

H. V. ASIR CAFERÎ FIKIH USÛLÜNDE AKIL DELÎLİ*

Araştırma Makalesi

Samire Hasanova Aydın**

Makale Geliş: 17.11.2020

Makale Kabul: 10.03.2021

Öz

Şia mezhebi içerisinde iki önemli ekolün varlığından söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki Ahbârîlik, diğeri ise ondan sonra ortaya çıkan Usûlîliktir. H. 260/873 yılında onikinci imamın gaybetiyle ortaya çıkan Ahbârîlik, dinin sadece imamların ahbariyle anlaşılabilceğini ileri sürerek, akla dayalı yorum ve disiplinlere hayat hakkı vermemiştir. Bu sebeple h.V/XI. asrın başlarına gelinceye kadar imamî ulemânın büyük çoğunluğunun akli istinbat metotlarını reddettikleri bilinen bir gerçektir. On ikinci imamın gaybetinin (h.260/873) uzamasıyla imamların ahbârındaki ihtilaf ve yeni sorunlara çözüm bulamaması bu selefi anlayışın zayıflamasına yol açtı. Bu ise, imamların görevlerinin sadece ahbârları incelemekten ibaret olmayıp, söz konusu kaynaklardan fikhî hükümleri nasıl çıkarılacağına dair prensipler de ortaya konması gerektiğine inanan ve akli istidlal metotlarından istifade eden yeni bir düşünce sisteminin meydana çıkmasına neden oldu. Usûlî düşüncenin oluşumunda Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün önemli tesirleri de makalede göz ardı edilmemiştir. Makalemizde h. V/XI. asırdan itibaren Ahbârilere karşı bir hareket olarak ortaya çıkan Usûlî ekolün Mu'tezileden ne derece etkilendiğine değinilmiş ve aslî delillere bakış açıları kapsamında, bu ekolün esasını koyan Caferî Fıkıh

* Bu makale Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim dalında yapılmış *Hicrî V-VI. Asır Caferî Usûl Âlimlerine Göre Delil Anlayışı* isimli Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC, samira.hasanova@neu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1595-6107.

Atıf için; Samire Hasanova Aydın, "H. V. Asır Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delîli", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 7, sy. 1 (2021): 141-172, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2021.7.1.04>

Copyright © 2021. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM'e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Usûlî âlimlerinden Şeyh Müfid, Şerif Murtazâ ve Ebû Cafer et-Tûsî'yi örnek olarak h. V/XI. asırda Usûlî ekolün Akıl deliline yaklaşımları değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Özellikle, söz konusu usûl âlimlerinin Fıkıh usûlüne dair yazdıkları eserlere dayanarak Akıl Kitap, Sünnet ve İcmâ'dan sonra dördüncü delil olarak görüp görmediklerinin incelenmesi çalışmamızın ana temasını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Caferî Fıkıh Usûlü, Ahbârîlik, Usûlîlik, Akıl delili

Proof of Reason in Hijri V. Century in Methodology of Caferî Fiqh

Abstract

Ahbarism, which emerged with the absence of the twelfth imam in 260/873, did not grant the right to life to rational interpretations and disciplines, claiming that religion can only be understood by the information provided by the imams. For this reason, it is a known fact that most of the imami scholars rejected the methods of mental revelation until the beginning of the hijri 6th / 11th century. With the prolongation of the twelfth imam's absenteeism (h.260/873), the disagreements among the imams and the inability to find solutions to new problems led to the weakening of this Salafî understanding. This has led to the emergence of a new system of thought but also principles of how to derive fiqh from the sources in question, and that makes use of the methods of Reasoning. In our article, it is mentioned to what extent the Usûlî School, which emerged as Mutazila affected a movement against Ahbâris since the V/XI century. Based on the examples of Sheyh Müfid, Sherif Murtazâ and Abû Cafer et-Tûsî, who set the basis of this school, the approaches of the Usûlî School to the evidence of reason in the V/XI century were evaluated. In particular, the main theme of our study is to examine whether the scholars of the aforementioned principles, based on the works they wrote on the fiqh method, see the mind as the fourth evidence after the Book, Sunnah and Icmâ.

Keywords: Methodology of Caferî Fiqh, Ahbârî School, Usûlî School, Evidence of Reason

GİRİŞ

Şîi fikhı ve usûlü "h. V. asırdan önce ve sonra" olmak üzere bir tasnife tâbi' tutulmaktadır. H. V. asra kadar mevcut Şîi fikhını Ahbârîlik olarak adlandırılan ekol temsil etmekte idi. Ahbârîlik, imamların otoritesine mutlak bağlılık esasından hareket ederek onlardan nakledilen sözlü ve yazılı rivayetlerin akaid ve fıkıh alanlarında tek kaynak olduğunu savunmaktaydı.¹ Nitekim bu asra kadar şîiliğin temel inançlarından biri olan masum imamın varlığı, hüküm istihracında masumların yorumlarıyla açıklanan Kitap ve masum imamların kavlinden başka bir delilin aranmasına ihtiyaç bırakmamaktaydı.

Ahbârîlere göre şer'i hükümlerin delilleri, Hz. Peygamber ve on iki imamdan ibaret olan masumların söz, fiil ve takrirleridir. Bunlar, sünnet aracılığı ile anlaşılın Kur'an-i Kerim ile Sünnetten ibarettir. Bu konuda bu düşünce akımının müesseseseleşerek "Ahbârî Ekol" adını almasında önemli katkıları olan Muhammet Emin el-Esterâbâdî'nin (d. 1036/1626-1627) anlayışı örnek olarak gösterilebilir. O, kıyamete kadar ümmetin ihtiyaç duyacağı her şeyin, Allah tarafından bildirildiğini ifade ettikten sonra, Kitap ve Peygamber'in Sünneti'nde zikredilen şeylerin, âm-hâs ve mutlak-mukayyed gibi hususları içerdiğinden, bunların ancak 'itret² yoluyla bilinebileceğini ifade etmektedir. Ona göre, bu sebepten gerek asli ve gerekse fer'i şer'i hükümlerle ilgili bütün bilgiler, ancak imamlar ve onların kanalıyla bilinebilir.³ İnsanlar yaşadıkları sürece ihtiyaç duydukları tüm bilgi ve

¹ Metin Yurdağül, "Ahbariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. I, (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 490.

² İtret - Masum imamların da dâhil olduğu Ehl-i Beyt ailesidir.

³ Mazlum Uyar, "İmâmiyye Şîası'nda Ahbârîlik", *Yayımlanmamış Doktora Tezi* Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996, s. 259.

açıklamalar bu kaynaklarda mevcut olması sebebiyle akla, içtihat ve kıyasa, birer ser'i delil olarak gerek yoktur.⁴

Fakat Büyük Gaybet'in⁵ uzamasıyla sona eren nass döneminden sonra ahbâr yetersiz kaldığından günlük problemlere cevap vermek zorlaştı.⁶ Bu yüzden ortaya çıkan Usûlî ekolünün, başka bir taraftan söz konusu dönemde yükselen Mu'tezîle düşüncesinin de etkisinde kaldığını söylemek gerek. Bu durum ise h. V. asırda ortaya çıkan fıkıh usûlünün rasyonel karakter taşımasına tesir eden amillerden biri oldu. Tabii bu dönemde Usûlî düşünceyi destekleyen Büveyhîlerin rolünü de göz ardı etmemek gerek. Çünkü Şîî siyasi fıkıhının oluşumunda en önemli merhale Büveyhîlerin hâkimiyeti dönemi kabul edilmektedir. H. V. asırda gelişmeye başlayan Şîî fıkıh usûlünün en başta gelen temsilcileri Şeyh Müfid (ö. 413/1022), Şerif Murtazâ (ö. 436/1044), Şeyhü't-tâife ünvanıyla ün kazanmış Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067)'ye de en önemli destek Büveyhî hanedanlığından gelmiştir.⁷

Caferî usûl ilminin temelini atan ve ilk usul kitabını yazan Şeyh Müfid ve öğrencisi Şerif Murtazâ'nın gayretleri sonucu bu asırdan itibaren Ahbârî okulu müessiriyetini büyük ölçüde kaybetmiş durumda

⁴ Hayreddin Karaman, "Şiada Fıkıh Usûlü ve Şer'i Deliller", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, İstanbul, 1993, s. 329.

⁵ Gaybetin başlangıcı tartışmalı olmakla birlikte, çoğunluğa göre 11. İmam Askerî'nin ölüm tarihi 8 Rebülevvel 260 (1 Ocak 873) esas alınmaktadır. Nitekim onun ölümüyle imamlığın 5 yaşındaki oğlu Muhammed el-Kaim'e geçtiğine ve onun da bilinmeyen sebepten ortadan kaybolduğuna inanılmıştır. (Daha geniş bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikadî Mezhepler*, Selçuk Yayınları, Ankara 1995, s. 147.

