

SÜNNÎ-ŞİÎ USÛL POLEMİĞİ (TÛSÎ ÖRNEĞİ)

Abdullah KAHRAMAN*

THE SUNNI-SHI'ITE POLEMIC ON THE FOUNDATIONS OF ISLAMIC JURISPRUDENCE (THE CASE OF TUSI)

The disagreements about the foundations of Islamic jurisprudence is one of the basic reasons which have formed the religious sects. There are a lot of disagreements between the Sunnite and Shi'ite. Abu Cafar al-Tusî, being one of the leader scholars of Shi'ite, in his book called *al-Udda* mentioned about those disagreements. When he wrote this book he benefited from Sunni scholars's system a lot. About the basic matters of the the foundations of Islamic jurisprudence he polemized with the Sunni scholars. He always preferred and defined his sect's opinions fanatically. In branch matters of the foundations of Islamic jurisprudence he agreed with the Sunni scholars from time to time. In this article the polemic of the foundations of Islamic jurisprudence between Sunnite and Shi'ite have been considered briefly.

I. GİRİŞ

Mezheplerin oluşumuna birinci derecede etki eden âmil, nasslara yaklaşımdaki yöntem farklılıkları ve bunun doğurduğu görüş ayrılıklarıdır. Söz konusu yaklaşım farklılıklarını akâid, usul ve furû' sahalalarında görmek mümkündür. Görüş ayrılığının kapsadığı alanlar ne kadar az ise mezhepler birbirine o kadar yakın olmaktadır. Söz konusu alanlar genişledikçe mezhepler arasındaki mesafe ve polemik de o oranda artmaktadır. Buna göre, kısmî görüş ayrılıklarına rağmen, akâid alanındaki birliktelikleri sebebiyle Sünnî mezhepler tek çatı altında toplanabilmektedir. Halbuki bunların da kendi aralarında usul ve furû' farkı bulunmaktadır. Şia ile Sünnîler arasındaki ihtilaf akâid temelli olduğundan bunları aynı çatı altında toplama imkânı olmamıştır. Söz konusu mezhepler, furu'da ittifak ettikleri pek çok hükme rağmen, tarih boyu İslam'ın içinde iki karşı kutup gibi yollarına devam etmişlerdir. Bu iki mezhep arasındaki en temel fark, Şia'nın mezhebi, dinin bir alt kurumu olarak değil de bizzat din gibi kabul etmesidir. Mezkur mezhebin anlayışında imâmete ve imamların masumiyetine iman, imanın temel şartlarından yani âmentü esaslarındandır.¹ Hilafet,

* Doç.Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. kahraman@cumhuriyet.edu.tr

¹ Bkz. Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, İzmir 2004, 155-158; Halife keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, İstanbul 2000, 133vd.; Kamil Güneş, "İman Esasları Konusundaki Mezhep Kabulleri Üzerine", Baki Devlet Üniversitesinin Elmi Mecmuesi, Yıl, 2, Sayı, 3, s. 138-144; Adile Tahirova, *Şii Kalam Sisteminde Bilgi Kaynakları* (Basılmamış yüksek Lisans tezi, Ankara 1999), 80, 84.

dünyevî değil dînî bir kurumdur. Şia'ya göre en sağlam rivayet yolu Ehl-i beyt kanalıdır. Muteber olan icma da imamların icmasıdır. Kendi görüşlerine uygun olmayan Sünnî kaynaklı rivayetler ya uydurma veya en azından zan ifade eden âhad haberdir ve imamların icmaina aykırıdır. Dolayısıyla bunları delil kabul edip üzerlerine hüküm bina etmek câiz değildir. İşte bu gibi önkabullerden pek çok ihtilaf ve polemik meydana gelmektedir. Belirtilen hususlarda Sünnîlerin daha toleranslı ve Şia'ya nisbetle daha objektif olduğunu anlamak için çok derin tetkikata ihtiyaç yoktur. Sadece râvî için önerilen şartlara bakmak yeterlidir.

Çalışmamızda Şia'nın İmamiyye kolu esas alınacaktır. Bu mezhebin usul-i fıkıh ve furu-ı fıkıh alanındaki görüş ve yaklaşımları ile Sünnî usul ve furu-ı fıkıh arasında temel meselelerde farklı yaklaşımlar görülmektedir.² Bu durum iki mezhep arasında tarih boyu pek çok polemige sebep olmuştur. Şiî-Sünnî polemiginin merkezinde usuldeki farklı yaklaşımlar bulunduğu için, polemigin kaynağını tespit için bu hususun ele alınmasına ihtiyaç vardır. Sünnilikteki Hanefî, Şafiî gibi, Şiîliğin de Caferilik, Zeydilik ve İsmaililik adıyla anılan farklı fıkıh mezhepleri bulunmaktadır. Biz bu mezhepler içerisinde Caferiliği esas almış bulunmaktayız. Ancak Caferilik özel olarak fıkıh mezhebini ifade ettiğinden, makalemizde daha çok mezhebin genel adı olan İmamiyye tabiri kullanılmıştır. İmamiyyenin usul-i fıkıh anlayışında da tarih içerisinde farklılıklar yaşanmıştır. Söz konusu farklılıkları *usulîlik* ve *ahbarîlik* temsil etmektedir. *Ahbarîler* genel anlamda muhafazakâr ve nassçı yaklaşımı esas alıp ictihadı ve kıyası baştanberi reddettikleri için³ biz *usulî* yaklaşımın bazı görüşlerini ele almak istiyor ve Sünnî fıkıh usulü ile karşılaştırmayı hedefliyoruz. Konuyu *usulî* müelliflerin önde gelen ve bir devre adını veren Ebû Cafer Muhammed b. Hasen et-Tusî (460/1067) örneğinde irdelemek istiyoruz. Zira Tusî'nin en önemli taraflarından biri, yöntem olarak Sünnî fıkıh usulünden istifade etmiş olması, Caferî fıkıh usulünü Sünnî usulün tertibine yaklaştırması ve sık sık Sünnî usulcülerle polemige girmesidir. Fıkıh usulünün detay meselelerinde aynı mezhebin usulcülerini arasında bile pek çok ihtilaf ve polemik bulunduğu için biz temel meseleler ve deliller bazında bir tespit yapmak istiyoruz.

Örnek olarak seçtiğimiz Tusî, *el-Udde fî usûli'l-fıkıh* adlı eserinde fıkıh usulünün bütün konularını, özet olarak da olsa, sistematik bir şekilde ele almış, kendi tercihinin ve mezhebinin görüşüne muhalif olanlarla sık sık polemige girmiştir. Polemige girdiği mezhepleri bazen "bir kavim şöyle dedi" diyerek üstü kapalı şekilde ifade ederken, bazen de isim vererek zikretmiştir. Bazen Sünnî mezheplerin tamamının görüşünü reddederken yer yer de katıldığı görüşleri açıkça belirtmiştir. Detay meselelerde Sünnîlere paralel görüşler zikrettiği ya da Sünnî mezheplerin bazılarının görüşleri onun yaklaşımlarıyla paralellik arzettiği için, biz onun Sünnî mezheplerin tamamıyla polemige girdiği bazı usul meselelerine yer vermeye çalışacağız.⁴

Şeyhu't-tâife (Şiîlerin üstadı ve rehberi) olarak anılan Tusî, Şiî-Caferî fıkıh tarihinde dördüncü fıkıh döneminin âbide şahsiyetidir. Onun usul bakımından en önemli

² Örnek olarak bkz. Muhammed Cevad Muğniye, *el-Fıkıh ale'l-mezâhibi'l-hamse*, Tahran 1982; Fıglalı, 161-170.

³ Bilgi için bkz. Garavî, Muhammed Abdulhasan Muhsin, *Masâdiru'l-istinbât beyne'l-usûliyyîn ve'l-ahbâriyyîn*, Beyrut 1992, 39, 65-71, 111, 211 (Nakleden, Adile Tahirova, *Şia Kelam Sisteminde Bilgi Kaynakları*, basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1999, 27-28); Metin Yurdagür, "Ahbâriyye"md., DİA, I, 490vd.

⁴ Örnek olarak bkz. *el-Udde fî usûli'l-fıkıh* (tahkik, Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kumî), Kum 1417, I, 51.

özelliği, usulcü ekolün ictihad ve istidlal yolu ile hadisçi-haberci ekolün haber-i vâhidle amel prensibini almış olması, haber-i vâhidin sıhhatine katkıda bulunan bazı unsurları önermesi, bu iki yaklaşımı uzlaştırıp bu sistem çerçevesinde Şii fıkında yeni bir çıkış açmış olmasıdır.⁵

İmamiyyenin *usûlî* kolu, Kur'ân'ın mahiyeti, delil olma keyfiyeti gibi hususlarda Sünnî usulcülerle büyük ölçüde paralel görüşlere sahip olduğundan bu konu makalemizde ele alınmamıştır. Onlarla Sünnîler arasında polemige esas olan konular, sünnet, icma, kıyas, ictihad gibi hususlar olduğundan makale bu konularla sınırlı tutulmuştur. Konu, Tûsî örneğinde ele alındığından onun özel olarak ele almadığı, ele alsa bile Sünnîlerin tamamıyla polemige girmediği hususlara da yer verilmemiştir. Ele alınan her bir polemik konusu müstakil çalışmayı gerektirecek kadar geniştir. Ancak makale hacmini zorlamamak için burada kısmî değerlendirmeler yapılırsa da daha çok tespitle yetinilmiştir.

II. BİLGİ KAYNAĞI VE DELİL OLARAK AHAD HABER

Ahad habere geçmeden önce Tûsî'nin sistematığına uygun olarak onun habere nasıl baktığını özetlemek istiyoruz.

