

**T.C.**  
**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



**ÂMİDÎ'NİN TA'LÎL ANLAYIŞI**

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN HAZIRLAYAN  
PROF. DR. MEHMET BİRSİN KAZİM YUSUFOĞLU

**MALATYA-2022**



T.C.

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

# ÂMİDÎ'NİN TA'LÎL ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN

**Kazim YUSUFOĞLU**

DANIŞMAN

**Prof. Dr. Mehmet BİRSİN**

MALATYA – 2022

## Onur Sözü

Prof. Dr. Mehmet BİRSİN danışmanlığında, doktora tezi olarak hazırladığım “Âmidî'nin Ta'lîl Anlayışı” başlıklı bu çalışmanın bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın hazırladığımı ve yararlandığım tüm kaynakları kaynakçada uygun biçimde gösterdiğimi beyân ve taahhüt ederim.

Kazim YUSUFOĞLU



## ÖNSÖZ

İslam hukuku, biri teorik diğeri pratik olmak üzere iki farklı disiplinden oluşmaktadır. Teorik alanını oluşturan *usûl-i fıkıh*, pratik alanı tesis eden ise *furû-i fıkıh* olarak adlandırılmaktadır. Daha teknik bir ifadeyle söyleyecek olursak, mükellefin davranışlarını düzenleyen fıkıh ilmi, iki farklı delilden beslenmektedir. Bunlardan birisi, aynı mahiyete sahip tüm fertleri kapsayan ve külli delil anlamına gelen *icmâlî delil*, diğeri ise her bir meseleye özgü olan *tafsili delil*dir. Bu iki delilin birleşmesinden fıkıh ilmi meydana gelmektedir.

Fıkıhın teorik delilleri, hakkında görüş ayrılığının bulunup bulunmaması açısından iki kısma ayrılmaktadır. İstihsan, istislah, sahâbe kavli gibi bir kısmının delil oluşu hakkında usûlcüler arasında görüş ayrılığı bulunurken, Kitap, sünnet, icmâ ve kıyâs gibi deliller hususunda ise Zahiri mezhebi dışında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.

Sünni fıkıh mektepleri arasında hakkında görüş birliği bulunan delillerden biri olan kıyâs, fıkıh usûlünün en önemli delillerden biri olarak kabul edilmektedir. Zira nassın hükmünü genişletmenin en yaygın aracı kıyâstır. Kıyâs işleminin yapılabilmesi için hükmü bildirilen nassın ta'lile elverişli olup olmadığının belirlenmesi ve nass tarafından hükmü ortaya konulan ile hakkında hüküm bulunmayan meseleler arasında ortak bir bağın (vasıf/illet) tespiti icap etmektedir. Fıkıh usûlü ilminde bu faaliyetler, ta'lil adıyla anılmaktadır.

Kıyâs işlemin yapılabilmesi asıl ile fer' arasında ortak vasfın tespiti hususunda usûlcüler arasında görüş birliği bulunmakla birlikte bu vasıf ile ilgili tüm konularda görüş birliğinden bahsetmek mümkün değildir. Bu görüş ayrılığı farklı fikhî mezhebe bağlı usûlcüler arasında olduğu gibi aynı mezhebe bağlı usûlcüler arasında da bulunmaktadır. Bunun en bariz örneği Şâfiî usûlcü Seyfuddîn el-Âmidî'dir (631/1233).

Âmidî'nin ta'lil konusundaki anlayışının ele alınacağı bu araştırma, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırma hakkında genel bazı bilgiler verilecektir. Birinci bölümde, fıkıh usûlünün tedvin asrı olarak kabul edilen hicri üçüncü asır ile tahkîk asrı kabul edilen hicri yedinci asra kadar illet ile hüküm arasında nasıl bir

ilişki kurulduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. İkinci bölümde, şer'î hükümlerin ta'lîlinin dayanağı olarak kabul edilen hüsün-kubh ve ilâhî fiillerin ta'lîli ile illetin tartışmalı olan şartlarına Âmidî'nin nasıl baktığı ve bu konularda diğer usûlcülerden farklı hangi yaklaşımlarda bulunduğu ortaya konulacaktır. Üçüncü bölümde illetin tespit yöntemleri ve illeti geçersiz kılmaya yönelik itirazlara Âmidî'nin nasıl baktığı ele alınacak ve onun bu konudaki anlayışı tespit edilmeye çalışılacaktır. Sonuç kısmında ise, araştırmada varılan neticeye yer verilecektir.

Bu araştırmanın ortaya çıkmasında birçok kişinin emeği bulunmaktadır. Konunun belirlenmesinden tezin bitimine kadar hiçbir aşamada yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Mehmet BİRSİN'e, araştırmayı okuyup tenkitlerini bildiren Jüri üyeleri Prof Dr. Abdullah ÇOLAK, Prof Dr. Emin ÇELEBİ, Doç Dr. M. Selim ASLAN ve Doç. Dr. Ali DUMAN'a, doktora ders döneminde kendilerinden istifade ettiğim Prof Dr. Abdurrahman ATEŞ ve Dr. Muhammed Nur YUSUF'a, bana ilmi ve araştırmayı sevdiren medrese hocam Selahattin ATALAY'a, üzerimde emeği bulunan tüm hocalarıma ve ilim yolculuğumda daima desteklerini yanımda hissettiğim babam Ahmet YUSUFOĞLU, eşim ve çocuklarıma en kalbi duygularla şükranlarımı sunuyorum.

Çalışmak bizden, başarı Cenabı-Hakk'tandır.

Kazim YUSUFOĞLU

Malatya-2022

## ÖZET

İslam hukukunda nassın hükmünü genişletmenin en yaygın yöntemi kıyâstır. Kıyâs işleminin yapılabilmesi için hükmü belirlenmiş asıl ile hakkında hüküm bulunmayan fer' arasında ortak bir vasfın tespit edilmesi gerekmektedir. Belli bazı yöntemler dâhilinde tespit edilen bu vasfa/illete hükmün bağlanabilmesi için bazı şartlar taşınması icap etmektedir. Tüm bu faaliyetler fıkıh usûlü literatüründe ta'lîl kavramı ile ifade edilmektedir. Ta'lîlin kabulü hususunda usûlcüler arasında görüş birliği bulunmakla birlikte, vasfın tespitinde kullanılacak yöntemler ve gerekli şartlar konusunda görüş birliğinden bahsetmek mümkün değildir. Bu konudaki görüş ayrılığı, farklı fikhî mezhebe bağlı usûlcüler arasında bulunduğu gibi aynı mezhebe bağlı usûlcüler arasında da bulunmaktadır. Bunun en bariz örneği Şâfiî usûlcü Seyfuddîn el-Âmidî'dir (ö. 631/1233).

Âmidî'nin ta'lîl konusundaki anlayışının ele alındığı bu araştırma, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırma hakkında genel bazı bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde, fıkıh usûlünün tedvin asrı olarak kabul edilen hicri üçüncü asır ile tahkîk asrı kabul edilen hicri yedinci asra kadar illet ile hüküm arasında kurulan ilişkinin mahiyeti tespit edilmiştir. İkinci bölümde, şer'î hükümlerin ta'lîlinin dayanağı kabul edilen hüsün-kubh ve ilâhî fiillerin ta'lîli ile illetin tartışmalı olan şartlarına Âmidî'nin bakışı ve diğer usûlcülerden ayrıldığı noktalar belirlemeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde Âmidî'nin illetin tespit yol/yönetmeleri ve illeti geçersiz kılmaya yönelik itirazlar hususundaki görüş ve tercihleri ele alınmıştır. Sonuç kısmında ise, araştırmada varılan neticeye yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Fıkıh Usûlü, Ta'lîl, İlet, Âmidî

## SUMMARY

The most common method of extending religious text in Islamic law is analogy. In order to be able to make an analogy, a common description must be defined between the origin which judgment is defined and the branch for which there is no judgment. Certain conditions must be met in order for the judgment to be attached to this description which is specified within certain methods. All these studies are expressed with the concept of ta'lîl in the literature of fiqh methodology. Although there is a consensus among methodologists on the acceptance of ta'lîl, it is not possible to talk about the consensus on the methods and necessary conditions to be used in determining the quality. A difference of opinion on this issue exists among the methodologists affiliated with the various sects, as it is found among the methodologists affiliated with the same sect. The most obvious example of this is the Shafi'i methodologist Sayfuddîn al-Amidi (d. 1233/631).

This study, which deals with Al-Amidi's views on reasoning, consists of an introduction, three chapters and a conclusion. In the introduction, some general information about the research is given. In the first chapter, the nature of the relationship formed between the law and the ruling is determined from the third century of hijri, which is considered as the compilation century of the fiqh technique, to the seventh century which is accepted as the century of inquiry. In the second chapter, Al-Amidi's view of beauty and ugliness, which is accepted as the basis of the purpose of the Shari'ah provisions, his view of the situations where the purpose and basis of divine acts are controversial, and how he differs from the other Methodists are stated. In the third chapter, Al-Amidi's ideas and preferences about how to determine the reasoning and objections to invalidate the justification, as well as his thoughts and preferences, are presented. In the conclusion section, the interpretations of this study are stated.

**Keywords:** Islamic Law, Fiqh Method, Ta'lîl/Causation, Illet/Reason, Âmidî

## İÇİNDEKİLER

|                   |     |
|-------------------|-----|
| ÖNSÖZ .....       | i   |
| ÖZET .....        | iii |
| SUMMARY .....     | iv  |
| İÇİNDEKİLER ..... | v   |
| KISALTMALAR ..... | x   |

### GİRİŞ

|                                       |   |
|---------------------------------------|---|
| 1. Araştırmanın Konusu ve Önemi ..... | 1 |
| 2. Araştırmanın Yöntemi .....         | 4 |
| 3. Araştırmanın Kaynakları .....      | 5 |

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### TA'LÎL KAVRAMI VE TARİHSEL GELİŞİMİ

|  |    |
|--|----|
| 1. Ta'lîl Kavramı ve Kapsamı .....                 | 7  |
| 1.1. Tanımı .....                                  | 8  |
| 1.2. Kapsamı .....                                 | 10 |
| 2. Ta'lîlin Tarihsel Gelişimi .....                | 11 |
| 2.1. Kur'an'da Ta'lîl .....                        | 12 |
| 2.2. Sünnette Ta'lîl .....                         | 13 |
| 2.3. İlk Üç Nesilde Ta'lîl .....                   | 14 |
| 2.4. Tedvîn Döneminde Ta'lîl (H. 3-6. Asır) .....  | 23 |
| 2.4.1. Emâre/Alâmet İllet Düşüncesi .....          | 25 |
| 2.4.2. Mûcib/Müessir İllet Düşüncesi .....         | 37 |
| 2.4.2.1. Zâtî Mûcib/Müessir İllet Düşüncesi .....  | 37 |
| 2.4.2.2. Ca'lf Mûcib/Müessir İllet Düşüncesi ..... | 42 |



## İKİNCİ BÖLÜM

### ÂMİDÎ'YE GÖRE TA'LÎLİN EPİSTEMİK TEMELLERİ VE HÜKÜMLERİN TA'LİLİ

|  |     |
|--|-----|
| 1. Âmidî'ye Göre Ta'lîlin Epistemik Temelleri -----  | 48  |
| 1.1. Hüsün ve Kubhun Bilinmesi -----   | 48  |
| 1.2. İlâhî Fiillerin Ta'lîli -----   | 56  |
| 2. Âmidî'ye Göre Hükümlerin Ta'lîli -----  | 63  |
| 2.1. Hükümlerde Taabbudîlik ve Ta'lîlîlik (Gerekçelilik)-----  | 63  |
| 2.2. Şer'î Amelî Hükümlerin Dayandığı Vasfın Tayini -----  | 69  |
| 2.2.1. İlet-Hüküm İlişkisi -----   | 70  |
| 2.2.2. Hükümün Hikmet ile Ta'lîli -----  | 75  |
| 2.2.2.1. Hikmetin Tanımı ve Mahiyeti -----   | 76  |
| 2.2.2.2. Geçerliliği -----   | 78  |
| 2.2.2.3. Hikmet ile Ta'lîle Karşı Çıkanlar ile Mutlak Olarak Savunanlara<br>Âmidî'nin Yönettiği Eleştiriler----- | 83  |
| 2.2.3. Sübûtî Hükümün Ademî Vasıf ile Ta'lîli-----   | 86  |
| 2.2.4. Hükümün Hüküm ile Ta'lîli -----   | 90  |
| 2.2.5. Hükümün Mürekkep Vasıf ile Ta'lîli -----  | 93  |
| 2.2.6. Bir Hükümün Birden Fazla İlet ile Ta'lîli -----   | 98  |
| 2.2.7. Müteaddit Hükümlerin Tek İlet ile Ta'lîli -----   | 102 |
| 2.2.8. Hükümün Kâsır İlet ile Ta'lîli-----   | 104 |
| 2.2.9. İletin Tahsîsi -----  | 110 |
| 2.2.9.1. Tanımı -----  | 110 |
| 2.2.9.2. Geçerliliği -----   | 111 |
| 2.2.9.2.1. Katî İletin Tahsîsi -----   | 113 |

|  |     |
|--|-----|
| 2.2.9.2.2. Zannî İletin Tahsîsi-----   | 113 |
| 2.2.9.2.2.1. Zannî İletin İstisna Yoluyla Tahsîsi -----  | 113 |
| 2.2.9.2.2.2. Zannî İletin İstisna Dışında Başka Yollarla Tahsîsi-----  | 115 |
| 2.2.9.2.2.2.1. Zannî Mansûs İletin İstisna Dışında Yollarla Tahsîsi<br>-----   | 115 |
| 2.2.9.2.2.2.2. Zannî Mustenbat İletin İstisna Dışında Yollarla Tahsîsi<br>-----  | 117 |
| 2.2.9.2.3. Âmidî'nin İletin Tahsîsine Karşı Çıkanlara Yönelttiği<br>Eleştiriler -----  | 118 |
| 2.2.9.2.3.1. Mâninin Varlığı veya Şart Eksikliği Sebebiyle Hükümün<br>İlete Eşlik Etmemesini İletin İptali (Nakz) Kabul Edenlere Yönelttiği<br>Eleştiriler ----- | 118 |
| 2.2.9.2.3.2. İletin Tahsîsine Mutlak Olarak Karşı Çıkanlara Yönelttiği<br>Eleştiriler -----  | 119 |
| 2.2.9.2.4. Âmidî'nin İletin Tahsîsini Mutlak Olarak Savunanlara<br>Yönelttiği Eleştiriler-----   | 123 |

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ÂMİDÎ'YE GÖRE İLLET TEPİT YÖNTEMLERİ VE İLLETİ GEÇERSİZ KILMAYA YÖNELİK İTİRAZLAR

|  |     |
|--|-----|
| 1. Âmidî'ye Göre İlet Tespit Yöntemleri-----                 | 127 |
| 1.1. İletin İcmâ Yolu ile Beyânı-----                        | 129 |
| 1.2. İletin Nass Yolu ile Beyânı -----                       | 130 |
| 1.2.1. Nassın İleti Sarahaten Beyân Etmesi-----              | 130 |
| 1.2.2. Nassın İleti Tenbîh ve İmâ Yoluyla Beyân Etmesi ----- | 132 |
| 1.2.2.1 İlet ile Hüküm Arasında Münâsebet-----               | 142 |
| 1.2.2.2. İlet ile Hüküm Arasında Mülâzemet-----              | 145 |
| 1.3. İletin Sebr ve Taksîm Yöntemi ile Tespiti -----         | 147 |

|   |     |
|---|-----|
| 1.3.1. Sebr ve Taksim Tanımı                              | 147 |
| 1.3.2. Çeşitleri  | 148 |
| 1.3.3. Geçerliliği  | 151 |
| 1.3.4. Tespit Edilen Vasıfları Eleme (Düşürme) Yöntemleri | 154 |
| 1.4. İletin Münâsebet Yöntemi ile Tespiti                 | 156 |
| 1.4.1. Münâsebetin Tanımı                                 | 157 |
| 1.4.2. Hükümlerin Maksadı                                 | 160 |
| 1.4.3. Maksadın Hükümde Gerçekleşme Düzeyi                | 162 |
| 1.4.4. Makâsıdın Hiyerarşik Tasnifi                       | 165 |
| 1.4.5. Maslahatların Teâruzu ve Tercih                    | 170 |
| 1.4.6. Maslahat-Mefsedet Dengesi                          | 175 |
| 1.4.7. Münâsebetin Çeşitleri                              | 182 |
| 1.4.7.1. Muteber Münâsip                                  | 182 |
| 1.4.7.1.1. Müessir Münâsip                                | 183 |
| 1.4.7.1.2. Mülâim Münâsip                                 | 183 |
| 1.4.7.1.3. Garip Münâsip                                  | 184 |
| 1.4.7.2. Mülgâ Münâsip                                    | 187 |
| 1.4.7.3. Mürsel Münâsip                                   | 188 |
| 1.4.8. Münâsebetin Geçerliliği                            | 190 |
| 1.5. İletin Şebah Yöntemi ile Tespiti                     | 194 |
| 1.5.1. Şebahin Tanımı ve Mahiyeti                         | 195 |
| 1.5.2. Şebah Tanımlarına Âmidî'nin Yönelttiği Eleştiriler | 197 |
| 1.5.3. Çeşitleri  | 200 |
| 1.5.4. Geçerliliği  | 202 |
| 1.6. İletin Tard ve Aks Yöntemi ile Tespiti               | 203 |

|   |     |
|---|-----|
| 1.6.1. Tardın Tanımı-----                                       | 203 |
| 1.6.2. Geçerliliği -----  | 204 |
| 1.7. İletin Tenkîhu'l-Menât Yöntemi ile Tespiti -----           | 209 |
| 2. Âmidî'ye Göre İleti Geçersiz Kılmaya Yönelik İtirazlar-----  | 213 |
| 2.1. Mutâlebe -----   | 216 |
| 2.2. Adem-i Te'sîr -----  | 217 |
| 2.3. Münâsebette Kadh -----                                     | 220 |
| 2.4. Hüküm, Maslahatı Gerçekleştirmeye Elverişli Olmaması ----- | 221 |
| 2.5. Vasfın Zahir Olmaması -----                                | 222 |
| 2.6. Vasfın Münzabıt Olmaması -----                             | 222 |
| 2.7. Nakz -----   | 223 |
| 2.8. Kesr -----   | 226 |
| 2.9. Nakzu'l-Meksûr -----                                       | 227 |
| 2.10. Asılda Muâraza -----                                      | 229 |
| 2.11. Kavl-i Müceb -----  | 233 |
| SONUÇ -----   | 237 |
| KAYNAKÇA -----  | 240 |

## KISALTMALAR

|        |   |   |
|--------|---|---|
| b.     | : | Bin, İbn                                  |
| bkz.   | : | Bakınız                                   |
| c.     | : | Cilt                                      |
| DİA.   | : | Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi |
| md.    | : | Madde                                     |
| m.     | : | Milâdî                                    |
| nr.    | : | Numara                                    |
| nşr.   | : | Neşreden                                  |
| ö.     | : | Ölüm tarihi                               |
| r.a.   | : | Radiyallahu Anh/Anhâ                      |
| s.     | : | Sayfa                                     |
| s.a.v. | : | Sallallâhu Aleyhi ve Sellem               |
| SBE    | : | Sosyal Bilimler Enstitüsü                 |
| sy.    | : | Sayı                                      |
| thk.   | : | Tahkîk eden                               |
| trc.   | : | Tercüme eden                              |
| ty     | : | Tarihsiz                                  |
| vb.    | : | Ve benzeri                                |

# GİRİŞ

## 1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

İslam hukuku, kaynağı itibariyle vahiy mahsûlü olmakla birlikte, gerek onun temel dayanağını teşkil eden Kur'ân-ı Kerîm'in ve onu hayata geçirmekten ibaret olan sünnetin anlaşılması ve yorumlanması, gerekse hakkında nass bulunmayan hususlarda Şâri'in iradesinin ortaya çıkarılabilmesi noktasında aklî muhakemenin önemli bir rolü bulunmaktadır.

Bir taraftan İslam dininin son ve evrensel din olmasından dolayı onun hukukunun her devir ve şartta Müslümanların karşılaşacakları sorunları hakkaniyet ve adalet çerçevesinde çözüme kavuşturma zorunluluğu, diğer taraftan İslam'ın iki temel dayanağı olan Kur'an ve sünnette bulunan dinî hükümlerin sınırlı olması, Müslüman ilim adamlarını, ortaya çıkan yeni sorunları belirli bir yöntem dâhilinde çözüm bulmaya sevk etmiştir. Bu yöntem ise, herhangi bir şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcamak anlamına gelen icitihâddır.

Genel olarak; hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek anlamına gelen kıyâs, icitihâdın ana omurgasını teşkil etmektedir. Kıyâs işleminin gerçekleşebilmesi, nass ile sabit olan hükmün gerekçesinin (illet) araştırılıp ortaya çıkarılması ile ancak mümkün olabilmektedir. İletin araştırılıp ortaya çıkarılması da ta'lîle yani Şâri'in hükümlerin illetlerini dikkate alarak koyup koymadığı konusuna dayanmaktadır.

Bu nedenle kıyâs ve kıyâsın esasını oluşturan ta'lîl, hükümleri genişletmenin temel yolu olarak kabul edilmektedir. Fıkıh usûlü, kelâm, mantık ve felsefe alanlarında devrin otoritelerinden biri sayılan Seyfuddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) ta'lîl konusundaki görüşleri önem arz etmektedir. Zira Âmidî, mütekellimîn metoduna göre eser kaleme alan ortalama bir usûlcü değildir. O, mezkûr gelenek içerisinde ekol haline gelmiş bir usûlcüdür.

Mütekellimîn metodu ile fıkıh usûlünü yazım yöntemi, Bâkillânî (ö. 403/1013), Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025), Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), İmâmu'l-

Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazâlî (ö. 505/1111) gibi Eş'ârî ve Mu'tezilî usûlcüler ile zirveye ulaşmıştır. Gazâlî'den sonra İbn Akîl (ö. 513/1119) ve İbn Berhân (ö. 518/1124) gibi bazı usûlcüler kıymetli eserler ortaya koymuş olmakla birlikte; bu mirası ciddi bir tetkike tabi tutarak sonraki nesillere aktaran iki Eş'ârî usûlcü Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile Seyfuddin el-Âmidî olmuştur. Bu iki usûlcü fıkıh usûlü mirasını delilleriyle birlikte tetkik etmiş ve "bir düşünceye ulaşılan yöntemi takip ederek o düşüncenin doğruluk veya yanlışlığını delilleriyle birlikte ortaya koymaktan"<sup>1</sup> ibaret olan tahkik yöntemiyle yeniden kurmuşlardır.

Fıkıh usûlünü kelâm ve mantık ilminin ilkeleri çerçevesinde ele almak ve kelâm ekollerinin görüşlerini uzunca alıntılıyıp üzerinde değerlendirme yapmak Râzî ve Âmidî'nin fıkıh usûlü ilmine dair telif ettikleri eserlerin özellikleri arasında yer almaktadır. Bu iki usûlcünün en önemli özelliği birer ekol haline gelmiş olmalarıdır. Zira Râzî'ye ait *el-Mahsûl* ile Âmidî'ye ait *el-İhkâm*, usûlcüler tarafından hem şerhleri hem de ihtisarlara yapılmış ve bu ihtisarlara üzerine çok ciddi şerhler yazılmış eserlerdir. Yazılan bu şerhler üzerine çok önemli haşiyeler de kaleme alınmıştır. Bunun sonucunda hem Râzî hem de Âmidî iki ayrı mektep halinde fıkıh usûlü ilmi tarihinde yerini almıştır.<sup>2</sup>

Âmidî'nin, hayatının son yıllarında yazmış olduğu *el-İhkâm fî Usûl'l-Ahkâm* isimli eseri, mütekellimîn metodunun ana kaynakları olarak kabul edilen; Kâdî Abdülcebbar'ın

<sup>1</sup> Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Mu'cemu't-Tarîfât* (Kahire: Daru'l-Fadile, t.y.), 48; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi* (Çeviri-Metin), trc. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015). Tercüme edenin girişi, 14.

<sup>2</sup> Örneğin Râzî'nin *el-Mahsûl'ü* Maliki fakih Kârâfî (ö. 684/1285) ve Şâfî fakih Şemseddin İsfehânî (ö. 788/1289) tarafından şerh edilmiştir. Aynı eser, Sirâceddin Urmevî (ö. 682/1283), Taceddin Urmevî (ö. 653/1255), Kârâfî ve Kâdî Beydâvî (ö. 685/1286) gibi usûlcüler tarafından ihtisar edilmiştir. *Mahsûl*'ün muhtasarlara arasında en çok rağbet gören Beydâvî tarafından yapılan *el-Minhâc* isimli muhtasardır. Bkz: Muhammed b. Hasan Hîtû, *el-Vecîz fî Usûli't-Teşrî'il-İslâmî* (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 2009), 21. *Minhâc* üzerine şerh yazan usûlcülerden bazıları şunlardır: Cemâleddin el-İsnevî (ö. 772/1370), Takiyuddîn es-Sübki (ö. 756/1355) ve Bedreddin et-Tusterî (ö. 732/1332). Metin Yiğit'in tespitine göre Beydâvî'nin muhtasarı üzerine elli bir adet şerh yazılmıştır. Bkz: Metin Yiğit, "Minhâc Literatürü ve Usûl Tarihindeki Yeri", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beydâvî* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 712-719. Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı hem kendisi tarafından *Muntehe's-Sül* adıyla ihtisar edilmiş hem de İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249) tarafından *Muntehe's-Sül ve'l-Emel fî İlme'yl-Usûli ve'l-Cedel* ismiyle ihtisarı yapılmıştır. İbnu'l-Hâcib daha sonra bu muhtasarını *Muhtasaru'l-Muntehâ* adıyla ikinci defa ihtisarını yapmıştır. Bu son muhtasar medreselerde eğitim kitabı olarak rağbet görmüş ve üzerinde çok ciddi şerhler kaleme alınmıştır. Adudüddîn el-İcî (ö. 756/1355), Taceddîn es-Sübki (ö. 771/1370), Kutbeddin eş-Şirâzî (ö. 710/1311) ve Şemseddin el-İsfehânî, İbnu'l-Hâcib'ın muhtasarı üzerine şerh yazan usûlcülerden bazılarıdır. Bkz: Hîtû, *el-Vecîz*, 22.

*el-Umed*'i, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'i, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı, ve Gazâlî'nin *el-Müstaşfâ*'sının basit bir özeti değil, yeniden bir üretim ve bu alanda yazılan son orijinal eser olarak kabul edilmektedir.<sup>3</sup>

Âmidî'nin kelâm, mantık ve felsefe konularındaki görüşlerinin tespiti hususunda gerek doktora gerekse yüksek lisans düzeyinde akademik bazı çalışmalar yapılmıştır.<sup>4</sup> Ancak fıkıh usûlü konusundaki görüşleri yeterli düzeyde ilmi çalışmalara konu edilmemiştir.<sup>5</sup> Hâlbuki Âmidî, en çok bu alandaki görüşlerinin ilmi bir çalışmaya tabi tutulmasını hak etmektedir. Zira Âmidî'nin bir ekol haline geldiği alan fıkıh usûlü alanıdır.

Fıkıh usûlü ilminin ana konularından birisi de ta'lîdir. Fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilafli bazı konuların temelinde illet ile ilgili farklı anlayışlar yer almaktadır. Bu ihtilafın bir kısmı nazari (teori) düzeyinde, büyük bir kısmı ise amelî (pratik) konular ile ilgilidir. Teori düzeyindeki yaklaşımlar, fıkıh usûlü ile kelâm ilminin etkileşimi sonrasında ortaya çıkmıştır. Usûlcüler her iki boyutuyla ilgilenmekle birlikte, mütekellimîn metoduna göre eser telif eden usûlcüler, fukahâ metoduna göre telifte bulunan usûlcülere nazaran daha fazla teori kısmıyla ilgilenmişlerdir.

İlletin pratik boyutuyla ilgilenmekle birlikte daha çok teorik yönüyle ilgili mesai harcayan usûlcülerden birisi de Âmidî'dir. O, illet ile ilgili tüm konuları ele almakla kalmamış, önceki usûlcüler tarafından ortaya konulan görüşleri tetkik etmiş, bunun neticesinde bir taraftan tercih ettiği görüşleri yeni bazı deliller ile temellendirirken bir taraftan da yeni bazı görüşler ortaya atarak savunmuştur. Ekol haline gelen Âmidî'nin bu

<sup>3</sup> Hasanât, Ahmed İbrahim Hasan, *Tatavvuru'l-Fikri'l-Usûlî İnde'l-Mütekellimîn*, Ürdün, 2015, 284.

<sup>4</sup> Âmidî'nin kelâm ve felsefeye dair görüşleri hakkında doktora düzeyinde yapılan çalışmalardan bazıları şöyledir: Hasan eş-Şâfiî, *el-Âmidî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye* (Kahire / Mısır: Dâru's-Selâm, 2013); Avni İlhan, *el-Amidi'de imamet nazariyesi*, Ankara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 1982; Vecihi Sönmez, *İnsanlığın Nübüvvet Anlayışı ve Ebu'l-Mu'in en-Neseî ile Seyfeddin el-Âmidî'nin Nübüvvet İspat Metotları*, Atatürk Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2000; Hakan Çoşar, *Keşfü't-Temvihât'ta Seyfeddin Âmidî'nin Felsefî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2009; Şerefettin Adsoy, *Seyfuddin Amidi'nin Dekaiku'l-Hakaik adlı eserinin tahkik ve değerlendirilmesi*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2009; Vezir Harman, *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usulü'd-Din ve Usûlü'l-Fıkıh İlişkisi*, Ankara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı 2012.

<sup>5</sup> Fıkıh usûlünün konularına dair Âmidî'nin yaklaşımını konu edinen yüksek lisans düzeyinde bazı araştırmalar yapılmakla birlikte doktora düzeyinde yapılan herhangi bir araştırmayı tespit edemedik. Gerek fıkıh usûlü konuları gerekse diğer konulara dair Âmidî'nin görüşleri ile ilgili yapılan araştırmalar için bkz: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.



konudaki anlayışının tespiti hususunda ilmi bir araştırmanın yapılmamış olması bizi bu konuyu araştırmaya sevk eden temel nedenler arasında yer almaktadır.

## 2. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırmanın ana konusu kişi anlayışının tespitidir. Ancak bu anlayışın sağlıklı bir şekilde tespit edilebilmesi için önceki ilmi mirasın göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu sebeple fıkıh usûlü ilminin tedvin edilmeye başlandığı dönemden itibaren telif edilen eserlerin dikkate alınması icap eder. Bu nedenle bu araştırmada tasvir ve tahlil yöntemi kullanılmıştır.

Hicri üçüncü asırdan altıncı asra kadar illet ile hüküm arasında nasıl bir ilişki kurulduğu, başka bir ifadeyle illetin nasıl tanımlandığı, bu araştırma açısından önem arz etmektedir. Tahkik devri olarak nitelendirilen Hicri yedinci asırda yaşayan Âmidî'nin, hükümlerin ta'lili hususundaki anlayışının anlaşılabilmesi için bunun dayandığı ilâhî fiillerin ta'lilinin ortaya konulması gerekmektedir. İlâhî fiillerin ta'lilili de hüsün ve kubhun aklî mi yoksa şerî' mi olduğu tartışmasına dayanmaktadır. Bu sebeple ilk önce Âmidî'nin hüsün ve kubh konusundaki görüşleri, ondan sonra ilâhî fiillerin ta'lili hususundaki fikirleri, daha sonra ise illet ile ilgili anlayışının tespit edilmesi icap eder.

İllet ile ilgili tüm konuların başında ilk önce o konular hakkında genel bilgiler verilmesi, görüş ayrılığı varsa ortaya konulması gerekir. Ardından Âmidî'nin ilgili meselelere nasıl baktığı ve hangi deliller ile temellendirdiği, karşıt görüşü savunanlara nasıl itirazda bulunduğu, onlar tarafında yapılan itirazlara ya da mukadder suallere nasıl cevap verdiği ele alınmalıdır. Bunun yanı sıra gerekli görülen yerlerde özellikle mütekellimîn yöntemine göre telifte bulunan usûlcülerin görüşlerine atıfta bulunulması gerekir. Bunlar arasında en çok Fahreddîn er-Râzî'nin görüşlerine atıf yapıp Âmidî ile onun görüşleri arasında mukayese yapılmalıdır. Zira neredeyse illet ile ilgili tüm meselelerde Âmidî, isim zikretmeden Râzî'ye göndermede bulunmaktadır. Bazen kelimelerini değiştirerek bazen ise hiçbir kelime değiştirmeden satırlarca alıntı yapıp eleştiriye tabi tutmaktadır. Bu durum, kendisi itiraf etmese de ister olumlu isterse olumsuz manada olsun Âmidî'nin anlayışının oluşmasında Râzî'nin çok büyük etkisi olduğunu ortaya koymaktadır.

Tahkîk devrinin en büyük özelliği, önceki ilmi müktesebatın mezhepler üstü ve detaylı bir şekilde araştırmaya ve incelemeye tabi tutulup tekrar üretilmesidir. Bu sebeple bazen usûlcüler aynı görüşte olmalarına rağmen birbirlerinden farklı deliller getirebilmekte ve karşıt görüşü savunanların delillerini tenkit edebilmektedirler. Bu tutum Âmidî'de net bir şekilde görülmektedir. Bu sebeple onun ta'lîl konusundaki anlayışının tam anlaşılabilmesi için sadece karşıt görüşü savunanlara yönettiği eleştiriler değil, kendisi ile aynı görüşü paylaştığı usûlcülere yaptığı itirazlara da yer verilmesi gerekmektedir. Bu nedenle çalışmada gerek ta'lîlin epistemik temelleri kabul edilen hüsün-kubh ve ilâhî fiiller gerekse hükmün dayanağı olan illet olsun bunları temellendirmek veya itirazları cevaplandırmak için Âmidî'nin zikrettiği delillere yer verilmesi icap etmektedir.

### 3. Araştırmanın Kaynakları

Âmidî'nin kelâm ve fıkıh usûlü ilmine dair kaleme aldığı eserler bu araştırmanın birinci temel kaynaklarıdır. Bu kapsamda *el-İhkâm fî Usûl'l-Ahkâm*, *Muntehe's-Sûl fî İlmi'l-Usûl*, *Ğâyetu'l-Emel fî İlmi'l-Cedel*, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Din* ve *Ğâyetu'l-Merâm fî İlm'l-Kelâm* gibi eserlerinin ilgili bölümleri esas alınmıştır. İkinci olarak özellikle mütekellimîn metoduna göre ve fıkıh usûlünün olgunlaşma çağına telif edilen Kâdî Abdülcebbar'a ait *el-Umed'*, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhidi ve'l-Adl* ve *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'i, Cüveynî'nin *el-Burhân* ve *et-Telhîs*'i, Gazâlî'ye ait *el-Menhûl min Ta'likat'i'l-Usûl*, *el-Müstaşfâ'*, *Şifâu'l-Ğalîl fî Beyâni's-Şebehi ve'l-Muhîl* ve *Mesâliki't-Ta'lîl* ve *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd* gibi eserler yer almaktadır. Üçüncü olarak tahkîk döneminin en önemli eserlerinden kabul edilen ve Râzî'ye ait olan *el-Mahsûl fî İlmi-Usûli'l-Fıkh*, *Nihâyetu'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*, *Muhassilu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn Mine'l-Ulamâi ve'l-Hukemai ve'l-Mütekellimîn* ve *el-Arbâin fî Usûli'd-Dîn* gibi müellefler bu araştırmanın temel kaynakları arasında yer almaktadır. Dördüncü olarak Âmidî'nin eserlerini ihtisar eden İbn Hâcib (ö. 646/1249) ve onun şârihi Adududdîn el-Îcî (ö. 756/1355) ile Râzî'nin eserlerini ihtisar eden Beyzavî (ö.685/1286) ve onun şârihleri olan İsfahânî (ö. 688/1289), Sübkî (ö. 771/1370) ve İsnevî (ö. 772/1370) gibi usûlcülerin eserleri gelmektedir. Safiyuddîn el-Hindî (ö. 715/1315) tarafından telif edilen *Nihâyetu'l-Vusûl fî Dirâyeti'l-Usûl* ve *el-Fâik*

*fi Usûli'l-Fıkh* isimli eserler de başvurulan kaynaklar arasında yer almaktadır. Fukahâ metoduna göre yazılan eserlere de zaman zaman başvurulmaktadır.

Araştırmanın birinci bölümünde sahâbe ve tabiûn dönemi ile ilgili ta'lîl örneklerinin tespitinde Muhammed Mustafa eş-Şelebî'ye ait olan *Ta'lîlu'l-Ahkâm*; Abdülkerim en-Nemle tarafından telif edilen ve fıkıh usûlü konularını karşılaştırmalı olarak ele alan *el-Muhezzeb fi Usûli'l-Mukâren* ve İbrahim Özdemir tarafından Doktora tezi olarak hazırlanan *Fıkıh Usûlünde ta'lîl Tartışmaları* isimli araştırmalardan da istifade edilmiştir.

Yukarıda zikredilen klasik ve muasır eserlerin dışında gerek Arapça gerekse Türkçe yazılan makale, ansiklopedi maddeleri ve eser düzeyinde muasır araştırmalardan da yararlanılmıştır.

Şahıs çalışmalarında genellikle şahsın hayatı, eserleri, hoca ve talebeleri ve yaşadığı dönemin ilmi, siyasi ve idari ortamı da ele alınmaktadır. Bu araştırma bir şahıs çalışması olmasıyla birlikte böyle bir yöntem takip edilmemiştir. Bunun sebebi ise bundan önce Âmidî ile ilgili yapılan çalışmalarda onun hayatının detaylı bir şekilde araştırılıp incelenmesidir.<sup>6</sup> Burada araştırmacıyı, Âmidî'nin hayatından çok ta'lîl ile ilgili görüşleri ilgilendirmektedir.

---

<sup>6</sup> Âmidî'nin hayatı için bkz: Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnâvut, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 22: 364-367; Tâcuddin Ebû Nasr Abdolvahhab es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Halû ve Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Dâru İhyâi Kutubi'l-Arâbî, t.y.), 8: 306-307; Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Dâru Hecri, 1998), 17: 214-215; Hasan eş-Şâfiî, *el-Âmidî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye* (Kahire / Mısır: Dâru's-Selâm, 2013), 41-116; Hakan Coşar, *Keşfü't-Temvîhât'ta Seyfeddin Âmidî'nin Felsefî Görüşleri* (Doktora, Ankara Üniversitesi SBE, 2009), 7-49.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## TA'LİL KAVRAMI VE TARİHSEL GELİŞİMİ

### 1. Ta'lil Kavramı ve Kapsamı

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerinden biri hayatı ve olayları anlamlandırabilmesidir. Onun bu özelliği, her türlü olay ve eylemi sorgulama sonucunu doğurmaktadır. Bu ise akıllı ve irade sahibi olan insanın olay ve hadiseler arasında sebep sonuç ilişkisi kurmasının temel nedenini oluşturmakta, beraberinde yaratıcının fiil ve tasarruflarını gerekçelendirmeğe götürmektedir. Başka bir ifadeyle ilâhî fiil ve hükümleri sebep sonuç ilişkisi içerisinde anlamaya ve izah etmeye insanı sevk eden şey, kendisini insan kılan temel özelliklerinden kaynaklanmaktadır.

Tarih boyunca felsefeciler ve düşünürler, kâinattaki olay ve hadiseler arasında ilişki kurma ve bu fiiller ile bunların yaratıcısı arasındaki irtibatı tespit etme ve anlamlandırma ameliyesinde bulunmuşlardır. Daha teknik bir ifadeyle söyleyecek olursak; yaratıcının eylemlerinin bir illete dayandırılarak izah edilmesi ve bu eylem ile illet arasındaki mahiyetin tespiti, tarih boyunca düşünce insanlarının ilgi alanını oluşturmuştur. Bunun sonucunda birbirlerinden farklı anlayışlar oluşmuştur.<sup>7</sup> Bu anlayışların bir kısmı inanç farklılığından meydana gelirken bir kısmı da yorumlama metodundan kaynaklanmaktadır. Tüm bu faaliyetler, felsefe, kelâm ve fıkıh usûlü ilminde ta'lil kavramıyla ifade edilmektedir.

---

<sup>7</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2019), 299-344; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyetü'l-Usûl*, thk. Said Abullatif Fûde (Beyrût: Dâru'z-Zehâir, 2015), 3: 233-305; Seyfuddîn el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2004), 2: 151-166; Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm* (Beyrût: Âlemu'l-Kutub, t.y.), 311-336; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 5: 217-306; Mustafa Sabrî, *Mevkifu'l-Akli ve'l-İlmi ve'l-Alemi min Rabbi'l-Âlemîn ve İbâdihi'l-Murselîn* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981), 3: 3-84; Ömer Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 17 (2007): 1-24.

## 1.1. Tanımı

Ta'lîl kavramı “ikinci defa su içmek veya peş peşe su içmek”<sup>8</sup> anlamındaki ع-ل-ل kökünden türetilmiş olup “bir eylem veya hükmün bir illete (gerekçeye) dayandırılmasını, illete bağlanarak açıklanmasını ifade eder.”<sup>9</sup> Tanımdan da anlaşıldığı gibi ta'lîl kavramının odağında illet kavramı yer almaktadır. İlet, sözlükte; “bir işi tekrarlamak,<sup>10</sup> herhangi bir işle uğraşmak, herhangi bir iş hakkında bütün gücünü ve kuvvetini harcamak,<sup>11</sup> hastalık, bir şeye sebebiyet vermek ve etki etmek”<sup>12</sup> anlamlarında kullanılmıştır.<sup>13</sup>

İlet kavramı usûlcüler tarafından farklı tanımlara konu edinmiştir. Usûlcüler arasındaki bu tanım farklılığı, daha çok mensup oldukları kelâmî ekollerin anlayış farklılığından kaynaklanmaktadır. Her usûlcü bağlı bulunduğu kelâmî mezhebin anlayışı istikametinde illeti tanımlamıştır. İleride bu konu detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Burada ise illet kavramının usûlcüler tarafından hangi manada kullanıldığı özet olarak

<sup>8</sup> Cemâluddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Daru'l-Ma'rife, t.y.), 4: 3078. Muhammed b. Muhammed ez-Zebidî, *Tacü'l-Arûs min Cevahiri'l-Kamus*, thk. Abdulfettah el-Huluv (Kuveyt: et-Turasu'l-Arabî, 2001), 30: 44.

<sup>9</sup> Eyyüb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî Ebû'l-Bekâ, *el-Küliyyiyât* (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1998), 294; Mustafa Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm* (Beyrût: Dâru'l- Nehdeti'l-Arabiyye, t.y.), 12; H. Yunus Apaydın, “Ta'lîl”, *DİA* (İstanbul, 2010), 39: 511. Muasır araştırmacı Sâlih Eymen, ta'lîl kavramının altı farklı manada kullanıldığını tespit etmiştir. Bkz. Eymen Ali Abduffâuf Salih, “Fevâidu Ta'lîli'l-Ahkâmi's-Şer'iyye Dirâse Usûliyye”, *Mecelletu'l-Ul'umi's-Şer'iyye (Câmiatu'l-Kasim)* 13/4 (2020), 3043-3044.

<sup>10</sup> Sahâbeden birisine; darp edilen (dövülen) kişinin bu sebeple ölmesi durumunda darp edene kısas gerekir mi şeklinde bir soru yöneltilince cevaben şöyle demiştir: "إذا عله ضرباً ففيه القود": Peş peşe vurarak ölümüne sebep olursa kısas gerekir. "Bkz: Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esasü'l-Belağa* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1: 675.

<sup>11</sup> Araplar, devesini sağdıktan sonra memesinde biriken sütü tamamen sağmaya çalışan kişiye; هو يتعال ناقة derler. Bkz: Zemahşerî, *Esasü'l-Belağa*, 1 675.

<sup>12</sup> Müslim; Hz. Aişe'nin başörtüsünün boynundan sarktığı, kardeşi Abdurrahman'ın da deveyi sürdüğü çubukla başörtüsünü düzeltsin diye ayağına vurduğunu haber veren bir rivayeti aktarmıştır. Hz. Aişe, kardeşinin bu tavrını; "يضرب رجلتي بعلة الراحلة" cümlesiyle ifade etmiştir. Bkz: Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac, *el-Cami'u's-Sahih* (Riyad: Beytu'l-Efkari'd-Devliyye, 1998), Hacc 17. Bu cümlede geçen بعلة kelimesi iz bırakan, etki eden sebep yani çubuk anlamında kullanılmıştır. Abdurrahman'ın Hz. Aişe'nin ayağına vurduğu bu çubuk onun başörtüsünü düzeltmesini sağlamıştır. Bunun da bir iz bırakma, bir eser meydana getirme durumu olduğu konusunda herhangi bir şüphe söz konusu değildir. Bkz: Bûbekr Badâş, *Eseru'l-İhtlâfi fit-Ta'lîl fi'l-Fikhi'l-İslamî* (Kahire: Dâru'l-Kelime, 2017), 76.

<sup>13</sup> Zemahşerî, *Esasü'l-Belağa*, 1 675; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Mu'cemu't-Tarîfât* (Kahire: Daru'l-Fadile, t.y.), 129-130. İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir v.dğr. (Kahire: Darul Mearif, t.y.), 4 3078.

aktarılabilecektir.<sup>14</sup> İlet kavramı usûlcüler tarafından genel olarak üç farklı anlamda kullanılmıştır:

1. İlet, herhangi bir eylemin sonucunda ortaya çıkan zarar veya yararadır. Başka bir ifadeyle, hükmün tatbikiyle ortaya çıkan maslahattır.<sup>15</sup> Bu görüşe göre hüküm, söz konusu yararı elde etme veya zarardan kaçınma gerekçesiyle konulmuştur.<sup>16</sup> Örneğin zina fiilinin sonucunda neslin karışması, öldürme fiilinin sonucunda masum can kaybı, alışverişin sonucunda iki taraftan birinin maldan; diğersinin semenden yararlanması, ilgili hükmün konuluş illeti kabul edilmiştir. Bu manadaki illet, daha sonra hikmet kavramı ile ifade edilmiştir.<sup>17</sup>

2. İlet, şer'î hükümlerin konuluşuyla amaçlanan maslahatın elde edilmesi ve zararın engellenmesidir. Başka bir ifadeyle, hüküm yoluyla ulaşılmak istenen amaçtır.<sup>18</sup> İletin bu manası usûlcüler tarafından maslahat ve şarî'in maksadı kavramlarıyla ifade edilmiştir.<sup>19</sup>

3. İlet, şer'î hükümlerin bağlandığı açık/zahîr ve istikrarlı/münzabıt vasıftır. Örneğin, zina yapan kişilere ceza olarak ön görülen yüz celde, cana kıyan kişilere tatbik edilen kısas hükümleri, zina ve katl (öldürme) fiillerine, alışverişin sıhhati icap ve kabul lafızlarına bağlanmıştır. Hükmün bağlandığı bu vasıflar, açık ve istikrarlı yani kişiden kişiye ve zamandan zamana göre değişmeyen sabit vasıflardır.<sup>20</sup> Fıkıh usûlü kitaplarındaki illetin şartları, illet tespit yöntemleri, illeti geçersiz kılmaya yönelik itirazlar ve bu konudaki tartışmalar illetin bu son anlamıyla ilgilidir.

İlk dönemde illetin yukarıda dile getirildiğı gibi üç farklı manada kullanıldığı görülmektedir. Fakat daha sonra usûlcüler, illet kavramını yalnızca açık/zahîr ve

<sup>14</sup> Usûl ilmi tedvin edildikten sonra illetin nasıl anlaşıldığı genişçe ortaya konacaktır. Ondan önce sahabe ve tabiün dönemlerinde hükmün ta'lili ile ilgili bazı örnekler aktarılabilecektir. Bu örneklerin daha net anlaşılabilmesi için burada genel olarak illetin nasıl anlaşıldığının tespit edilmesi yerinde olacaktır.

<sup>15</sup> Talip Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 107.

<sup>16</sup> Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Şifâu'l-Ğalil fi Beyâni's-Şebahi ve'l-Muhîli ve Mesâliki't-Ta'lil, thk. Hamed Kubeyî, (Bağdat: Matbaatu'l-İrşâd, 1971), 456-457. Şelebî, Ta'lîlu'l-Ahkâm, 13. Muhammed Mustafa Şelebî, Usûlü'l-Fıkhü'l-İslamî (Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, t.y.), 221.*

<sup>17</sup> Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, 13.

<sup>18</sup> Türcan, *Norm-Amaç İlişkisi*, 107.

<sup>19</sup> Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, 13. Şelebî, *Usûlü'l-Fıkh*, 221.

<sup>20</sup> Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, 13.

istikrarlı/münzabıt vasıf manasında kullanmış ve bu anlamda kullanılmasının mecaz olduğunu da ifade etmekten geri durmamışlardır. Onlara göre bu vasıflar (zâhir ve münzabıt) hakiki manada illeti ortaya koymanın kurallarıdır. Usûlcüler, herhangi bir eylemin sonucunda ortaya çıkan zarar veya yararın hakiki manada illet olduğunu kabul edip diye isimlendirmiş, şer'î hükümlerin konuluşuyla amaçlanan maslahatın elde edilmesi ve zararın engellenmesi durumuna da maslahat veya Şâri'in kanun koymaktan maksadı adını vermişlerdir. Bu duruma hikmet diyenler olduğu gibi gâî illet diyenler de olmuştur.<sup>21</sup>

## 1.2. Kapsamı

Ta'lîl kavramı, fıkıh usûlü ilminde kullanıldığı gibi kelâm ilminde de kullanılmaktadır. Bu kavram kelâm ilminde genel olarak, Allah'ın fiillerinin bir gerekçeye dayandırılarak açıklanması anlamında kullanılmaktadır.<sup>22</sup> İlahî fiillerin ta'lîli konusunda, kelâmcılar tarafından hüsün-kubh, kulun ihtiyari fiilleri, insanın güç yetiremeyeceği konularla mükellef tutulmasının caiz olup olmadığı vb. hususlar ile Allah'ın fiillerinin bir amaç ile ta'lîl edilmesinin caiz olup olmadığı ve bu konuda kelâm ekolleri arasında bulunan görüş ayrılığı ele alınmaktadır.<sup>23</sup> Bu konunun ana temasını, Cenab-ı Hakk'ı herhangi bir fiili yapmaya sevk eden bir amaç ve gayenin (gâî illet) bulunup bulunamayacağı, bunun kabulü durumunda, Allah'a noksanlık nispet etme anlamına gelip gelmeyeceği gibi tartışmalar teşkil etmektedir.<sup>24</sup> Yoksa Cenabı Hakk'ın hikmet sahibi olduğunu, onun fiillerinin hikmetten ârî olmadığı konusunda kelâmcılar arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.<sup>25</sup>

İlâhî fiillerin ta'lîli hususu kelâmcılar tarafından Allah'ın ilim, irade, kudret ve hikmet sıfatları ile ilişkisi kurularak ele alınmıştır. Hem ilâhî fiillerin hem de şer'î hükümlerin Allah'ın irade sıfatının sonucu olması sebebiyle özellikle hicri beşinci asırdan sonra kelâm ilminin fıkıh usûlü ilmi ile etkileşimi sonrasında bilhassa mütekellimîn metoduna göre telif edilen fıkıh usûlü eserlerinde ilâhî fiiller ele alınmaya başlanmıştır.

<sup>21</sup> Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, 13; İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 480.

<sup>22</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 331; Cürcânî, *Ta'rîfât*, 55.

<sup>23</sup> Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 3: 233-305; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2: 151-166; İcî, *el-Mevâkıf*, 311-336.

<sup>24</sup> Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 3: 289-292; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2: 151-167; İcî, *el-Mevâkıf*, 331-332.

<sup>25</sup> Muhammed Abduh, *Risâletu't-Tevhîd*, thk. Reşîd Rızâ, t.y., 68-69.

İlâhî fiillerin ta'lîli konusu dolaylı olarak fıkıh usûlü ile ilişkisi kurulup bu ilimde ele alınsa da doğrudan kelâm ilminin konusudur. Bu sebeple burada ilâhî fiillerin ta'lîli değil, şer'î hükümlerin ta'lîli ele alınmakla birlikte Âmidî'nin hükümlerin ta'lîli konusundaki anlayışı ilâhî fiiller hususundaki yaklaşımına dayandığı için onun bu mevzudaki görüşleri aşağıda ana hatlarıyla ele alınacaktır.

## 2. Ta'lîlin Tarihsel Gelişimi

Tarih içerisinde ortaya çıkan tüm İslamî ilimler, doğrudan ya da dolaylı olarak Kur'an ve sünneti esas almış ve belli bir gelişim süreci içerisinde varlığını devam ettirerek tekâmüle ermişlerdir. Her çağdaki ilim adamları bir önceki çağdan tevarüs ettikleri ilmi mirası tetkik etmiş ve içinde yaşadığı dönemin sosyal, siyasal, kültürel ve ilmi gelişmelerini de dikkate alarak faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu durum fıkıh usûlü ilminin ana konularından biri olan ta'lîl için de geçerlidir. Sahâbe nesli Kur'an ve sünnette somut örnekleri bulunan ta'lîli esas alarak karşılaştıkları problemi halletmeye çalışmışlardır. Onlardan sonra gelen tabiûn ve etbâu't-tâbiîn kuşaklarının ilim adamları Kur'an, sünnet ve sahâbe uygulamalarını dikkate alarak sorunları çözmeye çalışmışlardır.<sup>26</sup>

İlk üç nesilden sonra tedvin edilmeye başlanan fıkıh usûlü ilminde ta'lîl konusu farklı yönleriyle incelenmeye tabi tutulmuştur. Bu yönlerden birisi de illet hüküm ilişkisidir. Bu ilişki, tedvinin başlangıcı kabul edilen hicri üçüncü asırdan sonra fıkıh usûlüne dair telif edilen eserlerde dolaylı da olsa ele alınmaya başlanmıştır. İlk başta illet ile ilgili farklı konular bağlamında ele alınan illet hüküm ilişkisi zamanla müstakil olarak tetkik edilmiş ve kelâmî anlayışlara bağlı olarak hakkında farklı düşünceler ortaya çıkmıştır.

---

<sup>26</sup> Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbenin müctehidleri karşılaştıkları herhangi bir meselenin çözümünü Kur'an ve sünnette bulunmuyorsa, onlara ters olmayacak şekilde tüm yorum faaliyetlerini kullanarak karara bağlama cihetine gidiyorlardı. Bu yorum faaliyeti sonraki dönemlerde olduğu gibi çok sınırlayıcı ve kısıtlayıcı bir biçimde değil esnek bir şekilde fakat rastgele de değil, belli kaide ve kurallar istikametinde gerçekleştiriliyordu. Bu kaide ve kuralların henüz derlenip yazıya geçirilmediği dönem; tedvin öncesi dönem şeklinde isimlendirilmiştir. Bu dönem, H.3. asrın başına kadar ki dönemi kapsadığı kabul edilmektedir. Bu dönemin özellikleriyle ilgili geniş bilgi için bkz: İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş (Dımaşk: Dâru Ya'rib, 2003), 2: 199-201; Hîtû, *el-Vecîz*, 10.



## 2.1. Kur'an'da Ta'lil

Kur'an-ı Kerim, daha sonra ortaya çıkacak hükmü genişletme metotlarına hem muhteva hem de yöntem itibariyle kaynaklık etmiştir. Hükümleri genişletmenin yollarından biri olan ta'lilin somut örnekleri, bizzat Kur'an'da yer almaktadır. Hükümün bir vasfa bağlanması, ta'lil anlamını ifade eden edatlar kullanılarak hükmün vazedilmesi ve konulan hüküm ile birlikte ondan amaçlanan maslahatın zikredilmesi şeklinde Kur'an'daki somut örnekler ta'lile esas teşkil edecek mahiyettedir;

1. Hükümün bir vasfa bağlanması: Örneğin; *”وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا”* *Hırsızlık edenlerin -ister erkek olsun kadın olsun- ellerini kesin.*<sup>27</sup> ayetinde ellerin kesilmesi hükmü hırsızlık vasfına bağlanarak vazedilmiştir. Hükümün vasfa bağlanarak konulmasından, bu vasfın bulunduğu tüm durumlarda söz konusu hükmün de bulunacağı sonucu çıkmaktadır.

2. Ta'lil anlamını ifade eden bir edat kullanılarak hükmün konulması: Kur'an'da savaşa izin veren ilk ayet<sup>28</sup> olarak kabul edilen *”أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا”* *Haksız yere saldırıya uğrayanlara, zalimlerle savaşmaları için izin verilmiştir.*<sup>29</sup> ayetinde savaşma izni ile ilgili hüküm, illet anlamını ifade eden “ba” edatı kullanılarak zulme uğrama vasfına bağlanmıştır. Kur'an'da savaş ganimetlerinin kimlere dağıtılacağı açıklandıktan sonra şöyle buyrulmuştur: *”كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ”* *Böylece (mal ve servet, sadece) zenginlerinizin arasında dolaşıp duran bir güce dönüşmesin.*<sup>30</sup> Bu ayette ganimetin yalnızca savaşa katılanlar arasında değil, ayette zikredilenlere de dağıtılmasının emredilmesinin illeti, malın belli bir gurubun eline geçip böylece tekelleşmenin meydana gelmesinin önüne geçmektir. Bu ta'lili bildiren de “*كي* Key” edatıdır.<sup>31</sup>

3. Konulan hüküm ile birlikte ondan amaçlanan maslahatın (yararın elde edilmesi veya zararın engellenmesi) zikredilmesi. Kur'an'ın birçok ayetinde bir şey emredilirken

<sup>27</sup> Mâide 5/38.

<sup>28</sup> Muhammed Tahir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr* (Tûnus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 17: 273.

<sup>29</sup> Hac 22/39.

<sup>30</sup> Haşr 59/7. Ta'lile delâlet eden lafızlar, bu araştırmanın üçüncü bölümünde Tenbih ve İmâ' başlığı altında özelde Âmidî'nin genelde ise usûlcülerin bu konudaki görüşleri aktarılırken incelenecektir.

<sup>31</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 28: 84-86.

veya yasaklanırken yararı ve zararı zikredilerek emredildiği ya da yasaklandığı görülmektedir.<sup>32</sup> Örneğin, Mâide suresinin 90. ayetinde içki, kumar, dikili taşlar ve fal oklarının yasaklandığı bildirmiştir. Bunun neden yasakladığını, başka bir ifadeyle bunların terkedilmemesi durumunda ne gibi bir zararın meydana geleceği şöyle açıklanmıştır: *إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُضِدَّكُمْ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ* *Şeytan, içki ve kumar yoluyla aranızda kin ve düşmanlık sokmaya, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymaya çalışır. Öyleyse, (hala bunlardan) vazgeçmeyecek misiniz?*<sup>33</sup> Bu hükümden amaçlanan; kin ve düşmanlığa engel olma; Allah'ı anmaya ve namaza mânî olan durumu ortadan kaldırma şeklindeki maslahattır.

## 2.2. Sünnette Ta'lîl

Hz. Peygamber'in (s.a.v) tebliğ ve beyân şeklinde iki görevi bulunmaktadır.<sup>34</sup> Tebliğ, Allah'tan aldığı vahyi insanlara bildirmesi; beyân ise aldığı vahiyden açıklanmaya ihtiyaç duyan kısımları açıklamasıdır. Hz. Peygamber, beyân vazifesini bazen Kur'an'da bulunan mücmel bir hükmü açıklayarak, bazen genel (âmm) olan bir hükmü tahsîs ederek, bazen de Kur'an'da bulunmayan bir hükmü koyarak yerine getirmiştir.<sup>35</sup> Hz. Peygamber, bazı hükümleri doğrudan koymuş, bazılarını illet ve sebeplerini açıklayarak, bir kısmını da illet ve hikmetini zikrederek va'zetmiştir.

1. Hz. Peygamber'in bir hükmü illeti ile birlikte zikretmesi. Buna kedi artığının temiz oluşu ve kurban etinin dağıtılması ile ilgili hadisler örnek olarak zikredilebilir. Hz. Peygamber, kedinin artığının necis olmadığı hükmünü açıklarken illetini şöyle izah

<sup>32</sup> Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, 15. Bu konu fıkıh usûlü geleneğinde hikmet ve maslahatla ta'lîl başlıkları altında değerlendirilmiştir. Bu araştırmanın ikinci bölümünde bu konu genişçe ele alınacaktır.

<sup>33</sup> Mâide 5/90-91. İbn Aşûr, ayette zikredilen dört zarardan (kin, düşmanlık, Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak) her birisinin tek başına içkinin haram kılınmasının illeti olabileceğini dile getirmiştir. Muhtemelen İbn Aşûr burada illeti hikmet anlamında kullanmıştır. 90. ayette dört şey yasaklandığı halde 91. Ayette yasaklanan dört şeyden yalnızca iki şeyin hikmetinin zikredilmesini İbn Aşûr şöyle izah etmiştir: Dikili taşlar ve fal okları inançla alakalı problemler olduğu için Müslümanlar İslam'a girdikleri ilk günden itibaren bunları bırakmışlardı. Dolayısıyla Medine'de içki ile ilgili ayet nazil olduğunda Müslümanların dikili taşlar ve fal okları ilgili herhangi bir yanlış inanç ve tutumları bulunmamaktaydı. Bkz: İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, c. 7, 27, 30.

<sup>34</sup> Hz. Peygamber'in tebliğ vazifesi ile ilgili bkz: Mâide 5/67, Şûrâ 42/48; beyân vazifesi ile ilgili bkz: Nahl 16/44.

<sup>35</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risale*, thk. Ahmed Muhâmmed Şakir (Kahire: Dâru'n-Nubelâ, 2016), 106-107.

etmiştir: “Kedi, etrafınızda dolanan hayvanlardandır.”<sup>36</sup> Müslümanların üç günden fazla kurban etini evlerinde bekletmemeleri şeklinde emir veren Hz. Peygamber, bir sonraki yılda, önceki yılda verilen talimatın devam edip etmediğini soran sahâbeye ilgili hükmün kaldırıldığını bildirmiş ve illetini de şöyle açıklamıştır: “Geçen sene insanların sıkıntısı olduğu için onlara yardım etmeniz amacıyla ilgili talimatı vermiştim. Şimdi yiyin, yedin ve depolayın.”<sup>37</sup>

2. Hz. Peygamber’in bir hükmü, illet ve hikmeti ile birlikte zikretmesi. Buna Muaz b. Cebel’in (r.a.) namazda kıraatı uzatması ile ilgili hadis örnek olarak verilebilir. İmamlık yaparken uzattığı kıraat sebebiyle şikâyet edilen Muaz’a, Hz. Peygamber; “Ey Muaz, sen fitneci misin?”<sup>38</sup> şeklinde tepki gösterdikten sonra; “Ey insanlar! Sizden kim insanlara namaz kıldırırsa fazla uzatmasın, çünkü cemaatte zayıf, hasta ve yaşlılar vardır. Tek başına kıldığında dilediği kadar uzatabilir.”<sup>39</sup> talimatını vermiştir. Buradaki hükmün illeti; zayıf, hasta ve yaşlıların cemaatte bulunması, hikmeti ise, namazın uzatılmasından dolayı cemaatin maruz kalabileceği zararın ortadan kaldırılmasıdır. Hz. Peygamber’in bu gibi durumlarda ortaya çıkabilecek fitneye işaret etmesi, hikmet olarak anlaşılabilir.

### 2.3. İlk Üç Nesilde Ta’lîl

İslam’ın kurucu nesli olarak kabul edilen sahâbenin adaleti konusunda herhangi bir tartışma bulunmamakla birlikte, verdikleri bireysel hükümlerin (sahâbe kavli) bağlayıcılığı konusunda mezhepler arasında farklı anlayışlar söz konusu olmuştur. Söz konusu ihtilaf ile birlikte özellikle dört halife ve fakih sahabilerin verdikleri hükümler İslam hukukunun gelişmesinde çok ciddi katkılar sağlamıştır.<sup>40</sup> Muaz hadisinde ifade edilen; Kur’an ve sünnetten sonra ictihâda başvurma prensibi, sahâbe nesli tarafından sonuna kadar işletilmiştir.<sup>41</sup> İlgili dönemde her ne kadar nazari kurallar tedvin

<sup>36</sup> (إنها من الطوافين عليكم والطوافات) Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş’as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut, 9 c. (Beyrut: Daru’r-Risaleti’l-Alemiyye, 2009), Salât, 38.

<sup>37</sup> (كلوا واطعموا وادخروا فإن ذلك العام كان في الناس جهد فأردت أن تعينوا فيها). Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî* (Beyrut: Daru ibn Kesir, 2002). Edâhî 16; Gazâlî, *Şifâu’l-Ğalîl*, 24.

<sup>38</sup> Ebu’l-Hüseyn Müslim b. Haccac, *Sahîhu Müslim*, thk. Ebû Kuteybe Nezer Muhammad el-Ferâyâbî (Riyad: Daru’t-Taybe, 2006). Salât, 178.

<sup>39</sup> Buhârî, Ezân, 62.

<sup>40</sup> Sahabe neslinin sünnet anlayışı birbirinden farklılık arz etmektedir. Bünyamin Erul, sahabe neslinin sünnet karşısındaki tutumlarını zahirî, fikhî ve ictihâdî şeklinde üç guruba ayırarak incelemiştir. Bkz: Bünyanim Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 147-443.

<sup>41</sup> İctihâdın hücciyetine delil gösterilen Muâz hadisi İbn Mâce’de şöyle geçmektedir: “Allah rasûlü Muâz b. Cebel’i Yemen’e vali olarak gönderince; sana bir dava getirildiğinde ne ile hüküm verirsin?” diye

edilmemişse de sahâbe fetva ve hüküm verirken kuralları göz önünde bulundurarak hüküm veriyorlardı. Daha tedvin edilmemiş fakat sahâbenin hüküm verirken dayanak kabul ettikleri kurallardan biri de ta'lîldir. Yani sahâbe herhangi bir konuda hüküm verdiklerinde ilgili hükmü bir gerekçe/illete dayandırarak veriyorlardı. Sahâbenin bu konudaki tasarrufunu beş kısma ayırmak mümkündür:

1. Kitap ve sünnette mutlak olarak va'zedilen hükümler, zararı giderme prensibiyle ta'lîl edilerek tatbik alanı genişletilmiştir. Örneğin; "Seferde hırsızlık cezası tatbik edilmez"<sup>42</sup> hadisi mutlak olarak, herhangi bir illet zikredilmeksizin varid olmuştur. Sahâbe bu hükmü, taabbudî olarak değil, muallel/ta'lîlî olarak değerlendirmiş ve illetini, ortaya çıkabilecek zararı engelleme şeklinde tespit etmiştir. Bu nedenle daru'l-harpte hadd ve ta'zîr cezasını uygulamayıp ertelemişlerdir. Cezanın tatbik edilmesi durumunda, cezaya maruz kalanların dinden dönme ve düşmana sığınma ihtimali bulunduğu için uygulanmamıştır.<sup>43</sup>

2. Sahâbe, Kur'an ve sünnette mutlak veya herhangi bir illete dayandırılmış hükümlerin illetinin değişmesi durumda hükmünün de değişeceğini kabul etmiştir. Örneğin Tevbe suresinin 60. ayeti zekâtın sekiz gruba sarf edilebileceğini beyân etmiştir. Bu sekiz gruptan biri de müellefe-i kulûbtur. Bu guruba zekât vermeyi içeren ayet nazil olunca, Hz. Peygamber onlara zekât vermeye başlamıştır. Bu durum Hz. Ebû Bekir hilafetinin ilk döneminde de devam etmiştir. Ancak Hz. Ömer mutlak olarak zikredilen bir hususu zarardan kaçınma ile ta'lîl etmiş ve İslam'ın güçlenmesiyle bu illetin ortadan kalktığı sonucuna vararak müellefe-i kulûba zekât verilmemesi gerektiği yönünde ictihâd etmiştir.<sup>44</sup>

---

sordu. Muâz (r.a.), "Allah'ın Kitabı'yla" dedi. Resûlullah, "Onda bulamazsan ne ile hükmedersin?" diye tekrar sordu Muâz, "Resûlullah'ın sünnetiyle" diye cevap verdi. Resûlullah'ın (a.s.m.), "Ya orada da bulamazsan?" demesi üzerine de Hz. Muâz: "O zaman kendi görüşüme göre ictihâd eder, ona göre hüküm veririm." dedi. Bunun üzerine Allah rasûlü: "Resûlullah'ın elçisini, Resûlullah'ın hoşnut olacağı bir şeye muvaffak kılan Allah'a hamdolsun!" şeklinde hoşnutluğunu dile getirdi. İbn Mace, Muhammed b. Yezid, *es-Sünen* (Daru İhyai Kütübî'l-Arabiyye, t.y.). Kadâ, 11.

<sup>42</sup> Ebu Davud, Hudûd 18.

<sup>43</sup> Hükmü bu şekilde ta'lîl etme herhangi bir nass, icmâ' ve kıyasa ters olması söz konusu değildir. İslam hukukunda buna benzer hükümler vardır. Örneğin, hamile ve çocuk emziren kadınların cezası, soğuk, sıcak ve hastalık zamanında işlenen suçların cezası da ertelenmiştir. Bkz: Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, 37.

<sup>44</sup> Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdulkadir Atâ (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 9. Kallek Cengiz, "Müellefe-i Kulûb", *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 31: 475. Hz. Ömer'in ilgili uygulamasından dolayı sükûti icmâ'ın oluşup oluşmadığı konusunda ihtilaf vardır. Buna bağlı olarak ilgili hükmün yani müellefe-i kulûb grubuna zekât verilip

Hiz. Ömer ve Hiz. Ali, bir topluluk tarafından ortaklaşa gerçekleştirilen öldürme suçunda tüm iştirakçilerin kısas olarak öldürülmesine hüküm etmişlerdir. Hiz. Osman, buluntu develere sahip çıkılıp kamuoyuna ilan edilmesi, ilandan sonra sahibinin çıkmaması durumunda satılıp parasının sahibi çıkıncaya kadar muhafaza edilmesine hüküm etmiştir.<sup>45</sup> Bu iki örnekte hüküm verilirken maslahatın gözetildiği, başka bir ifade ile hikmet ile ta'lil edildiği görülmektedir.<sup>46</sup>

Hiz. Peygamber, kadınların koku sürmeden mescide gitmek istediklerinde kimsenin engel olmaması talimatını vermiştir.<sup>47</sup> Onun vefatından sonra kadınların durumunda meydana gelen değişikliklerden dolayı Hiz. Aişe; "Rasûlullah bugün yaşayıp kadınların bu halini görseydi onların mescide gitmelerini yasaklardı" <sup>48</sup> şeklindeki sözleri ve Hiz. Peygamber'in teravih namazını farz kılınacağı endişesiyle devamlı kıldırılmamış olmasına rağmen<sup>49</sup> Hiz. Ömer'in artık böyle bir endişenin kalmadığı gerekçesiyle teravih namazını cemaatle kılma talimatını vermesi,<sup>50</sup> sahâbenin illeti kalkan meselelerde hükmü yeniden değerlendirdiklerini göstermektedir.<sup>51</sup>

3. Sahâbe, Allah'ın serbest bıraktığı veya Hiz. Peygamber'in yaptığı bazı fiilleri, meşruiyetini inkâr etmemekle birlikte meydana gelebilecek zararı engellemek düşüncesiyle yasaklamıştır. Mâide suresinin 5. ayetinde ehl-i kitap kadınlarıyla evlenilebileceği belirtilmesine rağmen Hiz. Ömer, bunlarla evlenmeyi yasaklamıştır. O, Hüzeyfe b. el-Yaman'ın (r.a.) Yahudi bir kadınla evlendiği haberini alır ve bunun üzerine Hüzeyfe'ye; "evlendiğin kadını boşla!" talimatını gönderir. Hüzeyfe'nin: Yahudi bir kadınla evlenmek haram mıdır? Sorusuna Hiz. Ömer; hükmün illetini de içeren şu cevabı yazıp gönderir: "Hayır! Haram değildir. Ancak ben sizin onlardan iffetli olmayanlarla

---

verilemeyeceği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Tartışma ve görüşler için bkz: Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh İbn Arabî, *Ahkamu'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, t.y.), 2 409. İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 10: 238-239; İbrahim Yılmaz, "Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması Bağlamında Müellif-i Kulûba Zekât Fonundan Pay Verilmesi ile İlgili Hiz. Ömer'in Uygulaması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 234-256.

<sup>45</sup> Müveffuddin Abdillâh b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravdetü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 1998), 297.

<sup>46</sup> İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lil Tartışmaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 293-295.

<sup>47</sup> Müslim, Salât 140.

<sup>48</sup> Müslim, Salât 144.

<sup>49</sup> Ebu Davud, Salât 318.

<sup>50</sup> Ebû Abdillâh b. Muhmud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta'lili'l-Muhtâr*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Ahmet Muhammed Behûm, Abdullatif Hirzullah (Beyrût: Daru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2009),1: 234-238; Heyet, *İlmihal -İman ve İbadetler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005), 1: 313-314.

<sup>51</sup> Şelebî, *Ta'lilu'l-Ahkâm*, 40.

karşılaşmanızdan endişe ediyorum.”<sup>52</sup> Başka bir rivayette Hz. Ömer’in “Müslümanların sana uyup güzelliklerinden dolayı zimmi/ehl-i kitap kadınları tercih etmelerinden korkuyorum. Bu durum Müslüman kadınları fitneye düşürmeye yeter.” şeklinde cevap yazdığı kaydedilmektedir.<sup>53</sup>

4. Sahâbe, yeni toplumsal koşulların ortaya çıkardığı ihtiyacı karşılamak için yeni düzenlemeler veya mevcut düzenlemelere yeni şartların ihtiyacını karşılayacak şekilde uyarlıyorlardı. Hükümlerdeki bu kısıtlama bazen nassı tahsîs veya nassın zahirini terk etme sonucunu doğursa da onlar bunu, olacak veya olabilecek zararı önlemek amacıyla yapıyorlardı. Tek bir lafızla üç talakı dile getirip eşlerini boşayanların talaklarını geçerli saymaları,<sup>54</sup> içki cezasını artırmaları,<sup>55</sup> aç kaldıkları için hırsızlık yapanları cezalandırmayıp aç kalmalarına sebep olanlara sürgün cezasını vermeleri<sup>56</sup>... örnek olarak zikredilebilir.<sup>57</sup>

5. Sahâbe, Hz. Peygamber zamanında yapılmayan bir işin, hayırlı olduğunu tespit etmişlerse veya meydana gelen yeni bir hâdise hakkında hüküm verme durumunda kalmışlarsa ilgili hükmün nassa uygunluğunu tespit ederek hüküm vermişlerdir.<sup>58</sup> Hz. Ebûbekir’in halifeliği döneminde Kur’an’ın Mushaf haline getirilmesi (cem’) meselesi buna örnek olarak zikredilebilir. Hz. Ömer, Kur’an’ın bir mushaf halinde toplanmasını Hz. Ebûbekir’e teklif ettiğinde onun; “Hz. Peygamber’in yapmadığı bir işi nasıl yaparsın” şeklinde karşılık vermesi üzerine, Hz. Ömer şöyle buyurmuştur: “Vallâhî bu iş hayırlı ve İslam’ın faydasına olan bir iştir.” Bunun üzerine Hz. Ebûbekir ikna olmuş ve Kur’an Mushaf haline getirilmiştir.<sup>59</sup>

<sup>52</sup> (لا! ولكن أخاف أن تواقعوا المومسات منهن) Ebû Bekir b. Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu’l- Kur’ân*, thk. Muhammed es-Sadık Kamehâvî (Beyrût: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1992),3: 323-324.

<sup>53</sup> Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Kitabu’l-Asar*, thk. Halid el-Avvâd (Beyrut: Dâru’n-Nevâdir, 2008), 1 394-395. İmam Muhammed’de göre, ehli kitap kadınlarıyla evelemenin haram olmadığı fakat bu gibi kadınlar Müslüman kadınlara tercih edilmemesi gerekir. O, Ebû Hanife’nin de bu görüşte olduğunu aktarmıştır. Bkz: Şeybânî, *Kitabu’l-Asar*, 1: 395.

<sup>54</sup> Müslim, Talâk, 15-17.

<sup>55</sup> Ebu Davud, Hudûd, 37.

<sup>56</sup> İbn Kayyim el-Cevzi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr, *İ’lâmu’l-Muvakki’în An Rabbi’l-Alemîn* (Beyrût: Daru’l-Kitabi’l-Arabî, 2006), 605.

<sup>57</sup> Abdusselâm Belâcî, *Tetavvuru İlmi Usûli’l-Fıkhi ve Tecedduduh* (Beyrût: Daru ibn Hazm, 2010), 29.

<sup>58</sup> Şelebî, *Ta’lîlu’l-Ahkâm*, 64; Belâcî, *Tetavvuru İlmi Usûli’l-Fıkhi*, 29.

<sup>59</sup> Buhari, Fedâilu’s-Sahabe 3.

Yukarıda zikredilen örneklerden, sahâbenin ta'lîl konusunda rahat hareket ettiği görülmektedir. Bazen mansûs illet ile hüküm arasında ilişki kurdukları (kıyâs) bazen de hükümden illetini kendileri çıkardıkları (istinbât) görülmekle beraber onların ta'lîl konusundaki ana düsturları; iyi ve yararlı olanı elde etmek kötü ve zararlı olanı engellemek anlamına gelen maslahat ve hikmettir. Onlar hüküm verirken daha sonraları; zahir, münzabıt hükme alamet kılınan vasıf şeklinde belli bazı şartlarla sınırlandırılan ve hükme medâr kılınan illet ile metotlarını sınırlamadıkları görülmektedir.<sup>60</sup>

Sahâbe neslinden sonra gelen ve Hz. Peygamber'in "En hayırlı nesil benim zamanımda yaşayan nesildir. Sonra onları takip edenler, sonra da bunları takip edenlerdir."<sup>61</sup> şeklindeki iltifatını nâil olan tabiûn ve etbâu't-tâbiîn neslinin ta'lîl konusundaki yaklaşımlarını üç kısma ayırmak mümkündür:

1. Maslahat ile nassın umûmunu tahsîs etmek. Mutlak ve âmm olan bazı hükümlerle amel edilmesi halinde maslahata aykırı bir durum ortaya çıkacaksa tabiûn ve etbâu't-tâbiîn âlimleri, maslahatı esas alarak ilgili hükmü takyîd, tahsîs veya nassın zahirini terk etme cihetine gidiyorlardı. Bu konuda birçok örnek zikredilebilir; fakat iki örnekle iktifa edilecektir. İlki: kişinin yakın akrabaları için şahitlik yapıp yapamayacağı konusu, diğeri ise eşyanın satış fiyatına üst sınır getirilip getirilemeyeceği (nahr) meselesidir.

Kur'an'da, şahitlik için yalnızca adalet şartı ileri sürülmüştür.<sup>62</sup> Sünnet de bu konuda bazı istisnalar getirmiştir. Fakat sünnetin getirdiği istisnalar arasında kişinin kendi yakın akrabaları için şahitlik yapamayacağı hususu yoktur. Hz. Ömer, Kadî Şüreyh (ö. 80/699), Said b. Müseyyib (ö. 94/713) ve Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/720) gibi âlimler de

<sup>60</sup> Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, 71.

<sup>61</sup> Buhâri, Şehâdât 9; Fezâilu'l-Ashâb 1. Hz. Peygamber'in tabiûn ve tebe-i tabiûn nesli ile ilgili bu ifadesi daha sonraki dönemlerde bazı şer'î delillerin tespitinde belirleyici olduğu görülmektedir. Örneğin, mürsel haberin kabul edilip edilmemesi ile ilgili tartışmalarda Hanefî fakih İsa b. Ebân'nın (ö. 221/836) ilk üç neslin mürsel olarak rivayet ettikleri haberi kabul etmesinin dayanağı bu hadistir. Bkz: Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1994), 3: 145; Fahru'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-Bezdevî (Kenzu'l-Vusûl ila Ma'rifeti'l-Usûl)*, thk. Sâid Bektaş (Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2016), 390; Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed e-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 1: 370; Seyfuddîn Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdullah b. Ali eş-Şehrânî vd. (Riyâd: Daru'l-Fadîle, 2016), 2: 865-866; Aladdin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1997), 3: 4.

<sup>62</sup> Mâide 5/106; Talâk 65/2.

kişinin kendi yakın akrabaları için şahitlik yapabileceği fikrindedirler.<sup>63</sup> Ancak tabiûn nesli âlimlerinden İmam Zührî (ö. 124/742), kişinin kendi yakın akrabaları için şahitlik yapamayacağı kanaatindedir. Zührî, kendilerinden önce insanların kendi yakın akrabaları için şahitliğinin caiz, şimdi ise caiz olmadığını dile getirirken, kullandığı ifadelerden maslahat ile hüküm verildiğini çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. O şöyle diyor: “Bundan önceki Müslümanların, yakın akrabaları hakkında şahitlikleri kabul ediliyordu. Çünkü babanın çocuğu, çocuğun babası, kardeşin kardeşi ve eşlerin birbiri hakkındaki şahitliği konusunda kimsenin ithamına maruz kalmıyorlardı. Fakat zamanla insanların ahlakında ciddi problemler meydana geldi. Bu da hâkimlerin onları itham etmeleri sonucunu doğurdu. Artık bundan sonra yakın akrabaların birbiri hakkındaki şahitlikleri kabul edilmeyecektir.”<sup>64</sup> Zührî’nin sözlerinden de açıkça anlaşılacağı gibi yakın akrabaların birbirleri hakkındaki şahitliklerinin kabul edilmemesinin sebebi/illeti; ithama maruz kalmalarıdır. İlet bu olduğuna göre bundan sonra kim ithama maruz kalırsa şahitliği kabul edilmeyecektir. Çünkü illetin varlığı hükmün varlığını gerektirmektedir.<sup>65</sup>

Eşyanın satış fiyatına üst sınır getirilip getirilemeyeceği konusuna gelince; piyasada fiyatlar artmaya başlaması üzere Hz. Peygamber’den bu duruma müdahale etmesi istenmiş O da “Şüphesiz yok ki, fiyatları tayin eden, darlık ve bolluk veren, rızıklandırıcı ancak Allah’tır. Ben sizden herhangi birinin malına ve canına yapmış olduğum bir haksızlık sebebiyle o kimsenin hakkını benden ister olduğu halde, rabbime kavuşmak istemem.”<sup>66</sup> buyurarak böyle bir uygulamanın haksızlığa yol açacağını dile getirerek reddetmiştir. Ancak tabiûn âlimlerinden Said b. Müseyyib, Rebîa b. Abdirrahman (ö.136/753), Yahya b. Said el-Ensârî (ö.143/760) gibi âlimler fiyat sınırlamasının caiz olduğu konusunda fetva vermişlerdir. Bu konuda hadis bulunmasına rağmen adı geçen âlimlerin neye dayanarak fetva verdikleri sorusuna Endülüslü Maliki fakih Ebû'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) maslahatı temin ve zarara engel olmak şeklinde cevap vermiştir.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> İbn Kayyım el-Cevzi, *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, 97-98.

<sup>64</sup> İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, 97. Bazı âlimler bu konuda yasaklayıcı bir hadisin olduğunu dile getiriyorlar. Onlara göre akrabaların birbirleri hakkındaki şahitliklerinin kabul edilmemesi, hadisle ortaya konmuştur. Fakat ilgili hadisin garip olduğu dile getirilmiştir. Bu konudaki tartışmalar için bkz: İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, 95-100.

<sup>65</sup> Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, 75.

<sup>66</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-Kebîr-Sünenü't-Tirmizî*-, thk. Şuayb el-Arnâvut, Abdullatif Harzullah, (Beyrût: Dâru'r-Risaleti'l-Alemiyye, t.y.), Bûyû' 73

<sup>67</sup> Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu Müvattai Mâlik* (Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 6: 351.



2. Nassın bulunmadığı hususlarda maslahata dayanarak hüküm vermek. Bu durum usûlcüler tarafından maslahat-i mürsele olarak nitelendirilmiştir. Usûlcüler, maslahat-i mürseleyi; “Şâri’ tarafından hükmü açıklanmayan ve kendisine kıyâs yapılabilecek herhangi bir nass veya icmâ’ın bulunmadığı konularda insanlara fayda sağlayacak veya zararı giderecek, geçerli veya geçersiz olduğuna dair herhangi bir delilin de bulunmadığı bir vasıf ile hüküm vermek” şeklinde tanımlamışlardır.<sup>68</sup>

Nassın bulunmadığı konularda tabiûn âlimlerinin maslahata dayanarak nasıl hüküm verdikleri Ömer b. Abdilaziz’in valilere gönderdiği talimatlar örnek olarak zikredilebilir. O, valilere gönderdiği mektubunda şöyle demiştir: “Hapishanedekilere karşı şöyle muamele ediniz: Hapiste bulunup cezası kesinleşmeyenleri cezası kesinleşinceye kadar tahliye ediniz (tutuksuz yargılayınız). İçinden çıkamadığınız durum olursa bana bildiriniz. Fuhuş suçlamasıyla hapiste bulunanları tahliye etmeyin, çünkü hapis onlar için bir ibrettir. Cezalandırmada aşırıya gitmeyin. Kimsesi ve malı mülkü olmayan hasta mahkûmlarla anlaşma yapmak lazım. Borcunu ödemediği için hapse atılanlar ile fuhuş suçundan içeride olanları ne aynı koğuşa ne de aynı hapishaneye koyun. Kadınlar için müstakil bir hapishane inşa edin. Güvendiğiniz kişileri hapishanede görevlendirin, rüşvetçileri göreve getirmeyin. Zira rüşvetçi, kimden rüşvet alırsa onun dediğini yapar.”<sup>69</sup>

Yukarıdaki örnek incelendiğinde Ömer b. Abdilaziz’in maslahata dayanarak hüküm verdiği açıkça görülecektir. Örneğin; sanığın tutuklu yargılandığı bir mahkemede suçsuz olduğu ortaya çıkarsa, haksız yere hapis yatmış olacaktır. Dolayısıyla bu durum hak ihlaline neden olacaktır. O, ortaya çıkabilecek zararın (hak ihlali) önüne geçmek için sanığın tutuksuz yargılanması talimatını vermiştir. Borcunu ödemediği için hapis cezası alanlar ile fuhuş yapanları aynı koğuşa koymama talimatını vermesi ise, oluşabilecek zararın önüne geçmek (maslahat) içindir. Zira ikincilerin birincileri etkileme ihtimali yüksektir. Hapishane yönetimine rüşvetçilerin getirilmemesi talimatını veren Ömer b. Abdilaziz, gerekçesini; rüşvetçinin rüşvet aldığı kişilerden talimat alarak haksızlığa

<sup>68</sup> Hîtû, *el-Vecîz*, 453; Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 170-171. Bu araştırmanın üçüncü bölümünde maslahat-i mürsele ile ilgili usûlcülerin yaklaşımı ele alınacaktır.

<sup>69</sup> Muhammed b. Sa'd b. Munî' ez-Zührî, *Kitabu't-Tabakati'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Medine: eş-Şirketu'd-Devliyye, 2000), 7: 349.

sebebiyet vermesi şeklinde bizzat kendisi zikretmiştir. Dolayısıyla o, oluşabilecek zararın önüne geçmek için (maslahat) ilgili talimatı vermiştir.<sup>70</sup>

3. Zararın önüne geçmek için bazı helalleri, hatta sünnetleri terk etmek (Sedd-i zerâi'). Hz. Peygamber veya sahâbe döneminde yapılmasında herhangi bir sakınca görülmeyen, dolayısıyla serbest bırakılan bazı durumlar, tabiûn âlimleri tarafından, yapılması durumunda birtakım zararların ortaya çıkmasına neden olabileceği endişesiyle yasaklanmıştır. Burada iki örnek verilecektir: İlki, zararın önüne geçmek için helal olan bir fiilin tabiûn âlimleri tarafından yasaklandığı, diğeri ise, sünnet olan bir eylem aynı gerekçeden dolayı karşı çıkıldığı ile ilgili olacaktır.

Meşhur Kûfe fıkıh ve tefsir mektebinin önde gelen temsilcilerinden kabul edilen Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-653) talebesi Alkame b. Kays (ö. 62/682), Esved b. Yezid'e (ö. 75/694) şöyle bir vasiyette bulunur: "Ben vefat eder etmez ölüm haberimi kimseye duyurmadan beni hemen defnet! İnsanlar, ölüm haberimi cahiliye devri insanları gibi feryadu figan ederek duyuracaklarından endişe ediyorum."<sup>71</sup> Ölüm haberini duyurmak helal bir fiil olmasına rağmen adı geçen âlim, cahiliye devri hareketine benzeme ve bu konuda aşırıya gitme endişesinden dolayı karşı çıkmıştır.<sup>72</sup>

Fakihler, "Kim Ramazan ayı orucunu tutar, peşinde de Şevval ayından altı gün oruç tutarsa tüm yıl oruç tutmuş gibi olur"<sup>73</sup> hadisine dayanarak bu günlerde oruç tutmanın sünnet olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak İmam Mâlik, Şevval ayı orucuyla ilgili olarak; "ilim ve fıkıh ehlinin bu orucu tutan kimseyi bilmediği, seleften böyle bir şeyin kendisine intikal etmediği, ilim ehli böyle bir orucu tutması veya ruhsat vermesi durumunda bidate yol açacağı, cahil ve boş insanlar tarafından Ramazan ayına ilhâk/ilave edilebileceği endişesiyle hoş karşılamadıkları" gerekçesiyle Şevval ayı orucuna karşı çıkmıştır.<sup>74</sup> İmam Mâlik bu sözleriyle kendi zamanında ve kendisinden önceki ilim ehlinin; bid'ate yol açması, cahil ve boş insanlar tarafından Ramazan ayına ilhâk/ilave

<sup>70</sup> Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, 86-87.

<sup>71</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 8: 212.

<sup>72</sup> Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, 88.

<sup>73</sup> Müslim, *Savm*, 204.

<sup>74</sup> Bâcî, *el-Müntekâ*, 3:91-92.

edilebileceği endişesi şeklinde bir gerekçeden hareket ederek Şevval ayı orucunu tutmadıklarını dile getirmiştir.<sup>75</sup>

Yukarıdaki örneklerden tabiûn ve etbâu't-tâbiîn neslinin ta'lîl konusunda sahâbe yolunda gittikleri görülmektedir. Bunlar da sahâbe gibi karşılaştıkları problemlerin çözümü için maslahat ve hikmete başvurmada herhangi bir sakınca görmemiş ve sonraki dönem usûlcülerin yaptığı gibi ta'lîli belli bazı vasıflarla kayıtlama cihetine gitmemişlerdir. Bununla birlikte onların ta'lîl işlemini rastgele kâide ve kurallardan yoksun bir şekilde gerçekleştirdiklerini iddia etmek de doğru değildir. İlk bakışta maslahat gibi görülen fakat dikkatlice incelendiğinde açık nass ile çelişen, dolayısıyla geçersiz (fâsid) maslahat olarak değerlendirilecek bazı durumlar karşısında bu neslin öncülerinden kabul edilebilecek Ömer b. Abdilazîz'in tavrı, onların maslahat konusunda keyfi hareket etmediklerini ortaya koymaktadır.<sup>76</sup>

Aşağıda Ömer b. Abdilazîz'in yukarıda bahsedilen tavrıyla ilgili bir örnek verilerek bu konu sonlandırılacaktır. İbn Sa'd (ö. 230/845), *Tabakât*'ında şöyle bir olay aktarmıştır: “Abdülhamid b. Abdirrahman isimli bir vali Ömer b. Abdilaziz'e şöyle bir mektup gönderir: Size söven bir adam yanıma getirildi, adamın boynunu vurmaya düşündüm fakat bu konuda sizin görüşünü alıncaya kadar onu hapsettim. Ömer b. Abdilaziz şöyle bir cevap yazar: Eğer o adamı öldürürsen ona karşı sana kısas uygularım. Zira Hz. Peygamber'e sövme dışında hiç kimseye sövmeden dolayı ölüm cezası verilemez. O adama karşı tavrın şu şekilde olmalıdır: İstersen sen de ona söv, istersen bırak gitsin.”<sup>77</sup>

Vali, halifeye söveni öldürmede maslahat (fesadın önüne geçmek bu konuda oluşabilecek tavrıların engellemek ve insanların halifelerine saygı göstermelerini sağlamak) olduğunu düşünmüştür. Fakat Ömer b. Abdilaziz, böyle bir maslahatın

<sup>75</sup> Bâcî, *el-Müntekâ*, 3:91-92.

<sup>76</sup> Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, 91-92.

<sup>77</sup> İbn Sa'd, *Tabakati*, 7: 360.

şeriattan uzak ve naslara aykırı olduğunu açıklayarak reddetmiştir.<sup>78</sup> Şayet bu kapı açılırsa insanlar basit gerekçelere dayanarak birbirlerinin kanını dökerler.<sup>79</sup>

## 2.4. Tedvîn Döneminde Ta'lîl (H. 3-6. Asır)

Hicri üçüncü asırda tedvin edilmeye başlandığı kabul edilen fıkıh usûlü, dördüncü asırda gelişmeye başlamış, beş ve altıncı asırlarda ortaya konan eserlerle zirveye çıkarak kemâle ermiş ve yedinci asırdan sonra Fahreddin er-Razî ve Seyfuddîn el-Âmidî<sup>80</sup> tarafından kullanılan tahkîk metoduyla varlığını güçlü bir biçimde sürdürmüştür.<sup>81</sup> Bu iki usûlcünün eserlerinin medreselerde ders kitabı olarak okutulması için ihtisarlar yapılmış ve bu ihtisarların zorunlu bir sunucu olarak da şerh ve haşiye faaliyetlerine girişilmiştir. Bu dönemin diğer bir özelliği de mantık ilminin tüm ilimlere girmiş olmasıdır. Dolayısıyla bu dönemde yazılan fıkıh usûlü eserlerine mantık ve felsefe dili hâkim olmaya başlamıştır. Artık bu döneme; “fıkıh usûlünün tahkîk devri”, “mezc devri”, “mantığın usûle tatbiki devri” gibi nitelendirmelerle anılması mümkün hale gelmiştir.<sup>82</sup>

Fıkıh usûlünün ilk defa kim tarafından tedvin edildiği konusunda farklı kanaatler bulunmaktadır. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, fıkıh usûlü konusunda ilk eser yazanın Ebû Hanife (ö. 150/767) olduğunu iddia ederken<sup>83</sup> İbn Hallikân (ö. 681/1282), Ebû Yusuf (ö.

<sup>78</sup> Bu konudaki naslardan bazıları şöyledir: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ: Ey İman edenler! Öldürülen kimseler hakkında kısas size farz kılınmıştır.” Bakara 2/178. لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله ، وأني رسول الله ، إلا بإحدى ثلاث : الثيب الزاني ، والنفس بالنفس ، والتارك لدينه المفارق للجماعة Şu üç durum dışında Müslümanın kanını dökmek helal değildir: Zina yapan evli, cana karşı can ve dini terk edip İslam toplumundan ayrılan (irtidat) kişi.” Bkz: Buhari, Diyet 6; Tirmizî, Hudûd 15; Ebu Davud, Hudûd, 1.

<sup>79</sup> Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, 91.

<sup>80</sup> İbn Haldûn, Razî ile Âmidî'nin fıkıh usûlü ile ilgili yazdıkları eserlerdeki metodlarının birbirlerinden farklı olduğunu dile getirmiştir. O bu iki usûlcü arasındaki farkı; “Râzî, meseleleri çok delillendirme cihetine gitmişken Âmidî ise daha çok mezhebi tahkik etme ve örneklendirme yoluna gitmiştir” şeklinde nitelendirmiştir. Bkz: İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 201.

<sup>81</sup> Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 20..

<sup>82</sup> Başoğlu, *Fahreddin er-Râzî Mektebi*, 20. Başoğlu'na göre bu dönemin “tahkîk devri” diye adlandırılmasında iki durum etkili olmuştur: Birincisi, ilgili dönemin ilmi muhitinde Fahreddin er-Râzî, İcî (ö. 756/1355), Tefâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi âlimlerin “bir düşünce tarzının metodik hususiyeti” olarak tahkik kavramını kullanmalarıdır. Yani kendilerinden önce dile getirilen görüşlerin dayandığı kaynakları araştırarak tekrar üretmeleridir. İkincisi, bu dönemde fıkıh usûlü alanında üretilen eserler, kendilerinden önceki ilmi müktesebatı mezhepler üstü ve detaylı bir şekilde araştırma ve incelemeye tabi tutup tekrar üretmeleridir. Bkz: Başoğlu, *Fahreddin er-Râzî Mektebi*, 21

<sup>83</sup> Serahsi, *Usûl*, Muhakkikin önsözü, 1: 3.

182/798) olduğunu nalketmektedir.<sup>84</sup> Bazıları da bu konuda ilk eser yazanın İmam Muhammed (ö. 150/767) olduğu iddiasında bulunmuşlardır.<sup>85</sup> Malikiler, İmam Malik'in fıkıh usûlü konusunda müstakil eser yazmadığını kabul etmekle birlikte bu ilmin bazı konularını ilk defa onun Muvatta' isimli kitabında dile getirdiğini söylemişlerdir.<sup>86</sup> Şiiiler de bu konuda ilk müstakil eser yazanın Muhammed Bâkır (ö. 114/733) olduğu iddiasında bulunmuşlardır.<sup>87</sup>

Bu konudaki asıl tartışma, fıkıh usûlü konularında ilk görüş beyân edenin kim olduğu ile ilgili değildir. Zira sahâbeden tutun etbâu't-tabîîne kadar, nerdeyse tüm fakihler usûlü konularına ilişkin çeşitli görüşler dile getirmişlerdir. Tartışmanın asıl konusu; bu konuları genel olarak kapsayıcı bir şekilde müstakil bir kitap halinde ilk yazıp tedvin edenin kim olduğu ile ilgilidir.<sup>88</sup> Cumhura göre fıkıh usûlü konusunda ilk eser yazıp tedvin eden kişi İmam Şâfiî'dir.<sup>89</sup> Onun yazmış olduğu *er-Risâle* isimli eser, o dönemde fıkıh usûlü alanında yazılıp günümüze ulaşan tek eser payesine sahiptir. Şâfiî mezkûr eserinde; beyân, emir-nehîy, nâsih-mensûh, âmm-has, haber-i vahidin delil oluşu, icmâ, kıyâs, mansûs illet, ictihâd, istihsân gibi fıkıh usûlünün ana konuları kabul edilen meseleleri ele alıp incelemiştir. Onun fıkıh usûlü ile ilgili yazdığı eser *er-Risale*'den ibaret değildir. O, fıkıh usûlünün en önemli konularından kabul edilen; hadislerin teâruzu, haber-i vahidin hücciyeti, istihsân gibi konular hakkında *İhtilâfu'l-Hadîs*, *İptâlu'l-İstihsân* ve *Cimau'l-İlim* adlı müstakil eserler de kaleme almıştır.

Fıkıh usûlünün tedvin döneminden başlamak üzere kelâmî anlayışa bağlı olarak illet ile hüküm arasındaki ilişki için üç farklı kavram grubunun kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan ilki *alem*, *alâmet*, *emâre* ve *muarrif*; ikincisi *dât*, *müessir* ve *mûcib*; üçüncüsü ise *bâistir*. İkinci grubun kullanımında bazı farklılık bulunmaktadır. Bir

<sup>84</sup> Ebu'l-Abbas Şemseddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ehli'z-Zemân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Sâdır, 1972), 6/6: 382; Mustafa Abdurrezzak, *Temhîd li Tarihi'l-Felsefeti'l-İslâmî* (Beyrût: Daru'l-Kabi'l-Lübânî, 2011), 343.

<sup>85</sup> İbn Nedim, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddud (Tahran, 1971), 1 257.

<sup>86</sup> Muhammed b. Hasan el-Hacvî es-Saâli el-Fâsi, *el-Fikru's-Sâmî fi Tarihi'l-Fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 1: 316-317; Abdulvahhab İbrahim Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûli-Dirâse Tahliyye Nakdiyye* (Cidde: Daru's-Şurûk, 1983), 62.

<sup>87</sup> Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûli*, 62.

<sup>88</sup> Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûli*, 65.

<sup>89</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 2: 201; Cemaleddin Ebî Muhammed b. Hasan el-İsnevî *et-Temhîd fi Tahrîci'l-Furû' Ale'l-Usûl* thk. Muhâmmmed Hasan Hîtû, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2013), 38-39; Hîtû, *el-Vecîz*, 11-13; Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-Usûli* 65-66; Abdurrezzak, *Temhîd*, 346.

kısım usûlcü müessir ve mûcib kavramlarıyla birlikte zâtî kavramını kullanırken bazıları da ca'li kavramını kullanmışlardır. Bunun sonucunda *alem/alâmet/emâre/muarrif*, *zâtî müessir/mûcib*, *ca'li müessir/mûcib* ve *bâis* şeklinde dört farklı illet düşüncesi ortaya çıkmıştır. İlk üç düşünce aşağıda incelenecektir. Son düşünce olan *bâis* ise Âmidî tarafından savunulmaktadır. Bu sebeple *bâis* illet düşüncesi Âmidî'nin görüşünün inceleneceği ikinci bölümde ele alınacaktır. Fıkıh usûlü ile ilgili bize intikal eden ilk eserler Şâfî'ye ait olması sebebiyle onun eserleri başlangıç kabul edilerek konu incelenecektir.

#### 2.4.1. Emâre/Alâmet İlet Düşüncesi

Alem/alâmet kelimeleri sözlükte; “emâre, nişan, iki toprak parçası arasındaki sınır, insanların yollarını bulmaları için çöllere dikilen işaretler, yüksek dağ, elbisenin kenarında bulunan işaret ve askerlerin altında toplandığı bayrak”,<sup>90</sup> manalarına gelirken, emâre kelimesi; “alâmet”<sup>91</sup> anlamına gelmektedir. Bazı usûlcülerin illetin tanımında alem/alâmet kavramına yer vermeleri, bazılarının muarrif kavramını kullandıktan sonra onu alem/alâmet ve emâre kavramıyla izah etmeleri bu kavramların onların nazarında aynı manaya delalet ettiğini göstermektedir.<sup>92</sup>

Seyyid Şerîf el-Cürcânî, (ö. 816/1413) emâreyi kavramsal olarak; “hakkındaki kesin bilgidен hareketle bir şeyin varlığını zann (güçlü kanaat) ile ortaya koyan bir göstergedir.”<sup>93</sup> şeklinde tanımlamıştır. Emâre ile emârenin gösterdiği nesne arasındaki ilişki, bulut ile yağmur arasındaki ilişki gibi kabul edilmektedir. Bulutu gören herhangi bir kişi yağmurun yağacağı ile ilgili zanna sahip olur. Yağmurun yağmasında bulutun herhangi bir etkisi söz konusu değildir. Zira yağmuru yağdıran Allah'tır. Bulut sadece yağmurun yağacağına emâre kılınmıştır. Emâre ile ilgili bu tanım illeti emâre olarak niteleyen usûlcülerin bu kavramdan kastettikleri mana ile örtüşmektedir. Zira onlar emâre

<sup>90</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 4: 3084-3085.