⁶ Ahbârî düşüncenin zayıflaması, usûlî düşüncenin oraya çıkma sebepleri için bkz: Habîp Kartaloğlu, "Şîî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülahazalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVIII, sayı 33, (Haziran 2016): 76.

⁷ Daha geniş bilgi için bkz: Mazlum Uyar, "Şîî Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi", *Dini Araştırmalar*, c.2, sayı 5, (1999): 302.

idi. Onların yerini daha ziyade kelimî usûle eğilimli Usûlîler okulu almıştı. Şöyle ki, haberlere dayalı anlayış, Müfid'in zamanına kadar Caferî toplumuna hâkim olan görüştü. Bağdad kelim ekolünün ilk lideri olan Müfid, hocası Şeyh Sadûk'u tenkit ederek onun şahsında Ahbârîliğe karşı savaş açmış ve Şii toplumdaki ahbâra dayalı sistemin tutarsızlığını ortaya koyarak rasyonalizme, yani kelamın akla dayalı delillerine başvurmuştur. Müfid'in rivayetlerin anlaşılmasında akıldan istifade edilmesini, rivayetlerin sıhhati söz konusu olursa, senet bakımından değerlendirilmesini esas alan çabaları ve bu konudaki mücadeleleri Ahbârîlerin zayıflamasına sebep olmuş ve Usûlî anlayışın revaç bulmasına yol açmıştır. Daha sonra bu anlayış, talebeleri ve aynı zamanda da halefleri olan Şerif Murtazâ ve Şeyh Tûsî tarafından sistematize edilerek geliştirilmiştir. Çünkü Murtazâ, hocasını bir adım geride bırakarak rasyonalizmi bir az daha ileri götürmüş, vahiyle desteklenmeyen aklın dinin esaslarını keşfedebileceğini söyleyerek Usûlî düşüncüyü ilerletmiştir. Tûsî hem rasyonel, hem de Ahbârî okula bağlılığının göstergesi olan ahad haberlerin fıkhîta şer'i hükmün çıkarılmasında delil olabileceğini iddia ederek Ahbârî metodu Usûlî metod ile birleştiren eklektik ve yeni bir tavır ortaya koymuştur. Şii fıkhında yeni bir yol açan Tûsî, Mabsût'un girişinde, fikhî konuları Usûlî metoda göre kaleme aldığını açık bir şekilde dile getirmiş ve bu metodun, Ahbârî anlayışla hüküm vermekten daha farklı ve tutarlı olduğunu belirtmiştir.⁸

Sünnî fıkıh usûlü eserlerinde Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas şeklinde istikrar kazanmış edille-i şer'iyeye'nin ilk üçü Caferî Fıkıh

⁸ Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali et-Tusi, *el Mabsut fi Fikhi'l-İmamiyye*, Tahran: el-Mektebetü'l-Murtazâviyye, 1387/1967, c. I, s. 2-3.

Usulünde de aynen mevcut olup, aralarında her hangi bir farklılık göze çarpmamaktadır.⁹ Fakat dördüncü delil dört büyük mezhepte tartışmasız Kıyas iken, Caferî Usûlünde Akıl olarak yerini almıştır.

Akıl Kavramı ve Delil Olarak Kullanışı

Akıl, bir felsefe ve mantık terimi olarak "varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç" demektir.¹⁰ Bu bakımdan akıl sadece meleke olmayıp, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen, insanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak ahlaki, siyasi ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyonu haizdir.¹¹

Kur'an-ı Kerim'e göre insanı insan yapan onun bütün davranışlarına anlam kazandıran ve dinen mükellef olmaya esas teşkil eden akıldır. Kur'an-ı Kerim el-Ankebut 29/43'de "ancak bilenlerin akledebileceğini" söyler. Bu bilgiyi iyi kullanmadıkları için kâfirleri, "Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bu yüzden akledemezler"¹² şeklinde tarif etmiştir. Allah Teâlâ aklını kullanmayanları kötü bir azapla uyarmış¹³, akıllarını kullananların azaptan kurtulacaklarını belirtmiştir.¹⁴

⁹ Daha geniş bilgi için bkz. Samire Hasanova, "H. V-VI. Asırlarda Caferî Usûl Alimlerine Göre Delil Anlayışı", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.

¹⁰ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. I, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 238.

¹¹ Bolay, "Akıl", c. I, s. 238.

¹² Bakara, 2/171.

¹³ Yunus, 10/100.

¹⁴ Mülk, 67/10.

Şeyh Müfid, akılı insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi sayarak nübüvvet ve Peygamberlerin gönderilmesinin vacipliğinin akıl vasıtasıyla tespit edileceği görüşünü savunmaktadır. Ona göre, hayvanların, akıl hastalarının ve çocukların akıllı olmamaları sebebiyle mükellefiyetten uzak olmaları aklın özellikle dinde taşıdığı önemi daha açık bir şekilde göstermektedir.¹⁵

Eğer akılı, insana verilmiş olan ontolojik bir imkân şeklinde tanımlamak mümkünse, insanın davranışlarını yönlendiren yargıların teşekkül etmesinde önemli roller oynayan bu melekeye verili akıl denilir. İslam düşünce geleneğinin önde gelen akımlarından Mu'tezile ve Selefiye'ye göre verili akıl insana özgüdür ve insanla birlikte vardır. Meşşâî ve Sûfî bakış açısına göre ise akıl insana özgü olmakla birlikte ontolojik kökeni itibariyle insandan evvel ve hatta varlık âleminin varoluş düzeylerine çıkmasından önce de vardı. Çünkü her iki akıma göre Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır.¹⁶ Reyşehrî'ye göre de, Allah Teâla'nın ilk yarattığı şey ve en sağlam esas olan akıl¹⁷ hakkında Mu'tezîlîler "iyinin iyi, kötünün kötü olduğu kendisiyle bilinen bir yetenektir" şeklinde tanım vermektedirler. Mu'tezîlî yaklaşım tarzına göre Allah'ı bilmeyi gerekli kılan akıldır. Bu bilme imkânını farz olarak insana yükleme de aklın ortaya koyduğu bir hükümdür. Aslına bakılırsa Allah nazar yoluyla bilinir ve bu nazarın da akılla bilinmesi görüşü Ehl-

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî eş-Şeyh el-Müfid, *el-'Akl fi Usuli'd-Din*, Beyrut: Daru'l-Alemiyye, 1992, s.72.

¹⁶ Buna el-Aklu'l-Evvel denir.

¹⁷ Muhammedi er-Reyşehri, *Mizânu'l-Hikme*, Tahran: Mektebu'l-İlam el-İslami, 1. bsk, h.1404, c. VI, s. 396.

i Sünnet kelamcıları tarafından da kabul edilmiştir.¹⁸ Bu tariflerden anlaşıldığı kadarıyla Mutezile kelamcıları, akılı mahiyeti itibariyle genellikle araz olarak kabul etmişler, onu insanın düşünce ve davranışlarına yön veren bilgi kaynağı saymışlar. Nazzam ise, bunlara muhalefet ederek akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kalpteki düşünceleri maddi mevcudiyeti bulunan cisimler olarak kabul etmiştir. Şîi usûlcüler Mu'tezîlî kelamcıların tesiri altında kaldıklarını itiraf etmeseler de onlardan etkilendikleri eserlerinde kendisini göstermektedir. Nitekim Şii kelamcıların çoğuna göre akıl hak ile batılı, güzel ile çirkini birbirinden ayırt eden ve bilginin esasını teşkil eden ilahi bir güçtür. Filozofların tesirinde kalan bir kısım şîi kelamcılarına göre akıl Allah'ın ilk önce yarattığı ruhî bir cevher olup ilim, kudret, irade ve nurdan oluşmuştur.¹⁹ Onlara göre aklın en belirgin fonksiyonu nazariyatı idrak etmesidir. Önce kendi varlığını idrak eden akıl beş duyu vasıtasıyla nesnelere, iç duyularla da manaları kavrar.²⁰

Akıl, idrak aracıdır. Bütün insanlar bununla bir şeyin güzel olduğunu idrak edebilince, idrak sahiplerinin en kâmil olan Allah'ın da o şeyi iyi ve güzel olarak bildiğine hükmolunur. Çünkü O, akılı yaratmıştır ve akıl sahiplerinin en kâmilidir. Akıllar O'nun kötü olarak bildiği her şeyi iyi ve güzel olarak idrakte birleşemez. Böylece iyi ve güzel olduğu idrak edilen fiil yerine getirenin övülmeye layık olduğu fiildir. Kötü olduğu idrak edilen fiil de yapanın yerilmeyi, kınanmayı hak ettiği fiildir. Burada iyi ve kötünün manası budur. Allah'ın bir fiil sahibini övmesi, mükâfatlandırması, yermesi ise cezalandırması

¹⁸ Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIX, sayı 1, (1987): 6-7.