A. GENEL OLARAK HABER

Haberi, *doğru ve yalana ihtimali olan şey* diye tanımlayan Tûsî, olduğu gibi nakledilen haberin doğru, olduğundan farklı nakledilenin ise yalan haber olduğunu kaydetmektedir. Ona göre Allah ve Resulünün haberi, ümmetin delil olarak kabul edilen haberi, mütevatir haber, ümmetin veya *hak üzere olan tâifenin* (İmamiyyenin) delil olduğunda icma ettiği âhad haber ve ümmetin ya da *hak üzere olan tâifenin* kabulü karşıladığı haberler doğru olduğu hususunda delil bulunan haberlerdir.⁶

Tûsî'nin tespitine göre, haberin bilgi kaynağı olup olamayacağı usul bilginleri arasında tartışmalıdır. Haberin hiçbir şekilde bilgi kaynağı olmayacağını ileri süren marjinal görüşler bulunsa da, genel eğilim haberin bir şekilde bilgi için kaynak olacağı yönündedir. Mutezilî usulcülerden Ebu'l-Kasım el-Belhî'ye göre mütevatir haberler akli olan herkes için bilgi kaynağıdır, ancak bu haberler müktesep zorunlu bilgi ifade etmezler. Sünnî usulcüler ve İmamiyye'den Şeyh Müfid de bu görüştedir. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Haşim, Basralılı, fakihlerin ekserisi ve Eşarilere göre ise bu tür haberler zorunlu bilgi ifade eder. Bu görüşü savunanlar mütevatir haberlerin bilgi ifade etmesini Allah'ın fiiline bağlar ve kulların bu hususta katkısı olmayacağını savunurlar. Tûsî ise bu tür haberlerin taksime tabi tutulmasından yanadır. Memleketlerin varlığı, herkesin bildiği meşhur olaylar, krallar, Hz. Peygamber'in hicreti ve savaşları zorunlu bilgi ifade edebileceği gibi kulların katkısı ile müktesep de olabilir. Peygamberin

⁵ Bilgi için bkz. Hayreddin Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller", (Şia Sempozyumu içinde), 323; Abdullah Kahraman, "Caferî Usulcü Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri", Baki Dövlət Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuesi, sayı, 3, yıl, 2005, s. 11-13; Adile Tahirova, *Şîî Kelam Sisteminde Bilgi Kaynakları* (Basılmamış yüksek Lisans tezi, Ankara 1999), 37-40. Bazı müelliflerin ifadesine göre Tûsî İmamiyye fıkında o kadar etkili bir konuma gelmiştir ki, V. Hicrî asırda onun talebeleri üzerinde bıraktığı derin etki sebebiyle Şia'da ictihad kapısının kapandığını, Tûsî'nin yazdıklarından sonra ictihada gerek kalmadığını düşünenler bile olmuştur. (Bkz. es-Seyyid Mahmud el-Çarvî-Şeyh Yasir Mâzih, *Mukaddime* (Cezîrî'nin *el-Fıkıh ale'l-mezâhibi'l-erba'a* adlı esere İmamiyye'nin fikhî görüşlerini ekledikleri baskıya yazdıkları mukaddime), Beyrut 1998, 38).

⁶ Tûsî, *el-Udde*, I, 63-68.

mucizeleri, dînî hükümlerin çoğu ve imamlarla ilgili nasların içerdiği bilgiler ise kesindirler.⁷

B. AHAD HABER

1. Genel Olarak

Tusî'nin de ifade ettiği gibi, âlimler âhad haber konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁸ Nazzam bilgi meydana getiren karinelere sahip âhad haberin zorunlu bilgi ifade edeceği kanaatindedir. Zahirilerden bir gruba göre de böyle bir haber bilgi ifade eder. Bunların dışındaki kalamcı ve fakihlere göre âhad haber kesin bilgi ifade etmez.⁹ Bu görüşü savunanlar âhad haberle amel konusunda da farklı görüşlere sahiptirler. Böyle bir haberle amelin câiz olmadığını söyleyenler yanında, câiz olduğunu savunanlar da vardır. Bu gibi haberlerle amel etmeyi kabul edenler de etmeyenler de bu hususun aklen mi yoksa şer'an mı olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir.¹⁰

2. Tusî'ye Göre

Ahad haber konusuna geniş yer ayıran Tusî'ye göre gerekli karineler bulunsa bile¹¹ âhad haber kesin ve zorunlu bilgi ifade etmez. Ancak âhad habere göre amel edilmesini akıl câiz görmektedir. Nitekim böyle haberlerle amel edildiği şer'an da vâridir. Fakat bu gibi haberlerle amel etmenin özel bir yolu vardır. Bu da haberin hak üzere olan tâifeden (ehl-i beyt imamlarından) nakledilmesi ve râvinin haberin kabulünü sağlayacak kadar âdil olmasıdır.¹²

Tusî'nin bu konuda ileri sürdüğü gerekçelerin bazıları şunlardır:

Ahad haber kesin bilgi ifade etmez. Eğer ifade etseydi sâdik bir habercinin mecburîyet karşısında verdiği haberde olduğu gibi, bütün âhad haberlerin kesin bilgi ifade etmesi gerekirdi. O zaman *liana* başvuran eşlerden birinin doğru, diğerinin ise yalan söylediğini kabul etmek gerekirdi. Hz. Peygamber'in miraca çıktığını bildiren haberlerde de şüphe bulunmamalıydı. Halbuki durum böyle değildir. Çünkü *lian* yapan taraflardan herhangi birinin doğru söylediği kesin olarak bilinmemektedir. Dolayısıyla âhad haber kesin bilgi ifade etmez.¹³

"*Ahad haber bilgi ifade etmezse onun verdiği bilgi ile amel etmek de sahih olmaz*" şeklindeki bir itiraza Tusî şöyle cevap vermiştir:

Şayet âhad haber kesin bilgi ifade etseydi insanlar bunu kabulde ihtilafa düş-

⁷ Tusî, *el-Udde*, I, 70-71.

⁸ Konunun mezhepler bazında arzettiği durum için bkz. Mustafa Ertürk-Yusuf Şevki Yavuz, DİA, "Haber-i Vâhid" md. XIV, 349-362.

⁹ İbn Hazm'ın ifadesine göre, Hariciler, Hanefi, Maliki, Şafii ve Mutezilenin çoğunluğu âhad haberin kesin bilgi ifade etmeyeceği kanaatindedir. Bu âlimlere göre âhad haber bazen yalan ve şüpheli olabilir. Bu konuda söz konusu mezhepler arasında görüş birliği bulunmaktadır. (Bkz. *el-İhkâm*, I, 112).

¹⁰ Tusî, *el-Udde*, I, 98-99; Mustafa Ertürk-Yusuf Şevki Yavuz, DİA, "Haber-i Vâhid" md. XIV, 349-362.

¹¹ Âhad haber konusunda Mutezile'ye yakın görüşler benimseyen İmamiyye Şiasına mensup bazı âlimler, teyit edici bazı karinelerin bulunması durumunda bu tür haberlerin ilim ifade edeceğini söyleyerek Mutezile'den ayrılmışlardır. (Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Haber-i Vâhid" md., DİA, XIV, 353).

¹² Tusî'nin bu ifadelerinde de görüldüğü üzere Şia'nın ekseriyetine göre mütevatir olmayan haberle amelin şartlarından biri de râvilerinin imâmî olmasıdır. Ancak Tusî'nin de içinde bulunduğu bazı Şîfî bilginler râvi başka mezhepten olsa bile dindar ise ve hadis konusunda yalan söylemediği bilinen birisi ise onun hadisi alınabilir. (Bkz. Hayreddin Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller" Şia Sempozyumu içinde, 335-336).

¹³ Tusî, *el-Udde*, I, 100-1002.

mez ve sahih olduğunda şüphe etmezlerdi. Aynı zamanda haberler arası çatışma da sahih olmaz, râvilerin vasıflarını sayıp dökmeye, haberlerin birini diğerine tercih etmeye ihtiyaç bulunmazdı.¹⁴

“*Ahad haberle amel etmek aklen de câiz değildir*” diyenlere Tusi'nin cevabı şöyledir:

Bu söz asılsızdır. Çünkü Allah bir şeyle amel etmemizi istemişse mutlaka o bizim için maslahattır. Böyle bir şeyin bizzat kendisini veya bize maslahat olacak şekilde bilmemizi sağlayacak vasfını bize göstermesi gerekir ki, biz de onu bu şekilde yapalım. Bu bilgiye götüren kaynakların ve yolların farklı olması bir engel teşkil etmez. Mesela doğru söylediklerini tam ve kesin olarak bilmesek de, şahitlerin şهادetiyle hükmederiz ve hükmetmemiz de gerekir. Zira Hz. Peygamber şahitliğin muteber bir ispat vasıtası olduğunu söylemiştir.¹⁵

Ancak yine de Tusi'ye göre âhad haberle amel aklen vâcip değil, sadece câizdir. Zira o, bu konuda akli bir zorunluluk olmadığı ve bu meselenin *istishaba* havale edilmesinin gerekli olduğu kanaatinde. Onun ifadesine göre, akılda âhad haberle amelin zorunlu olduğunu gerektirecek bir şey yoktur. Akıl bütün delilleri tetkik edilmiş fakat böyle bir zorunluluğa delalet eden bir şey bulunamamıştır. O zaman âhad haberin verdiği bilginin zorunlu olmaması ve aslı üzere olduğu gibi bırakılması gerekir. Aynı zamanda şeriat maslahatlar üzerine kurulmuştur. Akli bakımdan âhad haberin kabul edilmesi gerektiğine dair bir şey bulamazsak mesele, akılda daha önce olduğu hal üzere (helalsa helal, haramsa haram olarak) kalmalıdır.¹⁶

a. Ahad Haberinin Taşınması Gereken Şartlar

Şia'da âhad haberin kabul edilip edilmeyeceğine dair farklı görüşler bulunmaktadır. Bu gibi haberlerin hiçbir şekilde kabul edilmeyeceği görüşünü benimseyenler yanında, önerilen şartları taşıyan âhad haberlerin kabul edileceğini savunanlar da vardır.¹⁷ Tusi, önerilen şartları taşıyan âhad haberi kabul edenlerdendir.

Âhad haberi kabul eden Şîî usulcülerin söz konusu haber için önerdikleri şartlar da farklılık arz etmektedir. Şia'nın öne sürdüğü şartları taşıyan âhad haberin muteber bir delil olduğu konusunda mezhep içinde icma bulunduğunu savunan Tusi'nin âhad haberin kabulü için öne sürdüğü şartlar şunlardır:

1. Hadis imamete inanan râviler tarafından rivayet edilmelidir.
2. Haberin kaynağında Hz. Peygamber veya masum imamlardan biri bulunmalıdır.
3. Râvi hifz ve zabt bakımından sağlam olmalıdır.

Tusi'ye göre bu şartları taşıyan âhad haber ilim ve inanç konusunda olmasa da, amel konusunda delildir. Böyle bir hadisin delil olmasını sağlayan esas unsur, *hak üzere olan tâifenin* (imamiyyenin) icmasıdır. Bu mezhebe mensup imamların, eserlerinde naklettikleri ve usullerinde tedvin ettikleri âhad haberlerle amel etme konusunda icma ettikleri görülmektedir. Mezhebe mensup âlimlerden biri daha önce bilinmeyen bir hususta fetva verdiği zaman bu fetvayı neye dayanarak verdiği sorulur. Fetvayı veren,

¹⁴ Tusi, *el-Udde*, I, 102-103.

¹⁵ Tusi, *el-Udde*, I, 103.

¹⁶ Tusi, *el-Udde*, I, 106.

