

İSLAMİ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI

**MİLLETLERARASI
TARİHTE VE GÜNÜMÜZDE ŞİİLİK
SEMPOZYUMU**

(Tebliğler ve Müzakereler)

International Symposium on al-Shiism Throughout
History and Today

الندوة العلمية الدولية حول الشيعة

عبر التاريخ وفي يومنا

BU KİTAP



İSLAMİ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
TARAFINDAN HAZIRLANMIŞTIR.

13 -15 Şubat 1993
13-15 February 1993
İSTANBUL

ŞİADA FIKIH USULÜ VE ŞER'İ DELİLLER

Prof. Dr. Hayreddin KARAMAN

Giriş

Günümüze kadar yaşayan, fûrû'u ve usûlü ile işlenmiş ve uygulanmakta olan bir fıkha sahip bulunan üç şîfî mezhebi vardır: Ca'feriyye, Zeydiyye, İsmâiliyye. Hem mensuplarının sayısı, hem de fıkıhlarının ilmi bakımdan işlenmişlik ve gelişmişliği ölçü olarak alındığında da sıralama yukarıdaki gibi olacaktır. Bu sebeple tebliğimizde Ca'feriyye mezhebi esas alınacak, diğer iki mezhebin farklı görüş ve hükümlerine yeri geldikçe işaret edilecektir.

Fıkıh Usûlü ve hüküm delilleri bakımından Ca'feriyye mezhebi incelenirken bu mezheb içinde tarihi ve kültürel şartlar dahilinde oluşmuş bulunan iki yöneliş ve yaklaşım grubunu göz önüne alma zarureti vardır: Usûlîler ve ahbârîler. Çünkü bu iki grubun delil anlayışları ve delillerden hareket ederek hükme varma usûlleri birbirinden oldukça farklı bulunmaktadır.

Fıkıh Usûlünü kuran, işleten ve geliştiren grup usûlîler olduğu için tebliğde bunların görüş ve açıklamaları üzerinden yürünecek, ahbârîlerin farklı düşüncelerine de gerektiğince yer verilecektir. Şîfî-Ca'ferî mezhebinde ve Usûlü'nde bu guruplaşma önemli ve etkili olduğu için mezhebin tarihi içinde guruplaşmanın nasıl meydana geldiğini, ne ifade ettiğini ve nasıl bir gelişme gösterdiğini, önemli mensuplarını ve bunların eserlerini -özet halinde de olsa- sunma zarureti hissediyoruz.

Ca'ferî fıkıh tarihi, imamların gaybetinden önce ve sonrası, yahut Tûsî, Hillî gibi büyük fıkıhçılardan önce ve sonrası göz önüne alınarak "müttekaddimûn: öncekiler, metaahhirûn: sonrakiler" şeklinde dönemlere ayrılmıştır. Fıkıhın tarihî seyrini ve dönemeçleri göz önüne almak daha uygun olsa gerektir. Buna göre de Ca'ferî fıkıhı sekiz devreye ayrılmıştır: (1)

1. Tabâtabâi Hüseyin Müderrisi, Mukaddimef ber fikh-ı şî'a, Meşhed, 1368, s. 29 vd.

1. İmamın gaybûbetinden önce:

Hiz. Peygamber (s.a.) zamanından başlayarak hicrî 260. yıla kadar süren bu devrede, "fıkhın doğrudan âyet ve hadîslere, başka bir ifade ile rivâyete dayalı bulunduğu" şeklindeki yaygın kanâatin aksine, ictihad ve istidlal fıkhına da yer verilmiştir. En eski şîî kaynaklarda yer alan rivâyetler (2) imamların bunun teşvik ettiklerini ifade etmektedir.

Bu rivâyetler arasında "Bizim işimiz fıkhın temel kaidelerini, prensiplerini vermektir; bunlardan gereken cüz'î cevapları çıkarmak ise sizin (imamlara tâbi olan müctehidlerin) işidir" cümlesi doğrudan imamlara nisbet edilmektedir. Fıkhın hadisten ayrılarak tedvin edilmesine de bu dönemde, 2. asrın sonlarında başlanmıştır. Aynı devrede rey ve kıyasa karşı çıkan, fıkhın doğrudan rivâyetlere dayanması gerektiğini savunan ve bunu uygulayan şîî fıkıhçılar da bulunmuş, bunlar da kendi tezlerini yine mezkûr kaynaklara dayandırmışlardır. Tabâtabâf'ın incelemesinden çıkan neticeye göre bu ikinci yaklaşım, imamların karşı çıktıkları rey ve kıyâs ile teşvik ettikleri ve örneklerini verdikleri ictihad ve istidlâlî birbirine karıştırmaktan kaynaklanmıştır. Karşı çıkılan, imamlara göre müteber olmayan rey ictihadıdır ve sünnîlerin uyguladıkları kıyastır (temsil, analogi). Teşvik edilen ictihad ve istidlâl ise mantıkî kıyastır; tümdengelim (dedüksiyon) ve kapsam araştırması yoluyla hükme varmaktır.

Durum ne olursa olsun, bu iki farklı yaklaşımı, sonradan usûl-i ahbârî isimleriyle anılacak olan grupların ilk devir örnekleri olarak değerlendirmek mümkündür.

2. İlk gaybûbet (kayıplık) dönemi:

Gaybet-i suğrâ dönemi (hicrî 260-329 yılları arası) içinde ve dördüncü asrın sonlarına kadar şîî fıkhında üç farklı faaliyet görülmektedir:

a) Hadîşçiler (ehlü'l-hadis): Daha önceki asrın kıyas ve istidlâl'e karşı çıkan grubunun bir devamı sayılabilecek olan hadîşçiler bu tavrı devam ettirmişler, mezhebi takviye için bile olsa aklî-keâmî istidlâl ve isbat usûlünü de kullanmamış, bunu yapanlara soğuk bakmışlardır.

Bu mektebin mensuplarını, hadisi kullanma bakımından iki üç gruba ayırmak gerekir:

aa) Birinci grup rivâyetleri, râvilerin ahlâkî ve psikolojik durumlarına göre tenkit etmiş, her rivayeti kabul etmemiş, fıkhla ilgili hadîsleri titizlikle toplamış ve en azından delillerin farklı hükümler getirdiği noktalarda bazı usûl kaidelerine temas etmişlerdir. Bununla beraber fıkhı hadîsten ayırmamış, ayrı fıkıh kitapları yazmamışlardır; hadîsleri bazen senetli, bazen de senetsiz olarak konularına göre toplayıp kitaplaştırmışlardır. Muhammed b. Ya'kub el-Küleynî (v. 329/940), Muhammed b. el-Hasen b. Ahmed b. Velîd (v. 381/991) bu gurubun örnekleridir.

2. Kuleynî, el-Kâfi, c. III, s. 33; Tûsî, Tehzîbu'l-ahkâm, c. I, s. 363, el-İstibsâr, c. I, s. 77-78; el-Âmilî, Vesâilu's-şîa, c. I, s. 327.

ab) İkinci grup fıkıh usulü ve hadîs tenkidi ilimlerinden tamamen habersiz, yahut bunlara karşı ilgisiz olarak ellerine geçen bütün rivayetleri toplamış ve fıkıhî bunlardan ibâret bilmişlerdir. Ebu'l-Huseyn en-Nâşî, Abdullah b. Vasîf (v.366/976) gibi temsilcileri bulunan bu hadîşçiler grubunun, sonraki fıkıh kitaplarında pek isimlerine rastlanmamaktadır; birinci grubun görüşlerine ise itibar edilmiş ve fıkıh kitaplarında nakledilmiştir.

Hadîşçiler bu dönemde giderek duruma hakim olmuşlar, usûl ve istidlâl fıkıhî mağlûb olmuş, o devrin en önemli şîfî merkezi olan Kum fıkıhçıları hadîşçilerin metodunu benimsemişler, her nevi istidlâl, ictehad ve akla dayalı tefekküre karşı çıkmışlardır.

Sonraki dönemlerde bu hadîşçiler mektebi "mukallide, haşviyye, ashâbu'l-hadî ve ahbâriyye" isimleriyle de anılacaktır.

b) Kadîmeyn (ilklerden ikisi): Üçüncü asrın ikinci yarısı ile dördüncü asrın önemli bir kısmında fıkıh çevresinde hadîşçilerin hâkimiyeti sürerken, birinci dönemin ictehad ve istidlâl fıkıhına canlılık kazandıran, fıkıhî hadîsten ayırarak tedvîn eden ve Kur'ân âyetleri ile hadîslere dayansa bile akli istidlâl metodunu kullanarak hüküm çıkaran iki önemli fıkıh âlimi ortaya çıkmış ve bu ortak vasıflarından dolayı "kadîmeyn" şeklinde anılmışlardır:

1. Dördüncü ve beşinci asrın en önemli fıkıh kaynakları arasında bulunan "el-Mütemesik bi-habli-âli'r-Rasûl" isimli kitabın müellifi Hasen b. Alî b. Ebî-Ukayl el-Hazzâ.

2- "Tehzîbu's-şî'a li-ahkâmi's-şerî'a ve el-Ahmedî fi'l-fıkıh'l-Muhammedî isimli eserlerin müellifi, dördüncü asır ortalarının fakihî Muhammed b. Ahmed b. el-Cüneyd el-İskâfî.

İbn Ebî-Ukayl, İbnu'l-Cüneyd'den biraz daha önce yaşamış olmasına rağmen, bundan sonra gelecek olan (üçüncü dönemi teşkil eden) kelâmcılar okulundan sayılmıştır. O da, kelâmcı-fıkıhçılar gibi Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet kaynağından çıkarılan genel hükümler ve prensipleri esas almış, bu prensiplere ters düşen ve istisnâ teşkil eden haber-i vâhîde itibâr etmemiş, ancak mütevâtîr ve meşhur rivayetleri delil olarak kullanmıştır. Bu fakihin ictehadları ve görüşleri kendisinden sonra da kabul görmüş ve kaynaklarda sıkça nakledilmiştir.

İbnu'l-Cüneyd de kelâmcılar okuluna mensup bulunmakla beraber, kat'i olmayan mezheb hadîslerini kabul ettiği, bunlar üzerine hüküm bina eylediği için fıkıhta hadîşçi okula mensup sayılmıştır. Ancak illeti açık ve kesin olarak bilinen hükümlerde kıyâsî caiz gördüğü ve hadîslerin zâhirine göre hüküm yanında -yine naslara dayanan- genel hüküm ve prensiplerden hareketle hüküm üretme yolunu tuttuğu için içlerinde öğrencisi Müfid'in de bulunduğu birçok fıkıhçı tarafından sert tenkitlere maruz kalmış, yıldızının parlaması için altıncı ve yedinci asırları beklemek gerekmiştir.

c) Orta yolcular: Bunlar, yukarıda zikredilen iki gurubun ortasında yer almışlar, hadîs metinlerinden bağımsız, ince hukukî tahlillere dayalı bir

fıkıh metoduna sahip bulunmamakla beraber, hadîşçilerin körükörüne rivâyetlere bağlı fıkıh usûllerini de benimsememişler, fıkhıta aklî istidlâl ve icthadın gerekli bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Alî b. Bâbeveyh el-Kummî (v. 329/941), Muhammed b. Ahmed as-Sâbûnî (Dördüncü asrın ilk yarısı), Ca'fer b. Muhammed b. Kavleveyh el-Kummî (v. 369/979) ve Muhammed b. Ahmet el-Kummî (v. 368/978) bu grubun önemli simalarıdır.

3. Kelâmcılar okulu:

Dördüncü asrın sonlarına kadar şîî fıkıhında hâkim bulunan hadîşçiler yeni ve güçlü bir kelâmcı okul neslinin yetişmesi, bunların hadîşçilere karşı giriştikleri sert ve amansız mücâdele sonunda giderek zayıflamış, hattâ büyük ölçüde tarihe karışmışlardır.

Bu mücâdelenin başında Şeyh Müfid diye bilinen Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî (v. 413/1022) vardı. Müfid, İskâfî, İbn Bâbeveyh, İbn Vasîf, İbn Dâvûd el-Kummî gibi önceki nesillerin ve mektebelerin temsilcilerine öğrencilik etmiş, gerekli bilgi birikimini sağlamıştır. Hadîşçilerin taassubunu ve dar çemberi kırarak başka bir yol bulamadığı iç onların, Peygamber ve imamlar hakkında (onların yanılmalarının unutmalarının mümkün olmaması gibi) aşırı itikatları "mezhebe aşırılık" sayan düşüncelerini istismar etmiş, avâma hoş görünmeyen bu düşüncelere hücum ederek onları yıpratmıştır. Bu maksatla kaleme aldığı birçok risalesi arasından birisinin "Mikbâsu'l-envâr fi'r-raddi alâ ehli'l-ahbâr" adını taşıması ilgi çekicidir.

Bu okulun ikinci önemli şahsı, Müfid'in öğrencisi eş-Şerîf el-Murtazâ Alî b. el-Huseyn el-Mûsevî'dir (v. 436/1044). Şerîf, birçok eserinde ve özellikle Cevâbâtü'l-mesâilî'l-Mavsıhye es-Sâlise, Risâle fi'r-radd-alâ ashâbi'l-aded, Risâle fi'ibtâli'l-amel bi-ahbârî'l-âhâd (4) isimli risâlelerinde ahbârlere şiddetle hücum ve Şeyh Sadûk dışındakileri sapıklıkla ittihâm etmiştir. İbn Ebî-Ukayl çizgisinde yürüyen Müfid ve Şerîf Murtazâ'nın gayretlerinin sonucu olarak beşinci asrın birinci yarısında ehl-i hadîs ve ahbârî diye bilinen okul etki sâhasından tamamen çekilmiştir. Bunların karşısındaki okul ise eski kaynaklarda mutezile ve kelâmiyye, daha sonraki kaynaklarda ise usûliyye adıyla anılmıştır. Mücâdele ahbârlilerin yenilmesi ile sonuçlanmış bulunmakla beraber bunlar da karşı tarafı kısmen etkilemiş, bu etki, birinci dönemin Fadl b. Şâzân (v. 260/874) gibi kelâmcıları ile sonraki dönem kelâmcıları arasındaki bazı farklarda kendini göstermiştir.

Dönemin üçüncü önemli şahsı Takıyyuddîn b. Necmuddîn el-Halebî'dir. (v. 447/1055) el-Kâfi fi'l-fıkıh'ın yazarı bulunan el-Halebî aynı zamanda Şerîf'in ileri gelen öğrencilerinden biridir.

Müfid, Şerîf ve el-Halebî döneme damgasını vuran özgün görüş ve eserlerin sahibidirler. Aynı dönemde yetişen ve çoğu bu üç âlimin talebesi olan

4. Resâilu', Şerîf el-Murtazâ, I-III, Kum, 1405. Şerîf'in yukarıda zikredilen üç eseri yanında daha birçok risâlesi bu mecmûada neşredilmiştir.

diğer fıkıhçılar daha ziyade şerhçi ve haşiyeci olarak faaliyet göstermişlerdir. Yukarıda da işaret edildiği üzere bu dönem usûlcüleri Kur'ân-ı Kerîm ve mezhebce kabul görmüş sağlam kaynaklı hadîslere, bunlardan çıkardıkları genel hüküm ve prensiplere dayanmakta, bunlardan fer'î hükümler çıkarmaktadırlar. İmamlardan nakledilen ve senedi sağlam olmayan (yani bir iki râvinin rivayeti ile gelmiş bulunan) hadîslere itibar etmemekte, bunun yerine şîî âlimlerin (müctehidlerin) ihtilâfsız benimsedikleri görüşleri "amelü't-tâife, icmâ" isimleriyle alıp benimseme yoluna gitmişlerdir.

4. Şeyhu't-tâife okulu:

Şeyhu't-tâife (şîîlerin üstâdı ve rehberi) ünvanı ile anılan Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî (v. 460/1068) dördüncü fıkıh döneminin âbide şahsiyetidir. Tûsî, usûlcü okulun icthad ve istidlâl yolu ile hadîşçi-haberci okulun haber-i vâhidle amel prensiplerini almış, ikincisine -hadîsin sıhhatine katkıda bulunan- bazı unsurlar katarak bu iki farklı yaklaşımı uzlaştırmış ve bu sistem çerçevesinde yeni bir şîî fikhî çağırısı açmıştır. Onun sayısız eserleri arasında el-Mebsût bir fıkıh meselesinin çeşitli boyutlarını ve çözüm yollarını gösteren "tefrîî fıkıh" ; el-Hilâf, şîî ve sünî fıkıh mekteplerinin görüş ve icthadlarını ihtiva eden "tatbiki fıkıh, yahut mukayeseli fıkıh" nevilerinin en güzel örnekleri arasındadır.)