¹⁹ Reyşehri, *Mizânu'l-Hikme*, VI, 395.

²⁰ Reyşehri, *Mizânu'l-Hikme*, VI, 410 vd.

demektir. Yani övme mükâfatlandırmaya, kınanma cezalandırmaya eşittir. Şu halde akılı hüsün ve kubhunu idrak ettiği fiilin faili yine aklın delaleti ve rehberliği ile anlaşıldığına göre Allah tarafından mükâfat ve ceza görecektir. Medh ve zemmin bundan başka mânası olamaz. "Allah ve Rasulü'ne itaat" gibi aklın hüsnünü idrak ettiği bir konuda Kitap ve Sünnette emirlerin gelmiş olması te'yit maksadına yöneliktir, yani bu emirler te'sis emri değil, te'yit yahut irşat emirleridir.²¹

Mu'tezilî kelimcilerin akıl kavramına yükledikleri anlamlara değinmemizin sebebi, görüşlerini esas aldığımız ilk şîi usulcülerin, fakihden daha çok kelamcı olmaları ve Mu'tezilî kelamından esinlenmiş olduklarını gösterebilmektir. Çünkü fıkıh usulü sahasında sünni ulemadan geri kalan şîi ulemanın h. V. asırdan itibaren fıkıh usûlünü geliştirme çabası içine girdiklerini söyleyebiliriz. Şeyh Müfid bir kelamcı olsa da fıkıh usulüne duyulan ihtiyaç sonucu *Tezkire bi Usûl-i Fıkh* adlı risalesi ile şîi fıkıh usûlünün temelini atmıştır. Talebesi Şerif Murtazâ da fıkıh usûlünü kelim yoğunluklu olarak çalışmıştır. Şîi fıkıh usûlü ancak Tûsî döneminde yaygınlaşmıştır.

H. V/XI. asrın başlarına kadar akla hayat hakkı vermeyen, istinbat ve tahlil metotlarını reddeden Ahbârîler aklın şer'i hükümleri anlamadaki yetersizliğinden bahsederek ondan istifade etmenin hiç bir şekilde mümkün olmadığına işaret etmişlerdir. Din işlerinde akla itibar

²¹ Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Usûlu'l-Fıkh*, Beyrut: Dâru't-Taâruf li'l-Mahbûât, 1983, c. I, s. 188, 200, 217 vd; c. I, s. 109-116; Muhsin el-Emin el-Âmilî, *A'yânu's-Şîa*, nşr: Emin Hasan, 1983, c. I, s. 113; Âlemu'l-Hudâ Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hüseynî el-Müsevî el-Murtazâ, *Resâilu's-Şerif Murtazâ*, nşr. Es-Seyyid Mehdi Recai, Kum: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, h. 1405, c. I, s. 210; c. II, s. 91.

eden kimsenin doğrudan ziyade hataya daha yakın olduğunu iddia etmişlerdir.²²

Ahbârî ve Usûlîler arasındaki tartışmalar daha çok akıl delili etrafında cereyan etmektedir. Usûlî ekol ahbârîlere karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıktı. Ahbârîler Kitap ve Sünnet'ten başka delil kabul etmezlerken Usûlîler Kitap ve Sünnet'ten başka bir de İcma ve Aklı şer'i delil olarak kabul etmektedirler. Bununla birlikte Usûlîlerin başından itibaren akli, çok açık bir şekilde diğer üç delilin yanında, mustakil bir delil olarak kabul etmedikleri hususunun da burada belirtilmesi gerekmektedir. Şîî âlimler h. VI. asrın sonlarına gelinceye kadar akli şer'i hükümlerin istinbatında müstakil bir delil olarak kabul etmediler. Şöyle ki, akli müstakil delil olarak, ilk defa diğer üç delilin yanında açık bir şekilde zikreden İbn İdrîs Hillî (v.598/1201-2)'dir.²³ Ona kadar Usûlî düşüncenin prensiplerini derli toplu bir şekilde ortaya koyan Şeyh Müfid'dir. Çünkü Müfid'in hocaları İbn Ebû Akîl ve İbn Cüneyd, içtihad kapısını aralayarak akli istidlal metodunu ilk ortaya koyan ulemeden olsalar da, düşünceleri Ahbârîler tarafından kötü karşılanarak tepki gördü. Onların görüşleri sistemli bir şekilde ortaya konulmadığı için hâkim muhafazakâr çevreler tarafından dışlandı.²⁴ Müfid ise, sistemli bir şekilde akla ilk işaret eden kişidir. O, şer'i delillerin Kitap, Sünnet ve İcma olmak üzere üç asıldan ibaret olduğunu ve aklın ise ancak bu asıllara ulaştıran üç yoldan birisi olduğunu zikretmiştir. Diğer ikisi ise

²² Muhammed Abdu'l-Hasan Muhsin el-Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât Beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*, Beyrut: Daru'l-Hâdî, 1412/1992, s. 215.

²³ Uyar, *Ahbârîlik*, s. 120.

²⁴ Ali Hüseyin el-Câbirî, *el-Fikru's-Selefi İnde's-Şiati'l-İmâmiyye*, Beyrut, 1977, s.194.

lisan ve ahbârdır.²⁵ Görüldüğü gibi Müfid aklı, diğer üç delilin yanında dördüncü bir delil olarak zikretmeyip, söz konusu üç asıldan şer'i hükümlerin çıkarılmasında sadece bir vasıta olarak kabul etmiştir. Murtazâ Allah'ı bilmede akletmenin gerekli olduğu hususunda Müfid'le aynı görüşü paylaşmakla birlikte, akletmenin tek ve vazgeçilmez yol olduğu düşüncesiyle ondan ayrılır.²⁶ Murtazâ dinin temel esaslarının sadece akılla kurulabileceğine dair tezi kabul etmek suretiyle akli müstakil ve bağımsız bir delil haline getirmiştir. O, Müfid'den farklı olarak vahiy tarafından desteklenmeksizin, sadece akıl kanalıyla Allah'ı ispatlamanın mümkün olduğunu savunmaktadır.²⁷ Murtazâ inanç yahut kelimâ konularda, yani dinin temel esaslarının sadece akıl tarafından kurulabileceğine dair Mu'tezilî tezini tamamen kabul etmek suretiyle, akli müstakil ve bağımsız bir delil haline getirirse de, şer'i hüküm istinbatına gelince akla ancak değerlendirme aleti gibi bakmaktadır. Şöyle ki, o, hadislerin sıhhat derecesini tayin etmede akli kullanmış ve hadisi akılla karşılaştırdıktan sonra akla aykırı bir durum yoksa Kur'ân gibi güvenilir bir delille değerlendirmek gerektiğini ileri sürmüştür.²⁸ Talebesi Tûsî de, akla "bazı iyi ve kötü şeyleri ve bu arada şer'i delilin delil olduğunu idrak eden" bir bilgi kaynağı olarak atıfta bulunmuştur.²⁹ Görüldüğü gibi Şeyh Müfid'den sonra Şii usûlcüler akli şer'i delil olarak

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî eş-Şeyh el-Müfid, *et-Tezkire bi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut: Daru'l-Müfid, 1414/1993, s. 28; Muhammed b. Ali Keracikî, *Kenzu'l-Fevâid*, nşr: Allâme eş-Şeyh Abdullah, Kum: Daru'z-Zehâir, c.II, s. 15.

²⁶ Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al Mufid (d. 413/1022)*, Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1978, s. 373-374.

²⁷ McDermott, *The Theology of al-Shaikh al Mufid*, s. 377.

²⁸ Murtazâ, *Resâil*, c. I, s. 211., Âlemu'l-Hudâ Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hüseynî el-Müsevî el-Murtazâ, *Zeria' İlâ Usûli'ş-Şerîa*, nşr: Ebu'l-Kâsım Gircî, Tehran, 1363 s. 498-500.

