

Fıkıh Usulünde İlham ve Bilgi Değeri*

Mehmet BİRSİN*

Özet: Makalede ilham kavramının mahiyeti, sübutu ve delil oluşu ile ilgili tartışmalar ele alınmıştır. Hz. Peygamber özelinde vahiy-ilham ilişkisi incelenmiştir. Peygamber olmayan kişiler bakımından ilham kavramının mahiyeti ve bilgi değeri bu çalışmanın ana mihverini oluşturmaktadır. İlhamın hüccet oluşuna dair ortaya çıkan görüşler ve delilleri ele alınmış, şer'î amelî hükmün tayini bakımından yeri ve değeri belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İlham, vahiy, şer'î delil, fıkıh usulü, şer'î ameli hüküm

Abstract: (Inspiration and Its Knowledge Value In Islamic Law Methodology) This paper discuss the concept of inspiration in that it exists, essence and source of deriving rules and judgments. Main axis of this paper is formed on the nature of inspiration in terms of people who are not prophets and their inspirations knowledge as a source of deriving rules and judgments. Different views of scholars Shari'a about inspiration are discussed and evaluated.

Key Words: Revelation, inspiration, Islamic judgments, islamic law methodology

Giriş

İslamî duyarlılığın artmasıyla birlikte, sahih İslamî bilgiye duyulan ihtiyaç artmıştır. Sahih İslamî bilgi kavramı, zorunlu olarak bu bilginin kaynakları-

* Antep Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin 17-19 Ekim 2014 tarihinde düzenlediği "Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştayı 2014" için yapılan müzakere geliştirilerek makaleye dönüştürülmüştür.

* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, email: mehmet.birsin@inonu.edu.tr

nı ve yöntemlerini gündeme getirmektedir. Bu süreçte bilginin kaynak ve yöntemlerinin önem arz etmesi, konunun doğası gereği olduğu kadar oluşan bilgi ve öncülük talebinin, birçok kez ehil olamayan kişi ve kurumlarca doldurulmasından neşet etmektedir. İslami bilgi ihtiyacını karşılamaya çalışan bu kişilerin suiistimal ettikleri kavramların başında ise incelememize konu olan ilham gelmektedir.

İslam'ın klasik döneminde benzer ihtiyaçlar sebebiyle ilham kavramı ele alınmış ve tartışılmıştır. Klasik dönemde ilham, felsefeciler, sûfiler, kelmacı ve fıkıh usulcülerini tarafından incelenmiş ve hatırı sayılır bir müktesebat oluşmuştur. Bu itibarla, ilham kavramını farklı disiplinlerin ilgi alanları bakımından incelemek mümkündür. Biz bu çalışmamızda, ilhamı ve bilgi değerini fıkıh usulü açısından incelemeyi amaçlamaktayız.

Fıkıh usulünün ilham kavramı ile ilgisi, mütekellim usulcüler bakımından daha çok bilginin kaynakları; fukâha usulcüler bakımından ise daha ziyade şer'î ameli hükmün delili olup olamayacağı bakımındandır. Bu ton farklılığına rağmen temel tartışma, ilhamın "şer'î hükm"ün kaynağı yani delil olup olmadığı hakkındadır.

Klasik dönemde Hanefî usulcüler, ilhamı, "vahyin çeşitleri", "üzerinde ittifak edilen dört delil haricindeki güvenilir kabul edilmeyen deliller", "ihtilaf edilen deliller", "saptırıcı deliller" veya "fâsid deliller" başlıkları altında ele almışlardır.¹ Hanefî usulcüler, vahyin çeşitleri başlığı altında vahiy-ilham ilişkisini ve Hz. Peygamber'e gelen ilhamın mahiyetini ve delil oluşunu da incelemişlerdir. Mütekellim mesleğine mensup usulcüler, bilginin kaynaklarını tartışırken ilham ve onunla ilişkili kavramlar yoluyla elde edilen bilginin duyu organları (his) ile elde edilen bilgi kapsamına girip girmediğini tartışmışlardır.² Bu bağlamda Gazâlî (ö.505/1111), zaruri bilginin kaynağı bakımından ilhamın yerine işaret etmiştir.³ Bu usulcüler ayrıca, "istidlâl" veya "istidlale ilişkin konular" başlıkları altında şer'î ameli hükmün tespiti açısından ilhamı ele almışlar-

¹ Debûsî, Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ, *Takoîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrût 1421/2001, s. 388; el-Fenârî, Muhammed b. Hamze b. Muhammed, *Fusûlu'l-Bedâi' fi usûli's-şerâi'*, (tahk.: Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail), Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, Beyrût 1427/2006, II/434, 441.

² Zerkeşî, Bedruddin M. b. Bahadır b. Abdullah (ö.794/1392), *el-Bahru'l-muhit fi usûli'l-fikh*, (tahk.: Abdussettar Ebu Ğudde & Abdulkadir Abdullah el-'Ânî), et-tab'atu's-sâniye, Vizaretu'l-evkaf ve's-şuunu'l-İslamiyye, Kuveyt 1992/1413, I/61.

³ Gazâlî, Ebu Hamid, *el-Menhûl fi usûli'l-fikh*, (tahk.: Muhammed Hasen Heytu), Dâru'l-fikr, Dimeşk 1400/1980, s. 50.

dır.⁴ Mütakallim mesleğini takip eden Hanbelî usulcüler, bu hususların yanı sıra, “nakli delil gelmeden önce kendisinden yararlanılan şeylerin hükmü” başlığı altında ilhamın yerini tartışmışlardır.⁵

Günümüzde ilham kavramı ve bilgi değeri üzerinde bazı müstakil çalışmalar yapılmıştır. Kelam ilmi çerçevesinde ilham hakkında “*Mütakaddimîn Devri Kelâmcılarına göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*” adını taşıyan bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.⁶ Yine bu ilim dalında “*Kelâm’da İlham’ın Bilgi Değeri*”⁷ ve “*Mâturidî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu*”⁸ başlıklı iki makale kaleme alınmıştır. Fıkıh usulü ilmi çerçevesinde ise, Türkçe yapılmış müstakil bir çalışmaya rastlamadık. Yaptığımız incelemede ilham kavramını fıkıh usulü konusu olarak inceleyen Arapça yazılmış dört makalenin bulunduğunu tespit ettik. Bunlardan ilki, Yusuf el-Kardavî’nin kaleme aldığı “*el-İlham ve’l-keşf ve’r-ru’ya hel tuaddu mesâdirun lil’ahkâmi’s-şer’iyye*” adlı makaledir.⁹ Makalede, ilham ile ilgili kavramlar üzerinde durulmuş ve ilhamın kat’i bilgi ve zan oluşturması hakkındaki tartışmalar ve delil oluşu genel olarak işlenmiştir; ancak usul kaynaklarına geniş bir şekilde müracaat edilmemiştir. İkinci makale, Halid b. Muhammed el-Arûsî, tarafından hazırlanan “*Delâletu’l-ilhâm*” adlı makaledir.¹⁰ Bu makale çok geniş, dağınık ve birçok yerde akademik üslubun dışına çıkılarak hazırlanmıştır. Daha sistematik ve akademik bir üsluba sahip olan üçüncü makale ise, Bâsil Mahmud el-Hâfî’nin kaleme aldığı “*Delâletu’l-ilhâm fi*

⁴ İbn Subkî, Tâcuddin Abdulvahhâb b. Ali, *Cem’u’l-cevâmi’ fi usûli’l-fıkh*, Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, Beyrut 2011, s. 111; ez-Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*; VI/103; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu’l-fuhûl ila tahkiki’l-hakk min ilmi’l-usûl*, Dâru’l-kutub, Kahire ty., II/287.

⁵ Ebu Ya’lâ, Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli’l-fıkh*, (Tahk.: Ahmed b. Ali b. Ahmed Sîr el-Mubârekî), by, Riyad 1400/1980, IV/1238-1248; İbn Müflih, Şemsuddin Muhammed el-Makdisî, *Usûlu’l-fıkh*, (Tahk.: Fehd b. Muhammed es-Sedhân), Mektebetu’l-abîkân, by. ty., I/172 vd.

⁶ Demir, Ahmet İshak, “Mütakaddimîn Devri Kelâmcılarına göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993.

⁷ Aslan, Abdulgaffar, “*Kelâm’da İlham’ın Bilgi Değeri*”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2008/1 Sayı: 20, ss. 25-45.

⁸ Kelam ilmi bağlamında ilham hakkında yapılan çalışmalar için bkz.: Ak, Ahmet, “*Mâturidî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu*”, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 5, sayı: 2, Güz 2014, Malatya 2015, s. 131

⁹ Kardavî, Yusuf, “*el-İlham ve’l-keşf ve’r-ru’ya hel tuaddu mesâdirun lil’ahkâmi’s-şer’iyye*”, Havliyyetu kulliyeti’s-şer’iyye ve’l-dirâsâtu’l-islâmiyye, sayı: 6, 1408/1988, ss. 13-73.

¹⁰ Arûsî, Halid b. Muhammed, “*Delâletu’l-ilhâm*” Mecelletu külliyyeti’l-ulum, Kahire, 2008, ss. 1-103.

usûli'l-fıkh beyne'l-hukmi's-şer'iyi ve'l-vâki' adlı makaledir.¹¹ İlhamın hüccet oluşuna ilişkin görüşler hakkında makalede yapılan tasnifte karışıklık bulunmaktadır. Örneğin, Serahsî'nin ilhamı vahiy gibi hüccet kabul ettiğine dair sorunlu tespitlere yer vermektedir. İlham hakkında tespit edebildiğimiz son makale ise, Abdullah Muhammed en-Necmuddin'in yazmış olduğu ve "*Delâletu'l-ilham*" adını taşıyan makaledir.¹² Bu makalede ilham ve ilgili kavramlar ve hüccet oluşu hakkındaki görüşler işlenmiş ancak konular yüzeysel olarak ele alınmıştır.

Bu çalışmamızda ilham ve ilgili kavramları, vahiy-ilham ilişkisini ve ilhamın bilgi değeri hakkındaki görüşler ile fıkıh usulünün asıl ilgisini oluşturan şer'i amelî hüküm konusundaki bilgi değerini usulcülerin yaklaşımları çerçevesinde incelemeye çalışacağız. Görüşlerin tasnifini, gerekçelerini analitik bir yöntemle karşılaştıracak ve muhtemel sonuçları değerlendireceğiz.

2. İlham ve İlgili Kavramlar

İlham, "içmek, birden yutmak" anlamına gelen "l-h-m" fiilinin "if'âl" kalıbından mastarıdır. Arapça "لِهم الشيء" ifadesi "o şeyi yuttu" anlamına gelir. "جيش لُهام" ifadesi ise, her şeyi yutan ve içerisine gireni kuşatıp kaybeden kalabalık ordu anlamına gelir.¹³ İlham kavramının etimolojik tahlili yapılırken üzerinde durulan ilk yorum kelimenin bu anlamının istiare yoluyla kalbe hücum ederek onu kuşatan bilgiye ad olarak verildiği şeklindedir. "L-h-m" fiili, "ألهمته ذلك" "الشيء" cümlesinde görüldüğü üzere if'al babına aktarıldığında ise, "ulaştırmak" (أَبْلَغَ) anlamını kazanır. Bu durumda cümlenin çevirisi "ona bu şeyi ulaştırdım" şeklinde olur.¹⁴ Fiilin bu geçişli halini esas alan ikinci yoruma göre ise, ilham kavramı, bilgi hâsıl eden herhangi bir araç olmaksızın bilginin kalbe ulaşması, yani kalbe atılması ve yerleştirilmesi sebebiyle bu şekilde adlandırılmıştır. Birinci yorum ilhamın kalpteki yaygınlığını ve kuvvetini; ikinci yorum ise bu bilginin kaynağını dikkate almaktadır.

¹¹ el-Hâfi, Bâsil Mahmud, *Delâletu'l-ilhâm fi usûli'l-fıkh beyne'l-hukmi's-şer'iyi ve'l-vâki'*, University of Sharjah Journal of Shari'a and Law Sciences 2012 Vol.9 Issue 2, ss. 59-101.

¹² Necmuddin, Abdullah Muhmmed, "*Delâletu'l-ilham*", *Mecelletu kulliyeti'l-ulûmi'l-islâmiyye*, Cilt: 7, Sayı: 14/2, 2013, ss. 607- 640.

¹³ İsfehânî, er-Râğıb, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, (thk.: Safvân Adnân Dâvûdî), ed-Dâru's-Şâmiyye & Dâru'l-kalem, Dimeşk 1412/1992, "l-h-m" mad.; İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukrim el-İfrikî el-Misrî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru sâdir-Dâru Beyrût 1375/1956, "l-h-m" mad, XII/554;

¹⁴ Râzî, Fahrudin Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn, *et-Tefsîru'l-kebîr-Mefâtihu'l-ğayb-*, Dâru'l-fikr, 1401/1981, XXXI/193.

Kelimenin kök anlamları ilham kavramı için yapılan tanımlara da yansımıştır. Bu bağlamda ilham (الإلهام), “hak veya batıl olsun kalbin meylettiği ve gereğiyle amel etmeye yönelten şeyin akıllı kişinin kalbinde meydana gelmesi”¹⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımда ilham, gerek Allah’tan gerekse şeytandan kalbe ulaşır kalbin kendisine meylettiği her şeyi kapsamaktadır. Fakat ilham kavramının daha çok Allah’tan geleni çağrıştırması sebebiyle kalpte oluşan şeytan kaynaklı şeylere “vesvese” denilmesi tercih edilmiştir.¹⁶ Esasında ilham kelimesinin “ulaştırmak” şeklindeki ikinci anlamı, kelimenin ilk anlamı olan “içmek ve birden yutmak” anlamını içkindir. Allah’ın kalbe ulaştırdığı şeyin ilham olarak adlandırılması, bu anlamın kalp tarafından adeta tek defada yutulması sebebiyledir.¹⁷ Bu noktada ilham, kendisiyle bilgi husule gelen bir araç ve akıl yürütme olmaksızın kalbe/zihne içirilmiş şeyi ifade etmektedir. Bu nedenle kimi fıkıh usulcileri, lafzî tanım yaptıklarında ilhamı “kalbe atmak” (إلقاء) ifadesiyle karşılamayı tercih etmişlerdir.¹⁸

Kur’an’da ilham kavramı, olağan dışı/üstü bir yolla bilgi aktarımını ifade eden vahiy kavramıyla ilişkilidir. “Allah bir beşer ile ancak vahiy yoluyla (vahyen) veya perde gerisinden ya da bir elçi göndererek izni ile dilediğini vahy etmek suretiyle konuşur” (eş-Şura, 42/51) ayetinde Allah’ın beşer ile konuşmasının ilk şeklinin “vahiy yolu” (vahyen) olduğu ifade edilmektedir. Bir kısım müfessirler, “vahyen” kavramıyla ifade edilen bu konuşmanın “ilham”¹⁹; bir kısmı tercih belirtmeksizin “ilham” veya “rüya”²⁰; bir kısmı ise rüya şeklindeki görüşün zayıf olduğuna işaret ederek ilham²¹ şeklinde gerçekleştiğini kabul etmişlerdir.

¹⁵ Semerkândî, Alâuddin Şemsu’n-nazar Ebi Bekr, *Mizânü’l-usûl fi netâici’l-ukûl*, Takh: Abdumelik Abdurrahman es-Sa’dî, (Basılmamış doktora tezi), II/1119.

¹⁶ Semerkândî, *Mizânü’l-usûl*, II/1119.