Tûsî en-Nihâye isimli eserini şîî usûle dayalı sünnet fikhına tahsis etmiş, Tehzibu'l-ahkâm ve el-İstibsâr isimli iki önemli ve büyük kitabında ise zengin rivâyet malzemesini (şîî kaynaklı hadisleri) toplayıp düzenlemiş, özellikle sonuncu eserinde hadîsler arasındaki çelişkileri gidermeye ve açıklamaya gayret etmiştir.

Uddetu'l-Usûl isimli kitabı, usûlün bütün bahislerini sistemli bir şekilde ele aldığı, bu arada kendi çağırını ve usûlünü açıkladığı önemli bir usûl kitabıdır. (5) Tûsî bilhassa Mebsût ve Hilâf isimli eserlerine, sünî fıkıh kitaplarından önemli unsurlar aktarmış, bu yüzden şîî fikhin çehresinde önemli bir değişiklik meydana gelmiştir. Ancak şîî ve sünî fıkıh mezhepleri arasındaki usûl ve furû farkları yüzünden bu iktibaslar tam olarak yerine oturmamıştır; bu bakımdan kitaplarında bir dağınıklık ve düzensizlik gözükmektedir. Alınan unsurlar kısmen ayıklama, kısmen uzlaştırma ve düzeni sağlama işi ileride gelecek olan Muhakkık ve Allâme Hillî'lere kalmıştır.

Ebû-Ca'fer Tûsî'nin okulunun etkisi, bir başka ifade ile devri üç asır sürmüş ve bu asırlarda yetişen fıkıhçılar, takip ettikleri yol ve yöntem bakımından, üç gruba ayrılmışlardır:

5. Tûsî Udde'nin girişinde Müfid ve Şerif Murtazâ'nın usûl konusundaki çalışmalarına temas ederek bunların -konular ve sistem açısından- yetersiz olduğunu, bu sebeple Udde'yi yazdığını söylüyor; C. I, s. 6-7.

a) Şeyh'in tâbileri:

"Mukallidler" diye de anılan bu fıkıhçılar yeni bir şey yapmamış, yalnızca Şeyh'in yazdıklarını okumuş, açıklamış ve bunlara göre fetvâ vermişlerdir. en-Nihâye isimli eseri şerheden oğlu el-Hasen b. Muhammed et-Tûsî ile el-Muntehab fî mesâilî'l-hilâf isimli eserin yazarı Emînu'l-İslâm Fadl b. el-Hasen et-Tabersî (v. 548/1153) bunlar arasındadır.

b) Tenkitçiler:

Altıncı asrın ikinci yarısında ortaya çıkan fıkıhçılar bilhassa haber-i vâhidin bir delil olarak kabul edilmesi konusunda Şeyh'i tenkit etmiş ve bu konuda daha önceki usûlcülerin düşüncelerini müdâfaa etmişlerdir. Tenkitçilerin en sert olanı Muhammed b. İdrîs el-Hillî'dir. (v. 598/1202) Aynı zamanda iyi bir edebiyatçı olan ve bu özelliğini es-Serâir isimli fıkıh kitabına da yansıtan İbn İdrîs, tenkitlerinde çok sert davrandığı ve bazen sınırı aştığı için -sonraları- tenkit edilmiş ve bu yüzden fazla tutulmamış olmakla beraber, Tûsî bağlılığını sarsıp fıkıhta tenkit ve gelişme yolunu açtığı için vazifesini yapmış sayılmaktadır.

c) Muhakkık Hillî ve Allâme Hillî:

Şerâ'iu'l-İslâm, el-Mu'teber, el-Muhtasaru'n-nâfi', Nüketu'n-nihâye, el-Me'aric (Usûlu'l-fikh) gibi eserlerin müellifi olup Muhakkık Hillî diye anılan Ebu'l-Kasim Necmuddin Ca'fer b. el-Hasen el-Hillî (v. 675/1277) Şeyh Tûsî'yi takip eden fıkıhçıların üçüncü halkasının iki önemli şahsından biridir ve Şeyh Tûsî'ye, dolayısıyla şîa fikhına iki önemli hizmet ifa etmiştir: aa) Tûsî'nin eserlerinin muhtaç bulunduğu sistemleştirme, bütünleştirme ve ayıklama hizmeti. Muhakkık eserlerinde bunu hakkıyla başarmış, Şeyh'in sünî fıkıhtan aldığı unsurları şîa fikhı ile kaynaştırmıştır. ab) İbn İdrîs vb.lerin sert tenkitleriyle sarsılan Şeyh'in itibârını îade etme hizmeti. Muhakkık bunu da yerine getirmiş, ölçsüz tenkitlere sert bir şekilde mukabelede bulunmuştur.

Muhakkık Hillî'nin öğrencisi olup Allâme Hillî nâmı ile anılan el-Hasen b. Yûsuf b. el-Mutahhar el-Hillî (v. 726/1326), Muhtelifu's-Şî'a, Tezkiratu'l-fukahâ, Kavâ'idu'l-ahkâm, Tahrîru'l-ahkâmi's-şer'iyye, Nihâyetu'l-ihkâm ve telhîsu'l-merâm, fıkıh usûlünde Mebâdiu'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl gibi eserlerinde Şeyh Tûsî ve Muhakkık Hillî'nin yollarından yürümüş, fikhî genişletmiş, açıklamış, delillendirmiş, tartışmış ve anlaşılır hale getirmeye çalışmıştır. Allâme'nin özelliği iki noktada kendini göstermektedir: aa) İyi bildiği sünî fıkıhtan da istifade ederek muâmelât sâhasında şîa fikhını geliştirmek ve tamamlaması. ab) Matematiğe yakın ilgisi ve aşinalığı sebebiyle ilgili bahislerde ve konularda fıkıha matematiği sokmuş bulunması.

Muhakkık ve Allâme'nin gayretleriyle Tûsî okulu, yedinci asrın ikinci yarısı ile sekizinci asrın ilk yarısında kemâlinin zirvesine ulaşmış ve çağın hâkim fikhı olmuştur.

5. Şehid-i evvel okulu:

Yerinde işâret edildiği üzere fıkıhın hadislerinden ayrılarak kitaplaştırılması işi ikinci dönemde gerçekleşmiş, ancak bu ilk fıkıh kitapları büyük hadis mecmûalarının tertip ve rehberliğinde meydana getirilmiş; yani şîî rivayet kaynaklarına dayanmıştı. Tûsî'nin en-Nihâye'si de bu metodla kaleme alınmış bir kitaptı. Ancak onun el-Mebsût ve el-Hilâfta sünîî kaynaklara uzanarak bunların muhtevâsını şîî fıkıhına aktarması ve mukayeseler yapması fıkıhın yönünü, fıkıh kitaplarının şekil ve muhtevâsını değiştirmişti. Tûsî okulunun hâkim olduğu üç asır boyunca bu usûlde önemli bir değişiklik görülmedi. İlk olarak Muhakkık Hillî'nin öğrencilerinden Ebû-Muhammed el-Hasen b. Ebî Tâlib (İbn Ebî-Zeyneb), Keşfu'r-rumûz isimli eserinde ve Allâme Hillî'nin oğlu Muhammed b. Hasen (Fahru'l-muhakkıkın), idâhu'l-fevâid isimli eserinde Tûsî okulunun telif usûlünden ayrılarak sünîî fukahânın görüşlerini nakletmeyi terkettiler ve bunların yerine şîî fukahânın, sünîî fıkıhtan yaptığı iktibasların amacı, bunları ölçü ve örnek alarak şîa fıkıhını (hadisten müstakil, ayrı bir ilim dalı olarak ictihad fıkıhını) ortaya koymaktı. Şehid-i Evvel Şemsüddin Muhammed b. el-Mekkî el-Amilî (v. 786/1384) işte bu işi yaparak yeni bir fıkıh döneminin müjdecisi oldu. Şehid-i Evvel bilhassa el-Kavâ'id ve'l-fevâid isimli eserinde, sünîî fıkıhı devreye sokmadan, alternatif şîî fıkıhını ortaya koydu. İçlerinde ikinci Şehit Zeynuddîn b. Alî el-Amilî'nin (v. 966/1559) de bulunduğu birçok takipçisi birbuçuk asır şehid-i Evvel'in geliştirdiği fıkıh ve usûle bağlı kaldılar, daha ziyade onun eserleri üzerine açıklayıcı kitaplar yazdılar.

6. Safevi devri (907-115/1501-1732):

İki asır kadar süren bu dönem, arka arkaya gelen, fakat devam eden etkileri ve faaliyetleri bakımından yanyana gibi düşünülmesi mümkün bulunan üç ayrı hareket tarafından temsil edilmektedir:

a) Muhakkık Kerekî Okulu:

(Hillî'den sonra İkinci Muhakkık olarak anılan Alî b. el-Huseyn el-Kerekî'nin (v. 940/1533) kurduğu okul ve temsil ettiği fıkıh, daha öncekilerden iki özelliği ile ayrılmaktadır: aa) Fıkıhın sağlam temellere oturması, her bahis, her mesele için sağlam, güçlü deliller bulunması, hükümlerin bu delillere bağlanması. Daha önceki dönemlerde bu iş, bu güçte ve sağlamlıkta yapılamamıştır. ab) Fıkıhın muhtevâsına, hükûmetin değişmesi ve şîa'nın İran'da güçlenmesi sebebiyle yeni konuların girmesi. el-Kerakî, Câmî'u'l-meqâsîd, Ta'liku'l-irşâd, Fevâidu's-Şerâî gibi eserlerinde, siyâsi ve sosyal değişimin getirdiği "fakihin belirlenmesi, ictihadı, selâhiyati, cuma namazı, vergi" gibi konuları ele almış ve hükme bağlamaya çalışmıştır. Dönemin sonuna kadar ona bağlı bulunan fıkıhçılar da aynı yolu takip etmişlerdir.)

b) Muhaddis Erdebîlî Okulu:

☞ Bu okul, Mecma'u'l-fevâid, el-Burhân, Zubdetu'l-beyân gibi eserlerin müellifi bulunan Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî'ye bağlıdır (v. 993/1585). Erdebîlî'nin özelliği, usûlcülerin yolunda hür ve cesur adımlarla yürümektir. O, usûlcülerin metodunda önemli bir değişiklik yapmamakla beraber, ictihadlarında kimseye bağlı kalmamış, öncekilerin aynı konuda ve ne dediklerine bakmaksızın ictihad ve istidlâllerde bulunmuştur.)

Onun mektebine bağlı olanlar arasında Medâriku'l-ahkâm müellifi Muhammed b. Alî el-Musevî el-Amilî (v. 1009/1600), Kifâyetu'l-ahkâm, Zehîratu'l-me'ad yazarı Muhammed Bâkır b. Muhammed Sebzvârî (v. 1090/1679) gibi önemli fıkıhçılar vardır.

c) Ahbârîler Okulu:

Dördüncü asrın sonu ile beşinci asrın başlarında kelâmcı okula mensup âlimlerin tenkitleri ve hücumları karşısında etkilerini kaybeden, yalnızca şurada burada, kendi halinde yaşayan bazı temsilcileri kalmış bulunan ahbârîler bu dönemde, el-Fevâidu'l-medeniyye kitabının müellifi Muhammed Emîn el-Esterâbâdî sayesinde bir kez daha dirildiler. Esterâbâdî'den önce bazı âlimlerin hadîse yönelerek yeni bazı mecmûalar meydana getirmeleri, usûlcü âlimleri tenkit etmeleri yeni dönemi hazırlamış oldu. Esterâbâdî ve mensupları, ilki ahbârî-usûlî çekişmesi şiddetinde ve ahbârîler lehinde bir mücâdele bayrağı açtılar. Bir şer'î delil olarak akla, aklî istidlâlin dayanağı olarak Aristo mantığına hücum ettiler. Şîî kaynaklarda rivayet edilen bütün hadîslerin şer'î delil olduğunu ileri sürdüler. Karşılarında güçlü usûlcülerin bulunmayışından da istifade ederek ahbârî fıkı İnan, Irak ve Bahreyne saktular, onikinci asrın başlarında buralarda tam hâkimiyet sağladılar. Ahbârîler okulu asrın ikinci yarısında -ileride görüleceği üzere- Irak ve İnan'da hâkimiyetini kaybetmekle beraber Bahreyn'de hâlâ etkisini sürdürmektedir.

Onbirinci asrın ikinci yarısından onikinci asrın sonuna kadar gelip geçen ahbârî fukahâ arasından kendilerine mahsus görüş ve etki sahibi olanları birkaç kişiyi geçmemektedir; el-Vâfî, Mu'tasamu's-şî'a, Mefâtihu's-şerâî gibi değerli eserlerin yazarı Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî (v. 1090/1679) ve Vesâilu's-şî'a isimli hacimli eseri meydana getiren Muhammed b. el-Hasen el-Hurr el-Amilî (v. 1104/1692) bunlar arasındadır. Bunların ve özellikle Kâşânî'nin usûlcülere karşı tutumu diğerlerine nisbetle daha uzlaşmacı ve yumuşaktır.

7. Vahid-i Behbehânî Okulu:

Onikinci asrın birinci yarısında şî'aya ait ilmi çevrelere ahbârî okul hâkim olunca, bunların nefret ettikleri fıkıh usûlü ilmi tedrisattan kaldırılmış ve terkedilmişti. Kendi köşesine çekilmiş birkaç kişi dışında, Erdebili ve Kerekî'nin tâbilerinden güçlü bir usûlcü-fıkıhçı da kalmamıştı.

Asrın ikinci yarısında iyi yetişmiş bir fıkıhçı, akli istidlâl ve tahlil kabiliyetini üst seviyede temsil eden bir usûlcü âlim Muhammed Bâkır b. Muhammed Ekmel Vahîd-i Behbehânî (v. 1205/1790) ahbârîleri hâkimiyet tahtından indirdi ve kendi okulunu ilmî çevrelere benimsetti. Behbehânî okulunun özelliği fıkıh usulü ilmini yeniden canlandırması, mantıkla bütünleştirmesi ve ince bir teknikle âdeta yeniden kurması şeklinde özetlenebilir.

8. Şeyh Ensârî Okulu:

Fıkıhta ve usûlde son tekâmülü gerçekleştiren, bu iki bilim dalını bir bütün olarak ele alıp fevkalâde ince ve zarîf bir şekle sokan, bahislerini genişletip zenginleştiren, çağın ihtiyaçlarına cevap verecek hale getiren âlim Murtazâ b. Muhammed Emîn el-Ensârî'dir (v. 1281/1864). Günümüze kadar Şeyh Ensârî'nin kitapları ve metodu fıkıh çevrelerinde hâkim olmuş, onun takipçileri, aynı temeller ve metodoloji üzerinden yürümüş, fıkıh usulüne ait Resâil'i ve Mekâsib isimli eseri üzerine çeşitli çalışmalar yapmışlardır.

6. Küleynî, el-Kâfî, c. III, s. 33, 83-88; et-Tûsî, Tehzib, c. I, s. 363, el-İstîbâr, c. I, s. 77-78; el-Amilî, Vesâil, c. I, s. 327; c. II, s. 538-539 vd.

FIKİH USULÜNE VE ŞER'İ DELİLLERE GENEL BAKIŞ

A- Fıkıh Usûlü

Şeyh Müfid'den önce Fıkıh Usûlü ilminin bütün konularını içine alan bir kitabın telif edilmediği anlaşılmaktadır. Şîî hadîs kaynaklarında İmamların, fıkıh usûlü kaidelerine temas ettikleri, atıflarda bulduklarını gösteren rivayetler vardır. (6) Ayrıca ilk dönemlerde bazı fıkıh âlimleri, fıkıh usûlünün çeşitli meselelerine ait risâleler yazmışlar, ancak bunlar da ilmin diğer konularını ihtiva etmediği için boşluğu dolduramamış, faydaları yaygınlık kazanmamıştır. Fıkıh Usûlü ilminin bütün konularını ihtiva eden ilk kitabı -yine de bir risâle hacmı içinde- yazan Şeyh Müfid olmuştur. Bu kitap, ilme yeni başlayan talebe için faydalı olmuşa da ictihâd seviyesinde bulunan, fetvâ veren âlimler için yetersiz kalmıştır.