<sup>91</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 1: 129; Cürcânî, *Ta'rîfât*, 33.

<sup>92</sup> Fahrüddin Ahmed b. Hasan b. Yusuf el-Çârpurdî, *es-Siracü'l-Vehhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, thk. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özeykan (Riyad: Dâru'l-Miraci'l-Devliyye, 1998), 2: 891; Bedruddin b. Bahâdır Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Abdussettar Ebû Gudde (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuunü'l-İslamiyye, 1992), 5 111-112; Abdülhakim Abdurrahman Esad es-Sa'dî, *Mebâhîsu'l-İlle fî'l-Kıyas İnde'l-Usûlyyîn* (Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2017), 70.

<sup>93</sup> (التى يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول) Cürcânî, *Ta'rîfât*, 33.

kavramını illetin hüküm üzerinde herhangi bir etkisinin bulunmadığı, sadece hükmün varlığına bir emâre olduğunu ifade etmek için kullanmışlardır.<sup>94</sup>

Şâfiî tarafından illetin tanımı yapılmamıştır. Ancak bazı konularda hükmün gerekçesini açıklarken kullandığı ifade, onun illet ile ilgili tasavvurunu, dolayısıyla illet ile hüküm arasında nasıl bir ilişki kurduğunu yansıtacak niteliktedir. Şâfiî, guslün gerekli olması için vücuttan meninin çıkması yeterli midir yoksa Hanefilerin dediği gibi şehvetin de bir etkisi var mıdır?<sup>95</sup> Sorusuna şehvetin gusle bir etkisinin olmadığını dolayısıyla meninin vücuttan çıkmasının guslün gerekliliği için yeterli olduğunu dile getirdikten sonra bunun gerekçesini/illetini şöyle açıklamıştır: “Çünkü meni, guslün gerekliliği için alâmet (alem) kılınmıştır.”<sup>96</sup> Görüldüğü gibi Şâfiî, guslün vacip olmasının illetini, meninin çıkması olarak tayin etmiş ve illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi ifade ederken “alem/alâmet” kavramını kullanmıştır.

Fukuhâ metodunun kurucusu kabul edilen Ebû'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952),<sup>97</sup> teknik anlamda illetin tanımını yapmamakla birlikte *el-Akvâlu'l-Usûliyye* isimli eserinde<sup>98</sup> bazı konuları işlerken illeti farklı ifadeler ile nitelemiştir. İlgili ifadeler, onun illete nasıl baktığı, dolayısıyla illet ile hüküm arasında nasıl bir ilişki kurduğunu ortaya koyacak mahiyettedir. Kerhî, illet ile hikmet arasındaki farkı açıklarken; “illet, mûcib (hükmü gerekli kılar), hikmet ise mûcib değildir.”<sup>99</sup> şeklinde bir nitelemede bulunmuş ve illeti mûcib kavramı ile ifade etmiştir.

Eserinde illetin tahsîsi konusunu işleyen Kerhî, mansûs ve mustenbat ayırımı yapmaksızın illetin tahsîsini mümkün gördüğünü dile getirmekte ve bu görüşünü iki delil ile desteklemektedir. O, birinci delili zikrederken illeti emâre olarak değerlendirdiğini şöyle ortaya koymaktadır: “Şer’î illet hükme emâredir. Bizzat kendisi özülle hükmü gerekli kılmamaktadır. Başkasının onu emâre kılmasıyla ancak emâre olabilmektedir.

<sup>94</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 259; Şîrâzî, *el-Lum’a*, 216.

<sup>95</sup> Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî* (Beyrut- Dımaşk: Daru İbn Kesîr, 2006), 58.

<sup>96</sup> Muhammed b. İdris eş-Şafii, *el-Ümm*, thk. Rif’a Fevzi Abdülmütalip (Beyrut: Daru'l-Vefa, 2001), 2: 81.

<sup>97</sup> Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta’lil Tartışmaları*, 235.

<sup>98</sup> Bu eser, Kerhî tarafından kaleme alınmamıştır. Hüseyin Halef el-Cebûrî tarafından fıkıh usûlüne dair telif edilen eserlerden Kerhî’ye ait görüşler bir araya getirilerek oluşturulmuştur. Bkz: Ebû'l-Hasan el-Kerhî, *el-Akvâlu'l-Usûliyye*, nşr. Hüseyin Halef el-Cebûrî, 1989.

<sup>99</sup> (فان علته موجبة وحكمته غير موجبة) Kerhî, *el-Akvâlu'l-Usûliyye*, 148.

Dolayısıyla illetin bazı zamanlarda emâre kılınıp bazı zamanlarda ise emâre kılınmaması mümkün olduğu gibi bazı durumlarda emâre kılınıp bazı durumlarda ise emâre kılınmaması mümkündür.”<sup>100</sup>

İlk defa fıkıh usûlünün tüm konularını sistematik bir şekilde ele alıp inceleyen ve kendinden sonra özellikle Hanefi usûlcüleri derinden etkileyen Ebû Bekir Râzî el-Cessâs (ö. 370/981), efradını câmi’, ağıyarını mâni olacak şekilde şer’î illetin tanımını yapmamıştır. O, *el-Fusûl fi’l-Usûl* isimli eserinde illet ile ilgili birbirinden farklı ifadeler kullanmaktadır. Eserin bazı yerlerinde illeti mûcib olarak değerlendirirken; bazı yerlerinde ise emâre/alâmet olarak nitelendirmiştir. Örneğin illetin birden fazla vasıftan meydana gelmesi durumunda bu vasıfların hepsi bir illet olarak mı kabul edilecek yoksa her bir vasıf ayrı birer illet olarak mı kabul edilecek konusunu tartıştığı sırada “illeti meydana getiren tüm vasıfların bir illet olarak kabul edilmesi gerekir” şeklinde kanaatini dile getirmiş ve bunun gerekçesini illetin mûcib oluşuna bağlamıştır. Ona göre; “illet hükme mûcib (gerektilen) bir vasıftır. Vasıflardan her biri illet olarak kabul edilmesi durumunda bu vasıfların tek başlarına da hükmü gerekli kılmaları icap ederdi (hâlbuki böyle değildir.)”<sup>101</sup>

Ancak Cessâs, şer’î illetlerin özellikleri ve elde edilme şekillerini izah ederken illeti emâre/alâmet olarak nitelendirerek şer’î illetleri isimlere benzetmiştir. Ona göre, isimler hükmün meydana gelmesinde herhangi bir etkilerinin bulunmadığı gibi, illetlerin de hükmün meydana gelmesinde herhangi bir etkileri bulunmamaktadır. Onlar yalnızca hükme alâmet kılınmıştır.<sup>102</sup>

Cessâs, illetin tahsîsi için açtığı özel bir bölümde illet ile hüküm arasındaki ilişkiden hareketle tahsîsinin caiz olduğunu savunmuştur. O, şer’î illetlerin hakiki manada hükmü gerektirmediği, sonradan meydana gelen hadiselerin hükmünü gerekli kılmak için belirlenmiş emâreler olduğunu dile getirerek şöyle gerekçelendirmiştir: “Şer’î illetler hükümlerinden ayrı olarak bulanabilirler. Şayet şer’î illetler hükümlerini mûcib olsalardı onlardan ayrı bulanmaları imkânsız olurdu. Zira akîl illetler, mûcib olduğu için onların

<sup>100</sup> (إن العلة الشرعية أمانة على الحكم وليست بموجبة بنفسها. وإنما صارت أمانة بجعل جاعل.) Kerhî, *el-Akvâlu’l-Usûliyye*, 107-108.

<sup>101</sup> (لأن العلة ما يوجب الحكم) Cessas, *el-Fusûl*, 4: 137.

<sup>102</sup> (والعلل الشرعية أمارات للأحكام وعلامات لها) Cessas, *el-Fusûl*, 4: 138.



hükümlerinden ayrı bulunması imkânsızdır. İlet diye isimlendirdiğimiz manalar, şeriattan öncede var olduğu halde hükmün bulunmaması, bunların mûcib olmadıklarını göstermektedir. Hükümlerin bu illetlere bağlanması ise Allah'ın onları hükümlere emâre kılmasından dolayıdır.”<sup>103</sup>

Görüldüğü gibi hem Cessâs hem de hocası Kerhî, doğrudan illetin tanımını yapmamakla birlikte eserlerinin farklı yerlerinde illet ile ilgili birbirlerine zıt gibi görülen ifadeler kullanmaktadırlar. Dikkatlice incelendiğinde bu ifadelerin birbirlerine zıt olmadığı, her birinin kendi bağlamına uygun bir manada kullanıldığı görülecektir. Örneğin Kerhî, illet için mûcib kavramını illet ile hikmet arasındaki farkı dile getirmek ve hükmün hikmete değil illete bağlanacağını vurgulamak için kullanmıştır. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak; Kerhî icâb kavramını sonraki usûlcülerin illetin sıhhati için ileri sürdükleri zahir ve münzabıt şartlarına denk gelecek şekilde kullanmıştır. Bunu Kerhî'nin yukarıda zikredilen usûl kaidesi için zikrettiği örnekten anlamak mümkündür. Yolculukta namazı kısaltma hükmünün illeti yolculuk, hikmeti ise meşakkattir. Hüküm, yolculuk ve meşakkat vasıflarından hangisi ile ta'lîl edileceği konusunda Kerhî, hükmün ancak illet ile ta'lîl edilebileceğini; hikmet ile ta'lîl edilmesinin mümkün olmadığını vurgulamaktadır.<sup>104</sup> Zira illet (yolculuk), mûcib; hikmet (meşakkat) ise mûcib değildir. Meşakkat ve yolculuk vasıfları incelendiğinde meşakkatin sübjektif ve göreceli olduğu; kişiden kişiye zamandan zamana değişiklik gösterdiği, yolculuğun ise objektif; kişiden kişiye ve zamandan zamana göre değişiklik göstermediği görülecektir. Kerhî'nin illet ile hikmet arasındaki farkı izah etmek için illeti mûcib olarak nitelendirmesi ve bunun örneklendirmesini yaparken illet olduğunu söylediği vasfın zahir ve münzabıt olmasından hareketle onun mûcib kavramını, zahir ve münzabıt vasıf anlamında kullandığı sonucuna ulaşılabilir.

Aslında illetin tahsîsi konusundan hareketle, Kerhî ve Cessâs'ın illet ile hüküm arasında kurdukları ilişkinin mahiyetini anlamak mümkündür. Zira Kerhî ile Cessâs, illetin tahsîsi konusundaki düşüncelerini açıklarken illet ile hüküm arasında kurdukları

<sup>103</sup> (وإنما وجب الأحكام بها من حيث جعلها الله تعالى أمارات لها) Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 259. Cessâs, illetin mucib değil alâmet olduğunu ortaya koyduktan sonra bundan hareketle illetin tahsisini şöyle savunmuştur: “Nasıl ki herhangi bir vasıf, daha önce hükme alâmet olmadığı halde alâmet kılınabiliyorsa aynı şekilde bazı durum ve yerlerde alâmet olmayıp diğer bazı durum ve yerlerde alâmet olabilmektedir. Bkz: Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 259. İletinin tahsîsi konusu bu araştırmanın ikinci bölümünde genişçe ele alınacaktır.

<sup>104</sup> Kerhî, *el-Akvâlu'l-Usûliyye*, 148.

ilişkiden hareketle sonuca vardıklarından dolayı eleştiriye maruz kalmışlardır.<sup>105</sup> Bundan dolayı illetin tanımı ile ilgili Kerhî ve Cessâs'ın düşüncelerini öğrenmenin en isabetli yolu, onların illetin tahsîsi konusunu işlerken illeti hangi kavram ile nitelendirdiklerini bilmektir. Yukarıda zikredildiği gibi her iki usûlcü de illetin tahsîs edilebileceği kanaatindedir. Bu kanaatlerini savunurken en büyük argümanları illet ile hüküm arasındaki ilişkidir. Her iki usûlcü de illetin emâre olduğunu dolayısıyla hüküm ile birlikte bulunabileceği gibi ondan ayrılabilceğini de (tahsîs) ifade ederek şer'î illetlerin hükmü gerekli kılmayacağı, yalnızca ona emâre olduklarını ortaya koymuşlardır.

Cessâs'ın illet ile ilgili görüşleri, yalnızca usûle dair yazdığı eserden değil, fûrû' alanında kaleme aldığı eserlerinden de tespit edilmesi önem arz etmektedir. Örneğin Tahâvî'nin *muhtasar*'ına yazdığı şerhte acaba illeti hangi kavram ile ifade etmiştir? Bunun tespit edilmesi durumunda onun illet ile hüküm arasında kurduğu ilişkinin mahiyeti daha da netlik kazanmış olacaktır. İlgili şerhte Cessâs, fazlalık faizinin (ribe'l-fadl) illeti konusunda mezheplerin görüşlerini aktarmış ve Hanefî mezhebinin tespit ettiği illetin daha isabetli olduğunu kanıtlamaya çalıştıktan sonra faizin illeti olan keyl ve vezn ile hüküm arasında nasıl bir ilişki kurduğunu gösteren şu ifadeyi kullanmıştır: "Tüm bu deliller; keyl ile veznin fazlalık faizinin haram olduğuna alem/alâmet kıldığını delalet etmektedir."<sup>106</sup> Görüldüğü gibi Cessâs, illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi alem/alâmet kavramıyla ifade etmektedir.

Yukarıda ortaya konulan delillerden hareketle hem Kerhî hem de Cessâs'ın illeti mûcib olarak değil alem/alâmet/emâre olarak değerlendirdiği sonucuna varmak mümkündür.

Hicri dördüncü asırda yaşayan Malîkî fakih İbnü'l-Kassâr (ö. 395/1007) görebildiğimiz kadarıyla, herhangi bir konu bağlamında olmaksızın, doğrudan şer'î illeti

<sup>105</sup> Mahfûz b. Ahmed b. Hasan el-Kelvezânî, *et-Temhid fî Usûl'l-Fıkh*, thk. Muhammed b. Ali b. İbrahim (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985), 4: 72. Abdülaziz el-Buhârî (730/1330) illetin tanımından hareketle illetin tahsisini savunan ve aralarında Cessâs ile Kerhî'nin de bulunduğu usûlcüleri şöyle eleştirmiştir: "İletinin tahsisini savunanların ileri sürdüğü 'şer'î illetler emâredirler. Bundan dolayı illet bulunduğu halde hükmün bulunmaması caizdir.' şeklindeki görüş doğru değildir." Bkz: Aladdin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli'l-Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4: 51-52.

<sup>106</sup> (فدل على كونهما علماً لتحريم التفاضل) Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3: 19-23.

ilk tanımlayan usûlcüdür. O, illeti; “şer’î hükmün bağlandığı sıfat”<sup>107</sup> şeklinde tanımlamış ve bu tanımı da İmam Malik ve fakihlere nispet etmiştir.<sup>108</sup> İbnü’l-Kassâr, illet ile hüküm arasında nasıl bir ilişki kurduğunu sarahaten dile getirmemekle birlikte aklî illet ile şer’î illet arasındaki farkı izah ederken kullandığı ifadeler, illet ile hüküm arasında nasıl bir ilişki kurduğunu gösterecek niteliktedir. O, aklî illetin sıhhati için; “ma’lûlünü gerekli kılması, ma’lûlünü gerekli kılmada harici bir delile ihtiyaç duymaması, ma’lûlünü gerekli kılma hususunda herhangi bir şarta bağlı olmaması ve bulunduğu her yerde ma’lûlünün de bulunması” şeklinde dört şart ileri sürdükten sonra şer’î illetin bu dört şartın hepsinde aklî illete ters olduğunu vurgulamıştır.<sup>109</sup>

İbnü’l-Kassâr’ın, aklî illet için mûcipliği şart koşması ve ardından da şer’î illetin aklî illete zıt olduğunu dile getirmesinden hareketle; onun şer’î illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi, mûcib-mûceb şeklinde değil, emâre-emâre gösterilen şekilde değerlendirdiğini, başka bir ifadeyle şer’î illetlerin hükmü gerekli kılmayacağı aksine hükme emâre/alâmet olacağı şeklinde bir görüşe sahip olduğunu ileri sürmek mümkündür.

İllet ile hüküm arasındaki ilişkiyi emâre kavramıyla ifade eden usûlcülerden biri de Şâfiî mezhebinin en önemli usûlcü ve fakihlerinden biri kabul edilen Ebû’l-İshak eş-Şîrâzî’dir (ö. 476/1083). Şîrâzî, illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi müstakil bir fasıl açarak değerlendirmiştir. “Şer’î illetlerin hükme emâre olduğunu ve ona delalet ettiğini”<sup>110</sup> dile getiren Şîrâzî, bazı arkadaşlarının illeti mûcib olarak değerlendirdiğini de aktarmaktadır. O her iki görüş sahiplerinin hangi saik ile illeti bu şekilde nitelendirdiklerini açıklamış ve illeti emâre olarak nitelendirmeyi tercih etmiştir. Buna göre, illeti mûcib olarak niteleyenler, hükmün varlığı illetin varlığına bağlanmasından hareketle illetin mûcib olduğu sonuca varmışlardır. Ancak illeti emâre olarak niteleyen Şîrâzî gibi usûlcüler tarafından “illetin mûcib kabul edilmesi durumunda aklî illetlerde olduğu gibi illetin bulunduğu tüm durumlarda hükmün de bulunması gerekir.” şeklinde bir eleştiriye maruz kalmışlardır. Şîrâzî, illeti mûcib olarak niteleyenlerin görüşünü, “şeriat gelmeden evvel

<sup>107</sup> (الصفة التي يتعلق الحكم الشرعي بها) Ebû’l-Hasan Ali b. Ömer İbnü’l-Kassâr, *Mukaddime fi Usûli’l-Fıkh*, thk. Mustafa Mahdûm (Riyâd: Dâru’l-Muallime, 1999), 325.

<sup>108</sup> İbnü’l-Kassâr, *Mukaddime*, 325.

<sup>109</sup> İbnü’l-Kassâr, *Mukaddime*, 327-328.

<sup>110</sup> (ان العلل الشرعية أمانة على الحكم ودلالة عليه) Ebu İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Lum’a fi Usûli’l-Fıkh*, thk. Muhyiddin Dîb Mıstu, Yusuf Ali Bedivi (Beyrût: Dâru ibn Kesir, 1995), 216.

illet bulunduğu halde hükmün bulunmaması, illetin hükmü mûcib kılmadığı aksine hükme emâre olduğunu ortaya koymaktadır.” şeklinde bir gerekçe ile reddettikten sonra illeti emâre olarak nitelendirmiştir.<sup>111</sup>

İletî emâre/alâmet olarak niteleyen usûlcülerden biri de Şîrâzî'nin çağdaşı Endülüslü Maliki fakih ve usûlcü Ebû'l-Velîd el-Bâcî'dir. Bâcî, aslın iki illet ile ta'lîl edilmesinin caiz olup olmadığını değerlendirdiği bir konuda şer'î illetlerin hakiki manada illet olmadıkları; bunların emâre ve alâmetler olduklarını ileri sürmüştür.<sup>112</sup> Ona göre şer'î illetler emâre olduklarından dolayı, hükmün iki illet ile ta'lîl edilmesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Zira Şâri' bir hükme iki emâre tayin edebilir.<sup>113</sup> Bâcî; aklî ve şer'î illetler arasındaki farkı izah ederken de şer'î illeti emâre olarak nitelemiştir. Ona göre aklî illetler mûcib, şer'î illetler ise emâre ve alâmettir.<sup>114</sup>

Şâfiî fakih Ebû'l-Hasan el-Mâverdî (ö. 450/1058) de illeti alem/alâmet olarak niteleyen fakihlerdendir. Mâverdî'nin fıkıh usûlü alanında müstakil bir eseri bulunmamakla birlikte, fûru-i fıkıh alanında yazdığı *el-Hâvi'l-Kebîr* isimli eserinde fıkıh usûlü konularını da ele almıştır.<sup>115</sup> Mâverdî'ye göre nassların hükme delaleti manalar ve isimler şeklinde iki düzeyde olmaktadır. Ona göre, isimler bedihi olarak bilinen lafızlardır. Manalar ise ancak çalışma ile elde edilebilen illetlerdir. Manalar aslın hükmünü ortaya koyarken, illetler fer'in hükmünü ortaya koymaktadırlar.<sup>116</sup> Manalar/illetler ve isimleri/lafızları bu şekilde değerlendiren Mâverdî'nin bunlar ile delalet ettikleri hüküm arasındaki ilişkiyi ifade ederken kullandığı kavram alem/alâmet kavramıdır.<sup>117</sup>

<sup>111</sup> Şîrâzî, *el-Lum'a*, 216.

<sup>112</sup> (ان العلل الشرعية ليست بعلة في الحقيقة، وإنما هي أمارات وعلامات) Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, thk. Abdullah muhammed el-Cebbûrî (Beyrut: er-Risâletü'l-Alemiyye, 2012), 2: 192.

<sup>113</sup> Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, 2: 192.

<sup>114</sup> Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, 2: 193.

<sup>115</sup> Mâverdî'nin fıkıh usûlü konusundaki görüşleri için bkz: Kazim Yusufoglu, *Mâverdî'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016).

<sup>116</sup> Mâverdî, *Edebü'l-Kâdî*, 1: 535-538; Mehmet Birsin, “Ebu'l-Hasan el-Mâverdî'nin Bilgi Anlayışı”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2019): 65.

<sup>117</sup> (قد جعل الله تعالى للأحكام أعلاماً هي أسماء ومعان) Mâverdî, *Edebü'l-Kâdî*, 1: 535. Mâverdî, eserin başka bir yerinde illet ile ilgili müessir kavramını da kullanmaktadır. Ancak ilgili yerler incelendiğinde onun müessir kavramını illeti tanımlamak için değil, onun sıhhati bir şart olarak ileri sürdüğü görülecektir.

İleti emâre olarak değerlendiren âlimlerden biri de Hanbeli fakih Ebu'l-Hattâb el-Kelvezânî (ö. 510/1116)'dir. O, eserinde doğrudan illetin tanımını yapmamıştır, fakat kâsır illet ile ta'lîlîn caiz olup olmadığını tartışmak için açtığı bir bölümde, illet ile ilgili düşüncesini dile getirmiştir. O, kâsır illet ile ta'lîlîn caiz olduğunu ile sürmüştür ve bunun delillerini zikretmiştir. Zikrettiği delillerden biri de illet ile hüküm arasındaki ilişkidir. O, şer'î illetlerin emâre olduğunu<sup>118</sup> emârelerin de âmm (müteaddi/geçişli) olabilecekleri gibi has (kâsır/geçişsiz) da olabileceğini dile getirmiş ve bundan hareketle kâsır illet ile hükmün ta'lîl edilmesinde herhangi bir problemin olmadığını ileri sürmüştür.<sup>119</sup>

Fıkıh usûlüne dair yazdığı *Mesâilu'l-Hilâf fi Usûli'l-Fıkh* adlı eseri bize intikal eden Hanefî fakih Hüseyin b. Ali es-Saymerî (ö. 436/1045), illeti emâre olarak nitelendiren usûlcülerden biridir. Onun eseri ile Cessâs'ın eseri arasında çok ciddi benzerlikler bulunmaktadır. O da Kerhî ve Cessâs gibi illet ile ilgili görüşünü illetin tahsîsini değerlendirdiği bölümde dile getirmiştir. Burada o, şer'î illetlerin tahsîsinin caiz olduğunu ileri sürmüştür ve bunun gerekçesini de illet ile hüküm arasında kurduğu ilişkiden hareketle ortaya koymaya çalışmıştır. Saymerî'ye göre şeriat gelmeden önce şer'î illetler bulunduğu halde hükmün bulunmaması, illetlerin hükme mûcib olmadığı, yalnızca hükme emâre olduğu sonucunu ortaya koymaktadır.<sup>120</sup>

Hicri beşinci asırda yaşayan ve Hanefî fıkıh usûlünün üç kurucusu olarak kabul edilen Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090) de fıkıh usûlü alanında telif ettikleri eserlerinde illet ile ilgili düşüncelerini ortaya koymuşlardır.

Özellikle fıkıh, fıkıh usûlü ve hilaf ilminde otorite olduğu ve kendinden sonra gelen neredeyse tüm usûlcüleri etkilediği kabul edilen Debûsî, usûl alanında yazdığı *Takvîmu'l-Edille* isimli eserinde illet ile hüküm ilişkisi üzerinde durmuştur. O, ilgili eserin baş tarafında ayet, delil, illet ve hal kavramlarını tahlil etmek için özel bir başlık açmıştır. Burada illetin sözlük anlamını zikrettikten sonra fıkıhta hangi anlamda kullanıldığını izah etmiş, ardından illetin hükmünü açıklarken illet ile hüküm arasında nasıl bir ilişki

<sup>118</sup> (إن العلة الشرعية أمانة) Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4: 64.

<sup>119</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4: 64.

<sup>120</sup> (إن العلة الشرعية هي أمانة للأحكام وليست موجبة لها) Hüseyin b. Ali Es-Saymerî, *Kitabu Mesâili'l-Hilâf fi Usûli'l-Fıkh*, t.y., 283-284.

kurduğunu dile getirmiştir. Debûsî; şer'î illetlerin hakikat'inde hükme alem ve ayet (alâmet) olduğunu, hükmün mûcibi illet değil, Allah olduğunu ifade etmiştir.<sup>121</sup>

Debûsî, illet ile ilgili bu düşüncesini eserinin diğer bölümlerinde de yeri geldikçe ifade etmiştir. Bu bağlamda illetin rûknünü; “nassın kapsamında yer alan ve hükme alamet/emâre kılınan vasıf” şeklinde tanımlayarak illet ile hüküm arasındaki ilişkinin mahiyetini alâmet kavramıyla ifade etmiştir.<sup>122</sup>

Debûsî, “alâmetin kısımları” başlığı altında illeti tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde alâmet olarak nitelendirmiştir. Alâmet kavramının “bir varlığa delalet eden”, “varlığın şartı olan” ve “illet” şeklinde üç farklı anlamda kullanıldığını ifade ettikten sonra, illetin neden alâmet olduğunu şöyle açıklamaktadır: “Şer'î illetler, bizzat muhdîs/mûcib değildirler. Aksine ilgili vasıfların hükme illet kılınması şeriatın belirlemesiyle mümkün olmaktadır. İletler özü itibariyle (zât) hükmü gerekli kılamadıkları için hükme alâmet kılınmışlardır.”<sup>123</sup>

Fıkıh usûlü alanında yazdığı eserinde sistematik bir yol izleyen ve bundan dolayı da yazdığı eseri hem başvuru kaynağı hem de medreselerde ders kitabı olarak okutulma payesine erişen Hanefî usûlcü Pezdevî de selefi Debûsî'nin yolundan giderek illeti alem/alâmet olarak nitelendirmiştir. O, illet ile ilgili bazı konuları açıklamak için “kıyâsın rûknü” şeklinde bir başlık açmıştır. Pezdevî; Debûsî'nin yaptığı tanımın sadece bir lafzını değiştirerek kıyâsın rûknünü; “nassın kapsamında yer alan ve nassın hükmüne alem/alâmet kılınan vasıf”<sup>124</sup> şeklinde tanımlamıştır.

Hanefî fakih ve usûlcü Serahsî, fıkıh usûlüne dair yazdığı eserinin farklı yerlerinde illeti alem/alâmet olarak nitelendirmiştir. Tıpkı selefleri Debûsî ile Pezdevî gibi “kıyâsın rûknü” başlığı altında illet ile hüküm arasında kurduğu ilişkinin mahiyetini gösterecek ifadeler kullanmıştır. Serahsî, kıyâsın rûknü saydığı illeti; “nassın kapsadığı vasıflar

<sup>121</sup> (وعلل الشرع أعلام وآيات في الحقيقة على الأحكام والموجب هو الله تعالى.) Kadı Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer Debûsî, *Takvimu'l-Edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 15.

<sup>122</sup> (ما جعل علما على حكم النص من جملة ما اشتمل عليه اسم النص) Debûsî, *Takvimu'l-Edille*, 292. Bizim görebildiğimiz kadarıyla Hanefî usûlcüler illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi genellikle illetin rûknü başlığı altında ele almışlardır.

<sup>123</sup> (أن علل الشرع ليست بمحدثات ولا موجبات بذواتها بل بجعل الشرع إياها عللا لأحكامها، فمن حيث ليست بعلة بذاتها كانت علما) Debûsî, *Takvimu'l-Edille*, 387.

<sup>124</sup> (ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص) Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 587.

arasından seçilen ve nass ile birlikte hükme alem/alâmet kılınan bir vasıftır.”<sup>125</sup> şeklinde tanımlamıştır. Alâmet kavramının kısımlarını izah ederken yine şer’î illetlerin hükümlerin alâmetleri olduğunu vurgulamıştır.<sup>126</sup>

Debûsî, Pezdevî ve Serâhsî, illet için alem/alâmet/emâre kavramlarını kullandıkları gibi eserlerinin farklı yerlerinde başka kavramlar da kullanmışlardır. Bazı yerlerde müessir kavramını kullanırlarken bazı yerlerde ise mûcib kavramını kullanmışlardır. Ancak onların alâmet kavramının dışında diğer kavramları illeti tanımlamak için değil, illetin sıhhati için ileri sürdükleri şartlar bağlamında zikretmişlerdir. Bize göre onların illet ile hüküm arasında kurdukları ilişkinin mahiyetini, “kıyâsın rüknü” başlığı altında illeti nitelemede kullandıkları kavramlardan hareketle ortaya koymak en isabetli yoldur. Zira kıyâs işleminden maksat, hükmü bulunmayan hadisenin hükmünü belirlemektir. Bunun yolu da asıl ile fer’ arasında bir rabitanın tespit edilmesi ve bununla hükmün asıldan fer’e taşınmasıdır. Bu taşıma işlemi illet aracılığıyla yapılacağından, kıyâsta en önemli unsurun illet olması icap eder. Bundan dolayı Hanefiler, kıyâsın yalnızca bir rüknünün olduğunu ve onun da illet olduğunu iddia etmişlerdir. Bu nedenle hicri beşinci asırdan sonra Hanefi usûlcüler tarafından telif edilen fıkıh usûlü eserlerinin çoğunda “kıyâsın rüknü” şeklinde özel bir başlık açılmış ve orada illetin tanımı yapılmıştır. Bu sebeple onların illet ile hüküm arasında kurdukları ilişkinin mahiyetinin tespiti, bu başlık altında verilen bilgilerden hareketle ortaya konması en isabetli yoldur.

Yukarıdaki sebebi pekiştiren hususlardan biri de hicri altıncı asrın en önemli Hanefi usûlcülerinden kabul edilen ve Mâverâünnehir Semerkant okulunun en büyük otoritelerinden biri olan Alâeddin es-Semerkandî (539/1144),<sup>127</sup> illet ile ilgili görüşünü kıyâsın rüknü bölümünde dile getirmesidir. O, bu konuda hem illeti farklı bir kavram ile nitelemiş hem de Semerkant’lı ve Irak’lı Hanefilerin düşüncelerini aktarmıştır.

Kendinden önceki Hanefi usûlcülerin metodunu takip ederek illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi “rüknün mahiyetini beyân etmeye dair fasıl” şeklinde bir başlık altında değerlendiren Semerkandî, seleflerinden farklı olarak kıyâsın rüknü olan illeti şöyle tanımlamıştır: “Asıldaki hükmün gerçekleşmesinde müessir (etkili) ve sâlih (uygun) olan

<sup>125</sup> (هُوَ الْوُضْفُ الَّذِي جَعَلَ عِلْمًا عَلَى حَكْمِ الْعَيْنِ مَعَ النَّصِّ مِنْ بَيْنِ الْأَوْصَافِ الَّتِي يَشْتَمَلُ عَلَيْهَا اسْمُ النَّصْرِ) Serahsi, *Usûl*, 2: 174.

<sup>126</sup> Serahsi, *Usûl*, 2: 331.

<sup>127</sup> Hacı Mehmet Günay, “Semerkandî, Alaeddin”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 36: 470.

vasıftır.”<sup>128</sup> Tanımdan da anlaşıldığı gibi Semerkândî, kıyâsın rüknü olan illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi müessir kavramıyla izah etmiştir. O, bu konudaki sahih görüşün bu olduğunu ve Semerkant’lı üstatlarının da bu düşüncede olduğunu dile getirdikten sonra, Irak’lı Hanefilerin kıyâsın rüknü olan illeti müessir olarak değil alem/alâmet olarak değerlendirdiğini aktarmıştır.<sup>129</sup> Yukarıda Debûsî, Pezdevî ve Serâhsî’nin alâmetin kısımlarını açıklarken illeti alâmet olarak değerlendirdiklerine değinmiştik. Aynı konularda Semerkandî, onların tam tersine illet için alâmet kavramını değil müessir kavramını kullanmaktadır.

Semerkandî’nin illet ile ilgili kendi görüşünü dile getirdiği yerde adı geçen usûlcülerin görüşlerini de aktarmasından anlaşılan; illetin mahiyetine yönelik anlayışların elde edilmesinin en sağlıklı yolu, “kıyâsın rüknü” bölümde kullanılan kavramlardan hareket etmektir.

Fahreddîn er-Râzî’nin illet ile hüküm arasındaki ilişkinin mahiyetini nasıl anladığı ve bunu hangi kavram ile ifade ettiğinin tespiti önem arz etmektedir. Zira Râzî, mütekellimîn metoduna göre telif edilen eserleri ele alıp yeniden üreten ve bir ekol haline gelen iki usûlcüden biri kabul edilmektedir. Râzî, illet ile hüküm arasında kurulan ilişki hakkındaki tartışmayı kıyâsı delil olarak kabul etmeyenlerin dilinden aktarmayı tercih etmiştir. Kıyâsı delil olarak kabul etmeyenler, delil olarak kabul edenlere yönelik itirazlarını illet ile hüküm arasında kurulan ilişki üzerinden değerlendirmektedirler. Bu bağlamda müessir, dâî<sup>130</sup> ve muarrif kavramlarını ele alan Râzî ilk ikisinin doğru olmadığını temellendirmeye çalıştıktan sonra illetin muarrif olduğunu ileri sürmüş ve bu görüşünü kendi arkadaşlarının (Şâfîî usûlcüler) görüşü olduğunu vurgulamıştır.<sup>131</sup> Şâfîî usûlcüler illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi muarrif kavramı yerine genellikle alem/alâmet/emâre kavramları kullandıkları yukarıda onlardan yapılan alıntılardan anlaşılmıştır. Râzî’nin onlara muarrif kavramını nispet etmesi, onlar tarafından kullanılan

<sup>128</sup> (هو الوصف الصالح المؤثري ثبوت الحكم في الأصل) Alâeddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkândî, *Mizânu 'l-Usûl ft Netâici 'l-Ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdulber, 1984, 583.

<sup>129</sup> Semerkândî, *Mizânu 'l-Usûl*, 584.

<sup>130</sup> Râzî, dâî kavramının hakikatinde mücib manasında olduğunu ifade etmektedir. Bkz: Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 131.

<sup>131</sup> (وأما أصحابنا فإنهم يفسرونه بالمعرف) Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 135.



mezkûr kavramlarının muarrif kavramıyla aynı muhtevaya sahip olduğunu göstermektedir.

Râzî, muarrif illet düşüncesini Şâfiî usûlcülere nispet etmesine rağmen ondan sonra gelen usûlcülerin bir kısmı bu düşünceyi ona nispet etmiştir.<sup>132</sup> Bunun nedeni, onun kendisinden önceki usûlcülerin kullandığı alem/alâmet/emâre kavramları yerine muarrif kavramını kullanması ve bu düşünceyi sistematik hale getirmesidir. Zira Râzî, kendi görüşünü ifade etmekle yetinmemiş, mûcib/müessir illet düşüncesini de esaslı bir eleştiriye tabi tutarak reddetmeye çalışmıştır.<sup>133</sup>

İlletin alem/alâmet/emâre/muarrif olarak nitelendirildiği bu düşünce, tanımların özelliği olan “efradını cami ağyarını mâni” şeklindeki kurala bağlı kalınmadığı için bazı itirazlara maruz kalmıştır. Bu tanıma göre illet ile alâmet arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Hâlbuki illet ile alâmet arasında bazı farklar söz konusudur. Örneğin hükümler illetlere izafe edildikleri halde alâmetlere izafe edilmemektedirler. Söz gelimi, recm hükmü, bu hükmün illeti olan zina vasfına izafe edildiği halde, alâmeti olan evli olmasına (muhsen) izafe edilmemektedir. İlet ile alâmet arasındaki farklardan biri de şudur: Alâmet, örneğin ezan gibi yalnızca kendisiyle hükmün varlığı bilinen ne hükmün varlığında ne de zorunlu oluşunda herhangi bir etkisi söz konusu olmayan bir vasıftır. İlet ise hükmün varlığı ve yokluğu kendisine bağlanan bir vasıftır. Bu itiraza; “şer’î illetlerin hükümleri gerekli kılmadığı, hükümleri gerekli kılanın yalnızca Allah olduğu, illetler yalnızca mükellefe kolaylık olsun diye konulduğu, dolayısıyla illetlerin Şâri’ açısından yalnızca alâmet olduğu” şeklinde cevap verilmiştir.<sup>134</sup>

Bu tanıma yapılan itirazlardan biri de bu tanımın mustenbat illeti kapsamadığı dolayısıyla efradını câmi’ olmadığını. Mustenbat illet, aslın hükmünden tespit edilmektedir. Dolayısıyla bu illetin bilinmesi aslın hükmünün bilmesine bağlıdır. İlletin alâmet olarak kabul edilmesi durumunda hükmün bilinmesi illetin bilinmesine dayanmış olacaktır. Bu durumun “bir şeyin dolaylı bir şekilde yine kendisiyle tarif ve ispat etme”

<sup>132</sup> Bkz: Cemaleddin Abdurrahman b. Hasan el-İsnevî, *Nihâyetu’s-Sûl fi Şerhi Minhâci’l-Vusûl İla İlmi’l-Usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Bejrût: Daru ibn Hazm, 1999), 2: 836; Ebu’n-Nûr Züheyr, *Usûlu’l-Fıkıh* (Mısır: el-Mektebetü’l-Ezheriyye, t.y.), 4: 53.

<sup>133</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 127-135.

<sup>134</sup> Muhammed el-İzmîrî, *Hâşiyetu’l-İzmîrî alâ Mirâti’l-Usûl*, t.y., 2: 398; Sa’dî, *Mebâhisu’l-İlle*, 71.

anlamına gelen devir<sup>135</sup> olduğu ve tanımlarda da devrin caiz olmadığı ileri sürülmüştür. Bu itiraza ilgili tanımı yapan usûlcüler tarafından; “illetin hüküm ile tanınması mekîs aleyh olan asılda gerçekleşir ancak hükmün illet ile tanınması fer’de gerçekleşmektedir.” şeklinde cevaplandırılarak herhangi bir devrin söz konusu olmadığı ileri sürülmüştür.<sup>136</sup>

#### 2.4.2. Mûcib/Müessir İlet Düşüncesi

Sözlükte “bir şeyi gerekli kılan”<sup>137</sup> anlamına gelen ve v-c-b (وج ب) kökünden türeyip if’âl babının ism-i faili olan mûcib kavramı ile “etki eden, iz bırakan”<sup>138</sup> manasına gelen ve e-s-r (أث ر) kökünden türeyip tef’îl babının ismi-faili olan müessir kavramı fıkıh usûlü eserlerinde hükmün bağlandığı vasfın niteliğini ifade etmekte kullanılmaktadırlar.<sup>139</sup> Bu iki kavram, illet olacak vasıf ile hüküm arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin mahiyetini, başka bir ifadeyle; illetin hüküm üzerindeki te’sîri, bu te’sîrin zâtî (illetin özünden kaynaklanan) mi yoksa ca’li câil (başkasının onu müessir kılması) ile mi bu vasfı kazandığını dile getirmek için kullanılmışlardır.<sup>140</sup> Birincisi zâtî mûcib/müessir ikincisi ise ca’li mûcib/müessir olarak isimlendirilmiştir.

##### 2.4.2.1. Zâtî Mûcib/Müessir İlet Düşüncesi

İlet ile hüküm arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik zâtî mûcib/müessir düşüncesi Mu’tezilî usûlcüler tarafından savunulmaktadır. Kelâm ilmi ile fıkıh usûlü ilmi arasındaki etkileşimin en bariz örneği, Mu’tezile mezhebine bağlı usûlcülerin bu konudaki anlayışında ortaya çıkmaktadır. Onların illet ile hüküm arasındaki ilişkiye yönelik ifadeleri, kelâm ilminin konusu olan hüsün ve kubh anlayışlarının bir sonucudur.<sup>141</sup>

Hicri beşinci asırda yaşayan Mu’tezilî usûlcü Ebû’l-Hüseyn el-Basrî fıkıh usûlüne dair kaleme aldığı *el-Mu’temed fî Usûli’l-Fıkh* isimli eserinde şer’î delillerin dördüncüsü olan kıyâsın tanımı ve unsurlarını ortaya koymak için “kıyâs nedir?” şeklinde bir başlık

<sup>135</sup> Cürcânî, *Ta’rifât*, 92; Metin Yurdagür, “Devir”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 230.

<sup>136</sup> Sa’dî, *Mebâhisu’l-İlle*, 71-72.

<sup>137</sup> İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 6: 3766; Zemahşerî, *Esasü’l- Belağa*, 2: 320.

<sup>138</sup> İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 1: 25.

<sup>139</sup> Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, 5: 112-113.

<sup>140</sup> Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, 5: 112-113.

<sup>141</sup> Bu araştırmanın ikinci bölümünde “ta’lîli epistemik temelleri” başlığı altında Âmidî’nin hüsün kubh konusundaki yaklaşımı ele alınınca Mu’tezilî usûlcülerin bu meseleye nasıl baktıklarına değinilecektir.

açmış ve orada kıyâsın tanımını ve unsurları olan asıl, fer' ve illet ile ilgili düşüncesini ortaya koymuştur. İlet kavramının dilci, fakih ve kelâmcıların terminolojisinde kullanılan bir kavram olduğunu dile getiren Basrî, sırasıyla bu üç ilimde hangi anlamda kullanıldığını aktarmıştır. O, illet kavramının sözlükte “herhangi bir işe te'sîr şey”<sup>142</sup> şeklinde kullanıldığını dile getirdikten sonra fakihlerin terminolojisinde illetin; “şer'î hükme te'sîr eden bir vasıftır”<sup>143</sup> şeklinde kullanıldığını aktarmış ve şer'î hükümlerin de şer'î belirleme ile elde edileceğini dile getirmiştir.<sup>144</sup> Basrî, aynı çalışmasında “şer'î illetlerin elde edilme yollarının kısımları” başlığı altında mansûs illete delalet eden lafızları ortaya koyduktan sonra mustenbat illetin elde edilmiş yollarından birincisini izah ederken aynı şekilde illeti müessir olarak nitelendirmiştir. O, illet olarak tespit edilecek vasfın müessir olması gerektiğini, müessir olmayan vasfın hükme etki edemeyeceğini dile getirmiş ve sebebini de şöyle izah etmiştir: “Çünkü illet; hükme te'sîr etmektedir”<sup>145</sup> Basrî, fıkıh usûlüne dair yazdığı başka bir eserinde, fakihler ve kelâmcıların sözcük manasına uygun olarak illeti tanımladıklarını aktarmış ve illeti yine müessir olarak nitelendirmiştir.<sup>146</sup>

Hem aklî, hem de şer'î illetler müessir ise o zaman aralarında ne gibi farklar vardır? şeklinde bir soruya Ebu'l-Hüseyn el-Basrî; aklî illetler için belli bazı şartların bulunduğu bu şartların varlığı halinde aklî illetlerin zorunlu olarak hükmü gerektireceği, ancak şer'î illetler için bu şartların bulunmadığını dolayısıyla onların hükmü zorunlu kılmayacağı şeklinde yanıtlamış ve müessir kavramının nasıl anlaşılması gerektiğini şöyle izah etmiştir: Şer'î illetlerin hükme te'sîri onu zorunlu kılma şeklinde değildir. Onun te'sîri; mükellef için bir lütuf olması ve başka bir fiili seçmeye neden olmasıdır. Dolayısıyla illetin te'sîri seçmeye ilişkindir. Seçime bağlı olan şeyin belli bazı kişiler ve belli bazı vakitlerde hükmü değişebilir. Bundan dolayı şer'î illetler bulunduğu halde hükümde

<sup>142</sup> (ما أثار في أمر من الأمور) Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *Kitabu'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimeşk: el-Ma'hedu'l-İlmiyyi'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1964), 2: 704.

<sup>143</sup> (ما أثرت حكماً شرعياً) Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 704.

<sup>144</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 704.

<sup>145</sup> (لأن العلة تؤثر في الحكم) Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 784.

<sup>146</sup> Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *Şerhu'l-Umed*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zeyd (Kahire: Dâru'l-Matbaati's-Selefiyye, 1410), 2: 54-58.

müessir olmayabilirler. Şer'î illetlerin bulunduğu her durumda hükmün de bulunma zorunluğu yoktur.<sup>147</sup>

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, eserinin farklı yerlerinde illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi ifade ederken hep müessir kavramını kullanmıştır. Ancak sarahaten bu müessirliğin kendi zatından mı, yoksa birisinin (Şâri'in) onu etkili kılmasında mı kaynaklandığı ile ilgili herhangi bir ifade kullanmamaktadır. Fakat yukarıda dile getirildiği gibi aklî illet ile şer'î illet arasındaki farkı dile getirdiği yerlerde aklî illetlerin zorunlu olarak hükmü gerektirdiğini ancak şer'î illetlerin böyle olmadığını yani onların zorunlu olarak hükmü gerekli kılmadığını dile getirmesinden; onun şer'î illeti, zatî müessir olarak değil, ca'lı müessir olarak değerlendirdiğini anlamak mümkündür. Basrî'nin hocası Kâdî Abdülcebbar, şer'î kıyâs ile aklî kıyâs arasındaki farkı; aklî kıyâstaki illetlerin mûcib ve müessir olduğunu, şer'î kıyâstaki illetlerin ise böyle olmadığını; onların mûcib olmasının düşünülemediği şeklinde dile getirmesi<sup>148</sup> yukarıdaki kanaati pekiştirmektedir.

Mu'tezilî usûlcülerin illet için müessir kavramını herhangi bir kayıt ile kayıtlamaksızın mutlak olarak kullandıkları halde, Mu'tezilî olmayan diğer usûlcüler tarafından onlara nispet edilen tanımlarda müessir kavramı “zâtî” kelimesiyle kayıtlanarak kullanılmıştır.<sup>149</sup> Dolayısıyla Mu'tezilî usûlcülerin kendi eserlerinde şer'î illet için kullandıkları kavram ile diğer usûlcüler tarafından onlara nispet edilen kavram birbiriyle örtüşmemektedir. Zira hicri beşinci asrın iki Mu'tezilî usûlcüleri olan Kâdî Abdülcebbar ile öğrencisi Ebu'l-Hüseyn el-Basrî şer'î illetlerin müessirliğinin kendi zatından olmadığı, aklî illetler ile şer'î illetlerin birbirinden farklı olduğunu dile

<sup>147</sup> Basrî, *Şerhu'l-Umed*, 2: 58-59.

<sup>148</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, t.y., 17: 282.

<sup>149</sup> Müessir kavramını zâtî kavramı ile kayıtlayarak Mu'tezile'ye nispet eden eserlerin bir kısmı şunlardır: Takyeddin Ali b. Abdilkâfî Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 2011), 3: 1496; Sa'duddin b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu't-Telvih ala't-Tavdîh* (Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2009), 2: 146; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 112; Muhammed Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*, thk. Ebû Hafis Sâmî (Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2000), 2: 870-871; Ebu'n-Nûr Züheyr, *Usûlu'l-Fıkh* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, t.y.), 4: 52; Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, 119; İsa Mennûn, *Nibrâsu'l-Ukûl fî Tahkîki'l-Kiyas inde Ulemâi'l-Usûl*, thk. Yahya Murad (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 227; Sa'dî, *Mebâhisu'l-İlle*, 77; Abdulkerim Nemle, *el-Hilâfu'l-Lafzî inde'l-Usûliyyîn* (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1999), 1: 273; Ali b. S'ad b. Sâlih Duveyhî, *Ârâu'l-Mu'tezileti'l-Usûliyye* (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1995), 400; Fehd b. Abdirrahman b. Muhammed el-Butî, *et-Ta'lîl Beyne Ebî Zeyd ed-Debûsî ve Ebî Hamid el-Gazâlî* (Riyad: Daru's-Samî'i, 2016), 73.

getirmelerine rağmen onlardan sonra gelen usûlcülerin bu ayırıma dikkat etmeden değerlendirme yaptıkları anlaşılmaktadır.

Bazı araştırmacılar tarafından Mu'tezile'nin kendi kaynaklarındaki illetin tanımı ile onlara nispet edilen tanım farklılığının birkaç nedenden kaynaklanmış olabileceği ileri sürülmüştür. Buna göre; ehl-i sünnet usûlcüleri tarafından Mu'tezile'ye nispet edilen mezkûr tanımların, ilk dönem Mu'tezilî usûlcüleri tarafından yazılıp ancak bize intikal etmeyen fıkıh usûlüne dair bazı eserlere dayanılarak ortaya konmuş olabilir.<sup>150</sup> İkinci neden; Mu'tezilî usûlcülerin eserlerinde illetin emâre oluşuyla ilgili yapılan yorum ve değerlendirmelerin ilgili tanımların onlara nispet edilmesine neden olmuş olabilir. Örneğin Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, illeti emâre olarak değerlendirip bundan hareketle illetin tahsîsini savunanlara cevap verirken “şer'î illetin hükme emâre oluşu, ca'li câil (fâilin fiili) ile değildir.” şeklinde bir cümle kullanmıştır.<sup>151</sup> Bu cümledeki “ca'li câil ile değildir” kalıbından ilk akla gelen anlam; “zâtî” kavramının ifade ettiği anlamdır. Bundan ötürü bu ve buna benzer ifadelerden hareketle Eş'arî usûlcülerin Mu'tezile'ye; “illet, zatı gereği hükme etki eden bir vasıftır.” şeklinde bir tanımla isnat etme ihtimali söz konusudur.<sup>152</sup> Üçüncü sebep ise Eş'arî usûlcüler, Mu'tezile'nin kelâm ilmindeki anlayışını fıkıh usûlüne taşıyıp bunun sonucunda şer'î illet ile ilgili mezkûr tanımları onlara nispet etmiş olabilirler.<sup>153</sup> Bu üçüncü ihtimal üzerinde biraz durulacaktır.

İster klasik dönem usûlcüleri olsun, isterse modern dönem usûlcüleri olsun Mu'tezile'ye zatî illet anlayışını nispet eden tüm usûlcüler, bu durumun onların hüsün ve kubh anlayışlarının bir sonucu olduğunu vurgulamışlardır.<sup>154</sup> Bundan hareketle Eş'arî usûlcüler tarafından Mu'tezile'ye zatî kavramının nispet edilmesi, kelâm ilmi ile fıkıh usûlü ilminin etkileşiminin bir sonucu olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Mu'tezilî usûlcülerin zatî kavramını illetin tanımına almadıkları halde Eş'arî usûlcülerin onların

---

<sup>150</sup> Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları*, 230. Bize göre böyle bir ihtimal düşük bir ihtimaldir. Zira H. 5. asırdan önce illeti bu şekilde tanımlayan Mu'tezile'ye ait herhangi bir eser varsa bundan yalnızca ehl-i sünnet usûlcüleri değil, Mu'tezilî usûlcülerin de haberdar olması gerekirdi. Mu'tezilî usûlcülerin bundan haberdar olup bahsetmemeleri düşünülemeyeceği gibi beşinci asırda ortada bulunmayıp ondan sonraki asırda ortaya çıkan herhangi bir eserin varlığı da düşünülemez.

<sup>151</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 832.

<sup>152</sup> Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları*, 231. Bize göre bu neden, bir sonraki nedenin devamı niteliğindedir. Zira bu gibi ifadeler Mu'tezile'nin hüsün ve kubh anlayışının bir sonucudur.

<sup>153</sup> Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları*, 231.

<sup>154</sup> Örnek için bkz: Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 111-112; Sübkî, *el-İbhâc*, 3: 1496.

illeti zâtî müessir kabul ettiklerini iddia etmeleri, Mu'tezile'nin hüsün ve kubh anlayışının bu sonucu gerektirmesini düşünmeleri ile ilişkili olmalıdır.

Mu'tezile'ye göre akıl, herhangi bir fiilin iyi ya da kötü olduğunu anladığında şer'î emri beklemeden hüküm verme hakkına sahiptir.<sup>155</sup> Buna göre akıl, herhangi bir vasfın illet olduğunu anladığında o konuda şeriatı beklemeden hüküm verir ve bu hüküm Şâri'in hükmü mahiyetindedir. Örneğin akıl, masum bir canı öldürmenin kötü bir fiil olduğunu idrak eder, ardında da kat'îlin bu sıfatı almasını sağlayan; onun bu fiili düşmanca ve kasıtlı olarak işlemiş olduğunu anlar. "Kasıtlı ve düşmanca öldürme" vasfını illet olarak tespit eden akıl, bundan hareketle bu konudaki Allah'ın hükmünün kısas olduğuna hükmeder. Akıl, Allah'ın hükmünün kısas olduğunu bildiren emri beklemeden böyle bir hükmü ortaya koyar. Daha sonra bu konuda hüküm gelirse, aklın keşfettiğini teyit vazifesini görür. Aynı durum içki içmenin hükmü ile illeti arasındaki ilişki için de geçerlidir. Örneğin, akıl, içki içmenin kötü bir eylem olduğunu anlar (kubh) ve Şâri'in bu konudaki hükmünün yasaklama/tahrîm olduğuna hükmeder (kâşif) ve bu hükmün illetinin de sarhoşluk vasfı olduğunu idrak eder. Akıl, sarhoşluk vasfından hareketle Şâri'in hükmünü ortaya koymasından, bu vasfın içkinin zâtî bir sıfatı olduğu anlaşılmaktadır.

Mu'tezile'nin illet ile hüküm arasında kurduğu ilişkinin mahiyeti, kelâm anlayışlarının bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle onlar, şer'î illet ile hüküm arasında kurdukları ilişkiyi ifade ederken her ne kadar yalın halde müessir kavramını kullansalar da gerek sık sık hüsün ve kubha vurgu yapmalarından gerekse Eş'arî usûlcülerin tamamına yakını tarafından onlara zâtî müessir kavramının nispet edilmesinden; onların illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi, zâtî müessir ile müesser arasındaki ilişki olarak değerlendirdiklerini ortaya koymaktadır.

Mu'tezile'nin illet ile ilgili tanımları hüsün ve kubh anlayışlarının bir sonucu olduğu için yaptıkları tanıma herhangi bir itiraz yapılmamış ve tutarsızlık suçlamasıyla

---

<sup>155</sup> Îcî, *el-Mevâkıf*, 323; Muhammed Rebî' Hâdî el-Medhâlî, *el-Hikmetu ve't-Ta'lîl fî Efâlillâhi Teâlâ* (Mektebetu Lîne, t.y.), 86.

karşı karşıya kalmamışlardır. Zira onlara göre hüküm hâdistir. Dolayısıyla hâdis olan illetin hâdis olan hükme etki etmesinde herhangi engel bulunmamaktadır.<sup>156</sup>

#### 2.4.2.2. Ca'li Mûcib/Müessir İlet Düşüncesi

İlet ile hüküm arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik bir diğer düşünce de Şâfiî fakih, usûlcü ve Eş'ârî kelâmcısı Ebû Hamid el-Gazâlî'ye aittir. Gazâlî, fıkıh usûlü ile ilgili telif ettiği eserlerinde illeti farklı kavramlar ile nitelemektedir. O, eserlerinin farklı yerlerinde şer'î illet için müessir,<sup>157</sup> ca'li mûcib,<sup>158</sup> bâis,<sup>159</sup> emâre<sup>160</sup> ve alâmet<sup>161</sup> kavramlarını kullanmaktadır. Ancak ilgili kavramların kullanıldığı bağlam göz önünde bulundurulunca; Gazâlî'nin ca'li mûcib kavramının dışında geri kalan kavramları illeti tanımlamak için değil, niteliğini dile getirmek için kullandığı anlaşılmaktadır. Bu durumu, ondan sonraki usûlcülerin ona nispet ettikleri tanımdan anlamak da mümkündür. Zira Gazâlî'den sonra gelen birçok usûlcü ca'lî müessir kavramını kendisine nispet etmiştir.<sup>162</sup>

Ca'lî kavramı, meydana gelen bir eylemin kendi zatından olmadığını, aksine harici bir varlığın müdahalesiyle varlık kazandığını ifade etmekte kullanılmaktadır. İlet ile hüküm arasındaki ilişkinin mahiyetini ifade etmekte kullanılan ca'li mûcib/müessir kavramı, illetin hüküm üzerinde etkisinin bulunduğunu ancak bu etkinin illetin özünden kaynaklanmadığını, kanun koyucunun (Şâri') illetin tahakkuku esnasında var ettiğini ifade etmektedir.

Gazâlî, fıkıh usûlü ile ilgili eserlerinde illet için birden fazla kavram kullandığı halde sonraki usûlcülerin ilgili kavramlar arasından yalnızca ca'li müessir kavramını ona nispet etmelerine; Gazâlî'nin illet teorisini izah etmek için kaleme aldığı *Şifâu'l-Galîl* adlı eserindeki bazı ifadeleri sebebiyet vermiştir. O, bu eserin birkaç yerinde hem aklî hem de şer'î illetlerin mûcib olduğunu dile getirdikten sonra, aklî illetlerin mûcibliğinin zatından

<sup>156</sup> Züheyr, *Usûlu'l-Fıkıh*, 4: 52.

<sup>157</sup> Gazâlî, *Şifâu'l-Galîl*, 20-21.

<sup>158</sup> Gazâlî, *Şifâu'l-Galîl*, 21; 569.

<sup>159</sup> Gazâlî, *Mustasfâ* 2: 371.

<sup>160</sup> Gazâlî, *Şifâu'l-Galîl*, 550.

<sup>161</sup> Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 353.

<sup>162</sup> Klasik dönem için bkz: Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîr*, 5: 112-113; Sübkî, *el-İbhâc*, 3. 1496. Modern dönem için bkz: Mennûn, *Nibrâs*, 228; Sa'dî, *Mebâhisu'l-İlle*, 73-74.

kaynaklandığını, şer'î illetlerin mûcibliğinin ise zatından değil, Şâri'in fiili/ca'li ile olduğunu ileri sürmüştür.<sup>163</sup>

Gazâlî'nin illetin tanımında kullandığı te'sîr kavramından kastının anlaşılabilmesi için illet ile hüküm arasındaki te'sîr mahiyetini açıklama şekline bakılması gerekir. Yani Şâri' herhangi bir hükmün illetini ortaya koyduktan sonra o illet ile hüküm arasında nasıl bir etki meydana gelir? İlet ile hüküm arasındaki bu te'sîr âdî midir yoksa aklî midir? Hüküm, Şâri'in belirlediği ve hüküm üzerinde etkisi kabul edilen illet ile mi sabit olmakta yoksa illetin varlığı esnasında Şâri' tarafından mı gerçekleştirilmektedir? Bu konu Mu'tezile ile Eş'arîler arasında ihtilafli bir konudur.<sup>164</sup>

Mu'tezile'ye göre illetin obje üzerindeki te'sîri aklîdir. Eş'arî kelâmcılara göre ise âdîdir. Yani Eş'arîler ma'lûlün/hükmün, illet ile değil; illetin varlığı esnasında gerçekleşeceği görüşüne sahipken Mu'tezile, hükmün illet ile gerçekleşeceği görüşüne sahiptir.<sup>165</sup> Örneğin illet olan sarhoşluk vasfı ile hüküm olan haramlık arasında etki/te'sîr konusunda; haramlık hükmü sarhoşluk vasfı ile mi gerçekleşir yoksa vasfın tahakkuku zamanında mı gerçekleştirilir? Başka bir ifadeyle Şâri', sarhoşluk vasfını içkiyi haram kılmasının illeti olarak ortaya koyduktan sonra, ilgili illetin/sarhoşluğun hüküm üzerindeki etkisi/te'sîri nasıl gerçekleşir? İlet ile mi yoksa illet esnasında Şâri' tarafında mı var edilir?

Mu'tezile'ye göre haramlık hükmü, illet (sarhoşluk) ile gerçekleşir. Eş'arî kelâmcılara göre ise illetin varlığı esnasında Şâri' tarafından var edilir. Gazâlî de Eş'arî kelâmcılar ile aynı görüşe sahiptir. Dolayısıyla illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi ifade etmek için kullandığı te'sîr kavramının içeriğini, kelâmî görüşüne uygunluk arz edeceği şekilde doldurmuştur.<sup>166</sup>

<sup>163</sup> (والعلة موجبة؛ أما العقلية فبذاتها، وأما الشرعية فبجعل الشرع إياها علة موجبة) Gazâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 21, 569.

<sup>164</sup> Yukarıdaki tüm bu sorular sebep ile müsebbep arasındaki etkinin mahiyeti için de geçerlidir. Örneğin ateş herhangi bir cisim ile temas ettiğinde yakma eylemi meydana gelir. Bu yakma eylemi ateş ile mi gerçekleştirilir yoksa ateş esnasında Allah mı gerçekleştirilir? Mu'tezile'ye göre yakma eylemini gerçekleştiren ateştir. Eş'arîlere göre ise yakma eylemini gerçekleştiren ateş değil, Allah'tır. Yani ateş cisim ile temas ettiği anda Allah yakma eylemini var eder. Bkz: Sa'dî, *Mebâhisu'l-İlle*, 74.

<sup>165</sup> İzmîrî, *Hâşiyetu'l-İzmîrî*, 2: 299.

<sup>166</sup> Sa'dî, *Mebâhisu'l-İlle*, 74-75.



Gazâlî'nin illetin tanımında müessir kavramını kullanmasına yönelik bazı itirazlar öne sürülmüştür. Bu itirazlardan bazıları şöyledir: Örneğin illet olarak tespit edilen sarhoşluk vasfı hâdistir ancak te'sîr ettiği şer'î hüküm kadîmdir. Hâdis olan bir vasfın kadîm olan bir hükme etki etmesi düşünülemez. Zira herhangi bir vasfın hükme te'sîr edebilmesi için ondan önce veya onunla beraber var olması gerekir. Dolayısıyla illetin müessir kabul edilmesi durumunda hâdisin kadîme te'sîr etme sonucunu doğurur. Böyle bir durum caiz olmadığı için illetin müessir olarak nitelendirilmesi de caiz olmaz. Bu itiraza "illetin te'sîr ettiği hüküm, kadîm olan hüküm değil, mükellefin davranışına taalluk eden kadîm hükmün eseri olan hadîs hükmüdür." şeklinde cevap verilmiştir.<sup>167</sup>

Gazâlî tarafından illetin müessir olarak nitelendirilmesi, mensup olduğu kelâmî tercihlerle örtüşmediği eleştirilerine maruz kalmıştır. Bu eleştirilere göre illetin hüküm üzerine müessir olduğunun kabul edilmesi, eylemlerin maslahat ve mefsedet içerdiği buna bağlı olarak iyi ya da kötü olarak nitelenebildiği ve aklın yararı (maslahat) ve zararı (mefsedet) idrak edebildiği düşüncesinin sonucudur. Böyle bir düşünce Gazâlî'nin de aralarında bulunduğu Eş'ârî mezhebine ters olması sebebiyle Gazâlî'nin illeti müessir olarak nitelendirmesinin bir tutarsızlık olduğu iddia edilmiştir. Bu itiraza şöyle bir cevap verilmiştir: Gazâlî her ne kadar iyilik ile kötülüğü idrak etme konusunda aklın herhangi bir te'sîrinin olmadığı şeklinde bir görüşe sahip olsa da genel olarak aklın fiillerde bazı iyilik ya da kötülüğü idrak edebileceğini kabul etmektedir. Yoksa o, aklın bağımsız olarak iyilik ve kötülüğü anlayabileceği görüşüne karşıdır.<sup>168</sup>

Fıkıh usûlünün gelişim dönemi olan 4. asırdan tahkîk dönemi olan 7. asra kadar illetin tanımında kullanılan ifadelerin hepsi kelâmî hassasiyetin sonucudur. Zira 4. asır, kelâmî konuların fıkıh usûlüne karışmaya başladığı asır olarak kabul edilmektedir.<sup>169</sup> Örneğin Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi Mu'tezile'nin büyük İmamları bu asırda fıkıh usûlüne dair bazı eserler kaleme almış ve bu eserlerde usûl konularını Mu'tezilî kelâm anlayışı üzerine bina ederek ortaya

<sup>167</sup> Mennûn, *Nibrâs*, 230; Sa'dî, *Mebâhisu'l-İlle*, 75.

<sup>168</sup> Gazâlî, *Mustasfâ*, 1: 119; Sa'dî, *Mebâhisu'l-İlle*, 76-77.

<sup>169</sup> Muhammed Adbulkadir el-Urûsî, *el-Mesâilu'l-Muştereke Beyne Usûli'-Fıkh ve Usûli'd-Dîn* (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, t.y.), 12; Kutub Mustafa Sânu, "el-Mutekellimûn ve Usûlu'l-Fıkh Kırâe fi Cedeliyyeti'l-Alâka beyne İlmeyi'l-Usûl ve'l-Kelâm", *Mecelletu İslâmiyyeti'l-Ma'rife*, 3/9 (1997): 45.

koymuşlardır.<sup>170</sup> Mütakellimîn metodunun öncüsü kabul edilen Ebû Bekir el-Bakillânî'nin fıkıh usûlü konularını Eşârî mezhebinin kelâm anlayışı üzerine bina ederek ortaya koyması yine 4. asırda gerçekleşmiştir. Bâkillânî'nin, fıkıh usûlü konularını ortaya koymak için telif ettiği eserinde sık sık Mu'tezile'nin görüşlerini gündeme getirmesi ve ardından tenkide tabi tutması bu etkinin boyutunu ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.<sup>171</sup>

Fıkıh usûlü ilmi ile kelâm ilmindeki bu ilişkinin etkisi, yalnızca Bakillânî ve adı geçen Mu'tezilî imamlar ile sınırlı kalmamış, bu alanda eser kaleme alan tüm usûlcülerde kendini göstermiştir. Bu etkinin en çok görüldüğü konulardan biri de illet ile hüküm arasındaki ilişkidir. Dolayısıyla yukarıda ortaya konduğu gibi her usûlcü bağlı bulunduğu kelâm mezhebinin anlayışı istikametinde illeti tanımlamıştır. Bu tanımda kullanılan ifadeler, her ne kadar birbirlerinden farklı olsa da temelde dile getirdiği hakikat aynıdır. Zira illet ile hüküm arasında nasıl bir ilişki kurulursa kurulsun; ister aralarındaki ilişki alâmet kavramı üzerinden değerlendirilsin, isterse te'sîr kavramı üzerinden değerlendirilsin; müessiriyet ister zâtî isterse ca'lî olarak yorumlansın; tüm görüş sahipleri gerçek manada şer'î hükümleri va'zeden Allah olduğu ve Allah'ın dışında hiç kimsenin hüküm koyma yetkisine sahip olmadığı dolayısıyla hakiki manada hükmü koyanın illet değil, Allah olduğu, bu konunun aynı zamanda İmânî bir konu olduğu konusunda hemfikirdirler.

Örneğin illeti emâre/alâmet olarak tanımlayanlar, illetin salt emâre ve alâmet olduğunu, hüküm ile arasında herhangi münâsebetin bulunmadığını iddia etmezler. Aksine illet ile hüküm arasında maslahatı (zararı engelleme ve yararı elde etmek) barındıran münasebetin bulunduğunu, bundan dolayı hükmün illete bağlandığını dile getirmektedirler. Bunlara göre mûcib (hükmü koyan) Allah'tır, ancak onun koyduğu hükme ulaşmak bazen mümkün olmayabilir. Bu gibi durumlarda hükümlere ulaşmak için Şâri' ilgili illetleri emâre olarak tayin eder.<sup>172</sup>

İletti ca'lî mûcib/müessir olarak tanımlayanlar, Şâri' tarafından illet ile ma'lûl/hüküm arasında âdî bir irtibat kurulduğunu; illetin varlığı esnasında ma'lûlün var

<sup>170</sup> Urûsî, *el-Mesâilu'l-Muştereke*, 12.

<sup>171</sup> Urûsî, *el-Mesâilu'l-Muştereke*, 12.

<sup>172</sup> Nemle, *el-Hilâfu'l-Lafzî*, 1: 275.

olacağını ileri sürmüşlerdir. Bunlar da yukarıdaki görüş sahipleri gibi hakiki manada hükmü koyanın Allah olduğunu, ancak hükme ulaşmanın imkân dâhilinde olmadığı bazı durumların var olabileceğini, bu gibi durumlarda hükmü öğrenip ona göre yaşamak gerektiğini, bunun için de Allah'ın şer'î illetleri hükümlerine mûcib kıldığını dile getirmişlerdir.<sup>173</sup>

İlleti zâtî mûcib/müessir olarak tanımlayan Mu'tezile ise, şer'î illetlerin hakiki manada bizzat kendilerinin müessir olduğunu iddia etmezler. Bilakis onlara te'sîr özelliğini verenin Allah olduğunu kabul etmektedirler. Aksi bir durumun Allah'ın dışında bizzat müessir bazı varlıkları kabul etmek manasına geleceği, bunun ise İman ile bağdaşmayan bir sonucun ortaya çıkmasına neden olacağı, böyle bir sonucun hiçbir Mu'tezilî âlim tarafından kabul edilmediği dile getirilmektedir. Onlar zâtî mûcib/müessir kavramından aklen hükmün illetten ayrılamayacağını (istilzâm-i aklî) kastetmektedirler. Mu'tezile de Eş'arî kelâmcıları gibi hakiki manada hükmü koyanın illet değil, Allah olduğunu kabul etmektedir.<sup>174</sup>

Ca'li mâcib/müessir illet düşüncesi sadece Gazâlî'ye nispet edilse de ondan sonra mûcib/müessir kavramlarını kullanarak illeti tanımayanların, bununla ca'li mûcib/müessirliği kast ettiklerini anlamak mümkündür. Örneğin, Semerkandî, Lâmişî, Üsmendî (ö. 552/1157), illet ile hüküm arasındaki ilişkinin mahiyetini ifade etmek için mûcib/müessir kavramlarını kullanmakla birlikte bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak bu icâb ve te'sîrin kendi zatından olmadığını, bilakis Allah'ın ca'li (gerekli kılması) ile olduğunu vurgulamaktan geri durmamışlardır.<sup>175</sup> Bu sebeple adı geçen usûlcülerin illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi ca'li mûcib/müessir olarak değerlendirdiklerini düşünüyoruz.

Bu konuyu, yukarıdaki üç görüşü bir örnek üzerinden ortaya koyarak sonlandıracağız: Yolculukta namazları kısaltma hükmünün Şâri' tarafından konulduğu konusunda yukarıdaki üç görüş sahipleri arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmadığı

<sup>173</sup> Nemle, *el-Hilâfu'l-Lafzî*, 1: 275.

<sup>174</sup> Nemle, *el-Hilâfu'l-Lafzî*, 1: 275-276.

<sup>175</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, 581; Ebu's-Senâ Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâbun fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdulmecid et-Türkî (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 190-191; Muhammaed b. Abdulhamid el-Üsmendî, *Bezlu'n-Nazar fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1992), 583.

gibi, bu hükmün illetinin yolculuk olduğu hususunda da herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak yolculuk ile namazları kısaltma arasındaki ilişkiyi ifade etme konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Şeriat gelmeden önce yolculuk olduğu halde hükmün bulunmamasından hareketle bazı usûlcüler yolculuk ile namazı kısaltma arasındaki ilişkinin alem/alâmet/emâre ilişkisi olduğunu dile getirmişlerdir. Ancak bu usûlcüler aynı zamanda bu ilişkinin salt bir emâre ilişkisi olmadığını da kabul etmektedirler. Zira yolculuk ile namazları kısaltma arasında meşakkati ortadan kaldırma şeklinde bir münâsebet bulunmaktadır. Namazları kısaltma durumunun normal zamanlarda değil yolculuk zamanında yapılmasından hareket eden bazı usûlcüler, yolculuk ile namazları kısaltma arasında bir te'sîrin olduğunu öne sürmüşlerdir. Ancak bu te'sîrin mahiyeti konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Mu'tezilî usûlcüler; yolculuğun namazları kısaltma üzerinde etkisinin bulunduğunu bu etkiyi ona verenin Allah olduğunu, namazları kısaltmanın (hüküm) yolculuktan (illet) ayrı düşünölemeyeceğini, bundan dolayı bu ilişkinin zâtî mûcib/müessir kavramı ile ifade edilmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Gazâlî gibi bazı usûlcüler ise, yolculuğun namazları kısaltmanın üzerinde te'sîrinin bulunduğunu ancak bu te'sîrin yolcuğun varlığı esnasında Allah tarafından var edileceğini, bundan dolayı yolculuk ile namaz arasındaki ilişkinin ca'lî mûcib/müessir kavramı ile ifade edilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir.

Bu örnekte de göröldüğü gibi usûlcüler, illeti ifade etmek için birbirlerinden farklı ifadeler kullansalar da temelde aynı şeyleri dile getirmektedirler. Zira hepsine göre hükümleri koyan Allah'tır. Dolayısıyla illetlerin hakiki manada müessir olmadığını, hakiki müessirin yalnızca Allah olduğu konusunda yukarıdaki görüş sahipleri arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bundan dolayı bazı araştırmacılar tarafından usûlcüler arasındaki bu ihtilaf, lafzi ihtilaf olarak değerlendirilmiştir.<sup>176</sup>

---

<sup>176</sup> Nemle, *el-Hilâfu'l-Lafzî*, 1: 274.

## İKİNCİ BÖLÜM

# ÂMİDÎ'YE GÖRE TA'LİLİN EPİSTEMİK TEMELLERİ VE HÜKÜMLERİN TA'LİLİ

### 1. Âmidî'ye Göre Ta'lilin Epistemik Temelleri

Bu araştırmanın asıl gayesi, Âmidî'nin hükümlerin ta'liline yaklaşımını tespit etmektir. Ancak hicri beşinci asırdan itibaren kelâm konularının fıkıh usûlünde de ele alınmasının, usûlün kelâmı ile olan irtibatının aleniyet kazandığını göstermektedir. Esasında usûldeki bazı temel tercihlerin her zaman kelâmî temelleri olmuştur. Bu bağlamda hükümlerin ta'lili, Allah'ın fiillerinin ta'lili ve hüsün-kubh hakkındaki tartışma ve tercihlere göre şekillenmiştir.<sup>177</sup>

Âmidî, hüsün-kubh ile ilgili görüşünü, kelâm ilmine dair yazdığı *Ebkâru'l-Efkâr* adlı eserinin “Allah'ın fiilleri” bölümünde ve fıkıh usûlü ile ilgili kaleme aldığı *el-İhkâm* isimli kitabının “şer'î hükümler” bölümünde genişçe ele almıştır. Bu eserlerinde hem Mu'tezile'nin hüsün ve kubha dair görüşlerini hem de Fahreddin er-Râzî gibi bazı Eş'arî kelâmcıların hüsün ve kubh konusundaki delillerini eleştiriye tabi tutan Âmidî, iddiasını Eş'arî kelâmcılardan farklı deliller ile temellendirmeye çalışmıştır.

#### 1.1. Hüsün ve Kubhun Bilinmesi

Sözlükte; “güzellik, arzu edilen ve sevilen şey”<sup>178</sup> manasına gelen hüsün ile “çirkinlik ve nefret edilen şey”<sup>179</sup> anlamına gelen kubh, kelâm ilminde; fiillerin iyilik ve kötülük değerini taşıyıp taşımadığını, aklın fiillerde bulunan bu değerleri vahiyden bağımsız olarak anlama imkânına sahip olup olmadığı, Allah'ın fiil ve hükümlerinin bu değerlere bağlı olup olmadığı gibi konular bağlamında sürdürülen tartışmanın sembolü olan kavramlardır.<sup>180</sup>

<sup>177</sup> Allah'ın kullar hakkında faydalı ve uygun olan şeyleri yaratma zorunluğunun bulunup bulunmadığı (salâh-aslah), İslam dininin insanlara ulaşmadan önce, insanların akıllarıyla yaratıcıyı anlayıp şükür etmelerinin zorunlu olup olmadığı (şükür-i mun'im) ve İslam gelmeden evvel fiillerin herhangi bir hükme tabi olup olmadığı gibi konular hüsün ve kubhun bir sonucu olarak tartışılan konulardır.

<sup>178</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 2: 877; İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubh”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 19: 59.

<sup>179</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 5: 5083; Çelebi, “Hüsün ve Kubh”, 19: 59.

<sup>180</sup> Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lil Tartışmaları*, 98.

Bu konu, Mu'tezile kelâmcıları ile Eş'arî ve Mâtûridî kelâmcılar arasında farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Âmidî, Mu'tezile'nin fiillerdeki hüsün ve kubhu zâtî olarak değerlendirdiklerini aktardıktan sonra onların fiiller ile akıl arasındaki ilişkiyi üç farklı düzeyde ele aldıklarını ifade etmektedir:

1. Düşünme ve araştırmaya gerek duymaksızın zarûrî olarak aklın iyi ya da kötü olduğunu anladığı fiiller. Örneğin akıl; yarar sağlayan doğrunun güzel, zarar veren yalanın ise kötü olduğunu herhangi bir araştırmaya ihtiyaç duymaksızın anlayabilir.

2. Aklın, ancak düşünme ve araştırma sonucunda iyi ya da kötü olduğunu anladığı fiiller. Söz gelimi akıl, zarar veren doğrunun güzel, yarar sağlayan yalanın ise kötü olduğunu ancak araştırma sonucunda anlayabilir.

3. Aklın zarûrî veya araştırma yoluyla iyi ya da kötü olduğunu anlayamadığı, iyiliği ya da kötülüğü Şâri'in emretmesine ya da yasaklamasına bağlı olan fiiller. Örneğin akıl, Ramazan ayının son gününde oruç tutmanın iyi, ondan sonraki gün olan Şevval ayının ilk günün de tutmanın kötü olduğunu anlayamaz, bunların iyi ya da kötü olduğunu, Şâri'in emretmesi veya yasaklaması sonucunda ancak anlayabilir.<sup>181</sup>

Mu'tezile'ye göre, ilk iki kısma giren fiillerin iyi ya da kötü olduğunu anlamak için Şâri'in emrini beklemeye gerek yoktur. Akıl, bunların iyi ya da kötü olduğunu anlama imkânına sahiptir. Bu gibi durumlarda Şâri'in emirleri ya da nehiyleri, aklın anladığını pekiştirmekten ibarettir.<sup>182</sup>

İyilik ve kötülüğün zâtîliği konusunda Mu'tezile kelâmcıları arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte bunların fiillerde zâtî olarak mı bulunduğu yoksa artı bir sıfat olarak mı var olduğu, başka bir ifadeyle fiillerde iyilik veya kötülüğü gerektirecek herhangi bir sıfat sebebiyle değil, bizzat fiillerin kendilerinde mi iyilik ya da kötülüğün bulunduğunu yoksa iyilik ya da kötülüğü gerektirecek bir sıfatın fiillerde

<sup>181</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, 6: 64-66; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 211-212; Âmidî, *İhkâm*, 1: 227; Seyfuddîn el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2004), 2: 117; Seyfuddîn Âmidî, *Ğâyetu'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Hasan mahmûd Abdullatif (Kahire, 1971), 223-224; Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *Şerhu'l-Adud alâ Muhtasari Muntehe'l-Vusûl ve'l-Emel fi İlme'l-Usûl ve'l-Cedel*, thk. Ali b. Abdurrahman Bessân el-Cezâirî (Beyrût: Dâru ibn Hazm, 2016), 1: 218; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 1: 300-301.

<sup>182</sup> Îcî, *el-Mevâkıf*, 323; Medhâlî, *el-Hikmetu ve't-Ta'lîl*, 86.

bulunmasıyla fiillerin iyi veya kötü sıfatı alacağı konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Âmidî, bu görüş ayrılığına işaret ettikten sonra bu konuda Mu'tezilî kelâmcılar arasında üç farklı yaklaşımın bulunduğunu ifade etmiştir. İlk dönem (mütekaddimîn) Mu'tezilî kelâmcılarına göre iyilik ve kötülük sıfatı, fiilin zatında bulunmaktadır. Yani fiillerin iyiliği veya kötülüğü zâtları nedeniyledir. Ebû Ali el-Cübbâî ve ona tabi olan Mu'tezilî kelâmcılarına (müteahhirîn) göre ise herhangi bir fiilin iyi ya da kötü olması, onda iyilik veya kötülüğü gerektirecek bir sıfatın bulunmasıyla gerçekleşir. Bazı Mu'tezilî kelâmcılar ise iyi ile kötüyü birbirinden ayırarak, kötü için fiilde kötülüğü gerektirecek bir sıfatın varlığını gerekli görürken, iyi için böyle bir sıfatın varlığını gerekli görmemektedirler.<sup>183</sup>

Mu'tezile'ye ait bu üç farklı yaklaşımı şöyle bir örnek üzerinden anlatmak mümkündür: Örneğin zina fiilinin kötü, oruç tutma fiilinin iyi olması konusunda yukarıdaki üç görüş sahipleri arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak zina fiilindeki kötülük ile oruç fiilindeki iyilik bizzat zina fiili ile oruç tutma fiillerinin kendilerinde mi olduğu, yoksa bu fiillerde bulunan bir sıfat sebebiyle mi var olduğu konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Birinci görüş sahipleri zina ve oruç fiillerinin bizzat kendilerinin iyi ve kötü olduğu kanaatindeyken, ikinci görüş sahipleri zina fiilinde bulunan “nesebin karışması” gibi bir sıfattan dolayı bu fiilin kötü, oruç tutma fiilinde bulunan “şehve arzuyu kırma” sıfatı sebebiyle de bu fiilin iyi olduğu kanaatindeyler. Üçüncü görüş sahiplerine göre ise, zina fiilinin kötülüğü, nesebin karışmasından dolayıdır. Ancak oruç tutma fiilinin iyiliği bizzat kendisindedir.<sup>184</sup>

Âmidî, hüsün ve kubhun zâtılığı konusunda mütekaddimîn ve müteahhirîn Mu'tezilî kelâmcıları arasındaki ihtilafın, ilgili kavramları birbirlerinden farklı tanımlamalarına neden olduğunu ifade ettikten sonra bu konuyu kelâm ilmine dair telif ettiği eserlerde detaylı olarak ele aldığını belirtmektedir.<sup>185</sup>

<sup>183</sup> Âmidî, *Ihkâm*, 1: 227; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2: 117-118; Îcî, *el-Mevâkif*, 324; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 8: 204.

<sup>184</sup> Şemsuddîn Mahmud b. Abdîrahman b. Ahmed el-İsfahânî, *Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbn Hâcib*, thk. Muhammed Muzhir Bekâ (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1986), 1: 291. İsfahânî, yukarıdaki örneği sadece ikinci görüş sahipleri için zikretmiştir. Diğer iki görüşe teşmili bizim tarafından yapılmıştır.

<sup>185</sup> Âmidî, Mu'tezile'nin fiillerdeki hüsün ve kubhun zâtılığını ispatlamak için iki istidlâlî on tane de ilzâmî olmak üzere toplam on iki delillerini zikretmiş ve tek tek ele alarak cevaplamaya çalışmıştır. Bkz: Seyfuddîn el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire:

Eş'arîler, iyilik ve kötülüğün şer'î belirlemeye dayalı olduğu kanaatindedirler. Yani akıl hangi eylemin dünyada övülmeyi (medh) ve yerilmeyi (zemm), ahirette ise mükâfat ve müzacatı gerektireceğini anlayamaz. Dolayısıyla kötü, dinen yasaklanan, iyi ise yasaklanmayan şeydir. Eşyadaki iyilik ve kötülük konusunda aklın herhangi bir hükmü söz konusu değildir. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi iyilik ve kötülük, din gelmeden önce akılda meydana gelmiş ve din tarafından ortaya çıkarılmış da değildir. Bilakis bunları hem tespit eden hem de açıklayan dindir. Din isterse durumu tam tersine çevirip önce iyi dediğine kötü, kötü dediğine de iyi diyebilir. Dolayısıyla din neye iyi derse o iyi, neye de kötü derse o da kötüdür.<sup>186</sup>

Fiillerin zâtında iyilik ve kötülük sıfatları bulunmadığı gibi, iyilik veya kötülük sıfatlarının zarureten (zaruratu'l-akl) veya düşünme (nazar) yoluyla idrak edilmesinin de söz konusu olamayacağını ileri süren Âmidî, Eş'arîlerin hüsün ve kubh kavramlarını şahıstan şâhısa, zamandan zamana ve durumdan duruma göre değişebilen (izafi/itibarî/gayr-i hakiki) üç farklı anlamda kullandıklarını söylemektedir:

1. Kişinin amacına uygun olan fiiller iyi, aykırı olan fiiller kötü, ne uygun ne de aykırı olanlar ise abes olarak nitelendirilmiştir.<sup>187</sup> Bu sebeple aynı fiil birisinin amacına uygun olduğu için iyi olarak nitelendirilirken başka birisinin amacına aykırı olmasından

---

Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2004), 2: 117-144. Âmidî, Mu'tezile'nin iki ayrı delil türü ile iddialarını ortaya koyduklarını dile getirmiştir. Bu delil türlerinden biri istidlâlî diğeri ise ilzâmî'dir. "Herhangi bir iddiayı ispat etme gayesiyle delil ortaya koymaktır." şeklinde tanımlanan istidlâlî delil, "eserden hareketle müessiri ortaya koyma" şeklinde olabileceği gibi, "müessirden hareketle eseri ortaya koymaya" şeklinde de olabilir. Mantık ilminde birincisine istidlâl-i innî ikincisine ise istidlâl-i limmî denir. Bkz: Cürcânî, *Ta'rifât*, 18. Mu'tezilenin kullandığı ikinci delil ise ilzâmî delildir. Bu delil, mantık ilminde "hulfi kıyas" adıyla anılmaktadır. Kıyas-ı hulf; "ispat edilmesi istenilen şeyin karşıt halinin (nakizinin) yanlışlığını göstermekle, ispat edilmesi istenilen şeyin doğruluğuna hükmetmektir." şeklinde tanımlanmıştır. Bkz: Ferîd Ceber v.dğr, *Mevsûatu Mustalahâti İlmi'l-Mantık inde'l-Arab* (Lübnan / Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1996), 320-321; Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Divan Kitap, 2011), 158. Mu'tezile, "hüsün ve kubhun zâtı olduğu" konusundaki iddialarının doğruluğunu ortaya koymak için bunun zıddı olan "hüsün ve kubhun şer'î olduğunu" iddiasının yanlışlığını ispatlamaları gerekmektedir. Onlarda da muhaliflerinin iddiasının yanlışlığını ortaya koyarak kendi iddialarını ispatlaya çalışmışlardır. Âmidî, bu delil yöntemini "ilzâmî delil" şeklinde nitelendirmiştir.

<sup>186</sup> İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille Fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih ve Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009), 210-211; İcî, *el-Mevâkıf*, 323; Medhâlî, *el-Hikmetu ve't-Ta'lil*, 82-83; Hîtû, *el-Vecîz*, 81. Fıkıh usûlündeki nesh teorisi bunun en canlı örneğidir.

<sup>187</sup> Bu anlamıyla iyilik ve kötülük bazen maslahat/yarar ve mefsedet/zarar kavramlarıyla ifade edilmektedir. Buna göre iyi; herhangi bir maslahatı içeren, kötü ise mefsedeti içerendir. Maslahat ve mefsedetten yoksun olan ise ne iyi ne de kötü olarak değerlendirilir. Bkz: Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8: 203.



dolayı kötü olarak nitelendirilebilmektedir. Örneğin A şahsın öldürülmesi, ailesi için kötü bir durumken düşmanları için iyi bir durumdur. Bu örnek, iyilik ve kötülüğün fiillerin zatında bulunan bir nitelik olmadığını, izafi birer özellik olduklarını ortaya koymaktadır. Sözelimi bir fiilin iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesi, bir cismin siyah ya da beyaz olarak nitelendirilmesi gibi değildir. Çünkü aynı fiilin iyi ya da kötü oluşu kişilere göre değişiklik arz ederken, aynı cismin beyaz ya da siyah oluşu kişilere göre herhangi bir değişiklik arz etmemektedir.

2. Şâri'in, yapana övgüyü emrettiği fiiller iyi, yapanın yerilmesini emrettiği fiiller ise kötü olarak nitelendirilmiştir. Buna göre ilâhî fiiller ile vacip ve mendûb olan fiiller iyi, haram olan fiiller ise kötüdür. Ancak mekruh ile mubah olan fiiller ne iyi ne de kötü olarak nitelendirilir. Bu manadaki iyilik ve kötülük de birinci manadaki gibi kişilere göre değişebilmektedir. Zira din herhangi bir durumda bir fiili emredip başka bir durumda onu yasaklayabildiği gibi, aynı fiili birisine emredip başka birisine de yasaklayabilir. Dolayısıyla bu ikinci manaya göre de iyilik ve kötülüğün zâtî olması mümkün değildir. Kelâm mezhepleri arasındaki; iyilik ve kötülük aklî midir yoksa şer'î mi? şeklindeki tartışma bu ikinci mana ile ilgili olduğu yukarıda dile getirilmiştir.

3. İyi, fâilin bilgisi ve gücü dâhilinde olan ve yapma imkânına sahip olduğu fiil, kötü ise fâilin yapma imkânına sahip olmadığı fiildir. İyilik kavramı bu üçüncü mana itibariyle bir öncekinden daha geneldir. Zira bu tanıma göre hem ilâhî fiiller ile vacip ve mendub fiiller hem de mubah ve tenzihen mekruh fiiller iyiliğin kapsamına girmektedir. Bu üçüncü manaya göre de iyilik ve kötülük itibardır. Çünkü fâilin yapma imkânına sahip olduğu fiiller bazen yasaklanabilmektedir. Zira din, serbest bıraktığı herhangi bir fiili daha sonra yasaklayabilir. Dolayısıyla bu üçüncü manaya göre de iyilik ve kötülüğün zâtî olarak değerlendirilme imkânına sahip değildir.<sup>188</sup>

Fiillerdeki iyilik ve kötülüğün mahiyetleri itibariyle şer'î mi yoksa aklî mi olduğu şeklinde bir ihtilafa konu olması, tarafların kendi görüşlerini aklî deliller ile ortaya koymalarına engel değildir. Zira hem iyilik ve kötülüğün aklî olduğunu iddia eden Mu'tezile, hem de bunların şer'î olduğunu öne süren Eş'arîler iddialarını ispatlamak için

<sup>188</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2: 121-122; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 224-225; Seyfuddîn Ali b. Ali Âmidî, *Muntehe's-Sûl fi İlmi'l-Usûl*, thk. Yahya Salih Muhammed et-Tâî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2018), 1: 195-196.

şer’î delillerden çok aklî delillere başvurmuşlardır. Konunun temellendirilme boyutu aklî olduğu için aynı kelâm mezhebine bağlı âlimlerin aynı konuyu ispatlamak için birbirinden farklı delillere başvurdukları, hatta birbirlerinin delillerini eleştiriye tabi tuttıkları görülmektedir. Örneğin Fahreddin er-Râzî ve Seyfuddîn el-Âmidî ikisi de Eş’arî olmalarına rağmen iyilik ve kötülüğün şer’îliğini temellendirmek için birbirlerinden farklı delillere başvurmuşlardır.

Eş’arîlerin iyilik ve kötülüğün şer’î olduğuna dair bazı deliller ileri sürdüklerini ancak bu delillerin zayıf olduğunu ifade eden Âmidî, bu bağlamda yedi delili ele alıp tartışmış ve zayıflığını ispatlamaya çalışmıştır. Âmidî’nin kimlere ait olduğunu zikretmeden yalnızca “ashabımız (arkadaşlarımız)”<sup>189</sup> tabirini kullanarak aktardığı delillerin hepsi Fahreddin er-Râzî’ye aittir.<sup>190</sup>

Her Eş’arî kelâmcı gibi Âmidî de, iyilik ve kötülüğün aklî değil şer’î olduğunu, herhangi bir fiilin iyi ya da kötü olması, Şâri’in emretmesi ya da yasaklamasına bağlı bulunduğunu, dolayısıyla fiillerdeki iyilik ve kötülük konusunda aklın herhangi bir hükmünün söz konusu olamayacağını düşünmektedir. Bununla birlikte onun iyilik ve kötülüğün şer’îliğini kanıtlama konusunda diğer Eş’arî kelâmcılar ile aynı delillere başvurduğu anlamına gelmemektedir. Âmidî, iyilik ve kötülüğün şer’îliği konusunda onlar ile aynı görüşe sahip olmakla birlikte, konuyu temellendirme açısından onlardan ayrılmaktadır.<sup>191</sup>

Âmidî’nin, iyilik ve kötülüğün şer’îliğini kanıtlamak için başvurduğu delil, cevher-araz teorisidir. “Kendi başına bulunan; bizzat bir mekânda yer kaplayan, öz varlık”<sup>192</sup>

<sup>189</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 227.

<sup>190</sup> İlgili delilleri ve Âmidî’nin eleştirileri için bkz: Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 227-240; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, 1: 126-133. Râzî, kelâm ilmine dair kaleme aldığı *Nihâyetu’l-Ukûl* isimli eserinde “Allah’ın fiilleri” adıyla bir başlık açmış ve hüsün ve kubh konusunu genişçe ele alarak incelemiştir. Eş’arîlere göre hüsün ve kubhun şer’î olduğunu, Mu’tezile’ye göre ise aklî olduğunu dile getiren Râzî, Mu’tezile’nin delillerini ele alarak eleştirilere tabi tutmuştur. Râzî, hüsün ve kubhun aklî değil, şer’î olduğunu ortaya koymak için dokuz delil zikretmiştir. Bu dokuz delilden yedisi Âmidî’nin eleştiriye tabi tuttuğu delillerdir. Bkz: Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Nihâyetu’l-Ukûl fî Dirâyeti’l-Usûl*, thk. Said Abullatif Fûde (Beyrût: Dâru’z-Zehâir, 2015), 2: 235-289.

<sup>191</sup> Âmidî’nin tahkîk devri âlimi olduğunu, bu devrin en büyük özelliğinin de “meseleleri delilleriyle birlikte ortaya koymak; bir düşünceye ulaşılan yöntemi takip ederek o düşüncenin doğruluk veya yanlışlığını delilleriyle birlikte ortaya koymak” olduğu yukarıda işaret edilmiştir.

<sup>192</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-İktisâd fî l-İ’tikâd*, thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî (Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 2019), 129; Cürcânî, *Ta’rîfât*, 71; Semîh Duğîm, *Mevsûatu Mustalehâti İlmi’l-Kelâmi’l-İslâmî* (Lübnan: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1998), 1: 433.

anlamına gelen cevher ile “varlığı başka bir şeyin varlığına bağlı olan; cisim ve cevher ile varlık kazanan”<sup>193</sup> araz kavramları, kelâm ilminde daha çok Allah’ın varlığını kanıtlamak için başvurulan hudûs delilinin oluşturulmasında kullanılmaktadırlar.<sup>194</sup>

Âmidî cevher-araz teorisini kullanarak iyilik ve kötülüğün şer’îliğini mantık ilmindeki “ispat edilmesi istenilen şeyin karşıt halinin (nakizinin) yanlışlığını göstermekle, ispat edilmesi istenilen şeyin doğruluğuna hükmetmek”<sup>195</sup> şeklinde tanımlanan hulfi kıyâsa başvurarak ispatlamaya çalışmıştır. O, Mu’tezile’nin iddia ettiği gibi şayet fiillerdeki iyilik ve kötülük zâtî olarak kabul edilirse iki durumdan birisinin lazım geleceğini dile getirdikten sonra bu iki durumun yanlışlığını kanıtlayarak iddiasının doğruluğunu ispatlamaya çalışmıştır.

Buna göre herhangi bir fiil, zatından dolayı iyi ya da kötü olarak kabul edilirse, zorunlu olarak şu iki seçenekten birisi ortaya çıkacaktır: İyilik ve kötülük bizzat fiilin kendisi olarak kabul edilecek veya fiile arız olan bir fazlalık; ilave bir nitelik olarak kabul edilecektir. Âmidî’ye göre birincisinin kabulü söz konusu değildir. Aksi halde herhangi bir fiili bilen birisinin, onunla ilgili iyilik ya da kötülük değerini de bilmesi gerekecektir. Bunun mümkün olmadığı ortadadır. Zira insan bazen herhangi bir fiili bilir fakat onun iyi ya da kötü olduğunu bilemez. Bunun için düşünme ve araştırmaya ihtiyaç duyar. Örneğin insan, doğru ve yalanın ne olduğunu bilir. Ancak zarar veren doğruluğun iyi, fayda veren yalanın ise kötü olduğunu doğrudan yalan ve doğruyu bildiği gibi bilemez. Bunların iyi ya da kötü olduğunu ancak düşünme ve araştırma sonucunda bilme imkânına sahip olabilecektir.<sup>196</sup>

Âmidî’ye göre ikinci seçeneğin; yani iyilik ve kötülüğün bizzat fiilin kendisi değil, ona ilave edilmiş bir nitelik olarak kabul edilmesi durumunda, ilave edilen bu niteliğin fiilin vucûdî bir sıfatı olarak kabul edilecektir. Bu durumda da iyilik ve kötülük fiil ile kaim olan ve ondan ayrılmayan (vucûdî) birer sıfat olmuş olacaklardır. Âmidî, bu durumun arazın, araz ile varlık kazanma (kaim olma) olduğunu vurgulamaktadır.<sup>197</sup>

<sup>193</sup> Gazâlî, *el-İktisâd*, 129; Cürcânî, *Ta’rifât*, 125; Duğîm, *Mevsûatu Mustalahâti İlmi’l-Kelâmi’l-İslâmî*, 1: 732.

<sup>194</sup> Örnek için bkz: Gazâlî, *el-İktisâd*, 129-142.

<sup>195</sup> Ceber, *Mevsûatu Mustalahâti İlmi’l-Mantık*, 320-321; Öner, *Klasik Mantık*, 158.

<sup>196</sup> Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, 2: 124; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 232; Âmidî, *Muntehe’s-Sûl*, 1: 198-199.

<sup>197</sup> Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, 2: 124; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 232; Âmidî, *Muntehe’s-Sûl*, 1: 198-199.

Araz kendi başına var olamadığı gibi başka bir araz ile de varlık kazanamaz. Zira arazın varlığı zorunlu olarak herhangi bir cisim veya cevhere dayanmaktadır. Buna göre şayet iyilik veya kötülük fiile ilave bir sıfat olarak kabul edilirse araz, araz ile varlık kazanmış (kaim) olur. Arazın, araz ile varlık kazanması mümkün olmadığına göre iyilik ve kötülüğün ilave bir sıfat olarak kabul edilmesi de mümkün değildir. Bundan dolayı fiillerdeki iyilik ve kötülük aklî olarak kabul edilemez.<sup>198</sup>

Herhangi bir fiilin gerçekleşmesi için bir faile ihtiyacı vardır. Zira fiiller arazdırlar. Arazlar varlık kazanmak için bir faile (cevher) ihtiyaç duyarlar. İyilik-kötülük vb. sıfatlar da birer arazdırlar. Bunlar da fiil gibi bir cevhere muhtaçtırlar. Şayet iyilik ile kötülük fiil ile kaim olan vucûdî sıfatlar olarak kabul edilirse, iyilik ve kötülüğün varlığı fiillerin varlığına dayanmış olur. Fiillerin varlığı fâilin varlığına bağlı olduğu için araz olan iyilik ve kötülük, kendisi gibi araz olan fiiller ile varlık kazanmış olurlar.

Âmidî, Mâtüridî kelâmcıların iyilik ve kötülük konusundaki görüşlerine değinmemiştir. Kısaca onların görüşlerine değinmekte yarar bulunmaktadır.

Mâtüridîler, iyilik ve kötülüğün aklî olduğunu, bazı fiillerin iyiliği ya da kötülüğünün akıl ile kavranabileceği konusunda Mu'tezile ile aynı fikirde olmalarıyla birlikte akıl ile hüküm arasında kurdukları ilişki konusunda onlardan ayrılmaktadırlar. Akıl, herhangi bir fiilin iyi ya da kötü olduğunu anladığında o konuda herhangi bir hüküm vermeyip Allah'ın hükmünü mü bekler yoksa Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Allah'ın hükmünün ne olduğuna hüküm mü eder? Yani aklın iyi dediğine Allah'ın hükmünün îcâb, kötü dediğine tahrîm olduğuna mı hüküm eder? Bu konuda İmam Mâtüridî (ö. 333/944) ve Semerkant kelâmcıları ile Buhârâ kelâmcıları arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. İmam Mâtüridî ve Semerkant kelâmcıları, Allah ve elçisine iman etmek, şirk ve Allah'a yakışmayan şeyleri ona nispet etmekten uzak durmak gibi iman ile ilgili bazı konularda Allah'ın hükmünün anlaşılabilirliğini, dolayısıyla hükmün terettüp edeceğini ifade

<sup>198</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2: 125; Âmidî, *İhkâm*, 1: 232-233. Bu delil, Âmidî'den sonraki müellifler tarafından Eş'arî mezhebinin hüsn ve kubhün şer'i olduğuna dair delilleri arasında çoğu zaman ona nispet edilerek zikredilmiştir. Bkz: Urûsî, *el-Mesâilu'l-Muştereke*, 79.

etmişlerdir. Bu sebeple Peygamber gönderilmese dahi yine insanlar Allah'a iman etmekten sorumlu tutulup hesaba çekileceklerdir.<sup>199</sup>

Buhârâ kelâmcılarına göre, akıl bazı fiillerin iyi ya da kötü olduğunu anlayabilir. Ancak onlar hakkında herhangi bir hükümde bulunamaz. Onlar hakkında hükümde bulunmak dinin işidir. Bu kelâmcılar, ne Allah'ın kendisine itaat edilmesine ihtiyacının olduğunu ne de kendisine yapılan isyandan zarar göreceğini, insanların akıllarının iyi ya da kötü dediği şeyler ile onları sorumlu tutmamasının aklen imkânsız olmadığını dile getirerek aklın iyi ya da kötü gördüğü şeylere herhangi bir hüküm terettüp ettirmenin caiz olmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>200</sup>

## 1.2. İlâhî Fiillerin Ta'lîli

Cenab-ı Hakk'ın hikmet sahibi olduğu ve fiillerinin hikmetten ârî olmadığı konusunda kelâmcılar arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.<sup>201</sup> Ancak ilâhî fiillerdeki bu hikmet, bu fiillerin illeti midir? Yoksa fiillere terettüp edip onlardan sonra mı meydana gelmektedir? Başka bir ifadeyle, Cenabı Hakk'ı, herhangi bir fiili yapmaya sevk eden bir amaç ve gayenin (gâî illet) bulunup bulunamayacağı konusunda kelâmcılar arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır.

