifade ettiğine yönelik bu tür haberlerin delil getirilmesini yerinde görmez. Zira bu haberler *zan*dan başka bir şey ifade etmez. Bu hadiste bir karîne olmasaydı (endişe etmek) bununla vücûbun kast edildiği anlaşılabilirdi; ancak burada bir karîne söz konusu ve bu yüzden misvak kullanmak mendup olacaktır.[324]

(ıv) "Berîre hadisi" olarak bilinen Hz. Âişe'nin âzatlı câriyesi Berîre[325] ile Hz. Peygamber arasında kocası Mugîs b. Cahş hakkında cereyan eden diyalog da emrin mûcebinin vücûp olduğuna delil olarak ileri sürülmüştür. Şöyle ki Berîre, hürriyetine kavuştuğunda evliliğini sürdürüp sürdürmeme konusunda dinen serbest olduğunu öğrenince ayrılmayı tercih etmiştir. Kocası Mugîs, Hz. Peygamber'den kendilerini tekrar bir araya getirmesini istemiş O da arabulucu olarak Berîre'ye, Kocana dön, senin üzerinde hakkı var, buyurmuştur. Berîre bunun üzerine bu bir emir mi ya Resûlullah, dedi. O da Hayır! Aracılık (şâfiun) ediyorum, buyurdular.[326]

Tûsî'nin de içinde yer aldığı emrin vücûbiyet gerektirdiğini iddia edenlere göre, Berîre, arabuluculuk ile emir kavramını ayırt ediyor ve emrin gereklerini yerine getirmenin zorunlu olduğunu biliyordu.[327] Murtazâ ise bunu arabuluculuk ile emir arasındaki farkı ortaya koymak açısından kayda değer bir haber olarak görür. Hz. Peygamber'den sadır olan emirler, diyanet ve ibadetle ilgili olurken arabuluculuk ise âcil faydalar ve dünyevî maksatlara yöneliktir. Dolayısıyla Berîre, her emrin vücûp ifade etmeyeceğini biliyordu ve Hz. Peygamber'den bunun bir emir olup olmadığını sorma ihtiyacı hissediyordu.[328]

---

[322] Tûsî, *el-Udde*, I, 175.
[323] "Ümmetimi zora sokmaktan endişe etmeseydim, onlara her namaz vaktinde misvakla dişlerini temizlemelerini emrederdim." Bk. Buhârî, "Cum'a", 8, "Temennî", 9, "Savm", 27; Müslim, "Tahâret", 42; Ebû Davûd, "Tahâret" 25.
[324] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 69.
[325] Bk. Emin Aşıkkutlu, "Berîre", *DİA,* 1992, V, 503-4.
[326] Buhârî, "Talak", 15; 16; Ebû Dâvûd, "Talak", 31.
[327] Tûsî, *el-Udde*, I, 176; Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 58.
[328] Murtazâ, *Zerîa*, I, 69.

(v) Hz. Peygamber'in kalplerini İslam'a ısındırmak maksadıyla ganimetten büyük pay ayırdığı şahıslar (müellefe-i kulûb) kategorisinde yer alan Akra' b. Hâbis'in[329] haccın farz olduğunu ilan eden Hz. Peygamber'e "Her yıl mı haccedeceğiz?" şeklindeki sorusu da vücûp ehli tarafından bir delil olarak kabul edilmiştir. Nitekim bu soruyu Hz. Peygamber, Evet, deseydim her yıl haccetmeniz gerekirdi ve yapmadığınız takdirde günah kazanırdınız, şeklinde yanıtlamıştır.[330] Murtazâ'ya göre bu sahabî, mutlak emrin delâletini değil daha önce vâcip olan hac ibadetinin tekerrür niteliğine sahip olup olmadığını sormuştur. Hz. Peygamber'in hadiste geçen *evet* sözü ise beyan mahiyetindedir. Vâcibin beyanı, yine vâcip olacaktır.[331]

(vı) Ebû Saîd el-Hudrî[332] ile Hz Peygamber arasında geçen bir diyalog da emrin mûcebinin vücûp olduğuna delil olarak gösterilmiştir. Şöyle ki sahabî namaz kılarken Allah Resulü ona seslenmiş; ancak o icabet etmemişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona kızmış, Allah ve Resulünün çağrısına icabeti emreden ayeti okumuştur.[333] Buradan hareketle, ayette emir lafzı (istecîbû) geçmekte ve vücûp ifade etmektedir. Böyle olmasaydı sahabî azarlanmaya maruz kalmazdı, denilmektedir. Murtazâ bu yaklaşıma çağrı (dua) ve emir kavramlarının farkını ortaya koyarak cevap verir. Buna göre Hz. Peygamber'in çağrısı (duâ) emrinin zıddına bir durumdur. Onun çağrısına icabet vâciptir. Hz. Peygamber icabet makamında olduğu için sahabînin namazı bırakmasını emredebilir; ancak emirde durum böyle değildir. Çağrı (dua), bir kimseye "Yâ Fulân" demekten ibarettir ve icabet vâciptir. Emir ise *if'al* demekten ibarettir. Bu kalıp ise nedb ve vücûp arasında müşterektir.[334]

Tûsî, emrin mucebinin vücûp olduğuna icmâdan da delil getirir. Hz. Peygamber'den günümüze kadar Müslümanlar, Allah ve Resulünün emirleriyle ihticac da bulunmuşlar ve bir kısım fiillerin vâcip olduğunu bu emirlere bağlamışlardır. Bu

---

[329] A. Lütfi Kazancı, "Akra' b. Hâbis", *DİA,* 1989, II, 285.
[330]Müslim, "Hac" 1337; 412; Tirmizî, "Hac" 5; Nesâî, "Menâsik" 1; İbn Mâce "Menâsik" 2; Dârimî; "Menâsik" 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 255.
[331] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 69.
[332] Raşit Küçük, " Ebû Saîd el-Hudrî", *DİA,* 1994, X, 223-4.
[333]Ey Müminler! Sizi dipdiri kılıp ayakta tutacak şeye [cihada] çağırdıklarında Allah'ın ve elçisinin bu çağrısına uyun. (Enfâl, 8/24)
[334] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 70.

bakımdan bir karîne nedeniyle bu emirlerin vücûbiyete hamledileceğini iddia edenler delil getirmek zorundadırlar.[335]

III. Nedbe Kâil Olanların Delilleri

Ebû Ali el-Cübbâî,[336] oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî ve bazı Mu'tezilî taraftarlara ait bu yaklaşımın temel argümanı şöyledir: Emir, Allah'tan sadır olursa buradan onun emre konu şeyi murat ettiği anlaşılmalı ve bir hikmet içerdiği bilinmelidir. Sevap kazanmada ve ibadette bunun etkisi söz konusudur. O halde emrin mucebinin nedb olması icap eder. Zira emrin gereğinin en azı nedbdir. Söz konusu fiilin terkinin kerih olduğunu bilinirse ancak o durumda emri vücûba hamletmek gerekir.[337]

Murtazâ, bu yaklaşımın öncüllerini doğru bulmakla beraber buna bina edilen sonucu yanlış bulur. Allah'ın fiilin vukuuna yönelik iradesi emirde mündemiçtir; fakat söz konusu fiilin terkinin kerih görülmediği nereden bilinmektedir? Bu sonuç, mücerret emirden çıkarılamaz. Dahası emrin mucebinin en azının nedb olduğu şeklindeki iddia da tahakküm-zorlamadır. Fiilin terkini kerih görseydi onu açıklardı, şeklindeki bir iddiayı, aksiyle yanıtlar ve şayet kerih görmeseydi onu da açıklardı, der. [338]

Görüldüğü üzere emrin delâletiyle ilgili olarak üç farklı yaklaşım aktarılmakta ve emrin vücûbiyet gerektirdiği şeklindeki görüşün de genel kabul gördüğü ifade edilmektedir. Müfîd, Murtazâ ve Tûsî de emrin vücûba delâlet edeceğini benimsemiştir; şu kadar var ki Murtazâ'ya göre vücûbiyetin kaynağı şer'î örf iken talebesi Tûsî'ye göre ise hem lügat hem şer'î örftür.

Bu tartışmalı meselenin temelinde esasında *karîne* kavramı yatmaktadır. Nitekim Murtazâ vücûp ehlinin naklî görüşlerini eleştirirken hep karînenin varlığından söz etmektedir. Burada karînesiz emir mümkün müdür, sorusu da gündeme gelmektedir.

---

[335]Tûsî, *el-Udde*, I, 177. İcmâ iddiası, izleyen başlıkta da görüleceği üzere emrin mûcebini nedbe hamledenlerin varlığı nedeniyle boşa düşmektedir. Kaldı ki sonraki dönemlerde emrin mûcebinin ne olduğu hususu üç yaklaşımla sınırlı kalmamış, aksine Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Muhammed b. Abbas İbnü'l-Lahhâm'ın ifadesine göre bu sayı 14'ü bulmuştur. Bk. *el-Kavâid ve'l-fevâidü'l-usûliyye vema yeteallaku biha mine'l-ahkâmil-fer'iyye* thk. Muhammed Hamid Fıki, Matabatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1956, s. 159-161.

[336]Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Murtazâ'dan farklı olarak vücûp yaklaşımını da Ebû Ali'nin kavilerinden biri olarak nakleder. Bk. *el-Mu'temed fî usuli'l-fikh*, I, 50.

[337] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 51; 70. Bu yaklaşım genelde Mu'tezilî bilginlere ait olmakla birlikte (bk. Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XVII, 116.) Mu'tezilî usulcü Basrî, hocası Kadı Abdülcebbâr ve seleflerinden farklı olarak emrin vücûba delâlet ettiğini belirtmektedir. Bk. *el-Mu'temed fî usuli'l-fikh*, I, 51.

[338] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 72-73.

Dikkatlice düşünüldüğünde ve araştırıldığında bunun mümkün olmadığı görülecektir. Karşı karşıya kaldığımız şey şifahî bir kelamsa konuşanın zihniyeti, jest ve mimikleri, zemin, zaman, ses tonu vb. pek çok karîneden hareketle onun neyi amaçladığını pekâlâ bilebiliriz. Eğer karşı karşıya kaldığımız şey âyet ve hadislerde olduğu gibi bağlamından koparılmış ve metne dökülmüş bir kelamsa burada bile karîne tespiti yapılabilir; ancak biraz zorlayacaktır. Bunun tespitinde de siyak-sibak, tarihsel bağlam, o döneme ilişkin örf, akıl ve gelenek devreye girecektir. Tabi ki böyle bir yöntem, tartışmaları da beraberinde getirecektir.

Murtazâ'nın emir sîgası luğavî ve vaz'î olarak vücûp-nedb arasında iştirak ifade eder, şeklinde dile getirdiği yaklaşım kanaatimizce daha doğrudur. Ancak bu yaklaşım şer'î alana da taşınmalıdır. Çünkü

(ı) Emir sîgası (if'al) Murtazâ'nın da dile getirdiği gibi vücûp dışında pek çok anlama delâlet etmektedir. Bunların ortak noktası ise mutlak taleptir. Bu anlamlardan hangisine hamledileceğini kuşkusuz karîne belirleyecektir.

(ıı) Tûsî, emrin vücûba delâleti hususunda icmâ oluştuğunu iddia etse de icmâı kıran farklı yaklaşımların da mevcut olduğu bir vâkıadır. O dönem için aktarılan görüş sayısı üçtür (vücûp-nedb-vakf); ancak bu sayı giderek artmıştır. Gazzâlî'nin ifadesiyle icmâ iddiası "ümmet adına uydurma ve düzmece"dir.[339]

(ııı) Mutlak emirlerin vücûbiyet ifade ettiğini, bu hususta icmâ olduğunu, bu nedenle nassta geçen mücerret/mutlak pek çok emrin vücûba hamledilmesi gerektiğini dillendiren bir yaklaşım, ictihadın çerçevesini daraltma ve esnekliği kırma gibi ihtimalleri barındırmaktadır.

(ıv) Şer'î örfte mutlak emir sîgalarının Allah ya da Hz. Peygamber'den sadır olması durumunda vücûba hamledilmesini salık veren Murtazâ'nın "Sahabe, Kur'an ve Sünnet'te varit olan bütün emirleri vücûba hamletmişlerdir, şeklindeki gerekçesi de -sahabenin bir karîneye tutunma ihtimalinden dolayı- ikna edici değildir. Ayrıca,

> Emir'in, bu kısımlardan biri için konulmuş olması, ya akıl ya da nakil yoluyla bilinecektir. Aklın incelemesi de, ya zarurî ya da nazarîdir. Dil konusunda aklın yeri yoktur. Nakil ise, ya mütevâtir veya âhâd olur. Âhâd haberlerde hüccet yoktur. Tevâtüren nakil ise, şu dört

[339] Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *Mustasfa: İslam Hukuk Metodolojisi,* trc. Yunus Apaydın, Klasik Yay., İstanbul 2006, II, 64.

> kısmın dışına çıkmaz: a) Dili vaz' ettikleri sırada dil ehlinden, açıkça 'Biz bu kelimeyi şu anlam için vaz' ettik' dediklerini ya da vaz'dan sonra bu anlamı kabul ettiklerini nakletmek, b) Şâri'in, dil ehlinin böyle dediklerini haber vermesinin veya bunu iddia edeni tasdik ettiğinin nakledilmesi, c) İcmâ' ehlinden nakledilmesi, d) Batıl karşısında susması İmkânsız olan bir topluluk huzurunda bunun zikredilmesi. İşte bu dört vecih, naklin tashih vecihleridir. 'Yap' sözünün veya 'Sana şunu emrettim' veya sahabinin 'Biz sununla emrolunduk' gibi sözleri hakkında bu vecihlerin hiçbirisi iddia edilemez. Öyleyse bu hususta duraksamak ve beklemek gerekir.[340]

Murtazâ emirde benimsediği *tevakkuf* anlayışını nehyin mûcebi hususunda da devam ettirir. Buna göre, *nehiy* vaz' olarak fiilin hükmüne (haramlık, mekruhluk) yönelik herhangi bir şeye delâlet etmez. Bir başka ifadeyle, harici bir karîne bulunmadıkça kararsız (tevakkuf) kalınmalıdır. Allah'ın kubhu nehyettiğine de ancak munfasıl bir delille hükmolunur. O da Allah'ın hikmeti gereği onun haseni nehyetmesi câiz olmadığıdır. Bu nedenle, emrinin aksine Allah'ın nehyi şer'an *vücûba* yani yasak olan şeyden uzak durmanın zorunluluğuna delâlet eder.[341]

Tûsî de aynı meyanda nehyin delâletini *îcâbu'l-imtina'* kavramıyla açıklar. Bu tabir yasaklanan şeyden kaçınmanın zorunlu oluşunu ifade eder. Söz konusu sîga kadîmden sadır olmuş ise nehye konu fiilin kabih olduğu anlaşılmalıdır. Zira Allah hasen bir fiilden sakınılmasını zorunlu koşmaz.[342] Her iki müellif de nehyin mûcebi hususunda *tahrîm* ve *kerahet* tabirini kullanmamışlardır.

3.1.4.1. Hazrdan Sonra Vârit Olan Emrin Mûcebi

Burada *hazr* kavramıyla yasak ve haram kılma kastedilmektedir. Gerek Murtazâ gerekse Tûsî yasak ve haram kılmadan sonra varit olan emrin delâletiyle ilgili olarak iki farklı yaklaşım aktarır. Bunlardan birini, fukaha ve kelâmcı usulcülerin ekserine nispet ederler. Onlara göre her ne kadar mutlak emir vücûbiyet iktiza etse de *hazr*dan sonra varit olması halinde ibâhayı gerektirir ve yasağın sona erdiğini ifade eder.[343]

Müfîd'in kanaati de bu yöndedir.[344] O iddiasına Cum'a suresi 62/9-10. ayetleri delil olarak ileri sürer. Şöyle ki ayette Cuma günü namaza çağrı yapıldığında derhal

---

[340] Gazzâlî, *Mustasfa: İslam Hukuk Metodolojisi,* II, 55.
[341] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 175.
[342] Tûsî, *el-Udde*, I, 255.
[343] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 73; Tûsî, *el-Udde*, II, 173; Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fıkh,* I, 256; Şîrâzî, *et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hasan Hayto, Dârü'l-Fikr, Dımaşk 1980, s. 38.
[344] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 30.

Allah'ı anmaya/namaza koşulması ve hemen akabinde alışverişin bırakılması (hazr) emredilmekte; ancak müteakip ayette bu yasak "Namaz sona erince işinizin başına dönebilir, Allah'ın lütfundan rızkınızı arayabilirsiniz."[345] denmek suretiyle kaldırılmaktadır. Dolayısıyla burada geçen "iş başı yapmak" ya da "rızık aramak" vücûbiyet değil; ibâha ifade etmektedir.

Diğer bir yaklaşıma göre hazrdan sonra gelen emrin hükmü, ilk baştan sadır olan emir gibidir. Hazr öncesi emir neyi (vücûp, nedb, vakf) mucipse hazrdan sonra da onu muciptir. Bir başka anlama sadece bir delil olması halinde hamledilebilir.[346] Murtazâ ve Tûsî, hocaları Müfîd'ten farklı olarak bu yaklaşımı benimser ve farklı argümanlarla temellendirmeye çalışır.[347]

Tartışmanın temel noktası, hazrdan sonra varit olan emrin mucebine etkisi bakımından bu yasağın bir karîne kabul edilip edilmeyeceği meselesidir. Müelliflere göre, bu yasak emrin gereği üzerinde etkiye sahip bir karîne olamaz. Çünkü emrin hazrdan önce sahip olduğu vasıf, hazrdan sonra vaki olmasıyla değişmez. Murtazâ ve Tûsî, hazr sonrası varit olan emirle hazrın kalktığı hususunda birinci yaklaşımı benimseyenlerle hemfikirdir; ancak söz konusu emrin ibâhayı gerektirdiği iddiasına katılmaz. Hazr; îcap ve nedble kalkacağı gibi ibâhayla kalkabilir; ancak bunlardan birine hamletmek için bir delile ihtiyaç vardır.[348]

Murtazâ ve Tûsî, muarızların Kur'an'da hazrdan sonra varit olan bütün emirlerin[349] mahza ibâha gerektirdiği şeklindeki iddialarını bir örnek üzerinden geçersiz kılmaya çalışır. Buna göre Bakara 2/196'da geçen "Kurban, gönderildiği yere ulaşıp kesilmedikçe başınızı tıraş edip [ihramdan çıkmayın]." ayetinde baş tıraşı mahza ibâha

---

[345] Yeri gelmişken burada şunu da ifade etmek isteriz. Emir sîgalarının dilimize nasıl aktarılacağı önem arz etmektedir. Emir sîgası, hangi anlamı ifade ediyorsa ona uygun bir çeviri yapılmalıdır. Zikrettiğimiz ayette emir ibâha ve serbestiyet ifade etmesine rağmen bu çoğu mütercim tarafından vücûbiyet ifade eder tarz da (işinizin başına dönün, dağılın) çevrilmektedir. Kanaatimizce, metinde verdiğimiz tercüme meramı daha doğru yansıtmaktadır.

[346] Bu yaklaşım, sonraki asırlarda Hanbelî usulcü Şeyhülislam İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve Hanefî usulcü Kemaleddin İbnü'l-Hümâm (ö. 861 7/1457) tarafından da savunulmuştur. Bk. Ebü'l-Berekat Mecdüddin Abdüsselam b. Abdullah İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fî usuli'l-fikh,* thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Matbaatü'l-Medeni, Kahire 1983. s. 18; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümam, *et-Tahrir fî usuli'l-fikh,* Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, Kahire 1932, s. 141.

[347] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 73; Tûsî, *el-Udde*, II, 183.

[348] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 74; Tûsî, *el-Udde*, II, 184.

[349] Örneğin, Cum'a, 62/10; Mâide, 5/2.

değil aksine ibadettir.[350] Şöyle ki tıraş olmak "kurban ve ihramla" mahzur/hazr hale gelmektedir. İleri sürülen iddiaya göre kurbanın (hazr) edasından sonra tıraş mubah hale gelmesi gerekirken aksine edası zorunlu bir ibadete dönüşmektedir. Bu da gösteriyor ki hazrdan sonra emrin ne ifade edeceğine yönelik genel geçer bir kural vaz' etmek yerine her bir emir, karîneler dikkate alınmak suretiyle tikel olarak ele alınmalı ve değerlendirilmelidir.

3.1.4.2. Emrin Zıddının Mûcebi

Emrin imtisali, aynı zamanda emrin zıddının yapılmaması gerektiği anlamına gelir mi? Emrin bir şeyin yapılmasını; nehyin de bir şeyin terkini talep anlamına geldiği farz edilirse bu simetri dikkate alındığında emri yerine getirmemek, nehyi işlemek anlamına gelecek midir? Bu başlık altında anılan soruların cevabını müelliflerin perspektifinden aramaya çalışacağız.

Konuyla ilgili temel iki yaklaşımdan söz edebiliriz. Buna göre (ı) bir şeyi emretmek zıddını nehyetmek anlamına gelmez. Tûsî bu görüşü, Mu'tezilî kelâmcılara ve pek çok fukahâya nispet etmektedir.[351] (ıı) Mana bakımından emir, zıddını nehyetmek demektir.[352]

Şeyh Müfîd ikinci yaklaşımı benimser.[353] Murtazâ'ya göre, bir şeyi emretmek, ne lafzen ne de mana olarak aynı zamanda o şeyin zıddının nehyi anlamına gelmez. Meseleye lafız açısından bakıldığında usul ilmi tahsil eden birinin emir, zıddının nehyini gerektirir, demesi uzak ihtimaldir. Zira *if'al* lafzından *lâ tef'al* çıkmaz.[354]

Meseleye manâ açısından bakıldığında, bir şeyi emreden kimse, o emrin zıddını nehyetmiş olması icap eder mi? Bu noktanın tartışmalı olduğunu ifade eden Murtazâ, meseleyi Mücebbire'nin, "bir şeyi irade etmek, zıddını kerih görmek anlamına gelir" kabulü üzerine temellendirdiğini belirtir. Fukahâ'nın ise, *bir şeyi vâcip kılmak, zıddını yasaklamaktır (hazr),* düşüncesinde olduğunu aktarır. Yine onun aktardığına göre fukaha içinde bazıları, fiillerin zıddını sayısal olarak taksim ederek bir sonuca gitmektedir. Buna göre, bir fiilin sadece bir zıddı varsa, bunlardan birini emretmek, haliyle diğerinin

---

[350] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 74; Tûsî, *el-Udde*, II, 185.
[351] Nispetin doğruluğu için bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşad*, II, 198-204; Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, I, 252; Basrî, *el-Mu'temed fî usuli'l-fıkh*, I, 97.
[352] Tûsî, *el-Udde*, I, 196-7.
[353] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 31.
[354] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 85-6; Tûsî, *el-Udde*, I, 197.

nehyetmek anlamına gelecektir; fakat birden çok zıddı varsa bu önerme orada geçerli olmayacaktır.[355]

Murtazâ, bütün bu yaklaşımları geçersiz addeder. Çünkü emir sadece emre konu fiilin vukuuna yönelik bir iradeyi betimler. Pekâlâ, âmir emrin zıddını irade edebilir, etmeyebilir veya kerih görebilir. Bu seçeneklerin hepsi imkân dâhilindedir. Muarızların iddiaları Murtazâ'ya göre "nâfile ibadet" örneğiyle boşa düşecektir. Şöyle ki Allah, nâfile ibadetleri emretmiş; ancak ne bunların ne de bunların zıddının terkini nehyetmemiştir.[356] Verilen bu örnek Murtazâ gibi emrin mucebinin *vakf* olduğunu dillendirenler açısından makama uygun bir örnek olsa da ne var ki emrin mucebinin vücûp olduğunu iddia edenleri bağlamaz.

Yukarıdaki örnekten farklı olarak vâcip bir fiilli emreden kimse, haliyle onun terkini kerih görmüş olması gerekmez mi? şeklindeki muhtemel bir soruya da aynı minval de cevap verir: "Gerekmez. Bu nedenle bize göre iki veya daha fazla zıddın bir arada bulunması mümkündür." Ne var ki Murtazâ bu iddiasını bize göre pek de uygun olmayan bir örnekle temellendirmeye çalışır. Vaktin sonunda namazını eda etmek isteyen kimse, namazını evinin istediği köşesinde kılmakla muhayyerdir. Hâlbuki evin köşeleri, birbirinin zıddıdır (kuzey-güney; doğu-batı). Buna karşın, bu köşelerden her biri diğerinin zıddı olmasına rağmen vücûbiyetin ifası hususunda diğerinin yerine kaim olabilmektedir.[357]

Murtazâ, emrin zıddının mucebinin nehiy olduğu şeklindeki iddianın fesâdını ortaya koyan bir örnek olarak şunu da zikreder. Evimize giren bir hırsızın evimizin sadece A kapısından çıkmasını istemek –eğer emrin zıddının nehiy olduğunu kabul ediyorsak- evimizde tasarrufta bulunmasını kerih görmek anlamına geldiği gibi diğer kapılarından çıkmasını da kerih görmemiz anlamına gerekecekti. Hâlbuki ev sahibi hırsızın bir şekilde evden çıkıp gitmesini istemektedir.[358]

Tûsî, lafzen emrin zıddının nehiy anlamına gelemeyeceğini ifade ederek hocasından yana kanaat serdetse de anlam itibariyle emrin zıddının nehiy anlamına geleceğini söylemek suretiyle farklı bir yol tutar. Ona göre, emrin îcâbı iktiza ettiğini ve

---

[355] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 86; Tûsî, *el-Udde*, I, 198.
[356] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 86-7.
[357] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 87.
[358] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 88.

hakîmden sadır olan emrin de vücûbiyete delâlet ettiğini kabul ediyorsak bu, (ister bir, isterse birden fazla zıddı olsun) emrin terkinin kabih olması gerektiği anlayışını da beraberinde getirecektir.[359]

Kanaatimizce bu mesele emrin delâletinin uzantısı ve devamı niteliğindedir. Emrin delâleti hususunda vücûp yaklaşımı benimsenmişse dolaylı ve zorunlu olarak bu meselede nehiy yaklaşımı tercih edilmelidir. Emrin delâleti hususunda tevakkuf yaklaşımı benimsenişse -ki bu aynı zamanda emrin birçok zıddının bulunduğu anlamına gelecektir- haliyle bu meselede nehiy yaklaşımı doğrudan benimsenemeyecektir.

3.1.4.3. Emrin Tekrara Delâleti

Emrin mûcebi başlığı altında tartışılan ve pek çok hukukî/fıkhî ihtilafa medar olan önemli meselelerden biri de emrin sürekliliğe (tekrar) delâlet edip etmediğidir. Emrin tekrara delâletinden kastımız, muhataba tevcih edilen emir sîgasından emre konu olan şeyin ne kadar yapılması gerektiği, başka bir deyişle sürekli yapmakla mükellef tutulup tutulmadığı hususudur. Muhatabın onu bir defa imtisal etmesi yeterli mi yoksa bir ömür/sürekli tekrar etmesi gerekecek midir? Dahası emirde tekrar olgusu mevcutsa bu, sîganın bir gereği mi yoksa lafzın emre delâletinin bir sonucu mudur? Konu, diğer başlıklar da olduğu gibi mutlak-mukayyed şeklinde ikili bir tasnifle ele alınmıştır.

Bilindiği üzere nasta varit olan mutlak emirler, herhangi bir şart, istisna ve vasıf gibi kayıtlayıcı/kısıtlayıcı unsurlardan mücerret bir niteliğe sahiptir. Murtazâ ve Tûsî mutlak emirlerin tekrara delâletiyle ilgili üç farklı yaklaşım aktarır. Buna göre (ı) mutlak emir, zâhiriyle bir kere (merre) yapmayı gerektirir, daha fazlası için bir delile ihtiyaç vardır. Tûsî, bu yaklaşımı İdris eş-Şafiî; Hanefî usulcü ve fakih Ebü'l-Hasan el-Kerhî; mütekellim ve fakihlerin ekserine nispet etmektedir.[360] (ıı) Tekrar ifade eder. Bu kanaati taşıyanlara göre emir formu *if'al ebeden* anlamına gelir. (ııı) Üçüncü yaklaşıma göre ise mutlak emir, ne tekrar ne de bir defa yapmayı bildirir. Bir başka ifadeyle iki durum arasında müterediddir. Dolayısıyla bu hususta tevakkuf gerekir. Müfîd ve Tûsî birinci yaklaşımı;[361] Murtazâ ise tahmin edileceği üzere üçüncü yaklaşımı benimsemiştir.[362]

---

[359] Tûsî, *el-Udde*, I, 197.
[360] Bk. Cessâs, *el-Fusûl,* II, 135; Kadı Abdülcabbar, *el-Muğnî,* XVII, 124; Basrî, *el-Mutemed* I, 98-105; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüm'a*, I, 220.
[361] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 30; Tûsî *el-Udde*, II, 199.
[362] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 99.

Emrin merre ya da tekrara delâlet ettiğini gösterir bir karîne bulunduğunda o yöne sevk edilmesi ve emrin mucebinin ifa edilmesi veya varlık sahnesine çıkması için en az bir defa imtisal etmek gerektiği hususunda ittifak bulunmasına karşın, mutlak emirlerin tekrara delâleti görüldüğü üzere niza mahallidir. Tekrarı iddia edenler, mutlak emir merre ve ziyadeyi; aksi yaklaşım sahipleri ziyadeyi değil sadece bir defa yapmayı gerektirir, derken Murtazâ merreyi gerektirir; ancak daha fazlasını gerektirip gerektirmeyeceği hususunu bilmiyorum,[363] demekle kendini Vâkıfiyye sınıfına dâhil eder ve gerekçelerini şöyle sıralar.

(ı) Bir lafızdan zâhirinin ve kapsamının gerektirmediği şeylerin anlaşılması mümkün gözükmemektedir. Söz gelimi birine "döv" dediğimizde bu lafızdan kaç kişiyi, ne kadar, nasıl, nerede ve ne zaman dövmesi gerektiğine yönelik kesin bir bilgiye ulaşamaz. Tek bir şey anlaşılır o da bu dövme işinin bir defa yapılması gerektiğidir. Zira bu, emrin imtisali için gerekli en az sayıdır.[364] Böylelikle Murtazâ, merre veya tekrarı, emir sîgasının bir gereği olarak değil, sîganın emre delâletinin bir sonucu olarak düşünmektedir.[365]

(ıı) Kur'an'da ve örfî kullanımda emir sîgaları varit olmakta ve bundan bazen *tekrar* bazen de *merre* kast edilmektedir. Aksine bir delil olmadığı sürece bir lafzın iki farklı anlamda kullanımı, mecaz değil, hakikat ifade etmekte ve lafzın her iki anlam arasında müşterek olduğuna delâlet etmektedir.[366]

(ııı) Mutlak emir tevcih eden birine -ne kast ettiğine yönelik bir karîne, örf veya ön bilgi yoksa- bu emirle merre mi yoksa tekrar mı kast ettiğini sormak uygun düşer, (hüsnü istifham) bu da iştirake ve iki anlamdan birine özgü olmadığına delâlet eder.[367]

(ıv) Gündelik kullanımlarımızda emrederken "şöyle böyle yap, bir kere yap veya "sonsuza kadar yap" gibi ifadeler kullanmaktayız. Eğer emir tekrar veya merreye delâlet etseydi veya bunlardan biri için vaz' edilmiş olsaydı bu şekilde bir kullanım abes olurdu. Eğer bu kayıtların te'kîd ifade ettiği söylenirse Murtazâ'nın buna cevabı şudur: Te'kîd, müekked lafzın sahip olduğu anlamdan daha fazlasını ifade etmiyorsa bu abesle

[363] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 100. Bu yaklaşım daha önce Bâkıllânî tarafından savunulmuştur. Bk. *et-Takrîb ve'l-irşad*, II, 117.
[364] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 100.
[365] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 100.
[366] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 101.
[367] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 101.

iştigaldir. Bizatihi emir lafzı, merreyi ifade ediyorsa o halde "bir kere" şeklindeki kayıt bir amaç ifade etmeyecektir.[368]

I. Tekrara Kâil Olanların Delilleri

Murtazâ ve Tûsî, emrin tekrara delâlet ettiğini iddia edenlerin gerekçelerini serdetmekte ve devamında bunları çürütmeye çalışmaktadır; ancak bu görüşe kim/lerin kâil olduğundan söz etmemektedir.[369] Bu yaklaşımı benimseyenlere göre aşağıda yer alan gerekçeler, emrin süreklilik ifade ettiğine delâlet etmektedir. Buna göre

(ı) Kur'an'da geçen mutlak emirler, tekrar ifade etmektedir.

Müelliflere göre Kur'an'da geçen bütün emirlerin tekrarı gerektiğini kabul edemeyiz. Umre ve hac gibi merreyi gerektiren emirler de vardır. Kaldı ki emirle alakalı olarak tekrar kavramının mahiyeti de farklıdır. Söz gelimi oruç ve zekât yılda bir; namaz günde beş defa tekrar etmektedir. Mutlak emir, tekrara delâlet etseydi kapsamının bu derece farlı olmaması gerekirdi. Dahası, tekrar ancak bir delille bilinebilir. Kur'an'da geçen bütün emirler, merreye ya da tekrara delâlet eder; ancak emrin bunlara hamledilmesi lafzın zâhiri dışında bir başka delille mümkün olmuştur.[370] Tûsî bu delilin icmâ olduğunu ifade etmektedir.[371]

(ıı) Emirler, nehiylere kıyas edilir. Nehiy, nasıl tekrar ifade ediyorsa emir de böyledir. Müellifler bu gerekçeye de katılmaz. İddia olunanın aksine mutlak nehiyler, mutlak emirler gibidir. Tekrara delâlet etmezler, her ikisinde de (emir-nehiy) tekrara hamletmek için zâhir dışında ziyade delile ihtiyaç vardır. Bu bakımdan emir ve nehiy müsavidir.[372] Nehiy, fiilin kubhunu gerektirir, kubuh ise tekrar eden bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle nehiy, tekrar edecektir, şeklindeki bir yaklaşımı Murtazâ benimsemez. Ona göre Allah'ın bir fiili nehyetmesi o fiilin kuşkusuz kubhunu gerektirir; ancak kubhun gelecekte devamlılık arz edeceği söylenemez, bazen de belirli bir vakitle sınırlıdır.[373]

---

[368] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 101.

[369] Bu yaklaşımın daha çok İmam Mâlik; bir kısım Malikî ve Hanbelî hukukçular tarafından dillendirildiğini söyleyebiliriz. Bk. İbnü'l-Kassâr, *Mukaddime,* s. 291-2. Ferrâ, bu yaklaşımı benimsediği gibi Ahmed b. Hanbel'e de nispet etmektedir. Bk. *el-Udde fî usuli'l-fikh*, II, 264; ayrıca Bâkıllânî, bu yaklaşıma tutunanların sayıca az olduğunu ifade etmektedir. Bk. *et-Takrîb ve'l-irşad*, III,116.

[370] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 103; Tûsî, *el-Udde*, II, 204.

[371] Tûsî, *el-Udde*, II, 204.

[372] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 104; Tûsî, *el-Udde*, II, 202.

[373] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 104.

(ııı) Tekrara kâil onların bir başka gerekçesi ise emrin tekrarı gerektirmemesi halinde nesihten söz edilemeyeceği şeklindedir. Neshin vuku bulması için emrin devam ve tekrar ifade etmesi gerekir. Tûsî'ye göre nesih, sîgasının zâhiri dışında bir delile istinaden tekrara delâlet ettiği anlaşılan bir emirde gerçekleşebilir. Mutlak emirde hiç bir halde nesihten söz edilemez.[374] Buna ilaveten Murtazâ, neshi emrin tekrara delâlet ettiğine yönelik bir alamet kabul eder. Bir başka deyişle bir hükümde nesih vaki olmuşsa biz söz konusu emrin tekrar eden bir niteliğe sahip olduğunu anlarız.[375]

(v) Emir tekrarı gerektirmiyorsa birine "Bunu bir defa yap" (if'al merreten vâhideten) demek yakışık almaz.

Murtazâ, dilde emrin akabinde yer alan (ebeden veya merreten vâhideten) şeklindeki kayıtların kendi kanaatini desteklediğini ifade eder. Şöyle ki madem emir tekrarı gerektiriyor o halde *if'al ebeden* demek de yakışık almaz; ama dilde bu şekilde kullanıldığı görülmektedir. Diğer taraftan emir lafzı mademki sadece merre için vaz' edilmiştir. O halde *if'al merreten vâhideten* şeklinde bir kullanım da uygun düşmez. Ne var ki dilde her iki kullanım da mevcuttur ve bu, tevakkuf anlayışını desteklemektedir.[376]

II. Merreye Kâil Olanların Delilleri

İfade ettiğimiz üzere bu yaklaşım Müfîd ve Tûsî tarafından dillendirilmektedir. Burada tahmin edileceği üzere iddia sahibi olarak Tûsî öne çıkarken itiraz eden konumunda ise Murtazâ bulunmaktadır. Tûsî, görüşünü ispat sadedinde nas, örfî kulanım, gramer ve dilcilerin tutumu olmak üzere bir dizi gerekçe ileri sürmüştür.

(ı) Emre muhatap kişi, (me'mur) şayet mahut bir örf-âdet yoksa kendisine tevcih edilen mutlak emirden bir defa yapması gerektiğini anlar. Bu dilbilimcilerin ittifak ettiği bir husustur. Söz gelimi bir kimse kölesine "bana su ver" dese o bundan bir defa su vermesi gerektiğini anlar. Bunu iki defa yapsa "sefih" addolunur. Delâletü'l-hâl ve ya emre mukârin başka bir karîne sayesinde merre anlamıştır, denilemez.[377]

Murtazâ, ahd, âdet ve muhatabın kastına ilişkin bir bilgisi yoksa muhatabın emrin bir kere yapılması gerektiğini anlayacağını kabul etmez ve bunu bir iddia olarak

[374] Tûsî, *el-Udde*, II, 203.
[375] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 105.
[376] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 105.
[377] Tûsî, *el-Udde*, II, 200.

niteler. Pekâlâ, bir kimse hâzırda olan birine emretse muhatap şahıs bundan *tekrar* anlayabilir. Bu da mümkündür. Bunu karîne ve delâletle anlamıştır, denilmesi halinde Murtazâ aynı gerekçeyle cevap verir: Bir defa yapması gerektiğini de muhtemelen karîne ve delâletle anlamıştır.[378]

(ıı) Dilciler, mastardan mâzî, muzâri' ve emir gibi kalıplar türetmiştir. Emrin, haber formundaki (mâzî, muzâri') türevleri ziyadeye nasıl delâlet etmiyorsa o halde emir de ziyadeye delâlet etmez. Bir şeyi emretmek aslında o şeyin sadece ihdasına ve yapılmasına yöneliktir.[379] Murtazâ, haber niteliğindeki müştakların merreye delâlet ettiği ve bunlardan ziyade anlaşılmayacağı şeklindeki iddiayı müsellem kabul etmez ve ekler: Hangi akıllı (!) "Zeyd Amr'ı dövdü" ifadesinden ziyadeyi değil; merreyi anlamıştır? Bu haberi aktaran kimseye "onu bir veya birkaç defa mı dövdü? demek/sormak yerinde bir davranış olur. Bu nedenle emir-haber sîgasından birini, diğerine istişhat getirmek yerinde bir tutum değildir.[380]

(ııı) Tûsî, Sürâka b. Mâlik b. Cü'şüm el-Müdlicî'nin[381] (24/645) hacca ilişkin sorusunu da merreye delil olarak kabul eder. Hz. Peygamber bir gün hutbe irat ederek "Ey insanlar! Allah size haccı farz kılmıştır, siz de haccediniz" buyurdu. İsmi anılan sahabî bunun üzerine "Ey Allah'ın resulü her sene mi haccedeceğiz?" dedi. Hz. Peygamber, bu soruya cevap vermeyerek sustu. Sahabî soruyu üç defa tekrar etti. Bunun üzerine Hz. Peygamber, şöyle buyurmuştur:

> Ey kişi! Şayet "evet!" diyecek olsaydım bu size vâcip olurdu ve buna sizler, güç yetiremezdiniz. Benim sizi (serbest) bıraktığım hususlarda siz de beni bırakınız. Sizden öncekiler, peygamberlerine çok soru sormaları ve emrine muhalefet etmeleri yüzünden mahvoldular. Öyle ise sizlere neyi yasaklamışsam ondan kesinlikle kaçınız. Size neyi emretmişsem onu da gücünüz nispetinde yapmaya çalışınız.[382]

Tûsî'ye göre sahabînin "Ey Allah'ın resulü her sene mi haccedeceğiz?" şeklindeki sorusu, mutlak emrin tekrar ifade etmediğini göstermektedir. Şayet etseydi,

---

[378] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 107.
[379] Tûsî, *el-Udde*, II, 201.
[380] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 108.
[381] Bk. Yavuz Ünal "Sürâka b. Mâlik", *DİA,* XXXVIII, 161. Tespitimize göre ilgili diyalog bu sahabe değil, el-Akra' Firâs b. Habis b. İkal (ö.33/653-654) ile Hz. Peygamber arasında cereyan etmiştir. Bk. A. Lütfi Kazancı "Akra' b. Hâbis", *DİA,* II, 285.
[382] Müslim, "Hac", 412; İbn Mâce, "Menâsik", 2.

sahabî bu soruyu yöneltmeyecekti ve ayrıca Hz. Peygamber "evet" deseydi emrin tekrara delâlet ettiği ancak o zaman anlaşılacaktı.[383]

Mademki emir merreyi gerektiriyor, o halde Sürâka bu soruyu sormamalıydı ve emir lafzının zâhirinden onun merreye delâlet ettiğine kesin kanaat getirmeli ve herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duymamalıydı, şeklindeki muhtemel bir soruyu Tûsî şöyle yanıtlar: Sormuştur, çünkü bu tarz emirlerin süreklilik anlamında kullanılması sîganın zâhiri dışında başka delillerden dolayı mümkündür. Zira hac; namaz ve zekât gibi ibadetlere/emirlere benzemektedir. Bu bakımdan sahabînin bu hususa ilişkin sorusu yerindedir.[384]

Emirlerin ne kadar yapılacağına dair bir kayıt bulunması halinde o kayıt doğrultusunda amel edilmesi ve emrin imtisali için asgari bir defa yapılması gerektiği hususunda ittifak söz konusudur. Buna karşın, emirlerin zamana, sıfata ve ya şarta bağlı bulunduğu yerlerde (mukayyed emir) tekrara delâlet edip etmeyeceği usûlcüler arasında tartışmalıdır.[385]

Murtazâ'nın aktardığına göre bazı usulcüler sıfat ve şartın tekrarı durumunda emrin de tekrar edeceği yaklaşımına kâildir. Ancak doğru olan, mutlak emrin sıfat ya da şarta göre değil meşruta göre konumlandırılmasıdır. Şart, emrin mutlaklığı üzerine sayısal anlamda bir ziyade ve anlam değişikliği gerektirmez. Emir, mutlak olarak varit olduğunda merreyi gerektiriyorsa şartla beraber bulunduğunda da *merre*yi gerektirir. Aynı şekilde mutlak olarak varit olduğunda tekrarı gerektiriyorsa şartla beraber de tekrarı gerektirir.[386]

Murtazâ, emrin tekrarı gerektirmediğine yönelik daha önce ifade ettiği gerekçelerin burası için de geçerli olduğunu söyler ve iadeye gerek duymaz. Şu kadar var ki sıfat ya da şartın emrin hemen peşinden gelmesi emrin sayısında herhangi bir değişiklik oluşturmaz; buna mukabil, emrin kapsamı bu şart ve sıfata özgü kılınmış olur. İstisna ise, sıfat ve şarta irca edilemez. Zira emre müteakip gelen istisnalar, cümlenin kapsamında bir azaltma ya da artırma şeklinde bir etkiye sahiptir.[387]

---

[383] Tûsî, *el-Udde*, II, 202.
[384] Tûsî, *el-Udde*, II, 202.
[385] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 109.
[386] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 109.
[387] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 110.

Mutlak emirlerin tekrarı iktiza ettiğini iddia edenler, şart veya sıfata bağlı emirlerin evleviyetle tekrarı gerektireceğini belirtmiş ve görüşlerini destek mahiyetinde bazı aklî ve naklî delilleri ileri sürmüştür.

(ı) Kur'an'da geçen sıfat ya da şartla çevrelenmiş her emir, bu iki kaydın tekrarına bağlı olarak tekerrür etmektedir. Söz gelimi cünüp olunması halinde guslü âmir ayet (Mâide, 5/6) muktezasınca her cünüp olunduğunda gusül etmek gerekmektedir. Zina eden kimseye celdeyi öngören ayette (Nur, 24/2) ise, zina suçuna öngörülen ceza, zina fiilinin vuku bulma şartına bağlanmıştır. Öğle namazıyla ilgili emir de belli bir vaktin girmesine (dulûku'ş-şems) bağlanmıştır. Dolayısıyla söz konusu vakit girdiğinde öğle namazı hep tekrar etmek durumundadır.[388]

Murtazâ, mutlak emirde serdettiği gerekçeyi burada da yineler ve Kur'an'daki emirlerin tekerrür niteliğine sahip olduğunun ancak haricî bir delille bilinebileceğini ifade eder ki Tûsî'ye göre bu icmâdır. Kaldı ki tekrar olgusu tek bir tarzda cereyan etmez. Tekrarı gerektiren sîga değil bilakis hâricî karînedir. Müellif, bunu ispat sadedinde abdest ayetiyle istidlalde bulunur. Buna göre ayetin zâhirinden hareket edilseydi "Her namaza kalktığınızda abdest alın" ayeti nedeniyle her namaz için abdest alınması icap ederdi. Hâlbuki ayet *izâ azemtum el-kıyâme* (namaz için kıyâma niyetlendiğinizde ve hades halinde) şeklinde anlaşılmalıdır.[389]

(ıı) Şart, illete hamledilmelidir. İlletin tekrarı ile hüküm nasıl tekerrür ediyorsa şartın tekrarı ile hüküm de tekerrür edecektir.[390] Murtazâ illet ile şart arasında kurulmak istenen benzerliğe ve bunun neticesi olarak yapılmak istenen kıyasa her ikisinin mahiyet ve fonksiyonların farklı olması nedeniyle karşı çıkar. Şöyle ki illet hükmü mucip ve onun üzerinde müessir iken –ki bu bakımdan illet tekerrür ediyorsa hükümde etmelidir- şart mucip ve müessir değildir. Bu nedenle -illet olması hariç- şartın tekerrürü meşrutun tekerrürünü gerektirmez. Bu bakımdan cünüplük tekerrür ettikçe gusül gerekir. Çünkü

---

[388] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 110-1; Tûsî, *el-Udde*, II, 208.
[389] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 111.
[390] Şîrâzî'nin verdiği yerinde bir örnek, her şartın tekrarı gerektirmediğini teyit eder niteliktedir. Şöyle ki hacla ilgili emrin edası güç yetirme (istitâat) şartına bağlandığı halde bilindiği üzere ömürde bir kere yapılması zorunludur. Bk. *Şerhu'l-Lüma',* I, 203.

Cünüplük guslün illetidir.[391] Tûsî ise kıyas yöntemine daha ilk baştan karşı çıktığından şartın illete hamledilemeyeceğini belirtir.[392]

(ııı) Şartla kayıtlı emirler, şartla mukayyed nehiylere hamledildiğinde tekrarı gerektireceği açıktır.[393] Murtazâ bu kıyası ve hamli de kabul etmez. Kaldı ki mutlak nehiyler, zâhiriyle tekrarı gerektirmediği gibi şartlı nehiyler de gerektirmez. Gerek mutlak gerekse mukayyed emir ya da nehyin hem *merre* hem de *tekrar*a ihtimali mevcuttur. Bu ihtimallerden biri, sîganın zâhiri dışında âdet, örf ve emâre gibi bir delille kesinlik kazanabilir.[394]

Tûsî, mütekellim ve fukahânın ekserinin bu tarz emirlerin tekrarı değil sadece merreyi gerektireceğine kâil olduğunu aktarır ve tercihini tahmin edildiği üzere bu yönde yapar.[395] Çünkü mevlâ, kölesine "çarşıya gittiğinde meyve satın al" şeklinde bir emir tevcih etse köle bundan her çarşıya gittiğinde meyve satın almasını değil ancak merreyi anlar. Aksi halde zemme müstahak olur.[396] Diğer taraftan mutlak emirler, tekrarı değil merreyi gerektirir. Bu emirlerin sıfat ya da şartla taliki ise sadece o emirlerin söz konusu şart ve sıfatla meydana geleceğini ve emrin vukuunu sıfata ya da şartın bulunmasına tahsis edilmesini gerekli kılar.[397] Buna mukabil Murtazâ, verilen köle örneğinde bir defa anlaşılmasını konuya ilişkin bir ahd, âdet ve emâre bulunmasına bağlar. Bu tarz emirlerin merre ve tekrara ihtimali bulunduğundan kölenin âmirin muradını sorması uygun düşer.[398]

Görüldüğü üzere mukayyed emrin tekrara ya da merreye delâleti mutlak emrin delâletiyle doğrudan alakalıdır. Dolayısıyla mutlak emrin delâleti hususunda kim neye kâil ise sayısal veriler hariç şart ya da sıfatla kayıtlanmış emrin delâleti hususunda da aynı yaklaşımı benimsemiştir.

---

[391] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 112.
[392] Tûsî, *el-Udde*, II, 208.
[393] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 113-114.
[394] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 113.
[395] Tûsî, *el-Udde*, II, 205.
[396] Tûsî, *el-Udde*, II, 206.
[397] Tûsî, *el-Udde*, II, 206.
[398] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 115.

3.1.4.4. Emrin Fevre Delâleti

Bu başlık altında iki kavramı sıkça kullanacağız. Bunlardan birisi *fevr*; diğeri *terâhî*dir. Burada emrin fevre delâletinden, emrin gereğinin ivedilikle imtisal edilmesi, bir başka ifadeyle vaktin mümkün olan ilk anında ifa edilmesi kastedilmektedir. *Terâhi* ise mükellefin isteği doğrultusunda bu eylemin ertelenmesi anlamına gelmektedir. Burada tartışılan husus, âmirin emri tevcih etmesinden itibaren bu emrin derhal mı yoksa bilahare mi yerine getirileceği meselesidir. Emir karînelerle çevrelenmişse yani onun hemen ya da daha sonra imtisal edilebileceğine yönelik bir kayıt varsa emrin o yöne sevk edileceği ve o kaydın gerektirdiği şekilde amel edileceği hususu açıktır; ancak emir mutlak olarak sâdır olmuşsa burası tartışmalıdır. Daha önceki hususlarda olduğu gibi bu mesele de mutlak ve mukayyed ayrımına gidilerek ele alınmıştır.

I. Mutlak Emrin Fevre Delâleti

Murtazâ konuyla ilgili dört farklı yaklaşımdan bahsetmektedir. Ne var ki daha önce olduğu gibi burada da bu yaklaşımları kimin dile getirdiğinden söz etmemektedir. Buna göre mutlak emir, (ı) fevr ve ivedilik iktiza eder. Dolayısıyla emrin hemen akabinde o fiilin imtisal edilmesi gerekir. Tûsî pek çok mütekellim ve fukahânın bu yaklaşımı benimsediğini belirtir ve bunların arasında Irak Hanefîliği çizgisinin önde gelen temsilcisi, usulcü ve fakih Ebü'l-Hasan el-Kerhî'yi özellikle zikreder.[399] Tûsî ve Müfîd'in kanaatinin de bu yönde olduğunu belirtelim.[400]

(ıı) Mutlak emir, eylemin imtisalini gerektirir; ancak bunu gelecek zamandan herhangi bir ana özgü kılmaz. Bütün vakitler bu açıdan müsavidir. Murtazâ bu yaklaşım sahiplerini *ashâbu't-terâhî* şeklinde adlandırır. Tûsî, bu görüşü Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye nispet eder.[401]

(ııı) Herhangi bir delâlet ya da karîne söz konusu değilse mutlak emri işiten kimse, sadece emrin imtisaliyle memur olduğunu anlayabilir. Bu eylemine vakit tayini/tahyîri için bir delil buluncaya dek tevakkuf eder. Murtazâ'nın kanaati de bu

---

[399] Tûsî, *el-Udde*, II, 225. Bu görüş ayrıca, Ebû Bekr es-Sayrafî (ö. 330/941), Ebû Hâmid el-Mervezî (ö. 362/973) gibi Şâfiî isimler; Mâlikîler, Hanbelîler tarafından savunulmuştur. Bk. Şîrâzî, *et-Tebsıra fî usuli'l-fıkh* s. 53; İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fi'l-usul,* s. 132; Cessâs, *el-fusûl fi'l-usûl*, II, 105-7; Ferrâ *el-Udde fî usuli'l-fıkh,* I, 282.

[400] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 30; Tûsî, *Udde*, II, 227.

[401] Tûsî, *el-Udde*, II, 226. Bu görüş, başta Şîrâzî olmak üzere pek çok Şâfiî usulcü; Kadı Abdülcebbâr ve Basrî tarafından da savunulmuştur. Bk. Şîrâzî, *et-Tebsıra fî usuli'l-fıkh,* s. 52; Basrî, *el-Mu'temed fî usuli'l-fıkh*, I, 111.

yönde[402] olup tercihini dil, örfî kullanım ve nastan bazı örneklerle temellendirmeye çalışır. Buna göre (ı) emir lafzı, ne vakte ne mekâna ne de sayıya delâlet eder. Bu nedenle kapsamında olmayan olguları ona yüklemek câiz değildir. (ıı) Gerek Kur'an'da gerekse dil ehlinin örfünde mutlak emirler, bazen terâhî bazen de fevr iktiza eder tarzda kullanılmıştır. Bir lafzın iki anlamda kullanımı (zâhir) o anlamlarda hakikat ifade ettiğine ve iki anlam arasında müşterek olduğuna delâlet eder.[403] Buna mukabil Tûsî, sırf zâhirî kullanımın bir şeyin hakikat olduğunu göstermeyeceğini, mecaz olmasının da mümkün olduğunu ifade eder.[404] (ııı) "Kalk" vb. şeklinde emreden birinin emrin hemen akabinde eylemin ifa edileceği zamanı veya bunu muhatabın isteğine bıraktığını söylemesi uygun düşer. Lafız, *fevr* ya da *terâhî* için vaz' edilmiş olsaydı bu şekilde ilaveler yakışık almaz, dahası abesle iştigal olurdu.[405]

Mutlak emrin fevre delalet ettiğini kabul edenler, naslardan ve aklî izahlardan oluşan bazı deliller ileri sürmüştür. Buna göre (ı) emir, fiilin vücûbunu gerektirir. Vücûbu terâhîye hamletmek, onu vâcip nitelik taşımayan nâfile kapsamına dâhil etmek anlamına gelir. Kaldı ki vücûbu terâhîye ya da muhayyerliğe hamletmek için bir delile ihtiyaç vardır. Bu hususta muhayyerlik, bir başka ifadeyle, mükellefin vaktin sınırları dâhilinde istediği bir zamanda eda edebileceği iddiası, Tûsî'nin ifadesiyle bir fırın ekmek yemeği gerekli kılar.[406]

Tevakkuf yaklaşımını benimseyen Murtazâ, emrin terâhîye hamledilmesi halinde vâcibin nâfile kapsamına dâhil olmayacağını, zira vâcibi tehir etmenin ileride eda edileceğine dair bir *azm*in bulunmasına bağlı olduğunu belirtir. Böylelikle vâcip nâfile türü ibadetlerden ayrılmış olacaktır. Çünkü nâfilede bedelsiz (azim) tehir câizdir. Bedelin gerekliliğine ve bunun azim olduğu sonucuna nasıl ulaştınız, şeklindeki muhtemel bir soruya Murtazâ "icmâ ile" yanıtını verir. Sadece ibadetlerde değil borcun ifası ve sair tasarruflarda olduğu gibi her geciken vâciplerde bedel yine âkil kimselere göre *azim*dir. Çünkü bir kimse vâcip bir fiili herhangi bir engel bulunmadığı halde edâ etmese ve edâ etmeye de azim göstermese kınanır.[407]

---

[402] Murtazâ, *Zerîa*, I, 131. Bu yaklaşım, ayrıca Eş'arî âlimler tarafından da benimsenmiştir. Bk. Ferrâ *el-Udde fî usuli'l-fıkh,* I, 282.
[403] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 131-2.
[404] Tûsî, *el-Udde*, II, 232.
[405] Murtazâ, *ez-*Zerîa, I, 132.
[406] Tûsî, *el-Udde*, II, 227.
[407] Murtazâ, *ez-*Zerîa, I, 134.

(ıı) Hâzırda olan birine yöneltilen emir, fevr gerektirir veya mutlak bir emre muhatap olan kimse, bundan fevr anlar. Söz gelimi bir kimse kölesine bir iş yapmasını emretse ve köle bunu yapmasa zemme müstahak olur.[408] Murtazâ'ya göre bu, *iddia*dan öte bir anlam taşımaz. Nitekim mutlak emre muhatap olan bir kimse, fevr ile emrolunduğu gibi terâhî ile de emrolunabilir. Fevr ya da terâhîye ancak âdet, delâlet ve emareye istinaden hamledilebilir.[409]

(ıv) Tûsî'ye göre akitler, talak ve azat gibi sonuç doğurucu eylemler, nasıl fevr iktiza ediyorsa emirler de fevre hamledilmelidir. Bu tür akitlerin ve ikaatların fevre delaletinin vaz' yoluyla değil, şer'î delille bilindiğini belirten Murtazâ, bu delil olmasaydı onu bilemeyecektik, der. Öte yandan, bu hamlin bir kıyas ameliyesi olduğuna dikkat çeken Murtazâ, -kıyas konusunda da ele alacağımız üzere- gerek dilde gerekse şer'de kıyası kabul etmez. Ayrıca akitler, elbette fevr gerektirir. Zira semen müsemmen mukabilindedir. Bunlardan birinin fil hâl sahiplenilmesi ister ayn olsun isterse deyn olsun hemen diğerinin de sahiplenilmesini gerektirir. Bu özellik, emrin muktezasında mevcut olmayıp akdin bir gereğidir.[410]

Tûsî de anılan akit ve ikaatlar ile emirler arasında kıyas yapılmasına karşı çıkar. Çünkü o kıyasa temelden karşıdır. Kıyası kabul edenler açısından da bunun itimat edilecek bir yol olmadığını belirtir. Zira kıyas, zann-ı gâlibe dayanırken bu meselelerde yöntem zan değil, ilm/bilgidir. Emir ve akitler kıyas edilebilir bulunsa bile bu defa konu mutlak değil mukayyed emir kapsamına dâhil olacaktır. Çünkü kıyas, bu durumda bir *karîne* vazifesi görecektir.[411]

Mutlak emrin fevre delalet edeceğini dile getireneler, nastan da bazı deliller ileri sürmüşlerdir. Buna göre, aşağıda yer alan ayet ve hadis bu yönde iki örnek oluşturmaktadır.

(ı) Ey Müminler! Rabbinizin affına nail olan kullar arasında yer almak ve cennete girmek için birbirinizle yarışın. (Âl-i İmrân, 3/133); Hayırlı işlerde birbirinizle yarışın. (Bakara 2/148)

Murtazâ'ya göre bu âyet, mağfireti zikretmesi ancak bununla gereğini (tevbe) murat etmesi açısından mecazdır. Diğer taraftan, vâcip ibadetlerin ivedilikle veya tehir

---

[408] Tûsî, *el-Udde*, II, 228.
[409] Murtazâ, *ez-*Zerîa, I, 136.
[410] Murtazâ, *ez-*Zerîa, I, 137-8.
[411] Tûsî, *el-Udde*, II, 230.

edilerek eda edilmesi açısından mücmeldir. Bu da Allah'ın vâcip ya da mendup kıldığı fiilleri istediği tarz ya da zamanda yapmak suretiyle ona yaklaşabileceğimiz anlamına gelmektedir. Bu nedenle anılan ayetler, muhaliflerin yaklaşımını desteklemez.[412] Sözü edilen ayetin fevre delil olarak ileri sürülmesini Tûsî de aynı gerekçelerle kabul etmez ve ihticâc açısından zayıf olarak niteler.[413]

(ıı) Kim unutarak ya da uykudayken namazı eda edemezse hatırladığında onu kılsın.[414]

Murtazâ'ya göre namazın kazasını içeren bu haber, namazın hükmüne özeldir ve onunla sınırlıdır. Bu nedenle bu haber ve ilgili emirden hareketle her emrin fevr gerektirdiği –ki bu durumda kıyas yapılmış olacaktır- söylenemez.[415]

Mutlak emri terâhîye hamledenler -ki bu yaklaşımı Mu'tezilî âlimlerin dile getirdiği ifade edilmişti- mutlaka emrin konusunun daha sonra yapılması gerektiğini değil, sonraya bırakılmasının câiz olduğunu, mükellef için böyle bir seçeneğin mümkün olduğunu, ertelemekle günah kazanılmayacağını söylemektedirler. Bu iddia sahiplerinin delillerini de şöyle sıralamak mümkündür.

(ı) "Döv" örneğinde olduğu gibi mutlak emirde ne lafzında ne de manasında eda zamanı mündemiç değildir. Âmir belli bir zamanı murat etseydi bunu açıklardı. Mademki bu yönde bir beyan yok o halde emir fevr ve terâhî arasında müsavidir. Tehir mükellefin iradesine tevdi edilmiştir.[416] Murtazâ'ya göre, bu iddia, terâhî ya da fevri değil, tevakkuf anlayışını destekler. "Bir vakit murat etseydi açıklardı" şeklindeki çıkarıma yine aksiyle mukabelede bulunabilir: Terâhî, tahyîr ya da terâhî ve fevr arasında tesviye murat olunsaydı beyan edilirdi?[417]

(ıı) iddia sahiplerine göre emir sîgası, gelecek zamanlı *haber* sîgası gibidir. *Fülânun se-yefalü* örneğinde eylemin en yakın zamanda yapılacağı anlamı nasıl çıkmıyorsa emir sîgasında da durum böyledir. Bu iddianın muhatabının fevr ehli olduğunu belirten Murtazâ, tevakkuf yaklaşımını benimseyenlere göre emir ve haber sîgasının eda zamanını barındırmamak anlamında aynı niteliğe sahip olduğunu ifade eder.

---

[412] Murtazâ, *ez*-Zerîa, I, 140.
[413] Tûsî, *el-Udde,* II, 229.
[414] Buhârî "Mevâkîtu's-salât", 37; Müslim "Mesâcid", 314.
[415] Murtazâ, *ez*-Zerîa, I, 140-1.
[416] Basrî *el-Mu'temed fî usuli'l-fikh*, I, 111.
[417] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 142. Krş. Tûsî, *el-Udde*, II, 231.

Bu bakımdan her ikisi de tevakkufa delâlet eder; ancak munfasıl bir delil olması halinde fevr ya da terâhîye hamledilebilir.[418]

II. Mukayyed Emrin Fevre Delâleti

Bu tabirden maksat, emre konu şeyin muayyen bir zaman dilimi içinde imtisal edilmesidir. Mutlak emirlerin aksine bu tür emirlerde söz konusu fiilin vakti içerisinde yerine getirilmesi gerektiği hususu açıktır ve bu hususta ittifak söz konusudur; şu kadar var ki fiilin edasına tahsis edilen bu vaktin hangi cüzünde emre konu fiilin eda edileceği hususu tartışmalıdır. Emrin fevre delâleti konusundaki tartışmalar, fıkhî sonuçları bakımından daha çok bu başlıkta temerküz etmiştir. Bu nedenle olsa gerek müellifler mukayyed emri mutlaktan sonra işlemişlerdir.

Bu başlık altında fiil-vakit eşleşmesi yapılmış ve mesele üçlü taksime tabi tutulmuştur. Bu minval üzere, muvakkat emirlerin delâletinin incelemeye çalışacağız. Buna göre vakitler; (ı) vaktin ibadete mutabık/muvafık olması; ne ibadetin ne de vaktin birinin diğerinden fazla olmaması, (ıı) vaktin ibadetten fazla olması, (ııı) ibadetin vakitten fazla olması şeklinde üç kısma taksim edilmektedir.[419] Verilen örneklere bakıldığında Murtazâ ve Tûsî'nin meseleyi sadece ibadetler açısından ele aldığı; hukukî muameleleri dikkate almadığı görülmektedir.[420]

Murtazâ bu şekilde bir taksime gitse de birinci kısım için *mudayyak vâcip* (dar zamanlı emirler/ibadetler); ikincisi için de *müvessa' vâcip* (geniş zamanlı emirler/ibadetler) tabirlerini de kullanır. Vaktin ibadete mutabakatına/mudayyak vacibe orucu örnek verir. Bu hususta herhangi bir tartışma söz konusu değildir.[421] İbadetler vaktin ilk cüzünden itibaren mükellefin zimmetinde borç olarak taayyün eder ve oruç örneğinde olduğu gibi kendilerine tahsis edilen vakitleri içinde (imsak-iftar) eda edilmelidir. Vaktin öncesinde ya da sonrasında imtisal edilmesiyle borç sakıt olmaz.

---

[418] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 144.

[419] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 145; Tûsî, *el-Udde*, I, 233-4. Hanefî usulcü Debûsî ise taksimdeki üçüncü başlığa Murtazâ ve Tûsî'nin aksine "Her iki duruma da benzeyen (müşkil) emirler" adını verir ve hac ibadetini buna örnek gösterir. Bk. Debûsî *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, s. 67.

[420] Öte yandan Hanefîler'in meseleyi hukukî durumu da dikkate alarak işledikleri söylenebilir. Söz gelimi Debûsî mudayyak vacibin muamelattaki benzerine, bir kimsenin bir günlüğüne bir işte çalışmak üzere yaptığı akdi örnek olarak verir. Bk. Debûsî *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, s. 68.

[421] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 145; Tûsî, *el-Udde*, I, 234.

Mudayyak tabiri bize bu zaman diliminde başka bir ibadetin edasına mahal olmadığını da ifade etmektedir.

Diğer taraftan Murtazâ, üçüncü kısmın teklif kapsamında yer alamayacağını aksi halde *teklif-i mâ lâ yutâk* olacağını ifade eder. Buna karşın bazı fakihlerin bu şekilde bir teklifi câiz gördüklerini ancak bunu edâ değil kazaya hamletmek gerektiğini söyler. Söz gelimi, birisi, falan kimse gelirse geldiği gün oruç tutacağım dese fakat günün bir kısmı geçtikten sonra o kişi gelse o anda ibadete başlamak mümkün olmadığı için bu durum kaza için bir sebep oluşturmakta ve daha sonra kaza edilmelidir.[422] Tûsî ise bu tarz bir teklife câiz demekle yetinir; ancak her hangi bir detaya girmez ve örneklendirmeye gitmez.[423]

Murtazâ'ya göre, bu meselede tartışmaların yoğunlaştığı nokta, vaktin ibadetten fazla olması şeklinde tanımladığı müvessa' emirler/vâciplerdir. Bu tür vâcipler, hem kendi vâcibinin hem de o vâcip cinsinden başka ibadetin edasına imkân veren genişlikte bir niteliğe sahiptir. Anılan genişlikte bir vakte sahip olan ibadetin söz konusu vaktin hangi cüzünde eda edileceği hususu tartışmalıdır. Buna ilişkin olarak Murtazâ (ı) vücûbiyet vaktin ilk anına, (ıı) vaktin son anına, (ııı) vaktin bütününe taalluk eder, şeklinde üç farklı yaklaşımdan bahseder.[424]

Tûsî buna ilave olarak vucûbiyetin vaktin bütününe taalluk eder, diyenlerin kendi içinde -ileride de bahsedeceğimiz üzere- ibadetin müvessa' vaktin sonraki cüzlerine tehirinin bir bedel mukabilinde olması gerekir ve gerekmez diyenler olmak üzere iki gruba ayrıldıklarından bahseder; ancak her hangi bir isimden söz etmez.[425] Şeyh Müfîd, ilk yaklaşımı;[426] talebeleri Murtazâ ve Tûsî ise üçüncü yaklaşımı tercih eder.

Vücûbiyeti vaktin ilk cüzüne taalluk edenler, ibadetin sonraki cüzlerde imtisal edilmesi halinde kaza gerekeceği ya da günah kazanılacağı şeklinde bir anlayışı da

---

[422] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 146.
[423] Tûsî, *el-Udde*, I, 233.
[424] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 146.
[425] Tûsî, *el-Udde*, I, 234. Bir bedel mukabilinde ertelenebileceğini söyleyenlere müellifler de dâhildir. Tehir için bedele gerek olmadığını düşünenler ise Mu'tezilî usulcülerdir. Bk. Basrî, *el-Mu'temed fî usuli'l-fıkh*, I, 125.
[426] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 30. Bu yaklaşım aynı zamanda Şîrâzî başta olmak üzere bazı Şâfiî âlimler, Hanbelîler ve erken dönem Hanefî âlimlerden Muhammed b. Şuca' ve Debûsî tarafından da tercih edilmiştir. Bk. Şîrâzî, *et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh*, s.60; Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 124; Ebû Ya'la el-Ferrâ *el-Udde fî usuli'l-fıkh,* I, 310.

reddederler; ancak bir özür olmadığı sürece mümkün olan ilk vakitte eda edilmesi gerektiğini; bir özür söz konusu ise müvessean tehir edilebileceğini ifade ederler.[427]

Murtazâ ve Tûsî'ye göre, mükellefe ibadet için tayin edilen zaman süresinin herhangi bir anında eda serbestisi getirilmiştir. Bunu vaktin ilk cüzünde eda edebileceği gibi vaktin ortası ya da sonunda da eda edebilir; ancak ibadeti vaktin ortası ya da son cüzüne tehiri için kişinin ibadeti ilk fırsatta yapacağına ilişkin içinde bir bedel (azim) taşımasını şart koşar.[428] Öte yandan emirler, vaktin hem ilk hem de son cüzünü de kapsamaktadır. Bu nedenle birini diğerine üstün tutarak vücûbiyet atfetmek doğru değildir.[429] Bedelsiz (azim) tehirin mümkün olduğunu iddia etmek vücûbiyet düşüncesiyle çelişeceğinden ve söz konusu emri de nedb kapsamına dâhil edeceğinden doğru değildir.[430]

Vücûbiyetin vaktin son cüzüne taalluk edeceğini söyleyenler -ki bu yaklaşımı Tûsî Hanefî usulcü Ebü'l-Hasan el-Kerhî'ye nispet etmektedir[431]- ilk cüzde eda edilen ibadeti, "vaktin sonunda zimmete taalluk eden farziyeti ıskat eden bir *nâfile*" olarak nitelemiştir. Örneğin vakti gelmeden/havelânü'l-havl gerçekleşmeden ifa edilen zekât nâfile hükmündedir. Eda vakti geldiğinde daha önce nâfile olarak eda edilen söz konusu ibadet, farz yerine kaim olur ve yeniden zekâta gerek kalmaz. Namaz örneği üzerinden gidersek vaktin ilk cüzünde eda edilen ibadet, kişi vaktin son cüzünde hala hitaba muhatap ise zimmete taalluk eden farz yerine kaim olur; ancak mükellef cünun, hayz vs. ehliyet arızları nedeniyle teklif dışı kalırsa ilk cüzde eda edilen namaz, *nâfile* olarak kalmaya devam edilecektir.[432]

Müellifler bu şekilde bir yaklaşım ve örneklendirmenin geçersiz olduğunu özetle şöyle ifade eder: Vâcip ve nâfile namazları ayıran temel kıstas niyettir. Söz gelimi, öğle namazının niyetinin nasıl olacağı ve adı hususunda icmâ söz konusudur. Bu bakımdan vaktin bütününde aynı tarzda olmak üzere niyet vâciptir. İlk cüzünde nâfileye

---

[427] Şîrâzî, *et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh*, s. 62.
[428] Murtaza, *ez-Zerîa*, I, 147; Tûsî, *el-Udde*, II, 235.
[429] Tûsî, *el-Udde*, II, 235.
[430] Tûsî, *el-Udde*, II, 240.
[431] Bu nispete ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Bu yaklaşım, Kerhî'ye ait kılınsa da bu tashihe muhtaçtır. Zira talebesi Cessâs, hocası Kerhî'nin farklı kanaatte olduğunu aktarmaktadır. Buna göre, öğle vaktinin tamamı, farzın eda edilme vaktidir. Bu zaman diliminde vücûbiyet iki vakitte (mükellefin namazı eda etmeyip vaktin tehir edilmeyen son cüzüne bırakması halinde ya da daha önce eda etmiş olması halinde eda vaktinde) kesinleşir. Cessâs da hocasıyla aynı kanaati paylaşır. Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 125.
[432] Murtaza, *ez-Zerîa*, I, 148.

niyet edilmez. Kaldı ki vâcip namazlarda ezanın okunması ve kâmetin getirilmesi şarttır. Bu da öğlen namazının nâfile değil vâcip olduğuna delâlet eder.[433]

Vücûbiyetin vaktin sonuna taalluk ettiğini iddia edenler şu gerekçeleri ileri sürmüşlerdir: (ı) Vücûbiyet vaktin evveline taalluk ederse kişi ilk fırsatta bu ibadeti edaya yönelik bir azim taşımadığı sürece bunu tehir etmekle günahkâr olur. Mükellef ibadeti özürsüz terk edebiliyorsa o farz değil, nâfile bir ibadettir.[434]

Bu itirazların muhatabı Murtazâ olmadığı gibi onu bağlayıcı da değildir. Zira ona göre de azimsiz ibadet vaktin daha sonraki cüzlerine ertelenemeyeceği gibi bütün ibadetlere yönelik 'mücmel azim' değil, tıpkı emaneti sahibine tevdi etmek gibi zihinde muayyen bir ibadete yönelik azim olması gerekmektedir.[435]

Bedel (azim), namaz kılmak yerine ikâme olunabilir mi? Hâlbuki abdest almanın mümkün olduğu durumlarda teyemmümün geçerli olmayacağı örneğinde olduğu gibi, mübdele (namaz kılma) güç yettiği sürece bedelle (azim) hüküm sabit olmaz, şeklindeki muhtemel bir soruyu Murtazâ, bunun her zaman genel-geçer bir kural olmadığı argümanıyla cevaplar. Örneğin yemin kefaretindeki seçenekler, hem mahiyet olarak farklı, hem de biri diğeri için bedel olmaktadır. Seçenekler arasında tercih ve intikal mükellefe bırakılmıştır.[436] Bu intikalin ancak bir özür sebebiyle câiz olabileceği iddiasını ise gayr-i müsellem olarak niteler ve temiz bir mekânda namaz kılmak mümkün iken orayı terk edip başka bir temiz mekânı tercih etmeyi buna örnek verir.[437]

(ıı) Mükellef mukîm iken öğle vakti girse ve namaz eda edecek kadar da vakit geçse sonra da sefere çıksa bu kimseye kasr-ı salât gerekir. Buradan hareketle denilebilir ki vücûbiyet vaktin evveline taalluk etseydi kasr-ı salât câiz olmayacaktı.

Murtazâ'ya göre, her ne kadar vücûbiyet vaktin her iki cüzüne taalluk etse de son cüz, ilk cüzden farklı bir meziyete sahiptir. Söyle ki ilk cüzde müvessa' olarak gerçekleşen vücûbiyet son cüzde mecburen mudayyak hale dönüşmektedir.[438] Bu bakımdan hayızlı ya da müsâfir için vaktin son cüzüne itibar edilir. Dahası, namazın eda keyfiyeti mükellefin eda anındaki haline göre şekillenir. Söz gelimi öğle vakti girdiğinde

[433] Murtaza, *ez-Zerîa*, I, 148-9; Tûsî, *el-Udde*, II, 236; 241.
[434] Murtaza, *ez-Zerîa*, I, 151.
[435] Murtaza, *ez-Zerîa*, I, 152; Tûsî, *el-Udde*, II, 236.
[436] Murtaza, *ez-Zerîa*, I, 153.
[437] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 154.
[438] Tûsî, *el-Udde*, II, 235.

köle statüsüne sahip bir kimse Cuma namazını değil öğle namazını eda edecektir. Vaktin ilk cüzünde azat olmuşsa artık ona Cuma kılmak vâcip hale gelmiştir. Namazın kasrı açısından mukîm iken müsâfire; namazın ayakta kılınması açısından sağlıklı iken kötürüme dönüşen kimselerin durumu da buna benzer örneklerdir.[439]

Daha önce ifade ettiğiniz "mutlak emir, fevr gerektirir, bu nedenle emrin hemen akabinde imtisali gereklidir" kanaatinizle buradaki tutumunuz çelişmiyor mu şeklindeki muhtemel bir soruyu Tûsî vakit kavramı üzerinden cevaplar. Buna göre mutlak emirde vakit, tek ve bütün; burada ise önü-sonu belirlenmiş muayyen bir vakit söz konusudur. Bu nedenle, mükellef daha sonra yapacağına azmettiği sürece bu sınırlar içinde ibadetini ertelemesinde her hangi bir sakınca yoktur. Aksi halde söz konusu ibadet vâcip kapsamından çıkar, nâfile hükmünü kazanır.[440]

Müfîd'in vücûbiyetin vaktin ilk cüzüne taalluk edeceği şeklinde bir yaklaşıma sahip olduğunu zikretmiştik. Buna ilaveten Tûsî, Müfîd'in vaktin ilk cüzünde emrin eda edilmemesi halinde mükellefin zemme ve azaba duçar olacağı, telafi etmesi halinde bu cezanın sakıt olacağı şeklinde bir kanaate sahip olduğunu da belirtir. Tûsî, hocasının anılan kanaatini kendi yaklaşımıyla uzlaştırma ve te'vil yoluna gider. Hocasının bu ifadesinin hastalık, dinî ya da dünyevî meşgale gibi özür/engel sahibi olmayanlar ve sebepsiz tehir edenlerle ilgili olduğunu kabul eder. Bu, anılan türde özür sahibi olmayanlar için vaktin tek ve bütün/mudayyak olduğu anlamına gelecektir. Bu durumda ertelemekle de kınanmayı hak edecektir.[441]

Murtazâ, meselenin tavzihi için serdettiği örnekler yüzünden kimsenin kendisini kınamaya hakkı olmadığını zira birçok örneğin usul konularını tasavvurda yardımcı olacağını ifade etmek suretiyle mütekellim metodu çizgisini yansıtmaktadır. Tûsî'nin de aynı kaygıyı taşıdığını söylemek mümkündür. Nitekim o okuyucuyu fıkıhla ilgili telif eserlerine yönlendirmektedir.[442]

---

[439] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 156.
[440] Tûsî, *el-Udde*, II, 236.
[441] Tûsî, *el-Udde*, II, 238.
[442] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 156; Tûsî, *el-Udde*, II, 239.

3.1.5. Emir ve Hüsün-Kubuh İlişkisi

“Güzel olmak, güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey” anlamlarına gelen hüsün; “çirkin olmak, çirkinlik ve nefret edilen şey” anlamlarına gelen kubuh kelimeleri[443] İslamî literatürde estetik anlamdan ziyade eylemlerin dinî ve ahlakî değerlerini betimler. Bu bakımdan Türkçemizde “çirkin ve güzel”den daha çok “manevi güzellik ve çirkinlik” kavramlarıyla karşılanmalıdır.[444]

Hüsün-kubuh meselesi Kelâm ilminin başat meselelerinden biri olmakla birlikte, İslam felsefesi, ahlak ve fıkıh usulü gibi ilim dalları tarafından da değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Eski çağlardan beri tartışılagelen bu mesele, Kelâm ilminde, ilahî irade ve aklın idrak kapasitesi arasındaki ilişkisi; ilahi hitaptan mahrum kalan kimselerin uhrevî sorumluluğu; hüsün-kubhun aklî olup olmadığı ve neticeleri bağlamında ele alınmıştır. Fıkıh usulünde ise daha ziyade aklın şer’î hükümleri idrak ve keşfetme; hüküm koymada fonksiyonu ve yetki alanı gibi hususlarda tartışmaya konu olmuştur.[445]

Murtazâ kitabının önsözünde verdiği söze yani faklı disiplinlerle bağlantılı konuların başkaları tarafından söz konusu disiplinleri de ilgilendiren boyutlarıyla ele alındığı, oysa onun tartışma zemininin fıkıh usulü olmadığı bu nedenle meseleleri katıp karıştırmayacağı şeklindeki sözüne[446] sadık kalarak meseleyi sadece fıkıh usulünü ilgilendiren boyutlarıyla ele almıştır. Bu bağlamda hüsün-kubhun aklî olup olmadığından ya da fetret döneminde yaşayanların ne gibi uygulamaya maruz kalacağından veya ontolojik ve epistemolojik yönünden bahsetmemiştir. Müellifler, emir ve hüsün-kubuh ilişkisini *mükellif, mükellef, emre konu fiil ve emr* olmak üzere birkaç açıdan ele almış ve her bir unsurun hüsün vasfını kazanması için bazı şartları taşıması gerektiğinden söz etmiştir. Görüleceği üzere bu şartlarda bazen de tedahül söz konusudur.

Mükellif Allah ise, ondan sadır olan emrin hüsün olarak nitelenebilmesi için dört şartı taşıyor olması gerekir. Buna göre, (ı) Allah mükellefin emre konu fiili yapabilmesine imkân tanıyacak. Bir diğer ifadeyle, kulun bu imkâna sahip olduğunu ve olacağını

---

[443] Cevherî, *es-Sıhah*, V, 2099.
[444] Bk. İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA,* 1999, XIX, 59-63.
[445] Bk. Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998-1999, sy. 16-17, s. 55-90.
[446] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 2.

bilecek. Bu Allah'ın mükellefe emri ifa edecek güç/kudret ve gerekli idrak vasıtalarını (âlât) vermesi ve bilgi-bildirim (ulûm) vs.yi sağlaması anlamına gelmektedir. Bunların olması halinde Allah, mükellef ister emri imtisal ederek itaat edecek olsun, isterse imtisal etmemek suretiyle isyan edecek olsun yine emrini tevcih eder. Diğer taraftan, Murtazâ ve Tûsî, Allah ilerde nehye dönüştürmemek şartıyla emrini tevcih edebilir, yaklaşımını da kabul edilir bulmaz ve meseleyi nâsih mensuh mevzuuna havale eder.[447] (ıı) Allah'ın emri, vâcip veya nedb gibi sevap kazandıran ve hüsün niteliğine sahip bir fiil nevinden olmalıdır. (ııı) Fiilin ifâsı halinde karşılığında sevap olmalı ve bu Allah tarafından önceden bildirilmelidir. Murtazâ burada *ihbât*ı dikkate alanların bu şarta "kulun günah işlememesi halinde" şeklinde bir kayıt koyduğundan söz etmekte ancak herhangi bir isim zikretmemektedir.[448] (ıv) Allah'ın kullarına emirlerini tevcihinden maksadı kulları sevaba nail kılmak olmalı. Bu dört şartın gerçekleşmesi durumunda Allah'tan sadır olan emirlerin hasen olduğundan söz edilebilir.[449]

Mükellif bizden biri ise bunda aranacak şartların *kadîm*dekinden farklılık arz edeceğinde kuşku yoktur. Çünkü *kadîm*, diyanetle ilgili hususları emretmektedir. Bu konuda *zan, ilm* yerine kaim olamaz. O halde kadîm, sadece muhatabın yapabileceği; kudretinin yettiği hususları emredecektir. Kullar ise diğer kulların emri yerine getirip getiremeyeceğini tam olarak bilemeyeceğinden bu hususta zan olması/onun bunu yapabileceğini zan etmesi yeterlidir.[450] Buna karşın kullar, emre konu fiilin hasen olduğunu bilecek veya bu emirle bir *vech-i hasen* kastedecekler. Bu bakımdan hali hazırda hüsün niteliğine sahip olmayan şeyleri emredemez ve bu konuda zanna da itibar yoktur.[451]

---

[447] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 166; Tûsî, *el-Udde*, I, 247.

[448] *İhbât,* bazı kabih amel ve davranışların iyi amellerin sevabını ve ya imanı yok etmesi anlamında bir kelâm terimidir. Bu mesele, III. asırdan itibaren Kelâm âlimleri muhitinde va'd-vaîd ve sevap-ikâb çerçevesinde ve tekfirle birlikte ele alınıp tartışılır olmuştur. Şu kadarını söylemekle yetinelim. Mu'tezilî ve Haricî bilginler, ihbât ve tekfirin hem iman hem de amel açısından geçerli olduğunda ittifak etmişlerdir. Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve İmâmiyye'ye göre ise, ihbât sadece inançta; tekfir ise hem inançta hem de amellerde geçerlidir. Bu tartışmanın pratik sonucu şudur: Mürtedin inkârı iyi amellerini yok ederken, ihtidâ edenin imanı geçmişte irtikâp ettiği kötü amelleri de siler. Buna karşın, Müslümanın mâsiyetleri, itaatlerini ve bundan kaynaklanan sevaplarını ortadan kaldırmaz. Mu'tezile'ye göre ise, mâsiyetin çok olması halinde bütün iyilik ve itaatler silinir ve sanki Müslüman kimse hiç itaat etmemiş gibi telakki edilir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İhbât", *DİA,* 2000, XXI, 529-530.

[449] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 161-2; Tûsî, *el-Udde*, I, 244-5.

[450] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 162; 164-165.

[451] Tûsî, *el-Udde*, I, 246.