Şeyh Müfid'in öğrencisi Şerîf Murtazâ boşluğu dolduran ilk şîî müctehiddir. Fıkıh Usûlü konusunda "Mesâilu'l-hılâf fi usûli'l-fikh, el-Mesâilu'l-Münferidât fi Usûli'l-fikh, İbtâlu'l-kıyâs, ez-Zerî'a fi ilmi-usûli's-şerî'a" gibi küçüklü büyüklü birçok eser yazmıştır. Son kitap onun bu konudaki en önemli eseridir. Eserinin girişinde özelliklerini şöyle ifade etmektedir: Bu konuda ben ve başkaları birçok kitap yazdık, ancak yine de yeni bir kitaba ihtiyaç vardı. İşte o kitap budur. Biz bu kitapta öncekilerin yazdıklarını iyileştirmeye, anlaşılır hale getirmeye gayret etmedik, usûl konusunu kendi düşünce ve ictihadımıza göre yeniden yazdık, kitabımız tamamen orijinaldir, kendi düşünce ve ictihadımızın mahsûlüdür. (7) Şerîf Murtazâ'dan sonra gelen öğrencisi et-Tûsî, tarihçede işaret edildiği üzere -Uddetu'l-usûl isimli fıkıh usûlü kitabını telif etmiştir. Tûsî kitabının girişinde, Müfid'in eserini ve çok kısa yazıldığı için boşluğu doldurmadığını zikrediyor, hocası Şerîf Murtazâ'nın ise, Müfid'in kitabını şerhi dışında bu konuda bir şey yazmadığını ifade ediyor. Şerîf'in bu konuda bir değil, birçok kitap yazdığı gerçeği karşısında bu ifadeyi izâha muhtaç buluyor ve bunu da şîî usûl tarihi yazarlarına bırakıyoruz. Şerîf ve Tûsî'nin kitapları ilmî

7. ez-Zerî'a, c. I, s. 4; Resâilu's-Şerîf, c. I, (taddim), s. 14.

çevrelerde uzun yıllar kullanılmış, üzerlerinde çalışılmış, açıklamalar yazılmıştır. Tûsî'den ikiyüz yıl kadar sonra vefat eden ve onun okuluna mensup bulunan Muhakkık el-Hillî, Fıkıh usulü ilmine tahsis ettiği el-Me'âric isimli eserini yazınca, kitabın kullanışlı, kolay anlaşılır ve derli toplu oluşu tutulmasına sebep olmuş ve daha önce yazılanların yerini almıştır. Bundan sonraki dönemlerde usülcü okul kollarının kurucu ve mensupları tarafından yazılan Usûl kitapları, daha önce yazılanlara önemli katkılar yapmamış ve metodolojide köklü bir değişiklik getirmemiştir.

B- Deliller:

Fıkıh Usulü ilim dalının en önemli konusu şer'i delillerdir. Bu ilimde şer'i delilin ne olduğu, niçin delil olduğu, bunlardan nasıl hüküm çıkarılacağı hususları anlatılır. Davranış kuralları ve kanunlar şeklinde açıklanması mümkün bulunan hükümlerin kaynakları demek olan delillerin nelerden ibâret bulunduğu konusunda hem sünî mezhepler ile şî'a arasında, hem de şî'anın Zeydî, Ca'ferî, İsmâ'îlî gibi kolları arasında görüş farkları bulunmaktadır.

Ca'ferî-İsnâaşerî şî'a da bu konuda iki gruba ayrılmışlardır: Ahbârîler, usûlîler.

Ahbârîlere göre şer'i hükümlerin delilleri, sünnet aracılığı ile anlaşılacak Kur'an-ı Kerim ile Sünnet'ten ibârettir. Sünnet Hz. Peygamber ve oniki imamdan ibâret bulunan ma'sûmların söz, fiil ve takrirleridir. İnsanların yeryüzünde yaşadıkları müddetçe muhtaç oldukları bütün açıklamalar bu kaynaklarda mevcuttur. Bu sebeple akla, ictihad ve kıyâsa, birer şer'i delil olarak ihtiyaç yoktur, bunlar şer'i delil değildir.

Usûlîlere göre Kitâb ve sünnet bütün hükümleri açıklamamıştır, Ca'fer es-Sâdık ictihadı teşvik etmiştir, onun ve diğer masum imamların hayatta ve ortata buldukları zaman içinde ictihada ihtiyaç bulunmadığına göre, ictihad, onikinci imamın kaybolmasından sonra devreye girecek, Kitâb ve Sünnet temelinde dayalı olan bu ictihad ile gerekli hükümler çıkarılacaktır. Buna göre şer'i bir delil olarak müteber değildir. (8)

Zeydiyye mezhebinin İmamı Zeyd b. Alî'nin telif ettiği bir Fıkıh Usulü kitabı yoktur. Hadîs-fıkıh toplamı bir eser olan el-Mecmû'u esas alarak ve buna diğer rivayetlerle kendi görüşlerini ekleyerek mezhep müctehidlerinin ortaya koydukları ve zaman içinde kitaplaştırdıkları Fıkıh Usulünün muhtevâsına ve metoduna bakıldığında bu mezhepde, sünî fıkihtaki kelâmcılar (veyâ şâfiyye) mesleği gibi bir yolun tutulduğu, furû'dan usûle değil, önceden tesbit edilmiş bulunan usûl kaidelerinden furû'a giden bir yol takip edildiği anlaşılmaktadır. Sayıları oldukça az olan Zeydî fıkıh usulü kitaplarına göre bu mezhepde müteber olan şer'i delilleri şöylece sıralamak mümkündür:

8. Şerîf, Kesâil, c. II, s. 117-119; Krş. Muhsin el-Emîn, A'yân, C. I, s. 39, 49, 54, 104; Ebû-Zehra, el-İmam es-Sâdık, s. 284, 357.

1. İman konularına da temel teşkil eden aklın kesin hükümleri.
2. Zarûrât-ı diniyyeyi (dinden olduğu kesin bulunan hususları) çerçevesi içine alan icmâ.
3. Kitap ve sünnetin nasları. (âyet ve hadîslerin ihtimalsiz ifadeleri)
4. Kitap ve sünnetin zâhirleri (ihtimalli ifadeleri).
5. Haber-i vâhid hadîslerin nasları.
6. Haber-i vâhid hadîslerin zâhirleri.
7. Kitap ve sağlam sünnetin -kendi aralarında sıralanan- mefhumları.
8. Haber-i vâhid hadîslerin mefhumları.
9. Fiiller ve takrirler.
10. Çeşitleri ve derecelerine göre kıyas.
11. Diğer ictihad ve istidlâl çeşitleri.
12. Aslı berâet ve istishâb. (9)

Zeydîlerin usûlleri ve delilleri sünî fıkha çok yakındır; belki de en önemli fark, şer'î bir delil olarak akla verdikleri yerde kendini göstermektedir. İsmâiliyye mezhebinin kısmen yazılı ve uygulanan usûl ve fûrû kitabına sahip bulunan kolu Hindistan'da Bohra diye bilinen Müsta'liye koludur. Musta'flerin büyük âlimi Kadı Nu'mân'ın neşredilmiş bulunan De'âimu'l-İslâm isimli eserine göre şer'î delilleri şöylece özetleyebiliriz:

İlim ve dinî hükümler Kur'ân-ı Kerîm'den, ma'sûmların sünnetinden ve içlerinde masûm imam bulunduğu için icmâ ehlinin icmâ'ından alınır. Rey ve kıyâs bâtıldır, şer'î delil değildir. Kitâb ve sünnet, zâhiri ve bâtını ile delildir. Bâtının zâhire aykırı olmaması şarttır; bu şartı taşımayan, zâhiri hükümsüz hale getiren teviller- sapıklıktır. Din ilmi imamlar kanalıyla öğrenilir, ulu'l-emr olarak bunları ve bunların tayin ettiği emirlere itâat edilir; itâatin şartı Kitâba, Sünnete ve imamın emrine aykırı olmamasıdır: (10)

Genel çizgileriyle İsmâiliyye mezhebinin, usûl bakımından Ca'feriyye mezhebine oldukça yakın olduğunu söylemek mümkündür. Fıkıhları da büyük ölçüde İmam Ca'fer'den gelen rivayetlere dayanmaktadır.

Buraya kadar, fûrû ve usûlü ile yaşayan üç şîî mezhebin genel olarak fıkıhın delillerine bakışları özetlenmiştir. Bundan sonraki bölümde ise bu deliller teker teker ele alınacak, ilmî yönden en gelişmiş, mensûbu bakımından da en zengin mezhep olan Ca'ferîlere göre gerekli açıklamalar yapıldıktan sonra diğer iki mezhebin farklı görüşlerine, kaynaklarımızın el-verdiği ölçüde temas edilecektir.

9. Ahmed b. Yahyâ el-Murtezâ, Mi'yâru'l-uqûl (el-Bahru'z-Zahâr külliyyatı içinde), c. I, s. 76, 160, 201; Ebû-Zehra, el-İmam Zeyd, s. 334 vd. (el-Fusûlu'lulu'lu'yye fi'l-usûli'z-zeydiyye isimli yazmadan naklen)
10. en-Nu'man b. Muhammed et-Temîmî (v. 363/974), De'âimu'l-İslâm, Kahire, 1985, s. 40, 84, 91, 98, 350.

DELİLLER VE YORUM USULÜ

A-KİTAB

Ca'ferler, teoride ve uygulamada Kitâbullah'ın elimizdeki mushaftan ibâret bulunduğu, bu kitâbın zâhir ve bâtını ile hüccet (delil, hüküm kaynağı) olduğu, nüzûlünden günümüze kadar onda hiçbir artma veya eksilme vukubulmadığı inanç ve hükmünü benimsemişler, aksine inanç, rivayet ve düşünceleri şâz, nâdir, mezhebin kesin prensiplerine aykırı telakki etmişlerdir. Küleynî'nin el-Kâfi'si gibi şîî kaynaklarda hem Kur'ân-ı Kerîm'in tahrif edildiğine (arttırma, eksiltme ve değiştirme yapıldığına), hem de elimizdeki mushaftan farklı mushafların (meselâ Fâtîma Mus-hafî'nin) bulunduğu dair rivayetler vardır. A'yânu's-şî'a yazarı Muhsin el-Emîn, İmam Ca'fer es-Sâdık'tan gelen rivayetlere dayanarak Hz. Fâtîma'nın mushafından maksadın, hadîs ve yorumlarıyla ilgili bir kitap-tan ibâret bulunduğunu, o zaman böyle kitaplara da mushaf denildiği için bazılarının bunu, Kur'ânla karıştırdıklarını, bu mushafta bir âyetin bile bulunmadığını bizzat İmam Sâdık'ın açıkladığını ortaya koymuştur. (11) Geriye iki problem kalmaktadır: 1. Kitâbın zâhirinin delil olup olmayacağı, 2. Tahrif iddiâsı.

1. Kitâbın zâhiri:

Usûlcü okul mensupları genellikle "âmm, mutlak" gibi zâhir mânalı (yani ikinci derecede de olsa başka mânalara da ihtimali bulunan) âyet ve hadîsleri delil olarak kabul etmişler, bunlar üzerine hüküm bina eylemişlerdir. (12)

Buna karşı ahhârî okula mensup bazı fıkıhçılar zâhirin delil olamayacağını ileri sürmüş ve bu görüşlerini: a) Zâhiri açıklayıcı, tahsis edici, kayıtlar getirici bilgilerin -genelleşmemiş olmakla beraber- bulunabileceğine, böyle bir ihtimal buldukça zâhirin delil olarak kullanılamayacağına, b) İmamların, Kur'ân-ı Kerîm'i re'y ile tefsir etmeyi yasakladıkları halde zahirle amelin rey tefsirini beraberinde getireceğine, c) Kur'ân'ı anlamının, nüzûlü sırasında ona muhâtap olanlara mahsus bu-

11. A'yânu's-şî'a, Mukaddime, s. 97 vd.

12. eş-Şerîf el-Murtezâ, Resâil, c. I, s. 209.

lunduğuna dair bazı rivayetlere dayandırmışlardır. Usûlcüler ise bu şüphelere şöyle mukabele etmişlerdir: a) Açıklayıcı bilgiler kaynaklarından araştırılır, bulunamayınca dil kurallarının ve mütad olan anlaşma kaidele-
rine başvurulur; bunlar ise zâhirin anlaşmada geçerli olduğunu göstermektedir. b) Kur'ân-ı Kerîm'in genel hitap ve anlaşma (dil) kaidele-
rine göre anlaşılması rey tefsiri değildir; rey tefsiri, dil kaidelerine göre anlaşılmasında güçlük ve kapalılık bulunan âyetleri akla dayanarak yo-
rumlama halinde söz konusu olur. c) Kur'ân-ı Kerîmi anlamının nüzûlü sırasında onun muhâtabı olanlara mahsus bulunduğu hususunu ifade eden rivâyetler sağlam değildir. Ehl-i beytin ve imamların uygulamaları ile "Kur'ân-ı Kerîm'in bütün insanlığa ebedî bir yol gösterici olarak indirilmiş olması" prensibi bu iddiâyı ve mesnedi olan rivayetleri çürütmektedir. (13)

2. Tahrîf iddiâsı:

Küleynî'nin el-Kâfi'si gibi dördüncü asrın birinci yarısına kadar uzanan şîî rivayet kaynaklarında, Kur'ân-ı Kerîm'de tahrîf (daha ziyade eksiltme) yapıldığına dair rivayetler yanında, bu asrın ikinci yarısında (381/991) ve-
fat etmiş bulunan Şeyh Sadûk'un, şîî imâmîlerin itikadını anlattığı kiti-
bında "imâmî şîîlere göre Kur'ân-ı Kerîm'de hiç bir tahrîfin yapılmadığı, el-
lerde mevcut olup okunan ve ezberlenen Kur'ân'dan başka şekilde bir
Kur'ân'ın mevcut bulunmadığı" kesin bir dille ve İmam Ca'fer'e nisbet edile-
rek ifade edilmektedir. (14)

Şeyh Saduk'tan sonra Şerif el-Murtaza tahrîf iddiasına şiddetle hücum etmiş, talebesi Şeyh et-Tûsî de onu şu cümleleriyle desteklemiştir: Kur'ân-ı Kerîm'de arttırma ve eksiltme yapılmış olması düşüncesi bu kitap için uygun değildir; çünkü, ona ilâve yapılmış olmadığı konusunda ittifak vardır. Eksiltme konusuna gelince müslümanların (sünnîlerin) mezhebine göre böyle bir şey olmamıştır. Bizim mezhebimizde sahih olan görüş ve inanış da bu merkezdedir; kuvvetli rivayetler bunu ifade ettiği el-Murtazâ da bu inancı destekleyip savunmuştur. Ancak gerek şî'a ve gerekse sünnî kaynaklarda, Kur'ân-ı Kerîm'den bazı âyetlerin eksiltildiği (mushafa alınmadığı), bazı âyetlerin de yerlerinin değiştirildiğine dair rivayetler vardır. Bu âyetlerin tamamı tek râvîlidir, ne bilgi, ne de uygulama kaynağı olabilir. En iyisi bunları bir tarafa bırakmak ve meşgul bile olmamaktır..." (15) Alü-kâşifi'l-ğitâ bütün bu rivayetleri ve karşı görüşleri göz önüne alarak günümüz Ca'ferî Şî'îlerin inancını şöyle ifade etmiştir: Kur'ân-ı Kerîm'de ne eksiklik vardır, ne de fazlalık, onun âyet ve kelimelerinin yerleri de değiştirilmiş değildir. Şî'anın bu inanç üzerinde icma ve ittifakları vardır. İster Şî'adan

13. M. R. el Muzaffer, Usûlu'l Fıkh, Kum, 1368/1989, c. II, s. 138, v.d.

14. Şeyh Sadûk, Risâletü'l-İtikâdî'l-İmâmiyye, trc. E.R. Fığlalı, Ankara, 1978, s. 98-103.

