

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ KELÂM ANABİLİM DALI

**SEYFEDDİN ÂMİDÎ’NİN KELÂM SİSTEMİNDE
USÛLÜ’D-DÎN VE USÛLÜ’L-FIKH İLİŞKİSİ**

Doktora Tezi

Vezir HARMAN

Ankara–2012

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ KELÂM ANABİLİM DALI

**SEYFEDDİN ÂMİDÎ’NİN KELÂM SİSTEMİNDE
USÛLÜ’D-DÎN VE USÛLÜ’L-FIKH İLİŞKİSİ**

Doktora Tezi

Vezir HARMAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

Ankara–2012

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ KELÂM ANABİLİM DALI

**SEYFEDDİN ÂMİDÎ’NİN KELÂM SİSTEMİNDE
USÛLÜ’D-DÎN VE USÛLÜ’L-FIKH İLİŞKİSİ**

Doktora Tezi

Vezir HARMAN

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

.....

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

.....

Prof. Dr. Recep KILIÇ

.....

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

.....

Prof. Dr. Mahmut AY

.....

Tez Sınavı Tarihi

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../2012)

Vezir HARMAN

İmzası

.....

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	V
ÖNSÖZ	1

GİRİŞ

Amîdî'nin Usûlü'd-Dîn Ve Usûlü'l-Fıkhtaki Yeri ve Etkisi

1. Usûlü'd-Dîn Ve Usûlü'l-Fıkhtaki Kavramları ve İlişkileri.....	4
2. Âmidî'nin “Usûlü'd-Dîn” ve “Usûlü'd-Fıkhtaki Yeri	24

I. BÖLÜM

AMİDÎ'DE DELİL

1. Delîlin Tanımı	37
2. Hüccet Açısından Delîllerin Kısımları	39
2.1. Aklî Delîller	41
2.1.1. Mana Açısından Aklî Delîlin Öncülleri	42
2.1.1.1. Mana Açısından Aklî Delîlin Kat'ı olan Öncülleri	43
2.1.1.2. Mana Açısından Aklî Delîlin Kat'ı olmayan Öncülleri	46
2.1.2. Şekil Açısından Aklî Delîlin Kısımları	51
2.1.2.1. İktirânî Delîl/Yüklemli Kıyas	53
2.1.2.2. İstisnâî Delîl/Şartlı Kıyas	65
2.1.3. Yakînî Zannedildiği Halde Yakînî Olmayan Aklî Delîller	72
2.2. Şer'î Delîller	90

2.2.1. Kendisiyle Amel Etmenin Caiz Olduğu Sahih Şer’î Deliller	92
2.2.2. Sahih Delîl Zannedildiği Halde Sahih Olmayan Şer’î Deliller	118
2.3. Aklî ve Sem’î Delillerin Bileşiminden Oluşan Deliller	139
3. Delîl – Medlûl İlişkisi	140

II. BÖLÜM

ÂMİDÎ’DE HÜKÜM

1. Şer’î Hükümün Kısımları	142
1.1. Hâkim – Husûn ve Kubûh Teorisi	143
1.2. Hüküm – İlâhî Sıfatlar ve Teklîf	155
1.3. Mahkûm fih – Teklîf-i Mâ lâ Yutâk Teorisi ve Tevellüd	169
1.4. Mahkûm aleyh - Mükellef	180
2. Yorum Sistemi ve Delillerden Hüküm Çıkarma Kaideleri	187
2.1. Senet Tahlili Açısından Hüküm Çıkarma Kaideleri	189
2.1.1. Haber ve Hakikati	190
2.1.2. Mütevâtir Haber	195
2.1.3. Âhad Haber	199
2.2. Metin Tahlili Açısından Hüküm Çıkarma Kaideleri	205
2.2.1. Manzûm olan Hüküm Çıkarma Kaideleri	206
2.2.1.1. Hakikat – Mecâz	206
2.2.1.2. Müşterek – Müterâdif	213
2.2.1.3. Muhkem – Müteşâbih	219
2.2.1.4. Emir – Nehiy	222

2.2.1.5. Umûm – Husûs	236
2.2.1.6. Mutlâk – Mukayyed	248
2.2.1.7. Mücmel – Mübeyyen	252
2.2.1.8. Zâhir – Müevvel	258
2.2.1.9. Nâsîh – Mensûh	260
2.2.2. Manzûm Olmayan Hüküm Çıkarma Kaideleri	273
2.2.2.1. İşaretin delâleti	274
2.2.2.2. İktizânın delâleti	274
2.2.2.3. Tenbîh ve îmâ delâleti	275
2.2.2.4. Mantûk ve Mefhûmun delâleti	277
3. Âmidî'nin İllet – Hikmet ve Makâsîd Teorisi	283
3.1. İlletin Tanımı ve Mahiyeti	283
3.1.1. İllet – Şart Karşılaştırması	285
3.1.2. İllet – Sebep Karşılaştırması	287
3.2. Allah'ın İllet İle Olan İlişkisi	288
3.3. İllet – Hikmet İlişkisi	296
3.4. Hükümden İlleti Çıkarmanın Yolları	299
3.5. İllet – Ma'lûl ilişkisi	305
3.5.1. İlletlerde İttirâd ve İn'ikâs Meselesi	305
3.5.2. İlletin Hükme Tesiri	307
4. İctihat ve Taklît	309
5. Te'âruz ve Tercîh	315
5.1. İki naklî delîl arasındaki çelişki durumunda tercîh kuralları	316
5.2. İki aklî delîl arasındaki çelişki durumunda tercîh kuralları	317

5.3. Naklî ve aklî delîl arasındaki çelişki durumunda tercih kuralları	321
SONUÇ	322
EK	344
KAYNAKÇA	347
ÖZET	363
ABSTRACT	364

KISALTMALAR

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Bkz. : Bakınız

Çev. : Çeviren

DİA : Diyanet İşleri Ansiklopedisi

Doç. : Doçent

Dr. : Doktor

Hz. : Hazreti

İFAV : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı

M. : Miladi

H. : Hicri

Krş. : Karşılaştırınız.

Nşr. : Neşreden

Prof. : Profesör

s. : Sayfa

vb. : ve benzeri

vd. : ve devamı

Trs. : Tarihsiz

ÖNSÖZ

Her ilmin bir usûlü vardır. Tefsir usûlü, hadis usûlü, fıkıh usûlü gibi tüm usûllerin temelinde bulunan ortak ve hassas nokta usûlü'd-dîn anlayışıdır. Çünkü İslâm dininin bir Rabb'i vardır. Âlemlerin Rabb'i olan Yüce Allah'ın, kulları ile olan iletişiminde elçi, kitap ve akıl faktörleri söz konusudur. Bu iletişimin doğru ve sağlıklı olması, ilâhî mesajın anlaşılabilmesi için sahih ve ma'kûl bir usûle ihtiyaç vardır. Bunu temin edecek en önemli ilim de usûlü'd-dîndir.

Usûlü'd-dîn özellikle usûlü'l-fıkh alanında önemli açılımların kaynağını teşkil etmiştir. Fıkıh usûlünde, usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkhın mezcedildiği “mütekellim metodu” alanında ortaya konulan eserler, oldukça önemli bir yere sahiptir. Ancak daha sonraları usûlü'd-dîn, usûlü'l-fıkh içinde kaybolmaya başlamıştır. Bundan dolayı usûlü'l-fıkh donuklaşma sürecine girmiştir. Usûlü'l-fıkhın canlanması için yapılması gereken en önemli şey, usûlü'l-fıkhın usûlü'd-dîn bağlamında tekrar ele alınması ve beslenmesidir.

Kelâm'da ihmâl edilen alanlardan biri usûlü'd-dîndir. Bundan dolayı kelâm ilmi bazı ihtilâflı meseleleri tartışan cedelci bir usluptan öteye geçememektedir. Hâlbuki Kelâm ilmi, içinde barındırdığı -aktif aklı besleyen- usûlü'd-dîn hazinesiyle diğer ilimlere de ışık tutabilecek bir potansiyele sahiptir. Tefsirden Hadise, Fıkıhtan Tasavvufa ve Hikmete yani Felsefeye kadar tüm İslâmî ilimlerin iyi anlaşılabilmesi ve geliştirilebilmesi için usûlü'd-dînin tekrar canlandırılması gerekmektedir.

Kelâmın, Akâide veya Felsefeye indirgenmesinin temel sebeplerinden birisi usûlü'd-dîn geleneğinin terkedilmiş olmasıdır. Diğer bir değişle usûlü'd-dîn

zayıflayınca Kelâm ya akâidleşmiş ya da felsefileşmiştir. Usûlü'd-dîn, Kelâm ilmini diğer disiplinlerden ayıran en önemli ana unsurdur.

Biz bu çalışmamızda usûlü'd-dînin, usûlü'l-fıkh ile ilişkisini ortaya koyarak özellikle bu ilmin usûlü'l-fıkha nasıl etki ettiğini Seyfeddin Âmidî örneğinden yola çıkarak araştırmaya çalışacağız. Bu çalışma, alanında yapılmış ilk çalışmalardandır. Bundan önce Türkiye'deki tezler arasında –delâlet, nesh, husûn-kubûh, illet, atom nazariyesi vb belirli konular hariç- müstakil olarak iki usûlün ilişkisi üzerine inceleme yapan olmamıştır. Hâlbuki iki alan ile ilgili ayrıntılı ve kapsamlı bir inceleme yapmanın gerekli olduğu görülmektedir. Bu da araştırma sahasını genişletmektedir. Haliyle bu durum, efrâdını câmi' ağıyârını mâni' bir çalışma yapmayı zorlaştıran bir unsurdur. Mükemmel bir çalışma yaptığımızı iddia etmiyoruz. Sadece elimizden geleni yaparak, bu alanda yapılması gerektiğine inandığımız çalışmalara bir örnek olmayı umuyoruz.

Çalışmamız, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde genel olarak usûlü'd-dînin, usûlü'l-fıkh ile ilişkisi, Seyfeddin Âmidî'nin usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkıhtaki yeri ve etkisi üzerinde durduk. Birinci bölümde Âmidî'nin kelâm sistemi açısından, usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkhın en önemli ortak konularından "delîl" üzerinde durarak, iki usûl açısından delîl konusunu inceledik. İkinci bölümde de delîlin sonucunda iki usûlünde ulaşmak istediği "medlûl yani hüküm" konusunun Âmidî'nin kelâm sistemi açısından nasıl değerlendirildiğini ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda hem usûlü'd-dînin hem de usûlü'l-fıkhın temel konularını delîl ve hüküm başlığı altında ele alarak iki usûlün birbiriyle olan sıkı ilişkisini örneklemeye gayret ettik. Çalışmamızın temel unsuru usûl konuları olması yanında, yeri geldikçe

konunun daha iyi anlaşılabilmesi için furû-u fıkıhtan ve kelâmî meselelerden bazı örnekler verdik.

Âmidî'nin usûle dâir yazdığı eserler, çalışmamızın omurgasını oluşturmaktadır. Bunun yanında konunun daha iyi anlaşılabilmesi için diğer usûl eserlerine ve konu ile ilgili çalışmalara yeri geldikçe yer vermeye çalıştık.

Öncelikle doktora tezimizin konusunun belirlenmesi ve olgunlaşmasında birikimi ve önerileri ile beni teşvik eden, yardımını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Ahmet Akbulut'a teşekkürlerimi arz ederim. Daha sonra katkılarından dolayı Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün'e, Prof. Dr. Recep Kılıç'a, Prof. Dr. İlhami Güler'e ve Doç. Dr. Cemalettin Erdemci'ye de teşekkürlerimi arz ederim.

Çalışmamın her aşamasında desteğini esirgemeyen eşime teşekkürlerimi sunarken, kendilerine bakmakla yükümlü olduğum, fakat zamanımın önemli bir kısmını tez çalışmasına ayırmam gerektiğinden, yeterince ilgilenemediğim oğullarım Yahya Faruk ve Ahmed'e sevgilerle...

GİRİŞ

1. ÂMİDÎ'DE USÛLÜD-DİN VE USÛLÜ'L-FİKH KAVRAMLARI VE İLİŞKİLERİ:

Seyfeddin Âmidî, usûlû'd-dîn alanında Eş'ârî âlimlerinden, fıkıh alanında Şâfiî ulemâsından ve fıkıh usûlû alanında ise mütekellim usûlcülerdendir. Ayrıca mantık, felsefe, ilm-i hilâf ve cedel ilimlerinde de uzman olan bir âlimdir.¹ Bu özellikleri ile kendi döneminde üç usûlû öğrenerek Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi ilimde etkili ve yetkin bir âlim konumuna yükselmiştir.

¹ Ali b. Ebi Ali b. Muhammed b. Selim Seyfeddin Âmidî, Hicri 551 (M. 1156) yılında bugün Diyarbakır olarak bilinen Amid'de dünyaya geldi. Diyarbakır'da Kur'ân'ı ve Hanbelî mezhebinin bir kitabını ezberledi. Sonra Bağdat'a giderek orada kıraat dersleri aldı. Hanbelî mezhebinde bir süre ilim tahsil etti. Hanbelî âlim İbn Menni'den fıkıh, cedel ve münazara adabı okudu. Sonra orada Şâfiî mezhebine geçerek Ebu'l-Kâsım İbn-i Fadlân'dan Şâfiî mezhebi ve ilm-i hilâf alanında ders aldı. Dönemin büyük hadis bilgini İbn Şatil'in derslerine devam etti. Bağdat'ın Kerh yakasındaki Hristiyan ve Yahudi bilginlerinden felsefe ve mantık öğrendi. Yaklaşık 40 yaşında (M. 1196) Şam'a giderek orada akli ilimlerle meşgul oldu. Eyyûbî idaresi altındaki Mısır'da Nasiriyye medresesinde müderrisliğe başladı. Daha sonra Kahire'de Zâfir camiinde ders okuttu. Kahire'de halkın teveccühünü kazanarak meşhur oldu. Kahire'deki bazı ilim adamları Âmidî'yi kışkırdıkları için namazı bazen terk ettiğini, itikadının bozuk olduğunu, itizâlî ve felsefî görüşlere meyilettiğini söyleyerek ona iftira ettiler ve kanının helal olduğu hakkında bir de fetva yayınladılar. Bu iftiralara tabakat yazarları içinde Zehebî'nin ve İbn-i Hacer el-Askalânî'nin inandığını görmekteyiz. (Zehebî, *Mizanul-İtidâl fî Nakdir-Rical*, 2/259; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisanu'l-Mizan*, 3/134) Fakat İbn-i Hallikan ve İbn Kesir bu iddiaların hasetten kaynaklanan bir iftira olduğunu söyleyerek Âmidî'yi savunmuşlardır. (İbn Hallikan, *Vefeyetü'l-A'yân*, 3/293; İbn-i Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/164) Âmidî, iftiralarından dolayı Kahire'yi terk ederek Şam tarafında bulunan Hama'ya gitti. Mansuriye Medresesine atandı. H. 617 yılına kadar Melik Mansur'un vefatına kadar Hama'da kaldı. Dekâiku'l-Hakâik ve Ebkaru'l-Efkâr'ı bu sırada yazdı. Sonrada Dimeşk'e giderek, orada Melik Muazzam tarafından Aziziye medresesinde ders okutması için tayin edildi. Bu sırada İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm'ı yazdı. H. 624 (M. 1224) yılında Melik Muazzam'ın vefatından sonra yönetime kardeşi Eşref Musa gelince, Âmidî'yi Aziziye medresesinden ihraç etti ve tefsir, hadis ve fıkıh dışındaki ilim tahsilini yasakladı. Âmidî, Hicri 631 (M. 1233) yılında yaklaşık 80 yaşlarında Şam'da vefat etti. Şam'ın meşhur kabristanı olan Cebeli Kâsiyun'a defnedildi. (Daha geniş bilgi için Zehebî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed (748/1347), *Mizânu'l-İtidâl fî Nakdi'r-Rical*, Tahkik: Ali Muhammed el-Becevî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, Trs, 2/259; Zehebî, *Târihu'l-İslâm Ve Vefeyetü'l-Meşahir ve'l-A'lâm*, Tahkik: Ömer Abdusselam Tedmiri, Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, Beyrût, 1407/1987, 46/76; Sübkî, Tacuddin b. Ali, *Tabakatu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Tahkik: Mahmud Muhammed Tanâhî ve Abdulfettah Muhammed el-Hâlî, Hicrun li't-Tibeati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1413/1993, 8/306, 307; İbn-i Kâdı Şuhbe, Ebubekir b. Ahmed, *Tabakatu's-Şâfiyye*, Tahkik: Hafız Abdulâlim Han, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût, 1407, 2/79, 80; İbn-i Hallikân, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân ve Ebna-u Ebnei'z-Zemen*, Tahkik: İhsân Abbâs, Dâr-u Sâdir, Beyrût, Trs, 3/293; İbn-i Kesir, İsmail (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Tahkik: Ali Şirî, Dâr-u İhyai't-Türâsi'l-'Arabî, 1408/1988, 13/164; Yüksel, Emrullah, "Âmidî, Seyfeddin", *DİA*, İstanbul, 1991, 3/57- 58.)

Âmidî'ye göre usûl, üzerine başka şeyler bina edilen, temel, esas anlamına gelir. Mesela, Yüce Allah'ı bilmek, Peygamberin risâletini bilmeye nazaran asıldır. Zira Peygamberi bilmek, Peygamberi göndereni bilme üzerine bina edilir.² Usûlü'd-dîn, dinin usûlü, dinin asılları, dinin delîlleri demektir. Din, imandan, ibadetten ve ahlaktan oluştuğu göz önünde tutulursa, bu bütünlük içinde usûlü'd-dîn'in işlevi, iman, ibadet ve ahlakın üzerine bina edileceği ilkeleri belirlemektir. Ancak usûlü'd-dîn, İslâm dininin üzerine bina edildiği iman esasları için kullanılmaktadır. Çünkü amelî hükümler, iman esaslarını tasdik eden kimselerin yerine getireceği şeylerdir. Ayrıca usûlü'd-dîn tabiri, İslâmın inanç esaslarını aklı ve naklî esas olarak ispatlamayı konu edinen kelâm ilminin ismi olarak da kullanılmakta ve bu sahada yazılan bazı eserlerin adı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Âmidî'nin "Ebkârul-Efkâr fî Usûli'd-Dîn"³ adlı eseri bu tarzda hazırlanmış eserlerdendir.

Cüveynî'ye göre, ister akla dayansın ister dayanmasın, şer'î olarak sabit olan ve hakkında ihtilâfın haram olduğu, ayrıca zıddına îtikad edenin cahil olarak kabul edildiği her mesele usûlü'd-din konusudur.⁴ Zerkeşî'ye göre usûlü'd-dîn, üç kısımdan oluşur:

1. Yüce Allah'ın varlığı gibi sadece akıl ile sabit olan,

² Âmidî, Ali b. Ebi Ali Seyfuddin, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Tahkîk: Seyyid el-Cemîlî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyye, Beyrût, 1404/1984, 1/8, 3/171.

³ Âmidî'nin bu eseri, felsefî kelâm döneminin ilk eserlerindendir. Usûlü'd-Dîn konularını ustalıkla bu kitapta ele almıştır. Kendi dönemine kadar ki bu alandaki görüşleri bu eserinde toplamıştır. Eserdeki konu başlıkları sırasıyla ilim, nazar yani akıl yürütme, istidlal, ma'lûm, nübüvvet, ahiret, iman, küfür kavramları ve bunlara terettüp eden hükümler ile imamet konularından oluşmaktadır. Âmidî, konuların her birinde ihtilaf ve ittifak noktalarını özetler. Muhaliplerin iddialarını sunar, inceler. Mensup olduğu âlimlerin görüşlerini dahi tahlil eder. Delillerin zayıf olanlarını beyan eder. Kendisinde konuya dair daha güçlü deliller sunar. İlahiyât konularında genellikle aklî delillerden bahsederken, ender olarak şer'î delillerden bahseder. Nübüvvet konusunda da aklî izahlar ağırlıktadır. Şer'î delillerden, semiyât konularında bahseder. Çünkü Allah'ı ve elçisini kabul etmeyen birisine ayet ve hadisler ile delil getirmek kısır döngüye sebep olur. Âmidî, bu eserini Gâyetü'l-Merâm adlı eseriyle özetlemiştir.

⁴ Cüveynî, Abdumelik b. Abdullah b. Yusuf Ebu Me'âli İmâmu'l-Haremeyn (478/1085), *et-Telhis fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkîk: Abdullah Culem en-Nebîlî ve Beşîr Ahmed el-Ümerî, Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmî, Beyrût, 1417/1996, 3/333.

2. Yüce Allah'ın birliği gibi hem akıl hem de nakil ile sabit olan,
3. Cennetin yaratılmış olduğu, mizanın hak olduğu gibi sadece nakil ile sabit olan meseleler.⁵

Âmidî'ye göre usûlü'd-dîn konularının özelliği mükellefin yüz çevirmesi ve cahil kalması caiz olmayan konulardır.⁶ Âmidî, Ebkârul Efkâr'da usûlü'd-dîne dâir konuları 8 kaidede toplamıştır:

1. İlim ve kısımları,
2. Nazarın yani akıl yürütmenin tanımı, kısımları ve ona bağlı olan meseleler,
3. Nazarî bilgilere ulaştıran yollar,
4. Malumun kısımları: Mevcût olan, ma'dûm olan, mevcût ve ma'dûm olmayan,
5. Nübüvvet,
6. Mî'âd ve mî'âda taalluk eden semîyyat, mükâfat ve ceza hükümleri,
7. İsimler ve hükümler,
8. İmâmet ve emri bil-maruf ve nehyi anil-münkeri ifa etmesi gerekenler.⁷

Görüldüğü gibi Âmidî, bu 8 kaidenin ilk üçünü bilgiye, nazara ve istidlâle ayırarak metodolojisini ortaya koymuştur. Âmidî, Akâidin ispatında kullanmak için metodolojiye dâir bu üç konuyu kelâm ilminin başında ortaya koymuş ve bu

⁵ Zerkeşî, Muhammed b. Bahadır, *Bahru'l-Muhit fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1421/2000, 1/15.

⁶ Âmidî, Ali b. Ebi Ali Seyfuddin, *Gâyetu'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, Meclisu'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, Kâhire, 1391/1971, s. 309.

⁷ Âmidî, Ali b. Ebi Ali Seyfuddin, *Ebkârul-Efkâr fî Usûli'd-Din*, Tahkîk: Ahmed Muhammed el-Mehdî, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kâhire, 1424/2004, 1/68, 69. *Ebkârul-Efkâr fî Usûli'd-Din'in diğer bir baskısı da Ahmed Ferid el-Mezîdî tarafından yapılmış, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından Beyrût'ta 1424/2003 yılında basılmıştır. Ancak bu Tahkîkte bazı eksik ve hatalar tespit ettiğimiz için diğer baskısını esas aldık. Ayrıca İmâmet bölümü Muhammed Zebidi tarafından müstakil olarak tahkîk edilmiş ve bu tahkîk el-İmame min Ebkârî'l-Efkâr fî usuli'd-din adıyla Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî tarafından 1412/1992 yılında Beyrût'ta basılmıştır.*

metodolojisini geri kalan 5 kaide içinde de uygulamıştır. Âmidî'nin temel metodolojisi, “aklî nazar ve şer’î delîl yerli yerince kullanıldığında bu ikisi ile yakînî bilgi elde edilebilir” üzerine kuruludur. Ancak Âmidî, İmâmet konusunun Usûlû'd-dînin konusu değil, furuu'd-dinin konusu olduğunu beyan etmektedir. İmâmet konusunu Ebkâru'l-Efkâr'da, sırf kendisinden önceki usûlû'd-dîn kitaplarında işlendiği için ele aldığını söylemektedir.⁸

Usûlû'l-fikh ise fikhın usûlû, fikhın asılları, fikhın delîlleri demektir. Usûlû'l-fikh izafetten oluşmaktadır. Âmidî'ye göre izafetlerde muzâfun ileyh anlaşılmadan muzâf anlaşılmaz. Dolayısıyla önce fikhın ne anlama geldiğini izah etmek gerekmektedir. Âmidî'ye göre **fikh** lugat olarak “anlamak” anlamına gelmektedir. Şer’î olarak ise **fikh**, *nazar ve istidlâl ile fer’î ve şer’î meselelerin hepsinden elde edilen ilim* demektir.⁹ Ancak Âmidî, fikh tanımını içine “amelî” yerine fer’î kaydını getirmiştir. Âmidî'nin “amelî” yerine “fer’î” kavramını kullanmasının sebebi, niyeti fikhî meselelerden kabul etmesidir. Niyet, amelî bir durum değildir.¹⁰ Ayrıca bunun sebebi fikhın içinde amelî olmayan nazarî plandaki bazı kelâmî meselelerin bulunması da söz konusudur. Âmidî'ye göre **usûl** ise, üzerine başka şeyler bina

⁸ Âmidî, İhkâm, 3/415; *Gâyetü'l-Merâm*, s. 309. Doç. Dr. Mahmut Ay hocamızın şu tespiti imametinin, usulud-din açısından da izah edilmesi gereken yönlerinin olduğunu göstermektedir: “İsrâilliler, Tanrı tarafından seçilen krallara sahip olduklarını ve bunun bir ayrıcalık olduğunu yadsımazlar. Tanrı her kavme kendi yöneticisini vermiştir. İsrâil kavminin yönetimini de kendisi üstlenmiştir. Bütün bu düşünceler, Tanrı'nın ve kralın kişiliğinin özdeş ve kutsal olduğunu, kralların, ilahi varlığın inayetinin vekili ve temsilcisi olduğunu göstermektedir. XVII. ve XVIII. Yüzyıl Hristiyan toplumlarında geliştirilen kuramlar, bu tasarımın egemenliği altında şekillenmiştir. Bu dönemin dünya görüşü ilhamını teolojiden almaktaydı... Krallığın kudreti Tanrı'nın kudreti gibi mutlaklıktır. Bu mutlak otorite olmaksızın kral, ne iyiyi gerçekleştirebilir ne de kötüyü engelleyebilir. Zorunlu olarak hiç kimse ondan kaçmayı umamaz... Bütün siyasal faaliyetlerin tek bir organda toplanmasını talep etmek, devletin iradesi kapsamına giren her şeyin birlik ve planlılık çerçevesinde yapılmasını istemek, tek Tanrı'ya kralla özdeşleştirme düşüncesinin bir sonucudur.” Ay, Mahmut, *Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması*, AÜİFD, XLVI, 2005, sayı II, s. 115, 116, 120,

⁹ Âmidî, İhkâm, 1/7, 8.

¹⁰ Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît fi Usulî'l-Fikh*, 1/15; Sübkî, Tacuddin b. Ali, *İbhâc fi şerhi'l-Minhâc 'alê Minheci'l-Vusûl fi ilmi'l-usûl li'l-Beydâvî*, Dâru'l-Kütübül-İlmiyye, Beyrût, 1404, 1/36.

edilen, temel, esas anlamına gelir.¹¹ Âmidî'ye göre **usûlü'l-fıkh** ise, *fıkhın delilleri, bu delillerin şer'î hükümlere delâlet yönleri ve özel meselelerde kullanılan özel delillerin ihtilâfı sırasında, tafsîlî değil icmâlî yönden, istidlâlde bulunacak kişinin nasıl davranacağı ile ilgilenen ilim dalıdır*. Âmidî, usûlü'l-fıkhın temelde şer'î hükümlerle ilgilendiğini söyleyerek aklî ve hissî hükümleri fıkhın dışında tutmuştur.¹² Aklî hükümler, akıl yoluyla elde edilen “dört çift sayıdır” ve “iki zıt bir arada bulunmaz” gibi hükümlerdir. Hissî hükümler ise duyu organları ile elde edilen “ateş yakıcıdır” ve “çiçek açmıştır” gibi hükümlerdir.

Âmidî, usûlü'l-fıkhın konularını 4 asıl üzerine bina etmiştir. Âmidî, bu dört asıl içinde en fazla şer'î delil üzerine durmuştur. Kitabın dörtte üçü şer'î delil ve kısımlarına ayrılmıştır.

1. İlkeler, Hüküm ve kısımları,
2. Şer'î delil ve kısımları,
3. Müçtehid, Müftî yani Fetva veren ve Müsteftî yani Fetva isteyen,
4. Tercîhler

Âmidî, usûlü'l-fıkhın, *Kelâm ilmi, Arapça ve şer'î hükümler* olmak üzere, üç saçı ayağının üzerine kurulduğunu beyan etmektedir. Âmidî, daha sonra usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkh ilişkisini şu sözlerle dile getirmektedir: “*Hükümlerin dayandığı delillerin, şer'an hüccet olduğunu bilmek, Yüce Allah'ı, sıfatlarını ve elçilerinin doğruluğunu bilmeye bağlıdır. Bu da ancak kelâm ilmi ile gerçekleşir. Çünkü bazı ilkeler kelâm ilminden alınmıştır. Şöyleki, fıkhın delilleri anlamına gelen usûlü'l-fıkh hakkında konuşmak, delili bilmeyi ve akıl yürütme yoluyla delilin kesin ve zannî kısımlarını bilmeyi gerekli kılar. Bütün bunlar kelâm ilmi ile uğraşan birinden*

¹¹ Âmidî, *İhkâm*, 1/8.

¹² Âmidî, *İhkâm*, 1/7 -8.

öğrenilecek şeylerdendir.”¹³ Bundan sonra Âmidî, usûlû'd-dîn ve usûlû'l-fıkhın 4 ortak temel ilkesinin “*delîl, nazar, ilim ve zann*” olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bir meselede bilgiye ulaşmak için hangi delîllerin kullanılacağını, bu delîllerin kendisinin ve akıl yürütme yoluyla hükme delâletinin kat'î mi, zannî mi olduğunu öğrenmek için usûlû'l-fıkhın usûlû'd-dîne ihtiyacı vardır.

Âmidî'nin, usûlû'd-dîn ve usûlû'l-fıkh ilişkisi konusunda hangi noktada durduğunu anlamak için bu konudaki sergilenen yaklaşımlara kısaca değinmek gerekmektedir. Usûlû'd-dîn ve usûlû'l-fıkh ilişkisi konusunda 3 farklı yaklaşımdan söz edilmektedir.¹⁴

Birinci yaklaşıma göre iki usûl arasında tayin edici bir münasebet yoktur.

Bu görüşteki ulemânın, mantîkî ve felsefî istidlâl tarzına uzak olup, Mu'tezili, Eşârî ve Mâturîdî ekollerinde ortaya çıkan şekildeki kelâma yakın durmadıkları anlaşılmaktadır. Bunun yerine dinin değişmeyen akide esaslarını ortaya koyan daha dar kapsamlı bir usûlû'd-dîni benimsedikleri görülür. Bunlar genellikle ilmi, tevhid ve sıfatlar ilmi ile fıkıh ve şeriâtler ilmi olmak üzere birbirinden ayrı iki ilim dalı olarak kabul ederler. Fukahâ metodu olarak bilinen bu yöntemi benimseyenlere, Hanefi usûlculerden Debûsî, Pezdevî ve Serahsî, mütekellim usûlculerden Mutezilî Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Eşârî olmayan Şâfîî usûlculerden Sem'ânî ve Şîrâzî ile Hanbelî ve Selefî usûlculerden İbn-i Akîl ve İbn-i Kayyım örnek olarak verilebilir.¹⁵ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, kelâm konularının bazılarının usûlû'l-fıkh ile uzaktan bağlantılı olduğunu ve her konunun kendi ilim dalı içerisinde ele alınması gerektiğini savunarak, ilimlerin birbirine karıştırılmamasını istemektedir.

¹³ Âmidî, *İhkâm*, 1/9, 10; Âmidî, Ali b. Ebi Ali Seyfuddin, *Munteha's-sûl fi ilmi'l-usûl*, Tahkîk: Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2003, s. 8.

¹⁴ Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh Usulunun Mahiyeti ve Gayesi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008, s. 107.

¹⁵ Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh Usulunun Mahiyeti ve Gayesi*, s. 107 - 110.

Mu'temed'i kâleme almasının sebebinin “Şerh-u Umed”te kelâmî konulara girmek zorunda kaldığı için, kelâmî konulardan sayutlayarak bir fıkıh usûlu kitabı yazmak olduğunu açıklamaktadır.¹⁶ Ayrıca İbn-i Rüşd de bu yaklaşıma katılarak husûn ve kubûh ile ilgili görüş belirtmenin usûlu'l-fıkh ile bir ilgisinin olmadığını belirtmiştir.¹⁷

İkinci yaklaşım, *belirli bir kelâm ekolünü benimseyen ve fıkıh usûlunu kelâm alanında kabul edilen yaklaşımların bir uzantısı olarak kabul eden görüştür.* Buna göre usûlu'l-fıkh kelâm ilminin bir alt dalı olup kelâmda benimsenen yaklaşım fıkıh usûlünde kabul edilen tutumlarda belirleyici rol oynar. Bunu savunanlara genel olarak Gazzâlî öncesi yaşayan ve belirli bir kelâm mezhebini benimseyen Mâturîdî ekolünün kurucusu imâm Mâturîdî, Mutezilî usûlcüsü Kadı Abdulcabbâr, Eşârî usûlcüsü Abdulkâhir el-Bağdadî, Cüveynî ve Mutezilî temayülü ile bilinen Hanefî usûlcüsü Cessâs, Gazzâlî sonrasında ise fukaha metodunu mütekellim metoda yaklaştırmaya çalışan Hanefî ve Mâturîdî usûlcüsü A'lâuddin es-Semerkindî örnek verilebilir.¹⁸ A'lâuddin Semerkandî bu hususu Mîzânu'l-Usûl adlı fıkıh usûlu kitabının başında şu şekilde savunmaktadır: “*Fıkıh ve ahkâm usûlü ilmi, kelâm usûlü ilminin bir alt dalıdır. Dal, kökünden dal budak salmış olandır, böyle olmayan kökün neslinden sayılmaz. Bundan dolayı zorunlu olarak fıkıh usûlünde yapılmış olan bir tasnifin, eserin yazarının îtikadına uygun olması gerekir. Fıkıh usûlu alanında tasnif edilen eserlerin çoğu bize usûlde muhalif olan Mu'tezile'ye ve furuda muhalif olan ehli hadise aittir. Usûlde Mu'tezile'ye uymak hataya; furuda*

¹⁶ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali el-Mu'tezilî (436/1044), *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkîk: Halil el-Mîs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1403/1983, 1/3.

¹⁷ İbn Rüşd, Ebul-Velid Muhammed, (v. 595/1198) *Ez-Zarûrî Fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkîk: Cemaleddin el-Ulvî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1994, s. 6.

¹⁸ Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh Usulunun Mahiyeti ve Gayesi*, s. 107, 110, 111.

ehli hadise uymak ise karışıklığa yol açar.”¹⁹ Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis fuuruda en önemli iki anlayışı temsîl eder. Ebu Hanîfe de ehli rey anlayışına sahip bir fakihti. Ehli rey akla mütekellimler gibi önemli bir görev yüklerken, ehli hadis rivayete daha fazla bir değer yüklemişlerdir. Bundan dolayı teâruz durumlarında ehli rey, aklın temyizini öne alan tercîhi öncelerken; ehli hadis, rivayetin doğru olabileceğini esas alan bir ihtiyatla cem etmeyi öncelemektedirler.

Üçüncü yaklaşım ise *felsefe-mantık dilini kullanan ve hangi kelâm ekolunu kabul ederse etsin, bütün ilimlerin arasındaki hiyerarşi konusunda belirli bir yaklaşımı kabul eden âlimlerin görüşüdür.* Buna göre bir ilmin mertebesi, mevzuunun kapsamı nispetindedir. Dolayısıyla kelâm bütün dini ilimlere mebdelerini yani ilkelerini veren en yüksek ilimdir. Fıkıh usûlu ise mertebe bakımından kelâm ile fıkıh arasında yer alır. Bu yaklaşım daha çok Gazzâlî sonrası dönemdeki felsefe ve mantık ilmini kabul eden usûlcülerde hâkimdir. Bunlar arasında Gazzâlî başta olmak üzere Fahreddin er-Râzî, Âmidî, Cürcânî, Taftazânî, Urmevî ve Nâsiruddin et-Tûsî gibi usûlcüler bulunmaktadır.²⁰ Nâsiruddin et-Tûsî’ye göre dini ilimlerin temeli usûl’ü’l-dîndir. Usûl’ü’l-dîni öğrenmeden fıkıh ve fıkıh usûlu gibi diğer ilimlere dalanlar, temelsiz bina yapana benzerler. Kendilerine bir soru sorulursa, o konuda bir hüccet ve kıyâs ortaya koyamadıkları için taklitten kurtulamazlar.²¹

Din, bütün olarak iman, ibadet ve ahlaktan oluşmaktadır. İman asıldır. İbadet ve ahlak, imana göre furudur. Mükellefe ilk vâcip olan şey imandır. İman olmadan

¹⁹ A’lâuddin es-Semerkandî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed, *Mizânu'l-Usûl Fi Netâici'l-Ukûl Fi Usûli'l-Fıkıh*, Tahkik: Abdumelik Abdurrahman As’adu's-Sa’dî, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Mekke, Ümmül-Kura Üniversitesi, Külliyyetü’ş-Şer’ia Ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, 1404/1984, 1/1, 2.

²⁰ Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh Usulunun Mahiyeti ve Gayesi*, s. 107, 112.

²¹ Et-Tusî, Nâsiruddin, *Telhîsu'l-Muhassal* (el-Ma’ruf bi *Nakdi'l-Muhassal*), Dâru'l-Edvâ, Beyrût, 1405/1985, s. 1.

ibadetler sahih olmadığı gibi, ahlaktan elde edilmek istenen sevap da gerçekleşmez. Kur'ânı Kerim'de salih amel ve güzel ahlak gibi amellerin karşılığının alınması iman şartına bağlanmıştır.

*“Erkek olsun, kadın olsun, her kim de **mümin olarak** iyi işler yaparsa, işte onlar cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar.”*²²

*“Erkek veya kadın, kim **mümin olarak** iyi işler yaparsa, onu mutlaka güzel bir hayat ile yaşatırız. Ve mükâfatlarını, elbette yapmakta olduklarının en güzeli ile veririz.”*²³

Kuran-ı Kerim'de, tevhid kelimesi temsîlî bir ağaca benzetilirken, usûl ve furû' kelimelerinin müfred halleri aynı ayet içinde kullanılmıştır. *“Görmedin mi, Yüce Allah nasıl misal getirdi? Güzel bir söz, kökü²⁴ sağlam, dalları²⁵ göğe yükselen bir ağaç gibidir.”*²⁶ Bundan dolayı İslâm dini ile ilgili meseleler, temelde usûl ve furû' olmak üzere iki alanda incelenmektedir. İslâm dini bir ağaç gibidir. Bu ağacın kökleri, beslendiği ve tutunduğu yeri temsîl ederken, dalları ise nimetleri, maslahatı ve ürünleri temsîl eder. İslâm dininin beslendiği ve tutunduğu yer, en temel asıl Yüce Allah'ın gönderdiği kitabı ve yarattığı akıldır. Diğer deliller bunlardan neşet etmektedir. İslâm dininin sunduğu nimetler, maslahat ve ürünler ise kulların dünyevî ve uhrevî çıkarlarıdır. İslâm'dan beslenen zihinlerin ve davranışların tutarlı, sağlıklı ve düzgün olması gerekir.

Usûlû'd-dîn alanında ilk eser yazanlardan biri Ebu Hanîfe'dir. Ebu Hanîfe, kitabını Fıkhu'l-Ekber olarak isimlendirmiş ve bu kitabında İslâm îtikadı ile ilgili

²² Nisâ, 4/124.

²³ Nahl, 16/97. Ayrıca bakınız: Taha, 20/112. İsrâ, 17/19, Enbiya, 21/94.

²⁴ asluhe

²⁵ fer'uhe

²⁶ İbrahim, 14/24. اَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ

meseleleri incelemiştir.²⁷ Bu açıdan bakıldığında furuu'd-din ise fıkhu'l-asgar olmaktadır. Usûlü'l-fikh ise aslında bu ikisi arasında bir yere sahiptir. Usûlü'l-fikh, usûl yönüyle Usûlü'd-dîn konularıyla ortak iken, fıkıh yönüyle Furuu'd-dîn meseleleriyle ortaktır. Usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fikh, konular açısından hem benzer hem de farklı konular içermektedir. Bu konuda ağaç benzetmesi yapılabilir. Ağacın kökü usûlü'd-dîni, gövdesi usûlü'l-fikhı, dalları furuu'l-fikhı temsil etmektedir. Ahlak ise ağacın meyvesini temsil etmektedir.

Usûlü'd-dîn, en temel usûldur. Usûlü'd-dînin fıkha uyarlanmış hali usûlü'l-fikh iken; felsefeye uyarlanmış hali usûlü'l-hikmedir. Usûlü'd-dînin tefsire uyarlanmış hali usûlü't-tefsir iken; hadise uyarlanmış hali de usûlü'l-hadistir. Bütün usûllerin temeli usûlü'd-dîne dayanmaktadır. Usûllerin, usûlü'd-dînden bağımsız şekilde gelişmesi mümkün değildir. Ancak bunu söylerken usûlü'd-dîndeki teferruatları konu dışında tutuyoruz. Usûldeki teferruatlara biz “*kelâmî meseleler*” adını veriyoruz. Aslında usûlü'd-dînin kelâma uyarlanmış haline “*usûlü'l-kelâm*” adını verebiliriz. Dolayısıyla her ilim dalı usûlünü ortaya koyarken, ihtiyaç duyduğu kadarıyla usûlü'd-dînden faydalanmak ve onunla kendini temellendirerek izah etmek

²⁷ İmam Ebu Hanîfe'ye göre fıkıh, kişinin hak ve sorumluluklarını bilmesidir. Ebu Hanîfe'nin bu tanımı Bakara süresi 286. ayetteki “kişinin kazandığı lehinedir, kazandığı yine aleyhinedir” ifadesinden ilham alarak yapmış olduğunu söylemektedir. (Zerkeşî, *Bahru'l-Muhit*, 1/16; A'lâuddin el-Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed (v. 730/1330), *Keşfu'l-Esrâr en Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî*, Tahkîk: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1418/1997, 1/11.) Ancak daha sonraları fıkıh kavramının anlamı daralarak kişinin, muamelat yönüyle lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi şeklinde kullanılmaya başlanmıştır. Bu alan gelişerek usûlü'l-fikh ortaya çıkmıştır. İman açısından kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesine ise İtikad denmiştir. Bu alan da gelişerek usûlü'd-din ortaya çıkmıştır. İmam Ebu Hanîfe'nin Fıkhu'l-Ekber'inden sonra “Fıkhu'l-Ekber fi usûli'd-din” adıyla İmam Şâfi'ye ait olduğu söylenen bir kitap daha vardır. Aslen bu iki İmam, Hanefi ve Şâfi mezhebi adıyla iki fıkıh mezhebinin kurucuları olmakla beraber iki itikâdî mezhebin temel taşlarını oluşturmaktadırlar. İmam Maturidi, Ebu Hanîfe'nin itikad anlayışını sistematik hale getirirken; İmam Eş'ârî ise İmam Şâfi'nin ve talebesi Ahmed b. Hanbel'in itikad anlayışını sistematik hale getirmiştir. Birinci grup ehli reyî temsil ederken, ikinci grup ehli hadisi temsil etmektedir.

zorundadır. Çünkü usûlü'd-dîn, dinin bünyesinde bulunan tüm ilimlerin ortak ilkelerini ve delîllerini temsîl etmektedir.

Hem usûlü'd-dînde hem de usûlü'l-fıkıhta usûl konuları ortak olmasına karşın, furu konuları farklı olması gerekir. Usûlü'd-dînin ve usûlü'l-fıkıhın meselelere yaklaşım tarzında önemli bir farklılıktan söz edilebilir. Usûlü'd-dîn, inanç yönüyle ahirete yönelik boyutu ön plana çıkarken; Usûlü'l-fıkıh amel yönünden dünyaya yönelik boyutu ön plana çıkmaktadır. Mesela, “kâfirler ibadetlerle mükellef midir?” sorusuna verilen cevaplarda usûlü'l-fıkıh açısından dünyada bir yaptırım söz konusu olup olmadığına bakılırken; usûlü'd-dîn açısından ahirette bir yaptırımın olup olmadığına bakılır. Ancak bu ayrımı net çizgilerle birbirinden her zaman ayırmak mümkün olmayabilir. Çünkü din bütünüyle inanç ve amel yönünden dünyada yaşanan, ancak karşılığı hem dünyada hem de ahirette beklenen bir unsurdur.

Usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkıh konuları içerisindeki ihtilâfların temelinde, diğer alandaki bir kısım görüşler ve kaygılar yer almaktadır. Usûlcüler, tutarlılığı ilke olarak benimsediği için, iki usûldeki anlayışın birbiriyle uyumlu ve tutarlı olabilmesi noktasında, bir alandaki görüşler, diğer alandaki görüşleri de etkilemiştir. Bu anlamda iki usûlün birbirini etkileyen bir yönü vardır. Bundan dolayı usûlü'd-dînin ve usûlü'l-fıkıhın birbirinden bağımsız geliştiğini düşünmek oldukça yanlış bir kanaattir.²⁸

²⁸ İslâm hukuku profesörlerinden Sâlim Ögüt hocamız fıkıh usûlünün kelâma olan ihtiyacını modern hukukun felsefeye olan ihtiyacı ile kıyaslayarak ortaya koymaktadır. Sâlim Ögüt, “*hukukun sosyolojik meriyeti felsefî meriyet ile kuvvetlendirilmezse ve tamamlanmazsa, kanunlar da zamanla hakiki meşruiyetini kaybeder*” sözünden hareketle modern hukuktaki felsefî arka planın, İslâm hukundaki *kelâmî* arka plan gibi olduğunu savunmaktadır. İslâm hukukunda kelâmî arka planın göz ardı edilmesi, İslâm hukukunun hükümlerinin ilahi boyutunu olumsuz yönde etkiler. Çünkü müminler Yüce Allah’ın kelâmını gereği gibi algılayamaz ve onu beşerî sözler ile bir tutmaya başlarlar. Daha sonra ilahî hükümleri beşerî hükümlerle bir tutmaya başlarlar. Ögüt, Sâlim, “Usul-i Fıkıhın Kelâmî Kaynağını Yeniden Değerlendirmek” *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 3, Sayı 1, Bahar 2008, s. 60.

Bekir Topaloğlu hocamıza göre, kelâmla paralel seyreden fıkıh usûlü anlayışını, en güzel temsîl eden İmâm Mâturîdî'dir. İmâm Mâturîdî, Ebu Hanîfe'nin, dinin hem usûlünü hem de furû'unu kucaklayan fıkıh anlayışını sistemleştirmiştir. İmâm Şâfiî'nin aksine fıkıhî hadisten ziyade, Kur'ân'a ve aklî istidlâle dayandırmış, Mu'tezile'nin aksine amel ve îtikadın dini konumunu ve bağlayıcılığını birbirinden ayırmıştır. İmâm Mâturîdî'nin bu fıkıh anlayışı Hanefî fakihlerinin çoğunluğunca ihmal edilmeyip bir yönüyle Mutezilî, diğer yönüyle Şâfiî usûlü fıkıhına yaklaşılmıyorsa, fıkıhî ilgilendiren problemlerin çözümü kolaylaşır ve İslâm fıkıhı, büyük gelişmeler gösteren toplum hayatının düzenlenmesini daha kolay bir şekilde başarabilirdi.²⁹

Taftazânî, husûn ve kubûh meselesinin usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkıh ile olan ilişkisini şu şekilde izah etmektedir: "*Husûn ve kubhun, ma'kûl ve menkûlun en önemli meselelerinden olması usûl ilmi ile ilgilidir. Husûn ve kubhun, ma'kûl yönüyle kelâm, menkûl yönüyle fıkıh kastedilir. Bu meselenin kelâmî yönü şu şekildedir. Yüce Allah'ın fiilleri husûn ile nitelenir mi? Kubh, O'nun iradesine ve meşietine dâhil olur mu? Kubh, O'nun yaratması ve meşietini ile var olur mu? Bu*

²⁹ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, İFAV, İstanbul, 2004, s. 47 . İlhami Güler de İslâm hukukunun, Kur'ânın dünya görüşü ve ahlak teorisine yaslanması gerektiğini şu sözlerle ifade etmektedir: "Teoloji (Kelâm), önce semantik yöntem kullanılarak, Kur'ân'ın bütünlüğünden onun Teolojik anlam haritasını, dünya görüşünü (Yüce Allah, insan, tabiat ve insanın geleceği, yani ahiret) çıkarmalıdır. Yine Teoloji aynı yöntemle onun Ahlâk öğretisini, yani bireysel, toplumsal ve iktisadî ilişkilerin bir teorisinin/teolojisinin ortaya konması gerekir. Hukuk disiplini ise bu dünya görüşü ve ahlâk teorisine yaslanan bir hukuk teorisi geliştirmelidir." (Güler, İlhami, Kur'ân Metnini Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Tevîl), Kelâm Araştırmaları 7: 2 (2009), s. 15.) Kelâm-Fıkıh ilişkisine dair bir analiz yapan İslâm Hukuku hocalarından Hasan Hacak usûle dair temel kelâmî konuların, usûlü fıkıhta fakihin faaliyet tarzı ve hüküm çıkarma metodları üzerinde belirleyici etkisi bulunduğunu savunmaktadır. Hasan Hacak'a göre usûle dair bu kelâmî meselelerden bir kaç şunlardır: "iyi ve kötünün kaynağının ne olduğu, eşyanın asli bir özellik olarak iyi ya da kötü olarak nitelenecek vasıflar taşıyıp taşımadığı ya da daha genel bir problem olarak tabiatta bir kanunun bulunup bulunmadığı, Yüce Allah katında müçtehidin ortaya çıkarmak için çalışacağı sabit sabit bir hükmün olup olmadığı, Şari'nin hükümlerinin bir illete yani gerekçeye bağlı olup olmadığı vb tartışmalar, usûlü'l-fıkıh kitaplarında kelâm kökenli meselelerdir. Hacak, Hasan, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi: Kelâm-Fıkıh İlişkisine Dair Bir Analiz*, Ensâr Neşriyât, İstanbul, 2007, s. 22, 23.

meselenin usûlu fıkıh yönü ise emirle sabit olan hükmün husûn olması ve nehyin konusu olan şeyin kabih olması açıındandır... Bu mesele cebr ve kader meselesi ile irtibatlıdır..." Taftazânî'ye göre bu meselede ifradı temsîl eden "kabih fiillerde bile kişinin iradesi yoktur. Bütün fiiller Yüce Allah'ındır" diyen cebrî anlayışla, tefridi temsîl eden "kişi kabih fiillerinin Yaratıcısıdır" diyen kaderci anlayış arasında orta bir yol takip edilmelidir.³⁰

İbadetler, birinci derecede imanla, ikinci derecede ahlâkla ilişkilidir.³¹ Çünkü ibadetler bir yandan insan ve Yüce Allah münasebetini düzenlerken, diğer yandan insan – âlem münasebetini düzenlemektedir.³² Dolayısıyla ibadetleri disiplene eden usûlul-fıkıh, insanın, Yüce Allah'a ve âlemedkilere karşı nasıl davranması gerektiğini kural altına alması yönüyle usûlud-dîn ile sıkı bir bağa sahiptir. Bir şeyin helal mi, haram mı olduğu hakkında görüş beyan edecek olan bir fakihın son derece ihtiyatlı olması gereken nokta Yüce Allah'a iftira durumuna düşmemesidir. Fâkih, usûlul-fıkıh açısından bir şeyin haram olduğunu, usûlud-dîn açısından ahirette o fiilden dolayı Yüce Allah'ın azap edebileceğini söylemiş olmaktadır. Bununla ilgili olarak Yüce Allah, Kuran-ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır:

*"Dillerinizin uydurduğu yalana dayanarak «Bu helâldir, şu da haramdır» demeyin, çünkü Yüce Allah'a karşı yalan uydurmuş oluyorsunuz. Kuşkusuz Allah'a karşı yalan uyduranlar kurtuluşa eremezler."*³³

Eş'ârî kelâm anlayışında Yüce Allah her ne kadar illet ile bir fiili yapmaktan ve bir şeye hükmetmekten tenzih ediliyorsa da, bu arguman, bir mecburiyetten Yüce

³⁰ Taftazânî, Sa'duddîn Mesud b. Ömer (793/1390), *Şerhu't-Telvihi ale't-Tevdih li Metni't-Tenkih fi Usûli'l-Fıkıh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1416/1996, 1/325.

³¹ Güler, İlhami, Kur'ân Metnini Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Tevil), s. 16, 17.

³² Türcan, Talip, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009, s. 27.

³³ Nahl, 16/116.

Allah'ı tenzih anlamında kullanılmaktadır. Hakîm isminin tecellisi olarak Yüce Allah'ın her fiili ve her hükmü hikmetlidir ve abes değildir. Bundan dolayı Yüce Allah, müsebbibu'l-esbâb olarak da tanımlanmaktadır. Ayrıca Latîf ve Kerîm isimlerinin tecellisi olarak Yüce Allah hükmünde ve yaratmasında kullarının maslahatını gözetmesi lütûf ve ikramıdır. Dolayısıyla Eş'ârî kelâm anlayışı, illeti mutlak olarak reddetmemektedir. Sadece illetin Yüce Allah'a hangi anlamda izafe edileceğini izah etmektedir. Âmidî de illet, hikmet, maslahat ve mefsedet meselelerini bu açıdan ele almıştır.³⁴

Kelâm ilmi ve usûl'l-fıkhın ortak yönlerinden biri İbn-i Haldûn'un tespit ettiği gibi, bu alanlarda eser yazanların acem olmasıdır.³⁵ Bu sosyolojik tahlîl çerçevesinde arap olmayanların Arapça bilgi seviyelerinin, lafız-mana uyumlarının ve yaşadıkları toplumsal kültürün, bu iki alandaki ihtilâflara nasıl etki ettiği ayrı bir çalışma konusunu gerektirmektedir. Mesela bazı usûl konularının aktarılırken yanlış

³⁴ Kelâm ve fıkıh ilişkisi üzerine bir analiz yapan Hasan Hacak'a göre, ikinci hicri yüzyıldan itibaren İslâm âlimleri karşılarında iki tip varlık anlayışı buldular: Birincisi madde-suret kavramlarını temel alan *Aristocu varlık anlayışıdır*. İkincisi ise cevher-araz kavramlarını temel alan *atomcu varlık anlayışıdır*. Meşşâî filozoflar, *Aristocu varlık anlayışını* benimserken, kelâmcılar bu anlayışı, âlemin ezeliğine götürücü olduğu gerekçesiyle reddederek *atomcu varlık anlayışına* yöneldi. Hacak birbirine alternatif iki varlık anlayışının temel özelliklerini bir tablo halinde şu şekilde sunmaktadır: Hacak, Hasan, *Atomcu Evren Anlayışının İslâm Hukukuna Etkisi*, s. 68

ATOMCU VARLIK ANLAYIŞI (Çoğu Mütekelîm ve Fukahanın anlayışı Cüveynî, Bâkallânî, İmam Mâturîdî vb.)	ARISTOCU VARLIK ANLAYIŞI (Meşşâî filozofların anlayışı İbn Sina, Farabî, ibn Rüşd vb.)
Âlem muhdestir, yaratılmıştır.	Âlem kadimdir.
Âlemde süreksizlik (infisal) esastır.	Âlemde süreklilik (ittisal) esastır.
Âlem cevher-arazdan oluşur.	Âlem madde-sureten oluşur.
Âlemde değişim ve yenilenme vardır. Tabiat kanunları reddedilir.	Âlemde devamlılık ve düzen vardır. Tabiat kanunları ispat edilir.
Âlemde zorunsuzluk ve imkân esastır.	Âlemde zorunluluk (vucub) esastır.
Âlemde sonluluk esastır.	Âlemde sonsuzluk esastır.
Âlemde nispilek esastır.	Âlemde mutlaklık esastır.
Âlemde boşluğun varlığının kabulü ya da reddi önemli değildir.	Âlemde boşluğun varlığı reddedilir.

³⁵ İbn-i Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed el-Meğribî (808/1406), *Târih-i ibn Haldûn*, Dâr-u İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, Trs, 1/544.

aktarılmasının temelinde bu sebep bulunabilir.³⁶ Özellikle çöl hayatı ile denize kıyısı olan şehir hayatının bu usûllere nasıl etki ettiği de ayrı bir tez konusudur. Mesela, zerrenin sonsuza kadar bölünüp bölünemeyeceği meselesindeki ihtilâfın bir sebebi ulemânın yaşadığı bölgede kazanmış olduğu algı dünyası olabilir. Çöl ve kuma aşına bir insan, sonsuza kadar bölünmeyi kabul edemezken; deniz ve suya aşına olan bir insan suyun buhara, buhardan da havaya dönüşmesinden dolayı tafra teorisini kabul edebilir.

Usûlû'd-dîn ve Usûlû'l-fıkhn Fıkha Etkisi: İki usûl arasındaki ilişki bağı o kadar güçlüdür ki, bu iki usûlun fıkha etkisini “*usûlun furua etkisi*” ve “*ilm-i hilâf*” alanında kâleme alınan eserlerde görmek mümkündür.³⁷ “*Tahrîcu'l-furû' alel-usûl*” şeklinde meşhur olan bu alanda başlıca şu eserler bulunmaktadır. Bunlar arasında Zencânî’ni ve İsnevî’nin aynı adı taşıyan “*et-Temhîd fî Tahrîci'l-Furu' 'ale'l-Usûl*”, İbn Receb’in “*Takrîru'l-Kavâid*”, Ebu Abdullah Tilmisânî’nin “*Miftâhu'l-Usûl*”, Timurtaşî’nin “*Vusûl*” adlı eserleri zikredilebilir. İbn Rüşd’ün “*Bidâyetü'l-Müçtehid*” adlı eseri de usûl ve kurallardan kaynaklanan ihtilâfları izah ettiğinden

³⁶ Kara, Ömer, *İlim Geleneğimizde Anlama ve Nakil/Nispet Problemi (Usulu Fıkhta 4 Örnek Üzerinden Bir Tahlil Denemesi)*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, III (2003), sayı 4, s. 59 vd. Bu makalede İmam Şâfi’î’nin umurun tahsisi ile ilgili görüşünün iki klasik iki modern olmak üzere 4 usulu fıkıh kitabında hatalı aktarıldığı anlatılmıştır. Makalede verilen örneklerden birisi (s. 80) şudur: “Birinci örnekte Cüveynî’nin ‘Şâfi’î’nin bir ayet hakkındaki yorumundan hareketle onun sebebin husûsiliğini savunduğunu’ söylediğini gördük. Ne var ki, Şâfi’î, Risale’sinde ayetteki ‘nassın muhassısı’nı net bir şekilde ‘sünnet’ olarak sunduğu halde Cüveynî bunun sebepten kaynaklandığını ifade etmektedir. Ayrıca Cüveynî, ifadeleriyle Şâfi’î’nin ‘sebeb’i ‘muhassıs’ olarak kabul ettiğini sunduğu halde Şâfi’î, Ümm adlı eserinde sebebin ‘muhassıs’ olmayacağını ifade eden net ifadelerini sarfetmektedir. Cüveynî’nin, Şâfi’î’nin hem ayetteki yorumunun nereden kaynaklandığına dikkat etmediğini ve Ümm’de sebep konusundaki ifadelerini ya görmediğini ya da dikkate almadığını - varılan sonuç dikkate alırsak- söylememizde bir beis yoktur. Bu eksik/hatalı nisbet ve anlama, ise Usûl eserlerinde ‘sebebin husûsiliği’ konusunun Şâfi’î’ye nisbet edilerek tarih boyunca anlamsız bir mecrada tartışılma sonucunu getirmiştir.”

³⁷ Bu konuda son zamanlarda yapılmış çalışmalardan birisi de şudur: Abdurrahman, Kemal Muhammed, *İlmü Usûlî'd-din ve Êsêruhu Fi'l-Fikhî'l-İslâmî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2006.

dolayı ilk etapta okunabilecek eserlerdendir. Usûlü'd-dînin ve Usûlü'l-fıkhın fıkha etkisi açısından şu meseleler zikredilebilir.³⁸

- **Kaza ve Kadere İman ve Teklîf Meselesi:** Kaza ve kadere iman, günah işlemenin ve sorumluluktan kaçmanın bir gerekçesi kılınamaz. Ancak buna yeltenen insanlar hep bulunagelmıştır. Kuran-ı Kerim’de müşriklerin kaderi bahane ederek işledikleri küfür ve günahlardan masum olduklarını göstermeye yeltendikleri haber verilmektedir. “*Müşrikler diyecekler ki: ‘Eğer Yüce Allah dileseydi, ne biz Yüce Allah’a şirk koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık.’ Bunlardan öncekiler de dikkat et bu şekilde yalanlamışlardı da, sonunda azabımızı tatmışlardı.*”³⁹ Hırsızın biri, Hz. Ömer’e kaderi gerekçe gösterince, Hz Ömer ona “*ben de senin elini Yüce Allah’ın kaza ve kaderiyle kesiyorum*” diyerek onun kader algısını reddetmiştir.⁴⁰

³⁸ Muhammed el-Arusi Abdulkadir, usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkhın ortak meseleleri konusunda “*el-meseilul-müştereki beyne usûli'd-dîn ve usûli'l-fikh*” adıyla müstakil bir eser ortaya koymuştur. Muhammed el-Arusi kitapta 56 mesele belirlemiştir. Bu meseleleri genelde İbn Teymiyenin usûlü ile çözmeye çalışmıştır. Bu eserde ortaya konulan ortak meselelerin çoğu teorik alandadır. Bu 56 mesele içinde bilgi, irâde, kudret ve kelâm gibi Yüce Allah’ın sıfatları, delil, husûn-kubûh, teklif, hüküm, salah-aslah, illet, hikmet, içtiha, müçtehit, taklît, masumiyet vb birçok ortak mesele bulunmaktadır. Ayrıca usûlü'd-dînin fıkıh alanındaki etkisini ele alan eserlerden biri de şudur: Abdurrahman, Kemal Muhammed, *İlmu Usûli'd-Din ve Êsêruhu Fi'l-Fikhî'l-İslâmî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 2006.

³⁹ En'âm, 6/148.

⁴⁰ İbn-i Teymiyye, Ahmed b. Abdulhâlim Hanbelî (728/1328), *Minhecü's-Sünne en-Nebeviyye*, Tahkik: Muhemmed Reşat Sâlim, Müessesetü'l-Kurtubâ, Kâhire, 1406/1985, 3/137; İbn-i Ebi'l-İzz, Sadru'd-din Muhammed b. 'Alâu'd-din Ali b. Muhammed Haneffî (792/1390), *Şerh-u Akidedi't-Tahaviyye*, Tahkik: Doktor Abdullah b. Abdulmuhsin ve Şuayb el-Arnâvûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1418/1998, 1/135. 'Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed *Minehu'r-Ravdi'l-Ezher fi Şerhi'l-Fikhi'l-Ekber*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1419/1998, s 139. Kader konusunun fıkıh ile bağlantılı meselelerinden birisi de “azl” meselesidir. Yahudilere göre azl, kız çocuğunu diri diri toprağa gömmeye benzediğinden haramdır. Peygamber Efendimiz, Yüce Allah'ın bir birleşmeden bir çocuk yaratmak isterse, kimsenin onu engelleyemeyeceğini söyleyerek azl meselesini, kader meselesi ile açıklayarak azle izin vermiştir. Ebu Davud, Nikâh, 49. “Müslümanlar çocuk olmasın diye "azl" yapıyorlardı. Sonra herkes Peygamber Efendimiz'den bunun hükmünü sordu. Peygamber Efendimiz, *“küyamet gününe kadar doğacak olan çocuklar zaten doğacaktır”* diye buyurdu.” Buhari, Nikâh, 96; Ebu Davud, Nikah, 49. Her birleşmeden çocuk olması gerekmediği gibi, azilden dolayı çocuğun olmaması da gerekmez. Yüce Allah, kıyamete kadar yaratacağı her insanı ezelde takdir etmiştir. Yüce Allah, kadının rahminde bir çocuğun meydana gelmesini dilediğinde, takdiri ilahi gereği meniden bir kısmının yumurtaya ulaşmasını sağlar. (Bkz: *فَاتَهُ سَيَاتُهَا مَا قَدَّرَ لَهَا* Müslim, Nikâh, 22.) Böylece *Müsebbibu'l-esbâb* olan Cenab-ı Hak kâinatta koyduğu kuralları işlevsel kılmaktadır. Sahabiden biri Peygamber Efendimize gelerek cariyesi ile azl

Görüldüğü gibi kaza ve kadere iman konusundaki yaklaşım tarzı, fikhî alanda verilen hükmü de etkileyebilmektedir. Bundan dolayı fikhin temel dayanağı olan, mükellefin şer'î hükümlerle mükellef olmasının temelinde, insanın hür iradeye ve tercihte bulunmasını sağlayacak bir kudrete sahip olması yatmaktadır. Bunlara sahip olamayan bir insanın fikhî hükümlerle mükellef olması söz konusu değildir. Zira Yüce Allah hiçbir nefse gücünün üstünde bir şeyi teklîf etmez.

- **Halku'l-Kur'ân, Tarihsellik ve Arapça dışında bir dille ibadet meselesi:** “*Arapça dışında bir dille ibadet*” tartışmalarıyla “*Halku'l-Kur'ân*” konusu arasında bir ilişkinin olup olmadığı yakın zamanda tartışılmaya başlanmıştır.⁴¹ Ayrıca son zamanlarda münakaşa konusu yapılan “*Halku'l-Kur'ân ile hükümlerde tarihsellik*” konusu arasındaki ilişkinin de gerçekte ne olduğu incelenmektedir.⁴² Yüce Allah'ın kelâmı hakkında Ehl-i Sünnet kelâmında kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ayırımından söz edilmektedir. Eş'ârî âlimlerine göre kelâm-ı nefsî yaratılmamıştır, ancak kelâm-ı lafzî yaratılmıştır.

- **Büyük günah ve kasten bir mümini öldürmenin keffâreti meselesi:** Kur'ân'ı Kerim'de umûm sigasıyla kasten bir mümini öldürenin cezasının ebedi cehennem olduğu bildirilmiştir. İmâm Şâfiî'ye göre, büyük günah işleyen mümin cehennemde ebedi kalmayacaktır. Ayrıca hataen bir mümini öldürmekten dolayı keffâret gerektiğine kıyâsen, kasten öldürmekten dolayı da keffâret gerekir. Fukahâdan Mutezilî görüşe meyleden Cessâs'a göre ise âyetteki hüküm, mümin ve

ettiği halde cariyesinin hamile kaldığını söylemiştir. Peygamber Efendimiz, o kimseye azlin çocuğun olmasını engellemediğini söylemiştir. "Allah, o çocuğu yaratmak isterse, onu engelleyemezsin." **لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَخْلُقَهُ مَا اسْتَطَاعَتْ أَنْ تَصْرِفَهُ** Ebu Davud, Nikah, 49. Dünyaya gelmesi takdir edilen her çocuk muhakkak yaratılacağı için, azl vb hamilelikten korunma tedbirleri yüzde yüz korunma sağlamamaktadır.

⁴¹ Güneş, Kamil, *İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl Ve Nass*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 558 - 564.

⁴² Güneş, Kamil, *İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl Ve Nass*, s. 564 - 567.

kâfir herkes hakkında umûm ifade etmekte olduğundan ve hataen öldürmeye de kıyâs yapılamayacağından dolayı keffâret gerekmez.⁴³ Buna bağlı olarak umûm lafızların tahsîs edilip edilemeyeceği ve hangi durumda tahsîs edilebileceği konusu da tartışmanın arka planındaki bu tür kabuller üzerinden şekillenmektedir.

- **Hesap ve organ naklî meselesi:** Organ naklî ile bir müslümanın uzvu bir kâfire nakledilebilir mi, sorusu gündeme gelmektedir.

- **Evliyanın kerameti ve rüya ile amel etme meselesi:** Evliyanın kerameti fikhî bir meselede hakkın ölçüsü ve delîli olup olamayacağı tartışması yapılmaktadır. Kişi, rüyasında Yüce Allah'ın veya Peygamberin kendisine fikhî bir meselede haber verdiğini söyleyerek, bunun delîl olup olamayacağı tartışması yapılmıştır.

- **Husûn-kubûh ve geçerli maslahatın ölçüsü meselesi:** Bir fiildeki veya eşyadaki maslahatın ve mefsedetın ölçüsünü tespit etmede aklın rolü nedir? Dinin yanında aklın değeri nedir? Maslahat dinin önünde midir? Canın, malın, namusun ve aklın korunması dinden önde midir? gibi konulardır.

- **Tekfir meselesi:** Âmidî'ye göre küfür, kendisine bu vasıf verilen kişiyi müsümanlara özgü olan tüm hükümlerde Müslümanların müsamahasından meneden şeyden ibarettir. Bu özel hükümler imâmaet, ganimetin taksimi, cenaze namazının kılınması, Müslüman kabristanına defnedilmesi, ibadetlerin sıhhatinin kabulü vb hükümlerden ibarettir.⁴⁴ Bir kişiye kâfir veya müşrik hükmünü vermenin evlilik, miras hukuku gibi fıkha dâir doğurduğu bir kısım sonuçları da vardır. Mesela, “*iman*

⁴³ Cassâs, Ahmed b. Ali Hanefî (370/980), *el-Fusûl fil-Usûl*, Tahkîk: Doktor 'Acil Câsim en-Neşmî, Vizeratu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmî, Kuveyt, 1405/1985, 1/102, 110, 234, 235, 298.

⁴⁴ Âmidî, Ebkâru'l-Efkâr, 5/28.

edinceye kadar müşrik kadınlarla evlenmeyin”⁴⁵ ayeti ile iman etmedikleri müddetçe müşrik kadınlarla Müslümanların evlenmesi yasaklanmıştır. Bu konuda Bağdâdî’nin bidat ehli hakkındaki şu sözleri tekfirin değişik tonlarını ortaya koyması açısından ilginçtir: “*Kişinin bidati Mu'tezile'nin, Hariciyye, Zeydiyye, Neccâriyye, Cehmiyye, Dirâriyye, Mücessime ve Rafizîlerin İmâmiyye kolunun bidatleri cinsinden bir bidat ise o kimse bazı bakımlardan İslâm milletindendir. Şöyle ki; onun Müslüman mezarlığına gömülmesine izin verilir, Müslümanlarla birlikte savaştığı takdirde ganimet ve fey'den payını almasına ve mescitte namaz kılmasına engel olunmaz. Bazı bakımlardan İslâm milletinden sayılmaz. Yani, cenaze namazı kılınmaz, arkasında namaza durulmaz, kestiği helal olmaz, Sünnî bir kadınla evlenemez, Sünnî bir erkek de onların inanışında bir kadınla evlenemez.*”⁴⁶

Tekfirin yol açtığı sonuçlara birkaç örnek verecek olursak; Ebu Nuaym el-İsfehânî⁴⁷ ile Ebu Abdullah Muhammed İbn-i Mende⁴⁸ arasındaki tartışmadır. Söz konusu tartışma İsfehân’daki Şâfiî ve Hanbelî hadisçilerini karşı karşıya getirmiştir. Ebu Nuaym, Hanbelîleri, Kur’ân ve hadislerdeki teşbihe dâir ifadeleri lügat anlamlarıyla anlamalarından dolayı tenkit edince, İbn Mende, Ebu Nuaym’ı dini geleneklere bağlı olmayan bir akideye bağlı olmakla suçlamıştır. Bu tartışma yüzünden Hanbelî mezhebine mensup talebeleri Ebu Nuaym’la ilişkileri kesmişler ve kendisini İsfehân’daki büyük camiye sokmamışlardır. Abdulvehhâb eş-Şa’rânî, onun İsfehân’dan da çıkarıldığını ve muhaliflerince öldürüldüğünü söyler.⁴⁹

⁴⁵ Bakara, 2/221.

⁴⁶ Bağdâdî, Ebu Mansur Abdu'l-Kâhir b. Tâhir (429/1039), *el-Fark Beyne'l-Fırâk*, Tahkik: Muhammed Osmân el-Huş, Mektebetü İbn-i Sînâ, Kahire, 1409/1988, s. 31.

⁴⁷ Vefatı 430/1038

⁴⁸ Vefatı 395/1005

⁴⁹ Türer, Osman, “Ebu Nuaym el-İsfehânî”, *DİA*, İstanbul, 1994, X/202.

Tekfircilik konusunda uç bir örnek olarak Hariciliği de hatırlayabiliriz. Haricilik, Müslümanlar arasında vahim olayların yaşanmasına yol açmış bir harekettir. Çarşı ve pazarlara kılıçlarıyla dalıp, “*hüküm yalnız Yüce Allah’ındır*” diyerek Müslümanları kılıçtan geçiriyorlardı. Ancak Müslüman olmadığını iddia eden Hristiyan, Yahûdi ve Mecusi gibi insanlar ellerinden kurtuluyorlardı. Müslümanlara karşı o kadar ileri gitmişlerdi ki, Müslümanların çocuklarını dahi öldürmeyi kendilerine helal kabul ediyorlardı. Hâlbuki çocuk dini teklîfe muhatap değildi ki, sorumlu olsun.⁵⁰ Dolayısıyla tekfir konusunun etkisi sadece usûlü'd-dînle sınırlı kalan bir mesele değildir.

- **İrtidatın ibadetlere etkisi meselesi:** İrtidat eden kişi tekrar iman ederse önceden kıldığı namazları, tuttuğu oruçları ve ifa ettiği haccı tekrar etmesi gerekir mi, gerekmez mi konusu tartışılmıştır.

- **Reenkarnasyon meselesi:** Dünyada iken ruhların başka bedenlere intikâli söz konusu mudur? Önceden yaşayıp ölen bir insan olduğu iddiasında bulunan kimse, tekrar dünyaya geldiğini iddia ederek bir takım haklara sahip olabilir mi? Bu kişi hakkında ne hüküm verilecektir?

⁵⁰ İbn-i Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali (597/1200), *Telbîsu İblîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1421/2001, s. 86; Malatî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiî, *et-Tenbîh ve'r-Red ale Ehli'l-Ehvê be'l-Bide'*, Tahkîk: Zâhid Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kâhire, 1977, s. 47; Akbulut, Ahmet, “Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31. cilt, sayı 0, s. 344.

2. ÂMİDÎ'NİN “USÛLÜ'D-DÎN” DEKİ YERİ

Seyfuddin Âmidî, “*Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*” adlı eserinde, usûlü'd-dîn alanında kendi zamanına kadar ortaya konulan mütekaddimûn ve müteahhirûn âlimlerine ait görüşleri toplamaya ve usûlü'd-dîni geliştirmeye çalıştığını ifade etmektedir.⁵¹ Kendisinden sonra gelen mütekellimler de çoğunlukla onun yolunu talip etmiştir. Adududdin el-Îci, “*Mevâkıf*” adlı eserini, Âmidî'nin “*Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*” ve Fahreddin Râzî'nin “*Nihâyetü'l-Ukul*” adlı iki kitabın özeti olarak kâleme aldığını söylemiştir.⁵² Mevâkıf'ın özellikle Osmanlı medreselerinde okutulan temel kitaplardan olduğunu ve yaklaşık 40 tane şerhi yapıldığını düşündüğümüzde Âmidî'nin eserinin önemini anlamış oluruz. Mevâkıf'ın en önemli şârihi olan Seyyid Şer'îf Cürçânî, hem kendisinden önceki kelâmcıların hem de İslâm felsefecilerin görüşlerini tartıştıktan sonra genellikle Eş'ârî kelâmcıların ve özellikle de Âmidî'nin görüşlerini benimser görünmektedir.⁵³

İbn Teymiyye gibi kelâma muhalif bir şahsiyet bile Âmidî'nin Ebkâr'daki görüşlerine reddiye niteliğinde “*Der'u Te'âruzu'l-Akl ve'n-Nakl*” adıyla bir eser kâleme almıştır. Fakat bu durum, İbn Teymiyye'nin, Âmidî'nin müteahhirûn kelâmcılar arasında en faziletlilerinden olduğunu itiraf etmesine engel olmamıştır.⁵⁴

Gazzâlî, mantık yanında felsefe incelemelerine de önem vererek felsefeyi müteahhirûn âlimlerinin ilgi odağı haline getirdi. Eş'ârî kelâmının en hacimli eserlerinden biri olan Âmidî'nin kâleme aldığı Ebkâru'l-Efkâr, Fahreddin Râzî ile

⁵¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/68.

⁵² el-Îcî, Adududdin Abdurrahmân b. Ahmed (766/1364), *Mevâkıf*, Dâru'l-Ceyl, Beyrût, 1997, 1/6.

⁵³ Gümüş, Sadreddin, “Cürçani, Seyyid Şer'îf”, *DİA*, İstanbul, 1993, 8/135.

⁵⁴ İbn-i Teymiyye, Ahmed b. Abdulhâlim, *Der'u Te'âruzu'l-aklî ve'n-Nakl*, Tahkik: Muhammed Reşad Sâlim, Dâru'l-Kunuzul-Edebiyye, Riyad, 1391/1971, 1/439.

gelişen kelâm ve felsefenin birleştirildiği felsefî kelâm dönemine ait ilk ürünlerdendir.⁵⁵ Fahreddin Râzî'den sonra Âmidî, bir adım daha ileri giderek kelâmda felsefeyi genişletti ve “kemalat, aklî bilimleri⁵⁶ kuşatmakla elde edilir” ilkesini getirdi. Bu felsefî kelâmı, Beyzâvî devam ettirmiştir.

Âmidî, kendini hem Fahreddin Râzî'nin metodolojik bakımdan takipçisi hem de ona bir tür rakip konumuna yerleştirmiştir. Nitekim telif ettiği eserlerini Râzî'nin meşhur kitaplarına birer nazire şeklinde kâleme almıştır. Âmidî, düşünce sistemini “üç usûl” temeli üzerine kurmuş ve Râzî'de olduğu gibi her üç usûl alanında mufassal ve muhtasar eserler ortaya koymuştur.

Âmidî, Usûlü'd-Dîn alanında;

1. Râzî'nin **Metâlibu'l-Aliyesi** yerine **Ebkâru'l-Efkâr'ı**
2. Râzî'nin **Muhassal'ı** yerine **Gâyetü'l-Merâm'ı** ortaya koymuştur.

Âmidî, Usûlü'l-Fıkh alanında;

1. Râzî'nin **Mahsul'u** yerine **el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm'ı**
2. Râzî'nin **Nihâyetu's-Sûl'u** yerine **Munteha's-sûl'u** ortaya koymuştur.

Âmidî, Usûlü'l-Hikme alanında;

1. Râzî'nin **Mebâhisu'l-Meşrikiyye'si** yerine **En-Nûru'l-Bâhir'i**⁵⁷ ile **Hakâiku'd-Dekâik'ı**,
2. Râzî'nin **Mulahhasu'l-Hikme'si** yerine **Rumûzu'l-Kunûz'u** ortaya koymuştur.⁵⁸

⁵⁵ Yüksel, Emrullah, “Ebkâru'l-Efkâr”, *DİA*, İstanbul, 1994, 10/78.

⁵⁶ Ma'kulât.

⁵⁷ Âmidî, Ali b. Ebi Ali Seyfuddin, *en-Nûru'l-bâhir fi'l-hükmi'z-zevâhir*, Editör: Fuat Sezgin. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2001. 4 cilt.

⁵⁸ Özervarlı, M. Sait, “Âmidî'nin İki Yazma Eseri Işığında Felsefe Ve Kelâm İlişkisi”, *Uluslararası Seyfeddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2009, s. 323, 324.

Âmidî “Ebkâru'l-Efkâr” adlı eseri “İhkâm”dan önce kâleme almıştır. İhkâm’da fıkıh usûlünün usûlü'd-dîn ile ilgili kelâmî meselelerin izahı için Ebkâru'l-Efkâr’a atıfta bulunmuştur.⁵⁹ Dolayısıyla iki usûlün ortak konularını “Ebkâr”da işlediği için tekrar olmasın diye “İhkâm”da kısaca temas ederek geçmiştir. Mesela nazar, delîl, ilim ve zann vb.⁶⁰ Ayrıca Âmidî, zaman içinde fikirleri olgunlaştığından dolayı “İhkâm”da daha titiz ve hassas incelemeler yapmıştır. Usûlü'd-dînin mantığını ve usûlü'l-fıkh meselelerini “İhkâm”da ustalıkla birleştirmiştir.

Âmidî, Usûlü'd-Dîn alanında, Usûlü'l-Fıkıhtan da yararlanmıştır. Mesela, bazen icmâyı delîl olarak kullanmıştır. Semiyat bahsinde nasslar arasında tercih kurallarını kullanmıştır. Umûm-Husus, mutlak-mukayyed gibi Usûlü'l-Fıkha ait kuralları kelâmî meseleleri izah ederken kullanmaktan çekinmemiştir.

Âmidî hocaları vasıtasıyla daha çok Gazzâlî’den etkilenmiştir. Zira Âmidî’nin hocası Ebu'l-Kasım Yahya ibn-i Fadlân’dır. Bu âlim de kelâm ilmini Gazzâlî’nin talebesi olan Muhammed b. Muhammed Yahya ez-Zebîdî’den öğrenmiştir.⁶¹ Âmidî, Gazzâlî’nin “el-Vasit” adlı eserini ezberlemiş. Sonra bir gün rüyasında Gazzâlî’yi görmüş. Bu rüyadan etkilenecek daha sonra da “Mustasfa”yı ezberlemiştir.⁶² Yakînî zannedildiği halde yakînî olmayan deliller konusunda,⁶³ tam

⁵⁹ Âmidî, *İhkâm*, 1/12; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr* 612 yılında telif ederken (Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 5/306), “İhkâm”ı ömrünün sonuna doğru 625 yılında kaleme almıştır. (Öğüt, Sâlim, “el-İhkâm” maddesi, DİA, İstanbul, 2000, 21/534.)

⁶⁰ Krş: Âmidî, *İhkâm*, 1/10-13 ile *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/70-214.

⁶¹ Muhammed el-‘Arûsî Abdulkadir, *el-Mesâilu'l-Müşterek beyne Usûli'l-fıkh ve Usûli'd-Din*, Dâr-u Hâfız li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1410/1990, s. 14.

⁶² Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, 8/307.

⁶³ Krş: Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Mustasfâ fî ilmi'l-usûl*, Tahkîk: Muhammed Abdusselam Abduşşafî, Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1413/1993, 1/165; Âmidî, *İhkâm*, 4/386.

istikrânın yakînî bilgi değil, zan ifade ettiği hakkındaki yargıda Gazzâlî'nin etkisi açıkça görülmektedir.⁶⁴

Âmidî, Gazzâlî ile başlayan müteahhirûn kelâmcılarından sayılır. Gazzâlî, mantık usûlünü İslâmî ilimlerde uygulayarak eski kelâmcıların yolundan farklı, yeni bir yol belirledi. Gazzâlî'ye göre mantık ilmi fıkıh usûlünün mukaddimelerinden değildir. Fakat tüm ilimlerin mukaddimesidir. Gazzâlî bundan başka, mantığı usûla ekleyerek, "*mantık bilmeyen kimsenin ilmine güvenilemez*"⁶⁵ demekle mantığı bilimlerin öncüsü kılmıştır. Âmidî de, Gazzâlî'nin bu tespitine katılırcasına hem Usûlü'd-dîne dâir eserinde hem de Usûlü'l-fıkha dâir eserinde mantık ilmine ayrı bir yer vermiştir. Dolayısıyla Usûlü'd-Dîn ve Usûlü'l-Fıkıh alanında ortaya koyduğu eserlerde bunların etkisi de görülmektedir. Âmidî, mantık alanında "*Dekâiku'l-Hakâik*" adlı hacimli bir eser yazmıştır.⁶⁶

Âmidî, Usûlü'd-Dîn'in ve Usûlü'l-Fıkıh'ın içine Aristo mantığındaki kıyâs şekillerini dâhil etmiş ve pratik olarak kullanmıştır. Aristo mantığını tam bir teslimiyet içinde değil, kelâmî ve fikhî bir birikim ile kullanmıştır. Ortaya konulan delîllere, hem içerik hem de şekil bakımından yaklaşılarak yakînî bilgiye ulaştıracak doğru ve geçerli kuralları tespit etmeye çalışmıştır. Hem yakînî zannedildiği halde yakînî olmayan delîller konusunda hem de mantığın 4 şekli konusunda ortaya

⁶⁴ Krş: Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *Mi'yâru'l-ilm fi Fenni'l-Mantık*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1410/1990, s. 148, 149 ile Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/208. Âmidî, *İhkâm* da yaklaşık 50 kez Gazzâlî'ye atıfta bulunmuştur.

⁶⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/10. İbn-i Teymiyye'ye göre usulu'd-din ve usûlü'l-fıkıh alanına mantığın girmesi Gazzâlî ile olmuştur. Gazzâlî, Mustasfâ'nın girişine mantık ile ilgili bir mukaddime koymasının yanında, Mihekku'n-Nazar, Mi'yâru'l-İlm ve Kıstâsu'l-Müstekim eserleriyle mantığın iyice İslâmî ilimlerde kök salmasını sağlamıştır. Ve mantığı, Peygamberlerin bir öğretisi olarak ele almıştır. İbn-i Teymiyye'ye göre Gazzâlî, mantığı İbn-i Sînâ'dan, o da Aristo'dan öğrenmiştir. İbn-i Teymiyye, Ahmed b. Abdulhâlim, , *er-Red ale'l-Mantikiyyin*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, Trs, s. 14, 15.

⁶⁶ Âmidî'nin mantık alanında yazmış olduğu "Dekaikul-Hakaik" adlı eserin birinci cildinin mikro filmi sayfa sayfa internet ortamına aktarılmıştır. İlgili internet adresi için bakınız: http://diglib.princeton.edu/view?_xq=pageturner&_index=1&_inset=1&_start=1&_doc=/mets/İslâmi c42b.mets.xml

koyduğu değerlendirmeler bunu göstermektedir. Tümdengelimini yakînî bilgi etmek için kullanılabileceğini, tümevarım ve analoginin zannî bilgiye ulaştıracağını belirtmiştir.⁶⁷

Âmidî, Eş'ârîlerin çoğunlukla sıfatlar konusunda kullandıkları “*Kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid*” konusunda seleflerine muhâlefet ederek bu kıyâs türünü “*Ebkâru'l-Efkâr*” adlı eserinde reddetmiştir.⁶⁸

Âmidî'nin Usûlü'd-Dîn alanındaki temel eseri “*Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*” adlı kitabın kısmen özeti niteliğinde “*Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*” adlı bir eseri var ki, iki kitap arasında temel bir fark bulunmaktadır. “*Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*” adlı kitapta Âmidî, akli ve nassı beraber kullanarak konuları işlerken; “*Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*” adlı eser de ise daha çok akıl ile meseleleri izah etmeye çalışmaktadır.

ÂMİDÎ'NİN “USÛLÜ –FİKİH” TAKİ YERİ

Usûlü'l-Fıkh alanında ilk kitap yazan âlimin, “er-Risâle” adlı kitabı yazan İmâm Şâfiî olduğu genel olarak kabul edilmektedir.⁶⁹ İmâm Şâfiî, mütekellim metodunun da kurucusu olarak kabul edilir. Ancak Usûlü'd-Dîn ile ilgili meseleler “er-Risâle”de fazla yer almaz. Usûlü'd-dîn ile ilgili meseleleri, Usûlü'l-Fıkh alanında ilk kez en fazla ele alan kişi usûlcülerin hocası kabul edilen Kâdî Ebubekir Bâkılânî'dir. Bâkılânî Usûlü'l-Fıkh alanında kâleme aldığı bu esere “*et-Takrîb ve'l-İrşâd*” adını vermiştir. Bu eseri kâleme almasının sebebi usûlü fikh meselelerine eleştirilerde bulunan Mutezilî âlimlere cevap vermektir. Dolayısıyla onlara cevap

⁶⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/195-213.

⁶⁸ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/212-213.

⁶⁹ İbn-i Haldun, *Tarihi İbn Haldun*, 1/455.

vermek için yeni bir metod takip etmiştir. Böylece hem kendisinden önceki Hanefî İmâmlarına hem de takipçisi olduğu İmâm Şâfiî'ye muhâlefet ederek Usûlül-Fıkh meselelerini kelâm meseleleriyle bağlantılı olarak ele almıştır.⁷⁰

Fıkıh usûlunda üç metod bulunmaktadır: 1. Fukaha metodu, 2. Mütakellim metodu, 3. Memzuç metod.

1. Fukaha metodu: Hanefî metodu olarak da bilinir. Bu yolun özelliği, usûl kaidelerinin -mücerred nazari deliller esas alınmaksızın- mezhep imâmıların fer'i meselelere dair içtihatlarından hareket edilerek ortaya çıkarılmasıdır. Dolayısıyla bu metodu esas alan âlimlerin temel istidlâl çeşidi istikrâdır. Bu ekolün telifteki metodu şöyledir: Usûl ilminin tarifi, sonra üzerinde ittifâk edilen ve ihtilâf edilen şer'î deliller. Sonra müctehidlerin halleri, sonra teârüz ve tercih ve en sonunda şer'î hüküm bahisleri. Bu metodu en çok kullananlar Hanefî âlimleridir. Bundan dolayı bu metod aynı zamanda Hanefî metodu olarak da bilinir. Hanefî yöntemi üzere Fıkıh usûlü kaidelerini ilk te'sis eden Ebû Yusuf'tur.⁷¹ Ancak onun kitabı, bize kadar gelmemiştir.

İmâm Ebû Yusuf⁷² ile İmâm Muhammed'den⁷³ sonra onların talebeleri, Fıkıh usûlü sahasında tetkiklerde bulunmuşlardır. Bunlar arasında İshâ b. Ebân,⁷⁴ "Hücece" adıyla bir kitab te'lif etmiştir.⁷⁵ Günümüze ulaşmasa bile "Meâhizuş-Şer'îa" adlı

⁷⁰ Muhammed el-'Arûsî, *el-Mesêilu'l-Müşterek*, s. 12.

⁷¹ İbn Nedim, *Fihrist* adlı kitabında Ebu Yusuf'un usul alanında da kitapları bulunduğunu belirtmektedir. İbn Nedim, Muhammed b. İshak, *Fihrist, Dâru'l-Marife, Beyrût*, 1398/1978, s. 286.

⁷² Ebu Hanîfe'nin talebelerindendir. Hicri 182 yılında vefat etmiştir.

⁷³ Ebu Hanîfe'nin talebelerindendir. Hicri 189 yılında vefat etmiştir.

⁷⁴ Hicri 221 yılında vefat etmiştir.

⁷⁵ Hallâf, Abdulvehhab (1375/1955), *İlmü Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'd-Da've – Şebbü'l-Ezher, Dâru'l-Kâlem, 1959, s. 18; Zeydan, Abdulkarim, *el-Veciz fî Usulil-Fıkh*, Müessesetür-Risale, Beyrût, 1424/2003, s. 16; Şaban, Zekiyyuddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usulul-Fıkh)*, Tercüman: İbrahim Kafi Dönmez, TDV, Ankara, 1996, s. 35-38.

eseri bulunan Ebu Mansur el-Maturîdî'nin öncülerinden sayıldığı bu üslûbun mühim kitaplarından bazıları şunlardır:

- 1- Kerhî, *Usûl*,⁷⁶
- 2- Cassâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*,⁷⁷
- 3- Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*,⁷⁸
- 4- Pezdevî, *Usûl*,⁷⁹
- 5- Serahsî, *Usûl*,⁸⁰
- 6- Ala'addin Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*,⁸¹
- 7- Abdulaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr 'en Usûli'l-Pezdevî*,⁸²
- 8- Nesefî, *Menâri'l-Envâr*,⁸³ Bu kitap üzerine yazılan en güzel şerhler *Mişkâtü'l-Envâr* ve İbni 'Âbidin'in *Hâşiyetü Nesemâtü'l-Eshâr* adlı eserlerdir.
- 9- İbn Melek, *Şerh-u Menâri'l-Envâr*.⁸⁴

Fukaha metodunu kullanan Hanefi usûlcülerin Fıkıh usûlune dâir eserlerinde genel olarak kelâmî değerlendirmelerden uzak durduğu söylene de, kitaplarının başında *ilmu't-tevhid* başlığı adı altında bir giriş bulunmaktadır. Hanefi usûlcüler kelâm ekollerinden ya Mutezilî ya da Maturidî kelâm ekolüne mensuptur. Asıl itibariyle de Ebu Hanîfe de bir mütekellim sayılabilir. Bundan dolayı fukaha metodunun usûlü'd-dînden bağımsız bir şekilde geliştiğini söylemek doğru olmaz.

⁷⁶ Kerhî Hanefî âlimlerindendir. Hicri 340 yılında vefat etmiştir.

⁷⁷ Cassâs Hanefî âlimlerindendir. Mutezili eğilimleri ile meşhurdur. Hicri 370 yılında vefat etmiştir.

⁷⁸ Debûsî Hanefî âlimlerindendir. Hicri 430 yılında vefat etmiştir.

⁷⁹ Pezdevî Hanefî âlimlerindendir. Hicri 482 yılında vefat etmiştir.

⁸⁰ Serahsî, Hanefî ve Maturidi âlimlerindendir. Hicri 483 yılında vefat etmiştir.

⁸¹ Semerkandi Hanefî ve Maturidi âlimlerindendir. Hicri 533 yılında vefat etmiştir.

⁸² Abdulaziz Buhârî Hanefî âlimlerindendir. Hicri 730 yılında vefat etmiştir.

⁸³ Nesefî Hanefî âlimlerindendir. Hicri 710 yılında vefat etmiştir.

⁸⁴ İbn Melek Hanefî âlimlerindendir. Hicri 885 yılında vefat etmiştir.

2. Mütakellimînin metodu: Bu metodun özelliği, fikhî meseleleri bir kenara bırakarak aklî, kelâmî ve lugavî delîllerin gerektirdiği şekilde usûl kâidelerini ortaya koymaktır. Şu halde bu ekolün başlıca üç özelliği vardır: 1. Mücerred aklî istidlâllere dayanmak, 2. Muayyen bir fıkıh mezhebine bağlı kalmamak, 3. Fıkha dâir fer'î meseleleri sadece açıklama ve misal için zikretmek. Bu esasa göre yazılan eserlerde önce mantıkî ve lugavî tarifler sonra şer'î hükümler sonra delîller ve lafızların delâletleri en sonunda da ictihad ve taklît konuları zikredilir. Bu ekolün İmâmı, fikhından önce usûlünü ortaya koyan İmâm Şafî'dir. Bu usûlün bayraklaşan ismi ise Ebubekir Bâkılânî'dir. Bu metodu daha çok Mutezili âlimler, Şâfiî âlimler, Mâlikî âlimler ve ilk dönem Caferî âlimler kullanmıştır.⁸⁵ Bu metodla yazılan kitapların en meşhurları şunlardır:

1. Kâdî Abdulcebbar, *el-Umed*,⁸⁶

2. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*,⁸⁷

3. İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-fikh*. Ayrıca Bâkılânî'nin fıkıh usûlü alanında Usûlü'd-Din ve Usûlü'l-Fıkıh konularını mezcettiği *et-Takrîb ve'l-İrşâd*'ın özeti sayılan *Kitabu't-Telhîs fî Usûli'l-fikh* adlı eser de bu alanın önemli kitaplarından.⁸⁸

4. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*,⁸⁹

5. Fahrüddin er-Râzî, *el-Mahsûl*,⁹⁰

6. el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*,⁹¹

⁸⁵ Hallâf, *İlmü Usûli'l-Fıkıh*, s. 18; Zeydan, Abdülkerim *el-Veciz fî Usulil-Fıkıh*, s. 16, 17; Şaban, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 34-35.

⁸⁶ Kadî Abdülcabbar, Mutezili âlimlerdendir. Hicri 415 yılında vefat etmiştir.

⁸⁷ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Mutezili âlimlerdendir. Hicri 463 yılında vefat etmiştir.

⁸⁸ Cüveynî, Eş'ârî ve Şâfiî âlimlerindendir. Hicri 487 yılında vefat etmiştir.

⁸⁹ Gazzâlî, Eş'ârî ve Şâfiî âlimlerindendir. Hicri 505 yılında vefat etmiştir.

⁹⁰ Fahrüddin er-Râzî, Eş'ârî ve Şâfiî âlimlerindendir. Hicri 606 yılında vefat etmiştir.

⁹¹ Âmidî, Eş'ârî ve Şâfiî âlimlerindendir. Hicri 631 yılında vefat etmiştir.

7. Beyzâvî el-Minhâc, ve bunun el-İsnevî şerhi,⁹²

3. Memzuç metod: Bu ikisini birleştiren *memzuç metod* ise Hicrî 7. asırda ortaya çıktı. Bu üslûb ile usûl telif edenlerin metodu, önce usûl kaidelerinin tahkîki ve bunları delîllerle isbat etme, sonra bu kaideleri fıkıhtaki fer'î meselelere tatbik etme şeklindedir.⁹³ Bu metotla eser yazanlardan bazıları şunlardır:

1. İbnü's-Saâtî, *Bedî'u'n-nîzâm*,⁹⁴

2. Sadrü's-Şer'îa Abdullah b. Mesud Hanefi, *Tenkîhu'l-Usûl* ve kendi şerhi Tevdih.⁹⁵ Şâfiî âlimlerinden Sa'duddin Taftazânî, “*Tavdih*”i şerh etmiştir.⁹⁶

3. İbn Kayyım, *İlâmu'l-Muvakki'in*,⁹⁷

4. Tâcu's-Sübkî, *Cem'ül-Cevâmi'*,⁹⁸

5. Şâtibî, *Muvâfakat*,⁹⁹

6. Molla Fenârî, *Fusûlü-Bedâyi'*,¹⁰⁰

7. İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr*,¹⁰¹

8. Molla Hüsrev, *Mir'ât*,¹⁰²

9. Muhibullah b. Abdişşekür, *Müsellemü's-Sübût*.¹⁰³

Hicri 694'da vefat eden Hanefi mezhebinden Ahmed bin Ali es-Saati'nin

⁹² Beyzâvî, Eş'ârî âlimlerindendir. Hicri 685 yılında vefat etmiştir.

⁹³ Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkıh*, s. 18, 19; Zeydan, *el-Vecîz fî Usuli'l-Fıkıh*, s. 18; Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usulu'l-Fıkıh)*, s. 40.

⁹⁴ İbnü's-Saâtî, Hanefî âlimlerindendir. Hicri 694 yılında vefat etmiştir.

⁹⁵ Sadrü's-Şer'îa, Hanefî âlimlerindendir, Hicri 747 yılında vefat etmiştir.

⁹⁶ Sa'duddin Mesud b. Ömer Taftazani, Şâfiî âlimlerindendir. Hicri 792 yılında vefat etmiştir.

⁹⁷ İbn Kayyım el-Cevziyye, Hanbelî âlimlerindendir. Hicri 751 yılında vefat etmiştir.

⁹⁸ Tâcu's-Sübkî Şâfiî âlimlerindendir. Hicri 771 yılında vefat etmiştir.

⁹⁹ Şâtibî Mâlikî âlimlerindendir. Hicri 780 yılında vefat etmiştir.

¹⁰⁰ Molla Fenârî 834 yılında vefat etmiştir.

¹⁰¹ İbnü'l-Hümâm, Maturidi ve Hanefî âlimlerindendir. Hicri 861 yılında vefat etmiştir.

¹⁰² Molla Hüsrev, Hicri 885 yılında vefat etmiştir.

¹⁰³ Muhibullah b. Abdişşekür, Hicri 1119 yılında vefat etmiştir.

yazdığı "**Bedi'u'n-Nizâm el-Câmi-u Beyne Kitabeyi'l-Bezdevî ve'l-İhkâm**"¹⁰⁴ isimli eseriyle, fukaha metodunu esas alan Hanefilerden Pezdevî'nin "**Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl**" ve mütekellim metodunu esas alan Âmidî'nin "**el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm**" adlı eserlerini cemetmiştir. Böylece Âmidî ile Fıkıhta Kelâmın etkisinin arttığı görülmektedir.

Memzuç dönem her ne kadar İbn Sa'ati ile başlatılsa da aslında Âmidî'nin İhkâm'ı ile başlatılması daha doğru gibi gözükmektedir. Zira Âmidî, kendisine kadar yazılan Usûlu'l-Fıkh kitaplarını incelemiş, hem fukaha hem de mütekellim usûlcülerinin görüşlerini toparlayarak ihtilâf noktalarını izah ederek aşmaya çalışmıştır. Toparlayıcı ve ansiklopedik çapta bir Usûlu'l-Fıkh kitabı kâleme aldığı için memzuç bir özellik arzemektedir. İhkâm'da sadece mücerred bir usul yerine örneklemelerin kullanılması bu özelliğine işâret etmektedir. İbn Sa'âtî'nin, İhkâm'ı, *Kenzu'l-Vusûl'u* ile birlikte ele alması bu yakınlaşmayı görmesinden kaynaklanmaktadır.

Âmidî, Usûlü'l-fıkh alanında en önemli kitabı olan "**el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm**" aslı eserini yukarda belirttiğimiz gibi mütekellimin metoduna göre kâleme almıştır. İbn-i Haldûn, Âmidî'nin "**el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm**" adlı eserini, kendisinden önce yaşamış olan Fahreddin Râzî'nin "**el-Mahsul**" adlı eserinde olduğu gibi, kendisinden önceki 4 temel usûl kitabını özetleyerek kâleme aldığını belirtmektedir. Bunlar, Kadı Abdulcabbâr'ın el-Umed, Ebu'l-Hüseyin Basrî'nin El-Mu'temed, Cüveynî'nin Burhân ve Gazzâlî'nin Mustasfa adlı eserleridir. Râzî,

¹⁰⁴ İbn-i Sa'âtî, *Bediun-Nizâm (Nihâyetül-Vusûl ile ilmi'l-usûl)*, Tahkîk: Sa'd b. Garîr Mehdi es-Sülemi (Doktora Tezi), Mekke, Câmiatü Ümmü'l-Kura Külliyyetu's-Şer'îa, 1405/1985. Bu eserin el yazması Kuveyt vakıflar Bakanlığına bağlı Elyazmaları ve İslâmî Kütüphaneler Müdürlüğünde 1-365 numarada bulunmaktadır. Mikro filmi ise şu siteden indirilmektedir: http://mostafamakhtot.blogspot.com/2009/05/blog-post_05.html

Mahsul’de delîl ve hüccetlere ağırlık verirken, Âmidî, İhkâm’da fikhî meselelere ve farklı görüşlerin gerekçelerine ve cevaplarına ağırlık vermiştir.¹⁰⁵ Ancak İbn-i Haldûn’un bu görüşü tamamen doğru bir değerlendirme değildir. Zira Âmidî, İhkâm’da birçok usûlcünün ismini zikrederek bu kitabıyla kendisinden önceki İslâm birikiminin bir özetini sunmaya çalışmıştır. Âmidî’nin İhkâmı ile Râzî’nin Mahsulu arasındaki temel farklardan biri şudur. Râzî, Mahsul’de konuları daha çok mücerred olarak delîlleriyle ele alırken; Âmidî, İhkâm’da konuları uygulamalı örneklerle anlatarak, farklı görüşlerin gerekçelerine ve cevaplarına ağırlık vererek işlemektedir. Ayrıca Âmidî’nin İhkâm’ı üzerinde daha fazla şerh ve haşiye yazılmıştır.¹⁰⁶

Âmidî “İhkâm” adlı bu eserini 617 yılında Dimeşk’te yazmış ve Melik Müazzam’a ithaf etmiştir.¹⁰⁷ Daha sonra Âmidî “İhkâm”ı, “*Munteha's-Sûl fi İlmi'l-Usûl*” isimli kitabıyla özetlemiştir.¹⁰⁸ Âmidî’nin “el-İhkâm”ını ise Ebû Amr İbn Hâcib (v. 846/1442) “*Müntehâ's-sü'l ve'l-Emel fî İlmey'il-Usûl ve'l-Cedel*” adlı kitabında özetlemiş, bu kitabı da “*Muhtasaru'l-Müntehâ*” isimli kitabında özetlemiştir. Daha sonra bu muhtasar eserleri, bunlara yazılan şerhler takip etmiştir.¹⁰⁹ Bu şerhlere örnek olarak, Adudiddin el-İci’nin şerhi zikredilebilir. Bu şerhe de Seyyid Şer’îf Cürcânî ve Taftazânî haşiye yazmıştır.¹¹⁰

Şerafuddin el-Makdîsî ise Râzî’nin ve Âmidî’nin usûllerini cemedan bir usûl kitabı telif etmiştir.¹¹¹

¹⁰⁵ İbn-i Haldun, *Tarihi ibn Haldun*, 1/455.

¹⁰⁶ İbn Haldun, *Tarihi ibn Haldun*, 1/455.

¹⁰⁷ -Şâfiî, Hasan, *Âmidî ve Erâuhu'l-Kelâmîyye*, Dâru's-Selam, Kâhire, 1418/1998 s. 69, 76.

¹⁰⁸ *Munteha's-sûl* adlı bu kitap 1930 yıllarda Ezher’de ders kitabı olarak okutulmuştur. Hasan Şâfiî, *Âmidî ve Erâuhul-Kelâmîyyeti*, s. 78.

¹⁰⁹ Şaban, Zekiyuddin, *İslâm Hukuk İlminin esasları (Usulul-Fıkh)*, s. 39.

¹¹⁰ Gümüş, Sadreddin, “Cürcani, Seyyid Şer’îf”, 8/136. Bu eser Dâru'l-Kutubil-İlmiyye tarafından şerh ve haşiyeleriyle birlikte Beyrûtta 1424/2004 yılında basılmıştır.

¹¹¹ İbn Kadî Şuhbe, *Tabakatuş-Şâfi’îyye*, 2/161; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Dâr-u İhyai't-Türâs, Beyrût, 1957, 1/156. Ahmed b. Ahmed Şerafuddin el-Makdîsî Şâfi’î âlimlerindendir.

Nâsiruddin et-Tûsî, Usûlu'l-Fıkıh konularının sistematik olarak anlatılmasına dâir yaklaşık yedi yöntemden bahseder. Bu yöntemlerin sahipleri arasında Gazzâlî, Şîrâzî, Râzî, Karâfî, Ebu Ya'la, İbnu's-Saykal ve Âmidî bulunmaktadır. Bu usûlcülerin kitaplarında uyguladıkları sistemiği izah edip eleştiren Tûsî, bunlar arasında meramı anlatmak için en güzel ve en kestirme olanın Âmidî ve İbnu's-Saykal'ın yönteminin olduğunu belirtmektedir.¹¹² Âmidî, Usûlu'l-Fıkıhta izlediği yol şu şekildedir. Âmidî önce Usûlu'l-Fıkıhın dayandığı kelâm, şer'î hükümler ve Arap dilinin ilkelerine değinmiştir. İkinci sırada deliller ve kısımlarına geniş yer vermiştir. Daha sonra içtihad ve taklît, müftî ve müsteftî konusuna değinmiş, en sonda da deliller arasında tercîh kurallarına değinerek konuyu kapatmıştır.

Âmidî, kendisinden önceki usûlcüler gibi makâsıdı üç katagoriye ayırır. Fakat ilk kez bu üç kategorinin ve zarûrî beş maksadın birbirine tercîh ve üstünlüğünden bahseder. Ona göre zarûrî maslahatlar, hâcî maslahatlara, hâcî maslahatlar ise tahsînî maslahatlara tercîh edilir. Bu tercîhi tekmilelerde de uygular.¹¹³

Usûlu'l-Fıkıh konularından hükmü üç kısma ayıran Âmidî'dir. Kendisinden önce böyle bir taksim yapan olmamıştır. Günümüze kadar bu taksim hala geçerliğini devam ettirmektedir. Bunları şu şekilde maddelendirebiliriz:

1. Teklîfî yani iktidâî Hüküm: Farz, haram, mendub ve mekruh
2. Tahyîrî yani tercîhe bırakılmış hüküm: Mübah

Hicri 622 ve 694 yılları arasında yaşamıştır. El-Bedi' *fî Usuli'l-Fıkıh* adındaki eseri ile Râzî'nin ve Âmidî'nin yöntemlerini cemetmiştir.

¹¹² et-Tûfî, Süleyman b. Abdulkaviyy Necmeddin, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, 1417/1987, 1/97 – 107. Köksal, Cüneyd, *Fıkıh Usulunun Mahiyeti Ve Gayesi*, s. 152.

¹¹³ Âmidî, *ihkam*, 3/240, 241. 4/493 - 495. Pekcan, Ali, *Fıkıh usulu bağlamında Makasiduş-şeria düşüncesinin Tarihi Seyri*, (Ahmed Yaman'ın hazırladığı “*Makasid Ve İctihad İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*” adlı kitabın içinde) Yediveren yayınları, Konya, 2002, s. 220, 221.

3. Vad'î hüküm: Mani, sebep, şart, sahih, fasit, azimet ve ruhsat.¹¹⁴

Cedel ilmi, Âmidî zamanında oldukça revaçta olan bir ilim dalıdır. Cedel ilminin kelâmıla irtibatı, fıkıhın fıkıh usûlü ile olan irtibatı gibidir. Kelâm ilmi, “dinî akidenin hüccetlerini” ortaya koyar. Âmidî’nin döneminde bu dört ilim dalını bir arada ele alan eserler kâleme alınmıştır. Örneğin, Fahreddin Râzî, bu dört ilim dalına bir de hilâf ilmini de ekleyerek “*Meâlim-u Usûli'd-Din*” adlı kitabı kâleme almıştır. Hilâf ilminin görevi, istidlâl açısından müçtehitlerin furu ile ilgili meselelerdeki görüşleri arasında bir denge oluşturmaktır. Hangi müçtehidin delîlinin ve istidlâlinin daha sağlam ve güvenilir olduğunu ortaya koymak açısından bu ilim dalı çok önemlidir. Cedel ve hilâf ilmi, ayrıca “*Edebu'l-Manazara*” adlı kitapların yazılmasını sağlamıştır. Âmidî de bu nazarî ve pratik tecrübelerden oldukça faydalanmış ve bunların etkisi, yazdığı kitaplara tesir etmiştir. Ayrıca İbn Hâcib, Âmidî’nin, fıkıh usûlü alanında yazdığı “*Münteha's-Sul Fi İlmi'l-Usûl*” ile cedel alanında yazdığı “*Gâyetu'l-Emel Fi İlmi'l-Cedel*” adlı iki kitabı bir arada cem eden bir kitap telif etmiştir.¹¹⁵

¹¹⁴ Âmidî, *İhkâm*, 1/86, 87; *Munteha's-sûl*, 28.

¹¹⁵ Şâfi’î, Hasan, *Âmidî ve Erâuhu'l-Kelâmiyye*, s. 73, 74.

I. BÖLÜM

ÂMİDÎ'DE DELİL

Âmidî'ye göre usûlü'l-fıkıh aynı zamanda edilletü'l-fıkh demektir. Aynı zamanda Usûlü'l-Fıkıh, fıkhın delîlerinin, şer'î hükümlere delâlet açılarını bilmektir. Usûlü'd-Dîn hem delîlleri tanımayı hem de delîllerin kesin bilgi ve zan ifade eden kısımlarını tanımayı sağlar.¹¹⁶ Bundan dolayı Usûlü'd-Dîn ve Usûlü'l-Fıkıhın en önemli ortak konusu delîl konusudur.

1. DELİLİN TANIMI

Delîl, “fa’îl” kalıbında sıfatı müşebbehedir. Âmidî'ye göre delîl, *ism-i fâil*¹¹⁷ manasıyla delîli koyan¹¹⁸ ve delîli hatırlatan¹¹⁹ anlamında kullanılırken, *masdar* manasıyla da kendisiyle irşâdın ve yol göstermenin vukubulduğu şey için kullanılmaktadır. Fakihler, delîli masdar anlamıyla tanımlayarak, delîlin yakînî bilgiye ve zannî bilgiye ulaştırdığını kabul etmektedirler.¹²⁰ Delîlin bu üç anlamından ilk ikisi yani delîli koyan ve delîli hatırlatan hakikat anlamında kullanılırken; üçüncüsü ise mecâz olarak kullanılmaktadır. Mesela delîli ortaya

¹¹⁶ Âmidî, *İhkâm*, 1/10; *Munteha's-sûl*, 8.

¹¹⁷ Dâil.

¹¹⁸ Nâsibü'd-delîl.

¹¹⁹ Zâkiru'd-delîl.

¹²⁰ Âmidî, *İhkâm*, 1/10. *Munteha's-sûl*, 9.

koyan ve hatırlatan anlamında Yüce Allah'a delîl denmesi hakikî anlamdadır. Çünkü şer'î ve aklî delîlleri ortaya koyan Yüce Allah'dır. Âlemin, Yüce Allah'a delîl olması ise mecâzî anlamdadır. Çünkü duyularla idrak edilmeyen ve zarûrî olarak bilinmeyen gaybî bir bilgiye, âlemin delâlet etmesi ve yol göstermesiyle ulaşılır.¹²¹

Âmidî, Ebkâr da verdiği tanımda “*mütekellimlerin örfüne göre delîl, sahih nazar yani akıl yürütme ile tasdîkî bir sonuca ulaşmayı mümkün kılan şeyden ibarettir*” derken; İhkâm adlı kitabında ise bu tanımın fukahaya ait bir tanım olduğunu söylemektedir. Âmidî, fukaha ile mütekellimler arasındaki tanım farkının, kesin bilgi anlamındaki ilim olduğunu ifade etmektedir. Fukahaya göre delîl kesin bilgiye veya zanna ulaştırabilir. Fakat mütekellimler kesin bilgi ile zannî bilgiyi birbirinden ayırarak, kesin bilgiye ulaştırana delîl derlerken, zanna ulaştırana ise emâre adını vermektedirler. Dolayısıyla mütekellimlere göre “*delîl, sahih akıl yürütme ile tasdîkî bir sonuca bitişik, kesin bilgiye ulaşmayı mümkün kılan şeyden ibarettir.*”¹²²

Âmidî, delîlin tanımıyla “*efrâdını câmî ağyârını mânî*” bir tanım yapma peşindedir. Bu tanıma göre bir şeyin delîl olması için fukaha ve usûlcüler arasında ittifâkla kabul edilen en az şu şartların bulunması gerekmektedir:

1. Delîl ile tasdîkî bilgiye ulaşmak *mümkün olmalıdır*.

2. Delîl, fasit akıl yürütme ile değil, *sahih akıl yürütme ile* meydana gelmelidir. Delîl, akıl yürütenin veya akıl yürütmenin kusurundan dolayı, delîl olmaktan çıkmaz.

¹²¹ Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît fî Usulil-Fıkh*, 1/26.

¹²² Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/189; *İhkâm*, 1/10.

3. Delîl ile tasavvurî bir sonuca değil, *tasdikî yani haberî bir sonuca* ulaşılmalıdır.¹²³ Tasavvur ile tasdik arasındaki temel fark, tasavvurî bilgiye tanım ile ulaşılır; tasdikî bilgiye ise delîl ile ulaşılır. Âmidî, bu farkı esas alarak tanım ve delîl konusunu işlemiştir. Bilginin bu özelliğinden dolayı Arapça’da “ilm” fiili, tasavvurî bilgi anlamında tek meful almasına; tasdikî bilgi anlamında ise iki meful almasına sebep olmuştur. Tasavvurî bilgi anlamında “Ali’yi bildim”; denirken; tasdikî bilgi anlamında “Ali’nin zeki olduğunu bildim” denmektedir.

