

CA'FER-İ TAYYÂR

(bk. CA'FER b. EBÜ TÂLİB).

CA'FER b. YAHYÂ el-BERMEKÎ

(جعفر بن يحيى البرمكي)

Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Yahyâ
b. Hâlid el-Bermekî

(ö. 187/803)

**Abbâsîler'in
önde gelen devlet adamlarından.**

150 (767) yılında Medine'de doğdu. Babası Hârûnürreşid'in veziri Yahyâ b. Hâlid, annesi Abbâsî ihtilâlinde önemli rol oynayan kumandanlardan Kahtabe b. Şebîb'in torunu Muhammed b. Hasan'ın kızıdır. Babası Yahyâ oğlunun yetiştirilmesi görevini meşhur kadı Ebû Yûsuf'a havale etti. Ca'fer çocukluk ve gençlik yıllarını Abbâsî sarayında geçirdi ve devrin önde gelen kişilerinden çeşitli konularda faydalandı. Çok iyi yetişmesi ve sahip olduğu edebî kültür sayesinde halifenin gözdesi oldu.

Ca'fer 176'da (792-93) Ebü'l-Heyzâm'ın isyanı üzerine halife ile birlikte Suriye'ye gitti; ancak halife, kendisi daha yol-
da iken âsinin öldürülmesi üzerine Bağ-
dat'a dönünce Ca'fer bir süre daha Su-
riye'de kaldı ve Humus'ta çıkan bir ka-
rışıklığı bastırdı, aynı yıl batı eyaletleri
valiliğine tayin edildi. Mısır Valisi Mûsâ
b. İsâ zalimce davranışları sebebiyle az-
ledildi ve yerine Ca'fer getirildi. Fakat
Ca'fer Mısır'a gitmeyip yerine babasının
tavsiyesi üzerine Ömer b. Mihrân'ı gön-
derdi.

Mısır valiliği bir yıl kadar devam eden
Ca'fer daha sonra Bağdat'a döndü. Su-
riye'de çıkan olaylar üzerine oraya gön-
derildi (180/796). Ca'fer kısa sürede is-
yanı bastırıp işleri düzene koyduktan
sonra o sırada Rakka'da bulunan hali-
fenin yanına döndü. Halife ona bu ba-
şarısından dolayı hil'at ve kıymetli hedi-
yeler verdi.

Bazı araştırmalarda Taberî'deki bir
habere dayanarak (*Târîh*, III, 644) Ca'-
fer'in bir ara vezirlik yaptığı ileri sürül-
mektedir. İbn Haldûn ise halifenin Ca'-
fer'i "sultan" unvanıyla idarenin başına
getirdiğini kaydetmektedir. Ancak Hârû-
nürreşid devrinde idarî kademelerde
sultan unvanının mevcut olduğuna dair
kaynaklarda herhangi bir bilgiye rast-
lanmamaktadır. Muhtemelen İbn Hal-
dûn sultan unvanını vezir karşılığında

kullanmıştır. Ayrıca Ca'fer'in vezirlik yap-
tığı bile şüphelidir. Suriye'den döndük-
ten sonra Horasan ve Sicistan valiliğine
tayin edilen Ca'fer yirmi gün sonra hali-
fenin muhafız birliğinin kumandanlığı-
na getirildi.

Ca'fer b. Yahyâ'nın tayin edildiği vali-
lik görevlerinde Bağdat'tan uzun süre
ayrı kalamaması halife ile olan yakınlı-
ğından kaynaklanmaktadır. Ca'fer hali-
feye her hususta yardımcı oluyor ve ba-
zan ona vekâlet bile ediyordu. Dîvân-ı
Resâil'de halife adına yazılacak mektup
ve fermanları kaleme alıyor ve bazı mah-
kemelerde hazır bulunuyordu. Bu mek-
tup ve fermanlarda kullandığı edebî dil
ve ayrıca hukuk bilgisinin derinliği her-
kesin dikkatini çekiyordu.

Ca'fer b. Yahyâ Horasan valiliğinden
ayrılınca bir süre berîd* teşkilâtının ve
darphâne ile tîraz* atölyelerinin başına
getirildi. Bu idarî görevlerinin yanında
veliaht Me'mûn'un hocalığını da yaptı.
Me'mûn Horasan valiliğine tayin edilin-
ce Ca'fer de ülkenin doğu eyaletlerinin
idaresinde söz sahibi oldu. Aynı şekilde
halifenin diğer oğlu Emîn batı eyaletle-
rinin valiliğine getirilince onun hocası ve
Ca'fer'in ağabeyi Fazl da ülkenin diğer
yarısını kontrol altına almış oldu. Böyle-
ce devlet idaresi babaları Vezir Yahyâ
sayesinde merkezde, oğulları sayesinde
de eyaletlerde Bermekîler'in eline geç-
miş bulunuyordu.

186 (802) yılında hacca giden halife
yanına oğullarını, vezirini ve oğullarının
hocalarını da almıştı. Hac dönüşünde ha-
life Enbâr yakınında Umr'da konakladı.
Mesrûr el-Hâdim'e Ca'fer b. Yahyâ'nın
derhal idam edilmesi emrini verdi. Bu
emir üzerine Ca'fer idam edildi (1 Safer
187/29 Ocak 803). Babası Yahyâ ile kar-
deşleri de hapse atılarak Bermekî aile-
sinin iktidarına son verildi. Ca'fer b. Yah-
yâ'nın âniden idam edilmesi kaynaklar-
da halifenin kız kardeşi Abbâse ile olan
gizli aşk macerasına bağlanmaktadır. An-
cak Ca'fer'in idamını Bermekîler'in ber-
taraf edilmesinden ayrı düşünmek ve
yalnızca bu sebebe bağlamak mümkün
değildir.

Ca'fer b. Yahyâ Abbâsîler döneminin
önemli devlet ve kültür adamlarından-
dır. Cömert bir insan olan Ca'fer şairle-
ri, müsiķişinas, edip ve âlimleri daima
himaye etmiştir. Belâgatı ve edebî üslû-
bunun mükemmelliğiyle devrinin önde
gelen edipleri arasında yer alıyordu. Adı-
na altın ve gümüş sikkeler bastırmıştır
(ayrıca bk. BERMEKÎLER).

BİBLİYOGRAFYA :

Halife b. Hayyât, *Târîh* (Ömerî), tür. yer.; Ya'-
kübî, *Târîh*, II, 410, 421, 429; Taberî, *Târîh* (de
Goeje), III, 626, 629, 631-644, 666-668; Cehşî-
yârî, *el-Vüzerâ' ve'l-küttâb*, s. 211-321; Mes-
ûdî, *Mürücû'z-zeheb* (Abdülhamîd), III, 384-
392; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VII, 152-153; İb-
nû'l-Esir, *el-Kâmil*, VI, 126, 140, 151, 161, 175-
180; İbn Hallikân, *Vefeyât* (Abdülhamîd), I, 292-
305; Zehebî, *A'lâmü'n-nübela'*, IX, 91; İbn
Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, II, 123-124;
L. Bouvat, *Les Barmécides les auteurs arabes
et persons*, Paris 1912, s. 68-74; D. Sourdel, *Le
Vizirat 'Abbaside*, Damas 1959, I, 134-180;
a.mlf., "al-Barâmika", *Et*² (Fr.), I, 1064-1067;
Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 126; M. M. Ahsan, *Social
Life under the Abbasids*, London 1979, s. 35-
56; K. V. Zetterstéen, "Ca'fer", *İA*, III, 7-8; I.
Abbas, "Barmakids", *Elr*, III, 808.



HAKKİ DURSUN YILDIZ

CA'FERİYYE

(الجعفرية)

Mu'tezile kelâmcılarından
Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-51) ve
Ca'fer b. Mübeşşir'in
(ö. 234/849)

görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. CA'FER b. HARB;
CA'FER b. MÜBEŞŞİR).**CA'FERİYYE**

(الجعفرية)

İsnâaşeriyye Şiası'nın
fıkıh mezhebi.