(15) Şeyh Sadûk, Risâletü'l-İtikâdî'l-İlmiyye, trc. E.R. Fığlalı, Ankara, w978, s. 98-103

olsun, ister mezheplerden olsun bunun aksini düşünen ve inanan kimseler hatâ etmişlerdir... Sünnî ve şî'î kaynaklarda tahrifle ilgili olarak yer almış bulunan bazı rivayetler tek râvîlidir, şâzdır, ilim ve amele kaynak olmaz." (16)

Kuleynî gibi şî'aca müteber şahısların bu gibi rivayetleri kitaplarına almış bulunmalarına karşı Tûsî ve Murtazâ gibi sert ve reddedici tavır takınanlar yanında, -Kitabın mahfuz olduğu konusundaki inanca sâdik kalarak- bunları savunanlar da olmuştur. Savunma sadedinde şunları söylemiştir:

a) Buhârî, Müslim, Suyûtî gibi sünnî âlimlerin ve hadisçilerin kitaplarında da "Kur'an'dan olduğu (âyet olduğu) ve Hz. Peygamber'in sağlığında okunduğu halde mushafa girmeyen âyetlerin bulunduğu" şeklinde rivâyetler vardır. Bu rivâyetler ya te'vil edilmiş, yahut da tek râvî oldukları, kesin bilgi ve hükümlerle çeliştikleri için reddedilmiştir. Şî'î kaynaklardaki benzeri rivâyetler de aynı şekilde karşılanmalıdır.

b) Kuleynî gibi hadisçiler kitaplarını telif ederken hadislerin ayıklanmasına değil, toplanmasına önem vermişler, inceleme ve ayıklama işini müctehidlere bırakmışlardır.

c) Kuleynî'nin Kitabı'nın girişinde koyduğu prensipler ve bu cümleden olarak rivâyetlerin sağlam delillere arzı ve bunlarla çelişenlerin atılması prensibi onun tahrif inancını benimsediğine delil teşkil etmektedir. (17)

Münferid görüşler ve rivâyetler, bunların yorumu ve savunulması bir yana bırakılırsa şî'î-ca'ferî câmianın Kur'an'da tahrifi, eksiltme ve arttırma iddialarını vârit görmedikleri, böyle bir inancı benimsemedikleri anlaşılmaktadır.

Zeydîlerin ve müsta'liyeden olan İsmâîlîlerin inançları da -teferruâtta bazı görüş farklılıkları bulunsa da- aynı mahiyettedir. Kur'ân-ı Kerim, zâhiri, nassı, âmî, mantûku ve mef'hûmu ile delildir, hüccettir.

B- SÜNNET

Ca'ferîler ile İsmâîlîlere göre sünnet, ma'sumların sözleri, fiilleri ve sözsüz tasvipleridir. Her iki mezhebin ma'sum imam olduğuna inandığı şahıslar ya ilham yoluyla, yahut da bir önceki imamın bir sonrakine öğretmesi şeklinde gerçeğin bilgisini ve dinin hükümlerini elde ederler. Bu sebeple onların söyledikleri, şer'î delilin rivâyeti ve nakli değildir, doğrudan delildir, kaynaktır.

İsmâîlîlerin de usul konusunda gösterdikleri bilinen Ca'ferî mezhebine göre ma'sumların sözleri ile fiil ve takrirleri, delil olma yönünden farklıdır.

(16) Tûsî, et-Tıbyan, Necef, c. 1, s. 3

(17) Genel olarak Kitâb delili ve özel olarak da tahrif konusu için bkz. Eş'arî, Makâyât, s. 47; Muhsin el-Emîn, A'yân (Mukaddime), s. 41,44,54,97; M. Ebû Zehra, İmam es-Sâdik, s. 53, 31, 321, 327, 343, 355; M. Takıyy el-Hâkim, el-Usûlü'l-Amme li'l-Fıkhi'l-Mukaran, Beyrut, s. 102, 117; Zeydiyye için: Ahmed b. Yahya el-Murtazâ, Mi'yar, s. 76, 201; Ebû Zehra, el-İmam Zeyd, s. 349 vd.

Sözler, karinelere ve istidlâl kaidelerine göre bağlayıcı olan ve olmayan hükümleri ifade eder. Fiil ve takrirler ise -içlerinde serbestliğin ve güvenin de bulunduğu- şartları taşıdığı takdirde cevaz ve ibâhaya delâlet eder.

Mütevâtir haber kesin bilgi verdiği için dinde de hüccettir, bilgi, inanç ve amel bakımınlarından delildir, kaynaktır. Râvîlerin sayısı tevâtür sınırına ulaşmayan haberler ile râvîlerin arasında imamiye mezhebine bağlı bulunmayanların bulunduğu haberlerin delil olup olmadığı konusu tartışmalıdır.

1. Haber-i Vâhid:

Haber-i vâhid diye bilinen ve râvîlerin sayısı bakımından tevâtür derecesine ulaşmamış bulunan haberler ile amel ve bunları dinde delil kabul etme konusunda üç görüş vardır:

a) Haber-i vâhid dinde delil değildir diyenler:

Başlarında Şerîf Murtazâ'nın bulunduğu ve içlerinde İbn Zührâ, Tabarsî, İbn İdris gibi âlimlerin bulunduğu bir gurup, haber-i vâhidin zandan başka bir şey ifade etmediğini, kesin bilgiye götürmediğini, böyle bir zannı iman ve uygulamaya temel kılmamanın caiz olduğuna kesin bir delil de bulunmadığını ileri sürerek, dinî delil olma yönünden haber-i vâhidi reddetmiş, hatta bu konuda icma'dan bile söz etmişlerdir. (18) Ancak İbn İdris (v. 598/1202)'in çağından beri -bugüne kadar- aynı görüşü paylaşan bir müctehid bulunmadığı bildirilerek icma iddiasına itiraz edilmiştir. (19)

b) Dört meşhur hadis kitabında mevcut bütün haberler müteberdir, delildir diyenler:

Bu dört hadis kitabı şunlardır:

1. Kuleynî (v. 328 veya 329/939-940), el-Kâfî.
2. Muhammed b. Ali b. Bâveyh (Şeyh Sadûk, v. 381/991), Men lâ yahdurûhu el-Fakîh.
3. Şeyh et-Tûsî (v. 460/1068), el-İstibsâr fi ma'htulife mine'l-ahbâr.
4. Şeyh et-Tûsî (v. 460/1068), Tehzîbü'l-Ahkâm

Sünnîlerdeki meşhur altı kitap gibi şî'ada da bu dört kitap tutulmuş, meşhur olmuş ve kullanılmıştır. Ancak, ihtiva ettikleri hadislerin tamamının sahih olduğu ve dinde delil olarak kullanılacağı görüşü aşırı bir ahbârî guruba aittir. Şî'i-ca'ferî hadis âlimleri bu dört kitap üzerinde çeşitli çalışmalar yapmışlar ve ilk ikisinin hadislerini şöyle değerlendirmişlerdir:

1- el-Kûfî: Onaltıbinden fazla hadis ihtiva etmektedir. Bunlardan 5072'si sahih, 140 kadarı hasen, 1118 kadarı müsned, 302'si kavî, 9488 kadarı zayıf bulunmuştur.

2- Men lâ yahdurûhu el-fagîh: İhtiva ettiği altı bin kadar hadisten yaklaşık dörtbin kadarı muttasıl senetlidir.

(18) Şerîf, Resâil, c. 1, s. 21, 202, c. 2, s. 13; c. 3, s. 309.

(19) Muhammed Rızâ el-Muzaffer, Usûlü'l-Fıkh, Kum, 1368/1989, c. 2, s. 65.

c) *Haber-i vâhid bazı şartlarla delildir diyenler:*

Başlarında Şeyh Tûsî'nin bulunduğu geçmiş asırların bir çok âlimi bu görüşte olduğu gibi bugün Ca'ferî muhitlerde geçerli olan görüş de bu merkezdedir. Şeyh Tûsî bazı şartları taşıyan haber-i vâhidin muteber bir delil (hüccet) olduğu konusunda şî'anın icma'ı bulunduğunu söylemiş. Raduyyid-din b. Tâvûs, Allâme el-Hillî, Muhaddis el-Meclisî gibi âlimler de bu konuda onu desteklemiş, icma bulunduğunu nakletmişlerdir.

Haber-i vâhidin müteber olması için ileri sürülen şartlar farklıdır. "Meşhûra aykırı olmamak kaydıyla dört kitapta bulunması", "Şia câmi'asının veya müctehidlerinin amel etmesi", "Râvîlerinin adelet vasfı taşıması; yahut özel mânâda âdil olmasa bile hadîs naklinde güvenilir bulunması", "Râvîsi belli bir vasfı taşımasa bile hadîsin ilk kaynağına ait olduğu konusunda zann-ı gâlibin bulunması" gibi farklı şartlar ileri sürülmüştür. Bir çok fakihin katıldığı Tûsî'ye ait şartlar şunlardır:

a) İmâmete inanan râvîler tarafından rivayet edilmesi,

b) Haberın kaynağının ya Hz. Peygamber (s.a.v.), yahut da mâsum imamlardan birisi olması,

c) Râvînin hıfz ve zabıt bakımından sağlam olması. Bu şartları taşıyan haber-i vâhid ilim, inanç konusunda olmasa bile amel konusunda delildir ve bunun delil olduğunun dayanağı (hücciyetinin delili) icma'dır; baştan beri âlimlerin ve müctehidlerin bu nevi haberlerle amel etmeleridir. Haber-i vâhidin ihtiva ettiği bilginin sıhhatine delâlet eden karîneler vardır. Bunlar haberin, akla, kitaba, kesin sünnete ve icmâ'a uygun bulunmasıdır. Bu kaynaklarda bulunan bir bilgi veya hükme aykırı bilgi ve hüküm getiren haber-i vâhidlerin bu vasfı da, muhtevâlarının sağlam olmadığına ve müteber bulunmadığına karîne teşkil eder. (21)

2. Sünnî Râvîlerin Haberi:

Tûsî'nin ve -icmâ konusu tartışmalı olsa bile- en azından şî'î çoğunluğun delil saydığı haber-i vâhidin şartlarından biri de "râvîlerinin imâmî olması"dır. Bu şart, üzerinde icma bulunduğu iddia edilen görüş içindir. Buna göre, üzerinde icma bulunmasa bile, bir kısım şî'î müctehidlerin ve usulcülerin, mezhep ve inancı farklı râvîler tarafından rivâyet edilmiş bulunan hadîsleri (haber-i vâhidleri) de kabul ettikleri sonucunu çıkarmak mümkündür ve bu sonuç doğrudur. Yine Tûsî'nin ifadesine göre ilk dönemlerden beri imamlar ve müctehidler, şartlarına uygun bulunan farklı mezhebden râvînin rivayetini de kabul etmişlerdir. Burada aranan şartlar, imâmî olmayan râvînin dindar, hadîs konusunda yalan söylemekten çekinir olmasıdır. Böyle bir râvî, ma'sumlardan bir hadîs rivayet ettiğinde bakılır; şî'î râvîlerden gelen haberlerde farklı ve zıt bir muhteva varsa bu alınır, buna karşı olan rivayet reddedilir.

(21) Tûsî, el-Udde, s. 290 vd., 336 vd., 368-375; Allâme el-Hillî, Mebâdi'u'l-Usûl, Kum, 1404, s. 203-205.

Şi'i-imâmî râvîlerin rivayeti, farklı mezhebden olan râvînin rivayetine uygun düşüyorsa o rivayet de kullanılır. Şi'i-imâmî râvîlerden aynı konuda uygun veya ters bir rivayet gelmemiş ise bu takdirde diğer mezheplerden olan güvenilir râvîlerin rivayetleriyle yine amel edilir. (22)

Mürsel haberin râvîsi güvenilir olmak şartıyla Ca'ferî ulemânın çoğuna göre bununla da amel edilir. (23)

Zeydîlerin genel olarak sünnet ve özel olarak da haber-i vâhid konusunda sünñlerden önemli bir farkları yoktur. (24)

C- İCMA

"Ma'sûmun kavlini keşfetmeye araç olması" düşüncesinde İsmâîlîlerin de paylaştığı imâmî-ca'ferî icma anlayışı hem sünñlerin, hem zeydîlerin icma anlayışından farklıdır.

Sünñ müctehidler arasında da anlayış farkları bulunmakla beraber ortak noktaya en yakın sünñî tarife göre, "icma, bir asırda yaşayan bütün müctehidlerin dîni-amelî bir hükümde ittifak etmeleridir." Hükümün, Kitap ve Sünnet'teki delili (hangi âyet ve hadise dayandığı) bilinmese bile bizzat bu ittifak dîni bir delildir ve bağlayıcıdır. Sünñlerde tartışılan husus, sahâbe devrinden sonra böyle bir ittifakın fiilen gerçekleşmesinin imkânıdır.

Ca'ferîlere göre yukarıda açıklanan icma' şer'î bir delil değildir. Şer'î delil ma'sûmun kavlidir; icma, bu kavli keşfetmeye, belli bir konuda ma'sûmun hükümünün ortaya çıkmasına vesile olursa -delili bilmeye vâsıta olması bakımından- delil olur; yani bu mânâda icma delilin delilidir. Sünñîlerin icma anlayışlarını belirleyen-âmil siyasîdir. Ortada Hz. Peygamber'in belirlediği bir imam namzedi (vasî) varken onu bırakıp Ebû Bekr'e bey'at edenler ve onların peşinden gidenler bu tasarruflarına meşrû'iyet kazandırabilmek için icma delilini ortaya çıkarmış ve bey'atin meşrû'iyetini buna dayandırmışlardır. Halbuki Kitap ve Sünnet'te bir delil olmaksızın yalnızca insanların bir konuda ittifak etmelerinin dîni bakımdan müteber bir delil olduğuna dâir Kitap, Sünnet ve akılda bir delil mevcut değildir. Delil diye ileri sürülen âyet ve hadisler iddiayı isbat etmekten uzaktır. Akıl delili de tutarlı değildir.

Reaksiyon şeklinde de olsa yine siyâsetin yönlendirdiği şi'i anlayışa göre dinde delil, dinin hükümünü öğrenmede kaynak dördtür: Kitap, Sünnet, icma ve akıl. İcma bizzat delil olmayıp delili ortaya çıkaran araçtır. Onun ortaya çıkardığı delil Kitap ve akıl delili olamaz; çünkü, bunlar zaten orta-

(22) Tûsî, el-Udde, s. 341, 350, 379

(23) Allâme el-Hillî, Mebâdi'ul-Usûl, 209-210

(24) Şi'ada sünnet konusu için şu kaynaklara da bak. Ahmed b. Yahya el-Murtezâ, Mi'yâr, s. 16 175-179; Muhsin el-min, A'yan, s. 48, 54, k55, 66, 105; M. Ebû Zehrâ, es-Sâdık, 358-408; Zeyd, s. 379 v...

dadır, bilinmektedir, gizli kimselerde gizli kalmamıştır. Şu halde icma'ın ortaya çıkaracağı delil sünnettir; ma'sûmun kavlidir. Ma'sûmun kavlini ortaya çıkarmayan ittifak bütün müctehidlere ait bile olsa icma değildir. Ma'sûmun kavlini keşfetmeye vâsita olan ittifak ise küçük bir gruba ait olsa bile icmadır.

İcmaın "ma'sumun kavlini öğrenmemize vâsita olması", ittifak edenlerin arasında ma'sum imamın da bulunması, yahut ittifakı tasvip etmesi demektir. Bu noktada problem, ittifak içinde imamın da bulunduğunu, imamın icma konusu olan hükmü benimsemiş olduğunu kesin olarak bilmenin yolu ve usûlüdür; çünkü, bu husus kesin olarak M. Rızâ el-Muzaffer, Usûl, c. 1, s. 33, 104; c. 2, s. 57-84 bilinmedikçe, başka bir deyişle ittifak edilen hükme imamın muhâlif olması ihtimali buldukça ittifak delil olmaz. Bunu bilmenin oniki kadar yolundan bahsedilmiştir; en fazla itibar gören ise şu dört yoldur:

1. His Yolu:

İmamın, ittifak edenler arasında bulunduğu bilgisine dayandığı için "duhûlî icma" denilen bu icmaın his yoluyla tesbit edileceğini ileri sürenlerin başında Şerif Murtezâ bulunmaktadır. Daha ziyade imamın bulunduğu asırda yaşayan kimseler için söz konusu olan bu bilme yolu şöyle açıklanmıştır: İcmaî tesbit etmek isteyen âlim bir konu üzerinde bütün sözleri (hüküm açıklamalarını) bizzat tesbit eder, bu sözlerin arasında, özellikleri bulunan bazılarının sahiplerinin bilinmediğini görür ve böylece imamın, ittifak edenler arasında bulunduğunu kesin olarak bilmiş olur. Yahut bir asırda veya bir yerleşim bölgesinde bulunanların ittifakları tevâtür yoluyla nakledilir ve imamın da -şahsen bilinmemekle beraber- bunların arasında olduğu bilinir, işte bu bilgi de his yoluyla icma'ı tesbit demektir. Böyle bir ittifakta nesebi bilinen âlimlerin -imam olmaları ihtimali bulunmadıkça- muhalefetleri icma'a zarar vermez. Ancak nesebi (kim olduğu) bilinmeyen âlimlerin muhalefetleri -bunlardan birinin imam olması muhtemel bulunduğu için- icma'ın gerçekleşmesini engeller.

