



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**  
6 (12), Güz / Autumn 2019, 293-313

**CAFERİ FIKHINDA AKIL DELİLİNİN FÜRÛ FIKHA UYGULANMASI**  
**-Örnek Fıkhî Meseleler Üzerinde-**

**Applying Evidence of Reason To Fürû Fiqh In Jafari Fiqh -About Sample Fiqh Issues-**

**Safa ATİK**

Dr. Öğr. Üyesi., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. Denizli, Türkiye. e-mail: atiksefa@pau.edu.tr Orcid No: 0000-0002-7806-3971

**Hakemler / Referees:**

Doç. Dr. Mehmet DİRİK / İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.  
Dr. Öğrt. Üyesi. Fatih TOPALOĞLU / Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received:** 29 Kasım/Novamber 2019  
**Kabul Tarihi / Accepted:** 29 Aralık/December 2019  
**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık/December 2019  
**Cilt / Volume:** 6 **Sayı / Issue:** 12 **Sayfa / Pages:** 293-313

**Atıf / Cite as:** Atik Sefa. Caferi Fıkhında Akıl Delilinin Fürû Fıkha Uygulanması -Örnek Fıkhî Meseleler Üzerinde [Applying Evidence of Reason to Fürû Fiqh In Jafari Fiqh -About Sample Fiqh Issues-]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty*. 6/12, (2019): 293-313.

<http://doi.org/10.17859/pauifd.652682>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iThenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with iThenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 6 (12) 2019: 293-313*

## **CAFERİ FIKHINDA AKIL DELİLİNİN FÜRÛ FIKHA UYGULANMASI -Örnek Fıkhî Meseleler Üzerinde-**

Safa ATİK\*\*

### **Öz.**

Tüm fıkhî mezheplerin teşekkülünde olduğu gibi Caferî mezhebinde de mezhebin teşekkül süreci vahyin kesilmesi (onlar nas döneminin bitişi derler) ile birlikte mezhebin oluşumunda beşerin rolü kaçınılmazdır. Caferî mezhebinin dördüncü delili “akıl” olarak kabul edilmiştir. Özellikle İbn Haldûn’un tespiti ile sadece İslâm ümmetinin ürettiği bir ilim dalı olan fıkıh usulü ilminde beşerî rolün, kendisini genellikle akıl ekseninde göstermesi tabii bir durumdur. Sünnî mezheplerde aklın rolü kendisini bir sistem dâhilinde bazen kıyas bazen re’y bazen istihsân vb. kavramlar ile ifade ederken Caferî fıkhında kıyas bir delil, rey ve istihsân bir yöntem olarak kabul edilmediğine göre “fürû fıkhında akıl delili kendisini nasıl gerçekleştirmektedir?” sorusu önem arz etmektedir. İşte bu makale Caferî mezhebi fürûlarına “akıl” delilinin nasıl tatbik edildiğini örnek fürû fıkıh konuları üzerinde göstermeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Caferî mezhebi, fıkıh meseleleri, akıl delili, firkanın icmâi, delil yokluğu

### **Applying Evidence Of Reason To Fürû Fiqh In Jafari Fiqh -About Sample Fiqh Issues-**

### **Abstract.**

As it is in formations of all fiqh sects, the role of humanity with the formation of sect, and discontinuation of revelation (it is also called “Nas period”) is inevitable in Jafari fiqh, too. Reason has been admitted as the fourth evidence of Jafari fiqh. With especially the finding of İbn-i Haldun, in fiqh procedure science which only Islamic Ummah has generated, it is a natural condition that the human role manifests itself in the axis of reason. While the role of reason in Sunni sects perform itself sometimes with the help of comparison, sometimes inference (ra’y), and sometimes giving up comparison and then applying verses and hadiths’ most convenient versions (istihsân) etc. within a system, it is an issue of wonder that how does evidence of reason perform itself in Fürû fiqh because comparison (analoji) cannot be counted as an evidence; and inference (ra’y) and giving up comparison and then applying verses and hadiths’ most convenient versions (istihsân) cannot be seen as methods in Jafari fiqh. So, this article aims to show that how is the evidence of reason be applied on sample fürû fiqh issues in Jafari fiqh.

• Bu makale Prof. Dr. Adnan KOŞUM yönetiminde hazırlanan “*Ca’ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delili*” isimli doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Dr. Öğrt. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temmel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, [atiksefa@hotmail.com](mailto:atiksefa@hotmail.com) ORCID: 0000-0002-7806-3971

**Keywords:** Jafari sect, fiqh issues, the evidence of reason, consensus (icma) of sect absence of evidence.

#### **STRUCTURED ABSTRACT**

Shia, the core of it is seen in Hijri 1. century and the oldest Islamic party completed its institutionalization after Hijri 4. century. Jafari fiqh applied in Iran today is important due to its unique policies. As it is in other Sunni sects, the sources of information start with the holy book Quran, sunnah, consensus; however, the fourth source is different from the other Sunni fiqh procedures with evidence of reason in Jafari sect referred to by his name and nicknames of their founding. Sorting of knowledge sources are Quran, sunnah, consensus, and comparison in Sunni fiqh procedure works. In these group of 4, there is no conflict among them. On the other hand, there is no difference in the first three points of the group of 4 when we consider Shia. However, there is a notable difference in the fourth point, and the fourth point is seen as principle of reason in fiqh procedure.

As it is in formations of all fiqh sects, the role of humanity with the formation of sect, and discontinuation of revelation (it is also called "Nas period") is inevitable in Jafari fiqh, too. Reason has been admitted as the fourth evidence of Jafari fiqh. With especially the finding of İbn-i Haldun, in fiqh procedure science which only Islamic Ummah has generated, it is a natural condition that the human role manifests itself in the axis of reason. While the role of reason in Sunni sects perform itself sometimes with the help of comparison (kıyas), sometimes inference (re'y), and sometimes giving up comparison and then applying verses and hadiths' most convenient versions (istihsân) etc. within a system, it is an issue of wonder that how does evidence of reason perform itself in Fürû fiqh because comparison (kıyas) cannot be counted as an evidence; and inference (re'y) and giving up comparison and then applying verses and hadiths' most convenient versions (istihsân) cannot be seen as methods in Jafari fiqh. So, this article aims to show that how is the evidence of reason be applied on sample fürû fiqh issues in Jafari fiqh.

It is a general idea in Islamic fiqh that reason or re'y ( a term in the meaning of opinion put forth which is not formed with opinion, thought, comparison and revelation). This general idea is also valid in Jafari fiqh. On contrary to Sunni sects, Nas period (a term generally used to indicate the level of clarity of the word in the Fiqh procedure, in the sense of the book and Sunnah's statements, as a source of judgment) did not ended with the dead of Prophet Muhammad, and it continued almost two hundreds years more. According to them, the period before the Gaybet, which we call the period of imams (before Hijri 328/940) also refers to the Nas period., they did not accept the İjtihad practice of extending the Nas towards meaning and purpose, which includes practices such as comparison (expansion of the application area of the provision in meaning), İhsan (finding it nice to leave the comparison for the purpose), istislah (interpretation of purpose) abushab (sustaining the present situation), which dominated the Sunni sects until the beginning of the period of the unseen, since the existence of the imams. According to them, as long as the imams are alive, the process of declaring the Shar is still going on, and the evidence and methods used by the Sunni Faqih such as İjtihad, kıyas, rey, ishsan and maslahat that lead to the Shar'ah are never needed.

Since there is no absence of nas (fikdanu'n-nas) at all times when the Imamate does not encounter the surprise of the unseen, they have unlimited nas in the face of

unlimited events. There is no alternative but to use the above-mentioned methods of conjecture in front of the Ahl al-Sunnah Faqih (Ahl al-Sunnah), who ended the nas period after the death of the prophet Muhammad and whose “nas limited problems are unlimited”. However, Jafari Fiqh has experienced the process of coming face to face with the unseen period with the fact that the events are limited and nas is unlimited. The Shia faqihs (Shaykh Mufid, Sharif Murtaza and Shaykh Tusi) based in Baghdad in the range of teacher-student who started “usul” work on the one hand and “tedvin” on the other hand in the process after the unseen have revealed Shia Fiqh “munderecat” with the works they wrote about both fûruya and procedure. This article consists of introduction, introduction of reason evidence to fiqh procedure, application of reason evidence to fûrû fiqh, conclusion and evaluation sections.

Gotta Baghdad-based procedures-both to establish the science of fiqh usul and fiqh usul centered works that enrich the science of furû scribes of fiqh as a sample of the issues that we have seen in the practical application of the evidence since the beginning of the procedure the head “hüküm’l-akl, berâet, berâet-i asl, berâet-i zimmet, zarûret-i akıl ve asl-ı akıl” through the concepts of accrued. Thus, it is seen that the procedure in the exercise of the evidence of reason has become the same with the Sunni sects in some places. Again, in the examples of furu fiqh, it is observed that the principle of “ the actual one is ibahe”, which is one of the general abusahab content, which is a mind-based method, is used very much. The flexible approach to Sunni transplants present in Shia fûrû works also points out that Sunni and Shia can have common commonalities.

## GİRİŞ

Henüz hicri I. y.y’da ilk nüveleri görülen en eski İslâm fırkalarından biri olan Şîa, kurumsallaşmasını hicri IV. asırdan sonra tamamlamıştır. Bugün İran’da uygulamada olan Caferî fikhî; kendine has ilkeleri olması nedeniyle önem arz etmektedir. Dört büyük mezhepte olduğu gibi kurucu şahsiyetin ismi ve lakaplarıyla anılan Caferî mezhebinde de edille-i erbaa; Kitab, Sünnet, icmâ ile başlamakta ancak dördüncü delil akıl ile diğer Sünnî fikhî usullerinden ayrılmaktadır. Sünnî fikhî usulü eserlerinde edille-i şer’iyye sıralaması temel olarak Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyas şeklinde dört esas üzerinde istikrar kazanmıştır. Bu temel dörtlü tasnifte Sünnî mezhepler arasında ihtilâf bulunmamaktadır. Diğer taraftan Şîa’ya baktığımızda bu dörtlü tasnifin ilk üç sıralamasında da hiçbir farklılık göze çarpmamaktadır. Bununla beraber dördüncü maddede önemli bir farklılık dikkat çekmektedir. Dördüncü madde “akıl” ilkesi olarak usul-i fikhî sistemine girmiştir.

Bilindiği gibi nas ve tayin ile belirlenmiş imamet anlayışını (dolayısıyla imamların masumiyetini) iman mihverine yerleştiren inanç gruplarına Şîa denmektedir. Şîa kavramı, İsmailiyye, Zeydiyye gibi tahsîs ifade etmeksizin mutlak olarak kullanıldığında “İmâmiyye/İsnaşeriyye” mezhebi akla gelmektedir. Şîa’nın kahir ekseriyetini bu grup oluşturmaktadır. Bu grubun fikhî mezhebi ise Caferîliktir.