Mu'tezile, ilâhî fiillerin amaçlılık (garaz)<sup>202</sup> ile ta'lîl edilmesinin zorunlu (vacip) olduğunu savunmuştur. Onlara göre, herhangi bir zatın hikmet sahibi olabilmesi için fiillerinin tam ve eksiksiz olması gerekmektedir. Rastgele gelişigüzel herhangi bir amaç (garaz) için gerçekleşmeyen fiillerin, hikmet sahibi birinin fiilleri olması düşünülemez. Dolayısıyla hikmet sıfatı ile muttasıf olan Cenab-ı Hakk'ın fiilleri, bir amaç için olması gerekmektedir. Aksi halde Cenab-ı Hakk'ın abesle iştilal ettiğinin kabul edilmesi

<sup>199</sup> Kemâl b. Şerîf İbn Hümâm, *Kitâbu'l-Musâmere fî Şerhi'l-Musâyere fî İlmi'l-Kelâm* (el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1347), 2: 41-44; Medhâlî, *el-Hikmetu ve't-Ta'lîl*, 92-93. Bu konu, kelam kitaplarında şükri mün'im başlığı altında genişçe ele alınan ve kelâm mezhepleri arasında ciddi ihtilaflara neden olan bir konudur.

<sup>200</sup> İbn Hümâm, *el-Musâmere*, 2/2: 43-44.

<sup>201</sup> Abduh, *Risâletu't-Tevhîd*, 68-69.

<sup>202</sup> Herhangi bir fiilin sonucunda meydana gelen maslahat/netice/semere, farklı itibarlara göre farklı isimler almaktadır: Fiilin neticesi olması itibariyle fâide; fiilin bitiminde meydana gelmesi itibariyle gaye (sonuç); failin fiili ile arzuladığı şey olması itibariyle amaç (garaz); faili fiili yapmaya sevk etmesi ve fiilin bundan dolayı meydana gelmesi itibariyle de gâî illet adını almaktadır. Bkz: Ebu Bekir el-Leys es-Semerkandî, *Şerhu'r-Risâleti'l-Adudîyye (Haşiyetu Dusûki ile birlikte)* (Lübnan: Dâru Nûri's-Sabâh, 2012), 57-58. Fakat amaç ile gâî illet kavramları çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılmaktadırlar.

anlamına gelecektir. Hâlbuki O, bundan münezzehtir. Bu sebeple onun fiillerinin hikmet (kulların maslahatı) ile ta'lîl edilmesi zorunludur.<sup>203</sup>

Eş'arî kelâmcılar, ilâhî fiillerin amaçlılık ile ta'lîl edilmesini caiz görmezler. Onlara göre, ilâhî fiiller herhangi bir hikmete dayanmaksızın yalnızca onun dilemesi (irade) ile meydana gelmektedir. Onlar, ilâhî fiillerin hikmetten yoksun olduğunu iddia etmezler. Bilakis tüm ilâhî fiillerin hikmetli oluşunu kabul etmektedirler. Ancak onlara göre, bu hikmet, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi ilâhî fiillerin illeti (gâî illet) değil, Allah'tan bir lütuf olarak fiillerin sonunda gerçekleşmektedir.<sup>204</sup>

Mâtürîdî kelâmcılar ise, ilâhî fiillerin hikmet ile ta'lîl edilmesini kabul etmekle birlikte Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi bunu bir zorunluluk olarak değil, lüzûmî anlamda olduğunu ifade ederler. Başka bir ifadeyle onlar, ilâhî fiillerin muallel olduğunu kabul ederler. Ancak bu muallel oluş, zorunluluk (vücûb) yoluyla değil, bir lütuf (tefaddül) olarak hikmetin ilâhî fiillerinden hiç ayrılmaması yoluyla olduğunu ileri sürerler.<sup>205</sup>

Adududdîn el-Îcî'nin (ö.756/1355); "Allah, dilediği şeyi yapar ve dilediği hükmü verir. Onun fiillerinde amaçlılık (garaz) yoktur. Tüm yaratıklarında (fiillerinde) ve emirlerinde (hükümlerinde) hikmeti gözetmiştir. Ancak bu hikmet ona zorunlu değil, onun lütfu ve rahmeti gereğidir."<sup>206</sup> şeklindeki değerlendirmesi, Eş'arîlerin bu konudaki görüşlerini özetler mahiyettedir. Buna göre ilâhî fiiller maslahatlara değil (gâî illet), bilakis maslahatlar ilâhî fiillere tabidirler. Bu da yalnızca Allah'ın lütuf ve rahmetinden kaynaklanmaktadır.<sup>207</sup>

<sup>203</sup> Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, 11: 92-93; Ebu'l-Feth Abdulkerim eş-Şehrîstânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, t.y.), 393.

<sup>204</sup> Şehrîstânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 390; Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 3: 289-292; Fahreddin Muhammed b. Ömer Hüseyin er-Râzî, *Muhassilu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn Mine'l-Ulamâi ve'l-Hukemai ve'l-Mütekellimîn* (Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, t.y.), 205; Fahreddin Muhammed b. Ömer Hüseyin er-Râzî, *el-Arbâin fi Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Hamâzî es-Sakâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1986), 1: 350; Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, 224; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2: 151; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, 331-332.

<sup>205</sup> (عدم جواز الإنفكاك تفضلاً لا وجوباً) Abdurrahim b. Ali Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferîd fi'l-İhtilâf Beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* (Mısır: Matbaatu'l-Edebiyye, 1317), 27.

<sup>206</sup> (يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد. لا غرض لفعله، راعى الحكمة فيا خلق وأمر تفضلاً ورحمةً لا وجوباً) Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *Akâidu'l-Adudiyye (Devvânî Şerhi ile Birlikte)* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317), 2: 204-209.

<sup>207</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3: 5.

Âmidî, ilâhî fiillerin ta'lîli konusunu kendinden önceki Eş'arî kelâmcılar gibi herhangi bir şeyin Allah'a zorunlu olup olmadığı sorusu bağlamında ele almıştır. Doğru olan görüşün Allah'ın herhangi bir şeyi yapıp yapmama konusunda bir zorunluluğunun bulunmadığını, dolayısıyla Onun fiillerinde hikmet ve amaçlılığa (garaz) riayet (ta'lîl) edilmesinin zorunlu olmadığını dile getiren Âmidî, Mu'tezilî kelâmcılar arasında ilâhî fiillerde salahın (kullar hakkında uygun ve faydalı olan) gözetilmesinin (insanların maslahatı ile ta'lîl edilmesinin) zorunlu olduğu konusunda görüş birliğinin bulunduğunu, ancak aslahın (kullar hakkında en uygun ve en faydalı olan) gözetilmesinin zorunlu olup olmadığı konusunda görüş ayrılığının bulunduğunu ileri sürmüş ve kendi iddiasını iki delil ile ispatlamaya çalışmıştır.<sup>208</sup>

Âmidî'nin birinci delili, amaçlılık ile ilâhî fiiller arasındaki ontolojik ilişkinin mahiyeti ile ilgilidir. O, ilk olarak ilâhî fiillerin amaçlılık ile ta'lîl edilmesinin caiz olmadığını, ilâhî fiiller ile amaçlılık arasındaki ontolojik ilişkiden hareketle ortaya koymaya çalışmıştır. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi şayet ilâhî fiiller amaçlılık ile ta'lîl edilirse bu amaçlılık kadîm (ezelî) veya hâdis (sonradan olma) olmak durumdadır. Âmidî ilk önce amaçlılığın kadîm olarak kabul edilmesi durumunda hangi problemlerin ortaya çıkacağını zikrederek iddiasını ispatlamaya çalışmıştır. Buna göre amaçlılık kadîm olarak kabul edilirse, ilâhî fiiller -amaçlılığın kademinden dolayı- kadîm veya hâdis olarak kabul edilmesi icap eder. Âmidî'ye göre ilâhî fiillerin kadîm olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Geriye ilâhî fiillerin hâdis olarak kabul edilmesi kalır. Bu durumda da amaçlılık, fiil ile gerçekleşmemiş olur. Zira amaçlılık, (ezelî oluşundan dolayı) fiilden önce meydana gelmektedir.<sup>209</sup>

Âmidî, amaçlılığın hâdis olarak kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak problemleri de dile getirerek ilâhî fiillerin amaçlılık ile ta'lîl edilemeyeceği sonucuna varmaya çalışmıştır. İlâhî fiillerin hâdis olmasından dolayı amaçlılık da hâdis olarak

---

<sup>208</sup> Bu konu ile bağlantılı olarak Mu'tezile; ilâhî fiillerde insanların yararının gözetilmesinin, kulun itaati ve hiçbir suçu olmayan çocuk ve hayvanlara acı çektilirilmesinin karşılığında sevap verilmesinin, isyan edenlerinin cezalandırılmasının, tövbelerin kabul edilmesinin vb. zorunlu olduğu konusunda da görüş birliği bulunmaktadır. Baştan yaratma, akıl ve gerekli kabiliyetler ile teklif şartları oluşturmanın zorunlu olup olmadığı konusunda Bağdat Mu'tezilesi ile Basra Mu'tezilesi arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Basra Mu'tezilesi bunu Allah'a zorunlu olduğunu iddia ederken, Bağdat Mu'tezilesi bunların Allah'a zorunlu olmadığı, onun lütfu ve rahmet ile olduğunu iddia etmektedir. Bkz: Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2: 151-152.

<sup>209</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2: 152.

kabul edilmesi durumunda, bu amaçlılık bir faile ihtiyaç duyar veya duymaz. Faile ihtiyaç duymaması düşünülemezine göre, bu amaçlılığın faili Allah veya başka bir varlık olarak kabul edilecektir. Allah'ın dışında başka bir varlığın amaçlılığın faili olarak kabul edilmesi mümkün olmadığına göre, amaçlılığın faili Allah olarak kabul edilecektir. Bu durumda da amaçlılığın faili olan Allah'ın fiillerinde ya amaçlılık vardır ya da yoktur. Amaçlılığın varlığı kabul edilmesi durumunda, teselsül meydana gelmiş olur. Âmidî, bu fikir yürütmenin sonunda ilâhî fiillerde amaçlılığın olmadığı kanaatine varmaktadır.<sup>210</sup>

Âmidî'nin ikinci delili amaçlılığın nesnesi ile ilgilidir. O, ilâhî fiillerde amaçlılığın kabul edilmesi durumunda bu amaçlılığın kime döneceğini tartışarak bir sonuca varmaya çalışmıştır. Buna göre, ilâhî fiillerde amaçlılığın kabul edilmesi durumunda bu amaçlılık Allah'a veya kullara yönelik olur. Allah'a yönelik olması imkânsızdır. Zira Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Zaten amaçlılığın Allah'a dönemeyeceği hususunda tüm kelâm ekolleri arasında görüş birliği bulunmaktadır.<sup>211</sup>

Kelâm ekolleri arasındaki tartışmada ilâhî fiillerin insanların maslahatıyla ta'lil edilip edilemeyeceği konusundadır. Bu noktada Âmidî, amaçlılığın kullara yönelmesi durumunda şu üç ihtimalden birisinin ortaya çıkacağını ifade etmektedir: Ya bu amaçlılığın Allah'a nispetle gerçekleşmesi, gerçekleşmemesinden daha iyi veya gerçekleşmemesi gerçekleşmesinden daha iyi, ya da iki durum eşit olarak kabul edilir. Birinci ve ikinci ihtimallerin kabulü durumunda Allah'ın zatı itibarıyla eksik olduğu, bundan dolayı da başka şeyler ile kâmil hale geldiği anlamına gelir. Bunun da imkânsız olduğu ortadadır. Üçüncü ihtimalin kabul edilmesi durumunda ise delilsiz tercihte bulunma anlamına gelir. Bu da caiz değildir. Âmidî, amaçlılığın kullara dönmesinin yanlışlığını ortaya koymak için zikredilen bu delilin zayıf olduğunu ile sürmüş,<sup>212</sup> amaçlılığın kullara dönmesinin yanlışlığına dair iki delil ileri sürmüştür.<sup>213</sup>

Âmidî'nin delillerinden birincisi, Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî'nin (ö. 324/935) hocası Ebû Ali el-Cübbâî ile yaptığı münazarada onun görüşünü eleştirmek için tasarladığı üç kardeş meselesidir. Eş'ârî, hocası Cübbâî'ye biri mümin, diğeri kâfir, üçüncüsü ise daha

<sup>210</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2: 153.

<sup>211</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2: 153.

<sup>212</sup> Âmidî'nin zayıf olarak nitelendirdiği delil Fahrettin er-Râzî'ye aittir. Bkz: Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 3: 290.

<sup>213</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2: 153-154.



çocuk yaştayken ölen üç kardeş hakkında görüşünü sormuştur. Cübbâî; mümin olanın cennete, kâfirin olanın cehenneme konacağı, üçüncüsünün ise azaptan kurtulmakla birlikte cennete giremeyeceği şekline cevap vermiştir. Bunun üzerine Eş'ârî, üçüncü kardeşin şöyle itiraz edebileceğini söylemiştir: “Ey Rabbim! Niye kardeşime verdiğin büyük rütbeden (cennet) beni mahrum ettin?” şayet “kardeşin buluş çağına ererek Allah’a itaat etti” şeklinde cevap verilirse, bu defa da küçük kardeş; “bana ömür verseydin kardeşim gibi sana ibadet ve itaat ederek yaşayıp cennete girerdim (benim için daha uygun olanı yapmam gerekirdi.)” şeklinde itiraz edebileceğini, “şayet büyümene fırsat verseydin büyüyünce bana isyan edeceğini bildiğim için küçük yaşta canını aldım, küçük yaşta canını almam senin için daha uygundur” şeklinde cevap verilirse, o zaman da kâfir olarak ölen kardeşin; “büyüyünce kâfir olacağımı bildiğin halde niye kardeşim gibi küçük yaşta canını almadın, büyümeme fırsat verdin?” şeklinde bir itirazına Allah’a amaçlılığı (garazı) zorunlu görenlerin verileceği hiçbir cevapları yoktur. Âmidî, bu üç kardeş meselesinin ilâhî fiillerde amaçlılığın olmadığını şüpheye mahal bırakmayacak derecede ortaya koyduğunu vurgulamaktadır.<sup>214</sup>

Âmidî, kâinattaki bazı eşya ve hadiselerin Allah’ın fiilleri olduğu halde onlarda herhangi bir faydanın bulunmadığını ileri sürerek amaçlılığın kullara dönmesinin yanlışlığını kanıtlamaya çalışmıştır. Örneğin, kâfirlerin cehennemde ebedi kalmaları, ilâhî fiillerden olduğu halde, onların orada ebedi olarak kalmalarının kendileri için bir faydası ve amacı bulunmamaktadır. Yine aynı şekilde varlık âleminde salgın hastalıklar ve zararlı hayvanlar gibi varlığında hiçbir hikmet ve fayda bulunmayan varlıklar bulunmaktadır. Peygamberlerin vefat ettirilip İblis’in yaşamasına fırsat tanınması, insanı zora sokan bazı şeyler ile insanların sorumlu tutulması gibi şeylerde hiçbir fayda bulunmamaktadır. Âmidî’ye göre, şayet ilâhî fiillerin amaçlılık ile ta’lîli zorunlu olsaydı, bu gibi durumların olmaması gerekirdi. Bunlar olduğuna göre ilâhî fiillerin amaçlılık ile ta’lîli söz konusu olamaz.<sup>215</sup>

Âmidî, Hz. Meryem’in çocuğu olacağı haberini aldıktan sonra söylediği; “keşke bundan önce ölseydim de unutulup gitmiş olsaydım!”,<sup>216</sup> Hz. Ömer’in; “keşke anam beni

<sup>214</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2: 254.

<sup>215</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2: 154-155; Âmidî, *Ğâyetu'l-Merâm*, 227.

<sup>216</sup> Meryem 19/23.

doğurmasaydı, keşke hiçbir şey olmasaydım”<sup>217</sup> gibi kişinin kendi varlığından hoşlanmadığını ifade eden sözlerden hareketle amaçlılığın olamayacağını iddia etmektedir. Ona göre, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi şayet ilâhî fiillerde kullara dönük amaçlılık söz konusu olmuş olsaydı, bu fiiller insanlar için sevimsiz olmazdı.<sup>218</sup>

Amaçlılığın yokluğu, salah ve aslahın yokluğunu gerektireceği, ancak salah ve aslahın yokluğu, amaçlılığın yokluğunu gerektirmeyeceği prensibinden hareket eden Âmidî, ilâhî fiillerde amaçlılığın söz konusu olamayacağını delilleriyle birlikte ortaya koyduktan sonra, bunun sonucunda doğal olarak Mu'tezile'nin salah ve aslah teorisinin yanlışlığı kendiliğinden ortaya çıktığını ifade etmektedir.<sup>219</sup>

İlâhî fiillerde amaçlılığı kabul etmemenin bu fiillerde hikmeti kabul etmemek anlamına gelmeyeceğini, aksine hikmeti kabul ettiklerini ifade eden Âmidî, kendileri ile Mu'tezile arasında görüş ayrılığının nereden kaynaklandığını ortaya koyan şu ifadeleri kullanmaktadır: “Biz Allah'ın kendi fiillerinde hikmet sahibi olduğuna karşı çıkmıyoruz. Ancak bu hikmet, Allah'ın, mahlûkatı ilmine uygun ve iradesi ile sağlam ve muhkem bir şekilde yaratması ile gerçekleşmektedir. Hikmet, Allah'ın fiillerindeki garaz ve gayeye dayanmaz. Abes ise, ilâhî fiillerde garaz arzulandığı halde (garaza elverişli olması) gerçekleşmemesi ile meydana gelmektedir. Zaten tartışmaya konu olan nokta da burasıdır. İlâhî fiillerin garazdan yoksun olarak gerçekleşmesinin (Mu'tezile tarafından) kötü olarak nitelendirilmesi, onların yanlış olan hüsün-kubh ve gaibin şahide kıyâsı anlayışlarına dayanmaktadır.”<sup>220</sup>

<sup>217</sup> İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kebîr*, 3: 334.

<sup>218</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2: 155.

<sup>219</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2: 162.

<sup>220</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2: 157. Kelamcılar tarafından ilahi fiiller temelde Allah'ın ilim, irade ve kudreti şeklinde üç sıfatının eseri olarak kabul edilmiştir. Her üç sıfat da ilahi fiiller ile bir ilişkisi bulunmaktadır. İlim, ezelde ilgili şeyin ne şekilde ve ne zaman meydana geleceğini tayin etmekte; irade, ilmin kapsadığı şekilde yönelerek ilgili fiili karara bağlamakta ve kudret de ilgili fiilin kendisini yaratmaktadır. Kelamcılar, ilahi fiillerin gâî illet ile ta'lîli hususunu bu üç sıfatı dikkate alarak belirlemişlerdir. Bu konuda iki yaklaşım bulunmaktadır: Birincisi mutlak kudreti merkeze alan yaklaşımdır. Bu yaklaşımın öncüsü İmam Eş'arî'dir. İkinci yaklaşım ise ilim sıfatını merkeze alarak irade ve kudreti ilim sıfatı hakkındaki görüşleri istikametinde değerlendirmiştir. İmam Mâtürîdî, Basra Mu'tezilesin'den Kâdî Abdülcebbar ve İmam Gazâlî bu yaklaşımının temsilcileri olarak kabul edilmektedirler. Bkz: Ömer Türker, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 17 (2007): 6. Türker, Gazâlî hariç Eş'arî geleneğin birinci yaklaşımı esas aldığı iddia etmektedir. Bkz: Türker, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu”, 6. Ancak biz bu iddianın Âmidî için geçerli olduğu kanaatinde değiliz. Zira Âmidî bu konuyu incelediği yerlerde ilim ve irade sıfatlarına vurgu yaptığı halde hiç kudret sıfatına vurgu yapmamaktadır.

Mu'tezilî kelâmçıların bu konudaki en büyük argümanları, ilâhî fiillerin hikmet ile ta'lîlinin kabul edilmemesi durumunda, abesin ortaya çıkacağını, bunun da ilâhî fiiller için düşünülemeyeceğini, dolayısıyla ilâhî fiillerde amaçlılığa riayet edilmesinin zorunlu olduğu yukarıda zikredilmişti. Âmidî'ye göre, ilâhî fiillerde abesin söz konusu olabilmesi için, bu fiillerin amaçlılığa elverişli olduğu halde amaçlılıktan yoksun olarak kabul edilmesi durumunda gerçekleşir. Buna göre, ilâhî fiillerin ta'lîle elverişli olmadığı yukarıda delilleriyle birlikte ortaya konduğuna göre, abesten söz edilemez.

Mu'tezile, ilâhî fiillerin muallel olduğunu ortaya koymak için aklî deliller ile yetinmemiş, Kur'an'dan bazı ayetleri de referans göstermiştir. Örneğin onlar, "*Ben cinleri ve insanları yalnızca bana kulluk etsinler diye yarattım*"<sup>221</sup> mealindeki ayette zikredilen lam (ج) edatının ta'lîl anlamını ifade ettiğini, buradaki yaratma fiilinin muallel olduğunu, dolayısıyla ilâhî fiillerin amaçlılık ile tal'îl edilmesinin zorunlu olduğunu iddia etmektedirler. Eş'arîler, ilgili ayetlerin bu anlamdaki ta'lîli ifade ettiğini söylemek, Allah'ın maslahatlara muhtaç olduğunu söylemek anlamına geleceğini, bunun da Allah için söz konusu olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre ilgili ayetler her ne kadar zahiri yönleriyle ta'lîle delalet ediyorlarsa da gerçek anlamıyla ta'lîle delalet etmemektedirler.<sup>222</sup> Âmidî, Mu'tezile'nin bu iddialarına ilgili ayetlerdeki lam (ج) edatının ta'lîl manasında olmadığını, akıbet anlamını ifade ettiğini öne sürerek cevap vermeye çalışmıştır.<sup>223</sup>

Esasen ilâhî fiillerin ta'lîli konusu, mutlak olarak ilâhî fiillerin ta'lîl edilip edilemeyeceği ve ilâhî fiilleri kulların maslahatı (salah/aslah) ile ta'lîl edilmesinin zorunlu olup olmadığı şeklinde iki konuyu kapsamaktadır. Mu'tezile, hem ilâhî fiillerin ta'lîlini hem de bu ta'lîlin kulların maslahatı ile yapılmasının Allah'a zorunlu olduğunu iddia ederken, Âmidî'nin de aralarında bulunduğu Eş'arîler her ikisine de karşı çıkmaktadırlar. Mâtürîdîler ise birincisini yani, ilâhî fiillerin ta'lîlini kabul etmekle

<sup>221</sup> Zâriyât 51/56.

<sup>222</sup> Şehrîstânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, 397; Medhâlî, *el-Hikme ve't-Ta'lîl*, 66; Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları*, 176-177.

<sup>223</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2: 160; Âmidî, *Ğâyetu'l-Merâm*, 241-242.

birlikte ikincisini, yani kulların maslahatı ile ta'lîl edilmesinin zorunluluğunu kabul etmemektedirler.<sup>224</sup>

## 2. Âmidî'ye Göre Hükümlerin Ta'lîli

Âmidî'nin illet ile ilgili görüşlerine geçmeden önce onun hükümlerin ta'lîli ve taabbudîliği ayırımına nasıl baktığı, bunlardan hangisini aslî/ilkesel hangisini ise ârizî/istisnâî kabul ettiğini belirginleştirmekte yarar bulunmaktadır. Zira Âmidî'nin illet ile ilgili konularındaki görüşlerinin birçoğunda, hükümlerin konuluşunda bir gerekçe (ta'lîl) olup olmayışına ilişkin tutumu belirleyici olmaktadır.

### 2.1. Hükümlerde Taabbudîlik ve Ta'lîlilik (Gerekçelilik)

Sözlükte; “menetmek, engellemek”<sup>225</sup> anlamına gelen hüküm, mütekellimîn metodunu takip eden usûlcüler ile fukahâ yöntemini takip eden usûlcüler tarafından farklı şekilde tanımlanmıştır. Mütekellimîn usûlcüleri hükmü; “Şâri'in, mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı”<sup>226</sup> şeklinde tanımlarken, fukahâ yöntemini takip eden (Hanefi) usûlcüler ise “Şâri'in, mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabının eseri”<sup>227</sup> biçiminde tanımlamıştır.

Sözlükte; “herhangi birini köle edinmek, kulluğa davet etmek, sorumluluk altına almak, tüm varlığıyla kendini ibadete vermek”<sup>228</sup> gibi manalara gelen taabbud kavramı, nispet yasası ile birlikte (taabbudî) fıkıh usûlünde; konuluş gerekçesi (illeti) akıl ile bilinmeyen hükümleri ifade etmektedir.<sup>229</sup> Ta'lîl kavramı ise sözlükte; “herhangi bir eylem ve hükmün illete dayandırılarak açıklanması”<sup>230</sup> manasına gelirken fıkıh usûlünde (ta'lîlî), illeti akıl ile anlaşılabilen hükümleri ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>231</sup> Başka

<sup>224</sup> Ahmed Hilmi Harbi, *es-Sile Beyne Usûli'l-Fıkh ve İlmi'l-Kelâm fî Meseleteyi't-Tahsîn vet'-Tatbîh ve Efâli'l-Lâhi Taâlâ* (Ammân/Ürdün: Daru'n-Nûn, 2015), 195.

<sup>225</sup> Ebu'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn (Dâru'l-Fıkr, 1979), 2: 91; Ebû'l-Bekâ, *el-Küyyiyât*, 380.

<sup>226</sup> (خطاب الشَّرع إذا تعلق بأفعال المكلفين) Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 112; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 89.

<sup>227</sup> (وهو أثر خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين) Muhammed b. Ferâmuz b. Ali Molla Hüsrev, *Mirkâtu'l-Vusûl ilâ ilmi'l-Usûl fî Usûli'l-Fıkh*, thk. İlyas Kaplan (Bayrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2012), 273; Tefâtânî, *Şerhu't-Telvîh*, 2: 265.

<sup>228</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 4: 2777-2778; Zemahşerî, *Esasü'l-Belağ*, 1: 630.

<sup>229</sup> Diyaddîn Nurettîn Ali Şibrâmlisî, *Hâşiyetu Şibrâmlisî alâ Nihâyeti'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3: 424; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsdu's-Şerîati'l-İslâmî*, thk. Muhammed Tâhir el-Mîsâvî (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2001), 240.

<sup>230</sup> Ebû'l-Bekâ, *el-Küyyiyât*, 294; Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, 12.

<sup>231</sup> İbn Âşûr, *Makâsdu's-Şerîa*, 240.

bir ifadeyle ta'lîle konu olan hükümler, ma'kûlü'l-ma'nâ olarak nitelendirilirken, taabbudî hükümler gayr-i ma'kûlü'l-ma'nâ olarak nitelendirilmektedir.<sup>232</sup>

Usûlcüler tarafından, illeti akıl ile bilinip bilinmemesi açısından hükümlerin iki kısma ayrılması prensip olarak kabul görmeye birliktedir. Taabbudî ve hangi alanlarda ta'lîlî olduğu konusunda ciddi görüş ayrılıkları bulunmaktadır.<sup>233</sup> Örneğin hadd, ta'zîr ve kefaretlere konusundaki hükümlerin taabbudî mi yoksa ta'lîlî mi olduğu, dolayısıyla bu konularda kıyâs ile hükmün genişletilip genişletilemeyeceği Hanefiler (fukahâ) ile Mütakellimîn (cumhur) usûlcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefiler bu alanı taabbudî alan olarak kabul edip kıyâsa başvurmayaya karşı çıkarken cumhur, bu alanı ta'lîlî saymış ve kıyâs işlemine konu yapmıştır.<sup>234</sup>

Taabbudî hükümler ile ta'lîlî hükümler arasındaki en belirgin farklar şunlardır: Taabbudî hükümlerde niyet şart olduğu halde ta'lîlî hükümlerde şart değildir.<sup>235</sup> Taabbudî hükümleri ifa etmek meşakkatli iken, ta'lîlî hükümlerin ifası daha kolay ve daha çabuktur. Zira ta'lîlî hükümlerin hikmeti/yararı kavrandığı için mükellef ilgili yararı elde etme gayesiyle hükmü yerine getirdiği için kendisine daha kolay gelir. Taabbudî hükümlerin ise, hikmeti bilinmediğinden dolayı mükellef yalnızca Rabbine teslimiyet için ilgili hükmü uygular.<sup>236</sup> Taabbudî hükümlerde kıyâs gerçekleşmezken ta'lîlî hükümlerde kıyâs gerçekleşmektedir.<sup>237</sup>

<sup>232</sup> Ömer Muhammed Abdulazîz, *el-Ahkâmu's-Şer'iyye beyne't-Taabbud ve Ma'kuliyyeti'l-Ma'nâ* (Kahire: Dâru'l-Basâir, 2013), 46.

<sup>233</sup> Usûlcüler, taabbudî hükümlerde illetin bilemeyeceğini dolayısıyla kıyas işlemi yapılmayacağını kabul etmekle birlikte hükümlerin istinbâtında bu ilkelerine sadık kaldıkları pek söylenemez. Zira ibadet alanındaki hükümlerin taabbudî olduğu konusunda usûlcüler arasında görüş birliği bulunmasına rağmen bu konuda kıyas işlemine başvurmuşlardır. Herhangi bir mezhebe ait müdellel fıkıh kitabının ibadet konusuna bakıldığında bu konuda çok örnek görülecektir. Şâfiî mezhebindeki örnekleri ve değerlendirme için bkz: Râmî b. Muhammed Ebu'l-Hasan el-Makdisî, *el-Kiyâs fi'l-İbâdât ve Tatbikâtuhu fi'l-Mezhebi'Şâfiî* (Beyrût: Dâru ibn Hazm, 2010).

<sup>234</sup> Hem iki tarafın görüşleri ve delilleri hem de bu konuda bazı örnekler ve değerlendirme için bkz: Abdülkerim en-Nemle, *İsbâtu'l-Ukûbât bi'l-Kiyâs* (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1988), 52-94.

<sup>235</sup> Serahsi, *Usûl*, 2: 170; İbn Rüşd, *Bidâyeti'l-Müctehid*, 1: 29-30; Takiyuddîb Ebû'l-Feth İbn Dakîk el-İd, *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arâbî, t.y.), 1: 75-76.

<sup>236</sup> Âmidî, *İhkâm*, 4: 1674; İzzeddîn Abdulaziz b. Abdisselâm, *el-Kavâidu'l-Kübrâ el-Musemmâ bi Kavâidü'l-Ahkâm fi İslâhi'l-Enâm*, thk. Nezîh Kemal Hammâd ve Osman Cuma Zamiriyye (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2007), 1: 28.

<sup>237</sup> Şirazi, *el-Lum'a*, 213; İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *El-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Sâlih b. Muhammed b. Avîza (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2: 93; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille*, 4: 70; Serahsi, *Usûl*, 2: 133,155. Gazalî, *el-Mustasfâ*, 2: 341; Âmidî, *İhkâm*, 4: 1930; İbn Rüşd,

Hükümlerin böyle bir ayrıma tabi tutulması, taabbudî hükümlerde ta'lîlî bir yönünün, ta'lîlî hükümlerde taabbudî bir yönünün bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Zira ta'lîlî sayılan muamelata ilişkin hükümlerde taabbudî bir yönünün bulunduğu gibi taabbudî alan kabul edilen ibadet hükümlerinde de ta'lîlî bir yönünün bulunabileceği genel kabul gören bir husustur.<sup>238</sup>

Usûlcüler arasında hükümlerin taabbudî ve ta'lîlî şeklinde taksimi hususundaki geniş anlayışa karşın aslî olanın tespiti konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Usûlcüler arasında ortaya çıkan temel yaklaşımları üç grupta toplamak mümkündür:

1. Hükümlerde taabbudîliğin asıl olduğunu savunan görüş: Bu görüş sahipleri, nassın illeti ile sîgası arasındaki ilişkiden hareketle bu sonuca varmaktadırlar. Buna göre hükmü ortaya koyan illet değil, nassın sîgasıdır. Zira şer'î illetler nassın delalet ettiği manalar değildirler. Ta'lîl işlemi yapıldıktan sonra hüküm sîgadan illete geçer. Örneğin “kedinin artığı necis değildir. Çünkü o, sizin etrafında dolanan hayvanlardandır”<sup>239</sup> hadisinde hükme delalet eden, yani kedinin artığının necis olmadığını ortaya koyan; “kedinin artığı necis değildir” şeklindeki hadisin sîgasıdır. Hz. Peygamber bu hükmü “çünkü o, sizin etrafında dolanan hayvanlardandır” şeklinde ta'lîl ettikten sonra hüküm sîgadan illete geçmiştir. Bu görüş sahiplerine göre, sîga ile illet arasındaki ilişki hakikat ile mecaz arasındaki ilişki gibidir. Hakiki mana aslî, mecazî mana izafî olduğu gibi, nassın sîgası aslî, illeti ise izafidir.<sup>240</sup>

2. İbadet konularında asıl olan hükümlerin taabbudî, muamelât konusunda ise ta'lîlî olduğu görüşü: Bu görüşü sistemleştirip genişçe ele alan usûlcü Şâtibî'dir (ö. 790/1388).<sup>241</sup> Ancak ondan önce fıkıh usûlüne dair kaleme alınan birçok eserde sistemli bir şekilde olmasa da bu konu ele alınmıştır. Örneğin, Sem'ânî, Gazâlî, Ebû Bekir İbn Ârâbî (ö. 543/1148) ve İz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) gibi birçok usûlcü, hükümleri muamelât ve ibâdât şeklinde iki kısma ayırıp birincisini ma'kulü'l-ma'nâ, ikincisini gayr-

---

*Bidâyeti'l-Müctehid*, 1: 52; Ebu İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtibî, *el-Muvâfekât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selman, t.y., 2: 539; Abdullah Kahraman, “İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudîyyâtın Sahası Üzerine”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 36. Taabbudî hükümlerin diğer özellikleri ve bu konudaki tartışma ve değerlendirme için bkz: Abdullah Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler* (İstanbul: Ensar, 2012), 145-293.

<sup>238</sup> H. Yunus Apaydın, “Ta'lîl”, 39: 512.

<sup>239</sup> Ebu Davud, *Salât*, 38.

<sup>240</sup> Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 2: 149-150.

<sup>241</sup> Bkz: Şâtibî, *el-Muvâfekât*, 2: 529-543.

i ma'kûlü'l-ma'nâ olarak nitelemiştir.<sup>242</sup> İz b. Abdisselâm'ın şu ifadeleri bu konuyu özetler mahiyettedir: “Şer’î hükümler ibadetler ve muamelât olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır: İbadet kısmı hükümler (taabbud) itaat etme, kabullenme, illet ve hikmetinin bilinmezliği üzerine bina denilmiştir. Bu ibadetler, Rabbimizi yüceltmek, emirlerini yerine getirmek ve sevap elde etmek için yapılır. Zira bu tür hükümler, maslahatı elde etme ve zararı engelleme mülâhazasından arındırılabilirler. Bu tür hükümlere uymakla elde edilen sevap, faydayı elde etme ve zararı engelleme düşüncesi güdülmeyen yapılan itaatten kaynaklanmaktadır. Muamelât ile ilgili hükümlere gelince, bu gibi hükümler kulların maslahatlarıyla temellendirilmiştir. Yani bu hükümler, maslahatı gerçekleştirmek ve mefsedeti ortadan kaldırmak için konulmuşlardır. Bundan dolayı bu tür hükümlerin illetleri bilinmekte ve hikmetleri idrak edilmektedir.”<sup>243</sup>

3. Hükümlerde asıl olan ta’lîlî olduğu görüşü: Şer’î hükümleri muallel olan ve olmayan şeklinde ikili taksime tabi tutan usûlcülerin çoğu, muallel hükümlerin çoğunlukta (aslî/ilkesel) olduğunu buna karşın taabbudî hükümlerin azınlıkta (arizî/istisnâî) olduğunu sarahaten ifade etmektedirler.<sup>244</sup> Örneğin Cüveynî, şer’î hükümlerden illeti akıl ile kavrananların asıl olduğunu, illeti akıl ile kavranamayanların ise gerçekten çok az olduğunu ifade etmektedir.<sup>245</sup> Zerkeşî, şer’î hükümlerde ta’lîlin asıl olduğu hususunda icmân bulunduğunu ileri sürmüştür.<sup>246</sup> İbn Dakîki'l-Îd (ö. 702/1302), taabbudî hükümlerin muallel hükümlere nispetle daha az olduğunu, aksine bir iddianın asıl ve galip olana ters düşeceğini ifade ederken,<sup>247</sup> Teftâzânî (ö. 792/1390), bu konuda bir tartışmanın bulunduğunu, ancak doğru olan görüşün (muhtar) hükümlerde ta’lîlin asıl

---

<sup>242</sup> Sem’ânî, *Kavâitü'l-Edille*, 4: 121, 291; Gazâlî, *Şifâu'l-Ğalil*, 203-204; Ebû Bekir İbn Arabî, *el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Said Abullatif Fûde ve Hüseyin Ali el-Yedrî (Kahire: Dâru'l-Beyârik, 1999), 133; İz b. Abdisselâm, *el-Kavâidu'l-Kübrâ*, 1: 28, 2; 130-132; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Makkarî, *el-Kavâid*, thk. Ahmed b. Abdillâh b. Hamid (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, t.y.), 2: 406-407; İbn Âşûr, *Makâsdu's-Şeria*, 244.

<sup>243</sup> İz b. Abdisselâm, *el-Kavâidu'l-Kübrâ*, 1: 28, 2; 130-132.

<sup>244</sup> Abdulazîz, *el-Ahkâmu's-Şeriyye*, 75-83.

<sup>245</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 79-80.

<sup>246</sup> Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 323.

<sup>247</sup> Takiyuddîb Ebû'l-Feth İbn Dakîk el-Îd, *Şerhu'l-İlmâm bi Ehâdisi'l-Ahkâm*, thk. Muhammed Hallûf (Beyrut: Vezaretü's-Şuuni'l-İslamiyye ve Dâru'n-Nevâdir, 2009), 1: 370.

olduğunu söyler.<sup>248</sup> Makkarî (ö. 759/1358) ve İbn Nüceym el-Misrî (ö. 970/1563) gibi usûlcüler de buna benzer ifadeler kullanmışlardır.<sup>249</sup>

Bu üçüncü görüş Âmidî tarafından da savunulmaktadır. O, şer'î hükümlerde asıl olanın gayr-i ma'kulü'ma'nâ değil, ma'kulü'l-ma'nâ olduğunu açıkça ifade etmekle yetinmeyip bunu sağlam bir zemine oturarak temellendirmeye çalışmıştır. Âmidî, *el-İhkâm*'ın değişik yerlerinde çeşitli vesilelerle bu konuyu ele almıştır. Örneğin, kâsır illet ile ta'lîlin caiz olup olmadığı konusunda usûlcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Genel olarak Hanefiler kâsır illet ile ta'lîli caiz görmezken Şâfiîler caiz görmektedirler.<sup>250</sup> Âmidî de kâsır illet ile ta'lîli caiz gören usûlcülerdendir. O, kâsır illet ile ta'lîlin faydalarını zikrederken hükümlerde asıl olan ma'kulü'l-ma'nâ olduğunu ifade etmektedir.<sup>251</sup>

Fıkıh usûlünde iki eşit düzeydeki delilden her birisinin ötekinin hükmünü engelleyecek şekilde karşı karşıya gelmeleri durumunda (teâruz), usûlcüler tarafından bu çelişkinin ortadan kaldırılması için farklı yöntemler (tercih) uygulanmıştır.<sup>252</sup> Âmidî'nin başvurduğu tercih yöntemlerinden birisi de ma'kul ve gayr-i ma'kul ayrımı ve bu ayrım da ma'kulu asıl kabul etmesidir. Örneğin hüküm açısından delillerin teâruzu konusunu işlerken on bir farklı tercih yöntemini inceler. Hükümlerden birisinin gerekçesi kavranabilen (ma'kul), diğerinin ise gerekçesi kavranamayan (gayr-i ma'kulü'l-ma'nâ) olması bu yöntemlerden biridir. Böyle bir durum ile karşı karşıya kalındığında yani hükümlerden birisi ma'kul diğeri gayr-i ma'kul olursa ve ikisinin delilleri de eşit düzeyde bulunursa Âmidî'ye göre bunlardan ma'kul olanı tercih edilir. Zira hükümlerde asıl olan gayr-i ma'kul olmaları değil, ma'kul olmalarıdır.<sup>253</sup>

Âmidî, bu yöntemini hadler konusunda da uygulamıştır. O, hadler konusunda birbirine zıt iki delil bulunursa teâruzu ortadan kaldırmak için on dört farklı tercih

<sup>248</sup> Teftâzânî, *Şerhu't-Telvih*, 2: 149.

<sup>249</sup> Makkarî, *el-Kavâid*, 1: 296; Zeynuddîn b. İbrahim İbn Nüceym el-Misrî, *el-Bahru'Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, thk. Zekerîya Amîrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1: 225.

<sup>250</sup> Serahsi, *Usûl*, 2: 158; Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 269; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 368; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1671-1672; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 157. Aşağıda bu konu genişçe ele alınacaktır.

<sup>251</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1674.

<sup>252</sup> Delillerin teâruzunda kullanılan tercih kaideleri için bkz: Mehmet Selim Aslan, *İslam Hukuk Metodolojisinde delillerin tearuzu ve tercih kaideleri* (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

<sup>253</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2258.



yöntemine başvurmuştur. Bu yöntemlerden birisi de hükme delalet eden delillerden birinin ma'kûl diğèrinin ise gayr-i ma'kûl olmasıdır. Buna göre hadler konusunda biri ma'kûl diğeri ise gayr-i ma'kûl olmak üzere birbirine zıt iki delil bulunursa, bunlardan ma'kûl olanı tercih edilir. Âmidî, ma'kûlun daha evlâ olduğunu belirterek bunu gerekçelendirmiştir.<sup>254</sup>

Âmidî'nin dışında hükümlerde ma'kûl ve gayr-i ma'kûl ayırımını bir tercih yöntemi olarak kullanan başka herhangi bir usûlcüye rastlayamadık. Âmidî'nin *İhkâm*'nı ihtisar yapan İbn Hâcib de onun bu konudaki görüşlerini eserine almamıştır. İbn Hâcib'in muhtasarı üzerine yazılan şerhlerde de Âmidî'nin mezkûr görüşüne herhangi bir atıf bulunmamaktadır.

Âmidî, eserinin bir yerinde hükümlerde ta'lîlin aslî olduğunu; "hükümlerde galip olan kısım taabbud değil taakkuldür"<sup>255</sup> şeklinde galip kavramı ile ifade ederken, başka bir yerinde ise, "hükümlerde asıl olan illetlerinin akıl tarafından (taakkul) anlaşılmasıdır"<sup>256</sup> biçiminde açıkça asıl kavramını kullanarak dile getirmiştir.

Âmidî, şer'î hükümlerde ta'lîlin asıl, taabbudiliğın ise arizî olduğunu Şârî'in maksadını daha iyi ortaya koymak ve hükme işlevsellik/fayda kazandırmak şeklinde iki delil ile temellendirmeye çalışmıştır.

Âmidî'ye göre, Şârî'in, koyduğu hükümlerden bir maksadı bulunmaktadır. Bu maksadı daha iyi ortaya koyan hükümler asıl, diğèrleri ise arizî olarak kabul edilmelidir. Gayr-i ma'kûl olan hükümler, yerine getirilmesi bakımından daha zahmetli ve meşakkatli olduğu için sevabı daha fazla olsa dahi, ma'kûl olanlar kadar Şârî'in maksadını ortaya koyamazlar. Zira ma'kûl olan hükümler, kabul edilip uygulanması, gayr-i ma'kûl olanlara göre daha kolaydır. Bu sebepten dolayı ma'kûl olan hükümler gayr-i ma'kûl olanlardan daha fazladır.<sup>257</sup>

"Hükümlerde galip olan ma'kûlü'l-ma'nâ olmalarıdır" prensibinden hareket eden Âmidî, akıl ile idrak edilemeyen hükümlerin bulunmadığı dahi iddia edildiğini ifade

<sup>254</sup> (فَمَا يَلْزَمُ مِنْهُ تَفْرِيزُ حُكْمٍ مَغْفُولٍ أَوْلَى) Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2293.

<sup>255</sup> (أَنَّ الْغَالِبَ مِنَ الْأَحْكَامِ التَّعَقُّلُ دُونَ التَّعْبُدِ) Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1773.

<sup>256</sup> (أَنَّ الْأَظْلَلَ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ مَغْفُولَ الْمَعْنَى) Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2275.

<sup>257</sup> Âmidî, *İhkâm*, 4: 1674, 1749, 1773; 5: 2258.

etmektedir. Hatta adam öldürme diyetini maktulün kabilesine yükleme gibi manası akıl ile kavranamayacağı zannedilen hükümler olarak bilinenlerin dahi akıl ile idrak edilebileceğini söyleyenlerin olduğunu nakletmektedir.<sup>258</sup>

Gayr-i ma'kûl ile ma'kûl hükümlerden hangisinin faydası diğerinden daha fazlaysa onun asıl olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade eden Âmidî, ma'kûl olan hükümlerin faydası ma'kûl olmayanlara göre daha fazla olduğunu vurgulamaktadır. Zira muallel hükümlerde tespit edilecek illet sayesinde ilgili hüküm ile aynı illete sahip olan konuların da hükmü gerçekleştirilmiş olacaktır. Bu durum, ma'kûl olmayan hükümler için söz konusu değildir. Bundan dolayı akıl ile idrak edilen hükümler, akıl ile idrak edilmeyen hükümlere nispetle daha fazla faydaya sahiptir.<sup>259</sup> Başka bir ifadeyle gayr-i ma'kûl hükümler statik, makul hükümler ise dinamik bir yapıya sahiptirler. Dinamik yapıya sahip hükümler, statik yapıya sahip olan hükümlerden daha çok fayda içermektedirler. Bu nedenle hükümlerde ma'kûlü'l-ma'nâ aslî gayr-i ma'kulü'ma'nâ ise, arizî olarak kabul edilmesi gerekmektedir.

Âmidî, gerek illetin şartları gerekse illet tespit yöntemleri hususunda olsun, savunduğu görüşlerin birçoğunu hükümlerin taabbudî ve ta'lîli ayırımdan hareket ederek temellendirmeye çalışmıştır. Bu durum aşağıda ele alınacak konularda açıkça görülecektir.

## 2.2. Şer'î Amelî Hükümlerin Dayandığı Vasfın Tayini

Usûlcüler tarafından hükümlerin taabbudî ve ta'lîli şeklinde ayırma tabi tutulmasının asıl nedeni, hakkında nass bulunmayan meselelerin hükmünü tespit etmektir. Tespit işleminin gerçekleşebilmesi için hükmü nass tarafından belirlenen meseleler ile hükmü belirlenmeyen meseleler arasında ortak bir bağın bulunması gerekmektedir. Bir özellik olması itibariyle vasıf, aslın hükmünün gerekçesini teşkil etmesi itibariyle de illet olarak adlandırılan bu bağın kabul edilebilmesi için belli bazı şartlar taşıması gerekmektedir. Zira hükmün ilişkili görüldüğü tüm vasıflar üzerine değil, belli şartları taşıyan vasıflar üzerine bina edildiği kabul edilir. Bu şartların bir kısmı üzerine geniş bir görüş birliği

<sup>258</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2258.

<sup>259</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2258.

bulanmasına karşın bir kısmı üzerinde daha küçük kümelenmelerin olduğu görülmektedir.

İlletin zahir ve münzabıt olması dışındaki şartlar üzerinde görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bu şartlar usûlcünün mezhebi veya kişisel tercihlerine bağlı olarak artmakta veya azalmaktadır. Bu itibarla bu şartları belirli bir sayıya özgülemek mümkün olmamakla birlikte bazı usûlcülerin bu sayıyı yirmi dört veya otuz şeklinde kaydettikleri görülmektedir.<sup>260</sup>

Âmidî, “aslın illetinin şartları” başlığı altında illetin zahir ve münzabıt olması konusundaki görüş birliğine işaret ettikten sonra illet ile ilgili yirmi konuyu ele almıştır.<sup>261</sup> Bu konuların bir kısmı illetin şartları ile ilgili olmakla birlikte bir kısmı illete yapılan itirazlar ile ilgilidir. İlletin şartları ile ilgili olanların bir kısmı da birbirleri ile yakın bağlantılıdır. Bu sebeple illete yapılan itirazlar ile alakalı olan konular bu araştırmanın son konusu olan “illeti geçersiz kılmaya yönelik itirazlar” başlığı altında ele alınacak, birbirleri ile yakın bağlantısı olan konular ise ayrı başlık altında değil, bir bütünlük oluşturması için ilişkili olduğu konular dâhilinde ele alınacaktır.

### 2.2.1. İlet-Hüküm İlişkisi

Âmidî, “Şâri’in, şer’î bir hüküm içeren hitabı”<sup>262</sup> şeklinde tanımladığı şer’î hüküm ile illet arasındaki ilişkinin mahiyeti hakkındaki görüş ayrılığına işaret ettikten sonra bu görüş ayrılığının, illet olarak tespit edilecek vasfın emâre olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği hususunda olduğunu ifade etmektedir. Ancak, yukarıda görüldüğü gibi, illetin tanımını konusundaki görüş ayrılığı, yalnızca emâre olarak ifade edilmesinde değil, mûcib/müessir olarak ifade edilmesinde de bulunmaktadır. Buna rağmen Âmidî, illet ile hüküm arasındaki ilişkinin mûcib/müessir kavramı ile ifade edilmesine hiç temas

<sup>260</sup> Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, 5: 132-156.

<sup>261</sup> Âmidî, illet olarak tespit edilen vasfın aslın tümünü veya bir kısmını iptal edecek şekilde olmaması, salt tardî vasfı olmaması, asıl ile fer’de farklı hüküm oluşturmaması ve nass ve icmâ’a ters olmaması şeklindeki şartlarda görüş birliğinin bulunduğunu, Kur’an’ın umumunu tahsis edici olmaması, başka bir illete ters olmaması, nasstan fazla bilgi barındırmaması, sahabe kavline muhalif olmaması, hükmü katî olan asıldan çıkarılması ve fer’de kesin bulunması biçimindeki şartlarda ise görüş ayrılığının bulunduğunu ifade etmektedir. Âmidî, zikrettiği bu ikinci şartları kabul etmediğini vurgulamıştır. Bkz: Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1717-1719.

<sup>262</sup> (خطاب الشارع المفيدة فائدة شرعية) Âmidî, *İhkâm*, 1:254.

etmemekte, yalnızca emâre/alâmet/muarrif anlayışını ele alarak değerlendirilmektedir.<sup>263</sup>

Şer'î illetin hüküm üzerinde bir işleminin olması gerektiği, böyle bir rolü olmayan bir vasfın illet sayılmasının imkânsız olduğu düşüncesinden hareket eden Âmidî, illetin salt emâre olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Buna göre, illetin varlık sebebi (işlevi) aslın hükmünü veya fer'in hükmünü ortaya koymaktır. Aslın hükmünü aslın illeti değil, doğrudan nass koymaktadır. Bu durumda asıl bakımından illet, hükmü tanıtan (muarrif) olmaktan öte bir işleve sahip olmayacaktır.<sup>264</sup> İlet, fer'in hükmünü ortaya koyduğunu söylemek ise, kısır döngüye yol açacaktır. Zira aslın illeti, aslın hükmünden elde edildiği için illetin varlığı hükmün varlığına, hükmün varlığı da illetin varlığına dayanmaktadır. Buna göre, illetin varlığı hükmün varlığını, hükmün varlığı da illetin varlığını öncelemektedir.<sup>265</sup> Bu durumda, illetin emâre/muarrif olarak kabul edilmesi abes (işlevsizlik) veya kısır döngüyü kabul etmeyi gerektirecektir. Her iki durum da Şâri' hakkında imkânsız olduğuna göre illet ile hüküm arasındaki ilişkinin emâre/muarrif kavramıyla ifade edilmesi imkânsız hale gelmektedir.

Âmidî, illeti emâre olarak kabul edenleri bu şekilde tenkide tabi tuttuktan sonra, tercihe şayan olanın illetin bâis olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>266</sup> Sözlükte; “bir tarafa yönlendirip göndermek, bir işle görevlendirmek, uykudan uyandırmak, diriltmek, herhangi bir eylemi yapmaya sevk etmek; harekete geçirmek”<sup>267</sup> gibi manalara gelen ba's (بُعْث) kökünden türeyen ve Esmâ-i hüsnâdan biri olarak daha çok “ölülülere diriltlen” anlamında kullanılan ve fiilî sıfatlar grubunda yer alan bâis kavramı, kelâm ve fıkıh usûlü ilimlerinde illet ile ma'lûl/hüküm arasındaki ilişkinin aktifliğini ifade etmek için kullanılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle bâis kavramı; sözlükteki son anlamına uygun olarak Şâri'i, herhangi bir hükmü vermeye sevk eden,

<sup>263</sup> Örneğin Fahrettin er-Râzî, illetin tanımı hakkındaki üç yaklaşımı da ele alarak değerlendirmiştir. Bkz: Râzî, *Mahsûl*, 5: 125-135.

<sup>264</sup> Âmidî'nin bu gerekçesi, kâsır illet ile hükmü ta'lil etme konusunda da geçerli olduğu zannedilebilir. Yani bu gerekçeye göre Âmidî, kâsır illet ile ta'lili kabul etmemesi gerekir. Ancak o kâsır illet ile ta'lili kabul etmekte ve bu görüşünü farklı gerekçeler ile gerekçelendirmektedir. Aşağıda “Kâsır illet ile ta'lil” başlığı altında bu konu ele alınacaktır.

<sup>265</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1647.

<sup>266</sup> (والمختار: أنه لا بد وأن يكون العلة في الأصل بمعنى الباعث) Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1646-1647.

<sup>267</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1: 307; Zemahşerî, *Esasü'l-Belağa*, 1: 66-67; Bekir Topaloğlu, “Bâis”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 525.

harekete geçiren durum manasında, yani garaz kavramının eş anlamlısı olarak kullanılmaktadır.<sup>268</sup>

Yukarıdaki anlamıyla bâis kavramı, Eş'arîlerin hüsün-kubh ve ilâhî fiillerin amaçlılık/gâî illet ile ta'lîli konusundaki düşüncelerine ters düşmektedir. Zira bu manadaki bir bâis kavramı, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi ilâhî fiillerin amaçlılık/gâî illet ile ta'lîli sonucunu doğurmaktadır. Eş'arî kelâmcıların ilâhî fiillerin garaz ile ta'lîl edilmesini kabul etmedikleri, Âmidî'nin de aynı görüşte olduğu, aksi bir düşüncenin yanlışlığını ortaya koymak için ileri sürdüğü deliller yukarıda zikredildi. Dolayısıyla Âmidî'nin hem illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi bâis kavramı ile ifade etmesi, hem de ilâhî fiillerin ta'lîline karşı çıkması bazı usûlcüler tarafından bir çelişki olarak nitelenmiştir. Bu sebeple ondan sonra gelen bazı Eş'arî usûlcüler, kullandığı bu kavramdan dolayı ona ciddi eleştiriler yöneltmişlerdir.

Âmidî'yi bu düşüncesinden dolayı eleştiren usûlcülerin başında Takiyuddîn es-Sübkî (ö. 756/1355) ile oğlu Tâcuddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) gelmektedir. Baba Sübkî, Âmidî'nin bu düşüncesini eleştirmek için *Virdu'l-Alel fî Fehmi'l-İlel* adında müstakil bir risale bile kaleme almıştır.<sup>269</sup> Oğul Sübkî, babasının ortaya koyduğu yorumu esas alarak Âmidî'nin bâis illet anlayışını tenkide tabi tutmuştur. Şer'î illetin bâis olarak nitelendirilmesinin Âmidî'nin bir icadı olduğunu, bu düşüncesiyle onun tüm imamların yolundan ayrılarak Mu'tezile arasına girdiğini, bu anlayışın ilâhî fiillerin amaçlılık ile ta'lîline yol açtığını ifade eden Tâcuddîn es-Sübkî, Âmidî'nin bunun ne kadar tehlikeli bir yol olduğunu bilmesi durumunda bundan uzak duracağını iddia etmektedir. Taceddîn es-Sübkî, bu görüşün Mu'tezile mezhebinin görüşünden daha kötü olduğunu iddia etmektedir. Zira hiçbir şey, Cenab-ı Hakkı herhangi bir işi yapmaya sevk (ba's) edemez.<sup>270</sup>

Âmidî, illet için bâis kavramını kullanması sebebiyle eleştirilmiş olsa da bu lafzı ondan önce Mu'tezilî usûlcüler ile Gazâlî kullanmışlardır.<sup>271</sup> Mu'tezile bu kavramı,

<sup>268</sup> Örneğin Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502) garaz kavramını; “faili, fiili yapmaya sevk eden (bâis) durum” şeklinde bâis kavramını kullanarak tanımlamıştır. Bkz: Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, 2: 204.

<sup>269</sup> Özdemir, *Fıkah Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları*, 269.

<sup>270</sup> Tâceddîn es-Sübkî, *Refu'l-Hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1999), 4: 176.

<sup>271</sup> Gazzalî, *el-Mustasfâ*, 2:271.

sözlük manasına uygun bir biçimde Şâri’i hüküm vermesi için harekete geçiren durum manasında kullanmıştır. Gazâlî, bu kavramı temellendirmeden kullandığı için hangi manada kullandığı anlaşılmamaktadır.<sup>272</sup> Bu sebeple Âmidî’den sonra gelen usûlcüler tarafından illet için kullanılan bâis kavramı daima ona nispet edilmiştir.

İllet ile hüküm arasındaki ilişkiyi bâis kavramıyla ifade eden Âmidî, kullandığı bu kavramın mahiyetini göstermeye çalışmıştır. O, bâis kavramını; “أَيُّ مَشْتَمَلَةٍ عَلَى حِكْمَةٍ صَالِحَةٍ” “أي مشتملة على حكمة صالحة”; “Şâri’in, hükmü vazederken maksadı olmaya elverişli hikmeti içeren vasıf”<sup>273</sup> şeklinde açıklamıştır. Buna göre illet olarak tespit edebilecek vasfın zahir ve münzabıt olmasının yanında aynı zamanda kullara dönük bir hikmet/maslahatı da bünyesinde barındırması gerekmektedir. Ona göre, salt muarraf; herhangi bir hikmeti içermeyen bir vasıf, yalnızca bir gösterge olarak kabul edilecektir. Böyle bir vasıf illet olmaya elverişli değildir.

Âmidî’nin, bâis kavramını, Mu’tezile’nin kullandığı mananın dışında “hikmet içeren vasıf” şeklinde açıklaması, amaçlılık/gâî illet ihtimalini ortadan kaldırmak içindir.<sup>274</sup> Onun bu yorumu, ilâhî fiillerin ta’lîli konusundaki anlayışı ile de örtüşmektedir. Zira kendisinin de aralarında bulunduğu Eş’arî kelâmcıların; ilâhî fiil ve hükümlerin kullara dönük hikmet ve maslahatları bünyelerinde barındırdığını kabul ettikleri yukarıda zikredilmişti.<sup>275</sup>

Âmidî, yanlış anlamaların önüne geçmek için bâis kavramını “Şâri’in hüküm koymaktan hikmeti/maksadını kapsayan vasıf” şeklinde açıklamasına rağmen bazı usûlcülerin eleştirilerinden kurtulamamıştır. Örneğin Tâceddîn es-Sübkî, “Âmidî’nin ilgili kavramı garaz manasında değil, Şâri’in hükmünden kastı” şeklinde anlamlandırdığını hatırlatanlara; “مَقْصُودَةٌ لِلشَّارِعِ مِنْ شَرْعِ الْحُكْمِ” “Şâri’in hükmünden kastı” cümlesinin; “Şâri’, bu hükmü bunun için koymuştur” cümlesi ile aynı manaya geldiğini, bunun da (Mu’tezile anlayışı olan) bâisin (garaz) ta kendisi olduğunu ifade ederek

<sup>272</sup> Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta’lîl Tartışmaları*, 267.

<sup>273</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1647.

<sup>274</sup> Muhammed Ebu’l-Fazl Cîzâvî, *Hâşiyeye alâ Şerhi Muhtasari’l-Muteha’l-Usûl (Îcî Şerhî, Tetazânî ve Seyyid Şerif Haşiyeleri ile birlikte)*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 3: 318.

<sup>275</sup> Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, 2: 157; Îcî, *Akâidu’l-Adudiyye (Devvânî Şerhi ile Birlikte)*, 204-209.

eleştirisini sürdürmüştür. Sübkî, bu anlayışını somut bir örnek üzerinden göstermeye çalışmıştır. Buna göre, örneğin “Allah içkiyi sarhoşluk için haram kılmıştır” cümlesi, Allah’ın bir garaz için fiil işlediği anlamına gelecektir. Fakat Allah, bu gibi şeylerden münezzehtir.<sup>276</sup>

Fakihlerin da hükümlerin gerekçelerini beyân ederken illet ve bâis kavramlarını kullandıklarını hatırlatarak itiraz edenlere Sübkî, “fakihler, illet kavramını ne Mu’tezile’nin kullandığı müessir ne de Âmidî’nin kullandığı bâis anlamında kullanmışlardır. Aksine onlar illeti; ‘mükellefi ilâhî hükümlere uymaya sevk (bâis) eden’<sup>277</sup> anlamında kullanmışlardır. Örneğin, ‘nefsi korumak’ illeti, mükellefi kısas hükmünü uygulamaya sevk etmektedir” şeklinde cevap vermiştir.<sup>278</sup>

Sübkî’nin bâis kavramına ve bu kavramın “hikmeti içeren vasıf” şeklindeki açıklamasına yaptığı eleştirileri ile fıkıhçılar tarafından kullanılan bâis kavramını; “mükellefi, ilâhî hükümlere uymaya sevk eden” şeklindeki yorumu, bazı usûlcüler tarafından isabetsiz olarak değerlendirilmiştir. Örneğin Sübkî’nin *Cemu’l-Cevâmi’* isimli eserine *ed-Düreru’l-Lavâmi’ fi Şerhi Cemi’l-Cevâmi’* adlı şerhi yazan Ahmet el-Gürânî (ö. 893/1488), Sübkî tarafından Âmidî’ye yöneltilen eleştirilerin birkaç yönden hatalı olduğunu belirtmiştir: İlki, her ne kadar Eş’arîler, ilâhî fiillerin garaz ile ta’lîlini caiz görmeseler de bu fiillerin kullara dönük sayısız hikmet ve maslahatları içerdiği konusunda görüş birliği içerisindeyler. İkincisi, bâis kavramına “mükellefi, ilâhî hükümlere uymaya sevk eden” şeklinde bir anlam yüklemek Sübkî’nin dışında kimsenin söylemediği türedi bir yorumdan ibarettir. Fakihlerin kullandığı bâis kavramını bu şekilde yorumlayan Sübkî, acaba Gazâlî’nin kullandığı bu kavramı nasıl yorumlayacaktır. Zira Gazâlî; bâis kavramını şer’ e nispet ederek kullanmıştır.<sup>279</sup> Bundan dolayı “mükellefi sevk etme” manasında yorumlanması mümkün değildir.<sup>280</sup>

Âmidî’nin bâis kavramına getirdiği açıklamaya rağmen Sübkî’nin mezkûr değerlendirmeleri, Âmidî’nin söylemediği şeyleri ona nispet etmek anlamına

<sup>276</sup> Sübkî, *Refu’l-Hâcib*, 4:177.

<sup>277</sup> (أن العلة باعثة للمكلف على الإمتثال) Sübkî, *Refu’l-Hâcib*, 4: 177.

<sup>278</sup> Sübkî, *Refu’l-Hâcib*, 4: 177.

<sup>279</sup> “معرفة باعث الشريعة” Gazâlî, *el- Mustasfâ*, 2: 371.

<sup>280</sup> Şihâbuddîn Ahmed b. İsmail el-Gürânî, *ed-Düreru’l-Lavâmi’ fi Şerhi Cemi’l-Cevâmi’*, thk. Said b. Gâlib Kâmil el-Mecîdî (Medine: el-Câmiatu’l-İslâmiyye, 2008), 3: 226-227.

gelmektedir. Usûlcülerin dile getirdiği; “bir görüşü savunmakla onun dolaylı sonuçlarını savunmak aynı değildir”<sup>281</sup> prensibi gereği, Sübkî'nin dile getirdiği bu yorumlar Âmidî'nin ilgili görüşlerinden lazım gelse bile, onu bu lazimî yorumla ilzam etmek insafli ve ilmî bir değerlendirme değildir.<sup>282</sup> Muasır usûlcülerden bir kısmı Âmidî'nin tanımını merkeze alarak illeti tanımlamışlardır.<sup>283</sup>

Bize göre illet ile hüküm arasındaki ilişkinin mahiyetini ifade etmek için kullanılan kavramlar içerisinde en isabetlisi Âmidî'nin kullandığı bâis kavramıdır. Zira alem/alâmet/emâre illet düşüncesinin temel mantığında din gelmeden önce illet bulunduğu halde hükmün bulunmaması yer alırken, mûcib/müessir illet düşüncesinin menşinde hükmün illete dayandırılması yer almaktadır. Aslında bunun şöyle ifade edilmesi de mümkündür: İlet, biri Allah'a diğeri ise insanlara bakan iki yönü bulunmaktadır. Allah'a bakan yönünü göz önünde bulunduran usûlcüler, onu, alem/alâmet/emâre kavramlarıyla ifade ederken, insanlara bakan yönünü naraza alanlar ise mûcib/müessir kavramlarını kullanmayı tercih etmişlerdir. Fakat bir vasfı illet kılan temel özellik, onun hükmün konuluş gayesi olan insanların maslahatını temin edebilmesidir.<sup>284</sup> Ancak illet ile ilgili bu iki anlayışta böyle bir gayeye herhangi bir vurgu bulunmamaktadır. Başka bir ifadeyle alem/alâmet/emâre ile mûcib/müessir illet anlayışında illetin asıl var oluş gayesi ön plana çıkmamaktadır. Âmidî'nin tercih ettiği kavramda ise hükmün illete bağlanarak ifade edilmesinin asıl gayesi ön plana çıkmaktadır. Onun, bâis kavramını kullanmakla yetinmeyip, onu açıklaraktan hükmün konuluş hikmetine vurgu yapması, bu gayeyi ön plana çıkarma amacına matuftur.

### 2.2.2. Hükümün Hikmet ile Ta'lîli

Şer'î hükümlerin herhangi bir hikmeti içeren zahir/açık ve münzabıt/istikrarlı vasfı ile ta'lîl edilmesinin sıhhati konusunda usûlcüler arasında herhangi bir görüş ayrılığı

<sup>281</sup> (لازم المذهب ليس بمذهب)

<sup>282</sup> Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları*, 271. Zerkeşi, İbn Neccâr (ö. 972/1564) ve Abdurrahman eş-Şirbinî (ö. 1326/1908) gibi bazı usûlcüler Sübkîler ile aynı görüşü paylaşıırken, Bennânî (ö. 1198/1784), Attâr (ö. 1250/1835), Cîzâvî (ö. 1346/1927) ve İsa Mennûn (ö. 1376/1956) gibi bazı usûlcüler de Âmidî ile aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Bkz: Zerkeşi, *Bahrü'l-Muhît*, 5: 113; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 40-41; Cîzâvî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Muteha'l-Usûl*, 3: 318; Mennûn, *Nibrâs*, 230-234; Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları*, 270-272.

<sup>283</sup> Abdullah b. Sa'd Âl Muğîre, “Eseru İştirâti'l-Münâsebe fi'l-İlle ve Ademihî fi Mesâili'l-Kıyâs”, *Mecelletu'l-Ul'umi's-Şer'iyye*, 37 (1436): 297.

<sup>284</sup> Hükümlerin konuluş amacı aşağıda “Hükümlerin maksadı” başlığı altında ele alınacaktır.



bulunmadığı gibi, varlığına ve yokluğuna karar verilemeyen (hafî) ve kişiden kişiye değişiklik arz eden; herhangi bir ölçüye bağlanamayan vasıf ile hükümlerin ta'lîl edilemeyeceği hususunda da herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak hükümlerin hikmeti ile ta'lîl edilip edilemeyeceği konusunda usûlcüler arasında görüş birliğinden söz etmek mümkün değildir.

### 2.2.2.1. Hikmetin Tanımı ve Mahiyeti

Hikmet kavramı, h-k-m (حَكْم) kökünden türemiş olan ve “yargıda bulunmak”<sup>285</sup> manasına gelen hukm (حُكْم) mastarından elde edilen bir isimdir. Aynı kökten türeyen ve “alıkoymak, engel olmak, gem vurmak”<sup>286</sup> manalarına gelen ihkâm (إِحْكَام) mastarıyla da ilişkilidir. Hikmet kavramı, fıkıh usûlünde iki ayrı manada kullanılmaktadır. Bu manalardan birincisi, “bir vasfî hükmün illeti olmaya uygun kılan şeydir.”<sup>287</sup> Zina haddinin illeti, zina fiili; zina fiilinin illet olmasını sağlayan hikmet ise nesebin karışmasını önlemektir. Örnekte görüldüğü üzere hikmet olarak tespit edilen vasıf, hükmün konulmasına uygunluk göstermektedir. İlet olarak belirlenen zina fiilinin haramlığı ile hükmün konuluş hikmeti de korunmaktadır. İkincisi ise, “hükmün bağlandığı illet ile ilişkilenen yarar veya zarardır.”<sup>288</sup> Örneğin kısas hükmünün illeti, düşmanca duygularla ve kasten adam öldürmektir. Hikmeti ise, cana kıymaktan alıkoymak (zehr) veya maktulün kanını heder olmaktan kurtarmaktır (cebr). Alışverişin sahih olmasının illeti, ehliyetli bir kişiden meşru mahalde sadır olan tasarruftur. Hikmeti ise taraflardan birinin semen, diğerinin maldan yararlanmasıdır (intifâ'). İçki içen birisine had cezasının uygulamanın illeti, içki içmek, hikmeti ise içkiden dolayı ortaya çıkan zarara (mefsedet) engel olmaktır. Bu üç örnekte görüldüğü gibi, hikmet olarak nitelenen vasıflar, hükmün illete bağlanmasına terettüp eden (sonunda ortaya çıkan) birer maslahattırlar.<sup>289</sup> Bu maslahat ya yararın elde edilmesi veya zararın engellenmesi

<sup>285</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2: 952.

<sup>286</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2: 953.

<sup>287</sup> (التي لأجلها صار الوصف علة) Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Kârâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fi İhtisâri'l-Mahsûl fi'l-Usûl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004), 316.

<sup>288</sup> (المصلحة ودفع المفسدة المقصودان من ترتب الحكم على الوصف) Cîzâvî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Muteha'l-Usûl*, 3: 321.

<sup>289</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1649-1650.

şeklinde gerçekleşmektedir. Hikmetin bu ikinci anlamı daha çok maslahat ve maksad kavramlarıyla ifade edilmektedir.<sup>290</sup>

Yukarıdaki tanım ve örneklerden de anlaşıldığı üzere hikmet kavramının biri hükmü koyan (Şâr'i), diğeri hükme muhatap olan (mükellef) açısından iki yönü bulunmaktadır. Bu iki yön arasında telâzüm (birbirlerini gerektirme) söz konusudur. Zira Şârî'in herhangi bir hükmü, maslahat içeren uygun bir vasıf için koyması ile onun sonucunda meydana gelen (terettüp) maslahat için koyması aynı anlamı ifade etmektedir. Bundan dolayı usûlcüler, hikmet kavramını bazen birinci manada bazen de ikinci manada kullanmışlardır.<sup>291</sup> Başka bir ifadeyle herhangi bir hüküm, münâsip bir vasıftan dolayı konulduğunda, bunun sonucunda insanlar için bir yarar ortaya çıkacak veya bir zarar engellenecektir. İnsanlara yarar sağlamak veya zararı engellemek için hüküm konulduğu zaman, bu hüküm aynı zamanda Şârî' tarafından münâsip bir vasfa bağlanacaktır.

Hikmet ile ta'lîlden maksat, naslardaki özel bir hikmete bağlı olan herhangi bir hükmü, aynı hikmeti içinde barındıran başka bir meseleye taşımaktır. Bu durum hikmet kavramının her iki manası için de geçerlidir. Birinci manayı esas alırsak örneğin yolculukta namazları kısaltmanın hikmeti meşakkattir. Meşakkatin bulunduğu başka konularda, mesela ağır işlerde çalışan kişiler için de bu hikmetten dolayı aynı hükmün uygulanması caiz midir? Yani bu durumda olan kişiler de namazlarını kısaltabilecekler midir? İkinci manayı esas alırsak sözgelimi, içki içen kişiye had uygulanmasının hikmeti, ortaya çıkacak zararı (kin, düşmanlık, Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak) engellemektir.<sup>292</sup> İçkinin dışında bu hikmetin tahakkuk ettiği başka konularda örneğin, kahvehanelerde oyun oynayan kişilere aynı hikmetten (oyunun insanı namazdan alıkoyması durumunda) dolayı had cezası uygulanabilir mi?

<sup>290</sup> Ebû Zekeriyâ el-Ensârî, *Ğâyetu'l-Vusûl Şerhu Lübbi'l-Usûl* (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kubrâ, t.y.), 120.

<sup>291</sup> Ali Osman el-Hakemî, "Hakîketu'l-Hilâf fi't-Ta'lîl bi'l-Hikme ve Eseruhu fi'l-Fikhi'l-İslâmî", *Mecelletu Ummi'l-Kurâ*, 9 (1414/1994): 22; Ferhat Koca, "Hikmet", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 514.

<sup>292</sup> Mâide 5/90-91. İbn Aşûr, zikredilen bu dört zarardan her birisinin tek başına içkinin haram kılınmasının illeti (hikmet) olabileceğini ifade etmektedir. Bkz: İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7: 27-30.

### 2.2.2.2. Geçerliliği

Sahâbe, tabiûn ve etbâu't-tâbiîn fakihlerinin verdikleri fetva ve hükümlerde hikmet ile ta'lilde bulduklarını, sonraları zahir ve münzabıt gibi belli bazı şartlarla sınırlandırılan vasıf ile ta'lili sınırlamadıkları, bu araştırmanın birinci bölümünde örnekleriyle birlikte ortaya konulmuştu. Zerkeşi'nin, Ebû Hanife'nin hikmet ile ta'lili caiz görmediği ancak İmam Şâfiî'in caiz gördüğüne dair aktardığı rivayet<sup>293</sup> dışında dört mezhep imamının hikmet ile ta'lili kabul edip etmedikleri konusunda bize herhangi bir bilgi ulaşmış değildir. Ancak daha sonra gelen fakihler, onların hikmet ile ta'lili caiz görmediklerini aktarmaktadırlar.<sup>294</sup> Tüm bu iddialara rağmen mezhep imamlarının verdikleri hükümler incelendiğinde onların hikmete dayanarak hüküm verdikleri görülür.<sup>295</sup>

Usûlcüler hikmet ile ta'lil konusunda görüş ayrılığına düştükleri gibi bu görüş ayrılığını aktarma hususunda da görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bazıları bu konuda mutlak olarak hikmet ile ta'lili caiz görenler ile hiçbir hikmet türü ile ta'lili caiz görmeyenler şeklinde iki görüşü incelemeye tabi tutarken, bazıları da ayrıntıya (tafsil) girerek, bizzat zahir/açık ve münzabıt/istikrarlı hikmet ile ta'lili caiz görüp hafi/gizli ve gayr-i münzabıt/değişken hikmet ile ta'lili caiz görmeyenler şeklinde üçüncü bir görüş ekleyerek meseleyi ele almışlardır.

Usûlcüler arasındaki bu görüş ayrılığı, hikmet-illet ayırımının yapıldığı zamana kadar gitmektedir.<sup>296</sup> Bu araştırmanın birinci bölümünde hikmet ile illeti birbirinden ayırıp illet ile ta'lili caiz görürken, hikmet ile ta'lili caiz görmeyen ilk usûlcünün Kerhî olduğunu örnekleriyle birlikte ortaya konulmuştu. Kerhî'nin öğrencisi Cessâs da hocası gibi hikmet ile ta'lili caiz görmemektedir.<sup>297</sup> Fıkıh usûlünde mütekellimîn metodunun öncüsü kabul edilen Bakillânî de hikmet ile ta'lili caiz görmeyenlerdendir.<sup>298</sup> Debûsî,

<sup>293</sup> Zerkeşi, *Bahru'l-Muhît*, 5: 133.

<sup>294</sup> Salim Ögüt, *Dini Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet* (Ankara: Hititkitap, 2009), 41.

<sup>295</sup> Bu konudaki bazı örnekler ve bu örneklerin değerlendirmesi için bkz: Hakemî, "Hakîketu'l-Hilâf", 51-58. Ögüt, *Hikmet*, 41-54.

<sup>296</sup> Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lil Tartışmaları*, 374.

<sup>297</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 140,142.

<sup>298</sup> İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitabu't-Telhis fi Usûli'l-Fıkıh* (Beirut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmye, 1996), 3: 271.

Serahsî ve fıkıh usûlüne dair kaleme aldığı *Kavâtiu'l-Edille* isimli eserinde Debûsî'yi çokça eleştiren Sem'ânî de hikmet ile ta'lîli kabul etmeyen usûlcülerdendirler.<sup>299</sup>

Hikmet ile ta'lîli kabul edip temellendirerek örneklendiren ilk usûlcünün Cüveynî olduğu kabul edilmektedir.<sup>300</sup> Ondan sonra bu konuyu ciddi bir şekilde ele alıp inceleyen İmam Gazâlî olmuştur. Gazâlî, Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin hikmet ile ta'lîl konusundaki görüşünü eleştirme bağlamında konuyu ele almıştır. Hikmet ile ta'lîl hakkında iki görüşün olduğunu ifade eden Gazâlî, tercihini hikmet ile ta'lîlin caiz olduğu yönünde kullanmıştır.<sup>301</sup> Gazâlî'den sonra konuyu derinlemesine ele alan usûlcü Fahrettin er-Râzî'dir. O, mutlak olarak hikmet ile ta'lîlin caiz olduğunu kanıtlamakla yetinmemiş aksi görüşe sahip olanların delillerini de ciddi bir eleştiriye tabi tutmuştur.<sup>302</sup> Râzî'den sonra Beydâvî (ö. 685/1286) ve Sirâceddîn el-Urmevî (ö. 682/1283) de yalnızca iki görüşü ele almış, hikmet ile ta'lîlin caizliği istikametinde görüş beyân etmişlerdir.<sup>303</sup> Karâfi (ö. 684/1285) ise, iki görüşü delilleriyle ele almakla birlikte herhangi bir tercihte bulunmamıştır.<sup>304</sup>

Âmidî'ye kadar hikmet ile ta'lîl konusu iki görüş şeklinde ele alınmışken o, buna zahir/açık ve münzabıt/istikrarlı hikmet ile ta'lîli caiz görüp hafi/gizli ve gayr-i münzabıt/değişken hikmet ile ta'lîli caiz görmeyenler şeklinde üçüncü bir görüş ilave ederek meseleyi tetkik etmeye çalışmıştır.<sup>305</sup> Ondan sonra İsnevî, Zerkeşî ve Taceddîn es-Sübki gibi usûlcüler de onun izini takip ederek üç farklı görüşü incelemiş, İsnevî ve Zerkeşî herhangi bir tercihte bulunmazken, Sübki, münzabıt/istikrarlı olan hikmet ile

<sup>299</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 281; Serahsî, *Usûl*, 2: 120; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille*, 5: 288-289. Diğer Hanefî usûlcüler de hikmet ile ta'lîli kabul etmemektedirler. Onlar, hikmet ile ta'lîlin itikadî bir yapıya sahip olduğunu, itikadî konuların genel olarak bazı hikmetleri içerebileceğini ancak bu konuda ayrıntıya girmenin doğru olmadığını ve aklın bu konuda yetersiz olduğunu ileri sürerek görüşlerini gerekçelendirme cihetine gitmişlerdir. Bkz: Semerkândî, *Mizânu'l-Usûl*, 601; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3: 318.

<sup>300</sup> Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları*, 377. Cüveynî, hükmün muteber bir maslahata bağlanması durumunda, bu maslahatın bulunduğu meselelere aynı hükmün taşınacağını sarahaten ifade etmektedir. Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 212.

<sup>301</sup> Gazâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 603-604, 613-615.

<sup>302</sup> Râzî, hikmet ile ta'lîli kabul etmeyenlerin bunu kabul edenlere yönelttiği ve aynı zamanda onların delilleri olan altı itirazı ele alıp cevaplandırmaya çalışmıştır. Bkz: Râzî, *Mahsûl*, 5: 287-293.

<sup>303</sup> Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2008), 217; Sirâceddîn Mahmud b. Ebî Bekr el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, thk. Abdulhamid Ali Ebû Zeyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 2: 224.

<sup>304</sup> Kârâfi, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, 316-317.

<sup>305</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1648.

ta'lilin caiz olduğunu ileri sürmüştür.<sup>306</sup> Âmidî'nin fıkıh usûlü mirasının bir ekol haline gelmesinde çok ciddi katkıları bulunan İbn Hâcib ve Adududdîn el-Îcî, tercihlerini yansıtan açık bir ifadeye yer vermeseler de Âmidî'nin görüşünü tercih etmeye meyyal olduklarını gösteren ifadeler kullanmışlardır.<sup>307</sup>

Hikmet ile ta'lil konusunda her görüş sahibi kendi görüşünü müdafaa, muhalifin görüşünü çürütmek için bazı deliller ileri sürmüştür. Ancak bu konuyu sistemli bir şekilde ele alıp inceleyen tahkîk devrinin en büyük usûlcüleri olarak kabul edilen ve fıkıh usûlünde birer ekol haline gelen Râzî ile Âmidî olmuştur.

Hikmet ile ta'lil konusunu eserinde özel bir başlık altında incelemeye tabi tutan Âmidî, çoğu usûlcünün kaideden (zabit) yoksun hikmet ile hükümlerin ta'lil edilmesine karşı çıktığını, çok az bir grup usûlcünün bunu kabul ettiğini, bazılarının ise bu konuda bir ayırıma gidip bizzat kendisi açık ve münzabıt olan hikmet ile ta'lili kabul ederken gizli (hafî) ve düzensiz (muttarib) olan hikmet ile ta'lili kabul etmediklerini ifade ettikten sonra bu konuda tercihe şayan olan görüşün bu son görüş olduğunu ileri sürmüştür.<sup>308</sup> Ancak bu görüş sahiplerinin kimler olduğu konusunda herhangi bir bilgi vermemiştir.

Âmidî'nin bu ifadelerinden ikinci görüş sahiplerinin açık-gizli ve istikrarlı-istikrarsız gibi her türlü hikmet ile ta'lili kabul ettikleri şeklinde bir anlam çıkarılmamalıdır. Onların böyle bir iddiaları söz konusu değildir. Zaten gizli ve istikrarsız olan hikmet ile hükümlerin ta'lil edilmeyeceği hususunda usûlcüler arasında görüş birliği bulunmaktadır. Hem Gazâlî hem de Râzî, ta'lile konu olan hikmetin ya kesin (ilim) ya da zann-ı gâlib ile bilinmesinin zorunlu olduğunu sarahaten ifade etmişlerdir.<sup>309</sup> Bu sebeple onlar, hikmet ile ta'lil caizdir derken, hikmetin açıklığının bizzat kendisinden oluşu ile harici bir delil ile açıklık kazanması arasında herhangi bir farkın olmadığını kastetmektedirler. Yani bu görüş sahipleri, ta'lile esas kabul ettikleri hikmetin açık ve istikrarlı olmasını şart koştukları birlikte, bu hikmetin bizzat kendisinin açık ve istikrarlı olması ile harici bir delil ile açık ve istikrarlı hale gelmesi arasında herhangi bir ayırım

<sup>306</sup> İsnævî, *Nihâyetü's-Sûl*, 2: 909-910; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 133-134; Sübkî, *el-İbhâc*, 3: 1665-1666; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4:178.

<sup>307</sup> Îcî, *Şerhu'l-Adud*, 3: 320-321.

<sup>308</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1648.

<sup>309</sup> Gazâlî, *Şifâu'l-Galil*, 615-616; Râzî, *Mahsûl*, 5: 292.

yapmayıp her iki durumda da ta'lîli caiz görmektedirler.<sup>310</sup> Âmidî ise hikmet ile ta'lîlin caiz olabilmesi için bu vasfın, bizzat kendisinin zahir ve münzabıt olması gerektiğini ileri sürmektedir. O, harici bir delil ile açık ve istikrarlı hale gelen hikmet ile ta'lîli caiz görmemektedir. Bu husus, Âmidî'nin kullandığı; “بِنَفْسِهَا: bizzat kendisi” kavramından da anlaşılmaktadır. Bu kavram hem onun bu meseleye bakışını ortaya koymakta, hem de mutlak olarak caiz olduğunu iddia edenlerin görüşünün nasıl anlaşılması gerektiğini zımnen ifade etmektedir. Zira bu kavramın karşısında “بِدَلِيلٍ خَارِجِيٍّ: harici bir delil ile” kavramı yer almaktadır.

Âmidî'nin özüyle açık ve istikrarlı hikmet ile ta'lîlin caiz olduğuna dair delili şu şekildedir: Özüyle istikrarlı olmayan bir hikmeti içeren açık ve istikrarlı bir vasıf ile ta'lîlin yapılabileceği hususunda usûlcüler arasında görüş birliği bulunmaktadır.<sup>311</sup> Hükmün açık ve istikrarlı bir vafsa bağlanması, onun gizli bir hikmeti barındırmasından kaynaklanmaktadır. Yani, hakiki manada hükmün gerçekleşmesini sağlayan illet değil, hikmettir. Dolayısıyla hikmet, açık ve istikrarlı olması açısından illet olan vasıfla eşit seviyede bulunursa, hükmün hikmet ile ta'lîl edilmesi, ilgili vasıf ile ta'lîl edilmesinden daha uygun olur.<sup>312</sup> Başka bir ifadeyle, hükmün konuluş gayesi, hikmeti gerçekleştirmek olduğuna göre, bu gayeyi gerçekleştirecek olan hikmete bağlanması, illete bağlanmasından daha makul kabul edilmelidir.

Âmidî, zahir ve münzabıt hikmet ile ta'lîlde bulunulabileceğini temellendirdikten sonra gizli ve istikrarsız olan hikmet ile ta'lîlin caiz olmadığı hakkında üç delile başvurmuştur. Âmidî'nin dayandığı deliller, Râzî tarafından hiçbir hikmet türü ile ta'lîli kabul etmeyenlerin delilleri olarak zikredilen altı delilden üçüdür.<sup>313</sup> Yani hiçbir hikmet türü ile ta'lîli caiz görmeyenlerin ileri sürdükleri deliller, Âmidî tarafından gizli ve istikrarsız olan hikmet ile ta'lîlin caiz olmadığını ispatlamak için kullanılmıştır.

<sup>310</sup> Hakemî, “Hakîketu'l-Hilâf”, 28.

<sup>311</sup> Âmidî, hikmet kavramını burada “herhangi bir vasfın illet olmasını sağlayan, hükme uygun olan vasıf,” anlamında kullanmıştır.

<sup>312</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4:1648-1649.

<sup>313</sup> Râzî, *Mahsûl*, 5: 287-293. Râzî'nin zikrettiği delillerden yalnızca üç tanesin Âmidî tarafından kullanılıp diğer üçü kullanılmamasının sebebi, ilgili üç delilin kabul edilmesi durumunda onun iddiasının çökeceğidir. Bkz: Hakemî, “Hakîketu'l-Hilâf”, 34.

Birinci delil: Hikmetin, kişiden kişiye, zamandan zamana, durumdan duruma göre değişiklik gösteren gizli ve istikrarsız olması durumunda, hükmün dayanağını tespit etmek zorlaşacaktır. Hâlbuki Şâri'in âdeti insanları zora sokmak değildir. Şâri' hüküm vazederken zorluğu ortadan kaldırmak ve hükmün gelişigüzel vasıflara bina edilmemesi için açık ve istikrarlı vasıflara bağlamış ve buna sevk etmiştir.<sup>314</sup> Âmidî, bu durumu yolculukta ortaya çıkan meşakkat örneği üzerinden değerlendirmiştir. Buna göre Şâri' insanlardan sıkıntıyı kaldırmak için yolculukta namazları kısaltma ruhsatını getirmiştir. Ancak bu hükmü, istikrarsız oluşundan dolayı meşakkat değil, seferilik illetine bağlamıştır. Örneğin ikamet mahallinde bulunan bir hamalın yolculuk mesafesinden daha fazla bir mesafe yürüyüp yolcudan daha fazla meşakkat çekse dahi bu ruhsattan yararlanamaması, sıkıntının değişkenlik göstermesi sebebiyledir. Bu gerekçeden dolayı açık ve istikrarlı olmayan bir hikmete hükmün bağlanması mümkün değildir.<sup>315</sup>

İkinci delil: Açık, istikrarlı ve hikmeti içermeye ihtimali bulunan vasıflar ile hükümlerin ta'lil edilmesinin sıhhati konusunda icmâ bulunmaktadır. Örneğin kısas hükmünü, "caydırma ve telafi etme" hikmeti barındırdığı için "kasten ve düşmanca öldürmek" ile ta'lil etmek, alışverişin sahih olma hükmünü, "yararlanma (intifâ)" hikmeti içerdiği için "ehliyet sahibi birisinden sadır olmuş tasarruf" ile ta'lil etmek, içkinin haram kılınması ve içene had uygulanmasının vacip olması hükmünü ise bu durumdan dolayı ortaya çıkabilecek "mefsedeti giderme" hikmeti içerdiği için "içki/alkollü içecek" ile ta'lil etmek gibi.<sup>316</sup> Âmidî, bu örneklerden şu sonuca varmaktadır: Şayet gizli olan hikmet ile ta'lil sahih olsaydı, ihtiyaç olmadığı halde bu hikmetleri istikrarlı hale getirip hükümleri böyle bir zemine oturtmak için bu kadar emek harcanmazdı. Üstelik illet ve hikmetin her birisi ile yetinebildiği halde, her ikisini tespit etmek için bu kadar araştırma sıkıntısına katlanmanın hiçbir manası olmazdı.<sup>317</sup>

Üçüncü delil: Açık ve istikrarlı olmayan hikmet ile ta'lili esas almak, mükellefi bunu tespit hususunda çok ciddi sıkıntılara sokacaktır. Bu, "*Dinde size bir zorluk yüklenmemiştir.*"<sup>318</sup> ayetiyle tenakuza sebebiyet verecektir. Bu ayetin umumuna açık ve

<sup>314</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1649.

<sup>315</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1649.

<sup>316</sup> Buradaki hikmet kavramı, "herhangi bir hükmün illetine bağlanmasına terettüp eden maslahatın sağlanması ya da zararın giderilmesi" manasında kullanılmıştır.

<sup>317</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1649-1650.

<sup>318</sup> Hac 22/78.

istikrarlı olan hikmet ve illet de girmektedir. Zira bunların tespitinde de zahmet ve sıkıntı bulunmaktadır. Âmidî, zahir ve istikrarlı hikmet ile ta'lîli kabul ettiğinden dolayı bu durum kendisi için problem teşkil etmektedir. Bu sebeple o, zorlukları karşılaştırma zorunda kalmıştır. Açık ve istikrarlı vasıf ile gizli ve istikrarsız vasıftan hangisi diğerine göre daha zahmetsiz ise onun ayetten istisna edilip diğerinin ayetin kapsamında bırakılması gerekmektedir. Ona göre açık ve istikrarlı olan hikmetin tespiti, gizli ve istikrarsız olan hikmetin tespitine göre daha az sıkıntılıdır. Mezkûr ayet, illetin tespiti için yapılan faaliyet ile tahsîs edilmiştir. Dolayısıyla ilgili ayet gereği, gizli ve istikrarsız olan hikmet ile ta'lîl caiz değildir.<sup>319</sup>

### **2.2.2.3. Hikmet ile Ta'lîle Karşı Çıkanlar ile Mutlak Olarak Savunanlara Âmidî'nin Yönettiği Eleştiriler**

Âmidî, hikmet ile ta'lîli caiz görmeyenler ile mutlak olarak caiz görenlerin muhtemel itirazlarını da tartışmıştır. Birinci görüş sahiplerinin itirazları ile ikinci görüş sahiplerinin itirazları birbirinden farklı arz etmektedir. Birinci grup, hikmet için ileri sürülen açık ve istikrarlı olma şartının uygulamadaki gerçekleşme imkânı üzerinden itiraz ederken, ikinciler açık ve istikrarlı hikmet ile gizli ve istikrarsız hikmet arasında yapılan ayrıma itiraz etmişlerdir. Âmidî, her iki grubun itiraz sebeplerini ele alarak incelemiştir.

Hikmet ile ta'lîli kabul etmeyenler, hikmet ile ta'lîl için açık ve istikrarlı olmasının şart koşulmasına; bunun nadir bir şey olduğunu, bu nedenle böyle bir hikmeti tespit etmenin çok sıkıntılı olduğunu, bunun da yukarıda işaret edilen ayet (Hac 22/78.) gereği kabul edilecek bir durum olmadığını ifade ederek karşı çıkmışlardır. Buna göre hikmet, nihai tahlilde maslahatların elde edilmesi ve mefsedetlerin engellenmesi durumudur. Bu da insanların ihtiyaçlarıyla alakalı olan bir husustur. İhtiyaçlar da gizli, eksik ya da fazla olma gibi değişebilen bazı özelliklilere sahiptir. Bu özellikler ise ne açık ne de istikrarlı olurlar. Hikmetin açık ve istikrarlı olması, çok nadir bazı durumlarda kabul edilse dahi onun belirlenmesi çok büyük zorluklara sebebiyet verecektir. Hâlbuki böyle bir zorluk, hikmeti de içeren zahir ve münzabıt illetin tespiti için söz konusu değildir. Dolayısıyla

---

<sup>319</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1650.



açık ve istikrarlı olan hikmet, hem çok nadir hem de tespiti zor olduğu için onunla hükümleri ta'lilde bulunmak kabul edilecek bir durum değildir.<sup>320</sup>

Açık ve istikrarlı hikmetin çok az olduğunu öne sürerek itiraz edenlere Âmidî, hikmet ile ta'lilin caiz olması için açık ve istikrarlı olması gerektiği konusunda söyledikleri şeylerin, hikmetin bazı yerlerde bizatihi kendisinin zahir ve münzabıt olduğu varsayımına binaen söylediğini ifade ederek cevap vermiştir.<sup>321</sup> Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak; Âmidî'ye göre, açık ve istikrarlı hikmetin nadir olması, böyle bir hikmetin hiç olmayacağı anlamına gelmemektedir.

Hikmeti araştırıp ortaya çıkarmanın çok zor olduğunu, zorluğun da ayet ile kaldırıldığını, bu nedenle hikmet ile ta'lilin olamayacağını ileri sürerek itiraz edenlere Âmidî, çok az da olsa bazı durumlarda hikmetin zahir ve münzabıt olabileceği kabul edildiğine göre, bu gibi hallerde hikmeti araştırıp ortaya çıkarmak, hikmeti içeren illeti araştırıp ortaya çıkarmaktan daha zor olmadığını, aksine hikmeti tespit etmek, illeti tespit etmekten daha kolay olduğunu belirterek cevap vermiştir.<sup>322</sup> Ona göre, hikmetin tespiti için bir uğraş verilirken, illetin tespiti için iki uğraş verilmektedir. Bu iki uğraştan biri, illetin tespiti diğeri ise, illetin içerdiği hikmeti tespit etmek için verilmektedir.<sup>323</sup>

Mutlak olarak hikmet ile ta'lili caiz görenlerin yalnızca açık ve istikrarlı hikmet ile ta'lili caiz görenlere yönelttiği üç itirazdan birincisi şöyle özetlenebilir: Gizli olan hikmetin araştırılıp ortaya çıkarılmasında bazı güçlükler vardır ancak bu gizli hikmeti içeren açık vasıf ile ta'lil esnasında mutlaka onun belirlenmesi gerekmektedir. Zira herhangi bir vasfın illet olarak tespit edilmesinin asıl sebebi onun içerdiği hikmettir. Hükmün, hikmeti içermeyen vasıfla ta'lil edilmesi kabul edilmemektedir. Başka bir ifadeyle herhangi bir vasfın illet olmasını sağlayan şey, onun içerdiği hikmettir.<sup>324</sup> Bu açıdan bakıldığında hikmet, illetin de illeti olmuş olur.<sup>325</sup> Bu hikmetin açık ya da gizli

<sup>320</sup> Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 828.

<sup>321</sup> Âmidî, *İhkâm*, 4: 1652; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 828

<sup>322</sup> Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 828-829; Âmidî, *İhkâm*, 4: 1652.

<sup>323</sup> Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 829.

<sup>324</sup> Şer'î hükümlerin mutlaka kullara dönük bir faydasının olması gerekir. Zira şer'î hükümlerin maslahatı içerdiği konusunda icmâ' bulunmaktadır. Mu'tezile bu maslahatın Allah'a zorunlu olduğunu ifade ederken ehl-sünnet bunun Allah'ın bir lütfu olduğunu söylemektedir. Bu durumda hükme etki eden hakiki müessir, hikmettir. İletinin hükme etkisi, içerdiği vasıftan dolayıdır. Bkz: Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 288-289.

<sup>325</sup> Râzî, *Mahsûl*, 5: 292. Yani namazları kısaltmanın illeti, "seferilik", seferiliğin illeti ise "meşakkattir."

olması arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Bundan dolayı herhangi bir kaideye (zabit) ihtiyaç duyulmadan hükümlerin hikmet ile ta'lil edilmesi mümkündür. Namazların kısaltılmasının gizliliğinden dolayı meşakkate değil, yolculuğa bağlandığı şeklindeki itiraza bu grup, mutlak anlamda bir sıkıntı ile ta'lil imkânsızdır ancak yolculuk halindeki sıkıntı ile ta'lil edilebilmekte ve bu mutlak anlamda hikmet ile ta'lilin caiz olmadığı anlamına gelmemektedir.<sup>326</sup>

Âmidî, bu itiraza şöyle cevap vermiştir: Hikmet ile ta'lilden maksat, aslın hükmünü hikmet sayesinde fer'e taşımaktır. Böyle bir işlemin, açık olmayan bir hikmet ile sağlanması mümkün değildir. Bundan dolayı gizli hikmet ile hükümlerin ta'lili caiz değildir.<sup>327</sup>

İkinci itiraz: Hikmeti içeren bir vasıf ile ta'lilin caiz olması, hikmet ile ta'lilin imkânsızlığını göstermez. Bunlara göre, "gizli olan vasıf ile ta'lilde bulunmak caiz olsaydı, açık vasfa ihtiyaç duyulmazdı" şeklindeki iddianın kabulü mümkün değildir. Zira açık vasfı belirlemek, hikmeti tespit etmekten daha kolaydır.<sup>328</sup>

Âmidî, bu itiraza şer'î hükmü en kısa sürede açık vasıfla ispat etmek mümkün olduğu halde hikmeti tespit etme zamanına kadar ertelemesine yol açacağı için hikmet ile ta'lili imkânsız kılacağını ifade ederek cevap vermiştir. Zira hükmün tehiri mümkün değildir.<sup>329</sup>

Üçüncü itiraz: Mutlak hikmet taraftarları, gizli hikmeti tespit etmenin zorluğunu kabul ettiklerini, ancak bu hikmeti tespit etmek, hükmün açık vasıf ile ta'lil edilmesi durumunda ilgili vasfın içerdiği hikmeti belirlemekten daha zor olmadığını ileri sürerek itirazda bulunmuşlardır. Onlara göre bu durumda iki zorluk söz konusudur. Birincisi hikmeti tespit etmek, ikincisi ise, hikmeti barındıran vasfı tespit etmektir. Âmidî'nin özü itibarıyla açık ve istikrarlı hikmet ile ta'lilin caiz olduğunu ispatlamak için Hac suresinin 78. ayetini daha az zahmetli olan seçenek ile tahsîs ettiği yukarıda ifade edilmişti. Onun bu kuralından hareket eden mutlak hikmet ile ta'lil taraftarları, bu kuralın burada da uygulanması gerektiğini iddia etmektedirler. Buna göre hikmeti tespit etmek ile hem illeti

<sup>326</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1651.

<sup>327</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1652.

<sup>328</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1651.