Mükellif Hz. Peygamber ise ondan sadır olan emirlerin hüsnü için gereken şartlar, *kadîm*inkiyle benzerlik arz eder; şu kadar var ki Hz. Peygamber emrinin sevaba ulaştırıp ulaştırmayacağını bilemez; Zira bunun, doğrudan peygamberle bir ilgisi yoktur. Öte yandan emre muhatap olan mükellefin imtisal için bir imkâna/temekküne sahip olup olamayacağını da bilemez. Bu hususta zan kâfidir ve ilim yerine kaimdir. Fiilin vasfına râci olan durumlarda ise Hz. Peygamber, emrinin hüsün ya da başka bir sıfatı hak ettiğini ve bunun da sevap kazandırıcı bir nitelik taşıdığını bilecek.[452] Bu şartlara bakıldığında Murtazâ'ya göre Hz. Peygamber de kabihi emredemez ve onun emirleri mubah olarak tavsif edilemez.

Murtazâ *emre/teklife konu fiil*in hüsnü için de bazı şartlar ileri sürmüştür. Buna göre; (ı) Söz konusu fiil, imkân dâhilinde olacak. Bir fiilin imkân dâhilinde olması, onun mâzi ya da hâzırda değil, istikbalde ifâ edilmesinin gerekliliği anlamına gelir. Bunun aksini hem murat etmek hem de emretmek kabih olacaktır.[453] (ıı) *Mükellef* vasfına sahip olanlardan talep edilecek. Bu emredilen fiilin kulun kudreti nispetinde olması ve mükellefin kısıtlı (memnu') olmaması anlamına gelmektedir. Zira imkânsızı emretmek kabih olacaktır.[454] (ııı) Fiilin edası kulun ihtiyarına bırakılacak. Bu, mükellefe zor (ikrah) kullanılmayacağı anlamına gelmektedir. Zira kişinin ikrah altında fiile zorlanması onu kısıtlı kapsamına dâhil edecek ve tekliften muaf kılacaktır.[455]

(ıv) Bizzat fiilin kendisi hasen sıfatına sahip olacak. Böylelikle kabîhi irade etmek ve emretmek de kabih kapsamına dâhil olmaktadır. (v) Nâfile ya da farz gibi hüsün üzerine ilave bir vasfa sahip olacak. Bu ifadeyle Murtazâ mubahı kapsam dışı tutmaktadır. Bir fiilin, hüsün üzerine ilave bir vecihle vâki olması demek, onun nedb ya da farz olması gerektiği anlamına gelir. Zira mubahı yapmakla kişi ne sevap elde edebilir ne de medhe mazhar olabilir. Öyleyse mubahı emretmek de abesle iştigal olacaktır.[456] Ayrıca vâcip kavramına özgü olarak vücûbunu gerektirecek bir veçhin zikredilmesini de gerekli görür. Vücûbunu gerektiren bir vecih yoksa bununla kişileri sorumlu tutmak, hüsün kubhun;

[452] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 163.
[453] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 167-8.
[454] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 168.
[455] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 168.
[456] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 169.

kubuh da hüsnün mecraına kâim olacağından kabih olacaktır. Buradan hareketle denilebilir ki Allah kullarına nimetlerine nankörlüğü vâcip kılsa bu vâcip olmayacaktır.[457]

Emir ve hüsün-kubuh ilişkisi bağlamında *mükellef*in de taşıması gereken bazı sıfatlardan bahsedilmiştir. Mükellef, emri/fiili istenilen şekilde ifâ imkânı bulan kimse, şeklinde özetlenebilir. Buradan dolaylı ve zorunlu olarak teklifte *kudret, gerekli bildirim-bilgi,* ifâ için *idrak vasıtaları, sebepler ve deliller* gibi unsurların bulunması gerektiği sonucuna varırız. Zira bunların varlığıyla *imkân* hâsıl olacak; bunların yokluğuyla imkânsızlık vuku bulacaktır.[458] Tûsî, sayılan unsurların yer, zaman ve gerekliliğe göre fiilin vaktine takaddüm keyfiyetinin değişebileceğinden söz eder. Ancak her hâlükârda kudret ve delil, fiilin vaktinden evvel kul indinde bulunmalıdır.[459]

Bu unsurların Allaha, mükellefe ve her ikisine de taalluk eden yönleri bulunmaktadır. Buna göre *kudret, duyu, pek çok idrak vasıtası* ve *akıl olgunluğu* Allah'ın uhdesinde ve sadece ondan sadır olacak unsurlardır. Allah bunları yaratır ve yükümlülüğün illeti olarak kula açıklar. Fiilin ifasını istemek ya da istememek (irâde-kerâhet) ise sadece mükellefin uhdesinde olan bir husustur. Tercih ona tevdi edilmiştir. Bu irâde ve kerâhetin kul cihetinden gelmesi halinde, ifa edilen fiil üzerinde tesirinden ve Allah için bir hayır ya da ibadet olduğundan söz edilebilir. Pek çok idrak vasıtası ve bilgi-bildirim gibi bazı unsurlar ise hem Allah'ın hem de kulun uhdesinde olan hususlardır. Neticede Allah'ın bunları kul için yapması, onu bazı fillerle ilzam etmesi câiz olacaktır. İdrak vasıtası ve bilgi-bildirimi kullanmak ve işletmek de kulun ihtiyarına kalmış bir husustur.[460]

Emir ve hüsün-kubuh ilişkisi bağlamında *emr*in de taşıması gereken bazı vasıflar vardır. Buna göre emir, fiilin ifâ vaktine takaddüm etmelidir.[461] Ancak burada muayyen değil makul bir süreden bahsedilebilir. Bunun da emrin fiilin vücûbiyetine ve teşvikine delâletinden maksat hâsıl olacak kadar olması uygundur.[462]

Emrin, emre konu fiilin ifa vaktine takaddümü meselesi de ihtilaf edilen bir husustur. Murtazâ ve Tûsî, bu konuda Mu'tezile ve Mücebbire'ye ait iki farklı

---

[457] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 169.
[458] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 169.
[459] Tûsî, *el-Udde*, I, 248.
[460] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 170. Krş. Tûsî, *el-Udde*, I, 248-9.
[461] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 32.
[462] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 170; Tûsî, *el-Udde*, I, 250.

yaklaşımdan bahseder.[463] Mücebbire'ye göre, emrin ilzâmî bir niteliğe sahip olduğundan bahsediyorsak fiille eş zamanlı/mukaren olarak sadır olmalıdır. Aksi halde fiilin ifa vaktine takaddüm eden şey, *emir* değil, *i'lân* adını alacaktır.[464] Murtazâ'ya göre Mücebbire'nin bu düşüncesinin temelinde *kudretin fiille beraber olması gerekir*, şeklindeki kabulleri bulunmaktadır. Emri de bu ilkeye irca etmektedirler. Takaddümde gerek fiilin vücûbiyetinin anlaşılması ve teşvikine yönelik bir maslahat olması gerekse kulun *ihtiyar hakkı* ilkesini boşa çıkarması gerekse de *teklîf-i mâ lâ yutâk*ı çağrıştırması nedeniyle bu yaklaşım geçersizdir.[465]

Mücebbire *i'lân* kavramıyla fiilin lüzumunun ilanını kastediyorsa müelliflere göre bu tartışma *lafzî*dir; ancak farklı bir anlam kastediliyorsa bu makul değildir. Şöyle ki, muhataba tevcih edilen emirlerin söz konusu kişinin imtisalinden önce sadır olması gerektiği malumdur. Ayrıca her ne kadar emirler, henüz teklife ehil ve hayatta olmayan (ma'dûm) kimselere takaddüm etmiş olsa da bütün ümmet, Kur'an'daki emirlerin i'lân olmadığı ve kıyamete kadar bütün herkesi kapsadığı hususunda icmâ etmiştir.[466]

Murtazâ, Mu'tezile (Ehl-i adl) içinde bu sürenin ancak bir vakit olmasını câiz görenler olduğu gibi emrin sudurundan teklif vaktine kadar mükellefin sebepleri iktisap etmesi ve imkânı bulması şartıyla birkaç vakit olabileceğine kâil olanların da bulunduğunu belirtir. Yine onun naklettiğine göre Mu'tezile içinde bazı mükellefler için maslahat oluşturuyorsa -diğer bazıları için değilse de- emrin fiile birkaç vakit takaddümünü câiz görenler de bulunmaktadır. Müellifler bu yaklaşımı da kabul edilebilir bulur. Tûsî bu nedenle Hz. Peygamber döneminde nazil olan "Namaz kılın" emrinin bizler için de geçerli ve bağlayıcı olduğunu ifade eder.[467]

---

[463] Eş'arî usulcülerin de emrin fiil vaktine takaddümünü gerekli gördüğünü söyleyebiliriz. Zira bu kelâmullah'ın ezelî olduğunu benimsemenin dolaylı ve zorunlu bir sonucudur. Şu kadar var ki süre konusu, Mu'tezilî anlayışla farklılık arz etmektedir.

[464] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 171; Tûsî, *el-Udde*, I, 250.

[465] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 172. Murtazâ, kudret kavramı dolayımında, bunun cevher mi yoksa araz mı olduğu veya fiilden önce ya da sonra veya fille beraber mi olması gerektiği şeklinde kelâmî tartışmaya doğrudan herhangi bir atıfta bulunmaz. Ancak, Murtazâ'nın Mücebbire'nin bu yaklaşımını reddetmesi, kudretin fiilden önce bulunması gerektiği anlayışında olduğunu göstermektedir. O halde bu hususta Mu'tezile ile aynı kanaatleri taşımış olmaktadır. Bu tartışmalar için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İstitâat", *DİA,* 2001, XXIII, 399-400; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "İslâm Kelâmında Önemli Bir Mesele İstitâat", *İslâmî Araştırmalar*, 1986, c. I, sy. 1. s. 50-53; Ali Bardakoğlu, "Kudret", *DİA,* 2002, XXVI, 317-318.

[466] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 172; Tûsî, *el-Udde*, I, 250.

[467] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 171; Tûsî, *el-Udde*, I, 250. Ayrıca Bk. Basrî, *el-Mu'temed* I, 166-7.

Bu konuda ileri sürülen bir başka görüşe göre takaddümün câiz olabilmesi için mükellefin bütün zamanlarda fiilin ifâsına hazır bulunması (temekkün) gerekir. Ne var ki bu görüş de müelliflerce kabul görmez. Çünkü mükellef temekküne, emre muhatap olduğu için değil, fiilin ifâsı için ihtiyaç duyar. Nitekim kişi, emir anında temekkün sahibi olsa ancak edâ anında âciz olsa böyle bir emir, kabih addolunur. Bu bakımdan, mükellef emrin suduru anında âciz olsa da onun hâcet/ifâ anında temekkün sahibi olacağını biliyorsa Allah'ın o fiili emretmesinin hüsün oluşuna engel bir durum yoktur. Daha önce de ifade edildiği üzere, her ne kadar emrin suduru anında insanların kâhir ekseriyeti ifâya hazır olmasa ve hatta mevcut bulunmasa bile Kur'an'daki emirler, kıyamete kadar bütün herkesi kapsamaktadır.[468]

Bunlara ilave olarak Tûsî, emrin fiile takaddümünü bazı örneklerle temellendirmeye çalışır. Âdeten içimizden birinin kölesine daha sonraları yapması gereken bir işi buyurması hüsün kapsamına girer. Bir kimsenin torunu ve daha sonraki nesillere bir vasiyetname bırakarak orada bazı şeylerin yapılmasını emretmesi insaf sahibi kimselerin hüsnünü inkâr edemeyeceği bir durumdur.[469]

3.1.6. Nehye Özgü Durumlar

Nehiy konusu ve alt başlıkları, emre paralel ve simetrik bir şekilde işlendiği için fazla detaya girilmemiş, okuyucu mukayese için emir bahsine havale edilmiştir. Bu kabilden olmak üzere nehyin tekrara ve fevre delâleti yine mutlak ve mukayyed şeklinde tasnif edilmiştir. Mukayyed emirde olduğu gibi mukayyed nehiyde de söz konusu kayıt (şart, sıfat, istisna vs.) doğrultusunda amel edilmesi gerektiği hususu açıktır ve herhangi bir tartışma da söz konusu değildir.

Mutlak nehyin tekrara delâletiyle ilgili olarak Tûsî üç farklı yaklaşımdan söz eder. Buna göre nehiy, (ı) tekrarı gerektirir. Emrin delâleti hususunda gerek *bir kere* gerekse *tekrar* diyenler bu yaklaşımı benimsemektedir. (ıı) Bir defa yapmayı gerektirir, daha fazlası için delile ihtiyaç vardır. (ııı) Emirde olduğu gibi bu hususta da tevakkuf etmek gerekir. Tûsî tercihini ikinci yaklaşımdan yana yapar. Delâletü'l-hâl vs. bazı

[468]Murtazâ, Zerîa, I, 173; Tûsî, *el-Udde*, I, 251.
[469] Tûsî, *Udde*, I, 251.

karînelerden dolayı nehyin tekrara delâlet etmesi, nehyin tekrar için vaz' edildiğini ve bu hususta hakikat iddiasının mümkün olduğunu göstermez.[470]

Kur'an ve Sünnet'te varit olan emirler gibi nehiylerin de tekrara delâlet edeceği ve bu hususta icmâın bulunduğu şeklindeki iddia da Tûsî tarafından kabul görmez.[471] Zaten aktarılan farklı yaklaşımlar da göz özüne alındığında icmâın varlığından söz etmek zor görünmektedir.

Murtazâ, bu durumun emirdeki durumla örtüştüğünü ifade eder ve detaya girmez.[472] Emirin tekrarı meselesinde ifade ettiği hususlar dikkate alındığında nehyin tekrara ya da merreye delâleti ancak bir karîne/delil sayesinde mümkün olacaktır. Aksi halde nehiy sadece *merre*ye delâlet edecektir. Bu da zaten onun nehiy adını alması için zorunlu en az sayıdır.

Murtazâ, nehyin fevre delâletini emirde olduğu gibi mümkün; Tûsî ise gerekli ve zorunlu görür; ancak herhangi bir delil getirme yoluna gidilmeden konu emre havale edilir.[473]

Nehye özgü tartışmaların en önemlisi nehiy-fesâd ilişkisi, bir başka deyişle nehyin ibadet ve muamelata etkisidir. İslam hukukunda ibadet veya hukukî işlemlerin hükümsüzlüğü meselesinin usulde bu başlık altında temellendirilmeye çalışıldığını ve bu konudaki usul farklılığının dinî ve hukukî pek çok ihtilafın da kaynağı olduğunu söylemek mümkündür. Müelliflerin konuyla ilgili ne düşündüklerinin serdetmeden önce, nehyin ibadet ve muamelata etkisi bağlamında öne çıkan üç önemli kavramdan; *sıhhat, fesâd, butlân*dan söz etmek yerinde olacaktır.

Sözlükte "sağlam, sağlıklı olmak, hastalıktan kurtulup iyileşmek" anlamına gelen sıhhat kelimesi, ıstılahta bir ibadet veya hukukî işlemin temel unsurlarını ve şartlarını taşıması halinde geçerli olmasını ifade eder. İbadet veya hukukî işlemin bu nitelikleri taşımaması halinde onun fesâdı ve ya butlânından söz edilir.[474]

Murtazâ doğrudan bir sıhhat/sahih tanımı vermese de konuyla ilgili orta koyduğu ifadelerden *sıhhat* "herhangi bir fiilin sonuçlarının kendisine bağlanmasını gerektirecek biçimde olması veya söz konusu fiilin kendinden beklenen sonuçları

---

[470] Tûsî, *el-Udde*, I, 256-7.
[471] Tûsî, *el-Udde*, I, 257.
[472] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 186
[473] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 186; Tûsî, *el-Udde*, I, 257.
[474] Bk. Apaydın, "Sıhhat", *DİA,* 2009, XXXVII, 110.

(ahkâm) doğurması (ispat)" şeklinde tanımlanabilir. Buna göre talakın sahih olmasından söz ediyorsak bu, karı koca arsında ayrılığın ve ayrılığa ilişkin hükümlerin vuku bulması anlamına gelir. Bir akdi *sahîh* diye nitelendiriyorsak onun hasen ya da kabih olmasından değil ona özgü hükümlerin sübutundan söz ediyoruz, demektir.[475] Tûsî, sıhhat tanımı vermez; ancak, *sahîh* ve *müczî* kavramlarını eş anlamlı olarak kullanır.[476] Buna göre sıhhat, bir fiilin kaza yükümlülüğünü düşürücü nitelikte olması şeklinde tanımlanabilir.

Sözlükte "bir şeyin önce düzgün ve düzenli ve yararlı iken daha sonra bu vasıflarını kaybederek bozulması" anlamına gelen fesâd kelimesi, ıstılahta bir ibadetin veya hukukî işlemin vasıf ve şartlarındaki eksiklik ve bozukluk nedeniyle hükümsüz olmasını ifade eder.[477]

Murtazâ ve Tûsî doğrudan bir fesâd tanımı da yapmamakta; ancak fesâdı sıhhat kavramının zıttı olarak kullanmaktadırlar. Sıhhatin aksine fesâd, akde/fiile ilişkin herhangi bir sonucun/hükmün doğmaması veya söz konusu fiili ya da akdi yok saymak anlamına gelir. Murtazâ, bir şeyin şer'î şartlarındaki eksiklikten dolayı fesâd kavramının varlığından söz edilebileceğini belirtmek suretiyle daha belirgin bir tanım ortaya koyar. Buna göre bir talakın fâsid olması, karı koca arsında ayrılık ve haramlığın doğmaması anlamına gelecektir.[478] Tûsî'ye göre bir fiilin gayr-i müczî/fâsid olması, zimmete taalluk eden ibadetin şartları uyarınca edâ edilmemesi sonucu mükelleften kazâ sorumluluğunun sakıt olmaması anlamına gelir.[479] Müellifler, kelâmcı metoda uygun olarak bâtıl kavramını fâsid kavramıyla eş anlamlı olarak kullanmaktadırlar.[480]

Murtazâ öncelikle nehye konu fiillerin niteliğini belirtmek suretiyle nehyin fesâdının sınırını belirlemeye çalışır. Buna göre nehye konu fiilleri, cehalet, zulüm gibi şer'î ahkâmın taalluk etmediği; fesâd, sıhhat ve iczâ manasının da gerçekleşmediği fiiller ve nikâh, bey' ve namaz gibi şer'î ahkâmın taalluk ettiği fiiller olmak üzere iki kategoride değerlendirilmelidir. "Nehiy, fesâd veya sıhhati gerektirir mi?" şeklindeki mutlak bir tabirden de bu ikinci kısım fiiller akla gelmelidir.[481]

---

[475] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 181.
[476] Tûsî, *el-Udde*, I, 261.
[477] Bk. Apaydın, "Fesad", *DİA,* 1995, XII, 417.
[478] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 181; 190.
[479] Tûsî, *el-Udde*, I, 261.
[480] Farklı mülahazalar için bk. Bardakoğlu, "Butlân", *DİA,* 1992, VI, 476 vd.
[481] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 179.

Murtazâ ve Tûsî bu hususstaki tartışmalarla ilgili olarak iki farklı yaklaşımdan bahsetmektedirler. Buna göre, nehiy (ı) nehye konu fiilin fesâdına/butlanına delâlet eder. Bu düşünceye tutunanlar kendi içinde bu delâletin dil veya şer' cihetinden olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Tûsî, bu yaklaşımı Zâhirî, pek çok Şâfiî, Hanefî âlim ve kelâmcıya nispet etmektedir. İkinci görüşe göre (ıı) nehiy fesâda delâlet etmez. Nehiy olmasına rağmen nehye konu fiiller eda edildiğinde zimmetten bazen sakıt olduğu (müczî) bazen de sakıt olmadığı (gayr-i müczî) bilinen bir husustur. O halde nehyin fesâdı gerektirip gerektirmeyeceği hususunda munfasıl bir delile tevakkuf gerekir. Tûsî, bu yaklaşımı Ebü'l-Hasen el-Kerhî'ye, kelâmcıların ekserine ve diğer fakihlere nispet eder.[482]

Burada Tûsî'nin zikrettiği *fesâd* kavramından butlânın anlaşılması gerektiği unutulmamalıdır. Murtazâ tevakkuf anlayışı doğrultusunda ikinci yaklaşımı benimserken Tûsî, nehyin fesâda delâlet edeceği yönünde kanaat serdetmiştir. Her iki müellif de iddiasını ispat sadedinde deliller ortaya koymaya ve muarızın şüphelerini çürütmeye çalışmışlardır. Farklı yaklaşımları dillendirdikleri için Murtazâ'nın bazı eleştirilerinden Tûsî de nasibini almıştır; ancak burada Murtazâ'nın eleştirileri, daha ziyade dil açısından nehyin fesâda delâletini iddia edenlere yöneliktir.

Buna göre, gerek dil gerekse dilcilerin örfü açısından nehiy, nehye konu fiilin fesâdını gerektirmez. Nehyin fesâdı gerektirip gerektirmediği ancak munfasıl bir delil sayesinde bilinebilir. Şer'î deliller açısından nehyin fesâdı gerektireceği yönünde görüş beyan edenler, bu delille sahabe ve tâbiînin -herhangi bir delile tevakkuf etmeden- nehyin fesâdı gerektirdiği şeklindeki uygulamalarını kast ediyorlarsa bu yönde bir şer'î örf bulunduğundan bunu doğru bir tutum olarak değerlendirir;[483] fakat başka delilleri kast ediyorlarsa Murtazâ'nın onlara diyecekleri vardır.

(ı) *Nehiy,* ne lafzı ne de manasıyla nehye konu fiilin sıhhatine ve fesâdına delâlet etmez. Nehiy, bizzat fiillere râcî bir şeyden dolayı nehye konu fiillerin fesâdını gerektirseydi aşağıda sayılacak hususlarda hakîkî anlamda nehiy ifade etmeleri gerekirdi.

---

[482] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 180; Tûsî, *el-Udde*, I, 260-1. Ebü'l-Hasan el-Kerhî'ye birkaç defa atıf yapan Tûsî, her ne kadar kendi görüşüne muhalefet etse de Kerhî'nin de ibadetin şartlarından birinin eksik olması halinde o ibadetin fasit olduğuna kânî olduğunu aktarmaktadır. Bk. Tûsî, *el-Udde*, I, 266. Fakat bu nehiy söz konusu fiilin özüne/zatına ilişkin değilse ve onun dışında bir manaya yönelikse o zaman hem ibadetin hem de hukukî sözleşmelerin fesâdından (butlân) söz edilemez. Bk. Cessâs, *el-fusûl fi'l-usûl,* II, 173.

[483] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 179.

Hâlbuki bu hususlarda fesâdın vuku bulmadığına dair icmâ söz konusudur. Söz gelimi mükellef namazını vaktin sonuna tehir etse ve vakit mudayyak hale gelse buna rağmen o vakitte yapılan alış-veriş de nikâh da sahihtir. Yine mükellefin, üzerindeki necaseti gasp edilmiş suyla temizlemesi nehyedilmiştir. Çünkü bu suyu kullanmak, başkasının mülkünde izinsiz tasarruf etmek demektir. Buna karşın bu suyu kullanarak necaseti izale etse mülk suyla giderdiği haldeki gibi temiz sayılır. Hayızlı dönemde ilişkiye girmek nehyedilmiştir. Buna karşın, ilişkiden meydana gelen çocuğun babaya aidiyeti, kadına mehrin gerekmesi vs. bundan kaynaklanan bazı hükümler sahih kabul edilmiş ve sonuca hüküm bağlanmıştır. Bu hususta herhangi bir ihtilaf da söz konusu değildir.[484] Tûsî ise nehye rağmen bu hükümlerin sübutunu bu konulara özgü munfasıl bir delile bağlar ve bu deliller olmasaydı nehiy nedeniyle bu hükümler asla gerçekleşmeyecekti, der.[485]

(ıı) Nehiy lafzı, hem sıhhate hem de fesâda konu olan yerlerde kullanılmaktadır. Bir lafzın iki farklı şeyde kullanılması onun her iki yerde/anlamda kullanılmasının hakikat olduğuna delâlet eder; ancak bir delil olması halinde mecaza sevk edilebilir. Öyleyse nehiy lafzı, hem sıhhate hem fesâda ihtimallidir.[486]

Murtazâ, nehyin fesâda dil cihetinden delâlet edeceğini iddia edenlerin gerekçelerini de aktarır ve onlara bir dizi itirazda bulunur. Bu iddiaları şöyle sıralamak mümkündür.

(ı) Emir, sıhhat ve iczâya nasıl delâlet ediyorsa onun zıddı olan nehiy de fesâd ve butlânı iktiza eder.[487] İleri sürülen bu gerekçenin Murtazâ'yı bağlamayacağı açıktır. Çünkü ona göre munfasıl bir delil olmadan emir sîgası zâhiriyle iczâya delâlet etmez.[488] Benzer bir delili Tûsî de zikreder. Buna göre bir şeyin emre konu olması onun mükellefler için hasen ve maslahat olmasını nasıl icap ediyorsa bir şeyin nehye konu olması da onun fesâda delâletini gösterir. Biri diğerinin zıddı olduğu için müfsid olan bir şeyin maslahat yerine kaim olması muhaldir.[489]

(ıı) Bir fiilden nehyetmek, o fiilin işlenmesini engellemeye dönük ise bu nehiy aynı zamanda o fiille ilgili hükümlerin doğmasına da engel teşkil etmelidir. İhtilafın bu noktada temerküz ettiğini belirten Murtazâ, bir fiili nehyetmek ile bu nehyin doğuracağı

---

[484] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 180-2.
[485] Tûsî, *el-Udde*, I, 263.
[486] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 183.
[487] Tûsî, *el-Udde*, I, 264.
[488] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 183-4.
[489] Tûsî, *el-Udde*, I, 261.

sonuçlar arasında ne mana ne lafız yönünden doğrudan bir ilişki olmadığını, bu yönde bir ilişki kurmanın da câiz olmadığını ifade eder.[490]

(ıii) *Nehiy* kavramından fesâd anlaşılmasaydı ve *tahrîm* kavramı da fesâda delâlet etmeseydi o halde "Anneleriniz size haram kılındı (hurrimet)"[491] şeklindeki ayetten bu nikâhın fesâd ve butlanı anlaşılmazdı. Yine "Allah ribâyı haram kılmıştır (harrame)"[492] şeklindeki ayetten de ribâ akdinin geçersizliği (fesâd) anlaşılmazdı. Murtazâ bu gerekçeyi de yine ayını minvalde cevaplar. Tahrîm kelimesi mutlak olarak kullanıldığında tıpkı nehiy kelimesi gibi dil cihetinden fesâda delâlet etmez. Bu tür nikâhın fesâd oluşu ise vaz' dışında başka deliller tarafından bilinmektedir.[493] Kanaatimizce Murtazâ kendi sistemi içinde tutarlı olmak kaygısıyla burada da tevakkuf yaklaşımını benimsemiştir. Ne var ki bu kaygı burada onu lafzın kendine özgü asgari sabit bir anlamı olmayacağı sonucuna kadar götürmüştür.

(ıv) Nehyin fesâda delâlet edeceğini iddia edenler aklî ve mantıkî çıkarımlar yanında haberden de delil getirmişlerdir. "Kim, dinimizde olmayan bir işi bu dine sokarsa o merduttur."[494] şeklindeki hadisten de açıkça ortaya çıktığı üzere, nehye konu fiiller dinden sayılmaz ve din nazarında bir değer ifade etmez. O halde nehye konu fiillerin bâtıl olması icap eder.[495] Murtazâ, Tûsî'nin de dile getirdiği bu gerekçeye iki açıdan itiraz eder. Öncelikle muarızların bir delil olarak itimat ettiği bu haber, haber-i vâhiddir. Bu tür haberler de en iyi ihtimalle zan ifade eder; ancak böylesine ilmî bir meselede haber-i vâhidle ihticâc olunamaz. Diğer taraftan, haber de geçen merdût/red kelimesi de tıpkı nehiy gibi tartışmalı bir kavramdır. Dil cihetinden fesâda delâlet etmez.[496]

(v) Sahabeden bu yana selef ve halef her nehye konu fiili fesâda ve butlâna hamletmiştir.[497] Murtazâ bu fikre katılmakla birlikte gerekçesi farklıdır. Ona göre buradaki delâlet, dil cihetinden değil şer'î örf açısındandır ve bu sayede mutlak nehyin nehye konu fiillerin fesâdı gerektirdiği bilinmektedir. Sahabenin bu yöndeki kanaatini, onların luğavî veya örfî kulanım gibi bir delile dayandırmış olma ihtimal ve iddiasını da reddeder. Ona göre sahabe bu hususta sadece şer'î örfe dayanmıştır. Nasıl ki şer'î örfte

---

[490] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 183-4.
[491] Nisâ, 4/23.
[492] Bakara, 2/275.
[493] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 183-6.
[494] Buhâri, "İ'tisâm", 20, "Büyû'", 60, "Sulh", 5.
[495] Tûsî, *el-Udde*, I, 265.
[496] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 184-6.
[497] Tûsî, *el-Udde*, I, 264.

emrin vücûba, fevre ve iczâya hamledilmesi gerekiyorsa nehyin de aynı gerekçeden dolayı fesâda hamledilmesi gerekir. Sahabe munfasıl bir delilden hareketle bu kanaate varmış olsalardı nehyin fesâda delâleti hususunda tevakkuf edip Hz. Peygamberden muayyen bir fiile yönelik sadır olan nehiy karşısında ihtilafa düşmüş olmaları gerekirdi. Durum böyle olmayıp ilmî konumları farklı olmalarına rağmen, her emre konu fiilin sıhhat ve iczâya; her nehye konu fiilin de fesâda delâleti yönünde hüküm vermişlerdir.[498]

Murtazâ, usulde aynı yaklaşıma (nehyin fesâdı gerektirmeyeceği) sahip oldukları halde mut'a nikâhının hükmü konusunda farklı tavır alanları eleştirmektedir. Daha ziyade Hanefî usulcülerin hedef alındığını düşündüğümüz bu tartışmada Murtazâ'nın daha önce serdettiği ve onayladığı düşünceyle (sahabeden bu yana selef ve halefin oluşan şer'î örfe dayanarak her nehye konu fiili fesâda ve butlâna hamlettiği) çeliştiği görülmektedir.

Mut'a nikâhını batıl addedenlerin Hz. Peygamber'den mervi bu konuyla ilgili haberin mutlak nehyine ve metinde geçen tahrim lafzına dayandıklarını belirten Murtazâ, buna mukabil bu düşünceye kâil olanlara göre tahrimin kubuh ve masiyeti gerektirmediğini ifade etmekte ve bunu bir çelişki kabul etmektedir. "Öyleyse" diyor Murtazâ, "Bu nikâh neticesinde karı-koca arasındaki ilişkinin helal (istibaha) olmadığı nereden çıkmaktadır?"[499]

Murtazâ, mut'a nikâhını batıl kabul edenlerin mahremle nikâh, şigâr nikâhı ve ribâlı alış-veriş konularda da aynı düşündüklerini ve nehiylerden hareket ettiklerini belirtir. (Bid'î talak da olduğu gibi) sahabenin aynı yöntemle birçok şeyi haram kıldıkları; buna mukabil nehye rağmen yapılan fiillerin de geçerliliğine (müczî/sahih) hükmettikleri

---

[498] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 188.

[499] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 189. Murtazâ'nın "Nereden çıkmaktadır?" sorusunun cevabını Debûsî nehye konu fiilleri mahiyet itibariyle tasnife tutarak vermektedir. Buna göre nehye konu fiiller, (ı) bizzat kendisindeki bir çirkinlikten dolayı yasak kapsamına alınmış fiiller –ki bunlar *li aynihî haram/kabih* olarak tabir edilmektedir- ve (ıı) harici bir sebepten (lâzım veya mücavir vasıf) dolayı yasak olan fiiller olmak üzere –ki bunlar da *li gayrihi haram/kabih* şeklinde adlandırılmaktadır- iki kısımda değerlendirilmektedir. Abdestsiz namaz kılmak ve henüz doğmamış hayvan yavrusunun satışı birinci kısım fillere örnek oluştururken fasit şartla yapılan veya fâizli alış-veriş ya da Cum'a namazı esnasında yapılan alış veriş ikinci kısım fillere örnek oluşturur. Birinci kısım filler aslen ve vasfen meşru olmadığından bunlara yönelik bir nehiy, her hâlükârda o fiilin yasak olduğu ve buna rağmen edası halinde onun kabul edilmemesi sonucunu doğurur. Buna mukabil, ikinci kısım filler ise aslen meşru; fakat harici bir sebepten (faiz/cum'a namazı) dolayı vasfen gayr-i meşru hale gelmiştir. Bu nedenle bu kısım fiillere yönelik bir nehiy butlanı değil fesâdı gerektirir. Harici sebeplerin akitlerden ayıklanması halinde yapılan fiiller "sahih" adını alacak ve bir sonuç doğuracaktır. Debûsî, *Takvimü'l-edille fî usuli'l-fıkh,* s. 52-3. Nikâhın mahiyetinde ebediliğin var olduğu dikkate alındığında süreli nikâhların bu rüknü hiçe saydığı görülecektir. Bu durumda mut'a nikâhını men eden rivayetlerin hitap çevresinin birinci kısım filler olduğu anlaşılacaktır. Bu durumda nehiy, fiilin özüne ilişkin olacağından bu tür akitler batıl sayılacaktır.

hatırlatıldığında Murtazâ, bu sonucun "munfasıl bir delil"le elde edildiğini belirtir ve ekler: Dil/vaz'ın gerektirdiğinin hilafına bir delilin var olması inkâr olunamayacağı gibi şer'î örfün gerektirdiğinin hilafına da bir delilin var olması inkâr olunamaz ve söz konusu delilin gereğince amel edilir.[500] Böylelikle Murtazâ, hem çelişkiye düşmemek hem de mezhebinin yaklaşımını boşa düşürmemek için "munfasıl bir delil"in var olma ihtimalini şer'î örfe önceler.[501]

Murtazâ'nın "ibadetin şer'î şartlarından birinin eksik olması halinde fesâd kavramının gündeme geleceği" şeklindeki sözü dikkate alındığında namazın abdestsiz veya oturarak ya da gasp edilmiş bir evde kılınması halinde namaz fâsid olacaktır. Zira sayılan kusurların her biri namazın şartlarına taalluk etmekte ve bunda bir eksiklik ve ihlal söz konusu olduğu için fesâd meydana gelmektedir. Gasp edilmiş bir evde namazın sahih olmamasını namazın şartlarından "tâat ve kurbet"e aykırı oluşuna bağlar. Buna mukabil bazı fakihlerin namaz eylemi ile gasp eylemini ayrı değerlendirerek namazın sıhhatine hükmetmelerini *zann-ı baîd* olarak niteler. Çünkü namaz eylemi evde yapılan bir tasarruftur ve bizatihi gasptır. Gasp edilen bir evde oturmakla namaz kılmak arasında bir fark bulunmamaktadır.[502]

Tûsî'nin nehyin fesâdı/butlanı gerektireceği, bir başka ifadeyle nehye konu fiilin mükellefçe işlenmesi halinde kabul görmeyeceği yaklaşımını benimsemesi dikkate alındığında talak-ı bid'î geçersiz olacaktır. Zira talak; belirtilen, emredilen şekilde ve şartları uyarınca vukua gelmemiştir. Dolayısıyla yok hükmündedir. Dahası nehyin zâhiri, bu talak türünün müczî/sahîh olmadığına delâlet etmektedir.[503]

3.1.7. Emirde Umûmîlik

Herhangi bir husûsîlik belirtisi taşımayan veya hem hususa hem umuma meyyal şekilde varit olan emir-nehiy sîgalarının kapsamına kimlerin dâhil olacağı, herkes için bağlayıcı olup olmayacağı hususu öneme arz etmektedir.

---

[500] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 189.

[501] Mut'anın helal olduğunu ortaya koyan hadisler için Müfîd'in bu konuya dair yazdığı ancak daha sonra Meclisî tarafından muhtasar hale getirilen risaleye bakılabilir. Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali Meclisî, *Biharü'l-envar*, c. 305-311.

[502] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 191-4. Benzer mülahazalar için bk. Tûsî, *el-Udde*, I, 262-3.

[503] Tûsî, *el-Udde*, I, 263; Ayrıca bk. a. mlf., *el-Mebsût fî fıkhi'l-İmamiyye*, tsh. Muhammed el-Bakır el-Behbûdî, el-Mektebetü'l-Murtazaviyye,Tahran, ts., V, 3.

Murtazâ'ya göre, umuma ve hususa ihtimalli olan bir hitabın varit olması halinde delil olmadan herhangi birine sevk etmek doğru bir yaklaşım değildir. Munfasıl bir delilin delâleti sayesinde kapsamındaki bütün fertlere şamil (istiğrak) sonucuna varıyorsak bunun herkes için bağlayıcılığından söz edebiliriz. Aksi halde lafzın zâhirinden ne *faz-ı ayn* ne de *farz-ı kifâye* anlamı çıkarılabilir. Bütün bunlar bir delile tevakkuf eder.[504] Murtazâ, emrin mûcebi konusunda benimsediği yaklaşımı (tevakkuf) emrin kapsamına delâleti hususunda da benimsemiş görünmektedir.

Emrin kapsamındaki fertlerine delâleti hususunda Tûsî, hocasının aksine emir sîgalarının zâhirine bakma ve lafzı dikkate alma taraftarıdır. Bir başka ifadeyle, husûsîliği gösteren bir delil bulunmadıkça âm/cemi sîgalar, umum ifade edecektir. Bu kalıplar, bütün mükelleflerin kapsam dâhilinde bulunmasını gerektiriyorsa söz konusu ibadeti edâ etmekle herkes yükümlüdür. Söz gelimi "Namaz kılın; zekât verin" bu türden bir emirdir ve emre konu fiiller *farz-ı ayn*dır.[505]

Hz. Peygamber'den sadaka/zekât alınmasını (Tevbe, 9/103) ve hırsızlık suçuna el kesme cezasını (Mâide, 5/38) öngören ayetler örneğinde olduğu gibi eğer bir delil âm lafızdan maksadın kapsamındaki fertlerin bazısı olduğuna delâlet ediyorsa bu durumda lafzın zâhirini değil husûsîliğini dikkate almak gerekir. Bu nedenle söz konusu ayetlerde emrin muhatabı herkes değil, devlet başkanları veya ona niyâbet edenlerdir.[506]

Bir delil, emre konu fiilin ifâsının bazı şartlara bağlı bulunduğuna delâlet ediyorsa emrin muhatabı bu şartların hazır bulunduğu kimselerdir. Bu nedenle, Cuma namazı sadece bu namaz için gereken özel şartları taşıyan kimselere vâciptir.[507]

Emirden maksat muhataplar değil, sadece emre konu fiilin husule gelmesi ise o halde emrin muhatabı, kapsamındaki herkes değil, bazı kimselerdir. Bu tür emirler de *farz-ı kifâye* adını alır. Cihad, cenaze namazı veya cenazenin defni ve fıkıh ilmi tahsil etmek *farz-ı kifâye* kabilindendir. Çünkü bu tür farzlar, bazı mükellefler tarafında ifa edilmesi halinde diğer mükelleflerden sorumluluk sakıt olmaktadır. Bazılarına göre devlet başkanı seçmenin de bu kabil farzlardan sayıldığına dikkat çeken Tûsî, mezhebinin

[504] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 196 vd.
[505] Tûsî, *el-Udde*, I, 268.
[506] Tûsî, *el-Udde*, I, 268.
[507] Tûsî, *el-Udde*, I, 269.

inancı ve gerekleri doğrultusunda bunu kifâî farz kapsamında değerlendirmez. Zira devlet başkanı nasla tayin olmaktadır.[508]

3.1.8. Emrin Muhatapları

I. Âmir/Hâtibin Durumu (Peygamber)

Usulde bu başlık altında âmir/hâtibin emrettiği şeyle mükellef olup olmadığı tartışılmaktadır. Beşerî hukukların aksine İslam hukuku ilahî bir nitelik taşır. Mutlak anlamda emretme ve hükmetme yetkisi de Allah'a aittir. Bu bakımdan kendisinin emrettiği şeyle mükellef olmayacağı hususu açıktır. Burada tartışılan husus Hz. Peygamber ve ona niyâbeten görev yapan ülü'l-emrin durumudur. Hitap açısından Hz. Peygamber'in iki farklı konumu/durumu vardır. (ı) Allah'tan sadır olan emirlerin karşısındaki konumu (ıı) Kendi hitabı karşısındaki konumu

Murtazâ ve Tûsî'ye göre meselenin emirde rütbe unsuruyla ve emir-haber kavramlarının anlam farklarıyla doğrudan ilgisi vardır. Emirde rütbenin olması gerektiğinden bahsediyorsak o halde insanın kendine emretmesi veya kendisinden sadır olan emrine bir başkasıyla beraber muhatap olması kabul edilmez. Bu ancak bir delille mümkün olabilir. Haber ise bu yönüyle emirden farklıdır. Haberde rütbe unsuru yer almadığı gibi kişinin kendine haber vermesi, bir başka ifadeyle habere muhatap olması da mümkündür.[509]

Emirlerin Allah'tan sadır olması ve hitabın "Ey İnsanlar!" örneğinde olduğu gibi umum nitelik taşıması durumunda gerek bu emirleri kendisinden, gerekse başkalarından duyalım her hâlükârda Allah resulü bu emirlere muhataptır ve hitabın umumuna dâhildir. Vahyin emir formunda onun dilinden dökülmesi onun muhatap olmayacağı anlamına gelmez. Çünkü Hz. Peygamber burada sadece hikâyede bulunmaktadır. Tıpkı içimizden biri bir kölesine "Söyle kölelerime, hepsine şunu emrediyorum" şeklinde bir hitap kullansa bunu diğerine aktaran köle de velev ki bunu başkasından duymuş olsun, umumun kapsamına girer.[510]

---

[508] Tûsî, *el-Udde*, I, 269.
[509] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 159; Tûsî, *el-Udde*, I, 242-243.
[510] Murtazâ, *ez- Zerîa*, I, 161.

Müfîd'e göre, hitabın bazı mükelleflere özgü olarak sadır olması durumunda[511] teklif bu vasfı taşıyanlarla sınırlıdır, ancak bir delil ile başka mükellefler kapsama girebilir. Hitabın başka mükellefleri kapsama dâhil eder tarzda sadır olması halinde[512] ise hitap umumadır. Bu da ancak bir delille tahsis edilebilir.[513]

Tûsî, Hz. Peygamber'in sözü ve fillerini farklı kategoride değerlendirir. Başkasına emretmesi durumunda ancak bir delille kendisi emrin kapsamına dâhil olabiliyorken fiilleri kendine özgü olduğundan burada da ancak bir delil olması halinde başkalarına teşmil edilebilir.[514]

II. Müzekker Sîgaya Kadınların Dâhil Olması

Müzekker müennes ayrımı olan nadir dillerden biri, din dilimiz Arapçadır. Gerek Kur'an'da gerekse Hadis'te hitap biçimlerinin büyük ölçüde müzekker sîgasıyla varit olması hitabın kapsamına dair tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Hitabın kadınlara özgü olması ve cins isim formunda (ey insanlar! vb.) varit olması halinde kadınların hitabın kapsamına girecekleri hususunda ihtilaf bulunmamaktadır.[515] Aynı şekilde, sîganın müennes olması halinde ise müzekkerler kapsama dâhil değildir. Zira dilde bu sîga müennese özgü kılınmıştır.[516]

Buna mukabil, hitabın müzekker sîgayla sadır olması halinde kadınların hitap kapsamında girip girmeyeceği hususu tartışmalıdır. Tûsî, pek çok fakih ve Şafiî mezhebi müntesibinin böyle bir durumda kadınların hitap kapsamına girmediği şeklinde bir kanaate sahip olduklarını aktarmaktadır. Müfîd'e göre de hitap müzekker lafızla (âmenû/müminûn/müslimûn) varit olduğu zaman sadece müzekkere yöneliktir. Kadınların hitap kapsamına alınması için ayrı bir delile ihtiyaç vardır. Kadınların tağlîb yöntemiyle müzekker kapsamında değerlendirilebilmesi için, önce her ikisinin de zikrinin geçmesi, sonrasında müzekker lafzın gelmesi gerekir ya da konuşanın kadınları da

---

[511] Örneğin, Ey örtüsüne bürünüp sarınan/içine kapanan! (Peygamber). Müddessir, 74/1.
[512] Örneğin, Ey Peygamber! [Evliliği sürdürmeniz imkânsız hâle gelip de] kadınları boşamak istediğinizde onları âdet görme hâllerini dikkate alarak boşayın ve iddet sürelerini iyi hesap edin. Talak, 65/1.
[513] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 32.
[514] Tûsî, *el-Udde*, I, 243.
[515] Tûsî, *el-Udde*, I, 194.
[516] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 82.

kastettiğini açıkça ifade etmesi gerekir. Ona göre *nâs* kelimesi hem müennesi hem müzekkeri kapsarken, *kavm* kelimesi sadece müzekkerleri kapsamaktadır.[517]

Murtazâ ve Tûsî'nin de içinde yer aldığı "diğerleri" ise karşıt görüştedir. Çünkü cemi müzekker sîgaları tağlîb yoluyla kadınları da kapsamaktadır. Dilcilerin de bu kanaatte olduğunu belirten müellifler, bu hususta onların yetkinliğini tanımak gerektiğini ifade eder.[518]

III. Köle ve Çocuklar

Emrin kapsamına kimlerin dâhil olacağıyla ilgili diğer bir tartışma konusu da köle ve çocukların durumudur. Buna göre hitap hür ya da meliklerle mukayyed değilse ve teklifin şartları kölede oluşmuşsa köle de hitabın kapsamına dâhil olacaktır. Köle tasarruf hakkına sahip değilken hitapla nasıl sorumlu olur, şeklindeki muhtemel bir itiraz[519] Murtazâ ve Tûsî tarafından şu şekilde cevaplanmıştır: Köle üzerinde efendisinin tasarruf hakkı olması ibadetlerin vücûbuna mâni değildir. Kaldı ki efendisinin köle üzerindeki tasarruf hakkı, ibadet vakitlerinin dışıyla sınırlıdır.[520]

Müelliflerin ifadesine göre hitapla mükellef olmanın şartı âkil ve mümeyyiz olmaktır. Bu bakımdan akıl ve temyiz kudretine sahip olmayanların hitapla mükellef tutulması yakışık almaz. Ancak çocuklar da bâliğ olmaları ve sâir teklif şartlarını ikmal etmeleri halinde hitaba dâhildirler. Çünkü hitap muhatabın kemali veya bülûğuyla yenilenip durmaz. Tufûlet döneminde bedenî veya mâlî herhangi bir ibadetle yükümlü değildirler; ancak bu dönemde hitabın malına taalluk etmesi, esasında şahsına değil velisine yöneltilmiştir. Bu nedenle zekât vermek, telef ettiği eşyanın kıymetini tazmin, cinayetin erşini verme vs. hususlarda velisi sorumludur.[521] Akıl böyle olmasını gerektirdiği gibi aşağıda yer alan nas da bâliğ ve çocuk ayrımı yapmadan bunu emretmektedir:[522]

> [Ey Peygamber!] Sen onların mallarından bir kısmını [günahlarına kefaret olmak üzere] sadaka/zekât olarak al, böylece onları manen temizlemiş ve arındırmış ol. Bir

[517] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 31.
[518] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 82; Tûsî, *el-Udde*, I, 195.
[519] Bu yaklaşımın bazı Şâfiî âlimlere nispeti için bk. Şîrâzî, *et-Tebsıra fî usuli'l-fıkh*, s. 75-76.
[520] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 81; Tûsî, *el-Udde*, I, 194.
[521] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 82; Tûsî, *el-Udde*, I, 194.
[522] Tûsî, *el-Udde*, I, 194.

de onlar için dua et; çünkü senin duan onlara huzur verir. Allah her şeyi işitir ve bilir.[523]

IV. Müslüman Olmayanlar

Emrin/hitabın kapsamıyla ilgili bir diğer tartışma da Müslüman olmayanların durumudur. İfade edelim ki Müslüman olmayan kimselerin önce inanmakla mükellef oldukları hususunda İslam âlimleri arasında ittifak söz konusudur. Bu durum, delile ihtiyaç duymayacak kadar açıktır. Buradaki tartışma konusu ise bu insanların aynı zamanda ibâdâtla ilgili emirlere muhatap olup olmadıkları hususudur. Bir başka ifadeyle Müslüman olmayanlar, hem küfür hem de ibadetleri ihlal ettiklerinden dolayı Allah'tan ceza, müminlerden zemme müstahak olup olmayacakları hususudur. Şer'î ibadetlerle mükellef olduklarını düşünenler, kâfirlerin hem inançsızlığı hem de ibadetleri ihlal yüzünden ahiret hayatında cezaya çarptırılacağını ve zemme müstahak olduklarını iddia ederken muhatap olmadıklarını iddia edeneler aksi yönde görüş ortaya koymuşlardır.[524]

Murtazâ ve Tûsî'ye göre müslüman olmayanlar/kâfirler, şer'î ibadetlerle de yükümlüdür. Karşı düşünce sahiplerinin kemiyetine ilişkin Murtazâ ve öğrencisi Tûsî farklı bilgi sunmaktadır. Murtazâ'nın aktardığına göre ekser fukaha ve pek çok kelâmcı Müslüman olmayanların ibadetle yükümlü olmadıklarını ifade etmektedir.[525] Tûsî ise ekser fukaha ve kelâmcının aksi yönde görüş belirttiğini aktarmaktadır.[526] Hangi rivayetin daha doğru olduğunun sağlamasını yapacak spesifik bir ölçerimiz yok; ancak dönemin usul eserlerine müracaat ederek kanaat sahibi olmak mümkündür. Buna göre Hanefî âlimlerden Ebû Bekr Cessâs ve hocası Ebü'l-Hasan Kerhî,[527] Şâfiî ulemanın çoğunluğu,[528] Mu'tezilî âlimler[529] Hanbelîler[530] ve Mâlikîler[531] de müslüman

---

[523] Tevbe, 9/103.
[524] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 75.
[525] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 75.
[526] Tûsî, *el-Udde*, I, 190.
[527] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 158. İfade edelim ki Cessâs, eserinde mezhebin yaklaşımını değil, hocası Kerhî ve kendi görüşünü aktarmıştır. Hanefî mezhebinin yaklaşımı daha sonra "Müslüman olmayanların ibadetlerle mükellef olmayacağı şeklinde oluşmuştur. Bunda Serahsî'nin katkısı büyük olsa gerek. Zira o kâfirlerin iman, ukûbât ve muamelâtla sorumlu olduğunu ifade ederek ibâdâtla muhatap olmamalarını da onlarda edâ ehliyetinin bulunmayışına bağlamaktadır. Bk. *Usulü's-Serahsî,* I, 73-76.
[528] Şîrâzî, *et-Tebsıra*, s. 80; a. mlf., *Şerhu'l-lüm'a*, I, 277.
[529] Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 117. Basrî, *el-Mutemed*, I, 273.
[530] Ferrâ, *el-Udde*, II, 358.
[531] Bakıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşad,* II, 186.

olmayanların ibadetle sorumlu olduklarını dile getirmiştir. Bu veriler, bize Tûsî'nin rivayetinin daha doğru olduğunu söylememize imkân vermektedir.

Müellifler, görüşlerini ispat sadedinde aklî ve naklî bazı argümanlar ileri sürmüştür. Buna göre (ı) kişinin teklife muhatap olabilmesi için iki şeye, *mükellef*in ve *hitab*ın sıfatına bakılır. Teklifin şartlarını ifâ hususunda kâfirin mümin gibi olduğunu yani, iman edebileceğini ve bu durumda eda ettiği bütün ibadetlerin kabul göreceğini pekâlâ biliyoruz. Öyleyse iman ve İslam ile nasıl mükellef olabiliyorsa ibadetlerle de teklifi sahihtir ve mümkündür. Hitabın sıfatı açısından bakıldığında, hitap mutlak ve bütün insanlığa yönelikse (yâ eyyuhennâs/yâ ulü'l-elbâb/yâ benî âdem vb.) aksine bir delil olması hariç Müslümanlar gibi kâfirler de bu kapsama girmektedir.[532]

(ıı) Kâfirlerin şeriatla mükellef olmadıklarını iddia etmek, onlara Hz. Peygamber'i tekzip kapısını ve mazeretini aralar. Kaldı ki onu tasdik etmenin zorunlu oluşundan maksat şeriatı bilmek; onun bi'setinden maksat şeriatı edadır. Maksatla mükellef olmayanın tasdikle mükellef tutulması câiz değildir. Onun risâletini kâfirlerin tasdik etmesinin gereği hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur.[533]

(ııı) Kâfirlerin zina yapması ve hırsızlık etmesi durumunda had uygulanacağı hususunda ittifak söz konusudur. Mademki şeriatla mükellef değiller o halde neden cezâî müeyyideye muhatap kılınmaktadırlar.[534] "Zinanın çirkinliğini bildiği halde kendi nefsini küfürden koruyamadığı için" şeklindeki bir düşünce kabul edilemez. Zira bu açıkça zina ettiği için değil kâfir olduğu için cezaya uğramaktadır, anlamına gelecektir. Murtazâ'ya göre sağlıklı olmayan bu düşünce, kâfir zina etmese de küfründen dolayı her an ceza görmesi gerektiği sonucunu doğurur.[535]

Murtazâ bu tartışmayla ilgili olarak üçüncü bir yaklaşım daha aktarmaktadır. Bunu da herhangi bir isim zikretmeden mütekaddim Şâfiî fakihlerinden birine nispet eder.[536] Bu kişiye göre kâfirler, ibadetleri yapmakla değil, kabîh olanları terkle mükelleftir. Çünkü terklerin (nehiy) aksine yapma ve etmeler (emir) *kurbet*e ihtiyaç

---

[532] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 75-76; Tûsî, *el-Udde*, I, 191.
[533] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 76.
[534] Tûsî, *el-Udde*, I, 193.
[535] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 77.
[536] Bu şahsın Ebû Hâmid İsferâyinî (ö. 406/1016) veya Ebû İshâk İsferâyinî (ö. 418/1027) olması kuvvetle muhtemeldir. Bk. Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh,* tsh. Ömer Süleyman Eşkar, nşr. Abdülkadir Abdullah Ânî, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992, I, 401.

duyar, bu ise kâfirler için mümkün değildir. Murtazâ'ya göre bu düşünce icmâa aykırıdır. Çünkü *kurbet* şartı sadece yapma ve etmelere değil, zina örneğinde olduğu gibi terkler için de gereklidir. Kişi zinadan kaçınırken Allah'a *kurbet* amacı taşımazsa sevap ve medhe mazhar olamayacağı gibi emri de imtisal etmiş sayılmaz.[537]

(ıv) Allah Kur'an'da kâfirlere hangi gerekçenin onları cehenneme sürüklediğini sormakta ve cevaben onlar, namaz kılmadıklarını, yetimi gözetmedikleri gibi onlar hususunda teşvikçi bile olmadıklarını söylemektedirler.[538] Bu da gösteriyor ki onların cehenneme girme nedeni küfürle birlikte namazı terktir. Bu da onların ibadetle mükellef olduklarını gösterir bir husustur.[539]

Cehennem ehlinin sözü hüccet olmaz ve belki de durum onların dediklerinin aksinedir, şeklindeki muhtemel bir itirazı Murtazâ doğru bulmaz. Zira ahiret ehlinin bilgisi zarurî bilgi kapsamına girer ve bir yanlışa inanmaları söz konusu değildir. Dahası zorunlu olarak kabîh eylem ve söylemden sakındırılırlar ve böylece onlardan yalan sadır olmaz. Burada geçen *salat* kelimesi "iman ve namaz ehlinden olmamak" şeklinde de tevil edilemez. Bu durumda tekrara düşülmüş olur. Çünkü bir sonraki ayet (künnâ nükezzibu biyevmiddîn) zaten bu anlama gelmektedir.[540]

Müelliflerin diğer gerekçeleri ise muarızların bazı sözde delillerine (şüphe) itirazlarından ibarettir. Buna göre muhaliflerce ileri sürülen "küfür engeli varken edâ edilen ibadetlerin kabulü nasıl söz konusu olabilir? Bu da onun âciz ve memnû' birisi gibi ibadetle muhatap olmadığını göstermektedir" şeklinde bir iddia Murtazâ ve Tûsî tarafından özetle şöyle karşılık bulur:

> İmanın takaddüm etmesi halinde onun ibadeti kabul olacaktır. Tıpkı muhdis gibi o namaza muhataptır; ancak o illet (hades) zâil olmadığı sürece ibadeti kabul olmaz. Fakat muhdis, hadesi izaleye güç yetirebilir ve sonrasında namaz kılabilir. Âciz veya memnû', kâfir gibi değildir. Zira bu ikisi aczini (ayakları kesik birinin ayakta namaz kılamaması) veya engeli savamaz ancak kâfir küfrünü izale edebilir.[541]

---

[537] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 77.
[538] Müddessir, 74/43.
[539] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 78; Tûsî, *el-Udde*, I, 192.
[540] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 79.
[541] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 79; Tûsî, *el-Udde*, I, 191.

(ıı) Kâfir ibadetle mükellef olsaydı Müslüman olması halinde geçen namazların kazasını yapması gerekirdi; ancak bu yönde bir düşünce serd edilmemiştir[542] şeklindeki bir iddiayı ise müellifler, eda-kaza arasında doğrudan bir bağlantı bulunmadığına dikkat çekerek yanıtlar. Nitekim hayızlı kadına orucun edası vâcip olmadığı halde kazası vâciptir. Cuma namazı edası vâciptir; ancak fevt olduğunda kazası vâcip değildir. Ayrıca, hadiste de ifade edildiği üzere İslâm, daha önceki hata ve günahları silmektedir.[543]

3.1.9. Emrin Yerine Getirilmesi

Mesele, müellifler tarafından ibadet[544] konusuna münhasıran muvakkat emrin bir uzantısı olarak ele alınmıştır.[545] İbadetlerde asıl olanın Şâri'in emrettiği vasıfta ve kendisi için tayin edilen zamanlarda edâ edilmesi gerektiği dikkate alındığında yolculuk, hastalık vs. herhangi bir özür sebebiyle vaktinde ve istenildiği şekilde edâ edilemeyen ibadetlerin durumu ne olacaktır? Telafisi/kazâsı mümkün müdür? Mümkün ise bunun delili nedir ve ne şekilde ifâ edilecektir?

Meselenin *edâ, iâde* kavramlarıyla da yakından alakası vardır. Murtazâ ya da Tûsî doğrudan bu kavramlara yönelik bir tarif yapmaz; ancak Murtazâ'nın konu hakkındaki ifadelerinden hareketle edâyı, teklife konu olan fiilin aynını kendisi için belirlenen vaktinde ifâ etmek şeklinde tanımlayabiliriz.[546] İâde kavramından ise dolaylı ya da doğrudan bahsedilmemektedir.

Lügatte *yaratmak, itmam, ilzam ve ilan etmek* gibi manalara gelen kazâ kelimesinin şer'î örfte kullanılması halinde üç şartı taşıması gerektiğine dikkat çeken Murtazâ, bunları şu şekilde sıralar: (ı) kazâ edilecek ibadet, edasına hem suret hem de içerik açısından denk olacak. (ıı) Söz konusu ibadetin vücûbiyet sebebi, hakikaten veya takdiren daha önce geçmiş olacak. (ııı) Kazâ için edasına yönelik olandan ayrı ve yeni bir

---

[542] Bu kanaat, Ebû Hamid el-İsferâyinî'ye atfedilmektedir. Bk. Şîrâzî, *et-Tebsıra*, s. 80.

[543] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 80; Tûsî, *el-Udde*, I, 192. Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, el-Matbaatü'l-Mısriyye, Kahire 1929, II, 138.

[544] Hanefî usulcü Debûsî ise meseleyi her iki açıdan, hem muvakkat ibadetler hem de akitlerden doğan borç ve ödevlerin ifasını kapsayacak şekilde ele almış ve meseleye dair çeşitli zengin örnekler sunmuştur. Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 87-93.

[545] Ancak daha sonraki zamanlarda bu konu, mütekellimin metodu eserlerinde hüküm bahsinde; fukaha metodu eserlerinde ise yine emir bahsinde ele alınır olmuştur. Bk. Ali Bardakoğlu, "Edâ" *DİA*, X, 389.

[546] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 117.

sebep/emir sabit olacak. Murtazâ, bunlara bir şart daha ekler o da kazâ edilecek ibadet, edâ edilemeyen ibadetin vaktine müteallik/ait olacak.[547]

Bu şartlar dikkate alındığında namaz, orucun kazasıdır, denemez. Zira suret değişiktir. Kefâret seçeneklerinden birini bırakıp diğerlerini yapmak da kazâ sayılamaz. Çünkü hepsinin vâcip olma sebebi birdir. Müvessa' vakte sahip öğle namazının vaktin ortasında ya da sonunda kılınmasına da kaza denmez.[548] Zira her bir vakit parçası tek bir sebebe râcidir.[549]

I. Kazayı Gerektiren Emir

Murtazâ ve Tûsî'ye göre emir, muayyen bir vakitle kayıtlı olarak varit olduğunda ve söz konusu vakit içinde eda edilmediğinde sonraki zamanlarda kazası için ilkinden farklı, başkaca bir delile ihtiyaç vardır. Tûsî, bu kanaati fukaha ve mütekelliminin ekserine nispet eder; ancak herhangi bir isim zikretmez.[550] Diğer taraftan bazı bilginlere göre, edâ edilemeyen ibadetin kazası için yeni bir delile gerek yoktur, borç zimmetten sakıt oluncaya kadar ilk emir/delil kâfidir.[551]

Müellifler, yaklaşımlarını iki unsur; *vakit* ve *maslahat* üzerinden temellendirmeye çalışırlar. Buna göre (ı) emrin lafzı, mükellef ister imtisal etsin, isterse etmesin ilk vakti kapsar ve sadece ona yöneliktir. Mükellefin konumu emrin müteallakını değiştirmez. Bir fiilin özel bir vakitte vâcip kılınması özel bir vasıfta/tarzda vâcip kılınması gibidir. Emir lafzı bu sıfatın dışındaki nitelikleri de kapsamayacağı gibi muayyen vaktin dışına da şamil değildir.[552]

(ıı) İbadetlerin belli vasıf ve şartlara bağlanmasında olduğu gibi muayyen vakitlere tahsis edilmesinde de maslahat söz konusudur. İmsâkın gece değil gündüz ve Ramazan ayında olması, Arafat'ta vakfenin muayyen vakitte yapılması örneklerinde

---

[547] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 119.
[548] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 119
[549] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 119.
[550] Bu kanaati aynı zamanda Kerhî ve Cessâs gibi Hanefî; Bâkıllânî gibi Malikî; Cüveynî gibi Şâfiî ve pek çok Mu'tezilî âlim paylaşmaktadır. Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 168; Bâkıllânî, *et-Takrîb*, II, 233; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 121; Cüveynî, *el-Burhan*, I, 265-266.
[551] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 116; Tûsî, *el-Udde*, I, 209. Murtazâ'nın nispet etmeden aktardığı bu yaklaşım, Hanefî usulcü Debûsî ve Hanbelî usulcü Ferrâ tarafından paylaşılmıştır. Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille* s. 87; Ferrâ, *el-Udde*, I, 293.
[552] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 116.

olduğu gibi maslahat ve kurbiyet yönünden *vakit*, ibadetin diğer şartları mesabesindedir.[553]

Tûsî bu düşünceye paralel olarak "emrin emre konu fiilin vücûbuna delâlet ettiğini ve fiilin kendisinin maslahat olduğunu ve vaktin bu konuda bir tesirinin bulunmadığını bu nedenle istenildiği vakitte ifa edilebileceği" şeklindeki bir yaklaşımın sorunlu olduğunu belirtir ve kanaatini Cuma namazı örneğiyle destekler. Buna göre Cuma namazının maslahat olduğu, kendi vaktinde vâcip kılındığı ve ifa edilmediğinde sakıt olacağı hususunda hiçbir ihtilaf bulunmamaktadır.[554]

İbadetin zimmete taalluk ettiği, onu eda etmekle bu borcun sakıt olup olmayacağı şeklindeki muhtemel bir soruyu şöyle yanıtlar. Vücûbiyetin zimmete taalluk ettiği doğrudur; ancak bu muayyen bir vakitte gerçekleşmiştir. Söz konusu vakit de fevt olduğundan teklife konu olan fiil/ibadetin aynını istikbalde edâ imkânı kalmamıştır.[555]

Bu tartışmaların ibadetlerin kazasının gerekliliği hususunda pratik bir sonucu yoktur. Serdedilen görüşlerden hareketle diyebiliriz ki, kaza için yeni bir emrin gerekliliğini dile getirenler bile fâite ibadetlerin kazasının edilmesi gerektiği yönünde görüş ortaya koymuşlardır. Ancak hem Murtazâ hem Tûsî, ibadetlerin kazâsını âmir *delil*in ne olduğuna ve bu delilde mazeretin kabulüne imkân bulunup bulunmadığına değinmemiştir. İbadetlerin kazasıyla ilgili olarak genelde;

> (…) İçinizden her kim [Ramazan ayında] hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca daha sonra oruç tutsun. Oruç tutmaya gücü yettiği halde bundan zorlananlar ise tutamadıkları her gün için bir fakiri doyuracak kadar fidye versin.[556]
>
> Sizden biri uyur da namazı kaçırırsa veya namazdan gaflet edip (vaktini geçirirse), onu hatırladığı zaman kılsın[557]

şeklindeki ayet ve hadis delil getirilmektedir. Murtazâ ya da Tûsî kuvvetle muhtemel, ibadetlerin kazası için ayrı delile ihtiyaç var derken bunları vb. nassı dikkate almışlardır. Yukarıda zikrettiğimiz üzere Murtazâ'nın kazanın imkânı için ileri sürdüğü şartlardan biri de edâ-kaza arasında hem suret hem de içerik olarak bir denklik (misl) olması gerekmekteydi. Denilebilir ki tartışmalı dini bir konu olarak kendine gündemde yer bulan

---

[553] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 117; Tûsî, *el-Udde*, I, 210.
[554] Tûsî, *el-Udde*, I, 210.
[555] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 117.
[556] Bakara, 2/184.
[557] Buhârî, "Mevâkîtu's-salât", 37; Müslim, "Mesâcid", 314.

ıskat-ı salât meselesinin de bu konuyla yakından alakası vardır. Mevtanın kılamadığı namazlarının telafisi için fakirlere yapılan tasadduk söz konusu ibadetin kazası yerine kaim olacak mıdır? Müellifler tarafından ortaya konan görüşler çerçevesinde buna olumlu cevap verilemez. Zira Murtazâ'ya göre, edâ-kazâ arasında şekil ve içerik bakımından denklik (misl) bulunmadığı gibi bu şekilde bir kazanın imkânına dair ayrı bir delil de mevcut değildir.

II. Emrin İczâya Delâleti

Emir konusuyla ilgili netameli alt başlıklardan biri de emrin iczâya delâletidir. Deyim yerindeyse bu tartışmada bir kör dövüşü yaşanmakta kimin ne söylediği ve meseleyi nasıl temellendirdiği açık olarak tespit edilememektedir. Sözlükte "yetmek, yeterli ve kâfi gelmek" anlamlarına gelen *iczâ,*[558] bir usul terimi olarak iki anlamda kullanılır. (ı) Emre konu olan fiili, emredildiği şekilde imtisal etmek, (ıı) kazânın sâkıt olması ve kişinin uhdesinden sorumluluğun düşmesi.[559]

Müellifler, konuyla ilgili iki farklı yaklaşımdan bahseder. Bunlardan biri, emrin imtisalinin iczâyı gerektireceği; diğeri ise bunun ancak bir delille bilinebileceği, yapılan ibadetin müczî/kâfi olamayabileceği, dolayısıyla kazaya her zaman bir açık kapı bulunduğu gerçeğidir. İlkini bütün fukahâya; ikincisini ise bir bazı âlimlere[560] nispet ederler; ancak özel bir isim zikretmezler.[561]

Tartışmanın vaz' ve şer'î örf etrafında cereyan ettiğini belirten Murtazâ, emrin sîgasının tabi ki iczâyâ delâlet etmediğine, bunun şer'î örfle anlaşıldığına ve bu hususta icmâ oluştuğuna dikkat çeker. Emrin taalluk ettiği sınırlar çerçevesinde emre konu fiilin ifa edilmesi iczâyı gerektirir, demek suretiyle de her iki anlamı da içine alacak şekilde bir tercihte bulunur.[562]

Müfîd, Murtazâ ve Tûsî de ilk yaklaşımı benimser.[563] Mesele şöyle temellendirilmeye çalışılır. Nehiy, nehye konu fiilin nasıl fesâdını gerektiriyorsa emir de

---

[558] İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, II, 268-269.
[559] Acem, *Mevsûatü mustalahâti usuûli'l-fikh* [iczâ], I, 28.
[560] Dönemin usul eserlerine bakıldığında bu yaklaşımın Ebû Hâşim, Ali el-Cübbâî, kadı Abdülcabbar gibi Mu'tezilî âlimler tarafından dillendirildiği görülecektir. Bk. Kadı Abdülcabbar, *el-Muğnî*, VII, 125-6; Basrî, *el-Mu'temed fî usuli'l-fıkh*, I, 190.
[561] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 121; Tûsî, *el-Udde*, I, 212.
[562] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 122.
[563] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 30; Murtazâ *ez-Zerîa*, I, 122; Tûsî, *el-Udde*, I, 213.

emre konu fiilin iczâsını gerektirir.[564] Ayrıca emir, emre konu fiilin vücûbiyetine ve onun maslahat olduğuna delâlet eder. Söz konusu fiil, mükellef tarafından emrin kapsadığı tarzda ifa edilmesi halinde maslahat elde edilmiş ve mükellef sevaba mazhar olmuş olur. Bu niteliği ve sonucu sağlamayan emrin Allah'tan sadır olması yakışık almaz.[565]

İbadetin gerektiği şekilde ifa edilmiş olması ve bunun sonucunda kişinin sevaba ve maslahata nail olması yine de başka zamanda aynı ibadeti kazâ etmesi ihtimalini ortadan kaldırmaz, şeklinde bir iddia dillendirilemez. Bu iddia sahipleri (Mu'tezile) emrin kazayı da sakıt edecek şekilde iczâya delâlet etmediğini iki örnek üzerinden ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Buna göre, söz gelimi haccını ifsat eden kimse haccı yarıda bırakmayıp onu tamamlamak zorundadır. Bununla yetinilmeyip daha sonra kazasını da etmelidir. Kezâ, vaktin sonunda abdestli olduğunu zannederek eda eden bir kimse, daha sonra hades haliyle namaz kılmış olduğuna kesin kanaat getirirse söz konusu namazı kazâ etmelidir.[566]

Tûsî'ye göre anılan ibadetlerin tamamlanması ve edâsı, ilgili emirlerin gereği ve kapsamının; kazâsı ise başka bir delilin gereğinin sonudur.[567] "İlgili emirlerin gereği ve kapsamı"ndan kanaatimizce Tûsî, hacla ilgili iki ayeti kastetmektedir. Bunlardan birisi, haccın farziyetine; ikincisi ise yapılmakta olan haccın herhangi bir sebeple ifsadı nedeniyle terk edilmeyip tamamlanmasına ilişkindir.

Mu'tezile tarafından iddialarına bir gerekçe olarak sunulan haccın tamamlandığı halde iczâya delâlet etmediği ve kazasının gerektiği şeklindeki örnek, anılan iki ayetle ilgilidir. Haccın tamamlanması, [Ey Müminler!] Hac ve umreyi tam manasıyla Allah rızasına uygun bir ibadet olarak yapın/tamamlayın,[568] ayeti kerimesinin bir gereğidir. Dolayısıyla mükellef yine haccı tamamlamakla emri imtisal etmiş ve bu nedenle emir iczâya delâlet etmiş olmaktadır. Kazası ise "Gücü yeten [yani sağlıklı olan, maddi imkânı ve yol güvenliği bulunan] her mümin kişinin Kâbe'yi ziyaret [hac] etmesi, Allah'a karşı ifa edilmesi gereken bir vecibedir"[569] mealindeki ayetin bir gereğidir. Çünkü Şâri' tarafından emredildiği şekliyle ve belirlenen şartları çerçevesinde ifa edil(e)memiştir.

---

[564] Tûsî, *el-Udde*, I, 214.
[565] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 122; Tûsî, *el-Udde*, I, 213-4.
[566] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 122-3; Tûsî, *el-Udde*, I, 213; Basrî, *el-Mutemed*, I, 190.
[567] Tûsî, *el-Udde*, I, 213.
[568] Bakara, 2/196.
[569] Âl-i İmrân, 3/97.

Namaz da durum aynı şekildedir. Vaktin sonunda kendini abdestli zanneden kişinin namazını edâsı, namazın kılınmasını âmir naslar nedeniyle; kazâsı ise bazı şartları ihlal edildiği için abdesti âmir naslar nedeniyle gerekmektedir.

3.2. Umûm ve Husûs

Müelliflerin taksimine göre hitabın hükme delâlet şekillerinden ikincisini umûm ve husûs oluşturmaktadır. Sözlükte "içine almak, kapsamak, yaymak, şamil olmak" anlamlarına gelen umûm[570] (âm) kelimesini, Müfîd ve Murtazâ bir usul terimi olarak "iki şeyi ya da daha fazlasını kapsayan lafız" olarak tanımlamıştır. Sözlükte "tek kalmak, ayrılmak, temyiz etmek, bir nesnede bulunup diğerinde bulunmamak" anlamlarına gelen husûs[571] (hâs) kelimesini ise "bir şeyi kapsayan lafız" olarak tarif etmiştir.[572]

Buna mukabil öğrencisi Tûsî, "âm" kelimesini daha teknik bir ifadeyle "kendisi için uygun olan şeylerin tamamını içine alan (istiğrak) bir lafız" şeklinde tanımlar. Ona göre "hâs" kelimesi ise "kendisi için uygun olan şeylerin tamamını değil de sadece bir kısmını kapsayan lafız" anlamına gelir.[573]

3.2.1. Âmma Özgü Bir Sîganın Varlığı Problemi

Umuma özgü bir sîganın varlığının usulcüler arasında tartışılan bir husus olduğunu ifade eden müellifler bu konuda dört farklı yaklaşımdan söz etmektedirler. Buna göre (ı) dilde umuma özgü sîga ve lafızlar vaz' edilmiştir. Tûsî bu yaklaşımı, fukahânın bütününe ve kelâmcıların ekserine nispet etmektedir. (ıı) Esasında umum için vaz' edilmiş herhangi bir lafız bulunmamaktadır. Âm olduğu iddia edilen lafızlar, husus içindir. Tûsî bu görüşü de bir kısım Mürciî âlime nispet etmektedir. (ııı) Umum ifade ettiği iddia edilen lafızlar umum ve husus arasında müşterektir ve her ikisinde de hakikat ifade etmektedir. Tûsî bu yaklaşımı Mürciî âlimlerin ekserine nispet etmektedir. (ıv) Lafızlar, haber sîgalarında değil, sadece emir ve nehiylerde istiğraka hamledilmelidir.[574]

---

[570] Cevherî, *Sıhah*, V. 1993; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1068; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, VIII, 410.
[571] Cevherî, *Sıhah*, III, 1037; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII, 24; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, IV, 382.
[572] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 33; Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 197. Benzer tanımlar için bk. Ali Bardakoğlu, "Âm", *DİA*, 1989, II, 552; Ferhat Koca, "Hâs", *DİA*, 1997, XVI, 264.
[573] Tûsî, *el-Udde*, I, 273-4.
[574] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 201 vd.; Tûsî, *el-Udde*, I, 278.

Umuma özgü bir sîganın/lafzın var olup olmadığı hususunda müellifler ortak bir kanaate sahip değildir. Müfîd ve Tûsî, böyle bir sîganın varlığını ve bu anlamda kullanılmasını hakikat olarak kabul etmesine karşın Murtazâ emre özgü bir sîganın varlığı hususundaki yaklaşımına paralel olarak burada da benzer bir düşünce (iştirak) ortaya koyar. Ona göre umum ya da hususa özgü bir sîganın/lafzın varlığından bahsedilmez. Zira bir lafız bir açıdan umum, başka bir açıdan husus niteliği taşıyabilmektedir. Dolayısıyla âm olduğu iddia edilen lafızlar, âm ile hâs arasında müşterektir. Murtazâ meseleye dil ve vaz' açısından yaklaşıldığında bu kanaate sahiptir. Umum-husus arasında müşterek olduğunu düşündüğü bu lafzılar, şer'î örfte ise istiğrak ve umuma hamledilmelidir.[575]

Gerek Murtazâ gerekse Tûsî kendi iddialarını ispat sadedinde ortaya bazı gerekçeler ve deliller koymuşlardır. Farklı kanaatte oldukları için gerekçe olarak ortaya konulanlar, diğeri için itiraz kabilinden sayılmalıdır.

Murtazâ kendi iddiasını genel olarak "zâhirî kullanım" üzerinden temellendirmeye çalışır. Buna göre, istiğrak amacıyla kullanıldığı söylenilen her lafız, bazen husus bazense umum için kullanılmaktadır. Söz gelimi, "Kim evime girerse onu zelil kılarım veya ona ikram ederim" cümlesindeki altı çizili kelimeyle nadiren umum kastedilmekle beraber çoğu zaman husus kastedilir. "Âlimlerle görüştüm, değerli kimseleri ziyaret ettim" cümlesindeki altı çizili çoğul kelimelerle ise zaman zaman umum bazen de husus kastedilir. Bu şekilde bir lafzın her iki kullanıma ihtimalli olması, söz konusu lafzın her iki kullanımda da müşterek ve hakikat olmasını gerektirmektedir; ancak kesin bir delil olması halinde lafız, umum ya da hususa hamledilebilir.[576]

Tûsî'nin de dile getirdiği "sadece zâhirî kullanımı dikkate almak ve buradan her iki kullanımın da hakikat olduğu kanaatine ulaşmak, dildeki mecaz olgusunun ortadan kaldırılmasına müncer olacaktır, nitekim mecaz da dilde bir kullanımdır" şeklindeki itiraz[577] Murtazâ tarafından kabul görmez. Zira dilcilerin neyi hangi maksatla kullandıklarını bilemeyiz, dolayısıyla onların dili kullanımları dikkate alınmalıdır. Ayrıca dilde aslolan hakikattir, mecaz ise onu üzerinde meydana gelen bir anlam değişmesidir. Çünkü bir lafzın hakikat ifade etmesi için mecaza ihtiyaç yok iken mecaz kullanım için mutlak surette bir lafzın hakîkî kullanıma sahip olması gerekir. Buradan hareketle

[575] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 239.
[576] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 202.
[577] Tûsî, *el-Udde*, I, 288.

denilebilir ki hakikat, zâhirî kullanımın gerektirdiği bir şeydir. Lafız mecaza ancak bir delille sevk edilebilir. Lafzın mecazî anlamda kullanıldığına yönelik bir tevkîf ya da delil söz konusu değilse hakikat olduğuna kanaat getirmek gerekir. Hakikat ve mecaz arasındaki bu durum, umum ve husus arasında da mevcuttur. Bir lafzın umum ya da husus anlamında kullanıldığına yönelik bir bildirim söz konusu değilse her ikisine de ihtimalli olduğunu ve her ikisinin de hakikat ifade ettiğini söylemek gerekmektedir. Ayrıca bu hususta delil getirmek, lafzın kullanım keyfiyetinin farklı (hakikat-mecaz) olduğunu iddia edenlere düşmektedir.[578]

Murtazâ'nın diğer gerekçelerini, istiğrak fikrini tenkide yönelik itirazları oluşturmaktadır. Öğrencisi Tûsî'nin de umum ehlinden olması hasebiyle bu iddiaların kısmı, onun tarafından da bir delil olarak dile getirilmiştir. Buna göre (ı) dilde kullanılan soru kalıpları ve bunlara verilen yanıtlar umum için dilde vaz' olunmuş lafızların göstergesidir. Şöyle ki "yanında kim var?" (men indeke?) sorusuna muhatap olan kimse bütün âkil varlıkların ismini tadat etmek suretiyle cevap verebilmektedir. O halde bu kalıp (men) istiğrak için vaz' edilmiştir.[579]

Murtazâ, bu gerekçe/şüpheyi bir "iddia" olarak niteler ve kabul edilebilir bulmaz. Ona göre bu soruya muhatap olan kimse, sorunun umuma delâletini munfasıl bir delille bilmesi halinde anılan yanıtı (bütün âkil varlıkların ismini saymak) vermesi mümkündür. Aksi mümkün değildir. Şöyle ki yanında kim var sorusun muhatap olan kimse "kadınlardan mı erkeklerden mi; hürlerden mi kölelerden mi?" yanıtını vermesi mümkündür. Yine "Ne yedin?" sorusuna muhatap olan kimsenin de tatlı türü mü meyve türü mü? şeklinde yanıt vermesi ihtimal dâhilindedir. Buradan hareketle denilebilir ki söz konusu lafız (men), umum ve husus arasında müşterektir. Bir başka ifadeyle hem "bütün" hem de "bazı" anlamında *hakikaten* kullanılabilmektedir. Şu kadar var ki bu kalıp sadece âkil varlıklar için vaz' edilmiştir.[580]

(ıı) Dilde kullanılan istisna kalıpları da istiğrak için vaz' edilmiş lafızların varlığına delâlet etmektedir. Şayet istisna olmasaydı lafzın kapsaması *gereken* bütün fertler o kapsamda kalacaktı. Hâlbuki istisna ile lafzın kapsamına giren fertlerin bir kısmı

[578] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 202-3.
[579] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 214; Tûsî, *el-Udde*, I, 283-5; 287.
[580] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 217.

dışarıda tutulmuştur.[581] Tûsî de Murtazâ'nın umum ehline nispet ederek eserine aldığı bu iddiayı kendi kanaatine başat gerekçe yapmış ve benzer ifadelerle dile getirmiştir.[582]

Murtazâ, anılan *istisna* iddiasını, dilcilerin arasında yaygın ve bilinen istisna tanımından farklı olmakla niteler. Dilcilere göre istisna, lafzın kapsamına dâhil olduğu *düşünülen* veya *dahli muhtemel* fertlere yöneliktir. Oysa umum ehlinin iddiasına göre istisna, lafzın kapsamına dâhil olması *gereken* fertlere yöneliktir.[583]

(ıii) İstiğrak, dilciler için makul bir durum ve ihtiyaçtır. Dolaysıyla dilcilerin de diğer anlamlarda olduğu gibi istiğrak için de kalıplar vaz' etmesi icap etmektedir.[584]

Murtazâ'ya göre, bu dilde kıyas yapmaktır. Kıyas yoluyla lafız vaz' etmek ise câiz değildir. Ayrıca bir şeyin gerekli oluşu, o şeyin vukua geldiğine delâlet etmez. Dilcilerin bu lafızları vaz' ettiğine yönelik elimizde kesin bir bilgi de bulunmamaktadır. Kaldı ki, gerekli bazı anlamları da *lafız* değil, *işaret* yoluyla ifade etmişlerdir. Bu iddia aynı zamanda bütün dillerde istiğrak anlamını ifade eden lafızların vaz' edilmiş olmasının gerekliliğini ve her anlama bir lafzı vaz' etme zorunluluğunu da beraberinde getirecektir. Oysa durum bunun hilafınadır. Neticede dilcilerin istiğrak anlamında lafzılar vaz' ettiği kabul edilse bile, bu lafızların sadece umum ve istiğraka özgü olduğu bir başka deyişle hususla müşterek olmadığı nereden çıkarılmaktadır?[585]

(ıv) Tûsî, Murtazâ'nın aktardıklarından farklı olarak dilcilerin kelam/mana taksimini de kanaatine gerekçe yapmaktadır. Şöyle ki dilciler, kelamı *emir, nehiy, haber, umum* ve *husus* şeklinde taksim etmişlerdir ve her bir kısmını belli nitelemelerle diğerinden ayırmışlardır. Buradan da umum ve hususun her birinin diğerinden farklı faydalar sağladığı ortaya çıkmaktadır.[586] Hatırlanacağı üzere "emre özgü bir sîganın varlığı problemi"nde de Tûsî benzer kanaatleri dile getirmiş ve detay bilgiler ve örnekler sunmuştu.

Lafızlar, haber sîgalarında değil, sadece emir ve nehiylerde istiğraka hamledilmelidir, şeklindeki yaklaşımı Tûsî, gerçekçi bulmaz. Çünkü bu lafızların haber ya da emir formunda bulunmaları bir şey değiştirmez, her hâlükârda istiğrak ifade eder.

---

[581] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 215.
[582] Tûsî, *el-Udde*, I, 279-283.
[583] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 219 vd.
[584] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 215; Tûsî, *el-Udde*, I, 285.
[585] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 223-5.
[586] Tûsî, *el-Udde*, I, 285.