İslâm fikhînda şer’î-amelî bir konuda nassın mevcudiyeti durumunda akıl ya da rey’e başvurulamayacağı kesin kabuldür. Bu genel kural Caferî fikhînda da geçerlidir. Ancak Sünnî mezheplerin aksine Caferî mezhebine göre nas dönemi Hz.

Peygamber'in vefatı ile bitmemiş bilakis yaklaşık iki yüzyıl daha devam etmiştir. Onlara göre imamlar dönemi dediğimiz gaybet öncesi dönem (h. 260 (873) öncesi) aynı zamanda nas dönemi anlamına gelmektedir.

Nitekim onlar, imamların varlığını nas dönemi olarak niteledikleri için özellikle gaybet sürecinin başlangıcına kadar Sünnî mezheplerde egemen olan kıyas (hükümün uygulama alanının anlam ekseninde genişletilmesi), istihsân (amaç uğruna kıyastan ayrılmayı güzel bulmak), ıstislâh (amaç eksenli yorum) istishâb (mevcut durumun sürdürülmesi) şeklinde uygulamaları içeren nasların anlam ve amaç yönünde genişletilmesi anlamındaki ictihâd uygulamasını<sup>1</sup> kabul etmemişlerdir. Onlara göre imamlar hayatta olduğu müddetçe şer'î beyan süreci devam etmekte olup Sünnî fakihlerin kullandıkları ictihad, kıyas, rey, istihsân ve maslahat gibi şer'î hükme götürücü delil ve yöntemlere asla ihtiyaç duyulmamıştır. İmametin gaybet sürprizi ile karşılaşmadığı tüm zamanlarda nasdan yoksunluk (fikdânu'n-nas)<sup>2</sup> söz konusu olmadığı için sınırsız olaylar karşısında sınırsız nassa sahip durumdadırlar. Hz. Peygamber'in vefatı ile nas dönemini sonra erdiren "nasları sınırlı sorunları sınırsız olan" âmme<sup>3</sup> fakihlerinin önünde yukarıda bahsedilen zan içerikli yöntemleri kullanmaktan başka çare bulunmamaktadır. Ancak Caferî fıkı nasların sınırlı, olayların sınırsız olduğu gerçeği ile gaybet dönemi ile birlikte yüz yüze gelme süreçlerini yaşamıştır.<sup>4</sup> Gaybetten sonraki süreçte bir taraftan tedvin bir taraftan usul işçiliğine başlayan hoca talebe silsilesi içerisindeki Bağdat Merkezli Şîî fakihler Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044) ve Şeyh Tûsî (ö. 460/1067) hem fürûya hem usule dair yazmış oldukları eserlerle Şîî fıkıh münderecatını ortaya koymuşlardır. Bu makale giriş, Akıl delilinin usûl-i fıkha girişi, Akıl delilinin fürû fıkha uygulanması, sonuç ve değerlendirme bölümlerinden oluşmaktadır.

### I. Akıl Delilinin Usûl-i Fıkha Girişi:

İbn Haldûn'un tespiti ile sadece İslâm ümmetinin ürettiği bir ilim dalı olan (i'lam enne hâzâ'l-fenn mine'l-fünûnî'l-müstehdeseti fî'l-mille)<sup>5</sup> fıkıh usulü ilminde beşerî rolün kendisini akıl ekseninde göstermesi tabii bir durumdur. Şer'î teklife ehil kişi davranışlarını düzenleyen fıkıh ilminin mantığı<sup>6</sup> diyebileceğimiz fıkıh usulü disiplini Şîîlikte oluşumunu, Sünnî ekollere nispetle yaklaşık iki asır sonra tamamlamıştır. Şîî imamet teorisi gereği nas dönemi devam ettiği için usul ve fürû'ya ihtiyaç duyulmamıştır. Sünnî usulcülerin kullandıkları metotlara şiddetle karşı

<sup>1</sup> H. Yunus Apaydın Apaydın, *Fıkıhın Kaynakları (Nass ve İctihad)*, 2. Bs (Ankara: Ay Yayınları, 2018), 121-150.

<sup>2</sup> Ca'fer Sübhânî, *Resâil ve Makâlât*, t.y., 84.

<sup>3</sup> "Amme" kelimesi ile Ehl-i Sünnet kast edilmekte olup aslında kavram içerisinde bir ironi de barındırmaktadır. Yani siz Ehl-i Sünnet olarak geneli kapsasınız da biz Şîîler hâssayız, yani özel bir topluluğuz, denilmektedir. Ahmed Fethullah, *Mu'cemü elfâzî'l-fikhî'l-Ca'ferî*, 1. Bs (Dammam, 1415), 76.

<sup>4</sup> Nâsır Mekârim Şîrazî, *Envâru'l-usûl*, 2. Bs (Kum: Medresetü İmam Ali b. Ebî Tâlib, 1427), 3: 540-542.

<sup>5</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (Dâire- matbaa-i şarkıyye, t.y.), 507.

<sup>6</sup> Talip Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu* (Ankara: Ankara Okulu, 2003), 42.

olunmuştur. Fakat içselleştirilen bu mezhebî muhayyile; gaybetin yüklemiş olduğu usûlî zorunluluk neticesi esneklik kazanmış ve böylece belli bir sistematik içerisinde muhalif kalınarak dahi olsa Sünnî fakihlerin usul anlayışlarına doğru evrilme başlamıştır. Kısacası sosyolojik bir gerçek olarak Sünnî dış dünyanın baskısı ile karşılaşan Şîî fakihler, rivayetlerin koyduğu çekinceleri dikkate alarak usul faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Nitekim Şeyh Tûsî fûrû fikhî oluşturma nedenleri arasında *el-Mebsût* isimli eserinin girişinde “muhaliflerimiz ictihad ve kıyası kullanmadığımız için bize killet-i fûrû ithamında bulunsalar da ben onlara kıyas ve ictihad kullanmaksızın istidlal yöntemlerini kullanarak imamların ahbârından hareketle kesret-i mesâil olunacağını ispatlayacağım”<sup>7</sup> şeklinde dile getirmektedir. Şîî usulünü oluşturma safhasında rol alan Şeyh Müfîd<sup>8</sup>, talebeleri Şerîf Murtâzâ ve Tûsî'nin “akıl” konusuna müstakil bir başlık açmadan yeri geldikçe ve detaya girmeksizin “akıl, delîlü'l-akl” ifadeleri ile değinmelerde bulunmuşlar, örneğin Murtazâ usul-i fıkıhtan konuşmanın “edille-i fıkıh”tan konuşmak demek olduğunu<sup>9</sup> ifade etmiştir. Tûsî, hocası Şerîf Murtâzâ gibi akıl konusuna müstakil bir başlık açmamış bilakis yeri ve zamanı geldikçe “akıl, delîlü'l-akl, hukmü'l-akl, edilletü'l-akl” kavramları altında açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin O, kelâmın “hazır mı ibâha mı” ifade ettiği hususunda belirleyici olan yöntemin *akıl* olduğunu söylemiştir.<sup>10</sup> Bu durumda akıl; hem kendisi hem de edille-i fıkıh hakkında beyan rolünü üstlenmiştir.

Şîî usul oluşumunu tamamladıktan iki asır sonrasında akıl delilinin kapsamı “asl, nefy, berâet, adem-i delil, istishâb, ekall mâ kîl, hüsün-kubuh, elfâz bahislerinden mantûk ve mefhûm, telâzüm (mülâzemet) bağlamında zıd meselesi, iczâ, emrin fesada delâleti” gibi noktalara odaklandırılmıştır. Böylece bu dönemde akıl delilinin sisteme girmesiyle dört delil (edille-i erba) algısı netleşmiştir.

Şîa'da akıl delili bağlamında usulün oluşturulması ve kurumsallaşmasında öncü olan fakihler şunlardır: Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044), Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), İdrîs Hillî (ö. 598/1201), Muhakkik Hillî (676/1277), Allâme Hillî (ö. 726/1325), Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384), Muhakkik Kerekî (ö. 940/1533), İbnü's-Şehîdî's-Sânî (ö. 1011/1602), Şeyh Bahâî (ö. 1031/1621) ve Fâzıl Tûnî (ö. 1071/1660). Bu bağlamda Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) ilk defa *et-Tezkira bi-Usûli'l-Fikh* isimli eseri ile akıl konusuna değinmiş sonrasında talebeleri Şerîf Murtazâ ve Şeyh Tûsî *ez-Zerîa* ve *el-Udde* isimli eserlerinde *edille-i akl*, *aslu'l-akl*, *hukmü'l-akl*, *delîlü'l-akl* ifadeleri ile tikel bir akıl deliline vurgu yapmışlardır. Bu anlamda öncü

<sup>7</sup> Şeyh Tûsî, *el-Mebsût*, thk. Muhammed Takî Keşfî, 1. Bs (Tahran: Mektebetü Murtazaviyye, 1387), 1: 1-2.

<sup>8</sup> Şeyh Müfîd'e göre, şer'î hükümler üçtür: Allah'ın Kitâbı, Nebisinin Sünnet'i ve imamların ahbârıdır. Bu asıllara ulaştıran yollar ise üçtür. Bu üç yoldan birincisi “akıl”dır. Akıl sayesinde Kur'ân'ın huciyetini ve imamların ahbârını anlayabiliriz. Şeyh Müfîd, *et-Tezkira bi-usûli'l-fikh*, thk. Şeyh Mehdî Necef, 3. Bs (Beyrut: Dâru'l-Müfîd, 1414), 27.

<sup>9</sup> Şerîf Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, I, 8.