²⁹ Ebu Ca'fer Muhammed el-Hasan et-Tûsî, *el-'Udde Fi Usûli'l-Fıkh*, nşr. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî, Kum: Matbaatu's-Sitâra, 1417, c. I, s. 101.

zikretmişler, fakat müstakil delil olarak akıldan neyi kastettikleri açık olarak bilinmemektedir. İlk dönem Usûlî düşüncede aklın şer'i hükümleri belirleme ve ortaya koymadaki yeri pek o kadar net değildir ve bu konuda ilk adımı atan İbn İdrîs el-Hillî (ö. 598/1202)'dir. O, aklı dördüncü delil olarak zikretmiş; fakat bundan neyi kastettiğini açıklamamıştır.³⁰ Bu konu Muhakkık Hillî (ö. 676/1277) ve Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384) gibi âlimler tarafından geliştirilmiş ve ancak h. VII/XIII. asrın birinci yarısında yaşayan Seyyid Muhsin el-Kâzîmî ve öğrencisi Muhammed Takî el-İsfahânî gibi usulcüler tarafından asıl çerçevesine oturtulmuştur.³¹ Buna göre bir tarif yapılması gerekirse, Şer'i hüküm hakkında kesin bilgiye ulaştıran aklî kaziyedir. Tarifi daha açık anlayabilmek için aklî delilin kısımlarını görmek gerekecektir. Şeri hükmün sabit olduğu aklî delil iki kısma ayrılmaktadır: müstakil aklî delil ve müstakil olmayan aklî delil.³²

Buradaki akıl, mantıkî kıyastan başka bir şey değildir. Bir mantık kıyasında iki öncül (mukaddime) ve bir netice bulunur. Eğer mukaddimenin ikisi de şer'i bilgi yahut hüküm olup hiçbiri akla dayanmıyorsa, bu delile şer'î denir. Akli delilde ise mukaddimelerin her ikisi veya birisi şeriatın beyanına dayanmaksızın aklî olması gerekir. İşte mukaddimelerinin her ikisi aklî olursa, buna müstakil aklî delil denir.³³ Örneğin: Adaletin icrası akla göre güzeldir, gereklidir. {Küçük öncül). Aklen icrası güzel olan her şeyin şer'an da icrası güzeldir. (Büyük öncül). Adaletin icrası şer'an güzeldir, gereklidir. (Netice).

³⁰ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, c.I, s. 110.

³¹ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, c.I, s. 113.

³² el-Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, s.187.

³³ el-Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, s.187; Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, il, 115; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî eş-Şeyh el-Müfid, *el-'Aklî fi Usûli'd-Dîn*, Beyrut: ed-Daru'l-Alemiyye, 1992, s.76.

Bu mantikî kıyas usul ilminin değil, kelim ilminin konusu olması sebebiyle konumuzun dışında kalmaktadır.

Mukaddimelerden biri aklî, diğeri şer'î olursa buna müstakil olmayan aklî delil denir. Örnek: Şu fiil farzdır. (Küçük öncül). Şer'an farz olan bir fiilin mukaddimesinin (olmazsa olmaz şartının) da şer'an farz olması aklen gereklidir. (Büyük öncül). Şu fiilin mukaddimesi şer'an farzdır.³⁴

Böylece, Usûlîlere göre nakil esas olması gerekirken akıl esastır. Usûlîler aklî delille istidlalde bulunup naklî delili daha sonra onu te'yit edici olarak getiriyorlar.³⁵ Akılla nakil çatıştığında Usûlîler nakli akla uygun düşecek şekilde tevîl etmeye çalışıyor ve böyle bir çelişkinin mümkün olmadığını ifade ediyorlar.³⁶ Ancak bu hiç de ilk üç delile başvurmaksızın akıl delilinden hüküm istihrac ettikleri anlamına gelmez. Bilakis, onlar diğeri üç delilde herhangi bir hükme rastlayamayınca, akıl deliline müracaat ederler. Zaten İbn İdrîs de bunu gayet açık bir şekilde ifade etmiştir.³⁷

Şîî toplumunda aklın delil gibi hüccet değeri kazanması ancak VI. asırdan sonra İbn İdrîs el-Hillî tarafından başlatılan hareket sonrası mümkün oldu. Çünkü ilk dönem usul uleması bunun için henüz zeminin uygun olmadığı görüşünde idiler.

İlk Dönem Caferî Usûl Alimlerinin Akıl Anlayışı

1. Şeyh Müfîd (ö. 413/1022)'e Göre Akıl

Aklî delillerden istifade etme metodunu Caferî fıkına ve kelamına ilk defa uygulayan İbn Ebû Akîl (ö. IV./X. Yüzyıl) ve çağdaşı

³⁴ Karaman, "Şîada Fıkıh Usûlü ve Şer'î Deliller", s. 340-341.

³⁵ Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî, *el-Hadâiku 'n-Nâdirâ di Ahkâmi 'l-Itrâti 'l-Tâhira*, nşr: Muhammed Tâkî el-İrevânî, Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985, c. I, s. 125.

³⁶ El-Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, s. 214-215.

³⁷ Uyar, *Ahbârîlik*, 282.

İbnü'l-Cüneyd el-İşkâfi'dir. Bilindiği gibi onun dönemindeki şîî âlimlerin yegâne metodu ahbarı toplayıp onunla meselelere çözüm yolları bulmaktan ibaretti. Bu yüzden onlar “Kadimeyn” (iki eski) lakabıyla anılmışlardır. Şeyh Müfid ise onların talebesi olarak hocalarının açmış olduğu yolu takip ederek aklî metotları sistemli bir şekilde ortaya koyan ilk şahıs oldu. Bağdat'ın entelektüel atmosferinin Müfid'de yansıdığını söylemek yerinde olur. Çünkü Müfid'in zamanında Bağdat medresesi şîî düşüncesinin en önemli merkezi haline gelmişti. Hatta Bağdat yalnız şîî düşüncesini değil, İslam düşüncesinin diğer unsurlarını da barındıran bir yerdi. Müfid, burada diğer gruplarla da temasa geçmiş ve kendi sistemini kurarken bunlardan büyük ölçüde istifade etmiştir.³⁸ Onun görüşlerini temsil eden Bağdat ekolü akıldan istifade etmek hususunda Basra ekolünden daha az radikal bir konumdadır.

Şîî düşüncesi içinde değerlendirecek olursak, Müfid, hem yaşamış olduğu toplumda yükselen Mu'tezili görüşün, hem de Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh (ö. 381/991) tarafından temsil edilen Kum gelenekçilerinin görüşleri olmak üzere iki yönlü bir mirasın varisi idi.³⁹ Zamanında kelama dayalı şîî düşüncesinin yegâne temsilcisi olan Müfid, muhaddislerin reisi ve Kummîlerin lideri durumundaki Şeyh Sadûk'tan dersler almıştır. O, aklî ve kalamî düşünceyi hakim kılabilmek için hocası Sadûk'u bile tenkit etmekten geri durmamıştır. Onun *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye* adlı eserine reddiye olarak *Tashihu'l-İ'tikâd* adlı eserini yazmıştır. *Mesâilü's-Sereviyye* adlı

³⁸ McDermott, *The Theology of al-Shaikh al Mufid*, s. 51.

³⁹ McDermott, *The Theology of al-Shaikh al Mufid*, s. 51.

eserinde ise bu tenkitlerini daha da yoğunlaştırmıştır.⁴⁰ Müfid ile hocası Saduk arasında en büyük farklılık, Müfid'in gelenekçi düşüncenin bazı unsurlarını kabul etmesine rağmen, akla dayalı kelama daha fazla ağırlık vermiş olmasıdır. Herhangi bir meselede hem akıl ve hem de haberle çözümlenebilir durumda olduğunda, Sadûk'un hilafına o, akli tercih ederek, haberi destekleyici olarak nakletmiştir.⁴¹

Bütün bunlara rağmen, Müfid'in döneminde akıl delili müstakil bir delil olarak kullanılmamıştır. Bu sebeple Müfid kıyasa ilave olarak, re'y ve içtihad da karşı çıkmış⁴² ve akli, şer'i hüküm elde etmek için bir delil olarak değil, ancak nassı anlamada bir vasıta olarak görmüştür. Müfid'e göre asıl şer'i delil üçtür: Kitap, Sünnet ve İcma. Akıl ise, şer'i delillere ulaşabilmek için üç yoldan birincisidir. Diğer ikisi ise Lisan ve Ahbâr'dır.⁴³ O, akletme sayesinde lisanı bilen herkesin nassı anlayabileceği görüşünü ileri sürmektedir.⁴⁴ Aklın hem inancın temel prensiplerini ve hem de ahlakî vecibeleri anlamada, yalnız başına yeterli olduğu düşüncesine karşılık, o, Bağdat Mu'tezîlesini tercih ederek nazarın kullanılmasını savunmuş ve aklın ancak vahiyle birlikte dini bilgi ve gerçekleri anlayabileceğini ileri sürmüştür.⁴⁵

Müfid, akıl konusunda hocası Sadûk'la talebesi Murtazâ arasında orta yolu takip etmiştir. O, bilgiye ulaşmak için vahyin mutlaka gerekli olduğu konusunda Şeyh Sadûk ile aynı görüşü paylaşırken, diğer taraftan doğru sonuçlara ve ahlaki sorumluluklar

⁴⁰ Daha fazla bilgi için bkz. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al Mufid*, s. 41, 367.