¹⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XXXI/193.

¹⁸ Abdulazîz el-Buhârî, Ahmed b. Muhammed Alâuddin, *Keşfu’l-esrâr an usûli Fahren’l-İslam el-Bezdevi*, (tahk.: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Daru’l-kutubi’l-İlmiyye, et-Tab’atu’l-Ûlâ Beyrût 1418/1997, III/304. “الإلهام هو القذف في القلب”; el-Fenârî, Muhammed b. Hamze b. Muhammed, *Fusûlu’l-Bedâi’ fi usûli’ş-şerâi’*, (tahk.: Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1427/2006, II/445. “الإلهام وهو الإلقاء في الروح بطريق الفيض”

¹⁹ Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân –Tefsîru’t-Taberî*, (tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Dâru hicr, Kahire 1422/3001. XX/540;

²⁰ Zemahşerî, Cârullah Ebi’l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki Ğavâmidi’t-Tenzîl ve Uyûni’l-ekâvil fi Vücûhi’t-Te’vîl*, (tahk.: Âdil Ahmed Abdu’l-mevcûd – Ali Muhammed Muavved, Mektebetu’l-Abikân), Riyad h.1418/1988, V/421; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XXVII/187; Nesefî, Ebu’l-berekât Abdullah b. Ahmed. Mahmûd, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, (tahk.: Yusuf Ali Bedîvî), Dâru’l-kelimi’t-tayyib, Beyrut 1419/1998, III/262; Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dili Kur’an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul ty., VI/4255.

²¹ Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Mahmud, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, (thk.: Fatima Yusuf el-Hiyemî), Müessesetü’r-risâle, Beyrut 1425/2004. IV/417.

Kur'an, vahiy kelimesini, ilham yoluyla bilgi aktarımı anlamında peygamber dışındaki kişiler için de kullanmıştır. Bu bağlamda müfessirler, Musâ'nın annesine (el-Kasas, 28/7) ve Havarilere yapılan vahyi (el-Mâide, 5/111) ilham ile tefsir etmişlerdir.²² Kur'an, insan dışındaki varlıklara vahyedildiğini de haber vermiştir. Müfessirler bu vahyi de ilham kavramı ile tefsir etmişlerdir.²³

İlham ile tefsir edilen vahiy kelimesinin türevleri bir tarafa bırakıldığında ilham kelimesi, yalnızca bir yerde fiil kipi ile Kur'an'da yer almaktadır. "Nefse ve onu şekillendirene ant olsun ki, nefse haddini aşma (fücur) ile bundan korunmayı (takva) [melekesini] O ilham etti" ayetinde yer alan "ilham etti" (الهم) fiiline müfessirler tarafından çeşitli anlamlar verilmiştir. Bu anlamların başlıcaları; "fitratında tanıttı"²⁴, "hayır ve şer yolunu tanıttı"²⁵, "anlattı ve aklettirdi"²⁶ şeklindedir. Bu kelime "iyi ve kötüyü kavrama kabiliyetle yarattı" şeklinde de yorumlanmıştır.²⁷

Usul bilginleri, ilham ve onunla ilişkilenen kavramların mahiyetini tespit etmeye, ayırışan ve kesişen yönlerini belirleyerek her birini tanımlamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda ilham hakkında yapılan öne çıkan tanımlardan bir Hanefî usulcülerden Debûsî (ö.430/1038)'ye aittir. Debûsî, akıl ve duyu organlarının aracılığı olmaksızın kalpte oluşmasını esas alarak ilhamı, "her hangi bir ayet ile istidlal veya bir delil üzerinde nazar etmeksizin kendisiyle amel etmeyi isteyen bir ilimle kalbi hareket ettiren şey"²⁸ şeklinde tanımlamıştır. Bir başka yerde ise ilham ile amel etmeyi, "kişinin nazar ve istidalde bulunmaksızın, hak veya batıl olduğunu ayırtmaksızın bir hususta kalbinin arzu ettiği ya da işaret ettiği şeye tabi olması"

²² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVII/155; el-Beğavî, Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Meâlimu't-Tenzîl*, (tahk: Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Damiriyîye, Süleyman Müslim el-Harş), Daru't-taybe, Riyad 1411, VI/190; III/116; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V/421.

²³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIV/286; el-Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, XVI/68. Elmalılı bu tür vahyi "teshir" kavramıyla ifade etmektedir. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI/4257.

²⁴ İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsîru ğarîbi'l-Kur'ân*, (tahk: es-Seyyid Ahmed Sakr), Dârul-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1398/1978, s. 529. عَرَفَ fiilini kullanmaktadır.

²⁵ Ferrâ, Ebu Zekerîyya Yahya b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, et-Tab'atu's-sâliise, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1403/1983, III/266. عَرَفَ fiilini kullanmaktadır. Müellif ayetteki ifadenin "ona iki yolu gösterdik (hedeyna)" (el-Beled, 90/10) gibi olduğu söylemektedir.

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/382.

²⁷ Beşer, Faruk, "Vahiy, Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 3, Ocak-Haziran 2005, s. 55.

²⁸ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 392. Hanefî usulcülerden Semerkândî (ö.539/1144), bu tanımlamayı tercih etmiştir. Semerkândî, *Mizânu'l-usûl*, II/1119.

şeklinde değerlendirmektedir.²⁹ Debûsî'nin ilhamı, bilgi araçlarına başvurmaksızın kalpte oluşan kanaat olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

İlhamın usul ilminde yapılmış tanımlardan bir diğerine göre ise ilham, “bir bilgi ile kalbi hareket ettiren, onu tatmin eden ve kendisiyle amel etmeye davet eden şey”dir.³⁰ Bu tanım kimi usulcüler tarafından “tatmin edici bir şeyi kalbe atmak” şeklinde özetlenmiştir.³¹ Kaynağını ve içeriğini vurgulayan bir tanıma göre ise ilham, “Allah'ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırmasıdır.”³² Sûfiler ise kalpte oluşan anlamın yöneldiği fiili dikkate alarak, iyi bir amel yapma hissini kalpte uyandıran şeylere ilham, kötü bir amel yapma hissini oluşturan hislere ise vesvese adını vermişlerdir.³³

Aralarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte ilhama yakın anlamlar verilen havâtır, hevâcis, firâset, hads, keşif, tecellî, vârid vb. terimler sûfi kaynaklarda yer bulmuştur.³⁴ Fıkıh usulünde ise hâtif (الهاتف) ve çoğulu hevâtîf; tahdîs/muhaddes (محدث) firâset (فراصة); teharri (التحري) ve “tevahhi” (تواخي) kavramlarının ilham ile ilişkisi üzerinde durulmuştur.

Fıkıh usulünde hâtif kavramını ilk kez İbn Teymiyye (728/1327) “el-Müsevvede fî usûli'l-fıkıh” adlı eserinde kullanmıştır. Daha sonra Zerkeşî, “el-Bahru'l-muhît” adlı usulünde ondan nakille kavrama yer vermiştir. İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in cenazesini yıkamak isteyen sahabenin, onu gömleği içerisinde yıkamaları gerektiğini söyleyen bir ses duyduğunu nakletmiş³⁵ ve bu

²⁹ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 388.

³⁰ Merdâvî, Alâuddin Ebi'l-Hasen Ali b. Süleyman, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fıkıh*, Tahk.: Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn, Mektebetu'r-rüşd, Riyad 1421/2000, II/780; İbnü'n-Neccar el-Fütuhi, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr* (nşr. Muhammed ez-Zühayli-Nezih Hammad), Riyad 1413/1993, I, 329 وَهُوَ مَا يُخْرِكُ الْقَلْبَ بِعِلْمٍ، وَيَطْمَئِنُّ بِهِ، [أَوْ يَدْعُو إِلَى] الْعَمَلِ بِهِ

³¹ İbn Subkî, Tâcuddin Abdulvahhâb b. Ali, *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fıkıh*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 2011, s. 111.

³² Yavuz, Yusuf Şevki, “İlham”, DİA, cilt: 22; s. 98.

³³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I/103.

³⁴ Yavuz, “İlham”, cilt: 22, s. 98.

³⁵ Hz. Peygamber'in eşi Aişe'den rivayet edilmiştir: Hz. Peygamber'i gasletmek istediklerinde görüş ayrılığı meydana geldi. “Vallahi, nasıl yapayacağımızı bilmiyoruz. Ölülerimizin üzerindeki elbiselerini çıkardığımız gibi Hz. Peygamber'in elbiselerini de çıkaralım mı?” dediler. Bu şekilde anlaşmazlığa düştüklerinde, Allah onlara bir uyuklama hali gönderdi ve çenesi göğsüne dayanıp uyumayan bir erkek kalmadı. Daha sonra evin bir tarafından kim olduğunu bilmedikleri biri, “Hz. Peygamber'i elbisesiyle yıkayınız” şeklinde konuştu. Bunun üzerine kalkıp Hz. Peygamberi yıkadılar...” (İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, (Tahk.: Şuayb el-Arneût vd.), Müessesetu'r-risâle, et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrut 1420/1999, XLIII/331, Hno: 26306) İbn Abbas'tan gelen rivayette ise, Yıkamaya ka-

haberi, literatüre kattığı hâtif kavramının dayanağı yapmıştır. İbn Teymiyye, hâtif kavramını “hak olduğu bilinen şey”³⁶ şeklinde tanımlamıştır. Zerkeşî, İbn Teymiyye’den yaptığı nakilden sonra İbn Ebi’-d-Dünya’nın “hevâtif” hakkında bir eser tasnif ettiğini kaydetmiştir.³⁷

İlham ile ilgili kavramlar arasında yer alan muhaddes ve mastarı olan “tahdîs” kavramı, “bu ümmette bir muhaddes olsaydı, Ömer olurdu”³⁸ hadisinden hareketle usul literatürüne girmiştir. Tahdîs, meleğin kişi ile konuşması anlamına gelir. Bu sebeple bir kısım usulcüler muhaddes kavramını ilham ile eş anlamı saymışlar ve kavramı “ilham edilenler” şeklinde açıklamışlardır.³⁹ “Tahdîs ve muhaddes” kavramının ilhamdan daha dar olduğunu kabul edenler ise, ilhamın bütün mü’minler hakkında mümkün olduğunu, muhaddeslerin ise hadiste de ifade edildiği üzere sınırlı olduğunu söylemişlerdir. İbn Kayyim, tahdîsin özel bir ilham olduğunu; Musa’nın annesi ve havariler örneğinde olduğu üzere mükellef olanlara, arıya vahyedilmesinde görüldüğü üzere ise mükellef olmayanlara ulaşan bir vahiy olduğunu söylemektedir.⁴⁰

Firâset kavramı ise usulcüler tarafından iki şekilde tanımlanmıştır. Bir kısım usulcüler firâseti, “bir delil üzerinde nazar edilmeksizin meydana gelen şeyi haber vermek”,⁴¹ “kalbin kendisinde meydana gelen bir nur ile bakması”⁴² ve “salih kullar için ortaya çıkan hakkaniyetin keşfi türünden şeyler”⁴³ şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanımlarda firâset kavramının ilham kavramıyla yakın anlamlı olarak düşünüldüğü görülmektedir ki buna ilahi firâset de denilmiş-

tılmak için içeriye Ensar’dan Evs b. Havlî girince yukarıdaki sözün duyulduğu aktarılmaktadır. Taberânî, Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-evsat*, (Tahk.:Târık b. İvadullah b. Muhammed – Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî), Daru’l-harameyn, Kahire 1416/1995, X/195.

³⁶ İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *el-Müsevvede fi usûli’l-fıkh*, (Tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Dâru’l-kutubi’l-arabî, Beyrut, ts., s. 572

³⁷ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VI/18.

³⁸ Humeydî, Ebû Bekr Abdullâh b. ez-Zübeyr b. İsâ el-Kureşî, *Müsned*, (Tahk.: Hasen Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru’s-sekâ, Dimeşk 1996, I/285, H.no: 255. إِنَّهُ كَانَ فِي الْأُمَّمِ قَبْلَكُمْ مُحَدِّثُونَ، فَإِنْ يَكُنْ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ فَهُوَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ

³⁹ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VI/105.

⁴⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr, *Medâricu’s-sâlikîn*, Dâru ihyâi’-t-turâsi’l-arabî & Muessesetu’-târîhi’l-arabî, Beyrut 1419/1999, I/40-41.

⁴¹ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 392.

⁴² Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, III/125. وَالْفِرَاسَةُ نَظْرُ الْقَلْبِ بِنُورٍ يَنْعَمُ فِيهِ

⁴³ Fenârî, *Fusûlu’l-Bedâi’*, II/446.

tir.⁴⁴ Hikemî ve tabii firaset olarak adlandırılan diğer çeşidi ise, “yaratılış özelliklerini ahlaki niteliklerin (huylar) delili kılmaktır.”⁴⁵ Bu tanıımı yapan Ebu Bekr İbu'l-Arabî (ö.543/1148) firasetin, kişinin tabiatının iyiliği, hafızasının keskinliği ve temiz düşünce ile mümkün olduğunu ilave etmektedir. Kaynaklar, Kâbe'nin avlusunda oturan Şâfî ile Muhammed b. Hasen arasında mescidin kapısından içeri giren bir kişi hakkında gerçekleşen bir diyalogu bu tür firasete örnek olarak aktarmaktadırlar. Diyaloga göre, biri, bu şahsın marangoz, diğeri ise demirci olduğunu iddia etmiştir. Bu diyaloga tanık olanlar adama mesleğini sorduklarında adam önceden marangoz olduğunu, şimdi ise demirci olduğunu söylemiştir. Bu örnekte kişinin bedensel özellikleri ile mesleği arasında bir ilişki kurulmaktadır.⁴⁶ Bu şekliyle firâset, ilhamdan farklılaşmakta ve bir delile dayanarak yapılan öngörüyü ifade etmektedir. Bu son anlamıyla İslam yargılama hukukunda bilgi ve ispat aracı olarak kullanılıp kullanılmayacağı tartışılmıştır.⁴⁷

Delil olma vasfı tartışılan kavramlardan bir diğeri teharrîdir. Teharrî (التحري), sözlük anlamı bakımından talep etmek ve istemek anlamına gelir. Usulcülerin bir kısmı, teharrî kavramını, “hedeflenenin talep edilmesi hususunda çaba harcama” paydasında birleştirdikleri “içtihad”, “tevahhî” ve “teehhî” kavramlarıyla aynı anlamda kabul etmişlerdir.⁴⁸ İbn Âbidîn, “tevahhî” (تَوَحَّحِي) kelimesinin teharrînin eş anlamlısı olduğunu; ancak “tevahhî” kelimesinin ibadetler, “teharrî”nin ise muamelât alanında kullanıldığını ifade etmektedir. Bu tasnifiyle kavramın sınırlarını belirleyen İbn Abidin, teharrîyi, “bir şeyin hakikatine vakıf olunmadığında, onu, galip zan ile talep etmektir” şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁹ Bu şekilde içtihat ile aralarındaki farka işaret etmiş olmaktadır. Usulcüler teharrî ile ilham kavramlarını da birbirinden ayırmışlardır. İki kavram arasındaki farkların başında, teharrînin bütün insanlar için genel oluşuna karşın, ilhamın, salih insanlara özgü kabul edilmesi gelmektedir. Bu sebeple usulcüler teharrîyi, ilim meydana getiren sebeplere ulaşmaktan aciz kalan salih

⁴⁴ Uludağ, Süleyman, “Firâset”, DİA, yıl: 1996, cilt: 13, sayfa: 116.