<sup>10</sup> Şeyh Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî, 1. Bs (Beyrut: Sitâre/Müessesetü âl-i beyt, 1417), 1: 10,106,108,110.

olmaları hasebiyle akıl delilini gerek usul ve gerekse fürû fıkıh alanında işlevsel hale getirmişler ve hoca talebe ilişkisi içerisinde bu üç müellif vizyoner bir rol üstlenmişlerdir. Bu dönem sonunda duraklayan usûlî harekete İbn İdrîs Hillî *es-Serâir* isimli eserinin başındaki mütalaalarıyla hareketlilik kazandırarak akıl delilini dörtlü delil sıralaması içerisinde yer vermiştir.<sup>11</sup> Akabinde talebesi Muhakkik Hillî dağınık ve sistemsiz olan akıl delilini hem sistematik ve hem de muhteva olarak bir tasnife tabi tutmuştur. Artık akıl delili, *edille-i erba'a* bağlamında netlik kazanmıştır.<sup>12</sup> Muhakkik Hillî'den sonra talebesi Allâme Hillî aynı minvalde yol alarak iczâ terimini akıl delili kapsamında zikretmiştir. Şehîd-i Evvel<sup>13</sup> ile kapsam genişlemesine tutulan akıl delili Muhakkik Kerekî ile sosyal ve siyâsal sorunlarda anahtar rol üstlenmiştir. İbnü's-Şehîd-i Sâni ve Şeyh Bahâi ile Sünnileşme yoluna giren usul ilmi anonimleşmiş

<sup>11</sup> Nitekim O "inanıyorum ki bu eser bu alanda yazılanın en güzeli ve akranlarının en önünde olacaktır. Araştırma, delil ve nazar yoluna tabi olup, zayıf rivayet ve haberleri bıraktım. Derin araştırma ve tahkiklerim sonunda derim ki hak şu dört yolun dışında değildir: Ya Allah'tan gelen Kitâb ya Peygamberin mütevâtir ve müttefekün aleyh olan hadisleri yahut icmâ. *Şer'î meselelerde bu üç yol tükendiğinde şeriatın kaynaklarından olan akıl deliline yapışmak gerekir. Çünkü şeriat akıl üzerine ibkâ edilmiştir.* Muhammed İbn İdrîs el-Hillî, *es-Serâir*, thk. Komisyon, 2. Bs (Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1410), 1: 46.

<sup>12</sup> Muhakkik Hillî, usûl-i fıkıh eseri olan *el-Meâric fî Usûli'l-Fıkıh* eserinde dağınık halde bahsettiği delilleri fürû fıkha dair olan *el-Mu'teber* isimli eserinin mukaddimesinde özet olarak yeniden değinmiştir. İlave olarak şimdiye kadar Murtâzâ'nın zımnen, İbn İdrîs'in sarıhan dört olarak zikretmiş oldukları delillere istishâb'ı da ilave ederek beş madde zikretmiştir: *Kitâb, Sünnet, icmâ, akıl ve istishâb*. O, bu beş maddeyi *Müstenedü'l-Ahkâm* (ahkâmın dayandığı esaslar) olarak nitelemektedir. Görüldüğü gibi akıl artık edille-i şer'îye arasında girmiş bulunmaktadır. Bu aynı zamanda diğer fıkıh ekollerinde olduğu gibi dörtlü delil algısının Caferî fıkhdında somutlaşması anlamında önemlidir. Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkik el-Hillî el-Hüzelî Muhakkik el-Hillî, *el-Mu'teber*, thk. Nâsir Mükârim Şîrazî, nşr. Müessesetü Şühedâ (Kum: Medresetü Emîratü'l-müminîn, 1364), 1: 28.

<sup>13</sup> Şehîd-i Evvel'in metodolojisinde akıl delilinin kapsamına gelince ona göre dördüncü delil akıldır. Şehîd-i Evvel, kendisinden yaklaşık bir asır önce yaşamış olan Muhakkik Hillî'nin (ö. 676) *el-Mu'teber*'inde zikretmiş olduğu akıl delili ile ilgili açıklamaların hem bir tekrarını yapmakta hem de yeni maddeler ilave etmektedir. Muhakkik Hillî, akıl delilini hitaba ilişkin olanlar ve aklın müstakil olarak belirleyici olduğu deliller diye ikiye ayırmakta idi. İkinci kısımda üç çeşit istishâbı zikretmiş idi. Şehîd-i Evvel Muhakkik Hillî'nin üç olarak (Lahnü'l-hitâb, Fahve'l-hitâb, Delîlü'l-hitâb) zikretmiş olduğu hitâb'a ilişkin delilleri altıya çıkarmıştır. Keza Muhakkik'in ikiye ayırdığı aklın müstakil olduğu delilleri de beşe çıkarmıştır. Ona göre dördüncü delil akıldır (delîlü'l-akl). Bu da ikiye ayrılır: Hitaba ilişkin olmayanlar ve aklın hitâba ilişkin olarak kavradıklarıdır. Hitaba ilişkin olmayanlar beştir (Aklî kazıyyeler, İstishâb-ı hâl'il-akl, Nefy, Berâet-i asliye, Ekall/Ekser olanı almak). İkinci kısım ise hitâb'a ilişkin olanlardır. Bunlar da (1-Mukaddime-i vâcib 2-Zıdd 3-Fahve'l-hitâb 4-Lahnü'l-hitâb 5-Delîlü'l-hitâb 6-İbâhe-Hazr) olmak üzere altıya ayrılmaktadır. *Aslında Şehîd-i Evvel'in yapmış olduğu en önemli şey daha önceki fakihlerin kıyas başlıkları altında yapmış oldukları taksimleri ve bu taksimler üzerinde yapılan tartışmalara neden olan "kıyas" konusunu farklı kavramlarla "akıl" delili başlığı altına yerleştirmesidir.* Muhammed b. Cemâlüddîn el-Âmilî Şehîd-i Evvel, *Zikrâ's-Şîa fî Ahkâmi's-Şerîa*, thk. Komisyon, 1. Bs (Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1419), 1: 50-55.

böylece akıl delili kapsamına mantık ilmi de girmiştir.<sup>14</sup> Son olarak Fâzıl Tûnî ile birlikte akıl delili nihai kapsamına kavuşmuş ve bu kapsam günümüze kadar gelmiştir.<sup>15</sup>

## II. Akıl Delilinin Fürû Fıkha Uygulanması

Bağdat merkezli fakihler tarafından usul ilmi oluşturularak kapsamlı usul eserlerinin kaleme alındığı Caferî fıkıh usulünde akıl delilinin kapsamı *aslu'l-akl*, *hukmü'l-akl*, *delîlü'l-akl*, delîl, edilletü'l-akıl ifadeleri ile usule serpilmiştir. Yine bu birikimin üzerine hoca-talebe ilişkisi bağlamında Hille merkezli fakihlerden İbn İdrîs, Muhakkık ve Allâme akıl delilini Caferî fıkıh usulünde dörtlü delil sistematiğine sokmuşlardır. Onların entelektüel birikiminin yolundan giden yukarıda isimleri zikredilen usulcüler tarafından nihai şekli verilerek akıl delilinin kapsamı (Aklî kazıyyeler, iczâ, nehyin fesada delalet etmesi, mukaddime-i vâcib, İstishâb-ı hâl'il-akl, Nefy, Berâet-i asliye, Ekall/Ekser olanı almak, Mukaddime-i vâcib, Zıdd, Fahve'l-hitâb, Lahnü'l-hitâb, Delîlü'l-hitâb, İbâhe-Hazr) çizilmiştir. Hille merkezli fakihler ve onları takip eden usulcüler akli delilinin yanında sisteme ictihadı da sokmuşlardır. Bunlara ilave olarak Safevî dönemi fakihlerinden Muhakkık Kerekî ictihad yöntemini bizzat Safevî devletinde uygulamaya sokmuştur.

Bu bölümde bir mukayese imkânı vermesi açısından Sünnî usul ve fürû eserlerinde akıl, kıyas, istihsân, istishâb ve maslahat kavramları ile gerekçelendirilen konulardan örnekleme olarak kullanılan meseleler seçilmiştir.<sup>16</sup> Bu konuların Caferî fıkında ele alınış tarzları; akıl delilinin fikhî meselelere uygulanmasına dair somut bir sonuç verecektir. Bu anlamda ele alacağımız konular şu başlıklar altında toplanabilir:

<sup>14</sup> Bahâüd'dîn Muhammed b. Huseyn b. Abdissamed el-Hârisî el-Hemadânî el-Âmilî Şeyh Bahâî, *Zübdetü'l-usûl*, thk. Fâris Hasûn Kerim, 1. Bs (Kum, 1423), 164.

<sup>15</sup> Fâzıl Tûnî, *el-Vâfiye*, thk. Seyyid Muhammed Huseyn Rizavî el-Keşmîrî, 1. Bs (Beyrut: Müessesetü İsmailiyân, 1412), 174.

<sup>16</sup> Akıl delili bağlamında fürû fikh'a dair eserlere müracaat ettiğimizde ilk olarak Bağdat ekolünden kelâmcı aynı zamanda fakîh olan Şeyh Müfid öne çıkmaktadır. Çünkü Şeyh Müfid'in fürû fıkha dair tek eseri olan *el-Muknia* aynı zamanda Ca'ferî fıkının fürû fıkha dair ilk eseridir. Eser, fıkıh bâblarına göre tedvin edilmiş bir ilmihal görünümündedir. Müellif meseleleri naklettikten sonra kelâmcı kimliğinin gereği olarak onların gerekçelerini de beliğ bir şekilde izah etmiştir. Şeyh Müfid, *el-Muknia*, thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 2. Bs (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1410), 287, 675. Öte yandan Şeyh Müfid, fürûa dair bu eserinde "delîlü'l-akl" ifadesine neredeyse hiç yer vermemektedir. Sadece akıl delili ifadesine teklife medar olma bağlamında ibadetlerin "vücûb" şartlarının içerisinde değinmektedir. Yine birkaç yerde örneğin gaybet dönemlerinde "humus"un gerekli olmadığı ve kimlere tahsis edileceği gibi konulardaki ihtilâfî zikrederken *akılın ve eserin muktezası* gereği şeklinde ifade etmektedir.<sup>16</sup> Keza, âdil imâmın olmadığı zamanlarda "akıl ve rey" sahibi fakihlerin sultanın yüklenmiş olduğu misyonu üstlenmesi gerektiğini beyan etmektedir. Caferî fıkınının 11. Kitâbı olan *el-Muknia*'da da kelâm ve fıkıh ayrımının henüz yapılmadığı görülmektedir. Yine itikâd esasları tadat edildikten sonra fıkha giriş yapılmaktadır. Şeyh Müfid, *el-Muknia*, s. 29-39.