⁴¹ Müfid, *et-Tezkire*, s. 43.

⁴² Müfid, *et-Tezkire*, s. 28.

⁴³ Müfid, *et-Tezkire*, s. 29.

⁴⁴ Müfid, *et-Tezkire*, s. 29.

⁴⁵ McDermott, *The Theology of al-Shaikh al Mufid*, s. 7-8.

hakkındaki ilk prensiplere ulaşabilmek için akla da ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Müfid, öncüllerde ve sonuçlarda, aklın vahyin yardımına ihtiyacı olduğunu özellikle vurgulamıştır.⁴⁶

Müfid, akli idrak bakımından nazari ve amelî olmak -üzere ikiye ayırmıştır. Nazari akıl Şâri'in beyanına gerek kalmaksızın idrak ettiği bedihiyata dair hususları içermektedir. Nazari akıl şer'i hükümler arasında ilişkiyi anlamada gereklidir. Amelî akıl ise, mutlak olarak Şâri'in beyanına dayanmak zorunda kaldığı hususlardır.⁴⁷ Burada aklın, vahyin yardımı olmadan şeriatan müstakil olarak söz konusu şeyleri kavraması mümkün değildir. Şöyle ki akıl, husun ve kubuhu anlamada yeterli olabilir, fakat anlamış olması amelî akılla şer'i hüküm verebilir anlamına gelmez. Çünkü ceza ve sevap yalnız şeriat kanalıyla olabilir.⁴⁸ Dolayısıyla, Müfid, vahyin desteği olmadan aklın dini bilgi ve gerçekleri anlayamayacağını ileri sürmüş ve akli şer'i delil olarak değil, yalnız delile ulaşmak için bir vasıta olarak görmüştür.

2. Şerif Murtazâ (ö. 436/1044)'ya Göre Akıl

Şerif Murtazâ'dan önceki ulemâ dikkate alındığında, Kuleynî ve Şeyh Sadûk tamamen nassa dayandığını, Şeyh Müfid'in ise akılla vahyi birleştirmiş olduğunu görmekteyiz. Murtazâ da Müfid kadar Ahbârîliğe karşı mücadele etmiş ve Ahbârîliğin zayıflamasında önemli bir rol oynamıştır. Ona göre Şia ve muhaliflerinin hadis kitapları, birtakım yanlışlar ve gerçek dışı hususlar içeren hadislerle doludur.

Şerif Murtazâ da Müfid gibi her bir hadisin ilk olarak akılla karşılaştırmanın zorunluluğunu ortaya koyar. O da, eğer akla aykırı bir durum olmazsa, ancak bundan sonra Kur'an gibi güvenilir bir delille

⁴⁶ Müfid, *el-'Akl*, s. 90-91.

⁴⁷ Müfid, *el-'Akl*, s. 73. el-Garâvi, *Masâdiru'l-Istinbât*, s. 187-188.

⁴⁸ Müfid, *el-'Akl*, s. 78-79.

değerlendirmek gerektiğini ileri sürer. Fakat Şerif Murtazâ'nın akla Müfid'den çok önem verdiği görülmektedir. Onun akla Müfid'den daha çok önem vermesi, mensup olduğu Basra Mutezili ekolünden kaynaklanmaktadır. Bu ekolün takip ettiği metot Bağdat ekolünden daha radikaldir. Bu yüzden Bağdat ekolünü tercih eden Müfid, kendinden önceki geleneksel imamî düşünceye daha yakın bir çizgi takip etmiştir. Murtazâ ise akla ve akli bahislere çok ağırlık vermiş ve tartışmalarında hadise nadiren başvurmuş ve başvurduğunda bile, ona yardımcı bir kaynak gözü ile bakmıştır.⁴⁹ Bu ekolün etkisinde kalan Murtazâ akı, araz olarak nitelendirmekte ve insanın düşünce ve davranışlarına yön veren bilgi kaynağı olarak görmektedir.⁵⁰ O, ilk eğitimini Müfid'den almasına rağmen, Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) gibi İmamî olmayan Mu'tezile ulemâsından da dersler almıştır. Bundan dolayı o, akılcı Basra ekolünü tercih ederek akı tamamen bağımsız hale getirmiştir. O, Allah hakkında bilgiye ulaşmak için insanın ilk görevinin aklını kullanması olduğunu ileri sürmektedir. Buradan hareketle dini bilgiye ulaşmak vahiy tarafından desteklenmeden de mümkün olabileceğini söylemektedir.⁵¹

Murtazâ'ya göre dini sorumluluğun başlangıç noktası, Allah'ı bilmek için akı kullanmaktan ibarettir ve ahbârın, başlangıçta hiçbir fonksiyonu yoktur. Bu yüzden Allah'ın bilgisine ulaşmanın tek yolu akıldır. Müfid'in kesinlikle karşı çıkmasına rağmen o, Allah'ın isim ve sıfatlarını tamamen rasyonel zemine dayandırmanın caiz olduğunu savunur. Ona göre insan, Allah hakkındaki zorunlu bilgiye, onun

⁴⁹ McDermott, *The Theology of al-Shaikh al Mufid*, s. 396.

⁵⁰ Âlemu'l-Hudâ Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hüseynî el-Müsevî el- Murtazâ, *eş-Şafi fi'l-İmâme*, Tahran: Müessesetu's-Sadık yayınları, h.1410, c. II, s. 8.

⁵¹ McDermott, *The Theology of al-Shaikh al Mufid*, s. 374-375.

haricindeki bütün şeylerin fani olduğu düşüncesinden ulaşır. Bu bilgiye taklitle ulaşan kişi Allah'ı bilmiş sayılmaz ve bunun üzerine de, vacip olan bilgiyi elde edemediğinden dolayı kâfir olarak kabul edilmesi mukadderdir.⁵² Kısacası, ona göre Allah'ı bilme yolu sadece akıl iledir ve o akli, inancın oluşmasının başlangıç noktası olarak görür.

Mu'tezîle ekolünden etkilenen Murtazâ hüsün ve kubuh nazariyesini aklın çerçevesi dâhilinde inceleyerek onun savunucularından biri olmuştur.

Hüsün ve kubuh nazariyesi, aklın gücü ve sınırıyla ilgili olup Ahbârî ve Usûlîler arasında en tartışmalı konulardan biridir. İnsan fiillerinin hüsün ve kubuh açısından değerlendirilmesinde, bu ekollerin birbirinden tamamen farklı düşündükleri dikkat çeker. Ahbârîler, ilahi adaleti inkâr etmemekle birlikte, şeriatın yardımı olmaksızın müstakil olarak aklın, fiillerin gerçek hüsün ve kubhunu idrak edemeyeceğini iddia etmekte ve aklın varabileceği en son noktanın yalnız iyilik ve kötülük olayını tespit edebilmek olabileceğini ileri sürmektedirler.⁵³ Usûlî ekolün temelini atan Şeyh Müfid bu konuda ahbârîliğe yakın bir çizgide bulunsa da, Murtazâ, Mu'tezîlî ekolden etkilenerek tamamiyle Mu'tezîlenin iyilik ve kötülük nazariyesini savunmuştur. Şöyle ki, ona göre insan irade hürriyetini iyi yönde kullanabilmek için iyiyi kötüden ayırabilme yeteneği olarak akıl gücüne sahip olmalıdır.⁵⁴ Aklın idrak edip failini medh ve zemm ile hükmettiği bir şey aynısıyla şeriat için de geçerlidir.⁵⁵ Dolayısıyla, aklen vacip olan şer'an da vacip, aklen kabih

⁵² Murtazâ, *Resâil*, c. I, s. 127.

⁵³ el-Garâvî, *Masâdiru'l-Istînbât*, s. 189.

⁵⁴ Murtazâ, *Resail*, c. I, s. 369.

⁵⁵ Murtazâ, *Resail*, c. I, s. 382.

olan ise şer'an haramdır. Bu genellikle Usûlîler tarafından kabul edilen bir görüştür.⁵⁶

Şunu da zikretmemiz gerekir ki, Şerif Murtaza aklı müstakil olarak çalışmadığından dolayı onun ismi akli, delil olarak kabul edip şer'î delillerden dördüncüsü gibi kabul eden usulcülerle beraber geçmemektedir.