<sup>329</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1653.

hem de illetin içerdiği hikmeti tespit etme seçenekleri değerlendirildiğinde birincisinin daha kolay olduğu anlaşılacaktır. Bu durumda hikmet ile ta'lîlin, ilgili vasıf ile ta'lîlden daha uygun olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>330</sup>

Âmidî, hikmeti, açık ve istikrarlı vasıf/illet ile birlikte araştırmakla yalın olarak araştırmanın zorluğunun eşit olduğu şeklindeki iddiayı kabul etmediğini belirterek bu itiraza cevap vermiştir. Ona göre zabıt (açık ve istikrarlı vasfı) ile birlikte bulunmayan hikmeti araştırmak için onun niteliği ve özelliği bilinmeye ihtiyaç duyulur. Fakat hikmeti, içinde mündemiç bulunduğu zabıt (açık ve istikrarlı vasfı) ile birlikte araştırmakta bu durum söz konusu değildir. Zira hikmetin, zabıt ile birlikte bulunması halinde, mevcut olma ihtimalini bilmekten daha fazlasına ihtiyaç duyulmaz. Dolayısıyla hikmeti ayrıntılı bir şekilde belirlemenin zorluğu, ihtimal dâhilinde olanı ana çizgileriyle tespit etmekten daha zor olduğu ortadadır.<sup>331</sup>

### 2.2.3. Sübûtî Hükümün Ademî Vasıf ile Ta'lîli

Usûlcüler, sübûtî (var olan hüküm) ve ademî (yokluk içeren/yok olan) olması, başka bir ifadeyle, icâbî (olumlu) ve selbî (olumsuz) olması açısından hüküm ile illet arasındaki ilişkiyi dört kısma ayırmışlardır: Birincisi, içkinin haramlığının müskir vasfı ile ta'lîl edilmesi örneğinde olduğu gibi, hem hükümün hem de illetin sübûtî olması (olumlu fiil olması); ikincisi, akıl hastasının tasarrufunun geçersizliğinin, aklının/ehliyetinin olmayışı ile ta'lîl edilmesi gibi, hem hükümün hem de illetin ademî olması (olumsuz fiil gerektirmesi); üçüncüsü, zekâtın vücubiyetinin düşmesinin, borcun bulunması ile ta'lîl edilmesi gibi hüküm ademî, illetin sübûtî olması (hükümün olumsuz fiil, illetin olumlu fiil niteliğinde olması); dördüncüsü ise mürtedin katlilin vücubiyetinin, Müslüman olmayışı ile ta'lîl edilmesi gibi hükümün sübûtî, illetin ise ademî olmasıdır (olumlu fiil gerektiren hükümün, olumsuz fiil niteliğindeki illete dayandırılması). Birinci kısmın caiz oluşunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. İkinci ve üçüncü kısımlarda ihtilaf bulunmakla birlikte çoğu usûlcüye göre caizdir. Dördüncü kısmın caiz olup olması konusunda

<sup>330</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1651-1652.

<sup>331</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1653.

usûlcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır.<sup>332</sup> Âmidî, yalnızca dördüncü kısmı ele alarak incelemeye tabi tutmuştur.

Bâkillânî, Şîrâzî, Bâcî, Gazâlî, Râzî ve Beydâvî ile çoğu Hanbeli usûlcü, sübûtî hükmün ademî vasıf ile ta'lîlini kabul ederken,<sup>333</sup> Hanefî usûlcüler kabul etmemektedirler.<sup>334</sup> Bu husustaki görüş ayrılığına işaret eden Âmidî, tercihini, sübûtî hükmün ademî vasıf ile ta'lîlini kabul etmeyen Hanefî usûlcülerden yana kullanmıştır. Ona göre, olumlu fiil içeren hükmün (sübûtî) mutlaka vucûdî bir illet ile ta'lîl edilmesi gerekir.<sup>335</sup> Âmidî, bu tercihini üç delil ile temellendirmeye çalışmıştır.

Âmidî'nin birinci delili illetin ontolojik yapısıyla ilgilidir. O, illetin ontolojik yapısı bakımından olumsuz fiil niteliğinde (ademî) olamayacağını iddia etmektedir. Buna göre, herhangi bir vasfın illet olduğuna hükmetmek, olumlu fiil olduğunu (vucûdî) beyân etmektir. Zira illetin zıddı illetsizliktir (la illeh). İlletsizlik ise bazı ademî şeylere sıfat olabilmektedir. Şayet illetsizlik durumu vucûdî olsaydı, vucûdun ademe sıfat olması icap ederdi. Vucûd ile adem arasındaki zıddiyetten dolayı bunun imkansız olduğu ortadadır. İletin yok olma hali ademî, var olma hali ise vucûdîdir. Bu sebepten dolayı, olumsuz fiil vasfı (ademî) ile ta'lîl sahih değildir.<sup>336</sup>

Âmidî, sübûtî hükmün ademî vasıf ile ta'lîl edilemeyeceğine dair ikinci delilini varlık ve yokluğun birbirine istinat ettirilmesinin imkânı üzerine kurmuştur. Herhangi bir şeyin var oluşunun başka bir varlığa dayanmasının zorunlu olup olmadığı hususunda Âmidî, tercihini zorunlu olduğu yönde yapmakta ve bazı örneklerle açıklamaktadır. Ona göre, "bu durumun gerçekleşmesi için ne oldu?" şeklindeki bir soru, hem örf açısından

<sup>332</sup> Sâfiyuddîn Muhammed b. Abdurrâhîm el-Sâfiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl fî Dirâyeti'l-Usûl*, thk. Sâlih b. Süleyman el-Yusuf ve Sa'd b. Salim es-Sevîh (Mekke: el-Mektetu't-Ticâriyye, t.y.), 8: 3491. İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 911; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 149; Züheyr, *Usûlu'l-Fıkh*, 4: 128; Abdülkerim Nemle, *el-Muhezzeb fî Usûli'l-Mukâren* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 5: 2123-2126; Sa'dî, *Mebâhisu'l-İlle*, 243; Gâzî b. Halef Uteybî, "et-Ta'lîl bi'l-Vasfî'l-Ademî", *Mecelletu'l-Hikme*, 41 (1431): 426-428.

<sup>333</sup> Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, 2: 2: 202; Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 353; Râzî, *Mahsûl*, 5: 295; Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, 219; Müveffuddîn Abdillâh b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravdetü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir*, 2: 286; Şîrâzî, *el-Lum'a*, 220; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 48-49.

<sup>334</sup> Kemâleddîn Muhammaed b. Abdilvahid İbn Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-Fıkh el-Câmii Beyne İstîlâhayi'l-Haneyîyyeti ve 'ş-Şâfiyye* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babîel-Halebî, 1351), 450; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 149.

<sup>335</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1654. İbn Hacib ve İbn Sübkî gibi usûlcüler Âmidî ile aynı görüşü paylaşmaktadırlar. İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 757; Tâceddîn es-Sübkî, *Cemu'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdulmün'im Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 84-85.

<sup>336</sup> Âmidî, *İhkâm*, 4: 1654; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 830

hem de dil bakımından doğru bir sorudur. Şayet var oluş (hudûs), varlığa (vucûd) dayanmazsa böyle bir soru doğru olmayacaktı. Zira varlık, yokluğa dayanmadığı için Arap dilinde “bu malın falan kişiye kalması için kim öldü?” şeklinde bir soru doğru değildir. Çünkü malın varlığı bir kimsenin ölümü üzerine bine edilmemektedir. Bu örnekler bir şeyin ancak yine kendisi gibi var olan şeye dayandığını göstermektedir. Dolayısıyla varlığın yokluğa dayanması düşünülemez. Âmidî, bu örneklerle olumlu fiil gerektiren bir hükmün (sübûtî), olumsuz fiil niteliğindeki (ademî) bir vasıf üzerine bina edilemeyeceği (ta’lîl) sonucuna varmaktadır.<sup>337</sup>

Âmidî’nin üçüncü delili, hüküm ile illet arasında ilişkidir. Onun bu ilişkiyi bâis kavramı ile ifade ettiği yukarıda zikredilmişti. O, bu anlayışından hareketle sübûtî hükmün ademî vasıf ile ta’lîl edilemeyeceğini savunmaktadır. Bu konuyu illetin tanımı ile ilişkilendiren usûlcü yalnızca Âmidî değildir. Birçok usûlcü bu konudaki görüş ayrılığını, illet ile hüküm arasındaki ilişkinin niteliğiyle irtibatlandırmıştır.<sup>338</sup> Örneğin Zerkeşî ve İbn Neccâr (ö. 972/1564) illeti muarrif/alâmet/emâre olan tanımlayanların sübûtî hükmün ademî vasıf ile ta’lîlini kabul ettiklerini açıkça ifade etmişlerdir.<sup>339</sup> Mustenbat illetin emâre değil, bâis olduğunu, bâis kavramının ise, maslahatı gerçekleştirme veya tamamlama ya da mefsedeti giderme veya azaltma manasına geldiğini, teklifi hükümlerin amacının bunu gerçekleştirmek olduğunu, böyle bir amacının gerçekleştirilmesi, mükellefin gücü dâhilinde olması gerektiğini, aksi bir durumda, şer’î hüküm koymanın bu amacı gerçekleştirmeyeceği ve bir faydasının olamayacağını ifade eden Âmidî, ademî vasfı tespit etmenin mükellefin gücü dâhilinde olmadığını, dolayısıyla böyle bir vasıf ile hükmü ta’lîl etmenin hükmün konuluş amacını gerçekleştiremeyeceğini bu sebepten dolayı böyle bir vasıf ile ta’lîlin mümkün olmadığını ile sürmüştür.<sup>340</sup> Şöyle bir delil de ileri sürülebilir: İlet hükmü bâis olarak gerektirir. İletinin bâis olarak hükmü gerektirmesi, illetin bir vasfın yokluğu şeklinde değil, varlığı üzerine tesis edilmesini gerektirir.

<sup>337</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1654-1655.

<sup>338</sup> Muasır araştırmacı Gâzî el-Uteybî, bu konunun fıkıh usûlündeki; birden fazla illet ile ta’lîl, illetin tahsisi ve illetin tanımı gibi ihtilafı bazı konular ile ilişkili olduğu ifade etmiş ve ademî vasıf ile ta’lîl ile bu üç konu arasındaki ilişkiyi inceleyerek bu konudaki ihtilafın en büyük nedeninin illetin tanımındaki görüş ayrılığını olduğunu ileri sürmüştür. Bkz: Uteybî, “Et-Ta’lîl bi’l-Vasfi’l-Ademî”, 430-436.

<sup>339</sup> Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, 5: 149; İbn Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-Munîr*, 4: 50.

<sup>340</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1655.

Âmidî, illetin vucûdî olarak nitelenmesine, sübûtî hükmün ademî vasıf ile ta'lîlini kabul edenlerin iki temel eleştiri yöneltebileceklerini ifade etmektedir. Bu eleştirilerden ilki ontolojiktir. Buna göre illet bir nitelenene (mevsûf) muhtaç olduğu için varlığı zorunlu (zati) değildir. İletin zorunlu olarak var olduğu seçeceği elenince geriye varlığının mümkün oluşu kalmaktadır. Bu durumda vasfın illet olmasını tercih eden bir mureccihin bulunması gerekmektedir. Muraccih olan illet ile ilgili tüm değerlendirmeler, birinci vasıf ile aynı olur bu da teselsülü ortaya çıkarır.<sup>341</sup>

Âmidî, teselsül iddiasının illetin subûtî veya ademî vasfı taşıması arasında eşit olduğunu belirttiikten sonra karşı tarafın ileri süreceği bütün gerekçelerin kendileri bakımından da geçerli olacağını ileri sürerek bu eleştiriye cevaplamaya çalışmıştır.<sup>342</sup>

İkinci eleştiriye gelince, “falan kişiyi görmediğim için ona selam vermedim, bu işi yapmayı gerektiren bir şey olmadığı için yapmadım” örneklerin de olduğu gibi ademî hüküm, ademî vasıf ile ta'lîl edilebilmektedir. Şayet illetin mahiyeti vucûdî ise ademî hükmün, ademî vasıf ile ta'lîli caiz olmaması gerekirdi.<sup>343</sup>

Ademî hükmün, ademî vasıf ile ta'lîli için verilen örneklerde herhangi bir ta'lîlin bulunmadığını belirten Âmidî, örneklerdeki ilişkinin şart ile şart koşulan ilişkisi olduğunu ifade eder. Ona göre verilen örnekte geçen “görmediği için selam vermeme” meselesinde hakikat manası ta'lîl olan lamın (ج) mecazi olarak şart anlamında kullanılmıştır. Bu bakımdan görmemek şart, selam vermemek ise sonuçtur.<sup>344</sup>

Sübûtî hükümlerin ademî vasıflar ile ta'lîl edilip edilemeyeceği konusunda usûlcüler arasında görüş ayrılığı bulunduğu gibi, vucûdî illetlerin bir cüzünün adem olup olamayacağı konusunda da görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bu konudaki tartışma tamamen yukarıdaki tartışma ile aynı mahiyete sahiptir. Ademî vasıf ile ta'lîli caiz görenler, illetin bir cüzünün adem olmasını da caiz görmektedirler. Âmidî ve İbn Hacib gibi Ademî vasıf

<sup>341</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1655-1656.

<sup>342</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1657.

<sup>343</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1655-1656.

<sup>344</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1657-1658.

ile ta'lîli caiz görmeyen usûlcüler ise ademin vucûdî illetin bir cüzü olmasını caiz görmemektedirler.<sup>345</sup>

#### 2.2.4. Hüküm Hüküm ile Ta'lîli

Usûlcüler hükmü bilinen şer'î amelî bir hükmün, hükmü aranan başka bir şer'î amelî meseleye illet kılınıp kılınamayacağını tartışmışlardır. Örnekle ifade etmek gerekirse, zimminin ziharının geçerli olduğu hükmünün talakın geçerliği, içkinin alış-verişinin haramlığının içkiden yararlanmanın haramlığına ulaşmak için illet sayılıp sayılmayacağı tartışılmıştır.

Bu hususta beş görüş ortaya çıkmıştır: Birincisine göre, şer'î hükmün şer'î hüküm ile ta'lîli mutlak olarak caizdir. Bu yaklaşım çoğu usûlcü tarafından savunulmaktadır.<sup>346</sup> İkinci görüş, hükmün hükme illet olmasını mutlak olarak kabul etmemektedir. Bu görüş, Hanbeli usûlcü İbn Akîl ve bazı kelâmcılara nispet edilmektedir.<sup>347</sup> Üçüncü görüşe göre, bir şer'î hükmün kıyâsta illet olması maslahatın celbi için caiz olmakla birlikte mefsedetın def'i için caiz değildir. Bu görüş, Mâliki usûlcü İbn Hâcib'e aittir.<sup>348</sup> Dördüncü görüşe göre hükmü bilinen şer'î hüküm illet olarak kabul edilmez ancak illetin delili olarak kabul edilir. Bu anlayış, Mâliki usûlcü İbnü'l-Münîr'e (ö. 695/1293) izafe edilmiştir.<sup>349</sup> Beşinci yaklaşım, teklifi hükümlerde hükmün, hüküm ile ta'lîlini mutlak olarak kabul etmeyen fakat vaz'î hükümlerde maslahatın elde edilmesi durumunda kabul edip mefsedetın engellenmesi durumunda kabul etmeyen görüştür. Bu yaklaşım Âmidî tarafından savunulmaktadır.<sup>350</sup>

Âmidî, şer'î hükmün, şer'î hüküm ile ta'lîli konusunda usûlcüler arasında bulunan görüş ayrılığına işaret ettikten sonra her iki tarafın delillerini ele alıp eleştiriye tabi tutmuş ve kendi görüşünü delilleriyle birlikte ortaya koymaya çalışmıştır.

<sup>345</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1659.

<sup>346</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 187; Serahsi, *Usûl*, 2: 175; Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 56; Gazâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 456; Râzî, *Mahsûl*, 5: 301; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3509; İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 912; Sübkî, *el-İbhâc*, 3: 1668; Kârâfî, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, 317; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 92; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 164.

<sup>347</sup> İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 92.

<sup>348</sup> Cemâleddîn Ebî Ömer Osman İbn Hâcib, *Muhasaru'l-Muntehe's-Sûli ve'l-Emel fi İlme'i'l-Usûli ve'l-Cedel*, thk. Nezîr Hamâd (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006, 2), 2. 1064.

<sup>349</sup> Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 165.

<sup>350</sup> Âmidî, *İhkâm*, 4: 1663; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 832

Şer’î hükmün, şer’î hüküm ile ta’lilini caiz görenlerin en önemli delilleri; “vasfın sabit olmasıyla hükmün sabit olması, vasfın ortadan kalkmasıyla da hükmün ortadan kalkması”<sup>351</sup> anlamına gelen deverândır. Buna göre illet olan şer’î hükmün var olmasıyla, ma’lûl olan şer’î hükmün var olması, illet olan şer’î hükmün ortadan kalkmasıyla ma’lûl olan şer’î hükmün ortadan kalkması, bu hükmün illet olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>352</sup> Ancak Âmidî, deverânın ta’lile delalet etmediğini, yani deverânın herhangi bir vasfın illet olmasının kriteri sayılamayacağını ifade ederek bu delile karşı çıkmıştır.<sup>353</sup>

Şer’î hükmün şer’î hüküm ile ta’lilini kabul etmeyenler bu iddialarını birkaç delil ile ispatlamaya çalışmışlardır.<sup>354</sup> Bu delillerden iki tanesi Âmidî tarafından ele alınıp incelemiştir. Birincisi delil şöyledir: Hükmün illet olarak kabul edilmesi durumunda bu illet ya ma’lûl olan hükümden önce ya ondan sonra veya onunla birlikte olacaktır. Birincisinin olması mümkün değildir. Aksi bir durum, illet bulunduğu halde illetin gerektirdiği hükmün bulunmaması (tehallüf) anlamına gelen nakzıdır. Nakz ise illeti geçersiz kılacak bir durumdur. İkincisinin de olması mümkün değildir. Zira sonra gelen bir şeyin önceki bir şeyin illeti olamaz. Üçüncüsünün kabul edilmesi durumunda ise, bu hükümlerden birinin diğerine illet olması, diğerinin buna illet olmasından daha evla olmadığı için tercih bile müraccih lazım gelecektir. Bu da caiz değildir.<sup>355</sup>

İlletin ma’lûlden önce gelmesinin illetin nakzı olarak kabul edip şer’î hüküm şer’î hüküm ile ta’liline karşı çıkanlara Âmidî, böyle bir durumun nakz olarak değerlendirilemeyeceğini ifade ederek itirazda bulunmuştur. Ona göre, hükmün illet olması, kendi zatından kaynaklanmamaktadır. Onun illet oluşu, şer’in onu itibara almasındandır. Şer’in onu itibara aldığı delili ise, ma’lûl olan hüküm ile birlikte bulunmasıdır. Örneğin içkinin haram kılınmasının illeti, müskir oluşudur. Hüküm

<sup>351</sup> Râzî, *Mahsûl*, 5: 222; Âmidî, *İhkâm*, 4: 1805.

<sup>352</sup> Râzî, *Mahsûl*, 5: 301. Bu görüş sahiplerinin en önemli ikinci delilleri, illet ile hüküm arasındaki ilişkidir. Bunlar şer’î illetin alâmet/muarrif olduğunu, şârî’in herhangi bir vasfı hükme alâmet kılabilceği gibi herhangi bir hükmü de başka bir hükme alâmet kılabilceğini ileri sürerek görüşlerini ispatlamaya çalışmışlardır. Örneğin Kârâfi, Şârî’in şer’î bir hüküm olan necaseti, necis olan şeylerin satışı ve yenilmesinin haramlığına alâmet/muarrif kıldığını ifade etmektedir. Bkz: Kârâfi, *Şerhu Tenkihi’l-Fusûl*, 317.

<sup>353</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1661. Âmidî’nin deverân/tard ile ilgili düşüncesi bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

<sup>354</sup> Diğer deliller için bkz: Muhammed Ali İbrahim, “Ta’lîlu’l-Hükmi’s-Şer’iyyi bi’l-Hükmi’s-Şer’î Dirâsetun Nazâriyyetun Tatbikiyyetun mine’l-Mezâhibi’l-Arba’”, *Mecelletu Câmiati Ummi’l-Kurâ li’Ulûmi’s-Şeriâ ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye*, 72 (2018): 121-123.

<sup>355</sup> Râzî, *Mahsûl*, 5: 302; Âmidî, *İhkâm*, 4: 1661; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu’l-Vusûl*, 8: 3510.



konulmadan içkinin bu özelliği (illeti) bulunduğu halde illet olarak kabul edilmemiş, Şâri' hüküm koyarak onu itibara aldıktan sonra illet olmaya elverişli hale gelmiştir.<sup>356</sup>

Âmidî'ye göre illetin ma'lûlden önce varlığı kabul edilmese bile, iki hükmün beraber gerçekleşmesine herhangi bir engel bulunmamaktadır. O, iki hükümden birisinin diğerine göre illet olmaya daha layık olmadığı şeklindeki iddianın doğru olmadığı, buradaki konunun iki hükümden birisinin illet olmaya münâsip olup diğer hükmün ise illet olmaya münâsip olmaması olduğunu ifade ederek cevap vermiştir. Başka bir ifadeyle iki hükmün beraber bulunması durumunda birisinin diğerine tercih edecek bir müreccahin olmadığını iddia edenlere Âmidî böyle bir iddianın doğru olmadığını, hükümlerden münâsip olanın illet diğerinin ma'lûl olarak kabul edileceğini, dolayısıyla müraccihin münâsiplik niteliği olduğunu ifade ederek cevap vermiştir. Zaten hükümlerden münâsip olan yoksa ta'lîlin yapılmayacağı tüm usûlcüler tarafından kabul edilmektedir.<sup>357</sup>

Şer'î hükmün, şer'î hüküm ile ta'lîlinin caiz olmadığını savunanların ikinci delili, hüküm ile illet arasındaki ilişkidir. Şer'î hükmün, şer'î hükme illet olması durumunda bu illet emâre/muarrif veya bâis olarak kabul edilecektir. İletinin emâre/muarrif olarak kabul edilmesi caiz değildir. Zira illetin alâmet olarak kabul edilmesi durumunda, aslın hükmü nass ile sabit olduğu için hükmü tarif etmekten başka bir işe yaramamış olur. Bunlara göre illetin bâis olması da mümkün değildir. Çünkü herhangi bir hükmün başka bir hükme dâi ve bâis olduğunu savunmak imkânsız ve icmâa aykırıdır.<sup>358</sup>

Tercihe şayan alan görüşün illetin bâis olduğunu ifade eden görüş olduğunu ileri süren Âmidî, illetin bâis olarak kabul edilmesinin icmâa aykırı olduğu şeklindeki düşüncenin delilden yoksun yalın bir iddiadan öte bir anlam ifade etmediğini ileri sürerek cevap vermiştir.<sup>359</sup>

Mutlak olarak şer'î hükmün şer'î hüküm ile ta'lîlinin caiz ya da caiz olmadığı şeklinde bir görüş beyân etmenin mümkün olmadığını, belli bazı ayrımların yapılması gerektiğini ifade eden Âmidî,<sup>360</sup> bu konuyu iki kısma ayırarak ele almıştır. Bunlardan biri

<sup>356</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1662.

<sup>357</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1662; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3511.

<sup>358</sup> Râzî, *Mahsûl*, 5: 302-303; Âmidî, *İhkâm*, 4: 1661-1662; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3509.

<sup>359</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1662.

<sup>360</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1664.

teklifi hükümler diğeri ise vaz'î hükümlerdir. Ona göre teklifi hükümlerde hükmün, hüküm ile ta'lîli caiz değildir. Zira ta'lîlin caiz olabilmesi için illeti ortaya koyma veya ortadan kaldırmanın mükellefin gücü dâhilinde olması gerekir. Ancak teklifi hükümler, mükellefin gücü dâhilinde değildir. Âmidî, teklifi hüküm ile ta'lîl meselesini, ademî vasıf ile ta'lîl meselesi ile aynı kabul etmektedir. Ademî vasıf ile hükmün ta'lîli caiz olmadığı gibi hükmün, hüküm ile ta'lîli de caiz değildir.<sup>361</sup>

Teklifi hükümlerde herhangi bir ayırma gitmeyip hükmün, hüküm ile ta'lîlini caiz görmeyen Âmidî, vaz'î hükümlerde ayırma gitmiştir. O, illet ile gerçekleştirilmek istenen maslahatın celbi ile mefsedetin def'ini birbirlerinden ayırarak değerlendirmiştir. Buna göre, ta'lîle esas kabul edilen hükmün, aslın hükmünde bâis olması gerekir. Bu bâislik de illet olarak kabul edilen hükmün mefsedeti ortadan kaldırma veya maslahatı gerçekleştirme şeklinde ortaya çıkmaktadır. Âmidî'ye göre, birinci durumda hükmün illet olması imkânsızdır. Zira illet olan hükme gerekli olan mefsedet, şayet aslın hükmü ile ortadan kaldırılması istenilen bir şey olsaydı, zaten konulmazdı. Çünkü böyle bir hükmün konulmasından, Şâri'in ortadan kaldırmayı istediği mefsedetin varlığı lazım gelir.<sup>362</sup>

Âmidî'ye göre, illet olan hüküm ile maslahat elde edilecekse, böyle bir hüküm ile şer'î hükmü ta'lîl etmeye herhangi bir engel bulunmamaktadır. Zira iki hükümden birisinin diğeriyle bağlanmasından, her birisinin tek başına gerçekleştiremeyeceği maslahatın meydana gelmesine herhangi bir engel bulunmamaktadır.<sup>363</sup>

### 2.2.5. Hükümün Mürekkep Vasıf ile Ta'lîli

Hükümün bina edildiği illetin tek bir vasıftan oluşabileceği konusunda usûlcüler arasında herhangi bir görüş ayrılığı söz konusu değildir. Ancak bu görüş birliği illetin birden fazla vasıftan müteşekkil olması hususunda bulunmamaktadır. Örneğin, kısas hükmünün vacip oluşunu, düşmanca duygularla ve kasıtlı olarak insan öldürme şeklinde birden fazla vasıf ile ta'lîl etmek; kefaretin vacip kılınmasını, mükellef bir kişinin Ramazan ayının gündüzünde cinsel ilişkide bulunması biçiminde birden çok vasıf ile

<sup>361</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1663. Âmidî, mükellefin gücü dâhilinde olmayan vasıflar ile ta'lîl konusundaki olumsuz tavrının bir sonucu olarak, örfi, takdiri ve mükellefin elde etme gücüne sahip olmadığı vucûdî vasıflar ile hükümlerin ta'lîlini caiz görmemektedir. Bkz: Âmidî, *İhkâm*, 4: 1663-1664.

<sup>362</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1664.

<sup>363</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1664-1665.

ta'lîl etmek şeklinde illet ile ta'lîlin caiz olup olmadığı konusunda usûlcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Usûlcülerin çoğu mürekkep vasıf ile ta'lîli caiz görürken, bir kısmı bunu caiz görmemektedir. Bazı usûlcüler ise belli bazı (beş, yedi) vasıflardan fazla olmaması şartıyla mürekkep vasıf ile ta'lîli caiz görmektedirler.<sup>364</sup>

Âmidî, bir kısım usûlcünün illet olan vasfın mürekkep olmamasını şart koşarken,<sup>365</sup> çoğu usûlcünün böyle bir şartı ileri sürmediklerini; herhangi bir ayırım yapmadan hem basit (tek) hem de mürekkep vasıf ile ta'lîli caiz gördüklerini ifade etmiş ve tercihe şayan (muhtâr) olan görüşün de bu son görüş olduğunu belirtmiştir.<sup>366</sup>

Âmidî'nin de aralarında bulunduğu mürekkep vasıf ile ta'lîli caiz gören usûlcülerin en önemli delilleri, birden fazla vasıftan oluşan mürekkep illeti, tek bir vasıftan oluşan basit illete kıyâs yapmalarıdır. Buna göre illeti elde etme yöntemlerinden herhangi birisiyle bir basit vasfın illet olduğu tespit edilirse, bu basit vasıf ile hüküm ta'lîl edildiği gibi, aynı şekilde böyle bir yöntemle mürekkep bir vasıf tespit edilirse onunla da hüküm ta'lîl edilebilir. Zira ikisi de aynı yöntem ile tespit edilmiştir. İkisini birbirlerinden ayıracak herhangi bir delil de bulunmamaktadır. Dolayısıyla basit vasıf ile ta'lîl kabul ediliyorsa, mürekkep vasıf ile de ta'lîl kabul edilir.<sup>367</sup>

Mürekkep illet ile ta'lîli kabul edenler kendi delillerini zikrettikten sonra bunu kabul etmeyenlerin delillerini genellikle itiraz şeklinde zikrederek cevaplamaya çalışmışlardır. Ta'lîli caiz görmeyenlerin delillerini aktarma hususunda usûlcüler arasında herhangi bir mutabakat bulunmamaktadır. Her usûlcü kendi açısından önemli

---

<sup>364</sup> Şirazî, *el-Lum'a*, 221; Serahsi, *Usûl*, 2: 175; Râzî, *Mahsûl*, 5: 305; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1064-1065; Kârâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 318; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3513; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 787; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 166; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 93-94. Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2127-2130. Sa'dî, *Mebâhisu'l-İlle*, 275.

<sup>365</sup> Âmidî, bu görüş sahiplerinin kimler olduğuna değinmemiştir. Ancak bazı usûlcüler, bunların İmam Eş'arî ve bazı Mu'tezilî usûlcüler olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bkz: Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 166; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2128.

<sup>366</sup> Âmidî, *İhkâm*, 4: 1665; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 834

<sup>367</sup> Râzî, *Mahsûl*, 5: 305; Âmidî, *İhkâm*, 4: 1666; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 834; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3513; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1064-1065; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 787; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 93-94; Züheyr, *Usûlu'l-Fıkh*, 4: 133; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2127.

gördüğü delilleri incelemeye tabi tutmuştur.<sup>368</sup> Âmidî, mürekkep vasıf ile ta'lîli caiz görmeyenlerin dört delilini ele alarak tartışmıştır.

Birinci delil: Mürekkep vasfın, illet olarak kabul edilmesi, illiyetin zait bir nitelik olmasını gerektirir. Buna göre, mürekkep illetteki tüm vasıfların manaları anlaşılmalıdır (malum). Ancak bu vasıfların illet olduğu bilinmemektedir (meçhul).<sup>369</sup> Malum ile meçhul ayrı şeylerdir. Şayet aynı şeyler olmuş olsalardı, mürekkep vasıfların anlaşılmasıyla bunların illet olduğu da anlaşılmalıydı. Dolayısıyla mürekkep vasıf ile ta'lîl kabul edilirse, bundan illiyetin zait bir vasıf olması lazım gelecektir.<sup>370</sup>

Bu görüş taraftarları, mülazemetin izahından sonra lazımın imkânsızlığını ortaya koyarak mürekkep vasıf ile ta'lîlin yapılmayacağını tespit etmeye çalışmışlardır. Buna göre, illiyet vasfı tümüyle; ya her bir vasıf ile veya vasıflar arasından bir tanesiyle ya da bütün olması itibariyle hepsi ile kaim olur. Birincisi olamaz. Aksi durumda her bir vasıf müstakil bir illet olmuş olur. İkincisinin kabulü durumunda, sadece illiyet niteliğinin kaim olduğu vasıf illet olmuş olur. Üçüncüsünün kabulü halinde (illiyet vasfı tek tip oluşundan dolayı) bundan ya müteaddit ile kaim olduğu için birleşiklerin ayrıştırılarak çoğaltılması (taaddu'l-müttehid), ya da muhteliflerin birleştirilmesi (ittihadu'l-müteaddid) lazım gelir. Bu da imkânsızdır.<sup>371</sup>

Âmidî, onların bu itirazına (delil) üç farklı cevap vermiştir. Birincisi, mürekkep illet ile ta'lîlden maksat, Şâri'in hikmet içeren bu vasıfları göz önünde bulundurarak hüküm vermesidir. Bu durum ise illetin sıfatı değildir. Dolayısıyla mürekkep illet ile ta'lîle karşı çıkanların zikrettiği problemler ortaya çıkmamaktadır.

İkincisi, onların iddia ettiği problemlerin oluşabilmesi için, illiyetin; vucûdî vasıf olması gerekir. Âmidî'ye göre, iki nedenden dolayı illiyetin vucûdî vasıf olması mümkün değildir. Birinci neden, illiyetin vucûdî sıfat olarak kabul edilmesi durumunda araz, araz ile varlık (kâim) kazanmış olacaktır. Zira illet olan vasıflar zaten arazdırlar. İlliyet vucûdî

<sup>368</sup> Örneğin Râzî, üç, Safiyuddîn el-Safiyuddîn el-Hindî beş, Kârâfi, iki, İbn Hâcib üç tane delillerini ele alarak değerlendirmiştir. Bkz: Râzî, *Mahsûl*, 5: 305-308; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3513-3518; Kârâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 317-318; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1064-1067.

<sup>369</sup> Çünkü bu vasıfların illet olduğunu anlayabilmek için, araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

<sup>370</sup> Âmidî, *İhkâm*, 4: 1666; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1064-1065; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 787.

<sup>371</sup> Râzî, *Mahsûl*, 5: 306-307; Âmidî, *İhkâm*, 4: 1666-1667; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3516.

nitelik olduğunda o da araz olmuş olur. Arazın, araz ile kaim olması caiz değildir.<sup>372</sup> İkinci neden, illiyetin izafi sıfat olmasıdır. İzafi sıfat ise vucûdî değildir. Onların zikrettikleri problemler, illiyetin vucûdî olarak kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacaktır.<sup>373</sup>

Mürekkep illet ile ta'lîle karşı çıkanların birinci itirazlarına Âmidî'nin verdiği üçüncü cevap ise şöyledir: Örneğin lafızları ve harfleri çok olduğu halde herhangi bir söz; haber, soru, va'd, vaîd, nida vb. olarak nitelenebilmektedir. Onların zikrettiği tüm kısımların aynısı burada da bulunmaktadır. Bununla birlikte bu gibi şeylerin bu şekilde nitelendirilmesinden geri durulmamıştır. Bu duruma nasıl cevap verilecekse tartışmanın olduğu konuda da aynı cevap olarak kabul edilecektir.<sup>374</sup>

Mürekkep illet ile ta'lîli caiz görmeyenlerin ikinci delilleri şu prensiplerine dayanmaktadır: Vasıfların yokluğu (adem), illiyetin yokluğuna illettir.<sup>375</sup> Yani herhangi bir şeyin mahiyeti cüzlerden mürekkep olursa, bu cüzlerden birisinin yokluğu, ilgili mahiyetin illet olmaya elverişli olmadığını gösterir. Buna göre şayet illiyet müteaddit vasıfların sıfatı olursa, o zaman illiyet bu vasıflardan her birisine dayanmış olur. Bundan her bir vasfın yokluğu, illiyet sıfatının yokluğuna müstakil illet olması lazım gelir. Zira zorunlu olarak ilgili vasıflardan birisinin yok olmasıyla illiyet vasfı da yok olmaktadır. İki sebepten dolayı bu imkânsızdır. Birinci sebep: Tüm vasıfların yok olması durumunda, ya her bir vasfın yokluğu veya sadece bazı vasıfların yokluğu ya da hepsinin yokluğu illiyetin yokluğu için müstakil illet olmuş olur. Birincisinin kabulünden her bir vasfın müstakil olmasının imkânsızlığı lazım gelecek, ikincisinin kabulü, tercih bila müraccihe sebep olacak, üçüncüsünün kabulü durumunda ise her bir vasf müstakil illet olmaktan çıkacaktır. İkinci sebep, bazı vasıfların yokluğu ile illiyetin yokluğunun takdir durumunda bundan; diğer vasıflardan birisinin yok olması illiyetin yokluğunu gerekli kılmaması lazım gelecektir. Zira illiyet bir önceki vasfın yokluğuyla zaten yok olmuştur. Başka bir ifadeyle mahiyetin ademî, ikinci cüzün ademine terettüp etmesi beklenirken

<sup>372</sup> Âmidî'nin "arazın araz ile varlık kazanamayacağı" delilinden hareketle hüsün ve kubhun akli değil şer'î olduğunu ortaya koymaya çalıştığı yukarıda ifade edilmişti.

<sup>373</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1668-1669.

<sup>374</sup> Âmidî, *İhkâm*, 4: 1669; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1064-1065; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 787.

<sup>375</sup> عَدَمُ الْأَوْصَافِ، عِلَّةٌ لِعَدَمِ الْعَيْتَةِ

mahallin bir önceki adem ile meşgul oluşundan dolayı bu terettüp gerçekleşmemektedir. Bundan da akli illetin nakzı lazım gelecektir. Bu da muhaldir.<sup>376</sup>

Bu delilin, “vasıfların yokluğu, illiyetin yokluğunun illeti olduğu” şeklindeki anlayış üzerine kurulu olduğunu ifade eden Âmidî, iki sebepten dolayı bunun mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Birincisi, ademî vasıflar illet olmaya elverişli değildirler. İkincisi, her bir vasfın varlığı illiyetin gerçekleşmesinin şartıdır. Bazı vasıfların ya da tüm vasıfların yokluğu durumunda, illiyetin yok olması, illetin yokluğundan değil, şartın yokluğundan dolayıdır.<sup>377</sup>

Mürekkep vasıf ile ta'lili caiz görmeyenlerin üçüncü delili, vasıflar ile hüküm arasındaki uygunluktur (münâsebet). Bunlara göre, bu durumda ya her bir vasıf ya hiçbiri ya da bazıları hükme uygun olur. Birincisinin kabul edilmesi durumunda, bundan her birisi ile müstakil olarak ta'lilin caiz olması lazım gelir. Bu durumda hüküm ya müstakil olarak her birisine veya sadece bazılarına ya da hepsine izafe edilir. Üç durumda mahaldir. İkinci durumda, ta'lile elverişli olmayan vasıfların ta'lile elverişli olanlar ile birleştirilmesi durumu ortaya çıkar bu da ta'lil için uygun düşmez. Üçüncü durumda, hükme münâsip oluşundan ve hüküm ile ilişkisinden dolayı müstakil bir illet olmuş olur. Onun dışındaki vasıfların ta'lilde herhangi bir müdahalesi bulunmamış, dolayısıyla mürekkep vasıf ile ta'lil yapılmamış olur.<sup>378</sup>

Âmidî, onların üçüncü delillerine, her ne kadar her bir vasıf müstakil olarak hükme münâsip olmasa da kısasın vacip oluşuna nispetle düşmanca duygularla kasten adam öldürme örneğinde olduğu gibi istiklalın münâsebeti vasıfların heyet-i ictimaiyesinden kaynaklanmasına ya da onlardan hiç ayrılmamasına (mülâzemet) herhangi bir engelin bulunmadığını ifade ederek cevap vermiştir.<sup>379</sup>

Mürekkep illet ile ta'lili caiz görmeyenlerin dördüncü delilleri Âmidî tarafından şöyle aktarılmıştır: Vasıflardan her biri münferiden illet olmadığında, bunların birleşmeleri durumunda illiyet vasfı yenilenirse (teceddü), illiyeti gerektirecek durumun

<sup>376</sup> Râzî, *Mahsûl*, 5: 305-307; Âmidî, *İhkâm*, 4: 1667; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3513-3514; Kârâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 318.

<sup>377</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1669.

<sup>378</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1667-1668; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3517-3518.

<sup>379</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 1669-1670. Bu cevabın aynısı Safiyuddîn el-Safiyuddîn el-Hindî tarafından da verilmiştir. Bkz: Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3518.

yenilenmesi gerekir. Yenilenen durumu gerektirecek yeni bir illet gerekir. Her durum yeni bir durumu gerekli kılar. Bu da imkânsız olan teselsüldür.<sup>380</sup>

İllyeti gerektiren yeni durumun, fail-i muhtar ile ortaya çıkan vasıfların birleşmesi olduğunu, dolayısıyla teselsülün meydana gelmediğini ifade eden Âmidî, onların dile getirdikleri bu problemde, vasıfların heyeti ictimaiyesinin yenilenmesi lazım geleceğini, bunun da tüm vasıflarda gerçekleşmediğini ileri sürerek bu delile vecap vermiştir.<sup>381</sup>

### 2.2.6. Bir Hükümün Birden Fazla İlet ile Ta'lili

Usûlcüler arasında ihtilafli konulardan biri şer'î bir hükümün birden fazla illet ile ta'lili meselesidir. Âmidî'nin de aralarında bulunduğu bir kısım usûlcü, konuyu iki kısma ayırarak ele almışlardır. Birinci kısım, farklı şahıslara uygulanacak aynı hükümün farklı nev'iler (nev'i bir, şahsı muhtelif) olması. Başka bir ifadeyle bir hükümün birden çok kişi hakkında, birden fazla illet ile ta'lili edilmesi. Bu kısmın caizliği konusunda usûlcüler herhangi bir ihtilaf söz konusunu değildir.<sup>382</sup> Örneğin, ölüm cezasına çarptırılan üç kişiden birisinin cezasını irtidat, bir diğerinin katl, üçüncü kişinin ise zina ile ta'lil edilmesine kimse karşı çıkmamıştır. İkinci kısım ise aynı şahsa uygulanacak hükümün farklı nev'iler (hem nev'i hem de şahsı bir olan) olması. Yani bir hükümün bir kişi hakkında birden çok illet ile ta'lil edilmesi. Örneğin, cinsel ilişkisinin haramlığının, kadının hem hayızlı olması hem de iddet suresinin bitmemesi ile ta'lil edilmesi; katlin vacip olmasının hem evli olan kişinin zina yapması, hem birisini öldürmesi, hem de mürted olması ile ta'lil edilmesi gibi. Bu kısmın caiz olup olmadığı konusunda usûlcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır.<sup>383</sup>

Bu konuda dört farklı yaklaşım bulunmaktadır. Birinci yaklaşım, mutlak olarak bir hükümün birden fazla illet ile ta'liline karşı çıkarken, ikinci yaklaşım tam aksine mutlak olarak bir hükümün birden çok illet ile ta'lili kabul etmektedir. Üçüncü yaklaşım, mansûs illet ile mustenbat illeti bir birbirinden ayırt etmekte; birden fazla illet ile ta'lili mansûs illette kabul ederken müstenbat illette kabul etmemektedir. Dördüncü yaklaşım ise,

<sup>380</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 307-308; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1668; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3515-3516.

<sup>381</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1670.

<sup>382</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1704; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 850; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3469. Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2132.

<sup>383</sup> Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3469. Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2132.

üçüncünün tam aksine birden fazla illet ile ta'lîli müstanbat illette kabul edip mansûs illette kabul etmemektedir. Birinci yaklaşım, İmamı'l-Harameyn,<sup>384</sup> Âmidî ve İbn Sübkî gibi usûlcüler tarafından savunulurken<sup>385</sup> ikinci yaklaşım, Hanefi usûlcüler, Kâdî Abdulcebbar, Ebu'Hüseyn el-Basrî, İbn Hâcib ve İcî gibi usûlcüler tarafından savunulmaktadır.<sup>386</sup> Üçüncü yaklaşım, Gazâlî, Fahreddîn er-Râzî ve Beyzâvî gibi usûlcüler tarafından benimsenmiştir.<sup>387</sup> Dördüncü yaklaşımın kime ait olduğu usûl kitaplarında açıkça belirtilmemiştir.<sup>388</sup>

Mutlak olarak bir hükmün birden fazla illet ile ta'lîlini kabul etmeyen Âmidî, bir taraftan görüşünü birkaç delil ile ispatlamaya çalışırken, diğer taraftan muhaliflerin görüşlerini itiraz şeklinde ele alıp çürütmeye çalışmıştır. Ona göre bir hükmün birden fazla illet ile ta'lîl edilmesi durumunda şu üç husustan birisi ortaya çıkar: Ya ta'lîl her bir illet ile müstakil olarak yapılır ya onların arasından yalnızca bir tanesi ya da hepsiyle birden yapılır. Âmidî'ye göre birincisinin olması mümkün değildir. Zira herhangi bir vasfın ta'lîlde müstakil olması; yalnızca bu vasfın hükmün illeti olduğunu, bunun dışında başka vasıfların hükme illet olamayacağı anlamına gelmektedir. Buna göre, her bir vasfın müstakil illet olmasından, hiç birisinin müstakil illet olamayacağı lazım gelir. Bu durumun da imkânsız olduğu ortadadır. İkinci ve üçüncü hususlarda illetin yalnızca bir olduğunu ifade eden Âmidî, bu durumda illetin bâis ya da emâre olması arasında herhangi bir farkın olamayacağı anlamına geleceğini ileri sürmektedir.<sup>389</sup>

Âmidî, hüküm birden fazla illet ile ta'lîlini kabul edenlerin ileri sürdüğü iki delili aktararak değerlendirmiştir. Birincisi, illetin müstakil oluşundan maksadın ne olduğu;

<sup>384</sup> Ancak İmamı'l-Harameyn aklen caizliği ile şeran caiz oluşunu birbirinden ayırt etmektedir. Ona göre aklen caiz olmakla birlikte şeran caiz değildir. Bkz: Cüveynî, *et-Telhis*, 3: 287-288; Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 43.

<sup>385</sup> Cüveynî, *et-Telhis*, 3: 287-288; Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 43; Gazâlî, *Menhûl*, 392-394; Gazâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 514-537; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1704; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 850. İbn Hâcib, *Muhasar*, 1054; Kârâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 314-315; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3469-3470. İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 775; Sübkî, *el-İbhâc*, 3: 1626-1627; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 218.

<sup>386</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 176; Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, 17: 342; Debûsi, *Takvimu'l-Edille*, 281; Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 799; Serahsi, *Usûl*, 2: 182; Semerkândî, *Mizânu'l-Usûl*, 602; İbn Hâcib, *Muhasar*, 1055; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 775.

<sup>387</sup> Gazâlî, *Menhûl*, 392-394; Gazâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 514-537; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 271-277; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 176. Mütakellimîn metodunun öncüsü kabul edilen Ebû Bekr el-Bâkîllânî'den ilk üç görüş de nakledilmiştir. Bkz: Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3470.

<sup>388</sup> Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3470; Sübkî, *el-İbhâc*, 3: 1627; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 176; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2136.

<sup>389</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1704-1705. Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3471-3472.



ikincisi ise, hükmün birden fazla illet ile ta'lil edildiğine dair somut bazı örneklerin varlığıdır.

Birinci itiraz (delil). Birden fazla illet ile hükmün ta'lil edilmesini kabul edenler, bunu kabul etmeyenlerin herhangi bir vasfın ta'lilde müstakil oluşunu; “bu vasfın dışında başka vasıflar ile ta'lil edilemeyeceğini, yalnızca bu vasıf ile ta'lilin yapılacağı” şeklinde anlamlandırmasına karşı çıkmaktadırlar. Bunlara göre, vasfın müstakil illet oluşundan maksat; şayet bu vasıf tek başına bulunmuş olsaydı, hüküm onunla sabit olurdu. Bu görüş sahiplerine göre, bir hükmün birden fazla illet ile ta'lilden maksat budur.<sup>390</sup>

Âmidî, usûcüler arasındaki tartışmanın vasıfların tek başına bulunma durumu ile ilgili olmadığını, vasıfların toplu halde bulunma durumu ile ilgili olduğunu, vasıfların içtimai halinde nasıl ortaya çıkacağı yakarıda ortaya koyduğunu ifade ederek cevap vermiştir.<sup>391</sup>

İkinci itiraz. Bu görüş sahipleri, bazı şer'î hükümlerin birden fazla illetten sonra meydana geldiğine dair bazı örnekler üzerinden itirazda bulunarak görüşlerini savunma ve muhaliflerin düşüncesinin yanlışlığını ortaya koyma cihetine gitmişlerdir. Örneğin kasıtlı ve düşmanca duygular ile bir Müslümanı öldürme, dinden çıkma (irtidat), evli olduğu halde zina yapma ve yol kesmek gibi ölümü gerektiren durumların; delilik ve küçüklük gibi velayeti gerektiren hususların; doğurma ve emzirme gibi nikâhı haram kılan özelliklerin; ihramlı, iddetli ve hayızlı olma gibi cinsel ilişkiyi haram kılan hallerin; cinsel organına dokunma, yabancı bir kadına temas, idrar ve büyük abdest gibi abdesti bozan niteliklerin aynı anda aynı kişiden meydana gelmesi mümkündür. Bu örneklerde ölümün helal, velayetin sabit, nikâh ve cinsel ilişkinin haram olması ve abdestin bozulması gibi hükümler birkaç illetten sonra gerçekleşmiştir.<sup>392</sup>

Âmidî, yukarıdaki örnekleri tek tek ele alarak cevaplamıştır. Ona göre, birinci örnekte hüküm, nevi itibariyle bir olsa dahi şahıs itibariyle bir değildir. Dolayısıyla orada illetler birden fazla olduğu gibi hüküm de birden fazladır (müteaddit). Söz gelimi, mürtet, İslam'a geri dönerse bu sebepten dolayı ölüm cezasından kurtulur. Ancak bu durum diğer

---

<sup>390</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1705.

<sup>391</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1706.

<sup>392</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1706.

sebeplerden dolayı da kurtulmasını sağlamaz. Aynı şekilde bu kişinin kisasın düşmesinden dolayı cezadan kurtulması, diğer sebeplerden dolayı da kurtulmasını gerekli kılmaz. Âmidî'ye göre bu durum, hükmün müttehit değil, müteaddit olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>393</sup>

Âmidî, Allah hakkı (hukukullah) ve kul hakkı (hukukul ibâd) ayrımından hareketle de hükmün müteaddit olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Yukarıda örnekte ceza, aynı kişi hakkında olsa da farklı sebeplerle konulmuştur. Örneğin, kasten ve düşmanca duygular ile adam öldürmek, kul hakkı ihlaline neden olduğu için cezanın konulmasına sebep olurken, zina ve irtidat durumları, Allah hakkı ihlaline sebep olduğundan dolayı ceza konulmasına neden olmuştur. Bu iki illetin örneğin zina sebebiyle sabit olan ölüm cezasında birleşmesi mümkün değildir. Böyle bir şeyin tasavvur edilmesi durumunda, kul hakkı Allah hakkının önüne alınır (kisas). Kul hakkı tükenmek ve sıkıntı üzerine bina edilmişken, Allah hakkı müsamaha ve kolaylaştırma üzerine kurulmuştur. İnsan, hakkının zayı olmasından dolayı zarar görürken böyle bir şey Allah için söz konusu değildir. Bu durum birçok illetten sonra gelen hükmün nev'î itibariyle bir olsa dahi şahıs itibariyle bir olmadığını ortaya koymaktadır.<sup>394</sup>

Küçük ve deli olan kişiye karşı velayetin gerekli olmasını, bir hükmün iki illet ile ta'lîl edilmesinin cevazına örnek olarak zikreden kişilere Âmidî, buradaki ta'lîlin her iki vasıf ile değil, yalnızca küçüklük vasfı ile yapıldığını ifade ederek cevap vermiştir. Âmidî, bu gibi durumlarda vasıflardan hangisi daha önce tahakkuk ediyorsa, hükmün ona bağlanacağı kanaatindedir. Delilik ve küçüklük vasıflarından ilk önce meydana gelen küçüklük vasfıdır. Çünkü delilik belli bir yaştan sonra anlaşılmaktadır. Bu sebepten hüküm sadece küçüklük vasfı ile ta'lîl edilir. Aynı şekilde doğurduğu yavrusunu emziren anneyi nikâhlamanın haram oluşu, emzirme ve doğurma vasıflarına birlikte bağlanmaz. Bu vasıflardan önce bulunan doğum vasfına bağlanır.<sup>395</sup>

Kişinin ihramlı, hayızlı ve iddet bekleyen eşi ile cinsel ilişkinin haram olmasının tek bir hüküm olmadığını ifade eden Âmidî, ilişkinin haramlığı, hayızlıda eziyetten, iddetlide iddet süresinin devam etmesinden, ihramlıda ise ibadeti ifsâd ettiğinden dolayı

<sup>393</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1706; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 851-852.

<sup>394</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1706-1707.

<sup>395</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1707.

haram kılındığını ileri sürmektedir. Ona göre bunlar tek bir hüküm değil, farklı hükümlerdir.<sup>396</sup>

Abdestin bozulmasını; dokunma, temas, idrar ve büyük abdest şeklinde vasıflar ile ta'lil edilmesini kabul etmeyen Âmidî, burada da birden fazla hükmün olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, böyle bir durum ile karşı karşıya kalan herhangi bir kimsenin bu dört durumdan bir tanesinin giderilmesi için niyet ederse yalnızca niyet ettiği durum kalkar. Geriye kalan hususlar olduğu gibi kalır. Âmidî'ye göre bu durum, birden fazla hükmün yine birden fazla illet ile ta'lil edilmesidir. Fakat usûlcüler arasında tartışma konusu olan husus, bir hükmün bir kişi hakkında, birden fazla illet ile ta'lil edilmesidir.<sup>397</sup>

### 2.2.7. Müteaddit Hükümlerin Tek İlet ile Ta'lili

Müteaddit hükümlerin bir illet ile ta'lili usûlcülerin çeşitli mülahazalar yürüttükleri bir diğer konudur. Farklı görüşlerin bulunmasına karşın çoğunluk müteaddit hükümlerin tek illet ile ta'lilini geçerli saymaktadır.<sup>398</sup> Bu konudaki ihtilafa işaret eden Âmidî, tercihini kabulden yana kullanmaktadır. Güneşin batması iftar ve akşam namazının caizliğine, fecrin doğuşu imsak ve sabah namazının vacipliğine, iffete iftira had uygulanmasına ve şahitliğinin kabul edilmemesine emâre kılınması örneklerinde görüldüğü üzere müteaddit hükümler tek illet ta'lil edilmiştir.<sup>399</sup>

İbn Hâcib ve Abduşşekûr el-Bihârî (ö. 1119/1707) gibi bir kısım usûlcü, müteaddit hükümlerin tek illet ile ta'liline ilişkin görüş ayrılıkları illet ile hüküm arasında kurulan ilişkinin mahiyeti ile alakalı olduğunu söylemişlerdir. İlet ile hüküm arasında muarref-muarref ilişkisinin bulunduğu kabul edildiğinde müteaddit hükümlerin tek illet ile ta'lili ittifaken caiz olur. İlet bâis olarak kabul edildiğinde görüş ayrılığı ortaya çıkar. Ancak tercihe şayan olan, yine müteaddit hükümlerin tek illet ile ta'lil edilebilmesidir.<sup>400</sup>

<sup>396</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1707.

<sup>397</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1707.

<sup>398</sup> İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1059; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 254; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 76.

<sup>399</sup> Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2139.

<sup>400</sup> İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1059; Abdulali Muhammed b. Nizâmeddîn Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût*, thk. Abdullah Mahmut b. Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 2: 339.

Âmidî, kendi delillerini zikrettikten sonra bunun caiz olmadığını savunanların delillerini (bunların kim olduğuna değinmeden) de itiraz şeklinde ele alarak cevaplamaya çalışmıştır.

Âmidî'ye göre, illet ile hüküm arasında nasıl bir ilişki kurulursa kurulsun; ister aralarındaki ilişki emâre, isterse bâis olarak kurulsun, her hâlükârda müteaddit hükümlerin tek illet ile ta'lîl edilmesi caizdir. İletinin emâre olarak kabul edilmesi durumunda bu ta'lîl ne şer'an ne de aklen imkânsızdır. Örneğin Şari' "ben hilali, oruç ve namazın farziyetine emâre kıldım" diyerek bir vasfı iki farklı hükme emâre kılmasına hiçbir engel bulunmamaktadır. İletinin bâis olarak kabul edilmesi halinde aynı şekilde bir vasfın birçok farklı hükme bâis olmasına herhangi bir engel söz konusu değildir. İçki içmenin, haramlık ve haddin vacip oluşuna, mahallinde ehliinden sadır olan alışveriş tasarrufunun, alışverişin sıhhatine ve lüzumuna münâsip (bâis) olması gibi müteaddit hükümler tek vasfı ile ta'lîl edilebilir.<sup>401</sup>

Müteaddit hükümlerin tek illet ile ta'lîl edilmesini kabul etmeyenler tarafından bunu kabul edenlere birkaç noktadan itiraz yapılmıştır. Bunlara göre vasfın hükme münâsip olmasının manası, şayet hüküm ona uygun olarak gerçekleşirse, şari'in maksadı hâsıl olur demektir. Bir vasfın bir hükme münâsip olması, zorunlu olarak başka bir hükme münâsip olmaması demektir. Aksi durumda var olanı elde etme anlamına gelen tahsili hâsıl lazım gelir.<sup>402</sup>

Âmidî, münâsip kavramının onların iddia ettiği manadan daha genel olduğunu ifade ederek cevap vermiştir. Ona göre münâsip vasfı kavramı iki farklı manada kullanılmaktadır. Birincisi, bir hükmün kendisine terettüp etmesi, hükmün maksadını beyân hususunda müstakil olmasıdır. Bu manaya göre bir vasfın iki hükme münâsip olması imkânsızdır. İkincisi ise, -bir hükmün maksadı sağlamayıp diğer hükmün maksadı sağlaması şeklinde herhangi bir durum söz konusu olmadan- maksadın husûlü, hükmün ona terettüp etmesine dayanmasıdır. Âmidî'ye göre, birinci manaya göre bir vasfın iki hükme münâsip olması imkânsız olsa da ikinci manaya göre imkânsız değildir.<sup>403</sup>

<sup>401</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1707-1708; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 853.

<sup>402</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1708; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 853.

<sup>403</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1709; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 853.

Müteaddit hükümlerin tek illet ile ta'lilini caiz görmeyenlerin ikinci itirazları; şayet bir vasıf müteaddit hükümlere münâsip olursa, bu vasıf hükme aynı cihetle veya farklı cihetle münâsip olur. Bir şeyin farklı şeylere münâsip olamayacağı için birinci ihtimal düşmektedir. İkincisinin kabul edilmesi durumunda hükümlerin illetleri aynı değil farklı (muhtelif) olmuş olurlar.<sup>404</sup>

Bir vasfın iki hükme münâsip olmasının manası, maksadın husûlü iki hükmün konulmasına dayanması anlamına geldiğini ifade eden Âmidî, bu manaya göre, bir vasfın aynı cihetle iki hükme münâsip olmasının imkânsız olmadığını ileri sürerek bu itirazı yanıtlamaya çalışmıştır.<sup>405</sup>

### 2.2.8. Hükümün Kâsır İlet ile Ta'lîli

Usûlcüler geçişli olup olmaması açısından illeti müteaddî ve kâsır şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Müteaddî illet, bulunduğu asla özgü olmayıp benzer meselelere de sirayet eden vasıf manasında kullanılırken, kâsır illet sadece bulunduğu asla özgü vasıf anlamında kullanılmaktadır.<sup>406</sup> Örneğin, altın ve gümüşün ribevi oluş vasfı sayılan semeniyet gibi. Kıyâsı şer'î delil olarak kabul eden usûlcüler, kıyâs işlemin gerçekleştirilmesi için illetin müteaddî olması gerektiği, kâsır illet ile kıyâsın yapılamayacağı konusunda görüş birliğine sahip olduğu gibi, müteaddî illet ile hükümlerin ta'lîl edilebileceği konusunda da görüş birliğine sahiptirler. Ancak hükümlerin kâsır illet le ta'lîl edilip edilemeyeceği hususunda usûlcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır.<sup>407</sup> Bu görüş ayrılığı mustenbat illet hakkında söz konusudur. Zira

<sup>404</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1709; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 853.

<sup>405</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1709; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 853.

<sup>406</sup> Usûlcülerin çoğu tarafından geçişli olmayan illet için kâsır kavramı kullanırken, bir kısım usûlcü tarafından gayru'l-müteaddî kalıbı bazıları tarafından lâzım kavramı bazıları tarafından ise vâkıf kullanılmaktadır. Bkz: Şîrâzî, *et-Tabsire*, 452; Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 147; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 768; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 312; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1671.

<sup>407</sup> Kâsır illet ile ta'lîl konusu, aslın hükmünün nassa mı yoksa illete mi nispet edileceği konusundaki tartışmanın bir sonucudur. Başka bir ifadeyle kıyas işleminde fer'in hükmünün illet tarafından konulduğu hususunda usûlcüler arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak aslın hükmünü, fer'in hükmünü ortaya koyan illet mi yoksa bizzat nassın kendisi tarafından mı konulduğu hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bu görüş ayrılığından, hükmün kâsır illet ile ta'lîl edilip edilemeyeceği konusu neşet etmiştir. Buna göre, aslın hükmünü nassa nispet edenler, kâsır illet ile ta'lîli kabul etmezken, onu illete nispet edenler bu illet ile ta'lîli caiz görmektedirler. Bkz: Gazâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 537; Semerkândî, *Mizânu'l-Usûl*, 636.

nass ve icmâ ile belirlenen illet ile ta'lîlin sıhhati konusunda usûlcüler arasında görüş birliği bulunmaktadır.<sup>408</sup>

Âmidî, İmam Şafîî ve ashabı ile Ahmed b. Hanbel, Bakillânî, Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî ve fıkıhçı ve kelâmcıların çoğu kâsır illet ile ta'lîli caiz gördüklerini,<sup>409</sup> Ebû Hanife ve ashabı ile Ebû Abdillâh el-Basrî (ö. 369/979) ve Kerhî gibi fıkıhçıların ise bunu caiz görmediklerini, ancak tercihe şayan olan görüşün birinci görüş olduğunu ifade etmektedir.<sup>410</sup>

Kâsır illet ile ta'lîli kabul edenlerin delillerini ele alıp<sup>411</sup> zayıf olarak değerlendiren Âmidî, daha sonra kâsır illet ile ta'lîlin caiz olduğuna dair kendi gerekçelerini zikretmiştir. Görüşlerini muarızların delillerini etkisiz kılmak şeklindeki cedel yöntemini seçmesi sebebiyle kâsır illet ile ta'lîli kabul etmeyenlerin düşüncelerine ver vermiştir.

Kâsır illet ile hükümlerin ta'lîlini kabul edenlerin ilk delili, muarızların tercihinin esas alınmasının kısırdöngüye sebep olacağıdır. Bu kısırdöngünün nasıl ortaya çıkacağını Âmidî tarafından şöyle aktarılmaktadır: “İlletin asıldan fer'e geçmesinin (teaddî) sıhhati, özünde sahih olmasına dayanmaktadır. Şayet özünde sahih olması, asıldan fer'e geçmesinin sıhhatine dayanırsa, kısırdöngü (devir) meydana gelir.”<sup>412</sup>

<sup>408</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1671; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1043; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3519; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 157.

<sup>409</sup> Kâsır illetin sıhhati konusunda aşırı gidenler dahi vardır. Örneğin Cüveynî ve İbn Berhân, Ebû ishâk el-İsferânî'nin kâsır illetin müteaddî illetten daha evla olduğunu aktarmaktadırlar. Bkz: Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 150; Ebu'l-Feth Ahmed b. Ali İbn Berhân, *el-Vusûl ile'l-Usûl*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zenîd (Ammân/Ürdün: Dâru'l-Fârûk, 2017), 2: 250. Mâliki mezhebi de kâsır illet ile ta'lîli caiz görmektedir. Bkz: İbn Kassâr, *Mukaddime fi Usûli'l-Fıkh*, 337-338. Gazâlî, İmam Matürîdî ve Semerkant Hanefî usûlcüleri de bu görüşü savunmaktadırlar. Bkz: Şîrâzî, *et-Tabsire*, 452-453; Şîrâzî, *el-Lum'a*, 221; Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 146; Gazâlî, *el-Menhûl*, 418-421; Gazâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 537; İbn Berhân, *el-Vusûl*, 2: 250; Semerkândî, *Mîzânu'l-Usûl*, 636-637. Râzî, *Mahsûl*, 5: 312; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3519; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3: 462; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 157.

<sup>410</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1671-1672. Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 138-139; Debûsi, *Takvimu'l-Edille*, 280; Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl*, 2: 191. Pezdevî, *Usûl*, 576; Serahsi, *Usûl*, 2: 158-159; Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 146-147; Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 368; Ebu'l-Berekât Abdusselâm İbn Teymiyye v.dğr., *el-Müsevvede fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Ahmed b. İbrahim b. Abbâs ez-Zervî (Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2001), 2: 772; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 2: 154; İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 914; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 158; Muhammed b. Nizâmeddîn el-Leknevî, *Fevâitihu'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût*, thk. Abdullah Mahmut b. Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 2: 327.

<sup>411</sup> Bu konudaki başka deliller için bkz: Tâhâ Sa'd Halife Halîl, “et-Tâlîl bi'l-İlleti'l-Kâsire inde'l-Usûliyyîn Dirâsetun Nazariyyetun Tatbikiyye”, *Mecelletu Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye* 2/1 (2017): 334-337.

<sup>412</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1672. Bu delil, çoğu usûlcü tarafından zikretmiştir. Bkz: İbn Berhân, *el-Vusûl*, 2: 252; Râzî, *Mahsûl*, 5: 312-313; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3520; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1044; İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 915.

“İlletin asıldan fer’e geçmesinin (teaddî) sıhhati, özünde sahih olmasına dayanmaktadır.” şeklinde yukarıdaki cümleden iki farklı mananın kastedilme ihtimalinin bulunduğunu, bu manalardan birisinin; hükmün fer’de illet ile gerçekleşmesi, diğerinin ise illetin fer’de bulunması şeklinde olduğunu ifade eden Âmidî, birinci mananın kabul edilmesi durumunda, ancak devrin meydana geleceğini, kâsır illete karşı çıkanların birinci manayı değil, ikinci manayı kabul ettiklerini ileri sürmektedir. Buna göre illetin sıhhati her ne kadar nass mahalli dışında (fer’) bulunma şartına bağlı olsa da onun fer’de bulunması, özünde sahih olmasına dayanmamaktadır. Dolayısıyla kısırdöngü de ortaya çıkmamaktadır.<sup>413</sup>

Âmidî’ye göre illetin geçişliliği, zatında sahih olmasına, zatında sahih olması ise geçişliliğine dayansa dahi bundan kısırdöngü meydana gelmez. Ona göre buradaki bağlı olma (tevakkuף), önce olma (takaddüm) tevakkufu değil, beraberlik (maiyyet) tevakkuftur. Kısırdöngü ise önce olmaya bağlı olarak (takaddüm tevakkufundan) meydana gelmektedir. Yani birbirlerine dayanan iki şeyden birinin önce diğerinin ise sonra gelmesi durumunda kısırdöngü meydana gelir. Ancak muzaf ve muzaf ileyh birlikteliğinde olduğu gibi birbirlerine dayanan iki şey beraber meydana geliyorsa bunda kısırdöngü söz konusu olmaz.<sup>414</sup>

Kâsır illet ile ta’lîli kabul edenlerin ikinci delilleri, illetin tespit yöntemlerinden biri olan deverândır. Buna göre, müteaddî illette olduğu gibi hükmün, kâsır olan vasfın varlığıyla var olması yokluğuyla yok olması bu vasfın illet olduğunu göstermeye yeterlidir.<sup>415</sup> Âmidî, deverânı illet tespit yöntemlerinden kabul etmediği için bu delili de kabul etmemektedir.<sup>416</sup>

Kâsır illeti kabul edenlerin üçüncü delilleri, mustenbat illet ile mansûs illet arasında kurdukları kıyâstır. Herhangi kâsır bir vasıf, nassta zikredildiğinde nasıl ki onunla hüküm ta’lîl ediliyorsa, nastan istinbât yoluyla elde edildiğinde de onunla hüküm ta’lîl

<sup>413</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1672; Âmidî, *Muntehe’s-Sûl*, 2: 837. Âmidî’nin bu itirazı Safiyuddîn el-Safiyuddîn el-Hindî tarafından cevaplandırılmıştır. Bkz: Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu’l-Vusûl*, 8: 3520-3522.

<sup>414</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1672-1673; Âmidî, *Muntehe’s-Sûl*, 2: 837-838. İbn Hâcib ve İcî de Âmidî gibi bu delili sahih görmemektedirler. Bkz: İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1044; İcî, *Şerhu’l-Adud*, 2: 762.

<sup>415</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1673. Safiyuddîn el-Hindî, Âmidî’nin maiyyet tevakkufu iddiasını kabul etmemektedir. Bkz: Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu’l-Vusûl*, 8: 3522.

<sup>416</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1673. Bir sonraki bölümde bu konu genişçe ele alınacaktır.

edilmelidir.<sup>417</sup> Âmidî bu delili de sahih görmemektedir. Ona göre nassın delalet ettiği vasıf ile istinbât yoluyla nastan elde edilen vasıf bir olamazlar. Zira nastan istinbât yoluyla elde edilen illete, nassın delaleti kesin değildir.<sup>418</sup>

Âmidî'nin kâsır illet ile ta'lîlin caiz olduğuna dair delili, illet ile hüküm arasındaki münâsebettir. O, güvenilir (mu'temed) olarak nitelendirdiği delilini şöyle açıklamaktadır: Kâsır vasıf hükme münâsip olduğunda ve hüküm de ona uygun olarak gerçekleştiğinde, bundan bu vasfın hükme bâis illet olduğuna dair güçlü bir kanaat (zann-ı gâlib) hâsıl olur. Zaten illetin sıhhati de bundan ibarettir (bunun dışında illetin sıhhati için başka bir mana yoktur).<sup>419</sup>

Âmidî, kâsır illet ile ta'lîli kabul etmeyenlerin muhtemel eleştirilerini ele alarak cevaplamıştır. Bu eleştirilerden birincisi kâsır illetin faydası ile ilgidir. Faydası olmayan bir şeyin geçerli oluşuna hükmedilemeyeceği kabulünü esas alan muarızlar, illetin sıhhatine hükmetmenin, hükmün tespitinde bir yararının bulunması bakımından olduğu, kâsır illetin ise hükmü nass veya icmâ ile sabit olan aslın hükmünü tespit edici (müspit) bir etkisinin bulunmadığını savunurlar. Kâsır illetin hükmün tespitinde etki sahibi olmayışı, illetin hükümden istinbât edildiği düşünülüğünde illetin hükmün fer'i, illetin hükmü sabit kılıcı (müsbet) olduğu düşünülüğünde hükmün illetin bir fer'ine dönüşmesi sebebiyledir. Bu bir deveran ilişkisidir. Böyle bir illet geçişli olmadığı için hükmü fer'de sabit kılıcı (müsbet) da değildir. Bu şekilde hem aslın hem de fer'in hükmünde bir yararı olmayan kâsır illet tümünden yarardan yoksun olmuştur. Yarar içermediği içinde illet olması sahih değildir.<sup>420</sup>

Âmidî, kâsır illetin hükmün tespitinde yararı olmadığı eleştirisinin kabulü halinde dahi bunun kâsır illetin hiçbir yarar içermediği anlamına gelmeyeceğini söyler ve bu yararların üç tanesini de özetler:

---

<sup>417</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1673. Bu delil Kelvezânî ve Safiyuddîn el-Hindî gibi usûlcüler tarafında da zikredilmiştir. Bkz: Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4: 62; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3523.

<sup>418</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1673.

<sup>419</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1673.

<sup>420</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1673-1674. Bu delil için ayrıca bkz: Debûsi, *Takvimu'l-Edille*, 280; Pezdevî, *Usûl*, 576-577; Serahsi, *Usûl*, 2: 159; Semerkândî, *Mîzânu'l-Usûl*, 638; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3: 463-464; Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, 2: 327.



1. İletî bilmek, hükmün konuluş amacının gerçekleşmesini sağlar. Buna göre hüküm ile arasındaki münâsebetten dolayı illetin hükme bâis olduğu bilindiğinde, hükmün taabbudî değil ma'kulu'l-mana olduğu bilinmiş olacaktır. Bu da hükmü daha çabuk kabul edip yerine getirmeyi sağlar. Zira insanlar akıl ile kavranan ve maslahatlarla örtüşen hükümleri kabul edilip uygulamaya daha yatkındırlar. Bu durumda hükmün konuluş amacı gerçekleşmiş olur.<sup>421</sup>

2. Kâsır illetî bilmek, yanlış kıyâs işlemine engel olur. Herhangi bir hükmün illetî kâsır olduğu bir konuda, müteaddî başka bir vasfın ortaya çıkması durumunda, bu vasfın müstakil bir illet olduğunu ortaya koyan ve kâsır vasfa tercih edilmesini sağlayan bir delil bulunmadan hükmü fer'e taşımak caiz olmaz. Bu durumda şayet kâsır illet olmamış olsaydı, herhangi bir delile dayanmadan ilgili illet ile hüküm fer'e taşınmış olunacaktı. Dolayısıyla böyle yanlış bir kıyâs işlenin yapılmasına engel olan kâsır illettir. Bunun da bir fayda olduğu apaçık ortadadır.<sup>422</sup>

3. Kâsır illetî bilmek, hükmün asla has olduğu bilgisini sağlar. Müctehid, herhangi bir hükmün illetinin kâsır olduğunu bildiğinde artık hükmü fer'e taşımak için bu nassı ta'lîl etme faaliyetinde bulunmaz. Bu da tam bir faydadır.<sup>423</sup>

Kâsır illet ile ta'lîle yöneltilen ikinci eleştiri, kâsır illet hakkında ifade edilen faydaların illetin zann ifade etmesi karşısında bir değerinin olmadığı ile ilgilidir. (Çünkü ayette “*Oysa zan hak ve hakikat karşısında hiçbir değer ifade etmez.*”<sup>424</sup> buyrulmuştur.) Bu iddia sahipleri müteaddî illet hususunda da aslında ayete aykırı tutum takındıklarının söylenebileceğini ancak bunu müteaddî illetin kâsır illetin faydalarının yanı sıra geçişken

<sup>421</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1674. Bu fayda hakkında daha geniş bilgi için bkz: Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 369-370; Gazâlî, *Şifâu'l-Galîl*, 541; İbn Berhân, *el-Vusûl*, 2: 253; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4: 63-64; Râzî, *Mahsûl*, 5: 315; İbn Hâcib, *Muhasar*, 1040; Necmeddîn Ebû Rabî' Süleyman et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Vezaretü'ş-Şuuni'l-İslamiyye ve'l-Evkâf ve'd-De've ve'l-İrşâd, 1998), 3: 321. Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3523; Kârâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 319; İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 915.

<sup>422</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 1673. Ayrıca bkz: Gazâlî, *Mustasfâ*, 2: 370; İbn Hâcib, *Muhasar*, 1040; Kârâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 319;

<sup>423</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1674. Bu delil için bkz: İbn Kassâr, *Mukaddime*, 339; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3523. Kâsır illet ile ta'lîlin diğer faydaları için bkz: Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 158-159; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2150-2152; Halîl, “et-Tâlîl bi'l-İletî'l-Kâsire”, 340-341.

<sup>424</sup> Necm 53/28.

olma faydası sebebiyle yaptıkları bu aykırılıktan hareketle başka bir durumda da zanna uymak suretiyle ayete muhalefetin çıkarılamayacağını iddia etmektedir.<sup>425</sup>

Âmidî, ayet gerekçe gösterilerek zan düzeyinde kalması sebebiyle kâsır illete getirilen eleştiriyi, ayetin hedef bilginin katî olmasının talep edildiği durumlara özgülenmesiyle anlaşılabilceğini ifade ederek cevaplamıştır.<sup>426</sup>

Kâsır illet ile ta'lîl konusundaki görüş ayrılığının lafzî mi yoksa hakiki mi olduğu hususunda farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Bir kısım usûlcü bu ihtilafın fikhî konulara herhangi bir etkisi olmayan lafzî bir tartışma olarak değerlendirirken, bazıları da bunun bir kısım fikhî meselelere eksinin bulunduğunu, dolayısıyla lafzî değil, hakiki olarak değerlendirmek gerektiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>427</sup> Âmidî, bu konuda herhangi bir fikir beyân etmemektedir. Ancak bu meselenin kaynağı olarak kabul edilen; aslın hükmünün illete mi yoksa nassa mı izafe dileceği konusundaki ihtilafın hareketle onun düşüncesi tespit edilebilir.<sup>428</sup> İllete sahip bir meselenin bilinen hükmünün doğrudan nass ile mi yoksa illet tarafından mı konulduğuna ilişkin tartışmada Âmidî, tartışmanın hakiki değil, lafzî olduğu yönünde tercih belirlemiştir. Bu tercihi göz önünde bulundurulduğunda Âmidî bakımından kâsır illet ile ta'lîle ilişkin tartışmaların lafzî olduğuna dair bir kanaatin bulunduğu söylenebilir.<sup>429</sup>

<sup>425</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1675. Bu delil için ayrıca bkz: Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 314; İbn Kudâme, *Ravdetü'n-Nâzir*, 2: 320; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetü'l-Vusûl*, 8: 3524.

<sup>426</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1675.

<sup>427</sup> Örneğin Gazâlî, Necmeddîn et-Tûfî ve Zencânî gibi usûlcüler bu tartışmayı lafzî olarak değerlendirirken, İbn Sübkî gibi usûlcüler ise hakiki olarak nitelemişlerdir. Bkz: Gazâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 537; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3: 322; Şihabuddîn Mahmud b. Ahmed ez-Zencânî, *Tahrîcu'l-Furû' ala'l-Usûl*, thk. Muhammed Edîb Salih (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1982), 47; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 306. Muasır araştırmacı Hâhâ Sa'd Halîl, bu meseleyi hakiki olarak değerlendirmiş ve bunu kanın abdesti bozup bozamayacağı, hastalık mazeretinden dolayı namazların birleştirilmesi, oruç kefareti, ihramdayken ölen kişinin başının örtülmesi ve koku sürülmesi ve "hibe" lafzî ile yapılan nikâh konuları gibi bazı fikhî meseleler üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır. Bkz: Halîl, "et-Tâlîl bi'l-İlleti'l-Kâsire", 343-373. Abdülkerim en-Nemle ise, bazı fikhî usûlü konularına etkisinin bulunması bakımından hakiki; fikhî herhangi bir meseleye etkisinin bulunmaması açısından ise lafzî olarak değerlendirmiştir. Bkz: Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2152-2153; Abdülkerim Nemle, *el-Hilâfu'l-Lafzî inde'l-Usûliyyîn* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 2: 163.

<sup>428</sup> Bu konunun usûl kitaplarında nasıl ele alındığı, geçirdiği tarihi safha ve tarafların delilleri için bkz: Eymen Ali Abdurraûf Salih, *Eseru Ta'lîli'n-Nass alâ Delâletih* (Amman: Dâru'l-Meâlî, 1999), 41-60.

<sup>429</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1723; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 861. Râzî aslın hükmünün neye izafe edileceği konusunu kâsır illet konusu ile bağlantılı olarak ele alıp lafzî olarak değerlendirmiştir. Bu durum, onun da bu meseleye lafzî olarak baktığı imasını taşımaktadır. Bkz: Râzî, *el-Mahsûl*, 4: 318.

## 2.2.9. İletin Tahsîsi

İletin tahsîsi, Taceddîn es-Sübki'nin de ifade ettiği gibi fıkıh usûlünün en tartışmalı konularından biridir.<sup>430</sup> Bu sebeple yalnızca farklı mezhep tercihleri olan usûlcüler arasında değil, aynı fıkıh geleneği içerisindeki usûlcüler arasında da görüş ayrılıkları olmuştur.<sup>431</sup>

### 2.2.9.1. Tanımı

İletin tahsîsi, “illet” ve “tahsîs” kelimelerinden oluşan bir isim tamlamasıdır. İlet kelimesi sözlükte hangi manaya geldiği yukarıda ortaya konuldu. Sözlükte; “herhangi bir şeyi kendisiyle ortak olmayan diğer şeylerden ayırmak”<sup>432</sup> anlamına gelen tahsîs kelimesi ise, fıkıh usûlünde; “hitabın kapsadığı şeylerden bir kısmının çıkarılması”<sup>433</sup> şeklinde tanımlanmıştır. İletin tahsîsi mürekkep bir kalıp olarak fıkıh usûlünde; “illetin varlığını devam ettirmesine karşın hükmünün oluşmaması”<sup>434</sup> olarak tanımlanmıştır. İlet bulunduğu halde hükmün bulunmamasının, ilgili vasfın vasıf olmasını ortadan kaldırıp kaldırmayacağı, başka bir ifadeyle illet olarak tespit edilen herhangi bir vasfın illet olarak kabul edilebilmesi için, bulunduğu her yerde hükmün de onunla birlikte bulunmasının zorunlu olup olmadığı hususu usûlcüler arasında ihtilafa neden olmuştur. Köpeğin artığının necis olarak kabul edilmesi konuya örnek olarak zikredilebilir. Hz. Peygamber, kedinin artığının necis olmadığı hükmünü açıklarken illetini de bizzat kendisi şöyle izah etmiştir: “Kedi, sizin etrafında dolanan hayvanlardandır.”<sup>435</sup> Bu illet köpekte bulunduğu halde hüküm bulanmamaktadır. Yani köpek de aynen kedi gibi etrafta dolanan bir hayvan olmasına rağmen onun artığı temiz değil, bilakis necis olarak kabul edilmektedir.<sup>436</sup> Eti helal olması hayvanların artığının temiz olması hakkında belirlenen “etrafta dolanma”

<sup>430</sup> Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 191.

<sup>431</sup> Örneğin, illetin tahsisini kabul etmeyen usûlcülerden biri olan Serahsî, bunu kabul etmeyi “Mu'tezile'ye meyil” olarak değerlendirmiştir. Bkz: Serahsi, *Usûl*, 4: 208. Ancak aşağıda geleceği üzere Kerhi, Cessâs ve Debûsî gibi Hânefi usûlcülerin ileri gelenleri illetin tahsisini kabul etmektedirler. Serahsî'nin iddia ettiği gibi gerçekten illetin tahsisini kabul etmek Mu'tezilî olmak mıdır? Serahsî'nin bu iddiaları ve Hânefi usûlcülerin bu konudaki yaklaşımları için bkz: Ömer Yılmaz, “İletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak mıdır?”, *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (2017), 53-71.

<sup>432</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2: 1173.

<sup>433</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 7.

<sup>434</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 822.

<sup>435</sup> Ebu Davud, *Salât*, 38.

<sup>436</sup> Muhammaed b. Abdulhamid el-Üsmendî, *Bezu'n-Nazar fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Mektebetu Dâri't-Turâs, 1992), 635.

illeti, köpeğin artığına aynı illet köpek hakkında sabit olduğu halde tatbik edilmemektedir. Bu durum illetin bulunduğu her durumda hükmü gerektirmemesinin bir örneği kabul edilmektedir.

### 2.2.9.2. Geçerliliği

İlletin tahsîsi meselesi, Cüveynî ve Râzî gibi bir kısım usûlcü tarafından illeti bozan durumlardan “nakz” başlığı altında ele alınırken,<sup>437</sup> Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Kâdî Ebû Ya'lâ ve Sem'ânî gibi bazıları tarafından ise “illetin tahsîsi” başlığı altında incelenmeye tabi tutulmuştur.<sup>438</sup> İbn Berhân gibi bazı usûlcüler ise illetin sıhhati için şart olarak kabul ettikleri “tard” başlığı altında tetkik etmişlerdir.<sup>439</sup> Müttekaddimîn usûlcülerden, illet olarak kabul edilen vasfın bulunup, hükmün bulunmaması halinde ilgili vasfın bozulup illetliğinin iptal edildiğini düşünenler, bu durumu “nakz” olarak adlandırırken, bu hususu illeti bozan durumlardan kabul etmeyenler ise “illetin tahsîsi” şeklinde isimlendirdiklerini ifade eden Taceddîn es-Sübkî, müteahhirîn usûlcülerin bu iki kavramı birbirinin yerine kullandıklarını belirtmektedir.<sup>440</sup> Âmidî, bu konuyu, illeti bozan durumlar bölümünde değil, illetin şartları bölümünde “illetin tahsîsi” başlığı altında incelemeyi tercih etmiştir.<sup>441</sup>

Taceddîn es- Sübkî illetin tahsîsi ile ilgili on görüş zikrederken<sup>442</sup> Şevkânî (ö. 1250/1834) bunu on beşe kadar çıkarmıştır.<sup>443</sup> Ancak bu iki usûlcünün zikrettiği hususların bir kısmı müstakil olmayıp diğer kısımların içinde yer alırken, bir kısmı da hakkında herhangi bir delil bulunmayan zayıf görüşler olarak kabul edilmektedir.<sup>444</sup>

İlletin tahsîsi hakkında ortaya çıkan görüşleri beş gruba ayırmak mümkündür. Birinci görüş sahipleri, mansus illet ile müstanbat illet arasında herhangi bir ayırım yapmadan mutlak olarak illetin tahsîsini kabul etmektedir. Bu görüş, Kerhi, Cessâs,

<sup>437</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 102; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 237.

<sup>438</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 822; Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ el-Bağdâdî Kâdî Ebû Ya'lâ, *el-Udde fi Usûli'l-Fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyru'l-Mubârekî (Riyâd, 1993), 4: 1386-1387; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille*, 4: 311-312.

<sup>439</sup> İbn Berhân, *el-Vusûl*, 2: 256-261.

<sup>440</sup> Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 191.

<sup>441</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1676; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 839.

<sup>442</sup> Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 191-192.

<sup>443</sup> Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 2: 929-931.

<sup>444</sup> Abdülmelik b. Salih b. Abdirrahman Âl Feryân, *Eseru Tahsîsi'l-İlle fi'l-Furûi'l-Fikhiyye* (Riyâd: Dâru Kunûzi İşbilyâ, 2012), 37.

Debûsî ve Irak Hanefî fakihlerinin çoğu ile İmam Malik,<sup>445</sup> Ahmed b. Hanbel<sup>446</sup> ve Mu'tezilî usûlcülere nispet edilmektedir.<sup>447</sup>

İkinci görüş sahipleri, birinci görüş sahiplerinin tam aksine illetin tahsîsine mutlak olarak karşı çıkmaktadırlar. Bu düşünce, İmam Şâfiî,<sup>448</sup> Ebû İshâk el-İsferâyînî, Bakillânî, Fahreddîn er-Râzî, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Maveraünnehir Hanefî fakihlerin tümü ve Şâfiî usûlcülerin çoğuna izafe edilmektedir.<sup>449</sup>

Üçüncü görüş sahipleri, mansûs illet ile mustenbat illeti birbirinden ayırt ederek mansûs illetlerin tahsîsini kabul etmekte, mustenbat illetin tahsîsini ise kabul etmemektedirler. Şirazî bu görüşü bazı Şâfiî usûlcülere; Cüveynî ve Razî usûlcülerin çoğunluğuna; Zerkeşî ise İbn Süreyc'e (ö. 306/918) nispet etmiştir.<sup>450</sup>

Dördüncü görüş sahipleri, üçüncü görüş sahiplerinin tam tersine mustenbat illetin tahsîsini caiz görmeye birlikte mansûs illetin tahsîsini caiz görmemektedirler. Bu görüş, İbn Hâcib, İbn Sübkî ve İbn Neccâr gibi usûlcüler tarafından bazı usûlcülere nispet edilmiştir.<sup>451</sup>

Beşinci görüş sahipleri kat'î delil ile ortaya konulan mansûs illet ile zannî delil ile ortaya konan mansûs illeti birbirinden ayırt ederek, kat'î delil ile ortaya konan mansûs

<sup>445</sup> Âmidî ve Buhârî gibi bazı usûlcüler tarafından bu görüşün İmam Malik'e nispet edilmesi problemlî gibi gözükmemektedir. Zira İbn Kassâr ve Ebu'l-Velîd el-Bâcî gibi Maliki usûlcüler, bu konuda tüm Maliki usûlcülerin tam tersi bir görüşe sahip olduklarını ifade etmiş ve aksi herhangi bir görüşü de İmam Malik'e nispet etmemişlerdir. Bkz: İbn Kassâr, *Mukaddime*, 340; Bâcî, *İhkâmü'l-Fusûl*, 2: 211.

<sup>446</sup> Bu konuda Ahmed b. Hanbel'den iki görüş de rivayet edilmiştir. Ancak Kâdî Ebû Ye'lâ, zahir olan görüşün illetin tahsisinin caiz olduğuna dair görüş olduğunu ifade etmektedir. Bkz: Kâdî Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4: 1386-1387; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4: 70; Şemseddîn Muhammed el-Makdisî İbn Müflih, *Usûlu'l-Fıkh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Serhân (Mektebetu Abîkân, t.y.), 3: 1220-1221; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 58.

<sup>447</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1677; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 4: 46. Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2156-2157; Heniyeh, "Tahsîsu'l-İlle", 348-349.

<sup>448</sup> Âmidî'nin "bu görüş Şâfiî'den nakledildiği söylenmiştir" şeklinde kîle ile ifade ettiği bu görüş Sem'ânî tarafından kesin bir ifadeyle hem İmam Şâfiî'ye nispet edilmiş hem de -az bir grup hariç- Şâfiî usûlcülerinin çoğunun bu görüşte olduğu ifade edilmiştir. Bkz: Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille*, 4: 311.

<sup>449</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 822; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille*, 4: 311-312; Şirazî, *el-Lum'a*, 233; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4: 69-71; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 237; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1045; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3394-3395; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 4: 46. Sübkî, *el-İbhâc*, 3: 1577; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 193; İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 880-881; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 58; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 136.

<sup>450</sup> Şirazî, *et-Tabsire*, 468; Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 102; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 237; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 137; Heniyeh, "Tahsîsu'l-İlle", 356.

<sup>451</sup> İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1045; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 192; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 59-60; Heniyeh, "Tahsîsu'l-İlle", 356.

illetin tahsîsini caiz görmemekte, zannî delil ile ortaya konulan mansûs illet ile mustenbat illetin tahsîsini bazı şartlar dâhilinde caiz görmektedirler. Bu usûlcülere göre illet ister mansûs ister mustenbat olsun istisnadan dolayı hükmün onunla birlikte bulunmaması caizdir. İstisnanın dışında ise iki illet türünü birbirinden ayırarak incelemek gerekir. Mansûs illeti ortaya koyan nassın tevilinin mümkün olup olmadığına göre tavır takınan bu usûcüler, mustenbat illet konusunda illetin hüküm ile birlikte bulunmasının hangi sebepten kaynaklandığına bakmaktadırlar. Eğer hükmün geri kalması, herhangi bir engelden veya illetin sıhhati için gerekli olan şartların bulunmamasından kaynaklanıyorsa caizdir. Aksi durumda ise caiz değildir. Âmidî ve İbn Hâcib tarafından savunulan bu görüş aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacaktır.<sup>452</sup>

#### **2.2.9.2.1. Katî İletin Tahsîsi**

Âmidî'ye göre şer'î illet kat'î veya zannî olabilir. İletin kat'î olması durumunda hükmün illet ile birlikte mevcut olmaması bir delil ile veya delil olmaksızın gerçekleşmesi söz konusu olabilir. İletin, hükmünü delilsiz olarak gerçekleştirmemesinin imkânsız olduğunu kabul eden Âmidî, kat'î illetin bir delil ile tahsîs edilmesi durumunda tahsîs delilinin kat'î veya zannî olabileceğini belirtir. Delilin zannî olması durumunda kat'î olan illet ile arasında muâraza (çelişki) olmayacağını ifade eder. Bu yaklaşım kat'î ile zannînin epistemik bakımından farklı değerleri temsil etmelerine dayanır. Tahsîs delilinin kat'î olması durumunda da biri diğerinin nasihi olmadıkça aralarında bir teâruzun söz konusu edilemeyeceğini savunur. Dolayısıyla ona göre kat'î illetin tahsîsi caiz değildir.<sup>453</sup>

#### **2.2.9.2.2. Zannî İletin Tahsîsi**

Âmidî, illeti zannî olup hükmün kendisine refakat etmemesi (tahsîs) istisna veya istisna dışındaki bir sebeple gerçekleşebileceğini ifade etmektedir.

##### **2.2.9.2.2.1. Zannî İletin İstisna Yoluyla Tahsîsi**

Âmidî, zannî illetin istisna yoluyla hükümden alıkonulması hususundan mansûs illet ile mustenbat illet arasında herhangi bir ayırım yapmadan ikisini aynı hükme tabi

<sup>452</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1678-1681; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 839-841; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1045-1047.

<sup>453</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1678; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 839-840.

tutar. Ona göre hükmün istisnadan dolayı illetten geri kalması (varlık bulamaması), illetin iptalini gerektirmez. Böyle bir vasıf, istisna edildiği konuların dışındaki yerlerde illet olmaya devam edecektir. Bu durum, değil illetin iptalini gerektirmesi, aksine ilgili vasfın illet oluşunu daha da pekiştirecektir.<sup>454</sup>

Âmidî, zannî illetin istisna yolu ile tahsîsine üç örnek zikretmiştir. Bu örneklerden birincisi musarrât hadisinde dile getirilen hükümdür. Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği bu hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Develerin ve koyunların memelerinde sütü biriktirerek olduğundan fazla verimli göstermeye çalışmayın. Sizden birisi bu durumdaki bir hayvanı satın alarak sütünü sağmışsa, iki şeyden birisini seçmekte muhayyerdir: Ya bu haliyle razı olur (sözleşme olduğu gibi kalır) ya da hayvanı bir sa' hurma ile birlikte sahibine iade eder.”<sup>455</sup> Bu hadis, müşterinin satın aldığı hayvanı kendi eli altında bulundurduğu süre zarfında sağıp sütünü tüketmişse bunun karşılığında (sözleşmeden vazgeçme durumunda) bir sa' hurma vermeyi öngörmektedir. Ancak bu hüküm; “tazmin işlemi, mislî mallarda misliyle kıymetle olur” şeklindeki kurala aykırıdır. Bu kural gereği mezkûr sözleşmeden vazgeçen müşterinin hayvan ile birlikte tükettiği miktar kadar süt iade etmesi gerekmektedir. Fakat hadis bu kurala aykırı hüküm koymuştur. Dolayısıyla burada hükmü gerektiren “cüzlerin denklığı (temâsül)” illeti bulunduğu halde “tüketilen miktar kadar sütün iade edilmesi” hükmü bulunmamaktadır. Âmidî, buradaki hükmün genel kuraldan istisna edildiğini, bu durumun illeti bozmadığını dolayısıyla ilgili vasfın bu meselenin dışında illet olmaya devam ettiğini ifade etmektedir.<sup>456</sup>

Âmidî'nin zannî illetin istisna yolu ile tahsîsi hakkında zikrettiği ikinci örnek, hata ile öldürülen bir insanın kat'îlinin ödemesi gereken diyetin akrabaları tarafından ödenmesi (âkile) şeklindeki hükümdür. Cana ve vücut bütünlüğüne yönelik müessir fiillerde failin caza-i müeyyidenin tarafı olması esas ilkedir. Bu fiilin hata (taksir) ile işlenmesi hakkında da diyet şeklindeki müeyyideyi failin yüklenmesi gerekirken diyetin failin âkilesi fertlerinden ödenmesi şeklindeki hukuki norma dönüştürülmüştür. Failin cezayı yüklenmesi gerekirken illet amelden düşürülmüş ve istisna olarak yeni bir hüküm

<sup>454</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1678-1679.

<sup>455</sup> Müslim, *Buyû'*, 11; Ebû Dâvûd, *Buyû'* 46.

<sup>456</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1678.

konulmuştur. Bu hüküm bizzat Hz. Peygamber'in uygulamasına dayanmaktadır.<sup>457</sup> Bu durumda ilgili vasfın illet olma özelliği ortadan kalkıp kalkmayacağı hususunda Âmidî, böyle bir durumun ilgili vasfın illet olma özelliğini ortadan kaldırmayacağını ifade etmektedir. Ona göre bu hüküm genel kuraldan bir istisnadır. İstisna durumunda hükmün illetten geri kalması, illeti iptal etmez. Dolayısıyla bu durumda illetin tahsîsi caizdir.<sup>458</sup>

Âmidî'nin zannî illetin istisna yolu ile tahsîsi hakkında zikrettiği üçüncü örnek, bey'u'l- arâya ile ilgilidir. Belli bir miktar kuru hurmanın tahmini olarak aynı miktardaki taze hurmayla değiştirilmesi anlamına gelen arâyâ/bey'u'l-arâya tüm mezhepler tarafından Hz. Peygamber'in verdiği ruhsata dayandırılarak caiz görülmüştür.<sup>459</sup> Arâya işlerinde bütün mezheplere göre (Âmidî, Şâfiîlerin yiyecek olma illetini kaydetmiştir) ribâ illeti bulunmasına rağmen caiz görülmüş olmasını Âmidî, illetin iptali (nakz) olarak görmez. Ona göre bu işlem, ribâ illeti bakımından bir istisna mahiyetinde olup illetin başka durumlarda amel etmesine engel değildir.<sup>460</sup>

#### **2.2.9.2.2.2. Zannî İletinin İstisna Dışında Başka Yollarla Tahsîsi**

Âmidî, hükmün istisna dışında başka bir sebepten dolayı zannî illete eşlik etmediği durumlarda mansûs ve mustenbat illeti farklı değerlendirmelere konu eder.

##### **2.2.9.2.2.2.1. Zannî Mansûs İletinin İstisna Dışında Yollarla Tahsîsi**

Âmidî, istisnadan farklı bir sebeple hükmün zannî mansûs illete eşlik etmemesinin iki şekilde olabileceğini belirtir.

1. İçerisinde illetin zikredildiği nassın tevil edilebilme imkânına sahip olması. Âmidî böyle bir nassın iki şekilde tevil edilebileceğini ifade etmektedir:

<sup>457</sup> İbn Mâce, Diyât 15; Nesâî, Kasâme 37.

<sup>458</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1678.

<sup>459</sup> İhtiyaç sahibi bazı sahabiler Hz. Peygamber'e gelerek taze hurmaların olgunlaştığını, ancak paraları olmadığı için satın alamadıklarını, sadece ihtiyaç fazlası kuru hurmaları bulunduğunu yakınlıkla anlattılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber ellerindeki kuru hurma karşılığında tahmini bir ölçüyle taze hurma satın alabileceklerini ifade ederek böyle bir uygulamaya ruhsat verdi. Bkz: Buhârî, Müsâkât 17, Müslim, Buyû' 14; Ebû Dâvûd Buyû' 19.

<sup>460</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1678.



a) Nassın, zikredilen mansûs vasfın illetin bir kısmı olduğu şeklinde tevil edilmesi. Âmidî buna, “Abdest çıkan şey sebebiyledir”<sup>461</sup> hadisini örnek verir. Hacamat durumunda abdestin bozulmayacağına hükmedildiğinde nassta zikredilen “çıkan” lafzı ile beyân edilen illeti “iki doğal tahliye yolu” ile takyit etmeyi gerektirir. Bu şekilde nass, vücuttan çıkan necasetin umumu manasından doğal tahliye yolundan çıkan ile tevil edilmiş olur.

b) Nassın, illete terettüp eden hükmün dışında başka bir hükme hamledilmesi şeklinde tevil edilmesi. Âmidî buna Haşr suresi ikinci ayetin dördüncü ayet ile ta'lîl edilmesini örnek olarak verir. Ona göre “*Onlar evlerini bir taraftan kendi elleriyle diğer taraftan Müminlerin elleriyle yıkıyor, harap ediyorlardı*”<sup>462</sup> ayeti “*Bütün bunlar, onların Allah’a ve Elçisine karşı gelmeleri sebebiyledir.*”<sup>463</sup> ayeti ile ta'lîl edilmiştir. Bu ayetlerde sarahaten dile getirilen hüküm, Allah’a ve Elçisine karşı gelenlerin evlerini harap etmeleridir. Ancak burada zikredilen illetin bulunduğu her yerde hüküm bulunmayabilir. Yani her Allah’a ve Elçisine karşı gelen evini yıkmamaktadır. Dolayısıyla burada hüküm, illetten geri kalmaktadır. Âmidî, bu ayetteki “evlerini yıkıyorlar” hükmü, fiili olarak yıkmak değil, “yıkmayı hak etmek” şeklinde tevil edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>464</sup>

Âmidî’ye göre yukarıdaki iki tevil seçeneğinden hangisi mümkün ise nassın o şekilde tevil edilmesi gerekmektedir. Onun böyle bir durumda tevile başvurmasının nedeni hem nassın delalet ettiği manayla hem de illetin iptalini gerektiren delil ile amel etme şeklindeki delillerin cemi konusundaki anlayışdır.<sup>465</sup>

2. İçinde illetin zikredildiği nassın tevil edilebilme imkânına sahip olmaması. Âmidî, hükmün mansûs illetine eşlik etmediği tespit edilen nassın yukarıda belirtilen iki yöntemle tevili mümkün olmadığı durumlarda illet ile amelin iptali söz konusu olmaz, muarızın bulunmadığı başka durumlarda bu illet ile hükmün sabit olacağını savunmuştur. Ona göre mansûs illet nas hükmündedir. Herhangi bir nass başka bir nassa muarız olduğu zaman, teâruzun olduğu konuda ilgili nassın hükmü uygulanmayacaktır. Ancak bu durum

<sup>461</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1: 187.

<sup>462</sup> Haşr 58/2.

<sup>463</sup> Haşr 58/4.

<sup>464</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1679-1680.

<sup>465</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1680.

nassın hükmünü iptal etmemektedir. Teâruzun bulunduğu konunun dışında nassın hükmü uygulanmaya devam edecektir.<sup>466</sup>

#### 2.2.9.2.2.2. Zannî Mustenbat İletin İstisna Dışında Yollarla Tahsîsi

Âmidî, zannî mustenbat illette hükmün istisna dışındaki bir sebeple eşlik etmemesinin (geri kaması) üç sebepten kaynaklanabileceğini ifade etmektedir. Bu sebeplerden birincisi, hükmün illet ile birlikte var olmasına herhangi bir engelin (mâni) varlığı, ikincisi, illetin sıhhati için gerekli olan şartlardan herhangi bir tanesinin bulunmaması, üçüncüsü ise bu iki sebebin dışında başka bir sebebin var olmasıdır. Âmidî, birinci ve ikinci durumlarda illetin tahsîsinin caiz olduğunu ancak üçüncü durumda caiz olmadığını ileri sürmektedir.<sup>467</sup> Ona göre, tahsîsin bir engel ya da şartın yokluğundan kaynaklanması illet olarak tespit edilen vasfın bu özelliğini iptal etmez ancak bu iki sebebin dışındaki başka bir sebeple hüküm illete eşlik etmezse bu vasıf illet olmaktan çıkar. Örneğin kat'île kısasın vacip olmasının illeti, kasten ve düşmanca duygular ile adam öldürmektir. Ancak bazı durumlarda bu illet bulunduğu halde hüküm bulunmayabilir. Söz gelimi baba oğlunu, efendi ise kölesini öldürürse bunlara kısas hükmü uygulanmaz. Görüldüğü gibi burada illet bulunduğu halde hüküm bulunmamaktadır. Âmidî, burada hükmün bulunmaması, “babalık” ve “efendilik” şeklindeki mâniden kaynaklandığını, bu iki durumun kısas hükmünün bu iki meselede uygulanmasına engel olduğunu, dolayısıyla söz konusu vasfın illetliğinin ortadan kaldırılmadığını ifade etmektedir.<sup>468</sup>

Âmidî, bu sonuca delillerin ceminin, iptalinden daha evla olduğuna ilişkin anlayışı sebebiyle ulaşmaktadır. Ona göre, bu meselede istinbât delili, münâsebet ve şer'î itibar yolu ile illiyetin vacipliğine delalet etmektedir. Mâni ortaya çıkan durumlarda hükmü uygulamamayı illetin ilgası olarak değerlendirmeme imkânı bulunmaktadır. Bu sebeple illeti ilga dışındaki şeye hamlederek illete delalet eden delil ile hükmü nefyeden vasfın

<sup>466</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1680.

<sup>467</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1683.