## 1. Necisü'l Ayn ve Necisü'l Hükm

Büveyhîler döneminde yaşayan ve Şîf alimlerce her yüz senede bir gelecek olan müçtehitlerinden sayılan Şerîf Murtazâ'ya<sup>17</sup> "necisü'l ayn ve necisü'l hükm" farkı sorulmuştur. Murtâzâ'ya göre, ayn'lar necis olmaz. Çünkü onlar cisimlerden ibarettir. Cisimler ise birleşmiş ve birbirinin benzeri cevherlerden müteşekkildir. Birisinin necis olması diğerini de necis eder. Bu anlamda hınzır ve diğer hayvanlar arasında fark yoktur. Fakat ona göre bunun tersi bir sonuçla karşı karşıyayız: Necis kılmak/tencîs şer'î bir hükümdür. Bu nedenle "bu necisü'l ayn'dır" denilemez. Denilmiş olsa da mecazendir. Fukahâ'nın necisü'l ayn ve necisü'l hükm ayrımları onların örflerine dönüktür. Bu durum hem hayatında hem de öldükten sonra necisliğine hükmedilenlere göredir ki necisü'l ayn olan hınzır örneği bunu ifade eder. Diğer taraftan bazen tâhir bazen necis olarak nitelenenlere -zebh edilen hayvanın tâhir; aynı hayvanın meyte (leş) halinde necis olarak hükmedilmesi ya da kişiye kâfir iken necis; Müslüman olduktan sonra ise tâhir olarak hüküm verilmesine- *necisü'l hükm* derler.<sup>18</sup> Yani cünüp olana bu vasıf temiz olmadığı için verilmiş olup onun necisliği hükmîdir. Bu örnekler çoğaltılabilir. Görüldüğü gibi Murtâzâ şer'îlik vasfının müctehid tarafından tayininin aklî ve mecazî bir çaba olduğunu bu vasfı tayin eden müessirin şeriat olduğunu vurgulamaktadır.

## 2. Eşek Etinin Haram Olması

"Eşek eti haram mıdır", meselesi aklî izahlar ile temellendirilmektedir. Bu konuda Sünnî mezheplerin görüşünü eleştiren Murtâzâ, "Bize göre ehli olsun vahşi olsun iki eşek türü de mubahtır. Vahşi eşek noktasında fukaha arasında hilaf görmedim. Ehli eşeğin helâl olması konusunda Sünnîler bize muhalefet ettiler. Gerçekte bizim delilimiz, icmâdır. Bir de buna ilave olarak 'Kul lâ ecidu/De ki bana vahyedilenin dışında haram şey görmüyorum'<sup>19</sup> ayetidir. *Ayet haramları saymış gerisinin haramlığını da nefy etmiştir*. Haramlar içerisinde ehli eşek yoktur. Yine 'innamâ' lafzı 'hasr' içindir. Yani ayette sayılanların dışına taşmaz"<sup>20</sup>, demektedir. Haber-i vâhidle ameli kabul etmeyen Murtâzâ bu konuda gelen hadislerle akıl delili içeriklerinden olan "nefy delili" ile karşı çıkmış ve Kur'an'da söz konusu olan hükmü öne çıkarmıştır. Murtâzâ'ya göre akıl; haber-i vâhid ve kıyasın delil olmasını kabul etse de bunların delil olduğuna dair şer'î bir delil olmadığı için bunlar delil olarak kabul edilemez. O, haberlerin ifade ettiği ilim sıfatına sözü getirir. Kesbî ve zarurî ilim ayrımını yaparak bir kısım haberi ilim ifade etmediği için zikre değer bulmaz. Zikre değer olan haber, işiten için kat'î bir ilim ifade eden haberlerdir.<sup>21</sup> Murtâzâ'nın

<sup>17</sup> Şeyh Fevzî Âl-i Seyf, *Min A'lâmi'l-İmâmiyye*, 1. Bs (Dâru's-safve, 1433), 49.

<sup>18</sup> Şerîf Murtazâ, *Resâilü'l-Murtâzâ*, thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî, 1. Bs (Kum: Matbaatü Hiyâm, 1405), 4: 346.

<sup>19</sup> el-A'raf 6/145.

<sup>20</sup> Şerîf Murtazâ, *el-İntisâr*, thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1. Bs (Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1415), 441.

<sup>21</sup> Seyyid Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-Şerîa*, thk. Ebûlkasım Gercî, 1. Bs (Tahran: Dânişkah Tahran, 1346), 2: 657; Seyyid Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-Şerîa*, thk. Ebû'l-Kasım Gercî, 1. Bs (Tahran: Dânişkah Tahran, 1346), 1: 485.

mezhep içerisindeki temel duruşu haber-i vâhide karşı koymuş olduğu mesafe olduğu unutulmamalıdır.<sup>22</sup>

### 3. Mut'a Nikâhı

Caferî fıkının diğer fık ekollerinden ayrışmasında alâmet-i fârika olarak kullanılan mut'a nikâhı aklî izahlarla temellendirilmiştir. Bu bağlamda kelâmcı ve ilk usul eserini tedvin eden Şeyh Müfid'in konu ile ilgili risâlesinden "akıl; mut'a'nın mefset ve zarar içermediği için mubah olduğunu gösterir" şeklinde nakil yapan talebesi Murtâzâ "mut'anın mübahlığı konusunda bu taifenin icmâsı dışında bazı gerekçeler vardır: Sahîh deliller ile sâbittir ki âcil ve êcil/uzak ve yakın bir zararı olmayan her bir menfaat *aklın zarûrî sonuçlarına* göre mubahtır. Öyleyse mut'a nikâhı *zarûret-i akıl ve asâlet-i akıl* ile de sabittir"<sup>23</sup> şeklinde aklî izahta bulunmaktadır. Eğer bu nikâhta êcil (uzak) zarara nasıl emin olabilirsiniz derlerse onlara "bunun uzak zararı olduğunu iddia edenlerin öncelik olarak delil getirmeleri gerekir ki zaten delil de yoktur" şeklinde cevap verilir.<sup>24</sup> Yine ona göre yasaklık ve nesh iddia eden kişinin delil getirmesi gerekir. "Ola ki bize bu konuda delil getirirler. Getirecekleri deliller ise ahbârdandır. Fakat bu deliller neticede ta'n ve taz'îften (hadis tenkidi) sâlim olsa da âhad haberlerdir. Usul ilminin genel kabullerine göre şeriatta âhad haberler ile amel caiz değildir"<sup>25</sup> şeklinde sözlerini sürdürmektedir. Konuyu aklî dirayet baskısı ile rivayet üstü bir şekilde ele alan Murtâzâ aklî izahlar ile meseleyi çözümlenmekte ve "*aslu'l-akl*"<sup>26</sup> kavramını öne çıkarmaktadır. Ona göre mut'anın yasaklığına dair ittifak olduğu batıldır. Netice olarak Şerif Murtâzâ ve yaşadığı dönemde akıl delili teorik alanda terim olarak gizemini korusa ve bir netlik görülme de pratikte delil-i nefy ve berâet kavramları ve haber-i vâhid'in delil değeri ile ilişik haldedir. Nitekim Şerif Murtâzâ, Caferî fıkında en kapsamlı usul eseri sayılan *ez-Zerîa* simli eserinde akıl deliline dair müstakil bir başlık açmamıştır. Yani Şerif Murtâzâ "akıl delili/delîlü'l-akl" konusunda bir kapsam çizmeksizin "delîlü'l-akl" dan bahsetmektedir.

### 4. Kuyu Bahsi

Usul konularından istihsân yöntemine dair tekrarlana gelen en genel örnek kuyuların temizliği meselesidir. Kuyu bahsi Sünnî mezhepler arasında özellikle Hanefî fıkında dirâî bir temel üzerinden ele alınarak istihsân<sup>27</sup> başlığı altında yorumlanmıştır. Ca'ferî fıkında konu hem rivâî hem usûlî metotlarla ele alınarak

<sup>22</sup> Şeyh Fevzî Âl-i Seyf, *Min A'lâmi'l-İmâmiyye*, 58.

<sup>23</sup> Şerif Murtâzâ, *el-İntisâr*, 424.

<sup>24</sup> Şerif Murtâzâ, *el-İntisâr*, 269.

<sup>25</sup> Şerif Murtâzâ, *el-İntisâr*, 268-269. Peki bu durumda fıkın kaynağı nedir sorusunun Murtâzâyâ göre cevabı Kitâb, Sünnet, icmâ ve akıldır. Ancak o, sünnet ifadesinden mütevâtir haberleri anlamaktadır.

<sup>26</sup> Asl'ın düşünce faaliyetinin yönünü çizip onu yönlendirmesi demek, beyânî akıl yürütme işleminde usul kaidelerinden başlanması demektir. Bunlara "yönlendirici ilkeler" denir. Örneğin *eşyâda asl olan ibâhadır*, kuralı bu bağlamdadır. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu v.dğr., 1. Bs (İstanbul: Kitabevi, 2001), 155.

<sup>27</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Fıkıh Usûlü*, trc. Abdülkadir Şener (Ankara: Fecr, 2009), 229.

farklı sonuçlara ulaşılmış ve bu anlamda iç ihtilâflara da sebep olmuştur. Nitekim kütüb-i erba'a müelliflerinden Şeyh Sadûk "Kuyuya kan damlaları düşerse ondan on kova çekilmelidir. Fare düşerse ondan bir kova çekilir.<sup>28</sup> Eğer fare tefessüh ederse yedi kova çekilir. İnsan düşer ve içinde ölürse yetmiş kova çekilir. İçki damlarsa bütün su çekilir.<sup>29</sup> Köpek veya kedi düşerse 30 ile 40 arasında kova çekilir"<sup>30</sup> görüşündedir.

Kuyudan çekilmesi gereken miktar konusunda üç çeşit görüşten birisi suyun tamamının çekilmesidir. Fakat suyun tamamını çekme mümkün olmuyorsa ya su çoktur ya da kaynağından sürekli çıkmaktadır. Bu durumda dört kişi sabahtan akşama kadar ortalama miktarda suyu çeker ve suyun temizliğine hükmedilir.<sup>31</sup> Kuyudan suyu çekerken bu suyun geri kalan suyu necis etmesi mafûvv anhdır (fikhî bir sorun oluşturmaz).<sup>32</sup> Görüldüğü gibi burada Hanefîlerin istihsân anlayışını telmih eden ifadeler dikkatten kaçmamaktadır.