3. *Şeyh Tûsî (ö. 460/1067)'ye Göre Akıl*

Tûsî, İsnâaşeriyye geleneğinde dönüm noktası olan Usûlî ekolü kurup geliştiren üç âlimden biri kabul edilir. Dinî ilimlerin hemen her alanında eser telif etmiş, Usûlî ekolün gelişiminde etkili olmuş ve daha çok “Şeyhü't-tâife” unvanıyla ün kazanmıştır.⁵⁷

Kelamî ağırlıklı da olsa, ilk olarak Usûlî düşüncenin prensiplerini toplu bir şekilde ortaya koyan Şeyh Müfid olduğundan akla ilk işaret eden kişi de odur. Ondan sonra akli bağımsız ve müstakil yapan Murtaza'nın akilla ne kastettiği tam olarak bilinmemektedir. Daha sonra gelen Tûsî ise, bu konuda Müfid'in görüşünü ve Murtaza'nın görüşüne tercih etmiştir. Şöyle ki, şer'î deliller ona göre Kitap, Sünnet ve İcma olmak üzere üçtür. O, akli şer'î hükmün delilleri arasında zikretmemiş ve el-'Udde'nin usul konusunda o döneme kadar yazılmış olan en geniş ve kapsamlı kitap olmasına rağmen, onun için ayrı bir bahis bile ayırmamıştır. Onun ifadelerinden anlaşıldığı gibi kendi döneminin zihniyeti akli ahkâma dair hususlarda müstakil bir delil olarak kabul etmeğe hazır değildir.⁵⁸ Tûsî akli, yalnız iyiyi ve kötüyü ayırt edebilecek şekilde nitelendirmiştir. Örneğin inkârcılık, zulüm,

⁵⁶ el-Garâvî, *Masâdiru'l-Istinbât* s. 186.

⁵⁷ Abdullah Kahraman, “Tûsî, Ebû Ca'fer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 41, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 435.

⁵⁸ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 110.

nankörlük, haksız yere adam öldürme gibi hususların kötülüğü zorunlu rasyonel bilgilerle sabittir. Akıl, katl ve zulmün kubuh (haram) olduğunu bilir. Fakat herhangi bir konuda şer'î hüküm vermek gerektiği zaman akıl şer'i delil olarak değerlendirilemez.⁵⁹

Şeyh Tûsî fıkıh usûlünün hazırlık dönemine bir nokta koyarak kemal ve olgunluk dönemini başlatmıştır. Onunla şîî fıkıhı ayrı bir özellik ve ilmi zihniyet kazanmıştır. İbn Ebû Akîl ve İbn Cüneyd'in Şia tarafından ilk müçtehitler olarak kabul edilmelerine rağmen, usûl ilminin gerçek kurucusu Ebû Cafer et-Tûsî'dir. O, içtihat ismini kullanmamakla birlikte, ondan sistemli bir şekilde istifade eden ilk şîî âlimidir.⁶⁰ Tûsî'nin bulunduğu dönem, sadece rivayetlerin nakliyle yetinen bir anlayıştan daha üstün bir anlayış dönemine geçiş sürecidir. O, rivayet metnini nakilden ibaret olan fıkıh anlayışından kurtararak şîî fıkıhını daha geniş bir platforma taşımıştır. Sünnî fıkıhından büyük ölçüde faydalanmış ve şîî fıkıhını genişletmek için şîî fıkıhından çok önce gelişmiş olan sünnî fıkıhından istifade etmiştir. Tûsî'nin içtihadı yumuşak yaklaşımı da bu yüzden olmalıdır. O, Kıyas ve İctihad bahislerinde diğer mezhep mensuplarının görüşlerini zikretmiş, fakat söz kendisine gelince, usûlünde şer'î delil olarak kıyas ve içtihadı yer olmadığını ve şer'î hükümlerin istinbatında onlardan istifade etmenin yasak olduğunu söylemektedir.⁶¹ Onun fikrinde, Hz. Peygamber kıyas ve içtihadı cevaz vermemiştir ve bu yüzden ne onun döneminde, ne de ondan sonra içtihad ve kıyasla amel etmek caiz değildir.⁶²

⁵⁹ Ebu Cafer Muhammed el-Hasan et-Tûsî, *Resâilu's-Şeyh et-Tûsî*, Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslam, ts, s. 83.

⁶⁰ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 112.

⁶¹ Tûsî, *el-'Udde*, c. 1, s. 8-9; c. II, s. 733.

⁶² Tûsî, *el-'Udde*, c. II, s. 733.

Gördüğümüz gibi Tûsî, Kıyas'a ayrıca bir bahis ayırıp onu incelese de mezhebinin kurallarına uymadığı için kabul etmemiş, akli kıyasa tercih etmiştir. Akla bazı iyi ve kötü şeyleri ve bu arada şer'î delilin delil olduğunu idrak eden bir bilgi kaynağı olarak atıfta bulunmuştur.

Sünnî Fıkıh Usûlünde Aklın Yeri

Şîî kaynaklar şer'i delillerin dördüncüsü olarak akli, sünnî kaynaklar ise, kıyası zikretmişlerdir. Sünnî usulcüler genellikle kıyası bir delil olarak benimsemişler, buna karşı Gazzâlî ve Şevkânî gibi bazı istisnalar dışında akla şer'i deliller arasında yer vermemişlerdir.⁶³ Gazzâlî hükümlerin dayandığı kaynakları zikrederken Kitap, Sünnet ve İcma'dan sonra dördüncü delil olarak Kıyas'ı değil, Akli zikretmiştir.⁶⁴ Ona göre Kıyas şer'î bir delil değil, lafzın mâna ve mefhumundan hüküm çıkarma metodudur.⁶⁵ Onların her ikisinin akıldan maksatları asl-ı berâettir; yani hüküm getiren bir delil bulunmadıkça hükmün ve yükümlülüğün bulunmadığına aklın hükmetmesidir.⁶⁶ Şevkânî'ye göre, Akıl nassın dayanağı ve hem de aslî bir dayanaktır.⁶⁷ Şeriat gelmedikçe dini hükmün de bulunmayacağı aklen sabittir. Bir konuda şer'i hüküm yoksa şer'i hükmün ve yükümlülüğün de bulunmayacağı sonucu aklın bu genel hükmünün teşmilinden çıkarılmakta ve bu delile akıl da

⁶³ Hayreddin Karaman, "Ca'feriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. VI, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7.

⁶⁴ Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ Min İlmi'l-Usûl*, Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arâbî, 1324, c. II, s. 316-317.

⁶⁵ استمرار الاحكام من الالفاظ و الاقتباس من معقول الالفاظ بطريق القياس için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, s. 228.

⁶⁶ اما العقل فلا يدل علي الاحكام الشرعية بل يدل علي نفي الاحكام عند انقضاء السمع فبسمية العقل اصلا من الدلة için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 100, 226 vd; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts, s. 236 vd.

⁶⁷ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 222.

denilmektedir. Buna göre akıl dini hükme delil ve kaynak olmakta, dini hükmün bulunmadığını gösteren bir delil olarak değerlendirilmektedir.⁶⁸

Şii usulcüler ise, sünni usulcülerin kıyasını reddetmiş ve Akıl delil olarak zikretmişler. Şunu hatırlatmakta fayda vardır ki, şii fıkıh usûlünün ortaya çıkışı h. V-VI. asırlardır. Bu yüzden de akıllı delil olarak zikredenler ondan neyin kastedildiğini tam olarak ortaya koymuş değillerdir. *Tezkire bi Usûli'l-Fıkh* isimli risalesinde Şeyh Müfid akıllı dördüncü şer'i delil olarak değil, Kitap, Sünnet ve imamlarının kavli bulunan delilleri anlama ve bunlardan hüküm çıkarma vasıtalarından birisi olarak zikretmiştir. Şerif Murtazâ akıllı bağımsız ve müstakil duruma getirse de, hiç bir açıklamada bulunmamış ve akla iyiyi kötüden ayırma yeteneği gibi bakmıştır. Tûsî ise, akıllı, husnu ve kubhu ve şer'i delilin delil olduğunu idrak eden bir bilgi kaynağı şeklinde tanımlamıştır. Akıllı dördüncü delil olarak ancak İbn İdris Hilli zikretmiştir, fakat o da kavramı açıklığa kavuşturmamıştır.

Bütün İslam bilginleri akıllı, insanın her türlü dini emir ve yasaklara uymakta mükellef tutulmasının temel şartı olarak görmüşler ve akıldan yoksun bulunanlara hiç bir sorumluluğun yüklenmeyeceği görüşünde birleşmişlerdir.⁶⁹ İslam ceza hukukunda akıl ve irade fonksiyonlarından mahrum olanların fiillerinden cezai yönden sorumlu tutulmaması dikkat çekmektedir. Kişinin fiillerinden cezai yönden

⁶⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, s. 279, Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller", s. 339.