¹⁷ Bilgi için bkz. Tusi, *el-Udde*, I, 97vd.; Murtezâ el-Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, Kum, 1419, I, 171vd.; Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller”, 334-335.

fetvâ soranları bilinen bir kitaba veya mezhepte temel kabul edilen meşhur bir hadis kitabına yönlendirir, hadisin ravisi de rivayeti reddedilmeyen güvenilir birisi olursa, söz konusu fetva sükutla karşılanır ve kabul edilir. Hz. Peygamber'den, masum imamlardan ve ilmin kendisi kanalıyla yayıldığı ve kendisinden çokça rivayet gelen Cafer-i Sadık'tan itibaren İmamiye mezhebi âlimlerinin tutumu bu şekilde idi. Âhad haberlerle amel câiz olmasaydı bu konuda âlimler icma etmez ve bu gibi haberleri kabul etmezlerdi. Çünkü imamlar bu konuda da masumdur, hata etmeleri câiz değildir.¹⁸

Ayrıca baştan beri âlimlerin ve müctehidlerin bu tür haberlerle amel etmesi ve amel edenlere karşı çıkmaması da bunların delil olabileceğini göstermektedir. Bilindiği üzere *İmamiyye* mezhebi âlimleri dînî konularda kıyasla amel etmeyi câiz görmemiş ve bununla amel etmemişlerdir.¹⁹ *İmamiyye*den olup da bazı meselelerde kıyasla amel eden âlimlerin görüşlerine itibar edilmemiş, kitap ve rivayetleri kabul görmemiştir. Fakat aynı tavır âhad haberlerle amel edene gösterilmemiştir. Bu da -gerekli şartları taşıyan- âhad haberin delil olabileceğini göstermektedir.²⁰

İmamiyye itikatta muhalif olduğu mezhep mensupları kanalıyla gelen âhad hadisleri kabul etmez. Tusi'ye mezhebin bu konuda çelişkiye düştüğünü gösteren şöyle bir itiraz yapılmıştır:

"Ahad haberle amel etmek aklen câiz, dinde de bu gibi hadislerle amel edildiği naklen sâbitse bu konuda hak üzere olan tâife (imamiyye) ile umumiyetle hadisçilerin naklettiği âhad haber arasındaki farkın dayanağı nedir? Keşke sadece ehl-i beyt kanalıyla gelen âhad hadislerle değil de, başkaları kanalıyla gelenlerle de amel etseydiniz veya hiçbirisiyle amel etmeseydiniz."

Tusi'nin bu itiraza cevabı şöyledir: "Ahad haber delil olunca onu şeriatın kararlaştırdığı şekilde kullanmamız gerekir. Şeriat da belli bir tâifenin naklettiği haberlerle amel etmeyi öngörmektedir. Biz bunun dışına çıkamayız. Nitekim âdil râviyi bırakıp fâsıkın rivâyetiyle amel edemeyiz. Akıl âhad haberle amelî câiz görse de, âlimler böyle bir haberle amel etmek için âdil bir râvî kanalıyla gelmesi gerektiğinde görüş birliği etmişlerdir. Hakka muhalif davrananların tamamının âdil değil fâsık olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı bu gibilerin haberiyle amel etmek câiz değildir."²¹

b. Ahad Haberin Sahih Olmasını Sağlayan Karineler

Tusi'ye göre âhad haberin bilgi kaynağı ve delil olabilmesi için yukarıda belirtilen şartlar yeterli değildir.²² Ayrıca bu gibi haberlerin sıhhatine delalet eden bazı karinelerin bulunması da gereklidir. Ona göre söz konusu karineler şunlardır:

ba. Aklî Delillere ve Aklın Muhtevasına Uygun Olmalı

Tusi'ye göre amel edilecek âhad haberin aklın delillerine ve aklın muktezasına uygun olması gerekir. Akla göre bazı şeylerin helal bazılarının ise haram olduğunu savunan mezhepler vardır. Tusi'nin bu konuda tercih ettiği görüşe göre (nakle dayanan konularda) akıl tek başına bir şeyin helal ya da haram olduğuna karar

¹⁸ Tusi, *el-Udde*, I, 126.

¹⁹ Bkz. Tusi, *el-Udde*, I, 8. Özellikle İmamiyye, Sünnî usulcülerin kabul ettiği illetin tespit ve teşmiline dayanan kıyası kabul etmemişlerdir. Bkz. Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller", 339-342.

²⁰ Tusi, I, *el-Udde*, 126-127.

²¹ Tusi, *el-Udde*, I, 129.

²² Bkz. Tusi, *Tehzibu'l-ahkâm*, Kum 1997, I, 2.

veremez.²³ Bu hususta hüküm vermeden beklemek (*tevakkuf*) esastır. Haber bir şeyin helal ya da haram olduğunu ifade eder, bunun aksine bir uygulama yapıldığına dair delil de bulunmazsa bazı mezheplere göre böyle bir hadisin gereği ile amel etmek gerekir. Tevakkufu tercih edenin mezhebine göre ise haber tevakkufu gerektirecek tarzda vârid olmuşsa bu durum tevakkuf için bir delil olur. Helal ya da haramla amel edildiğine dair bir delil bulunursa o zaman haber terk edilir. Haber haram olan bir hususu içerir o şeyin mübah olduğuna dair başka bir delil de bulunmazsa habere göre amel etmek gerekir. Aksine bir uygulama yapıldığına dair delil bulunmadığı sürece haberin gereğine aykırı amel etmek câiz olmaz. Yani haber uygulama ile desteklenmelidir. Çünkü aklın hükmü kesinlik ifade ettiği halde, âhad haber için aynı şey söylenemez.²⁴

bb. Kur'ân'a Aykırı Olmamalı

Ahad haberin Kur'ân'ın mütevatir metnine aykırı bir hüküm ihtiva etmemesi ve umum, husus, mefhum açısından kitaba uygun olması da Tusi'ye göre onun sahih olmasının karinelerindedir. Belirtilen hususlarda kitapla çelişen ve amel edilmesini gerektiren başka bir delil bulunan âhad hadis kitabın umumunu tahsis edebilir. Aksi halde âhad hadis kitabın umumunu tahsis edemez.²⁵

bc. Kesin ve Mütevatir Habere Aykırı Olmamalı

Ahad haberin verdiği bilgi kesin ve mütevatir hadislerle uygunluk arz ederse bu durum haberin kesin olarak sahih olduğuna ve onunla amelin câiz olduğuna delalet eder. Fakat bu durum hala böyle bir haberin yalan olma ihtimalini ortadan kaldırmaz.²⁶

bd. Haber Hak Üzere Olan Fırkanın (İmamiyenin) İcmaına Aykırı Olmamalı

Haberin mezkur fırkanın icmaına uygun olması sahih olmasının karinelerinden olmakla birlikte, Tusi'ye göre haberin bizzat kendisinin sahih olduğunu göstermez. Çünkü söz konusu fırkanın başka bir habere dayanarak icma etmiş olma ihtimali de vardır.

Bütün bu karineler âhad haberlerin kapsadığı bilgilerin sıhhatine delalet etmekle birlikte bizzat sahih olduklarını göstermez. Çünkü bu delillere uygun olsa da âhad haberin uydurma olma ihtimali vardır. Ancak bu karineleri taşımayan haber, âhad haber olmaktan başka bir özelliği bulunmayan haber olur.²⁷

3. DEĞERLENDİRME

Buradaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere, Tusi'nin âhad haberler konusunda Sünnî usulcülerle polemige girdiği en temel husus, *ehl-i beyt* kanalıyla gelmeyen veya onlar kanalıyla gelenlere uygun olmayan²⁸ haberlerin makbul olmayacağına dair görüşleridir. O bu konuda bir takım deliller ileri sürmektedir. Ancak bu deliller objektif

²³ Ahad haberin akla aykırı olmaması gerektiği konularda tevakkuf mezhebinin tercih ettiğini söylese de, Tusi, Şia'nın genel görüşünü benimseyerek husun ve kubuhun akılla bilineceği kanaatindedir. Bkz. el-Udde, I, 23-24; Keskin, 102-105; Tahirova, 60.

²⁴ Tusi, *el-Udde*, I, 144.

²⁵ Tusi, *el-Udde*, I, 144-145, 343vd.

²⁶ Tusi, *el-Udde*, I, 145.

²⁷ Tusi, *el-Udde*, I, 145.

²⁸ Bkz. Tusi, *el-Udde*, I, 134.

olmamasının yanında, tatmin edici de değildir. Zira Sünnî usulcülerin şartlarıyla bunları karşılaştırdığımız zaman Sünnîlerin daha objektif şartlar ileri sürdüğünü söyleyebiliriz. Çünkü Sünnî usulcüler adâlet, zapt gibi ilkeleri ön palana çıkardıkları halde, Tusî mezhebi ve mensubiyeti merkeze almakta ve Şia'nın geleneksel anlayışından kendini kurtaramamaktadır.²⁹

Tusi burada şeriatın, belli bir taifenin naklettiği habere onay verdiğini söylemektedir. Ancak bunu mukni bir şekilde ispat edememektedir. Ayrıca adâlet şartını da subjektif esaslara bağlamaktadır. Zira şeriatın belli bir taifenin haberine onay verdiğini söylemek dini de belli bir taifenin anlayışına hasretmek olur ki, bunun dînî geleneğe, dinin tabiatına ve dînî nasslara uygun olduğunu söyleme imkânı yoktur.

Âhad haberin ilim ifade edip etmediği ve dinde delil olup olamayacağı meselesi ilk dönemlerden itibaren tartışılmış bir meseledir.³⁰ Bunun yanında İslam âlimlerinin çoğu, özellikle de hadisçiler, güvenilir bir yolla rivayet edilen âhad haberin ilm-i yakîn ifade ettiği hususunda görüş birliği etmişlerdir. Onlara göre bu özelliği taşıyan âhad hadis dinde delil olabilir ve onunla amel edilmelidir. Ancak onlar da bu gibi hadislerin, Kur'ân'ın muhkem nassına, mütevatir sünnete, icmaa, akla, tarihen sâbit olmuş hadiseler, tecrübe ve müşahedelere aykırı olmaması gerektiğini belirtmişlerdir. Mesela, ünlü hadisçi Buharî, *Sahîh*'inde âhad hadisler için bir bölüm ayırarak bu gibi hadislerin delil keyfiyeti üzerinde durmuştur. O, doğruluğuna güvenilen bir kişinin naklettiği haberin dinin özellikle ibadet, ferâiz ve ahkâm konularında delil olabileceği görüşündedir. Bu konudaki görüşünü ispatlamak için bazı âyetlerden delil getirmesine ilaveten, Hz. Peygamber'in emîrleri çeşitli yerlere birer birer göndermesini örnek gösterir.³¹

Genel olarak usulcüler, özellikle de Hanefiler gerekli şartları taşıyan âhad haberin gâlip zan ifade ettiğini amel için bunun yeterli olduğunu kabul ederler. Bu görüşlerini ifade etmek için de, "haber-i vâhid bilgi değil amel hakkında muteberdir" diyerek dile getirirler.³² Bunun yanında usulcülerin âhad haberle amelin meşruiyetine dair gösterdikleri en güçlü delil, sahâbe icmasıdır. Zira sahâbiler karşılaştıkları olayın hükmünü Allah'ın kitabında arıyor orada bulamayınca sağlam ve güvenilir kişilerin rivayetine dayanıyorlardı. Bazıları haberin mevsukiyetini sağlamak için râviye yemin ettirme ve haberine dair şahit getirme yolunu benimserken bazıları zahîrî adâletle yetiniyordu. Alimlerin bir kısmının âhad bir haberi reddetmesi, böyle haberlerin kabul edilemeyeceğinden değil, bazı ârızî sebepler yüzündendi.³³

Aslında âhad haber konusunda Sünnîler de, Şiîler gibi, daha çok râvî üzerinde durmaktadırlar. Ancak aralarındaki en önemli fark, Şiîlerin adâlet ve zapt özelliklerine sahip râvinin bir de İmâmî olmasını şart koşmalarıdır. Bu ise subjektif bir yaklaşımdır. Aynı yaklaşımı Sünnî âlimler içerisinde de benimseyenler olmuştur.³⁴ Hangi taraftan

²⁹ Krş. Abdulaziz el-Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 678vd.; Amidî, *el-İhkâm*, II, 304vd.; Zeydan, Abdulkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*, Beyrut 1998, 172vd.