İmâmet anlayışında Zeydiyye'den ay-
rılan Şia'nın bütün kolları Ca'fer es-Sâ-
dık'ın (ö. 148/765) imâmetinde ittifak
etmişlerdir. Ca'fer es-Sâdık, Emevî ikti-
darının son dönemiyle Ehl-i beyt'e karşı
Abbâsî taassubunun henüz kendini gös-
termediği bir dönemde yaşadığı için, di-
ğer imamlara nisbetle daha geniş bir
hürriyetten faydalanarak bilgisini çok
sayıda talebe ve râvileri aracılığı ile yay-
ma imkânını bulmuştur. Bu sebeple İs-
nâaşeriyye Şiası'nın fıkıhta imamı olmuş
ve bu grubun fıkıh ekolü onun adına nis-
betle anılmıştır. İsnâaşeriyye'ye göre ha-
tadan korunmuş bulunmaları sebebiyle
bütün söz ve davranışları sünnet olarak
değerlendirilen imamların fıkhnın, söz-
lû rivayetlere dayanmakla beraber kıs-
men yazılı kaynaklarla nakledildiğini gös-
teren deliller de vardır (Küleynî, I, 51-53).
Hicrî III. (IX.) asırdan itibaren bütün ri-
vayetleri toplayan hadis ve fıkıh kitap-
larının yazılmasına başlanmıştır. Ahbâ-
rîler'e (Ahhâriyye) göre bu kaynaklardan
dördünde yer alan rivayetlerin tamamı

sahih olup kesin bir şekilde imamların söz ve fiillerini ifade etmektedir. Bu dört kitap Küleynî'nin (ö. 329/940-41) *el-Kâfî*, İbn Bâbeveyh'in (ö. 381/991) *Men lâ yahduruhü'l-fakih*, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *el-İstibşâr fi ma'htü-life mine'l-aḥbâr* ve *Tehzîbü'l-aḥkâm* adlı eserleridir. Usûlîler'e (Usûliyye) göre ise bunların ve benzeri kitapların ihtiva ettikleri rivayetlerin tamamı sahih değildir. Bu kitaplarda bir yandan birbirleriyle çelişen rivayetlerin yer alması, öte yandan Kur'an-ı Kerim'de ilâve veya ek-siltmelerin bulunmadığı yolunda Ca'feriyye'nin ittifak ettiği noktalara aykırı ifadelerin göze çarpması da bunu göstermektedir. 16.000'den fazla rivayeti toplayan *el-Kâfî* üzerinde yapılan bir araştırmanın, bunlardan yalnızca 5072 rivayetin sahih olduğunu ortaya koymasısı Usûlîler'i teyit etmektedir. Buna göre adını İmam Ca'fer'den alan bu mezhep, mâsumiyet açısından aralarında fark bulunmayan diğer on iki imama da nisbet edilen rivayetlerle bu rivayetlere ve diğer delillere dayalı icthadlardan oluşmaktadır.

A) Tarihçe. Ca'ferî fıkhnın tarihi, gaybet'ten önce ve sonra, yahut Şeyh Ebû Ca'fer et-Tûsî, Muhakkık el-Hillî gibi önemli fıkıhçılardan önce ve sonrasını ifade etmek üzere "öncekiler" (mütekaddimîn) ve "sonrakiler" (müteahhirîn) şeklinde bir ayırma tâbi tutulmuşsa da metodolojide meydana gelen önemli değişme ve gelişmeleri esas alan "dönemler ayrımı" konunun anlaşılması açısından daha uygun görünmektedir. Buna göre Ca'ferî fıkıhı sekiz dönemden geçerek değişmiş ve gelişmiştir (Müderrişî Tabâtabâî, s. 29 vd.).

1. Gaybetten Önce İmamlar Dönemi. Asr-ı saâdet'ten itibaren 260 (873) yılına kadar süren bu dönem Hz. Peygamber, Hz. Ali, iki oğlu Hasan ve Hüseyin ile ikincisinin soyundan gelen dokuz imamı içine almaktadır. Bunların arasında Hz. Ali, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık gibi Sünnîler tarafından da benimsenen büyük fakihler vardır. Şiîler bütün imamları mâsum sayıp söz ve davranışlarını sünnet kabul ettikleri için ellerinde zengin bir rivayet malzemesi toplanmış ve bu dönemde bir grup âlim yalnızca rivayetlere dayalı bir fıkha meşruiyet tanımıştır. Sonraki dönemlerde gelişerek Ahbârifler mektebini kuracak olan fakihlerin öncüleri durumunda bulunan bu grup, imamların re'y ve kıyası mahkûm eden sözlerini her nevi icthada teşmil

ederek icthad ve kıyası reddetmiş, fıkıhı sadece hadislerle dayandırmıştır. Buna karşı sonradan Usûlîler adını alacak olan fakihlerin öncüsü durumunda bulunan diğer bir grup ise yine aynı rivayet kaynaklarında yer alan ve sadece genel ifadeli naslardan icthadla hüküm çıkarmayı teşvik etmekle kalmayıp açıkça, "Bizim işimiz usulü ve prensipleri vermektir, bunlardan fûrû çıkarmak sizin işinizdir" diyen hadislerden (Küleynî, I, 56, 57, 59; III, 33; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İstibşâr*, I, 77-78; Hür el-Âmilî, I, 327) hareket ederek rivayet fıkıhı yanında icthad fıkhnın da temellerini atmışlardır. Bunlara göre imamların mahkûm ettiği re'y ve kıyas, nasların karşısında akli kullanmaya dayanan re'y ile Sünnî fıkıhçıların zanna dayanan kıyaslarıdır. Genel anlamlı ve hükümlü nasları özel durumlara uygulama, delilin bulunmaması halinde istishâb'a başvurma, aklın kesin hükümüne ve gerektirmesine göre şer'î hüküm çıkarma (şer'î hükümü keşfetme) vb. şekilleriyle icthad, menedilen re'y ve kıyastan farklıdır. Elde yazılı örnekleri bulunmamakla beraber fıkıh ve hadis mecmualarında nakledilen ifadelerden, fıkhnın hadisten ayrılarak tedvîn edilmesine de bu dönemde (II. yüzyılın sonlarında) başlandığı anlaşılmaktadır.

2. İlk Gaybet Dönemi. 260-329 (873-941) yılları arasında geçen devreyi (gaybet-i suḡrâ) içine alır, hatta IV. (X.) yüzyılın sonuna kadar sürdüğü kabul edilir. Dönemin başından IV. yüzyılın ortalarına kadar önce rivayet fıkıhı taraftarları (ehlü'l-hadîs) duruma hâkim olmuş, o devrin en önemli Şiî merkezi olan Kum fıkıhçıları rivayet fıkhnı benimsemiş ve her nevi icthad, istidlâl ve akla dayalı tefekküre karşı çıkmışlardır. Bunlardan Küleynî, Şeyh Sadûk (ö. 381/991) gibi bazı muhaddisler hadis râvilerini tenkide tâbi tutmuş ve rivayetlerin çeliştiği yerlerde usul kaidelerinden söz etmişlerdir. Diğer muhaddisler ise bunları da gerekli görmemiş, Ehl-i beyt'ten Şiî râviler aracılığı ile gelen her rivayeti kitaplarına almış ve delil olarak kabul etmişlerdir. Devrin sonlarına doğru yetişen ve "kadîmeyn" diye anılan İbn Ebû Ukayl el-Hazzâ ile İbnü'l-Cüneyd el-İşkâfî birinci dönemin icthad fıkhnına canlılık kazandırmış, fıkıhı hadisten ayrılarak tedvîn etmiş, naslara dayansa bile akli istidlâl ve yorum metodunu kullanmış, böylece bir sonraki dönemde icthad fıkhnın ağırlık kazanmasına zemin hazırlamışlardır.