⁴⁵ İbnu'l-Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Tahk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ), Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1324/2003, III/106.

⁴⁶ Bu bağlamda firâset ilmi, insanın şekli ve mizacından hareketle ahlakını bilmektir. et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu İstilahâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, Mektebetu-Lübnân Nâşirûn, et-Tab'atu'l-ülâ, Beyrut 1996, I/56.

⁴⁷ Öğüt, Salim, “Firâset”, DİA, yıl: 1996, cilt: 13, sayfa: 117.

⁴⁸ Zekeriyâ el-Ensâri, Zekeriyâ b. Muhammed, *Esnâ'l-metâlib fi şerhi Ravedî't-tâlib*, Dâru'l-kutubî'l-islâmî, by., ty., I/22.

⁴⁹ İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer, *Haşiyetu Reddi'l-Muhtar alâ Dürri'l-muhtar*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1992, II/352.

olan ve olmayan kişiler için meşru kılınmış zaruri bir delil kabul etmişlerdir.⁵⁰ Diğer fark ise, taharrîde bir talep ve çaba bulunmasına karşın ilhamda böyle bir çabanın bulunmamasıdır.⁵¹

3. Vahiy İle İlişkisi Bağlamında İlhamın Mahiyeti

Hanefî usulcüler, Hz. Peygamber'e gelen vahyi iki grupta mütalaa etmişlerdir. Birinci gruba zahir vahiy, ikinci gruba ise batın vahiy adını vermişlerdir. Zahir vahyin, meleğin lafız olarak getirdiği vahiy⁵² ile meleğin işaretiyle hâsıl olan vahiy⁵³ olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu iki şekil dışında Allah'tan geldiği hususunda Hz. Peygamber'de kesin bir kanaat oluşturan vahyin ilham türünden olduğunu kabul etmişlerdir. İbnu'l-Hümâm (861/1457) bu vahyi, "Allah'ın meleğin ibaresi ve işareti olmaksızın anlamı kalbe yerleştirmesi (ilka)" şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁴ Tanımdan da anlaşılacağı üzere vahyin bu türünde meleğin lafzı ve işareti yer almamaktadır. Bu vahiy, Allah'ın katından bir nur ile göstermesidir. "Allah'ın sana gösterdiğiyle insanlar arasında hükmetmen için..." (en-Nisa,4/15) ayetinde kast edilen vahiy türünün bu olduğu ifade edilmiştir.⁵⁵

Hz. Peygamber'e ilham ile gelen bu bilgi aktarımını Hanefî usulcü Pezdevî (482/1089), zahir vahiy kapsamında görürken diğer bir Hanefî usulcüsü olan Serahsî (483/1090) batın vahye dâhil etmiştir.⁵⁶ Hz. Peygamber'e gelen

⁵⁰ Molla Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâyi*, II/446. Teharrî kavramı ve fıkhîteki tatbikat örnekleri için bkz.: Kocabaş, Savaş, "İslam Hukukunda Mükellefin İçtihadı (Teharrî) ve Bunun İbadet Alanındaki Uygulaması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 23, 2014, s. 297-328.

⁵¹ Necmuddin Abdullah Muhmmmed, "*Delâletu'l-ilham*", *Mecelletu kulliyeti'l-ulûmi'l-islâmiyye*, Cilt: 7, Sayı: 14/2, 2013, s. 611.

⁵² "O şerefli elçinin sözüdür." (Tekvir, 19), "De ki, onu Ruhü'l-Kuds indirmiştir." (en-Nahl, 102) ve "Ruhu'l-Emin onu kalbine indirdi." (eş-Şuara, 193-194) ayetlerinde işaret edilen vahiydir.

⁵³ Bu vahye Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Ruhu'l-Kuds, hiçbir canın rızkını tamamlamadan ölmeyeceğini benim kalbime ilka etti (nefese). O halde Allah'tan saygıyla çekinin ve (rızk) talebinde güzel davranın" hadisini örnek göstermişlerdir. Hanefî usulcülerinin kaydettiği bu hadis için bkz.: Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Şiabu'l-îmân*, (tahk: Abdülalî Abudulhamid), *Mektebetu'r-rüşd li'n-neşri ve't-tevzî*, Riyad 1423/2003, II/460 (Hno: 1141)

⁵⁴ Emîr Pâdişâh, Muhamed Emin, *Teysîru't-tahrîr*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî, Mısır 1350, IV/184.

⁵⁵ Mahbûbî, Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavdîh şerhu't-tenkîh -et-Telvîht ilâ keşfi hakâiki't-telvîh* ile birlikte-, (tahk.: Muhammed Adnan Derviş), *Şeriketu dâri'l-erkâm b. ebi'l-erkâm*, Beyrût ty., II/38-39

⁵⁶ Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *Temhîdu'l-ukûl fi'l-usûl (Usûlu's-Serahsî)*, (tahk.: Ebu'l-Vefâ el-Afğânî), *Lecnetu'l-meârifî'n-Nu'maniyye*, Haydarabâd, ts., II/90; Pezdevî,

ilhamın zahir ve batın vahiy oluşu hususunda sonraki dönem Hanefî usulcülerinden bir kısmı, örneğin Sadru'ş-şeria Mahbûbî (747/1346) ve İbnu'l Hümâm, Pezdevî'ye; İbn Emîr Hâc (879/1474) örneğinde olduğu üzere bir kısım usulcüler ise Serahsî'ye tabi olmuştur.⁵⁷

Serahsî, batın vahiy olarak adlandırdığı vahyin bu türünün, şüphe, itiraz ve karışıklık barındırmayan kalbin teyidi olduğu görüşündedir. Kalbin teyidi ise, Allah'tan Hz. Peygamber'in kalbine gelen bir nur ile hakkın ortaya çıkması sayesinde oluşmaktadır. Esasında Hanefî usulcüler, vahyin her üç türünün de Allah'tan geldiğinin tespitini "ibtılâ" kavramına dayanarak açıklamışlardır. İbtılâyı, Serahsî, "amaçlanan şey kendisi için açıklık kazanıncaya kadar kalbiyle onun hakikati üzerinde düşünmek"; Pezdevî, "teemmül ile hakikatini kavramak" şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁸ Bu şekilde her iki usulcü, vahyin Allah'tan geldiğinin tespitini Hz. Peygamber'in konu üzerindeki tefekkürüne (teemmül) bağlamış olmaktadır. Yine bu usulcüler bütün türleriyle vahyin Allah'tan olduğunu teemmül yoluyla bilmenin Hz. Peygamber'e özgü olduğu kanaatindedirler.⁵⁹ Abdulaziz el-Buhârî (730/1330) ise, Kur'an'ın "vahyen" ifadesiyle haber verdiği ilhamın, Mûsâ'nın annesinin kalbine atılan ilhama benzer olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰ Bu yaklaşımıyla Abdulaziz el-Buhârî, farklılığın mahiyet farklılığından ziyade, ilhamın Allah'tan oluşunun tespiti bakımından Hz. Peygamber'in sahip olduğu ayrıcalıklı konumla ilgili olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, vahiy almak Hz. Peygamber'e ait bir hususiyet olduğu gibi, Allah'tan olduğundan şüphe edilmeyen ilham da onun hususiyetlerindedir.⁶¹

İlhamı zahir vahiy türüne dâhil eden İbnu'l-Hümâm, bu vahyin Allah'tan olduğunun Hz. Peygamber tarafından tespit edilmesini ilham ile birlikte bulunan (makrûn) "zaruri bir bilgi" ile açıklamayı tercih etmiştir. ⁶² Bu yakla-

Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl, -Keşfu'l-esrâr ile birlikte- (tahk.: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, et-Tab'atu'l-Ûlâ Beyrût 1418/1997, III/303-304

⁵⁷ Mahbûbî, Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavdîh şerhu't-tenkîh -et-Telvîht ilâ keşfi hakâiki't-telvîh* ile birlikte-, (tahk.: Muhammed Adnan Derviş), Şeriketu dâri'l-erkâm b. ebi'l-erkâm, Beyrût ty., II/38; İbn Emîr Hâc, Ebu Abdullah Şemsuddin Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, (tahk.: Abdullah Mahmud Ömer), Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1419/1999, IV/184.

⁵⁸ Serahsî, *Temhîdu'l-ukûl*, II/90; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, III/303-304

⁵⁹ Serahsî, *Temhîdu'l-ukûl*, II/90; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, III/303-304

⁶⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III/304.

⁶¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*. III/304.

⁶² Emîr Pâdişâh, *Teyşîru't-tahrîr*, IV/184.

şımı ile İbnu'l-Hümâm, Pezdevî ve Serahsî'nin savunduğu "teemmül" düşüncesinden ayrılmaktadır. Çünkü "zaruri ilim" nazar ve istidlal olmaksızın hâsil olan bilgidir. İbnu'l-Hümâm, Hz. Peygamber'e gelen ilham ile eşzamanlı olarak bulunan "zaruri bilgi"nin onu zahir vahiy kıldığını; bu şekilde meleğin lafzı ile gelen vahiy ile zahir olmak bakımından birleştiğini ifade etmektedir. Zaten bu ilhamın/vahyin hem Hz. Peygamber hem de başkaları hakkında kat'i hüccet haline gelmesi ona eşlik eden bu zaruri bilgi sayesinde.⁶³ Bu yaklaşımı ile İbnu'l-Hümâm, meleğin lafzı ve işareti olmaksızın salt kalbi teyide dayanan ilhamın Allah'tan geldiğinin "teemmül" ile açıklanması halinde, bu vahyin, "batın vahiy" türüne dâhil sayılmasının kaçınılmaz olduğunu görmüş olmalıdır.

Hangi açıklama biçimiyle yola çıkmış olurlarsa olsunlar, Hanefî usulcüler, meleğin lafzı ve işareti olmaksızın gelen ilhamı, Hz. Peygamber'e mahsus durumlar (hususâtü'n-nebi) kapsamında değerlendirip vahiy kavramına dâhil etmişlerdir. Örneğin Abdulazîz el-Buhârî (ö.730/1330) Allah'a aidiyeti kesin olarak tespit edilebilen ilhamın Hz. Peygamber'e özgü olup başkası için söz konusu olmadığını açıkça ifade etmektedir. Şayet bu ümmetten biri hakkında Allah'tan olduğu sabit bir ilham söz konusu olur ise, bu ancak Hz. Peygamber'in hakkı sebebiyle sabit olur⁶⁴ diyerek kerametini, Hz. Peygamber'in mucizesine dâhil oluşu gibi, ilhamın da ona tabi oluşun eseri olduğunu savunmaktadır. Bu yaklaşımıyla, İslam ümmetine mensup bir kişiye ilham edildiğinin sabit olması halinde dahi bu durumun, ilhamın Hz. Peygamber'e ait bir hususiyet oluşuna mani olmadığını temellendirmeye çalışır. Sonuç olarak Hanefî usulcüler, Hz. Peygamber'e gelen ilhamın Allah'tan olduğunun kesin, diğer kişilere gelen ilham hakkında ise bu kesinliğin bulunmadığı görüşündedirler.

4. İlhamın Bilgi Değerine Dair Görüşler ve Değerlendirilmesi

Usulcüler, Allah'a aitliği kesin olan ilhamın Hz. Peygamber hakkında sabit olduğunu kabul ettikten sonra Peygamber olmayan kişiler hakkında ilham olgusunu ele almışlardır. Usulcüler, ilke olarak peygamber olmayan insanlar hakkında ilhamın caiz olduğunu kabul etmişlerdir. Bunu Hz. Peygamber'in nübüvvetinden kaynaklanan ve ona tabi olmakla ulaşılan bir nimet olarak görmüşlerdir.⁶⁵ Bu yaklaşımlarının sonucu olarak bir kısım usulcüler, "ilham, feyz

⁶³ Emîr Pâdişâh, *Teyşîru't-tahrîr*, IV/184.

⁶⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III/304.

⁶⁵ Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed, *Kavâtiu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkıh*, (Tahk.: Muhammed Hasen Muhamme Hasen İsmail), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, et-tab'atu'l-ûlâ, Beyrut 1418/1997, II/352; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III/304; Şâtübî, Ebu İshak İbra-

*yolu ile kalbe atmak (ilka)dır. Yani Allah'ın habersiz (ğafil) kişinin kalbinde nazari veya pratik türden zaruri bir bilgi yaratmasıdır"*⁶⁶ şeklinde tanımlamışlardır.

Allah'ın ilham etmesi ile ilham iddiasının birbirinden farklı durumlar oluşu sübut tartışması olarak literatüre girmiştir. İlhamın sübutunun iddia sahibi bakımından tespit edilebilirlik imkânı, ilhama ilişkin yaklaşımları belirleyen temel saik konumundadır. Esasında herhangi bir iddianın doğruluğunu tespit için bir ölçütün gerekliliği ilhama özgü bir sorun değildir. Kelamcılarının nebi ile nebilik taslayanı (mütenebbi) birbirinden ayırmak için mucize kriterine başvurmaları bu yaklaşımın bir sonucudur.⁶⁷

Mucize göstermesi mümkün olmayan peygamber dışındaki insanlar bakımından ilham iddiasına kesinlik kazandıracak bir aracın bulunup bulunmadığı irfan bilgi sistemi, işrak felsefe ekolüne mensup felsefeciler ile usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Kaynak taramasından anlaşıldığı kadarıyla usulcüler, ilhamın bilgi değeri hakkında üç görüşün bulunduğunu tespit etmişlerdir. Bu görüşlerden ilki, ilhamın vahiy gibi hüccet olduğu, ikincisi, yalnızca ilham edilen açısından hüccet sayılacağı, sonuncusu ise, ilhamın ne ilham edilen ne de diğer kişiler bakımından hüccet olmadığı şeklindedir.

4.1. "İlham Vahiy Gibi Hüccettir" Diyenler

Usulcüler, kimi sûfi ekoller ile gulât Şîi grupların ilhamı, mutlak bir bilgi kaynağı kabul ederek vahye eşdeğer bir kesinlik içerisinde bağlayıcı bir hüccet olduğunu kabul ettiklerini aktarmışlardır.⁶⁸ Bu bağlamda Hanefî usulcü Debûsi, "hubbiyye"⁶⁹ olarak adlandırdığı bir grubun ilhama vahiy değeri verdiğini,

him b. Mûsâ, el-Lahmî el-Ğirnâti, *el-Muvâfakât fi usûli's-şeria*, (tahk.: İbrahim Ramadân), Dâru'l-Ma'fire, Beyrut 1471/1997, I-II/550.

⁶⁶ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II/445.

⁶⁷ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II/445.

⁶⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 392-393; el-Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II/445; İbn Emîr Hâc, III/375; Emîr Pâdişâh, *Teyşîru't-tahrîr*, IV/185. Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham", DİA, cilt: 22; s. 98; Aslan, "Kelâm'da İlham'ın Bilgi Değeri", s. 31.

⁶⁹ Debûsî, ilhama vahiy değeri verdiği için görüşlerini eleştirdiği gruba usulünde "hubbiyye" (حبيية) adını vermektedir. Sem'anî'nin Debûsî'den nakille Kavâtu'l-edille adlı eserinde verdiği metinde ise bu grubun adı "cehmiyye" olarak yer almaktadır. Cehmiyyenin ilham hakkında Debûsî'nin eleştiriye konu ettiği görüşlere sahip olmadığı mezhepler tarihi kaynakları incelendiğinde görülmektedir. Buna karşılık söz konusu görüşlerin ana metinde de ifade edildiği gibi bazı sûfi gruplara nisbet edildiği görülmektedir. Cehmiyye'nin görüşleri için bkz.: Gölcük, Şerafettin, "Cehmiyye", DİA, yıl: 1993, cilt: 7, sayfa: 234-236.