Caferî fıkhdında İbn İdrîs'e kadar devam eden Tûsî hâkimiyeti ve mezhep içi sükûnet dönemi İbn İdrîs ile ortadan kalkmıştır. Öyle ki İbn İdrîs hedefine Şeyh Tûsî'yi koyarak onunla ciddî polemiğe girmiştir. Örneğin içerisinde kâfir insanının öldüğü kuyudan çekilmesi gerekli suyun miktarı hakkında "hepsini çekmek gerekir", demektedir. Getirdiği delil ise şudur: Kâfirin diri olarak suya dokunması anında suyun hepsi çekiliyorsa ölümü durumunda hepsini çekmek daha tercihe şayan aklî bir çıkarımdır.<sup>33</sup> Bu, aklî evleviyet kıyas istidlâlî çağına göre önem arz etmektedir. Çünkü Caferî fakihler ilkesel olarak kıyası kabul etmezler.<sup>34</sup>

Dikkat çeken polemiklere bakıldığında artık "usul" ilminin gereklerinin zuhur ettiği ve usul ilminin ruhunda mündemiç olan ihtilâf karakterinin, Caferî fıkhdının fürû alanlarında olağanlaşmış olduğu görülmektedir. Nitekim yine İbn İdrîs; kuyuya düşen insan bevlini ikiye ayırır: Erkekler ve kadınlar. Erkekleri "baliğ erkek, baliğ olmayan erkek ve süt içen çocuk" olarak üç kısma ayırırken kadını tek bir kısımda inceler ve kendisine "erkeklerle kıyas ederek kadınları da niye üçe ayırmadın diyenlere "bu kıyastır çünkü biz kıyas ile amel etmeyiz" demektedir. Kadınlar ise ister genç ister ihtiyar ister süt emen olsun hepsinden kırk kova çekilir. Niçin kadınların bevlinde kırk kova çekilir sorusunu sorar ve "imamlardan gelen mütevâtir rivayetler vardır"<sup>35</sup> cevabını verir. İbn İdrîs konuya dair bir haber nedeniyle burada kıyası reddetmiş olsa da bir üst paragrafta evleviyet kıyasına kapı açmış olması üzerinde düşünülmalıdır.

<sup>28</sup> Şeyh Sadûk, *el-Mukni'*, thk. Komisyon, nşr. Müessesetü İmâm Hâdî (İtimad matbaası, t.y.), 32.

<sup>29</sup> Şeyh Sadûk, *el-Mukni'*, 29.

<sup>30</sup> Şeyh Sadûk, *el-Mukni'*, 30.

<sup>31</sup> Kâdî İbnü'l-Berrâc, *el-Mühezzeb* (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1406), 1: 22.

<sup>32</sup> Kâdî İbnü'l-Berrâc, *el-Mühezzeb*, 1: 23.

<sup>33</sup> İbn İdrîs el-Hillî, *es-Serâir*, 1: 22.

<sup>34</sup> Sefa Atik, "Şîi Fıkhdında Kıyası Reddetmenin Mümkünlüğü Üzerine", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Haziran 2019): 97-123.

<sup>35</sup> İbn İdrîs el-Hillî, *es-Serâir*, 1: 78.

Allâme Hillî'ye göre kuyulardan çekilmesi gereken su konusunda gelen rivayetler birbirleri ile çelişiktir. Bazen mutlak olarak bazen de takyit edilerek bize ulaşmıştır.<sup>36</sup> Kuyuya akan "bevl" konusunda uzun uzadıya farklı rivayetleri nakleden Allâme buradan iki fer' çıkarır:

1. İsim noktasından kâfir ve Müslüman'ın bevl arasında fark yoktur.

2. Kadın ile erkeğin bevl arasında fark yoktur,<sup>37</sup> demektir. Burada görüleceği üzere Şeyh Tûsî sonrası İbn İdrîs ile birlikte gelişen mezhep içi ihtilâf ve ictihâd farklılıkları usulün gerçek karakterini yansıtmaktadır.

Muhakkik Hillî; güvercin, tavuk, fare, köpek ve kedinin kuyuya düşmesi durumunda "dilâun yani birkaç kova yeter" görüşündedir.<sup>38</sup> Bu kuyudan abdest alan kişi sonra onda necaset olduğunu öğrense fakat bunun abdestten önce mi sonra mı olduğunu bilemese "fe'l-asl es-sıhha- asl olan sıhhattir", tespitini yapmaktadır.<sup>39</sup>

Üstte geçtiği gibi konuya gerekçe kılınan hadislerde söz konusu olan "kuyuya köpek veya kedi düşse o kuyu necis olur mu?" sorusuna cevap olan "sana birkaç kova çeksen yeter/dilâun/yüczie" ifadeleri istihsânı andırmaktadır. Yine kuyudan çekilecek sular hakkında tahmini terâvuh/vardiyalı<sup>40</sup> su çekimi aslında istihsân yöntemini içeren bir durumdur.

Şehîd-i Evvel'in "isim ve miktarda farklılık olsa da necaset katlandıkça kuyudan su çekme de fazlalaşacaktır. Kovadan kovanın yanlarından ya da çamurundan suya düşenler affedilir"<sup>41</sup> şeklindeki cümleleri yine kıyas ve istihsânı andırmaktadır.

Görüldüğü gibi usulün karakteri ve ictihâdın gerektirdiği sonuçlar ortaya çıkmış ve bu anlamda fürû fıkha çok seslilik egemen olmuştur. Neticede her müellif akıl delili anlayışına uygun olarak bazen kıyas ve bazen istihsân delilini andıran sonuçlara ulaşmışlardır.

## 5. Gasbedilen Eşyadan Faydalanma ve İczâ

Usul-ı fıkah eserlerinde emir başlığı altında ele alınan konulardan birisi "emir lafzı ile emredilen şeyin" mükellef tarafından yerine getirilmesinin "emri yerine getiren mükellefin zimmetinden düşmesi hususunda yeterli bir (iczâ) sebep midir?"<sup>42</sup> sorusudur. Caferî fıkında mağsûb eşyâdan faydalanma konusu; "emir" in gereği ve bu bağlamda iczâ meselesi ile ilgi kurulmuş ve böylece ilk dönemlerden beri usul eserlerini meşgul etmeye devam etmiştir. Bu anlamda ilk usul müelliflerinden Murtaza *en-Nâsırıyât* isimli eserinde bu konuyu "mağsub arazi ve elbisede namazın

<sup>36</sup> Allâme el-Hillî, *Müntehâ'l-matlab*, thk. Komisyon, nşr. Mecmeu'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1. Bs (Meşhed: Müessesetü tab ve'n-neşr, 1412), 26.

<sup>37</sup> Allâme el-Hillî, *Müntehâ'l-matlab*, 86.

<sup>38</sup> Muhakkik el-Hillî, *el-Mu'teber*, 1: 56.

<sup>39</sup> Muhakkik el-Hillî, *el-Mu'teber*, 1: 54.

<sup>40</sup> Muhakkik Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî*, thk. Muhammed Hassûn, nşr. Mektebetü Ayetüllahü'l-Uzmâ el-Mar'aşî, 1. Bs (Kum: Matbaatü Hıyâm, 1409), 137.

<sup>41</sup> Şehîd-i Evvel, *ed-Dürûs*, thk. Komisyon, 1. Bs (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1412), 1: 121.

<sup>42</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, trc. H. Yunus Apaydın, 2. Bs (İstanbul: Klasik, 2017), 578.

iczâ olduğunu kabul edenler vardır. Hâlbuki bize göre bu konuda iczâ'nın olmadığı konusunda icmâ vardır. Çünkü namaz kurbet (yakınlık) ve itaattir. Diğer yandan akıl; kabîh ve masiyet olan araçlarla ile Allah'a yaklaşılmayacağını bilir. Namazın gasptan ayrı olduğunu söyleyen fukaha derin yanlış içerisindedir. Akıl; başkasının arazisi veya evinde tasarrufta bulunmanın zulüm olduğunu ifade eder. Kuûd, kıyam, sücud ve rükû gibi namaza ait rükünler ev sahibinin, kendi evinde tasarrufuna engel olur"<sup>43</sup> demektedir.

Bu konu sonraki dönem usulcülerini de bir hayli meşgul etmiştir. Nitekim Allâme, Sünnî fakihlerin görüşleri ile birlikte konuyu daha da detaylandırarak sözlerini şöyle sürdürmektedir: Bu konuda birkaç bahis vardır: Namazın haram olduğu mekân, gasb edildiği bilinen mağsûb arazide namazın kendisi. Mağsûb arazide namaz konusunda Şâfiî haram olsa da sahihtir, demektedir. Malik ve Ebû Hanîfe de böyle düşünürler. Ahmed b. Hanbel; mağsûb arazide cumaya özel, cevaz vermiştir. Çünkü Ahmed'e göre cuma muayyen bir yerde kılınır. Gelmezler ise oraya getirilirler. Olaya imamet noktasından yaklaşarak cevap veren Allâme "bize göre imamın mağsûb arazide namaz kıldırması muhaldir. O, adildir; ondan *kabîh* işleri yapmak zuhur etmez" demektedir. Hâlbuki "bize göre burada namaz yasaklanmıştır. *İbadetlerde nehiy fesâdı iktizâ eder*. Muhafilerimiz nehyin namaza ait olmadığını ifade ederek aynı sonuca gitmezler. Namaz kılarken boğulmakta olan adamı görüp imkân dâhilinde iken kurtarmamak; yangını gördüğünde ya da borcu var iken ilgili borcunu vermeden veya yangını söndürmeden namaz kılmak bu konunun örnekleridir" dedikten sonra Şâfiî'nin, buralarda nehiy fesada delâlet etmez, görüşüne Allâme Hillî şöyle cevap vermektedir: Namaz; kıyam kuûd gibi çeşitli bölümlerden oluşmaktadır. Gasb durumunda namaza ait bu fiillerden uzak olmak gerekir. Yukarıdaki örnekte nehiy namaza ait olup yangına ait değildir. Aksine bu durumda yangını söndürmek ve boğulanı kurtarmak görevini yapmak ile de memurdur. Fakat birisi daha güçlü emirdir. Üzerinde niza bulunan ihtilâflı mesele namazın fiillerine ilişkin olmalıdır.<sup>44</sup> Bu anlamda mağsûb arazide namaz:

1. Kişi gasp olduğunu bilmiyorsa namazı sahih; biliyorsa namazı sahih değildir. Yine gasp olduğunu biliyor haram olduğunu bilmiyor ise mazur değil ve aynı zamanda namazı sahih değildir.

2. Kişi mağsûb yerde namaz kılmaya mecbur kalırsa -hapis vb. durumlarda- namazını orada kılar. Bu durumda haramlık kerahete dönüşür. Peki, bu durumda namazı vaktin sonuna tehir eder mi? Bu konuda ulema arasında ihtilâf vardır.<sup>45</sup>

Konunun mağsûb eşyâ (elbise) bölümüne gelen Allâme; İbn İdrîs, kişi mağsûb bir elbise içerisinde sehven ama bilgisi olmasına rağmen namaz kılsa namazı sahih olur, demektedir. Oysa burada İbn İdrîs'in gasbı necaset bulaşmış elbiseye benzeterek

<sup>43</sup> Şerif Murtâzâ, *en-Nâsırıyât*, thk. Merkez-i buhûs ve'd-dirâseti'l-ilmîyye (Tahran: Müessesetü'l-hüda, 1417), 206.

<sup>44</sup> Allâme el-Hillî, *Müntehâ'l-matlab*, 298.

<sup>45</sup> Allâme el-Hillî, *Müntehâ'l-matlab*, 298.