<sup>468</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1680.

mâni oluşuna delalet eden delili cemetmek vacip olur. Çünkü delilleri cemetmek iptal etmekten evladır.<sup>469</sup>

### 2.2.9.2.3. Âmidî'nin İletin Tahsîsine Karşı Çıkanlara Yönelttiği Eleştiriler

Âmidî, illetin tahsîsi ile ilgili düşüncesini ortaya koyduktan sonra muhaliflerin delillerini itiraz şeklinde ele alarak cevaplamaya çalışmıştır. İlk önce mâniin varlığı ya da şartın yokluğundan dolayı hükmün illete eşlik etmemesini illetin nakzı olarak kabul edenlerinin muhtemel itirazlarını ele alarak cevaplamış, ardından mutlak olarak illetin tahsîsine karşı çıkanların delillerini tartışarak reddetmiş en sonda mutlak olarak illetin tahsîsini savunanların delillerini incelemeye tabi tutarak yanıtlamıştır.

#### 2.2.9.2.3.1. Mâninin Varlığı veya Şart Eksikliği Sebebiyle Hükmün İlete Eşlik Etmemesini İletin İptali (Nakz) Kabul Edenlere Yönelttiği Eleştiriler

Âmidî, bir mâninin varlığı ya da illetin sıhhati için gerekli olan şartların bulunmamasından dolayı hüküm illete eşlik etmemesi, ilgili vasfın illetliğini ortadan kaldıracığını savunanlara yönelik muhtemel iki itirazı ele alarak cevaplamaya çalışmıştır.

a) Mâninin bulunması veya şartın eksikliği halinde tahsîsin kabulü deverân (kısırdöngü) dır. Kısırdöngü şöyle meydana gelmektedir: Hükmün yokluğunu, mâninin varlığı ya da şartın yokluğu ile ta'lîl etmek, ilgili yerde hükmü gerekli kılan (muktezî) illetin varlığına dayanmaktadır. Zira hükmü gerekli kılan, orada bulunmazsa hüküm de bulunmaz. Bu durumda hükmün bulunmaması mâninin varlığı veya şartın yokluğundan değil, hükmü gerekli kılan illetin yokluğundan kaynaklanmış olur. Ancak hükmün illet ile birlikte bulunmadığı (tehalluf) durumunda ilgili vasfın illet olduğunu söylemek, mâninin varlığı ya da şartın yokluğuna dayanmaktadır. Dolayısıyla illet, mâninin varlığı ya da şartın yokluğuna, mâninin varlığı ya da şartın yokluğu da illetin varlığına dayanmaktadır. Bu durum da kısırdöngüdür.<sup>470</sup>

Âmidî, mâni'nin varlığı ya da şartın yokluğu ile illetin (muktezî) birbirlerine dayanmadıklarını, böyle bir dayanmanın (tevakkuף) kabulü durumunda bile

<sup>469</sup> (فإنَّ المُجمَع بَيْنَ الأَدِلَّةِ أَوَّلَى مِنْ إِبْطَالِهَا) Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1680-1681; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 840-841. Âmidî'nin illetin tahsîsi konusunda düşüncesi Gazâlî'nin bu konudaki düşüncesine yakındır.

<sup>470</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1681; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 841.

kısırdöngünün meydana gelmeyeceğini ifade ederek muhtemel itiraza cevap vermiştir. Ona göre, burada illet ile mâni ve şart arasındaki bağ önce olmaya (takaddüm) değil, birlikte olma (maiyyet) üzerine kurulmuştur. Devir ise birinin diğerinden önce olması durumunda ortaya çıkar. Yani birbirlerine dayanan iki şeyden birinin önce diğerinin ise sonra gelmesi durumunda devir meydana gelir. Fakat birbirine dayanan iki şey beraber meydana geliyorsa burada devir söz konusu olmaz. Mâni ya da şartın yokluğu ile illetin birbirlerine dayanması, birinin önce diğerinin sonra meydana gelmesi şeklinde değil, ikisinin birlikte gerçekleşmesi şeklindedir.<sup>471</sup>

b) Hükümün illete eşlik etmemesi, farklı hükümün önceden sabit olması sebebiyledir. Bu hükümün mâni ile ta'lili, önceden olanın sonradan olan ile ta'lilidir. Bu muhal bir işlemdir.<sup>472</sup>

Âmidî, bu itiraza mâniye bağlanan hükümün mutlak hüküm olmadığını, hükümü gerekli kılan illetin (müktazî) varlığından kaynaklanan hüküm olduğunu, dolayısıyla da mâniden önce değil, sonra meydana geldiğini ifade ederek cevap vermiştir.<sup>473</sup>

#### **2.2.9.2.3.2. İletin Tahsîsine Mutlak Olarak Karşı Çıkanlara Yönelttiği Eleştiriler**

Mutlak olarak illetin tahsîsine karşı çıkanlar, bir taraftan kendi iddialarını bazı deliller ile ispatlamaya çalışırken diğer yandan muhaliflerin düşüncelerine bazı itirazlarda bulunmuşlardır. Âmidî tarafından bu usûlcülerin bazı delilleri itiraz şeklinde ele alınarak incelenmiştir:

1) İletin tahsîsi, hükme emâre olmasına mânidir. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin illetin tahsîsine karşı çıkanların en güçlü delili olarak nitelendirdiği delile göre illetin tahsîsi, fer'lerden herhangi bir şeyin hükmüne emâre olmaya mâni olan durumlardandır. Başka bir ifadeyle illetin tahsîsi, illetin fer'in hükmünü tespitteki etkisini ortadan kaldırmakta ve illet olma vasfını da yok etmektedir. Bunda maslahat bulunduğu zannedilsin veya zannedilmesin durum aynıdır.<sup>474</sup>

<sup>471</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1682; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 843.

<sup>472</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1681; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 841.

<sup>473</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1683; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 843.

<sup>474</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 823; Âmidî, *el-İhkâm*, 1686; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3411.

Âmidî, bu itiraza, bir şeyin şartı ile o şeyin hakikat'ının (zâtı) aynı şey olmadığını ileri sürerek cevap vermiştir. O, illetin fer'in hükmüne emâre ve muarrif olması, hükmü illetten geri bırakan muarızın ortadan kaldırıldığını bilinmeden bu illet ile herhangi bir fer'de hükmü icra etmenin mümkün olmadığı gibi hususlar kabul edilse dahi, bundan muarızın olmaması, "illetin hükme muarrif kılınma" hakikat'inden olduğu şeklinde bir düşüncenin lazım gelmeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre, hükmü tanıtan (muarrif) şey, aslında ona bâis olan şeydir. Emârenin, hükmün muarızının var olmamasına dayanması, hükmü ortadan kaldıran muarız ile birlikte sabit olamama gibi bir zaruretten kaynaklanmaktadır. Âmidî, bundan şu sonuca varmaktadır: Muarızın reddi, emârenin hakikat'ine (mefhumuna) dâhil olan bir şey değildir. O, emârenin hükmünü ispat etmenin şartıdır.<sup>475</sup> Yani illetin muarızdan uzak olması, onun hakikat'inden değildir. Fer'in hükmünü ortaya koymasının şartıdır. Şart ile hakikat aynı şey değildir. Dolayısıyla muarızdan dolayı illetin hüküm ile birlikte bulunmaması, ilgili vasfın illet olma özelliğini ortadan kaldırmamaktadır.

2) İletin tahsîsine yapılan ikinci eleştiri, illet ile illetin amel etmesine engel olan muarızın ilişkisi üzerine temellendirilmiştir. Âmidî'nin bazı ashabımız şeklinde isim zikretmeden aktardığı bu delil illetin tahsîsini kabul etmeyen Fahreddîn er-Râzî gibi usûlcülerin temel delilleri arasında yer almaktadır.<sup>476</sup> Bu itiraza göre, illetin hükmü gerektirmesi muarızın bulunmamasına bağlı olduğu kabul edilirse, bir vasfın illet oluşu muarızın yokluğuna bağlanmış olur. Muarız ortadan kaldırılmadan lazım olan illet, illetin tamamı değil, bir kısmı olmuş olur. Eğer muarızın olmayışı dikkate alınmazsa, muarız çıksın veya çıkmasın hükmün sabit olması gerekir. Bu da muarızın hükmün sübutuna mâni olmasını lekelemiş olur.<sup>477</sup>

İletin hükmü gerektirmesi konusunda muarızın yokluğu itibara alınmadığında, muarızın yokluğu ya da varlığına bakılmaksızın hükmün gerçekleşeceği şeklindeki Râzî'nin ileri sürdüğü delile (itiraz) Âmidî, muarızın var olması durumunda bunun kabul edilemeyeceğini ifade ederek cevap vermiştir. Ona göre, illet hükmü gerektirse dahi

<sup>475</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1689-1690. Safiyuddîn el-Safiyuddîn el-Hindî de bu itiraza Âmidî gibi cevap vermiştir. Bkz: Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3411.

<sup>476</sup> Her görüş sahibi kendi görüşünü bazı deliller ile savunmaya çalışmıştır. Râzî de bu konuda bu ve bundan sonra zikredilen iki delil ile iddiasını ispatlamaya çalışmıştır.

<sup>477</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 238; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1686.

hükmün onunla birlikte varlık kazanması, ağır basan (râcih) ya da eşit bir muarızın olmadığı durumlarda ancak lazım gelir. Dolayısıyla bundan ne muarızda ne de illette herhangi bir geçersizlik lazım gelir.<sup>478</sup>

3) Mutlak olarak illetin tahsîsini kabul etmeyenlerin ileri sürdükleri delillerden birisi de herhangi bir mâninin varlığından dolayı illetin tahsîsi kabul edilirse kısır döngünün meydana geleceğidir. Bir hükmü gerektirenin (muktezî) gerçek manada da bu nitelikte olması ile hükmün sübutuna engel olan olumsuzlama (münafat) ilişkisinin olmasına bağlıdır. Bu olduğunda birinin varlığı diğerinin yokluğuna zorunlu olarak gerektirir. Bu şekilde olanın (vasfın) illet olmaya elverişli olamayacağı konusunda icmâ bulunmaktadır.<sup>479</sup>

Âmidî, muktezînin (illet) iktizası (hükmü gerektirmesi) ile mâniin iktizası (hükmün gerçekleşmesine engel olması) arasında herhangi bir çelişkinin söz konusu olmadığını, ikisinin hükmünün bir araya gelmesi imkânsız olsa da kendilerinin bir araya gelmesinin imkânsız olmadığını ileri sürerek bu delile (itiraz) cevap vermiştir. Buna göre, mâniin tahakkukundan muktezînin ne bizatihi ne de bi gayrihi delalet etmiş olduğu manadan çıkması lazım gelir. Bizzat hükmü ortadan kaldıran durumlar (münafeyat) böyle değildir.<sup>480</sup>

4) İletin tahsîs edilemeyeceğine dair Râzî tarafından ileri sürülen delillerden birisi de şöyledir: Vasıf, asılda hüküm ile birlikte, tahsîste ise hükmün yokluğu ile birlikte bulunmaktadır. Hüküm ile birlikte bulunması onun kesin olarak o hükme illet olmasını gerektirmez. Ancak hükmün yokluğu ile birlikte bulunması onun o hükme kesin olarak illet olmadığını gerektirir. Fer'de bulunan vasıf, asılda bulunan vasfın misli olabileceği gibi tahsîs durumundaki vasfın misli de olabilir. Birisine ilhakı diğerine ilhakından daha evla değildir. Teâruz meydana geldiğine göre bunlardan hiç birisine ilhakı caiz değildir. Dolayısıyla böyle bir vasfın illet olduğuna hükmetmek caiz değildir.<sup>481</sup>

<sup>478</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1690.

<sup>479</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 242-243; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1686-1687; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 842.

<sup>480</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1690; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 844.

<sup>481</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 243; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1687; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 842; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3412-3413.

Râzî'nin vasfın hükmün yokluğu ile birlikte bulunması kesin olarak illet olmamasını gerektirir şeklindeki iddiasını kabul etmeyen Âmidî, her iki durumda da ilgili vasfın illet oluşunun kat'î olmadığını aksine bu vasfın illetliğinin zann-ı gâlib ile olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, hükmün illete eşlik etmemesi hükme engel bir muarızın varlığından kaynaklanmaktadır. Zaten bu durum, illetin tahsîsini kabul edenlerin bir kaide şeklinde kabul ettikleri bir hakikattir.<sup>482</sup>

5) İletin tahsîsini kabul etmeyenlerin delillerinden birisi de ittiraddır. Bunlara göre herhangi vasfın illet olarak kabul edilebilmesi için bulunduğu her yerde hükmün de onunla birlikte bulunması gerekmektedir. Bu görüş sahipleri, şer'î illetlerin sıhhati için bunun şart olduğunu iddia etmektedirler.<sup>483</sup> Âmidî, ittiradı illeti belirleme yolu olarak kabul etmediklerini ifade ederek bu itiraza cevap vermiştir.<sup>484</sup>

6) İletin tahsîsini kabul etmeyenlerin Âmidî tarafından aktarılan altıncı delilleri akli illetler ile şer'î illetler arasındaki mukayese üzerine kurulmuştur. Bu delilde akli illetlerin bulunduğu her yerde hükmünde bulunmasına şer'î illetleri kıyâslamışlar ve aynı şekilde şer'î illetin bulunduğu her yerde şer'î hükmün de bulunacağını söyleyerek tahsîse karşı çıkmışlardır.<sup>485</sup>

Âmidî, bu delile iki yönden itiraz etmiştir: Birincisi, akli illetlerin de tahsîs edilebileceği; ikincisi ise, akli ve şer'î illetlerin birbirleriyle kıyâslanmasıyla yanlış olduğu yönündedir. Âmidî'nin aralarında bulunduğu birçok usûlcüye göre akli illetin hükmü gerektirmesinin önünde herhangi bir engelin bulunmaması gerekir. Aksi halde akli illetlerin de şeri illetler gibi tahsîsi geçerli olur.<sup>486</sup> Örneğin ateş herhangi bir cisim ile temas ettiğinde onu yakar. Ancak bu yakma eyleminin gerçekleşebilmesi için herhangi bir engelin bulunmaması gerekmektedir. Mesela temas ettiği cismin kuru olma gerekir. Şayet temas ettiği cisim kuru değil yaş olursa yanma eylemi hemen meydana gelmez. Bu durumda yani ateş yaş bir cisim ile temas ettiğinde onu yakmaması ateşin yakmayacağı

<sup>482</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1690; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 844; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3413.

<sup>483</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1687; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3417.

<sup>484</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1690.

<sup>485</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 825-826; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1687; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3417.

<sup>486</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4: 78; Âmidî, *el-İhkâm*, 1690-1691; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3417.

anlamına gelmez. Başka bir ifadeyle burada illet bulunduğu halde engelden dolayı hükmün bulunmaması, ilgili vasfın illet olma özelliğini ortadan kaldırmamaktadır. Yani burada akli illet tahsîs edilmiştir.<sup>487</sup>

Şer’î illetlerin aklî illetlere kıyâs yapılanmasının doğru olmadığını ifade eden Âmidî, aklî illetlerin bizzat hükmü gerektireceğini ancak şer’î illetlerin böyle olmadığını, onların Şâri’ tarafından hükme emâre kılınmasıyla ancak illet olabileceklerini, dolayısıyla bu iki illet türünün birbirlerine kıyâs yapılamayacağını ileri sürerek yukarıdaki delili eleştirmiştir.<sup>488</sup>

7) İletin tahsîsini caiz görmeyenlerin delillerinden birisi de şöyledir: İleti tespit etmenin amacı, aslın hükmünü fer’e vermektir. Şayet illet iki fer’de bulunursa ve bu illet iki fer’den birisinde hükmü ortaya koyup diğerinde ortaya koymazsa, birini ortaya koyması diğerini ortaya koymasından daha evla değildir. Başka bir ifadeye bu durumda tercih bila muraccih meydana gelir.<sup>489</sup> Âmidî, illetin iki fer’den birisinin hükmünü ortaya koyup diğerininkini ortaya koymamasını, muarızın varlığından kaynaklanan bir durum olduğunu ifade ederek cevap vermiştir.<sup>490</sup>

#### **2.2.9.2.4. Âmidî’nin İletin Tahsîsini Mutlak Olarak Savunanlara Yönelttiği Eleştiriler**

1. İletin tahsîsini mutlak olarak savunanlar ilk olarak illetin tahsîsi hususunda icmâ meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüş sahipleri İbn Mes’ud’un “bu hüküm, kıyâstan vazgeçilerek ortaya konulan bir hükümdür” şeklinde bir beyânda bulunduğunu, İbn Abbas’ın da buna benzer görüş serdettiğini ve sahâbeden hiç kimsenin bu iki sahabiye itirazda bulunmadığını, bu sebeple bu konuda sahâbe arasında icmâ meydana geldiğini iddia etmişlerdir.<sup>491</sup>

Âmidî’ye göre İbn Mes’ud’un bu sözü, hükmün kendisine muhalif olarak gerçekleşen kıyâsın hüccet olacağına delalet etmektedir. Ona göre İbn Mus’ud’un bu sözü

<sup>487</sup> Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2158.

<sup>488</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1691.

<sup>489</sup> Basrî, *el-Mu’temed*, 2: 828; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1687.

<sup>490</sup> Âmidî, *Muntehe’s-Sûl*, 4: 844.

<sup>491</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 248; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1688; Âmidî, *Muntehe’s-Sûl*, 2: 842; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu’l-Vusûl*, 8: 3403. Bu konuda değil icmâ’ bu görüşün kaynağı bile belli değildir. Dalayısıyla kaynağı belli olmayan bir görüşe dayanarak icmâ’dan bahsetmek mümkün değildir.



illetin tahsîsine gerekçe olarak kabul edilse dahi, bunun istisnaya hamledilmesi imkân dâhilindedir. Âmidî'nin hükmün istisna yoluyla illete eşlik etmemesinin mümkün olduğu ve bu durumdaki bir tahsîsin de caiz olduğu hatta böyle bir yola başvurma zorunlu olduğu şeklindeki görüşü yukarıda zikredilmişti. Onun bu görüşünün arkasında yatan neden delillerin cemi konusundaki kuraldır. Buna göre delillerin cemi mümkünse onlardan bir kısmını devre dışı bırakmak caiz değildir. Bu hususta hükmün illetten geri kalması, istisnaya hamledilirse iki delil ile birlikte amel edilmiş olunacaktır.<sup>492</sup>

2. İletin tahsîsini mutlak olarak savunanların ikincisi delilleri, illet ile hüküm arasındaki mahiyet üzerine kurulmuştur. Kerhî ve Cessâs'ın da aralarında bulunduğu bu görüş sahiplerine göre, illet ile hüküm arasındaki ilişki, emâre ile emâre olunan şey arasındaki ilişkisidir. Böyle bir illet bulunduğu halde hükmün bulanmaması onu emâre olmaktan çıkarmaz. Zira bir şeyin başka bir şeye emâre olması, onun daima onunla birlikte bulunacağı (mülâzim) anlamına gelmemektedir. Yani emâre ile emâre olunan şey arasında herhangi bir gereklilik (mülâzemet) söz konusu değildir. Zira tüm şer'î illetler hükme emâre olarak kabul edilmektedirler. Şeriat gelmeden önce bu emâreler bulunduğu halde hükmün bulunmaması, illet ile hüküm arasında herhangi bir mülâzemetin şart olmadığını ortaya koymak için yeterlidir.<sup>493</sup>

Bu görüş sahipleri, bu düşüncelerini bazı akli delillerle de desteklemeye çalışmışlardır. Örneğin bulut, yağmurun yağacağına emâredir. Kâdının merkebinin sultanın kapısında bulunması, kâdının sultanın evinde olduğunun emâresidir. Bazen bulut var olduğu halde yağmur yağmayabilir. Kimi zaman kâdının merkebi sultanın kapısında bulunduğu halde kâdı sultanın evinde bulunmayabilir. Bu durum ne bulutu ne de merkebi emâre olmaktan çıkarır. Haber-i vâhid de aynı şekildedir. Haber-i vâhid, hükmün var olduğunun emâresidir. Haber-i vâhide ters ve daha güçlü (râcih) olan bir nass bulunduğu anda hüküm ona göre verilecektir. Bu durumda hükmün haber-i vâhid ile birlikte bulunmaması, onu hükme emâre olmaktan çıkarmamaktadır. Daha güçlü bir nass bulunmadığı zaman, bu haber-i vâhid, emâre olmaya devam edecektir.<sup>494</sup>

<sup>492</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1691; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 844.

<sup>493</sup> Kerhî, *el-Akvâlu'l-Usûliyye*, 107-108; Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 259; Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 831-832; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 287; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1688.

<sup>494</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 247; Âmidî, *el-İhkâm*, 1688-1689; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 842.

Âmidî, muarız olmaksızın hükmün emâreye eşlik etmemesi emâreyi emâre olmaktan çıkarmayacağı şeklindeki bir görüşün kabulü mümkün olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, emârenin emâre sayıldığı örneklerde, tanım (hükmü tanıtması) için gerekli olan tüm unsurlar bulunur veya bulunmaz. Birinci durumda hükmün emâreden geri durması mümkün değildir. İkinci durumda ise tanımın dayandığı emârenin kendisi değil onun bir kısmı olmuş olur. Dolayısıyla bu son durum da hükmün emareye eşlik etmemesi, ona zarar vermez. Çünkü hüküm emâreye değil, onun bir unsuruna eşlik etmemiştir.<sup>495</sup>

3. Mutlak olarak illetin tahsîsini caiz görenlerin delillerinden biri de mustenbat illet ile mansûs illet arasında kurdukları kıyâstır. Bunlara göre mansûs illetin tahsîsi caiz olduğuna göre mustenbat illetin tahsîsi de caizdir. Zira mansûs illet, emâre olduğu gibi mustenbat illet de emâredir. Bu ortak bağdan dolayı ikisi aynı hükme tabidir.<sup>496</sup>

Âmidî, muarız olmaksızın hükmün mustenbat vasfa eşlik etmemesi, ilgili vasfın emâre olarak kabul edilmeyeceğini ifade ederek bu delile cevap vermiştir. Bu durumda asıl ile fer' arasında herhangi bir müşterek bağ gerçekleşmemektedir. Tahsîsle birlikte başka bir yol ile bu vasfın emâre olduğu ortaya konulursa, matlup için kâfidir.<sup>497</sup>

4. İletin herhangi bir yerde hükme emâre olması başka bir yerde de o hükme emâre olmasına dayanır veya dayanmaz. Birincisi muhaldir. Zira birinin diğerine dayanması, ötekinin buna dayanmasından daha evla değildir. Bundan her birisinin diğerine ihtiyaç duyması lazım gelir. Bu durumda kısır döngü kaçınılmaz olur. İkincisinin kabulü durumunda, yani birisinin diğerine dayanmaması halinde ise, birinin yokluğundan diğerinin yokluğu lazım gelmez. Dolayısıyla vasfın o yerde o hükmü gerektirmemesinden başka bir yerde o hükmü gerektirmemesi lazım gelmez.<sup>498</sup>

Âmidî, buradaki tavakkufun (hükümlerin birbirlerine dayanması), tekaddum tavakkufu (sonra gelenin önce gelene dayanması) olmadığını, maiyet tavakkufu (birlikte

<sup>495</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1692; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 844.

<sup>496</sup> Kerhî, *el-Akvâlu'l-Usûliyye*, 108; Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 263; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1682; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 842; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3421.

<sup>497</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1692; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 844.

<sup>498</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 246-247; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1689; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 842-843.

olma) olduğunu, bundan da kısır döngünün lazım gelmeyeceğini ileri sürerek bu delile cevap vermiştir.<sup>499</sup>

Muasır araştırmacı Eymen Sâlih, illetin tahsîsi konusunun illetin sadece hükmü gerekli kılan vasıf manasında kullanılması ile gerekli şartların varlığı ve mâninin yoluğu ile birlikte hükmü gerekli kılan vasıf anlamında kullanılmasına ilişkin olduğunu ifade etmiştir. Buna göre illet tam ya da nâkıs olabilmektedir. Tam illet, tespit edilen vasıf ile birlikte bu vasfın illet olması için gerekli olan şartların tahakkuku ve mâninin bulunmamasıdır. Nâkıs illet ise, sadece tespit edilen vasıftır. Ona göre, illetin tahsîsine karşı çıkanlar, tam illeti kast ederken, kabul edenler ise nâkıs illeti kast etmektedirler. Salih'e göre, birinci kullanım Kelâmîcılar, ikincisi ise fakihler tarafından tercih edilmiştir.<sup>500</sup>

---

<sup>499</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1692; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 844.

<sup>500</sup> Eymen Salih, "Tahkiku Ma'na'l-İlleti'ş-Şeriyye Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye", *el-Mecelletu'l-Ahmediyye* 25 (2010), 92-93.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ÂMİDÎ'YE GÖRE İLLET TEPİT YÖNTEMLERİ VE İLLETİ GEÇERSİZ KILMAYA YÖNELİK İTİRAZLAR

#### 1. Âmidî'ye Göre İlet Tespit Yöntemleri

İslam hukukunda kıyâs, nassın hükmünü genişletmenin en yaygın/kabul görmüş yöntemidir. Kıyâs işleminin yapılabilmesi için hükmü ortaya konulan asl ile hakkında herhangi bir hüküm bulunmayan fer' arasında ortak bir vasfın bulunması gerekmektedir. Aksi halde kıyâs işleminin gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu konuda usûlcüler arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Bu vasfın tespiti için usûlcüler tarafından bazı yöntemler geliştirilmiştir. Bu yöntemlerin bir kısmında görüş birliği bulunurken bazılarında ise görüş ayrılığı bulunmaktadır. İlet olacak vasfın tespitinde kullanılacak yöntemin sağlamlığı, vasfın güçlü olmasını, vasfın güçlü olması da yapılacak kıyâsın sağlam olmasını sağlayacaktır. Bu sebeple usûlcüler, illet olacak vasfın tespiti konusunda sıkı davranmışlardır.

Ebû Zeyd ed-Debûsî, illet tespit yollarını, “kendisi ile amelin vacip olduğu vasfın illet olarak tespiti”;<sup>501</sup> Ebu'l-Hüseyn el-Basrî “şer'î illetleri elde etme yolları”;<sup>502</sup> Cüveynî “illeti tespit etme yöntemleri”;<sup>503</sup> Gazâlî, “câmi' vasfın aslın illeti olduğunu bilme yolları”;<sup>504</sup> Râzî, “asıldaki vasfın illet olduğuna delalet eden yollar”<sup>505</sup> Âmidî “kıyâsta câmi' illeti tespit etme yöntemleri”<sup>506</sup> başlığı altında incelemiştir. Debûsî'nin dışındaki usûlcüler, illet olacak vasfın elde edilmesini ifade ederken bazıları, “mesâlik/yöntem” kavramını kullanmış bir kısmı ise “turûk/yol” kavramını tercih etmiştir. Gazâlî'nin dışında mezkûr kavramları kullananların tümü bu kavramlar ile birlikte “isbât/sübut” lafzını da kullanmışlardır. Gazâlî ise “ma'rife/bilme” kelimesini tercih etmiştir.

Usûlcülerin bir kısmı illetin tespitini; nakli deliller ve istinabat yoluyla tespit şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Bu usûlcüler, icma' ve nassı nakli deliller kısmına dâhil

<sup>501</sup> Debûsî, *Takvimu'l-Edille*, 304.

<sup>502</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 774.

<sup>503</sup> Cüveynî, *et-Telhis*, 3: 248.

<sup>504</sup> Gazâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 23.

<sup>505</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 137.

<sup>506</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1730. Âmidî, Mutehe's-Sûl isimli eserinde mesâlik kavramı yerine turûk kavramını kullanmıştır. Bkz: Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 864.

ederken istinbâta münâsebet ve diğ er yöntemleri dâhil etmişlerdir. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, nass yoluyla illeti belirleme ve istinbât yoluyla illeti belirleme şeklinde bu konuyu iki kısma ayırdıktan sonra nassı sarîh ve îmâ' şeklinde iki kısma ayırmıştır. İstinbâtı ise te'sîr ve benzeri yöntemlere ayırarak ele almıştır.<sup>507</sup> Gazâlî, illeti bilme yollarını nakli deliller, icmâ ve istinbât şeklinde üç e ayırdıktan sonra birinci kısmı, nassın sarhati, nassın îmâsı ve nassın tenbîhi şeklinde üç e ayırarak incelemiş, ikinci kısmı "illetin hükümde müessir olduğunu icmâ ile ortaya koymak" başlığı altında değerlendirmiştir. Üçüncü kısımda ise sebr-taksim, münâsebet ve benzeri yöntemleri incelemiştir.<sup>508</sup> Âmidî'nin de aralarında bulunduğu usûlcülerin çoğu ise nakil ve istinbât şeklinde herhangi bir taksimat yapmadan doğrudan maddeler halinde illet tespit yöntemlerini incelemiştir.<sup>509</sup>

İlletin tespiti için Sem'ânî gibi bazı usûlcüler tarafından dört yöntem zikredilirken<sup>510</sup> Gazâlî ve Kârâfî gibi bazıları sekiz yonteme yer vermişlerdir.<sup>511</sup> Râzî'nin de aralarında bulunduğu bir grup usûlcü bunu ona kadar çıkarmıştır.<sup>512</sup> Âmidî ise icmâ, sarîh nass, tenbîh-îmâ', sebr-taksîm, münâsebet, şebeh, tard-aks ve tenkîhu'l-menât şeklinde sekiz tane illet tespit yöntemini ele almıştır.<sup>513</sup>

İlletin icmâ ve nass ile beyân edilmesi hususunda usûlcüler arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamasına karşın bu iki yöntemden hangisinin daha güçlü olduğu konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. İcmâ ile beyân edilen illetin nass ile beyân edilen illetten daha güçlü olduğunu savunanlar, icmân delaletini göz önünde bulundururken; nassın daha güçlü olduğunu düşünenler ise, icmân dayanağını göz önünde bulundurmışlardır. Manaya delalet açısından icmâ nasstan daha güçlüyken icmân dayanağı olması açısından ise nass daha güçlüdür.<sup>514</sup> Usûlcüler arasındaki bu anlayış farkı, icmâ ile nassın ele alınış sırasını da belirlemiştir. Gazâlî, Râzî ve Beyzâvî

<sup>507</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 774-788.

<sup>508</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 298-314.

<sup>509</sup> Cüveynî, *et-Telhis*, 3: 248-262; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 137-231; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1730-1810; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 864-896; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1070-1108; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3263-3378; İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 836-875.

<sup>510</sup> Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille*, 4: 221-225.

<sup>511</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 298-314.

<sup>512</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 137-231.

<sup>513</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1730-1814.

<sup>514</sup> Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 184; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi*, 3: 270.

gibi usûlcüler nassı öne alırken, Âmidî, İbn Hâcib, Safiyuddîn el-Hindî ve Zerkeşî gibi usûlcüler ise icmâî öne almışlardır.<sup>515</sup>

### 1.1. İletin İcmâ Yolu ile Beyânı

İleti beyân yollarından birincisi icmâdır. İcmâ ile ileti beyân etmekten maksat, aynı asırda yaşayan müctehidlerin belirli bir vasfın belirli bir hükme illet olduğuna ittifak etmeleridir.<sup>516</sup>

Âmidî'nin de aralarında bulunduğu usûlcüler tarafından icmâ ile beyân edildiği kabul edilen illet için şu örnekler zikredilmiştir: Hz. Peygamber, öfkeliyken hâkimin hüküm vermesini yasaklamıştır.<sup>517</sup> Bu hükmün illeti, bu durumdaki bir hâkimin sağlıklı hüküm vermesini engelleyecek şekilde zihninin meşgul olmasıdır. Zira öfke zihni meşgul eder, insanın tabiatını değiştirir ve sağlıklı hüküm vermesini engeller.<sup>518</sup> Küçük çocuğun kendi malı konusunda tasarruf ehliyeti bulunmamaktadır. Bu konudaki tasarruf yetkisi velisine aittir. Bu hükmün illeti ise mal sahibinin küçük olmasıdır. Herhangi bir kişi gasp ettiği bir malı telef ederse onu tazmin etmek zorundadır. Bunun gerekçesi, suçlunun eli altında bulunan malın telef edilmesidir. Hırsızlık yapan kişiye el kesme cezası verilmesiyle birlikte gaspçıya kıyâs edilerek telef ettiği mal tazmin ettirilir. Zira burada da aynı illet bulunmaktadır. Tüm bu vasıfların illet olduğunu beyân eden icmâdır.<sup>519</sup>

Âmidî'ye göre, icmâın illeti beyân etme yollarından olması için kat'î ya da zannî olması arasında herhangi fark yoktur. Ona göre, icmâ ile belirlendiği iddia edilen bazı vasıfların illet olması konusunda müctehidler arasında ihtilafın bulunması ile icmâın ifade ettiği bilgi değeri arasında herhangi tezat bulunmamaktadır. Zira böyle bir vasfı illet olarak beyân eden icmâ, kat'î icmâ değil, zannî icmâdır. Zannî icmâ ile belirlenen vasfın

<sup>515</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 298; Gazâlî, *Şifâu'l-Ğalil*, 110; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 139; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1730; Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, 200; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1071; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3273; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 184.

<sup>516</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1730; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 2363; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 792; Ali Duman, *İlitam ve İlahiyat Fakülteleri İçin İslam Hukuk Usulü Dersleri* (Malatya: Öncü Kitap, 2014), 132.

<sup>517</sup> Buhârî, *Ahkâm*, 13; Müslim, *Akdiye*, 16; Ebû Dâvûd, *Akdiye*, 9; Tirmizî, *Ahkâm*, 7.

<sup>518</sup> Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille*, 4: 223-224.

<sup>519</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 303-305; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1730; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 864; Seyfuddîn Ali b. Ali el-Âmidî, *Ğâyetu'l-Emel fi İlmi'l-Cedel*, thk. Abdulvahid el-Cehmedânî (Bayrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016), 217; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1071; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3263; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 792; İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 836; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2030-2031.

illet oluşu hususunda görüş ayrılığının bulanması mümkündür. Görüş ayrılığının mümkün olmadığı icmâ ise katî icmâdır.<sup>520</sup>

İcmân mütevatir olarak nakledilmesi veya müstedilin (icmâ ile belirlenen vasfî illet olarak kullanan kişi) yaşadığı asırda gerçekleşmesi durumunda icmâ kat'î olur. Ancak âhâd olarak nakledilmesi (mütevatir olarak nakledilmemesi), vasfî illet oluşu kat'î olduğu halde asırda veya fer'de bulunmasının zannî olması, karşıt görüşü savunan kişinin (muhalif), fer'de bir muarızın bulunduğunu iddia etmesi, icmân sükûtî icmâ olması gibi hallerde ise icmâ zannî olur.<sup>521</sup>

## 1.2. İletin Nass Yolu ile Beyânı

İletin nass ile beyânı konusu usûlcüler tarafından genellikle nassın sarahati ve nassın imâsı şeklinde ikiye ayrılarak ele alınmıştır. Ancak Âmidî, sarîh nass ve imâ'-tenbîh yoluyla nassın illete delalet etmesi şeklinde iki ayrı müstakil başlık altından incelemeyi tercih etmiştir.<sup>522</sup> Fakat yaptığı taksimatlardan ve konuyu örneklendirmek için zikrettiği misallerden imâ' ve tenbîhi nassın bir kısmı olarak kabul ettiğini göstermektedir.

### 1.2.1. Nassın İleti Sarahaten Beyân Etmesi

İleti beyân etme yollarından ikincisi sarîh nasstır. Nasstan maksat Kur'an ve sünnettir. Sarîh kelimesi ise "her şeyin saf ve açık hali, kolay anlaşılabilir şey"<sup>523</sup> anlamına gelmektedir. Bir terkip olarak sarîh nass kavramı Âmidî tarafından şöyle açıklanmaktadır: "Hüküm, Kur'an veya sünnetten dilde ta'lîl manasını ifade eden ve bu manayı ifade etmek için nazar ve istidlale ihtiyaç duymayan bir vasfî ile ta'lîl etmektir."<sup>524</sup> Başka bir ifadeyle ayet veya hadisten herhangi lafzın, harici bir karinenin müdahalesi olmaksızın konulduğu manaya bizzat delalet etmesi sarîh nass olarak adlandırılmaktadır.

<sup>520</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1730; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 864.

<sup>521</sup> İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 792; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi*, 3: 270.

<sup>522</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1733; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 865. Âmidî, fıkıh usûlüne dair yazdığı eserlerde bu koyunu müstakil olarak incelmeye rağmen münazara ilmine dair telif ettiği *Gâyetu'l-Emel fî İlmi'l-Cedel* isimli eserinde bu konuyu nassın bir kısmı olarak ele almıştır. Bkz: Âmidî, *Gâyetu'l-Emel*, 218.

<sup>523</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 4: 2424; Zemahşeri, *Esasü'l-Belağ*, 1: 542.

<sup>524</sup> (وهو أن يذكر دليل من الكتاب أو السنة على التعليل بالوصف بلفظ موضوع له في اللغة من غير احتياج فيه إلى نظر واشتدال) Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1730. Âmidî, *Muntehe's-Sûl*'de sarîh nass ile illetin beyânını; "herhangi bir vasfî illet olduğunun açıkça zikredilmesi" şeklinde açıklamıştır. Bkz: Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 864.

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî ve Âmidî gibi bazı usûlcüler sarîh nass ile illeti beyân etme konusunu iki kısma ayırarak incelemişlerdir. Birincisi, nassta herhangi bir vasfın hükmün illeti veya sebebi olduğunun sarahaten ifade edilmesidir. Örneğin, “bu hükmün illeti şöyledir, bu hükmün sebebi böyledir” şeklinde bir kalıbın kullanılmasıdır.<sup>525</sup> İkincisi ise “key”, “min”, “inne” ve “ba” gibi ta'lîl ifade eden edat/harflerden birinin kullanılarak hükmün ta'lîl edilmesidir. Örneğin “أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ: *Güneşin (batıya doğru) kaymasından, gecenin kararmasına kadar namaz kıl*”<sup>526</sup> ve “وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ”<sup>527</sup> ayetleri ile “إِلَّا لِيُعْبُدُونِ: *Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etmeleri için yarattım*”<sup>527</sup> ayetleri ile “كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ ادِّخَارِ لُحُومِ الْأَصْحَابِ لِأَجْلِ الدَّافَةِ: *Misafirlerden dolayı size kurban etini biriktirmeyi yasaklamıştım*”<sup>528</sup> hadisinde “lam” edatının başında bulunduğu vasıf, hükmün illeti olarak kabul edilmektedir. Bunu sağlayan da sözlükte bu manayı ifade eden “lam” edatıdır.” *بَوَيْلَةَ لَا يَكُونُ ذُوْلَةٌ بَيْنَ الْأَعْيَانِ مِنْكُمْ: Böylece (mal ve servet, sadece) zenginlerinizin arasında dolaşıp duran bir güce dönüşmesin*”<sup>529</sup> ayetinde “key” edatı, “إِسْرَائِيلَ: *İşte bunun için İsrailoğulları'na şöyle emretmiştik*”<sup>530</sup> ayetinde “min” harfi, “لَا تُحَمِّزُوا رَأْسَهُ وَلَا تُقَرِّبُوهُ طَيْبًا فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلْتَبًا: *Onun başını örtmeyin, koku sürmeyin! Zira o, kıyamet gününde telbiye getirerek diriltilecektir.*”<sup>531</sup> hadisinde ise “inne” harfi ve “أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ: *İşte onlar cennet*

<sup>525</sup> Âmidî'nin *el-İhkâm*'ını tahkik eden Abdurrezzak el-Affî, ne Kur'an'da ne de sünnette böyle tabirlerin kullanılmadığını, bunun yalnızca konuyu anlatmak için takdir edilen ifadeler olduğunu ifade etmektedir.

<sup>526</sup> İsrâ 17/78.

<sup>527</sup> Zâriyât 51/56.

<sup>528</sup> Buhâri, Edâhî, 16.

<sup>529</sup> Haşr 59/7. Savaşılmadan elde edilen ganimetin bölüştürülmesi ile ilgili olan bu ayetin tamamı şöyledir: “*Savaşmadan ele geçirilen beldelerin halkına ait olup, Allah'ın peygamberine fey' olarak verdiği mallar; Allah'ın, Peygamberin, Peygamberin yakınlarının, yetimlerin, yoksulların ve yolda kalmış kimselerin hakkıdır. Paylaşımın böyle yapılması, o malların yalnızca içindeki zenginler arsında dolaşıp duran bir servet olmaması içindir.*”

<sup>530</sup> Mâide 4/32. Âdem'in iki oğlunun kıssası anlatıldıktan sonra, bir insanın diğer bir insanı öldürmesinin ne kadar kötü bir durum olduğunu ifade eden ayetin tamamı şöyledir: “*İşte bunun için İsrailoğullar'na şöyle emretmiştik: 'Kim bir insanı, öldürülen kimseye karşılık olmaksızın ya da yeryüzünde bir bozgunculuğu önlemek maksadı dışında öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir insanın hayatını korur ve kurtarırsa bütün insanlara hayat vermiş olur' Elçilerimiz onlara (zulmün, isyan etmenin ve insan öldürmenin kötülüğü hakkında) pek çok delil getirdiler. Fakat onların çoğu bundan sonra da yeryüzünde taşkınlık etmeye, insan öldürmeye devam ettiler.*”

<sup>531</sup> Buhâri, Cenâiz, 21. Hz. Peygamber, bu sözü, ihramlıyken vefat eden bir sahâbi için söylemiştir.



*halkıdır ve yaptıkları (iyiliklerin) mükafatı olarak, sonsuza dek orada kalacaklardır.”*<sup>532</sup>  
ayetinde “ba” edatı başında bulunduğu vasfın illet olduğunu ortaya koymaktadırlar.<sup>533</sup>

Yukarıda zikredilen edat/harflerin bulunduğu her yerde sarahaten ta’lîli ifade edeceğini belirten Âmidî, bu edat/harflerin hakiki manası olan ta’lîl anlamında kullanılmadıklarına dair bir delil bulunursa, ilgili delil hangi manada kullanılmalarını gerektiriyorsa o manada mecazi olarak kullanılacaklarını ifade etmektedir.<sup>534</sup>

### 1.2.2. Nassın İleti Tenbîh ve İmâ Yoluyla Beyân Etmesi

Sözlükte, “kalkmak, uykudan uyanmak”<sup>535</sup> anlamlarına gelen tenbîh kavramı ile “işaret”<sup>536</sup> manasına gelen îmâ’ kavramı Âmidî’nin de aralarında bulunduğu çoğu usûlcü tarafından aynı anlamda kullanılmıştır.<sup>537</sup> Bu yolun bir önceki yoldan farklı olarak illetin, lafız ile değil mana ile beyân edildiği bir yol olduğu konusunda usûlcüler arasında görüş birliği bulunmaktadır. Yani bu yolda herhangi bir lafzın ta’lîle delaleti söz konusu değildir. İmâ’ kavramının sözlük manasına uygun olarak bu yolda ta’lîl işlemi, işaret yoluyla manadan, kelâmın siyak ve sibakından (bağlam) ve cümleler arasındaki ilişki ve irtibattan hareketle tespit edilecektir. Böyle bir beyân faaliyetinin yapılmasının en önemli nedeni, anlamaya konu edinilen ve hükmün dayandığı vasfın tespiti için uğraş verilen kelâm sahibinin kimliğidir. Zira bu kelâmın sahibi ya Allah ya da onun elçisidir. Hükmün dayandığı vasfın tespitinde bu hususun ne kadar önemli olduğu aşağıda zikredilecek örnekler ve Âmidî’nin bu örneklerden vasfı beyân etmek için yaptığı değerlendirmelerden anlaşılacaktır. Mantık tabiriyle söyleyecek olursak; tenbîh ve îmâ’nın ta’lîle delalet iltizamıdır.<sup>538</sup> Bu yöntemde cümlenin mantûku değil, mefhumu esastır.

Yukarıdaki ortak manaya uygun olarak Âmidî tarafından tenbîh ve îmâ’ kavramaları şu şekilde tanımlanmıştır: “Lafız, konulduğu mana itibariyle ta’lîle delalet

<sup>532</sup> Ahkâf 46/14. Burada işaret edilen kişilerin kimler olduğu bir önceki ayette ifade edilmektedir: “*Rabbimiz Allah’tır’ deyip dosdoğru olanlar için hiçbir korku yoktur ve onlar üzülmeceklerdir.*”

<sup>533</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1731-1732; Âmidî, *Muntehe’s-Sûl*, 2: 865; Âmidî, *Gâyetu’l-Emel*, 218.

<sup>534</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1732.

<sup>535</sup> İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 6: 4331-4332.

<sup>536</sup> İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 6: 4926.

<sup>537</sup> İsnevî, *Nihâyetu’s-Sûl*, 2: 842.

<sup>538</sup> Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu’l-Vusûl*, 8: 3267.

etmez. Aksine ta'lîl lafzın konulduğu manadan lazım gelir.”<sup>539</sup> Bu konuya tenbîh ve îmâ'nın tanımını yaparak başlayan usûlcülerin çoğu bu tarife yakın tanım yapmışlardır.<sup>540</sup>

Tenbîh ve îmâ' yolu ile beyân edilen illetler, güçlülük ve zayıflık açısından eşit derecede kabul edilmemektedir. Âmidî, bu düşünceden hareketle konuyu altı kısma ayırarak incelemeye tabi tutmuştur. Bu kısımların her biri kendinden sonra gelen kısma nazaran daha güçlü kabul edilmektedir.

1. Hükümün, takip ve sebep manasını ifade eden “fa” edatı ile bir vasfa bağlanması yoluyla illetin beyân edilmesi. Usûlcülerin çoğuna göre, bu kural hem ayetler hem hadisler hem de hadisi rivayet eden ravinin sözü için geçerlidir.<sup>541</sup> Âmidî, imâ' ve tenbîhin bu kısmı için; “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” *Hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadının ellerini kesiniz*<sup>542</sup> ve “إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ” *Namaz kılacağınız zaman yüzünüzü yıkayınız*<sup>543</sup> ayetleri ile “مَنْ أَعْمَرَ أَرْضًا لَيْسَتْ لِأَحَدٍ فَهُوَ أَحَقُّ” *Kim başkasın ait olmayan bir toprağı ihya ederse onun malı olur*<sup>544</sup> hadisi ve “سَهَا رَسُولُ اللَّهِ فِي الصَّلَاةِ فَسَجَدَ” *Hz. Peygamber namazda yanıldı ve secde yaptı*,<sup>545</sup> “زَنَا مَا عَزَّ فَرَجَمَهُ رَسُولُ اللَّهِ” *Mâiz zina yaptı, Rasûlullah onu recm etti.*<sup>546</sup> rivayetleri örnek olarak zikretmiştir.<sup>547</sup>

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi hüküm “fa” edatı ile vasfa bağlanmıştır. “Fa” edatının Arap dilinde hangi mana ifade ettiği tespit edilirse bu edatın başında bulunduğu hüküm ile vasıf arasındaki ilişki de sağlıklı bir şekilde tespit edilebilir. Gerek Arap dilcileri gerekse “hurûfu'l-maâni” başlığı altında bu gibi edatları özel olarak inceleyen usûlcüler, “fa” edatının bazen mutlak cem' anlamında bazen de mühlet ile beraber tehir

<sup>539</sup> (وَذَلِكَ بِأَنْ يَكُونَ التَّغْلِيلُ لَزِمًا مِنْ مَذَلُولِ اللَّفْظِ وَضَعًا لَا أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ دَالًّا بِوَضْعِهِ عَلَى التَّغْلِيلِ) Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1733; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 865.

<sup>540</sup> İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1073; İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 842; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 317.

<sup>541</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 776-777; Gazâlî, *Şifâu'l-Galîl*, 29; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 144; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1734-1735; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3270.

<sup>542</sup> Mâide 4/38.

<sup>543</sup> Mâide 4/6.

<sup>544</sup> Buhâri, *Muzâraa*, 15.

<sup>545</sup> Buhâri, *Sehv*, 1.

<sup>546</sup> Müslim, *Hudûd*, 12.

<sup>547</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1733-1734; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 866; Âmidî, *Ğâyetu'l-Emel*, 218-220.

manasında kullanılmakla birlikte asıl anlamının takip olduğunu ifade etmektedirler.<sup>548</sup> Bu edat yalnızca takip manasında kullanılmış olsaydı bir önceki konu olan sarîh nass kapsamına girerdi. Ancak “fa” edatı takip manasının dışında başka manalarının da bulunması o kapsama girmesine mâni olmaktadır. Fakat bu edatın takip manasında kullanımı daha güçlü (zahîr) olduğu için bu mana esas alınmıştır. Yukarıdaki örneklerde sırasıyla el kesme, yüz yıkama, ihya edilen toprağa sahip olma, secde yapma ve recmetme gibi hükümler “fa” edatı ile kullanılması bu hükümlerin bağlandığı vasfın illet olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla el kesmenin illeti, hırsızlık; yüz yıkamanın illeti, namaz; toprağa sahip olmanın illeti, ihya etme; sehiv secdesi yapmanın illeti, namazda yanılma ve recmin illeti, zina olarak belirlenmiştir.<sup>549</sup>

Ayet, hadis ve ravi sözünde hükmün başında bulunan “fa” edatının ta’lîle delalet etme açısından eşit düzeyde olmadığını, ayetteki bir hükmün başında bulunan “fa” edatının ta’lîle delaletinin diğerlerine göre daha güçlü olduğunu ifade eden Âmidî,<sup>550</sup> bundan sonra sırasıyla hadis ve ravi sözünün geldiğini ileri sürmektedir.<sup>551</sup> Ona göre, ravi sözünde hükmün başında bulunan “fa” edatının ta’lîle delalet etmesi için onun fakih olması şart değildir. Ancak fakih ravinin rivayeti ile fakih olmayan ravinin rivayeti de aynı düzeyde değildir. Âmidî’ye göre, bir ravinin sözünde hükmün “fa” edatı ile bir vasfa bağlanması, fakih olmayanınkine göre oradaki “fa” edatının ta’lîle delaleti daha güçlü olur.<sup>552</sup>

2. Hz. Peygamber’e bir meselenin arz edilmesi ve onun da hemen hüküm vermesi yoluyla illeti beyân etmesi. Hz. Peygamber’e bir olay aktarılırsa ve kendisi de hiç vakit kaybetmeden onun hakkında hüküm verirse bu durum ilgili olayın, onun verdiği hükme illet olduğuna delalet edecektir. Âmidî buna, Ramazan ayında karısı ile cinsi müebbetle bulunan sahâbî olayını örnek olarak zikretmiştir. Böyle bir harekette bulunan bir sahâbî, durumu Hz. Peygamber’e arz edince sırasıyla bir köleyi hürriyetine kavuşturması, altmış gün oruç tutması ve altmış fakiri doyurması şeklindeki seçenekleri bildirerek hüküm

<sup>548</sup> Pezdevî, *Usûl*, 256; Eş-Şîrâzî, *el-Luma’*, 140; Sem’ânî, *Kavâtiu’l-Edille*, 1: 56; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 205; İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 5: 3333.

<sup>549</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 144; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1733-1734; Âmidî, *Muntehe’s-Sûl*, 2: 866; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu’l-Vusûl*, 8: 3267-3268; İsnævî, *Nihâyetu’s-Sûl*, 2: 843.

<sup>550</sup> Bu düşüncenin temelinde hadislerin mana ile rivayet edilmesi yer almaktadır.

<sup>551</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1734.

<sup>552</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1734-1735; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu’l-Vusûl*, 8: 3270.

vermiştir.<sup>553</sup> Sahâbî bu meseleyi Hz. Peygamber'e hükmünü öğrenmek için aktarmıştır. Hz. Peygamber de hiç vakit kaybetmeden bu meselenin hükmü bildirmiştir. Bu da sahâbî'nin sorduğu sorunun aktarılan hükmün illeti olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber'in cevabında sorunun mukadder olduğunu, dolayısıyla arz edilen hâdise için verdiği cevabın “وَافَعْتَ فَكَفَرْتَ: Eşinle birlikte oldun, kefarete ver” şeklinde formüle edilebileceğini ifade eden Âmidî, bu sebeple bu kısmın bundan önceki kısma mülhak olduğunu ileri sürmüştür. Önceki kısımda “fa” edatı açıktan zikredilmişken burada ise takdir edilmiştir. Aralarındaki fark, bu kısmın bir önceki kısımdan ta'lîle delaleti bakımından daha aşağıda olmasıdır.<sup>554</sup>

Âmidî, soru ile cevap arasındaki bu ilişkinin ta'lîle delalet etmeyebileceğini iddia edenlerin bulunduğunu şöyle aktarmaktadır: Soru ile cevap arasında herhangi bir ilişki bulunmayabilir. Dolayısıyla yukarıdaki örnekte Hz. Peygamber'in soruya cevap amacı olmaksızın doğrudan hüküm koymuş olabilir. Örneğin bir hizmetçi efendisine; “güneş doğdu veya güneş battı” derse efendisi de ona; “bana su getir” şeklinde cevap verirse bu ne sorunun cevabıdır ne de su isteme emri güneşin durumu ile ta'lîl edilir. Efendinin soruyu gözden kaçırarak ya da soruya iltifat etmeyerek doğrudan su getirmesine dair bir emri olduğu düşünülebilir. Yani buradaki soru ile cevap arasında herhangi bir ilişki bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'in soruya verdiği cevapta da aynı durum söz konusu olabilir.<sup>555</sup>

Âmidî, böyle bir durumun normal bir insan için söz konusu olsa dahi Hz. Peygamber için söz konusu olmayacağını ifade ederek bu iddiayı yanıtlamıştır. Ona göre, Hz. Peygamber'in soruyu gözden kaçırmaması veya ona iltifat etmemesi düşünülemez. O, bununla yalnızca cevabı kastetmiştir. Âmidî'ye göre aksi bir durum, beyânı ihtiyaç vaktinden tehir etmek olur. Böyle bir durumun, dinde hiç meydana gelmediği hususunda usûlcüler arasında görüş birliği bulunmaktadır.<sup>556</sup>

<sup>553</sup> Buhâri, Savm, 31; Müslim, Siyâm, 14. Hem bu hadisin farklı versiyonları hem de bu konuda delil gösterilen başka hadislerin tahlili ve bu hadislerden çıkan hükümler için bkz: Abdullah Çolak, “Oruç Kefâretinin Dayandığı Hadislerin Tahlili”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 9/23 (2005), 138-155.

<sup>554</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1735-1736; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 867; Âmidî, *Ğâyetu'l-Emel*, 218-220.

<sup>555</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1736.

<sup>556</sup> Bu konu, fıkıh usûlü kitaplarında “beyânın tehiri” başlığı altında ele alınmıştır. Usûlcüler bu meseleyi iki kısma ayırarak incelemişlerdir. Birincisi, beyânı hitap zamanında ihtiyaç zamanına ertelemek,

3. Şâri'in, hükümü, ta'lil takdiri yapılmadığında hitapta yer alması faydalı olmayan bir vasıf ile birlikte zikretmesi yoluyla illeti beyân etmesi. Nasslarda hüküm ile birlikte bir vasıf zikredilir. Şayet bu vasıf ile hüküm arasında illet-malul ilişkisi kurulmazsa böyle bir vasfın zikredilmesinin herhangi bir yararı olmaz. Âmidî'ye göre, böyle bir durum ne ayet ne de hadisin konumu ile bağdaşır. Normal insanlar dahi böyle bir cümleyi kurmaktan uzak dururken Allah ve elçisinin böyle bir cümleyi kurduğunu düşünmek akıl ile bağdaşır bir yanı yoktur. Dolayısıyla hüküm ile birlikte dile getirilen vasfın illet olmasının dışında başka bir seçeneği kalmamaktadır.<sup>557</sup>

Âmidî, tenbîh ve imâ'nın bu kısmını üç ayrı kategoriye ayırarak incelemiştir:

1) Şâri'in, herhangi bir soru bağlamında değil, doğrudan hüküm ile birlikte bir vasfı zikretmesi yoluyla illeti beyân etmesi. Âmidî, Hz. Peygamber'in cinlerle buluştuğu geceyi anlatan İbn Mes'ûd (ö. 32/652) ile Hz. Peygamber arasında geçen bir konuşmada Hz. Peygamber'in kullandığı ifadeyi bu konuya örnek vermiştir: Hz. Peygamber'in İbn Mes'ud'a; "mataranda ne var?" diye sormuş, o da "nebiz var" deyinde Hz. Peygamber; "ثَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ": Temiz bir meyve ve temiz bir su"<sup>558</sup> buyurmuş ve matarada bulunan nebiz ile abdest almıştır. Hz. Peygamber'in suyun temiz olduğunu ifade ederken hurmanın temiz oluşunu da ifade etmesi, nebiz ile abdest almanın caiz olduğunu vurgulamak içindir. Aksi halde bu vasfı dile getirmesinin bir faydası kalmaz.<sup>559</sup>

---

ikincisi ise beyânı ihtiyaç zamanından tehir etmektir. Birincisinin hem aklen caiz olduğu hem de gerçekleştiği konusunda tüm usûlcüler arasında mutabakat bulunmaktadır. İkinci kısım ise kelami bir mesele olan insanın güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutulmasının caiz olup olmadığı konusu ile irtibatlıdır. Mu'tezile, insanın güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutulmasının aklen caiz olmadığını, bununla bağlantılı olarak beyânı ihtiyaç zamanından ertelemenin aklen caiz olmadığını iddia ederken, ehl-i sünnet usûlcüleri her iki durumun aklen caiz olduğunu savunmaktadırlar. Bununla birlikte her iki grup böyle bir hitabın dinde hiç meydana gelmediğini hususunda hemfikirdirler. Geniş bilgi için bkz: Hîtû, *el-Vecîz*, 225-226.

<sup>557</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1736-1737.

<sup>558</sup> Ebû Dâvûd, Tahâret, 42.

<sup>559</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 300; Gazâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 41; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 150; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1737. Ebû Hanîfe yukarıdaki hadise dayanarak nebiz ile abdest alınabileceği hükmüne varırken, İmam Malik, Ebû Yusuf, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in de aralarında bulunduğu cumhur "...eğer su bulamazsanız temiz toprak ile teyemmüm yapın..." (Mâide 5/6) ayeti ve "Temiz toprak, su bulamayan Müslümanın on yıl abdest suyudur" (Ebû Dâvûd, Tahâret, 120) hadisine dayanarak nebiz ile abdesti caiz görmez. Bkz: Ebû İshak İbrahim Eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi Fıkhî'l-İmami's-Şâfiî*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî (Bejrût: Dâru'l-Kalem, 2001), 1: 41; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Şerhu Bidâyeti'l-Müctehid ve Nihâyeti'l-Müktasîd*, thk. Abdullah el-Abâdî (Kahire: Dâru's-Selâm, 1995), 1: 76-77. İki tarafın delilleri ve bu konudaki tartışmalar için bkz: Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1: 199-226.

2) Sorulan soruya Şâri'in, uygun bir karşı soru yönelterek hüküm ile birlikte bir vasfı zikredip cevaplama yoluyla illeti beyân etmesi. Âmidî, Hz. Peygamber'in yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satışının caiz olup olmadığını soran sahâbeye verdiği cevabı bu konuya örnek olarak zikretmiştir. Bu soruya cevap olarak Hz. Peygamber; “أَيَنْقُصُ الرُّطْبُ إِذَا يَبَسَ: Yaş hurma kuruduğu zaman azalır mı?” şeklinde bir soruyla mukabelede bulunmuş, onlar da “evet” cevabını verince O; “فَلَا إِذَا: O zaman olmaz” biçiminde cevaplamıştır.<sup>560</sup> “Noksanlık” vasfı, yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satılamayacağını illetidir.<sup>561</sup>

Bu ta'lîlin cevapta bulunan “ف” edatının “إِذَا” edatı ile birleşmesinden de anlaşılabilirliğini ifade eden Âmidî, ancak bu edatların yokluğu takdir edilse yine de hükmün ilgili vasfı ile ta'lîl edildiğinin anlaşılacağını öne sürmektedir. Yani yukarıdaki hadiste Hz. Peygamber “ف” ve “إِذَا” edatlarını kullanmayıp “yaş hurma kuruduğu zaman azalıyorsa kuru hurmayla takası caiz olmaz” şeklinde hükmü açıklasaydı yine de “noksanlık” vasfı illet olarak kabul edilecekti. Çünkü Hz. Peygamber tarafından bir hükmün bir vasfı ile birlikte dile getirilmesi, o hüküm ile o vasfı arasında bir ilişkinin bulunduğunu gösterir. Âmidî'ye göre, bu hükmün soru şeklinde dile getirilip getirilmemesi arasında herhangi bir fark yoktur. Şayet aralarında bir ilişkinin varlığı kabul edilmezse bu vasfın zikri anlamsızlaşacak ve Hz. Peygamber'in anlamsız bir cümle kurduğu sonucu çıkabilecektir. Bunun da kabul edilememesi ortadadır.<sup>562</sup>

3) Sorulan soruya Şâri'in, benzer bir vasfı ve hükmü içeren bir soruyla karşılık vermesi yoluyla illeti beyân etmesi. Sorulan bir soruya Hz. Peygamber'in doğrudan ya da uygun bir soruyla cevap verme yerine, benzer bir soru sorarak cevap vermesidir. Bunu yaparken bir hüküm ile birlikte bir vasfı dile getirmesi, ilgili vasfın hükme illet olduğunu ispat eder. Hz. Peygamber, bu yöntemle hem iki meselenin hükmünü açıklamış hem de bu hükümlerin illetlerini ortaya koymuş oluyor. Âmidî, ölen babasının yerine hac yapmasının geçerli olup olmadığını soran bir kadın sahâbîye Hz. Peygamber'in verdiği cevabı bu usûlî kurala örnek olarak zikretmiştir. Hz. Peygamber bu kadına; “Babanın

<sup>560</sup> Buhârî, Müsakât 17, Müslim, Buyû' 14; Ebû Dâvûd Buyû' 19.

<sup>561</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1737-1738.

<sup>562</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1738.

borcu olsaydı onu öder miydin?” şeklinde bir soru sormuş, kadın da “evet” cevabını verince Hz. Peygamber; “Allah’a olan borç ödenmeye daha layıktır.” buyurmuştur.<sup>563</sup> Bu örnekte kadın bedel haccını sormuş Hz. Peygamber ise kişilere olan borca yönelik bir soru sormuştur. Borç olması itibariyle hac borcunu, insan borcunun eşdeğeri olduğu için Hz. Peygamber, sorulan soruya dengi bir soruyla cevap vermiştir. Soruya cevap verirken aynı zamanda meselenin hükmünü de beyân etmiştir. Aksi halde sorunun zikri abes olmuş olurdu.<sup>564</sup>

Âmidî, vakanın benzerinin kendisine terettüp eden hükme illet olmasından, sorulan vakanın da o hükmün benzerinin illeti olması lazım geleceğini ifade etmektedir. Zira ikisi borç olmaları yönüyle ortak noktaları bulunmaktadır. Bu gibi konularda sanki hem asıl hem aslın illeti hem de kendisine işaret edilen illet vasıtasıyla sorulan konunun ilhakının sıhhatine tenbîh olduğu için, usûlcüler tarafından kıyâsın aslına tenbîh şeklinde nitelendirilmiştir.<sup>565</sup>

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Gazâlî ve Râzî gibi bazı usûlcüler, Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e oruçlu olan kişinin eşini öpmesinin orucunu bozup bozmayacağı ile ilgili sorusu ve Hz. Peygamber'in verdiği cevabı bu konuya örnek vermişlerdir. Hz. Ömer'in bu sorusunu Hz. Peygamber; “sen mazmaza yapmaz mısın?” şeklinde bir soruyla cevaplamıştır. Adı geçen usûlcüler burada Hz. Peygamber'e bir sorunun sorulduğunu onun da bu soruya doğrudan ve uygun bir soruyla değil, benzer bir soruyla cevap verdiğini, bu cevapta hükmü yalın olarak değil, bir vasıfla birlikte dile getirdiğini ifade etmektedirler. Adı geçen usûlcülere göre, Onun, sorulan soruya benzer olan bir meselenin hükmünü soru şeklinde bildirmesi ve benzerlik yönlerine işaret etmesi ile ikisi arasındaki ortak yönün (veçh-i şebih) hükmün illeti olduğunu bildirmektedir. Yani Hz. Peygamber bu yöntemle orucun mazmaza ve öpmeyle bozulmayacağını ifade etmiştir.<sup>566</sup>

Âmidî, isim tasrih etmeden bazı usûlcüler şeklinde bir ifade kullanarak bu konu ile ilgili böyle bir örneğin zikredildiğini ancak bu örneğin bu konuya örnek teşkil edemeyeceğini ifade ederek adı geçen usûlcülere eleştiride bulunmuştur. Ona göre Hz.

<sup>563</sup> İbn Mace, Hacc, 11.

<sup>564</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 1738-1739.

<sup>565</sup> Gazâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 45; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1739; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 869.

<sup>566</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 774-778; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 300; Gazâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 44; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 151-152; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3273.

Ömer, cinsel ilişkiye sebep olacağı düşüncesinden hareketle öpmenin orucu bozacağını zannedince Hz. Peygamber, mazmazayı zikrederek onun bu zannının yersizliğini (nakz) bildirmiştir. Zira mazmaza, orucu bozan bir durum değil, orucu bozan içme eyleminin bir mukaddimesidir. Âmidî'ye göre, orucun bozulmamasını, mazmazanın fesadın mukaddimesi ile ta'lîle bir tenbîh olarak kabulü doğru değildir.<sup>567</sup>

Âmidî, iki sebepten dolayı bunun ta'lîl olmadığını düşünmektedir: İlki; öpme ve mazmazanın orucun bozulmasına mukaddime olmalarında iftara mâni herhangi bir durumun tahayyülü söz konusu değildir. Bilakis bunun amacı, orucun bozulmadığını bildirmektir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in zikrettiği şeyin ta'lîl değil nakz olması daha doğrudur. İkincisi, asıl olan cevabın sorudan ne fazla ne de eksik olması; ona mutabık olmasıdır. Cevabın fazla olmasının bir amacı bulunmamaktadır. Eksik olması ise, soru soranın maksadının ihlali söz konusu olur. Hz. Ömer, öpmenin orucu bozup bozmayacağını sormuştur. Buna en uygun cevap, bozulup ya da bozulmayacağına delalet eden cevaptır. Öpmenin orucun bozulmamasına illet olması, sorulan bir soru değildir. Dolayısıyla buna delalet eden bir lafız soruya mutabık olamaz. Ancak nakz böyle değildir. Öpmenin orucu bozmayacağını nakz ile gerçekleşir. Bu durumda soru ile cevap uyum içinde olur.<sup>568</sup>

Âmidî'nin bunu bir ta'lîl olarak değil, nakz olarak kabul etmesinin asıl nedeni, Hz. Ömer'in soruyu sorarken sorunun cevabı ile ilgili belli bir kanaate sahip olmasıdır. Âmidî'nin geri kalan açıklamaları bu düşünceyi pekiştirmek ibarettir. Ancak Hz. Ömer'in böyle bir kanaate sahip olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Kaldı ki, onun böyle bir kanaate sahip olması, Hz. Peygamber'in verdiği cevabın ta'lîle delalet etmesine mâni de değildir. Üstelik Hz. Peygamber'in verdiği cevabın hem nakz hem de ta'lîl olarak kabul edilmesinin önünde herhangi bir engel de bulunmamaktadır. Geriye ademî hükmün, sübûtî vasıf ile ta'lîli meselesi kalmaktadır. Âmidî'nin bu konudaki kanaati de olumludur.<sup>569</sup> Dolayısıyla onun Hz. Ömer'in sorduğu soru ile Hz. Peygamber'in soru

<sup>567</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1939-1740. İbn Hâcib de Âmidî ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Bkz: İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1075-1076.

<sup>568</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1740.

<sup>569</sup> Ademî hükmün, sübûtî vasıf ile ta'lîli meselesi bir önceki bölümde ele alınmıştır.



sorarak bildirdiği hükmü, illet-ma'lûl şeklinde değil, nakz olarak değerlendirmesi pek isabetli gözükmemektedir.

4. Şâri'in, iki hükmü, zikrettiği bir vasıf ile birbirinden ayırarak illeti beyân etmesi. Böyle bir husus, bu vasfın iki durumun hüküm bakımından birbirlerinden ayrılmasının illeti olduğunu bildirir. Bu vasıf illet olarak kabul edilmezse, zikredilmesinin bir manası kalmaz. Bu da Şâri'in konumuyla bağdaşmaz. Âmidî'nin de aralarında bulunduğu usûlcüler bu konuyu iki kısma ayırarak ayırmışlardır:

a) İki durumun hükmü aynı nassta değil, farklı naslarda zikredilmesi. Âmidî, buna, “(Mûrisini öldüren) kat'îl mirasçı olamaz”<sup>570</sup> hadisini örnek göstermiştir. Bu hadiste, kat'îlin mirasçı olamayacağı hükmü ile birlikte ism-i fail olan kâtil sîgasının delalet ettiği katl vasfı ile dile getirilmektedir. Bu vasıf, mûrisini öldüren mirasçılar ile mûrisini öldürmeyenlerin mirasçıların miras hükmünde aynı olmadıklarını ortaya koymaktadır. Ancak bu hükümlerden birisi (mûrisini öldüren kat'îlin miras alamayacağı) buradaki nassta zikredilirken, diğeri (mûrisini öldürmeyen kişilerin miras alacakları) başka naslarda zikredilmiştir.<sup>571</sup>

b) Her iki durumun hükmü aynı nassta zikredilmesi. Bu kısım şart-ceza, gaye, istisna, istidrak, isti'nâf şeklinde farklı suretlerde gerçekleşir. Örneğin; “Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, hurma hurmayla, tuz tuzla misli misline eşit ölçüde ve peşin takas edilmelidir. Cinsler farklı olursa, peşin olması şartıyla istediğiniz gibi mübadele edebilirsiniz.”<sup>572</sup> hadisinde şart-ceza lafızları; “*Kadınların aybaşı hali geçinceye kadar onlara yaklaşmayın*”<sup>573</sup> ayetinde gaye ifaden “hattâ” edatın kullanımı; “*Eğer Mehirlərini kararlaştırdıktan sonra henüz kendilerine dokunmadan onları boşarsanız, bu durumda mihrin yarısını vermelisiniz. Ancak kadın vazgeçerse yahut nikâh bağı elinde olan bağışlarsa, o zaman bu başka.*”<sup>574</sup> ayetinde istisna edatı “illâ”; “*Allah, dil alışkanlığı sebebiyle ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutmaz. Fakat yapacağınız işleri pekiştirmek için bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı sorumlu*

<sup>570</sup> Tirmizî, Ferâiz, 17.

<sup>571</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 778; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 300-301; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 152; Âmidî, *el-İhkâm*, 1741; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1077; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3275; Kârâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 302; İsnvî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 850.

<sup>572</sup> Müslim, Müsakat, 81. Ebu Davud, Buyu' 12.

<sup>573</sup> Bakara 2/222.

<sup>574</sup> Bakara 2/237.

tutar.”<sup>575</sup> ayetinde istidrak edatı “lâkinne” ve “Piyade için bir pay, süvari için üç pay vardır.”<sup>576</sup> hadisinde isti'nâf (bir şeyi sıfatlarından birisiyle zikrettikten sonra başka bir şeyi bir sıfatı zikredilmesi) yoluyla bir vasıf zikredilerek iki husus hükümde birbirinden ayrılmış ve zikredilen vasıf, iki hususun hükümde birbirlerinden ayrılmasının illeti olarak kabul edilmiştir.<sup>577</sup>

5. Herhangi bir konuda hükmü vazedan Şâri'in, hükmün illeti olarak takdir edilmezse onunla hiçbir bağlantısı kurulamayacak bir vasfı zikretmesi yoluyla illeti beyân etmesi. Âmidî'ye göre şayet böyle bir vasıf illet olarak kabul edilmezse kelâmın içinde anlamsız kalır. Böyle bir şeyin Şâri'ye nispeti caiz değildir. Dolayısıyla bu durumdaki bir vasfın, bulunduğu kelâmın içinde hükmün illeti olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Âmidî, Cuma suresinin 9. ayetini bu usûl kuralına örnek olarak zikretmiştir. “*Ey İman edenler! Cuma günü namaza çağrıldığınızda Allah'ın zikrine (namaz) koşun ve alışverişi bırakın*” şeklindeki bu ayet, alışverişin hükmünü değil, Cuma'nın hükmünü beyân etmek için sevk edilmiştir. Bu amaçla inzal olan bu ayetteki “alışverişi bırakın” cümlesi (vasıf) şayet Cuma namazı ile bir ilişkisi kurulmazsa anlamsız kalır. Bu sebeple alışverişin yasaklanması, vacip olan Cuma namazına engel oluşuna illet olarak kabul edilmiştir. Yani Cuma saatinde alışveriş ile meşgul olmak kişiyi cumaya gitmesinden alıkoyduğu için yasaklanmıştır. Aksi halde Cuma namazıyla ilişkisi bulunmayan bir cümleye dönüşür. Bu da kelâmın sahibi olan Allah'a yaraşır bir husus değildir.<sup>578</sup>

6. Şâri'in, hüküm ile birlikte münâsip bir vasfı zikretmesi yoluyla illeti beyân etmesi. Âmidî buna örnek olarak; “Hâkim öfkeliyken hüküm vermesin”<sup>579</sup> hadisini zikretmiştir. Burada hükümle birlikte “öfke hali” vasfının beyân edilmesi bu vasfın, hüküm vermekten menedilmenin illeti olduğunu bildirmektedir. Çünkü öfkede düşünce karışıklığı söz konusudur. Sözelimi “âlîme saygı göster, cahile saygı gösterme” cümlesinde saygı göstermenin münâsip bir vasıf olan “ilim” niteliğine, saygı

<sup>575</sup> Mâide 4/89.

<sup>576</sup> İbn Mâce, Cihâd, 36.

<sup>577</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 779; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 153-154; Âmidî, *el-İhkâm*, 1741; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3276; İsnvî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 851.

<sup>578</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 779-780; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 154; Âmidî, *el-İhkâm*, 1742; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 869. Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3276-3277; İsnvî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 851.

<sup>579</sup> Buhâri, *Ahkâm*, 13; Müslim, *Akdiye*, 16; Ebû Dâvûd, *Akdiye*, 9; Tirmizî, *Ahkâm*, 7.

göstermemenin ise uygun olan “cehalet” vasfına bağlanmıştır. Bu durumda ilmin, saygı göstermenin illeti, cehaletin ise saygı göstermemenin illeti olduğu anlaşılmış olur.<sup>580</sup>

Âmidî’ye göre, Şâri’ tarafından hüküm ile birlikte zikredilen vasfın illet olduğu iki sebeple kabul edilir. Bunlardan ilki, Şâri’in münâsip vasıfları itibara almak şeklinde bir âdetinin bulunmasıdır. Onun kelâmında hükmün münâsip bir vasıfla birlikte zikredilmesi bu vasfı itibara aldığına dair güçlü kanaat (zann-ı gâlib) oluşturur. İkicisi ise, Şâri’in hiçbir hükmünün hikmetten yoksun olmamasıdır. Hükümlerde maslahatın bulunması Şâri’ye vacip olması değil, hükümlerin incelenmesiyle (nazar) bilinen bir husustur. Yani Şâri’in hükümleri incelendiğinde hükümlerin konuluşunda onun alışılmış âdetinin insanların maslahatını temin etmek olduğu görülecektir. Hüküm ile birlikte zikredilen vasfın illet olmadığına dair harici bir delil bulunmadığı sürece, hükme illet olduğu zann-ı gâlib ile kabul edilecektir. Delil bulunduğunda ise o neyi gerekiyorsa ona göre hareket edilecektir. Örneğin yukarıda geçen hadis, zahiri manası ile mutlak öfkenin illet olduğuna delalet etmektedir. Ancak az bir öfkeyle hüküm vermenin caiz oluşu, mutlak öfkenin illet olmadığına, hüküm vermeye engel (illet) olan öfkenin kapsamlı bir düşünme ve incelemeye engel olan öfke olduğuna delalet etmektedir. Yani harici delilden dolayı mutlak öfke değil, mukayyet öfke illet olarak kabul edilmektedir.<sup>581</sup>

Âmidî, tenbîh ve îmâ’ yoluyla illeti beyân etmeyi bu şekilde ortaya koyduktan sonra bu yolun tüm kısımları ile ilişkisi bulunan iki meseleyi ele almıştır: İlki; tenbîh ve îmâ’ yolu ile beyân edilen vasfın illet olması için hükme münâsip olmasının şart olup olmadığı, ikincisi ise nassta yalnızca vasfın zikredilip hükmün istinbât yolu ile elde edilmesi halinde illetin îmâ’ yolu ile beyân edilip edilmediği meselesidir.

### 1.2.2.1 İlet ile Hüküm Arasında Münâsebet

Îmâ’ ve tenbîh yoluyla beyân edilen herhangi bir vasfın illet kabul edilebilmesi için hüküm ile aralarında bir münâsebetin bulunması zorunlu mudur, yoksa salt îmâ’ yeterli midir? Başka bir ifadeyle tenbîh ve îmâ’ yoluyla belirlenen mansûs bir vasfın hükme medar olması için ilave olarak hükmün konuluşuna uygun olduğuna bakılır mı? Yoksa

<sup>580</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1742; Âmidî, *Muntehe’s-Sûl*, 2: 870.

<sup>581</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1743; Âmidî, *Muntehe’s-Sûl*, 2: 870.

nassın îâmâsı illet olması için yeterli midir? Örneğin “من مس ذكره فليتوضأ” *Cinsel organına dokunan abdest alsın*”<sup>582</sup> hadisinde hükmün başında bulunan “fa” edatı bu hükmün bağlandığı vasfın, yani cinsel organa dokunmanın, hükmün illeti olduğunu belirlemektedir. Bu şekilde îmâ’ yöntemi ile beyân edilen bu vasfın illet olarak kabulü için ayrıca cinsel organa dokunma ile abdestin bozulması arasında bir uyumun bulunup bulunmadığına bakmak gerekir mi?

Âmidî’nin de belirttiği gibi bu hususta usûlcüler arasında farklı görüşler bulunmaktadır.<sup>583</sup> Bir kısmı îmâ’ yoluyla beyân edilen vasfın illet olabilmesi için hükme uygun bir vasıf olmasını şart koşarken diğer bir kısmı ise böyle bir şartı ileri sürmeyip îmâ’ ile tespiti yeterli görmektedir. Âmidî, birinci görüşü savunanların kim olduğuna değinmezken ikinci görüşün Gazâlî ve ona tabi olanlar tarafından savunulduğunu ifade etmektedir.<sup>584</sup>

Âmidî, bu görüşleri aktardıktan sonra üçüncü bir görüşü savunmuştur. Buna göre münâsebet, yalnızca yukarıda geçen îmânın altıncı kısmı için şattır. Yani ta’lîl, hükmün münâsîp bir vasıf ile birlikte zikredilmesine dayanıyorsa münâsebet şattır.<sup>585</sup> Çünkü bu durumda münâsebet anlaşılmadan ta’lîlin anlaşılması mümkün değildir. Zaten münâsebetin şart koşulduğu yerde bulunmaması, bir tenakuzdur. Geriye kalan beş kısım da ise îmâ’ yeterlidir. Buralarda münâsebetin bulunmaması, ta’lîle engel değildir. Çünkü illet burada bâis manasında değil, emâre ve alâmet manasındadır.<sup>586</sup> Âmidî, illetin hükme emâre oluşunu şu örnek üzerinden aktarmaktadır: Örneğin, “cahile saygı göster, âlime saygı gösterme” şeklinde bir cümlenin kurulması caizdir. Çünkü cehaletin saygıya, ilmin

<sup>582</sup> Tirmizî, Tahâret, 82.

<sup>583</sup> İcî ve Tacuddîn es-Sübkî, bu konuda tartışmanın, münâsebetin açıkça görülüp görülmemesi ile ilgili olduğunu ifade etmektedirler. Yoksa hakikatte (nefsu’l-emr) münâsebetin var olduğuna dair herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Zira hükümlerin hikmetten hali olmadığı konusunda usûlcüler arasında fikir birliği bulunmaktadır. Bkz: Sübkî, *Refu’l-Hâcib*, 4: 324; İcî, *Şerhu’l-Adud*, 2: 801.

<sup>584</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1744. Ahmet el-Gürânî ve İbn Hâcib’in Mutasarımı doktora tezi olarak tahkik eden Nezîr Hamadu bir kısım usûlcü, Gazâlî’nin îmâ’ ile tespit edilen vasfın illet olarak kabul edilebilmesi için münâsîp olmasını şart koştuğunu ileri sürmüş ve Âmidî’yi, Gazâlî’ye yanlış görüş nispet etmekle suçlamışlardır. Bkz: Gürânî, *ed-Düreru’l-Lavâmi*, 3: 278; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1078-1079 (tahkik kısmı). Hamâdu’nun kaynak gösterdiği *Şifâu’l-Gâlîl*’in ilgili sayfasında tam aksi bilgiler bulunmaktadır. Bkz: Gazâlî, *Şifâu’l-Gâlîl*, 47. Ancak Gazâlî, *el-Mustasfâ* ile illete tahsis ettiği *Şifâu’l-Gâlîl* isimli eserlerinde îmâda münâsebetin şart olmadığını sarahaten ifade etmekle kalmamış, bunu birkaç örnekle ortaya koymaya çalışmıştır. Bkz: Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 300-301; Gazâlî, *Şifâu’l-Gâlîl*, 47-48.

<sup>585</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1745; Âmidî, *Muntehe’s-Sûl*, 2: 871; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1078.

<sup>586</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1745; Âmidî, *Muntehe’s-Sûl*, 2: 871.

ise saygısızlığa alâmet olması imkânsız değildir. Ancak bâis olmaları imkânsızdır. Yani cehalet, saygı gösterme hükmüne; ilim ise saygı göstermeme hükmüne emâre olabilir ancak hükmün konuluş gerekçesini teşkil edemezler. Başka bir ifadeyle kişiye saygı gösterme cehaleti sebebiyle, saygısızlık yapma ilmi sebebiyle emredilmiyor. Yani bu cümleyi kuran kişinin bununla amaçladığı ve hedeflediği (bâis) bu değildir. Aksine cahile saygı; dindarlığı, ahlakı ve cesareti gibi özellikler yönüyledir. Âlime saygısızlık ise fasıklığı, kötü ahlakı ve cimriliği cihetiyledir. Bu yönler, hikmeti içerdiği için hükmü koyan tarafından kastedilen manasında bâistirler.<sup>587</sup> Hatırlanacağı üzere Âmidî, bâis kavramını; “Şârî” tarafından kastedilen ve kullara dönük bir hikmeti (maslahat) kapsayan vasıf” şeklinde tanımlamıştı.<sup>588</sup>

Her görüş sahibi iddiasını ispatlamak için bazı deliller ileri sürmüştür. Âmidî, yalnızca îmâ’ yoluyla belirlenen bir vasfın illet olması için ayrıca münâsebet olması gerektiğini savunan usûlcülerin delillerini zikretmiştir. Bu görüş sahipleri iki delil ile bu iddialarını ispatlamaya çalışmışlardır:

1) Şârî’in tasarruflarının çoğu, akıllı ve örf ehlinin tasarrufuna uygundur. Onların tasarrufları da hikmeti ve aklın kaziyesini aşmamaktadır. Bunlar, münâsebet olmaksızın hükmün vasfa terettüp edilmesinden ta’lîli anlamazlar. Örneğin onlar, birisinin başkasına; “cahile saygı göster, âlime saygı gösterme” şekline bir talimat verdiğini görseler bundan cehaletin saygıya, ilmin saygısızlığa illet olduğunu anlamazlar. Aksine saygıyı gerektiren bir vasıftan dolayı cahile saygının emredildiği, âlime ise saygısızlığı gerektiren bir vasıf sebebiyle saygısızlığın emredildiğini anlarlar. Dolayısıyla münâsebet olmadan hükmün vasfa terettübü ilgili vasfın illet olduğunu ortaya koymamaktadır.<sup>589</sup>

2) Şer’î hükümlerin maslahat ve hikmetten ari olmadığına dair fukaha arasında görüş birliği bulunmaktadır. Bu hikmet ve maslahat ya Mu’tezile’nin iddia ettiği gibi vücûb yoluyla ya da Eş’arîlerin dediği tefaddül yoluyla. Hikmetin açık ya da gizli olması arasında bir fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla hüküm ile arasında münâsebet bulunmayan vasfın varlığı ile hükmün konulmasına maslahat terettüp etmiyorsa, böyle bir vasfın illet olması sahih olmaz. Aksi halde maslahattan yoksun bir hükmün konulması

<sup>587</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1745; Âmidî, *Muntehe’s-Sûl*, 2: 871

<sup>588</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1647.

<sup>589</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1744; Zühayr, *Usûlu’l-Fıkh*, 4: 64.

lazım gelir. Dolayısıyla hüküm ile aralarında herhangi bir münâsebetin veya münâsebet izleniminin bulunmadığı kesin olarak bilinen bir vasf ile hüküm ta'lîl edilemez.<sup>590</sup> Âmidî, aktardığı bu iki delil ile ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.

Aslında bu konu, illetin tanımı ile ilgi bir konudur. Daha doğru bir ifadeyle; illet ile ilgili yapılan tanımlar, bu konudaki anlayışların bir sonucudur. Tutarlılık açısından bu iki konudaki anlayışların birbirleriyle uyumlu olması gerekmektedir. Dolayısıyla illeti; muarrif/emâre/alâmet şeklinde tanımlayanların, îmâ' yoluyla beyân edilen vasfı ta'lîl için yeterli görmeleri, ayrıca hüküm ile aralarında münâsebeti şart koşmamaları gerekmektedir. İletti, mûcib/müessir/bâis olarak anlayanların ise îmâyi yeterli bulmayıp münâsebeti de tespit etmeleri icap etmektedir.<sup>591</sup>

### 1.2.2.2. İlet ile Hüküm Arasında Mülâzemet

Beyân şekline göre illet nassta üç şekilde yer alır: Birincisi hükmün ve vasfın nassta birlikte zikredilmesidir. Yukarıda îmâ'nın tüm kısımlarında zikredilen misaller buna örnek teşkil etmektedir. İkincisi; nassta illet olan vasfın zikredilip hükmün vasfın lazımı şeklinde ortaya çıkmasıdır. “Allah, alışverişi helal, faizi haram kıldı”<sup>592</sup> ayetinde “alışverişin helalliği” bir vasf olarak zikredilmiş, alışverişin geçerli oluş (sahih) hükmü ise bu vasfın ayrılmazı (lazım) olarak istinbât ile elde edilmiştir. Başka bir ifadeyle nassta zikredilen alışverişin helalliği vasfı, onun geçerli olması hükmünü gerektirmektedir. Üçüncüsü ise; hükmün nassta beyân edilip vasfın istinbât ile tespit edilmesidir. Fıkıhtaki illet ile hükümlerin çoğu bu şekildedir. Fazlalık faizi hükmü beyân edilip illeti hükümden elde edilmesi bakımından bu türün örneğidir. Aşağıda illetin istinbât ile tespit edilmesi konusunda bu husus genişçe ele alınacaktır. Birinci kısmın îmâ' olduğu, üçüncü kısmın ise îmâ' olmadığı konusunda usûlcüler arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. İkinci kısmın ise îmâ' olup olmadığı hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Âmidî, bu konudaki ihtilafa işaret ettikten sonra muhakkik usûlcülerin bunu îmâ' olarak kabul ettiklerini, doğru olan görüşün de bu görüş olduğunu ifade etmektedir.<sup>593</sup>

<sup>590</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1744; Züheyr, *Usûlu'l-Fıkh*, 4: 64.

<sup>591</sup> Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi*, 3: 279.

<sup>592</sup> Bakara 2/275.

<sup>593</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1746-1747.

Âmidî, lazım-melzûm ilişkisinden hareketle bu yolun bir îmâ' yolu olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre, melzûm, lazımı gerektirir ancak lazım melzûmu gerektirmez. İllet melzûmdur hüküm ise lazımdır. Zira hüküm, illetsiz olabilir ancak illet hükümsüz olamaz. Başka bir ifadeyle bir şeyin melzûmunu ispatlamak, lazımının ispatını gerektirirken bir şeyin lazımını ispatlamak, melzûmunun ispatını gerektirmemektedir. Bu kuralı “Allah, alışverişi helal, faizi haram kıldı” ayetine tatbik edersek şöyle diyebiliriz: Alışverişin helal oluşu bir illettir ve bu illet de nassta zikredilmiştir. Hüküm ise, alışverişin geçerli olmasıdır. Şayet helal kılınan alışverişin geçerliliği kabul edilmezse, helal oluşunun bir faydası kalmaz. Bu durumda da helal kılınması abes olmuş olur. Abes de hoş olmayan bir şeydir. Hoş olmayan şey de helal kılınmaz. Yani alışverişin helalliyi doğal olarak onun geçerliliğini gerektirmektedir. Başka bir tabirle melzûm olan alışverişin helalliyi, lazım olan alışverişin geçerliliğini gerektirmektedir. Aralarındaki bu zorunlu ilişkiden dolayı, ikisinin nasata birlikte bulunduğu kabul edilir. Bu sebeple, nassta var olma yolları farklılık gösterse de nassta bulunma açısından eşittirler.<sup>594</sup>

Vasfın nassta bulunup hükmün istinbât edilmesi ile hükmün nassta bulunup vasfın istinbât edilmesinin aynı olduğunu, başka bir ifadeyle hükmün müstanbat, illetin mansûs olması ile illetin müstanbat, hükmün mansûs olmasının eşit düzeyde olduğunu, dolayısıyla ikincisi nasıl ki îmâ' sayılmıyorsa birincisi de îmâ' sayılmayacağını iddia edenlere Âmidî, lazım-melzûm ilişkisini hatırlatarak cevap vermiştir. Hüküm lazım, müstanbat illet ise melzûmdur. Lazım, melzûmu gerektirmez. Fakat melzûm lazımı gerektirir.<sup>595</sup>

Âmidî; îmâ' yoluyla illeti beyân etmede geçerli olan kuralı hatırlatarak bu konuyu sonlandırmıştır. Bu kurala göre, vasıf ya hüküm ile birlikte nassta zikredilmelidir ya da nassta medlulünden lazım gelmelidir. Bu iki husus da müstanbat illet için söz konusu değildir. Ancak geçerlilik ile birlikte helallik örneğinde olduğu gibi illetin mansûs, hükmün ise müstanbat olduğu durumlarda vasıf nassta zikredilmektedir.<sup>596</sup>

Bu konudaki görüş ayrılığı, bazı usûlcüler tarafından lafzi olarak değerlendirilse de illetlerin teâruzunda bir tercih sebebi olarak kullanılması lafzi olmadığını göstermektedir.

<sup>594</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1747; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 872.

<sup>595</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1747.

<sup>596</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1747.

Bunu îmâ' kabul edenler böyle bir illet ile müstanbat illetin teâruzu durumunda bunu bir tercih aracı olarak kullanırken, îmâ' kabul etmeyenler ise böyle bir tercih yöntemini kullanmamaktadırlar.

### 1.3. İletin Sebr ve Taksîm Yöntemi ile Tespiti

İlet olacak vasıf, icma', nass veya ictihâd ile belirlenmektedir. İlk ikisi yukarıda açıklanmıştır. İctihâd ile belirleme yöntemleri kendi aralarında sebr-taksîm, münâsebet, şebeh, tard-aks ve tenkîhu'l-menât gibi farklı kısımlara ayrılmaktadır. Bunun ele alınış sırası hususunda usûlcüler arasında farklılık bulunmaktadır. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Cüveynî, Râzî, Kârâfî ve Safiyuddîn el-Hindî gibi bazıları ilk önce münâsebeti ele alırken, Gazâlî, Âmidî, İbn Hâcib ve İbn Sübkî gibi bir kısmı ise önce sebr ve taksimi ele almışlardır. Âmidî, ictihâd ile illet tespit etme yöntemleri içerisinde sebr ve taksimi en güçlü kabul etmektedir. Ona göre teâruz halindeki illetlerden biri sebr ve taksim diğeri münâsebet yöntemiyle tespit edilmişse, sebr ve taksim ile tespit edilen münâsebet ile tespit edilene tercih edilir.<sup>597</sup>

#### 1.3.1. Sebr ve Taksim Tanımı

Sözlükte “asıl, renk, şekil, görüntü, denemek, incelemek, ölçüp takdir etmek”<sup>598</sup> anlamındaki sebr ile “bölüp parçalara ayırmak”<sup>599</sup> manasına gelen taksim kelimelerinden oluşan sebr ve taksim, bir kavram olarak fıkıh usûlü ilminde; illet olabilecek vasıfları tespit edip ardından eleyip bir tanesini bırakmak suretiyle illeti tespit etme faaliyetidir. Daha açık bir ifadeyle; taksim, nassta hükmü ortaya konulan meselenin illetini tespit etmek için ta'lile esas teşkil edebilecek tüm vasıfları tek tek tespit etmek, sebr ise tespit edilen ve illet olmaya aday olan vasıflar içerisinde hangilerinin illet olamayacaklarını

<sup>597</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2274. Âmidî, bu görüşünü asılda muâraza durumu ile temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre fer'in hükmü, asılda illeti tespit etmeye dayandığı gibi asılda illet olabilecek başka vasıfların bulunmamasına da (muâraza) dayanmaktadır. Sebr ve taksim yönteminde hem illetin tespiti yapılmakta hem de asılda illet olabilecek başka vasfın bulunmadığı da ortaya konulmaktadır. Fakat münâsebet yönteminde böyle bir şey söz konusu değildir. Bu sebeple sebr ve taksim münâsebetten daha güçlüdür. Âmidî, münâsebetin sebr ve taksimden daha güçlü olduğunu iddia edenler tarafından yapılabilecek muhtemel eleştirileri de ele alarak yanıtlamaya çalışmıştır. Bkz: Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2274-2276.

<sup>598</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 3: 1919-1920.

<sup>599</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5: 3628.



delilleriyle birlikte ortaya koyup eledikten sonra hangi vasfın illet olmaya elverişli olduğunu belirlemektir.<sup>600</sup>

Örneğin fazlalık faizinin illetini tespit etmek isteyen bir müctehid bu tür faizi yasaklayan nassta illet olabilecek ve olamayacak tüm vasıfları tespit edecektir. Söz gelimi müctehid, tartılan, ölçülen, yenilin, depolanan, gıda maddesi olan, mal olan gibi faizin yasaklanmasında etkisi olabilecek tüm özelliklileri belirleyecektir (taksim). Başka bir vasfın var olma ihtimali kalmadığına kanaat getirdikten sonra bu vasıfları tek tek inceleyemeye tabi tutup hükme uygun olmadığına kanaat getirdiklerini eleyecek ve devre dışı bırakılamayacak kadar güçlü olan vasfı illet olarak ortaya koyacaktır (sebr).<sup>601</sup>

Bir kısım usûlcü bu yöntem için yalnızca sebr kavramını kullanırken bir kısmı da yalnızca taksim kavramını kullanmıştır. Âmidî'nin de aralarında bulunduğu usûlcülerin çoğu her iki kavramı birlikte kullanmıştır. Muasır araştırmacılardan Abdülkerim en-Nemle (ö. 1435/2014), her iki kavramın birinin diğerine duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmadığı için birlikte kullanılmalılarının daha doğru olduğunu ifade etmektedir.<sup>602</sup>

### 1.3.2. Çeşitleri

Bazı usûlcüler tarafından sebr ve taksim, iki yönden ele alınmıştır. Birincisi, delil olup olmadığı, delil olarak kabul edilmesi durumunda, nasıl bir bilgi ifade ettiği başka bir ifadeyle hem taksimin (vasıfların belirlenmesi) hem de sebrin (vasıfların elenmesi) - özellikle ameli hükümlerde- yakîn ifade eden kat'î deliller ile ortaya konulmasının mümkün olup olmadığı, taksimin kat'îliği kabul edilmesi durumunda sebrin kat'îliğinin mümkün olup olmadığı, ikincisi ise belirlenen vasıfların elenmesinde hangi yöntemin kullanılacağıdır. Razî, Beydâvî ve Safiyuddîn el-Hindî gibi bir kısım usûlcü, bazı durumlarda yakîn, bazı durumlarda ise zann ifade ettiğini düşündükleri için sebr ve

<sup>600</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 35; Şirazî, *el-Lum'a*, 230; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 305; Gazâlî, *Şifâu'l-Ğalil*, 450-454; Gazâlî, *Menhûl*, 351; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 217-221; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1738-1739; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 873; Âmidî, *Ğâyetu'l-Emel*, 227; İbn Kudâme, *Ravdetü'n-Nâzır*, 2: 220-221; İbn Teymiyye v.dğr., *El-Müsevvede*, 2: 793-794; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1079-1081; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3361; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 802; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 325-326; İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 872-873; Sübkî, *el-İbhâc*, 3: 1560-1561; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 222-223; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2067; Sa'dî, *Mebâhisu'l-İlle*, 333; Abdurrahman Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'li)* (Konya: Serçuklu Üniversitesi SBE, Doktora, 2005), 185.

<sup>601</sup> İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 802; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2067-2068.

<sup>602</sup> Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2068.

taksimi hâsır/münhasır ve gayr-i münhâsır/münteşir şeklinde iki kısma ayırarak ele almışlardır.<sup>603</sup> Âmidî ve İbn Hâcib gibi bazı usûlcüler ise sebr ve taksimin yalnızca zann ifade ettiği kanaatine sahip olduklarından herhangi bir taksimatta bulunmamışlardır. Âmidî, fıkıh usûlüne dair kaleme aldığı eserlerinde sebr ve taksimin yakîn ifade edip etmediğine değinmemektedir. Ancak Kelâm ilmine tahsîs ettiği *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn* isimli esrinde bu konudaki düşüncelerini ifade etmiştir. Bu eserinde, “yakîn ifade ettiği zannedilen ancak yakîn ifade etmeyen deliller” şeklindeki bir başlık altında başka deliller ile birlikte sebr ve taksimi de ele almış, bu delilin yakîn değil zann ifade ettiğini belirtmiştir.<sup>604</sup>

1) Münhasır sebr ve taksim. Sebr ve taksimi münhasır ve münteşir şeklinde iki kısma ayıran usûlcülere göre münhasır sebr, nefiy ve ispat yoluyla illet olmaya elverişli tüm vasıfların tespit edilmesi, bu vasıfların dışında başka vasıfların var olabileceğine ihtimal verilmemesi; tüm illet adaylarının zikredilen vasıflara indirgenmesi (munhasır) suretiyle yapılmaktadır. Bu usûlcülere göre, bu yöntem hem aklî hem ameli konularda kullanılır.<sup>605</sup> Aklî münhasır sebre âlemin ezeli olup olmadığı konusu örnek olarak zikredilebilir. Buna göre, âlem ya kadîmdir (ezeli) ya da hâdistir (sonradan var edilmiş). Kadîm olması imkânsız olduğuna göre zorunlu olarak hâdistir. Ameli hükümlere ise, kişinin velisi bulunduğu kızı zorla evlendirmesi ile ilgili mesele zikredilebilir. Nefiy-ispat yoluyla gerçekleştirilen sebr işlemi sonunda illet olabilecek vasıfların tespitinde şu işlem basamakları takip edilir: Bu hüküm ya bir illete dayanmakta (muallel) ya da dayanmamaktadır. İkinci ihtimalin temelsiz olduğu icmâ ile sabit olduğuna göre, buradaki illet ya kızın küçük olması veya bekâr olması ya da başka bir özelliktir. Üçüncü ihtimal icmâ ile; birinci ihtimal ise nass ile geçersiz kalınmıştır.<sup>606</sup> Geriye bekâr olması

<sup>603</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 217-218; Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, 207-208; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3361.

<sup>604</sup> Âmidî, sebr ve taksim ile birlikte, istikrâ', delilin intifası ile hükmün intifasına hükmetmek, temsil kıyası, ferâset/delâlet kıyası, gâibin şahide kıyasını ve varlığı kendinse dayanan bir delil ile istidlalde bulunmak gibi konuları ele almış ve bunların bir kısmı zann ifade etse de hiç birinin yakîn ifade etmediğini ileri sürmüştür. Bkz: Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1: 208-214.

<sup>605</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 217.

<sup>606</sup> Bu konuda Hz. Peygamber'den şöyle bir hadis rivayet edilmiştir: “Dul kadın nefsi üzerinde velisinden daha fazla hak sahibidir.” Bkz: Müslim, Nikâh, 64-68; Ebû Dâvud, Nikâh, 26. Şafiiler, bu hadise dayanarak; velinin kızı zorla evlendirebilmesinin illeti, küçüklük olamayacağını ifade ederler. Şayet bu vasıf illet olsaydı, veli velayeti altında bulunan küçük dulları da zorla evlendirebilirdi. Mezkûr hadis bunu yasakladığına göre küçüklük vasfı, illet olmaya elverişli değildir. Bkz: Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 218; Mennûn, *Nibrâs*, 393.

(bakirelik) vasfı kalmaktadır. Görüldüğü gibi her iki örnekte vasıflar ikiye indirgenmiştir. Bu indirgeme işlemi birinci örnekte katî olan aklî delil ile ikinci örnekte ise katî olan icmâ delili ile gerçekleşmiştir.<sup>607</sup> Birinci örnekte hem muhtemel vasıfların zikredilen vasıflara indirgenmesi hem de vasıfların elenmesi icmâ ile belirlendiği için kesin bilgi (yakîn) ifade etmektedir. İkinci örnekte ise vasıfların inhisarı icmâ ile sabit olması ile birlikte onların elenmesi katî delil ile gerçekleşmediği için kesin bilgi değil, zann ifade etmektedir. Zaten küçüklük vasfının elenip bakirelik vasfının illet olarak belirlenmesi Şafiîler tarafından yapılmıştır. Hanefiler ise Şâfilerin tam tersine bakirelik vasfını eleyip küçüklük vasfını illet olarak tespit etmişlerdir.<sup>608</sup>

Münhasır yolla belirlenen vasıflar hem akli hem de ameli konularda illet olarak kabul edilir. Ancak akli konularda illet olarak kabul edilebilmesi için, illet olamayacak vasıfların elenmesinde kullanılan delillerin de katî olması gerekir. Ameli konularda geçerli olması için böyle bir şart bulunmamaktadır. Yani ameli konularda münhasır vasıf ile amel edilmesi için, muhtemel vasıflardan illet olmaya elverişli olanların elenmesinde kullanılan delillerin katî olması ile zannî olması arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Fakat ameli hükümlerde katî münhasır vasfın bulunup bulunmayacağı konusu ihtilaflıdır. Safiyuddîn el-Hindî, böyle bir vasfın ameli konularda çok zor bulunacağını ifade etmektedir. Münhasır yöntem fıkıh usûlü eserlerinde ele alınsa da daha çok kelâm ilminde kullanılan bir yöntemdir.<sup>609</sup>

2) Münteşir sebr ve taksim. Münteşir sebr ve taksim, münhasır sebr ve taksim tam tersi olarak, nefiy ve ispatın kullanılmadığı, illetin tespiti için belirlenen vasıfların dışında başka vasıfların ihtimal dâhilinde bulunduğu bir yöntemdir. Usûlcülerin fıkıh usûlüne dair kaleme aldıkları eserlerde daha çok ele alıp değerlendirdikleri kısım bu ikinci kısmıdır. Âmidî de sadece bu kısmı ele almıştır.