⁶⁹ Muhammed b. Afifi el-Bacurî el-Hudari, *Usûlü'l-Fıkh*, Kahire: Mektebetu'l-Ticâreti'l-Kübrâ, 1398/1969, s. 94-95.

sorumlu tutulması onun mükellef olmasına, yani temyiz kudretine ve hür iradeye sahip olması ön şartına bağlı olmuştur.⁷⁰

Kıyası kabul ve reddeden sünnî usûl âlimleri görüşlerine şer'î yorum getirdikleri gibi akli yorum da getirmektedirler. Bu yüzden sünnî usûl eserlerinde akıl delil gibi değil, salt akıl şeklinde işlenmişler. Sünnî usulcüler istidlal ve nazarın gerekliliği ile kıyasın hücciyeti bahisleri içinde akla büyük yer vermişlerdir. Bâcî'ye göre akılla bilinen hiçbir şey şeriata muhalif olamaz.⁷¹ Bu yüzden kıyasın hücciyeti için getirilen akli delillerin geçerli olması gerekir. Çünkü Serahsi'nin fikrinde, nasslar sınırlı olup sınırlı olmayan olayların hepsini içine almaz. Oysa her olayın bir hükmünün bulunması gerekir. Hakkında nass bulunmayan hükümlerin dayanağını teşkil eden hüccet ya istinbat veya istishab ile olur. Istishab cehle dayanır ve zaruret olmadıkça ona başvurulmaz.

Geriye istinbat kalıyor ki, bu da kıyas ile yapılır.⁷² Sünnî usûl âlimlerinin akla bakış açılarındaki çeşitlilik burada kendini göstermektedir. Bazı sünnî usûl âlimlerinin kıyası kabul ederken getirdikleri akli deliller, kıyası reddedenlerin getirdikleri akli delillerden ne kadar farklıdır. Çünkü onların akıl kavramına yükledikleri mânalar çok farklıdır. Örneğin, İbn Hazm akli cevher değil de, aksine ruhun bir kuvveti ve fiilinden ibaret olan bir araz kabul ederek insanın doğru ve faydalı olanı bilip davranışlarına bu doğrultuda

⁷⁰ Şamil Dağcı, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1996, s. 20; Subhi Mahmesânî, *Felsefetü't-Teşri' fi'l-İslâm*, Beyrut: Daru'l-Keşşaf li'n-Neşr, 1952, s. 12.

⁷¹ Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl fi Ahkâmi'l Usûl*, nşr: Abdullah Muhammed el-Cubûrî, Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1409/1989, s. 1766.

⁷² Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsi, *el-Muharrer fi Usûli'l-Fıkıh*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996, c. II, s. 200-201.

yön veren bir tabiat olarak benimser. Dolayısıyla, akılla kavranılan hususların kabulünün gerekliliğini vurgulamaktadır.⁷³

Ayrıca sünnî usûlü ile ilgili eserlerde delillerin naklî ve aklî ayırımı sırasında Kitap, Sünnet ve İcma naklî deliller, Kıyas ve İstihsan, el-Masalihu'l-Mürsele, İstishab gibi fer'î deliller de Kıyasa ilhak olunarak aklî deliller sayılmışlardır.

Neticede şunu söyleyebiliriz ki, akıl ezelden var olan bir melekedir. Şeriat hiçbir şekilde aklın yerini almamış, fakat akıl prensipleri onun yanında ve onun tamamlayıcısı olarak ayrıca bir hukuk kaynağı olmuştur. Şîî usûlcüler gibi sünnî usûlcülerin de akla yükledikleri anlamlar kendi aralarında bile çok farklıdır. Ancak her iki mezhep akli delil olarak kullanmıştır. Fakat şîî usûlcüler bunu olduğu gibi akli bağımsız olarak müstakil bir delil şeklinde, sünnî usûlcüler ise, akıl yürütme sonucu elde edilen kıyas şeklinde almışlardır.

SONUÇ

On ikinci imamın uzayan gaybeti çerçevesinde oluşan sorunlar ve bu sorunları bile akli gerekçelerle açıklanması ihtiyacı şîî fikhının temelini oluşturan Ahbârî düşüncenin zayıflamasına yol açmış, Büveyhi hanedanlığının da siyasi çıkarlarını besleyen Usûlî düşüncenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Gaybet sürecinde imamın fonksiyonlarının fakihlerin üstlenmesi, ortaya çıkan problemlere fakihlerin çözüm getirmesi ve imamların değil, fakihlerin açıklamalarına itibar edilmesi usûlî düşünceye vus'at vermiştir. Şeyh Müfid'le başlayan bu akım h. V. asırda Şerif Murtazâ ve Ebû Cafer et-Tûsî ile şekillenmiştir. Söz konusu döneme kadar nassı anlamada

⁷³ Ebû Muhammed Ali İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, nşr: Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Matbaatu'l-Âsime, 1970, c. V, 105 vd.

ahbârın yeterli olduğunu savunan ve fıkhıta aklî istidlal yöntemlerine hayat hakkı tanımayan ahabârî düşünce yerini Usûlî düşünceye bıraktı. Bu değişimde etkisi olan dönemin yükselen düşünce sistemi Mu'tezile'nin de etkisi inkâr edilemez. Şeyh Müfid Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün tesiri altında kalırken, Şeyh Tûsî'nin Basra ekolünden etkilendiğini söyleyebiliriz. Nitekim Müfid akli araç olarak görürken, Murtazâ akılcı Basra ekolünü tercih ederek akli tamamen bağımsız hale getirmiştir. O, Allah hakkında bilgiye ulaşmak için insanın ilk görevinin aklını kullanması olduğunu ileri sürmüş ve buradan hareketle dini bilgiye vahiy tarafından desteklenmeden de ulaşmanın mümkün olabileceğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla, ona göre aklen vacip olan şer'an da vacip, aklen kabih olan ise şer'an haram olarak değerlendirilmiştir. Bu düşünce genellikle Usûlîler tarafından kabul edilen bir görüştür.

Şeyh Tûsî ise, şîî fıkıh usûlünde olgunluk dönemini başlatmıştır. Şia tarafından ilk müçtehitler olarak İbn Ebû Akîl ve İbn Cüneyd kabul edilse de, usûl ilminin gerçek kurucusu Ebû Cafer et-Tûsî'dir. O, içtihat ismini kullanmamakla birlikte, ondan sistemli bir şekilde istifade eden ilk şîî âlimidir. Tûsî şîî fikhını rivayet metnini nakletmekten ibaret olan fıkıh anlayışından kurtararak onu geniş bir platforma taşımıştır. Sünnî fikhından büyük ölçüde faydalanmış ve şîî fikhını genişletmek için sünnî fikhından istifade etmiştir. İçtihadı yumuşak yaklaşımı ile bilinen Tûsî Kıyas ve İçtihat bahislerinde diğer mezhep mensuplarının görüşlerini zikretmiş, fakat söz kendisine gelince, usûlünde şer'î delil olarak kıyas ve içtihadı yer olmadığını ve şer'î hükümlerin istinbatında onlardan istifade etmenin yasak olduğunu söylemektedir.

Kitap, Sünnet ve İcma'dan sonra akli bağımsız delil olarak gören Usûlîler VI. asra kadar çok açık bir şekilde akla diğer üç delilin yanında, şer'î hükümlerin istinbatında mustakil bir delil olarak yer vermediklerini de belirtmek gerek. Akli Kitap, Sünnet ve İcma'dan sonra müstakil delil olarak ilk defa açık bir şekilde zikreden İbn İdrîs Hillî (v.598/1201-2)'dir.

KAYNAKÇA

- Atay, Hüseyin. "Bilgi Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIX, (1987): 1-39.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 2*: 246-247. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Dağcı, Şamil. *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1996.
- el-Âmilî, Muhsin el-Emin. *A'yânu's-Şîa*, nşr: Emin Hasan. Beyrut 1983, I-XI.
- el-Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef. *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, nşr: Abdullah Muhammed el-Cubûrî. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1409/1989.
- el-Bahrânî, Yusuf b. Ahmed. *el-Hadâiku'n-Nâdirâ di Ahkâmi'l-Itrâti'l-Tâhira*, nşr: Muhammed Tâkî el-İrevânî. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985.
- el-Câbirî, Ali Hüseyin. *el-Fikru's-Selefi İnde's-Şîati'l-İmâmiyye*. Beyrut, 1977.
- el-Garâvî, Muhammed Abdu'l-Hasan Muhsin. *Masâdiru'l-İstinbât Beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*. Beyrut: Daru'l-Hâdî, 1412/1992.