“namaz sahih olur” şeklinde bir neticeye varması kıyastır; Hâlbuki bizde kıyas ile amel söz konusu değildir (*teorik olarak kıyas yoksa da görüldüğü gibi kaçınılması zordur*).<sup>46</sup>

### 6. Kur’ân’a Abdestsiz Dokunma ve Okuma Meselesi

Hicri 3. asra kadar imamlardan nakledilen rivayet ve hadislerden müteşekkil olan Caferî fikhî bundan sonra rivayet mihverinden çıkararak özellikle Şeyh Tûsî’nin, mezhebin usul ve fûruna dair kalıcı eserleri kaleme almasıyla mansûs fıkha doğru yol almıştır. Dolayısıyla rivayet ve hadislerden müteşekkil olan fikhî eserlerine “mansûs fikhî” özelliği olan eserler denmektedir. Şeyh Tûsî sonrası Hille merkezli fakihlerle fikhî ilmi, mansûs fıkıhtan ictihad içerikli istinbat yöntemlerini de devreye sokan müstenbat fıkha doğru yol almıştır. Zira artık mansûs lafızlar ile kifayet edilmeyecek Kitab ve Sünnet’in nasları aklî deliller ile yorumlanarak kavâid-i külliyyelerle desteklenecektir. Bu yeni yöntemin öncüsü ise Şeyh Tûsî olacaktır. Bu anlamda Şeyh Tûsî, yaşadığı ilmî ortama uygun olarak tatbikî fıkha dair *el-Hilâf* adlı eserini yazmıştır. Buna ilave olarak Şeyh Tûsî *en-Nihâye* isimli eserini mansûs fikhî için; *el-Mebsût* adlı eserini fûrû fikhî için yazmıştır. *el-Hilâf* ise mukâren nitelikli bir eseri olup Şii-Sünnî ihtilâfını içermektedir. Fakihin fûrû fıkha dair eserleri onun usule dair görüşlerinin tatbiki ve sağlaması kabilindedir.<sup>47</sup> Bu anlamda abdestsiz Kur’ân’a dokunma meselesi konusunda *el-Hilâf* 46. meselede Şeyh Tûsî şunları zikretmektedir: Kur’ân’ın yazılı bölümüne dokunmak cünüp, haiz ve abdestsiz kişiye caiz değildir. Etrafına dokunabilir. Ama sakınması efdaldır. Şâfiî, câiz değildir; Ebû Hanife, sadece cünüp ve hayızlıya câiz değildir; Dâvûd ez-Zâhirî ayırım yapmadan hepsine câiz değildir, demektedir. Bizim delilimiz ise *asl olan ibâhadır*. Yasak olması için delil gerekir. Ancak yazılı olan bölüm için “lâ yemessu (ona ancak temiz olanlar dokunur)” ayeti ile delil getirilmektedir.<sup>48</sup>

Yine Şeyh Tûsî, 47. meselede “cünüp ve hayızlının Kur’ân okuması caizdir. Şâfiî, caiz değildir; Ebû Hanife, ayetin dışındaki şeyleri okur; Dâvûd, istediği gibi okur; Mâlik hayızlı hiçbir surette okuyamaz, ancak cünüp sevap amacıyla bir iki ayet okur, görüşündedirler. Bizim delilimiz Kur’ân’dan *kolayına geleni oku* ayetidir. *Asl olan ibâhadır*. Yasak için delil gerekir zaten fırkanın da icmâsı vardır”, demektedir.<sup>49</sup> Bu örneklerde görüldüğü gibi Tûsî usûl-fûrû dengesini kurmuştur. Aynı şekilde Tûsî “*el-Udde*” adlı usulünde sürekli kullandığı *delîlü’l-akl* ifadesi yerine fûrûya ait eserlerinde

<sup>46</sup> Allâme el-Hillî, *Muhtefü’s-Şîa*, thk. Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, nşr. Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, 1. Bs (Kum: Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, 1413), 94.

<sup>47</sup> Şeyh Tûsî, *er-Resâilü’l-Aşer* (Müessesetü Neşri’l-İslâmî: Müessesetü neşri’l-İslâmî, t.y.), 49-50.

<sup>48</sup> Şeyh Tûsî, *el-Hilâf*, thk. Komisyon, 2. Bs (Kum: Müessesetü neşri’l-İslâmî, 1407), 1: 99; Şeyh Tûsî her ne kadar Dâvûd b. Alî’ye bö görüşü nispet etse de Dâvûd b. Alî ez-Zâhirî, cünüp ve hayızlı kişilerin Kur’an’a dokunması ve onu okumasına cevaz vermektedir. bk. Mustafa Türkan, *İslam Hukuk Tarihinde Zâhirîlik-Dâvûd ez-Zâhirî Örneği-*, 1. Bs (Ankara: Son Çağ, 2015), 257-263.

<sup>49</sup> Şeyh Tûsî, *el-Hilâf*, 1: 101.

ekseriyetle “delil yokluğundan” ve “el-asl” ifadelerini kullanmaktadır. Yani buralarda geçen akıl delili daha çok “akıl vardığı sonuç” anlamını içermektedir.

### 7. Oruçlunun Unutarak Yemesi ve İçmesi

Şîi fakihler oruçlunun unutarak yiyip içmesi konusunda rivayete dayalı bir gerekçeyle mi yoksa akıl delili kapsamında olan fikhî yöntemleler mi konuya yaklaşacaktır, sorusu akıl delilinin fikhî meselelere tatbikinde önemli bir ipucu verecektir. Dolayısıyla oruçlunun unutarak yiyip içmesi konusunda Şeyh Tûsî “kişi unutarak yese içse orucu bozulmaz. Keza unutarak cima etse de bozulmaz. Şâfiî ve talebeleri, Hz. Ali, İbn Ömer ve Ebû Hureyre’den gelen rivayetler de böyledir. Evzaî, Sevrî, Ebû Hanife’de aynı görüştedir. Yalnız Ebû Hanife, kıyas bozulmasını gerektirirken ben istihsânen bozulmayacağını söylüyorum, demektedir. Ebû Hanife burada oruç hariç habere bakar; oruç dışındaki ibadetlerde nisyân (unutma) ve sehvi (yanılma) eşdeğer kabul etmiştir. Mâlik; bozulur ama keffâret gerekmez, görüşündedir. Ahmed; yeme de bizim gibi düşünürken, cima konusunda kaza ve keffâret gerekir, demektedir. Bizim delilimiz fırkanın icmâsı ve *berâet-i zimmet asıldır* kaidesidir. Zira unutan için kaza ve keffâret konusunda delil yoktur” demektedir. Tûsî burada birisi Şîi diğeri Sünnî kaynaklı olan iki Ebû Hureyre hadisi ile konuyu müdellel hale getirir: Ümmetimden hata, nisyân (unutma) ve ikrah (zorlama) ile yapılan şeyin günahı kalkmıştır. Nitekim Ebû Hureyre, kim oruç tutar sonra unutarak yer ve içer ise orucunu tamamlasın. Ona kaza yoktur. Allah onu yedirmiş ve içirmiştir,<sup>50</sup> hadisini nakletmektedir. Görüldüğü gibi konu *akıl delilinin alt başlıklarından birisi olan berâet prensibi* ile gerekçelendirilmiştir.

### 8. İkrâh Meselesi

Tûsî *el-Hilâf* 4. meselede bir kişi elfâz-ı küfür üzerine ikrah edilir ve o kelimeyi söylerse bu durumda küfrüne hükmolunmaz karısı bâin talakla boş olmaz. Bu konuda tüm fukaha aynı görüştedir. Ancak Ebû Hanife; kıyâsa göre hanımı bâin olmasa da istihsânen bâin olur, demektedir. Bize göre ise “fırkanın icmâi vardır. *Asıl olan bakâu'l akd'tir*. Bâinliği bir delile muhtaçtır” diyerek akli bir delil olan *berâet-i asl'* a işaret etmektedir. Bu ilke gereği kesin bir bilgiye dayalı olan nikâh akdinin devamı arızî bir şüpheyile izale edilemez.<sup>51</sup>

### 9. Hamam Suyunun Necisliği Meselesi

Allâme Hillî'nin dayısı olan Muhakkik Hillî, hamam suyunun necisliği meselesinde Ebû Cafer'den gelen “hamam suyu içerisinde necis bir madde olsa da bunda sakınca yoktur. Zaruret, usr (zorluk) olduğu ve hareci (darlık) def etmek için ruhsat zorunlu olmuştur. Suyun necaseti götürmesi durumu olmak üzere necis maddenin azı da çoğu da zarar vermez” rivayetini naklederek konuyu rivayet ekseninde zaruret kavramı ile çözüme ulaştırmakta ve Sünnî usuldeki gibi istihsân

<sup>50</sup> Şeyh Tûsî, *el-Hilâf*, I, 186.

<sup>51</sup> Şeyh Tûsî, *el-Hilâf*, 1: 503.

kavramını kullanmamaktadır.<sup>52</sup> Günlük hayatın rutin akışı içerisinde insanların karşılaşabileceği necasetlerden affedilebilecek olanlar ve affedilecek miktarlar konusunda nas olduğuna dikkat çekilmektedir. Öyleyse nas varsa ne kıyasa ne de Sünnilikte olduğu gibi istihsâna gerek duyulacaktır.

### 10. Kelb ve Hınzırın Salyası Meselesi

Muhakkık Hillî; köpek, domuz ve aynı zamanda ikisinin salyaları necisü'l-ayn'dır. Bu anlamda kendine "kelb" ismi verilen şeyler necistir. Bu iki hayvan dışındakiler tâhirdir.<sup>53</sup> Köpeğin yaladığı kabın temizliği konusunda Tûsî *el-Hilâf* 136. mesele'de "Birinizin kabını köpek yalarsa içindeki su necis olur. Bu su insanın bedenine ya da elbisesine damlarsa onu yıkamak gerekir. Sayıya -üç veya yedi defa gibi- riayet edilmez. Şâfiî isabet eden her yeri yedi defa yıkamak gerekir, görüşündedir. Delilimiz, necis olan suyun dokunduğu yerin yıkanmasıdır. Bize göre sayı konusu *delile muhtaçtır*. Bunun 'vulû-yalama'ya benzetilmesi kıyastır ki biz bununla amel etmeyiz" demektedir. Burada görüldüğü gibi yalama ile damlayarak isabet etme arası aklî bir yorumla tefrik edilmiştir. Tûsî *en-Nihâye*'de "Köpeğin yaladığı yer birisi toprak olmak üzere 3 defa yıkanır. Şarap ve sarhoş edici şey için 7 defa yıkanır"<sup>54</sup> demektedir. *el-Hilâfta*, birinizin kabını hınzır yalasa bu kabın hükmü köpeğin hükmü gibidir. Bütün fakihler bu görüştedir. Şâfiî mezhebinden İbn Kâs; sayı "kelb"e mahsustur görüşündedir" demektedir. Şeyh Tûsî konuyu iki şekilde delillendirmektedir:

1. Dil açısından "hınzır"a "kelb" ismi verilebilir. "Kelb" konusundaki haberler burada da kullanılır. Nitekim dil âlimi İbn Cevherî, *es-Sihâh* adlı lügatinde "kelb" her kuduz ve yırtıcı olandır, demektedir.