Âmidî'ye göre illet olabilecek vasıfların tespiti (taksim) iki şekilde belirlenebilir: İlki, güvenilir ve liyakatli birinin; illet olabilecek vasıfları araştırıp ortaya koyduktan

<sup>607</sup> Gazâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 451-452; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 218; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 2: 873; Mennûn, *Nibrâs*, 393.

<sup>608</sup> Şafiî, *el-Ümm*, 11: 6: 48; Serahsi, *Usûl*, 2: 190; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 218; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 2: 873; Mennûn, *Nibrâs*, 393.

<sup>609</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 217-218; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3361-3362; Sübkî, *Cemu'l-Cevâmi'*, 90; Başoğlu, "Sebr ve Taksim", 36: 255.

sonra bu vasıfların dışında başka vasıflara muttali olmadığını ifade etmesidir. Bu durum zikredilen vasıfların dışında başka vasıfların bulunmadığı konusunda güçlü kanaat oluşturur (zann-ı gâlib). İkincisi ise, güvenilir ve liyakatli birinin taksim faaliyetini yaptıktan sonra; başka vasıfların var olduğuna dair bir delil bulunmadığı sürece asıl olanın; zikredilen vasıfların dışında başka vasıfların olmaması ve yine asıl olan böyle bir delilin bulunmaması şeklinde bir kanaat belirtmesidir. Bu husus, illet olması muhtemel vasıfların onun belirlediklerinden ibaret olduğuna dair zann-ı gâlib oluşturur.<sup>610</sup>

Âmidî'ye göre, taksim işlemi bu şekilde yapıldıktan sonra sebr işlemine geçilecektir. Belirlenen vasıflardan hangilerinin illet olmaya elverişli olmadığı aşağıda zikredilecek yöntemler çerçevesinde zann-ı gâlib ile ortaya konacaktır. Muhtemel vasıfların belirlenmesi ve illet olamayacakların elenmesinden sonra geriye kalan vasıf ile hüküm ta'lîl edilecektir. Hükümlerin zahiri illetten yoksun olamaması, tespit edilen vasıfların dışında başka vasıfların bulunmaması ve elenen vasıflarla ta'lîlin yapılamaması, böyle bir sonucu zorunlu kılmaktadır.<sup>611</sup>

Âmidî'nin yukarıdaki açıklamalarından da anlaşılacağı; üzere serb ve taksim işleminin yapılabilmesi için üç şart gereklidir: 1) hükmün muallel olması, 2) ta'lîle esas teşkil edebilecek tüm vasıfların belirlenmesi, 3) illet olamayacak vasıfların ispatlanmasıdır. Bu şartlar, sebr ve taksimin yukarıda yapılan tanımından da anlaşılmaktadır.

### 1.3.3. Geçerliliği

Bakillânî, Ebu'l-Hüsyen el-Besrî, Cüveynî, Gazâlî, Râzî, İbn Kudâme, İbn Hâcib, Safiyuddîn el-Hindî gibi usûlcülerin de aralarında bulunduğu mütekellimîn usûlcüler ile Hânefî usûlcü Cessâs sebr ve taksimi, illet tespit yöntemi olarak kabul ederken,<sup>612</sup> Serahsî

<sup>610</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1750; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1080.

<sup>611</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1750.

<sup>612</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 158-159; Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 784-785; Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 35; Şirâzî, *el-Lum'a*, 230; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 305; Gazâlî, *Şifâu'l-Galîl*, 450-454; Gazâlî, *Menhûl*, 351; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 217-221; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1738-1739; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 873; Âmidî, *Ğâyetu'l-Emel*, 227; İbn Kudâme, *Ravdetü'n-Nâzir*, 2: 220-221; İbn Teymiyye v.dğr., *el-Müsevvede*, 2: 793-794; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1079-1081; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3361; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 802; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 325-326; İsnævî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 872-873; Sübkî, *el-İbhâc*, 3: 1560-1561; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîr*, 5: 222-223; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2067; Sa'dî, *Mebâhisu'l-İlle*, 333.

ve Pezdevî gibi Hânefî usûlcüler buna mutlak olarak karşı çıkmışlardır.<sup>613</sup> Daha sonraki Hânefî usûlcüler ise belli bazı şartlar dâhilinde bu yöntemle sıcak bakmışlardır.<sup>614</sup> Âmidî ise bu yöntemi sadece kendisi için araştırma yapan ve vardığı kanaatiyle amel eden müctehid (müstedil/nâzir) için delil olarak kabul etmektedir. Ona göre münteşir sebr ve taksîm, münazarada iki taraf için de delil olamaz.<sup>615</sup>

Âmidî, aslın hükmünün muallel, illetinin zahir olmasının asıl/ilkesel olduğunu ortaya koyarak sebr ve taksimi temellendirmeye çalışmıştır. O, hükümlerin muallel kabul edilmemesinin icmâa aykırı olduğu görüşündedir.<sup>616</sup> Ona göre illetin kapalı olması da caiz değildir. Aksi halde hükümler taabbudî olmuş olurlar. Âmidî'ye göre hükümlerin taabbudî olarak kabul edilmesi üç sebepten dolayı asla yakındır: Birincisi; taakkul yoluyla ispat edilen hüküm, taabbud yoluyla ispat edilen daha güçlüdür. İkincisi, hüküm ma'kûl'l-ma'nâ olduğu zaman, akıl sahibi ve örf ehlinin alışılmış tasarrufuna uygun olur. Asıl olan da şer'î hükümlerin örf ve akla uygun olmasıdır. Üçüncüsü Şârî'in maksadını ortaya koyması açısından ma'kûl'l-ma'na olan hükümlerin kabul edilip uygulanması gayr-i ma'kûl olanlara göre hem daha hızlı hem daha kolay olmaktadır.<sup>617</sup>

Sebr ve taksimi illeti belirleme yöntemi olarak kabul etmeyenler hem muhtemel vasıfların belirlenmesi sürecine hem de elenme yöntemine itirazlarda bulunmuşlardır. Bu yöntemi kabul eden usûlcüler tarafından bu itirazlar ele alınmış ve cevaplandırılmıştır. Bu cevaplar bazen birbirinden farklılık arz edebilmektedir.<sup>618</sup> Âmidî de bu itirazları ele alıp değerlendirmiş ve cevaplamaya çalışmıştır.

Sebr ve taksimi kabul etmeyenlerin bunu kabul edenlere yönelttikleri itirazlardan ilki, illet olabilecek vasıfların tespiti için tam bir araştırma ve inceleme yapılamama ihtimalidir. İkinci itirazları, taksim yapanın açıkladıklarından başka vasıflar da tespit ettiği, ancak görüşüne aykırı olduğu için bunları açıklamamış olabileceğidir. Âmidî bu

<sup>613</sup> Serahsi, *Usûl*, 2: 231-232.

<sup>614</sup> Şemseddîn b. Muhammed b. Hamza Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi' fi Usûli'l-Şerâi'*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 2: 343-345; Başoğlu, "Sebr ve Taksim", 36/255-256.

<sup>615</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1752; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 875.

<sup>616</sup> Hanefî usûlcü Alaüddîn es-Semerkindî, hükümlerin muallel olduğuna dair usûlcüler tarafından icmâ'ın delil olarak zikredilmesini doğru bulmamaktadır. Ona göre Zahirilerin bu konudaki muhalefetleri, icmâ' iddiasını geçersiz kılmaktadır. Bkz: Semerkândî, *Mizânu'l-Usûl*, 604.

<sup>617</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1749; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 873; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3362-3363.

<sup>618</sup> Fahreddîn er-Râzî'nin verdiği cevaplar için bkz: Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 218-220.

itirazlara, illet olacak vasıfları araştıranın Müslüman ve adil bir kişi olması durumunda, gerekli araştırmayı yaptığına ve açıkladığı vasıfların dışında başka vasıflara muttali olmadığına dair beyânının doğru kabul edilmesi gerektiği hususunda zann-ı gâlib oluşturacağını söyleyerek cevaplamıştır.<sup>619</sup>

Sebr ve taksimi kabul etmeyenlerin üçüncü eleştirileri; araştırmacının ulaştığı vasıflardan başka vasıfların olmadığını söyleyemeyeceği şeklindedir. Zira bir vasıf ile ilgili bilgi sahibi olmamak onu bilmemektir. Bilmemek ise yokluğa delalet etmez. Vasfın bulunmaması araştırmacı açısından yokluğuna delalet etse de karşıt görüşü savunan açısından yokluğunu göstermez. Bezen karşıt görüşü savunanın, zikredilen vasıfların dışında başka vasıfların olduğunu bilmesi mümkündür. Buna göre iddia sahibinin araştırması, karşıt görüşü savunanın nazarında başka vasıfların yokluğuna delalet etmez. Âmidî, bir şeyi bilmemek ile bir şeyin var olmadığı hakkında güçlü kanaat sahibi (zann-ı gâlib) olmak arasındaki farkı hatırlatarak bu itiraza cevap vermiştir. Buna göre başka bir vasfın olmadığına hükmetmek, o vasıf ile ilgili bilgi sahibi olmamaya dayanmaz. Aksine başka vasfın var olmadığına dair zann-ı gâlibe dayanır. Zira bir şeyin olmadığına dair zann-ı gâib, ehil olan kişinin araştırıp muttali olmamasının ayrılmaz bir parçasıdır. Karşıt görüşü savunan, şayet başka vasıfları biliyorsa rakibinin iddialarını çürütmek için açıklaması gerekir. Açıklama imkânına sahip olduğu halde açıklamaması kabul edilebilir bir durum değildir. Âmidî'ye göre, karşıt görüşü savunan başka bir vasfı ortaya koyarsa, iddia sahibinin hasrı bozulmakla birlikte şayet açıklanan vasfıelediği vasıflara katarsa, yani eleme delilleri ile karşıt görüşü savunanın vasfını iptal ederse, delilini tamamlayamayan kişi (munkat'î) olarak değerlendirilmez. Sebr işlemiyle belirlenen vasıf ile hükmü ta'lîl etmeye devam edecektir.<sup>620</sup>

Sebr ve taksimi kabul etmeyenlerin dördüncü eleştirileri, tespit edilen vasıfların elenip bir tanesinin bırakılması, hükmün muallel olarak kabul edilmesi durumunda geçerli olacaktır. Ancak hükmün taabbudî olarak kabul edilmesi durumunda böyle bir şey söz konusu olmaz. Bu durumda itibara alınmaması açısından elenen vasıflar ile bırakılan vasıf arasında herhangi bir fark kalmaz. Âmidî, bu itiraza; hükmün taabbudî

<sup>619</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1750-1751.

<sup>620</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1750-1751.

kabul edilme ihtimalinin bulunmasıyla birlikte -yukarıda gerekçeleri ortaya konulduğu gibi- asıl olan muallel olmasıdır şeklinde cevap vermiştir.<sup>621</sup>

Sebr ve taksimi illet tespit yöntemi olarak kabul etmeyenlerin beşinci eleştirileri sebrin gayesine yöneliktir. Buna göre, illet olma ihtimali bulunan vasıfların elenmeye tabi tutulmasının gayesi, illetin muarızlarını ortadan kaldırmaktır. Muarızları yok etme işleminden geriye kalan vasfın illet olması lazım gelmez. İletinin sıhhati, muarızın yokluğuna değil, muarızın varlığına dayanmaktadır. Âmidî, bu itiraza şöyle cevap vermiştir: Geriye kalan vasfın illet olmasına hükmetmek, muarızlarının iptaline dayanmamaktadır. “Muallel hükmün açık bir illetinin bulunması gerekir” şeklindeki gerekçeye dayanmaktadır. O zaman zann-ı gâlib ile illet olabilecek vasıflar zikredilen vasıflara inhisar edilir. Bunlardan bazılarının elenmesine dair delil bulunduğu zaman elenir ve geriye kalan vasıf ile ta'lilde bulunmak zann-ı gâlib ile belirlenir. Böyle bir zann, muarızın iptalinden değil, illetin sıhhati için gerekli olan kaidelerin tümünden çıkarılmaktadır.<sup>622</sup>

#### 1.3.4. Tespit Edilen Vasıfları Eleme (Düşürme) Yöntemleri

Sebr ve taksim konusunda önemli hususlardan birisi de vasıfların elenmesidir (sebr). Bu eleme işlemi, belli bazı yöntemler dâhilinde gerçekleşmektedir. Amidî bu konuda dört yöntem zikretmiştir:

1) Sebr yöntemini kullanan araştırmacının, hükmün hazfedilen vasıfla değil, geriye bıraktığı vasıfla sabit olduğunu açıklamasıdır (ilgâ). Bu şekilde son vasfın ilgasından kaçınılmış olur. Çünkü eğer hüküm, geriye bırakılan vasıf ile beraber değil, hazfedilen vasıfla olduğu gibi onun dışındaki bir vasıfla olduğu düşünülürse geriye bırakılan vasıf da ilga edilmiş olur. Hükmün geriye kalan vasıfla beraber olduğunu açıklamakla araştırmacı bu vasfın ta'lil için müstakil olduğunu göstermiş olur.<sup>623</sup>

2) Tespit edilen muhtemel illetler arasından elenenlerin uzunluk-kısalık, siyah-beyaz olma gibi Şâri'in hüküm koyarken iltifat etmediği vasıflar cinsinden olmasıdır.<sup>624</sup>

<sup>621</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1752.

<sup>622</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1751-1752.

<sup>623</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1752-1753; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 874-875.

<sup>624</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1753; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 873-874.

3) Tespit edilen muhtemel illetler arasından elenen vasıfların, Şâri'in bu hükmün cinsinde ilgâ ettiği vasıflar cinsinden olmasıdır. Bu gibi vasıflar, hükme münâsip olsa da ilgâ edilir. Âmidî, “Kim ortak olduğu kölesini hürriyetine kavuşturursa, ortağın payını ödesin”<sup>625</sup> hadisini bu konuya örnek olarak zikretmiştir. Erkek olma vasfı ile hürriyetin sirayeti arasında münâsebet kurmak mümkün olmakla birlikte, Şâri'in köleyi hürriyetine kavuşturma hususunda kadın ile erkeği eşit tutması, sirayet konusunda erkek olma vasfını geçersiz kılmıştır.<sup>626</sup>

4) Taksimde bulunan kişinin; elenen vasıflar ile hüküm arasında herhangi bir münâsebetin bulunmadığını dile getirmesidir. “Elenen vasıfları inceledim ne herhangi bir münâsebeti ne de münâsebet izlemine veren bir vasfı gördüm” diyen kişi araştırma ve inceleme yapmaya ehil ve adaletli biriye doğru söylediği kabul edilir ve bu gibi vasıflar münâsip olmadığı ve elenmesi gereken vasıflar olduğu sonucuna varılır. Zira illetin asılda bâis olması zorunludur. Dolayısıyla münâsip olmayan bir vasfın itibara alınması mümkün değildir.<sup>627</sup>

Âmidî, illet olması muhtemel vasıfların elenmesi ile ilgili bu son yonteme yapılan bir eleştiriyi ele alarak cevaplamaya çalışmıştır: Buna göre, sebr yolu ile illetleri eleyen ve geriye bir vasfı bırakıp bunun illet olduğunu söyleyen kişi, elediğinde hüküm ile aralarında bir münâsebetin olmadığını, geriye bıraktığında ise tespit ettiği münâsebeti açıklamak zorunda mıdır?<sup>628</sup>

Âmidî, bu itiraza şöyle cevap vermiştir: Şayet karşıt görüşü savunan, münâsebeti her iki vasıfta önceden kabul etmişse iddia sahibi, elenen vasıflarda münâsebetin olmadığını açıkladıktan sonra karşıt görüşü savunan geriye kalan vasıfta münâsebetin olmadığını iddia edemez. Yoksa kabul ettiği bir şeyi menetmiş olur. Dolayısıyla iddia sahibi geriye bırakılan vasıfta münâsebeti açıklamak zorunda değildir. Şayet karşıt görüşü savunan önceden iki vasfın münâsipliğini kabul etmemişse, iddia sahibi kalan vasfın

---

<sup>625</sup> Müslim, Itk, 1.

<sup>626</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1754.

<sup>627</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1754.

<sup>628</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1754-1755.



münâsipliğini açıklama ihtiyacını hissetmeden bu soruyu uygun bir şekilde cevaplandırır.<sup>629</sup>

#### 1.4. İletin Münâsebet Yöntemi ile Tespiti

Sınırlı nasstan hareketle sınırsız olay ve hadiselere çözüm bulmak İslam hukukunda genel anlamıyla ictihâd faaliyeti ile yürütülmektedir. İctihâd faaliyetinin ana omurgasını kıyâs teşkil etmektedir. Kıyâsın merkezinde illet, illetin odağında istinbât, istinbâtın göbeğinde ise münâsebet yer almaktadır. Zerkeşî, münâsebetin kıyâsın aslı ve en karışık konusu olduğunu ifade etmektedir.<sup>630</sup> Bu sebeple usûlcüler, istinbâtın kısımları arasında en çok bu yönteme mesai harcamışlardır.

Münâsebetin ana konusu, illet ile hüküm arasındaki aklî bağın tespit edilmesidir. Bu uyumu kim tespit edecek? Nasıl tespit edilecek? Tespit edilen uyumun Şâri' tarafından itibara alınıp alınmadığı nasıl belirlenecektir? Şâri'in, hükümlerde gözettiği maksadı nedir? Bu maksat nasıl gerçekleşecektir? Bunlar eşit seviyede mi gerçekleşecek yoksa birbirlerinden farklılık arz eder mi? Tespit edilen vasfa hükmün bağlanmasıyla eşit seviyede veya daha güçlü bir zararın meydana gelmesi durumunda nasıl bir tavır takınılacaktır? Münâsebetin bir istinbât yöntemi olduğu nasıl kanıtlanacaktır? En önemlisi bu kavramın, efradını cami ağıyarını mâni bir tanımını yapılabilir mi? Yapılacaksa bu nasıl olmalıdır? Tüm bu soruların cevabı, Âmidî'nin de aralarında bulunduğu usûlcüler tarafından münâsebet konusunda ele alınmıştır.

Münâsebetin, illetin tespit yöntemi olması noktasında usûlcüler arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.<sup>631</sup> Hatta Hanefi usûlcüler, bu yöntemin dışında başka istinbât yöntemlerini kabul etmemektedirler. Onlar illet tespit yöntemlerini; nass, icmâ ve münâsebet şeklinde sıralamışlardır. Ancak salt münâsebeti yeterli de görmemektedirler.

<sup>629</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1755.

<sup>630</sup> Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 206.

<sup>631</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 784; Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 29; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 306; Gazâlî, *Şifâu'l-Ğalîl*, 142; Gazâlî, *Menhûl*, 351; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 157; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1757; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 876; Âmidî, *Ğâyetu'l-Emel*, 232; İbn Kudâme, *Ravdetü'n-Nâzir*, 2: 207; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1084; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3287; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 806; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 330; İsnvî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 852; Sübkî, *el-İbhâc*, 3: 1519; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 206; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2055-2056; Sa'dî, *Mebâhisu'l-İlle*, 390. H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 101.

Onlara göre, münâsip olan vasfın illetin tespit yöntemi olabilmesi için nass ya da icmâ ile müessir olduğu ortaya konulması gerekir.<sup>632</sup>

#### 1.4.1. Münâsebetin Tanımı

Sözlükte “uygunluk” anlamındaki münâsebet kavramı fıkıh usûlünde kelâmî anlayışlara bağlı olarak farklı şekilde tanımlanmıştır. Usûlcüler mastar olan münâsebet kavramı yerine ism-i fail olan münâsip kavramını vasıf kavramına izafe ederek (münâsip vasıf) tanımını yapmışlardır. Râzî, hükümlerin maslahat ve hikmet ile ta’lîl edilip edilemeyeceğine bağlı olarak münâsip kavramının iki farklı şekilde tanımlandığını ifade etmektedir.<sup>633</sup> Maslahat ile ta’lîli kabul edenler münâsebeti; “insan için yararlı olana ulaştıran, zararlı olandan uzaklaştıran vasıf”<sup>634</sup> şeklinde tanımlarken, maslahat ile ta’lîli kabul etmeyenler ise, “adeten akıllı insanların fiillerine uygun olan vasıf”<sup>635</sup> biçiminde tanımlamışlardır. Birinciler doğrudan maslahat kavramını kullanırken ikinciler dolaylı olarak bu kavramı kullanmışlardır. Zira ikinci tanımdaki “akıllı insanların fiillerine uygun” cümlesinden maksat, maslahata uygun almasıdır. Yani akıllı insanların eylemelerinde, yararlı olan şeyleri yapmak zararlı olan şeylerden kaçınmak söz konudur. Her iki tanımın odağında maslahatın celbi, mefsetetin def’i yer almaktadır.

Münâsip vasıf kavramını tanımlayan tüm usûlcüler, doğrudan veya dolaylı olarak maslahat kavramını kullanmışlardır.<sup>636</sup> Ancak hakkında görüş birliği bulunan illetin sıhhat şartlarını da göz önünde bulundurarak net bir tanım yapılmamıştır. Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla münâsip kavramını illetin sıhhati için muttefekun aleyh olan şartları da hesaba katarak efradına cami ağıyarına mâni bir şekilde tanımını yapan ilk usûlcü Âmidî’dir.

<sup>632</sup> Debûsi, *Takvimu’l-Edille*, 304; Gazâlî, *Şifâu’l-Ğalîl*, 142.

<sup>633</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 157-159.

<sup>634</sup> (أنه الذي يفضى إلى ما يوافق الإنسان تحصيلا وإبقاء) Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 157

<sup>635</sup> (أنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات) Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 158.

<sup>636</sup> Örnek için bkz: Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 306; er-Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 157-159; Müveffuddin Abdillâh b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravdetü’n-Nâzır ve Cünnetü’l-Münâzır*, 2: 207-208; Ali b. İsmail el-Ebyârî, *et-Tahkîk ve’l-Beyân fî Şerhi’l-Burhân fî Usûli’l-Fıkh*, thk. Ali b. Abdurraman Bessâm el-Cezâirî (Kuveyt: Dâru’d-Diya’, 2013), 3: 119.

Âmidî, Ebû Zeyd ed-Debûsî'in münâsip kavramına dair tanımını eleştirerek konuya başlamıştır. Debûsî, münâsebeti; "akla arz edildiğinde aklın kabul edeceği vasıf"<sup>637</sup> şeklinde tanımlamıştır. Âmidî, bu tanım her ne kadar sözlük manasına uygun olarak araştırmacı (nâzır) hakkında kabul edilse de münazara makamında tartışmacı (münazır) hakkında kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Yani herhangi bir meselenin hükmünü oraya koymak için araştırma yapan bir müctehid, tespit ettiği vasfın aklına yatması, içine sinmesi ve kalbinin yatışması yeterli olarak kabul edilebilir ancak tespit edilen bu vasfa dair karşıt görüşü savunan (muhalif) tarafından bir itirazın yapılması üzerine yapılan münazarada muhalif için yeterli olmaz. Zira karşı görüşü savunanın şöyle demesi mümkündür: Başka kişilerin akli kabul edebilir ancak benim aklım bunu kabul etmiyor, dolayısıyla bana göre münâsip değildir. Başka kişilerin aklının kabul ettiği bir şeyin benim için delil olması, benim aklımın kabul etmediği bir şeyin başkaları için delil olmasından daha iyi değildir.<sup>638</sup> Âmidî, bu risklerden dolayı Debûsî'nin müctehid için münâsebeti bir illet tespit yöntemi olarak kabul etmekle birlikte, münazara makamında bu yönetimi kabul etmediğini ileri sürmüştür.<sup>639</sup> İleride geleceği üzere Âmidî, hem araştırmacı hem de tartışmacı için münâsebeti illet tespit yöntemi olarak kabul ettiği için buna uygun ve ikisini de kapsayacak şekilde bir tanım yapmaya çalışmıştır.

Âmidî'nin, Debûsî'nin münâsip tanımını eleştirmesi, yanlış bulduğundan değil, yetersiz gördüğünden dolayıdır. Yoksa onun illet ile akıl arsında kurduğu ilişkiye dair Âmidî'nin herhangi bir itirazı söz konusu değildir. Zaten Debûsî'nin yaptığı tanımın odağında diğer usûlcülerin tanımlarında olduğu gibi maslahat kavramı yer almaktadır. Zira akıl, insan için yararlı olan şeylerin elde edilmesini ve zararlı olan şeylerin de yasaklanmasını kabul eder. Yani müctehidin aklına bir vasıf yatmışsa o vasıf maslahata uygundur denilebilir. Zaten Debûsî'den sonra gelen usûlcüler onun tanımını esas alarak yeni tarifler geliştirmişlerdir. Âmidî'nin, kendisinden önce yapılan tanımlar arasından yalnızca Debûsî'nin tanımını seçip ele alması, bu tespitimizi doğrulamaktadır.

Âmidî, münâsip kavramını sağlam bir temele yerleştirme çabasıyla şöyle tanımlamıştır: "Hükmün kendisine uygun tertibi (düzenlenmesi) yle konuluşundaki

<sup>637</sup> (الْمُنَاسِبُ عِبَارَةٌ عَمَّا لَوْ غَرَضَ عَلَى الْعُقُولِ تَلَقُّهُ بِالْقَبُولِ) Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1757.

<sup>638</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1757.

<sup>639</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1757.

maksadın elde edilmesini sağlayan açık (zahir) ve istikrarlı (münzabıt) bir vasıftır.”<sup>640</sup> Daha açık bir ifadeyle; hükmün konuluş amacını teşkil etmeye uygun istikrarlı ve açık bir vasıftır. Bu tanımın unsurları incelendiğinde hem illetin hikmet boyutu hem de zahiri şekil boyutu göz önünde bulundurulduğu anlaşılacaktır. Yani Âmidî, hem kaide ve kuraldan yoksun, istismar edilmeye açık bir anlayışın önüne geçmek hem de hükümlerin asıl konuluş amacından uzaklaştırılmasının yanlışlığına vurgu yapmak için bu iki yönü de bünyesinde barındıran bir tanım yapmıştır. O, hükmün olumlu ya da olumsuz olması arasında herhangi bir fark olmadığı gibi, maslahatın celbi veya mesefetedin def'i arasında da herhangi bir fark bulunmadığını; her iki durumda da münâsib kavramının bu şekilde tanımlanması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>641</sup>

Âmidî, bu tanımın aynı zamanda münâsibin sözlük manasına da uygun olduğunu ileri sürmektedir. Zira vasıf ile hüküm arasında bir bağlantı ve irtibat bulunmaktadır. Başkası ile arasında bağlantı ve irtibat bulunan her şey için sözlükte “bu, ona münâsiptir” denilir. Âmidî’ye göre bu şekilde tanımlanan münâsibin hem münazarada karşıt görüşü savunan kişiye karşı hem de iddia sahibi (müctehid) için ispatı mümkündür. Şayet muhalif bu özelliklere sahip olan bir vasfı kabul etmez, karşı çıkmakta ısrar ederse, bilerek ve isteyerek hakka karşı çıkan (müânid) kişi olarak kabul edilir.<sup>642</sup>

İbn Hâcib, İcî, İbn Müflih (ö.763/1362) ve İbn Neccâr gibi bir kısım usûlcü Âmidî’nin tanımını benimsemişlerdir.<sup>643</sup> Safiyuddîn el-Hindî, İsnevî ve Sübkî gibi bazıları ise bu tanıma iki yönden eleştiriye tabi tutmuşlardır: İlki, tamında münâsebetin mahiyetinde bulunmayan unsurların itibara alınmasıdır. “Hükmün vasıf ile birleşmesi” münâsebetin mahiyetine dâhil değildir. Zira usûlcüler tarafından; “iktirân ile birlikte münâsebet, illiyetin delilidir.” denilmektedir. Şayet iktirân, münâsebetin mahiyetine dâhil olsaydı, bu cümle sahih olmazdı. İkincisi ise, tanımın kapsayıcı (câmi’) almadığıdır. Âmidî’ye göre, açık ve istikrarlı hikmet ile hükmün ta’lîli caizdir. Onun, münâsibin

<sup>640</sup> (الْمُنَاسِبُ عِبَارَةٌ عَنْ وَصْفِ ظَاهِرٍ مُنْضَبِطٍ يَلْزَمُ مِنْ تَرْتِيبِ الْحُكْمِ عَلَى وَفْقِهِ حُضُولُ مَا يَضِلُّحُ أَنْ يَكُونَ مَقْضُودًا مِنْ شَرْعِ ذَلِكَ الْحُكْمِ).  
Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1758.

<sup>641</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 1758; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 877.

<sup>642</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1758; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 877.

<sup>643</sup> İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1085; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 806; İbn Müflih, *Usûlu'l-Fıkh*, 3: 1279; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 153; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2055. Bkz: Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3290-3291; İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 853; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 331.

tanımında vasıf kavramını kullanması, hikmeti kapsamamaktadır. Dolayısıyla hikmet, hükme münâsip olduğu halde münâsibin tanımına girmemektedir.<sup>644</sup>

Âmidî, konunun başlığında münâsebet kavramı ile birlikte ihâle kavramını kullanmış ancak bu kavram ile ilgili herhangi açıklama yapmamıştır. Bundan, onun bu iki kavramı aynı manada kullandığı anlaşılmaktadır. Zerkeşî de bu iki kavramın aynı manada kullanıldığını ifade etmektedir.<sup>645</sup> Münâsebet, “zannetmek” anlamına gelen ihâle denilmesinin nedeni, ona bakmakla onun hükme münâsip olduğu (zann) anlaşılmasıdır.<sup>646</sup> Münâsebet kavramı, ihâle kavramı ile ifade edildiği gibi, maslahat, istidlâl ve riayetu'l-makâsîd kavramlarıyla da ifade edilmektedir.<sup>647</sup>

İllet ile hüküm arsında iki boyutun bulunduğunu söylemek mümkündür: Birisi Şâri'e bakan boyut, diğeri ise kullara bakan boyudur. Şâri'e bakan boyut, daha fazla hikmet ve makâsîd kavramları ile ifade edilirken, kullara bakan boyut maslahat ve istidlâl kavramları ile ifade edilmektedir. Bu iki boyutun birleşmesinden münâsebet meydana gelmektedir.

#### 1.4.2. Hükümlerin Maksadı

Münâsebetin, şer'î hükmün konuluş amacının tespiti ile ilgili olduğu hususu, tüm usûlcülerin ittifak ettiği bir husustur. Münâsebet yöntemi ile asıldaki illeti tespit etmek için, Şâri'in ilgili nass aracılığıyla koyduğu hükmün maksadını belirlemek gerekmektedir. Bu maksat belirlenmeden hükmün bağlandığı vasfı tespit etmek mümkün olamaz. Zira vasfın tespiti, ancak Şâri'in maksadına uygunluk halinde mümkün olabilir. Maksat tespit edildikten ve hükmün ilgili vasfa bağlanmasıyla hükmün konuluş amacının gerçekleştiği görüldükten sonra bunu sağlayan vasfın münâsip olduğuna karar verilir.

Şer'î hükümler, yararı (maslahat) elde etmek veya zararı (mefsedet) engellemek ya da bu ikisini birlikte gerçekleştirmek için konulmuştur. Âmidî, maslahatı celbin ve mefseleti def'in insan tabiatının gereği olduğu görüşündedir. Bu sebeple, akıllı insan

<sup>644</sup> Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3290-3291; İsnævî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 853; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 331.

<sup>645</sup> Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 206.

<sup>646</sup> Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-Beyân*, 3: 118; Îcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 806; Abdullah b. İbrahim el-Alevî eş-Şinkîtî, *Nesru'l-Bunûd alâ-Merâki's-Suûd*, t.y., 2: 170.

<sup>647</sup> Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 206; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 2: 896.

faydalı olan şeyleri yapma ve zararlı olan şeylerden kaçınma ile faydalı olan şeylerden kaçınma ve zararlı olan şeyleri yapma arasında serbest kaldığı zaman, tercihini birincisinden yana kullanır. Şer'î hükmün vaz'ı ile elde edilecek maslahat kullar içindir. Allah'ın zarar görmesi ya da fayda elde etmesi düşünülmemeyeceğinden, kendisi için zararı defetmek ya da yararı elde etmek amacıyla hüküm koyması düşünülemez.<sup>648</sup>

Âmidî, hükümlerin konuluş amacı olan maslahatın elde edilmesi mefsetetin engellenmesinin hem dünya hem de ahiret hayatında gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Ona göre bu amaç dünyada üç şekilde ahirette ise iki şekilde gerçekleşecektir. Âmidî hüküm ile dünyada elde edilecek maslahatın gerçekleşme şekillerini şöyle sıralamaktadır:

1. Hükmün, maksadı gerçekleştirmek için ilkten konulmasıdır. Örneğin ehliyet sahibi birisinden sadır olan tasarrufun sıhhatine hükmedilir. Bu hükmün konuluş amacı, mülkiyet hakkının gerçekleşmesidir. Bu maksat doğrudan bu hüküm ile gerçekleşmiştir. Hükmünden (alışveriş akdinin sıhhati) önce böyle bir amaç (mülkiyet hakkı) bulunmamaktadır. Yani hüküm aslen maksadı yerine getirmek için konulmuştur. İcâre ve benzeri konularda aynı durum söz konusudur.

2. Hükmün, maksadın devamını sağlamak için vazedilmesidir. Örneğin insan öldürmek haramdır. Kasten ve düşmanca duygularla insan öldüren kişiye kısas uygulanır. Bu hükümlerin konuluş amacı, saygın olan insan canını korumaya süreklilik kazandırmaktır. İnsanın saygınlığı bu hüküm ile gerçekleşmemiştir. Bu hükümden önce de insanın saygınlığı bulunmaktaydı. Bu hüküm var olan bir maksadın devamını sağlamak amacıyla konulmuştur.

3. Hükmün, maksadı tamamlamak için konulmasıdır. Söz gelimi, nikâh akdinde mihr-i misl ve şahitlerin bulunması şarttır. Bu hüküm maslahatın aslını gerçekleştirmek için değil, onu tamamlamak için konulmuştur. Zira maslahat, bizzat tasarrufun itibara alınması ve sahih olmasıyla gerçekleşmiştir.<sup>649</sup>

Hükümlerin konuluşunda ahirete dönük olan maksat, sevaba ulaştırma ve dereceleri yükseltme şeklinde veya cezalandırma tehlikesinden koruma biçiminde gerçekleşir.

<sup>648</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1759.

<sup>649</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1759.

Allah'a karşı gelmekten uzak durmanın ve ona ibadet etmenin vacip olmasına hükmetmek birinci kısma, günah olan eylemlerin haram kılınması ve bu eylemlerden vazgeçirmek için cezaların konulması ikinci kısma örnek olarak zikredilebilir.<sup>650</sup>

### 1.4.3. Maksadın Hükümde Gerçekleşme Düzeyi

Şer'î hükümlerin konuluş amacının; maslahatın celbi ve mefsedetini def'i olduğunu yukarıda belirtmiştik. Bu amaç, her yerde aynı kuvvette tahakkuk etmemekte; gerçekleşme düzeyleri farklılık gösterebilmektedir. Bu sebeple, Âmidî'nin de aralarında bulunduğu usûlcüler, şer'î hükümlerin konuluş amacının gerçekleşip gerçekleşmeme dereceleri itibarıyla yakîn, zann, şek, vehm düzeyinde gerçekleşmesi ve külliye gerçekleşmemesi şeklinde beş kısma ayırmışlardır:

1. Maslahatın şüphe ve tereddütten uzak kesin (yakîn) düzeyde gerçekleşmesidir. Âmidî, buna alışveriş akdini örnek olarak zikretmiştir. Şartlarına riayet edilerek yapılan bir alışveriş akdi geçerlilik kazanır. Bu hükmün amacı, mülkiyetin intikalini sağlamaktır. Yani bu sözleşmenin sıhhati halinde mülkiyet ve tasarruf hakkı doğacaktır. Bu amaç, kesin bir şekilde tahakkuk etmektedir.<sup>651</sup>

2. Maslahatın güçlü (zann) düzeyde tahakkuk etmesidir. Âmidî buna suç engellemek maksadıyla konulan hükümleri örnek vermiştir. Söz gelimi, taammüden ve düşmanca duygularla birisini öldürene kısas hükmü uygulanır. Bu hükmün maksadı, masum canı korumaktır. Kısas hükmüne rağmen insanların cinayet işlemeye devam etmesi, bu amacın gerçekleşmesinin kesin olmadığını ortaya koymakla birlikte, başkasının canına kastedenin, kendi canından olacağını bilmesi, böyle bir suç işlemi ihtimalini azaltır. Böylece cinayetin önüne geçilmiş olunur. Böyle bir maksadın gerçekleşmesi her ne kadar kesin olmazsa da güçlüdür.<sup>652</sup>

3. Maslahatın gerçekleşip gerçekleşmemesinin eşit düzeyde (şekk) olmasıdır. Âmidî, İslam hukukunda buna örnek teşkil edebilecek çok az mesele bulunduğunu

<sup>650</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1760.

<sup>651</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1761; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 878-879; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1087; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3292; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 332; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi'*, 3: 287; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 2: 899.

<sup>652</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1761; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 878-879; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1087; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3292-3293; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 332; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi'*, 3: 287; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 2: 899.

belirtmiş ve içki içene hadd cezasının uygulanmasına dair hükmün bu konuya örnek olarak takdir edilebileceğini ifade etmiştir. Bu ceza, akli korumak için konulmuştur. Ancak böyle bir amacın gerçekleşip gerçekleşmemesi eşit düzeydedir. Hem içki içmekten kaçınanların hem de içenlerin çok olması ya da onlara yakın olması, maksadın tahakkuk edip etmemesinin eşit olduğunu göstermektedir.<sup>653</sup>

4. Maslahatın gerçekleşmesinin vehm düzeyinde olması, gerçekleşmemesinin daha güçlü olmasıdır. Âmidî, bu tür için hayızdan kesilen kadınla yapılan nikâh akdini örnek vermiştir. Böyle bir akit sahih kabul edilmektedir. Bunun maksadı, neslin üremesidir. Böyle bir maksadın gerçekleşmesi aklen mümkün olmakla birlikte adeten imkânsızdır. Bu sebeple buradaki maslahatın gerçekleşmemesi, gerçekleşmesinden daha güçlü düzeydedir.<sup>654</sup>

Usûlcüler, birinci ve ikinci kısım maslahat ile ta'lili kabul etme hususunda hemfikirdirler.<sup>655</sup> Yani hükmün kendisine bağlanmasıyla hükümden kastedilen amacın yakîni ya da zannî derecede gerçekleştiği bir vasfın illet olacağı konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak üçüncü ve dördüncü kısımların kabul edilip edilmemesi hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Âmidî, İbn Hâcib, İcî, İbn Sübkî, Safiyuddîn el-Hindî, İbn Neccâr, Zekeşî ve Şevkânî gibi bir kısım usûlcü bunu kabul ederken, bazıları da kabul etmemektedir.<sup>656</sup>

Âmidî, maslahatın gerçekleşmesinin şekk ya da vehm düzeyinde olduğu vasıf ile ta'lilin iki şart dâhilinde tüm usûlcüler tarafından kabul edildiğini iddia etmektedir. Bunlardan ilki, bu ta'lilin tekil ve kuraldışı (şaz) bazı örneklerde olması; ikincisi ise,

<sup>653</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1761; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 878-879; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1087; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3292-3293; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 332; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi'*, 3: 287; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 157; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 2: 899.

<sup>654</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1761-1762; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 878-879; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1087; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3293; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 332; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi'*, 3: 287; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 157; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 2: 899.

<sup>655</sup> Maslahat ile ta'lil kavramından, maslahatı barındıran vasıf ile ta'lil kastedilmektedir. Bkz: Cîzâvî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Muteha'l-Usûl*, 3: 418-419.

<sup>656</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1762; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 878-879; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1087-1088; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3293; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 333; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi'*, 3: 287-288; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 158; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 2: 899. Usûlcüler, böyle bir görüşü nakletmekle birlikte kime ait olduğuna değinmemektedirler. Bkz: Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3293; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 333; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 208; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi'*, 3: 287-288; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 158; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 2: 899.



cinsin genelinde maksadın açık olmasıdır. Âmidî, hayızdan kesilen kadın örneğinin bu kabilden olduğunu ifade etmektedir. Üreme maksadıyla hayızdan kesilen bir kadınla yapılan nikâhın geçerli olduğu yukarıda dile getirilmiştir. Bu durumdaki bir kadına nispetle akdın maksadı gerçekleşmese de bunun dışındaki nikâh akitlerinde bu maksat gerçekleşmektedir (zahir).<sup>657</sup> Bu sebeple kuraldışı olan bu örnekte ta'lîl kabul edilmektedir.

5. Maslahatın külliyen gerçekleşmemesidir. Âmidî, buna Hanefiler ile Şâfiiler arasında tartışmalı olan iki meseleyi örnek olarak zikretmiştir. Birincisi; her iki mezhebe göre, görüşme ve buluşmanın mümkün olmadığı kadar birbirlerinden uzakta yaşayan (meşrikî ve mağribî) kadın ile erkeğin vekâlet yoluyla evlenmeleri durumunda nikâhları sahih olur. Ancak böyle bir evlilik akdinden altı ay sonra kadın bir çocuk dünyaya getirirse bu çocuğun nesebi konusunda iki mezhep arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefiler, iki gerekçeden dolayı çocuğun nesebinin babaya ait olduğunu ifade ederler. Birinci gerekçe; “Çocuk yatak sahibine aittir.”<sup>658</sup> şeklindeki hadis, ikinci gerekçe ise, keramet yoluyla ya da olağanüstü bir şekilde buluşma ihtimali ve imkanının bulunmasıdır.<sup>659</sup> Şâfiiler ise bu durumda nesebin sübutunu kabul etmezler. Onlara göre nesebin sübut bulabilmesi için güçlü bir göstergenin (mazinne) bulunması gerekir. Bu gösterge de meninin rahme akmasıdır. Mezkûr hadisede ise böyle bir şey söz konusu değildir. Evliliğin maksadı meninin rahme girmesidir. Yani kadının hamile kalıp nesebin tahakkuk edebilmesi için meninin rahme girmesi gerekir. Şâfiîlere göre, burada maksat kesin olarak gerçekleşmemektedir.<sup>660</sup>

İkinci örnek ise, satın alınan cariye'nin istibrası ile ilgilidir. Satın alınan herhangi bir cariye ile cinsel ilişkinin helal olabilmesi için adet görüp temizlenmesi (istibrâ') gerekir. Bu hüküm, aynı mecliste satın alınıp tekrar aynı kişiye geri satılan cariye hakkında da geçerlidir. Bu hüküm konusunda Hanefiler ile Şâfiiler arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Mezkûr hükmün maksadı, cariye'nin hamile olup olmadığının tespit

<sup>657</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1762; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 879.

<sup>658</sup> Buhâri, *Buyû'*, 3.

<sup>659</sup> Alauddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, thk. Ali Muhammed Ömer ve Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003), 3: 607; Kemâleddîn Muhammaed b. Abdilvahid İbn Hümâm, *Şeru Fethi'l-Kadîr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, t.y.), 4: 350.

<sup>660</sup> Cemaleddin Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, *Şerhu Celaleddin el-Mahallî alâ Cemi'l-Cevâmi'* (Beyrût: Daru'l-Fikr, 1995), 2: 280-281.

edilmesidir. Alışveriş işleminin aynı mecliste ve aynı kişiyle yapılması, onun hamile olmadığını ortaya koymaktadır. Hanefiler, bu maksat/hikmetin itibara alınıp varlığı takdir edileceğini, dolayısıyla hüküm ve bu hükme terettüp eden durumların sabit olacağını ifade ederler. Şâfiîlere göre ise, hükümden kastedilen cariye'nin hamile olup olmadığını tespiti şeklindeki amaç gerçekleşmediği böyle bir maksat itibara alınmaz.<sup>661</sup>

Âmidî, maslahatın kesin olarak tahakkuk etmediği bu son kısmın kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Zira şer'î hükümlerin konuluş amacı, hikmettir. Hikmetin kesin olarak bulunmadığı hükümlerin konulmasının bir faydası bulunmamaktadır. Âmidî, maslahatın kesin olarak gerçekleşmediği bu son kısmın Hanefiler tarafından kabul edildiğini ileri sürmüştür.<sup>662</sup>

#### 1.4.4. Makâsıdın Hiyerarşik Tasnifi

Yirmi üç yıllık nübüvvet tarihinde ferdi ve içtimai hayatta karşılaşılan sorunlar ve problemlerin halli için vahiy, peyderpey nazil olmuştur. Bu kademeli (tedrici) nüzûl Medine döneminde daha çok bireysel ve sosyal hayatta taalluk eden konularda hüküm koyma şeklinde gerçekleşmiştir. Bu hükümler bizzat bir maksat değildirler. Daha üst düzey bir hedefi gerçekleştirmek için konulmuşlardır. Önem ve ehemmiyet bakımından bu hedefler birbirlerinden farklılık arz etmektedirler. Bu sebeple usûlcüler, şer'î hükümlerin önem ve hiyerarşik tasnifi, ilgili oldukları konuları ve gerçekleştirilmek istenilen asıl amaç ve gayeyi göz önünde bulundurarak zarûriyyât/zerûrî, hâciyât/hâcî ve tahsîniyyât/tahsînî şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutmuşlardır.

Bu tasnifin temeli, İmamü'l-haremeyn el-Cüveynî tarafından atılmıştır.<sup>663</sup> O, "illetler ve asılların taksimi" başlığı altında, şer'î hükümleri; (1) zarûrî; (2) umumi ihtiyaç (haceti amme); (3) güzel ahlakı (mekrume) celb, kötü ahlakı (nekîzu mekrume) nefy; (4) mendûbât ve (5) ta'lîlin açık ve maksadın belirli/sınırlı olmadığı hükümler şeklinde beşli bir taksimatta bulunmuştur. O, birincisine kısas hükmünü, ikincisine icâre akdini,

<sup>661</sup> Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Daru'l-Fikr / Daru'l-Ma'rife, 1989), 13: 148; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1762; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3293-3294; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 333-334; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmî*, 3: 288-289; Cizâvî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Muteha'l-Usûl*, 3: 419.

<sup>662</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1762-1763; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 879.

<sup>663</sup> Ertuğrul Boynukalın, "Makâsidü's-Şerîa", *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 27/424; Mehmet Macit Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Doktora, 2016), 108.

üçüncüsüne abdest ve temizliği, dördüncüsüne mükâtebeyi (kölenin belli bir bedel karşılığında hürriyetine kavuşmak için efendisi ile yaptığı anlaşma) beşincisine ise bedeni ibadetleri örnek olarak zikretmiştir.<sup>664</sup>

Temeli Cüveynî tarafından atılan bu tasnifat, öğrencisi Gazâlî tarafından geliştirilmiştir. Bu meseleyi ihtilaflı bir delil olan istislâh konusunda ele alan Gazâlî, maslahatın; asıl itibarıyla, yararın sağlanması veya zararın giderilmesinden ibaret olduğunu, bunun da kuvvetlilik açısından zarûriyyât, hâciyât ve tahsîniyyât/tezyîniyyât olmak üzere üçe ayrıldığını, bu mertebelerden her birisi için tekmile ve tetimme kabilinden bazı maslahatların bulunduğunu ifade etmiştir. Gazâlî, hocasının beşli tasnifatını üçe indirgedikten sonra<sup>665</sup> bunları alt kategorilere ayırıp kavramsallaştırmakla kalmamış bir de zarûriyyâtı; din, can, akıl, nesil ve malı korumak şeklinde beş türe ayırmış ve her birisiyle ilgili net sınırlar çizmeye çalışmıştır.<sup>666</sup>

Cüveynî ve Gazâlî'den sonra Râzî de bu konuyu ele almıştır. İlet tespit yöntemlerinden biri olan münâsebet konusunda bu meseleyi ele alan Râzî, münâsip vasfi hakiki ve iknâî şeklinde iki kısma ayırdıktan sonra hakikiyi; dünya ile ilgili olan maslahat ahiret ile ilgili olan maslahat biçiminde ikiye ayırmış ve birincisini de zârûrî, hâcî ve tahsînî kısımlarına ayırarak Cüveynî ve Gazâlî'nin yolunu takip etmiştir. Râzî de Gazâlî gibi zârûriyatı beş kısma ayırmıştır. Ancak Gazâlî'den farklı olarak o, nesil yerine neseb kavramını kullanmayı tercih etmiştir.<sup>667</sup>

Âmidî de Râzî gibi makâsıdın kısımlarını münâsebet konusunda ele almıştır. Münâsebet yöntemiyle bir vasfın illet olduğunu tespit etmek için hükmün konuluşuna uygun olup olmadığına bakılır. Hükmün konuluş amacı da maslahatın celbi mefsedetin

<sup>664</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 79-90.

<sup>665</sup> Cüveynî'nin kendi ifadelerinden de bu taksimatın beşe indirgenebileceği anlaşılmaktadır. Bkz: el-Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 80; Ahmed Raysûnî, *Nazariyyetu'l-Makâsid inde'l-Îmâm eş-Şâtibî* (Virginia: el-Ma'hedu'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995), 50-51.

<sup>666</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 416-432.

<sup>667</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 159-160. Nesil kavramının daha doğru olduğu ifade edilmektedir. Asıl maksat neslin korunmasıdır. Nesebin korunması ise neslin korunmasını sağlayan tamamlayıcı bir unsur olarak kabul edilmektedir. Bkz: Raysûnî, *Nazariyyetu'l-Makâsid*, 57.

def'idir. Münâsebet ile aralarındaki irtibattan dolayı Gazâlî'den itibaren usûlcüler tarafından makâsîd mevzusu, münâsebet konusunda ele alınmıştır.<sup>668</sup>

Âmidî, kendisine kadar gelen makâsîd düşüncesini sistemleştirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda O, kendinden önceki usûlcülerin müstakil bir başlık altında ele almadığı konuyu "hükümün konuluş amacının kısımları ve onlardaki zati derece farklılığı."<sup>669</sup> başlığı altında incelemiştir.

Âmidî, makâsîdî; zarûriyyât, hâciyât ve tahsîniyyât/tezyîniyyât şeklinde üçe ayırdıktan sonra zarûriyyât ve hâciyât kısımlarını da kendi aralarında aslî olan ve aslî olmayan (tâbi'/mükemmem) biçiminde iki kısma ayırmıştır. Gazâlî, zarûriyyât ve hâciyâtı tamamlayıcı bazı unsurlardan bahsetmiş ancak herhangi bir kavramsallaştırmada bulunmamışken tespit edebildiğimiz kadarıyla Âmidî bunu kavramlaştıran ilk usûlcü olmuştur. Buna göre, hiyerarşik yapısı itibariyle makâsîd; aslî zarûriyyât, tâbi' zarûriyyât, aslî hâciyât, tâbi' hâciyât ve tahsîni/tezyîni şeklinde beş kısım ortaya çıkmaktadır.

1. Aslî zarûriyyât: Âmidî'nin hiçbir dinin ve hiçbir şeriatın (hukuk) müstağni kalamayacağı kadar önemli olarak nitelendirdiği aslî zarûrî maksadın; din, can, nesil, akıl ve malı korumaktan ibaret olduğunu ifade etmektedir.<sup>670</sup> Bu beş maksadı Gazâlî de saymış ancak beşten ibarek olup olmadığı konusunda herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Fakat Âmidî hem bunları zikretmiş hem de beşten ibaret olduğunu belirtmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla aslî zarûriyyâtın bu beşten ibaret olduğunu sarahaten ifade eden ilk usûlcü Âmidî'dir. O, bunun gerekçesini şöyle açıklamaktadır: Bu kısmın bu beş türe hasredilmesinin nedeni, realiteye (vaki') nazaran ve âdeten bunların dışında zarûrî bir maksadın bulunmadığına dair bilgidir.<sup>671</sup>

Hem ahiret hayatını kazanmak hem de dünya hayatında huzur ve güven içinde yaşamak için bu değerlerin korunup yaşaması gerekmektedir.<sup>672</sup> Gazâlî bu beş esasın korunmasını içeren her şeyin maslahat; bunları ortadan kaldıran her şeyin mefsedet

<sup>668</sup> Gazâlî, bu konuyu *Mustaafâ*'da istislah konusunda, *Şifâu'l-Gelîl*'de ise münâsebet konusunda ele almıştır.

<sup>669</sup> (الْفَضْلُ الرَّابِعُ فِي أَقْسَامِ الْمَقْصُودِ مِنْ شَرْعِ الْحُكْمِ وَاخْتِلَافِ مَرَاتِبِهِ فِي نَفْسِهِ وَذَاتِهِ)

<sup>670</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1764.

<sup>671</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1764.

<sup>672</sup> Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, 279; Mehmet Birsin, *İslam Hukukunda İnsan Hakları Kurumu* (İstanbul: Denge Yayınları, 2012), 139-140.

olduğunu ve bu mefsedetın giderilmesinin de maslahat olduğunu ifade ederken Âmidî, makâsıdın bu kısmının en üstte yer aldığını ifade etmiştir.<sup>673</sup> Âmidî, dinin korunmasına saptırıcı kafırın bertaraf edilmesi ve bid'atına çağırın bid'atçının cezalandırılması ile ilgili hükümleri, canın korunmasına kısas hükmünü, aklın korunmasına sarhoşluk veren madde kullanımının cezalandırılması ile ilgili hükümleri, malın korunmasına ise hırsızlık, gaspçılık ve benzeri suçların önüne geçek için konulan hükümleri örnek olarak zikretmiştir.<sup>674</sup> Âmidî, neslin korunmasına yönelik herhangi bir örneğe yer vermemiştir. İbn Hâcib, buna zina cezası ile ilgili hükmü örnek vermiştir.<sup>675</sup>

2. Tâbi' zarûriyât: Mükemmil ve mütemmim olarak da adlandırılabilir olan bu kısım bir önceki kısım ile elde edilen maslahatı tamamlamak için konulan hükümlerin sağladığı yararı ifade etmektedir. Âmidî, buna akli tam korumak için sarhoş etmeyen az miktarda içkinin yasaklanmasını örnek olarak zikretmiştir. Bunun yasaklanmasının sebebi, çok miktarda içki içmeye davetiye çıkarmasıdır. Aklın korunması, sarhoş etmeyen az miktarda içkiyi yasaklamakla değil, sarhoş edici içkinin tamamen yasaklanmasıyla gerçekleşmektedir. Az miktarda olanın da yasaklanmasının sebebi, akli koruma hususundaki maslahatı tamamlama ve kemale erdirmedir.<sup>676</sup> Bu kısım, bir önceki kısımdan daha aşağı seviyede olduğu için bununla ilgili hükümler şeriatlara göre farklılık gösterebilmektedir.<sup>677</sup>

3. Aslî hâciyât: Bu kısım, zarûriyât düzeyinde olmamakla birlikte insanların yaşantılarında zorluk ve sıkıntıya düşmeyip rahat etmeleri için gerekli olan hükümler ve bunlardan meydana gelen maslahatları ifade etmektedir.<sup>678</sup> Bu mertebedeki maslahatlar, zarûrî maslahatları tamamladığı için Âmidî tarafından onlar için zâid kavramı da kullanılmıştır. Âmidî, küçük kız çocuklarının evlendirilmesi konusunda yetkinin veliye bırakılmasını bu konuya örnek olarak zikretmiştir. Bu hükümde herhangi bir zaruret söz konusu değildir. Küçük kız, balığ olduktan sonra ihtiyaç duyacağı evlilikte denk olan kocayı bulamayacağı endişesinden dolayı evlilikte bunun şart koşulması ihtiyacı

<sup>673</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 417; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1764.

<sup>674</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1764-1765.

<sup>675</sup> İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1094.

<sup>676</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1765.

<sup>677</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 417.

<sup>678</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 418; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 160; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1765; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetü'l-Vusûl*, 8: 3297; Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, 280.

sebebiyledir (maslahat). Küçüklerin emzirilmeleri ve bakımlarının yapılması bu kabilden değildir. Bunlar aslî zarûriyât konusuna girmektedir. Bu kısım önceki iki kısımdan daha alt seviyededir. Bu sebeple şeraitten şeriata farklılık gösterebilmektedir. Aslında bu kısım bir önceki kısım olan tâbi' zarûriyât gibi birinci kısım olan aslî zarûriyâtı tamamlama mesabesinde. Şeriatlara göre değişmeleri hususunda müşterektirler.<sup>679</sup>

4. Tâbi' hâciyât: Aslî hâciyât ile elde edilen yararı tamamlamak için konulan hükümlerden elde edilen maslahattır. Âmidî'nin de aralarında bulunduğu usûlcülerin bir kısmı buna küçük kızın ancak kendisine denk biriyle ve emsal mehir ile evlendirilebileceği hükmünü örnek olarak vermişlerdir. Nikâhın asıl maksadı bu hükmün dışında gerçekleşmektedir. Bu hüküm, nikâhın devamını sağlaması sebebiyle ve onun maksadını tamamlamak için konulmuştur. Bu çeşit bir maslahat, aslî hâciyât maslahattan daha aşağı mertebede kabul edilmektedir.<sup>680</sup>

5. Tahsînî/tezyînî maksat/maslahat: Bu kısımda, zarûriyât ve hâciyât dışındaki maslahatlar yer almaktadır. Bu tür maslahatlar, toplumun örf ve adetleri noktasında ve insani ilişkilerin güzelleştirilmesinde en iyi yolun takip edilmesine yöneliktirler. Âmidî, buna kölenin şahitliğe ehil görülmemesi hükmünü zikretmiştir. Buna göre, efendisinin hizmeti ile meşgul olduğu için statü bakımından düşük derecede olan köle, değeri ve şerefi yüce olan şahitliğe layık değildir. Bu maslahat, zârûriyyât, hâciyât ve bunlardan birisine tabi olmamakla birlikte, insanların alışageldik güzel adetlerden saydığı şekilde gerçekleşmektedir.<sup>681</sup>

Âmidî, çocuğun velayetinin köleye bırakılmamasının tahsîniyât kabilinden değil, hâciyâtından olduğunu ifade etmektedir. Zira çocukların velayetini üslenmek, boş zaman ve yeterli derecede onlarla ilgilenmeyi gerektirir. Kölenin zamanının tümünü efendisinin hizmetine ayırmak zorunda olması, çocuğa karşı yapılması gerekenlere engel teşkil etmektedir. Ancak böyle bir sorun, şahitlik için söz konusu değildir. Zira bazı durumlarda köle, hem efendisine karşı görevini yerine getirebilmekte hem de aynı zamanda şahitlik

<sup>679</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 418; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 160; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1765; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3296.

<sup>680</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 318; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1765-1766; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 196; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3297; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi'*, 3: 294.

<sup>681</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1766-1767.

yapabilmektedir. Bu sebeple şahitliğe ehil kabul edilmemesi tahsîniyâtta, çocuğa veli olamaması ise hâciyâtta kabul edilmektedir.<sup>682</sup>

#### 1.4.5. Maslahatların Teâruzu ve Tercih

Delillerin teâruzu durumunda tercih yöntemi kullanılarak birisi diğerine tercih edilecektir. Nakli delillerin teâruzu ile akli delillerin (kıyâs) teâruzu için farklı tercih yöntemleri kullanılmaktadır. Teâruzun meydana geldiği kıyâs işleminde kıyâsın farklı unsurlarına göre farklı tercih yöntemleri kullanılır. Kıyâsı oluşturan unsurlardan biri olan illetler arasında da tercih yöntemi uygulanır. İletin tespit yöntemlerine yönelik tercihler olduğu gibi illetin sıfatına yönelik de tercihler bulunmaktadır. İletin sıfatına yönelik tercihlerden birisi de illetlerin maksadı ile ilgilidir.

Âmidî'nin makâsîd konusuna getirdiği en büyük yenilik, onu teâruz ve tercih konusuna taşıması ve sınırlarını net bir şekilde çizmesidir.<sup>683</sup> Makâsîdın kısımları arasında teâruz meydana geldiğinde nasıl bir tercih yöntemi uygulanacağına Âmidî'den önce yalnızca Râzî değinmiştir. Râzî, zârûriyât, hâciyât ve tahsîniyât arasında teâruz meydana geldiği zaman nasıl bir tercih yapılacağını beyân etmiş, ancak bunlarla mütemmimleri ve mütemmimlerin kendi arasındaki teâruzunda nasıl bir tercih uygulanacağına değinmemiştir. Zârûriyâtın kendi türleri olan din, can, nesil, akıl ve mal arasında teâruzun meydana gelmesi durumunda tercihin yapılması gerektiğini ifade eden Râzî, tercihin ne şekilde yapılacağı ile ilgili herhangi bir bilgi vermemektedir.<sup>684</sup> Ancak Âmidî, zârûriyât, hâciyât ve tahsîniyât arasındaki, bunlarla mütemmimleri veya mütemmimlerin kendi arasındaki taâruzu giderme yollarını gösterdiği gibi zârûriyât-i hamse türleri arasındaki teâruzu da giderme yollarını göstermiştir. Âmidî'nin bu tercih işlemi, aynı zamanda makâsîdın kısımları ve zârûriyâtın türleri olan din, can, nesil, akıl ve mal arasında önem sırasını da ortaya koymaktadır. Onun bu faaliyeti, makâsîd

<sup>682</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 418; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1767; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu 'l-Vusûl*, 8: 3298.

<sup>683</sup> Raysûnî, *Nazarîyyetu 'l-Makâsîd*, 57.

<sup>684</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 458. Râzî, beş zârûriyâtı; can, akıl, din, mal ve nesep şeklinde sıralamıştır. Ancak bu sıralama ile ilgili herhangi bir bilgi vermediği için, onun bunu rastgele mi yaptığı yoksa bilinçli ve bağlayıcı nitelikte mi yaptığını anlamak zordur.

konusunu sistemli hale getirmiş, ondan sonra gelen usulcüler onun değerlendirmelerini esas alarak konuyu işlemişlerdir.<sup>685</sup>

Âmidî'nin geliştirdiği modele göre, zârûriyâtın hâciyâta; hâciyâtın tahsîniyâta; zârûriyâtın mütemmiminin hâciyâta; hâciyâtın mütemmiminin tahsîniyâta tercih edilmesi gerekir.<sup>686</sup> Zârûriyâtın türleri arasındaki tercihe gelince, Âmidî bunu; din, can, nesil, akıl ve mal şeklinde sıralamış ve bu sıralamayı bazı deliller ile desteklemeye çalışmıştır. Özellikle dinin birinci sıraya yerleştirilmesi hususunu temellendirmekle kalmamış muhtemel bazı itirazları da ele alarak cevaplamaya çalışmıştır.<sup>687</sup>

Âmidî'ye göre, illetlerden birisinin maksadı dinin aslını, diğeri de diğeri dört zârûriyâttan birisini korumak olan iki illetin teâruzu durumunda dinin maksat ve semeresi olan ahiret hayatını kazandırması sebebiyle dinin aslını korumaya yönelik olan illet diğerlerine tercih edilir. Zira din, asıl maksattır. Diğerleri ise maksatlığını dinden almaktadırlar. Âmidî, bu anlayışını; “*Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*”<sup>688</sup> ayeti ile temellendirmeye çalışmıştır. Âmidî ve ondan sonra bu düşünceyi benimseyen usûlcülere göre bu ayet asıl gayenin din olduğunu, diğeri maksatların dinden kaynaklandığını, maslahatların teâruzu durumunda din maslahatının önceleneceğini ortaya koymaktadır.<sup>689</sup>

Âmidî, maksadı dini korumak olan illetin, amacı canı korumak olan illete tercih edilmesine yönelik muhtemel iki itirazı ele alarak cevaplamaya çalışmıştır. Bu itirazlardan ilki, Allah'ın hakları (hukûkullah) ile kulların hakları (hukûkî-ibâd) arasındaki mahiyet farkıdır. Bunlara göre, illetlerden birisinin maksadı dini korumaya yönelik, diğeri maksadı canı korumaya yönelik ise, ikincisi birincisine tercih edilir.

<sup>685</sup> Âmidî'nin sistemli hale getirdiği makâsîd konusuna, Endülüslü Maliki fakih ve usûlcü Ebû İshak eş-Şâtîbî (ö. 790/1388) *el-Muvâfekât* adlı eseri ile yeni bir şekil kazandırarak fıkıh usûlünün temel konuları arasına dahil etmiştir.

<sup>686</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 458; Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2279-2280.

<sup>687</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2280-2283.

<sup>688</sup> Zârîyât 51/56.

<sup>689</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2280; Muhammed b. Mahmud b. Ahmed el-Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-Nukûd Şerhu Muhtasari İbn Hâcib*, thk. Deyfullah b. Salih el-Ömerî (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 2. 764. Sübkî, *el-İbhâc*, 3: 1851; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 727-728; Ceylân Ğulâtâ Mâmî el-Bâlî, *et-Teâruz ve't-Tercîh fi'l-Aksiyye beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk* (Yüksek Lisans, Ummu'l-Kurâ, 1411), 270-271; Abdullatif Abdullah Aziz el-Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh beyne'l-Edilleti's-Şerîyye Bahsun Usûliyyun Mukârenun bi'l-Mezâhibi'l-İslâmiyyeti'l-muhtelifeti* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1993), 258-259.



Zira birincisi Allah'ın haklarına taalluk ederken ikincisi kulların haklarına taalluk etmektedir. Kulların hakları, Allah'ın haklarına tercih edilir. Kulların hakları tükenmek ve sıkıntı üzerine bina edilmişken, Allah'ın hakları müsamaha ve kolaylaştırma ilkesi üzerine kurulmuştur. Allah hakkının ortadan kalkmasıyla Allah zarar görmezken, kul hakkının ortadan kalkmasıyla kul zarar görmektedir. Dolayısıyla kul hakkını korumaya yönelik olan maksat, Allah hakkını korumaya yönelik olan maksada tercih edilir. Bunlar, şöyle bir delilden hareketle bu sonuca varmaktadırlar: Kul hakkı ile Allah hakkı aynı yerde toplanırsa ve ikisinin birlikte yerine getirilmesi imkân dâhilinde değilse, sadece kul hakkı yerine getirilir. Örneğin herhangi bir kişi hem dinden çıkarsa (irtidât) hem de birisini öldürürse dinden çıkma sebebiyle değil, cinayet nedeniyle kısas olarak öldürülür.<sup>690</sup>

Âmidî, bu itiraza iki farklı açıdan cevap vermiştir. Birincisi, canın korunması yönündeki maksat, yalnızca kul hakkı ile ilgili değildir. Bazı hükümler açısından kul hakkına taalluk ederken diğer bazıları açısından ise Allah hakkına taalluk etmektedir. Bu sebeple kişinin canına kıyması ve canına zarar veren tasarruflarda bulunması haram kılınmıştır. Can ile ilgili maslahatın din ile ilgili maslahatın önüne alınması hem kul hakkı hem de Allah hakkından kaynaklanmaktadır. Her iki hakkı barındıran maslahatın yalnızca Allah hakkını içeren maslahatın önüne geçmesi imkânsız değildir. Kısasın öne alınması, kul hakkının mutlak olarak takaddümüne örnek teşkil etmez. Zira kısasta yalnızca kul hakkı değil, iki hak birlikte bulunmaktadır. İrtidattan dolayı ölüm cezasının verilmesi durumunda ise yalnızca Allah hakkı gerçekleşir.<sup>691</sup>

Âmidî'nin ikinci yanıtı ise, dinin maksadı, Allah hakkı ile olmasa da katlin aslının hukukileştirilmesiyle gerçekleşmektedir. Zira dinin maksadı, toplumda fesadı ortadan kaldırmak ve emrine muhalefet edene vaat ettiği cezayı vermektir. Kısasın maksadı ise, intikam almaktır. Bu amaç maktûlün ailesi için fiilen ölüm cezasının tatbik edilmesiyle ancak gerçekleşebilir. Dolayısıyla iki hakkı ve iki maksadı birlikte gerçekleştirmek, sadece birisini gerçekleştirmekten daha evladır. Üstelik bedeni cezalarda kul hakkına taalluk eden hakların öne alınması, mutlak olarak Allah hakkının yok olmasına sebep olmamaktadır. Zira uhrevi ceza devam etmektedir. Fakat Allah hakkının takaddümü,

---

<sup>690</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2280.

<sup>691</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2281.

mutlak olarak kul hakkının (dünyada) ortadan kalkmasına neden olmaktadır. Bu sebeple kul hakkı olan kısas cezasının, Allah hakkı olan irtidât cezasına takaddümü daha evladır.<sup>692</sup>

Âmidî tarafından dile getirilen muhtemel itirazlardan ikincisi ise, bazı durumlarda bir kısım ibadetlerin düşmesidir. Örneğin, sefer halinde dört rekâtı namazların iki rekâkete düşmesi, misafirin oruç tutmama ruhsatına sahip olması, hasta olan kişinin ayakta namaz kılmaktan ve oruç tutmaktan muaf tutulması, namaz kılmakta olan birisinin boğulmak üzere olan kişiyi kurtarmak için namazını bozmak zorunda olması gibi hükümler can ile ilgili maslahatların din ile ilgili maslahatların önüne geçeceğini ortaya koymaktadır. Malı korumak için Cuma namazı ve cemaatle namazın terk edilmesi de mal ile ilgili maslahatların din ile ilgili maslahatların önünde olduğunu ortaya koymaktadır. Zimmi, kâfir olduğu halde onun canı ve malının korunmaya alınması, Müslümanların maslahatları dinin maslahatına takaddüm ettiğini ispatlamaktadır.<sup>693</sup>

Âmidî, bu itirazda dile getirilen konuları tek tek ele alarak cevaplamıştır. Misafir ve hasta ile ilgili hükümlerin tahfifi, cana taalluk eden maksadın, dinin aslına taalluk eden maksadın önüne geçirmek değildir. Bilakis can ile ilgili maslahatın ameli-tatbiki meselelerin (fürû') önüne geçirmektir. Asıl ile fer' aynı şey değildir. Böyle bir şey kabul edilse bile yukarıdaki örneklerde herhangi bir tahfif söz konusu değildir. Zira seferde iki rekât namaz kılmamanın meşakkati, hazaardaki dört rekâtın meşakkatinin yerine geçmekte, oturarak namaz kılan hasta birisinin sıkıntısı, ayakta namaz kılan sağlıklı birisinin sıkıntısının yerine geçmektedir. Yani burada bir maksat teâruzu bulunmamaktadır. Dolayısıyla can ile ilgili maksadın din ile ilgili maksadın önüne geçmesi söz konusu değildir. Oruç, Cuma ve cemaatle namazın terki örneğinde ise mezkûr durumlarda bu ibadetlerin mutlak olarak ortadan kalkmaları söz konusu değildir. Bu gibi durumlarda bunlar yerini kazaya bırakırlar. Zimminin malı ve canının korunması ise Müslümanların

<sup>692</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 2281. Bu konuda usûlcüler tarafından başka örnekler de zikredilmiştir. Söz gelimi, herhangi bir kişi hem borcunu hem de zekâtını vermeden ölürse malı da ikisini birlikte ödemeye yetmezse bunlardan hangisinin ilk önce ödenmesi gerektiği konusu usûlcüler arasında ihtilafa neden olmuştur. Allah hakkının kul hakkının önünde olduğunu söyleyenler ilk önce zekâtın verilmesinin gerekli olduğunu ileri sürerken, kul hakkını öne alanlar ise, ilk önce borcun ödenmesi gerektiğini ifade ederler. Bkz: Sübkî, *el-İbhâc*, 3: 1851-1852; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 729.

<sup>693</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 2280-2281.

maslahatı için değildir. Onun, şeriatın güzelliklerine ve dinin kurallarına muttali olması ve bunun sonucunda iman edip onun kurallarına boyun eğmesinin kolaylaşmasıdır.<sup>694</sup>

Âmidî, zarûriyât-i hamse'den biri olan can maslahatını ikinci sıraya yerleştirmiştir. Bunun sebebini; nesil ve malın bizzat kendilerinin maksat olmadığını ifade ederek Beyân etmiştir. Ona göre, nesebin korunmasının maksat oluşu, çocuğu muhafaza etmesinden kaynaklanmaktadır. Malın muhafazasının maksatlığı ise canın ayakta kalmasından kaynaklanmaktadır. Zira kişinin (can) sorumluluklarını yerine getirip ibadet yükünün altından kalkabilmesi için nimetlerden istifade etmesi gerekmektedir.<sup>695</sup>

Can ile alakalı maslahatların akıl ile alakalı maslahatlardan önce geldiğini ifade eden Âmidî, canın asıl, aklın ise ona tabi olduğunu, aslı muhafaza etmenin tabii muhafaza etmekten daha evla olduğunu ileri sürerek bunu gerekçelendirdiği gibi, şöyle bir kanıt daha ileri sürmüştür: Canın yok olmasına sebep olan şey (sebebe olması takdir edilmesi durumunda) onu mutlak olarak yok ederken, içki içmek gibi akıllı yok etmeye yönelik olan şeyler ise, onu mutlak olarak yok etmemektedir. Mutlak olarak yok etmeye sebep olan şeye engel olmak, böyle olmayana göre daha evladır.<sup>696</sup>

Neslin korunmasını üçüncü sıraya yerleştiren Âmidî, bunu; neslin korunmasının canın korunmasına bağlı olması ile temellendirmiştir.<sup>697</sup>

Âmidî, akıllı dördüncü sıraya yerleştirmiştir. Çünkü akıl, bizatihi emanet ve teklifin kaynağı, ibadetin olmazsa olmazıdır. Ancak malın böyle bir özelliği yoktur.<sup>698</sup>

Zarûriyâtın türleri arasında bu derece farkından dolayı, bunlara karşı işlenen suçun cezasında farklılık meydana geldiğini ifade eden Âmidî, bunların arasındaki bu farklılığın aynısının, bunların tamamlayıcıları arasında da bulunduğunu ileri sürmektedir.<sup>699</sup>

Âmidî'nin yukarıdaki değerlendirmelerinden alışılabileceği üzere, özellikle din ve can maslahatlarının teâruzunda hangisinin önceleneceği konusunda ihtilaf olmakla birlikte

<sup>694</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2281-2282.

<sup>695</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2282.

<sup>696</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2282.

<sup>697</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2282; Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-Nukûd*, 764.

<sup>698</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2282-2283.

<sup>699</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2283.

Âmidî ve ondan sonra gelen usûlcülerin dini öncelediği görülmektedir. Esasında zerûriyât-i hamseden can, nesil, akıl ve malın dünya hayatı, dinin ise ahiret hayatı ile ilgili olması doğal olarak bu düşünceyi zorunlu kılmaktadır. Zorunlu durumlarda bazı hükümlerin kalkması veya tahfif edilmesi gerekçe gösterilerek canın öncelenmesi makul görülmemektedir. Zira teâruz durumunda dinin cana tercihi külli bir kaide olarak kabul edilmektedir. Şâtibî'nin de işaret ettiği gibi, cüz'î bazı meselelerin külli kaideye eşlik etmemesi, onu külli olmaktan çıkarmamaktadır.<sup>700</sup> Bu sebeple cüz'î bazı meselelerde canın, dinin önüne alınması, külli kaideyi bozmamaktadır.<sup>701</sup>

#### 1.4.6. Maslahat-Mefsedet Dengesi

Münâsebet yöntemiyle bir vasfın illet olduğunun belirlenmenin yolu, hükmün ilgili vasfa bağlanmasıyla maslahatın elde edilmesi veya mefsedetın ortadan kalkmasıdır. Hükmün, münâsip bir vasfa bağlanmasıyla hem maslahat hem mefsedetın meydana gelmesi durumunda maslahat mefsedetden daha güçlüyse ilgili vasfın münâsipliğinde herhangi bir sorun oluşmaz. Böyle bir vasıf illet olarak varlığını devam ettirir. Yani mercûh mefsedet, vasfın münâsipliğini ortadan kaldıramaz. Bu hususta usûlcüler arasında herhangi bir görüş ayrılığı da bulunmamaktadır. Ancak hükmün münâsip vasfa bağlanması sonucunda maslahata eşit veya ondan daha güçlü bir mefsedetın meydana gelmesi halinde, münâsebetin bozulup bozulmayacağı konusunda usûlcüler arasında farklı görüşler bulunmaktadır.<sup>702</sup>

Düşmanın elinde bulunan Müslüman esirleri kurtarmak için onlara fidye olarak silah verme meselesi bu konuya örnek teşkil edebilir.<sup>703</sup> Düşmanın elinden Müslüman esirleri kurtarma vasfı, onlara silah verme hükmüne uygun düşmektedir. Zira bu vasıf, Müslümanları düşmanın elinden kurtarma maslahatını barındırmaktadır. Ancak düşmana

<sup>700</sup> (لأنَّ الأمر الكُلِّيَّ إِذَا تَبَّتْ كُلِّيًّا، فَتَخَلَّفَ بَعْضُ الْجُزْئِيَّاتِ عَنْ مُقْتَضَى الكُلِّيِّ لَا يَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهِ كَلِيًّا) Bkz: Şâtibî, *el-Muvâfekat*, 2: 83.

<sup>701</sup> Hasan b. Abdilhamid b. Abdilhakim Buhârî, “el-Muvâzene beyne Hifzi'd-Dîn ve Hifzi'n-Nefs-Tatbikâtun alâ Mesâilî İkâmeti Salâti'l-Cumuâti ve'l-Cemâati ve Tesviyeti's-Sufûf fi Vebâi Kurûnâ”, *Mecelletu'l-Ul'umi's-Şer'iyye (Câmiatu'l-Kasim)* 14/2 (2020), 1540-1541.

<sup>702</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 168; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1768; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 882; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1097; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3309; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 812; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 339; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 172; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 220; Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamât*, 2: 313; Mennûn, *Nibrâs*, 337; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2061; Sa'dî, *Mebâhisu'l-İlle*, 436.

<sup>703</sup> Şinkîti, *Nesru'l-Bunûd*, 2: 192.

silah verilmesi halinde onların bu silahla serbest bıraktıkları esir kadar veyahut daha fazla sayıda Müslümanı öldürebilme ihtimali bulunmaktadır. Bu durumda Müslümanları kurtarma maslahatı, kâfirlerin daha fazla güçlenmesi gibi bu mefsedete eşit veya daha güçlü bir mefsedetın meydana gelmesine sebebiyet verebilmektedir. Maslahat ile mefsedetın eşit veya mefsedetın daha güçlü olduğu bu gibi durumlarda vasfın münâsipliği ortadan kalkıp kalmayacağı hususu usûlcüler arasında görüş ayrılığına neden olmuştur. Bu görüş ayrılığı, hükmün böyle bir vasfa bağlanıp bağlanamayacağı ile ilgili değil, bu durumdaki bir vasfın münâsipliğinin iptal edilip edilmeyeceği ile ilgilidir. Yoksa hükmün böyle bir vasfa bağlanamayacağı hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Yani mezkûr örnekte düşmana silahın verilemeyeceği konusunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Görüş ayrılığı, ilgili vasfın münâsipliğinin iptali hususundadır. Başka bir ifadeyle ihtilaf, mefsedete eşit ya da daha zayıf bir maslahat ile amel edilemeyeceği konusunda değil, amel edilmemesinin sebebi hususundadır.<sup>704</sup>

Bir kısım usûlcü bu durumun vasfın münâsip sayılmasına zarar vermeyeceğini iddia ederken, bazıları da bunun vasfın münâsipliğini ortadan kaldıracakını ifade etmişlerdir. Birinci görüş, Fahrreddîn er-Râzî, Beyzâvî ve Hanbeli usûlcülerin çoğu ile Mâliki ve bir kısım Hanefî usûlcü tarafından benimsenmiştir.<sup>705</sup> Zerkeşî, Şâfiî'nin bu görüşü benimsediğini sözlerinden güçlü (zahir) bir biçimde anlaşıldığını ifade etmektedir.<sup>706</sup> İkinci görüş ise, Âmidî tarafından savunulmaktadır.<sup>707</sup> Ondan sonra bu görüş, İbn Hâcib, Safiyuddîn el-Hindî ve İbn Sübkî gibi usûlcüler tarafından benimsenmiştir.<sup>708</sup> Çoğu usûlcünün bu görüşe sahip olduğu ifade edilmektedir.<sup>709</sup>

Her iki taraf, kendi görüşlerini savunmak için bazı deliller ile sürmüşlerdir. Ancak Âmidî, münâsebetin bozulmayacağını iddia edenlerin delillerini ele alıp cevaplamakla yetinmiş, ayrıca müstakil olarak herhangi bir delil zikretmemiştir. Maslahattan daha fazla

<sup>704</sup> Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 221; Mennûn, *Nibrâs*, 340; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2063-2064.

<sup>705</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 168; Beyzâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, 205; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3309; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 339; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 172-173; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 220-221; Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, 2: 313.

<sup>706</sup> Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 220.

<sup>707</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1768-1774; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 882.

<sup>708</sup> İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1097; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3309; Sübkî, *Cemu'l-Cevâmi'*, 94; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 220.

<sup>709</sup> Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 220; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2061.

mefsedet içeren vasfın münâsîp olmaya devam edeceğini iddia edenlerin delillerini iptal etmekle kendi iddiasını geçerli kıldığı görüşünde olmalıdır.

1. Delil: Hükümün münâsîp vasfa bağlanması sonucunda maslahata eşit veya ondan daha güçlü bir mefsedetın meydana gelmesinin vasfın münâsîpliğini bozmayacağını ileri süren Fahreddîn er-Râzî gibi usûlcülerin birinci delilleri; maslahatın mahiyeti ile ilgilidir. Bunlara göre, vasfın uygunluğu, maslahat üzerine bina edilmektedir. Maslahat hakkı bir durum olup karşısında mefsedetın yer alması (muâraza) ile ortadan kalkmaz.<sup>710</sup>

Bu görüşü savunanlar ile bu görüşü eleştirenlerin ayrıldıkları ilk nokta, maslahatın hakiki bir durum olup olmadığıdır. Râzî ve onunla aynı görüşü paylaşanlar; maslahatın hakiki bir durum olduğunu, mefsetin muârazası ile bozulmayacağını savunmuşlardır. Onlara göre teâruz halinde olan maslahat ile mefsedet ya eşit seviyededirler veyahut biri diğerine tercih edilir. Eşit seviyede kabul edilmeleri durumunda, şu dört ihtimalden biri ortaya çıkacaktır: Ya maslahat ile mefsedetten her biri diğeri ile iptal edilir ya biri diğeri ile iptal edilir ancak diğeri beriki ile iptal edilmez veyahut hiç birisi diğeri ile iptal edilmez. Birincisinin kabul edilmesi imkânsızdır. Zira bu durumda her birisinin yokluğu diğerinin varlığı ile gerçekleşmiş olacaktır. Bu da illetlerin –ma'lûl ile birlikte tahakkuk etme zaruretinden dolayı- yok oldukları halde var olma sonucunu doğuracaktır. Birinin diğerine bir önceliği bulunmadığı için, ikinci ve üçüncü durumun kabulü de mümkün değildir. Râzî, maslahat ile mefsedetın teâruzu halinde dört seçenekten üçünü bu şekilde devre dışı bıraktıktan sonra doğal olarak geriye son seçenek olan hiç birisinin diğeri ile iptal edilmemesi kalmaktadır. Zaten varılmak istenilen sonuç da budur.<sup>711</sup>

Maslahat ve mefsedet münâsebetlerinden birinin diğerinden daha güçlü olması, bunlardan birinin fasit kılınmasını gerekli kılmaz. Aksi halde aralarında tenakuzun olması gerekir. Yukarıda geçtiği üzere birinci kısımda bir araya geldiklerine göre aralarında herhangi bir tenakuzdan söz edilemez. Aralarında tenakuz olmadığına göre birinin varlığından diğerinin yokluğu lazım gelmez.<sup>712</sup>

<sup>710</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1768.

<sup>711</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 168-169; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1768-1769; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3310-3311.

<sup>712</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 169.

Güçlü (râcih) olan mefsedet, zayıf (mercuh) olan maslahata muarız olduğunda ya güçlüden dolayı zayıftan bir şey eksilir veyahut eksilmez. Birincisi batıldır. Aksi durumda zayıf maslahata muarız olan mefsedetin, maslahatın tortularından arındırılmış halis mefsedete eşit olması lazım gelir. Bunun da apaçık batıl olduğu ortadadır. İkincisi de batıldır. Çünkü maslahat sebebiyle mefsedetten atılan miktar o maslahata eşit olur. Bu da yukarıda birinci kısımda dile getirildiği ikisinin eşit olduğu duruma gelir. Güçlünün bir kısmının gidip diğer kısmının kalması bunun tam tersinden daha evla değildir. Çünkü bu cüzler hakikat’inde eşittirler.<sup>713</sup>

Maslahat, mefsedetin muârazası ile bozulmadığına göre, akıl bu maslahatın münâsip olduğuna hükmedecektir. Muarız açısından ise, muarızdan dolayı hükmün olmadığına hükmedilir. Bu sebeple akıllı adamın şöyle demesi güzel karşılanmıştır: “Hükmü gerekli kılan şey mevcuttur. Ancak bir mâni beni engelledi.” Şayet münâsebet bozulmuş olsaydı bu söz güzel karşılanmazdı.<sup>714</sup>

Âmidî, maslahatın hakiki bir durum değil örfi bir durum olduğunu ifade ederek bu delili çürütmeye çalışmıştır. Ona göre şayet münâsebetin maslahata mebni olduğu şeklindeki görüşten maksadın; münâsebet için maslahatın gerekli olduğu şeklinde bir anlam kast edilecekse bu kabul edilir. Ancak münâsebet için gerekli alan bazı şeylerin varlığından münâsebetin varlığı lazım gelmemektedir. Şayet münâsebetin tahakkuku için maslahatın tek başına yeterli olduğu biçiminde bir mana murat edilecekse bunun kabul edilmesi söz konusu değildir. Zira maslahat, esasında (nefsu’l-emr) gerçekleşse de münâsebetin varlığı iddia edilemez. O, örfi bir durumdur. Örf ehli eşit ya da daha güçlü mefsedete muarız olan maslahatı, münâsip olarak kabul etmemektedir. Örneğin; herhangi bir kişi on liraya satabileceği bir malı bir liraya satarsa alışveriş maslahatı (mülkiyet hakkının gerçekleşmesi) tahakkuk ettiği kabul edilmekle birlikte bu kişi örf ehli tarafından ahmak olarak değerlendirilir. Şayet böyle bir tutum münâsip olsaydı bu kişi böyle değerlendirilmezdi. Dolayısıyla maslahat ile mefsedetin birleşmesinden münâsebet tahakkuk etmez.<sup>715</sup>

<sup>713</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 169-170; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1769; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu’l-Vusûl*, 8: 3310-3311.

<sup>714</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1769.

<sup>715</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1771; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu’l-Vusûl*, 8: 3311.

Âmidî, yukarıdaki delilde “hükmü gerekli kılan şey mevcuttur” şeklindeki sözden maksadın, münâsebetin varlığı değil, maslahatın varlığı olduğunu ifade ederken, “bir mâni beni engelledi” sözü ise maslahatın münâsipliğini ifsat eden mâni manasında olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre, maslahat ve mefsemeden her birisinin münâsebeti, eşitliğin ya da birisinin zayıflığının takdir edilmesiyle bozulur. Güçlü olanın değil, diğerlerinin münâsipliğinin bozulma nedeni, münâsebetin şartının olmamasıdır.<sup>716</sup>

2. Delil: Düşmanlardan birisinin casusluğuyla savaşı kazanan sultanın bu casusu cezalandırması da affetmesi de güzel karşılanmıştır. Bu gibi suçlara iştirakin önüne geçmek için onu cezalandırabileceği gibi, düşmanların sırlarını ele geçirmek ya da onları küçümsemek maksadıyla af da edebilir. Her ne kadar bunlardan birisinin yapılmasıyla mukabilinden elde edilebilecek maslahatın kaybolması lazım gelse de sultanın bunlardan birisini yapmasıyla hikmetin lezzetinden ve münâsebetin muktezasından ayrılmış sayılmaz. İki münâsebetin eşit olması ya da birisinin daha güçlü olması arasında herhangi bir fark da bulunmamaktadır.<sup>717</sup>

Âmidî, sultanın ve örf ehlinin nazarında cezalandırma ve af etme seçeneklerden hangisinin mevcut durumunda maslahat olduğu tespit edilmeden, bir tasarrufta bulunmasının münâsip olarak kabul edilmeyeceği, böyle bir tasarrufun akıllı insanların tasarrufu olamayacağını ifade ederek bu delile karşı çıkmıştır. Yani sultanın bu tasarrufu, mutlak olarak güzel kabul edilemez. Seçeneklerden hangisi daha güçlüyse onu uygulamak zorundadır. Şayet güçlü olmayan seçeneği uygularsa, onun bu eylemi münâsip olarak değerlendirilmeyecektir.<sup>718</sup>

3. Delil: Anne baba bir kardeş ile baba bir kardeşin mirası konusunda müctehidin nazarında bir teâruz meydana gelmektedir. Anelik özelliğinden dolayı anne baba bir olan kardeşin yalnızca baba bir olan kardeşe takdimi, annelik özelliği ilga edilerek asabede müşterek olması sebebiyle ikisinin eşitlenmesi ve yakınlığının daha fazla olması sebebiyle anne baba bir olan kardeşin üstün tutulması arasında teâruz bulunmaktadır. Müctehid bunlardan hangisi ile hükmün verirse versin ve herhangi bir tercihe ihtiyaç

<sup>716</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1771.

<sup>717</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1769-1770; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3313.

<sup>718</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1771-1772; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3313; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2063.



duymadan tüm ihtimallerin eşit olduğuna hüküm ederse akla uygun hareket etmiş olur. Şayet münâsebette maslâhî vasfın tercihi muteber olsaydı, akıl bu şekilde hüküm vermezdi.<sup>719</sup>

Âmidî, mefsedet ve maslahattan birisini diğerine tercih ettirecek bir muraccih bulunmadan tayin edilen vasfın münâsipliğinin kesinleşmeyeceğini, muraccih bulunduktan sonra da bizzat mutlak olarak vasfın münâsipliğine hükmedilemeyeceğini ifade ederek cevap vermiştir. Ona göre muttali olunmasa da vasfın bizatihi zayıf (mercu) olması ihtimal dâhilindedir. Daha açık bir ifadeyle, müctehid mutlak olarak hikmet ve münâsebetin muktezasından çıkmadığı kabul edilmez. Güçlü olduğuna kanaat getirdikten sonra hüküm verirse o zaman vasıf münâsip olarak nitelendirilir ve hikmetin muktezası yerine getirilmiş olur.<sup>720</sup>

4. Delil: Şeraitte farklı yönere nazaran farklı hükümler konulmuştur. Örneğin gasp edilen bir yerde namaz kılmak gibi. Namaz olması itibariyle sevaba, gasp olması itibariyle cezaya sebeptir. Sevabı gerektiren yön, maslahatı içerirken, cezayı gerektiren yön mefsedeti içermektedir. Râzî bu durumda maslahat ile mesedetın eşit veya birisinin daha ağır olduğu kabul edilecektir. Ona göre, eşit kabul edilmesi durumunda her birisi diğeri ile ortadan kalkacaktır. Bu durumda ne maslahat kalır ne de mefsedet. Böyle bir yerde namaz kılan kişinin bu eylemine övgü (medh) ve yergi (zemm) terettüp ettiği halde bunların terettüp etmemesi zorunlu hale gelir. Maslahat ve mefsedetten birisinin daha ağır olması durumunda ise ağır olmayan taraf yok olur. Övgü ve yergi terettüp ettiği halde bu durumda ya sadece övgü ya da sadece yergi terettüp eder. Râzî, tüm bunun fakihlerin “gasp edilen bir evde namaz kılmak bir yönüyle ibadet bir yönüyle de masiyettir”<sup>721</sup> şeklindeki sözlerine mebni olduğunu ifade ediyor.<sup>722</sup>

Âmidî, bizim konumuzun, hükmün maslahat içeren sebebiyle vasfa bağlanmasından çok, maslahat mefsedete eşit ya da mefsedetten daha güçlü olduğu durumda bu vasfa münâsip denilip denilmeyeceği ile ilgilidir diyerek Râzî'nin verdiği örneği reddetmiştir. Başka bir ifadeyle tartışma konusu olan, maslahat ile mefsedetın aynı

<sup>719</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1770; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3313-3314.

<sup>720</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1771-1772; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3314.

<sup>721</sup> (الصلاة في الدار المغصوبة عبادة من وجه معصية من وجه) Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 171.

<sup>722</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 170-171; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1770; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1098; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3312.

konuda teâruz etmeleridir. Yukarıdaki önekte ise böyle bir şey söz konusu değildir. Zira gaspın mefsetedi, namazdan kaynaklanmadığı gibi, namazın maslahatı da gasptan kaynaklanmamaktadır. Çünkü gasp, gasp ettiği yerde namaz kılmasa da günahkâr olur. Namazını gasp ettiği yerin dışında başka bir yerde kılsa yine sahih olur. Dolayısıyla namazın maslahatı ile gaspın mefsetedi arasında herhangi bir teâruz bulunmamaktadır. Bu sebeple münâsip olan, maslahat ile mefsetetten her birisi kendi hükmünde itibara alınmasıdır.<sup>723</sup>

Hükmün münâsip vasfa bağlanması sonucunda maslahata eşit ya da ondan daha güçlü bir mefsetedin meydana gelmesi durumunda, münâsebetin bozulacağını savunanların dayandığı ana gerekçeler Âmidî'nin yukarıdaki cevaplarından anlaşılmaktadır. Âmidî'den sonra bu görüşü devam ettiren usûlcüler tarafından bazı deliller ileri sürülmüştür. Bunları şöyle özetlemek mümkündür:

1) Maslahatın münâsebeti, eşit ya da daha güçlü bir mefsetedin münâsebeti ile bozulmazsa onunla amel edilir. Eşit veya daha güçlü bir mefsetet olduğunda maslahat ile amel etmek, eşitlerden birisinin diğerine tercihi veya zayıfın güçlüye tercihi ya da ikisi ile birlikte amel edilmesi sonucunu doğurur. İlk iki durum aklen imkânsızdır. Üçüncü durumda ise birbirlerine zıt olan hükümler birleştirilmiş olur. Bu da imkânsızdır.

2) Akıllı insanlar, maslahat ile mefsetedin eşit olduğu ya da mefsetedin daha güçlü olduğu eylemleri münâsip saymazlar. Bilakis bu gibi eylemleri abes olarak nitelendirirler. Abesin münâsebet olmadığı bilindiğine göre eşit veya güçlü mefsetet içeren vasıflar münâsip kabul edilmez. Dolayısıyla böyle fiiller, münâsip kabul edilmemektedir.

3) Aklın açık hükmü, mefsetedin definin maslahatın celbinden daha önemli ve önde olduğuna hükmeder. Bu hükme, şer'î hükümler incelendiğinde de ulaşılır.<sup>724</sup>

Maslahatın eşit veya daha güçlü bir mefsetet ile teâruz etmesini münâsebetin bozulması olarak kabul eden usûlcüler, bunlardan birisiyle amel etmek için tercih ettirici

<sup>723</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1772; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1098; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3312-3313; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2063.

<sup>724</sup> İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1097; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3309-3310; Sâfiyuddîn Muhammed b. Abdurrâhîm Safiyuddîn el-Hindî, *el-Fâik fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Mahmud Nassâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 812; 2: 268; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2061-2062; Sa'dî, *Mebâhisu'l-İlle*, 437-438.

bir delile başvurmak gerektiğini savunurlar. Bu tercih ettirici delil, tafsili ve icmali olmak üzere iki türdür. Tafsili delil, her meseleye özgüdür. Konulara göre değişiklik arz etmektedir. Konulara göre değişmeyen sabit ve standart bir kaide olan icmali delil ise, Âmidî tarafından şöyle formüle edilmiştir: “Araştırdım ancak zikrettiğim maslahatın (vasıf) dışında ta’lile elverişli başka bir maslahat bulamadım.” Şayet maslahat muarız olan mefsedetten daha güçlü olmazsa hüküm taabudî olmuş olur. Bu da ilkeselliğe (asıl) ters bir durumdur.<sup>725</sup>

#### 1.4.7. Münâsebetin Çeşitleri

Münâsebet ile ilgili önemli konulardan birisi de bu yöntemle tespit edilen vasfın Şâri’ tarafından dikkate alınıp alınmadığıdır. Zira her münâsip vasıf, illet olarak kabul edilmemektedir. Bunun kabul edilebilmesi için Şâri’ tarafından dikkate alındığının belirlenmesi gerekmektedir. Bu sebeple usûlcüler, münâsip vasfın Şâri’ tarafından dikkate alınıp alınmadığını, şayet dikkate alındıysa hangi düzeyde dikkate alındığını göz önünde bulundurarak bir taksimatta bulunmuşlardır. Bu taksimat hem münâsip vasfın geçerliliğini hem de kuvvetlilik düzeyini ortaya koyduğu gibi, bu yöntem ile tespit edilen hangi vasa hükmün bağlanamayacağını da ortaya koymaktadır.

##### 1.4.7.1. Muteber Münâsip

Âmidî, münâsip vasfı dikkate alınıp alınmaması açısından iki kısma ayırmıştır. Şâri’ tarafından dikkate alınan vasfın belirlendiği yol ve yöntemler itibariyle üç kısma ayıran Âmidî, bunları nass, icmâ ve hükmün vasa uygun meydana gelmesi şeklinde sıralamıştır. Âmidî’ye göre nass veya icmâ yöntemlerinden birisi ile tespit edilen vasıf ile hükmün vasa uygun meydana gelmesi ile belirlenen vasfın güçlülük oranı aynı değildir. Bu sebeple iki ayrı değerlendirmeye tabi tutulmuştur. İcmâ ve nass ile tespit edilen vasıf ayrı bir kısım olarak kabul edilirken hükmün vasa uygun meydana gelmesi sebebiyle Şâri’ tarafından itibara alınan münâsip vasıflar ile hiç itibara alınmayan vasıflar akli

<sup>725</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1772; Âmidî, *Muntehe’s-Sûl*, 883; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu’l-Vusûl*, 8: 3315; Safiyuddîn el-Hindî, *El-Fâik*, 2: 269-270.

olarak on bir kısma ayrılır. Âmidî'ye göre bu kısımlardan yalnızca beş tanesi şeriatta bulunmaktadır.<sup>726</sup>

#### 1.4.7.1.1. Müessir Münâsip

Âmidî'ye göre, müessir münâsip vasıf, belirli bir vasfın belirli bir hükümde icmâ ya da nass ile etki etmesidir. Yukarıda illetin icmâ ve nass ile belirlenmesi başlıkları altında zikredilen tüm misaller müessir münâsip vasfa örnek olarak verilebilir. Bu iki yöntem dışında gerçekleşen münâsip vasıflar Âmidî tarafından müessir olarak tanımlanmamaktadır.<sup>727</sup>

#### 1.4.7.1.2. Mülâim Münâsip

Mülâim münâsip, vasfın türünün ve cinsinin, hükmün türü ve cinsinde başka bir asılda dikkate alınmış olmasıdır.<sup>728</sup> Başka bir ifadeyle Şâri' tarafından belirli bir vasfın, belirli bir hükümde ve genel bir vasfın genel bir hükümde başka bir asılda dikkate alınmasıdır.<sup>729</sup> Âmidî, “kasıtlı ve düşmanca duygularla insan öldürme” şeklindeki ortak vasıf sebebiyle ağır bir cisim ile insan öldürmeyi keskin bir alet ile insan öldürmeye ilhak edilmesini bu konuya örnek olarak zikretmiştir. Ona göre bu örnek hem hususi vasfın hususi hükümde dikkate alınmasına hem de genel vasfın genel hükümde dikkate alınmasına örnek teşkil etmektedir. Kasıtlı ve düşmanca duygularla öldürme türü (aynı), kısas hükmünün türünde te'sîri bulunduğu gibi, bu vasfın cinsi de hükmün cinsinde etkisi bulunmaktadır. Zira bu vasıf hem öldürmeyi hem de yaralamayı içermesi açısından bir cins olarak kabul edilirken, kısas hükmü de hem cana kıyma hükmünü hem de yaralama hükmünü barındırması sebebiyle bir cins olarak kabul edilir. Dolayısıyla kasıtlı ve düşmanca duygularla adam öldürme vasfı bir tür olarak kabul edilebildiği gibi, bir cins olarak da kabul edilmekte, kısas hükmü ise öldürme hükmünü barındırması açısından tür,

<sup>726</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1776-1777. Akli taksimat diye nitelendirdiği kısımları şöyle açıklamıştır: 1. Vasfın türü, hükmün türünde; 2. Vasfın türü, hükmün cinsinde; 3. Vasfın türü, hem hükmün türünde hem de cinsinde; 4. Vasfın cinsi, hükmün türünde; 5. Vasfın cinsi, hükmün cinsinde; 6. Vasfın cinsi, hem hükmün türünde hem de cinsinde; 7. Hem vasfın türü hem de cinsi, hükmün türünde; 8. Hem vasfın türü hem de cinsi, hükmün cinsinde; 9. Hem vasfın türü hem de cinsi, hem hükmün türünde hem de cinsinde itibara alınmasıdır. 10. Dikkate alınmayan vasfın bunula birlikte itibara alınmadığının açık olması; 11. Dikkate alınmadığının açık olmamasıdır. Bkz: Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1776-1777.

<sup>727</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1776-1777; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 886.

<sup>728</sup> Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 886.