³⁰ Konuyla ilgili tartışmaların hicrî II. (VIII) yüzyılın başlarına kadar uzandığı söylenmektedir. (Bkz. Yavuz, 352).

³¹ Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid" md., DİA, XIV, 351.

³² Bkz. Pezdevî, Fâhru'l-İslam Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-vusûl* (Abdulaziz el-Buharî'nin Keşfu'l-esrâr'ı ile birlikte), Beyrut 1997, II, 678 vd.; Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid" md, DİA, XIV, 356.

³³ Bkz. Gazâlî, el-Müstasfâ, Bulak 1324, I, 148-150; Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (trc. İ. Kafi dönmez), Ankara 2003, 82-85; Apaydın, 358.

³⁴ Mesela, Fahreddin Razî'nin tespitine göre muhaddisler âhad haberleri değerlendirirken bunları nakleden → →

olursa olsun meseleyi mezhep bazına indirgemek haber kaynağının objektifliğine ve güvenilirliğine hâle getirir ve kabul edilemez. Konuya bakışında mezhep taassubunu aşamayan Tusî, İmamîyyede delil olarak kullanılan pek çok âhad haberin farkında olduğu halde, cedelci yönünü öne çıkararak bu gibi hadisler için hak üzere olan tâife şartını savunmaktadır.

III. İCMA

A. GENEL OLARAK

Edille-i şerîyyeden biri olan icmâ şîaya göre de muteber bir delildir ancak şianın icmaya verdiği anlam Sünnîlerinkinden tamamen farklıdır. Bu sebeple Şîa'nın icmayı delil olarak kabul etmediği kanaatini taşıyan usulcüler de olmuştur.³⁵ Onlara göre icma, *bir asırdaki ümmet-i Muhammed müctehidlerinin şerî bir meselede görüş birliği etmeleri değildir. Aksine onlara göre icma, masumun kavlini keşfetmeye yönelik bir araçtır.*³⁶ Şer'î delil masumun kavlidir. İcma bu kavli keşfetmeye, masumun belli bir konudaki hükmünü ortaya çıkarmaya vesile olursa delil olur. Yani icma, delili bilmeye vâsita olması bakımından delil olacağı için müstakil bir delil değil ancak delilin delili olabilir. Onlara göre Sünnîlerin icma anlayışlarını belirleyen âmil siyasîdir. Zira ortada Hz. Peygamber'in belirlediği bir imam namzedi (vasî) varken onu bırakıp Ebû Bekir'e bey'at edenler ve onların peşinden gidenler bu tasarruflarına meşruiyet kazandırabilmek için icma delilini ortaya çıkarmış ve beyatin meşruiyetini buna dayandırmışlardır. Halbuki Kitap ve Sünnette bir delil olmaksızın yalnızca insanların bir konuda ittifak etmelerinin dini bakımdan muteber bir delil olduğuna dair Kitap, Sünnet ve akılda bir delil mevcut değildir. Delil olarak ileri sürülen âyet ve hadisler iddiayı ispat etmekten uzaktır. Akıl delili de tutarlı değildir. Bu sebeple icma bizzat delil olmayıp delili ortaya çıkarıcı araçtır. İcmanın ortaya çıkaracağı delil ise sünnet yani masumun kavlidir. Masumun kavlini ortaya çıkarmayan ittifak bütün müctehidlere ait olsa bile icma değildir. Masumun kavlini keşfetmeye vâsita olan ittifak ise küçük bir gruba ait olsa bile icmadır.³⁷

B. TUSÎ'YE GÖRE

Tusî icmayı delil olarak kabul eden Şîa dışındaki usulcülerin konuyla ilgili görüşlerini ve kabul ediş keyfiyetlerini naklettikten sonra Şianın, dolayısıyla da kendisinin görüşünü şu cümlelerle ortaya koymaktadır:

“Bize göre ümmetin hata üzerinde birleşmesi câiz değildir. Delil, ancak ümmetin üzerinde birleştiği şeydir. Çünkü bize göre şeriatı bilen masum imamın bulunmadığı hiçbir asır yoktur. Böyle bir imamın sözü de delildir. Peygamber'in sözüne müracaat gerekli olduğu gibi, böyle bir imamın sözüne müracaat etmek de gereklidir.

→ →

râvînin siyasî ve itikadî görüşlerini dikkate alıp subjektif davranmışlardır. Mesela Şîî ve Mutezile âlimlerince nakledilen rivayetleri muteber saymamışlardır. Bu durum âhad haberlerin objektifliğine gölge düşürmüştür. (Bkz. Yavuz, 354).

³⁵ Bkz. İbrahim Kafi Dönmez, “İcma” md., XXI, 421.

³⁶ Bkz. Murtezâ el-Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, I, 129. İcmanın masum imamın kavlini tespiti yönelik bir araç olduğunu düşünen İmamîyye bunun için lütuf (bilgi), his, sezgi ve tasvip gibi yollardan istifade edileceği kanaatindedir. Tusî bunun için duyma, müşahade ve bilgi ifade edecek nakil yolunu önermektedir. (Bkz. Tusî, II, 628vd.; Karaman, “Şîada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller”, 337-338; a.mlf, “Ca'feriyye”, 7).

³⁷ Bkz. Karaman, “Şîada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller”, 336-337. Ayrıca bkz. el-Ensârî, I, 129-166.

Masum imam da aralarında olduğu için ümmetin icmasının delil olması gerekir. İcma edenler arasında masum imam bulunmazsa bu icma, icma olmaz.”³⁸

“Madem ki icma konusunda dikkate alınan masum imamın sözüdür, o zaman buna icma demenin faydası yoktur. Aksine ‘delil, imamın sözüdür’ demek gerekmez mi?” şeklindeki bir itiraza Tusî şöyle cevap vermektedir:

“Durum böyle olmakla beraber, icmayı itibara almamızın bilinen bir faydası vardır ki o da şudur: İmamın görüşünü çoğu zaman belirleyemeyiz. Bu sebeple de masum imamın görüşünün ümmetin icmasının içinde olduğu bilinsin diye icmaya ihtiyaç duyarız. Masum imamın delil olan sözü bizim için belirli hale gelirse onun kesin delil olduğunu söyleriz, onun dışında bir şeye de itibar etmeyiz. Bir asırda şeriatı bilen masum imamın bulunmadığını farz edersek icma hiçbir şekilde delil olmaz. Bu hususta dayanağımız şudur: Muhaliflerin kabul ettikleri şekildeki icmanın delil olduğuna dair şer’î veya aklî bir delil bulunmamaktadır. Durum böyle olunca da söz konusu icmanın delil olmayacağını kesin olarak söyleyebiliriz. Farklı ülkelere dağılan, değişik görüş ve düşüncelere sahip olan insanların aynı noktada birleşmeleri mümkün değildir. Aynı zamanda bunların şüpheli bir şey üzerinde icma etmeleri de ihtimal dahilindedir.”³⁹

Tusî’nin bu görüşüne verdiği örnek dikkat çekici ve biraz da şaşırtıcıdır. O şöyle demektedir: Hıristiyan, Yahudi ve İslam’a muhalif olanlar İslam’ı bâtil sayma ve Peygamberimizi de yalanlama konusunda görüş birliği etmişlerdir. Bunlar sayıca Müslümanların birkaç katıdır. Buna rağmen onların bu konudaki icmaları İslam’ın bâtil olduğuna delil değildir. Çünkü bunlar içlerindeki şüphe dolayısıyla icma etmişlerdir. Halbuki İslam’ın doğru olduğunu söyletecek yöntemi araştırmaktan onları engelleyecek bir şey yoktu.⁴⁰

C. SÜNNİLERİN DELİLLERİNE İTIRAZI

Tusî, Sünnî usulcülerin icmaya dayanak olarak gösterdikleri delillerin de isabetli olmadığını kanaatindedir. Onun görüşleri kısaca şöyledir:

1. Ayetler

Sünnî usulcülerin icmanın bir delil olduğunu ispatlamak için bazı âyetleri delil olarak gösterdikleri malumdur. Mesela, Nisâ suresinin 115. âyetini icmaya delil olarak gösteren Sünnî usulcüler: “Allah müminlerin yolundan başkasına tabi olanları ve Peygambere karşı çıkanları tehdit etmiştir. Şayet müminlerin icması uyulması gereken bir delil olmasaydı böyle bir tehdit de olmazdı” demişlerdir.⁴¹ Ancak Tusî’ye göre bu düşünce isabetli değildir. Onun gerekçeleri özetle şöyledir:

a. Âyette geçen “el-mü’minîn” kelimesindeki lâmin istiğrak için olmadığını düşünen âlimlerimiz vardır. Dolayısıyla bu ifadeyle bütün müminlerin kastedilmemiş olma ihtimali vardır. Bunu, ehl-i beytten olan müminlere hamletmemizi engelleyen bir durum olmadığı gibi, böyle bir hamlin evleviyeti de vardır. Çünkü onların masum olduğuna dair delil vardır.

b. Âyetteki “sebîl” (yol) kelimesi de müminlerin tuttuğu her yola delalet etmez.

³⁸ Tusî, *el-Udde*, II, 602-603.

³⁹ Tusî, *el-Udde*, II, 603-604.

⁴⁰ Tusî, *el-Udde*, II, 604.

⁴¹ Bkz. Gazâlî, *el-Müstasfâ*, I, 174vd.; Pezdevî, III, 463vd.; Amidî, Seyfuddin, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, Beyrut ts., I, 170vd.; Dönmez, XXI, 421.