Bu nedenle hakîmden bir hitap sadır olduğunda emir ya da haber olduğuna bakılmaksızın hususuna dair delil olmadığı sürece umuma hamledilmedir. "Emir teklif ifade eder, haberse böyle değildir. Bu nedenle istiğrak ifade etmeyebilir" şeklindeki bir gerekçe de ikna edici değildir. Kaldı ki teklif açısından aralarında bir fark yoktur. Çünkü emir kapsadığı hususların yapılmasını (fiil); haber ise zımnındaki şeylere inanılmasını (itikad) icap ettirir.[587]

3.2.2. Umum Niteliğine Sahip Oluş Bakımından Lafız ve Mefhumlar

Müelliflere göre, umum vasfı lafızlara ait bir özelliktir. Daha önce zikredildiği üzere Tûsî'ye göre dilde istiğrak/umum için vaz' edilmiş lafız ve sîgaların bulunması hem bir ihtiyaç hem de dilcilerin üzerinde uzlaştıkları bir olgudur. Murtazâ her ne kadar *iştirak*i savunsa da bir delil veya tevkif olması halinde bazı lafızların umum ifade edeceği hususunda Tûsî ile mutabıktır. Tûsî'ye göre umum ifade etmek üzere dilde vaz' edilmiş birçok lafız/sözcük mevcuttur. Bunların sadece bir kısmını örnek kabilinden zikreder. Kaldı ki bunların tespiti usulün değil dilbilimin konusudur. Kaydedilen bu lafızların bir kısmı hem sîgası hem manasıyla umum ifade ederken bir kısmı ise sadece manası bakımından umum ifade etmektedir.

(ı) Soru edatları: men, mâ, eyyü, metâ, eyne vb. edatlardır. Bunlardan ilk ikisi nekre olmaları halinde istiğrak ifade ederler.[588]

(ıı) Nefiyden sonra gelen nekre kelimeler. Mesela: mâ raeytü ehaden/mâ câenî min ehadin (hiç kimseyi görmedim/bana hiç kimse gelmedi). Altı çizili kelimeler olumsuzluk anlamına gelen "mâ" edatından sonra vaki olduğundan istiğrak ifade etmektedir.[589]

(ıii) Lâm-ı tarif dâhil olmuş cins isimler. Asr suresindeki "insan" kelimesi buna örnek oluşturur. Ayette geçen insan sözcüğüyle belirli bir kimse değil bütün insanlık kastedilmiştir. "Dünya ve para (dirhem) insanları helak etmiştir." örneğinde geçen insan kelimesi için de benzer bir durum söz konusudur.[590]

---

[587] Tûsî, *el-Udde*, I, 290.
[588] Tûsî, *el-Udde*, I, 274-5. Krş. Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 198.
[589] Tûsî, *el-Udde*, I, 275.
[590] Tûsî, *el-Udde*, I, 276. Krş. Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 199.

(ıv) Lâm-ı tarif dâhil olmuş (fakat bununla mahut fertler kastedilmeyen) müştak isimler. Âyette geçen "ve's-sâriku ve's-sârikatu"[591] ve "ez-zâniyetu ve'z-zânî"[592] lafızları buna örnek olarak verilebilir.

(v) "Kül" lafzı veya bu lafzın dâhil olduğu lafızlar da umum ve istiğrak ifade ederler. Bunun tekit ya da başka amaçla kullanılması arasında bir fark da yoktur. Mesela raeytu'r-ricâle küllehum ve küllü racülin câenî ekramtühü (bütün adamları gördüm ve bana gelen her adama ikramda bulundum).[593]

(vı) Lâm-ı tarif dâhil olmuş cem'i lafızlar. Mesela: raeytu er-ricâle (adamları gördüm).[594]

Müellifler, cem'i kelimelerin delâleti bağlamında bir başka konuyu da müstakil başlık halinde ele almış ve tartışmışlardır. Bu da cem'-i münekkerin (lâm-ı tarifsiz çoğul=ricâl, müslimûn vb.) kapsamındaki fertlerin alt ve üst limitinin ne olduğu hususudur. Âmda istiğrakı şart koşan Tûsî'ye göre cem'-i münekker, âm bir lafız değildir. Zira alt limitinin üç olduğu konusunda bir kesinlik söz konusu idiyse de daha fazlasına şamil olup olmadığı hususu şüphelidir.[595] Murtazâ'ya göre ise iştirak yaklaşımını benimsemesinin bir sonucu olarak bu tür lafızlar "bazı" fertleri zorunlu olarak (vücûp); bütün fertleri ise imkân dâhilinde (salah) kapsarlar.[596]

Cem'in en az miktarının (cem'-i kıllet) tespitine gelince bu husus da usulcüler arasında tartışmalıdır. Müelliflerin aktardığına göre bu konuda iki yaklaşım söz konusudur. Buna göre, cem'-i kıllet luğavî hakikat olarak üçtür. Tûsî bu görüşü fukahânın ekserine ve kelâmcılara nispet etmektedir. Bazı bilginlerin benimsediği görüşe göre ise ikidir. Müfidin tercihi ikinci yaklaşım; Murtazâ ve Tûsî'nin tercihi ise birinci yaklaşımdır.[597]

Murtazâ ve Tûsî'nin temel gerekçesini şöyle ifade etmek mümkündür: Dilciler tesniye ve cem sîgalarını farklı şekilde taksim etmişler ve her ikisine özgü gerek fiil,

[591] Maide, 5/38.
[592] Nur, 24/2.
[593] Tûsî, *el-Udde*, I, 277.
[594] Tûsî, *el-Udde*, I, 276.
[595] Tûsî, *el-Udde*, I, 276.
[596] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 199
[597] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 33; Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 229; Tûsî, *el-Udde*, I, 299.

gerekse emir çekimlerinde farklı zamirler tahsis etmişlerdir.[598] Dahası çoğul sîgası kullanan bir kimseyi işiten birinin aklına ilkin "iki" değil "üç" sayısı gelir.[599]

Müelliflerin diğer gerekçeleri, muarızların ortaya koyduğu iddialara yönelttikleri itirazlardan ibarettir. Buna göre cem'-i kılletin iki olduğunu iddia edenlerin gerekçelerini ana hatlarıyla şöyle sıralayabiliriz.

(ı) Cem' sözlükte bir şeyin başkasıyla içtimaı anlamına gelmektedir. Bu anlam, "iki" sayısında da mevcuttur. Temelde bu iddiayı kabul eden Murtazâ ve Tûsî, "cemaat" kelimesinin örfî olarak üç anlamında yaygınlık kazandığını ve bu anlama tahsis edildiğini ifade eder. Söz gelimi "dâbbe" kelimesi böyledir. Sözlükte "hareket eden her canlı varlık" için vaz' edilmişken örfte artık belli bir hayvanın (at) adı olmuş ve bu şekilde şöhret bulmuştur.[600]

(ıı) Hz. Davut ve Süleyman'dan veya iki hasımdan bahsedilen ancak bu şahıslara izafeten çoğul sîgalar kullanılan ayetlerde olduğu gibi Kur'an'da bazı ayetlerde iki kişiden söz edildiği halde çoğul sîgalar kullanılmıştır.[601] Müellifler anılan ayetlere yönelik iki farklı yorum yapmıştır. Buna göre zamirler, mecaz ve belagat kastıyla bu anlamda kullanılmıştır. Nitekim Allah da Kur'an'da yer yer kendisinden çoğul zamiriyle (biz) bahsetmektedir. Bir başka yoruma göre ise buradaki zamir hakikaten cem' ifade etmektedir. Bu durumda iki peygamber, davacı ve davalı da kapsama dâhil olacaktır.[602]

(ııı) Cem'-i kılletin iki olduğunu iddia edenlerin bir diğer gerekçesi de Hz. Peygamber'in "iki ve üzeri cemaattir,"[603] şeklindeki hadisidir. Murtazâ ve Tûsî'ye göre Hz. Peygamber, hüküm açısından böyle buyurmuş olmalıdır. Zira o dile yönelik bir tevkif ya da vaz'da bulunmak maksadıyla değil, şer'î hükümleri açıklayıcı olarak görevlendirilmiştir. Bir başka yoruma göre de bununla Allah resulü cemaatle namazın önemine ve faziletine vurgu yapmak istemiştir. Bu nedenle iki kişinin birlikte kıldığı

---

[598] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 229; Tûsî, *el-Udde*, I, 299
[599] Tûsî, *el-Udde*, I, 299.
[600] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 231; Tûsî, *el-Udde*, I, 299.
[601] Enbiya, 21/78; Sâd, 38/22.
[602] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 231; Tûsî, *el-Udde*, I, 301.
[603] Alaeddin Ali b. Abdülmelik b. Kadihan el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akval ve'l-ef'al*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1975, VII, 555. (Hadis no: 2224.)

namazın hüküm ve faziletinin cemaatle kılınan namaz hükmünde ve faziletinde olduğunu kast etmiş olmalıdır.[604]

Müelliflere göre umum/istiğrak vasfı, sadece lafızlara özgü olmayıp mefhum/manâlar için de söz konusu olabilir. Şu kadar var ki lafızlarda umum anlamı *hakikaten* bulunmasına karşın manalar ancak *mecazen* umum ifade edebilir. Bolluk ve bereket yayıldı; kıtlık/hastalık yayıldı; yağmur her tarafa yayıldı/yağdı, cümleleri buna örnek oluşturur. Anılan cümlelerin yüklemleri aynı (amme) olmasına karşın dört bir yana yayılan ve dağılan bir bereket, yağmur ve kıtlık söz konusudur.[605]

Gerek âmma özgü bir sîganın varlığına kâil olanlar olsun gerekse müşterek yaklaşımını benimseyenler olsun lafızların morfolojik olarak tasnif edilmesi sonucu ortaya çıkan bu iki tür arasında bir geçişkenlik olduğunu kabul etmektedirler. Bir başka ifadeyle, bir delil/karîne veya konuşanın kastı nazara alındığında umum nitelikli lafızların bazen husus anlamında kullanıldığı veya münferit hadiseler için nâzil/vârit olmuş husus nitelikli bazı lafızların da esasında umuma yönelik olduğu görülecektir. İki lafız türü arasındaki bu geçişkenlik olgusu, bu geçişkenliği bir kural ya da formata bağlayan tahsis metodunu gündeme getirecektir.

3.2.3. Tahsisin Mahiyeti, Delilleri ve Etkisi

Sözlükte "belirlemek, daraltmak, bir şeyi kendisiyle ortak olmayan diğer şeylerden ayırt etmek, cümlenin bir kısmını herhangi bir hükümle temyiz etmek"[606] gibi anlamlara gelen tahsis, bir usul terimi olarak Murtazâ tarafından şu şeklide tanımlanmıştır: Konuşan kimsenin bir delile dayanarak lafzın kapsamasının uygun (salah) olacağı şeylerin tamamını değil, sadece bir kısmını kast (irade) etmesidir.[607]

Bu tanım "umum ifade etmesi muhtemel bir lafız, bir delil, bu delile dayanarak lafzın kapsamında yer alan fertlerden bir kısmının kapsam dışı bırakılması ve mütekellimin kastı" olmak üzere dört farklı unsuru içermektedir. Murtazâ'nın yaptığı bu tanım onun istiğraka özgü dilde vaz' edilmiş bir lafız yoktur, iştirak söz konusudur,

---

[604] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 233; Tûsî, *el-Udde*, I, 300.
[605] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 200; Tûsî, *el-Udde*, I, 274.
[606] Cevherî, *Sıhah*, I, 349; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfazi'l-Kur'ân,* thk. Safvan Adnan Dâvûdi, Dârü'l-Kalem, Dımaşk 1992, s. 150; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII, 24; Tehânevî, *Keşşâf,* I, 428.
[607] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 224. Benzer bir tanım için bk. Ferhat Koca, "Tahsis", *DİA,* 2010. XXXIX, 432.

fikriyle de örtüşür. Bu nedenle tanımda "lafzın zorunlu olarak kapsadığı fertler" değil istiğrakı muhtemel anlamında "lafzın kapsamasının uygun (salah) olacağı şeyler" ibaresini kullanmıştır. Tûsî de tahsise yönelik benzer bir tanım sevk etmiştir. Şu kadar var ki dilde istiğraka özgü vaz' edilmiş lafızların varlığını benimsediği için tanımda "lafzın vaz' ve zorunlu olarak kapsadığı fertler"[608] tabirini kullanmıştır. Yine bir umum taraftarı olarak Tûsî'ye göre âm bir lafız, kapsamındaki bütün fertleri/şeyleri kapsamak konusunda hakikat; âm lafızla husus/tahsisin kastedilmesi ise mecaz olacaktır. Bazı usulcülerin aksine tahsisin muttasıl, munfasıl veya lafzî delille gerçekleşmesi arasında da bir fark yoktur. Tûsî, Mu'tezilî Ebû Ali, Ebû Hâşim ve taraftarlarının, ayrıca bazı fakih ve kelâmcıların ekserinin de bu kanaatte (mecaz) olduğunu ifade eder.[609]

Aynı anlama geldiğinin zannedilmesi ve zihinlerde karışıklığa yol açma ihtimalinden dolayı her iki müellif de istidrat kabilinden tahsis ve nesih arasında mukayese yapma ihtiyacı hissetmiştir. Zannedildiğinin aksine her iki kavram da gerek tanım gerekse hüküm olarak birbirinden farklılık arz eder. Buna göre nesih, hitapla sabit bir hükmün gelecekte başka bir hitapla zâil olması demektir. Nesih olmasaydı önceki hitabın aynısı gelecekte de var olmaya devam edecekti. Ayrıca nesih hükmünün ilk hitaptan sonra gelmiş olması da şart koşulmuştur.[610]

Murtazâ'ya göre tanımın farklı oluşu hükmün farklılığını da beraberinde getirecektir. Bu durumda tahsiste mütekellimin kastının bir sonucu olarak âm lafızda mündemiç fertlerin bir kısmı *daha ilk baştan* kapsam dışı kalırken nesihte hüküm tamamıyla *sonradan* ilga olmaktadır.[611] Tahsis sadece âm lafızlarda yapılan bir ameliye iken nesih hem âm hem de diğer lafızlarda gerçekleşebilmektedir. Bir başka ifadeyle tahsis tek kişi ile ilgili olan emirlere girmezken nesih hem tek hem de pek çok kişi hakkındaki hükümlerde câridir. Başka dinlere ait şeriatlerin neshi mümkün iken "şeriatin tahsisi" diye bir şey yoktur.[612]

Nesih ile tahsis, niteliklerinin farklılığı yanında delilleri açısından da farklılık arz eder. Buna göre, nesih ancak Şâri'in bir hitabıyla gerçekleşirken tahsis, hem şer'î hem de aklî delillerle gerçekleşir. Haber-i vâhid, kıyas ve istisnâ gibi muttasıl delillerle tahsis

---

[608] Tûsî, *el-Udde*, I, 302.
[609] Tûsî, *el-Udde*, I, 302; 306-310.
[610] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 224.
[611] Tûsî, *el-Udde*, I, 303.
[612] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 225-6; Tûsî, *el-Udde*, I, 303.

mümkün iken bu durum nesih için söz konusu olamaz.[613] Genel olarak bakıldığında neshin vakitlere yönelik bir tür tahsis ameliyesi olduğu söylenebilirse de anlam açısından birbirinin aynıdır, denilemez. Ancak aralarında umum-husus ilişkisi söz konusudur. Bu durumda her nesih bir tahsisken her tahsis bir nesih değildir. Bu da her ikisinin gerek tanım gerekse hüküm açısından farklı olmasını icap ettirmektedir.[614]

Öte yandan müellifler, emir (hüküm) veya haber içermesine bakmaksızın umum nitelikli bütün lafızlarda tahsisin geçerliliği ve cevazını gerekçelendirme yoluna gitmiştir. Şöyle ki Kadîm Teâlâ'nın âm lafızla hâssı kastetmesi (tahsis) câiz ve mümkündür. Çünkü gerek dilde gerekse dilcilerin örf ve kullanımında böyle bir olgu söz konusudur. Allah da onların diliyle konuştuğuna göre bu olguyu dikkate alması ve kullanması da câiz olsa gerektir. Hakikat, mecâz, itâle (ıtnâb) îcâz ve tekit gibi dile özgü kullanımlar da bu kapsamda düşünülmelidir. Şu kadar var ki Allah, âm lafızla husus veya hakikatle mecaz murat ediyorsa –ki irade/kasıt, tahsisin gerçekleşmesinin ön koşuludur- buna yönelik bir delil ya da karîne izhar etmesi gerekmektedir. Aksi halde bu bilinmezlik ve karmaşaya yol açacaktır. O halde delil ya da karîne denilen şey, mütekellimin hitapla kastını keşif fonksiyonu (muzhir) icra etmiş olmaktadır. Yoksa tahsisi gerektiren bizzat delil veya karînenin kendisi (müessir) değildir.[615]

Tahsisten sonra âm lafzın kapsamındaki fertlerden arta kalan limitin en azının ne olacağı, tahsisin etkisi bağlamında gündeme gelen ve "tahsisin sınırı (gaye)" adı altında müellifler tarafından ele alınan bir husustur. Murtazâ ve Tûsî, âmma özgü bir sîganın varlığı hususunda farklı kanaatlere sahip olmalarına mukabil, tahsis ile âmmın fertlerinin tamamının kapsam dışı bırakılmayacağı ve ona âm adının verilebilmesi için geride bir kısım fertlerin kalması gerektiği hususunda mutabıktırlar. Bu bağlamda gerek Murtazâ gerekse Tûsî, âm lafzın geride tek bir fert kalıncaya kadar tahsis edilebileceğini dile getirmişlerdir. Âm lafzın cemi (el-müşrikûn) olmasıyla müfret (men/mâ) olması arasında da herhangi bir fark söz konusu değildir. Şu kadar var ki Murtazâ, cemî lafızların tahsise uğradıktan sonra üç ferdin altına düşmesi halinde mecaza dönüşeceğini; ancak *mâ*

[613] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 226; Tûsî, *el-Udde*, I, 303.
[614] Tûsî, *el-Udde*, I, 304.
[615] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 242; 313-4; Tûsî, *el-Udde*, I, 304; 310; 390-2.

ve *men* için bu durumun söz konusu olmadığını, tahsisten sonra geride *tek fert* bile kalsa yine de hakikat olmaya devam edeceğini ifade etmiştir.[616]

Tûsî, tahsisin alt limitinin tek fert olduğuna ilişkin bazı nasla istidlalde bulunmuştur. Buna göre dilbilimciler, âm lafızları üç ve daha fazla fertler için kullandıkları gibi, bir fert için de kullanmışlardır. Nitekim "Hiç şüpheniz olmasın ki öğütlerle dolu bu Kur'an'ı indiren biziz! Yine hiç şüpheniz olmasın ki onu tebliğ eden Peygamber'i koruyan da biziz!"[617] şeklindeki ayette indiren ve koruyan zat (Allah) tek ve bir olmasına rağmen kendinden cemi sîgasıyla söz etmiştir.[618] Tûsî, Hz. Ömer'in sözünü de kendi görüşüne şahit getirmiştir. Hz. Ömer, Sa'd b. Ebû Vakkâs'a bin kişilik bir ordu ile beraber ünlü kumandan Ka'kâ' b. Amr'ı (40/660) göndermiş ve anılan kumandanı bin kişi yerine koyarak "Sana 2000 adam gönderdim" şeklinde mektup yazmıştır. Görüldüğü üzere burada kumandanın 1000 yerine konulması umumun bir'e kadar tahsis edilebileceğine işaret etmektedir.[619]

3.2.3.1. Tahsisin Delilleri (Muhassıslar)

Tahsis bağlamında en fazla önem arz eden hususların başında tahsis delillerinin ne olduğu gelmektedir ki bunlara kısaca *muhassıslar* diyebiliriz. Müellifler doğrudan bir muhassıs tanımı zikretmemişlerdir; ancak yukarıda ifade edilenler ışığında onu "âmmın kapsamındaki fertlerden/şeylerden bir kısmını kapsam dışına çıkaran delil/karîne" olarak tanımlayabiliriz. Aslında gerçek muhassıs, âm lafızla husus kasteden mütekellim *irade*si olsa da bu iradeye delâlet eden ve onu açığa çıkaran lafzî ya da gayr-i lafzî/muttasıl veya munfasıl delillere mecazen bu ad verilmiştir. Söz konusu delillerin bu ismi alabilmesi için bazı şartları haiz olması gerekmektedir. Bu şartlar, her bir tahsis delili incelenirken ortaya konulacaktır. Müellifler tahsis delillerini *muttasıl* ve *munfasıl* olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. *Munfasıl* olanları ise kendi içinde aklî ve sem'î olmak üzere iki kısımda ele almışlardır. Sem'î olanları da ayrıca "ilim ifade edenler" ve "zan ifade edenler" şeklinde kategorize etmişlerdir.[620]

---

[616] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 297; Tûsî, *el-Udde*, I, 379.
[617] Hicr, 15/9.
[618] Tûsî, *el-Udde*, I, 380.
[619] Tûsî, *el-Udde*, I, 381.
[620] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 243-4; Tûsî, *el-Udde*, I, 311.

3.2.3.1.1. Muttasıl Tahsis Delilleri

Adından da anlaşılacağı üzere bu tür delilleri, daha ziyade kendine bitişen sözle bir mana kazanan ve bulunduğu cümlede anlam değişikliğine yol açan lafzılar, şeklinde tanımlamak mümkündür. Aşağıda da görüleceği üzere müellifler bunu istisna, şart ve sıfat olarak belirlemişlerdir. Bu delillerin usulden ziyade nahiv ilmiyle ilgisi bulunduğu gözden ırak tutulmamalıdır. Bu nedenle her ne kadar müellifler tarafından dil açısından detaylı bilgi sunulmuş olsa da burada sadece tahsisi ilgilendiren yönleriyle ele alınacaktır.

I. İstisna

İstisna, *illâ* vb. edatlardan biriyle *müstesnâ minh*'in kapsamındaki fertlerden bir kısmını hüküm ve kapsam dışı bırakmak şeklinde tanımlanabilir.[621] Müellifler istisnanın tahsis delili olabilesi için onun bazı şartlar taşıması gerektiğinden söz etmişlerdir. Buna göre, istisnanın kelama muttasıl (bitişik) olması, bir başka ifadeyle kelamdan gerek zaman gerekse mekân olarak ayrı bulunmaması gerekir. Her ne kadar İbn Abbas'a aksi yönde bir görüş nispet edilse de bu hususta kelâmcılar ve fakihler ittifak etmişlerdir.

Müellifler istisnanın kelamdan ayrı olmaması gerektiğini birkaç gerekçeyle izah ederler. Buna göre, (ı) İstisna, tıpkı şart ve sıfat gibi müessir bir niteliğe sahiptir. Bu özelliğinin korunması için de kelama bitişik olması gerekir. Söz gelimi, konuşmasından sonra uzunca müddet susup ardından "illâ vâhiden" (birisi hariç) diyen birisi hezeyan ve abese düşmüş olacaktır. (ıı) Dilbilimciler de kelamdan epey fasılalı bir istisnayı gramere uygun bulmamışlardır. (ııı) İstisnanın tehiri zannedildiği gibi câiz olsaydı hiç kimse yeminini bozmuş (hânis) sayılmazdı. Ayrıca insanların yapacağı vaatler, akitler ve talak gibi hususlarda "güven duygusu" zayi olurdu.[622]

Birbirini takip eden cümlelerden sonra gelen istisnanın söz konusu cümlenin tamamına mı yoksa son cümleye mi taalluk edeceği istisnayla ilgili olarak tartışılan ve pratikle yansımaları bulunan önemli bir hususdur. Müellifler bu hususta üç farklı yaklaşımdan söz ederler. Buna göre, istisna (ı) geride geçen cümlelerin tamamına veya (ıı) sadece son cümleye taalluk eder. (ııı) Üçüncü yaklaşıma göre ise son cümleye taalluku kesin olmakla beraber, önceki cümlelere taalluku munfasıl delile, emareye veya örf/âdete

---

[621] İsmail Durmuş, "İstisna", *DİA,* XXIII, 390.
[622] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 244-5; Tûsî, *el-Udde*, I, 314-5.

bağlıdır. Tûsî, ilk yaklaşımı Şâfiî ve ashabına;[623] ikinci yaklaşımı başta Kerhî[624] olmak üzere Hanefî bilginlerin çoğunluğuna; üçüncü yaklaşımı ise hocası Murtazâ'ya nispet etmektedir.[625]

Murtazâ'nın bu tercihinin temelinde lafızların vaz' olarak iştirake meyilli ve ihtimalli olduğu kanaatinin yattığı söylenebilir. Buna göre "Kölelerimi döv, arkadaşlarımla görüş; ancak biri hariç" diyen birisine, muhatabın bu istisnayla cümlelerden birisini mi yoksa her ikisini mi kastettiğini sormak uygun düşer. O halde istisnanın her iki cümleye de ihtimali bulunmaktadır.[626] Ayrıca gerek Kur'an'da gerekse Arapların kullanımında iki cümleyi müteakiben gelen istisna bazen cümlelerden her ikisine bazen de sadece birine taalluk etmektedir. Murtazâ bunların dışında birinci ve ikinci yaklaşımı benimseyenler tarafından ileri sürülen iddialara da kendi perspektifinden itirazlarda bulunmuştur.[627]

Tûsî ise tercihini ilk yaklaşımdan yana yapar. Buna göre, istisna sadece son cümleye değil geçen bütün cümleye rücu edecektir. Çünkü cem' için vaz' edilmiş "vav" harfiyle bir birine atfedilen cümleler sanki tek lafızla ifade edilmiş gibidir. "Zeyd'i Amr'ı Halid'i gördüm." demekle "Onları gördüm." demek arasında bir fark yoktur. Tûsî istisnayı şarta benzeterek şart, önce geçen bütün cümlelere nasıl râci olabiliyorsa istisna da olmalıdır, der. Zira her ikisi de tek başına bir anlam ifade etmeyip bunun için daima başkasına muhtaçtır.[628] Murtazâ, bu tartışmaların pratik sonuçlarını yansıtması bakımından kazf haddine çarptırılan kimsenin şahitliğinin kabul edilip edilmeyeceği tartışmasını örnek olarak sunar ve kendi kanaatini gerekçeleriyle ortaya koyar.

> İffetli kadınlara zina suçlamasında bulunup da bunu dört şahitle ispat edemeyenlere seksen sopa/değnek vurun ve bu iftiracıların şahitliklerini asla kabul etmeyin. Çünkü onlar fâsık/günahkâr kimselerdir. Ancak (illâ) iftira günahından sonra tövbe edip kendilerini ıslah ederler hariç. Şüphesiz Allah, çok affedici, çok merhametlidir.[629]

Meseleye yaklaşım tarzı dikkate alındığında Tûsî'ye göre istisna (ancak tövbe edip…) daha ilk baştan ilk üç cümleye (celde cezası hariç. Zira o kul hakkıdır.) taalluk

---

[623] Şîrâzî, *et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh*, s. 172.
[624] Nispetin doğruluğu için bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usul*, I, 265.
[625] Tûsî, *el-Udde*, I, 320-1. Krş. Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 249.
[626] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 250.
[627] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 253-273.
[628] Tûsî, *el-Udde*, I, 322-4.
[629] Nûr, 24/4-5.

edecektir. Bu durumda iftira günahından sonra tövbe edip kendilerini ıslah edenler, gerek şahitlikle ilgili kısıtlamadan beri olacak ve şahitlik ehliyetini yeniden kazanacak gerekse fâsıklık sıfatından kurtulacaktır. Murtazâ'ya göre de sonuç böyledir; ancak o bunun için delil/karîne getirmek durumundadır. Onu bu yönde bir kanaate sevk eden delil ise İmâmiyye'nin tövbe etmesi halinde kişinin fâsıklıktan ve şahitliğine yönelik kısıtlamadan berî olacağına dair icmâıdır.[630]

II. Şart

Muttasıl muhassıslardan ikincisini, şart oluşturmaktadır. Sözlükte "işaret, alamet, bir şeyi ilzam ve iltizam etmek"[631] manalarına gelen şartın müellifler tarafından ıstılâhî bir tanımı yapılmamıştır. Ancak bu hususta ki ifade ve yorumları dikkate alındığında kendi bulunmadığı zaman meşrutun da bulunmadığı; ancak kendi bulunduğunda şarta bağlı şeyin bulunmasını zorunlu kılmayan şey, şeklinde tanımlanabilir.[632] Bilindiği üzere Arapçada pek çok şart edatı bulunmaktadır. Söz konusu edatlar, her ne kadar istisna gibi *meşrut*un kapsamındaki fertlere yönelik azaltıcı bir tesirde bulunmuyorsa da onu hal ve durum açısından tahsis etmektedir. "Eve girerlerse kavmi döv" örneğinde şart, kavmin sayısında bir azaltma işlevi görmemektedir. Aksine *dövme* işini, *girme* haline özgü kılmaktadır.[633]

Müelliflere göre şartın başta bulunmasıyla cümle sonunda bulunması arasında bir fark yoktur. Cümlede tek bir şart bulunabileceği gibi birden çok şart da bulunabilir ve şart sayısı arttıkça tahsisin sayısı da artar. Ayrıca şartın ve meşrutun da gelecek ifade etmesi gerekmektedir. *Gaye* anlamındaki "hattâ" edatı da şart kapsamında değerlendirilmelidir. Buna göre

> [Ey Peygamber!] Sana ay hâlinde iken kadınlarla ilişkinin hükmünü soruyorlar. De ki: "Ay hâli bir sıkıntı, rahatsızlık durumudur. Bu yüzden, ay halinde olan kadınlarla cinsel ilişkiden uzak durun. Dahası, özel halleri geçinceye kadar (hattâ) cinsel ilişkiye girmek için onlara yaklaşmayın. Fakat temizlendikleri zaman onlara Allah'ın izin verdiği meşru yoldan yaklaşın. (Bakara, 2/222)[634]

---

[630] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 270-1.
[631] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII, 329; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 125; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 752.
[632] Benzer bir tanım için bk. Mehmet Boynukalın, "Şart", *DİA,* XXXVIII, 364.
[633] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 273; Tûsî, *el-Udde*, I, 326. Benzer örnekler için bk. Nisa, 4/43; Mücadele, 58/4.
[634] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 274; Tûsî, *el-Udde*, I, 327

örneğinde cinsel ilişki serbestisi âdetin yokluğuna bağlanmıştır. Bu tür örneklerin sayısını artırmak mümkündür.[635]

III. Sıfat/Kayıt

Müellifler, sıfat/kayıt konusunu "mutlak ve mukayyed" başlığı altında ele almış ve mutlakın mukayyede hamli hususunda da detay bilgiler sunmuştur. Mutlak-mukayyed konusunun âmmın tahsisi içerisinde ele alınması, mutlakın bir tür âm; takyidin de bir tür tahsis sayılması gerektiği anlayışına işaret etmektedir. "Zatın durumunu nitelik ve hal açısından belirten lafız" şeklinde tarif edilen sıfat/kayıt,[636] müellifler tarafından *muttasıl muhassıs* olarak kaydedilmiş, istisna ve şarttan sonra müstakil olarak ele alınmıştır. Görünen o ki mütekaddim cümlenin anlamında bir değişikliğe yol açması bunda belirleyici olmuştur. Gerek müstakil olarak ele alınması gerekse de Tûsî'nin *mutlak-mukayyed*i *umum ve husus*tan ayrı olarak delilin beyanlarından ve lafzın manaya delâlet şekillerinden biri olarak değerlendirmesi nedeniyle biz de bu konuyu ayrı başlık halinde bir sonraki kısımda ele almayı tercih ettik.

3.2.3.1.2. Munfasıl Tahsis Delilleri

Munfasıl tahsis delilleri, tek başına bir anlam ifade edebilen ve bunun için kendinden önceki cümle ya da cümlelere ihtiyaç duymayan, bu yönüyle de *müstakil* ismiyle de anılan delillerdir. Murtazâ bunları *aklî* ve *sem'î* olmak üzere iki kısımda ele almış, ayrıca *sem'î* olanları da kendi içinde *ilim (kesin bilgi) gerektiren* ve *zan gerektiren* şeklinde taksim yapmıştır. Tûsî ise aklî ya da sem'î olmasından bahsetmeksizin *ilim* ve *zan gerektiren* şeklinde bir taksime gitmiştir. Biz burada Tûsî'nin taksimatını tercih ettik. *İlim gerektiren deliller*; sırasıyla akıl, Kitap, Mütevâtir Haber, İcmâ, Hz. Peygamber'in fiil ve takrirleri; *zan gerektiren* delillerse kıyas ve haber-i vâhid olarak tadat edilmiştir. Tûsî, aralarında kuvvet bakımından bir denklik olmamasına mukabil *ilim gerektiren* delillerle âm lafzın tahsis edileceği hususunda ilim ehli arasında bir ihtilaf bulunmadığını da ifade eder.[637] Bu çerçevede *sahabe kavli*, *râvi mezhebi* ve *örf ü âdetin* tahsis fonksiyonuna da değinilmiştir.

---

[635] Mesela bk. Tevbe, 9/29; Bakara, 2/187.
[636] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 133; İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA,* XXXVII, 100.
[637] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 38; Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 276; Tûsî, *el-Udde*, I, 333.

3.2.3.1.2.1. İlim İfade Eden Tahsis Delilleri

I. Akıl

İlim ifade eden veya gerektiren tahsis delillerinin ilkini akıl delili oluşturmaktadır. Lügatte "alıkoymak, engellemek, bağlamak, men etmek" anlamlarına gelen akıl[638] kelimesinin müelliflerce tanımı, mahiyeti ve fonksiyonlarına yönelik herhangi bir atıfta bulunulmamıştır. Akıl, varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan fakat maddeye tesir eden basit bir cevher, maddeden şekilleri soyutlayarak kavram halin getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç, şeklinde tanımlanmaktadır.[639] Kur'an dilinde ise, "bilgi edinmeye yarayan güç veya bu güçle elde edilen bilgi" olarak da tarif edilmiştir.[640] İlginçtir ki akıl müelliflerin munfasıl tahsis delilleri sıralamasında ilk sırayı almıştır. Akıl, tahsis delili olarak kabul edildiğine göre bir bilgi kaynağı olduğu da peşinen kabullenilmiş demektir.

Aklın tahsis delili olmasından murat, âm lafızla kapsamındaki fertlerden bir kısmının kastedildiğine veya ihraç edildiğine aklın hükmetmesidir. Bazı usulcülerin âm lafzın akılla tahsisini kabul etmemelerine karşın Tûsî, genel kanaatin aksi yönde temerküz ettiğini ifade etmektedir.[641]

Müellifler, aklın tahsis delili olabileceğine yönelik bazı gerekçeler ortaya koymuştur. Bu gerekçelerden bir kısmı, muarızların soru ve şüphelerine yönelttikleri itirazlardan ibarettir. Âm lafzın akıl deliliyle tahsis edilebilmesindeki temel gerekçe, aklın kesin bilgi gerektiren bir niteliğe sahip olmasıdır. Ayrıca akıl, kat'î deliller arasında meydana gelen uyuşmazlıkların çözümünde de rol oynar. *Tahsis*i, bu sözde uyuşmazlıkların çözümünde aklın kullandığı yöntemlerden biri kabul etmek mümkündür.[642] Tûsî âm lafzın akılla tahsisine şu iki ayeti örnek verir.

> O Allah ki her şeyin yaratıcısıdır. Bütün her şeyin yönetimi de O'na aittir. (Zümer, 39/62.) Ey İnsanlar! Sizi bir tek özden yaratan, aynı özden eşini[zi] de yaratan ve böylelikle sayısız erkek ve kadın meydana getiren rabbinize itaatsizlikten sakının. (Nisâ, 4/1.)

---

[638] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 458-466; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, VIII. 25-9.
[639] Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *DİA,* 1989, II, 238.
[640] Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfazi'l-Kur'ân*, s. 354.
[641] Tûsî, *el-Udde*, I, 337.
[642] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 278; Tûsî, *el-Udde*, I, 337.

İlk ayette "her şey" şeklindeki âm lafza Allah'ın zatı da dâhildir. Ancak akılla biliyoruz ki yaratma kendi zatına taalluk etmez. Bundan maksat kullara yönelik yarattığı fiillerdir. O halde akıl "şey"i tahsis etmektedir. İkinci ayette ise "insan" âm lafızdır ve buna akıllı, akılsız, deli, çocuk herkes dâhildir. Ancak burada insan lafzı akıllı varlıklara hamledilmelidir. Zira akıl, kaydedilen diğer sınıfların teklifle sorumlu olmasının yakışık almayacağına delâlet etmektedir.[643]

Kur'an'da geçen ayetlerin zâhir ve hakikatinin akıl delilinden hareketle mecaza sevk olunabilmesi de aklın tahsis delili olabileceğine delil kabul edilmiştir. "Rabbinin (emri) gelip melekler saf saf dizildiği zaman, […]"[644], " […] Belli ki onlar iman etmek için ille de Allah'ın meleklerle birlikte bulut katmanları arasından çıkıp gelmesini bekliyorlar.[…]"[645] Bu âyetlerdeki *gelmek* mecaz kabilinden olup gelen bilakis Allah'ın zatı değil emridir. Zira akıl, gelmek fiilinin onun zatı için câiz olmadığını bilir.[646]

Tahsisin aynı zamanda âmmın kapsamını açıklayan bir işleve sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda akıl delilinin âm lafızdan sonra gelmesi veya ona mukârin olması gerekir. Oysa akıl delili, âm lafızdan önce gelmektedir, bu nedenle tahsis delili sayılamaz, şeklindeki bir iddiayı müellifler özetle şöyle yanıtlamışlardır: Akıl, gerçekte bir *muhassıs* değildir. O sadece konuşanın iradesine delâlet eder. O halde gerçek müessir, hitap edenin kastıdır. Bu da zaten hitap anında mevcuttur ve ona mukârindir.[647]

II. Kitap

Bu delille ilgili olarak iki işlev göze çarpmaktadır. Kur'an kendini tahsis eden bir niteliğe sahip olduğu gibi Sünnet'i de açıklayan ve tahsis eden bir işleve sahiptir. Lafızların umum vasfına sahip olduğunu ve bu lafızların da tahsise açık olduğunu kabul eden müellifler, Kur'an'ın bir kısmının diğer kısmı tarafından tahsis edilebileceğini mutlak olarak kabul etmişler, hatta Murtazâ zâhirî âlimlerin bu hususstaki farklı yaklaşımlarını bile terim ihtilafından ibaret görmüş ve detaya girmemiştir.[648] Tûsî'nin akıl delili için söylediği gerekçeler, Kitap delili için de geçerlidir. Bir grup zâhirî âlimin bu hususta olumsuz bir tavır takınarak tahsisi bir beyân türü olarak görmesi ve bu vazifeyi

---

643 Tûsî, *el-Udde*, I, 337.
644 Fecr, 89/22.
645 Bakara, 2/210.
646 Tûsî, *el-Udde*, I, 338.
647 Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 278; Tûsî, *el-Udde*, I, 338.
648 Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 279; Tûsî, *el-Udde*, I, 339.

de Hz. Peygamber'e münhasır kılması,[649] dolayısıyla başkasının bu konuda söz hakkı olmadığı iddiası tutarsızdır. Ayetteki beyanın Hz. Peygamber'e nispet edilmesi Kur'an'ın bizzat kendini açıklaması gibi bir fonksiyonu icrasına mani değildir. Kitab'ın Kitap'la tahsisine Tûsî şu ayetleri örnek vermiştir.

> Ey Peygamber! [Evliliği sürdürmeniz imkânsız hâle gelip de] kadınları boşamak istediğinizde onları âdet görme hâllerini dikkate alarak boşayın ve iddet sürelerini iyi hesap edin. Bu konuda rabbiniz Allah'ın emrine karşı gelmekten sakının. […][650]

Bu ayet-i kerime, boşanmış kadınların hamile olsun ya da olmasın mutlaka temizlik dönemlerinde boşanmalarını ve boşandıktan sonra yeni bir evlilik için iddet beklemelerini/saymalarını emretmektedir. Ayet boşanmış bütün kadınlara hitap etmesi yönüyle de umum ifade etmektedir. Fakat şağıda yer alan aynı surenin 4. ayeti ise, hamile kadınların iddetinin doğumla sona erdiğini belirtmiş ve bu yönüyle de yukarıdaki ayeti tahsis etmiştir. [651]

> […] Hamile kadınların iddet süreleri ise doğum yaptıklarında sona erer. Kim Allah'ın emirlerine itaatsizlikten sakınırsa Allah da ona işinde kolaylık ihsan eder.[652]

III. Mütevâtir Sünnet

Sünnet, "ahbar" bahsinde de ifade ettiğimiz üzere Şiî-İmâmî literatürde Hz. Peygamber ve masum imamın söz, fiil ve takrirlerine ıtlak olunmaktadır. Murtazâ ve Tûsî, Sünnet'in hem Kur'an'ı hem de diğer bir Sünnet'i tahsis edeceğini kabul etmiş ve bunun vuku bulduğunu örneklerle göstermiştir. Dahası bu hususta ilim ehli arasında bir ihtilafın bulunmadığını, varsa da terim ihtilafından ibaret olduğunu ifade etmiştir. Bazı bilginler, Sünnet'in Kur'an'ı tahsis ettiğini kabul etmesine mukabil Sünnet'in Sünnet'i tahsis ettiği/edeceği fikrini kabul etmemiştir. Çünkü zaten Hz. Peygamber "mübeyyin" olarak gönderilmiştir. Sözlerinin beyana muhtaç olması teâruz ve birinin diğerini iptal ihtimalini beraberinde getirecektir. Tûsî'ye göre bu iddia, hata ihtiva etmektedir. Ona göre, Sünnet'in Sünnet'e göre konumu Kur'an'ın Kur'an'a göre konumu gibidir. Hz. Peygamberin *mübeyyin* olması, Kur'an'ı beyan etmesini mümkün kılığı gibi, Sünnet'in

---

649 Nahl, 16/44.
650 Talak, 65/1.
651 Benzer örnekler için bk. Tûsî, *el-Udde*, I, 339.
652 Talak, 65/4

beyanını da mümkün kılar. Dahası ibtidâen hüküm ihdas etmesine de mani değildir.[653] Tûsî Kitab'ın Sünnet'le tahsisine aşağıdaki ayetleri örnek verir.

> Ana babanın ve yakın akrabanın miras olarak bıraktıkları malda erkeklerin payı vardır. Kadınlar da ana babanın ve yakın akrabanın miras bıraktıkları malda pay sahibidirler. Yani miras olarak bırakılan mal ister az ister çok olsun, o maldan erkeğe de kadına da belli bir pay ayrılmıştır. […] [Ey Müminler!] Allah miras konusunda çocuklarınızın paylarıyla ilgili olarak size şunu emreder: Erkeğin miras payı, kızın alacağı payın iki katıdır.[…][654]

Bu ayetlerde evlatların mirastan belli payları olduğu ifade edilmiş; ancak evlatlara yönelik herhangi bir kayıt da getirilmemiştir. Fakat "Katil mirasçı olamaz"[655] ve "Farklı dinlerden olanlar, birbirine mirasçı olmazlar."[656] şeklindeki hadisler, bu âm lafzın kapsamını daraltmış ve söz konusu vasfa (katl ve din farklılığı) sahip olanları paydan mahrum bırakmıştır. Böylelikle, ayetteki çocuklardan maksat, mûrisini öldürmeyen ve onunla aynı dinden olanlardır.

IV. İcmâ

Sözlükte "bir konuda fikir birliği etmek, bir hususta azmetmek ve kararlı olmak" anlamlarına gelen icmâ, İmâmî literatürde içinde masum imamın da yer aldığı Müslüman müctehidlerin şer'î bir hüküm hakkında ittifak etmeleri anlamına geldiği söylenebilir. İcmâın şartları, kaynak değeri ve imkânı hakkındaki tartışmalar icmâ başlığı altında inceleneceği için burada zikredilmeyecektir.

Burada icmâın tahsis delili olmasından murat, Kur'an'da geçen umum nitelikli lafızların kapsamının daraltılmış olduğunun icmâ ile bilinmesi veya icmâ ile bu tahsis işlemini yapmaktır. Akıl delilinde ileri sürülen gerekçelerin icmâ delili için de geçerli olduğunu belirten Tûsî, bunun pek çok örneğinin bulunduğunu ifade eder. Söz gelimi miras ayetleri, kölenin mirasçı olmayacağı yönündeki icmâ ile tahsis edilmiştir.

> [Ey Müminler!] Zina eden kadın ve erkekten her birine yüzer sopa/değnek vurun. Mademki Allah'a ve ahirete inanıyorsunuz, o hâlde suçlulara acıma duygunuz Allah'ın bu hükmünü uygulamaktan sizi alıkoymasın. […] (Nûr, 24/2)

---

653 Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 279; Tûsî, *el-Udde*, I, 341.
654 Nisâ, 4/7-11.
655 Küleynî, *el-Kâfî,* VII, 141; İbn Mâce, "Diyât", 14.
656 Küleynî, *el-Kâfî,* VII, 142; Tirmizî, "Ferâiz", 16.

> İffetli ve namuslu olmaları, zina etmemeleri, gizli dost tutmamaları şartıyla ve aynı zamanda efendilerinin iznini alarak o cariyelerle evlenin; örfe uygun olarak mehirlerini de verin. Evlendikten sonra zina ederlerse, onlara verilecek ceza, zina eden hür mümin kadınlara uygulanan [yüz sopa] cezasının yarısıdır. (Nisâ, 4/25)

İlk ayette geçen "zina eden kadın ve erkek" umum nitelikli lafzılardır. Bunun kapsamı, bir sonraki ayetle tahsis edilmiştir. Bu, kitabın kitapla tahsisine örnek oluşturmaktadır. Diğer taraftan erkek kölelerinde bu hususta cariyelerle aynı hükme tabi olduğu yönündeki icmâ ile ikinci bir tahsis ameliyesi uygulanmış ve ilk ayetin kapsamı biraz daha daraltılmıştır.[657]

V. Hz. Peygamber'in Fiilleri

Hükümlerin bilinmesi ve açıklanması hususunda Hz. Peygamber'in sözlerine müracaat gerektiği gibi fiillerine de gereklidir. Beyan edici olmak hususunda ikisinin arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Onun fiilleriyle Kitap tahsise uğradığı gibi onun sözüyle de kendi fiilinin tahsise uğraması mümkündür. Binaen aleyh, onun fiillerinin tamamen şahsına özgü olduğu söylenemez. Sözleri gibi fiilleri de delil niteliğine sahiptir. Bu da fiillerinin tahsis delilleri arasında yer bulmasını mümkün kılmaktadır. Söz gelimi Kitap'ta bazı hususların haram olduğunu orta koyan bir hitap söz konusu olsa Hz. Peygamber'in de haram olduğu bilinen hususların bazısını yapmış olduğuna tesadüf etsek buradan hareketle denilebilir ki Hz. Peygamber'in o eylemi umum olduğunu düşündüğümüz hitabı tahsis etmiştir. Tûsî'ye göre Mâiz b. Mâlik adlı sahabenin recmedilmesi bunun tipik bir örneğidir. Şöyle ki daha önce kaydettiğimiz "Zina eden kadın ve erkekten her birine yüzer sopa/değnek vurun. […]" mealindeki ayet umum nitelikli lafızlar içermektedir. Fakat söz konusu recm uygulaması, ilgili ayeti yönünde tahsis etmiştir.[658]

"Hz. Peygamberin Fiilleri" adındaki bu delilin, ilim gerektiren tahsis delilleri arasında sayıldığı dikkate alındığında denilebilir ki burada kastedilen ve Hz. Peygamber'e nispet edilen fiiller, sübutu kesin ve teşrî içerikli olanlardır. Bu şartları sağlaması halinde onun fiilleri de Kur'an'ın âm naslarını -tıpkı sözleri gibi-tahsis edecektir.

---

[657] Tûsî, *el-Udde*, I, 341. Tûsî'nin verdiği bu örnek, aynı zamanda âm nassın ilim ifade etmeyen (zannî) tahsis delilleri kapsamında kabul edilen *celî kıyas* tarafından tahsis edilmesine de örnek oluşturmaktadır. Böylece anılan icmâın senedinin de celî kıyas olduğu anlaşılmaktadır.

[658] Tûsî, *el-Udde*, I, 342. Krş. Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 306.

3.2.3.1.2.2. Zan İfade Eden Tahsis Delilleri

I. Haber-i Vâhid

İlim gerektirmeyen (zannî) tahsis delillerinin ilkini, haber-i vâhidler oluşturmaktadır. İfade edelim ki genel anlamda hadisler, sübut açısından mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısımda ele alınmakta ve râvi sayısı mütevâtir düzeyine çıkamayan haberlere de âhâd denmektedir. Bu tür haberlerin zan ifade edeceği hususunda da genel kanaat oluşmuştur. Tek veya birkaç kişinin haberinin Kitap veya Mütevâtir Sünnet'i tahsis edip edemeyeceği hususu, usulcüler arasında tartışmalıdır. Haber-i vâhidin Kitab'ı tahsis edip edemeyeceği hususu, onunla amel edilip edilemeyeceği ve hüccet değerinin ne olduğu tartışmasının uzantısı niteliğindedir.

Haber-i vâhidle amel edilemeyeceğini iddia edenler hariç tutulursa müellifler, hüküm ispatında bu tür haberlerin bir kaynak olabileceğine kâil olanlara ait üç farklı yaklaşımdan söz etmektedir. Buna göre (ı) bir mânia olmazsa her hâlükârda haber-i vâhidle tahsis mümkündür. Tûsî, bu yaklaşımı kelâmcı ve fakihlerin ekserine, Şâfiî bilginlere, Mu'tezilî usulcü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ve diğerlerine nispet etmektedir.[659] (ıı) Âm lafzın daha önce tahsise uğramış olması halinde –ki bu durumda mücmel ve mecaza dönüşecektir- haber-i vâhidle tahsisi mümkündür. Tûsî bu görüşü ise İmam Muhammed'in öğrencisi, Hanefî fakihi Îsâ b. Ebân'a (ö. 221/836) nispet eder.[660] (ııı) Âm nassın daha önce *munfasıl* bir delille tahsise uğraması halinde haber-i vâhidle tahsisini câiz görenler.[661] Buna göre, âmmın istisna, şart vb. muttasıl delillerle daha önce tahsis olması halinde haber-i vâhidle tahsise uğraması mümkün olmayacaktır. Çünkü bu delillerle tahsise uğrayan âm lafız, hala hakikat olmaya devam edecektir.[662]

Murtazâ'ya göre temelde haber-i vâhidle amel etmez câiz değildir. Bu nedenle onun tahsis delili olabilmesi mümkün değildir. Âhâd haberle hüküm ispatı câiz olsa bile bu onun tahsis delili olması için yeterli değildir. Tûsî, belirli şartlarla ameli kabul etse bile haber-i vâhidin tahsis delili olmayacağı yönünde kanaat belirtmiştir. Müelliflerin reddindeki temel gerekçe şöyle ifade edilebilir. Umum nitelikli naslar ilim/katiyet ifade

---

[659] Bk. Basrî, *el-Mutemed*, I, 255; İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 394; Şîrâzî, *et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh*, s. 133.
[660] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usul*, I, 156.
[661] İbn Hazm, bu görüşü Kerhî'ye nispet etmektedir. Bk. *el-İhkâm*, II, 394
[662] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 280; Tûsî, *el-Udde*, I, 343-4.

ederken âhâd haberler zan ifade eder. Bu nedenle, zannî olanın kat'î olanı tahsis etmesi söz konusu olmaz.[663] Bir başka ifadeyle, muttasıl veya munfasıl delillerle âm lafız daha önce tahsise ister uğrasın isterse uğramasın hiçbir halde haber-i vâhid, Kitab'ın âm naslarına yönelik bir tahsis delili olamaz.[664]

Şahitlerle verilen hükümlerin geçerli olması ve kıblenin tam olarak bilinememesi halinde galip zanla bir cihete yönelmek örneklerinde olduğu gibi, haber-i vâhidle emelin cevazına yönelik deliller bulunmaktadır. O halde onunla âm nasların tahsisi evleviyetle câizdir, şeklindeki bir itiraz, müellifler açısından sâkıttır. Çünkü tahsis delili oluşuna itirazları bir yana, daha ilk baştan onunla amel edilmeye muhaliftirler.[665]

Tahsis taraftarlarının haber-i vâhidi nesih işleminde bir delil kabul etmemeleri de onlar için ayrı bir gerekçe oluşturur. Mademki nesih işleminde bir delil olamıyor, tahsiste de olmaması icap eder. Tahsis edebilmesi için âhâd haberlerin kuvvetini artıracak "ilave bir delil"e ihtiyaç vardır. Hem haber-i vâhidle amel olunduğu hem de tahsis işleminde kullanıldığını ifade eden rivayetleri Tûsî ilave delil prensibinden dolayı reddetmez. Söz gelimi, miras ayetleri, katilin mirasçı olmayacağını belirten haber-i vâhidle tahsis edilmiştir. Şu kadar var ki bu haber, mahzâ vâhid olmayıp sıhhati üzerinde icmâ edilmiştir. Böylelikle ilave delil (icmâ) desteğiyle zandan kurtularak kesin bilgi ifade eden bir düzeye yükselmiş olmaktadır.[666] Ayrıca cumhurun telakkisine göre

> [Ey Mümin erkekler!] Evli kadınlarla evlenmeniz de haramdır. Fakat savaş esiri olarak elinize geçen kadınlar [cariyeler] bu hükmün dışındadır. İşte bütün bunlar Allah'ın size bildirdiği hükümlerdir. Bütün bu sayılanların dışında kalan mümin kadınlarla, mal varlığınızdan bir kısmını kendilerine mehir vermek ve bilhassa evlilik dışı bir ilişkiye girmeksizin iffet ve namus ölçüsüne bağlı kalmak şartıyla evlenmeniz helaldir. (Nisâ, 4/24)

şeklindeki bu ayet, Ebû Hüreyre'den nakledilen yeğeninin teyze ve halasıyla aynı nikâh altında bulundurulmasını yasaklayan haber-i vâhidle[667] tahsise uğramıştır. Ne var ki Tûsî bu tahsisi kabul etmez. Ona göre, hala ya da teyze razı olduğu sürece her ikisi de yeğeniyle aynı nikâh altında tutulabilir.[668]

---

[663] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 38; Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 282.
[664] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 280; Tûsî, *el-Udde*, I, 344.
[665] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 282; Tûsî, *el-Udde*, I, 345.
[666] Tûsî, *el-Udde*, I, 346.
[667] Buhârî, "Nikâh", 28.
[668] Tûsî, *el-Udde*, I, 346; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, I, 339; ayrıca bk. Müfîd, *el-Mesâilü's-sâğâniyye,* s. 77.

Ayrıca bazı sahabîlerin Kur'an'ın umumuna aykırı olan ve onun tahsisini gerektiren bazı haber-i vâhidleri reddetmiş olmaları da onun bir tahsis delili olamayacağına işarettir. Örneğin, Hz. Ömer ve bazı sahabîler, Fâtıma bint Kays'ın (54/674) Hz. Peygamber'in boşanmış kadına nafaka ve mesken tayin etmediğine dair haberini[669] kabul etmemiş ve "Biz rabbimizin kitabını doğru ya da yalan söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözünden dolayı terk etmeyiz." demişlerdir. Bu da boşanma safhasında iddet sürelerini henüz doldurmamış kadınlara imkânlar ölçüsünde (iddetleri bitinceye kadar) mesken tutulması gerektiğini emreden ayetin[670] umumunu tahsis edemeyeceğinin açık bir beyandır.[671]

Tûsî, haber-i vâhidin Kur'an'ın umumunu tahsis edemeyeceğine dair meşhur arz hadisini de delil olarak getirir. Söz konusu hadiste "Size bizden bir hadis geldiğinde onu Allah'ın kitabına arz ediniz. Ona uygun ise alınız, muhalifse reddediniz veya duvara vurunuz"[672] buyrulmaktadır. Görüldüğü üzere bu hadis, Kur'an'a muhalif olanla amel edilmesini yasaklamaktadır.[673]

II. Kıyas

Sözlükte, "ölçmek, karşılaştırmak, takdir etmek, iki şet arasında benzerlikler kurmak"[674] gibi anlamlara gelen kıyası, müellifler "aslın hükmünün aynısını fer' için ispat etmek" şeklinde tanımlamıştır.[675] Bu konu, kıyas şer'î bir delil midir ve onunla amel etmek mümkün müdür, şeklindeki tartışmanın devamı ve uzantısı niteliğindedir. Müfîd, Murtazâ ve Tûsî açısından bu konu -kıyas bahsinde detaylıca ele alacağımız üzere- *sâkıt*tır. Zira kıyasla şer'î ahkâmda taabbüd câiz olmadığı için onun tahsis delili olması evleviyetle câiz değildir.[676] O halde mesele, kıyası kabul edenler açısından ele alınacaktır.

Kıyasın muhassıs oluşuyla ilgili müellifler, dört farklı görüşten söz etmiştir. Buna göre (ı) şartlarının oluşması halinde kıyasla tahsisi câiz görenler. Bu yaklaşım, fukahânın ekserine, Ebü'l-Hasen el-Kerhî ve kavl-i cedîd olarak Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye

---

669 Buhârî, "Talâk", 41; Müslim "Talâk", 36; 47.
670 Talâk, 65/6.
671 Tûsî, *el-Udde*, I, 347.
672 Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, VII, 274.
673 Tûsî, *el-Udde*, I, 350.
674 Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, IV. 227-8; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 185-188; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1189-96.
675 Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 193; Tûsî, *el-Udde*, II, 247.
676 Müfîd, *et-Tezkire*, s. 38; Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 283; Tûsî, *el-Udde*, I, 352.

nispet edilmiştir.[677] (ıı) Hiçbir halde kıyası tahsis delili olarak kabul etmeyenler. Bu yaklaşım ise bazı fakihler ve Ebû Ali el-Cübbâî[678] ve kavl-i kadim olarak Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye nispet edilmiştir. (ııı) Celî olması halinde kıyasla tahsisi mümkün görenler. Bu görüş ise bazı Şâfiî usulcüler tarafından dile getirilmiştir. (ıv) Âm nassın daha önce tahsise uğraması halinde kıyasla tahsisini câiz görenler.[679] Bu yaklaşım ise, müellifler tarafından her hangi bir kimseye nispet edilmeden aktarılmıştır. Ancak, İbn Hazm, haber-i vâhidin tahsis delili oluşunda da bir benzeri görüldüğü üzere bu yaklaşıma Hanefî bilgin Îsâ b. Ebân'ın kâil olduğunu ifade etmektedir.[680]

Müelliflere göre kıyasla amel edilebileceği faraza kabul edilse bu yaklaşımlardan en güçlüsü Ebû Ali el-Cübbâî'nin de tercih ettiği âm nassın kıyasla tahsis edilemeyeceği şeklindeki yaklaşımdır. Müelliflerin temel argümanı âm lafzın niteliği ve bilgi değeriyle yakından alakalıdır. Buna göre âm lafız, delâleti itibariyle kat'î; ifade ettiği bilgi ise kesindir. Kıyas ise kesin bilgi değil zan ifade eder. Bu durumda ilim ifade eden delil bırakılarak zan ifade eden delile intikal edilemez.[681] Kıyasın muhassıs olduğunu kabul edenlerce ileri sürülen sahabenin kıyası âm nasları tahsis edecek tarzda kullandığı iddiası asılsızdır. Dahası böyle bir iddiayı ispat için "bir fırın ekmek yemek" gerekir.[682]

Kıyası tahsis delili olarak kabul edenlerce dile getirilen kıyasla neshin câiz olmadığı düşüncesine atfen Tûsî tarafından ileri sürülen diğer bir gerekçe de şudur: Kıyasla nesih câiz olmuyorsa tahsis de câiz olamaz. Çünkü mana açısından nesih-tahsis arasında benzerlik söz konusudur. Şöyle ki tahsiste âm lafzın kapsamındaki fertlerden bir kısmını hariçte bırakma söz konusu iken nesihte, nassın kapsadığı (kıyamete kadar sürecek) zaman diliminin bazısını (nâsih sonrasını) kapsam dışı bırakmak anlamı mevcuttur.[683] Ayrıca ancak nassın bulunmadığı yerlerde ve mecbur kalındığında kıyasa başvurulabilir. Burada ise Kitab'ın veya Mütevâtir Sünnet'in umum nitelikli nasları mevcuttur ve bu, kıyasa başvurmak ve onu kullanmaktan müstağnî kılmaktadır.[684]

---

[677] Basrî, *el-Mutemed*, I, 260; Şîrâzî, *et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh*, s. 137.
[678] Nispetin doğruluğu için bk. Şîrâzî, *et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh*, s. 138.
[679] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 284; Tûsî, *el-Udde*, I, 352-3.
[680] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 411.
[681] Tûsî, *el-Udde*, I, 353.
[682] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 285; Tûsî, *el-Udde*, I, 353-4.
[683] Tûsî, *el-Udde*, I, 354.
[684] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 286; Tûsî, *el-Udde*, I, 355.

Bu aklî gerekçelerin dışında Tûsî, Muâz b. Cebel'in Yemen'e âmil ve vali olarak tayini sırasında Hz. Peygamber'le arasında cereyan eden diyaloğu da kendi iddiasına delil gösterir. Hz. Peygamber neyle hükmedeceğini sorunca Muâz, sırasıyla Kur'an ve Sünnet'le, bunlarda bir hüküm bulamaması halinde re'yiyle ictihad edeceğini söylemiş, sonrasında onun tasvip ve takririne mazhar olmuştur.[685] Bu hadiste de görüldüğü üzere kıyas bir nas bulunmaması halinde başvurulacak bir kaynak olarak öne çıkmaktadır. Bu bakımdan nas varsa kıyasa yer yoktur. Nassın varlığında kıyasın kullanımı mümkün değilse âm nasları tahsis etmesi de söz konusu olamaz.[686]

III. Sahabe Kavli

Allah Resulü'ne iman etmiş ve örfen arkadaş denebilecek bir sürede onunla birlikte olmuş kimselerden bazıları, fıkhî bilgisiyle temayüz etmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra nevzuhur meselelere yaklaşımları ve sorulara verdikleri cevaplar, yıllar sonra çeşitli mezheplerin kurulması aşamasında yapının temelinde bir harç vazifesi görmüştür. Mezheplerin kurulması ve sistemleşmesi sonrasında gerek mezhep kurucuları, gerekse de sonraki dönem tilmizleri sahabenin söz ve uygulamalarının hukukî değeri ve teşriî fonksiyonunu tartışmaya açmıştır.

Sahabe kavli ya da uygulamalarının tahsis delili olup olmayacağına dair tartışmaları, hüccet değeriyle ilgili yaklaşımların bir devamı ve uzantısı olarak görmek

---

[685] Ebû Dâvûd "Akzıye" 11; Tirmizî "Ahkâm" 3. Kıyas bahsinde de görüleceği üzere esasında müellifler, Muaz hadisini sahih olarak kabul etmediği gibi söz konusu hadisin kıyasın kabul edilebilirliğine delâletini de imkân dâhilinde görmez. Ayrıca bilgiye dayanması gereken usul konularında âhâd rivayetler kabul edilemez. Kaldı ki vâhid haberle usul konuları sabit kılınsa bile Muâz hadisi yine delil kabul edilemez. Zira râvîler meçhul şahsiyetlerdir. Dahası anılan hadisin bazı varyantlarında Muaz'ın "ectehidu bi-ra'yî" demesi üzerine Hz. Peygamber'in "Hayır! Bana yaz, ben de sana yazayım" dediği mevcuttur. Bu da göstermektedir ki Muaz çözümünü Kitap ve Sünnet'te bulamadığı konularda ictihad etmek yerine Hz. Peygamber'in cevabını beklemek zorundadır. Bk. Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 297 vd.; Tûsî, *el-Udde,* II, 709-10.

[686] Tûsî, *el-Udde,* I, 356. Müellifler, kıyasın tahsis edici bir delil olamayacağı bir yana aslen amel edilebilir bir kaynak/yöntem olmadığı için meseleye teorik yaklaşarak herhangi bir örnekleme de bulunmamışlardır. Fakat meselenin vuzuha kavuşması için âm lafzın kıyasla tahsise uğramasına Cessâs'ın İbn Mesud'a nispet ederek verdiği örneği burada zikredebiliriz. Nisa 4/23'te kendisiyle evlenilmesi yasak olan kadınlar tadat edilirken üvey kızların babasıyla evlenmelerinin haram olduğu belirtilmiş; ancak bunun için üvey babayla annesi arasında duhulün gerçekleşmiş olması şart koşulmuştur. O halde nikâh akdinden sonra duhul gerçekleşmeden boşanan bir kadının kızıyla söz konusu erkek evlenebilecektir. Yine aynı ayette eşlerin anneleri de muharramât kapsamında sayılmıştır. Fakat eşe yönelik duhul ile ilgili bir kayıt söz konusu değildir. Dolayısıyla eş (nisâ) lafzı âm olarak geçmektedir. İbn Mesud burada anneyi üvey kıza kıyas ederek tahsis yapmak suretiyle esasında eşten maksat, kendisiyle ilişkiye girilmiş eş/kadındır, demektedir. Ne var ki bu yorum, başta Hz. Ömer olmak üzere diğer sahabeden onay alamamıştır. Bk. *el-Fusûl fi'l-usul,* I, 211.

gerekir. Burada kastedilen şey, sahabenin söz ya da uygulamalarının âm bir nasla karşılaşması ve çelişmesi halinde onu tahsis etme gücünün bulunup bulunmadığıdır. Peşinen ifade edelim ki sahabe arasında bir fikrin kabul görmesi, yaygınlaşması ve üzerinde ittifak edilmesi halinde bu icmâ hükmünü alacağından -her ne kadar müelliflerin bu icmâ algısına gerek delil gerekse ta'lil açısından itirazı bulunsa da- umum ifade eden nasları tahsis edebilir. [687] Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, icmâ ilim gerektiren ve hüccet niteliği taşıyan tahsis delillerinden birisiydi. O halde icmâ niteliğine bürünmüş sahabe kavlinin zannî değil, ilim gerektiren tahsis delilleri arasında mütalaa edileceği hususu açıktır.

İcmâ niteliği taşımayan sahabe kavlinin hüccet değeri, dolayısıyla muhassıs olup olamayacağı hususu ise ihtilaflıdır. Bununla ilgili olarak müellifler iki farklı yaklaşımdan söz etmektedirler. Buna göre (ı) sahabe/lerin bazı kavilleri diğer bazıları tarafından kabul görmese de delil olarak kabul edilmelidir. Tûsî, bu yaklaşımı Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Ebû Ali el-Cübbâî'ye (nispet etmektedir. Aynı zamanda Şafiî'nin *kavl-i kadîm*i olarak kaydetmiştir. (ıı) Sahabe kavli bir hüccet değerine sahip değildir. Bu nedenle âm nassa takaddüm edemeyeceği gibi onu tahsis de edemez. Tûsî bu yaklaşımı ise fukahânın ekserine ve *kavl-i cedîd* olarak Şâfiî'ye nispet etmektedir.[688]

Müellifler, sahabe kavlinin ilmi iktiza eden bir icmâa dönüşmesi halinde *muhassıs* olabileceği, dolayısıyla âm nasları tahsis edebileceği şeklindeki düşünceleriyle cumhurla aynı kanaati paylaşırken akidelerinin bir gereği olarak Hz. Ali'ye tanıdıkları bir ayrıcalık nedeniyle cumhurdan ayrılır. Buna göre, Hz. Ali bir hususta münferit kalsa bile İmâmiyye nezdinde onun sözü hüccettir. Zira deliller, onun hatadan korunmuş (masum) biri olduğuna işaret etmektedir.[689]

IV. Âdet

Sözlükte, "tekrarlamak, alışkanlık haline getirmek, dönmek" anlamlara gelen âdetin[690] ne olduğuna dair müellifler, herhangi bir tanım yapmamıştır. Naslara aykırı

[687] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 289; Tûsî, *el-Udde*, I, 360.
[688] Tûsî, *el-Udde*, I, 361; Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 289.
[689] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 289; Tûsî, *el-Udde*, I, 362.
[690] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 315-323; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, II, 436-441; Asım Efendi, *Kamus tercümesi*, III, 674-5.

olmayan, akıl ve ruh sağlığına sahip kişilerin makul buldukları, öteden beri tekrarlanarak tabiatlara yerleşmiş bulunan sözlü veya fiilî alışkanlıklar, şeklinde örfle eş anlamlı olarak tanımlanabilir.[691]

Gerek Murtazâ gerekse Tûsî, âdeti *fiilî* ve *kavlî* olmak üzere iki kısımda ele almıştır. Buna göre, fiilî âdetin umum nitelikli nasları tahsis etmesi şöyle dursun, söz konusu âm naslardan dolayı muhatapların âmma muhalif âdetlerden uzaklaşmaları hatta bunları terk etmeleri gerekir. Zira fiillerinin Allah ve Resulünün hitabına tâbi olması gerekir. Buna mukabil, insanların âm lafızları bazı özel anlamlarda kullanmaları (kavlî âdet) dikkate alınmalıdır. Çünkü âdetle lafız hakikate dönüşmektedir. Bu nedenle dilde örfî kullanım, luğavî kullanıma öncelenmelidir. Bir başka ifadeyle, âdetin delâletiyle manay-ı hakikî terk olunmalıdır. Söz gelimi, lügatte hareket eden her canlı anlamına gelen "dâbbe" kelimesi örfte özel bir hayvanın (at) adı olmuştur.[692] Bu nedenle, örfî kullanımlarla âm lafızların tahsise uğraması mümkündür.[693]

V. Râvi Kavli

Haber-i vâhidin kabulü ve amel edilebilirliği yargısının devamı niteliğindeki bu mesele, "sahabî kavli"nden farklı bir içeriğe sahiptir. Burada daha çok Hz. Peygamber'den âm bir hadisi rivayet eden sahabînin kendi sözü ya da fiiliyle onu tahsis edip edemeyeceği söz konusudur. Bu bağlamda râvi, umum ifade eden bir hadis rivayet etse daha sonra bu hadisin hükmünü lafzın kapsamındaki bazı fertlere/şeylere tahsis etse bu durumda hangisi dikkate alınacaktır. Tûsî, bu konuda üç farklı yaklaşımdan söz eder. Buna göre (ı) umum hususa hamledilmeli ve hâs olan dikkate alınmalıdır. Çünkü sahabî nüzul ortamına şahitlik etmesi nedeniyle Hz. Peygamber'in muradını daha iyi bilir. Bu yaklaşım, müellif tarafından bazı Hanefî usulcülere nispet edilmiştir. Sahabenin görüş ve davranışlarının âm bir haberi tahsisine yönelik şu örnek verilmektedir. Ebû Hüreyre'den (ö. 59/679) rivayet edilen köpeğin yaladığı kabın 7 defa yıkanmasını âmir haber, yine aynı râvînin söz konusu kabı 3 defa yıkamasıyla tahsise uğramıştır. Görüldüğü üzere, râvi bir yandan Hz. Peygamberden âm bir haber nakletmekte diğer taraftan rivayet ettiği bu habere muhalif bir davranış içine girmiş olmaktadır.[694]

---

[691] Hayreddin Karaman, "Âdet", *DİA,* 1988, I, 370.
[692] Tûsî, *el-Udde*, I, 40.
[693] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 306-7; Tûsî, *el-Udde*, I, 362.
[694] Tûsî, *el-Udde*, I, 362-3.

(ıı) İkinci yaklaşım, Ebü'l-Hasen el-Kerhî'ye aittir. Ona göre hâs olanı değil, âm olanı dikkate almak evladır. (ııı) Üçüncü yaklaşım ise imam Şâfiî ve pek çok Şâfiî usulcüye nispet edilmiştir. Buna göre, âm lafzın zâhiri dikkate alınacaktır. Fakat râvi âm lafzın taşıdığı muhtemel anlamlardan birine işaret etmişse âm lafız ona hamledilmelidir. Bu yaklaşıma kâil olan Şâfiî usulcüler, İbn Ömer'in rivayet ettiği "Alıcı ve satıcı ayrılmadığı sürece muhayyerdirler" hadisinde geçen ayrılmak (iftirâk) lafzını "bedenen ayrılmak" anlamına hamletmişlerdir. Çünkü İbn Ömer de bu şekilde anlamış ve buna hamletmiştir. Buna mukabil Şâfiî bilginler, Kim (men) dinini değiştirirse onu öldürün,[695] mealindeki hadisin -İbn Abbas'ın bu hadisi erkeklere hamletmesine rağmen- her iki cinsi de kapsayacağını iddia etmiştir.[696]

Bu hususta Murtazâ ve Tûsî'nin kanaatleri örtüşmektedir. Buna göre, râvî âm haberi, kendi sözü ya da davranışıyla hususa hamlederse ve bunu da Hz. Peygamber'in kastını biliyor olduğu için yapmışsa bu durumda sahabînin bu yaklaşımına tabi olunmalıdır. Ancak sahabî bunu kıyas yaparak ya da istidlalde bulunarak veya başka râvînin rivayetine dayanarak yapmışsa bu durumda âm habere tabi olunmalı ve hâs haber terk edilmelidir. Çünkü sahabînin sayılan bu hususlarda yanılma ihtimali daima mevcuttur. Bu nedenle ilim/kesin bilgi ifade eden âm haber, anılan ihtimallerin dâhil olduğu hâs habere daima takdim edilmelidir.[697]

VI. Husûsî Sebep

Sözlükte "kendisiyle başkasına ulaşılan şey, yol, kapı"[698] anlamlarına gelen *sebeb*i Murtazâ, "hitabın meydana gelmesindeki gerekçe, sâik" şeklinde tanımlamaktadır. Böylece "hitap" kelimesiyle "fiilleri doğuran sebepler"in tanım ve konu dışı kaldığı ifade edilmiş olmaktadır.[699]

Gerek Kur'an gerekse Sünnet'teki hitapların birçoğunun bazı sebep ve olaylara binaen nâzil/vârit olduğu bilinen bir husustur. Esbâb-ı nüzul ve vürut edebiyatı da bundan bahseder. Bu sebeplerin bilinmesi gerek hitabın gerekse hitapla ortaya konan hükmün arka planının anlaşılmasında büyük yarar sağlar. Burada, âm bir hükme sebep teşkil eden

---

[695] Küleynî, *el-Kâfî*, VII, 256-9.
[696] Tûsî, *el-Udde*, I, 363.
[697] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 312-3; Tûsî, *el-Udde*, I, 363-4.
[698] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 458-9; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 626.
[699] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 307.

"soru ya da hâdise"nin söz konusu hükmü tahsis edip edemeyeceği meselesi, bir başka ifadeyle özel bir sebeple varit olan âm kelamın hükmünün bu sebebe özgü olup olmadığı tartışılmaktadır.

Müellifler bu hususta iki farklı yaklaşımdan bahsetmektedir. Buna göre (ı) lafzın umûmîliğine değil sebebin husûsîliğine bakılmalı ve hüküm, sebeple sınırlı (kasr) tutulmalıdır. Tûsî, bu yaklaşımı isim vermeden bazı Şâfiî usulcülere nispet etmektedir.[700] (ıı) Diğer bilginlere ait yaklaşıma göre kelamı, mümkün olduğu ölçüde sebebine değil zâhirine hamletmek gereklidir. Tûsî bu yaklaşımı aynı zamanda bazı Şâfiî usulcülere ve Ebü'l-Hasen el-Kerhî'ye[701] izafe etmektedir.[702]

Müellifler ise prensipte ikinci yaklaşımdan yana tavır almakla beraber sebep ve hüküm tasnifinde detay bilgi vermektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in kelamı, ya sadece sebebin (soru/hâdise) cevabı olarak ya da sebepten daha genel (âm) bir şekilde varit olmuştur. Cevabın soruya mutabık/denk olması halinde cevabın sebebe tabi olacağı ve hükmün sebeple sınırlandırılacağı (tahsis) hususunda ihtilaf bulunmamaktadır.[703]

Cevabın sebepten daha umumî olması halinde kelam/hitap zâhirine hamledilmeli ve hüküm sebebe tahsis edilmemelidir.[704] Cevabın sebepten daha genel olması iki farklı şekilde cereyan edebilir. (ı) Verilen cevap, hüküm itibariyle ya bizzat söz konusu sebepten daha genel olur, bir başka ifadeyle hüküm bir; fakat hükmün mahalli genel olabilir veya (ıı) hem söz konusu sebeple hem de bu sebebin dışında başka bir sebeple ilgili olarak umumî bir hüküm ifade eder. Müellifler, cevabın bizzat sebepte/sorulan konuda daha genel hüküm ifade etmesine "ayıp muhayyerliği"ni örnek verirler. Buna göre, köle satın alan ve daha sonra onu bazı işlerinde kullanan fakat bir müddet sonra onda kusur olduğunu fark eden bir kimsenin tazmin yükümlülüğüyle ilgili olarak Hz. Peygamber "el-Harâcu bi'd-damân"[705] buyurmuştur. Bu temel ticarî ilke, malın iadesi durumunda söz konusu malın müşteri elinde bir müddet kullanılmış

---

[700] Şîrâzî, bu yaklaşımı imam Şâfiî'n önde gelen talebelerinden Müzenî (ö. 264/878), mezhep kurucusu fıkıh ve hadis âlimi Ebû Sevr (ö. 240/854) ve Şâfiî fakihi Ebû Bekir el-Kaffâl'a (ö. 365/976) nispet etmektedir. Bk. *et-Tebsıra fî usûli'l-fikh*, s. 145.

[701] Cessâs, Kerhî'nin adını açıkça zikretmese de bu yaklaşımın Hanefî usulcülere de ait olduğunu söyleyebiliriz. Bk. *el-Fusûl fi'l-usul*, I, 337.

[702] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 308; Tûsî, *el-Udde*, I, 368-9.

[703] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 308; Tûsî, *el-Udde*, I, 368-9.

[704] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 41-2.

[705] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 49; Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, IV, 93. (Hadis No: 9697)

olmasının karşılığında herhangi bir tazminatın gerekmeyeceği, zira mezkûr müddet içerisinde malın külfetinin müşteri tarafından tahammül edilmiş olduğuna işaret etmektedir. Anılan ticari kural, hem söz konusu alış-verişe hem de bütün akit ve tazminat işlemlerine yönelik sarf edilmiştir. Bu nedenle, bu tarz sebep-cevap ilişkisinde sebebin hususiliğine değil, lafzın umûmîliğine itibar edilmelidir.[706]

Müellifler, cevabın söz konusu sebep/sorunun dışındaki başka bir konuda da umumî bir hüküm ifade etmesine ise şu hadisi örnek verir. Rivayete göre Hz. Peygamber'e deniz suyundan abdest alınıp alınamayacağı sorulmuş o da " Onun suyu temiz, ölüsü helaldir,"[707] cevabını vermiştir. Allah Resulü böyle demekle hem deniz suyuyla abdest almanın hem de onu içme, temizlik vb. amaçla kullanmanın câiz olduğunu ifade etmiştir.[708]

Buraya kadar ifade edilenler, Hz. Peygamber tarafından verilen cevabın sebep/sorudan müstakil olması, bir başka ifadeyle, sebep dikkate alınmadığı ve anılmadığı zaman cevaptan kastedilen mananın anlaşılması ve onunla re'sen hüküm koyabilmenin mümkün olabilmesi haliyle alakalıydı. Diğer taraftan verilen cevabın tek başına anlamlı bir bütün oluşturmaması ve hüküm ifade etmemesi halinde her halükarda cevabın soruyla taalluku lazım gelir. Yani böyle bir cevap, umum ve husus oluşunda kendi sorusuna/sebebine bağlı kalacaktır. Söz gelimi Hz. Peygamber'e kuru hurma ile taze hurma satın alınması sorulduğunda "Taze hurma kuruduğunda eksilir mi?" diye sormuş "Evet" denilince "O zaman olmaz."[709] yanıtını vermiştir.[710]

Müellifler, "hususî sebeple umumî cevabın tahsisini uygun görmeme" şeklinde özetlenebilecek iddialarını ispat hususunda bazı gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Buna göre (ı) Hz. Peygamber'in kelamı, bir şeyin hükmüne delâlet eder. Dolayısıyla verilen cevaplarda soru soranın değil, Hz. Peygamber'in sıfatını dikkate almak gerekir. Lafız âm ise umuma; hâs ise hususa hamletmek gerekir. (ıı) Umumun *sebep*ten mücerret halde bulunmasıyla bir *sebeb*e binaen varit olması arasında bir fark bulunmamaktadır. Her iki halde de umuma hamledilir. Diğer taraftan sebebin husûsîliği ile lafzın umûmîliği arasında da bir zıtlık söz konusu değildir. Nitekim ümmet, özel bir sebebe binaen varit

[706] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 309; Tûsî, *el-Udde*, I, 369.
[707] Ebû Dâvûd, "Taharet" 41; Tirmizî "Taharet" 52.
[708] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 309; Tûsî, *el-Udde*, I, 369.
[709] Ebû Dâvûd, "Büyû'", 18; Tirmizî, "Büyû'", 14.
[710] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 309; Tûsî, *el-Udde*, I, 369-370.

olan *liân, zıhâr* ve *kazf ve ifk* vb. konularla ilgili ayetlerin umuma hamledilmesi hususunda icmâ etmiştir.[711]

3.2.3.2. Tahsisisin Etkisi

3.2.3.2.1. Tahsisten Sonra Âmmın Hükmü

Müellifler, bu başlık altında âm bir nas yukarıda kaydedilen muttasıl ya da munfasıl delillerle tahsise uğradıktan sonra onun vaz'ında mecaz ve hakikat açısından nasıl bir değişikliğin meydana geldiğini incelemişlerdir. Bu mesele, "âmma özgü bir sîganın varlığı problemi"nin bir uzantısı ve devamı niteliğindedir. Daha çok istiğrak/umuma özgü bir sîganın varlığını kabul edenler açısından tâlî bir mesele olarak görülmektedir. Daha öncede ifade ettiğimiz üzere Murtazâ vaz' açısından umuma özgü sîganın varlığını kabul etmemekte, bu nedenle tartışma Murtazâ'yı doğrudan ilgilendirmemektedir; ancak ona göre, şer'î örfte 'sözde' umum sîgalarını istiğraka hamletmek gerektiğinden[712] o da bu tartışmaya dâhil olmuştur.

Tartışmayla ilgili olarak Tûsî üç; Murtazâ beş yaklaşım aktarmaktadır. Mütedâhil olanlar tasnif dışı bırakıldığında bunu tahsisten sonra âm lafız; (ı) hakikat olmaya devam edecektir, (ıı) hakikat ya da mecaza dönüşmesi tahsis delilinin çeşit ve niteliklerine bağlıdır, (ııı) her hâlükârda mecaza dönüşür, şeklinde olmak üzere üç başlık altında değerlendirmek mümkün görünmektedir.[713]

Tûsî, birinci yaklaşımı pek çok Şâfiî[714] ve Hanefi usulcüye[715]; ikinci yaklaşımı Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye;[716] üçüncü yaklaşımı ise, başta Mu'tezilî kelâmcı Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Haşim el-Cübbâî ve taraftarları olmak üzere diğer fukaha ve kelâmcılarının ekserine nispet etmektedir. Müfîd ve Tûsî'nin son yaklaşımdan yana tercihte bulunduğu söylenebilir.[717]

---

[711] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 310-11; Tûsî, *el-Udde*, I, 371-2.
[712] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 238-9.
[713] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 239; Tûsî, *el-Udde*, I, 306-7.
[714] Şîrâzî, *et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh*, s. 122.
[715] Serahsî, *Usulü's-Serahsî,* I, 144.
[716] Basrî, *el-Mutemed*, I, 622-3.
[717] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 35; Tûsî, *el-Udde*, I, 306-7.