Semerkandî, sûfilerden bir grubun ilhamın ahkâm hakkında nazar⁷⁰ ve istidlal⁷¹ ile eşdeğer bir hüccet olduğunu, Şia'nın Caferiye mezhebinin ise ilhamdan başka delil olmadığını söylediklerini kaydetmektedir.⁷² Gazâlî (505/1111), ilimlerin kaynağının ilham olduğunu savunan bir grubun olduğunu ve muhtemelen bununla ilimlerin tamamının zaruri bilgi olduğunu ve ilkten Allah tarafından yaratıldığını kastettiklerini ifade etmektedir.⁷³

İlhamın vahiy gibi hüccet olduğunu söyleyen grupların kimlikleri hususunda kapalılık bulunduğu kimi araştırmacılar tarafından ifade edilse de⁷⁴ usulcülerin, bu görüş sahiplerine eserlerinde cevap vermiş olmaları, tartışılmaya değer bir topluluğun olduğunu göstermektedir. İlhamın kesin hüccet olduğunu savunan bu görüşün sahipleri, ilham edilen kişinin bunun Allah'tan geldiğinden kesin olarak emin olacağı yaklaşımını esas almış olmaları gerekmektedir. Bu yaklaşım biçimiyle ilham, ilahi oluşunun kesinliği sebebiyle kaynak ve delil oluş bakımından vahye eşdeğer bir konuma getirilmiş olmaktadır. Bu haliyle ilham, meleğin lafzı ve işareti olmaksızın Hz. Peygamber'e ulaşan ve kimi Hanefîlerin zahir, kimilerinin ise batın vahiy kabul ettikleri vahiy türüne benzetilmektedir. Ancak bu görüş sahiplerinin, peygamberler hakkında mucizenin şart koşulması gibi bir şartı ilham iddiasında bulunan kişi için ileri sürdüklerine dair bir bilgi kaynaklarda yer almamaktadır. Bu haliyle ilham iddiası ispat zorunluluğu bulunmayan ancak vahiy gibi kat'î olan bir hüccete dönüşmektedir.

⁷⁰ Fıkıh usulcülerini nazarı iktisabi bilgiye ulaştıran düşünme ve düşünme süreci şeklinde tanımlarlar. Nazar ile yalnızca tekil nesnenin mahiyeti hakkında bilgi (tasavvur) elde edilebileceğini savunanlar bulunmakla birlikte ağırlıklı görüş, nazarın hem mahiyet bilgisi hem de eşya ve kavramlar arası ilişkiyle elde edilen tasdik (hüküm) türü bilgiye ulaştırdığı şeklindedir. Yılğın, Adem, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, s. 11-112, (Basılmamış Doktora Tezi).

⁷¹ Nazar ile yakın anlamlı kullanımları bulunmakla birlikte istidlal daha ziyade delil üzerinde düşünmedir. Delilin bilgi oluşturma gücüne göre istidlal kesin bilgiye (ilim) veya zannı gâlibe ulaştırabilir. Nass, icmâ ve kıyas dışındaki delillerin genel adı olarak da kullanılır. Aralarında kesişen ortak yönler olduğu gibi farklılıklarında bulunması sebebiyle nazar ile istidlâl arasında eksik girişimlilik olduğu söylenebilir. Her ikisi de delile dayalı olarak sonuca ulaşmayı esas alır. Bu sebeple bazı usulcüler her iki kavramı aynı anlamda kullanmışlardır. Her ikisi de kesin bilgiye ulaştırabileceği gibi zanni bilgiye de ulaştırabilir. Aralarındaki fark ise istidlal delilden hareketle başka bir sonuca ulaşma faaliyeti için kullanılırken nazar bunun yanı sıra bir şeyi doğrudan anlamaya dönük akli faaliyeti de kapsar. Yılğın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, s. 116-118.

⁷² Semerkândî, *Mîzânu'l-usûl* II/1121.

⁷³ Gazâlî, Ebu Hamid, *el-Menhûl fî usûli'l-fıkh*, (tahk.: Muhammed Hasen Heytu), Dâru'l-fıkr, Dimeşk 1400/1980, s. 50.

⁷⁴ Necmuddin Abdullah Muhmmmed, "*Delâletu'l-ilham*", s. 613.

Bu şekilde kaynağının kesinliği bakımından vahiy ile eşitlenen ilhamın vahiy tarafından denetlenmesi teorik olarak tutarsız konuma düşürülmüş olmaktadır. Hatta zaman bakımından daha sonra olan ilhamın, önceki vahiy üzerinde otorite (müheymin) olma ve onu neshetme imkânı dahi teorik olarak mümkün hale gelmiş olmaktadır. Bütün bu ihtimaller uzak görülse dahi Kur'an vahyinin ilhama dayalı tefsir ve te'vilinin yolu kesin bir şekilde açılmış olmaktadır. Beyazıd-ı Bistâmî'nin (234/848) bazı muhaddislere söylediği, "siz bir ölüden alıyor ve Hz. Peygamber'e nispet ediyorsunuz. Biz ise ölmeyen hayy olan Allah'tan alıyoruz"⁷⁵ ifadesi söz konusu soruna örnek olacak türdendir.

İlhamın vahiy gibi hüccet olduğunu savunanlar, Bayezid el-Bestâmî, Sehl et-Tüsterî (283/896), Cüneyd el-Bağdâdî (297/909), Ebu Bekr eş-Şiblî (334/946), Abdullah el-Ensârî (481/1089), Abdulkadir Geylânî (561/1240), Ebu Medîn el-Mağribî (594/1198), Muhyiddin el-Arabî (638/1240) ve Ahmed et-Tâmikî gibi sembol kişilerin yaşadıkları manevi tecrübeleri, makamları ve zevkleri üzerinde düşünüldüğünde aldıkları ilhamlardan zerre kadar şüphe duyulamayacağını söylemişlerdir. Bu tezin sahipleri, bu zatlara gelen ilham ile Hz. Peygamber'e gelen vahiy arasındaki farklılığa da işaret etmişler ve söz konusu farklılığı, "bu kap, hiçbir vesile olmaksızın bizzat değil, ancak Muhammedi meded ve teyid ile ilmene nail olmaktadır" ifadesiyle göstermişlerdir.⁷⁶ Yani bu zatlara gelen ilham müstakil değil, Hz. Peygamber'in nübüvveti dolanımındandır.

Debûsî, sûfiyeye mensup olduğu anlaşılan bu grubun görüşlerine usulünde en geniş şekilde yer veren ve eleştiren usulcüdür. Bu sebeple ilhamın hüccet olduğunu kabul edenlerin delillerini Debûsî'yi esas alarak diğer usulcülerin görüş ve eleştirililerini ilave ederek sunmayı tercih edeceğiz:

Bu gruba göre, Kur'an'ın "ilham etme" (Şems, 7-8) ve "kalbi genişletme" (el-En'âm, 125) gibi ifadeleri, ilhamın, Allah tarafından, insan fiili olmaksızın yaratılan bir bilgi olduğunu göstermektedir. Ayrıca er-Rum suresi 30. ayette ifade edilen fitrat kavramı, insanın fiillerinin hiç bir etkisi bulunmaksızın Hanif dini üzere yaratılma anlamındadır. Allah'ın arıya (en-Nahl, 78) ve Musa'nın annesine vahyetmesi (el-Kasâs, 7), bilginin Allah tarafından, nazar ve istidlal olmaksızın yaratılmasının örneğidir. Bu görüşü savunanlara göre, ilhamın bilgi kaynağı olduğunun sünnetten de delilleri vardır. İyilik ve kötülüğü soran Vâbi-sa'ya Hz. Peygamber, "elini göğsünün üzerine koy, insanlar fetva vermiş olsa da

⁷⁵ Leknevî, Abdulâlî Muhammed b. Nizamuddin, *Fevâtihu'r-rahâmût fi şerhi Müsellemi's-sübût*, (tahk.: Abdullah Mahmûd Muhammed Umer), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1423/2002, II/411.

⁷⁶ Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, II/411.

göğsüne rahatsızlık vereni terk et"⁷⁷ buyurmuştur. Hadiste, kalbin nazar ve istidli-
li olmaksızın ilhama dayalı olarak kalpte oluşan bilginin kastedildiğini savun-
muşlardır. İlhamı bilgi kaynağı kabul eden bu sûfi grup, Hz. Ömer'in "muhad-
des" oluşunu haber veren hadisleri de görüşlerini desteklemek için kullanmış-
lardır. Onlara göre, Hz. Ömer'in talep ettiği hükümlerin daha sonra vahiy ola-
rak nazil oluşu, önceden kendisine hükümlerin ilham edilmiş olması sebebiyle-
dir. Yine Ömer'in mescitte hutbe irad ederken cephedeki komutana seslenme-
sini; Ebu Bekir'in eşi olan Harice'nin kızının karnının kız olduğunu söylemesini
de nazar ve istidlale dayanmayan bilgiler türünden olduğunu ifade etmişlerdir.
Bu nakli deliller dışında, fıkıh ekollerinin kalbi tercih (taharri) ile amel etmeyi
caiz kabul etmiş olmalarını, ilham ile amelin sıhhatinin delili saymışlardır.⁷⁸

Debûsî'nin işaret etmediği ancak sonraki fıkıh usulü eserlerinde yer bu-
lan sûfilerin diğer bir delili ise, Allah'ın vaadini esas almaktadır. Bu delile göre,
kullar için ilham yolu ile bilginin meydana gelmesinin sebebi, Allah'ın bunu
vaad etmiş olmasıdır. Bu delili kullanan Sûfiler, çeşitli âyetleri yorumlayarak bu
görüşe ulaşmışlardır. Bu âyetlerin ilki, "Eğer Allah'tan sakınırsanız (ittika) sizin
için doğru ile yanlış ayırma yetisi (furkan) var ederiz" (el-Enfâl, 8/29) âyetidir. Di-
ğeri, "Kim Allah'tan sakınırsa (ittika) onun için bir çıkış var ederiz" (et-Talâk, 2). Bu
âyetler, hükmü karışık olan her hususta insanları sahih hükme ulaştırır bir
çıkışın gösterileceğini vaat etmektedir. Bu kapsamda ileri sürdükleri bir başka
delil ise, "Allah'tan sakınınız ki (ittika), size öğretsin" (el-Bakara, 2/282) âyetidir.
Bu âyeti, eğer kişi nefsinin tezkiye eder, emirlere sarılıp nehiyeleri terk ederek
kalbini Allah için selim kılar, kendisinde dini ilimler hâsıl olur; çünkü onun
haberi doğru ve vaadi hak, şeklinde yorumlamışlardır.⁷⁹

Bu tezi savunanlar, yukarıda aktarılan delillere dayanarak ilhamın, Al-
lah'tan gelen bir hakikat olduğunu ve onunla amel etmenin vacip olduğunu
açık bir şekilde dile getirmişlerdir.⁸⁰ Fıkıh usulcileri ise, bu delillerin, ilhamın
hüccet olduğu hükmünü tesis etmeye elverişli olmadığını göstermeye çalışmış-

⁷⁷ Aynı içeriğe sahip başka hadisler de kaynaklarda yer almaktadır: "Müftüler fetva verse de sen fetvayı vicdanından iste" (Dârimî, Büyû', 2; İbn Hanbel, Müsned, IV/194,227,228. "İyilik ahlak güzelliğidir, günah ise seni huzursuz eden ve başkalarının bilmesini istemediğin şeydir" Müslim, Birr, 14,15; Tirmizî, Zühd, 52; İbn Hanbel, Müsned, IV/182,227.

⁷⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 392-393. Zerkeşî bu iddiaların neredeyse tamamını Sühreverdî'ye atf etmektedir. ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI/104. Semerkândî ise bu delilleri ilhamın hüccet olduğunu savunanların delilleri olarak zikretmektedir. Semerkândî, *Mîzânu'l-usûl*, II/1122-1123.

⁷⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI/103-104.

⁸⁰ Semerkândî, *Mîzânu'l-usûl* II/1124.

lardır. Usulcülerin bu bağlamda yaptıkları eleştirileri, ilhamın hiç kimse için hüccet olmadığını savunan usulcülerin görüşlerini ele alırken tartışacağız.

4.2. “İlham, İlham Edilen Kişi Açısından Hüccettir” Diyenler

İlham'ın bilgi değeri ile ilgili ikinci görüş, ilham edilen hakkında hüccet olup başkası hakkında bağlayıcı bir delil olmadığı şeklindedir. Bu görüşe göre, ilham edilenin onunla amel etmesi vaciptir, başkasını buna çağırması ise caiz değildir.⁸¹ Bunun sebebi, ilham alanın, kalbinde oluşan bilginin Allah'tan olduğundan emin olmasına karşılık üçüncü kişilerin bundan emin olmasının mümkün olmayışdır. Semerkândî bu görüşün alimlerin genelinin görüşü olduğunu kaydetmektedir.⁸² Sühreverdî (632/1234)'nin mutlak olarak; Râzî'nin (606/1210) kıblenin delilleri hususunda; Şâfîilerden İbn Sabbâğ'ın (477/1084) da bu eğilimde olduğu ve İbn Salâh'ın (643/1245) fetvalarında bu görüşü benimsediği nakledilmektedir.⁸³

İlham edilen kişi hakkında ilhamın delil olduğunu benimsediklerine dair ifadeleri bulunan başka usulcüler de bulunmaktadır. Ancak bu usulcülerin ifadelerden ilham edilenin ona tabi olmasının vacip olduğunu kastettikleri açık değildir. Örneğin Serahsî, “ilham, Hz. Peygamber'in ümmetinden Allah'ın ikramda bulunduğu kişi hakkında delildir, bu evliya için keramettir”⁸⁴ ifadesine yer vermektedir. Sadru's-Şeria Mahbûbî, zahir vahyin üç türünden biri kabul ettiği Peygamber'e gelen ilhamı değerlendirirken, “bütün bunlar (vahyin üç şekli) evliya hakkında vaki olan ilhamdan farklı olarak mutlak olarak hüccettir. Çünkü evliyaya gelen ilham başkası hakkında hüccet olmaz”⁸⁵ demektedir. Makalemizde görüşlerine genişçe yer verdiğimiz Mâlikî usulcü Şâtıbî'yi de bu gruba dahil etmek mümkündür.⁸⁶ Molla Fenârî (833/1430), “Mucize ile desteklenen nebiye gelen ilhamın herkes hakkında sabit bir hüccet oluşu gibi, keramet ile (desteklenen kişiye gelen) ilhamın da ilham edilen hakkında sabit bir hüccet olduğu kabul edilen bir husustur”⁸⁷ demektedir. Molla Fenârî, ilham ile nazari veya pratik (ameli) bilginin oluşabileceğini kabul etmektedir. Hz. Peygamber'e

⁸¹ Semerkândî, *Mîzânu'l-usûl* II/1121.

⁸² Semerkândî, *Mîzânu'l-usûl* II/1121.

⁸³ İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III/375; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, I/103.

⁸⁴ Serahsî, *Temhîdu'l-ukûl*, II/90; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, III/303-304

⁸⁵ Mahbûbî, *et-Tavdîh şerhu't-tenkîh*, II/37

⁸⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I-II/553-554.