Dolayısıyla onların tuttuğu her yolun doğru ve uyulması gereken bir şey olduğunu göstermez. Allah müminlerin yolundan başka bir yola sapanları tehdit etmiştir. Bu ifade, müminlerin tuttuğu her yolun takip edilmesi gerektiğini göstermez. Aksine onların yoluna girmek konuyla ilgili açık delaletin olmasına bağlıdır.

c. Müminlerin yolundan başka yol tutmaya yönelik tehdit bütün asırlardaki müminlerin tuttuğu yola yönelik değildir.

d. Allah, müminlerin yolunun dışına sapmakla Peygamber'e muhalif davranmayı beraber tehdit etmiştir. Bunları ayrı ayrı değerlendirmek doğru değildir.⁴²

2. Hadisler

Sünnî usulcüler icmanın delil olduğunu ispat için bazı hadisleri de delil olarak göstermişlerdir. Bunların başında "Ümmetim hata üzerinde birleşmez"⁴³ şeklindeki hadis gelmektedir. Ancak Tusi'ye göre bu haberlere dayanarak ümmetin âlimlerinin tamamını kapsayan bir icmayı delil saymak mümkün değildir. Çünkü bu anlamı içeren hadislerin tamamı bilgi ifade etmeyen âhad haberlerdir. İcma ise kesin bilgi isteyen bir meseledir. Ümmetin bu haberleri kabulle karşıladığı ve amel ettiği söylenemez. Zira biz ümmetin tamamının bunları kabulle karşıladığını düşünmüyoruz.⁴⁴ Bu rivayetlerin sahih olan versiyonları da ümmetin hata üzerinde birleşmeyeceğini göstermez.⁴⁵

D. DEĞERLENDİRME

Her şeyden önce Şia'nın icmayı masumun kavli olarak belirlemeleri meseleyi mezhep eksenli düşünmelerinin ve akaiddeki masum imam inancının fıkıh usulüne yansımalarının bir sonucudur. Ancak bunun, temelleri Hz. Peygamber'e kadar uzanan icma ile bir ilgisi olmadığı gibi, icmayı bir yöntem olarak kullanan sahabe icmasıyla da benzer tarafı bulunmamaktadır. Masum imamın aralarında bulunmadığı bir müctehid topluluğunun icmasının asla kabul görmeyeceği şeklindeki yaklaşım da aynı mutaassıp anlayışın bir sonucudur. Bunun altında yatan en önemli sebep sahabe icmalarını devre dışı ve geçersiz kılmaktır. Çünkü geleneksel şia inancına göre Şianın tamamı adâletli ve güvenilir değildir. Hakikî iman sahibi olanlar yanında münafık olanlar da vardır.⁴⁶

Burada Tusi'nin kendi görüşünü temellendirmek adına verdiği örnek hem tutarsız hem de tehlikelidir. Aynı zamanda İslam müctehidleriyle İslam aleyhine görüş birliği edenleri aynı kefeye koymak anlamına gelen bu yaklaşımı sahih bir İslam anlayışıyla telif etmek imkânsızdır.

Tusi'nin Sünnîlerce delil olarak getirilen âyetin icmaya delil olmayacağı yolundaki itirazları aynı şekilde kendi iddialarını geçersiz kılmaya da zemin hazırlamaktadır. Mesela onun görüşlerine şu şekilde itiraz edilebilir. Âyette bütün müminlerin kastedilmemiş olması doğru olabilir. Zaten icmaya iştirak eden de bütün müminler

⁴² Tusi, *el-Udde*, II, 605-612. Sünnîlerin icmaya dayanak olarak gösterdikleri Lokman, 15, Nisâ, 59 ve Araf 181. âyetlerle ilgili Tusi'nin itirazları için bkz. *el-Udde*, II, 622-624.

⁴³ Bazı lafız farklılıkları ile bkz. Ebû Davud, Fiten, 1; İbn Mâce, Fiten 8.

⁴⁴ Tusi, *el-Udde*, II, 625.

⁴⁵ Tusi, *el-Udde*, II, 627.

⁴⁶ Bu konuda bir yaklaşım için bkz. es-Seyyid Mahmud el-Çarvî-Şeyh Yasir Mâzih, *Mukaddime* (Cezirî'nin *el-Fıkıh ale'l-mezâhibi'l-erba'a* adlı esere İmamiyye'nin fikhî görüşlerini ekledikleri baskıya yazdıkları mukaddime), Beyrut 1998, 36-37.

değil, onların içinden ictihad ehliyeti elde etmiş seçkin bir gruptur. İslam müctehidlerinin tuttuğu her yol icma sayılmayıp şer'î bir mesele üzerindeki ittifakları icma sayılmaktadır. Tehdidin bütün asırları kapsamaması, herhangi bir asırda yapılan icmaya zarar verici nitelikte değildir. Âyet mutlak olduğuna göre, asır tahdidi düşünmek isabetli değildir. İcma yapan müctehidler Peygamber'e muhalif davranmayı hedeflememekte, aksine onun mesajına ve tebliğ edip yaşadığı dinin esprisine uygun hareket etme kaygısı ve gayreti içerisinde olmaktadır. Bütün bunlar göstermektedir ki, icmayı savunan Sünnîleri zorlama yorum yapmakla suçlayan Tusî'nin kendisi daha aşırı zorlamalara başvurmakta ve büyük ölçüde cedelci bir yöntem izlemektedir.

Tusî'nin itirazı sadece Sünnîlerin icma için dayandıkları delillere yönelik olsaydı, onları bir ölçüde anlamak ve tartışmak mümkün olurdu. Nitekim Sünnî usulcüler içerisinde de, Gazzâlî gibi, belirtilen âyetlerin tam nassıyla icmaya delalet etmediğini kabul edenler vardır.⁴⁷ Ancak Tusî'nin esas itirazı Sünnî icma anlayışınadır. Çünkü bunun içerisinde sahabe icmasını onaylama gayreti mevcuttur. Söz konusu icma anlayışını yok edip onun yerine ikâme etmeye çalıştığı icma şeklinin ise icma oluşu hayli su götürür durumdadır.

Sünnî usulcülerin, icmanın meşruiyetini tamamen ve sadece bu âyetlere dayandırmadıklarını Tusî de bilmektedir. Bu sebeple onların dayandığı hadisleri de tenkide tabi tutmaktadır. Sünnîlerin icmanın meşruiyetini âyetlerden daha çok hadislerle dayandırdıkları doğrudur. Bu hadisler lafzen âhad olsalar da hepsi aynı manayı teyit etmeleri dolayısıyla manen mütevatir olarak değerlendirilmektedir. Yine de onların icmanın meşruiyetini ispatta sahâbe icmasına ağırlık verdiklerini görmekteyiz, en güçlü delil de budur.⁴⁸ Tusî'nin içinde masum imamın bulunduğu icmayı delil kabul etmesi ne kadar meşru ise, Sünnîlerinki de en az o kadar meşrudur.

IV. KIYAS

A. GENEL OLARAK

Sünnî usulcülerin kıyası edile-i şer'iyeden saydıkları bilinmektedir. Buna karşılık İmamiyye usulcülerini, kıyasın bir delil olmadığını ifade edip bunun yerine dördüncü delil olarak aklı zikretmişlerdir. Ancak Şia-İmamiyye mezhebine mensup müellifler akılla neyi kasdettiklerini tam olarak açıklığa kavuşturmamışlardır. Bazıları bunu Kitap, Sünnet ve İmamların sözlerinden ibaret olan delilleri anlamının bir vasıtası olarak zikretmiştir.⁴⁹ Şer'î hükümler karşısında aklın fonksiyonunu belirleyen bir tanıma göre akıl, *şer'î hüküm hakkında kesin bilgiye ulaştırılan akli kaziyedir*.⁵⁰ Şia'nın delil olarak kabul ettiği aklın mantıkçıların kıyasından başka bir şey olmadığı da ifade edilmiştir.⁵¹

⁴⁷ Bkz. Gazzâlî, I, 175; Dönmez, 421-422.

⁴⁸ Bkz. Gazzâlî, I, 175, 179-181; Dönmez, XXI, 421. Sünnîlere yapılan itirazlara verilen toplu cevaplar için bkz. Dönmez, 421-422.

⁴⁹ Bazı İmamî usulcüler aklı müstakil bir delil olarak zikrettiği gibi onunla ne kasdettiklerini de açıklamışlardır. Mesela Allame el-Hillî (676/1277)'ye göre ilahî hitaba dayanan hususlarda akıl müstakil bir delil olmayıp *lahnu'l-hitab*, *fehva'l-hitab* ve *delîlü'l-hitabı* ortaya çıkaran bir vasıta. İlahî hitaba dayanmayan hususlarda ise müstakil bir delil olan aklın fonksiyonu hüsün ve kubhu idrak etmektir. (Bkz. Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve şer'î Deliller", 339-340).

⁵⁰ Karaman, 339-340; a.mlf., "Caferiyye", VII, 7.

⁵¹ Karaman, "Caferiyye", VII, 7.

Sünnî usulcülerin kabul ettiği ve çokça kullandıkları, “illeti ictihadla belirlenip sonra da bu illeti taşıyan hadiselerin aynı hüküm altında toplanması” anlamındaki kıyası Şîî usulcüler delil olarak kabul etmemektedirler. Çünkü onlara göre illetler akılla bilinemez. Şianın benimsediği akıl delilinde aklın rolü, iyi ve güzel olduğunu idrak ettiği bir şeyin Allah nezdinde de güzel olması konusundaki hükmüdür. Zira onlara göre hüsün ve kubuh aklîdir. Akıl bu bağlantıdan yürüyerek şer’î bir hüküm ortaya koymamakta, Allah nezdinde var olan hükmü keşfedip ortaya çıkarmaktadır.⁵²

B. TUSÎYE GÖRE

Aklı müstakil bir delil olarak zikretmeyen Tusî, onu, bazı iyi ve kötü şeyleri ve şer’î delili idrak eden bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir.⁵³

Usulle ilgili eserinde kıyası, *makîsunaleyhteki hükmün aynısını makîsta da tespit etmektir*, şeklinde tanımlayan Tusî, kıyasın dinde bir delil olmadığı hatta delil olarak kullanılmasının yasak olduğu görüşündedir.⁵⁴ Ona göre şeriatıta kıyasın kullanılması yasaklanmıştır. Çünkü kıyasla dinde amel edilmemiştir. Her ne kadar akıl kıyasın kullanılmasını câiz görse de, dinde bir delil olarak kullanılması için kesin bir naklî delile ihtiyaç vardır.⁵⁵

Tusî, kendi mezhebine göre kıyasın dinde delil olmadığını söylerken bunu şu iki gerekçeye dayandırmaktadır:

1. Aklî bakımdan kıyasla amelin câiz olduğu sabit olduğu zaman bununla amel şer’î bir delilin varlığını gerektirir. Halbuki biz kıyasın dinde delil olduğuna dair kitap, mütevatir sünnet ve icmadan bir delil olmadığını biliyoruz. Çünkü biz kitap, sünnet ve icmanın tamamını araştırdık bunlarda kıyasın bilgi ifade ettiğini gerektiren bir şey olmadığını gördük. Kur’ân’ın bazı âyetlerinin zâhirinden hareketle kıyasa delil olarak gösterilen delillerin hiçbiri kıyasa delalet etmemektedir.⁵⁶

2. Bu konuda dayanılacak en güçlü görüş hak üzere olan tâifenin (İmamiyyenin) görüşüdür. Onların icmasının delil (hucet) olduğu kesindir. Çünkü bu icma hata etmesi mümkün olmayan masum imamın görüşünü kapsamaktadır. Masum imamlar da kıyasın bâtil olduğunda ve delil olarak kullanılamayacağına görüş birliği etmişlerdir. Hanefî ve Şâfiîlerin kıyası kabul ettiklerini nasıl biliyorsak, Câfer el-Bâkır ve Ebû Abdullah es-Sadük’un mezhebinde de kıyasın kabul edilmediğini bilmekteyiz. Bu iki imam fiil ve itikad konusunda hata etmeleri mümkün olmayan masum imamlardır ve bu sebeple görüşleri delildir.⁵⁷

Tusî, İmamiyyenin kıyasın bâtil olduğunu ispat için öne sürdüğü âyetlerin itirazı açık olmaları sebebiyle bu konuda delil olmadıklarını söylemektedir. Ona göre kıyasın delil olmayacağı imamların icmainsine dayanmaktadır.⁵⁸

⁵² Tusî, *el-Udde*, I, 10, 23-24; Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer’î Deliller”, 341; Keskin, 103; Tahirova, 56-64; Fığlalı, 162; es-Seyyid Mahmud el-Garvî-Şeyh Yasir Mâzih, *Mukaddime*, 42-48. Burada “Aklın güzel bulduğu bir şeyin Allah nezdinde de güzel olmasını gerektiren nedir?” şeklindeki bir soruya İmamiyyenin usuliyân koluna mensup usulcülerin verdiği cevap şöyledir: 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 hükmlenir. Çünkü O, akli yaratan ve akıl sahiplerinin en kâmil olanıdır. O’nun kötü olarak idrak ettiği, kötü bildiği bir şeyi iyi akıllar güzel olarak idrak edemez. (Bkz. Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer’î Deliller”, 341-342).