2. HÜCCET AÇISINDAN DELİLLERİN KISIMLARI

Âmidî, hüccet açısından delilleri aklî ve sem’î olmak üzere ikiye ayırmıştır. Âmidî, aklî ve sem’î delîli birbirinden ayırırken delîli zâtî itibariyle ele almıştır. Aklî delîl, zâtından dolayı medlûle delâlet ederken; sem’î delîl ise zâtından dolayı değil, vad ve ıstılahtan dolayı medlûle delâlet eder. Sem’î delîl, Şârî tarafından va’zolunabileceği gibi başkası tarafından da ortaya konulmuş olabilir.¹²⁴ Bu ayırım Bâkılânî ve Cüveynî’de de aynı şekildedir. Cüveynî aklî ve sem’î delîl arasındaki farkı şu şekilde izah etmektedir: *Aklî deliller tam bir akıl yürütme ile medlûlleri bilmeyi gerekli kılar. Bu tür deliller, vaki olduklarında birinin onları delîl olarak ortaya koyma kastına ihtiyaç duymaksızın, kendilerinden dolayı medlûle delâlet ederler. Mesela, bir fiil, gücü yeten birine delâlet eder, bir tahsîs, irâde sahibi birine delâlet eder. Hikmetli ve sağlam bir iş, ilim sahibi birine delâlet eder. Sem’î deliller ise birinin onları delîl olarak ortaya koyması ile medlûle delâlet ederler. Bunlar,*

¹²³ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/189; *İhkâm*, 1/10.

¹²⁴ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/189.

Yüce Allah tarafından ortaya konulan ya da kişilerin seçiminden kaynaklanan istilah yoluyla manalara delâlet eden ibareler ve dillerle temsil edilir.”¹²⁵

Âmidî, aklî delîl ile naklî delîlleri ayrı konularda delîl olarak kullanmaktadır. Naklî delîlin özellikle semiyat konularında delîl olduğunu belirtmektedir. Âmidî’ye göre aklın tek başına anlayamayacağı şeyler vardır. Bunları bilmek naklî delîllere bağlıdır. Bundan dolayı Peygamberler aklın tek başına anlayamayacağı şeyleri getirmişlerdir. Mesela, ibadet şekilleri, dinin prensipleri, insan için zararlı ve faydalı olan sözler ve fiillerin bilinmeyişi, dünya ve ahiret saadet ve şekavetine taalluk eden şeyler aklın tek başına anlayamayacağı şeylerdendir. Peygamberin bunları açıklamaya olan nispeti doktorun ilaçların özellikleri, vücûda faydalı veya zararlı oluşlarını tarif etmesi gibidir. Avamın akli bunları tek başına idrak edemez. Uzun tecrübeler sonucu bunları aklen öğrenmek mümkün olsa bile, helake ve zarara uğramaya yol açar.¹²⁶

Âmidî, medlûle ulaşmak açısından ise delîlleri, yalnız akıl ile bilinenler, yalnız nakil ile bilinenler, akıl ve nakil ile bilinenler olmak üzere üçe ayırmaktadır.¹²⁷ Bu üçlü taksim Bâkılânî’de ve Ebu Hüseyin el-Basrî’de de görülen bir taksimdir.¹²⁸

¹²⁵ Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf Ebu Me’âli İmâmu’l-Haremeyn, *Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkîk: Abdulazim Mahmud ed-Dîb, Dâru'l-Vefâ el-Mensûra, Mısır, 1418/1997, 1/121; Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed et-Tayyib, *et-Takrîb ve'l-İrşâdi's-Sağîr*, Tahkîk ve Talik: Abdulhamid b. Ali Ebu Zenid, Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993, 1/204, 205.

¹²⁶ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 279, 280.

¹²⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/326; *İhkâm*, 1/10, 11.

¹²⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb vel-İrşadis-Sağîr*, 1/228; Ebul-Hüseyin el-Basrî, *Mu'temed*, 2/327, 328. Gazzâlî ise delilleri aklî delil, semi delil ve vad'î delil olmak üzere 3 kısma ayırmaktadır. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/343.

2.1. AKLÎ DELİLLER:

Âmidî'ye göre tüm öncülleri aklî olan sonuçlara aklî delîl denir.¹²⁹

1. Öncül:	Âlem değişkendir.	Küçük Öncül	(aklî öncül)
2. Öncül:	Her değişken hâdistir.	Büyük Öncül	(aklî öncül)
Sonuç:	O halde âlem hâdistir.		

Âmidî'ye göre sadece aklî delîl ile bilinen meselelerden bazıları şunlardır:

İlahi hitap ulaşmadan önce bir Yaratıcının varlığını ve âlemin hudusunu bilmek, nübüvvetin sıhhati, cevher ve araz ile ilgili hükümleri bilmek gibi konulardır.¹³⁰

İbn Rüşd, Yüce Allah'ın varlığının sadece akıl ile ispatlanması konusunda Eş'ârîlerin ortaya koydukları delîlin, Yüce Allah'ın göstermiş olduğu yollardan olmadığını, aynı zamanda burhânî ve yakînî de olmadığını savunmaktadır. İbn Rüşd'e göre Eş'ârîlerin en meşhur ispat yolu âlemin muhdes olmasına dayanmaktadır. Âlemin hudusu delîlinin aslı da “cevher-i ferd” dedikleri “el-cüz lâ yetecezze” yani bölünmeyen parça teorisine dayanmaktadır.

Cisimler, bölünmeyen parçalardan oluşmuştur.

Bölünmeyen parçalar, muhdestir.

O halde cisimler de muhdestir.

Ayrıca İbn-i Rüşd'e göre bölünmeyen parça teorisi, aklî burhânî değildir, nazar ve istidlâle dayanmaktadır. Zira hakkında tartışma bulunmaktadır. Buna bağlı olarak âlem muhdes olduğuna göre her muhdesin bir faili olması gerekir. Ancak İbn-i Rüşd, bu delîl ile fâilin ezeli veya muhdes olduğunun kesin olarak

¹²⁹ Âmidî, *İhkâm*, 1/10, 11.

¹³⁰ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 4/326.

ispatlanamayacağını başka bir takım tartışmaların ve şüphelerin ortaya çıkacağını söylemektedir.¹³¹

Âmidî, aklî delîli mana ve şekil açısından ele almaktadır. Aklî delîlin kat'î olması için hem mana hem de şekil açısından doğru ve sahih olması gerekir. Şimdi mana açısından aklî delîlin nasıl olması gerektiğini inceleyelim.

2.1.1. MANA AÇISINDAN AKLÎ DELİLİN ÖNCÜLLERİ:

Âmidî'ye göre aklî delîl, hem içerik hem de şekil yönünden doğru olması gerekir. Bunların her ikisi veya birisi yanlış olursa sonuç da yanlış olur. Aklî delîl, içerik açısından en az iki tasdîkî mukaddimeden oluşur. İçerik bakımından bu öncüllerin, sonuçlardan daha malum olmaları ve bu öncüllerin sonuca uygun olması gerekir. Aksi halde bilinen bilinmeyen ile açıklanmış olur ki bu imkânsızdır.¹³²

Âmidî'nin bu izahından anlaşıldığı gibi aklî delîl, bilinmeyenden bilinene ulaşma yolu değildir. Bilakis bilinenden başka bir bilinene ulaşma yoludur. Bunu yapmanın sebebi de bilginin testini gerçekleştirmektir. Bir ikna çabası ve bilginin sağlamasını yapmaktır. Fıkhî kıyâsta da bu nokta önem arz etmektedir. Kıyâs yeni bir bilgi ortaya koymaz, sadece bilinen delîllerdeki hükümleri çıkarmaya yarayan bir yoldur.

¹³¹ İbn-i Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed Endülüsî Mâlikî (595/1198), *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, Tahkîk: Muhammed Abid El-Câbirî, Merkez-u Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabi, Beyrût, 1998, s. 103-106. Bu kitap *Felsefe Din ilişkileri* adıyla Süleyman Uludağ tarafından Faslu'l-Makal ile beraber tercüme edilmiştir. Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985.

¹³² Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/190, 191.

2.1.1.1. Mana Açısından Aklî Delîlin Kat'î olan Öncülleri:

Mana açısından aklî delîlin kat'î olan öncülleri, aynı zamanda burhânî delîlleri oluşturur. Medlûlü kesin olarak ispat eden aklî delîle *burhân* denir.¹³³ Âmidî'ye göre delîlin kat'î olan öncülleri şunlardır:

1. Bedîhiyyat/Evveliyat: Âmidî'ye göre nazar ve istidlâle gerek kalmaksızın, kelimeleri tasavvur ettiğinde aklın onayladığı önermelerdir. İnsanlar bunları tasavvur ettikten sonra bunlar hakkında her herhangi bir şüpheyeye kapılmaz. Olumlu ve olumsuz yargılar bir arada bulunamaz.¹³⁴ Bir ikiden daha azdır.¹³⁵ Bütün cüzünden daha büyüktür.

2. Fıtriyyat/Kıyâs nazarîyelerinin mukaddimleri: Âmidî'ye göre, tasdîkî zorunlu kılan her önermedir. Tasdîkî zorunlu kılan bilgiye örnek “dört çift sayıdır” önermesinde akıl gizli bir kıyâsla “dört, ikiye bölünür” “her ikiye bölünen, çift sayıdır” “o halde dört çift sayıdır” diye zorunlu bir tasdik süreci yaşamaktadır.¹³⁶ Bu bilgiden de hiçbir insanın şüphesi olmamaktadır.

1. Önerme: Dört, ikiye bölünür.

2. Önerme: Her ikiye bölünen, çift sayıdır.

Sonuç: Dört çift sayıdır.

¹³³ Gölcük, Şerafeddin ile Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988, s. 67–68.

¹³⁴ Olumlu ve olumsuz yargılardan kasıt üçüncü halin imkânsızlığıdır. Yüce Allah ya vardır, ya da yoktur. Hem var hem de yok olamaz.

¹³⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 1/195; Âmidî, Ali b. Ebi Ali Seyfuddin, *El-Mübîn fî Şerhi Meani'l-Elfâzi'l-Hükemâ ve'l-Mütekellimin*, Tahkîk: Dr. Hasan Mahmud eş-Şâfiî, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1413/1993, s. 91.

¹³⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 1/195; *el-Mübîn*, s. 91.

3. Müşahedat: Âmidî'ye göre beş duyu vasıtasıyla aklın onayladığı her önermedir. Ateşin sıcak ve karın soğuk olduğuna dâir bilğimiz böyle bir bilgidir.¹³⁷ Cürcânî, zâhirî duyularla verilen hükme mahsûsât, bâtinî duyularla verilen hükme ise vicdâniyyât¹³⁸ adını vererek ikisini müşâhedât başlığı altında toplamıştır.¹³⁹

4. Mücerribat: Âmidî'ye göre tekrarlarla beraber beş duyu vasıtasıyla aklın onayladığı her önermedir. Akıl yürütmenin bir çeşididir. Örneğin deneyler sonucunda magnezyumun ishal yapıcı bir madde olduğu hakkındaki bilğimiz tecrübi bir bilgidir.¹⁴⁰ Mesela, “ateş yakar”, “taş yere düşer”, “su susuzluğu giderir” gibi hükümler, tecrübe sonucu elde edilen bilgilerdir. İnsanların tecrübeleriyle elde ettikleri bu bilgiler hakkında her hangi bir tereddütleri yoktur.

“*Müşahedat ve mücerrebat arasındaki fark nedir?*” diye bir soru akla gelecek olursa, bunu şu şekilde cevaplandırabiliriz. Mücerrebât denilen bu tecrübelerin temelde sağlam duyulardan kaynaklanması ve buna bağlı olarak sağlam duyuların sunduğu sahih bilgilerin akıl yürütme ile küllî hükümlere dönüşmesi şarttır. Ancak bu tecrübenin ortaya konulacak bilgiye uygun bir tecrübe olması gerekmektedir. Küçük tecrübelerle büyük fikirler inşa edilemez. Ayrıca burada bir başka önemli nokta vardır. “*Ateş yanma olayının illeti midir, yoksa alâmeti midir?*” sorusuna verilen cevaplarda, müşahede ve tecrübelerimizin etkisi ne kadardır? Ateşi yanma olayının illeti olarak kabul etmek Yüce Allah’a ve sıfatlarına olan imanımızda bir azalmaya veya kusura sebep olur mu? Akıl yürütme ile ulaşılabilecek

¹³⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/195; *el-Mübîn*, s. 91.

¹³⁸ İç duyuların açlık, susuzluk gibi verdiği bilgilere *vicdaniyyat* adı verilir.

¹³⁹ el-Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed (816/1412), *Şerhu'l-Mevâkıf*, Tahkîk: es-Seyyid Muhammed Bedreddîn en-Ne'sân el-Halebî, Matba'atu's-Saâde, Mısır, 1325/1907, 2/37, 38.

¹⁴⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/195; *el-Mübîn*, 92.

küllî hükümlere müşahede ve tecrübelerimiz yoluyla “illet-ma'lûl” bağlamında ulaşmaktayız.

5. Hadsıyyat: Sezgisel bilgilerdir. Sezgi ve hads, öncüllerden sonuçlara doğrudan ve süratle intikalin meydana gelmesidir. Âmidî'ye göre, sezgi vasıtasıyla aklın onayladığı her önermedir. Âlemdeki sağlam düzene bakarak âlemin Yaratıcısının hikmet sahibi olduğuna dâir bilgimiz gibi.¹⁴¹ Ayın ışığını Güneşten aldığını bilmemiz de sezgisel bir bilgidir. Bir kaldırımda karşıya geçeceğimiz zaman uzaktan gelen bir arabanın hızını göz önünde alarak o anda karşıya geçip geçemeyeceğimizi hesaplamamız ve o anda karar vermemiz de sezgisel bir işlemdir. Delillerden bir sonuca ulaşılacağı zaman konu ile ilgili sadece bazı delillere bakıp diğer delillerin de benzer bir sonuç vereceğini kabul ederek diğer delilleri incelemeden bir sonuca varmak da böyledir. Eksik tümevarımda yapılan işlem de buna örnek olarak verilebilir.

6. Mütevâtirat: Âmidî'ye göre benzerlerinin yalan üzerinde birleşmelerinden yana güvende olunulan bir topluluğun verdiği haber vasıtasıyla aklın onayladığı her önermedir. Mekke'nin ve Bağdat'ın varlığına dâir verilen haber gibi.¹⁴² Akıl gizli bir tasdik sürecini kullanarak tevatür özelliği taşıyan önermeleri kabul eder.

7. Vehmiyyat fil mahsusat: Âmidî'ye göre kuvvetli vehim vasıtasıyla aklın onayladığı her önermedir. Örneğin, “*her cismin hem kendisine hem de kendi tarafına işâret etmesi gerekir*” şeklindeki bilgimiz gibi. Bu öncül, teselsülden kurtulmak için delilin kendisiyle sonuca ulaşılan yakînî öncüllerdendir. Kendisiyle sonuca ulaşılan delil, şekil açısından da sahih olursa yakînî olur. Ancak bu delil,

¹⁴¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/195; *el-Mübîn*, 92.

¹⁴² Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/196; *el-Mübîn*, 92.

bazı insanların tecrübelerine, tevatürlerine ve sezgilerine dayanarak elde edildiyse, başkaları için değil, sadece buna ortak olan kimseler için hüccettir.¹⁴³

Âmidî'nin bu önemli tespitine Mevâkıf yazarı el-İcî de katılarak, müşahedatın, mücerrebatın, hadsiyyatın ve mütevâtiratın kişinin kendisi için hüccet olduğunu, başkası için –kişinin kendisi bunlarda ortak olmadıkça- hüccet olamayacağını savunmaktadır.¹⁴⁴ Bu tür bilgi, bu durumda başkaları için ancak *makbulat* tarzında zannî bir delîl olabilir.

2.1.1.2. Mana Açısından Aklî Delîlin Kat'î Olmayan Öncülleri:

Bunlar iknâî ve hatabî delîllerden oluşur. Âmidî'ye göre delîlin kat'î olmayan öncülleri ikiye ayrılır:

1. Zannî olanlar: Bunlar, zıddı olması uzak ihtimal olmasına rağmen, zıddı caiz olarak aklın onayladığı¹⁴⁵ ve zannı galip olarak kabul ettiği öncüllerdir. Bunların fikhî konularda delîl olarak kullanılabileceği, itikâdî konularda ise delîl olarak kullanılamayacağı genel kabul görmüştür.¹⁴⁶ İtikadda delil olmayan şeyin Fıkıhta neden delil olarak kabul edildiğini sorgulamak gerekmektedir. Bu bir tutarsızlık sayılmaz mı? Gerçekten bu kanaat gerçeği yansıtmakta mıdır? Fıkıh alanında farz kabul edilen bir ibadetin inkârının Kelâmı ilgilendirdiği ortadadır.

¹⁴³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 1/196; *el-Mübîn*, 92.

¹⁴⁴ el-İcî, *Mevâkıf*, 1/198.

¹⁴⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 1/196; *el-Mübîn*, 93.

¹⁴⁶ Câbirî'ye göre ise aklî alandaki konu, akide ile ilgili olduğu için, bu alanda kesin bilgi aranır. Fikhî alandaki konu ise haram ve helâl ile ilgili hükümlerin maksadı ile ilgili olduğu için zannî bilgi yeterlidir. Çünkü insan, Yüce Allah'ın maksadını anlayamaz, sadece zanna dayalı bir tercihte bulunabilir. Ancak bir işi zanna dayanarak yapmak, hiç yapmaktan ve ibadetleri terk etmekten daha iyidir. Cabirî, ayrıca fâkihın zannının öylesine bir zan olmayıp ölçü kabul edilen kaynaktan, kıyâsı yoluyla elde edilen işaretlere dayandığını da belirtmektedir. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çeviren: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999, s. 552–553

Âmidî'nin belirttiği gibi Usûlü'l-Fıkıhtaki zannî delil, Usûlü'd-Dinde emâre olarak isimlendirilmektedir.¹⁴⁷ Her kanun koyucu kendi maksadını en iyi kendisi bilir. Kanun metinlerinden bir takım sonuçlar çıkaranlar, kendi anlayışlarını ve kabullerini kanun metinlere söyledikleri zaman, bunu bazı işaretlere manalar yükleyerek yapmaktadırlar. Kelamcılar bu sonuçları, muhtemel sonuçlar olabilecekleri için emâre kavramıyla delilden ayırt ederken; Fıkıhçılar ise zannî delil demektedirler. Kelamcılar "*bu sonuçlar doğru olmayabilir*" açısından meseleye yaklaşırken, Fıkıhçılar "*bu sonuçlar doğru olabilir*" açısından meseleye yaklaşmaktadırlar.

Kat'î deliller ile ulaşılan sonuçlar, Fıkıh alanında farz ve haramları belirlerken, Kelâm alanında iman konularını belirlemektedir. Zannî deliller ve emâreler ile ulaşılan sonuçlar ise Fıkıh alanında müstehab ve mekruhları belirlerken, Kelâm alanında akide konularını belirlemektedir. Bundan dolayı Kelâm tarihinde "Nesefî akâidi, Maturidi akâidi" kavramı kullanılırken, "Nesefî imanı, Mâturîdî imanı" kavramı kullanılmamıştır. Bu da akâid kavramının, iman kavramına göre subjektif bir değer taşıdığını göstermektedir. Mesela, "*Rabb'lerine nazar edecekler*"¹⁴⁸ ayetinden yola çıkarak söyleyecek olursak, ahirette müminlerin Rabb'lerine nazar edeceklerine tafsilata girmeden inanmak bir iman konusu iken, bu nazarın keyfiyeti yani Zât'ının mı görüleceği, tecellisinin mi görüleceği, Allah'ın müminler için hazırladığı cennete mi bakılacağı yoksa Allah'ın rahmetinin beklenmesi mi olduğu itikâdî bir konudur.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Âmidî, *İhkâm*, 1/10.

¹⁴⁸ Kıyâme, 75/23. *الي ربها ناظرة*

¹⁴⁹ Delilin kat'î ve zannî olup olamayacağı konusunda benzeri bir yaklaşım tarzı kelamcı hassasiyeti taşıyan İmam Maturidî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ı yazarken, tefsir ve te'vîl kavramlarına yüklediği manada gözükmektedir. İmam Mâturîdî'ye tefsir Allah'ın ayetleri hakkındaki muradını ifade ederken, te'vîl fukahânın metin hakkında muhtemel manaları tahminini ifade eder. Fukaha Allah'ın muradından haber vermez. Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî (333/944), *Tevîlatu'l-Kur'ân*, Tahkîk: Ahmed Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2004, 1/3, 4.

Âmidî'ye göre delîlin kesin olmayan zannî öncülleri şunlardır: Müsellemat, Meşhurat, Makbulat ve Yaşanan durum karineleri.

Müsellemat, ilmî bir tartışmada karşı tarafın burhân olarak kabul ettiği şeyi kıyâs ederek aklın onayladığı her önermedir.¹⁵⁰ Örneğin Hz Muhammed'in miracını inkâr edene Hz. İsa'nın miracını delîl olarak kullanmak, Hz. Aişe'nin İfk hadisesine karşı Hz. Meryem'in babasız Hz. İsa'ya anne olmasını söylemek vb. Âmidî'ye göre bu tür öncüllerle burhânî bir bilgiye ulaşılmaz. Bu tarz daha çok cedelci bir usul olduğu için iknâî bir yöntem olarak kullanılmaktadır. Zannî olmasının nedeni de bu tür konularda "telâzum"un delîl yönünün zayıflığından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, bir Peygamberin miraca çıkmış olması diğerinin de miraca çıkmasını kesin olarak gerekli kılmaz. Sadece çıkma ihtimalini ortaya koymuş olur.

Âmidî, İhkâm'ın başında fıkıh usûlünün dayandığı üç ilimden ve o ilimlerin mebâdî denilen ilkelerinden bahsetmektedir. Âmidî'ye göre mebâdî denilen bu ilkeler o ilimde müsellem olan tasavvurlardan ve tasdiklerden ibarettir. Ayrıca o ilmin meseleleri, müsellem olan bu ilkelere bağlı olduğu için burhânî değildirler.¹⁵¹

Meşhûrat, büyük bir topluluğun ittifâkla kabul ettiği aklın onayladığı her önermedir. Teşekkür iyidir, nankörlük kötüdür. Adalet iyidir, zulüm kötüdür v.b.¹⁵² İnsanlar tarafından itibar edilen, değer verilen hükümlerdir. Herkes kabul etmemekle birlikte, insanlar arasında yaygın ve meşhur olan değer hükümleridir. Mesela, "Yüce Allah, her şeye kadirdir" ifadesi de meşhur bir öncüdür. Ancak "Yüce Allah, kendi gibi bir ilah yaratmaya kadir midir?" sorusuna, bu öncül

¹⁵⁰ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/196; *el-Mübîn*, 92.

¹⁵¹ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/9. Mekakıf sahibi el-İci, müsellematı fıkıh usûlünün meselelerinde - fakih bu müsellematları kabul edip bunların üzerine şer'î hükümleri bina ettiğinde- burhânî gibi kabul ederek kullandıklarını belirtmektedir. El-İci, *Mevâkıf*, 1/199

¹⁵² Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/196; *el-Mübîn*, 92.

üzerinden cevap bulmaya kalktığımızda cevap başka sorunları ortaya çıkaracaktır. Hâlbuki “*Yüce Allah, her şeye kadirdir*” meşhur önerme aklî delîl ile tahsîs edilmiştir. Mesela, Yüce Allah, çocuk ve eş edinmek gibi muhâl şeylerden münezzeh olduğu için, muhal olan şeylerin ilâhî kudretten tenzih edilmesi gerekir. Dolayısıyla “*Yüce Allah, makdurata konu olan her mümkün şeye kadirdir*” şeklinde bir öncül üzerinden cevap aranması gerekir.¹⁵³

“*Fayda veren doğruluk iyidir. Zarar veren yalan kötüdür*” şeklinde ortaya konan bir söz Mu'tezile'nin aklî husûn ve kubûh anlayışı çerçevesinde bedîhî iken; Eş'ârî usûlcülerine göre bu tür bir söz bedîhî değil, meşhurattandır. Çünkü böyle bir söz doğru da olabilir, yanlış da olabilir.¹⁵⁴ Eş'ârî Usûlcülerine göre bu tür bir sözün bedîhî değil, meşhurattan olmasının sebebi, eşyadaki husûn ve kubûh vafına aklın kesin ve zorunlu olarak değil, mümkün olarak hükmedebilmesidir.

Makbûlat, kendisinden ilim tahsil ettiğin kimseye hüsn-ü zan besleyerek kabul ettiğin aklın da onayladığı her önermedir. Öğrencinin hocasından öğrendiği her bilginin doğru olduğuna inanması gibi.¹⁵⁵ Sözüne güvenilen kimsenin söylediği sözü, aklın onaylamak zorunda kaldığı her önermedir. Peygamberlerden ve meşhur İmâmlardan alınan önermeler gibi.¹⁵⁶ Âmidî, bu örnek ile Peygamberin sözünü Ebu Hanîfe'nin sözü gibi zannî mertebesinde kabul etmiştir. Bu yaklaşım ile Ehl-i Sünnetin genel tasdîkine muhâlefet etmiştir. Zira Peygamberin sözü ile Ebu Hanîfe'nin sözü Ehli Sünnetin genel tasdîkine göre eşit değildir. Ancak Âmidî,

¹⁵³ Bundan dolayı Bâkılânî gibi bazı âlimler Allah'ın sıfatlarını şu şekilde izah etmektedirler. “*Allâhu Teâlâ, tüm makdûrâta kâdirdir. Bütün ma'lûmâtı bilendir. Bütün işitilenleri işiten ve bütün görülenleri görendir.*” Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed et-Tayyib (403/1013), *el-İnsâf Fi Mâ Yecibu İ'tikâduhu Ve Mâ Lâ Yecuzu'l-Cehlu bihi*, Tahkîk: Muhammed Zâhid Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000, s. 34, 35.

¹⁵⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/108.

¹⁵⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 1/196.

¹⁵⁶ Âmidî, *el-Mübîn*, 93.

Peygamberin sözünün değerinin -şahsından dolayı değil- elçisi bulunduğu Yüce Allah'tan dolayı diğer insanlardan farklı olduğunu savunmaktadır. Âmidî'ye göre Peygamber Efendimizin her sözü vahiy değildir. Peygamber Efendimiz, bazen kendi içtihiadı ile karar verirdi. Özellikle kazâî hükümler verdiğiinde davalı ve davacıyı dinler. Zâhire göre hüküm verirdi. Yanlış bir karar verdi ise bu şekilde karar vermesinin haksızlığı meşru kılmayacağı konusunda sahabeyi de uyarırdı.¹⁵⁷

Makbulat konusu iki usûl için de önemli olan ahad haber ile ilgilidir. Âmidî'ye göre iki usûlde de ahad haber karinelerden soyutlandığında kesin bilgi ifade etmez, zann ifade eder.¹⁵⁸ Mesela Âmidî, İbn Mesud'un mushafının ahad haber ile geldiği için hüccet olmadığını kabul etmektedir.¹⁵⁹ Ancak Ebu Hanîfe gibi bazı usûlcüler ibn Mesut'un mushafı ile hüccet getirerek amel etmişlerdir. Müttekellim ve fukaha usûlcüleri arasında ihtilâfların bir sebebi de “*emir vucup ifade eder*”, “*eşyada asıl olan ibahadır*” vb bu tür makbul öncüllerdir.

Yaşanan durum karineleri: Bulutların ortaya çıktığını gördüğümüzde yağmur yağacağını bilmemiz gibi.¹⁶⁰ Bir hadîse¹⁶¹ istinaden oluşturulan bir darb-ı meselde şöyle denmektedir: “*Biz zâhirde gördüğümüz şeye göre hükmederiz. Yüce Allah, gizli şeyleri bilendir.*”

¹⁵⁷ Sahihey'nin bir rivayetinde hadis şöyledir: “*Ben de sizin gibi bir insanım. Siz davalarınızın halli için bana geliyorsunuz. Bazınızın hüccet yönüyle, diğer bazısından daha ikna edici olması, böylece benim, işittiğime dayanarak onun lehine hükmetmem mümkündür. Kimin lehine, kardeşinin hakkından bir şey hükmetmişsem bilsin ki, onun için cehennemden bir ateş parçası kesmiş oluyorum.*” Buhari, Şehadat 27, Mezalim 16, Hiyelel 9, Ahkam 20, 29, 31; Müslim, Akdiye 4, 5.

¹⁵⁸ Âmidî, Munteha's-sûl, s. 79.

¹⁵⁹ Âmidî, Munteha's-sûl, s. 45.

¹⁶⁰ Âmidî, Ebkâru'l-Efkâr, 1/197.

¹⁶¹ Bu hadis şu şekildedir: “*Ben de sizin gibi bir insanım. Siz davalarınızın halli için bana geliyorsunuz. Bazınızın hüccet yönüyle, diğer bazısından daha ikna edici olması, böylece benim, işittiğime dayanarak onun lehine hükmetmem mümkündür. Kimin lehine, kardeşinin hakkından bir şey hükmetmişsem bilsin ki, onun için cehennemden bir ateş parçası kesmiş oluyorum.*” Buhari, Şehadat 27; Müslim, Akdiye 4.

2. Zannî de olmayanlar: Âmidî'ye göre delîlin kesin olmayan zannî de olmayan mukaddimesi muhayyelattır.

Muhayyelât, aklın olumlu veya olumsuz bir şekilde tasdik etmediği fakat hoşlanma veya nefret şeklinde kişinin nefsinde etki eden önermelerden ibarettir. Balı kusmuğa benzeterek nefiste meydana gelen nefret vb.¹⁶² Bunlar hayal dünyasının ürünleridir. “Şarap akıcı bir yakuttur” gibi.¹⁶³ Bu tür bir delîl kişilerin öznel değer yargılarıdır. Mesela, Peygamber Efendimizden “ben şunu yemekten hoşlanmıyorum” şeklinde öznel bir haber gelmiş olsa bu haber tahrîm ifade eden bir delîl olmaz.

2.1.2. ŞEKİL AÇISINDAN AKLÎ DELİLİN KISIMLARI

Âmidî, şekil açısından delîlin kısımlarını İhkâm'da istidlâl çeşitleri arasında zikretmektedir. Âmidî'ye göre istidlâl çeşitlerinden biri de mantık kurallarıdır.¹⁶⁴ Mantık, kendisine uyulduğunda zihni hatadan koruyan bir fen ve alettir. Mantık, hem mana yani içerik, hem de sûret yani şekil açısından olmak üzere iki açıdan zihni hatadan korur.¹⁶⁵ Gazzâlî, şekil ve içerik bozukluğunu, bir terâzîye benzetmektedir. Ölçü bozukluğu, bazen tartma sisteminin bozukluğundan kaynaklanır. Şöyle ki, iki kafenin birbirine bağlı olmamasından kaynaklanır. Bu da *şekil açısından* öncüllerin birbirine bağlı olmaması gibidir. Ölçü bozukluğu bazen

¹⁶² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 1/197; *el-Mübîn*, 94.

¹⁶³ Münâvî, Muhammed Abdurrauf, *et-Tevkîf 'alâ Mühimmeti't-Teârif*, Tahkîk: Muhammed Rıdvân ed-Dêyetu, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrût, 1410/1990, 1/644.

¹⁶⁴ Âmidî, *İhkâm*, 4/362; *Munteha's-sûl*, s. 237, 238.

¹⁶⁵ Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlısları*, Elis Yayınları, Ankara, 2004, s. 11.

de kefelerin demir yerine pamuk gibi maddelerden yapılmasından kaynaklanır. Bu da *içerik açısından* öncüllerin içerdiği bilgilerin yanlış olması gibidir.¹⁶⁶

Âmidî, klasik mantıkta bulunan istidlâl şekillerini hem Usûlü'd-dîn hem de Usûlü'l-fıkh içine dâhil etmiştir.¹⁶⁷ Gazzâlî'nin etkisinin bu açıdan daha yoğun olduğu bir alana şahit olmaktayız. Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmeyeceğini beyan eden Gazzâlî ile mantık, usûl ilminin önemli bir istidlâl yolu olmuştur. Ancak İslâm âlimleri, klasik mantığa teslim olmamışlar ve İslâmî birikimi merkeze alarak klasik mantığı geliştirilmeye çalışılmışlardır. Gazzâlî'nin, Kıstasu'l-Müstakim'i yazmasının temel sebebi, Mantık ilkelerini -özellikle de tümdengelim şeklini- Kur'ân'dan çıkarma çabasıdır.

Aristo mantığının İslâmî ilimlere "resmî" girişiyle, İslâmî ilimlerde kavâid literatürü adına gözle görülür bir "patlama" yaşandığı söylenebilir.¹⁶⁸ Sorunu önceleyici yöntemi kullanan fukaha metodunun da bir süre sonra memzuc döneme intikal etmesinde Aristo mantığının yeri de inkâr edilemez.

Âmidî, delillerin kısımları başlığı altında özellikle tümdengelim işlemiştir. Hâlbuki aklî deliller 3 kısımdan oluşmaktadır:

1. Tümdengelim
2. Tümevarım/İstikra
3. Analoji/Temsîl

Âmidî'nin aklî delilin kısımları içine sadece tümdengelim dâhil etmesinin sebebi, tümdengelim yakînî bilgi, istikrâ ve temsîlî ise zannî bilgi ifade ettiklerini savunmasıdır. Zira Âmidî'ye göre tümdengelim, selim aklın kabul edeceği bir

¹⁶⁶ Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, Kıstâsu'l-Müstakim (el-Mevâzînu'l-Hamseti li'l-Ma'rifeti fi'l-Kur'ân), Tahkik: Mahmud Beycu, Matbaatu'l-İlmiyye, Dimeşk, 1413/1993, s. 74, 75.

¹⁶⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/198-206; *İhkâm*, 4/361-367.

¹⁶⁸ Hacak, Hasan, Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi, s. 189.

yöntemdir. İstikrâ ve temsîl ise zannî olmaktan öteye geçemezler. Çünkü istikrâ ve temsîl eksik araştırmanın ürünüdürler. Yakînî olmaları için tûmdengeline uyarlanmaları gerekmektedir. Biz de Âmidî'nin bu usûlüne bağlı kalarak burada sadece tûmdengelimî işleyip, istikrâ ve temsîlî ise “Yakînî Bilgi Zannedildiği Halde Yakînî Olmayan Aklî Deliller” başlığı altında inceleyeceğiz.

Âmidî'ye göre aklî delîl, sonuca uygun olmalıdır. Eğer aklî delîl, sonucun bir kısmına uygun olursa buna *iktirânî delîl* denir. Eğer delîl, sonucun tümüne uygun olursa buna *istisnâî delîl* denir.¹⁶⁹

2.1.2.1. İktirânî Delîl/Yüklemli Kıyâs:

Bu delîlin 2 öncülü olması gerekir. Her öncül de 2 müfretten yani terimden oluşur. Terimlerden birine mevdu' denir ki, bu öncülün öznesidir. Terimlerden diğerine mahmul denir ki, bu da öncülün yüklemidir. Ancak terimlerden birinin 2 öncülde de ortak olarak kullanılması gerekir. Buna orta terim denir. 2 öncül arasındaki anlam bağıını oluşturan, küçük terim ile büyük terimi bağlayan orta terimdir. Orta terim olmadan sonuç gerekli olmaz. Sonuçta bulunan özne, küçük terimdir; yüklem ise büyük terimdir.¹⁷⁰ Özne ya yükleme eşit olmalıdır ya da yüklemden daha büyük yani kapsamlı olmamalıdır. Mesela “her cisim insandır” sonucu, özne yüklemden daha büyük olduğu için, kesinlikle yanlıştır. Doğrusu “her insan cisimdir” olması gerekir.

¹⁶⁹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/198. Kıyâs ile ilgili deyimler tam olarak İbn Sina ile teşekkül etmiştir. İktirani ve istisnâî kıyâs ayırımı ve tanımları ilk olarak İbn Sina'ya aittir. Öncekiler iktirânî yerine yalnızca yüklemli öncüllerle yapılan kıyâslara yer verdikleri için hamli veya cezmî; istisnâî yerine şartlı veya vazî' deyimlerini kullanmışlardır. Bkz: Durusoy, Ali, “Kıyâs maddesi”, TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2002, 25/527.

¹⁷⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/198; *İhkâm*, 4/361.

Âmidî'ye göre küçük terim, sonucun öznesi yani konusu iken; büyük terim sonucun yüklemidir. Küçük terimin bulunduğu öncül, küçük öncüdür; büyük terimin bulunduğu öncül ise büyük öncüdür.¹⁷¹ Küçük terim ve büyük terimi ayırt etmek için diğer bir yöntem ise şudur. Mesela, “insan, canlı ve cisim” olmak üzere 3 terim bulunsun. İnsan terimi küçük terim, canlı orta terim, cisim büyük terimdir. “Her insan canlıdır” ve “her canlı cisimdir” önermeleri içinde birinci ikincisinden daha küçük terimleri içerdiği için birincisi küçük önerme ikincisi ise büyük önermedir. Türkçede küçük öncül önce, büyük öncül ise sonra zikredilirken, Arapçada durum tam tersidir. Örneklerde Âmidî'nin eserlerinde kullandığı gibi önce küçük öncülü, sonra büyük öncülü zikredeceğiz.

1. öncül:	A, B dir	Küçük Öncül
2. öncül:	B, C dir.	Büyük Öncül
Sonuç:	O halde A, C dir.	

A, Küçük Terimdir. C, Büyük Terimdir. B ise Orta Terimdir.

Öncüller, nitelik ve nicelik açısından 4 kısımdır. 1. Tümel olumlu, 2. Tümel olumsuz, 3. Tikel olumlu ve 4. Tikel olumsuz. Bu 4 önerme, normalde matematiksel açıdan 2 öncül ve bir sonuç olarak üçer üçer ele alınınca 64 mümkün ilişki yani 64 çeşit mod bulunur. Fakat mantık kuralları dikkate alınınca sadece 10 geçerli mod bulunduğu kabul edilmektedir.¹⁷²

¹⁷¹ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/198; *İhkâm*, 4/362.

¹⁷² Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlıları*, s. 70'te bu 10 mod şöyle sıralanmaktadır:

- 1. Mod:** Birinci öncül, tümel olumlu; ikinci öncül tümel olumlu. O halde Sonuç, tümel olumludur.
- 2. Mod:** Birinci öncül, tümel olumlu; ikinci öncül tümel olumlu. O halde Sonuç, tikel olumludur.
- 3. Mod:** Birinci öncül, tümel olumlu; ikinci öncül tümel olumsuz. O halde Sonuç, tümel olumsuzdur.
- 4. Mod:** Birinci öncül, tümel olumlu; ikinci öncül tikel olumlu. O halde Sonuç, tikel olumludur.
- 5. Mod:** Birinci öncül, tümel olumlu; ikinci öncül tikel olumsuz. O halde Sonuç, tikel olumsuzdur.
- 6. Mod:** Birinci öncül, tümel olumsuz; ikinci öncül tümel olumlu. O halde Sonuç, tümel olumsuzdur.
- 7. Mod:** Birinci öncül, tümel olumsuz; ikinci öncül tümel olumlu. O halde Sonuç, tikel olumsuzdur.
- 8. Mod:** Birinci öncül, tümel olumsuz; ikinci öncül tikel olumlu. O halde Sonuç, tikel olumsuzdur.
- 9. Mod:** Birinci öncül, tikel olumlu; ikinci öncül tümel olumlu. O halde Sonuç, tikel olumludur.
- 10. Mod:** Birinci öncül, tikel olumsuz; ikinci öncül tümel olumlu. O halde Sonuç, tikel olumsuzdur.

Sonuç veren bu 10 moddan 4 kıyâs şekline göre $10 \times 4 = 40$ çeşit kıyâs elde etmek mümkündür. Fakat bu 40 kıyâs çeşidinin hepsi doğru sonuç vermez. Geçerli sonuç için sadece geçerli ilişki yeterli değil, özel bazı şartlar da bulunması gerekir.¹⁷³ 40 çeşit kıyâstan Birinci şekilden 4, İkinci şekilden 4, Üçüncü şekilden 6 ve Dördüncü şekilden ise 5 çeşit mod olmak üzere toplam sadece 19 çeşit geçerli sonuç elde edildiği kabul edilmektedir.¹⁷⁴ Âmidî de Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-fıkh kitaplarında 4 şekil kıyâstan doğan 19 çeşit moda işâret etmektedir. Şekil, orta terimin öncüllerde farklı yerlerde bulunmasıdır. Temel 4 şekil şunlardır:

Birinci Şekil: Orta Terim, küçük öncülde yüklem, büyük öncülde ise öznedir.

İkinci Şekil: Orta Terim, hem küçük öncülde hem de büyük öncülde yüklemidir. Bununla sadece olumsuz sonuçlara ulaşılır.

Üçüncü Şekil: Orta Terim, küçük öncül ve büyük öncülde öznedir. Bununla sadece tikel sonuçlara ulaşılır.

¹⁷³ Özel şartlardan kasıt, 8 kuraldır. Bu 8 Kıyâs kuralını ihlalden doğan yanlışlar şunlardır;

1. Kural: Dört terim yanlış: orta terimin küçük ve büyük öncüllerde belirsiz, eşesli veya farklı olarak kullanılmasından dolayı 1 orta terimin ikiye çıkmış sayılmasından meydana gelir.

2. Kural: Orta terimin sonuçta tekrarlanması:

3. Kural: Dağıtılmamış orta terim: Orta terim, her iki öncülde hem tikel hem de olumlu olması durumunda öncüllerden bir sonuç çıkmaz. Orta terimin dağıtılmış olması ise, tümel ve olumsuz olması durumudur.

4. Kural: Caiz olmayan süreç: Büyük terim açısından büyük önermede dağıtılmayıp sonuçta dağıtılmış olması; küçük terim açısından küçük önermede dağıtılmayıp sonuçta dağıtılmış olması durumudur.

5. Kural: Sonucu, öncüllerin zayıf olanına tabi kılmama Yanlış: Kıyâs sonuç nitelik ve nicelik açısından öncüllerin zayıf olanına tabi olmalıdır. Tümele göre tikel zayıftır. Olumluya göre olumsuz zayıftır. Yakine göre zan zayıftır. Örneğin; iki öncül tümel ve tikelden oluşursa, sonuç zayıf olan tikel olmalıdır.

6. Kural: İki olumsuz öncülden, sonuç çıkarma Yanlış: iki olumsuz öncülden sonuç çıkmaz.

7. Kural: İki olumlu öncülden, olumsuz sonuç çıkarma Yanlış: 2 olumlu öncülden, olumsuz sonuç çıkmaz.

8. Kural: İki tikelden, bir sonuç çıkarma Yanlış: iki tikelden bir sonuç çıkmaz. Mesela, “Beyaz renktir. Siyah renktir. O halde beyaz siyahtır.” vb.

Daha geniş açıklama için bkz: Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları*, s. 41–70.

¹⁷⁴ Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları*, s. 70.

*Dördüncü Şekil: Orta Terim, küçük öncülde özne, büyük öncülde ise yüklem.*¹⁷⁵

Bu dört şekil istidlâli, Âmidî'nin Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-fıkh kitaplarında nasıl işlediğini karşılaştırmalı olarak incelemek gerekmektedir.

Birinci Şekil: Orta Terim, küçük öncülde yüklem, büyük öncülde ise öznedir: Aristo'nun kıyâs-ı mükemmel, İslâm mantıkçılarının ise Mi'yarü'l-Ulum dedikleri birinci şekildir. Özellikle de en kesin olan birinci şeklin birinci modudur. Birinci şeklin, diğer şekillerden daha üstün olmasının bir sebebi, 2. 3. ve 4. şeklin, 1. şekle dönüştürülerek doğruluklarının ispatlanmasıdır. Ayrıca Gazzâlî'ye göre 1. şekil Mîzânu'l-ekberdir. Bununla hem umûmun ve hususun ispatı hem de umûmun ve hususun nefyi bilgisi elde edilebilir. 2. şekil Mîzânu'l-evsattır. Bununla sadece umûmun ve hususun nefyi bilgisi elde edilebilir. 3. şekil ise Mîzânu'l-asgardır. Bununla sadece hususun nefyi ve ispatı bilgisi elde edilebilir.¹⁷⁶

Gazzâlî, "Mîzânu'l-Ekber" dediği birinci şekle Kur'ân'dan Bakara süresi 258. âyette anlatılan Nemrut ve Hz İbrahim arasında geçen konuşmayı örnek vermektedir. Kur'ân'da hazf ve isaller bulunduğu için Gazzâlî, konuşmanın hüccet boyutunu şu şekilde kurgulamıştır:

İlah, **Güneşi doğdurmaya kadir olan**dır. (müsellemat)
Güneşi doğdurmaya kadir olan, benim İlahımdır.
O halde gerçek ilah, benim ilahımdır, sen değilsin.¹⁷⁷

Âmidî'ye göre birinci şeklin 4 çeşit modunda, sonucun zorunlu olması açık ve nettir. İnsan tabiatına da uygundur. Bunun sebebi *genele verilen hükmün, özele de hüküm olmasıdır*. Umûma verilen hüküm hususa da verilir. Ancak *bu istidlâl*

¹⁷⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/198; *İhkâm*, 4/362.

¹⁷⁶ Gazzâlî, *Kıstâsu'l-Müstekîm*, s. 34.

¹⁷⁷ Gazzâlî, *Kıstâsu'l-Müstekîm* s. 21, 22.

şeklinin geçerli olmasının şartı, nitelik açısından küçük öncülün olumlu olması ve nicelik açısından ise büyük öncülün tümel olmasıdır. Aksi halde geçerli sonuç çıkmaz.¹⁷⁸ Bu durumda geçerli olan 4 çeşit mod şunlardır:

1. Çeşit Mod: Küçük ve büyük öncülün ikisi de hem tümel hem de olumlu olması gerekir. Âmidî'nin Ebkâr'da verdiği örnek şudur:¹⁷⁹

Her insan **canlıdır**.
Her **canlı** cisimdir.
O halde her insan cisimdir.

Âmidî'nin İhkâm'da verdiği örnek ise şudur:¹⁸⁰

Her abdest, **ibadettir**.
Her **ibadet**, niyete ihtiyaç duyar.
O halde her abdest niyete ihtiyaç duyar.

2. Çeşit Mod: Küçük ve büyük öncülün ikisi de hem tümel, ancak büyük öncülün olumsuz olması gerekir. Âmidî'nin Ebkâr'da verdiği örnek şudur:¹⁸¹

Her insan **canlıdır**.
Hiçbir **canlı** taş değildir.
O halde hiçbir insan, taş değildir.

Âmidî'nin İhkâm'da verdiği örnek ise şudur:¹⁸²

Her abdest, **ibadettir**.
Hiçbir **ibadet**, niyetsiz sahih olmaz.
O halde hiçbir abdest, niyetsiz sahih olmaz.

3. Çeşit Mod: Küçük ve büyük öncülün ikisi de hem olumlu, ancak küçük öncülün tikel olması gerekir. Âmidî'nin Ebkâr'da verdiği örnek şudur:¹⁸³

Bazı canlılar **insandır**.
Her **insan** konuşur.
O halde bazı canlılar, konuşur.

¹⁷⁸ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/198, 199.

¹⁷⁹ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/199.

¹⁸⁰ Âmidî, *İhkâm*, 4/363.

¹⁸¹ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/199.

¹⁸² Âmidî, *İhkâm*, 4/363.

¹⁸³ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/199.

Âmidî'nin İhkâm'da verdiği örnek ise şudur:¹⁸⁴

Bazı abdestler, **ibadettir**.
Her **ibadet**, niyete ihtiyaç duyar.
Bazı abdestler, niyete ihtiyaç duyar.

4. Çeşit Mod: Küçük öncül tikel olumlu ve büyük öncül ise tümel olumsuz olması gerekir. Âmidî'nin Ebkâr'da verdiği örnek şudur:¹⁸⁵

Bazı canlılar **insandır**.
Hiçbir **insan** taş değildir.
O halde bazı canlılar taş değildir.

Âmidî'nin İhkâm'da verdiği örnek ise şudur:¹⁸⁶

Bazı abdestler, **ibadettir**.
Hiçbir **ibadet**, niyetsiz sahih olmaz.
O halde hiçbir abdest, niyetsiz sahih olmaz.

İkinci Şekil: Orta Terim, hem küçük öncülde hem de büyük öncülde yüklemidir: Gazzâlî'ye göre Mîzânu'l-evsat olan ikinci şekil, “batanları sevmem” diyen Hz. İbrahim'e özgüdür. Hz. İbrahim, yıldızın, ayın ve güneşin rab olamayacağını bu şekilde ispatlamıştır. Kur'ânda i'câz bulunduğu için En'am süresi 76–79. âyetlerde anlatılan bu delîlin şeklini Gazzâlî, şu şekilde kurgulamaktadır:

Ay **battı**.
İlah **batmaz**.
O halde ay, ilah olamaz.¹⁸⁷

Âmidî'ye göre bu istidlâl şeklinin geçerli olmasının şartı, nicelik açısından büyük öncülün tümel olması ve nitelik açısından birbirinden farklı olması, yani birinin olumlu diğerinin olumsuz olmasıdır. Bu durumdaki 4 çeşit mod şunlardır:

1. Çeşit Mod: Küçük ve büyük öncülün ikisi de hem tümel, ancak büyük öncülün olumsuz olması gerekir. Âmidî'nin Ebkâr'da verdiği örnek şudur:

¹⁸⁴ Âmidî, *İhkâm*, 4/363.

¹⁸⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 1/199.

¹⁸⁶ Âmidî, *İhkâm*, 4/363.

¹⁸⁷ Gazzâlî, *Kıstâsu'l-Müstekîm*, s. 28.

Her insan **canlıdır**.
Hiçbir taş **canlı değildir**.
Hiçbir insan taş değildir.¹⁸⁸

Âmidî'nin İhkâm'da verdiği örnek ise şudur:

Her gaibin satışında, **satılan malın sıfatları meçhuldur**.
Satılması sahih olanlar arasında, **sıfatları meçhul olan malın satılması**
yoktur.
Hiçbir gaibin satılması, sahih değildir.¹⁸⁹

2. Çeşit Mod: Küçük ve büyük öncülün ikisi de hem tümel, ancak büyük
öncülün olumsuz olması gerekir. Âmidî'nin Ebkâr'da verdiği örnek şudur:

Hiçbir insan, **at değildir**.
Her kişneyen, **attır**.
Hiçbir kişneyen, insan değildir.¹⁹⁰

Âmidî'nin İhkâm'da verdiği örnek ise şudur:

Hiçbir gaibin satışında **satılan malın sıfatları malum değildir**.
Her sahih satışta, **satılan malın sıfatları malumdur**.
Hiçbir gaibin satılması, sahih değildir.¹⁹¹

3. Çeşit Mod: Küçük öncül tikel olumlu ve büyük öncül tümel olumsuz
olması gerekir. Âmidî'nin Ebkâr'da verdiği örnek şudur:

Bazı canlılar **insandır**.
Hiçbir taş **insan değildir**.
Bazı canlılar taş değildir.¹⁹²

Âmidî'nin İhkâm'da verdiği örnek ise şudur:

Bazı gaibin satışında **satılan malın sıfatları meçhuldur**.
Satılması sahih olanlar arasında **sıfatları meçhul olan** yoktur.
Bazı gaibin satılması sahih değildir.¹⁹³

¹⁸⁸ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/200.

¹⁸⁹ Âmidî, *İhkâm*, 4/363.

¹⁹⁰ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/200.

¹⁹¹ Âmidî, *İhkâm*, 4/363.

¹⁹² Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/200.

¹⁹³ Âmidî, *İhkâm*, 4/363.

4. Çeşit Mod: Küçük öncül tikel olumsuz ve büyük öncül tümel olumlu olması gerekir. Âmidî'nin Ebkâr'da verdiği örnek şudur:

Bazı canlılar **insan değildir**.
Her konuşan **insandır**.
Bazı canlılar konuşmaz.¹⁹⁴

Âmidî'nin İhkâm'da verdiği örnek ise şudur:

Bazı gaibin satışında **satılan malın sıfatları malum değildir**.
Her sahih satışta, **satılan malın sıfatları malumdur**.
Bazı gaibin satılması sahih değildir.¹⁹⁵

Bu istidlâl şekli, birinci şekildeki kadar açık değildir. Açık olması için bir açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Bu durumlarda önermelerin doğru çevirisini bilmek gerekmektedir. Bu da ancak “aks” ile anlaşılır.¹⁹⁶ “Aks” olumlu veya olumsuz haliyle bırakmak kaydıyla, özne ile yüklem yerini ters çevirmektir.¹⁹⁷ Dolayısıyla “aks” ile doğru çevirme kuralı şu şekilde olmaktadır:

a. “Tümel olumsuz, tümel olumsuza çevrilir. Mesela, “hiçbir taş insan değildir” önermesinin ters çevirmesi “Hiçbir insan taş değildir.”¹⁹⁸

b. “Tümel olumlu ve Tikel olumlu, tikel olumluya çevrilir. Mesela, “her insan canlıdır” ve “bazı insanlar canlıdır” önermelerinin ters çevirmesi “bazı canlılar insandır.”¹⁹⁹

c. Tikel olumsuzun ters çevrilmesi yoktur.”²⁰⁰

Âmidî buradaki çevirmeleri şu şekilde açıklamaktadır: Birinci çeşit modda, büyük terimin özne ve yüklemine terse çevirip büyük öncül olarak bırakmak gerekir, böylelikle birinci şeklin 2. çeşit moduna dönüşür. Aynı sonucu elde etmiş oluruz.²⁰¹

¹⁹⁴ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/200.

¹⁹⁵ Âmidî, *İhkâm*, 4/363.

¹⁹⁶ Âmidî, *İhkâm*, 4/363.

¹⁹⁷ Âmidî, *İhkâm*, 3/207.

¹⁹⁸ Âmidî, *İhkâm*, 3/207.

¹⁹⁹ Âmidî, *İhkâm*, 3/207.

²⁰⁰ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/201.

	2. Şekil - 1. Çeşit Mod	1. Şekil - 2. Çeşit Mod	
1.Öncül	Her insan canlıdır.	Her insan canlıdır.	Küçük öncül
2.Öncül	Hiçbir taş canlı değildir.	<u>Hiçbir canlı taş değildir.</u>	Büyük Öncül
Sonuç	Hiçbir insan taş değildir.	Hiçbir insan taş değildir.	

2. çeşit modda küçük terimin özne ve yüklemine terse çevirip büyük öncülün yerini değiştirmek gerekir, böylelikle birinci şeklin 2. çeşit moduna dönüşür.²⁰²

	2. Şekil - 1. Çeşit Mod	1. Şekil - 2. Çeşit Mod	
1. Öncül	Hiçbir insan, at değildir.	Her kişneyen, attır.	Küçük öncül
2. Öncül	Her kişneyen, attır.	Hiçbir at insan değildir.	Büyük Öncül
Sonuç	Hiçbir kişneyen, insan değildir.	Hiçbir kişneyen, insan değildir.	

3. çeşit modda büyük terimi terse çevirip büyük öncül olarak bırakmak gerekir, böylelikle birinci şeklin 4. çeşit moduna dönüşür.²⁰³

	2. Şekil - 1. Çeşit Mod	1. Şekil - 4. Çeşit Mod	
1. Öncül	Bazı canlılar insandır.	Bazı canlılar insandır.	Küçük öncül
2. Öncül	<u>Hiçbir taş insan değildir.</u>	<u>Hiçbir insan taş değildir.</u>	Büyük Öncül
Sonuç	Bazı canlılar taş değildir.	Bazı canlılar taş değildir.	

4. çeşit modu terse çevirsek bile açıklığa kavuşmaz. Çünkü küçük öncül tikel olumsuz olduğu için çevrilemez. Büyük öncül ise terse çevrilirse, tikele dönüşeceği için iki tikel öncülden sonuç çıkmaz.²⁰⁴

Üçüncü Şekil: Orta Terim, küçük öncül ve büyük öncülde öznedir:

Gazzâlî'ye göre bu *Mîzânu'l-Asgarî* Yüce Allah, Hz Muhammed'e öğretmiştir. Yahûdiler “Allah, hiçbir beşere bir şey indirmemiştir” diyerek Hz Muhammed'e

²⁰¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/201.

²⁰² Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/201.

²⁰³ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/201.

²⁰⁴ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/201.

kitap indirilmesini inkâr etmeleri üzerine, onlara şu sorulmuştur: “*Musa’nın, insanlara hidâyet ve nur olarak getirdiği Kitabı kim indirdi?*”²⁰⁵ Bu âyette ifade edilen sorudan şu kıyâs anlaşılmaktadır:

Musa, bir beşerdir. (Mahsusat)
Musa’ya bir Kitap indirildi. (Müsellamat)
O halde bazı beşerlere Kitap indirilmiştir.²⁰⁶

Âmidî’ye göre üçüncü şekil istidlâlin sonucunun gerekli olmasının şartı, küçük öncülün olumlu olması, iki öncülden en az birinin tümel olması ve sonucun tikel olmasıdır. Üçüncü şeklin, 6 çeşit modu vardır.

1. Çeşit Mod: Küçük ve büyük öncülün ikisi de hem tümel hem de olumlu olması gerekir. Âmidî’nin, Ebkâr’da verdiği örnek şudur:²⁰⁷

Her **insan** canlıdır.
Her **insan** konuşur.
Bazı canlılar konuşur.

Âmidî’nin İhkâm’da verdiği örnek ise şudur:²⁰⁸

Her **buğday** yiyecektir.
Her **buğday** faize konudur.
Bazı yiyecekler faize konudur.

2. Çeşit Mod: Küçük öncül tikel olumlu ve büyük öncül ise tümel olumlu olması gerekir. Âmidî’nin Ebkâr’da verdiği örnek şudur:²⁰⁹

Bazı **canlılar** cisimdir.
Bütün **canlılar** hisseder.
Bazı cisimler hisseder.

Âmidî’nin İhkâm’da verdiği örnek ise şudur:²¹⁰

Bir kısım **buğday** yiyecektir.

²⁰⁵ En’âm, 6/91.

²⁰⁶ Gazzâlî, *Kıstâsu’l-Müstakîm*, s. 32, 33.

²⁰⁷ Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, 1/201.

²⁰⁸ Âmidî, *İhkâm*, 4/363.

²⁰⁹ Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, 1/201.

²¹⁰ Âmidî, *İhkâm*, 4/363.

Her **buğday** faize konudur.
Bir kısım yiyecekler faize konudur.

3. Çeşit Mod: Küçük öncül tümel olumlu ve büyük öncül ise tikel olumlu olması gerekir. Âmidî'nin Ebkâr'da verdiği örnek şudur:²¹¹

Her **insan** canlıdır.
Bazı **insanlar** konuşur.
Bazı canlılar konuşur.

Âmidî'nin İhkâm'da verdiği örnek ise şudur:²¹²

Her **buğday** yiyecektir.
Bir kısım **buğday** faize konudur.
Bazı yiyecekler faize konudur.

4. Çeşit Mod: Küçük öncül tümel olumlu ve büyük öncül ise tümel olumsuz olması gerekir. Âmidî'nin Ebkâr'da verdiği örnek şudur:²¹³

Her **insan** canlıdır.
Hiçbir **insan** taş değildir.
Bazı canlılar taş değildir.

Âmidî'nin İhkâm'da verdiği örnek ise şudur:²¹⁴

Her **buğday** yiyecektir.
Hiçbir **buğdayın**, fazla olarak cinsiyle satılması sahih değildir.
Hiçbir yiyeceğin, fazla olarak cinsiyle satılması sahih değildir.

5. Çeşit Mod: Küçük öncül tümel olumlu ve büyük öncül ise tikel olumsuz olması gerekir. Âmidî'nin Ebkâr'da verdiği örnek şudur:²¹⁵

Her **insan** canlıdır.
Bazı **insanlar** taş değildir.
Bazı canlılar taş değildir.

Âmidî'nin İhkâm'da verdiği örnek ise şudur:²¹⁶

²¹¹ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/201.

²¹² Âmidî, *İhkâm*, 4/363.

²¹³ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/201.

²¹⁴ Âmidî, *İhkâm*, 4/363.

²¹⁵ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/202.

²¹⁶ Âmidî, *İhkâm*, 4/363.

Bir kısım **buğday** yiyecektir.
Hiçbir **buğdayın** fazla olarak cinsiyle satılması sahih değildir.
Hiçbir yiyeceğin, fazla olarak cinsiyle satılması sahih değildir.

6. Çeşit Mod: Küçük öncül tikel olumlu ve büyük öncül ise tümel olumsuz olması gerekir. Âmidî'nin Ebkâr'da verdiği örnek şudur:²¹⁷

Bazı **canlılar** insandır.
Hiçbir **canlı** taş değildir.
Bazı insanlar taş değildir.

Âmidî'nin İhkâm'da verdiği örnek ise şudur:²¹⁸

Her **buğday** yiyecektir.
Bir kısım **buğdayın** fazla olarak cinsiyle satılması sahih değildir.
Hiçbir yiyeceğin, fazla olarak cinsiyle satılması sahih değildir.

Âmidî, 4., 5. ve 6. çeşit modda sonucu Ebkâr'da kurala uygun olarak tikel şekilde kaydettiği halde, İhkâm'da ise kurala aykırı olarak tümel şekilde kaydetmiştir.

Dördüncü Şekil: Orta Terim, küçük öncülde özne, büyük öncülde ise yüklem: Aristoteles, ilk üç şekil üzerine durmaktadır. Kaynaklar dördüncü şeklin ilk defa Galen tarafından kullanıldığını ortaya koymaktadır. Klasik mantık konusunda Aristotelesin takipçileri sayılan ilk Müslüman mantıkçılar dördüncü şekle itibar etmemişlerdir. Örneğin, Farabi, İbn-i Sina ve Gazzâlî bu şekli hiç kullanmamışlardır.²¹⁹ Âmidî'ye göre bu dördüncü şekil istidlâl, insan tabiatına aykırıdır. Bir açıklama olmaksızın buradaki istidlâl de açık ve net değildir. Bu açıklamalar sonucunda birinci şeklin modlarından birine dönüşmektedir.²²⁰ Âmidî, Ebkâr'da dördüncü şeklin 5 çeşit modunu izah etmesine rağmen, İhkâm'da izah

²¹⁷ Âmidî, *Ebkâr'u'l-Efkâr*, 1/202.

²¹⁸ Âmidî, *İhkâm*, 4/363.

²¹⁹ Çapak, İbrahim, "Seyfeddin Âmidî'nin Mantık Anlayışı", *Uluslararası Seyfeddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2009, s. 357.

²²⁰ Âmidî, *Ebkâr'u'l-Efkâr*, 1/204.

etmeye gerek görmemiş ve diğer üç şekilden dolayı bu dördüncü şekli kullanmaya ihtiyaç olmadığını söylemiştir.²²¹ Bundan dolayı dördüncü şekli izah etmeye gerek görmüyoruz.

2.1.2.2. İstisnâî Delîl/Şartlı Kıyâs:

İstisnâî delîl konusu, “yakînî zannedildiği halde yakînî olmayan deliller” konusu içinde “*delîlin yokluğu sonucun yokluğunu gerektirmez*” meselesi ile “deliller arasında tercih” meselesi ile ilgilidir. Ayrıca bu konu delîl-medlûl ilişkisi, illet-ma'lûl ilişkisi, umûm-husus konuları ile bağlantılı bir konudur. Zira delîl-medlûl arasında umûm-husus veya eşitlik durumunda nasıl bir yol takip edileceği ve bu durumda ölçünün ne olacağı büyük önem arz etmektedir. Âmidî'ye göre aklî delîl, sonucun tümüne uygunsa buna istisnâî delîl denir.²²² Buna mantıkta şartlı kıyâs denmektedir. Şartlı kıyâs, bitişik ve ayırık olmak üzere iki kısma ayrılır.

a. Bitişik Şartlı Kıyâs: Gazzâlî, bitişik şartlı kıyâsa mizanu't-telâzum adını vermektedir.²²³ Âmidî'ye göre bitişik şartlı kıyâs, melzum ve lazımdan oluşur.²²⁴ Bunlar arasında melzum, şartı ifade ederken; lazım ise cevabı ifade eder. Şart ve cevap arasında ya eşitlik ya da umûm-husus ilişkisi vardır. Ya cevabın şarta eşit olması gerekir ya da cevabın şarttan daha umûmî olması gerekir. Şartın cevaptan daha umûmî olması ise caiz değildir.²²⁵ Mesela, “*eğer bu şey canlı ise, insandır*” gibi, şartın cevaptan daha umûmî olması mantıksızdır. Çünkü canlılar içinde

²²¹ Âmidî, *İhkâm*, 4/362.

²²² Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/205.

²²³ Gazzâlî, *Kıstâsu'l-Müstekîm*, s. 36.

²²⁴ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/205.

²²⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/205; *İhkâm*, 4/365, 366.

insandan başkaları da bulunmaktadır. Ancak “Eğer bu şey insan ise, canlıdır” gibi şartın cevaptan daha husûsî olması gerekir.

Bitişik şartlı kıyâstan sonuca ulaşmanın 4 koşulu vardır. Ancak sonucun geçerliliği, şart ve cevap arasındaki eşitlik ve umûm-husus durumuna göre farklıdır.

Şart ve cevap birbirine eşit olursa, şart ve cevap birbirini her durumda gerekli kılar.²²⁶ Dolayısıyla 4 koşulda da sonuç doğrudur. Bu durumda tam bir telazüm söz konusu olur. Çünkü bu durumda sadece bir tek illet ortaklığı vardır. 1. Şartın oluşması, cevabı gerekli kılar. 2. Cevabın oluşması, şartı gerekli kılar. 3. Şartın nefyinden, cevabın nefyi gerekli olur. 4. Cevabın nefyinden de şartın nefyi gerekli olur.²²⁷ Âmidî, illetin bir tane olduğu duruma kasten düşmanlık besleyerek bir cana kıymaktan dolayı kısâsın vucubiyetini örnek vermektedir. Bu kısâsın bundan başka illeti bulunmamaktadır. Bu illet ortadan kalkınca kısas hükmü de ortadan kalkar.²²⁸

Cevap şarttan daha umûmî olursa, sadece 2 koşulda sonuç doğru ve geçerli olur. 1.Şartın oluşması, cevabı gerekli kılar. 2. Cevabın nefyi, şartın nefyini gerekli kılar. 3. Cevabın oluşması, şartı gerekli kılmaz. 4. Şartın nefyinden cevabın da nefyi gerekli olmaz.²²⁹ Bunu umûm husus kavramlarıyla ifade edecek olursak husus, umûmu gerekli kılar. Fakat umûm hususu gerekli kılmaz. Umûmun nefyinden hususun da nefyi gerekir. Fakat hususun nefyinden umûmun nefyi gerekmez. Bunu tabloda şöyle gösterebiliriz:

²²⁶ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/205.

²²⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/205; *İhkâm*, 4/365, 366.

²²⁸ Âmidî, *İhkâm*, 3/207.

²²⁹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/205; *İhkâm*, 4/365, 366.

	<u>1. Koşul</u>	<u>2. Koşul</u>	<u>3. Koşul</u>	<u>4. Koşul</u>
1. Öncül	Eğer A, B ise, C, D dir.	Eğer A, B ise, C, D dir.	Eğer A, B ise, C, D dir.	Eğer A, B ise, C, D dir.
2. Öncül	A, B dir.	C, D değildir.	C, D dir.	A, B değildir.
Sonuç	C, D dir.	A, B değildir.	A, B dir.	C, D değildir.
Şart-cevap eşit olursa	(geçerli)	(geçerli)	(geçerli)	(geçerli)
Cevap, şarttan daha umûmî ise	(geçerli)	(geçerli)	(geçersiz)	(geçersiz)

Âmidî, şart ve cevabın eşit olmadığı, umûm ve husus ilişkisine Ebkâr'da şu örneği vermektedir: “*Eğer güneş doğmuşsa, gündüzdür.*” Umûm – Husus ilişkisinden dolayı bu öncülden çıkarılacak iki hüküm vardır. *Birincisi, Güneşin doğması, gündüz hükmü vermeyi gerekli kılar.* Fakat şu an gündüz olması yani ortalığın aydınlık olması ise, güneşin doğmasını gerektirmez. Başka bir sebepten dolayı ortalık aydınlanmış olabilir. *İkincisi ise şu an gündüz değilse, güneş de doğmamıştır.* Fakat güneşin doğmaması, şu an ortalığın aydınlık olmamasını gerektirmez. Başka bir sebepten dolayı ortalık aydınlanmış olabilir.²³⁰

Âmidî, şart ve cevabın eşit olmadığı, umûm ve husus ilişkisine İhkâm'da verdiği örnek ise şudur: “*Eğer bu şey insan ise, canlıdır.*” Bu öncülde umûm husus olduğu için, bu öncülden iki hüküm gerekli olur. Birincisi, “*bu şey insandır*” o halde “*bu şey canlıdır*”. İkincisi ise “*bu şey canlı değildir*” o halde “*bu şey insan da değildir.*” Bu öncülden bu iki hüküm dışında bir hüküm çıkarmamız -şekil yönünden değil- anlam yönünden doğru değildir.²³¹

Bu istidlâl tarzının Usûlü'd-dîn açısından en önemli kullanım yeri Yüce Allah'ın birliğini ispat konusundaki temanu' delîlidir. “*Eğer göklerde ve yerde*

²³⁰ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/205.

²³¹ Âmidî, *İhkâm*, 4/365, 366.

Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı, göklerin ve yerin düzeni bozulurdu.”²³² Bu öncülden çıkarılacak hüküm şarttan cevaba değil, cevaptan şarta gitmek şeklinde olacaktır. Çünkü insanlar gözlemleyemedikleri gayb âleminden yola çıkarak, gözlemledikleri şehâdet âlemi hakkında hüküm beyan etmezler. Tam tersi gözlemledikleri şehâdet âleminden yola çıkarak gözlemleyemedikleri gayb âlemi hakkında hüküm beyan ederler. Dolayısıyla “göklerin ve yerin düzeni bozuk değildir” o halde “göklerde ve yerde Yüce Allah'tan başka ilah da yoktur” şeklinde bir hüküm vermemiz gerekecektir.

Âmidî, bitişik şartlı kıyâs delîlini cevher-i ferdin ispatında kullanmıştır. Şöyleki, “eğer her cevher, sonsuza kadar bir kuvvet ile bölünerek mekân kaplasaydı, bir süre sonra mutlak olarak mekânsal bir hareket bulunmayacaktı.” Âmidî, لازمın imkânsız olduğunu söyleyerek bunu açıklamaktadır.²³³

Âmidî, bitişik şartlı kıyâs delîlini ayrıca Peygamber Efendimizi model alma ile ilgili âyeti açıklarken kullanmıştır. “Yüce Allah'ı ve ahiret gününü umanlar ve Yüce Allah'ı çokça zikredenler için Yüce Allah Resulünde güzel bir örnek vardır.”²³⁴ Âmidî, bu âyetteki ihticâc şeklini لازم ve melzum ilişkisi açısından açıklamaktadır: “Nebiyi örnek almak, Yüce Allah'ı ve ahiret gününü ummanın gereklerinden kılınmıştır. Melzum, Yüce Allah'ı ve ahiret gününü ummaktır. Örnek alma yoksa, melzum da yoktur. O da küfürdür. Resûlullah'a tabi olmak ve örnek almak, Resûlullah bir fiili hangi amaçla yapmışsa o fiili o amaçla yapmaktır.”²³⁵

Kur'an'da bu konuya dâir kelâmî bir örnek de Yüce Allah'ın oğlunun olmadığını bildirmek için gelen âyettir: “De ki: Eğer Rahmân'ın bir oğlu olsaydı,

²³² Enbiyâ, 21/22. لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ

²³³ Âmidî, Ebkârul-Efkâr, 3/65.

²³⁴ Ahzâb, 33/21.

²³⁵ Âmidî, 1/160.

ben ilk ibadet edenlerden olurdum”²³⁶ istidlâlin devamı şu şekilde olur. Ben ilk ibadet edenlerden olmadım. O halde Rahman’ın hiçbir oğlu yoktur.²³⁷

Kur’ân’ın Yüce Allah’ın kelâmı olduğunu ispatmak için gelen âyet de bu konuya bir örnektir. “Eğer Kur’ân, Yüce Allah’tan başkasından olsaydı, onda birçok tutarsızlık bulurlardı”²³⁸ istidlâlin devamı şu şekildedir. Kur’ân’da hiçbir tutarsızlık yoktur. O halde Kur’ân, Yüce Allah’tan başkası tarafından indirilmiş olamaz. Kur’ân ancak Yüce Allah tarafından indirilmiştir.

Kur’ân’da geçen başka bir örnek sahte ilahlar konusunda geçmektedir. “Eğer onlar ilâh olsalardı, cehenneme varmazlardı. Hâlbuki hepsi orada ebedî kalacaklardır.”²³⁹ Dolayısıyla onlar ilah olamazlar.

²³⁶ Zuhrûf, 43/81. قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ

²³⁷ Bu ayetin istisnâî kıyâs olarak geniş açıklaması için Fahreddin Râzî’nin tefsirine bakılabilir. Bu ayetin tefsiri hakkında âlimler değişik görüşler ortaya koymuşlardır. Râzî’ye göre bu konuda ayetin zâhiri manasını almamız mümkün olduğu için tefsir etmeye ihtiyaç yoktur. Ayette لَوْ edatı yerine اِنْ edatı kullanılmıştır. لَوْ edatı bir şeyin nefyinin diğerinin nefyini gerekli kılarken, اِنْ edatı şartın gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda bir şüphe bulunduğunu ifade eder. Dolayısıyla zahiri mana "eğer Rahmân'ın bir oğlu olsaydı, ona hizmet edenlerin ilki ben olurdum" şeklinde olur. Böylelikle Peygamber Efendimiz'in müşriklere şöyle demesi istenmiştir: "Ben, inat ve işi yokuşa sürmek için, O'nun çocuğu olmadığını söylemiyorum... Çünkü, O'nun çocuğu olduğuna dair bir delilin bulunması halinde, onu kabullenen ve ona hizmet etmenin gerekli olduğunu itiraf eden ben olurdum!.. Ancak ne var ki, ne böyle bir çocuk söz konusudur ne de onun varlığına dair bir delil vardır. O halde, bunu ben daha nasıl söyleyebilirim? Tam aksine, çocuk olmadığına dair kesin deliller vardır. O halde, daha nasıl ben, bir çocuk olduğunu söyler, bunu benimserim?!..” Râzî, bu ayetle ilgili üç tefsirden bahsederek bu tefsirleri yanlış ve zorlama yorumlar olduğunu belirtir. **Birinci tefsire** göre ayetin asıl manası şudur: "Sizin iddianıza göre, şayet Rahman olan Allah'ın bir çocuğu olsaydı, yani, "Allah'ı birleyenlerin ve sizin O'na çocuk nisbet etmenizi yalanlayanların ilki ben olurdum..." **İkinci tefsire göre** ayetin asıl manası şudur: "Şayet, Rahman'ın gerçekten çocuğu olsaydı bile, ben onu kabule yanaşmayanların ilki oturdum, bundan yüz çevirir, burun kıvrırdım" bu iki tefsir de peygamberin yalan ve cehalette ısrar etmesini, diretmesini gerektirir ki, bu, peygambere yakışmaz. **Üçüncü tefsire göre** buradaki اِنْ edatı olumsuzluk edatı olup ifadenin manası şöyledir: "Rahman'ın çocuğu yoktur; O'nun çocuğu olmadığına dair, Rahmân'ı birleyenlerin ilki benim." Râzî, Fahreddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn (606/1209), *Mefatihü'l-Ğayb (Tefsiru'l-Kebir)*, Dârü'n-Neşr/Dâr-u İhyait-Türesil-Arabîy, Trs, 27/655, 656. Kurtûbî'ye bu üçüncü tefsir İbn-i Abbas, Hasan Basrî ve Süddî'ye aittir. Kendisi de bu tefsiri daha doğru bulmaktadır. Kurtûbî, Ebu Abdullâh Muhammed b. Ahmed (671/1273), *el-Câmî li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, Tahkîk: Ahmed Berdûnî ve İbrahim Etîfîş, Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kâhire, 1384/1964, 16/119.

²³⁸ Nisâ, 4/82. وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

²³⁹ Enbiyâ, 21/99. لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ

Kur’ân’da bitişik şartlı kıyâsa dâir aklî delîle fikhî bir örnek Hz Yusuf ve Zeliha’nın mahkemesinde şahitlik eden kadının söylediği sözdür: “*Kadının akrabasından biri şöyle şahitlik etti: ‘Eğer gömleği önden yırtılmışsa, kadın doğru söylemiştir, bu ise yalancılardandır. Eğer gömleği arkadan yırtılmışsa, kadın yalan söylemiştir. Yusuf ise doğru söyleyenlerdendir.’ Kadının kocası, Yusuf’un gömleğinin arkadan yırtılmış olduğunu görünce, kadına dedi ki: ‘Şüphesiz, bu, siz kadınların tuzağıdır. Sizin tuzağınız gerçekten de büyüktür.’*”²⁴⁰

Bitişik şartlı kıyâs, delîlin ve illetin muttarid²⁴¹ ve münakis²⁴² olma şartları ile ilgili bir konu olması dolayısıyla iki usûlun mantık ile olan etkileşimi konusunda önemli bir yere sahiptir. “*Eğer âlem hâdis ise, onun bir Yaratıcısı vardır*” tarzında olan bir öncül de bitişik şartlı kıyâs tarzında ortaya konulan bir delîl türüdür. Ancak burada hem delîl-medlûl ilişkisi hem de illet-ma’lûl ilişkisi söz konudur. Zira âlemin varlığı Yüce Allah’ın varlığının delîli ise de Yüce Allah’ın yaratma emri, âlemin var olmasının illeti sayılmaktadır. Dolayısıyla bu örnekte delîlin varlığı medlûle alâmettir. Ancak delîlin yokluğu medlûlun yokluğunu gerektirmez. İletinin varlığı, ma’lûlun varlığını gerekli kıldığı gibi, illetin yokluğu ma’lûlun yokluğunu gerekli kılar.

İletiden birden çok olan bir hüküm için şöyle fikhî bir örnek verebiliriz. “*Eğer bu namaz sahih ise namaz kılan temizdir.*” Namaz kılanın temiz olması, namazın sahih olmasının illetlerinden biridir. Bu önermeden umûm husus söz konusu olduğu için 2 koşul geçerli olur.

1. Koşul: Bu namaz sahihtir.
O halde namaz kılan temizdir.

²⁴⁰ Yûsuf, 12/26–28.

²⁴¹ Muttarid, delilin veya illetin varlığının hükmü gerekli kılmasıdır.

²⁴² Mün’âkis, delilin veya illetin yokluğunun hükmü geçersiz kılmasıdır.

2. Koşul: Namaz kılan temiz değildir.
O halde bu namaz sahih değildir.

b. Munfasıl/Ayrık Şartlı Kıyâs: Gazzâlî, ayrık şartlı kıyâsa *mizanu't-te'ânud* adını vermektedir.²⁴³ Âmidî'ye göre bu, bir öncekinin zıddıdır. Delîlin sonuca münasebeti mükabil²⁴⁴ olursa, buna “ayrık şartlı kıyâs” denir. Kelâmcılar buna “sebr ve taksim” derler. Âmidî'ye göre bu karşıtlık ya hakikî olur ya da hakikî olmaz.

1. Eğer delîlin sonuca karşıtlığı hakikî olursa; ikisinin bir arada bulunması imkânsız olduğundan dolayı, birinin varlığını diğerinin yokluğuna istidlâlde bulunabiliriz. Örneğin “*bir sayı ya tektir ya da çifttir. Bir sayı tek ise çift olamaz, tek değilse kesinlikle çifttir.*”

2. Hakikî olmayan karşıtlığa gelince, bu da iki kısımdır. **Birinci kısım**, ikisinin sadece beraber bulunması muhal olur. Birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirir. Fakat birinin yokluğu diğerinin varlığını gerektirmez. **İkinci kısım**, ikisinin sadece beraber yokluğu muhal olur. Birinin yokluğu diğerinin varlığını gerektirir. Fakat birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirmez.²⁴⁵

Gazzâlî'de ayrık şartlı kıyâsın Kur'ân'dan örneği şudur. Yüce Allah, Hz Muhammed'e şu âyetle bunu öğretmiştir. “*De ki: Göklerden ve yeryüzünden sizi kim rızıklandırıyor? De ki: 'Allah.' Biz mi yoksa siz mi hidâyet üzerinde veya apaçık bir delâlet içindeyiz?*”²⁴⁶ Bu pasajın kurgusu şu şekildedir:

Biz veya siz apaçık bir delâlet içindedir.
Biz delâlet içinde değiliz.

²⁴³ Gazzâlî, *Kıstâsu'l-Müstekîm*, s. 36.

²⁴⁴ Zıt, karşıt.

²⁴⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/205, 206.

²⁴⁶ Sebe, 34/24.

O halde siz apaçık bir delâlet içindesiniz.²⁴⁷

Âmidî'nin, hem Usûlü'd-dînin hem de Usûlü'l-fıkhın başına mantık konusunu yerleştirmesinden dolayı, ihtilâf noktalarında mantık kurallarını işletmeyi esas alacağı sonucunu çıkarmaktayız. Âmidî'den sonra yaşayan ibn Teymiyye gibi bazı âlimlerin Âmidî'yi eleştirdikleri konuların başında iki usûlün başına mantık ilmini yerleştirmesi gelmektedir.

2.1.3. YAKÎNÎ ZANNEDİLDİĞİ HALDE YAKÎNÎ OLMAYAN AKLÎ DELİLLER:

Âmidî, Usûlü'd-dîne dâir eserinde, yakînî bilgi elde edildiği zannedildiği halde yakînî bilgi elde etmeye yaramayan aklî delîllerin 6 tane olduğunu söyleyerek bunları şu şekilde sıralamaktadır:

1. İstikra delîli yani Tümevarım.
2. İn'ikâsu Edille yani delilin iptali ile sonucun iptal olması delîli.
3. Temsîlî Kıyâs delîli yani Analoji.
4. Feraset Kıyâsı delîli.
5. Kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid delîli.
6. Delîl olması, sonucu bilmeye bağlı olan istidlâl.

1. İstikra delîli: İstikra delîli, cüz'îden küllîye, ma'lûlden illete veya eserden müessire varış metodudur. Bu akıl yürütme tarzına özel mânâda istidlâl denildiği gibi bürhâni innî, tümevarım ve enduction adı da verilir. Şu örnekte

²⁴⁷ Gazzâlî, Kıstâsu'l-Müstakîm, s. 39.

olduğu gibi.²⁴⁸

1. Öncül	Taş, toprak, su birer cisimdir,	Küçük öncül
2. Öncül	Taş, toprak, su tartılabilir,	Büyük Öncül
Sonuç	O halde bütün cisimler tartılabilir.	

Âmidî'ye göre Usûlü'd-dîn alanında Yüce Allah'ın sıfatlarının ispatında genellikle bu delîl kullanılmıştır. Zira sıfatların ispatına, sıfatlar ile ilgili hükümlerin ispatıyla başlanmıştır. Sonra da şöyle denmiştir: “*Şehâdet âleminde her hüküm bir sıfat ile mualleldir. İlim, âlimin âlim olmasının illetidir. Kudret, kadirin kadir olmasının illetidir. Diğer sıfatlar da bu şekildedir. İlet, şehâdet ve gayb âleminde değişmez. O halde Yüce Allah da bir ilimle âlimdir, bir kudret ile kadirdir.*” Âmidî'ye göre bu istidlâl gerçekten zayıf bir istidlâl yoludur. Çünkü şehâdet âleminde yapılan istikrâya dayanmaktadır. İstikra ile şehâdet âlemine verilen hükmün gayb âlemine de aynen hüküm olarak verilmesi, fasit bir istidlâldir.²⁴⁹ İstikra, ilahiyat alanında eksik istikra kalmaya mahkûm olduğu için usûlü'd-din alanında yakînî değildir.

Âmidî'ye göre istikrâ, her hangi bir tümelin cüzlerinde, her hangi bir sonucu araştırmaktır. İstikra, tam ve nakıs olmak üzere iki kısma ayrılır. Tüm cüzler araştırılarak yapılabilecek tam istikrâ, tüm cüzler araştırılmadan yapılabilecek ise nakıs istikrâ denir. Mesela, istikrâ sonucu “*her hâdis ya cemadat, ya nebatat ya da hayvanattan oluşur*” sonucuna ulaştık. Cüzlerin hepsini kapsayan bir sonuca ulaştığımız için, tam istikrânın sonucu, doğru ve yakînîdir. Ancak ulaştığımız sonuçta cüzlerden bir kısmı bulunup bir kısmı bulunmasaydı, bu istikrâ eksik bir istikrâ olacaktı. Eksik bir

²⁴⁸ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınevi, 1981, s.79.

²⁴⁹ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 46.

istikrâ ise yanlıştır ve yakînî değildir.²⁵⁰ Âmidî'ye göre istikrâ nakıs olursa yakînî bilgi sağlamaz. Çünkü istikrâ nakıs olursa araştırılmayan kısım ile ilgili hüküm, nakıs istikrâ ile elde edilen hükmün zıddına olabilir. Mesela bazı hayvanların besinlerini çiğnerken alt çenelerini hareket ettirdikleri gözlemine dayanarak her hayvanın besinlerini alt çenesini hareket ettirerek çiğnediği şeklinde bir sonuca varmak nakıs bir istikrâdır. Bu tür bir istikrâ sadece zan ifade eder. Kesin bir bilgi ifade etmez. Zira timsah besinini çiğnerken üst çenesini hareket ettirir. Bu istikrâ, şehâdet âleminde tam olmadığı için yalan hükmündedir.²⁵¹

İstikranın tam olması itibârîdir. Şehâdet âlemi itibariyle tam olan bir istikrâ gayb âlemi itibariyle eksik kalabilir. Dolayısıyla tam istikrâ, bu itibarla yakînî de olabilir zannî de olabilir. Eğer sadece şehâdet veya sadece gayb âlemi sınırları içinde yapılırsa yakînî olur. Mesela sadece şehâdet âlemi sınırları içinde her yaratılanın ya camit ya bitki ya da canlı olduğu hakkında yaptığımız tam istikrâ, yakînî bir bilgi ifade eder. Çünkü tam istikrâ, araştırması ve sonucu sadece şehâdet âlemi sınırları içinde kalmıştır. Şehâdet âlemi sınırları içinde tam istikrâ ile elde edilen sonuç şehâdet âleminden, gayb âlemine taşınırsa, hakkında hüküm verilen şeyin özelliklerinin diğerinden farklı olması mümkün olduğu için, zannî olacaktır. Dolayısıyla şehâdet âleminden yola çıkarak gayb âlemi hakkında bir hüküm vermek şeklinde meydana gelen istikrâ aslında, nakıs bir istikrâdır. Çünkü gayb âlemi araştırılmadan, sadece şehâdet âlemi araştırılmış ve varılan sonuç buna rağmen gayb âlemine intikal ettirilmiştir. Tam istikrâ olması için hem şehâdet âleminin hem de gayb âleminin araştırılması gerekirdi.²⁵² Âmidî'ye göre tam istikrâda, cüzlerden her

²⁵⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/208; *Gâyetü'l-Merâm*, s. 46, 47; *el-Mübîn*, 87

²⁵¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/208; *Gâyetü'l-Merâm*, s. 47.

²⁵² Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 46.

biri için sabit olan hükmün, ortak küllî emir için de sabit olması gerekir. Özel ve belirli bazı şeylerden dolayı cüzlerin her birinde geçerli olan hüküm, ortak küllî emre her zaman uygulanması imkânsızdır. Aynı zamanda bir şeyin delîlini bilmemek, o şeyin zâtı itibariyle yokluğunu gerektirmez.²⁵³

Gazzâlî'ye göre istikrâ tam olunca tûmdengeliye dönüşür ve kesin bir sonuç verir. İstikra tam olmayınca sadece fikhî meseleler için kullanılabilir. Gazzâlî, tam istikrânın birinci şekle döndüğüne fıkıhtan vitir namazı örneğini verir. Vitir namazının farz olmadığını, farz namazın binek üzerinde kılınmadığından çıkaran bir kimseye, farz namazın binek üzerinde kılınamamasının nedeni sorulduğunda, bu şahıs delîl olarak tümevarım metodunu kullanabilir: “*Zira biz, kaza, eda, nezredilmiş vb. farz namazların binek üzerinde eda edilmediklerini gördük. Buradan hareketle, hiçbir farz namazın binek üzerinde eda edilemeyeceğini söyledik.*” Bunun delâlet yönü ancak birinci şeklin ikinci modu ile tamam olur. Birinci şeklin ikinci moduna şöyle dökülür:

Her farz namaz, **ya kaza, ya eda, ya da nezirdir.**

Hiçbir kaza, eda ve nezir namazı, binek üzerinde eda edilmez.

O halde hiçbir farz namaz, binek üzerinde eda edilemez.²⁵⁴

Gazzâlî'ye göre burdaki yol kusurlu olup, zannî konular için uygun olsa da kat'î konular için uygun değildir. Kusur, “ya edadır” sözündedir. Çünkü bunun hükmü hiç bir edânın, binek üzerinde yapılamayacağıdır. Hasım buna karşı çıkabilir. Zira hasma göre vitir namazı, vacib bir edadır ve binek üzerinde eda edilebilir. Hasım ancak, eda içerisinde, beş vakit namazı kabul edebilir. Vitir namazı ise, hasıma göre altıncı bir namazdır. Bu yüzden hasım şöyle sorabilir: “Sen, incelemende vitir namazının hükmünü istikrâ ettin mi? ve onu nasıl buldun?”. Eğer

²⁵³ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 1/208; *Gâyetü'l-Merâm*, s. 46, 47; *el-Mübîn*, 87.

²⁵⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/41.

sen "Ben vitir namazının binek üzerinde eda edilmediğini gördüm" dersen, hasım bunu kabul etmez. Yok, eğer vitir namazını araştırmadıysan, senin için yalnızca bazı eda çeşitleri açıklık kazanmış olur. Böylece, ikinci öncül genel olmaktan çıkıp *özel'e* dönüşmüş olur. Yani "hiçbir" yerine "bazı" denmesi gerekir. Bu durumda bu istidlâl kesin bir sonuç vermez. Çünkü birinci şekilde ikinci öncülün, *genel* olması gerekmektedir.²⁵⁵

Gazzâlî'ye göre âlemin Yaratıcısının cisim olduğunu iddia edenler, buna tümevarım yoluyla ulaşmışlardır. Bu tümevarımı şu şekilde sunmaktadırlar:

Âlemin Yaratıcısı **faildir**.
Her **fail** cisimdir.
O halde Âlemin Yaratıcısı da cisimdir.

Âlemin Fâili olan Yaratıcının da cisim olduğu sonucuna nasıl vardıkları sorulduğunda şu cevabı verirler: "*Terzi, bina ustası, ayakkabıcı, demirci gibi fâilleri incelediğimde hepsinin cisim olduğunu gördüm.*" Bunun üzerine âlemin Fâili olan Yaratıcının da cisim olduğu sonucuna varan kimseye âlemin fâilini inceleyip incelemediği sorulması gerekir. Âlemin fâilini incelemişse, istenen sonuca ulaşmış olduğundan diğer fâilleri incelemesine aslında gerek kalmayacaktı. Zaten ulaşmak istediği bilgi Yaratıcının cisim olup olmadığıydı. Eğer âlemin fâilini incelememişse 2. öncülü -"her fail cisimdir" şeklinde tasavvur etmeyip- "bazı fâiller cisimdir" şeklinde ele alarak, sonucunda "o halde âlemin Yaratıcı da cisim olabilir" şeklinde muhtemel bir sonuca ulaşması gerekirdi. Çünkü "*biri hariç diğer failler cisim olabilirler.*"²⁵⁶

Âmidî'ye göre istikrâ ilahiyat konularında yakînî bilgi sağlamaz. Zira gayb âlemi incelenemeyeceği için şahitler üzerinden yapılan istikrâ ile gaibe dâir bir

²⁵⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/41.

²⁵⁶ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/41.

sonuca ulaşmak zannî kalacaktır.²⁵⁷ Şahitte bulunan bir vasıf gaipte bulunmayabileceği gibi, gaipte bulunan bir vasıf da şahitte bulunmayabilir.

Hanefî mezhebinin oluşturduğu Fukaha metodunun temel delîli istikrâdır. Onlar kıyâs derken genelde istikrâyı kastederler. İstikra, tecrübî alanda sahih ilmî bir yöntemdir. Zamanın bilim ve tekniğinin ilerlemesinde önemli bir yere sahiptir. Aynı zamanda istikrâ, İslâm kültürünün insanlığa armağan ettiği önemli bir yöntemdir. Fakat istikrânın tecrübî alanda sahih bir bilgi sunması, ilahiyat alanında da sahih bir bilgi sunacağı anlamına gelmez.

2. İn'ikâsu Edille - Delin iptali ile sonucun iptal olması delîli: Kelâmda bu konu “in'ikâsu edille” olarak meşhurdur. İbn-i Haldûn'un ve İzmirli İsmail Hakkî'nin yanlış tespitiyle günümüzde kelâm alanında in'ikâsu edilenin mütekaddimûn ulemâsı tarafından kabul edildiği ve Gazzâlî ile başlatılan müteahhirûn kelâmcıları tarafından ise reddedildiği zannedilmiştir.²⁵⁸ Hâlbuki in'ikâs-u edilleyi, Cüveynî gibi bazı mütekaddimûn mütekellimleri de kabul etmemektedirler. Zira Cüveynî, Usûlü'd-dîn alanında yazdığı Şâmil'de “i'timâd” hakkındaki Mu'tezilî görüşleri reddederken bir kâide olarak “delîllerde in'ikâsın değil, ittirâdın²⁵⁹ şart olduğu”nu belirtir.²⁶⁰ Cüveynî, fıkıh usûlüne dâir et-Telhîs adlı eserinde aklî delîllerde in'ikâsın şart olmadığını belirterek şöyle bir örnek vermektedir: “*Âlemin muhdes olması, Yüce Allah'ın varlığına delîl olsa da, âlemin yokluğu Yüce Allah'ın yokluğuna delîl olamaz... Bu açıdan şer'î illetlerde de*

²⁵⁷ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 46.

²⁵⁸ Memiş, Murat, *Eş'arîliğe Yaptığı Katkılar Bakımından Ebu'l-Meâlî El-Cüveynî*, Kelâm Araştırmaları 7:1 (Ocak 2009), s. 97-120.

²⁵⁹ İttirâd, delilin varlığının hükmü gerekli kılmasıdır.

²⁶⁰ Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf Ebu Me'âli İmâmu'l-Haremeyn (478/1085), *eş-Şâmil fi Usûli'd-dîn*, Tahkik: Ali Sâmi en-Neşşâr, Menşeatü'l-Meârif, İskenderiyye, 1969, s. 496.

in'ikasının şart olması batıldır."²⁶¹ Akıl **illetlerde** in'ikâs şart olsa da, akıl **delillerde** in'ikâs şart değildir.²⁶² Âlem, Yüce Allah'ın varlığına ve birliğine delâlet eden akıl bir delildir, akıl bir illet değildir. Bundan dolayı âlemin yok olması Yüce Allah'ın yok olmasını gerektirmez. Ancak Yüce Allah'ın yaratma iradesi, âlemin varlığının illetidir, delili değildir.

Âmidî, "*Ebkâru'l-Efkâr Fi Usûli'd-din*" kitabında "akıl delilin şartları" konusunda, akıl delilin şartının, in'ikas değil, ittirâd olduğunu söylemişti. İttirâd, delilin varlığından sonucun da gerekli olmasıdır. İn'ikas ise delilin nefyinden sonucun nefyinin gerekmesidir. İttirâd konusunda ittifâk edilmiştir. Fakat in'ikas konusunda fukaha ihtilâf etmiştir. Âmidî, fukahânın ihtilâf ettiğini söyleyerek bu konunun özünün fikhî olduğunu ima etmiştir. Bu konuda ihtilâf edenlerin Mu'tezile usûlcüleri olduğunu anlamaktayız. Zira Mu'tezile usûlcüleri bu delili Yüce Allah'ın sıfatlarının nefyi konusunda kullanmışlardır. Bizden birinin ilimle âlim olmasının delili, bunun bizim hakkımızda caiz olmasıdır. Yüce Allah hakkında bunun caiz olmadığını savunarak, bir ilim ile âlim olmayı Yüce Allah hakkında nefyetmişlerdir. Böylelikle Mu'tezile, Ehli Sünnetin delilini nefyederek sonucu da nefyetmek istemişlerdir.²⁶³

Âmidî, Mu'tezile'nin bu delilinin zayıf olduğunu ispatlamak için şöyle bir örnek vermektedir: "Yaratıcının varlığının delili, mahlûkatın hâdis olmasıdır. Şayet mahlûkatın hâdis olmadığını ispatlarsak, Yaratıcının varlığını ispatlayacak bir delilimiz olmadığından dolayı, Yaratıcının olmadığını söylememiz mi gerekecek?

²⁶¹ Cüveynî, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, 3/224. Cüveynî'nin *Kitabü't-telhîs fî Usulil-Fıkh* adlı eseri el-Bâkîllânî'nin *et-Takrîb ve İrşad*'inin muhtasarıdır. Dolayısıyla Bâkîllânî de aynı görüşe sahiptir. Takrîb'in tam metni günümüzde mevcut değildir. ed-Dîb, Abdülazîm, "Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn", *DİA*, 8/144.

²⁶² Cüveynî, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, 3/185.

²⁶³ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/207.

Bir meselede sonucu ispatlayacak birçok delîl bulunabilir. Şâyet delîllerden birinin nefyinden dolayı, sonucun nefyi gerekirse, diğer delîllerle sonucun varlığı niye gerekli olsun ki?”²⁶⁴

Âmidî, “yakînî zannedildiği halde yakînî olmayan delîller” konusunda bu meseleye müstakil olarak değinmiş ve burada iki temel itiraz üzerinde durmuştur.

1. Eğer delîlin nefyinden sonucun nefyi gerekmeseydi, delîlin subutundan nasıl sonucun subutu gerekecekti? Sonucu öncüllerinden kurtardığımız zaman bizi yanlıştan koruyacak hangi ölçüye güveneceğiz?

2. Görmediğimiz halde, hakkında her hangi bir delîl de bulunmayan, dağların ve nehirlerin önümüzde olmadığını nasıl söyleyebiliriz?

Âmidî’ye göre, “delîlin iptali ile sonucun iptali” yöntemi, yakînî bilgiye kişiyi ulaştırmaz. Çünkü bir delîlin iptal olması, o sonucu ispatlayacak başka delîllerin olmadığı veya diğer delîllerin de iptal olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla da sonucu ispatlayacak muhtemel diğer delîlleri bilmemek, sonucun yokluğunu gerektirmez. Âmidî daha ileri bir söylem geliştirerek, sonucu ispat edecek tüm delîlleri nefyetsek bile, sonucu nefyedecek delîl bulunmadıkça bu durumun sonucun nefyini gerektirmeyeceğini savunmaktadır. Farzedelim ki Yüce Allah’ın varlığının tek delîli, yaratılanların hudusu olsun. Yine farz edelim ki yaratılanların hâdis olmadığını ispatladık. Bu durum, Yüce Allah’ın yokluğunu gerektirmez.²⁶⁵ Zira Yüce Allah’ın varlığı âleme bağımlı değildir. İspat noktasında da Yüce Allah’ın âleme ihtiyacı yoktur. Yüce Allah’ın varlığı zâtıyla kâimdir. Diğer

²⁶⁴ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/207.

²⁶⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/209.

bir deyişle delîl bulunmayınca tevakkuf²⁶⁶ edilir. Olumlu veya olumsuz her hangi bir hükme varılmaz. Âlem, Yüce Allah'ın varlığının illeti değil, delîlidir. Delîl, medlûlune delâlet eder, onu gerekli kılmaz. İlet ise ma'lûlunu gerekli kılar. Âmidî'ye göre her hükmün bir delîli bulunması gerekir. Delîl bulunmuyorsa olumlu veya olumsuz bir hüküm de bulunmamaktadır.²⁶⁷

İlk dönem bir kısım ulemânın kullandığı in'ikâs-u edille delîli, cedelde kullanılan bir yöntemdir. Bu yöntemin kullanılması tartışılan kişinin delîlini iptal ederek kişiyi zor duruma sokmaktan başka bir şeye yaramaz. Bu durum genellikle kişiyi inada veya daha başka deliller aramaya iter. Yoksa bu yöntem bir meseleyi ispat etmeye yaramaz.

Âmidî, cevherin var olduktan ve mekân kapladıktan sonra arazlardan yoksun kalmadığını ispat ederken, “*suyun cevherine renk arazlarından beyaz bitişmiştir*” dedikten sonra “*havaya gelince zamanımızda havanın cevherine renk arazlarından hangisinin bitiştiğini bilmiyoruz. Ancak bunu bilmememiz, havanın cevherinde bir renk arazının bulunmamasını gerektirmez*” demektedir.²⁶⁸

Delîlin nefyinden sonucun da nefyinin gerekli olup olmaması, usûl'l-fıkıhta “delîller arasında tercîh” konusuyla da doğrudan ilgilidir.²⁶⁹

3. Temsîlî Kıyâs delîli/Analoji: Âmidî'ye göre “temsîlî kıyâs” fıkıhçıların istilahında “kıyâs” olarak tabir edilir.²⁷⁰ Temsîlî kıyâs, fıkıhta kıyâs anlamında kullanıldığı gibi, mantıkta ise iki şey arasında benzerliğe dayanan analoji anlamında

²⁶⁶ Tevakkuf: Her hangi bir konuda, hüküm vermeyi sağlayacak bir delil buluncaya kadar, bir hükme varmadan durmak demektir.

²⁶⁷ Âmidî, *İhkâm*, 3/207.

²⁶⁸ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/50.

²⁶⁹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/209, 210; *İhkâm*, 3/206 – 208, 4/460 vd.

²⁷⁰ Âmidî, *El-Mübîn*, s. 88.

kullanılmaktadır.²⁷¹ Temsîlî kıyâsa, teşbihi kıyâs da diyebiliriz. Ancak temsîlî kıyâsın mantıkta kullanımı ile fıkıhta kullanımı arasında bazı temel farklar bulunmaktadır. Mantıkta “temsîlî kıyâs”, iki şey arasında **şeklî bir benzerlik** bağlantısından yola çıkarak birisi hakkında verilen hükmü diğeri hakkında da vermektir. Fıkıhta ise temsîlî kıyâs, aralarında **illet benzerliği** bulunmasından dolayı asılda bulunan bir hükmün fer’e verilmesi işlemidir. İki şey arasında benzerliği ifade eden vasfın hükümde müessir olup olmaması temsîlî kıyâsın kat’î veya zannî olduğunu belirleyen en önemli sorundur. Usûlu fıkıh, temsîlî kıyâsta illet benzerliğine vurgu yaparak bu sorunu çözmeye çalışmıştır.

Temsîlî kıyâs, aklın cüzden cüze yürüyüşüdür. Gaibin şahide teşbih edilerek yapılmasından dolayı “Kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid” temsîlî kıyâs içinde değerlendirilebilir. Âmidî temsîlî kıyâs için şöyle bir örnek vermektedir.

Şehâdet âleminde mevcûd olana ve onun cihetine işâret edilir.
Yüce Allah da mevcuttur.
O halde Yüce Allah’a ve O’nun cihetine işâret edilir.²⁷²

Âmidî, bazı delîlleri değerlendirirken delîllerin arasında temsîlî kıyâs bulununca “*bu, temsîlî kıyâstır. Ve temsîlî kıyâs yakînî bilgi ifade etmez*” diyerek delîlin oldukça zayıf olduğunu ifade etmektedir. Mesela, Âmidî, kendisi de ahad haberin tek başına yakînî bilgi ifade etmediğini savunduğu halde, ahad haberin tek başına yakînî ifade etmediğine delîl olarak getirilen delîlleri, temsîlî kıyâsa dayandıkları için zayıf bulmuştur. Temsîlî kıyâsa dayanan delîller şunlardır: “*Eğer ahad haber yakînî bilgi ifade etseydi, bütün mütevâtir haberler yakînî bilgi ifade ettiği gibi, bütün ahad haberler de yakînî bilgi ifade ederdi.*” Hâlbuki bütün ahad

²⁷¹ Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, Çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s.16.

²⁷² Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/210.

haberler yakın ifade etmezler. Bir Peygamberin Cenâb-ı Hak'tan getirdiği haber gibi, bazı ahad haberler yakın ifade ederler. “*Eğer ahad haber yakın bilgi ifade etseydi, mütevâtir haberde olduğu gibi, Müslüman ve adalet şartı aranmazdı.*”²⁷³

Âmidî, temsîlî kıyâsın şekil olarak tartışmalı olsa da, hükmü üzerinde önceki âlimlerin ittifâk ettiklerini söylemektedir. Ancak Âmidî'ye göre bu delil de iki açıdan kişiyi yakînî bilgiye ulaştırmaz. Birinci açıdan, iki işi birbirine bağlayan genel sıfatlardaki illet ortaklığı zarûrî değil, tartışmalıdır. Diğer açıdan, illetin tespiti yönüyle ki ancak iki yolla illet tespit edilmektedir. Biri *tard ve aksdır*; diğeri ise *sebr ve taksimdir*. Bu iki yol da yakînî bilgi ifade etmez.²⁷⁴

Usûlcülere göre *tard*, asılda bulunan illetin fer'de bulunması durumunda aslın hükmünün fer'e verilmesidir. Aks ise asılda bulunan illetin fer'de bulunmaması durumunda aslın hükmünün fer'de de bulunmamasıdır.²⁷⁵ *Tard ve aks* bazı Mutezilî Usûlcülere göre illetlerin tespitinde kat'î bir delîldir. Bâkılânî gibi bazı Eş'ârî Usûlcülerine göre zannî bir delîldir. Ancak Âmidî'ye göre kat'î de değildir, zannî de değildir. Nebiz meselesinde olduğu gibi. Nebiz, her sarhoş eden içki gibi haramdır. Böylelikle sarhoşluk, içkinin haramlığıyla paralellik arz ederek, haramlığın illeti sayılmıştır. Şöyle ki, içki sarhoş edince haram oldu. Sirke yapılıp ondan sarhoşluk kaybolunca haram olmamaktadır.²⁷⁶

Âmidî'ye göre *sebr ve taksim*, bir lafzın iki ihtimale ayrılması, sonra bu kısımlardan birinin yanlışlanması ile diğerinin doğruluğunun kabul edilmesi şeklinde gerçekleşir. Elde edilmek istenen sonuç amaçlanarak hazırlanır.²⁷⁷ Mesela

²⁷³ Âmidî, *İhkâm*, 2/275.

²⁷⁴ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/210, 211.

²⁷⁵ Âmidî, *İhkâm*, 3/207.

²⁷⁶ Âmidî, *İhkâm*, 3/260, 206–208.

²⁷⁷ Âmidî, *İhkâm*, 4/329.

âlemin hâdis olmasını ispatlamak isteyen mütekellim bir usûlcü şöyle bir önerme kurgular.

Âlem ya kadîmdir ya hâdisdir.
Âlemin kadîm olması imkânsızdır.
O halde âlemin hâdis olması gerekir.

Temsîlî kıyâs konusu bölünemeyen parça “el-cüz la yetecezze” teorisi ile bağlantılı bir konudur. Bu teori hakkındaki tavır usûlü'l-fıkıhtaki delîl anlayışını da etkilemektedir. Mesela “*bölünemeyen parça*” teorisini kabul etmeyen Nazzâm, İbn Hazm, İbn-i Rüşd vb usûlcüler aynı zamanda temsîlî kıyâsı da delîl olarak kabul etmemektedirler.²⁷⁸ Temsîlî kıyâs yerine tûmdengelim ve tûmevarım yani istikrâ şeklindeki istidlâli, delîl olarak kabul etmektedirler. Âmidî'nin bu konudaki bakış açısını daha iyi anlayabilmemiz için, “el-cüz la yetecezze” teorisi ile ilgili Câbirî'nin değerlendirmesini özetleyerek burada sunmak istiyoruz.

1. “*Bölünemeyen Parça*” Teorisini Kabul Edenler Açısından: “Fakihlerin ve nahivcilerin kıyâsı ile kelâmcıların istidlâlinden ibaret olan beyânî kıyâs görüşünün temelinde, cevher-i ferd teorisi yatmaktadır. Buna göre âlemdeki her şey bölünemeyen parçalara ayrılır. Bölünemeyen parçalar arasındaki ilişki, yan yana ve kesintiliğe dayalı olduğu için, bu dünya görüşü içinde etkinlik gösterebilecek kıyâs ve aklın faaliyeti tikelden tikele bir kıyâstan veya bir tikelden başka bir tikele istidlâlden başka bir şey olmayacaktır. Bu parçalar özünde birbirine benzerdir ve

²⁷⁸ İbn Hazm'a göre teşbih, bir şeyi başka bir şeye bazı sıfatlarında benzetmektir. Bu, dinde aslen bir hükmü gerekli kılmaz. Bu da kıyâsın aslıdır ve batıldır. Çünkü âlemdeki her şey bir veya birçok açıdan birbirine benzediği gibi, bir veya birçok açıdan birbirinden farklıdır. Bu aynı zamanda temsîlî kıyâsı ifade eder. İbn-i Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülüsî (458/1066), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 1404, 1/48. İbn-i Teymiyye'ye göre temsîlî kıyâs hakkında usulcüler ihtilaf etmişlerdir. İbn-i Hazm, temsîlî kıyâsın hem aklî hem de şer'î konularda delil olmadığını savunurken, Cüveynî, Gazzâlî, Râzî ve Âmidî gibi usulcüler temsîlî kıyâsın aklî konularda değil de şer'î konularda delil olduğunu savunmaktadır. Nazzâm, Davud Zâhirî ve Tûsî gibi alimler ise şer'î konularda değil de aklî konularda delil olduğunu savunmaktadırlar. İbn-i Teymiyye, *Der'u Te'âruzu'l-aklî ve'n-Nakl*, 3/166.

kendilerine bitişen arazlar ile birleşir veya ayrılırlar. Bu parçaların birleşme veya ayrılması, kendilerine bitişen arazların benzerlik veya farklılıktan hangisinin hâkim olacağına göre belirlenir. Dolayısıyla *âlemdeki her şey cevher olarak özde aynı tür oldukları için*, âlemdeki eşyada türler arasındaki ayırımın bir anlamı yoktur. *Tekilden tekile kıyâs tüm türler arasında geçerlidir*. Özde bu eşyalar birbirinin hükmünü alabilecek durumdadır. *Özünde nôtür ve birbirine benzer olan cevheri ferdler, kendilerine ilişen arazların benzerliğinden dolayı ya birbirlerine yaklaşırlar. Bu sebeple birinin hükmü diğerine de taşınabilir.*²⁷⁹ *Ya da aralarındaki güçlü bir farklılık olur. Bu sebeple birinin hükmü diğerinin hükmünün zıddını*²⁸⁰ *alır.*²⁸¹

2. “Bölünemeyen Parça” Teorisini Reddedenler Açısından: Bu gruptaki âlimler cisimlerin sürekli parçalanmaya devam ettiklerini ve bu bölünmenin bir noktada durması gerekmediğini savunmaktadırlar. “Cevher, arazların bir araya gelmesiyle oluştuğu için, *müstakil bir tür* teşkil etmektedir. Dolayısıyla cevherler birbirinden mahiyet olarak farklılaşmaktadırlar. Bu durumda *tekilden tekile kıyâs sadece bir türün kendi içinde geçerli olabilir*. Biz bir insanı diğer bir insanla, boy uzunluğu, cimrilik, öfke vb. ortak bir vasıf açısından birbirine kıyâs edebiliriz. Çünkü birbirine kıyâs edilen iki insan, bu arâzî özellik noktasında ortak olmadan önce, onları aynı türe dâhil eden insan olma mahiyetinde müşterektiler. Hâlbuki ikisi de ayakları üzerinde yürüyor diye insanı tavus kuşu ile kıyâs etmemiz doğru değildir. Tavus kuşu hakkında verdiğimiz bir hükmü insan hakkında veremeyiz. Çünkü bunlar mahiyet olarak birbirlerinden farklıdırlar. Ancak tavus kuşu ve insanı

²⁷⁹ *Kıyâsu't-tard.*

²⁸⁰ *Kıyâsu'l-aks.*

²⁸¹ Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, s. 640, 641.

teşbih, isti'âre gibi şiirsel usullarda birbirine benzetmek mümkündür. Şiirsel benzetme ayrıdır. Aklî veya kazâî hüküm vermek ile dînî veya vad'î hüküm vermek birbirinden farklıdır.”²⁸²

Kur'ân'da geçen bu tür temsillere örnek olarak “*kendilerine Tevrat öğretildiği halde, onunla amel etmeyenlerin misali sırtına kitap yüklenmiş merkebin durumu gibidir*”²⁸³ âyetinden temsîlî bir kıyâs yaparak “*öğrendiği kutsal kitap ile amel etmeyenlerin sırtına kitap yükleyip onları cezalandırmak gerekir*” sonucu çıkarmak doğru değildir. Kur'ânda geçen bu tür temsiller uyarmak, sakındırmak, teşvik etmek, öğüt vermek ve ibret alınması için sunulmuştur. Dolayısıyla bu tür âyetleri imanî veya fikhî değil, ahlakî bir takım hükümleri tesis etmek için kullanmak daha doğru olur. Şunu da unutmamak gerekir ki, bireyin ahlakî boyutunun düzelmesi, imanî ve fikhî boyutunun düzelmesine katkıda bulunan en önemli unsurlardandır. “*İmanı en kâmil olanlar, ahlakı en güzel olanlardır*.”²⁸⁴

Cevheri ferdi kabul edenlerle kabul etmeyenler arasındaki temel fark şudur: “cevheri ferdi kabul edenlere göre, birbirinden farklı iki tür, birbirine benzeyen ortak vasıflar sebebiyle, birbiriyle aynı hükmü alabilirler. Cevheri ferdi reddedenlere göre ise, yalnız aynı türde olanlar -birbirlerine benzemese bile- birbiriyle aynı hükmü alabilirler.”²⁸⁵ Mesela, cevheri ferdi reddedenlere göre sırf yumurtaya

²⁸² Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, s. 641.

²⁸³ Cuma, 62/5.

²⁸⁴ Buhârî, Edeb, 39; Ebû Dâvud, Sünnet, 14.

²⁸⁵ Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, s. 642. Câbirî iki yaklaşımın ortaya çıkma sebebi hakkında ilginç bir tespitte bulunmuştur. “*Bedevi bir toplumdaki ilişkiler süreksizlik-ayrılık ilişkisidir (infisal). Medeni toplumların ve denize komşu bölgelerin ayırıcı özelliği ise süreklilik ve bitişiklik (ittisal).*” (Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, s. 316.) Bölünemeyen parça teorisini kabul eden kelâmcılar, genelde lafız merkezli bir anlayışı benimsemişlerdir. Lafzın anlamını tespit etmek için arap dilinin özü olarak kabul edilen bedevilerden istişhad getirmekteydiler. Bedevilerin çöldeki hayatının merkezinde kum vardı. Kumlar birbirinden ayrı ve mustakil tanelerdir. Birey ve hayat algısı da kum gibi bir cevheri ferdi temsil etmektedir. Bölünebilen parça teorisini reddeden kelâmcılar ise genelde anlam merkezli bir anlayışı benimsemişlerdir. Denize komşu bölgelerde hayatın merkezinde

benziyor diye, yumurtaya benzeyen bir taş yumurta ile kıyâslayamayız. Bir sepetteki yumurtalar kırıldı diye, yumurtaya benzeyen taşın da kırılması gerekmediği gibi. Cevheri ferdi kabul edenler ise bu noktada illetin müessir, mevcûd, zâhir ve munzabıt olması gibi bir takım şartlar ortaya koymak zorunda kalmışlardır.