3. Kelâmcılar Dönemi. IV. yüzyılın sonlarına kadar Şiî fıkhnı hâkim olan hadisçilerin ve rivayet fıkıhçılarının etkisini önce zayıflatan, sonra büsbütün silip ortadan kaldıran üç büyük âlimin dönemi bu adla anılmaktadır. Bunların ilki Şeyh Müfid olup Ahbârifler'e karşı bilhassa *Mikbâsü'l-envâr fi'r-red 'alâ ehlil-aḥbâr* adlı eseriyle mücadele etmiştir. Şeyh Müfid'den sonra dönemin ikinci şahsiyeti olan talebesi Şerîf el-Murtazâ birçok risâlesinde ve özellikle *Cevâbü't-tü'l-mesâ'il*-*Mevşâliyye eş-şâlişe*, *Risâle fi'r-red 'alâ aşḥâbil-'aded*, *Risâle fi ibtâlil-'amel bi-aḥbâril-âḥad* adlı eserlerinde Ahbârifler'e şiddetle hücum etmiş, Şeyh Sadûk dışında kalanları sapıklıkla itham etmiştir. Üçüncü önemli şahsiyet ise Ebû's-Salâh el-Halebî'dir. *el-Kâfî fi'l-fıkḥ*'ın yazarı olan Ebû's-Salâh aynı zamanda Şerîf el-Murtazâ'nın iyi yetişmiş bir öğrencisidir. Bu döneme damgalarını vuran, özgün düşünce ve eserlere sahip bu üç âlimi şerh ve hâşiyeler yazarak takip eden öğrencileri bundan sonra "kelâmcı" ve "usûlî" diye anılacaklardır. Usûlîler Kur'an-ı Kerim'e ve mezhepçe kabul görmüş sağlam kaynaklı hadislerle, bunlardan çıkardıkları genel hüküm ve prensiplere dayanmakta, bu kaynaklardan icthad yoluyla fer'î hükümler çıkarmaktadırlar. İmamlardan nakledilen, ancak senedi sağlam olmayan (haber-i vâhid de buna dahildir) hadislerle itibar etmemekte, bunun yerine Şiî fakihlerin veya bütün İslâm âlimlerinin ihtilâfsız olarak kabul ettikleri hükümleri "amelü't-tâife, icmâ" adıyla benimseyip delil olarak kullanmaktadırlar.

4. Şeyhüttâife Dönemi. Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî dördüncü fıkıh döneminin en önemli şahsiyetidir. Tûsî, usulcû okulunun istidlâl ve icthad metodu ile hadisçi - haberci okulunun haber-i vâhidle amel prensiplerini almış, ikincisine hadisin sıhhatini tesbite katkıda bulunan bazı unsurlar katarak iki farklı yaklaşımı uzlaştırmaya çalışmış ve bu sistem çerçevesinde yeni bir Şiî fıkıhı çığını açmıştır. Onun birçok eseri arasında *el-Mebisûṭ* (Tahran 1387, 1393), bir fıkıh meselesinin çeşitli boyutlarını ve çözüm yollarını gösteren "tefrîi fıkıh", *el-Hilâf* (Tahran 1370, 1376, 1377), Şiî ve Sünnî fıkıh mezheplerinin görüş ve icthadlarını ihtiva eden "mukayeseli fıkıh" nevelerinin beğenilen örnekleri arasındadır. Tûsî ayrıca *en-Nihâye* (Tahran 1342-1343; Beyrut 1390) adlı eserini Şiî usule dayalı Sünnî fıkhnı tahsis etmiş, *Teh-*

zibü'l-aḥkâm (Tahran 1944) ve *el-İstib-şâr* (Tahran 1363) isimli iki önemli ve büyük kitabında ise Şîî kaynaklı hadisleri toplamış, bunları düzenlemiş, özellikle sonuncu kitabında hadisler arasındaki çelişkileri gidermeye çalışmıştır. *‘Udde-tü'l-uşûl*'de (Necf 1983) fıkıh usulünün bütün konularını ele almış, bu konuları tartışmış ve tercih ettiği usulü savunmuştur. Tûsî'nin açtığı çığır üç asır kadar sürmüş, bu zaman içinde gelip geçen fıkıhçılar şu farklı yaklaşımları göstermişlerdir: Oğlu Hasan'ın da içinde bulunduğu bir grup âlim Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin yazdıklarını okumuş, okutmuş, açıklamış ve bunlara uygun fetvalar vermiştir. Muhammed b. İdris el-Hillî'nin (ö. 598/1202) temsil ettiği başka bir grup ise Tûsî'yi bilhassa haber-i vâhidi delil olarak kabul etmesi açısından şiddetle eleştirmiştir. Muhakkık el-Hillî ve onun öğrencisi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin yazdıklarını sistemleştirmek, Sünnî fıkıhtan aldıklarını Şîî fıkıh prensipleriyle kaynaştırmak ve onun eksik bıraktıklarını tamamlamak suretiyle önemli hizmetlerde bulunmuşlardır.

5. Şehîd-i Evvel Dönemi. Şîa fıkıhının tedvîni, fûrû-i dinden bahseden eserlerin hadis mecmualarından ayrılması ile ikinci dönemde gerçekleşmişse de fıkıh ilmi bu tarihlerde sistem ve muhteva olarak bağımsızlığını henüz kazanmamıştı. Ebû Ca'fer et-Tûsî, Sünnî fıkıhtan faydalanmak ve ondan önemli iktibaslar yapmak suretiyle bunu gerçekleştirmeye çalışmıştı. Dönemin sonuna doğru bazı fıkıhçılar Şîî fıkıhını Sünnî nakillerden ayıklamaya yöneldiler. Esasen Şîî fakihlerin Sünnî fıkıh kitaplarından alıntılar yapmaktan maksatları, bunları örnek alarak hadisten bağımsız (ictihada dayalı) Şîa fıkıhını ortaya koymaktı. Şehîd-i Evvel de (ö. 786/1384) bu yolu takip ederek yeni bir fıkıh döneminin müjdecisi olmuştur. Özellikle *el-Ḳavâ'id ve'l-fevâ'id* adlı eserinde (Tahran 1308; Necf 1399) Sünnî fıkıh kitaplarından alıntılar yapmadan Şîî fıkıhını tedvîn etmiştir. İçlerinde Şehîd-i Sâni'nin de (ö. 966/1559) bulunduğu birçok takipçisi bir buçuk asır kadar Şehîd-i Evvel'in gerçekleştirdiği fıkıha ve usul türüne bağlı kaldılar; onun eserlerini okutmak ve şerhetmekle meşgul oldular.

6. Safevîler Dönemi. Safevîler devrinde Şîî müslümanlığı devletin resmî dini haline getirilince fıkıh da bundan etkilenmiş, fûrûda ve usulde kayda değer bazı gelişmeler olmuştur. Bu dönem içinde

üç ekolün etkili olduğu görülmektedir. a) Ali b. Hüseyin el-Kerekî (ö. 940/1533) ekolü bir yandan fıkıhı sağlam temellere ve delillere dayandırıp her meseleyi delillendirme çalışmaları yaparken öte yandan dinin devlet içindeki gücünden faydalanarak fakihin yetkilerinin sınırı, cuma namazı, vergi gibi konuları inceleme ve tartışma alanı içine almıştır. b) Ahmed b. Muhammed el-Erdebilî (ö. 993/1585) usulî metodu destekleyip geliştirmeye gayret etmiş, usul ve fûrûda daha öncekilerin söylediklerine bakmaksızın ictihad ve istidlâllerde bulunmuştur. c) Tenkit süzgecinden geçirmeden rivayet fıkıhı ve muhaddisler (selef) hakkında risâleler yazan ve onları öven bazı usulî fakihlerin faaliyetleri, zemini Ahbârîler'in yeniden canlanmasına uygun hale getirmiş, muhtemelen iktidar da usulî müctehidlerin kontrollerini ve güçlerini zayıflatacak mezhep içi bir muhalefetin ortaya çıkmasında fayda görmüştür. Bu uygun şartlardan istifade eden Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (ö. 1036/1626) ile taraftarları Usûlîler'e karşı yeni bir mücadele başlattılar; şer'î delil olarak da akla, akıl istidlâlin dayanağı ve metodu olarak Aristo mantığına hücum ettiler. Şîî kaynaklarda rivayet edilen bütün hadislerin sahih olduğunu ve fıkıhın bunlara dayanması gerektiğini ileri sürdüler. Ahbârî yaklaşım bu dönemde bir fıkıh ekolü vasfını kazandı; İran, Irak ve Bahreyn'de o devirde güçlü temsilcileri bulunmayan Usûlîler'i sindirerek buralara hâkim oldu. Bu ekol daha sonraki dönemlerde İran ve Irak'ta gücünü kaybetmekle birlikte Bahreyn'de hâlâ etkisini sürdürmektedir. Ahbârî ekolünün kuvvetli temsilcilerinin sayısı oldukça azdır. Bunların içinde Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679) ile *Vesâ'ilü's-Şî'a* (Beyrut 1991) adlı hadis kitabının yazarı Hür el-Âmilî (ö. 1104/1692-93) gibi önemli kişilerin Usûlîler'e karşı tavırları daha yumuşak ve uzlaşmacı bir görünüm arz etmektedir.