⁵³ Tusî, *el-Udde*, I, 23-24; Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer’î Deliller”, 339.

⁵⁴ Tusî, *el-Udde*, I, 8.

⁵⁵ Tusî, *el-Udde*, II, 647-652.

⁵⁶ Tusî, *el-Udde*, II, 665.

⁵⁷ Tusî, *el-Udde*, II, 266-267.

⁵⁸ Tusî, *el-Udde*, II, 667.

C. SÜNNİLERİN KIYASA DELİL OLARAK GÖSTERDİĞİ DELİLLERE İTİRAZI

Sünnîlerce kıyasın delil olduğuna gösterilen “Öyleyse bundan ders alın ey derin kavrayış sahipleri”⁵⁹ gibi âyetlerin ve ilgili hadislerin delil için isabetli olmadığını iddia eden Tûsî, bunlara kendi bakış açısına göre itiraz etmiştir. Ona göre meâli verilen bu âyetin kıyasla hiçbir ilgisi yoktur. Âyet umumî anlamda düşünmeyi, öğüt ve ibret almayı ifade etmektedir. Akıl kıyası kullanan herkesin ibret aldığı söylenemez. Fakat âkibet ve âhireti tefekkür edip öğütlenenlerin ibret aldığı söylenebilir. Kıyas yoluyla hüküm elde etme konusunda mesafe kateden nice insanın âkibet ve âhiret hayatı konusunda tefekkürünün az olması da mümkündür. Konuyla ilgili hadisler ise âhad kabilinden olup delil olmaya elverişli değildir.⁶⁰

D. DEĞERLENDİRME

Tûsî'nin verdiği bilgilerden de anlaşılacağı üzere, kıyasa karşı çıkan diğer gruplar veya âlimler gibi Şia'nın itirazı da şu noktalarda toplanmaktadır: Kur'ân'da İhtilafı kötöleyen pek çok âyet vardır.⁶¹ Bu âyetler ihtilafın Allah'ın dininden sayılmadığını, Allah'ın dininin tek olduğunu ve değişken olmadığını göstermektedir. Ayrıca ihtilafın kaynağı re'y olup insanları zanlara göre davranmaya sevketmek ihtilafa yol açmaktadır.⁶²

Sünnî usulcülerin bu itirazlara verdikleri cevaplar kısaca şöyledir: Kıyasın zan ifade ettiği doğrudur. Fakat kıyasın ifade ettiği zan mutlak zan olmayıp gâlip zandır ki bununla fer'î konularda amel etmek câizdir. Bunun yanında kıyas tamamen keyfî bir işlem olmayıp Allah'ın dininde O'nun izniyle yapılan bir tasarruftur.⁶³

Tusî, Sünnîlerin kıyasın delil olduğunu ispat için öne sürdüğü güçlü sahâbe icmaina, tatbikâtına ve ilave delillere sırf zan olduğu ve kesin bilgi ifade ettiği gerekçesiyle karşı çıktığı görülmektedir. Ancak aynı âlimin bu hassasiyetini kendi mezhebinin delillerini değerlendirirken göstermediği anlaşılmaktadır. Çünkü kesin bilgi ifade etmediği gerekçesiyle kıyası reddeden Tusî'nin masum imamın görüşünü tespitinde his yolunu savunduğunu unutmamak gerekmektedir. Yani Tusî kendi mezhebinin usulüne göre bilgi kaynağını reddetmek için zanna dayalı olmasını yeter sebep görmemekte, hatta hissi bile kabul etmektedir. Ancak karşı mezhep görüşünü reddetmek için zannı mahkum edebilmektedir. O zaman bunun arkasında mezhep taassubu dışında, onun dönemine kadar kıyasa verilen anlamın da etkili olduğunu unutmamak gerekecektir. Nitekim Tusî'nin metodunu sürdüren ve sistemleştiren Allâme el-Hillî (675/1277) mansus illetle ta'lili kabul etmektedir. Yani illeti nass ile sabit olan hükümlerde mahiyet olarak kıyasa benzer bir yöntemi onaylamaktadır. Buna göre hükmün illeti nassla sâbitse bu özel hüküm genele dönüşebilir ve bu illetin bulunduğu hüküm özel durumlar için geçerli olabilir. Fakat ona göre bu ilhak işlemi kıyas yoluyla değil, umum yoluyla gerçekleşmektedir. Buna göre şârî, “şarap sarhoş

⁵⁹ Haşr, 59/2. Kıyasın delil olduğunu ispat için Bakara, 2//236, Nisâ, 4/3, Mâide, 5/95. âyetleri de delil gösterilen âyetler arasındadır.

⁶⁰ Tusî, *el-Udde*, II, 673-719.

⁶¹ Örnek olarak bkz. Al-i İmrân, 3/105; Nisâ, 4/82.

⁶² Tusî, *el-Udde*, II, 665-719; Apaydın, “Kıyas” md., DİA, XXV, 537-538; es-Seyyid Mahmud el-Çarvî-Şeyh Yasir Mâzih, *Mukaddime*, 42-48.

⁶³ Gazâlî, II, 216-217, 239; Musâ Cârullah, *Uzun Günlerde Rûze*, 157vd.; Apaydın, “Kıyas” md., XXV, 538.

edici olduğu için haramdır” sözü ile, “bütün sarhoş ediciler haramdır” sözü aynı anlamdadır.⁶⁴

Tusî, Sünnî mezheplerin kıyasa istinaden elde ettikleri hükümleri kendi mezhebindeki âlimlerin istishab kuralına dayanarak elde ettiklerini, bunun yanında Kur’ân âyetlerinden *delâletü'n-n-nass* ve *fahva'l-hitâb* yöntemiyle istinbat yapıldığını da söylemektedir.⁶⁵ Bu durum, adına kıyas ve icthad demese de kendi mezhebinde de Sünnîlerinkine benzer yöntemlerin kabul edildiğinin bir itirafı olmalıdır.

V. İCTİHAD

A. GENEL OLARAK

İctihad teriminin genel olarak nasslar karşısında aklın kullanılmasını hatırlattığı bilinmektedir. İctihad yerine zaman zaman *re'y* kelimesi kullanılmakta, bazen de terkip yapılarak “ictihâdü'r-re'y” denilmektedir.⁶⁶

İctihadın şekli, kısımları ve sahası gibi konularda Sünnî usulcüler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Durum böyle olmakla birlikte onlar genel olarak hakkında açık nass bulunmayan hususlarda icthada başvurulacağını kabul etmektedirler.⁶⁷ Şia ise baştan beri, Sünnîlerin kabul ettiği anlamdaki *re'y* ve kıyas icthadına karşı çıkmış ve icthad terimini muteber bir hüküm çıkarma yolu olarak kabul etmemiştir.⁶⁸ Onlara göre, kitap ve sünnetteki genel hükümler bütün zamanlar için Müslümanların dînî ihtiyaçlarını tatmin etmekte yeterlidir, *re'y* ve kıyasa ihtiyaç yoktur.⁶⁹ Bu sebeple Tusî şöyle demiştir: “Bize göre kıyas ve icthad delil değildir; kullanımları memnurdur...”⁷⁰

İmamiyenin *ahbarî* koluna göre, şer'î hükümlerin delilleri, sünnet aracılığı ile anlaşılan Kur’ân-ı Kerim ve sünnetten ibarettir. Sünnet ise Hz. Peygamber ve oniki imam olarak adlandırılan ve masum olduklarına inanılanların söz, fiil ve takrirleridir. Bunlara göre insanların yeryüzünde yaşadıkları müddetçe muhtaç oldukları bütün açıklamalar bu kaynaklarda mevcuttur. Bu sebeple birer şer'î delil olarak akla, icthad ve kıyasa ihtiyaç yoktur ve bunlar şer'î delil değildir. Tusî'nin de içinde bulunduğu usûllere göre ise, Kitap ve sünnet bütün hükümleri açıklamamıştır. Cafer es-Sâdik icthadı teşvik etmiştir. Ancak o ve diğer masum imamlar hayatta iken icthada ihtiyaç bulunmayacağından icthad, onikinci imamın kaybolmasından sonra devreye girecek, kitap ve sünnet temeline dayalı olarak yapılacak ve gerekli hükümler çıkarılacaktır.⁷¹

⁶⁴ Bkz. Apaydın, “Kıyas”, DİA, XXV, 532; es-Seyyid Mahmud el-Ġarvî-Şeyh Yasir Mâzih, *Mukaddime*, 44.

⁶⁵ Tusî, *el-Mebsût fî fıkhi'l-imâmiyye*, Kum 1422, I, 14; *Tehzîbu'l-ahkâm*, Tarhûn 1417, I, 2.

⁶⁶ Geniş bilgi için bkz. Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975, 16-24.

⁶⁷ Bilgi için bkz. Abdulaziz el-Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, Beyrut 1997, IV, 25vd.; Gazâlî, II, 363vd.; Amidî, *el-İhkâm*, Beyrut ts., IV, 396vd.

⁶⁸ Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve şer'î Deliller”, 347.

⁶⁹ Tusî, *el-Mebsût fî fıkhi'l-imâmiyye*, Kum 1422, I, 14; *Tehzîbu'l-ahkâm*, Tarhûn 1417, I, 2; Murtaza Mutahharî, “Yasamada İctihadın Rolü” (trc. Ali Duman), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, 2005, s, 237.