Cevher-i ferd teorisine göre eşyanın manası yaratılışında değil, nôtür olarak yaratılan eşyaya sonradan ilişen hükümde saklıdır. Bu teoride “*Yüce Allah’tan başka Hakim yoktur*” prensibi merkeze yerleşmektedir. Sürekli bölünme teorisine göre ise eşyanın manası yaratılışında saklıdır. Bundan dolayı Şari’nin hükmü olmadan da insan aklı bu manayı idrak edebilir. Bu teoride “*Yüce Allah’tan başka Yaratıcı yoktur*” prensibi merkeze yerleşmektedir.

4. Feraset Kıyâsı delîli: Âmidî’ye göre feraset kıyâsına “kıyâsu'd-delâle” de denir. Temsîlî kıyâsın içinde bir bölümdür. Şu farkla ki asıl ve fer’ arasındaki ortak vasıf, illet olmadığı halde, illete delîl teşkil etmektedir. Mesela aslanda bulunan hırs ve cesaret gibi iki sıfatın bir mizaca tabi olmasına kıyâsen insanın hırısıyla insanın cesaretine istidlâlde bulunmak feraset kıyâsıdır.²⁸⁶ Âmidî, Usûlu'l-fıkıh alanında kıyâsu'd-delâle bahsinde şu örnekleri vermektedir: “*İçki ve nebizde bulunan yayılan koku ve içkinin aşırı neşelendirmesi gibi iki sıfatla nebizin içki ile kıyâslanması veya asıldaki illeti gerekli kılan bir sıfat ile illeti gerekli kılan diğer vasıf ile istidlâlde bulunmak feraset kıyâsıdır. Bir kişiden dolayı bir topluluğun elinin kesilmesi meselesini bir kişiden dolayı bir topluluğun öldürülmesi meselesine kıyâslarken, haksız yere öldürmeden dolayı bir topluluğun, diyetin ödenmesinde ortak olmaları,*

su vardı. Su, 2 hidrojen ve bir oksijenden oluşur. Bu anlamda İmam Şâfi’î ile İbn Hazmî karşılaştırabiliriz.

²⁸⁶ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/212.

illetin delîlini teşkil etmektedir."²⁸⁷ Âmidî'ye göre feraset kıyâsında tard ve aks ile sebr ve taksimden başka bir yol kullanılmamaktadır. Bunlarla zaten yakînî bilgi elde edilemez. Ayrıca iki sıfattan birinin bulunması diğerinin bulunmasını zorunlu kılmaz. Bilakis birinin, diğeri olmadan var olması da caizdir. Bir hükmün iki farklı mahalle nispetle iki illet ile ta'lîl edilmesine de herhangi bir engel yoktur.²⁸⁸

5. Kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid delîli:²⁸⁹ Âmidî, Kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid delîlini tanım, illet, şart ve delâlet açısından değerlendirerek bu istidlâlin yakînî bilgi elde etmeye yaramadığını söylemiş ve kendisinden önceki Eş'ârî âlimlerinin kullandığı bu istidlâlin zannî olduğunu savunmuştur. Âmidî, önce Eş'ârî âlimlerinin bu konuda şahid ile gaib arasında kıyâs yapma imkânı sağlayan dört ortaklığın olduğunu belirtmiştir. *Birinci ortaklık, tanımdır.* Şehâdet âleminde âlimin tanımı, "kendisinde ilim bulunan kimse" şeklindedir. Gayb âleminde de âlimin tanımının aynı olması gerekir. Çünkü tanımın ittirâdı zorunludur. Yani bir tanımın hem şahitte hem de gaibte aynı olması zorunludur. *İkinci ortaklık, illettir.* Şehâdet âleminde âlimin, âlim olmasının illeti ilimdir. Çünkü benzer iki şeyden biri için sabit olanın diğeri için de sabit olması zorunludur. *Üçüncü ortaklık, şarttır.* Şehâdet âleminde

²⁸⁷ Âmidî, *İhkâm*, 4/270, 271, 359.

²⁸⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 1/212.

²⁸⁹ Merhum Câbirî'ye göre ulema, "kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid" yerine "istidlâlu'l-gaib ale's-şâhid" kavramını tercih etmiştir. Âmidî ise ilhak kavramını kullanmıştır. "Kıyâs" kavramının burada kullanılmamasının sebebi kelâmî bir kaygıdan kaynaklanmaktadır. O da Yüce Allah'ı mahlûkata benzeterek teşbihe düşme kaygısıdır. Kelâmcıların işi, delilleri araştırmak olduğu için, istidlal kavramını tercih etmişlerdir. Ayrıca "istidlalul gaib ale's-şâhid"te şehadet âlemi asıl, gayb âlemi yani Yüce Allah'ın zatı ve sıfatları ise fer konumuna gelmiş oluyor. Hâlbuki fakihlere göre gayb asıl, mahlûkat ise fer olması gerekir. Bundan dolayı gaibin şahide kıyâsı" yerine "şahide dayanarak gaibi istidlal etmek" formunu biri dini diğeri epistomolojik iki mulahazadan dolayı tercih etmişlerdir. Bkz: Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 191.

âlimin âlim olmasının şartı, kendisinde ilim bulunmasıdır. *Dördüncü ortaklık, delâlettir.* Hâdislerin muhdise delâlet etmeleri. Delâletin şartı ittirâddır.²⁹⁰

Âmidî'ye göre âlimin tanımı ve âlimin müsemması şehâdet ve gayb âleminde aynı olduğu sabit olsa bile, yine de gaybı şehâdete kıyâs etmeye ihtiyaç yoktur. Âlimin tanımı aynı olsa bile, âlimin müsemması aynı olamaz. Çünkü Yüce Allah'ın ilmi kadîm iken, mahlûkatın ilmi hâdistir. Âmidî, illet ve şart noktasında bunlara ek olarak bir eleştiri daha getirmektedir. Şehâdet âleminde âlimin âlim olmasının illetinin veya şartının ilim olması, zorunlu değil, muhtemeldir. Böyle olması şehâdet âleminde bunun caiz olmasından kaynaklanmaktadır. Bu mana, gayb âleminde söz konusu değildir. Aynı zamanda gayb âlemi ile ilgili bir meselede kesin bir bilginin veya delilimizin olmaması, o şeyin olmadığı hakkında kesin bilgiyi gerekli kılmaz.²⁹¹

Âmidî'nin bu konuda getirdiği temel eleştiri, şahid ve gaibin aynı hakîkate sahip olmamasıdır. Yüce Allah kadîm, âlem ise hâdis olduğu için aynı hakikî gerçekliğe sahip değildir. Aksi halde, Yüce Allah'ın ve âlemin ikisinin de vâcip olması veya ikisinin de mümkün olması veyahut ikisinden her birinin hem vâcip hem de mümkün olması gerekirdi. Bütün bunlar imkânsızdır. Aynı zamanda Âmidî'ye göre bu konuda yapılacak kıyâs da, gayb konusunda gerekli araştırmayı tamamen yapma imkânı bulunmadığı için “eksik istikrâ” olacaktır. Eksik istikrâ zaten yakînî değil, zannî bir delil teşkil etmektedir.²⁹² Dolayısıyla varlık kategorisi tamamen farklı olan iki şey arasında ortak tanım, illet ve şart ile kıyâs yapmanın aynı hükmü vereceğini iddia etmek gerçeği yansıtmamaktadır.

²⁹⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/212, 213.

²⁹¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/213.

²⁹² Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 47.

Âmidî, Kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid konusunda, Eş'ârî âlimlerinden Ebu İshak el-İsferayînî'nin “*ortak vasıf olmadan da şehâdet âleminde birbirini gerekli kılan iki şey, gayb âleminde de birbirini gerekli kılması gerekir*” görüşünü aktardıktan sonra onu şöyle eleştirmektedir: “*O halde, zâtı ile kâim olduğundan dolayı Yüce Allah'ın cevher olması gerekir. Çünkü şehâdet âleminde, cevher ile 'zâtı ile kâim olma' birbirini gerekli kılar. Şehâdet âleminde her zâtı ile kâim olan, cevherdir. Her cevher de, zâtı ile kâimdir.*” Âmidî'ye göre El-İsferayînî'nin bu eleştiriden kurtulması mümkün değildir.²⁹³

Âmidî'ye göre Mu'tezile, salah-aslâh teorisinde Kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid deliline dayanmaktadır.²⁹⁴ Salah-aslâh teorisine göre Yüce Allah'ın fiillerinde kulların maslahatına olan şeye riâyet etmesi Yüce Allah'a vâciptir. Mu'tezile salah-aslâh teorisini, Yüce Allah'ın fiillerini abesten ve kabihten nefyetmek ve tenzih etmek için savunmaktadırlar. Ayrıca Âmidî'ye göre eğer Yüce Allah hakkında salâhı vâcip kabul edersek, salah olduğu için nafilelerin vâcip olması gerekirdi.²⁹⁵

6. Defl olması, sonucu bilmeye bağlı olan istidlâl: Âmidî'ye göre bu istidlâl Yüce Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'la, Yüce Allah'ın varlığına ve elçisinin doğruluğuna delil getirmeye benzer. Bu sonu gelmez bir kısır döngüdür. Çünkü ancak Yüce Allah'ın varlığını ve elçisinin doğruluğunu bildikten sonra Yüce Allah'ın kelâmı ile delil getirilir.²⁹⁶

Mesela, “*Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı, ikisi de fesada uğrardı*” âyetini ele alalım. Yüce Allah'ın birliğini Kur'ân'daki bu temânü'

²⁹³ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/213.

²⁹⁴ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 199.

²⁹⁵ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 201.

²⁹⁶ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/214.

âyetiyle ispat etmek geçerli bir istidlâl midir? Bu soruya verilecek cevap bakış açısına göre değişebilir. Bir açıdan öncelikle Kur'ân'ın beşer kelâmı olamayacağı üzerinden yola çıkılarak Kur'ânın kendisinin eşsiz ve benzersiz, içinde hiçbir şüphenin bulunmadığı hak bir kitap olduğu ispatlanarak Kur'ân ayetleri ile istidlâl getirilebilir. Diğer bir açıdan sırf Kur'ân'da zikredildiği için bir ateiste karşı bu âyet ile istidlâl getirmek Âmidî'nin dediği gibi bir kısır döngü ortaya çıkarır. Ancak Kur'ân'ın rehberliğinde ve Kur'ân'dan ilham alarak âlemde bulunan nizamdan yola çıkarak Yüce Allah'ın birliğinin ispatlanması böyle bir devri gerektirmez. Bu durumda böyle bir delîl, kitâbî olarak değil, kevnî bir delîl olarak kullanılmış olur. Diğer bir değişle ön plana çıkarılan nakil değil, akıl olmuş olur. Bu istidlâlin burhânî mi cedelî mi olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Ancak bu durumda bazı insanları ikna edecek bir istidlâl olarak kullanılması mümkündür ve geçerlidir.

Âmidî, neshin şer'an vuku bulduğunu Yahûdilere karşı ispat için şu sıralamayı gözetmiştir. Öncelikle, Hz Muhammed'in Yüce Allah'ın Resülü olduğu kesin delîllerle ispat edilir. Daha sonra Hz Muhammed'in Yüce Allah'tan kendisine geldiğini iddia ettiği vahiyler hakkında sadık olduğu ispat edilir. Daha sonra Kur'ân'da nesh ile ilgili ayetin²⁹⁷ Hz Muhammed'e vahyedilen Yüce Allah'ın kelâmı olduğu anlatılarak, neshin cevazına hüccet olduğu ispat edilmiş olur.²⁹⁸

2.2. ŞER'Î DELİLLER:

Âmidî, aklî delîli ve kısımlarını inceledikten sonra, me'âd ve ahkâmını işlediği sem'îyyat bahsinde şer'î delîli incelemenin yerinin geldiğini beyan

²⁹⁷ Bakara, 2/106.

²⁹⁸ Âmidî, *İhkâm*, 3/107, 108.

etmiştir.²⁹⁹ Âmidî'ye göre sem'î delîller, Yüce Allah'ı, kelâmını ve elçisini kabul eden kimseler için delîl teşkil eder. Âmidî, bunları kabul etmeyene sem'î delîl ile ispata kalkışmanın kişiyi “devr”e yani kısır döngüye düşüreceğini savunur.³⁰⁰ Ayrıca Âmidî, fiillerin Yüce Allah'a ve kullara nispeti gibi kat'î ve yakînî meselelerde kitabın ve sünnetin zâhiriyle delîl getirmenin yeterli olmadığını ileri sürmektedir.³⁰¹ Çünkü herkes kendi usûlü çerçevesinden âyet ve hadislere bakıp farklı yorumlar getirerek kendi savunduğu fikri haklı çıkarmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Âmidî, sem'î delîllerin istidlâl alanlarının farklı olduğunu belirtmektedir.

Âmidî, Ebkâr'da sem'î delîlin 3 tanımını sunmuştur.

1. Örfte sem'î delîl, *işitilen lafzî delîl* demektir.
2. Fakihlerin örfünde sem'î delîl, *şer'î delîl* demektir. Fukahaya göre sem'î delîl, *kitap, sünnet, ümmetin icmâsı, kıyâs ve istidlâl* olmak üzere 5 kısma ayrılır.
3. Mütakellimlerin örfünde ise sem'î delîl sadece 3 kısma ayrılır: *Kitap, sünnet ve ümmetin icmâsı*.³⁰²

Âmidî, İhkâm'da sem'î delîl kavramını, şer'î delîl kavramı gibi tanımlayarak fakihlere yaklaşmıştır. Kitap, sünnet, icmâ ve kıyâstan kaynaklanan nasslar sem'î delîl sayılır.³⁰³ Mütakellimlerin tanımında kıyâs bulunmuyorken, fakihlerin

²⁹⁹ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 4/319.

³⁰⁰ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/214.

³⁰¹ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 191.

³⁰² Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 4/319. Kelâm ilmi, kuruluş aşamasında bu delil, Kitap'tan ibaretti. Zira delillerin aslı Kitap'tır. Sünnet özellikle fikhî konularda Kitabı açıklayıcı olarak oluşmuştur. Sünnet, yaşayan Kur'andır. Zira namazın nasıl kılınacağı ve Haccın nasıl ifa edileceği sünnet ile izah edilmiştir. Kelâmî konulara gelince bu konuda Kur'an'da çok net beyanlar bulunmaktadır. Kelâmî konularda zaman geçtikçe insanlar kendi görüşlerini ispatlamak için yeni delil aramaya, hatta uydurmaya başladılar. İhtilaflar ve deliller artınca Kitap da daha farklı yorumlanmaya başladı. Bundan dolayı Kelâm, Akideleşme sürecine girdi. Âmidî'nin, kendi döneminde, delil olmadığı halde delil kabul edilen delilleri ayıklama işine girişmesi, dinin doğru anlaşılması adına attığı önemli bir adımdır.

³⁰³ Âmidî, *İhkâm*, 1/10, 11.

tanımında kıyâs bulunmaktadır. Âmidî'ye göre kıyâs, fıkıh usûlünde amelî meselelerin çözümünde delîldir.³⁰⁴ Fakat Usûlû'd-dinde itikâdî meselelerin çözümünde delîl değildir. Özellikle “*kıyâsu'l- gâib 'ale's-şâhid*” istidlâlîni kabul etmemesinin temel sebebi budur.³⁰⁵ Çünkü kıyâs, ortak illete dayanarak hakkında hüküm bulunan bir meseleyi hakkında hüküm bulunmayan bir meseleye taşımaktır. Gâib Yüce Allah'tır. Şâhid ise müşâhede ettiğimiz âlemdir. Yüce Allah ve âlem arasında ortaya konulacak ortak bir illet ne kadar kesin olabilir?

Âmidî'ye göre şer'î delîl, iki kısma ayrılır: 1. Zâtı itibariyle sahih olan ve kendisiyle amel etmenin caiz olduğu şer'î delîller, 2. Sahih delîl zannedildiği halde sahih olmayan şer'î delîller.

2.2.1. KENDİSİYLE AMEL ETMENİN CAİZ OLDUĞU SAHİH ŞER'Î DELİLLER:

Âmidî, öncelikle şer'î delîli, Peygamberden veya başkasından vârit olması açısından iki kısma ayırmaktadır.

1. Peygamberden gelen, şer'î delîller namazda tilavet ediliyorsa buna *Kur'ân* denirken; tilavet edilmiyorsa buna ise *sünnet* denir.

2. Peygamberden başkasından gelen şer'î delîller ise ismet şartı bulunuyorsa buna *icmâ* denir; ismet şartı bulunmuyorsa buna *kıyâs* veya *istidlâl* denir. Kıyâs ve istidlâl arasındaki fark, illetin bulunup bulunmamasıdır. Bilinen bir önerme başka bir bilinen önermeye bina edilirken, önermeler arasında ortak bir illete dayanılarak

³⁰⁴ Âmidî, *İhkâm*, 4/269 – 272.

³⁰⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/213.

bir hükme ulaşıldıysa, buna *kıyâs* denir, ortak bir illete dayanılmadan bir hükme ulaşıldıysa buna *istidlâl* denir.³⁰⁶

Âmidî'ye göre bunların her biri şer'î hükmün ortaya çıkması için birer delîldir. Ancak bu deliller arasında asıl olan Kitaptır. Çünkü Kitap, hükümleri ortaya koyan Yüce Allah'ın sözüdür. Sünnet ise Yüce Allah'ın sözünü ve hükmünü haber verendir. Kur'ân ve sünnet beraber nassı oluşturur. İcmâ ise Kitap ve sünnet nassına dayanmaktadır. Kıyâs ve istidlâlin sonucu, nassın ve icmânın aklî verilerine dayanmaktadır. Dolayısıyla nass ve icmâ asıldır. Kıyâs ve istidlâl ise bunların fer'idir, nassa ve icmâya tabidir.³⁰⁷

1. Kitap: Âmidî, kitabı tarif ederken kısa ve öz bir tanım sunmaktadır: “*Kitap, indirilen Kur'ân'dır.*”³⁰⁸ Âmidî, bu tanımda “*Kur'ân*” kaydı ile Kur'ân dışında Tevrat, İncil vb diğer indirilen kitapları tanım dışında tutmuştur. Her ne kadar bunlar da Yüce Allah'ın kitaplarıdır. Fakat şer'î hükümlerde bu kitapları hüccet olarak kullanmakla sorumlu değiliz. Ayrıca Âmidî, bu tanımla, tilavet edilmediği halde Peygamber Efendimize indirilen kelâmı da “*indirilen*” kaydı ile “*kelâm-ı nefsi*”yi de tanım dışında tutmuştur. Çünkü kelâm-ı nefsi kitap değildir. Âmidî'ye göre *indirilen Kitap, kelâm-ı nefsiyi açıklayan kelâmdır*. Bundan dolayı Âmidî, Kur'ân'a kadîm kelâm demediği gibi, mu'ciz kelâm da dememektedir. Çünkü Âmidî'ye göre mu'ciz, kitaptan daha kuşatıcıdır. Kitabın bazı âyetleri mu'ciz değildir.³⁰⁹ Ona göre âyetlerin hepsinin mu'ciz olması şart değildir.

³⁰⁶ Âmidî, *İhkâm*, 1/135, 136; *Munteha's-sûl*, s. 45.

³⁰⁷ Âmidî, *İhkâm*, 1/136.

³⁰⁸ Âmidî, *Munteha's-sûl*'de ise kitabın farklı bir tanımını yapmayı tercih etmiştir: “*Kitap, resul için bir mucize olarak nakledilen kelâmdır.*” Âmidî, *Munteha's-sûl*, s. 45.

³⁰⁹ Âmidî, *İhkâm*, 1/137, 138.

Âmidî'ye göre Kur'ân'ın i'câzının, kıraat ve makru olduğunu söylemek abartıdır. O, mu'ciz ile Yüce Allah'ın zâtında kâim olan kadîm sıfatı kastetmediğini belirttiği gibi, kârinin kesbiyle bağlantılı olan kıraatı da kastetmediğini söylemektedir. Âmidî, Kur'ân'ın i'câzının iki anlamda olduğunu söylemektedir. Birinci anlamda i'câz, Yüce Allah'ın yarattığı, manaya delâlet eden ibarelerle, nefiste kâim olan bu okunanın³¹⁰ Resülün lisanı üzerine ortaya çıkmasıdır. Delâlet eden kelâmın kendisi de mu'ciz değildir. Delâlet edilen mana da mu'ciz değildir. Resul'un Peygamberliği hakkında muhataplarına meydan okurken Yüce Allah'ın kelâmının delâlet ettiği mananın izharı mu'cizdir. İkinci anlamda i'câz, kapsadığı fesahat, belagat ve özel şekildeki nazmı açısından bu ibareler ve kelimelerdir. Zira bu durum Peygamberin kudreti dâhilinde olmadığı gibi irâdesine de bağlı değildir. Bilakis bu durum tamamen Yüce Allah'ın kudreti ve yaratması dâhilindedir.³¹¹

Âmidî'nin burada üzerinde tam olarak durmadığı Kur'ânın tanımını üzerinden iki usûlü ilgilendiren bir soru var. “*Kur'ân nazım mıdır, mana mıdır yoksa nazmın ve mananın birlikte ismi midir?*” Nazım ile ibareler kastedilirken, mana ile ise ibarelerin delâlet ettiği mana kastedilmektedir. Bu soru aynı zamanda “Kur'ân, kelâm-ı lafzî midir, kelâm-ı nefsî midir yoksa her ikisi midir” şeklinde de anlaşılabilir. Kur'ân'ın nazma isim olması kelâm-ı lafzî, manaya isim olması kelâm-ı nefsî olarak anlaşılmaktadır. Bu soruya verilecek cevap “*namazda Arapça dışında bir dille kıraat caiz midir?*” ve “*Kur'ân tercümesi Kur'ân gibi midir?*” sorularının cevabını etkilemektedir. Kur'ân, yalnız manaya isim olarak verildiğinde, özürlü özürsüz her durumda Fatihanın namazda Arapça dışında Farsça gibi bir dille okunması caiz olur. Çünkü o kimse farklı dille bile olsa Kur'ân okumuş olur.

³¹⁰ Makrû'.

³¹¹ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 300.

Ebu Hanîfe, Arapça okumaya gücü yettiği halde bir kimseye namazda Fatihayı Farsça gibi Arapça dışında bir dille okumasını caiz görmüştü. Eğer Ebu Hanîfe “*Kur’ân yalnız mananın ismidir*” görüşünde ise bu hükmün bu temele oturması anlaşılır bir durumdur. Zikir her dille yapılır. Ebu Hanîfe’nin delîli “*Kur’ân, daha öncekilerin kitaplarında zikredilmiştir*”³¹² âyetidir. Daha öncekilerin kitabı Arapça değildir. Ayrıca “*Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun*”³¹³ âyetinde bir genişlik ve kolaylık prensibine işâret edilmektedir. Çünkü namaz içten bir yalvarıp yakarma makamıdır. Eğer Ebu Hanîfe, Pezdevî’nin de tashih ettiği gibi, “*Kur’ân, hem mananın hem de nazmın birlikte ismidir*” görüşünde ise bu hükmün açıklaması şu şekildedir. Ebu Hanîfe bu durumda nazmı özellikle namazın caiz olması hususunda gerekli bir rükün saymamış, tersine manayı gerekli bir rükün saymış olur. Buna göre nazım, ruhsat ve kolaylık için düşebilen bir rükün olur.³¹⁴

Fıkhi açıdan cünüplü ve hayızlı bir kimsenin şükür kastıyla “el-hamdu lillahi Rabbil-âlemîn” demesi caiz kabul edilirken, Kur’ân kıratını kastederek okuması caiz kabul edilmemiştir. Bu konu Usûlü’l-dîn ve Usûlü’l-fıkıh açısından tekrar gözden geçirilmesi gereken bir meseledir.³¹⁵ Usûldeki farklılığın fakihlerin ihtilâfındaki rolü üzerine bir çalışma yapan El-Hınn, ilginç bir noktaya dikkat çekiyor: “*Şüphesiz ilk âlimler, Kur’ân’ın “mana” için isim olduğu görüşündedirler.*”³¹⁶ Ancak günümüze gelince kelâm ve fıkıh anlayışımız bu açıdan değişikliğe uğramış gözükmektedir. Kur’ân’a abdestsiz dokunulmayacağına dâir subutu ve delâleti kesin bir delîl

³¹² Şuâra, 196.

³¹³ Müzzemmil, 20. فَأَقْرَأُوا مَا تَيْسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ

³¹⁴ El-Hınn, Mustafa Said, *İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları, Usuldeki Farklılığın Fakihlerin İhtilafındaki Rolü*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1993, s. 269, 270; A’lâuddin el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, 1/40.

³¹⁵ Bu hükümdeki şükür ve kıraat ayırımı için örnek bkz: A’lâuddin el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, 1/40.

³¹⁶ El-Hınn, *İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları, Usuldeki Farklılığın Fakihlerin İhtilafındaki Rolü*, s. 273.

bulunmadığı halde, anlayış farklılığı bu konuda âlimleri zayıf delillerden haramlık hükmü çıkarmaya itmiştir.

Âmidî, Kur'ânla ilgili İhkâm'da 5, Muntehas-sul'de ise 6 meseleye değinmiştir. Biz iki usûlün ilişkisi bağlamında birkaç meseleden bahsedeceğiz.

Bu meselelerin birincisi “*tevatür ve ahad açısından mushaflar*” meselesidir. Usûlcüler, mütevâtir olarak Kur'ân'dan olduğu nakledilen mushafların onların hüccet olduğu hakkında ittifâk etmişlerdir. Ancak İbn Mes'ud vb ahad yoluyla bize ulaşan mushafların hüccet olup olmadığı hakkında Usûlcüler ihtilâf etmişlerdir. İmâm Şâfiî'ye göre bunlar hüccet değildir. Ebu Hanîfe'ye göre hüccettir. Hatta Ebu Hanîfe bundan dolayı İbn Mes'ud'un mushafında yemin orucu ile ilgili geçen “peşpeşe” kaydını hüccet kabul ederek fetva vermiştir. Âmidî, İmâm Şâfiî'nin görüşünü tercîh etmektedir.³¹⁷

Bu meselelerden ikincisi, “*besmele Kur'ân'dan bir âyet midir?*” meselesidir. Besmelenin Neml süresinde Kur'ân'dan bir âyet olduğu hakkında Usûlcüler ittifâk etmişlerdir. Ancak süre başlarındaki besmelenin Kur'ân'dan bir âyet olup olmadığı hakkında ihtilâf etmişlerdir. İmâm Şâfiî'den bu konuda iki görüş nakledilmiştir. Bu iki görüş şu soruya dayanmaktadır: “Süre başlarındaki besmele, tek başına bir âyet midir, yoksa süreden bir âyet midir?” İmâm Şâfiî'ye göre Fatiha süresinin başındaki besmele süreden bir ayettir. Diğer sürelerin başındaki besmeleler ise tek başına bir ayettir.³¹⁸ Bâkılânî ve bazı usûlcüler, Neml süresi dışındaki besmeleleri Kur'ân'dan âyet saymamışlardır. Onlar, Neml süresi dışında besmelenin Kur'ân'dan âyet

³¹⁷ Âmidî, *İhkâm*, 1/138; *Munteha's-sûl*, s. 45.

³¹⁸ Şâfiî, Muhammed b. İdris (150/204), *el-Ümm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1393, 1/107, 108.

olduğunu söyleyenlerin hata ettiğini söylemişlerdir. Bâkılânî, bu görüşü reddedecek kesin bir nas bulunmadığı için bu görüşte olanları tekfîr etmemiştir.³¹⁹

Âmidî'nin üzerinde durduğu diğer meseleler Kur'ân'ın içeriği ile ilgilidir. Bunlar; muhkem ve müteşabih açısından Kur'ân âyetlerinin durumu nedir? Kur'ân'da manası bulunmayan veya bilinmeyen kelime veya harf var mıdır? Kur'ân'da yabancı kelime var mıdır? Kur'ân'da mecâz var mıdır? gibi soruların cevaplarıdır.

2. Sünnet: Sünnet, lugat olarak yol anlamına gelmektedir. Istılâhî olarak iki anlamda kullanılmaktadır. Birinci anlamına göre sünnet, Peygamber Efendimizden nakledilen nafile ibadetlerdir. İkinci anlamına göre ise sünnet, Peygamber Efendimiz'den sâdır olan, tilavet edilmeyen, mu'ciz de olmayan şer'î hükümlerdir. Âmidî'nin kastettiği ikinci anlamdır. Dolayısıyla sünnet kavramına Peygamber Efendimizin sözleri, fiilleri ve takrirleri dâhildir.³²⁰

Âmidî, sünnetin şer'î delîl olmasını Usûlü'd-Din ve Usûlü'l-fıkh açısından Peygamberlerin ismet sıfatı bağlamında ve Peygamberin hangi yönüyle örnek alınacağını izah ederek işlemektedir.

a. Öncelikle Peygamberlerin ismet sıfatı bağlamında konuyu açıklamak gerekmektedir. Peygamberlerin masumiyeti nübüvvetten önce ve sonra olmak üzere iki bakımdan ele alınmıştır.

- **Nübüvvetten önce** Peygamberlerin masumiyeti konusunda iki görüş vardır.

Birinci görüş: Bâkılânî, Eş'ârî Usûlcülerin çoğunluğu ve Mutezilî Usûlcülerinin birçoğuna göre aklen ve şer'an bir Peygamberin nübüvvetten önce -küçük veya

³¹⁹ Âmidî, *İhkâm*, 1/140.

³²⁰ Âmidî, *İhkâm*, 1/145.

büyük olsun- günah işlemesi imkânsız değildir. Çünkü Peygamberin masumiyeti hakkındaki mu'cizenin bisetten önceki haline bir delâleti yoktur. Aklen ise kâfir olduktan sonra iman edip Müslüman olan birinin Peygamber olması imkânsız değildir. **İkinci görüş:** Râfizîlere göre nübüvvetten önce bunların hepsi imkânsızdır. Çünkü bu tür bir durumda insanların gözünde hakir görülürler ve insanlar onlara tabi olmayı yadırgarlar. Böyle bir durum Peygamber göndermenin hikmetine de muhalif olur. Mu'tezile'nin çoğu, küçük günahlar konusunda değil de, büyük günahlar konusunda Râfizîlere katılmıştır.³²¹ Şîâ ise Peygamberlerin bi'setten önce küfür dışında büyük ve küçük günah işleyebileceklerini benimsemiştir.³²²

Âmidî'ye göre bu görüşler içinde doğru olan Bâkılânî'nin görüşüdür. Çünkü nübüvvetten önce Peygamberlerin masum olduğuna dâir şer'î bir delîl yoktur. Râfizîlerin ve Mu'tezile'nin getirdiği aklî izah ise *husûn ve kubhun aklîliği görüşlerine* ve *Yüce Allah'ın fiillerinde salaha riâyet etmesinin zorunlu olması iddialarına* dayanmaktadır. Bu iki dayanak da batıldır.³²³

- **Nübüvvetten sonra** risâlet görevi ile ilgili mu'cize ile doğruluğu desteklenen bir konuda doğruluklarına hâlel getirecek yalan gibi her hangi şeyi **kasten** yapmaktan Peygamberlerin masum olduğu konusunda Usûlcüler ittifâk etmişlerdir. Peygamber, risâlet görevinde Yüce Allah'a yalan isnad ederse bu mu'cizenin delâletini iptal eder. Ancak Peygamberlerden *hata ve unutma* yoluyla bu tür bir şeyin ortaya çıkması konusunda ihtilâf vardır. Ebu İshak el-İsferayînî ve İmâmlardan çoğuna göre mu'cizenin delâletine zıd her hangi bir şeyin Peygamberden sâdır olması imkânsızdır. Bâkılânî'ye göre mu'cize ile kastedilen

³²¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/143; *İhkâm*, 1/145.

³²² Âmidî, *Munteha's-sûl*, s. 49.

³²³ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/143; *İhkâm*, 1/145.

doğruluk altına girmeyen unutmama ve dil sürçmesi gibi şeyler Peygamberlerden sâdır olabilir.³²⁴

Hâricîlerden bazıları ve Haşeviyye dışındaki âlimler, Peygamberlerin kasten büyük günah işlemekten masum olduğu hakkında ittifâk etmiştir. Şiâ ve Râfîzîler haricindeki usûlculer, Peygamberlerin te'vîl ve unutmama yoluyla büyük günah işlemelerinin caiz olduğu hakkında ittifâk etmişlerdir.³²⁵

Peygamberlerin büyük günahtan masum olduğunu bilmenin yolu Bâkılânî ve Eş'ârî Usûlcülerine göre nakil iken,³²⁶ Mutezilî Usûlcülerine göre akıldır.³²⁷ Bâkılânî'ye göre tebliğin akabindeki mu'cize büyük günahtan elçinin masum olduğuna delâlet etmediği için masumiyeti vâcip kılmaz. Ancak nakil ve muhalifler ortaya çıkmadan önceki icmâ masumiyeti vâcip kılar. Mu'tezile'ye göre ise insanların gözlerindeki mertebeyi düşüreceği, nefreti celbedeceği ve onlara bağlanmamaya sebep olacağı için peygamberlerin büyük günah işlemleri aklen imkânsızdır. Ayrıca bu, hikmetin ve aklın gereğinin de zıddıdır. Âmidî'ye göre bu savunma Mu'tezile'nin husûn-kubûh anlayışı ile salah-aslâh teorisine dayandığı için batıldır.³²⁸

Bir tohumu çalmak gibi yapanı rezil ve kişiliksiz biri olarak algılamaya sebep olan, büyük günah sayılmayan davranışlar, büyük günah gibi değerlendirilir.

³²⁴ Âmidî, *İhkâm*, 1/146.

³²⁵ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 4/144, 145; *İhkâm*, 1/146; Munteha's-sûl, s. 50.

³²⁶ Kasten bir Peygamberin Yüce Allah hakkında yalan söylemeyeceğinin dayandığı şer'î delil olarak Hakka süresindeki “Eğer Peygamber, bizim hakkımızda bazı sözler uydurursa, onun şah damarını koparırsın” (Hakka, 69/44, 45) ayeti zikredilebilir. Ancak masumiyeti günah işleme kudretinin alınması olarak anlamak doğru değildir. Zira ayet bu konuda açıktır. Dolayısıyla masumiyeti nübüvvet görevinin mahremiyetini ve tevfiği koruma olarak algılamak uygundur. “Müşrikler, sana vahyettiğimizden başka bir şeyi yalan yere bize isnat etmen için seni, nerdeyse, sana vahyettiğimizden saptıracaklar ve ancak o takdirde seni candan dost kabul edeceklerdi” (İsrâ, 17/73) “Eğer seni sebatkâr kılmısaydık, gerçekten, nerdeyse onlara birazcık meyledecektin.” (İsrâ, 17/74)

³²⁷ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 4/145; *İhkâm*, 1/146.

³²⁸ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 4/145.

Ancak bu türden bir günah değilse, Şiâ hariç Eş'ârîlerin ve Mu'tezile'nin çoğu bunun hem kasten hem de sehven caiz olduğunda ittifâk etmiştir.³²⁹

Âmidî'ye göre büyük günah olmayan ve büyük günah menzilesine de inmeyen günahlar hakkındaki olumlu ve olumsuz görüşler kat'î delillere dayanmamaktadır. Bu alan tamamen zann ve içtihad alanıdır. Ancak Âmidî bu alanda zannî delillerin desteklediği görüşe itimat edileceğini söylüyor. Âmidî, bu alanda unutmanın ve gafletin caiz olduğunu izah sadedinde örnek verirken, Peygamber Efendimizin dört rekatlık bir namazda ikinci rekatte unutarak selam vermesini ve garanik olayını delîl getirmektedir. Âmidî, bunun sonucunda muhalifin şöyle bir itirazı olabileceğini dile getirmektedir: *“Eğer sözlerde ve fiillerde unutmanın enbiyalara ilişmesini caiz görürsek, bu, şer’î alanda ve hükümlerin belirlenmesinde şüpheyi ve karışıklığa yol açar. Bu, Peygamber göndermenin maksadına halel getireceği gibi, aklen de muhaldır.”*³³⁰

Âmidî'ye göre bu durum şer’î alanda şüpheyi yol açmaz. Çünkü bu unutma hali devamlı olmayıp sonuçta düzeltilmişlerdir.³³¹ O, Garanik olayında Cebrail’in gelip Peygamber Efendimizi uyardığını, iki rekatte unutarak bıraktığı namazdan sonra sahabenin hatırlattığını belirterek, bu meseleleri izah etmeye çalışmıştır.³³² Peygamber Efendimizin, kör sahabe İbn Ümmü Mektum meselesinden sonra Abese süresi ile bal şerbetini kendisine haram kılması konusunda Tahrim süresi ile uyarıldığını da buna ilave edebiliriz.

Âmidî, yapanı rezil olarak vasıflamaya sebep olmayacak nitelikte kasten küçük günah işlemeleri konusunda Peygamberlerin masumiyet sıfatına sahip

³²⁹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/145, 146; *İhkâm*, 1/146.

³³⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/147, 148.

³³¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/148.

³³² Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/147, 197, 198, 200.

olmadıklarını söyledikten sonra, bu konuda Kur'ân'dan Peygamberler ile ilgili 20 tane örneği delîl getirmektedir. Bunların arasında Hz Âdem'in cennette yasaklanmış ağaçtan yemesi, Hz Nuh'un oğlunun tufandan kurtulması için ailesinden olduğunu söylemesi, Hz İbrahim'in güneş, ay ve yıldızlar ile ilgili konuşurken “*bu, benim Rabbim*” ifadesini kullanması, Hz. Yunusun balık karnına düşünce “*zâlimlerden oldum*” itirafı vb birçok örneği, tez ve antitezi ile birlikte sunduğunu görüyoruz.³³³

b. Peygamberin hangi yönüyle ve nasıl örnek alınacağına gelince³³⁴ Âmidî, bu konuda farklı kavramlar üzerinde durmaktadır. Bu kavramlar **teessi**, müteba'ât, mutabakat ve muhâlefet kavramlarıdır. Bu kavramlar içinde teessi, “*usve-i hasene*”³³⁵ “*güzel bir örnek*” vasfından yola çıkarak üretilmiş olup, bir fiili Peygamber Efendimiz hangi niyet veya amaçla yaptıysa onun benzerini yapmak veya hangi niyet veya amaçla terk ettiyse terk etmektir. **Müteba'ât**, bir fiili yapıp terk etmek hakkında teessi ile aynı anlama gelmekle beraber, ek olarak Peygamber Efendimizin sözünün gerektirdiği şeye ittiba etmektir. **Muvâfakat**, bir şahsın diğerine birinin diğerine uymak maksadı olmaksızın bir fiilde veya sözde veya itikatta ortak olmasıdır. **Muhâlefet** ise bazen söz hakkında olur, bazen bir fiili yapıp terk etme hakkında olur. Sözün gerektirdiği şeyi yapmayı terk etmek veya yapması

³³³ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/149, 150 - 213.

³³⁴ Prof. Dr. Ahmet Akbulut hocamıza göre sünnet, Kur'ân'a eşit bir ölçü değil, Kur'ân'ın hayata nasıl uygulanacağını gösteren bir örnekliktir. Sünnetin Kur'ân dışında ilave hükümler getirmesi, sünnetin Kur'ân ayarında olduğunu değil, Kur'ân'a aykırı olmamak kaydıyla sonraki nesillerin de ilave hükümler koyabileceğini gösterir. Bu durumda sünnetin örnek alınmasının da bir anlamı olur. Dolayısıyla Allah'ın Kur'ân'daki nehiyelerine “haram”, Peygamber'in nehiyelerine “yasak” demek daha doğrudur. Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Yayınları, Ankara, 1992, s. 90, 94, 96.

³³⁵ Kur'ân'da “güzel bir örnek” anlamında “*üsve-i hasene*” üç ayette geçmektedir. “*Yüce Allah'ı ve ahiret gününü umanlar ve Yüce Allah'ı çokça zikredenler için Resulullah'ta güzel bir örnek (üsve-i hasenetün) vardır.*” Ahzâb, 33/21. “*Yüce Allah'ı ve ahiret gününü umanlar için Resulullah'ta güzel bir örnek vardır. Kim yüz çevirirse, muhakkak Yüce Allah, Ganiyy'dir, Hamîd'tir.*” Mümtetine, 60/6. “*İbrahim'de ve onunla beraber olanlarda sizin güzel bir örnek vardır. Hani onlar kavimlerine demişlerdi ki: Biz sizden Yüce Allah'tan başka taptıklarınızdan uzağız...*” Mümtetine, 60/4.

gerekli olan bir fiili yapmayı terk etmek muhâlefettir. Hayızlının ise namazı terk etmesi muhâlefet değildir.³³⁶

Âmidî'ye göre Peygamber Efendimizin, fiilleri bazen oturmak, kalkmak, yeme-içme gibi yaratılışla ilgili fiillerdir ki, bunlar ittifâk ile mubahtır.³³⁷ Bazen teheccüdün farziyeti, savmi visal orucu gibi Peygamber Efendimize özgü fiiller olabilir. İcmâ ile bu tür fiillerde Peygamber Efendimiz ile ortak değiliz. Bazen Peygamber Efendimizin fiili bizim için açıklama niteliğindedir. Bazen Peygamber Efendimiz bu açıklamayı açıkça ilan etmiştir. Mesela, “*Benim namaz kıldığımı gördüğünüz gibi namaz kılın.*”³³⁸ “*Hac menasikini benden alınız*”³³⁹ vb. Bazen de bu hal karinesinden anlaşılır. Mesela, kendisinden mukayyed kastedilen mutlak bir söz vârit olur. Akabinden Peygamber Efendimiz onunla ilgili bir fiil yapar. Mesela, “*Hırsız erkek ve kadına gelince kesbettiklerine karşılık, Yüce Allah’tan bir ibret olarak ikisinin de ellerini kesin. Yüce Allah, Azizdir, Hakîmdir.*”³⁴⁰ âyetini açıklamak için bir hırsızın elini bilekten kesmesi gibi. Bu durum ittifâk ile bizim için delîldir.³⁴¹ Eğer Yüce Allah’a yaklaşma maksadı açık değilse, bu konuda mubahlık ve tevakkuf, vucupluktan ve mendupluktan daha yakındır. Hatta Peygamberler hakkında masiyeti caiz görenlere göre ise haramdır. Âmidî'ye göre Yüce Allah’a yaklaşma maksadı açık ise vâcip ve mendup arasında hüküm ortaktır. Dolayısıyla o fiili yapmak terk etmeye tercih edilir. Yüce Allah’a yaklaşma maksadı açık değilse,

³³⁶ Âmidî, *İhkâm*, 1/147; Munteha's-sûl, s. 50.

³³⁷ Âmidî, *İhkâm*, 1/146; Munteha's-sûl, s. 50.

³³⁸ Buhari, Ezan, 18.

³³⁹ Müslim, Hac, 310.

³⁴⁰ Mâide, 5/38.

³⁴¹ Âmidî, *İhkâm*, 1/146, 147.

vâcip, mendup ve mubah arasında hüküm ortaktır. Dolayısıyla o fiili yapma konusundaki sıkıntı ortadan kaldırılmış olur.³⁴²

Âmidî, “*Peygamber Efendimize özgü fiilleri ve öncesindeki bir hitâbı da açıklamayan vâcip, mendup ve mubah olarak bilinen fiilleri teessi sadedinde örnek alarak taabbudda bulunabilir miyiz?*” sorusu hakkında, cumhurun cevaz yönünde ittifâk ettiğini, bazılarının buna karşı çıktığını ve bazılarının ise ayrıntıya inerek sadece ibadetlerde teessiyi caiz gördüklerini söylemektedir. Âmidî de cumhurun görüşünü tercîh etmektedir.³⁴³

3. İcmâ: Âmidî’nin ele aldığı sem’î delillerden üçüncüsü icmâdır. Âmidî’ye göre icmâ, Usûlü'd-dînin en büyük konularından biridir.³⁴⁴ İcmânın Usûlü'd-dîn ile bağlantısı bir yönüyle de ismet meselesi ile ilgili olmasıdır. Âmidî’ye göre icmâ, vârit olan haberlerden dolayı Muhammed ümmetinin hata ve dalâlet üzere birleşmekten masum olduğuna dayanmaktadır. Şiâ’ya göre ise her asırda icmânın oluşması için masum bir İmâmın bulunması gereklidir.³⁴⁵ Âmidî, Şiâ’nın masum İmâm anlayışını reddetmektedir.³⁴⁶

Âmidî, “*masumiyet*” anlayışını ise Yüce Allah’ın ilmi ile izah etmektedir: “*Bir kişi, kendisinden günahlar sâdır olmadan ölse, biliriz ki, Yüce Allah, bu kişinin bu günahları işlemeyeceğini bilmiştir. O günahları işlemeyeceği hakkında Yüce Allah’ın ilminin taallukunun zaruretinden dolayı, o kişi o günahlardan masum*

³⁴² Âmidî, *İhkâm*, 1/149; *Munteha's-sûl*, s. 50, 51.

³⁴³ Âmidî, *İhkâm*, 1/159.

³⁴⁴ Âmidî, *İhkâm*, 1/188.

³⁴⁵ Âmidî, *İhkâm*, 1/190, 191.

³⁴⁶ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 5/198.

olmuştur.”³⁴⁷ Dolayısıyla Muhammed ümmetinin hata ve dalâlet üzere ittifâktan masum olması, hata ve dalâlet üzere birleşmeyeceklerini Yüce Allah'ın bilmesinden dolayıdır. Dolayısıyla masumiyet sıfatı, kullardan günah işleme iradelerinin ve istitaatın ellerinden alınması değil, ümmetin hata üzerine birleşmeyeceklerini Yüce Allah'ın bilmesi ve bildirmesidir.

Âmidî'ye göre icmâ, lugatte azmetmek ve ittifâk etmek anlamlarında kullanılmaktadır. Usûlcülerin ıstılahında icmâ, kendi usûllerine göre değişik tanımlar kazanmıştır. Âmidî'ye göre icmânın en doğru tanımı şudur: “*Her hangi bir olayın hükmü üzerine, her hangi bir asırda, Muhammed ümmetinden müçtehidlerin hepsinin ittifâk etmesidir.*”³⁴⁸ Âmidî, bu tanımla icmâ hakkındaki anlayışını özetlemiş olmaktadır.

1. Âmidî, “İttifâk” kaydıyla kavli, fiilî, sukûti ve takrirî icmânın hepsini kastetmektedir.

2. “Müçtehidlerin hepsinin” kaydıyla müçtehidlerin çoğunluğunun veya bütün halkın ittifâkının icmâ olmadığını kastetmektedir.

3. “Muhammed ümmeti” kaydıyla önceki şeriâtlerin âlimlerini dışarıda tutmaktadır.

4. “Her hangi bir asırda” kaydıyla kıyamete kadar her asırda icmânın söz konusu olduğunu, sadece sahabe veya tâbiîn dönemiyle sınırlı olmadığını kastetmektedir.

5. “Her hangi bir olayın hükmü üzerine” kaydıyla icmânın hem aklî hem de şer’î hükümlerde olumlu veya olumsuz karar alınabileceğini kastetmektedir.³⁴⁹

³⁴⁷ Âmidî, *İhkâm*, 1/178.

³⁴⁸ Âmidî, *İhkâm*, 1/167, 168; *Munteha's-sûl*, s. 55.

³⁴⁹ Âmidî, *İhkâm*, 1/168.

Âmidî'ye göre bu tanım, icmâda avama itibar edilmediğinde doğrudur. Ancak icmâda avama itibar edilirse icmânın tanımının şöyle olması gerekir: “*Her hangi bir olayın hükmü üzerine, her hangi bir asırda, Muhammed ümmetinden mükelleflerin hepsinin ittifâk etmesidir.*”³⁵⁰ Âmidî'ye göre icmâ'ya avamın dâhil olması içtihadîdir. Ancak avamın da dâhil olması durumunda icmâ ile hüccet getirmek kat'î derecesine yükselirken, avamın dâhil olmaması durumunda zannî derecesine düşer.³⁵¹

Âmidî, icmânın gerçekleşmesinin mümkün mü, imkânsız mı olduğu hakkında bir ihtilâfın varlığından bahsetmektedir. Bir asırdaki tek tek herkesin görüşünün bilinmesinin zorluğundan dolayı -Ahmed b. Hanbel'e atfedilen bir rivâyette- Ahmed b. Hanbel'in “*kim icmânın varlığını iddia ederse, yalancıdır*” dediği nakledilmektedir. Ancak Âmidî'ye göre 5 vakit namazın, orucun, zekâtın ve haccın farziyeti hakkında icmânın meydana gelmesi icmânın mümkün olması için yeterli bir delîldir.³⁵² Ümmetin hata etmesinin cevazına delâlet eden haberler icmânın imkânsızlığını gerektirmez. Zira Yüce Allah cahillikten ve şirkten masum olduğunu bildiği halde Peygamber Efendimiz hakkında “*sakın cahillerden olma.*”³⁵³ “*Eğer şirk koşarsan amellerin boşa gider*”³⁵⁴ şeklinde cahillikten ve şirkten nehyetmesi nasıl ki, Peygamber Efendimizin cahillerden olmasını ve şirk koşmasını gerektirmiyorsa, ümmet hakkındaki nehiylerin varlığı da nehyedilen şeyin vuku bulmasını gerektirmez.³⁵⁵ Âmidî'ye göre adet, ümmetin şer'î konularda hata üzerine icmâ etmesini imkânsız kıldığı gibi, aklî konularda hata üzerine icmâ etmesini de

³⁵⁰ Âmidî, *İhkâm*, 1/168; *Munteha's-sûl*, s. 55.

³⁵¹ Âmidî, *İhkâm*, 1/193.

³⁵² Âmidî, *İhkâm*, 1/168 -170; *Munteha's-sûl*, s. 55, 56; *Gâyetü'l-Merâm*, s. 314.

³⁵³ En'âm, 6/35.

³⁵⁴ Zümer, 39/65.

³⁵⁵ Âmidî, *İhkâm*, 1/178; *Gâyetü'l-Merâm*, s. 315.

imkânsız kılar. Ancak Âmidî, üzerinde ittifâk edilen şeyin zıddını aklın -akıl cihetinden- caiz kılmasını imkânsız görmemektedir. Aklî delîl itibariyle oldukça zayıf olan bu ihtimal ile taabbudda bulunulmayacağını söylemektedir.³⁵⁶

Âmidî'ye göre, Şiâ, Hâricîler ve Mu'tezile'den Nazzâm dışındaki Müslümanların çoğu icmânın kendisiyle amel edilmesi gereken şer'î bir hüccet olduğu hakkında ittifâk etmiştir.³⁵⁷ İcmânın hüccet olduğunu savunanlar, sem'î ve aklî delîller getirmişlerdir. Âmidî, *İhkâm'da*, sem'î delîller içinde zikredilen âyetlerin³⁵⁸ delâletlerinin zannî olduğunu ortaya koyarken, Peygamber Efendimizden gelen haberlerle icmânın kat'î bir delîl olduğunu ispatlamanın daha kolay olduğunu söylemektedir. Hz Ömer, ibn Mesud, Ebu Sa'id el-Hudri, Enes b. Malik, İbn Ömer, Ebu Hureyre vb birçok seçkin sahabeden gelen rivâyetler, **lafızları itibariyle** farklı bile olsalar, **mana itibariyle** bu ümmetin hata ve dalâlet üzere birleşmekten masum olduğunda ittifâk etmektedir.³⁵⁹ Âmidî, *İhkâm'da* hadislerin ahad yolla geldiklerini dolayısıyla subutunun zannî olduklarını ancak bir anlamda manevi bir tevatürün meydana geldiğini şu sözlerle ifade etmektedir: “*Bu haberlerin her biri ahad haber olması dolayısıyla yalanlanması mümkünse de, ancak her akıl sahibi bütün bu haberlerin hepsinden dolayı nefsinde zarûrî ilmi*

³⁵⁶ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 315.

³⁵⁷ Âmidî, *İhkâm*, 1/170; *Munteha's-sûl*, s. 56.

³⁵⁸ Âmidî, *İhkâm'da* icma delil olarak getirilen ayetlerden 5 tanesini ele alarak tez-antitez çerçevesinde ayetlerin değerlendirmesini yapmıştır. Bu 5 ayet şunlardır: Nîsâ, 4/115: “*Kendisi için doğru yol belli olduktan sonra, kim Peygamber'e karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola giderse, onu o yönde bırakırız ve cehenneme sokarız; o ne kötü bir yerdir.*” Bu ayetler içinde en kuvvetli ve İmam Şafî'nin de tutunduğu delil bu olduğu için Âmidî, en fazla bu ayet üzerinde durmuştur. Âmidî, *İhkâm*, 1/170 – 179. Diğer ayetler ise şunlardır: Bakara, 2/143. Ali İmrân, 3/110. Ali İmrân, 3/103. Nîsâ, 4/59. Âmidî, *İhkâm*, 1/179 – 186.

³⁵⁹ Âmidî, *İhkâm*, 1/186; *Munteha's-sûl*, s. 56, 57. Âmidî, bu hadis rivayetlerinden şunları kitabında zikretmiştir: “*Ümmetim hata üzerinde icma etmez.*” “*Ümmetim dalalet üzere birleşmez.*” “*Yüce Allah, ümmetimi dalalet üzere birleştirmez.*” “*Yüce Allah, ümmetimi hata üzere birleştirmez.*” “*Yüce Allah'tan ümmetimi dalalet üzere birleştirmemesini istedim. Bana onu nasip etti.*” “*Müslümanların güzel kabul ettiği, Yüce Allah katında da güzeldir.*” “*Yüce Allah'ın eli cemaatın üzerindedir.*” İbn Mâce, Fiten, 8.

*bulacaktır.*³⁶⁰ Ancak Âmidî, *Munteha's-sûl*'de biraz farklı düşündüğünü ortaya koymuştur. Şöyleki, Âmidî'ye göre bu konudaki sem'î delîllerin hepsi zannîdir. Bu sem'î delîller icmâyı zannî bir hüccet kabul edenler için yeterli iken, kat'î bir hüccet olduğunu kabul edenler için yeterli değildir. Bundan dolayı Âmidî, bu konuda yakînî aklî delîlleri araştırmayı tavsiye etmektedir.³⁶¹

Âmidî'ye göre müçtehidlerden biri bir hükmü savunsa ve kendi zamanında bu görüş yayıldığı halde bu hükmü inkâr eden biri bulunmazsa bu durum sukûti bir icmâ sayılır. Ancak sukûti icmâ kat'î değil, zannî ve zâhirî bir delîldir. İmâm Şâfiî'ye göre sukûti icmâ, delîl değildir.³⁶²

Âmidî'ye göre icmâ şer'î konularda hüccet olması sebebiyle aklî konularda da hüccettir.³⁶³ Ayrıca icmâ, tevhid konularında da hüccettir. Tevhid konularında hüccet olduğunu kabul etmesek bile şer'î hükümlerde hüccettir. Aralarındaki fark şudur. Tevhid konularında avamın âlimi taklît etmesi caiz değildir. Çünkü tevhidî konular herkesin kendisinde müşterek olduğu delîllere râcîdir. O delîller de şer'î delîller değil, aklî delîllerdir. Ayrıca avamın bir konuda bir âlimin sözüne tutunması gerekir. Bir âlimin sözüne tutunmak caiz veya vâcip olunca, cemaatin sözüne tutunmak daha evladır.³⁶⁴ Âmidî, icmâyı karşı bir görüşü nefyetmek için de kullanmaktadır. Mesela, Peygamber Efendimizden sonra halife, nas ile tayin edilmemiş, icmâ ile tayin edilmiştir. Eğer nas ile tayin edilseydi, bunun ya kesin ya da zannî bir delîle dayanması gerekirdi. Kesin bir delîle dayanması caiz değildir. Çünkü adet, ümmetin onun terki üzere ittifâk etmesini imkânsız kılar. Dolayısıyla

³⁶⁰ Âmidî, *İhkâm*, 1/187. Gâyetü'l-Merâm'da da icmanın dayandığı hadislerin *ahad heberler olsalar da toplamı itibariyle tevatür mertebesine yükseldiğini* söylemektedir. Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 310.

³⁶¹ Âmidî, *Munteha's-sûl*, s. 56.

³⁶² Âmidî, *İhkâm*, 1/214, 216; *Munteha's-sûl*, s. 66.

³⁶³ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 315.

³⁶⁴ Âmidî, *İhkâm*, 1/179.

mesele zannî bir delîle dayanmaktadır. Zira icmânın kat'î delîle muhâlefet etmesi imkânsızdır.³⁶⁵

Âmidî, “icmânın dayanması gereken bir delîl bulunması gerekir mi” konusunda ihtilâftan bahsetmektedir. Cumhur ulemâ, icmânın tabi olunması vâcib olan bir delîle dayandığı hakkında ittifâk etmiştir. Azınlık bir grup ise icmânın bir delîle dayanması gerekmediğini ve Yüce Allah'ın delîl olmadan da doğruyu seçmeye ümmeti muvaffak kıldığını söylemektedir.³⁶⁶ Âmidî'ye göre tercîhe şayan olan, eğer icmâ bir delîle dayanmadan meydana geldiyse, icmâ haktır, geçerlidir.³⁶⁷ Âmidî'nin Gâyetü'l-Meram'da belirttiğine göre, icmânın kitap veya sünnetten bir dayanağının olması gerekir. Ancak icmânın bir dayanağı varsa, adet, icmânın dayanağının nakledilmemesini imkânsız kılar. Nakledilmesini gerekli kılan sebepler çok olmasına rağmen, dayanağı zikredilmeyen icmâyâ gelince, Âmidî'ye göre bu durumda bizzat icmânın meydana gelmediği anlaşılmış olur.³⁶⁸ Âmidî'nin belirttiğine göre icmânın bir dayanağı olması gerektiğini savunanlar, icmânın kıyâs ve içtihadı dayanması konusunda ihtilâf etmişlerdir. Âmidî'ye göre icmânın kıyâsa ve içtihadı dayanarak oluşması hem caizdir hem de vakidir.³⁶⁹ Ayrıca Âmidî'ye göre icmâ, mütevâtir haberin aksine aklî delîllerden dolayı değil, sem'i delîllerden dolayı İslâm ulemâsı tarafından kendisiyle özel olarak hüccet getirilmiştir.³⁷⁰

Âmidî, icmânın neshedilmeyeceğini savunmaktadır.³⁷¹ Âmidî'ye göre üzerine icmâ edilen bir konuda daha sonra icmânın zıddına şer'an icmâ gerçekleşmez. Çünkü şer'î delîller ümmetin icmâ ettiği konuda masum olduğunu

³⁶⁵ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 319.

³⁶⁶ Âmidî, *İhkâm*, 1/221; *Munteha's-sûl*, s. 68.

³⁶⁷ Âmidî, *Munteha's-sûl*, s. 68.

³⁶⁸ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 313.

³⁶⁹ Âmidî, *İhkâm*, 1/224; *Munteha's-sûl*, s. 69.

³⁷⁰ Âmidî, *İhkâm*, 2/270.

³⁷¹ Âmidî, *İhkâm*, 3/96; *Munteha's-sûl*, s. 174.

belirtmiştir. Aksi halde ikisinden birinin hata olması gerekirdi.³⁷² İcmâ ile ilgili haberler ahad haberler olsa da, bu haberlerin toplamı tevatür derecesine yükselmektedir.³⁷³

Âmidî'ye göre zannî bir icmânın hükmünü inkâr edenin tekfir edilmeyeceği hakkında ittifâk edilmiştir. İslâm isminden anlaşılan beş ibadet, tevhid ve risâlet gibi üzerinde icmâ edilen meseleleri inkâr eden kâfir olur. Ancak bunların dışında alış-verişin helalliği gibi meselelerde icmâyı inkâr eden tekfir edilmez.³⁷⁴

Âmidî'ye göre icmânın sıhhatinin kendisine bağlı olduğu risâletin sıhhati gibi bir meselede icmânın delîl olarak kullanılmayacağı hususunda ihtilâf yoktur. Çünkü bu durum kişiyi “devr”e düşürür. Ancak icmâ, bunun dışında hem dînî hem de dünyevî meselelerde hüccettir. Çünkü ümmetin hatadan masum olduğuna delâlet eden nasslar bu ikisini birbirinden ayırmamıştır.³⁷⁵

4. Kıyâs: Âmidî'ye göre Kıyâs, kitap gibi müstakil bir delîl değil, delillendirme yöntemidir. Deliller arasında en asıl olan Kitaptır. Çünkü Kitap, hükümleri ortaya koyan Yüce Allah'ın sözüdür. Sünnet de Yüce Allah'ın hükmünü haber verendir. Kur'ân ve sünnet beraber nassı oluşturur. İcmâ ise Kitap ve sünnet nassına dayanmaktadır. Kıyâs ve istidlâl sonucudur, nassın ve icmânın aklî verilerine dayanmaktadır. Dolayısıyla nass ve icmâ asıldır. Kıyâs ve istidlâl ise bunların

³⁷² Âmidî, *İhkâm*, 1/233; *Munteha's-sûl*, s. 72.

³⁷³ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 315.

³⁷⁴ Âmidî, *İhkâm*, 1/239; *Munteha's-sûl*, s. 73.

³⁷⁵ Âmidî, *Munteha's-sûl*, s. 73, 74. Dînî ve dünyevî mesele ayırımı sonradan ortaya çıkan bir ayırım tarzıdır. Böyle bir ayırım dinin dünya için olmadığı anlamına gelir. Hâlbuki dinin hem dünya hem de ahiret boyutu vardır. Cenâb-ı Hâkk'ın dini göndermesinin sebebi, insanlara dünyevî meselelerinde rehberlik etmek ve uhrevî meselelerini ise izah etmektir. Din zaten hayat, ölüm, evlilik, boşanma, alış-veriş vb dünyevî meselelerle ilgili olarak adalet, merhamet, doğruluk, güvenilirlik vb uyulması gereken ilkeler belirler. Mesela, bir tüccara alış-veriş sırasında müşteriyi aldatmaması, ölçerken ve tartarken adaletli olması gerektiğini bildirir. Âmidî, böyle bir ayırımı kullansa da bunun yanlış bir kullanım olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

fer'idir, nassa ve icmâya tabidir. Bundan dolayı usûlcüler "*kıyâs hükmü ispat etmez, izhar eder*" demişlerdir. Bu söz, hükmü koyanın Yüce Allah olduğunu, kıyâs yapana sadece bu hükmü açığa çıkarmanın kaldığını ima etmektedir. Bundan dolayı kıyâsın şerî deliller arasında zikredilmesi hakiki değil, mecâzî anlamdadır.³⁷⁶ Âmidî'ye göre kıyâs terim olarak ölçmek demektir. Usûlcülerin ıstılahında kıyâs, kıyâsu'l-aks ve kıyâsu't-tard olmak üzere iki kısma ayrılır. Âmidî'ye göre bu ikisinin en doğru tanımları şunlardır: "*Kıyâsu'l-aks, hükmün illetindeki farklılıktan dolayı bilinenin hükmünün zıddını diğer bilinende uygulamaktır.*" "*Kıyâsu't-tard, aslın hükmünden çıkarılan illette, asıl ve fer arasındaki eşitlikten ibarettir.*"³⁷⁷ Kıyâsu't-tard, ortak müessir illetten dolayı aslın hükmünü fer'e de benzer olarak uygulamaktır. Ulemânın kıyâs hakkında en çok üzerinde durdukları kısım "kıyâsu't-tard"dır.

a. Kıyâsın Rükünleri Ve Şartları: Âmidî'ye göre kıyâs, *asıl, fer, aslın hükmü ve ortak sıfat* olmak üzere *dört rükünden* oluşmaktadır. Âmidî'ye göre nebizin hamra kıyâs edilerek haram kılınması örneğinde, hamr aslı, nebiz fer'i, haram aslın hükmünü ve sarhoşluk ise ortak sıfatı temsîl etmektedir.³⁷⁸ Asıl ve fer arasındaki ortak sıfat, illeti ifade etmektedir. Usûlû'd-dîn ve Usûlû'l-fıkhın üzerinde durdukları meseleler kıyâsın delil olup olmadığı, eğer delil ise kat'î mi zannî mi oluşu, kıyâsın geçerlilik şartları yanında en çok ilgilendikleri konu illet ve hükme etkisi konularıdır.

Âmidî, kıyâsın bu rükünlerinin dayandığı bazı *şartlar* üzerinde durmaktadır. *O'na göre asılda 8 şartın* bulunması gerekmektedir. Mesela, aslın kitap, sünnet veya

³⁷⁶ Düzgün, Şaban Ali, Varlık ve Bilgi, Beyaz Kule Yayın, Ankara, 2008, s. 230.

³⁷⁷ Âmidî, *İhkâm*, 3/164, 170; *Munteha's-sûl*, s. 192.

³⁷⁸ Âmidî, *İhkâm*, 3/171, 172; *Munteha's-sûl*, s. 192, 193.

icmâdan oluşan şer’î bir delîl olması ve mensûh olmaması gerekir. *Aslın illetinde* de bazı şartların bulunması gerekir. Kıyâsı kabul edenler asıldaki hükmün zâhir ve munzabıt yani nesnel vasıflarla illetlenmesinin caiz olduğu konusunda ittifâk etmişlerdir. Bu sıfatın, rıza ve nefret gibi **aklî**, öldürme ve hırsızlık gibi **hissî** veya güzel ve çirkin gibi **örfî** olması fark etmediği gibi; hükmün mahallinde mevcut olması veya mevcut olmayıp hükmü gerektirmesi arasında da hiçbir fark yoktur.³⁷⁹

b. “Şer’î konularda kıyâs ile taabbudda bulunmanın hükmü nedir?”

Âmidî bu konuda üç farklı görüşün bulunduğunu ifade etmektedir. **Birinci görüşe göre** şer’î konularda kıyâs ile taabbudda bulunmak aklen **caizdir**. Bu görüşü, sahabe ve tâbiînden oluşan selef âlimleri, Ebu Hanîfe, İmâm Şâfiî, İmâm Mâlik, Ahmed b. Hanbel, fakihlerin ve mütekellimlerin çoğunluğu savunmaktadır. **İkinci görüşe göre** şer’î konularda kıyâs ile taabbudda bulunmak aklen **imkânsızdır**. Bu görüşü, Şia, Nazzâm, Bağdat Mu'tezilesinden Yahya el-İskefî, Cafer b. Mübeşşir, Cafer b. Harb gibi bir grup savunmaktadır. **Üçüncü görüşe göre** şer’î konularda kıyâs ile taabbudda bulunmak aklen **vâciptir**. Bu görüşü, Şâfiî usûlcülerinden Kaffâl ve Mu'tezile usûlcülerinden Ebu-Hüseyin el-Basrî savunmaktadır. *Âmidî’ye göre şer’î konularda kıyâs ile taabbudda bulunmak aklen caizdir.*³⁸⁰ Çünkü Şârînin “*hâkim kızginken hüküm vermesin. Çünkü kızgınlık onun aklını örter*”³⁸¹ gibi bir hüküm vaz edip sonra da aşırı açlık ve susuzluk gibi buna benzer şeyleri kıyâs edin demesi aklen çirkin ve muhal değildir, güzeldir. Ayrıca biz Yüce Allah’ın hükmüne muhâlefetin azap sebebi olduğunu bilmekteyiz. Akıl da kendisinde maslahat

³⁷⁹ Âmidî, *İhkâm*, 3/173, 179; *Munteha's-sûl*, s. 193, 195.

³⁸⁰ Âmidî, *İhkâm*, 3/272; *Munteha's-sûl*, s. 219.

³⁸¹ Buhârî, *Ahkâm*, 13.

olduğunu zannettiği şeyi yapmayı, zarar olan şeyi terk etmeyi tercih eder. Aklî cevazın bundan başka manası da yoktur. Ayrıyeten kıyâs ile taabbudda onsuz elde edilmeyen bir maslahat vardır. O maslahat da müçtehidin içtihadından dolayı elde edeceği sevaptır. Mükellefin bir maslahatı elde etmesini sağlayan yolu, akıl imkânsız kılmaz, caiz kılar.³⁸²

Şer'î konularda kıyâs ile taabbudda bulunmanın aklen **caiz** olduğunu kabul edenler şer'an vuku bulup bulmadığı konusunda ihtilâf etmişlerdir. Davud b. Ali el-İsfehani, Kaşani ve Nehrevani gibi bazı usûlcüler şer'an vuku bulmadığını savunmaktadır. Ancak illeti direk nassla ortaya konulan veya ima edilenlerde vuku bulunduğunu kabul etmişlerdir. Geri kalan diğer usûlcüler şer'î delil ile vuku bulunduğunu savunmuşlardır. Aklî delil ile vuku bulup bulmadığı hakkında ihtilâf etmişlerdir. Âmidî kıyâs ile taabbudda bulunmanın aklî delil ile değil, şer'î delil ile vuku bulunduğunu savunmaktadır.³⁸³ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, şöyle bir aklî delil sunmaktadır: *“Eğer kıyâs hüccet olmasaydı, meydana gelen olayların çoğu, şer'î hükümlerden yoksun olurdu. Bu da Peygamber göndermenin maksadına ve hikmetine muhaliftir.”* Âmidî, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin getirdiği bu aklî delilin zayıf olduğunu belirtmektedir. Çünkü nas ve icmâdan yoksun olan olaylar, şayet din ortaya çıktıktan sonra şer'î hükmün bulunmaması durumunda şer'î bir hüküm olmasaydı, şer'î hükümlerden yoksun olmaları gerekirdi. Ancak din ortaya çıktıktan sonra şer'î hükmün bulunmaması durumunda da şer'î bir hüküm olunca ve şer'î hükmü bilmenin yolu da istishâbu'l-hâl gibi şer'î olunca, şer'î hükümden yoksun olmaları gerekmez. Ayrıca Âmidî'ye göre her olayda şer'î hükmü ortaya koymak zorunda değiliz. Çünkü Şârî, bazı olaylar hakkındaki maslahatların değişmeyeceğini

³⁸² Âmidî, *İhkâm*, 3/272, 273.

³⁸³ Âmidî, *İhkâm*, 3/287; *Munteha's-sûl*, s. 221.

hesaba katarak şer'î hükmü ortaya koyarken, bazı olaylar hakkındaki maslahatların değişeceğini hesaba katarak, şer'î bir hüküm ortaya koymamıştır.³⁸⁴ Yüce Rabbimiz, maslahatı değişen olaylar hakkında, ilkeleri ortaya koyarak, kulların o konularda hüküm vermelerini dilemiştir.

c. “Şer'î delillerden kıyâs, kat'î midir, zannî midir?” sorusu hakkında usûlcüler ihtilâf etmişlerdir. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî dışındaki usûlcülere göre kıyâs kat'î bir delildir. Ancak Âmidî, bu konuda çoğunluğun görüşünü terk ederek kıyâsın zannî bir delil olduğunu savunmaktadır. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin getirdiği delillerin zayıf olduğunu söyleyerek, kendisi bu görüşünü kitap, sünnet ve icmâdan bazı delillere dayandırmaktadır.³⁸⁵

Prof. Dr. İlhami Güler'in kıyâs ile ilgili kelâmcılara ve fıkıhçılara yönelttiği şu eleştiri konumuz açısından önem arz etmektedir: “İslâm filozofları, Yunan Metafiziğini, Kur'an'ın müteşabihat ile belirlediği “Gayb”ın yerine ikame etmeye çalıştılar. Kelâmcılar ve Fakihler ise “Kıyâs” yöntemi ile geçmişin, Selefîn, nassın, aslın kontrolünden çıkamadılar. Kelâmcılar, “Kıyâsu'l-Ğaib ale's-Şahid” ilkesine bağlı kalarak müteşabihatı (Gaybı) deşifre etmeye çalışırken; fukaha “Kıyâs” ilkesiyle yeni her türlü olayı geçmişin, metnin, nassın ve aslın altına çekmeye çalıştılar. Böylece İslâm düşüncesi akıl ile vakiadan hüküm çıkaran, keşf yapan bir yapı yerine, lafızdan mânâ “istinbat” eden bir yapıda oluşmuştur.”³⁸⁶

“Âmidî, bu eleştirinin neresinde durmaktadır?” diye düşündüğümüzde şunu görmekteyiz. İki boyutlu bir usûlcü olarak Âmidî, kelâm, ilim, irade gibi Yüce

³⁸⁴ Âmidî, *İhkâm*, 3/290.

³⁸⁵ Âmidî, *İhkâm*, 3/287; *Munteha's-sûl*, s. 221.

³⁸⁶ Güler, İlhami, “Kur'an Metnini Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Tevil)”, s. 16.

Allah'ın sıfatları konusunda getirmiş olduğu özgün yorumlarıyla, gerek gözetdiği lafız-mana ve akıl-nakil dengesi, gerek meseleler ve deliller hakkında getirdiği kat'î ve zannî değerlendirmesiyle, geçmişin öz eleştirisini yapmaktan hiçbir zaman geri durmamıştır. Cedelci bir usluptan ziyade usûlcü bir yöntem takip etmesi, ihtilâflı meselelerin içtihadî ve lafzî olanlarını ortaya koymasına imkan sağlamıştır. Ancak karşılaşmakta olduğu sert tepkilerden dolayı, bazen cedel yönü usûlcü yönünün önüne geçmiştir. *"Her olayda şer'î bir hükmün bulunması gerekmediği"* ve *"maslahatı değişen olaylar hakkında, hükmün indirilmediği"* noktasındaki değerlendirmesi ile de Âmidî, özgün bir yoruma sahip bir usûlcü olduğunu ortaya koymuştur. Âmidî'nin, yapılan her kıyâsı kat'î bir nas olarak değil, zannî bir delil olarak değerlendirmesi, Yüce Allah'ın ilmi ile indirilen İslâm'ın, insan ilmi ile tamamen kuşatılamayacağı noktasından, İslâm'ın mezhepler üstü bir din olarak canlı ve dinamik bir yapısının olduğuna bir vurgu olarak kabul edilebilir.

5. İstidlâl: Âmidî'ye göre, istidlâl, istifâl kalıbında delil talep etmek anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle sonuca ulaştıran yoldur. İstidlâl; kitap, sünnet, icmâ ve kıyâs dışındaki bir takım delillerden ibarettir.³⁸⁷ İstidlâl, delillerden hüküm çıkarmak anlamında istinbat olarak da bilinir.

Âmidî'ye göre, belli kurallar dâhilinde, doğru kabul edilen bazı öncüllerden, doğru kabul edilen bazı sonuçlara ulaşarak yapılan şey, istidlâldır, kıyâs değildir. Çünkü nass ile ispatlananın nasıl ki nass olması gerekmiyorsa, kıyâs ile ispatlananın da kıyâs olması gerekmemektedir.³⁸⁸ Kıyâs ve istidlâl arasındaki temel fark, illettir.

³⁸⁷ Âmidî, *İhkâm*, 4/361; *Munteha's-sûl*, s. 237.

³⁸⁸ Âmidî, *İhkâm*, 4/361, 362.

Kıyâsta illet ortaklığı varken, istidlâlde illet ortaklığı yoktur.³⁸⁹ Âmidî'ye göre istidlâl çeşitleri üç tanedir:

Birincisi, Âmidî'ye göre istidlâl çeşitlerinden biri “*Sebep varsa, hüküm de sabit olur. Mani bulunur ve şart yok olursa, hüküm de ortadan kalkar*” şeklindeki “telâzum” kuralıdır. Diğer adla bitişik şartlı kıyâs kuralıdır.³⁹⁰ Bu istidlâlî bir delîldir. Çünkü Âmidî'ye göre delîlin sabit olmasıyla, sonucun da kesin veya açık olarak gerekli olması gerekir. Sonucun gerekliliği gizli olmamalıdır. Sonucun varlığı delîle bağlı olsa bile, delîlin varlığı sonucun varlığına bağlı değildir.³⁹¹

İkincisi, Âmidî'ye göre istidlâl çeşitlerinden biri de **istishâbtır**.³⁹² İstishab “bekau me kene ele me kene” şeklinde ifade edilen, değişikliğe dâir kesin bir delîl bulunmadıkça bir şeyi aslı üzere kabul etmektir. Mesela, bir kimse abdest alıp almadığında şüphe ederse bu halde namaz kılması caiz değildir. Ancak abdestinin bozulup bozulmadığından şüphe ederse bu halde namaz kılması caizdir.³⁹³ Bu delîl ile bağlantılı “yakın zan ile bozulmaz” şeklinde bir ilke de bulunmaktadır.

Usûlcüler istishâbın delîl olup olmaması hakkında ihtilâf etmişlerdir. Hanefî Usûlcüleri, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî gibi bir grup Mütakellim usûlcüleri istishâbın delîl olmayacağını savunmaktadır. Şâfiî usûlcülerinden Gazzâlî, Sayrafi ve Mezenî gibi bir grup usûlcü ise istishâbın delîl olabileceğini savunmaktadır. Âmidî de

³⁸⁹ Âmidî, *İhkâm*, 1/136.

³⁹⁰ Şart ve cevaptan oluşan bu mantıki kıyâs türünü daha önce işlemiştik. Bunu şu şekilde açabiliriz. “Sebep her var olduğunda, hüküm de var olur. Sebep var. O halde hüküm de vardır.” mani ve şart ile ilgili aynı söz dizimi geçerlidir.

³⁹¹ Âmidî, *İhkâm*, 4/361; *Munteha's-sûl*, s. 237.

³⁹² İstishâb sözlükte sohbeti ve birlikte oluşu istemek demektir. Terim olarak ise istishâb “bir mesele hakkında daha önce verilen bir hüküm gereği, sonraki dönemde de değişikliğe uğradığına dair delil sabit oluncaya kadar aynı şekilde hüküm vermektir.” İbn Kayyım’a göre ise istishâb, daha önce sabit olan şeyi kabul etmeye devam etmek yahutta nefyedilmiş olan bir şeyin nefyedilmiş halini sürdürmektir.” Et-Türkî, Abdullah b. Abdulmuhsin, *Fakihler Arası Görüş Ayrılıklarının Sebepleri*, Çeviren: Beşir Eryarsoy, Ümmü'l-Kurâ, İstanbul, 2006, s. 201.

³⁹³ Âmidî, *İhkâm*, 4/367; *Munteha's-sûl*, s. 238.

istishâbın sahih istidlâli delîllerden olduğunu kabul etmektedir.³⁹⁴ Çünkü Âmidî'ye göre her hangi bir zaman diliminde var olduğu ve var olmadığı bilinen bir şeyin o halde devam ettiğini zannetmek gerekir. Zann şer'î meselelerde kendisine tabi olunan bir hüccettir.³⁹⁵ Âmidî'ye göre istishâb, hükmün delîli olamazsa da, hükmün delîlinin delîlidir.³⁹⁶ O'na göre şer'î hükümlerde asıl olan ademdir. Yani o konuda hükmün bulunmamasıdır. Mesela, asıl olarak şevval orucu farz değildir. Aksine delîl bulunmadığı müddetçe farziyetine hükmedilemez. Namazda asıl olarak 5 vakittir. Aksine delîl bulunmadığı müddetçe 6. bir vakite hükmedilemez.³⁹⁷

Karâfî'ye göre Mu'tezile usûlçülerinin istishâbı delîl olarak kabul etmemelerinin sebebi, husûn ve kubûh anlayışlarında yatmaktadır. Mu'tezile'ye göre şeriat geldikten sonra sabit olan her hüküm, şeriat gelmeden önce akıl ile sabittir.³⁹⁸ İstishab delîli kelâm açısından ayrıca cevher-araz meselesiyle ilgili bir konudur. Asıl itibariyle istishâb, Eş'ârî kelâm anlayışına ilk bakışta ters gibi durmaktadır. Zira bu duruma Âmidî, şu sözlerle vurgu yapmaktadır. *“Eğer gerçekleşen her şeyde asıl olan onun devamı olsaydı, tüm muhdeslerin hudusu ma'dûm hallerindeki istishâblarının hilafına olurdu.”*³⁹⁹ Âmidî, buna şu şekilde cevap vermektedir: *“Hudusu gerekli kılan sebepten dolayı, asla muhâlefet ettik. Tezattan dolayı delîle muhâlefet etmek, delîli tamamen iptal etmekten evladır.”*⁴⁰⁰

³⁹⁴ Âmidî, *İhkâm*, 4/367, 368; *Munteha's-sûl*, s. 238.

³⁹⁵ Âmidî, *İhkâm*, 4/367.

³⁹⁶ Âmidî, *İhkâm*, 4/375.

³⁹⁷ Âmidî, *İhkâm*, 4/368. İstishâb delilinden çıkarılan buna yakın diğer bir kural da *“Eşyada asıl olanın mubahlık olması”* ilkesidir. Kur'an'ı Kerim'den şu ayetler bu kurala delil olarak kabul edilmiştir. *“O, yeryüzünde her ne varsa hepsini sizin için yarattı.”* Bakara, 2/29. *“Göklerde ve yerde ne varsa hepsini size boyun eğdirdi.”* Casiye, 45/13.

³⁹⁸ Kârâfî, Ahmed b. İdris, *Şerh-u Tenkîhi'l-Fusûl fî İhtisârî'l-Mahsûl fî'l-Usûl*, Tahkîk: Mektebetü'l-Buhus ve'd-Dirase, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1424/2004, s. 352.

³⁹⁹ Âmidî, *Munteha's-sûl*, s. 238.

⁴⁰⁰ Âmidî, *İhkâm*, 4/373; *Munteha's-sûl*, s. 239.

Eş'ârî kelâm anlayışına göre cevhere bitişen arazlar kendi başlarına kâim değildirler, araz başka bir araz ile kâim olamaz, arazlar bâkî değildir, yok olmakta ve yenilenmektedirler.⁴⁰¹ Âmidî'ye göre bekâsı mümkün olanlarda asıl olan, devamdır. Bu devam cevher gibi kendi başına bâkî olarak gerçekleşebileceği gibi, arazlar gibi benzerinin yenilenmesi şeklinde de gerçekleşebilir. Zikredilen bu istishâb delîli bu anlayış üzerine bina edilmektedir.⁴⁰² Arazlar kendi başlarına bâkî değillerse de, -karganın siyahlığı ve karın beyazlığı gibi- yenilenme yoluyla bekaları mümkündür.⁴⁰³ Ayrıca Âmidî'ye göre araz, cevher gibi kendi başına bâkî olan bir şeyde bulununca, değişmesi yerine devamına hükmetmek galibi zanca daha evladır. Çünkü bekası sırasında bekası müessirden müstağnidir.⁴⁰⁴ Bâkî olan şeyin müessire ihtiyacı olmayacağına itiraz edenler şöyle demişlerdir: “Bekası sırasında bâkî ya vacib li zâtîhidir. Ya da mümkün li zâtîhidir. Birincisi muhaldir. Aksi halde o şeyin yok olması tasavvur edilemezdi. Mümkün li zâtîhi ise bir müessire muhtaçtır.”⁴⁰⁵ Âmidî, bu itiraza şöyle cevap vermektedir: “İmkânın salt kendisi müessire muhtaç değildir. Müessire muhtaç olan, ancak hudus şartına bağlanmış imkân veya imkân şartına bağlanmış hudustur.”⁴⁰⁶

Âmidî şöyle bir soru sorar: “*Hüküm, bekası için ne zaman delîle ihtiyaç duyar, cevher menzilesinde mi yoksa araz menzilesinde mi?*” Âmidî'ye göre hüküm cevher değil, araz gibidir. Çünkü hüküm, delîle ihtiyaç duyar.⁴⁰⁷ Arazın bir cevhere ihtiyaç duyduğu gibi, hüküm de delîle ihtiyaç duyar. Bu, Usûlü'd-dindeki cevher-araz anlayışının, usûlü'l-fıkıhta nasıl bir izdüşümü olduğuna güzel bir örnek

⁴⁰¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/157, 160, 164.

⁴⁰² Âmidî, *İhkâm*, 4/371.

⁴⁰³ Âmidî, *İhkâm*, 4/373.

⁴⁰⁴ Âmidî, *İhkâm*, 4/368.

⁴⁰⁵ Âmidî, *İhkâm*, 4/369, 370.

⁴⁰⁶ Âmidî, *İhkâm*, 4/373.

⁴⁰⁷ Âmidî, *İhkâm*, 4/373, 374.

sayılabilir. Cevher-araz bakış açısı usûl'l-fıkıhtaki kavram örgülerinin oluşumunda ve gelişiminde önemli bir etkiye sahiptir.

Üçüncüsü, istidlâl çeşitlerinden biri de aklî delîl meselesinde bahsettiğimiz **mantık kurallarıdır**. Âmidî, mantık kurallarını aklî örnekler ile Ebkâr'da; fikhî örnekler ile İhkâm'da kısaca ele almıştır.⁴⁰⁸ Asıl bu meseleyi “Dekâiku'l-Hakâik” adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde incelemiştir.

2.2.2. SAHİH DELİL ZANNEDİLDİĞİ HALDE SAHİH OLMAYAN ŞER'Î DELİLLER:

Âmidî, Usûl'l-fıkha dâir eserinde sahih delîl zannedildiği halde sahih delîl olmayan delîllerin ise 4 tane olduğunu söylemektedir. Âmidî, şer'î delîller içinde şeru men kablene, sahabe kavli, istihsân ve mesâlih-i mürselenin sahih delîllerden olmadığını savunmuştur.⁴⁰⁹ Bu konuda ortaya koyduğu bilgiler Gazzâlî'nin “Mustasfa”sı ile paralellik arzetmektedir.⁴¹⁰ Âmidî, bunları şu şekilde ortaya koymaktadır:

1. Bizden öncekilerin şeriâtleri⁴¹¹ : Âmidî, bu meseleyi Gazzâlî gibi iki açıdan ele almaktadır. **Birincisi**, bi'setten önce Peygamber Efendimiz kendisinden önceki bir Peygamberin şeriâtıyla ibadet ediyor muydu? **İkincisi**, bi'setten sonra

⁴⁰⁸ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/190 - 208; *İhkâm*, 4/362-367.

⁴⁰⁹ Âmidî, *İhkâm*'da “sahih delil zannedildiği halde böyle olmayanlar” diyerek bunları şu şekilde sıralamaktadır: şeru men kablene, sahabe'nin mezhebi, istihsan ve mesalihi mürsele. Âmidî, *İhkâm*, 4/376 – 395.

⁴¹⁰ Gazzâlî, *Mustasfâ*'da “delillerin asıllarından zannedildiği halde böyle olmayanlar” diyerek bunları şu şekilde sıralamaktadır: şeru men kablene, sahabe'nin mezhebi, istihsan ve ıstıslah. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/165, 166. Âmidî, ıstıslah kavramı yerine mesâlih-i mürsele kavramını kullanmıştır.

⁴¹¹ Şer-u Men kablene.

Peygamber Efendimiz ve ümmeti önceki bir Peygamberin şeriâtıyla ibadet etmiş midir?

Birincisi bi'setten önce: Bi'setten önce Peygamber Efendimiz kendisinden önceki bir Peygamberin şeriâtıyla ibadet edip etmemesinin usûl'l-fıkh açısından günümüze yönelik bir faydası söz konusu değildir. Bu konu daha çok usûl'd-dîne ait bir konudur. Ancak Âmidî'nin bu konudaki görüşleri şöyle özetlenebilir. *Bazı âlimler, Peygamber Efendimizin, kendisine Peygamberlik gelinceye kadar daha önceki Peygamberlerden birinin şeriâti ile teabbüd etmediğini, bazı âlimler ise ibadet ettiğini söylemişlerdir.* Mu'tezile usûlcülerinden Ebu Hüseyin el-Basrî, Peygamber Efendimizin kendisinden önceki şeriâtlerle bi'setten önce ibadet etmediğini savunmaktadır. *Bazı âlimler* ise Peygamber Efendimizin bi'setten önce kendisinden önceki şeriâtlerle ibadet ettiğini savunmuşlardır. Ancak Peygamber Efendimizin mükellef tutulduğu şeriâtın hangi Peygamberin şeriâtı olduğunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. *Bir kısmı*, Hz. Nuh'un şeriâtine, bir kısmı Hz. İbrahim'in şeriâtine, bir kısmı Hz. Musa'nın şeriâtına bir kısmı da Hz. İsa'nın şeriâtine nisbet etmişlerdir. Mu'tezile usûlcüsü Kâdî Abdulcebbar, Eş'ârî usûlcüsü Gazzâlî ve bazı usûlcüler ise bunun aklen mümkün olduğunu, fakat fiilen vuku bulup bulmadığının kesin olarak bilinmediğini savunmaktadırlar. Âmidî de bu konuda Gazzâlî'nin görüşünü tercîh etmektedir. Âmidî ve Gazzâlî'ye göre Peygamber Efendimizin namazı, haccı ve umresi hakkındaki haberler sahih olmamakla beraber, eğer Peygamber Efendimizin bunları yaptığı sahih ise, Peygamber Efendimiz bunları genel biçimleri hakkında önceki Peygamberlerden nakledilen bilgilere göre, teberrüken yapmış olabilir. Ayrıca Peygamber Efendimizin, hayvan boğazlaması ve et yemesi, dinin vürudundan önce haramlık hükmü bulunmayacağına

dayanmaktadır. Peygamber Efendimizin leşten kaçınması ise, tabiatından gelen bir tiksinti sebebiyle olabilir. Nitekim Peygamber Efendimiz, tabiatı icabı tiksindiği için, keler etini yememiştir.⁴¹²

İkincisi bi'setten sonra: Bi'setten sonra Peygamber Efendimiz ve ümmeti önceki bir Peygamberin şeriâtıyla ibadet etti mi, mükellef mi meselesine gelince bu mesele Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-fıkh'ın pratiğe yönelik ortak konularındandır.

Âmidî, önceki şeriâtlerin hüccet olup olmadığı ile ilgili iki görüş olduğunu zikretmektedir. **Birinci görüş:** Ebu Hanîfe'ye ve İmâm Şâfiî'ye tabi olan bazı âlimlere ve Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir rivâyete göre Peygamber Efendimiz, tahrif olmuş kitaplara ve erbabının nakillerine göre değil, kendisine gelen vahiy vasıtasıyla kendisinden önceki sahih şeriâtlerle ibadet etmiştir. **İkinci görüş:** Eş'ârîlerin ve Mu'tezile'nin mezhebine göre Peygamber Efendimiz, bi'setten sonra önceki şeriâtlerle ibadet etmemiştir ve mükellef tutulmamıştır. Âmidî'nin tercihi de bu yöndedir. Âmidî, Gazzâlî gibi bunu 4 delil ile savunmaktadır.⁴¹³

1. Delil: Peygamber Efendimiz, Muâz'ı Yemen'e gönderirken ona “ne ile hüküm vereceksin” diye sormuş, Muaz, “Yüce Allah'ın kitâbı ile” demiştir. Peygamber Efendimiz “Yüce Allah'ın kitabında bulamazsan?” diye sorunca, Muaz “Yüce Allah'ın elçisinin sünneti ile” demiştir. Peygamber Efendimiz “onda da bulamazsan?” diye sorunca, Muaz “reyimle içtihad ederim” cevabını vermiştir. Muâz, önceki Peygamberlerin kitaplarını ve sünnetlerini zikretmediği halde, Peygamber Efendimiz Muaz'ı tasvip etmiş ve onun için şöyle dua etmiştir: “Yüce Allah'ın ve elçisinin sevdiği şeye, Yüce Allah'ın elçisinin elçisini muvaffak kılan

⁴¹² Âmidî, *İhkâm*, 4/376.; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/165, 166.

⁴¹³ Âmidî, *İhkâm*, 4/378.; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/165 – 167.

Yüce Allah’a hamdolsun”⁴¹⁴ Şâyet bunlar, şer’î hükümlerin bilgi edinme yollarından olsalardı, sahabenin bunları araştırmadan içtihadı gitmesi caiz olmazdı.⁴¹⁵

Bu delîle şöyle bir itiraz getirilmektedir: “*Tevrat ve İncile tabi olmaya delâlet eden Kitaptaki âyetlerle yetinerek Tevrat ve İncili zikretme gereği duymamıştır. Çünkü Kitab ismi altında, indirilmiş kitaplardan oldukları için Tevrat ve İncil de dâhildir.*”⁴¹⁶

Âmidî, bu itiraza şöyle cevap vermektedir: “*Eğer dedikleri gibi Kur’ân, Tevrat ve İncile delâlet ettiği için Muaz onları ayriyeten zikretme gereği duymamış olsaydı, sünnet ve kıyâsı da zikretmesine ihtiyaç yoktu. Çünkü Kur’ân, sünnete ve kıyâsa delâlet etmektedir. Ayrıca Müslümanlardan birisi ‘ben Yüce Allah’ın kitabını okudum. Yüce Allah’ın kitabı ile hükmettim’ dediğinde Kur’ân’dan başkasını kastetmemektedir. Bu, Müslümanların Kur’ân’ı ezberlemekle, öğrenmekle ve gereğince amel etmekle çokça meşgul olmalarından kaynaklanmaktadır.*”⁴¹⁷

2. Delîl: Eğer Peygamber Efendimiz ve ümmeti önceki şeriâtlerle taabbud etmiş olsaydı, onların öğrenilmesi farz-ı kifâye olurdu. Ayrıca Peygamber Efendimizin onlara müracaat etmesinin farz olması ve onlarda bulunan hükümlerde vahyin inmesini beklememesi gerekirdi. Aynı şekilde Peygamber Efendimizin vefatından sonra sahabenin ihtilâf ettikleri konularda o şeriâtlere müracaat etmesi, onları araştırması ve onları nakledenlerden sormaları gerekirdi. Ancak böyle bir şey sahabe hakkında bize nakledilmemiştir. Dolayısıyla sahabenin önceki şeriâtlerle taabbud etmedikleri anlaşılmaktadır.⁴¹⁸

⁴¹⁴ Tirmizî, Ahkâm, 3; Dârimî, Mukaddime, 20; Ahmed, V, 230, 236, 242.

⁴¹⁵ Âmidî, İhkâm, 4/378; Gazzâlî, el-Mustasfâ, 1/166.

⁴¹⁶ Âmidî, İhkâm, 4/379.

⁴¹⁷ Âmidî, İhkâm, 4/381.

⁴¹⁸ Âmidî, İhkâm, 4/379.

Bu delîle şöyle bir itiraz getirilmektedir: “Kendisiyle taabbud edildiği söylenen şeriâtlerin öğrenilmesinin farz-ı kifâye olmadığını kabul etmiyoruz. Peygamber Efendimizin onlara müracaat etmediğini de kabul etmiyoruz. Zira recm konusunda O’nun Tevrat’a müracaat ettiği nakledilmiştir. Kendisinden önceki şeriâtlere sadece kendisine gelen vahiy vasıtasıyla tabi oluyordu. Sahabeye gelince, tevâtür yoluyla kendilerine ulaşan bilgiler onlara malum olduğu için onlar bu konuda araştırma gereği duymamışlardır. Ayrıca kâfirlerden ahad yoluyla kendilerine ulaşan bilgilerle taabbud etmiyorlardı.”⁴¹⁹

Âmidî, bu itiraza şöyle cevap vermektedir: “Muhalipler ortaya çıkmadan önce önceki şeriâtleri araştırmayı terk etmesi sebebiyle hiçbir müçtehidin günah kazanmadığı hakkında Müslümanlar icmâ etmişti. Peygamber Efendimizin Tevrat’a müracaat etmesine gelince, bunun sebebi recmin Tevrat’ta bulunduğu hakkındaki haberinde doğru söylediğini ve Yahûdilerin inkârını ortaya koymaktı. Tevrat’taki recm hükmünden istifade etmek için değildi. Sahabenin önceki şeriâtlerle ilgili soru sormaktan imtina ettiği ile ilgili sözleri ise doğru değildir. Önceki şeriâtler içinde mütevâtir olanları, onları nakleden kimselerle haşır neşir olanlar ancak bilir. Fakat hiçbir sahabe hakkında böyle bir şey nakledilmemiştir. Aralarında Abdullah b. Selâm ve Ka’bu’l-Ahbâr gibi yahûdi hahamlarından güvenilir Müslümanlar olduğu halde ne Peygamber Efendimiz ne de sahabeden hiç kimse onlara önceki şeriâtlerle ilgili soru sormamıştır.”⁴²⁰

3. Defil: Şâyet Peygamber Efendimiz tamamen veya kısmen kendisinden önceki şeriâtlere tabi olmuş olsaydı, bizim şeriâtimizden hiçbir şey Peygamber

⁴¹⁹ Âmidî, *İhkâm*, 4/379.

⁴²⁰ Âmidî, *İhkâm*, 4/381, 382.

Efendimize nispet edilmezdi. Peygamber Efendimizin şeriâtının, ümmeti için de şeriâtine tabi olan kimseye nispet edilmesi Müslümanların icmâsına da aykırıdır.⁴²¹

Bu delîle şöyle bir itiraz getirilmektedir: “Peygamber Efendimiz kendisiyle taabbud ettiği şeriâtlere nispet edilebilir. Her ne kadar o şeriâtın Şâri’si olmasa bile, o şeriât onun vasıtasıyla bize ulaşmıştır.”⁴²²

Âmidî, bu itiraza şöyle cevap vermektedir: “Akla ilk gelen, meşhur ve zâhir olanı delîlsiz terk ettikleri için onların bu itirazları dinlenmez.”⁴²³

4. Delîl: Peygamber Efendimizin şeriâtının kendisinden önceki şeriâtləri neshettiği konusunda Müslümanlar icmâ etmiştir. Şâyet Hz. Peygamber, önceki şeriâtlere taabbud etmiş olsaydı, neshedici ve Şâri’ değil, sadece tasdik edici ve haber verici olurdu ki, bu muhaldır.⁴²⁴

Bu delîle şöyle bir itiraz getirilmektedir: “Onun şeriâti muhalif olan konularda önceki şeriâtləri neshedici değildir. Ancak onun şeriâtına muhalif olmayan konularda ise Peygamber Efendimiz önceki şeriâtlere taabbud etmekteydi. Bundan dolayı namazın farziyeti, küfrün, zinanın, adam öldürmenin ve hırsızlığın haramlığı vb bizim şeriâtimize muvafık olan konularda bizim şeriâtımız neshedici değildir.”⁴²⁵

Âmidî, bu itiraza şöyle cevap vermektedir: “Bu itiraz da delîllerle çürütülmüştür. Zira ümmetin ‘Peygamber Efendimizin şeriâti önceki şeriâtləri nesheder’ sözlerinden iki şey anlaşılmaktadır. Bir, önceki şeriâtlerin hükümlerinin kaldırılması; iki, O’nun önceki şeriâtlere taabbud etmediği. Peygamberimizin şeriâti ile kaldırıldığı sabit olmayan hükümler, devam etmesi zarûrî olan

⁴²¹ Âmidî, *İhkâm*, 4/379.

⁴²² Âmidî, *İhkâm*, 4/379, 380.

⁴²³ Âmidî, *İhkâm*, 4/382.

⁴²⁴ Âmidî, *İhkâm*, 4/379.

⁴²⁵ Âmidî, *İhkâm*, 4/380.

*hükümlerdir. Onları neshetmez. O halde ikinci anlam geçerli kalmaktadır. O da Peygamber Efendimizin önceki şeriâtler ile taabbud etmediğidir. Delilin iki sonuçtan birine delâleti muhalif oldu diye diğerine de muhalif olacak diye bir gereklilik yoktur.”*⁴²⁶

Karşıt Görüşte Olanların Tutundukları Âyetler ve Âmidî’nin cevabı:

1. Âyet: Yüce Allah Teâlâ Peygamberleri zikrettikten sonra "*işte bunlar, Yüce Allah'ın hidâyet verdiği kişilerdir; sen bunların hidâyetine uy.*" demiştir.⁴²⁷ Bu âyet ile Yüce Allah, Peygamberlerin hidâyetine uymayı emretmiştir. Onların şeriâtı onların hidâyetidir. Dolayısıyla onların şeriâtına uymak O'na farzdır.⁴²⁸

Âmidî, bu delîle şöyle cevap vermektedir: *Bu âyette zikredilen hidâyetten kasıt tevhittir. Çünkü hidâyete ittiba tüm Peygamberlere izafe edilmiştir. Dolayısıyla nâsih ve mensûh gibi aralarında farklı olan hükümlere değil, aralarında ortak olan bir şeye uyması emredilmektedir. Bu ortak nokta da tevhid ve Yüce Allah'a ulaştıran aklî delillerdir. Bundan dolayı Yüce Allah, 'onlara uy' dememiş, aralarındaki ortak noktaya işâret ederek 'onların hüddâsına uy' demiştir.*⁴²⁹

2. Âyet: “*Nuh’a vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik.*”⁴³⁰ “*Nuh’a din olarak tavsiye ettiği şeyi, sizin için meşru kılmıştır.*”⁴³¹ Bu âyetler Peygamber Efendimizin Hz. Nuh’un şeriâtine tabi olmasının farz olduğuna delâlet eder.⁴³² Bu âyete, Peygamber Efendimizin Hz. Nuh’un şeriâtine göre amel ettiğini ileri sürenler tutunmuşlardır.

Âmidî, bu delîle şöyle cevap vermektedir: "*Nisa süresi 163. âyette, Hz.*

⁴²⁶ Âmidî, *İhkâm*, 4/382.

⁴²⁷ En'âm, 6/90.

⁴²⁸ Âmidî, *İhkâm*, 4/380.

⁴²⁹ Âmidî, *İhkâm*, 4/382.

⁴³⁰ Nisâ, 4/163.

⁴³¹ Şûra, 42/13.

⁴³² Âmidî, *İhkâm*, 4/380.

Nuh'a ve ondan sonraki nebilere vahyedilenin aynısının Peygamber Efendimize vahyedildiğine dâir her hangi bir delâlet yoktur ki, Peygamberimizin onların şeriâtine uyduğu söylensin. Bilakis âyetten kastedilen diğer nebilere vahyedildiği gibi Peygamber Efendimize de vahyedilme filidir. Veya Hz Nuh'a vahyedildiği gibi Peygamber Efendimize de mustakil bir şeriâtın verilmiş olmasıdır. Yoksa diğer şeriâtlere ittiba kastedilmemiştir. Şura süresi 13. âyette ise dinden kasıt tevhidin aslıdır. İzi silinen Hz. Nuh'un şeriâti değildir. Zira Peygamber Efendimizden Hz. Nuh'un şeriâti ile ilgili bir şey nakledilmemiştir. Tevhidin tavsiye edilmesi tüm Peygamberlerde ortak olmasına rağmen Hz. Nuh'un özel olarak zikredilmesi Cenâb-ı Hakk'ın, Hz. İsa'nın ruhunu kendisine özel olarak izafet ettiği gibi şereflendirme ve ikram içindir.”⁴³³

3. Âyet: “Sonra sana, ‘bir hanîf olarak İbrahim'in milletine uy’ diye vahyettik.”⁴³⁴ Âyette Peygamber Efendimizin Hz. İbrahim’e uyması emredilmiştir. Emir farziyet bildirir.⁴³⁵ Bu âyete, Hz. Peygamberin İbrahim’in şeriâtine göre taabbüd ettiğini ileri sürenler tutunmuşlardır.

Âmidî'ye göre millet lafzından kasıt, tevhidin asılları ve Yüce Allah'ın ibadet ile yüceltilmesidir. Dinin furu'u değildir. Bunun dört delîli bulunmaktadır. Birinci delîl, furû'u'd-dinde İmâm Şâfiî ve İmâm Ebu Hanîfe'nin mezhebi için Şâfiî'nin milleti ve Ebu Hanîfe'nin milleti denmez. İkinci delîl, âyetin devamında “müşriklerden değildi” diyerek tevhidin zıddına işâret edilmiştir. Üçüncü delîl, “İbrahim'in milletinden sadece nefsinde sefihlik bulunan yüz çevirir”⁴³⁶ âyetidir. Şâyet milletten kasıt, furuû hükümler olsaydı, ona muhâlefet eden nebiler sefih

⁴³³ Âmidî, *İhkâm*, 4/382, 383.

⁴³⁴ Nahl, 16/123.

⁴³⁵ Âmidî, *İhkâm*, 4/380.

⁴³⁶ Bakara, 2/130.

olurdu ki bu muhaldır. Dördüncü delil, Peygamber Efendimizin, İbrahim'in milleti hakkında araştırma yapmamasıdır. Zaten, kitabı ve haberlerinin isnadı kaybolup gittikten sonra bu araştırmayı nasıl yapabilecektir! *Milletten kastın furu'ud-din olduğunu kabul etsek bile "sonra sana vahyettik" lafzından anlaşıldığına göre Peygamber Efendimizin, kendisine vahyedilen kısmına tabi olması gerekir.*⁴³⁷

4. Âyet: *"Tevratı Biz indirdik. Onda hidâyet ve nur vardır. Nebiler, onun ile hüküm veriyorlardı."*⁴³⁸ Peygamber Efendimiz de bu nebilerden biri olduğuna göre, Tevrat ile hüküm vermek ona da farzdır.⁴³⁹ Bu âyete, Hz. Peygamberin Musa'nın şeriâtine göre taabbüd ettiğini ileri sürenler tutunmuşlardır.

Âmidî bu delile şöyle cevap vermektedir: *"Nebiler, onun ile hüküm veriyorlardı" ifadesi emir değil, ihbârî bir cümledir. Dolayısıyla âyet Tevrat'a uymanın farziyetine delâlet etmez. Ayrıca âyetin Peygamberlerin hepsinin müşterek bulundukları bir şeye hamledilmesi gerekir. O da tevhattir. Aralarında farklılık arzeden furu'ud-din değildir. Bu âyetler birbirine muarız oldukları, hepsiyle amel etmek farz olduğu ve bir kısım âyetleri diğerine tercih etmek mümkün olmadığı halde bu nasıl olacaktır?"*⁴⁴⁰

Karşıt Görüşte Olanların Tutundukları Hadisler ve Âmidî'nin cevabı:

1. Hadis: Peygamber Efendimizin, zina eden iki yahûdiyi recm hususunda Tevrat'a başvurduğu rivâyet edilmiştir.⁴⁴¹

Âmidî bu delile şöyle cevap vermektedir: *"Peygamber Efendimiz'in Tevrata müracaat etmesi, Tevrat ile taabbud etmek için değil, recmin Tevratta bulunduğu*

⁴³⁷ Âmidî, *İhkâm*, 4/382, 383.

⁴³⁸ Mâide, 5/44.

⁴³⁹ Âmidî, *İhkâm*, 4/380.

⁴⁴⁰ Âmidî, *İhkâm*, 4/383.

⁴⁴¹ Nesâî, Recm, 25; İbn-i Mace, Hudud, 10; Tirmizi, Hudud, 10; Âmidî, *İhkâm*, 4/380.

*hakkındaki haberinde doğru söylediğini ve Yahûdilerin recmi inkârını ortaya koymak içindi. Peygamber Efendimiz bunun dışında Tevrata müracaat etmemiştir.*⁴⁴²

2. Hadis: Kırılan bir diş hususunda kısâs yapması istemiyle kendisine gelindiğinde Hz. Peygamber, "Yüce Allah'ın kitabı kısasa hükmediyor"⁴⁴³ dediği halde, ne var ki, dişin kısasıyla ilgili olarak Kur'ân'da, Tevrat'ta bulunduğu anlatılan "dişe diş"⁴⁴⁴ sözünden başka bir şey yoktur.⁴⁴⁵

Âmidî bu delîle şöyle cevap vermektedir: "Bizim kitabımızın dişe diş kısasını içermediğini kabul etmiyoruz. Bunun delîli Kur'ân'da "size karşı bir saldırıda bulunan kişiye, siz de aynı oranda saldırıda bulunun"⁴⁴⁶ âyetidir. Bu âyet, diş ve diğer meseleler ile ilgili umûmu bir ifadedir."⁴⁴⁷

3. Hadis: Peygamber Efendimiz "kim uyuyakalarak veya unutarak bir namazı kaçırrıca, o namazı hatırladığında kılsın" demiş ve "beni anmak için namazı ikame et"⁴⁴⁸ âyetini okumuştur. Hâlbuki bu hitâb Musa'yadır.⁴⁴⁹

Âmidî bu delîle şöyle cevap vermektedir: "Peygamber Efendimiz, Yüce Allah'ın Hz Musa'ya olan hitâbını, uyku ve unutma sırasında kaçırılan namazın kazasını farz kıldığı için zikretmemiştir. Bunu sadece kendisine vahyedilen başka bir şey ile farz kılmış ve Musa'ya emredildiği gibi, ümmetinin de bununla emrolunduğuna dikkat çekmiştir."⁴⁵⁰ Hz. Musa'ya olan hitâbı delîl olarak değil, misal olarak zikretmiştir.

⁴⁴² Âmidî, *İhkâm*, 4/381, 383.

⁴⁴³ Ahmed, Beyhâkî, Ebu Davud, Nesai, İbn Mace rivayet etmiştir. Hadis sahihtir.

⁴⁴⁴ Mâide, 5/45.

⁴⁴⁵ İbn-i Mâce, Diyet, 16; Nesâî, Kasâme, 15; Âmidî, *İhkâm*, 4/380, 381.

⁴⁴⁶ Bakara, 2/194.

⁴⁴⁷ Âmidî, *İhkâm*, 4/384.

⁴⁴⁸ Tâhâ, 20/14. Dârimî, Namaz, 26.

⁴⁴⁹ Âmidî, *İhkâm*, 4/381.

⁴⁵⁰ Âmidî, *İhkâm*, 4/384.

Âmidî, Kur'ân'da önceki ümmetlerin şeriâtlerine dâir sabit olan hükümler hakkında kendini zorlamaktadır. İfadeleri arasında bir ihtilâf hissedilmektedir. “Sonra sana vahyettik”⁴⁵¹ ayetinde ortaya koyduğu “Peygamber Efendimiz, furuu'd-din konularında öncesindeki şer'îâtlerle ilgili kendisine vahyedilen hükümlere tabi olması gerekir”⁴⁵² anlayışını diğer ayetlerin te'vîlinde öne çıkarmamaktadır. Bu anlayış yerine “kendisine vahyedilen başka bir şey ile sorumlu kılındığı” anlayışını da öne çıkarmaktadır.⁴⁵³

Hanefi ve Mâtürîdî âlimlerinden Lâmişî, *Kitabun Fi Usûli'l-Fıkh adlı eserinde* önceki Peygamberlerin şeriâtlerinin biz müslümanları bağlayıp bağlamadığı hususunda İmâm Mâtürîdî'nin görüşünü şu şekilde özetlemektedir: “Başlarında İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin bulunduğu meşâyihimiz demiştir ki; Önceki ümmetlerin şeriâtleri hakkında Kur'ân'da ve Peygamberimizin sözlerinde sâbit olan hükümler, hem Peygamberimizi hem de bizi bağlar. Bu durumda sâbit hükümler, bizden öncekilerin şeriâti değil, Peygamberimizin şeriâti olmuştur. Çünkü risâlet, bir kul olan Peygamberin, akıl sahiplerine, akıllarının yetersiz kaldığı, iki cihana ilişkin maslahatlarını bildirmek amacıyla, akıl sahipleriyle Allâh Teâlâ arasında elçilik yapmasıdır. Eğer öncekilerin şeriâti, bizi de bağlayıcı olsaydı, o zaman Peygamberimiz, Allâhın Rasûlü değil de, “önceki ümmetler adına gönderilmiş bir elçi” olurdu ki bu, fasit bir varsayımdır. Allâhu a'lem!..”⁴⁵⁴ Fukaha usûlcülerin çoğunluğunun görüşü de bu merkezdedir. Nitekim kendisinden yapılan

⁴⁵¹ Nahl, 16/123.

⁴⁵² Âmidî, *İhkâm*, 4/382, 383.

⁴⁵³ Âmidî, *İhkâm*, 4/384.

⁴⁵⁴ Lâmişî, Ebussenâ Mahmud b. Zeyd el-Mâtürîdî el-Hanefi, *Kitabun Fi Usuli'l-Fıkh*, Tahkik: Abdulmecid Türki, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995, s. 160; Lâmişî, *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, (nşr. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrût 1995, s.160; Pekcan, Ali, *İmâm Mâtürîdî'nin “Usûl-u Fıkh”a Dair Görüşleri ya da “Meâhizü's-Serâi” i Yeniden Kurmaya Çalışmak*, Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi IV (2004), Sayı: 2, s. 166.

rivâyete göre İmâm Muhammed, su içme hakkındaki taksimin cevazına, Kur’ân’da anlatılan Sâlih Peygamber kıssası⁴⁵⁵ ile delîl getirmiştir.⁴⁵⁶

2. Sahabe Mezhebi: Âmidî, bu konudaki görüşleri şu şekilde özetlemektedir. İctihâdî meselelerde sahabe kavlinin söyleyenin dışındaki imâm, hâkim veya müftî olan diğer müçtehit sahabeler için hüccet olmadığı konusunda bütün âlimler ittifâk etmişlerdir. Ancak sahabe kavlinin, tâbîîn ve onlardan sonraki müçtehidler için hüccet olup olmadığı hakkında âlimler ihtilâf etmişlerdir. Bu konuda 4 görüş vardır.

Birinci görüş, sahabe kavli hüccet değildir. Bu görüş, Eş’ârîlere, Mu'tezileye, iki görüşünden birinde İmâm Şâfiî’ye, iki rivâyetden birinde Ahmed b. Hanbel’e ve Kerhî’ye aittir.

İkinci görüş, sahabe kavli kıyâstan önde olan bir hüccettir. Bu görüş İmâm Mâlik’e, Ebubekir Râzî’ye, Ebu Hanîfe’nin ashabından Berze’î’ye, iki görüşünden birinde İmâm Şâfiî’ye ve iki rivâyetden birinde Ahmed b. Hanbel’e aittir.

Üçüncü görüş, kıyâsa muhalif olursa hüccettir, aksi halde hüccet değildir.

Dörüncü görüş, sadece Hz Ebubekir ve Hz Ömer’in mezhepleri hüccettir.⁴⁵⁷

Âmidî, bu görüşleri serdettikten sonra muhtar olan görüş olarak birinci görüşü tercîh etmiştir. Sahabe de hata edebileceği için sahabe kavli de mutlak anlamda hüccet değildir.⁴⁵⁸

Âmidî, sahabe ile sahabe olmayan müçtehidler arasında bir ayırım olmayacağını şu hadise dayanarak savunmaktadır: “*Nice fıkıh taşıyıcısı vardır,*

⁴⁵⁵ Suarâ, 26/155

⁴⁵⁶ A’lâuddin es-Semerkindî, *Mizânu'l-Usûl*, s. 469, 470.

⁴⁵⁷ Âmidî, *İhkâm*, 4/385; Âmidî, *Munteha's-sûl fî ilmil-usul*, s. 242.