7. Bihbehânî Dönemi. Ahbârîler ictihad fıkıhına ve bunun metodolojisi olan fıkıh usulüne karşı oldukları için bir buçuk asır kadar süren bir zaman içinde Şîî dünyasında fıkıh usulü itibardan düşmüş, öğretimde ve uygulamada kullanılmamıştır. XII. (XVIII.) yüzyılın ikinci yarısında iyi yetişmiş bir fakih, akıl istidlâl ve tahlil kabiliyetine sahip bir usulcü olan Muhammed Bâkır Bihbehânî (ö. 1206/1791-92), Ahbârîler'in hâkimiyetini zayıflatarak usulî fıkıha yeniden canlılık kazandırmıştır.

8. Şeyh Ensârî Dönemi. Fıkıh ve usul-i fıkıh alanında son gelişmeyi gerçekleştiren, bu iki ilmi bir bütün halinde ele alıp başarılı bir şekilde birleştiren, ayrıca konularını zenginleştirip çağın ihtiyaçlarına cevap verecek hale getiren Murtazâ el-Ensârî (ö. 1281/1864) olmuştur. Günümüze kadar ilmî çevrelerde Şeyh Ensârî ekolü hâkim olmuş, fûrû ve usul alanında yazdığı eserler örnek alınarak yeni kitaplar kaleme alınmış, fıkıh öğretimi yapılmış ve fetvalar verilmiştir.

B) Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller. İmamlar ve onların çağdaşı olan Şîa fakihlerinin bir kısmı ictihada dayalı fıkıhı teşvik ve tatbik ettikleri gibi münasebet düş-tükçe bazı usul kaidelerini de zikretmişlerdir. Ancak bu ilk devir fakihleri tarafından yazılıp zamanımıza kadar intikal eden bir usul kitabı mevcut değildir. Günümüze kadar gelen ilk usul kitabı, Şeyh Müfid'in *et-Tezkire bi-üşûlil-fıkh* adlı eseridir. Küçük hacimli muhtasar bir kitap olan *et-Tezkire* ihtiyaca cevap vermediği için Şeyh Müfid'in öğrencisi Şerîf el-Murtazâ usul konusunda birkaç eser yazmış, bunların içinde *ez-Zer'â fî 'ilmi uşûlil-ş-şer'â* (I-II, Tahran 1346-1348) boşluğu dolduran kitap olmuştur. Şerîf el-Murtazâ'nın öğrencisi Ebû Ca'fer et-Tûsî *‘Uddetü'l-uşûl* adlı eseriyle kendi görüşlerini fıkıh usulünde temellendirmiştir. Bu iki kitap iki asır kadar usul sahasındaki ihtiyaca cevap vermiş ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Daha sonra gelen ve yine Tûsî ekolüne mensup olan Muhakkık el-Hillî'nin *Me'âricü'l-uşûl*'ü ile öğrencisi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin *Tehzibü ṭarîki'l-vuşûl*, *Mebâdî'ü'l-vuşûl*, *Nihâyetü'l-vuşûl* adlı eserleri derli toplu ve kullanışlı oldukları için önceki iki kitabın yerini almışlardır. Bundan sonra zamanımıza kadar yazılan birçok usul kitabı bu ilme önemli bir katkıda bulunmamış, ancak yeni baştan tertip, konuları anlaşılır hale getirme, karışık ve çelişkili ifadeleri uzlaştırma ve ayıklama gibi hizmetler ifa etmiştir.

Ahbârî Şîa fakihlerine göre hüküm ve fetvaların tek kaynağı hadislerdir; Kur'an-ı Kerim de hadislerin açıklaması sayesinde anlaşılacak ve uygulanacaktır. Bunların dışında başka bir delil yoktur; ictihad da taklid de câiz değildir. Usulî fıkıhçılara göre ise müctehidlerin bilgi elde etmek ve hüküm verebilmek için başvuracakları dört delil vardır: Kitap, sünnet, icmâ ve akıl. Bu kaynaklarda hüküm delilinin bulunamaması halinde uy-

gulama ilkelerine (el-usûlü'l-ameliyye) bakılır. Sünnî fakihlerin başvurduğu kıyas ve istihsan* muteber birer delil değildir.

1. Kitap. Doğrudan vahye dayandığı ve tevâtürden nakledildiğinden kaynağına aidiyetinde şüphe bulunmadığı için birinci derecede bilgi ve hüküm kaynağı kitap yani Kur'an-ı Kerim'dir. Ca'feriyye mezhebinde Kur'an-ı Kerim'in delil olması konusunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Tartışılan hususlar, kitabın zâhirinin delil olup olmadığı ve kitapta tahrifin (eksiltme veya ilâvenin) bulunup bulunmadığıdır. Kitabın zâhirinden maksat, bir mânaya delâlet ihtimali daha kuvvetli olmakla beraber başka bir mânaya delâlet ihtimalinin de bulunduğu âyetlerin ifadesidir. Ahbârîler'e göre aşağıdaki sebeplerden dolayı Kur'an-ı zâhiri ile amel etmek câiz değildir: a) Herkesçe bilinmese bile bu âyetlerdeki ihtimali ortadan kaldıran bilgi mevcut olabilir. b) İmamlar re'ye dayalı tefsiri menetmişlerdir, halbuki zâhir mânayı tercih etmek re'ye dayanmak demektir. c) Bazı rivayetler, Kur'an-ı Kerim'i ancak nüzûl sırasında ona muhatap olanların anlayabileceklerini ifade etmektedir. Buna karşı Usûlîler'e göre Kur'an-ı zâhiri de delildir. a) Zâhiri açıklayan bilgiler kaynaklarından araştırılır, bulunamazsa dil kurallarına ve örfе başvurulur. Her konuda olduğu gibi burada da genel anlatım ve anlaşma yolları kullanılır ve uygulanır. b) Kur'an-ı Kerim'i dil kurallarına ve örfе dayanarak anlayıp uygulamak re'y tefsiri değildir; re'y tefsiri akla dayanarak nassı ve zâhiri te'vil etmekle gerçekleşir. c) Kur'an-ı Kerim'i anlamayı belli bir zümreye tahsis eden rivayetler sağlam değildir, kitabın gönderilme amacına ve evrensellik vasfına ters düşmektedir; böyle bir sonuca götüren haber-i vâhidler delil olarak kabul edilemez.

Kur'an'da tahrifin bulunup bulunmadığına gelince, Küleyni'nin *el-Kâfî*'si gibi IV. yüzyılın birinci yarısına kadar uzanan Şii rivayet kaynaklarında Kur'an-ı Kerim'in tahrif edildiğine (ilâveden çok bazı âyetlerin çıkarıldığına) dair nakiller mevcuttur. Buna karşı Şeyh Sadûk Kur'an-ı Kerim'de hiçbir tahrifin bulunmadığı ilkesini, İmam Ca'fer'e dayandırarak ve Şiâ'nın inanç esaslarından biri olarak zikretmektedir. Şerîf el-Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Sadûk'u teyit etmişler, İsnâaşeriyye Şiâsî'nda muteber olan inancın Kur'an-ı Kerim'de hiçbir değiştirmenin yapılmadığı şeklinde olduğunu,

bunun aksini ifade eden rivayetlerin asılsız bulunduğunu kesin bir dille ifade etmişlerdir. Bugün de Şii-Ca'ferî câmiada bu inanç hâkimdir.

2. Sünnet. On iki imamı benimseyen Ca'ferîler'e göre sünnet mâsumların (Hz. Peygamber ile on iki imam) sözleri, fiilleri ve tasviplerinden ibarettir. Mâsumların bilgisi ya ilham yoluyla veya buna mazhar olanın diğerine öğretmesi usulüyle elde edilmiştir; bu sebeple onların söyledikleri, delilin nakil ve rivayeti değil biz-zat kendisidir. Sözler duruma ve karinelere göre bağlayıcı hüküm de getirebilir, fiil ve takrirler ise gerekli şartları taşıdığı takdirde ancak cevaza ve serbestliğe delâlet eder. Sünnetin delil olması güvenilir olmasına, bu da onun rivayet ediliş şekline bağlıdır. Tevâtür yoluyla nakledilen sünnet hem inanç hem de amel sahalarında delildir, hüccettir. Tevâtür sınırına ulaşmamış hadisler ile râvileri arasında Sünnîler'in de bulunduğu hadisler ise delil olma yönünden tartışılmıştır. Haber-i vâhidin muteber bir delil olup olmadığı konusunda üç farklı görüş ileri sürülmüştür. a) Şerîf el-Murtazâ, Tabersî, Muhammed b. İdrîs el-Hillî gibi usulcülere göre bu haberler zan ifade eder ve zan dinde hüccet olmaz. b) Ahbârîler'e göre meşhur dört kitapta bulunan bütün hadisler sahihtir ve bunlarla amel edilir. c) Ebû Ca'fer et-Tûsî, İbn Tâvûs, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi usulcülerin savundukları ve üzerinde ittifak bulunduğunu ileri sürdükleri görüş ise haber-i vâhidin bazı şartlarda delil olabileceği şeklindedir. Genellikle haberin kaynağı -meselâ mâsumlardan biri olması gibi- ve râvileri noktalarında yoğunlaşan bu şartlara ilâveten hadisin akla, kitaba, kesin sünnete ve icmâa aykırı bir hüküm ve bilgi getirmemiş olması da göz önünde bulundurulmuştur. Üzerinde görüş birliği bulunmamakla beraber Şii-İmâmî olmayan râvilerin naklettikleri hadisleri muteber delil sayan usulcüler de vardır. Burada aranan şart, Şii-İmâmî olmayan râvinin dindar ve hadis konusunda yalan söylemekten çekinen bir kişi olmasıdır. Bir konuda İmâmî râvilerden herhangi bir haber nakledilmemişse diğer mezheplerden güvenilir râvilerin hadisleriyle amel edilir. Mürsel hadisin râvisi güvenilir ise Şii usulcülerin çoğuna göre onunla da amel edilir.