⁸⁷ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II/445. قلنا مسلم أنه ثبت كونه من الله أو من الملك بإذنه كما بالمعجزة للنبي في حق الكل وبالكرامة في حق نفسه

gelen ilhamın kendisi ve diğer kişiler hakkında hüccet olduğunu; veli kula ulaşan ilhamın ise başkası hakkında değil, kendisi için delil olduğunu kaydetmektedir.⁸⁸

İlham alan kişinin kalbine doğan sezinin Allah'tan geldiğini tespit etmesinin mümkün olduğunu kabul eden bu görüş sahipleri, hak hislerden bir his kabul ettikleri ilhamın Allah'tan geldiğinin işaretini kalbin huzur ve ferahlığında aramışlardır. Onlara göre kalpte oluşan bilginin (ilham) Allah'tan oluşunun işareti, "kalbin genişlik/ferahlık duyması ve bu esnada ona aykırı başka bir hissin (hâtır) kalpte bulunmamasıdır."⁸⁹ Bu tezin sahiplerine göre ilhamın mümkün, bilenebilir ve ilham edilen bakımından hüccet oluşu salih kullara özgüdür. Bu kullara ulaşan ilham, Hz. Peygamber'e gelen vahye mülhaktır ve ona tabi oluşlarının bereketiyle keramet olarak sadır olmaktadır.⁹⁰

İlhamın, alan açısından hüccet olduğunu söyleyen usulcülerin görüşlerine yakınlık gösterse de İbn Teymiyye'nin ilhama daha etkin bir rol verdiği ve onu "keşf/mukaşafe" kavramı içerisinde bilginin kaynakları arasında saydığı görülmektedir.⁹¹ İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı şu ifadelerinde daha açık bir şekil almaktadır: "Zahir şer'i delillere dayanarak içtihat etmeye çalışıp tercihte bulunamayan iyi niyetli ve takva sahibi bir kişi için, bu fiillerden birinin üstün olduğu ilham edilmişse, buna benzer durumlarda ilham delildir. Hatta bu, birçok zayıf kıyas, hadis, zahir ve usulcülerin kabul ettiği zayıf istishabtan daha kuvvetli bir delil olur."⁹² Aslında bu yaklaşım, Hanbelî usulcüler tarafından vahiyden önce akıl ile haram ve mübah olan şeylerin bilinip bilinmeyeceği üzerinde yürüttükleri tartışmasının içerisinde süzülüp gelen bir eğilimi yansıtmaktadır. Çünkü vahiy gelmeden önce akıl ile haram ve mübah olan şeylerin bilinebileceğini söyleyenlerin yanı sıra bunun akıl ile değil, şer'i bir delil olan ilham ile bilinebileceğini söyleyenler de bulunmaktadır.⁹³ İbn Dakîki'l-îd (702/1302), İbn Kayyim (ö751/1350), İbn Recep el-Hanbelî (795/1393) ve Şeyhu'l-islam Bulkînî'nin (805/

⁸⁸ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II/445.

⁸⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhit*, I/103; İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III/375.

⁹⁰ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, I-II/551; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II/445.

⁹¹ İbn Teyniyye, Takıyyuddin, *Mecmû'l-fetâva*, (Tahk.:Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz), Dâru'l-vefâ li't-taba ve'n-neşr, by 2005, XI/184. الْعِلْمُ بِالْكَائِنَاتِ وَكَشْفُهَا لَهُ طُرُقٌ مُتَعَدِّدَةٌ: حِسِّيَّةٌ وَعَقْلِيَّةٌ وَكَشْفِيَّةٌ وَسَمْعِيَّةٌ ضَرُورِيَّةٌ وَنَظَرِيَّةٌ وَغَيْرُ ذَلِكَ

⁹² İbn Teyniyye, *Mecmû'l-fetâva*, X/270

⁹³ İbn Teyniyye, *el-Müsevvede*, I/477; el-Merdâvî, *et-Tahbîr*, II/780; İbnü'n-Neccar el-Fütuhi, *Şerhu'l-Kevebi'lmiünir*, I, 329.

1403) de bu görüşte olduğu ifade edilmiştir.⁹⁴ Çağımız ilim adamlarından Elmalılı Hamdi Yazır (1942), ilhamın kelimelerin dediği gibi ilhamın kesin bilgi yollarından biri olmadığını; bununla birlikte sahibi için ameli gerektirecek bir kuvvette olabileceğini söylemektedir.⁹⁵ İlham alanın yanlış yorumlama imkânının bulunduğu ve Allah'tan sandığı ilhamın şeytandan gelmiş olabilmesi sebebiyle ilhamda hata olabileceğini kabul etmekle birlikte, günümüz İslam hukukçularından Faruk Beşer'in de ilhamı, tek başına olmasa da nihayette kişisel bir bilgi kaynağı olarak gördüğü anlaşılmaktadır.⁹⁶

4.3. "İlham Hiç Kimse İçin Bağlayıcı Bir Hüccet Değildir" Diyenler

Bu görüşü savunan usulcülere göre ilham, ilham edilen hakkında olduğu gibi, diğer şahıslar bakımından da hüccet değildir. Cessâs (370/981), Debûsî ve İbnü'l-Hümâm gibi Hanefî usulcüler bu görüştedir. İbn Emîr Hâc (879/1474) bu görüşün tercih edilen (muhtar) görüş olduğunu kaydetmektedirler.⁹⁷ Zahiri usulcülerden İbn Hazm (456/1063) bu görüşün ısrarlı bir savunucusudur. Allah'ın salih kullarına ilham edebileceğini kabul eden İbn Subkî (771/1369), ve usulünü şerh eden Celaleddin Mahallî (864/1459) de ilhamın hüccet oluşunu kabul etmemektedirler.⁹⁸

Bu usulcülere göre ilhamın şer'an meşru bir delil olmayışının temelinde iki gerekçesi bulunmaktadır. Birinci gerekçe, vahyin bilgi için doğrulanabilir ve sorgulanabilir araçlara başvurmaya öğretmiş olmasıdır. İkinci gerekçe ise, ilham iddiasının ilahiliğinin doğrulanabilir olmayışı sebebiyle keyfiliğe alan açmasıdır. İlhamın delil oluşunu kabul etmeyen usulcülerin bu iki gerekçe çerçevesinde ortaya koydukları görüşleri şöyle özetlenebilir:

1. Fıkıh usulü, "duyu, haber ve akıl" üzerine kurulmuş⁹⁹ olan "beyan bilgi sistemi"ne bağlı bir ilimdir. İlham, ulemanın "nazar" veya "istidlal" kavramları ile ifade ettikleri araçların dışında hasıl olan kalbi bir kanaattir. Nazar ve istidlalin dışında meydana gelmesi bakımından ilham, beyanı esas alan İslami ilimler açısından sistem dışıdır. Hanefi usulcülerinin ilhamı saptırıcı veya fasit

⁹⁴ Arûsî, Halid b. Muhammed, "Delâletü'l-ilhâm" Mecelletu külliyyeti'l-ulum, Kahire, 2008. s. 54

⁹⁵ Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, V/3719.

⁹⁶ Beşer, "Vahiy, Keyfiyeti", s. 55-58.

⁹⁷ İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III/375; Emîr Pâdişâh, *Teyisîru't-tahrîr*, IV/185.

⁹⁸ Celaleddin el-Mahallî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, Şerhu cem'i'l-cevâmi' li's-Sübki, - Hâşiyetu'l-allâme el-Bennânî ile birlikte-, Dâru'l-fikr, Beyrut 1402/1982, II/356.

⁹⁹ Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhit*, I/61.

deliller arasında sayması bu sistem dışılığın ifadesidir.¹⁰⁰ Bu bakımdan bu görüşü savunan usulcüler, ilham ile “nazari ve pratik türden zaruri bilgi”¹⁰¹ oluştuğunu savunan usulcülerden ayrılmaktadırlar.

İlhamın hiç kimse için bağlayıcı bir hüccet olmadığını savunan Debûsî'nin bu yaklaşımını, Bağdat Hanefî ekolünün usul anlayışını bize aktaran en eski usulün sahibi olan Cessâs'tan tevarüs etmiş olmalıdır. Cessâs, ilmi, Allah'tan gelen ilhamdan ibaret sayan bir grup ile karşılaşmış ve görüşlerini, Kur'an'ın istidlalde bulunmayı, nazar ve düşünmeyi teşvik eden âyetlerine dayanarak açık bir şekilde reddetmiştir.¹⁰² Bu yaklaşımı tevarüs eden Debûsî, görüşlerini Kur'an'ın bilgiye bakışı üzerinde temellendirmiştir.

Bu görüşe sahip usulcüler, Kur'an'ın bilgiyi “burhan” ve “âyet” üzerine kurduğunu gösteren el-Bakara, 2/111 ve el-Mu'minûn, 117 gibi ayetlere dayanarak genel bir bilgi teorisi oluşturmuşlardır.¹⁰³ Buna göre Kur'an'ın iddia sahiplerinden burhan istemesi, gösterilebilecek delilleri kapsamaktadır. Bu deliller nazar ve istidlal yoluyla gösterilebilir nitelikte olanlardır. Gösterilebilir ve kanıtlanabilir olmayışı sebebiyle ilham zorunlu olarak bu kapsama dahil değildir. Bu usulcülere göre, Kur'an'ın, Allah'ı bilmeyi, “evrende (âfak) ve kendi varlıklarında (enfûs) âyet”lerin gösterilmesine (Fussilet, 53) bağlamış olması, bilginin “âyet”ler ile hâsıl olduğuna delalet ettiği gibi, bunun metodunun da ancak akli nazar ve istidlal olabileceğinin kanıtıdır.¹⁰⁴

Bilginin kanıtlanabilir araçlarla elde edilmesi sadece epistemik açıdan değil insanın sorumlu oluşu bakımından da zorunludur. Debûsî, bilgi türü ile sorumluluk arasındaki ilişkiye şöyle dikkat çekmektedir: “Şayet kendisiyle sınındığımız bir hususta bizim fiilimiz olmayan bir marifet (bilgi) sahih olsaydı, Allah, âyetlerin (belge, delil) aracılığı olmaksızın bu marifeti meydana getirirdi.”¹⁰⁵ Bu ifadelerle Debûsî, sınamaya konu fiilin dayandığı bilginin de sınamanın geçerli olduğu araçlarla elde edilmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Debûsî, bu yaklaşımını,

¹⁰⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 388; Fenârî, II/434, 441.

¹⁰¹ el-Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II/445.

¹⁰² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III/382. Bu delil ilhamın şer'i bir delil olmadığını savuna fıkıhçı ve usulcülerin başvurduğu ortak bir delil niteliğindedir. el-Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebîr*, (tahk.: Alî Muhammed Muavved ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût1414/1994, XVI/54; ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhit*, VI/103.

¹⁰³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 394.

¹⁰⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 394; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XVI/53-54; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhit*, VI/103.

¹⁰⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 394.

“Allah’tan başka ilah olmadığını bil” (Muhammed, 47/19) âyetine tatbik ederek bilginin kesbi oluşu sonucuna ulaşmaktadır. Bu bağlamda bilgi, nazar ve istidlal araçları ile elde edilen (kesb) kalbin bir ameline dönüşmektedir.¹⁰⁶

Bu usulcüler, ilhamın hüccet olmayışını müstakil bir delil olmayışıyla açıklamışlardır. Akli ve nakli delilden arınmış olarak ilhamın delil olduğu kabul edildiğinde, birbirine zıt hükümler taşıyan ilham iddialarının geçerliliğini tespitin bir hakemi gerekli kılacağını, bu hakemin, tarafların kişisel ehliyeti olması halinde iddia sahiplerinin söz ve fiillerini zahir ilkelere göre sorgulanır kılacaktır. Bu sorgulamada kullanılacak bilgi yöntemi ise nazar ve istidlal yolundan başkası değildir.¹⁰⁷ Bu, bir taraftan ilham dışı bir bilginin hakemliğine gitmektir, diğer taraftan ise, uygunluk incelemesini nazar ve istidlal yöntemi ile yapmak demektir. Başvurulan bu iki kriterin ilham dışı bilgi araçlarından olması, ilhamın bilgi değerini doğal olarak mutlak olmaktan çıkarmaktadır. Otorite konumunda olanın mutlak bilgi kaynağı olduğu, diğerinin ise bu vasfının bulunmadığı açıktır. Bu durumu değerlendiren Molla Fenârî, ilhamın, ilham edilen açısından hüccet olduğunu savunmasına rağmen, “Allah’ın kitabına muhalif olan hadis dahi reddedildiğine göre ondan başkası öncelikle reddedilir” demektedir.¹⁰⁸

Bilgiyi somut delil (mahsûs) üzerinde yürütülen nazar ve istidlale dayandıran bu usulcüler, bilginin, insanın kesbi olmaksızın Allah’ın kalbe attığı bir mana olduğunu ileri süren mutasavvıfların görüşlerine dayanak kıldığı ayetleri bu temel yaklaşımlarına göre açıklamışlardır. Bu çerçevede Şems sûresi 8. âyeti, Fussilet suresi 53. âyetle birlikte ele alarak ilham edilenin “âyetler ve deliller (hüccet)” olduğunu söylemişlerdir.¹⁰⁹ Kalbin genişletilmesinin (şerh) ise, deliller (hüccet) üzerinde sürdürülen nazar ve istidlalden sonra meydana geldiğini belirtmişlerdir. “Bizim için çaba harcayanları (cihad) yollarımıza ulaştırırız” (el-Ankebut, 29/69) ve “Yönelenleri ona hidayet eder” (eş-Şûra, 42/13) ayetlerine dayanarak Allah’ın başışı (lütuf) olan hidayet, peygamber olmayan kişiler için

¹⁰⁶ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 396.

¹⁰⁷ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi’l-usûl*, (tahk.: Uceyl Câsim en-Neşemî), Vizâratu’l-evkâf el-Kuveytiyye, 2. bs., Kuveyt 1414/1994, III/382; Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 396. Bu delil ilhamın şer’î bir delil olmadığını savuna fıkıhçı ve usulcülerin başvurduğu ortak bir delil niteliğindedir. Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, XVI/54; Zerkeşî, *el-Bahrû’l-muhit*, VI/103.

¹⁰⁸ Fenârî, *Fusûlu’l-Bedâi’*, II/445.