⁴⁵⁸ Âmidî, *İhkâm*, 4/385; Âmidî, *Munteha's-sûl fî ilmil-usul*, s. 242.

kendisinden daha fakih olanlara bunu iletir.”⁴⁵⁹ Âmidî, sahabenin üstünlüğü ve onlara ittiba ile ilgili “ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız, hidâyete ulaşırsınız”⁴⁶⁰ hadisini şu şekilde te’vîl etmektedir. “Bu ittibanın, Peygamber Efendimizden rivâyet ettikleri meselelere hamledilmesi mümkündür.”⁴⁶¹

Gazzâlî, sahabe kavlinin hüccet olmadığını şu sözlerle ispat etmektedir. “Çünkü hakkında yanılğı ve dalgınlık mümkün olan ve bunlardan korunmuşluğu yani masumiyeti sabit olmayan kişilerin sözünde hiç bir hüccet olamaz. Hata etmeleri mümkün olan sahabilerin sözü nasıl hüccet olabilir! Mütevâtir bir hüccet olmaksızın bunların masumlğu nasıl iddia edilebilir! İhtilâf etmeleri mümkün olan bir topluluğun masumlğu nasıl düşünebilir ve iki masum nasıl ihtilâf edebilir! Sahabe, sahabeye muhâlefetin caizliği hususunda ittifâk etmişken, böyle bir şey nasıl düşünebilir! Nitekim Ebû Bekr ve Ömer, kendilerine, içtihad ile muhâlefet edenleri tenkit etmemiş, aksine, içtihadî konularda her müçtehidin kendi içtihadına tabi olması gerektiğini ifade etmişlerdir. **Sahabenin masumlğuna dâir delîl bulunmayışı, aralarında ihtilâf vuku bulması ve kendilerine muhâlefet edilebileceğini açıkça belirtmiş olmaları, sahabi sözünün hüccet olmadığına dâir üç kesin delîldir.**”⁴⁶²

Mâturîdî âlimlerinden Semerkandî, bu hususu şöyle açıklar: "Bu konuda ilk Hanefî İmâmlarından zâhir bir rivâyet bulunmamasına karşın, İmâm Ebû Hanîfe'nin 'sahâbe eğer bir konuda icmâ' ederlerse, buna uyarız. Tâbiünden herhangi bir görüş gelirse, onlarla ilmî olarak çekişiriz.' dediği nakledilmiştir. Bunu, kendisinin de tâbiünden biri olduğu için söylemiştir. Zira onun görüşü

⁴⁵⁹ Ebu Davud, Tirmizi, İbn Mace, Darimi, Ahmed. Rivayetin Arapçası: فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه

⁴⁶⁰ Darekutni, Bezzar. Hadisin Arapçası: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم

⁴⁶¹ Âmidî, *İhkâm*, 4/389.

⁴⁶² Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/168.

alınmadan tâbiînin icmâsı gerçekleşemez. Ebû Saîd el-Berdeî'den yapılan rivâyete göre O, sahâbîlerin taklîdini vâcip görür, bu görüşler nedeniyle kıyâsın terkedilmesi gerektiğini savunurdu. Hocalarımızın çoğunluğu da bu görüştedir. Ebu'l-Hasen el-Kerhî, kıyâsla bilinemiycek konular dışında sahâbîlerin taklîdini reddetmiştir. Bazı hocalarımız, sahâbî görüşleri, kıyâsa muvafık olursa, o zaman taklît edilebilir kanaatini taşırlar. İmâm Şâfiî'den iki yönde görüş nakledilmiş, ancak onun takipçilerinden çoğu sahâbînin taklîdini reddetmişlerdir. İmâm Mâtürîdî ise, "eğer sahâbî, fetva vermeye ehil olur, kendi akranlarının da söz konusu fetva konusunda farklı bir görüşleri de bulunmuyorsa, o zaman sahâbînin taklîdinin vâcip olduğunu" söylemiştir. Eğer diğer sahâbîlerin, farklı görüşleri bulunuyorsa, o zaman bir kısım sahâbînin görüşlerini almak zorunlu değildir. Sahâbîlere ait farklı görüşler arasında, delîle dayalı olarak, tercihte bulunmak gerekir. Sahîh olan da budur." ⁴⁶³

Âmidî, sahâbî kavlinin sünnetle ilişkilendirilmesi konusunda sahabenin beyanını esas almaktadır. Eğer sahabe sözünü Peygamber Efendimize dayandırmamışsa hüccet değildir. Çünkü bu faydalı bir bilgidir. Sahabenin bu bilgiyi saklaması caiz değildir. Âmidî, bu görüşünü ispatlamak için "Kim bir bilgiyi gizlerse Yüce Allah ona ateşten bir gem vurur" hadisini delîl getirmiştir. ⁴⁶⁴

"Sahabeyi taklît etmek caiz midir?" sorusuna gelince, Âmidî'ye göre sahabe kavli, ittibası farz bir hüccet olmasa bile, sıradan insanların sahabeyi taklît etmeleri caizdir. Fakat Âmidî, müçtehidlerin sahabe kavlini taklît etmesi konusunda ayrıntıya girmektedir. Eğer müçtehid, bir âlimin başka bir âlimi taklît edebileceği kanaatinde ise, sahabeyi taklît edebilir. Âlimin başka bir âlimi taklît etmesini haram sayıyor ise

⁴⁶³ A'lâuddin es-Semerkindî, *Mizanul-Usul*, s. 710 – 712, 1016, 1017; Pekcan, Ali, *İmâm Mâtürîdî'nin "Usûl-u Fıkıh"a Dair Görüşleri ya da "Meâhizü's-Şerâi'" i Yeniden Kurmaya Çalışmak*, s. 166.

⁴⁶⁴ Âmidî, *İhkâm*, 4/389, 390.

durum değişir. Tâbiînden âlim olanların, sahabeden âlim olanları taklît edip edemeyeceği konusunda Şafîî'den farklı görüşler nakledilmiştir. Şafîî, eski görüşünde, taklît edilmesini caiz görürken; yeni görüşünde ise taklîitten menetmiştir.⁴⁶⁵

Gazzâlî bu meselede Müzenî'den, Şafîî'nin bu konu hakkında “*sahabe hangi delîllere dayanarak fetva veriyorsa, -sahabenin sözüne göre değil- o delîllere göre amel edilir*” şeklindeki görüşünü nakletmiş ve tercîhe şayan olan sahih görüşün bu olduğunu belirtmiştir. Çünkü Gazzâlî, âlimin başka bir âlimi taklît etmesinin haramlığına delâlet eden delîllerin, bu hususta sahabe ile sahabe olmayanlar arasında bir ayırımı imkân vermediğini savunmaktadır.⁴⁶⁶

3. İstihsân: İstihsân konusu Usûlû'd-dîn açısından salah-aslâh ve husûn-kubûh meseleleri ile ilgilidir. Mu'tezile'ye göre Yüce Allah'ın, kulları için iyi olanı yaratması ve emretmesi vâciptir. Dolayısıyla Müslümanların iyi kabul ettiği şeyin, Yüce Allah tarafından da iyi olarak kabul edilmesi gerekir. Çünkü Yüce Allah'ın, kullarının iyiliğine olan şeyleri emretmesi ve onaylaması gerekir. Eş'ârilere göre ise akıl, bir şeyin husûn ve kubûhuna hükmedemez. Akıl belirleyici değil, duyu organları gibi belirlenmiş olanı algılayıcıdır. Mesela, göz görülen eşyanın güzellik ve çirkinliğini belirlemez, sadece güzel veya çirkin olarak belirlenmiş olanı algılar. Aklın duyulardan farkı sadece soyut ve somut açıındandır. Akıl, soyut bilgileri algımlarken, duyular ise somut bilgileri algımlarlar.

Hanefi ulemâsı ve Ahmed b. Hanbel istihsânı delîl olarak kabul ederken, diğer ulemâ istihsânın delîl olduğunu inkâr etmişlerdir. Hatta İmâm Şafîî'den “*kim*

⁴⁶⁵ Âmidî, *İhkâm*, 4/390.

⁴⁶⁶ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/170.

istihsân yaparsa şeriat koymuştur” dediği nakledilmektedir.⁴⁶⁷ Âmidî, *istihsân* konusundaki tartışmanın temelde lafzî bir tartışma olduğunu ifade etmektedir. Çünkü *istihsân*’ı savunan Hanefî ulemâsı, *istihsân*ın tanımı üzerinde ihtilâf etmişlerdir. Mesela, Hanefî ulemâsının yaptığı bir tanıma göre “*istihsân, müçtehidin vicdanını etkileyen, fakat onu ifade etmekte güçlük çektiği ve açıkça ortaya koyamadığı bir delîldir.*” Âmidî, şer’î bir delîle dayanması halinde, böyle bir delîle tutunmanın caiz olduğu konusunda bir tartışmanın olmadığını ifade etmektedir. Sadece, buna *istihsân* denilip denilmeyeceği konusu tartışmalıdır. Âmidî, diğer tanımları da inceledikten sonra Ebu'l-Hüseyin el-Basrînin tanımı üzerinden *istihsân*ın şu anlama geldiğini belirtmiştir: “*İstihsân, özel bir delîlin hükmünden vaz geçerek, aniden ortaya çıkan nass veya icmâ gibi daha kuvvetli bir delîl ile zıt bir hükme varmaktır.*”⁴⁶⁸

Âmidî, keyfe değil, şer’î bir delîle dayanıldığı müddetçe *istihsân*ın delîl olacağını kabul etmekle birlikte buna *istihsân* denilip denilmeyeceğinin tartışıldığını ifade ettikten sonra, *istihsân*ı savunanların tutundukları bazı şüphelere işaret etmektedir. Bu şüpheler, onların getirdikleri delîllere, yükledikleri anlamlarda bulunmaktadır. *İstihsân*ı savunanların getirdikleri delîller ve Âmidî’nin bunlara verdiği cevaplar kısaca şunlardır:

a. Kur’ân’dan delîl: “Sözü işitip, sözün en güzeline ittiba edenler.”⁴⁶⁹

Âmidî’ye göre bu âyette en güzel söze tabi olmanın farziyetine dâir her hangi bir delâlet yoktur. “Size Rabb’inizden indirilenin en güzeline tabi olun”⁴⁷⁰ âyetindeki

⁴⁶⁷ Âmidî, *İhkâm*, 4/390; Âmidî, *Munteha's-sûl fî ilmil-usul*, s. 244.

⁴⁶⁸ Âmidî, *İhkâm*, 4/390 - 393; Âmidî, *Munteha's-sûl fî ilmil-usul*, s. 244.

⁴⁶⁹ Zümer, 39/18.

⁴⁷⁰ Zümer, 39/55.

emir, başka bir şeye değil, indirilene tabi olmak ile ilgilidir.⁴⁷¹

Âmidî'nin buradaki kaygısı bu âyetlerle şahısların keyfî davranışlarına meşruluk kazandırılması kaygısıdır. Yüce Allah'ın sözü ile beşer'in sözü birbiriyle kıyaslanabilir mi? Âyette Yüce Allah'ın sözü mü kastediliyor, yoksa beşer'in sözü de bu âyetin içine dâhil midir? Gazzâlî bunu şu şekilde izah etmektedir: “*Âyette lafzın genel oluşu dikkate alındığında, bunun zâhirinden, sıradan insanın, çocuğun ve bunağın istihsânına da ittiba etmenin gerektiği anlaşılır. Siz eğer, bundan kastedilenin tüm istihsânlar değil de bazı istihsânlar olduğunu ve bunun da inceleme ve araştırmaya ehil olanların yaptığı istihsân olduğunu söylüyorsanız, biz de bunun, şer'in delillerinden çıkan tüm istihsânlar olduğunu söyleriz.*”⁴⁷²

b. Sünnetten delîl: “Müslümanların güzel bulduğu şey Yüce Allah katında da güzeldir.”⁴⁷³ Âmidî'ye göre bu hadisten maksat ümmetin icmâsıdır. Bu manada bir tartışma söz konusu değildir. Çünkü icmâ da ancak bir delîlden kaynaklanmaktadır. Tartışma ümmetten bir veya birkaç kişinin istihsânda bulunup bulunamayacağı hakkındadır. Hadiste Müslümanlardan birkaç kişinin güzel bulduğu şeyin, Yüce Allah katında da güzel olduğuna dâir bir delâlet yoktur. Aksi halde avamdan birilerinin güzel bulduğu şeyin de, Yüce Allah katında güzel olması gerekirdi ki, bu muhaldır.⁴⁷⁴

c. İcmâdan delîl: Ümmet, hamamdaki yıkanma ücretini, su bedelini ve içerde kalınacak süreyi belirlemeksizin hamama girmeyi güzel bulmuştur. Su dağıtıcısının elinden, içilecek su miktarını ve bedelini belirlemeksizin, su içmek de

⁴⁷¹ Âmidî, *İhkâm*, 4/393, 394; Âmidî, *Munteha's-sûl*, s. 244, 245.

⁴⁷² Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/172.

⁴⁷³ Malik, *Muvatta*, s. 71; İbn Hanbel, *Müsned*, VI/84.

⁴⁷⁴ Âmidî, *İhkâm*, 4/393, 394; Âmidî, *Munteha's-sûl*, s. 245.

böyledir.⁴⁷⁵ Çünkü bu gibi işlerde belirlemede bulunmak adeten çirkindir. Bu bakımdan ümmet, bu gibi hususlarda sıkıntı ve darlığı terketmeyi güzel bulmuştur.

Âmidî, bunu istihsâna delîl olarak kabul etmemektedir. Çünkü ümmetin bu konuda icmâ etmesinin sebebi, delîlsiz olarak bunu güzel bulmaları değildir. Bilakis bu konudaki icmâlarının dayandığı bir delîl vardı. Bu delîl, Peygamber Efendimizin bunlardan haberdar olduğu halde, bu gibi işlerin Peygamber Efendimiz zamanında yapılıyor olması ve onun buna ses çıkarmamış olmasıdır.⁴⁷⁶

4. Mesâlih-i Mürsele: Mesâlih-i mürsele ile istidlâl etmeye "*istislah*" denir. Bu konu, maslahat, illet, husûn ve kubûh konuları ile ilgilidir. İslâm düşüncesinin gelişim süreci içinde ortaya çıkan aslâh, husûn ve kubûh, Yüce Allah'ın fiillerinin ve hükümlerinin sebeplere ve illetlere dayalı olup olmadığı tartışmaları istislah kavramının şekillenmesinde büyük paya sahiptir.⁴⁷⁷ Mesâlih-i mürsele, maslahatı mürsele olarak da bilinir. Mesâlih-i mürsele kavramının anahtar kelimesi maslahattır. Maslahat, faydası kullara râci olan dünyevî ve uhrevî maslahatlardan oluşur. Maslahatlar bazen nasslarda açık şekilde belirtilmişken, bazen de müçtehidin içtihiyâyla tümevarım yöntemini kullanarak ulaştığı sonuçlardan oluşmaktadır. Maslahat nedir? Kaç kısımdır? Maslahat nasıl tespit edilir? Maslahatın geçerli olup olmamasının ölçüsü nedir? Maslahatın hükme etkisi ne kadardır?

Âmidî'ye göre hükmün teşriinden maksât, bir maslahatı celbetmek veya bir mefsedeti defetmek ve yahut her ikisini de bir arada bulundurmaktır. Bu maslahat ve mefsedetler kullara nispetledir. Yoksa Yüce Allah'a nispetle değildir. Çünkü Yüce

⁴⁷⁵ Âmidî, *İhkâm*, 4/393, 394; Âmidî, *Munteha's-sûl fî ilmil-usul*, s. 245.

⁴⁷⁶ Âmidî, *İhkâm*, 4/393, 394; Âmidî, *Munteha's-sûl fî ilmil-usul*, s. 245.

⁴⁷⁷ Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi*, s. 235.

Allah, bu maslahatlar ile faydalanmaktan ve bu mefsedetlerden zarar görmekten münezzehtir. Akıllı bir kişiye bu maslahatlar arzedilse, var olmalarını yok olmalarına tercih eder. Hükmün teşriindeki bu maksat ya dünyada ya da ahirette gerçekleşir.⁴⁷⁸ Âmidî'ye göre de dinin zarûrî, ihtiyaci, tekmili ve tahsini olmak üzere 4 kısım maksadı vardır. Dinin ilk Peygamberden son Peygambere kadar değişmeyen en temel maksadı zarûrîyatlardır. Bunlar dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması şeklinde olmak üzere 5 kısımda toplanmaktadır. İhtiyaci maksâtlar ise şeriâtlerde değişkenlik arzetmiştir.⁴⁷⁹

Gazzâlî maslahat ile ilgili şöyle bir ilke ortaya koymaktadır: “Maslahat, asıl itibariyle, yararı temin etmek veya zararı gidermekten ibarettir. Fakat biz maslahat ile bu anlamı kastetmiyoruz. Çünkü yararı temin etmek ve zararı gidermek halkın amaçlarıdır. Halkın yararı ise, amaçlarının gerçekleştirilmesindedir. *Maslahat* sözüyle bizim kastettiğimiz anlam ise, *dinin amacını korumaktır. Şer’în insanlara ilişkin amacı, onların din, can, akıl, nesil ve mallarını korumak olmak üzere beş noktada toplanabilir. İşte bu beş temelin korunmasını içeren her şey, maslahat iken; bu beş temeli ortadan kaldıran her şey de mefsedet olup, bu mefsedetin giderilmesi maslahattır.*”⁴⁸⁰

Dinin temel amacı kulların dünya ve ahiret saadetini kazanmasıdır. Dolayısıyla daha kuşatıcı bir maslahat anlayışı gerekmektedir. Sorunun temeli ise dünyanın ve ahiretin maslahatları çeliştiğinde nasıl davranılacağıdır. Bu noktada da imtihan konusu devreye girmektedir.

⁴⁷⁸ Âmidî, *İhkâm*, 3/237, 238.

⁴⁷⁹ Âmidî, *İhkâm*, 3/240, 241.

⁴⁸⁰ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/174.

Âmidî'ye göre maslahat, dinin geçerli sayıp saymamasına nispetle 3 kısımdan oluşur: 1. Geçerli yani muteber maslahat, 2. Geçersiz kılınmış yani ilgâ edilmiş maslahat, 3. Geçerli olup olmadığını dinin açıklamadığı maslahat.⁴⁸¹ Üçüncü kısım maslahat, mesâlih-i mürseleyi oluşturmaktadır ve ictihada bırakılmış münasebet ile tanımlanmaktadır. Âmidî'ye göre Şâfiî, Hanefî ve diğer ulemâ mesâlih-i mürseleyle tutunmaktan kaçınma konusunda ittifâk etmişlerdir. Mâlikî ulemâsı inkâr etse de, İmâm Mâlik'in bu delîle tutunduğu nakledilmiştir. Âmidî'ye göre aslında İmâm Mâlik mesâlih-i mürsele ile tüm maslahatı kastetmemektedir. Bilakis, kat'î olarak elde edilen küllî zarûrî maslahatları kastetmektedir. Zarûrî olmayan, küllî olmayan ve meydana gelişi kat'î olmayan maslahatları kastetmemektedir.⁴⁸²

Âmidî, bu konuda Usûlü'd-dîni de ilgilendiren bir örnek vermektedir. “Eğer kâfirler Müslümanlardan bir grubu savaşta zırh gibi kullanırsa ne yapacağız? Onlardan el çektığımızda, kâfirler İslâm ülkesini yenerek, Müslümanların köklerini kazıyacaklar. Bunun aksine zırh gibi kullandıkları Müslümanlara rağmen kâfirlerle savaştığımızda, mefsedet kesin olarak tüm Müslümanlardan defedilmiş olacak. Fakat bu durumda günahsız Müslümanlar da kâfirlerle beraber öleceklerdir. Bu öldürme bu durumda uygun olsa da ve maslahat da, zarûrî, küllî ve kat'î olsa da, Şâri tarafından bunun geçerli veya geçersiz olduğuna dâir bir şey ortaya çıkmamıştır.”⁴⁸³

İşte mesâlih-i mürsele bu tür durumlar hakkındadır. Âmidî'ye göre bu durumlarda maslahatın geçerli olması ve geçersiz kılınması birbirine eşittir. Birini

⁴⁸¹ Âmidî, *İhkâm*, 4/394; Âmidî, *Munteha's-sûl fî ilmil-usul*, s. 245.

⁴⁸² Âmidî, *İhkâm*, 4/394; Âmidî, *Munteha's-sûl fî ilmil-usul*, s. 245.

⁴⁸³ Âmidî, *İhkâm*, 4/394.

diğerine tercih etmek mümkün değildir. Bir şahid olmadan böyle bir maslahatın geçerli olduğuna dayanarak mesâlih-i mürsele ile ihticac etmek imkânsızdır.⁴⁸⁴ Kâfirlere esir düşmüş günahsız Müslümanların öldürülmesi meselesi temelde Usûlü'd-dînin konusudur. Dolayısıyla böyle bir konu sadece Usûlü'l-fıkhın bir meselesi değildir.

İstislah, maslahat ve istihsân büyük oranda birbirleri ile kesişirler. Hatta Hanefiler istislahı istihsân içinde zikrederek, istislahı ayrı bir delillendirme yöntemi olarak kullanmazlar. Bu terimlerin uygulanmasında temel belirleyenler, dinin genel amaçları, kamu yararı ve hakkaniyet düşüncesidir. Dolayısıyla bu terimler ışığında yeni bir çıkarımda bulunma, **lafız eksenli** değil, **anlam eksenli** bir çözümleme arzusundan kaynaklanmaktadır.⁴⁸⁵

Mesâlih-i mürselenin hükme etkisi açısından Maliki Usûlcüsü İbn Rüşd'ün şu tespitini örnek verebiliriz: “*Evlenmenin hükmü, cumhur ulemâya göre menduptur. Zâhirilere göre vâciptir. Malikilere göre ise kişinin durumuna göre farklıdır... Evlenmek, bazı insanlar için vâcip, bazıları için mendup, bazıları için de mubahtır, diyen kimse maslahata itibar etmiştir. Bu “mürsel” diye adlandırılan bir nevi kıyâstır. Onun dayandığı belirli bir delil yoktur. Âlimlerden birçoğu mürsel maslahatı reddetmişlerdir. İmâm Mâlik'in mezhebinde kuvvetli görüş mürsel maslahatın kabul edilmesidir.*”⁴⁸⁶

⁴⁸⁴ Âmidî, *İhkâm*, 4/395.

⁴⁸⁵ Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi*, s. 235, 236.

⁴⁸⁶ İbn-i Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed Endülüî Mâlikî (595/1198), *Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Müktesid*, Matbaatu'l-Bêbî el-Halebî ve Evleduhu, Mısır, 1395/1975, 2/2.

2.3. AKLÎ VE SEM'Î DELİLLERİN BİLEŞİMİNDEN OLUŞAN DELİLLER:

Öncüllerin biri aklî, diğeri ise sem'î delîlden oluşan sonuçlar bu kısma girer. “Nebiz haramdır” sonucunun öncülleri hem aklî hem de sem'î delîlden oluşmuştur.⁴⁸⁷

1. Öncül:	Nebiz, sarhoş edicidir.	Küçük Öncül	(aklî öncül)
2. Öncül:	Her sarhoş edici, haramdır.	Büyük Öncül	(sem'î öncül)
Sonuç:	O halde nebiz, haramdır.		

Nebizin hükmünün tespitinde illet merkezli bir kıyâs yapılmıştır. Bu illetin tespitinde ise tard ve aks kullanılmıştır. Âmidî'ye göre tard ve aks illetin tespitinde kâtılık de zannîlik de ifade etmez.⁴⁸⁸ Dolayısıyla bu önerme şekil açısından geçerli gözüксе bile temelde kat'î bir delîl sunmamaktadır.

Ayrıca, hem aklî hem de sem'î delîl ile bilinen Usûlü'd-dînin meseleleri de bu kısma girer. Örneğin, fiillerin yaratılması, rü'yetullah ve Yüce Allah'ın birliği gibi meseleler hem akıl ile hem de nakil ile ispat edilebilir.⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ Âmidî, *İhkâm*, 1/10, 11.

⁴⁸⁸ Âmidî, *İhkâm*, 3/260.

⁴⁸⁹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/237.

3. DELİL-MEDLÛL İLİŞKİSİ:

Delîlin medlûlüne, hüküm denir. Delîl - medlûl ilişkisi, illet – ma'lûl ilişkisi ile karıştırılan bir konudur. Delîlin medlûle delâleti hakkında, subut ve nefiy açısından aralarındaki bağlantıyı ifade etmek için ittirâd ve in'ikâs ilişkisinden bahsedilir. İnिकास edille konusunda buna temas etmiştik. Âmidî'ye göre aklî delîlin şartı ittifâkla muttarid olmasıdır. Aklî delîlin münakis olması ise şart değildir. Bazı fukaha usûlcüsuna göre ise mün'akis olması da şarttır.⁴⁹⁰

Aklî delîlin müttarid olması ne demektir? Aklî delîlin müttarid olması delîlin subutu ile hükmün gerekli olması demektir. Aklî delîlin münakis olması ise delîlin nefyinden dolayı hükmün de geçersiz olması demektir. Âmidî bunu şu örnek ile izah etmektedir: “*Mahlûkatın muhdes olması, -Yaratıcının varlığına delâlet eden delîlin bulunmamasından dolayı Yaratıcının varlığı bilinmese bile- Yaratıcının varlığının delîlidir. Çünkü bir hükme delâlet eden birçok delîlin bulunmasına bir engel yoktur. Bir delîlin nefyinden dolayı hükmün de geçersiz olması gerekseydi, geri kalan diğer delîllerden dolayı hükmün varlığı da gerekmezdi. Böylece ittirâd bulunmadığından dolayı diğer delîller delîl olma vasfını yitirmiş olurdu.*”⁴⁹¹ Âmidî'ye göre delîlin iptal edilmesi ile delîlin ispat ettiği hüküm iptal olmaz. Sadece o konudaki hüküm hakkında tevakkuf edilir. Hükmün varlığına veya yokluğuna dâir başka bir delîl aranır. Delîl bulunmayınca o konuda olumlu veya olumsuz bir hüküm verilemez. Dolayısıyla Yaratıcının varlığına delîl olarak kabul edilen âlemin hâdis olması iptal edilse bile Yaratıcının varlığı iptal edilmiş olmaz. Sadece başka bir delîl bulunmadıkça Yaratıcının varlığı veya yokluğu hakkında bir hüküm verilemez.

⁴⁹⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/207.

⁴⁹¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/207.

Âmidî'ye göre delîl hüviyeti taşıyan ayet hükmün alâmeti ve emâresidir. Aralarındaki ilişki telâzum ilişkisi değildir ki, ayet kaldırılınca hükmü kaldırılmış olsun. Ancak illet ve ma'lûl ilişkisinde bir telâzum ilişkisi vardır. İlim, âlim olmanın illetidir. İlim bulunmayınca âlimlikten bahsedilemez.⁴⁹²

Âmidî, delîl-medlûl ilişkisini cevher-araz ilişkisine benzetir. Âmidî'ye göre hüküm cevher değil, araz gibidir. Delîl ise cevher gibidir. Çünkü hüküm, delîle ihtiyaç duyar.⁴⁹³ Araz bir cevhere ihtiyaç duyduğu gibi, hüküm de delîle ihtiyaç duyar. Bu, usûlû'd-dîndeki cevher-araz anlayışının, usûlû'l-fıkıhta nasıl bir izdüşümü olduğuna güzel bir örnek sayılabilir. Cevher-araz bakış açısı usûlû'l-fıkıhtaki kavram örgülerinin oluşumunda ve gelişiminde önemli bir etkiye sahiptir.

Âmidî'ye göre aklî delîlin delâleti, medlûlun meydana gelmesini gerekli kılar. Âlemin hudusuna delâlet eden aklî delîlin delâleti âlemin muhdes olmasını gerektirir.⁴⁹⁴ Âmidî'ye göre aklî delîlin bizâtîhi kendisi delîldir. Aklî delîli ortaya koyan hârici bir unsurun bulunması şart değildir. Ayrıca delîlin hükme delâletinde delîlin vucûdî bir vasfının olması da şart değildir.⁴⁹⁵

⁴⁹² Âmidî, *İhkâm*, 3/129; *Munteha's-sûl fi ilmil-usul*, s. 182.

⁴⁹³ Âmidî, *İhkâm*, 4/373, 374.

⁴⁹⁴ Âmidî, *İhkâm*, 4/424.

⁴⁹⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/207.

II. BÖLÜM

ÂMİDÎ'DE HÜKÜM

Delîl ile elde edilmek istenen sonuç, medlûlu oluşturur. Medlûl, delîlden elde edilen hükümdür. Dolayısıyla delîl konusunu ele aldıktan sonra hüküm konusunu da incelemek gerekmektedir. Bu başlık altında Âmidî'de, Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-fıkhın temel meseleleri karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

1. ŞER'Î HÜKMÜN KISIMLARI:

Âmidî, şer'î hükmü *Hâkim, hüküm, mahkûm fih ve mahkûm aleyh* olmak üzere dört kısımda ele almaktadır.⁴⁹⁶ Biz de bu dört kavramın Âmidî'nin kelâm sisteminde nasıl ele alındığını ve hüküm çerçevesinde usûlü'l-fıkhın usûlü'd-dîn ile olan bağlantısını inceleyerek ortaya koymaya çalışacağız.

1.1. HÂKİM – HUSÛN VE KUBÛH TEORİSİ:

Hâkim kavramı iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi hükümlerin kaynağı anlamında, ikincisi ise hükümlerin idrak edilmesini sağlayan yol anlamında kullanılmaktadır. Bütün âlimler birinci anlamda “hâkim”in Yüce Allah olduğu konusunda ittifâk etmiştir.⁴⁹⁷ Zerkeşî, Mu'tezile'nin, akli hükümlerin müstakil kaynağı değil, şer'î hükmü bilmek için bir yol olarak savunduklarını

⁴⁹⁶ Âmidî, *İhkâm*, 1/72.

⁴⁹⁷ Şaban, Zekiyyuddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 274

söylemektedir.⁴⁹⁸ Âmidî de Mu'tezile ile aralarındaki tartışmanın asıl itibariyle eşya hakkında husûn ve kubûh vasfını bilmenin yolu hakkında olduğunu dile getirmektedir.⁴⁹⁹ Âmidî'ye göre de Yüce Allah'tan başka Hâkim yoktur. Yüce Allah'ın hükmünden başka hüküm de yoktur. Akıl, bir şeyin iyi veya kötü olduğuna hükmedemez.⁵⁰⁰ Zira duyu organları nasıl şehâdet âlemini idrak etmeyi sağlıyorsa, akıl da idrak eder. Ayrıca Âmidî'ye göre Peygamber bile hükmün kaynağı değil, Yüce Allah'ın hükmünü haber verendir.⁵⁰¹ Dolayısıyla Peygamber şahsı itibariyle bir helali Yüce Allah'ın kullarına haram kılmaz, nehyeder. Yüce Allah'ın kesin olarak yasakladığı şey haram olarak nitelenirken; bir Peygamberin yasaklaması nehiy kavramı ile ayırt edilebilir. Âmidî, hâkim kavramını, şeri husûn ve kubûh anlayışı ile paralel bir şekilde izah ederek Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-fıkh konusunu birbirine bağlamıştır.

Husûn kubûh meselesi Usûlü'd-dîn açısından öncelikle Yüce Allah'ın fiili sıfatlarından yaratma sıfatı ile bağlantılıdır. Cenâb-ı Hak şerri ve çirkin şeyleri de yaratmış mıdır? Yüce Allah'ın yaratması özü itibariyle nötür müdür, yoksa mutlak anlamda hayır mıdır? Husûn ve kubûh eşyada Yüce Allah'ın takdir ettiği geçici bir vasıf mıdır, yoksa sabit bir vasıf mıdır? Ayrıca husûn kubûh meselesi Yüce Allah'ın irâde sıfatı ile de ilgilidir. Cenâb-ı Hak, kabih olan bir şeyi emretmeyi diler mi? Kendisinde bir maslahat olan bir şeyi terketmeyi veya mefsedet bulunan bir şeyi yapmayı emreder mi? Cenâb-ı Hak kulların menfaatına olanı emretmek zorunda mıdır? O halde farzlarda ve haramlarda illet, maslahat ve mefsedet midir, yoksa

⁴⁹⁸ Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 1/104 – 106.

⁴⁹⁹ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 208, 203.

⁵⁰⁰ Âmidî, *İhkâm*, 1/72.

⁵⁰¹ Âmidî, *İhkâm*, 1/136.

Yüce Allah'ın bu şekilde dilemesi midir? Yüce Allah-âlem ilişkisi hakkındaki anlayış farklılığının âlimlerin usûllerine nasıl bir etkisi olmuştur?

Husûn “*güzel olmak*” anlamında masdar ve “*iyilik, güzellik, rağbet edilen sevilen şey*” anlamında isim olarak kullanılır. Kubûh ise “*kötü ve çirkin olmak*” ve “*kötülük, çirkinlik, nefret edilen şey*” manasına masdar isimdir. Âmidî'ye göre hüsun, şer'ân yapılmasına izin verilen veya övülen şey veyahut aklen kendisine herhangi bir amacın taalluk ettiği şeydir. Kabih ise bunun zıddıdır. Eş'ârîlere göre hasen dinin hasen olarak belirlediği şeydir. Dinin hasen olarak belirlediği şeyden kasıt dinin yapılmasına izin verdiği veya yaparı övdüğü şey demektir. Kabih de aynı mantıkla tarif edilmektedir.⁵⁰² Seyyid Şer'îf el-Cürânî'ye göre, **Hasen**: “*Dünyada övgü ile ahirette sevapla ilgili olan şeye*” denir.⁵⁰³ **Kabih** ise, “*dünyada yerilmeyi, ahirette cezayı ilgilendiren şey*”⁵⁰⁴ olarak tanımlamıştır.

İslâm gelmeden önce akıl, İslâmî hükümleri kendisi tespit edebilir mi? Dünyada övgüye, ahirette ödüle ilişkin fiilleri akıl tespit edebilir mi? Bu konuda Mu'tezile, Eş'ârî ve Mâturîdî Usûlcüleri ihtilâf etmişlerdir.⁵⁰⁵

⁵⁰² Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 205.

⁵⁰³ el- Cürânî, Ali b Muhammed, *Ta'rifat*, Tahkik: İbrahim Ebyari, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrût, 1405/1985, s. 117.

⁵⁰⁴ el-Cürânî, *et-Ta'rifât*, s. 220.

⁵⁰⁵ Usûlcülerin bu konudaki ihtilafı şu şekildedir:

	1. HUSÛN VE KUBÛH FİİLLERDE ZÂTÎ MİDİR?	2. İSLÂM DİNİ KİŞİYE ULAŞMADAN ÖNCE, YÜCE ALLAH'A ŞÜKRETMEK AKLEN VÂCİP MİDİR?	3. ŞERİÂT KİŞİYE ULAŞMADAN ÖNCE, KİŞİLERİN FİİLLERİNE BİR TAKİM HÜKÜMLER TERETTÛP EDER Mİ, TEKLÎF SÖZ KONUSU OLUR MU?	4. SALAH VEYA ASLÂH OLANI EMRETMEK YÜCE ALLAH'A VÂCİP MİDİR?
Mutezilîler	Evet	Evet	Evet	Evet

Âmidî, husûn ve kubûh konusu üç açıdan ele almıştır. a. Husûn ve kubûh fiilin zâtında mıdır? Akıl tek başına, fiildeki husûn ve kubhu idrak edebilir mi? b. İslâm dini kişiye ulaşmadan önce, Yüce Allah’a şükretmek aklen vâcib midir? c. Şeriât kişiye ulaşmadan önce, kişilerin fiillerine bir takım hükümler terettüp eder mi, teklîf söz konusu olur mu?⁵⁰⁶

a. “*Husûn ve kubûh fiilin zâtında mıdır? Akıl fiildeki husnu ve kubhu kendisi tek başına idrak edebilir mi?*” Âmidî, husûn ve kubhun fiilin zâtında olduğunu reddederken kelâmî bir izah getirmektedir. Şöyle ki, a'raz, fiilde vucûdî ârizî bir sıfattır. Fiil de a'razdır. Husûn ve kubhun fiilin zâtında olduğunu iddia etmek, arazın araz ile kâim olduğunu iddia etmek anlamına gelir. Arazın araz ile kâim olması ise muhaldir. Çünkü arazın, cevher ile kâim olması gerekir. Araz başka bir araz ile kâim olsa bile kâim olduğu arazın da sonuçta bir cevherle kâim olması gerekir.⁵⁰⁷

Mu'tezile Usûlcülerinden Nazzâm ve Neccâr'a göre, “cevher, arazların terkiibinden oluştuğu için, cevherler, farklı arazlardan oluşurlarsa birbirlerinden de farkı olurlar. Bundan dolayı biz bazı cevherler arasındaki farkı idrak ediyoruz.

Eş'ârîler	Hayır	Hayır	Hayır. Fiillere farz ve haramlık hükmü akılla değil, din ile sabit olur.	Hayır. Yüce Allah'a vâcib değildir. Ama Yüce Allah'tan bir lutuf olarak salah vakidir.
Mâturîdîler	Evet	Evet	Hayır. Sadece Yüce Allah'a iman ile Teklîf söz konusu olur.	Hayır. Ancak Yüce Allah, hikmeti gereği salah olanı emreder.

⁵⁰⁶ Âmidî, *İhkâm*, 1/72–84; *Munteha's-sûl fi ilmil-usul*, s. 23.

⁵⁰⁷ Âmidî, *İhkâm*, 1/76; *Munteha's-sûl fi ilmil-usul*, s. 25. İbn Teymiyye, Âmidî'nin bu istidlâlinin bir muğâlata olduğunu ve yalnız bir cahilin böyle bir istidlâl getireceğini söyleyerek onu eleştirmektedir. İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhâlim *el-Feteva'l-Kübrâ*, Tahkîk: Muhammed Abdulkadir Ata ve Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1408/1987, 6/611.

Mesela, ateş, su, hava ve toprak arasındaki farklılığı zarûrî olarak idrak ediyoruz. Aynı şekilde siyah-beyaz, sıcaklık-soğukluk, nemlik-kuruluk vb birçok farklı arazi da idrak ediyoruz.”⁵⁰⁸

Âmidî, buna şu şekilde cevap vermektedir:

Birinci cevap: “*Eğer cevherler arazlardan oluşsaydı, bu arazlar kendisinde var olabilecekleri bir mekâna ihtiyaç duyarlardı veya ihtiyaç duymazlardı. Bu mekân ya cevher olurdu ya da araz olurdu. Bu mekân, cevher veya araz olsaydı imkânsız bir teselsülü gerekli kılardı. Bir mekâna ihtiyaç duymazsa bu araz bize göre cevherdir, ancak muhalifimiz ona araz adını vermiş olur.*”⁵⁰⁹ Bu cevapta Âmidî, sebr ve taksim yöntemini kullanmıştır.

İkinci cevap, “*ateş, su, hava ve toprak misallerinde olduğu gibi cevherler arasında idrak ettiğimiz farklılık, cevherlerin kendisine değil cevherlerde var olan arazlara aittir. Arazların farklı olması cevherin de farklı olduğuna delâlet etmez*”⁵¹⁰

Dolayısıyla, cevher aynı olmasına rağmen, cevhere bitişen arazlardan dolayı cevherin hükmü de değişmektedir. Bir inek ve domuz, türleri açısından cevherde aynıdır. Onların cevherlerine bitişen arazların farklılaşmasından dolayı hükümleri de farklılaşmıştır. İnek etine temizlik arazi bitişirken, domuzun etine ise pislik arazi bitişmiştir. Eş'ârîlere göre arazların cevhere bitişmesi ilâhî irâde ile şekillenmektedir. Mu'tezile'ye göre cevherlerin arazlardan meydana gelmesi ilâhî yaratmayla gerçekleşmektedir. Eş'ârî ulemâsı ilâhî irâdeye vurgu yaparak, arazlar üzerindeki ilâhî yaratmanın etkisini ikinci plana itmiştir. Mu'tezile ise arazlar üzerindeki ilâhî yaratmanın etkisine vurgu yaparak, ilâhî irâdeyi ikinci sıraya

⁵⁰⁸ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/36.

⁵⁰⁹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/34.

⁵¹⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/36.

atmışlardır. Âmidî bu noktada bu meseledeki denge unsuruna vurgu yapmaya çalışmıştır. Bundan dolayı husûn ve kubûh konusunun görecelî bir mesele olduğunu ve üç anlamda kullanıldığını beyan etmiştir. Bu üç mananın birisi ilâhî yaratmaya vurgu sayılırken, diğeri ilâhî iradeye vurgu sayılmaktadır. Âmidî, husûn ve kubûh zâtî değil izâfî bir şey olduğuna şu örneği vermektedir: “Biz, öldürülene ve dostlarına nispetle öldürmenin kabih olduğuna ve düşmanlarına nispetle ise husûn olduğuna hükmederiz. Husûn ve kubûh fiilin zâtında bulunmadığına göre kabih kavramını Yüce Allah’ın fiilleri hakkında kullanamayız.”⁵¹¹ Bunu daha ileri taşırsak şöyle diyebiliriz: Yüce Allah, husûn ve kubûhu yaratmaz. Husûn ve kubûhu takdir eder. Yani kurallarını ve ölçülerini belirler. Mesela, Yüce Allah, ölümü ve hayatı yaratmıştır. Ancak yarattığı ölümün ve hayatın, husûn veya kubûh olmasının kurallarını belirlemiş ve takdir etmiştir. İnsan hayatının imtihan olmasının gereği de budur zaten. Dolayısıyla husûn ve kubûh hükmî ve takdirîdir. Fiile sonradan ilişkin zaid bir vasıftır.

Akl fiildeki husûn ve kubûh kendisi tek başına idrak edebilir mi?

sorusuna gelince, Mu'tezile, İslâm felsefecileri, Kerrâmiye, Hâricîler, Berâhime, Seneviyye ve Tenasühçüler fiillerin hasen ve kabih olarak ayrılabilceğini ancak bazı fiilleri *aklın zorunlu olarak bileceğini* savunmuşlardır. Mesela bilginin ve imanın husûn, cehalet ve nankörlüğün kubûh olduğunu aklın idrak etmesi gibi. Bazı fiilleri *aklın, nazar ve istidlâl yoluyla bilebileceğini* savunmuşlardır. Mesela, zarar bile verse doğruluğun hasen, fayda bile verse yalanın kabih olduğunu aklın idrak

⁵¹¹ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 209.

etmesi gibi. Bazı fiilleri *aklın, nakil ile bilebileceğini* savunmuşlardır. Mesela ibadetler gibi.⁵¹²

Âmidî, “*Eş’ârî ulemâsına göre ise husûn ve kubûh fiilin zâtında değildir. Dolayısıyla da akıl fiillerdeki husûn ve kubûh vasfına hükmedemez*” sözünü şu şekilde izah etmektedir. “*Aklın fiillerde husûn ve kubûh vasfına hükmetmesi hakikî değil, izafidir. Diğer bir deyişle husûn ve kubûh meselesi, itibarîdir yani görecelidir.*”⁵¹³ Âmidî, husûn ve kubûh vasfının 3 itibar ile olduğunu söyleyerek bunları şu şekilde açıklamaktadır:

Birinci itibar, amaca uygun olup olmaması itibariyledir. Amaca uygun olan husûndur, uygun olmayan ise kubûhtur. Mesela, adalet iyidir, zulüm ise kötüdür. Eğer husûn ve kubûh vasfı zâtî olsaydı bu vasıflarda şahıslar arasında ihtilâf olmazdı. Örneğin, Zeyd’in öldürülmesi sevenleri açısından kötü iken, düşmanları açısından iyi bir şey olarak değerlendirilir. İzafî olan husûn ve kubûh vasıfları, zâtî olan beyaz ve siyah vasıfları gibi değildir. Zira bir yerin iki şahsa nispetle hem siyah hem de beyaz olması tasavvur edilemez.⁵¹⁴

İkinci itibar, Yüce Allah’ın bir şeyi övüp yermesi itibariyle, Yüce Allah’ın, mubah dışında, farz ve mendub gibi övdüğü fiiller husûn iken; mekruh ve mubah dışında, haram gibi kınadığı fiiller ise kubûh olur.⁵¹⁵

Üçüncü itibar ise fiili yapan itibariyle, fiili yapanın bilgisi ve kudreti dâhilinde yaptığı fiiller husûndur, bunun tersi ise kubûhtur.⁵¹⁶

⁵¹² Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/117; *İhkâm*, 1/77; *Munteha's-sûl*, s. 23; *Gâyetü'l-Merâm*, s. 203.

⁵¹³ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/121; *İhkâm*, 1/76.

⁵¹⁴ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/121–122; *İhkâm*, 1/76.

⁵¹⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/122; *İhkâm*, 1/76.

⁵¹⁶ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/122; *İhkâm*, 1/76 – 77; *Munteha's-sûl fi ilmil-usul*, s. 23.

Âmidî'ye göre İslâmın gelişinden önce, Yüce Allah'ın fiillerinin husûn olması üçüncü itibarla iken, akıllı kimselerin fiillerinin husûn olması ise birinci ve üçüncü itibarlardır.⁵¹⁷

Âmidî'nin bu özetinden anlaşıldığına göre fiildeki husûn ve kubhu aklın, tek başına idrak edip etmemesi konusundaki ihtilâf -birinci ve üçüncü itibarla değil- ikinci itibarlardır. Dolayısıyla Peygamberin gönderilmesinden önce dünyada övülme ve kınama, ahirette sevap ve ceza açısından fiillerdeki husûn ve kubûh nitelemesi akıl tarafından takdir edilemez. Ancak fiillerdeki husûn ve kubûh, amaca uygun olup olmaması veya yapılmasında her hangi bir sıkıntı ve sınırlamanın olup olmaması açısından, akıl tarafından idrak edilebilir. Bu tür aklî bir bilgi ile de fiillerin incelenmesi söz konusu olabilir.

Mu'tezile'ye göre husûn ve kubûh dinin gelmesine bağlı olsaydı, şer'î hükümlerin ve fiillerin maslahat ve mefsedet ile ta'lîl edilmesi imkânsız olurdu. Böylelikle kıyâsın önü de kapanmış olurdu.⁵¹⁸ Âmidî, bu itiraza şöyle cevap vermektedir. Her ne kadar dinin gelmesinden önce, dinin gelmesine bağlı olan ikinci itibarla maslahat ve mefsedetlere dayanarak husûn ve kubûh hükmü vermek imkânsız olsa da, başka bir itibarla fiilleri ta'lîl etmek imkânsız değildir. Mesela, amaca muvafık olması itibârî ile fiilin kendisinde bulunan güzel bir maslahat ile ta'lîl edilmesi ve amaca muhalif olması itibârî ile fiilin kendisinde bulunan kötü bir mefsedet ile ta'lîl edilmesi mümkündür.⁵¹⁹

b. “İslâm dini kişiye ulaşmadan önce, kişinin Yüce Allah’a şükretmesi aklen vâcib midir?” meselesi aynı zamanda Yüce Allah'ı bilmeye ileten

⁵¹⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/123; *İhkâm*, 1/77; *Munteha's-sûl fi ilmil-usul*, s. 23.

⁵¹⁸ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/135.

⁵¹⁹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/141.

düşünmenin aklen mi şer'ân mı vâcip olduğu meselesi ile de irtibatlıdır. Mu'tezile'ye göre Yüce Allah'ı bilmeye ileten düşünme aklen vâcip iken, Eş'ârîlere göre aklen değil şer'ân vâciptir. Âmidî, bu konuda Eş'ârî usûlcülerinin iki hüccetinin olduğunu söylemektedir. Birinci hüccetleri, düşünmenin vucubuna delâlet eden nasların zâhirleridir. “Göklerde ve yerde ne olduğunu düşünün.”⁵²⁰ Âmidî'ye göre افعل sigası emir içindir. Emir de vucup içindir. Âmidî bu açıklaması ile Usûl'l-fikh açısından bir izah getirmekle beraber, bunların kat'î değil, zâhiri hüccetlerden ve zannî delillerden ibaret olduğunu itiraf etmektedir. İkinci hüccet ise ümmetin icmâsıdır. Şöyleki ümmet Yüce Allah'ı bilmenin vâcip olduğu ve Yüce Allah'ı bilmenin vucubunun ancak nazarla yani akıl yürüterek tamamlanacağı hakkında icmâ etmiştir. Dolayısıyla bu mesele, bedîhî değildir. Ayrıca vacibin kendisiyle tamamlandığı her şey de vâciptir. O halde nazar yani akıl yürütme de vâciptir.⁵²¹

Mu'tezile'ye göre İslâm dini kişiye ulaşmadan önce, kişinin Yüce Allah'a şükretmesi aklen vâciptir. Eş'ârîlere göre aklen vâcip değil, şer'ân vâciptir. Âmidî, bunu Mu'tezile'nin anlayışı çerçevesinde cedelci bir tarzda ele alıp, iki şekilde izah etmektedir.

Birinci izaha göre, eğer akıl vacib kılseydi, bir faydadan dolayı vâcip kılması gerekirdi, aksi halde vâcip kılması abes olurdu. Bu faydanın da Yüce Allah'a dönmesi imkânsızdır. Bu fayda ya dünyada ya da ahirette olmak üzere kula döner. Bu faydanın dünyada kula dönmesi muhaldir. Çünkü dünyada tamamen kul için eza ve cefadır. Bu faydanın ahirette de kula dönmesi muhaldir. Çünkü Yüce Allah, Peygamber vasıtasıyla haber vermeden, akıl ahiret yaşamına ilişkin faydaları tek başına bilemez.

⁵²⁰ Yunus, 10/101. Ayrıca bakınız: Rum, 30/50; Al-i İmrân, 3/150.

⁵²¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/155.

*İkinci izaha göre, aklın vâcip kılmasının, bir fiili yapmayı, terk etmeye tercih etmekten başka anlamı yoktur. Hâlbuki akıl, tercih eden değil, tercih işinin nasıl olacağını açıklayandır. Dolayısıyla akıl, vâcip kılmaz.*⁵²²

Mu'tezile'ye göre Yüce Allah'a şükretmek herkes için zarûrî bir bilgidir. Aklın vâcip kılması vâcip kılmamasından daha evladır. Bir faydadan dolayı vâcip kılmasına gelince bunun hârici bir fayda olması gerekmez. Nasıl ki maslahatı elde etmenin, zararı defetmenin kendisi arzu edilen bir fayda ise, şükrün kendisi de arzu edilen bir faydadır. Hârici bir faydaya gerek yoktur. İlla hârici bir fayda gerekiyorsa, cezaya uğrama ihtimalinden emniyette kalmak da bir fayda olarak kabul edilebilir. Zaten bu en büyük faydadır. Ayrıca Mu'tezile'ye mensup âlimler, daha da ileri giderek şöyle demektedirler: *“Aklın vâcip kılmasının muhal olduğuna dâir anlattığınız istidlâlin doğru olduğunu kabul etsek bile, aynı istidlâliniz sem'în de vâcip kılmasının muhal olduğuna delâlet eder.”* Âmidî'ye göre bu savunma nübüvvet meselesine yapılan bir eleştiri olur. Şöyle ki: *“Bir nebi, Peygamber olduğunu iddia edip mu'cize ile meydan okuduğunda ve doğru söylediğinin ortaya çıkması için insanları düşünmeye davet ettiğinde, davet edilenin şöyle söylemesidir: ‘Düşünmenin şer'ân vâcip olması, şeriâtın sabit olmasına bağlıdır. Şeriâtın sabit olması da düşünmenin vâcip olmasına bağlıdır.’* Bu sonu gelmez bir kısır döngüdür.”⁵²³

Âmidî, buna iki açıdan cevap vermektedir. Birinci açıdan, şeriâtın sabit olması, davet edilenin mu'cize hakkında düşünmesine bağlı değildir. Bilakis mu'cize ortaya çıktığında, nebinin iddiasında doğru olmasının mümkün olmasıyla, ayrıca davet edilenin akıl sahibi olması ve düşünmeye ve bilmeye imkânı olmasıyla

⁵²² Âmidî, *İhkâm*, 1/78 – 79; *Munteha's-sûl fi ilmil-usul*, s. 225, 26.

⁵²³ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/160; *İhkâm*, 1/79 – 80.

şerîât sabit olur. İkinci açıdan ise devr, aklın vâcip kıldığını söyleyene gerekir. Çünkü akıl zâtı itibariyle nazar ve istidlâlde bulunmadan vâcip kılamaz. Davet edilen şöyle de söyleyebilir: “*Düşünmenin vâcip olduğunu bilmeden senin mu’cizen hakkında düşünmeyeceğim. Düşünmeden, düşünmenin vâcip olduğunu bilemeyeceğim.*” Bu cevapsız bırakan bir devrdir. Âmidî, düşünerek Yüce Allah’ı bulmanın vucubu meselenin her durumda kat’î değil, zannî bir mesele olduğunu söylemektedir.⁵²⁴

c. “*Şerîât kişiye ulaşmadan önce, kişilerin fiillerine bir takım hükümler terettüp eder mi, teklîf söz konusu olur mu?*” meselesine gelince, Âmidî bu mesele ile ilgili şu bilgilere temas etmektedir. Mu'tezileye göre İslâm gelmeden önce akıl ile teklîf söz konusudur. Akıllı kimselerin ihtiyârî fiillerine bir takım hükümler terettüp eder. Dolayısıyla kişiler, bu yönüyle mükelleftirler, dünyada övgüye veya kınamaya, ahirette ise sevaba veya cezaya müstehaktırlar. Aklın hasen olduğuna hükmettiği fiiller içinde, yapılmasında ve terk edilmesinde fayda ve zarar açısından eşit olan fiiller, mubahtır. Akıl, yapılmasını terkine tercîh eder de, terkinden dolayı kınama söz konusu olursa buna vâcip yani farz denir. Mesela, iman ve Yüce Allah’ı bilmeye ileten düşünme gibi. Akıl, yapılmasını terkine tercîh eder de, terkinden dolayı kınama söz konusu olmaz ise buna da mendup denir. Aklın kabih olduğuna hükmettiği fiillerde ise yapılmasından dolayı kınama söz konusu olursa buna haram denir. Yapılmasından dolayı kınama söz konusu olmayan fiillere gelince buna ise mekruh denir. Aklın, hem husûn hem de kubûh olduğuna dâir hüküm vermediği fiillere gelince, Mu'tezile usûlcüleri bu konuda ihtilâfa düştüler. Mu'tezile usûlcüleri

⁵²⁴ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/169; *İhkâm*, 1/81.

bir kısmı haramlığına, bir kısmı ise mubahlığına hükmetmiştir. Bir kısmı ise tevakkuf etmiş ve her hangi yargıda bulunmamıştır.⁵²⁵

Âmidî'ye göre Mu'tezile'nin aklî husûn ve kubûh anlayışına göre kim bir insanın zararına olan şeyi bilir de, o zararın insanın başına gelmesini kastederse, o kişinin kınamaya ve azaba müstehak bir günahkâr olması vâciptir. Aynı şekilde kim bir insanın maslahatına olan şeyi bilir de, o maslahatı insanın elde etmesini kastederse, o kişinin övgüye ve mükâfata müstehak bir muhsin olması vâciptir.⁵²⁶

Âmidî, Mu'tezile'ye karşı hem sem'î hem de aklî açıdan hüccet getirmektedir. Bu konuda getirdiği sem'î delîllerden birisi “*elçi göndermedikçe azap etmeyiz*” âyetidir.⁵²⁷ Bu âyetin delâlet yönü, Yüce Allah'ın, elçi göndermeden azap etmekten emin kılmasıdır. Bu da bi'setten önce farzın ve haramın olmamasını gerektirir. Aksi halde kişi, farzı terkinden ve haramı işlemesinden dolayı azaptan nasıl emniyette olsun. Diğer sem'î delîl ise “*elçilerden sonra insanların Yüce Allah'ın aleyhine hüccetleri olmasın diye*” âyetidir.⁵²⁸ Âyetin mefhûmu, bi'setten önce insanların hüccetinin söz konusu olduğuna delâlet eder. Dolayısıyla bi'setten önce farzın ve haramın olmaması gerekir. Bi'setten sonra ise insanların hüccetlerinin kalmadığına, dolayısıyla farzın ve haramın varlığına bu âyetin mefhûmu delâlet etmektedir. Birinci âyetin delâleti ile ikinci âyetin delâleti

⁵²⁵ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 2/145, 146; *İhkâm*, 1/81 – 82; *Munteha's-sûl fi ilmil-usul*, s. 26, 27. Kâdî Abdulcebbâr'a göre bir şeyin hasen veya kabîh olduğu ya zarûrî olarak ya da kesbî olarak bilinir. Zülmün kabîh olduğu akılla zarûrî olarak bilinir. Şer'î hükümler ise genellikle kesbî olarak bilinir. Allah'ın kelamı ile sadece istidlalde bulunarak bir şeyin hasen veya kabîh olduğu bilinir. Şer'î hükümlerde bir şeyin farz veya haram olmasının sebebi Allah'ın o konudaki ilmidir. Mesela, Yüce Allah, namazın fûhuştan ve münkerden alıkoyduğunu bildiği için namazı farz kılmıştır. Dolayısıyla Allah "namazı ikâme edin" sözü ile namazın farz olduğuna delalet etmektedir. İçkide de benzer bir durum vardır. Yani Allah içkinin insanları Allah'ın zikrinden uzaklaştırdığını ve insanlar arasında düşmanlığa sebep olduğunu bildiği için içkiyi haram kılmıştır. Abdulcebbâr, Ebu'l-Hüseyn İbn-i Ahmed el-Mu'tezilî (460/1024), *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklif*, Neşreden: Jean Josef Houben el-Yesû'iy, Matba'atü'l-catholique, Beyrût, 1962, 1/232, 233, 242.

⁵²⁶ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 2/144.

⁵²⁷ İsrâ, 17/15.

⁵²⁸ Nîsâ, 4/165.

birbirinden farklıdır. Birincinin delâleti mantûk iken, ikincisinin delâleti ise mefhûmdur.⁵²⁹

Aklî delîle gelince Âmidî, bunu da şöyle izah etmektedir: “İcmâen, fiillere dâir hüküm ya şeriât ile ya da akıl ile sabit olur. Şeriât gelmeden önce şeriât yoktur. Akıl ise farz ve haram kılamaz. O halde hüküm yoktur.”⁵³⁰

Bu konu Yüce Allah’ın fiillerinde salahın vâcip olup olmadığı sorununa dayanmaktadır. Mu'tezile, Yüce Allah’ı tenzih maksadıyla kabih olanı Yüce Allah’a isnat etmeyi uygun görmezler. Bundan dolayı da salah-aslâh teorisini ortaya koymuşlardır. Bu teoriye göre Yüce Allah’ın, başkası için dini açıdan en uygun olanı uygulaması Yüce Allah’a vâciptir. Mu'tezile’ye göre Yüce Allah’a şükreden kimseyi Yüce Allah’ın mükâfatlandırması zorunludur. Âmidî, bu iddiayı, şu tezadı ortaya koyarak, reddetmektedir. Bir taraftan kulun nimetlerden dolayı şükretmek için Yüce Allah’a itaat etmesi vâcip olması, diğer taraftan Yüce Allah’ın mükâfatlandırmak için sevap vermesi vâcip olması nasıl cemedilebilir. Hâlbuki kul, şükürü nimetlerden dolayı yapmaktadır. Nimetler ile zaten karşılığını peşin olarak almıştır. Bir daha karşılık görmesi gibi bir zorunluluk söz konusu değildir. Ödülün vâcip olması için, mükâfatın kişinin öncesinde mecbur olmadığı bir itaatinden ve hizmetinden sonra olması gerekir.⁵³¹ Dolayısıyla Yüce Allah’ın ödüllendirmesi zorunlu olduğu için değil, kendisinden bir lütuf olduğu içindir.

⁵²⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 2/146–149; *İhkâm*, 1/82.

⁵³⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 2/149; *İhkâm*, 1/82.

⁵³¹ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, s. 211. Mu'tezile'nin harama rızık dememesinin temelinde husûn ve kubûh anlayışı yatmaktadır. Mu'tezile, husûn ve kubûh anlayışının etkisiyle haram olan rızıkın çirkin olduğunu; salah-aslah anlayışının da etkisiyle Yüce Allah’ın kullarını helal şeylerle rızıklandırmasının vâcip olduğunu savunmuştur. Mu'tezile’ye göre, husûn ve kubûh aklî olup, teklif de aklî olan husûn ve kubûha göre yapıldığından onlar haramı rızık saymamaktadırlar. Çünkü onlara göre haram olan bir şey bizzat kötüdür. Yüce Allah da onu o şey kötü olması sebebiyle yasaklamıştır. O, yasakladığı bir şeyi kullarına rızık yapmaz. Onlar Yüce Allah’ı tenzih maksadıyla kabih (kötü) olanı Yüce Allah’a isnat etmeyi uygun görmezler. Haram da kabih olduğundan onu Yüce Allah’a

Âmidî'ye göre eğer Yüce Allah'ın salah'a ve aslâh'a riâyet etmesi vâcip olsaydı, bizim fiillerimize nispetle, bizim menfaatimize uygun olduğu için, hibelerin ve nafilelerin de bizim hakkımızda farz olmaları gerekirdi. Ayrıca Yüce Allah, bizim maslahatımıza olmayan şeyi bize mendup kılmazdı, farz kılardı. Ayrıca, Yüce Allah hakkında salah'a ve aslâh'a riâyetin vâcip olması teorisi gaibin şahide kıyâsına dayanmaktadır. Kıyâs ile bu konuda kesin bir bilgiye ulaşmak imkânsızdır.⁵³²

1.2. HÜKÜM - İLAHÎ SIFATLAR VE TEKLİF:

Hüküm konusunun, Usûlü'd-dîn ile ilişkisi olan meseleler şunlardır: Yüce Allah'ın hitâbının ma'dûma taalluk edip etmemesi meselesidir.

a. Hüküm ve İlahî Sıfatlarla İlişkisi: Usûlde hüküm konusu ilâhî sıfatlardan kudret, irâde ve kelâm sıfatları ile bağlantılıdır. Yüce Allah'ın, koyduğu hükümlere uyması ve yarattığı kulların maslahatını gözetmesi, kudreti ve iradesi ile çakışır mı? Dilediğini yapmaya ve emretmeye kadir olan bir ilah anlayışı, koyduğu hükümlere ve kulların maslahatına riayet eden bir ilah anlayışı ile ilk bakışta çakışıyor gibi gözükebilir. Ancak Yüce Allah, koyduğu kurallara uymayı dileyerek ve kendisine rahmeti ilke edinerek, iradesini ve kudretini yarattığı aciz ve zayıf kulların maslahatı yönünde kullanmayı dilemiştir. Yüce Allah'ın yaratmasında ve hükmünde hikmetli olmasının bir manası da budur. Elbette Yüce Allah, koyduğu kuralların mahkûmu

nispet ederek “kullarını haramla rızıklandırdı” demeyi inanç bakımından doğru bulmazlar. (Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, Kahire 1965, XI, 40, 47.) Mert, Muhit, *Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak Rızık Kavramının Tanımları ve Bu Tanımların İçerdiği Problemler*, Ankara Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi, XLVI (2005), sayı I, s. 12.

⁵³² Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 199.

değildir. Yüce Allah'ın koyduğu kurallar, kendi gücünü ve kudretini sınırlamaz. Ancak Yüce Allah'ın koyduğu kurallara riayet etmesi, başlangıç itibariyle, yarattıkları hakkındaki rahmetine işâret etmektedir. Ayrıca Yüce Allah'ın ahlakı ile ahlaklanacak bir insan da eline bir güç ve yetki geçince, bu gücünü ve yetkisini gelişi güzel bir şekilde değil, kuralların değerine inanarak ilkeli bir şekilde kullanacaktır. Her şeyin belli bir ölçü ile yaratılmasını ifade eden, kadere imanının en önemli manası da bu şekilde tezahür edecektir.

Hükmün kelâm sıfatı ile olan ilişkisini şu şekilde açıklayabiliriz. Yüce Allah'ın hakkında kelâm sıfatı, delîlin delâlet ettiği hüküm açısından kelâm-ı nefsî olarak anlaşılırken, delîlin kendisi açısından kelâm-ı lafzî olarak anlaşılmaktadır. Ancak bununla birlikte bunlardan hangisi için hakîkat, hangisi için mecâz olarak kullanıldığı ya da kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî arasında müşterek bir isim olup olmadığı tartışılmıştır.

1. Eş'ârî Usûlcülerin çoğunluğuna göre kelâm sıfatı hem kelâm-ı nefsî hem de kelâm-ı lafzî anlamında kullanıldığı için müşterek bir lafızdır. Kelâm sıfatının kelâm-ı lafzî anlamında kullanıma örnek; “Allah’ın kelâmını işitiyorlar. Sonra da onu tahrif ediyorlar.”⁵³³ “Allah’ın kelâmını işitinceye kadar”⁵³⁴ Kelâm-ı nefsî anlamında kullanımına örnek ise “İçlerinden dediler ki: Söylediklerimizden dolayı Allah’ın bize azap etmesi gerekmez mi?”⁵³⁵ Kelâmın hem nefsî hem de lafzî anlamda bir arada kullanımına örnek ise; “Sözünüzü ister gizleyin ister açığa

⁵³³ Bakara, 2/75. يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ

⁵³⁴ Tevbe, 9/6. حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ

⁵³⁵ Mucâdele, 58/8. وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ

vurun.”⁵³⁶ ayetidir. İbn Küllab ve Fahreddin Râzî, kelâmın nefsî ve lafzî anlamların da müşterek olduğu görüşündedir.⁵³⁷

2. Eş’ârî Usûlcülerinin bir kısmına göre kelâm sıfatı “kelâm-ı nefsî” anlamında hakikat, “kelâmı lâfzî” anlamında mecâzdır. Âmidî ve Bâkılânî bu görüştedir.⁵³⁸

3. Usûlcülerinin bir kısmı tam tersini de savunmuştur. Tûfî bu görüştedir. Bu üç görüş de İmâm Eş’ârî’ye nispet edilmiştir.⁵³⁹

Kelâmı, kelâm-ı nefsî olarak kabul eden usûlcülere göre emir, ‘yap’ kalıbındaki söz değil, bunun medlûlü yani hükmü olan mütekellimin nefsindeki anlamdır. Buna karşılık kelâmı, kelâm-ı lafzî olarak kabul eden usûlcülere göre ise emir, ifade ettiği anlamla birlikte ‘yap’ kalıbındaki sözdür ve bu kalıp emir anlamını ifade eden bir kalıptır.⁵⁴⁰ Eş’ârî ve Mâturîdî usûlcüleri kelâm-ı nefsiyi öne alırken, Mu'tezile usûlcüleri kelâmı lâfzîyi öne çıkarmaktadırlar.

Âmidî’ye göre kelâm sıfatı, kadîm, ezelî zâtî sıfatlardandır. Ayrıca kelâm-ı lafzî değil, nefsîdir. Harf ve ses değildir. İlimden, kudretten, irâdeden ve diğer sıfatlardan ayrı bir sıfattır.⁵⁴¹ Âmidî’ye göre kelâm sıfatı nefiste bulunan manadan başka bir şey değildir. Bu manaya, ibareler delâlet eder ve işâretler ile dikkat çekilir.⁵⁴²

⁵³⁶ Mülk, 67/13. وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ

⁵³⁷ Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, 1/358; İbn-i Neccâr, Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed, *Şerh-u Kevkebi'l-Münîr*, Tahkîk: Muhammed Zuhaylî ve Nezih Hammâd, Mektebetu'l-Ubeyken, 1418/1997, 2/11; Tûfî, *Şerhu Muhtasarir-Ravda*, 2/11-15.

⁵³⁸ Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, 1/358; İbn Neccar, *Şerhu Kevkebil-Münîr*, 2/11. Tûfî, *Şerhu Muhtasarir-Ravda*, 2/11-15.

⁵³⁹ Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, 1/358; İbn Neccar, *Şerhu Kevkebil-Münîr*, 2/11. Tûfî, *Şerhu Muhtasarir-Ravda*, 2/11-15.

⁵⁴⁰ İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri, 2006, s. 63.

⁵⁴¹ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 87.

⁵⁴² Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 94.

Âmidî'ye göre kelâmın manada mı, ona delâlet eden ibarede mi veya her ikisinde mi asıl olduğu çok da önemli değildir. Zira bu tartışma lugavî bir meseledir ve lafzî bir kullanımdan ibarettir. Maksât anlaşıldıktan sonra sorun bulunmamaktadır.⁵⁴³ Yüce Allah'ın kelâm sıfatının, kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî olarak farklı şekilde anlaşılması, *Usûlü'd-dîn açısından* kelâmın Yüce Allah'ın zâtî bir sıfatı mı yoksa fiilî bir sıfatı mı olduğu meselesinden kaynaklanmaktadır. Bu konu, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı hakkında Kelâm ilminde ciddi tartışmalara sebep olmuştur. Fıkıh usûlü açısından ise pratikte çok farklı sonuçlar doğurmasa da, bu anlayış farklılığı emrin, nehyin, haberin ve hükmün tanımında olduğu gibi fıkıh usûlünün kimi konularında teorik tartışmalara neden olmuştur. Ayrıca bu tartışmanın pratik bir sonucu olarak bazı fikhî hükümlerin farklılaşmasına, ilâhî kelâmın anlaşılmasına, hükümlerin zamanın ve mekânın değişmesiyle beraber değişmeye açık olup olmaması tartışmalarına yön verdiği söylenebilir.

Kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî ayırımının fıkha etkisi açısından şu örnek verilebilir. İbn Neccâr, kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî tartışmasına bağlı olarak şu soruyu gündeme getirmiştir: “Bir kişi, eşini boşadığını yazsa eşini boşamış sayılır mı?” Genel görüş boşamayı niyet ederek yazarsa eşini boşamış sayılacağı yönündedir. Ancak boşama niyeti olmadan yazarsa bu konuda iki yorum vardır. Boşamanın sabit olacağı da, sabit olmayacağı da savunulmuştur. “*Acaba akitler, hadler ve şahitlikler kitabet ile sabit olur mu?*” sorusuna da iki cevap verilmiştir. Vasiyet gibi değerlendirerek sabit olduğu da savunulmuştur. Zira vasiyet bir akittir.

⁵⁴³ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 94.

Akitler icap ve kabule muhtaçtır.⁵⁴⁴ Bundan dolayı kitabetin yeterli olmadığı da savunulmuştur.

Mu'tezile'nin kelâm-ı lafzîyi savunma şekli, kelâm-fıkıh ilişkisine bir örnek teşkil etmektedir. Şöyle ki, Mu'tezile'ye göre Yüce Allah'ın kelâmı, Yüce Allah'ın fiili sıfatlarındandır. Kur'ân, Yüce Allah'ın kelâmıdır. Kur'ân, harflerden ve seslerden oluşmaktadır. Kur'ân dillerimizle okunan, göğüslerimizde saklı, musfalarımızda yazılı, ellerimizle dokunduğumuz, kulaklarımızla işittiğimiz ve gözlerimizle baktığımız şeydir. Bundan dolayı mushafa saygı farz kılınmış ve abdestsiz olanın Kur'ân'a dokunması ve cünup olanın Kur'ân'ı tilavet etmesi caiz görülmemiştir. Bu konudaki âyet ve hadisler bunu desteklemektedir. *“Eğer Yüce Allah'a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Yüce Allah'ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı.”*⁵⁴⁵ *“Ona temiz olanlardan başkası dokunmaz.”*⁵⁴⁶ *“Kur'ân'la düşman toprağına yolculuk yapmayın. Aksi halde onu ellerine geçirirler.”*⁵⁴⁷

“Ona temiz olanlardan başkası dokunmaz” ayeti, ilk dönem selef ulemâsı arasında “levhi mahfuza melekler dışında şeytanlar dokunamaz” şeklinde anlaşılıyorken; daha sonraki halef ulemâsı arasında “mushafa cünup ve abdestsiz olanlar dokunamaz” şeklinde yorumlanmıştır. Mushafa abdestsiz dokunulmasının haramlığına dâir subutu ve delâleti kat'î bir delîl bulunmadığı halde sonraki ulemânın haramlık konusunda görüş beyan etmesi Kur'ân'ın kelâm-ı lafzî olarak anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Böylelikle Yüce Allah'ın kelâmında bulunan

⁵⁴⁴ İbn Neccar, *Şerhu Kevkebi'l-Münir*, 2/20, 21.

⁵⁴⁵ Tevbe, 9/6.

⁵⁴⁶ Vakıa, 56/79.

⁵⁴⁷ Buhari, Cihâd, 128; Müslim, İmare, 24; İbn-i Mace, Cihâd, 45; Mubatta, Cihâd, 2; Beyhâkî, Ebubekir Ahmed b. Hüseyin, *Sünenü'l-Kübrâ*, Meclisu Dâireti'l-Meârifî'n-Nizâmiyyeti'l-Keineti, Haydarabad, 1344, 9/108; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 93.

kutsallığı mushafa somut bir şekilde taşımışlardır. Ancak Kur'an'ın kelâm-ı nefsi olarak anlaşılması durumunda kelâmda asıl kutsallık Yüce Allah'ın ortaya koyduğu hükümleri hiçbir yaratılanın değiştiremeyeceği konusundaki dokunulmazlık ve üstünlük olacaktır.

Eş'ari Usûlcüleri kelâmı, ilimden, irâdeden ve kudretten ayrı bir mahiyet olarak değerlendirirken; Mu'tezile usûlcüleri kelâmı, ayrı bir mahiyet olarak değil, ilim ve irâde ile ilgili bir şey olarak değerlendirmişlerdir. Âmidî'ye göre emir, her zaman irâdeyi gerektirmez. Çünkü kişi, vuku bulmasını dilemediği bir şeyi imtihan etmek kastıyla emredebilir. Hz İbrahim'e oğlunu kurban etmesi emredildiği halde vuku bulması dilenmemiştir.⁵⁴⁸

Âmidî'ye göre haber, istihbâr, emir, nehiy, va'd ve va'id gibi kısımlara ayrılan *kelâm*, talep ve haber olmak üzere iki kısımda toplanabilir. Va'd ve va'id haberin kısımlarından iken; emir ve nehiy talebin kısımlarındandır. İstihbar Yüce Allah hakkında gerçekte tasavvur edilemez. Aslında istihbâr, Yüce Allah'ın “*Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?*”⁵⁴⁹ buyruğunda olduğu gibi haber vermenin bir çeşididir. Hatta Âmidî'ye göre kelâm, haber ve talep olmak üzere iki kısımda toplanabileceği gibi Yüce Allah hakkında **talep** başlığı altında bir tek kısımda da

⁵⁴⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 1/395; *Gâyetü'l-Merâm*, s. 94, 95. Âmidî, Hz İbrahim kıssasındaki kurban etme meselesinin, uyku halinde olduğundan dolayı emir sayılmayacağını, ayrıca emir sayılması için kurban etmesinin kastedilmesi (azm edilmesi) gerektiğini savunanlara şöyle cevap vermektedir. Peygamberlere gelen vahyin çoğu uykudayken gelmiştir. Eğer bu bir vahiy değildiyse, bir peygamberin haram bir fiil olan bir cana kastetmeye yeltendiğini söylemiş oluruz. Böyle bir şeyin aslı olmadığı gibi, bu muhaldır. *Gâyetü'l-Merâm*, s. 95. Bu kıssanın nasıl anlaşılması gerektiği konusu tartışmalı bir konudur. Kıssada dikkati çeken bir ifade aslında meseleyi nasıl anlamamız gerektiğine yardımcı olabilir. Ey İbrahim "sen rüyayı tasdik ettin". Saffât, 37/105. Bir rüya ya tabir edilir ya da tasdik edilir. Rüyanın olduğundan farklı yorumlanması tabir edilmesi, olduğu şekilde gerçekleştirilmesi tasdik edilmesi anlamına gelir. Hz İbrahim, rüyayı tabir etmesi gerekirken, tasdik etmişti. Ayette buna işaret edilmiş olabilir. Bu rüyanın tabiri, *Hz İbrahim'in, oğlunu Allah'ın yolunda Allah'ın evi Kabe hizmetine adanması* şeklinde olabilir. Tıpkı Hz Meryem'in annesi tarafından Allah yolunda mescidin hizmetine adanması gibi.

⁵⁴⁹ A'raf, 7/172.

toplanabilir.⁵⁵⁰ Haber lafzının emir ifade etmesi hakikî değil mecâzîdir. Haberin de talep anlamında hüküm ifade etmesinin nedeni şu şekilde izah edilmiştir. Eğer Şârî'in haber verdiği şey gerçekleşmeyecek olursa bu durumda Şârî'in yalan söylemiş olduğunu kabul etmek gerekir. Buna karşılık, talep şeklindeki bir sözde emredileni yapmamak böyle bir duruma sebep olmaz. Lafızda emrin haber formatında gelmesinin nedeni emredilen şeyin yapılmasında mubalağa ifade etmek içindir.⁵⁵¹ Ayrıca emir, haber sigasıyla gelince onda nesh de söz konusu olmamaktadır. Çünkü haber, haberî sadık ve haberî kazib olmak üzere iki kısma ayrılır. Bir haber, bir tek açıdan hem doğru hem de yalan olmaz. Eğer bir haber sonradan neshedilirse iki haberden birinin yalan olması gerekir. Bu da şer'î haberler hakkında mümkün değildir. Ayrıca haberde nesh caiz kabul edilirse Yüce Allah'ın cennet va'di konusunda kullarda bir güvensizliğe yol açabilir. Bu durum, Yüce Allah'a iman ile bağdaşmadığı gibi, Yüce Allah, va'dine muhâlefet etmekten münezzehtir. Ancak emirde neshin varlığı, İslâmî bir eğitim açısından kulların maslahatına ve bilinçlenmesine yardım edecek şekilde uygulanınca tedricî bir eğitim yöntemi olmasından dolayı mümkün gözükmektedir. Peygamber Efendimiz, ilk dönem yasakladığı, daha sonra izin verdiği kabirlerin ziyareti konusunda sahabenin şirk konusunda bilinçlenmesi maslahatını gözeterek, tedrici bir eğitim uygulamıştır.⁵⁵²

⁵⁵⁰ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 111.

⁵⁵¹ Sadruşşer'îa', Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî (747/1346), *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, Tahkîk: Zekeriya Emirat, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 1416/1996, 1/281.

⁵⁵² Neshin anlamı konusunda usulcüler ihtilaf etmişlerdir. Bir yerde emrettiğini başka bir yerde yasaklayan anlamıyla nesh Kur'an'da bulunmamaktadır. Zira böyle bir görüş, Kur'an'da çelişkilerin bulunduğu anlamına geleceği için Nisa süresi 82. ayetle çelişmektedir. Nesh olduğu zannedilen ayetler aslında mutlağın takyidi, umumun tahsisi gibi ayetlerin birbirinin açıklaması şeklinde anlaşılmalıdır. Bu ilâhî eğitimin tedriciliğe ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Beşerî zafiyetlere sahip âlimler, izah etmekte yetersiz kaldıkları için "bu ayetler arasında nâsîh mensuh ilişkisi vardır" diyerek işin içinden kolayca kurtulduklarını düşünmüşlerdir. Bundan dolayı bazı

Kadı Abdülcabbâr, tek olduğu söylenen ve bir sıygası bulunmayan bir anlamın hem emir, hem nehiy, hem de haber olmasının mümkün olmadığını söyleyerek itiraz etmektedir. Kadı Abdülcabbâr, emir, nehiy, haber ve benzeri kısımlara ayrılmakla birlikte bölünemeyen tek bir manadan ibaret olan, ses ve harf olmayan bir kelâmın, Hıristiyânların teslisi gibi anlaşılmayan bir şey olduğunu belirtir.⁵⁵³

Âmidî, tek olan bu kelâmın emir, nehiy, haber, talep, istihbâr ve benzeri şekilde farklılaşmasını diğer sıfatlarda olduğu gibi müteallakatına göre olduğunu belirtmiştir. Âmidî'ye göre kelâma müteallık olan şeyler çok olsa da kelâmın kendisi tektir. Yüce Allah'ın kelâmı çoğalmadığı gibi, bâkî ve devamlı olduğu tasavvur edilir. Ancak şehâdet âlemindeki lisanî kelâma gelince bu kelâm böyle değildir. Yenilenen ve değişen arazlardan sayılır. Kelâmı lâfzî bir değildir, çoğalır.⁵⁵⁴ Güneş ve aydınlattığı şeyler gibi. Güneş bizâtîhi tektir. Ama aydınlattığı şeyler çoktur.

Mu'tezile tarafından anlaşılmaz olarak görülen bu görüşe, Mâturîdî usûlcülerinden Nesefî de şu şekilde cevap vermiştir. Kelâm, zâtı itibariyle emir ve nehiy değildir. Ancak kelâm, bir fiili yapmaya davet etmesi açısından emir, bir fiili terk etmeye davet etmesi açısından ise nehiydir. Bir şeyi emretmek o şeyin zıddını nehyetmektir. Bir şeyde iki farklı açıdan iki farklı sıfatın bulunması mümkündür. Tek olan kelâmın, emir ve nehiy olması da bunun gibidir.⁵⁵⁵

âlimler mensuh ayetlerin sayısını beş yüzlere çıkarırken, bazıları beş ayete indirmiştir. Hatta Kur'an'da hiç mensuh ayet bulunmadığını söyleyen âlimler de çıkmıştır. Bu aynı zamanda şeraitler arasında nesh söz konusu olduğu için, bunun Kur'an'ın içinde de bulunacağını zannetmelerinden kaynaklanmaktadır.

⁵⁵³ Kadı Abdülcabbar, *El-Muğnî*, VII, 104, 110, 146. İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 59.

⁵⁵⁴ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 111.

⁵⁵⁵ Nesefî, *Tabşıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, 2 cilt, DİB Yayınları, Ankara, 1993, 1/383 - 385.

b. Hüküm ve Teklîf İlişkisi: Yüce Allah'ın kullarına hitap ederek yapmalarını veya terk etmelerini istediği hükümler, mükelleflere külfet yüklediği için teklîf sayılmaktadır.⁵⁵⁶ Teklîfîn fıkıh ve kelâm ile ilişkisi hakkında Âmidî'nin talebesi olan İzz b. Abdusselâm, şu değerlendirmede bulunduğu belirtilmektedir. Teklîf probleminin, mükellefe yüklenen dinî sorumluluklar boyutu Fıkıhla; tevhîd boyutu ise Akâidle ilişkilidir. Tevhîd, mükelleflerin sorumluluk kapsamına giren ilâhî teklîflere delâlet eder. Yüce Allah'ın rubûbiyet sıfatının, ibadetin hedefini gerçekleştirmede, ulûhiyette tevhîdle çok yakın bir münasebeti vardır.”⁵⁵⁷

Âmidî, hüküm konusunu İhkâm'da bir mukaddime ve 6 fasıl halinde işlemektedir. Mukaddime bölümünde hükmü, şer'î hüküm ile sınırlayarak, burada şer'î hükmün tanımını ve kısımlarını açıklamaktadır.

Şer'î hükmün hakîkatı: Usûlcülere göre şer'î hükmün hakîkat'î, *mükellefin fiillerine taalluk eden Şârî'nin hitâbından ibarettir*. Şer'î hüküm şu şekilde de tanımlanmıştır: “*Kulların fiillerine taalluk eden Şârî'nin hitâbından ibarettir.*” Âmidî'ye göre bu iki tanım da fasittir. Çünkü “Allah, sizi ve yaptıklarınızı yarattı”⁵⁵⁸ ve “her şeyin Yaratıcısı”⁵⁵⁹ âyetleri Şârî'nin hitâbı olup hem mükelleflerin hem de kulların fiillerine taalluk etmektedirler. Bu âyetler ittifâkla şer'î bir hüküm ifade etmemektedir. Sadece haber vermektedir. Şer'î hüküm şu şekilde de tanımlanmıştır: “*iktida yani gerekli kılma veya tahyir yani muhayyer*

⁵⁵⁶ Cürcânî'ye göre teklif, muhataba külfetin yüklenmesidir. (Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 90.) Bağdâdî'ye göre teklif lügatte zahmet ve meşakkat anlamına gelen külfetten türetilmiştir. Teklif istilâhî olarak, emir ve nehiy ile ilgili kullanılır. Çünkü bir fiili yapması emredilen, tabiatı o fiili yapmaya davet etmediği bir külfet ile o fiili yapar. O halde teklif, hitabın emir ve nehiy şeklinde muhataba yönelmesidir. Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed b. Abdullah et-Temîmî, *Usûlü'd-Din*, Tahkik: Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1423/2002, s. 232.

⁵⁵⁷ Altıntaş, Ramazan, “İz b. Abdüsselâm'ın itikadî görüşleri, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2000, Cilt 4, sayı 1.

⁵⁵⁸ Saffat, 37/96.

⁵⁵⁹ Mümin, 40/62.

bırakma tarzında, mükellefin fiillerine taalluk eden Şârî'nin hitâbından ibarettir.”

Âmidî'ye göre de bu tanım da kuşatıcı değildir.⁵⁶⁰

Âmidî'ye göre şer'î hükmün doğru bir tanımını yapmak için önce “hitâb”ın ne anlama geldiğini bilmek gerekir. O'na göre **hitap, anlamaya hazır olan kimsenin anlamasını sağlamak maksadıyla ortaya konulan lafızdır**. Bu tanıma göre Âmidî, “Anlamaya hazır olan kimsenin” kaydıyla ise anlamaya hazır olmayan, uyuyan ve baygın vb. kimseleri tanımın dışında bırakmıştır. “Anlamasını sağlamak maksadı ile” kaydıyla, konuşanın kastetmediği halde dinleyenin anladığı manaları tanım dışında bırakmıştır. “Ortaya konulan” kaydıyla, ihmal edilip söylenmeyen lafızları tanım dışında bırakmıştır. “Lafız” kaydıyla, hareket ve işâretleri tanım dışında bırakmıştır.⁵⁶¹ Âmidî, uyuyan ve baygın kimsenin teklîf hitâbına muhatap olmadığını söylediği halde ileriki sayfalarda bunlardan daha ileri seviyede bulunan “ma'dûm”a hitâbın caiz olduğunu savunmaktadır.⁵⁶²

Âmidî'ye göre **şer'î hüküm, şer'î bir fayda sağlayan Şârî'nin hitâbıdır**. Bu tanıma göre Âmidî, “Şârî'nin hitâbı” kaydıyla, başkalarının hitâbını tanım dışında bırakmıştır. “Şer'î bir fayda sağlayan” kaydıyla, akledilen, beş duyu ile hissedilen

⁵⁶⁰ Âmidî, *İhkâm*, 1/84. Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında hükmün tanımında asıl ihtilaf konusu hükmün bilinmesinin yolunun hitap mı, zatî vasıf mı olduğudur. Bu da husûn – kubûh konusuna dayanmaktadır. Hükmün tanımındaki bu yaklaşım farklılığının önemli bir sonucu, hükümlerin ta'lili mi, yoksa te'abbudî mi olduğu tartışmasında ortaya çıkmaktadır. Şâfi'î usulcülerden Zencânî (ö. 656), hükmün, fiilin vasfı olduğunu ileri süren usulcülerin, prensip olarak hükümlerin mualllel olduğu görüşünü, hükmün fiilin vasfı olmayıp Yüce Allah'ın *tahakküm* yoluyla sabit kılması olduğunu ileri süren usulcülerin ise prensip olarak hükümlerin teabbudî olduğu görüşünü benimsediğini belirterek, birinci görüşü Hanefilere, ikinci görüşü başta Şâfi'î olmak üzere ehl-i Sünnetin çoğunluğuna nispet etmiştir. Zencânî, Hanefilerin benimsedikleri görüşü, kulların maslahatları ile mualllel olduğu, maslahat için konulmayan bir hükmün abes olduğu şeklinde gerekçelendirdiklerini, bunun da husûn-kubûh anlayışlarından kaynaklandığını belirtir. Zencânî, Mahmud b. Ahmed Ebu'l-Munâkıb, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, Tahkîk: Muhammed Edip Salih, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1982, s. 38-41. İltâş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 79, 84.

⁵⁶¹ Âmidî, *İhkâm*, 1/85.

⁵⁶² Âmidî, *İhkâm*, 1/131.

vb şeyler hakkında haber verilen şer’î bir fayda sağlamayan Şârî’nin hitâbını tanım dışında bırakmıştır.⁵⁶³

Âmidî’nin bu tanımına göre kâfirler şer’î hitâba muhataptır. Çünkü teklîf ifade eden hitaplar “insanlar” vb umûmî lafızlarla vârit olursa tüm insanlara hitaptır.⁵⁶⁴ Kur’ân-ı Kerim’de bu şekilde hitaplar bulunmaktadır. “*Gücü yeten kimselerin Yüce Allah’ın evini haccetmesi insanlar üzerinde Yüce Allah’ın bir hakkıdır*”⁵⁶⁵ İnsan cinsine dâhil olduklarından dolayı kâfirler de bu âyetin hitâbına dâhildir.⁵⁶⁶ Bu konu da iki usûlün meczolduğu meselelerdendir. Burada temel soru şudur: “*Kâfirler, dünyada övgü ve kınamaya; ahirette ise sevap ve cezaya, şer’î hitap açısından muhatap mıdır?*” Mesela, kâfirlere hadler uygulanır mı? Kâfirler namazı terk ettiklerinden ve içki içtiklerinden dolayı ahirette cezalandırılırlar mı?

Şer’î hükmün kısımları: Âmidî’ye göre şer’î hüküm, hitâbın talebe yönelik olup olmaması yönüyle iki kısma ayrılır. **Birinci kısım:** Eğer şer’î hüküm *talebe* yönelik olursa, bu talep ya bir şeyin yapılmasına ya da terk edilmesine yönelik olmak üzere iki şekilde değerlendirilir. Yapılma talebi kesin olursa buna *vâcib* denirken, yapılma talebi keskin olmazsa buna ise *mendup* denir. Terk edilme talebi kesin olursa buna *haram* denirken, terk edilme talebi kesin olmazsa buna ise *mekruh* denir. **İkinci kısım:** Eğer şer’î hüküm *talebe* yönelik olmazsa, bu hitap ya muhayyer bırakmaya ya da haber vermeye yönelik olmak üzere iki şekilde değerlendirilir. Bu hitap muhayyer bırakma şeklinde olursa buna *mubah* denir. Bu hitap haber verme şeklinde olursa buna *vad’î hüküm* denir. Vad’î hükmün içinde şu hususlar

⁵⁶³ Âmidî, *İhkâm*, 1/85.

⁵⁶⁴ Âmidî, *İhkâm*, 2/477.

⁵⁶⁵ Al-i İmrân, 3/97.

⁵⁶⁶ Âmidî, *İhkâm*, 1/125.

bulunmaktadır: Sıhhat ve butlan, bir şeyin sebep, mani ve şart kılınması, bir fiilin ibadet, kaza, eda, azimet, ruhsat vb olması.⁵⁶⁷

Âmidî, daha sonra birinci kısmı vâcip, haram, mendup ve mekruh olmak üzere 4 fasıl ve ikinci kısmı mubah ve vad'î hüküm olmak üzere 2 fasıl halinde olmak üzere toplam 6 fasıl içerisinde ele almaktadır. Âmidî, “terk edenin terk etmesinden dolayı cezaya müstahak olduğu fiile vâcip, yapanın yapmasından dolayı cezaya müstahak olduğu fiile haram” denmesi ile ilgili tanımında geçen “müstahak” kaydının Yüce Allah’a nispetle batıl olduğunu söylemektedir.⁵⁶⁸ Çünkü Yüce Allah’a hiçbir şey vâcip değildir. Yüce Allah, mükâfatlandırır, fadlından ve lütfünden dolayı mükâfatlandırır; cezalandırırsa, adaletinden dolayı cezalandırır. Bu konuda Mu'tezile'den Belhi de Eş'ârîlerin bu görüşüne katılmakta iken, geri kalan diğer Mutezilî Usûlcülerine göre itaat edeni itaatinden dolayı mükâfatlandırmak, isyan edeni isyanından dolayı tevbe etmeden ölürse cezalandırmak, aklen Yüce Allah’a vâciptir.⁵⁶⁹ Ancak Âmidî'ye göre “müstehak” kaydı kullara nispetle “kul şâyet cezalandırılırsa, Şârî'nin nazarında bu uygundur” anlamında kullanıldıysa bunda sakınca yoktur.⁵⁷⁰

Âmidî, Usûlû'd-dîn açısından meseleyi değerlendirerek “müstehak” kavramı yerine “sebep olmak” kavramını kullanarak **vâcip** ve **haramı** şu şekilde tanımlamaktadır: “Şer'î vucup, her hangi bir durumda şer'ân, terk edilmesi kınamaya sebep olan Şârî'nin hitâbıdır.”⁵⁷¹ “Şer'î haram ise kişinin fiili olması bakımından, her hangi bir açıdan şer'ân, yapılması kınama sebebi olan Şârî'nin

⁵⁶⁷ Âmidî, *İhkâm*, 1/85.

⁵⁶⁸ Âmidî, *İhkâm*, 1/86.

⁵⁶⁹ Âmidî, *Ebkârû'l-Efkâr*, 4/351.

⁵⁷⁰ Âmidî, *İhkâm*, 1/86.

⁵⁷¹ Âmidî, *İhkâm*, 1/86.

hitâbıdır.”⁵⁷² Ayrıca Âmidî, Hanefilerin farz ve vâcip kavramlarına yaklaşımına da değinmiştir. Hanefilere göre kat’î olan farzdır, zannî olan ise vâciptir. Ancak Âmidî’ye göre Şârî, farz kavramını mutlak olarak kullanmıştır. Arap dilinde de farz hem kat’î hem de zannî olarak takdir anlamında mutlak kullanılmaktadır. Dilde asıl olan hakîkattir. Farz kavramını *kat’î olarak takdir etmek* şeklinde tahsîs etmek dile müdahale etmektir.⁵⁷³

Âmidî, **mendub** ile ilgili tanımları zikrederken, “*mubah, yapıldığında övülen, terk edildiğinde kınanmayan şeydir*” tanımının Yüce Allah’ın fiilleri göz önüne alındığında batıl olduğunu söylemektedir. Çünkü Yüce Allah’ın, fiillerinde övgüye ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla Âmidî’ye göre *mubah, mutlak olarak terk edilmesi kınanmaksızın, şer’ân yapılması talep edilen şeydir.*⁵⁷⁴

İnsanlarla ilgili bir takım kavramlar tanımlanırken o tanımın içerisine Yüce Allah’ın da dâhil edilmeye çalışılması tekellüftür. Zira Yüce Allah’ın fiilleri zaten kuşatılamaz ve insanların fiilleri ile beraber değerlendirilemez. Âmidî’nin tanım anlayışı “efradını cami, ağyarını mani olan”, “haddi tam” olduğu için böyle bir çabaya girmektedir. Hâlbuki bu çaba aynı zamanda onun da karşı çıktığı Kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid”te olduğu gibi Yüce Allah’ın fiili ile kullarının fiillerini bir tanım altında benzer yanlarıyla kıyâslama çabasıdır. Bu konuda yapılması gereken, alan farklılığını göz önüne alarak, Yüce Allah’ın fiillerinin kendi bütünlüğü içinde Usûlü'd-dîn eserlerinde, kulların fiillerinin ise yine kendi bütünlüğünde Usûlü'l-fıkh eserlerinde ele almaktır.

⁵⁷² Âmidî, *İhkâm*, 1/99.

⁵⁷³ Âmidî, *İhkâm*, 1/87, 88.

⁵⁷⁴ Âmidî, *İhkâm*, 1/103.

“Mendup, mekruh ve mubah gibi fiiller teklîfi hükümlerden midirler?”

Âmidî, şer’î hükmün içinde teklîf kavramını kullanmamıştır. Çünkü teklîf ancak kendisinde külfet ve meşakkat olan şeyle olur. Mendup, mekruh ve mubah gibi fiillerin içinde külfet ve meşakkat yoktur. Mendub yapıldığında fazladan bir de sevap bulunmaktadır. Bunlar terk edildiğinde cezalandırılma sebebi değildir. Dolayısıyla şer’î hükümlerin hepsi teklîfi hüküm değildir. Ancak başka bir açıdan bunlar da teklîfi hüküm kapsamında değerlendirilebilir. Şöyle ki, bu tür fiiller, aslına nispetle değil de mesela bir fiilin mubah olduğuna inanmanın vücubuna nispetle olursa, teklîfi hükümlerin altına girerler. Vücub da teklîf-i bir hitaptır. Aslında bu mesele lafzî bir meseledir.⁵⁷⁵

Âmidî, mendup, mekruh ve mubah olan fiilleri, husûn ve kubûh açısından değerlendirmiştir. Şöyle ki, mubahın husûn olup olmadığı, mutlak olarak söylenemez. Ancak failin mubahı şer’ân yapıyor olması veya amaca uygun olması itibariyle mubahın hasen olduğu söylenebilirse de; failinin övgüyle emredilmesi itibariyle hasen olduğu söylenemez.⁵⁷⁶ Mendup ise emredilmiş olması dolayısıyla üç itibarla da hasen olduğu söylenebilir.⁵⁷⁷

Eşyanın bazısı özünde teklîf açısından nötürdür. İnsanın tercihiyle fiiline husûn ve kubûh vasfı ilişir. Dolayısıyla insanın ödüllendirilmesi veya ceza görmesi, insanın tercihiyle fiiline husûn veya kubûh vasfı ilişmesinden kaynaklanmaktadır. Meselâ, Yüce Allah cennetteki ağacı yaratmakla değil, ondan yemeyi yasaklamakla Âdem’i imtihan etmiştir. Bu açıdan Yüce Allah temelde bu şeyleri yaratması ile değil, bunlara taalluk eden emretmesi ve yasaklaması süretiyle insanı mükellef

⁵⁷⁵ Âmidî, *İhkâm*, 1/105, 106, 109.

⁵⁷⁶ Âmidî, *İhkâm*, 1/109.

⁵⁷⁷ Âmidî, *İhkâm*, 1/105.

kılmakta ve imtihan etmektedir. İnsan, Yüce Allah'ın yarattığı nimetlerden, helal bir şekilde istifade ederse, insanın bu fiiline husûn vasfı ilişmiş olurken; Yüce Allah'ın yarattığı nimetleri, yasaklanan bir şekilde kullanırsa, insanın fiiline kubûh vasfı ilişmiş olur.

1.3. MAHKÛM FİH – TEKLÎF-İ MÂ LÂ YUTÂK TEORİSİ VE TEVELLÛD:

a. Mahkûm Fih – Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk Teorisi: Mahkum fih, hükme konu olan fiiller demektir. Âmidî, fiilleri özellikle kullar açısından makdur olup olmamalarına göre değerlendirmiştir. Usûlû'l-fıkhın bu konusu hakkında, Usûlû'd-dîndeki farklı bakış açılarından dolayı değişik görüşler beyan edilmiştir. Hakkında hüküm verilen fiil, kulun gücü üstünde olduğu durumda kulun o fiil ile mükellef olup olmadığı tartışılmıştır.

Âmidî, İmâm Eş'ârî'den rivâyet edilen iki görüş bulunduğunu bildirmiştir. Bir rivâyete göre, İmâm Eş'ârî, iki zıddın bir arada toplanması ve kalkmaktan aciz müzmin hastaya kalkmasının emredilmesi gibi muhal bir fiil ile kulun mükellef kılınmasının caiz olmadığını savunmaktadır. Bazı Eş'ârî Usûlcüler, Basra Mu'tezilesinin tamamı ve Bağdat Mu'tezilesinin çoğunluğu da muhal ile teklîfin imkânsız olduğu görüşüne meyletmişlerdir. Diğer bir rivâyete göre, İmâm Eş'ârî, kişinin bunlarla mükellef kılınmasının caiz olduğunu savunmaktadır. Âmidî, İmâm Eş'ârî'nin usûlüne en uygun olanın ikinci rivâyet olduğunu ifade etmektedir. Çünkü

İmâm Eş'ârînin îtikadına göre istitaat,⁵⁷⁸ ancak fiil ile beraber bulunur. Zira bir fiil ile mükellef kılınmak, fiilden öncedir. Hadis olan kudret, fiilin ortaya konulmasında müessir değildir. Kulun fiilini yaratan Yüce Allah'dır. Dolayısıyla fiil, kulun değil, başkasının fiili olmaktadır. Başkasının fiili ile emretmek ise "*teklîf-i mâ lâ yutâk*"tır. Fiilden önce kulun fiili işleme kudreti bulunmadığı ve fiili yaratan Yüce Allah olduğu için, kul fiil ile mükellef olduğunda gücünün yetmediği ile mükellef kılınmış olmaktadır. Eş'ârî Usûlcülerin çoğunluğu ve Bağdat Mu'tezile Usûlcülerinin bir kısmı bu görüşe meyletmıştır.⁵⁷⁹

Âmidî, bazı Eş'ârî Usûlcülerinin muhal ile teklîfin imkânsız olduğu görüşüne meylettiklerini belirtmektedir. Ayrıca Âmidî, bazı Eş'ârî Usûlcülerinin "*Teklîf-i mâ lâ yutâk*"ı caiz gördüklerini, ancak bunun vaki olup olmadığı konusunda ihtilâf ettiklerini söylemektedir. Vuku bulduğunu savunanların delîli, - Ebu Cehil gibi, iman etmeyeceğini Yüce Allah'ın bildiği kimsenin iman ile mükellef

⁵⁷⁸ İstitaat, iki anlamda kullanılmaktadır. **Birinci anlama** göre istitaat, kulun bir fiili yapabilmesini sağlayan yetenek, organ vb vasıtalar için kullanılırken; **ikinci anlama** göre istitaat, kulun fiili gerçekleştirmesini sağlayan güç, kudret anlamında kullanılmaktadır. Birinci tür istitaatın fiilden önce bulunması gerektiği ve birbirine zıt iki fiili yapmaya elverişli olduğu konusunda kelâm âlimleri ittifak etmişlerdir. Ancak fiilin asıl illetini veya şartını teşkil eden ikinci anlamdaki istitaatın fiilden önce bulunuşu ve birbirine zıt iki fiili yapmaya elverişli olması konusunda mütekellim usulcüler 3 farklı görüş beyan etmişlerdir. **1. Görüş:** Yüce Allah tarafından kulda yaratılmış ve kulun fiili gerçekleştirmesini sağlayan bir sıfat olan istitaat, fiilden önce kulda mevcuttur. Mu'tezile usulcülerinin çoğunluğu ve bazı Şii usulcüler bu görüştedir. **2. Görüş:** Fiilin gerçekleştirilmesini sağlayan istitaat fiilden önce değil, fiil anında Yüce Allah tarafından kulda yaratılmaktadır. Selefiye, Eş'ârîye ve Maturidi usulcüler bu görüştedir. **3. Görüş:** Hem fiilden önce hem de fiil anında kulun fiili gerçekleştirmesini sağlayan bir istitaat yoktur. Cebriye bu görüştedir. (Yavuz, Yusuf Şevki, "İstitaat", *DİA*, İstanbul, 2003, 23/399, 400.)

⁵⁷⁹ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 2/175; *İhkâm*, 1/115. Kâdî Abdulcebbar'a göre kudret fiilden öncedir. Çünkü kudret, fiil ile beraber olsaydı, bir kâfirin iman etmeye gücünün yetmemesi gerekirdi. Eğer kâfir iman etmeye kadir olmazsa, Allah'ın ona imanı emretmesi güzel olmaz. Çünkü Allah, kullarına güçlerinin yetmediği şeyleri teklif etmez. Kâdî Abdulcebbar, bu konuda iki ayetle istidlalede bulunmaktadır. Bakara, 2/286; Talâk, 65/7. Ayrıca Allah malı olmayan kimseye zekatı emretmez. Kâdî Abdulcebbar bu meseleyi şöyle bir benzetme ile izah etmektedir. Eğer bir adama faydalı şekilde kullanması için bir bıçak versek, ancak adam bu bıçak ile birini öldürürse, adam kötü olmasına rağmen ona bıçağı veren ona iyilik etmiştir. Allah, kâfire kudret vermiştir. Ancak kâfir bu kudreti iman için kullanmamış bilakis helakî için kullanarak kendisine kötülük etmiştir Abdulcebbar, Ebu'l-Hüseyin İbn-i Ahmed el-Kâdî el-Mu'tezilî (460/1024), *Şerh'u Usûli'l-Hamse*, Tahkîk: Abdulkerim Osman, Kâhire, 1988, s. 78, 79

kılınması gibi- Yüce Allah'ın, olmayacağını bildiği bir fiil ile mükellef kılmasının aklen caiz ve şer'ân vaki olduğu hakkında ümmetin icmâ etmiş olmasıdır.⁵⁸⁰ Âmidî'ye göre Eş'ârî Usûlcülerinin "*teklîf-i mâ lâ yutâk*"ın vuku bulması hakkında ihtilâf etmelerinin önemi yoktur. Çünkü kişide istitaat yaratılmadan önce "*teklîf-i mâ lâ yutâk*" ittifâk ile vakidir. İki zıddın cemedilmesi gibi, kadîm veya hâdis bir kudrete taalluku tasavvur edilemeyen muhal ile teklîf ise, asıl vukuu tartışılan burasıdır.⁵⁸¹

Ancak Âmidî, "*teklîf-i mâ lâ yutâk*" konusunu iki açıdan ele alarak bu konudaki görüşünü şöyle dile getirmektedir: "*İki zıddı bir arada toplamak gibi, zâtı itibariyle muhal olan fiil ile mükellef kılmak imkânsızdır. Zâtı itibariyle mümkün ama başkası itibariyle imkânsız olan fiil ile mükellef kılmak ise caizdir.*" İmâm Gazzâlî de bu görüşe meyletmiştir.⁵⁸²

Âmidî, *zâtı itibârî ile muhal olan ile mükellef kılınmanın imkânsızlığını* şu şekilde izah etmektedir. Teklîf, kendisinde külfet bulunan taleptir. Talep, talep edenin zihninde tasavvur edilebilen bir talep edilen şeyi yani matlubu gerekli kılar. İki zıd şeyi aynı anda bir arada toplamak vb. kişinin nefsînde tasavvur edemediği talep de zâtı itibariyle muhaldır. Mesela bir kişiye aynı anda "hem dur, hem de hareket et" diyerek teklîfte bulunmak tasavvur edilemez. Bu durumda ikisinden birisi tercih edilerek teklîfte bulunulur. Çünkü zâtı itibariyle bu ikisi arasında orta bir yol yoktur. Dolayısıyla ya iki zarardan daha az olanı tercih etmek vâcib olur. Nitekim ekili bir tarlanın ortasında bulunan kişiye ekine zarar vermesinden dolayı hem yerinde dur hem de tarladan çık denmesi durumunda iki talebi de aynı anda

⁵⁸⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/175; *İhkâm*, 1/115.

⁵⁸¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/183.

⁵⁸² Âmidî, *İhkâm*, 1/115, 116.

yapması muhal olduğu için iki emirden zararı daha az olanı tercih etmesi vâciptir. Boğazında lokma düğümlenen kişinin, içecek başka bir şey bulamadığında, şarap içmesi vacib olur. Yine açlıktan ölmek üzere olan kişiye, başkasının malından almak vacib olur. Ancak başkasının malından almasının vâcip olması, onu tazmin etmesinin vâcip olmasını engellemez. Ya da bu konularda İslâm dininde zâhir bir hüküm olmadığı için kişinin dilediğini yapmakta muhayyer olması da muhtemeldir. Âmidî'ye göre kişinin bu durumda muhayyer olması mükellef olmasından daha evladır.⁵⁸³

Mu'tezile iki zıddın arasını cemetmekle kişinin mükellef olmasının aklen caiz, şer'ân vaki olduğunu söyleyerek itiraz etmiştir. Yüce Allah, Hz Nuh'a “*Kavminden iman etmiş olanlardan başkası artık iman etmeyecek*”⁵⁸⁴ buyurmuştur. Bu âyete göre, Hz Nuh'un kavmi, Hz Nuh'un getirdiği haberleri tasdik etmek ile mükellef oldukları halde, onların iman etmeyeceklerine dâir haberîyle Hz Nuh'u tasdik etmeyeceklerini tasdik etmekle de mükellef kılınmışlardı. Aynı şekilde Yüce Allah, Ebu Leheb'i Peygamberin haberini tasdik etmekle mükellef kılmişti. Ancak Yüce Allah, Ebu Leheb'in tasdik etmeyeceğini Peygamberine haber vermişti. Ebu Leheb, tasdik etmeyeceğine dâir haberî tasdik etmekle de mükellef tutulmuştu. Bunlar iki zıddın cem edilmesi ile kişinin mükellef kılınmasıdır.⁵⁸⁵

Âmidî, bu iddiayı şu şekilde cevaplamıştır. Bu konuda vârit olan âyeti kerimede Yüce Allah, Ebu Leheb hakkında “alevli ateşe girecektir” buyurmuştur. Ancak bu âyet Ebu Leheb'in Peygamber Efendimizi mutlak olarak tasdik etmeyeceğine delâlet etmemektedir. Müminin azaba uğraması imkânsız değildir.

⁵⁸³ Âmidî, *İhkâm*, 1/116.

⁵⁸⁴ Hud, 11/36.

⁵⁸⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/183; *İhkâm*, 1/116, 117.

Âmidî, Hz Nuh'un kavmi ile de ilgili benzer bir takdir yaparak, bu durumda kaldıkları müddetçe, Yüce Allah'ın onları hidâyet erdirmeyeceğine ve onların iman etmeyeceklerine delâlet etmektedir. Yoksa ayet mutlak olarak onların iman etmeyeceklerine delâlet etmemektedir. Âmidî, sonuç olarak bu âyetlerden, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, o kimselerin *tasdik etmeyeceklerini tasdik etmekle mükellef olmalarının tasavvur edilemeyeceğini* söyleyerek bununla iki zıddın cemedilmesinin istenmediğinin altını çizmektedir.⁵⁸⁶ Bu tür âyetlerde vurgu kulları ihtaradır. Yüce Allah, kullarının elinden iman etme imkânını alarak onları mükellef kılmaz. Ayrıca bu tür âyetler genelde mutlak değil, mukayyed olarak gelir. Bu kayıt bazen zâhiri olarak ya nasların içinde ya da siyâk-sibakında veyahut Kur'ân'ın bütünlüğünde bulunur. Bazen de aklî kayıtlarla söz konusu olur. Âmidî'ye göre umûm ifade eden bir nassın, aklî delîl ile tahsîs edilmesi caizdir.⁵⁸⁷

Âmidî, *zâtı itibârî ile muhal olmadığı halde başkası itibariyle muhal bir fiil ile mükellef kılmanın cevazını* ise şu şekilde izah etmektedir. Âmidî, bu konuda hem nassla hem de akıl ile bir takım delîller zikretmiştir. *Nasstan* delîl, “*Rabbimiz! Takatımızın yetmediği şeyi bize yükleme*”⁵⁸⁸ âyetidir. Müminler, takatlarının yetmediği ile teklîfin kaldırılmasını istediler. Şâyet takatlarının yetmediği, imkânsız bir şey olsaydı, zâtı itibariyle zaten kaldırılmış olurdu ve böyle bir şeyin kaldırılmasını istemeye de ihtiyaç kalmazdı. Eş'ârîlerin usûlüne göre tüm teklîflerin, *teklîf-i mâ lâ yutâk* sınıfına girdiğini, dolayısıyla âyetin tahsîsine gerek olmadığını ve âyetin “bize yükleme” şeklinde olması gerektiğini söyleyenlere Âmidî, bu âyetin tahsîs ifade ettiğini ve aslında tahsîsin te'vîlden daha evla olduğunu söyleyerek

⁵⁸⁶ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 2/184; *İhkâm*, 1/117.

⁵⁸⁷ Âmidî, *Munteha's-sûl*, s. 145.

⁵⁸⁸ Bakara, 2/276.

cevap vermektedir. Ayrıca Âmidî, bu âyet ile ilgili izahın, “Yüce Allah, hiçbir nefse gücünün yettiğinden başkasını yüklemez”⁵⁸⁹ ve “Dinde sizin için her hangi bir zorluk kılma”⁵⁹⁰ âyetleri ile çeliştğini iddia edenlere şöyle cevap vermektedir: “Bu iki âyetin gâyesi sadece “teklîf-i mâ lâ yutâk”ın vuku bulmayacağına delâlet etmektir. Yoksa bu iki âyetin delâleti ile “teklîf-i mâ lâ yutâk”ın cevazını nefyetmek gerekmemektedir.”⁵⁹¹

Âmidî, istitaat bulunmadığı halde secde ile bir kişinin mükellef kılınabileceğine dâir Kâlem süresi 42. âyetin⁵⁹² delîl olarak getirildiğini, ancak bu delîlin oldukça zayıf olduğunu söylemektedir. Şöyle ki, istitaatın nefyedilmesinden kasıt, emre itaatın kolaylıkla değil, zorluk ve sıkıntı ile yapılabileceği kastedilmiş olabileceği gibi, bu âyette o kişilerin secde etmekle mükellef kılındıklarına dâir bir delâlet de bulunmamaktadır. Çünkü davetin yapıldığı yer ve zaman dünya değil, ahirettir. Ahiret ise teklîf diyarı değil, amellerin karşılığının görüldüğü bir yer ve zamandır.⁵⁹³

Âmidî, zâtı itibârî ile muhal olmadığı halde başkası itibariyle muhal bir fiil ile mükellef kılmanın cevazını **aklen** iki şekilde izah etmektedir. Aklen birinci izaha göre kul fiilinin Yaratıcısı değildir. Fiillerin gerçek Yaratıcısı Yüce Allah’tır. Dolayısıyla kul, başkasının fiili ile mükellef kılınmaktadır. Bu, “teklîf-i mâ lâ yutâk”tır. Kul kendi fiilinin Yaratıcısı olsaydı, -icmâen kul bizzat ve tabii olarak kendi fiilinin Yaratıcı değildir- bu o kişinin seçimi anlamında olurdu. Kulun ihtiyarı ile yaratması irâdeyi gerektirir. Irâde de zorunlu olarak irâde ettiği şeyi bilmeyi

⁵⁸⁹ Bakara, 2/276.

⁵⁹⁰ Hac, 22/78.

⁵⁹¹ Âmidî, *İhkâm*, 1/117–119.

⁵⁹² “O kıyamet günü ki, iş güçleşip hakikat perdesi açılmağa başlayacak, secdeye çağrılacaklar; fakat güçleri yetmiyecektir.” Kalem, 68/42.

⁵⁹³ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 2/183; *İhkâm*, 1/119.

gerektirir. Hâlbuki kul her durumda -özellikle de hızlı hareket ettiği durumda- hareketlerinin kısımlarını tamamen bilememektedir. Dolayısıyla fiilin Yaraticısı değildir.⁵⁹⁴ Eş'ârî ulemâsına göre kul bir fiili yapmayı seçer, Yüce Allah ise dilerse o fiili yaratır, dilerse yaratmaz. İnsan, birini öldürmeye niyetlendiği zaman, her zaman bu emeline ulaşamayabilmektedir.