- el-Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ Min İlmi'l-Usûl*.
Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arâbî, 1324, I-II.
- el-Hudari, Muhammed b. Afifi el-Bacurî. *Usûlü'l-Fıkh*, Kahire:
Mektebetü'l-Ticâreti'l-Kübrâ, 1398/1969.
- el-Muzaffer, Muhammed Rıza. *Usûlu'l-Fıkh*, Beyrut: Dâru't-Teâruf
li'l-Mahbûât, 1983, I-II.
- el-Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-
Hârisî el-Ukberî. *el-'Akl fî Usuli'd-Din*. Beyrut: Daru'l-
Alemiyye, 1992.
- el-Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-
Hârisî el-Ukberî. *et-Tezkire bi Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Daru'l-
Müfid, 1414/199.
- er-Reyşehri, Muhammedi. *Mîzânu'l-Hikme*, Tahran: Mektebu'l-İ'lam
el-İslami, 1. Bsk, h.1404, I-X,
- es-Serahsi, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Muharrer
fî Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Irşâdu'l-Fuhûl ilâ
Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali. *el-Mebsût fî Fıkhî'l-
İmâmiyye*. Tahran: el-Mektebetü'l-Murtazâviyye, 1387/1967, I-
VIII.
- et-Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed el-Hasan. *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*,
nşr. Muhammed Rıza el-Ensâri el-Kummî. Kum: Matbaatu's-
Sitâra, 1417, I-II.
- et-Tûsî, Ebu Cafer Muhammed el-Hasan. *Resâilu's-Şeyh et-Tûsî*.
Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-Islam, ts.

- Fıġlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadî Mezhepler*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1995.
- Hasanova, Samire. "H. V-VI. Asırlarda Caferî Usûl Âlimlerine Göre Delil Anlayışı". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, nşr: Ahmed Muhammed Şâkir, I-VIII. Kahire: Matbaatu'l-Âsime, 1970.
- Kahraman, Abdullah. "Tûsî, Ebû Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 41: 435-437. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Karaman, Hayreddin. "Ca'feriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 6: 4-10. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Karaman, Hayreddin. "Şiada Fıkıh Usûlü ve Şer'î Deliller", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, İstanbul, 1993.
- Kartaloğlu, Habip. "Şiî-USûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVIII, sayı: 33, (2016): 75-90.
- Keracîkî, Muhammed b. Ali. *Kenzu'l-Fevâid*, nşr: Allâme eş-Şeyh Abdullah. Kum: Daru'z-Zehâir, I-II.
- Mahmesânî, Subhî. *Felsefetü't-Teşri' fi'l-İslâm*, Beyrut: Daru'l-Keşşaf li'n-Neşr, 1952.
- McDermott, Martin J. *The Theology of al-Shaikh al Mufid (d. 413/1022)*. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1978.
- Şerif el-Murtazâ, Âlemu'l-Hudâ Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hüseynî el-Müsevî. *eş-Şâfi fî'l-İlmâme*, Tahran: Müessesetu's-Sadık Yayınları, h.1410.

- Şerif el-Murtazâ, Âlemu'l-Hudâ Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hüseynî el-Mûsevî. *Zeria' İlâ Usûli's-Şerîa*, nşr: Ebu'l-Kâsım Gurcî. Tahran, 1363.
- Şerif Murtazâ, Âlemu'l-Hudâ Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hüseynî el-Mûsevî. *Resâilu's-Şerif Murtazâ*, nşr. Es-Seyyid Mehdi Recai I-III. Kum: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, h. 1405.
- Uyar, Mazlum. “Şiî Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi”, *Dini Araştırmalar*, c. 2, S. 5, (Haziran 1999): 299-315.
- Uyar, Mazlum. “İmâmiyye Şîası'nda Ahbârîlik”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Yurdagül, Metin. “Ahbariyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 1: 490-491. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

EXTENDED ABSTRACT

PROOF OF REASON IN HIJRI V. CENTURY İN METHODOLOGY OF CAFERÎ FİQH

Shiite fiqh and methodology (usûl) are classified as "before and after the hijri 5th century". Until the hijri 5th century, the school called Ahbârîlik represented the current Shiite fiqh. Acting based on absolute loyalty to the authority of the imams, Ahbârîyah argued that the verbal and written narrations transmitted from them were the only sources in the fields of creeds and fiqh. In fact, the existence of the innocent imam, one of the basic beliefs of Shiism until this century, did not leave the need to look for any evidence other than the Book and the interpretation of the innocent imams.

With the prolongation of the twelfth imam's absenteeism, which started in h.260 / 873, the information coming from imams began to fail to answer the demands of the society. Sheyh Müfid (d. 413/1022) put forward the idea that solutions should be produced and laid the basis of the Usûlî understanding. Usûlî thought students who started with Sheyh Müfid in the 5th century continued to rise with Sherif Murtaza (d. 436/1044), Sheyhuttaife et Tûsî (d. 460/1067), the most important representatives of the Shiite fiqh methodology. At that time, the emergence of countless valuable works on the Sunni Fiqh methodology, the training of scholars such as Cüveynî, who became famous in the Islamic world in the hijri 5th century, and his student Gazzâlî, were the most important factors in the change in the direction of Shiite Jurisprudence. The idea of Mu'tazîla, which rose in the period in question, manifests itself in the works of the three great representatives of the Usûlî school.

In the research, the works of Usuli school in the hijri 5th century such as Şeyh Müfid's Tezkire bi Usûli'l-Fıkh, Şerif Murtaza's Resâilu'ş-Şerif Murtaza, Şeyhu't-Tâife et-Tûsî's al-'Udde Fi Usûli Fıkh and Rasâilu 'Ş-Şeyh et-Tusi as well as the sources that have been the subject of their research and evaluated these scholars and works in the recent period are taken as basis.

To investigate whether the evidence of Reason is the fourth evidence such as the Comparison (Kıyas) evidence, which takes its place as the fourth evidence after the Book, Sunnah and Icmâ in Sunni fiqh method in order to answer the issues that the Book, Sunnah and Icmâ cannot judge, and to use the books of the first representatives of the Usûlî school as a source is the main purpose of our study. In our

paper, we tried to find out whether the evidence of Reason was among the primary sources in the first century when Usûlîlik emerged, and to determine the place given to the evidence of Reason.

Mufid in his work titled "Tezkire bi Usûli'l-Fiqh", he presented the first Shiite fiqh methodology book that systematically addressed the fiqh methodology. In his book, he regarded Reason as a means of deducing religious decrees from three main principles, namely the Book, Sunnah and Icma, Reason was definitely not regarded as the fourth evidence, and the author did not mention it as a separate evidence after the Book, Sunnah and Icma. Mufid argued that without the support of revelation, Reason could not understand religious knowledge and facts, and he saw Reason as a means of reaching evidence, not evidence itself.

Unlike Mufid, who is close to Ahbârîs in his understanding of the power and boundaries of Reason, Sherif Murtazâ Basra, who went to the next level in terms of Reason, shared the same view with Mufid that it is necessary to reason in knowing God by being under the influence of the Mu'tazîle school. However, he disagrees with him with the thought that reasoning is the only and indispensable way. He argued that it was possible to prove God only through Reason, without being supported by revelation. He regarded Reason only as an instrument of evaluation when it came to the judgment of Shari'a. That is to say, he used Reason to determine the degree of health of hadiths. Like Mufid, Murtazâ did not include Reason in his Resâil as a separate evidence.

Abu Cafer et-Tûsî, who came later, preferred the views of Mufid to Murtazâ regarding Reason. According to him, the Shiite fiqh and the mentality of the period were not ready to accept Reason as separate

evidence. Although his work al-'Udde was the most comprehensive and extensive book ever written on methodology, he did not even make a separate mention on Reason. In the introduction to the book, he referred Reason as a source of information that "perceives some good and bad things, and by the way, sharia evidence as proof." According to him, Reason had not yet been accepted as an independent essence in matters of judgment. Although he did not use the name *ijtihad* (judicial opinion), he is the first Shi'ite scholar to use it systematically. He benefited greatly from Sunni *fiqh* and made use of Sunni jurisprudence in order to expand his Shi'ite *fiqh*. This must be the reason of Tûsî's soft approach to *ijtihad*. In his book, he mentioned the Comparison and *Ijtihad*, where he referred to the views of other sect members. However, when it comes to him, he said that there was no place for comparison and *ijtihad* as religious proof as the Prophet did not allow it, and that it was forbidden to benefit from them in deducing religious decrees. As we can see, even though Tusi mentioned Comparison and examined it, he did not accept it because it did not comply with the rules of his sect, and preferred the Reason to Comparison.

We have seen that the Usûlîs, who regarded the Reason as independent evidence after the Book, Sunnah and *Icmâ*, did not give Reason a place as an independent evidence in deducing the religious decrees in addition to the other three evidences until the 6th century. It is Ibn İdrîs Hillî (d. 598 / 1201-2) who first mentioned Reason as a separate evidence after the Book, Sunnah and *Icmâ*.