¹⁰⁹ Zemaşerî, “fücurunu ve takvasını ilham etti” ayetindeki “ilham etti” ifadesini “anlattı ve aklettirdi” şeklinde açıklamaktadır. Yani bunlardan birinin güzel, diğerinin çirkin olduğunu anlatması ve onlardan dilediğini seçmesine imkân vermesi şeklinde yorumlamaktadır. ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, VI/382.

kulun çabasından sonra meydana geldiğini savunmuşlardır. Peygamberlere gelen hidayet in ise, kulun fiili ile ilişkili olmayıp doğrudan Allah'ın bağıışı olarak tamamen vehbi olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşlerini, “O, dilediğini seçer” (eş-Şûra, 42/13) ve “seni şaşırılmış bulup hidayet etmedik mi” (ed-Duhâ, 7) ayetlerinin, peygamberin hidayete yönelen fiilini, hidayet in önkoşulu kılınmamış olmasına dayandırmışlardır.¹¹⁰

2. İlhamın delil olduğu iddiasına getirilen ikinci bütüncül eleştiri, doğrudanabilir olmayışı sebebiyle ilhamın keyfilige açık sübjektif karakterine ilişkindir. İlhamın sübjektifliği sorununu en açık ve keskin ifadelerle tartışan usulcülerden biri olan İbn Hazm usulünde şunları kaydetmektedir: “Muhakkak ilham delilden arındırılmış iddiadır. Her kişiye delilsiz iddia ettiği şey verilecek olsa hiçbir hak sabit olmaz ve hiçbir batıl da ortadan kalkmaz. Hiç kimsenin herhangi bir eşya üzerinde mülkiyeti sabit olmaz. Hiçbir zalimin zulmünden korunmak mümkün olmaz ve hiçbir din asla sahih olmazdı. Çünkü hiç kimse falanın kanını akıtmam, malını almam, eşiyile birlikte olmamın helal olduğu bana ilham edildi demekten aciz değildir.”¹¹¹

İlhamın sübjektifliği yalnızca üçüncü kişiler bakımından değil bizzat ilham aldığı iddia eden kişi hakkında geçerli bir sorundur. Çünkü delil üzerinde nazar ve istidlal olmaksızın kalpte oluşan anlam (ilham), Allah'tan, şeytandan veya nefisten olabilir. “Muhakkak şeytan kendi dostlarına vahy ediyor” (En'am,5/121) ve “Nefsinin ona ne vesvese verdiği biliriz” (Kâf, 50/16) âyetleri, ilhamın Allah'tan başka şeytan ve nefisten de olabileceğini göstermektedir.¹¹² Debûsî, kalpte oluşan bu anlamın (ilham) kaynağının ayırt edilebilmesinin ancak dinin usulü üzerinde nazar ve istidlal ile mümkün olabileceğini ifade etmektedir.¹¹³ Debusi, şeriata aykırı da olsa ilhamın delil olduğu iddiasını ise küfre sebep olacağını hatırlatarak tartışma dışı bırakmaktadır.¹¹⁴ İlhamın mutlak bir delil oluşunu kabul etmeyen Debûsî, aynı yaklaşımını firâsete de tatbik etmekte ve varlığını inkâr etmediği bu keramet in safiyetinin tespit edilemeyeceğine vurgu yaptıktan sonra, “Allah'tan, şeytandan veya nefisten kaynaklanabilen kalbin tanıklığını cehaletimizin hücceti kılmıyoruz”¹¹⁵ demektedir.

¹¹⁰ Debûsî, Takvîmu'l-edille, s. 397.

¹¹¹ İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut ty, I/18.

¹¹² Debûsî, Takvîmu'l-edille, s. 395.

¹¹³ Debûsî, Takvîmu'l-edille, s. 395.

¹¹⁴ Debûsî, Takvîmu'l-edille, s. 395.

¹¹⁵ Debûsî, Takvîmu'l-edille, s. 398

İlham iddiasının içerdiği sübjektiflik, ilham ile ameli gerekli kılan sebebin -ki o ilhamla beraber bulunan ve onun Allah'tan olduğunu gösteren zaruri ilimdir- mevcut oluşu itirazı ile savuşturulamaz. Çünkü Hz. Peygamber dışında hiç kimseye ilhama eşlik eden ve onun Allah'tan olduğu bilgisini hâsıl eden "zaruri bilgi" veya "teemmül" hususiyeti verilmemiştir. Bu noktada ilham iddiasının sübutu ile "masumiyet" kavramı birbiriyle ilişkilenebilir. İlhamın delil olmadığını savunan usulcüler bunun altını çizmektedirler: "*Kendisine ilham edilen kişinin zaruri olarak Allah'tan olduğunu zannettiği husus şeytandan olmaktan masum değildir. Bu sebeple Kitap ve sünnetten bir delil ortaya konulmadan bu ilhama itimat edilemez.*"¹¹⁶ Benzeri bir yaklaşımı esas alan İbn Hazm ise, hak olanı batıl olandan ayıran bir otoriteye ihtiyaç olduğunu ve bu otoritenin de delaletleri birbiriyle çelişmeyen akıldan başkası olmadığını kaydetmektedir.¹¹⁷

İlhamın hüccet olmadığını kabul eden usulcüler, deliller üzerine kurulmuş bilginin Kur'an tarafından, sübjektif bilgiye tercih edildiğine "istişâre" emrini delil getirmişlerdir. Allah, önemli meselelerin çözümünde peygamberine, kalbine rücu etmesini değil, sahabesiyle istişâre etmesini emretmiştir.¹¹⁸ Hâlbuki vahiy ile korunduğu noktalar dışında Hz. Peygamber'in hata yapması mümkün ise, diğer insanların hata yapması öncelikle mümkündür. Buna rağmen Allah peygamberine kalbine dönmesini değil, hata yapması muhtemel olan sahabesiyle istişâre etmesini emretmiştir. Bu şekilde hata ihtimali taşıya da sorgulanabilir ve doğrulanabilir olan somut veri sağlayan istişâre bilgi aracı haline gelirken bu niteliklere sahip olmayan ilham delil olmaktan çıkmaktadır.

Bu iki temel eleştirilerden sonra ilhamın hiç kimse için hüccet olmadığını savunan usulcüler, ilhamın hüccet olduğunu savunanların başvurduğu nakli delillerin değerlendirmesine geçmektedirler:

a. İlhamın vahiy gibi bir hüccet olduğunu savunanlar, "Her doğan fitrat üzere doğar" hadisinin nazar ve istidlal yetisi olmayan çocukların hak din üzerinde bulunduğunu gösterdiğini söylemişlerdir.¹¹⁹ İlhamın hüccet olmadığını savunanların başında yer alan Debûsî, fitratın, Hz. Âdem'in kabul ettiği emanet yükümlülüğünü yüklenmiş olarak yaratılmak olduğunu söyleyerek bu yorumu

¹¹⁶ Emîr Pâdişâh, *Teyşîru't-tahrîr*, IV/185.

¹¹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/18.

¹¹⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 396.

¹¹⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 392.

reddetmiştir. Bu yaklaşımda fitrat kalpte hasıl olan iman değil, “emanet” kavramı ile belirginleşen insanlık vasfı ve donanımdır.¹²⁰

b. İlhamın şer’î bir delil olduğunu savunanların ileri sürdüğü gerekçelerden biri “*Rabbin arıya dağlardan, ağaçlardan ve hazırladıkları kovanlardan evler edinmesini vahyetti*” (en-Nahl, 16/68) ayetidir. İlhamın hüccet olmadığını kabul eden usulcüler, arıya yönelen vahyin (ilham), sınama konusuyla ilgili olmayan bir “ilim” olduğunu ifade etmişlerdir.¹²¹ Bu şekilde arıya içgüdü olarak verilen ilhamın insanın sınanmasını doğuran bilgiyle kıyaslanamayacağını ve ileri sürülen delilin konu dışı olduğu kabul edilmiştir.

c. İlhamın bağlayıcı düzeyde bilgi oluşturduğu iddiasında bulunanların başvurduğu diğer bir delil, Musa’nın annesine ilham edilmiş olmasıdır. İlhamın hüccet olmadığını savunan usulcüler bu ilhamın, salt ilham boyutunun yanı sıra nazar ve istidlale dayanan kesbi bilgi boyutunun da bulunduğunu söyleyerek olayın mahiyetini belirginleştirmeye çalışmışlardır. Bu yaklaşımın açık bir savunucusu olan Debûsî’ye göre, bu örnek olayın birinci kısmı nazar ve istidlal ile elde edilen bilgiyle ilgilidir. Annenin, firavunun çocukları öldürdüğü bilgisi bu kısımda yer alır ve ilhama dayalı değildir. Çünkü Firavunun uygulamalarından anlaşılabilen bir durumdur. Çocuğunun öldürüleceğini bilen annenin, kurtulması için sal içerisinde denize bırakması da ilham ile değildir. Bu tıpkı gemisi yanan bir yolcunun can havliyle denize atlaması gibidir. Debûsî, zaruret olarak adlandırdığı bu durumu, kesin bilgi bulunmayan hallerde -kurtuluşun kesin olduğunu bilmesede- galip zan ile amelin caiz oluşu kapsamında görmektedir. Bu tür durumlarda kişinin aklen ve şer’an daha az zararlı olanı tercih etmesi gerekir. Musa’nın annesinin onu bir sala yerleştirip suya bırakması bu türdür. Bütün bunlar Musa’nın annesinin nazar ve istidlal olmaksızın Allah’ın kalbine ilham etmesiyle bildiği şeyler değildir. İlham bu aşamadan sonra oluşan kısımdır. Bu kısımda yer alan ilham, Musa’nın yaşamasını irade eden Allah’ın bu yolu annesine hatırlatmasından ibarettir.¹²² Bu yaklaşımıyla Debûsî,

¹²⁰ Debûsî, insanın yaratılışıyla yüklendiği emaneti şöyle tasvir etmektedir: “Allah emanetini taşıması amacıyla insanı yarattığı zaman, lehine ve aleyhine haklara ehil olması için kendisine akıl ve zimmet bağışladı. Bunun sonucunda hak ve sorumluluklarını üstlenebilsin diye insan için ismet (kişi dokunulmazlığı), hürriyet ve mâlikiyet hakları sübut buldu. Ayrıca, emanet olarak adlandırdığı hukukullah da aleyhine hak (sorumluluk) olarak kesinlik kazandı. Tıpkı bizim inkârcularla sözleşme yapıp zimmet verdiğimizde dünyada Müslümanların sahip oldukları hak ve sorumluluklara sahip oluşları gibi.” (Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 417) Daha sonra bu yaklaşımı öğrencisi Serahsî başta olmak üzere Hanefi fıkıh ekolü sürdürmüştür. Geniş bilgi için bkz. Birsin, Mehmet, *İslam Hukukunda İnsan Hakları Kuramı*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, s.185 vd.

¹²¹ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 397.

¹²² Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 397-398.

ilhamın Musa'nın annesi için kesin bilgi üretmediğini, yalnızca zaruret halindeki kişinin zan ile amel etmesi durumunda olduğu gibi, "daha az zararlı" olana yönelttiğini ifade etmiş olmaktadır.

İlhamın hüccet oluşu hakkındaki tartışmaların ikinci boyutu, ilhamın şer'î ameli hükümler alanındaki yeri ile ilgilidir. İlhamın bu boyutunu aşağıda müstakil bir başlık altında işleyeceğiz.

5. Şer'î Ameli Hüküm Sahasında İlhamın Yeri

Müstakil bir delil kabul edilmeyen ilhamın, Allah'ı sıfatlarıyla bilmek gibi kat'i bilgi gerektiren hususlarda şer'î hükmün tespitinde bir işlevinin olmadığı açıktır.¹²³ Şer'î amelî hüküm sahasında ameli gerektirici bir delil olup olmadığı yukarıdaki ana eğilimler çerçevesinde ele alınmaktadır.

İlhamı hiç kimse için bağlayıcı saymayan ve yalnızca alan için hüccet olabileceğini kabul eden kesimleriyle fıkıh usulcileri, ortak bir yaklaşımla, hakkında meşruiyeti kabul edilmiş bir delil bulunan hususta, şer'î ameli hükmün sübutu bakımından ilhamın bir işlevinin bulunmadığı görüşündedirler. İbn Teymiyye'nin daha esnek bir yaklaşımı olsa da, genel olarak usulcülerin her iki grubu, zannî de olsa, delil ile sabit şer'î hükmü ilhamın iptal veya tağyir edici olamayacağı görüşündedirler. İbn Teymiyye'nin zahir deliller arasında içtihat ederken tercihte bulunamayan kişinin ilham ile delillerden birini diğerine üstün sayabileceği şeklindeki görüşü¹²⁴, ilhamı müstakil bir delil kılmamakta, delili teyit eden bir unsur konumuna yükseltmektedir.

Şer'î zahir bir delilin bulunduğu ameli bir konuda ilhamın işlevinin olmayacağına Hz. Peygamber'in şu hadisi delil getirilmiştir: "Siz huzurumda davalaşıyorsunuz. Belki biriniz daha iyi delil getirerek kendisini daha iyi savunuyor. Ben de ondan duyduğum şeye uygun olarak hükmediyorum."¹²⁵ Hadisi değerlendiren Maliki usulcü Şâtıbî, Hz. Peygamber'in hükmettiği her meselede işin iç yüzüne vakıf olduğu şeklinde tartışmalı bir ifade kullanmış olsa da nihayetinde "Hz. Peygamber'in bildiklerine göre değil, yalnızca duyduklarına göre hüküm verdiğini" kabul etmiştir.¹²⁶

İlhamın zanni de olsa delil kabul edilmeyişi, ilhama yöneltilen subjektiflik eleştirisinin doğal sonucudur. Zira zanni delil, kesin bilgi ifade etmese de denetlenebilirlik vasfına sahiptir. Kaldı ki şeriat, mükellefler bakımından küllî

¹²³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 398

¹²⁴ İbn Teyniyye, *Mecmû'l-fetâva*, X/270

¹²⁵ Tirmizî, *Ahkâm*, 11; Ebu Davud, *Ekdiye*, 7; İbn Mâce, *Ahkâm*, 5;

¹²⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I-II/557.

ve âmm oluşuyla objektif değer ve normlardan oluşmaktadır.¹²⁷ İlham iddiası ile teklifi hükmün değişebileceğini kabul etmek şeriatın bu yapısına aykırıdır. Bu itibarla şer'î ameli hükümler alanında ilhama "zanni delil" düzeyinde de olsa bilgi oluşturma gücü vermek, şeriatı bilinebilir olmaktan çıkaracağı için fıkıh usulü açısından kabul edilebilir değildir.

Bu şekilde şer'î ameli hükmün tespiti bakımından ilhamın bir işlevinin olmadığı açıklık kazanmış olmaktadır. Geriye sabit bir hükmü değiştirmeyen ve tahrir/keraha ve vücub/nedb türü genel bir hüküm oluşturmeyen kişisel durumlar ve tutumlar bakımından ilhamın yerini tartışmak kalmaktadır. Bu alana genel olarak ibaha veya cevaz alanı adı verilebilir.

Cevaz alanı, daha güzel ve uygun olanın tercih edildiği mubahlar ve herhangi bir delilin bulunmadığı durumlardan oluşmaktadır. Bu durumlarda mükellef, herhangi bir emri veya nehyi hükümsüz kılmadan iki mübah arasında tercihte bulunulur. Bu alan galip zan ile amel alanıdır. Bu alanda ilham ile amel etme konusunda usulcüler arasında görüş birliği bulunmaktadır. İlhamın hiç kimse için delil olmadığını savunan usulcüler, delilin olmadığı yerde zan ile amelin caiz olması, hatta bazen vacip olması gibi, kalpte oluşan anlam ile amelin de caiz olduğunu, kimi zaman ise vacip olabileceğini kabul etmektedirler. Fakat bu, doğrulanabilir bir delil ile amel etmek anlamında değildir. İlhamın alan açısından hüccet olduğunu söyleyen usulcüler ise, ilham ile kalpte oluşan anlamı hüccet kabul etmiş olsalar da, yukarıda görüldüğü gibi, sadece bu hisse dayanarak şer'î ameli bir hüküm tesis etmemişler ve buna aykırı amelin sorumluluk doğuracağını söylememişlerdir. Bu şekilde her iki eğilimi ile usulcüler, iki mübah fiil arasında ilham ile tercihte bulunmanın caiz olduğu hususunda hem fikirdirler. Aralarındaki farklılık ise, birinci grubun, bu his ile ameli hüccet ile amel saymaması, diğerinin ise bunu hüccet olarak adlandırmasıdır.