İkinci aklî izaha göre, Senevîye gibi muhalifler ortaya çıkmadan önce, selef, iman etmeyeceğini bildiği kimseyi Yüce Allah'ın iman ile mükellef kıldığı hakkında icmâ etmiştir. Bu vuku bulması muhal olan ile mükellef kılmaktır. Çünkü eğer vuku bulsaydı, Yüce Allah'ın ilmi cehalete dönüşmüş olurdu. Yüce Allah'ın ilminin cehalete dönüşmesi ise muhaldir.⁵⁹⁵ Âmidî'nin bu izah ile kastettiği, Yüce Allah'ın bilgisi, vuku bulacak olanı haber verme cihetinden olduğu için Yüce Allah açısından bu haberin yanlış çıkma ihtimali muhal iken; kişi iman edip etmeme noktasında muhayyer olduğu için kul açısından haberin değişme ihtimali zâtı itibariyle mümkündür. Sağır birisinin duymayacağını Yüce Allah'ın bilmesi ve bildirmesi, o kişinin sağırlığından kurtulmasının muhal olduğu anlamına değil, sağır kaldığı müddetçe duymasının muhal olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla sebebe bağlı sonuçların bilinmesi ve haber verilmesi, kişilerin sebeplerdeki kusurlarını düzeltmeleri ve sonuçlara takılıp kalmamaları içindir. Bu durumda kişilerin yapması gereken sonuçların değişmesini istiyorlarsa, sebeplere sarılmaları ve sebepleri değiştirerek arzu ettikleri sonuca ulaşmaya çalışmalarıdır. Bu konuda bilgi sahibi olmayanlar sebeplere sarılacaklarına, sonuçlara sımsıkı sarılmaktadırlar. İsrailoğullarının yeryüzünde iki defa fitne fesat çıkaracakları bilgisinin kitapta yazılı olması ile ilgili âyetlerde sebep – sonuç ilişkisini görmek mümkündür. Yüce Allah,

⁵⁹⁴ Âmidî, *İhkâm*, 1/121.

⁵⁹⁵ Âmidî, *İhkâm*, 1/121.

“biz, kitapta israiloğullarına: siz yeryüzünde iki defa fesat çıkaracaksınız ve azgınlık derecesinde bir kibre kapılacaksınız, diye bildirdik”⁵⁹⁶ dedikten sonra “Eğer ihsanda bulunursanız, kendi lehinize ihsanda bulunmuş olursunuz. Kötülük ederseniz de kendi aleyhinize kötülük etmiş olursunuz”⁵⁹⁷ “Eğer vaz geçerseniz, biz de vaz geçeriz”⁵⁹⁸ buyurmaktadır. Dolayısıyla Yüce Allah'ın haber vermesi anlamındaki bilgisi ve kitapta yazması İsrailoğullarını uyarmak içindir. Eğer böyle bir fesattan vaz geçerlerse sonuç da değişecektir.⁵⁹⁹

Teklîf-i mâ lâ yutâk konusu çerçevesinde Âmidî, bazı meselleri izah etmeye çalışmıştır. Âmidî'ye göre “bir şey, sadece bir açıdan, hem farz hem de haram olur mu?” meselesinde, zâtı itibârî ile iki zıddın bir arada bulunması imkânsız olduğu için bununla teklîf söz konusu olmaz. “*Teklîf-i mâ lâ yutâk*”ı caiz kabul edenlere göre ise teklîf söz konusu olur. Ancak “bir şey, iki açıdan, farz ve haram olur mu” meselesinde ise teklîf söz konusudur. Mesela, gasbedilmiş bir arâzîde kılınan namazın hükmü hakkında, Âmidî, bazı Eş'ârî Usûlcüleri ve çoğu fukaha gibi namazın sahih olduğunu kabul etmektedir. Ancak Cubbâî ve oğlu, Ahmed b. Hanbel, Zâhiriye ve Zeydiyye mezhebiye göre namaz sahih değildir. Ancak farziyet kalkmadığı için kazası gerekir. Bâkılânî'ye göre namaz sahih değildir. Ancak farziyet de düştüğü için namazın kazası da gerekmez.⁶⁰⁰

⁵⁹⁶ İsrâ, 17/4.

⁵⁹⁷ İsrâ, 17/7.

⁵⁹⁸ İsrâ, 17/8.

⁵⁹⁹ “Allah'ın katında her şey bir ölçü iledir.” Ra'd, 13/8. Bu konuda ilahi takdir şu kurala dayanmaktadır: “Bir topluluk nefsinde olanı değiştirmedikçe, Allah o topluluk hakkındaki hükmünü değiştirmez. Bir topluluğa fenalık dilerse bunu geri döndürecek kimse yoktur. Onlar için Allah'tan başka hamî de yoktur.” Ra'd, 13/11 Burada insanların dikkatine sunulan şey şudur. İnsanlar kötülük yaptıklarında yapmaları gereken, Yüce Allah dışında bir şefaathçi ve kurtarıcı aramak değil, nefislerini temizleyip Yüce Allah'a sığınmalarıdır. “Allah zalim bir topluluğu hidayete erdirmez.” Bakara, 2/258. Bir topluluk zulümlerine devam edip dururken, hidayete layık olamazlar. Hidayet istiyorlarsa, zulmü terk etmeleri gerekmektedir. Sebep – sonuç ilişkisini bu ayetlerde açıkça görmek mümkündür. Ancak Cenab-ı Hak'ın lutfettiği akıl nimetini kullananlar için bu mümkündür.

⁶⁰⁰ Âmidî, *İhkâm*, 1/99-102; *Munteha's-sûl*, 33, 34.

Âmidî, “*ümmetimden hata, unutmaya ve zorla yaptırılmaya çalışılan şeyler kaldırılmıştır*”⁶⁰¹ rivayetindeki “*zorla yaptırılmaya çalışılan şeyler*”i şu şekilde izah etmektedir: “Eğer zorlama mecburiyet sınırını aşar ve ondan sâdır olan fiil, titreyenin hareketi mesabesinde olursa, kişinin o fiilden dolayı sorumlu olması caiz değildir. Ancak “*teklîf-i mâ lâ yutâk*”ı savunanlara göre bu durumda kişinin sorumlu olması aklen caiz olsa da, yukardaki rivayetten dolayı şer'an teklîfin meydana gelmesi imkânsızdır. Bu rivayetten kasıt, muahezenin kaldırılmasıdır. Bu da teklîfin kaldırılmasını gerektirir. Tazminatların kaldırılmasını gerektirmez.”⁶⁰² Âmidî'nin bu hadisi bu şekilde tevil etmesinin sebebi, Bakara sûresindeki ayet olmalı. Çünkü bu ayette Yüce Rabbimiz şöyle dua etmemizi istemektedir: “*Rabbimiz, unuttur veya hata edersek bizi muâheze etme... Rabbimiz, takatımızın kaldıramayacağı şeyleri üzerimize yükleme.*”⁶⁰³ Bu ayette, unutmaya ve hatadan dolayı muâhezenin kaldırılacağına dair bir işaret bulunmaktadır. Peygamber Efendimiz bu hadiste ifade ettiği hakikati bu ayetten yola çıkarak söylemiş olmalı.

Âmidî'ye göre sadece akıl yürütme yoluyla Yüce Allah'ı bilenlere akıl yürütme vâcip iken, akıl yürütmeden Yüce Allah'ı bilenlere akıl yürütme vâcip değildir. Bu sonuca da şu kaide ile ulaşmıştır: “*Vacibin kendisiyle tamamlandığı şey de vâciptir.*” Yüce Allah'ı bilmek vâciptir. Eğer bu vâcip akıl yürütme ile meydana geliyorsa akıl yürütme de vâciptir. Bu konuda ona itiraz edenler bunun “*teklîf-i mâ lâ yutâk*” olacağını söylemeleri üzerine, Âmidî buna şu şekilde cevap vermektedir: “*Vacibin meydana gelmesinin kendisine bağlı olduğu, ancak mükellefin fiili olmayan ve gücü dâhilinde olmayan bir şey, sadece “teklîf-i mâ lâ yutâk”ı kabul*

⁶⁰¹ Buhari, Hudud, 22; Tirmizi, Hudud, 1; Ebu Dâvud, Hudud, 17. İbn-i Mace, Talak, 15.

⁶⁰² Âmidî, *İhkâm*, 1/132.

⁶⁰³ Bakara, 2/286.

edenlere göre vâcip olabilir. Akıl yürütme gibi mükellefin gücü dâhilindeki fiiller ise bundan farklıdır.”⁶⁰⁴

Âmidî, “*teklîf-i mâ lâ yutâk*”ın örfte, aklen olması gerektiğinden farklı manada kullanıldığı için bu tartışmanın yapıldığını söylemektedir. Âmidî’ye göre, kişide kudret yaratılmadan önce, kişi bir fiili işlemekle mükellef kılındığı için, her teklîf hakîkatte “*teklîf-i mâ lâ yutâk*”tır. Örfte ise “*teklîf-i mâ lâ yutâk*”, iki zıddın arasını cemetmek ve kalkmaktan aciz kimsenin kalkmak ile mükellef kılınması vb. *zâtı itibariyle muhal olan bir şeyle mükellef kılınması* anlamında kullanılmaktadır. Yüce Allah, örf ehline genellikle örfleri ile hitap eder. Bundan dolayı lafzın, “*teklîf-i mâ lâ yutâk*” hakkında akla değil, örfe hamledilmesi vâciptir. Ancak bu tür lafızlarda zâhire hamletme, kat’î meseleler hariç, zuhuruyla iknanın hâsıl olacağı meselelerde faydalı olur. Bu konu bu tür meselelerden olmadığı için lafız örfen değil, aklen anlaşılması gerekmektedir.⁶⁰⁵

Peygamber Efendimiz’in şöyle buyurduğu rivâyet edilmiştir: “*İtidalli bir yol edinin. İtidalli bir yol edinin. İtidalli bir yol edinin. Çünkü kim bu dinle yarışırsa, din onu yener.*”⁶⁰⁶ Yani kim takatının üzerinde ibadetlerle kendini mükellef tutarsa din onu yener. Bu hadiste ortaya koyduğu ilke çerçevesinde Usûlû'd-dînin temel konularından “*teklîf-i mâ lâ yutâk*” ile fikhın temel konularından ibadetler arasında dengeli ve itidalli bir yol tutulması gerekmektedir.

b. Mahkûm Fih – Tevellüd: “Mahkûm fihi” yani hükme konu olan fiiller meselesi diğer bir açıdan tevellüd meselesi ile ilgilidir. Tevellüd aslında Usûlû'd-dînin bir konusu olmakla beraber Usûlû'l-fikh kitaplarında da bazen yer almıştır.

⁶⁰⁴ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/164, 165.

⁶⁰⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/182.

⁶⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, XXXIII, 32. *فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَيْكُمْ هَدْيًا قَاصِدًا قَالَهَا ثَلَاثًا فَإِنَّهُ مِنْ يُشَادُّ هَذَا الدِّينَ يَغْلِبُهُ*

Tevellüd meselesine Usûlü'l-fıkh kitabında ilk kez değinen kişi “Takrîb” kitabının müellifi Bâkılânî’dir.⁶⁰⁷ Âmidî de tevellüd konusuna İhkâm’da mütevâtir haberin sonucunda ortaya çıkan ilmin tevellüd yoluyla meydana gelmediğini savunurken değinmiştir.⁶⁰⁸

Âmidî, Mu'tezile’nin usûlüne en yakın tanım olarak tevellüdü şu şekilde tarif etmektedir: “Bir failin filinden başka bir filin meydana gelmesidir.”⁶⁰⁹ Mu'tezile’ye göre tevellüd eden fiilleri Yüce Allah yaratmamaktadır. Mesela, parmağımızdaki yüzüğün hareketi elimizin hareketinde saklıdır. Mevcûdatın çoğu bu şekilde birbirinden doğmaktadır. Yüzüğün hareketini Yüce Allah yarattı dersek, parmağımızdaki yüzüğün hareketinin elin hareketine tabi olmaması gerektiği gibi, birinde sukunu yaratmakla beraber diğerinde Yüce Allah’ın hareketi yaratmasının da caiz olması gerekir.⁶¹⁰

Âmidî, Mu'tezile’nin bu itirazına şu şekilde cevap vermektedir: Öncelikle burada kastedilen, eğer elin hareketinden dolayı yüzüğün hareket etmesinin gerekliliği ise tartışma isimlendirmek bir tartışmadan öteye geçmez. Ancak vad’i ıstılah açısından buna tevellüd denmesi hatadır. Bu bir telâzumdur. Bu telazüm, ya ateşten dolayı ısınmanın gerekli olması gibi *adeten* meydana gelir. Ya da ilimden dolayı hayatın gerekli olması gibi *şart* olarak meydana gelir. Sonuçta ikisi de Yüce Allah’ın mahlûkudur.⁶¹¹

⁶⁰⁷ Ârûsî, Muhammed, *Mesêilu'l-Müşterek Beyne Usuli'l-Fıkh ve Usuli'd-Din*, s. 188.

⁶⁰⁸ Âmidî, *İhkâm*, 2/266.

⁶⁰⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 2/429.

⁶¹⁰ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 83.

⁶¹¹ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 83, 84.

Âmidî'ye göre Yüce Allah'tan başka var edici yoktur. Her mevcûd, mümkün varlıktır. Mevcûdun varlığı da sadece Yüce Allah ile söz konusudur.⁶¹² Âmidî'nin bu izahlarından anladığımız kadarıyla Yüce Allah'ın yeryüzüne koyduğu şart ve adetullah gibi kurallar vardır. Dolayısıyla kulların fiilleri, Yüce Allah'ın yeryüzünde koyduğu şartlar ve âdetin cerayan etmesi hükmüne tabidir. Bundan dolayı da kişi fiillerinin sonuçlarından olumlu veya olumsuz olarak sorumludur. Âmidî'ye göre yalnızca Yüce Allah'ın öldüren ve diriltten olduğu konusunda ümmet icmâ etmiştir.⁶¹³ Katil, attığı oktan dolayı maktulün ölümünden sorumludur. Atılan okla maktülün ölmesi, tevellüd olarak değil, âdetin cerayan etmesi hükmü ile ilgilidir. Gerçi katl olayı Mu'tezile ve Eşariler tarafından tevellüd, adet ve ecel gibi farklı kavramlarla yorumlansa da öldüren kişi fiilinden dolayı sorumlu kabul edilmektedir.

1.4. MAHKÛM ALEYH - MÜKELLEF:

Mahkûm aleyh, hükme muhatap olan kişi demektir. Dolayısıyla bu kişi mükellef olan kuldur. Bu başlık altında mükellefte bulunması gereken şartlar ele alınacaktır. Özellikle “mükellef mevcûd olmalı mıdır? Ezelde ma'dûma hitap caiz midir?” “Kâfirler İslâm dininin furuu ile mükellef midirler?” vb soruları üzerine durulacaktır.

Âmidî'ye göre mükellefte bulunması gereken şartların başında, kişinin akıllı ve teklîf-i anlayan olması gelmektedir. Çünkü teklîf bir hitaptır. Cemadat ve hayvanlar gibi akletmeyen ve anlamayan varlıklara hitap etmek de muhaldir. Dolayısıyla kim hitâbın emir ve nehiy olduğu, sevabı ve cezayı gerekli kıldığı ve

⁶¹² Âmidî, *Ebkâr*, 2/437; *İhkâm*, 2/266.

⁶¹³ Âmidî, *Ebkâr*, 2/452.

emredenin Yüce Allah olduğu gibi hitâbın bu üç aslını anlarsa, o kimsenin itaat etmesi farzdır. Bundan dolayı âkil yani mümeyyez olmayan mecnun ve çocuk; hitâbın aslını anlamayan cemadat ve hayvanlar mükellef değildirler.⁶¹⁴ Akıl ve anlayış gizli şeyler olduğu için çocukta bunların zabtı için bulug şartı getirilmiştir. “Üç kişiden kâlem kaldırılmıştır. Buluga erinceye kadar çocuktan, uyanınca kadar uyuyandan ve akli başına gelinceye kadar deliden.”⁶¹⁵

Âmidî, “çocuk ve mecnun mükellef olmadığı halde, zekât, nafaka ve tazmin onlara niçin farz olmuştur?” sorusuna şu şekilde cevap vermektedir: “Bu farzlar, çocuğun ve mecnunun fiillerine değil, mallarına ve zimmetlerine bağlı olduğu için farz kılınmıştır. Onların adına velisi bu farzları ifa etmekle mükelleftir.”⁶¹⁶

Âmidî, teklîfin şartlarından birisi teklîfi anlayabilecek bir durumda olmak ise, “sarhoş iken, namaza yaklaşmayın”⁶¹⁷ âyetinde sarhoşa hitâbın nasıl anlaşılması gerekir? şeklinde muhtemel bir soruya da şu şekilde cevap vermektedir: “Âyetten maksat, sarhoşken namaz kılmaktan nehyetmek değil, bilakis namaz kılmak isteyince sarhoş olmanın nehyedilmesidir. Âyetin takdiri ‘namaz kılmak istediğinizde sarhoş olmayın’ şeklindedir.”⁶¹⁸

Âmidî, “*mecnun, çocuk ve sarhoş teklîfi anlamadıkları için mükellef olmaları imkânsız olduğu halde, hem teklîfi anlayamayan hem de mevcut olmayan ma'dûm nasıl olur da mükellef olabilir*” meselesine gelince bu konudaki kapalılığı şu şekilde izah etmektedir. Ma'dûm, yokluğu sırasında bir fiili yapmakla mükellef değildir. Bilakis, ma'dûma yokluğu sırasında yönelen talep, Yüce Allah’ın

⁶¹⁴ Âmidî, *İhkâm*, 1/129.

⁶¹⁵ Ebu Davud, Hudûd, 16; Tirmizi, Hudûd, 1; Dârimî, Hudûd, 1; Nesai, Talak, 22.

⁶¹⁶ Âmidî, *İhkâm*, 1/130.

⁶¹⁷ Nîsâ, 4/43.

⁶¹⁸ Âmidî, *İhkâm*, 1/131.

zâtıyla kâim olan kadîm talebin, ma'dûmun var olmasına ve hitâbı anlamaya hazır hale gelmesine nispetledir. Ma'dûm var olduğunda ve teklîfe hazır hale geldiğinde kadîm olan bu talep ile mükellef olacaktır. Bir baba, ölümünden sonra doğacak olan çocuğuna bir vasiyette bulunursa, çocuk var olması ve vasiyeti anlaması açısından bu vasiyet ile mükellef olacaktır. Ancak o zaman itaat ve muhâlefet etmesi itibariyle itaatkâr ve asi olarak vasıflanacaktır. Bu anlamda çocuk ve mecnun da teklîf-i anlamaya müsait olmasına nispetle mükellef olacaktır.⁶¹⁹

Âmidî, “*var olacağına ve teklîfi anlamaya hazır hale geleceği anlamında, ezelde ma'dûma yapılan teklîfin, hitap mı yoksa emir mi*” olduğu hakkında, bu meselenin kelâm-ı nefsî ile irtibatlı bir mesele olduğunu ve bu meselenin anlaşılmasının kelâm-ı nefsî konusunu anlamaya bağlı olduğunu belirtmektedir. Âmidî, bu mesele hakkındaki tartışmanın tamamen lafzî bir mesele olduğunu belirterek bu konudaki görüşünü şöyle izah etmektedir. Bir baba doğacak çocuğuna vasiyette bulunduğunda, “baba çocuğuna emretti” denmesi güzel karşılanırken; “baba, çocuklarına hitap etti” ifadesi güzel karşılanmaz. Dolayısıyla bu meselede doğru olan “Yüce Allah, ezelde ma'dûma emretti” demek gerekir. Çünkü emir, talep ifade eder.⁶²⁰

a. Kâfirler, İslâm'ın furuu ile mükellef midirler? Bu meselenin iki usûl açısından önemi, “kâfirler ilahi hitâba dâhil midirler, ilahi hitapla mükellef midirler?” sorusundan kaynaklanmaktadır. Kâfirlerin iman ile mükellef ve muhatap oldukları hususunda âlimler arasında ihtilâf yoktur. Çünkü Kur'ânı Kerim'de Yüce Allah, Peygamber Efendimize “*De ki: Ey insanlar! Ben sizin hepinize Yüce Allah'ın*

⁶¹⁹ Âmidî, *İhkâm*, 1/131, 132; *Munteha's-sûl*, 43.

⁶²⁰ Âmidî, *İhkâm*, 1/132; *Munteha's-sûl*, 43.

gönderdiği elçisiyim”⁶²¹ demesini emrederek tüm insanları muhatap almıştır. Bu konudaki ihtilâfın usûl ile ilgili kaidesi şudur: “*Şer’î şartı elde etmek, teklîfin sıhhatinde şart mıdır, değil midir?*”

Âmidî’nin belirttiğine göre Eş’ârî ve Mutezilî Usûlcülerinin çoğuna göre kâfirlerin, İslâm’ın furuu ile mükellef olmaları caizdir ve şer’ân da vakidir. Rey ashabına ve Eş’ârîlerden Ebu Hamid el-İsferayînî’ye göre ise caiz değildir. Âmidî de caiz olduğunu savunmaktadır.⁶²²

Âmidî bu konudaki aklî cevazı şu şekilde izah etmektedir: “*Şâri, hitâbı anlaması mümkün olan kâfire hitap ederde, ‘ben sana sıhhat şartı iman olan 5 ibadeti farz kıldım. Ayrıca sana onlardan önce de iman etmeni farz kıldım’ derse aklen zâtı itibariyle muhal olan bir şey istemiş olmaz. Aklî cevazın bundan başka bir manası da yoktur.*”⁶²³

Bu aklî delîle şu şekilde bir itiraz getirilmiştir: “*İman ile şart kılınmış olan teklîf, ya kişinin küfrü sırasında ya da değildir. Küfür sırasında imandan önce teklîf yoktur. Çünkü küfür sırasında kişinin bu ibadetleri eda etmesi imkânsızdır. Küfürden sıyrıldıktan sonra da bu ibadetleri eda etmesi imkânsızdır. Çünkü bu ibadetler icmâen o kişiden düşer.*”⁶²⁴

Âmidî, bu itirazlara şöyle cevap verir: “*Şâyet küfrü sırasında, o kâfirden bu ibadetler istenmiş olsaydı, teklîf-i mâ lâ yutâk istenmiş olurdu. Ancak burada, ‘şâyet küfründe ısrar eder ve inanarak bu ibadetleri yerine getirmezse, ahirette cezalandırılacak’ kastedilmektedir. Küfürden sıyrıldıktan ve İslâma girdikten sonra ise bu ibadetleri eda etmek nasıl imkânsız olsun ki? Hâlbuki Şâri, kâfirlerin İslâma*

⁶²¹ A’raf, 7/158.

⁶²² Âmidî, *İhkâm*, 1/124; *Munteha’s-sûl*, 40.

⁶²³ Âmidî, *İhkâm*, 1/124; *Munteha’s-sûl*, 40.

⁶²⁴ Âmidî, *İhkâm*, 1/124.

girmelerini teşvik etmek için bu ibadetleri düşürmüştür. Mürtedde ise durum tam tersi bir şekildedir. Şöyleki, irtidattan men etmek için, irtidatı sırasında kaçan ibadetleri ona farz kılmıştır.⁶²⁵

Âmidî, bu konuda şer'î delîl olarak şu delîlleri sunmaktadır. “*Ehl-i kitaptan kâfir olanlar ve müşrikler*”⁶²⁶ âyetinin devamında “*Onlara ancak, hanifler olarak, dini Yüce Allah’a has kılarak, muhlis olarak, Yüce Allah’a ibadet etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmiştir*”⁶²⁷ buyurulmaktadır. Bu âyetlerde namaz ve zekât ile emredilenler kâfirlerdir. Başka bir âyeti kerimede “*tasdik etmedi ve namaz kılmadı. Lakin yalanladı ve yüz çevirdi*”⁶²⁸ âyetinde hepsini terk etmek kınanmaktadır. Şâyet hepsi ile mükellef olmasaydı, kınanmazdı. Başka bir âyeti kerimede “*Ona bir yol bulabilenlerin Beyti hacc etmesi Yüce Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır*”⁶²⁹ kâfirler de insanlar sınıfına dâhil edilmiştir. “*Zekâtı vermeyen müşriklere yazıklar olsun*”⁶³⁰ ayeti hakkında Âmidî, bu âyetin müfessirciler tarafından “La ilahe illallah” demeyenler şeklinde de tefsir edildiğini belirtmiştir. “*Sizi bu sakar ateşine sürükleyen nedir? Derler ki: Biz namaz kılanlardan değildik. Yoksula yedirmezdik.*”⁶³¹ Eğer namaz ile mükellef olmasalardı, namazdan dolayı cezalandırılmazlardı.⁶³² Âmidî, kâfirlerin sadece iman etmedikleri için değil, aynı zamanda ibadetleri yerine getirmedikleri için ahiret günü cezalandırılacaklarını savunmaktadır.

⁶²⁵ Âmidî, *İhkâm*, 1/124.

⁶²⁶ Beyyine, 98/1.

⁶²⁷ Beyyine, 98/5.

⁶²⁸ Kıyâme, 75/31.

⁶²⁹ Âl-i İmrân, 3/96.

⁶³⁰ Saffât, 37/35.

⁶³¹ Müddessir, 74/42–44.

⁶³² Âmidî, *İhkâm*, 1/125; *Munteha's-sûl*, 40, 41. Ayrıca bakınız: Furkân, 68, 69.

Âmidî, muhaliflerini ilzam etmek için şöyle bir mantık kurgulamaktadır: “Şâyet fiilin şartı bulunmadığı için, fiil ile teklîf imkânsız olsaydı, hem temizlik şartı bulunmadığında namaz ile teklîf imkânsız olurdu hem de kişi temizliği ve namazı ebedi olarak terk ettiğinde sadece temizliği terk ettiği için cezalandırıldı ve kınanırdı.”⁶³³ Dolayısıyla Âmidî’ye göre namazın geçerli olmasının şartı olan temizliği yerine getirmeyenler, hem temizlik hem de namaz ile mükellef oldukları gibi, ibadetlerin geçerli olmasının şartı olan iman etmeyenler de hem iman etmek hem de ibadet etmekle mükelleftirler. Ancak bu mükellefiyet dünyevî değil, uhrevî kınama ve ceza şeklinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla kâfirler, ahirette hem iman etmediği hem de ibadetleri yerine getirmedeği için cezalandırılacaktır.

Âmidî’nin ve Râzî’nin de belirttiği gibi “bu meseledeki ihtilâfın etkisi sadece ahiretle mi sınırlıdır?”⁶³⁴ Esnevi’nin dikkat çektiği gibi, bu meselenin sadece uhrevî etkisi yoktur, aynı zamanda dünyevî etkisi de vardır. Mesela, bir zimmî, bir müslümanı öldürse veya malını telef etse sonra da Müslüman olsa, bu kişiye tazminat gerekir mi, gerekmez mi? Eğer kâfirlerin İslâm’ın furuu ile mükellef olduklarını kabul edersek, bu iki durum için de tazminatın gerektiğine, mükellef olduğunu kabul etmezsek tazminatın gerekmediğine hükmederiz.⁶³⁵

b. Tövbenin mükellefin cezasına etkisi nedir? Mükellef bir suç işledikten sonra tövbe ederse bu tövbenin cezaya etkisi iki usûl ile ilişkili bir konudur. Zira İslâm’da suçun cezası hem dünyevî hem de uhrevî açıdan değerlendirilir. Zerkeşî,

⁶³³ Âmidî, *İhkâm*, 1/126; *Munteha's-sûl*, 41.

⁶³⁴ Âmidî, *İhkâm*, 1/124; Râzî, Fahreddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn (606/1209), *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, Tahkîk: Taha Cabir Feyyaz Elvânî, Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmî, Riyad, 1400/1981, 2/400.

⁶³⁵ Esnevî, Abdurrahim b. Hasan Ebu Muhammed, *et-Temhîd fi Tağrîcu'l-Furu' alel-Usûl*, Tahkîk: Muhammed Hasan Heytu, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1400/1980, s. 130,

tövbenin hadd cezasını düşürüp düşürmeyeceği hakkındaki görüşleri şu şekilde özetlemektedir.

1. Eğer tamamen kul hakkı olan bir hadd cezasını gerektiriyorsa tevbe hadd cezasını düşürmez. Kısas ve kazfın hadd cezası gibi. Ayrıca borçlar da düşmez.

2. Eğer tamamen Yüce Allah hakkı olan bir had cezasını gerektiriyor ve kişi hâkimin önüne çıkmadan nasuh tövbesi ile tövbe ederse, had cezası düşer. Hâkimin huzuruna çıktıktan sonra tövbe ederse düşmez. Yol kesenlere uygulanan hadd cezası gibi. *“Ancak, siz kendilerini yenip ele geçirmeden önce tevbe edenler müstesna; biliniz ki Yüce Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”*⁶³⁶

3. Yüce Allah hakkı ve kul hakkı birlikte değerlendirilebilecek zina ve hırsızlık gibi fiillerin had cezasına gelince bu konuda iki görüş de vardır. Bu konudaki âyetlerden bir kaçı şunlardır: *“İçinizden fuhuş yapan her iki tarafa ceza verin; eğer tevbe eder, uslanırlarsa artık onlara ceza verip eziyet etmekten vazgeçin; çünkü Yüce Allah tevbeleri çok kabul eden ve çok esirgeyendir.”*⁶³⁷ *“Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Yüce Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Yüce Allah izzet ve hikmet sahibidir. Kim haksız davranışından sonra tevbe eder ve durumunu düzeltirse şüphesiz Yüce Allah onun tevbesini kabul eder. Yüce Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”*⁶³⁸ Buradaki ihtilâfın sebebi dünyada kişinin tövbede samimi olup olmadığını bilmemekten kaynaklanmaktadır. Tövbedeki samimiyet ahirette ortaya çıkacaktır. Bundan dolayı Zerkeşî, “İslâm’a girmenin öncesini silmesi kat’îdir, tövbenin öncesini silmesi ise

⁶³⁶ Mâide, 5/34.

⁶³⁷ Nîsâ, 4/16.

⁶³⁸ Mâide, 5/38, 39.

zannîdir” ve suçun ilk defa yapılıyor olmasının şart olabileceğine vurgu yapmaktadır.⁶³⁹

2. YORUM SİSTEMİ VE DELİLLERDEN HÜKÜM ÇIKARMA KAİDELERİ

Âmidî, hüküm çıkarma kaidelerini üç delîl üzerine kurgulamaktadır. Bu üç delîl kitap, sünnet ve icmâdır. Çünkü bunlar sem’î olarak lafzen intikal etmektedirler. Âmidî, bu sem’î delîli, **senedi** ve **metni** açısından ele almıştır. Sem’î delîlin senedini ve metnini, senedi yönüyle subutu kat’î ve zannî; metni yönüyle de delâleti kat’î ve zannî olmak üzere iki açıdan ele almıştır.⁶⁴⁰

Âmidî, Ebkar’da şu soruyu sormuştur: “**Sem’î delîl, yakînî bilgi ifade eder mi, etmez mi?**” Âmidî bu konuda temel iki görüşü ifade ederek, söz konusu iki görüşü şu şekilde değerlendirmiştir.

1. Görüş: Sem’î delîl yakînî bilgi ifade eder. Bu görüş Hâşevilere aittir. Hâşeviler, bu görüşlerinde o kadar ileri gitmişler ki, kitap ve sünnetin dışında başka bir kaynaktan bilgi elde edilemeyeceğini iddia etmişlerdir.⁶⁴¹

Âmidî Hâşevilere şu şekilde cevap vermektedir. “*Eğer ilahi hitâbı duymuş olmasaydık ve sem’î delîllere de sahip olmasaydık, bir Yaratıcının varlığını, âlemin hudusunu, cevher ve araz ile ilgili hükümlere taalluk eden meseleleri ve diğer aklî*

⁶³⁹ Zerkeşî, Muhammed b. Bahadır, *el-Mensur fi'l-Kavâid*, Tahkîk: Teysir Faik Ahmed Mahmud, Vüzerâu'l-Evkâf Ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1405/1985, 1/426 - 429. Bu meselenin ayrıntıları hakkında daha bilgi isteyenler bakınız: Dalgın, Nihat, *İslâm'da Tevbe ve Cezalara Etkisi*, Eser Ofset, Trabzon, 1997.

⁶⁴⁰ Âmidî, *Ebkârû'l-Efkâr*, 4/320 – 326.

⁶⁴¹ Âmidî, *Ebkârû'l-Efkâr*, 4/324, 325. Hâşeviye fırkasının kelâm, tasavvuf, Şia ve Ehl-i Hadis arasındaki uzantıları ve görüşleri için bkz: Altıntaş, Ramazan, *Haşviyye'nin Doğuşu Ve Kelâmî Görüşleri*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1999, cilt 3, sayı 1.

meseleleri bilirdik. Bütün bunları aklî delîllerle idrak ederdik.” Ayrıca Âmidî, onlara şu soruyu yöneltmektedir: “Siz bunların, Yüce Allah’ın kitabı ve elçisinin sünneti olduğunu nereden bildiniz?” Eğer “Yüce Allah’ın kitabı ve elçisinin sünneti ile bildik” derlerse kısır döngüye düşerler. Başka şekilde bildik, derlerse bu da akıldan başka bir şey olamaz.”⁶⁴²

2. Görüş: Sem’î delîl yakînî bilgi ifade etmez. Âmidî’ye göre bu görüşü savunanlar şu öncüle dayanmaktadırlar.

Birinci Önerme: Sem’î delîl, *zannî durumlara dayanmaktadır*.

İkinci Önerme: *Zannî durumlara dayanan* da zannîdir.

O halde sem’î delîl, zannîdir.⁶⁴³

Âmidî’nin belirttiğine göre sem’î delîlin yakın ifade etmediğini savunanlar bu öncülleri şu şekilde izah etmişlerdir: “İkinci önerme açıktır. Ancak birinci önermenin izah edilmesi gerekmektedir. Sem’î delîle tutunmak, bazen dil açısından lafzın mefhûmunun bilinmesine bağlıdır. Lafzın mefhûmu ise kat’î olarak bilinmemektedir. Bilakis ahad yolla bilinmektedir. Ahad haber ise sadece zannî bilgi ifade eder. Aynı şekilde kelimenin asli manası müşterek olabilir. Bu durumda manalardan birini belirlemek kat’î sayılmaz. Veya kelimenin asli manası müşterek olmayabilir. Bu durumda hakikî ve mecâz olmak üzere iki manayı mutlak olarak içerebilir. Hakikî mana asıl olsa bile mecâz kastedilmiş olabileceği için lafzı, hakikî manaya hamletmek kat’î değil zannî olur. Aynı şekilde lafzı, mecâza da hamletmek kat’î değildir. Lafzın mecâz olmaması durumunda ise lafzın manaya delâleti hazf, zamir, takdim ve tehirten dolayı ihtilâflı olabilir. Bunlara ulaştıran yol da kat’î değil, zannîdir. Sem’î delîle tutunmak, bazen de Şârî’den nakledildiğini bilmeye

⁶⁴² Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/325, 326.

⁶⁴³ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/324.

bağlıdır. Şâri'den mütevâtir olarak nakledilmiş olsa bile onunla amel etmek teâruzun bulunmamasına bağlıdır. Bunu bilmenin yolu ise “bahs ve sebir”dir. Bunlar da yakînî değildir. Teâruz bulunmasa bile neshin de bulunmaması gerekir. Bunu bilmenin yolu da zannîdir.”⁶⁴⁴

Âmidî, sem'î delîlin zannî olduğunu iddia edenlere ise şu şekilde cevap vermektedir: “Kâtılığı ifade eden karineler sem'î delîle bitişmezse sem'î delîl zannî olur; bitişirse kat'î olur. Bu da tüm sem'î delîllerde mümkündür.”⁶⁴⁵ Âmidî ve Fahreddin Râzî'ye göre Kur'ân lafızlarının çoğunun anlamı tevatüren sabittir.⁶⁴⁶

Mütekellim Usûlcüler kesin bilgi ifade eden kısım için delîl kavramını, zann ifade eden kısım için emâre kavramını kullanırken; Fıkıhçı Usûlcüler ise her iki kısım için de delîl kavramını kullanmaktadırlar. Bir hükme ulaşma konusunda subut ve delâlet açısından yapılan bu değerlendirme, delîller arasında teâruz olduğunda te'vîlin, takyidin ve tercîhin nasıl yapılacağı konusunda belirleyici bir etkiye sahiptir.

2.1. SENET TAHLİLİ AÇISINDAN HÜKÜM ÇIKARMA KAİDELERİ

Âmidî, senet tahlîli açısından hüküm çıkarma kaidelerini üç başlık altında işlemektedir. Senet, bir delîlin şahıslar tarafından haber verilerek aktarılmasından dolayı, haberin hakîkatinin ve haberin çeşitlerinin bilinmesini gerekli kılmaktadır. Âmidî, haberin çeşitlerini kati mi, zannî mi oldukları açısından mütevâtir haber ve ahad haber başlıkları altında değerlendirmiştir.

⁶⁴⁴ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/324-325.

⁶⁴⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/326.

⁶⁴⁶ Âmidî, *İhkâm*, 1/71; Suyûtî, Cemaleddin Abdurrahman b. Ebubekir, *El-Muzhir fi Ulumi'l-Luğa ve Envâ'ih*, Tahkîk: Fuat Ali Mansur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1998, 1/47.

2.1.1. HABER VE HAKİKATİ :

Âmidî'ye göre haber bazen mecâzî olarak bir durumu ifade eden işâretler ve manevi delâletler için kullanılır. Mesela, “gözlerin bana şunu haber veriyor” “karga şunu haber veriyor” vb. Bazen de haber, hakikî anlamda **belirli bir söz** için kullanılır.⁶⁴⁷ Belirli söz, bazen “Zeyd, kalktı” gibi belli bir siga hakkında kullanılırken, bazen de siga ile anlatılan nefiste kâim olan mana hakkında kullanılır. Âmidî'ye göre haberin “siga” hakkında hakikat olması daha uygundur.⁶⁴⁸ Dolayısıyla Âmidî'ye göre haber, haber-î lafzî anlamında hakikî, haber-î nefsî anlamında mecâzî olarak kullanılmaktadır.⁶⁴⁹ Âmidî'nin bu değerlendirmesi akla haberin kelâm ile ilişkisini akla getirmektedir. Âmidî'ye göre kelâm, kelâm-ı nefsî anlamında hakikî, kelâm-ı lafzî anlamında mecâzî olarak kullanılmaktadır. İlk bakışta haber ve kelâm ilişkisi açısından tutarsız gözüken bu değerlendirmeyi anlamak veya açıklamak gerekmektedir.

Âmidî, haberin, haberî lafzî manasında hakikî olmasının sebebinin, haber lafzı kullanılırken ilk akla gelen şey olmasını delîl getirmektedir.⁶⁵⁰ Ayrıca tanımında “kelâm” kelimesi yerine “kavl” kelimesini kullanmıştır. Ancak Âmidî, ahad haberin mana ile rivâyetini değerlendirirken “*haberden maksât, manadır, lafız değildir*” demektedir. Dolayısıyla ravi, lafızların delâlet ettiği manaları biliyorsa haberî mana ile rivâyet etmesi caizdir. Aksi halde lafızları değiştirmesi raviye haramdır.⁶⁵¹ Âmidî, kelâm-ı nefsî konusunda maksadı gözettiği gibi haberde de maksadı

⁶⁴⁷ Âmidî, *İhkâm*, 2/247; *Munteha's-sûl*, 74.

⁶⁴⁸ Âmidî, *İhkâm*, 2/247.

⁶⁴⁹ Âmidî, *Munteha's-sûl*, 74.

⁶⁵⁰ Âmidî, *İhkâm*, 2/247; *Munteha's-sûl*, 74.

⁶⁵¹ Âmidî, *Munteha's-sûl*, 90, 91.

gözetseydi, haberin haberî nefsi anlamında hakikî olduğunu söyleyecekti. Mütakellim bakış açısında “maksat” hakikatı belirlerken, fukaha bakış açısında “lafız” hakikatı belirlemektedir. Mütakellimler “*ilahi muradı*” öne çıkarırken, fukaha “*ilahi lafzı*” öne çıkarırlar. Âmidî’nin bazen mütakellim yönünün bazen fakih yönünün öne çıktığını görüyoruz. Zira delîlin tanımında ve sem’î delîlin kısımlarında da bu iki yön birbirine karışmıştır. Belki de bu durum fıkıh usûlünde memzuc dönemin Âmidî ile başladığının işâretleri sayılabilir.

Âmidî, haberin tanımı ile ilgili değişik görüşleri değerlendirdikten sonra, kendi görüşünü ifade etmektedir. Âmidî’ye göre *haber, mütakellimin bir şeyin olumlusuna veya olumsuzuna delâlet etmeyi kastedmesiyle beraber, tamamlamaya ihtiyaç duymaksızın üzerinde sukûtün güzel olması açısından bir malumun başka bir maluma olumlu veya olumsuz nispeti üzere vad’î olarak delâlet eden lafızdır.*⁶⁵²

Âmidî’nin bu kadar uzun bir tanım ortaya koyması felsefî ve kelâmî anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu tanım ile vurguladığı bazı hususlar şunlardır:

Âmidî’nin “*olumlu veya olumsuz olarak*”tan kastı, “Zeyd evdedir” “Zeyd evde değildir” şeklindeki haber sigalarıdır. Âmidî, “*malumun maluma nispeti*” kaydı ile mevcût ve ma’dûm tüm varlık katagorisini kastetmektedir. Âmidî, “*mütakellimin bir şeyin olumlusuna veya olumsuzuna delâlet etmeyi kastedmesiyle beraber*” kaydı ile uyuyan, dalgın ve hikâye eden bir kimseden kasıtsız olarak sâdır olan haber sigasında gözüktüğü halde haber sayılmayan lafızları kastetmektedir. Ayrıca bu kayıt ile mecâzî olarak emir kastedilen lafızları da kastetmektedir. Şu ayetlerdeki haber sigaları ile mecâzî olarak emir kastedilmiştir. “*Yaralara kısas uygulanır*”⁶⁵³

⁶⁵² Âmidî, *İhkâm*, 2/253.

⁶⁵³ Mâ’ide, 5/45. وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ

“Doğuran bayanlar çocuklarını tam iki yıl emzirirler.”⁶⁵⁴ “Boşanan kadınlar kendi kendilerine üç kur’ beklerler.”⁶⁵⁵ Âmidî, “lafız” kaydı ile yukarıda belirttiğimiz haberî nefsîyi tanım dışında bırakarak haberin hakikî manasının tanımını yapmaya çalışmıştır.⁶⁵⁶

Âmidî’ye göre haber, doğru haber ve yalan haber olmak üzere iki kısma ayrılır. Haber, kendisi hakkında şeye ya mutabık olur ya da mutabık olmaz. Mutabık olursa haber-i sadık olur. Mutabık olmazsa haber-i kazib olur.⁶⁵⁷ Cahız, bunlara “doğru da olamayan, yalan da olmayan haber” diye üçüncü bir kısım daha eklemiştir. Buna delîl olarak da Kur’ân’dan “Yüce Allah’a yalan ifirada mı bulundu yoksa onda delîlik mi var?”⁶⁵⁸ ayetini delîl getirmiştir. Âmidî, haber verenin haber verdiği şey hakkında bir madsadının bulunması gerektiğini söyleyerek bu üçüncü kısmın haber hükmünde olmadığını belirtmiştir.⁶⁵⁹ Âmidî, Kur’ân haberlerinin umûmunun tahsîsinin ve mutlağının takyidinin, eğer zâhirine hamledilmesi gerekmiyorsa, yalan hükmünde sayılamayacağını belirtir. Çünkü müşterek ve mecâzî gibi lafızlarda lafzın iki medlûlünden birine hamledilmesi yalan hükmünde değerlendirilemez. “Bir göz gördüm” diyerek akan bir pınarın kastedilmesi, “bir aslan gördüm” diyerek cesur bir insanın kastedilmesi yalan hükmünde değerlendirilmez.⁶⁶⁰

Âmidî, haber konusunu ele alırken, haberî üç kısımda ele almaktadır: 1. Doğruluğu bilinen haberler, 2. Yanlışlığı bilinen haberler, 3. Doğruluğu ve yanlışlığı

⁶⁵⁴ Bakara, 2/233. وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ.

⁶⁵⁵ Bakara, 2/228. وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ.

⁶⁵⁶ Âmidî, *İhkâm*, 2/253.

⁶⁵⁷ Âmidî, *İhkâm*, 2/253.

⁶⁵⁸ Sebe, 34/8.

⁶⁵⁹ Âmidî, *İhkâm*, 2/253, 254.

⁶⁶⁰ Âmidî, *İhkâm*, 2/255.

bilinmeyen haberler.⁶⁶¹ İlk iki madde haberin subutunun kat'î olup olmadığını anlama açısından önemlidir. Üçüncü madde haberin subutunun zannî olduğunu anlama açısından önemlidir. Bu maddeleri Âmidî, şöyle açıklamaktadır:

1. Doğruluğu bilinen haberler: İlk olarak haberin mütevâtir olması durumunda subutu kat'î olur. İkinci olarak haberin doğru olduğuna delâlet eden bir delîlin bulunması durumunda kat'î olur. Mesela, Yüce Allah'ın haberî, Yüce Allah hakkındaki elçisinin haberî, icmâ ehlinin haberî, Yüce Allah'ın, elçisinin veya icmâ ehlinin bir kimse hakkında “o kimse doğrudur” demesi durumu, haberi doğru bir kimsenin haberi veya aklî bir delîle uygun olanın haberi bu kısma girer.⁶⁶²

2. Yanlışlığı bilinen haberler: Bir haber, aklın zarûrî bilgilerine, akıl yürütmeye, duyulara, mütevâtir haberlere, kat'î nasslara, kat'î icmâyâ muhalif olursa yanlış olduğu kesin olarak bilinir.⁶⁶³

3. Doğruluğu ve yanlışlığı bilinmeyen haberler: Bu kısım subutu zannî olan haberleri ifade eder. Bunların bir kısmı şer'î hükümlerde ve adetlerde çokça bulunan adalet ve doğruluğu ile meşhur olan kimselerden vârit olup doğruluğu zannedilen haberlerdir. Bir kısmı ise yalancılıkla meşhur olanların haberî gibi yalan olduğu zannedilen haberlerdir. Bir kısmı ise doğruluk veya yalancılıkla meşhur olmayan ve durumu bilinmeyen kimselerden vârit olan haberler gibi doğruluğu veya yanlışlığı bilinmeyen haberlerdir.⁶⁶⁴

Bazı usûlcüler, subutu kat'î ve zannî ayırımında şöyle bir ölçü ortaya koymuşlardır: “*Doğruluğu kat'î bir delîl ile bilinmeyen her haber yanlış haberdur. Çünkü eğer doğru olsaydı, Yüce Allah o haberin doğruluğuna delâlet eden bir delilden*

⁶⁶¹ Âmidî, *İhkâm*, 2/255.

⁶⁶² Âmidî, *İhkâm*, 2/255, 256.

⁶⁶³ Âmidî, *İhkâm*, 2/256.

⁶⁶⁴ Âmidî, *İhkâm*, 2/256.

*bizi mahrum etmezdi. Bundan dolayı nübüvvet iddiasında bulunan bir kimsenin elinde doğruluğuna delâlet eden bir mu'cize ortaya çıkmazsa, biz onun yalancı olduğunu kesin olarak biliriz.”*⁶⁶⁵

Âmidî, bu iddiaya 3 açıdan cevap vermektedir. Birinci açıdan böyle bir delîlin bulunmamasının imkânsız olduğu kabul edilemez. Çünkü bu durumda harici bir delîlin bulunmasının zorunlu olduğunu iddia etmiş olur. Kim böyle bir delîlin bulunmasının zorunlu olduğunu iddia ederse ‘salah veya aslâha riâyetin Yüce Allah’a vâcip olduğu’ ilkesine dayanmış olur. Bu ilke ise batıldır. İkinci açıdan, bu iddianın tersi ile cevap verilebilir. “Eğer bir haber yalan olsaydı, Yüce Allah o haberin yanlışlığına delâlet eden bir delîlden bizi mahrum etmezdi” demek gerekir. Üçüncü açıdan, eğer dedikleri doğru olsaydı, doğruluna delâlet eden kesin bir delîl getirmeyen her şahidin yalancı olduğunu ve imanına delâlet eden kesin bir delîl getirmeyen her müminin kâfir olduğunu kesin olarak söylememiz gerekirdi.⁶⁶⁶

Âmidî, delîl olarak getirilen nübüvvet meselesini ise şöyle izah etmektedir: “Nübüvvet iddiasında bulunan bir kimsenin elinde doğruluğuna delâlet eden bir mu'cize ortaya çıkmazsa, biz onun yalancı olduğunu -akla kıyâsla değil- âdete kıyâsla kesin olarak biliriz. Şöyleki Yüce Allah’ın elçisi olmak âdetin hilafıdır. Âdet ise delîlsiz olarak âdete muhalif olan şeyi iddia eden kimsenin yalancı olmasını gerekli kılar. Hâlbuki 5 duyu ile bilinen haberlerin doğruluğu böyle değildir. Çünkü mahsusat âdete muhalif değildir.”⁶⁶⁷

Âmidî’nin belirttiği gibi mütekellimlere göre şer’î delîl, kitap, sünnet ve icmâdan oluşur. Subut açısından bazı şaz kıraatler hâricinde Kur’ân bize tevatüren

⁶⁶⁵ Âmidî, *İhkâm*, 2/256.

⁶⁶⁶ Âmidî, *İhkâm*, 2/256, 257.

⁶⁶⁷ Âmidî, *İhkâm*, 2/257.

ulaşmıştır. Sünnet içinde, tevatüren bize ulaşanlar ahad ile ulaşanlardan daha azdır. İcmâ her ne kadar az da meydana gelse Akâid meselelerinde hüccettir.⁶⁶⁸ İcmâ kat'î de olabilir, zannî de olabilir. İcmâ kat'î olursa zannî ictihad ile terk edilmesi imkânsız olur. İcmâ kat'î olmazsa ictihad ile terk edilebilir.⁶⁶⁹ Sukûti icmâ kat'î değil, zannîdir.⁶⁷⁰

Âmidî'ye göre subut açısından şer'î delîl yakînî ve zannî olmak üzere iki kısma ayrılır. **A. Yakînî şer'î delîl**, 3 kısımdır. 1. Sadık Peygamberin haberî, 2. Karinelerin doğruladığı haberî vahid, 3. Mütevâtir haber. **B. Zannî şer'î delîl** ise ahad haberlerdir.⁶⁷¹ Bunlar arasında mütevâtir ve ahad haberlerin, Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-fıkh açısından önemini karşılaştırmalı bir şekilde ele almak gerekmektedir.

2.1.2. MÜTEVATİR HABER:

Âmidî'ye göre lugatte mütevâtir, bazı şeylerin bazı şeylere bir süreliğine tabi olması demektir. Usûlcülerin ıstılahında ise mütevâtir, haber verilen olay hakkında başka bir onaya gerek kalmadan kat'î ilim ifade eden haberdur.⁶⁷² Âmidî, bu tanım ile mütevâtiri, ahad haberden ayırt ettiği gibi, mütevâtir sayılamayacak derecede ilim ifade etmeyen bazı toplulukların haberinden ve aklî bir delîle dayanan veya doğru bir kimsenin onaylamasına bağlı olan toplulukların haberinden de ayırt etmektedir.⁶⁷³ Âmidî'ye göre mütevâtir haber, mahsusat ve müşehadat hakkındaki haberlerde yakînî bilgi ifade eder. Mesela, nübüvvet bir hükümdür. Bundan dolayı

⁶⁶⁸ Âmidî, *İhkâm*, 1/179.

⁶⁶⁹ Âmidî, *İhkâm*, 1/221.

⁶⁷⁰ Âmidî, *İhkâm*, 1/216.

⁶⁷¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/324.

⁶⁷² Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/113; *İhkâm*, 2/258; *Munteha's-sûl*, 75.

⁶⁷³ Âmidî, *İhkâm*, 2/258.

mütevâtir haber ile sabit olmaz. Zira Âmidî'ye göre tevatür ile mutlak olarak haber verilen şey hakkında yakînî bir bilginin herkes için meydana gelmesi gerekmez. Çünkü insanların olayları duymaları, anlamaları ve yakînî bilgi ifade eden haberlere bitişen karinelere muttali olmaları farklılık arz etmektedir.⁶⁷⁴

Âmidî'ye göre Berâhime ve Sümeniye gibi fırkalar haricinde herkes mütevâtir haberin, haber verdiği olay hakkında ilim ifade ettiği konusunda ittifâk etmiştir. Bu ittifâkın dayanağı, mütevâtir haber dışında delîli olmayan uzak ülkelerin geçmiş kralların varlığı hakkında her akıl sahibi kişinin nefsînde bir bilginin meydana gelmesidir.⁶⁷⁵

Âmidî'nin belirttiğine göre Mu'tezile'den Ka'bi ve Ebu'l-Hasan el-Basrî, Şâfiî Usûlcülerden Dekkâk, mütevâtir haberin **kesbî** hükmünde sayılması gerektiğini savunurken; geri kalan Eş'ârî ve Mutezilî mütekellim ve fukahanın çoğunluğu, mütevâtir haber ile **zarûrî** bilginin oluştuğu hakkında ittifâk etmişlerdir. Âmidî, Ebkâr'da mütevâtir haberin zarûrî bilgi ifade ettiğini söylerken; İhkâm'da ise bu konudaki her iki tarafın delîllerinin zayıf olmasından dolayı tercîhte bulunmayıp tevakkuf etmektedir.⁶⁷⁶ Zira haberleri rivayet eden ravilerin yanlışmaları veya yalan söylemeleri muhtemel kimselerdir. Zira onların doğruluklarına dâir bir delîlleri bulunmadığı gibi, masumiyetlerine dâir bir burhânları da bulunmamaktadır. Bundan dolayı bu tür haberler hakkında yapılması gereken haberin incelenmesidir. Bu yönüyle bakınca mütevâtir haberler de aklî bir tahlîle ihtiyaç duyduğundan dolayı **kesbî** bilgi hükmündedir. Ancak farklı kültür, bilgi, birikim ve bakış açılarına sahip olan insanların, belirli bir konu ve hükümde ittifâk etmesi ancak Cenâb-ı Hakk'ın

⁶⁷⁴ Âmidî, *İhkâm*, 2/261.

⁶⁷⁵ Âmidî, *İhkâm*, 2/259; *Munteha's-sûl*, 75.

⁶⁷⁶ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 4/116, 117; *İhkâm*, 2/262 - 265; *Munteha's-sûl*, 76.

lutfu ve tevfiği ile söz konusudur. Dolayısıyla bu haberleri duyan kişide Yüce Allah'ın lutfu ve tevfiği sebebiyle **zaruri** bir bilgi meydana gelmektedir.⁶⁷⁷

Âmidî'nin belirttiğine göre küçük bir azınlık hariç, cumhur ulemâ mütevâtir haberin kendisinin ilmi doğrurmadığını ve mütevâtir haber sonunda hâsıl olan bilginin Yüce Allah tarafından kişide yaratıldığını savunmuştur. Bu konu tevellüd konusu ile ilgilidir. Âmidî'ye göre bu konuda en doğru ilke "*Yüce Allah'tan başka Yarattıcı olmadığı*" ilkesidir. Âmidî, bunu şöyle bir aklî izaha dayandırmaktadır. "*Her mevcut, mümkündür. Her mümkünün varlığı da ancak Yüce Allah'ın yaratması ile mümkündür.*"⁶⁷⁸ Âmidî, mütevâtir haberle, zarûrî veya kesbî bilgi oluştuğu noktasında tevakkuf etmesi ile böyle tercîhte bulunmasının tezat oluşturmadığını şu şekilde izah etmektedir: "*İlim, ister kulun kesbi olsun, ister zarûrî olarak kulda meydana gelsin, Yüce Allah tarafından kulda yaratıldığı gerçeğini değiştirmez.*" İlmi, Yüce Allah'ın yaratmasına şu şekilde itiraz edilmiştir: "*Eğer ilim Yüce Allah tarafından yaratılıyorsa, meydana gelmesi de meydana gelmemesi de mümkün olurdu.*" Bu itiraza Âmidî, adetullah çerçevesinde cevap vermektedir: "*Bu aklen mümkündür. Ancak Yüce Allah, nasıl ki, su içme sırasında suya kanmayı, ekmek yeme sırasında tokluğun meydana gelmesi şeklinde adetullahı icra ediyorsa, mütevâtir haberin aktarılması sırasında da ilmi yaratma şeklinde adetullahı icra etmektedir.*"⁶⁷⁹

Âmidî'ye göre mütevâtirin oluşması için ittifâk edilen ve ihtilâf edilen bazı şartlar vardır. İttifâk edilen şartlar şunlardır: "*Haberî verenlerin yalan üzere ittifâk*

⁶⁷⁷ Ma'sumiyet ve lutûf açısından ikili bir değerlendirmeyi İmam Maturidî'nin Kitabı't-Tevhid adlı eserinde görebiliriz. Mâturîdî, Ebu Mansur (333/944), *Kitâbü't-Tevhid*, (Tahkik: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), İrşâd Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 33, 71, 72.

⁶⁷⁸ Âmidî, *İhkâm*, 2/266, 267; *Munteha's-sûl*, 77.

⁶⁷⁹ Âmidî, *İhkâm*, 2/267.

etmeleri imkânsız bir sayıya ulaşması. Haber verdikleri şeyi zannî değil, yakînî olarak bilmeleri. Haber verdikleri şeyde aklî delîle değil, duyulara dayanmaları gerekir. Ayrıca haberî veren, haberî duyan ve olayın aynı zaman diliminde bulunması gerekir. Ayrıca haberî duyanın olay hakkındaki bilgiyi kabule ehil olması gerekir.” İhtilaf edilen şartlara gelince, mütevâtirin oluşmasında sayının kaç olması gerektiği hakkında ihtilâf meydana gelmiştir.⁶⁸⁰ Âmidî’ye göre mütevâtirin oluşması için gereken sayıyı sadece Yüce Allah bilir. Mütevâtirin sayısının ölçüsü, kişide yakînî bilginin meydana gelmesidir.⁶⁸¹

Mütevâtir haberî veren topluluğun Müslüman olup olmaması gerektiği hakkında usûlcüler ihtilâf etmişlerdir. Haberî verenin Müslüman olmasını şart koşanlara göre, eğer kâfirlerin tevatüre ulaşan haberleri ile yakînî bilgi meydana gelseydi, çok sayıdaki Hristiyânların haber verdiği Hz. İsa’nın öldürülmesi, çarmlıha gerilmesi ve teslise dâir naklettikleri haberlerin gerçekleşmiş olması gerekirdi. Hâlbuki bunlar batıl olan şeylerdendir. Âmidî’ye göre Müslüman olma şartı geçerli değildir. Zira eğer Konstantiniyyeliler krallarının öldüğünü haber verirlerse kâfir bile olsalar onların haberleriyle kat’î bilgi meydana gelir.⁶⁸² Hristiyânların Hz İsa ve teslis hakkındaki haberlerinden yakînî bilginin meydana gelmemesinin sebebi kâfir olmaları değil, tevatürün ittifâk edilen şartlarına uymaması dolayısıyladır.⁶⁸³

Şia ve ibn Ravendî’ye göre tevatürün oluşması için masum İmâmın da o topluluk arasında bulunması şarttır. Âmidî, bu şarta karşılık olarak tevatürdeki

⁶⁸⁰ Âmidî, *İhkâm*, 2/267, 268.

⁶⁸¹ Âmidî, *İhkâm*, 2/267, 268; *Munteha's-sûl*, 77.

⁶⁸² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 4/116; *İhkâm*, 2/269, 270.

⁶⁸³ Âmidî, *İhkâm*, 2/269, 270.

ittifâk edilen şartlara uyması kaydıyla kâfir bile olsalar tevatürün gerçekleşmesi söz konusu iken masum İmâmın bulunmasının şart olamayacağını belirtmektedir.⁶⁸⁴

Âmidî'ye göre mütevâtir haberde lafız ve mana birliği oluşunca yakînî bilgi meydana gelebileceği gibi, lafızlar farklı bile olsa, mana birliği oluşunca da yakînî bilgi meydana gelebilir. Ancak birincisinde yakînî bilginin meydana gelmesi daha hızlı gerçekleşir.⁶⁸⁵ Birincisine lafzî mütevâtir denirken, ikincisine ise manevî mütevâtir adı verilmektedir.

2.1.3. AHAD HABER:

Âmidî'ye göre ahad haber, tevatür sınırına ulaşmamış haberlerdir.⁶⁸⁶ Ahad haber iki kısma ayrılır. Birinci kısım, aslen zann ifade etmeyen ahad haberdur. Bu, kendisinde ihtimaller eşit şekilde olan ahad haberdur. İkinci kısım ise zann ifade eden ahad haberdur. Bu ise mümkün iki ihtimalden birinin diğerine kat'î olmaksızın nefiste tercihidur. Eğer bir haber, üç ve dörtten fazla sayıda bir topluluk tarafından nakledilirse, buna müstefid ve meşhur haber denir.⁶⁸⁷

Âmidî'nin belirttiğine göre ahad haberin bilgi ifade edip etmediği hakkında farklı görüşler vardır. Ahad haberin bilgi ifade ettiğini savunanlardan, kimisi yakînî değil zannî bilgi ifade ettiğini, kimisi ise karineye gerek olmadan yakînî bilgi ifade ettiğini, Nazzâm gibiler de karineye bitişince bilgi ifade ettiğini söylemişlerdir.

⁶⁸⁴ Âmidî, *İhkâm*, 2/270, 271; *Munteha's-sûl*, 78.

⁶⁸⁵ Âmidî, *İhkâm*, 2/272; *Munteha's-sûl*, 78.

⁶⁸⁶ Âmidî, *İhkâm*, 2/273; *Munteha's-sûl*, 78.

⁶⁸⁷ Âmidî, *İhkâm*, 2/274.

Ahad haberin bilgi ifade etmediğini savunanlar ise ahad haberin, karineye bitişsin veya bitişmesin fark etmez, yakînî bilgi ifade etmediğini söylemişlerdir.⁶⁸⁸

Âmidî'ye göre ahad haber karineye bitişince bilgi ifade eder. Karine olmaksızın ahad haberin bilgi ifade etmesi adeten imkânsızdır. Ancak bazen de karine olmadan Yüce Allah'ın bir ahad haber hakkında nefsimizde bir bilgi yaratması ise imkânsız değildir.⁶⁸⁹ Âmidî, bu görüşüyle bir açıdan Nazzâm'a katılmakla beraber, diğer açıdan mensup olduğu Eş'ârî kelâm sistemindeki "ilahî kudrete" vurgu yapmaktadır. Âmidî, karineye bitişen ahad haberin bilgi ifade edeceğine dâir sağlam deliller sunmaktadır. Bunlardan biri de hem Usûlû'd-dîni hem de Usûlû'l-fıkhî bir arada değerlendiren şu delîlidir: *"Eğer ahad haber karinelere soyutlanarak tek başına bilgi ifade etseydi, Peygamber olduğunu haber veren kimsenin doğruluğuna delâlet edecek bir mucizeye ihtiyaç duymadan nübüvveti ile ilgili bilginin meydana gelmesi gerekirdi. Aynı zamanda diğer bir şahide veya şahidin tezkiyesine ihtiyaç duymadan bir tek şahidin şehâdetiyle ilgili bilginin hâkimde oluşması gerekirdi."*⁶⁹⁰

Âmidî'ye göre mucize bir karine olduğu gibi başka birinin aynı konuda haberî de karine sayılmaktadır. Âmidî, karineye dayalı ahad haber ile ilgili yaşantımızda karşılaştığımız olaylardan bazı örnekler vermektedir. Mesela, birisi eşraftan birinin çocuğunun öldüğünü haber verirse bu konu ile ilgili karinelere bakarız. Bu karineler, o adamın hasta bir çocuğunun olması, o evde ondan başka hastanın bulunmaması, feryatlarla evden dışarıya çıkarılan bir cenazeyi görmemiz,

⁶⁸⁸ Âmidî, *İhkâm*, 2/274.

⁶⁸⁹ Âmidî, *İhkâm*, 2/274.

⁶⁹⁰ Âmidî, *İhkâm*, 2/276.

normalde ağır başlı olan babanın elbisesini parçalaması gibi şeylerdir. Bu şekilde ahad bir haberî duyan nefsînde haber veren ile ilgili bilgiyi bulur.⁶⁹¹

“Bir kimse Peygamber Efendimizin yanında bir haber verse ve Peygamber Efendimiz de o kimseyi inkâr etmese, bu, o haberin doğru olduğuna delâlet eder mi?” sorusuna Âmidî, şu şekilde cevap vermektedir: “*Peygamber Efendimizin, o haberî inkâr etmemesi o haberin doğru olduğuna zannî olarak delâlet etse de, kat’î olarak delâlet etmez.*” Âmidî, olabilecek ihtimalleri sıraladıktan sonra kelâmî açıdan bir ihtimal daha ekleyerek “*ihtimaldir ki, o kişinin yalan haberî küçük günah olabilir. Dolayısıyla Nebi’nin o haberî inkâr etmemesi Nebi hakkında küçük bir günah da olabilir. Nebinin küçük günahlardan masum olmaması kelâm kitabımızda açıkladığımız üzere kat’î değildir.*” demektedir.⁶⁹²

Âmidî’nin aktardığına göre, bir kişi bir haberî rivayet etse ve ümmet o haberin gereğince amel etme hakkında icmâ etse, Mu'tezile'den Ebu Hâşim ve Ebu Abdullah el-Basrî'ye göre bu icmâ o ahad haberin kat’î olarak doğruluğuna delâlet eder. Aksi halde ümmetin o haber hakkındaki amelleri hata olmuş olur. Hâlbuki ümmet hata üzere icmâ etmezler. Âmidî'ye göre bu görüş batıldır. Çünkü ihtimaldir ki, ümmet o ameli işlerken başka delîllere dayanmış olabilir. Ayrıca ümmet, doğruluğu zannî olan şeylerin gereğince amel etmekle mükelleftir. Zannî olanlarla mükellef olduğu için onun gereğince amel etmesi de hata sayılmaz. Dolayısıyla ümmetin o haberin gereğiyle amel etme konusunda ittifâk etmesinden dolayı ahad haberin doğruluğu yine de zannîdir, kat’î değildir.⁶⁹³

⁶⁹¹ Âmidî, *İhkâm*, 2/278, 279; *Munteha's-sûl*, 79.

⁶⁹² Âmidî, *İhkâm*, 2/280, 281; *Munteha's-sûl*, 79.

⁶⁹³ Âmidî, *İhkâm*, 2/281, 282; *Munteha's-sûl*, 80.

Bir bölgenin halkının şahid olduğu büyük bir olayı sadece bir kişi nakletse, bu durum Şia hariç bütün âlimlere göre bu haberin yalan olduğuna delâlet eder. Âmidî'nin tercihi de bu yöndedir. Âmidî'ye göre az bir topluluk huzurunda meydana gelen küçük olayların gizlenmesinin imkânsızlığı şeklinde adet cerayan ederken, nasıl olur da kalabalık toplulukların karşısında meydana gelen büyük olaylar gizli kalabilir. Ayrıca Yüce Allah, insanların tabiatlerine bildikleri şeyleri anlatmayı yerleştirmiştir.⁶⁹⁴ Mesela, namazda ellerin kaldırılması, kametteki lafızların tekli ve çift telaffuz edilmesi gibi meseleler birçok insanın şahid olduğu konulardır. Ancak bu konularda gelen rivayetler ahad haberlere dayanmakla birlikte ihtilâflıdır. Bunun izahı da, Peygamber Efendimiz döneminde her iki şekilde yapılmış olmasıdır. Aktaranlar müşahede ettiklerinin bir kısmını aktarmakla yetinip geri kalanını aktarmayı ihmal etmişlerdir.⁶⁹⁵ Toplulukların önünde uygulanma özelliği olan recm hakkındaki rivayetlerin de ahad rivayetlere dayanması da recmin uygulanması hakkında bir takım şüphelere sebep olmuştur.⁶⁹⁶

Âmidî, âdetin cerayanına o kadar değer yüklemektedir ki, nübüvvetin ispatında aklî izah ile adet çatışsa bile âdeti tercih etmiştir. Şöyleki, Peygamber Efendimiz, Kur'ân mucizesi ile muhaliflerine meydan okumuştur. Ancak o dönemdeki insanlar, dildeki uzmanlıklarına ve muhâlefetteki aşırılıklarına rağmen, bu meydan okuma karşısında aciz kaldıkları için Peygamber Efendimizin nübüvvetinin ispatı gerçekleşmiştir. Ancak aklî izaha dayanarak ispatın gerçekleştiğine itiraz edenlere Âmidî şöyle cevap vermektedir: “Biz bu ihtimallerin

⁶⁹⁴ Âmidî, *İhkâm*, 2/282, 283; *Munteha's-sûl*, 80.

⁶⁹⁵ Âmidî, *İhkâm*, 2/284.

⁶⁹⁶ Keleş, Ahmet, “Hadis İlminde İsnadın Otoritesi veya Akla Rağmen Hadis Okuyuculuğunun Çağdaş Bir Örneği “Recm Cezası” Çalışmasına Eleştirel Bir Bakış”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: IV, sayı: 1, s. 41-84; Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, “Kur'ân-ı Kerim’de Olmayan ve Onunla Çelişen Ceza: Recm”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sayı: 2, s. 117-129.

aklen ve zâtı itibariyle mümkün olduğunu inkâr etmiyoruz. Ancak âdete dayalı olarak izah ettiğimiz gibi bu imkânsızdır. Zâtı itibariyle mümkün olan bir şeyin, var olması itibariyle muhal olmaması gerekmez.”⁶⁹⁷ Bir hadisin sıhhatinin icmâ ile değil de adet ile ispatlanabileceğine dâir şu sözleri de dikkat çekicidir. “Haberlerin sahih olmasına icmâ ile delîl getirilmez ama adet ile getirilebilir. Çünkü adet usûlül-ahkâmın en büyük konularında sahih olmayan bir şeyle istidlâl etmeyi inkâr edenin bulunmamasını imkânsız kılar. Adet ile delîl getirmek, icmâ ile delîl getirmekten farklıdır. Bu, Kur’ânın alternatifinin bulunduğu iddiasının ve kuşluk namazı, şevval orucu vb. ibadetlerin farz olduğuna delâlet eden bir delîlin bulunduğu iddiasının imkânsızlığına adet ile istidlâl etmek gibidir.”⁶⁹⁸ Âmidî’ye göre adet, en büyük usûl konularında aslı olmayan bir şeye itimat edilmesini imkânsız kılar.⁶⁹⁹

Ahad haberin Usûlû’d-dîn açısından bir önemi, nübüvvetin ispatında ahad haber ile nakledilen mucizelerin delîl değeridir. Âmidî’ye göre Peygamber Efendimizden nakledilen Kur’ân dışında diğer mucizeler ile ilgili haberler ahad haber niteliği taşımaktadır. Çünkü bu mucizelere az bir topluluk şahid olmuştur. Ayın yarılması mucizesi de ahad haberle nakledilmiştir. Çünkü ayın yarılması, geceleyin insanlar uykudayken meydana gelen mucizelerdendir. Peygamber Efendimiz de insanları ayın yarılmasını görmeleri için davet etmemiştir. Gece meydana gelen deprem, şimşek, rüzgârlar ve yıldız kayması gibi nice olaylar vardır ki, bunları birkaç kişi dışında kimse fark etmez. Kur’ân ise bunlardan farklıdır. Çünkü Peygamber Efendimiz sürekli insanların arasında Kur’ân’ı tebliğ etmiş ve

⁶⁹⁷ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 302.

⁶⁹⁸ Âmidî, *İhkâm*, 2/188.

⁶⁹⁹ Âmidî, *İhkâm*, 2/189.

O'nun zamanında Kur'ân'dan habersiz kimse kalmamıştır.⁷⁰⁰ Âmidî'ye göre Kur'ân dışındaki mucizeler ahad haberlere dayanmaktadır. Ahad haber, kat'î olan konularda delîl olarak getirilmez.⁷⁰¹ Ancak yine de Âmidî'ye göre ayın yarılması gibi Kur'ân dışında aktarılan mucizeler mütevâtire ulaşmadı ise de her asırda yalan üzere birleşmeleri tasavvur edilemeyecek sayıda tarihçi ve ulemâ bu ahad haberleri nakletmişlerdir. Dolayısıyla bu ahad haberlerin umûmuna bakılınca, Peygamber Efendimizden bazı mucizelerin ve harikulade bazı olayların sâdır olduğu hakkında bir bilgi vâcip olmaktadır.⁷⁰²

Bu meselenin Usûlü'l-fıkıh açısından önemli bir konusu da “*ibadetlerde ahad haberler ile amel etmek caiz midir, vâcip midir?*” konusudur. Âmidî, bu konudaki ihtilâfı şu şekilde özetlemektedir. Şia, Kâşânî ve ibn Davud gibi bazı âlimler ahad haberin ibadetlerde hüccet olmasını reddetmişlerdir. Bazı âlimler ise naklî delîlin desteklediği ahad haberin ibadetlerde hüccet olduğunu savunurken; aklî delîlin desteklediği ahad haber hakkında ihtilâf etmişlerdir. Âmidî'ye göre ahad haber mutlak olarak ibadetlerde hüccet sayılmaktadır.⁷⁰³ Bununla beraber bu konudaki delîller kat'î olmadığı için bu mesele kat'î değildir, içtihadîdir ve zannîdir.⁷⁰⁴

Âmidî'ye göre ahad haberin geçerli olması için ravide bazı şartların bulunması gereklidir. Bu şartların başında iki usûlün bitişme noktası olarak dikkat çeken iki şart ravinin mükellef ve müslüman olması gelmektedir.⁷⁰⁵ Âmidî, ahad haberle ilgili en sık zikrettiği ayet “*eğer size bir fasık bir haber getirirse*

⁷⁰⁰ Âmidî, *İhkâm*, 2/284; *Munteha's-sûl*, 81.

⁷⁰¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/105.

⁷⁰² Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 305.

⁷⁰³ Âmidî, *İhkâm*, 2/288; *Munteha's-sûl*, 82.

⁷⁰⁴ Âmidî, *İhkâm*, 2/303; *Munteha's-sûl*, 83.

⁷⁰⁵ Âmidî, *Munteha's-sûl*, 167.

doğruluğunu araştırın”⁷⁰⁶ ayetidir. Âmidî’ye göre, mükellef olduğu için, Yüce Allah’tan korkan fasık birinin haberî, yalan söyleme ihtimalinden dolayı icmâen delîl olarak kabul edilmezken, Müslüman ve mükellef olmayan birinin haberinin reddedilmesi daha uygundur.⁷⁰⁷

2.2. METİN TAHLİLİ AÇISINDAN HÜKÜM ÇIKARMA KAİDELERİ

Âmidî, “Ebkârü'l-Efkâr”da şer’î delîli, metnin delâleti açısından, manzûm olan ve manzûm olmayan olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Manzûm olan, lafzî delâleti açık olan; manzûm olmayan ise lafzî delâleti açık olmayan demektir.⁷⁰⁸

⁷⁰⁶ Hucurat, 6.

⁷⁰⁷ Âmidî, *İhkâm*, 2/304, 305.

⁷⁰⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 4/320. Âmidî, Ebkârü'l-Efkâr’da şer’î delîli, şu şekilde izah etmektedir.

METNİN DELALETİ AÇISINDAN ŞERİ DELİL						
Manzum olan (Lafız Merkezli)				Manzum olmayan (Maksât Merkezli)		
Bir manaya delalet eden		Birçok manaya delalet eden		Delalet ciheti Mütakellimin maksâtı olan		Delalet ciheti Mütakellimin maksâtı olmayan
Mutlak “10” sayısı vb	Mukayyed “Bu ondur.” “10 adam” gibi	Tüm medlullerinde hakikî	Bazı medlullerinde hakikî	Lazın delaletinden anlaşılan Konuşulan alanda ise	Lazın delaletinden anlaşılan Konuşulan alanın dışında ise	-Delaletü'l-ışaret
		Delalet ciheti bir olan	Delalet ciheti farklı olan	-Delaletü'l-iktiza -Delaletü't-tenbih ve'l-ima	Mefhum a. Mefhumu muvafaka b. Mefhumu muhalefe	
		Umûm Yedi kısımdır	Müsterek Göz, kar’ lafızları gibi			

Diğer bir deyişle, Âmidî, manzûm olan kavramıyla, metnin nazmı dâhilindeki lafız merkezli manaları ifade ederken, manzûm olmayan kavramıyla metnin nazmı dışındaki maksât merkezli manaları kasdetmektedir.

Âmidî, metin tahlîli açısından, sem'î delîllerden kitap, sünnet ve icmânın ortak olduğu bazı kavramlar ve kaideler üzerinde durmaktadır. Neshi ise sadece kitap ve sünnetin ortak olduğu bir kavram olarak ele almaktadır. Çünkü Âmidî'ye göre icmâ neshe konu olmaz. Bu kavramları iki usûl ile ilişkileri açısından ele almak gerekmektedir.

2.2.1. MANZÛM OLAN HÜKÛM ÇIKARMA KAİDELERİ:

2.2.1.1. Hakikat – Mecâz:

Âmidî'ye göre isim, hakikat ve mecâza ayrılır. **Hakikat**, lügatte “hak”tan türetilmiştir. Hak kelimesi, sabit ve lazım anlamına gelir. Batılın zıddıdır. Bu anlamda inen bir âyeti kerimede “*azap kelimesi kâfirler hakkında hak oldu*”⁷⁰⁹ yani

Âmidî, “İhkâm”da da şer’î delîli, şu şekilde kısaca izah etmektedir.

METNİN DELALETİ AÇISINDAN ŞERİ DELİL	
Manzum olan (Lafız Merkezli)	Manzum olmayan (Mana Merkezli)
1. Emir	1. Delâletü'l-iktizâ
2. Nehiy	2. Delâletü't-tenbîh ve'l-îmâ
3. Âmm ve Hâss	3. Delâletü'l-işâret
4. Umumun Tahsisi	4. Mefhûm
5. Umumu Tahsis Eden Delîller	a. Mefhumu'l-muvafaka
6. Mutlak ve Mukayyed	b. Mefhumu'l-muhalefe
7. Mücmel	
8. Beyan ve Mübeyyen	
9. Zâhir ve Tevili	
10. Nasih	

⁷⁰⁹ Zümer, 39/71.

sabit ve gerekli oldu. Âmidî'ye göre usûlcülerin ıstılahında **hakikat**, *lugavî* ve *şer'î* olmak üzere iki farklı anlama gelmektedir.⁷¹⁰

Lugavî hakikat, vad'î ve örfî olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. *Vad'î hakikat*, lafzın, lugatte ilk kez kendisi için ortaya konulduğu anlamda kullanılmasıdır. Örneğin, ilk kez “konuşan canlı” anlamında kullanılan “insan” lafzı vb. *Örfî hakikat* ise lafzın, örfî kullanım itibariyle ilk kez kendisi için ortaya konulduğu anlamda kullanılmasıdır. Örfte dört ayaklılar hakkında hayvan lafzının kullanılması vb.⁷¹¹ Âmidî'ye göre bir şeyin vad'î anlamda isimlendirilmesi caiz iken, örfî anlamda caiz olmayabilir. Mesela, iman lafzının Yüce Allah'tan başka ilahları tasdik etmek için de kullanılması vad'î anlamda caiz iken; örfî anlamda caiz değildir. Çünkü örf, iman lafzını tahsîs ederek, sadece Yüce Allah'ı tasdik için kullanmaktadır.⁷¹²

Şer'î hakikat ise lafzın, şeriâtte ilk kez kendisi için ortaya konulduğu anlamda kullanılmasıdır. Namaz, hac ve zekât vb.⁷¹³ Kısaca ifade edecek olursak, hakikat bir lafzın konuşulan alanda ilk kez ortaya konulduğu manadır. Namaz lafzı *lugavî hakikat* itibariyle dua anlamına gelirken, *şer'î hakikat* itibariyle kıyam, rüku ve secdeden oluşan, günde beş vakit mükelleflere farz olan ibadet anlamına gelmektedir.

Menfaatlerin mal olup olmadığı konusunda usûlcülerin ihtilâfının temelinde menfaatlerin varlığının hangi hakiki anlamda ele alınacağı sorunu bulunmaktadır. Hanefiler menfaati Aklî hakikat olarak ele alırken, Şâfiîler ve Hanbeliler örfî ve şeri hakikat olarak ele almaktadırlar. Hanefiler, varlığı cevher-araz olarak algılayan

⁷¹⁰ Âmidî, *İhkâm*, 1/26; *Munteha's-sûl*, 11.

⁷¹¹ Âmidî, *İhkâm*, 1/26; *Munteha's-sûl*, 11.

⁷¹² Âmidî, *Ebkâr*, 5/21.

⁷¹³ Âmidî, *İhkâm*, 1/26; *Munteha's-sûl*, 11.

atomcu varlık anlayışının etkisiyle menfaatleri ardışık iki anda varlığını devam ettiremeyen, an be an yaratılan arazlarla eş değer gördükleri için, kira akdi gibi konusu menfaat olan akitlerde akit sırasında menfaat ma'dûm olduğu için kiranın ücretinin an be an ödenmesi gerekir. Ancak kira bedelinin an be an ödenmesi mümkün olmadığı için kira süresi dolduğunda ödenmesine karar verilmiştir. Şâfiîler ise menfaati örfî ve şeri hakikat açısından mal olarak değerlendirmişlerdir. Şeri hükümler Aklî hakikatler üzerine değil, örfî îtikadler üzerine bina edilmiştir. Menfaatlerin bağlı bulunduğu aynlar menfaat yerine konulduğu için, kira akdi satım akdi gibi değerlendirilmektedir. Bundan dolayı kira ücreti, satım akdindeki semen gibi olup kiraya veren ücrete akit anında hak kazanmaktadır.⁷¹⁴

Âmidî'ye göre **mecâz** lugatte “cevaz”dan türetilmiştir. Bu da “*bir halden başka bir hale intikal*” demektir. Usûlcülerin ıstılahında **mecâz**, *aralarındaki bir ilişkiden veya bir benzerlikten dolayı, ıstılahta ilk kez kendisi için ortaya konulduğu hakikî anlamın dışında lafzın kullanılmasıdır*. Duvardaki insan resmine, şekli benzerlikten dolayı insan denmesi mecâzîdir. Cesaret sıfatında ortak olduğu için bir insana aslan denmesi de mecâzîdir.⁷¹⁵ Mecâzın bir de izafetlerde olabilir. “Kasabaya sor” âyetinde soru sormanın kasabaya izafe edilmesi sorunlu olduğu için burada kasaba lafzı hakikî anlamda değil, “kasaba halkına sor” anlamında mecâzî anlamda kullanılmıştır.⁷¹⁶ “Yüce Allah’ın kudretine bak” dediğimizde de Yüce

⁷¹⁴ Hacak, Hasan, *Atomcu Evren Anlayışının İslâm Hukukuna Etkisi*, s. 116, 117, 176. Zencânî *Tahricu'l-Furu' ale'l-Usûl*, 1/226. Hanefiler gaspedilen malın menfaatinin tazmine konu olmamasını; Şâfiîler menfaaletlerin tazmine konu olmasını benzer bir şekilde savunmaktadır. Hanefilerin akli hakikat açısından madum dedikleri menfaatleri, Şâfiîler örfî ve şeri hakikat açısından mal olarak değerlendirmektedir. Hacak, Hasan, *Atomcu Evren Anlayışının İslâm Hukukuna Etkisi*, s. 121 - 125. Zencânî *Tahricu'l-Furu' ale'l-Usûl*, 1/227.

⁷¹⁵ Âmidî, *İhkâm*, 1/27, 28; *Munteha's-sûl*, 11. Âmidî, el-Mübîn’de mecâzı benzer bir şekilde tarif etmiştir: “*Hakikatte başka bir şey için kullanıldığı halde, her hangi bir şeye delâlet eden şeyden ibarettir.*” Âmidî, *El-Mübîn*, s. 71.

⁷¹⁶ Âmidî, *İhkâm*, 1/31.

Allah'ın kudretinin etki ettiği maddura bakmayı kastederiz. Âmidî'ye göre Zeyd ve Amr gibi özel isimler hakkında hakikat ve mecâz söz konusu değildir.⁷¹⁷

Âmidî, lüğatin mecâzî isimleri kapsayıp kapsamadığı hakkında usûlcülerin ihtilâf ettiğini belirtmiştir. Kapsamadığını savunanlar içinde Ebu İshak eş-Şîrâzî ve ona tabi olan Usûlcüler bulunuyorken; geri kalan Usûlcüler lüğatin mecâzî isimleri kapsadığını savunmaktadır.⁷¹⁸

Âmidî, Yüce Allah'ın kelâmında mecâzî isimlerin bulunup bulunmadığı hakkında Usûlcülerin ihtilâf ettiğini belirtmiştir. Zâhir ehli ve Râfizîler Yüce Allah'ın kelâmında mecâzî isimlerin bulunmadığını savunurken, geri kalan alimler Yüce Allah'ın kelâmında mecâzî isimlerin bulunduğunu savunmuşlardır. Âmidî, Yüce Allah'ın kelâmında mecâzî isimlerin bulunduğunu ispat edenlerin şu âyetlerle istidlâlde bulunduklarını söylemektedir: *“O'nun benzeri yoktur.”*⁷¹⁹ *“Kendisinde bulunduğumuz kasabaya ve beraberinde geldiğimiz hayvanlara sorun.”*⁷²⁰ *“Orada yıkılmayı isteyen bir duvar buldular.”*⁷²¹ Birinci âyetteki mecâz fazlalık iledir. Çünkü “kef” harfi hazfedilirse mana değişmez. İkinci âyetteki mecâz, noksanlık iledir. Çünkü âyette kasabaya sormak imkânsız olduğu için murad, kasaba halkıdır. “el-bî'r” hayvanlar demektir. Dolayısıyla hayvanların sahibi anlamında mecâzdır. Üçüncü âyetteki mecâz ise isti'âre iledir. Çünkü duvarın irâdede bulunması imkânsızdır. Dolayısıyla bu lafızların zâhiri anlamlarına hamledilmesi imkânsız olunca, mecâza hamledilirler.⁷²²

⁷¹⁷ Âmidî, *İhkâm*, 1/32.

⁷¹⁸ Âmidî, *İhkâm*, 1/40.

⁷¹⁹ Şûrâ, 42/11. لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

⁷²⁰ Yusuf, 12/82. وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا

⁷²¹ Kehf, 18/77. فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ

⁷²² Âmidî, *İhkâm*, 1/42.

Yüce Allah'ın kelâmında mecâzî isimlerin bulunmadığını savunlar ise bu üç âyetteki lafızları hakikat anlamlarına şu şekilde te'vîl etmişlerdir. Birinci âyetteki “kef” harfî teşbihi nefyetme anlamında hakikîdir. İkinci âyetle kasabanın manası insanlar topluluğudur. “el-bî'r” ise kabile demektir. Fakat kasaba ve hayvan anlamına hakikat iseler bile Yüce Allah onları konuşturmaya kadirdir. Peygamberlik döneminde bir Peygamberin sorusu üzerine konuşmaları imkânsız değildir. Üçüncü âyetle duvar da hakikat anlamındadır. Çünkü Yüce Allah'ın duvarda irâde yaratması mümkündür.⁷²³

Âmidî, bu izahlara şöyle cevap vermiştir. Birinci âyetle “kef” harfî hakikat anlamında teşbih olsaydı, mana “O'nun benzerinin benzeri yoktur” olurdu. Bu durumda Yüce Allah'ın benzeri ispat edilmiş olur. Nefy Yüce Allah'tan değil, benzerinden yapılmış olurdu. Bu ise tezattır. İkinci âyetle gelince kasabanın hakikî anlamı, toplanmanın kendisinde meydana geldiği mekân demektir. Üçüncü âyetle ise Yüce Allah'ın kudretiyle duvarın irâde etmesi ve ikinci âyetle hayvanların konuşması normal zamanda meydana gelmeyen işlerdendir. Ancak bir Peygamberin risâlet konusunda meydan okuması sırasında meydana gelir.⁷²⁴ Âmidî daha sonra Kur'ân'dan mecâz bulunduran birçok âyeti sıralamaktadır. Mesela, “altından ırmaklar akan”⁷²⁵ ifadesinde mecâz vardır. Zira ırmaklar kendi iradeleri ile akmazlar. “*ihtiyarlıktan dolayı baş tutuştu*”⁷²⁶ âyetinde mecâz vardır. Çünkü başın tutuşma iradesi yoktur. “Hac bilinen aylardır”⁷²⁷ âyetinde mecâz vardır. Çünkü ay,

⁷²³ Âmidî, *İhkâm*, 1/42, 43.

⁷²⁴ Âmidî, *İhkâm*, 1/43, 44.

⁷²⁵ Bakara, 2/25.

⁷²⁶ Meryem, 19/4.

⁷²⁷ Bakara, 2/197.

haccın kendisi değil, hac fiillerinin yapıldığı zamandır. “onlara tevazu kanatlarını ger”⁷²⁸ ayetinde mecâz vardır. Çünkü tevazunun kanadı yoktur.⁷²⁹

Âmidî, hakikat ve mecâz ile ilgili muhaliflerin aklî bazı itirazları üzerinde durmaktadır. Muhaliflere göre mecâz, bir çeşit yalandır. Yalan değilse bile acizlik durumunda hakikatten mecâza geçilmektedir. Yüce Allah, yalandan ve acizlikten münezzehtir. Mecâzın acizlik olmadığını kabul etsek bile mecâzın anlamı bir karine ile anlaşılır. Karine olmayınca muhatab manayı bulamayabilir. Kur’ân’ın anlaşılmasını kolaylaştıran ve Hakîm olan Yüce Allah’tan böyle bir şeyin sudur etmesi kabihtir. Ayrıca eğer Yüce Allah mecâzı kullanınca “mütecaviz” olarak isimlendirilmesi vâcib olur. Hâlbuki böyle bir isim icmâya muhaliftir. Âmidî, bu itirazlara şöyle cevap vermektedir. Yalan, mecâzda değil hakikatta söz konusu olur. Yalan aklen kabihtir. Ancak isti’âre ve mecâz aklen hasendir. Hakikatten aciz kalmak söz konusu değildir. Çünkü kelâm, mecâz yerine hakikat ile de ifade edilebilirdi. Hakikat yerine mecâz kullanılması manada yetersizliğe değil, bilakis muhatabın manayı daha iyi anlamasına ve kelâmın daha fasih olmasına yardım eder. Yüce Allah hakkında bir ismin verilmesi şer’î hükümlerde bulunursa caiz olur. Hâlbuki böyle bir isim nasslarda vârit olmamıştır.⁷³⁰

Bazı Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-fikh meselelerindeki ihtilâflar, lafızlardaki hakikat ve mecâzdan kaynaklanmaktadır. Âmidî’nin Usûlü'd-dîn alanında hakikat ve mecâz ile bazı meseleleri izah etmeye çalıştığını görmekteyiz. Bunların en önemlilerinden biri de Yüce Allah’ın sıfatları konusudur. Âmidî, bekâ sıfatının Yaratan ve yaratılan hakkında kullanımının “*varlığı devamlı*” anlamında hakikî

⁷²⁸ İsrâ, 17/24.

⁷²⁹ Âmidî, *İhkâm*, 1/44. Ayrıca bkz: Bakara, 2/194, Hac, 40, Mâide, 5/6, 64, Nur, 35, Şura, 40, Enfâl, 30, Kehf, 29.

⁷³⁰ Âmidî, *İhkâm*, 1/43 – 45.

olduğu konusunda Ebu Hâşim dışındaki mütekellimlerin ittifâk ettiğini söylemektedir. Ebu Hâşim'e göre ise bekâ sıfatı, hakikat anlamıyla Yüce Allah için kullanılırken, mahlûkat için mecâzî anlamda kullanılmaktadır. Dolayısıyla Âmidî'ye göre, bekâ sıfatının mahlûkata verilip verilememesi konusundaki ihtilâfın altında, bekâ sıfatının hakikat anlamında mı yoksa mecâz anlamında mı kullanıldığı sorunu yatmaktadır. Bâkî, hakikat anlamında olunca manası *varlığı devamlı* anlamına, mecâz anlamında kullanılınca *varlığı devamlı olmayan* anlamına gelmektedir.⁷³¹

Yüce Allah'ın diğer sıfatları konusunda da benzer ihtilâflar meydana gelmiştir. Bu sıfatların Yüce Allah'a izafeti hakikî mi mecâzî midir? Mesela, vech, 'ayn, yed, cenb, sâk, nur vb sıfatları hakikî anlamlarında kabul eden Müşebbihe Cenâb-ı Hakk'a bir kısım organlar nispet etmiştir. Âmidî, bunları mecâza hamlederek değişik te'villerde bulunmuştur. Mesela vechten kasıt zat, aynden kasıt korumak, basar sıfatı, yeryüzünde yaratılan nehirler, "yed"ten kasıt kudret, nurdan kasıt yarattığı nurlar ile gökleri ve yeri nurlandırmasıdır.⁷³² Âmidî, ayrıca şefaât ile cezanın düşürüleceğini ispat için şefaâtçı lafzının hakikî manası ile ilgili tartışmayı dile getirmiştir. Şefaât lafzı, hakikî manasında bir faydayı celbetme talebi anlamında kullanıldığı gibi, bir zararı def etme talebi anlamında da kullanılmaktadır.⁷³³

Âmidî'nin Usûlü'l-fık alanında da bazı meseleleri hakikat ve mecâz ile izah etmeye çalıştığını görmekteyiz. Mesela, nâsihin tanımındaki ihtilâfın sebebi olarak Âmidî, şunu demektedir: "*Bizimle Mu'tezile arasındaki ihtilâfın sebebi, nâsihin hakikat anlamının Yüce Allah hakkında mı olduğu, yoksa hükmün kalktığını belirten yol anlamında mı olduğu konusundadır. Mu'tezileye göre nâsih, hakikatte yol*

⁷³¹ Âmidî, *Ebkâr*, 1/440, 441.

⁷³² Âmidî, *Ebkâr*, 1/451 – 460.

⁷³³ Âmidî, *Ebkâr*, 4/377.

anlamındadır.” Dolayısıyla Mu'tezile nâsihe “*Yüce Allah'tan sâdır olan söz*” anlamını vermişlerdir. Âmidî'ye göre nâsih Yüce Allah'tır. Hükmün kalktığına delâlet eden hitap ise neshtir. Bu hitâba nâsih denmesi mecâzîdir.⁷³⁴ Başka bir örnek ise “tahsîse uğramış umûm, geri kalan cüzlerinde umûm ifade eder mi?” meselesinde Âmidî, geri kalan cüzlerinde hakikat mi mecâz mı ifade edeceği hakkında 8 farklı görüşü anlattıktan sonra kendi görüşünün mecâz yönünde olduğunu izah etmektedir.⁷³⁵

İbn Teymiyye, hakikat ve mecâz ile ilgili yapılan taksim ve tanımların Arap dilinde olmadığını ve sonradan çıkan terimler olduğunu, bunun, Fahreddin Râzî, Âmidî, ibn Hacib vb müteahhir âlimler tarafından ortaya atıldığını iddia ederek onları eleştirmiştir.⁷³⁶

2.2.1.2. Müşterek – Müterâdif:

Âmidî'ye göre **müşterek**, bir tek açıdan olmaksızın, birden fazla eşyaya delâlet eden bir tek lafızdan ibarettir. Ayn ve kar' lafızları gibi.⁷³⁷ İnsanlar, lugatte müşteregin bulunup bulunmadığı hakkında ihtilâf etmişlerdir. Âmidî'ye göre lugatte müşteregin bulunması caizdir ve vakidir. Zira lafzın dilde ortaya konulması, lafzı

⁷³⁴ Âmidî, *İhkâm*, 3/101. Ayrıca neshin tanımında bulunan intikal ve izale anlamları konusunda da hangisi hakkında hakikat hangisi hakkında mecâz olduğu tartışılmıştır. Âmidî, *İhkâm*, 3/96, 97.

⁷³⁵ Âmidî, *İhkâm*, 2/439, 440. Başka bir örnek için bkz: “Yap” (*أَفْعَلُ*) sigasında vucub ve mendupluğun hangisinde hakikat, hangisinde mecâz olduğu meselesi için bakınız: Âmidî, *İhkâm*, 2/368, 369.

⁷³⁶ Çağmar, M. Edip, “Âmidî'nin İhkâm adlı kitabında Hakikat ve Mecâz”, *Uluslararası Seyfeddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2009, s. 564. Ancak kaynak belirtilmediği için araştırdığımız halde ibn Teymiyye'nin eserlerinde bu iddiaya ulaşamadık.

⁷³⁷ Âmidî, *el-Mübîn*, s. 71.

va'z edenin amacına tabidir. Lafzı va'z eden, mücmel veya mufassal olarak bir şeyle başka bir şeyi tarif etmeyi amaçlayabilir.⁷³⁸

Âmidî'ye göre müşterek ve mecâz arasındaki fark şudur. Müşterek delâlet ettiği tüm farklı manalarda hakikî iken, mecâz ise delâlet ettiği farklı manaların bazısında hakikîdir.⁷³⁹

Âmidî'ye göre müşterek bazen **mutevati'** ile karıştırılır. Mutevati', birden çok eşyaya delâlet eden ve aralarında ortak bir manaya delâlet eden lafızdan ibarettir. Mesela, "canlı" lafzı insan, at vb birçok şeye ve bunlar arasında değişmeyen ortak bir manaya delâlet etmesinden dolayı mutevati' bir lafızdır.⁷⁴⁰ Âmidî'ye göre, "**mebde'**" lafzı hem zamanın hem de bir çizginin başlangıcı anlamında müşterek bir lafız olduğu zannedilmiştir. Hâlbuki her ikisi arasında ortak bir mana olan "*bir şeyin başlangıcı*" anlamında mutevati' bir lafızdır.⁷⁴¹

Âmidî, "*lugat ulemâsı **kur'** lafzını hem temizlik hem de hayız için kullanmıştır. Hâlbuki ikisi de birbirinin zıddıdır. Bu da müşteregin dilde bulunduğu delâlet etmektedir*" şeklindeki iddiaya şöyle cevap vermektedir: "*Bunda **kur'** lafzının müşterek olduğuna delâlet yoktur. Bilakis, kur' lafzı, mutevati' olabileceği gibi,*⁷⁴² *iki manasından birinde mecâz da olabilir.*" Âmidî'ye göre müşteregin dilde mevcut olduğuna dâir en uygun delîl şudur. "*Mevcût*" lafzının hem "*kadîm*" olan *Yüce Allah için hem de "muhdes" için hakikî anlamda*

⁷³⁸ Âmidî, *İhkâm*, 1/20.

⁷³⁹ Âmidî, *İhkâm*, 1/20, 21.

⁷⁴⁰ Âmidî, *el-Mübîn*, s. 71.

⁷⁴¹ Âmidî, *İhkâm*, 1/22. Râzî'ye göre müşterek ile mutevati' arasındaki fark, müşterek lafız birden fazla müsemmaya/eşyaya delalet ederken, mutevati' lafız ise bir müsemmaya delalet eder. Râzî, *Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, 1/503.

⁷⁴² Mutevati' lafız, farklı anlamları arasında ortak bir mana için konulan lafızdır. Kur' lafzının manaları arasında ortak olan mana belirli bir durumla ilgili her türlü periyodik ve mutad zaman dilimi demektir. Bunun için sıtma nöbeti devresi için kur' denildiği gibi, kadının adet dönemi devresi için de kur' denilmiştir. Şaban, Zekiyyuddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 361.

*kullanıldığında icmâ vardır. Şâyet birinde mecâz olsaydı, Yüce Allah'dan nefyi de söz konusu olabilirdi. Hâlbuki bu imkânsızdır. Mevcût lafzının hem kadimdeki hem de muhdesdeki müsemmâsı farklıdır ve hakikîdir. Mevcût lafzı, Kadîm hakkında vâcibu'l-vucûd anlamında kullanılırken, muhdes hakkında mümkünü'l-vucûd anlamında kullanılmaktadır.*⁷⁴³

Âmidî, bu açıklamasıyla Yüce Allah'ın isim ve sıfatlarının mahlûkatta lafzen benzer olarak hakikî anlamda kullanılmasının, Yüce Allah ve mahlukat arasında benzerliği gerektirmediğini kastetmiş olmaktadır. Zira dünyadaki şarap ile cennette bulunan şarap lafzı her ikisinde de hakikî anlamda kullanılmasına rağmen, mahiyetleri birbirinden farklıdır. Yüce Allah'ın ilmi ile insanların ilmi mahiyet olarak mutlak-mukayyed açısından birbirinden farklı olmakla birlikte dildeki kullanım açısından ikisi de hakikî anlamda kullanılmıştır. İkisinin de hakikî anlamda kullanılması her açıdan benzer olmalarını gerektirmez.

Âmidî'ye göre müşterek lafızlar, Yüce Allah'ın kelâmında da mevcuttur. Bunun delîli de “yöneldiği zaman geceye andolsun”⁷⁴⁴ âyetinde geçen “yönelmek” hem gecenin gelişi hem de gidişi için kullanılmaktadır.⁷⁴⁵ Âmidî'ye göre Kur'an'da Arapça dışında kelimelerin bulunması da diller arasında müşterek lafızların bulunması ile açıklanabilir. Âmidî, “Peygamber Efendimizin bütün milletlere elçi

⁷⁴³ Âmidî, *İhkâm*, 1/21; *Munteha's-sûl*, s. 13, 14. Zekiyyuddin Şaban'a göre müşterek lafızlar üç yolla ortaya çıkarlar. *Birinci yol*, Arap kabileleri arasındaki farklı kullanımlardır. Bir lafız bir kabilede bir anlamda kullanılırken, diğer bir kabilede aynı lafız başka bir anlamda kullanılır. Daha sonra bu iki kullanım da yaygınlık kazanır. Ancak bu farklı anlamın farklı kabilelerden kaynaklandığı unutulur. Dolayısıyla daha sonraki nesillere bu lafız iki anlamıyla müşterek bir lafız olarak intikal eder. *İkinci yol*: Bir lafız iki mana arasında ortak bir mana için ortaya konulmuş olur. Örfi kullanımla iki mana o kadar çok kullanılır ki, ortak mana unutulur. Daha sonraki nesillere bu lafız iki anlamıyla müşterek bir lafız olarak intikal eder. *Üçüncü yol*: bir lafız önce bir mana için konur. Daha sonra aynı lafız alaka çeşitlerine binaen mecâz yoluyla başka bir manada kullanılır. Örfi kullanımla bu mecâzi mana o kadar çok yaygınlaşır ki, bunun mecâz olduğu unutulur. Daha sonraki nesillere bu lafız iki anlamıyla müşterek bir lafız olarak intikal eder. Şaban, Zekiyyuddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 361.

⁷⁴⁴ Tekvir, 81/17. وَالْيَلِ إِذَا عَسَسَ

⁷⁴⁵ Âmidî, *İhkâm*, 1/22.

olarak görevlendirilmesinden dolayı onlara hitâbının gerçekleşmesi için farklı dillerden kelimeler var” diyenlere katılmadığını ve bu lafızlar ile hitaptan elde edilecek bir faydanın, Arap olmayanlar için meydana gelmediğini ve bu lafızların mu’ciz de olmadığını söylemektedir.⁷⁴⁶

Âmidî, hem hakikat-mecâz hem de müşterek hakkında önemli bir konuya değinmektedir. Bu konu da şudur: “Acaba ister müşterek kabilinden olsun, ister biri hakikat diğeri mecâz kabilinden olsun, bir lafız ile iki mananın kastedilmesi caiz midir? Âmidî, bu konuda üç farklı görüş nakletmektedir: **Birinci görüşe göre**, bir lafız ile iki mananın kastedilmesi caizdir. Bu görüşü İmâm Şâfiî, Bakıllânî ve Eş’ârîlerden bir grup, Cubbâî ve Kadı Abdalcabbâr savunmaktadır. **İkinci görüşe göre**, bir lafız ile iki mananın kastedilmesi mutlak olarak caiz değildir. Bu görüşü Ebu Hâşim ve Ebu Abdullah gibi Mu'tezile'den bir grup ile Eş’ârîlerden bir grup, savunmaktadır. **Üçüncü görüşe göre**, bir lafız ile iki mananın kastedilmesi dil açısından değil, irade açısından caizdir. Bu görüşü İmâm Gazzâlî ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî savunmaktadır. Âmidî'ye göre tercîhe şayan olan görüş şu şekildedir: “İrade yönüyle caizdir, dil yönüyle vuku bulmuştur.” İrade yönüyle caiz olması, bunu tasavvur ettiğimizde aklen zâtı itibariyle muhal bir şeyin gerekmemesidir. Dil yönünden meydana gelmiş olmasına gelince, Âmidî, delil olarak “Yüce Allah ve melekleri nebiye salât eder.”⁷⁴⁷ ayeti ile “göklerde ve yerde olanların Yüce Allah’a secde ettiklerini görmüyor musun?”⁷⁴⁸ ayetine dayanmaktadır. Çünkü Yüce Allah’ın salâtı, merhameti demektir. Meleklerin salâtı ise meleklerin duası ve istiğfarı

⁷⁴⁶ Âmidî, *Munteha's-sûl*, s. 49.

⁷⁴⁷ Ahzâb, 33/56.

⁷⁴⁸ Hac, 22/18.

demektir. İnsanların secdesi ile insanların dışındakilerin secdesi aynı şey değildir. Bu farklı manalar bir lafız ile murad edilmiştir.⁷⁴⁹

Müştereğin dilde vuku bulmadığını söyleyen Gazzâlî'ye göre ayette geçen salât ve secde lafızları müşterek değil, mutevâtî' yani ortak bir manaya delâlet eden lafızlardır. Yüce Allah'ın ve meleklerin salâtının ortak anlamı, Peygamber Efendimizin nübüvvet görevinde ona yardım etmektir. İnsanların ve diğer canlıların secdesinin ortak anlamı ise Yüce Allah'ın emrine ve iradesine boyun eğmektir. Âmidî'ye göre salât ve secdenin müsemâmîsî, dedikleri gibi olsaydı, bu isimler arasında ittirâd gerekirdi. Müterâdîf lafızlar gibi birbirlerinin yerine kullanılmaları gerekirdi. Hâlbuki her yardıma, salât adı verilmediği gibi, her secdeye de boyun eğme anlamı verilmemektedir.⁷⁵⁰

Âmidî'ye göre müşterek umûm çeşitlerinden biridir. Ancak İmâm Şâfiî ve Bâkılânî'nin aksine Âmidî'ye göre müşterek, bütün medlûllerini yani manalarını umûm gibi kastetmez.⁷⁵¹ Âmidî'ye göre müşterekin her bir medlûlune delâletinin hakikî olduğunu anlamak için bir karineye ihtiyaç vardır. Bu karine bazen açıktır, bazen de gizlidir. Bu durum da lafzın hangi maksatla konulduğunu anlamayı zorlaştıran bir unsurdur.⁷⁵² Bundan dolayı Âmidî, bir konuda müşterek ve tevakkuf arasında ihtilâf ortaya çıkınca, tevakkufta o konu ile ilgili bir hükme varılmadığı için, bazen tevakkufa meyletmektedir.⁷⁵³ Mesela iki şey arasında umûm mu husus

⁷⁴⁹ Âmidî, *İhkâm*, 2/452, 453; *Munteha's-sûl*, s. 126.

⁷⁵⁰ Âmidî, *İhkâm*, 2/454, 456; *Munteha's-sûl*, s. 127.

⁷⁵¹ Âmidî, *İhkâm*, 1/22.

⁷⁵² Âmidî, *İhkâm*, 2/433, 434.

⁷⁵³ Mesela, Âmidî "yap" sigasının vâcip ve mubah anlamlarından hangisinde hakikat hangisinde mecâz olduğu hakkında tevakkuf etmeyi tercih etmiştir.⁷⁵³ Âmidî, *İhkâm*, 2/368, 369; *Munteha's-sûl*, s. 101. Ayrıca, umurun belli bir sigası bulunup bulunmadığı hakkında tevakkufu tercih etmiştir. Âmidî, *İhkâm*, 2/417. Ayrıca Âmidî'ye göre dilin kullanımında asıl olan hakikat olduğu, mecâz ve müşterek bir karineye ihtiyaç duyduğundan dolayı anlamayı zorlaştırdığı için iki anlamda da eşit (mutevâtî) olması daha doğrudur.⁷⁵³ Âmidî, *İhkâm*, 2/356, 362; *Munteha's-sûl*, s. 98.

mu olduğu hakkında kararsız kalınca önyargı oluşturacak bir karara varılmaz. Her halukarda ikisi de kullanıma müsait kabul edilir. Ancak onunla umûm kastedildiğine dâir bir delîl bulunursa umûma hamledilmesi vâcib olur ve ondan her hangi bir şeyi hariç tutmak imkânsız olur. Ancak onunla husus kastedildiğine dâir bir delîl bulunursa da hususa hamletmek vâcib olur.⁷⁵⁴ Âmidî'ye göre müşterekin, mücerred lafız olarak anlaşılmasında karışıklık olsa da, cümle içinde kullanılmasıyla bu karışıklık gider. Bir lafzın dil açısından ayrıntılı olarak anlaşılması da zorunlu değildir.⁷⁵⁵

Âmidî'ye göre **müterâdif**, medlûlü yani manası tek olduğu halde lafızların farklılaşmasından ibarettir. Aslan için leys ve esed lafızlarının kullanılması gibi.⁷⁵⁶ Bazı âlimler dilde müterâdifin vukuunun imkânsız olduğunu ve her ismin ayrı bir müsemma'ya özgü olduğunu savunmaktadırlar. Aksi halde iki lafızdan birinin faydası iptal olmuş olurdu. Faydasız iş yapmak, dilleri vaz' eden beliğ şârî'nin hikmet sıfatından uzaktır. Âmidî'ye göre aklî cevazın izahı şöyledir: “Dilde müterâdif lafızların bulunması faydasız değildir. Bilakis bu durum dilde ifade genişliğini sağladığı için, nesirde, nazımda, aruz vezninde, cinas, mutabakat vb birçok söz sanatının icra edilmesine yardımcı olur. Ayrıca, bir kimsenin bir müsemma'ya iki isim vermesi imkânsız değildir. Veya iki topluluktan her biri bir müsemma'ya farklı isimler verirler. Sonra iki topluluğun koyduğu bu iki isim vad'i olarak yaygınlık kazanır.”⁷⁵⁷

⁷⁵⁴ Âmidî, *İhkâm*, 2/486.

⁷⁵⁵ Âmidî, *İhkâm*, 1/22.

⁷⁵⁶ Âmidî, *el-Mübîn*, s. 71.

⁷⁵⁷ Âmidî, *İhkâm*, 1/24; *Munteha's-sûl*, s. 13, 14.

Âmidî'ye göre bazı isimler mütebayin⁷⁵⁸ olduğu halde müterâdif zannedilmiştir. Bu karışıklık, bir şeye farklı sıfatlarından dolayı farklı isimler verince ortaya çıkar. Mesela, kılıca Arapçada “*seyf*” dendiği gibi, sıfatlarından dolayı keskin kılıç anlamında “*sârim*”, Hint çeliğinden yapılmış kılıca “*hindi*” denmektedir. Bazen de sıfatının sıfatından dolayı farklı isimler almaktadır. Mesela, insana, konuşmasından dolayı “*natık*”, edebi, açık ve net konuşmasından dolayı “*fasih*” denmektedir. Bunların hiçbirisi müterâdif değildir, mütebayindir. Müterâdif olması için birkaç özelliğin bulunması gerekir. Müterâdifler arasında açıklama açısından bir fazlalık olmamalıdır. Birinin diğerinden önce kullanım şartı bulunmamalıdır.⁷⁵⁹

Bir lafzın müterâdif veya mütebayin olarak kabul edilmesi Usûlü'd-dîn açısından önemli konuların izahında kullanılan bir yöntemdir. Mesela, iman ve İslâm, meşiet ve irade, resul ve nebi, ruyet ve nazar gibi lafızların müterâdif mi mütebayin mi olduğu konusundaki ön yargılar konuların izahına yön vermektedir. Aynı zamanda delillerin arasının cem edilmesi noktasında da büyük bir öneme sahiptir.

2.2.1.3. Muhkem – Müteşabih:

“Sana kitab’ı indiren O’dur. Kitab’ın bazı ayetleri muhkem ayetlerdir ki, onlar kitabın aslıdır. Diğer ayetleri ise müteşabihtir”⁷⁶⁰ ayetine göre Kur’ân âyetleri muhkem ve müteşabih âyetlerden oluşmaktadır. Âmidî'ye göre muhkem ve

⁷⁵⁸ Mütebayin, insan ve at lafızları gibi hem manası hem lafzı farklı kelimelere denir. Âmidî, *İhkâm*, 1/20.

⁷⁵⁹ Âmidî, *İhkâm*, 1/24. *Munteha's-sûl*, s. 14.

⁷⁶⁰ Âl-i İmrân, 3/7.

müteşabih hakkında yapılan en doğru tanım şudur: “**Muhkem**, manası açık olan, kendisinde kapalılık ve ihtimal bulunmayan âyetlerdir. **Müteşabih** ise kendisinde mana açısından ihtimal bulunan âyetlerdir.”⁷⁶¹

Âmidî’ye göre müteşabih ayetlerdeki bu ihtimal bazen **mücmel** lafızlarda olduğu gibi birbirine denk olur. Mesela, “boşanan kadınlar kendi başlarına üç kur’ süresi beklerler”⁷⁶² ayetinde kur’ lafzının temizlik ve hayız süresine ihtimali eşittir. “Nikâh akdini elinde bulunduranın affetmesi...”⁷⁶³ ayetinden nikah akdini bulunduranın eş ve veli arasındaki ihtimali eşittir. “veya kadınlara dokunursanız...”⁷⁶⁴ ayetindeki dokunma el ile dokunma ve cinsel ilişki anlamının her ikisine ihtimali eşittir.⁷⁶⁵ Bu açıdan **müşterek** lafızlar da müteşabihin içinde değerlendirilebilir.⁷⁶⁶

Âmidî’ye göre müteşabih ayetlerdeki bu ihtimal bazen **mecâzî** lafızlarda olduğu gibi birbirine denk olmaz. Lafzın zâhiri teşbihi andırır. Dolayısıyla te’vîle ihtiyaç duyar. Mesela, “ve Rabbinin vechi bâkî kalır”⁷⁶⁷ “ve ruhumdan üflediğimde...”⁷⁶⁸ “ellerimizin yaptığı şeylerden”⁷⁶⁹ “Yüce Allah onlarla alay eder”⁷⁷⁰ “Tuzak kurdular. Yüce Allah da tuzak kurdu”⁷⁷¹ “Gökler sağ elinde dürülmüştür”⁷⁷² vb Arapların anlaması için uygun olan te’villerle te’vîl edilen

⁷⁶¹ Âmidî, *İhkâm*, 1/142; *Munteha's-sûl*, s. 47.

⁷⁶² Bakara, 2/228.

⁷⁶³ Bakara, 2/237.

⁷⁶⁴ Nisâ, 4/43.

⁷⁶⁵ Âmidî, *İhkâm*, 1/142.

⁷⁶⁶ Şevkânî, Muhammed b. Ali (1250/1830), *İrşâdü'l-Fuhûl ile Tahkîki'l-Hak min ilmi'l-usûl*, Tahkîk: Ahmed Azvi el-Înâye, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Dimeşk, 1419/1999, s. 90.

⁷⁶⁷ Rahman, 55/27.

⁷⁶⁸ Hicr, 15/29.

⁷⁶⁹ Yasin, 36/71.

⁷⁷⁰ Bakara, 2/15.

⁷⁷¹ Al-i İmrân, 3/54.