2. Lütuf Yolu:

Şeyh Tûsî'nin benimsediği ve savunduğu bilgi yolu şu düşünceye dayanmaktadır: İlâhî lütuf nasıl imamın tayinini ve masum olmasını gerekli kılıyorsa, aynı şekilde onun, gerçeğe aykırı bir fetva ittifakı karşısında sükût etmemesi, gerçeği açıklamasını da gerektirir. Aksi halde imamın varlık sebebi ortadan kalkmış olur. İmam ya bizzat ortaya çıkarak, yahut da birisini vâsita kılarak muhalefetini açıklamadıkça ittifakın, onun hükmünü aksettirdiğine -lütûf prensibi icabı- kesin olarak bakılır. İmam olmadığı bilindiği müddetçe bu ittifaka, kim olduğu -bilinsin, bilinmesin- birilerinin muhâlif olması icm'aa tesir etmez. Ayrıca ittifak edilen hükme aykırı bir âyet veya sağlam hadîsin bulunması halinde de buna aykırı olan

ittifaka icma denemez; çünkü, bu takdirde imam, mezkûr âyet ve hadîs yoluyla muhâlefetini açıklamış sayılır.

3. Hads = Sezgi Yolu:

Bundan önceki iki yol önceki dönemlere aittir, eski dönemlerden beri düşünülmüş, ileri sürülmüştür. Hads yolu ise, daha sonraki dönemlere aittir. Bu yol, bütün imâmî müctehidlerin bir hükümde ittifaklarına dayanmaktadır. Bir çok konuda ihtilaf etmelerine rağmen belli bir konuda veya konularda asırlar boyu ittifak etmiş olmaları, bu hükümü bizzat imamdan alarak nesiller boyu taşımış olduklarına delil teşkil etmektedir; bu olgudan hads yoluyla böyle bir sonuç çıkarılır.

4. Takrir = Tasvip Yolu:

Ma'sum imam mevcut iken, ittifak edilen hükmü bilip görürken, ittifak onun bilgisi dahilinde meydana gelmiş iken, ortada muhâlefetini açıklamasına veya bilvasıta açıklatmasına da bir engel bulunmadığı halde sükût etmesi, muhâlif bir açıklama yapmaması ittifakı tasvip ettiğini gösterir.

Bütün bu ve benzeri yollardan icma'nın, ma'sûmun kavlini keşfetmenin kesin vâsıtası olup olmayacağı konusu şî'a uleması arasında da tartışılmış, bilhassa kayıplık döneminden itibaren bu yol şüphe ile karşılanmıştır.

Bu arada icmâ haberi üzerinde de durulmuş, bu haberin mütevâtir değil de haber-i vâhid olması halinde, nakledene göre değil, haberi alana, icma bulunduğu bilgisi kendisine gelene göre "icma"nın, ma'sûmun kavlini keşfettirme kabiliyeti"nin incelenmesi ve buna göre bir sonuca varılması gerektiğine işaret edilmiştir. (25)

Zeydilere göre icma iki nevidir:

1. Dinden olduğu kesin olarak bilinen, en azından ilk üç nesilde hiç bir muhâlifi bulunmayan hükümlerde vâki olan icma (el-icmâ'u'l-ma'lûm); Bu icma bütün delillerden önce gelir ve buna aykırı bir delil, istidlal ve ictihad müteber değildir.

2. İstinbâta ve ictihâda dayalı bulunan icma, (el-icmâ'u'l-istinbâtî); Bu icma, deliller sıralamasında Kitap ve Sünnet'ten sonra gelir ve sahabe devrinden sonra fiilen gerçekleşip-gerçekleşmediği tartışılmıştır. Bu icma, kesin sahâbe ile beraber bulunan tâbifler onlara katılır, avam hâriç ümmetin tamamı ittifak etmelidir, yalnızca ehl-i beytin ittifakı icmadır ve delildir, icmanın delâlet veya emâre kabîlinden bir dayanağı bulunmalıdır, tevâtüren nakledilmiş bulunan bir icmaa muhâlefet fâsık olma sonucunu getirir. (26)

(25) Şerif, Resâil, c. 1, s. 11, 17, 205; c. 2, s. 119, 367; c. 3, s. 201-205; Allâme el-Hillî, Mebâdi, s. 190 vd.; Muhsin el-Emin, A'yan, s. 66; M.R. el-Muzaffer, Usûl, c. 2, s. 87-106; Ebû Zehra, es-Sâdık, s. 467, 469, 477, 480

D. AKIL VE KIYAS

Şer'i delillerin 4. olarak şia kaynakları aklı, sünni kaynaklar ise kıyası zikretmişlerdir. Genel durum bu olmakla beraber, bazı sünni kaynaklarda dördüncü delilin akıl olarak kaydedildiğini; (16/1) Buna karşı bazı şii kaynakların da delil olarak akıldan söz etmediklerini görüyoruz. Sünni usulcülerin akıldan maksatları asl-berâettir; yani hüküm getiren bir delil (vahiy ve yorumu) bulunmadıkça hükmün ve yükümlülüğün bulunmadığına aklın hükmetmesidir. Şeriat gelmedikçe dîni hükmün de bulunmayacağı akıl delili ile sâbittir. Bir konuda şer'i delil yoksa, şer'i hükmün ve yükümlülüğün de bulunmayacağı sonucu işte aklın bu genel hükmünün teşmilinden (istishâbindan) çıkarılmakta ve bu delile akıl da denilmektedir. Buna göre akıl, dîni hükme delil ve kaynak olmakta, dîni hükmün bulunmadığını gösteren bir delil olarak değerlendirilmektedir.

Şii kaynaklardan aklı bir delil olarak zikredenlerin de tamamı onu açıklığa kavuşturmuş değildir. el-Kerâcîkî'nin (v. 449/1057) Kenzül-Fevâid isimli eserinde hülâsa ettiği usûl, risâlesinde Şeyh Müfid (v. 413/1022) aklı, dördüncü bir delil olarak değil, Kitap, Sünnet ve imamların sözlerinden ibaret bulunan delilleri anlama ve bunlardan hüküm çıkarma vasıtalarından birisi olarak zikretmiştir. (27) Tûsî de aklı müstakil bir delil olarak ele almamış, kitabının giriş bölümünde, "bazı iyi ve kötü şeyleri ve bu arada şer'i delilin delil olduğunu idrak eden" bir bilgi kaynağı olarak akla atıfta bulunmuştur. (28) İbn İdris (v. 598/1202), dördüncü delil olarak aklı kaydetmiş; ancak bundan neyi kastedtiğini açıklamamıştır. (29) Muhakkık el-Hillî (v. 676/1277) aklı dördüncü bir delil olarak zikretmekle yetinmeyip bundan neyin kastedildiğini de açıklamıştır:

1. İlâhî hitâba dayanan:

a) Lahnu'l-hitâb; b) Fehva'l-hitâb; c) Delîlü'l-hitâb.

2. Kitaba dayanmaksızın tek başına aklın delâleti:

Bu da aklın hüsnü ve kubhü idrak etmesinden ibarettir. (30) Şehîd (v. 786/1384) Muhakkık Hillî'nin taksimine ve her kısımda zikrettiği nevilere katılmakla beraber, birinci kısma;

a) Vâcibin mukaddimesinin de vâcib olmasını,

b) Emrin zıddının nehiy, nehyin zıddının emir olması hükmünü,

c) Faydalı şeylerin mübâh, zararlı şeylerin de haram olması prensibini eklemiştir. İkinci kısma ise;

(26) el-Murtazâ, Mi'yar, s. 167, 83 vd; Ebu Zehra, Zeyd, s. 338 vd.

(26/1) Gazzâlî, el-Mustasfâ, Bulak, 1322, c. 1, s. 100, 226 vd. Gazzâlî'ye göre kıyas bir delil değil, lâfzın mânâ ve mefhumundan hüküm çıkarma metodudur. Bk. c. 2, s. 228.

(27) Kenz, İnan 1322, s. 186

(28) el-Udde, c. 1, s. 100-118

(29) es-Serâir, s. 2

(30) el-Muteber, s. 6

a) Aslı berâeti,

b) Delilsizliğin hükmünü,

c) Az ile çok arasında tereddüt bulunduğu azı tercih etmeyi,

d) İstishâbı ilâve etmiştir. Ancak 13. asrın ortalarında bile devam eden bu aklî delil anlayışı isâbetli değildir; çünkü, aklî delil çerçevesine, lâfza bağlı deliller de sokulmuş, Kitâb ve Sünnet yanında bir başka delil (hüküm kaynağı) olan akıl kavramı açıkça ortaya konamamıştır. Meselâ hitâbın (Kitâb ve Sünnet'in) lahni, sözde hazfedilmiş, anlaşılacağı için zikredilmemiş bir kısmın bulunması ve bunun akılla düşünülerek anlaşılmasıdır. Hitâbın fehvâsından maksatları "muvâfik mefhum" delilinden maksatları ise "muhâlif mefhum"dur. Bu üç delâlet de lâfza bağlıdır, lâfızdan çıkmaktadır, bu bakımdan aklî delil sayılamaz. Aklî delil ancak 13. asrın 1. yarısında yaşayan Seyyid Muhsin el-Kâzımî ve öğrencisi Muhammed Taki el-İsfahânî gibi usulcüler tarafından asıl çerçevesine oturtulmuştur.

Buna göre bir tarif yapılmak gerekirse "Aklı değil, kesin olarak şer'î hükmü gerektiren (şer'î hükmün varlığını gerekli kılan) aklî hükümdür." Başka bir ifade ile "şer'î hüküm hakkında kesin bilgiye ulaştıran aklî kazıyyedir." Tarifi açabilmek için aklî delilin kısımlarını görmek gerekecektir: Aklî delil (yani kendisiyle şer'î hüküm sâbit olan akıl hükmü) iki kısma ayrılır:

1. Aklın müstakil olduğu 2. Aklın müstakil olmadığı.

Bilindiği üzere, diğer bilgiler gibi dîni bilginin de bir dayanağı (illeti) olmalıdır. Tasdik içeren bir ilim, "kıyas, istikrâ ve temsil" delillerinden birine dayanır. Şer'î hüküm istikrâya dayanamaz. Temsil -ki sünni usulcülerin kıyasları bundan ibarettir- şia usulcülerine göre müteber bir delil değildir. Geriye mantıkçıların kıyası kalmaktadır ve şer'î hükmün varlığı bilgisine götüren delil ve dayanak işte bu kıyastadır. Bir mantık kıyasında iki mukaddime (öncül) bir de netice bulunur. Bu iki mukaddimenin ikisi de şer'î bilgi ve hüküm ise, hiç biri akla dayanmıyorsa, bu delile "şer'î" denir ve bunun konumuzla ilgisi yoktur. Mukaddimelerin ikisi veya birisi aklî (yani şeriatin beyanına dayanmaksızın aklın hükmü) olursa bu delile (kıyasa) aklî delil denir. Bu kıyas da iki nevidir:

a) Mukaddimelerden ikisi de aklî olursa "müstakil aklî delil" oluşturur. Örnek: Adâletin icrası akla göre güzeldir, gereklidir. (Küçük öncü). Aklen icrası güzel olan her şeyin şer'an da icrası güzeldir. (Büyük öncül). Adâletin icrası şer'an güzeldir, gereklidir. (Netice).

Bu kıyasta bulunan birinci öncül, sırf akla ait bir önermedir. Akıl sahiplerinin görüşlerinin birleştiği meşhur bir hükümdür (meşhurâttandır), usul ilminin değil, kelâm ilminin konusudur.

İkinci (büyük öncül) de aklîdir; çünkü, aklın hükmü ile şeriatin hükmü arasındaki bağıntıdan (mülâzemededen) ibâret olan bu hüküm akla dayanmaktadır. Fıkıh usûlünün konusu da işte bu iki (akıl-şeriat) hüküm arasındaki bağıntıdır. Örnekte iki öncül de aklî olduğu için bu delil

"müstakil aklı delil" örneğidir. Ancak burada da şer'i hüküm akıldan çıkmış, akıl kaynağına dayanmış değildir. Şer'i -ilâhî hükme akıl yoluyla, aklın rehberliğinde ulaşılmıştır.

b) Mukaddimelerden biri aklı diğeri şer'i olursa "müstakil olmayan aklı delil" meydana gelir. Örnek: Şu fiil farzdır (küçük öncül). Şer'an farz olan bir fiilin mukaddimesinin (olmazsa olmaz şartının) da şer'an farz olması aklen gereklidir. (büyük öncül).

Şu fiilin mukaddimesi şer'an farzdır (netice).

Bu örnekte 1. öncül şer'i bir hükümdür, ana kaynaklarda ve fıkıh kitaplarında zikredilmiştir.

İkinci öncül aklıdır; çünkü, şer'an farz olan bir fiilin mukaddimesinin de farz olmasının gerekliliği (arada böyle bir mantık bağlantısının bulunması) keza bir başka örnekte "şer'an farz olan bir şeyin zıddının haram olmasının gerekli bulunduğu" aklın hükmüne dayanmaktadır. Ancak bu örnekte öncülerden biri şer'i olduğu için "müstakil olmayan aklı delil"den söz edilmektedir.

Her iki örnekte de akıl, bir hükmün şeriate "Allah katında" sâbit olduğuna doğrudan ulaşmamakta, böyle bir hükme doğrudan kaynak olmamaktadır. Çünkü, aklın bilgi edinme kapıları (duyular, deney, sezgi, bedâhet...) Allah nezdindeki hükmü doğrudan bilmeye ve bulmaya açık değildir.

Şer'i hükümlerin illetleri (dayanakları, hükme temel teşkil eden vasıfları) da aklen bilinemez olduğu için şia usulcileri "önce illetin ictihadla belirlenmesi, sonra da başka hadislerin bu illeti taşıdığından hareketle şer'i hükmün teşmili" mâhiyetindeki sünnilerin kıyaslarına karşı çıkmışlardır. Şianın benimsediği akıl denilince aklın rolü, doğrudan iyi ve güzel olduğunu idrak ettiği bir şeyin Allah nezdinde de güzel olması konusundaki hükmüdür. Akıl bu bağlantıdan yürüyerek şer'i bir hüküm ortaya koymamakta, Allah nezdinde var olan hükmü keşfedip ortaya çıkarmaktadır. Burada akla takılan soru, "aklın güzel bulduğu bir şeyi Allah nezdinde de güzel olmasının neden gerektiği" sorusudur. Usûlüyyûn okul mensuplarının bu soruya verdikleri cevabın özetı şudur:

Akıl, idrak aracıdır. Bütün insanlar bununla bir şeyin güzel olduğunu idrak edip bilince, idrak sahiplerinin en kâmil olan Allah'ın da o şeyi iyi ve güzel olarak bildiğine hükmolunur; çünkü, O, akli yaratmıştır ve akıl sahiplerinin en kâmilidir. O'nun kötü olarak idrak ettiği, kötü bildiği bir şeyi iyi ve güzel olarak idrakte bulunan akıllar birleşemez. Böylece iyi ve güzel (hasen) olduğu idrak edilen fiil yerine getirenin öğülmeğe lâyık olduğu fiildir. Kötü (kâbih) olduğu idrak edilen fiil de yapanın yerilmeyi, kınanmayı hak ettiği fiildir. Burada iyi ve kötünün (hüsün ve kubhun) mânâsı budur. Allah'ın bir fiil sâhibini övmesi, mükâfatlandırması demektir. Yermesi ise, cezalandırması demektir. Yani, övme mükâfatlandırmaya, yerme ve kınama cezalandırmaya eşittir. Şu halde aklın hüsün ve kubhünü idrak

ettiği filin fâili yine aklın delâleti ve rehberliği ile anlaşıldığına göre Allah tarafından mükâfat ve ceza görecektir. Medih ve zemmin bundan başka bir mânâsı olamaz. "Allah ve Rasûlü'ne itaat" gibi aklın hüsnünü idrak ettiği bir konuda, Kitap ve sünnet'te emirlerinin gelmiş olması te'yid maksadına yöneliktir; yani bu emirler tesis emri (mevlevî emir) değil, te'yid emirleri (irşad emirleri)dir. (31)

Sünnî usûlcülerin benimsedikleri kıyası ret konusunda ismâîlîler de ca'ferîlere katılmaktadırlar. (32) Kıyasın illetinin ictehad yolu ile ortaya çıkarılması halinde kıyası reddeden bu mezhepler, illetin nass ile sabit olması durumunda kıyası benimsemişler; ancak, bunu da kıyas saymayıp, "illeti bildirmek, hükmü de bildirmektir" prensibinden hareketle lâfzî beyan (zâhir) çeşitleri içine sokmuşlardır.(33)

Zeydîlere göre bilinen her şey ya sırf akılla bilinir, ya sırf şeriatle (vahiy ile) bilinir. Yahut da şeriat ve akıl ile birlikte bilginin kaynağı olurlar. Bunlardan birincisi yalnız aklın delil olduğu bilgidir. Peygamberliğin ve dolayısıyla şeriatın gerçek olduğu konusundaki bilginin kaynağı (bu bilginin delili) akıldır. Şeriat geldikten sonra onun nasslarını yorumlamada ve nasslara dayalı kıyas ve ictehadlarda ve nihayet hakkında nassların bir delâleti bulunmayan konularda aklın hüsnü ve kubuh konusundaki idrakine dayalı hükümlerde hep akıl devrededir ve müteber bir delildir. Aklın idraki dışında kalan dînî bilgiler ve konular ise doğrudan şeriat ve vahiy yolu ile bilinir.