3. İcmâ. Sünnîler'e göre aynı asırda yaşayan bütün müctehidlerin bir fıkıh meselesinin hükmü üzerinde birleşmesiyle icmâ gerçekleşmiş olur. Ca'feriyye'ye gö-

re ise bu nitelikteki icmâ şer'î delil teşkil etmez. Asıl delil mâsumun görüşüdür. Buna göre icmâ, ittifak eden müctehidler arasında imamın da bulunması ve böylece onun görüşünü ihtiva etmesi durumunda hüccet olur. İcmâ içinde imamın kavli veya tasvibinin yer alıp almadığını tesbit etmek amacıyla ortaya konan birçok usul vardır. Bunlar arasında şu dört usul yaygınlık kazanmıştır: a) His yolu. Şerîf el-Murtazâ'nın savunduğu bu usulde imam hayattadır, şahsı değilse bile yaşadığı bölge bilinmektedir. Böyle bir dönemde meydana gelen icmâ üzerinde yapılacak inceleme sonunda mâsumun kavlinin de icmâa dahil olup olmadığı tesbit edilebilir. b) Lutuf yolu. Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin benimsediği bu görüşe göre imamın bir hidayet kaynağı olarak insanlara gönderilmesini gerekli kılan ilâhî lutuf, dine ve gerçeğe aykırı bir ittifak karşısında imamın sükût etmemesini de gerekli kılar. c) Hads yolu. Bütün İmâmî müctehidlerin asırlar boyu belli hükümler üzerinde birleşmiş olmaları imamın da aynı görüşte olduğunu gösterir. d) Takrir (tasvip) yolu. İmamın karşı görüşte olduğunu açıklamasına bir engel bulunmadığı halde sükût etmiş olması ittifağa katıldığıнын delili sayılır.

4. Akıl ve Kıyas. Sünnî usulcüler genellikle kıyası bir delil olarak benimsemişler, buna karşı Gazzâlî ve Şevkânî gibi bazı istisnalar dışında akla şer'î deliller arasında yer vermemişlerdir; yer verenlere göre de akıl "berâet-i asliyye" delili olarak telakki edilmiştir. Şii usulcüler ise Sünnî fakihlerin kıyasını reddetmiş, Şeyh Müfîd'den beri akli dördüncü bir delil olarak zikretmişlerdir. Müstakil bir delil olarak akıldan neyi kastettikleri ancak Muhakkık el-Hillî ve Şehîd-i Evvel'den itibaren açıklık kazanmaya başlamış, daha sonraki çalışmalar bazı yanlış ve karıştırmaları da düzelterek akli delili açık ve seçik bir şekilde ortaya koymuştur. Buna göre akli delil, "şer'î hüküm hakkında kesin bilgiye ulaştırarak akla dayalı bir kaziyyedir". Bu tarifi belirlediği delil mantıkçıların kıyasından başka bir şey değildir. Şunu da belirtmek gerekir ki akli şer'î delil kabul eden Şii usulcülere göre bu tür bir delil doğrudan ve müstakil olarak dinî hükmün kaynağı olmayıp sadece Allah nezdinde mevcut olan hükmü keşfeden, ortaya çıkaran bir delildir. Bütün akıllar bir şeyin iyi ve güzel olduğu noktasında ittifak edince Allah'ın da aynı şeyi iyi ve gü-

zel bulduğuna, bu bir fiil ise yaparı övüp mükâfatlandırdığına, yapmayanı ise yeri cezalandırdığına akıl aracılığı ile hükmedilmekte ve akıl bu anlamda dinî deliller statüsüne girmektedir.

5. **Sîret.** Şîî kaynaklarında kendisine sıkça atıfta bulunulan delillerden biri de "sîret"tir. Sîretten bütün insanların belli bir düşünce ve davranışı benimsemiş olmaları kastedilirse "binâü'l-ukalâ", bir grubun meselâ Şîa'nın benimsemesi kastedilirse "sîretü'l-müşerria" terimleri kullanılmaktadır. Yapılan inceleme ve tahliller sonunda sîretin akla veya icmâa dahil bir delil olduğu ortaya çıkmıştır.

6. **Diğer Deliller.** Sünnî kaynakların "istihsan", "istislâh", "sahâbî kavli", "örf" gibi başlıklar altında birer şer'î delil olarak ele alıp incelediği deliller Ca'ferîler'e göre ya müteber değildir (istihsan gibi) veya kitap, sünnet, akıl gibi diğer delillerden birinin çerçevesine girmektedir.

7. **Uygulama İlkeleri** (usûl-i amelîyye). Müslümanın amacı muteber delilleri kullanarak ilâhî hükmü öğrenmek ve uygulamaktır. Bazan tercihe imkân veremeyecek şekilde delillerin çelişmesi veya belli bir konuda delilin bulunamaması sebebiyle ilâhî hükmü bilmek mümkün olmamaktadır. Ca'ferî usulcüler bu durumda "uygulama ilkeleri"ni devreye sokmaktadırlar. Mükellef bu ilkelere göre hareket etmekte ve görevini yerine getirmiş olmaktadır. Bu ilkeler arasında istishâb, berâet, ihtiyat ve tahyîrin uygulama alanının daha fazla olduğu kabul edilmektedir. İstishâb ilkesine göre bir hükmün veya hakkın geçmişte kesin olarak varlığı bilindiği halde şu anda devam edip etmediği konusunda şüphe mevcutsa devam ettiği kabul edilerek işlem yapılır. Berâet, şer'î delilin bulunmadığı ve bilinmediği hallerde hükmün de bulunmadığını kabul etmek ve buna göre davranmaktır. Ca'ferî Usûlîler berâet prensibini hem bağlayıcı fiilde hem de mecburi terkte olmak üzere Ahbârîler'e nisbetle daha kapsamlı bir şekilde kullanmışlardır. İhtiyat, delilin bulunmaması halinde muhtemel bütün şıkları yerine getirmekten ibarettir. Usûlîler'in reddettikleri bu prensip, Ahbârîler'ce yasak olması muhtemel bütün şekil ve şıkları terketmek suretiyle uygulanmıştır. Daha az uygulanan tahyîr prensibi ise ihtiyatın mümkün olmadığı yer ve zamanlarda söz konusudur.