⁷⁷² Zümer, 39/67.

isti'âre ve *kinâye* içeren ayetler, müteşabih ayetler içinde değerlendirilir. İştene manası benzer gözüktüğü için, bunlara müteşabih denmiştir.⁷⁷³

“Elif lem ra. Ayetleri muhkem kılınmış sonra hakim ve habir olan katından ayrıntılı şekilde açıklanmış bir kitap.”⁷⁷⁴ ayetinden dolayı şu mana da muhkem hakkında doğru bir tanımdır. “Muhkem, içinde her hangi bir zıdlık ve ihtilâf bulunmaksızın te'vîl edilen veya te'vîl edilmeyen faydalı bir şekilde tertip edilip düzenlenmiş şey anlamına gelmektedir.” Bu anlamda tüm Kur'ân ayetleri muhkemdir. Bunun mukabili olan “tertibi bozuk ve lafızları karışık” anlamında müteşabih Kur'ân hakkında söz konusu değildir.⁷⁷⁵

Âmidî, muhkem ve müteşabih hakkında başka bir tanım daha sunmaktadır. Muhkem, hükmü sabit olan helal, haram, va'd, va'îd vb ayetlerdir. Müteşabih ise Kur'ân'da bulunan kıssa ve misallerdir. Bu anlam dilcilerin uzak oldukları bir tanımdır. Ancak Kur'ân'da bu anlamda muhkem ve müteşabih ayetler bulunmaktadır.⁷⁷⁶

Muhkem ve müteşabih konusu, Usûlü'd-dînin ve usûlud-fıkhın en önemli ortak konularından biridir. Bunun sebebi “Yüce Allah, kullarına güçlerinin yetmediği ve anlamadıkları bir şeyle mükellef kılan bir hitapta bulunur mu? Teklîf söz konusu ise bu teklîfin derecesi farz ve haram derecesinde mi yoksa mendup ve mekruh derecesinde midir?” sorusu ve sorunudur. Âmidî'nin kelâm sistemine göre, Yüce Allah muhal olan bir şey ile kullarını mükellef kılmaz. Hanefi usûlculeri farz ve vâcip arasını ayırarak subutu ve delâleti katî olana farz derken, subutu veya delâleti zannî olana vâcip demişlerdir. Âmidî'nin usûlunde bir şeyin farz veya haram

⁷⁷³ Âmidî, *İhkâm*, 1/142.

⁷⁷⁴ Hûd, 11/1.

⁷⁷⁵ Âmidî, *İhkâm*, 1/142, 143; *Munteha's-sûl*, s. 47.

⁷⁷⁶ Âmidî, *İhkâm*, 1/143; *Munteha's-sûl*, s. 47.

olması için subutunun ve delâletinin kati olması gerekmemektedir. Farz hem katî hem de zannî için kullanılabilir.⁷⁷⁷ Kur'ân ayetleri bağlamında subutu ve delâleti katî özelliği ancak muhkem ayetlerde mevcuttur. Çünkü muhkem ayetlerin tek manaları vardır. Müteşabih ayetlerin subutu kati olsa da, birkaç manaya te'vîli muhtemel olduğundan dolayı delâletleri zannî sayılmaktadır. Ancak müteşabih ayetler muhkem ayetlerle manaları belirlenebildiği zaman muhkemlik derecesine çıkabilmektedir.

Muhkem ve müteşabih konusunda dikkat çeken unsurlardan biri de şudur. Kelâm ve fıkıhta ortaya çıkan ihtilâfların temelinde, birçok manaya te'vîli mümkün olan müteşabih ayetler bulunmaktadır. Müteşabih ayetlerin delâleti ile ortaya konulan bir meselede grupların birbirlerini tekfir etmesi doğru değildir. Çünkü müteşabih ayetlerdeki muradı kesin olarak bilen, ilahi kelâmın sahibi olan Allah'tır.

2.2.1.4. Emir – Nehiy:

Âmidî, emir ve nehiy konusunu işlerken, Usûlû'd-dîn ve Usûlû'l-fıkh arasında tutarlı bir yol takip etmeye çalışmıştır. Öncelikle bu çaba emir ve nehyin tanımında gözlenmektedir. Âmidî, emrin hakikat'î ve tanımına dâir Mu'tezilî ve Eş'ârî usûlüne göre bazı değerlendirmeler yapmıştır. Emrin Usûlû'd-dîn ile ilişkisi Yüce Allah'ın sıfatlarından irade ve kelâm ile bağlantılıdır.

Âmidî'ye göre irade bir yönüyle emir ve nehiy ile sabit olan *teklîf ile* bağlantılı iken, diğer yönüyle var edilmesi ve yok edilmesi açısından *mükellef kılınan fiil ile* bağlantılıdır. “Bir şey murad edilmiştir” sözü iki anlam kastedilebilir.

⁷⁷⁷ Âmidî, *İhkâm*, 1/87, 88.

Ya o şeyin zâtının yaratıldığı ya da o şeyin yapılmasının teklîf edildiği kastedilir. Âmidî, iradenin teklîf ile bağlantısını iki yönlü izah etmiştir. Bazen *bir şey murad edildiği halde meydana gelmemişse, Yüce Allah'ın o fiil ile kullarını mükellef kılmayı dilediği anlaşılır.* “Yüce Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez.”⁷⁷⁸ ayetinin manası, Yüce Allah'ın kolaylığı emretmesi ve zorluğu nehyetmesidir. “Ben cinleri ve insanları yalnız bana ibadet etsinler diye yarattım”⁷⁷⁹ ayetinde olduğu gibi murad ibadetin meydana gelmesini dileme değil, ibadet ile emretmektir. Bazen *bir şey murad edilmediği halde meydana gelmişse, Yüce Allah'ın o fiil ile kullarını mükellef kılmayı dilemediği anlaşılır.* Mesela, “Yüce Allah, kullarına zulum dilemez”⁷⁸⁰ ayetinden kasıt, Yüce Allah'ın zulmü ihdâs etmemesi değil, Yüce Allah'ın kullarını zulüm ile mükellef kılmayı dilememesidir.⁷⁸¹ Âmidî, burada iradenin yaratma ile ilişkisine dâir bir ayet zikretmemiştir. Ancak bu izahı ile Âmidî, iradenin, teşrii irade ve tekvini irade olmak üzere ikiye ayrılmasına da dikkat çekmiştir. İnsanlar, teşrii irade ile mükellef iken, tekvini irade ile mükellef değildirler. Âmidî'ye göre irade sadece lafız ile anlaşılmaz. İradenin anlaşılması için karineler de gereklidir.

Âmidî'ye göre emir ve nehiy kelâmın kısımlarındandır. O'na göre kelâm şu kısımlardan oluşur: Emir, nehiy, haber, istihbâr yani soru, va'd ve vaîd.⁷⁸² İlâhi emirleri anlamak için kelâm sıfatını anlamak gerekir. Mütakellim usûlcüler kelâm sıfatına mana ve lafız ilişkisi açısından yaklaşmışlardır. Eş'ârî usûlucusu Âmidî'nin

⁷⁷⁸ Bakara, 2/185.

⁷⁷⁹ Zâriyat, 51/56.

⁷⁸⁰ Mü'mîn, 40/31.

⁷⁸¹ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 67.

⁷⁸² Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 110, 111. “Zeyd evdedir” haber ifade ederken, “Zeyd evde midir?” istihbâr ifade eder.

kelâm anlayışında Kur'ân, kelâm-ı nefsi'dir, kelâm-ı lafzî değildir. Yani Kur'ân, Yüce Allah'ın zâtında bulunan manadır. Yaratılan lafızlar ve ibareler, kelâm-ı nefsiye delâlet eden işâretlerdir. Emrin belirli bir sigası yoktur. “Yap” sigası ile vucup ifade edilebileceği gibi mendupluk ibaha ve tehdit de kastedilebilir. Emrin vucub ifade etmesi, hakikî ve kat'î değildir.⁷⁸³ Ama ilk dönem Mu'tezile Usûlcüler, Yüce Allah'ın kelâmını, kelâm-ı lafzî olarak tanımladıklarından dolayı Yüce Allah'ın kelâmı ile insan kelâmı arasında bu açıdan bir fark görmezler. Çünkü lafız yaratılmıştır. Emrin belli bir sigası vardır. “Yap” sigası ile vucub kastedilmektedir.

Emir ve nehiy meselesini Usûlû'd-dîn açısından kısaca ele aldıktan sonra, emir ve nehiy ile ilgili konuları iki usûl açısından değerlendirmeye geçebiliriz. Emir ile ilgili hususlar aynı zamanda nehiy ile de ilgilidir. Bundan dolayı emir ile ilgili yapılan değerlendirmelerin benzeri nehiy hakkında da geçerlidir.

1. Emrin hakikatı: Âmidî, öncelikle “emir” kelimesinin hakikatı üzerine durmaktadır. Emrin “belirli bir söz” veya “fiil” anlamlarından hangisi hakkında hakikat olduğu veya müşterek olup olmadığı hakkında ihtilâf vardır. Âmidî'nin belirttiğine göre Usûlcüler, emrin “belirli bir söz” anlamında hakikat olduğu hakkında ittifâk etmişlerdir. Çünkü kelâmı, kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî olarak tanımlayan her iki gruba göre de emir, kelâmın kısımlarındandır. Araplar kelâmı, emir, nehiy, haber, istihbâr, va'd, vaîd ve nida kısımlara ayırmışlardır. İhtilaf emrin “fiil” anlamında müşterek mi yoksa mecâz mı olduğu hakkındadır. Âmidî'ye göre tercîhe şayan olan emrin her iki anlamda da -müşterek ve mecâz olmadan- eşit yani

⁷⁸³ Âmidî, *İhkâm*, 2/362; *Munteha's-sûl*, s. 99.

mutevati' olmasıdır.⁷⁸⁴ Çünkü her iki anlamda kullanılması da sahihtir. Mesela **أَمْرُ** **فُلَانٍ** مستقيم derken “falanın emri doğrudur” anlamına geldiği gibi “falanın işi düzgündür” anlamına da gelir. “Bizim emrimiz, göz açıp kapama gibi, ancak bir kerededir”⁷⁸⁵ ayetinde de emir kelimesi, hem *belirli bir lafız hem de fiil* anlamında anlaşılmaya müsaittir. Ayrıca Âmidî'ye göre dilin kullanımında asıl olan hakikat olduğu, mecâz ve müsterek bir karineye ihtiyaç duyduğundan dolayı ve anlamayı zorlaştırdığı için emrin iki anlamda da eşit yani mutevati' olması daha doğrudur.⁷⁸⁶ *Emrin, belirli bir lafız ve fiil hakkında kullanılması konusundaki tartışma, Peygamber Efendimizin fiillerinin de emir hükmünde olup olmayacağı hakkındaki tartışma ile ilişkilidir.*

2. Emrin tanımı: Âmidî, emir hakkında yapılan tanımları üç açıdan ele almıştır.⁷⁸⁷ **Birincisi siga açısından:** Mu'tezile'nin çoğunluğu kelâm-ı nefsiyi inkar ettikleri için emri belirli bir siga ile tanımlayarak *emrin bir kimsenin diğerine “yap” ve onun yerine geçen bir şey söylemesi* şeklinde tarif etmişlerdir. Âmidî'ye göre “yap” sigası emir dışında tehdid, ibaha, İrşâd, ikram ve kınama gibi birçok anlama gelmektedir.⁷⁸⁸

İkincisi irade açısından: Mu'tezile'nin bir kısmına göre *emir, bir fiilin murad edilmesidir.* Âmidî'ye göre bu tanım da fasittir. Çünkü Yüce Allah, bir kimsenin iman etmesini dilemediği halde küfür üzere öleceğini bildiği kimseye

⁷⁸⁴ Âmidî'ye göre mutevati', aralarında farklı olmayan bir mana açısından birden fazla manaya delalet eden lafızdır. Mesela, canlı lafız, insan, at vb. birçok şeye delalet eden mutevati' bir lafızdır. Âmidî, *Mübîn*, s. 80, 81.

⁷⁸⁵ Kamer, 54/50. وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ

⁷⁸⁶ Âmidî, *İhkâm*, 2/356, 362; *Munteha's-sûl*, s. 98.

⁷⁸⁷ Âmidî, *İhkâm*, 2/366.

⁷⁸⁸ Âmidî, *İhkâm*, 2/362; *Munteha's-sûl*, s. 99. Mu'tezile'nin tanımı şu şekildedir: **الأمر هو قول القائل لمن دونه أفعَل أو ما يقوم مقامه**

imani emrettiği hakkında icmâ meydana gelmiştir. Yüce Allah'ın bir şeyi murad etmesinin, ona iradenin bitişmesinden başka bir manası yoktur. Bir fiile iradenin bitişmesinin de o fiil meydana gelmesi durumunda iradenin o fiile tahsîs edilmesinden başka bir manası yoktur. İrade, var olmayan bir şeyi tahsîs etmediği gibi, var olmayan bir şeye de bitişmez.⁷⁸⁹ Başka bir örnekte Âmidî, yapılması murad edilmeyen emre şu köle efendi örneğini vermektedir. Eğer bir sultan kölesine yapmasını dilemediği bir fiili emrederse, örfî ve vad'î anlamıyla sultan emredici, köle bu emri yerine getirmekle itaatkâr, yerine getirmemekle asi olarak kabul edilir. Dolayısıyla emir, iradeden ayrı bir durum olabilmektedir.⁷⁹⁰ Âmidî, teklîf edilen ibadetler ve niyet ilişkisiyle, emir ve irade kıyâslaması yaparak meseleyi izah etmeye çalışmaktadır. Ayrıca Âmidî'ye göre meydana gelmesi murad edilmediği halde, Hz İbrahim'e oğlunu kurban etmesinin emredilmesi de emrin iradeden farklı olduğuna delâlet etmektedir.⁷⁹¹ Dolayısıyla Âmidî'ye göre itaat, iradeye muvâfakat değil, emre muvâfakat etmektir. Hâlbuki Mu'tezile'ye göre itaat, iradeye muvâfakat etmektir. Çünkü emir, irade beyanıdır.

İtaatin emre mi iradeye mi olacağı sorusu iki usûl açısından önemli bir konudur. Zira Peygamber Efendimiz döneminde de bunun bir örneği yaşanmıştı. Ahzab savaşının hemen akabinde Peygamber Efendimiz sahabeyi Ben-i Kureyzâ'ya doğru acil bir şekilde yönlendiriyor ve şöyle buyuruyordu: “*Kimse ikinci namazını Beni Kureyzâ dışında kılmamasın.*” Ancak sahabeler yolda giderlerken ikinci namazının vakti geçmek üzereydi. Bunun üzerine aralarında ihtilâfa düştüler. Bazıları emrin lafzına tutunarak “namazı benî Kureyzâ'ya ulaşınca kadar

⁷⁸⁹ Âmidî, *İhkâm*, 2/364; *Munteha's-sûl*, s. 99. الأمر هو إرادة الفعل

⁷⁹⁰ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 94.

⁷⁹¹ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 95.

kılmayacağız” derken, diğerleri ise emirden asıl muradın acele gitmeye teşvik olduğuna ve namazın terkine ruhsat verilmediğine tutunarak “bilakis namazı kılacağız. Çünkü bizden bu murad edilmedi” diyorlardı. Dolayısıyla bir kısmı emre muvâfakat etmeyi tercih ederken, diğer kısmı ise iradeye muvâfakat etmeyi tercih ediyordu. Durum daha sonra Peygamber Efendimize intikal edince sahabeden kimseyi kınamadığı gibi, günah işlediklerini söylemedi ve namazı kaza etmelerini de emretmedi.⁷⁹²

Üçüncüsü talep açısından: Âmidî’ye göre *emir*, yukardan aşağı olması cihetiyle bir fiilin talep edilmesidir. Bu tanımda Âmidî, “yukardan aşağı olması cihetiyle” kaydı ile aşağıdan yukarı olan duayı tanım dışında bırakmak istemiştir. Çünkü kulun Yüce Allah’tan bir şeyi talep etmesi Yüce Allah’a emretmesi anlamına gelmemektedir. Zira Yüce Allah’a emretmek şer’an çirkindir. Âmidî’nin “irade” yerine “talep” kavramını kullanması kelâm ve irade sıfatlarında gösterdiği kavramsal titizlikten kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu tartışma kelâmî ve lafzî bir tartışmadır.⁷⁹³

3. “Emrin belirli bir sigası var mıdır?” sorusuna Âmidî, manası nefiste kâim olan emre delâlet eden sigaların bulunduğunu savunmaktadır. Ancak Âmidî’ye göre “yap” sigası tehdit, ibaha gibi başka manalara da ihtimali bulunduğu için emre

⁷⁹² Buharî, Megâzî, 30, Cihâd, 18; Müslim, Cihâd, 66; Ahmed, 6, 56. Bu olayın fıkıh usulu kitaplarındaki yorumu için bakınız: Cessâs, *el-Fusu'l fi'l-Usul*, 4/304; İbn-i Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 3/290- 292; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît fi Usuli'l-Fıkh*, 4/541, 592.

⁷⁹³ Âmidî, *İhkâm*, 2/365, 366; *Munteha's-sûl*, s. 100. الأمر طلب الفعل على جهة الاستعلاء

mahsus değildir. “Sana emrettim. Sana emredilmiştir” şeklindeki sigaların ise emre mahsus olup olmadığı konusuna gelince bu konu kesin değildir.⁷⁹⁴

4. Emir vucup mu ifade eder? : Ebu'l-Hüseyin el-Basrî gibi mütekellim fakihlere ve İmâm Şâfiî'nin bir görüşüne göre emir, vucup anlamında hakikîdir, diğer anlamlarda ise mecâzîdir. Mu'tezile mütekellimlerinin çoğuna, bazı fakihlere ve İmâm Şâfiî'nin diğer görüşüne göre emir, mendupluk anlamında hakikîdir. Şia'ya göre emir, vucupluk ve mendupluk anlamında müsterektir. İmâm Eş'ârî, Bakıllânî ve Gazzâlî ve Âmidî “yap” sigasının vâcip ve mubah anlamlarından hangisinde hakikat hangisinde mecâz olduğu hakkında tevakkuf etmeyi tercîh etmişlerdir.⁷⁹⁵ Zira Âmidî'ye göre ise karinelerden soyutlanmış emir ile akla ilk gelen şey talep olduğu için, emir, talep anlamında hakikattir. İrşâd, mubahlık, ikram, uyarma, tehdid vb anlamlarda ise mecâzdır.⁷⁹⁶ Âmidî, “yap” sigasının talep anlamında hakikat olduğunu belirttikten sonra, emrin yapılmasının, terkinden evlâ olduğunu belirtmektedir. Âmidî'ye göre eğer emir terk edilmesi imkânsız ise “vâcip” olur. Terk edilmesi imkânsız değilse, yapılmasının tercîh edilmesi uhrevî bir maslahattan dolayı ise “mubah”, dünyevî bir maslahattan dolayı ise “irşâd” hükmünü kazanır.⁷⁹⁷

⁷⁹⁴ Âmidî, *İhkâm*, 2/366; *Munteha's-sûl*, s. 100

⁷⁹⁵ Âmidî, *İhkâm*, 2/368, 369; *Munteha's-sûl*, s. 101. Bağdâdî, *Uşulu'd-Din* adlı eserinde İmâm Şâfiî, İmâm Mâlik, İmâm Ebu Hanîfe ve fakihlerin geneline göre emrin zahirinin vucup ifade ettiğini, vucuptan başkasına ancak bir delalet ile hamledileceği görüşünde olduklarını belirterek kendisinin de bu görüşde olduğu ifade etmiştir. Vakıfiyye, İmâm Eş'ârî ve İbn Ravendiye göre vucuba, mendupluğa ve mubahlığa ancak bir delalet ile ulaşılır. Bağdâdî, *Uşulu'd-din*, s. 238.

⁷⁹⁶ Âmidî, *İhkâm*, 2/367, 368; *Munteha's-sûl*, s. 100. Âmidî, emrin farklı anlamlarda kullanılması hakkında şu ayetleri örnek vermektedir: “namazı kıl” (İsrâ, 17/78) ayetinde vucup, “kölelerinize mükatebe yapın” (Nur, 24/33) ayetinde mendupluk, “avlanın” (Mâide, 5/2) ayetinde mubahlık, “dilediğinizi yapın” (Fussilet, 41/40) ayetinde tehdit anlamında kullanılmaktadır. Âmidî, *İhkâm*, 2/367.

⁷⁹⁷ Âmidî, *İhkâm*, 2/368; *Munteha's-sûl*, s. 101.

Âmidî, “yap” sigasının vâcip ve mubah anlamlarından hangisinde hakikat hangisinde mecâz olduğu hakkındaki tevakkufu şu şekilde izah etmektedir: “Çünkü bunu bilmenin yolu ya akıldır ya da nakildir. Akıl ile bilmek imkânsızdır. Çünkü aklın zarûrî veya kesbi olarak naklî konularda müdahalesi olamaz. Nakil ile bilmeye gelince, nakil ya kat’îdir ya da zannîdir. Kâtîlik içinde bulunduğumuz dilde meydana gelmemiştir. Zannîlik ise bu gibi meselelerde eğer zan ile yetinilenlerden olursa fayda verir. Bu meselede zan ile yetinmek kabul edilemez. Dolayısıyla tevakkuf etmekten başka bir yol kalmamaktadır.”⁷⁹⁸ Âmidî’nin, dildeki kat’iliği savunmasına karşı ciddi bir eleştiri yöneltmiştir. “Dillerdeki kâtiliği mutlak olarak inkâr etmek, şer’î hükümlerin hepsinin kâtiliğini inkâra yol açar. Çünkü şer’î hükümler dillerin lafızları ve manaları ile hitâba bina edilmiştir. Bu apaçık bir küfürdür.” Âmidî, bu eleştiriye maruz kalmamak için şöyle demektedir: “Biz bu meselede olumlu veya olumsuz bir yargıya varmıyoruz. Sadece tevakkuf ediyoruz.”⁷⁹⁹ Dolayısıyla Âmidî’ye göre emrin vucup ifade etmesi kat’î değil zannî bir meseledir. Emrin vucup anlamına hamledilmesi için bir karine gereklidir. Çünkü “yap” sıgası vucuba, mendupluğa, mubahlığa ve tehdide de delâlet edebilmektedir. Emrin hakikatı nefiste kâim olan manadır. Bu manayı tespit etmek için de karine gereklidir.

Âlimlerin, emrin neye delâlet ettiği hakkında tevakkuf etmesinin bir sebebi de, günah işleyen mümine azap edilip edilmeyeceği hakkında Hâricîler, Mu’tezile ve Mürcie arasında meydana gelen tartışmadır.⁸⁰⁰ Emrin delâleti vucup ise emre

⁷⁹⁸ Âmidî, *İhkâm*, 2/369.

⁷⁹⁹ Âmidî, *İhkâm*, 2/369.

⁸⁰⁰ Ârûsî, Muhammed, *Meseilu'l-Müştereke Beyne Usuli'l-Fıkh Ve Usuli'd-Din*, s.129.

muhâlefet mutlak olarak büyük günah mıdır, gûnahta ısrar küfür müdür? vb. sorular bu tartışmanın şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir.

5. Mutlak emir tekrarı mı gerektirir? : Karinelere soyutlanmış mutlak emir Ebu'l İshak el-İsferayînî'ye, bazı fakihlere ve mütekellimlere göre tekrarı gerektirir. Âmidî'ye göre ise karinelere soyutlanmış emrin bir kez yapılması gerektiği kat'î olarak bilinmektedir. Ancak tekrarın gerekip gerekmediği kesin değildir, muhtemeldir.⁸⁰¹

6. Şarta ve sığata bağı mukayyed emir tekrarı gerektirir mi? : “Zina eden kadına ve zina eden erkeğı yüz sopa vurun,”⁸⁰² ayetindeki gibi sığata veya “güneş battığında namaz kılın” şeklindeki gibi şarta bağlanmış emir, şartın ve sığatın tekrarıyla, emredilen şeyin tekrarını gerektirir mi?” meselesindeki ihtilâfı ise Âmidî, şu şekilde çözümlemektedir: “Emredilenin kendisine bağlandığı şart veya sığat, ya zina gibi emredilen fiilin farziyeti hakkında illet olduğu sabittir ya da değildir. Eğer şart veya sığat emrin illeti olduğu sabit ise, emirden dolayı değil, illetin tekrarından dolayı fiilin tekrarı gerekir. Bunda ittifâk vardır. Eğer illet olduğu sabit değilse, bu konu ihtilâfıdır.” Âmidî'ye göre tekrar gerekli olmaz.⁸⁰³

7. Emir, emredilen fiilin hemen yapılmasını gerektirir mi? Meselesinde, Hanefiler ve Hanbelîlere göre emir emredilen fiilin hemen yapılmasını gerekli kılar. Şâfiîlere, Cubbâî'ye, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye, Bakıllânî ve Eş'ârîlerden bazı Usûlcülere göre emir emredilen şeyin ilk vaktinde yapılması mümkün olmasına rağmen hemen yapılmasını gerektirmez, vakti içinde ertelenebilir. Bazı Usûlcüler

⁸⁰¹ Âmidî, *İhkâm*, 2/378; *Munteha's-sûl*, s. 103.

⁸⁰² Nûr, 24/3.

⁸⁰³ Âmidî, *İhkâm*, 2/384; *Munteha's-sûl*, s. 105.

ise tevakkufu tercih etmişlerdir. Âmidî'ye göre ise kişi emredilen fiili ne zaman yaparsa ertelemekten dolayı günah yazılmaz.⁸⁰⁴

8. “Belirli bir şeyi emretmek zıddını nehyetmek midir?” meselesini Âmidî, kelâm sıfatı ve *teklîf-i mâ lâ yutâk* açısından ele almaktadır. Kelâm sıfatı açısından bu konuda iki görüş vardır.

Birinci görüş kelâm-ı nefsi açısından: Emri, *nefiste kâim talep* şeklinde tanımlayan Eş'ârî Usûlcüleri farklı görüşlere meyletmişlerdir. Bakillânî'ye göre bu durumda, emredilen fiilin yapılması ve zıddının nehyedilmesi söz konusu iken, Cüveynî ve Gazzâlî'ye göre *bir şeyi emretmek zıddını nehyetmek değildir*.⁸⁰⁵

İkinci görüş kelâm-ı lafzî açısından: Emri, “yap” sigasının kendisi diye tanımlayan Mu'tezile'ye göre, “yap” sigasının kendisi nehiy değildir, çünkü nehiy sigası “yapma”dır. “Yap” sigası “yapma” sigasının aynısı değildir. Mu'tezile bu konuda ittifak etmiştir. Ancak “*bir şeyi emreden mana açısından zıddını nehyetmiş olur mu?*” sorusunun cevabında ihtilaf etmişlerdir. İlk dönem Mu'tezile Usûlcüleri “*bir şeyi emreden mana açısından zıddını nehyetmiş olmaz*” görüşünü savunurken; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî gibi sonraki dönem Mutezilî Usûlcüsü emrin vucup ifade ettiğini ve menettiği her şeyi de nehyettini kabul etmiştir. Bazı Mu'tezile Usûlcüsü ise ayrıntıya girerek, vacibin yapılmasını engellediği için vacibin emredilmesinin zıddının nehyedildiği ve çirkin görüldüğü anlamına geldiğini, ancak mendubun emredilmesinin ise zıddının nehyedilmesi anlamına gelmediğini savunmuşlardır.⁸⁰⁶

“*Bir şeyi emreden mana açısından zıddını nehyetmiş olmaz*” görüşündeki Mu'tezile

⁸⁰⁴ Âmidî, *İhkâm*, 2/387, 388; *Munteha's-sûl*, s. 106, 107.

⁸⁰⁵ Âmidî, *İhkâm*, 2/393, 394; *Munteha's-sûl*, s. 108, 109.

⁸⁰⁶ Âmidî, *İhkâm*, 2/393, 394; *Munteha's-sûl*, s. 108, 109.

Usûlcüleri lafzî kelâmın belirli bir sigası olması kuralına bağlı kalırken, “Bir şeyi emreden mana açısından zıddını nehyetmiş olur” görüşündeki Mu'tezile Usûlcüleri ise lafzî kelâmın kısımlarından olan emrin irade beyanı olduğu ve emredilen fiilin güzel olması gerektiği, dolayısıyla güzel olan bir şeyin zıddının çirkin olacağı ve haram kılınması gerektiği kuralına bağlı kalmaktadırlar.⁸⁰⁷ Dolayısıyla Mu'tezile usulcülere bu konuda da salah-aslâh teorilerine bağlı kalmaya çalışmışlardır.

Âmidî, bu konuda doğruyu tespit etmek için meseleyi “teklîf-i mâ lâ yutâk” açısından değerlendirmektedir. **Âmidî'ye göre eğer “teklîf-i mâ lâ yutâk”ı caiz kabul edersek,** zira bu İmâm Eş'ârî'nin mezhebidir, bir fiili emretmek aynısı itibariyle zıddını nehyetmek olmadığı gibi, mulazemet açısından da zıddını nehyetmek değildir. Bilakis zıddından nehyetmek olmamasındansa, bir tek durum itibariyle bir fiil ve onun zıddı ile bize emredilebilir. **Ancak Âmidî'ye göre eğer “teklîf-i mâ lâ yutâk”ı caiz kabul etmezsek, tercîhe şayan olan görüş şudur:** “Bir şeyi emretmek, mulazemet açısından zıddını nehyetmektir. Yoksa bir şeyi emretmenin aynısı, zıddını nehyetmenin aynısı değildir. Bu durumda emrin, bir vacibi veya mendubu emretmesi fark etmez. Bir şeyi emretmenin, zıddını nehyetmeyi gerektirmesinin sebebi, emredilen fiilin yapılmasının, ancak zıddının terk edilmesiyle tasavvur edilebilmesinden dolayıdır. Ancak zıddını terk etmekle emredilen fiili yapmanın tamamlandığı şey, emir vacibi gerektiriyorsa zıddının terk edilmesi de vâciptir. Emir mendubu gerektiriyorsa zıddını terk etmek de menduptur. Vacibin zıtlarını nehyetmek, haramı nehyetmektir. Mendubun zıtlarını nehyetmek

⁸⁰⁷ Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali Fîrûz-âbâdî, *et-Tefsîr fî Usûli'l-Fıkıh*, Tahkîk: Muhammed Hasan Heytu, Dâru'l-Fıkr, Dimeşk, 1403/1982, s. 90.

ise mekruhu nehyetmektir.⁸⁰⁸ Âmidî'ye göre “*gasbedilen bir evde namaz kılma*” denince “*gasbedilen bir evde namaz kılmak, başkasının mülkünü meşgul etmekten dolayı nehyedilmiş olsa da, zâtı itibariyle nehyedilmemiştir.*”⁸⁰⁹

Âmidî'ye göre emrin “yap” sigası olması bellidir. Ancak emrin, nefiste kâim olan talep manasında olmasından dolayı, meseleye *Yüce Allah'ın kadim nefsinde kâim olan talep açısından baktığımızda*, emir tek olsa da, emir, fiili var etmeyle bağlantılı olması sebebiyle emir olur. Bu açıdan emir, nehiy olmaz. Bağlantı açısı ve bağlantılı olduğu fiillerin değişmesi sebebiyle ikisi de değişkendirler. Ancak *meseleye yaratılanlarda kâim olan talep açısından baktığımızda*, emir, çok olsa da, emir, fiili var etmeyle bağlantılı taleptir. Nehiy ise fiilin terkiyle bağlantılı taleptir. İkisi de bir birinden farklıdır.⁸¹⁰

Bu konudaki ihtilâfın özünde bir açıdan, *lafız ve mana ilişkisi bakımından emrin ve iradenin hangisine muvâfakat edileceği* meselesi yatmaktadır. Asıl önemli olan emrin ve nehyin lafızlarının delâletini dil ve din bakımından hangi şeye delâlet ettiğini anlamak mıdır? Yoksa asıl olan, emir ve nehyden Yüce Allah'ın kastının ne olduğunu anlamak mıdır? Bir başka açıdan, “*zıtlıkların tespiti bakımından burada aklî delâlete ve mantıksal önermelere yer var mıdır?*” meselesi yatmaktadır. Aklî hükümlerde “hareket etme!” denildiğinde bunun zıddının “dur” demek olduğu açıktır. Ancak aya nispetle yerinde duran dünyanın, güneşe nispetle hareket etmesi gibi bazen bu tezatlar bir arada bulunabilmektedirler. Şer’î hükümlerde de “müslüman olarak ölü” denince zıddının “kâfir olarak ölmeyin” olduğu açıktır.

⁸⁰⁸ Âmidî, *İhkâm*, 2/393, 394; *Munteha's-sûl*, s. 108, 109.

⁸⁰⁹ Âmidî, *İhkâm*, 2/395.

⁸¹⁰ Âmidî, *İhkâm*, 2/394.

9. Alış-veriş, nikah vb hüküm ifade eden akitler ve tasarruflar hakkındaki nehiy, fesada delâlet eder mi?: Âmidî'ye göre vasfı itibariyle değil, zâtı itibariyle nehyedilen bir şey, dil açısından fesada delâlet etmez. Ama mana açısından fesada delâlet eder. Mesela, “bir kişi hizmetçisine, başkasının koyununu izni olmadan kesmeni nehyediyorum. Ancak yaparsan kesilmiş hayvanın yenilmesi helal olur.” derse dil açısından bu nehiy bu tür bir tasarrufu fasit kılmaz.⁸¹¹

Nehyin, mana açısından fesada delâlet etmesine gelince Âmidî bunu şu şekilde izah etmektedir: “*Nehiy bir fiilin terk edilmesini talep etmektir. Bu da ya Şârînin fiili terk etmeyi talep etmesine sevkeden bir maksattan dolayı olur ya da bir madsat bulunmaz. Maksatsız talep edilmiştir, demek caiz değildir. Bu, Mu'tezile'nin usûlüne göre abestir. Abes de çirkindir. Çirkin bir şey Yüce Allah'tan sâdır olmaz. Bizim usûlümüze göre ise her ne kadar Yüce Allah'ın fiillerinin hikmetlerden ve maksatlardan hâlî olması caiz olsa da, şer'î hükümlerin kula râci olan hikmetlerden ve maksatlardan hâlî olmadığına inanıyoruz. Vucup açısından değil, vuku açısından bu böyledir. O halde şer'î hükümlerin, –bizim için açık olsa da olmasa da– hikmetlerden yoksun olmasının imkânsızlığı üzerine icmâ meydana gelmiştir. Bazı hükümlerin hikmetlerden hâlî olduğunu kabul etmekle beraber, bunlar nadirdir. Galip olan hükümlerin hikmetlerden hâlî olmamasıdır. Şer'î hükümlerin hikmetlerden hâlî olmadığı anlaşılınca, eğer tasarruf sahih olur ve talep edilen hükmün sebebi olursa, nehyin maksadı, ya sıhhatin maksadına racih olur/tercîh edilir ya mercuh olur/terk edilir, ya da müsâvî olur. Nehyin maksadının, hikmetinin terk edilmesi veya nehyin hikmeti ile sıhhatin hikmetinin müsavi olması caiz değildir. O halde nehyin maksadının ve hikmetinin, hükmün sıhhatinin hikmetine*

⁸¹¹ Âmidî, *İhkâm*, 2/407.

tercîh edilmesi gerekir.”⁸¹² Mesela “*sarhoş iken namaza yaklaşmayın*” nehyinde sarhoşluk namazın sıhhatini ifsad eder mi, üzerinden bu konuyu değerlendirebiliriz. Emredilen namazın sıhhatinin bir hikmeti vardır. Nehyedilen sarhoşluğun ifsadının bir hikmeti vardır. Bu iki hikmet ve maksât çatışınca hangisi tercih edilecektir. Cuma namazı sırasında alış-verişin ve içki satışının nehyedilmesi, kurban bayramı günlerinde orucun nehyedilmesi gibi hususlar bunlara örnek verilebilir. Bu konu, elbette ihtilâf edilen konulardandır ve içtihadîdir. Âmidî, bu konunun çözümünde iki usûl bilgisini işleterek bir sonuca varmaya çalışmıştır. Ancak kesin bir yargıya ulaştığını söyleyemeyiz. Âmidî, bu konuda lafızcı içtihad modelinden daha çok gâyeci içtihad modeline yaklaşmıştır. Konu usûl kitaplarında çok farklı açılardan değerlendirmeye tabi tutulmuş ve ayrıntıları olan bir meseledir.⁸¹³

Zerkeşî’ye göre ihtilâf emirde olduğu gibi “*emir, vucubu sigası ile mi yoksa şer'an mı gerekli kılar*” sorusuna benzemektedir.⁸¹⁴ Bu tartışma yukarıda belirttiğimiz gibi kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ile irtibatlıdır. Zira Âmidî’nin yaptığı ayırımdan da görüldüğü gibi sorunun özünde lafız ve mana ayırımı söz konusudur. Emir ve nehiy dile ait kavramlar olsa da, sıhhat ve fesat dine ait kavramlardır. Lafızlar sahih ve fasit kılmaz. Şârînin nefsinde kâim olan mana, maksât ve hikmet bir fiilin sahih veya fasit olmasını belirler. Dolayısıyla Şârînin maksadını tespit edecek karinelere bakmadan direk emir ve nehiy sigaları ile bir hükme varılamaz. Hanefilere göre içki ve zina gibi haramlar, nehyedildiğinin bilinmesi dine bağlı

⁸¹² Âmidî, *İhkâm*, 2/407, 408.

⁸¹³ Mervezî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed Şâfî (489/1095), *Kavâdiu'l-Edille fi'l-Usûl*, Tahkîk: Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1418/1999, 1/140-151; İzzuddin, Abdulaziz b. Abdusselam (660/1284), *Kavâidu'l-Ahkâm fi Mesâlihu'l-Enâm*, Tahkîk: Muhammed b. Telâmid eş-Şenkitî, Dâru'l-Meârif, Beyrût, Trs, 1/20, 21.

⁸¹⁴ Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 2/172.

olmayan, haram li aynihidir. Bunlarda nehiy fesadı gerekli kılar. Bir vasıftan veya ona bitişen bir durumdan dolayı nehyedilen haram li ğayrihi olur. Bunlarda nehiy fesadı gerekli kılmaz. Nehyedildiği dinen bilinenlerden haram li ğayrihide nehiy fesadı gerekli kılmaz.⁸¹⁵ Mesela, Şârî, “*Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağırılınca, hemen Yüce Allah’ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilmiş olsanız, elbette bu, sizin için daha hayırlıdır*”⁸¹⁶ ayetiyle Cuma ezanı okunurken alışveriş yapmayı nehyetmiştir. Peki, asıl olarak helal olan alış-veriş, kendisinde ortaya çıkan bir sıfattan dolayı değil, harici bir unsur olan Cuma ezanından dolayı “*nehiy fesadı gerektirir mi?*” sorusuna karşılık, bazı âlimler cuma ezanı sırasında yapılan alış-verişin fasit olduğuna hükmederken, bazı âlimler ise bu alış-veriş sahîh kabul etmişlerdir.⁸¹⁷ Âmidî, “*kim bizim emrimize uygun olmayan bir amel işlerse, o reddedilmiştir*”⁸¹⁸ hadisinin mutlak olarak fesada yorumlanamayacağını, amelin sevabının bulunmayacağına ihtimali bulunduğunu belirtmiştir.⁸¹⁹

2.2.1.5. Umûm – Husus:

Umûm lafzın, umûmu kastetmesi kat’î midir, zannî midir? Umûm lafzın umûm ifade edip etmemesinin kâtîliği veya zannîliği konusundaki ihtilâfın temelinde kelâmî bir problem olan “büyük günah işleyen cehennemde ebedi kalıp kalmaması meselesi” yatmaktadır. Zira Kur’ân-ı Kerim’de konu ile ilgili bir âyeti kerimede Yüce Allah şöyle buyuruyor: “*Kim bir mümini kasıtlı olarak öldürürse*

⁸¹⁵ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 1/282.

⁸¹⁶ Cuma, 62/9.

⁸¹⁷ Et-Türkî, *Fakihler Arasındaki Görüş Ayrılıklarının Sebepleri*, s. 222, 223.

⁸¹⁸ Buhari, *İ'tisâm*, 21; Müslim, *Akdiyye*, 8. «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»

⁸¹⁹ Âmidî, *İhkâm*, 2/409, 410.

cezası cehennemde ebedi kalmaktır.”⁸²⁰ Mutezilî görüşlere meyleden Hanefî âlimlerinden Cessâs bu konuda âyetin ifadesinin umûm olduğunu ve kıyâsla tahsis edilemeyeceğini ifade ederek öldüren kişi mümin bile olsa ebedi cehennemlik hükmünün geçerli olduğunu savunmaktadır.⁸²¹

a. Umûm ve husus kavramları: Âmidî, umûmu ve hususu şu şekilde izah etmektedir. *Umûm, iki müsemmâya ve daha fazlasına mutlak ve beraber olarak delâlet eden tek lafızdır.* Âmidî, “iki müsemmâ” ile mevcût ve ma'dûmu kastetmektedir. Âmidî’ye göre umûm husus açısından lafızlar, üç kısma ayrılır. **Bir**, “mezkûr” lafzı gibi kendisinden daha umûm olmayan lafız. Çünkü “mezkûr” lafzının içine mevcut-ma'dûm ve malum-meçhul her şey girmektedir. **İki**, şahıs isimleri gibi kendisinden daha husus olmayan lafızlar. **Üç**, “canlılar” bir açıdan âmm başka bir açıdan hâss olan lafızlar. İnsan, at gibi altına nispetle âmm iken, cevher ve cisim gibi üstüne göre hâss lafızdır.⁸²²

b. Umûmun belli bir sigası var mıdır? Murcieye göre umûmun Arapçada belli bir sigası yoktur. İmâm Şâfiî’ye, Mu'tezile ve fukaha'nın çoğuna göre umûm belirli sigalarda hakikî bunların dışındakilerde ise mecâzîdir. Husus erbabına göre bu belirli sigalar husus anlamında hakikî,⁸²³ diğerlerinde ise mecâzîdir. İmâm Eş'ârî'den ise iki görüş nakledilmiştir. **Birinci görüş:** Bu sigalar umûm ve husus anlamında müşterektir. **İkinci görüş:** Bu sigalarda umûm veya husus anlamına her

⁸²⁰ Nisâ, 4/93.

⁸²¹ Cassâs, *Fusûl fi'l-Usûl*, 1/211.

⁸²² Âmidî, *İhkâm*, 2/413 – 415; *Munteha's-sûl*, s. 115.

⁸²³ Âmidî, bu sigaları şu şekilde sıralamaktadır: soru ve şart-cevaptaki (**أَيُّ**) harfi, (**كالمسلمين والرجال**) Müslümanlar lafzı gibi marife çoğul isimler, (**رجال ومسلمين**) gibi nekre çoğul isimler, (**كل وجميع**) gibi tekid isimleri, (**كل الرجل والدرهم**) gibi elif lam takısı almış cins isimler, (**ما في الدار من**) (**لا رجل في الدار**) (**و**) (**ما في الدار من**) gibi olumsuz cümledeki nekre isim, (**أنفقت دراهمي**) “paramı infak ettim” cümlesindeki gibi izafet, akledenlerde soru ve şart-cevaptaki (**كمن**) kim sigası, akletmeyenlerde ise soru ve şart-cevaptaki (**ما**) ne sigası, (**متى**) ne zaman, (**حيث**) (**أين**) nereden umum ifade eden sigalardır. Âmidî, *İhkâm*, 2/415; *Munteha's-sûl*, s. 115, *Ebkârü'l-Efkâr*, 4/321.

hangi bir hükümde bulunmadan tevakkuf etmek gerekir. Tevakkuf görüşüne Bakıllânî de katılmıştır.⁸²⁴

Âmidî'nin kelâm sistemine göre bu konuda tercihe şayan olan görüş şudur: “Bu sigalar husus anlamında yakînî olarak hüccettir. Bunun ötesinde tevakkuf etmek gerekir.” Âmidî, *emirde vucup ve mendupluk arasında tevakkuf etme* hakkındaki bilgilerin burada geçerli olduğuna işâret etmektedir.⁸²⁵ Gazzâlî'ye göre emrin belli bir sigasının olup olmadığı hakkında tevakkuf edenler, umûmun da belli bir sigası olup olmadığı hakkında da tevakkuf etmişlerdir. İmâm Eş'ârî'yi tevakkuf etmeye sevkeden sebep, günah işleyen müminin cehenneme gidip gitmeyeceği hakkındaki tartışmadır. Bir tarafta “günahından dolayı mümine azab edilmez” diyen Mürchie ve Cehmiyyenin sözleri, bir tarafta “kim bir günah işlerse cehennemde edebi kalır” diyen Hâricîlerin sözleri bulunmaktadır. Çünkü onlara göre küçük günah yoktur. Emre muhâlefetin hepsi büyük günahtır.⁸²⁶

Hâricîler, tahkîm olayında ilgili ayetin⁸²⁷ umûm ifade ettiğini savunarak Hz Ali'yi ve ona tabi olanları tekfir etmişlerdi. Âmidî, Hâricîlerin bu iddiasına karşı kendi usûlünde مَنْ ve مَا harflerinin umûm sigası olmadığını söylemektedir.⁸²⁸

Umûmun belli sigalarda hakikî olduğunu savunan umûm erbabının tutunduğu birkaç delîle ve Âmidî'nin onlara verdiği cevaplara birkaç örnek verelim. Umûmun belli sigalarda hakikî olarak kullanıldığını savunanlar, nass, icmâ ve akıl açısından deliller getirmişlerdir. **Naslardan** getirdikleri deliller arasında, “Nuh dedi

⁸²⁴ Âmidî, *İhkâm*, 2/417; *Munteha's-sûl*, s. 116.

⁸²⁵ Âmidî, *İhkâm*, 2/417; *Munteha's-sûl*, s. 116.

⁸²⁶ Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *Menğul*, Tahkîk: Muhammed Hasan Heytu, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrût, 1419/1998, s. 209, 210.

⁸²⁷ “Kim Yüce Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse, işte onlar kâfirlerin ta kendileridir” Mâide, 5/44.

⁸²⁸ Âmidî, *Ebkâr*, 5/287.

ki: *Rabbim, oğlum benim ailemdendir. Şüphesiz senin va'din hakır.*”⁸²⁹ Ayeti bulunmaktadır. Hz Nuh, Yüce Allah'ın “*şüphesiz seni ve aileni kurtaracağız*”⁸³⁰ vad'ine tutunarak bu cümleden umûm anlamını anlamıştı. Yüce Allah da “o senin ailenden değildir”⁸³¹ diyerek Hz Nuh'un cümleden umûm anlamasını teyid etmiştir.⁸³² Âmidî, buna şu şekilde cevap vermektedir: “*Nuh kıssasında umûm için bir delîl yoktur. Çünkü ailenin izafeti, bazen umûm bazen de husus için kullanılır. ‘sultan ülke halkını topladı’ cümlesinde olduğu gibi, sultan, kadınları, çocukları ve hastaları toplamasa bile böyle söylenebilir. Bir karine ile hususa hamledilmesi, bir karine ile umûma hamledilmesinden daha evla değildir. Biz bir karine ile umûma hamledilmesinin sahih olduğunu inkâr etmiyoruz. İhtilaf, umûma hamledilmesinin hakikat mi mecâz mı olduğu hakkındadır.*”⁸³³

Umûmun belli sigalarda hakikî olarak kullanıldığını savunanların **icmâdan** getirdikleri delîller arasında, zekât vermeyenlerle lailahe illallah dedikleri için savaşılmaması gerektiği konusunda Hz Ömer'in Hz Ebubekir'e karşı delîl olarak sunduğu rivayet bulunmaktadır. Hz Ömer, Hz Ebubekir'e dedi ki: “Peygamber Efendimiz şöyle dediği halde insanlarla nasıl olur da savaşırsın? : ‘*insanlar la ilahe illallah deyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum. O sözü söylediklerinde kanlarını ve mallarını benden korumuş olurlar.*’”⁸³⁴ Ashabtan hiç kimse bu rivayet ile Hz Ömer'in delîl getirmesini reddetmemiştir. Hz Ebubekir'de o rivayetin devamında geçen “ancak hakkı müstesna” kaydını zikrederek manayı umûmdan

⁸²⁹ Hud, 11/45.

⁸³⁰ Ankebut, 29/33.

⁸³¹ Hud, 11/46.

⁸³² Âmidî, *İhkâm*, 2/417; *Munteha's-sûl*, s. 116.

⁸³³ Âmidî, *İhkâm*, 2/424.

⁸³⁴ Buhari, İ'tisâm, 29; Müslim, İman, 8. Münâvî, bu rivayetin 15 sahabe tarafından rivayet edilen mütevâtir bir rivayet olduğunu belirtmiştir. Münâvî, Zeynuddin Abdurrauf, *et-Teyssîr Bi Şerhi Câmi-u's-Sağîr*, Dâru'n-Neşr, Riyad, 1408/1988, 1/481.

hususla hamletmiştir.⁸³⁵ Âmidî, bu delîle de şu şekilde cevap vermektedir: “Bunda da umûm için bir delîl yoktur. Çünkü Hz Ömer, rivayetten malların ve kanların korunmasını gerekli kılan illeti anlamıştı. Bu illet de "la ilahe illallah" kelimesiydi. Bu illet buna uygun bir illetti. Peygamber Efendimizin sözünde hüküm, o kelime üzerine terettüp etmiştir. Bu da îmâ yoluyla bir illetlendirmeydi. Bunun onların kanlarının ve mallarının umûmundan alınması ise doğru değildir. Hz Ebubekir’in itirazı, ancak umûmu gerekli kılan Hz Ömer’in de anladığı illetten dolayı idi.”⁸³⁶

Âmidî’ye göre “la ilahe illallah” sözünden umûmun anlaşılması lafızdan dolayı değildir. Çünkü umûm lafzın muktezasından değildir. Bu sözden umûmun anlaşılması bilakis bu sözü söyleyenin tevhidi murad eden hal karinesinden dolayısıdır.⁸³⁷ Âmidî’ye göre “kim evime girerse ona ikram et” cümlesinden umûmun anlaşılması lafızlardan dolayı değildir. Bilakis misafire ikram etme karinesinden dolayısıdır. Eğer, karine olmasaydı, bu cümleden umûm anlamı çıkarılamazdı.⁸³⁸

c. Tahsîse uğramış umûm geri kalan kısmında hakikat midir, mecâz mıdır? Âmidî, tevakkufu tercîh ettiği için bu konuda umûmu kabul edenlerin görüşlerini özetlemiş ve kendisine en yakın olan görüşü izah etmiştir. Dolayısıyla Âmidî’ye göre umûm görüşünü esas alacak olursak, tahsîs edilen umûm lafız “geri kalan kısmında her durumda mecâz olur. Bir kişi de olsa, topluluk da olsa, tahsîs eden delîl muttasıl veya munfasıl da olsa, aklî veya lafzî da olsa, istisna ile veya şart ile veya bir sıfatla takyid edilse de fark etmez.”⁸³⁹ Ayrıca Âmidî’ye göre tahsîsten sonra umûm mutlak olarak delîldir. Hz Fatima, Peygamber Efendimizin vefatından

⁸³⁵ Âmidî, *İhkâm*, 2/418.

⁸³⁶ Âmidî, *İhkâm*, 2/425.

⁸³⁷ Âmidî, *İhkâm*, 2/430.

⁸³⁸ Âmidî, *İhkâm*, 2/427.

⁸³⁹ Âmidî, *İhkâm*, 2/439, 440; *Munteha's-sûl*, s. 122.

sonra babasından kendisine kalan miras payını Hz Ebubekir'den isterken “Yüce Allah, size çocuklarınız hakkında şunu emreder...”⁸⁴⁰ ayetinin umûmu ile delîl getirmiştir. Hâlbuki bu ayet kâfir ve kâtil evlada miras verilmeyeceğine dâir bir nassla tahsîs edilmiştir. Aklen bunun izahı ise şöyledir: “*Madem nass, tahsîsten önce hükmü altındaki her bir kimse hakkında delîldi. Bir muarız bulunmadıkça asıl olan geri kalan hakkında delîl olarak kalmaya devam etmesidir.*”⁸⁴¹ Âmidî'nin getirdiği aklî istidlâl, “ibkau me kene ala me kene” olarak tanımlanan istishâb delîlidir.

d. “Ey insanlar!”⁸⁴² ve “Ey iman edenler!” vb şekilde Peygamber Efendimiz zamanında sözlü olarak vârit hitaplar ve genel emirler, onun zamanında bulunanlara mı hastır yoksa onlar ve sonrakiler hakkında genel midir? Bu konu günümüzde Kur’ân’ın tarihselliği çerçevesinde tartışılan konu ile doğrudan ilgilidir. Bu tartışma özü itibariyle hem Usûlü'd-dînin hem de Usûlü'l-fıkhnın ortak olduğu önemli konulardan biridir. Sebebi nuzul, sebebi vurud, nâsih-mensûh tedricilik gibi kavramlar, Kur’ân’ın indiği tarih dilimi ile ilgisini ortaya koyması açısından önemli kavramlardır. Ancak bunu söylemekle Kur’ân’ın tarihin ve mekânın belli boyutlarına hapsedilmesi gerektiğini kasetmiyoruz. Âmidî'nin kelâm sisteminde bu konuyu nasıl ele aldığına baktığımızda mananın lafızdan daha önemli olduğunu görüyoruz.

Âmidî'nin belirttiğine göre, bu sorunun çözümünde Usûlcüler ihtilâf etmişlerdir. **Birinci görüş:** Peygamber Efendimiz zamanında vârit olan hitaplar ve emirler, onun zamanında bulunanlara hastır. O konudaki hüküm onlardan

⁸⁴⁰ Nîsâ, 4/11.

⁸⁴¹ Âmidî, *İhkâm*, 2/443-446; *Munteha's-sûl*, s. 124.

⁸⁴² Nîsâ, 4/1.

sonrakiler hakkında ancak başka bir delîl ile sabit olur. Eş'ârî Usûlcülerinin çoğunluğu, Ebu Hanîfe'nin arkadaşları ve Mu'tezile bunu savunmaktadır. **İkinci görüş:** Peygamber Efendimiz zamanında vârit hitaplar ve genel emirler, *onun zamanında bulunanlar ve sonrakiler hakkında geneldir.* Bu görüşü ise Hanbelîler, Seleften ve fakihlerden bir grup savunmaktadır.⁸⁴³

Birinci görüşü savunanlara göre ma'dûm hitâba uygun değildir. Bundan dolayı hitap sonraki dönemi kapsamaz. Ayrıca “ey insanlar” lafzının içine mecnun ve bülûğ çağına girmemiş çocukların dâhil olması imkânsızdır.⁸⁴⁴ Dolayısıyla bu hitâbın tüm insanlara delâleti zannî olmuş olur. *İkinci görüşü savunanlar ise* buna Kur'ân, sünnet, icmâ ve aklî izah ile cevap vermektedirler. Eğer hitâb ma'dûmu içermeseydi, Peygamber Efendimiz sonrakilerin Peygamberi olamaz ve Yüce Allah'ın hükmünü onlara tebliğ etmiş sayılmazdı. Zira Kur'ânı Kerim'de “Biz seni bütün insanlara ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik; fakat insanların çoğu bunu bilmezler”⁸⁴⁵ buyrulmaktadır. Hadîs-i şer'îfte de Peygamber Efendimiz “ben siyaha ve kızıla gönderildim.”⁸⁴⁶ “Bir kişi hakkındaki hükmüm topluluk hakkındadır”⁸⁴⁷ buyurmaktadır. Ayrıca sahabeden günümüze kadar tüm âlimler, Peygamber Efendimizin diliyle vârit olan haberler ve ayetler ile Peygamber Efendimizden sonra var olanlar hakkında şer'î meselelerde delîl getirmişlerdir. Bu konuda bir icmâ oluşmuştur. Şayet bu lafzî delâletler sonrakileri kapsamasaydı, o

⁸⁴³ Âmidî, *İhkâm*, 2/481; *Munteha's-sûl*, s. 135.

⁸⁴⁴ Âmidî, *İhkâm*, 2/481; *Munteha's-sûl*, s. 135.

⁸⁴⁵ Sebe, 34/21.

⁸⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, IV, 119. *بُعْتُ إِلَى كُلِّ أَحْمَرَ وَأَسْوَدَ* Albânî'nin belirttiğine göre Ahmed b. Hanbel, bu hadisi Müsnedinde hasen bir sened ile nakletmiştir. Ayrıca Mücahid, bu hadisteki kızıldan maksadın insanlar, siyahtan maksadın cinler olduğu söylemiştir. Albânî, Muhammed Nasuruddîn, *Sahih-i Ebu Davud*, Müessesetu Garaz li'n-Neşr ve't-Tevzi', Kuveyt, 1423/2002, 2/393.

⁸⁴⁷ Aclûnî, bu rivayetin aslının olmadığını söylemektedir. *حكمي على الواحد حكمي على الجماعة* Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ Ve Muzilu'l-İlbâs 'Emmê İştehera Minel Ahadis Ale Elsinetin-Nes*, Dârul-l-Ihyait-Turasi'l-'Arabî, Beyrût, 1985, 1/364.

delîllere tutunmak niye sahih olmaktadır? Aklî izaha gelince, Peygamber Efendimiz ümmetin bazısını tahsîs etmek istediğinde onun hakkında bir nas koymuştur. Eğer mutlak umûmî hitap herkese hitap olmasaydı, tahsîse ihtiyaç duymazdı.⁸⁴⁸

Âmidî'ye göre Peygamber Efendimizin tüm insanlara gönderildiğine delâlet eden nasslar, sözlü olarak şer'î hükümlere herkesin muhatab olmasına bağlıdır. Hâlbuki şer'î hükümler bazı insanlara sözlü olarak ulaşırsa da bazılarına delîller, işâretler ve bazı olayların birbirine kıyâs edilmesi ile ulaşmıştır. Dolayısıyla şer'î hükümlerin çoğu, nasların azlığı ve olayların çokluğu sebebiyle sözlü hitap ile sabit olmamıştır. Bundan dolayı sözlü hitap sabit olmayan hükümlere nispetle Peygamber Efendimiz resul ve tebliğci değildir. Ayrıca bu konuda olduğu söylenen icmâya gelince, mevcûd olmayanın muhatab olması imkânsız olduğu için, bu icmânın nassların lafızları cihetiyle değil, aklen anlaşılan manaları açısından nasslara dayandığına inanmak gerekmektedir.⁸⁴⁹

Âmidî, Peygamber Efendimiz'in bazı kişileri tahsîs etmesine gelince “Peygamber Efendimizin, ümmetinden bir kişiye hitâbı geri kalanlara hitâbı mıdır” sorusunu ele alırken cevaplamaktadır. “Hanbelîler haricinde, Eş'ârîlere göre Peygamber Efendimizin, ümmetinden bir kişiye olan emri geri kalanlara emir değildir.” Çünkü Peygamber Efendimizin, ümmetinden bir kişiye olan emri geri kalanlara emir olması, dil açısından değil, ortak bir illete dayanan bir kıyâs veya tüm ümmeti kapsayan başka bir hitâbın desteklemesi ile sabit olur. Zira dil, bir kişiye has olarak vârit olan bir hitap dil açısından başkalarını kapsamaz.⁸⁵⁰ Âmidî'ye göre biri hakkında maslahat olan bir şey, başkası hakkında mefsedet olabilir. Âmidî, bunu

⁸⁴⁸ Âmidî, *İhkâm*, 2/481; *Munteha's-sûl*, s. 135.

⁸⁴⁹ Âmidî, *İhkâm*, 2/482, 483; *Munteha's-sûl*, s. 135.

⁸⁵⁰ Âmidî, *İhkâm*, 2/471; *Munteha's-sûl*, s. 131.

şöyle bir benzetme ile açıklamaktadır. Doktor bazı insanlara bir takım ilaçları almalarını emredince, bu emir, insanların hallerinin ve mizaçlarının farklılığından dolayı, başkaları için de bir emir olmaz.⁸⁵¹ Aynı zamanda Âmidî'ye göre umum ifade eden hükümlerin çoğu özel sebepler üzerine varid olmuştur. Hırsızlık, zihâr, li'ân vb ayetler ayetlerin indiği dönemde belirli şahıslar hakkında nazil olmuştur. Buna rağmen sahabeler bu ayetlerin hükümlerini umum olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla bu durum, sebebin, umurun hükmünü iptal etmeyeceğine delalet eder.⁸⁵²

e. Umûmu tahsîs eden delîller: Âmidî'ye göre umûmu tahsîs eden delîller, muttasıl ve munfasıl olmak üzere iki kısma ayrılır. Muttasıl delîller, istisna, şart, sıfat ve gâyeden oluşur.⁸⁵³ Usûlû'd-dîn ve Usûlû'l-fıkh açısından istisna önemli ortak konulardandır. Dolayısıyla biraz bu konuya değinmekte fayda bulunmaktadır.

Sahabelerden ibn Abbas'tan, istisnanın munfasıl olabileceği, hatta yemin ile istisna arasına bir ay dahi girebileceği nakledilmesine rağmen, Âmidî'ye göre istisnanın muttasıl olması gerekir. Eğer munfasıl olmasını caiz kabul edersek, bir yeminde, va'd ve vaîdte, nikâh ve alış-veriş gibi akitlerin sıhhatında kesinlik ve güven ortadan kalkar.⁸⁵⁴ Zira bir kişi birine bir söz verse, ardından bir ay sonra buna bir istisna eklerse bu munfasıl bir istisna olmuş olur. Ancak Âmidî'ye göre bir kişi söz verince unuttuğundan dolayı “inşallah” demese, sonra hatırlayınca “inşallah” derse bu munfasıl istisna sayılmaz. Çünkü bu istisna haberin içeriğiyle ilgili değil, hatırladığında Rabbini anması emredildiği için yapılmıştır.⁸⁵⁵ “Hiçbir şey için,

⁸⁵¹ Âmidî, *İhkâm*, 2/469.

⁸⁵² Âmidî, *İhkâm*, 2/450.

⁸⁵³ Âmidî, *İhkâm*, 2/491.

⁸⁵⁴ Âmidî, *İhkâm*, 2/493, 494; *Munteha's-sûl*, s. 138.

⁸⁵⁵ Âmidî, *İhkâm*, 2/495.

Allah'ın dilemesiyle istisna etmeden 'muhakkak ben şunu yarın yapacağım' deme. *Hatırladığında Rabb'ini an.*⁸⁵⁶ Fıkıh kitaplarında "inşallah" diyerek eşini boşayan ve kölesini azad eden kişinin durumu tartışılmıştır. Bu konuda iki görüş de bulunmaktadır. Hasan-ı Basrî, Katade, Zührî ve İmâm Mâlik'e göre boşama ve azad gerçekleşmiş olur. İmâm Şâfiî ve Ebu Hanîfe göre gerçekleşmez. Çünkü varlığını bilmediği bir meşiete bağlamış olmaktadır. Mesela, Zeyd'in dilemesine bağlamak gibi. Peygamber Efendimizin bu konuda şöyle dediği rivayet edilmektedir: "Kim yemin eder de inşallah derse, yemininden dönse bile yemini bozmuş olmaz."⁸⁵⁷ "Kim yemin eder de inşallah derse, istisna etmiş olur"⁸⁵⁸ "Yemin edip de inşallah diyen isterse, yemininden döner, isterse yemini bozmadan terk eder" buyurmuştur⁸⁵⁹ Makdîsî, "inşallah" diyerek yeminde istisna yapan bir kişinin yemini ile istisnası arasında konuşmadığı müddetçe yemininden döndüğünde keffâret gerekmeyeceği hakkında dört mezhebin icmâ ettiğini bildirmektedir. Makdîsî bu konuyu izah ederken şöyle demektedir: "Yüce Allah, bir şeyin olmasını dilediğinde o şey olur. O halde o şey olmadığında anlıyoruz ki, Yüce Allah o şeyin olmasını dilememiştir. Zira Yüce Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz."⁸⁶⁰ Ancak burada ters döndürerek yapılan aklî kıyâs bize göre kesin bir yargı oluşturmaz. Zira bu durumda insanlar cibrî bir kader algısına yakalanabilirler. "Yüce Allah dilemedi, onun için olmadı" diyerek insanlar sorumluluklarını Yüce Allah'a yükleyeceklerine, Yüce Allah'ın

⁸⁵⁶ Kehf, 18/23, 24. Başka bir ayeti kerimede bir iş yapacağına dair yemin edenleri Yüce Allah'ın meşietini hakkında istisna yapmadıkları yani inşallah demedikleri için kınamaktadır. "Biz, vaktiyle bahçe sahiplerine belâ verdiğimiz gibi, onlara da belâ verdik. Hani bahçe sahipleri, sabah olurken kimse görmeden mahsûllerini devşireceklerine yemin etmişlerdi. Onlar istisna da etmiyorlardı. Nihayet onlar uykuda iken Rabbinden bir afet bahçeyi sardı." Kamer, 68/17 -19.

⁸⁵⁷ Tirmizî, en-Nuzûr ve'l-Eymân, 7. مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ ، فَقَالَ : إِنْ شَاءَ اللَّهُ ، لَمْ يَخْنُثْ .

⁸⁵⁸ Nesâî, en-Nuzûr ve'l-Eymân, 39. مَنْ حَلَفَ فَقَالَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَقَدْ اسْتَتْنَى .

⁸⁵⁹ Ebû Davud, Eymân, 9; Nesâî, Eymân, 18; Ahmed b. Hanbel, II, 6, 49. «مَنْ حَلَفَ فَاسْتَتْنَى : فَإِنْ شَاءَ رَجَعَ ، وَإِنْ شَاءَ تَرَكَ»

⁸⁶⁰ İbn-i Kudâme Makdisî, Abdullah b. Ahmed, el-Muğni, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1405/1985, 8/383, 11/227.

verdiği irade ve kudretin gereği olan mükellefiyetlerini ve sorumluluklarını hatırlamaları daha doğrudur. Zira Ebu Hanîfe ve imâm Şâfiî'nin dediği gibi, Yüce Allah'ın o konuda meşietinin ne olduğunu bilemeyiz.

Âmidî, istisna ile ilgili önemli bir noktaya temas etmektedir. “*Farklı bir cins ile istisna sahih midir?*” Ebu Hanîfe'nin arkadaşları, İmâm Mâlik, Bakıllânî ve mütekellimlerden bir grup bunu caiz görürken, çoğunluk caiz görmemişlerdir.⁸⁶¹ Âmidî'ye göre tercîhe şayan olan bu konuda tevakkuf etmektir.⁸⁶² Bu konuda “*Hani meleklerle, ‘Âdem'e secde edin’ demiştik.*”⁸⁶³ “*İblis dışında melekler secde etmişti. İblis secde edenlerden olmadı*”⁸⁶⁴ vb. ayetler bağlamında şeytanın meleklerden olup olmadığı ile ilgili iki tarafın görüşlerini ayrıntılı bir değerlendirmeye tabi tutmuştur.⁸⁶⁵

Âmidî'ye göre umûmu tahsîs eden bir takım munfasıl deliller bulunmaktadır: Bunların başında **aklî delîl** gelmektedir. Usûlü'd-Din ve Usûlü'l-fıkh açısından aklın naslara göre konumu birinci derece önem arz etmektedir. Aklın nakli, tahsîs ve takyid etmesi konusunda genel bir kabul oluşmuştur. Âmidî'nin de belirttiğine göre mütekellimlerden birkaç kişi hariç, cumhur ulemâ umûmun aklî delîl ile tahsîsinin caiz olduğunda ittifâk etmişlerdir. Âmidî'ye göre “*Allah, her şeyin Yaraticısıdır*”⁸⁶⁶ ve “*O, her şeye kadirdir*”⁸⁶⁷ ayetleri lafız itibariyle her şeyi kapsamaktadır. Yüce Allah'ın zâtı ve sıfatları hakikî olarak "şey" kapsamındadır. Ancak Yüce Allah, zâtının ve sıfatlarının Yaraticısı değildir. Zâtı ve sıfatları kudrete konu da değildir. Yüce Allah'ın zâtının ve sıfatlarının yaratılması ve kudrete konu olması aklen

⁸⁶¹ Âmidî, *İhkâm*, 2/496; *Munteha's-sûl*, s. 139.

⁸⁶² Âmidî, *Munteha's-sûl*, s. 139.

⁸⁶³ Bakara, 2/34.

⁸⁶⁴ Araf, 7/11.

⁸⁶⁵ Âmidî, *İhkâm*, 2/498 – 500; *Munteha's-sûl*, s. 139, 140.

⁸⁶⁶ Zümer, 39/62.

⁸⁶⁷ Hud, 11/4.

imkânsızdır. Dolayısıyla zâtı ve sıfatları, ayetin lafzî kapsamından, aklın zarûî delâleti ile çıkmış olmaktadır.⁸⁶⁸ Âmidî'ye göre “Allah her şeyi bilendir”⁸⁶⁹ cümlesi hariç her umûm tahsîs edilmiştir.⁸⁷⁰ “Evi tavaf etmek Allah'ın insanlar üzerindeki bir talebidir” ayetinde *mecnun ve küçük çocuk*, hakikî manada insan oldukları halde, akıl yürütme yoluyla, hitâbı anlamayan kimsenin mükellef olmasının imkânsız olmasından dolayı ayetin lafzî kapsamının dışındadır.⁸⁷¹

Âmidî'ye göre umûmu aklî delîl tahsîs edebildiği gibi, duysal delîl de tahsîs edebilir. Zira Kur'an'ı Kerîm'de Hz Hud'un gönderildiği Ad kavminin helâk edilmesinden bahsederken “O rüzgâr, Rabbinin emriyle her şeyi yıkar, mahveder”⁸⁷² buyurulmaktadır. Ancak hissî delîl ile o rüzgârın yıktığı şeyler arasında göklerin ve yerin olmadığını anlarız. “Üzerine uğradığı hiçbir şeyi bırakmıyor, mutlaka onu kül ediyordu”⁸⁷³ ayetinde yeryüzü ve dağlardan geçen bu rüzgârın her şeyi küle çevirdiğini lafzından anlarken, hissî delîl ile dağları ve yeryüzünü küle çevirmediğini anlarız. Âmidî'ye göre lafzın umûmundan akıl ve duyu bilgisiyle dışarıda bırakılan şey, mütekellimin muradı olmaz ve lafzın umûmu tahsîs edilmiş olur.⁸⁷⁴

Âmidî, aklî bilgidен sonra munfasıl delîl olarak şu konuları işlemektedir:

“Kitabın kitabı tahsîsi. Sünnetin sünneti tahsîsi. Sünnetin umûmunun Kur'an'ın

⁸⁶⁸ Âmidî, *İhkâm*, 2/517; *Munteha's-sûl*, s. 145.

⁸⁶⁹ Bakara, 2/282.

⁸⁷⁰ Âmidî, *İhkâm*, 4/499.

⁸⁷¹ Âmidî, *İhkâm*, 2/517.

⁸⁷² Ahkâf, 46/25. Bu cümleinin geçtiği ayet topluluğu şu şekildedir: “Nihayet onu, vâdilerine doğru yayılan bir bulut şeklinde görünce: Bu bize yağmur yağdıracak yaygın bir buluttur, dediler. Hayır! O, sizin acele gelmesini istediğiniz şeydir. İçinde acı azap bulunan bir rüzgârdır! O rüzgâr, Rabbinin emriyle her şeyi yıkar, mahveder. Nitekim o kasırga gelince, onların evlerinden başka bir şey görülmez oldu. İşte biz suç işleyen toplumu böyle cezalandırırız.” Ahkâf, 46/24, 25. Aynı zamanda ayetin devamından da "evlerin", "her şey" ifadesinin dışında kaldığını görmekteyiz. Dolayısıyla rüzgârın Ad kavminden her inkârcıyı helâk ettiğini anlamış oluruz.

⁸⁷³ Zâriyat, 51/42.

⁸⁷⁴ Âmidî, *İhkâm*, 2/520.

hususı ile tahsîsi. Kur'ân'ın umûmun sünnet ile tahsîsi. Kur'ân'ın ve sünnetin icmâ ile tahsîsi. Umûmun mefhûm-u muvâfaka ve mefhûm-u muhâlefe ile tahsîsi. Umûmun Resûlün fiili ile tahsîsi. Umûmun Resûlün takriri ile tahsîsi. Umûmun sahabe kavli ile tahsîsi. Umûmun örfte kullanılan lugavî vad' ile tahsîsi. Umûmun kıyâs ile tahsîsi.”⁸⁷⁵

Âmidî, umûmu tahsîs eden munfasıl delîller hakkındaki ihtilâfları zikrettikten sonra o konudaki tercihini sunmaktadır. Mesela, kıyâs ile tahsîs konusunda iki görüş sunmaktadır. Dört mezhep İmâmı, İmâm Eş'ârî, Ebu Hâşim ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî gibi bazı Mu'tezile usûlcüleri mutlak olarak kıyâs ile tahsîsin cevazına hükmederken, Cubbâi ve Mu'tezile'den bazı usûlcüler, umûmun kıyâsa tercih edileceğini savunmuşlardır. Âmidî'nin tercihi ise şu şekildedir: “*Eğer kıyâstaki ortak illet, nas ve icmâ gibi etkisi sabit bir illet ise kıyâs ile tahsîs caizdir. Çünkü illet müessir olunca, hâs olan nassın menzilesine çıkar. Eğer kıyâstaki ortak illet müessir olmayan ve akla dayalı çıkarılan bir illet ise bu kıyâs ile tahsîs caiz değildir.*”⁸⁷⁶

2.2.1.6. Mutlak – Mukayyed:

Âmidî'ye göre mutlak, olumlu cümledeki nekreden ibarettir. “*Bir köle azad et*”⁸⁷⁷ cümlesinde veya “*bir köle azad etmek*”⁸⁷⁸ âyetinde olduğu gibi “köle” ma'rife değil, nekre olarak geldiği için her hangi bir kayıt içermemektedir.⁸⁷⁹

⁸⁷⁵ Âmidî, *İhkâm*, 2/520–539; *Munteha's-sûl*, s. 145–152.

⁸⁷⁶ Âmidî, *İhkâm*, 2/536, 537; *Munteha's-sûl*, s. 151, 152.

⁸⁷⁷ أَعْتَقَ رَقَبَةً

⁸⁷⁸ مُتَخَرِّجُ رَقَبَةٍ (فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ)

⁸⁷⁹ Âmidî, *İhkâm*, 3/5.

Âmidî'ye göre mukayyed iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, “Zeyd, Amr, bu adam” gibi belirli bir medlûle delâlet eden lafızdır. İkincisi, “Mısır dinâri ve Mekke dirhemi” gibi zaid bir sıfatla, mutlak olan medlûlun vasfına delâlet eden lafızdır. Ancak Âmidî'ye göre bu ikinci anlam bir açıdan mutlak, bir açıdan mukayyed olarak kabul edilebilir.⁸⁸⁰

Âmidî'ye göre mutlak ve mukayyed meselesi, umûm ve husus meselesi ile eşdeğere sahiptir. Dolayısıyla umûm ve husus meselesinde anlatılanlar bu meselede de geçerlidir. Âmidî, burada ayrıyeten farklı bir meseleye değinmekle yetinmektedir. “Bir lafız, bir nasta mutlak, diğerinde mukayyed vârit olduğunda nasıl istidlâlde bulunmalıyız?”⁸⁸¹ Âmidî, bu soruya üç açıdan cevap aramaktadır.

1. Mutlak Ve Mukayyed'in Hükmü Farklılaştığında: Âmidî'ye göre, ister emir veya nehiy olsun, ister sebepleri aynı veya farklı olsun fark etmez, hükümleri farklı olduğunda, mutlak, mukayyede ittifâkla hamledilmez. Âmidî, sadece bir durumu bundan istisna etmektedir. Bu durumda şu şekildedir. Biri önce “bir köle azad et” der, sonra da “kâfir bir köle azad etme” derse, ittifâkla mutlak mukayyede hamledilir.⁸⁸²

2. Mutlak Ve Mukayyed'in Hükmü Aynı Olduğunda: Âmidî'ye göre mutlak ve mukayyed'in hükmünün dayandığı sebep aynı olur ve lafız ikisinin de olumlu olduğuna delâlet ederse ittifâkla mutlak mukayyede hamledilir. Biri önce “bir köle azad et” der, sonra da “mümin bir köle azad et” derse, ittifâkla mutlak mukayyede hamledilir. Ayrıca lafız ikisinin de olumsuz olduğuna delâlet ediyorsa ittifâkla

⁸⁸⁰ Âmidî, *İhkâm*, 3/5.

⁸⁸¹ Âmidî, *İhkâm*, 3/6; *Munteha's-sûl*, s. 152.

⁸⁸² Âmidî, *İhkâm*, 3/6; *Munteha's-sûl*, s. 152.

mutlak mukayyede hamledilir. Biri önce “*mukateb bir köle azad etme*” der, sonra da “*kâfir mukateb bir köle azad etme*” derse, ittifâkla mutlak mukayyede hamledilir.⁸⁸³

Ancak ikisinin de hükmünün dayandığı sebep farklı olursa, Ebu Hanîfe’nin arkadaşlarına göre mutlak mukayyede hamledilmezken; İmâm Şâfiî’ye göre hamledilir. Ancak Şâfiî âlimleri İmâm Şâfiî’nin görüşünün te’vîlinde ihtilâf etmişlerdir. Bazı âlimler her hangi bir delîle ihtiyaç duymadan mutlak olarak mutlağın mukayyede hamledileceğini savunurken, bazıları ise birbirine ilhak etmeyi gerektirecek ortak bir illet bulunduğu hamledileceğini savunmuşlardır. İmâm Şâfiî’nin mezhebinde en açık olan bu te’vîldir. Mesela, zihâr keffareti ile ilgili “*kadınlarına zihar yapıp sonra sözlerinden dönenler, bir köle azad etsinler*” ayeti⁸⁸⁴ ve hatâen öldürme keffareti ile ilgili “*kim bir mümini hatâen öldürürse, mümin bir köle azad etsin*” ayete⁸⁸⁵ hamledilip hamledilmeyeceği gibi.⁸⁸⁶

Her hangi bir delîle ihtiyaç olmadan mutlağın mukayyede hamledileceğini savunanlar usûlüdd-din açısından şöyle bir izah getirmişlerdir: “Yüce Allah’ın kelâmı zâtı itibariyle tektir. O kelâmda çokluk yoktur. Dolayısıyla öldürme keffâretinde iman şartına hükmedince, zihar keffâretinde de iman şartına hükmetmiş sayılır. Mesela “*zikredenler*” lafzı ayetin başındaki “*Yüce Allah’ın çokça zikredenler için*”⁸⁸⁷ cümlesine hâricî bir delîl olmaksızın hamledilir.”⁸⁸⁸

Âmidî’ye göre bu kendisine itibar edilmeyen bir izah tarzıdır. Çünkü Yüce Allah’ın kelâmıyla ya nefiste kâim olan mana murad edilir ya da manaya delâlet eden ibareler murad edilir. *Eğer Yüce Allah’ın kelâmıyla nefiste kâim olan mana*

⁸⁸³ Âmidî, *İhkâm*, 3/6; *Munteha's-sûl*, s. 152, 153.

⁸⁸⁴ Mucâdele, 58/3.

⁸⁸⁵ Nisâ, 4/92.

⁸⁸⁶ Âmidî, *İhkâm*, 3/7; *Munteha's-sûl*, s. 153.

⁸⁸⁷ Ahzâb, 33/35.

⁸⁸⁸ Âmidî, *İhkâm*, 3/7.

kastedilirse: Yüce Allah'ın kelâmı tek olup onda çokluk bulunmasa da, kelâmın ilgili olduğu şeyler ile olan bağlantısı, müte'allıkın değişmesiyle değişir. Mutlak-mukayyed veya umûm-husus gibi iki farklı şeyden biri ile bağlantılı olması, diğeri ile bağlantılı olmasını gerektirmez. Aksi halde birbirinden farklı olan şeylerin bazıları hakkındaki emir ve nehiy, geri kalanı hakkında da emir ve nehiy olması gerekirdi. Bu muhal ve bir biriyle çelişen bir durumdur. Mesela, Hac'ta fasıla⁸⁸⁹ ile zıharda ise peşisıra⁸⁹⁰ ile mukayyed olan orucun, aralarındaki oruç bağlantısından dolayı, yemindeki mutlak orucun ya fasıla ile ya da peşisıra ile mukayyed olması gerekirdi. İkisinden biriyle mukayyed olması imkânsızdır. Çünkü ikisinden birini tercih etme noktasında hiçbirinin önceliği yoktur. *Eğer Yüce Allah'ın kelâmıyla, nefiste kâim olan manaya delâlet eden ibareler kastedilirse*: ibareler bir değil, birden çoktur. Farklı şeylerin birbirine delâlet etmesinden dolayı, kendileri dışındaki bir şeye delâlet etmesi gerekmez. Aksi halde kelâm-ı nefsîde sunmuş olduğumuz imkânsızlık hali burada da gerekli olurdu.”⁸⁹¹

Âmidî'ye göre mutlak ve mukayyed arasındaki ortak bir vasıf olan illet, nas veya icmâ ile sabit ve müessir olursa mutlak mukayyede hamledilir. Ancak ortak vasıf veya illet, müessir olmayan kıyâs ile mukayyed hükümden istinbat edilirse mutlak mukayyede hamledilmez.⁸⁹²

⁸⁸⁹ Bakara, 2/196. “*Hacta üç gün oruç, döndüğünüzde de yedi gün oruç.*”

⁸⁹⁰ Nîsâ, 4/92. “*Peşisıra iki ay oruç.*”

⁸⁹¹ Âmidî, *İhkâm*, 3/7, 8.

⁸⁹² Âmidî, *İhkâm*, 3/9; *Munteha's-sûl*, s. 153.

2.2.1.7. Mücmel – Mübeyyen:

Âmidî'ye göre mücmel, lugatta “*toplanan*” anlamına gelmektedir. Usûlcülerin ıstılahında ise farklı şekillerde tanımlanmıştır. Eş'ârîlerden bazılarının mücmeli “*telañfuz edildiğinde kendisinden bir şey anlaşılmayan lafızdır*” şeklinde tanımladığını belirten Âmidî, bu tanımın efradını cami, ağıyarını mani bir tanım olmadığını ileri sürer.⁸⁹³ Âmidî'ye göre mücmelin en doğru tanımı şu şekildedir: “*Birbirine nispeti açısından birinin diğerine karşı üstünlüğü olmadan, iki manadan birine delâleti olan şeydir.*”⁸⁹⁴ Âmidî, bu tanımdaki “*delâleti olan*” kaydıyla hem fiil hem sözleri tanım içine dâhil etmek istemektedir. “*iki manadan birine*” kaydıyla sadece tek manaya delâlet eden şeyleri tanım dışında bırakmaktadır. “*Birbirine nispeti açısından birinin diğerine karşı üstünlüğü olmadan*” kaydıyla bir manada hakikî diğer manada mecâzî olan lafızlar gibi, bir manada açık diğerinde açık olmayan lafızları tanım dışında bırakmaktadır.⁸⁹⁵

Âmidî'ye göre lafzî alandaki mücmellik, şu şekilde ortaya çıkabilir:

1. Göz ve kur' lafızları gibi –her iki manaya gelmesinin imkânsızlığını söyleyenlere göre- müşterek müfred lafızlar.
2. Müşterek mürekkep lafızlar. Mesela, “*nikâh akdi elinde bulunanın affetmesi...*” ayetinde olduğu gibi nikâh akdini elinde bulunduranın eş ve veli anlamlarından hangisine geldiği belirsizdir.

⁸⁹³ Âmidî, *İhkâm*, 3/9.

⁸⁹⁴ Âmidî, *İhkâm*, 3/9; *Munteha's-sûl*, s. 153.

⁸⁹⁵ Âmidî, *İhkâm*, 3/9.

3. Parçaların mı sıfatların mı toplandığı belirsiz olan lafızlar. Mesela, “beş, tek ve çifttir” cümlesinde eğer 3+2 gibi parçaların toplanması murad ediliyorsa doğru, sıfatların toplanması kastediliyorsa yanlış sayılır.

4. Zamirin neye veya kime işâret ettiği belirsiz olunca.

5. Vakf ve ibtidanın belirsizliği sebebiyle. Mesela, وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ayetinde⁸⁹⁶ “vav” harfinin vakf mı ibtida mı olduğu konusundaki belirsizlik gibi.

6. Sıfatın belirsizliği sebebiyle.

7. Hakikî manaya hamledilmesi sakıncalı olunca bir çok mecâzî mana arasında belirsiz olması durumunda.

8. Umûmun meçhul bir suret, sıfat ve istisna ile tahsîs edilmesi durumunda. Mesela, “müşrikleri öldürün” ayeti meçhul bir surette tahsîs edilerek mücmel durumuna gelmişken, “bunların dışında mallarınızla muhsin olanları aramanız size helal kılındı”⁸⁹⁷ ayeti meçhul bir sıfat olan muhsin lafzı ile, “size anlatılanlar hariç hayvanlar size helal kılındı” ayeti meçhul bir istisna ile mücmel durumuna gelmiştir.

9. Dilde konulduğu asıl manasından, Şârînin kastettiği özel bir manaya nakledilmiş olması sebebiyle ortaya çıkan mücmel. Mesela, “namazı ikame edin, zekâtı verin”⁸⁹⁸ ayetinde namaz ve zekât lafızları gibi.⁸⁹⁹

Âmidî, Usûlû'd-dîn ve Usûlû'l-fikh açısından önemli bir konu olan muzâfın gizlenmesi durumu ve mücmellik ilişkisine değinmektedir. Usûlû'l-fikh açısından “anneleriniz size haram kılındı”⁹⁰⁰ “leş size haram kılındı”⁹⁰¹ ayetlerinde olduğu

⁸⁹⁶ Âl-i İmrân, 3/7.

⁸⁹⁷ Mâide, 5/1.

⁸⁹⁸ Bakara, 2/43.

⁸⁹⁹ Âmidî, İhkâm, 3/10 – 12.

⁹⁰⁰ Nîsâ, 4/23.

gibi, gözle görünür şeylere izafe edilenlerin helal ve haram kılınmasında mücmellik var mıdır?” Eş’ârî Usûlcülerin tamamı ve Kadı Abdulcabbâr, Cubbâî, Ebu Hâşim ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî gibi Mu'tezile Usûlcülerin bazıları mücmelliğin olmadığını savunurken, Kerhî ve Ebu Abdullah el-Basrî mücmelliğin bulunduğunu savunmuşlardır.⁹⁰² Mücmelliğin bulunduğunu söyleyenlere göre helal ve haram kılmak, kudrete konu olan fiillerle ilgilidir. Hâlbuki kendisine helallik ve haramlık hükmü ilişkin soyut şeyler bizim kudretimize konu değildir. Bu konuda mücmelliğin olmadığını söyleyenler şöyle cevap vermektedir: “Biz helallik ve haramlığın soyut şeylerin kendisine ilişkin olmasının imkânsızlığını kabul ettik. Ancak şayet, bu soyut şeylerden kastedilen fiiller hakkındaki örfî kullanım itibariyle, lafız açık olmazsa muzâfın gizlenmesi gerekir.”⁹⁰³

Âmidî, bu konuda mücmelliğin olmadığını söyleyenlerin görüşünü şu şekilde izah etmektedir. “Arapça öğrenen herkes, “sana yiyecekleri ve içecekleri haram kıldım, sana kadınları haram kıldım” cümlelerini duyduğunda ilk aklına gelen mana, yiyecekleri yemekten, içecekleri içmekten ve kadınlarla ilişkiye girmekten başka bir mana değildir. Asıl olan akla ilk gelen mananın hakikat olmasıdır. İster örfî kullanım açısından olsun, ister dilde ilk ortaya konulan mana açısından olsun farketmez. Bunların her ikisinden biri ile mücmellik ortadan kalkar.”⁹⁰⁴ Ayrıca Âmidî’ye göre dilde mücmelliğe nispetle muzâfın gizlenmesi daha yaygındır. Dolayısıyla mücmellik yerine muzâfın gizlenmesini tercîh ederek bir meseleyi izah etmek daha uygundur.⁹⁰⁵ Ayriyeten bir kelimedede *lugavî aslî*

⁹⁰¹ Mâide, 5/3.

⁹⁰² Âmidî, *İhkâm*, 3/12; *Munteha's-sûl*, s. 154.

⁹⁰³ Âmidî, *İhkâm*, 3/12, 13; *Munteha's-sûl*, s. 154.

⁹⁰⁴ Âmidî, *İhkâm*, 3/13.

⁹⁰⁵ Âmidî, *İhkâm*, 3/13; *Munteha's-sûl*, s. 154.

*vad*⁹⁰⁶ ile örfî kullanım farklılık arzederse örfî kullanım tercih edilir. Örfî kullanım açısından mücmellik bulunmamış olur.⁹⁰⁷

Âmidî, “*başınızı meshedin*”⁹⁰⁸ ayetindeki başın hepsi mi tamamı mı kastedildiği hakkındaki ihtilâfı izah etmek için, örfte mecâzdan ve müşterekten kaçınmak için iki mana arasında ortak bir ölçüye hükmetmek gerektiğini söylemektedir. Başın hepsinin veya bir kısmının meshinde ortak ölçü, *mutlak meshetmektir*. Ayrıca Peygamber Efendimizin alnını meshettiğine dâir rivayetten dolayı, bu konuda hem lugavî asli *vad*’ açısından hem de örfî kullanım açısından mücmellik bulunmamaktadır.⁹⁰⁹

Peygamber Efendimizden aktarılan “*ümmetimden hata, unutma ve zorla yaptırıldıkları şeyler kaldırılmıştır*”⁹¹⁰ rivayetinde mücmellik var mıdır? Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Ebu'l-Abdullah el-Basrî ve diğer bazı usûlcüye göre burada mücmellik vardır. Dolayısıyla kimisi lugavî *vad*’ açısından hata ve unutmanın kendisinin ümmetten kaldırıldığına meyletmıştır. Hâlbuki böyle bir şey, hata ve unutma vuku bulduğu ve Peygamber Efendimizi yalandan tenzih etmek için muhaldır. Bu durum, bazı hükümlerin iptaline sebep olmaktadır.⁹¹¹ Ayrıca Peygamber Efendimizin doğruluğunun zaruretinden dolayı bu hadiste umûm da söz konusu değildir.⁹¹² Bu hadiste mücmelliğin olmadığını söyleyen cumhura göre, din gelmeden önce lugavî kullanım itibariyle bir efendi kölesine “*ben senden hatayı ve unutmayı kaldırdım*” deyince, efendinin bu sözden muradı muaheze ve cezanın

⁹⁰⁶ Bir dilde bir kelimenin ilk ortaya konulduğu manaya, *lugavi asli vad*’ denir.

⁹⁰⁷ Âmidî, *İhkâm*, 3/24.

⁹⁰⁸ Mâide, 5/6.

⁹⁰⁹ Âmidî, *İhkâm*, 3/14, 15.

⁹¹⁰ Buhari, Hudud, 22; Tirmizi, Hudud, 1; Ebu Dâvud, Hudud, 17. İbn-i Mace, Talak, 15.

⁹¹¹ Âmidî, *İhkâm*, 3/14.

⁹¹² Âmidî, *İhkâm*, 2/459.

kaldırılmasıdır.⁹¹³ Âmidî'ye göre de bu hadiste mücmellik bulunmamakla beraber, hadiste kastedilen şey, unutma ve hatadan dolayı tazminatın veya bütün cezaların kaldırılması değil, bazı cezaların ve günahın kaldırılmasıdır. Mesela, mecnun ve çocuk cezaya ehil olmadıkları halde mallarından tazmin sorumluluğu devam etmektedir. Savaş sırasında bir Müslüman, kâfirlere ateş ederken yanlışlıkla bir müslümanı öldürürse, kâfirlerle savaşması emredildiği için sevap kazansa bile, tazminat ödemesi gerekir.⁹¹⁴ Birisi namazı kılmayı unutur veya kıldığını zannederek kılmazsa, hatırladığında ve kılmadığının farkına vardığında namaz kılama mükellefiyeti üzerinden düşmez. Sadece dünyevî ve uhrevî açıdan muaheze edilmez.

Âmidî, bazı hadislerde vârit olan mudafin hazfine dâir başka örnekler vererek bunlarda mücmellik bulunmadığını savunarak, bunların hükmü ile amel etmeyi ibadetin sıhhati, kemali ve faydası açısından vâcip görmektedir. Bu hadislerle örnek olarak, “*Temizlik olmadan namaz yoktur*”⁹¹⁵ “*Fatihatsız namaz yoktur*”⁹¹⁶ “*Geceden oruca niyet etmeyen orucu yoktur*”⁹¹⁷ “*Velisiz ve iki şahitsiz nikâh yoktur*”⁹¹⁸ “*Niyetsiz amel yoktur*”⁹¹⁹ vb hadisler.⁹²⁰

⁹¹³ Âmidî, *İhkâm*, 3/15, 16. **Bu hadisi mücmel kabul eden Hanefilere ve Kaderiyeye** göre bu hadisin şeklin nefyi ve hükmün nefyi arasında gidip geldiğini, dolayısıyla delil getirilmesi caiz olmayan mücmel bir ifade olduğunu savunmuşlardır. Bundan dolayı Hanefilere göre mükrehin boşama, köle azadı ve nikah gibi tasarrufları caizdir. Bunlarda rıza şartı aranmaz. Bunlar reddedilmesi mümkün olmayan bağlayıcı tasarruflardır. **Bu hadisi mücmel kabul etmeyen Cumhura** göre şeklin nefyedilmesi mümkün değildir. o takdirde Peygamber Efendimizin sözünde yalan söz konusu olur. Dolayısıyla hükmün nefyedilmesi kastedilmiştir. Bundan dolayı kimi âlimler mükrehin boşama, köle azadı ve nikaâh gibi tasarruflarını muteber saymamışlardır. Zencânî, *Tahricu'l-furu' ale'l-usl*, 1/285-287.

⁹¹⁴ Âmidî, *İhkâm*, 3/16.

⁹¹⁵ Beyhâkî, Tahâret, 1. (Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin, *Süneni's-Sağir*, Tahkîk: Ahmed Diyâu'r-Rahmân el-A'zamî, Mektebetü'dâr, Medine, 1410/1989, 1/20.) لا صلاة الا بطهور

⁹¹⁶ Tirmizi, Namaz, 70; Dârimî, Namaz, 36. لا صلاة الا بفاتحة الكتاب

⁹¹⁷ Muvatta, Siyâm, 16. لا صوم لمن لم يبيت الصيم من الليل

⁹¹⁸ Muvatta, Namaz, 9. لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل

⁹¹⁹ Buhârî, Bedu'l-Vahy, 1; Muvatta, Namaz, 11; İbn-i Mâce, Zühd, 26. انما الاعمال بالنيات

⁹²⁰ Âmidî, *İhkâm*, 3/16, 17, 18, 61.

Âmidî, halifenin nas ile tayin edilmediğini seçim ile geldiğini izah ederken, Peygamber Efendimizin Tebuk'te Hz. Ali'ye “*sen bana Harun'un Musa'ya nispeti gibisin*”⁹²¹ sözüne dayanarak, onu kendi yerine vefatından sonra halife tayin ettiğini savunanlara, mücmellik ve mudafın gizlenmesi açısından cevap vermektedir. Bu nispet, “*benden sonra nebi yoktur*”⁹²² rivayetinden dolayı nübüvvet nispeti olamaz. Ölüm nispeti de olamaz. Çünkü Hz. Harun, Hz. Musa'dan önce vefat etmiştir. Dolayısıyla Peygamber Efendimiz vefatından sonra Hz. Ali'yi halife olarak tayin etmesi söz konusu değildir.⁹²³

Mücmelin hükmü, kendisi ile neyin kastedildiğine dâir açıklama gelmedikçe mücmel ile amel etmenin caiz olmamasıdır. Şârî tarafından bir açıklama gelince iki ihtimal söz konusu olur. **a.** Beyan tam olursa mücmel müfessere dönüşür. Namaz, zekât, hac vb lafızlarda olduğu gibi. **b.** Beyan tam olmazsa mücmel, müşkile dönüşür. Riba lafzında olduğu gibi.⁹²⁴

Âmidî'ye göre beyan delîl demektir. Bu beyan tüm delilleri kapsar. İster aklî, hissî, şer'î ve örfî delîl olsun, ister kavli, sukûti ve fiili delîl olsun fark etmez. Mübeyyen ise beyandan bizâtîhi müstağni olan hitap anlamında kullanıldığı gibi, hakkında beyanı vârit olmuş olan, beyana muhtaç olan hitap anlamında da kullanılmaktadır.⁹²⁵ Kendisinden ne murad edildiği beyan edildiği zaman mücmel lafız, tahsîse uğramış umûm lafız, kayıtlandıktan sonra mutlak lafız vb lafızlar mübeyyene dönüşür.⁹²⁶

⁹²¹ Nesâî, Menâkıb, 5. Albânî'ye göre bu rivayet zayıftır. Albânî, Muhammed Nasurudddin, *Silsiletu'd-Daife*, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad, Trs, 10/437, 442. أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى

⁹²² Müslim, Fadâilü's-Sahabe, 4; Albânî, Muhammed Nasurudddin, *Silsiletu's-Sahihah*, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad, Trs, 4/654. لَا نَبِيَّ بَعْدِي

⁹²³ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 318, 320.

⁹²⁴ Şaban, Zekiyyuddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 388.

⁹²⁵ Âmidî, *İhkâm*, 3/24, 25; *Munteha's-sûl*, s. 157.

⁹²⁶ Âmidî, *İhkâm*, 3/25.

2.2.1.8. Zâhir – Müevvel:

Gazzâlî'ye göre zâhir, kesin olmayan bir şekilde zannî galip ile kendisinden tek mana anlaşılan lafızdır.⁹²⁷ Âmidî'ye göre bu tanım efradını cami olmamakla beraber fazladan kelimeler barındırmaktadır. Mesela “kesin olmayan” kaydına “zannî galip” ifadesinden dolayı gerek yoktur.⁹²⁸ Âmidî'ye göre zâhir, başka bir manayı tercih etme ihtimali olduğu halde, lugavî veya örfî vad' ile tek manaya delâlet eden lafızdır.⁹²⁹

Âmidî'ye göre te'vîl, terim olarak geri dönmek anlamına gelirken, Usûlcülerin ıstılahında zâhir olan manasından başka bir manaya onu destekleyen zannî veya kat'î bir delîlle, ona ihtimali olmasıyla beraber lafzı hamletmektir.⁹³⁰ Âmidî'ye göre müşterek bir lafız iki manasından birine hamledilirse te'vîl sayılmaz.⁹³¹ Âmidî'ye göre delîlsiz olarak zâhirden te'vîle geçilmez. Mesela, tevbenin zâhiri anlamı pişmanlıktır. Delîlsiz olarak “geri dönme” anlamına te'vîl edilemez.⁹³²

Âmidî, te'vîlin hükmü hakkında şunu söylemektedir: “*Şartları gerçekleştiğinde te'vîl ile amel etmeyi inkâr eden olmamıştır. Bu şartlar da şunlardır. Te'vîl eden buna ehil olacak, lafız bu şekildeki bir te'vîli kabul edecek,*

⁹²⁷ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/196.

⁹²⁸ Âmidî, *İhkâm*, 3/48.

⁹²⁹ Âmidî, *İhkâm*, 3/49; *Munteha's-sûl*, s. 161.

⁹³⁰ Âmidî, *İhkâm*, 3/50; *Munteha's-sûl*, s. 162.

⁹³¹ Âmidî, *İhkâm*, 3/50.

⁹³² Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 4/156.

*delîl lafzın zâhiri manasından alınıp başka bir manaya çekilmesinde tercihe şayan olacak. Ancak delîlin başka bir manaya ihtimali eşit olursa te'vîl gerçekleşmez.”*⁹³³

Âmidî, zâhiri lafızların nasıl te'vîl edildiklerine dâir örnekler vermektedir. Âmidî'nin uzak te'vîl olarak kabul ettiği meseleler arasında kadının kendisini velisinin izni olmadan nikâhlanması hakkındaki hadis başta gelmektedir: “*Hangi kadın, kendisini velisinin izni olmadan nikâhlarsa, nikâhı batıldır, batıldır, batıldır.*”⁹³⁴ Bu hadisin zâhirini Hanefiler te'vîl ederek hadiste zikredilen kadının küçük kız veya cariye olabileceğini söylemişlerdir. Âmidî, kesinliğe yakın güçlü umûmî bir ifadede, zâhirden te'vîle gitmenin mümkün olmadığını söylemektedir.⁹³⁵ Âmidî'ye göre “*geceden oruca niyet etmeyenin orucu yoktur*”⁹³⁶ hadisinin umûm ifade eden zâhirini de Hanefiler kaza ve adak orucu ile kayıtlayarak uzak bir te'vîl yapmışlardır.⁹³⁷ Âmidî'ye göre uzak te'vîllerden biri de abdestte ayakların yıkanmasının farz olduğunu söyleyenlerin yaptığı te'vîldir. “*Başlarınızı meshedin. Topuklara kadar ayaklarınızı da*”⁹³⁸ ayetindeki atfın zâhirinin gereği bir zaruret olmadığı müddetçe baş ve ayakların meshedilmesidir.⁹³⁹

⁹³³ Âmidî, *İhkâm*, 3/50; *Munteha's-sûl*, s. 162.

⁹³⁴ Buhari, *Nikâh*, 3; Müslim, *Nikâh*, 1. Albânînin tahririne göre de hadis sahihtir. Albânî, Muhammed Nasuruddîn, *İrvau'l-Galîl Fi Tahrîci Ahâdisi Menâri's-Sebîl*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1405/1985, 6/243.

⁹³⁵ Âmidî, *İhkâm*, 3/54; *Munteha's-sûl*, s. 163.

⁹³⁶ Muvatta, *Siyâm*, 16. لا صوم لمن لم يبيت الصيم من الليل

⁹³⁷ Âmidî, *İhkâm*, 3/56; *Munteha's-sûl*, s. 163.

⁹³⁸ Mâide, 5/6.

⁹³⁹ Âmidî, *İhkâm*, 3/58; *Munteha's-sûl*, s. 164.

2.2.1.9. Nâsih – Mensûh:

Nesih konusu Yüce Allah'ın ilmi, eşyadaki husûn-kubûh, maslahat ve mefsedetlerin zamanla değişip değişmediği, aslâh ve araz vb konular açısından farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Bundan dolayı neshin ıstılâhî tanımında temelde iki farklı görüş ortaya atılmıştır. Nesh, zaman açısından önceki hükmün sonraki hüküm ile kaldırılması mıdır, açıklanması mıdır? Bu ihtilâftan dolayı neshin lugat anlamında ihtilâf ortaya çıkmıştır. Önce lugat anlamına daha sonra ıstılâhî anlamına dâir Âmidî'nin değerlendirmelerini ele almak gerekmektedir.

a. Neshin tanımı ve hakikat'î: Âmidî, neshin lugat anlamı itibariyle *izale etmek yani ortadan kaldırmak* ve *nakletmek* anlamlarına geldiğini söylemektedir. *Birinci anlama* örnek olarak “*güneş gölgeyi neshetti*” veya “*rüzgâr yürüyüşün izini neshetti*” cümlelerinde nesh izale anlamında kullanılmaktadır. *İkinci anlamda* örnek olarak ise “*kovandaki arıları ve balı başka kovana neshettim*” veya “*nefislerin bir bedenden başka bir bedene tenasuhu*” cümlelerinde ise nakletmek anlamında kullanılmıştır. Usûlcüler nesh kelimesi hakkında ihtilâf etmişlerdir. Onlardan Bakillanî ve Gazzâlî vb Usûlcüler neshin bu iki anlamda müşterek olduğunu savunmaktadırlar. Mutezilî Usûlcülerden Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve Eş'ârî Usûlcülerden Fahreddin Râzî ise izale etmek anlamının hakikî, nakletmek anlamının ise mecâz olduğunu savunmaktadırlar. Şâfiî Usûlcülerden Kaffâl ise nakletmek anlamında hakikî, izale etmek anlamında mecâz olduğunu savunmaktadır. Âmidî, bu iki anlam arasında tercih yapılamayacağını söyleyerek neshin müşterek bir lafız olduğunu belirtmektedir.⁹⁴⁰ Bazı fukaha Usûlcüleri, neshin “ortadan kaldırma”

⁹⁴⁰ Âmidî, *İhkâm*, 3/96, 97; *Munteha's-sûl*, s. 174. Râzî, *Mahsûl*, 3/420.

manasına gelemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü hüküm Yüce Allah'ın kelâmıdır ve Yüce Allah'ın kelâmı da kadîmdir. Kadîm de ortadan kaldırılamayacağı gibi izale de edilemez. Buna şu şekilde cevap verilmiştir: “Ortadan kaldırılan, hükmün kendisi değil, nisbi olan hükmün taalluk ettiği şeydir.”⁹⁴¹

Âmidî, neshin ıstılâhî olarak da Usûlcüler tarafından farklı tanımlandığını belirtmektedir. Âmidî, Mu'tezile Usûlcülerinden Ebu'l Hüseyin Basrî'nin tanımını İhkâm'da şu şekilde sunmaktadır: “*Nesih, Yüce Allah'dan veya Hz. Peygamber'den nakledilen söz ile sabit hükmün, mislinin izalesidir. Yüce Allah veya Hz. Peygamber'den nakledilen söz ile gerçekleşen izale zaman bakımından daha sonra olup şâyet bu nakil olmasaydı; hüküm ilk nakil ile sabit kalacaktı.*”⁹⁴² Âmidî'ye göre nesh, hükmün kaldırılması değil, hükmün kaldırıldığına delâlet eden hitaptır. Ayrıca Âmidî'ye göre Peygamber kendi başına şer'î bir hükmü ortaya koyamadığı gibi, ortadan da kaldıramaz. Peygamber, Yüce Allah'ın ortaya koyduğu ve kaldırdığı hükümleri Yüce Allah tarafından bildiren bir elçidir. Peygamber sözü veya fiili, hükmün kaldırıldığına delâlet eden hitâbın bir delîlidir. Yoksa hükmün kaldırıldığına delâlet eden şeyin bizzat kendisi değildir.⁹⁴³ Âmidî, bu izahı ile neshin

⁹⁴¹ Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 3/145.

⁹⁴² Âmidî, *İhkâm*, 3/98. Mu'tezile usulcülerinden Ebu'l Hüseyin Basrî, “Mu'temed” adlı eserinde neshin tanımını şu şekilde tanımlamaktadır: “Nesih, Yüce Allah'tan veya Hz. Peygamber'den nakledilen söz ya da Hz. Peygamber'den nakledilen fiil ile sabit hükmün mislinin, Yüce Allah'tan veya Hz. Peygamber'den nakledilen söz ya da Hz. Peygamber'den nakledilen fiil ile izalesidir. İzale esen nakil zaman bakımından daha sonra olup şâyet bu nakil olmasaydı, hüküm ilk nakil ile sabit kalacaktı.” Ebu'l Hüseyin Basrî, *Mu'temed*, 1/367.

⁹⁴³ Âmidî, *İhkâm*, 3/100. İmam Şâfiî, Allah'ın kelimasını peygamber dâhil hiçbir beşerin değiştiremeyeceğini savunmaktadır. Bu görüşünü Yunus süresi 15. ayete dayandırmaktadır. “De ki: benim Kur'an'ı değiştirmem söz konusu değildir. Ben sadece bana vahyedilene uyarım. Eğer Rabbime isyan edersem, büyük bir günün azabından korkarım”. (Şâfiî, Muhammed b. İdris (150/204), *er-Risâle*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, Trs, s. 106, 107.) Bundan dolayı Âmidî, her ne kadar mütevatir sünnetin Kur'an ayetini neshetmesinin aklen caiz olduğunu söylese de Âmidî'ye göre umum ifade eden bir ayet, husus ifade eden mütevâtir bir sünnet ile teâruz ederse, sünnet öne alınır. Ancak sünnetin neshedici olması, ayetin hükmüne zıt veya ayetin hükmünü nefyedici değil, *açıklayıcı ve tahsis edici* şeklinde olabilir. (Âmidî, *İhkâm*, 3/144.)

kaynağının gaybı hakkıyla bilen, kullarının maslahatlarını hakkıyla gözeten Yüce Allah olduğunu vurgulamak istemektedir.

Eş'ârî Usûlcülerinden Bâkılânî ve Gazzâlî'ye göre “*nesih, zaman bakımından daha sonra olmakla beraber önceki hitapla sabit olmuş hükmün kalktığına delâlet eden hitaptır. Şâyet bu ikinci hitap olmasaydı hüküm, ilk hitap ile sabit olarak kalacaktı*” şeklindedir.⁹⁴⁴

Âmidî'nin nesih tanımı ise şöyledir: “*Nesih, önceden sabit olan Şer'î hitâbın hükmünün devamına mani olan Şer'î hitaptan ibarettir*” şeklindedir.⁹⁴⁵ Bu tanımda, Kadı Bâkılânî'nin tanımında geçen, “*zaman bakımından sonra olma*” ve “*şâyet bu ikinci hitap olmasaydı, hüküm ilk hitapla sabit olarak kalacaktı*” kayıtlarına yer verilmemiştir. Söz konusu bu iki kayıta tanımda yer verilmemesinin sebebi, tanımda geçen “*önceden sabit olan Şer'î hitâb*” kaydından dolayı gerek duyulmamasıdır. Âmidî'nin, söz konusu tanımı Kadı Bâkılânî'nin tanımı ile mana bakımından aynıdır. Âmidî, sadece lafız olarak daha veciz bir tanım ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca Âmidî'nin tanımda “*şer'î*” kaydını getirmesinin sebebi, Bağdâdî'nin de Usûlü'd-dîn'de belirttiği gibi aklî ve şer'î meseleler arasında temel farkın aklî meselelerin neshe ve tebdile konu olmazken, şer'î meselelerin neshe konu olmalarıdır.⁹⁴⁶

b. Nesh ve bedâ: Mütakellimin usûlcülerin, neshin tanımında farklı görüş ortaya koymalarının sebebi, neshi Yüce Allah'ın kelâmı, irâdesi, hükmü ve bilgisi ile uzlaştırma çabasıdır. Yüce Allah'ın ilmi açısından temel sorun Yüce Allah'ın ilminde “bedâ”nın olup olmamasıdır. Âmidî'ye göre bedâ, kapalı bir durumdan

⁹⁴⁴ Cüveynî, *et-Telhis fî Usûli'l-Fıkh*, 2/452; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/86; Âmidî, *İhkâm*, 3/98.

⁹⁴⁵ Âmidî, *İhkâm*, 3/101; Munteha's-sûl, s. 174.

⁹⁴⁶ Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, s. 228.

sonra bir şeyin açığa çıkmasıdır. Ancak nesh ve bedâ bazıları tarafından birbirine karıştırılmıştır. Özellikle Yahûdiler, Yüce Allah'ı bedâdan tenzih etmek için Yüce Allah hakkında neshi de inkâr ederken; Râfîzîler ise Yüce Allah hakkında neshin caiz olduğuna inandıkları için Yüce Allah hakkında bedâyı da caiz kabul etmişlerdir. Bu inançlarından dolayı Yahûdiler şeriatlerin değiştiğini inkâr ederken, Râfîzîler ise Yüce Allah'ı cehalet ile vasıflama durumuna düşmüşlerdir. Râfîzîler, görüşlerini desteklemek için Kur'an'dan “*Yüce Allah dilediğini imha eder ve sabit kılar*”⁹⁴⁷ âyetine dayanmışlardır. Cumhur ulemânın inancı, Yüce Allah'ın ilminde bedânın olmaması yönündedir. Kur'an'da bedâ kavramı insanlarla ilgili olarak kullanılmaktadır.⁹⁴⁸ Yüce Allah ile ilgili olarak kullanılmamaktadır.

Âmidî'ye göre de bu konuda vârit olan kesin nasslar ve Yüce Allah hakkında cehaletin imkânsız olduğuna delâlet eden aklî delillerden dolayı, bedâ Yüce Allah hakkında muhaldir. Göklerde ve yeryüzünde hiçbir şey Yüce Allah'a gizli kalmaz.⁹⁴⁹ Âmidî'ye göre Râfîzîlerin dayandığı “*Yüce Allah dilediğini imha eder ve sabit kılar*” âyetinde murad, mensûhun imha edilip nâsihin sabit kılınması ve kötülüğün iyilik ile imha edilmesidir. Şu âyette olduğu gibi; “*iyilikler, kötülükleri giderir.*”⁹⁵⁰ Ayrıca iyiliklerin irtidat ile imha edilmesidir. Şu âyette anlatıldığı gibi; “*Sizden kim dininden dönerde, kâfir olarak ölürse, işte onların amelleri boşa gitmiştir.*”⁹⁵¹ Veya mubahların imha edilip taatlerin sabit kılınmasıdır. Veya ecellerin ve rızıkların imha edilip bunlar dışında başka şeylerin sabit kılınmasıdır.

⁹⁴⁷ Ra'd, 13/39.

⁹⁴⁸ Zümer, 39/47, En'âm, 6/28, Casiye, 45/33.

⁹⁴⁹ Âmidî, *İhkâm*, 3/102, 103. *Munteha's-sûl*, s. 175. Konu ile ilgili bazı ayetler için bakınız: Bakara, 2/29, Mü'minun, 23/92, En'âm, 6/59, Hadid, 57/22.

⁹⁵⁰ Hûd, 11/114.

⁹⁵¹ Bakara, 2/217.

Dolayısıyla Yüce Allah hakkında cehaletin imkânsız olduğuna delâlet eden kesin delîller ve bu âyet arasının bu şekilde cem edilmesi gerekir.⁹⁵²

Âmidî, bunları izah ettikten sonra neshin şu şekilde anlaşılması gerektiğini anlatmaktadır: *“Yüce Allah'ın, bir fiili emretmesinin belirli bir vakitte bir maslahatı gerekli kıldığını, o emri neshetmesinin de başka bir vakitte bir maslahatı gerekli kıldığını bilmesi söz konusudur. Yoksa neshedeceğini bildiği vakitte o emri neshetmesinden, O'na gizli kalan bir şeylerin açığa çıktığı anlamını çıkarmak gerekmediği gibi, bir mefşedeti emrettiği veya bir maslahatı nehyettiği anlamını da çıkarmak gerekmez. Bu, Yüce Allah'ın, Ramazan ayında geceleyin yemek yemeği mubah kılıp gündüz haram kılmasına benzetilmektedir.”*⁹⁵³

Âmidî'ye göre emir mutlaklıdır. Yüce Allah, bir fiile dâir emrin, neshin meydana geleceğini bildiği vakitte nâsîh ile son bulacağını bilir. Eğer nâsîh ile son bulacağını bildiği fiile dâir emir, nesh ile son bulmasaydı, Yüce Allah'ın bilgisi cehalete inkılap ederdi. O vakitte nesh ile emrin son bulmasından dolayı, emrin mensûh olmaması gerekmez.⁹⁵⁴ Her ne kadar Yüce Allah, bir fiili mutlak olarak emrettiğinde, Yüce Allah, onu neshedeceğini bildiği gibi, ne zaman neshedeceğini de bilir. Ancak emrin Yüce Allah'ın bilgisi ile takyid edilmesi o emri neshe konu olmaktan engellemez.⁹⁵⁵ Yüce Allah'ın bilgisi bu açıdan maluma tabidir. Yüce Allah, değişen şeyleri değişecekleri halleri ile de bilmektedir.

c. Neshin ispatı: Âmidî'ye göre bir şeriâte sahip kimseler, neshin aklen caiz ve şer'an meydana geldiği hakkında genel olarak ittifâk etmişlerdir. Ancak Müslümanlar arasında Ebu Müslim el-Horasânî buna muhâlefet ederek, neshin aklen

⁹⁵² Âmidî, *İhkâm*, 3/102, 103.