Cevaz alanında kalbin tanıklığıyla amelin caiz olduğu Hz. Peygamber'den nakledilen haberlere dayandırılmıştır. Bu delilerden biri, Hz. Peygamber'in Vâbisa'ya, "*insanlar sana fetva verse de kalbine danış*" şeklindeki buyruğudur.¹²⁸ Hanefi usulcü Debûsî, ilhamı mutlak bir delil kılmak isteyenlerin bu

¹²⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I-II/536-539.

¹²⁸ Vâbisa b. el-Esedî'den yapılan rivayete göre Hz. Peygamber ona şöyle demiştir. "Sen sevap ve günah olanı sormaya mı geldin, dedi. Ben, "evet" dedim. Hz. Peygamber parmaklarını birleştirdi ve onlarla göğsüne vurdu ve şöyle dedi: "Kalbine danış, ey Vâbisa! Kalbine danış! (üç kez böyle dedi). İyilik (sevap) nefsin tatmin olduğudur, kalbin tatmin olduğudur. Günah, insanlar sana fetva verse de, nefiste düğüm olan ve göğüste tereddüt oluşturmaktadır." Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, (tahk.: Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî), Dâru'l-muğnî li'n-neşri ve't-tevzî', Riyad 1421/2000, Buyû', 2,

rivayete dayanarak kalbin delilsiz tanıklığını delile dayanan fetvadan daha üstün saydıklarını aktarmaktadır.¹²⁹ Hâlbuki Vâbisa hadisi “doğruluk kalp tatminidir, yalan da tereddüttür” diyen hadisler türündendir ve güzel ahlaka ilişkindir.¹³⁰ Debûsî, bu durumda “kişinin kalbine şüphe veren şeyi terk ederek şüphe oluşturmayı ihtiyaten işlemesi vaciptir. Ancak delil ile helal olduğu sabit olan şeyi kalbin tanıklığı (şahadet) ile haram kılması caiz değildir. Aynı şekilde haramlığı sabit olan şey de kalbin tanıklığı ile helal olmaz”¹³¹ demektedir. Zerkeşî, kalbe danışmanın “şüphe ve tereddüt arız olan konu hakkında” olduğunu ifade ettikten sonra kalbe danışmanın (istifta’l-kalb) ancak bir şeyin mübah kılındığı yerde olabileceğine dair Gazâlî’nin görüşünü aktarmaktadır.¹³²

Bu yaklaşımlardan anlaşıldığı üzere “kalbe danışma”, “taharrî” alanında işlev kazanmaktadır. Taharrî ile amel etme hakkında usulcüler şu örnekleri vermektedir: Kâbe’nin yönünü tespit etmek zorunda olan ve hiçbir delile ulaşamayan kişi taharri ile karar verir. Taharrî ile vardığı bu karar sonucunda Kâbe’nin cihetini isabet ettirme emri bu kişiden düşer ve kalbi kanaatine dayanarak (taharri) döndüğü Kâbe yönü zaruret sebebiyle onun yerine ikame olur. Diğer örnek şahitlerin verdiği haberler ile ilgilidir: İnsanların adil olanları olduğu gibi fâsık olanlarının da olduğu bilindiği halde, bir veya iki kişinin getirdiği haber ile hüküm vermek, haberin kesin doğruluğunu tespit etmenin mümkün olmayışı sebebiyle mübah kılınmıştır. Mümkün olduğu kadar doğruya isabet etmekle yetinilerek kalbinin tanıklığı ile iktifa edilmiştir.¹³³ Üzerinde durulan diğer bir örnek de malında haram bulunan kişinin yaptığı ikram ile ilgidir. Buna göre böyle bir maldan yararlanmasına izin verilen kimse, izin verilen kısmın helal olduğuna dair delile dayalı bir bilgisi olmadığında, bu maldan faydalanması zarurete dayanan taharrî sebebiyle caiz olur; çünkü insanların malları, kendisine karışan haram unsurlardan nadiren beri olur.¹³⁴

İlhamın mutlak hüccet olduğunu savunan sûfiler, taharriyi çelişen iki kıyas arasında kalbin tanıklığıyla tercihte bulunmak şeklinde anlamış ve ilham ile

(h.no:2575). Muhakkik hadisin bu rivayetinin zayıf olduğunu ancak başka şahitleri olduğunu ifade etmektedir.

¹²⁹ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 393.

¹³⁰ Tahâvî, Ebu Ca’fer Ahmed b. Muhammed Selâme, *Şerhu Müşkili’l-âsâr*, (tahk.: Şuayb el-Arneût), Müessesetü’r-risâle, Beyrut 1415/1994, V/387-389.

¹³¹ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 398

¹³² Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VI/105.

¹³³ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 398.

¹³⁴ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 398

eşitlemişlerdir.¹³⁵ İlk dönem usulcüler taharri ile ilham arasındaki farka dikkat çekmemişlerse de daha sonraki usulcüler bunların birbirinden farklı olduğunu ifade etmişlerdir. İfade edilen temel farklılık, ilhamın muttaki ve âdil kişilere özgü olmasına karşın, teharri'nin muttaki olan ve olmayan herkes hakkında caiz oluşudur. Kıblenin tayini, helal bir şeye haram olanın karışması veya temiz şeye necis olanın karışması durumunda başvurulmuş taharri, salih olsun olmasın meşru ilim sebeplerinden yoksun bütün kişilerin amel etmesi caiz olan zaruri bir delildir.¹³⁶ İlham ile benzerlik kurulan yön her ikisinde de delilin bulunmaması ve kalbi kanaat ile amel ediliyor olmasıdır.

Hakkında şer'î delil bulunan bir hususta, kimi mutasavvıflardan nakledilen keşif ve ilham kaynaklı uygulamalar,¹³⁷ kalbe danışma kapsamında şer'î bir hükümün iptalini doğuran bir anlayışla ele alınamaz. Malikî usulcüsü Şâtıbî, sûfilerin bu fiillerinin "asl"ının Hz. Peygamber'in zehirli koyundan ilham ile yemekten vazgeçmesiyle¹³⁸ ilgili rivayet olduğunu kaydetmektedir. Bu rivayetin mübah bir fiilden diğer bir mübah fiile ilham ile intikal etmeyi içerdiği açıktır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in ilhamının hususiyetini dikkate almak gerekmektedir. Hz. Peygamber'in ilhamı ile diğerler ilhamlar arasındaki fark dikkate alındığında, kalbin eğilimi ile yapılan bu tercihin haramlık doğuran şer'î bir hüküm tesis etmediği görülür.¹³⁹ Örneğin, keşf yolu ile necis veya gasp edilmiş olduğu bilgisine ulaşılan suyun alternatifi varsa, bu sudan yararlanmayan kişi zahirde şer'î bir aslı çiğnemiş olmaz. Sadece bir caizden diğerine intikal etmiş olur. Bununla birlikte ilham alan kişi, şeriatın açık kurallarına itimat ederek keşfin gerektirdiği hükme muhalefet ederse yanlış bir iş yapmış olmaz.¹⁴⁰ İlham ile amel şer'î bir aslın ihlalini doğuruyorsa, bu ilham amel etmek caiz

¹³⁵ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II/446.

¹³⁶ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II/446.

¹³⁷ Örneğin, sahrada bir incir ağacı gören Mutasavvıf Şiblî ondan yemek istemiş, ağaç, "ben-den yeme, çünkü ben bir Yahudi'ye aidim" diye ona seslenmiştir. Abbâs b. el-Mühtedî bir kadın ile evlenmiş, zıfaf gecesi kendisine pişmanlık gelmiş, kadına yakınlaşmak istediğinde ondan uzaklaştırılmıştır. Bunun üzerine kadınla birlikte olmaktan sakınarak yanından ayrılmıştır. Üç gün sonra kadının evli olduğu ortaya çıkmıştır. Haris el-Muhâsibî'nin parmaklarında elini şüpheli bir şeye uzattığında hareket edip ondan men eden damarlar bulunduğu ve haram şeyleri bu şekilde tanıdığı aktarılmıştır. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I-II/558

¹³⁸ Hz. Peygamber ve ashabından bir gruba Yahudi bir kadın bir koyun pişirip ikram etmiştir; ancak koyunun etine zehir zerketmiştir. Hz. Peygamber ve ashabı bu koyunun etinden yemeye başlayınca Hz. Peygamber, "ellerinizi kaldırın, koyun bana zehirli olduğunu haber verdi" demiştir. Rivayet edildiğine göre sahabeden Bişr b. el-Berâ bu yediği koyunun etinden ölmüştür. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I-II/559.

¹³⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I-II/561.

¹⁴⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I-II/561.

olmaz. Şayet bir kişi keşf ve ilhama dayanarak bir suyun gasp edilmiş veya necis; bir davada tanıklık yapan şahidin yalancı; şer'î bir delil ile bir kişiye ait olduğu bilinen bir malın başkasına ait olduğunu iddia ederse, şer'an zahir bir delil/sebeup ortaya çıkmadıkça bu iddia ile amel etmek caiz değildir. İlham iddiasında bulunan kişinin suyun necis olduğu keşfine dayanarak teyemmüme dönmesi, şahidin tanıklığına itibar edilmemesi ve zahir delilin işaret ettiği kişiden başkasına malın verilmesi caiz değildir. Bu hüküm ilham edildiğini iddia eden kişi ile diğer kişiler bakımından ortaktır. Bu durumlarda keşf ve ilham ile amelin caiz olmayışı, şer'î zahir delil ile farklı bir hükmün sabit olması sebebiyledir. Eğer ilham ile şer'an sabit hükmü bozmak mümkün olursa, rüya vb. yollarla da bozmak mümkün hale gelir ki bu hiçbir şekilde sahih değildir.¹⁴¹ Bu yaklaşım ile Hanefî hukukçuların doğrulanabilir bilginin gerekli olduğu hususlarda, ilham iddiası ile maruf kişilerin şahitliklerini, adalet vasfını yitirdikleri gerekçesiyle kabul etmeyişleri birbiriyle örtüşmektedir.¹⁴²

İlhamın ameli hükümlerde delil oluşu bağlamında usulcülerin tartıştığı diğer bir husus, üçüncü şahıslar bakımından durumudur. İlhamın hiç kimse için hüccet olmadığını savunan usulcüler açısından durum açıktır. İlham edilen için sabit bir delil olmayan ilham, diğer kişiler bakımından delil olma vasfına öncelikle haiz olmaz. Alan bakımından ilhamın hüccet olduğunu savunan usulcüler ise, bu ilhama başkasını buna davet etmenin caiz olmadığı görüşündedirler. Bu ana kabule karşın usulcülerin bir kısmı, cevaz alanında olmak kaydıyla, ilhama dayalı bir bilgi ile diğer kişilerden talepte bulunmanın kınanmayı gerektirmediğini, bu sözün, cevaz alanında işlevi bulunan ve daha uygun olduğu varsayılan zan gibi olduğunu söylemişlerdir. Örneğin Molla Menârî, sufiyenin ilham ve keşif eseri olduğu düşüncesiyle müridin şeyhinin sözüne hiçbir delil talep etmeden itaat etmesi gerektiğine dair sözlerini, şeyhin sözünün şeriata uygun olması halinde kabul edilebilir olduğunu belirtmektedir. Devamla Hz. Peygamber'in, "Allah'a isyan hususunda mahlûka itaat yoktur" buyruğunun itaati, şer'îlik ile sınırladığını, delilsiz itaatin ise ancak iki caiz şeyden birini tercih etmek türünden bir tercih olabileceğini ilave etmektedir. Bu itaatin de salt iddia ve arzular sebebiyle değil, şeyhin davranışlarının doğruluğunu ve kerametlerini görerek salih olduğunun bilinmesi halinde gerekli olacağını söyleyerek cevaz

¹⁴¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I-II/557.

¹⁴² Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-senâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, VI/ 269.

alanında ilham ile talebe yer açmaktadır.¹⁴³ Bezer bir yaklaşımın Şâtîbî tarafından da ortaya konulduğu görülmektedir.¹⁴⁴

Bu noktada “tanıma ve tecrübe”ye dayanan öngörüğü de içeren “firâset ilhamı” ile söylenen sözlerin şer’î bir hüküm koymak amacı gütmeyip kişiye özel bir tespit niteliğinde olduğunu hatırlamak gerekir. Hz. Peygamber’in Ebu Zer el-Ğifârî’ye “*senin zayıf bir kişi olduğunu görüyorum, kendim için istediğimi senin için de istiyorum, iki kişiye de olsa emirlik yapma ve yetimin malının idaresi (vasiliğini) üstlenme*”¹⁴⁵ şeklindeki tavsiyesi, zengin olmak için dua isteyen Se’labe b. Hâtîb’a onu bu talepten uzaklaştırmak için, “*şükürü eda edilen az mal şükürü eda edilemeyen çok maldan hayırlıdır*”¹⁴⁶ buyurması, Enes b. Malik için “*Allah’ım onun malını ve evladını çoğalt*” diyerek dua etmesi, firâset yoluyla farklı kişilere kendileri hakkında farklı amellerin hayırlı olduğunu söylemesi, “*Yarın sancağı, Allah’ın fethi eliyle nasip edeceği birine vereceğim*” diyerek sancağı Ali’ye vermesi¹⁴⁷ bu türün örnekleridir. Cevaz sahasında bu tür öngörüler ile şer’î bağlayıcılık oluşturmayacak şekilde amel etmek ve talepte bulunmanın caiz olduğu hususunda usulcüler arasında bir tartışma yoktur.

Yahudi bir kadın, Hz. Peygamber ve ashabına etini zehirlediği kızartılmış bir koyun ikram etmiş, arkadaşları yemeye başladığında Hz. Peygamber, “*ellerinizi kaldırın, koyun bana zehirli olduğunu haber verdi*” demiştir.¹⁴⁸ Rivayet edildiğine göre sahabeden Bîşr b. el-Berâ bu yediği koyunun etinden ölmüştür. Bu ilhama dayalı olarak Hz. Peygamber, koyunun etinden kendisi yememiş ve ashabını da yemekten nehyetmiştir. Şâtîbî bu olayı ilham ile emretmenin esas örneği kabul etmektedir.¹⁴⁹ Ancak Hz. Peygamber’e gelen ilhamın vahyin bir türü olarak değerlendirilmesi gerektiği hatırlandığında bu örneğe kıyas yapmak isabetli görünmemektedir.

¹⁴³ Fenârî, Fusûlu’l-Bedâi’, II/446.

¹⁴⁴ “Hz. Peygamber’in sadık firaset, sahih ilham, açık keşif ve salih rüyanın gereğiyle uyardığı, müjdelediği, sakındırdığı, teşvik ettiği ve tasarrufta bulunduğu sabit olduğuna göre, kendisine bu hususlardan bir şey sabit olan kişi de şeriata uygunluk şartına uyması koşuluyla, bunlardan birini yapar ve şeriata dışına çıkmaksızın bunlarla amel ederse doğru bir yol üzere olur.” Şâtîbî, el-Muvâfakât, I-II/553-554.

¹⁴⁵ Müslim, İmâra, 4; Ebu Dâvud, Vasâyâ, 4.

¹⁴⁶ Taberânî, Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, el-Mu’cemu’l-evsat, (tahk.:Târik b. İvâdullah b. Muhammed – Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî), Daru’l-harameyn, Kahire 1416/1995, VIII/260.

¹⁴⁷ Şâtîbî, el-Muvâfakât, I-II/554-555.

¹⁴⁸ Ebu Dâvud, Diyât, 6.

¹⁴⁹ Şâtîbî, el-Muvâfakât, I-II/558.