Tûsî, âmma özgü bir sîganın kabulünden hareket ederek, umum nitelikli lafızların istiğrak için vaz' olunduğunu, tahsisle birlikte bu lafzın vaz' olunduğu anlamdan başka bir anlamda kullanılmaya başlandığını, dolayısıyla mecâza dönüştüğünü ifade eder. Üstelik bu tahsis delilinin lafzî muttasıl/munfasıl ya da gayr-i lafzî olması arasında da bir fark yoktur.[718]

Tahsis, nesihten farklı olarak daha ilk baştan lafzın kapsamındaki fertlerden bir kısmının hariçte tutulması anlamına gelmektedir. Bu ayrım da dikkate alındığında birinci yaklaşımı benimseyen muhalifler tarafından dile getirilen bir iddia şudur: Âm nas, tahsise uğradığında kapsamındaki fertlerden ne azını ne fazlasını kapsamamıştır. Bilakis tahsis anında ne kadar fert kapsıyorsa istiğrak halinde de o kadar fert kapsamaktadır. Bu durumda mecaz söz konusu değildir. Tûsî'ye göre mecaz olgusu lafzın kapsamındaki fertlerin artması veya eksilmesiyle ilgili değildir. Aksine istiğrak için vaz' olunan bir kelimenin artık bu anlamı ifade etmiyor olmasıdır. Bu durumda sanki vaz' olunduğu anlamın dışında başka bir anlamda kullanılmış olmaktadır.[719]

Murtazâ'nın ikinci yaklaşımı benimsediği söylenebilir. Şöyle ki âmma özgü ve istiğrak anlamı ifade eden bir lafzın varlığının kabul edilmesi halinde istisna gibi muttasıl muhassıslarla tahsise uğrayan âmmın geride kalan fertler için hala hakikat olmaya devam edeceği söylenebilir. Fakat akıl, Kitap vb. munfasıl tahsis delilleriyle tahsise uğrayan bir âm lafız için aynı şeyi söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü muttasıl olan deliller lafzın suretinde; munfasıl olanlar ise lafzın anlamında bir değişiklik meydana getirmektedir.[720]

3.2.3.2.2. Âm İle Hâssın Teâruzu

Tahsisin etkisinin doğal bir sonucu olarak zihinlerde yer bulan bir başka husus *teâruz*dur. Aynı konuda vârit/nâzil olan iki âm veya biri âm diğeri hâs iki ifade arasında görünürde veya hakikatte bir uyuşmazlıktan bahsetmek mümkündür. Murtazâ, meselenin özünün âm ya da hâs ifadelerin 'vürut tarihi'yle ilgili olduğunu belirterek âyetlerin nüzul tarihleri kayıt altına (mazbut) alınmış olduğundan Kur'an'da hiçbir şekilde teâruzun söz konusu olamayacağını ifade eder. Ancak bu ifadeler, Kur'an'ın ilk muhatapları açısından

[718] Tûsî, *el-Udde*, I, 307. Müfîd, *et-Tezkire*, s. 35
[719] Tûsî, *el-Udde*, I, 308.
[720] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 239-41.

doğru kabul edilebilir. Nüzulün esbâb ve tarihine muttali olamayan sonraki nesiller için Kur'an'ın nüzul tertibi hala kapalılığını muhafaza etmektedir. Müellife göre teâruzun esas mahalli, haber-i vâhidlerdir. O halde bu tür haberle amel edilmesi gerektiğini iddia edenler açısından *teâruz*, bir sorun oluşturmaktadır. Âhâd haberi dikkate almayanlar açısından ise konu sâkıttır. Bu nedenle Murtazâ da teâruz konusunu 'farazî' olarak ele alır.[721]

Bu bağlamda teâruz eden delillerden biri hâs, diğeri âm ise ve biri diğerinden önce sadır olmuşsa bu çelişki nüzul/vürut tarihlerine bakılarak nesih yöntemiyle giderilecek ve sonradan varit olan delilin hükmü dikkate alınacaktır. İlk sadır olan delilin âm ya da hâs olması arasında da bir fark bulunmamaktadır.[722]

Usulcüler arasındaki tartışmalı husus, çelişen söz konusu iki delilin nüzûl tarihleri bilinemediğinde teâruzun nasıl bir yöntemle giderileceği ile alakalıdır. Müellifler, bu noktayla ilgili olarak iki farklı yaklaşımdan söz etmektedirler. Buna göre, bu durumda âm delil, hâs delil üzerine hamledilmek suretiyle araları cem' edilmelidir. Bir başa deyişle hâs delil, âm olanı tahsis etmelidir. Müellifler, bu yaklaşımı Şâfiî ve Zâhirî, Şâfiî ve bazı Hanefî usulcülere nispet etmektedir.[723]

Diğer yaklaşıma göre ise nüzul tarihleri bilinmediği zaman iki nastan biriyle amel etmek için bir delile müracaat edilmelidir. 'Tevakkuf' şeklinde özetlenebilecek bu yaklaşımda söz konusu âm ve hâs deliller, birbiriyle çelişen iki âm delil konumuna irca edilir. Müellifler, bu yaklaşımı Îsâ b. Ebân ve Ebü'l-Hasan el-Kerhî'ye nispet etmektedirler.[724] Murtazâ ikinci, Tûsî ise ilk yaklaşımı tercih etmekte ve konuyu kendi perspektiflerinden aklî ve naklî olarak temellendirmeye çalışmaktadırlar.

Tûsî'nin gerekçeleri merkeze alınarak mesele şöyle ifade edilebilir. Ona göre, bir konuda varit olan ve birbiriyle çelişen âm ve hâs iki nassın cem'i mümkün değilse en azından teâruz ettikleri kısımda mümkün olduğu ölçüde iki delilden birini ihmal etmeden her ikisinin de i'mâli evladır. Zira kelam, sıradan birinin ağzından değil, sözü hikmetli bir kaynaktan sadır olmaktadır. Bu vasıftaki bir kelamın zayi edilmemesi için âmmı hâs üzerine hamletmek (tahsis) gerekir. Çünkü âm delil ile amel edilmesi hâs delilin ilgasına

---

[721] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 316.
[722] Tûsî, *el-Udde*, I, 393.
[723] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 315; Tûsî, *el-Udde*, I, 393.
[724] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 315; Tûsî, *el-Udde*, I, 394. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usul*, I, 407 vd.

yol açarken hâs delil ile amel edilmesi, mutlak olarak âm delilin iptaline yol açmaz. Aksine, tahsis sonrasında âm delilin tahsise uğramayan kısmında amel etme imkânı devam etmektedir.[725]

Bu tür teâruza örnek olarak şu hadisler zikredilebilir. Zekâtla alakalı biri âm, diğeri hâs iki delil bulunmaktadır. "Gümüşte kırkta bir zekât vardır."[726] hadisi, az olsun çok olsun muayyen bir miktara vurgu yapmadan zekâtın verilmesini emretmektedir. Dolayısıyla bu hadis az veya çok gümüşün bütününe yönelik âm bir ifadedir. Fakat başka bir hadiste "Beş ukıyyeden az olan gümüşte zekât yoktur,"[727] buyrularak yukarıda kaydedilen âm hadise miktar sınırlaması getirilmiştir. Bir başka ifadeyle gümüşün zekâtında temel alınacak nisabın miktarında daha özel/hâstır. Bu durumda âm ile hâs iki hadis/delil birbiriyle çelişmekte ve iki hadis arasında zaman açısından öncelik ya da sonralık ilişkisi de bilinmemektedir. İlk delilin mucebiyle amel edilmesi halinde ikinci delil sâkıt olacaktır. Fakat ikinci delilin dikkate alınması halinde nispeten ilk delille de amel edilmiş olacaktır. Bu nedenle Tûsî, kendi metodu doğrultusunda hâs delili âmma takdim ederek beş ukıyyeden daha az miktarda olan gümüşte zekâtın gerekmeyeceği sonucuna varmıştır.[728]

Tûsî, miras hukukundaki iyi niyet prensibiyle de iddiasına güçlendirmeye çalışır. Buna göre, İslam miras hukukunda vârisin ya da yakınlarının mirasa hak kazanabilmesi için muristen önce ölmemeleri gerekmektedir. Aksi halde varis yakınları mirastan mahrum kalacaktır. "Dede yetimi" tabiri de böyle bir ölüm durumunu betimler. Mûris ve vâris; boğulma, yangın, kaza vb. felaketlerde ölmüş olsalar, vârisin önce ölmüş olabilme ihtimaline rağmen yine de aynı anda öldüklerine kanaat getirilerek varis yakınlarının mirastan pay almaları sağlanmaktadır. Buradan hareketle Tûsî, iki delilden birinin daha önce varit olma ihtimaline rağmen iki nassın da ihmal edilmemesi adına aynı vakitte varit olduklarına hükmedilmesi gerektiğini ifade ederek tahsise kapı aralar.[729]

Âmmın hâssa hamledilerek bir nevi tahsis yapılarak söz konusu teâruzun giderilmesi yöntemine Murtazâ'nın itirazı vardır. Bu yöntemde dikkate alınması gereken bir şart var o da umum ve husus nitelikli delillerin vürudunun eş zamanlı olması gerekir.

---

[725] Tûsî, *el-Udde*, I, 394.
[726] Buhârî "Zekât" 55; Müslim, "Zekât" 8; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* I, 145.
[727] Buhârî "Zekât" 4; 32; Müslim, "Zekât" 1, 3-4; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr,* IV, 158.
[728] Tûsî, *el-Udde*, I, 394.
[729] Tûsî, *el-Udde*, I, 396.

Zira birinin diğerinden önce varit olması, söz konusu yaklaşıma kâil olanlarca *nesih* olarak adlandırılacaktır. Vürut tarihleri de bilinmediğine göre böyle bir yöntem sağlıklı değildir. Tarihler bilinmiyorsa eş zamanlı (mukâranet) olarak varit olduklarına yormak gerekir, şeklindeki iyimserliği Murtazâ, kabul etmez. O zaman bu, farklı zamanlarda varit oldukları düşüncesini de beraberinde getirecektir. Deliller arasında zaman açısından takdim tehir olsaydı bu rivayet olunurdu, şeklindeki karşı itiraza yine aynı yöntemle karşılık verir: İki delil arasında eş zamanlılık (mukârenet) olsaydı bu da rivayet olunurdu.[730]

Diğer taraftan, tahsis taraftarlarının iddialarına kıyasen gerekçe yaptığı yukarıda kaydedilen miras hukukundaki iyi niyet prensibine de itimat edilemez. Çünkü aynı anda ölmüş oldukları düşüncesini gerektiren şey, bizzat onları bir birine mirasçı kılan mirasla ilgili kat'î delillerdir. Fakat burada birinin diğerine zorunlu olarak hamlini/tahsisini gerektiren bir delil yok ki âm delil, hâs üzerine hamledilerek tahsise gidilebilsin![731]

Ayrıca, âm olan ifadenin hâs üzerine hamledilmemesi halinde iki haberin de ihmal edilmiş olacağı iddia edilemez. Tevakkuf ederek bir delile müracaat etmek ortadaki nasları yok saymak anlamına gelmez. Şâri'in mükellefi, yapması gerekli olan bir hususta delilsiz bırakacağı düşünülemez.[732] Âm ile hâssın teâruzu konusunda zikredilen zekâtla ilgili yukarıda kaydedilen haberler hakkında Murtazâ'nın ne düşündüğünü ve bu çelişkiyi nasıl çözümlediğini bilmiyoruz. Konuyu teorik olarak ele almış ve herhangi bir örnek de sunmamıştır. Belki de kaydedilen haberler, âhâd olduğundan ve onun tutumuna göre haber-i vâhidle amel edilemeyeceğinden bu örneği yok saymıştır.

Müfîd'in nikâhta veli iznine dair iki hadisi, teâruz eden âm ve hâs ifadelere örnek verdiğini ve bu çelişkiyi ikinci yaklaşıma benzer şekilde çözüme kavuşturduğuna şahit olmaktayız. Bu bağlamda Hz. Peygamber'e veli iznine dair "Nikâh ancak veli iznine bağlıdır."[733] ve "Kızın nikâhına velinin dahli söz konusu olmaz."[734] şeklinde iki hadis nispet edilmiştir.

---

[730] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 318.
[731] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 318.
[732] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 318.
[733] Buhârî, "Nikâh" 37; Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 260; Tirmîzî, "Nikâh", 14; İbn Mâce, "Nikâh", 15.
[734] Nesâî, "Nikâh" 31; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 261.

Müfîd'e göre, ilk hadis âm; ikincisi ise hâstır. Bu nedenle ikincisinin ilkini tahsis etmesi veya birinin diğerini neshetmesi de imkân dâhilindedir; fakat her iki ameliye için de hadislerin vürut tarihin bilenmesine ihtiyaç vardır. Bu da bilinmediğinden tevakkuf edilmelidir. Müfîd anılan gerekçeden dolayı iki hadisin kullanımından sarf-ı nazar ederek nikâhta velinin onayının şart olmadığını ve velisiz kıyılan nikâhların da mubah olduğunu ifade eden aşağıdaki ayetlerin zâhirine tutunmuştur.[735]

> Himayeniz altında bulunan dul kadınlar ve yetim kızlarla evlilik yapmanız söz konusu olduğunda haklarını çiğnemekten endişe ederseniz, [dünyada evlenilecek kadın tükenmediğine göre] onlarla değil, beğendiğiniz başka kadınlardan biriyle evlenin. […][736] [Ey müminler!] aranızdaki evli olmayanları (bekâr/dul), köle ve cariyelerinizden uygun durumda olanları evlendirin. […][737]

Ne var ki burada Müfîd'in gerek kaynak kullanımında gerekse yönteminde tutarlı olduğu söylenemez. Çünkü kızın nikâhına velinin dahlinin olmayacağını ifade eden hadis, gerek Şiî gerekse Sünnî kaynaklarda *kız* değil *dul* olarak geçmektedir[738] ki ancak bu şeklide ilgili hadisi hâs kabul etmek mümkün olacaktır. Bu durumda tevakkufa ve ilgili ayetlere henüz müracaat etmeden sadece bâkirelerin nikâhında veli izninin gerekli olacağı şeklinde bir yorumla iki hadis cem' edilebilir. Hadisler olduğu gibi kabul edilse bile bu durumda Müfîd'in zâhirine tutunduğu ikinci ayet (Nûr, 24/32) nikâhta velî izninin şart olduğunu belirtmektedir.

3.2.3.2.3. İki Âm Delilin Teâruzu

Müelliflere göre, iki âm nassın teâruzu ya mütevâtir ya da âhâd haberlerde rastlanılan bir durumdur. Mütevâtir düzeyde Hakîm'den sadır olan ve teâruzu vehmettiren âm haberler, iki şekilde vuku bulabilir. (ı) Ya nüzul/vürut tarihleri bu naslara ilişiktir- ki bu durumda sonra gelen nas, ilk gelen nassı nesih etmek suretiyle çelişki giderilecektir- (ıı) ya da değildir. Tarihler bilinmiyorsa bir çeşit tevil yöntemiyle her iki

---

[735]Müfîd, *et-Tezkire*, s. 36.
[736] Nisâ, 4/3.
[737] Nûr, 24/32.
[738] Bk. Nesâî, "Nikâh" 31; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 261; es-Seyyid el-Burûcerdî, *Câmiu ehâdîsi's-Şîa,* yy. ts. VI, 135. İbn Ebû Cumhur el-İhsâî, *Avâli'l leâlî el-azîziyye fi'l-ehâdîsid-dîniyye*, thk. el-Hâc Aga Mucteba el-Irâkî, Matbaatu Seyyidi's-Şühedâ, yy. 1984, III, 313 (Hadis no: 149).

nassın arası cem' edilecektir.[739] (ııı) Bunlar da mümkün değilse mükellefe her iki nastan biriyle amel etme seçeneği (muhayyerlik) sunulmuş olamaz.[740] Zira bu hallerin dışında tevili gayr-i kabil bir birine muhalif iki nassın Hakîm'den sadır olması düşünülemez.[741]

Müfîd, teâruz eden iki âm nassın nesih yöntemiyle çözüme kavuşturulmasına aşağıdaki ayetleri örnek vermektedir.

> Kocalar [ölüm gelip çatmadan önce] karıları için, kapı dışarı atılmamalarını, bir yıl evlerinde oturabilmelerini ve nafakalarının karşılanmasını vasiyet etsinler. […][742]

> [Ey Mümin erkekler!] İçinizden birinin ölmesi ve ardında dul eşler bırakması hâlinde, o kadınlar dört ay on gün iddet beklemek zorundadır. […][743]

Aynı surenin farklı ayetlerinde geçen iki hüküm birbiriyle çelişki arz etmektedir. İlk ayette kocası ölen bütün kadınların iddet süresi bir yıl olarak belirlenmiş ve kocanın sorumluluklarına dikkat çekilmiştir. Buna makabil ikinci ayette yine kocası ölen bütün kadınların ayette anılan iddet süresi, dört ay on güne indirilmiştir. İmdi iki ayetin öncelik sonralık durumu bilinmeseydi tevakkuf edilerek iki hükümden birini tercih maksadıyla farklı bir delil aranmalıydı. Ne var ki ikinci ayetin ilkinden sonra nazil olduğu (Mushaf'taki sıralama böyle olmasa da) tespit edilmiş ve ilk ayetin neshine karar verilmiştir.[744]

Buna karşın mütevâtir âm deliller arasında bir yönden umum, bir başka yönden husus şeklinde teâruza rastlamak mümkündür. Söz konusu teâruz, iki âm delilden birinin medlûlünün diğerinden bir açıdan *ziyâde*; bir başka açıdan *noksan* olması şeklinde tanımlanabilir. Bu bağlamda, Murtazâ ve Tûsî şu iki ayeti söz konusu teâruza örnek olarak kaydetmiştir.

> Himayeniz altındaki yetim kızlarla evlenince haklarını gözetemeyeceğinizden, adaleti sağlayamayacağınızdan endişe ederseniz, onlarla değil, size helâl olup arzu ettiğiniz diğer kadınlarla iki, üç veya dört hanım olmak üzere evlenin. Eğer bu takdirde de aralarında adaleti gerçekleştirmekten endişe ederseniz, bir kadınla veya

---

[739] Söz gelimi bir yerde "kâfirlerin öldürülmesi" başka bir yerde "öldürülmemesi" emredilse, bu çelişki, öldürme emrini harbî olanlara; öldürmeme emrini de zimmî olanlara yormak şeklinde tevil ve cem' edilerek giderilebilir. Bk. Muhakkik, *el-Udde,* I, 397. (Dipnot: 4)

[740] Faraza bir yerde "Babanı öldüreni öldür." başka bir yerde "Babanı öldüreni öldürme." şeklinde Hakîm'den bir hitap sadır olması düşünülemez. Bk. Muhakkik, *el-Udde,* I, 397. (Dipnot: 5)

[741] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 320; Tûsî, *el-Udde*, I, 397.

[742] Bakara, 2/240.

[743] Bakara, 2/234

[744] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 36

> elinizin altında olan cariyelerle yetinin. Bu durum, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır.[745]

Kaydedilen ayetteki altı çizili ifade, kardeş olup olmadığını ifade etmeksizin, belki de örtük bir şekilde kardeş olmaları halinde bile cariyelerle evlenilmesini helal kılmıştır. Ancak aşağıda yer alan aynı surenin 24. âyetinde evlenilmesi yasak olan (muharremât) kadınlar sayılırken iki kız kardeşin aynı nikâhta cem' edilesi bu yasak kapsamına alınmıştır.

> [Ey Mümin erkekler!] Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, kendileriyle zifafa girdiğiniz eşlerinizin [eski kocasından] olan ve sizinle aynı çatı altında yaşayan üvey kızlarınızla evlenmeniz haramdır. […] Keza iki kız kardeşle aynı anda evlenmeniz de haramdır.

Bu durumda iki ayet cüzü, birbirinin zıttı hükümler arz ediyor görünmektedir. Şöyle ki ilk ayet, iki kız kardeş kölenin bir nikâh altında bulundurulmasını helal sayarken ikinci ayet, bunu haram kılmıştır. Bu çelişki nasıl giderilecektir? Müellifler, bir dizi çözüm önerisi zikretmiştir.

Buna göre, birden çok cariyeyle evlenme hakkındaki âm nas, kız kardeşlerin cem'i dışındaki evlilikler için geçerlidir, denilebilir. Bu durumda kısmî tahsis meydana gelecektir. Ya da hangi hükmün evlâ olduğuna yönelik bir *delil*e müracaat edilecektir. Bu iki çözüm yolu da mümkün değilse mükellef ikisinden birine göre hareket etme serbestisine sahip olacaktır. Tûsî, işi muhayyerliğe bırakmadan *tahrim*in rüçhanını gerektiren Hz. Ali ve Hz. Osman'a atfedilen "İki kız kardeşle evlenmeyi bir ayet helal; bir başka ayet ise haram kılmıştır. Bense bunu kendime ve çocuklarıma yasaklıyorum[746]**,** şeklindeki rivayete tutunarak nikâhta cem'in haram olduğu yorumunu benimsemiştir.[747] Murtazâ, buna ilaveten cem'in haramlığı üzerinde İmâmiyye'nin icmâ ettiğini belirterek cem'i mubah kılan ayetin tahrim ayetiyle tahsis olması gerektiğini ifade etmiştir.[748]

Murtazâ bunun dışında başkaları tarafından dile getirilen farklı çözümleri de aktarmıştır. Buna göre, (ı) kız kardeşlerin cem'i ile ilgili ayet, ilkinden farklı olarak şer'î ve (ibâha üzerine) ilave bir hüküm (haramlık) ifade etmektedir. Bu nedenle tahrim ayeti öncelenmelidir. (ıı) Tahrim ayeti bir hükmü beyan maksadıyla nazil olmuşken milk-i

---

[745] Nisâ, 4/3.
[746] Tûsî, *Tehzîbü'l ahkâm,* VII, 289.
[747] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 322-3; Tûsî, *el-Udde*, I, 398.
[748] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 323.

yemin (eşler ve cariyeler dışındakilerle ilişki kurmaktan kaçınan kimseleri) medih maksadıyla sevk edilmiştir. Bu nedenle beyan işlevi olan nas, diğerine tercih edilmelidir.[749]

Teâruzun esas mahallini *haber-i vâhid*ler oluşturmaktadır. Zira mükelleflerin birbirinden farklı tekliflere muhatap olması ihtimal dâhilindedir.[750] Karşılaşılan âhâd türü rivayetlerdeki teâruz, Tûsî'ye göre haber-i vâhid konusunda zikrettiği ve burada iadesine gerek duymadığı gerek metin gerekse isnatla ilgili tercih yöntemlerinden biri işletilmek suretiyle giderilecektir. *Ahbâr* bölümünde bunu zikrettiğimizden iadesini gerekli görmüyoruz.

Müellif, *haber-i vâhid*in teâruzuna örnek olarak aşağıdaki iki rivayeti kaydetmiştir. Hz. Peygamber, bir rivayette "Uyuyakalarak veya unutarak bir namazı kaçıran kimse hatırladığında onu kılsın"[751] buyururken diğer bir rivayette bazı (güneş doğarken, batarken ve zeval vakti vb.) özel vakitlerde namaz kılınmasını nehyetmiştir.[752]

İkinci hadis, mezkûr sebeplerle kaçırılmış namazı da içine almakta; birinci hadis ise, söz konusu vakitlerde kılamadığı namazı hatırlayan kimseleri de kapsamaktadır. Bir başka ifadeyle, kerahet vakitlerinde kılamadığı bir namazını hatırlayan kimse hangi nassı dikkate alacaktır?

Hz. Peygamber, bir rivayette dinini değiştiren kimsenin öldürülmesini emrederken[753] diğer rivayette de kadınların ve çocukların öldürülmesini nehyetmiştir.[754] İlk hadis kadın erkek irtidat eden herkesin öldürülmesini emrediyorken ikinci hadis, hem irtidat eden hem de aslen kâfir olan kadınların öldürülmesini yasaklamaktadır.[755] Bu durumda mürted kadının hükmü hususunda iki nas birbiriyle çatışır görünmektedir. Peki, nasıl bir yöntemle çözüm bulunacaktır? Tûsî'ye göre, burada tevakkuf edilerek iki haberden biriyle amel etmek için bir delile müracaat edilmelidir.[756] Fakat bu delilin ne

---

[749] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 322.
[750] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 321.
[751] Buhârî, "Mevâkîtu's-salât", 37.
[752] Buhârî, "Mevâkîtu's-salât", 30; Ebû Cafer Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh, *Men la yahduruhü'l-fakih*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, Menşûrâtu Cemâati'l-Müderrisîn, Kum, ts., I, 497.
[753] Buhârî "Cihâd", 149; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1; Tirmizî, "Hudûd", 25.
[754] Buhârî, "Cihâd" 148; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VII, 217; ayrıca bk. Küleynî, *el-Kâfî*, V, 256; Tûsî, *Tehzîbü'l ahkâm*, X, 140-3; a. mlf., *İstibsâr,* IV, 255.
[755] Tûsî, *el-Udde*, I, 399.
[756] Tûsî, *el-Udde*, I, 399.

olabileceği ve çözümün nasıl sağlanacağı hususunda herhangi bir öngörüde bulunmamaktadır.

3.3. Mutlak ve Mukayyed

Müelliflerin mutlak-mukayyed konusunu (takyîd) âm lafzın tahsisi bağlamında *muttasıl muhassıslar*dan biri olarak ele aldıklarını ifade etmiştik. Murtazâ ve Tûsî, mutlak ve âm arasında nasıl bir ilişki olduğundan söz etmediği gibi mutlak-mukayyede yönelik bir tanım da sevk etmemiştir. Denilebilir ki bu konunun âmmın bir parçası şeklinde işlenmesi mutlakın bir tür âm; takyidin de bir tür tahsis sayılması gerektiği anlayışına işaret etmektedir. Fakat eserinin mukaddimesinde Tûsî'nin bu konuyu delillerin beyanı ve lafzın delâlet şekillerinden biri olarak nitelemesi nedeniyle ayrı başlık altında değerlendirmeyi uygun bulduk.

Literatürde mutlak, *gayr-i muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olmayan lafız*[757] şeklinde tanımlanmaktadır. Tanımda yer alan 'sıfat' kavramından sadece bilindik sıfat değil lafzın delâletini sınırlandırma işlevi gören şart, zaman, mekân, hal vs. de anlaşılmalıdır. Bundan sonra "kayıt" lafzını da bu kavramların tamamına şamil olacak şekilde kullanacağız.

Tûsî'ye göre kayıt, âm bir kelimeyi tahsis edebildiği gibi âm olmayan mutlak bir kelimeyi de tahsis edebilmektedir. "Saygın (eşraf) adamlarla mülaki oldum" örneğinde eşraf lafzı, sıfat işlevi görmekte ve saygın olmayan adamları kapsam dışı bırakmaktadır. Bu, âmmın tahsisine örnek oluşturmaktadır. *Zıhâr* kefaretinde[758] bir seçenek olarak sunulan "iki ay peş peşe oruç tutmak" örneğinde peş peşe (mütetâbiayn) kelimesi sıfat işlevi görmekte ve kefaretin kabulü bu şekilde bir edaya bağlanmaktadır. "Ayrı ayrı tutmak" durumu dışarıda bırakılmış olmaktadır. Bu ise, *mutlak*ın tahsisine örnek oluşturmaktadır. Zira sıfat, -sıfat olmasaydı âm ya da mutlak lafza dâhil olacak- fertlerden bir kısmını kapsam dışı bırakması nedeniyle tahsis vazifesi görmüş olmaktadır.[759]

---

[757] Cürcânî, *et-Ta'rifat*, s. 233; Koca, "Mutlak", *DİA,* 2006, XXXI, 402.
[758] Mücadele, 58/3-4.
[759] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 275; Tûsî, *el-Udde*, I, 329. Benzer örnek için bk. Nisâ, 4/92.

Verilen örneklerden hareketle denilebilir ki bir ifadede mukayyed olarak geçen lafız, başka bir ifadede mutlak olarak yer almamış ise *zıhâr* kefareti örneğinde olduğu gibi kayıtlı haline göre amel edilmelidir. "Ayrı günlerde" oruç tutmak gibi kayıtla çelişen bir eda olması halinde borç zimmetten sakıt olmayacaktır. Buna mukabil şer'î nasta mutlak olarak geçen bir ifade, başka bir nasta mukayyed olarak geçmemişse ıtlakı üzere bırakarak mutlak haliyle amel edilmelidir. Söz gelimi Ramazan ayında hastalık ya da sefer halinde tutulamayan oruçların kazasını emreden ayette[760] günler kelimesi 'peş peşe' kaydı olmadan zikredilmiştir. Ayrıca başka bir yerde aynı konuyla ilgili olarak da bu yönde bir ifade de mevcut değildir. Dolayısıyla mükellef bu kazayı isterse 'peş peşe' isterse 'ayrı ayrı günlerde' tutabilir.[761]

Mutlak-mukayyed denilince daha ziyade bir 'bütüncül okuma' örneği olarak nitelendirebileceğimiz mutlakın mukayyede hamli hususu; bir başka ifadeyle mukayyedden zuhur eden anlamın dikkate alınıp alınmayacağı gündeme gelmektedir.

Müellifler de konunun önemine binaen daha çok bunun üzerine eğilmişler ve meseleye çözüm getirmeye çalışmışlardır. Bir lafzın bir nasta mutlak; diğer nasta mukayyed olarak geçmesi halinde hamletmeyle ilgili dört farklı şekil ortaya çıkar.

(ı) İki nasta (mutlak-mukayyed) hem hükümler, hem de hükümlerin sebepleri farklı ise mutlakın mukayyede hamledilemeyeceği hususunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.[762]

(ıı) Önceki şeklin karşıtı durumunda yani hem hüküm hem de sebebin aynı olması durumunda ise mutlak mukayyede hamledilmelidir.[763]

(ııı) Diğer taraftan bir yerde mutlak, başka bir yerde mukayyed olarak gelen buna karşın hükümleri bir, sebepleri farklı olan lafızların takyidi ve hamli hususu,

---

[760] Bakara, 2/185.

[761] Koca, "Mutlak", *DİA,* XXXI, 403.

[762] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 275; Tûsî, *el-Udde*, I, 330. Müellifler, bu şekle bir örnek sunmamıştır. Hırsızın elinin kesilmesini emreden ayette (Mâide, 5/38) 'eller' lafzı mutlak; gusül alınması gerektiğini ifade eden ayetteki (Mâide, 5/6) 'eller' lafzı ise 'dirseklere kadar' şeklinde bir kayıtla mukayyed olarak geçmektedir. Her iki ayette hem hüküm (el kesmek/gusül almak) hem de sebep (hırsızlık/hades hali) farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla mutlakın mukeyyede hamledilerek hırsızlık cezasının 'elleri dirseklerden kesmek' gerektiği iddia edilemez.

[763] Tûsî, *el-Udde*, I, 330. Örneğin, lâşe, kan vs. nin haram olduğunu belirten ayette (Mâide, 5/3) 'kan' lafzı mutlak; bir başka ayette (En'âm, 6/145) ise 'kan' lafzı 'akıtımış' kaydı ile mukayyed olarak geçmektedir. Her iki nas da hem hüküm (kanın haramlığı) hem de sebep (sağlığa zararlı olmak) açısından birliktelik arz etmektedir. Dolayısıyla burada mutlakı mukayyede hamletmek, bir başka ifadeyle mutlakı tahsis etmek gerekir.

usulcüler arasında ihtilafa medar olmuştur. Bu tartışma genelde *zıhâr* ve *hataen katl* kefareti üzerinden yürütülmektedir. Buna göre, zıhâr kefaretiyle ilgili olarak

> Karılarını "Sen bana artık anam gibisin!" diyerek boşayan, sonra da pişmanlık duyup bu sözlerini geri almak isteyen kimseler, bu karılarıyla ilişkiye girmeden önce bir köle azat etsinler. Yaptığınız yanlış işe ceza-kefaret olarak sizden istenen budur. [Unutmayın ki] Allah yaptığınız her şeyden haberdardır. (Mücâdile, 58/3)

buyrulmakta ve burada altı çizili (rakabe=köle) lâfız *mutlak* olarak zikredilmektedir. Dolayısıyla Müslim ya da gayr-i Müslim bir kölenin azat edilmesi halinde yükümlülük yerine getirilmiş olmaktadır. *Hataen katl* kefaretiyle ilgili olarak da

> Bir müminin diğer bir mümini öldürmeye asla hakkı yoktur. Meğerki yanlışlıkla ola! [Yanlışlıkla öldürme durumunda ise kefaret vardır]. Şöyle ki her kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse mümin bir köleyi hürriyetine kavuşturması ve maktulün vârislerine diyet/kan bedeli ödemesi gerekir; ama eğer onlar diyetten vazgeçerlerse, öldüren kişi ödeme yükümlülüğünden kurtulur. (Nisâ, 4/92)

buyrulmaktadır; ancak söz konusu lafız (rakabe) 'mü'min' kaydı ile kayıtlanmıştır. Her iki âyette hüküm (köle âzâd etmenin gerekliliği) aynı olmasına mukabil, ayetlerden her birindeki hükmün sebebi diğerindekinin sebebinden farklılık arz etmektedir. Birinci hükümde sebep zıhâr; ikinci hükümde sebep ise hata ile adam öldürmedir. Burada zıhâr kefaretiyle ilgili mutlak lafız, *hataen katl* kefaretindeki mukayyed lafza hamledilerek zıhârda da azat olacak kölenin mü'min olması şart koşulacak mıdır yoksa her iki hükümle ayrı ayrı mı amel edilecektir?

Başta Hanefî âlimler[764] olmak üzere bazı Şâfiîlere de nispet edilen yaklaşıma göre mutlak mukayyede hamledilmemeli ve her iki nasla da ayrı ayrı amel edilmelidir. Diğer yaklaşıma göre ise hamledilmelidir. Bu yaklaşıma kâil olanların bazılarına göre buradaki gerekçe, dil ve örfî kullanım olurken bazılarına göre de kıyastır.[765]

Hamli kabul etmeyenlerin gerekçeleri bu kıyasın ziyadeyi gerektireceği, nassa ziyadenin ise bir tür nesih olacağı, hâlbuki kıyasla da neshin sahih olmayacağı şeklindedir. Tûsî, bu reddiyeyi mütekaddim Hanefi usulcülere ve özelliklede Kerhî'ye nispet etmektedir.[766] Kıyas yoluyla hamli kabul edenlere göre ise bu bir 'nassa ziyâde'

---

[764] Cessâs, *el-Fusûl,* I, 222 vd.; Serahsî, *Usulü's-Serahsî,* I, 268.
[765] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 275-6; Tûsî, *el-Udde*, I, 331; Şîrâzî, *et-Tebsıra*, s. 216; a. mlf., *Şerhu'l-lüm'a* I, 418.
[766] Cessâs, *el-Fusûl,* I, 227 vd.

değil tahsis işlemidir.[767] Bunu dillendirenlere göre mutlakın da bir tür umum nitelikli lafız olduğu dikkate alınırsa kendi içinde tutarlı kabul edilebilir. Hanefî usulcülerin de yaklaşımı kendi içinde tutarlıdır. Zira onlara göre, mutlak, âm lafzın kapsamında değil hâs lafzın kapsamında değerlendirilmektedir.

Murtazâ ve Tûsî de Hanefî usulcülerin hamledilmemesi gerektiği şeklindeki yaklaşımı benimsemiştir; ancak varılan sonuç aynı olsa da yöntem farklılığı söz konusudur. Buna göre, kıyas, amel edilecek şer'î bir delil değildir ki mutlakın mukayyede hamlinde veya tahsisinde bir yöntem olarak benimsensin. Kıyas olmadan mutlakı mukayyede hamletmek ihtimal dâhilinde gözükmemektedir. Çünkü bir mânia olmadığı sürece kelamı zâhirine hamletmek gerekir. Mademki mukayyed mutlaktan farklı bir şeydir ve farklı hükümlere tabidir o halde biri diğeri üzerinde nasıl bir tesire sahip olacaktır?[768]

Bazı ayetlerde şahit/şühedâ lafzı mutlak olarak gelirken bazı yerlerde 'âdil' kaydıyla birlikte yer almıştır. Buradan hareketle mutlak mukayyede hamledilmek suretiyle öteden beri şahitliğin mutlak olarak zikredildiği hususlarda[769] bile 'adalet' aranır olmuştur, bu da söz konusu yönteme emsal oluşturmaktadır, şeklindeki bir itiraz da kabul görmez. Çünkü şahitlikte adalet şartını gerektiren şey, söz konusu mukayyed nas değil icmâ vb. delillerdir. Kur'an'ın bütünü tek bir kelime gibidir, mukayyed mutlaktan her ne kadar ayrı da zikredilse bunu muttasıl kabul etmek gerekir. Kaldı ki Hz. Ali'den de bu yönde bir rivayet söz konusudur, şeklindeki bir itiraz, Murtazâ'nın istisna ve tahsis hatırlatmasıyla boşa çıkar. [770] Zira dilde istisna ve tahsis, karşıt hükümleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Tûsî'ye göre, bu yaklaşım, muttasıl ifadeler için doğru olsa bile – ki siyak sibak buna delâlet etmektedir- munfasıl ifadeler için geçerli ve doğru olamaz. Kur'an'ın bütünü tek bir kelime şeklinde okumak gerektiğini iddia edenlerin zıhâr kefaretinin takyidini dikkate alarak hataen katlin kefaretine altmış fakiri sabah-akşam doyurmayı da ilave etmeleri icap eder. Yine abdestin takyidini dikkate alarak teyemmüme baş ve ayakların meshini ilave etmeleri gerekir. Ne var ki bu yönde bir görüş ileri sürülmemiştir.[771]

---

[767] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 276; Tûsî, *el-Udde*, I, 332.
[768] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 276; Tûsî, *el-Udde*, I, 332.
[769] Meselâ, Bakara, 2/282; Nur, 4.
[770] Murtazâ, *ez-Zerîa*, I, 243; Krş. Tûsî, *el-Udde*, I, 311.
[771] Tûsî, *el-Udde*, I, 333.

(ıv) Önceki şeklin tersi durumunda yani hükümlerin farklı, sebeplerin aynı olması durumunda ise mutlak mukayyede hamledilmemelidir. Bir başka ifadeyle mukayyed olan mutlak olanı tahsis etmemelidir.[772] Müellifler bu şekle herhangi bir örnek sunmamıştır; fakat konunun vuzuha kavuşması için şu misali zikredilebiliriz.

Teyemmümle ilgili ayette (Nisâ, 4/43) 'el' lafzı mutlak olarak geçerken abdest ayetinde (Mâide 5/6) 'dirseklere kadar' kaydıyla mukayyed olarak yer almaktadır. Her iki nassın vaz' sebebi (namaz iradesi) olmasına karşın hükümler farklılık arz etmektedir. Teyemmümde mesh etmenin, abdestte ise gaslin farziyeti ifade edilmektedir. Sadece iki ayet dikkate alındığında mutlakın mukayyede hamledilmemesinin bir gereği olarak teyemmümde ellerin meshinin dirseklere kadar değil bileklere kadar olması gerekirdi; fakat bu uygulama abdest ayetindeki 'dirseklere kadar' şeklindeki kayda değil teyemmümün 'dirsekler'e kadar yapılmasını buyuran bazı hadislere[773] dayanmaktadır. Dolayısıyla bu durum, ikinci şekle konu oluşturmaktadır. Buna göre hüküm ve sebep bir olduğundan Kur'an'ın *mutlak* nassı Hadis'in ilgili kaydıyla mukayyed hale dönüşmüştür.[774]

3.4. Mübeyyen ve Mücmel

Hitabın hükme delâlet şekilleri, müellifler tarafından açıklık ve kapalılık dikkate alınarak fakat daha çok tek başına bir anlam ifade edip edemeyeceği gibi bir nitelik göz önünde bulundurularak iki kısımda ele alınmıştır. Buna göre kastedilen anlam hitabın zâhirinden anlaşılıyorsa (müstakil bi nefsih) bu 'mübeyyen' adını alacaktır. Buna mukabil, kastedilen anlam zâhirinden anlaşılmıyor ve bundan muradın ne olduğuna yönelik bir beyana ihtiyaç duyuluyorsa bu hitap da 'mücmel' adını alacaktır. *Mantûk* ve *mefhum*un delâleti ise mübeyyenin alt başlığı olarak taksim edilmiştir; ancak kelâmcı metodu benimseyen usulcülerin yazım ve taksim âdetinde ise, hitabın hükme delâlet şekilleri *mantûk* ve *mefhum* şeklinde iki kısımda ele alınmakta ve mübeyyen-mücmel ise mantûkun alt başlığı şeklinde değerlendirilmektedir.[775]

---

[772] Tûsî, *el-Udde*, I, 330.
[773] Buhârî, "Teyemmüm", 5; 7.
[774] Koca, "Mutlak", *DİA,* XXXI, 404.
[775] Davut İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı,* İSAM Yay., İstanbul 2011. s. 187-393.

3.4.1. Mübeyyen

Mübeyyen, hem anlamı açık-seçik ve kendi başına bir anlam ifade eden hitaplar hem de mücmel iken kendisine bir beyanın ilişmesi nedeniyle sonradan açıklığa kavuşturulmuş hitap anlamına gelmektedir. Müelliflerin anlamını ifade etmede müstakil hitabı (mübeyyen/müfesser) 'lafzın delâleti, fahve'l-hitâp, delîlü'l-hitâp, fâidetü'l-hitap' olmak üzere dört kısma taksim ettiğini söyleyebiliriz. İlk bakışta farklı bir taksimat gibi görünse de kaydedilen delâlet türlerini klasik tasnife de uygun olarak *mantûk* ve *mefhûm* şeklinde yapmak mümkündür.

Burada *nas, zâhir, müfesser, muhkem* ve *müteşâbih* gibi kavramların taksimatta nerede bulunduğunu da ifade etmekte yarar var. Mezkûr kavramların nerede ve açıklıktan kapalılığa doğru nasıl bir anlam hiyerarşisi içinde bulundukları müelliflerin ifadelerinde net olamamakla beraber, birbirine yakın anlamlarda kullanıldığını söyleyebiliriz. Şöyle ki *nas*, "kendisiyle kastedilenin bilinmesi mümkün olan her hitap" şeklinde tanımlanmıştır. Müellifler aynı tanımı yapsalar da kelimeye yükledikleri içerik kısmen farklılık arz eder. Murtazâ'ya göre, lafzın kendisinden kastedilen anlam ister hitaptan müstakil olarak anlaşılsın, isterse mücmel bir hitaba beyanın ilişmesi neticesince anlaşılır hale gelmesi şeklinde olsun her iki hitap şekli için de *nas* tabirini kullanılır. Bir başka ifadeyle Murtazâ, hitabın kendisini *nas* olarak kabul eder. Ayrıca, beyana muhtaç olmasına rağmen namaz ve zekât gibi hitapların ümmet tarafından nas olarak isimlendirildiğini belirtir.[776]

Buna mukabil Tûsî'ye göre, *nas* tabiri mücmeli kapsamaz. Çünkü bir şeye *nas* denmesinin temelinde o şeyin kendisiyle kast olunanı ve maksadı açıkça ortaya koyması yatmaktadır. Ayrıca nassın bu anlamını vurgulamak için aynı kökten türeyen ve *ism-i âlet* formundaki 'minassa' kelimesini örnek verir. Bu anlamı ve fonksiyonu nedeniyle, gelinin oturtulduğu ve herkesin görebildiği yüksek mekân/kürsüye 'minasasatü'l-arûs' denir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Arafat'tan inerkenki yürüyüşünü betimleyen "Fe izâ vecede fecveten, nassa" rivayetini[777] de iddiasına gerekçe yapar. Bu rivayet, Hz. Peygamber'in sükûnetle yürüdüğünü, boşluk ve fırsat bulduğunda son derece hızlandığını

[776] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 328. Benzer tanımlar için bk. Apaydın, "Nas", *DİA,* 2006, XXXII, 391-2.
[777] Buhârî, "Hac", 92.

(nassa) ifade etmektedir.[778] Müellif, nassa ilişkin ayet ya da hadisten herhangi bir örnek vermez.

Müellifler, *zâhiri* "işiten açısından kendisinden ne kastedildiği anlaşılan/bilinen şey" şeklinde tanımlamıştır.[779] *Müfesser*, müelliflerce "kendisiyle ne kastedildiği bilinebilen şey" şeklinde tarif edilmiştir.[780] Müfesserin tanımına bakıldığında zâhir ve nasla benzer olduğu görülecektir. Şu kadar var ki Murtazâ'nın terminolojisinde *müfesser*in mübeyyenle aynı anlamda kullanıldığını hatta daha genel bir terim olduğunu söylemek mümkündür.[781]

Muhkemi Tûsî, "sadece tek anlama ihtimali olan şey" şeklinde tarif etmiştir.[782] Bir şeyin muhkem şeklinde isimlendirilmesi, kendisinden ne kastedildiğini son derece açık olarak ortaya koymasına bağlıdır. Onun terminolojisinde *müteşâbih* kavramı muhkemin zıttı olarak yer alır. Buna göre müteşâbih, "iki veya daha fazla anlama ihtimali olan" anlamına gelecektir.[783] Murtazâ ise herhangi bir muhkem tanımı yapmadığı gibi bu kavramı eserinde zikretmez. Netice olarak denilebilir ki söz konusu kavramlar arasında sistematik ve hiyerarşik bir anlam derecesi söz konusu değilse de bu kavramların (müteşâbih hariç) lafzın anlama delâletinin açıklığını betimleyen ve bir beyana ihtiyaç duymadan tek başına bir anlam ifade edebilen mübeyyen kapsamında yer aldığı söylenebilir.

3.4.1.1. Lafzın Sarahaten Delâleti

Dilde bir anlam için vaz' edilen ve bu anlamı sarahaten ifade eden lafızlar, mübeyyenin birinci kısmını oluşturmaktadır. Çünkü bu tür lafızlardan kendisiyle neyin kastedildiği zâhirinden açıkça anlaşılmaktadır. Murtazâ, herhangi bir özel isim zikretmeden bu kısmı, "Murada lafzıyla delâlet eden şey" şeklinde tanımlamaktadır. Tûsî, âm, hâs; emir ve nehiy hitaplarını bu kapsamda değerlendirmektedir. Çünkü bu tür lafızlarla ne kastedildiği zâhirinden sarahaten anlaşılmaktadır. Bu delâlet nevinin mütekellimîn metoduna mensup usulcülerin yorum metodolojisindeki *mantuk*un

[778] Tûsî, *el-Udde*, I, 407.
[779] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 329; Tûsî, *el-Udde*, I, 408.
[780] Benzer tanımlar için bk. Koca, "Müfesser", *DİA,* 2006, XXXI, 497-8.
[781] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 329; Tûsî, *el-Udde*, I, 407.
[782] Benzer tanımlar için bk. Tuncay Başoğlu, "Muhkem", *DİA,* 2006, XXXI, 42-44.
[783] Tûsî, *el-Udde*, I, 408.

delâletiyle paralellik arz ettiği söylenebilir. "Haklı bir sebep bulunmadıkça, Allah'ın kutsal/dokunulmaz saydığı cana kıymayın" ve "[Unutma ki] rabbin kimseye haksızlık etmez, kimseyi yok yere cezalandırmaz"[784] ayet cüzleri lafzın sarahaten delâletine örnek olarak zikredilmiştir.[785]

3.4.1.2. Fahve'l-hitâp

Bu ve aşağıda zikredilecek diğer iki delâlet türü klasik tasnifte mefhûmun delâletine tekabül etmektedir. Mefhum, lafzın sözde zikri geçmeyen manaya delâleti şeklinde tanımlanmaktadır.[786] Müfîd, *fahve'l-hitâb*ı lafızda açıkça zikredilmediği halde dil örfüne binaen dolaylı olarak elde edilen mana olarak tanımlamıştır. Müellifler bu delâlet türüne "Şayet anan ya da baban yahut her ikisi senin yanında yaşlanacak olursa, sakın "Onlara 'Öf" deme!"; onları azarlama,[787] şeklindeki ayet cüzünü örnek zikretmişlerdir. Burada "öf dememek" ve "azarlamamak" lafzın sarahaten delâletine örnek oluştururken fahvâsıyla onlara "hiç bir şekilde" eziyet verilmemesi gerektiğine delâlet etmektedir.[788] Görüldüğü üzere kastedilene fahvâsı ile delâlet eden hitap, kelâm metoduyla kaleme alınan eserlerde *mefhûmü'l-muvâfaka*ya; fukaha metotlu eserlerde ise, *nassın delâleti*ne (delâletün-nâs/dâl bi'd-delâle/delâletü'd-delâle) tekabül etmektedir.[789]

Bazı fakihlerin[790] bu delâlet türünün kıyasî olduğu iddiasını Tûsî "hata" olarak niteler. Çünkü söz konusu ifadeyi işiten bir kimse, bu yargıya ya da kastedilene hiç düşünmeden doğrudan ulaşabilmektedir. Bu yönüyle *fahve'l-hitâp*, birinci kısım (lafzın delâleti) gibidir.[791] Müelliflerin kıyası reddettikleri halde bu delâlet türünü kabullerinin temelinde onun lafzî bir delâlet olduğu kanaati yatmaktadır.

3.4.1.3. Delîlü'l-hitâp

Gerek Murtazâ gerekse Tûsî bu delâlet için diğer delâlet türlerinden farklı olarak müstakil bir başlık açmış ve burada muarızlar tarafından ileri sürülen delilleri

---

[784] En'am, 6/151; Kefh, 18/49.
[785] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 323; Tûsî, *el-Udde*, I, 409.
[786] Koca, "Mefhum", *DİA,* XXVIII, 350.
[787] İsra, 17/23.
[788] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 38; Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 323; Tûsî, *el-Udde*, I, 410.
[789] Cüveynî, *el-Burhân*, s. 299; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 130.
[790] Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma',* I, 424.
[791] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 324; Tûsî, *el-Udde*, I, 410.

tartışmışlardır.[792] Müellifler, doğrudan bir tanım sevk etmemiştir fakat konuya dair ifadelerinden hareketle denilebilir ki *delîlü'l-hitâb, s*özün sükût ettiği konudaki anlamının lafzın bizzat zikrettiği veya lafızda açıkça zikredilen anlama aykırı olması durumudur. Bu delâlet nevinin birçok kısmı olmasına rağmen itirazlar genelde *mefhumu's-sıfa* ve *mefhumu'l-lakab* üzerinden yapılmıştır. Burada sıfat-hüküm ilişkisi söz konusudur. Hükmün bir sıfata bağlanmasının söz konusu sıfat dışında hükmün bulunmadığına delâletinin mümkün olup olmadığı veya bu mefhum için bir beyana ve delile ihtiyaç olup olmadığı hususunda ihtilaf bulunduğunu belirten müellifler, bu delâlet türünün geçerliliğini kabul edenler ve etmeyenler şeklinde iki farklı görüş sahibinden söz etmektedir.[793]

Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim, kelâmcıların çoğunluğu, Ebü'l-Abbâs b. Şurayh,[794] Ebû Bekir el-Fârisî ve Kaffâl eş-Şâşî gibi bazı Şafiî bilgin bu delâlet türünü kabul etmeyenler arasında sayılmaktadır. Hatta Murtazâ, İbn Şurayh'ın (İbn Süreyc) bu yaklaşımı Şafiî'ye de nispet ettiğini ifade etmektedir. Tûsî, Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-980) ve Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin de bu sınıfta yer aldığını belirtmektedir.[795] Kabul edenler sınıfında ise Şafiî bilginlerin ekseri yer almaktadır.[796] Delîlü'l-hitâba kâil olan bazı Şafiî bilginlerin *mefhûmu'l-isim*le *mefhumu's-sıfa* arasında fark gözettiğini aktaran Murtazâ bu ikisi arasında sanıldığının aksine bir fark bulunmadığını ifade eder.[797]

Talebelerinin aksine Müfîd, *delîlü'l-hitâb*ın *mefhumu's-sıfa* kısmını bir delâlet türü olarak kabul etmiş ve buna dayanarak bir hükmün bir vasıfla kayıtlanması halinde söz konusu hükmün bu vasfı taşımayan durumlar için geçerli olamayacağını ifade etmiştir.[798] Murtazâ ve Tûsî ise bunun geçerli bir delâlet olmadığını bazı gerekçelerle temellendirmeye çalışmıştır. Bu gerekçeler, daha çok dilin bu yolla hükme delâletinin mümkün olmadığı noktasında temerküz eder.

Buna göre (ı) hükmün bir isimle taliki, şayet söz konusu hükmün bu ismin dışındakiler için geçerli olmadığına delâlet etseydi "Zeyd ayaktadır", "Amr uzundur", "Şeker tatlıdır" örneklerinin hakikat değil, mecaz olması gerekirdi. Zira ayakta olmak,

---

[792] Tûsî, bu konuyu (14 sayfa) tamamen hocası Murtazâ'nın görüşlerinden *hikâye* ettiğini ifade etmiştir. Bk. *el-Udde*, II, 467-481.
[793] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 392; Tûsî, *el-Udde*, II, 467.
[794] Bu isim *el-Udde'*de Ebü'l-Abbas İbn Süreyc (ö. 306/918) olarak geçmektedir.
[795] Cessâs, *el-Fusûl*, I, 292; Basrî, *el-Mutemed*, I, 150.
[796] Bk. Şîrâzî, *et-Tebsıra fî usuli'l-fıkh*, s. 218.
[797] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 392; Tûsî, *el-Udde*, I, 467-8.
[798] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 39.

uzunluk ve tatlılık gibi nitelik ve durumlarda sayılan isimlerle birlikte pek çok kişi ve şey müşterektir. Bu iddianın kabulü, söz konusu lafızlarla hep mecaz kastedilmesine müncer olacaktır. Hâlbuki bu dilcilerin kullanımına da aykırıdır.[799] (ıı) Arap dilinde nefiy lafızları ispat lafızlarından farklılık arz eder. Biri kullanıldığında diğerinin varlığı anlaşılmaz. Söz gelimi "Zeyd uzundur" örneğinde Zeyd'in dışındakiler kısadır, anlamı çıkarılmaz.[800] (ııı) Ayrıca hiç kimse ribâyı ilgili hadiste[801] yer alan eşyây-ı sitteye has kılmamışlardır. Ya altı ismin dışındakilerin mubah olduğu söylenmiş ya da kıyas yoluyla söz konusu hükümle ilişkisi kurulmuştur.[802]

Murtazâ'nın diğer gerekçelerini, muarızların ortaya koyduğu iddialara vermiş olduğu cevaplar ve yönelttiği itirazlar oluşturur. Delîlü'l-hitâbı geçerli bir delâlet türü olarak kabul edenlerin delillerini müellifler şu şekilde sıralamıştır.

(ı) *Sâime* malların zekâta tabi olacağını ifade eden hadis[803] örneğinde olduğu gibi hükümde zikredilen sıfat bir amaca matuf olsa gerektir. Bu da söylenenin hükmünün söylenmeyende bulunmadığı gerçeğidir. Aksi halde bir hükmü sıfatla kayıtlamak anlamsız ve abes olacaktır. Hadiste yar alan ilgili sıfatın bir amacı olduğunu Murtazâ da kabul eder. Bu da sâime hayvanda zekâtın vâcip olduğunu belirtmektir. Bu yönüyle yeni bir hüküm ortaya koymaktadır. Zekâtta *malûfe* hayvanın sâime hükmüne tabi olmamasına ise, bu hadisle değil, ribâ hadisinde *eşyây-ı sitte*nin dışındaki gıdalarda ilgili örnekte olduğu gibi başka bir delille ulaşılmıştır.[804]

(ıı) Şart, gerçekleşmediğinde bu hükmün yokluğunu nasıl gerektiriyorsa sıfat da böyledir. Bu bağlamda "koyunların sâime olanlarında zekât vardır" cümlesiyle "sâime ise koyunlarda zekât vardır" cümlesi arasında bir fark yoktur. Bu iddiaya karşılık Murtazâ, şartın da tıpkı sıfat gibi mefhumun hilafına delâlet etmeyeceğini belirtir. Lafzın hükmünün mefhûm-ı muhâlifine delâletinin sadece şartla bilinemeyeceğine ve bir delile ihtiyaç bulunduğuna dikkat çeken müellif, bazen mefhumu muhalifi de olsa söz konusu mananın o şart yerine ikâme edildiğini ifade eder. Söz gelimi şahitlikle ilgili olarak iki erkek şahit tutulması[805] buyrulmaktadır. *Delîlü'l-hitab*a göre, bir kişinin şahitliğinin

---

[799] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 394.
[800] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 396.
[801] Muslim, "Müsâkât", 81; Tirmizî, "Büyu", 23.
[802] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 396.
[803] Küleynî, *el-Kâfî*, III, 530-4.
[804] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 404.
[805] Bakara, 2/282

kabulü ancak ikinci bir şahidin bulunmasına bağladır; ancak bilinmektedir ki iki kadın bir erkeğin yerine ikâme edilebilmektedir. Yine yeminin bir şahit yerine ikâme edildiği malumdur ve bunun örneği de çoktur. [806]

(ıii) […] Onlar için yetmiş kere mağfiret dilesen de Allah onları bağışlamayacaktır. (Tevbe 9/80) ayetiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'in "öyle ise ben de yetmişten daha fazla mağfiret dileğinde bulunacağım" şeklindeki sözü de *delîlü'l-hitâb*ın hüccet olduğunu gösterir. Murtazâ'ya göre bu iddia birkaç açıdan sorunludur. Öncelikle söz konusu rivayet, haber-i vâhiddir. Kesin bilgi gerektiren hususlarda âhâd türü rivayetlere müracaat edilemez. Diğer taraftan bu rivayet Hz. Peygamber'in kâfirlere istiğfarda bulunduğunu haber vermektedir, oysa böyle bir tutum câiz değildir.[807] Kaldı ki aynı hususta farklı bir rivayet de söz konusudur: "Yetmişten daha fazla istiğfarda bulunduğumda Allah'ın onları bağışlayacağını bilseydim bunu yapardım." Bu rivayetin haber olduğu noktasında herhangi bir şüphe bulunmamaktadır.[808] Ayrıca Arapçayı fasih konuşan biri olarak Hz. Peygamber'in ayetten muarızların dediği gibi çıkarımda bulunması câiz değildir. Çünkü ayet, kâfirler hakkında istiğfarda bulunmayı yasaklamaktadır. Bir bakıma ayette ne kadar istiğfarda bulunursan bulun, Allah onları bağışlamayacaktır, denmektedir. Bu durumda sebîn/yetmiş lafzıyla kesret vurgulanmış olmaktadır.[809]

(ıv) *Delîlü'l hitâp*la amel edenlerin bir başka gerekçesi de bazı sahabîlerin bu delâleti kabul ettiğine yönelik rivayetlerdir. Örneğin, korku halinde namazların kısaltılabileceğini belirten ayetle (Nisâ, 4/101) ilgili olarak Ya'lâ b. Ümeyye Hz. Ömer'e *güvende* oldukları halde niçin namazı kısalttıklarını sorunca merak ettiğin şeyi ben de merak ettim ve Resûlullah'a sordum, o da şöyle buyurdu: Bu Allah'ın size bahşettiği bir sadakadır, onun sadakasını kabul edin.[810] Her iki sahabenin şaşkınlığı, bu delâlet türünün geçerliliğine delâlet eder.

Müelliflerin bu iddiaya itirazı öncekiyle benzerlik taşır. Buna göre anılan haber âhâd kategorisindedir, daha önce de ifade edildiği üzere kat'iyet/ilm gerektiren hususlarda delil kabul edilmez. Edilse bile amaca delâlet etmez. Çünkü korku zâil

---

[806] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 406.
[807] Cessâs da ilgili rivayetin Hz. Peygamber'e nispet edilemeyeceğini, zira bunun caiz olmadığını ifade ederek bu rivayeti batıl addeder. Bk. Cessâs, *el-Fusûl,* I, 308.
[808] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 409-410; Tûsî, *el-Udde,* I, 479-480.
[809] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 410
[810] Ebû Dâvûd, "Salat", 270.

olmasına rağmen yaşanan şaşkınlık, bu namazın hala neden iki rekât kılındığına mıdır, bu bilinmemektedir. Belki de sahabenin bu şaşkınlığı, namazın vücûbiyetine dair varit olan ayetlerden her halükarda namazın dört rek'ata tamamlanması istendiği halde korku namazının hala neden iki rek'at kılındığına yönelik olabilir.[811]

Gerek iddialara yönelik ortaya koyduğu itirazlardan gerekse örnekleri analiz ederken kullanmış oldukları ifadelerden hükmü belirli bir sayı ve sınırla kayıtlanmış olan nassın o sayı ve sınır dışında hükmünün geçerli olmayacağı anlamındaki *mefhûmü'l-aded* ve *gâye*yi de müelliflerin kabul etmediği anlaşılmaktadır; ancak "innemâ" edatı ile yapılan hasrın, hilafına delâlet edeceğini bir başka ifadeyle nefiy ve ispat yönünü birlikte ifade edeceğini kabul ederler. "Ribâ ancak (innemâ) nesîededir"[812] hadisinden ve burada yer alan hasr ibaresinden dolayı İbn Abbas'ın başka ribâ türlerini kabul etmediğini de müellifler, bu meyanda örnek vermektedir.[813]

3.4.1.4. Fâidetü'l-hitâp

Mübeyyenin bir başka kısmı ise hitabın anlama ne sarahaten, ne fahvâsıyla ne de muhalifiyle delâlet etmemesidir. Zikredilen üç delâlet türünün dışındakine yani bu son kısma Murtazâ, *tarîkatu't-ta'lîl*; Tûsî ise *fâidetü'l-hitâp* adını vermiştir. Tûsî'nin pek çok fakihe nispet ettiği bu delâlet türünde, hitap esasında bir hükme delâlet etmekten ziyade hükmün ta'lil ve illetine delâlet etmektedir. Bu delâlet nevinin kelâm metotlu usul eserlerinde *tembih ve imanın delâleti* adıyla ele alındığını söyleyebiliriz.

Hz. Peygamber'in kedilerin artığıyla abdest alınıp alınamayacağına ilişkin olarak buyurduğu "*Kedinin artığı pis değildir. Onlar etrafınızda dolaşıp gezen evcil hayvanlardandır."* hadisi[814] hitabın, hükmün gerekçesine delâlet edişine örnek oluşturmaktadır. Hadisin lafzına bakıldığında kedi dışında herhangi bir evcil hayvan zikredilmemektedir. Ayrıca başka evcil hayvanlar, fahvâ ya da delîlü'l hitâpla da anlaşılmamaktadır. Geriye sadece hükmün başka evcil hayvanları kapsaması için ta'lil/kıyas yöntemi kalmaktadır. Bu nedenle hadiste zikredilmese bile "etrafta dolaşan ve evcil olan" diğer hayvanların da artığı hükmen temiz kabul edilecektir. Ne var ki müellifler kıyası kabul etmediğinden bu hükmün aynı vasfı taşıyan diğer hayvanlara kıyas

[811] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 411.
[812] Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, I, 84.
[813] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 411; Tûsî, *el-Udde*, I, 480.
[814] Ebû Dâvûd, "Tahâret", 38.

yoluyla taşınmasına izin vermez. Dolayısıyla bu hadisten sadece lafzın sarahaten delâletiyle kedinin temiz olduğu ve *fâidetü'l-hitâpla* da bunun nedeni anlaşılabilir. [815]

> [Ey Müminler!] Erkek olsun, kadın olsun hırsızlık yapanların [sağ] ellerini, işledikleri bu suça karşılık Allah'tan ibretlik bir ceza olmak üzere kesin. (Mâide, 5/38) [Ey Müminler!] Zina eden kadın ve erkekten her birine yüzer sopa/değnek vurun. (Nûr, 24/2)

Bu ayetlerde hırsızın elinin kesilmesi ya da zâniye celde vurulması açıkça ifade edilmiştir. Bu hitabın hükme lafzıyla delâletine örnek oluşturmaktadır; ancak ilgili ayetler, aynı zamanda fâidesiyle bir başka hususa daha bahse konu had cezasının illetinin hırsızlık ve zina olduğuna delâlet etmektedir. Tûsî, bu hükmü kıyas yoluyla her zina ve hırsızlık eden için geçerli kılma çabalarına karşı çıkar. Ona göre bu hükmü genelleştirmek için bu yönde bir zorlamaya (illet/kıyas) gerek yoktur. Çünkü hırsız ve zânî lafızlarının başında yer alan lâm-ı tarif, *umum/istiğrak* anlamı ifade etmektedir.[816]

Emrin, emre konu fiilin edasına yönelik olmasının yanı sıra emrin ancak kendisiyle tamamlanabildiği öncüllerin de (mukaddimâtü'l-vâcip) emir kapsamında olduğuna delâlet etmesi, Tûsî'ye göre *fâidetü'l-hitâp* nevinden bir delâlettir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere emir ya da nehiy kendi lafızlarıyla hükme doğrudan/sarahaten delâlet etmekte ve bu mübeyyenin birinci kısmında (lafzın delâleti) yer almaktaydı. Emrin, fiilin edasının yanında öncüllere de delâlet etmesi dolaylı bir hitap tarzı olduğundan *fâidetü'l-hitâb*a dâhil olmaktadır.[817] Söz gelimi namazın kılınmasını emreden ayet aynı zamanda namazın ancak kendisiyle tamamlanabildiği abdestin (öncül) alınmasına da yöneliktir. Bu durumda abdest ve temizlik gibi namazın öncül ve şartları sayılan hususların gerekliliği, aynı zamanda namazın kılınmasını âmir ayetlerden anlaşılmaktadır.

3.4.2. Mücmel

Müellifler tarafından mübeyyen/müfesserin karşıtı olarak konumlandırılan bu kavram, "maksadı tam olarak ifade etmede kendi başına yeterli olmayan ve bir beyana muhtaç olan hitap" şeklinde tarif edilmiştir.[818] Lafzın delâletindeki kapalılığın, bir başka

---

[815] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 325; Tûsî, *el-Udde*, I, 411.
[816] Tûsî, *el-Udde*, I, 411.
[817] Tûsî, *el-Udde*, I, 411.
[818] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 329; Tûsî, *el-Udde*, I, 408-9; ayrıca bk. Koca, "Mücmel", *DİA,* 2006, XXXI, 453-4.

ifadeyle beyana muhtaç bir kavramın nasıl isimlendirileceği tartışmalıdır. Murtazâ, fakihlerin örfünde *mücmel*; kelâmcıların kullanımında ise *müteşâbih* kavramının daha yaygın olduğunu ifade eder. Müellifler de fakihlerin örfünü takip ederek mücmel kavramını kullanırlar. Tûsî, "iki ya da daha fazla manaya ihtimali olan lafız" şeklinde tanımladığı *müteşâbih*in mücmelle nasıl bir ilişki içinde olduğuna değinmez; ancak bu tanıma bakıldığında fukaha metodu terminolojisindeki müteşâbih kavramıyla aynı içeriği ifade etmediği ortadadır.[819] Zira ona göre müteşâbihin bir veya daha fazla anlamı vardır ve bu muhkeme hamledilmek suretiyle açıklık kazanabilir. Denilebilir ki müelliflerin kullanımında mücmel, her türlü kapalılığı ifade eden ve Hanefi usulcülerin kullanımındaki *hafi*[820] ve *müşkil*[821] de içine alan daha kapsamlı bir terimdir. Bu delâlet şeklini müellifler iki kısımda ele almışlardır.

3.4.2.1. Kısmen Mücmel

Bu tabirle adlandırmayı uygun gördüğümüz mücmelin birinci kısmı, müellifler tarafında esasında "zâhirinin gerektirdiği anlamın tamamının kastedilmediği bilinen mücmel" şeklinde tanımlanmıştır. Bazılarının tamamen mücmel ve bu nedenle ihticacta bulunulamaz dediği bu kısım, müelliflere göre *kısmen* mücmeldir. Çünkü lafızdan ne kastedildiği lafzın zâhirinden anlaşılmakla beraber, âmmın tahsise uğraması örneğinde olduğu gibi lafzın kapsamına dâhil olmayan fertlerin kimler olduğu açık olmayıp bir beyana ihtiyaç vardır. Hırsızın elinin kesilmesini âmir ayet, göz önünde bulundurulduğunda koruma altında olmayan malı çalan veya âkil olmayan ya da nisap miktarı kadar olmayan malı çalan şahıs örneklerinde olduğu gibi hırsızlık yaptığı halde bu cezadan muaf olan kimselerin olduğu bilinmektedir. Ayetin zâhiri bütün hırsızların koşulsuz söz konusu cezayı hak ettiğini ifade etse de kimlerin bu kapsamda yer alıp almayacağı gibi detaylar beyana muhtaçtır.[822]

---

[819] Cessâs'ın, hocası Kerhî'ye nispet ederek aynı tanımı yaptığını görmekteyiz. Fakat sonraki Hanefî usulcülere göre ise kapalılık taşıyan lafızlar kategorisinde 'kendisinden murat edilen mananın anlaşılma ihtimali olmayan lafız' şeklinde tanımlanır olmuştur. Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 118; Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, I, 169; ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *DİA,* 2006, XXXII, 206.

[820] Mânaya delâleti açık olmakla birlikte hâricî bir sebepten dolayı kapsamındaki fertlerin bir kısmına delâletinde kapalılık bulunan lafız anlamında usûl-i fıkıh terimi. Bk. Salim Öğüt, "Hafî", *DİA*, 1997, XV, 110.

[821] Sîgasında bulunan kapalılıktan dolayı kendisiyle kastedilen mânanın başka deliller yardımıyla veya derinlemesine düşünme yoluyla anlaşılabildiği lafız anlamında usûl-i fıkıh terimi. Bk. Koca, "Müşkil" *DİA*, 2006, XXXII, 161-162.

[822] Tûsî, *el-Udde*, I, 412.

Murtazâ, nesih ve mecaz ifadelerinin de bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Nesih vakasında mütekaddim delil, gerek kendi lafzı gerekse başka bir karînenin delâletiyle gelecek bütün zamanlarda bu hükmün geçerli olduğuna işaret etmektedir; ancak bunun böyle olmadığı ve yürürlük süresinin belli zamanla sınırlandırıldığı da beyana muhtaçtır. Öte yandan mecaz bir hitap varit olduğunda ve hitabın zâhiri dikkate alındığında esasında o hitaptan zâhirin ötesinde bir anlam kastedildiği açıktır. Bu yönüyle mecaz ifadeler de beyana muhtaçtır.[823]

3.4.2.2.Tamamen mücmel

Bu tabir ise ilkinden farklı olarak hitaptan neyin kastedildiğinin bilinmesi hususunda bir beyana ihtiyaç duyulmasını ifade etmektedir. Müellifler bu kısmı kendi içinde birkaç başlıkta ele almışlardır.

(ı) Sözlükte bir anlam için vaz' olunan fakat bu anlama tafsilatlı değil icmalî olarak delâlet eden lafızlar. Cizye[824] ya da zekâtın[825] verilmesini emreden fakat miktar ya da nisabından söz etmeyen ve detaya girmeyen hitaplar bu kısma örnek gösterilmiştir.[826]

(ıı) Birden fazla anlamlar için ayrı ayrı vaz' olunan isimler anlamına gelen *müşterek*[827] lafızlar da bu kategoride değerlendirilmiş; sultan[828] ve kur'[829] kelimeleri buna örnek verilmiştir.[830]

(ııı) Şer'î isimler. Temelde bir anlam için vaz' olunduğu halde şer'in farklı anlamda kullanması nedeniyle sözlük anlamının dışında bir anlama nakledilen ve mücmele dönüşen salat, zekât, vudu' ve sıyâm gibi lafzılar bu türe örnek oluşturur.[831]

(ıv) Zâhir anlamının kastedilmediği bilinen hitaplar. Tahsis edildiği bilinen fakat belli olmayan âm lafızlar bu kapsama girmektedir. Hz. Süleyman'a her şeyin verildiğini ifade eden ayet[832] buna örnek gösterilmiştir. Her ne kadar böyle ifade edilse

---

[823] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 326.
[824] Tevbe, 9/29.
[825] Meâric, 70/24; En'âm, 6/141.
[826] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 327; Tûsî, *el-Udde*, I, 413.
[827] Bk. Koca, "Müşterek", *DİA*, 2006, XXXII, 172-3.
[828] İsrâ, 17/33.
[829] Bakara, 2/228.
[830] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 327; Tûsî, *el-Udde*, I, 413.
[831] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 327; Tûsî, *el-Udde*, I, 414.
[832] Neml, 27/23.

de ona her şeyin verilmediği bilinen bir hususdur. Fakat bunun ispatı ve tayini hususunda bir delile/beyana ihtiyaç vardır ve bu yönüyle mücmeldir.[833]

(v) Zâhiriyle bir anlama delâlet etmesi için vaz' olunan fakat meçhul bir şart ya da istisnadan dolayı mücmel hale gelen hitaplar. Bu kısımda aslında mücmel olmadığı halde belirtilen sebepten dolayı kullanımdan kaynaklanan bir kapalılık söz konusudur. Şöyle ki "uhillet lekumu'l-en'âmu illâ mâ yutlâ aleykum."[834] cümlesinde geçen istisna edatı ve sonrası olmasaydı (illâ mâ yutlâ aleykum) ilk cümlede ne ifade edildiği beyana ihtiyaç bulunmayacak derecede açıktır; ancak bu istisnayla (aşağıda zikredilecek hayvanlar hariç) ne kastedildiği belli olmadığından bu kapalılık, sözün başına da sirayet etmekte ve hitap bütünüyle mücmele dönüşmektedir.[835]

Müellifler ayrıca 'kısmen ve tamamen mücmel' dışında "Fî mâ ulhika bi'l-mücmel ve leyse minhu ve mâ uhrice minhu ve hüve dâhilun fîh" başlığı altında mücmelliği usulcüler arasında tartışmalı hususlara da işaret etmişlerdir.[836]

3.4.3. Mücmelin Hükmü ve Beyanı

İfade edildiği üzere anlamı kapalı olan ve bu kapalılığın giderilmesi için bir beyana ihtiyaç duyan lafız ya da hitaplara *mücmel* denmektedir. Buradaki kapalılık esasında muhatap açısından söz konusudur. Dolayısıyla bir beyan olmadıkça tevakkuf etmek ve bu beyanı bulma hususunda da çaba sarf etmek gerekir. Bu noktada beyan nedir ve ne tür bir işleve ve şekle sahiptir, soruları önem arz etmektedir.

Sözlükte "açık olmak, inkişaf etmek, açıklamak" anlamına gelen beyan,[837] müelliflerin aktardığına göre bir usul terimi olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Buna göre beyan, (ı) kendisiyle hükümlerin açıklandığı deliller/delâlet (ıı) veya kendisiyle bir şeyin açıklandığı hâdis ilim (ııı) ya da bir şeyi kapalılıktan (işkâl) açığa (tecelli) çıkaran şeydir. Müellifler, birinci yaklaşımı Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî başta olmak

---

[833] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 327; Tûsî, *el-Udde*, I, 414.
[834] Hac, 22/30.
[835] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 327; Tûsî, *el-Udde*, I, 415.
[836] Bk. Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 345-359; Tûsî, *el-Udde*, II, 436-446.
[837] Cevherî, es-*Sıhâh*, V, 2082-3; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Beyân", *DİA,* 1992, VI, 22. Kelamcı metotla yazılan eserlerde ele alınan beyan, beyanın işlevi ve şekilleri türü konular, fukaha metotlu eserlerde daha çok Debûsî ile başlayan ve Pezdevî ile kemale eren 'beyan-ı takrir, tefsir, tağyir, tebdil ve beyan-ı zaruret' şeklindeki beşli sistematik beyan tasnifinde 'beyan-ı tefsir'e (mücmel ve müşterekin beyanı) tekabül etmektedir. Bk. İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 308. (Dipnot: 344); İbrahim Kâfi Dönmez, "Beyân", *DİA,* 1992, VI, 23-25

üzere kelâmcı ve fakihlerin ekserine;[838] ikinci yaklaşımı Ebû Abdullah el-Basrî'ye;[839] üçüncü yaklaşımı ise Ebû Bekr Muhammed es-Sayrafî'ye[840] (330/941) nispet etmektedir. Murtazâ ve Tûsî ise tercihini ilk yaklaşımdan yana yapmıştır.[841]

Müellifler, ikinci ve üçüncü yaklaşımın karşıtlığı üzerinden bir gerekçe oluşturarak tercihlerini temellendirmeye çalışmıştır. Buna göre beyanın delil ya da delâlet olarak telakki edilmesi, hem izaha ihtiyaç duymayan hitapları beyan kapsamına dâhil etme hem de *mücmel*den ne kastedildiğinin ortaya konulmasını da bir beyan ameliyesi olarak kabul etme anlamı taşımaktadır. Delillerini nasbetmek suretiyle Allah'ın bütün hükümleri açıkladığı hususunda ittifak söz konusudur. Delilden haberdar olmamak, beyanın ve delilin yokluğunu beraberinde getireceği için -Ebû Abdullah el-Basrî tarafından dile getirilen- bir şeyin herkese açık ve anlaşılır hale gelmesinin (ilm) beyanın ön şartı olarak sunulması kabul görmez.

Öte yandan bir şeyi hem kendinden daha kapalı bir ibareyle tanımlamak, hem de sadece *mücmel*in açıklığa kavuşturulması ameliyesinin tanımı olacağından Sayrafî'nin beyan tanımı da kabul görmez. Zira tanım, daha açık seçik ibarelerle yapılmalıdır. Kaldı ki beyan, yukarıda da kaydedildiği üzere hem ilk baştan delil ve hüküm ortaya koymak hem de kapalı olan hükmün açıklığa kavuşturulması anlamına gelmektedir.[842] Mücmelin beyanı hususunda müelliflerin üzerinde durduğu iki önemli konu vardır. Bunlardan biri beyanın ne ile yapılacağı; diğeri ise beyanın ertelenmesinin câiz olup olmadığı meselesidir.

I. Kendisiyle beyanın yapılacağı şeyler: Usulcüler bu başlık altında fiille beyanın mümkün olup olmadığı, söz ve fiilin bir mücmelin beyanı olması halinde hangisinin öncelikli olduğu ve beyanın mübeyyen kuvvetinde olmasının gerekip gerekmediği gibi hususları tartışmışlardır. Bu bağlamda şer'î hükümlerin beyanı, *muvâzaa*[843](uylaşım) ve *muvâzaa*ya bağlı olanlar olmak üzere iki şeyle olabilir. Muvâzaa

[838] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* III, 370; Basrî, *el-Mutemed*, I, 293; Cüveynî, *el-Burhân*, s. 124;
[839] Basrî, *el-Mutemed*, I, 294.
[840] Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma',* I, 469. Krş. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 8;
[841] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 329; Tûsî, *el-Udde*, I, 403.
[842] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 330; Tûsî, *el-Udde*, I, 405-6.
[843] Muvâzaa, lafızların belli anlamları ifade etmek üzere irade sahibi bir varlık tarafından vaz' edilmesini betimleyen bir terim. Bk. İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı,* s. 136 vd; Acem, *Mevsûatü mustalahâti usûli'l-fikh inde'l-Müslimîn*, II, 1586.

ile olan beyanın söz (kelam) ve yazı (kitâbet)[844] olmak üzere iki şekilde olacağını belirten Murtazâ, *muvâzaa*ya bağlı olanları ise, muvâzaa anlamında olan ve muvâzaa anlamının bulunmadığı delâlet olarak iki kısma ayırır. Birincisi için işaret[845] ve fiiller;[846] ikincisi için ise kabul edenler nezdinde kıyas ve ictihad örnek oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'in bütün bu vecihlerle şer'î ahkâmı açıklaması imkân dâhilindedir. Buna mukabil, işaret ve fiiller Allah için söz konusu olamaz. Zira bu beyan nevileri, bazı hususlarda fâilin görülmesini ve azaların kullanmasını gerektirir. O halde Allah için sadece *kelam* ve *kitabet* mümkün olabilir.[847]

*Mücmel*in beyanının sözle gerçekleştiği gibi fiillerle de gerçekleşebileceği hususunda fukaha arasında herhangi bir hilafın bulunmadığını belirten müellifler, bu konuda bazı müteahhir âlimlerin muhalefetini icmâa aykırı bulur. Sahabenin Hz. Peygamber'in abdest alışını görmek istemeleri örneğinde olduğu gibi fiille beyanın bazen sözle beyandan daha güçlü olduğunu belirten Tûsî, fiille beyanın şartı olarak takdim edilen 'fiilin söze her zaman bitişik olması' gerektiği yönündeki şartın geçerli olmadığını, bazen fiilin sözden ayrı olarak beyan vazifesi gördüğünü ifade eder.[848] Onun bu kabulünün temelinde "beyanın ertelenmesi" başlığında da görüleceği üzere beyanın ihtiyaç anına kadar ertelenebileceği anlayışı yatmaktadır.

Beyanın sadece sözle yapılabileceğine kâil olanlarca dile getirilen vaz'a konu olmadığından hareketle fiilin beyan olamayacağı iddiası da kabul görmez. Çünkü bazen bir delile istinaden ya da zaruretten dolayı fiil muvâzaa konumuna indirgenir ve beyan işlevi kazanır. Örf ve adet yoluyla bilinmektedir ki 'resim yapmak' örneğinde olduğu gibi fiille talim, bazen söz ve betimleme yoluyla olandan daha etkilidir.[849]

Hitap ve kelamın fiille beyanı mümkün olduğu gibi fiilin fiille beyanı da mümkündür. Söz gelimi, Hz. Peygamber'in bazı namazlarda okuduğu *kunut*u bazen terk etmesi ya da *ka'de-i ûlâ*da bazen oturup bazen onu terk etmesi bu kıraat ve ka'denin vâcip

---

[844] Tûsî bu şekilde bir taksimata gitmeden doğrudan kendisiyle beyanın mümkün olduğu şeyleri sıralar ve ilk sıraya Murtazâ'nın aksine kelamı değil kitabeti koyar. Tûsî bunun için Hz. Peygamber'in zekât ve diyet miktarlarını içeren kitabetlerini örnek verir. (*el-Udde*, II, 418.)

[845] Tûsî Hz. Peygamberin bir ayın kaç çekeceğini parmaklarıyla anlatmasını ve bunu ifade eden hadisi buna örnek verir. (*el-Udde*, II, 419.)

[846] Tûsî, Hz. Peygamber'in namaz kılması, haccetmesi ve abdest almasını buna örnek verir ve bu anlamda şu hadisleri aktarır: "Beni namaz kılarken nasıl görüyorsanız, siz de öyle namaz kılın." "Dininizin *menâsik*ini benden alın." "Allah'ın namazı kabul edeceği abdest ancak budur." (*el-Udde*, II, 419.)

[847] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 331. Krş. Tûsî, *el-Udde*, II, 418.

[848] Tûsî, *el-Udde*, II, 432.

[849] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 340.

olmadığına delâlet eder. Bu kabilden olmak üzere bir eylemin herhangi bir vakitte daha önce vâcip olduğuna dair bir delil takaddüm etmiş; ancak daha sonra söz konusu vakitte o fiil terkedilmişse söz konusu eylem, ya nesih edilmiş ya da tahsise uğramıştır.[850]

Müelliflerin üzerinde durdukları diğer bir mesele de söz ve fiilin bir mücmelin beyanı olması halinde hangisinin öncelikli olduğudur. Bu hususta Murtazâ herhangi bir tercihte bulunmazken Tûsî'nin tercihi sözün öncelenmesi gerektiği yönündedir. Çünkü fiille beyana ancak zaruret hallerinde başvurulabilir. Söz ile beyanın vaki olması halinde zaruret ortadan kalkmış olacaktır.[851]

Beyanın mübeyyen (delille açıklığa kavuşturulacak mücmel) kuvvetinde olmasının gerekip gerekmediği de tartışmalı hususlardan birisidir. Bazılarının "beyanın mübeyyen rütbesinde ve kesin bilgi sağlayan nitelikte olması gerektiği" kabulüne karşılık müellifler, beyanın kuvvet ve konum bakımından mübeyyen gibi olmasını gerekli görmez. Bu, Allah'ın kullarına yönelik maslahatına bağlıdır. Şu kadar var ki haber-i vâhid ya da kıyasla amel edilemeyeceği gibi onlarla bir mücmelin beyanı da mümkün değildir; ancak bu haberlerin *tâife-i muhikka*dan gelmesi hariç tutulmalıdır. Zira temel ibadetler ve benzeri konuların açıklanması hususunda *tâife*, eserlerinde rivayet edip derledikleri bu nitelikteki ilgili haberlere müracaat etmiştir.[852]

II. Beyanın ertelenmesi. Mücmelin beyanı hususunda önem arz eden konulardan biri de beyanın ertelenmesinin câiz olup olmayacağı meselesidir. Müellifler bu meseleyi "beyanın ihtiyaç vaktine kadar ertelenmesi" ve "beyanın ihtiyaç vaktinden sonraya ertelenmesi" olmak üzere iki başlık altında ele almışlardır. Müellifler, beyanın ihtiyaç vaktinden sonraya ertelenmemesi gerektiği hususunda usulcüler arasında ihtilaf bulunmadığını aktarır. Çünkü mükellefin vâcibin kendisini ya da sebebini bilme imkânına sahip olmaması kubuhtur ve söz konusu fiilin edasına engeldir. Bu da *teklif-i mâ lâ yutak*la eş değerdir.[853] Burada daha çok tartışmaya medar olan husus, beyanın ihtiyaç vaktine kadar ertelenmesinin câiz olup olmadığı meselesidir. Tahsisisin de bir beyan türü olduğu dikkate alındığında umumu tahsis eden delilin beyanının tehiri de konu kapsamında ele alınmıştır.

---

[850] Tûsî, *el-Udde*, II, 434.
[851] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 342; Tûsî, *el-Udde*, II, 434.
[852] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 344-5; Tûsî, *el-Udde*, II, 435.
[853] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 361; Tûsî, *el-Udde*, II, 449-450.

Beyanın ihtiyaç vaktine kadar ertelenmesi konusunda dört farklı yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Buna göre (ı) hem *mücmel*in hem *umum*un hem de *emirler*in beyanının ertelenmesini câiz görmeyenler. Bu görüş, Ebû Ali Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim gibi Mu'tezilî isimlere ve Zâhirîlere nispet edilmiştir.[854] (ıı) Bu yaklaşımın zıttını ise Şâfiî bilginlerin çoğunluğu ve bazı Hanefî âlimler dile getirmiştir.[855] (ııı) Sadece *mücmel*in beyanının tehirini câiz görenler. Ebü'l-Hasen el-Kerhî gibi Hanefî; Ebû Abdullah el-Basrî gibi Mu'tezilî isim ve bazı Şafiî usulcü de bu görüşü savunmuştur.[856] (ıv) *Emirler*in beyanının tehirini kabul etmekle beraber *haberler*de beyanın ertelenmesini câiz görmeyenler.[857]

Müfîd, Murtazâ ve Tûsî, tercihlerini üçüncü yaklaşımdan yana yapar. Buna göre umumun değil, sadece *mücmel*in beyanının tehiri câizdir.[858] Müellifler, iddialarını ispat sadedinde şu gerekçeleri ileri sürmüştür.