<sup>729</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1777.

hem öldürme hem de yaralama hükmünü içermesi bakımından cins olarak kabul edilmektedir. Cinayetin cinsi, kısasın cinsinde nas ve icmâ ile dikkate alınmıştır. Ancak bu vasfın aynının kısasın aynında itibara alınması nass ve icmâ ile değil, hükmün ona uygun meydana gelmesi ile gerçekleşmiştir. Zira yalnızca bu vasfın illet olduğuna dair ne herhangi bir nass ne de icmâ bulunmaktadır. Bu sebeple münâsebetin bu kısmı müessir olarak değil, mülâim olarak kabul edilmektedir.<sup>730</sup> Âmidî, kıyâsı delil olarak kabul eden usûlcülerin mülâim münâsip vasfı kabul etme konusunda görüş birliği içinde olduklarını ifade etmektedir.<sup>731</sup>

#### 1.4.7.1.3. Garip Münâsip

Garip münâsip, vasfın türünün, hükmün türünde dikkate alınmış olmasıdır. Yani belirli bir vasfın belirli bir hükümde itibara alınmasıdır. Ancak başka bir asılda bu vasfın türü bu hüküm cinsinde dikkate alınmadığı gibi, vasfın cinsi hükmün türünde, vasfın cinsi hükmün cinsinde de dikkate alınmamıştır. Böyle bir vasfın illet olduğuna dair ne icmâ ne de herhangi bir nass bulunmaktadır.<sup>732</sup>

Âmidî, bu kısım için iskâr örneğini zikretmiştir. Sarhoş edici (müskir) ortak özelliğinden dolayı haramlık hükmünde nebîz içkiye kıyâs edilmiştir. İskâr (sarhoş etme) vasfı, nebîzin haram kılınmasının illeti olmasına münâsip bir vasıftır. Bu vasfın türü, içkinin haram kılınmasının türünde itibara alınmıştır. Ancak iskâr vasfının türü, hükmün cinsinde dikkate alınmadığı gibi, iskârın cinsi hükmün türünde ve cinsinde de dikkate alınmamıştır. Bu vasfın illet olduğunu ortaya koyan tek delil, hükmün ona uygun gerçekleşmesidir. Yoksa bunun illet olduğuna dair bir icmâ bulunmamaktadır.<sup>733</sup>

Garîb münâsebetin kabul edilip edilmemesi hususunda usûlcüler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Âmidî, bir kısım usûlcünün bunun illet olamayacağını iddia ettiklerini ancak bu düşüncenin doğru olmadığını, doğru olanın bunun kabul edilmesi olduğunu ifade etmektedir.<sup>734</sup> Hanefiler ve bir kısım Hanbeliler bunu illet olarak kabul etmezken,

<sup>730</sup> Şinkâtî, *el-Vasfu 'l-Münasib*, 220.

<sup>731</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1777; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 886.

<sup>732</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1777; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 886.

<sup>733</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1777.

<sup>734</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1778.

geri kalan usûlcüler tarafından kabul edilmektedir.<sup>735</sup> Âmidî'ye göre, belirli bir vasfın belirli bir hükümde dikkate alınması, bu vasfın illet olduğu konusunda güçlü kanaat (zann-ı gâlib) oluşturur.<sup>736</sup>

Garîb münâsebeti delil olarak kabul eden usûlcülerden biri olan Âmidî, bunu iki delil ile desteklemeye çalışmıştır: İlki, bir insanın iyiliğe iyilik, kötülüğe de kötülük ile mukabelede bulunduğu rastlanılırsa ve bu insanın bundan önce böyle bir yola başvurup vurmadiğı da bilinmiyorsa hükmün terettüp ettiği şey güçlü bir şekilde anlaşılmış olur. Yani bu kişi, yapılan iyilik sebebiyle, iyilikle mukabelede bulunduğu ve yapılan kötülük nedeniyle kötülük ile karşılık verdiği anlaşılmış olur. Başka bir ifadeyle bu kişi, iyilikte bulunma hükmünü, yapılan iyilik illetine; kötülükte bulunma hükmünü de yapılan kötülük illetine dayandırdığı anlaşılacaktır.<sup>737</sup>

Âmidî, bu örneğe yapılabilecek muhtemel bir itirazı da ele alıp cevaplayarak konuyu netleştirmeye çalışmıştır. Buna göre böyle bir örnek garîb münâsebet kapsamına girmemektedir. Zira iyiliğe iyilik, kötülüğe de kötülük ile mukabelede bulunmak tüm akıllı insanların tasarrufundan alışlagelmiş bir durumdur. Dolayısıyla bu örnek garîb münâsebete değil, mülâim münâsebete örnek teşkil etmektedir.<sup>738</sup>

Âmidî, bu davranışta bulunan kişinin şayet bundan önce de böyle bir davranışta bulunduğu biliniyorsa ancak o zaman bu örneğin mülâim kapsamına gireceğini, fakat bu örneğin; bu kişinin bundan önce böyle bir davranışta bulunduğu bilinmemesi durumu ile ilgili olduğunu ifade ederek cevap vermiştir. Bununla birlikte onun bu eyleminden her akıllı insan için ta'lîl açık olur. Zira akıllı insan hakkında galip olan, iyiliğe iyilik, kötülüğe de kötülük ile karşılık verme tabiatının ağır basmasıdır. Aynı durum Şâri' için de geçerlidir. Galip olan, Şâri'in münâsebetleri geçersiz kılması değil, dikkate almasıdır.<sup>739</sup>

Garîb münâsebetin zann-ı gâlib ifade ettiğine dair Âmidî'nin ikinci delili ise, "asıl olan hükümlerin muallel olmasıdır" şeklindeki kuraldır. Buna göre, hükümler illetsiz

<sup>735</sup> Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3302; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 178; Muhammed Emin Emîr Padişâh, *Teyşîru't-Tahrîr* (Mekke: Dâru'l-Bâz, ts.), 4: 55.

<sup>736</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1778; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 887.

<sup>737</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1778; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 887.

<sup>738</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1778.

<sup>739</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1778-1779.

olamazlar. Bu durumda illet ya açık (muallal) ya da kapalı (taabbudî) olur. Hükümlerde asıl olan, illetlerinin kapalı değil, açık olmalarıdır.<sup>740</sup>

Âmidî garip münâsip kısım ile aynı cinsten olmasıyla birlikte ondan daha alt sevide olan bir münâsip vasıf türünü de ele almıştır. Bu münâsip vasıf, yalnızca vasfın cinsinin, hükmün cinsinde dikkate alınmasıdır. Burada vasfın türü, hükmün türünde; vasfın türü, vasfın cinsinde ve vasfın cinsi vasfın türünde dikkate alınmamıştır. Böyle bir vasfın illet olduğuna dair de herhangi bir nass bulunmadığı gibi icmâ da oluşmamıştır. Âmidî'ye göre bu kısmın bir önceki kısımdan daha alt seviyede olmasının sebebi, müştereklerin fazla olmasından dolayı türün dikkate alınmasından meydana gelen kanaatin (zann), cinsin cinsten itibara alınması durumunda oluşan kanaatten daha güçlü olduğudur. Âmidî, buna meşakkatin kolaylaştırıcılığı örnek vermiştir. Kolaylaştırma (tahfif) cinsinde hayızlı ve misafir arasında müşterek olan meşakkat cinsi dikkate alınmıştır. Hayızlı kadın için söz konusu olan meşakkatin türü, misafir için mevzubahis olan meşakkatin türü değil, onun cinsindedir. Dört rekâtlı namazların iki rekâta indirilmesiyle misafire yapılan tahfif, hayız süresi içerisinde namazın komple kaldırılarak hayızlı kadına yapılan tahfifin aynısı değil, onun cinsindedir. Görüldüğü gibi meşakkatin cinsi, tahfifin cinsinde dikkate alınmıştır.<sup>741</sup>

Âmidî, hüküm ve vasıflardan her birisinin üst (âli), orta (mutavassıt) ve alt (sâfil) şeklinde farklı cinslerinin olduğunu ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle cins, farklı kısımlara ayrılmaktadır. Bu farklılık hem vasıf hem de hüküm için söz konusudur. Böyle bir taksimata gidilmesinin nedeni, bu yolla tespit edilen vasfın kuvvet derecesinin tespit edilmesidir. Her biri kendinden sonra gelene göre cinstir.<sup>742</sup> Örneğin has hüküm için üst cins, onun hüküm olmasıdır. Bu hüküm, kendisinin altında bulunan vücûb, tahrîm ve benzeri hükümlere göre cinstir. Vücûb, altında bulunan ibadet ve ibadetin dışındaki hükümlere; ibadet de namaz ve namaz olmayan ibadetlere göre; namaz ise farz ve nafilere göre cinstir. Başka bir ifadeyle alttan yukarıya doğru her hüküm diğerine göre

<sup>740</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1778.

<sup>741</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1777-1778.

<sup>742</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 4: 164-165; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1780.

daha özeldir. Farzda etkisi olan bir vasıf, namazda etkisi olan vasfa göre; namazda etkisi olan bir vasıf ise ibadette etkisi olan vasfa göre daha özeldir.<sup>743</sup>

Has vasıf için üst cins ise, hükümlerin bağlandığı vasıf olmasıdır. Bunun altında münâsebet ve diğer yöntemler yer almaktadır. Münâsebetin altında zarûrî, hâcî ve tahsînî, maslahatı yer alırken, zarûrî maslahatın altında ise din, can, nesil, akıl ve mal yer almaktadır. Bunlardan her birisi kendinden sonra gelene göre cinstir.<sup>744</sup>

Hem Râzî hem de Âmidî, vasıfların dikkate alınma nedeninin Şâri' tarafından onların dikkate alındığı ile ilgili bir kanaatin oluşmuş olduğunu ifade ederler. Şâri' hangisini daha fazla dikkate almışsa onun muteber olduğuna dair zann daha güçlü olur. Vasıf ve hüküm özel oldukça bu vasfın bu hükümde dikkate alındığına dair kanaat de daha güçlü hale gelir ve genel olanın önüne geçer. En güçlüleri, en altta yer alanlardır. Ondandır sırasıyla orta ve en üstteki vasıflar ve hükümler gelmektedir.<sup>745</sup>

#### 1.4.7.2. Mülgâ Münâsip

Mülgâ vasıf, itibara alındığına dair herhangi bir delilin bulunmadığı, bilakis geçersiz olduğuna dair delilin bulunduğu vasıftır. Böyle bir vasfın geçersizliği konusunda usûlcüler arasında görüş birliği bulunmaktadır.<sup>746</sup>

Âmidî, mulgâ maslahata, Endülüslü Mâliki fakih Yahya b. Yahya el-Leysî'nin (ö. 234/849) Ramazan ayında cinsel ilişkide bulunan Endülüs hükümdarı Abdurrahman b. Hakem el-Emevî (ö. 237/852) hakkında verdiği fetvayı zikretmiştir. Ramazan ayında cinsel ilişkide bulunan bu hükümdar hakkında kefarete olarak iki ay peş peşe oruç tutulmasına hükmeden Leysî, hükümdarın köle azat etme gücüne sahip olduğu halde böyle bir hüküm verme gerekçesini; ona böyle bir imkânın tanınması durumunda her gün orucunu bu şekilde bozup köleyi azat etme yoluna başvurabilir, bunun önüne geçmek için böyle bir hüküm verdiğini ifade etmiştir. Böyle bir maslahat her ne kadar münâsip olsa da geçerli olduğuna dair herhangi şer'î bir delil bulunmamaktadır. Aksine bunun geçersiz olduğuna dair delil bulunmaktadır. Zira Hz. Peygamber, sırasıyla köle azat etme, iki aya

<sup>743</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 165; Âmidî, *el-İhkâm*, 1780.

<sup>744</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 165; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1780.

<sup>745</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 165; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1780.

<sup>746</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1781.



peş peşe oruç tutma ve altmış fakiri doyurma ya da giydirme seçeneklerini zikretmiş ve birine güç yetirilememesi durumunda ancak diğerine geçebileceğini ifade etmiştir. Yahya el-Leysî tarafından zikredilen mezkûr maslahat, bu nass tarafından geçersiz kılındığı için mülgâ olarak değerlendirilmiştir.<sup>747</sup>

### 1.4.7.3. Mürsel Münâsip

Mürsel münâsip, Şâri' tarafından dikkate alınıp alınmadığına dair bilgi bulanmayan vasıftır. Bu vasıf, müessir, mülâim ve garip yöntemlerden birisinin dikkate alındığına dair herhangi bir delilin bulunmadığı ve herhangi bir biçimde geçersiz kılındığı da tespit edilmeyen vasıftır. Başka bir ifadeyle ne dikkate alındığına ne de geçersiz kılındığına dair herhangi bir delil bulunmayan vasıftır.<sup>748</sup>

Maslahat-i mürsele konusu, Cüveynî ve Sem'ânî gibi bir kısım usûlcü tarafından "istidlâl" başlığı altında incelenirken,<sup>749</sup> Âmidî'nin de aralarında bulunduğu usûlcülerin çoğu, ihtilâflı şer'î deliller bölümünde "el-mesalihu'l-mürsele" başlığı altında incelemiştir.<sup>750</sup>

Maslahat-i mürsele için içki içme cezası örnek olarak zikredilebilir. İçki içme cezası, iffetli kadınlara atılan iftira (kazf) cezasına kıyâs edilerek seksen celde olarak belirlenmiştir. Böyle bir hükmün Şâri' tarafından dikkate alındığına ya da geçersiz kılındığına dair herhangi bir delil bulunmamaktadır.<sup>751</sup>

Maslahat-ı mürselenin delil olup olmadığı konusunda usûlcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır.<sup>752</sup> Maslahat-ı mürselenin delil olmadığına dair Hanefiler, Şâfiiler,

<sup>747</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 415-416; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1781. Bu kapının açılması, şartların değişmesiyle tüm şer'î hükümlerin ve nasların değişmesine yol açacağını ifade eden Gazâlî, âlimlerin bu şekilde hareket ettikleri bilinirse, artık hükümdarlar, onların fetvalarına güvenmez ve verdikleri tüm fetvaların kendi görüşlerine dayanan birer tahrif olduğu zannedeceklerini belirtmektedir. Bkz: Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 416.

<sup>748</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 6: 165; Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2094; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 6: 76; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 591; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 2: 990.

<sup>749</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 169; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille*, 4: 491.

<sup>750</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 169; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille*, 4: 492; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 414; Râzî, *el-Mahsûl*, 6: 165; Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2094; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 6: 76; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 591; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 2: 990.

<sup>751</sup> Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2060.

<sup>752</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 169; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille*, 4: 492; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 414; Râzî, *el-Mahsûl*, 6: 165; Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2094; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 6: 76; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 591; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 2: 990.

Hanbeliler ve fakihlerin çoğunluğu arasında görüş birliği olduğunu ifade eden Âmidî, doğru olan görüşün de bu olduğunu vurguladıktan sonra İmam Malik'in maslahat-ı mürsele ile hüküm vermeyi kabul ettiğine dair nakillerin yapıldığını ancak ashabının bu nakilleri kabul etmediklerini söylemektedir. Âmidî, bu nakillerin sahih kabul edilmesi durumunda nasıl anlaşılması gerektiğini de ele almıştır. Ona göre bu nakillerin sahih kabul edilmesi halinde bunun tüm mürsel maslahatlar için geçerli olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Yani İmam Malik, böyle bir şeyi kastetmemiştir. Onun kabul ettiği maslahat-ı mürsele, zarûrî, külli ve katî olan maslahattır. Âmidî'nin bu bağlamda dile getirdiği bu şartlar ondan önce Gazâlî ve Râzî tarafından dile getirilmiştir.<sup>753</sup>

Âmidî, zarûrî, külli ve katî olan maslahat-ı mürseleyle düşmanın ele geçirdiği Müslümanları kalkan olarak kullanmasını örnek olarak zikretmiştir. Buna göre düşmanın ele geçirdiği Müslümanları, Müslüman toplumuna karşı kalkan olarak kullanması durumunda, ya esirler zarar görmesinler diye Müslümanlar, düşmanla savaşmaktan vazgeçer ya da etkisiz hale getirmek için onlara saldırırlar. Birinci durumun düşmanın, İslam diyarını ele geçirip esirlerle birlikte tüm Müslümanların kökünü kazımalarına sebep olabilecek iken, ikinci durum ise suçsuz Müslümanların ölümüne neden olacaktır. Böyle bir durumda kalkan olarak kullanılan Müslümanların öldürülmesi maslahat olarak kabul edilmektedir. Ancak Şâri' tarafından böyle bir maslahatın geçersiz kılındığına ya da dikkate alındığına dair herhangi bir delil bulunmamaktadır. Böyle bir maslahatın kabul edilmesinin nedeni, zarûrî, küllî ve katî olmasıdır.<sup>754</sup>

Maslahat-ı mürsele, zarûrî, külli ve katî olmazsa delil olarak kabul edilemez. Örneğin düşman, kalelerini korumak için ele geçirdikleri esir Müslümanları kalkan olarak kullanırsa, Müslümanların onlara saldırmaları caiz olmaz. Zira dinin muhafazası kaleyi ele geçirmeye dayanmadığı için Müslümanların kaleyi fethetmeleri zarûrî değildir. Aynı şekilde düşmanın kalkan olarak kullandığı Müslümanların öldürülmemeleri durumunda, düşmanın İslam diyarına saldırıp Müslümanları yok etmeleri kesin değilse, Müslümanların düşmana saldırmaları caiz kabul edilmemektedir. Zira bu durumda maslahat katî olmaz.<sup>755</sup>

<sup>753</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 421; Râzî, *el-Mahsûl*, 6: 164.

<sup>754</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 420-421; Râzî, *el-Mahsûl*, 6: 163-164; Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2095.

<sup>755</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 321; Râzî, *el-Mahsûl*, 6: 164.

Küllî olmayan maslahata şöyle bir örnek verilebilir: Batmak üzere olan bir geminin kurtulması, yolculardan bir kısmının gemiden atılmasına bağlı olsa hiçbir yolcunun atılması caiz olmaz. Çünkü gemi yolcularının kurtulması küllî değildir. Yani onların kurtulması tüm ümmetin kurtulması olarak kabul edilmemektedir.<sup>756</sup>

Maslahatın Şâri' tarafından itibara alınıp alınmaması açısından iki kısma ayrıldığını, maslahatı-mürselenin ise bu iki kısım arasında mütereddit olduğunu, bunlardan birisine ilhak edilmesinin diğerine ilhak edilmesinden daha evla olmadığını ifade eden Âmidî, bu maslahatın mülga mı yoksa muteber mi olduğunu ortaya koyan bir delil bulunmadan hüccet olarak kabul edilmeyeceğini ileri sürmektedir.<sup>757</sup>

Münâsip vasıflardan hangisi takdir edilirse, Şâri' tarafından itibara alınan vasfın cinsinden olacağını dolayısıyla bunun da, vasfın cinsinin hükmün cinsinde etkili olan anlamına gelen mülâim münâsebet kabilinden olduğu şeklinde muhtemel bir itirazı aktaran Âmidî, bunun muteber maslahat cinsinden olduğu gibi aynı zamanda mülga maslahat cinsinden de olduğunu, şayet onun muteber maslahat cinsinden olmasından muteber olması lazım gelecekse, mülga maslahat cinsinden olmasından da mülga olması lazım geleceğini, bu durum da bir vasfın bir hükme nazaran hem muteber hem de mülga olması anlamına geldiğini, bunun da imkânsız olduğunu belirterek cevap vermiştir. Ona göre vasfın ilgasından emin olmak için onun muteber olduğu cinsi karîb (daha özel ve dar kapsamlı cins) ile izah edilmesi gerekir. Zaten konu, böyle olmayan vasıf ile ilgilidir.<sup>758</sup>

#### 1.4.8. Münâsebetin Geçerliliği

Münâsebet, hükmün konuluş amacına uygun düşen ve kıyâs işleminde illet olabilecek vasfı tespit etmektir. En genel şekliyle hükmün konuluş maksadı, maslahatın celbi mefsetetin def'idir. Bu amaç ise insanların yararına alan şeylerin emredilmesi, zararına olan şeylerin ise yasaklanmasıdır. Bu amaç sağlıklı bir biçimde ortaya konulmazsa münâsebet yöntemi doğru sonuç vermez. Bu sebeple ilk önce hükümlerin insanların maslahatını gerçekleştirmek için konulduğunun ispatlanması gerekmektedir.

<sup>756</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 421; Râzî, *el-Mahsûl*, 6: 164. Böyle bir durumda şe'ran muteber sayılmadığı için kuranın çekilmesi de caiz değildir. Zira bazen kura sonucunda atılan, kurtulanların hepsinden daha hayırlı olabilmektedir. Bkz: Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 421; Hîtû, *el-Vecîz*, 454.

<sup>757</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2095.

<sup>758</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2096; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 979.

Bu genel kural kanıtlandıktan sonra, ferdi olarak hangi hükmün illeti tespit edilecekse o hükümde maslahatın ortaya konulması gerekecektir. Bunun sonucunda hükmün hangi maslahat için konulduğu güçlü kanaatle belirlenmiş ve bağlayıcı hale gelmiş olacaktır.

Bunu mantık kuralıyla söyleyecek olursak; münâsebetin geçerli bir yöntem olduğunu ortaya koyan delil, dört mukaddime (öncül) ve neticeden meydana gelmektedir. Birinci mukaddime: Hükmünler, insanların maslahatı için konulmuştur. İkinci mukaddime: Şu hüküm şu maslahatı barındırmaktadır. Üçüncü mukaddime: Bu hükmün bu maslahat için konulduğu konusunda zann-ı gâlib hâsıl olmuştur. Dördüncü mukaddime: Her zann-ı gâlib bağlayıcıdır. Netice: Bu hükmün bu maslahata bağlanması zorunlu ve bağlayıcıdır. Sonuca ulaşmak için tüm mukaddimelerin ispatlanması gerekmektedir. İlk üç mukaddime Fahreddîn er-Râzî ve Safiyuddîn el-Hindî gibi bir kısım usûlcü tarafından ele alınırken, Âmidî, dört mukaddimeyi de incelemeye tabi tutmuştur.<sup>759</sup>

Âmidî, hükümlerin konuluş amacının kulların maslahatını gerçekleştirmek olduğu şeklindeki birinci mukaddimeyi birkaç delil ile temellendirmeye çalışmıştır. Bu delillerden ilki icmâdır. Ona göre tüm fıkıh imamları, zorunlu olup olmadığı konusunda görüş ayrılığında bulunmakla birlikte, Allah'ın hükümlerinin hikmet ve maslahat taşıdığı hususunda görüş birliği içerisindeyler. Mu'tezile, hükümlerin maslahatı içermesini zorunlu görürken, Eş'arîler bunun, zorunlu değil, Allah'tan bir lütuf ve ihsan olduğunu ifade etmektedirler.<sup>760</sup>

İcmâ delilinden sonra akli delil ile iddiasını kanıtlamaya çalışan Âmidî, şer'î hükümleri Allah'ın fiilleri ile bağlantılı olarak ele almıştır. Buna göre Allah, tüm fiillerinde hikmet sahibidir. Fiillerinde garaza (amaçlılık) riayet edilmesi ya zorundur ya da zorunlu değildir. Birinci durumda fiillerin maksattan ari olmadığı ortadadır. İkinci

<sup>759</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 172-178; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1782-1795; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 889-892; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3318-3322.

<sup>760</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1782. Râzî, fukahânın sarahaten “إنما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولأجل هذه الحكمة” şeklinde bir cümle kullandıklarını, buradaki lam edatı garaz manasında olmasıyla birlikte “garaz” lafzını kullanan kişileri tekfir ettiklerini ifade etmektedir. Bkz: Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 176. Safiyuddîn el-Safiyuddîn el-Hindî, ehli sünnet fukahasının hükümlerin zorunlu (vücûb) olarak kulların maslahatı için konulduğu görüşünde olduklarını mütekellimin ise ne vücûb ne de cevaz yoluyla Allah'ın fiillerinin ve hükümlerinin maslahat için olduğunu kabul ettiklerini, prensiplerinin de bunu gerektirdiğini ifade etmektedir. Bkz: Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3321-3322.

durumda ise, onun fiillerinin bir maksat için olması, maksatsız olmasından daha fazla akla muvafıktır. Bu durumda onun fiillerinden güçlü bir şekilde maksat lazım gelir.<sup>761</sup>

Âmidî'ye göre, hükümler fiillere dayandığı için fiillerden maksadın lazım gelmesi, hükümlerin de bir amaç ve maksat için konulduğu şeklinde bir sonuç lazım gelmektedir. Hükümler ile elde edilecek maslahat Allah'a veyahut kullara dönecektir. Allah'ın zarar veya yarar görmesi söz konusu olmadığına göre, zorunlu olarak maslahat kullara dönecektir. Yani hükümlerin kulların maksadını gerçekleştirmek için konulduğu sonucu zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>762</sup>

Âmidî, hükümlerin maslahat ve hikmet için konulduğu iddiasını Kur'an'dan iki ayet ve bir hadisle de desteklemeye çalışmıştır.<sup>763</sup> “Biz seni alemlere rahmet olarak gönderdik”<sup>764</sup> ve “Benim rahmetin her şeyi kuşatmıştır.”<sup>765</sup> ayetleri gereğince Hz. Peygamberin getirdiği tüm hükümler, insanlık için bir rahmettir. Şayet hükümlerin hikmet ve maslahat barındırmadığı şeklinde bir anlayış kabul edilirse, onlar rahmet değil, gazaba dönüşürler. Zira insanları, hikmeti barındırmayan hükümlerden sorumlu tutmak, onlara yorgunluk ve bıkkınlık vermekten başka bir anlam ifade etmez. “İslam'da ne zarar vermek ne de zarara zarar ile mukabelede bulunmak vardır”<sup>766</sup> şeklindeki hadis de hükümlerin insanların maslahatı için konulduğunu ifade etmektedir. Aksi halde hükümler, İslam sebebiyle salt zarara dönüşürler. Böyle bir sonuç da bizzat Kur'an ve sünnet ile çelişmektedir.<sup>767</sup>

Âmidî, ikinci mukaddimeyi şöyle açıklamaktadır: Hükümler maslahatı gerçekleştirmek için konulduğuna göre, maslahat barındırması bakımından bir hüküm gördüğümüzde bu maslahatın hükmün konuluş amacını teşkil ettiği ile maslahatın bize

<sup>761</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1782. Âmidî'nin bu söylemi ilahi fiillerin ta'lili konusundaki söylemi ile çeliştiği zannedilebilir. Zira orada ilahi fiillerin amaçlılık ile ta'lil edilemeyeceğini savunmaktaydı. Burada ilahi fiillerin amaçlılık ile ta'lil edilmesini değil, amaçlılığının anlardan lazım geldiğini savunmaktadır. Bu ikisi farklı durumlardır.

<sup>762</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 1782-1783; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3318.

<sup>763</sup> Âmidî, hükümlerin maslahat ve hikmet için konulduğuna icmâ' ve ma'kûlun delalet ettiğini ifade edip iki delilin delalet etme şeklini açıkladıktan sonra bazı ayet ve hadislerin de bu manaya delallet ettiğini belirtmektedir.

<sup>764</sup> Enbiyâ' 21/107.

<sup>765</sup> Â'râf 7/156.

<sup>766</sup> İbn Mâce, *Ahkâm*, 17.

<sup>767</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 174-175; Âmidî, *el-İhkâm*, 1783-1784; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 889; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3320-3321.

açık olmadığı seçeneklerinden birisini kabul etme durumundayız. İkincisi mümkün değildir. Aksi halde hüküm taabbudî olmuş olur. Bu da asla ters bir durumdur. Geriye, hükmün açık olan maslahata göre konulduğu seçeneği kalmaktadır.<sup>768</sup>

Hükümlerin maslahat için konulduğu şeklinde birinci mukaddime ile tespit edilen mananın maslahat olduğu biçimindeki ikinci mukaddimeden; “bu hükmün bu maslahat için konulduğuna dair güçlü kanaat (zann-ı gâlib) meydana gelmiştir” şeklinde üçüncü mukaddime lazım gelir.<sup>769</sup> Bundan sonra “zann ile amel etmek zorunludur” şeklinde dördüncü mukaddime devreye girecektir.

Âmidî, dördüncü mukaddemeyi sahâbe icmâi ile ispatlama yoluna gitmiştir. Ona göre şer’î hükümlerde zann ile amel etme konusunda sahâbe arasında görüş birliği bulunmaktadır. O, bu düşüncesini somut bazı olaylar üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Âmidî, Hz. Ömer’in hilafeti döneminde Hz. Ali’nin içki cezası ile ilgili görüşünü bu konuya örnek vermiştir. Hz. Ali, içki içene seksen celde vurmayı önermiş ve bu görüşünü de içki içen kişiyi, iffetli kadınlara iftirada bulunan kişiye kıyâslayarak şöyle açıklamıştır: “İçki içtiği zaman sarhoş olur, sarhoş olduğunda saçmalar, saçmaladığı zaman iftira atar, iftira cezasının tatbik edilmesini uygun görüyorum”<sup>770</sup> Aynı şekilde sahâbenin Hz. Ebubekir’in halifeliği konusunda, hilafeti akde kıyâslamaları, zekât vermeyen beni Hanife kabilesi ile savaşma meselesinde Hz. Ebubekir’in görüşüne dönmeleri, Kur’an’ın Mushaf haline getirilmesi mevzusundaki ittifakları gibi konular, zann ile amel edilmesi gerektiği konusunda sahâbe arasında bir ittifakın bulunduğu göstermektedir.<sup>771</sup>

Âmidî, Hz. Ebubekir’in; “kelâle konusunda kendi reyim ile hüküm veriyorum”<sup>772</sup> şeklindeki sözü, Hz. Ömer’in “dedenin mirası konusunda kendi görüşümü söylüyor ve onula hüküm veriyorum”<sup>773</sup> ile cenin hakkındaki; “bundan (hadisten) haberim olmasaydı, kendi görüşümle hüküm verirdim”<sup>774</sup> biçimindeki sözleri, himariye/müştereke (ana-baba

<sup>768</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1784.

<sup>769</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1784.

<sup>770</sup> Ebu Davud, *Hudûd*, 37; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1784.

<sup>771</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1784.

<sup>772</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6: 366.

<sup>773</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek ala's-Sahîhâyn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Bayrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2002), 4: 378; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6: 403.

<sup>774</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 397; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1780.

bir kardeş, ölünün daha yakını olduğu halde mirastan pay alamama) meselesinde Hz. Ömer'in sahâbenin görüşüne iştiraki<sup>775</sup> ve Hz. Osman'ın bazı hükümler ile ilgili olarak Hz. Ömer'e; "senin görüşüne uyarsam isabetli olur, sen öncekine (Hz. Ebubekir) tabi olsan! O ne güzel görüştür"<sup>776</sup> gibi örnekler zann ile amel edileceğini ifade etmektedir.<sup>777</sup>

Âmidî'ye göre, sahâbe arasında bulunan görüş ayrılığı ile birlikte her birisinin kendi görüşleri ile amel etmeleri, ihtilaf ettikleri konuda kat'î bir delilin bulunmadığını göstermektedir. Aksi halde hem kat'î delile muhalefet eden hem de bu muhalefete sessiz kalanlar fasık olmuş olur. Böyle bir sonuçtan, tüm sahâbenin fasık olması lazım gelir. Bunun da imkânsız olduğu ortadadır. İhtilaf edilen konuda kat'î delil bulunmadığına göre sahâbenin zannî delil ile amel ettiği ortaya çıkmaktadır.<sup>778</sup>

Sonuç göz önünde bulundurularak münâsebetin illet tespit yöntemi olduğuna dair delil şöyle formüle edilebilir: Hükümler insanların maslahatı için konulmuştur. Bu hüküm bu maslahatı barındırmaktadır. Bundan güçlü bir kanaat (zann) meydana gelmiştir. Güçlü kanaat ile amel etmek zorunludur. Bu hükmün bu maslahata bağlanması zorunlu ve bağlayıcıdır.

### 1.5. İletin Şebah Yöntemi ile Tespiti

Mütakellimîn usûlcülerin çoğu tarafından illetin tespit yöntemleri konusunda ele alınan şebah, genellikle münâsebetten sonra tarden önce konu edinmektedir. Bunun sebebi, şebahin münâsebet ve tard ile irtibatının bulunmasıdır. Bu yöntemin kabul edilip edilmemesi hususunda usûlcüler arasında görüş ayrılığı bulunduğu gibi tanımı konusunda da görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bu nedenle şebahi inceleyen usûlcülerin çoğu ilk önce onunla ilgili tanımları ele almışlardır.<sup>779</sup>

<sup>775</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 4: 374.

<sup>776</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6: 403.

<sup>777</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1785-1786.

<sup>778</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1786.

<sup>779</sup> Bkz: Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 842-843; Şirazî, *el-Lum'a*, 209-210; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 318-323; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 201-202; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1797-1800; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 895; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1103-1104; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetü'l-Vusûl*, 8: 3339-3342; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 346; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 817-818; İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, 2: 863-865; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 40; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 187.

Razî, bu konuyu “şebelin mahiyeti” ve “şebelin hüccet oluşu” şeklinde iki farklı başlık altında ele almıştır. Âmidî ise buna üçüncü bir fasıl eklemiştir. Bu fasılda dikkate alınıp alınmaması açısından şebelin kısımları bağlamında bazı itirazları incelemiştir.

### 1.5.1. Şebelin Tanımı ve Mahiyeti

Sözlükte “benzeme”<sup>780</sup> anlamına gelen şebel, ortak özellik sebebiyle fer’in asla ilhak edildiği tüm kıyâslar için kullanılmakla birlikte özel kullanımdaki tanımı usûlcüler arasında çok ciddi tartışmalara konu olmuştur. Cüveynî, şebel için sağlıklı bir tanımının yapılamayacağını iddia ederken Sübkî, hiçbir sahih tanım ile karşılaşmadığını ileri sürmüştür.<sup>781</sup> Bu sebeple Âmidî, illet tespit yönetmeleri içerisinde en çok şebel ile ilgili yapılan tanımları incelemeye tabi tutmuştur.<sup>782</sup>

Şebelî vasfı münâsîp vasfın karşısına konumlandırılan Âmidî, vasıfları münâsîp olan ve münâsîp olamayan şeklinde iki kısma ayırdıktan sonra münâsîp olmayan kısmı Şâri’ tarafından dikkate alınan ve Şâri’ tarafından dikkate alınmayan şeklinde iki kısma ayırmıştır. Münâsîp olan kısmın yukarıda münâsebet kısmında ortaya konulduğunu ifade eden Âmidî, münâsîp olmayan vasfın tardî ve şebelî şeklinde iki kısma ayrıldığını ileri sürmüş ve şebeli, tardî karşısın yerleştirmiştir.<sup>783</sup> Bu sebeple o, ilk önce tardî vasfı açıklamıştır.

Âmidî tarafından tardî vasfı; “ehli tarafından yapılan tam bir inceleme neticesinde hükümle arasında herhangi bir münâsebet bulunmayan ve Şâri’in herhangi bir hükümde dikkate almadığı vasfı”<sup>784</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Âmidî tardî vasma, sirke ile necasetin izale edilmesini örnek göstermiştir. Örneğin, necasetin sirke ile giderilmesi hususunda; “sirke, sıvıdır onunla necaset giderilmez.” deyip bu hükmü de “çünkü sirke cinsi üzerinde

<sup>780</sup> İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 4: 2189.

<sup>781</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 53; Sübkî, *Refu’l-Hâcib*, 4: 346.

<sup>782</sup> Şebel kıyası hususunda en net bilginin Mâverdî tarafından ortaya konulduğu görülmektedir. O, benzerliğin aslın hükümde ve aslın vasıflarında oluşunu dikkate alarak birincisini tahkik ikincisini ise takrib şeklinde isimlendirdikten sonra her birisini üç farklı alt gruplara ayırarak ele almıştır. Geniş bilgi için bkz: Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, *Edebu’l-Kâdî*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân (Bağdâd: Matbaatu’l-İrşâd, 1971), 1: 600-610; Kazim Yusufoglu, *Mâverdî’nin Fıkıh Usûlü Anlayışı* (İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 145-148; Birsin, “Ebu’l-Hasan el-Mâverdî’nin Bilgi Anlayışı”, 70-71.

<sup>783</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1798.

<sup>784</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1798-1799. (و لَمْ تَطْهَرْ فِيهِ الْمُنَاسَبَةُ بَعْدَ الْبَحْثِ التَّامِّ مِمَّنْ هُوَ أَهْلُهُ وَ لَمْ يُؤَلَّفْ مِنَ الشَّارِحِ الْإِلْتِفَاتُ إِلَيْهِ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَحْكَامِ )



köprü inşa edilmeyen, içerisinde balık avlanmayan, gemi yüzmeyen bir sıvıdır. Bu sebeple tıpkı yağ gibi necaseti giderici değildir. Ancak su böyle değildir. Zira onun üzerinde köprü inşa edilir, içerisinde balık avlanır, gemi yüzer. Bu sebeple onunla necaset izale edilir.” şeklindeki gerekçelendirme hiçbir şekilde münâsebet içermeyen bir vasıf ile benzerlik (şebeh) kurulmaktadır. Bu sebeple söz konusu vasıf tardî olarak kabul edilir. Bu vasıflar ile hüküm arasında herhangi bir ilişki bulunmadığı gibi, Şâri’ tarafından dikkate de alınmamıştır. Herhangi bir meselede uzunluk-kısalık, siyahlık-beyazlık gibi vasıflar ile ta’lilde bulunmak da tardî vasfa örnek olarak zikredilebilir.<sup>785</sup>

Âmidî, münâsebet ve tard ile ilişkisini kurarak değerlendirmeye tabi tuttuğu şebehi, bu iki vasıf ile irtibatını kurarak; “müctehidin araştırma ve incelemesi sonucunda herhangi bir münâsebeti tespit edemediği, ancak Şâr’i’in bazı hükümlerde dikkate aldığı vasıf”<sup>786</sup> şeklinde tanımlamıştır. O, böyle bir vasfın şebehî diye isimlendirilmesinin; bir yönüyle tardî vasfa benzemesi diğer yönüyle de münâsip vasfa benzemesinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Müctehid, araştırma ve inceleme yapmasına rağmen bu vasıf ile hüküm arasında herhangi bir münâsebeti tespit edememesi açısından tardî vasfa benzemektedir. Bu durumda müctehid tardî vasıf gibi bunun da muteber olmadığı kanaatine varır. Şâri’ tarafından bazı hükümlerde dikkate alındığının tespit edilmesi cihetinden ise, münâsip vasfa benzemektedir. Bu da müctehidin, münâsebetin yokluğu konusunda son kanaate varmamasını gerektirmektedir. Bu durumda da müctehid, bu vasfın dikkate alındığı kanaatine sahip olur. Dolayısıyla şebehî vasıf, münâsebetin yokluğu kesin olmaması açısından münâsip vasfa benzerken, münâsebetin kesin olarak açık olmaması sebebiyle de tardî vasfa benzemektedir. Âmidî bu sebepten dolayı, şebehî münâsebetin altında, tardî üstünde yer aldığını ifade etmektedir.<sup>787</sup>

Âmidî şebehi, necasetin giderilmesi konusunda suyun gerekliliğinin abdestizliğin giderilmesi konusundaki gerekliliğine kıyâs yapılmasını örnek olarak zikretmiştir. Buna göre necasetin giderilmesi, namaz için yapılan bir temizlik olduğu için tıpkı abdestsizliğin giderilmesi gibi necasetin giderilmesi su dışında başka bir şey ile yapılması caiz değildir. İkisi arasındaki ortak bağ, namaz için yapılan temizlik olmalarıdır. Necasetin izalesi ile

<sup>785</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 319; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1799; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2098.

<sup>786</sup> (و لَمْ تَطْهَرْ فِيهِ الْمُنَاسِبَةُ بَعْدَ الْبَحْثِ النَّامِ مِمَّنْ هُوَ أَهْلُهُ وَ لَكِنْ أَلْفٌ مِنَ الشَّارِعِ الْإِلْتِفَاتِ إِلَيْهِ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ) Âmidî, *el-İhkâm*, 1798-1799.

<sup>787</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1799.

suyun tayini arasındaki münâsebet ise tam bir araştırmadan sonra açık olmamakla birlikte Mushaf'a dokunma, namaz kılma, tavaf yapma gibi bazı hükümlerde Şâri' tarafından dikkate alındığı görülmektedir. Bu da suyun, münâsebeti barındırdığı izlemine vermektedir.<sup>788</sup>

### 1.5.2. Şebeh Tanımlarına Âmidî'nin Yönelttiği Eleştiriler

Âmidî, şebeh ile ilgili yapılan beş ayrı tanımı ele alıp değerlendirmiştir. Bu tanımların bir kısmı illet tespit yöntemi olan şebehten çok bu vasıf aracılığıyla gerçekleştirilen kıyâs ile ilgilidir.

Birinci tanım: “İki asılda bulunan illetlere sahip olması sebebiyle fer'in iki asla benzerlik göstermesine rağmen bunlardan birine diğerine olandan daha fazla nitelikle (vasıfla) benzerlik göstermesidir.”<sup>789</sup> Bu durumda fer', aralarında daha fazla benzerlik bulunan asla ilhak edilir.<sup>790</sup> Bu tanım, Kâdî Ebû Ya'lâ, İbn Akîl ve İbn Kudâme'nin de aralarında bulunduğu çoğu Hanbeli usûlcü ile Şâfiî usûlcü Ebû ishâk eş-Şîrâzî tarafından yapılmıştır.<sup>791</sup> Râzî, İmâm Şâfiî'nin bunu; “kıyâsu galebeti'l-eşbâh” olarak adlandırdığını ifade etmektedir.<sup>792</sup>

Âmidî'nin de aralarında bulunduğu usûlcülerin çoğu buna hata yoluyla öldürülen kölenin kıymetinin hür olan kişinin diyetinden daha fazla olması durumundaki hükmü örnek olarak zikretmişlerdir. Bu meselede, birbirlerine zıt iki illet (menât) bulunmaktadır. İlki; canlı (nefsiyyet) olmasıdır. Bu açıdan hüre benzemektedir. Bu da onun kıymetinin hürün diyetinden fazla olmamasını gerektirmektedir. İkincisi ise, başkalarının malı olmasıdır. Bu cihetle eşyaya benzemektedir. Bu ise, onun kıymetinin hürün diyetinden daha fazla olabileceğini göstermektedir. Bu durumda hangi tarafa daha fazla benziyorsa onun hükmünü alır. İnsan olması ve yaptığı iyiliklerden dolayı mükâfatlandırılması, işlediği kötülükler sebebiyle cezalandırılması açısından insana benzerken, başkasının

<sup>788</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1799; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2099.

<sup>789</sup> مَا تَرَدَّدَ فِيهِ الْفَرْعُ بَيْنَ أَضْلَيْنِ، وَوَجَدَ فِيهِ الْمَنَاطَ الْمَوْجُودَ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَضْلَيْنِ، إِلَّا أَنَّهُ يُشْبِهُ أَحَدَهُمَا فِي أَوْصَافٍ هِيَ أَكْثَرُ مِنْ (الأوصاف التي بها مشابهة للأصل الآخر) Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1696.

<sup>790</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1796.

<sup>791</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 843; Kâdî Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4: 1326; Şîrâzî, *el-Luma'*, 209; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 202; İbn Kudâme, *Ravdetü'n-Nâzir*, 2: 241; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1796; İbn Müflih, *Usûlu'l-Fıkh*, 3: 1293; İsnævî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 865; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 187.

<sup>792</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 202.

mülkü olması ve çarşı pazarda meta gibi değerlendirilmesi bakımından ise eşyaya benzemektedir. İnsana benzerliği eşyaya benzerliğinden daha fazla kabul edildiğinden dolayı hüre ilhak edilmiş ve öldürülmesi durumunda kıymetinin hürün diyetinden daha fazla olamayacağına hükmedilmiştir.<sup>793</sup>

Âmidî, bu tanımın hiçbir şekilde şebah tanımı olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre, iki illet de hükme münâsıptır. Yani hükmün bu illetlere bağlanması müşabehetten dolayı değil, münâsebet sebebiyledir. Şayet müşabehetin çokluğu, hükümde bir etkisinin olacağı kabul edilecekse, bunun yalnızca iki illetten birisinin diğerine tercih edilmesinin bir sebebi olarak kabul edilir. Yani delillerin teâruzunda durumunda tercihte bir tarafa daha fazla benzemesi, tercih ettirici olarak kabul edilecektir. Bu da onu münâsıplıktan çıkararak bir durum değildir. Başka bir ifadeyle iki asıl arasında mütereddüt olan bir fer'in bu iki asıldan birisine diğerinden daha fazla benzemesi, bir illet tespit yöntemi değil, teâruzda bir tercih yöntemidir.<sup>794</sup> Daha teknik bir ifadeyle söyleyecek olursak, bu tanım ağyarına mâni olmadığı için Âmidî tarafından kabul edilmemektedir.

İkinci tanım: “Şebah, taşıdığı illet bilinmekle birlikte tikel örnekte mevcudiyeti (tahkîku'l-menâta) gerektiren vasıftır.”<sup>795</sup> Şebahi bu şekilde tanımlayanlar, ihramlı olan kişinin kasten avlanması durumunda gerekli olan cezayı örnek vermişlerdir. “Bir kimse ihramlı iken bilerek avlanırsa cezası, öldürdüğü hayvanın dengi olduğuna iki adil kişinin karar verdiği ehli bir hayvanı kurban edilmek üzere Kâbe'ye (Mekke'ye) gönderilmesidir.”<sup>796</sup> şeklindeki ayette avlanan kişinin avladığı hayvanın dengini (misil) kurban olarak sunması emredilmektedir. Bunlara göre denkliğin (mislin) vacipliği nass ile sabittir. Ancak tikel örneklerde hangi hayvanların birbirine dek sayılacağı ise icthâd ile belirlenmektedir.<sup>797</sup>

<sup>793</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 332-333; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 202; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1796-1797. Mâverdî, bu örneği şebah kıyasının bir türü olan takrîb kıyasına misal olarak zikretmiştir. Bkz: Mâverdî, *Edebü'l-Kâdî*, 1: 601-602; Kazim Yusufoglu, “Ebu'l-Hasan el-Mâverdî'ye Göre Kıyasın Tanımı ve Türleri”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2021), 348.

<sup>794</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1797.

<sup>795</sup> (مَا عُرِفَ الْمَنَاطُ فِيهِ غَيْرَ أَنَّهُ يُفْتَقَرُ فِي أَحَادِ الصُّوَرِ إِلَى تَحْقِيقِهِ) Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 332; Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 1797. Tahkîku'l-Menât kavramı fıkıh usûlü ilminde; “İllet icmâ”, nass ya da istinbât yoluyla bilindikten sonra bunun her bir meselede var olup olmadığının araştırılması” anlamına gelmektedir. Bkz: Âmidî, *el-İhkâm*, 1811.

<sup>796</sup> Mâide 5/95.

<sup>797</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 332; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1797; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetü'l-Vusûl*, 8: 3340.

Âmidî, bu tanımı da kabul etmemektedir. Ona göre, illetin tespit yöntemlerinden biri olan şebeh, illetin asıldan ictihâd ile belirlenmesi ve ardından bu illetin bizzat kendisinin fer’de de var olduğunun ortaya konulmasıdır. Yani illetin asılda tespiti ve fer’de tahakkuku ictihâd ile anlaşılır. Ancak burada böyle bir şey söz konusu değildir. Zira burada hem illet nass tarafından ortaya konulmuş hem de asıldaki illet ile fer’deki illet aynı değildir. Burada nass tarafından ortaya konulan hükmün benzerinin tespit edilip tatbik edilmesi söz konusudur. Zira mezkûr ayet misli vacip kılmıştır. Hiçbir ehli hayvanın av hayvanına denk (misil) olmadığı bilinmektedir. Bu sebeple buradaki misil, benzere hamledilmiştir. Bu durumda misil kat’î, benzer (şebeh) ise ihtilafî olmaktadır. Dolayısıyla Muttefekun aleyh olanın, muhtelefun fihnin kendisi olması mümkün değildir.<sup>798</sup>

Üçüncü tanım: “Şebeh, bir meselenin hükümde kemal yoluyla değil, birinin diğerinden daha üstün olması şeklinde iki illetin birleşmesidir. Bu durumda üstün olan ile hükmetmek şebeh ile hükmetmek olur.”<sup>799</sup> Buna liân/mulâ’ane örneği zikredilmiştir. Karısının zina yaptığını veya doğacak çocuğun zina çocuğu olduğunu iddia eden kocanın bu iddiasını hâkimin huzurunda yemin ile desteklemesi, kadının da kocasının yalan söylediğini, aynı yol ile ortaya koyması anlamına gelen liân/mulâ’ane’de hem şahitlik hem de yemin lafızları bulunmakla birlikte şahitlik ve yemin tam bir şekilde bulunmamaktadırlar. Zira liân ne yalnızca yemindir ne de salt şahitliktir. Çünkü mulâ’ane yapan kişi (mülâin) davacıdır. Davacının ise yemini kabul edilmediği gibi kendisi için yaptığı şahitlik de geçerli değildir.<sup>800</sup>

Bu tanımın önceki tanımlardan doğruya daha yakın olduğunu ifade eden Âmidî, iki menattan birisinin diğerine ağır basması sonucunda lazım olan maslahatın ortaya çıktığını ve bununla hüküm vermenin vacip olduğunu ileri sürmüştür. O, kısmen bu tanıma sıcak bakmakla birlikte yine de bunu tam olarak kabul etmemektedir. Onun gerekçesi ise birinci tanımda olduğu gibi, bu tanımın ağıyarına mâni olmamasıdır. Ona göre hükmü, galip olan

<sup>798</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 332; Âmidî, *el-İhkâm*, 1797; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3340.

<sup>799</sup> (ما اجتمع فيه مناطان مختلفان لا على سبيل الكمال إلا أن أحدهما أغلب من الآخر، فألحکم بالأغلب حکم بالاشبه) Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 333; Âmidî, *el-İhkâm*, 1797-1798; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3340.

<sup>800</sup> Kâdî Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4: 1326; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 333; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1798.

vasfa ilhak etmek, münâsebet ile ta'lil etme durumundan başka bir şey değildir. Yani bu durum münâsebet kısmına girmektedir.<sup>801</sup>

Dördüncü tanım: “Asıl ile fer’i, hükme münâsip olmayan ancak hükme münâsip olanı gerektiren bir vasıf ile birleştirmektir.”<sup>802</sup> Buna “delalet kıyâsı” denilmektedir. Âmidî, bir önceki tanımların aksine bu tanımın kime ait olduğunu da beyân etmektedir. O, bunun Kâdî Ebûbekir el-Bâkillânî’ye ait olduğunu ifade etmektedir.<sup>803</sup>

Beşinci tanım: “Muttali olunmamakla birlikte, münâsebeti vehmettiren vasıftır.”<sup>804</sup> Mezkûr tanımlar içerisinde usûl kaidelerine en yakın olanın bu son tanım olduğunu, çoğu muhakkik uslûcünün de bu tanıma kabul ettiğini belirten Âmidî, ikinci sırada ise Bâkillânî’nin yaptığı tanımın geldiğini ifade etmiştir.<sup>805</sup>

### 1.5.3. Çeşitleri

Âmidî, şebehi üç kısma ayırarak incelemiştir. İlk iki kısmı başlıklandırılmış üçüncü kısım için herhangi bir başlık zikretmeden “fasıl” başlığı altında işlemeyi tercih etmiştir. Ancak *el-İhkâm*’dan sonra telif ettiği *Muntehe’s-Sûl* isimli eserinde Şâri’ tarafından itibara alıp alınmaması açısından şebelin çeşitlerinin münâsebetin çeşitleri gibi olduğunu ifade etmektedir.<sup>806</sup> Biz de bundan hareketle şebelin çeşitleri başlığını koyduk. Zaten *el-İhkâm*’da “fasıl” başlığı altında ele aldığı konu, şebelin kısımları ile bağlantılı olan bir konudur. Bunu da Râzî’in *el-Mahsûl*’de bu husustaki bir görüşünü eleştirme bağlamında ele almıştır.<sup>807</sup>

Âmidî, şebelin kısımları münâsebetin kısımları gibi olduğunu ifade ettiğine göre şebelin kısımlarını şöyle sıralamak mümkündür: Şebehî vasfın aynının ve cinsinin, hükümün aynı ve cinsinde dikkate alınması, yalnızca şebehî vasfının aynının yalnızca

<sup>801</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 333; Âmidî, *el-İhkâm*, 1798. Yukarıda aktarılan üç tanım Gazâlî tarafından *el-Mustasfâ*’da “Hakkında görüş ayrılığı bulunan hebehten olmadığı halde öyle zannedilen vasıflar” şeklinde bir başlık altında ele alıp incelemeye tabi tutulmuştur. Bkz: Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 332-334.

<sup>802</sup> (وَهُوَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ بِمَا لَا يَنْبَسِبُ الْحُكْمُ، وَلَكِنْ يَشْتَلِزِمُ مَا يَنْبَسِبُ الْحُكْمُ) Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1798.

<sup>803</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1798.

<sup>804</sup> “مَا يُوْهَمُ الْمُنَاسَبَةَ مِنْ غَيْرِ إِطْلَاعٍ عَلَيْهَا” Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1798.

<sup>805</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1799-1800.

<sup>806</sup> Âmidî, *Muntehe’s-Sûl*, 2: 894.

<sup>807</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1802-1803.

hükmün aynında dikkate alınması ve sadece şebehî vasfın cinsinin, sadece hükmün cinsinde dikkate alınmasıdır.

Âmidî, bazı arkadaşlarının şebehî vasfın cinsinin hükmün cinsinde dikkate alınıp vasfın aynının cinsin aynında dikkate alınmaması halinde münasip vasıftan farklı olarak bu vasfın hüccet olamayacağını iddia ettiklerini kaydetmektedir.<sup>808</sup> Bunlara göre, şebehî vasfın aynının hükmün aynında etkili olduğu zaman bundan hâsıl olan kanaat (zann), kanaatlerin en alt seviyesindedir. Bu dereceden vasfın cinsinin hükmün cinsinde etkili olması şeklindeki daha alt dereceye inerse zann tamamen ortadan kalkar. Zira zannın en alt derecesinden daha aşağıda zannın dışındaki dereceden başka bir derece bulunmamaktadır. Dolayısıyla zann olmayan hüccet de olamaz. Ancak münasip vasıf böyle değildir. Zira münasip vasfının aynının hükmün aynında dikkate alınması çok kuvvetlidir. Onun bu dereceden vasfın cinsinin hükmün cinsinde dikkate alınma derecesine düşmesi her ne kadar bununla zann-ı gâlib ortadan kalkarsa da zannın aslı baki kalır ve hüccet olmaya devam eder.<sup>809</sup>

Âmidî, bu anlayışın, aynın aynında etkili olması ile teyit edilen şebehin, zanların en alt derecesi olarak kabul edilmesi üzerine kurulduğunu, ancak bunun doğru bir yaklaşım olmadığını ifade etmektedir. Buna göre, zanların en alt derecesinde bulunan şebehî vasıf, aynın aynında etkili olması ile teyit edilen şebehî vasıf değil, cinsin cinsinde etkili olmasıyla desteklenen şebehî vasıftır. Dolayısıyla şebehî vasfının aynının, hüküm aynında etkili olma derecesinden şebehî vasfının cinsinin, hükmün cinsinde etkili olma derecesinde düşmesi, tamamen zannın ortadan kalkmasını gerektirmemektedir.<sup>810</sup>

Âmidî, bu bağlamda ikinci bir itirazı daha aktarmaktadır: Şebehî vasıf, Şâri'in kendisini muallel mümkün cinsinde dikkate almasıyla şebehî vasıf olma geçerliliğini kazanmaktadır. Bu da zann ifade etme bakımından münasip mürselden daha alt bir seviyededir. Mürsel vasıf, hüccet olmadığına göre, ondan daha alt seviyede olan vasfın hüccet olmaması daha evladır. Ancak vasfın cinsinin hükmün cinsinde dikkate

<sup>808</sup> Âmidî'nin bazı arkadaşlarının şeklinde isim vermeden aktardığı bu görüş, Râzî tarafından dile getirilmiştir. Bkz: Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 202.

<sup>809</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1802; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3346.

<sup>810</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1802-1803; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3347.

alınmasıyla desteklenen münasip vasıf, böyle değildir. O, mürsel vasfın fevkindedir. Mürsel vasfın hüccet olmayışından, münasip vasfın hüccet olmaması lazım gelmez.<sup>811</sup>

Âmidî, Şâri'in bazı hükümlerde dikkate almasıyla şebehî vasfın geçerlilik kazandığının, mürselin açık olması, şebehî vasfın ise açık olmaması aksine mevhum ve mütereddit olması bakımından mürselden daha alt derecede olduğunun kabul edilmesinden bunun hüccet olmayacağı şeklinde bir sonucun çıkmayacağını ifade ederek bu itiraza cevap vermiştir. Zira Şâri'in bazı hükümlerde onu dikkate alması, ona geçerlilik kazandırmaktadır. Bu sebeple Şâri'in şebehî vasfın cinsinin hükmün cinsinde dikkate aldığı görüldüğünde, şebehî vasıf muteber olur. Ancak mürsel vasıf böyle değildir. Zira o, muteber değildir. Muteber olmayan vasfın hüccet olmamasından, muteber olan vasfın hüccet olmaması lazım gelmemektedir.<sup>812</sup>

#### 1.5.4. Geçerliliği

Şebehin illetin tespitinde geçerli bir yöntem olup olmadığı konusunda genel olarak iki görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan birincisi, şebehi bir illet tespit yöntemi olarak kabul etmemektedir. Bu görüş, Hanefiler, Bâkillânî gibi bir kısım Malikiler ile Ebû İshak el-Mervezî ve Ebû İshak eş-Şirâzî gibi bazı Şâfiîler tarafından savunulmuştur.<sup>813</sup> Ahmet b. Hanbel'den bu istikamette bir görüş nakledilmektedir.<sup>814</sup> İkinci görüş ise, şebehi kabul etmektedir. Bu görüş, İmam Şâfiî, Ahmet b. Hanbel ile Şâfiîler ve Hanbeliler tarafından benimsenmiştir.<sup>815</sup>

Âmidî, bu konudaki ihtilafa değinmemiş ancak bu hususta görüşünü beyân edip savunmaktan da geri durmamıştır. Ona göre şebeh, bir illet tespit yöntemi olarak kabul edilmelidir. Onun temel delili ise maslahattır. Buna göre, Şâr'i'in bazı hükümlerde şebehî vasfı dikkate alması maslahatı barındırdığına dair güçlü kanaat (zaan) oluşturur. Güçlü

<sup>811</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1802; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3347.

<sup>812</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1803; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3347.

<sup>813</sup> Şirâzî, *el-Lum'a*, 209-210; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille*, 4: 254; İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 866-567; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 190-191; Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, 2: 354; Mennûn, *Nibrâs*, 363-366; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2101; Sa'dî, *Mebâhisu'l-İlle*, 463.

<sup>814</sup> Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2101.

<sup>815</sup> Kâdî Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4: 1328-1329; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille*, 4: 255; İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 866-567; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 190; Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, 2: 354; Mennûn, *Nibrâs*, 363-366; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2099; Sa'dî, *Mebâhisu'l-İlle*, 463.

kanaat ile amel etmek zorunlu olduğuna göre şebah yöntemiyle tespit edilen illet geçerli kabul edilecektir.<sup>816</sup>

## 1.6. İletin Tard ve Aks Yöntemi ile Tespiti

Usûlcüler tarafından ele alınan illet tespit yöntemlerinden birisi de tard ve akstır. Cüveynî, Gazâlî, Âmidî ve İbn Hâcib gibi bir kısım usûlcü bunu tard ve aks,<sup>817</sup> Râzî ve Beydâvî gibi bazıları ise deverân olarak nitelemiş ve bu başlık altında incelemeye tabi tutmuşlardır.<sup>818</sup>

### 1.6.1. Tardın Tanımı

Sem'ânî'nin "hükme münâsib olmayan ve hükmü bildirmeyen vasıf"<sup>819</sup> şeklinde tanımladığı tardı, Ebu'l-Hüseyn el-Basî; "vasfin var olmasıyla hükmün var olması, vasfin kalkmasıyla hükmün kalkması"<sup>820</sup> biçiminde tanımlamıştır. Bu son tanım bazı müradif kelimeler dışında herhangi bir değişiklik yapılmadan neredeyse tüm usûlcüler tarafından kabul görmüştür.<sup>821</sup>

Âmidî, bir önceki konuda münâsebet ve şebahin karşısına yerleştirdiği tard ile ilgili açıklama yaptığı için burada doğrudan bir tanım yapmamış ancak nasıl meydana geleceğini nebiz örneği üzerinden anlatmaya çalışmıştır. Söz gelimi, nebiz konusunda birisinin; "nebîz içki gibi müskir olduğu için haramdır." şeklindeki sonuca, nebiz ile içki arasında kurduğu kıyâsla varmaktadır. Bu kıyâsı da müskir illeti sebebiyle yapmaktadır. Bu illet de onun var olmasıyla hükmün var olması, yok olmasıyla da hükmün yok olmasıdır. İçkinin haramlığı müskir olmasına bağlı olduğu için bu özellik ortadan

<sup>816</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 203-204; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1801; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3343-3344.

<sup>817</sup> Âmidî, başlığı "tard ve aks ile illeti ispat etme" şeklinde koymakla birlikte konuyu izah ederken daha çok deverân kavramını kullanmaktadır.

<sup>818</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 44; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 315; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 207; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1804; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1106; Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, 207.

<sup>819</sup> Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille*, 4: 190.

<sup>820</sup> Basrî, *Şerhu'l-Umed*, 2: 77; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 207.

<sup>821</sup> Bu konuda yapılan tanımlar ve tanımlar ile ilgili değerlendirmeler için bkz: Âyiz b. Abdillâh b. Abdilâziz eş-Şehrânî, "Mesleku'd-Deverân Hakikatuhu Hücciyetuhu ve Ahkâmuhu'l-Usûliyye", *Mecelletu'l-Cem'iyyetu'l-Fıkhîyyetu's-Suûdiyye* 7 (2010): 35-43.



kalkarsa haramlık hükmü de ortadan kalkar. Örneğin, herhangi bir müdahale olmaksızın içki sirkeye dönüşürse haram olmaktan çıkar.<sup>822</sup>

### 1.6.2. Geçerliliği

Tard ve aksın illet tespit yöntemi olup olmadığı hususunda usûlcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Âmidî, bu konuda üç farklı yaklaşımın bulunduğunu ifade etmektedir. Birinci yaklaşım sahipleri, tard ve aksın kesin olarak illete delalet ettiğini iddia etmektedirler. Râzî ile Âmidî herhangi bir isim zikretmeden bu görüşü Mu'tezileden bazılarına isnat etmişlerdir.<sup>823</sup> İkinci görüşe göre, tard ve aks illete delalet eder ancak bu delalet birinci görüşte olduğu gibi kat'î değil, zannîdir. Bu görüş Malikilerin, Şâfiîlerin ve Hanbelilerin çoğu ile Ebu'l-Hüseyn el-Basrî gibi bir kısım Mu'tezilî usûlcü tarafından savunulmuştur.<sup>824</sup> Âmidî, bu görüşün Kadî Ebû Bekir el-Bâkillânî ve bazı usûlcü tarafından benimsendiğini ve aynı zamanda kendi döneminde birçok kişi tarafından da savunulduğunu ifade etmiştir.<sup>825</sup> Üçüncü görüşe göre ise tard ve aks ne zannî ne de kat'î olarak illete delalet eder. Bu görüş, Hânefililer ile Sem'ânî, Şîrâzî ve Gâzzâlî gibi bir kısım Şâfiî usûlcü ve Maliki usûlcü İbn Hâcib tarafından benimsenmiştir.<sup>826</sup> Bu görüşün muhakkik Şâfiî usûlcüler tarafından savunulduğunu ifade eden Âmidî, tercihe şayan olan görüşün bu görüş olduğunu vurgulamıştır.<sup>827</sup>

Tard ve aksı illet tespit yöntemi olarak kabul etmeyenlerin bunun için iki gerekçe ileri sürdüklerini ifade eden Âmidî, bu gerekçeleri tek tek ele alarak zayıf olduklarını açıklamış iki yeni delil ile tard ve aksın illet tespit yöntemi olamayacağını ispatlamaya çalışmıştır. Bu konuda âdeti olduğu üzere muhtemel bazı itirazları da ele almaktan geri durmamıştır.

<sup>822</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 207; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1805.

<sup>823</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 207; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1804.

<sup>824</sup> Basrî, *Şerhu'l-Umed*, 2: 77; Cüveynî, *et-Telhis*, 3: 257; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 207; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1804; Kadî Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 5: 1433-1434; Kârâfî, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, 307-309; Şinkîti, *Neşru'l-Bunûd*, 2: 195; Şehrânî, "Mesleku'd-Deverân", 63-64.

<sup>825</sup> Âmidî bunu; "وَهُوَ مَذْهَبُ أَكْثَرِ أُمَّتِنَا زَمَانِنَا" şeklinde bir ifadeyle aktarmaktadır. Bkz: Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1804.

<sup>826</sup> Debûsi, *Takvimu'l-Edille*, 307; Serahsi, *Usûl*, 2: 176-177; Şîrâzî, *et-Tabsire*, 460; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2: 858; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille*, 4: 190; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 315; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1106.

<sup>827</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1804.

Âmidî'nin, Gazâlî'ye ait olduğunu ifade ederek aktardığı birinci delil şöyledir: İttirâd, illetin, kendisini bozan durumlardan (müfsit) arınmış olmasına dayanmaktadır. İletin, onu bozan bir sebepten arınmış olması, tüm müfsitlerden sağlam kalmasını gerektirmemektedir. Böyle bir durum olmamakla birlikte var sayılması durumunda dahi yine delil olamaz. Zira bir vasfın illet olabilmesi için kendisini bozan sebeplerden arınmasına değil, illet olduğunu gösteren emarenin (musahhih) varlığına dayanmaktadır. Hükümde herhangi bir etkisi bulunmadığı için aks ise illetin sıhhat şartı olarak kabul edilmez.<sup>828</sup>

Âmidî, bu delili zayıf görmektedir. Ona göre illetin, kendisini bozan sebeplerden arınmış olmasının tek başına illet olması için yeterli olmayışı, vasfın illet olduğunu gösteren emâreyle (musahhih) birlikte bulunması halinde de illet olmayacağı sonucunu vermez. Âmidî, illetin cüzlerine kıyâs yaparak bu yargısını desteklemiştir. İletin cüzlerinden her birinin müstakil olarak hükmü ortaya koyamaması, onların toplam olarak da hükmü ortaya koyamayacağı sonucu gerekli olmadığı gibi, kendisini bozan durumlardan arınmış vasıf tek başına illeti ortaya koyamamaktadır. Bundan vasfın illeti bozan durumlardan arınmış olması ve illet olduğunu gösteren emârenin (musahhih) varlığı ile birlikte bulunmasından da hükmü ortaya koyamayacağı biçiminde bir sonuç çıkarılamaz.<sup>829</sup>

Âmidî, herhangi bir isim zikretmeden “bazı arkadaşlarımıza aittir” şeklinde bir ifade kullanarak tard ve aksın illet tespit yöntemi olmadığına dair ikinci delili şöyle aktarmaktadır: Hükümün vasıf ile birlikte var veya yok olduğu durumların kendisine ait bazı sıfatlar ile temayüz etmesi zorundadır. Yani vasıf ile birlikte var ve yok olan hüküm, yalnızca aradaki müşterek vasıftan dolayı var ve yok olmamaktadır. Aksine müşterek vasıf ile birlikte her birisine has olan vasıf ile var ve yok olmaktadır. Bu durumda karşıt görüşü savunan, illetin tüm durumlarda iki vasfın toplamı olduğunu iddia eder. Bu vasıflardan birisi, var olmasıyla hükümün var olduğu, yok olmasıyla da hüküm yok olduğu müşterek vasıf, diğeri ise, bu durumlardan her birisine has olan özel vasıftır.<sup>830</sup>

<sup>828</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 315; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1805.

<sup>829</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1805.

<sup>830</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1805-1806.

Âmidî'ye göre bu delile şöyle bir itiraz yapılabilir: Müşterek vasıf ile hükmü ta'lil etmek, özel vasıf ile onu ta'lil etmekten daha ağır basmaktadır. Zira müşterek vasıf, tüm hükümlerde muttarittir. Bu sebeple illet olması daha güçlüdür.<sup>831</sup>

Âmidî, tard ve aksi kabul etmeme hususunda kendisi ile aynı görüşe sahip olan usûlcülerin delillerini ve bu deliller ile ilgili düşüncesini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, bu konudaki görüşünü iki farklı delil ile temellendirmeye çalışmıştır.<sup>832</sup>

Birinci delil: Hüküm ile birlikte var olan vasfın illet değil, illetin ayrılmaz niteliği (lazım) olan bir vasıf olması mümkündür. Örneğin, içki hiç ayrılmayan (mülazım) şiddetli koku gibi. Bu vasıf, hüküm ile birlikte bulunmasıyla beraber, illet değil, illete lazım olan bir vasıftır. Başka bir ifadeyle illet olan sarhoş edicilik (müskir) vasfı gibi içkinin kokusu da ortadan kalkmasıyla hüküm kalkar, var olmasıyla da haramlık hükmü var olur. Âmidî'ye göre bu durumda miskir ve şiddetli kokudan hangisinin illet olduğunun hangisinin ise illet olmadığı sebr yoluyla ortaya konulması gerekmektedir. Yani bunlardan birisinin delil ile elenmesi gerekmektedir. Böyle bir yola başvurulması durumunda tard ve aks yönteminden sebr ve taksime yöntemine geçilmiş olunacaktır.<sup>833</sup>

İkinci delil: Bazen deverân bulunduğu yerde illete delalet etmemektedir. Örneğin cevher ve araz, Allah'ın zatı ve sıfatları, sıfatlarından her birisi diğeri ile birlikte varlıkta ve yoklukta bulunmaktadırlar (lazım-i gayri müfarık). Aynı şekilde babalık-oğulluk, efendilik-kölelik gibi birbirlerine izafe edilen şeylerde nefiy ve ispat olarak birbirlerinden ayrılmamaktadırlar. Bununla birlikte hiç birisi diğeri ile illet olamamaktadır. Zira illet malulden önce bulunmak zorundadır. Birbirlerine izafe edilen şeyler ise, birlikte bulunmaktadırlar. Birlikte bulunan hiçbir şey için öncelik ve sonralık söz konusu olamaz.<sup>834</sup>

Aynı şekilde deveran, vasfın hüküm ile birlikte bulunduğu gibi, hükmün vasıf ile birlikte bulunması şeklinde de olabilir. Bununla birlikte hüküm, vasfa illet olamamaktadır. Yani vasfın bulunmasıyla hükmün bulunması, vasfın yok olmasıyla

<sup>831</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1806.

<sup>832</sup> Ashında bu deliller Âmidî'ye ait değildir. Bunlardan birincisi Gazâlî'ye aittir. İkincisi ise Râzî tarafından muhaliflerin delilleri arasında zikredilmiştir. Bkz: Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 315; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 212.

<sup>833</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1806; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 895.

<sup>834</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1806-1807; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 895-896.

hükümün de yok olması şeklinde hüküm vasıf ile deveran ettiği gibi, hükümün var olmasıyla vasfın var olması, hükümün yok olmasıyla vasfın yok olması biçiminde vasıf hüküm ile de deveran etmektedir. Vasfın hüküm ile deveran etmesi, hükmü vasfın illeti kılmamaktadır. Bundan da deverân yönteminin illet tespit yöntemi olamayacağı sonucu çıkmaktadır.<sup>835</sup>

Âmidî, tard ve aksi illet tespit yöntemi olarak kabul edenlerin bu yöntemi kabul etmeyenlere yönelik muhtemel bazı itirazlarını da ele alarak cevaplamaya çalışmıştır. Buna göre deveranın mutlak olarak kabul edilmesi durumunda ancak o zaman bunu kabul etmeyenlerin dile getirdikleri mahzurlar meydana gelebilir. Kendilerinin ise böyle bir şeyi kabul etmediklerini, deveranın ancak üç şart dâhilinde kabul edilebileceğini ifade etmektedirler.

Birinci şart: “Bu şey meydana geldiği için bu sonuç (hüküm) vuku buldu” cümlesinin doğru olması için hüküm ile vasıf arasında akli bir gerektirimin bulunması gerekir.

İkinci şart: Bu vasfın illet olup hükmü gerekli kılacağına (mucip) kesin hüküm verilmemelidir.

Üçüncü şart: Tard ile tespit edilen vasafla bağlanan hüküm için bu vasfın dışında başka bir vasfın varlığına kesin hüküm verilmemelidir. Bu üç şart dâhilinde deverân delil olarak kabul edilir. Örneğin, herhangi bir insan belli bir isim ile çağrıldığı zaman öfkeleniyor ancak bu isim ile çağrılmadığı zaman öfkelenmiyor ve bu durum da hep bu şekilde devam ediyorsa, bu kişinin öfkelenmesinin nedeni, bu ismin olduğu konusunda güçlü kanaat meydana gelir. Âmidî, yukarıdaki üç şartı, deveranı kabul edenlerin ileri sürdüğü bu akli delilden çıkarmıştır. Yoksa bu görüş sahipleri tarafından herhangi bir şart ileri sürülmemiştir. Ancak hepsi bu akli örneği delil olarak zikretmişlerdir.<sup>836</sup> Öfke ile vasıf (isim) arasında akli bir irtibat bulunmakta, bu vasfın öfkeye illet olması kat’î değil zannî kabul edilmekte ve bu vasfın dışında başka bir vasfın varlığına kesin hükmedilmemekte ancak zannî olan bir yargıya varılabilmektedir.

<sup>835</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1087; Âmidî, *Muntehe’s-Sûl*, 2: 896.

<sup>836</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 210; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1807; Âmidî, *Muntehe’s-Sûl*, 2: 896; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1108; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu’l-Vusûl*, 8: 3354.

Bu görüş sahiplerine göre, bu üç şart haramlık ile birlikte sarhoş edicilik (sekr) vasfında bulunmaktadır. Bu durum da bu vasfın illet olduğuna delalet etmektedir. Bu görüş sahipleri, yukarıda itiraz olarak dile getirilen içkinin kokusu, birbirleri için gerekli olan şeyler ve birbirlerine izafe edilen şeyler gibi örnekler, mezkûr şartları taşımadıkları için kendilerine karşı delil olarak kullanılamayacağını ileri sürmektedirler.<sup>837</sup>

Âmidî, yukarıdaki itirazı hüküm ile illet arasındaki ilişki açısından ele alarak değerlendirmiştir. Buna göre, hükmün vasfın bulunmasıyla oluşmasından dört şeyden biri amaçlanmış olabilir. Bu ihtimaller, hükmün vasfın varlığını takiben meydana gelmesi, vasfın hükme emâre olması, vasfın hükme bâis olması veya başka bir durum söz konusu olması şeklindedir. Âmidî'ye göre birinci ihtimal imkânsızdır. Zira şer'î hükümler, varlık bakımından illetlerinden önce gelirler. Bu sebeple hükmün vasfa terettüp etmesinden, onu takiben meydana gelmesi kastedilemez. Âmidî, illeti emâre olarak kabul etmediği için, ikinci ihtimal de kendiliğinden düşmektedir. Ona göre, illetin bâis kabul edilmesi durumunda söz konusu vasıfta münâsebet veya şebeh gibi hükme bâis olan bir mana bulunur veya böyle bir mana bulunmaz. İkincisi kabul edilemez. Aksi durumda illet bâis olamamış olur. Birinci durumda ise (illetin bâis olması), deverana ihtiyaç yoktur. Çünkü münâsebetin hüküm ile birlikte bulunması, ta'lîl için yeterlidir. Âmidî, hükmün vasfa terettüp etmesinden yukarıda dile getirilen üç ihtimalin dışında başka bir ihtimalin kastedilmesi durumunda bunun kanıtlanması gerektiğini ifade ederek dördüncü ihtimali de devre dışı bırakır.<sup>838</sup>

Tard ve aksi kabul edenlerin bu iddialarını ispatlamak için ileri sürdükleri yukarıdaki akli delile ise Âmidî, ismin illet olduğuna dair zann-ı gâlibin oluştuğu şeklindeki görüşü kabul etmediğini ifade ederek cevap vermiştir. Ona göre, zann-ı gâlib yalnızca isim ile gerçekleşmez, isim ile gerçekleşebileceği gibi isimden ayrılmayan bir nitelik (mülazim) ile de gerçekleşebilir. İsmın mülazimi bulunmadığı halde ismin illet olması, asli adem veya sebr ve taksimden sonra muttali olunamaması sebebiyledir. Bunda deverân yönteminden sebr ve taksim yöntemine intikal söz konusudur.<sup>839</sup>

<sup>837</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1707-1808.

<sup>838</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1808.

<sup>839</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1808.

Âmidî, bu konuda daha farklı itirazların da bulunduğunu, ancak deveranın iptali için zikredilen bu itirazlar ile iktifa ettiğini, bu cevapların çok güçlü ve gayet dakik olduğunu ifade etmektedir.<sup>840</sup>

### 1.7. İletin Tenkîhu'l-Menât Yöntemi ile Tespiti

Yukarıda zikredilen illeti belirleme yöntemleri neredeyse tüm mütekellimîn usûlcüleri tarafından ele alınmıştır. Râzî ve Beyzâvî gibi bazı usûlcüler tarafından bu yöntemlerin dışında bir kısım yöntemler daha incelenmiştir. Bunlardan biri de tenkîhu'l-menâttır. Âmidî, illeti elde etme yollarını yedi ayrı başlık altında ele alıp genişçe tetkik ettikten sonra “nazar türleri ve hükmün illetini tespit hususunda bir hâtîme”<sup>841</sup> başlığı altında genel olarak; illetin belli olaylara tatbiki, hükmü nasta yer alan bazı vasıflardan ayıklanması ve illetin ictihâd ile belirlenmesi anlamlarına gelen tahkîku'l-menât, tenkîhu'l-menât ve tahrîcu'l-menât biçiminde adlandırılan üç farklı illet ictihâd türlerini ele alıp incelemiştir.

Tahkîku'l-menât: Tahkîk kelimesi; “bir konuyu delilleriyle ortaya koymak”<sup>842</sup> anlamına gelmektedir. Sözlükte; “ilgi ve bağ kurulan, dayanılacak yer”<sup>843</sup> anlamına gelen menât kelimesi ise bir fıkıh usûlü terimi olarak; “hükmün bağlandığı illet”<sup>844</sup> manasına gelmektedir. Bir kavram olarak fıkıh usûlü ilminde tahkîku'l-menât terkibi Âmidî tarafından; “illet, nass, icmâ ve istinbât yoluyla bilindikten sonra bunun her bir meselede bulunduğu dair yapılan araştırma”<sup>845</sup> şeklinde tanımlanmıştır.

Tanımdan da anlaşılacağı üzere tahkîku'l-menât, illeti tespit etmekten öte onun tatbiki ile ilgilidir. Yani aslın hükmünün fer'e verilebilmesi için asılda tespit edilen vasfın fer'de de var olduğunun tespit edilmesiyle ilgilidir. Bu tespit faaliyeti, usûlcüler tarafından tahkîku'l-menât kavramı ile ifade edilmektedir. Aslında tahkîku'l-menât sadece illet ile yapılan bir işlem de değildir. Asılda tespit edilen vasfın fer'de de bulunduğu ispat edilmesi ile olabileceği gibi külli bir kâidenin cüzlerine tatbiki veya

<sup>840</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1809.

<sup>841</sup> (خَاتِمَةٌ فِي أَنْوَاعِ النَّظْرِ وَالْإِجْتِهَادِ فِي مَنَاطِ الْحُكْمِ وَهُوَ الْعَلَّةُ) Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1811.

<sup>842</sup> Cürçânî, *Ta'rîfât*, 48.

<sup>843</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 6: 4577.

<sup>844</sup> Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 5: 255.

<sup>845</sup> (فَهُوَ النَّظْرُ فِي مَعْرِفَةِ وَجُودِ الْعَلَّةِ فِي أَحَادِ الصُّوَرِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهَا فِي نَفْسِهَا وَسَوَاءٌ كَانَتْ مَعْرُوفَةً بِنَصِّ أَوْ إِجْمَاعٍ أَوْ اسْتِثْبَاتٍ) Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1811.

umum bir lafzın efradına uygulanması başka bir ifadeyle ferдин nassın umumuna dâhil edilmesi şeklinde de olabilir.<sup>846</sup>

Tahkîku'l-menâta illet nass, icmâ ve istinbât yollarından birisi ile bilindiği için Âmidî, her birisi için birer örnek zikretmiştir. Nassa, namazın sahih olması için kibleye yönelmeyi örnek olarak aktarmıştır. Bu konudaki menât, “*Nerede bulunursanız bulununuz yönünüzü mescidi haram tarafına çeviriniz*”<sup>847</sup> şeklinde nass ile belirlenmiştir. Burada kibleye dönme illetinin bazı emâreler yoluyla tikel durumda gerçekleştirilmesi, başka bir ifadeyle ibadetin sıhhati için illet olan kible yönünün tespiti, araştırmaya dayanmaktadır. İcmâya, şahitliğin kabulü için adalet şartı örnek teşkil eder. Bu şartın zorunluluğu icmâ tarafından ortaya konulmuştur. Ancak herhangi bir şahsın adalet vasfını taşıdığına tespiti ictihâd ile yapılmaktadır. Âmidî, istinbâta, “sarhoş edicilik” vasfını örnek olarak zikretmiştir. Bu vasfın içkinin yasaklanmasının illeti olması, istinbât ile yapıldığı gibi bunun nebizde bulunup bulunmaması da istinbât ile yapılmıştır. Tüm bu durumlar, illetin fer’de tespiti anlamına gelen bir tahkîku'l-menât ictihâdıdır.<sup>848</sup>

İlletin nass ya da icmâ ile belirlendiği tahkîku'l-menâtın delil olacağı konusunda usûlcüler arasında görüş birliği bulunduğunu ifade eden Âmidî, illetin istinbât ile bilindiği durumlarda ise bunun kabul edilip edilmemesi noktasında görüş ayrılığının olduğunu dile getirmektedir.<sup>849</sup> Başka bir ifadeyle icmâ ve nass ile tespit edilmiş illetin fer’de var olup olmadığının araştırılması, bulunması halinde aslın hükmünün fer’e verilmesi hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmazken, istinbât ile tespit edilmiş illetin fer’de araştırılıp bunun sonucunda hükmün transfer edilmesi konusunda ise görüş ayrılığı bulunmaktadır.

Tenkîhu'l-menât: Sözlükte; “ağacı budamak, bir şeyin kabuğunu soyamak”<sup>850</sup> manalarına gelen tenkîh kelimesi, menât terimi ile birlikte Âmidî tarafından; “nassın illet olduğuna delalet ettiği muayyen olmayan bir vasfı onunla birlikte zikredilen ancak illet olamayacak olan diğer vasıfları elemek suretiyle ortaya koymak için yapılan nazar ve

<sup>846</sup> Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtâr eş-Şinkîti, *Muzekkiretu Usûli'l-Fıkh alâ Ravdeti'n-Nâzir* (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426), 380.

<sup>847</sup> Bakara 2/144.

<sup>848</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1811-1812.

<sup>849</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1812.

<sup>850</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 6: 4516.

ictihâddır.”<sup>851</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Âmidî, bu konudaki vasıfların eleme işlemi, sebr ve taksim konusundaki eleme işlemi için ortaya konulan kriterler ile yapılacağını ifade etmektedir. Bunun en meşhur örneği, Ramazan ayında karısı ile cinsi münâsebette bulunan sahâbi olayıdır. Hz. Peygamber, bu sahâbi hakkında bir köle azad etmesi, buna gücünün yetmemesi durumunda altmış gün peş peşe oruç tutması buna da güç yetirememesi halinde ise altmış fakiri doyurması şeklinde hüküm vermiştir.<sup>852</sup> Buradaki hükmün illeti her ne kadar nass tarafından ortaya konulmuşsa da onun belirlenebilmesi için diğer vasıfların ictihâd ile elenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in bu sahâbiyi başka bir sebeple değil, mezkûr eylemi sebebiyle kefarete vermesi gerektiğine hükmettiğinin belirlenmesi gerekmektedir. Söz gelimi bu suçu işleyen kişinin bedevi ve belli bir şahıs olması, bu olayın belirli bir günde meydana gelmesi, münâsebette bulunduğu kadının kendisinin eşi olması ve muayyen bir kadın olması gibi vasıfların hükümde etkisinin bulunmadığının ortaya konulması gerekmektedir. Âmidî, bu vasıflardan hiç birisinin hükümde bir etkisinin bulunmadığını ifade etmektedir. Bu sebeple bu kefarete hükmünün illeti, mükellef olan kişinin Ramazan ayında bilinçli olarak cinsi münâsebette bulunması olarak tespit edilmiştir. Tüm bu işlemler, fıkıh usûlünde tenkîhu’l-menât kavramıyla ifade edilmektedir.<sup>853</sup>

Tenkîhu’l-menâtın müstakil illet tespit yöntemi olup olmadığı konusunda usûlcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefiler böyle bir yöntemi illeti belirleme yöntemi olarak kabul etmeyip bu işlemi istidlal olarak nitelendirirken, Râzî, bunu illeti tespit etme yöntemi genel başlığı altında ele almakla birlikte bunun sebr ve taksim ile aynı olduğunu vurgulamaktadır.<sup>854</sup> Zerkeşî, Râzî’nin bu görüşünün doğru olmadığını ifade etmektedir.<sup>855</sup> Ona göre, ikisi arasında şöyle bir fark vardır: Sebr ve taksimde illet olabilecek vasıfların belli bir sayıya hasredilmesinin amacı, illeti tayin etmek iken, tenkîhu’l-menâtta hasrın amacı illeti belirlemek değil, asıl ile fer’ arasındaki farkı tespit edip ortadan kaldırmaktır.<sup>856</sup> Ahmet el-Gürânî, tenkîhu’l-menât ile sebr ve taksim arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: Sebrde, illet olabilecek tüm vasıfların belli

<sup>851</sup> (فَهُوَ النَّظَرُ وَالْإِجْتِهَادُ فِي تَعْيِينِ مَا دَلَّ النَّصُّ عَلَى كَوْنِهِ عِلَّةً مِنْ غَيْرِ تَعْيِينٍ بِحَدْفِ مَا لَا مُدْخَلَ لَهُ فِي الْإِعْتِبَارِ مِمَّا افْتَرَنَ بِهِ مِنَ الْأَوْصَافِ) Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1812.

<sup>852</sup> Buhâri, *Savm*, 31; Müslim, *Siyâm*, 14; Şâfiî, *el-Ümm*, 2: 248-249.

<sup>853</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1812-1813.

<sup>854</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 107; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 230.

<sup>855</sup> Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, 5: 258.

<sup>856</sup> Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, 5: 258.



vasıflara hasredilmesi ve illet olacak vasfın dışındaki tüm vasıfların elenmesi söz konusudur. Tenkîhu'l-menâta ise, ancak nassın zahirinin delalet ettiği vasıflar mülâhaza edilebilir. Tenkîhu'l-menât, umum lafız gibidir. İctihâd ile bir kısmı çıkartılır. Çıkartılan ise, yalnızca lafzın kapsadığı fertlerdir.<sup>857</sup>

Âmidî, bunun müstakil bir yöntem olup olmadığına değinmemiştir. Ancak, bu konuyu müstakil olarak ele alması, tabiki için zikrettiği örnek ile konunun hücciyeti için kullandığı ifadeler dikkate alındığında onun bu yöntemi sebr ve taksim ile aynı görmediği anlaşılmaktadır. Zira o, tenkîhu'l-menâtın kıyâsı delil olarak kabul etmeyen çoğu usûlcü tarafından kabul edildiğini, ancak bunun kuvvet derecesi bakımından tahkîku'l-menâttan daha alt bir derecede olduğunu ifade etmektedir.<sup>858</sup> Âmidî, bu ifadeyle hem tenkîhu'l-menât ile sebr ve taksimi aynı görmediğini hem de bunun bir illet tespit yöntemi olduğunu vurgulamaktadır. Zaten sebr ve taksim kıyâsı kabul eden bazı usûlcüler tarafından delil olarak kabul edilmediğine yukarıda değinilmişti. Burada ise kıyâsı kabul etmeyenler tarafından bile kabul edildiğinin ifade edilmesi mezkûr tespit ihtimalini güçlendirmektedir.

Tahrîcu'l-menât: Sözlükte; “çıkarmak”<sup>859</sup> anlamına gelen tahrîc kelimesi, menât kavramı ile birlikte bir terim olarak Âmidî tarafından; “nas ve icmân illetini belirtmeden delalet ettiği bir hükmün illetini tespit etmek için yapılan araştırma ve ictihâddir.”<sup>860</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Âmidî, buna içki, kısas ve faiz illetlerini örnek olarak zikretmiştir. Buna göre bu konudaki hükümler nass tarafından konulmuştur. Ancak

<sup>857</sup> Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi*, 4: 312. Vehbe Zuhaylî Tenkîhu'l-menât ile sebr ve taksim arasındaki farkı; “Tenkîhu'l-menâta; hükmün menâta nass delalet etmekte ancak illet olamayacak vasıfları elememektedir. Sebr ve taksimde ise, menâta delalet eden herhangi bir nass söz konusu değildir. Bunda asıl amaç illet olacak vasıfları elemek değil illeti bilmeye varmaktır.” şeklinde açıklamaya çalışmıştır. Bkz: Vehbe Zuhaylî, *Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî* (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1996), 1: 693. Râid Abdullah Bedîr hem bu iki yöntem arasındaki benzerlikleri hem de aralarındaki farklılıkları şöyle özetlemiştir: İlet olabilecek vasıfların belli vasıflara hasredilmesi, hükümde etkisi olmayan vasıfların elenmesi ve münasip olan vasıfların illet olarak belirlenmesi konusunda iki yöntem arasındaki ortak özelliklerden bazılarıdır. Şu üç noktada da birbirlerinden ayrılmaktadırlar: 1) Tenkîhu'l-menâta, illet olabilecek vasıflar nasta mevcuttur. Sebr ve taksimde ise, vasıflar ictihâd ile belirlenmektedir. 2) Tenkîhu'l-menâta, vasıfların hasrı nass tarafından yapılırken, Sebr ve taksimde akıl ile yapılmaktadır. 3) Tenkîhu'l-menâta, illet olamayacak vasıflar, muteber olmasa da nasstan ayrılmaz ve ona lazım olurken, Sebr ve taksimde elverişli olmayan vasıflar geçersiz kılınıp yalnızca elverişli olan vasıflar bırakılır. Bkz: Râid Abdullah Nemr Bedîr, *el-Menât* (Nablus, Filistin: Câmîatu'n-Necâhi'l-Vataniyye, Yüksek Lisans, 2003), 92-93.

<sup>858</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1813.

<sup>859</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 2: 1125.

<sup>860</sup> (فَهُوَ النَّظَرُ وَالِاجْتِهَادُ فِي إِثْبَاتِ عِلَّةِ الْحُكْمِ الَّذِي دَلَّ النَّصُّ أَوْ الْإِجْمَاعُ عَلَيْهِ دُونَ عِلَّتِهِ) Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1813.

bunların illetleri nassta bulunmamaktadır. İçkinin illeti, “iskâr”; kısasın illeti, “düşmanca duygularla ve kasıtlı bir şekilde insan öldürmek”; fazlalık faizinin illeti, “gıda maddesi/tu’ m olması” şeklindeki vasıflar ictihâd ile belirlenmiştir.<sup>861</sup>

Âmidî, tahrîcu’l-menâtın derece bakımından tahkîku’l-menât ve tenkîhu’l-menâtın daha alt bir konumda bulunduğunu, bu sebeple Zâhiriler, Şîâ ve Bağdat Mu’tezilesinden bir grup usûlcü tarafından kabul edilmediğini ifade etmektedir.<sup>862</sup> Gazâlî de hakkında en çok ihtilafın meydana geldiği kıyâsî ictihâdın tahrîcu’l-menât olduğunu belirtmektedir.<sup>863</sup>

## 2. Âmidî’ye Göre İleti Geçersiz Kılmaya Yönelik İtirazlar

Fıkıh usûlü ilmi ile cedel ilminin etkileşimi sonrası illet olarak tespit edilen vasma yapılan itirazlar fıkıh usûlü eserlerinin çoğunda ele alınıp değerlendirilmiştir.<sup>864</sup> İletinin geçerli yöntemlerle tespit edilmesinin yansırı onu geçersiz kılmak için ileri sürülen itirazların geçersizliğinin tartışılması, dönemin cedeli bir bilimsel faaliyet türüne dönüştürülmesiyle ilgilidir. Bununla birlikte illeti geçersiz kılmaya yönelik durumların ele alınıp incelemesi, illet ve dolayısıyla kıyâs hakkındaki entelektüel birikimi tamamlayan bir faaliyet olarak kabul edilebilir. Bir şeyin tamamlayıcısının o şeyin hükmünü aldığı değerlendirilen usûlcüler, konuya fıkıh usûlüne dair kaleme aldıkları eserlerde yer vermişlerdir.<sup>865</sup>

Usûlcüler illeti geçersiz kılma konusunu farklı şekilde ele almışlardır. Bir kısım usûlcü sadece illeti geçersiz kılmaya yönelik durumları ele alırken bazıları da kıyâsın tüm unsurlarına yapılan (illet, aslın hükmü ve fer’) itirazları da bu bağlamda ele almışlardır. Birinci grup, “ileti geçersiz kılmaya yönelik durumlar (kavâdihu’l-ille)”,<sup>866</sup> ikinci grup

<sup>861</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1813-1814.

<sup>862</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1814.

<sup>863</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 241.

<sup>864</sup> İlete yapılan itirazların ele alındığı eserler için bkz: Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 97-146; Ebu’l-Velîd el-Bâcî, *Kitâbu’l-Minhâc fî Tertîbi’l-Hicâc*, thk. Abdulmecid Türkî (Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, t.y.), 148-218; Gazâlî, *el-Menhûl*, 401-418; İbn Kudâme, *Ravdetü’n-Nâzir*, 2: 301-332; Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1935-2022; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1134-1168; Sübkî, *Refu’l-Hâcib*, 4: 418-471; İsfahânî, *Beyânu’l-Muhtasar*, 3: 178-250; İcî, *Şerhu’l-Adud*, 2: 848-897; İbn Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-Munîr*, 4: 229-358; Şevkânî, *İrşâdu’l-Fuhûl*, 2: 927-964; Şinkîtî, *Neşru’l-Bunûd*, 2: 209-244; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2161-2310.

<sup>865</sup> Şinkîtî, *Muzekkire*, 442.

<sup>866</sup> “Kavâdihu’l-ille” başlığı her ne kadar “ileti geçersiz kılma”, “ileti bozma” anlamına gelse de bu başlık altında ele alınan konular, karşıt görüşü savunan kişinin (muhalifin), iddia sahibinin

ise, “kıyâsa (rükünlerine) yapılan itirazlar” başlıkları altında incelemeyi tercih etmişlerdir. Birinci yöntem Râzî ve ona tabi olan Urmevî, Beyzâvî, İsnevî gibi usûlcüler tarafından tercih edilirken, ikinci yöntem Âmidî ve onu takip eden İbn Hâcib, Safiyuddîn el-Hindî, Adududdîn el-Îcî gibi usûlcüler tarafından benimsenmiştir.<sup>867</sup>

Usûlcüler arasında konunun başlıklandırılmasında bulunan farklılığın benzeri, itirazların sayısında da ortaya çıkmıştır. Gazâlî, *el-Mustasfâ*’ adlı eserinde bu konuyu ele almazken<sup>868</sup> fıkıh usûlüne dair telif ettiği kitapların ilki kabul edilen *el-Menhûl* isimli eserinde bu hususta sekiz itirazı ele almıştır.<sup>869</sup> Râzî yalnızca illete yönelik beş itirazı tetkik etmişken<sup>870</sup> Âmidî, illet ile yetinmeyerek bu konuda hem aslın hükmüne hem fer’ e hem de illete dair toplam yirmi beş itirazı incelemeye tabi tutmuştur.

Âmidî, kıyâsın unsurlarına yönelik itirazları ele almakla yetinmemiş, bu itirazlar arasında önem sırasını da genişçe izah etmiştir. Başka bir ifadeyle oluşturulan kıyâs işlemine itiraz yapılmak istenildiğinde hangi itiraz ile başlanılmalı ve kıyâsın unsurları arasında hangisine yönelik itirazlar öncelenmelidir? Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla bu tertibi gerekçeleri ile birlikte ilk yapan usûlcü Âmidî’dir.

“Kıyâsa yönelik itirazlar” başlığı altında sırasıyla bu itirazları ele alıp değerlendiren Âmidî, konuyu bitirdikten sonra bir hatime olarak “kıyâsa yönelik soruların tertibine dair bir hâtîme” şeklinde bir başlık açmış ve bu delillerin sıralamasını bazı gerekçelere dayandırarak temellendirmeye çalışmıştır. Yani itirazları sırasıyla değerlendirdikten sonra bu sıralamayı kanıtlama cihetine gitmiştir. Aşağıda ilk önce itirazlar ile ilgili onun tertibi ortaya konulacak ardından bu itirazlar arasında sadece illete

---

(müctehidin) tespit ettiği vasfı geçersiz kılmaya yönelik itirazları ele alınmaktadır. Yapılan her itiraz, illet olarak tespit edilen vasfı geçersiz kılması söz konusu değildir. İptalin meydana gelebilmesi için itiraza maruz kalan iddia sahibinin cevap vermekten aciz olması gerekmektedir.

<sup>867</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 235-279; Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1935-2022; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1134-1168; Beydâvî, *Minhâcu’l-Vusûl*, 213-217; Urmevî, *et-Tahsîl*, 2: 209-222; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu’l-Vusûl*, 8: 3393-3489; İsnevî, *Nihâyetu’s-Sûl*, 2: 879-905; Îcî, *Şerhu’l-Adud*, 2: 848-897.

<sup>868</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*’da bunun yerinin cedel ilmi olduğunu ifade etmektedir. Bkz: Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 377-378.

<sup>869</sup> Gazâlî’nin ele aldığı itirazlar şunlardır: Men’, kavl-i müceb, nakz, adem-i te’sîr, kalb, fesâd-i va’z, muâraza ve fark. Gazâlî bununlarla birlikte yedi adet de fasit itirazı incelemiştir. Bkz: Gazâlî, *el-Menhûl*, 401-418.

<sup>870</sup> Râzî’nin incelemeye tabi tuttuğu beş itiraz şunlardır: Nakz, adem-i te’sîr, kalb, kavl-i müceb ve farktır. Bkz: Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 235-179.

yönelik olanlar incelenecektir. Zira bu araştırmanın hedefi, Âmidî'nin kıyâs hakkında düşüncesini değil, illet konusundaki anlayışını ortaya koymaktır.

Âmidî'ye göre, karşıt görüşü savunan (muhalif), iddia sahibine (müctehid) itiraz yapacaksa iddia sahibi kıyâsta kullandığı lafzın delalet ettiği manayı açıklamasını talep etme manasına gelen istifsâr ile başlamalıdır. Zira lafzın manası bilinmeden nasıl itiraz yapılacağı da bilinemez. İkinci sırada fesadu'l-itibâr gelir. Yani karşıt görüşü savunanın, iddia sahibi tarafından oluşturulan kıyâsın delalet ettiği hükmün kitap, sünnet ve icmâa muhalif olduğunu iddia ederek itirazda bulunmasıdır. Âmidî üçüncü sıraya fesâdu'l-vaz'ı yerleştirmiştir. Yani karşıt görüşü savunan, iddia sahibinin yaptığı kıyâsın; hükmün terettüp etmesine elverişli bir şekil üzere olmadığını, onun hükme illet yaptığı vasfın tam tersi bir hükmü bildirdiğini iddia ederek itiraz etmektedir. Fesadu'l-itibâr kıyâsın geneline yönelikken, fesâdu'l-vaz' her bir kıyâsın kendisine yöneliktir. Bu sebeple birincisi tertip bakımından ikincisinden önce gelmektedir. Dördüncü sırada ise men'u hükmi'l-asl gelmektedir. Karşıt görüşü savunanın, iddia sahibinin asılda var olduğunu iddia ettiği hükmün bulunmadığını ifade ederek itiraz etmesidir. Âmidî, bu durumun illet ile ilgili araştırmadan önce geldiğini ileri sürerek bunun sırasını savunmaya çalışmıştır. Mustenbat illet asıldan çıkarıldığı için onun fer'i olarak kabul edilir. Fer' ile ilgili açıklama asıl ile ilgili açıklamadan sonra gelmektedir. Âmidî, beşinci sıraya; karşıt görüşü savunan, iddia sahibinin asılda tespit ettiği illetin kendisinde bulunmadığını iddia etmesi anlamına gelen men'u vücûdi'l-ille fi'l-aslı yerleştirmiştir.<sup>871</sup>

Bundan (beşten) sonra vasfın illiyeti ile ilgili itirazların geleceğini ifade eden Âmidî, bunları sırasıyla; mutâlebe, adem-i te'sîr, münâsebette kadh, taksimde kadh<sup>872</sup> vasfın zahir ve münzabıt olmaması ve hükmün kendisinden amaçlanan maksada elverişli olmaması şeklinde altı kısma ayırarak altıncı sıraya yerleştirmiştir. Yedinci sırada vasfın illiyetinin delili ile ilgili olan nakz ile kesr gelmektedir. Sekizinci sırada ise bizzat illetin kendisi ile ilgili olan muâraza fi'l-asl gelmektedir. Âmidî, dokuzuncu sıraya asılda muâraza ile ilgili olan ta'diyye ve terkibi yerleştirmiştir. Onuncu sırada fer' ile ilgili olan; illetin fer'de olmadığını, fer'in hükmünün aslın hükmüne muhalif olduğunu, fer'in illette

<sup>871</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2020.