C) **İctihad, Taklid ve Merciiyyet.** 1. **İctihad.** İctihadın genellikle kıyasla aynı an-

lamda kullanıldığı dönem ve yerlerde Ca'ferî fakihleri kıyasa karşı oldukları için icthadı da mahkûm etmişler ve bu terimi kitaplarına açıklayıp reddetmek maksadıyla almışlardır. Ancak Sünnî âlimleri, Gazzâlî ve Cessâs'ın yaptığı gibi icthadı kıyastan daha farklı ve geniş anlamda kullanmaya başlayınca Şîîler'in Usûlî mektep mensupları da kelimeyi bu mânada alıp kullanmışlardır. Muhtemelen bunların ilki olan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye göre icthad, şer'î olup zanna dayanan meselelerin hükmünü elde edebilmek için düşünme ve bilgi edinme gücünü son sınırına kadar kullanmaktan ibarettir. Hz. Peygamber'in icthad etmesi câiz değildir; çünkü onun böyle bir şeye ihtiyacı yoktur, ayrıca icthad söz konusu olduğu takdirde tebliğ ettiği şeylerin Allah'tan geldiği inancının sarsılması da muhtemeldir. İmamların da icthad etmeleri câiz değildir, çünkü icthadda isabet etmek de yanılmak da söz konusudur, halbuki onlar hatadan korunmuşlardır. İmamlar şer'î hükümleri ya doğrudan Resûlullah'ın öğretmesiyle veya Allah Teâlâ'nın ilhamı ile elde ederler. Diğer âlimlerin yani müctehidlerin ise çelişen deliller arasında tercihler yapmak, Kitap ve Sünnet'in genel hükümleri üzerinde düşünmek suretiyle hüküm çıkarmaları câizdir. Ancak kıyas ve istihsan metotları ile hüküm çıkarmaları muteber değildir (*Mebâdî'ü'l-vuşûl*, s. 240-248). Ca'ferî Usûlîler önceleri icthad terimini kullanmadan, daha sonra bu terimi de kullanarak kıyas ve istihsan dışında icthadı câiz görüp uyguladıkları halde Ahbârîler icthad ve taklidi reddetmiş, dinî bilgi ve hükümlerin hadislerde bulunduğunu, hadislerin de meşhur kitaplarda toplanmış olduğunu, bilginin bu kaynaklardan alınması gerektiğini savunmuşlardır. İctihadın şartları ve tecezzîsi konusunda Şîa âlimlerinin özel bir görüşü yoktur. İctihadın devamlılığı konusunda ise Şîîler Sünnîler'den farklı bir tutum benimsemiş ve icthadı devam ettirmişlerdir. Bunda bir yandan dinî bilgi ve hükümlerin hadis kaynağından alınması ile ilgili teşvikler, öte yandan fetvasına başvurulacak müctehidin hayatta olması şartı etkili olmuştur. Müctehidlerin tamamı isabet etmiş sayılmaz. Aynı konuda farklı icthadlarda bulunmuş müctehidlerin bir grubu isabet etmişse diğerleri hata etmişlerdir; ancak hatalarından dolayı günahkâr olmazlar.

2. **Taklid.** Delilini bilmeden bir müctehidin fetvasını benimsemek ve bununla amel etmekle taklid gerçekleşmiş olur. Ca'ferî Usûlîler'e göre bizzat icthad edemeyenlerin taklid yolunu benimsemeleri şu şartlarda câizdir: a) Taklide konu olan hüküm inançla veya dinden olduğu kesinlikle bilinen ibadet vb. konularla (zarûrât-ı dîniyye) ilgili olmayacak. b) Taklit edilecek âlim müctehid ve müttaki olacak. c) Müttaki ve güvenilir olmanın bir teminatı olarak İsnâaşeriyye mezhebine mensup bulunacak. d) Fetva veren müctehid hayatta olacak. e) Hayatta olan müctehidlerin birden fazla olması halinde içlerinden en âlim ve faziletli olanı taklit edilecektir.

3. **Merciiyyet.** Mercî, başta fetva verme yetkisi olmak üzere birtakım dinî, hukukî ve siyasî yetkileri bulunan müctehid (fakih) demektir. Büyük gaybet döneminden sonra fakihlere ait yetkinin (bk. VELÂYET-i FAKİH) sınırı problemi ortaya çıkmış, ileri sürülen çözümler üç ayrı merhalede farklı gelişmeler göstermiştir. a) XVIII. yüzyıla kadar genel kabul gören çözüm, "umumi ve siyasî ıslahat için mehdîyi beklemek, fetva, kazâ, zekât, humus, kısıtlıların şahıs ve malları üzerinde velâyet vb. konularda fakihlere başvurmak, onları merci olarak kabul etmek" şeklinde olmuştur. b) XVIII. yüzyıldan XX. yüzyılın ikinci yarısına kadar Nerrâkî, Hasan eş-Şîrâzî, Hâirî, Nâinî gibi müctehidler, fakihin yetki ve sorumluluğunun siyasî ıslahat sahasını da içine aldığı görüşünü savunmuş, bu konuda önemli adımlar atmışlardır. c) Son merhale Âyetullah Humeynî ile başlamıştır. Humeynî'nin geliştirdiği velâyet-i fakih teorisine göre ümmetin en âlim ve faziletli fakihî, beklenen mehdînin nâibi ve temsilcisidir. Buna göre siyasî ıslahat ve devlet yönetimi de (amme velâyeti) dahil olmak üzere imamın bütün yetkileri en âlim ve faziletli fakihde mevcut demektir. Bu fakih "genel merci" olup amme velâyeti bakımından diğer fakihler ona tâbi olacaklar, hem onu murakabe edecek, hem de fetva, kazâ, humus, zekât vb. konularda "sınırlı ve özel merciler" olarak faaliyet göstereceklerdir. Bu teori İslâm inkılabından sonra İran'da geniş ölçüde uygulanmıştır. Bütün Şîî dünyasında uygulanma şansının ise en önemlisi siyasî olan birçok engel sebebiyle oldukça az olduğu kabul edilmektedir.

D) **Fürû.** Sünnî mezheplerle Ca'feriyye mezhebi arasında deliller ve onlardan

hüküm çıkarma usulü bakımından bazı farkların bulunması, çıkarılan hükümlerin de farklı olması sonucunu doğurmuştur. Bütün Sünnî fıkıh mezhepleri bir câmianın mezhebi, Ca'feriyye de diğer câmianın mezhebi olarak ele alındığında belli bir Sünnî fıkıh mezhebine nisbetle fark ve ihtilâf oldukça azalmaktadır; çünkü bu mezhebin birçok hükümü fıkıh mezheplerinden herhangi birine uygun düşmektedir. Ca'feriyye'ye ait olup Sünnî fıkıh mezheplerinden herhangi birine uygun düşmeyen fûrû hükümlerini hem Sünnî fakihlerden hem de Ca'feriyye'den toplayıp bir araya getiren, bunlara umumi veya hususi kitaplarda yer veren âlimler olmuştur. Sünnîler'den Abdülazîz ed-Dihlevî'nin İsnâaşeriyye Şîa'sı'na reddiye olarak yazdığı *Tuḥfe-i İsnâ 'Aşeriyye* adlı eserin Mahmûd Şûkrî el-Âlûsî tarafından yapılan muhtasarında tesbit edilen fûrû farkının sayısı 123'tür. Şîî Şerîf el-Murtazâ ise söz konusu farkları 110 olarak göstermiştir (*Resâ'il*, I, 201-267). *Tuḥfe* muhtasarında çıplak ayak üstüne mesh, halı, kilim gibi -yeryüzü sayılmayan- şeyler üzerine secdenin câiz olmaması gibi meşhur farklar zikredilmemiş, öte yandan Şîa'nın benimsemediği veya üzerinde ittifak etmediği bazı hükümler onlara mal edilmiştir. Şarabın, kümes hayvanlarının dışkısının necis sayılmaması, boy abdesti alırken ayrıca abdest almanın harâm olması, imam veya onun tayin ettiği bir kişi bulunmadıkça cumanın sahih olmaması bunlara örnektir (bu hususların Şîiler'ce de benimsenmediği veya aralarında ihtilâf konusu olduğu hususunda bk. Şerîf el-Murtazâ, I, 288; Muhakkık el-Hillî, s. 9, 18, 27, 35). Adı geçen iki müellif ayrı ayrı 100'den fazla ihtilâflı mesele zikrettiği halde bunlardan sadece dokuzunda birleşmiştir. 1. Farz namazlarda Fâtiha'dan sonra iki ayrı sûre veya bir sûrenin sadece bir bölümü okunamaz. 2. Altın ve gümüş ancak para ve sikke şeklinde dökülüp basılınca zekâta tâbi olur. 3. Kadınla normal olmayan yolla cinsî ilişki câizdir (Hillî'nin nakline göre bu konuda ihtilâf vardır, câiz diyenlere göre de bu ilişki mekruhtur, *Muḥtaşarü'n-Nâfi'*, s. 172). 4. Müt'a nikâhı câizdir. 5. Teyze ve halanın rızâları alınarak yeğenleriyle nikâhta cemedilmeleri, yani bir erkeğin birbiriyle teyze-yeğen, hala-yeğen durumunda olan iki kadını aynı zamanda eş olarak alması câizdir. 6. Boşama ancak iki şahit huzurunda olursa geçerlidir. 7. Boşama bunu ifade eden

açık ve belli sözlerle yapılabilir. 8. Ölünün şahsî eşyası (kılıç, yüzük, mushaf vb.) bûyük oğluna verilir. 9. Kadınlara gayri menkul terikenin aynı verilmez, bunların hakkı taşınmazın bedelinden ödenir. Farklı hükümleri derleyen iki müellifin tesbitleri birleştirilirse fark sayısı 215'i bulur, bunlardan birinin tesbiti esas alırsa sayı 100 civarında kalır. Binlerce fıkıh meselesi göz önünde bulundurulduğu takdirde Ca'ferîler'in 200 kadar meselede Sünnîler'den ayrılmış olmasıyla bu iki mezhep arasında fıkıh açısından önemli bir farklılığın mevcut olmadığı anlaşılır. Söz konusu farklar da daha çok iki mezhebin sünnet ve icmâ konularında kendilerine has anlayış ve uygulamalardan kaynaklanmaktadır.