2. Sair necasetlerin (her hangi bir necaset tayini olmaksızın) bulaştığı kaplar da üç defa yıkanır. Hınzır da necistir".<sup>55</sup>

Muhakkık Hillî'ye göre "köpeğin yaladığı kap birisi toprak ile olmak şartıyla üç defa yıkamak ile temizlenir. Mezhebimizin geneli böyle düşünür. Yedi defa yıkamak ise efdaldır. Müfîd, *el-Mükniya* isimli eserinde ikincisi toprak olmak şartı ile üç defa yıkamak ile temizlenir, sonra kurutur ve kullanır, görüşünü zikretmektedir. İbn Cüneyd<sup>56</sup> yedi defa yıkar görüşündedir. Şâfiî ve Ahmed'de bu görüştedir. Ebû Hanîfe bir kere yıkamakla temiz olma noktasında galebe-i zannı esas almaktadır. Ammâr'ın, 'hamr'dan dolayı yedi defa yıkar; "kelb"den de aynı rivayetini esas alan mezhebimizde köpeğin yaladığı şeyler için üç, beş ve yedi defa yıkanır' rivayeti esastır. Bu rivayette geçen tahyîr ifadesi *ekall üzerine ziyadenin kesinliğini düşürmektedir*. Keza bir diğer

<sup>52</sup> Muhakkık el-Hillî, *el-Mu'teber*, 1: 42.

<sup>53</sup> Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî Muhakkık el-Hillî, *Şerâ'î'u'l-İslâm fi mesâ'ili'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm*, thk. Sadık Şîrâzî, nşr. İntişârâtü İstiklâl, 2. Bs (Tahran: İntişârâtü İstiklâl, 1409), 1: 42.

<sup>54</sup> Şeyh Tûsî, *el-Hilâf*, 1: 187.

<sup>55</sup> Şeyh Tûsî, *el-Hilâf*, 1: 187.

<sup>56</sup> İbn Cüneyd'in Sünnilikle itham edildiği ve ilk usûlî olduğu hususunda bk. Şeyh Müfîd, *el-Mesâilü's-sâğâniyye*, 2. Bs (Mihir matbası, 1414), 56-59.



rivayette ‘önce bir defa toprak ile olmak üzere sonra arkasından iki defa su ile yıka’ şeklinde gelmektedir”. Bu rivayetlerdeki tearuz sorununu ele alan Muhakkik Hillî, ziyade yıkamalar müstehablığa yorumlanır<sup>57</sup>, demektedir.

Bu geniş açıklamalardan sonra Muhakkik Hillî “hepsinin istidlâli zayıftır. Domuzun köpekten daha şerli olduğu kabuldür fakat hınzırın içtiği kabın hükmünün de aynı olmasını kabul etmeyiz. Şeyhimizin istidlâli zayıftır. Bu anlamda “hınzır”ı “kelb” diye isimlendirmek caiz, değildir. Mecazen desek bile yine domuz kaynaklı necaseti üç defa yıkama konusunu kabul etmeyiz. Kabul etsek bile toprak ile yıkamayı şart koşmayız. Sair necasetlerde söz konusu olan bir defa yıkamak yeterlidir, ziyade olan ise ihtiyat içindir<sup>58</sup> şeklinde konuyu özetlemektedir.

Muhakkik Hillî toprak yerine kullanılan diğer temizlik maddelerine değinerek Şeyh Tûsî’nin *el-Mebsût* isimli eserinden naklen şunları zikretmektedir: “toprak bulamaz ise su ile yetinir. Toprak dışında çöven otu gibi şeyler bulursa toprak yerine geçer. İbn Cüneyd’de böyle düşünür. Çünkü çöven otu kirliliği giderme hususunda topraktan daha etkilidir. Buradaki tereddüdün menşei ‘toprak ile yıkama emri ve bu emirdeki maslahatın toprak dışı şeylerle hasıl olup olmayacağına kesin olarak bilenmemesidir’. Eğer bu amaç kesin olarak bilinirse toprak dışı şeylerle de sahih olur”.<sup>59</sup> Allâme Hillî; *Tahrîru’l-Ahkâm* isimli eserinde “her aynı temiz olan hayvanın artığı da temizdir. Her necisü’l ayn olan hayvanın artığı da necistir<sup>60</sup> diyerek kıyası andıran aklî bir yol takip etmektedir.

Şeyh Tûsî’nin, “ hınzır”ın yaladığı kabın hükmünü “kelb”in yaladığı kabın hükmüne kıyas kavramını kullanmaksızın “isimde iştirak”tan hareketle taşıması zorlama bir yorum olduğu görülmektedir. Diğer yandan tartışmalarda mevcut olan mezhep içi çok seslilik örneği ilmî hayata dair bir belge niteliğindedir.

### 11. Cuma Namazı Bağlamında Akıl Delili

Safevî dönemi fakihlerinden olan Muhakkik Kerekî müctehid-devlet ilişkilerinde karşılaşılabilen sorunlara çözümler getirerek siyâset fıkhdını tanzim etmiştir.<sup>61</sup> Nitekim gaybet döneminde Cuma namazı caiz midir, şartları oluşur mu, gibi devlet ile ilgili sorulara cevap aramış ve bu konuları istikrara kavuşturmuştur. Bu konuda iki görüş var olduğunu ifade etmektedir:

<sup>57</sup> Muhakkik el-Hillî, *el-Mu‘teber*, 1: 458.

<sup>58</sup> Muhakkik el-Hillî, *el-Mu‘teber*, 1: 460.

<sup>59</sup> Muhakkik el-Hillî, *el-Mu‘teber*, 1: 59.

<sup>60</sup> Allâme el-Hillî, *Tahrîru’l-ahkâm*, thk. Şeyh İbrahim el-Bahâdirî, nşr. Müessestü Sâdık, 1. Bs (Kum: İtimad matbaası, 1420), 5: 50.

<sup>61</sup> Bu usûlî seyr; Humeynî’nin “Şeriat ve akıl Hz. Peygamber ve Emîrul-müminîn çağında geçerli olan hükümet ve yönetim örgütünün bu gün dahi geçerli olduğunu ispat eder” demesine eşzamanlı olarak Şîi siyaset fıkhdında yeni bir kavram olan *velâyet-i fakîhin* otoritesinin gerçekleşmesi ile sonuçlanmıştır. Böylece gaybet zamanı imamsızlık durumunda imamın yerine geçecek şahsın gerekliliği aklî olarak temellendirilmiş olmaktadır. İbrahim Coşkun, “Şîa’da İmamların Otoritesi”, *DİCÜİFD* VII/1 (Diyarbakır 2005): 39.

a-Men yani câiz değildir. Tûsî, Murtâzâ, Salâh, İbn İdrîs Cuma'nın geçersiz olduğu yönünde görüş beyan etmişlerdir. Çünkü Cuma, İmam ve onun nasb ettiği (atadığı) nâibinin (vekil) kıldırması gereken bir ibadettir. Bu şart ortadan kalkınca namazın farziyeti de ortadan kalkar. Bu durumda zimmette öğle namazı dört rekât olarak sabit kalmaktadır. Âhad ahabârla amel câiz değildir. Muhakkik Kerekî bu görüşlere katılmaz ve ilâve eder: Aslında der, bu şartın öne sürülmesi geçersizdir. Emin ve şartları haiz bir fakih; zaten imam tarafından naspedilmiş olup onun adına hüküm verir. Hüküm ve fetva verme yetkisi olan fakih nasıl Cuma namazı kıldıramaz!<sup>62</sup>

b-Cevaz söz konusudur. Müteahhirûn fakihler bu görüştedir. Cuma'nın cevazına bir delil de *istishâb-ı hâl* ilkesidir. Tüm Müslümanlar gaybete kadar cumanın farz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Öyleyse bu istishâb gaybetten sonra da geçerli olmalıdır.<sup>63</sup> Görüldüğü gibi Muhakkik Kerekî, mevzuyu direk akıl delili ve aynı zamanda akıl kaynaklı istishâb delilini devreye sokarak sonuca götürmektedir.

### SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Ele aldığımız Caferî fıkında akıl delilinin aklî içeriğinin fûrû fıkha uygulanması başlığında şu neticelere ulaşılmıştır:

1-“İmâmet”, “imamların hucceti” ve “imamların gaybî ilimlere sahip olması” gibi itikâdî hususları içeren bir gelenekten gelerek teessüs eden Caferî fıkıh usulü disiplini tabii bir sonuç olarak imamları teşrî kaynağı saymış, onların görüşlerinin katiyetine iman etmiş ve bu konuda münakaşayı gayri kabil görmüştür. Bilginin kaynağı olarak mütalaa edilen İmâm; epistemolojik kaynak değeri kazanmıştır. Bu ise Sünnî-Şîî usulünün ayrıldığı yerlerdendir.

İmamların dilinde ve usulün oluşma döneminde “akıl” delili, daha çok mezhebin prensiplerini anlama fonksiyonunu üstlenirken usulün oluşumunu tamamlaması ile birlikte fikhî naslar arasında sebep sonuç ilişkisi kurarak mantıkî bir neticeye ulaşmak için araçsallaştırılmıştır. Usulün oluşturulma sürecinin ilk dönemlerinde “delîlü'l-akl, edilletü'l-akl” şeklinde görülen akıl delilinin ne muhtevası ne de mahiyetine dönük sarıh bir açıklama görülmemektedir. Ancak ilerleyen iki asır sonrasında akıl delilinin kapsamı “asl, nefy, berâet, adem-i delil, istishâb, ekall mâ kîl, hüsün-kubuh, elfâz bahislerinden mantûk ve mefhûm, telâzüm (mülâzemet) bağlamında zıd meselesi, iczâ, emrin fesâda delâleti” gibi noktalara odaklandırılmıştır. Yukarıda sayılan gerekçeler nedeniyle aklî bir mesele olan ictihâd mevzusu Şîîlikte imamlardan yaklaşık 200 yıl sonra başlarken Sünnîlikte sahabe ile başlamaktadır. Yani Sünnî fıkı için ictihâd kapısı kapandığında Şîî fıkı için yeni açılmıştır.