<sup>872</sup> Âmidî, burada taksimde kadh konunu zikretmekle birlikte meseleyi incelemeye tabi tutarken men'u vücûdi'l-ille fi'l-aslı konusundan önce beşinci sıraya yerleştirmiştir. Bu konu illete değil, kıyas işlemindeki tüm unsurlara yönelik olduğu için bu araştırmada ele alınmayacaktır.

ve illetin hikmetinde asla muhalif olduğunu, fer’de muâraza olduğunu iddia etmek, kalb ve fark yer almaktadır. Âmidî son sıraya ise kavl-i mücebi yerleştirmiştir.<sup>873</sup>

## 2.1. Mutâlebe

Sözlükte “bir şeyi istemek, talep etmek”<sup>874</sup> manasına gelen mutâlebe, fıkıh usûlünde, illet olarak zikredilen vasfın illet olarak kabul edilmemesi veya bu konuda açıklama istenmesi olarak tanımlanmıştır.<sup>875</sup> Yani, iddia sahibinin belirlediği illet yoluyla fer’i asla kıyâslaması sonucunda karşıt görüşü savunan; “bu vasfın bu hükme illet olduğunu kabul etmiyorum” ya da “bu vasfın bu hükme illet olduğunun delili nedir?” şeklinde itiraz etmesidir. Bu iki itiraz şekli sebebiyle usûlcüler bu konuyu farklı kavramlar ile ifade etmişlerdir. Birinci itirazın göz önünde bulundurulması açısından “illet olduğu iddia edilen vasfın illet olarak kabul edilmemesi” şeklinde nitelendirilirken, ikinci sorudan hareketle “mutâlebe” biçiminde adlandırmıştır. Âmidî bu konu hakkında iki nitelemde de bulunmuştur.<sup>876</sup>

Âmidî, mütâlebe için herhangi bir örnek zikretmemiştir. Fakat nebbaşın (mezar soyguncusu) hırsıza kıyâslanması bu konuya örnek teşkil edebilir. İddia sahibi; “malı gizlice almak” şeklindeki ortak vasıf sebebiyle elin kesilmesi hükmünde nebbaşı hırsıza kıyâslamasına karşıt görüşü savunan; “malı gizli almak” vasfını illet olarak kabul etmiyorum veya malın gizli alınmasının illet olduğuna dair delilin nedir? şeklinde itirazda bulunabilir.<sup>877</sup>

Âmidî, bu itirazın kıyâsa yapılan en büyük itiraz olduğunu ifade etmektedir. Zira bu itiraz, illet olduğu iddia edilen tüm vasıflara yapılabilir. İletti tespit etme yolları çok geniş ve farklı kısımlara ayrılmaktadır.<sup>878</sup> Böyle bir itirazın kabul edilip edilmemesi hususunda usûlcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Debûsî, Serahsî ve İbn

<sup>873</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2020-2022.

<sup>874</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 4: 2684.

<sup>875</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 99; Bâcî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 168; Gazâlî, *el-Menhûl*, 401; İbn Kudâme, *Ravdetü'n-Nâzir*, 2: 308; Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1958-1959; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1142; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 431; İsfahânî, *Beyânu'l-Muhtasar*, 3: 194; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 862; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 255; Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, 2: 334; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 2: 954; Şinkîtî, *Neşru'l-Bunûd*, 2: 234; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2199.

<sup>876</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1958, 2020; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 937; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2199.

<sup>877</sup> Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2202.

<sup>878</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1958. Yukarıda, illeti tespit etmenin yol ve yöntemi incelenmiştir.

Hümâm gibi bir kısım Hânefi usûlcü, Bâcî ve İbn Hâcib gibi Mâlikiler, Ebû Ya'lâ, Ebû Hattâb ve İbn Akîl gibi Hanbelî usûlcüler ile Şîrâzî, Cüveynî, Gazâlî ve Sübkî gibi Şâfiî usûlcüler tarafından böyle bir itirazın yapılabileceğini savunulurken bir kısım usûlcü ise böyle bir itirazın yapılmasının sahih olmadığını savunmaktadırlar.<sup>879</sup> Âmidî, usûlcüler arasındaki görüş ayrılığına işaret ettikten sonra tercihini kabulden yana kullanmıştır.<sup>880</sup>

Âmidî'ye göre bir vasfın illet olduğunu savunan kişi delil getirmek ve açıklama yapmak zorundadır. Yaptığı açıklama ile karşıdaki kişiyi ikna ederse yaptığı kıyâsı bir muarız olmadığı için sahih olur. İkna edemezse bir vasfın illet olduğunu gösteren yöntemlerle görüşünü açıklayıp temellendirmesi gerekir. Şayet karşıdaki kişi ikna olmazsa iddia sahibinin ileri sürdüğü delilleri tek tek ele alarak inceler. Bunun sonucunda iddia sahibinin dayandığı her bir delil ile ilgili itirazda bulunur. Bu itirazlardan sonra şayet iddia sahibi ikna olursa yaptığı kıyâs batıl, kendisi de munkatı (karşıt görüşü savunan kişinin yönelttiği soruları cevaplamaktan aciz kalma) olmuş olur. İddia sahibinin ikna olmaması durumunda ise, karşıdaki kişinin yönelttiği itirazları ele alıp cevaplandırır. Yani iddia sahibi birinci durumda illet olarak ileri sürdüğü vasfın illet oluşunu savunurken, ikinci durumda illetin ispatı için öne sürdüğü delillerini savunmaktadır.<sup>881</sup>

## 2.2. Adem-i Te'sîr

Âmidî'nin illete yönelik ele aldığı itirazlardan birisi de adem-i te'sîrdir. Ondan önce bu itirazı Cüveynî, Gazâlî ve Râzî gibi bir kısım usûlcü de ele almıştır.<sup>882</sup> Âmidî tarafından adem-i te'sîr; "aslın illeti olarak zikredilen vasfın hüküm üzerinde belirleyici olmadığının söylenmesidir" şeklinde tanımlanmıştır.<sup>883</sup> Yani karşıt görüşü savunan, iddia sahibinin zikrettiği vasfın hükme herhangi bir etkisinin bulunmadığını dolayısıyla hükmün illersiz kaldığını iddia etmesidir.

<sup>879</sup> Debûsi, *Takvimu'l-Edille*, 327; Şîrâzî, *el-Lum'a*, 233; Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 99; Serahsi, *Usûl*, 2: 233-234; Bâcî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 150; Gazâlî, *el-Menhûl*, 401; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1142; Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4: 431; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2200.

<sup>880</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1958;

<sup>881</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1959-1961; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2202-2205.

<sup>882</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 121-123; Gazâlî, *el-Menhûl*, 411-414; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 261-262.

<sup>883</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1961; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 939.

İlletin adem-i te'sîri; vasıfta, asılda, hükümde ve fer'de etki sahibi olmayışı bakımından incelenmiştir.<sup>884</sup>

Vasıfta adem-i te'sîr (vasıfta etkisizlik): İllet olduğu iddia edilen vasıf ile hüküm arasında münâsebet veya şebah bulunmayan tardî bir vasıf olduğunun iddia edilmesidir. Sabah ve akşam namazlarının vaktinden önce eda edilememesini, kasr edilememe vasfında birleşmeleriyle illetlendiren kişiye onun belirlediği vasfın hüküm üzerinde bir te'sîrinin olmadığını söylemek şeklinde örneklendirilebilir.<sup>885</sup>

Asılda adem-i te'sîr: Aslı ta'lîl etmek için zikredilen vasfa aslın ihtiyacının olmadığı söylenerek başka bir illet ile ta'lîl edilmesidir. Âmidî, hazırda olmayan malın "görülmemesi" ortak vasfı ile havada uçan kuşa kıyâs edilmesini bu türe örnek vermiştir. Bu ta'lîle "teslime güç yetirememe" şeklindeki başka bir ta'lîl vasfı hatırlatılarak ihtiyaç olmadığı söylenebilir. Üstelik görülmeme vasfının hükme te'sîrinin de olmadığı söylenebilir.<sup>886</sup>

Âmidî, adem-i te'sîrin bu ikinci kısmının kabulü hususunda usûlcüler arasında ihtilaf bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu ihtilaf bir hükmün birden fazla illet ile ta'lîl edilmesinin caiz olup olmadığı ile ilgilidir. Mezkûr meseledeki hüküm hem karşıt görüşü savunanın zikrettiği vasıf hem de iddia sahibinin dile getirdiği vasıf ile ta'lîl edilip edilmeyeceği ile ilgilidir. Ebû İshâk el-İsferâyînî ve ona tabi olan bazı usûlcüler bir hükmün birden fazla illet ile ta'lîlini caiz görmemeleri sonucunda asılda adem-i te'sîri kabul etmezken, bir kısım usûlcü da bir hükmün birden çok illet ile ta'lîlini kabul etmeleri neticesinde adem-i te'sîrin bu ikinci kısmını kabul etmektedirler. Âmidî, tercihe şayan olan (muhtar) görüşün ikinci görüş olduğunu ifade etmektedir.<sup>887</sup>

Hükümde adem-i te'sîr: Aslın hükmünde müessir olduğu savunulan vasfın bu nitelikten yoksun olduğunun iddia edilmesidir. Karşıt görüşü savunan, iddia sahibinin delilde (asıl) zikrettiği vasfın ta'lîlde bulunduğu hükümde herhangi bir etkisinin

<sup>884</sup> Ahmed el-Gürânî, bu sıranın aynı zamanda derece bakımından kuvvet sırası olduğunu ifade etmektedir. Bkz: Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi*, 3: 332-334.

<sup>885</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1962; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 939; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1144; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3598; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 867; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi*, 3: 332.

<sup>886</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1962; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 939; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1144; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3599; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 867-868; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi*, 3: 332; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2277-2278.

<sup>887</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1962-1963; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3599.

bulunmadığını açıklamasıdır. Âmidî, buna mürtetlerin dâru'l-harb'te Müslümanların mallarına zarar verme durumunda bu zararı tazmin etmekle sorumlu tutulup tutulmayacakları ile ilgili hükmü zikretmiştir. Hanefiler, onların zararı tazmin etmekle sorumlu tutulamayacaklarını ileri sürmüşlerdir. Zira irtidat etmekle müşrik olmuşlar ve Müslümanların mallarını dâru'l-harb'te telef etmişlerdir. Bu nedenle savaş halindeki müşrikler (harbi) gibi kabul edileceklerinden zararı tazmin etmekle yükümlü tutulamazlar. Hanefilerin kıyâs yaparak böyle bir hükmü vermelerini sağlayan, illet olarak tespit ettikleri “dâru'l-harb'te bulunma” vasfıdır. Ancak buna şöyle bir itiraz yöneltilebilir: Tazminin gerekliliği dâru'l-harb'te veya dâru'l-İslam'da yapılması arasında fark görmediğinizden “dâru'l-harb'te bulunma” vasfının hükümde herhangi bir etkisi bulunmayacaktır.<sup>888</sup>

Fer'de adem-i te'sîr: Ta'lîl için zikredilen vasfın münâsip olmakla birlikte fer'in tüm durumlarında bulunmadığının iddia edilesidir. Âmidî, buna kadının nikâh akdi konusundaki velayetini örnek olarak zikretmiştir. Herhangi bir kadın velisinden izin almadan ve kendi dengi olmayan birisi ile evlenirse bu nikâh akdi sahih olmaz. Bu hüküm, velisinin onu dengi olmayan birisi ile evlendirmesi durumunda nikâh akdinin sahih olmamasına kıyâs yapılarak verilmiştir. Buna karşı şöyle bir itirazda bulunulabilir: Senin zikrettiğin “dengi olmayan birisiyle evlenmek” vasfı nikâh akdinin sahih olmaması açısından münâsip olsa da kadının mutlak olarak; kendisine denk olan ya da olmayan birisi ile evlenmesi şeklinde fer'in tüm durumlarında bulunmamaktadır. Yani kadının dengi olmayan birisi ile evlenmesinin herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Zira tartışma, mutlak olarak kadının dengi olan ya da olmayan birisi ile evlenmenin sahih olup olmadığı ile ilgilidir. İkisinin hükmü birdir ve herhangi bir etkisi de bulunmamaktadır.<sup>889</sup>

Âmidî, adem-i te'sîrin bu kısmının kabul edilip edilmesi hususunda delilde farzın<sup>890</sup> caiz olup olmadığına bağlı olarak usûlcüler arasında tartışıldığı ve farklı görüşlerin oluştuğunu ifade etmektedir. Delilde farzı kabul etmeyenler bu kısmı kabul etmezken,

<sup>888</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1963; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 939; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1144; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3600; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 868; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi*, 3: 333; Şinkîtî, *Neşru'l-Bunûd*, 2: 219-220; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2278.

<sup>889</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1963-1964; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 939; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1145; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3600; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 868; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi*, 3: 334; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2279.

<sup>890</sup> Farz, “tartışma konusu olan durumlardan bazılarını delil ile tahsîs etmektir” şeklinde tanımlanmıştır. Bkz: Sübkî, *Cemu'l-Cevâmi*, 99.



delilde farzı kabul edenler bunu kabul etmektedirler. Âmidî tercihini ikinci görüşten yana kullanmıştır.<sup>891</sup>

Âmidî, adem-i te'sîrin bu dört kısmının iki kısma indirgenebileceği görüşündedir: İkinci kısım olan; asılda adem-i te'sîr, ile dördüncü kısım olan fer'de adem-i te'sîr asılda muârazaya, üçüncü kısım olan hükümde adem-i te'sîr ise birinci kısım olan vasıfta adem-i te'sîre dahildir. Âmidî, bu iki kısımdan ikincisi olan vasıfta adem-i te'sîrin bir önceki konu olan mutâlebeye girdiğini ifade etmektedir. Yani adem-i te'sîrin son üç kısmı olan asılda adem-i te'sîr, hükümde adem-i te'sîr ve fer'de adem-i te'sîr aslında vasfın illiyeti ile ilgili yapılan itirazlar değil, bizzat illetin kendisi ile ilgili yapılan itiraz olan asılda muâraza kısmına girmektedirler.<sup>892</sup>

Adem-i te'sîrin son üç kısmı asılda muâraza konusuna, birinci kısım ise mutâlebe konusuna girdiğine göre bunlar niye adem-i te'sîr başlığı altında müstakil olarak ele alınmıştır? Bunun herhangi bir amacı var mıdır yoksa rastgele mi yapılmıştır? Bir amacı varsa nedir? Muasır fıkıh usûlü araştırmacısı Abdülkerim en-Nemle bu soruya şöyle cevap vermiştir: Bunun sebebi, alimlerin münazara, mücadele, münakaşa ve tartışmalarında hep bu kavramı kullanmalarındır. Zira onlar, çoğu zaman şu sözü tekrar ederler: 'Hiç şüphesiz adem-i te'sîr, illetin fesadını gerektirir'.<sup>893</sup>

### 2.3. Münâsebette Kadh

Bu ve bundan sonra gelen üç itiraz, illet tespit yöntemlerinden biri olan münâsebetle yöneliktir. Bu konuyu ele alan usûlcüler bunu münâsebette kadh başlığı altında incelemişlerdir. Bu başlık, münâsebet ile ilgili konuların tümünü içermeye izlemine verse de bundan maksat, münâsebetin bizzat kendisine yönelik itirazdır. Elde edilmesi amaçlanan maslahat için hükmün bağlandığı vasıftan kendisine denk veya daha kuvvetli bir mefsetetin meydana geldiğinin iddia edilmesidir. Âmidî, böyle bir durumda ta'lîle esas kabul edilen vasfın sağladığı maslahatın mefsetetten üstün olduğu icmalî ya da tafsilî

<sup>891</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1964; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi*, 3: 334-335; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 272-273.

<sup>892</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1964. Asılda muâraza konusu aşağıda genişçe ele alınacaktır.

<sup>893</sup> Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2283.

deliller<sup>894</sup> ile gösterilmediği takdirde vasfın illet olması geçersiz olur. Bu konu yukarıda maslahat-mefasdet dengesi başlığı altında genişçe ele alınmıştır.<sup>895</sup>

Âmidî, bu konuda herhangi bir örnek zikretmemiştir. İcî şöyle bir örnek göstermiştir. Söz gelimi, akit meclisinde akdi feshetme ile ilgili olarak; “iki taraftan zararı engelleme noktasında feshin sebebi bulunduğu için fesih gerçekleşmektedir.” biçimindeki delile; “bu, iki taraf ile ilgili başka bir zararın meydana gelmesi ile çelişmektedir” şeklinde bir itiraz yapılabilir. Bu itiraza karşı; “bu vasıf, yararı sağlarken şu vasıf da zararı defetmektedir. Zararı defetmek, yararı elde etmekten daha önemlidir. Bu sebeple zarar komple ortadan kalkarken, yararın tümü elde edilememektedir.” şeklinde bir delil ile tespit edilen vasıf savunulabilir.<sup>896</sup>

#### 2.4. Hükümün, Maslahatı Gerçekleştirmeye Elverişli Olmaması

Münâsebet ile ilgili olan itirazlardan ikincisi, tayin edilen illetin hükümün maksadını gerçekleştirmediği şeklindedir.<sup>897</sup>

Âmidî, buna kadının yakın akrabalarının (kadının annesi, ninesi, kızı ve torunu) kocasına haram olmasını örnek olarak zikretmiştir: Evlilik yoluyla kadının yakın akrabaları kocasına haram olurlar. Bunun illeti, erkek ve kadın arasında örtünün kalkmasına olan ihtiyaçtır. Bu hükümün maksadı ise, günahların/zinanın ortadan kalkmasını sağlamaktır. Zira örtünün kalkması ve erkek ile kadının görüşüp oturması, günaha neden olmaktadır. Bu riskler, kadının akrabalarının evlilik yoluyla daimî olarak erkeğe haram kılınmasıyla ortadan kaldırılmıştır. Çünkü bununla günahın öncüsü olan düşünme ve bakmaya neden olan arzu ortadan kaldırılmaktadır. Bu maksada şöyle bir itiraz yöneltilebilir: Bu hüküm bu maksadı gerçekleştirmemektedir. Bilakis evlilik yolunu kapatmak, günaha/zinaya neden olmaktadır. Çünkü nefis, yasaklanan şeylere karşı çok

<sup>894</sup> İcmalî delil genel kural, tafsilî delil ise her bir mesele ile ilgili hususi delildir. Örneğin, müctehidin; “Şayet mezkûr maslahat olmazsa, hüküm taabbudî olmuş olur. Hükümlerin tefaddulen hikmet ve maslahatları barındırmış olduğunu ortaya koymakla hükümlerin tabbudî olmadığını ispatlamıştık” şeklindeki delili icmalî delile, “Benim bu mesele ile ilgili zikrettiğim maslahat zarûrî, senin zikrettiğin maslahat ise hâcî, benim delilim kat’î seninki zannî” biçimindeki delil ise tafsilî delile örnek olarak zikredilebilir. Bkz: İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 870; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi*, 3: 342-343.

<sup>895</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1965-1966; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1145; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3603; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi*, 3: 342; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 276.

<sup>896</sup> İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 870.

<sup>897</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1966; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 939; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3603; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi*, 3: 343; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 278.

hırslıdır. Helal yolla tatmin olmaktan ümidini kesmiş şehvani arzu, zinanın meydana gelmesine güçlü bir şekilde neden (mazinne) olabilmektedir. Bu itiraza şöyle bir cevap verilebilir: Daimî haramlık, kadına şehvetle bakmaya adeten engel olmaktadır. Zamanın geçmesiyle bu adet olan engel, tabii engele dönüşür ve bununla günah kapısı kapanır. Yani daimî haramlık, kadının akrabalarını anneler gibi yapar. Selim tabiat onlara meyletmez.<sup>898</sup>

## 2.5. Vasfın Zahir Olmaması

Münâsebet ile alakalı olan itirazlardan üçüncüsü, illet olarak tespit edilen vasfın gizli olduğunun iddia edilmesidir.<sup>899</sup> Âmidî, bu duruma, hükümlerin akitlerde rıza, fiillerde kasıt ile ta'lîl edilmesini örnek olarak zikretmiştir. Bu ta'lîle rıza ve kastın gizli olduğu, bunlara muttali olunamayacağı, bu sebeple şer'î hükümlere illet olamayacakları şeklinde itiraz edilebilir. Bu itiraza; “rızanın ona delalet eden açık sîgalar ile gerçekleşeceği, kastın ise, ona delalet eden açık fiiller ile anlaşılacağı” şeklinde rıza ve kastın temel kuralı beyân edilerek karşılık verilebilir.<sup>900</sup>

## 2.6. Vasfın Münzabıt Olmaması

Münâsebet ile ilgili itirazlardan dördüncüsü ise, ta'lîle esas kabul edilen vasfın münzabıt olmadığının iddia edilmesidir.<sup>901</sup> Âmidî, hükümlerin hikmet ve maksat ile ta'lîl edilmesinin bu konuya örnek olarak zikredilebileceğini ifade etmiştir. Sözelimi seferde dört rekâtlı farz namazların kısaltılmasının meşakkat ve sıkıntı hikmeti; kısas, hırsızlık ve zina gibi ceza hükümlerinin kişiyi suç işlemekten engellemek ve caydırmak maslahatı ile ta'lîl edilmesidir.<sup>902</sup>

<sup>898</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1966; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3603-3604; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi'*, 3: 343-344; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 278-279.

<sup>899</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1966; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3604; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi'*, 3: 344; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 279.

<sup>900</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1966-1967; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3604; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi'*, 3: 344; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 280.

<sup>901</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1967; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1147; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3604; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi'*, 3: 344; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 280.

<sup>902</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1967; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1147; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3604-3605; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 871; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi'*, 3: 344; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 281.

Bu ta'lîle; bu gibi vasıfların kişiden kişiye, şahıstan şahsa ve durumdan duruma göre değişen istikrarsız vasıflar olduğu, Şâri'in bu durumlardaki âdeti, insanları açık ve zahir gerekçeleri tespit etmeye sevk ettiği, bununla insanlardan sıkıntı ve zorluğu giderdiği zaman ve durumun değişikliği sebebiyle hükümlerde meydana gelebilecek istikrarsızlığa engel olmayı hedeflediği şeklinde bir eleştiri yöneltilebilir. Âmidî, bu itiraza iki şekilde cevap verilebileceğini ifade etmektedir: İlki, ta'lîle esas kabul edilen hikmet ve maksadın bizzat kendilerinin istikrarlı olduğu,<sup>903</sup> ikincisinin ise, seferdeki meşakkat ve sıkıntı örneğinde olduğu gibi hikmet ve maksadın bizzat kendileri değil, kendilerini barındıran vasıf ile istikrarlı hale geldiğidir. Yani yolculuğun meşakkati bizzat istikrarlı değil, ancak zımında bulunduğu yolculuk vasfı sebebiyle istikrarlı hale gelmektedir.<sup>904</sup>

## 2.7. Nakz

İllete yapılan en önemli itirazlardan birisi de nakzdır. Bu konu fıkıh usûlü ilmi ile münazara ilminin en önemli konuları arasında yer almaktadır. İlet olduğu iddia edilen vasıf bulunduğu halde hükmün bulunmaması anlamına gelen nakz, çoğu usûlcü tarafından hem "illetin tahsîsi" başlığı altında hem de "kıyâsa yapılan itirazlar" ve "illeti bozan durumlar" başlıkları altında ele alınmıştır. Nakz meselesi, illetin tahsîsinde nakza uğrayan vasfın illet olduğu duruma etkisi, kıyâsa yapılan itirazlarda ise nakz iddiasının nasıl ileri sürülebileceği ve nasıl cevaplandırılabileceğine ilişkin kurallar çerçevesinde ele alınmıştır.<sup>905</sup>

Âmidî, nakz eleştirisine uğramış bir illetin dört yolla savunulabileceğini söyler:

1) Nakzın yapıldığı konuda bulunmadığının gösterilmesi. Âmidî, bunun için illetin nakz edildiği iddiasına söz konusu yerlerde illetin bulunmadığı gösterilerek cevap

<sup>903</sup> Bu araştırmanın ikinci bölümünde Âmidî'nin münzabıt olan hikmet ile ta'lîli caiz gördüğüne dair görüşleri ortaya konulmuştur.

<sup>904</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1967; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1147; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 871; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 281.

<sup>905</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 835-838; Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 102-114; Gazâlî, *el-Menhûl*, 404-410; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 237-259; Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1967-1974; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 940-942; Âmidî, *Ğâyetu'l-Emel*, 247-252; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1147-1150; Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, 211-213; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 871-875; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3393-3437; İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 880-889; Sübkî, *Cemu'l-Cevâmi'*, 97-99; Gürânî, *ed-Düreru'l-Lavâmi'*, 3: 315-327; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 281-293; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2219-2229.

verilmesini önermektedir.<sup>906</sup> Âmidî, Hanefiler ile Şafîiler arasında görüş ayrılığı bulunan kadının takı olarak kullandığı ziynet eşyasının zekâtını örnek olarak zikretmiştir. Şafîiler, kadının takı olarak kullandığı ziyneti, kıyafete kıyâslayarak zekâta tabi olmadığını ifade etmişlerdir. Onlara göre ikisi arasındaki ortak illet; “nâmî olmayan (artmayan) mal” olmalarıdır. Hanefiler nâmi olmama illetinin altın kullanımının haram olduğu yerlerde zekâtın gerekli olması ile nakzedildiğini ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda altın ve gümüşten yapılmış süs eşyası olarak kullanılan kaplar, erkeğe haram olan altın ve gümüşten mamul kolye, yüzük ve bilezikler “nâmî olmayan mal” oldukları halde zekâta tabidirler. Bu örneklerde illet bulunduğu halde “zekâta tabi olmama” hükmü bulunmamaktadır. Hanefilerin bu itirazlarına karşılık Şafîiler, kullanımı haram olan süs eşyalarının nâmî olmadığını kabul etmediklerini söyleyerek cevaplamışlardır. Yani Şafîiler, Hanefiler tarafından illetin nakzedilmesine örnek olarak verilen durumlar, illetin zaten bulunmadığı durumlar olduğunu söyleyerek nakz iddiasını reddetmişlerdir.<sup>907</sup>

2) İletinin nakzedildiğinin iddia edildiği durumlarda hükmün bulunduğu gösterilmesi.<sup>908</sup> Âmidî bu konuya küçük dulun, velisi tarafından zorla evlendirilmesi meselesini örnek olarak zikretmiştir. Şafîiler “dul olmak” ortak vasfı sebebiyle velisi tarafından zorla evlendirilememesi hükmünde küçük dula büyük dula kıyâs yapmışlardır. Bu illetin akıl hastası (mecnun) olan dul ile nakzedildiği ileri sürülmüştür. Zira akıl hastası dul, velisi tarafından zorla evlendirilebilmektedir. Yani burada “dul olmak” vasfı bulunduğu halde “zorla evlendirememe” hükmü bulunmamaktadır. Bu nakz eleştirisine; akıl hastası olan küçük dulun zorla evlendirilmesinin sahih olmadığı, dolayısıyla hüküm illetten geri kalmadığı ifade edilerek cevap verilmiştir.<sup>909</sup>

3) Nakzın, yalnızca iddia sahibinin “asl” kabul ettiği şeyle gösterilmesi. Âmidî buna, yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satılmasını örnek olarak zikretmiştir. Şafîiler, bunun tıpkı bir sa’ hurmayı iki sa’ hurmaya satmak gibi bir malı kendi cinsi ile fazlalık ile satmak olduğunu, böyle bir akdin sahih olmadığını ifade ederler. Hanefiler bunun bey’ul-arâyâ ile nakzedildiğini ileri sürerek Şafîilere itirazda bulunmuşlardır. Zira

<sup>906</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1968; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1147; İsnvî, *Nihâyetu’s-Sûl*, 2: 885; Gürânî, *ed-Düreru’l-Lavâmi*, 3:321.

<sup>907</sup> Serahsî, *Kitâbu’l-Mebsût*, 2: 192; Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1968.

<sup>908</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1971; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2229.

<sup>909</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1971.

bey'ul-arâyada bir malın kendi cinsi ile fazla miktarda satılması olduğu halde sahih kabul edilmektedir. Âmidî, böyle bir nakza üç şekilde cevap verilebileceğini ifade etmektedir. Birincisi, herhangi bir engelin varlığı veya herhangi bir şartın yokluğu gibi münâsîp bir sebepten dolayı hükmün illetten geri kaldığı söylenebilir. İkincisi, bey'ul-arâyâ'da istisna sebebiyle hükmün illetten geri kaldığını, müstesnaya kıyâs yapılamayacağı gibi onunla herhangi bir illet de nakzedilemeyeceği ifade edilir. Üçüncüsü ise nakz, illetin deliline muarız olması kabilindedir. Hükmün illetten geri kalması ise iki mezhepten birisinin görüşünü yansıtmaktadır. Hükmün ta'lil edildiği illete uygun olarak sabit olması üzerinde ise ittifak oluşmuştur. İttifak edilen ile ihtilaf edilen nakzın, illetin delilindeki muârazada gerçekleşmeyeceği beyân edilecektir.<sup>910</sup>

4) Nakzın yalnızca karşıt görüşü savunan kişinin “asl” kabul ettiği şeyde ortaya çıkması. Karşıt görüşü savunan kişinin, iddia sahibi tarafından illet olarak tespit edilen vasfın kendi aslı ile muttarit olmadığı için onu kabul etmediğini açıklaması gibi.<sup>911</sup>

Âmidî, nakz konusunda son olarak nakz itirazına engel olmak için herhangi bir kayıt zikredilmesinin gerekli olup olmadığı meselesini ele almaktadır. Sirkenin sıvı olduğu kendisiyle necasetin giderilebileceği şeklindeki illetlendirmeye nakza uğramaması için “sirkenin temiz bir sıvı” olduğu şeklinde bir kayıt getirilmesi örneği gibi, illet zikredilerek yapılan bir kıyâsta nakz iddiasının önüne geçmek için illetin bir vasıf ile (temiz olması gibi) kayıtlandırılmasının gerekliliği usûlcüler arasında tartışılmış ve iki görüş ortaya çıkmıştır.<sup>912</sup>

Âmidî, iki tarafın da delillerini ele almakta ancak görüş sahiplerini ve tercih ettiği görüş hakkında bilgi vermemektedir. İleti bir kayıt ile kayıtlamayı zorunlu görenlere göre, bunda sözü zapt etme ve onu dağılıp genişlemekten koruma söz konusudur. İlet olarak kabul edilen vasfın bozulması durumunda hükmün ondan geri durması muarızdan veya başka bir sebepten kaynaklanabilir. Hükmün illetten geri kalması muarız dışı bir sebepten kaynaklanıyorsa bu vasfın illet olmadığı anlaşılır. Hüküm muarız sebebiyle

<sup>910</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1971-1972.

<sup>911</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1972.

<sup>912</sup> İbn Kudâme, Tûfi, Sübkî, İbn Neccârın da aralarında bulunduğu usûlcülerin çoğu tarafından böyle bir kayıt zorunlu görülürken, İbn Hâcib, İcî, İbn Hümâm ve İbn Abdüşşekûr gibi bazıları tarafından ise zorunlu görülmemektedir. Bkz: İbn Kudâme, *Ravdetü'n-Nâzır*, 2: 342; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1149; Sübkî, *Cemu'l-Cevâmi'*, 97; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 292; İbn Hümâm, *et-Tahrîr*, 506.

illetten geri kalmışsa illetin muttefakun aleyh bir muarız olduğu ortaya çıkmış olur ki, bunun bir delil ile ortadan kaldırılması gerekir. Çünkü muarız ortadan kaldırılmayan bir hüküm kesinleşmiş sayılmaz.<sup>913</sup>

Kaydı zorunlu görmeyenlere göre illetin nakzdan kurtulması için zikredilen kaydın illetin bir cüzü olarak kabul edilmesi halinde onsuz illet, tamam olamaz. Bu durumda kaydın illette zikredilmesinin zorunluluğu hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Kaydın illetin bir cüzü kabul edilmemesi halinde ise, illete muarız durumun nefyine işaret edilip edilmeme seçeneklerinden birisi ortaya çıkacaktır. Muarızın nefyine işaret edilirse sorulmayan bir şeye değinilmiş olacaktır. Muarızın nefyine işaret edilmemesi durumunda ise, illette bir kaydın zikredilmesiyle nakz engellenmiş olamaz.<sup>914</sup>

## 2.8. Kesr

İllete yapılan itirazlardan birisi de kesrdır. Bu itiraz bir önceki itiraz gibi usûlcülerin çoğu tarafından kıyâsa yapılan itirazlar veya illeti bozan durumlar başlığı altında ele alınmıştır.<sup>915</sup> Âmidî, bu itirazı hem illetin şartları hem de kıyâsa yapılan itirazlar konusunda ele almıştır. O, kıyâsa yapılan itirazlar konusunda kesr başlığını koymakla birlikte burada çok fazla bilgi vermemiş, okuyucuyu illetin şartları konusuna yönlendirmiştir.<sup>916</sup>

Kesri; “muallel hükmün, illetin manası olan hükümden amaçlanan hikmetten geri kalması”<sup>917</sup> biçiminde tanımlayan Âmidî, buna Hanefiler ile Şafîîler arasında tartışmalı olan günah işlemek amacıyla yapılan yolculukta, yolculuk ruhsatından istifade edilip edilemeyeceğini örnek olarak zikretmiştir. Hanefiler, yolculuğun barındırdığı meşakkat hikmetinden hareketle günah işlemek maksadıyla yolculuk yapan kişinin de misafir olduğunu, tıpkı diğerleri gibi onun da ruhsatlardan istifade etmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Şafîîler buna şöyle itiraz etmişlerdir: Zikrettiğiniz meşakkat hikmeti

<sup>913</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 1972-1973; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 292.

<sup>914</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1973-1974.

<sup>915</sup> Gazâlî, *el-Menhûl*, 410; Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 259; Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, 214; İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 894-895; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 875; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 293-294; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2287-2291.

<sup>916</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1970.

<sup>917</sup> (وَهُوَ تَخَلُّفُ الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ عَنِ مَعْنَى الْعِلَّةِ وَهُوَ الْجِئْمَةُ الْمُقْضُودَةُ مِنَ الْحُكْمِ) Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1693.

nakzedilmiştir. Zira bu hikmet, misafir olmayan hamal ve diğer zor işlerde çalışanlarda bulunduğu halde onlar bu ruhsattan istifade edememektedirler.<sup>918</sup>

Böyle bir itirazın illet olarak tespit edilen vasfı geçersiz kılıp kılmayacağı hususunda usûlcüler arasında görüş ayrılığının bulunduğunu ifade eden Âmidî, çoğu usûlcünün böyle bir durumun illeti geçersiz kılmayacağı görüşünde olduğunu belirtmiş, kendisi de bu görüşü tercih etmiştir.<sup>919</sup> Bunların temel gerekçeleri, istikrarlı olmayan hikmet ile ta'lîlin yapılamayacağıdır. Dolayısıyla kendisi ile ta'lîlin yapılmadığı bir şeyin geçersiz kılınması, illeti geçersiz kılamaz.<sup>920</sup>

Âmidî bu bağlamda bazı itirazları da ele almaktadır. Bu itirazların ortak noktası, hükmün asıl konuluş amacının zabıt/illet değil hikmet olmasıdır. Bu sebeple hükmün, hikmetten geri kalması, hükmün bağlandığı vasfın geçersiz kılmasını gerektirmektedir. Âmidî, bu itiraza, hükmün asıl konuluş amacını teşkil eden hikmetin mutlak hikmet olmadığını bu hikmetin bizzat kendisi istikrarlı veya illeti ile istikrarlı hale gelen hikmet olduğunu ifade ederek cevap vermiştir.<sup>921</sup>

Âmidî, kesr itirazına verilebilecek cevapların iki cevap dışında nakz itirazında verilen cevaplar ile aynı olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ilki, nakzedilen hikmetin nakz olduğu iddia edilen yerde bulunmadığının ortaya konulması; diğeri ise, hikmet bulunduğu halde hükmün bulunmadığı iddia edilen yerde hükmün bulunduğunun gösterilmesidir.<sup>922</sup> Yolculuktaki meşakkat sebebiyle verilen ruhsatın zor işlerde çalışanlara verilmemiş olduğu şeklindeki itirazın yolculuk meşakkatının zor işlerde çalışanlarda bulunmadığı veya zor işlerde çalışanlara da benzer ruhsatların verildiği söylenerek cevap verilebilir.

## 2.9. Nakzu'l-Meksûr

Âmidî, illeti geçersiz kılmaya yönelik itirazlardan biri olan nakzu'l-meksûru kıyâsa yapılan itirazlar bölümünde değil, illetin şartları konusunda ele almıştır. Nakzu'l-meksûr

<sup>918</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1693.

<sup>919</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1693-1694; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1051; Cemaleddin Abdurrahman b. Hasan el-İsnevî, *Zevâidu'l-Usûl alâ Minhâci'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, t.y., 397.

<sup>920</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1694; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1051.

<sup>921</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1694-1697.

<sup>922</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1975.



olarak nitelendirilen itiraz iki vasıftan oluşan illete yapılmaktadır. Zikredilen illetin iki cüzünden birisinin müessir olmadığını, diğersinin ise nakzedildiğinin iddia edilmesidir.<sup>923</sup>

Âmidî, nakzu'l-meksûra ortada bulunmayan (gaib) malın satışını örnek vermiştir. İddia sahibi, akdi yapanın yanında akit sırasında niteliği belirsiz (mechûlu's-sıfa) mebi' gerekçesinden hareketle ortada bulunmayan herhangi bir malın satışını "sana bir köle sattım" şeklinde sahih olmayan bir duruma kıyâs yaparak caiz olmadığı hükmüne karşılık; karşıt görüşü savunan: Bu kıyâsın kişinin görmediği bir kadınla vekâlet yoluyla nikâh akdini yapması ile bozulduğunu ifade etmesidir. Bu örnekte de görüldüğü gibi böyle bir kıyâsta illet iki vasıftan meydana gelmektedir. Bunlardan birisi mebi' olması diğeri ise niteliği belirsiz olmasıdır. Karşıt görüşü savunan, birincisine itibar etmemektedir. Zira ona göre bu vasfın hükme herhangi bir etkisi yoktur. Bu sebeple rehin alınan mal ve kiralanan şeyler de mebi'i gibidir. İkinci vasıf ise, karşıt görüşü savunanın; "niteliği belirsiz olan tüm akitlerin sahih olmadığı söylenemez" yaklaşımı ile nakzedilmiştir.<sup>924</sup>

Yukarıdaki örnekten de alışıldığı üzere kesr itirazı, aslında iki itirazdan meydana gelmektedir. Bunlardan birincisi, adem-i te'sîr ikincisi ise nakzdır. Bu iki itiraz ile ilgili açıklamalar yukarıda geçti. Ancak burada şöyle bir itiraz meydana gelmektedir: Nakzu'l-meksûr, nihayetinde mezkûr iki itiraza dönmektedir. Ayrıca bunun müstakil olarak ele alınmasının herhangi bir anlamı bulunmamaktadır. Bazı muasır araştırmacılar adem-i te'sîr ile nakzu'l-meksûr arasında iki açıdan farkın bulunduğunu ifade ederek bu itiraza cevap vermişlerdir: Birincisi; her ne kadar nakzu'l-meksûr nakza dönüyor olsa da buna ancak iki vasıftan birisinin müessir olmadığı ortaya konulmasından sonra ulaşılabilecektir. İkincisi ise, tanımından da anlaşıldığı üzere nakzu'l-meksûr ancak iki veya daha fazla vasıftan mürekkep olan illetlerde meydana gelmektedir.<sup>925</sup>

Nakzu'l-meksûrun illeti geçersiz kılıp kılmayacağı konusunda usûlcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Âmidî, usûlcülerin çoğunun nakzu'l-meksûrun illeti

<sup>923</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1698; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1052; Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl*, 214; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3427; İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 895; Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2287.

<sup>924</sup> Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Feyruzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Meûne fi'l-Cedel*, thk. Ali b. Abdilaziz el-Umeyrîni, 1987, 107-108; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1698; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 152-1053.

<sup>925</sup> Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2289.

geçersiz kılmayacağı görüşünde olduğunu ileri sürmektedir.<sup>926</sup> Ancak Zerkeşî, Âmidî'nin bu görüşü usûlcülerin çoğuna nispet etmesini kabul etmemektedir. O, bu görüşünü cedel ilminin ustası olarak nitelendirdiği Ebû İshâk eş-Şîrâzî'ye, Sem'ânî ve Safiyuddîn el-Hindî'ye nispet etmiştir. Onlara göre durum tam tersinedir. Yani usûlcülerin çoğu nakzu'l-meksûrun illeti geçersiz kılacağı görüşüne sahiptirler.<sup>927</sup> Âmidî, *el-İhkâm*'da nakzu'l-meksûrun illeti geçersiz kılmayacağı görüşünü usûlcülerin çoğuna nispet etmekle yetinmiş, herhangi bir tercihte bulunmamıştır. Muhtemelen bundan hareket eden İsnevî, Âmidî'nin nakzu'l-meksûrun illeti geçersiz kıldığı görüşünü tercih ettiğini iddia etmiştir.<sup>928</sup> Ancak Âmidî, *Muntehe's-Sûl*'da bu konudaki ihtilafa işaret ettikten sonra tercihe şayan olanın; nakzu'l-meksûrun illeti geçersiz kılmayacağını vurgulamıştır.<sup>929</sup>

Âmidî'nin temel gerekçesi, illetin bir kısmının geçersiz kılınması, illetin geçersiz kılınmasını gerektirmeyeceğidir. Ona göre hazırda bulunmayan bir malın satışının caiz olmaması, yalnızca niteliği belirsiz olması ile değil, hem mebî' hem de niteliği belirsiz olması ile ta'lîl edilmiştir.<sup>930</sup>

Âmidî'ye göre, şayet hükme te'sîrinin olmadığı itirazına maruz kalan vasfın ne tek başına ne de başka bir vasf (nakz edilen vasf) ile birlikte hükümde etkisinin bulunduğu ortaya konulursa, her iki durumun beyân edilmesi gerekecektir. Bu durumda birinci ihtimal, her iki vasfın hükmü ta'lîl ettiğini savunulmaya devam edilmesidir. İkinci ihtimalde ise, nakz edilen vasf ile ta'lîlin terk edilmesidir.<sup>931</sup>

## 2.10. Asılda Muâraza

İletti geçersiz kılmaya yönelik itirazlardan biri olan marâza sözlükte, “karşı koyma, direnme”<sup>932</sup> anlamına gelir. Fıkıh usûlü kavramı olarak asılda muâraza Âmidî'nin de aralarında bulunduğu usûlcülerin çoğu tarafından; “karşıt görüşü savunanın, iddia

<sup>926</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1698; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 847.

<sup>927</sup> Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3427; Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *Teşnîfu'l-Mesâmi' bi Cemi'l-Cevâmi'*, thk. Seyyid Abdulaziz ve Abdullah Rabi' (Mektebetu Kurtuba, 1998), 3: 340.

<sup>928</sup> İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, 2: 895.

<sup>929</sup> Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 847.

<sup>930</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1698-1699.

<sup>931</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 1699.

<sup>932</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, 184.

sahibinin ta'lil ettiği vasfın dışındaki başka bir vasıf ile aslı ta'lil etmesidir.”<sup>933</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Başka bir ifadeyle; kıyâs işleminde asıl için zikredilen illet dışında başka bir illetin zikredilmesi ve asıldaki hükmün bu illet sebebiyle sabit olduğunun iddia edilmesidir.<sup>934</sup>

Âmidî, ifade edilen bu yeni illetin ta'lilde müstakil olması ile illetin bir cüzü olması arasında herhangi bir farkın bulunmadığını savunmaktadır. O, birincisine fazlalık faizin illeti konusundaki mezheplerin görüşlerini örnek olarak zikretmiştir. Fazlalık faizinde ölçü olarak kabul edilen “*Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, hurma hurmayla, tuz tuzla misli misline eşit ölçüde ve peşin takas edilmelidir. Sınıflar farklı olursa, peşin olması şartıyla istediğiniz gibi mübadele edebilirsiniz.*”<sup>935</sup> şeklindeki nasstan her mezhep farklı bir illet tespit etmiştir. Hanefiler, cins birliği ile birlikte keyl ve vezni, Şafîiler cins birliği ile birlikte gıda maddesi, Malikiler ise cins birliği ile birlikte depolanan gıda maddesi vasıflarını illet olarak belirlemişlerdir. Her mezhebin diğerinin tespit ettiği illete itiraz etmesi, “asılda muâraza” itirazına verilebilecek en belirgin örnektir. Örneğin Şafîî bir müctehid, ikisi de yiyecek maddesi olmaları sebebiyle meyveyi buğdaya kıyâs yaparak fazlalık ile satışının caiz olmadığı hükmüne varacaktır. Buna karşı Malikî müctehid, asıldaki illetin yiyecek maddesi olmadığını, illetin saklanabilen gıda maddesi olduğunu, bu illetin fer’ olan meyvede bulunmadığını, meyvenin buğdaya kıyâs edilemeyeceğini, dolayısıyla meyvenin meyve karşılığında fazlalık ile değiştirilmenin caiz olduğunu ileri sürerek itirazda bulunacaktır.<sup>936</sup>

Âmidî, kıyâs işlemine konu edilen vasfa karşı olarak ileri sürülen yeni vasfın müstakil olmayıp illetin cüzü olduğu şeklindeki itiraza kısas hükmünün illetini örnek vermiştir. Örneğin “kasıtlı ve düşmanca duygularla öldürmek” şeklindeki ortak vasıf sebebiyle ağır bir cisim ile öldürmeyi keskin bir cisim ile öldürmeye kıyâs yapılarak kısasın gerekliliği hükmüne varana karşı, asıldaki illetin zikredilen vasıftan ibaret olmadığı, “yaralayıcı (cârih)” kaydının eklenerek illetin “kasıtlı, düşmanca duygularla ve

<sup>933</sup> (المُعَارَضَةُ فِي الْأَضْلِ بِمَعْنَى وَرَاءَ مَا عَلَّلَ بِهِ الْمُسْتَدِلُّ) Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1975.

<sup>934</sup> İbn Kudâme, *Ravdetu'n-Nâzir*, 2: 345; Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1975; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 942; Âmidî, *Gâyetu'l-Emel*, 247; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1151; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 876; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3: 528; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 2: 958.

<sup>935</sup> Müslim, *Müskat*, 81. Ebu Davud, *Buyu'* 12.

<sup>936</sup> Serahsi, *Usûl*, 2: 245; Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1975; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1151; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 876; Nemle, *el-Muhezzeb*, 2258.

yaralayıcı bir alet ile öldürmek” şeklinde tamamlanması gerektiği, bu illetin ağır bir cisim ile öldürme eyleminde bulunmadığı, dolayısıyla ağır bir cisim ile öldürmenin keskin cisim ile öldürmeye kıyâs yapılamayacağı belirtilerek itirazda bulunulabilir.<sup>937</sup>

Bu itirazın kabul edilip edilmemesi hususunda Âmidî'nin de aralarında bulunduğu usûlcülerin tutumu, kıyâstaki aslın (makîs aleyh) bir ya da birden fazla olmasına göre değişiklik arz etmektedir. Kıyâs işleminin bir asıl üzerine kurulduğu zaman yapılacak itirazın kabulü hususunda usûlcülerin tutumu ile kıyâsın birden çok asıl üzerinde kurulması halindeki tutumları birbirinden farklıdır.

1) Kıyâs işleminde fer'in benzetildiği tek aslın bulunması halindeki muâraza: Âmidî, kıyâs işleminde tek bir asıl bulunması durumunda yapılan muâraza iddiasının kabulü konusunda görüş ayrılığının bulunduğunu ifade etmektedir. Ebû Zeyd ed-Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin de aralarında bulunduğu Hanefilerin çoğu makîs aleyhin tek bir asıl olması halinde muârazayı kabul etmemektedirler.<sup>938</sup> Yani Hanefiler bu durumdaki muâraza itirazının hüccet olmadığı görüşündedirler. Bu görüş sahiplerinin temel gerekçeleri, bir hükmün birden fazla illet ile ta'lîl edilmesinin önünde herhangi bir engelin bulunmamasıdır.<sup>939</sup> Bunlara göre illet olarak zikredilen vasfın muarızdan uzak olması durumunda onunla hükmün ta'lîl edilmesi konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Böyle bir vasıf ile ta'lîlin sahih olmasının nedeni, muarızın yokluğu değil, vasfın illet olmaya elverişli olmasıdır. Zira ademî vasıf ile ta'lîl sahih değildir.<sup>940</sup> Buna göre muarızın yokluğu durumunda ta'lîl sahih olduğuna göre varlığı halinde de sahih olur. Zaten bir vasfın illet olmasının manası, hükmün kendisinden sonra sabit olmasıdır. Bu mana, iki vasıftan sonra da mevcut olduğuna göre her iki vasıf da illet olabilir.<sup>941</sup>

<sup>937</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1975; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1151; Âcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 876; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 295; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 2: 958; Nemle, *el-Muhezzeb*, 2258.

<sup>938</sup> Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furû' fi Takvîmi Edilleti's-Şer'* (Ammân/Ürdün: Vezaretü'l-Evkaf ve's-Şuûn ve'l-Mukaddesâti'l-İslamiyye Ürdüniyye, 1999), 2: 266-267; Pezdevî, *Usûl*, 636; Serahsî, *Usûl*, 2: 244-245; Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1976; Emîr Padişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, 4: 147.

<sup>939</sup> Bir hükmün birden fazla illet ile ta'lîli konusu, bu araştırmanın ikinci bölümünde incelenmiştir. Bu konudaki görüşler ve tarafların delilleri için ilgili yere bakılabilir.

<sup>940</sup> Ademî vasıf ile hükmün ta'lîl edilmesinin caiz olup olmadığı konusu bu araştırmanın ikinci bölümde ele alınmıştır.

<sup>941</sup> Debûsî, *el-Esrâr*, 2: 267; Serahsî, *Usûl*, 2: 244; Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1976.

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Cüveynî, Gazâlî, İbn Hâcib'in de aralarında bulunduğu usûlcülerin çoğu, makîs aleyhin tek bir asıl olduğu durumlarda muâraza iddiasını hüccet saymışlardır.<sup>942</sup> Âmidî, bu görüşün tercihe şayan olduğunu; böyle bir itirazın kabul edilip cevaplandırılmasının gerekli olduğunu ifade etmektedir.<sup>943</sup> Bu görüş sahipleri, birden fazla vasıftan her birinin müstakil illet olup olmadığının ilişkin tartışma üzerinden görüşlerini gerekçelendirmeye çalışmışlardır. Buna göre, asılda iki vasıf bulunduğu zaman bu vasıflardan her birisi müstakil illet olup olmama seçeneğiyle karşı karşıya kalır. Her bir vasfın müstakil illet olması caiz değildir. Âmidî, bu konuda illetin emâre veya bâis olması arasında herhangi bir farkın da bulunmadığını belirtmektedir.<sup>944</sup> Her bir vasfın müstakil illet kabul edilmesi durumunda ise şu üç ihtimalden birisi ortaya çıkar: Yalnızca iddia sahibinin zikrettiği gerekçeden dolayı veya sadece karşıt görüşü savunan kişinin belirlediği vasıf sebebiyle ya da ikisinin tespit ettiği vasıfların heyeti mecmuası ile hüküm sabit olur. Âmidî'ye göre birinci ve ikinci ihtimalin kabulü mümkün değildir. Zira hükmü gerektirme konusunda iki vasıf eşit oldukları halde birisinin geçersiz kılınıp diğerinin bırakılması tam tersinin yapılmasından daha evla değildir. Başka bir ifadeyle bu durumda tercih bila muraccih lazım gelir. Üçüncü ihtimalin kabulünden, hükmün asıldan fer'e geçmesinin imkânsızlığı lazım gelir. Zira iddia sahibi ve karşıt görüşü savunandan her birisi diğerinin belirlediği vasfın fer'de bulunmadığını iddia etmektedir.<sup>945</sup>

Âmidî'ye göre, tüm bu açıklamalar, asılda muâraza iddiasının kabul edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu iddia cevaplandırıldığı takdirde kıyâs geçerliliğini koruyacaktır.<sup>946</sup>

2. Kıyâs işlemi makîs aleyh olabilecek birden fazla aslın olması halinde muâraza: Âmidî, makîs aleyh birden fazla olması durumunda yapılan muârazanın kabul edilip edilmeyeceği hususunda ihtilafın bulunduğunu ifade etmektedir. Bir kısım usûlcü bunun kabul edilmesi durumunda kelâmın dağılıp düzensiz hale geleceğini ifade ederek böyle bir muârazanın kabul edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre zaten

<sup>942</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 140-143; Gazâlî, *el-Menhûl*, 416; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1151; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 876; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munir*, 4: 295; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 2: 957.

<sup>943</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1976.

<sup>944</sup> Bu görüş sahiplerinin delilleri, bu araştırmanın ikinci bölümünde "bir hükmün birden fazla illet ile ta'lîli" başlığı altında ele alınmıştır.

<sup>945</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1976-1977; Âmidî, *Ğâyetu'l-Emel*, 248; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1151-1152; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 876-877.

<sup>946</sup> Nemle, *el-Muhezzeb*, 5: 2260.

asıllardan bir tanesi ile maksadın hâsıl olması imkân dâhilindedir. Buna rağmen muâraza kabul edilemez. Debûsî, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Şîrâzî, İbn Hâcib ve İbn Neccâr'ın da aralarında bulunduğu usûlcülerin çoğuna göre ise makîs aleyh birden fazla olması durumunda muâraza kabul edilecektir. Bunlara göre önemli olan illet konusundaki kanaatin güçlü olmasıdır. Bu kanaatin kıyâstaki asılların birden fazla olmasıyla daha çok takviye edilmiş olacaktır. Başka bir ifadeyle bu durum zannı takviye edecektir.<sup>947</sup>

Bunu kabul eden usûlcüler, karşıt görüşü savunan kişinin, asılda muâraza hususunda bir asıl ile yetinmesinin caiz olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bir kısmı, bunu caiz görürken diğer bir kısmı ise bunu yeterli görmeyip tüm asıllarda muârazanın yapılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Birinciler, iddia sahibinin, fer'i tüm asıllara ilhak etmeyi kastettiğini, karşıt görüş savunan tarafından fer' ile bazı asıllar arasında fark beyân edildiği zaman iddia sahibinin amacını iptal etme maksadına kavuşmuş olacağını ifade ederek görüşlerini gerekçelendirmişlerdir. İkincilere göre ise, muârazanın asıllardan bazılarına yönelmesi durumunda, marazanın yapılmadığı asılda iddia sahibinin kıyâsı sahih kalmış ve hükmün amacı gerçekleşmiş olur.<sup>948</sup>

## 2.11. Kavlı-i Mûceb

İllete veya kıyâsa yapılan itirazları ele alan usûlcülerin tamamı, kavlı-i mûcebi de tartışmışlardır. Bu itiraz, kıyâsa yapılan itirazlar bağlamında ele alınsa da onunla sınırlı olmayıp tüm şer'î delilleri kapsamaktadır. Bu sebeple içerisinde Râzî'nin yer aldığı birkaç istisna dışında usûlcülerin çoğu kavlı-i mûcebi şer'î delillerin tümünü içerecek şekilde tanımlamışlardır.

Mûceb lafzı sözlükte “herhangi bir eylemin zorunlu kıldığı sonuç”<sup>949</sup> manasına gelmektedir. Âmidî'nin de aralarında bulunduğu usûlcülerin çoğunluğu tarafından bir terkip olarak kavlı-i mûceb kavramı; “karşıt görüşü savunanın, iddia sahibi ile aralarında ihtilafli olan konudaki görüş ayrılığı baki kalmasıyla birlikte ileri sürülen delilin gereğini

<sup>947</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 1044-1045; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2: 940-941; Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1979; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1155; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 883; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 310; Emîr Padişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, 4: 155.

<sup>948</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 1979; İcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 883; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 310; Emîr Padişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, 4: 155.

<sup>949</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 6: 4766-4767.

kabul etmesidir”<sup>950</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Râzî ise; “tartışmaya konu olan meseledeki ihtilafın devam etmesiyle birlikte iddia sahibinin zikrettiği illetin gereğinin kabul edilmesidir”<sup>951</sup> şeklinde yalnızca illeti kapsayacak biçiminde tarif etmiştir.

Âmidî, kavî-i mücebin iki şekilde gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Birincisi, iddia sahibinin kendi mezhebini; imamından nakledilen hükmü temellendirmek (tahkîk) için delil getirmesidir. Başka bir ifadeyle iddia sahibi, kendi maksadının ya da lazımını netice vereceğini zannettiği bir delil getirecektir. Bunun üzerine karşıt görüş savunan, onun ileri sürdüğü delilin gereğini kendisinin iddia ettiği durumda değil, başka bir durumda kabul ettiğini ifade ederek ona itirazda bulunacaktır. İkincisi ise, iddia sahibinin, karşıt görüşü savunanın mezhebinin dayanağı zannettiği delili/illeti iptal etmek için delil getirmesidir. Yani iddia sahibi, karşıt görüş savunanın dayanağı (delilinin temeli) zannettiği şeyi iptal etmek için delil getirecektir. Buna karşı karşıt görüş savunan, onun ileri sürdüğü delilin/illetin gereğini kabul ettiğini ancak başka bir sebepten dolayı tartışma mahallinde iddia edilen hükmü kabul etmediğini öne sürerek itirazda bulunacaktır.<sup>952</sup>

Âmidî, birinci kısım kavî-i mücebe, cinayet işledikten sonra hareme sığınan kişi ile ilgili hükmü örnek olarak zikretmiştir. Buna göre Şâfiî müctehid, cinayet işleyip hareme sığınan kişi hakkında, kısas hükmünün tatbikini gerektirecek sebep bulunduğu için bu hükmün uygulanacağını ifade etmesine karşılık, karşıt görüşü savunan; “senin bu delilinin gereğini kabul ediyorum; bana göre de hükmün sebebi bulunmaktadır, ancak aramızdaki tartışma, haremın hürmetini ihlal etmenin caiz olup olmadığı ile ilgilidir.” şeklinde itirazda bulunacaktır. Görüldüğü gibi iddia sahibi, kendi mezhebini tahkîk edeceğini zannettiği delili zikretmesine karşılık, karşıt görüşü savunan, kavî-i mücebe ile itirazda bulunmaktadır.<sup>953</sup>

Âmidî, ikinci kısım kavî-i mücebe için ağır bir cisim ile birisinin ölümüne neden olan kişi hakkındaki hükmü örnek vermiştir. Şâfiîlere göre ağır bir cisim ile birisini öldürmek keskin bir cisim ile öldürmek gibi kısas hükmünü gerektirmektedir. Onlar bu

<sup>950</sup> (وَحَاصِلُهُ يَرْجِعُ إِلَى تَسْلِيمِ مَا اتَّخَذَهُ الْمُسْتَدِلُّ حُكْمًا لِذَلِيلِهِ عَلَى وَجْهِ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ تَسْلِيمُ الْحُكْمِ الْمُتَنَازِعِ فِيهِ) Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2009; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 951; İbn Hâcib, *Muhasar*, 2: 1164; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl*, 8: 3459; Âcî, *Şerhu'l-Adud*, 2: 893; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3: 555.

<sup>951</sup> (وَحَدَهُ تَسْلِيمِ مَا جَعَلَهُ الْمُسْتَدِلُّ مَوْجِبَ الْعَلَّةِ مَعَ اسْتِبْقَاءِ الْخِلَافِ) Râzî, *el-Mahsûl*, 5: 269.

<sup>952</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2009-2010; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 951.

<sup>953</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2010; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 2: 951.

hükmü şöyle temellendirmeye çalışmışlardır: Maktulün küçük-büyük zengin-fakir olması hükme engel olmadığı gibi öldürme araçlarının farklı olması da kısas hükmünün vacip kılınmasına engel değildir. Onların bu delillerine karşı öldürme araçlarının farklılığının kısas hükmünün vacip kılınmasına kendilerine göre de engel olmadığını, yani delilin gereğinin kabul ettiklerini ifade eden muhalif, mezkûr engellerin iptalinden kısas hükmünün iptalinin lazım gelmeyeceğini ileri sürerek cevap vermeye çalışmıştır. Ona göre araçların farklılığı dışında bir engelin varlığı ya da şartın yokluğu veyahut muktezinin (illet) olmaması gibi bir sebepten dolayı kısas hükmü uygulanmamaktadır. İddia sahibinin zikrettiği delil bunlardan hiçbirisinin imkânsızlığını gerektirmemektedir.<sup>954</sup>

Âmidî, münazaralarda kavli-i mûcebin ikinci kısmının birinci kısımdan daha fazla gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bunun nedeni ise, illetin hükümden daha hafi olabileceğidir. Zira hükmün dayanağı birden fazla ve birbirlerinden farklı olabilmekte ve bunların arasında karşıt görüşü savunan kişinin esas kabul ettiği illeti tespit etmek zorlaşabilmektedir. Ancak aynı durum hüküm için söz konusu değildir. Hüküm çok az gözden kaçabilmektedir. Bu nedenle mezhep imamından nakledilen hükümleri öğrenme konusunda havas ve avam müşterektir. Ancak bu durum hükümlerin dayanakları için söz konusu değildir. Müctehid tarafından mezhep imamına nispet edilen hükümlerde yanılma ihtimali, onun dayandığı muayyen illetin tespiti hususunda yanılma ihtimalinden daha azdır.<sup>955</sup>

Âmidî, kavli-i mûceb ile müctehide itirazda bulunan muhalifin iddiasını temellendirme zorunda olup olmadığı hususunda münazara âlimleri arasında görüş ayrılığının bulunduğunu ifade etmektedir. Yani iddia sahibi tarafından ileri sürülen illete, karşıt görüş savunan kişi kavli-i mûceb ile itirazda bulunduğu zaman iddia sahibi, ondan hükmü dayandırdığı illeti açıklamasını isteyebilir mi yoksa bu şekilde onaylayacak mıdır? Bazı usûlcüler, karşıt görüşü savunanın kavli-i mûceb ile yetinemeyeceğini; hükmü dayandırdığı illeti de açıklamak zorunda olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre, karşıt görüşü savunan kişi, hükmün dayanağını açıklamak zorunda olmadığını bilirse iddia sahibinin dile getirdiği hükmü iptal etmek maksadıyla inat için kavli-i mûcebe

<sup>954</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2010.

<sup>955</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2010-2011.



başvurabilir. Ancak hükmün dayanağını bayan etme zorunda bırakıldığı zaman inada başvurma ihtimali ortadan kalkacaktır.<sup>956</sup>

Âmidî'ye göre, karşıt görüşü savunan kişinin, hükmün dayanağını beyân etme yükümlülüğü bulunmamaktadır. O, bu görüşünü, karşıt görüşü savunan kişinin; akıllı ve dindar olduğunu, mezhep imamının hükmü dayandırdığı illeti en iyi onun bildiğini, doğru olan onun iddia etti şeyi onaylamak olduğunu ifade ederek temellendirmeye çalışmıştır.<sup>957</sup>

---

<sup>956</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2011-212.

<sup>957</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 5: 2012.

## SONUÇ

Hükümlerin, Kur'an ve sünnet tarafından geneli bakımından gerekçeli (ta'lîfî) olarak ortaya konulması, sahâbe asrından başlayarak yeni meselelerin hükümlerinin tespitinde kıyâs yöntemine başvurulması sonucunu doğurmuştur. Kıyâs işleminin asl ile fer' arasındaki ortak gerekçe üzerine kurulması, hükümlerin ta'lîlinin teorik çerçevesinin oluşturulmasını zorunlu kılmıştır.

Bu çerçevede hicri üçüncü asırdan itibaren genelde hüküm istinbâtı özelde ise hükmün ta'lîl edilmesi ve illet olarak kıyâs işlemine katılacak vasıf üzerinde geniş bir müktesebat oluşmaya başlamıştır. Başlangıçta daha genel bir çerçevede ele alınarak maslahatın celbi ve mefsedetın def'i yoluyla hükmün konuluş amacını gerçekleştirmeye uygun vasıf olması illet için yeterli görülürken, sonraki dönemde, özellikle Hanefî ve Şafiî usûlcüler, illetin zahir (açık) ve münzabıt (istikrarlı) olmasını şart koşmuşlardır.

Fıkıh usûlünün tümel ilimlerinden olan kelâm ilmi ve usûlcü tarafından tercih edilen kelâmî ekol, illetin mahiyetini tayin hususunda etkili olmuştur. Usûlcülerin illetin mahiyetine işaret eden *alem/alâmet/muarrif ve müessir/mûcib* kavramlarını kullanmaları ile kelâmî tercihleri arasında ilişki bulunmaktadır. Fıkıh usûlü ilminin hicri beşinci asırda olgunluk dönemi literatürüne kavuştuğu söylenebilse de tahkîk çağının iki parlak usûlcüsü olan Fahreddîn er-Râzî ve tezimizde ta'lîl anlayışını incelediğimiz Seyfuddîn el-Âmidî bu literatürü yeniden gözden geçirmişlerdir.

Tahkîk çağının en belirgin özelliğine uygun olarak bu usûlcüler, usûl ilminin içeriğini incelemiş, tercih edilen görüşü öne çıkarmış, görüşün dayandırıldığı delilleri yeniden değerlendirmiş gerektiğinde yeni deliller ile tahkim etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Âmidî, kendisinden önce telif edilen *el-Umed, el-Mu'temed, el-Burhân ve el-Mustasfâ*'yı baz alarak ancak tahkîk dönemi yaklaşımı ile eserini oluşturmuştur. Âmidî, zikredilen bu eserleri esas almış olsa da, ta'lîl meselesi dâhil olmak üzere birçok kritik konuda Râzî'yi rakip bir çağdaş olarak görüp isim vermeden onun usûlî görüşlerin temellendirilmesi hususunda geliştirdiği delil ve gerekçelerini eleştirmiştir. Bu durum, Âmidî'nin fıkıh usûlü konularındaki anlayışının Râzî'den bağımsız tespitinin zor olduğunu göstermektedir. Bu sebeple fıkıh usûlü konularında Âmidî ile ilgili yapılacak çalışmalarda bu hususun dikkate alınmasında yarar bulunmaktadır.

Âmidî, kendisinden önceki usûlcüler tarafından illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi ifade etmek için kullandıkları *alem/alâmet/muarrif, mâcib/müessir* kavramları yerine *bâis* kavramını öne çıkarmıştır. Bu kavramı, *hükümün konuluş amacını ihtiva eden vasıf* şeklinde tanımlayarak bir taraftan mensubu olduğu Eş'arî kelâmıyla çelişmediğini vurgulamak istemiş, diğer taraftan illeti, hükümün varlığını yansıtan ve onu haber veren bir alâmetten ibaret saymadığını, hükümün konuluş amacını taşıyan ve onun varlığında etkisi olan bir vasıf olarak nitelendirdiğini belirtmiştir.

Âmidî, delillerin sübutundan çok onların ifade ettiği bilginin kesinliğini esas almıştır. Bu sebeple illet ile ilgili konuları incelerken naklî ilimlerden çok kelim, felsefe ve mantık gibi aklî ilimlere başvurmuştur. Naklî deliller ile konuları temellendirmeye çalıştığı yerlerde de genellikle bu delilleri müstakil olarak zikretmek yerine icmâ ile irtibatını kurarak ele almayı tercih etmiştir. Bu da onun delillerin sübutundan çok delaletine önem verdiğini ortaya koymaktadır.

Âmidî, hükümlerde aslî olanın muallel olmaları olduğunu tercih etmiş özellikle hükümlerin konuluş amacının bilinmesi durumunda mükellefin hükmü daha rahat kabul edilebileceğini, hızlı ve etkin bir şekilde uygulamaya dönüştürebileceğini çeşitli vesilelerle ifade etmiş ve hükümlerin ta'lîli oluşunu, illet ile ilgili birçok değerlendirmesine temel yaparak ilkesel bir tutuma dönüştürmüştür.

Âmidî, Eş'rârî ve Şafîî ilim geleneğine mensup olmasına karşın; bazı meselelerde farklı görüşler benimseyerek taassup ehli olmadığını göstermiştir. Bu bağlamda;

1. Sübûtî hükümün ademî vasıf ile ta'lîli konusundaki tartışmaları ele almış, Şafîî usûlcülere muhalefet ederek Hanefiler gibi bu tür ta'lîli kabul etmemiş ve karşıt görüşü savunanların delillerini eleştiriye tabi tutmuştur.

2. Hikmet ile ta'lîl konusuna yeni bir boyut kazandırarak zahir/açık ve nünzabıt/istikrarlı hikmet ile ta'lîli savunmuş, mutlak olarak kabul edenler ile mutlak olarak karşı çıkanların delillerini tenkit etmiştir.

3. Şer'î hükümün, şer'î hüküm ile ta'lîli hususunda öncesindeki usûlcülerden farklı bir değerlendirme yaparak; teklifi hükümün şer'î hüküm ile ta'lîlini mutlak olarak

reddetmiş, vaz'î hükümde ise, hedef maslahatın elde edilmesi durumunda şer'î hükümle ta'lîli kabul etmiş, mefsedetın engellenmesi durumunda ise kabul etmemiştir.

4. İletın tahsîsi konusunda kat'î delil ile ortaya konulan mansûs illet ile zannî delil ile tespit edilen mansûs illeti birbirinden ayırt ederek, kat'î delil ile ortaya konan mansûs illetin tahsîsini kabul etmemiş, zannî delil ile tespit edilen mansûs illet ile müstenbat illetin tahsîsini bazı şartlar dâhilinde kabul etmiştir.

5. Sebr ve taksim yöntemi ile illetin tespitini, münâsebet yöntemiyle tespitinden daha güçlü kabul etmiş, farklı görüş belirten usûlcülerin gerekçelerini ele alarak eleştirmiş ve kendi yaklaşımını delilleri ile temellendirmeye çalışmıştır.

6. Münâsip vasfı *hükümün konuluş amacını teşkil etmeye uygun istikrarlı (münzabit) ve açık (zahir) vasıf* şeklinde tanımlayarak illetin objektif bir vasıf olması yanında hükümün konuluş amacı olan maslahatın celbi ve mefsedetın def'ini muhtevî olması gerektiğini vurgulamıştır.

7. Cüveynî tarafından temeli atılan, Gazâlî tarafından geliştirilen makâsıd düşüncesini sistemleştirmeye çalışmıştır. Hiyerarşik yapısı itibariyle makâsıdı; aslı zarûriyât, tâbi' zarûriyât, aslı hâciyât, tâbi' hâciyât ve tahsînî/tezyînî şeklinde beş kısma ayırmıştır. Makâsıd konusuna getirdiği en büyük yenilik, bunu teâruz ve tercih konusuna taşınması ve sınırlarını belirlemeye çalışmasıdır. Zârûriyât, hâciyât, tahsîniyât, ile bunların mütemmimleri, mütemmimlerinin kendi arasında ve zarûriyât-i hamse arasındaki teâruzu gidermenin yöntemini göstermeye çalışmıştır. Bu şekilde makâsıdın kısımları ve zarûriyâtın; din, can, nesil, akıl ve mal şeklinde hiyerarşik tasnifini yaparak bunların beş ile sınırlı olduğunu savunmuştur. Dini korumaya yönelik maksadı birinci sıraya yerleştirmekle yetinmemiş bu tercihe yönelik bazı itirazları da ele alarak cevaplamaya çalışmıştır. Âmidî'nin bu faaliyeti, makâsıd konusunu sistemli hale getirmiş, ondan sonra gelen usûlcüler, onun değerlendirmelerini esas alarak konuyu işlemişlerdir.

8. Tardı, *ehli tarafından yapılan tam bir inceleme neticesinde hükümle arasında herhangi bir münâsebet bulunmayan ve Şâri'in herhangi bir hükümde dikkate almadığı vasıf* şeklinde tanımlamış ve bunu illet tespit yöntemi olarak kabul etmemiştir.

## KAYNAKÇA

- Abduh**, Muhammed. *Risâletu't-Tevhîd*. Thk. Reşîd Rızâ. t.y.
- Abdulazîz**, Ömer Muhammed. *el-Ahkâmu's-Şer'iyye beyne't-Taabbud ve Ma'kuliyyeti'l-Ma'nâ*. Kahire: Dâru'l-Basâir, 2013.
- Abdulvahhab**, İbrahim Ebû Süleyman. *el-Fikru'l-Usûlî-Dirâse Tahliliyye Nakdiyye*. Cidde: Daru's-Şurûk, 1983.
- Abdusselâm**, Belâcî. *Tetavvuru İlmi Usûlî'l-Fıkhi ve Tecedduduh*. Beyrût: Daru ibn Hazm, 2010.
- Abujazar**, Ebtihal M. R. "Nezariyetü't-Te'sîr fi'l-İlle inde'l-Hanefiyye". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 46 (Nisan 2014): 145-172.
- Acem**, Refik. *el-Mevsûatu Mustalehâti Uûli'l-fikh inde'l-Müslimîn*. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1998.
- Âl Feryân**, Abdülmelik b. Salih b. Abdirrahman. *Eseru Tahsîsi'l-İlle fi'l-Furûi'l-Fikhiyye*. Riyâd: Dâru Kunûzi İşbilyâ, 2012.
- Âl Muğîre**, Abdullah b. Sa'd. "Eseru İştirâti'l-Münâsebe fi'l-İlle ve Ademihî fi Mesâili'l-Kiyâs". *Mecelletu'l-Ul'umi's-Şer'iyye*. 37 (1436): 277-330.
- Âmidî**, Seyfuddîn. *Ebkârû'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2004.
- , *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*. thk. Abdullah b. Ali eş-Şehrânî vd. 5 Cilt. Riyâd: Daru'l-Fadîle, 2016.
- , *Ğâyetu'l-Emel fi İlmi'l-Cedel*. thk. Abdulvahid el-Cehmedânî. Bayrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016.
- , *Muntehe's-Sûl fi İlmi'l-Usûl*. thk. Yahya Salih Muhammed et-Tâî. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2018.
- , *Ğâyetu'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Hasan mahmûd Abdullatif (Kahire, 1971).
- Apaydın**, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.
- , "Ta'lîl". *DİA*. 39: 511-514. İstanbul, 2010.
- Aslan**, Mehmet Selim. *İslam Hukuk Metodolojisinde Delillerin Tearuzu ve Tercih Kaideleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Bâbertî**, Muhammed b. Mahmud b. Ahmed. *er-Rudûd ve'n-Nukûd Şerhu Muhtasari İbn Hâcib*. thk. Deyfullah b. Salih el-Ömeri. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.

- Bâcî**, Ebu'l-Velîd. *Kitâbu'l-Minhâc fî Tertîbi'l-Hicâc*. thk. Abdulmecid Türkî. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.
- , *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*. thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî. 2 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-Alemiyye, 2012.
- , *el-Müntekâ Şerhu Müvattai Mâlik*. 8 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Bâlî**, Ceylân Ğulâtâ Mâmî. *et-Teâruz ve't-Tercîh fî'l-Aksiyye beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk*. Mekke: Ummu'l-Kurâ, Yüksek Lisans, 1411.
- Basrî**, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali. *Şerhu'l-Umed*. thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zeyd. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Matbaati's-Selefiyye, 1410.
- , *Kitabu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fikh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dimeşk: el-Ma'hedu'l-İlmiyyi'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1964.
- Başoğlu**, Tuncay. "Sebr ve Taksim". *DİA*. 36/255-256. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2009.
- , *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- , *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. Doktora, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- , "İleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6 (2002): 141-159.
- Bedîr**, Râid Abdullah Nemr. *el-Menât*. Nablus, Filistin: Câmîatu'n-Necâhi'l-Vataniyye, Yüksek Lisans, 2003.
- Berzencî**, Abdullatif Abdullah Aziz. *et-Teâruz ve't-Tercîh beyne'l-Edilleti's-Şeriyye Bahsun Usûliyyun Mukârenun bi'l-Mezâhibi'l-İslâmiyyeti'l-muhtelifeti*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1993.
- Beydâvî**, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer. *Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*. thk. Şaban Muhammed İsmail. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2008.
- Beyhakî**, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Abdulkadir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Bezâ**, Abdunnûr. *Nazariyetu't-Ta'lîl fî Fikreyni el-Kelâmî ve'l-Usûlî*. A.B.D: el-Me'hedu'l-Alemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 2011.
- Birsin**, Mehmet. "Ebu'l-Hasan el-Mâverdî'nin Bilgi Anlayışı". *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2019), 36-76.
- , *İslam Hukukunda İnsan Hakları Kuramı*. İstanbul: Denge Yayınları, 2012.

- , *İslam Eşya ve Borçlar Hukuku*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2019,
- Boynukalın**, Ertuğrul. “Makâsidü’ş-Şerîa”. *DİA*. 27/423-427. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Buhârî**, Aladdin Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü’l-Esrâr an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 4. Basım, 1997.
- Buhârî**, Hasan b. Abdilhamid b. Abdilhakim. “el-Muvâzene beyne Hifzi’d-Dîn ve Hifzi’n-Nefs-Tatbikâtun alâ Mesâili İkâmeti Salâti’l-Cumuâti ve’l-Cemâati ve Tesviyeti’s-Sufûf fî Vebâi Kurûnâ”. *Mecelletu’l-Ul’umi’ş-Şer’iyye (Câmiatu’l-Kasim)* 14/2 (2020), 1502-1570.
- Buhârî**, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu’l-Buhârî*. Beyrut: Daru ibn Kesir, 2002.
- Butî**, Fehd b. Abdirrahman b. Muhammed. *et-Ta’lîl Beyne Ebî Zeyd ed-Debûsî ve Ebî Hamid el-Gazâlî* (Riyad: Daru’s-Samî’î, 2016), 73.
- Candan**, Abdurrahman. *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta’lîl)*. Konya: Serçuklu Üniversitesi SBE, Doktora, 2005.
- Cessâs**, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi’l-Usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslamiyye, 1994.
- , *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî fi’l-Fıkhi’l-Hanefî*. thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed (son) - Sâid Bektaş. 8 Cilt. Beyrût: Daru’l-Beşairi’l-İslamiyye, 2010.
- Cîzâvî**, Muhammed Ebu’l-Fazl. *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari’l-Muteha’l-Usûl (İcî Şerhî, Tetazânî ve Seyyid Şerif Haşiyeleri ile birlikte)*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.
- Coşar**, Hakan. *Keşfü’t-Temvîhât’ta Seyfuddîn Âmidî’nin Felsefî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Doktora, 2009.
- Cürcânî**, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu’cemu’t-Tarîfât*. Kahire: Daru’l-Fadile, ts.
- , *Şerhu’l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi (Çeviri-Metin)*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî**, İmâmu’l-Harameyn. *Kitabu’t-Telhis fi Usuli’l-Fıkh*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Beşâiru’l-İslâmiyye, 1996.
- , *el-Burhân fi Usûli’l-Fıkh*. thk. Sâlih b. Muhammed b. Avîza. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.

- , *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtii'l-Edille Fî Usûli'l-İ'tikâd*. Thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih - ve Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.
- Çârpurdî**, Fahrüddin Ahmed b. Hasan b. Yusuf. *es-Siracü'l-Vehhâc fî Şerhi'l-Minhâc*. Thk. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özeykan. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Miraci'l-Devliyye, 1998.
- Çelebi**, İlyas. "Hüsün ve Kubh". *DİA*. 19: 59-63. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Çolak**, Abdullah. "Oruç Kefâretinin Dayandığı Hadislerin Tahlili". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 9/23 (2005), 135-156.
- Debûsî**, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *el-Esrâr fî'l-Usûl ve'l-Furû' fî Takvîmi Edilleti'ş-Şer'*. Ammân/Ürdün: Vezaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuun ve'l-Mukaddesâtî'l-İslamiyye Ürdüniyye, 1999.
- , *Takvimu'l-Edille*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Devvânî**, Celaleddîn Muhammed b. Es'ad. *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye (Gelenbevî Şerhi ile Birlikte)*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317.
- Dönmez**, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Duğîm**, Semîh. *Mevsûatu Mustalehâti İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1998.
- Duman**, Ali. *İlitam ve İlâhîyat Fakülteleri İçin İslam Hukuk Usulü Dersleri*. Malatya: Öncü Kitap, 2014.
- Duman**, Soner. *Şafii'nin Kıyâs Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Duveyhî**, Ali b. S'ad b. Sâlih. *Ârâu'l-Mu'tezileti'l-Usûliyye*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1995.
- Ebu Davud**, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 9 Cilt. Beyrut: Daru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2009.
- Ebû Zehre**, Muhammed. *eş-Şâfiî Hayâtuhu ve Asruhu Ârâuhu ve Fıkıhu*. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1978.
- Ebû'l-Bekâ**, Eyyüb b. Musa el-Hüseyinî el-Kefevî. *el-Küyyiyât*. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1998.
- Ebyârî**, Ali b. İsmail. *et-Tahkîk ve'l-Beyân fî Şerhi'l-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*. thk. Ali b. Abdurraman Bessâm el-Cezâirî. 4 Cilt. Kuveyt: Dâru'd-Diya', 2013.
- Emîr Padişâh**, Muhammed Emin. *Teysîru't-Tahrîr*. 4 Cilt. Mekke: Dâru'l-Bâz, ts.



- Fenârî**, Şemseddîn b. Muhammed b. Hamza. *Fusûlu'l-Bedâi' fî Usûli'l-Şerâi'*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- Gazâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*. thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2019.
- , *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* thk: Süleyman el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2010.
- , *el-Menhûl min Ta'likat'i'l-Usûl*. thk. Muhâmmmed Hasan Hîtu. Dımaşk: Darü'l-fikr, 1980.
- , *Şifâu'l-Ğalîl fî Beyâni'ş-Şebehi ve'l-Muhîli ve Mesâliki't-Ta'lîl*. thk. Hamed el-Kubeyşî. Bağdad: Matbaatu'l-İrşâd, 1971.
- Gelenbevî**, İsmail. *Hâşiye alâ Şerhi Akâidi'l-Adudiyye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317.
- Gürânî**, Şihâbuddîn Ahmed b. İsmail. *ed-Düreru'l-Lavâmi' fî Şerhi Cemi'l-Cevâmi'*. thk. Said b. Gâlib Kâmil el-Mecîdî. 5 Cilt. Medine: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 2008.
- Günay**, Hacı Mehmet. "Semerkandî, Alaeddin". *DİA*. 36: 470-471. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Hakemî**, Ali Osman. "Hakîketu'l-Hilâf fî-Ta'lîl bi'l-Hikme ve Eseruhu fî'l-Fikhi'l-İslâmî". *Mecelletu Ummi'l-Kurâ*. 9 (1414): 11-85.
- Hâkim** en-Neysâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ala's-Sahîhâyn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Bayrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1999.
- Halîl**, Tâhâ Sa'd Halîfe. "Et-Tâlîl bi'l-İlleti'l-Kâsire inde'l-Usûliyyîn Dirâsetun Nazariyyetun Tatbîkiyye". *Mecelletu Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye* 2/1 (2017), 298-392.
- Harbi**, Ahmed Hilmi. *Es-Sile Beyne Usûli'l-Fıkıh ve İlmi'l-Kelâm fî Meseleteyi't-Tahsîn vet'-Tatbîh ve Efâli'l-Lâh*. Ammân/Ürdün: Daru'n-Nûn, 2015.
- Hasenât**, Ahmeb b.İbrahim Hasan. *Tetavvuru'l-Fikri'l-Usûlî inde'l-Mütekellimîn*. Ammân/Ürdün: Daru'n-Nûn, 2015.
- Heniyeh**, Mâzin. "Tahsîsu'l-İlle". *Mecelletu'l- Câmiati'l- İslâmiyye (Silsiletu'd-Dirâsâti'ş-Şeriyye)* 12/2 (2004), 343-366.
- Hîtû**, Muhammed b. Hasan. *el-Vecîz fî Usûli't-Teşrî'il-İslâmî*. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 2009.
- Hudarî**, Muhammed. *Ta'rîhu't-Teşrî'il-İslâmî*. Daru'l-Fikr, 1967.

- İbn Arabî**, Ebû Bekir. *El-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh*. Thk. Said Abullatif Fûde - ve Hüseyin Ali el-Yedrî. Kahire: Dâru'l-Beyârik, 1999.
- İbn Âşûr**, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Ta'rîh, ts.
- , *Makâsdu's-Şerîati'l-İslâmî*, thk. Muhammed Tâhir el-Mîsâvî (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2001).
- İbn Berhân**, Ebu'l-Feth Ahmed b. Ali. *el-Vusûl ile'l-Usûl*. thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zenîd. 2 Cilt. Ammân/Ürdün: Dâru'l-Fârûk, 2017.
- İbn Dakîk el-İd**, Takiyuddîb Ebû'l-Feth. *İhkâmu'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arâbî, t.y.
- , *Şerhu'l-İlmâm bi Ehâdisi'l-Ahkâm*. Thk. Muhammed Hallûf. 5 Cilt. Beyrut: Vezaretü's-Şuuni'l-İslamiyye ve Dâru'n-Nevâdir, 2009.
- İbn Fâris**, Ebu'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*. Thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dâru'l-Fıkr, 1979.
- İbnü'l-Hâcib**, Cemâleddîn Ebî Ömer Osman. *Muhasaru'l-Münteha's-Sûli ve'l-Emel fî İlmeyi'l-Usûli ve'l-Cedel*. thk. Nezîr Hamâd. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2006, 2.
- İbn Hallikân**, Ebu'l-Abbas Şemseddîn Ahmed b. Muhammed *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ehli'z-Zemân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Sâdır, 1972), 6.
- İbnü'l-Hümâm**, Kemâl b. Şerîf. *Kitâbu'l-Musâmere fî Şerhi'l-Musâyere fî İlmi'l-Kelâm*. el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1347.
- , *et-Tahrîr fî usûli'l-Fıkh el-Câmii Beyne İstilâhayi'l-Haneyiyyeti ve's-Şâfiyye*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babîel-Halebî, 1351.
- , *Şeru Fethi'l-Kadîr*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, ts.
- İbnü'l-Kassâr**, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer. *Mukaddime fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Mustafa Mahdûm. Riyâd: Dâru'l-Muallime, 1999.
- İbn Kayyım el-Cevzi**, Ebu Abdillah Muhammed b. Ebi Bekr. *İ'lâmu'l-Muvakki'in An Rabbi'l-Alemîn*. Beyrût: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 2006.
- İbn Kesir**, Ebu'l-Fida İsmail. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Dâru Hecr, 1998.
- İbn Kudâme**, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *Ravdetu'n-Nâzir ve Cennetu'l-Munâzir fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Şâban Muhammaed İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 1998.

- İbn Mâce**, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyâd: Mektebetu'l-Meârif, ts.
- İbn Manzûr**, Cemâluddin Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. 6 Cilt. Kahire: Daru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Müflih**, Şemseddîn Muhammed el-Makdisî. *Usûlu'l-Fıkh*. thk. Fehd b. Muhammed es-Serhân. 4 Cilt. Mektebetu Abîkân, ts.
- İbn Neccâr**, Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz. *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezîh Hammâd. 4 Cilt. Riyâd: Mektebu'l-Abîkân, 1993.
- İbn Nedim**, *el-Fihrist*. Thk. Rıza Teceddud. Tahran, 1971.
- İbn Nüceym**, Zeynuddîn b. İbrahim. *el-Bahru'Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. Thk. Zekeriya Amîrât. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd**, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Bidâyeti'l-Müctehid ve Nihâyeti'l-Müktasîd*. thk. Abdullah el-Abâdî. 4 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1995.
- İbn Sa'd**, *Tabakâtü'l-Kebîr*. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbn Teymiyye**, Ebu'l-Berekât Abdusselâm - İbn Teymiyye, Ebu'l-Mehâsin Abdulhalim b. Abdisselâm - İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalim b. Abdisselâm. *el-Müsevvede fî Usuli'l-Fıkh*. Thk. Ahmed b. İbrahim b. Abbâs ez-Zervî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2001.
- İbrahim**, Muhammed Ali. "Ta'lîlu'l-Hükmi's-Şer'iyyi bi'l-Hükmi's-Şer'î Dirâsetun Nazâriyyetun Tatbîkiyyetun mine'l-Mezâhibi'l-Ar'ba". *Mecelletu Câmiati Umî'l-Kurâ lî Ulûmi's-Şeriâ ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 72 (2018), 91-145.
- İcî**, Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu'l-Adud alâ Muhtasari Muntehe'l-Vusûl ve'l-Emel fî İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel*. thk. Ali b. Abdurrahman Bessân el-Cezâirî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru ibn Hazm, 2016.
- , *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm* Beyrût: Âlemu'l-Kutub, t.y.
- , *Akâidu'l-Adudiyye (Devvânî Şerhi ile Birlikte)*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317.
- İsfahânî**, Şemsuddîn Mahmud b. Abdurrahman b. Ahmed. *Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbn Hâcib*. thk. Muhammed Muzhir Bekâ. 3 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1986.
- İsnevî**, Cemaleddin Abdurrahman b. Hasan. *Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Vusûl İla İlmi'l-Usûl*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrût: Daru ibn Hazm, 1999.

- , *Zevâidu 'l-Usûl alâ Minhâci 'l-Vusûl ilâ İlmi 'l-Usûl*. thk. Muhammed Sinân Yusûf el-Celâfî, ts.
- , *et-Temhîd fî Tahrîci 'l-Furû' Ale 'l-Usûl*. Thk. Muhammed Hasan Hitû. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2013.
- İz b. Abdisselâm**, İzzedîn Abdulaziz. *el-Kavâidu 'l-Kübrâ el-Musemmâ bi Kavâidl 'l-Ahkâm fî İslâhi 'l-Enâm*. thk. Nezîh Kemal Hammâd, Osman Cuma Zamiriyye. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2007.
- İzmîrî**, Muhammed. *Hâşiyetu 'l-İzmîrî alâ Mirâti 'l-Usûl*. 2 Cilt. t.y.
- Kâdî Abdülcabbâr**, *el-Muğnî fî ebvâbi 't-Tevhidi ve 'l-Adl*. thk. Mahmud Muhammek Kasım, ts.
- , *Şerhu 'l-Usûli 'l-Hamse*. Thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Kâdî Ebû Ye'lâ**, Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ el-Bağdâdî. *el-Udde fî Usûli 'l-Fıkh*. thk. Ahmed b. Ali Seyru'l-Mubârekî. 5 Cilt. Riyâd, 1993.
- Kahraman**, Abdullah. "İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudiyâtın Sahası Üzerine", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 36.
- , *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler* (İstanbul: Ensar, 2012)
- Kallek**, Cengiz. "Müellefe-i Kulûb". *DİA*. 31: 475-476. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Kârâfî**, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkîhi 'l-Fusûl fî İhtisâri 'l-Mahsûl fî 'l-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2004.
- Kâsânî**, Alauddin Ebû Bekr b. Mes'ud. *Bedâi 'u's-Sanâi' fî Tertîbi 'ş-Şerâi'*. thk. Ali Muhammed Ömer, Adil Ahmed Abdulmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003.
- Kelvezânî**, Mahfûz b. Ahmed b. Hasan. *et-Temhîd fî Usûl 'l-Fıkh*. thk. Muhammed b. Ali b. İbrahim. 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985.
- Kerhî**, Ebû'l-Hasan. *el-Ekvâlu 'l-Usûliyye*. nşr. Hüseyin Halef el-Cebûrî, 1986.
- Koca**, Ferhat. "Hikmet". *DİA*. 17: 514-518. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kudûrî**, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Muhtasari 'l-Kudûrî*. Beyrut - Dımaşk: Daru İbn Kesîr, 2006.

- Leknevî**, Abdulali Muhammed b. Nizâmeddîn. *Fevâtihi'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût*. thk. Abdullah Mahmut b. Ömer. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Mahallî**, Cemaleddin Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Celaleddin el-Mahallî alâ Cemi'l-Cevâmi'*. Beyrût: Daru'l-Fikr, 1995.
- Makdisî**, Ebu'l-Hasan Râmî b. Muhammed. *el-Kiyâs fi'l-İbâdât ve Tatbikâtuhu fi'l-Mezhebi'Şâfiî*. Beyrût: Dâru ibn Hazm, 2010.
- Makkarî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Kavâid*. Thk. Ahmed b. Abdillâh b. Hamîd. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, t.y.
- Mâverdî**, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *Edebu'l-Kâdî*. thk. Muhyî Hilâl es-Serhân. 2 Cilt. Bağdâd: Matbaatu'l-İrşâd, 1971.
- Medhâlî**, Muhammed Rebî' Hâdî. *el-Hikmetu ve 't-Ta'lîl fi Efâlillâhi Teâlâ*. Mektebetu Lîne, ts.
- Mennûn**, İsa. *Nibrâsu'l-Ukûl fi Tahkîki'l-Kiyâs inde Ulemâi'l-Usûl*. thk. Yahya Murad. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Molla Hüsrev**, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali. *Mirkâtu'l-Vusûl ilâ ilmi'l-Usûl fi Usûli'l-Fıkıh*. Thk. İlyas Kaplan. Bayrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2012.
- Müslim** b. Haccac, Ebu'l-Hüseyn. *Sahihu Müslim*. thk. Ebû Kuteybe Nezer Muhammad el-Ferâyâbî. Riyad: Daru't-Taybe, 2006.
- Nemle**, Abdulkerim. *el-Hilâfu'l-Lafzî inde'l-Usûliyyîn*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1999.
- , *el-Muhezzeb fi İlmi Usûli'l-Fıkhi'l-Mukâren*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- , *İsbâtu'l-Ukubât bi'l-Kiyâs*. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1988.
- Nesefî**, Ebu'l-Muîn Meynûn b. Muhammed. *Tebsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*. Thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- Niyâzî**, Muhammed Yusuf Âhned Can. *el-İ'tirâdât el-Vâride ale'l-Kiyâs*. Doktora, Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1995.
- Öğüt**, Salim. *Dini Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet*. Ankara: Hititkitap, 2009.
- Öner**, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Divan Kitap, 2011.
- Özdemir**, İbrahim. *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- , "Mu'tezile'de Hüsün-Kubh ve Kelâmî Ta'lîl". *BÜİFD* 1/13 (2019): 11-35.

- Pezdevî**, Fahu'l-İslâm Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-Bezdevî (Kenzu'l-Vusûl ila Ma'rifeti'l-Usûl)*. thk. Sâid Bektaş. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2016.
- Raysûnî**, Ahmed. *Nazariyyetu'l-Makâsid inde'l-İmâm eş-Şâtibî*. Virginia: el-Ma'hedu'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995.
- Râzî**, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. Hüseyin. *el-Mahsûl fî İlmi-Usûli'l-Fıkh*. thk. Taha Câbir Feyyâz Alvânî. 6 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, ts.
- , *Nihâyetu'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*, thk. Said Abullatif Fûde (Beyrût: Dâru'z-Zehâir, 2015),
- , *Muhassilu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn Mine'l-Ulamâi ve'l-Hukemai ve'l-Mütekellimîn* (Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, t.y.).
- , *el-Arbaîn fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Hamâzî es-Sakâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1986).
- Sa'dî**, Abdulhakim Abdurrahman Esad. *Mebâhisu'l-İlle fî'l-Kiyâs İnde'l-Usûliyyîn*. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2017.
- Sâfiyuddîn el-Hindî**, Muhammed b. Abdurrâhîm. *el-Fâik fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Mahmud Nassâr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- , *Nihâyetu'l-Vusûl fî Dirâyeti'l-Usûl*. thk. Sâlih b. Süleyman el-Yusuf, Sa'd b. Salim es-Sevîh. 9 Cilt. Mekke: el-Mektetu't-Ticâriyye, ts.
- Salih**, Eymen. "Tahkîku Ma'na'l-İlleti's-Şeriyye Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye". *el-Mecelletu'l-Ahmediyye* 25 (2010), 75-154.
- , *Eseru Ta'lîli'n-Nass alâ Delâletih*. Amman: Dâru'l-Meâlî, 1999.
- , "Fevâidu Ta'lîli'l-Ahkâmi's-Şeriyye Dirâse Usûliyye". *Mecelletu'l-Ul'umi's-Şer'iyye (Câmiatu'l-Kasim)* 13/4 (2020), 3027-2090.
- Sânû**, Kutub Mustafa. "el-Mutekellimûn ve Usûlu'l-Fıkh Kırâe fî Cedeliyyeti'l-Alâka beyne İlme'yl-Usûl ve'l-Kelâm". *Mecelletu'l-İslâmiyyeti'l-Ma'rife*. 3/9 (1997): 37-70.
- Saymerî**, Hüseyin b. Ali. *Kitabu Mesâili'l-Hilâf fî Usûli'l-Fıkh*. t.y.
- Se'mânî**, Ebu'l-Muzaffer Mânsûr b. Muhammed b. Abdilcebbar. *Kavâtiu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*. Thk. Ali b. Abbas b. Osman el-Hekemî. 5 Cilt. Mektebetü't-Tevbe, 1998.
- Semerkandî**, Ebu Bekir el-Leys. *Şerhu'r-Risâleti'l-Adudiyye*. Thk. Hasan Er-Reşîd. Lübnan: Dâru Nûri's-Sabâh, 2012.

- Semerkândî**, Alâeddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdulber, 1984.
- Serahsî**, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu'l-Mebsût*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. 31 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr / Daru'l-Ma'rife, 1989.
- , *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Sevgili**, Mehmet Macit. *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Doktora, 2016.
- Sübki**, Tâceddîn. *Refu'l-Hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdulmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1999.
- , *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Halû, Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 10 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi Kutubi'l-Arâbî, 1971.
- , *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 3 Cilt. Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 2011.
- , *Cemu'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh*. Thk. Abdülmünim Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Şaban**, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.
- Şâfiî**, Hasan. *el-Âmidî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*. Kahire / Mısır: Dâru's-Selâm, 2013.
- Şâfiî**, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rif'a Fevzi Abdülmütâlip. Beyrut: Daru'l-Vefa, 2001.
- , *er-Risale*. thk. Ahmed Muhâmmed Şakir. Kahire: Dâru'n-Nubelâ, 2016.
- Şâşî**, Ebû Ali. *Usûlü's-Şâşî*. Beyrût: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1982.
- Şâtibî**, Ebu İshak İbrahim b. Musa. *el-Muvâfekat*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selman. 6 Cilt. Dâru İbn Affân, ts.
- Şehrânî**, Âyiz b. Abdillâh b. Abdilaziz. "Mesleku'd-Deverân Hakikatuhu Hücciyetuhu ve Ahkâmuhu'l-Usûliyye". *Mecelletu'l-Cem'iyyetu'l-Fıkhîyyetu's-Suûdiyye* 7/ (2010), 9-142.
- Şehrîstânî**, Abdulkerim. *Nihâyetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.
- Şelebî**, Mustafa, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*. Beyrût: Dâru'l-Nehdeti'l-Arabiyye, t.y.
- , *Usûlü'l-Fıkhü'l-İslâmî*. Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, t.y.

- Şevkânî**, Muhammed Ali. *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*. thk. Ebû Hafs Sâmî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2000.
- Şeybânî**, Muhammed b. Hasan. *Kitabu'l-Asar*. Thk. Halid el-Avvâd. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- Şeyhzâde**, Abdurrahim b. Ali. *Nazmu'l-Ferîd fî'l-İhtilâf Beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye*. Mısır: Matbaatu'l-Edebiyye, 1317.
- Şibrâmlisî**, Diyaddîn Nurettîn Ali. *Hâşiyetu Şibrâmlisî alâ Nihâyeti'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Şinkîfî**, Abdullah b. İbrahim el-Alevî. *Nesru'l-Bunûd alâ-Merâki's-Suûd*. 2 Cilt, ts.
- Şinkîfî**, Ahmed Mahmud Abdulvahhab. *el-Vasfu'l-Münasib lî Şer'i'l-Hükm*. Medine: el-Memleketu'l-Arabiyye es-Suudiyye Vizâretu't-Ta'lîmi'l-Aliyye, 1410.
- Şinkîfî**, Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtâr. *Muzekkiretu Usûli'l-Fıkh alâ Ravdeti'n-Nâzir*. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426.
- Şîrâzî**, Ebû İshak İbrahim. *el-Mühezzeb fî Fıkhî'l-İmami's-Şâfiî*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 2001.
- , *Şerhu'l-Luma'*. thk. Abdulmecid et-Türkî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garaibu'l-İslâmî, 1988.
- , *et-Tabsire fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Muhammed Hasan Hîtû. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1983.
- , *el-Lum'a fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Muhyiddin Dîb mıstu, Yusuf Ali Bedivi. Beyrût: Dâru ibn Kesir, 1995.
- , *el-Meûne fî'l-Cedel*. thk. Ali b. Abdilaziz el-Umeyrînî, 1987.
- Teftâzânî**, Sa'duddîn b. Ömer. *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh*. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2009.
- , *Şerhu'l-Makâsîd*. Thk. Abdurrahaman Umeyre. 5 Cilt. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1998.
- Tirmizî**, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu'l-Kebîr-Sünenü'l-Tirmizî*. thk. Şuayb el-Arnaut, Abdullatif Harzullah. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Risaleti'l-Alemiyye, ts.
- Topaloğlu**, Bekir. "Bâis". *DİA*. 4: 525. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Tûfî**, Necmeddîn Ebû Rabî' Süleyman. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Vezaretü's-Şuuni'l-İslamiyye ve'l-Evkâf ve'd-De've ve'l-İrşâd, 1998.



- Türcan**, Talip. *İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Türker**, Ömer. “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”. *İslam Araştırmaları Dergisi*. 17 (2007): 1-24.
- Urmevî**, Sirâceddîn Mahmud b. Ebî Bekr. *et-Taḥsîl mine'l-Maḥsûl*. thk. Abdulhamid Ali Ebû Zeyd. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988.
- Urûsî**, Muhammed Adbulkadir. *el-Mesâilu'l-Muṣṭereke Beyne Usûli'-Fıkh ve Usûli'd-Dîn*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, t.y.
- Uteybî**, Gâzî b. Halef. “et-Ta'lîl bi'l-Vasfî'l-Ademî”. *Mecelletu'l-Hikme* 41 (1431), 409-461.
- Üsmendî**, Muhammaed b. Abdulhamid. *Bezlu'n-Nazar fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1992.
- Yılmaz**, Ömer. “İlletin Tahsîsine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak mıdır?” *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (2017), 53-71.
- Yılmaz**, İbrahim, “Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması Bağlamında Müellif-i Kulûba Zekât Fonundan Pay Verilmesi ile İlgili Hz. Ömer'in Uygulaması”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 234-256.
- Yiğit**, Metin. “Minhâc Literatürü ve Usûl Tarihindeki Yeri”. *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beydâvî*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017.
- Yusufoğlu**, Kazim. “Ebu'l-Hasan el-Mâverdî'ye Göre Kıyâsın Tanımı ve Türleri”. *Mesned İlâhîyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2021), 333-356.
- , *Mâverdî'nin Fıkh Usûlü Anlayışı*. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Zebidî**, Muhammed b. Muhammed. *Tacü'l-Arûs min Cevahiri'l-Kamus*. Thk. Abdulfettah el-Huluv. Kuveyt: et-Turasu'l-Arabî, 2001.
- Zehebî**, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Zemahşerî**, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *Esasü'l- Belağa*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Zencânî**, Şihabuddîn Mahmud b. Ahmed. *Tahrîcu'l-Furû' ala'l-Usûl*. thk. Muhammed Edîb Salih. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1982.

**Zerkeşî**, Bedruddîn b. Bahâdır. *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkah*. thk. Abdussettar Ebû Gudde. 6 Cilt. Kuveyt: Vezaretü'l-Evkaf ve's-Şuunü'l-İslamiyye, 1992.

-----, *Teşnîfu'l-Mesâmi' bi Cemi'l-Cevâmi'*. thk. Seyyid Abdulaziz, Abdullah Rabî'. 4 Cilt. Mektebetu Kurtuba, 1998.

**Zuhaylî**, Vehbe. *Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1996.

**Züheyr**, Ebu'n-Nûr. *Usûlu'l-Fıkah*. 4 Cilt. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.