⁷⁰ Tusî, *el-Udde*, I, 8. Ayrıca Bkz. Kâşifu'l-gıta, *Caferî Mezhebi* (Terc. Abdülbaki Gölpinarlı), İstanbul 1966, 57; Fığlalı, 162.

⁷¹ Bkz. Hayreddin Karaman, “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller”, (Şia Sempozyumu içinde), 329; a.mlf, “Caferiyye” md., DİA, VII, 7; Garavî, 39, 65-71, 111, 211 (Nakleden, Adile Tahirova, *Şia Kelam Sisteminde Bilgi Kaynakları*, basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1999, 27-28).

B. TUSÎ'YE GÖRE

Tusî, re'y ve kıyas anlamındaki ictihadı delil olarak kabul etmemektedir.⁷² Çünkü Tusi'nin dönemine kadar ictihad terimi re'y ve kıyas anlamında kullanılmıştır. Bu sebeple onun konuyla ilgili görüşlerini ictihadı kabul edenlere itiraz ve Şia'nın genel yaklaşımını savunma bağlamında değerlendirmek daha doğru olur. Onun değerlendirmesine göre değişmesi mümkün olmayan meselelerde doğru bir tanedir ve bu konularda farklı ictihad câiz değildir. Buna muhâlif davranan sapık ve fâsık, çoğu kere de kâfir olur. Allah'ın sıfatları, birliği, adâleti, peygamberlik ve imâmet konuları böyledir. Zulmün, lüzumsuz işlerle meşgul olmanın ve yalan söylemenin her zaman kötü olması, nimetlere şükretme, emânet bırakılan malı sahibine iade etme ve insafın da her zaman güzel olması bu kısmın bazı örnekleridir. Bu gibi hususların mahiyetinin değişmesi ve aslî niteliklerinden çıkmaları câiz olmaz.⁷³

Mahiyetinde değişiklik olabilen ve haramken helal, helalken haram olabilen hususlarda ise maslahatın değişmesi esasına dayalı olarak farklı görüşler ortaya çıkabilir. Mesela, A için helal olan bir şey B için haram olabilir. Aynı şekilde bir zaman ve durumda helal olan bir şey başka bir zaman ve durumda haram olabilir. Aklen mümkün olan bu hususun dinde de olup olmadığı konusunda farklı görüşler vardır. Bazıları bu gibi konularda da bir tek doğrunun olabileceğini, her ictihadın isabetli olmadığını söylerken, bazıları bütün ictihadların isabetli olduğunu ileri sürmüştür. Tusî'ye göre ictihadî konularda da delile dayalı doğru bir tanedir ve buna muhâlif davranan hatalı ve fâsık sayılır. Ona göre bu konudaki ihtilaf kıyas ve haber-i vâhidle amelin kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Kur'an'ın zâhirine ve mütevatîr hadise dayanan hususlarda bunların verdiği bilginin doğru olduğunda âlimler görüş birliği etmişlerdir. Ancak kıyas ve âhad hadise dayanarak hüküm vermeyi kabul edenler arasında farklı görüşler vardır. Bu sebeple Tusî'ye göre bu konuda isabetli görüş kıyas ve âhad haberi kabul etmeyen İmamiyyenin görüşüdür.⁷⁴

C. DEĞERLENDİRME

Burada İmamiyye'nin ictihada yüklediği anlamı iyi tespit etmek gerekmektedir. Çünkü ictihad kapısının kapanmadığına inanan, ictihadı canlı tutan, zorunlu gören ve mezhebin özelliklerinden biri olarak kabul eden⁷⁵ bir mezhebin bütün çeşitleriyle ictihadı reddetmesi düşünülemez. Nitekim bazı Şii müelliflerin açıklamalarına göre İmamiyye mezhebine mensup usulcüler XIV. Yüzyıla kadar *şahsî kanaatla hüküm verme* şeklinde anladıkları ictihadı kabul etmemiş ve ona olumsuz bir anlam yüklemişlerdir. Bu dönemden sonra ise *nasslardan hüküm çıkarma yöntemi* şeklinde anladıkları

⁷² İctihadı kabul etmeyen Tusî bunun yerine âdetâ fetvayı ikâme etmiş ve usûl eserinde müftüde bulunması gereken şartları saymıştır. Ona göre müftüde bulunması gereken şartlar şunlardır:

1. Fetva verdiği hususta derinlemesine bilgi sahibi olmalı. Mesela, müctehid Allah'ı, sıfatlarını, peygamberliği ve onun özelliklerini bilmelidir. Aynı şekilde gerekli özellikleri ve dil üsluplarıyla birlikte Arap dilini, mutlak ve mukayyedi, umum ve hususu, mecaz ve hakikati, nâsîh ve mensûhu da hakkıyla bilmelidir. 2. Sünneti, âmmı, hassı, nâsihi, mensuhu, mutlakı, mukayyedi, hakikat ve mecaziyle birlikte bilmelidir. 3. İcmayı, hükümlerini, icmanın delil olacağı ve olmayacağı hususları bilmeli. 4. Peygamber'in fiillerini ve bunların vücub, nedb, ibâha gibi bağlayıcılık derecelerini bilmelidir. Müctehid için bu şartları yeterli gören Tusî, kıyas ve âhad haberi ve bunlarla ilgili hususların bilinmesini şart koşan Sünnî usulcülerle polemige girmekte ve bunların delil olmadığını iddia etmektedir. (Bkz. Tusî, *el-Udde*, II, 727-729).

⁷³ Tusî, *el-Udde*, II, 723.

⁷⁴ Tusî, *el-Udde*, II, 724-726.

⁷⁵ Bkz. Fiğlalı, 162; es-Seyyid Mahmud el-Ğarvî-Şeyh Yasir Mâzih, *Mukaddime*, 37.

ictihadı benimsemişlerdir.⁷⁶ Esasen Şia'nın kıyas ve re'ye karşı çıkmasının iki temel sebebi olduğu ifade edilmiştir. Bunlardan biri, Ehl-i beyt imamlarınca kabul edilmeyen ancak re'y ve kıyası kabul edenlerce ileri sürülen "Kitap ve sünnetin hüküm koymada eşit kaynaklar olmadığı" iddiası, ikincisi ise, kıyasın zanna dayanması ve hataya ihtimalinin bulunması düşüncesidir.⁷⁷

Sünnî usulcülerin ictihadı biri dar diğeri geniş olmak üzere iki anlamda kullandıkları bilinmektedir. Geniş anlamıyla ictihad, "şer'î hükmü ilgili delillerden elde edebilmek için müctehidin elinden gelen çabayı sarfetmesidir" şeklinde tanımlanmıştır.⁷⁸ Şia-İmamiyenin usulî ekolüne mensup bazı usulcülerin şer'î hükmü elde etme ve fetvâ verme usulleri, bu geniş manadaki ictihad ile paralellik arz etmektedir. Meselâ Muhakkık el-Hillî (675/1277) ictihad kelimesini kıyas ve re'yden farklı olarak bu geniş manada kullanmıştır. Onun tanımına göre ictihad, *zanna dayanan şer'î meselelerin hükmünü elde edebilmek için düşünme gücünü son sınırına kadar kullanmaktır*.⁷⁹

Sünnî usulcüler baştanberi ictihadı benimseyip sistemleştirmişlerdir. Hatta ilk üç nesil arasında kıyas ve ictihadın câizliği konusunda bir tartışma bulunmadığı tespitinde bulunan usulcüler de vardır.⁸⁰ İctihadı benimseyip kullanan Sünnî kesimin bu tutumu elbetteki keyfî ve temelsiz değildir. Onlar başta meşhur Muaz b. Cebel hadisi⁸¹ olmak üzere, müctehide, yanılma da isabet etse de, verilecek sevabı ifade eden hadisi⁸² ve İslam ümmetinin yanlış üzerinde birleşmeyeceğini belirten hadisleri esas alarak ictihad yöntemini benimsemişlerdir.⁸³

Şia ise özellikle ilk dönemlerde bu konuda hayli çekimser davranıp ictihadı reddetmiştir. Onların kıyas ve ictihadı kabul etmeyişi sırf akidevî temelden ziyade tepkisel bir tavrın ürünü olarak yorumlamak mümkündür.⁸⁴ Zira Şia'ya göre Hz. Peygamber'in hem siyasî hem de teğrî otoritesi "masum imam" anlayışıyla devam ettirilmiş ve nass dönemi on iki imama kadar uzatılmıştır. Bu sebeple de onların hayatta olduğu dönemlerde ictihada gerek duyulmamıştır. Zira onların görüşü tartışmasız hüccettir. Fakat Şîî-İmamiyye'nin usulî koluna mensup bazı usulcülerin çabalarıyla peyderpey ictihad düşüncesi benimsenmiştir. Bu düşüncede aslında Tusî'nin de önemli katkıları olduğu düşünülmektedir. Ancak onun döneminde hala re'y, ictihad ve kıyas kelimelerine yüklenen anlam klasik Şia düşüncesiyle örtüşmediği için, Tusî açıkça ictihad ve kıyasa karşı çıkmakta ve bunların delil olmayacaklarını

⁷⁶ Bkz. Muhammed Bâkır es-Sadr, *Dürûs fî ilmi'l-usûl*, 154-157; Mutahharî, 229-242. Mutahharî, ictihad teriminin, anlamında bir değişim geçirene kadar Şii kaynaklarda yer olmadığını, ehl-i beyt imamlarının hadislerinde de asla Sünnîlerin kullandığı anlamıyla yer olmadığını belirtmiştir. Onun tespitine göre, Sünnîlerin ictihada verdiği ilk dönemlerdeki anlamda değişiklik olmasına paralel olarak Şiiler de bu kavramı benimsemiş, ilk defa Allame el-Hillî, nasslardan hüküm çıkarma yöntemi şeklinde anladığı ictihada eserinde yer vermiştir. (Bkz. 229-230).

⁷⁷ Bkz. Mutahhari, 236.

⁷⁸ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 20-22.

⁷⁹ Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve şer'î Deliller", 347-348; İsmail Safa Üstün, "İmamiyye Şiasında Otorite Problemi Ayetullah Humeynî'nin Velâyet-i Fakih Kavramı", *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, 376-378.

⁸⁰ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 23.

⁸¹ Bkz. Ebû Davud, Akziye, 11; Tirmizî, Ahkâm, 3.

⁸² Buharî, İ'tisam, 13, 21; Müslim, Akziye, 15.

⁸³ Bkz. Apaydın, "İctihad" md, DİA, XXI, 433-434.