⁹⁵³ Âmidî, *İhkâm*, 3/103, 104.

⁹⁵⁴ Âmidî, *İhkâm*, 3/104.

⁹⁵⁵ Âmidî, *İhkâm*, 3/8.

caiz olduğunu, ancak şer'an vuku bulmadığına hükmetmiştir.⁹⁵⁶ Âmidî, aklen cevazı Yüce Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde hikmet ve amaç olup olmaması çerçevesinde izah etmektedir. Kişi Yüce Allah'ın fiillerinde hikmetin gözetildiğine ya itibar etmektedir ya da itibar etmemektedir. *Eğer kişi Yüce Allah'ın, fiillerinde hikmete riayet ettiğine itibar etmiyorsa*, zaten Yüce Allah'ın dilediği şeyi dilediği gibi her hangi bir hikmete ve amaca riayet etmek zorunda olmadan yaptığını kabul ettiği için, Yüce Allah'ın bir fiili belirli bir vakitte emrederken, başka bir vakitte nehyetmesi ona göre imkânsız değildir. Yüce Allah, oruç tutmayı Ramazan ayının gündüzünde emrederken, bayram günlerinde haram kılması gibi. *Eğer kişi Yüce Allah'ın, fiillerinde hikmete riayet ettiğine itibar ediyorsa*, belirli bir vakitte bir fiilde maslahatın olduğunu, diğer bir vakitte ise o fiilde mefsedet olduğunu bilmesi imkânsız değildir. Zira maslahat ve mefsedetler şahıslara, durumlara ve zamana göre değişebilen şeylerdir. Bazılarının maslahatı zenginlikte, sağlıkta ve mükellef olmakta iken, bazı şahısların maslahatı fakirlikte, hastalıkta ve mükellef olmamaktadır. *Dolayısıyla maslahatların zamanla değiştiğini kabul edince, Yüce Allah'ın mükellefe bir fiili belirli bir zamanda, onda maslahatı olduğunu bildiğinden dolayı emretmesi, onda maslahatı olduğunu bildiğinden dolayı nehyetmesi imkânsız değildir. Doktorun hastasının tedavisinde bir ilacı belirli bir zamanda emrederken başka bir zamanda nehyetmesi gibi, babanın çocuğunun terbiyesinde takip ettiği yol gibi.*⁹⁵⁷ Âmidî, maslahatı araz gibi değişken bir sıfat olarak kabul etmektedir. Araz ise zamanla sürekli değişmekte veya yenilenmektedir.

Âmidî'ye göre neshin Yüce Allah hakkında cevazına delâlet eden ayet “Biz, bir ayeti nesheder veya unutturursak, onun daha hayırlısını veya onun bir benzerini

⁹⁵⁶ Âmidî, *İhkâm*, 3/106; *Munteha's-sûl*, s. 176.

⁹⁵⁷ Âmidî, *İhkâm*, 3/107, 108; *Munteha's-sûl*, s. 177, 178.

getiririz’’⁹⁵⁸ ayetidir. Şeriâtte neshin meydana geldiğine delâlet eden delîl, sahabenin ve Selefîn bu konudaki icmâsıdır. Sahabe ve selef, Hz Muhammed’in şeriâtının, öncesindeki şeriâtleri neshettiği konusunda; namazda Beyti Makdise doğru yönelmenin farziyetinin, Kabeye yönelme ile neshedildiği konusunda; miras ayetiyle ebeveyne ve akrabalara vasiyetin neshedildiği konusunda; Peygamber Efendimizin yanına gelmeden önce sadaka verilmesinin farziyetinin neshedildiği konusunda ve bir kişinin on kişiye karşı sebat göstemesinin farziyetinin neshedilmesi konusunda icmâ etmiştir.⁹⁵⁹

Kur’ânda neshin vuku bulmadığını iddia edenlerin delîllerinden biri “*öniünden de ve arkasından da Kur’ân’a batıl ilişmez*’’⁹⁶⁰ ayetidir. Âmidî’ye göre bu ayet neshin imkânsızlığına delâlet etmez. Zira nesh Kur’ânı iptal etmez. Sadece Şârînin lafızla ortaya koyduğu hükümdeki iradesini ve maksadını gerçekleştirip beyan eder.⁹⁶¹ Neshi inkâr edenlere göre, emredilen fiil güzel ise Yüce Allah daha sonra güzel olan bir şeyi nehyetmiş olur. Nehyedilen fiil masiyet ise Yüce Allah daha sonra masiyet olan bir şeyi emretmiş olur. Ancak Âmidî’ye göre bu iddia özü itibariyle husûn ve kubûh meselesine dayanmaktadır. Güzellik ve çirkinlik, taat ve masiyet fiilin bizatihi sıfatı değildir. Bunlar emre veya nehye tabidir. Bir fiil emredilince o emre uymak itaattir. Bir fiil nehyedilince o nehye muhâlefet etmek masiyettir.⁹⁶²

Âmidî, ilâhî kelâm ve irade sıfatı açısından şöyle bir konuya değinmektedir. “*Eğer kelâmın lafzı, “ebediyen oruç tutun” şeklinde ebedilik lafzı ile vârit olursa, bu*

⁹⁵⁸ Bakara, 2/106.

⁹⁵⁹ Âmidî, *İhkâm*, 3/107; *Munteha's-sûl*, s. 176.

⁹⁶⁰ Fussilet, 41/42.

⁹⁶¹ Âmidî, *İhkâm*, 3/114.

⁹⁶² Âmidî, *İhkâm*, 3/110, 113; *Munteha's-sûl*, s. 177, 178.

hitâbın hükmünün neshedilemesi caiz midir?” Âmidî, birkaç usûlcü dışında cumhur usûlucuların bunu caiz kabul ettiklerini bildirmiştir. Âmidî, bu konu da neshin caiz olduğunu Şârînin iradesi açısından izah etmektedir. Şahısların hepsini kapsayan umûm lafızlarda bazı şahısların murad edilmediği gibi, bütün zamanları kapsayan umûm lafızlarda da hükmün belirli zamanlarda sabit olmasının murad edilmesi de imkânsız değildir. Dolayısıyla Şârînin iradesi açısından bu durum imkânsız değil, mümkündür.⁹⁶³ Âmidî’nin kelâm sisteminde kelâm-ı nefsî kelâm-ı lafzîden daha etkindir. Kelâm-ı nefsî aynı zamanda irade sıfatının da temsîlcisi sayılmıştır. Ancak Âmidî, bu konuda zamanı şahıslarla kıyâslayarak temsîlî kıyâs yöntemini kullanmıştır. Hâlbuki bu delîl Âmidî’nin kelâm sisteminde zannî bir delîldir. Ancak Âmidî bazen bu delîli kendisi de kullanmıştır.

Âmidî’ye göre aklî delîl ile nesh gerçekleşmez. Çünkü nesh, Şârînin nazarında hükmün kastedilen müddetinin beyanından ibarettir. Bunun sadece akıl ile bilinmesi imkânsızdır.⁹⁶⁴

Âmidî, metni mensûh hükmü bâkî ve hükmü mensûh metni bâkî konusunda kendisinden önceki genel görüşü devam ettirerek Kur’ân’ın içinde neshin varlığını kabul etmekte ve savunmaktadır. Zira Mu’tezile’den Nazzâm ve Hâricîler hariç âlimlerin çoğunluğu bunun caiz olduğu konusunda ittifâk etmişlerdir. Âmidî’ye göre akıl bunun cevazına, şeriat de bunun meydana geldiğine delâlet etmektedir.⁹⁶⁵ O’na göre metni mensûh hükmü bâkî ve hükmü mensûh metni baki olan meselelerde, ayetin metninden veya hükmünden birinin yok olması diğerinin ortadan kalkmasını

⁹⁶³ Âmidî, *İhkâm*, 3/123.

⁹⁶⁴ Âmidî, *İhkâm*, 2/519; *Munteha’s-sûl*, s. 145.

⁹⁶⁵ Âmidî, *İhkâm*, 3/128 -130; *Munteha’s-sûl*, s. 182. Recmin şeri bir ceza olmadığını savunanlar arasında Mu’tezile’den Nazzam, Hariciler ve Şia’dan bir kısım hukukçu bulunmaktadır. Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, “Kur’ân-ı Kerim’de Olmayan ve Onunla Çelişen Ceza: Recm”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sayı: 2, s. 123.

gerekli kılmaz. Âmidî, Hz Ömer'den nakledilen, metni neshedildiği halde hükmü bâkî olduğu söylenen recm ayetinin varlığını kabul etmektedir.⁹⁶⁶

Âmidî, recm ayetinin Kur'ân'dan olup olmadığı konusunda bir tartışmadan bahsetmektedir. Zira recm ayetinin hükmünün bâkî olduğu halde metnin neshedildiğini söylemek, Kur'ân ayetlerinde eksiklik olduğu anlamına gelir. Bu konu çok tehlikeli bir meseledir. Âmidî'ye göre Hz Ömer'den nakledilen recm ayeti mütevâtir değil, ahad hadis hükmündedir. Ahad hadis ile Kur'ân neshedilemeyeceği için, celdenin recm ayeti ile neshedilmesi zayıf bir görüştür. Ancak ümmet recm hakkında icmâ etmiştir. İcmâ ile de Kur'ân neshedilemez.⁹⁶⁷ Recmin uygulanması konusunda icmânın meydana gelmesinden dolayı Âmidî, zorlama bir yorum yapmıştır: "*İcmâ, mütevâtir bir nâsihin bulunduğu delildir.*" Ancak bu bizim bilmediğimiz nâsih, mütevâtir bir sünnet mi ayet mi olduğu konusunda Âmidî şöyle demektedir: "*Bu icmanın, bizim için zahir olmayan mütevâtir bir sünnete hamledilmesi, tilaveti neshedilmesi sebebiyle tevatürü bizim için zahir olmayan mütevâtir bir Kur'ân ayetine hamledilmesinden daha evlâ değildir.*"⁹⁶⁸ Dolayısıyla Âmidî'ye göre bu icmanın *mütevâtir bir Kur'ân ayetine hamledilmesiyle* mütevâtir bir sünnete hamledilmesi arasında fark yoktur. Âmidî'nin bu izahı hem Kur'ân hakkında hem de mütevâtir haber hakkında başka sorunlara sebep olmaktadır. Âmidî, İhkâm'da yaptığı bu zorlama yoruma, Munteha'da yer vermemektedir. Bunun yerine bu konuda delil bulunmadığını belirtmektedir.⁹⁶⁹ Dolayısıyla İhkâm'daki bu zorlama yorumun bir delil değeri taşımadığını itiraf etmiş sayılabilir. Âmidî'nin Gâyetü'l-Merâm'da belirttiğine göre, icmânın kitap veya sünnetten bir

⁹⁶⁶ Âmidî, *İhkâm*, 3/128 -130; *Munteha's-sûl*, s. 182.

⁹⁶⁷ Âmidî, *İhkâm*, 3/139.

⁹⁶⁸ Âmidî, *İhkâm*, 3/139.

⁹⁶⁹ Âmidî, *Munteha's-sûl*, s. 184, 185.

dayanağının olması gerekir. Ancak icmânın bir dayanağı varsa, adet, icmânın dayanağının nakledilmemesini imkânsız kılar. Nakledilmesini gerekli kılan sebepler çok olmasına rağmen, dayanağı zikredilmeyen icmâyâ gelince, Âmidî'ye göre bu durumda bizzat icmânın meydana gelmediği anlaşılmış olur.⁹⁷⁰

Âmidî'nin recm konusunu açıklamada zorlandığı ortadadır. *Âmidî, ayetin metninden veya hükmünden birisinin neshinin aklen caiz şer'an vuku bulduğunu söyleyerek recm ayetini örnek göstermektedir.*⁹⁷¹ Ancak Âmidî'ye göre nakledilen recm ayeti mütevâtir değil, ahad hadis hükmündedir. Ahad hadis ile Kur'ân neshedilemeyeceği için, celdenin recm ayeti ile neshedilmesi zayıf bir görüştür.⁹⁷² *Âmidî, ayetin mütevâtir sünnet ile neshinin aklen caiz olduğunu, şer'ân vuku bulduğuna dair her hangi bir delil bulunmadığını söyleyerek recmin ahad bir sünnete dayandığını söyleyemektedir.*⁹⁷³ Âmidî'nin bu konuda kat'î bir delil bulunmadığını söylemekle yetinmesinin sebebi, bu konudaki icmâyı nasıl izah edeceğini bilememesi veya bulunduğu dönemde baskın olan görüşe muhalefet ederek tepki çekmek istememesi olabilir.

Recm konusunda son dönem usûlcu ve fakihlerinden Mustafa Ahmed ez-Zerkâ'nın fetvalarını bir araya getirdiği “Fetâvâ” adlı eserinde değişik bir yorumu bulunmaktadır. Zerkâ'ya göre günümüz şartlarında recm cezasının uygulamaya konulması İslâm imajı açısından çok da olumlu bir sonuç doğurmayacağı gibi tepkilere de sebep olabilir. Zerkâ, recm konusunda vârit olan rivayetlerin sahih olduğu konusunda şüpheye yer olmadığını, bu konuda Hâricîler istisna edilirse, hadis ve fıkıh imâmlarının görüş birliği içinde olduklarını belirtir. Ancak Zerkâ'ya

⁹⁷⁰ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 313.

⁹⁷¹ Âmidî, *İhkâm*, 3/128, 129; *Munteha's-sûl*, s. 182.

⁹⁷² Âmidî, *İhkâm*, 3/139.

⁹⁷³ Âmidî, *İhkâm*, 3/138, 139; *Munteha's-sûl*, s. 184, 185.

göre Hz Peygamber recm cezasını çok büyük ihtimalle hadd olarak değil, tazir cezası olarak emretmiştir. Buna delâlet eden Hz Ali'ye atfedilen Perşembe günü celde, Cuma günü recm uyguladığı bir kadın hakkında “*ona Yüce Allah'ın kitabı ile celde, Resûlullah'ın sünneti ile recm uyguladım*” dediği nakledilmektedir.⁹⁷⁴ Çünkü o dönemde yaygın olan cahiliye zinasını yok etmek ve Müslümanların ruhlarına bu iğrenç suçun korkusunun kök salmasını sağlayabilmek için şer'î bir evlilik yapmış olan muhsanın bekâra göre daha güçlü bir ceza ile caydırılmasına ihtiyaç vardı. Bu da recimdi. Hz Peygamber bu sebeple recm cezasının uygulanmasını bir Devlet başkanı sıfatıyla emretmiştir. Buna göre recm cezası diğer ta'zîr cezaları gibi Devlet başkanın takdirine bırakılmış bir husustur. Devlet başkanı maslahat gereği böyle bir cezanın uygulanmasını gerekli görürse emreder veya hadd cezası olarak sadece kamçı cezasıyla yetinir.⁹⁷⁵ Zerkâ'nın recm cezasını hadd olarak kabul etmemesinin sebebi Kur'ân'da böyle bir hükmün bulunmamasıdır. Zira hadd sınır demektir. Hadd cezası, sınırları Şârî tarafından belirlenmiş cezadır.

Recm uygulaması hakkında diğer bir ihtimal de recmin celde ayetinin nüzulünden önce uygulanmasıdır. Zira bu ihtimali doğrulamak üzere Ebu İshak eş-Şevkani, İbn Ebi Evfa'ya “Resûlullah hiç recm cezası uyguladı mı” diye sorar. İbn Ebi Evfa “evet” cevabını verir. Ebu İshak “Nur süresinin yani celde ayetinin nüzulünden önce miydi, sonra mıydı” diye sorunca, İbn ebi Evfa “bilemiyorum” diye cevap vermiştir.⁹⁷⁶ Nur süresi ile ortaya konulan zinanın celde cezası evli ve

⁹⁷⁴ Buhari, Hudud, 21. Hâkim, Muhammed b. Abdullah Neysâbü'rî, *Müstedrek ale's-Sahihayn*, Mustafa Abdulkâdir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1411/1990, 4/405. فقال : جلده بكتاب الله و رجمتها

بِسْمَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

⁹⁷⁵ Köse, Saffet, “Mustafa Ahmed ez-Zerkâ' (1907-1999): Hayatı - Eserleri - İslam Hukuku İle İlgili Bazı Görüşleri - Fetvalarından Örnekler”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2005, sayı: 6 [Son Asır İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], s. 604.

⁹⁷⁶ Buhari, Hudud, 21, 37; Müslim, Hudud, 29. قُلْتُ قَبْلَ سُورَةِ التَّوْرَةِ أَمْ بَعْدُ قَالَ لَا أَذْرِي

bekâr herkes hakkında umûm ifade etmektedir. Dolayısıyla Tevrat'ta sabit olan recm ayeti⁹⁷⁷, Nur süresindeki celde ayeti⁹⁷⁸ ile neshedilmiştir. Bunu destekleyen birkaç delilden söz edilmektedir. Birinci delil azap kavramıdır. Ayette zinanın celde cezası için azap kavramı kullanılmıştır. Yine Nur süresinde bu celde cezasından sonra, karısının zina ettiğini söyleyen kişinin karısından azabın kalkması için kadının da yemin etmesi gerektiği belirtilmiştir.⁹⁷⁹ Buradaki “azap” kelimesi marife takısı aldığı için bilinen bir cezadan bahsedilmekte olduğu anlaşılmaktadır. Bu ceza da öncesinde bahsedilen celde cezasıdır. Peygamber Efendimizin eşleri hakkındaki Ahzab süresi 30, ayette⁹⁸⁰ de eğer açık bir fahişelik yaparlarsa iki kat azaptan bahsedilmektedir. Nisa süresi 25. ayette⁹⁸¹ evli cariyelerin zina cezasının, muhsan olanlara uygulanan azabın yarısı olduğu ifade edilmektedir. Recmin sonu ölüm olduğu için recmin iki katı veya yarısı uygulanamaz. Ama yüz celdenin iki katı veya yarısı uygulanabilir.

İkinci delil ise Peygamber Efendimizden nakledilen şu olaydır. Bir erkek zina itirafında bulunmuştu. Yüce Allah'ın Elçisi sopa istedi. Kırk bir sopa getirildi. “Daha iyisi olsun” dedi. Yeni bir sopa getirildi, budakları yontulmamıştı. “*Bundan*

⁹⁷⁷ Tesniye Bab 22’de şu hükümler yer alır:

22. Eğer bir adam başka birinin karısıyla yatarken yakalanırsa, hem kadınla yatan adam, hem kadın, ikisi de öldürülecek. İsrâil’den kötülüğü atacaksınız.

23. Eğer bir adam kentte başka biriyle nişanlı ergen bir kızla karşılaşır ve onunla yatarsa,

24. İkisini de kentin kapısına götüreceksiniz, taşıyarak öldüreceksiniz. Çünkü kız kentte olduğu halde yardım istemek için bağırmadı; adam da komşusunun karısıyla ilişki kurdu. Aranızdaki kötülüğü ortadan kaldıracaksınız.

⁹⁷⁸ Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun; Yüce Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Yüce Allah'ın dininde onlara acıyacağınız tutmasın. Müminlerden bir grup da onlara uygulanan cezaya şahit olsun. Nur, 24/2.

⁹⁷⁹ Karılarına zina suçu atan ve kendileri dışında şahitleri olmayanlar... Böyle birinin şahitliği, kesinkes doğru söylediğine dair dört defa Yüce Allah'ı şahit tutması ile olur. Beşincisinde, eğer yalan söylüyorsa Yüce Allah'ın lanetine uğramayı diler. Kadından o **azabı** giderecek olan şu şekilde dört defa şahitlik etmesidir: Yüce Allah şahit, kocası kesinkes yalan söylüyor. Beşincisinde, eğer doğru söylüyorsa Yüce Allah'ın gazabına uğramayı diler.” (Nur 24/6–9)

⁹⁸⁰ “Ey Peygamberin hanımları! İçinizden kim açık bir fahişelik yaparsa onun için o **azab** ikiye katlanır.” (Ahzâb 33/30)

⁹⁸¹ “... Ellerinizin altındaki mümin cariyeler... Evlendikleri zaman fahişelik yaparlarsa hür kadınlara verilen o **azabın** yarısı gerekir...” (Nîsâ 4/25)

*hafif olsun” dedi. Düzgün, yumuşak bir sopa getirildi. Yüce Allah’ın Elçisi emretti, adama sopa vuruldu. Sonra şöyle dedi: “Ey insanlar! Artık Yüce Allah’ın koyduğu sınırlardan kaçınmanızın zamanı geldi. Kim bu pisliklerden bir şey yaparsa Yüce Allah’ın örtüsüyle örtünsün. Çünkü bize yüzünü gösterene Yüce Allah’ın Kitabını uygularız.”*⁹⁸² Bu rivayete göre, Peygamber Efendimiz zina eden kişinin evli veya bekâr olduğunu araştırmadan celde cezasını uygulamıştır. Celde cezasını uygulayarak Yüce Allah’ın kitabını uyguladığını ilan etmiştir.⁹⁸³

Peygamber Efendimiz “*şu ayet şu ayet ile neshedilmiştir*” demediği halde ulemânın çoğunluğu neshin varlığı hakkında ittifâk etmiştir. Ancak Kur’ân’da neshin meydana geldiğini söyleyen ulemâ hangi nasların neshedildiği konusunda ciddi bir ihtilâf içine düşmüştür.⁹⁸⁴ Bu ihtilâf dikkatli bir şekilde incelenince görülecektir ki, *ulemâ izah etmekte aciz kaldığı ayetler arasında neshin varlığından bahsederken, izah edenler söz konusu naslarda neshin bulunmadığını söyleyebilmektedir.* Aslında sorunun temelinde bir açıdan ahad hadislerle sabit olan subutu ve delâleti zannî bir meseleden kesin bir hüküm çıkarmaya çalışma sorunu yatarken; diğer açıdan neshi yorumlama şekli veya neshe yaklaşım tarzı yatmaktadır. Âmidî, neshi Şârî’nin bildiği bir maslahat ve Şârî’nin iradesini beyanı ile açıklamaktadır. Buna istinaden Âmidî’nin neshedilen nassın, bu maslahatın tekrar ortaya çıkmasına bağlı tekrar

⁹⁸² Muvatta, Hudud Kitabı, 2.

⁹⁸³ Bu konuda daha ayrıntılı inceleme için bkz: Bayındır, Abdulaziz, *Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, Süleymaniye Vakfı, İstanbul, 2007, s. 312 - 328. Aktan, Hamza, “Recm Cezası Örneğinde Sosyal Değişim Olgusu Ve Kur’ân”, *Çağımızda Sosyal Değişme Ve Kuran, 2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ Ve Müzakereleri*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2007, s. 415 – 426. Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, “Kur’anı Kerim’de Olmayan Ve Onunla Çelişen Ceza: Recm”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı, 2, 2003, s. 117 -129. Keleş, Ahmet, “Hadis İlminde İsnadın Otoritesi Veya Akla Rağmen Hadis Okuyuculuğunun Çağdaş Bir Örneği ‘Recm Cezası’ Çalışmasına Eleştirel Bir Bakış”, *Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 4, sayı 1, Ocak-Haziran 2004, s. 43 – 84.

⁹⁸⁴ Güllüce, Veysel, “Kur’ân’da Nesh Edilmiş Âyet Var mıdır?”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2006, cilt: X, sayı: 26, s. 51-74.

uygulanabileceğini söylemesi gerekirdi. Dolayısıyla neshe konu olan nassların farklı durumlara uygulanmak için teşri edildiğini söylememiz gerekir. Zira Allah'ın Kitabında bulunan veya ondan çıkarılan hiçbir metin abes ve faydasız olarak meydana gelmemiştir. Bunun ne anlama geldiği doğru bir şekilde yorumlanmalıdır. İtikîdî vb dinin aslı olan konularda neshin bulunmamasına rağmen, buna karşın insan ilişkilerini düzenleyen şer'î hükümlerde neshin meydana gelmesi Şârînin kullarının zaman ve mekân ile değişebilen dünyevî maslahatlarına belli bir değer yüklediğinin işâreti olarak algılanabilir. Bu durumda muteber olan dünyevî maslahatların doğru ve tarafsız bir şekilde tespit edilmesi ancak iki usûlün birlikte ele alınmasıyla mümkündür.

2.2.2. MANZÛM OLMAYAN HÜKÛM ÇIKARMA KAİDELERİ:

İlk dokuz maddede nazmın delâleti ile ilgili metnin nazımının dâhilindeki hususlara değindik. Şimdi ise manzûm olmayan mananın delâleti ile ilgili metnin nazmı haricinde hüküm çıkarma kaidelerine değineceğiz. Bu konu Şârî'nin hükümlerde gözettiği maksatlar, hikmetler ile ilgilidir.

Âmidî'ye göre manzûm olmayan, sigası ve vad'ı sarih olmayan demektir. Bunun da medlûlu yani manası ya mütekellimin maksadıdır ya da değildir. Eğer mütekellimin maksadı değilse buna *işâretin delâleti* denir. Eğer mütekellimin maksadı ise bu da ya mütekellimin doğruluğuna veya lafzın sıhhatine bağlıdır ya da değildir. Eğer bağlıysa buna *iktizânın delâleti* denir. Eğer bağlı değilse, anlaşılan mana ya lafzın mahallinin içindedir ya da lafız mahallinin dışındadır. Eğer anlaşılan

mana, lafzın mahallinin içinde ise buna *tenbîh ve imanın delâleti* denir. Eğer anlaşılan mana lafzın mahallinin dışında ise buna da *mefhûmun delâleti* denir.⁹⁸⁵

2.2.2.1. İşâretin Delâleti:

Manzûm olmayanın medlûlu yani manası, mütekellimin maksadı değilse, buna *işâretin delâleti* denir.⁹⁸⁶ Âmidî, işâretin delâletine birkaç örnek vermektedir. Mesela, “*hamileliği ve sütten kesilmesi otuz aydadır*”⁹⁸⁷ ayeti ile “*sütten kesilmesi iki yıldadır*”⁹⁸⁸ ayetinin beraber değerlendirilmesi ile -Şârînin bu lafızlar ile maksadı bu olmasa bile- hamileliğin en az altı ay olduğuna bir işâret bulunmaktadır.⁹⁸⁹

2.2.2.2. İktizânın Delâleti:

Eğer mütekellimin maksadı, mütekellimin doğruluğuna veya lafzın sıhhatine bağlıysa buna *iktizânın delâleti* denir.⁹⁹⁰ İktizânın delâleti iki hususa dayanmaktadır.

a. Mütekellim doğruluğuna “Ümmetimden hata ve unutma kaldırılmıştır.”⁹⁹¹ “Geceden oruca niyet etmeyenin orucu yoktur.”⁹⁹² “Niyetsiz amel yoktur”⁹⁹³ hadislerindeki muzâfın gizlenmesi örnek verilebilir. Bu tür olaylar gerçekleştiği için, mütekellimin doğruluğunun zarûriyetinden dolayı, hadisteki hazfedilen muzâfın nefyini sûrete yani fiilin kendisine değil, hükme hamletmemiz

⁹⁸⁵ Âmidî, *İhkâm*, 3/61; *Munteha's-sûl*, s. 165; *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/322–324.

⁹⁸⁶ Âmidî, *İhkâm*, 3/61; *Munteha's-sûl*, s. 165; *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/324.

⁹⁸⁷ *Ahkâf*, 46/15

⁹⁸⁸ *Lokmân*, 31/14.

⁹⁸⁹ Âmidî, *İhkâm*, 3/62.

⁹⁹⁰ Âmidî, *İhkâm*, 3/61; *Munteha's-sûl*, s. 165; *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/322.

⁹⁹¹ Buhari, *Hudud*, 22; Tirmizi, *Hudud*, 1; Ebu Dâvud, *Hudud*, 17. İbn-i Mace, *Talak*, 15.

⁹⁹² Muvatta, *Siyâm*, 16. لا صوم لمن لم يبيت الصيم من الليل

⁹⁹³ Buhârî, *Bedu'l-Vahy*, 1; Muvatta, *Namaz*, 11; İbn-i Mâce, *Zühd*, 26. انما الاعمال بالنيات

gerekmektedir. Bu hazfedilen hüküm hata ve unutmadan dolayı kınama ve cezanın, orucun sıhhatinin ve amelin uhrevî faydasının nefyedilmesidir.⁹⁹⁴

b. Lafzın sıhhatine ise “kasabaya sor”⁹⁹⁵ ayeti örnek verilebilir. Lafzın sıhhatinden dolayı aklen kasaba halkının gizlendiği anlaşılmaktadır. Lafzın sıhhati açısından gizlendiği anlaşılan medlûl yani hüküm, aklen anlaşılabileceği gibi şer'an da anlaşılabilir.⁹⁹⁶

2.2.2.3. Tenbîh Ve İmâ'nın Delâleti:

Eğer mütekellimin maksadı, mütekellimin doğruluğuna veya lafzın sıhhatine bağlı değilse, anlaşılan mana ya lafzın mahallinin içindedir ya da lafız mahallinin dışındadır. Eğer anlaşılan mana, lafzın mahallinin içinde ise buna **tenbîh ve imânın delâleti** denir.⁹⁹⁷ Âmidî'ye göre *tenbîh ve imâ'nın delâleti*, lafızdan değil, lafzın medlûlünden dolayı ta'lîlin gerekli olmasıdır.⁹⁹⁸ Bu da altı şekilde anlaşılır.

Birincisi, “*hırsız erkek ve hırsız kadına gelince, ikisinin de ellerini kesin*”⁹⁹⁹ ayetinde olduğu gibi, hükmün fe-i takibiye ile vasma terettüp etmesidir.¹⁰⁰⁰

İkincisi, bir olay Peygamber Efendimize iletilince o olay üzerine bir hüküm koyar. Olayın bu hükmün illeti olduğu anlaşılır. Mesela, bir Arabî Peygamber Efendimize gelerek “ben helak oldum. Ramazan günü eşimle beraber oldum” deyince, Peygamber Efendimiz o Arabiye “ bir köle azad et” buyurması gibi.¹⁰⁰¹ Bu

⁹⁹⁴ Âmidî, *İhkâm*, 3/61, 62; *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/322.

⁹⁹⁵ Yusuf, 82

⁹⁹⁶ Âmidî, *İhkâm*, 3/61, 62; *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/322.

⁹⁹⁷ Âmidî, *İhkâm*, 3/61; *Munteha's-sûl*, s. 165; *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/322.

⁹⁹⁸ Âmidî, *İhkâm*, 3/224; *Munteha's-sûl*, s. 207.

⁹⁹⁹ Mâide, 5/38.

¹⁰⁰⁰ Âmidî, *İhkâm*, 3/224; *Munteha's-sûl*, s. 207, 208. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/322.

¹⁰⁰¹ Muvatta, Siyam, 10.

olayın, köle azadı hükmünün illeti olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁰² Peygamber Efendimiz, kendisine kedinin temiz olup olmadığı sorulunca “*yanınızda gezinenlerdendir*”¹⁰⁰³ diyerek hükmün gezinme ile illetlendirildiğini ima etmektedir.¹⁰⁰⁴

Üçüncüsü, Şârî hükümle beraber bir vasıftan bahseder. Şayet hüküm o vasıfla illetlendirilmezse o vasfın zikerdilmesinin bir faydası olmayacak ve Şârî ondan da münezzef ise bu vasfın illet olduğu anlaşılacaktır. Mesela, İbn Mesut bir gün abdest alacağı suya tuzlu olduğu için hurma atmıştı. Peygamber Efendimiz de “*güzel bir meyve ve temiz bir su*” demişti. Bu hadis, hurma ile tatlandırılmış su ile abdest almanın caiz olduğuna delâlet etmektedir. Aksi halde bu vasfın zikredilmesi gereksiz olurdu.¹⁰⁰⁵

Dördüncüsü, Şârî iki durumu bir vasfı zikrederek birbirinden ayırır. O vasfın hükümdeki ayrılığın illeti olduğu anlaşılır. Mesela, Peygamber Efendimiz’in “*yaya için bir pay, atlı için üç pay vardır*”¹⁰⁰⁶ demesi gibi.¹⁰⁰⁷

Beşincisi, Şârî, bir maksadı açıklamak ve bir talebi gerçekleştirmek için kelâmı oluşturur. Sonra o esnada başka bir şeyden bahseder. Eğer bu, talep edilen hükmün illeti olarak kabul edilmezse, kelâm ile her hangi bir bağlantısı söz konusu olmayacak. Bu da kelâmda karışıklığa yol açan ve Şârî’ye nispeti uzak şeylerdendir. Mesela, “*Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağrılınca, Yüce Allah’ı zikretmeye koşun ve alış-verişi bırakın.*”¹⁰⁰⁸ Bu ayet alış-veriş hükümlerini açıklamak için

¹⁰⁰² Âmidî, *İhkâm*, 3/225; *Munteha's-sûl*, s. 208.

¹⁰⁰³ Ebu Davud, Taharet, 38; Ahmed b. Hanbel, XXXVII, 316.

¹⁰⁰⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 4/322.

¹⁰⁰⁵ Âmidî, *İhkâm*, 3/226; *Munteha's-sûl*, s. 208.

¹⁰⁰⁶ Buhari, Megâzî, 36; İbn-i Mace, Cihad, 36. Tirmizi, Siyer, 5. Rivayetlerde Peygamber Efendimiz’in at için iki at sahibi için bir pay ayırdığını nakledilmektedir.

¹⁰⁰⁷ Âmidî, *İhkâm*, 3/228, 229; *Munteha's-sûl*, s. 208.

¹⁰⁰⁸ Cuma, 9.

değil, Cuma ile ilgili hükümleri izah etmek için gelmiştir. Dolayısıyla alış-verişi bırakmamak, Yüce Allah'ı zikretmeye koşmayı engellemenin illetidir.¹⁰⁰⁹

Altıncısı, “*hâkim kızgın iken karar vermesin*”¹⁰¹⁰ hadisinde olduğu gibi, Şârî hükümle beraber münasip bir vasıf zikreder. Kızgınlık vasfının –düşünmeyi zorlaştırdığı için- hükmetmekten alıkoyan bir illet olduğu anlaşılr.¹⁰¹¹

2.2.2.4. Mantûk – Mefhûmun Delâleti:

Bazıları “mantûk”u, konuşulan alanda lafızdan anlaşılan şey olarak tanımlamaktadır. Ancak Âmidî’ye göre bu tanım yanlıştır. Âmidî’de mantûk, konuşulan alanda lafzın delâletinden kat’î olarak anlaşılan şeydir. Mesela, “*anne-babana öf deme*” ayetinden anne-babaya öf demenin haram olduğunu, “*Sâime koyunda zekât vardır*”¹⁰¹² sözünden *sâime koyundan dolayı zekâtın farz olduğunu* anlamak gibi.¹⁰¹³

Âmidî’ye *mefhûm*, konuşulan alanın dışında lafzın delâletinden anlaşılan şeydir. Bu da mefhûm-u muvâfaka ve mefhûm-u muhâlefe olmak üzere iki kısma ayrılır. Susûlan alandaki lafzın medlûlu, konuşulan alandaki lafzın medlûlune muvafık olursa buna *mefhûm-u muvâfaka* denir. Susûlan alandaki lafzın medlûlu, konuşulan alandaki lafzın medlûlune muhalif olursa buna *mefhûm-u muhâlefe* denir.¹⁰¹⁴

¹⁰⁰⁹ Âmidî, *İhkâm*, 3/229; *Munteha's-sûl*, s. 208, 209.

¹⁰¹⁰ Tirmizi, *Ahkâm*, 7. لَا يَغْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضِبَانُ

¹⁰¹¹ Âmidî, *İhkâm*, 3/229, 230; *Munteha's-sûl*, s. 209.

¹⁰¹² Ebu Davud, *Zekât*, 5.

¹⁰¹³ Âmidî, *İhkâm*, 3/63; *Munteha's-sûl*, s. 165.

¹⁰¹⁴ Âmidî, *İhkâm*, 3/63, 67; *Munteha's-sûl*, s. 166.

a. Mefhûm-u muvâfaka: Âmidî, mefhûm-u muvâfakanın lafza mı kıyâsa mı dayandığı konusundaki tartışmada, mefhûm-u muvâfakanın lafza dayandığı görüşüne meyletmektedir. Çünkü Araplar bu lafızları, sukût edilen alandaki hükmün te'kidinde mubâlağa yapmak için ortaya koymuştur.¹⁰¹⁵ Ayrıca mefhûm-u muvâfakada illet araştırmaya ihtiyaç olmadan anlaşılırken, kıyâsta ise illet ancak araştırma sonucu anlaşılabilir. ¹⁰¹⁶ Âmidî'ye göre mefhûm-u muvâfaka Davud ez-Zâhirî dışındaki âlimlere göre hüccettir. Mefhûm-u muvâfakanın hüccet olmasının delilini Âmidî şu şekilde izah etmektedir: “*Bir efendi hizmetçisine ‘Zeyd’e bir habbe bile verme.’ ‘O’na öf bile deme.’ ‘O’na zerre kadar bile zulmetme’* deyince, akla ilk gelen bu miktarların üstlerinin imkânsızlığıdır.”¹⁰¹⁷

Âmidî'ye göre mefhûm-u muvâfaka kat'î ve zannî olmak üzere iki kısma ayrılır. **1. Kat'îye örnek,** anne-babaya öf bile demeyi yasaklayan ayetin siyâkından, "öf" demenin haram olmasının hikmetinin ancak ebeveynden eziyeti uzaklaştırmak olduğu anlaşılmaktadır. Sövmeye ve vurmadaki eziyet daha şiddetlidir. **2. Zannîye örnek,** “*kim bir mümini hataen öldürürse bir köle azad etmelidir*”¹⁰¹⁸ ayetinde İmâm Şâfiî'nin dediği gibi, kınamanın daha evla olmasından dolayı, ayet kasten öldürmede keffâretin farziyetine delâlet ediyorsa da, bu hüküm kat'î değildir. Çünkü Peygamber Efendimiz “*ümmetimden hata ve unutma kaldırılmıştır*”¹⁰¹⁹ hadisinden dolayı, hataen öldürmede keffâret, kınama yoluyla farz kılınmış olmayabilir. Bilakis hata işleyen, keffâret ile kusurundan dolayı ortaya çıkan günahını örtmesi için keffâret farz kılınmış olabilir. Bundan dolayı buna keffâret denmiştir. Kasten

¹⁰¹⁵ Âmidî, *İhkâm*, 3/65, 67; *Munteha's-sûl*, s. 166.

¹⁰¹⁶ Atar, Fahreddin, *Fıkıh Usulu*, Çeviren: Ruhi Özcan, İFAV, İstanbul, 1992, s. 227.

¹⁰¹⁷ Âmidî, *İhkâm*, 3/64, 65; *Munteha's-sûl*, s. 166.

¹⁰¹⁸ Nisâ, 4/92.

¹⁰¹⁹ Buhari, Hudud, 22; Tirmizi, Hudud, 1; Ebu Dâvud, Hudud, 17. İbn-i Mace, Talak, 15.

öldürmede ise keffâretin günahı örtmesi veya kaldırması gerekmemektedir. Dolayısıyla buradaki hüküm, akla hemen gelmemekte bilakis içtihad yoluyla gelmektedir.¹⁰²⁰ İctihâdî olduğu için zannî olmaktadır. Akla hemen gelen bir mânâ yani hüküm olsaydı, kat'î olacaktı.

b. Mefhûm-u muhâlefe: Âmidî'ye göre mefhûm-u muvâfakanın hüccet olduğunu kabul edenler, mefhûm-u muhâlefenin hüccet olup olmadığında ihtilâf etmişlerdir.¹⁰²¹ Âmidî, Ebkâr'da mefhûm-u muhâlefenin, delâleti kuvvetli ve zayıf olmak üzere farklılık arzeden 8 kısımdan oluştuğunu söylerken,¹⁰²² İhkâm'da ise 10 kısımdan oluştuğunu söylemektedir.¹⁰²³ Ebkâr'daki sıralamasına göre;

1. Nefiy ve isbattan istisna etmek. “*Yüce Allah'tan başka ilah yoktur*” “*Ülkede Zeyd'ten başka âlim yoktur*” vb cümleler. Âmidî'ye göre mefhûm-u muhâlefenin mutlak olarak tek hüccet olduğu kısım budur. Bunun delîli de nefiyden istisnanın ispat olmasıdır. Zira “*Yüce Allah'tan başka ilah yoktur*” cümlesi Yüce Allah'ın dışındaki ulûhiyetleri nefyederken, ulûhiyet sıfatını Yüce Allah hakkında ispat etmektedir.¹⁰²⁴ Âmidî'nin Usûlü'l-fıkıhta istisnayı mefhûm-u muhâlefe için hüccet olarak kabul etmesinin nedeni, Usûlü'd-dînin en temel ilkesi olan tevhidin istisna cümlesine dayanıyor olmasıdır.

2. Ancak “*إِنَّمَا*” lafzıyla vârit olan cümleler. “*Velayet ancak azad edenindir*”¹⁰²⁵ “*Faiz ancak nesîededir*”¹⁰²⁶ “*Ameller ancak niyetlere göredir*”¹⁰²⁷ vb cümleler. Bakıllânî, Gazzâlî, Heresi ve fakihlerden bir gruba göre “*إِنَّمَا*” lafzıyla

¹⁰²⁰ Âmidî, *İhkâm*, 3/66, 67; *Munteha's-sûl*, s. 166.

¹⁰²¹ Âmidî, *İhkâm*, 3/69; *Munteha's-sûl*, s. 167.

¹⁰²² Âmidî, *Ebkâr*, 4/323, 324.

¹⁰²³ Âmidî, *İhkâm*, 3/67-68; *Munteha's-sûl*, s. 166.

¹⁰²⁴ Âmidî, *İhkâm*, 3/68, 94; *Munteha's-sûl*, s. 166.

¹⁰²⁵ Müslim, 'Itk, 3; Ebu Dâvud, 'Itk, 2. إنما الولاء لمن أعتق

¹⁰²⁶ Müslim, Müsâkât, 16; Tirmizi, Buyû', 24. إنما الربا في السينة

¹⁰²⁷ Buhârî, Bedu'l-Vahy, 1; Muvatta, Namaz, 11; İbn-i Mâce, Zühd, 26. إنما الاعمال بالنيات

vârit olan takyidin tekide ihtimali olsa da hasr ifade etmesi zâhir olandır. Hanefilere göre “ إِنَّمَا ” lafzı, hasra delâlet etmez. Sadece olumlu cümleyi tekid etmek için kullanılmıştır. Âmidî'nin tercihi de budur. Çünkü riba'l-fadlın da haram olduğu hakkında icmâ meydana geldiği için, “*Faiz ancak nesîededir*” hadisinin hasra delâlet etmediği açıktır. “*Ben ancak bir beşer'im*”¹⁰²⁸ ayetinden yola çıkarak, Peygamber Efendimizin nübüvveti inkâr edilemez. Bu ifadenin hasr ifade etmesi için ayrıca harici bir delîl gerekmektedir.¹⁰²⁹

3. Hâss bir sıfata bitişmiş, âmm lafız. “*Saime koyunda zekât vardır.*”¹⁰³⁰ İmâm Şâfiî, İmâm Mâlik, Ahmed b. Hanbel, İmâm Eş'ârî ve birçok fukaha ve mütekellimlere göre hâss bir sıfata bitişmiş, âmm lafız mefhûm-u muhâlefede hüccet sayılırken, Ebu Hanîfe ve arkadaşları, Bakıllânî, İbn Süreyc, Kaffâl ve Mu'tezile'nin çoğuna göre hüccet değildir. Âmidî'ye göre mutlak olarak hüccet değildir.¹⁰³¹

4. Şarta bitişmiş hüküm. “*Eğer, hamile iseler, onlara tasaddukta bulunun*”¹⁰³² İbn Süreyc, Kerhî, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre şarta bitişmiş hükümde, şart ortadan kalkınca hüküm de ortadan kalkar. Bakıllânî, Kadı Abdulcabbâr ve Ebu Abdullah el-Basrî'ye göre şart ortadan kalkınca hüküm de ortadan kalkmaz. Âmidî'nin tercihi de bu yöndedir. Âmidî'ye göre اِنْ harfi ile şarta bağlanmış hüküm, bu şartın ortadan kalkmasıyla geçersiz olmaz. Aksi halde korku şartına bağlanmış olan namazın kısaltılması meselesinde¹⁰³³, korkunun ortadan

¹⁰²⁸ Fussilet, 41/6. قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ.

¹⁰²⁹ Âmidî, *İhkâm*, 3/67, 92; *Munteha's-sûl*, s. 166, 173.

¹⁰³⁰ Ebu Davud, Zekât, 5. فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ.

¹⁰³¹ Âmidî, *İhkâm*, 3/67, 70; *Munteha's-sûl*, s. 166, 167.

¹⁰³² Talak, 65/6.

¹⁰³³ “Eğer kâfirlerin sizi fitneye düşürmelerinden korkarsanız, namazı kısaltmanızda bir beis yoktur.” Nîsâ, 4/101.

kalkmasıyla namazı kısaltma izninin kalkması gerekirdi. Hâlbuki bu, icmâya muhaliftir.¹⁰³⁴ Âmidî'ye göre bazı durumlarda şartın nefyi ile hükmün nefyi söz konusu olabilir. Ancak bunun ne zaman ve hangi durumda olacağı tartışma konusudur. Şartın yerine başka bir şart kâim olmayınca, şart gerçekleşmeden meşrutun yani ona bağlı hükmün varlığı imkânsızdır.¹⁰³⁵ Şart birden fazla olabilir. Şart tek olunca şarta bağlı hüküm şartın yok olmasıyla hüküm de iptal olur. Mesela, hayat, ilmin ve kudretin şartıdır. Hayat şartı bulunduğu için ilim bulunması gerekmez. Ama hayat şartı bulunmayınca ilim ve kudret bulunmaz.¹⁰³⁶ Âmidî'ye göre hüküm her zaman şarta bağlanmaz. Bundan dolayı şartın nefyi ile hükmün nefyi gerekmez. Mesela, “eğer kendileri de iffetli olmak isterlerse, cariyelerinizi *fuhşa mecbur etmeyin*”¹⁰³⁷ ayetinde “iffetli olmak istemek” zinaya zorlamanın haram olmasının şartı değildir. İffetli olmak isteğinin belirtilmesinin sebebi, zina etmek isteyen kişinin zaten zinaya zorlanmasının söz konusu olmamasıdır.¹⁰³⁸

5. Hükümün bir gâyeye yani duruma kadar uzâtılması. “*Kendi elleriyle cizye verinceye kadar*”¹⁰³⁹ “*Sonra orucu geceye kadar tamamlayın*”¹⁰⁴⁰ Bakıllânî, Kadı Abdulcabbâr ve Ebu Abdullah el-Basrî'ye göre bu, gâyenin ötesinde hükmün nefyedildiğine delâlet eder. Ebu Hanîfe, mütekellim ve fakihlerden bazılarına göre ise bu, gâyenin ötesinde hükmün nefyedildiğine delâlet etmez. Âmidî'nin tercîhi de bu yöndedir.¹⁰⁴¹

¹⁰³⁴ Âmidî, *İhkâm*, 3/67, 84; *Munteha's-sûl*, s. 166, 170.

¹⁰³⁵ Âmidî, *İhkâm*, 3/86, 87; *Munteha's-sûl*, s. 171.

¹⁰³⁶ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/456; *İhkâm*, 3/86.

¹⁰³⁷ Nûr, 24/33.

¹⁰³⁸ Âmidî, *İhkâm*, 3/87.

¹⁰³⁹ Tevbe, 9/29.

¹⁰⁴⁰ Bakara, 2/187.

¹⁰⁴¹ Âmidî, *İhkâm*, 3/67, 88; *Munteha's-sûl*, s. 171; *Ebkâru'l-Efkâr*, 4/323.

6. Birden ortaya çıkan bir sıfatla hükmün tahsîs edilmesi. “Saimeye gelince, zekât ondadır”¹⁰⁴²

7. Lakab ve isim ile tahsîs. Faizin haramlığı hususunda zikredilen 6 şey ile tahsîs gibi.¹⁰⁴³

8. Cinse delâlet eden müştak isim. “yiyeceği yiyecek karşılığında satmayın”¹⁰⁴⁴

9. Hükmün belirli bir sayıya bağlanması. Kazfın hadd cezasının 80 sopa ile tahsîs edilmesi.¹⁰⁴⁵

10. Mübtedanın habere hasredilmesi. “Âlim, Zeyd’tir.” “Dostum Amr’dır”¹⁰⁴⁶

Âmidî’ye göre mefhûmda yapılan tahsîsin faydası şudur. Konuşulan alandaki hüküm, susûlan alandaki hükmü teyid ediyorsa, mefhûmu muvafık olurken, nefyediyorsa mefhûmu muhalif olur. Teyid mi ettiğini yoksa nefiy mi ettiğini ancak akıl yürütme yoluyla anlayabiliriz. Bu da ancak konuşulan alandaki hükmün hikmetine bakarak olur.¹⁰⁴⁷ Hikmet ve illet konusu iki usûlün en temel ortak taşlarındandır. Bu konu anlaşılmadan kelâmî ve fikhî lafızların hükümlere delâletleri anlaşılamaz. Şimdi bu konunun Âmidî’nin kelâm sisteminde Usûlû’d-dîn ve Usûlû’l-fikh açısından nasıl ele alındığını inceleyebiliriz.

¹⁰⁴² Âmidî, *İhkâm*, 3/68, 84; *Munteha's-sûl*, s. 166, 170; *Ebkârul-Efkâr*, 4/323. Ebu Davud, Zekât, 5.

السانمة فيها الزكاة

¹⁰⁴³ Âmidî, *İhkâm*, 3/68, 90; *Munteha's-sûl*, s. 166, 172; *Ebkârul-Efkâr*, 4/324.

¹⁰⁴⁴ Müslim, *Buyu'*, 42; Nesâî, *Buyu'*, 37, 38. لا تتبع الطعام بالطعام

¹⁰⁴⁵ Âmidî, *İhkâm*, 3/68, 89; *Munteha's-sûl*, s. 167, 172.

¹⁰⁴⁶ Âmidî, *İhkâm*, 3/68, 93; *Munteha's-sûl*, s. 167, 173.

¹⁰⁴⁷ Âmidî, *İhkâm*, 3/69; *Munteha's-sûl*, s. 167.

3. ÂMİDÎ'NİN İLLET – HİKMET VE MAKASİD TEORİSİ:

Âmidî, Usûlü'l-fıkh alanında illeti, kıyâs ile hüküm istinbatı konusu içinde ele alırken; Usûlü'd-dîn alanında ise mevcut ve ma'dûm olmayan başlığı altında ahvâl konusundan sonra ele almaktadır. Usûlü'l-fıkhın bu konusu, Usûlü'd-dîn açısından ilâhî fiil ve irâde gibi sıfatlar ile de ilgilidir. İlâhi irâde, mutlak mıdır? Yoksa bir takım illet, amaç, maksât, maslahat ve hikmet ile kayıtlı mıdır? sorularının cevapları aranmaktadır.

3.1. İLLETİN TANIMI VE MAHİYETİ:

İllet, hükmün teşri'ine bağlanan sebep, vasıf veya manadır. İlletin kabulü veya reddi ile ilgili yaklaşımlara baktığımızda farklı tutumlar görmekteyiz. Bu farklı tutumlarda kelâmî kaygıların önemli bir yeri ve etkisi vardır. Örneğin Mu'tezile, illeti hükmü zorunlu kılma vasfı ile açıklarken, çoğunlukla Eşari usûlcüleri illeti, alamet ve emare ile izah etmektedirler. Mezhebi bir kaygıyı öne çıkarmayan âlimler ise illetin tanımında hikmet ve maslahatları öncelemektedirler.¹⁰⁴⁸ Ancak Âmidî, illeti hükmü zorunlu kılan bir vasıf olarak kabul etmektedir.

Âmidî, illet ile ilgili Ebkâr'da 7 tanım üzerinde durmuştur. Bu tanımlar arasında Bâkılânî'nin tanımını doğruya en yakın kabul etmiştir. Bâkılânî'ye göre *illet, kendisinde bulunan kimseye bir hükmü vermeyi zorunlu kılan sıfattır.*¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴⁸ Haçkalı, Abdurrahman, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*, Etüd Yayınları, 2004, s. 76, 77.

¹⁰⁴⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 3/421, 422. Bâkılânî'nin illet tanımı: *العلة هي الصفة الموجبة لمن قامت به حكما*

Âmidî'ye göre illet, hükmü zorunlu kılmasıyla, hüküm ile aralarında mulazemet bağı vardır. Mesela ilim, âlim olmanın illetidir. Bir kimsede ilim varsa, o kimsenin âlim olması zorunlu ve gereklidir. Bir kimse âlim ise o kimsede ilim bulunması zorunludur. İlet, *"kendisinde bulunan kimseye bir hükmü vermeyi zorunlu kılan"* derken de *"ilim âlimin illetidir, malumun değil"* demek istemektedir. Çünkü ilim, âlimin zâtında kâimdir, malumun zâtında kâim değildir.¹⁰⁵⁰

Âmidî'ye göre ma'lul ise mahallinde bulunan sıfattan dolayı zorunlu olarak verilen hükümdür.¹⁰⁵¹ Âlim, kendisinde bulunan ilim illeti ile ma'lûldur.

Âmidî, illet-ma'lûl ilişkisini, cevher-araz ilişkisi ile kıyâslayarak izah etmektedir. Bu açıdan da illet konusu kelâm ve fıkıh ilişkisini ortaya koymak açısından önemli bir örnek sayılmaktadır. Âmidî'ye göre cevher, illet olamaz. Çünkü cevher, bir sıfat değildir. İlet ise bir sıfattır. Buradaki sıfat, genel anlamda bir sıfat olup hem Yüce Allah'ın ilmi ve kudreti gibi kadîm sıfatları, hem de bizim gibi insanların ilmi ve kudreti gibi hâdis sıfatları kapsamaktadır.¹⁰⁵² Dolayısıyla Âmidî, illetin mahiyetini ortaya koyarken, kadîm sıfatları göz önüne almasından dolayı Usûlü'd-dîn; hâdis sıfatları göz önüne almasından dolayı usûlü'l-fıkıh açısından kuşatıcı değerlendirmeler yapmaya çalışmaktadır.

¹⁰⁵⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/421-423.

¹⁰⁵¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/423

¹⁰⁵² Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/422. İlet bir hükmün konmasına uygun olan dünyevi veya uhrevi meşru bir maslahatın celbi veya mefsedetini def'i gibi şeylerdir. İlet, cevher ve araz ile bağlantısını, illete cevher veya araz demenin sonuçlarını kavramak için İlhami Güler hocamızın şu ifadelerine bakabiliriz: *"Şunu unutmamalıyız ki, maslahat ve mefsedet dediğimiz şeyler, son tahlilde, -Kur'an'ın ve önceki kutsal kitapların ilan ettiği ve bugün de "insan hakları" olarak nitelenen kuralların bir kısmı hariç, büyük bir bölümüne ters düşmemek şartıyla- toplumdan topluma çağdan çağa nisbi değişiklikler gösterir. Bu alanlarda üretilen çözümlere birer "cevher" olarak "İslâm" denemez. Bunlar ancak birer "araz" olarak "İslâmi" diye nitelenebilir. Bu alan ayrıca yorumsaldır. Bu alanlarda tarih sürekli içtihat-icma süreciyle yürür."* Güler, İlhami, "el-Hakk" Kavramının Kur'an'daki Dinî-Ahlakî İçeriğinin Tahlili, *AÜİFD Cilt XL/LL (2002) Sayı 2*, s. 208.

Âmidî, illeti, bir araz gibi değerlendirmektedir. İletinin şartı, hüküm mahalli dışında bulunmamasıdır. İletinin, hüküm mahallinde kâim olması şarttır. İlet zâtı itibariyle kâim olamaz. Çünkü kendi başına kâim olan, hüküm mahallinde bulunamaz. O zamanda bağlı olduğu hükmün illeti olamaz.¹⁰⁵³ Âmidî'ye göre sabit olan hükmün illetinin, ma'dûm değil mevcut olması gerekir.¹⁰⁵⁴

Âmidî, illetin tespitinde karışıklık olmasın diye illetin karıştırılabileceği kavramları izah etme gereği duymuştur. En çok da illetin şart ile olan farklılıklarını izah etmiştir.

3.1.1. İLLET - ŞART KARŞILAŞTIRMASI:

İlet, şart ile yakın bir kullanıma sahiptir. Mesela, şartlı boşamada, eve girmek, talağın şartı olarak belirlenince aynı zamanda eşin eve girmiş olması talağın illeti sayılmış olur. “*Eve girdiği için eş boşanmış oldu*” denir. Zeyd'i görmek ona selam vermek için bir şarttır. Çünkü selamda görülmek Zeyd'e selam vermenin bir illeti olmuş olur. “*Zeyd'i gördüğüm için ona selam verdim*” denir.¹⁰⁵⁵ Ancak şartın, illetten birçok farklı özelliği vardır. Âmidî, bu farklılıkları ayrıntılı şekilde maddelendirmiştir. Bu farklılıklardan bazıları şunlardır.

1. İletinin hem müttarid hem de münakis olması gerekir. Şartın ise sadece münakis olması gerekir. Mesela ilim âlim olmanın illetidir. İlmin muttaridi şudur: Bir kimsede ilim varsa o kişi âlim olmalıdır. İlmin münakisi ise şudur: Bir kimsede ilim yoksa âlim değildir. İlim için, hayat şarttır. Hayat şartının münakisi şudur:

¹⁰⁵³ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/428, 434.

¹⁰⁵⁴ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/424 – 427; *İhkâm*, 3/183.

¹⁰⁵⁵ Âmidî, *İhkâm*, 3/185.

“Hayat yoksa ilim de yoktur.” Fakat “hayat varsa ilim de vardır” şeklinde bu şartın müttaridinin geçerli olması gerekmez.¹⁰⁵⁶ Mesela, alış-verişin şartlarından birisi de malı teslim etmeye kadir olmaktır. Malı teslim etmeye kadir olanın malı satması gerekmez. Ama malı teslim etmeye kadir olmayan malı satamaz.

2. İletin vucûdî olması gerekir. Şart ise vucûdî de olabilir, ademî de olabilir.¹⁰⁵⁷

3. İletin bir tek olması ve mürekkep olmaması gerekir. Şart ise birçok olabilir.¹⁰⁵⁸

4. Hükmün mahalli hükmün illeti olamaz. Ancak sıfatın mahalli sıfatın şartı olabilir.¹⁰⁵⁹

5. Bir tek illet iki hükmün illeti olmaz. Bir tek şart ise birçok işin şartı olabilir. Mesela, hayat, ilmin, kudretin ve irade gibi birçok şeyin şartıdır.¹⁰⁶⁰

6. İletin ma'lûlu, illetin illeti olmaz. “Şart, şartın şartı olabilir mi” ise mezhep içinde ihtilâfıdır. Bâkılânî ve muhakkiklere göre imkânsız değildir.¹⁰⁶¹

7. İlet, hükmün mahallinde kâim olan bir sıfat olmalıdır. Şart ise hükmün mahallinde kâim bir sıfat değildir.¹⁰⁶²

8. İlet, ma'lûlunu zorunlu kılmalıdır ve ma'lûlunde müessir olmalıdır. Şart ise meşrutunu zorunlu kılmadığı gibi, onda müessir de değildir.¹⁰⁶³

¹⁰⁵⁶ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/456.

¹⁰⁵⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/456.

¹⁰⁵⁸ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/456.

¹⁰⁵⁹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/457.

¹⁰⁶⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/457.

¹⁰⁶¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/457.

¹⁰⁶² Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/458.

¹⁰⁶³ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/458.

3.1.2. İLLET – SEBEP KARŞILAŞTIRMASI:

Bazı usûlcüler hüküm ile hükmü gerektiren vasıf arasında aklen kavranabilir bir münasebet bağı kurulabildiği zaman buna illet derken, Aklî bir münasebet bağı kurulamadığı zaman ise buna sebep demektirler. Mesela, Ramazan hilalinin görülmesi bu ayda orucun farz olmasının illeti değil, sebebidir. Çünkü orucun diğer aylarda değil de, bu ayda farz kılınmasının hikmetini akıl kavrayamamaktadır. Ama içkinin haram olmasının hikmetinin sarhoşluk olması ve akli örtmesi aklen anlaşılabilirdi için illet olarak kabul edilmektedir. Bazı usûlcüler ise illeti belirtilen anlamda kullanırken, sebebi ise her iki anlamda kullanmaktadırlar.¹⁰⁶⁴ Âmidî de bu son grupta yer almaktadır.

Âmidî'ye göre terim olarak sebep, kendisiyle her hangi bir maksada ulaşmayı sağlayan şeyden ibarettir. Bundan dolayı Arapça'da ipe ve yola, sebep denilmiştir. Çünkü ip ve yol ile maksada ulaşmak mümkündür. İstılâhî olarak sebep, sem'î delilin şer'î delile muarrif olduğuna delelet eden her zâhir munzabıt vasıftır. Âmidî'ye göre sebep iki kısma ayrılır. Birincisi, sebebin hükmü tarif etmesi bâ'is değil emare şeklinde olur. Mesela, güneşin doğması, namazın farziyetini tarif eden bir emare olduğu için sebep kılınmıştır. Hilâlin görülmesi ve Ramazan ayına şahitlik edilmesi, orucun farziyetini tarif eden bir emare olduğu için sebep kılınmıştır. Kabeye gitmeye gücün yetmesi, haccın farziyetini tarif eden bir emare olduğu için sebep kılınmıştır. İkincisi sebebin hükmü tarif etmesi bâ'is şeklinde olur. Aşırı eğlendirme, içkinin değil, nebizin haramlığını tarif etmesinden dolayı sebep

¹⁰⁶⁴ Haçkalı, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, s. 77, 78.

kılınmıştır.¹⁰⁶⁵ Âmidî'ye göre sebep, hikmeti aklen anlaşılan ve aklen anlaşılmayan olarak iki kısma ayrılmaktadır.

Âmidî'ye göre sebebin tekerrür etmesiyle hüküm de tekerrür eder. Sebebin vucûdî veya ademî bir vasıf olması fark etmediği gibi, şer'î veya gayri şer'î bir vasıf olması da fark etmez.¹⁰⁶⁶ Ancak Âmidî'ye göre illetin vucûdî bir vasıf olması gerekmektedir.¹⁰⁶⁷

Âmidî'ye göre sebebin hükmü zorunlu kılması, sebebin zâtından veya onda bulunan bir sıfattan dolayı değildir. Aksi halde din sabit olmadan önce de sebebin hükmü zorunlu kılması gerekirdi. Sebebin hükmü zorunlu kılmasının anlamı sadece sebebin hükmü muarrif olmasıdır. Zira sebebi bilmek ya hitâba dayanmaktadır. Ya da hükmün hikmet ile bir şekilde bitişmesiyle ortaya çıkan vasfı gerekli kılan hikmete dayanmaktadır. Sebebi sağlayan hikmet, mutlak bir hikmet değildir. Bilakis hükmü bitişen vasıfla kayıt altına alınan hikmettir.¹⁰⁶⁸

3.2. İLLET'İN ALLAH İLE OLAN İLİŞKİSİ:

“Hükümler, ta’abbudî midir, akfî midir?” sorusu illet meselesinin temel sorularından birisidir. Usûlül-fıkhın bu sorusu temelde Usûlül-d-dîn açısından şu soruya dayanmaktadır. **“Yüce Allah, illete bağlı olarak yaratır mı veya emreder mi?”** Müslüman fıkhında mevcûd hükümler ta'lîl edilip edilememesi açısından **ta’abbudî hükümler** ve **ta'lîlî hükümler** olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Genelde

¹⁰⁶⁵ Âmidî, İhkâm, 1/110.

¹⁰⁶⁶ Âmidî, İhkâm, 1/110, 111.

¹⁰⁶⁷ Âmidî, Ebkâru'l-Efkâr, 3/424 – 427; İhkâm, 3/183.

¹⁰⁶⁸ Âmidî, İhkâm, 1/111.

mukadderat¹⁰⁶⁹ kısmında söz konusu olan ta'abbudî hükümler değişime kapalıdır. Genelde muamelat kısmında söz konusu olan ta'lîlî hükümler ise değişime açıktır.¹⁰⁷⁰ Ta'abbudî hükümlerde şebah kıyâsı kullanılırken, ta'lîlî hükümlerde mana kıyâsı kullanılır.¹⁰⁷¹ Bununla bağlantılı olarak Yüce Allah'ın illetle ilişkisini ifade noktasında **Ta'abbudî yaklaşım** ve **Ta'lîlî yaklaşım** olmak üzere iki yaklaşım tarzından bahsedilebilir. Ta'abbudî yaklaşımda asıl olan Yüce Allah'ın emrine itaat etmektir. Ta'lîlî yaklaşımda asıl olan Yüce Allah'ın iradesine ve muradına itaat etmektir. Ta'abbudî yaklaşımda hükmün hikmeti anlaşılsa bile hükümle illet bağlantısının aklen kavranılamayacağı kabul edilir. Ta'lîlî yaklaşımda, hükümlerde Yüce Allah'ın muradı olarak gözettiği hikmetin ve hükümle illet bağlantısının aklen kavranılabildiği kabul edilir. Ta'abbudî yaklaşımda lafız-mana ilişkisi üzerinde daha fazla durulurken, ta'lîlî yaklaşımda ise maksât-mana ilişkisi üzerinde daha fazla durulur. Bundan dolayı içtihat yöntemlerinden **lafızcı yöntemin** temeli ta'abbudî yaklaşıma dayanırken, **gâyeci yöntemin** temeli ta'lîlî yaklaşıma dayanmaktadır.¹⁰⁷²

Âmidî'ye göre bir fiilin haram veya farz olması şer'î hükmü ifade eder. Şer'î hüküm, fiilin bir vasfı ve hâli değildir. Bilakis fiilin haram olması Şârî'nin o fiili nehyetmesi, fiilin farz olması ise Şârî'nin o fiili emretmesi demektir. Âmidî, cedelci bir uslupla meseleyi daha ileri götürerek şöyle demektedir: “Şer'î hükmün fiilin bir

¹⁰⁶⁹ Mukadderat kısmına ibadetler, hadler, keffâretler ve mirastaki nispetler gibi belli bir miktarla belirlenmiş hükümler dâhildir. Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İFAV, İstanbul, 2009, s. 109.

¹⁰⁷⁰ Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 107, 109, 110.

¹⁰⁷¹ Haçkalı, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi*, s. 53. Haçkalıya göre mana kıyâsı, aklen kavranılabilir bir illet üzerine kurulan kıyâstır. Şebah kıyâsı ise aklen kavranılabilir bir illet bulunmasa bile iki şeyin aynı hükmü almasını gerektirdiği düşünülen benzerlikler üzerine kurulan kıyâstır. Mana kıyâsına, şeri olan zaruri, hacı ve tahsini maslahat ve maksatlar dahildir. Şebah kıyâsına örnek ise imam Şâfi'î, abdestte niyetin gerekliliğini teyemmümde niyetin gerekli olmasına kıyâslaması, Hanefîlerin teyemmüm ve mest üzerine meshe kıyâsen başı mesh etmenin bir defa ile sınırlanması ve tekrar edilmemesi sayılabilir. (Haçkalı, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi*, s. 53, 55, 58.)

¹⁰⁷² Haçkalı, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi*, s. 16, 65 vd.

vasfı ve hali olduğunu kabul etsek bile, emir ve nehiy ile ta'lîlini kabul edemeyiz.

*Çünkü Yüce Allah'ın emri ve nehyi kadimdir.”*¹⁰⁷³

İllet konusunun Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-fıkh'ın ortak konusu olması, Yüce Allah'ın emrinin ve yaratmasının ta'lîl edilip edilemeyeceği ve bunların sonuçlarından kaynaklanmaktadır. Bir yanda Yüce Allah'ın yaratmasının ve emretmesinin ta'lîl edilemeyeceğini savunan Zâhiriler; diğer yanda Yüce Allah'ın yaratmasının ve emretmesinin ta'lîl edilmesi gerektiğini savunan Mutezilî âlimler bulunmaktadır. Her ikisi de bununla Yüce Allah'ı tenzih etme üzerine görüşlerini temellendirmektedirler.

İbn Hazm bu konuda Yüce Allah'ın yaratma konusunda illete bağımlı olmadığını şöyle ifade etmektedir: “*Yüce Allah, kendisini yaratmak zorunda bırakan bir illet olmaksızın kâinattaki her şeyi yaratmıştır.*”¹⁰⁷⁴ İbn Hazm, illeti inkâr etmesine rağmen buna karşın nassın dayandığı sebebi kabul etmektedir. İbn Hazm'a göre illet ve sebep arasında önemli farklar vardır. İlet, hükmü zorunlu kılarken, sebep hükmü zorunlu kılmaz. Hatta İbn Hazm, “*Yüce Allah yaptığından sorulmaz, kullar ise sorguya çekileceklerdir*”¹⁰⁷⁵ âyetini hem illetin fasit olduğuna delîl getirmekte, hem de Yüce Allah'ın hükmü ile ilgili “bu sebep niçin bu hükümle ilgilidir de başka bir hükümle ilgili değildir?” şeklinde bir soru sormanın doğru olmadığını söylemektedir. Ayrıca Yüce Allah'ın ve Resulünün beyan ettiği sebep dışında bir sebebin aklen ortaya konulamayacağını savunmaktadır. Nass ile belirlenmeyen, akla dayalı bir takım illetlerin belirlenmesiyle helal veya haram kılmanın yanlışlığını savunurken de bunu ribanın illetinin tespitindeki ihtilâfları

¹⁰⁷³ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/434.

¹⁰⁷⁴ İbn Hazm, Ali b. Ahmed ez-Zâhirî, *Muhallâ bi'l-Âsâr*, Tahkîk: Abdulğaffâr Süleymân el-Bendârî, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1984, 1/4.

¹⁰⁷⁵ Enbiya, 21/21.

zikrederek izah etmektedir. İbn Hazm’a göre hak bir tanedir. Hak başka bir hakkı iptal etmez. Eğer ribâ ile ilgili ortaya konulan illetler doğru olsaydı, ihtilâf olmazdı. Çünkü aklî illetlerde asla ihtilâf olmaz. Ayrıca Yüce Allah ile ilgili helal veya haram beyanında zan ile değil, yakın ile hareket etmek gerekir.¹⁰⁷⁶

İbn Hazm, illeti hikmet kavramı ile açıklayanları eleştirmektedir. İbn Hazm’a göre “hakîm, sahih illete dayalı iş yapan, sefih ise bir illet olmaksızın iş yapandır” diyenler Yüce Allah’ı kulları ile kıyaslamaktadırlar.¹⁰⁷⁷ Hâlbuki Yüce Allah kulların hilafıdır. Onun bir sıfatı da muhâlefetun lil havâdistir. Dolayısıyla İbn Hazm’a göre, “*mahlûkat sadece illete dayalı iş yapar, Yüce Allah ise illete dayanmadan, dilediği gibi iş yapar*” demek gerekmektedir. “*Şu illetten dolayı bunu yaptı*” dememek gerekmektedir.¹⁰⁷⁸ Ayrıca diyetlerde bulunan illetleri ispatlamak isteyenler “*Yüce Allah, ancak kullarının maslahatına iş yapandır*” demektedirler. Ancak İbn Hazm’a göre bu söz yeryüzündeki her küfrün aslıdır. Hatta bu söz Yaratıcıyı inkâr eden Dehrîlerin sözlerinin aslıdır. Dehrîlere göre her şeyin bir illeti olması gerekir. Her illetin de nihâyetsiz bir illetinin olması gerekir ki onlara göre eşyanın bir başlangıcı yoktur. Aynı zamanda bu söz iki Yaratıcının varlığını kabul edenlerin sözlerinin aslıdır. Onlara göre Yüce Allah, hikmetsiz ve maslahatsız iş yapmaktan münezzehtir. Dolayısıyla saçma, şer ve kulların zararına olan şeylerin yaratıcısının Yüce Allah’tan başkası olması gerekir. Aynı zamanda bu söz tenasühe inanan ve “*iman etmeyeceğini bildiği kimselere Peygamber göndermesinin bir hikmeti yoktur*” diyen Berâhime’nin sözlerinin aslıdır. İbn Hazm’a göre imanın aslı “*Yüce Allah niye böyle yaptı*” diyerek sorgulamak değil, bilakis “*Allah dilediğini*

¹⁰⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/562 – 568.

¹⁰⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/580.

¹⁰⁷⁸ İbn Hazm, Ali b. Ahmed ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihel*, Mektebetü'l-Hânicî, Kâhire, 1990, 1/63.

yapar” diyerek bilmediği konuda konuşmamak ve Yüce Allah’ın farz, haram ve helal hududlarını aşmamaktır.¹⁰⁷⁹ Kısacası İbn Hazm, hem yaratmada hem de hükmetme konusunda Yüce Allah’ın mutlak anlamda meşiet ve dilemesi ile yarattığı ve hükmettiğini savunmaktadır. Dolayısıyla hükümlerdeki illeti reddettiği için kıyâsın da şer’î bir delil olmadığını iddia etmektedir.

Mutezilî âlimler ise Yüce Allah’ın fiillerinin bir illetinin bulunmaması halinde Yüce Allah’ın abesle iştiğal etmiş olacağını savunmaktadırlar. “Allah, yaptığından sorgulanmaz” âyetini ise Mu'tezile Usûlcülerinden Zemahşerî “Allah, hikmetlerinden, tedbirlerinden ve Peygamberleri seçiminden dolayı sorgulanmaz” şeklinde anlamaktadır.¹⁰⁸⁰ Eş’ârîlere göre maslahatlar hükümlere tabi iken; Mu'tezile’ye göre hükümler maslahatlara tabidir. Çünkü husûn ve kubûh yani maslahat ve mefsedet fiillerin zâtındadır. Din gelmeseydi bile bunlar akıl ile de idrak edilebilirdi. Din, maslahat ve mefsedetleri idrak eden aklı, sadece teyid etmek için gelmiştir. Dolayısıyla Mu'tezile’ye göre Yüce Allah’ın kulları için aslâh olanı yaratması ve emretmesi gerekmektedir.

Eş’ârî Kelâmcılardan Bâkılânî, Yüce Allah’ın fiillerinin hârici bir unsurla ikmal edilmeye çalışılmasının Allah’ın kemal sıfatlarına bir eksiklik getireceğini belirtmektedir. Allah’ın bir şeyi yaratmak için bir amaca ihtiyaç duymasını çağrıştırdığı için Allah’ı ihtiyaç duymaktan tenzih etmek için Allah’ın yaratmasında ve fiillerinde bir illet ve amaç bulunmadığını savunmaktadır.¹⁰⁸¹

¹⁰⁷⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/580, 581, 566.

¹⁰⁸⁰ Zemahşerî, Mahmud b. Ömer (538/1144), *Keşşâf 'en Hekâiki Ğevâmidi't-Tenzil*, Tahkik: Abdurrezzâk Mehdî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1407/1987, 3/172.

¹⁰⁸¹ Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed et-Tayyib (403), *et-Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, Mektebetü's-Şarkıyye, Beyrût, 1957, s. 51 – 53.

Fahreddin Râzî de bu konuda Zâhirî'lere yaklaşılarak şöyle demektedir: “Yüce Allah’ın fiillerinin ve hükümlerinin kulların maslahatlarına riâyat ile illetlenmesi bize göre batıldır.”¹⁰⁸² “Yüce Allah’ın bir maksât için iş yapması doğru değildir. Mu'tezile ve fakihlerin çoğu buna muhaliftir.” Râzî bunu da şununla delillendirmektedir: “Bir maksât için iş yapan herkes, o işi yapmak süretiyle olgunlaşacaktır. Başkası ile olgunlaşan özü itibariyle eksiktir.”¹⁰⁸³ Râzî’ye göre her nesnenin bir illetinin olması gerekmez. Çünkü illet başka illete bağlıdır. Bu da zincirlemeyi gerektirir. Yüce Allah’ın işleri ve hükümleri son illet olmaya en uygun olandır. O, her ne yaparsa, yapmasının bir illeti yani nedeni yoktur.¹⁰⁸⁴ Hükümler konusunda da Râzî’ye göre maslahat ve mefsedet ile illetlendirme caiz değildir. Eğer maslahat ile ta'lîl etmek caiz olursa, maslahatı içeren sıfat ile ta'lîl etmek caiz olmaz. Aynı şekilde sıfat ile ta'lîl etmek caiz olursa, maslahat ile ta'lîl etmek de caiz olmaz.¹⁰⁸⁵ Râzî’ye göre hakikî sıfat ile ta'lîl konusunda ittifâk vardır. Sıfatın dışındakilerle ta'lîl konusunda ise ihtilâf vardır.¹⁰⁸⁶

Âmidî’ye göre Yüce Allah, amaçlardan ve bir illetten dolayı yaratmaktan münezzehtir. “Her nefis kazandığıyla karşılık görsün diye”¹⁰⁸⁷ vb âyetlerde maksât ta'lîl değil, şu âyetlerde olduğu gibi “ilerde olacak bir durumu tarif etmek”tir. Dolayısıyla “Firavun ailesi, Musa’yı kendilerine düşman ve üzüntü kaynağı olsun

¹⁰⁸² Râzî, Fahreddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin (606/1209), *el-Arba’în fi Usûli'd-Din*, Tahkîk: Doktor Ahmed el-Hicâzi es-Sikâ, Mektebetu'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kâhire, 1986, s. 350.

¹⁰⁸³ Râzî, Fahreddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin (606/1209), *el-Muhassal fi usûli'd-dîn*, (Kelâma Giriş), Trc. Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1978, s. 223.

¹⁰⁸⁴ Râzî, *Muhassâl fi usulid-din*, 225.

¹⁰⁸⁵ Râzî, Fahreddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin (606/1209), *El-Meâlim fi Usûli'l-fıkh*, Tahkîk: Ali Muhammed İvâz ve Adil Ahmed Abdulmevcud, Dâru'l-Meâlimi'l-Marife, 1414/1994, s. 169, 170.

¹⁰⁸⁶ Râzî, *el-Mahsûl fi Usulil-Fıkh*, 5/595.

¹⁰⁸⁷ Câsiye, 45/22.

diye yanlarına aldılar.”¹⁰⁸⁸ Âyetinin asıl manası, “*Firavn ailesi, kendilerine düşman ve üzüntü kaynağı olacak olan Musa’yı yanlarına aldılar*” şeklinde olmaktadır. “*Geceyi ve gündüzü dinlenmeniz ve fazlından aramanız için sizin için takdir etti.*”¹⁰⁸⁹ Âmidî, bu ve buna benzer tüm âyetlerde ve sem’î delîllerde ta’lîl gibi gözüken ifadelerin aslında “ilerde olacak bir durumu tarif” olduğunu savunmaktadır. Âmidî, “*Allah, şundan veya şu illetten dolayı yarattı*” şeklinde bir takım sözlerle teklîfin ve itaatin emredildiğinin kastedildiğini inkâr ederken,¹⁰⁹⁰ “*Cinleri ve insanları bana ibadet etsinler diye yarattım*” âyetinde kastedilenin, ibadetin meydana gelmesi değil, cinlerin ve insanların ibadet ile emredilmeleri olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁹¹

Âmidî, hükmetme konusunu yaratmadan farklı ele almaktadır. Âmidî, ilâhî fiillerin bir amacının olmayabileceğini savunurken, hükümlerin illetlerden yoksun olamayacağını savunmaktadır. Âmidî’ye göre hükümlerin hikmetleri konusunda Eş’ârîler ve Mu’tezile arasındaki temel fark vucub açısındanadır. Mu’tezile’ye göre illetler hükümlerde vucub açısından sabit iken, Eş’ârîlere göre illetler hükümlerde bulunmak zorunda değildir. Hükümlerin illetlerden yoksun olması da caizdir.¹⁰⁹² Âmidî, “*Yüce Allah ’nin, bir fiili terk etmeyi istemesi, o fiilin terk edilmesini istemeye Yüce Allah ’ı sevkeden bir maksattan dolayı mıdır?*” sorusuna cevap verirken, şöyle demektedir: “*Bir maksât olmaksızın terk edilmesini istedi, demek caiz değildir. Mu’tezile ’nin usûlüne göre maksatsız olması abestir. Abes de kabihtir. Kabihtir de Yüce Allah ’tan sâdır olmaz. Bizim yani Eş ’ârîlerin usûlüne göre ise -Yüce Allah ’ın*

¹⁰⁸⁸ Kasas, 28/8.

¹⁰⁸⁹ Kasas, 28/73.

¹⁰⁹⁰ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 210, 211.

¹⁰⁹¹ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 67.

¹⁰⁹² Âmidî, *İhkâm*, 3/232 – 233.

fiillerinin hikmetlerden ve maksâtlardan yoksun olmasını caiz kabul etsek bile- şer’î hükümlerin kullara dönük hikmet ve maksatlardan yoksun olmadığına inanırız. Ancak vücut yoluyla değil, hükmün o şekilde vâkî olması yoluyla.”¹⁰⁹³

Hüküm koyma noktasında maslahatı esas almayı Yüce Allah’ın üzerine vâcip gören Mu'tezile ile bunu bir lutuf eseri gören Eş'ârî âlimleri neticede birleşmektedirler. Aynı zamanda maslahat ve mefsedetlerin, husnun ve kubhun eşyanın sıfatlarından olduğunu söyleyen ilk dönem Mu'tezile ile böyle olmadığını savunan son dönem Mu'tezile neticede aynı noktaya gelmektedir.¹⁰⁹⁴ Âmidî’ye göre “*dini hükümlerin hikmetlerden yoksun olmadığı*” hakkında icmâ meydana gelmiş sayılır. Bu hikmetler bizim için zâhir olsa da olmasa da fark etmez. Ancak yine de bazı hükümlerin hikmetlerden hâlî olması da mümkündür. Ancak bu nadir bir durumdur. Galip olan hükümlerin hikmetlerden hâlî olmamasıdır.¹⁰⁹⁵

Mâtürîdîler, Yüce Allah’ın fiillerinin ta'lîlini hikmet kavramıyla gerekçelendirmekle beraber, bunun bir zorunluluk teşkil edeceğini kabul etmezler.¹⁰⁹⁶ İmâm Mâtürîdî’ye göre, Yüce Allah Teâlânın bütün fiillerinin, bir sebebe ve bir hikmete bağlı olarak tecellî ettikleri hususunda şüphe edilemez. O bu hususu şöyle açıklar: “*...Allâh Teâlâyı hakkıyla bilen, Onun her şeyden müstağnî oluşunu, hükümranlığını, sonra da kudretini, yaratmanın da emretmenin de Ona ait oluşu çerçevesindeki hâkimiyetini takdir eden kimse, O’nun fiilinin hikmet dâiresi dışına çıkamayacağını pekâlâ kabul eder. O ki zâtı itibâriyle hakîm, ğanî ve alîmdir. Duyulur âlemde hikmet çerçevesinin dışına çıkmaya sebep teşkil eden ve kişiyi buna*

¹⁰⁹³ Âmidî, *İhkâm*, 2/407 – 408.

¹⁰⁹⁴ Şâtibî, Ebu İshak İbrahim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât*, Tahkîk: Ebu Ubeyde Meşhûr İbn-i Hasan Âlî Süleymân, Dâr-u İbn-i 'Affân, 1417/1997, 2/89.

¹⁰⁹⁵ Âmidî, *İhkâm*, 2/408, 3/230, 231.

¹⁰⁹⁶ Dönmez, İbrahim Kâfî, “İllet”, *DİA*, İstanbul, 2000, 22/117.

*sevkeden şey onun bilgisizliği ve ihtiyacıdır. Bunları her ikisi de Allâh'tan uzak şeylerdir. Şu halde Onun fiilinin hikmetten yoksun olmayacağı sâbit olmuştur...*¹⁰⁹⁷

Yüce Allah, düşünerek iş yapmaktan münezzeh ve yücedir. O'nun kemali, düşünmeye ihtiyaç duymadan hikmetli iş yapmasına bağlı iken, bizim kemâlimiz düşünerek doğru dürüst iş yapmamıza bağlıdır.

3.3. İLLET – HİKMET İLİŞKİSİ:

Yüce Allah'ın hikmetli iş yapması ne demektir? Hikmet bir illete dayanarak iş yapmak mıdır? İlet bir hikmete dayanır mı?

Yüce Allah'ın hikmete dayalı iş yapması Mu'tezile'nin salah-aslâh teorisine dayanak teşkil etmektedir. Yüce Allah'ın hikmete dayalı iş yapması, fiilinin bir amaca, maksada ve kullarının maslahatına dayanması demektir. Yüce Allah'ın fiilinde bir amaca, maksada ve kulların maslahatına riâyet etmesi hikmet sıfatından dolayı hükmünde abesten uzak olması için vâciptir. Elbette Yüce Allah, bu amaçların kendi zâtına yönelik fayda ve zararlarından münezzehtir. Bu amaçların fayda ve zararı kullara râcîdir. Yüce Allah fiillerinde kabih ile vasıflanmaktan ve zulümden münezzehtir. Dolayısıyla Yüce Allah'ın bütün fiilleri kulların maslahatına uygun olarak oluşmak zorundadır. Âmidî'ye göre Mu'tezile, bu salah teorisinde o kadar ileri gitti ki, dünya ve ahiret hayatında kulların başına gelen elem, acı, fayda, zarar, hayır, şer ve cehennem ehlinin cehennemde ebedi kalması dahi her şeyin kulların maslahatına olduğunu iddia etti.¹⁰⁹⁸ Ancak bazen bunun illeti gizli kalabilir

¹⁰⁹⁷ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 296; (aynı eser Çeviren: Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara, 2005, s. 276.)

¹⁰⁹⁸ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 196.

ve mahlûkatın anlayışı bu maslahatı idrak etmeyebilir. Peygamberlerin vefatı ve iblisin kıyamete kadar mühlet verilmesi, kâfir olacağını bildiği kimseyi buluş çağına kadar Yüce Allah'ın yaşatması vb.¹⁰⁹⁹

Âmidî, Yüce Allah'ın hakîm vasfını farklı yorumlamaktadır. Âmidî'ye göre Yüce Allah'ın hikmet ile iş yapması, hem sanatındaki sağlamlık anlamına hem de ilmi ve irâdesine uygun yaratması anlamına gelmektedir. Yaptığı fiillerde bir amaç ve maksadın olması anlamında değildir. Dolayısıyla Yüce Allah'ın fiilleri hakkında abesten bahsedemeyiz. Yüce Allah'ın fiillerinde amaçtan bahsedilmesi mecâzî anlamdadır. O da mümkün değildir. Zira Âmidî'ye göre Yüce Allah'ın fiillerinde kendisine dayanacağı bir amacın bulunması Yüce Allah'ın samed sıfatına aykırı bir durumdur.¹¹⁰⁰ Âmidî'ye göre *Yüce Allah'ın cemadat âlemini yaratmasının faydası, insanların hayatlarını düzene koymak, onlarla kendi varlığına ve vahdaniyetinin azametine istidlâl edilmesini sağlamaktır*, dense bile bunlar bir amaç olamazlar. Çünkü eğer bunlar amaç olsalardı, ihtilâf edilmeyecek şekilde insanlar tarafından bunlar elde edilirdi. Bu amaçlar insanlar tarafından elde edilmese amacını gerçekleştirilmede aciz sayılacaktı. Ayrıca bazen insan topluluklarının helak edilmesi onların maslahatı ve durumlarının düzenlenmesi için değildir. Cemadatı yaratmasının Yüce Allah'ın varlığına ve birliğine delâlet etmesinin faydası Yüce Allah'a değil, kullara râcîdir. Yüce Allah, bu tür amaçlara muhtaç olmaktan münezzehtir. Ayrıca Yüce Allah, bu akıl yürütmelere gerek duymadan da varlığı ve birliği hakkında kullarında bedîhî bir bilgi var edebilir.¹¹⁰¹

¹⁰⁹⁹ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 201.

¹¹⁰⁰ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 202, .

¹¹⁰¹ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 209, 210.

Âmidî, asıldaki illetin, mücerred bir emâre yerine “bâ’is” anlamında olması gerektiğini savunmaktadır. Âmidî’ye göre *bâ’is, hükmü teşri etme konusunda Şârî’nin maksadı olmaya uygun bir hikmeti kuşatmasıdır*. Âmidî, bunu şu şekilde izah etmektedir: “*Aksi halde illet, kendisinde hikmet bulunmayan, bilakis mücerred bir emâre bulunan, muttarid bir sıfat olursa, böyle bir illet ile bir hükmü ta’lil etmek iki açıdan imkânsızdır. Bir, emârenin hükmü tarif etmekten başka bir faydası yoktur. Asılda bulunan hüküm, zaten kendisinden istinbat edilen illet ile değil, Şârî’nin hitâbı ile bilinir. İki, aslın illeti aslın hükmünden istinbat edilmiştir. Dolayısıyla illet, hükmün bir cüzüdür. Eğer illet, aslın hükmünü tanıtıcı olsaydı, bu sefer aslın hükmü illete bağlı ve illetin bir cüz’ü olurdu. Bu durum sonu gelmez bir kısır döngüdür.*”¹¹⁰² Âmidî, böylelikle hikmeti illetin içine yerleştirmektedir. Ancak Âmidî, kayıtlardan soyutlanmış, düzensiz ve gizli bir hikmet ile illetlendirmeyi kabul etmemektedir. Âmidî’ye göre illet, zâhir ve munzabıt¹¹⁰³ hikmete eşittir. Zâhir vasfı ile illetin *vucûdî olması ma’dûm olmaması*; munzabıt vasfı ile ise illetin *kişilere, zamana, mekâna ve şartlara göre değişmemesi* kastedilmektedir. Mesela, sefer illeti zâhir ve munzabıt bir illettir.

İleti kabul eden Usûlcüler, hükmün konmasına munasip olan zâhir/açık ve munzabıt/objektif hikmet ile ta’lilin caiz olduğunda fikir birliği etmişlerdir.¹¹⁰⁴ Bu hakiki illet olmaktadır. Ancak kayıtlardan soyutlanmış, düzensiz ve gizli bir hikmet ile ta’lil hususuna gelince Âmidî bu konuda üç farklı görüşün bulunduğunu belirtmektedir:

¹¹⁰² Âmidî, *İhkâm*, 3/180.

¹¹⁰³ Munzabıt kavramı ile bir şeyin kayıt altına alınabilir, herkes için belirli bir ölçünün ortaya konulması kastedilmektedir. Bazı illetlerde munzabıtlık net olarak sabit olmamaktadır. Mesela, orucun farziyetini düşüren hastalık illetinin sınırları ve ölçüsü kişilere göre değişebilmektedir.

¹¹⁰⁴ Zekiyuddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 149.

Birinci görüş: Usûlcülerin çoğunluğu munzabıt olmayan hikmetle ta'lili mutlak olarak reddetmektedir.

İkinci görüş: Bazı usûlcüler munzabıt olmayan hikmetle ta'lilin yapılabileceğini mutlak olarak kabul etmektedir. Zekiyuddin Şaban'a göre Râzî ve Beydâvî'nin ifadelerinden, onların bu görüşe sahip oldukları anlaşılmaktadır.¹¹⁰⁵

Üçüncü görüş: Zâhir ve munzabıt olması halinde hikmetle ta'lilin yapılabileceği, aksi takdirde yapılamayacağıdır. Âmidî'nin tercîh ettiği görüş budur.¹¹⁰⁶

3.4. HÜKÜMDEN İLLETİ ÇIKARMANIN YOLLARI:

Âmidî, kıyâsın dört temel rûknünden olan asıldan illetin çıkarılma yollarını şu şekilde sıralamaktadır. 1. İcmâ, 2. Sarih nas, 3. Tenbîh ve iman delâleti, 4. Sebr ve taksim, 5. Münasebet, 6. Şebeh, 7. Tard ve aks,¹¹⁰⁷ Bunları birer örnek ile kısaca izah etmekte yarar bulunmaktadır.

Birinci yol icmâdır. Küçüklük vasfının, küçükler hakkındaki velayetin illeti olması icmâ ile sabittir.¹¹⁰⁸

İkinci yol sarih nasıdır. Nassta “şu illetten dolayı” veya lam, be, kef ve min gibi ta'lîl harflerinden birinin bulunmasıyla, vasfın illet olduğu açıkça belirtilmiş olmasıyla belli olur. Âmidî'nin, “lamı ta'lîl”e burada verdiği örneklerden biri de “cinleri ve insanları bana ibadet etsinler diye yarattım”¹¹⁰⁹ ayetidir. Âmidî'ye göre

¹¹⁰⁵ Zekiyuddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 149.

¹¹⁰⁶ Âmidî, *İhkâm*, 3/180 vd.

¹¹⁰⁷ Âmidî, *İhkâm*, 3/222, 224, 232, 236, 257, 260; *Munteha's-sûl*, s. 207, 209, 211, 216, 217.

¹¹⁰⁸ Âmidî, *İhkâm*, 3/222; *Munteha's-sûl*, s. 207.

¹¹⁰⁹ Zâriyât, 51/56.

bu sigalarda ta'lîl açıkça belirtilmiş olmaktadır.¹¹¹⁰ Ancak Bu konuda Usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkh açısından bir tutarsızlık hissedilmektedir. Âmidî, kelâm sisteminde lamı ta'lîlleri, lamı akibe olarak te'vîl etmektedir. Mesela, Casiye süresi 22. ayetteki lam harfinin manası “*her nefis kazandıklarının karşılığını bulması için*” değil, “*her nefis kazandığının karşılığını ileride görecektir*” şeklinde anlaşılmalıdır. Âmidî, buna delîl olarak Kasas süresi 8. ayeti delîl getirmektedir. Bu ayetteki lam harfinin manası “*Firavun ailesi Musa’yı yanlarına kendilerine düşman ve üzüntü olsun diye aldılar*” değil, “*Firavun ailesi kendilerine düşman ve üzüntü olacak olan Musa’yı yanlarına aldılar*” şeklinde anlaşılmaktadır. Âmidî, daha sonra şöyle diyordu: “*Biz lam harfi ile itaati emretmemeyi ve mükellef kılmayı kastettiğini inkâr ediyoruz. Zira ‘şundan dolayı yarattı veya şu illetten dolayı yarattı’ denilmesinden Yüce Allah münezzehdir.*”¹¹¹¹ Başka bir yerde ise “*cinleri ve insanları bana ibadet etsinler diye yarattım*”¹¹¹² ayetinin haber değil, emir ifade ettiğini söylemekteydi.¹¹¹³

Aslında bu ikisi arasında her hangi bir tutarsızlık bulunmamaktadır. Âmidî, hükmetme konusunu, yaratmadan farklı ele almaktadır. Âmidî, “*şu illetten dolayı*” sözünün Yüce Allah’ın yaratması hakkında kullanılamayacağını, ancak hükmetmesi hakkında kullanılabileceğini söylemiş olmaktadır. Âmidî, hükümlerin illetlerden yoksun olamayacağını savunmaktadır. Ancak Mu'tezile gibi vucub açısından değil, lutuf açısından hükümlerin illetlerden yoksun olmayacağını belirtmektedir. Hükümlerin illetlerinin bulunması insan aklının daha kolay kavrayıp kabullenmesine

¹¹¹⁰ Mesela, talil harflerinden “lam harfine örnek “*yalnız bana ibadet etsinler diye cinleri ve insanları yarattım*” (Zâriyât 51/56) , “*güneşin zevali dolayısıyla namaz kıl*” (İsrâ, 17/78), “be” harfine örnek, “*yaptıklarından dolayı bir karşılık olarak*” (Secde, 32/18), “kef” harfine örnek “*zenginler arasında dönüp dolaşan bir mal olmasın diye*” (Haşr, 59/7), “min” harfine örnek “*bundan dolayı isrâiloğullarına şunu bildirdik*” (Mâide, 5/32). Âmidî ayrıca “inne” nin de talil ifade ettiğini belirtmektedir. Âmidî, *İhkâm*, 3/222, 223; *Munteha's-sûl*, s. 207.

¹¹¹¹ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 211.

¹¹¹² Zâriyât, 51/56.

¹¹¹³ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 67.

yardımcı olur. Mu'tezile'ye göre illetler hükümlerde vucup açısından sabit iken, Eş'ârîlere göre illetler hükümlerde bulunmak zorunda değildir. Hükümlerin illetlerden yoksun olması da caizdir.¹¹¹⁴

Üçüncü yol tenbîh ve îmânın delâletidir. "Tenbîh ve îmâ"nın delâleti, lafızdan değil, lafzın medlûlünden dolayı ta'lîlin gerekli olmasıdır. Bu da altı şekilde anlaşılır. Hüküm bölümünde metin tahlîli açısından manzûm olmayan delâleti işlerken bu konuya daha geniş değindiğimiz için ilk iki örneği vermekle yetineceğiz. **Birincisi**, "*hırsız erkek ve hırsız kadına gelince, ikisinin de ellerini kesin*"¹¹¹⁵ ayetinde olduğu gibi, hükmün fe-i takibiye ile vasfa terettüp etmesi. **İkincisi**, bir olay Peygamber Efendimize iletilince o olay üzerine bir hüküm koyar. Bu olayın bu hükmün illeti olduğu anlaşılır. Mesela, bir Arabî Peygamber Efendimize gelerek "ben helak oldum. Ramazan günü eşimle beraber oldum" deyince, Peygamber Efendimiz o Arabiye " bir köle azad et" buyurması gibi.¹¹¹⁶ Bu olayın, köle azadı hükmünün illeti olduğu anlaşılmaktadır. Peygamber Efendimiz'e kedinin temiz olup olmadığı sorulunca, Peygamber'imizin kedi hakkında "yanınızda gezinenlerdendir" demesi, ima yoluyla kedi hakkındaki hükmün gezinme ile illetlendirdiği anlamına gelmektedir.¹¹¹⁷

Dördüncü yol sebr ve taksim yöntemidir. Sebr araştırmak demektir. Bir meselede kaç ihtimal bulunduğunu araştırmaktır. Taksim ise paylaştırmaktır.

¹¹¹⁴ Âmidî, *İhkâm*, 3/232 – 233. Âmidî, "Yüce Allah'nın, bir fiili terk etmeyi istemesi, o fiilin terk edilmesini istemeye Yüce Allah'ı sevkeden bir maksattan dolayı mıdır?" sorusuna cevap verirken, şöyle demektedir: "Bir maksad olmaksızın terk edilmesini istedi, demek caiz değildir. Mu'tezile'nin usulüne göre maksatsız olması abestir. Abes de kabihtir. Kabihtir de Yüce Allah'tan sadır olmaz. Bizim yani Eş'ârîlerin usulüne göre ise -Yüce Allah'ın fiillerinin hikmetlerden ve maksatlardan yoksun olmasını caiz kabul etsek bile- şer'i hükümlerin kullara dönük hikmet ve maksatlardan yoksun olmadığına inanırız. Ancak vucub yoluyla değil, hükmün o şekilde vaki olması yoluyla. " Âmidî, *İhkâm*, 2/407 – 408.

¹¹¹⁵ Mâide, 5/38.

¹¹¹⁶ Muvatta, Siyam, 10.

¹¹¹⁷ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 4/322; *İhkâm*, 3/224 - 230; *Munteha's-sûl*, s. 207 – 209.

Ulaşılan ihtimalleri olması gerektiği gibi paylaştırarak geçerli ve geçersizleri ayırarak istenilen sonuca ulaşmayı sağlar. Âmidî, buna güzel bir örnek sunmaktadır. Aslında sabit olan hüküm ya bir illetten dolayı ya da her hangi bir illet olmaksızın sabittir. İkincisinin söylenmesi caiz değildir. Çünkü ikincisi fakihlerin icmâna aykırıdır. Mu'tezile gibi fakihlerin bir kısmı hükmün illetten vucup açısından yoksun olamayacağı hakkında, Eş'ârîler gibi diğer fakihler ise hükmün illetten cevaz açısından yoksun olabileceği hakkında icmâ etmiştir. Hükmün bir illetinin bulunması gerektiği anlaşılnca, bu illet ya zâhirdir ya da zâhir değildir. Hükmün illetinin zâhir olmaması caiz değildir. Aksi halde hüküm, taabbudî bir hüküm olur. Şârînin hükmü teşri etmesindeki maksâtların gerçekleşmesi için ve insanlar manasını akledebildikleri hükümleri daha çabuk kabul ettikleri ve uyguladıkları için illetin zâhir olması daha uygundur.”¹¹¹⁸

Beşinci yol münasebettir. Ebu Zeyd'e göre münasebet, akla sunulduğunda aklın kabul ile karşılaşmasından ibarettir. Âmidî'ye göre bu tanım lugavî olarak doğru olsa bile yetersizdir. Âmidî'ye göre *münasebet, hüküm ona uygun olarak terettüp ettiğinden dolayı, hükmün konmasının maksadı olmaya yarayan şeyi elde etmeyi gerekli kılan munzabıt ve zâhir bir vasıftan ibarettir.* Bu hüküm ister olumlu, ister olumsuz olsun, bu maksât da ister bir maslahatı celbetsin ister bir mefsedeti defetsin fark etmez. Muhalif bundan menetmeye ısrar edecek olursa inatçı olarak kabul edilir.¹¹¹⁹

Âmidî'ye göre bazen hükmün maksadı hükmün teşriinden *yakînî* olarak elde edilir. Yakînî olarak elde edilen bu maksât alış-verişin sıhhatinden elde edilen mülk edinme hakkının muhafaza edilmesidir. Bazen hükmün maksadı hükmün teşriinden

¹¹¹⁸ Âmidî, *İhkâm*, 3/232, 323; *Munteha's-sûl*, s. 209, 210.

¹¹¹⁹ Âmidî, *İhkâm*, 3/237; *Munteha's-sûl*, s. 211.

zannî olarak elde edilir. *Zannî* olan bu maksât, kısas hükmünden anlaşılan canın korunmasıdır. Bazen hükmün maksadının hükmün teşriinden çıkarılıp çıkarılmaması *eşittir*. Bu eşitlik içki içene had cezası hükmünde bulunan aklın muhafazasıdır. Bazen hükmün maksadının hükmün teşriinden çıkarılmaması evladır. Mertebe açısından en önemli olan kat'î olduğu için ilkidir. Sonra sırasıyla diğerleridir.¹¹²⁰ Ayrıca Âmidî, hükmün maksâtlarını zarûrîyat, haciyat ve tahsiniyat olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Mertebe olarak en yüksek maksât olan zarûrîyat, dinin, nefsin, aklın, neslin ve malın korunmasından oluşmaktadır.¹¹²¹ Âmidî'ye münâsebet, vasfın illet olmasının delîlidir. Çünkü hükümlerin illetlerden yoksun olması imkânsızdır ve bu hükümler kulların maslahatı için teşri edilmiştir.¹¹²²

Altuncı yol şebektir. Şebek benzetmek demektir. Âmidî'ye göre aslın hükmünün tespitinde kullanılan şebek, tüm kıyâs çeşitleri hakkında kullanılsa da, fer'in asla aralarındaki ortak bir illetten dolayı ilhak edilmesidir. Ancak şebekin tanımında usûlculer ihtilâf etmiştir. Bakillânî, şebeki kıyâsud-delale ile tefsir etmektedir. Âmidî'ye göre şebek vasfın illet olmasında *zannî* bir delîldir.¹¹²³ Gazzâlî'ye göre kıyâsu's-şebek, kıyâsın iki rûknü olan asıl ve fer arasını ortak olan bir vasıf ile cem etmektir. Kıyâsu'l-illenin hilafına kıyâsu's-şebekte asıl ve fer'i cem eden ortak şey, hükmün illeti değil, vasfı olarak kabul edilir. Gazzâlî'ye göre fukahânın kullandığı kıyâsların büyük çoğunluğu kıyâsu's-şebek cinsindendir. Çünkü illetlerin hükümlerdeki etkisini nas, icmâ ve maslahata dayalı "münasebe" ile ortaya çıkarmak zordur.¹¹²⁴ Yüce Allah hükümleri bir illete binaen ortaya koysada,

¹¹²⁰ Âmidî, *İhkâm*, 3/238, 239; *Munteha's-sûl*, s. 211.

¹¹²¹ Âmidî, *İhkâm*, 3/240, 241; *Munteha's-sûl*, s. 212.

¹¹²² Âmidî, *İhkâm*, 3/248, 249; *Munteha's-sûl*, s. 214.

¹¹²³ Âmidî, *İhkâm*, 3/257, 259; *Munteha's-sûl*, s. 216.

¹¹²⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/317.

bu illeti bizim her zaman tespit etmemiz mümkün olmayabilmektedir. Bundan dolayı usûlcüler illet yerine sebep, şart, vasıf ve alamet gibi kavramlar üzerinden kıyâs çeşitleri üretmişlerdir. İlet ile vasıf arasındaki fark delîlin hükme tesir edip etmemesidir. Delîl hükmün konmasına tesir ediyorsa illettir, tesir etmiyorsa vasıftır.

Yedinci yol tard ve akstır. Âmidî, bununla vasfın illet olarak tespiti konusunda, ihtilâfın olduğunu beyan etmektedir. Tard ve aks, Mu'tezile gibi bazı usûlcülere göre vasfın illet olduğuna kat'î olarak delâlet eder. Bakıllânî gibi bazı usûlcülere göre ise vasfın illet olduğuna zannî olarak delâlet eder. Âmidî'ye göre ise vasfın illet olmasına kat'î olarak da zannî olarak da delâlet etmez. Nebizin içki gibi haram olmasının illetinin sarhoşluk olduğu, tard ve aks ile ispat edilmektedir. Zira tard ve aks yöntemi ile sarhoşluk vasfının içkinin haram olup olmamasında müessir olduğu kabul edilmektedir. Şöyle ki, içki sarhoş ediyorsa haramdır. Sarhoş etmiyorsa sirkeye dönüşür ve haram olmaz. Âmidî'ye göre buradaki hükmün vasıf ile gelip gitmesi iki sebepten dolayı illete delâlet etmez. İlkin, aşırı sert kokunun şiddetli kaynamayı gerektirmesi gibi, buradaki vasfın illet olması değil de, illeti gerektiren vasıf olması caizdir. İkincisi, hükmün vasıfla ve vasfın hükümle beraber bulunması gibi birbirini gerektiren veya birbirine zıd iki şeyden birinin diğerinin illeti olmayabileceği mümkündür. Mesela, hüküm varken vasıf vardır. Hüküm yokken vasıf da yoktur. Ama hüküm vasfın illeti değildir. Dolayısıyla deveranın kendisi illeti belirlemeye yetmez. Başka illetler de bulunabilir. Dolayısıyla bu illetler ancak sebr ve taksim yöntemi ile belirlenebilir.¹¹²⁵

¹¹²⁵ Âmidî, *İhkâm*, 3/260 - 263; *Munteha's-sûl*, s. 217.

3.5. İLLET – MA'LÛL İLİŞKİSİ:

Ma'lûl, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, illetin hükmüdür. İlet ma'lûl ilişkisinde Usûlü'd-dîn ve usûlu'l-fıkh açısından öncelikle üzerinde durulması gereken, illetlerin aklî ve şer'î alanda etkileşiminin aynı olup olmadığını tespit etmek gerekmektedir. Aksi halde ortaya konulan veriler birbiriyle tutarsızmış gibi gözükebilir. Zira her ikisi de ele aldıkları kimi konularda ve başlangıç noktalarında bir takım farklılıklara sahiptirler. İlet ma'lûl ilişkisi kimi zaman delîl medlûl ilişkisi ile de karıştırılmıştır. Bu konudaki sınırlar iyi çizilmeden ve bu farklılıklar hakkında farkındalık oluşmadan net bir sonuca ulaşmak da zorlaşmaktadır.

3.5.1. İLLETLERDE İTTİRÂD VE İN'İKÂS MESELESİ:

İletlerde ittirâd ve in'ikâs meselesi, kısmen daha önce in'ikâsu edille konusunda söz konusu olmuştu. Âmidî'ye göre delîllerde sadece ittirâd geçerli iken, illette ise hem ittirâd hem de in'ikâs geçerlidir. İletlerde ittirâd, illetin subutuyla hükmün sabit olması demektir. İletlerde in'ikâs, illetin iptali ile hükmün de iptal olması demektir.

Âmidî, illeti, aklî ve şer'î illet olarak iki kısımda ele almaktadır. Aklî ve şer'î illetlerde ittirâd geçerlidir. İletin subutuyla hükmün sabit olması gerekir. Aklî illetlerde in'ikâs da geçerlidir. İletin iptali ile hükmün de iptal olması gerekir. Şer'î illetlerde in'ikâsa gelince Âmidî, bu konuda bir ayrıntı söz konusu olduğunu belirterek, illetin tek olması durumunda illetlerde in'ikâsın vâcib olduğunu söylemektedir. Mesela, kasten düşmanca adam öldürmekten dolayı kisasın vâcib

olması gibi. İletin ittirâdından dolayı, kasten adam öldürene kısas vâciptir. İletin in'ikâsından dolayı, kasden adam öldürmeyene kısas vâcip değildir. Asıl itibariyle bu in'ikâs gibi gözüксе de, illetin nefyinden hükmün de nefyi gerekir, anlamına gelmemektedir. Hükmün bir delîlinin bulunması gerekir. Delîl bulunmayınca hüküm de bulunmaz. İlet birden fazla olması durumunda ise in'ikâs geçersizdir. Mesela, abdestin bozulmasının illetleri kadına dokunma,¹¹²⁶ ilişkiye girme, bevletme, tuvalete gitmektir. Sadece birinin bulunmaması durumunda –mesela, kadına dokunmamış diye- abdesti var diye hüküm veremeyiz. Diğer illetlerden birini ihlal etmiş olabileceği için abdesti bulunmayabilir.¹¹²⁷

Cüveynî'nin belirttiğine göre kıyâsı kabul edenler, şer'î illetlerde in'ikâsın şart olup olmadığında ihtilâf etmiştir. Cumhur ulemâ, şer'î illetlerde in'ikâsın şart olmadığını savunmaktadır.¹¹²⁸ Aklî illetlerde ise hem ittirâd hem in'ikâs şarttır. Çünkü aklî illet zâtından dolayı ma'lûlunu mucibtir. Kimde ilim bulunursa o kişinin âlim olması gerekir. Kimde de ilim bulunmazsa o kişinin âlim olmaktan çıkması gerekir.¹¹²⁹ Şer'î illetler ise zâtından dolayı değil, birinin belirlemesi ile ma'lûlu gerekli kılar. Dolayısıyla şer'î illetlerde in'ikâsın varlığı mümkündür, zorunlu değildir. Şer'î bir illette in'ikâsın varlığı için bir delîle veya karineye ihtiyaç vardır. Bu konudaki verilen hükmün kâtılığı veya zannîliği delîlin veya karinenin derecesine göre değişecektir.

¹¹²⁶ Âmidî, Şâfi'î mezhebine mensup olduğu için kadına dokunmanın abdesti bozacağını zikretmiştir.

¹¹²⁷ Âmidî, *İhkâm*, 3/206-207. Gazzâlî de illet tek olduğunda in'ikâsın vâcip olduğunu ifade etmektedir. Gazzâlî, *Manğûl*, s. 526.

¹¹²⁸ Cüveynî, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, 3/221.

¹¹²⁹ Cüveynî, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, 3/223.

3.5.2. İLLETİN HÜKME TESİRİ:

Âmidî'ye göre illetin hükme tesir ettiği söylenirse, tesir lafzının zâhiri, illetin tesir edeceği kendisinden önce var olan bir hükmü gerekli kılar. Âmidî'ye göre hükmün illetten önce var olması imkânsızdır.¹¹³⁰ Âmidî'ye göre tesir, eserin değil, müessirin sıfatıdır. Müessirin eserden önce bulunması imkânsız değildir.¹¹³¹ Zira eser, bir müessire ihtiyaç duyar. Âlem, Yüce Allah'ın varlığının illeti değil, delîlidir. Yüce Allah'ın yaratma iradesi, âlemin varlığının illetidir. Zira âlem, Yüce Allah'ın yaratmasına ihtiyaç duyar. İbn Teymiye'nin tespitine göre Âmidî, Ebkar'da vâcibu'l-vücudun ispatında illetin hükmün önüne geçebileceğini savunurken, Hakâiku'd-Dekâik adlı eserinde ise bunun zıddını savunmaktadır.¹¹³² Âmidî, Hakâiku'd-Dekâik adlı eserinde illeti farklı alanlarda kullanmaktadır. Mesela, burhân konusunu işlerken, ahassın umûmun illeti olduğunu söylemektedir.¹¹³³ Ahassa örnek olarak "Ali bir insandır.", umûma örnek olarak "her insan acıdır" cümlesini zikredebiliriz. Burhân konusunun kavramlarından birisi de burhân-ı limmî ve burhân-ı innidir. Burhânı limmîde, *realiteki illet* öne alınarak illetten ma'lûle gidilirken; burhân-ı innide ise *zihindeki hüküm yani ma'lûl* öne alınarak ma'lûlden illete gidilmektedir. Fıkıh usûlunde, burhân-ı limmî kıyâsı illet olarak, burhân-ı inni ise kıyâsı delale olarak kullanılmaktadır. Usûlü'd-dîn de ise burhân-ı limmî tümevarım ve istidlâl olarak, burhân-ı inni ise istikrâ ve temsîl olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu konuda üç usûlün –Usûlü'd-dînin, Usûlü'l-hikmenin ve Usûlü'l-fıkıhın- ortak olduğu bir konuya şahid olmaktayız.

¹¹³⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 3/422.

¹¹³¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 1/246.

¹¹³² İbn Teymiyye, *Der'u Tearudi'l-Aklî Ven-Naklî*, 1/453.

¹¹³³ Âmidî, *Hakâiku'd-Dekâik*, 1/232a vd.

Fıkıh usûlunde illetin müessir sayılıp sayılmayacağı, yani illet ile hükmü arasında sebep-sonuç ilişkisi bulunup bulunmadığı tartışmalarına yön veren temel düşünce husûn ve kubûh konusundaki telakkilerdir. Husûn ve kubhun fiilin zâtında olduğunu savunanlar, illetin müessir bir vasfa sahip olduğunu savunurlarken, husûn ve kubhun fiilin zâtında olmadığını savunanlar ise illetin müessir değil, muarrif bir vasfa sahip olduğunu savunmaktadırlar. Gazzâlî ve onun çizgisinde giden Eş'ârî âlimleri, her ne kadar zâtî husûn ve kubhu reddetmişlerse bile, illetin hükümlerdeki etkisini daha güçlü kılan telifçi bir yol tutmuş ve illeti “bizâtîhi değil, Şârî'nin öyle kılmış olması dolayısıyla hükme müessir olan veya hükmü gerekli kılan vasıf” şeklinde tanımlamışlardır.¹¹³⁴ Âmidî de bu telifçi yolu benimseyerek *illeti, kendisinde bulunan şeye bir hükmü vermeyi zorunlu kılan sıfat* olarak tanımlamayı tercih etmiştir.¹¹³⁵ Âmidî 'ye göre de illetin kendisinde bulunduğu şeye, bir hükmün zorunlu olarak verilmesi, *Şârî'in yaratması sonucu değil, Şârî'in hitâbı sonucu* meydana gelen zorunlu bir ilişkiden söz edilebilir.