Ehl-i sünnet âlimleri, Şîî-İmâmî grupları inanç yönünden bid'at mezhepleri içinde mütalaa edegelmış, akaid, kelâm ve mezhepler tarihiyle ilgili eserlerde onların görüşlerini tenkide tâbi tutmuşlardır. Ca'ferîler de inanç bakımından İmâmî-İsnâaşerî oldukları için Sünnî fıkıh âlimleri tarafından ayrıca değerlendirilmemiş, fıkıhları da inançları gibi bid'at sayılmıştır. Ancak son dönemlerde İslâm ülkeleri arasındaki siyasî ilişkilerde göze çarpan önemli değişiklikler neticesinde, daha geniş çerçeveli bir İslâm birliğini gerçekleştirebilmek amacıyla, iki taraf âlimlerinden bazılarının birbirlerine bakış ve değerlendirmelerinde yumuşamalar ve yakınlaşmalar meydana gelmiştir. Özellikle Ca'ferîler ile Sünnîler arasında yakınlık fikrini ortaya atan ve bu fikri fiilen gerçekleştirmek için gayret gösteren âlimler arasında, Ca'ferîler'den her biri taklid mercii olan Muhammed Hüseyin Burûcîdî, Seyyid Şerefeddin, Muhammed Hüseyin Kâşifülgîrâ, A'yanü's-Şîa müellifi Muhsin el-Emîn; Sünnîler'den Ezher şeyhleri Abdülmecîd Selîm ve Mahmûd Şeltût, İhvân-ı Müslimîn'in lideri Hasan el-Bennâ, ayrıca Muhammed Ebû Zehre gibi âlimler kaydedilmelidir. Yakınlığı, iş birliğini ve ilmî alışverişi savunan Sünnî âlimlere göre Ca'feriyye mezhebinin Usûlî kolunun sünneti değerlendirme anlayışı Ahbârîler'e nisbetle Sünnî mezheplere daha yakındır. Şîa'nın mâsum sayıp sözlerini sünnet olarak kabul ettiği imamlar mâsum olmasalar bile âlim, faziletli ve çoğu müctehid derecesinde kişilerdir; bunların sözlerinden icthad çerçevesinde faydalanmak mümkündür. Şîa'nın, içlerinde mâsum imam bulunduğu için benimsemediği ümmet icmâını Sünnîler de ümme-

tin icmâi olarak benimserler. Fûrû konusunda sayısı fazla olmayan farklar bir tarafa bırakılırsa çok geniş bir ortak sahaya bulunduğu görülür. Geçmişte iki taraftan bazı âlimlerin sert ve itici ifadelerini, tarafların birbirlerini mümin saymamalarını, hisimlik bağı kurmamak gibi davranışlarını tarihî, siyasî ve sosyal sebeplere bağlamak ve geride bırakmak gerekir. Bu düşüncüyü temsil edenlerden Mahmûd Şeltût, 1 Ekim 1958'de Ca'feriyye mezhebinin meşrû bir İslâm mezhebi olduğuna dair bir fetva neşretmiş, ardından da Ezher'de bir Şîî fıkıh kürsüsü kurulmuştur (A. Şîrâzî, s. 108-112).

E) Literatür. Ca'ferî fakihler tarafından tarih içerisinde bu mezhebin usul ve fûrûa ait görüşleri hakkında zengin bir literatür ortaya konmuştur. Bunlar arasında özellikle şu eserler sayılabilir: Küleynî, *el-Kâfî*; Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyyh, *Men lâ yaḥḍuruhül-fakih*; Şeyh Müfid (ö. 413/1022), *el-Mukni'a fi'l-fıkḥ*; Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), *el-İntişâr, ez-Zerî'a fi 'ilmi usûli's-şerî'a*; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Tehzîbü'l-aḥkâm, el-İstibşâr fi maḥtûlîfe mine'l-aḥbâr, el-Mebûsât fi'l-fıkḥ, en-Nihâye fi mücerredil-fıkḥ ve'l-fetâvâ, 'Udde-tü'l-uşûl*; Tabersî (ö. 548/1153), *et-Temhîd fi'l-uşûl*; Ebû Mansûr Ahmed b. Ali et-Tabersî (ö. 620/1223), *el-Kâfî min fıkhi's-Şî'a*; Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277), *Şerâ'i'u'l-İslâm fi mesâ'ilil-ḥelâl ve'l-harâm, el-Muḥtaşarün-Nâfi' fi fıkhi'l-İmâmiyye, Me'âricü'l-uşûl*; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), *Tahrîrül-aḥkâmî's-şer'iyye 'alâ mezhebi'l-İmâmiyye, Münthe'l-maṭlab fi tahkiki'l-mezheb, Nihâyetül-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl, Tehzîbü'ṭarîki'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl, Mebâdî'ül-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*; Şehîd-i Evvel, *el-Lüm'atü'd-Dimaşkiyye*; Şehîd-i Sâni, *er-Ravzatü'l-behiyye fi şerhi'l-Lüm'ati'd-Dimaşkiyye, Temhîdü'l-kavâ'id*; Ebû Mansûr Hasan b. Şehîd-i Sâni (ö. 1011/1602), *Me'âlimü'l-uşûl*; Feyz-i Kâşânî, *el-Vâfi, Meḥâṭṭu's-şerî'a*; Hür el-Âmilî, *Vesâ'ilü's-Şî'a ilâ aḥkâmî's-şerî'a, Bidâyetül-hidâye*; Muhammed Bâkir el-Meclisî (ö. 1110/1698 [?]), *Biḥârül-en-vâr*; Ca'fer el-Cenâhî (ö. 1226/1811), *Keşfü'l-gîṭâ*; Muhammed Hasan b. Bâkır b. Abdürrahîm en-Necefi (ö. 1266/1849-50), *Cevâhirü'l-kelâm fi şerhi Şerâ'i'il-İslâm*; Muhammed Kâzım b. Abdül'azîm el-Yezdî (ö. 1337/1918-19), *el-'Urvetü'l-vüşkâ*.

BİBLİYOGRAFYA :

Küleynî, *el-Kâfî*, Tahran 1365, I, 51-59; III, 33; İbn Bâbeveyh, *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye: Şit İmâmiyye'nin İnâç Esasları* (trc. E. Ruhi Fırlalı), Ankara 1978, s. 98-103; Şerif el-Murtazâ, *Resâ'il*, Kum 1405, I, 201-267, 288; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Tibyân*, Necef, ts., I, 3; a.mlf., *el-İstibşâr*, Tahran 1363, I, 77-78; a.mlf., *Uddetü'l-uşul*, Necef 1403/1983, s. 290, 336, 368-375; Muhakkık el-Hillî, *el-Muhtaşarü'n-Nâfi'* ft fıkhi'l-İmâmiyye, Tahran 1402, s. 9-35, 172; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Mebâdî'ü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşul* (nşr. Abdülhüseyn Muhammed Ali el-Bakkâl), Kum 1404, s. 240-248; Hür el-Âmilî, *Vesâ'ilü's-Şi'a*, Beyrut 1991, I, 327; M. Ebû Zehre, *el-İmâm eş-Şâdiq*, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikrî'l-Arabî), tür.yer.; Hüseyin Müderisî Tabâtâbâi, *Mukaddime ber Fıkhi'l-Şi'a*, Meşhed 1368, s. 29 vd.; Muhammed Hüseyin Kâşifülgitâ, *Aşlû's-Şi'a ve uşûlühâ*, Necef 1965, s. 114 vd.; M. Takî el-Hakîm, *el-Uşûlül-âmmeh li'l-fıkhi'l-mukâran*, Necef 1983, tür.yer.; *Bahşî der Bâre-i Mercî'iyet ve Rûhâniyyet*, Tahran, ts., s. 201 vd., 216 vd.; A. Şirâzî, *Hembesteği-i Mezâhib-i İslâmî*, Tahran 1350/1971, s. 108-112; Mahmûd Şâkir, *Sükkânü'l-âlemi'l-İslâmî*, Beyrut 1976, s. 25; Âyetullah el-Humeynî, *el-Hükümetü'l-İslâmiyye*, Beyrut 1399, s. 49, 119, 142; Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, s. 9, 25, 93, 126, 142, 214-215, 263-264; *A'yânü's-Şi'a*, I, tür.yer.; R. K. Ramazan, *Shi'ism in the Persian Gulf*, New York 1986, s. 30; Muhammed Abdülkerîm Attûm, *en-Nazarîyyetü's-siyâsiyyetü'l-mu'âsıra li's-Şi'a*, Amman 1988, s. 102; Ebû'l-Kâsim el-Hûî, *Tavâzihu'l-mesâ'il*, Meşhed 1409, s. 3-6; Muhammed Rizâ el-Muzaffer, *Uşûlül-fıkhi*, Kum 1368/1989, I-II; R. Strothmann, "Şi'a", *İA*, XI, 502-513.