⁸⁴ Bkz. Apaydın, "İctihad", XXI, 434.

söylemektedir.⁸⁵ Tusî sonrası dönemde, imamın işlevinin gaybet döneminde fakihler tarafından yerine getirilmesi kabul edilmiştir. Sonunda Şii-Caferî usulcü Muhakkık el-Hillî ve onun takipçileri Sünnî teoriye hayli yakın bir ictihad anlayışı geliştirmişlerdir.⁸⁶

VI. PEYGAMBER'İN İCTİHADI

A. GENEL OLARAK

Şia'ya göre Peygamber'in ictihadı câiz değildir. Çünkü onlara göre Hz. Peygamber'in nassları yorumu akla değil vahye dayanmaktadır. Onlar, Nisâ suresinin 105. âyetinden hareketle Hz. Peygamber'in ictihad yoluyla hiçbir şey söylemediği kanaatindedirler.⁸⁷ Hz. Peygamber'in ve masum imamın ictihad etmesini câiz görmeyen Şia'nın esas gerekçesi şudur: İctihad, doğru olduğu kadar hataya da ihtimali bulunan bir işlemdir. Hz. Peygamber'in ve masum imamların ise hata etmesi düşünülemez.⁸⁸

B. TUSÎ'YE GÖRE

Tusî de, Hz. Peygamber'in bütün söylediklerinin vahye dayalı olduğunu dolayısıyla ictihada dayalı bir görüşü bulunmadığını savunmaktadır.⁸⁹ Bazı sahabîlerin Hz. Peygamber'in huzurunda ictihad ettiği şeklindeki rivayetler Tusî'ye göre itimada layık olmayan zayıf haberlerdir. Dolayısıyla ona göre Hz. Peygamber hiçbir durumda ictihad etmemiş ve ictihada göre hüküm verip amel etmemiştir.⁹⁰ Bu konuda Tusî şunları söylemektedir: "Bizim usulümüzden bu mesele sâkit olmuştur. Çünkü biz kıyasın ve ictihadın dinde delil olamayacağını ortaya koymuş bulunmaktayız. Durum böyle olunca Hz. Peygamber'in ve onun emri altındakilerin, Hz. Peygamber hayatta iken ve onun vefatından sonra ictihad etmesi hiçbir şekilde câiz değildir."⁹¹

C. DEĞERLENDİRME

Peygamber'in ictihadını câiz görmeyen Tusî'ye göre âlimlerin ictihad etmesi câizdir. Bunların yapacağı ictihadın alanı ve fonksiyonu, çelişen deliller arasında tercihler yapmak, kitap ve sünnetin genel hükümleri üzerinde düşünmek suretiyle hüküm çıkarmaktır.⁹²

İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre, devlet idaresi, yargılama, ordunun sevk ve idaresi, ziraat gibi doğrudan peygamberlik alanına girmeyen hususlarda İlahî bir bildirim olmadan Hz. Peygamber kendi bilgi ve tecrübesiyle hükmetmiştir. Bunun yanında şer'î konularda da Hz. Peygamber'in ictihadını câiz gören usulcüler çoğunluğu oluşturmaktadır.⁹³ Değişen hayat şartlarına dinin cevap verebilmesi de büyük ölçüde bu kapının açık bırakılması ile mümkündür. Esasen Şia'nın bu kapıyı kapama-

⁸⁵ Tusî, *el-Udde*, I, 9.

⁸⁶ Bkz. el-Hillî, *Mebâdiu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, Kum 1404, 240-250; Apaydın, "İctihad", md XXI, 434; es-Seyyid Mahmud el-Çarvî-Şeyh Yasir Mâzih, *Mukaddime*, 39.

⁸⁷ Apaydın, "İctihad" md., DİA, XXI, 432.

⁸⁸ Karaman, "Ca'feriyye", VII, 8.

⁸⁹ Tusî, *el-Udde*, II, 735.

⁹⁰ Tusî, *el-Udde*, II, 735.

⁹¹ Tusî, *el-Udde*, II, 733.

⁹² Karaman, "Ca'feriyye", VII, 8.

⁹³ Amidi, IV, 398; Apaydın, "İctihad" md, XXI, 432.

sının altında masum imam anlayışı ve imamların otoritesinin korunması merkezî bir yer işgal etmektedir.

Hız. Peygamber hayatta iken sahabenin onun huzurunda veya gıyabında ictihad etmesi meselesi de Sünnî usulcüler arasında ihtilafli mevzulardan biridir. Sünnî usulcülerin çoğunluğu, Hız. Peygamber'in sağlığında sahabenin ictihadını aklen mümkün görmüş, ancak fiilen gerçekleşip gerçekleşmediğinde ihtilaf etmişlerdir. Hanefilerin de içinde bulunduğu çoğunluğa göre Hız. Peygamber'in huzurunda sahabenin ictihadı, onun açıkça izin vermesi şartıyla câizdir.⁹⁴ Bu durumu Hız. Peygamber'in sahabeye yönelik eğitiminin tabii bir kısmı olarak görmek gerekmektedir. Şia'nın sahabenin ictihadını kabul etmeyişinin en önemli sebeplerinden biri, kendi dini kabullerinin bir kısmına aykırı sahabe ictihadlarının varlığı ve bunların da Sünnî mezheplerce kabul görmesidir.

VII. TAKLİT

İmamîyeye göre akâid ve zarûrât-ı diniye konularında prensip olarak taklit câiz değildir. Ancak Tusi'ye göre bu gibi usûl konularında da hak üzere olan bir müctehidi taklit eden, taklit etmekle hata etmişse de, hesaba çekilmez ve affedilir. Çünkü müctehid imamların bunu engellediğine dair bir delil yoktur.⁹⁵

el-Udde'sinin nüshalarından birinde Tusi'nin şu görüşte olduğu nakledilmiştir: "Bu konuda zikrettiğimiz görüşlerin en güçlüsü şudur: Şayet mükellef özet veya detaylı olarak hükümlere ulaşma gücüne sahipse usul konularında bir başkasını taklit etmesi câiz değildir. Bu konuda hükmü elde etme gücüne sahip olmayan ise hiçbir şekilde mükellef olmayan hayvanlar hükmündedir ve mükellef değildir."⁹⁶

Furû konularında ise hükme doğrudan ulaşma imkânına sahip olanın bir başkasını taklit etmesi câiz değildir. Ancak hükmü kendi başına araştırma ve elde etme gücüne sahip olmayanlar bir âlimi taklit edebilirler. Zira Hız. Ali'den itibaren İmâmîyeye mezhebine mensup olanların büyük çoğunluğu âlimlerine müracaat edip fetva sora gelmişler, masum imamlar böyle bir şeyi yadırgamamışlar, hüküm ve ibâdet konularında kendilerine soru soranlara fetva vermişlerdir.⁹⁷ Tusi açıkça söylemeyip sadece imâ ile yetinse de, İmamîyede taklit edilecek şahsın imamî ve yaşayan bir müctehid olması zorunludur.⁹⁸

VIII. SONUÇ

Usule dair *el-Udde* adlı bir eseri bulunan Tusi, bu eserinde usûlün bütün konularına sistematik şekilde yer vermiştir. O, eserinin tasnifinde tertip bakımından Sünnî usulcülerden, önemli ölçüde faydalanmış ve usul meselelerini ele alırken mukayeseli bir yöntem takip etmiştir. Esasen hilafa dair hacimli bir eserin de müellifi olması, onun mukâyeseli hukuk mantığına âşina olduğunu göstermektedir. O bu yöntemi usulde de kullanmıştır. Eserinde başta Sünnî mezhepler olmak üzere, Mutezile, Hariciyye ve başka mezhep görüşlerine de yer vermesi mukayese yelpazesini ne kadar geniş tuttuğunu göstermektedir.

⁹⁴ Bkz. Gazâlî, II, 354; Amidî, IV, 398vd.; Apaydın, "İctihad" md., DİA, XXI, 433.

⁹⁵ Tusi, *el-Udde*, II, 731.

⁹⁶ Tusi, *el-Udde*, II, 732.

⁹⁷ Tusi, *el-Udde*, I, 18, II, 730.

⁹⁸ Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller", 350; Fıglalı, 163.

Sünnî usulcülerle polemîğe girerken serdettiği görüşler Tusî'nin Sünnî usulüne de hâkim olduğunun bir göstergesidir. Onun *el-Udde* adlı fıkıh usulü eseri, polemik türü usul eserlerinin tipik bir örneğidir. Zira bu eserinde o, kendi mezhebinin görüşlerini didaktik tarzda ortaya koymaktan çok, bunları savunmayı ve karşı görüşte olanların görüşlerinin delilsiz olduğunu ispat etmeyi hedeflemiş izlenimi vermektedir.

Tusî, fıkıh usulünün deliller kısmında Sünnî usulcülerle temel noktalarda polemîğe girmekte ve onların görüşlerinin delilsiz olduğunu veya delillerinin tutarsız olduğunu savunmaktadır. Usulün detay konularında ise Sünnîlerle pek çok konuda görüş birliği içerisindedir. Bazen onların biriyle ihtilaf diğerleriyle ittifak halinde iken, zaman zaman da tersine bir durum söz konusu olmaktadır. *Emrin muktezası*, *emrin fevre ya da terâhiye delâlet etmesi* gibi meseleler bu hususun bariz örnekleridir. Ancak edile-i şer'iyye bahsinde Sünnî usulcülerle polemîğe giren Tusî, kitap, sünnet, icma, kıyas ve icthad konusunda kendi mezhebinin görüşlerini sonuna kadar ve taassup derecesinde savunmaktadır. Çünkü onun mezhebiyle Sünnîler arasındaki temel farklılıklar bu meselelerdeki yaklaşımlara bağlıdır.

Tusî'nin görüşlerinden de açıkça anlaşıldığı üzere, Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilafların esas kaynağı fıkıh usulü alanındaki farklı yaklaşımlardır. Şiî usulcülere göre dinin Kitap ve mütevatir sünnetten ibaret olan iki temel kaynağı vardır. Sünnet Hz. Peygamber'in ve masum imamların kavi, fiil ve tasviplerinden ibarettir. İcma müstakil bir kaynak olmayıp masumun kavlini tespitin bir aracıdır. Re'y ve kıyas asla delil olamaz. Zira Şia'nın anlayışına göre re'y şahsi görüşe kıyas ise zanna dayanmaktadır. İlet kıyası asla dinde delil kabul edilemez. Çünkü illetin akılla tespiti mümkün olmadığı gibi, illet olarak tespit edilen şeyler zan ifade etmekten öteye geçemez. Dînî bir hüküm ise zanna değil, kesin bilgiye dayanmalıdır.

Şiî anlayışa göre, Hz. Peygamber'in icthadı, Muaz b. Cebel örneğindeki re'y icthadı ve sahabenin serbest icthadının Hz. Peygamber'in tasvibine dayanması gibi hususlar ancak Sünnîlerin kabul ettiği âhad, zayıf (ve bazılarına göre uydurma) hadislerle dayanmaktadır. Hz. Peygamber'in dünya işlerini insanların kendisinden daha iyi bilebileceği tarzındaki açıklamaları da, Sünnîlerin re'y icthadını temellendirmek için ileri sürdüğü, temelsiz, Peygamber'in dînî otoritesini ve masumiyetini zedeleyen anlayışlardır. İşte bütün bu hususlarda Tusî de geleneksel Şiî anlayışı aynen benimsemiş ve devam ettirmiştir. Mezkur meseleler Şiî-Sünnî usul polemîğinin esasını oluşturmaktadır.