¹¹³⁴ Dönmez, İbrahim Kâfî, “İlet”, *DİA*, İstanbul, 2000, 22/119, 118.

¹¹³⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 3/421, 422. Bâkılânî'nin illet tanımı: العلة هي الصفة الموجبة لمن قامت به حكما

4. İCTİHAD VE TAKLİD:

Âmidî'ye göre terim olarak içtihad, külfet ve meşakkat'î gerektiren her hangi bir işi gerçekleştirme hususunda gücün sarfedilmesidir. Usûlcülerin ıstılahında ise içtihad, daha fazlasını yapmaktan kişinin kendini aciz hissetmesi açısından şer'î hükümlerin birinde zann talebiyle gücünü sarfetmektir.¹¹³⁶ Âmidî, bu tanıımı onaylamaktadır. Âmidî'ye göre içtihad, kat'î hükümlerde değil, zannî olan şer'î hükümlerde olur. Zira kat'î delîlerde hata eden müçtehid günahkâr olarak kabul edilir. İçtihadî meselelerde hata eden müçtehid ise içtihadından dolayı günahkâr olarak kabul edilmez. Ayrıca içtihad hussî, aklî ve lugavî konularda değil, şer'î meselelerde söz konusudur.¹¹³⁷

Âmidî'ye göre mutlak müçtehidte Usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkh açısından iki şartın bulunması gerekir. **Birinci şart:** Müçtehidin Yüce Allah'ın varlığını, vâcip ve kemal sıfatlarını bilmesi gerekir. Resûlü ve ondan nakledilen şer'î hükümleri tasdik etmesi gerekir. Ancak müçtehidin kelâm ilmindeki incelikleri bilmesi ve kelâma dâir derin bir bilgiye sahip olması şart değildir. İmana dâir meseleleri bilmesi yeterlidir. Ancak bu konudaki bilgisinin tafsilatlı delîle dayanması gerekmez. Bu delîlleri mücmel olarak bilmesi yeterlidir. **İkinci şart:** Müçtehidin, şer'î hükümlere ve kısımlarına ulaşmayı, onları ispat yollarını, medlûllerine delâlet açılarını, aralarındaki mertebe farklılığını ve onlarda itibar edilen şartları bilmesi gerekir.¹¹³⁸

¹¹³⁶ Âmidî, *İhkâm*, 4/396; *Munteha's-sûl*, s. 246.

¹¹³⁷ Âmidî, *İhkâm*, 4/396, 398; *Munteha's-sûl*, s. 246.

¹¹³⁸ Âmidî, *İhkâm*, 4/397; *Munteha's-sûl*, s. 246.

a. Peygamber Efendimiz, hakkında nas bulunmayan konularda içtihad ile taabbutta bulundu mu? Âmidî, iki usûl açısından meseleyi değerlendirerek diyalektik olarak incelemektedir. Bu konuda usûlcüler ihtilâf etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel ve Kadı Ebu Yusuf'a göre Peygamber Efendimiz nas bulunmayan konularda içtihad ile taabbud etmiştir. Ebu Ali el-Cubbâî ve oğlu Ebu Hâşim'e göre içtihad ile taabbutta bulunmamıştır. İmâm Şâfiî, Kadı Abdulcabbâr ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî bunu caiz görmüşlerdir. Bazı usûlcülere göre ise şer'î hükümlerde değil, savaş işlerinde içtihad ile taabbutta bulunuyordu. Âmidî'ye göre nas bulunmayan konuda içtihad ile taabbutta bulunmak aklen caizdir ve şer'an vuku bulmuştur.¹¹³⁹ Bu konu iki usûl açısından oldukça önemlidir. Peygamberimizin her söylediği vahiy kaynaklı mıdır? Bütün hadisler ayet gibi midir? Peygamber Efendimizin içtihadları nasıl tespit edilecektir? Bu içtihadlar kat'î delîl mi, zannî delîl mi hükmündedir?

Âmidî'ye göre *Aklî cevazı* şu şekilde izah etmektedir: “*Faraza, Yüce Allah, Elçisinin içtihad ile taabbud etmesini istese ve ona ‘senin hakkındaki hükmüm, içtihad ve kıyâs etmendir’ derse, bununla aklen zâtı itibariyle muhal bir şey gerekmiş olmaz.*”¹¹⁴⁰ Âmidî, şer'an bunun vuku bulduğuna Kur'ân ve sünnetten bazı örnekler sunmaktadır. Bunlar arasında, kıyâsın delîl olduğunu ispatlamak için getirdiği “*Ey basiret sahipleri! İbret alın*”¹¹⁴¹ ayeti, umûm ifade etmektedir. Dolayısıyla Peygamber Efendimiz de bu hükme dâhildir. Bu ayet içtihad ve kıyâs ile taabbuda delîldir. “*ve onlarla müşavere et*”¹¹⁴² ayetinde bahsedilen müşavere, vahiy yoluyla hakkında hükmettiği meselelerde değil, içtihad yoluyla hükmedeceği meselelerde olur. “*Yeryüzünde ağır basmadıkça bir Peygamberin esirler edinmesi*

¹¹³⁹ Âmidî, *İhkâm*, 4/398; *Munteha's-sûl*, s. 246.

¹¹⁴⁰ Âmidî, *İhkâm*, 4/398.

¹¹⁴¹ Haşr, 59/2.

¹¹⁴² Al-i İmrân, 3/159.

yakışık almaz”¹¹⁴³ ayetinin inişiyle Peygamber Efendimiz bedir esirleri hakkında aldığı karardan dolayı kınanmıştı. Bu ayet Peygamber Efendimizin aldığı kararı vahiy ile değil, içtihad ile aldığına delâlet etmektedir. Benzer bir delâlet “*Yüce Allah seni affetsin. Niye onlara izin verdin*”¹¹⁴⁴ vb ayetlerde de söz konusudur.¹¹⁴⁵

Âmidî, Peygamber Efendimizin tüm hükümlerinin vahiy kaynaklı olduğunu savunanların delîl olarak getirdiği “*o hevedan konuşmaz. Ancak vahyedilen bir vahiydir*”¹¹⁴⁶ “*Ben ancak bana vahyedilene uyarım*”¹¹⁴⁷ ayetlerini şu şekilde izah etmektedir. “*Peygamber Efendimize ‘ictihadın ile hükme zan yoluyla varırsan, o şer’î bir hükümdür’ denerek Şârî tarafından içtihad ile taabbud etmesi söylenince, Peygamberin konuşması heva ürünü değil, vahiy ürünü olmuş olur.*”¹¹⁴⁸

b. “Şer’î hükümlerde müçtehitten günah düşer mi?” Âmidî, *şer’î hükümlerde müçtehitten günahın kalktığı* hakkında ehli hakkın ittifâk ettiğini beyan etmiştir. Ancak Bişr el-Merisi, ibn Uleyy, Ebubekir el-Asam ve Zâhiriye ile İmâmiye gibi kıyâsı reddedenler, bu konuda farklı düşünerek her hangi bir meseledeki hakkın belirli olduğunu ve o meseleye delâlet eden kesin bir delîlin bulunduğunu, dolayısıyla o meselede hata edenin kâfir ve fasık değil, günahkâr olduğunu savunmuşlardır.¹¹⁴⁹

c. “Fıkâhî ve zannî meselelerde her müçtehid isabet etmekte midir?” Âmidî, fıkâhî konular arasındaki zannî meseleleri, hakkında nass bulunan ve bulunmayan şeklinde iki kısımda değerlendirmektedir. **Birincisi**, *hakkında nass*

¹¹⁴³ Enfâl, 8/67.

¹¹⁴⁴ Tevbe, 9/43.

¹¹⁴⁵ Âmidî, *İhkâm*, 4/399; *Munteha's-sûl*, s. 246, 247.

¹¹⁴⁶ Necm, 53/3.

¹¹⁴⁷ Ahkâf, 46/9.

¹¹⁴⁸ Âmidî, *İhkâm*, 4/402, 405.

¹¹⁴⁹ Âmidî, *İhkâm*, 4/412.

bulunmayan meselelerde müctehidlerin ictihadı hakkında Âmidî, iki temel görüş beyan etmektedir:

1. *Hakkında nass bulunmayan meselede her müctehid isabet etmiştir.* O meselede Yüce Allah'ın hükmü tek değildir. Ve o meselenin hükmü, müctehidin zannına tabidir. Her müctehid hakkında Yüce Allah'ın hükmü, müctehidin gayretinin ve zannı galibinin, müctehidi ilettiği şeydir. Bu görüş Kadı Ebubekir, Ebu Huzeyl, Cubbâî ve oğluna aittir.¹¹⁵⁰ Âmidî'nin tercihi de bu yöndedir.¹¹⁵¹

2. *Hakkında nass bulunmayan meselede bir tek müctehid isabet etmiştir.* Onun dışındakiler hatalıdır. Her olaydaki hüküm, belirlidir. Çünkü kişi bir sonuç arar. Bu sonuç öyle bir sonuçtur ki, Yüce Allah katında o emre en çok benzeyen ve "eğer o meselede bir nass inseydi, bu hüküm olurdu" diyebileceğimiz bir hüküm olurdu.¹¹⁵²

İbn Hazm'a göre bir mesele hakkında Yüce Allah'ın hükmü tektir. Bu görüşünü ispatlamak için şu âyetleri delil getirmektedir: "*Haktan sonra batıldan başka ne vardır?*"¹¹⁵³ "*Şâyet Kur'ân, Yüce Allah'tan başkası tarafından indirilseydi, onda birçok ihtilâf bulurlardı.*"¹¹⁵⁴ Yüce Allah, Kur'ân'da ihtilâfı kınamıştır. Müctehidlerin görüşleri arasında hak olan, o konudaki Yüce Allah'ın hükmüdür. Hak bir tanedir ve ihtilâf etmez. Peygamber Efendimiz de hadislerinde hakkın bir tane olduğuna diğerlerinin ise hata olduğuna vurgu yapmıştır. "*Hâkim, içtihat ettiğinde hata da etse ona bir mükâfat vardır.*"¹¹⁵⁵ Dolayısıyla her müctehidin isabet

¹¹⁵⁰ Âmidî, *İhkâm*, 4/413; *Munteha's-sûl*, s. 250.

¹¹⁵¹ Âmidî, *İhkâm*, 4/406.

¹¹⁵² Âmidî, *İhkâm*, 4/413, 414; *Munteha's-sûl*, s. 250.

¹¹⁵³ Yunus, 10/32 *فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ*

¹¹⁵⁴ Nisâ, 4/82 *وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوُجِدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا*

¹¹⁵⁵ Buhari, İ'tisâm, 22. Müslim, Akdiye, 6. *إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ*

ettiğini söylemek Kur'ân ve sünnete uygun olmadığı gibi, icmâya ve akla da uygun değildir.¹¹⁵⁶

*İkincisi, hakkında nass bulunan meselelerde müctehidlerin ictihadı hakkında Âmidî, şöyle demektedir: “Müctehid, meseleyi yeterli şekilde araştırmazsa, mükellef olduğu araştırmada yeterince araştırmadığı için hatalı ve günahkârdır. Ancak meseleyi yeterince araştırdığı halde, mesafenin uzaklığı veya ravinin kendisine gizli olması ve rivâyetinin ulaşmaması gibi sonuca ulaşmada her hangi bir mazereti söz konusu olursa günahkâr değildir. Lakin bu konudaki ictihadında hata mı etmiş sayılır, yoksa isabet mi etmiş sayılır?” Âmidî'nin tercihi, hakkında nass bulunan meselelerde her müctehidin isabet etmesinin imkânsız olması yönündendir.*¹¹⁵⁷

d. Taklît nedir? Usûlü'd-dîn konularında taklît caiz midir? Âmidî'ye göre **taklît**, ilzam eden bir delîl olmaksızın başkasının sözüyle amel etmekten ibarettir. Örfî kullanımda Peygamber'in sözüyle amel etmek taklît olarak isimlendirilse de Peygamberin sözü ilzam edici bir delîl olduğu için taklît sayılmaz. Lafızlarda tartışmanın gereği yoktur.¹¹⁵⁸ Âmidî'ye göre, Allah'a îtikadla ilgili Usûlü'd-dîn konularında taklîdin caiz olup olmadığı ile ilgili iki görüş bulunmaktadır. **Birinci görüş:** Abdullah b. Hüseyin el-‘Anberî, Haşeviyye ve Ta'limiyye Usûlü'd-dîn konularında taklîdin caiz olduğunu savunmuşlardır. Hatta bazıları daha ileri giderek Usûlü'd-dîn konularında taklîdin mükellefe vâcib olduğunu ve akıl yürütme ve ictihadın haram olduğunu savunmuşlardır. **İkinci görüşe** göre ise Usûlü'd-dîn konularında taklît caiz değildir. Âmidî'ye göre tercihe şayan olan bu görüştür. Çünkü akıl yürütme vâciptir. Taklîtte vacibi terk söz

¹¹⁵⁶ İbn Hazm, *Muhallâ*, 1/70.

¹¹⁵⁷ Âmidî, *İhkâm*, 4/414.

¹¹⁵⁸ Âmidî, *İhkâm*, 4/445; *Munteha's-sûl*, s. 256.

konusudur. Bu da caiz değildir. Akıl yürütmenin vucubunun delîli “göklerin ve yerin yaratılışında, gece gündüzün değişmesinde akıl sahipleri için ayetler vardır”¹¹⁵⁹ ayetidir. Ayrıca müftî masum değildir. Masum olmayanın haberine uymak vâcib değildir ve masum olmayanın haberî yakînî bilgi de sayılmaz. “Biz atalarımızı bir din üzerinde bulduk. Biz de onların yollarına uymaktayız”¹¹⁶⁰ vb ayetlerde taklît şer'an kınanmıştır.¹¹⁶¹

"Halkın ve içtihadı ehil olmayan kimsenin bir müçtehidin fetvasına tâbi olması gerekir mi?" meselesine gelince, muhakkik usûlculere göre halkın ve içtihadı ehil olmayan kimsenin, içtihadı itibar edilen bazı ilimlere sahip olsa bile, müçtehidin fetvasına tâbi olması gerekir. Âmidî'nin tercîhi de bu yöndedir. Bazı Bağdat Mu'tezilesi usûlcülerine göre delîliyle beraber müçtehidin içtihadının sahih olduğunu bilmeden müçtehidin içtihadına tabi olması kişiye caiz değildir. Cubbâî'ye göre ise bu ancak içtihadî meselelerde caizdir. Âmidî, usûl ve furu meselelerini delîlleri açısından birbirinden ayırarak furuda taklidin caiz olmasının usûlde de taklidin caiz olmasını gerektirmediğini savunmaktadır. Zira usûlde arzu edilen yakın iken, furuda arzu edilen zandır. Taklitte zan gerçekleşmektedir.¹¹⁶²

¹¹⁵⁹ Al-i İmrân, 3/190.

¹¹⁶⁰ Zuhûr, 23.

¹¹⁶¹ Âmidî, *İhkâm*, 4/446, 447; *Munteha's-sûl*, s. 256, 257.

¹¹⁶² Âmidî, *İhkâm*, 4/450, 451. İbn-i Hazm'a göre taklit, bir kimsenin başkasının sözüne her hangi bir burhana dayanmadan tutunmasıdır ve haramdır. Ebu Hanife ve İmam Şâfiî gibi müçtehid imamlar kendilerinin taklid edilmemesinden insanları nehyetmişlerdir. Eğer taklid caiz olsaydı, bu imamların taklid edilmesi daha evlâ idi. Bu konuda âlim ve avam arasında fark yoktur. Bu konuda Bakara, 2/170, A'raf, 7/3, Zümer, 39/18 vb ayetlerde Yüce Allah alim veya avamı tahsis etmemiştir. Hem âlimin hem de avamın güçleri yettiği kadar delilleri araştırarak içtihad etmeleri gerekir. "Zikir ehline sorun" Nahl, 16/43. ayette kastedilen âlimlere yanlarında bulunan delillerden sorun, demektir. Yoksa kendi yanlarından şeriat va'z etmeleri değil. İbn-i Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed (458/1066), *en-Nüzbetü'l-Kâfiye fi Ahkâm-i Usûli'd-dîn*, Tahkîk: Muhammed Ahmed Abdulaziz, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 1405/1985, s. 71 - 73.

5. TEÂRUZ VE TERCİH:

Asıl itibariyle dinde teâruz yani çelişki yoktur. Teâruz ancak müçtehidin nazarında vardır. Çünkü din bir bütündür ve cüzleri arasında asla teâruz olamaz.¹¹⁶³ “Şâyet Kur’ân, Yüce Allah’tan başkası tarafından indirilseydi, onda birçok ihtilâf bulurlardı”¹¹⁶⁴ âyetinin delâletiyle Kur’ân’ın Yüce Allah katından gelen bir kitap olduğuna iman eden kimsenin Kur’ânda çelişkilerin bulunmadığına inanması gerekir.

Âmidî’ye göre cem’ etmek, tercîh etmekten daha evladır.¹¹⁶⁵ Dolayısıyla teâruz olan konularda önce cem’ aranır. Cem’ mümkün olmayınca tercîhe başvurulur. Tercîh için öncelik gerekir. Öncelik olmayan bir konuda tercîh de olmaz.¹¹⁶⁶

Âmidî’ye göre teâruz, birbirine zıt sonuçlara delâlet eden, iki sahih delîl arasında vuku bulur. Sahih olmayan delillerle işimiz yoktur. Tercîhe konu da olmazlar.¹¹⁶⁷ Bu sahih deliller kat’î ve zannî olmak üzere ikiye ayrılır. Kat’î deliller arasında teâruz olması muhaldir. Çünkü ya ikisi ile amel etmek gerekir ki, ispat yönüyle iki zıt arasında cem’ olmaz. Ya ikisi ile de amel etmeyi terk etmek gerekir ki, nefy yönüyle iki zıt arasında cem’ olmaz. Ya da biri ile amel edip diğerini terk etmek gerekir ki, eşitlik durumunda öncelik yoktur. Kat’î ve zannî çeliştiği zaman ise kat’î tercîh edilir. Zannînin kat’îye tercîhi imkânsız olduğu için kat’î ve zannî

¹¹⁶³ Şâtibî, *Muvâfakât*, 5/341.

¹¹⁶⁴ Nisâ, 4/82 وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

¹¹⁶⁵ Âmidî, *İhkâm*, 4/499.

¹¹⁶⁶ Âmidî, *Ebkârul-Efkâr*, 1/209.

¹¹⁶⁷ Âmidî, *İhkâm*, 4/464.

arasındaki çelişki de konu dışıdır. Dolayısıyla tek seçenek kalmaktadır. Teâruz ve tercih sadece zannî deliller arasında söz konusudur.¹¹⁶⁸

Zannî deliller arasında teâruz durumlarında tercih kuralları nelerdir? Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-fıkhın ortak meselelerini göz önünde tutarak, ayrıntılara girmeden, kısaca bu konudan bahsetmek gerekmektedir. Âmidî'ye göre zannî deliller şer'î ve aklî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Âmidî bu meseleyi üç açıdan ele almaktadır:

- a. İki sem'î delil arasındaki çelişki durumunda tercih kuralları.
- b. İki aklî delil arasındaki çelişki durumunda tercih kuralları.
- c. Sem'î ve aklî delil arasındaki çelişki durumunda tercih kuralları.¹¹⁶⁹

Bu üç durumda zannî delillerin esas alındığı unutulmamalıdır. Âmidî, bunları şu şekilde izah etmektedir:

5.1. İKİ NAKLÎ DELİL ARASINDAKİ ÇELİŞKİ DURUMUNDA TERCİH KURALLARI:

Âmidî'ye göre iki sem'î delilin teâruzu durumunda tercih, sem'î delillerin ya senedine ya metnine ya hükmüne ya da hârici bir unsura râcîdir. Âmidî, sem'î delilin senedini, rivâyet eden, rivâyetin kendisi ve rivâyet edilen açısından değerlendirmektedir.¹¹⁷⁰

Âmidî, sem'î delilin metnini ise 51 maddede ele almıştır. Mesela metnin biri nehiy diğeri emir içerirse, nehiy emre tercih edilir. Çünkü nehiy bir mefsedeti def

¹¹⁶⁸ Âmidî, *İhkâm*, 4/466.

¹¹⁶⁹ Âmidî, *İhkâm*, 4/466.

¹¹⁷⁰ Âmidî, *İhkâm*, 4/463 – 470.

ederken, emir bir maslahatı talep etmektedir. Mefsedeti defetmek, maslahatı talep etmekten daha evladır. Metnin biri hakikat diğeri mecâz olursa, hakikat mecâza tercîh edilir.¹¹⁷¹

Sem'î delîlin *hükmüne* gelince Âmidî, bu konuyu 11 maddede ele almaktadır. Mesela sem'î delîlin biri yasaklarken, diğerrinin mubah kılması veya emretmesi veya mekruh kılması durumlarında mefsedeti defetmek daha evla olduğu için yasaklama tercîh edilir.¹¹⁷²

Âmidî, sem'î delîlin *hârici unsurunu* ise 15 maddede açıklamaktadır. Hârici unsura örnek, birbiriyle çelişen iki delîlden birini destekleyen diğerr bir delîlin bulunması; bir delîl, hem hükme hem de illete delâlet ederken, diğerrinin illete değıl de sadece hükme delâlet etmesi vb. unsurlardır.¹¹⁷³

5.2. İKİ AKLÎ DELİL ARASINDAKİ ÇELİŞKİ DURUMUNDA TERCİH KURALLARI:

Âmidî'ye göre iki aklî delîlin çelişmesi üç şekilde olur. Ya ikisi de kıyâsidir, ya ikisi de istidlâlidir, ya da biri kıyâsi diğerr ise istilâlidir. Âmidî, burada sadece her ikisi kıyâsi olanları ele almıştır. Âmidî'ye göre ikisi de kıyâsî olan iki aklî delîlin teâruzu durumunda tercîh, ya kıyâsın aslına ya kıyâsın fer'ine ya hükmüne ya da harici bir unsura râcîdir.¹¹⁷⁴

Âmidî'ye göre kıyâsın aslına râcî olanlar ya *hükmüne* ya da *illette* göre değerlendirilir. Âmidî, kıyâsın aslına râcî olanları *hükmüne* göre 16 maddede

¹¹⁷¹ Âmidî, *İhkâm*, 4/470 – 478.

¹¹⁷² Âmidî, *İhkâm*, 4/478 – 482.

¹¹⁷³ Âmidî, *İhkâm*, 4/482 – 486.

¹¹⁷⁴ Âmidî, *İhkâm*, 4/487.

değerlendirmektedir. Mesela, hükmün birinin neshi konusunda ihtilâf varsa, karışıklıktan uzak durmak için neshinde ihtilâf olmayan tercîh edilir. Ta'lîlinde ittifâk edilen ihtilâf edilene tercîh edilir. Zannî olduğu halde illetinde ittifâk edilen, kat'î olduğu halde illetinde ihtilâf edilene tercîh edilir.¹¹⁷⁵

Âmidî, kıyâsın aslına râci olanları ise *illette* göre kendi içinde iki kısma ayırmaktadır. **Bir**, *illetin ispat yolu* açısından ki bunu 6 maddede ele almaktadır. Mesela, illetin ispat yolu, sebr ve taksim yoluyla tespit edilen, münasebet yoluyla tespit edilene tercîh edilir. Ayrıca illetin ispat yolu sebr ve taksim yoluyla tespit edilen, tard ve aks yoluyla tespit edilene tercîh edilir.¹¹⁷⁶ **İki**, *illetin sıfatı* açısından ki bunu ise 29 maddede incelemektedir. Mesela, iki kıyâstan birinde aslın illeti, şer'î bir hüküm, diğerinde hakikî bir vasıf olursa, üzerinde ittifâkın bulunmasından dolayı hakikî vasıf tercîh edilir. Aslın illetinden biri bâ'is diğeri emâre olursa bâ'is tercîh edilir. Çünkü müessir illet, müessir olmayan illete tercîh edilir. İlleti, zâhir ve munzabıt yani kişilere göre değişmez, istikrârlı olursa böyle olmayana tercîh edilir. İlleti bir tek olan birden çok olana tercîh edilir. İlleti muttarid olan muttarid olmayana, münakis olan münakis olmayana tercîh edilir. İlleti münakis olmadığı halde muttarid olan, muttarid olmadığı halde münakis olana tercîh edilir. İletlerde makasîd sıralamasına göre tercîhte bulunulur. Bunlar sırasıyla zarûriyat sonra haciyat sonra tahsiniyat ve en sonda mükemmilattır. Ayrıca maksadı dinin aslını korumak olan, sırasıyla can, nesil, akıl ve mal gibi diğer zarûrî maksatlara tercîh edilir.¹¹⁷⁷

¹¹⁷⁵ Âmidî, *İhkâm*, 4/487 – 490.

¹¹⁷⁶ Âmidî, *İhkâm*, 4/490 – 492

¹¹⁷⁷ Âmidî, *İhkâm*, 4/492 – 496.

Âmidî, bu noktada Usûlû'd-dîn ve Usûlû'l-fıkh açısından önemli bir yeri bulunan “*zarûriyatlar arasında dinin korunması mı yoksa diğer unsurların özellikle canın korunması mı önceliğe sahiptir?*” konusunu tartışmaktadır. Âmidî'ye göre canın, aklın, neslin ve malın korunmasının maksadı ve meyvesi, âlemlerin Rabb'inin katında ebedi saadeti kazanmaktır. Bu da dinin aslının korunması ile mümkündür. Âmidî bu konuda yaratılış amacı ile ilgili âyeti delîl getirmektedir. “*Cinleri ve insanları sadece bana kulluk ve itaat etsinler diye yarattım.*”¹¹⁷⁸

Âmidî, bu konuda dinin önceliğe sahip olmadığını savunanların iddiasını şöyle özetlemektedir: “*Nefsîn korunması daha evla ve tercîhe şayandır. Çünkü dinin korunmasından maksat Yüce Allah'ın hakkının korunmasıdır. Diğerlerinden maksat ise beşer'îyetin hakkının korunmasıdır. Beşer'in hakkı Yüce Allah'ın hakkının korunmasına tercîh edilir. Zira Yüce Allah, hakkının yok olmasıyla zarara uğramaz. Fakat beşer'îyet, hakkının yok olmasıyla zarara uğrar. Dolayısıyla hakkının yok olmasıyla, zarara uğrayacak olanın hakkını korumak daha evladır. Mesela, bir kişi hem kâfir olsa hem de kasıtlı olarak ve düşmanlık besleyerek birini öldürürse, küfründen dolayı değil kısıstan dolayı öldürülür. Şu durumlarda nefsîn maslahatını dinin maslahatına tercîh etmekteyiz. Şöyleki yolcudan iki rekâtı ve orucun edasını düşürerek; hastadan namazın ayakta kılınmasını ve orucun edasını terketmekle hafifletmekteyiz. Boğulmakta olan birini kurtarma sırasında nefsîn maslahatını namazın maslahatının önüne almaktayız. Hatta şu durumda malın maslahatını dinin maslahatına tercîh etmekteyiz. Şöyle ki, az bir mal bile olsa korunması zarûrî olunca Cuma ve cemaatin terk edilmesine cevaz verdik. Zimmînin Müslümanların arasında*

¹¹⁷⁸ Âmidî, *İhkâm*, 4/493, 494; ilgili ayet ise Zâriyât, 51/56.

canının ve malının masum olması ile ilgili olarak Müslümanların maslahatını dinin maslahatına tercîh ettik.”¹¹⁷⁹

Âmidî, bu itiraza özetle şöyle cevap vermektedir: “Nefsîn korunması, bazı hükümlere bakıldığında kul hakkı ile ilgili iken; bazı hükümlere bakıldığında Yüce Allah’ın hakkı ile ilgilidir. Bundan dolayı kişinin kendi canına kıyması ve yok olmasına yol açacak bir tasarrufta bulunması haramdır. Bu hem Yüce Allah’ın hakkı hem de kulun hakkı ile ilgilidir. İki hakkın arasını cemetmek birini zayi etmekten daha evladır. Cana kıyma konusunda kulun hakkını öncelemek, ahirette bedene uygulanacak ceza açısından Yüce Allah’ın hakkını yok saymayı gerektirmez. Hasta ve yolcuya bazı ibadetlerdeki hafifletme, nefsîn dinin aslının önüne alındığı anlamına gelmez. Bilakis dinin furuunun önüne alındığı anlamına gelir. Dinin furû’u ve aslı birbirinden ayrı değerlendirilir. Aynı değerlendirilse bile, seferdeki iki rekâtlık meşakkat, mukim iken dört rekâtlık maşakkate denktir. Aynı şekilde hastanın oturarak kıldığı namaz, sağlıklı iken ayakta kıldığı namaza denktir. Bu açıdan maksat değişmemektedir. Oruca gelince tamamen yok sayılmamakta, sadece kazaya bırakılmaktadır. Boğulmakta olanı kurtarmak için nefsîn namazın önüne alınması ile malı korumak için Cuma ve cemaatin terk edilmesi aynı şekilde değerlendirilmelidir. Zimmînin Müslümanların arasında canının ve malının masum olmasına gelince, bu Müslümanların maslahatı için değildir. Bilakis zimmînin, dini kuralların güzelliğine müttali olması, doğru yola gelip dine teslim olmasının kolaylaşması içindir. Dolayısıyla bu dinin maslahatına olmuş olur.”¹¹⁸⁰

¹¹⁷⁹ Âmidî, *İhkâm*, 4/494.

¹¹⁸⁰ Âmidî, *İhkâm*, 4/494 – 495.

5.3. NAKLÎ VE AKLÎ DELÎL ARASINDAKİ ÇELİŞKİ DURUMUNDA TERCİH KURALLARI:

Âmidî'ye göre bu durumda sem'î delîl *ya özel bir delîl olur ki*, eğer bu özel delîl sarîh olursa tercih edilmesi gerekir. Aksi halde müctehidin ictihadına kalmıştır. *Ya da sem'î delîl genel bir delîl olur ki*, aklî delîlden olan kıyâs ile amel etmek daha evladır. Kıyâsın celî veya hafî olması fark etmez. Çünkü umûmî delîl ile amel etmek suretiyle kıyâsın delâleti mutlak olarak iptal edilmiş olurken, kıyâsın delâleti ile amel etmek umûmî delîli mutlak olarak iptal etmez, nesh etmez. Kıyâs bu durumda umûmî delîli sadece tahsîs ve te'vîl eder.¹¹⁸¹

¹¹⁸¹ Âmidî, *İhkâm*, 4/498 – 499; Âmidî, *Munteha's-sûl*, s. 266.

SONUÇ

Seyfeddîn Âmidî, Usûlü'd-dîn alanında Eş'ârî âlimlerinden, fıkıh alanında Şâfiî ulemâsından ve fıkıh usûlü alanında ise mütekellim usûlcülerdendir. İslâm felsefesi açısından da Meşşâî geleneğe bağlı özgün bir felsefecidir.

İslâmî ilimler, tarihi süreç içerisinde bir taraftan gelişerek ayrışırken, diğer taraftan tutarsızlığa yol açmamak için İslâmî ilimler arasındaki bağlantılar ortaya koyularak tutarlılık korunmaya çalışılmıştır. Cüveynî döneminde gelişmiş bulunan ilimler, âlimlerin kendi sahip oldukları ilimlerle övünmesinden dolayı bir istigña psikolojisi yüzünden, birbirinden bağımsız gibi gelişmeye başlamıştır. Cüveynî bu tehlikeyi sezdiği için, kelâm ve fıkıh arasında kopmaz bir bağ olduğunu ve usûlcülerin bir tek alanda ilerleyemeyeceğini hatırlatmıştır. Âmidî'nin de katıldığı bu ilişkiye göre Usûlü'l-fıkıh, başta **kelâm ilmi** olmak üzere **dil** ve **fıkıh ilmi** gibi üç ilme dayanmakta ve bu üç ilimden beslenmektedir. Diğer bir deyişle Usûlü'l-fıkıh ilkerini, bu üç ilimden elde etmektedir.

Usûle dâir temel kelâmî meseleler, usûlü fıkıhta fâkihin faaliyet tarzı ve hüküm çıkarma metodları üzerinde belirleyici bir etkide bulunmaktadır. Usûlü'l-fıkıh kitaplarında, fâkihin faaliyet tarzı ve hüküm çıkarma metodları üzerinde en belirleyici kelâm kökenli meselelerden bir kaç şunlardır: "**Husûn ve kubûh meselesi, illiyet meselesi**. Zamân, mekân ve şartlara göre ilâhî hükümlerin değişime açık olup olmadığı veya hangi konularda ne kadar değişime açık olduğu sorusuna cevap ararken usûlü'd-dîn'den bağımsız bir cevap bulmak imkânsızdır. Kıyâsın, istidlâlin delîl olup olmadığı veya ne derece bağlayıcı olduğu da usûlü'd-dîn'in akla verdiği değerden bağımsız olarak ele alınamaz. Bir delîlin hangi durumda

kat'î, hangi durumda zannî olacağına dâir bir karara varılacağı zaman usûlû'd-dînden kayıtsız kalınamaz.

Usûlcu, bir delîle usûlû'd-dînde nasıl bir değer yüklemişse, usûlû'l-fıkıhta da benzer bir değer yüklemiştir. Usûlû'd-dînde kat'î ve zannî meseleler bulunduğu gibi, usûlû'l-fıkıhta da kat'î ve zannî meseleler bulunmaktadır. Bu meseleleri birbirinden ayıran şey dayandıkları delîllerin kat'î veya zannî olmasıdır. Bir delîlin kat'î veya zannî olduğunu belirlemek usûlün görevidir. Bundan dolayı tüm ilimlerin beslendiği bir usûlün geliştirilmesi bir zorunluluktur.

Esas dediğimiz şey insanların bilgi, birikim ve yorumları ile ulaştıkları ilkelerdir. *Usûl-esas ilişkisinde* usûl esası belirlemesi gerekirken, zaman içinde edinilen esas kişinin usûlünü belirleye başlamıştır. Mesela Mu'tezilenin beş esasına göre yetişen bir usûlcü ister istemez edindiği bu esaslara aykırı bir usûlü ya reddetmekte ya da dönüştürmektedir. Aynı şey Sünnî veya Şîî esaslara göre yetişen usûlculer için de geçerlidir. Bu noktada Âmidî gibi usûlculer edindikleri esasları dogmalaştırmaktan kaçınarak, usûlü merkeze almaya çalışmışlardır. Âmidî, usûlü esasın önüne almaya çalıştığı için meselelerin dayandıkları delîllerin kat'î mi, zannî mi olduğunu ortaya koymaya ve kat'î delîlleri bulmaya çalışmıştır. Bundan dolayı mensup olduğu ekolün de zayıf yönlerini eleştirmekten çekinmemiştir. Bu yönüyle Âmidî, örnek alınacak bir âlimdir.

Âmidî, hem Yüce Allah'ın gönderdiği **vahye** yani **Kur'ân'a**, hem de bunu anlamayı sağlayacak Yüce Allah'ın insanda yarattığı **akla** gereken değer verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Âmidî'ye göre Usûlû'd-dîn ve Usûlû'l-fıkı ilişkisi açısından hükümlerin istidlâli bağlamında mantığın özel bir yeri vardır. Âmidî, bir kelâmcı ve fıkıhçı olarak, Usûlû'd-dîn ve Usûlû'l-fıkı için gerekli olduğu kadarıyla

mantık ilmi ile uğraşmış ve bu alanlarda mantığı uygulamıştır. Ancak mantık ilmi her iki ilimde de kesin bir hükme ulaşmak için değil, ulaşılmış bir hükmü ispât etmek için kullanılan cedelci bir yöntem olarak kullanılmıştır.

Kelâm ve fıkıh ilişkisi konusunda üç yaklaşım göze çarpmaktadır. **Birinci yaklaşıma** göre *iki usûl arasında tayin edici bir münasebet yoktur*. Bu görüşteki ulemanın mantikî ve felsefî istidlâl tarzına uzak olup Mu'tezilî, Eş'ârî ve Mâtûrîdî ekollerinde ortaya çıkan şekildeki kelâma yakın durmadıkları, bunun yerine dinin değişmeyen akide esaslarını ortaya koyan daha dar kapsamlı bir Usûlü'd-dîni benimsedikleri görülür. **İkinci yaklaşım**, *belirli bir kelâm ekolünü benimseyen ve fıkıh usûlünü kelâm alanında kabul edilen yaklaşımların bir uzantısı olarak kabul eden görüştür*. Buna göre Usûlü'l-fikh kelâm ilminin bir alt dalı olup kelâmda benimsenen yaklaşım fıkıh usûlünde kabul edilen tutumlarda belirleyici rol oynar. **Üçüncü yaklaşım** ise *felsefe-mantık dilini kullanan ve hangi kelâm ekolünü kabul ederse etsin, bütün ilimlerin arasındaki hiyerarşi konusunda belirli bir yaklaşımı kabul eden âlimlerin görüşüdür*. Buna göre kelâm bütün dini ilimlere ilkelerini veren en yüksek ilimdir. Fahreddin Râzî ve Âmidî, bu üç yaklaşımdan üçüncü yolu benimsemişlerdir.

Âmidî'ye göre Usûlü'd-dînin ve Usûlü'l-fikhin ortak konuları nazar, delîl, ilim ve zandır. “Ebkârul-Efkâr” adlı eseri “İhkâm”dan önce kâleme almıştır. İki usûlün ortak konularını “Ebkâr”da işlediği için tekrar olmasın diye “İhkâm”da kısaca temas ederek geçmiştir. Ayrıca Âmidî, zaman içinde fikirleri olgunlaştığından dolayı “İhkâm”da daha titiz ve hassas incelemeler yapmıştır. Usûlü'd-dînin mantığını ve Usûlü'l-fikh meselelerini “İhkâm”da ustalıkla

birleştirmiştir. O'na göre usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkh arasında en önemli ortak konu delîl ve delîlden ortaya çıkan medlûl olmaktadır.

Âmidî, fâkihler ile mütekellimler arasındaki tanım farkının, kesin bilgi anlamındaki ilim olduğunu ifade etmektedir. Fâkihler, hem kesin bilgiye hem de zanna ulaştırana delîl derler. Fakat mütekellimler kesin bilgi ile zannî bilgiyi birbirinden ayırarak, kesin bilgiye ulaştırana delîl demektedirler. Zanna ulaştırana ise emâre adını vermektedirler. Âmidî delîlin tanımıyla “efrâdını câmî ağıyârını mânî” bir tanım yapma peşindedir.

Âmidî, hüccet açısından delilleri aklî ve sem'î olmak üzere ikiye ayırmıştır. Doğrusu, aklî ve sem'î delîli birbirinden ayırırken delîli zâtî itibariyle ele almıştır. Aklî delîl, zâtından dolayı medlûle delâlet ederken; sem'î delîl ise zâtından dolayı değil, vad' ve ıstılahtan dolayı medlûle delâlet eder. Sem'î delîl, Şârî tarafından va'z olunabileceği gibi, başkası tarafından da ortaya konulmuş olabilir. Bu ayrım Bâkılânî ve Cüveynî'de de aynı şekildedir.

Âmidî'ye göre tüm öncülleri aklî olan sonuçlara aklî delîl denir. Aklî delîlin kat'î olması için hem mana hem de şekil açısından doğru ve sahih olması gerekir. Bunların her ikisi veya birisi yanlış olursa sonuç da yanlış olur. Aklî delîl, içerik açısından en az iki tasdîkî öncülden oluşur. İçerik bakımından bu öncüllerin, sonuçlardan daha ma'lûm olmaları ve bu öncüllerin sonuca uygun olması gerekir. Aksi halde ma'lûm meçhul ile açıklanmış olur ki bu imkânsızdır. Aklî delîl bilinmeyenden bilinene ulaşma yolu değildir. Bilakis bilinenden başka bir bilinene ulaşma yoludur. Kıyâs, yeni bir bilgi ortaya koymaz. Sadece bilinen delillerdeki hükümleri çıkarmaya yarayan bir yoldur. Âmidî, aklî delîli mana ve şekil açısından incelemiştir.

Mana açısından aklî delîlin kat'î olan öncülleri, aynı zamanda burhânî delîlleri oluşturur. Medlûlû kesin olarak ispât eden aklî delîle burhân denir. Âmidî'ye göre delîlin kat'î olan öncülleri şunlardır: ***Bedîhîyyât/Evveliyât, Fitriyyat/Kıyâs nazarîyelerinin mukaddimleri, Müşahedât, Mücerribât, Hadsîyyât, Mütevâtîrât, Vehmiyyât fil mahsusât.*** Âmidî'ye göre delîlin kesin olmayan zannî öncülleri ise şunlardır: ***Müsellemât, Meşhurât, Makbulât ve Yaşanan durum karineleri.***

Âmidî, şekil açısından delîlin kısımlarını istidlâl çeşitleri arasında zikretmektedir. Bunlar Gazzâlî ile İslâmî ilimlere dâhil edilen ve ilimlerin mukaddimesi yapılan Aristo'nun mantık kurallarıdır. Âmidî, klasik mantıkta bulunan istidlâl şekillerini hem Usûlû'd-dîn hem de Usûlû'l-fıkh içine özetleyerek dâhil etmiştir. Aristo mantığının İslâmî ilimlere dâhil edilmesiyle, İslâmî ilimlerde bu mantığı kullanmaya başlayan çevrelerde kavâid literatürü alanında eserlerin yazımı çoğalmıştır. Meseleci yöntemi kullanan fukahâ metodunun da bir süre sonra mütekellim metoduyla kaynaşarak memzuc döneme intikal etmesinde Aristo mantığının yeri de inkâr edilemez.

Âmidî, şekil açısından aklî delîlleri iktirânî yani yüklemli kıyâs ve istisnâî yani şartlı kıyâs olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Âmidî, iktirânî delîl başlığı altında özellikle tûmdengelimi işlemiştir. Âmidî'nin aklî delîlin kısımları içine sadece tûmdengelimi dâhil etmesinin sebebi, tûmdengelimin, insan tabiatına uygun olması ve selim aklın kabul edeceği yakînî bilgiye ulaştıran bir yöntem olmasıdır. İstikra ve temsîl ise zannî olmaktan öteye geçemez. Çünkü istikrâ ve temsîl eksik araştırmanın ürünüdür. Yakînî olmaları için tûmdengelime uyarlanmaları gerekmektedir. Âmidî, tûmdengelimin sadece üç kısmının insan tabiatına uygun olduğunu, dördüncüsünün

insan tabiatına aykırı olduğunu söyleyerek kullanmaya gerek olmadığını belirtmektedir. Âmidî'ye göre tûmdengelimin en sağlamı, miyâru'l-ulum ve kıyâsu'l-mükemmel olarak bilinen birinci kısmıdır. Birinci kısmın da birinci modu en mükemmelidir. "Her insan **canlıdır**." "Her **canlı** cisimdir." "O halde her insan cisimdir."

İstisnâî yani şartlı kıyâs, iki usûlün ortak konuları olan delîl ve illet konuları ile yakından ilgilidir. Bitişik şartlı kıyâs, delîlin ve illetin muttarid ve münakis olma şartları ile ilgili bir konu olması dolayısıyla iki usûlün mantık ile olan etkileşimi konusunda önemli bir yere sahiptir. "*Eğer âlem hâdis ise, onun bir Yaraticısı vardır*" tarzında olan bir öncül, bitişik şartlı kıyâs tarzında ortaya konulan bir delîl türüdür. Buradaki hem delîl-medlûl ilişkisi hem de illet-ma'lûl ilişkisi şu şekildedir. Âlem, Yüce Allah'ın varlığının delîli ise de Yüce Allahın yaratma emri, âlemin var olmasının illeti sayılmaktadır. Dolayısıyla bu örnekte delîlin varlığı medlûle alâmettir. Ancak delîlin yokluğu medlûlun yokluğunu gerektirmez. İletinin varlığı, ma'lûlun varlığını gerekli kıldığı gibi, illetin yokluğu da ma'lûlun yokluğunu gerekli kılar. Usûlü'd-dinde illete ve delîle yüklenen bu değer, usûlü'l-fıkıhta etkisini hissettirmiştir.

Âmidî, delîlin iptali ile hükmün iptali anlamında kullanılan in'ikâsı edilenin yakînî bir delîl olmadığını belirtmiştir. Bu meselenin bir yönü Usûlü'd-dîn ile diğer yönü usûlü'l-fıkıh ile ilgilidir. Mu'tezilî usûlcüler, in'ikâsu edilleyi Yüce Allah'ın sıfatlarını nefyetmek için kullanmışlardır. Âmidî, Usûlü'd-dîn açısından, delîlin in'ikâsını, aklî delîl bağlamında ele almaktadır. Âmidî'ye göre her hükmün bir delîli bulunması gerekir. Delîl bulunmayınca olumlu veya olumsuz bir hükme varılmaz.

Tevakkuf edilir. Âmidî, aklî delîl ile ilgili ulaştığı bu yargıyı usûlü'l-fıkıhta şerî delîl için de uygulamıştır.

Âmidî, *kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid* delîlini tanım, illet, şart ve delâlet açısından değerlendirerek, bu istidlâlin yakînî bilgi elde etmeye yaramadığını söylemiş ve kendisinden önceki Eş'ârî âlimlerinin kullandığı bu istidlâlin zannî olduğunu savunmuştur. Âmidî'nin bu konuda getirdiği temel eleştiri, şahid ve gaibin aynı hakîkate sahip olmamasıdır. Yüce Allah kadîm, âlem ise hâdis olduğu için aynı hakikî gerçekliğe sahip değildir. Aksi halde, Yüce Allah'ın ve âlemin ikisinin de vâcib olması veya ikisinin de mümkün olması veyahut ikisinden her birinin hem vâcib hem de mümkün olması gerekirdi. Bütün bunlar imkânsızdır. Bu konuda yapılacak kıyâs da, gayb konusunda gerekli araştırmayı tamamen yapma imkânı bulunmadığı için “eksik istikrâ” olacaktır. Eksik istikrâ zaten yakînî değil, zannî bir delîl teşkil etmektedir. Dolayısıyla varlık kategorisi tamamen farklı olan iki şey arasında ortak tanım, illet ve şart ile kıyâs yapmanın aynı hükmü vereceğini iddia etmek gerçeği yansıtmamaktadır.

Âmidî'ye göre *delîl olması, sonucu bilmeye bağlı olan istidlâl*, Yüce Allah'ın kelâmı olan Kur'ânla, Yüce Allah'ın varlığına ve elçisinin doğruluğuna delîl getirmeye benzer. Bu sonu gelmez bir kısır döngüdür. Çünkü ancak Yüce Allah'ın varlığını ve elçisinin doğruluğunu bildikten ve kabul ettikten sonra Yüce Allah'ın kelâmı ile delîl getirilir.

Âmidî, aklî delîli ve kısımlarını Ebkâr'ın ilk sayfalarında işledikten sonra, me'âd ve ahkâmını işlediği sem'îyyat bahsinde sem'î delîli işlemenin yerinin geldiğini beyan etmiştir. Âmidî'ye göre sem'î deliller, Yüce Allah'ı, kelâmını ve elçisini kabul eden kimseler için delîl sayılır. Âmidî, bunları kabul etmeyene sem'î

delîl ile ispâta kalkışmanın kişiyi “devr”e yani kısır döngüye düşüreceğini savunur. Ayrıca Âmidî, fiillerin Yüce Allah’a ve kullara nispeti gibi kat’î ve yakînî meselelerde kitabın ve sünnetin zâhiriyle delîl getirmenin yeterli olmadığını savunmaktadır. Çünkü herkes kendi usûlü çerçevesinden âyet ve hadislere bakarak farklı yorumlar getirerek kendi savunduğu fikri haklı çıkarmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Âmidî, sem’î delîllerin istidlâl alanlarının farklı olduğunu savunmaktadır.

Fâkihlere göre sem’î delîl, *kitap, sünnet, ümmetin icmâsı, kıyâs ve istidlâl* olmak üzere 5 kısma ayrılır. Mütakellimlere göre ise sem’î delîl, *kitap, sünnet ve ümmetin icmâsı* olmak üzere 3 kısma ayrılır. Âmidî, İhkâm’da sem’î delîl kavramını, şer’î delîl kavramı gibi tanımlayarak fâkihlere yaklaşmıştır. Kitap, sünnet, icmâ ve kıyâstan kaynaklanan nasslar sem’î delîl sayılır. Mütakellimlerin tanımında kıyâs bulunmuyorken, fâkihlerin tanımında kıyâs bulunmaktadır. Âmidî’ye göre kıyâs, fıkıh usûlünde amelî meselelerin çözümünde delîldir. Fakat Usûlü’l-dîninde itikâdî meselelerin çözümünde delîl değildir. Özellikle “*kıyâsu’l- gâib ale’s-şâhid*” istidlâlini kabul etmemesinin temel sebebi budur. Çünkü kıyâs, ortak illete dayanarak hakkında hüküm bulunan bir meseleyi hakkında hüküm bulunmayan bir meseleye taşımaktır. Gâib Yüce Allah’tır. Şâhid ise müşâhede ettiğimiz âlemdir. Yüce Allah ve âlem arasında ortaya konulacak ortak bir illetin kesin olması mümkün değildir.

Âmidî’ye göre şer’î delîl, iki kısma ayrılır: 1. Zâtı itibariyle sahih olan ve kendisiyle amel etmenin câiz olduğu şer’î delîller, 2. Sahih delîl zannedildiği halde sahih olmayan şer’î delîller.

Âmidî'ye göre zâtı itibariyle sahih olan ve kendisiyle amel etmenin câiz olduğu şer'î deliller *kitap, sünnet, ümmetin icmâsı, kıyâs ve istidlâl* olmak üzere 5 kısımdan oluşmaktadır. Âmidî, sahih olan şer'î delili, Peygamberden veya başkasından vârit olması açısından iki kısma ayırmaktadır.

1. Peygamberden gelen, şer'î deliller namazda tilavet ediliyorsa buna **Kur'ân** denirken; tilavet edilmiyorsa buna ise **sünnet** denir.

2. Peygamberden başkasından gelen şer'î deliller ise ismet şartı bulunuyorsa buna **icmâ** denir; ismet şartı bulunmuyorsa buna **kıyâs** veya **istidlâl** denir. Kıyâs ve istidlâl arasındaki fark, illetin bulunup bulunmamasıdır. Bilinen bir önerme başka bir bilinen önermeye bina edilirken, önermeler arasında ortak bir illete dayanılarak bir hükme ulaşıldıysa, buna **kıyâs** denir, ortak bir illete dayanılmadan bir hükme ulaşıldıysa buna **istidlâl** denir. Âmidî'ye göre bunların her biri şer'î hükmün ortaya çıkması için birer delildir. Ancak bu deliller arasında asıl olan Kitaptır. Çünkü Kitap, hükümleri ortaya koyan Yüce Allah'ın sözüdür. Sünnet ise Yüce Allah'ın sözünü ve hükmünü haber verendir. Kur'ân ve sünnet beraber nassı oluşturur. İcmâ ise Kitap ve sünnet nassına dayanmaktadır. Kıyâs ve istidlâlin sonucu, nassın ve icmânın aklî verilerine dayanmaktadır. Dolayısıyla nass ve icmâ asıldır. Kıyâs ve istidlâl ise bunların fer'idir, nassa ve icmâyâ tabidir.

Âmidî'ye göre kitap, indirilen Kur'ân'dır. İndirilen Kur'ân kelâm-ı nefsî değildir. Kelâm-ı nefsîyi açıklayan kelâmdır. Bundan dolayı Âmidî'ye göre Kur'ân kadim kelâm olmadığı gibi, tamamı mu'ciz kelâm da değildir. O, Tevrat ve İncil gibi önceden indirilen kitapları ve İbn Mesud'un mushafı gibi ahad yoluyla bize ulaşan Mushafları delil olarak kabul etmez.

Âmidî'ye göre sünnet, Peygamber Efendimiz'den sâdır olan, tilâvet edilmeyen, mu'cîz de olmayan şer'î hükümlerdir. Dolayısıyla sünnet kavramına Peygamber Efendimizin sözleri, fiilleri ve takrirleri dâhildir. Âmidî, sünnetin şer'î delîl olmasını usûlü'ddin ve Usûlü'l-fıkh açısından Peygamberlerin ismet sıfatı bağlamında ve Peygamberin hangi yönüyle örnek alınacağını izah ederek işlemiştir. Âmidî'ye göre peygamberler nübüvvetten önce mâsum değillerdir. Nübüvvetten sonra ise risâlet görevi ile ilgili mu'cize ile doğruluğu desteklenen bir konuda doğruluklarına hâlel getirecek yalan gibi her hangi bir şeyi **kasten** yapmaktan Peygamberlerin mâsum olduğu konusunda usûlcüler ittifâk etmişlerdir. Peygamber, risâlet görevinde Yüce Allah hakkında yalan isnâd ederse bu mu'cizenin delâletini iptal eder. Ancak Peygamberlerden *hata ve unutma* yoluyla bu tür bir şeyin ortaya çıkması konusunda ihtilâf vardır. Âmidî'ye göre bu konuda peygamberler mâsum değildirler. Ancak bu hal devamlı olmayıp düzeltilmişlerdir.

Âmidî'ye göre icmâ, Usûlü'd-dînin en önemli konularından biridir. İcmânın Usûlü'd-dîn ile bağlantısı bir yönüyle de ismet meselesi ile ilgili olmasıdır. Âmidî'ye göre icmâ, vârit olan haberlerden dolayı Muhammed ümmetinin hata ve dalâlet üzere birleşmekten mâsum olduğuna dayanmaktadır. Kıyâs ise kitap gibi müstakil bir delîl değil, delîllendirme yöntemidir. Delîller arasında en asıl olan Kitaptır. Çünkü Kitap, hükümleri ortaya koyan Yüce Allah'ın sözüdür. Sünnet de Yüce Allah'ın hükmünü haber verendir. Kur'ân ve sünnet beraber nassı oluşturur. İcmâ ise Kitap ve sünnet nassına dayanmaktadır. Kıyâs ve istidlâlın sonucu, nassın ve icmânın aklî verilerine dayanmaktadır. Dolayısıyla nass ve icmâ asıldır. Kıyâs ve istidlâl ise bunların fer'idir, nassa ve icmâyâ tabidir. Bundan dolayı usûlcüler "*kıyâs hükmü ispât etmez, izhâr eder*" demişlerdir. Bu söz, hükmü koyanın Yüce Allah

olduğunu, kıyâs yapana sadece bu hükmü açığa çıkarmanın kaldığını îmâ etmektedir.

Âmidî, sahih delîl zannedildiği halde sahih delîl olmayan delîllerin ise 4 tane olduğunu söylemektedir. Âmidî, şer'î delîller içinde *şeru men kablene, sahâbe kavli, istihsân* ve *mesâlihi mürselenin* sahih delîllerden olmadığını savunmuştur. Âmidî'ye göre, sahâbe de hata edebileceği için **sahâbe kavli** de mutlak anlamda hüccet değildir. **İstihsân** konusu Usûlü'd-dîn açısından salâh-aslâh ve husûn-kubûh meseleleri ile ilgilidir. Âmidî, istihsân konusundaki tartışmanın temelde lafzî bir tartışma olduğunu ifade etmektedir. **Mesâlihi mürsele** ile istidlâl etmeye "*istislah*" denir. Bu konu, maslahat, illet, husûn ve kubûh konuları ile ilgilidir. İslâm düşüncesinin gelişim süreci içinde ortaya çıkan aslâh, husûn ve kubûh, Yüce Allah'ın fiillerinin ve hükümlerinin sebeplere ve illetlere dayalı olup olmadığı tartışmaları istislah kavramının şekillenmesinde büyük paya sahiptir. Mesâlihi mürsele kavramının anahtar kelimesi maslahattır. Mesâlihi mürsele ve istihsân öz itibarıyla birbirine yakın delîllerdir.

Âmidî, delîl-medlûl ilişkisini ittirâd-in'ikâs açısından değerlendirmiştir. Zira delîl ile elde edilmek istenen sonuç, medlûlu oluşturur. Medlûl, delîlden elde edilen hükümdür. Âmidî, şer'î hükmü *Hâkim, hüküm, mahkûm fih ve mahkûm aleyh* olmak üzere 4 kısımda ele almaktadır.

Teklîf, her ne kadar doğrudan doğruya Usûl-ü Fıkıhı ilgilendiren bir konuysa da, insanın adâlet ve zulüm cinsinden yaptığı fiilleri ilgilendirmesi yönüyle *Usûlü'd-dîn* ilmiyle de ilgilidir. Zira "*ilâhî teklîfler karşısında insanların durumu nedir?*" gibi sorulara cevap bulmak, Fıkıh'tan ziyâde Kelâm'a düşmektedir. Âmidî'ye göre *şer'î hüküm, şer'î bir fayda sağlayan Şârî'nin hitâbudur*. Âmidî, şer'î hükmün

kısımlarından vâcip ve haramın tanımına kelâmî bir itirazda bulunmaktadır. Âmidî, “*terk edenin terk etmesinden dolayı cezaya müstahak olduğu fiile vâcip, yapanın yapmasından dolayı cezaya müstahak olduğu fiile haram*” denmesi ile ilgili tanımda geçen “müstahak” kaydının Yüce Allah’a nispetle batıl olduğunu söylemektedir. Çünkü Yüce Allah’a hiçbir şey vâcip değildir.

İnsanlarla ilgili bir takım kavramlar tanımlanırken o tanımın içerisine Yüce Allah’ın da dâhil edilmeye çalışılması tekellüftür. Zira Yüce Allah’ın fiilleri zaten kuşatılamaz ve insanların fiilleri ile beraber değerlendirilemez. Âmidî’nin tanım anlayışı, “haddi tam” olduğu için böyle bir çabaya girmektedir. Hâlbuki bu çaba aynı zamanda onun da karşı çıktığı *kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid*’te olduğu gibi Yüce Allah’ın fiili ile kullarının fiillerini bir tanım altında benzer yanlarıyla kıyâslama çabasıdır. Bu konuda yapılması gereken, alan farklılığını göz önüne alarak, Yüce Allah’ın fiillerinin kendi bütünlüğü içinde Usûlü'd-dîn eserlerinde, kulların fiillerinin ise yine kendi bütünlüğünde Usûlü'l-fıkıh eserlerinde ele almaktır.

Âmidî, “*teklîf-i mâ lâ yutâk*”ın örfte, aklen olması gerektiğinden farklı manada kullanıldığı için tartışma konusu yapıldığını söylemektedir. Âmidî, **tevellüdü** şu şekilde tarif etmektedir: “*Bir failin fiilinden başka bir fiilin meydana gelmesidir.*” Bundan dolayı da kişi fiillerinin sonuçlarından olumlu veya olumsuz olarak sorumludur.

Âmidî, *delîllerden hüküm çıkarma kaidelerini* üç delîl üzerine kurgulamaktadır. Bu üç delîl kitap, sünnet ve icmâdır. Çünkü bunlar sem’î olarak lafzen intikâl etmektedirler. Âmidî, bu üç delîlin esas aldığı sem’î delîli, **senedi** ve **metni** açısından ele almıştır. Âmidî, senedin kat’î ve zannî bir delîl ifade edip etmediğini haber kavramını ve çeşitlerini işleyerek incelemiştir. Âmidî’ye göre

haber, haber-î lafzî anlamında hakikî, haber-î nefsî anlamında mecâzî olarak kullanılmaktadır. Âmidî'nin bu değerlendirmesi akla haberin Usûlû'd-dîn açısından kelâm ile ilişkisini akla getirmektedir. Hâlbuki Âmidî'ye göre kelâm, kelâm-ı nefsî anlamında hakikî, kelâm-ı lafzî anlamında mecâzî olarak kullanılmaktadır. Âmidî, haberin, haberî lafzî manasında hakikî olmasının sebebinin, haber lafzı kullanılırken ilk akla gelen şey olmasını delîl getirmektedir. Ayrıca tanımında “kelâm” kelimesi yerine “kavl” kelimesini kullanmıştır.

Âmidî, ahad haberin mana ile rivâyetini değerlendirirken “*haberden maksât, manadır, lafız değildir*” demektedir. Dolayısıyla ravi, lafızların delâlet ettiği manaları biliyorsa haberî mana ile rivâyet etmesi câizdir. Aksi halde lafızları değiştirmesi raviye haramdır. Âmidî, kelâm-ı nefsî konusunda maksadı gözettiği gibi haberde de maksadı gözetseydi, haberin haberî nefsî anlamında hakikî olduğunu söyleyecekti. Mütakellim bakış açısında “maksât” hakikatı belirlerken, fukahâ bakış açısında “lafız” hakikatı belirlemektedir. Mütakellimler “*ilâhî muradı*” öne çıkarırken, fâkihler “*ilâhî lafzı*” öne çıkarırlar. Âmidî'nin bazen mütakellim yönünün bazen fâkih yönünün öne çıktığını düşünüyoruz. Belki de bu durum fıkıh usûlünde memzuc dönemin Âmidî ile başladığının işâretleri de sayılabilir.

Âmidî, Kur'ân haberlerinin umûmunun tahsîsinin ve mutlağının takyidinin, eğer zâhirine hamledilmesi gerekmiyorsa, yalan hükmünde sayılamayacağını belirtir. Çünkü müşterek ve mecâzî gibi lafızlarda lafzın iki medlûlünden birine hamledilmesi yalan hükmünde değerlendirilemez. “Bir göz gördüm” diyerek akan bir pınarın kastedilmesi, “bir aslan gördüm” diyerek cesur bir insanın kastedilmesi yalan hükmünde değerlendirilmez.

Âmidî'ye göre haber, iki durumda kat'î olur. İlk olarak haberin mütevâtir olması durumunda subutu kat'î olur. İkinci olarak haberin doğru olduğuna delâlet eden bir delîlin bulunması durumunda kat'î olur. Mesela, Yüce Allah'ın haberî, Yüce Allah hakkındaki elçisinin haberî, icmâ ehlinin haberî, Yüce Allah'ın, elçisinin veya icmâ ehlinin bir kimse hakkında “o kimse doğrudur” demesi durumu bu kısma girer. Bir haber, aklın zarûrî bilgilerine, akıl yürütmeye, duyulara, mütevâtir haberlere, kat'î nasslara, kat'î icmâyâ muhâlif olursa yanlış olduğu kesin olarak bilinir.

Âmidî'ye göre **mütevâtir haber**, mahsusat ve müşahadat hakkındaki haberlerde yakînî bilgi ifade eder. Mesela, nübüvvet bir hükümdür. Bundan dolayı mütevâtir haber ile sabit olmaz. Çünkü insanların olayları duymaları, anlamaları ve yakînî bilgi ifade eden haberlere bitişen karinelere muttali olmaları farklılık arz etmektedir. Âmidî, Ebkâr'da mütevâtir haberin **zarûrî bilgi** ifade ettiğini söylerken; İhkâm'da ise bu konuda tercihte bulunmayıp tevakkuf etmektedir. Zira haberleri rivayet eden ravilerin yanlışmaları veya yalan söylemeleri muhtemel kimselerdir. Zira onların doğruluklarına dâir bir delîlleri bulunmadığı gibi, mâsumiyetlerine dâir bir burhânları da bulunmamaktadır. Bundan dolayı bu tür haberler hakkında yapılması gereken haberin incelenmesidir. Bu yönüyle bakınca mütevâtir haberler de aklî bir tahlile ihtiyaç duyduğundan dolayı **kesbî bilgi** hükmündedir.

Âmidî'ye göre ahad haber karineye bitişince bilgi ifade eder. Karine olmaksızın ahad haberin bilgi ifade etmesi adeten imkânsızdır. Ancak bazen de karine olmadan Yüce Allah'ın bir ahad haber hakkında nefsîmizde bir bilgi yaratması ise imkânsız değildir. Âmidî, bu görüşüyle bir açıdan Nazzâm'a katılmakla beraber, diğer açıdan mensup olduğu Eş'ârî kelâm sistemindeki “ilâhî

kudrete” vurgu yapmaktadır. *Eğer ahad haber karinelerden soyutlanarak tek başına bilgi ifade etseydi, Peygamber olduğunu haber veren kimsenin doğruluğuna delâlet edecek bir mucizeye ihtiyaç duymadan nübüvveti ile ilgili bilginin meydana gelmesi gerekirdi.* Ahad haberin Usûlü'd-dîn açısından bir önemi, nübüvvetin ispâtında ahad haber ile nakledilen mucizelerin delîl değeridir. Âmidî'ye göre Kur'ân dışındaki mucizeler ahad haberlere dayanmaktadır. Ahad haber, kat'î olan konularda delîl olarak getirilmez. Bu meselenin Usûlü'l-fikh açısından önemli bir konusu da “*ibadetlerde ahad haberler ile amel etmek câiz midir, vâcib midir?*” konusudur. Âmidî'ye göre ahad haber mutlak olarak ibadetlerde hüccet sayılmaktadır. Bununla beraber bu konudaki delîller kat'î olmadığı için bu mesele kat'î değildir, içtihadîdir ve zannîdir

Âmidî, metin tahlili açısından şer'î delîli, metnin delâleti açısından, manzûm olan ve manzûm olmayan olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Manzûm olan, lafzî delâleti açık olan demektir. Manzûm olmayan ise lafzî delâleti açık olmayan demektir. Diğer bir deyişle, Âmidî, manzûm olan kavramıyla, metnin nazmı dâhilindeki lafız merkezli manaları ifade ederken, manzûm olmayan kavramıyla metnin nazmı dışındaki maksât merkezli manaları kasdetmektedir. Âmidî, metin tahlili açısından, sem'î delîllerden kitap, sünnet ve icmânın ortak olduğu bazı kavramlar ve kaideler üzerinde durmaktadır. Neshi ise sadece kitap ve sünnetin ortak olduğu bir kavram olarak ele almaktadır. Çünkü Âmidî'ye göre icmâ neshe konu olmaz.

Âmidî'ye göre metnin delâleti açısından lafzi delâleti açık olan hüküm çıkarma kaideleri şunlardır: Hakikat – mecâz, müşterek – müterâdif, muhkem – müteşabih, emir - nehiy, umûm - husûs, mutlak - mukayyed, mücmel - mübeyyen,

zâhir - te'vîl ve nesh. Bu kavramların hepsi iki usûlde de ortaya çıkan ihtilâflarda öne çıkan önemli kavramlardandır. Bu konularda belirli bir usûlü olmayan hiçbir usûlcu ne kelâm alanında ne de fıkıh alanında arzu edilen başarıyı elde edemez. Âmidî, bütün bu kavramları her iki usûlde de ustalıkla kullanmaya ve ihtilâfları izah etmeye çalışmıştır. Bu kavramların her birinde Âmidî'nin ortaya koyduğu usûl kaidelerinin alt yapısında kelâmî kaygıların ve izahların olduğunu görmekteyiz. Mesela, Âmidî'ye göre Yüce Allah'ın kelâmında mecâz bulunmaktadır. Zira mecâz, yalan olmadığı gibi, acizlik de değildir. Çünkü yalan mecâzda değil, hakîkatte söz konusu olur. Yüce Allah'ın kelâmında yalan aklen kabihtir. Ancak isti'âre ve mecâz ise hasendir. Hakîkatten aciz kalmak söz konusu değildir. Çünkü kelâm, mecâz yerine hakîkat ile de ifade edilebilirdi. Hakîkat yerine mecâz kullanılması manada yetersizliğe değil, bilakis muhatabın manayı daha iyi anlamasına ve kelâmın daha fasih olmasına yardım eder.

Muhkem ve müteşabih konusu ise usûlû'd-dînî ve usûlû'd-fıkhî en önemli ortak konularından biridir. Bunun sebebi "*Cenâb-ı Hak, kullarına güçlerinin yetmediği ve anlamadıkları bir şeyle mükellef kılan bir hitapta bulunur mu? Teklîf söz konusu ise bu teklîf derecesi farz ve haram derecesinde mi yoksa mendup ve mekruh derecesinde midir?*" sorusu ve sorunudur. Âmidî'nin kelâm sistemine göre, Cenâb-ı Hak, zâtı itibariyle muhâl olan bir şey ile kullarını mükellef kılmaz. Âmidî'nin usûlünde bir şeyin farz veya haram olması için subutunun ve delâletinin kat'î olması gerekmemektedir. Farz hem kat'î hem de zannî için kullanılabilir. Kur'ân ayetleri bağlamında subutu ve delâleti kat'î özelliği ancak muhkem ayetlerde mevcuttur. Çünkü muhkem ayetlerin tek manaları vardır. Müteşabih ayetlerin subutu kat'î olsa da, birkaç manaya te'vîli muhtemel olduğundan dolayı delâletleri

zannî sayılmaktadır. Ancak müteşabih ayetler muhkem ayetlerle manaları belirlenebildiği zaman muhkemlik derecesine çıkabilmektedir.

Âmidî, haberin emir veya nehiy ifade edip etmediği konusunu, ilâhî irade ve teklîf ile bağlantısını kurarak izah etmiştir. Âmidî'ye göre bazen *bir şey murad edildiği halde meydana gelmemişse, Yüce Allah'ın o fiil ile kullarını mükellef kılmayı dilediği anlaşılır. "Yüce Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez"* ¹¹⁸² ayetinin manası, Yüce Allah'ın kolaylığı emretmesi ve zorluğu nehyetmesidir. "*Ben cinleri ve insanları yalnız bana ibadet etsinler diye yarattım*" ¹¹⁸³ ayetinde olduğu gibi murad ibadetin meydana gelmesini dileme değil, ibadet ile emretmektir. Emir ve nehiy kelâmın kısımlarındandır. Âmidî'ye göre kelâm şu kısımlardan oluşur: Emir, nehiy, haber, soru, va'd ve vaîd. ¹¹⁸⁴ İlâhî emirleri anlamak için kelâm sıfatını anlamak gerekir. Mütakellim usûlcüler kelâm sıfatına mana ve lafız ilişkisi açısından yaklaşmışlardır. Eş'ârî usûlucusu Âmidî'nin kelâm anlayışında Kur'ân, kelâm-ı nefsidir, kelâm-ı lafzî değildir. Yani Kur'ân, Yüce Allah'ın zâtında bulunan manadır. Yaratılan lafızlar ve ibâreler, kelâm-ı nefsiye delâlet eden işâretlerdir. Emrin belirli bir sigası yoktur. "Yap" sigası ile vucup ifade edilebileceği gibi mendupluk ibaha ve tehdit de kastedilebilir. Emrin vucub ifade etmesi, hakikî ve kat'î değildir. Âmidî'ye göre itaat, iradeye muvâfakat değil, emre muvâfakat etmektir. Hâlbuki Mu'tezile'ye göre itaat, iradeye muvâfakat etmektir. Çünkü emir, irade beyanıdır. Âmidî'ye göre meydana gelmesi murad edilmediği halde, imtihan etmek için Hz İbrahim'e oğlunu kurban etmesinin emredilmesi emrin iradeden farklı olduğuna delâlet etmektedir.

¹¹⁸² Bakara, 2/185.

¹¹⁸³ Zâriyât, 51/56.

¹¹⁸⁴ "Zeyd evdedir" haber ifade ederken, "Zeyd evde midir?" istihbâr ifade eder.

Âmidî'ye göre **illet**, *kendisinde bulunan kimseye bir hükmü vermeyi zorunlu kılan sıfattır*. Dolayısıyla illetin, hükmü zorunlu kılmasından dolayı, hüküm ile aralarında mulazemet bağı vardır. Mesela ilim, âlim olmanın illetidir. Bir kimsede ilim varsa, o kimsenin âlim olması zorunlu ve gereklidir. Bir kimse âlim ise o kimsede ilim bulunması zorunludur. Âmidî, illeti, bir â'râz gibi değerlendirmektedir. İletin, hüküm mahallinde kâim olması şarttır. Cevher, illet olamaz. Çünkü cevher bir sıfat değildir. İlet ise bir sıfattır. Âmidî, illeti şarttan farklı, sebebe yakın anlamda kullanmaktadır.

İlet konusunun Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-fikh'ın ortak konusu olması, Yüce Allah'ın emrinin ve Yüce Allah'ın yaratmasının ta'lîl edilip edilemeyeceği ve bunların sonuçlarından kaynaklanmaktadır. Bir yanda Yüce Allah'ın yaratmasının ve emretmesinin ta'lîl edilemeyeceğini savunan Zâhiriler; diğer yanda Yüce Allah'ın yaratmasının ve emretmesinin ta'lîl edilmesi gerektiğini savunan Mutezilî âlimler bulunmaktadır. Her ikisi de bununla Yüce Allah'ı tenzih etme üzerine görüşlerini temellendirmektedirler. Âmidî'ye göre Yüce Allah, amaçlardan ve bir illetten dolayı yaratmaktan münezzehtir. “*Her nefis kazandığıyla karşılık görsün diye*”¹¹⁸⁵ vb âyetlerde maksât ta'lîl değil, “*ilerde olacak bir durumu tarif etmek*”tir. Âmidî, “*Yüce Allah, şundan veya şu illetten dolayı yarattı*” şeklinde bir takım sözlerle teklîfin ve itaatin emredildiğinin kastedildiğini inkâr ederken; “*Cinleri ve insanları bana ibadet etsinler diye yarattım*” âyetinde kastedilenin ibadetin meydana gelmesi değil, cinlerin ve insanların ibadet ile emredilmeleri olduğunu belirtmiştir.

Âmidî, hükmetme konusunu yaratmadan farklı ele almaktadır. Âmidî, ilâhî fiillerin maksâtlardan hali olabileceğini savunurken, hükümlerin illetlerden yoksun

¹¹⁸⁵ Casiye, 45/22.

olamayacağını savunmaktadır. Âmidî'ye göre hükümlerin hikmetleri konusunda Eş'ârîler ve Mu'tezile arasındaki temel fark vucub açısidir. Mu'tezile'ye göre illetler hükümlerde vucup açısından sabit iken, Eş'ârîlere göre illetler hükümlerde bulunmak zorunda değildir. Âmidî, Yüce Allah'ın hükümlerinin hikmetlerden ve maksâtlardan yoksun olmasını câiz kabul etse bile, şer'î hükümlerin kullara dönük hikmet ve maksatlardan yoksun olmadığına inanmaktadır. Ancak vucub yoluyla değil, hükmün o şekilde vaki olması yoluyla. Hükümlerin illetlerinin bulunması insan aklının daha kolay kavrayıp kabullenmesine yardımcı olur. Âmidî'ye göre “*dini hükümlerin hikmetlerden yoksun olmadığı*” hakkında icmâ meydana gelmiş sayılır. Âmidî, asıldaki illetin, mücerred bir emâre yerine “bâ'is” anlamında olması gerektiğini savunmaktadır. Âmidî'ye göre *bâ'is, hükmü teşri etme konusunda Şârî'nin maksadı olmaya uygun bir hikmeti kuşatmasıdır.*

Fıkıh usûlünde illetin müessir sayılıp sayılmayacağı, yani illet ile hükmü arasında sebep-sonuç ilişkisi bulunup bulunmadığı tartışmalarına yön veren temel düşünce, husûn ve kubûh konusundaki ön kabullerdir. Husûn ve kubhun fiilin zâtında olduğunu savunanlar, illetin müessir bir vasfa sahip olduğunu savunurlarken, husûn ve kubhun fiilin zâtında olmadığını savunanlar ise illetin müessir değil, muarriif bir vasfa sahip olduğunu savunmaktadırlar. Âmidî ve mensup olduğu Eş'ârî âlimleri, her ne kadar yaratılıştaki zâtî husnû ve kubhu reddetmişlerse bile, illetin hükümlerdeki etkisini daha güçlü kılan telifçi bir yol tutmuş ve illeti “Şârî'in yaratması ile değil, Şârî'in hitâbı ile hükme müessir olan veya hükmü gerekli kılan vasıf” şeklinde kabul etmişlerdir. Ayrıca illet ve ma'lûl ilişkisinde realitedeki illetten yola çıkarak mı illetten ma'lûle varılacağı, yoksa zihindeki hükümden yola çıkarak mı ma'lûlden illete varılacağı konusu, üç usûlün –Usûlü'd-

dînin, usûlü hikmenin ve Usûlü'l-fıkhın- ortak olarak ele aldıkları konulardandır. Burhânı limmîde, *realiteki illet* öne alınarak illetten ma'lûle gidilirken; burhân-ı innide ise *zihindeki hüküm* öne alınarak ma'lûlden illete gidilmektedir. Fıkıh usûlunde, burhân-ı limmî kıyâsı illet olarak, burhân-ı inni ise kıyâsı delale olarak kullanılmaktadır. Usûlü'd-dîn de ise burhân-ı limmî tümevarım ve istidlâl olarak, burhân-ı inni ise istikrâ ve temsîl olarak kullanılmaktadır.

Âmidî'ye göre içtihad, daha fazlasını yapmaktan kişinin kendini aciz hissetmesi açısından şer'î hükümlerin birinde zann talebiyle gücünü sarfetmektir. Dolayısıyla içtihad, kat'î hükümlerde değil, zannî olan şer'î hükümlerde olur. Zira kat'î delillerde hata eden müçtehid günahkâr olarak kabul edilir. İçtihadî meselelerde hata eden müçtehid ise günahkâr olarak kabul edilmez. Ayrıca içtihad hissî, aklî ve lugavî konularda değil, şer'î meselelerde söz konusudur. Âmidî'ye göre mutlak müçtehitte Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-fıkh açısından iki şartın bulunması gerekir. **Birinci şart:** Müçtehidin Yüce Allah'ın varlığını, vâcip ve kemal sıfatlarını bilmesi gerekir. Resûlü ve ondan nakledilen şer'î hükümleri tasdik etmesi gerekir. Ancak müçtehidin kelâm ilmindeki incelikleri bilmesi ve kelâmî derin bir bilgiye sahip olması şart değildir. İmana dâir meseleleri bilmesi yeterlidir. Ancak bu konudaki bilgisinin tafsilatlı delîle dayanması gerekmez. Bu delilleri mücmel olarak bilmesi yeterlidir. **İkinci şart:** Müçtehidin, şer'î hükümlere ve kısımlarına ulaşmayı, onları ispât yollarını, medlûllerine delâlet açılarını, aralarındaki mertebe farklılığını ve onlarda itibar edilen şartları bilmesi gerekir.

Âmidî'ye göre nas bulunmayan konuda içtihad ile taabbutta bulunmak aklen câizdir ve şer'an vuku bulmuştur. *Hakkında nass bulunmayan meselelerde her müçtehid isabet etmiştir. O meselede Yüce Allah'ın hükmü tek değildir. Çünkü*

meselenin hükmü, müctehidin zannına tabidir. Her müctehid hakkında Yüce Allah'ın hükmü, müctehidin gayretinin ve zannı galibinin, müçtehidini ilettiği şeydir. Âmidî'ye göre hakkında nass bulunan meselelerde müçtehidin isabet etmesi imkânsızdır. Hakkında nass bulunan meselelerde müçtehid, meseleyi yeterli şekilde araştırmazsa, mükellef olduğu araştırmada yeterince araştırmadığı için hatalı ve günahkârdır.

Âmidî'ye göre **taklît**, ilzam eden bir delîl olmaksızın başkasının sözüyle amel etmekten ibârettir. Âmidî'ye göre Usûlü'd-dîn konularında taklît câiz değildir. Çünkü akıl yürütme vâciptir. Taklîtte vacibi terk söz konusudur. Bu da câiz değildir. Âmidî'ye göre halkın ve içtihad ehil olmayan kimsenin, içtihadta itibar edilen bazı ilimlere sahip olsa bile, müçtehidin fetvasına tabi olması gerekir.

Âmidî'ye göre teâruz, birbirine zıt sonuçlara delâlet eden, iki sahih delîl arasında vuku bulur. Sahih olmayan delîllerle işimiz yoktur. Tercîhe konu da olmazlar. Sahih delîller kat'î ve zannî olmak üzere ikiye ayrılır. Kat'î delîller arasında teâruz olması muhâldir. Kat'î ve zannî çeliştiği zaman ise kat'î tercih edilir. Zannînin kat'îye tercihi imkânsız olduğu için kat'î ve zannî arasındaki çelişki de konu dışıdır. Dolayısıyla tek seçenek kalmaktadır. Teâruz ve tercih sadece zannî delîller arasında söz konusudur. Âmidî'ye göre zannî delîller arasında cem' etmek, tercih etmekten daha evladır. Tercih için öncelik gerekir. Evveliyet olmayan bir konuda tercih de olmaz.

Âmidî'ye göre zannî delîller şer'î ve aklî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. O, bu meseleyi üç açıdan ele almıştır. Âmidî'ye göre iki sem'î delîlin teâruzu durumunda tercih, sem'î delîllerin ya senedine ya metnine ya hükmüne ya da hârici bir unsura râcîdir.

Âmidî'ye göre sem'î ve aklî delîl arasındaki çelişki durumunda sem'î delîl *ya husûsî bir delîl olur ki*, eğer bu özel delîl sarîh olursa tercih edilmesi gerekir. Aksi halde müctehidin ictihadına kalmıştır. *Ya da sem'î delîl umûmî bir delîl olur ki*, aklî delîlden olan kıyâs ile amel etmek daha evladır. Kıyâsın celî veya hafî olması fark etmez. Çünkü umûmî delîl ile amel etmek suretiyle kıyâsın delâleti mutlak olarak iptal edilmiş olurken, kıyâsın delâleti ile amel etmek umûmî delîli mutlak olarak iptal etmez, nesh etmez. Kıyâs bu durumda umûmî delîli sadece tahsîs ve te'vîl eder.

Ek : Muhammed el-Arusi'nin Tespit Ettiği İki Usûlün Ortak Meseleleri:

1. Mesele: Delîl zan ifade eden şey için kullanılır mı? Fıkhî meselelerin delâleti zannî midir?
2. Mesele: İlmin tarifi
3. Mesele: Yüce Allah'ın ilmi zâtî sıfatlarından mıdır? Bu ilim hakkında "Yüce Allah'ın ilmi, birdir, malumatın hakikat'ine muteaallıktır, malumatın artmasıyla artmaz ve mahlûkatın yenilenmesiyle yenilenmez" denir mi?
4. Mesele: İlim malumun illeti olmaz. Çünkü ilim maluma tabidir.
5. Mesele: İlimler, zanlar, farzlar ve akıl farklılık gösterir mi, çelişir mi?
6. Mesele: İman kalbin tasdikinden mi ibarettir?
7. Mesele: İman artar ve eksilir mi?
8. Mesele: Nazar ve istidlâlin her mükellefe farz olması
9. Mesele: Mükellefe ilk farz olan şey.
10. Mesele: Aklî olan husûn ve kubûh.
11. Mesele: Nimet verene şükrün aklen farz olması. Din gelmeden önce eşyanın hükmü. Maslahat ve mefsedet dinin hükmetmesiyle midir yoksa akla göre midir?
12. Mesele: Mubah emredilmiş midir?
13. Mesele: Şer'î hükümlerle mükellef kılmanın hikmeti imtihan mıdır, meşakkate karşılık vermek midir?
14. Mesele: Furu'un emredilmesi, imanın elde edilmesine bağlı mıdır?
15. Mesele: Şer'î hüküm Şâri'in haber verdiği şey midir veya ortaya koyduğu şey midir?
16. Mesele: Kadîm olan hüküm hâdis ile ilgili midir? İlgili olan sıfatlar, zata ait bir sıfatı ifade etmeyi gerektirmez mi?
17. Mesele: Helal ve haram, kendisiyle hitâbın bitişmesinden dolayı fiil hakkında sabit olan veya kendisiyle fiillerin sıfat kazanmasını sağlayan nispî ve izafî bir şey midir?
18. Mesele: Fiilin zâtî sıfatları var mıdır?
19. Mesele: Emrin kendine has bir kalıbı var mıdır?

20. Mesele: Yüce Allah'ın emri irâdesini gerekli kılar mı kılmaz mı?
21. Mesele: İtaat emre uymak mıdır yoksa irâdeye uymak mıdır?
22. Mesele: Emrin delâletinde tevakkuf etmek
23. Mesele: Emir, emredilenden emredilen şeyi gerekli kılar mı?
24. Mesele: Teklîfin sebebi olan kudret fiilden önce midir, sonra mıdır?
25. Mesele: Kula gücünün üstündeki teklîf edilir mi?
26. Mesele: Fiil meydana geldiğinde mi yoksa meydana gelmeden önce mi emredilmiş olur?
27. Mesele: Emrin ma'dûmla ilgili olması sahih midir?
28. Mesele: Muhatab emre uyması mümkün olmadan önce kendisine emredildiğini bilir mi, bilmez mi?
29. Mesele: Emreden mükellefin yapmayacağını bildiği şarta bağlı teklîf caiz midir?
30. Mesele: İlimin ezeli olması emir ve nehiy ile çelişkili midir? Levhi mahfuzda ve ezeli bilgide sabit olarak kişinin yaptığından başka bir fiili işlemeye gücü yeter mi?
31. Mesele: İnsan hakikî olarak fail midir veya ihtiyari olarak fail midir?
32. Mesele: Yüce Allah'ın, olmayacağını bildiği bir fiili kul, işlemeye kadir midir?
33. Mesele: Yüce Allah, olmayacağını bildiği ve haber verdiği bir şeye kadir midir?
34. Mesele: hükümlerin kendilerine izafe edilen sebepleri var mıdır? Sebeplerin sonuçlara etkisi var mıdır?
35. Mesele: Mütevellidat denen şeyler mükellefin fiilleri midirler? Emredildiği gibi bir şey nehyedilir mi? Bu mütevellidatlardan dolayı kul sevap elde eder mi veya kendi kesbi olduğu için sevap elde etmez mi?
36. Mesele: Bir açıdan veya birçok açıdan bir fiilde hem haramlık hem de farziyet bir arada bulunur mu?
37. Mesele: Emrin delâleti, Umûmun kalıplarında tevakkuf etmek ve Umûmun delâletinde tevakkuf etmenin sebebi.
38. Mesele: Kelâm, manaya delâlet eden bir lafzın ismi midir veya kendisiyle var

olduğu bir mananın ismi midir? Ehli Sünnetin kelâmı tarifi
39. Mesele: Kur'ân-ı kerim veya şer'î hüküm hakkında kadîm oldukları söylenir mi?
40. Mesele: Yüce Allah'ın kelâmı ezelde hitap ile vasıflanır mı?
41. Mesele: Yüce Allah'ın kelâm sıfatı ezeli bir sıfat mıdır, fiili bir sıfat mıdır?
42. Mesele: Yüce Allah ses ile konuşur mu?
43. Mesele: Yüce Allah'ın kelâmının bir mana yani sıfat olduğu söynebilir mi?
44. Mesele: Kur'ânın resule izafesi tebliğ mi, eda mı açısından bir izafedir?
45. Mesele: Yüce Allah'ın kelâmı tefadul eder mi? Bir kısmı bir kısmına üstün olur mu?
46. Mesele: Kur'ân'ın manası bilinmeyen bir şeyi kapsamı caiz midir?
47. Mesele: Temekkünden önce nesh
48. Mesele: Peygamberlerin masumiyeti.
49. Mesele: Yüce Allah, bir illet ve hikmetten dolayı mı, mahlûkatı yarattı, onlara farzları emretti ve haramları yasakladı? İleti nefyedenlerin mezhebinin karar kılınması.
50. Mesele: Şer'î illetler, dâ'î ve bâ'is anlamında mıdır veya emâre ve alâmet anlamında mıdır?
51. Mesele: Fiilinde ve hükmünde Yüce Allah'ın salaha riâyet etmesi zorunlu mudur?
52. Mesele: Her müctehid isabet etmiş midir yoksa isabet eden bir kişidir de diğerleri hata mı etmiştir?
53. Mesele: Usûlde her müctehid isabet etmiş midir?
54. Mesele: Her şahıs hakkındaki hüküm, içtihadının kendisini iletmediği şey midir?
55. Mesele: İctihad edip tüm çabasını ortaya koyduğu halde hakka isabet etmeyen günah kazanır mı?
56. Mesele: Deliller eşit ve denk olur mu?

8. KAYNAKÇA:

- Abdalbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerim*, el-Mektebetü'l-İslâmîyye, İstanbul, 1987.

- Abdulcebbâr, Ebu'l-Hüseyin İbn-i Ahmed el-Kâdî el-Mu'tezilî (460/1024), *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, Neşreden: Jean Josef Houben el-Yesû'iy, Matba'atü'l-catholique, Beyrût, 1962

..... *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, Tahkîk: Muhammed Ali en-Neccâr Abdulhâlim en-Neccâr, Kâhire, 1965.

..... *Şerh'u Usûli'l-Hamse*, Tahkîk: Abdulkерim Osman, Kâhire, 1988.

- Abdurrahman, Kemal Muhammed, *İlmu Usûli'd-Din ve Êsêruhu Fi'l-Fikhî'l-İslâmî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 2006.

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ Ve Muzilu'l-İlbâs 'Emmê İştehera Mine'l Ahadis Ale Elsinetin-Nes*, Dâru'l-İhyait-Turasi'l-'Arabî, Beyrût, 1985.

- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed (241/855), *Müsned*, Tahkîk: Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1420/1999.

- Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Yayınları, Ankara, 1992.

..... “Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31. cilt, sayı 0, Ankara.

- Aktan, Hamza, “Recm Cezası Örneğinde Sosyal Değişim Olgusu Ve Kur’ân”, *Çağımızda Sosyal Değişme Ve Kuran, 2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ Ve Müzakereleri*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2007.

- A’lâuddin el-Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed (v. 730/1330), *Keşfu'l-Esrâr en Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî*, Tahkîk: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1418/1997.

- A’lâuddin es-Semerkandî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed, *Mizânu'l-Usûl Fi Netêici'l-Ukûl Fi Usûli'l-Fıkıh*, Tahkîk: Abdulmelik Abdurrahman As’adu's-Sa’dî, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Mekke, Ümmül-Kura Üniversitesi, Külliyyetü’ş-Şer’îa Ve'd-Dirâseti'l-İslâmîyye, 1404/1984.

- Albânî, Muhammed Nasurudddin, *Silsiletu's-Sahihâ*, Mektebetü'l-Me’ârif, Riyad, Trs.

..... *Silsiletu'd-Daîfe*, Mektebetü'l-Mearif, Riyad, Trs.

..... *İrvâu'l-Galîl Fî Tahrîc-i Ahâdis-i Menâri's-Sebîl*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1405/1985.

- 'Aliyyu'l-Kârî, 'Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed *Minehu'r-Ravdi'l-Ezher fî Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, Beyrût, 1419/1998.

- Altıntaş, Ramazan, *Haşviyye'nin Doğuşu Ve Kelâmî Görüşleri*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1999, cilt 3, sayı 1.

....., “İz b. Abdüsselâm’ın îtikâdî görüşleri, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2000, Cilt 4, sayı 1.

- Âmidî, Ali b. Ebi Ali Seyfuddin, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, Tahkîk: Ahmed Muhammed el-Mehdî, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kâhire, 1424/2004. (*Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Din’in diğer bir baskısı da Ahmed Ferid el-*

Mezîdî tarafından yapılmış, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından Beyrût'ta 2003 yılında basılmıştır. Ancak bu Tahkîkte bazı eksik ve hatalar tespit ettiğimiz için diğer baskısını esas aldık. Âmidî'nin bu eserinde bulunan imâme konusu müstakil olarak Muhammed Zebîdî'nin tahkîkiyle el-İmâme min Ebkâri'l-Efkâr fî Usûli'd-Din adıyla Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî tarafından 1992 yılında Beyrût'ta basılmıştır.)

....., *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Tahkîk: Seyyid el-Cemîlî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyye, Beyrût, 1404/1984.

....., *Gâyetu'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, Meclisu'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmîyye, Kâhire, 1391.

..... *Munteha's-sul fî ilmi'l-usûl*, Tahkîk: Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2003. Birlikte: *Tahsilü'l-me'mul min ilmi'l-usûl: Muhtasaru İrşâdi'l-Fuhul / Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddîk Han b. Hasan b. Ali el-Kannevci el-Hindi Sıddîk Hasan Han.*

..... *El-Mübîn fî Şerhi Meani'l-Elfâzi'l-Hükemâ ve'l-Mütekellimin*, Tahkîk: Dr. Hasan Mahmud eş-Şâfî, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1413/1993. (Diğer Tahkîki için bakınız: *el-Feylesofü'l-Âmidî ma'a Tahkîki kitâbi'l-Mübîn fî şerhi Meanil-Elfazil-Hükema ve'l-Mütekellimin*, Tahkîk: Abdülemir A'sem. Beyrût: Dârü'l-Menahil, 1987.)

..... *en-Nurü'l-bâhir fî'l-hükmi'z-zevâhir*, Editör: Fuat Sezgin. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-İslâmîc Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2001. 4 cilt.

- Atar, Fahreddin, *Fıkıh Usûlü*, Çeviren: Ruhi Özcan, İFAV, İstanbul, 1992.

-Ay, Mahmut, *Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması*, AÜİFD, XLVI, 2005, sayı II, s. 107 -130.

- Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed b. Abdullah et-Temimi (429/1039), *Usûlü'd-dîn*, Tahkîk: Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1423/2002.

..... *el-Fark Beyne'l-Fırâk*, Tahkîk: Muhammed Osmân el-Huş, Mektebetü İbn-i Sînâ, Kahire, 1409/1988.

- Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed et-Tayyib (403/1013), *et-Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, Mektebetü's-Şarkıyye, Beyrût, 1957.

..... *et-Takrîb ve'l-İrşâdi's-Sağır*, Tahkîk ve Talik: Abdulhamid b. Ali Ebu Zenid, Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993.

..... *el-İnsâf Fi Mâ Yecibu İ'tikâduhu Ve Mâ Lâ Yecuzu'l-Cehlu bihi*, Tahkîk: Muhammed Zâhid Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000.

- Bayındır, Abdulaziz, *Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, Süleymaniye Vakfı, İstanbul, 2007.

- Beyhâkî, Ebubekir Ahmed b. Hüseyin, *Sünenü'l-Kübrâ*, Meclisu Dâireti'l-Meârifî'n-Nizâmiyyeti'l-Keineti, Haydarabad, 1344.

..... *Süneni's-Sağır*, Tahkîk: Ahmed Diyâu'r-Rahmân el-A'zamî, Mektebetü'dâr, Medine, 1410/1989

- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çeviren: Burhân Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999.

- Cassâs, Ahmed b. Ali Hanefî (370/980), *el-Fusûl fil-Usûl*, Tahkîk: Doktor 'Acil Câsim en-Neşmî, Vizeratu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmî, Kuveyt, 1405/1985.

- Cürçânî, Seyyid Şerîf Ali b Muhammed (816/1412), *Ta'rifât*, Tahkîk: İbrahim Ebyari, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrût, 1405/1985.

..... *Şerhu'l-Mevâkıf*, Tahkîk: es-Seyyid Muhammed Bedreddîn en-Ne'sân el-Halebî, Matba'atu's-Saâde, Mısır, 1325/1907.

- Cüveynî, Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf Ebu Me'âli İmâmu'l-Haremeyn (478/1085), *Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkîk: Abdulazim Mahmud ed-Dîb, Dâru'l-Vefâ el-Mensûra, Mısır, 1418/1997.

..... *eş-Şâmil fî Usûli'd-dîn*, Tahkîk: Ali Sâmi en-Neşşâr, Menşetü'l-Meârif, İskenderiyye, 1969.

..... *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkîk: Abdullah Culem en-Nebêlî ve Beşîr Ahmed el-Ümerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrût, 1417/1996.

- Çağmar, M. Edip, “Âmidî'nin İhkâm adlı kitabında Hakikat ve Mecâz”, *Uluslararası Seyfeddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2009.

- Çapak, İbrahim, “Seyfeddin Âmidî'nin Mantık Anlayışı”, *Uluslararası Seyfeddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2009.

- Dalgın, Nihat, *İslâm'da Tevbe ve Cezalara Etkisi*, Eser Ofset, Trabzon, 1997.

- Dönmez, İbrahim Kâfi, “İllet”, *DİA*, İstanbul, 2000.

- Durusoy, Ali, “Kıyâs maddesi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2002.

- Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi*, Beyaz Kule Yayın, Ankara, 2008.

- Ebu'l-Hüsyin el-Basrî, Muhammed b. Ali, *El-Mu'temed Fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkîk: Halil el-Mîs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1403/1983.

- Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları*, Elis Yayınları, Ankara, 2004.

- Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İFAV, İstanbul, 2009.

- Esnevî, Abdurrahim b. Hasan Ebu Muhammed, *et-Temhîd fî Tağrîcu'l-Furu' alel-Usûl*, Tahkîk: Muhammed Hasan Heytu, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1400/1980.

- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Mustasfâ fî ilmi'l-usûl*, Tahkîk: Muhammed Abdusselam Abduşşafî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1413/1993.

..... *Mi'yâru'l-ilm fî Fenni'l-Mantık*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1410/1990.

..... Kıstâsu'l-Müstekîm (el-Mevâzînu'l-Hamseti li'l-Ma'rifeti fi'l-Kur'ân), Tahkîk: Mahmud Beycu, Matbaatu'l-İlmiyye, Dimeşk, 1413/1993.

..... *Manğûl*, Tahkîk: Muhammed Hasan Heytu, Dâru'l-Fikrul-Muasır, Beyrût, 1419/1998.

- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, “Kur'ân-ı Kerim’de Olmayan ve Onunla Çelişen Ceza: Recm”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sayı: 2, s. 117-129

- Gölcük, Şerafettin ve Süleyman Toprak, *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988.

- Güler, İlhami, Kur'ân Metmini Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Te'vîl), *Kelâm Araştırmaları*, 7: 2 (2009), s.11–18.

....., "el-Hakk" Kavramının Kur'ân'daki Dinî-Ahlakî İçeriğinin Tahlîli, *AÜİFD Cilt XL/LL (2002) Sayı 2*, s. 201-209.

- Güllüce, Veysel, “Kur'ân’da Nesh Edilmiş Âyet Var mıdır?”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2006, cilt: X, sayı: 26.

- Gümüş, Sadreddin, “Cürcânî, Seyyid Şerîf”, *DİA*, İstanbul, 1993.

- Güneş, Kamil, *İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl Ve Nass*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- Hacak, Hasan, *Atomcu Evren Anlayışının İslâm Hukukuna Etkisi: Kelâm-Fıkıh İlişkisine Dâir Bir Analiz*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.
- Haçkalı, Abdurrahman, *İslâm Hukuk Tarihinde Gâyeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, Etüd Yayınları, 2004.
- Hâkim, Muhammed b. Abdullah Neysâbü'rî, *Müstedrek ale's-Sahîheyn*, Mustafa Abdulkâdir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1411/1990.
- Hallâf, Abdulvehhab (1375/1955), *İlmu Usûli'l-Fıkıh*, Mektebetüd-Da've – Şebübü'l-Ezher, Dâru'l-Kâlem, 1959.
- el-Hınn, Mustafa Said, *İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları - Usûldeki Farklılığın Fakihlerin İhtilafındaki Rolü*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1993.
- İbn-i Ebi'l-İzz, Sadru'd-din Muhammed b. 'Alâu'd-din Ali b. Muhammed Hanefî (792/1390), *Şerh-u Akîdedi't-Tahaviyye*, Tahkîk: Doktor Abdullah b. Abdulmuhsin ve Şuayb el-Arnâvûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1418/1998.
- İbn-i Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali (597/1200), *Telbîsu İblîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1421/2001.
- İbn-i Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed el-Meğribî (808/1406), *Târih-i ibn Haldûn*, Dâr-u İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, Trs.
- İbn-i Hallıkân, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (681/1282), *Vefeyatu'l-A'yân ve Ebna-u Ebnei'z-Zemen*, Tahkîk: İhsân Abbâs, Dâr-u Sâdır, Beyrût, Trs.
- İbn-i Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed (458/1066), *en-Nübzetü'l-Kâfiye fi Ahkâm-i Usûli'd-din*, Tahkîk: Muhammed Ahmed Abdulaziz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1405/1985.

.....*el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 1404/1988.

..... *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihel*, Mektebetü'l-Hânicî, Kâhire, 1990.

..... *Muhallâ bi'l-Âsâr*, Tahkîk: Abdulğaffâr Süleymân el-Bendarî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984.

-İbn-i Kâdı Şuhbe, Ebubekir b. Ahmed, *Tabakatu's-Şâfiyye*, Tahkîk: Hafız Abdulâlim Han, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût, 1407.

-İbn-i Kesir, İsmail (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Tahkîk: Ali Şir'î, Dâr-u ihyai't-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988.

- İbn-i Kudâme Makdisî, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1405/1985.

--İbn-i Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b.Yezîd el-Kazvînî (275/888), *es-Sünen*, İstanbul 1981.

- İbn-i Neccâr, Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed, *Şerh-u Kevkebi'l-Münîr*, Tahkîk: Muhammed Zuhaylî ve Nezih Hammâd, Mektebetu'l-Ubeyken, 1418/1997.

-İbn-i Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed Endülüsî Mâlikî (595/1198), *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille*, Tahkîk: Muhammed Abid El-Câbirî, Merkez-u Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabi, Beyrût, 1998. (Bu kitap *Felsefe Din ilişkileri* adıyla Süleyman Uludağ tarafından Faslu'l-Makal ile beraber tercüme edilmiştir. Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985.)

....., *Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Müktesid*, Matbaatu'l-Bêbî el-Halebî ve evleduhu, Mısır, 1395/1975.

....., *Ez-Zarûrî Fi Usûli'l-Fıkh*, Tahkîk: Cemaleddin el-Ulvî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1994.

-İbn-i Sa'âti, *Bediun-Nizâm (Nihâyetül-Vusûl ile ilmi'l-usûl)*, Tahkîk: Sa'd b. Garir Mehdi es-Sülemi (Doktora Tezi), Mekke, Câmiatü Ümmü'l-Kura Küllîyetu's-Şer'îa, 1405/1985.

- İbn-i Teymiyye, Ahmed b. Abdulhâlim Hanbelî (728/1328), *Der'u Te'âruzu'l-Akl ve'n-Nakl*, Tahkîk: Muhammed Reşad Sâlim, Dâru'l-Kunûzu'l-Edebiyye, Riyad, 1391/1971.

....., *er-Red ale'l-Mantikîyyin*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, Trs.

....., *el-Feteva'l-Kübrâ*, Tahkîk: Muhammed Abdulkadir Ata ve Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1408/1987.

....., *Minhecû's-Sünne en-Nebeviyye*, Tahkîk: Muhemmed Reşat Sâlim, Müessesetü'l-Kurtubâ, Kâhire, 1406/1985.

- el-İcî, Adududdîn Abdurrahmân b. Ahmed (766/1364), *Mevâkıf*, Dâru'l-Ceyl, Beyrût, 1997.

- İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri, 2006.

- İmâm Malik, Ebu Abdullah Mâlik b. Enes, *Muvatta*, Tahkîk: Takiyyüddin en-Nedvî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1413/1993.

-İzzuddin, Abdulaziz b. Abdusselam (660/1284), *Kavâidu'l-Ahkâm fi Mesâlihu'l-Enâm*, Tahkîk: Muhammed b. Telâmid eş-Şenkitî, Dâru'l-Meârif, Beyrût, Trs.

- Kara, Ömer, *İlim Geleneğimizde Anlama ve Nakil/Nispet Problemi (Usulu Fıkıhta 4 Örnek Üzerinden Bir Tahlil Denemesi)*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, III (2003), sayı 4.

- Kârâfî, Ahmed b. İdris, *Şerh-u Tenkîhi'l-Fusûl fî İhtisâri'l-Mahsul fî'l-Usûl*, Tahkîk: Mektebetü'l-Buhus ve'd-Dirase, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1424/2004.

- Keleş, Ahmet, “Hadis İlminde İsnadın Otoritesi veya Akla Rağmen Hadis Okuyuculuğunun Çağdaş Bir Örneği “Recm Cezası” Çalışmasına Eleştirel Bir Bakış”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: IV, sayı: 1, s. 41-84.

- Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh Usûlunun Mahiyeti ve Gâyesi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008.

- Köse, Saffet, Mustafa Ahmed ez-Zerkâ' (1907-1999): Hayatı - Eserleri - İslâm Hukuku İle İlgili Bazı Görüşleri - Fetvalarından Örnekler, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2005, sayı: 6 [Son Asır İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], s. 585-615.

-Kurtûbî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed (671/1273), *el-Câmî li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Tahkîk: Ahmed Berdûnî ve İbrahim Etîş, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kâhire, 1384/1964.

-Lâmişî, Ebussenâ Mahmud b. Zeyd el-Mâturîdî el-Hanefî, *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, (nşr. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrût, 1995.

....., *Kitabun Fi Usûli'l-Fıkıh*, Tahkîk: Abdulmecid Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.

- Malatî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiî, *et-Tenbîh ve'r-Red ale Ehli'l-Ehvê be'l-Bide'*, Tahkîk: Zâhid Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kâhire, 1977.

-Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, (Tahkîk: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), İrşâd Yayınevi, İstanbul, 2001. (*Kitâbü't-Tevhîd*, Bekir Topaloğlu tarafından tercüme edilmiştir. İSAM Yayınları, Ankara, 2005.)

..... *Tevlatu'l-Kur'ân*, Tahkîk: Ahmed Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2004.

..... *Te'vîlatu'l-Kur'ân*, Tahkîk: Fatima Yusuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1425/2004.

- Memiş, Murat, *Eş'arîliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Ebu'l-Meâlî El-Cüveynî*, Kelâm Araştırmaları 7:1 (Ocak 2009).

- Mervezî, Ebu'l-Muzâffer Mansur b. Muhammed Şâfiî (489/1095), *Kavâtiu'l-Edille fi'l-Usûl*, Tahkîk: Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1418/1999.

- Mert, Muhit, *Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak Rızık Kavramının Tanımları ve Bu Tanımların İçerdiği Problemler*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XLVI (2005), sayı I.

-Muhammed el-'Arûsî Abdulkadir, *el-Mesâilu'l-Müşterek beyne Usûli'l-fıkh ve Usûli'd-Din*, Dâr-u Hâfız lin-Neşr ve't-Tevzi', 1410/1990.

-Münâvî, Zeynuddin Abdurrauf, *et-Teyisr Bi Şerhi Câmi-u's-Sağır*, Dâru'n-Neşr, Riyad, 1408/1988.

-Münâvî, Muhammed Abdurrauf, *et-Tevkîf 'alâ Mühimmeti't-Teârif*, Tahkîk: Muhammed Rıdvan ed-Dêyetu, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrût, 1410.

-Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *El-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Cîl, Beyrût, Trs.

-Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebu Abdurrahman, *Süneni'n-Nesâî'l-Kübrâ*, Tahkîk: Abdulgaffâr Süleymân el-Bendêrî ve Seyyid Kesverî Hasan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1411/1991.

-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, 2 cilt, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1993.

-Öğüt, Sâlim, “el-İhkâm” maddesi, *DİA*, İstanbul, 2000.

....., “Usûl-i Fıkhın Kelâmî Kaynağını Yeniden Değerlendirmek” *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 3, Sayı 1, Bahar 2008, s. 37-61.

- Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Dâr-u İhyai't-Türâs, Beyrût, 1957.

- Özervarlı, M. Sait, “Âmidî'nin iki yazma eseri ışığında felsefe ve kelâm ilişkisi”, *Uluslar arası Seyfeddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2009.

-Pekcan, Ali, *İmâm Mâtürîdî'nin “Usûl-u Fıkh”a Dâir Görüşleri ya da “Meâhizü's-Şerâi”yi Yeniden Kurmaya Çalışmak*”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV (2004), Sayı, 2.

..... *Fıkıh usulu bağlamında Makasidu's-şeria düşüncesinin Tarihi Seyri*, (Ahmed Yaman'ın hazırladığı “*Makasid Ve İctihad İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları*” adlı kitabın içinde) Yediveren yayınları, Konya, 2002.

-Râzî, Fahreddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn (606/1209), *Mefatihu'l-Ğayb (Tefsiru'l-Kebir)*, Dâru'n-Neşr/Dâr-u İhyait-Türesil-Arabîy, Trs.

..... *el-Muhassal (fi usûli'd-dîn)*, (Kelâma Giriş), Trc. Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1978.

....., *el-Mahsul fi ilmi'l-usûl*, Tahkîk: Taha Cabir Feyyaz Elvânî, Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmî, Riyad, 1400.

....., *el-Arba'în fi Usûli'd-Din*, Tahkîk: Doktor Ahmed el-Hicâzi es-Sikâ, Mektebetu'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kâhire, 1986.

....., *El-Meâlim fi Usûli'l-fikh*, Tahkîk: Ali Muhammed İvâz ve Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Meâlimi'l-Marife, 1414/1994.

- Sadruşşer'îa', Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî (747/1346), *et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, Tahkîk: Zekeriya Emirat, Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, Beyrût, 1416/1996.

-Suyûtî, Cemaleddin Abdurrahman b. Ebubekir, *El-Muzhir fi Ulumi'l-Luğa ve Envâ'ihe*, Tahkîk: Fuat Ali Mansur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1998.

-Sübkî, Tacuddin b. Ali, *İbhâc fi şerhi'l-Minhâc 'alê Minheci'l-Vusûl fi ilmi'l-usûl li'l-Beydâvî*, Dâru'l-Kütübül-İlmiyye, Beyrût, 1404.

....., *Tabakatu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Tahkîk: Mahmud Muhammed Tanâhî ve Abdulfettah Muhammed el-Hâlî, Hicrun li't-Tibeati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1413/1993.

-Şaban, Zekiyuddin, *İslâm Hukuk İlminin esasları (Usûlü'l-fikh)*, Çeviren: İbrahim Kafi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.

-Şâfîî, Hasan, *Âmidî ve Erâuhu'l-Kelâmîyye*, Dâru's-Selam, Kâhire, 1418/1998.

-Şâfîî, Muhammed b. İdris (150/204), *er-Risâle*, Tahkîk: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, Trs.

..... *el-Ümm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1393/1973.

- Şâtibî, Ebu İshak İbrahim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât*, Tahkîk: Ebu Ubeyde Meşhûr İbn-i Hasan Âlî Süleymân, Dâr-u İbn-i 'Affân, 1417/1997.

-Şevkânî, Muhammed b. Ali (1250/1830), *İrşâdü'l-Fuhûl ile Tahkîki'l-Hak min ilmi'l-usûl*, Tahkîk: Ahmed Azvi el-İnâye, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Dimeşk, 1419/1999.

- Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali Fîrûz-âbâdî, *et-Teb sire fi Usûli'l-Fık h*, Tahkîk: Muhammed Hasan Heytu, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1403/1982.

-Taftazânî, Sa'duddîn Mesud b. Ömer (793/1390), *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul 1326.

....., *Şerhu'l-Makâsıd*, Tahkîk: İbrahim Şemsiddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1422/2001.

..... *Şerhu't-Telvi h ale't-Tevdih li Metni't-Tenkih fi Usûli'l-Fık h*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1416/1996.

-Topaloğlu, Bekir, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, İFAV, İstanbul, 2004.

..... *Kelâm İlmi*, Damla Yayınevi, 1981.

-et-Tûfî, Süleyman b. Abdulkaviyy Necmeddin, *Şerh-u Muhtasari'r-Ravda*, Tahkîk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1417/1987.

- Et-Tusî, Nâsiruddin, *Telhîsu'l-Muhassal* (el-Ma'ruf bi *Nakdi'l-Muhassal*), Dâru'l-Edvâ, Beyrût, 1405/1985.
- Türcan, Talip, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009.
- Et-Türkî, Abdullah b. Abdulmuhsin, *Fakihler Arası Görüş Ayrılıklarının Sebepleri*, Çeviren: Beşir Eryarsoy, Ümmü'l-Kurâ, İstanbul, 2006.
- Türer, Osman, “Ebu Nuaym el-İsfehânî”, *DİA*, İstanbul, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “İstitâ'at”, *DİA*, İstanbul, 2003.
- Yüksel, Emrullah, “Âmidî, Seyfeddin”, *DİA*, İstanbul, 1991.
-, “Ebkâru'l-Efkâr”, *DİA*, İstanbul, 1994.
- Zehebî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed (748/1347), *Mîzânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Tahkîk: Ali Muhammed el-Becevî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, Trs.
-, *Târihu'l-İslâm Ve Vefeyetü'l-Meşahir ve'l-A'lâm*, Tahkîk: Ömer Abdusselâm Tedmîrî, Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, Beyrût, 1407/1987.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer (538/1144), *Keşşâf 'en Hekâiki Ğevâmidi't-Tenzîl*, Tahkîk: Abdurrezzâk Mehdî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1407/1987.
- Zencânî, Mahmud b. Ahmed Ebu'l-Munâkîb, *Tağrîcu'l-Furu' 'ale'l-Usûl*, Tahkîk: Muhammed Edib Salih, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1398/1978.
- Zerkeşî, Muhammed b. Bahadır, *Bahru'l-Muhit fi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1421/2000.
-, *el-Mensur fi'l-Kavâid*, Tahkîk: Teysir Faik Ahmed Mahmud, Vüzerâu'l-Evkâf Ve's-Şuûnu'l-İslâmîyye, Kuveyt, 1405/1985.
- Zeydân, Abdulkarim, *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkh*, Müessesetür-Risâle, Beyrût, 1424/2003

-Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, Çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.

ÖZET

Harman, Vezir, Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-fıkh İlişkisi, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Ahmet Akbulut, 364 s.

Araştırmamızda Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-fıkh ilişkisi incelenmiştir.

Tez, giriş, iki bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir. Girişte Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-fıkh ilişkisi ele alınarak, Seyfeddin Âmidî'nin bu ilimlerin neresinde durduğu ve bu ilimlere nasıl bir katkıda bulunduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Birinci bölümde, Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-fıkh ilişkisinde en önemli ortak konu olan delîl konusu incelenmiştir. Delîl konusunun Seyfeddin Âmidî'nin kelâm sisteminde nasıl bir değerlendirmeye tabi tutulduğu araştırılmıştır.

İkinci bölümde, Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-fıkh ilişkisinde önemli bir yere sahip olan delîl ile ulaşılmak istenen hüküm konusu irdelenmiştir. Ardından delîl ve hüküm arasında yer alan yorum metodolojisi iki usûl açısından ele alınmıştır.

Sonuç bölümünde, tez bölümlerindeki ana fikirler özetlenmiştir. Araştırma sonucunda ulaşılan neticeler ve kanaatler ortaya konulmuştur.

ABSTRACT

Harman, Vezir, Relationship Between Usul al-Din and Usul al-Fiqh in theologic (Kalam) System of Sayf al-Din al-'Amidi, Dokorate's Thesis, Advisor: Prof. Dr. Ahmet Akbulut, 364 pp.

In this thesis, relationship between Usul al-Din and Usul al-Fiqh in kalam system of Sayf al-Din al-'Amidi have been studied.

Thesis, consists of introduction, two chapters and a conclusion. In the introduction, the relation between Usul al-Din and Usul al-Fiqh discussed based on al-'Amidi's position and how and what Sayf al-'Amidi contributed to the Usul al-Din and Usul al-Fiqh sciences.

In the first chapter, evidence (dalel) matter which is the most important common issue in the relation between Usul al-Din and Usul al-Fiqh has examined. And how evidence (dalel) matter has been considered in the system of al-'Amidi's kalam.

In the second chapter, the provision which is intended achieve by evidence (dalel), the most important issue relation to Usul al-Din and Usul al-Fiqh, is discussed. Then, exegesis methodology which is placed among Usul al-Din and Usul al-Fiqh discussed in terms of both of procedure.

In the conclusion, the main ideas which are in sections are summarized. The main ideas and thoughts which are reached have been manifested.