(ı) Mücmelin beyanının ertelenmesinde herhangi bir dinî maslahat söz konusu olabilir. Bu maslahat, mükellefi her yönüyle beyana hazırlamak olabilir ve bu şekilde söz konusu ibadetin kabulü kolay hale gelecektir.[859]

(ıı) Hitap anında mükellefin sorumlu tutulduğu fiile güç yetirebilir olmaması durumuyla, sorumlu tutulduğu fiilin vasıflarının detayına muttali olmaması arasında fark yoktur.[860]

(ııı) Allah'ın Hz. Musa'nın kavminden inek kesmelerini istediği ayetler[861] de beyanın ertelenebileceğine delâlet etmektedir. Çünkü önce sadece bir inek kesilmesi emredilmiş, daha sonra onların taleplerine binaen ineğin vasıflarında tedrici olarak beyana gidilmiştir.[862]

(ıv) Günlük örfî kullanımlardan da örnekler getirilmek suretiyle iddia desteklenmeye çalışılmıştır. Buna göre bir vâlinin bazı adamlarına seni falanca yere tayin ediyorum, ne yapman ve yapmaman gerektiğini vedalaşırken sana açıklayacağım demesi

---

[854] Basrî, *el-Mutemed*, I, 315; Zâhirîlere atfedilen bu yaklaşımın İbn Hazm öncesi bilginlere ait olduğunu söylemek daha doğrudur. İbn Hazm'a göre amelin gereklilik vakti gelmedikçe beyanın tehiri caizdir. Bk. *el-İhkâm*, I, 83 vd.

[855] Cüveynî, *el-Burhân*, s. 128; Şîrâzî, *et-Tebsıra fî usuli'l-fıkh*, s. 207.

[856] Cessâs, *el-Fusûl*, II, 48-51; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 221; Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, II, 28-31; Basrî, *el-Mutemed*, I, 316-20.

[857] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 362; Tûsî, *el-Udde*, II, 449-50.

[858] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 39; Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 376; Tûsî, *el-Udde*, II, 450.

[859] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 39; Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 363.

[860] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 364; Tûsî, *el-Udde*, II, 454.

[861] Bakara, 2/67-71.

[862] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 364; Tûsî, *el-Udde*, II, 457.

veya kölesine bir kimsenin falanca günü çarşıya git, demesi ve o günde de ne alacağını söylemesi (beyan), beyanın hacet anına kadar ertelenmesine örnek oluşturur.[863]

(v) Neshin varlığı da Murtazâ'ya göre beyanın tehirine örnek oluşturur. Zira önce ibadet emredilmekte fakat ne kadar müddet cari olacağı belirtilmemektedir. Bu durum, ikinci bir emirle beyan edilmektedir.[864]

(vı) Müellifler, ayrıca Hz. Peygamber'e namaz vaktinin sorulması gibi mücmelin beyanına örnek oluşturacak âhâd türü mebzul miktarda rivayet bulunduğunu fakat katiyet gerektiren hususlarda zan ifade eden haberlerin delil olamayacağını ifade etmektedir.[865]

Müelliflerin ifadesine göre beyanın tehirini reddedenlerin temel gerekçesi şudur: Mücmelle hitap edip beyanını ertelemekle, Arap bir kimseye yabancı dille (Zenciyye) hitap etmek arasında bir fark yoktur. Hitaptan beklenen maksat ve muradın anlaşılamaması, her ikisinde de ortak noktayı teşkil eder. Müelliflerin buna yanıtı, iddia edilenin aksine kastedilenin anlaşılması noktasında iki hitap türü arasında fark olduğu şeklindedir. Şöyle ki yabancı dille hitaptan herhangi bir fayda ve emir, nehiy, övgü, sövgü, temenni gibi ne tür bir hitap olduğu anlaşılmamasına mukabil mücmel hitap böyle değildir. "Namaz kılın ya da onların malından zekât al ki onları temizleyesin" şeklindeki mücmel hitaptan mükellef miktara ilişkin herhangi bir şey anlamasa da zekât (sadaka) almakla memur olduğunu bilir ve kendini ve nefsini beyana hazırlar. Namaz için de durum aynıdır. Keyfiyete ilişkin bilgisi olmasa da bu ibadetle mükellef olduğunu bilir ve kendini beyana hazırlar.[866]

Mücmelin beyanının tehiri câiz olmasına mukabil müelliflere göre, umumun beyanının tehiri câiz değildir. Bu kanaat, umuma özgü bir sîganın varlığının ve zâhir/açık mana ifade ettiğinin kabulüne dayanır. Hatırlanacağı üzere Tûsî'ye göre, umuma özgü ve istiğrak anlamında vaz' edilmiş lafızlar söz konusudur. Murtazâ'ya göre ise, bir dil meselesi olarak umuma özgü bir sîgadan bahsetmek mümkün değilse de –ki söz konusu sîgalar umum ve husus arasında müşterektir- şer'î örfte bu sîgalar istiğrak anlamında kullanılmaktadır. Bu bağlamda, bir dil meselesi olarak sözde umum sîgaları her iki (umum-husus) niteliğe de muhtemel olduğundan bir nevi mücmel kabul edilir ve bu

[863] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 373-4; Tûsî, *el-Udde*, II, 450
[864] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 374.
[865] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 390; Tûsî, *el-Udde*, II, 462.
[866] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 380-1; 384; Tûsî, *el-Udde*, II, 451-3.

durumda beyanın tehiri söz konusu olabilir; ancak şer'î örfte umum sîgaları istiğrak anlamında kullanılmaktadır ve bu anlamda *zâhir*dir. Bu nedenle âm lafızla tahsis kastedilmesi halinde daha ilk baştan beyanın (tahsis) hitaba ilişmesi gerekmektedir. Aksi halde hitapla sorumlu fertlerin kimler olduğu hususunda beyan gelinceye kadar şüphe ve işkâl meydana gelecektir. Bu da hitaptan istifadeyi güçleştirecektir.[867]

3.5. Nâsih ve Mensûh

3.5.1. Neshin Mâhiyeti ve Şartları

Murtazâ'nın, neshin sözlük anlamında ihtilaf bulunduğunu bu nedenle bu anlamlardan hangisinin doğru olduğunu beyan etmenin fayda sağlamayacağını; önemli olanın şer'î anlamın tespiti olduğunu ifade etmesine mukabil Tûsî, neshin sözlükte *izâle* ve *nakil* olmak üzere iki anlamda kullanıldığını belirtir. "Rüzgâr izleri sildi, yok etti (nesahat)"; "Güneş gölgeyi yok etti (nesahat)" cümlelerini *izâle*ye; "Kitabı istinsâh ettim (nesahtu)" cümlesini de *nakl*e örnek verir ve her iki anlamada da hakikat ifade ettiğini belirtir.[868]

Müellifler *nâsih* ve *mensûh* kelimelerini tarif etmek ve bu kavramlara özgü şartlardan bahsetmek suretiyle neshin çerçevesini çizmeye çalışmışlardır. *Nâsih*, zaman bakımından daha sonra olan ve önceki/ilk nasla sabit olmuş hükmün mislinin gelecekte var olmayacağına delâlet eden nastır. Buna göre, daha sonra gelen ikinci nas olmasaydı ilk nassın hükmü sabit olmaya devam edecekti. Bu durumda ilk nazil olan ve hükmü değişen nas, *mensûh* adını alacaktır. Burada neshe uğrayan şey, *delil* olabileceği gibi *hüküm* de olabilir. Ancak ilk nasla daha sonra gelen nassın zıtlık arz etmesi halinde neshe uğrayan şeyin daha çok *hüküm* olduğundan söz edilebilir.[869]

Müellifler, neshin imkanı ve vukuu tartışmasına temel olmak üzere gerek *nâsih* gerekse *mensûha* özgü şartlardan da bahsetmiştir. Buna göre (1) hem nâsihin hem de mensûhun; bir başka ifadeyle kendisinde nesih gerçekleşen hükmün aklî değil, şer'î amelî olması gerekir. Bu nedenle mubah olduğu akılla bilinen bir hususla ilgili olarak daha sonra şer' onun haramlığına hükmetse bu, *nesih* olarak adlandırılamaz. Söz gelimi içki

---

[867] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 39; Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 376-80; Tûsî, *el-Udde*, II, 463-4.
[868] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 413; Tûsî, *el-Udde*, II, 485; ayrıca bk. Cürcânî, *et-Ta'rifât,* s. 260; Heyet, "Nesh", *el-Mevsuatü'l-fıkhiyye*, XXXX, 256 vd.
[869] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 37; Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 414; Tûsî, *el-Udde*, II, 486-7.

ile ilgili ayetlerin onun mubahlığını yasak ettiği söylenemez. Çünkü onun mubah olduğuna dair daha önce bir nas mevcut değildir.[870] Müelliflerin tanımda kullandıkları "önceki/ilk nasla sabit olmuş" şeklindeki kaydın bu ihtimali ortadan kaldırmaya yönelik olduğu söylenebilir. (ıı) Nâsihle kastedilen hüküm, mensûhla murat edilenden farklı olmalıdır.[871]

(ııı) Nâsihin mensûhtan munfasıl olması gerekir. Bu nedenle […] Bu yüzden, ay halinde olan kadınlarla cinsel ilişkiden uzak durun. Fakat temizlendikleri zaman onlara Allah'ın izin verdiği meşru yoldan yaklaşın. […] mealindeki ayette[872] emir ve nehiy peş peşe geldiği için bu neshe örnek oluşturmaz.[873] (ıv) Mensûhun, hükmün ref'ini iktiza eden bir vakitle kayıtlı olmaması gerekir. Bir başka ifadeyle söz konusu hüküm ya da fiillerin devamlılık/istimrar niteliğine sahip olması gerekir. Bu bakımdan "Tan yerinin aydınlığı gecenin karanlığından iyice ayrılıncaya kadar yiyip içebilirsiniz. Ardından o gün akşama kadar orucunuzu tutun. […]" mealindeki ayette[874] ifade edilen akşam vaktinde yapılan iftarın gündüz orucunu neshettiği söylenemez.[875]

(v) Nâsihle mensûhun kat'iyet ve zan açısından aynı kuvvette olması gerekir. Bu nedenle haber-i vâhid ya da kıyasla nesih vâki olamaz.[876] (vı) Tanımda da zikredildiği üzere nâsihin zaman olarak mensûhtan sonra gelmesi gerekir. Aksi halde tahsise kapı aralanacaktır.[877] (vıı) Mensûhun "ebediyet/te'bîd" ifade eden bir lafızla kayıtlanması halinde neshin gerçekleşmeyeceği düşüncesine mukabil, müellifler "ebediyet" lafzının örfte "muvakkat" anlamına geldiğini, dolayısıyla neshe engel olmadığını ifade ederler.[878]

Emir ve nehiy (inşâ) formundaki cümlelerde neshin vâki olacağı bilinen ve ittifak edilen bir husustur. Fakat ihbârî cümlelerde neshin vukuunun câiz olup olmadığı hususu usulcüler arasında tartışmalıdır. Cübbâîler gibi Mu'tezilî isimlerin çoğu iki haberden birinin yalan olma ihtimaline sebebiyet vereceğinden câiz olmadığı şeklinde kanaat belirtmişlerdir.[879] Buna mukabil, Ebû Abdullah el-Basrî ve *Umed* sahibi kadı Abdülcabbar, Murtazâ ve Tûsî ise aksi kanaattedir. Murtazâ'ya göre, burada neshin

---

[870] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 416; Tûsî, *el-Udde*, II, 487.
[871] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 416; Tûsî, *el-Udde*, II, 488.
[872] Bakara, 2/222.
[873] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 416; Tûsî, *el-Udde*, II, 488.
[874] Bakara, 2/187.
[875] Bakara, 2/187. Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 416; Tûsî, *el-Udde*, II, 488.
[876] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 419; Tûsî, *el-Udde*, II, 489.
[877] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 419; Tûsî, *el-Udde*, II, 489.
[878] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 419; Tûsî, *el-Udde*, II, 490.
[879] Basrî, *el-Mutemed*, I, 389.

uğradığı şey inşâî ya da ihbârî formun bilakis kendisi değil mukteza ve kapsamıdır. Bu bakımdan haberler de emir ve nehiy niteliğindedir. Tûsî ise emir ve nehiy manasını içeren ihbârî cümlelerin de neshe uğrayabileceğine dikkat çeker ve "Cuma namazını kılın" ile "Cuma namazı vâciptir" cümlelerinin aynı anlama tekabül ettiğini belirtir.[880]

Yerine bir bedel ikâme edilmeden nassın neshe uğramayacağı iddiasına mukabil, müelliflere göre bedele lüzum yoktur. Zira *nesih*, mutlak zevâl/sukut anlamına gelir. *Nesih*, necvâ[881] örneğinde olduğu gibi bazen bedelsiz; bazense kocası vefat etmiş kadınların iddetinin bir yıldan dört ay on güne indirilmesi örneğinde[882] olduğu gibi yerine bedel ikâme dilerek gerçekleşir.[883]

Bazı zâhirî usulcülerin nâsihin mensûhtan daha hafif veya dengi olması gerektiği düşüncesine[884] mukabil, müelliflere göre bu durum Allah'ın dilemesi ve kulun maslahatına bağlıdır. Kaldı ki teklifte kulun ihtiyar hakkı yoktur. Ayrıca söz konusu yaklaşımı dile getirenlerle meşakkat arz eden hükümleri ilk baştan emretmenin câiz olmadığını benimseyen bazı tenâsühçüler ve karmatîler[885] arasında fark yoktur. Nitekim ashab önce fidye ve oruç tutmak arasında muhayyer iken daha sonra fidye seçeneği nesih edilmiş ve daha zor olan oruçla yükümlülük esas kılınmıştır.[886]

Burada müelliflerin *nesih* ile *bedâ* arasında yaptıkları mukayeseyi de anmak yerinde olur. Sözlükte "zuhur etmek, ayan olmak, görünmek, daha önce zâhir olmayan bir şeyin sonradan ortaya çıkması, kişinin bir işi yapmayı niyetlenmişken kendisinde

---

[880] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 4426-8; Tûsî, *el-Udde,* II, 503-4. Basrî, *el-Mutemed,* I, 387.

[881] Mücadele, 58/12-13: Ey Müminler! Peygamber'le özel olarak görüşüp konuşmak istediğiniz zaman, önce fakirlere yardımda bulunun. [Bilin ki] bu sizin için mutlak hayırlı ve çok nezih bir davranıştır; [çünkü bu sayede kalpleriniz aşırı mal sevgisinden arınır]. Yardım mahiyetinde verecek bir şey bulamıyorsanız, bilin ki Allah sizi bundan muaf tutup bağışlar. Çünkü Allah çok affedici, çok merhametlidir. Peygamber'le özel görüşme yapmadan önce fakir-fukaraya yardımda bulunmak çok zor geldi, değil mi?! İmkân sahibi olduğunuz halde bunu yapmamanıza rağmen Allah [sizi cezalandırmak yerine] bu yükümlülüğünüzü kaldırdı. O hâlde, siz [diğer yükümlülüklerinizi harfiyen yerine getirmeye bakın]; namazı hakkıyla kılın, zekâtı verin. Allah'a ve elçisine itaat edin. [Unutmayın ki] Allah yapıp ettiğiniz her şeyden haberdardır. Ayrıca bk. Ömer Dumlu, "Kur'an'da Necvâ Kavramı Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 12, s. 1-15.

[882] Bakara, 2/234.

[883] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 417; Tûsî, *el-Udde,* II, 491.

[884] Bu yaklaşım, kuvvetle muhtemel İbn Hazm öncesi Zâhirîlere aittir. Çünkü kendisi de bunu savunmaz ve Allah'ın dilediğini yapabileceğini ve *lâyüs'el* olduğunu ifade eder. Bk. İbn Hazm *el-İhkâm,* IV, 493.

[885] Hâkim telakkiye göre 255 (869) yılında Abbasîler'e karşı düzenlenen Zenc isyanı sırasında ortaya çıkmış aşırı Şiî İsmâiliyye mezhebine mensup bir zümre. Bk. Müfîd, *el-Fusûlü'l-muhtara,* s. 305 vd.; Ali Rabbanî Gulpaygânî, *Kelamî Fırkalar ve Mezhepler*, trc. Yunus gürel el-Mustafa Yay., İstanbul 2014, s. 72; Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *DİA,* 2001, XXIV, 510-514.

[886] Bakara, 2/184-5. Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 420; Tûsî, *el-Udde,* II, 493-4.

oluşan bilgi yahut zan nedeniyle o işten vazgeçip başka bir işe koyulması" anlamına gelmektedir.[887]

Murtazâ, *bedâ*nın ne olduğuna dair dört şart ve nitelikten bahseder. Buna göre "fiil, mükellef, vecih ve zaman" bir ve aynı olmalıdır. Bu dört şartı barındıran şey, gerek nehiyden sonra emir, gerekse de emirden sonra nehiy olsun bedâyı gerektirir. Aynı mükellefe, aynı vakitte ve aynı vecihle nehyettiği şeyin aynısını emretmek ya da emrettiği şeyin aynısını nehyetmek Allah'a kabih izafe etmek anlamına geleceğinden bedâ Allah için söz konusu olamaz. Aksi halde her hangi bir hususta Allah'ın "fâil-i muhtar" olduğu gerçeğiyle çatışır. Bu bağlamda Allah'ın kendine ibadeti emrederken şeytana ibadeti nehyetmesi mümkün ve câizdir. Zira söz konusu fiil aynı ola da vecih farklıdır.[888]

Bedânın niteliği dikkate alındığında nesihten farklılık taşıdığı aşikârdır. Şöyle ki nesihte biri emre, diğeri nehye konu olan iki fiil vardır. Dolayısıyla burada fiillerin değişmesi söz konusudur. Bu da önceki ve sonraki olmak üzere iki farklı vakit olgusunu beraberinde getirecektir. Hâlbuki bedâda emre konu fiillerin ve vakitlerin bir ve aynı olması durumu söz konusudur.[889]

Tûsî, bedâ kelimesinin Allah'a izafe edilmesi halinde teşbih kabilinden olmak üzere nesih anlamına geleceğini ifade eder. Şöyle ki neshe delâlet eden naslar, her ne kadar Allah tarafından ezelî olarak bilinse de kullar için daha önce kapalı ve gizli olan bir şeyi zâhir ve daha önce hakkında bilgileri olmayan bir konuda da bilgi sahibi kılmaktadır. Bu bağlamda *sâdıkayn*dan[890] rivayet edilen ve bedânın Allah'a izafesini tazammun eden haberler, neshe hamledilmelidir.[891]

---

[887] Bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfazi'l-Kur'ân,* s. 40;Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 421; Tûsî, *el-Udde*, II, 495. Bazı İsnâaşerî kaynaklara göre Ca'fer es-Sâdık, ilk önce İsmâil'i imam olarak tayin etmiş fakat İsmâil, babası hayatta iken ölünce Ca'fer es-Sâdık bu olayı *bedâ* telakkisiyle açıklamıştır. Şîa fırkalarına göre Allah'ın ilim, irade ve tekvîn sıfatlarında değişmeler meydana gelmesi bir başka deyişle, Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi bedâ terimiyle ifade edilmektedir. Bk. Nevbahtî, *Fırakü'ş-Şîa*, s. 63-4; Müfîd, *el-İrşâd fî marifeti hücecillâh al'l-ibâd*, II, 209-10; Avni İlhan, "Bedâ", *DİA,* V, 290-291; a. mlf., "Şia'da Usulü'd-Din", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Semp.*, İstanbul 1993, s. 411-12; Onat, "İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık", *DİA,* XXIII, 91-92; Öz, "Şîa", *DİA,* XXXIX, 113.

[888] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 421-2; Tûsî, *el-Udde*, II, 496; ayrıca bk. Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye,* s. 45-6; Hâdî el-Yusufî, "el-Bedâ inde'ş-şeyhi'l-Müfîd" *Mecmuai Makâlâti Kongrei Şehy Müfîd*, sy. 73, s. 3 vd.; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia polemikleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009, s. 74.

[889] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 422.

[890] Tûsî, bu tabirle İmâmiyye Şîası'nın dört temel hadis kitabının birincisi olan *el-Kâfî*'nin müellifi Küleynî ile ikincisi *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*'in yazarı, hadis ve fıkıh âlimi Şeyh Sadûk'u kast etmektedir.

[891] Tûsî, *el-Udde*, II, 495. Küleynî *el-Kâfî* isimli eserinde 'bedâ' adıyla bir *bab* başlığı açmış ve konuyla ilgili hadisleri zikretmiştir. Bu kabil rivayetlerden olmak üzere şunları anabiliriz: "Allah'ın iki ilmi vardır. Bunlardan biri 'meknun'dur ki bunu sadece kendi bilir. Bedâ da bu nevi ilimlerdendir. Diğeri ise meleklere resullere ve enbiyaya öğrettiği ilimdir ki bunu biz de biliriz." "Hangi nebi geldiyse muhakkak

Müellifler, ‘emrin imtisalden önce neshe konu olup olamayacağı meselesi’ni de bedâ kapsamında ele alarak değerlendirmiştir. Bir fiilin imtisalden önce neshedilmesi, ibadet vakti girmeden önce ibadetin neshi veya ibadetin vakti girmekle beraber ibadeti imtisale imkân bulmadan önce ibadetin neshi olmak üzere iki surette mümkün olabilir. İkinci hususun imkânı noktasında neshi kabul edenler arasında prensipte herhangi bir görüş ayrılığı yoktur.[892]

Burada daha çok tartışılan husus, ibadet vakti girmeden önce ibadetin neshi meselesidir. Bir grup Şâfiî âlim ve bazı bilginlerin yanı sıra Şeyh Müfîd de bunu câiz görmüştür.[893] Mu’tezilî kelâmcılar, Hanefi fakihler ve bazı Şâfiî usulcüler bu nevi neshi reddetmiştir. Murtazâ ve Tûsî’nin de kanaati bu yöndedir.[894]

Müelliflerin bunu kabul etmemelerinin temelinde, bedâ ve kabîhin Allah’a izafe edilmesi ihtimali yatmaktadır. Çünkü burada, Allah’ın emrettiği şeyin aynını henüz vakti gelmeden nehyetmesi durumu söz konusudur. Bu durum bilinen bir şeyin bilinmez olması veya bilinmeyen bir şeyin kişiye ayan olması anlamına gelir ki bu durum varlığın encâmını bilen Allah hakkında câiz değildir.[895]

İbadet vakti girmeden önce ibadetin neshinin cevazına gerekçe olarak muarızlar tarafından dile getirilen kurban ve mi’râc hadiseleri örneği de müellifler tarafından kabul görmez. Şöyle ki Allah Hz. İbrahim’e oğlunu rüyasında kurban etmesini emretmiş ancak İbrahim’in rüyasına sadık kaldığını görünce bu fiilden men etmiş ve onu büyük bir kurbanla ödüllendirmiştir.[896] Öte yandan mi‘râc gecesinde Allah Hz. Peygamber’e önce elli vakit namazı vâcip kılmış; ancak kulların edasından önce 5 vakte indirmiştir.[897] Karşıt görüş sahiplerinin iddiasına göre bu iki hâdise, sözü edilen neshin vukuuna örnek teşkil etmektedir. Müelliflere göre burada emredilen boğazlama/kesme eylemi değil, yere yatırma, bıçak hazırlama, el ve ayakları bağlama vb. kesmeye öncül sayılabilecek fiillerdir. Ayrıca bir deri bir kemik kalmış hastanın *ölü* şeklinde adlandırılması gibi bazen

şu beş şeyi Allah’a izafe etmiştir: Bedâ, meşîet, sücud, ubudiyet ve taat.” “Allah bedâ gibi hiçbir şeyi yüceltmemiştir.” Bk. *el-Kâfî*, I, 147-148.

892 Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 430.

893 Şîrâzî, *et-Tebsıra fî usuli'l-fıkh,* s. 260; İbn Hazm *el-ihkâm fî usûli'l-ahkâm,* IV, 499.

894 Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 430-1; Tûsî, *el-Udde,* II, 518-9; Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 233; Debûsî *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, s. 237; Basrî, *el-Mutemed*, I, 376.

895 Tûsî, *el-Udde,* II, 519.

896 Saffât, 37/107.

897 Buhârî, “Salât”, 1.

bir ismin öncülünün söz konusu isimle tesmiye edildiği olmuştur. Burada da aynı durum söz konusudur.[898]

Madem burada emredilen kesme değil, onun öncülleridir, pekâlâ neden "büyük bir fidye" ödülü sunulmuştur? şeklindeki bir itiraz ise suç ve cezanın veya fidye ile fidyeye sebebiyet veren unsurların her zaman aynı cinsten olması gerekmez, şeklinde cevap bulur. Nitekim Hac'ta vakitsiz başı tıraş etmek *dem*le cezalandırılmıştır. Allah hakikaten kesmesini emretmiştir; ancak Hz. İbrahim her kestiğinde yara iyileşiyordu, şeklindeki bir gerekçe ise temrîz sığasıyla aktarılarak Tûsî tarafından kabul edilebilir bulunmuştur. Buna mukabil kesme eylemi öncesi Allah oğlunun boynunu bakır yaptı bu nedenle kesme eylemi gerçekleşmedi, şeklindeki bir gerekçelendirmeyi ise *teklif-i mâ lâ yutâk* olacağından isabetli bulmaz.[899]

Kanaatimizce müelliflerin ve aynı görüşü paylaşan diğer bilginlerin akla aykırı tekellüflere girmesi yerine iki hususu öne çıkararak muarızlara mukbakede bulunmaları daha yerinde olurdu. Öncelikle burada bir emir var mıdır? Rüya emir formu olarak kabul edilebilir mi? Rüya bir emir kabul edilse bile emrin sudur anı ile emrin ifası için tayin edilen vaktin ne olduğu hususu kapalıdır. Dolayısıyla bu kıssayı, Allah'ın emrettiği şeyin aynını henüz vakti gelmeden nehyetmesi durumuna değil de ibadetin vakti girmekle beraber ibadeti imtisale imkân bulmadan önce ibadetin neshine yormak daha isabetli oacaktır.

Mi'râc hadisesi ise haber-i vâhid olduğundan ve zan ifade ettiğinden katiyet gerektiren hususlarda delil olarak kullanılamaz. Kaldı ki anılan haber, teklifin kullarla istişare edilerek oluşturulması, onların ihtiyarına bırakılması ve mükellefin neyle emrolunduğunu bilmeden fiilin neshedilmesi gibi muhteva olarak da bazı sıkıntıları içermektedir.[900]

3.5.2. Neshin İmkânı ve Cevazı

Murtazâ'nın, neshin aklen câiz ve şer'an vâki olduğu hususunda Müslümanlar arasında bir ihtilafın bulunmadığını belirtmesine mukabil Tûsî, ehl-i salattan sözüne itibar edilmeyen bir (bazı) kimsenin daha önceki şeriatlerin neshe uğradığını kabul etmediğini

[898] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 440; Tûsî, *el-Udde*, II, 523.
[899] Tûsî, *el-Udde*, II, 523-4.
[900] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 441; Tûsî, *el-Udde*, II, 524.

ifade eder. Murtazâ'ya göre bu ihtilaf, lafızdan ibarettir.[901] Müelliflerin belirttiğine göre, bu hususta temel ihtilaf Yahudi/Hristiyanlar ve Müslümanlar arasındadır. Yahudi/Hristiyanların da nesih konusunda yeknesak bir anlayışa sahip olmadıklarını ve fırkalara bölündüklerini belirten Tûsî, nesih gerçeğini aklî ve naklî yollardan temellendirmeye çalışır.[902] Buna göre şer'î ibadetler, maslahat ve lütuflara tabidir. Bazı şahıslar için maslahat olan diğerleri için olmayabilir. Bazı vakitlerde maslahat olan şey, başka vakitte mefsedete dönüşebilir. Bunların değişmesiyle ibadetlerin değişmesinde ve neshinde, yadırganacak bir durum yoktur. Aksi bir durum, teklifin kubhuna yol açacaktır.[903]

Emre konu olan bir şeyin daha sonra nehyedilmesi, *hasen* olanın *kabih* sayılması anlamına geleceği veya mutlak emrin 'sürekli' olarak hüsne delâlet ettiği fakat nesih iddiasının bu kabulle çelişeceği şeklindeki itirazalar kabul görmez. Çünkü Tûsî'ye göre, emir *tekrar*a değil *merre*ye delâlet eder. Kaldı ki emre ebedilik anlamında bir lafız ilişse bile bu her hâlükârda 'devam'a delâlet etmez.[904] Kıblenin tahvili, kocası vefat eden kadının iddetinin bir yıldan 4 ay 10 güne tenzili, necvâ ayetinin hükümsüz bırakılması nesih vakasının naklî veçhesini oluşturur.[905]

3.5.3. Hüküm-Tilâvet İlişkisi Açısından Nesih Çeşitleri

Müelliflere göre, teorik olarak hükmün ve tilâvetin birlikte neshi mümkün olduğu gibi hükmün bırakılarak tilavetin neshe uğraması veya tilavetin bırakılarak hükmün neshe uğraması da mümkündür. Bu üçlü taksimin temelinde, hüküm ve tilavetin her ikisinin de *ibadet* olduğu ve belirtilen şekillerle neshin vukuunun kulların *maslahat*ına tabi olduğu kanaati yatmaktadır. (ı) "Tilaveti bâki-hükmü mensûh" nesih çeşidi için kocası ölen kadınların iddetinin daha önce bir yıl iken sonra 4 ay 10 güne indirilmesi örnek verilmektedir. (ıı) "Hükmü bâki-tilaveti mensûh" nesih türü için ise, 'recm ayeti'

---

[901] Tûsî, bu yaklaşımın kim tarafından dile getirildiğini açıkça zikretmez. Fakat dönemin usul eserlerine bakıldığında farklı isimlerle anılsa da bu kişinin müfessir ve Mu'tezile kelâmcısı Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (ö. 322/934) olduğunu söylenebiliriz. Şîrâzî, *et-Tebsıra fî usuli'l-fikh,* s. 251.

[902] Bazılarının yaptığı gibi Yahudi fırkalarının bu konuda ne düşündüğüne yer vermek ve bunu uzun uzadıya tartışmak hem anlamsız hem de fıkıh usulünün konusu değildir. Dolayısıyla bu konu *usuli'd-din*e bırakılmalıdır. Bk. *ez-Zerîa*, I, 452.

[903] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 425; Tûsî, *el-Udde*, II, 506-8.

[904] Tûsî, *el-Udde*, II, 511-2.

[905] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 426; Tûsî, *el-Udde*, II, 513.

diye meşhur olan "yaşlı kadın-erkek zina ederse her ikisini de muhakkak recm edin."[906] anlamındaki rivayet örnek verilmektedir. (ıii) "Hem tilaveti hem de hükmü mensûh" nesih türü için ise, Hz. Aişe'den gelen rivayete göre, bir evlenme engeli olan süt kardeşliğine dair nazil olan on emzirmeyi muhtevi ayet, daha sonra gelen beş emzirme hükmü ile neshedilmiştir. Şuan Mushaf'ta on emzirmeyle alakalı ne bir nas ne de bir hüküm bulunmaktadır.[907]

Tilavetin bâki, hükmün mensûh olması bir çelişkidir. Çünkü tilavet, bir hükme delâlet etmektedir. Bu nedenle tilavet bâki olduğu sürece hüküm de baki olmalıdır, şeklindeki bir itirazı, Tûsî maslahat prensibine dayanarak yanıtlar. Buna göre, tilavetin hükme delâleti hükmün maslahat sağlıyor olmasına bağlıdır. Hükmün hali değişir ve maslahat olmaktan çıkarsa artık tilavet de hükme delâlet etmez hale gelecektir. Ayrıca hüküm kalkmıştır, tilavetin bekasında bir fayda yoktur da denemez. Çünkü belki de maslahat tilavetin kendisine taalluk etmektedir,[908] der ancak bu maslahatın ne olduğuna değinmez.

Tûsî, hükmün bâki, tilavetin mensûh olmasına ilişkin itirazları da aynı gerekçeyle reddeder. Hüküm tilavetle sabit olmuştur, bu nedenle tilavet zâil olurken hükmün bekası câiz değildir, denilemez. Çünkü burada tilavetle hüküm arasında sadece *delâlet* ilişkisi söz konusudur. Delâletin yokluğu hükmün yokluğunu gerektirmez. Nitekim *inşikâk-ı kamer*, Hz. Peygamber'in nübüvvetine delâlet eder; ancak bu mucizenin olmaması onun peygamber olmamasını gerektirmez.[909]

Tûsî, tilavet ve hükmün birlikte neshini yine maslahatın değişmiş olma ihtimaline bağlar ve neshin üçlü taksimine hocası Murtazâ'nın sunduğu örnekleri sunar. Murtazâ, son iki nesih türüne verilen örnekleri haber-i vâhid olarak nitelese de -ki bu durumda delil kabul edilemez- Tûsî herhangi bir değerlendirme yapmaz. Şu kadar var ki söz konusu haberlerin misal olarak zikredildiğini, taksimatla ilgili herhangi bir örnek vâki olmasaydı bile yapılan bu taksimin hükmün ve tilavetin her ikisinin de ibadet olduğu telakkisinden hareketle yine de doğru olacağını ifade etmektedir.[910]

---

[906] Küleynî *el-Kâfî*, VII, 177; İbn Bâbeveyh, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh,* IV. 26; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, I, 3; Buhârî, "Hudûd", 30, 31; "İ'tisâm" 16; Müslim, "Hudûd", 15.
[907] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 428-9; Tûsî, *el-Udde*, II, 514.
[908] Tûsî, *el-Udde*, II, 514.
[909] Tûsî, *el-Udde*, II, 515.
[910] Tûsî, *el-Udde*, II, 516-7.

3.5.4. Nâsih-Mensûhun Türü Açısından Nesih Çeşitleri

I. Kur'an'ın Kur'an'la ve Sünnet'in Sünnet'le neshi. Murtazâ hangi delilin neyle neshe uğrayabileceği hususunda 'kat'iyet (ilm) ve amel gerektiren her delille nesih câizdir' demek suretiyle genel bir prensip ortaya koyar. Bu temel prensipten dolayı Kur'an'ın Kur'an'la ve Mütevâtir (maktu') Sünnet'in Mütevâtir Sünnet'le tahsisi ve beyanı mümkün olduğu gibi neshi de mümkündür ve bu konuda herhangi bir ihtilaf da söz konusu değildir. Âhâd türü rivayetlerin birbirini neshetme durumu ise onu delil olarak kabul edenler açısından mümkündür. Burada tartışmaya medar olan husus, Kur'an'ın Sünnet; Sünnet'in de Kur'an'la neshinin mümkün olup olmadığıdır.[911] Bu nedenle müellifler, bu konuya eserlerinde geniş yer ayırmış ve uzun uzadıya tartışmıştır.

İcmâın kendisi bütün zamanlarda sabit ve değişmez bir nitelik taşıdığından onun neshedilmesi mümkün olmadığı gibi bir *nâsih* işlevine de sahip değildir. Çünkü daha öncede ifade edildiği gibi nâsihin şer'î bir delil olması gerekmektedir. İcmâ ise ileri de etraflıca bahsedeceğimiz üzere şer'î değil, aklî delillerdendir.[912] İfade edelim ki kıyas da -yine ileride ele alacağımız üzere müelliflere göre bir delil veya yöntem olmadığından- *nâsih* ve *mensûh* olma işlevine sahip değildir.[913]

Mücmel-mübeyyen bahsinde mefhumun delâleti kapsamında incelenen fahve'l-hitâbın (mefhûm-i muvâfakât) da neshe uğraması mümkündür. Çünkü lafız, kapsadığı anlamlara sarahaten delâlet ettiği gibi fehvasına da delâlet etmektedir. Bu kabilden olmak üzere ebeveyne 'öf' demenin haramlığı lafzın anlamına sarahaten delâletiyle elde edilirken aynı ayetin fehvâsınca onları dövmek de haram olarak telakki edilmiştir. Fehva yoluyla elde edilen bu anlamın bir delille neshi imkân dâhilindedir; ancak bu mantukun (öf demenin haramlığı) neshini gerektirmez. Buna mukabil, kıyasta neshin vâki olması farklılık arz eder. Zira kıyasta asıl (makîs aleyh) bâki iken fer'in neshi câiz değildir. Bu nedenle asıl sabit kaldığı müddetçe fer' de sabit ve sahih kalmaya devam edecektir. Asıl-fer' arasındaki bu zorunlu ilişki nedeniyle aslın neshe uğraması durumunda fer'in bekasını iddia etmek mümkün değildir.[914]

---

[911] Tûsî, *el-Udde*, II, 537.
[912] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 456-8; Tûsî, *el-Udde*, II, 539.
[913] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 459; Tûsî, *el-Udde*, II, 540.
[914] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 458-9; Tûsî, *el-Udde*, II, 541.

Tûsî, Kur'an'ın Kur'an'ı neshetmesine zina haddini örnek göstermiştir. Buna göre kadınlardan sevicilik/lezbiyenlik yapanlar için önce ölünceye yahut Allah kendileri hakkında bir hüküm bildirinceye kadar evlerde göz hapsinde tutulmaları; eşcinsel ilişkide bulunan erkeklerin ise (kınamak, azarlamak ve hatta dövmek suretiyle) cezalandırılması[915] buyurulmuş daha sonra ise bu hüküm, yüz celde cezasıyla[916] neshedilmiştir. Tûsî, muhaliflerin yaklaşımına göre celde cezasının recm cezasını neshettiğini fakat İmâmiyye'nin ise celde ile recm arasında nesih ilişkisi olmadığına ve bu tür suçlarda her iki cezanın da cem' edileceğine kâil oluğunu belirtir.[917]

II. Sünnet'in Kur'an'ı Neshi. Müelliflerin haber teorisini ikinci bölümde incelemiş ve orada Sünnet'in bilgi ifade etmesine ve ameli gerektirip gerektirmeyeceğine bağlı olarak *maktu'* ve *âhâd* olmak üzere iki şekle ayrıldığını ifade etmiştik. Ayrıca Sünnet denildiğinde sadece Hz. Peygamber'in değil aynı zamanda masum imamların söz, fiil ve takrirlerinin anlaşılması gerektiğini belirtmiştik. Sünnet böyle tanımlansa da Müfîd'e göre nesih işlevi yönünden masum imam Hz. Peygamber'den ayrılır. Buna göre imamlar, ibadetleri tebdil ve neshetme yetkisine sahip değildir.[918]

Müelliflerin ifadesine göre Zâhirî âlimler hariç bilginlerin ekseri âhâd haberle Kur'an'ın neshinin câiz olmadığı kanaatindedir. Zâhirî ulemanın bu hususta dayanak noktası şöyle ifade edilmiştir: Haber-i vâhidle tahsis ameliyesi nasıl gerçekleşebiliyor, lafzın zâhirî anlamı terkedilebiliyor ve o ibtidâen hüküm ispatında delil vazifesi görüyorsa o halde *nâsih* işlevine de sahip olmalıdır. Üstelik haber-i vâhidle amel etme gerekliliği konusundaki delil (hadis ve sahabe uygulamaları) mutlaktır, dolayısıyla umuma (neshe de) hamledilmelidir. Maktu' Sünnet'le Kur'an'ın neshini câiz görenlere göre de teorik olarak -kaynağının vahiy oluşu dikkate alındığında- haber-i vâhidle Kur'an'ın neshi câizdir; ancak nispet ve nakil sorunundan dolayı câiz olmadığı hususunda icmâ oluşmuştur, bu da *nâsih* olmasına engel teşkil etmektedir.[919]

Maktu' Sünnet'in Kur'an'ı neshine ilişkin iki yaklaşım söz konusudur. Buna göre, Müfîd, Şâfiî ve bazı taraftarı bu tür haberle Kur'an'ın neshini câiz görmezken

---

[915] Nisâ, 4/15.
[916] Nur, 24/2.
[917] Tûsî, *el-Udde*, II, 553.
[918] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 45.
[919] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 460; Tûsî, *el-Udde*, II, 544.

Mu'tezilî kelâmcılar, Ebû Hanife ve Malik taraftarları ve diğer ulema aksi yönde fikir beyan etmiştir.[920]

Her iki yaklaşım sahipleri de iddialarını ispat sadedinde bazı aklî ve naklî gerekçeler sunmuşlardır. Buna göre Sünnet'in Kur'an'ı neshedebileceğini iddia eden bilginlerin aklî gerekçeleri şunlardan ibarettir:

(ı) Maktu' Sünnet gerek ilim gerekse amel gerektirmesi açısından Kur'an'la eşittir. Onu beyan ve tahsis edebileceği gibi nesih de edebilir. (ıı) Bir hükme delâlet etme ve ibtidâen hüküm ispatında iki delil de aynı işleve sahiptir. Dolayısıyla birinin diğerini neshetmesinde bir sakınca yoktur. İddia edildiğinin aksine buna Kur'an'ın mucize olması da bir engel teşkil etmez.[921]

Bu görüşü dile getirenlerin diğer gerekçeleri ise karşı yaklaşım sahiplerinin ortaya koyduğu delillere yönelttikleri itirazlardan ibarettir. Şafiî ve bazı taraftarlarının ileri sürdükleri gerekçeler ise birkaç nakilden ibarettir. Buna göre

(ı) […] [Ey Peygamber!] Şimdi de sana Kur'an'ı indirdik ki kendileri için indirilen şeyin ne olduğunu insanlara açıklayasın. […][922] mealindeki ayette geçen *açıklamak* (litübeyyine) lafzı, Hz. Peygamber'in 'nesheden' değil 'beyan eden' konumda olduğunu ifade etmektedir.[923] Karşı yaklaşım sahipleri bu iddiaya, neshin aynı zamanda bir tür beyan olduğunu ifadede etmek suretiyle itirazda bulunur. Buna göre *nesih*, ibadet müddetinin zevalinin beyanı anlamına gelecektir. Kaldı ki *mübeyyin* konumunda olmak, beyan niteliği taşıyan başka işlevleri yerine getirememek veya ibtidâen hüküm ihdas edememek anlamına gelmemektedir. Ayrıca Allah Kur'an'ı *beyan* olarak nitelemiş ancak bu niteleme bazı ayetlerin diğer bazılarını neshine engel olmamıştır.[924]

(ıı) Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber'e, "Sen ancak uyduruyorsun" derler. Hayır, onların çoğu bilmezler,[925] mealindeki ayet de Sünnet'in Kur'an'ı neshedemeyeceğine gerekçe olarak ileri sürülmüştür. Buna göre, tebdil/nesih sadece ayetler arasında olabilmektedir. Müfîd, aklen bu tür neshin mümkün olabileceğini ifade

---

[920] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 43; Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 460-1; Tûsî, *el-Udde,* II, 541; Şâfiî, *er-Risâle,* s. 106; Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 345; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüm'a,* I, 501; Basrî, *el-Mutemed*, I, 391.
[921] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 462-3; Tûsî, *el-Udde,* II, 544.
[922] Nahl, 16/44.
[923] Şâfiî, *er-Risâle,* s. 106.
[924] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 465; Tûsî, *el-Udde,* II, 545.
[925] Nahl, 16/101.

etse de bunun şer'de vâki olmadığını ve anılan ayetin buna işaret etiğini belirtir. Karşıt yaklaşım sahiplerinin buna itirazı, burada mahall-i nizâya delâlet eden bir durumun olmadığı ve nesih çeşitlerinden birine dikkat çekildiği yönündedir.[926]

(ıii) [Ey Peygamber!] De ki onlara: "Kur'an'ı değiştirmek benim ne haddime! Ben ancak bana vahyedilenlere uymakla mükellefim."[927] mealindeki ayette Hz. Peygamber'in değiştirme yetkisinin olmadığı ifade edilmekte ve bunun da ancak bir başka ayetle olacağı vurgulanmaktadır. Muarızlara göre de ayette tebdilin Hz. Peygamber'in nefsine bırakılmadığı ve sadece vahiyle olabileceği doğrudur; ancak bu vahiy metlüv olduğu gibi gayr-i mevlüv (sünnet) de olabilmektedir.[928]

(ıv) Biz bir ayetten her neyi nesheder veya unuttururs ak ondan daha hayırlısını yahut mislini getiririz, bilmez misin ki Allah her şeye kadir, daima kadirdir, mealindeki ayeti[929] Tûsî bu nevi neshi inkâr edenlerin tutundukları 'en kuvvetli gerekçe' olarak niteler.[930] Yaklaşım sahiplerine göre bu ayette "getirmek" fiili Hz. Peygamber'e değil Allah'a izafe edilmiştir. Ayrıca bir ayetten daha hayırlı ve misl olan ancak ona hüküm ve tilavet açısından denk olan başka bir ayettir.[931]

Bazı karşıt görüş sahiplerinin burada neshedilen hüküm değil ayettir, şeklindeki lafız-hüküm ayrıştırmasını Tûsî icmâa aykırı bulur. Ayette geçen 'hayır' kavramını 'yarar/menfaat' anlamına yoran bazı muarızlara göre ayette kastedilen kulların yararı ise bu, ayetle sabit kılınabileceği gibi Sünnet'le de sağlanabilir. Bu tevilin "Sünnet Kur'an'dan daha hayırlıdır" şeklinde mutlak bir söylemi zorunlu olarak beraberinde getireceğine dikkat çeken Şafiî ve taraftarları, bunu icmâdan kopuş olarak niteler.[932]

---

[926] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 43; Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 466; Tûsî, *el-Udde*, II, 545-6.
[927] Yunus, 11/15.
[928] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 467; Tûsî, *el-Udde*, II, 546.
[929] Bakara, 2/106.
[930] Tûsî, her ne kadar bu ayeti en kuvvetli gerekçe olarak nitelese de kanaatimizce "Bu ayetteki *nesh* kelimesinin teknik anlamda nesh ile ilgisi yoktur. Diğer bir ifadeyle "nesh" kelimesi burada Kur'an'daki bir ayetin hükmünü diğer bir ayetin kaldırması manasına gelmemektedir. Zira bu ayet, Yahudilerin Hz. Peygamber'e inanmayı red gerekçesi olarak öne sürdükleri "Bizim şeriatımız nesh edilmemiştir" şeklindeki iddialarına reddiye mahiyetindedir. (Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 654). Öte yandan Mushaf tertibine göre ilk olarak bu ayetin başında yer alan ve diğer birçok ayette de zikrolunan *elem ta'lem* (Bilmez misin?) hitabı lafzen Hz. Peygamber'e, ama aslında umuma yöneliktir. Aynı hususiyet *elem-tera* (görmedin mi/görmez misin, bilmez misin) hitabı için de geçerlidir. Ayrıca "elem-ta'lem" ifadesi özellikle bu ve devamındaki ayette "Bilmez misin?" anlamında değil, "Pekâlâ bilirsin" manasındadır (Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 552-553)." Bk. Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri) s. 42, dipnot 5.
[931] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 465-6; Tûsî, *el-Udde*, II, 546-7.
[932] Tûsî, *el-Udde*, II, 548.

III. Kur'an'ın Sünnet'i Neshi. Bu konudaki yaklaşımlar bir önceki meseledeki yaklaşımlarla paralellik arz eder. Murtazâ'nın ifadesine göre bu konuda tek muhalif Şâfiî'dir[933] ve diğer tüm bilginler ise Sünnet'in Kur'an'la nesholabileceğini kabul etmektedir. Murtazâ, bir önceki mesele için serdedilen delilerin burası için de geçerli olduğuna hatta daha kuvvetli bir gerekçe oluşturduğuna dikkat çeker.[934] Bu çeşit neshin vukuunu iddia edenlerin ortaya koyduğu en güçlü gerekçe Tûsî'ye göre özetle şudur: Hükümlere delâlet hususunda Kur'an Sünnet'ten daha güçlüdür. Mademki böyledir, o halde Sünnet'in Kur'an'ı neshetmesi câiz ise Kur'an'ın Sünnet'i neshetmesi evleviyetle câizdir.[935]

Bu çeşit neshi kabul etmeyenlerin temel gerekçesi Sünnet'in "beyan edici olma" özelliğine halel gelme ihtimalidir.[936] Eğer Kur'an Sünnet'i neshetseydi Allah peygamberine ilk Sünnet'i nesheden ikinci bir Sünnet irat etmesini emrederdi ve böylece nesihle beyan da karışmamış olurdur. Murtazâ bunu *tahakküm* olarak niteler. Bu durumda bile Kur'an'ın Sünnet'i neshettiğini belirtir. Ayrıca Kur'an Sünnet'ten rütbece daha üstündür.[937]

Müellifler bu çeşit neshe korku namazını örnek göstermişlerdir. Sünnet'te korku halinde namazın tehiri vâcip iken daha sonra bu durum/hüküm, "Can güvenliğinizi tehdit eden bir durumla karşılaşmanız hâlinde namazlarınızı yürürken veya binek üzerindeyken kılabilirsiniz."[938] mealindeki ayetle nesh edilmiştir. Ayrıca kıblenin tahvili de bu çeşit neshe örnek sunulmuştur.[939]

Nesih, bir vâkıa ise bu vakıanın tespiti ve yöntemi de en az onun kadar önemlidir. Bu meyanda müellifler, nesih vakıasının tespiti için bazı ipucu ve öneri sunmuştur. Buna göre, bir nassın nâsih ya da mensûh olduğu ya lafzından ya da manasından anlaşılabilir. Kabir ziyaretlerinin yasaklanması[940] veya kurban etlerinin

---

[933] Şâfiî, *er-Risâle*, s. 108 [fıkra 324-35]. Buna mukabil, Şâfiî usulcü Şîrâzî, bu nevi neshin bizzat şer'de vâki olduğunu ifade ederek benzer delil ve örnekler sunmak suretiyle konuyu Şiî müelliflerle aynı minvalde işler. Bk. *et-Tebsıra fî usuli'l-fıkh,* s. 272-3. Krş. Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1308.

[934] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 470; Tûsî, *el-Udde*, II, 550.

[935] Tûsî, *el-Udde*, II, 552.

[936] Şâfiî'ye göre Kur'an'ın Sünnet'i neshini imkân dahlinde görmenin bir başa sonucu da Hz. Peygamber'e olan güvenin sarsılması ve insanların sünnetten soğumalarıdır. Bk. Aslan, "İmam Şâfiî Öncesi Nesih Kavramı ve İmam Şâfiî'nin Deliller Arası Nesih Anlayışı" İsimli Tebliğinin Müzakeresi", *Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu,* ed. Mehmet Bilen, Kent Işıkları, Diyarbakır 2010, s. 858-8589.

[937] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 470; Tûsî, *el-Udde*, II, 550.

[938] Bakara, 2/239.

[939] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 471; Tûsî, *el-Udde*, II, 553.

[940] Müslim, "Cenâiz", 106; "Edâhî", 37; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 77; Tirmizî, "Cenâiz", 60.

saklanması gibi yasakların daha sonra yine Hz. Peygamber tarafından serbest bırakılması[941] veya teklifin hafifletildiğine yönelik ibareler,[942] lafızdan anlaşılan neshe örnek oluşturur. Neshin manadan anlaşılması ise ancak iki nassın anlamının cem' edilemeyecek kadar bir birine tezat oluşturmasıdır. Hangisinin nâsih ya da mensûh olduğunu bilmek ise nüzûl/vürut tarihlerini bilmeye bağlıdır.[943]

Aralarında nesih ilişkisi olduğu varsayılan iki nassın vürut/nüzûl tarihlerini tespit etmenin en sağlam yolu nassın lafzına bakmaktır. Nâsihin lafzında mensûhtan daha sonra varit olduğuna dair delâletin bulunası buna örnek oluşturur. Nassın bir vakte veya gazveye izafe edilmesi de nesih ilişkisini ortaya koymada bir ipucu olabilir. Bazen de nesih, râvîlerin yaşamından veya açık ifadesinden hareketle tespit edilebilir. Söz gelimi râvîlerden biri diğerinden sonra Hz. Peygamber'in sohbetine eşlik etmişse veya bir râvînin iletişimi kesildikten sonra diğeri sohbette bulunmuşsa bu da neshin tespitinde bir karîne olabilir.[944] Bu kabilden olmak üzere cinsel organa dokunmanın abdesti gerektireceğine ve gerektirmeyeceğine dair iki farklı rivayet söz konusudur. Bunlardan birisi Ebû Hüreyre'den (58 h. 678 m.) diğeri ise Kays b. Talk'tan rivayet edilmiştir. Kays b. Talk'a ait abdesti gerektirmeyeceği şeklindeki rivayet bırakılarak Ebû Hüreyre rivayeti öncelenmiştir. Çünkü Ebû Hüreyre, Kays'tan daha sonra yaşamış ve Hz. Peygamber'le 4 yıl sohbette bulunmuştur. Nüzul/vürut tarihleri bilinmiyorsa konu Bölüm II'de zikrettiğimiz teâruz ve tercih kaidelerinin işletilmesiyle doğrudan ilgilidir.[945]

[941] Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî,* XIII, 128.
[942] Enfal, 8/66.
[943] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 471-2; Tûsî, *el-Udde,* II, 554.
[944] Murtazâ, *ez-Zerîa,* I, 473; Tûsî, *el-Udde,* II, 556.
[945] Tûsî, *el-Udde,* II, 554-9.

BÖLÜM IV

HİTAP-HÜKÜM İLİŞKİSİ: EF'ÂL

Hitap ile şer'î hüküm arasında doğrudan ve zorunlu bir ilişki vardır. Bu, *fiiller*den ziyade *hitapları*n dinî hükümlerin temelini ve esasını teşkil etmesinden kaynaklanır. Murtazâ ve Tûsî, şer'î hükümleri ve hitapla olan ilişkisini "el-Kelâm fi'l-ef'âl ve el-Kelâm fi'l-hazr ve'l-ibâha" başlığı altında ele alır. Tûsî, buna ilaveten *el-Udde*'nin önsözü sayılabilecek kısımda "fî zikri aksâmi ef'âli'l-mükellefîn" başlığı altında bu konuya kısaca değinmektedir. Müellifler, ayrıca bu başlık altında Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığı ve kaynak değerinden de söz etmektedir.

İfade edelim ki kulların fiilleri, fıkıh usulünün olduğu kadar kelâmın da ilgi ve araştırma alanına girmektedir. Şu kadar var ki konu, kelâm ilminde genellikle kader problemiyle ilgisi bakımından ele alınırken[946] usulde kendisine bağlanan sonuç/hüküm bakımından tartışılmıştır.[947]

4.1. Genel Olarak Şer'î Hükümler

Konunun anlaşılmasına temel olmak üzere ifade edelim ki sözlükte men etmek, engellemek, geri çevirmek ve davacı-davalı arasında karar vermek[948] anlamına gelen *hüküm* kelimesi, bir şey hakkında olumlu ya da olumsuz yargıda bulunmak veya başka bir ifadeyle iki şey arasındaki nispetin ispatı ve nefyi şeklinde tanımlanabilir.[949] Fiili, "meydana gelen, vuku bulan şey" şeklinde tanımlayan müellifler, insanın bu fiillerini imkân sahasına çıkarıp var kılmaları için ihtiyaç duyduğu güç ve iradeye, fiilin vuku anından evvel sahip olmaları gerektiğini belirtmiştir.[950] "Mükellefin fiilleri" denmek

[946] M. Sait Yazıcıoğlu, "Fiil", *DİA,* 1996, XIII, 59-64.
[947] Salim Öğüt, "Ef'âl-i mükellefîn", *DİA,* 1994, X, 452; M. Ebü'l-Feth el-Beyânûnî, "Hüküm [fıkıh]", *DİA,* 1998, XVIII, 466-8.
[948] İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab,* XII, 951-2.
[949] Cürcânî, *et-Ta'rifât,* s. 97.
[950] Murtazâ, ez-*Zerîa*, II, 86; Tûsî, *el-Udde*, II, 563.

suretiyle, hükmün konusunun nesne ya da eşya ait olmadığı; kulların fiillerine ilişkin olduğu ortaya konmak istenmiştir.

Müellifler, fiili ana hatlarıyla iki kısma ayırırlar. Buna göre (ı) gaflet ve uyku halinde olan kimsenin kelamı gibi meydana gelmesi dışında ilave bir niteliği haiz olmayanlar. (ıı) Meydana gelmekle beraber bir niteliğe de sahip olanlar fiiller. Bu kısım ise kendi içinde hasen ve kabih olmak üzere iki kısma ayrılır. Görülmektedir ki Murtazâ ve Tûsî, fiil tasnifini *delil* üzerinden değil, *hüsün-kubuh* üzerinden yapmıştır. Yapılan bu tasnif her ne kadar ilk bakışta müelliflerin hüsün ve kubhun mahza aklî olduğu ve hükümlerin aklen keşfedilebileceği kanaatine sahip oldukları izlenimi verse de aşağıda görüleceği üzere fiillerin *mubah, vâcip* vs. belirlenmesinde şer'î bir delile de ihtiyaç bulunduğu belirtilmiştir.

Buna göre mükellefin teklifi bilmesi veya buna imkân bulması; ikrah altında bulunmaması; unutkanlık ve uyku gibi mesuliyeti gideren *ârızlar*a da duçar olmaması halinde kulun fiilleri (*ef'âl-i mükellef*) ya *hasen* ya da *kabih* olacaktır. Az önce zikredilen ârızî durumlar hasen ve kabih arasında yer almakta ve kasıt/niyet söz konusu olmadığından bu durumlara müptela olan kimseler için zem ya da medihten söz edilememektedir. Bazen unutkanlık, yanılma ya da uyku halinden kaynaklanan sehiv secdesi ya da başkasının malını telef dolayısıyla mislinin ya da kıymetinin ödetilmesi, ihramlı kimsenin hataen avı öldürmesi veya bir kimsenin birini hataen katletmesi örneklerindeki cezâî yaptırımlar ise söz konusu fiillerin tazminine yönelik olup fâilleri zemme ve cezaya uğratma düşüncesi bulunmamaktadır.[951]

Tûsî, *kabîh*i, "kişinin işlemesi halinde âkil şahsiyetlerin zemmini gerektiren her fiil" şeklinde tarif etmekte ve zemmin vukuunu da mükellefin söz konusu fiilin kubhunu bilmesi veya bilme imkânını sahip olması ve ikrah altında bulunmaması şartına bağlamaktadır.[952] Buna göre, *haram* kabih kapsamında; *mubah, mendup, vâcip* ise *hasen* kapsamında yer almaktadır. Böylelikle *yükümlülük* teorisi, dört esas terim üzerine oturmuş olmaktadır.

---

[951] Murtazâ, ez-*Zerîa*, II, 89-90.
[952] Tûsî, *el-Udde*, II, 564.

Mubah[953] "hüsün üzerine ilave bir sıfata sahip olmayan, yapılması ya da yapılmaması müsâvî, yapılmasıyla medhin; terkedilmesiyle zemmin hak edilmediği fiil" şeklinde tarif edilmekte, ayrıca bir fiilin mubah kapsamında bulunup bulunmadığının Şâri' tarafından doğrudan veya dolaylı olarak bildirilmesine bağlı bulunduğu ifade edilmektedir. Bu nedenle *kadîm*in fiilleri mubah şeklinde tavsif edilemez. Çünkü bu kapsama giren fiillerin kendisine bildirilmesine gerek yoktur, üstelik o *âlim binefsihi*dir. *Helal* ve *tılk* kavramaları da mubahla aynı anlamda kullanılmaktadır.[954] Tanımda da görüldüğü üzere *mubah* ya da *helal*, teklîfî hüküm kapsamında yer almakta; ancak bir yük ve yükümlülük içermemektedir.

Hasen fiiller kategorisinde, ikinci mertebeyi *mendup* kavramı işgal etmektedir. *Mendup*, "hüsün üzerine ilave bir sıfata sahip olan, mükellefin ifası halinde methi hak edeceği, buna karşın terki halinde zemme duçar olmayacağı fiiller" şeklinde tanımlanmaktadır. *Nâfile, tatavvu, müstehap* ve *muraggabun fih* (ragîbe)[955] de bu anlamda kullanılmaktadır. Bu tür fiiller, başkasına tesir etmesi ve ona faydalı olması halinde *ihsan ve in'am* adını alacaktır. Bu durumda mükellef, methin yanında teşekküre de layık olur. *Mubah*ta olduğu gibi bu tür fiillerin bilinmesi de Şâri'in delâleten/dolaylı ya da sarahaten/doğrudan bildirimine bağlıdır.[956]

Hasen fiillerde üçüncü mertebede *vâcip* kavramı bulunmaktadır. "Terk edilmesi halinde mükellefin zemmedilmesini gerektiren fiil" şeklinde tanımlanan *vâcip,* vücûbiyete konu fiilin edâ keyfiyeti ve vâcibi ifâ eden kişi, bir başka ifadeyle emrin muhatabı açısında farklı isimlendirmelere tabi tutulmuştur. Buna göre, emanetin ya da gasp edilen bir şeyin kendisini vermek veya muayyen farz namazlar gibi *ayn*ının yapılması gereken fiiller "mudayyak vâcip" adını alır. Buna mukabil, yeminde olduğu gibi seçenekli kefaretler ve herhangi bir para türüyle borcun edâsı gibi aynı veya aynı yerine kaim olanın yapılması gereken fiiller de "muhayyer vâcip" adını almaktadır. Namaz, oruç ve pek çok ibadet türleri gibi her bir mükellefin tek tek ifa etmekle yükümlü olduğu vâcip fiiller "aynî vâcip"; cenazenin yıkanması, namazı, defni ve cihad gibi bazı

---

[953] Farklı tanımları için bk. İbrahim Kafi Dönmez "Mubah", *DİA,* 2005, XXX, 341-4.
[954] Murtazâ, ez-*Zerîa*, II, 87; Tûsî, *el-Udde*, II, 25; 564.
[955] Mendûbun farklı lafızlarla isimlendirilmesine ilişkin bk. Koca, "Mendup", *DİA,* 2004, XXIX. 128; Fahrettin Atar, "Nâfile", *DİA,* 2006, XXXII, 290.
[956] Murtazâ, ez-*Zerîa*, II, 87; Tûsî, *el-Udde*, II, 26; 564.

mükelleflerin edâsıyla diğerlerinden mesuliyeti sakıt eden fiiller de "kifâî vâcip" şeklinde adlandırılır.[957]

Farz[958] kavramına da değinen Tûsî, farz ve vâcibin bir arada kullanılması halinde aynı anlama geleceği; ancak tek başına *farz* kavramının kullanılması halinde aşağıdaki iki anlama tekabül edeceğini ifade eder: (ı) Vücûbiyeti sarahaten ya da delâleten Şârî' tarafından bildirilen fiiller, (ıı) sadaka-i fıtır örneğinde olduğu gibi dinde miktarı ve sınırları belli yükümlülükler.[959]

Sünnet kavramı ise "Hz. Peygamber'in kendisine tabi olunması maksadıyla yaptığı ve idamesini istediği fiiller" şeklinde tanımlanarak *vâcip, mendup ve mubah* gibi diğer şer'î teklifleri de içine alacak şekilde kullanılmıştır. Fukahânın Sünnet'i bağlayıcı olan ve olmayan dini yükümlülükleri ayırt etmek maksadıyla bağlayıcı olmayan yükümlülükler anlamında *sünnet*; bağlayıcı olanlar anlamında *vâcip* kavramlarını kullandığını belirten Tûsî, bu ayrıma ve kullanıma taraftar değildir.[960]

Tûsî, *kabih* fiillerin *hasen*de olduğu gibi mertebelere bölümlenemeyeceğini belirterek onu "fâilini zemme müstahak kılan her fiil" şeklinde tarif eder. Bu fiiller, Şârî'in sarahaten ya da delâleten kubhunu bildirmesi halinde şeriatta *mahzur* ya da *haram*[961] adını alacaktır. Mubah, mendup ve vâcipte de geçtiği üzere sarahaten ya da dolaylı olarak bildirimin nasıl olacağı ve hangi şekillerde ifade edileceğinden bahsedilmemektedir. *Mekruh*u kabih kategorisinde değerlendirmeyen Tûsî, onu, "terki ve kaçınılması evla olan fiil" şeklinde tanımlar. Ayrıca, kabih kapsamında olmasa bile mekruha konu fiilleri yapması halinde mükellef zemme müstahak olacaktır.[962]

Murtazâ'ya göre insanoğlundan sadır olan her kabih fiil, *mahzur/muharram* ve *mekruhtur*. Bunların arasında ayrım da söz konusu değildir. Haramın *kat'îliği* ya da *li zâtihî/li aynihî* ve *li gayriğî* oluşundan da bahsedilemez. Bu görüşü aynı zamanda kelâmcılara da nispet eder. Buna mukabil fakihler ise, delilin kuvvet derecesine göre bir

---

[957] Murtazâ, ez-*Zerîa*, II, 88-9; Tûsî, *el-Udde*, II, 26; 565.
[958] Farklı tanımları için bk. Dönmez, "Farz", *DİA,* 1995, XII, 184.
[959] Tûsî, *el-Udde*, II, 565.
[960] Tûsî, *el-Udde*, II, 566.
[961] Başka tanım ve isimlendirmeler için bk. koca, "Haram [fıkıh]", *DİA*, 1997, XVI, 100.
[962] Murtazâ, ez-*Zerîa*, II, 88-9; Tûsî, *el-Udde*, II, 26.

ayrım yapmaktadırlar. Fiilin kubhu yönünde kat'î bir delil söz konusu ise o fiil *haram/hazr*; fiilin kubhuna ictihad neticesinde ulaşılmışsa bu *mekruh* adını alacaktır.[963]

*Kadîm*den kabih fiillerin vaki olması câiz değildir. Çünkü Şârî' hem bunların kubhunu bilmekte hem de bundan müstağnidir. Ayrıca resuller ve meleklerden de bu tür fiillerin sadır olmayacağını belirten müellifler, şer'in koruyucusu imamların da hükmü böyledir, demek suretiyle onlara peygamberlere denk bir masumiyet atfetmekte ve böylece imamlar tarafından verilen hükümlere yönelik eleştiri kapısını kapatmış olmaktadırlar. Ancak *usûlü'd-dîn*in bir konusu olduğundan olsa gerek bunu aklî ya da naklî bir temellendirmeye gitmez. Murtazâ *kadîm*den kabih fiillerin sadır olamayacağına ilişkin deliller ve değerlendirmeler için akâid ve kelâm içerikli *ez-Zahîre fî ilmi'l-kelâm* ve *el-Mülahhas*[964] adlı eserine; peygamberlerin nübüvvet öncesi de kabih fiil işlemeyeceği hususundaki değerlendirmeler için *Tenzîhü'l-enbiyâ*;[965] imamların durumu için de imametle ilgili kitabına[966] yönlendirme yapar.[967]

4.2. Hz. Peygamber'in Fiilleri ve Kaynak Değeri

Müellifler, Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcı olduğunu ifade eden sem'î delilleri zikretmeden önce *örnek alma*nın (teessî) ne demek olduğu hususu üzerinde dururlar. Buna göre teessî, ancak iki unsur dikkate alındığında mümkün olur: *Suret* ve *veçhe.* Fiilin sureti ile Hz. Peygamber'in yaptığı fiilin aynısını şekil olarak yapmak, kastedilmektedir. Fiilin veçhesi ile fiilin hangi maksatla yapıldığı, bir başka deyişe bağlayıcı vasfa sahip olup olmadığını dikkate alarak yapmak murat edilmiştir. Hz. Peygamber'in namaz, oruç, hac gibi ibadetleri ifa ettiği bilinen bir hususdur. İleri sürülen bu kayıtlara göre, onun ümmeti söz konusu ibadetleri sureta yapmakla ona tabi olmuş veya örnekliğini kabul etmiş sayılmayacaktır. Bunu yaparken Hz. Peygamber'in o fiili hangi masatla (nedb, ibâha, vücup) yaptığını da bilmek gerekir. Bu durumda Hz. Peygamber bir kimseden zekât maksadıyla bir malı aldığı halde bir başkası gasp ya da sattığı mala bedel olarak alsa ona tabi olmuş sayılmayacaktır. Diğer taraftan, Hz.

---

963 Murtazâ, ez-*Zerîa*, II, 92.

964 Bk. *ez-Zahîre fî ilmi'l-kelam*, thk: Ahmed Hüseynî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1411; a. mlf., *el-Mülahhas fî usuli'd-din*, thk: Muhammed Rıza el-Ensârî Kummî, Merkez-i neşr-i danişgahi-i Kitâbhane-i Meclis-i Şura-yı İslâmî, Tahran 1381.

965 *Tenzîhü'l-enbiya,* Müessesetü'l-a'lemi li'l-Matbuat, Beyrut 1988.

966 *eş-Şâfî fi'l-imâme*, thk. Abdüzzehra el-Hüseyni Hatîb, Müessesetü's-Sadık, Tahran 1986.

967 Murtazâ, ez-*Zerîa*, II, 92-3; Tûsî, *el-Udde*, II, 566.

Peygamber'e muhalefet ise hem kavlî hem de fiilî olabilir. Fiilî muhalefet, onu örnek almanın gerekli olduğu delil ile bilindiği halde örnek alınmaması durumunda olur; kavlî muhalefet ise o bir fiili emir buyurduğu halde mükellefin bunu imtisal etmemesi veya aksini yapmasıyla olur. [968]

Hz. Peygamber'in *fiillerine* tabi olmak ve onu örnek almanın aklen mi yoksa şer'an mi vâcip olduğu hususunu tartışmaya açan müellifler, bunun aklen değil, şer'an vâcip olduğu kanaatini dile getirirler ve yaklaşımlarını birçok konuda olduğu gibi burada da maslahat kavramı üzerinden temellendirirler. Buna göre, şer'î hükümlerle sorumlu olmak ve bunun gereklerini yerine getirmek maslahatlara tabidir. Mükellefler de maslahatları açısından farklılık arz ettiğinden şer'î hükümlerle sorumlu olmaları da farklılık taşıyacaktır. Bu bağlamda hayızlı olan-olmayan; mukîm-müsâfir; zengin-fakir aynı kefeye konulamaz ve farklı hükümlere tabidir. Buradan hareketle denilebilir ki Hz. Peygamber'e özgü şer'î bir ibadet, ümmetin maslahatına uygun olmayabilir, bu durumda ümmet, şer'î bir delil olması hariç aklen söz konusu ibadetle sorumlu olmayacaktır.[969]

Buna mukabil, naklî-sem'î deliller, Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcı olduğunu ifade etmekte ve örnek alınmasını buyurmaktadır. Havadisin hükümlerini öğrenme adına onun sözlerine olduğu gibi fiillerine de müracaat etmek gerektiği ve her ikisinin de hüccet olduğu hususunda ümmet içinde herhangi bir ihtilaftan söz edilemez. Bu hususu ihsas edici her ne kadar bazı âhâd rivayetler bulunsa da bu konuda temel dayanak icmâdır. Bu bakımdan Hz. Peygamber ibâha tarzında bir fiil ortaya koyduğunda ve söz konusu fiilin maksadının da bilinmesi halinde aynı fiilin vücup tarzında yapılması ve bu şekilde hükmedilmesi câiz olmayacaktır. İcmâa ilaveten Hz. Peygamber'in fiillerinin de sözleri gibi bağlayıcı ve şer'î bir kaynak olduğu hususunu teyit edici ayetler[970] de söz konusudur.[971]

Ayrıca sahabenin hal ve tavırlarından Hz. Peygamber'in fiillerine bir kaynak olarak müracaat ettikleri bilinen bir husustur. Bu meyanda Hz. Ömer'in Hacer-i esvedi öpmesi ve ardından "Biliyorum ki sen ne fayda sağlayan ne de zarar veren bir taşsın.

---

[968] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 96-99; Tûsî, *el-Udde*, II, 569-70. Ayrıca bk. Karaman, "Caferî Usulcü Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, 2005, c. II, sy. 1, s. 11-28.
[969] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 94-5; Tûsî, *el-Udde*, II, 571.
[970] Ahzâb, 33/21; En'âm, 6/153.
[971] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 100; Tûsî, *el-Udde*, II, 572-4.

Resûlullah'ın öptüğünü görmeseydim seni öpmezdim" demesi bunun anlamlı bir örneğidir. Yine, oruçlu kimsenin eşini öpmesi halinde orucun bozulup bozulmayacağı hususunun Ümmü Seleme'ye sorulması da sahabenin Hz. Peygamber'in fiillerine teşrîlik atfettiğinin bir göstergesidir.[972]

Müellifler, onun fiillerinin teşrî kaynağı olduğunu ortaya koyduktan sonra bunun bağlayıcılık derecesini de tartışmaya açmışlar ve bu hususta serdedilen yaklaşımları aktarmışlardır. Buna göre Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığı ile ilgili olarak vücup, ibâha, nedb, vakf olmak üzere dört farklı yaklaşımdan söz etmek mümkündür.

Müellifler vücup yaklaşımını Mâlik ve bazı Şâfiî ulemaya nispet ederken ibâha, nedb, vakf görüşlerini ise diğerlerine nispet etmiştir.[973] Murtazâ'dan farklı olarak Tûsî, kelâmcıların ve Kerhî'nin yaklaşımına da aktarır. Bu bilginlere göre, Hz. Peygamber'in fiilleri farklı kısımlara bölümlendiğinden hüküm bakımından tek tip olarak değerlendirilemez. Buna göre, fiillerinin bir kısmı, bir mücmeli beyan etmektedir. Bu durumda beyan ettiği şeyin hükmünü alacaktır. Hz. Peygamber'in fiili, bir hitabı imtisal eder tarzda ise o fiilin bağlayıcılığından söz edilemez. Zira ümmeti, söz konusu fiilden önce hitapla mükelleftir. Burada tartışmalı husus, onun şer'î-hukukî nitelik taşıyan fiilleridir. Bu tarz fiillerin yapılış maksadı ve bağlayıcılık düzeylerinin bilinmesi halinde ona tabi olmaktan söz edilebilir. O halde onun fiilleri için tamamı vücup, tamamı nedb ya da tamamı ibâha ifade eder, denemez.[974]

Murtazâ ve Tûsî'nin görüşü de bu yöndedir. Müelliflerin bunu izah sadedinde zikrettikleri bazı gerekçeler şöyle sıralanabilir. Fiillerinin tamamının bağlayıcı (vücup) olduğuna dair -daha önce de ifade edildiği üzere- ne aklî bir zorunluluk söz konusudur ne de sem'î bir delil mevcuttur. Hz. Peygamber'in fiilinin zâhirinden bunun kendisine vâcip olduğu bilinmiyorsa bizim hakkımızda vâcip olup olmadığı evleviyetle bilinmez. Şu kadar var ki onun sözleri, fiillerinden farklılık arz eder. Kavillerinin içerikleri kendisine vâcip olmasa da bize tevcih edilen bir emir olması nedeniyle bağlayıcı niteliktedir ve bize mahsustur. Hz Peygamber'in bir fiili, bazen yaptığı bazen de terk ettiği bilinen bir

[972] Tûsî, *el-Udde,* II, 574.
[973] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 102; Tûsî, *el-Udde,* II, 575.
[974] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 102; Tûsî, *el-Udde,* II, 576.

hususdur. O halde söz konusu fiili "bazen" yapmış olmasını gerekçe göstererek bunun her zaman yapılması gereken ve bağlayıcı bir fiil olduğunu söylemek doğru olmayacaktır.[975]

Müelliflerin diğer gerekçeleri, vücup yaklaşımını benimseyenlerin iddialarına yaptıkları itirazlardan ibarettir. Her ne kadar doğrudan vücup ehli hedef alınmışsa da yapılan itiraz ve eleştiriler nedb ya da ibâha yaklaşımını benimseyenler için de geçerlidir. Bu yaklaşıma kâil olanlar, Hz. Peygamber'in fiiline ittibayı emrettiğini varsaydıkları bazı naslara ve aklî çıkarımlara tutunmuşlardır.

(ı) Onun emrine muhalefet edenleri uyar. (Nûr, 24/63). Ona ittiba edin. (Sebe', 34/20) İlgili ayetlerde Allah, Hz. Peygamber'e tabi olmayı emretmektedir. *Emir* de vücup ifade ettiğinden fiillerinde de ona tabi olmanın vâcip olduğu anlaşılmaktadır. *Emr* kelimesinin farklı ayetlerde (Secde 32/5; Hûd, 11/123; 97) kaville birlikte fiili de kapsadığı dikkate alındığında Hz. Peygamber'in fiillerinin tamamının vücup ifade ettiği hususu açıktır. Aksi halde ona muhalefetten sakındırılmazdı.

Müelliflere göre ilgili ayette geçen onun "emrine muhalefetten sakındırma/sakınma" ifadesi esasında mutabakatın gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu da ancak onun fiillerinin hangi suret ve ne veçhile (maksat) yapıldığının bilenmesiyle mümkün olacaktır.[976] Ayrıca ayette geçen *emir* kelimesi Tûsî'nin emir bahsinde de zikrettiği üzere hakikatte kavl için vaz' edilmiştir. Fiil anlamında kullanım ise mecaz kabilindendir. Kaldı ki *emr* kelimesine izafe olunan zamir, Hz. Peygamber'e değil Allah'a râcidir. Dolayısıyla zamiri ona refere ederek buradan bir istidlalde bulunmak isabetli olmayacaktır.[977]

(ıı) […] Allah'ın elçisi, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı arzulayan ve O'nu çokça anan kimseler için son derece güzel bir örnektir. (Ahzâb, 33/21) Bu ayete göre mademki o, *üsve-i hasene* kılınmıştır o halde tabi olmak gerekir. Üstelik ayetin sibakında "Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı arzulayan kimseler için" denilmiştir. Bu kayıt, bir anlamda onun örnekliğine tabi olmayı terk edenler için bir tehdit ifadesidir. Tûsî'ye göre, sibakta yer alan söz konusu ifade, tehdit ya da vait değil aksine recâdır. Bu ise kişinin

[975] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 103-5; Tûsî, *el-Udde*, II, 577.
[976] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 107.
[977] Tûsî, *el-Udde*, II, 578.

menfaat ve maslahatına olan durumlarda geçerlidir. Burada sanki "Kim Allah'ın sevabını umarsa" denmektedir. Sevap ise mendupla elde edileceği gibi vâciple de elde edilir.[978]

(ıii) "Hz. Peygamber ayakkabısını çıkardı, sahabe de aynısını yaptı." vb. hadisler de onun fiillerinin tamamının vücup ifade ettiğine kanıt olarak ileri sürülmüştür. Fakat Tûsî'ye göre bu tür haberler, âhâd hükmünde olduğundan bunlara tutunmak doğru değildir. Kaldı ki Hz. Peygamber'in haberde geçen tavrı, o fiilin vâcip olduğuna değil, yapılmasında herhangi bir sakınca olmadığına delâlet eder.[979]

(ıv) Fiilin sözden daha güçlü olduğu şeklinde bir gerekçe de ileri sürülmüştür. Zira Hz. Peygamber menâsik, abdest, namaz vs. hususlarla ilgili bir emri hayata geçirmek istediğinde kendisine tabi olunsun diye bunu fiiliyata dökerdi. Müelliflere göre ise bir sözün kendi muktezasına uygun davranılmasını icap ettiği doğrudur ancak fiilde böyle bir talep söz konusu değildir. Bu bağlamda sözün hemen peşinden yapılan bir fiil, o sözü tekit edecektir; ancak ibtidâen yapılan bir fiilin böyle olduğu söylenemez.[980]

(v) Vücûbiyet, fiil mertebelerinin en yükseğidir. Hz. Peygamber tarafından icra edilen bir fiilin hangi maksatla yapıldığına dair bir delilden yoksun olunması halinde ona en yüksek mertebeden tutunmak gerekir, şeklindeki bir gerekçe de kabul görmemiştir. Zira hem nedb ya da başka bir niteliğe sahip olup olmadığından emin değiliz; hem de ne maksatla yapıldığına dair bir delâletten yoksunuz. Dolayısıyla bu durumda bir fiilin vâcip olarak ifa edilmesi câiz olmayacaktır.[981] İhtiyata binaen bu şekilde bir gerekçeye tutunmak gerekir, şeklinde bir iddia ve gerekçeyi Murtazâ kabul etmez. Zira bu durum, vâcip olmadığı halde mükellefin o fiilin vücûbiyetine inanması, bu amaçla onu edaya yönelmesi ve söz konusu fiilin terkinin kerih olduğuna inanması ve inanmakla kalmayıp fiiliyata geçirmesi gibi olumsuzlukları da beraberinde getirecektir.[982]

Denilebilir ki müelliflere göre Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığına yönelik "tamamen vücup; nedb; ibâha ifade eder" şeklinde genel geçer bir kuraldan söz etmek doğru değildir. Bu nedenle her bir fiil, tikel olarak ele alınmalı, suret ve maksadı dikkate alınarak yorumlanmalıdır. O halde hangi fiilin ne veçhile eda edildiğinin bazı

---

978 Tûsî, *el-Udde*, II, 580.
979 Tûsî, *el-Udde*, II, 580-1.
980 Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 108; Tûsî, *el-Udde*, II, 581.
981 Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 108; Tûsî, *el-Udde*, II, 581.
982 Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 109.

ipuçları olmalıdır. Murtazâ ve Tûsî, izleyen satırlarda buna değinmiştir. Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılık derece ve düzeylerini tespit için bazı kıstaslar belirleyen müellifler, yapısal olarak ef'âl-i nebinin *fiil, terk ve ikrar* şeklinde üçe taksim olduğunu belirterek bunlardan her birinin *vâcip, mendup* ya da *mubah* olabileceğini ifade etmektedir.[983]

(ı) Hz. Peygamber'in yapma-etme (fiil) tarzında olan davranışları genel anlamda *beyan, imtisal* ve *ibtidâ* (ilk baştan hüküm ihdas etme) işlevine sahiptir. Beyan işlevine sahip fiiller ise, namaz ya da menâsikin nasıl yapıldığını ortaya koymak gibi *mücmeli beyan*; bazı vakitlerde namaz kılmayı yasaklamak gibi *umumu tahsis* ve ve ayrıca *nesih* olmak üzere üçe taksim edilir. Tûsî'den farklı olarak Murtazâ, *had*lerdeki sayıyı artırmak gibi *ziyade şeklinde beyân; muhtemel bir fiilin beyanı*; farklı anlamlara gelen müşterek bir kelimenin (örneğin kur' lafzı) anlamlarından birini fiiliyle desteklemesi örneğinde olduğu gibi *muhtemel bir kavlin beyanı*'nı da eklemek suretiyle bu sayıyı altıya çıkarır.[984]

Bir fiilin *imtisal* işlevine sahip olabilmesi için bağlayıcı ve emredici bir hitabın söz konusu fiilden önce sadır olması gerekir. Bu hitaptan dolayı yapılan fiil, emri yerine getirme şeklinde yorumlanacaktır. Hz. Peygamber'in yaptığı fiilin beyan ya da imtisal niteliğinde olmadığı anlaşılırsa o fiil, *ibtidâ* olarak değerlendirilecektir.[985]

(ıı) Hz. Peygamber'in terk tarzında olan davranışları ise bir fiili terk etmek, bir *nekir*i (kabih) terk etmek, beyanı ve cevabı terk etmek gibi farklı kısımlara ayrılır.[986] Buna göre yapılması gereken bir *fiil*in terk edilmesi *nesih-tahsis* olabileceği gibi *beyan* da olabilir. Söz gelimi, Hz. Peygamber'in on dirhemden daha az değere sahip bir mal çalan birinin elini kesmeyi terk etmesi *tahsis*e örnek oluşturur. Hz. Peygamber'in *ka'de-i ûlâ* yapmayıp üçüncü rek'ata kalkması ve rücu etmemesi söz konusu ka'denin namazın rükünlerinden biri olmadığına delâlet eder.[987]

Hz. Peygamber'in bir soruyu yanıtlamaması ya vahiy beklediği ya da muhatabı daha önce zikrettiği bir delile yönlendirme yaptığı anlamına gelir. Beyanı terk etmesi ise

---

[983] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 111; 114; Tûsî, *el-Udde,* II, 582.
[984] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 109-111; Tûsî, *el-Udde,* II, 582-3.
[985] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 111; Tûsî, *el-Udde,* II, 583.
[986] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 112.
[987] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 112; Tûsî, *el-Udde,* II, 584.

söz gelimi bir hadisenin meydana gelmesi, hükmünü açıklamaması, buna mukabil vahiy bekliyor gibi de görünmemesi durumu, bu konuda Allah'ın herhangi bir hükmünün bulunmadığına delâlet eder.[988]

(ıii) Hz. Peygamberin ikrar tarzında olan davranışları: Bir fiilin şeriatta kabih olduğuna dair bir beyan yoksa ve Hz. Peygamber de bu kabîhin yapılışı esnasında her hangi bir müdahale de bulunmamışsa bu durum, söz konusu eylemin genel anlamda hasen olduğuna delâlet eder.[989] Buna mukabil daha önce bu fiilin kabih olduğu ifade edilmiş ancak yapılışı esnasında Hz. Peygamber herhangi bir müdahalede bulunmamışsa bu durumda, daha önce o fiile yönelik yapılan kabih nitelemesinin neshedildiği anlaşılır.[990]

Tûsî, Hz. Peygamber'in *fiil, terk* ya da *ikrar*ının *vâcip, mendup* ya da *mubah* gibi hangi teklîfî hükme konu olabileceğini bilmeye yönelik bazı ipuçları da vermiştir. Buna göre, bir fiilin *vücup* ifade ettiği

(ı) bir vâcibin beyanı ya da imtisali olması,

(ıı) namaz için ezan okumak gibi fiilin bir vâcibin alameti olacak tarzda icra edilmesi,

(ııı) terk edilmesi halinde büyük günah kazanılmış olması,

(ıv) bir vacibin şartı olması,

(v) ifa edilmemiş bir vacibin kazâsı olması, hallerinden biriyle bilinir.[991]

Müelliflere göre Hz. Peygamber'in bir fiilinin *ibâha* ifade ettiği şu şekillerden biriyle bilinebilir.