Kıyas konusunda Zeydîler ile sünnîler arasında önemli bir fark yoktur. Zeydîler de kıyası bir delil olarak kabul etmektedirler. (34/11)

E- SİRET:

Ca'ferî usulcülerin oldukça sık atıflar yaptıkları delillerden biri de sîrettir. Sîretin genel mânâsı, halkın bir şeyi yapmayı veya yapmamayı âdet edinmesidir. Eğer burada halktan dini ve milliyeti ne olursa olsun bütün akıl sahibi insanlar ve bunların yaygın âdetleri kastedilirse buna "es-sırâtü'l-ukalâiyye", yahut "binâu'l-ukalâ" denir. Yalnızca müslümanlar, yahut bunlardan imâmîler gibi belli bir mezhebe bağlı bulunanlar kastedilirse "sırâtü'l-müteşerri'a, es-sırâtü's-Şerîyye, es-sırâtü'l-İsâmiyye" gibi isimler verilir. Sîret delili tahlil edildiğinde birincisinin akıl deliline, ikincisinin ise icmaa raci olduğu, müstakil bir delil olmaktan ziyade akıl ve icma delillerinin özel birer çeşidi oldukları görülmektedir. Ayrıca, sîret delilinin birincisinde şâri'in hükmüne delâlet etmesi, ikincisinde ma'sum imamın görüşünü aksettirmesi için başka ihtimalleri ortadan kaldıran şartları

(31) M. R. el-Muzaffer, Usul, c. I, s. 188, 200, 217 vd.; c. 2, s. 109-116 vd.; M. el-Emin, A'yan, s. III-113; Krş. Şerif, Resâil, c. 1, s. 20, 210; c. 2, s. 91.

(32) Kadı Nu'man, De'âim, c. s. 84, 87, 91

(33) M.R. el-Muzaffer, Usûl, c. 2, s. 176.

(34/a) el-Murtazâ, Bahr, c. 1, s. 166, 187 vd.; Ebu Zehra, Zeyd, s. 342, 346,422.

taşınması gerekmektedir. Bu takdirde de sîrete dayanan hüküm, ilgili fiil veya terkin meşru olduğundan ibarettir. Müsbet veya menfi yönden bağlayıcı (farz, vâcip, haram, mekruh...) hükmü için başka delil ve karinelere ihtiyaç vardır. (34/b)

F- DİĞER DELİLLER, İSTİHSAN, İSTİSLAH, SAHABİ KAVLİ, ESKİ ŞERİATLER, ÖRF

Bu delillerin Kitâb ve Sünnet'e dayalı (tâlf) de olsa mûtebe birer hüküm kaynağı olup olmadıkları hususu sünni usulcüler arasında da tartışılmıştır. Meselâ, Gazzâlî başlıktaki ilk dört delili "delil zannedildiği halde böyle olmayanlar" başlığı altında incelemiş ve reddetmiştir. (35)

Şiannın bu deliller hakkında düşünce ve uygulamaları ise kısaca şöyledir:

1. İstihsan: Kabul edenlerin açıklamalarına göre istihsan, ya iki delilden daha güçlü ve duruma elverişli olanını tercih etmektir; yahut da müctehidin şer'i bir delile dayanmadan iyi (hasen), yahut da kötü (kabih) zannetmesine dayalı hükümdür. Birinci mânada istihsana karşı çıkan fıkıhçı yoktur; ancak, diğer bir çok fakih gibi şia fukahası da bunu, bir istidlal ve değerlendirme şekli olarak görmekte, ayrı bir delil ve hüküm kaynağı olmadığını ileri sürmektedirler. İkinci mânada istihsanı ise, müctehidin keyfine, zannına, vehmine göre hükme varması olarak anladıkları için reddetmekte, bu yoldan hükme varanların zan ve vehme dayalı din vâzı'ı olacaklarını ileri sürmektedirler (36)

Zeydiye mezhebine göre istihsan, mûteber bir delildir. Bu mezhep ile Hanefî mezhebinin istihsan anlayışı birbirine oldukça yakındır; ancak, daha açık ve güçlü kıyas ile sünnet karşısında kıyasın terk edilmesi mânâsındaki istihsanda birleşen bu iki mezhep zaruret ve maslahat karşısında kıyasın terk edilmesi (bu iki delil karşılaştığı zaman kıyasa zaruret ve maslahatın tercih edilmesi) mânâsındaki istihsanda farklı düşünmektedirler.

Hanefiler bu tercihi de istihsan içinde görürken Zeydiler, zaruret karşısında kıyasın ve başka bir delilin söz konusu olmayacağını, zaruret ile amelî başlı başına bir prensip olduğunu ve istihsanla alakasının bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Maslahatın kıyasa tercihi konusunda ise görüş ayrılığı, kıyasta illetin tesbitinde kullanılan yollardan birisi olan (münâsebet) anlayışından kaynaklanmaktadır.

Nassla sabit hüküm ile kıyas yolu ile elde edilecek hüküm arasında maslahat uygunluğu veya benzerliği demek olan münesebetin çevresini dar tutan Hanefiler, mürsel münasebeti; yani şeriatın itibar edip etmediğini lafzî deliller ile bilinmeyen fayda ve zararı kıyasta illet olarak kullanmazken (bunu istihsan adıyla ayrı bir hüküm prensibi olarak değerlendirirken)

(34/b) M. Rıza el-Muzaffer, Usul, c. 2, s. 153-158.

(35) el-Müstesfâ, c. 1, s. 245-315.

(36) M. Takıyy, el - Hakim, el- Usulü'l- Amme, s. 377.

Zeydiler çevreyi geniş tutmuş, bunun da kıyasta illet olarak kullanılabileceği hükmünü benimsemiş ve istihsanın bu çeşidini kıyas içine sokmuşlardır. (37)

2. İstislah: el-Mesâlihü'l-Mürsele terimi ile ifade edilen istislah, şeriatın itibar edip etmediği, belli bir âyet ve hadîsin çeşitli delâletleriyle de olsa bilinmeyen fayda ve zararın, dîni hüküm ve davranışta delil kılınması demektir. Şi'î-ca'ferîlere göre, bir fiil veya şeyin faydalı veya zararlı iyi veya kötü olduğu ya kitap ve Sünnet kaynaklarından -özel ve genel şer'î açıklamalardan- öğrenilir; yahut da akıl yolu ile bilinir. Bir âyet veya hadîsin özel, yahut genel ifadesinden; yahut da birden fazla âyet ve hadîsin ortak ifade ve delâletinden öğrenilen fayda, zarar (celb-i menfaat, def-i mefsedet) Kitap ve Sünnet'e râcîdir. Yani, bu bilginin ve buna dayalı hükümlerin kaynağı vahiydir, şeriatir. Akıl sahiplerinin ittifakı ile sâbit olan iyi-kötü, faydalı-zararlı hükmünün kaynağı ise akıldır. Şu halde vahiy de akıl dışında istislah diye bir delil, bir hüküm kaynağı yoktur. (38)

Zeydiye mezhebine göre, "mürsel veya garip münâsip" adı verilen mesâlih-i mürsele, Mâlikî mezhebi'nin şartlarına uygun şartları taşıması hâlinde müteber bir prensiptir. Ancak, -istihsan bahsinde görüldüğü üzere- Zeydiler bunu ayrı bir delil olarak değil, kıyas illeti olarak telakki etmektedirler. (39)

3. Sahâbî Kavli: Şi'î-ca'ferîlere göre, sahâbe ma'sum değildir, yanılmaları ve unutmaları mümkündür. Bu durumda olan kimselerin sözleri ve davranışları müteber bir şer'î delile doğrudan dayanıyorsa, kendilerine değil, dayandıkları delile bakılır. Bilgi ve hüküm ictehad yolu ile elde etmiş iseler onlar da diğer nesillerin müctehidleri gibi ele alınıp değerlendirilirler. Bunun ötesinde sahâbe kavlinin ayrı bir delil olarak değeri yoktur. (40)

Zeydiye'ye göre sahâbe icmaı bağlayıcı bir delildir. Sahabe içinde Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ma'sum (günah ve hatadan korunmuş) oldukları için bunların fetvaları tek başına bir delildir, bağlayıcı hüküm kaynağıdır. Diğer sahâbenin fetvalarının ve davranışlarının şer'î delil olarak bir özelliği yoktur. (41)

4. Eski şeriatler: Eski şeriatlere ait hükümler Kitâb ve Sünnet'te nakle edildiği ve son peygamberin ümmeti için de geçerli olduğuna karine bulunduğu zaman müteberdir. Böyle olunca eski şeriatlerin hükümleri Kitap ve Sünnet'e râcîdir, ayrı bir kaynak değildir.

(37) A. el-Murtaza, Bahr, s. 190; Ebu Zehra, Zeyd, s. 438-444

(38) M. Takıyy, el-Hâkim, el-Usûlü'l-Amme, s. 402 vd.

(39) A. el-Murtaza, age, s. 192-193; Ebu Zehra, age, s. 445-449

(40) M. Takıyy, el-Hâkim, el-Usûlü'l-Amme, s. 439-442

(41) A. el-Murtaza, Mi'yar, s. 179; Ebû Zehra, ag. esr. s. 418-421.

5. **Seddü'z-Zerâi'**: (Harama giden, yasağı çiğnemeye götüren yolların tıkanması, davranışların men' edilmesi, bunlara sebep oldukları sonucun hükmünün giydirilmesi prensibi ayrı bir delil değil, aklın gerekli ve bağlantılı bulması (el-mülâzemetü'l-akliye) kablinden ve akıl delili çevresine girmektedir.)

6. **Örf**: Şeriat bir çok örfü ortadan kaldırmış, bazılarını da uygun düşmüştür. Örf, başkalarına bir hüküm kaynağı olamaz; ancak şeriatın yorumlanmasında, nassların anlaşılmasında ve uygulanmasında yardımcı bir unsur olabilir. (42)

G- UYGULAMA İLKELERİ (el-Usûlü'l-Ameliye):

Müctehid, şer'i hükmü öğrenmek ve ortaya koymak üzere çaba gösterir ve çoğu kez delillere başvurarak bu amaca ulaşır. Bu durumda hükme gerçek (vâkı'), delile de içtihâdı adı verilir. Bazan da delilin bulunmaması anlaşılmasız (mücmel) olması, tercih imkânı bulunmadan çelişik olması gibi sebeplerle Allah nezdinde mevcut, gerçek hükme ulaşmak mümkün olmaz. Şii usulcülere göre bu durumda mükellefin sorumluluktan kurtulabilmesi için yapacağı şeyler (vazifeler) vardır. İşte bu vazifelere "uygulama ilkeleri" ve bu ilkelere göre elde edilen hükümlere de "zâhirî hükümler" denilmektedir.

İstikrâ metodu ile yapılan araştırma sonucu fıkıhın bütün bölümlerinde uygulanabilir olan 4 uygulama ilkesi tesbit edilmiştir:

1. İstishab, 2. Berâet, 3. İhtiyat, 4. Tahyir.

1. **İstishab**: "Amel ve uygulama bakımından şâri'in şüphe ortamında (zarfında) kesin olanın bekâsına hükmetmesidir." şeklinde tarif edilen istishabı bazı usulcüler uygulama ilkeleri içinde sayarken, diğer bazıları buna emâre ile ilke arasında bir yer vermişlerdir. Çünkü, emâre (zannî delil) "şâri'in hükmü budur" der, istishab, "şâri'in hükmünün bunun böyle olduğu kabul edilmelidir." der, uygulama ilkesi ise, şâri'in hükmünü öğrenmenin bir yolu bulunamadığında, "şöyle yapılmalıdır." demenin ötesine geçemez.

Şiadan Seyyid Murtaza'nın sünnilerden kısmen Hanefilerin kabul etmedikleri istishab, fukaha çoğunluğuna göre şer'i bir hüccettir, uygulama prensibidir. Buna göre bir hükmün veya hakkın geçmişte varlığı kesin olarak biliniyor. Hâl-i hazırda bunun devam edip etmediği konusunda ise şüphe bulunuyorsa hükmün ve hakkın devam ettiği kabul edilir ve amel buna göre yerine getirilir. (43)

Zeydiyeye göre de istishab, Kitap ve Sünnet gibi bir delil olmayıp, bunlara dayalı bir uygulama prensibidir. Hükmü değiştiren bir âmilin devreye girdiği kesin olarak bilinmedikçe geçmişte mevcut hüküm ve durum uygula-

(42) M. Takyy, age, s. 434, 414, 425.

(43) M. Takyy, el-Usulü'l-Amme, s. 448-456

ma ânında da müteberdir. Ahmed el-Murtaza'nın müteber olmadığını ifade ettiği istishab, değiştirici unsurun devreye girdiği bilinen istishabdır. Meselâ, teyemmüm ile namaz kılan bir kimse, namaz kılarken suyu görürse bazı fıkıhçılar, görmeden önceki hâli devam ettirerek (istishab yaparak) namazın sahih olduğuna hükmederken, el-Murtaza, son andaki değiştirici âmili öncesine hâkim kılarak namazın bozulacağını ileri sürmüştür. (44)

2. Berâet: Şer'i hükmü bilme ve bulmanın imkânsız olduğu veya bu konuda şek bulunduğu takdirde hükmü yok kabul ederek buna göre davranmaktır. Şiinin usulcü okulu, berâetin çerçevesini daha geniş tutmuş, belli bir konuda veya genel olarak, keza haram konusunda veya farz konusunda berâet ilkesini müteber saymışlardır. Ahbârî okul mensupları ise, çerçeveyi daha dar tutarak berâeti haram konusunda değil, farz konusunda (bir şeyin farz olduğu konusunda delil ve şer'i hüküm bilinmiyorsa bunu farz saymama) konusunda işletmişlerdir.

3. İhtiyat: Hüküm bilinmiyor, yahut hükümde şüphe bulunuyorsa, hükümlülüğün (yapma veya yapmamanın) bütün şıklarını yerine getirmektir. Yani mümkün olduğu takdirde şâri'nin yapılmasını istemesi muhtemel olan bütün şıkları yapmak, yapılmamasını istemesi muhtemel olan bütün şıkları da yapmamaktır. İlahiyatın bir uygulama ilkesi olup olmadığı tartışılmış, usulcü okul mensupları bunu reddederek Ahbârîler haramla ilgili şüpheli konularda bir uygulama ilkesi olarak benimsemişlerdir.

4. Tahyîr: (Şıklardan birini ifade serbest bırakılmak): Bir önceki maddede bütün şıklar ve ihtimaller icra edilebiliyordu ve ihtiyaten böyle hareket edilmişti. Burada ise şıklar çelişik olduğu ve birleştirilmesi mümkün bulunmadığı için, ihtiyat ilkesi işletilemiyor ve yükümlü, şıklardan birini yerine getirmede serbest bırakılmış gibi hareket ediyor.