<sup>62</sup> Şeyh Ali b. Huseyn Muhakkik Kerekî, *Câmiu'l-makâsîd*, thk. Müessesetü Âl-i beyt (Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1408), 1: 375-376.

<sup>63</sup> Muhakkik Kerekî, *Câmiu'l-makâsîd*, 1: 378.

2-Gerek Bağdat merkezli usul-i fıkıh ilmini tesis eden ve gerekse usul- i fıkıh ilmini zenginleştiren Hille merkezli fakihlerin fürû fıkha dair eserlerinden örneklem olarak almış olduğumuz meselelerde görüldüğü gibi usulün başlangıcından beri akıl delilinin pratik uygulamaları “hükmü’l-akl, berâet, berâet-i asl, berâet-i zimmet, asâlet-i adem, zarûret-i akıl ve asl-ı akıl, ibâha-i aslî nefy, delîl-i nefy, fe’l-asl es-sıhha” kavramları üzerinden tahakkuk etmiş bulunmaktadır. Böylece akıl delilinin tatbikindeki usulün, yer yer Sünnî mezheplerle aynîleştiği görülmektedir.

3-Fürû fıkha dair mesâil’de görüldüğü üzere teorik olarak Sünnî kıyas ve istihsân yöntemleri benimsenirse de toprak bulamaz ise su; su bulamaz ise çöven ile temizlik örneğinde istihsân ilkesi; kelb-domuz benzetmesi ve necasetler arasındaki mukayeselerde kıyas ilkesi göze çarpmaktadır. Yine içerisine necaset düşen kuyudan çekilmesi gereken miktar ve çekilen suyun diğer suyu necis etme ihtimalinin mafûv anı olması örnekleri Hanefî fakihlerin zaruret nedeniyle istihsânını andırmaktadır.

4-Burada not alınması gereken diğer önemli nokta akıl delilinin usulü fıkha girmesi ile birlikte usul; meselelere farklı açıdan yaklaşmayı gerektirmiş ve ilgili meselelere farklı hükümlerin isnat edilmesine sebep olmuş bu da yeni dönemde mezhep içi ihtilaflara yönelme zorunluluğunu gerektirmiştir. Böylece mezhep içi ihtilâf kültürü teessüs etmiştir. Diğer yandan tartışmalarda mevcut olan mezhep içi çok seslilik örneği ilmî hayata dair bir belge niteliğinde sayılabilir

5-Şîî fıkhında ictihâd tartışmaları ilk olarak kıyas bağlamında başlamıştır. Usul öncesi ve tedvin dönemi başlarında kıyas konusunda ciddî gelgitler yaşayan Caferî fakihler; ahkâmın dayandığı illetleri aklî yollarla araştırmayı kabul etmezlerken sonraki dönemlerde bu eşik aşılmıştır. Bu tarz aklî faaliyetleri nasların zahirinden kıyâs-ı evlâ, nasların umumî anlamlarından ise mefhum terimleri altında tatbik etmişlerdir. Neticede onlar ilkesel olarak kıyası kabul etmeseler de fürû fıkhıta yer yer evleviyet kıyasını devreye sokmuşlardır.

6-Akıl, siyasete ilişkin sorunların izah ve tesisi bağlamında teorik ve pratik yeni ictihâdların (Cuma namazı örneği) oluşumu ile fürû fıkha katkı sağlamıştır.

7- Fürû fıkha akıl delilinin tatbik edilme süreçlerinde haber-i vâhid ile amelî kabul etmeyen fakihlerin elinde akıl delili içerikleri, muhalif tarafın ileriye sürmüş olduğu haberleri “nefy delili, adem-i delil” yöntemleriyle reddetmek amacıyla kullanılmıştır. Böylece akıl delili içerikleri “delil olsaydı kullanırdık, haber-i vâhid delil olarak kullanılamaz” şeklinde bir mücadele aracına dönüşmüştür.

8-Yine fürû fıkıh örneklerinde aklî temelli bir yöntem olan genel istishâb içeriklerinden “asl olan ibâhedir” prensibinin ziyadesiyle kullanıldığı görülmektedir.

9-Şîî alimlerin kendilerine dair fürû eserlerinde mevcut olan Sünnî nakillere mezhep ayrımı yapmadan rahat yaklaşımları, Sünnî ve Şîîlerin ortak müştereklerde bulunulabileceklerinin bir işareti olarak algılanabilir.

#### KAYNAKÇA

- Ahmed Fethullah. *Mu'cemü elfâzi'l-fikhî'l-Ca'ferî*. 1. Bs. Dammam, 1415.
- Allâme el-Hillî. *Muhtelefü's-Şîa'*. Thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî. Nşr. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî. 1. Bs. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1413.
- Allâme el-Hillî. *Müntehâ'l-matlab*. Thk. Komisyon. Nşr. Mecmeu'l-buhûsi'l-İslâmiyye. 1. Bs. Meşhed: Müessesetü tab ve'n-neşr, 1412.
- Allâme el-Hillî. *Tahrîru'l-ahkâm*. Thk. Şeyh İbrahîm el-Bahâdirî. Nşr. Müessesetü Sâdık. 1. Bs. Kum: İtimad matbaası, 1420.
- Apaydın, H. Yunus Apaydın. *Fıkhın Kaynakları (Nass ve İctihad)*. 2. Bs. Ankara: Ay Yayınları, 2018.
- Atik, Sefa. "Şîi Fıkhdında Kıyası Reddetmenin Mümkünlüğü Üzerine". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Haziran 2019): 97-123. <https://doi.org/10.17859/pauifd.560857>.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak - Ekrem Demirli. 1. Bs, 1 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Ca'fer Sübhânî. *Resâil ve Makâlât*. t.y.
- Coşkun, İbrahim. "Şîa'da İmamların Otoritesi". *DİCÜİFD* VII/1 (Diyarbakır 2005): 39.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Fıkıh Usûlü*. Trc. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr, 2009.
- Fâzıl Tûnî. *el-Vâfiye*. Thk. Seyyid Muhammed Huseyn Rizavî el-Keşmîrî. 1. Bs, 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü İsmailiyân, 1412.
- Gazzâlî. *Mustasfâ*. Trc. H. Yunus Apaydın. 2. Bs. İstanbul: Klasik, 2017.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. Dâire-i matbaa-i şarkiyye, t.y.
- İbn İdrîs el-Hillî, Muhammed. *es-Serâir*. Thk. Komisyon. 2. Bs. Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1410.
- Kâdî İbnü'l-Berrâc. *el-Mühezzeb*. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1406.
- Muhakkık el-Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerıyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî. *el-Mu'teber*. Thk. Nâsır Mükârim Şîrazî. Nşr. Müessesetü Şühedâ. Kum: Medresetü Emîratü'l-müminîn, 1364.
- Muhakkık el-Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerıyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî. *Şerâ'i'u'l-İslâm fî mesâ'ili'l-helâl ve'l-ħarâm*. Thk. Sadık Şîrazî. Nşr. İntişârâtü İstiklâl. 2. Bs. Tahran: İntişârâti İstiklâl, 1409.
- Muhakkık Kerekî. *Resâilü'l-Kerekî*. Thk. Muhammed Hassûn. Nşr. Mektebetü Ayetüllahü'l-Uzmâ el-Mar'aşî. 1. Bs, 1 Cilt. Kum: Matbaatü Hıyâm, 1409.
- Muhakkık Kerekî, Şeyh Ali b. Huseyn. *Câmiu'l-makâsıd*. Thk. Müessesetü Âl-i beyt. Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1408.

- Nâsır Mekârim Şîrazî. *Envâru'l-usûl*. 2. Bs. Kum: Medresetü İmam Ali b. Ebî Tâlib, 1427.
- Seyyid Murtazâ. *ez-Zerîa ilâ usûli's-Şerîa*. Thk. Ebûlkasım Gercî. 1. Bs. Tahran: Dânişkâh Tahran, 1346.
- Şehîd-i Evvel. *ed-Dürûs*. Thk. Komisyon. 1. Bs. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1412.
- Şehîd-i Evvel, Muhammed b. Cemâlüddîn el-Âmilî. *Zikrâ's-Şîa fî Ahkâmı's-Şerîa*. Thk. Komisyon. 1. Bs. Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1419.
- Şerîf Murtazâ. *el-İntisâr*. Thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî. 1. Bs, 1 Cilt. Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1415.
- Şerif Murtâzâ. *en-Nâsırıyât*. Thk. Merkez-i buhûs ve'd-dirâseti'l-ilmîyye. Tahran: Müessesetü'l-hüda, 1417.
- Şerîf Murtazâ. *Resâilü'l-Murtâzâ*. Thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî. 1. Bs. Kum: Matbaatü Hıyâm, 1405.
- Şeyh Bahâî, Bahâüd'dîn Muhammed b. Huseyn b. Abdissamed el-Hârisî el-Hemadânî el-Âmilî. *Zübdetü'l-usûl*. Thk. Fâris Hassûn Kerim. 1. Bs. Kum, 1423.
- Şeyh Fevzî Âl-i Seyf. *Min A'lâmi'l-İmâmiyye*. 1. Bs. Dâru's-safve, 1433.
- Şeyh Müfid. *el-Mesâilü's-sâğâniyye*. 2. Bs, 1 Cilt. Mihr matbası, 1414.
- Şeyh Müfid. *el-Muknia*. Thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî. 2. Bs, 1 Cilt. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1410.
- Şeyh Müfid. *et-Tezkira bi-usûli'l-fık*. Thk. Şeyh Mehdî Necef. 3. Bs. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1414.
- Şeyh Sadûk. *el-Mukni'*. Thk. KomisyonNşr. Müessesetü İmâm Hâdî. İtimad matbaası, t.y.
- Şeyh Tûsî. *el-Hilâf*. Thk. Komisyon. 2. Bs. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1407.
- Şeyh Tûsî. *el-Mebsût*. Thk. Muhammed Takî Keşfî. 1. Bs. Tahran: Mektebetü Murtazaviyye, 1387.
- Şeyh Tûsî. *er-Resâilü'l-Aşer*. Müessesetü Neşri'l-İslâmî: Müessesetü neşri'l-İslâmî, t.y.
- Tûsî, Şeyh Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen. *Uddetü'l-usûl*. Thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî. 1. Bs. Beyrut: Sitâre/Müessesetü âl-i beyt, 1417.
- Türcan, Talip. *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*. Ankara: Ankara Okulu, 2003.
- Türkan, Mustafa. *İslam Hukuk Tarihinde Zâhirîlik-Dâvûd ez-Zâhirî Örneği*. 1. Bs. Ankara: Son Çağ, 2015.