(ı) Bir mubahın beyanı olması,

(ıı) terkinde büyük günah olmaması,

(ııı) bir fiilin mubah olduğunu Hz. Peygamber'in sözlü olarak ifade etmesi,

(ıv) bir fiilin vâcip ya da mendup olduğuna delâlet eden bir delilin bulunmaması.[992]

---

[988] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 114.
[989] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 113; Tûsî, *el-Udde*, II, 584.
[990] Tûsî, *el-Udde*, II, 584.
[991] Tûsî, *el-Udde*, II, 585.
[992] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 115; Tûsî, *el-Udde*, II, 584-5.

Müellifler, bir fiilin *mendup* olduğuna delâlet bazı karîneleri şu şekilde sıralamışlardır.

(ı) bir mendubun beyanı olması,

(ıı) kurbet niyetiyle yapıldığının bilinmesi, buna mukabil vücûba delâlet ettiğine dair bir emârenin de söz konusu olmaması,

(ııı) şer'î nitelik taşıyan bir fiili bazen yapması bazen de terk etmesi,

(ıv) yapanı övmesi, buna mukabil terk edeni ayıplamaması.[993]

4.3. Şer'u Men Kablenâ

Müellifler "bizden öncekilerin şeriatı" anlamına gelen bu tabir kapsamında daha önceki peygamberler aracılığıyla bildirilen dini hükümlerin Hz. peygamber ve dolayısıyla ümmeti açısından bağlayıcı ve geçerli olup olmadığını tartışmaya açmışlardır. Murtazâ, bu konuya *ahbâr* başlığının devamında yer alan *ef'âl* başlığı altında; Tûsî ise bu hususta tartışmalarda nesih ve özellikle de İslamiyet ve önceki dinler arasındaki nesih ilişkisi gündeme geldiğinden olsa gerek *nâsih-mensûh* başlığının devamında işlediği *ef'âl* başlığı altında yer verirmiştir.

Müellifler, meseleyi "peygamberlik öncesi dönem" ve "peygamberlik sonrası dönem" şeklinde iki kısma ayırarak bir değerlendirmede bulunmuştur. "Peygamberlik öncesi dönem" hakkında Hz. Peygamber'in *şer'u men kablenâ* ile asla amel etmediğine kâil olanlara mukabil, kesinlikle amel ettiğini iddia edenler ve bu hususta tevakkufu benimseyeler olmak üzere üç farklı görüş sahibinden söz etmektedir.[994]

Murtazâ'ya göre her iki zıt yaklaşımın katiyetini ortaya koyan delilden yoksun olduğumuza göre, bu yaklaşımlardan doğru olanı tevakkuftur. Bu nedenle "daha önceki şeriatlara tabi olmak onun sahibine de tabi olmak anlamına geleceğinden ve efdalin mefdula tabi olması kabih sayılacağından Hz. Peygamber'in önceki şeriatlara tabi olduğu söylenmez" şeklinde bir yaklaşım doğru değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in maslahatına uygun olması halinde bazılarıyla amel etmeyi Allah'ın vâcip kılması imkân dâhilindedir.

---

[993] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 115; Tûsî, *el-Udde*, II, 585.
[994] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 119; Tûsî, *el-Udde*, II, 591; ayrıca bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "Şer'u men kablenâ", *DİA,* 2010, XXXIX, 15-19.

Bu iktidâ ya da ittibâ anlamına da gelmez. Karşı yaklaşım sahiplerinin dile getirdiği gibi Hz. Peygamber'in tavaf ettiği, umre ve hac yaptığı veya kurban kestiği ve bundan yediği ileri sürülerek önceki şeriatlarla amel ettiği de iddia edilemez. Zira bu yönde kesin bilgiye sahip değiliz.[995]

Tûsî ise bu dönemde Hz. Peygamber'in hiçbir şeriata tabi olmadığını, ibadet maksadıyla yerine getirdiği her şeyin artık kendi şeriatı olduğunu ifade eder. Tûsî ayrıca "dostlarımız" dediği kimselerin Allah'ın diğer şeriatlara tabi olmaması için Hz. Peygamber'e özgü vahiy indirdiği ve bununla amel ettiği şeklinde bir yaklaşıma sahip olduğunu belirtmektedir[996] ki bu durumda "ne peygamberdi ne de değildi" gibi statüsüz bir vaziyet ortaya çıkmaktadır.

"Peygamberlik sonrası dönem"le ilgili olarak müelliflerin yaklaşımı, Hz. Peygamber'in *şer'u men kablenâ* ile amel etmediği yönündedir. Tûsî, başta Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî olmak üzere Mu'tezilî kelâmcıların ekserinin de aynı kanaatte olduğunu ifade eder.[997] Diğer taraftan pek çok fakih ve kelâmcı ise aksi kanaattedir. Fakat Hz. Peygamber'in önceki şeriatlarla amel etmesini iki şartla kayıtlamışlardır. Buna göre, ya önceki şeriat yok olup gidecek ve daha sonra gelen peygamber yeni bir şeriatla gelecek ya da daha sonra gelen peygamber öncekinde olmayan yeni yükümlülükler getirecektir.[998]

Hz. Peygamber'in nübüvvet sonrası dönemde *şer'u men kablenâ* ile amel etmediği yönünde kanaat belirten müellifler, buna ilişkin bazı gerekçeler ortaya koymuştur. Öncelikle bu konuda ve Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden efdal olduğu, dolayısıyla fâdılın mefdula tabi olmasının câiz olamayacağı hususunda *tâife-i muhikka*'nın icmâı bulunmaktadır. Ayrıca önceki şeriatlardan tevarüs eden nakiller, tahrifle malul olduğu gibi Hz. peygamber, önceki şeriatlarla amel etmiş olsaydı miras konusunda, zıhâr ve ifk hadiselerinde vahiy beklemek yerine Tevrat'ta yer alan ilgili

---

[995] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 120.
[996] Tûsî, *el-Udde*, II, 590.
[997] Bk. Basrî, *el-Mutemed*, II, 337.
[998] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 122; Tûsî, *el-Udde*, II, 590. Cessâs'ın ifadesine göre Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî ortak mülkiyete konu olan bir malın dönüşümlü (mühâyee) olarak kullanılmasının meşruiyetini Hz. Salih ve devesini konu edinen Şuarâ suresi 155. ayetle desteklemiştir. [Dönmez, "Mühâyee", *DİA,* 2006, XXXI, 509.] "Bu da açıkça" diyor Cessâs, "mütekaddim enbiyânın şerîatından olanların -neshi sübut bulmadığı sürece- bizim için bağlayıcı olduğuna delâlet etmektedir." Devamında Cessâs, Hasen el-Kerhî'nin de benzer kanaate sahip olduğunu ifade ederek köleye karşılık hür kimsenin ve zimmîye karşılık müslüman birinin kısas edilmesi gerekliliğine "Tevrat'ta dişe diş ... diye yazdık" mealindeki (Mâide, 5/45) ayetle istidlalde bulunduğunu belirtmektedir. Bk. *el-Fusûl,* III, 20.

hükümleri uygulardı. İddia edildiği gibi *şer'u men kablenâ* kabul görseydi, bu şeriatlara ait kitaplar, şer'î delillerden biri sayılırdı ve Muâz âmil olarak Yemen'e giderken muhatap olduğu "neyle hükmedeceksin" sorusuna muhakkak Tevrat ve İncil'i de katarak cevap verirdi. Hz. Peygamber'in bize sadece kendine nazil olan vahyi ilettiği ve önceki şeriatları neshettiği hususunda ümmet içerisinde hiçbir ihtilaf bulunmadığı gibi bu şeriat, âlimlerin icmâıyla tamamen Hz. Peygamber'e izafe edilmiştir. Bu nedenle başka bir şeriatla amel etmiş olsaydı bu izafet doğru olmazdı.[999]

Karşı yaklaşım sahipleri, *şer'u men kablenâ*nın belirli şartlarla Hz. Peygamber'in şeriatı haline geldiği kaydını koyarak bunu destekleyen bazı deliller ileri sürmüştür. Tûsî eserinde bu delillere de yer vermiş ve bazı itirazlar yöneltmiştir. Buna göre Hz. Peygamber zina eden iki Yahudi'nin recmedilmesi hususunda Tevrat'a müracaat etmiştir. Ne var ki bu haber, Tûsî'ye göre âhâd rivayetlerdendir ve itimat edilmemelidir. Kaldı ki Tevrat'ı şer'î bir kaynak olarak kabul etmiş olsaydı sadece recmde değil diğer konularda da vahiy beklemeyip ona müracaat etmesi icap ederdi.[1000]

"Hanif olan İbrahim'in dinine (millet) uy" (Nahl, 16/123); "Peygamberlerin kendisiyle hükmettiği, içinde hidayet ve aydınlık bulunan Tevrat'ı elbette biz indirdik." (Mâide, 5/44) mealindeki ayetler de bazılarınca delil olarak ileri sürülmüştür. Fakat Tûsî'ye göre ilk ayetle istidlalde bulunmak doğru değildir. Çünkü ayette geçen *millet* kelimesi *din* anlamına gelmekte ve bu kavramla fürû' değil tevhit ve adalet kastedilmektedir. İkinci ayetin zâhiri ise 'Peygamberler' lafzından Hz. Musa ve ondan önceki peygamberlerin anlaşılmasını gerekli kılmaktadır.[1001]

---

[999] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 125-7; Tûsî, *el-Udde*, II, 591-5.
[1000] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 127; Tûsî, *el-Udde*, II, 596.
[1001] Tûsî, *el-Udde*, II, 597.

BÖLÜM V

GEÇERLİLİĞİ TARTIŞMALI DELİLLER VE YÖNTEMLER

5.1. İcmâ

Birçok fürû hükmün temelini teşkil eden ve bu hükümlere meşruiyet sağlayan, ayrıca usul eserlerinin kaynaklar tasnif ve tertibinde kendine üçüncü sırada yer bulan icmâ, İslam dini müntesiplerine "kolektif şuur" kazandırması yönüyle istisnaî bir öneme sahiptir. İcmâın tarihî ve fikrî temelleri ve ortaya çıkış süreci her ne kadar "bazı politik ve sosyal ihtiyaçların ürünü; İslam'ın şurayı emretmesi ve Hz. Muhammed'in uygulamaya koyması ve tavsiye etmesi; Câhiliye Araplarınca benimsenen "es-sünne", "şûra" ve "nedve" kavram ve kurumlarının devamı; Kur'an'ın bir kısım Yahudilere yönelttiği tahrif eleştirisinden korunma" gibi etkenlere bağlansa da sünnî usul eserlerinde icmâın bir kurum olarak var olmasındaki temel sâikin ve ona yön veren düşüncenin "ümmetin hatadan korunmuşluğu (ismet) ve bunun Müslümanlara verilen ilahî bir lütuf olduğu belirtilmiştir. "Ümmetin ismeti" tabirinin masum imam inancına sahip ve imamı ümmetin akıl ve idrakine önceleyen Şia'ya verilen bir tepki olduğu hemen fark edilecektir.[1002] Bu tepkinin müellifler tarafından nasıl karşılanacağı ve imam eksenli icmâ anlayışının nasıl temellendirileceği izleyen satırlarda görülecektir. İcmâın neden "Geçerliliği Tartışmalı Delililer" başlığı altında ele alındığı kuşkusuz dikkate değerdir.

Tûsî eserinin mukaddimesinde, bazılarının icmâ, kıyas, ictihad, iftâ, hazr ve ibâha konularını da fıkıh usulüne dâhil ettiklerini; ancak bu tertibin İmâmiyye'nin anlayışına uygun olmadığını ifade ederek şu satırları ilave eder:

> […] masumun icmâ ehli içinde yer aldığını ve onun için hata etmenin mümkün olmadığını, her zaman ve dönemde muhakkak bir imamın bulunduğunu ve bunu

[1002] Dönmez, "İcmâ", *DİA,* 2000, XXI, 417-9.

> bilmenin yolunun da nakil değil akıl olduğunu dikkate alırsak bize göre icmâ, fıkıh usulü konuları içinde ele alınmamalıdır.[1003]

Bu ifade nedeniyle, icmâ ve diğer ana başlıkları biz de bu isimle ve bu bölümde ele almayı uygun gördük.

5.1.1. İcmâın Mahiyeti

Müellifler icmâa dair herhangi bir tanım sevk etmeden ihtilafları ve farklı yaklaşımları zikrederek konuya giriş yapmakta ve icmâın kaynak değeriyle ilgili olarak "kabul edenler" ve "etmeyenler" şeklinde iki yaklaşımdan bahsetmektedir. Buna göre bütün kelâmcı ve fukaha kabul edenler sınıfında; Nazzâm[1004] ve ona tabi olanlar, ayrıca bazı Hâricî bilginler kabul etmeyenler sınıfında yer almaktadır. Tûsî, bu isimlere Cafer b. Harb ve Cafer b. Mübeşşir'i de dâhil etmektedir.[1005]

İcmâı bir kaynak olarak kabul edenler, "akıl" ve "nakil" ile temellendirenler olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İcmâın kaynak oluşunu nakil ile ispat etmeye çalışanlar, çoğunluğu temsil etmektedir. Ancak icmâı gerçekleştirenlerin niteliği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve taraftarları sadece sahabenin icmâını hüccet kabul ederken[1006] imam Mâlik, icmâı Medine ehline hasretmiştir.[1007] Buna mukabil diğerleri ise her asırda icmâın hüccet olduğunu ve bunun bir bölgeye ya da zümreye tahsis edilemeyeceğini dile getirmiştir.[1008]

Müellifler de rezerv koymak suretiyle icmâın hüccet olduğunu kabul ederler. Buna göre icmâ gerek bütün ümmetin gerekse itibarlı âlimlerin icmâı olsun hüccet

---

[1003] Tûsî, *el-Udde,* I, 8. Tûsî'nin icmâ telakkisinin genel bir değerlendirmesi için bk. Kahraman, "Sünnî-Şiî Usül Polemiği (Tûsî Örneği)" s. 221-224.

[1004] Basrî, *el-Mutemed,* II, 6.

[1005] Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Harb el-Hemedânî, (ö. 236/850-51) ve Ebû Muhammed Ca'fer b. Mübeşşir b. Ahmed es-Sekafî el-Kasabî, (ö. 234/848-49) Bağdat Mu'tezilesi'ne bağlı kelâm ve fıkıh âlimidir. Bk. Cihat Tunç "Ca'fer b. Harb", *DİA,* 1992, VI, 549-551; Emrullah Yüksel, "Ca'fer b. Mübeşşir" *DİA,* 1992, VI, 553-4.

[1006] İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm,* IV, 147; ayrıca bk. Oğuzhan Tan, *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı,* Doktora Tezi, A.Ü.S.B.E,, Ankara 2007, s. 159-160.

[1007] "İcmâ, sadece Medine ehlinin amelidir" cümlesi ile "Medine ehlinin ameli, icmâdır" cümlesi arasında nüans vardır. Müellifler, Malik'e ilk cümleyi nispet etmektedirler. Ne var ki bunun isabetli olduğu söylenemez. Zira imam Malik ya da ashabının fıkıh usulünde bilindik anlamıyla icmâı Medine halkının tatbikatına hasretmiş olduğu yönünde bir söz söylediği mezhebe ait kitaplarda menkul değildir; ancak ikinci cümle ona nispet edilebilir. Zira bilinmektedir ki Mâlik, Hz. Peygamber'in sünnetini veya sahabenin uygulamalarını aksettirdiği ve ihtiva ettiği için Medine ehlinin tatbikatına önem atfetmiştir. Bk. İbnü'l-Kassâr, *Mukaddime fî usûli'l-fikh,* s. 226; Dönmez, "Amel-i ehli Medine", *DİA,* 1991, III, 21-25.

[1008] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 127-8; Tûsî, *el-Udde,* II, 601-2.

niteliğine sahiptir. Fakat bu yaklaşım, *talil* ve *delâlet* açısından Ehl-i Sünnet'in kabulünden farklılık arz eder. Şöyle ki müelliflerin icmâı kabul gerekçesi (talil) hiçbir asrın masum ve şeriatın koruyucusu bir imamdan hâli olmayacağı ve yapılan icmâa dâhil olduğu/olması gerektiği düşüncesidir. Ayrıca imam gerek münferit olsun gerekse cemaat içinde bulunsun o kabih işlemez ve hatadan korunmuştur. Dolayısıyla burada icmâa değer veren ve onu bir kaynak yapan etken, ümmetin ismeti değil imamların zatıdır.[1009] Bu nedenle, imamın kavline muhalif oluşan icmâın hüccet değeri yoktur ve batıldır. Oysa cumhura göre her ne kadar bireyler yanılsa da cemaat/ümmet bütünüyle hataya düşmez ve ümmetin beraberce alacağı bir karar, zorunlu bilgi oluşturacaktır.

İcmâın bir kaynak olduğuna "delâlet" eden şey ise -cumhurun bazı ayet ve haberle istidlalde (aş. bk.) bulunmasına karşın- tamamen aklî istidlaldir. Buna göre akıl, her zamanda/dönemde bir imamın bulunması gerekliliğine delâlet etmektedir. Zira bu teklif-i aklî de bir lütuftur.[1010]

İcmâa değer veren şey, imamım kavli ise "icmâ hüccettir ve itibara alınmalıdır" şeklinde bir söylemin ne faydası var ki? şeklinde muhtemel bir soruyu Tûsî özetle şöyle yanıtlar: Gaybetteki imamın bir hususta ne düşündüğü muayyen olmayabilir. Fakat bir hususta icmâ söz konusu ise buradan imamın tutumunun da icmâa sonucunda varılan karar gibi olduğu anlaşılır. Diğer taraftan bir konuda imamın ne düşündüğü biliniyorsa bu durumda hüccet odur, onun dışında herhangi bir şeye itibar edilmez. Ayrıca bir zamanda imamın yaşamadığı farz edilse o zamanda yapılan icmâın yine hüccet değeri yoktur.[1011]

Buradan hareketle denilebilir ki imamın bir hususta ne tür yaklaşıma sahip olduğunu bilmek için icmâ "keşif" işlevi görmektedir. İşte bu nedenle müstakil bir delil olmayıp daha çok aklî bir niteliğe sahiptir. İmamın yaşamadığı farz edilse ve o dönemde

---

[1009] İmamet nazariyesinin usul düşüncesine etkisi burada net olarak görülmektedir. Fürua etkisi için bk. İbrahim Çalışkan, "Ca'ferî Mezhebinde İbadetler (Şiîliğe Göre Fürû'u'd- Dîn = İbadetler)" *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Semp*., İstanbul 1993, s. 483 vd; Metin Bozan, "İmamet Nazariyesinin Caferi Fıkhı Üzerindeki Tesirleri", *Marife*, yıl: 8, sy. 3, Konya 2008, s. 49-74.

[1010] Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* s. 121; Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 130; Tûsî, *el-Udde,* II, 602. Müellifler, masum imamın gerekliliği ve bunun bir lütuf olduğu şeklindeki mülahazaları için okuyucuyu imametle ilgili kitaplarına yönlendirmektedir. Bk. *eş-Şâfî fi'l-imâme,* thk. Abdüzzehra el-Hüseynî Müessesetü'l-Sadık, Tahran 1986. Öğrencisi Tûsî ise bu eseri *Telhîsu'ş-Şâfî* adıyla özetlemiştir. Ayrıca bk. Muhammed el-Garâvî, "el-İcmâ: Hakikatuhu ve hucciyyetuhu inde'l-mezâhibi'l-İslâmiyye", *Risâletü't-takrîb*, Dîmah 1372 sy. 3, s. 91.

[1011] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 45; Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 148; Tûsî, *el-Udde*, II, 603.

akdedilen icmâa itibar olunmayacaksa ümmetin çokluğuna rağmen hatadan beri olmadığı ve bu hususta güven duyulamayacağı fikri ortaya çıkmaktadır. Çoğunluk, bilgi sağlama ve bağlayıcı olmada güven duyulacak bir şey olsaydı Tûsî'ye göre Yahudiler ve Hristiyanlar sayıca Müslümanlardan fazla olmasına rağmen yalan ve batıl üzerinde ittifak etmezlerdi. O halde bu ittifak icmâ ve hüccet olarak algılanmalı mıdır?![1012]

5.1.2. İcmâın Dayanakları

Müellifler, icmâı kabul eden ve etmeyenlerin gerekçelerini sıralayarak bunlara biz dizi eleştiri yöneltmiştir. İcmâı hüccet kabul etmeyenler; (a) siyahî olan bireylerin bir araya gelmeleri halinde yine siyahî bir cemaat teşekkül edeceği örneğinde olduğu gibi hata ile malül bireylerin bir araya gelmeleri (cemaat) ile bu illetten kurtulamayacakları gerçeği, (b) icmâın senedi nas ise bu durumda zaten icmâa gerek olmadığı, senet kıyas ise amaç ve görüş ihtilafı, çeşitli kıyas yöntemlerinin benimsenmiş olması nedeniyle insanlar arasında ittifakın öngörülebilir bir şey olmadığı, (c) ümmetin icmâının bilgi meydana getirmeyeceği vb. gerekçelere tutunmuşlardır.

Murtazâ, ilk itirazın usul ilmi tahsil etmeyen kimselerin dayanağı olduğunu ifade ederek, cemaatten hata sadır olmayacağını dile getirenlerin kastının "kudretsizlik" olmadığını belirtmektedir. Kaldı ki bu durum, siyahlık ya da uzunluk gibi fiziksel özellikler gibi değildir.[1013] Murtazâ, icmâın imkânını gayr-i kabil görenlere reddiye olarak müslümanların anılan farklılıklarına rağmen bir görüş üzerinde fikir birliği etmiş olmalarını ya da Hristiyan ve Yahudilerin yanlış da olsa İsa Mesih'in öldürüldüğü ve asıldığı hususunda ittifak etmiş olmalarını örnek verir. O halde insanların gerek bir hüccet gerekse bir şüpheye dayanarak bir fiil ve bir görüş üzerinde uzlaşmaları imkan dahilindedir.[1014]

Müellif, icmâ sonucunda oluşan kararın bilgi sağlamayacağı, bu nedenle kaynak olamayacağı şeklindeki eleştiriyi *cehalet* olarak niteler. Zira *yığınlar*ın bir görüş üzerinde icmâ ettiği ve söz konusu görüşle alakalı mevcut şüphenin gerek müşahede gerekse nakil yoluyla zail olduğu bilinen bir hususdur. İcmâ ile oluşan bilgi celâ ve zuhuriyet açısından memleketler ve büyük hadiseler hakkında oluşan ilim gibidir. Söz gelimi doğu ve batıdaki

[1012] Tûsî, *el-Udde*, II, 603.
[1013] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 144-5.
[1014] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 145-6.

bütün müslümanlarla mülaki olmadığımız halde içkinin ve annelerle nikahın haramlığı hususunda müslümanların icmâ ve ittifak ettikleri bilinmektedir.[1015]

Müellifler, eleştirilerini daha ziyade icmâın bir delil olduğunu nakille temellendiren cumhura karşı yöneltmiştir. İcmâın kaynak oluşu, cumhur tarafından Kitap, Sünnet ve aklî istidlal yollarıyla ispatlanmaya çalışılmıştır. İcmâın imkân ve vukuuna Kur'an'dan gösterilen delilleri şöyle sıralamak mümkündür.

(ı) "Kim de hak ve hakikatin ne olduğunu pekâlâ görüp bilmesine rağmen Peygamber'e karşı gelir ve müminlerin yolundan başka bir yol tutarsa onu kendi yolunda kendi hâline bırakırız; ama sonunda cehenneme atarız. Ne kötü bir yerdir cehennem!"[1016]

Müelliflere göre bu ayet, iddia olunduğunun aksine doğrudan icmâın kaynaklığına delâlet etmez. Şöyle ki ayette "zâhir ve batın" olarak hakikaten iman etmiş kimselerin yoluna tabi olmak kastedilmiştir. Dolayısıyla gerçek anlamda iman ettiğine; masum ve hatadan korunmuş olduğuna inandığımız tek kimse imamdır. Bu ayet ona tabi olmayı gerekli kılmaktadır. Kaldı ki ayet müminlerin yolundan başka bir yola tabi olmayı yasak etmiştir. Buradan müminlerin yoluna tabi olmanın gerekliliği gibi bir sonuç çıkarmak mefhum-u muhâlifle amel etmek sayılacağından bu geçerli ve kabul edilebilir bir yöntem değildir. Ayrıca ayette geçen "el-müminîn" kelimesi, *umum* ifade etmektedir. Dolayısıyla her hangi bir zamana tahsis etmeksizin kıyamete dek iman eden her bireyin bu kavramın kapsamına dâhil olması gerekir. Oysa cumhur, âm olmasına rağmen lafzı "her asrın müminleri"ne hamletmektedir. Hâlbuki her asrın müminlerini, müminlerin tamamı değil *bazısı*dır. Öyleyse anılan lafzı masum imamlara hamletmek de câiz olacaktır. Bu durumda her iki hamlde de lafzın zâhirini terk etmek söz konusudur. Diğer taraftan ayet mücmel niteliktedir. Zira bütün hallerde mi yoksa belli durumlarda mı tabi olmaktan söz edilmemektedir. Bu belirgin değildir. İddia olunduğu gibi bütün hallerde tabi olmayı gerekli kılacak herhangi âm bir lafız mevcut değildir. Ayrıca ayette geçen sebil/yol kelimesi de nekredir. Dolayısıyla "sebil" lafzının her şeyde tabi olunmayı gerektirecek âm bir lafız olduğu iddiası isabetli değildir.[1017]

[1015] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 146-7.
[1016] Nisâ, 4/115.
[1017] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 132-8; Tûsî, *el-Udde*, II, 605-12.

(ıı) "[Ey Müminler!] Peygamber size örnek (şâhit) olsun, siz de diğer insanlara örnek olun diye adaletli, dengeli, ölçülü bir topluluk (ümmeten vasatan) olmanızı sağladık."[1018] İddia sahiplerine göre burada v*asat* kavramından âdil, hayırlı ve mutedil olanlar kastedilmiştir. Allah'ın onları bu şekilde (vasat) bir niteliğe sahip kılmasının amacı ise insanlara model oluşturmak istemesidir. Model olmanın belirleyici niteliği ise modelin sözünün "hak ve hüccet" kabul edilmesidir.[1019]

Müelliflere göre ayette bu iddiayı halı çıkaracak bir delâlet söz konusu değildir. Ayetin zâhirî, her ne kadar bütün ümmetin adalet ve şehadet vasfına sahip olduğuna işaret ediyorsa da ümmetin tamamının âdil olduğu söylenemez. Burası tartışmalıdır. Bu nedenle cumhur, adalet vasfını ümmetin tamamına değil de bazılarına yakıştıracak olursa bu vasfı en fazla imamlar hak etmektedir. Ayrıca adaletle nitelenmek, bu vasfı izale edici her türlü davranıştan sakınmak gerektiği anlamına gelir. Hâlbuki iddia sahiplerine göre küçük günahlar adalete zarar vermemektedir. Buna mukabil aynı iddia sahipleri, ümmetin küçük günahlar üzerinde icmâ etmesini de mümkün görmemektedirler. Müelliflere göre bu durum bir çelişkidir. Diğer taraftan anılan ayet, adalet vasfını sahip olanların hangi açıdan ve hangi fiil ve sözlerinde âdil olduklarını ifade etmemesi nedeniyle mücmel nitelik arz etmektedir. Her hususta âdil olduklarını iddia edenlerin delil ortaya koymaları gerekir. Hz. Peygamber'in hata ve kabihten korunmuş olması, onun örnek değil peygamber olması nedeniyledir.[1020]

(ııı) Ey Müminler! Siz [Allah'ın razı olacağı bir hayatın ve böyle bir hayatı yaşamaya namzet bir toplumun inşası yolunda] insanlara örnek olmak üzere ortaya çıkarılmış hayırlı ve faziletli bir topluluksunuz. Nitekim siz iyiliğin hâkim, kötülüğün mahkûm olması için gayret gösterirsiniz.[…][1021]; […]Her daim iman ve itaatle bana yönelen hayırlı insanların yolunu tut.[…][1022]; Ey Müminler! Allah'a itaat edin; aynı şekilde Peygamber'e de itaat edin. Yine tıpkı sizin gibi mümin olan yetki ve otorite sahiplerine [yöneticilere, âlimlere] de itaat edin. Herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz ve eğer gerçekten Allah'a ve ahirete inanmış kimselerseniz, anlaşmazlığın çözümü için Allah'a [Kur'an'a] ve Peygamber'e başvurun. Herhangi bir hususta

[1018] Bakara, 2/143.
[1019] Tûsî, *el-Udde,* II, 613.
[1020] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 138-9; Tûsî, *el-Udde*, II, 613-620.
[1021] Al-i İmran 3/110
[1022] Lokman, 31/15

anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resulüne arz edin. […][1023]; Yarattığımız insanlar arasında kimi topluluklar da vardır ki insanlara hak ve hakikati gösterir, hakka bağlılıkla adaleti gerçekleştirirler.[1024]

Müellifler, iddia sahipleri tarafından icmâın delili olarak ileri sürülen bu ayetler üzerinde önceki ayetlerde olduğu gibi imamların etkinliğini öne çıkaran benzer teviller yapmıştır.[1025]

İcmâın bağlayıcı bir kaynak olduğunu iddia eden cumhurun bu konuda tutunduğu en kuvvetli delil *ahbâr*dır. Söz konusu hadisler, lafızları farklılık arz etse de genel olarak ümmetin hata ve dalalet üzerine icmâ etmeyeceği, cemaatten ayrılmamak gerektiği, Allah'ın elinin cemaat üzerinde olduğu şeklinde anlamlarda temerküz etmektedir.[1026] Murtazâ'ya göre iddia sahipleri bu haberle (ümmetin hata üzerine icmâ etmeyeceği) ilgili olarak şu üç hususu yani öncelikle ve temel olarak bu haberlerin sahih olup olmadığına, sahih ise ümmetin hatadan korunmuşluğuna ve icmâın hüccet olduğuna nasıl delâlet ettiğini ortaya koymaları gerekir.[1027]

Diğer taraftan anılan haberler, âhâd türü rivayetlerdir. Katiyet gerektiren bir hususta bu tür rivayetlere tutunmak doğru olmasa gerekir. Bu haberleri ümmetin hüsnü kabulle karşılayıp amel ettiği şeklinde bir iddia da ileri sürülemez. Zira ümmetin tamamı bunu kabul etmemiştir. Bununla beraber ümmetin hatadan tamamıyla korunduğu hususu tartışmalıdır ve söz konusu rivayeti kabul etmiş olmaları onların yanılgısına bir örnek oluşturur. Bu aynı zamanda bir şeyi kendisiyle ispat etmek anlamına geleceğinden geçerli bir yöntem değildir. Anılan haberler sahih olsa bile hadiste geçen *ümmet* kelimesi ümmetin tamamını kapsamak üzere sevk edilmiş bir âm lafız olmaktan ziyade bununla "hatadan korunmuş tâife" yani imamlar da kastediliş olabilir. Belki de söz konusu rivayet, nefiy değil (icmâ etmez) nehiy (icmâ etmesin) ifade etmektedir. Nitekim hadis erbabının zabt kusuru nadirattan değildir. Böyle olması halinde hadis ihticac konusu olmaktan tamamen çıkacaktır. Diğer taraftan hadiste geçen *ümmet* kelimesi kıyamete dek bu sıfatı hak eden herkese şamildir. Bu durumunda iddia sahiplerinin "her asrın âlimlerinin icmâı

[1023] Nisa, 4/59
[1024] A'râf, 7/181
[1025] Bk. Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 139-140; Tûsî, *el-Udde*, II, 621-2.
[1026] Buhârî, "Fiten", 2, 11; Müslim, "İmâre", 13, 170; İbn Mâce "Fiten", 8; Ebû Dâvûd "Fiten", 1; Tirmizî, "Fiten", 7, 21.
[1027] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 140

hüccettir" şeklindeki söylemi boşa düşecektir. Çünkü icmâ, oluşum sürecini bir türlü tamamlayamamış olacaktır.[1028]

5.1.3. İcmâ Ehli

İmâmiyye'ye göre icmâın hüccet olmasındaki illetin imamın icmâ edenler arasında bulunma zorunluluğu olduğu dikkate alındığında icmâ ehlinin kim olduğu hususu gayet açıktır. Dolayısıyla icmâ edenlerin sayısı ne kadar kalabalık olursa olsun içinde imam ya da kavli bulunmadığı sürece bir delil değeri taşımayacaktır.[1029]

Muhalifler nezdinde icmâ ehlinin kim olması gerektiği hususuyla ilgili olarak (ı) Resulü tasdik etmiş bütün ümmet (ıı) özellikle müminler (ııı) ve fukaha olmak üzere üç farklı yaklaşım bulunduğunu ifade eden Murtazâ, tutarlı ve doğru olanın kendi görüşü olduğunu belirtir. İcmâa bir ya da iki kişinin muhalefet etmesi halinde icmâın kurulup kurulamayacağı hususunda bazılarının "bu görmezlikten gelinir, çünkü şaz bir durumdur" şeklindeki görüşüne mukabil Murtazâ, muhaliflerin sistemine göre bu muhalefet, icmâın kurulmasına engel teşkil eder, der. Çünkü icmâ bütün ümmetin ya da müminlerin ittifakı şeklinde tanımlanmaktadır. Ancak muhalif kalan bir ya da iki kişinin imam olması ya da imamın sözünü dillendirmesi halinde icmâ kurulmayacağı açıktır.[1030]

Kurulan bir icmâda imamın bulunup bulunmadığı, bulunuyorsa bunun nasıl bilinebileceği sorusu da önem arz etmektedir. Tûsî, imamın sözünün muayyen olması halinde bu ya semâ ve müşahede ile ya da mütevâtir nakille bilinecektir. Bu iki yolla imamın sözü muayyen hale gelmemişse ve kurulan icmâa bir muhalefet söz konusu ise hangi taraf tutulacaktır? Tûsî, tevhid, adalet, imamet, irca vb. usûlü'd-dîn konularında muhalif olanların karşısında yer almayı bir çözüm olarak sunmaktadır. Çünkü anılan mevzular, sahih delillerle belirlenmiştir ve muhalefet de câiz değildir. Dolayısıyla bu temel prensiplere muhalif kalanların yaklaşımı reddedilmelidir.[1031]

İhtilafın İmâmiyye arasında vuku bulması halinde –ki bu durumda icmâdan söz edilemeyecektir- imamın görüşünün hangi fırkada bulunduğu ile ilgili olarak bir dizi tercih yöntemi de sunmaktadır. Buna göre, taraflardan hangisi meselenin çözümü

[1028] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 141-4; Tûsî, *el-Udde*, II, 625-7.
[1029] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 154; a. mlf., *eş-Şâfi fi'l-imâme,* I, 77-9; Tûsî, *el-Udde,* II, 628.
[1030] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 155-6.
[1031] Tûsî, *el-Udde,* II, 628-9.

hususunda Kitap ya da Maktu Sünnet'ten bir delille istidlalde bulunmuşsa imamın kavlinin bu yaklaşıma muvafık ve mutabık olduğu şüphesizdir. Bu mümkün değilse meseleye değil ihtilaf edenlerin *hâl*ine bakmak gerekecektir. Bu durumda sayıca fazla olan ve şahsen tanınmayan kimselerin yaklaşımı tercih edilecektir. Zira masumun gaybeti esastır. "Hak"kın mevcut yaklaşımlardan birinde bulunduğu farz edilse fakat tam olarak tespit edebilme imkânı bulunmasa bu durumda imamın istitarı/gizlenmesi câiz olmaz. Bizzat ortaya çıkarak hakkı izhar ve beyan etmesi veya ümmete bildirmeleri için bazı *sika*larına bu görevi vermesi vâcip olacaktır.[1032]

İmamın sözünü veya yaklaşımını belirlemede ihtilaf edenlerin halleri açısından Tûsî'nin benimsediği bir başka yöntem ise bilimsel vasıflarıdır. İcmâda kimin sözüne; bir kişiye mi, İmâmiyye'nin tümüne mi yoksa İmâmî âlimlere mi itibar edilmelidir?, sorusuna avam ve mukallitlere değil usul ve fürûu bilen âlimlere itibar edilmelidir, der. Gerekçesini ise imamın niteliği üzerinden oluşturur. Buna göre hali imamın haline benzeyen kimselere bir başka deyişle halk ya da mukallitler değil şeriatın usulünü ve hükümlerini bilen ve sözü hüccet kabul edilen kimselere itibar edilmelidir. Tûsî, bu tutumun usulü bilen fakihleri ve ashâb-ı hadisi de kapsayacağını ifade etmektedir.[1033]

İcmâın bütün asırlarda geçerli ve devam eden bir hüccet olması da ancak imamın varlığına bağlıdır. Cumhurun icmâa dayanak yaptıkları ayette/haberde yer alan *mümin/ümmet* lafzı umuma hamledildiğinde risâlet devrinden kıyamete kadar olan süre içinde yaşayan bu vasıftaki kimseleri kapsayacağından bir türlü icmâ kurulamayacaktır. İlgili lafız "her asır"la takyit edilecek olursa bu durumda lafzın zâhiri terk edilmiş olacaktır. O halde en doğru yaklaşım, masum imamın icmâın rüknü olarak kabul edilmesidir. Bu durumda, bazılarınca dile getirilen "icmâın hüccet olması için icmâ ehlinin inkırazının şart olduğu" düşüncesi de kabul görmeyecektir.[1034]

Sadece Medine ehlinin icmâı hüccettir, şeklinde bir yaklaşıma sahip olan Mâlikîler'i eleştiri sadedinde Murtazâ, zamanın imamının Medine'de ikâmet etmiş olması şartı ve bilgisiyle bu kabule evet, der. Görüldüğü üzere bu kabulün temelinde şehir ya da ehli değil imam fenomeni bulunmaktadır. Hatta imamın başka yere intikal etmiş olduğunun bilinmesi halinde artık Medine ehlinin icmâı kabul görmeyecektir. Murtazâ,

---

[1032] Tûsî, *el-Udde,* II, 630.
[1033] Tûsî, *el-Udde,* II, 632-3.
[1034] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 157-8.

Mâlikîler'in yaklaşımına muhaliflerin başka bir açıdan itiraz ettiğini ve bunu ümmet veya âlimlerin tamamının Medineli olmadığı şeklinde gerekçelendirdiklerini ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in bu şehre yönelik övgü dolu sözleri, iddia edildiğinin aksine Medine ehlinin icmâının hüccet olduğuna veya hatadan korunmuş olduğuna delâlet etmemektedir.[1035]

5.1.4. İcmâın Senedi

Literatürde *senet*, üzerinde icmâ edilen hükmün delili anlamında kullanılmaktadır. Murtazâ'ya göre icmâın oluşum safhasında ümmetin katiyet gerektiren bir hüccete dayanması gerekir. Bu kabulün temelinde icmâ edenler arasında masum imamın bulunduğu anlayışı yatmaktadır. Çünkü imamın hata etmesi mümkün olmadığı gibi bir vacibi terk etmesi de câiz değildir. İcmâ ehlinin kesin bilgi ifade eden mütevâtir bir haberi senet yaptıkları biliniyorsa ve başka bir ihtimal de bulunmuyorsa evla olan; icmâ ehlinin bu haberden hareketle amel ettiklerine kesin kanaat getirmek olacaktır.[1036] Haber-i vâhidle amel etmeyi onaylamayan dolayısıyla icmâa senet olamayacağını belirten Murtazâ'nın aksine Tûsî, icmâ edenlerin bir haber-i vâhide dayandıklarını ifade etmeleri halinde bu, söz konusu haberin kendisinin artık sahih ve sıdk olduğuna delâlet eder; ancak onlardan bu yönde bir belirtme gelmez ise bu durumda yapılan icmâ, haberin zatının değil, içeriğinin sahih olduğuna delâlet edecektir.[1037] İkinci bölümde ifade ettiğimiz üzere icmâ ile desteklenmiş haber-i vâhid *mahzâ* değil, *karîneli âhâd haber* adını alacaktır.

Murtazâ'ya göre ictihadın icmâa senet olup olamayacağı tartışması, ictihadı hüküm ispatında bir yöntem olarak kabul edenler açısından fer'î bir tartışmadır ve kendilerini bağlamaz. Bu bölüm altında ele alacağımız üzere ictihad, İmâmiyye için mahzurlu bir şeydir. Ayrıca ictihadın sıhhati ve hükme ulaşmada bir tarik olarak kullanılıp kullanılamayacağı hususunda ihtilaf bulunuyorken icmâa senet olması düşünülemez. Kaldı ki ictihadı icmâa senet yapmak, onu hata ve zanna açık hale getirmek anlamına gelecektir. Gerek ümmetin hata üzerinde birleşmeyeceği düşüncesi gerekse

[1035] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 167-8.
[1036] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 169.
[1037] Tûsî, *el-Udde,* II, 640-1.

icmâ edenler arasında ictihad ve kıyası nefyeden masum imamın bulunası bu kabulle çelişmektedir.[1038]

Muhalifler tarafından dile getirilen, haber-i vâhid icmâa senet olabiliyorsa kıyas da olabilir, şeklinde bir gerekçe de kabul görmez. Zira kıyas ve haber-i vâhid aynı hükmü (zan) ifade etmesi nedeniyle ikisi arasında bir fark yoktur. Muhaliflerin *ehl-i ridde*ye savaş açılması veya Hz. Ebubekir'in halife seçilmesi gibi birçok meselede ictihadın icmâa senet olarak kullanıldığını iddia etmelerine mukabil Murtazâ, ehl-i riddenin katline ilişkin alakalı bazı naslara dayanıldığını ifade eder; fakat muayyen bir nassa işaret etmez. Ebû Bekr'in hilafeti üzerinde zâhir ve batın olarak bir icmâ gerçekleşmiş olsa bile bunun senedinin ictihad olduğu kabul edilmez. Zira *Bekriyye,*[1039] onun imametine dair Hz. Peygamber'in sözlü ifadesinin bulunduğunu iddia etmektedirler.[1040] Kaldı ki bazı fakihin aksine pek çok fıkıh usulü müellifi de ümmetin tahmin ve taklide dayanarak bir hususta icmâ edebileceği şeklinde bir söylemi kabul etmemektedir. İctihadın icmâa senet olamamasında onun zan ve tahminden ibaret olması, zan ve tahminin ise masum bir imam için söz konusu olamayacağı düşüncesinin belirleyici etkene sahip olduğu söylenebilir.[1041]

Ne zaman icmâ konusu gündeme gelse Ehl-i Sünnet muhitine yapılan en büyük eleştiri, icmâı her ne kadar "İslam müctehidlerinin fikir birliği" şeklinde kuşatıcı nitelikte tanımlasalar da pratikte Şîa'yı dışladıkları, itibara almadıkları ve neticede tutarsız davrandıklarıdır. Zaman zaman da iki fırkanın icmâa bakıştaki farklılığın özde değil şekilde olduğu, esasında bunun sadece icmâda değil birçok kurumda da böyle olduğu dile getirilmekte ve iki çevre birbirine yaklaştırılmaya çalışılmaktadır.[1042] Kanaatimizce konunun şekli aşan ve itikada dayanan bir boyutu vardır. Her ne kadar müellifler, ümmetin hata üzerine icmâı mümkün değildir ve üzerinde icmâ ettiği şey hüccettir, dese de bu söylemin gerekçesi ifade ettiğimiz gibi cumhurunkinden çok farklıdır. Biri ümmetin diğeri ise imamın ismetini öne çıkarmaktadır. Cumhur tarafından icmâın varlığı ve

---

[1038] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 170-171.

[1039] Murtazâ, Bekriyye kavramını, Hz. Peygamber'den Hz. Ali hakkında varit olan sözler mukabilinde benzer hadisleri Ebû Bekr için uyduran Bekr'in takipçileri anlamında kullanmaktadır. Bk. Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu nehci'l-belaga*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1965, XI, 49.

[1040] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 173.

[1041] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 174.

[1042] Bk. İlyas Üzüm, "Sünnî-Şiî Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1998, sy. 2, s. 171-185.

geçerliliğine delil olarak ileri sürülen; birlik bütünlük ve dirliğe dair yorumlar boşa çıkarılmaya çalışılmaktadır. Hatta imamın olduğu yerde icmâdan söz edilemeyeceği ve ihtilafın vuku bulması halinde elbette İmâmiyye'nin görüşünün temel alınması, zira âmme ile itikat farklılığının bulunduğu ve muhalifin görüşünün hata olduğu ifade edilmektedir. İmamı, Hz. Peygamber'in yerine koyduğunuzda ve ona nübüvvet rolü verdiğinizde bu söylemin kendi içinde tutarlı olduğu görülmektedir. Nitekim cumhur da icmâı Hz. Peygamber'in vefatından sonra geçerli bir delil olarak kabul etmektedir. Ehl-i Sünnet icmâı temellendirirken esasında bir ismet arayışı içinde de değildir. Sadece doktrinde tasvir edilen biçimde mezhep farkı gözetmeksizin bir fikir birliğinin gerçeklemesi varsayımına atıfta bulunmaktadır.

5.2. Kıyas

Kıyas veya nasların ta'lili konusu, esasında Allah'ın fiillerinin muallel olup olmadığı şeklindeki kelâmî tartışmanın bir devamı ve uzantısı niteliğindedir. Bu bağlamda *ta'lil*, bir eylemin veya hükmün illete bağlanması ve dayandırılması anlamına gelmektedir. Allah'ın fiillerinin ta'lil edilip edilmeyeceği meselesinin İslam filozofları ve kelâmcıları arasında hayli tartışmalı bir konu olduğunu ve ilk örneğinin de yaratma fiilinin bir illetinin bulunup bulunmadığı şeklindeki tartışma olduğunu ifadeyle yetinelim.[1043]

Kıyasta mihver kavramın *illet* olduğu, illet tespiti yapılmadan *mansus*u *meskut*e uyarlamanın imkânsız oluşu dikkate alındığında usulcülerin ta'lil problemine ilgi duymaları normal karşılanmalıdır. Bu aynı zamanda kıyasın meşruiyetinin temellendirilmesi anlamına da gelmektedir. O halde Sünnî kelâmcı ve usulcülerin hemen hemen tamamının bu nedenle Allah'ın fiillerinin hikmet ve maslahatlarla muallel olmasını mümkün gördüklerini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Şu kadar var ki Allah'ın fiillerinin bir illete müstenit olduğunun kabulü, doğrudan ve zorunlu olarak bütün nasların ta'lile elverişli ve bütün hükümlerde kıyasın uygulanabilir olduğu anlamına da gelmez. Nasların ta'lili konusunda başlıca iki yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Hükümlerin gereğini anlam, amaç ve konuluş gerekçesi üzerinde düşünmeden ifa edilmesi gerektiği

[1043] Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyyet", *DİA,* 2000, XXII, 121-123; İlhan Kutluer, "Gâiyyet", *DİA,* 1996, XIII, 292-295

anlamında nasların taabbudî olduğuna kâil olanlar, başta Şîa, genelde Zâhirîler ve bazı Mu'tezile'dir. Buna mukabil, hükümlerin akıl yoluyla kavranabilir anlamlara dayanması anlamında nasların muallel olduğunu ifade edenler ise Sünnî âlimler ile Mu'tezile'nin çoğunluğudur. Bu yaklaşım sahipleri ta'lil kanaatlerinin bir sonucu olarak kıyası meşru bir yöntem olarak kabul ederler.[1044]

En genel anlamıyla, bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmayı ifade eden kıyas; mantık, fıkıh ve dil bilimi terimidir. "Hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek" anlamındaki kıyas tanımı ise fıkıh usulüne özgüdür. Tanımda "ortak özellik veya benzerlik" şeklinde nitelenen mana ise *illet* kavramına tekabül etmektedir. İşte, hükmün konuluş gerekçesi olarak nitelendirebileceğimiz ve mevcut naslar dikkate alınarak beşer inisiyatifiyle ortaya konan bu manaya dayanarak nasta sabit olan bir hükmün aynı illete ve manaya sahip başka bir olaya verilmesinin imkânı mezhepler arasında geniş tartışmalara sebep olmuştur.[1045]

Müelliflere göre kıyas zaten mahzur ve fâsid bir yöntem/delil olduğundan bu başlık altında, kıyasın deliller hiyerarşisindeki yeri, kıyas yoluyla ulaşılan sonucun epistemolojik değeri, bu sonucun dinden olup olmadığı, haber-i vâhid ve sahabî sözüyle teâruzu halinde hangisini önceleneceği, kıyasın rüknü/şartları ve çeşitleri hakkında ya da illetin çeşitleri hakkında herhangi bir tartışmaya rastlanmaz. Zira anılan tartışmalar, kıyasın kabulünden sonra gündeme gelmektedir. Bu nedenle müellifler daha ziyade kıyasın meşruiyeti ve hüccet oluşuna değinmişler ve izleyen satırlarda da görüleceği üzere kıyas taraftarlarının kıyasın hücciyetine dair nakil ve akıldan getirdikleri delillere bir dizi itiraz yöneltmişlerdir.

Murtazâ, naslar gibi şer'î ahkâma delâlet eden bir şer'î delil olarak kabul edenlerle; onu bu nitelik ve işlevde kabul etmeyenler arasında kıyasın tartışmalı bir konu olduğuna işaret eder. Konunun anlaşılmasına temel olmak üzere şer'î hükümlerin mutlaka bir delile dayanması gerektiği üzerinde konuşmak, sonrasında ise kıyasın şer'î hükümler için bir delil olup olmayacağını açıklığa kavuşturmak gerektiğini ifade eder. Daha sonra

---

[1044] Bk. Apaydın, "Ta'lil", *DİA,* 2010, XXIX, 512-3. Ayrıca bk. Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012; a. mlf. "İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudiyyâtın Sahası Üzerine" , *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy. 2, s. 25-57.

[1045] Bk. Apaydın, "Kıyas", *DİA,* Ankara 2002, XXV, 529.

ise kıyasın şer'î delil kabul edilmesi halinde nasıl temellendirilmesi gerektiği üzerinde durulmalıdır. Zira delillerin bazısı üzerinde (Kitap, Mütevâtir Sünnet, icmâ) ittifak; bazılarında (haber-i vâhid, kıyas) ise ihtilaf edilmiştir.[1046]

Murtazâ'ya göre, akıl her ne kadar kıyasın delil olabileceğini imkân dâhilinde görüyorsa da şer'de durum, bunun aksinedir. "Sadece doğru olanı seçeceğini bilse şer'iyâtta keyfemâyeşâ hükmetsin diye Allah'ın Resulüne ya da bir âlime yetki vermesi câiz olmaz" şeklinde bir başlık açarak kıyası tartışmaya açar. Buna göre her hükmün maslahat ve mefsedeti ortaya koyan bir delilinin olması gerektiğini, mefsedeti de seçme ihtimalinden dolayı hükmün fâilin ihtiyarına terk edilemeyeceğini ve bu hususta fâilin ancak doğru olanı seçeceğini bilmenin yeterli olamayacağını belirtir. Böylelikle Murtazâ, Müveys b. İmran'a muhalefet etmiş olmaktadır. Çünkü Müveys'e göre Allah'ın bir hükmü açıkça belirtmesi (tansis) ile Allah'ın müctehidin ancak maslahatı tercih edeceğini bilmesi ve bu nedenle hüküm koyma yetkisini onun ihtiyarına tefviz etmesi arasında herhangi bir fark yoktur.[1047]

Murtazâ'ya göre, bu durum diğer insanlar için geçerli olduğu gibi Hz. Peygamber için de geçerlidir. İhtiyarına mukaddem bir delil olmadığı sürece hasen/maslahatı tercih edebileceği gibi kabihi/mefsedeti de tercih etme ihtimali bulunmaktadır. Allah'ın "genel" olarak haber vermesiyle onun sadece hasen olanı ihtiyar edeceği ve mefsedetten emin olacağı şeklindeki bir iddia ise kabul görmez. Çünkü bu genel anlamda "haber", daha ziyade Hz. Peygamber'in ihtiyar ve fiilinden sonra bir onay şeklindedir ve fiile takaddüm eden bir yönü yoktur. Öyleyse Hz. Peygamber'in de ihtiyar ve fiilden önce haseni kabihten ayıran ve mefsedetten emin kılan bir emareye ihtiyacı vardır. Aksi halde ihtiyarının kabihe müncer olmayacağından nasıl emin olabiliriz! Kaldı ki fiile ve ihtiyara mukaddem bir emare olmadan yapılan teklif, kabihtir.[1048]

Murtazâ'nın aktardığına göre, Müveys kıyasa ve ictihada teorik olarak kapı aralayan yaklaşımını bazı ayet ve ahbarla temellendirmeye çalışmıştır. Buna karşın Murtazâ, söz konusu yöntemi işlevsiz kılacak yorumlarla itirazlarda bulunmuştur. Buna göre ayette "haram kılmak" Hz. Yakup'un fiili olarak zikredilmiş;[1049] Kâbe'nin otunu

[1046] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 180-1.
[1047] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 182.
[1048] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 182-190.
[1049] Âl-i İmrân, 3/93.

yolmayı nehyettikten sonra İbn Abbas'ın hatırlatması veya ricası üzerine *izkir otu*nu istisna etmesi ve ya köle ve atı zekâttan muaf tutması gibi hüküm ifade eden fiiller de Hz. Peygamber'e nispet edilmiştir.[1050]

Murtazâ'ya göre söz konusu örneklerde tahrimin Peygamberler'e isnadı hakikat değil mesajın taşıyıcısı olmak bakımından mecaz kabilindendir. Vahyin kaynağı yine Allah'tır. O haram kılmış olmasına rağmen "Kitap, bunu haram kılmıştır" şeklindeki söz de bu anlamdadır. Bir yaklaşıma göre ise bu durum Allah'ın onu ictihadla mükellef tutmasının bir sonucudur. İctihadı, onu tahrim şeklinde bir kavle sevk etmiş ve dolayasıyla Allah da tahrimi ona izafe etmiştir. Neticede bunun re'y ürünü olduğu söylenemez.[1051]

5.2.1. Kıyasın Tanımı ve Benzer Kavramlarla İlişkisi

Müellifler, bir şeyi nefyetmek veya ispat etmek isteyen bir kimse önce bahse konu şeyin hakikatini ve mahiyetini anlatarak söze başlamalıdır, şeklindeki münazaranın temel ilkelerinden birine dikkat çeker ve bu çerçevede kıyas için şöyle bir tanım sevk eder: *Makîs aleyh*in hükmünün mislini *makîs* için ispat etmek.[1052] Tanıma bakıldığında "asıl (makîs aleyh) ve aslın hükmü; fer' (makîs) ve şebeh" kıyasın unsurları olarak öne çıkmaktadır. "Malum olmak/bilinebilirlik" ise bu unsurların şartı olarak takdim edilmiştir. Şu halde asıl ve fer' arasında benzerlik kurarak fer'e aslın hükmünün mislini ispat eden kimse "kıyasçı" olarak adlandırılacaktır. Tanımda "ispat" anahtar kavram olarak yer almaktadır. Müelliflere göre *ispat*; ilim, itikat, zan ve haber anlamlarında kullanılmaktadır; fakat şer'î örfte, ilim ve itikat manalarına hasredilmiştir.[1053]

Müelliflere göre aklî ve şer'î kıyas, hakikat ve yöntem olarak aynı şeye tekabül eder; fakat *illet*in niteliği açısından farklılık arz eder.[1054] Şöyle ki (ı) şer'î kıyasın aksine aklî kıyasta illet (orta terim) müessir ve muciptir. Hatta şer'î kıyası kabul edenlere göre illet, maslahata tâbidir. Diğer taraftan (ıı) aklî kıyasta illet malum iken şer'î kıyasta zanna dayalıdır. Aklî kıyasta hüküm-illet ilişkisi tespit edildikten sonra hükmün illete taliki için

---

[1050] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 191.
[1051] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 192-3.
[1052] Benzer tanımlar için bk. Apaydın, "Kıyas", XXV, 529.
[1053] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 193-4; Tûsî, *el-Udde*, II, 647.
[1054] Aklî kıyas için bk. Ali Durusoy, "Kıyas", *DİA,* 2002, XXV, 525-8.

yeni bir delile ihtiyaç duyulmadan hüküm kurulabiliyorken şer'î kıyasta illetin malum ve mevcut olması yetmez bunun yanında kıyası da işletmek gerekir. Ayrıca (ııı) şer'î kıyasta bazen illetin bazı niteliklere sahip olması şart koşulur, bazense illet hiç dikkate alınmaz. Ayrıca bir şeyde illet olan, başka şeyde illet olamayabilir. Buna mukabil, bir vasıf bazen pek çok hükmün illeti olabilir.[1055]

Kıyasın anlaşılmasına -bekli de reddedilmesine demek gerekir- temel olmak üzere müellifler, benzer bazı kavramları da tanımlama yoluna gitmiştir. Buna göre, delil lafzından müştak olan *istidlal,* gerek *nas* gerekse (kabul edenlere göre) *kıyas*a dayanarak hükme ulaşma çabasının ve zihin ameliyesinin adıdır. Bu anlamda *istidlal kıyas*tan daha kapsamlıdır.[1056] Sözlükte bir maksada ulaşmak için güç ve kuvvet sarf etmek anlamına gelen ictihad, daha sonra meşakkatlere katlanarak delillerden hükümlere ulaşmak anlamında kullanılır olmuştur.[1057] Fakihler arasında kıyas ve ictihadın farklı şeyler olduğunu ifade edenler olduğu gibi kıyası, *asl*ı (makîs aleyh) muayyen olan; ictihadı ise kıble tayini, mütlefâtın kıymetini ve *erş*in[1058] miktarını tayin örneklerinde olduğu gibi *asl*ı muayyen olmayan şey, şeklinde tanımlayanlar da vardır. Bunun yanında kıyası, ictihadın kapsamında gören dolayısıyla dar kapsamlı olduğunu belirten fakihler de bulunmaktadır, diyen Murtazâ, *ehl-i ictihad* terkibinin mutlak olarak kullanılması halinde örfte şer'î hükümleri ispat hususunda delil ve ilme değil, zan ve emarelere dayanan kimse anlamına geldiğini ifade eder. Kıyasla benzerlik taşıyan kavramlardan biri de *re'y*dir. Murtazâ, *re'y*e muhaliflerinin aksine pozitif bir içerik yükleyerek onu zan ve emareye değil "delile dayanan itikat, mezhep veya görüş" olarak tanımlar.[1059]

5.2.2. Kıyasın Meşruiyeti ve Hüccet Değeri

Şer'î kıyasın hücciyetinin tartışmalı bir konu olduğuna dikkat çeken müellifler, bu konuda ana hatlarıyla tasnif etmek gerekirse *kıyas taraftarları ve karşıtları* şeklinde iki farklı yaklaşım bulunduğunu ifade eder.

[1055] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 195; Tûsî, *el-Udde*, II, 649.
[1056] Benzer tanımlar için bk. Koca, "İstidlâl", *DİA,* XXIII, 323-325. Krş. Abdülkuddûs Bingöl, "İstidlâl", *DİA,* XXIII, 323; a. mlf., "İstintac", *DİA,* XXIII, 371.
[1057] Bk. Apaydın, "İctihad", *DİA,* 2000, XXI, 432-445.
[1058] İslâm ceza hukukunda ölümle sonuçlanmayan müessir fiillerde mağdura ödenen tazminat anlamında bir terim. Bk. Ali Şafak, "Erş", *DİA,* 1995, XI, 307-308.
[1059] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 196-8. Farklı tanımlar için bk. Apaydın, "Re'y", *DİA,* 2008, XXXV, 37-40.

Kıyas karşıtlarının gerekçelerini şöyle sıralamak mümkündür. (ı) Kıyas, hata ve doğruya ihtimali bulunan *zan* ile yakından ilişkili olduğundan veya hükümler arası tezat ve tenakuza yol açacağından hükümleri bilme yolu olarak kullanılamaz. (ıı) *Asl*ın hükmünden hareketle *fer*'in hükmünü bilmede kıyas bir yol olamayacağı gibi bu hususta bir delâlet ve emâre bulunmadığından zann-ı gâlip bile tevlit etmez. (ııı) Şeriat, kıyasla bir arada bulunmayacak tarzda vâki olmuştur. (ıv) Teklifi daha açık tarzda sunmaya kudretli iken daha kapalı tarzda sunması Allah'a yaraşmayacağından kıyas, câiz olamaz. (v) Aklen imkân dâhilinde olmakla beraber sem'de kıyasın kabulü yönünde bir nas varit olmadığından hatta kıyasın hilafına sem'î delil bulunması nedeniyle câiz değildir. Müellifler üçüncü gerekçeyi Nazzâm ve taraftarlarına; dördüncü gerekçeyi ise bazı Zâhirî bilginlere ve diğerlerine nispet etmektedir. Ayrıca Tûsî ikinci gerekçeyi Müfîd'e atfeder.[1060]

Kıyasın hüccet olduğu hususunda ittifak edenler, nasıl temellendirileceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Buna göre, müelliflerin "az ve şaz" şeklinde niteledikleri ancak herhangi bir isim zikretmedikleri bazıları, kıyasın dayanağının nakil değil; akıl olduğunu benimsemiştir. Diğer tarafta ise kıyasın kaynağının akıl değil; bilakis nakil/sem' olduğunu iddia edenler bulunmaktadır. Mütekellim ve fakihlerin çoğunun bu yaklaşıma kâil olduğunu belirten Tûsî bu kabulü "en kuvvetli şüphe" şeklinde tanımlamıştır.[1061]

Müfîd'in ifadesine göre İmâmiyye açısından kıyas ve re'y, şeriatta sâkıttır. Zira ilim tevlit etmez, âmmı tahsis; hâssı da ta'mîm edemez, hakikate de delâlet etmez.[1062] Murtazâ da aynı kanaattedir. Şer'î konularda kıyasın işletilmesi, haramdır (mahzur). Akıl, her ne kadar kullanılmasını mümkün görse de kıyasla amel edildiğine veya edilmesi gerektiğine yönelik herhangi bir ifade varit değildir.[1063] "Bizim tuttuğumuz yol" diyor Tûsî, "Murtazâ'nın kitabında tercih ettiği görüştür."[1064]

[1060] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 197; Tûsî, *el-Udde*, II, 650-1.
[1061] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 197; Tûsî, *el-Udde*, II, 650-1.
[1062] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 38; a. mlf., *Evâilü'l-makâlât,* s. 139.
[1063] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 198-9.
[1064] Tûsî, *el-Udde*, II, 652. Tûsî, hocasının görüşlerini benimsemekle kalmayıp kıyas konusunun neredeyse tamamını (70 sayfa) küçük değişiklerle hocasının eserinden veya imlasından iktibas etmiştir. Zaten kendisi de kıyas bahsinin sonunda daha çok hocasının zikrettiklerini yazdığını, çünkü doyurucu olduğunu; anmadığı bazı hususları da ilave ettiğini, buna karşın bazılarını da hazf ettiğini ifade etmektedir. Bk. Tûsî, *el-Udde,* II, 719. Tûsî'nin kıyas hakkındaki düşünceleri için bk. Kahraman, "Sünnî-Şiî Usül Polemiği (Tûsî Örneği)", s. 224-7.

Müellifler, kıyas taraftarları ve karşıtlarının gerekçelerini ortaya koyduktan sonra bunları çürütme yoluna gitmiştir. Önceliği, kıyasın aklen muhal olduğunu farklı gerekçelerle iddia edenlere verir. Buna göre, iddia edilenin aksine şer'î kıyas da tıpkı naslar gibi hüküm elde etme veya buna ulaşmada bir kaynak olarak kullanılabilir. Bunun önünde aklen herhangi bir engel söz konusu değildir. Şöyle ki, sarhoşluk veren *nebiz*in haram olduğunu bilme noktasında Allah'ın her sarhoş edenin şeyin haram olduğunu açıkça ifade etmesiyle bizzat *hamr*ın haram olduğunu, dahası onun illetinin *sekr* olduğunu ifade etmesi arasında herhangi bir fark yoktur. Yine illeti açıkça ifade etmesiyle bu illeti nassın dışında bir delâletle ifade etmesi veya haramlığın sebebinin *sekr* olduğuna dair bizde zann-ı galip oluşturan bir emâre ikâme etmesi arasında bir fark yoktur.[1065]

Hata ve doğruya ihtimali olan *zan*la hüküm kurulamayacağı iddiasına karşın müellifler, pek çok aklî ve şer'î hükmün zanna dayalı olarak ihdas edildiğini ifade eder. Söz gelimi bir kimse aklen kâr elde edeceğini zannederse ticareti hüsün; zarar edeceği zannı oluşursa kubuh bilecektir. Yırtıcı vb. hayvanların var olduğunu zannetmesi halinde yolda yürümenin kubuh sayılacağı zanna dayalı örneklerdendir. Zanna dayalı olarak tesis edilmiş şer'î hükümler ise sayılamayacak kadar çoktur. Kıble tayini, nafaka, erş ve itlafın kıymet takdiri ve iki şahidin kavliyle amel etmek, bu kabilden sayılabilecek örneklerdir.[1066]

"Zan" kaydedilen örnekler özelinde üzerine hüküm tesis edilmesi bakımından bilgi/ilme müsavi olsa da başka açılardan müsavi tutulamaz ve zan, ilmin yerine ikâme edilmez. Şöyle ki mükellefin yapmakla yükümlü olduğu bir fiilin *malum* veya malum hükmünde olması gerekir. Bu da onu bilme imkânına sahip olması anlamına gelir. Bizzat fiilin kendisi bilinmiyorsa sebebinin malum olması gerekir. Ayrıca teklif için genel hatlarıyla veya detaylı olarak teklife konu fiilin vâcip olduğunun ve vücup veçhinin bilinmesi gerekir. Bu gibi hususlarda zan, ilim yerine ikâme olunamaz.[1067] Müelliflere göre yukarıda anılan örneklerden hareketle hükümlerin zanla sabit olduğu iddiası güdülemez. Çünkü hükümler, malum olmalı ve ancak ilimle sabit kılınmalıdır; fakat bu hükme ulaşmak bazen ilimle bazense zanla mümkün olacaktır. Mesela kıblenin ibadet

[1065] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 200; Tûsî, *el-Udde*, II, 653.
[1066] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 201-2; Tûsî, *el-Udde*, II, 654.
[1067] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 202; Tûsî, *el-Udde*, II, 655.

için elzem olduğu ve kıbleye dönmek gerektiği malumdur ve nasla/ilimle sabittir. Lakin kıble yönü, bilgiyle tespit edilemediğinde bunu tayinde zanna istinat edilebilecektir.[1068]

Kıyas karşıtlarının bu iddia ve suçlamasından olsa gerek esasında kıyas taraftarları da kıyasla yeni bir hükmün ihdas edildiğini değil, var olan bir hükmün keşfedildiğini belirtirler. Bu anlamda olmak üzere "kıyas müsbit değil, muzhirdir, derler. Bu kanaatte olmadıklarından müellifler, yukarıda kaydettiğimiz tanımda da görüleceği üzere kıyasın bir "ispat ameliyesi" oluğuna dikkat çekmektedir.

"Fer'in biri helal; diğeri haram olan iki asla benzemesi muhtemeldir. Kıyas taraftarlarının fer'i, her iki asla da kıyas etmeleri gerekir. Bu da bir fer'in hem helal hem de haram olmasına yol açacaktır. Neticede, hükümler arasında tezat ve tenakuz vücuda gelecektir. Bu nedenle kıyas terk edilmelidir", şeklindeki yaklaşıma müellifler, kıyas taraftarların çoğunun şu şeklide cevap vereceğini ifade eder: İki müctehidden birine göre fer' helal olan *asl*a; diğerine göre de haram olan *asl*a benziyorsa her müctehid kendi ictihadıyla amel etmelidir. Burada bir tenakuz söz konusu değildir. Fakat bir mükellefin nazarında fer', farlı hükümlere tabi iki asla benziyorsa bu durumda kefaretlerde olduğu gibi istediğiyle amel etmede muhayyerdir. Bazı kıyas taraftarlarına göre ise mükellef, fer'i iki asıldan birine hamletmeyi gerektiren bir tercihe tutunmak zorundadır.[1069]

Nazzâm ve taraftarlarına göre şer'î konular, kıyasla örtüşmeyecek vecihlerde vuku bulmuştur. Benzer illetlere sahip olmasına karşın farklı hükümlere; farklı illetlere sahip olmasına karşın aynı hükümlere tabi olan birçok mesele mevcuttur. Söz gelimi hayızlı bir kimse namazı kaza etmezken orucu kaza etmektedir. Doğum ya da meniden dolayı gusül gerekirken idrar ya da dışkı guslü değil, abdesti gerektirmektedir. Hâlbuki meni bu ikisinden daha temizdir. Güzel cariyeye bakmak mubah iken çirkin de olsa hür bir kadına bakmak haram kabul edilmektedir.

Müellifler, dile getirilen bu iddiaya kıyas taraftarlarının "aynı illetlere sahip meselelerin aynı hükümlere tabi olacağı ya da farklı illetlere tabi meselelerin farklı hükümlere tabi olacağı" yönünde mutlak bir ifade kullanmanın doğru olmayacağı şeklinde cevap verdiklerini belirtir. Şu kadar var ki Nazzâm ve taraftarlarına şöyle bir itirazda bulunmak daha doğru olacaktır: Müttefik iki mesele hükümde ihtilaf etmeyeceği

[1068] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 203-4; Tûsî, *el-Udde*, II, 655.
[1069] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 204-5; Tûsî, *el-Udde*, II, 656.

gibi muhtelif iki mesele de hüküm de ittifak etmeyecektir. Zira bu hususta belirleyici olan ve itibara alınması gereken şey *sebep* ve *illet*lerdir.[1070] O halde hükümler sebep ve illetlere tâbidir. Aynı hükme tabi meseleler, aynı sebep ve illete dayanmakta; buna karşın farklı hükümlere tabi meseleler de farklı sebeplere dayanmaktadır. Fakat bütün açılardan aynı hükme tabi olacağı anlamına gelmez. Söz gelimi hayız, her ne kadar namaz ve orucun ıskatında bir sebep oluyorsa da bu, ibadetlerin kazasının gerekli olup olmayacağı hususunda herhangi bir etkiye sahip değildir. Yine bu kabilden olmak üzere akliyata dair bir örnek olarak bir fiilde mahzâ menfaatin bulunması onun hüsnünü gerektirir. Bazen yalanda da menfaat bulunur fakat bu onun hüsün olmasını gerektirmez. O mahzâ kubuhtur. Bir başka deyişle menfaat sağlama hususunda bir başkasıyla ittifak oluşturması onun kubuh olmasına engel teşkil etmeyecektir.[1071]

"Teklifi daha açık tarzda (nas) sunmaya kudretli iken daha kapalı tarzda (kıyas vb.) sunması Allah'a yaraşmayacağından kıyas câiz olamaz" şeklinde Zâhirî bilginlere nispet ettikleri yaklaşıma müellifler, özetle şöyle itirazda bulunuştur: Böyle denmiş olmakla hükme ulaşmada kıyasın bir yol olduğu itiraf edilmiş olmaktadır. O halde kıyasla amel etmenin önünde hangi engeller bulunmaktadır? Hatta kıyas, açık nassa oranla hükme ulaşmada meşakkat gerektiren bir çaba olduğundan mükellefe daha fazla sevap kazandıracaktır. Pek çok şer'î ahkâmın (kıble tayini, nafaka takdiri vb.) zanna dayalı olarak kurulduğu dikkate alındığında bu iddianın sahipleri açısından çelişki kaçınılmazdır. Zira kesin bilgi ifade eden bir nasla beyan imkân dâhilindeyken bu tür hükümlerde zanla amel edilebiliyorsa benzer durum başka hükümlerde de söz konusu olacaktır.[1072]

Müelliflere göre aklen amel edilmesi câiz olan bir şeyin şer'iyâtta kullanılmasında herhangi bir sakınca olmadığını gösteren sem'î bir delille desteklenmesi gerekirdi. Ne var ki nasta bu yönde bir delil olmadığı gibi olabilmesini mazur gösteren kesin bir ifade de mevcut değildir. Galip zan ifade eden haber-i vâhidlerin ise ilim gerektiren bir konuda delil olarak kullanılması uygun düşmeyecektir. Bu konuda icmâ iddiası ise gerçekçi değildir. Hatta Şia tarafından hüccet kabul edilen *tâife-i muhikka'*nın

---

[1070] Müelliflerin eş anlamlı olarak kullandıkları bu kavramların aralarında ne tür bir ilişki olduğuna dair bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "İllet", *DİA,* 1995, XXII, 117-120; a. mlf., "Sebep", *DİA,* 2009, XXXVI, 244-248; Koca, "Hikmet", *DİA,* 1998, XVII, 514-518.

[1071] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 214-6; Tûsî, *el-Udde*, II, 661-2.

[1072] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 217-8; Tûsî, *el-Udde*, II, 663-4.

icmâına göre kıyasla amel etmeyi şeriat yasaklamıştır. Ehl-i Beyt soyundan gelen, Mu'tezilî ve Zeydî düşünceye sahip bazılarının kıyasla amel etmesi *tâife-i muhikka'*nın icmâına halel getirmez. Çünkü usul konularında tekfir ve tefsiki gerektirecek tarzda muhalefet eden kimselerin sözleri, -bunlar Ehl-i Beyt'ten bile olsalar- itibara alınmaz, dolayısıyla bunların muhalefeti icmâın kurulmasına bir engel teşkil etmez. Ayrıca Ebû Hanife ve Şafiî'den yapılan nakillerde kıyası kabul ettikleri ve kullandıkları nasıl anlaşılıyorsa Ebû Cafer el-Bâkır ve Ebû Abdullah es-Sadık'tan yapılan nakillerde onların kıyası reddettikleri bilinmektedir. Anılan isimler, imam olduklarından fiil ya da itikat konularında yanılmaları mümkün değildir.[1073]

Müellifler, "Kıyas, şeriatta vaki olmamıştır" görüşünün başka şahıslar tarafından da benimsendiğini fakat itiraza açık bir şekilde temellendirilmeye çalışıldığını ifade etmektedir. Fakat herhangi bir isimden söz etmezler. Buna göre bahse konu şahıslar, şer'de kıyasın vaki olmadığını şu delillere dayandırmışlardır.

(ı) Ey Müminler! [Söz ve davranışlarınızla] Allah'ın ve elçisinin önüne geçmeyin. (Hucurât, 49/1.) Bu ayet uyarınca kıyas yapmak, bir anlamda Allah ve resulünün önüne geçmek demektir. Müelliflere göre kıyası ret gerekçesinin bu şekilde ortaya konması halinde kıyas taraftarlarına şöyle bir itirazda bulunma hakkı doğacaktır

> Delâlet yoluyla kıyasın sıhhatini Allah'ın bize göstermesi halinde onun kullanımı, bu anlama gelmeyecektir. Bu haliyle Allah kıyasın sıhhatini sanki açıkça ifade etmiş olacaktır. Kıyas ancak delâletsiz ve bir bilgiye dayanmaksızın yapılması halinde Allah ve Resulünün önüne geçmek anlamına gelecektir.[1074]

(ıı) Aslını esasını bilmediğin şeyin ardına düşme. Çünkü göz, kulak ve kalp, hâsılı bütün bu uzuvlar yaptıklarından sorumludur. (İsrâ 17/36); O size sırf günah işlemeyi, yüz kızartıcı işler yapmayı ve [haramı helal saymak, şirk koşmak gibi] aslını esasını bilmeksizin savunduğunuz iddiaları Allah'a isnat etmenizi telkin eder.(Bakara 2/169) Müelliflere göre bu iki ayet de kıyasın reddine bir gerekçe olamaz. Aksi halde kıyas taraftarları şu şekilde bir savunma yapacaklardır:

> Biz kıyası ancak bir bilgiye dayalı olarak yapmaktayız. Dolayısıyla Kitab'ın zâhirine muhalefet etmiş sayılmayız. Ahkâmı zanla ilişkilendirdiğimizi sanıyorsunuz. Hâlbuki

[1073] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 221; Tûsî, *el-Udde*, II, 666-7.
[1074] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 222; Tûsî, *el-Udde*, II, 667.

> ki biz böyle yapmıyoruz. Aksine hüküm bize göre malumdur; fakat hükme ulaşırken zanna dayanıyoruz.

(ıii) Levh-i Mahfuz/Kitap'ta hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı (En'âm 6/38); her şeyi açıklayıp doğru yolu gösteren bir rehber, rahmet ve müjde olarak Kur'an'ın indirildiği (Nahl, 16/89); dinin hükümlerinin kemale erdirildiği ve bu nedenle bütün hükümler ve emirler hususunda tam bir itaatle teslimiyet gösterilmesini ifade eden (Mâide, 5/3) ayetler de kıyasın reddine gerekçe yapılmıştır. Anılan ayetlerin ret sebebi olamayacağına dikkat çeken müellifler, aksi halde kıyas taraftarlarının şu itirazına maruz kalınacağını ifade eder:

> Kıyas, Allah'ın onu göstermesi ve onunla amel etmeyi gerekli kılması halinde "Kitap'ta açıklananlar" sınıfına dâhil olacak ve Kitap'ta anılmayanlar sınıfına (tefrît) konu olmayacaktır. Çünkü Kitap, ümmetin icmâının sahih; Sünnet'e ittibanın da vâcip olduğuna delâlet etmektedir. İcmâ ve Sünnet'le kıyasın sahih olduğunu bilmemiz halinde icmâlen de olsa bu ilim ve beyanın Kitab'a izafe edilmesi mümkün olacaktır. Çünkü Kitab'ın her şeyi detaylı olarak ortaya koyduğu iddia olunamaz.[1075]

Müelliflerin kıyasın iptaline ve mahzurlu oluşuna ilişkin temel gerekçelerini yukarı da ifade etmiştik. Diğer gerekçeleri ise kıyası, sem'den bazı delillerle temellendirmeye çalışan kıyas taraftarlarının bir dizi iddia ve şüphelerine eleştiri ve itirazdan ibarettir. Müelliflerin aktarımlarına göre kıyas taraftarları, kıyasın hücciyetine dair birçok ayet ve hadisle istidlalde bulunurken sahabe uygulamasını da kıyasın varlığına somut örnek olarak sunmuşlardır. Bununla da yetinilmemiş aklî izahatlarla kıyasın temeli güçlendirilmeye çalışılmıştır.

(ı) Sahabe, kıyası bir yöntem olarak kullanmış ve hatta bunun üzerinde sahabenin tamamı ittifak etmiştir. Haram,[1076] ilâ[1077] vb. ihtilaflı örneklerde sahabenin temel müracaat kaynağı kıyastır. Hatta *haram* konusunda beş farklı yaklaşım (üç boşama/kefaret gerektiren bir yemin/zıhar/ric'î veya bâin bir boşama/yok hükmüne tabi sayılacağı şeklinde) söz konusudur. Kıyas taraftarlarına göre bu kadar ihtilafın arka planında kıyas ve ictihadın kullanılması yatmaktadır. Çünkü anılan bu yaklaşımları dile getirenler "bu hakikaten üç talaktır/zıhardır" vs. anlamında değil, onlara benzediğini

---

[1075] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 222; Tûsî, *el-Udde,* II, 668.
[1076] Kişinin eşine "enti aleyye harâmun; bana haramsın" demesi.
[1077] Kocanın, eşiyle cinsel ilişkide bulunmamak üzere yaptığı yemin, kazâî boşanma sebeplerinden biri. Bk. Hamdi Döndüren, "Îlâ", *DİA,* 2002, XXII, 61-62.

(teşbih ve temsil) ifade etmek istemişlerdir. Ayrıca bu yaklaşımı kıyasa dayanarak ortaya koyduklarına dair onlara nispet edilen açık ifadeler nakledilmiştir.

Müellifler, yukarıda arz ve izah edilen iddiaları, bilgi değeri ve haberin içeriği açısından ve aksi istikâmette haberlerin bulunduğu gerçeği de olmak üzere üç farklı açıdan uzun bir eleştiriye tabi tutarlar. Buna göre ismi anılan ve ihtilafa konu olan meseleler, bilgi (ilm) ifade etmeyen haber-i vâhidlere dayanmaktadır. Bilinmektedir ki bu tür rivayetler, zarurî bilgi değil, en fazla galip zan ifade eder. Kesin bilgiye (ilm) dayanan/dayanması gereken bir meselede bu tür rivayetlerle istidlalde bulunulamaz. Bir meselede (haram; îlâ) aynı şahsa birden çok görüş isnat edilmekte iken bu nasıl mümkün olacaktır? Haber-i vâhidle amelin mümkün olup olmadığı hususunda da kıyas taraftarlarının aynı kabul edilemez yöntemi kullandıklarına dikkat çeken Murtazâ, orada da haber-i vâhidle amel edilip edilmeyeceğini temellendirirken zan ifade eden haberlere tutunduklarını; ancak bunun hata olduğunu, bir usul prensibinin varlığı ve geçerliliği ortaya konarken katî dayanakların olması gerektiğini hatırlatır.[1078]

Diğer taraftan ihtilaflı meselelerde sahabenin kıyasa dayanmış olduğu düşüncesi bir iddia ve ihtimalden öteye gitmez. Pekâlâ, nassın zâhirine veya delâletine de dayanmış olabilirler. Nassa dayanmış olsalardı, ilgili naslar şöhret bularak bize kadar gelirdi, zira naklini ve ihticacını gerektiren sâikler oldukça fazlaydı, denmesi halinde müellifler aynı minvalde yanıt verir: Bu hususta sahabe kıyasî illetlere itimat etmiş olsalardı onların da nakli ve zuhuru gerekli olurdu. Zira yaklaşımlarının intikalini gerektiren sâikler, aynı zamanda yöntemlerini ve ihticacta bulundukları şeyin de intikalini gerekli kılmaktadır.

İki durum arasındaki farka atıfta bulunan "Kıyas ittiba edilmesi gerekli bir şey değilken nas aksine ittibaı gerekli bir delildir. Dolayısıyla intikali gerekirdi" şeklinde bir karşı düşünce özetle şöyle savuşturulur: Kıyas ittibaı gerekli bir şey değildir, şeklindeki mutlak söylem, kıyas taraftarlarının yaklaşımıyla uyuşmaz. Bilakis, kıyasa bir yol varsa ve galip zanna temel olan emareler söz konusuysa kıyasa ittiba gereklidir. Kaldı ki bir âlimin muhalifine karşı neden farklı bir yaklaşıma tutunduğunu ortaya koyması zorunludur. Aksi halde kıyas ve ictihad taraftarlarının münazara usulü yakışık almaz. Bu anlamda sahabeden herhangi bir gerekçe de mervi değildir.[1079]

[1078] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 238-240.
[1079] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 241-247; Tûsî, *el-Udde*, II, 679-81.

Haram meselesinde üç talak yaklaşımını benimseyen sahabenin bunu kinâî lafızlarla yapılan talak gibi görmüş olabileceğini, böylelikle de hakikî talakın hükmüne tabi olacağına dikkat çeken müellifler, bu durumda sahabenin kıyasa değil talakla ilgili naslara başvurmuş olabileceğine işaret eder. Bu meselede yemin veya zıhâr yaklaşımını benimseyenlerin de aynı tutumu sergilemiş olmaları yani meseleyi yemin ve zıhâr ayetleri kapsamında değerlendirmiş olmaları kuvvetle muhtemeldir. Mesele böyle ele alındığında ileri sürülen yaklaşımların zâhire tutunduğunu ve naslara dayandığını söylemek mümkündür.

Sahabenin *teşbih* ve *temsil*le haram meselesini talaka ilhak ettikleri iddiası karşısında ise, bir şeyin bir şeye benzetilmesinin mukayese olmadan da ifhâm (bir şeyi anlaşılır kılma) ve takrîb (zihne yaklaştırma) ve darb-ı mesel yoluyla mümkün olabileceğine dikkat çekerler. Söz gelimi kıyası reddeden bir kimse "tokalaşma ve sarılma, abdesti bozma hususunda tıpkı cima gibidir" dese bu durumda kıyas yoluyla o iki durumu cimaya hamletmiş sayılmaz, aksine cima lafzının o iki lafzı da kapsadığını dile getirmiş sayılır. Sahabeden temsil ve teşbih lafzı açıkça nakledilmiş olsaydı bile burada kıyasa delâlet olduğu iddia edilemezdi. Çünkü kıyas bir kimsenin "nassın haram olduğunu ifade ettiği diğer meselede olduğu gibi bu meselede de hüküm, tahrimdir." demesi değildir. Aksine kıyas, "ortak bir illetten dolayı *meskût anh* olan bir meseleye *mantuk*un hükmünün mislini *ispat* etmektir. Ayrıca illetin de malum olması, buna ilaveten aslın vasıfları dışında onun illet olduğuna dair bir delil tarafından işaret olunması gerekmektedir. Kıyas ve illetten anlaşılması gereken budur. İmdi bu anlamda sahabeden herhangi bir haber mervi olmadığına göre, kıyası kullandıklarını açıkça ifade etmiş oldukları nasıl iddia olunmaktır![1080]

Kıyas taraftarlarınca sahabenin kıyas kullandığı ve hiçbir sahabenin bunu ret ya da eleştiri yoluna gitmediği şeklindeki iddia da müelliflerce gerçekçi bulunmaz. Çünkü kıyas yaptığı iddia olunan her bir sahabeye kıyası zemmeden ve kullananı paylayan sözler izafe edilmiştir. Bu kabilden olmak üzere Hz. Ali'nin (a.s.) din kıyas yoluyla öğrenilseydi mestin altı, üstünden meshe daha uygun olurdu,[1081] şeklindeki sözü dinde kıyasa yer olmadığını açıkça ifade etmektedir. Diğer taraftan dinde kıyasa yer olmadığına, kullananı

[1080] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 248-258; Tûsî, *el-Udde*, II, 682-5.