Bu ilke teorik olarak tartışılmış olmakla beraber, uygulamada önemli ve belli bir yeri olmamıştır. (45)

(44) el-Bahrü'z-Zahhar, Mukaddime, s. 198; Ebu Zehra, Zeyd, s. 456-459

(45) M. Takyy, age, s. 481, 495, 505, 508; M.R. el-Muzaffer, age., s. 233

III- İCTİHAD - TAKLİD VE MERCI'İYYET

A. İCTİHAD:

İctihad ve taklid bahisleri sünni usul kitaplarında genellikle son bölümde ele alınmış ve incelenmiştir. Şi'i kitaplarında ise durum farklıdır. Usulcülerden önemli bir kısmı bu bahisleri fıkıh usulünün çerçevesi dışında gördükleri için kitaplarına almamışlar, konuyu fetvâ kitaplarına bırakmışlardır. Fetvâ mercii olan fakihler de fetvâ mecmualarının başına bu konuyu, icthad ve taklidin mânâ ve mâhiyetini, şartlarını, özelliklerini açıklamışlardır. Bazı usul yazarları ise, usul ilmi ile ilgisi bulunduğu için icthad ve taklid bahislerine de toplantılarda yer vermişlerdir.

1. Terim ve Tarif: Şâfi'i gibi sünni müctehidler, icthad ile kıyası eş mânâlı olarak kullandıkları ve icthad kelimesi rey ile terkip yapılarak (ictihâdü'r-rey) şeklinde isti'mal edildiği, şia da baştan beri rey ve kıyas icthadına karşı oldukları için, fıkıhçıları, icthad terimini müteber bir hüküm çıkarma yolu olarak kabul etmiyorlardı. İctihad bahsini kitaplarına alıyorsa, deliller getirerek reddetmek için alıyorlardı. Nitekim Tûsî, el-Udde'nin giriş bölümünde şöyle diyordu: "Kıyas ve icthada gelince, bize göre bunlar delil değildir; kullanılmaları memnu'dur. Biz bunu ilerde açıklayacağız..." (46)

Sünni âlemde dördüncü asırda el-Cessas, beşinci asırda Gazzâlî gibi usulcüler icthadı daha geniş mânâda kullandılar. Buna göre icthad, "şer'i hükmü ilgili delillerden elde edebilmek için müctehidin olanca çabayı sarfetmesi idi. Delil anlayışları farklı da olsa, bilhassa usulcü okula mensup şii fakihlerin, şer'i hükmü elde etme ve fetvâ verme usulleri, bu geniş mânâdaki icthad ile paralellik arz ediyordu. İşte bu sebeple muhtemelen ilk defa (47) Allâme el-Hillî icthad kelimesini, kıyas ve reyden farklı olarak, bu genel mânâda kullanmış ve kitabının bir bölümünü icthad-taklid bahsine ayırmıştır. Onun açıklamalarına göre: İctihad, "şer'i olup zanna dayanan meselelerin hükmünü elde edebilmek için düşünme gücünü son

(46) el-Udde, c. 1, s. 39

(47) Murtaza, el-Mutahhari, İctihad der İslâm, (Bahs-i der İbâre-i Mercii'et ve rûhâniyet, Tahran, 1341/1962, isimli mecmua içinde)

sınıra kadar kullanmaktır.", Hz. Peygamber'in ictihad etmesi câiz değildir; çünkü, O'nun hem buna ihtiyacı yoktur, hem de tebliğ ettiklerinin Allah'tan olduğu güveni sarsar. İmamların da ictihad etmeleri câiz değildir; çünkü, ictihadın mâhiyetinde isabet etme de, yanılma da vardır, imamlar ise hatadan korunmuşlardır. Onlar şer'î hükümleri ya doğrudan Resûlullah'ın öğretmesi yahut da Allah Te'âlâ'nın ilhamı ile elde ederler. Diğer âlimlere gelince bunların çelişen deliller arasında tercih yaparak, Kitap ve Sünnet'in genel hükümleri üzerinde kafa yorarak hüküm çıkarmaları câizdir. Ancak, kıyas ve istihsan yolu ile hüküm çıkarmaları, bu metodlarla ictihad etmeleri câiz değildir." (48)

İctihad terimini kullanmamakla beraber Şerif el-Murtaza, el-Hillî'den 3 asır önce kıyas ve istihsan dışı ictihadın muhtevasından bahsediyor. İmamiye mezhebinde hüküm bulunmayan bir mesele ortaya çıktığında fakihin, Kur'an-ı Kerim'in geniş çerçeveli, yoruma açık (umûmât ve zevâhir) âyetleri üzerinde düşünerek çözüm getirebileceğini ifade ediyordu. (49)

Geniş mânâda ictihadi benimseyen ve kitaplarında buna yer veren usûl-u şia fukahasına karşı bundan 4 asır kadar önce Molla Emin Esterâbâdî tarafından okul hâline getirilen Ahbârîler, her mânâda ictihada karşı çıkmakta, ictihad ve taklidi reddetmektedirler. Onlara göre, Kur'an-ı Kerim'i anlama selâhiyeti ve ehliyeti imamlara aittir. Akıl delil değildir. İcma, sünnilerin uydurduğu bir bid'atır. İmamlardan başka bir âlimi (fakihi) taklit etmek haramdır. Bütün dîni hüküm ve bilgiler hadislerdedir, hadisler de meşhur kitaplarda toplanmıştır. Meşhur 4 kitaptaki bütün rivâyetler sahihtir ve müteberdir. Dîni hükümler bunlardan alınacak ve uygulanacaktır. (50)

Bugün şii dünyada Ahbârîler azınlıktadırlar. Fıkıh ve fetvâ sahasında hâkim olan usûlî okuldur. Bunlara göre de, tebliğin metninde özetlenen "delillerden hareket ederek dîni hüküm çıkarmak" mânâsında ictihad câizdir ve zaruridir. Bu ictihadın, yeni Necef okulunun benimsediği tarifi ise şöyledir: "Şer'î hükümler veya amelî vazifelerin şer'î veya akli delillerini elde etme melekesidir." Tarife göre bu melekeyi (gücü, ehliyeti) taşıyanlar, fiilen ictihad etmeseler dahî müctehid sayılırlar. (51)

2. Şartları ve Dereceleri: Müctehidde aranan şartlar bakımından sünni ve şii usulcüler arasında önemli bir fark gözükmemektedir. Ancak şia da akıl da bir delil olduğu için müctehidin akıl ve tefekkür bakımından olgunlaşmış, felsefi düşünce melekesini kazanması üzerinde durulmuştur.

Sünni usulcüler, müctehidleri, bilgi ve ehliyet derecelerine göre sınıflandırmışlardır: 1. sırada müstakil, mutlak, 2. sırada müntesip, mutlak, 3. sırada mukayyed (sınırlı, meselâ mezhebte, meselede müctehidler

(48) Mebâdî'ur'-Rusûl, s. 240-241

(49) Reâil, c. 2, s. 118.

(50) Murtaza Mutahharî, age., s.43, 44

(51) M. Takıyy, el-Hâkim, el-Usûl'l-amme, s. 563.

vardır. M. Ebû Zehra, şî'i-ca'ferîlerde ictehad prensiplerini imamların tesbit ettiklerini, diğler müctehidlerin bu prensipleri uygulayarak hüküm çıkardıklarını, bu sebeple müctehidlerinin mutlak-müstakil müctehidler olmayıp müntesip müctehidler derecesinde olduklarını ileri sürmüştür. Buna karşı Muhammed Takıyy el-Hâkim, şî'ada imamların söz ve fiillerinin sünnet sayıldığından hareket ederek usulde ve fûru'da kitap, sünnet ve akıl... delillerine dayanan ictehadın mutlak müstakil ictehad olduğunu - haklı olarak- savunmuştur. (52)

3. Bütünlüğü: Usulcülerin çoğuna göre ictehad bölünebilir; yani bir müctehid bazı dallarda ve konularda ictehad bilgilerini tamamlamış olduğundan ictehad eder, bazı konularda eksikleri bulunduğu için ictehad edemez ve bir başka müctehidi taklid eder (deliline tâbi olur) (53)

4. Kapısı: Dördüncü hicrî asırdan sonra yaşayan sünî, mukallid usulcülerin çoğuna göre mutlak ictehad kapısı kapanmıştır. Müslümanların vazifesi meşhur dört mezhebin birisini taklid etmektir.

Ca'feriye'de prensip olarak câiz değildir, bilmeyenlerin bilenlerden şer'î hükmü delili ile öğrenip uygulaması gerekir. Ayrıca fetvâsı uygulanacak olan müctehidin hayatta olması şarttır. İşte daha ziyade bu iki sebebe dayalı olarak bu mezhepte mutlak ictehad kapısı kapanmamış, her asırda ve bölgede yeteri kadar müctehid bulunmuştur.

5. İsâbeti: Meseleye farklı açılardan bakan usulcülerin aynı konuda farklı hükümler çıkaran birden fazla müctehid arasından birinin mi, yoksa hepsinin mi isabet etmiş sayılacağı konusunu tartışmışlardır. "Hepsi isâbet etmiştir." diyenler, hakkında nass bulunmayan konularda, ilâhî hükmün de, müctehidin hükmüne tâbi olduğunu, yahut sonucu hatalı da olsa usulü doğru kullanan müctehidin isabetli sayılacağını düşünerek bu görüşü savunmuşlardır. Buna karşı Ca'feriyyeye göre, müctehid kimi zaman hata eder, kimi zaman da isabet eder. Her vâkıa için Allah nezdinde belli bir hüküm ve bu hükmün -bazan kesin olmayan- bir delilin (emâresi) vardır. Bunu bulan isabet etmiş, usûlünce ictehad ve gayret ettiği halde bulamayan hata etmiş olur; ancak, hatasından dolayı günahkâr olmaz. (54)

B- TAKLİD

1. Tarifi: Taklid, delilini sormadan bir müctehidin fetvâsına göre davranmaktır. Kendisi müctehid olmadığı, hükmü delilinden bizzat çıkaramadığı için bilenden soran ve buna göre hareket eden kimseye mukallid denir.

(52) M. Ebû Zehra, Ca'feru's-Sâdık, s. 540; M. Takıyy, el-Hâkim, age, s. 594.

(53) Allâme el-Hillî, Mebâdi', s. 243; M. Takıyy, age, s. 582-585

(54) el-Hillî, age, s. 244-245

2. Cevâzı: Ca'feriyeye göre inanç konularında taklid câiz değildir. Mü'min inandığı konuların delilini de bilecek, imana bu delillerle ulaşmış olacaktır. Dinden olduğu kesin olarak bilinen (zarûrât) ve delili de kesin olarak ibadet ve amel konularında da taklid câiz değildir. Bu iki çerçeveye girmeyen meselelerde ictihad ehliyeti bulunmayan kimselerin müctehide sorması ve onun vereceği fetvaya göre amel etmesi câizdir ve bu cevâz zarûretten kaynaklanmaktadır.

3. Şartları: Taklidin cevâzının mukallid, müctehid ve konu ile ilgili şartları vardır. Taklid edecek olan kimse bizzat ictihad ehliyetini taşımayacak, yahut vakit dar olduğu halde o konuda ictihad bilgisini tamamlamamış bulunacaktır. Taklid konusu inançla ilgili olmayacak, keza dinden olduğu kesin olarak bilinen ve delili kesin olan esaslar çerçevesine de girmeyecektir. Meselâ; namazın farz; şarabın haram olduğu konularında taklid câiz değildir.

Taklid edecek şahıs müctehid, müttaki, imâmî ve yaşayan bir kimse olacak. Müttaki, dinin emir ve yasaklarına uygun hareket eden, dindar ve iyi ahlak sahibi kişi demektir. Bir kimsenin müctehid ve mütteki olup olmadığını bilmenin yolu, en az iki iyi insanın buna şahitlik etmesi, yahut kişinin yaygın olarak böyle bilinmesidir. İmâm-ı isnâ aşerî olması, müctehidin güvenilir olmasının bir başka teminatı olarak görülmüştür. Çünkü, imâmî olmayan müctehidlerin, şîaya göre müteber olmayan delillere dayanarak fetva vermiş olmak ihtimalleri vardır.

Kendisinden fetvâ sorulacak müctehidin yaşayan bir kimse olması konusu tartışılmıştır. Ahbârîler, hadisleri nakletme ve açıklama dışında bir ictihadı câiz görmedikleri için 'nakleden, (açıklayan) mânâsında fetvâ verenin ölü olmasında bir sakınca görmemişlerdir. Usulcû okul mensuplarına göre ölmüş bir müctehidin icmaa tesir etmediği ve ölüye görüş izafe etmek mümkün bulunmadığı için fetva mercii müctehidin hayatta olması şarttır. Müctehid hayatta iken kendisinden fetva almış bulunan mukallidler o öldükten sonra da bu fetvaları uygulamaya devam ederler. Ancak yeni meseleler zuhur edince yaşayan bir müctehide başvuracaklardır. Yaşayan müctehidler bir konuda ihtilaf eder ve farklı hükümler çıkarırlarsa mukallid bunların en âlim olanına başvuracak ve onun fetvâsı ile amel edecektir. (55)

Zeydilere göre:

1. Re'y kıyas ve ictihadı içine alan bir terimdir. İctihadın geniş manası, hükmü açık olmayan naslar (ayetler ve hadisler) ile şer'i hükümler konusunda bilgi elde edebilmek için elden gelen çabanın sarfedilmesidir.

2. Bir mesele veya bir bölümde ictihad edebilmek, diğerinde edememek manasında ictihadın bölünmesi caizdir. Hiçbir müctehid her şeyi bilmemiş

(55) el-Hillî, *Mebâdî'*, s. 246-250; M. Takıy, *age.*, s. 639, 642, 649, 665, 669; Ebü'l-Kâsım el-Hûî, *Tavdîhu'l-Mesâil*, Meşhed, 1409, s. 3-6

ve sorulan birçok soruya "bilmiyorum" cevabını veren meşhur müctehidler vardır.

3. Kesin bilgiye dayanan konularda hak ve gerçek tektir; buna aykırı görüş ve inanç sahipleri hatalı ve günahkardırlar. Zanna dayalı mesele ve hükümlerde, birbirine aykırı bilgi ve görüş sahibi olan müctehidlerin tamamı isabet etmiş sayılır; yani bu meselelerde her müctehidden istenen zan ve kanaati ile vardığı sonuçtur; ilahi hüküm de bu sonuca uymaktadır.

4. Avamın amel ve ibadetle ilgili meselelerde müctehidleri taklid etmesi caizdir. Müctehidin delilini açıklaması şart değildir. Mukallid taklit ettiği alimin ehliyetini, kendi imkanlarına göre araştırmakla ve soruşturmakla yükümlüdür. Müctehidler bir konuda farklı hükümlere ulaşmış ve bunlarla fetva vermiş olurlarsa mukallid muhayyerdir; dilediği ile amel eder.

5. Müctehid olmayan kimseler kaynakları biliyor, tercih üzerinde düşünme ehliyeti taşıyorlarsa müctehidler görüşlerini tercih ve nakledeyerek fetva verebilirler.

6. Taklit edilecek müctehidin hayatta olması şart değildir; yaşayan ve artık yaşamayan müctehidlerin içtihadlarıyla amel edilir.