HAYREDDİN KARAMAN

CAFEROĞLU, Ahmet

(1899-1975)

Türk dili âlimi.

17 Nisan 1899'da Azerbaycan'ın Gence şehrinde doğdu. Üç yaşında iken babası İsmâil Bey'in ölümü üzerine annesi Güher Hanım tarafından büyütüldü. Orta öğrenimini özel olarak Semerkant'ta (1908), lise öğrenimini Gence şehrinde tamamladı (1909-1916); aynı yıl Kiev Yüksek Ticaret Okulu'na kaydoldu. Bu okula ancak üç sömestr (Eylül 1916 - Ocak 1918) devam edebildi, Rus İhtilâli'nin patlak vermesi üzerine Gence'ye döndü. Burada Azerbaycan'ın istiklâl için çalıştı; 1918 yılında Azerbaycan'a gelen İslâm ordusuna gönüllü olarak yazıldı ve muharebelere katıldı.

Caferoğlu 1919 yılında Bakü Üniversitesi Şarkiyat Bölümü'ne bir sömestr devam etti; 1920'de Azerbaycan'ın Sovyet orduları tarafından işgali üzerine Türkiye'ye gitti ve Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'ne kaydoldu. 1924'te buradan mezun olan Caferoğlu, İlahiyat Fakülte-

si Kütüphanesi'ne memur, daha sonra da Türkiyat Enstitüsü'ne asistan oldu. 1925 yılının sonlarına doğru Almanya Dışişleri Bakanlığı'nın verdiği burs ile Almanya'ya gitti. Bir sömestr Berlin Üniversitesi'nde Bang Kaup, von Le Coq, Vasmer ve Westermann'in öğrencisi, beş sömestr de Breslau Üniversitesi'nde Giese, Brockelmann, Diels, Koschmieder ve Schaeder'in öğrencisi olarak Türko-loji tahsili yaptı. 15 Mayıs 1929 tarihinde Breslau Üniversitesi'nde Giese'nin yönetiminde yaptığı *75 Azərbajğanische Lieder "Bajaty" in der Mundart von Gängä nebst einer sprachlichen Erk-lärung* adlı teziyle doktor unvanını aldı.

1929 yılında Türkiye'ye dönen Caferoğlu, aynı yıl Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Türk Dili Tarihi Kürsüsü'ne müderis muavini (doçent), 1938'de de profesör olarak tayin edildi. M. Fuad Köprülü'nün siyasete atılarak 1946 yılında üniversiteden ayrılması üzerine kürsünün başkanı oldu. Bu kürsü daha sonra Eski Türk Dili ve Yeni Türk Dili adıyla ikiye ayrılınca Caferoğlu Yeni Türk Dili Kürsüsü'nün başkanlığına getirildi ve bu görevi 1973 Temmuzundaki emekliliğine kadar devam etti. Yarım asra yaklaşan hocalık hayatının kırk dört yılını yoğun bir ilmi mesai içerisinde geçiren Ahmet Caferoğlu 6 Ocak 1975'te İstanbul'da öldü ve Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi.

Ahmet Caferoğlu hocalığı sırasında, her biri bir sonraki nesle öğretmenlik yapan dokuz nesil yetiştirmiştir. Bu elemanlar Türkiye üniversitelerindeki dil ve edebiyat kürsülerinin bir kısmının kuruluşunu gerçekleştirdikleri gibi halen buralarda çalışmaktadırlar. Verimli bir âlim olan ve Rusça, Almanca, Fransızca bilen Caferoğlu milletlerarası birçok ilmi kuruluşun üyeliğine seçilmiş, ayrıca Nisan 1966'dan emekli oluncaya kadar İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne bağlı Türkiyat Enstitüsü'nün müdürlüğünü yapmıştır.

Eserleri. Ahmet Caferoğlu'nun yirmi beşi aşkın kitabı, her biri sahasında orijinal değer taşıyan 380'i aşkın araştırması vardır. Türko-loji'nin çok çeşitli alanlarında daima öncü çalışmalar yapmış, Türkiye'de yeni ilim dallarını tanıtmış ve yayılmalarını sağlamıştır. Caferoğlu'nun çalıştığı alanlar ve bu alanlardaki başlıca eserleri şöyle sıralanabilir:

A) Türk Dili Tarihi. Başlangıcından Çağatay Türkçesi'nin ortalarına kadar (XVI. yüzyıl) Anadolu dışında gelişen Türkçe'yi inceleyen eseri önce *Türk Dili Tarihi Notları II* (1. Bölüm, İstanbul 1943) ve



Ahmet Caferoğlu

Türk Dili Tarihi Notları I (1. Bölüm, İstanbul 1947) başlığı ile yayımlanmıştır. Eserin genişletilmiş ikinci baskısı *Türk Dili Tarihi I* (İstanbul 1958) ve *Türk Dili Tarihi II* (1964) adıyla, daha da genişletilmiş ve indeks ilâve edilmiş üçüncü baskısı aynı adla ve yine iki cilt halinde neşredilmiştir (İstanbul 1970, 1974). Dördüncü baskısı ölümünden sonra tek cilt olarak yayımlanmıştır (İstanbul 1984).

B) Âzerî Türkçesi Sahası. Âzerî Türkçesi'nin Caferoğlu için ayrı bir yeri olmuştur. Doktorasını Gence ağzı üzerine yaptığı gibi daha sonra da bu alanla ilgili birçok kitap ve makale neşretmiştir. *Âzerî Türkçesi Sözlüğü* adlı henüz yayımlanmamış bir eseri de vardır.

C) Sözlükcülüğü. Türk sözlükcülüğünü Kaşgarlı Mahmud'dan başlayarak Anadolu Türkçesi'nin son devrelerine kadar geniş bir şekilde inceleyen Caferoğlu, özellikle Kıpçak ve Çağatay lugatçılık mektebi hakkındaki araştırmalarını *Türk Dili Tarihi* adlı eseri içinde yayımlamıştır. Ayrıca 1934-1938 yılları arasında üç fasikül halinde neşrettiği *Uygur Sözlüğü* adlı eserini daha sonra genişleterek *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü* adıyla yeniden yayımlamıştır (İstanbul 1968). Caferoğlu'nun sözlük çalışmalarından bir diğeri de Ebû Hayyân'ın *Kitâbü'l-İdrâk li-lisânî'l-etrâk* adlı Kıpçak sahasına ait eserinin iki nüshaya dayanan edisyon kritiğidir (İstanbul 1931).

D) Dialektoloji Çalışmaları. Caferoğlu yirmi beş yılı aşkın bir süre hemen hemen bütün Anadolu'yu dolaşarak derlediği metinleri *Anadolu Ağızlarından Derlemeler* genel başlığı altında dokuz kitap halinde yayımlamıştır: *Anadolu Dialektolojisi Üzerine Malzeme I* (İstanbul 1940); *Anadolu Dialektolojisi Üzerine Malzeme II* (İstanbul 1941); *Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar I* (İstanbul 1942); *Anadolu Ağızlarından Toplamalar* (İstanbul 1943); *Sivas ve Tokat İlleri Ağızlarından Toplamalar*