[1081] Ebû Dâvûd, "Taharet", 162. İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk'un eserinde geçen hadis metni ise şöyledir: Resûlullah'ın ayaklarının üstünü mesh ettiğini görmeseydim ayakların altının mesh etmeye üstünden daha uygun olduğunu zannederdim. Bk. *Men la yahduruhü'l-fakih*, I, 47.

zemmeden ve kıyasa tabi olanın da sapkınlıkla itham edildiğine dair İmâmiyye'den intikal eden bu tür rivayetler, hadis ehli muhalif râvîlerin aksi yöndeki kıyası destekler nitelikteki haberlerden daha çok ve yaygındır.[1082]

Keza, hadis ehli muhaliflerin başka sahabeden bu manada rivayetleri de söz konusudur. Örneğin "Allah'ın kitabı hakkında re'yimle konuşursam hangi sema beni gölgesine kabul eder ve hangi arz beni üzerinde barındırır." şeklindeki rivayet Ebû Bekr'den; "Ashab-ı re'y'den uzak durun. Onlar sünnetlerin düşmanıdır. Sünnetleri ezberlemeye ve anlamlarını kavramaya güç yetiremezler. Re'yle hüküm veririler. Bu nedenle hem sapmışlar hem saptırmışlardır" ve "Mükâyele'den (mukayese) uzak durun! şeklindeki rivayet ise Ömer'den mervidir. Kadı Şurayh'a ait bir rivayette Ömer, bir şeyin hükmünü sırasıyla Kitap'ta, Sünnet'te ve icmâda araması gerektiğini, bunlarda bulamadığı takdirde yargılama yapmaktan kaçınması gerektiğini söylemiştir. Bunun dışında müellifler, iddialarını teyit sadedinde anılan rivayetlere benzer nitelikte kıyası olumsuzlayan ve sahabe (İbn Mesud, İbn Abbas, İbn Ömer) ve tâbiuna (Mesrûk, İbn Sîrîn Şa'bî, Ebû seleme b. Abdurrahman) ait bazı rivayetler aktarmaktadır.[1083]

Anlama delâleti fevkalade sarih olduğundan ilgili rivayetler, kıyas taraftarlarının burada ifade edilen bazı kıyas türleridir, şeklindeki zorlama tevillerine kapalıdır. Kaldı ki anılan rivayetlerin tevile ihtimali bulunmaması bir yana bilindik kıyasa delâleti bile tartışmalıdır. Kıyas taraftarlarının sahabenin kıyas hususundaki tereddüt ve zemlerinin nedenini dinde ihtiyat prensibine ve fukahânın kıyası, Kitap ve Sünnet'e önceleme ihtimaline bağlaması gerçekçi bulunmaz. Zira -rivayetlerde geçtiği gibi- hiçbir sakındırma (teşeddüt) Allah'ın -iddia edildiği üzere- vâcip kıldığını inkâra ve kötülemeye kadar varmamalıydı.[1084]

Kıyasın inkâr ve reddine ilişkin müelliflerin aktardıkları rivayetlerin haber-i vâhid olduğu, dolayısıyla bilgi ifade etmeyeceği şeklinde bir eleştiri gelmesi halinde aynı yöntemle cevap verilecektir. Yani kıyasın ispatına ilişkin aktarılan rivayetler de haber-i vâhid olduğundan bilgi ifade etmeyecektir. Kaldı ki bilgi ifade etmeyen bir habere aynı nitelikteki karşıt bir haberle münazara etmek doğru bir yöntemdir. Diğer taraftan müelliflere göre söz konusu rivayetler, kıyasın nefyi hususunda zâhir; zemmi hususunda

[1082] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 258-259; Tûsî, *el-Udde*, II, 688.
[1083] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 259-261; Tûsî, *el-Udde*, II, 688-690.
[1084] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 264-5; Tûsî, *el-Udde*, II, 690-2.

da sarihtir. Buna mukabil muarızlar tarafından dile getirilen haberler ise kıyasın ispatı hususunda zâhir olmadığı gibi kıyasın kullanımı konusunda da sarih değildir. Sahabenin kıyası kullandıkları ve hiç birinden bu hususta bir itiraz vaki olmadığı kabul edilse bile müelliflere göre bu durum, rıza ve teslime delâlet etmeyecektir. Sahabenin kıyas karşısında sükût ve itiraz etmeme hali, başka bir nedenle değil ancak rızadan kaynaklandığı açıkça biliniyorsa bir anlam ifade edecektir. Sükût ve rızanın niteliği üzerinde konuşmayı ve buradan kıyas taraftarlarını eleştirmeyi istemediğini, zira fukahânın bu hususta konuşmayı sevmediğini ifade eden müellifler, bu konunun *usûlüd-dîn*e uzanan bir tarafı bulunduğunu ve bu konuda konuşmanın aynı zamanda imamet konusunda da konuşmayı gerekli kılacağını belirtir ve bu kadarla yetinir.[1085]

(ıı) Re'yle amel ettiklerine ve görüşlerini re'ye izafe ettiklerine dair sahabeden nakiller söz konusudur. Re'y lafzı, mutlak olarak kullanıldığında nassa dayalı hüküm vermek anlamını ifade etmez. Çünkü bilgiye (ilm) dayalı olarak varılan hükümler, re'ye izafe edilmez. Bu durumu ihsas eden birçok haber mervidir. Bu kabilden olmak üzere Ebû Bekir, Ömer ve Ali'ye (a.s.) nispet edilen re'y lafzının geçtiği cümleler mevcuttur. Bu cümleler onların kıyas ve ictihadı kullandıklarına dair bir ipucu vermektedir. Ayrıca bazı sahabîlerin daha sonra görüşlerinden vazgeçtikleri bilinmektedir. Şayet onlar, bu yaklaşımlarında bir bilgiye istinat etmiş olsalardı bir re'yden diğerine intikal edemeyecekleri gibi tevakkuf etmeleri mümkün olmazdı. Her bir sahabenin bir *delîl*e dayandığı söylenemez. O halde bu ihtilaflar, nereye konulacaktır?[1086]

Anılan iddialara ilk eleştiri, re'y lafzının medlulüne ilişkindir. Kıyas taraftarlarının re'y lafzını yanlış anlamda kullandıklarına dikkat çeken müellifler, bu lafza muarızlardan daha geniş bir anlam alanı çizer. Buna göre re'y lafzı kayıtlardan bağımsız olarak kullanıldığında iddia edilenin aksine kıyasla elde edilen neticeye münhasır olmayıp şüphe, itiraz ve ihtilafa açık istidlal ile elde edilen neticeye şamildir. Dahası nassın zâhirinin ya da zâhire müstenit istidlallerin dikkate alınmasıyla varılan sonuca da bu kavram ıtlak olunmaktadır. Müellifler, re'y kavramının bu anlamda kullanıldığını "fülânun yerâ'l-adle" fülânun yerâ'l-ircâe" "fülânun yerâ'l-kadre" şeklindeki örfî

[1085] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 266-7; Tûsî, *el-Udde*, II, 689.
[1086] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 232-3; Tûsî, *el-Udde*, II, 692-3.

örneklerle destekler. Her ne kadar örneklerde dile getirilen görüşler, bilgi icap ettiren delillere dayanılarak elde edilmiş ise de *re'y* kavramıyla ifade edilmektedir.

Bir şahit ve yeminle yargılama yapılabileceği imam Mâlik ve imam Şafiî'nin re'yidir, denildiğinde buradaki re'y lafzı, kıyas ve ictihaddan daha geniş bir anlama tekabül eder. Zira burada her iki imamın da dayanağı kıyas değil, haberdir. Ebû Hanife'nin re'yine göre iddette dikkate alınacak ölçü, tuhur değil hayızdır, örneğinde imamın dayanağı kıyasa muhalif bir çeşit istidlaldir. Bu ve benzeri kullanımlardan hareketle denilebilir ki re'yin anlamı ve mezhep/itikat kavramlarının bu anlamda kullanıldığı dikkate alındığında sahabenin kendi yaklaşımını re'y lafzıyla dile getirmesinde hasımların vehmettiği kıyas söylemine herhangi bir delâlet söz konusu değildir. Çünkü sahabe, re'ylerinin kaynağının kıyas olduğunu açıkça ifade etmemişlerdir. O halde re'y kavramı, müelliflerin işaret ettiği anlama da ihtimallidir. Dolayısıyla hasımlar için bu kullanımlarda ilave bir delâlet söz konusu değildir.[1087]

Re'y lafzının kıyas ve ictihadı ifade ettiği hususunda bir tartışma olmasa gerek. Çünkü Ehl-i re'y tabirinden sadece Ehl-i kıyas anlaşılacağı bilinen bir hususdur, şeklinde bir karşı itiraz ise özetle şöyle karşılık bulur: Re'y lafzının Ehl-i kıyas anlamında kullanılması nevzuhur bir örftür.[1088] Bu tabirin sahabe zamanında kullanılmadığı bilinmektedir. O halde bu Ehl-i kıyas anlamına nasıl hamledilecektir. Kaldı ki "biz Ehl-i re'ydeniz" gibi bir ifade hiçbir sahabeden mervi değildir. Buna mukabil, "raeynâ kezâ", "kâne ra'yî ve ra'yü fülânin kezâ" şeklinde ifadeler kullandıkları da bilinen bir hususdur. Bir lafzın zamanla semantik değişime uğraması ve neticede sahip olduğu anlamlardan birinin öne çıkması imkân dâhilindedir. Re'yin kıyas anlamını kazanması da bu kabildendir. Bu bakımdan sahabenin kullandığı re'y lafzıyla daha sonraki dönemlerde kullanılan re'y lafzı farklı anlamlara işaret etmektedir. Çünkü sahabenin dilinde re'y; mezhep, fetva, itikat ya da istidlalin kişiyi götürdüğü sonuç anlamlarına tekabül etmektedir.[1089]

Re'y, sizin belirttiğiniz anlama geliyorsa peki sahabe re'yini söylerken doğruysa Allah'tan; yanlışsa benden ve şeytandandır, türü ifadeleri neden kullanmaktadırlar?

[1087] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 267-269; Tûsî, *el-Udde*, II, 693-4.

[1088] Bu adlandırmanın ne zaman başladığı; kimler tarafından yapıldığı ve bunun tespitinin güç olduğuna dair bk. M. Esat Kılıçer, "Ehl-i re'y", *DİA,* 1994, X, 520-524.

[1089] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 271-2; Tûsî, *el-Udde*, II, 695-6.

Hâlbuki ki bir nassa dayanıyorlarsa naslarda hata söz konusu olamaz, şeklinde muhtemel bir soruya müellifler şu cevabı vereceklerdir: Kitap ve Sünnetle ihticac ve istidlalde bulunan bir kimse mukaddemi tehir; muahharı da takdim etmek, hâssı âm yapmak, mensuha tutunmak veya evla olanı terk etmek gibi istidlali yerli yerinde kullanmamak suretiyle hata edebilir. Neticede hata kendisinden veya şeytandan kaynaklanmış olur. Kitap ve Sünnet'te her ne kadar hata olmasa da bunlarla istidlalde bulunan bir kimse zaman zaman hata da isabet de edebilir.[1090]

Abdullah b. Mes'ûd'un kocası ölmüş, mehri tesmiye edilmemiş ve cinsel ilişki yaşamamış kadına (müfavvida) ilişkin fetvası da kıyas taraftarlarınca kıyasın sahabe düzeyinde uygulama imkânı bulduğuna delil olarak gösterilmiştir. Şöyle ki İbn Mes'ûd bu hususta sorulan soruya "kendi re'yimle söyleyeceğim, doğruysa Allah'tan; yanlışsa benden ve şeytandandır. Allah ve Resulü bu hatadan beridir, demek suretiyle başlamış ve şu fetvayı vermiştir: Ona iddet, miras ve ne az ne de fazla sadece mehr-i misl gerekir. Ma'kıl b. Yesâr (ö.59/679) adlı sahabenin aynı fetvayı Hz. Peygamber'in Berva' bt. Vâşık hakkında verdiğine şahit olduğunu ifade etmesi üzerine İbn Mes'ûd, bu duruma sevinmiştir.[1091]

Abdullah b. Mes'ûd'un fetvasında yer alan özellikle re'y kavramından dolayı olsa gerek kıyas taraftarları fetvanın bir kıyas ve ictihad ameliyesi olduğunu iddia etmektedir. Buna mukabil müellifler, fetvada dile getirilen her bir yargının nasla ilişkili olduğunu, daha doğrusu sahabenin anılacak ayetlerden dolayı bu yönde bir fetva vermiş olabileceğini, dolayısıyla konunun kıyas ve ictihadla ilgisinin bulunmadığını ifade etmiştir. Buna göre İbn Mes'ûd'un iddet görüşünün dayanağı pekâlâ Bakara 2/232.

[1090] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 273; Tûsî, *el-Udde*, II, 696.
[1091] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 275-6; Tûsî, *el-Udde*, II, 697-98.

ayet;[1092] miras görüşünün dayanağı Nisa 4/12. Ayet;[1093] mehr-i misl görüşünün dayanağı ise pekâlâ Nisa 4/25. ayet[1094] olabilir.[1095]

Sahabenin bu soruyu İbn Mes'ûd'a birçok defa sorması ve cevabını ancak bir ay gibi uzun bir sürede alması iddia edildiği gibi kıyas ve ictihad yaptığına delâlet etmez. Belki de İbn Mes'ûd, anılan ayetleri tahsis eden veya zâhirinin terkini gerektiren bir delil arayışı içindeydi. Belki de fetvaya daha ehil başka kimselerin bulunduğuna inanıyor ve o yüzden geri duruyordu. Anılan ihtimaller zail olunca ilgili fetvayı vermekten geri durmamıştır.[1096]

"Verdiğim fetva, hatalı ise bendendir", kaydı da iddia edildiği gibi onun kıyas ve ictihada dayandığı anlamına gelmez. Anlaşılan o ki İbn Mes'ûd, anılan ayetlerin zâhirinden fetvaya daha uygun düşecek özel bir delili veya Hz. Peygamber'den mervi bir rivayetin varlığını ihtimal dâhilinde görmekteydi. Kaldı ki İbn Mes'ûd'un bu ifadesi, her müctehidin ictihadında isabet ettiğini savunan kıyas taraftarlarını daha çok ilzam etmektedir. İbn Mes'ûd, müctehid olduğu halde *hata*yı kendine nasıl nispet etmektedir? O halde denilebilir ki sahabenin re'y kavramına izafe ederek dile getirdikleri ve bu şekilde aktarılan her meselenin muhakkak Kitab'ın zâhirine dayanan bir veçhesi ve kıyasa muhalif bir yöntemi olduğu görülecektir.[1097]

Bilgiye dayalı olarak fetva vermiş olsalardı bir görüşten diğer görüşe intikal etmez veya tevakkuf etmez ya da fetvalarını hata ya da doğruya nispet etmezlerdi, şeklinde kıyas ve zan lehine muhtemel bir çıkarım da geçersizdir. Bir görüşü benimsemek

---

[1092][Ey Veliler!] Bir veya iki talakla boşanan ve iddet sürelerini tamamlayan kadınlar, iyi geçinebileceklerine dair aralarında bir uzlaşma sağlarlarsa, onların ilk kocalarıyla yeniden evlenmelerine engel olmayın. Allah'a ve kıyamet-hesap gününe inanan siz müminlere verilen öğüt budur. Nezih, şaibeden uzak bir aile hayatı yaşamak için gerekli olan budur. [Unutmayın ki] Allah hayrınıza ve faydanıza olacak hükümleri bilir ve fakat siz bilemeyebilirsiniz.

[1093] [Ey Mümin erkekler!] Çocuğu bulunmayan eşlerinizin/karılarınızın bıraktıkları mirasın yarısı sizindir. Ama eğer çocukları varsa, vasiyetleri yerine getirildikten ve/veya borçları ödendikten sonra geriye kalan mallarının dörtte birine mirasçı olmaya hak sahibisiniz. Şayet sizin de çocuğunuz yoksa vasiyetiniz yerine getirildikten ve/veya borcunuz ödendikten sonra geriye kalan mallarınızın dörtte biri eşlerinize/karılarınıza aittir; eğer çocuğunuz varsa eşleriniz/karılarınız sekizde bir pay sahibidir. […]

[1094] […] İffetli ve namuslu olmaları, zina etmemeleri, gizli dost tutmamaları şartıyla ve aynı zamanda efendilerinin iznini alarak o cariyelerle evlenin; örfe uygun olarak mehirlerini de verin. Evlendikten sonra zina ederlerse, onlara verilecek ceza zina eden hür mümin kadınlara uygulanan [yüz sopa] cezasının yarısıdır. Mümin cariyelerle evlenme izni, zinaya düşme korkusu yaşayan bekârlar içindir. Ancak şu da var ki bekârlığa katlanmanız cariyelerle evlilik yapmanızdan daha hayırlıdır. Allah çok affedicidir, çok merhametlidir.

[1095] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 276; Tûsî, *el-Udde*, II, 698.

[1096] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 277; Tûsî, *el-Udde*, II, 698.

[1097] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 278; Tûsî, *el-Udde*, II, 699.

daha sonra bundan vaz geçmek, kıyas ve zanna dayanıldığına delâlet etmez. Çünkü rücu etmek bazen bilgi ve delile dayalı hususlarda da geçerlidir. *İcbar* yaklaşımını benimseyen birinin daha sonra *adl* yaklaşımına rücu etmesi; ehl-i kıbleden olan fâsıkların cezalandırılması gerektiğini benimseyen birinin daha sonra *ircâ*yı tercih etmesi vb. konular, buna örnek oluşturmaktadır. Bir müctehidin fetvaya cevap verme hususunda tevakkuf etmesinin ise istidlal ve teemmül çabası ya da galata düşmekten kaçınma veya hakka isabet hususunda ihtiyatlı davranma gibi birçok sebebi olabilir.[1098]

(ııı) Gerek Yemen'e âmil ve vâli olarak atanan Muâz ile Hz. Peygamber arasında yaşanan diyalog (ectehidu bi-ra'yî) gerekse de Hz. Ömer'in Musa el-Eşarî'ye yazmış olduğu risalede kullandığı ifade (kis el-ümûra bi-ra'yik) kıyası ispat sadedinde bir delil olarak kullanılmıştır.[1099] Müellifler, anılan rivayete birkaç eleştiri getirir. Buna göre bilgiyle temellendirilmesi gereken usul konularında âhâd türü rivayetler kabul edilemez ve kullanılmaz. Kaldı ki vâhid haberle usul konuları sabit kılınsa bile Muâz hadisi kıyasın hücciyetine yine delâlet etmez. Zira senette yer alan râvîler, meçhul şahsiyetlerdir. Dahası bu hadisin bazı varyantlarında Muâz'ın "ectehidu bi-ra'yî" demesi üzerine Hz. Peygamber'in "Hayır! Bana yaz, ben de sana yazayım" dediği mevcuttur. Bu da göstermektedir ki Muâz, çözümünü Kitap ve Sünnet'te bulamadığı konularda ictihad etmek yerine Hz. Peygamber'in cevabını beklemek zorundaydı.[1100]

Asırlardır ümmetin kabulle telakki etmesi, ilgili rivayetin sıhhatine delâlet etmektedir. Ayrıca sahabe kıyas ve ictihadla amel etmiştir. Bunu yaparken de bir nassa dayanmış olmaları gerekir. Sahabenin kıyas ve ictihadla amel ettiklerine dair bu rivayetten daha güçlü bir rivayet söz konusu olmadığına göre haberin sıhhatine ve doğruluğuna kanaat getirmek gerekir, şeklinde bir itiraz müelliflerce ayrı ayrı ele alınarak cevaplandırılır. Buna göre, ümmetin asırlardır bu haberi kabulle telakki ettikleri bilinmemektedir. Ümmetin bu tür haberlere karşı tutumu iddia edildiği gibi yeknesak değildir. Sahabenin kıyasla amel ettikleri ve ilgili rivayetten başka bir nas bulunmadığı iddiası da ne sabit bir şeye dayanmakta ne de bir iddiayı sabit kılmaktadır.[1101]

[1098] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 279; Tûsî, *el-Udde*, II, 699-700.
[1099] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 234; Tûsî, *el-Udde*, II, 709-10.
[1100] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 234; Tûsî, *el-Udde*, II, 709-10.
[1101] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 298; Tûsî, *el-Udde*, II, 711.

Kıyas taraftarlarının "sahabenin icmâsının delil olduğu dikkate alındığında sahabenin bu haberin sıhhati üzerinde icmâ ettiği, dolayısıyla delil değeri kazandığı, böylelikle kıyas lehine istidlalde bulunan bir kimsenin icmâ ya da ilgili haberi delil olarak ileri sürmesinde muhayyer olduğu" şeklindeki kanaatlerine ise müellifler özetle şöyle itirazda bulunur: İlgili haberin sıhhati, sahabenin kıyas ve ictihadın hücciyeti hususunda icmâ etmesinden sonra ortaya çıkacaktır; fakat bu yönde bir icmâın varlığı bilinmediğinden ilgili haberin sıhhatine icmâdan bir destek sağlamak mümkün görünmemektedir.[1102]

Haberin aslı ve vüruduna ilişkin tartışmalar bir kenara bırakılsa bile yine buradan kıyas taraftarlarına bir delil devşirmek mümkün değildir. Muâz ictihad edeceğini ifade etmiş; fakat ne üzerinde ictihad edeceğini söylememiştir. O halde haberin şu anlama geleceği inkâr edilemez: "Bir hâdise hakkında Kitap ve Sünnet'te –eğer Allah'ın Kitap ve Sünnetteki hükmüne ancak ictihadla ulaşılacaksa ve hüküm bu ikisinin zâhirinden anlaşılamıyorsa- Allah'ın hükmünü buluncaya dek ictihad ederim." Anlam böyle takdir edildiğinde kıyas taraftarlarının "ortak illetten hareketle aslın hükmünü fer'e vermek" şeklindeki kıyas tanımına buradan bir delâlet veya bu tanımı doğrulayacak bir durum söz konusu olmayacaktır.[1103]

Kıyas taraftarlarının iddia ettiği gibi Muâz hadisi ve benzeri haberlerle kıyas delilinin temellendirilmesi faraza mümkün olsa bile literatürde kıyasın kullanımını reddeden hem lafzın anlama delâletinin açıklığı hem de rivayet açısından ilgili haberden daha kuvvetli hadisler mevcuttur. Söz gelimi, Hz. Peygamber'in "Ümmetim yetmiş küsur fırkaya bölünecektir. Ümmetimin başına fitne belasını saracak en büyük fırka, re'yleriyle kıyas yaparak haramı helal; helali haram kılanlardır." buyurmuştur.[1104] Bu anlamda kıyası olumsuzlayan pek çok haberin muhalifler tarafından da rivayet edildiğine dikkat çeken Murtazâ, İmâmiyye'nin bu hususstaki rivayetlerinin sayılamayacak derecede çok olduğunu ifade eder.[1105]

[1102] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 299; Tûsî, *el-Udde*, II, 712.
[1103] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 300; Tûsî, *el-Udde*, II, 712.
[1104] Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi, Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1984, XVIII, 50; Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn.* Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Haydarabad 1915, III, 547.
[1105] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 301.

Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye yazdığı mektupta kullanmış olduğu ifadenin de (i'rif el-eşbeh ve'n-nezâir ve kıs el-ümûra bi re'yik) kıyas taraftarlarınca bir istidlal olarak kullanıldığını ifade etmiştik. Bu haberin Muâz hadisinden daha zayıf ve kıyasın hücciyetine delâlet hususunda daha uzak olduğunu belirten müellifler, bu iki kusurdan ari olsa bile kıyasın kullanımına yine delâlet etmeyeceğini ifade eder. Çünkü burada Hz. Ömer'in yapılmasını tavsiye ettiği kıyas, bir şeyi benzerine *ilhak* etmektir. Kıyası ve bir şeyin diğerine hamlini gerektiren benzerlik (müşabehet), burada hükmün taalluk ettiği özel bir durumda asıl ve fer' arasında bir müşareketten ibarettir. Fakat bu müşareketten hareketle sonuca/hükme gidilmesi gerektiği fikri söz konusu metinde açıkça ifade edilmemiştir. Kıyas taraftarlarının müşareketin zanla elde edileceği iddiası mümkün olsa bile yine ilgili haberde hükmün illeti olduğu galip zanla anlaşılan bir "mana"dan hareketle fer'in asla kıyas yapılmasını amir bir ifade ve bu yönde bir delâlet yoktur.[1106]

(ıv) "İbret alın ey akıl sahipleri!" mealindeki ayet,[1107] kıyasın meşruiyetine yönelik sunulan naklî delillerden biri ve en önemlisidir. Kıyas taraftarlarına göre ayette geçen *ibret/itibar* lafzı "mukayese etmek" anlamındadır. Bir şeyin başka şeylere denk olup olmadığı tartıyla ortaya çıktığından aynı kökten olmak üzere tartıya *miyar* denmektedir. Ayrıca bu ayette Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'le yaptıkları anlaşmayı bozan Nadîroğulları Yahudilerini ilk sürgünde yurtlarından çıkardığını ifade etmekte ve bunun sebep ve illetine dikkat çekmekte son olarak da "Ey akıl ve idrak sahipleri, bundan ibret alın!" demek suretiyle itibarı/mukayeseyi emretmektedir. Bu ifade ile aynı ihlali müslümanların yapması halinde aynı sonuca katlanacakları etkili bir şekilde dile getirilmiş olmaktadır.[1108]

Müelliflere göre zâhirî ve mutlak kullanım dikkate alındığında *it'ibar* lafzı, iddia olunduğu gibi kıyasla hüküm vermek değil "öğüt alma, tedebbür, tefekkür, bir şeyin durumuna vâkıf olmak ve bilmek" anlamlarına gelmektedir. *İt'ibar* lafzının mukayese anlamında kullanıldığı kabul edilse bile burada şer'î ahkâmda kıyasın kullanımına dair bir delâlet yoktur. Ayette kâfirlerin durumu, azaptan korunacakları şeklindeki zanları ve başlarına gelenlerden söz edilmektedir. Ayetten iddia edildiği üzere "aynı illet ve sebebe

---

[1106] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 302-4; Tûsî, *el-Udde*, II, 713-4.
[1107] Haşr, 59/2.
[1108] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 234-5; Tûsî, *el-Udde*, II, 673.

sahip olan meselelerin aynı hükme tabi oldukları" şeklinde bir etkileşim elde edilmek isteniyorsa o halde sorulmalıdır: Nadîroğulları gibi aynı fiili işleyen kimselerin de aynı sonuca müstahak olmaları gerekmez miydi? Ne var ki durum, bunun aksinedir.[1109]

(v) Kıyas taraftarları ayet, hadis ve sahabe uygulamalarından kıyasa hüccet oluşturma çabalarına ilaveten makulattan da istidlalde bulunmuşlar ve bu anlamda müelliflerin aktardığına göre şu gerekçeleri ileri sürmüşlerdir. Şer'î fürûâtın her hâlükârda bir hükme sahip olması gerektiği açıktır. Gerek nassan gerekse delâleten hükmü gösteren bir delile tesadüf edilemediğinde kıyasla amel etmek bir zorunluluk oluşturmaktadır. Sahabenin yöntem biçimi de bu anlayışı doğrular niteliktedir. Şöyle ki havadise hüküm tesis etme hususunda sahabenin şer'e müracaat ettiği bilinen bir husustur. Ne var ki muhtelif ve pek çok hadisenin hükmüne gerek zâhiren gerekse delâleten işaret eden nas bulunmadığı dikkate alındığında sahabenin kıyas ve ictihada tutunduklarını söylemekten başka çıkar yol bulunmamaktadır.[1110]

Müelliflere göre ise iddia edilenin aksine, onca meseleye hüküm tesis etme hususunda sahabenin temel tutumu kıyas ya da ictihada başvurmak değil şer'e tutunmaktı.[1111] Diğer taraftan bir vakıanın hükmüne ilişkin üç ihtimalden söz edilebilir. Vakıanın bir hükmü vardır. Fakat akıl bunu bilemez veya kul bunu bilmekle mükellef değildir. Ya da vakıa tamamıyla hükümsüzdür. Bu üç seçenek de ihtimal dâhilindedir. Kıyas taraftarlarının kıyası ispat sadedinde akıl deliliyle istidlalde bulunurken sahabenin de aynı yöntemi takip ettiğini söylemeleri, esasında gelecek tepki ve itirazların hedefi olmama amacına matuftur. Yoksa ihtilaflı meselelerde sahabenin vermiş olduğu hükmün tamamının nasla uzaktan ya da yakından bir bağlantısı (vech) bulunmaktadır. "Mesele-nas" ilişkisine bizzat tanık olunmasa da "mesele-nassa dayalı bir yorum" ilişkisi her zaman mümkündür. Hükmünü nastan kotarmaya çalıştıkları hadisenin tamamında aklın hükmü söz konusu değildir. Aksine havadisin hükmünün nassa dayanılarak tesis edilmesi gerekir. Kıyamete kadar meydana gelecek havadisin hükmünü kıyas ve ictihadda aramak tahakküm ve temenniden başka bir şey değildir. Sahabe karşı karşıya kaldıkları olaylara şeriattan nasıl bir çözüm (mahrec) bulduysa bu sonraki nesiller için de söz konusudur.[1112]

[1109] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 305-8; Tûsî, *el-Udde*, II, 674.
[1110] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 235-6; Tûsî, *el-Udde*, II, 714.
[1111] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 236; Tûsî, *el-Udde*, II, 715.
[1112] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 308-10; Tûsî, *el-Udde*, II, 715.

(vı) Başta Şâfiî olmak üzere bazı bilginler, kıyasın bir delil olduğuna kıble tayini örneğiyle istidlalde bulunmuştur.[1113] Kâbe göz önünde olmadığında bazı işaretlerden yola çıkarak kıble tayini nasıl gerekli ise fürûâtın hükmüne dair bir nas yoksa imkân dâhilindeki verilerle hüküm tespitinde bulunmak zorunludur. Kıyas taraftarlarının istidlalde bulundukları en kuvvetli iddianın bu olduğunu belirten Murtazâ, kıyası ispat sadedinde zayıf ve eleştiriye açık bir çok yönteme dayandıklarını, her ne kadar kıyasın imkanına delâlet etse de subutuna ve tatbik edildiğine asla delâlet etmeyen bazı ayet ve hadisten yola çıkarak kıyası temellendirmeye çalıştıklarını ifade eder. Kıyasın hücciyetine delil olarak sundukları ayetlere bakıldığında zanna dayanarak takdir ve tespiti gerekli kılan mahiyete sahip oldukları görülmektedir. Kıyas taraftarlarınca ileri sürülen hadislere (başkasının haccını eda etmenin onun borcunu ifa etmeye benzemesi; oruçluyken öpmenin mazmazaya benzemesi; farklı tene sahip olma noktasında insan-deve ilişkisi ve benzerliği) bakıldığında daha çok iki olay/olgu arasındaki benzerliğe dikkat çeken bir mahiyete sahip oldukları anlaşılmaktadır.[1114]

Müelliflere göre kıble tayini, ancak şer'î konularda ictihadla amelin *imkân*ına delâleteder. Bunu ictihadla amelin vukuuna ve ispatınına delil getirmek batıldır. Kaldı ki burada tartışma konusu kıyasın subutu ve selef tarafından kullanılıp kullanılmadığıdır. Bir şeyin varlığı kanıtlanmadan başka bir şeye kıyasen bile olsa kaynak/dayanak teşkil etmesi kabul edilemez.[1115] Ayrıca kıble meselesinde hüküm ictihadla ortaya konmamış, aksine gaybet halinde kıbleye dönmek gerektiği mücmel olarak nasla sabit kılınmıştır. Şer'î hükmün mücmelen sabit kılınması halinde mükellefe düşen, bununla iktifa etmeyip vâcip kılınan bu fiilin edası için çaba sarf etmektir. O halde burada sözü edilen ictihadın kendisiyle şerî hükmün ispat edildiği bir enstrüman olduğu söylenemez.[1116]

Kıyas taraftarlarınca kıyasın vukuuna delil olarak ileri sürülen nafaka ve erşin takdiri gibi örnekler, müellilere göre onları değil kendilerini haklı çıkarmaktadır. Çünkü kaydedilen bu örnekler, kıyas ve ictihadın vukuuna değil cevazına ve imkanına delâlet etmektedir. Dahası anılan örneklerde miktar belirlenirken başvuru kaynağı kıyas değil öteden beri tevarüs eden örf ve adettir.[1117]

[1113] Bk. Şafiî, *er-Risâle*, s. 481.
[1114] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 307-8.
[1115] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 311; Tûsî, *el-Udde*, II, 716.
[1116] Tûsî, *el-Udde*, II, 716.
[1117] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 314; Tûsî, *el-Udde*, II, 716.

5.3. İctihad ve İftâ

Müellifler, kıyasla da bağlantılı olan bu bahse ictihadın ne olduğu, hangi alanın ictihada açık-kapalı olduğu ve ictihadda hata-isabet meselesiyle başlamakta aynı bahis içerisinde fetva, müftî ve müsteftî konularına da yer vermektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in ictihada salahiyetinin olup olmadığını müstakil bir başlık açarak ele almıştır.[1118] İfade edelim ki her iki müellif de ictihad bahsini kıyas bahsinden sonra incelemiştir. Bu da iki kavram arasında güçlü bir münasabet olduğunu ortaya koymaktadır.

5.3.1. İctihadın Mahiyeti ve İctihadda Hata-İsabet Meselesi

Sözlükte ictihadın "bir maksada ulaşmak için güç ve kuvvet sarf etmek" anlamına geldiğini ve daha sonra meşakkatlere katlanarak delillerden hükümlere ulaşmak anlamında kullanılır olduğunu ifade eden Murtazâ, fakihler arasında kıyas ve ictihadın farklı şeyler olduğunu ifade edenler olduğu gibi kıyası, *asl*ı (makîs aleyh) muayyen olan; ictihadı ise kıble tayini, mütlefâtın kıymetini ve *erş*in miktarını tayin örneklerinde olduğu gibi *asl*ı muayyen olmayan şey, şeklinde tanımlayanların bulunduğuna işaret eder. Yine onun ifadesine göre kıyası, ictihadın kapsamında gören dolayısıyla ictihada nazaran dar kapsamlı olduğunu belirten fakihler de mevcuttur. Mutlak olarak kullanılması halinde *ehl-i ictihad* tabirinden Murtazâ'ya göre örfte şer'î hükümleri ispat hususunda delil ve ilme değil, zan ve emarelere dayanan kimse anlaşılmalıdır.[1119] Böylelikle Murtazâ, tanımda yer verdiği "şer'î hüküm" kaydıyla aklî, maddî ve örfî konularda yapılan akıl yürütmelerini; "zan ve emâre" kavramlarıyla ise kesin delilleri ve bunlarla ulaşılan dinin kat'î hükümlerini kapsam dışı tutmayı amaçlamış olmalıdır.

İctihadın alanı, ictihadda hata-isabet ve sevap-günah problemi, ayrıca Hz. Peygamber'in ictihada salahiyetinin olup olamadığı vb. meselelerin anlaşılması için öncelikle ictihadın kapsamı ve türlerinin ne olduğunun ortaya konması gerekmektedir. Buna göre ictihad faaliyeti dendiğinde genelde üç şey 'lafzın zâhirinden hüküm çıkarma (lafzî istidlal)', 'lafzın manasından hüküm çıkarma (mefhum istidlali)' ve 'hükmün

---

[1118] Tûsî'nin ictihad anlayışına yönelik genel bir değerlendirme için bk. Kahraman, "Sünnî-Şiî Usül Polemiği (Tûsî Örneği)", s. 227-232.
[1119] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 196-7.

uygulanması (tahkik-i menât)' anlaşılmalıdır. Manadan hüküm çıkarma ictihadı dendiğinde daha çok kıyas diye bilinen, hem nasları ta'lil etme hem de ortak illetten hareketle hükmü bulunmayan meseleyi hükmü nasta açıkça zikredilen meseleye ilhak etme faaliyeti akla gelir ki teknik anlamda ictihad kavramıyla da bu kastedilir. *Lafzî istidlal*in kapsamına ise hükmün nasların zâhirinden anlaşılması, âmmın tahsisi, mutlakın mukayyede hamli ve müşkil lafzın tevili gibi faaliyetler dâhil olmaktadır. Hükmün uygulanması ictihadı ise illetsiz olarak galip zan elde etme çabası olarak nitelendirilmiş ve uzakta olanın Kâbe yönünü araştırması, mehr-i misl, müt'a, telef edilen şeylerin fiyatlarının tespiti, cinayetlerde diyet ve erş, eşlerin nafakaları gibi konular bu tür ictihad kapsamında zikredilmiştir.[1120]

Anılan ictihad türleri dikkate alındığında kıyas bahsinde geçtiği üzere müellifler, zan ve emareye dayanarak şer'î hüküm ispatında bulunmak anlamına geleceğinden mana ile ictihadı reddeder ve mahzur olarak niteler.[1121] Buna mukabil, diğer iki istidlal türünü kabul ederler. Zira mezkûr istidlal türlerinde hüküm nasta ifade edilmiş ve bu hükmün uygulanması/tahkiki mükellefin uhdesine bırakılmıştır. Dolaysıyla yeniden bir hüküm inşası söz konusu olmadığından burada zanna istinat edilebilecektir. Bir başka deyişle nas ve delillerle açıkça ifade edilen konular, ictihadî hususlar olmayıp bunları dile getirmek de ictihad etmek anlamına gelmez. Zan ve emarenin kapsamına bir illet sebebiyle fer'i asla hamletmek şeklinde tanımladığı *kıyas* girdiği gibi hakkında herhangi bir emare olmayan kıble yönünü tayin, telef edilen malın kıymetini takdir vb. hususlar girecektir. Şu kadar var ki kıyas aklen mümkün olmakla birlikte daha önce ifade ettiğimiz üzere şer'î bir delil değildir. Buna mukabil kıble tayini, erş ve telef takdiri gibi emarelerin temayüz etmediği ve galip zanna dayanan meselelerde ictihadda bulunma aklen mümkün olduğu gibi kıyasın aksine şer' bununla amel edilmesini de gerekli görmüştür. Dolayısıyla müelliflere göre, bu hususlarda her müctehid ictihadının kendini götürdüğü yöne gidecek ve neticede hakka ve doğruya isabet etmiş kabul edilecektir.

Müellifler, ictihadın nerede gerçekleşebileceği ve hata-isabet tartışmalarına temel olmak üzere bir alan ayrımına giderek hükümleri aklî ve şer'î olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Buna göre âlemin muhdes olduğu, Allah'ın varlığı, sıfatları, birliği ve

---

[1120] Bk. Apaydın, "İctihad", *DİA,* 2000, XXI, 436-7.

[1121] Müfîd, *Evâilü'l-makâlât,* s. 139; ayrıca bk. Amid Zencânî, "Şia ve Ehl-i Sünnet'te İçtihad", *II, Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı,* İstanbul 1997, s. 226; Muhammed Vâizzâde el-Horasânî, "el-İctihâd inde'ş-Şîati'l-İmâmiyye masâdiruhu ve davabituh" *Risâletü't-takrîb*, yy. 1378, sy. 26, s. 12.

adaleti; nübüvvet, imamet; zulüm, yalanın kabih olduğu; adalet, nimet verene şükretmek ve emanetin ifası vb. konular, kesin bilgiye dayanan (ilm) akliyyât/usûlü'd-dîn kapsamına dâhildir. Örneğin âlemin muhdes olduğu sabittir. Kadim olduğuna inanmak cehalettir, cehalet ise ancak kabihtir. Âlemin bir yaratıcısı vardır. Bir yaratıcının olmadığına inanmak cehalettir. Allah'ın sıfatları tevhidi ve adaleti hakkında da aynı durum söz konusudur. Nebinin sadık olduğu sabit bir durumdur. Onun yalancı olduğuna inanmak cehalettir. İşte burada tadat edilen hususlar özü, niteliği ve hükmü itibariyle değişime kapalı olduğundan bu alanda yapılan ictihadlar farklılık arz etmeyecektir. Doğru tektir. Sadece bunu dile getiren müctehid musibtir. Buna muhalefet eden kimse sapkın ve fâsıktır, belki de kâfirdir. Müellifler, ilim ehli arasında bu hususlarda bir ittifaktan da söz eder.[1122] Şu kadar var ki Tûsî, sözüne itibar edilmeyen şaz bir grubun usûlü'd-dînde yapılan her ictihadın geçerli ve her müctehidin de musîb olduğunu iddia ettiğini fakat bu yaklaşımın batıl olduğunu ifade eder.[1123]

İtikadî konularda doğrunun tek olduğu, bu doğruya isabet edemeyen kimselerin hatalı ve fâsık olduğu tutumuna mukabil, şer'î-amelî konularda ictihadın mümkün olup olmadığı, mümkünse ictihad eden her müctehidin isabet edip edemeyeceği vb. meseleler, âlimler arasında çetin münazaralara sebep olmuştur. Bu bağlamda Tûsî, şer'î-amelî konularda hata-isabet tartışmasının taraftarlarından bahsederek bir tercihte bulunur. Buna göre (ı) kelâmcı ve fakihlerin ekseri, her müctehidin ictihadında isabet edeceğini iddia etmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kerhî'yi bu grupta zikretmektedir. Kerhî'ye göre Ebû Hanife bu yaklaşıma; diğer âlimlere göre ise aksi düşünceye sahiptir.[1124]

[1122] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 317; Tûsî, *el-Udde*, II, 723-4.

[1123] Tûsî, *el-Udde*, II, 723-4. Şîrâzî, bu ismin Abdullah b. Hasan el-Anberî (ö. 168/784) olduğunu belirtmektedir. Bk. *et-Tebsıra fî usûli'l-fikh*, s. 496; ayrıca bk. M. Rahmi Telkenaroğlu, *İctihadda İsabet ve Hata Meselesi*, TDV Yay., Ankara 2010, s. 109 vd.

[1124] Tûsî, *el-Udde*, II, 724; ayrıca bk. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 298; Basrî, bu isimlere Basra ekolünün kurucusu mu'tezilî âlim Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ı (ö. 235/849) da ilave ekmektedir. Bk. *el-Mu'temed*, II, 370. "Hata-isabet meselesinin temelinde Allah'ın ictihadî konularda muayyen bir hükmünün bulunup bulunmadığı tartışması yer alır. Her müctehidin isabet ettiğini savunanların büyük çoğunluğuna göre hakkında nas bulunmayan bu tür meselelerde ictihaddan önce bir hüküm yoktur; aksine hüküm müctehidin zannına tâbidir ve Allah'ın her müctehid hakkındaki hükmü onların ictihadlarının ulaştığı sonuçtur. Bu durum literatürde "teaddüdü'l-hukûk" (doğruların çokluğu) tabiriyle ifade edilir." Bk. Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 440-1.

(ıı) Ebû Bekr el-Esam (200/816)[1125] Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (218/833)[1126] ise kesin aslî konularda olduğu gibi şer'î konularda da doğrunun tek ve muayyen olduğunu ve bunun dışındakilerin hata olduğunu ifade etmektedir. Bu yaklaşımın bir neticesi olarak da hata eden müctehid, sorumlu ve günahkâr olacaktır. Bu temel düşünceden hareketle yanlış hüküm verdiğine dair kanaat oluşan hâkimin hükmü geçersiz sayılarak bozulabilecektir. Böylelikle bu yaklaşımı benimseyenler fürû ve usûlü'd-dîni eşitlemiş olmaktadır.[1127]

Zâhirî bilginlerde de kıyas dışındaki istidlal ve ictihadlarda yine doğrunun tek olduğu ve ictihad faaliyetlerinin tamamının hak kabul edilemeyeceği düşüncesi hâkimdir. Tûsî, Şafii'nin gerek kendi eserlerinde gerekse ashabının ondan yaptığı nakillerde çelişki bulunduğunu belirtmektedir. Buna göre Şafiî'nin tutumu, hakkın bir olduğu ve onun üzerinde bir delilin bulunduğu, dolayısıyla bunun dışındakilerin hata olduğu ancak müctehidin vazifesini ifa ettiği dolaysıyla günah ve sorumluluğun kalktığı şeklinde özetlenebilir.[1128] Tûsî İmâmiyye'nin yaklaşımını ise şöyle ifade eder:

> Benim, kelâmcılarımızın, müteahhir ve mütekaddim bütün hocalarımızın, seyyidimiz Murtazâ'nın, (k.s.) şeyhimiz Ebû Abdullah Müfîd'in bu konuda tercih ettiğimiz yaklaşım şudur: Hak, birdir ve ona işaret eden bir delil bulunmaktadır. Kim buna muhalefet ederse o muhtî ve fâsıktır.[1129]

Tûsî, İmâmiyye'nin bu yöndeki tercih ve eğiliminin gerekçesini de ortaya koyar. Ona göre mesele, kıyas ve âhâd haberle amel etmenin devamı ve uzantısı niteliğindedir. Zira mütevâtir haber ve Kur'an'ın zâhirinin ne ifade ettiği ve doğrunun ne olduğu hususunda ilim ehli arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Haliyle ictihadda hata-isabet tartışmaları daha çok bu iki asla tutunanlar açısından önem arz etmekte ve ihtilafa konu olmaktadır.[1130] Gerek kıyas gerekse muhaliflerin münferiden rivayet ettiği haber-i vâhidler, İmâmiyye'ye göre delil sayılmadığından mesele tartışmaya açık değildir. Bu iki aslı kullanarak ictihad eden kimse, sakıncalı ve mahzur enstrümanları kullanması bir yana yanılması halinde hem muhtî hem de günahkârdır. Her asırda sözü

[1125] Basra Mu'tezilesi'ne bağlı tefsir, kelâm ve fıkıh âlimi. Bk. Yusuf Şevki Yavuz "Esam, Ebû Bekir", *DİA,* 1995, XI, 353-355.
[1126] Cehmiyye ile Mürcie'nin görüşlerini benimseyen kelâmcı ve Hanefî fakihi. Bk. Ahmet Saim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *DİA,* 1992, VI, 220-221.
[1127] Tûsî, *el-Udde,* II, 725; Basrî, *el-Mu'temed,* II, 371.
[1128] Tûsî, *el-Udde,* II, 725. Krş. Şîrâzî, *et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh*, s. 498-9.
[1129] Tûsî, *el-Udde,* II, 726.
[1130] Tûsî, *el-Udde,* II, 726.

kat'î delil kabul edilen masum bir imamın bulunduğu dikkate alındığında mesele daha iyi anlaşılacaktır.

Aynı konuda Şiî-İmâmî râvilerce rivayet edilen haberlerin birbirinden farklılık arz ediyor olması benimsenen tutumla çelişmez. Tûsî, her hâlükârda *hak*kın, *tâife-i muhikka*nın benimsediği ve dile getirdiği görüş olduğunu vurgular.[1131]

5.3.2. Hz. Peygamber'in İctihada Salahiyeti

İctihad bahsi içinde müelliflerin tartışmaya açtığı diğer bir husus da Hz. Peygamber'in ictihad edip etmediği ve sahabenin onun huzurunda veya gaybetinde ictihad faaliyetinde bulunup bulunmadığıdır. Murtazâ'ya göre kulların maslahatına taalluk etmesi halinde bazı şer'î meselede Hz. Peygamber'e ictihad izni tanınması *aklen* mümkündür; fakat onun fıkhî/şer'î konularda ictihad faaliyetinde bulunup bulunmadığı ve buna izin verip vermediği âlimler arasında ihtilaf konusudur. Peşinen ifade edelim ki İmâmiyye açısından konu sakıttır ve tartışmaya değer bulunmaz. Çünkü kıyas ve ictihadın şer'î konularda kullanılması sakıncalı olduğundan gerek Hz. Peygamber'e gerekse onun huzurunda ya da gaybetinde bir başkasına ictihad faaliyetinde bulunmak câiz değildir. Bu durum, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki zamanlara da şamildir. O halde mesele, muhalifler açısından ele alınıp değerlendirilmelidir.

Buna göre, Ebû Yusuf ve İmam Şâfiî, Hz. Peygamber'in şer'î-hukukî alanda ictihad faaliyetinde bulunduğunu dile getirmesine mukabil Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e göre -peygamberliğin alanına girmeyen harp konuları vb. bir tarafa bırakılacak olursa- Hz. Peygamber'in şer'î alanda ictihad ettiği vaki değildir. Ebû Ali, bununla da yetinmemiş, bu hususta icmâ bulunduğunu iddia etmiştir. Hz. Peygamber'i ictihada salahiyettar görmemesinin temel argümanı ise Tûsî özetle şöyle ifade etmiştir:

> Hz. Peygamber'in ahkâm konusunda ictihad etmesi halinde ulaştığı sonuç (zannî alanda faaliyette bulunduğundan) "asıl" kabul edilemeyeceği gibi bu sonucu reddeden kimse de tekfir edilemez. Herhangi bir müctehidin ulaştığı sonuca muhalefet etmek mümkün olduğu gibi onun ictihadla vardığı bir sonuca kolaylıkla muhalefet edilebilir. Hâlbuki Hz. Peygamber'in vermiş olduğu hükmün bir kısmını ret etmek veya ona muhalefet etmek tekfiri gerektireceği gibi bu hükümleri "asıl" kabul etmek gerekir. Bu nedenle peygamberin kimliği ve misyonuyla ilgili olarak

[1131] Tûsî, *el-Udde,* II, 726.

> ortaya çıkan bu durum, onun verdiği bütün hükümlerin zan-ictihad değil vahiy kaynaklı olduğuna delâlet etmektedir.[1132]

Tûsî, Ebû Ali'nin bu gerekçesini isabetli bulmaz ve buna şöyle itiraz edilebileceğini belirtir. Allah, Hz. Peygamber'e itaati vâcip kıldığından ve bu hususta vahiy ya da ictihad kaynaklı hüküm ayrımı yapmadığından ictihada dayalı hükümlerine de -bazılarının dile getirdiği senedi ictihad olan icmâa muhalefet câiz olmadığı örneğinde olduğu gibi- muhalefet câiz olmayacaktır. O halde muhaliflere bazı naslarla reddiyede bulunmak daha yerinde olacaktır. Buna göre, "O heva ve hevesine göre de konuşmuyor. Onun konuştukları, kendisine indirilen vahiyden başka bir şey değildir." buyrulmak suretiyle onun verdiği bütün hükümlerin ictihad değil vahiy kaynaklı olduğu bir başka deyişle vahyin kontrolünde olduğu ifade edilmiş olmaktadır. Kaldı ki onun kıyas ve ictihadı, hüküm tesis etmek maksadıyla kullandığına dair herhangi bir delil de mevcut değildir.[1133]

Ebû Ali, Hz. Peygamber'in ictihad etmediği gibi huzurunda da sahabenin ictihad faaliyetine girişmediğini ifade ederek sadece gaybette olan sahabe için bunun câiz olduğunu belirtir. Tûsî, diğer bazı bilginlerin huzurda ictihadı kabullendiğini ve bunu bir rivayetle desteklediklerini belirtir. Rivayete göre Hz. Peygamber, Amr b. Âs (ö. 43/664) ve Ukbe b. Âmir'e (ö. 58/678) huzuruna gelen davacı ve davalı hakkında yargıda bulunmasını emretmiş ve devamında "Kendi ictihadına göre hüküm ver. Eğer hükmünüzde isabet ederseniz on sevâb; isabet edemezseniz bir sevâb kazanırsınız."[1134] buyurmuştur. Ancak Tûsî'ye göre bu rivayet, haber-i vâhid olup zayıftır. Bu nedenle kesin bilgiyle temellendirilmesi gereken bu tür meselelerde delil olarak kullanılmaz.[1135]

Müelliflerin ictihadı dar bir alana hapsettiği, İmâmiyye'nin anlayışında yanılan müctehidin sevap kazanmaması bir yana mazur görülmeyip günahkâr olarak itham edildiği dikkate alındığında müctehid/ictihad kavramlarının varlığından ve ictihad ehliyetinden söz edilmez. Bunun yerine fetvâ/iftâ ve fetva ehliyetinden söz edilebilir. Bu nedenle müftî kimdir ve müftî olmanın gerekleri ve mükellefiyeti nedir, bir müftîyi taklit etmek câiz midir sorularının cevabı önem arz etmektedir.

[1132] Tûsî, *el-Udde,* II, 733-4; Basrî, *el-Mu'temed,* II, 240.
[1133] Tûsî, *el-Udde,* II, 735.
[1134] Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağir,* Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, I, 151; Hindî, *Kenzü'l-ummâl,* II, 99-100.
[1135] Tûsî, *el-Udde,* II, 735. Hindî, *Kenzü'l-ummâl,* II, 99-100.

5.3.3. Fetva Ehliyeti ve Taklit

Müelliflere göre, dinî-hukukî bir konuda hüküm tesis etmek isteyen birinin öncelikle o konuya vâkıf olması gerekmektedir. Zira müftî, künhüne vâkıf olmadığı bir mevzuda yanılgıya düşebilir. Bir konuyu bilmenin ve ona vâkıf olmanın şartları ise hiyerarşik olarak şöyle sıralanabilir:

(ı) Allah'ı, sıfatlarını, tevhit ve adaletini bilmek

(ıı) Nebinin sıfatlarını, onun için câiz olan ve olmayan şeyleri bilmek

(ııı) Kitabı, Sünnet'i, bunlardan istidlalde bulunmayı ve hüküm çıkarmayı bilmek

Kitab'ı ve Sünnet'i bilmek beraberinde birçok şeyi, örneğin Arapçayı, i'râb, meânî, nâsih-mensûh, umum-husus, mutlak-mukayyed, hakikat-mecazı bilmeyi de gerekli kılmaktadır. İfade edelim ki Kur'an ve Sünnet'in şer'î hükümlerin temel kaynağı olduğuna işaret edilmiş; ancak Kur'an ve Sünnet bilgisinin ölçüsüne ilişkin yani tamamının mı yoksa sadece ahkâm ayetleri/hadislerinin bilinmesi gerekliliğine herhangi atıfta bulunulmamıştır.

(ıv) İcmâı ve icmâa dayalı hükümleri ve hangisinin ihticaca elverişli olduğunu bilmek

(v) Nebinin fiillerini ve bu fiillerin vücup, nedb, ibâha vb. hangi vecihle sadır olduğunu bilmek.[1136]

(vı) Tahmin edildiği üzere müelliflere göre kıyası, ictihadı, haber-i vâhidi, illet ve kıyas çeşitlerini, zannı galip gerektiren emâreleri ve bu yolla hükümlerin ispatını bilmek müelliflere göre, -muhaliflerinin aksine- müftînin bilmesi gerekli hususlardan değildir. Zira daha önce ifade ettiğimiz üzere sayılan hususlar şer'î delil değildir.[1137]

Murtazâ, Tûsî'den farklı olarak bu şatlara ilaveten bir de başkalarınca hakkıyla taklit edilebilmesi ve nasihatine gönül huzuruyla kulak verilebilmesi için müftînin muttakî, dindar ve âdil olmasını şart koşar.[1138] Bu şartların veya bunlardan birinin muhtel olması halinde müftî, verdiği fetvanın olması gereken fetvayla ötüşüp örtüşmediğinden

[1136]Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 324; Tûsî, *el-Udde*, II, 727-9.
[1137] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 324; Tûsî, *el-Udde*, II, 729. Krş. Fahrettin Atar, "Fetva", *DİA,* 1995, XII, 486-496.
[1138] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 324

emin olamaz. Böyle bir durum ise *kabih*tir. Ayrıca müftînin konu hakkında kesin bilgisi varsa fetva vermeli aksi halde tevakkuf etmelidir. Üçüncü şık, helal değildir. İki hüküm müsavi olursa bu durumda *muhayyerlik* şeklinde fetva vermesi icap eder.[1139] İki hükmün müsavi olması halinde *tahyir*i değil *tercih*in benimsenmesi gerektiğini dile getiren ve bu yönde fetva veren kimseleri ise basiretsizlikle itham eder. Murtazâ gerek aklî gerekse ictihadî meselelerde bunun sayılamayacak kadar örneği bulunduğunu ifade ederek emanetin iki elden herhangi biriyle iade yapılabileceği, yemin kefaretinde seçeneklerden herhangi birinin tercih edilebileceğini buna örnek gösterir.[1140]

Müftî ve fetva ehliyetinden bahsetmek, aynı zamanda mukallid ve taklit konusundan da söz etmeyi gerekli kılar. Zira biri diğerinin devamı niteliğindedir. İfade edelim ki sözlükte "bir şeyi insan veya hayvanın boynuna asmak ya da takmak" anlamında kullanılan taklid kelimesi, usul ıstılahı olarak "bir âlimin ictihadî bir meseleye dair görüşünü delile dayalı olmaksızın benimsemeyi veya uygulamayı ifade eder."[1141] Tûsî, taklit açısından müslümanları bir başka deyişle fetva soran kimseyi (müsteftî) iki gruba ayırır. Buna göre (ı) tıpkı müftî gibi istidlal ve hadisenin hükmüne yönelik bilgi elde edebilme yeteneği olan kimse. Diğeri ise (ıı) istidlal yeteneğinden yoksun ve araştırmadan aciz kimse. Birinci sınıfta yer alan bir kimsenin (bir müctehidin bir başka müctehidi taklit etmesi gibi) herhangi bir müftîyi taklit etmesi ve fetvasına müracaat etmesi câiz değildir. Zira müftî ictihadını tamamlamış ve bir hüküm hakkında zann-ı gâlip oluşturmuştur. Kişi, hadisenin bilgisine kendisi ulaşabiliyorsa başkasının galip zannına dayanarak amel etmek hiçbir halde doğru olmayacaktır. Buna karşın ikinci sınıfta yer alan bir kimsenin başkasını taklit edip edemeyeceği mevzuunda ihtilaf bulunmaktadır.[1142]

Bu bağlamda "Bağdatlı bir grup" şeklinde nitelediği bazı bilginler, ikinci sınıfta yer alan ve avam diye adlandırabileceğimiz kimselerin bir müftîyi taklit etmesinin câiz olmadığını, ona sadece bilgi, nazar ve istidlalin yollarını göstermesi maksadıyla başvurabileceğini, gerek İslam inancının temel unsurları (usûlü'd-dîn) hakkında gerekse fürûda taklidin haram olduğunu iddia etmiştir.[1143] Buna karşın Basralı bilginler ve fakihlerin tamamı ise, avam kimseye ictihad ve istidlalin vâcip olmadığını, müftînin

---

[1139] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 326.
[1140] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 326.
[1141] Eyyüp Said Kaya, "Taklid", *DİA,* 2010, XXXIX, 461.
[1142] Tûsî, *el-Udde,* II, 729.
[1143] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 320.Tûsî, *el-Udde,* II, 729.

kavlini kabul edebileceğini dile getirmiştir. Şu kadar var ki usûlü'd-dîn de ve aklî konularda avamın sorumluluk açısından âlim gibi olduğunu belirterek onu taklit etmesinin câiz olmadığına dikkat çekmiştir.[1144]

Cumhur gibi müellifler de araştırma ve teftişe güç yetiremeyen avamın bir âlimi taklit etmesine cevaz vermektedir. Çünkü insanlar, Hz. Ali zamanından günümüze kadar imamlara ve âlimlere müracaat etmiş, ahkâm ve ibadet hususlarında onlardan fetva sormuş, onlar da müsteftîyi geri çevirmemiş ve verilen fetvayla amel etmesinin önünü açmışlardır. Onlardan hiç kimsenin fetva sormayı ve onunla amel etmeyi kınadığına dair bir şey işitilmiş değildir. Murtaza'ya göre, bu hususta öteden beri bir icmâ söz konusudur ve muhalefet eden de icmâı kırmış olacaktır.[1145]

Şer'î hükümlerde avâmın ulemaya müracaat etmesi fürûda taklidin olabilirliğine delâlet ediyorsa aynı şekilde avamın usûlü'd-dînle alakalı konularda da müracaat ettiği, üstelik bu konuda imam ya da ulemanın olumsuz bir tepkide bulunmadığı bilinmektedir. O halde bu durum, usûlü'd-dînde de taklidin câiz olduğunu göstermez mi?, sorusuna müelliflere göre şöyle mukabelede bulunmak mümündür: Âlimlerin usûlü'd-dînle alakalı soruları ret etmeyerek cevaplamış olmaları, yapılan istidlale (imamların ya da ulemanın füruya dair avamın sorularına cevap vermiş olmaları ve buradan hareketle de şer'i konularda taklidin câiz olduğu yönünde kanaat belirtmek) zarar vermeyecektir. Zira usulde taklidin batıl olduğuna dair Kitap, Sünnet vs. de aklî ve şer'î deliller mevcuttur. Ayrıca mukallid, usûlü'd-dînde taklidi benimsemekle cehalet olup olmadığını bilmediği bir şeye yelteniyor demektir. Zira bu alanı bilmenin yolu şahsî tecrübeye dayalı itikattır. İtikada konu olan meseleler, bir sıfattan diğer sıfata intikal etmediklerinden kendi özünde değişime kapalıdır. Kaldı ki tevhid ve adalet gibi usul ile ilgili konuları icmâlî olarak bilmek yeterli iken şer'î konular böyle değildir, sınırsızdır ve icmâlî olarak da bilmek kâfi değildir. Her meseleye özgü bilgi ve delil mevcuttur ve avamın olmuş ve olacak her havadisin hükmünü bilme imkânı da yoktur.[1146]

Öte yandan Tûsî'de ağır basan yaklaşım, usulde de taklide kapı aralayan bir niteliğe sahiptir. Şöyle ki bu alanda muhakkik bir âlimi taklit eden bir kimse, taklit etmekle her ne kadar hata ediyorsa da sorumlu olmayıp bağışlanasıdır. Çünkü gerek

---

[1144] Tûsî, *el-Udde,* II, 730.
[1145] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 321; Tûsî, *el-Udde,* II, 730.
[1146] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 322-3; Tûsî, *el-Udde,* II, 731.

imamlardan gerekse tâife-i muhikkadan hiç kimse kendi sözlerini işiten ve kendileri gibi inanan –herhangi bir aklî ya da şer'î hüccete dayanmasalar da- hiçbir âmmîye engel olmamıştır.[1147]

Taklidin cevazı kapsamında Murtazâ'nın tartışmaya açtığı diğer bir konu ise bir âmmînin bir çok müftî ve çeşitli fetvalar arasında seçim yapma noktasında mutlak anlamda muhayyer bulunup bulunmadığıdır. Fetva bilgisine sahip olmayan birisinin kimin müftî olup olmadığını bilemeyeceği iddiasına mukabil Murtazâ sosyolojik bilgi kaynaklarına dikkat çeker. Buna göre ticaretle, boyacılıkla, dil ve edebiyatla iştigal etmeyen insanlar, kendi beldesinde bu konuda uzman olanları nasıl biliyorsa kendi beldesinde fetvaya kimin ehil olduğunu, onun ilmî ve ahlakî durumunu gerek toplum içine karışmakla gerekse mütevâtir düzeyinde haberlerle bilebilecektir.[1148]

Bu minvalde olmak üzere fetva ehliyeti için sayılan şartlar, toplumda sadece bir kişi için söz konusu ise avâmın ondan fetva sorması artık farz-ı ayın haline gelecektir. Ancak mezkûr vasıflara sahip birden çok müftî bulunması halinde bazı bilginler, avamı herhangi bir müftîyi tercihte muhayyer bırakırken bazıları ise ilmî ve dinî bilgisi fazla olanın diğerlerine öncelenmesini gerekli görürler. Murtazâ'nın kanaati de bu yöndedir. Zira fetvanın kabulünde güven duygusu önem arz etmektedir. Diğer taraftan ilmî ve dinî bakımdan aynı mertebede yer alan âlimlerden aynı mevzuda (birinin üç talakı bir sayması, diğerinin ise tamamen geçersiz sayması örneğinde olduğu gibi) birbiriyle çelişen iki fetvanın sadır olması durumunda avâm, bunlardan birini seçmede muhayyer olacaktır. Zira bu fetvalardan hangisini hak olduğunu bilmekten acizdir.[1149]

5.4. Hazr ve İbâha

Murtazâ ve Tûsî'nin en son değindiği konu, *hazr ve ibâha*dır. Bu konuya bu bölüm altında yer vermemizin nedeni, geçerliliği ve delil oluş keyfiyeti açısından usulcüler arasında hayli tartışmalı olmasıdır. Müelliflerce en son kaleme alınmış olması da şer'î delillerden yoksun olunması halinde onun en son başvuru kaynağı olduğu anlamına gelmektedir. Müellifler bu başlık altında "mahzur ve mubah"ın ne anlama

[1147] Tûsî, *el-Udde,* II, 731.
[1148] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 325.
[1149] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 327-8. Bu teorik düşüncelerin pratikleşerek zamanla bir kuruma dönüşmesiyle ilgili olarak bk. Hamid Algar, "Merci-i Taklîd", *DİA,* 2004, XXIX, 172-174.

geldiği ve teklif teorisinde nereye oturduğu, şer'î bildirimden önce eşyadan faydalanmanın hükmü, istishâbu'l-hâl ve berâet-i zimmet konularını ele almış ve tartışmışladır.

Müellifler, şer'î bildirim öncesi eşyadan faydalanmanın hükmüne yönelik kanaatlerin anlaşılmasına temel olmak üzere mükellefiyete dair bazı temel kavramları yeniden tanımlamıştır. Buna göre bir şeyin *mahzur* olması, o şeyin kabih olduğu ve işlenmesinin câiz olmadığı anlamına gelir. Fakat böyle bir yargıda bulunmak için söz konusu şeyin haram olduğuna dair önceden mükellefin nassan veya delâleten bilgilendirilmesi gerekir. O halde Allah'ın, delilerin ve hayvanların filleri hakkında bu sıfat kullanılamaz. Çünkü onların bu hususta doğrudan veya dolaylı olarak bilgilendirilmesi söz konusu olamaz.[1150]

Mubah ise teklif teorisinde farklı bir yere sahiptir. Müelliflere göre hasen kategorisinde yer alan bu kavram; mendup ya da vâcip gibi tavsiye edilmek, emredilmek, methedilmek ve neticede sevaba nail olmak gibi hüsün üzerinde ilave bir sıfata sahip olmayıp nötr bir durumu ifade eder. Diğer hükümlerde olduğu gibi bir fiilinin mubah kapsamında olup olmadığı nas veya delâlet yoluyla bildirime/ilama bağlıdır. Tûsî, mubahın bir mubîhi gerekli kıldığını belirtmek suretiyle mubahı da şer'i hüküm kategorisinde değerlendirmiş olmaktadır.[1151]

Görüldüğü üzere mahzur ya da mubaha yönelik yapılan tanımlar, şer'i bildirim sonrasına ait tanımlardır ve "mükellefin nassan veya delâleten bilgilendirilmesi gerekir" ifadesinden de anlaşıldığı üzere bir şey hakkında *mahzur* ya da *mubah* diyebilmek için şer'î bir delile tutunmak gerekir. Peki, şer'î bildirim öncesi dönemde ya da şer'î bildirim sonrası dönemde fakat herhangi bir nassa konu olmayan şeylerin hükmü hakkında ne denmelidir? Neye istinaden bir fiilin veya eşyanın mahzur, mubah vs. olduğuna karar verilecektir? Yükümlülük ve buna bağlı sorumluluk söz konusu olacak mıdır? İşte müellifler, bu başlık altında daha sonraki dönemlerde "ibâha-i asliyye" adıyla istishâb prensibinin altında işlenir hale gelen bu konuyu tartışmışlardır.

Bu tartışmanın içeriğine ve tarafların ortaya koydukları delillere bakıldığında esasında bu konunun kelâm ilmindeki hüsün-kubuh meselesi ve şer' gelmeden önce

---

[1150] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 332; Tûsî, *el-Udde*, II, 739-41.
[1151] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 329; Tûsî, *el-Udde*, II, 739-40.

mesuliyetin bulunup bulunmadığı şeklindeki tartışmasının fıkıh ve usulüne yansımış hali olduğu söylenebilir.[1152] Tûsî, bu döneme ilişkin olarak dinen yükümlü sayılan insanların davranışlarını (ef'âl-i mükellef) iki kategori ve üç kısma ayırır. Buna göre mükellefin fiilleri kategorik olarak ya *hasen* ya da *kabih*tir. *Vâcip, mendup* hasen; *mahzur* ise kabih kapsamında yer almaktadır. Bu dönemde bir fiil ya da eşyanın vücûbiyetine, nedbine ve hazrına karar veren bir diğer deyişle hüküm koyan delil değil *akıl*dır. Buna göre kabih olduğunu aklın detaylı bir şekilde bildiği ve anladığı bütün fiiller, örneğin zulüm, kizb, abes, cehalet ihtilafsız *mahzur* olarak değerlendirilmelidir.

Buna mukabil, akıl tarafından vücup cihetine sahip olduğu tafsilatlı bir şekilde bilinen fiiller ise emanetin sahibine iadesi, nimet verene şükretmek, adalet örneğinde olduğu gibi *vâcip* olarak değerlendirilecektir. İhsan ve tefaddul gibi nedb yönü anlaşılan fiiller ise *mendup* adını alacaktır. Tûsî, söz konusu örneklerde kesin hükmün bu şeklide olduğunu çünkü bu niteliğe sahip fiillerin hüsünden kubha; kubuhtan hüsne tagayyürünün mümkün olmadığını ifade eder.[1153]

Aklın hüsnüne ya da kubhuna karar veremediği eşya ve fiillerin hükmünün ne olacağı ise ayrı bir tartışma konusudur. Müellifler bu konuda *hazr, ibâha* ve *vakf* olmak üzere üç farklı yaklaşım bulunduğunu belirtmekte ve bunları bazı isimlere nispet etmektedir. *Hazr*ı benimseyenler eşyada asıl olanın ve onu kullanmanın haramlık olduğunu; *ibâha*yı benimseyenler bunun zıddını; vakfı benimseyenler ise her iki seçeneği de mümkün görmekte fakat kesin kanaat için şer'î hükmün varit olmasını beklemek gerektiğini ifade etmektedirler. Buna göre, (ı) birçok Bağdatlı bilginin, İmâmiyye'den bir tâife ve bir grup fakihin *hazr* yaklaşımını,[1154] (ıı) Basralı (mu'tezilî) kelâmcıların ekseri ve birçok fıkıhçının *ibâha* yaklaşımını,[1155] (ııı) diğer birçok bilginin de *vakf* yaklaşımını

[1152] Bu alakanın açıkça ifade edilişi için bk. Ebü'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbâr Sem'ânî, *Kavâtıü'l-edille fi'l-usûl,* thk. Abdullah b. Hafız el-Hakemî, Mektebetü't-Tevbe, 1998, III, 397.

[1153] Tûsî, *el-Udde,* II, 741.

[1154] Bu yaklaşımı benimseyenlerin Bağdatlı mu'tezilî âlimler ve şâfiî bilgin İbn Ebû Hüreyre (bk. Saffet Köse, "İbn Ebû Hüreyre", *DİA,* 1999, XIX, 434-435) olduğu ifade edilmektedir. Bk. Basrî, *el-Mu'temed,* II, 315; Şîrâzî, *et-Tebsıra fi usûli'l-fıkh,* s. 532.

[1155] Bu yaklaşım Ebû Ali, Ebû Haşim, Basrî ve diğer Basralı Mu'tezilî bilginler, ayrıca Ebû Hâmid el-Mervezî, Ebû İshak el-Mervezî ve Ebü'l-Abbas İbn Süreyc tarafından benimsenmiştir. Bk. Basrî, *el-Mu'temed,* II, 315; Sem'ânî, *Kavâtıü'l-edille fi'l-usûl,* III, 410.

benimsemiş olduğu ifade edilmektedir.[1156] Müfîd ve Tûsî *vakf*; Murtazâ ise *ibâha* yönünde kanaat belirtiştir.[1157]

Dini bildirim öncesi "aklın gerektirdiği üzere" eşyadan faydalanmada serbestiyet (ibâha) bulunduğunu iddia eden Murtazâ, birkaç gerekçeye tutunmuştur. Buna göre (ı) bir şeyde dünyevî ve uhrevî zarar bulunmadığını; sırf fayda içerdiğini bilmek onun mubah niteliğine sahip olduğuna ve devamında ondan faydalanmanın câiz olduğuna işaret eder. Bu ihsan ve in'amın hüsün; zulmün de kubuh olduğu bilgisi gibi bizde oluşan zarûrî bir bilgidir. Söz konusu fiillerde dünyevî ve uhrevî zarar bulunmadığına dair delil istenmesi halinde Murtazâ şu cevabı verecektir: Zarara işaret eden bilgi ve zan tariklerinden (delil ve emare) yoksun isek dünyevî zararın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Uhrevî zararın (ceza) bulunmadığı ise yine buna işaret eden sem'î bir delilden yoksun olmamızla açıklanabilir. Şayet uhrevî bir ceza söz konusu olsaydı Allah'ın bunu i'lam etmesi gerekirdi. Mademki eşyanın kullanılması hususunda hazra ve zarara yönelik aklî ve sem'î bir delil bulunmamakta öyleyse eşyada asıl olan ibâha ve hüsündür.[1158]

Bir fiilin *hasen* olduğuna karar verirken kubuh vecihler bulunmadığı kanaatinden hareket ediyorsunuz. Peki, bir fiilin kubuh niteliklere sahip olmadığını nereden biliyorsunuz, sorusunu Murtazâ özetle şöyle yanıtlayacaktır: Kubuha delâlet eden vecihler bellidir. Bir fiil; yalan, zulüm ve teklif-i mâ lâ yutâk değilse bununla kabih amaçlanmıyorsa ve şer' tarafından sarahaten veya delâleten onun mefsedet olduğuna yönelik bir i'lam söz konusu değilse o fiilin kabih olmadığına hükmedilir.[1159]

Buna mukabil Tûsî'nin hukukî tefekkürüne göre, aklen mükellefin emin olmadığı bir hususa teşebbüste bulunması, tıpkı kabih olduğunu bildiği bir şeye teşebbüste bulunması gibi kabih bir davranıştır. Bir şeyin hüsnüne delâlet eden delilden yoksun isek onun kabih olabileceğini de nazara almamız gerekir.[1160] Tûsî, eşyanın kullanılması hususunda hazra ve zarara yönelik aklî ve sem'î bir delil bulunmamasının

---

[1156] Tûsî, *el-Udde*, II, 741-2. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve birçok şâfiî bilgin de bu yaklaşımı benimseyenler arasındadır. Bk. Şîrâzî, *et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh,* s. 532; Sem'ânî, *Kavâtıü'l-edille fi'l-usûl*, III, 408.

[1157] Müfîd, *et-Tezkire*, s. 43; Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 329; Tûsî, *el-Udde*, II, 742. Ayrıca bk. Ali Bardakoğlu, "İstishâb", *DİA,* 2001, XXIII, 379; a. mlf., "Berâet", *DİA,* 1992, V, 471; Dönmez, "Mubah", XXX, 342.

[1158] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 333-6.

[1159] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 336.

[1160] Tûsî, *el-Udde*, II, 742.

ibâha ve hüsne yorulmasını da reddeder. Belki de o an itibariyle söz konusu fiili, detaylı bir şekilde kullara ilam etmek onlar için mefsedet olacaktır. Bu durumda belki maslahat ilamın geriye bırakılması ve kulların da tevakkuf etmesindedir.[1161] Tûsî'nin diğer gerekçesi, hazr ya da ibâhaya delâlet eden bir delilin bulunmaması durumudur. Mademki delil yok o halde tevakkuf etmek ve her iki seçeneği (ibâha ve hazr) de muhtemel görmek vâcip olacaktır.[1162]

(ıı) Murtazâ'nın ortaya koyduğu bir diğer argümana göre teneffüs etmenin ve ölmeyecek kadar yemenin hüsün olduğu zarurî olarak bilinmektedir. Vakf yaklaşımının benimsenmesi halinde gıda vb. ihtiyaçlardan uzak durmak gerekir ki bu da insanın ölümü anlamına gelir. Ayrıca teneffüs etme ve gıdanın güzel olduğuna dair bir illet gerekir. Bu illet *ihtiyaç*la açıklanamaz. Aksi halde insanoğlunun muhtaç olduğu her şeyin hüsün olduğuna karar vermek gerekir. Teneffüs etmek, ihtiyaç ve kubuh vecihlerden ari olduğu için hüsündür, denilirse o zaman mesele yine Murtazâ'nın söylemine yani kubuh olmayan şeyin hüsün olduğu gerçeğine avdet edecektir.[1163] Tûsî, teneffüs etme ve ölmeyecek kadar yemenin insan için ihtiyacın da ötesinde zorunluluk olduğunu, bu durumda tekliften söz edilemeyeceğini, zorunluk dışındaki durumlarda ise -Murtazâ'nın iddia ettiği gibi- aklın zorunlu olarak bir şeyin hüsnüne karar veremeyeceğini, bu nedenle tevakkufun gerekli olduğunu belirtir.[1164]

(ııı) Murtazâ, Allah'ın varlıkları tat ve kokusuyla beraber bir amaca matuf olarak yarattığını, bu amacın da kulların menfaati olduğunu belirtmiştir. Zira Allah bunu kendisi için veya sırf başkasına zarar olsun diye yaratmaktan münezzehtir. Çünkü zarar bir hakka dayanmıyorsa, faydası olmadığı gibi bir zararı da savuşturmuyorsa o zülümdür, zülüm ise kabihtir. Kabih ise Allah'tan sadır olmaz. Kulların zarara müstahak olduğu söylenirse Murtazâ, ifade edilen ve tartışılan hususun cezayı hak edecek bir isyanın henüz bulunmadığı vahiy öncesi evreyle alakalı olduğunu belirtir.[1165] Tûsî ise tat ve kokuyla beraber yaratılıp da kaçınmak suretiyle maslahat ve sevap elde edilen *eşyaları* hatırlatarak meselenin bir başka yönüne dikkat çeker ve içki, lâşe, zinayı buna örnek gösterir.[1166]

[1161] Tûsî, *el-Udde*, II, 743.
[1162] Tûsî, *el-Udde*, II, 744.
[1163] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 337; ayrıca bk. Tûsî, *el-Udde*, II, 743.
[1164] Tûsî, *el-Udde*, II, 744.
[1165] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 338.
[1166] Tûsî, *el-Udde*, II, 747.

(ıv) Tûsî, hocasından farklı olarak ibaha yaklaşımına tutunanların ayrıca bazı ayetlerle istidlalde bulunduklarını nakleder. Buna göre gerek peygamber gönderilmedikçe hiçbir topluma azap edilmeyeceğini gerekse de peygamberlerin birer müjdeci ve uyarıcı olarak gönderildiği, böylece insanların kendilerine tebliğ edilen gerçekleri duyup öğrendikten sonra bir mazeret ileri süremeyeceklerini ifade eden ayetler ibâha yaklaşımını haklı çıkarmaktadır. Tûsî'ye göre anılan ayetler istidlale elverişli değildir. Şöyle ki şer'î bildirim öncesi dönemde birçok şeyin vâcip ya da kabih olduğu akılla bilinebilmektedir. Söz gelimi emaneti geri vermek, nimet verene şükretmek, adaletli olmak, borcunu ödemek, halis niyetle yapılan ihsan vb.nin hüsün olduğuna; buna mukabil zulüm, abes, yalan ve cehaletin kabih olduğuna akıl karar verebilmektedir.

Ayrıca Allah'ın peygamberler dışında onun bir ve âdil olduğuna delâlet eden birçok hücceti vardır ve akıl bunlardan biridir. İmdi bu apaçık ortadayken yükümlülüğün ancak hitap/peygamber geldikten sonra olduğu nasıl söylenebilir? Kulların ancak şeriatla bilebilecekleri maslahat ve lütuflar (ahkâm ve edille-i şer'iyye) söz konusu ise bu durumda Allah'ın bunları ilam etmesi vâcip halini alacaktır. Kulların bu maslahatları terk etmeleri halinde yargılanmaları ve cezalandırılmaları ilama ve bi'sete bağlıdır. Mezkûr ayetlerde de bu anlam kastedilmektedir.[1167]

Yine Murtazâ'nın anmadığı fakat Tûsî'nin ibâhaya tutunan bilginlere nispet ederek aktardığı istidlale göre Allah'ın kulları için yaratmış olduğunu ifade ettiği giysiler, temiz, hoş ve güzel olan tüm yiyecekler ayette helal kılınmıştır. Bu da ibâha yaklaşımının doğruluğuna işaret etmektedir.[1168] Tûsî bu gerekçenin şer'e dayandığını, oysa meselenin henüz şer' varit olmadan önceki durum ve zamanla alakalı olduğunu, zaten şer' geldikten sonra *vakf* anlayışının kendiliğinden ortadan kalkacağını ifade eder.[1169]

Müelliflerin ifadesine göre dini bildirim öncesi eşyadan faydalanmanın haram (hazr) olduğunu iddia edenler ise şu gerekçelere tutunmuştur. Bütün eşya ve mahlûkatın sahibinin Allah olduğu dikkate alındığında onun izni ve ibâhası olmadan tasarrufta bulunmanın aklen câiz olduğu söylenemez. O halde kendi mülkünde tasarrufa izin verdiğine dair bir delil bulunmadığına göre *hazr*a hükmetmek gerekir.[1170] İbâha

[1167] Tûsî, *el-Udde*, II, 746; 761.
[1168] A'râf, 7/32.
[1169] Tûsî, *el-Udde*, II, 750.
[1170] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 345; Tûsî, *el-Udde*, II, 744.

yaklaşımını benimseyen Murtazâ, buna itiraz sadedinde örf ve âdetin anlam ifade etmede en az nas kadar kuvvetli olduğuna dikkat çeker. Şöyle ki bu hususta aklî delil; izin ve ibâhaya delâlete eden sem'î delilden daha kuvvetlidir. Söz gelimi sebil maksadıyla yok kenarına bir su konulsa ve bunun da ibâha niyetiyle yapıldığına dair bir *adet* oluşsa bu, ibâhaya kavle dayalı izinden daha fazla delâlet eder. Ya da bir kimse yemek hazırlayarak misafirini sofraya oturtsa bu davranışı, yine kavle dayalı izinden daha fazla kuvvet ifade eder.[1171]

Diğer taraftan başkasının mülkünde tasarrufta bulunmanın yasak oluşundaki illet, *izin*den ziyade sahibine zarar verip vermemesiyle alakalıdır. Böyle bir durum da Allah'ın mülkü için söz konusu değildir. Başkasının izni olmadan onun aynasına bakmak veya duvarının gölgesinde gölgelenmenin zarar verdiği ve kubuh olduğu iddia edilemez. Buna mukabil izin verilmesine rağmen başkasının malını kullanmak mal sahibine zarar veriyorsa onu kullanmak helal olmayacaktır.[1172]

Tûsî'nin naklettiğine göre *hazr* ve *vakf* yaklaşımını benimseyenler şöyle bir gerekçeye de tutunmuşlardır. İnsan gıda ile zehiri ayırt edemez. Öldürücü olup olmadığını bilmediğimiz bir şeyi kullanmak hüsün değildir. Zira aklen zarar verici şeylerden kaçınmak vâciptir. Zehir ve gıdanın ayrıştırılması için i'lamı beklemekten başka seçenek kalmamaktadır. Muhalifler, bu ayrımın tecrübe ve müşahede yöntemiyle yapılabileceğini söyleyerek itirazda bulunmuştur. Buna göre mükellef olmayan hayvanlara bakılır, onların bazı şeyleri yediği görülür ve ona yarayışlı geldiği anlaşılırsa o maddenin gıda olduğuna; aksi halde zararlı bir madde olduğuna hükmedilir.[1173] Hazr ve vakf ehli ise hayvanların farklı tabiat ve yapıya sahip olduğuna, eşyadan etkilenme oranlarının haliyle farklı olacağına dikkat çekmek suretiyle karşı itirazda bulunur. O halde insan dışındaki varlıkların insanoğluna kıyas edilmesi câiz değildir.[1174]

Müelliflerin "hazr ve ibâha" ana başlığı altında ele aldıkları bir diğer konu da *istishâbu'l-hal*dir. Bu konunun anlaşılmasına temel olmak üzere bir başka konuya kısaca değinmiştir. Bu da gerek aklî gerekse şer'î bir meselede her hangi bir hükmün hudûs ve vücudunu inkâr eden birinin (nâfi li'l-hükm) buna delil getirmekle yükümlü olup

[1171] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 345-6.
[1172] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 347; ayrıca bk. Tûsî, *el-Udde*, II, 744-5.
[1173] Tûsî, *el-Udde*, II, 750.
[1174] Tûsî, *el-Udde*, II, 751.

olmadığıdır. Bu tartışma aynı zaman da "iddia sahibine beyyine; iddiayı inkâr edene de yemin gerekir" kâidesinin teorik arka planını teşkil etmektedir. Müelliflerin aktardığına göre bu hususta üç farklı yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Buna göre (ı) her hangi bir konuda bir hüküm bulunmadığını iddia eden (nâfî) birinin bu yokluğa ilişkin delil getirmesi gerekmez. Bu iddiaya tutunanlara göre, ben hiçbir şey bilmiyorum diyen birisinin ya da davalı tarafın (münkir) veya nübüvvet iddiasında bulunan birini inkâr eden bir kimsenin bir beyyine/kanıt getirmesi nasıl gerekmiyorsa söz konusu kişinin de bu yokluğa dair delil getirmesi gerekmez.[1175] (ıı) Bazılarına göre ise sadece aklî konularda delil getirmesi gerekir. (ııı) Kelâmcılar, usulcüler ve fukahâya göre ise gerek aklî gerekse sem'î olsun herhangi bir konuda hüküm bulunmadığını iddia eden birinin buna delil getirmesi gerekir. Müelliflerin tercihi de bu yöndedir.[1176]

Buna göre bir hükmü nefyeden kimse esasında bir "iddia" sahibidir. Zira nefyettiği şeyin olmadığını iddia etmektedir. Dolayısıyla iddiasında bir şek/şüphe içerisinde olan gibi değildir. Şek, bir *mezhep* sayılmayacağından bu kimseye delil getirmesi icap etmez. Fakat bir iddiaya tutunmak, onu müktesep ilim kategorisine dâhil eder. Müktesep ilmin de buna ulaştıran delil ve tarikleri olması gerektiğinden nâfiden ne zaman delil istense nazar ve istidlalinin kendini götürdüğü sonucun delilini, bu sonuca nasıl ulaştığını -tıpkı bir şeyin varlığına delil getiren müsbit gibi- beyan etmesi gerekir. Şu kadar var ki *müsbit* ile *nâfî* iddia ve itikatlarına delil getirmede müşterek olsalar da istidlal yöntemleri farklı olacaktır.[1177]

Söz gelimi bir hükmün bulunmadığını iddia eden kimse şöyle istidlalde bulunabilir: Allah'ın amel etmemizi istediği şer'î bir hüküm varsa buna yönelik delil olması gerekirdi. Bu hükmün varlığına dair Kitap, Sünnet, İcmâ ve diğer delillerden herhangi bir delil yoksa hükmün de bulunmadığı anlaşılmaktadır. Yine bu kabilden olmak üzere nübüvvet iddiasında bulunup da mucize gösteremeyen bir kimse hakkında eğer peygamber olsaydı mucize gösterirdi, denilebilir. Ramazan orucunun bir aydan veya farz namazın beş vakitten ziyade olduğuna dair bir vücûbiyet iddiası, bu hususların varlığına dair bir delil bulunmadığından nefyedilmelidir.[1178]

[1175] Şîrâzî bu yaklaşımı bazı Şâfiî bilginlere nispet etmektedir. Bk. *et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh,* s. 530.
[1176] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 351; Tûsî, *el-Udde*, II, 752.
[1177] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 352; Tûsî, *el-Udde*, II, 753.
[1178] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 353; Tûsî, *el-Udde*, II, 753.