7. Müctehidin bir başka müctehidi taklit etmesi, bir müctehide bağlanmış bulunan mukallidin de onu terkederek bir başka müctehide baş vurması caiz değildir. (56)

İsmaililere göre: Rey ve kıyas icthadı caiz değildir. Dini bilgi ve fetva meşhur mezhep imamlarından alınmaz; çünkü bunlar rey ve kıyasla icthad etmiş ve hataya düşmüşlerdir. Dini hüküm ve bilgi Kitap'tan, Sünnet'ten, ehli beyt imamları vasıtasıyla alınır. Ulu'l-emr Ehl-i beyt imamlardır ve bunların emirleridir (görevlendirdikleri yöneticilerdir). Bu emirler kitaba sünnete ve imamlara itaat ettikleri müddetçe onlara itaat edilir, saptıklarında itaat edilmez. (57)

C- MERCİİYYET:

Tek başına veya taklit kelimesiyle tamlama yapılarak "Merci'u't-taklid" şeklinde kullanılan merci' kelimesi, ca'ferî fukahası tarafından "fetvâsına başvurulmuş fakih, müctehid mânâsında kullanılmaktadır. Gerek sünnilere ve gerekse şî'aya göre gerçek manada fakih, müctehid demektir. Müctehid olmayanlar için kullanılan fakih kelimesi mecazi olarak kullanılmaktadır. Aynı husus müfti için de söz konusudur. Sünniler, bilhassa icthad kapısı kapandıktan sonra mukallidlerin de fetva vermelerini caiz gövdükleri için bunlara da fakih ve müfti denilmiş, zaman içinde bu iki kelimenin onlar için kullanılması daha yaygın hale gelmiştir. Şiiler mukallide fetva selahiyeti tanımadıkları için onlarda fakih müctehide mahsus bir vasıf olarak devam etmiştir. İctihad derecesinde bir fıkıh alimi demek olan fakihin fetva verme selahiyeti genellikle tartışmasız kabul edilmiştir. Ancak bir zamanda ve bir bölgede birden fazla müctehid bulunduğu halkın, bunlardan

(56) A. el-Murtaza, Bahr, s. 194-197

(57) Kadı Numan, De'âim, c. I, s. 84, 87, 89, 91, 350.

hangisi başvuracağı ve fetva alacağı konusu bir problem olarak ortaya çıkmış, "en bilgilisi ve en dindarı" ölçüsü getirilerek "taklid mercii" kavramına ulaşılmıştır. Buna göre isnâ-aşerî müctehidler içinden en alim ve en dindar olan kim ise o taklid edilecek, fetvâ ondan alınacaktır. Ancak problem bununla da tamam olarak çözüme kavuşmamış, fakihin fetvâ verme dışındaki salâhiyeti (velâyeti), bu salâhiyeti hangi müctehidin temsil edeceği, diğer müctehidler ona bağlılıkları ve bu bağlılığın diğer müctehidler selâhiyetlerine getirdiği sınır konusu tartışılmıştır, kısmen hâlâ tartışılmaktadır.

I. Tarihçe: Küçük kayıplık döneminde şî'î müslümanlar ile imamın, dolayısıyla dînî hayatın rehberliğini, imamları yazışma yoluyla onun dört vekili yürütmüşlerdi ve bu vekiller birer fakih idiler. İkinci kayıplık döneminden itibaren ortaya çıkan boşluğun yine fakihler tarafından doldurulmasında bunun önemli rolü oldu. Ayrıca Kitab'ta, Sünnet'te ve imamların sîretinde, fukahânın rehberliği ile ilgili önemli açıklamalar ve işaretler mevcut idi. Bu sebeple halk, tabii bir yönelişle fakihleri rehber edindiler, ortaya çıkan meselelerin dînî hükmünü öğrenme (istiftâ) ve anlaşmazlıkları çözüme bağlama (kaza) konularında fakihlere başvurular. Ayrıca zekâtı ve imamın hakkı olan humusu yerine sarfetmesi için bu fakihlere (mercilere) verdiler. Bu arada bazı şî'î alimler de kayıplık dönemde kamuya ait işlerde tasarruf hakkının yöneticilere ait olacağını savunuyorlardı. Siyasî, kazâî, mâlî ve idârî konularda kamu adına tasarruf hakkı ile ilgili bulunan -teori ve pratikte bu iki başlılık ve çekişmenin bilhassa siyasî yönü, son iki asırda ortaya çıktı. Bundan önce genellikle şî'îler, ideal İslâm devletini Mehdi'nin gelip kuracağını, dünyada zulmün yerine adaleti Mehdi'nin hâkim kılacağını, o zamana kadar zâlim yöneticilere baş eğip Mehdi'yi beklemek gerektiğini kabullenmiş bulunuyorlardı.

Bu genel giriş iki merhalede istikamet değiştirdi. Birinci merhalenin önemli simaları arasında Ahmet b. Muhammed Mehdi en-Nerragî (1771-1828), Hasen eş-Şirâzî (1815-1895), Muhammed el-Hâirî, Hüseyin en-Necefi en-Nâinî (1875-1936) gibi fakihler vardır. Daha önceki devirlerde fakihin siyasî selâhiyetine temas eden ilk fakih muhtemelen ilk şehid Muhammed b. Mekki el-Cizzinî (v. 786/1384)'dir. el-Lum'atü'd-Dımaşkiye isimli eserinde, kayıplık döneminde imamın nâibi ve bunun selâhiyeti konusuna yer verilmiştir. Ondaki iki asır kadar sonra gelen Kerekî aynı konulara temas etmiştir. Yukarıda adı geçen Nerragî, muhtemelen bu açıklamalara da dayanarak fakihin velâyeti konusunu ele almış, icma ve nass gibi delillerin peygambere ve imamlara mahsus olduğunu bildirmediği bütün selâhiyetlerin fakihe intikal ettiği sonucuna varmıştır. (58)

Buna göre fakihin selâhiyeti (velâyet) çerçevesine şu konular girmekte-

(58) M. Abdülkerim Attûm, en-Nazariyyetü's-Siyasiyye el-Mu'asıra Li's-Şia, Ürdün 1988, s. 102

dir: Fetvâ, kaza, cezaların infazı, kısıtlıların velâyeti, imama ait mallar üzerinde tasarruf yetkisi. Hasan Şirâzî, Şah'ın bir anlaşma ile İngilizlere verdiği tütün ile ilgili imtiyaz hakkına karşı çıkmış, mücadelesinde başarıya ulaşarak anlaşmayı bozdurmuş, 1906 tarihli anayasada din adamlarına verilen yer ve selâhiyet üzerinde etkili olmuştur. Nâînf, kitap ve fetvâ işlerinin dinden ayrı tutulmasına karşı mücadele vermiştir.

İkinci merhalenin mimarı Ayetullah Humeynî'dir. İlk defa o, velâyet-i fakih (fakih'in devlet yönetimi ile ilgili selâhiyet ve sorumluluğu) konusunu sağlam bir teorik yapıya oturtmuş ve rehberliğini üstlendiği İran İslâm İnkılâbı ile de teorisini uygulamaya geçirmiştir. Humeynî'den önceki kısmî çıkışlar dışında genel gidişe hâkim olan iki prensip vardı: Mehdî'yi beklemenin gerekliliği ve atıyye. Humeynî, İslâm dünyasının içinde bulunduğu -İslâm'a ve müslümanların menfaatine aykırı- durumu tasvir ederek dinin ve imamların buna razı olamayacaklarını, Mehdî'nin gelmesinin gecikebileceğini, o zamana kadar fakihlerin, münkere ve gayr-i meşrû gidişe karşı savaşmaları gerektiğini, bunun onlara vazife olduğunu savundu. Takıyye konusunun da cüz'î meselelerde fertlere verilmiş bir ruhsat olduğunu, dinin ve müslümanların âlî menfaatlerinin bu ölçüde çiğnendiği ve yok edildiği bir zamanda takıyyeye sığınarak hareketsiz kalmanın câiz olamayacağını ileri sürdü. (59)

2. Genel ve Özel Merciiyyet: Humeynî'den önce fakih'in devlet kurma ve yönetim sahası dışında kalan selâhiyetlerini paylaşan fakihlere de merci' deniyordu. Kitle iletişim araçlarının gelişmediği dönemlerde şi'i dünyada birden fazla merci' vardı ve bunlar kendi bölgelerinde meselâ İran, Irak, Lübnan gibi İslâm ülkelerinde selâhiyetlerini icra ediyorlardı. Kitle iletişim araçları geliştikçe, halkın yöneldiği büyük (genel) sayısı azalmaya başladı. Bu büyük merciler fetvâ veriyorlar, fetvâları neşrediyor, mahallî (özel) merciler de bu fetvâlara aykırı fetvâ vermiyorlar; ancak bir yandan kendi ictihadları ile amel etmekte, diğer yandan büyük mercilerin fetvâ vermedikleri konularda bölge halkına fetvâ vermekte serbest bulunuyorlardı. Böylece ortaya genel merci ve özel merci kavramları çıkmış oluyordu. Özel merciler kendi bölgelerinde fakih'in diğer selâhiyetlerini de icra ediyorlar, özellikle zekât ve humusu alarak yerine sarfediyorlardı. Aynı dönemde bir iki fakih'in genel merci olması yerine merciiyyetin bir fukaha heyetine verilmesinin, burada müzakere edilerek tartışılan ve sonunda halka intikal ettirilecek olan ihtilafsız bir fetvânın ve dini açıklamanın daha faydalı olacağını savunanlar da olmuştur. (60)

Humeynî'den sonra, âmme velâyeti konusunda bütün merci'lerin onu yüklenmiş bulunan fakihe (genel merci' ve rehber) itaat etmeleri, farklı ictihadda bulunsalar bile doğru yoldan sapmadıkça veliyyü'l-emre karşı çıkmamaları, âmme velâyeti dışında kalıp fakihe ait bulunan tasarruf ve

(59) el-Hükûmetü'l-İslâmiye, s. 49, 119, 142

(60) Bahsî der Bâre-i Merciiyyet ve Rûhâniyyet, s. 201 vd, 216 vd

selâhiyetlerde ise, eskisi gibi hakları bulunduğu hükmü benimsemiştir. Yine fakihlere verilen bir başka vazife deleviyyü'l-emrin tasarruflarını dinî bakımdan takip, murakabe ederek gerektiğinde uyarmaktır. Genel merci' (imamın nâibi) vefat ettiği veya görevini yapamaz hale geldiği zaman onun yerine seçilecek olan şahıs veya heyet yine ilim ve dindarlığı ile tanınmış fakihlerden olacaktır.

SONUÇ:

Siyasî olarak başlayıp gittikçe dinî renge bürünen şi'i-sünnî ihtilafının düğüm noktasını imâmet anlayışı teşkil etmektedir. Bu meselede teorik olarak sünnîlerle şi'ilerin anlaşılabilirliği birleşmesi imkânsız gibi gözükmektedir. Ancak pratiğe, yani imâmet inancının dinî hayata fiilen akseden yönlerine gelince bu âmilin, yakınlaşmaya önemli bir engel oluşturmadığı kanaatindeyiz. Bu kanaat da iki vâkıya dayanmaktadır:

1. İmamların kişilikleri; 2. Sayılarının sınırlı olması; başka bir ifade ile kayıplık döneminden sonra şer'î delil olarak imam kaynağının fiilen ortadan kalkmış bulunması.

Birincisi İmam Hz. Ali'den onikinci imam Mehdî'ye kadar bütün imamlar sünnîlerin de sevgi ve saygılarına mazhar olmuş, âlim, fâzıl, dindar kişilerdir; İslâm büyükleri arasında yer almışlardır. Bunlar arasından Ca'ferî fikhının âlimi ve dayanağı olan Ca'ferü's-Sâdık, hem sünnî tarikatların hemen tamamının silsilesinde (mürşidleri arasında) yer almış, hem de sünnî fikh mezheplerinin imamlarının hocaları arasında bulunmuştur. Bu imamlara şi'anın sünnet olarak, sünnîlerin ise ictihad olarak nisbet ettikleri hüküm ve ifadelerin sahih olanları; İslâm'ın iki tarafça ortaklaşa benimsenmiş bulunan -kaynaklarına ve özüne aykırı düşmemekte ve tarafları birbirine bağlayabilecek bir köprü oluşturma kaabiliyeti taşımaktadır.

Hicrî 3. asrın ikinci yarısından itibaren yeni bir imam gelmemiştir. Bu tarihten itibaren ca'feriyyenin ahhârî kolu dinî hükümlerin yalnızca sünnet kaynağından (Hz. Peygamber ve ma'sum imamların söz ve davranışlarından) alınabileceğini, başka bir kaynağın bulunmadığını ileri sürmüş ve buna göre hareket etmişlerdir. Usûlî kolu ise Kitab, Sünnet, icma' ve akli delil olarak kabul etmişler, dinî hükümleri ictihad yolu ile bu kaynaklardan çıkarmışlar, bu kaynaklarda bir delil bulunmaması halinde ise istishâb, aslî berâet, ihtiyat gibi uygulama ilkelerine (el-usûlü'l-ameliyye) dayanmışlardır.

Şia usulcileri belli şart ve kayıtlarla da olsa sünnîlerin rivayet ettikleri hadisleri de makbul saymaktadırlar. İçinde imamın bulunması şartıyla icmanın müteber bir delil olması sünnî usûle de uygun düşmektedir; çünkü, sünnîlere göre de imamlar müctehiddir ve müctehidlerin muhâlif buldukları bir hükümde icmadan söz edilemez. Şianın akıl delili, bazı sünnî müctehidlerin benimsedikleri mürsel maslahat deliline, sonuç bakımından oldukça yakın bulunmaktadır.

Teorik olarak birbirinden uzak gözükken şî'i ve sünñî usulün uygulamada birbirine oldukça yakın seyretmesinin iki önemli sonucu olmuştur:

a) Fürû'da sünñî-şî'i ihtilâfı, sünñî mezheplerin kendi aralarındaki ihtilafa yakın keyfiyet ve kemmiyette gerçekleşmiştir.

b) Mezheblere objektif bakan bazı sünñî âlimler, ca'feriyye mezhebini prensip olarak müteber bir İslâm mezhebi olarak tanımışlardır. 1 ekim 1958'de, el-Ezher Şeyhi Mahmud Şeltut'un, "İmamiye şî'asının, İslâm'ın meşrû bir mezhebi olduğuna dâir" bir fetvâ neşretmesi ve bunun akabinde el-Ezher'de bir şî'i fıkıh kürsüsünün kurulması, ferdi teşebbüsleri de aşan önemli bir gelişmedir. (61)

Usul ve fûru' yakınlığı ve buna dayalı olarak mezhebin tanınması bakımından Zeydiye mezhebi diğerlerinden daha şanslı gözükmektedir. (62)

Geçmişte ve günümüzde şî'iler ile sünñîler arasındaki itikâdî ve amelî mezhep farklılıklarını abartarak, iyi veya kötü niyetle bu iki câmianın birbirinden uzaklaştırılmasına gayret edenler olduğu gibi keyfiyet ve kemmiyet bakımından daha önemli ve hâkim bulunan ortak inanç ve amel sahası üzerinde ısrar ederek bu iki mezhep mensuplarını birbirine yaklaştırmaya ve kaynaştırmaya çaba sarfedenler de olmuştur. Bilhassa Birinci Dünya Harbi'nden sonra İslâm ülkeleri yabancıların istilâsına uğrayıp sömürge hâline gelince her iki câmianın düşünürleri kurtuluş yolları aramışlar ve bunun ilk şartının "İslâm Birliği"nin gerçekleşmesi olduğunda görüş birliğine varmışlardır. Aynı maksatla 19. asrın sonlarında Cemâleddin Afgânî'nin sarfettiği çabalar, 1940'larda yeniden canlandırılmış, İslâm birliğine bir kapı, bir yol olmak üzere mezhepler ve mensupları arasında bir yakınlaşma sağlama çalışmalarına girilmiştir. Bu hareket ve çalışmaları yürütenler ve destekleyenler arasında Kum'da ikâmet eden merci'i-taklîd Muhammed Hüseyin Burûcerdî, Necefli merci' Muhammed Hüseyin Alü-Kâşifi'l-Gıtâ, Lübnanlı merci' Seyyid Şerefü'd-Din, el-Ezher Şeyhi Abdülmecid Selîm ve önemli öğrencileri, Müslüman Kardeşler'in lideri Hasen el-Bennâ gibi zevat bulunuyordu. Bu gayretlerin sonucu 1947 yılında Kahire'de "Dâru't-Takrîb Beyne'l-Mezâhib" in kurulması olmuş, ancak milletlerarası siyaset, ters istikâmetlere zorladığı için bu gayretler istenen sonuçlara ulaşamamıştır. Son yıllarda İran-Irak Savaşı, Mekke olayları, İslâm birliğini ve mezhepler arası yakınlaşmayı ters istikâmette zorlayan yeni siyasî gelişmeler olmuştur. Muhtemelen İslâm'ın ve müslümanların karşısında olan güçler tarafından yönlendirilen bu gelişmelere rağmen müslümanların ve özellikle halkın rehberleri olan âlimlerin bu hayırlı hareketi ve meşkûr çabayı sürdürmeleri, İslâm'ın ve müslümanların âlî menfaatleri açısından zarûrîdir; mezhepler arasındaki fıkıh ve usul yakınlığı da bu harekete uygun bir zemin oluşturmaktadır.

(61) A. Şirâzî, Hembestegi-i Mezâhib-i İslâmî, Tahran 1350/1971, s. 108-112.

(62) Bu konu için bakz., Muhsin el-Emin, A'yan, s. 107, 112.; Alü-Kâşifi'l-Gıtâ, Aslû's-Şî'a s. 114 vd.; Ebû Zehra, Ca'fer, s. 16, 256, 266; Zeyd, s. 506 vd.