Böylece müellifler, bir hükmü bilmediğini ifade etmekle bir hükmü yok saymak arasında ayrım gözetmiş olmaktadırlar. Bir hükmü bilmediğini ifade etmek şek ve tevakkufu gerektirdiğinden buna bir delil getirmek gerekmez. Zira bu kimse iddia ve itikattan halidir. Buna mukabil bir hükmü yok sayan ise bizzat inandığı bir şeyi dile getirmiş olduğundan bu kimsenin itikadının varlığına delil ikâme etmesi gerekir.[1179] Davalının (münkir) davacıya karşı beyyine getirmesi gerekmediği gibi bir hükmü nefyeden kimsenin de delil getirmesi gerekmez, şeklinde bir mukayese ve yaklaşım müelliflerce kabul görmez. Zira bu aklın değil, şer'in benimsediği bir metottur. Hâlbuki ki burada aklın gerektirdiğinden söz edilmektedir. Kaldı ki münkirin delil getirmesi gerekmeseydi, müddeînin delil/beyyinesine karşılık yemin etmesi mutalebe edilmezdi.[1180]

Müellifler, *istishâb* başlığı altında daha çok Şâfiî usulcüler tarafından savunulan istishâbın nevilerinden sadece birini *icmâ istishâbı*nı ele almış ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu istishâb türüyle üzerinde icmâ oluşmuş bir hükmün devamlılığı kastedilmemekte, aksine böyle bir görüş birliğinden tartışmalı konularda da yararlanma ve bir konuda meydana gelen icmâın otoritesini o konuda meydana gelen değişiklik sonrasında devam ettirme düşüncesi söz konusudur.[1181] Bu tartışma daha ziyade "teyemmüm ederek namaza duran bir kimsenin namaz esnasında suyu görmesi halinde teyemmüm ve namazının bozulup bozulmayacağı" şeklindeki belli bir füru örnek üzerinde cereyan etmiştir. Buna göre Şâfiî usulcülerin ekserine[1182] göre teyemmüm ederek namaza duran bir kimsenin namaz esnasında suyu görmesi halinde teyemmüm ve namazı bozulmaz. Çünkü su bulunmadığı zaman teyemmümle namaz kılınabileceği hususunda icmâ oluşmuştur. Namaz esnasında suyun görülmesi halinde teyemmümün ve namazın bozulacağına dair bir delil (icmâ) varit olmadığı sürece –ki o delil mevcut değildir-istishâb ilkesine binaen suyun bulunmadığı ilk halin devamına, dolayısıyla namazın da devamına hükmedilmelidir.[1183]

[1179] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 353.
[1180] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 353; Tûsî, *el-Udde*, II, 754.
[1181] Bardakoğlu, "İstishâb", *DİA*, XXIII, 379.
[1182] "Ekser" tabiri ne kadar isabetlidir, bilinmez; fakat Şîrâzî bu yaklaşımın Ebû Sevr, Dâvûd ez-Zâhirî ve şâfiî bilginlerden Ebû Bekr Sayrafî ve Müzenî'nin seçimi olduğunu ifade ederek kendisi müelliflere paralel bir tutum takınarak icmâ istishâbını reddeder. Bk. *Şerhu'l-lüma'* II, 987 vd.
[1183] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 354; Tûsî, *el-Udde*, II, 755. Tûsî, hocası Müfîd'in de bu yaklaşımda olduğunu ifade etmektedir. Ancak *et-Tezkire'*de istishâba ilişkin sadece şu satırlar yer almaktadır: "*İstishâbu'l-hal* ile hüküm vermek vâciptir. Zira *hal*e ilişkin hüküm yakîne dayalı olarak devam etmektedir. Sabit olan bir

Başta Murtazâ olmak üzere kelâmcıların ekseri ve Hanefî fakihlerin çoğu, bu yaklaşımı reddetmektedir. Murtazâ'ya göre bu yaklaşım iki hali (namaz öncesi ve namaz esnası) herhangi bir ortak delil olmadan cem' etmek anlamına gelmektedir. Hâlbuki iki hal, farklılık arz etmektedir. Namaz öncesi durumda su mevcut değilken namaz esnasında su mevcuttur. Burada *istishabu'l-hal*den söz edilemez. Namaz esnasında suyun var olmasıyla istishâb inkıtaa uğramıştır. Kaldı ki sözü edilen icmâ, sadece ilk hale yani su bulunmadığı zaman teyemmümle namaza durulabileceğine dairdir. Bu nedenle delil olmadan ilk hale yönelik bir hükmü, ikinci hale ikâme etmek câiz değildir.[1184]

Namaz öncesi hale ilişkin hükmün sübutu, aksi yönde bir delil olmadığı sürece o hükmün istimrarını gerektirir, denilmesi halinde Murtazâ, namaz öncesi hale ilişkin hükmün sübutuna delâlet eden delilin ve delâlet keyfiyetinin dikkate alınmasını gerekli görür. Buna göre söz konusu delil, bir defaya mahsus mu yoksa devamlı surette mi hükme delâlet etmektedir. Hükme delâleti, gözetilmesi gereken bir şartla mı kayıtlanmıştır veya mutlak olarak mı delâlet etmektedir. Bu açılardan ilgili örneğe bakıldığında ilk hale ilişkin hüküm, suyun bulunmaması şartına bağlı olarak tesis olunmuştur. Namaz esnasında ise su mevcuttur. Ümmet, ilk halin hükmünde ittifak; ikinci halin hükmün de ise ihtilaf etmiştir. Dolayısıyla icmâın devamı delil gösterilerek ilk halin hükmünün ikinci hal için de geçerliliğine ve devamına hükmedilemez.[1185]

Tûsî'nin ifadesine göre yukarıda ifade edilenler dışında istishâb prensibini kabul edenler, "Şeytan sizden birine gelir ve kasıklarına üfürür. Kişi de "abdestim bozuldu", "abdestim bozuldu" der. Sesini veya kokusunu duymadığınız sürece namazdan ayrılmayın." mealindeki hadisle[1186] istidlalde bulunarak Hz. Peygamber'in iki hali müsavi gördüğünü bir başka ifadeyle ilk halin devamına hükmettiğine dikkat çekmişlerdir.[1187] Ayrıca, abdest aldığından emin olan bir kimsenin bozup bozmadığında şüphe etmesi halinde o kişiyle ilgili olarak istishâb ilkesi gereğince abdestli sayılacağında âlimler ittifak etmiştir.[1188]

---

hükümden de ancak açık bir delile istinaden başka bir hükme intikal edilebilir." Fakat bu satırların icmâ istishâbına yönelik olup olmadığı belli değildir. Bk. Müfîd, et-*Tezkire,* s. 45.

[1184] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 354; Tûsî, *el-Udde*, II, 756.

[1185] Murtazâ, *ez-Zerîa,* II, 355; Tûsî, *el-Udde*, II, 756.

[1186] Buhârî, "Vudû'", 4; 34; "Buyû'" 5.

[1187] Tûsî, *el-Udde*, II, 758.

[1188] Tûsî, *el-Udde*, II, 758.

Tûsî istishâb prensibine tutunanların kaydedilen gerekçesine, muhaliflerin şu şekilde itirazda bulunabileceğini ifade eder. Her iki örnekte belirtilen şekilde karar verilmesinin nedeni, iki hali müsavi gören Hz. Peygamber'in sözüdür. Bu nedenle ikinci halin ilk hal gibi olduğuna delâlet eden bir delilin bulunduğu her yerde aynı meyanda hüküm verilmedir. Buna mukabil Tûsî istishâbı benimseyenlerin şu şekilde bir istidlalde bulunabileceklerini belirtir. İkinci hal, ilk halin hükmünü değiştirici bir niteliğe sahip olsaydı bunun bir delili olurdu. Araştırıldığında iki halin birbirine muhalif olduğunu ifade eden bir delil bulunmadığı görülecektir. O halde ilk halin hükmü olduğu hal üzere kalacaktır.[1189]

Görüldüğü üzere Tûsî, bu istishâbın delil oluş keyfiyetine yönelik olumlu ya da olumsuz bir görüş ihsas etmemektedir. Ona göre istishâb, daha ziyade bir önceki meseleyle yani bir hükmün bulunmadığını iddia eden kimseye iddiasını ispat sadedinde delil getirmesinin gerekli olup olmadığıyla doğrudan alakalıdır. Buna göre mezkûr istishâbla istidlalde bulunanlar, ikinci hale ilişkin bir delil olmadığını (nefy) iddia ediyorlarsa bu iddiayı ispatla mükelleftir. Fakat yerinde de zikredildiği üzere nâfînin ispat vasıtası veya tarzı, müsbit gibi değildir. Onun "delilleri araştırdık, ikinci halin ilk halden farklı olduğuna dair bir delil bulamadık, farklı ise bunu iddia edenler beyyine ortaya koysun" demesi yeterlidir.

Murtazâ'nın "istishâb, gerçekte bir hükmü delilsiz ispat etmekten ibarettir,[1190] ifadesi icmâ istishâbına yöneliktir. Dolayısıyla onun istishâbı bir delil olarak kabul etmediği şeklindeki kategorik tasnif doğru olmayacaktır. Zira şer' gelmeden önce eşyada asıl olan mubahlıktır, anlayışını benimsemesi ve aksini ihsas eden, bir önceki hükmün tagayyürüne işaret eden bir delil olmadığı sürece önceki hükmün geçerli ve devamlı olacağına ilişkin örtük ifadeleri onun istishâbı bir delil olarak kabule yatkın olduğunu göstermektedir. Hatta kabul ettiğini bile söyleyebiliriz. Zira delil bulunmadığı sürece kişinin yükümlülük ve sorumluluğunun bulunmadığını ifade eden *berâet-i zimmet/asliyye istishâbı*nı bir istidlal türü olarak tanımlamaktadır. Buna göre bir hakkın aklen veya şer'an zimmete taalluk edebilmesi için istihkak sebeplerinden birine ihtiyaç vardır. Araştırma ve

[1189] Tûsî, *el-Udde*, II, 758.
[1190] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 354.

inceleme sonucunda bu sebeplerden biri mevcut değilse zimmetin borç ve sorumluluktan beri olduğu, dolayısıyla eski/mevcut halin devam ettiği anlaşılacaktır.[1191]

Böylelikle müellifler, sistematik olmasa da istishâbın üç nevinden de bahsetmiş olmaktadırlar: İbâha-i asliyye, icmâ istishâbı ve berâet-i asliyye/zimmet. İcmâ istishâbı reddedilirken diğer ikisi kabul görmüştür. İstishâb, gerek hakkında nas bulunmayan konularda hükmün belirlenmesine gerekse de mevcut durumun meşruiyetinin delillendirilmesi ve temellendirilmesine yardımcı bir istidlal tarzı olarak düşünüldüğünde elbette müelliflerin bunu kabule yatkın olmaları gerekir. Zira istishâb; kıyas ve ictihadı mahzurlu addederek hüküm tesisinde bir kaynak/metot görmeyenlerin nihayetinde tutunacakları en sakıncasız enstrüman olarak görünmektedir. Hayat olaylarının sınırsız, nasların ise sınırlı olduğu bu nedenle metin bağımlı istidlal anlayışının tek başına çözüm olamayacağı dikkate alındığında bunun önemi daha da artmaktadır. Bu nedenle olsa gerek Tûsî sonrası imâmî usulcüler, artık istishâbın hüccet olduğu yönünde açıkça ifadeler kullanmışlardır.[1192]

[1191] Murtazâ, *ez-Zerîa*, II, 360.

[1192] Bk. Ebü'l-Kâsım Necmeddin Cafer b. Hasan b. Yahyâ el-Hüzeli Hillî, *Meâricü'l-usul*, nşr. Muhammed Hüseyin Razâvî, Müessesetu Âli'l-Beyt, Kum 1403, s. 206. İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddîn Hasen b. Yusuf b. Alî Hillî, *Mebâdiü'l-vüsul ila ilmi'l-usul*, thk. Abdülhüseyin Muhammed Bakkâl, Mektebetü'l-İ'lami'l-İslâmî, Kum 1984, s. 250 vd.

BÖLÜM VI

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Usulün niteliği, işlevi ve alakalı bulunduğu disiplinler dikkate alınarak Şîa'daki imamet nazariyesinin fıkıh usulü üzerindeki etkisinin de sınırlı olacağı şeklindeki bir düşünce, kanaatimizce isabetli değildir. İmamet nazariyesinin fıkıh usulüne belki de en hissedilir etkisi, İmâmiyye nezdinde usul ilminin doğuş ve gelişimini geciktirmiş olmasıdır. Hz. peygamber yerine kâim masum imamın varlığı; delilleri, bunların hüküm istinbatında kullanılma keyfiyetini ve lafzın anlama delâlet yollarını bilmeyi ya da bunu sistematik hale getirmeyi gereksiz kılmıştır. Bu nedenle İmâmiyye nezdinde usul ilmin doğuşu XII. imamın gaybet-i kübrâyı ihtiyar etmesinden ve daha ziyade son sefirin vefatından (328/941) sonra akılcı ve Şiî inancını kelâmla ikâme eden Usûliyyûn ekolünün çabalarıyla mümkün olabilmiştir.

XII. imamım gaybetiyle beraber nas dönemi kapanmış ve böylelikle usule ilişkin ilk görüşler gerek risale gerekse kitap bazında neşvü nema bulmuştur. Bu anlamda İmâmiyye usulüne dair elimizde bulunan ilk eserin Şeyh Müfîd'e (ö. 410/1022) ait *et-Tezkire bi usûli'l-fikh* olduğunu ifade edelim. Ancak ilk usul eserinin V. asrın başların da kaleme alınması, usul ilminin gaybet sonrası ve müfid öncesi bilinmediği ve kullanılmadığı anlamına gelmez. Fıkıh kitaplarının usul eserlerinden önce yazıldığı dikkate alındığında usul ilminin kavâid tarzında da olsa kullanıldığı ve fıkhî görüşlerin bu metodolojiye göre tasarlandığı ve kaleme alındığı varsayılmalıdır.

İmâmiyye'nin usul tarihine bakıldığında bu ilmin birkaç evreyi kat ederek kemal ve istikal merhalesine ulaştığı, Tûsî ile bu merhalenin nihayete erdiği ve ondan sonra rehavet/durgunluğun başladığı söylenebilir. Elimizdeki ilk İmâmî usul eserinin *et-Tezkire* olduğu kanaatinden hareket edersek tedvin hususunda İmâmîler'in Sünnî bilginlerden epey geç kalmış oldukları görülecektir. Zira Sünnî muhitte ilk usul eseri olma özelliği Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâl*e'sine aittir ve tekâmülünü Ebû Bekr Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi'l-usul* ile yaklaşık bir buçuk asırda tamamlayabimiştir.

Diğer taraftan İmâmî çevrede usulün kemale ermesi bu kadar zaman almamıştır. Şâfiî ile Müfîd (ö. 413/1022) arasında bulunan yaklaşık iki asırlık ara Müfîd'in öğrencisi Murtazâ (ö. 436/1044) tarafından kapatılmış gözükmektedir. Sünnî muhitte böylesine uzun bir sürede (204-370) tekâmülünü tamamlayan usul düşüncesi, İmâmî çevrede (413-436) çok kısa bir sürede bu mesafeyi kat etmiş görünmektedir. Elbette bu kendi içinde seyreden doğal bir süreçle açıklanamaz. Kuvvetle muhtemel Murtazâ ve Tûsî, Sünnî ve Mu'tezilî çevredeki usulcülerden etkilenmiş olmalıdırlar. Eserlerinde zikrettiği kitaplar ya da atıf yaptığı şahıslar bize bu konuda bir ipucu verdiği gibi metinler arasındaki benzerlik de bu etkilenmeyi doğrulmaktadır. Söz gelimi Murtazâ ve Tûsî'nin eserlerinde yer alan *kitâbü'l-ef'âl* bölümündeki ifadeler, Mu'tezilî usulcü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) eseri *el-Mu'temed*'in ilgili bölümdeki ifadeleriyle örtüşmektedir. Yine Murtazâ, sık sık Cübbâîler'den; Tûsî ise bu isimlere ilaveten Ebû Hanife (ö.150/767), İmam Mâlik (ö.179/795), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805), İmam Şâfiî (ö. 204/819), Nazzâm (ö. 221/835), Davud ez-Zâhirî (ö. 270/883), Ebü'l-Hasan Kerhî (ö. 340/951), Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/980) ve Kadı Abdülcebbâr'dan (ö. 415/1024) söz etmektedir. Etkilenme en az düzeyde olsa bile dönemin muhalif isimleriyle yapılan münazaralar ve kendi düşüncesini savunma saiki, bu hızlı gelişmenin sebebi olarak kabul edilebilir. Kaldı ki eserlerin üslubuna bakıldığında diyalektik tarzda yazıldığı görülecektir.

Müelliflerin usul düşüncesine göre *Kitap, ahbâr, Hz. Peygamber'in fiilleri*, *istishâb* şer'î hükmün kaynakları ve muteber deliller olarak kabul edilir. Diğer taraftan *icmâ,* belirli şartları taşıması halinde kaynak olabilirken kıyas ve ictihadın dinde mahzurlu olduğu ifade edilerek reddedilmiştir.

Kitâb'ın biri *zâhir* diğeri *bâtın* olmak üzere iki anlama sahip olduğuna dikkat çeken müellifler, zâhirî anlamların dilcilerin âdeti üzere anlaşılabileceğini ancak bâtınî anlamların anlaşılması ve kastedilen muradı bilme noktasında aklın esbâb-ı nüzul vs. ilâve bir delile muhtaç olduğunu ifade eder. Onlara göre bu anlamı keşfetme işlevi büyük oranda Sünnet'e düşmektedir. Müelliflerin Kur'an'ın *bâtın* yanında *zâhir* bir anlama sahip olduğu ve bunun dil kuralları ve dilcilerin âdetiyle anlaşılabileceği şeklindeki kanaatini, anlam ve yorum işini imamlara münhasır kılan yaklaşıma bir reddiye olarak okumak mümkündür. Bazılarının Kur'an'da mecaz yoktur, iddiasına mukabil hakikat ve mecaz olgusunu da kabul eden müellifler, bir lafzı mecaza sevk ederken zanna değil

dilcilerin icmâı, delil vs. bir bilgiye tutunmak gerektiğini belirtirler. Böylelikle lafzın indî yorumlara ve bazı nâehil kimselerin tasarruflarına kurban edilmesinin önü alınmak istenmiştir.

Ahbâr, Hz. Peygamber'in sözleri yanında imamların akvâlini de kapsamaktadır. Şu kadar var ki imamların akvâli nesih işlevine sahip olmaması yönüyle Hz. Peygamber'in Sünnet'inden ayrılır. Sünnî gelenekte olduğu gibi ahbâr, mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır. Haber-i vâhidin kabulü bazı şartlara bağlanmış ve doğruluğuna ilişkin bir karîneyle beraber bulunması halinde kaynak kabul edilmiştir.

Müfîd'e göre doğruluğunu teyit eden bir karîne, aklî delil, örf ya da icmâ gibi unsurlara mukârin olmayan haber-i vâhidler "mahzâ vâhid haber" olarak kalacak ve ne amel ne de bilgi gerektirecektir. Murtazâ, haber-i vâhidle amel edilmesini aklın mümkün gördüğüne lakin bunun şer'de vâki olmadığına dikkat çekmiş ve yeni bir teori de ortaya koymamıştır. İmâmiyye Şîası'nda mezhebe özgü haber-i vâhidle amel metodunun ilk nüvelerine Müfîd'de rastlasak da bunu geliştiren, sistematik hale getiren ve buna verdiği önemi göstermesi açısından eserine *ahbar*la başlayan kişi Tûsî'dir. Haberin mevsukiyetini İmâmiyye'ye mensup bir râvî tarafından rivayet edilmeye bağlayan da odur. Malikîler'e göre haberin Ehl-i Medine'nin ameline mutabık olması; Hanefiler'e göre râvînin fıkıhçı ya da haberin umûmü'l-belvâya muhalif olmaması gibi elbette her mezhebin şu ya da bu şekilde haber-i vâhidle amel etme adına bazı şartları vardır. Fakat İmâmiyye'nin anılan şartı, diğerlerinin aksine sübjektif olmasının yanında ayırıcı bir niteliğe de sahiptir. Hatta haberler arasındaki teâruzu giderme/tercih yollarından biri olarak takdim ettiği "haberlerin râvîsinin adalet ve sayı cihetiyle müsavi olması halinde âmmenin (Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile) görüşüne en uzak olan haberle amel edilmesi" gerektiği yönündeki sözü bilimsellikten uzak ve tamamen mezhep taassubuna dayanmaktadır.

Haber konusundaki farklı anlayışın bir neticesi olarak Ebû Hüreyre'den nakledilen yeğeninin teyze ve halasıyla aynı nikâh altında bulundurulmasını yasaklayan haber-i vâhid, Tûsî tarafından mahzâ haber-i vâhid olarak değerlendirilmiş, buna karşın tâife-i muhikkanın üzerinde icmâ ettiği başka âhâd haberler tercih edilerek hala ya da teyze razı olduğu sürece her ikisinin yeğeniyle aynı nikâh altında tutulabileceği sonucuna varılmıştır.

Müelliflerin haber anlayışı üzerine yapılan gerek makale türü çalışmalarda gerekse klasik dönem sonrası usul eserlerinde Murtazâ'nın haber-i vâhidle ameli kabul etmediği; mezhep mensuplarınca bu görüşün terk edilerek Tûsî'nin yaklaşımının paylaşıldığı ifade edilmektedir. Kanaatimizce Murtazâ, "mahzâ haber-i vâhid" ile amel olunabileceğini kabul etmemektedir. Zira dinî hükümlerinin çuğunun vâhid haberlere dayandığı gerçeği ortadayken bazı şartlar ileri sürmek suretiyle bunlarla amel etmekten başka çıkar yol bulunmamaktadır. Kaldı ki kıyas, rey', istihsan vb. aklın rolünün ön planda olduğu bazı yöntemleri de inkâr eden bir bilgin için İbn Hazm örneğinde olduğu üzere haber-i vâhide tutunmak daha hayatî olmaktadır. Haber-i vâhidin kabulü yönünde Tûsî gibi sistematik bir teori ortaya koymamış olması, onun mezhebin usulüne uygun veya Tûsî tarafından ileri sürülen şartları taşıyan haber-i vâhidleri reddettiği anlamına yorumlanmamalıdır.

Hz. Peygamber'in sözleri yanında fiillerinin de şer'î hükümlerin ispatı yönünde bir kaynak olduğu kabul edilmiş ancak fiillerinin bağlayıcılığına yönelik "tamamen vücup; nedb; ibâha ifade eder" şeklinde genel geçer bir kuraldan söz edilemeyeceği ifade edilmiştir. Bu nedenle Hz. Peygamber'den sadır olan her bir *fiil, terk ve ikrar,* tikel olarak ele alınmalı, sureti, maksadı ve ne veçhile eda edildiği dikkate alınarak bağlayıcılığına karar verilmelidir.

Şer'î bildirim öncesi eşyadan faydalanmanın hükmüne ilişkin olarak tartışılan *hazr ve ibâha* kapsamında istishâbu'l-hâl ve berâet-i zimmet konularına da temas edilmiştir. *Hazr ve ibâha*nın usul eserinde kaleme alınmış olması müellifler için bir olumsuz eleştiri kabul edilebilir. Zira fıkıh usulü ve kelâmın konularını birbirinden ayırmak maksadıyla yola çıkılmış fakat kelâm disipliniyle alakalı bir konudan uzun uzadıya bahsedilmiştir. *İstishâbu'l-hâl* ve *berâet-i zimmet* konularının sona bırakılmış olması, şer'î delil veya mükellefi borç ve mesuliyet altına sokan yükümlülerden yoksun olunması halinde onun en son başvuru kaynağı olacağı yönünde bir mesaj olarak okunmalıdır.

Akıl, Kur'an'ın hücciyetini ve haberin delâletini bilme yolu olarak tanımlanmış, müstakil bir delil değil, şer'î hükümleri keşfetmede bir yöntem olarak kabul edilmiş ve daha ziyade bir hususun ispatında nakil yanında doğrulayıcı ve teyit edici bir destek olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda akıl, teklifin şartlarından biri olarak sayılmış, akıl

delili ve aklın muktezasına uygun olması halinde haber-i vâhidlerin sıhhatine hükmedilmiştir. Akıl, bir hususun haram, helal vb. olduğuna tek başına karar veremese de emaneti sahibine iade etmenin, nimete şükretmenin ve başkasına ihsanda bulunmanın güzel olduğu; zulmün, nankörlüğün, haksız yere adam öldürmenin ise kötü olduğu zorunlu olarak akılla bilinen hususlardır. Müellifler tarafından akla yönelik vurgular ve aklî çıkarımların Tûsî'den yaklaşık bir buçuk asır sonra İbn İdris el-Hillî (ö. 598/1202) döneminde Kur'an, Sünnet ve icmâın yanında aklın bir delil olarak kabulünün temelini/nüvesini oluşturduğu söylenebilir.

İcmâın deliller hiyerarşisinde müstakil bir delil olarak kendine yer bulamadığını söylemek mümkündür. Hz. Peygamber döneminde nasıl icmâdan söz edilemeyecekse onun yerine kaim masum imamlar dönemi için de aynı durum geçerlidir. Dolayısıyla imamlara nübüvvet rolü atfeden bir yaklaşım için bu tutumun kendi içinde tutarlı olduğunu söylemek mümkündür. Gaybet döneminde ise icmâ, imamın kavlini keşfedici bir fonksiyona sahip olduğundan sözde ve şeklî bir delildir. İmamın rivayet edilen kavline rağmen icmâ gerçekleşemez ve bu kavil karşısında hiçbir değer ifade etmez. Bu bağlamda Sünnî müelliflerce icmâın dayanakları olarak ortaya konan her delil ya boşa çıkarılmaya ya da ümmetin ismeti değil imamın masum olduğu fikri öne çıkarılmaya çalışılmıştır. Böylelikle icmâın tek rüknünün imam olduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda Murtazâ'nın "Ümmetim hata üzerinde icmâ etmez" mealindeki hadisi, gerek nefiy değil (icmâ etmez) nehiy (icmâ etmesin) şeklinde okuması gerekse de ümmet kavramıyla "hatadan korunmuş tâife" yani imamların da kastediliş olabileceğini söylemesi manidardır.

İmâmiyye'yi cumhurdan ayıran bir başka belirgin tutum, kıyas, re'y ve ictihadın dini hükümlerin elde edilmesinde bir kaynak/yöntem olarak kabul edilmemesidir. Re'yi kullandıklarına dair sahabeden gelen rivayetleri zanna değil "delile dayalı görüş" olarak tevil eden Murtazâ ve Tûsî, kıyası dinde batıl ve geçersiz bir yöntem olarak addetmekte ve *izhar* değil bir *ispat* ameliyesi olarak nitelemektedirler. Şu kadar var ki illet nasta açıkça zikredilmişse (illet-i mansusa) bu da kabul görmüştür. Zira bu durum, aklın bir unsuru doğrudan bir *illet* olarak tespit etmesi olmadığı gibi asıl-fer' arasında mukayese yapmak suretiyle sonuca gitme ameliyesi de değildir. Aynı şekilde ictihadın bütün türlerinin reddolunduğu gibi bir sonuca gitmek de doğru değildir. İmâmiyye nazarında kabul görmeyen ictihad, lafzın manasından hüküm çıkarma şeklinde tanımlayabileceğimiz mefhum istidlalidir. Zira bu durum bir hükmü ilk baştan koymak

anlamına gelen ve büyük ölçüde kıyasa benzeyen zihin ameliyesi olarak değerlendirilmektedir. Diğer taraftan lafzın zâhirinden hüküm çıkarma (lafzî istidlal) ve hükmün uygulanması (tahkik-i menât) şeklideki ictihad türleri ise nasta zikredilen bir hükmün çerçevesini belirleme ya da içini doldurma anlamına geleceğinden kabul görmüştür.

Murtazâ ve Tûsî'ye göre kabul görmeyen mefhum ictihadına, sadece sahabe ya da sonraki nesillerin değil aynı zamanda Hz. Peygamber'in de salahiyeti yoktur. Zira bir konunun ictihadî olması onun hata ve sorgulanabilirliğe açık hale gelmesi demektir ki bu, Hz. Peygamber'in otoritesiyle uyuşmaz. Bu nedenle kıyas, rey' ve ictihad kavramı yerine "fetva" kavramı daha çok tercih edilmiştir. Bu da hem akla karşı mesafeli bir tutum izlendiğini, hem de imamın rec'at ve zuhur edeceği düşüncesinin hala canlı olduğunu göstermektedir.

Kıyas ve ictihad, şer'î hükmün istinbatında bir yöntem olamayacaksa o halde bir icmâın senedi de olamaz. Zira bu durum onu hata ve zanna açık hale getirmek anlamına gelir ki bu da icmâ edenler arasında ictihad ve kıyası nefyeden masum imamın bulunduğu gerçeğiyle çelişir. Cumhur tarafından kıyas ve ictihadın kabulüne yönelik ortaya konan her türlü argüman farklı gerekçe ve savunmalarla reddedilmiştir. Bu bağlamda cumhur tarafından kıyas ve ictihadı ispat sadedinde bir delil olarak ileri sürülen ve sahabe tarafından da kullanıldığına işaret en güçlü delil özelliğini taşıyan Muâz hadisi, râvîleri meçhul bir haber-i vâhid olarak nitelendirilmiş, dahası bu hadisin bazı varyantlarında Muâz'ın "ectehidu bi-ra'yî/re'yimle ictihad ederim" demesi üzerine Hz. Peygamber'in "Hayır! Bana yaz, ben de sana yazayım" dediği ifade edilmiş, bu da Muâz'ın çözümünü Kitap ve Sünnet'te bulamadığı konularda ictihad etmek yerine Hz. Peygamber'in cevabını beklemek zorunda olduğuna yorulmuştur.

Kur'an ve hadisin metni, hüküm ifade eden "hitâp" olarak tanımlanmış ve emir-nehiy; umum-husus; mutlak mukayyed; mücmel-mübeyyen; nâsih-mensûh hitabın anlama/hükme delâletinin kalıpları olarak sayılmıştır. Anılan bahisler usulün dilbilimle olan ilişkisin en yoğun olduğu hususlardır. Müfîd ve Tûsî'nin aksine Murtazâ, emre mahsus bir sîganın varlığı, emrin delaleti, umuma mahsus bir sîganın varlığı vb. dilbilimle olan hususlarda genelde Eş'arîler'de olduğu gibi tevakkuf yaklaşımını benimsemektedir.

Ancak emrin şer'î örfte yani ve Kur'an ve sünnetteki emirlerin vücûba delâlet edeceği şeklindeki kanaatiyle Müfîd ve Tûsî aynı görüşü paylaşmaktadır.

Dilde lafızların umum ve husus niteliklere sahip olduğu dile getirilmiş, Kur'an, Sünnet, icmâ ve Hz. Peygamber'in fiillerinin yanı sıra *akıl* da âm lafzın kapsamındaki fertleri daha ilk baştan hariçte bırakan anlamında "müstakil ve bilgi ifade eden tahsis delilleri" olarak sıralanmıştır. Ancak yerinde ifade edildiği üzere aklın tahsis delili oluşuna mutat örnekler sunulmuştur. Diğer taraftan haber-i vâhid, kıyas, örf ü âdet vb.'nin yanı sıra sahabe kavlinin de zan ifade eden tahsis delili olduğu ve bu nedenle katiyet ifade eden âm lafızları tahsisi edemeyeceği dile getirilmiştir. Murtazâ ve Tûsî, sahabe kavlinin "bilgi ifade eden bir icmâ"a dönüşmesi halinde tahsis delili olabileceği, dolayısıyla âm nasları tahsis edebileceği şeklindeki düşünceleriyle cumhurla aynı kanaati paylaşırken akîdelerinin bir gereği olarak Hz. Ali'ye tanıdıkları bir ayrıcalık nedeniyle cumhurdan ayrılır. Buna göre Hz. Ali, bir hususta münferit kalsa bile İmâmiyye nezdinde onun sözü hüccet olduğundan tek başına muhassıs olabilecektir. Zira deliller, onun hatadan korunmuş (masum) olduğuna işaret etmektedir.

Müelliflere göre hitabın hükme delaleti, açık olduğu gibi (mübeyyen) bazen de kapalı (mücmel) olabilir. Bu bağlamda mübeyyen lafız, anlama sarahaten delalet ettiği gibi bazen de mefhûm-i muvafakat (fahva'l-hitâp) ve mehhûm-i muhalifiyle (delîlü'l-hitâp) delalet eder. Fahve'l-hitâp ve delîlü'l-hitâp, lafzın sözde zikri geçmeyen manaya delâleti şeklinde tanımlanan mefhum nevinden bir delâlet olarak sayılmış, *fahve'l-hitâb,* lafızda açıkça zikredilmediği halde dil örfüne binaen dolaylı olarak elde edilen mana olarak tanımlanmıştır. O halde denilebilir ki kıyas ve re'yi reddettiği halde bu delâlet türünü müelliflerin kabulünün temelinde onun lafzî bir delâlet olduğu kanaati yatmaktadır. Öte yandan delîlü'l-hitâp, mefhum nevinden bir delalet türü olsa da şer'î hükmün elde edilmesinde geçerli bir yöntem olarak Müfîd'in aksine Murtazâ ve Tûsî tarafından kabul görmemiştir. *Nas, zâhir, müfesser, muhkem* ve *müteşâbih* gibi kavramların lafzın taksiminde nerede durdukları ve açıklıktan kapalılığa doğru nasıl bir anlam hiyerarşisi içinde bulundukları müelliflerin ifadelerinde net olamamakla beraber, birbirine yakın anlamlarda kullanıldığını söyleyebiliriz.

Nesih, Kur'an ve Sünnet metninin bir olgusu olarak kabul edilmiş ve kulların *maslahat*ıyla gerekçelendirilmiştir. Yerine bir bedel ikâme edilmeden nassın neshe

uğramayacağı iddiasına karşın Murtazâ ve Tûsî'ye göre hem bedele lüzum yoktur, hem de nâsihin mensûhtan daha hafif veya dengi olması zorunluluk arz etmez. Zira bu durum Allah'ın dilemesine bağlıdır. Kaldı ki teklifte kulun seçim hakkı yoktur. Murtazâ ve Tûsî'ye göre teorik olarak hükmün ve tilâvetin birlikte neshi mümkün olduğu gibi hükmün bırakılarak tilavetin neshe uğraması veya tilavetin bırakılarak hükmün neshe uğraması da mümkündür. Bu üçlü taksimin temelinde, hüküm ve tilavetin her ikisinin de *ibadet* olduğu ve belirtilen şekillerle neshin vukuunun kulların maslahatına tâbi olduğu kanaati yatmaktadır.

Müfîd, aklen Kur'an'ın Sünnet'le neshini mümkün görse de şer'de böyle bir neshin vaki olmadığını, zira Allah'ın kelâmının ancak Allah'ın kelâmı tarafından neshedilebileceğini belirtmiştir. Mütevâtir düzeydeki haberleri Kur'an denginde görmeme bir problem gibi görünse de Müfîd'in kaygısı kuvvetle muhtemel, haberlerin rivayetle alakalı bazı zaaflarla malul olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan Murtazâ ve Tûsî, "kat'iyet (ilm) ve amel gerektiren her delille nesih câizdir" demek suretiyle genel bir prensip ortaya koymuşlar ve böylece Kur'an'ın ve Mütevâtir Sünnet'in hem birbirleriyle hem de karşılıklı olarak neshini mümkün görmüşlerdir.

Son olarak, bu alanla iştigal eden bilim adamlarına birkaç öneride bulunmanın yeni araştırmalara kapı aralacağını düşünüyoruz. Bu kabilden olmak üzere Müfîd'in gerek kelâm gerekse fıkıhla alakalı eserleri tetkik edilerek ve sonraki usul eserlerinde ona nispet edilen görüşler de derlenerek *et-Tezkire'*deki muhtasar usul görüşleri, detaylı olarak yeniden inşa edilebilir. Murtazâ'nın haber-i vâhidle amel edilemeyeceğine dair görüşleri, diğer alanlarla alakalı eserleri dikkatle incelenerek yeniden gözden geçirilebilir. Bu anlamda "Murtazâ'nın haber-i vâhidle ameldeki metodu" şeklinde spesifik bir çalışma yapılabilir. Bu şahısların kimlerden ne kadar etkilendiğini veya kimleri etkilediğini anlamak için mukayeseli çalışmalar yapmak da mümkündür. Ebû Bekr Bâkıllânî (ö. 403/1013) tarafından telif edilen *et-Takrîb ve'l-irşad* ile *ez-Zerîa ila usûli'ş-şerîa*; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye ait *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh* veya İbn Hazm (ö. 456/1064) tarafından kaleme alınan *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* ile *el-Udde fî usûli'l-fıkh* bu anlamda iyi bir mukayese örneği oluşturacaktır.

KAYNAKÇA

A'racî, Züheyr (1426), "en-Nazariyyetü'l-usûliyye nuşûuhâ ve tatavvuruhâ târihu ilmi'l-usûl ve tatavvuri'l-efkâri'l-usûliyye", *Türâsünâ*, Muharrem sy. 1-2, 137-187.

Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, (1963), *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl,* thk. Taha Hüseyin, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire, XV, 392.

Abdülhamid, Sâib (1421), "Mu'cemu muerrihi'ş-Şîa hattâ nihâyeti'l-karni's-sâbi'i'l-hicrî", *Türâsünâ*, sy. 2, s. 92-134.

Acem, Refîk, (1998), *Mevsûatü mustalahâti usûli'l-fıkh inde'l-Müslimîn*, Mektebetü Lübnan, Beyrut.

Aclûnî, Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed (ts.), *Keşfü'l-hafa ve müzilü'l-ilbas amma iştehere mine'l-ehâdîs ala elsineti'n-nas,* tsh. Ahmed Kalaş, Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, Haleb.

Algar, Hamid (1997), "Hasan el-Askerî Hasan b. Ali", *DİA,* İstanbul, XVI, 289.

_____ (2004), "Merci-i Taklîd", *DİA,* Ankara, XXIX, 172-174.

Ali b. Esad (1379), "eş-Şeyhu't-Tûsî", *el-Menhec***,** sy. 20, 74-103.

Amilî, İbnü'l-Hür Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgari Hür (1991), *Vesailü'ş-Şia ila tahsili mesaili'ş-şeria,* tsh. ve thk. Abdürrahim Rabbani Şîrâzî, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.

Âmulî, Hasan Hasanzâde, (ts.), "Advâun ale'l-menzileti'l-ilmiyye li'ş-Şeyhi'l-Müfîd", *Mecmuai Makâlâti Kongrei Şehy Müfîd*, sy. 23, 3-22.

Apaydın, H. Yunus (1995), "Fesad", *DİA,* İstanbul, XII, 417-421.

_____ (2000), "İctihad", *DİA,* İstanbul, XXI, 432-445.

_____ (2002), "Kıyas", *DİA,* Ankara, XXV, 529-39.

_____ (2006), "Nas", *DİA,* İstanbul, XXXII, 391-2.

_____ (2006), "Nehiy", *DİA,* İstanbul, XXXII, 544-6.

_____ (2008), "Re'y", *DİA,* İstanbul, XXXV, 37-40.

_____ (2010), "Ta'lil", *DİA,* İstanbul, XXIX, 511-4.

_____ (1996), "Haber-i vâhid", *DİA,* İstanbul, XIV, 355-363.

_____ (2006), "Mütevâtir", *DİA,* İstanbul, XXXII, 208-11.

_____ (2009), "Sıhhat", *DİA,* İstanbul, XXXVII, 110-11.

Asker, es-Seyyid Ali Kadî (1420), "eş-Şeyhu't-Tûsî ve türasühü'l-hadîs", *Ulumu'l-Hadîs*, Zilhicce sy. 6, 120-167.

Askerî, Zehra Rızazade (2008), "Devru'ş-Şeyh et-Tûsî fi'n-nahdati'l-ilmiyye", *el-İctihad ve't-Tecdîd*, sy. 11-12, 408-425.

Aslan, Nasi (2004), "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IV, sy. 2,19-32.

_____ (2010), "İmam Şâfiî Öncesi Nesih Kavramı ve İmam Şâfiî'nin Deliller Arası Nesih Anlayışı" İsimli Tebliğinin Müzakeresi", *Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu,* ed. Mehmet Bilen, Kent Işıkları, Diyarbakır, s. 858-8589.

Aşıkkutlu, Emin (1992), "Berîre", *DİA,* İstanbul, V, 503-4.

Atalan, Mehmet, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sadık'ın Yeri*, Araştırma Yay. Ankara 2005.

Atar, Fahrettin, (1995), "Fetva", *DİA*, İstanbul, XII, 486-496.

_____ (2006), "Nâfile", *DİA,* İstanbul, XXXII, 290-2.

Aydın, Mehmet Âkif (2003), "Liân", *DİA*, Ankara, XXVII, 172-173.

Ayverdi, İlhan (2005), *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşr. I, 846-847. İstanbul.

Azimli, Mehmet (2005), "Sünni Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şiî Hanedan: Büveyhîler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VII, sy. 2, 19-32.

Bağdadî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkâhir (ts.), *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkati'n-naciye minhum,* thk. Muhammed Osman, Mektebetü İbn Sina, Kahire.

Bağlıoğlu, Ahmet (2000), "Abbasi Devleti'nin Oluşum Sürecinde Şiî Hareketler", *Dinî Araştırmalar*, c. III, sy. 8, 81-96.

Bardakoğlu, Ali (2002), "Kudret", *DİA,* Ankara, XXVI, 317-318.

_____ (1989), "Âm", *DİA,* İstanbul, II, 552-3.

_____ (1992), "Berâet", *DİA,* İstanbul, V, 470-1.

_____ (1992), "Butlân", *DİA,* İstanbul, VI, 476-8.

_____ (1994), "Edâ", *DİA*, X, 389-92.

_____ (2001), "İstishâb", *DİA,* İstanbul, XXIII, 376-81.

Basrî, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin (1964), *el-Mu'temed fî usuli'l-fıkh,* thk. Muhammed Hamidullah, Institut Français de Damas, Dımaşk.

Başoğlu, Tuncay (2006), "Muhkem", *DİA,* İstanbul, XXXI, 42-44.

Bebek, Adil (2001), "Kâ'bî", *DİA,* İstanbul, XXIV, 27.

Beyânûnî, M. Ebü'l-Feth (1998), "Hüküm [fıkıh]", *DİA,* İstanbul, XVIII, 466-8.

Bingöl, Abdülkuddûs (2001), "İstintac", *DİA,* Ankara, XXIII, 371.

_____ (2001), "İstidlâl", *DİA,* Ankara, XXIII, 323.

Bolay, Süleyman Hayri (1989), "Akıl", *DİA,* İstanbul, II, 238-42.

Boynukalın, Mehmet (2010), "Şart", *DİA,* İstanbul, XXXVIII, 364-5.

Bozan, Metin (2004), *İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, Doktora Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara.

_____ (2008), "İmamet Nazariyesinin Caferi Fıkhı Üzerindeki Tesirleri", *Marife*, yıl: 8, sy. 3, 49-74. Konya.

_____ (2004), "Şii Fırkaların Tasnifi (Nispet Ettikleri İmamlar Eksenli Bir Deneme)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VI, sy. 1, 21-38. Diyarbakır.

Bulğen, Mehmet -Adnan Bülent Baloğlu (2011), "Tenâsüh", *DİA,* Ankara, XXXX, 443-446.

Burûcerdî, es-Seyyid, (ts.), *Câmiu ehâdîsi's-Şîa,* yy.

Buzpınar, Ş. Tufan (2006), "Nakîbüleşraf", *DİA,* Ankara, XXXII, 322-4.

Ca'ferî, Muhammed Sadık (ts.), "el-Müfîd ve ilmu usuli'l-fıkh", *Mecmuai Makâlâti Kongrei Şehy Müfîd*, sy. 55, 3-35.

Cennâtî, Muhammed İbrahim (1373), "Edvâru'l-fıkhi'l-İslâmi'l-İmâmî", *el-Fikru'l-İslâmî,* sy. 8, 93-134.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (1994), *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Vüzâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad (1990), *es-Sıhah tacü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut.

Cürcânî, Ali b. Muhammed Şerîf, (1985), *Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî İmâmü'l-Haremeyn Rükneddin Abdülmelik b. Abdillah b. Yusuf (1399), *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, thk. Abdulazîm ed-Dîb, Katar.

Çalışkan, İbrahim, (1993), "Ca'ferî Mezhebinde İbadetler (Şiîliğe Göre Fürû'u'd- Dîn = İbadetler)", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Semp*. 481-497, İstanbul

Çelebi, İlyas (1998-1999), "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16-17, 55-90.

_____ (2009), "Sıfat", *DİA,* Ankara, XXXVII, 100-106.

_____ (1999), "Hüsün ve Kubuh", *DİA,* İstanbul, XIX, 59-63.

Dâmegânî, Mahmud Mehdevî (1398), "min a'lâmi't-türâsi'l-islâmî: es-seyyidân er-Radî ve'l-Murtazâ", *el-Fikru'l-İslâmî,* sy. 39, 26-34.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer, (2001), *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddîn el-Mîs, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut.

Döndüren, Hamdi (2002), "Îlâ", *DİA,* İstanbul, XXII, 61-62.

Dönmez, İbrahim Kâfi (1991), "Amel-i ehli Medine", *DİA,* İstanbul, III, 21-25.

_____ (1995), "Farz", *DİA,* İstanbul, XII, 184.

_____ (1995), "İllet", *DİA,* İstanbul XXII, 117-120.

_____ (2005), "Mubah", XXX, 341-5.

_____ (2006), "Mühâyee", *DİA,* İstanbul, XXXI, 509-11.

_____ (2009), "Sebep", *DİA,* İstanbul, XXXVI, 244-248.

_____ (2010), "Şer'u men kablenâ", *DİA,* İstanbul, XXXIX, 15-19.

Dumlu, Ömer (1999), "Kur'an'da Necvâ Kavramı Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 12, 1-15.

Durusoy, Ali (2002), "Kıyas", *DİA,* Ankara, XXV, 525-8.

Ebu Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa (1956), *Muhâdara fî usûli'l-fıkhi'l-Ca'ferî*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Mısır.

Ecer, Ahmet Vehbi (1983), "Şia ve Doğuşu", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, s. 131-142. Kayseri.

Emin, Ahmed (1933), *Fecrü'l-İslâm***,** Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut.

Emiroğlu, İbrahim (2009), "Sûfestâiyye", *DİA,* İstanbul, XXXVII, 468-9.

Ergüven, Nizamettin (2004), *Ehl-i Sünnet Usûlündeki Kıyasla Şiî Câferîlerdeki Aklın Mukayesesi*, Yüksek Lisans Tezi, F.Ü.S.B.E., Elazığ.

Erkal, Mehmet, (1991), "Âmil", *DİA,* İstanbul, III, 58.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak (1950), *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire.

Evsaî, Ali (1373), "fi'l-usûli'l-hadîsiyye" *Risâletü't-Takrîb*, sy. 6, 147-157. yy.

Fadlî, Abdulhâdî (ts.), "eş-Şeyhu'l-Müfîd müessisu'l-medreseti'l-usûliyyeti'l-imâmiyye", *Mecmuai Makâlâti Kongrei Şehy Müfîd*, sy. 117, 2-17. yy.

Fatiş, Emrullah (2013), "İmâmiyye Şiasında ve Zâhirilerde Dini Deliller", *Hikmet Yurdu*, c. VI, sy. 12, 187-209.

Ferhân, Adnan (ts.), *Edvâru'l-ictihâd inde'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, Menşûrâtü'l-Merkezi'l-Âlemî, Kum.

Ferrâ, Ebû Ya'lâ İbnü'l-Ferrâ el-Kâdî Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed (1990), *el-Udde fi usûli'l-fıkh,* Riyad.

Feyyaz, Taha Cabir (1398), "İlmu usuli'l-fıkh I: neş'etühü ve târihuhu ve tedvînuh", *el-Muslimu'l-Muâsır*, sy. 14, 29-60. yy.

Fığlalı, Ethem Ruhi (1984), *İmâmiyye Şîası: Ca'feriyye Mezhebi Doğuşu Gelişmesi ve Görüşleri*, Selçuk Yay., Ankara.

_____ (1996), "Gâib", *DİA,* Ankara, XIII, 292.

_____ (1998), "Hüseyin", *DİA,* İstanbul, XVIII, 518-521.

_____ (2001), "İsnâaşeriyye", *DİA*, İstanbul, XXIII, 142-147.

_____ (1997), "Hasan", *DİA,* İstanbul, XVI, 282-284.

_____ (1996), "Gadîr-i Hum", *DİA*, Ankara, XIII, 279-80.

_____ (1993), "Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik*, 33-46. İstanbul.

Garâvî, Muhammed Abdülhasan Muhsin (1992/1412), *Mesâdirü'l-istinbat beyne'l-usûliyyîn ve'l-ahbâriyyîn,* Dârü'l-Hâdî, Beyrut.

Garâvî, Muhammed (1372), "el-İcmâ: Hakikatuhu ve hucciyyetuhu inde'l-mezâhibi'l-İslâmiyye", *Risâletü't-Takrîb*, sy. 3, s. 81-106. yy.

_____ (1410), "Târih ve turâs ve terâcim: el-Havzatü'l-ilmiyyetü'd-dîniyye fi'n-Necefi'l-eşraf" *es-Sekâfetü'l-islâmiyye,* cumâde'l-ûlâ ve's-sâniye sy. 28, 55-168.

Garbâvî, Mâcid (ts.), "el-Haber ve Taksîmatuh", *Mecmuai Makâlâti Kongrei Şehy Müfîd*, sy. 112, 23-66. yy.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed (2006), *Mustasfa: İslam Hukuk Metodolojisi,* trc. Yunus Apaydın, Klasik Yay., İstanbul.

Gıtâ, Esad Kâşif (1417), *el-Usûlü'l-erbau mie*, Necef.

Gökalp, Yusuf (1999), *Zeydilik ve Taberistan'da yayılması,* Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara.

Gölpınarlı, Abdülbakıy (1987), *Tarih Boyunca İslam Mezhebleri ve Şiilik,* Der Yay., İstanbul.

Gulpaygânî, Ali Rabbanî (2014), *Kelâmî Fırkalar ve Mezhepler*, trc. Yunus Gürel el-Mustafa Yay., İstanbul.

Güç, Ahmet (2010), "Sümeniyye", *DİA,* İstanbul, XXXVIII, 132-3.

Güner, Ahmet (2001), "Büveyhî Devlet Adamlarının Kitaba İlgileri ve Kütüphaneleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 13, 35-63.

_____ (1999), "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 12, 47-72.

Gürcî, Ebü'l-Kâsım (1426), "Usûlü'l-fıkh ve's-sayrûratü't-târihiyye: dirâse fî nüşûi ilmi'l-usûl ve tatavvuruhu't-târihiyyü", Arapça trc. Menâl İsa Bakır, *Nusûs Muâsara*, sy. 4, 189-212. yy.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah (1992), "Beyân", *DİA,* İstanbul, VI, 22-3.

Hakîm, Hasan İsa (1977), "eş-Şeyhu's-Sadûk ve mekânetuhu fi'l-fikri'l-İslâmî", *el-Belâğ*, sy. 9, 19-27. Kum.

Hakîm, Hüseyn (1399) "Şahsiyyâtün İslâmiyyetün: eş-Şeyh Ebû Cafer et-Tûsî", *el-Muntalik*, sy. 5, 49-52.

Hakîm, Seyyid Münzir (1375), "Tatavvuru'd-dersi'l-usuliyyi fî medreseti'n-Necefi'l-eşref", *el-Fikru'l-islâmî*, sy. 16, 101-140.

_____ (1420) "Merâhilu'l-ictihâd fi'l-fıkhi'l-İmâmî", *Fıkhu Ehli'l-beyt,* sy. 13, 171-184.

Hakyemez, Cemil (2006), *Gaybet İnancı ve Şiilik'teki Yeri*, Doktora Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara.

_____ (2008), "Şii İmâmiyye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VII, sy. 13, 7-36.

Halebî, Ebü'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Yusuf b. Abdiddaim Semîn (1992), *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz,* thk. Muhammed Uyûnu's-sevr, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

Hallaf, Abdülvehhab (1982), *Hulasatu tarihi't-teşrii'l-İslâmî***,** Dârü'l-Kalem, Kuveyt.

Harman, Vezir (2012), *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-Dîn ve Usûlü'l-Fıkh İlişkisi,* Doktora Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara.

Hasan, Halid Ramazan (1998), *Mu'cemu usûli'l-fıkh,* Ravda, Mısır.

Hasanova, Samire (1999), *Hicri V-VI. Asır Câferi Usul Âlimlerine Göre Delil Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara.

Haydarî, Murtazâ (1375), "Nazarât fi'l-usûli'r-ricâliyye inde'ş-Şîati'l-İmâmiyye", *el-Fikru'l-İslâmî,* sy. 13-14, 287-322.

Hazrecî, Safauddin (1430), "Kırâe usûliyye fî risâleti't-Tezkire li'ş-şeyhi'l-Müfîd", *Fıkhu Ehli Beyt*, sy. 53, 175-206.

_____ (1418), "min fukahâinâ: el-fakîhu'l-akdem el-Hasan b. Akîl el-Umânî", *Fıkhu Ehli'l-Beyt* sy. 8, 157-185.

_____ (1419), "min fukahâinâ: el-fakîhu'l-akdem İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî", *Fıkhu Ehli'l-Beyt*, sy. 9, 205-233.

_____ (1422), "Fıkhu'l-Küleynî dirase ve tahlil", *Fıkhu Ehli'l-Beyt*, sy. 22, s. 237-60.

_____ (1422) "min fukahâinâ: Yunus b. Abdurraman", *Fıkhu Ehli'l-Beyt* sy. 21, 207-250.

Heyet, (1984), "Müfavvida", *el-Mevsuatü'l-fıkhiyye,* Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, Kuveyt, XXXVIII, 283-294.

Heyet, (ts.) "Bağdat siyasiyyen fî asri'ş-şeyhi'l-Müfîd", *Mecmuai Makâlâti Kongrei Şehy Müfîd*, sy. 22, 63-92.

Heyet, (ts.) "Müellefâtü'ş-Şeyhi'l-Müfîd", *Mecmuai Makâlâti Kongrei Şehy Müfîd,* sy. 22, 93-134.

Heyet, "Meşâyihi Şeyh Müfîd", *Mecmuai Makâlâti Kongrei Şehy Müfîd*, sy. 22, s. 50-62.

Heyet, eş-Şeyhu'l-Müfîd: Advâun alâ mâ lem yuzker min hayâtih", *Mecmuai Makâlâti Kongrei Şehy Müfîd*, sy. 22, 31-49.

Hillî, Ebû Muhammed Takıyyüddin Hasan b. Ali İbn Davud (1383), *Kitâbü'r-rical***,** İntişârât-ı Danişgah-ı Tahran. Tahran.

Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmeddin Cafer b. Hasan b. Yahyâ el-Hüzeli (1403), *Meâricü'l-usul*, nşr. Muhammed Hüseyin Razâvî, Müessesetu Âl-i'l-Beyt, Kum.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddîn Hasen b. Yusuf b. Alî (1984), *Mebâdiü'l-vüsul ila ilmi'l-usul*, thk. Abdülhüseyin Muhammed Bakkâl, Mektebetü'l-İ'lami'l-İslâmî, Kum.

Hindî, Alauddin Ali b. Abdülmelik b. Kadı Han (1975), *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'al*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.

Hizmetli, Sabri (2001), "Karmatîler", *DİA,* İstanbul, XXIV, 510-514.

Horasânî, Muhammed Vâizzâde (1378), "el-İctihâd inde'ş-Şîati'l-İmâmiyye masâdiruhu ve davabituh", *Risâletü't-Takrîb*, sy. 26, 9-32.

Hudayrî, Mahmut Muhammed (1374), "eş-Şeyhu't-Tûsî", *Risâletü'l-İslâm,* Cumâde's-sâniye, sy. 1, 40-6.

Hüseynî, Ayetullah Seyyid-Murtazâ Askerî (1995), "Şi'a'ya Göre Sünnetin Dindeki Yeri", *Sünnetin Dindeki Yeri*, 263-277.

İbn Bâbeveyh, Ebû Cafer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin (1405), *Kemalü'd-din ve temamü'n-ni'me,* Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum.

_____ (ts.), *Men la yahduruhü'l-fakih*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, Menşûrâtu Cemâati'l-Müderrisîn, Kum.

_____ (1984), *Uyûnu ahbâri'r-Rıza,* tsh. Hüseyin el-A'lemî, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut.

İbn Ebü'l-Hadîd, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah (1965), *Şerhu nehci'l-belaga*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî (1996), *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman Umeyre, Dârü'l-Cîl, Beyrut.

_____ (1983), *el-ihkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî (ts.), *Lisânü'l-Arab,* Dârü'l-Meârif, Kahire.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail (2000), *el-Muhkem ve'l-muhitü'l-a'zam fi'l-luga***,** thk. Abdülhamid Hindâvî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekat Mecdüddin Abdüsselam b. Abdullah (1983), *el-Müsevvede fî usuli'l-fıkh,* thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Matbaatü'l-Medeni, Kahire.

İbnü'l-Hümam, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid (1932), *et-Tahrir fî usuli'l-fıkh,* Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, Kahire.

İbnü'l-Kassâr, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed (1999), *Mukaddime fî usûli'l-fıkh,* thk. Mustafa Mahdûm, Dârü'l-Ma'leme, Riyad.

İbnü'l-Lahhâm, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Muhammed b. Abbas (1956), *el-Kavaid ve'l-fevaidü'l-usuliyye vema yeteallaku biha mine'l-ahkâmil-fer'iyye* thk. Muhammed Hamid Fıki, Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire.

İhsâî, İbn Ebû Cumhur (1984), *Avâli'l leâlî el-azîziyye fi'l-ehâdîsid-dîniyye,* thk. el-Hâc Aga Mucteba el-Irâkî, Matbaatu Seyyidi's-şühedâ, yy.

İlhan, Avni (1993), "Şia'da Usulü'd-Din", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik,* 409-433. İstanbul.

_____ (1996), "Gaybet", *DİA,* İstanbul, XIII, 410-412

_____ (2006), "Müfîd, Şeyh", *DİA,* Ankara, XXXI, 502-3.

_____ (1992), "Bedâ", *DİA,* İstanbul, V, 290-291.

_____ (1983), "İmâmet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, 137-148, İzmir.

İltaş, Davut (2011), *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İSAM Yay., İstanbul.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb (1992), *Müfredâtu elfazi'l-Kur'ân,* thk. Safvan Adnan Davudi, Dârü'l-Kalem, Dımaşk.

İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer İmadüddin Şahfur b. Tahir (1983), *et-Tebsîr fi'd-din ve temyizü'l-fırkati'n-naciye ani'l-fırak,* thk. Kemâl Yusuf el-Hût, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut.

Kahayev, Amir (2011), *Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Usulü Fıkıhla Alakalı el-'Udde Eserinde Delil Anlayışı,* Yüksek Lisans Tezi, S.Ü.S.B.E., Konya.

Kahraman, Abdullah (2005), "Caferî Usulcü Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, c. II, sy. 1, 11-28.

_____ (2005), "Sünnî-Şiî Usül Polemiği (Tûsî Örneği)", *Marife,* c. V, sy. 3, s. 213-232.

_____ (2012), *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler,* Ensar Neşriyat, İstanbul.

_____ (2003), "İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudiyyâtın Sahası Üzerine" , *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, 25-57.

Kahveci, Niyazi (2006), *Mu'tezile ile Şia Arasında Siyasal Tartışma*: *(Kadı Abdulcebbar-Şerif Murtaza)*, Araştırma Yay., Ankara.

Kandemir, M. Yaşar (1997), "Hadis" [Şîa ve Hadis], *DİA,* İstanbul, XV, 27-64.

_____ (1988), "Abdülkerîm b. Ebü'l-Avcâ", *DİA,* İstanbul I, 250-1.

Karadaş, Cağfer (2009), "Bizans Sarayında Müslüman-Hristiyan Münazarası -Büveyhî Elçisi Bakıllânî ile İmparator II. Basileios Arasında Geçen Tartışma", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 22, 1-36.

Karahan, Abdullah (2003), "Şîa'nın Dört Muteber Ricâl Kitabı", *Marife,* c. 8 sy. 3, 309-29. Konya.

Karaman, Hayreddin (1993), "Şia'da Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Semp.*, İstanbul.

Kâşifü'l-Gıta, Ayetullah (1992), *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, trc. Abdulbakıy Gölpınarlı, Ensariyan Yay. Kum.

Kaya, Eyyüp Said (2010), "Taklid", *DİA,* İstanbul, XXXIX, 461-5.

Kaya, Hamdi (2006), *İmâmiyye Şîası'nda Sefirler Dönemi*, Yüksek Lisans Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul.

Kays, Kays Âli (1424) "Şahsiyyetü'l-aded: İbn Bâbe-veyh el-Kummî el-ma'rûf bi'ş-Şeyh es-Sadûk", *Âfâku'l-Hadârati'l-İslâmiyye*, sy. 12, 369-438.

Kazancı, A. Lütfi (1989), "Akra' b. Hâbis", *DİA,* İstanbul, II, 285.

Kazvînî, Cevdet (1384), "eş-Şeyhu'l-Müfîd râidü'l-ictihâd fî medreseti Ehli'l-Beyt", *Risaletüt-Takrîb* sy. 54, 197-216.

Kerâcekî, Muhammed b. Ali (ts.), *Delîlü'n-nas bi-haberi'l-Gadîr ala imameti emiri'l-mü'minîn,* thk. Ala Al-i Cafer, Müessesetü Ali'l-Beyt, Kum.

Kılavuz, Ahmet Saim (1992), "Bişr b. Gıyâs", *DİA,* İstanbul, VI, 220-221.

Kılıçer, M. Esat (1994), "Ehl-i re'y", *DİA,* İstanbul, X, 520-524.

Koca, Ferhat (1997), "Hâs", *DİA,* İstanbul, XVI, 264-7.

_____ (1997), "Haram [fıkıh]" *DİA,* İstanbul, XVI, 100-4.

_____ (1998), "Hikmet", *DİA,* İstanbul, XVII, 514-518.

_____ (2001) "İstidlâl", *DİA,* XXIII, 323-325.

_____ (2003) "Mefhum", *DİA,* XXVIII, 350-3.

_____ (2006), "Mutlak", *DİA,* İstanbul, XXXI, 402-5.

_____ (2006), "Mücmel", *DİA,* İstanbul, XXXI, 453-4.

_____ (2006), "Müfesser", *DİA,* İstanbul, XXXI, 497-8.

_____ (2006), "Müşterek", *DİA,* İstanbul, XXXII, 172-3.

_____ (2010), "Tahsis", *DİA,* İstanbul, XXXIX, 432-4.

_____ (2004), "Mendup", *DİA,* Ankara, XXIX, 128-130.

_____ (2006), "Müşkil", *DİA*, İstanbul, XXXII, 161-162.

Koçak, Muhsin (1996), "Gurre", *DİA,* İstanbul, XIV, 211-2.

Köse, Saffet (1997), "Hafs b. Gıyâs", *DİA,* İstanbul, XV, 118.

_____ (1999), "İbn Ebû Akîl", *DİA,* Ankara, XIX, 420-421.

_____ (1999), "İbn Ebû Hüreyre", *DİA,* İstanbul, XIX, 434-435.

Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak (1388), *el-Kâfî fî ilmi'd-dîn*, tsh. Ali Ekber el-Gaffârî, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran.

Kummî, Sa'd b. Abdullah ve Hasan b. Musa b. Hasan Nevbahtî **(**2004), *Şii Fırkalar = Kitabü'l-makalat ve'l-fırak,* trc. Hasan Onat ve dğr., Ankara Okulu Yay., Ankara.

Kûrânî, Hüseyn (1354), "Tarihu ilmi usuli'l-fikh", *el-Hâdî,* sy. 17, s. 17-28.

Kutluer, İlhan (1996), "Gâiyyet", *DİA,* İstanbul, XIII, 292-295

Küçük, Raşit (1994), " Ebû Saîd el-Hudrî", *DİA,* İstanbul, X, 223-4.

Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd (1995), *Kitâbun fî usûli'l-fıkh***,** thk. Abdülmecid Türki, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut.

Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali (1983), *Biharü'l-envari'l-câmia li-düreri ahbari'l-eimmeti'l-ethar,* Müessesetü'l-Vefa, Beyrut.

Merçil, Erdoğan (1992), "Büveyhîler", *DİA,* Ankara, VI, 496-500.

_____ (2012), "Tevkî'", *DİA,* İstanbul, XXXXI, 35-36.

Mubareke, Kamran İzdî (1378), "Bahsun fi'l-usûli'l-erbaa mie", *Âfâku'l-Hadârati'l-İslamiyye*, sy. 4, 169-194.

Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alemülhüdâ Ali b. Hüseyin (1984), *ez-Zerîa ila usûli'ş-şerîa,* tsh. Ebü'l-Kâsım Gürcî, Danişgah-ı Tahran, Tahran.

_____ (1381), *el-Mülahhas fî usuli'd-din*, thk: Muhammed Rıza el-Ensârî Kummî, Merkez-i Neşr-i Danişgahi Kitâbhane-i Meclis-i Şura-yı İslâmî, Tahran.

_____ **(**1986), *eş-Şâfî fi'l-imâme***,** thk. Abdüzzehra el-Hüseyni Hatîb, Müessesetü's-Sadık, Tahran.

_____ (1988), *Tenzîhü'l-enbiya,* Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, Beyrut.

_____ (1411), *ez-Zahîre fî ilmi'l-kelâm*, thk: Ahmed Hüseynî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum.

_____ (1995/1416), *el-Muknı'fi'l-gaybe*, thk. Muhammed Ali Hakîm, Müessesetü Âli'l-Beyt, Kum.

Mutahharî, Murtazâ (2009), *el-Usul*, Dârü'l-Vefâ, Beyrut.

Muzaffer, Kazım (1327) "eş-Şeyhu'l-Müfîd", *el-İrfân*, sy. 358, s. 1157-60.

Muzaffer, Muhammed Rıza (ts.), *Akâidü'l-İmâmiyye,* İntişarat-ı Ensariyan, Kum.

Muzaffer, Seyyid Kazım (1327), "Alemu'l-Hudâ es-Seyyid el-Murtazâ", *el-İrfân*, sy. 360, 1511-1514.

Müderrisi, Hüseyin (2008), "Şîa Fıkhında Akıl ve Gelenek", trc. Necmeddin Güney, Marife, yıl: 8, sy. 3, 403-415.

Müfîd, Ebû Abdullah Şeyh Muhammed b. Nu'man el-Ukberî **(**1993), *et-Tezkire bi-usuli'l-fıkh*, thk. Mehdi Necef, Dârü'l-Müfid, Beyrut.

_____ (1993), *Evâilü'l-makâlât, fi'l-mezâhibi'l-muhtârât* thk. İbrahim Ensârî, Dârü'l-Müfîd, Beyrut.

_____ (1413), *el-Mesailü's-sâğâniyye*, thk. Muhammed el-Kâdî, el-Mu'temerü'l-Alemî li-Elfiyeti'l-Şeyhi'l-Müfîd, yy.

_____ (1993), *el-İrşâd fî marifeti hucecillâh ale'l-ibâd*, thk. Müessesetü Âli'l-Beyt, Dârü'l-Müfid, Beyrut.

_____ (1993/1414), *el-Fusûlü'l-muhtara*, thk. Seyyid Ali Mir Şerif, Dârü'l-Müfid, Beyrut.

_____ (1993), *el-Mesâilü's-sereviyye*, thk. Sâib Abdülhamid, yy.

Nebhâ, Hıdır Muhammed (1427), "min zehâiri't-türâs: Münazaratü Hişâm b. el-Hakem fî meclisi Harun er-Reşîd", *Türâsünâ,* sy. 3-4, 262-379.

Necâşî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali (2010), *Ricâlü'n-Necâşî: ehadü'l-usuli'r-ricaliyye*, Şirketü'l-A'lemî, Beyrut.

Neşşâr, Ali Sâmi (1999), *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul.

Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa b. Hasan (1984), *Fırakü'ş-Şîa*, Dârü'l-Edva, Beyrut.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ (1929), *Sahihi Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, el-Matbaatü'l-Mısriyye, Kahire.

Nîsâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed Hâkim (1915), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn.* Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Haydarabad.

Onat, Hasan (1992), "Şiî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXII, 89-110. Ankara.

_____ (1997), "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXVI, 79-118.

_____ (1993), *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği,* TDV Yay., Ankara.

_____ (2001), "İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık", *DİA,* Ankara, XXIII, 91-92.

_____ (*1997),* "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* c. XXXVI, 79-118.

Öğüt, Salim (1994), "Ef'âl-i mükellefîn", *DİA,* İstanbul, X, 452.

_____ (1997), "Hafî", *DİA*, İstanbul, XV, 110.

Öz, Mustafa (1998), "Hişâm b. Hakem", *DİA,* İstanbul, XVIII, 153-4.

_____ (2005), "Muhammed el-Cevâd", *DİA,* İstanbul, XXX, 514-5.

_____ (2006), "Mûsâ el-Kâzım", *DİA,* İstanbul, XXXI, 219-221.

_____ (2007), "Râfizîler", *DİA,* İstanbul, XXXIV, 396-397.

_____ (1999), "İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk", *DİA,* İstanbul, XIX, 345-348.

_____ (1991), "Muhammed el-Bâkır", *DİA,* İstanbul, XXX, 506-7.

_____ (1993), "Ca'fer es-Sâdık", *DİA,* İstanbul, VII, 1-3.

_____ (1996), "Gâliyye", *DİA,* İstanbul, XIII, 333-337.

_____ (1998), "Humus", *DİA,* İstanbul, XVIII, 369-370.

_____ (2000), "İmâmiyye", *DİA,* İstanbul, XXII, 207-209.

_____ (2002), "Keysâniyye", *DİA,* Ankara, XXV, 362-364.

_____ (2002), "Küleynî", *DİA,* Ankara, XXVI, 538-9.

_____ (2003), "Mehdî el-Muntazar", *DİA,* İstanbul, XXVIII, 376-7.

_____ (2003), "Mehdîlik", *DİA,* İstanbul, XXVIII, 384-386.

_____ (2006), "Şerîf el-Murtazâ", *DİA,* İstanbul, XXXVIII, 586-7.

_____ (2007), "Nevbahtî, İsmâil b. Ali", *DİA,* İstanbul, XXXIII, 36-37.

_____ (2009), "Sefir", *DİA,* Ankara, XIII, 304.

_____ (2010), "Şîa", *DİA,* Ankara, XXXIX, 111-4.

_____ (2012) "Tûsî, Ebû Ca'fer", *DİA,* İstanbul, XXXXI, 433-5.

_____ (2012) "Usûliyye", *DİA,* İstanbul, XXXXII, 214-5.

_____ (2012), "Vâkıfe", *DİA,* İstanbul, XXXXII, 487-488.

Öz, Mustafa-Mustafa Muhammed eş-Şek'a, (2001), "İsmâiliyye", *DİA,* İstanbul, XXIII, 128-133.

Özaydın, Abdülkerim (1988), "Adudüddevle", *DİA,* İstanbul, I, 392-3.

Özen, Şükrü (2011), "Teâruz", *DİA,* İstanbul, XXXX, 208-11.

Öztürk, Mustafa (2009), *Tefsirde Ehl-İ Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara.

Pala, Ali İhsan (2003), *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu*, A.Ü.S.B.E., Erzurum.

Pûr, Mehdî Ali (2012), "Itlâluh ale'l-mesâri't-târihiyyi li tebvîti ilmi usuli'l-fıkh mine'l-Murtazâ ile's-Sadr", trc. Hasan Ali Matar, *Nusûs muâsara*, sy. 29, 118-154.

Sadr, Seyyid Hasan (1385), eş-*Şîa ve fünûnü'l-İslam,* Müessesetü's-Sıbtayn, Kum.

_____ (ts.), *Te'sisü'ş-şia li-ulumi'l-İslâm,* Şeriketü'n-Neşr ve't-Tıbaa, Tahran.

Sadr, Muhammed Bakır (1421), *el-Meâlimü'l-cedide li'l-usul***,** Merkezü'l-Ebhâs ve'd-Dirâsât, yy.

Sâfî, Lütfullah (ts.), "Beyne'l-alemeyen eş-şeyhu's-Sadûk ve'ş-şeyhu'l-Müfîd", trc. Muhammed Rıza Âli Sâdık, *Mecmuai Makâlâti Kongrei Şehy Müfîd*, sy. 124, 1-13.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbâr (1998), *Kavâtıü'l-edille fi'l-usûl,* thk. Abdullah b. Hafız b. Ahmed el-Hakemî, Mektebetü't-Tevbe. yy.

Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed (1987), *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fıkh***,** thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'di, Vüzâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnü'd-Dîniyye, Bağdad.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (1993), *Usulü's-Serahsî* thk. Ebü'l-Vefa Efgânî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

Sofuoğlu, M. Cemal (2001), "el-Kâfî", *DİA,* İstanbul, XXIV, 148.

Sübhânî, Cafer Tebrizî (1406) "Tatavvuru'l-fıkh inde'ş-Şîa fi'l-karneyni'r-râbi' ve'l-hâmis ve kitâbu'l-*mühezzeb* li'l-kâdî İbni'l-Berrâc", *Türâsünâ,* sy. 3, 14-37.

Sübhânî, Cafer (2006), "Usulü'l-fıkh ve menâhicü'l-ictihâd inde'l-İmâmiyye", *el-İctihâd ve't-Tecdîd*, sy. 4, 40-71.

Şafak, Ali (1995), "Erş", *DİA,* İstanbul, XI, 307-308.

Şafiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas (ts.), *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

Şâkirî, Hüseyn (1380), "min a'lâmi medreseti Ehli'l-Beyt: Şeyhu't-tâife et-Tûsî", Risâletü's-Sakaleyn, sy. 38, 192-205.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed (1997), *el-Muvafakat***,** nşr. Ebû Ubeyde Al-i Salman, Dârü İbn Affan Huber, yy.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâceddin Muhammed b. Abdülkerim (ts), *el-Milel ve'n-nihal***,** Dârü'l-ma'rife, Beyrut.

Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf (1980), *et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh***,** thk. Muhammed Hasan Hayto, Dârü'l-Fikr, Dımaşk.

_____ (1988), *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türki, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut.

Tabâtabâî, Abdülaziz (1389), *Hayâtü'ş-şeyh el-Müfîd*, Dârü'l-Müfîd, Kum.

Tabâtabâî, S. Mecid (2014), *Gaybet Dönemi Tarihi*, trc. Yakup Kumak, el-Mustafa Yay., İstanbul.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (1983), *el-Mu'cemü's-sağir,* Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

_____ (1984), *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi, Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut.

Tahrânî, Muhammed Muhsin Aga Büzürg (2000), *Tabakâtu a'lâmi'ş-Şia: es-sikatü'l-uyun fî sâdisi'l-kurun***,** thk. Ali Nakî Münzevi, Müessesetü İsmâiliyyân, Kum.

_____ (ts.), "Mukaddime", *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân,* Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî Tûsî, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.

_____ (1983), *ez-Zeria ila tasanifi'ş-Şia,* Dârü'l-Edvâ, Beyrut.

Tan, Oğuzhan (2007), *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı*, Doktora Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara.

Tehânevî, Muhammed b. Ali (1996), *Keşşâfu ıstılahâti'l-fünûn,* Mektebetü Lübnan Beyrut.

Teshîrî, Muhammed Ali (1403), "Usulü'l-fıkh: el-İctihad fî medreseti Ehli'l-Beyt", *et-Tevhîd*, Zilkade-Zilhicce sy. 5, 42-56.

Toprak, Mehmet (2004), "Batıda İmamiyye Fıkhı İle İlgili Çalışmalar (Bibliyografya)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], 647-651.

Tunç, Cihat (1992), "Ca'fer b. Harb", *DİA,* İstanbul VI, 549-551.

_____ (2009), "Sâlimiyye", *DİA,* İstanbul, XXXVI, 50-51.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali, (1417), *el-Udde fî usuli'l-fıkh*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî Kummî, Çitare, Kum.

_____ (1363), *İstibsâr,* thk. Seyyid Hasan el-Musevî el-Horasânî, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran.

_____ (1365), *Tehzibü'l-ahkâm [fî şerhi'l-Mukni'a],*thk. es-Seyyid Hasan Horsan, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, yy.

_____ (ts.), *el-Mebsût fî fıkhi'l-İmamiyye*, tsh. Muhammed el-Bakır el-Behbûdî, el-Mektebetü'l-Murtazaviyye,Tahran.

_____ (1411), *el-Gaybe*, thk. İbadullah et-Tahrânî-Ali Ahmed Nâsıh, Müessesetü'l-Meârifi'l-İslâmiyye, Kum.

_____ (1961), *Ricalü't-Tûsi* thk. Seyyid Muhammed Al-i Bahrü'l-Ulum, Dârü'z-Zehâir, Kum.

_____ (1969), *İhtiyârü ma'rifeti'r-rical,* thk. Hasan Mustafavî, Danişgah-ı Meşhed, Meşhed.

_____ (1983), *el-Fihrist* Müessesetü'l-Vefa, Beyrut.

_____ (1394), *Telhîsu'ş-şâfî,* Kum.

Uyar, Mazlum (1999), "Gaybet Sonrası Şii Kelâmının Teşekkülü ve Mutezile", *İslâmiyât* c. II, sy. 3 [Tasavvuf özel sayısı], 153-170.

_____ (2000), "Akla Dayalı Şi'î Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfîd", *İslâmî Araştırmalar*, c. XIII, sy. 1, 101-112.

_____ (2000), "İbnü'l-Cüneyd", *DİA,* İstanbul XXI, 5-6.

_____ (1996), *İmamiyye Şiası'nda Ahbarilik*, Doktora Tezi, D.E.S.B.E., İzmir.

_____ (2004), *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, Kaknüs Yayınları, İstanbul.

_____ (2000), *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârilik***,** Kitabevi, İstanbul.

Ünal, Yavuz (2010), "Sürâka b. Mâlik", *DİA,* İstanbul, XXXVIII, 161.

Üzüm, İlyas (2004), "Memtûre", *DİA*, Ankara, XXIX, 100-101.

_____ (1998), "Sünnî-Şiî Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, 171-185.

_____ (2003), "Kütüb-i Erbaa", *DİA,* İstanbul, XXVII, 4-6.

_____ (2007) "Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ", *DİA,* İstanbul, XXXIII, 35-36.

Watt, W. Montgomery (2001), *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. E. Ruhi Fığlalı, Şa-to Yay., İstanbul.

Yasin, Muhammed Hasan Âli (ts) "Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân eş-Şeyhu'l-Müfîd", *Mecmuai Makâlâti Kongrei Şehy Müfîd*, sy. 51, 1-22.

Yavuz, Yusuf Şevki (1993), "Cübbâî Ebû Ali", *DİA,* İstanbul, VIII, 99-102.

_____ (2006), "Müteşâbih", *DİA,* İstanbul, XXXII, 204-7.

_____ (1995), "Esam, Ebû Bekir", *DİA,* İstanbul, XI, 353-355.

_____ (1996), "Gulüv", *DİA,* Ankara, XIV. 192-195.

_____ (1996), "Haber", *DİA,* İstanbul, XVI, 346-9.

_____ (2000), "İhbât", *DİA,* İstanbul, XXI, 529-530.

_____ (2002), "Kelâm", *DİA,* Ankara, XXV, 194-96.

_____ (2003), "Mehdî", *DİA,* İstanbul, XXVIII, 371-4.

_____ (2006), "Müşebbihe", *DİA,* Ankara, XXXII, 156-8.

_____ (2011), "Teşbih", *DİA,* İstanbul, XXXX, 558-60.

_____ (2001), "İstitâat", *DİA,* İstanbul, XXIII, 399-400.

_____ (2000), "İlliyyet", *DİA,* İstanbul, XXII, 121-123.

Yaylalı, Davut (2001), "Karîne", *DİA,* İstanbul, XXIV, 492-3.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait (1986), "İslâm Kelâmında Önemli Bir Mesele İstitâat", *İslâmî Araştırmalar*, c. I, sy. 1. 50-53.

_____ (1996), "Fiil", *DİA,* İstanbul, XIII, 59-64.

Yurdagür, Metin (1988), "Ahbâriyye", *DİA,* Ankara, I, 490-1.

_____ (1991), "Bab", *DİA,* İstanbul, IV, 359.

Yusufî, Hâdî (ts.), "el-Bedâ inde'ş-şeyhi'l-Müfîd", *Mecmuai Makâlâti Kongrei Şehy Müfîd*, sy. 73, 3-10.

Yüksel, Emrullah (1992), "Ca'fer b. Mübeşşir", *DİA,* İstanbul, VI, 553-4.

Zâhid, Abdulemir Kazım (1423), "Menhecü'ş-şeyh Tûsî fî kitâbihi'l-*Hilâf* fi'l-fıkh", *Fıkhu Ehli'l-Beyt*, sy. 27, 195-248.

Zencânî, Amid (1997), "Şia ve Ehl-i Sünnet'te İçtihad", *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı,* 226-242. İstanbul.

Zencânî, Muhammed Cevâd eş-Şebîrî (1420), "Masâdiru'ş-şeyhit-Tûsî fî kitâbi tehzîbi'l-ahkâm" *Ulûmi'l-Hadîs*, Receb-Zilhicce sy. 6, 168-224.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah (1992), *Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, tsh. Ömer Süleyman Eşkar; nşr. Abdülkadir Abdullah Ânî, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt.

Ziriklî, Hayreddin (2002), *el-A'lâm: kamusu teracim [li-eşheri'r-rical ve'n-nisa]*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut.

ÖZGEÇMİŞ

Mustafa Hayta

Deneyim	Araş. Görevlisi, Çukurova Üniv. İlahiyat Fak.
	[2010-----]
	İmam-Hatiplik, Saimbeyli-Adana.
	[2004-2007]
Eğitim	Doktora, Çukurova Üniv. SBE.
	[2010-2014]
	AÖF. Adalet Bölümü, Anadolu Üniv.
	[2012-2014]
	Yüksek Lisans, SBE.
	[2004-2010]
	DİB. İhtisas Eğitimi, Kayseri.
	[2007-2010]
	Lisans, Çukurova Üniv. İlahiyat Fak.
	[1999-2003]
İletişim	m-hayta@hotmail.com
	mhayta@cu.edu.tr
	Çukurova Üniv. İlahiyat Fak. Balcalı Kampüsü 01330 Sarıçam / ADANA
	0505 869 90 68