Sahabenin cevaz sahasında firâset, keşif, ilham ve uykuda bildirmeler (el-vahyu'nevî) ile üçüncü şahıslara talepte bulunduğu dair haberler bulunmaktadır. Örneğin kızı Aişe'ye bir mal hibe eden Hz. Ebu Bekir, ölüm hastalığına yakalandığında henüz hibe Aişe tarafından teslim alınmadığı için (kabz) hibeden vazgeçmiş ve bu esnada hamile olan hanımının kız doğuracağına keşf yolu ile işaret ederek Aişe'ye, "onlar yalnızca iki erkek ile iki de kız kardeşindir" demiştir.¹⁵⁰ Ömer, "Ey Sariye! Dağa, Dağa..." diyerek keşif ile sabit olan nasihat ile amel edilmesini istemiş ve onu insanlara anlatmak isteyen kişiyi "korkarım Süreyya'ya ulaşacak kadar şişersin" diyerek bundan sakındırmıştır.¹⁵¹ Bu haberler, cevaz sahasından ilham yolu ile ortaya konmuş kişisel tutum ve telkinler niteliğindedir. Bu tutumların ortaya çıkmasını engelleyecek teorik bir zemin olmadığı gibi, bunları fiilen engelleme imkânı da yoktur. Buna rağmen başkasının deneyiminin ve kalbi durumunun, cevaz sahasında dahi olsa, üçüncü bir kişinin düşünce ve davranışlarını belirleyen bir ölçüte dönüşmesi, İslam'ın bilgiye dayalı davranışı (ameli) yaygınlaştırma amacıyla bağdaşmadığı tespit edilebilir.

6. Sonuç

Hanefî fıkıh usulcülere, kendisine ilham geldiğini ifade eden şahsın Peygamber olup olmamasını esas alarak ilham iddiasının ilahiliğinin tespit imkânını tartışmışlardır. Bu usulcüler, meleğin söz ve işareti olmaksızın gelen ilhamın ilahiliğinin Hz. Peygamber tarafından "teemmül" veya ona eşlik eden "zaruri bir ilim" ile bilineceğini ortak bir şekilde kabul etmişlerdir. Nübüvveti mucize ile sabit olan Hz. Peygamber'e gelen ilhamın, vahyin üç türünden biri olarak kendisi ve diğer kişiler bakımından bağlayıcı olduğunu kabul etmişlerdir.

Peygamber olmayan kişilerin ilham iddiaları, sübut ve hüccet oluşu bakımından tartışılmış ve üç yaklaşımın bulunduğu tespit edilmiştir. Yapılan incelemede kimi sufi ekollerin, ilhamın, vahiy gibi ilahiliğinin tespit edilebile-

¹⁵⁰ Hz. Ebu Bekir'in, "iki kız kardeşinin" şeklindeki ifadesine karşı Hz. Aişe'nin kız kardeşinin yalnızca Ema olduğunu, diğerinin kim olduğunu sorması üzerine Ebu Bekir, "Harice'nin kızının karnının bir kız çocuğu olduğu görülüyor (أراها جارية)" demiştir. İbn Abdilber, Hz. Ebu Bekir'in sözünü "bu onun zannıdır, bu hususta onu hatalı kılmıyoruz. Çünkü Harice'nin kızı daha sonra bir kız doğurmuş ve ona Ummü Gülsüm adı verilmiştir" demektedir. İbn Abdilber daha sonra Arapların zan hakkındaki atasözlerini vermektedir ki birçok kullanımda zannın "öngörü" anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Dikkat çekici olan ise İbn Abdilber'in, Hz. Ebu Bekir'in sözünü ilham olarak değil, "yakın gibi olan bir zan" (و كان قول أبي بكر ظنا كاليقين) şeklinde açıklamış olmasıdır. İbn Abdilber en-Nemerî, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *el-İstizkâr* (tahk.: Abdülmü'tü Emîn Kal'acı), Dâru'l-Kuteybe – Dâru'l-va'y, Beyrut 1414/1993, XXII/294-299.

¹⁵¹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I-II/555-556.

ceğini kabul ettikleri ve buna bağlı olarak bağlayıcı bir hüccet olduğunu savundukları görülmüştür. Bu görüş sahipleri, teorik açıdan tezlerinin ulaşabileceği bir sonuç olmakla birlikte, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilham ile son vahyin ilga ve tağyir edilebileceğini iddia etmemişlerdir. Ancak bu yaklaşımın vahyin yorumunda önemli ölçüde zahirden uzaklaşmaya yol açabilecek teorik zemine sahip olduğu açıktır. Bu sebeple fıkıh usulcülerini ilhamı, “üzerinde ittifak edilen dört delil haricindeki güvenilir kabul edilmeyen deliller” veya “saptırıcı deliller” başlığı altında incelemişlerdir.

Bu ortak kabulden sonra usulcüler, ilhamın mahiyeti ve bilgi değeri hususunda iki temel yaklaşım ortaya koymuşlardır. Bir grup usulcü ilhamın ilahiliğinin alan bakımından sabit olabileceğini ve buna bağlı olarak hüccet olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak bunu savunanlar şer’î bir hüküm ile çatışan kalbi eğilimin ilham olmayacağını söylemişlerdir. Diğer usulcüler ise ilhamın alan bakımından ilahiliğinin sabit olmayacağını ve buna bağlı olarak ne kendisi ne de başkası için hüccet olduğunu kabul etmişlerdir. İlhamın ilahiliğinin alan açısından tespitinin mümkün olduğunu kabul etmek onun hüccet oluşunu zorunlu olarak gerektirir. Ancak bu yaklaşıma sahip usulcülerin örneğin keşif ile necis olan suyu bırakıp teyemmüm etmeye cevaz vermedikleri görülmektedir. Bu durum, hakkında şer’î hüküm bulunan –örneğimiz bakımından suyun temiz oluşunun şer’î ölçütleri bellidir- bir hususta ilhamın hüccet olmadığı sonucunu doğurmaktadır. İlhamın alan açısından hüccet oluşunu kabul eden usulcülerin birden fazla su kaynağının olduğu bir yerde keşif ile birinin necis olduğuna vakıf olanın diğerine yönelmesini caiz görmelerine rağmen buna aykırı davranan kişiyi hüccete aykırı amelde bulunmakla suçlamamışlardır. Ancak kanaatimizce burada bir çelişki doğmaktadır. Eğer ilham ile sabit olan bilgi hüccet olsaydı buna aykırı davrananın sorumlu olması gerekirdi. Böyle bir görüş ifade edilmediğine göre, ilhamın alan bakımından ilahiliğinin kat’î olarak tespitinin mümkün olmadığını savunan usulcülerin görüşü daha tutarlı hale gelmektedir. Kalpte hâsıl olan bu ilham eğiliminin Allah’tan olduğu sabit olmadığına göre oluşan bu kanaat zan konumundadır. Zan ile amelin caiz olduğu “cevaz” alanında şer’î bir delil hüviyetine sahip olmaksızın kendisiyle amel etmek caizdir. Zaten bu alanda kalbin meylettığı ile amel etmek ilham ile bazı farklılıklar taşısa da “teharri” kavramı çerçevesinde usul ve füruda tatbik edilmiştir. Cevaz alanında dahi olsa ilhamın, üçüncü bir kişinin düşünce ve davranışlarını belirleyici bir araca dönüşmesi, bilgiye dayalı davranışı (ameli) yaygınlaştırmaya çalışan İslam’ın amaçları ile telifinde güçlük bulunmaktadır.

Kaynakça

- Abdulazîz el-Buhârî**, Ahmed b. Muhammed Alâuddin, Keşfu'l-esrâr an usûli Fahu'l-İslam el-Bezdevi, (tahk.: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, et-Tab'atu'l-ûlâ Beyrût 1418/1997.
- Ak**, Ahmet, "Mâturidî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu", İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 5, sayı: 2, Güz 2014, s. 131
- Arûsî**, Halid b. Muhammed, "Delâletu'l-ilhâm" Mecelletu külliyyeti'l-ulum, Kahire, 2008.
- Aslan**, Abdulgaffar, "Kelâm'da İlham'ın Bilgi Değeri", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2008/1 Sayı: 20, ss. 25-45.
- Beşer**, Faruk, "Vahiy, Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi", Usûl: İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı: 3, Ocak-Haziran 2005, ss. 43-66.
- Beğavî**, Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd (516/1122), *Meâlimu't-Tenzîl*, (tahk.: Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Damiriyye, Süleyman Müslim el-Harş), Daru't-taybe, Riyad 1411.
- Beyhakî**, Ahmed b. Hüseyin (458/1066), *Şiabu'l-îmân*, Tahk: Abdulalî Abudulhamid, Mektebetu'r-rüşd li'n-neşri ve't-tevzî, Riyad 1423/2003, II/460 (Hno: 1141)
- Birsîn**, Mehmet, *İslam Hukukunda İnsan Hakları Kuramı*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Celeleddin el-Mahallî**, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, Şerhu cem'i'l-cevâmi' li's-Sübkî, -Hâşiyetu'l-allâme el-Bennânî ile birlikte-, Dâru'l-fikr, Beyrut 1402/1982.
- Cessâs**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370/980), *el-Fusûl fi'l-usûl*, (tahk.: Uceyl Câsim en-Neşemî), Vizâratu'l-evkâf el-Kuveytiyye, 2. bs., Kuveyt 1414/1994.
- Dârimî**, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (255/868), *Sünen*, (tahk.: Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî), Dâru'l-muğnî li'n-neşri ve't-tevzî', Riyad 1421/2000, Buyû', 2, (h.no:2575).
- Debûsî**, Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ (430/1039), *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkıh*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrût 1421/2001.
- Demir**, Ahmet İshak, "Mütekaddimîn Devri Kelâmcılarına göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993.
- Ebu Ya'lâ**, Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ (458/1065), *el-Udde fi usûli'l-fıkıh*, (Tahk.: Ahmed b. Ali b. Ahmed Sîr el-Mubârekî), by, Riyad 1400/1980.

- Emîr Pâdişâh**, Muhamed Emin (987/1579), *Teyşîru't-tahrîr*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihi, Mısır 1350.
- Fenârî**, Muhammed b. Hamze b. Muhammed (834/1431), *Fusûlu'l-Bedâi' fi usûli's-şerâi'*, (tahk.: Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail), Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, Beyrût 1427/2006.
- Ferrâ**, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyâd (207/822), *Meâni'l-Kur'ân*, et-Tab'atu's-sâlise, Âle-mu'l-Kutub, Beyrut 1403/1983.
- Gazâlî**, Ebu Hamid (505/1111), *el-Menhûl fi usûli'l-fikh*, (tahk: Muhammed Hasen Heytu), Dâru'l-fikr, Dımeşk 1400/1980.
- Gölcük**, Şerafettin, "Cehmiyye", DİA, yıl: 1993, cilt: 7, ss.: 234-236.
- el-Hâfî**, Bâsil Mahmud, Delâletu'l-ilhâm fi usûli'l-fikh beyne'l-hukmî's-şer'iyyi ve'l-vâkî', University of Sharjah Journal of Shari'a and Law Sciences 2012 Vol.9 Issue 2, ss. 59-101.
- İbn Abdilber en-Nemerî**, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed (463/1071), *el-İstizkâr* (tahk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Dâru'l-Kuteybe – Dâru'l-va'y, Beyrut 1414/1993.
- İbn Âbidin**, Muhammed Emin b. Ömer (1252/1836), *Haşiyetu Reddi'l-Muhtar alâ Dürri'l-muhtar*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1992.
- İbnu'l-Arabî**, Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah (543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Tahk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ), Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1324/2003,.
- İbn Emîr Hâc**, Ebu Abdullah Şemsuddin Muhammed b. Muhammed (879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr*, (tahk: Abdullah Mahmud Ömer, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye), Beyrut 1419/1999.
- İbn Hanbel**, Ahmed b. Muhammed (241/855), *el-Müsned*, (Tahk.: Şuayb el-Arneût vd.), Müessesetu'r-risâle, et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrut 1420/1999.
- İbn Hazm**, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd (456/1063), *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut ty.
- İbn Kayyim el-Cevziyye**, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr (751/1350), *Medâricu's-sâlikîn*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabi & Muessesetu'târîhi'l-arabî, Beyrut 1419/1999.
- İbn Kuteybe**, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889), *Tefsîru şarîbi'l-Kur'ân*, (tahk.: es-Seyyid Ahmed Sakr), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1398/1978.
- İbn Manzûr**, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî el-Mısırî, (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru sâdır & Dâru Beyrût 1375/1956.
- İbn Müflih**, Şemsuddin Muhammed el-Makdisî (763/1362), *Usûlu'l-fikh*, (Tahk.: Fehd b. Muhammed es-Sedhân), Mektebetu'l-abîkân, by. ty., I/172 vd.
- İbnü'n-Neccar el-Fütuhi**, Ebû Bekr (Ebü'l-Bekâ) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz (972/1564), *Şerhu'l-Keveki'l-münîr* (nşr. Muhammed ez-Zühayli-Nezih Hammad), Riyad 1413/1993.
- İbn Subkî**, Tâcuddin Abdulvahhâb b. Ali (771/1369), *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 2011.

- İbn Teymiye**, Takıyyüddin (728/1327), *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh*, (Tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Dâru'l-kutubi'l-arabî, Beyrut, ts.
- _____ *Mecmû'l-fetâva*, (Tahk.:Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz), Dâru'l-vefâ li't-taba ve'n-neşr, by 2005.
- İsfehânî**, er-Râğib (425/1034), *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, ed-Dâru's-Şâmiyye & Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1412/1992.
- Humeydî**, Ebû Bekr Abdullâh b. ez-Zübeyr b. Îsâ el-Kureşî (219/834), *Müsned*, (Tahk.: Hasen Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru's-sekâ, Dimeşk 1996.
- Kardavî**, Yusuf, "*el-İlham ve'l-keşf ve'r-ru'ya hel tuaddu mesâdirun lil'ahkâmi's-şer'iyye*", Havliyyetu kulliyeti's-şer'iyye ve'd-dirâsâtu'l-islâmiyye, sayı: 6, 1408/1988, ss. 13-73.
- Kâsânî**, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ûd (587/1191), *Bedâiu's-senâi' fî tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1406/1986.
- Leknevî**, Bahru'l-ulûm Abdulâlî Muhammed b. Nizamuddin (1225/1810) *Fevâtihu'r-rahamût fî şerhi Müsellemi's-sübût*, (tahk: Abdullah Mahmûd Muhammed Umer), Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1423/2002.
- Mahbûbî**, Ubeydullah b. Mes'ûd (747/1346), *et-Tavdîh şerhu't-tenkîh -et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-telvîh* ile birlikte-, (tahk: Muhammed Adnan Derviş), Şeriketu dâri'l-erkâm b. ebi'l-erkâm, Beyrût ty.
- Merdâvî**, Alâuddin Ebî'l-Hasen Ali b. Süleyman (885/1480), *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fıkh*, Tahk.: Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn, Mektebetu'r-rüşd, Riyad 1421/2000.
- Mâverdî**, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb (450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr*, (tahk.: Ali Muhammed Muavved ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût1414/1994.
- Necmuddin**, Abdullah Muhmmmed, "*Delâletu'l-ilham*", Mecelletu kulliyeti'l-ulûmi'l-islâmiyye, Cilt: 7, Sayı: 14/2, 2013, ss. 607- 640.
- Nesefî**, Ebu'l-berekât Abdullah b. Ahmed. Mahmûd (710/1310), *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, (tahk.:Yusuf Ali Bedîvî), Dâru'l-kelimi't-tayyib, Beyrut 1419/1998.
- Öğüt**, Salim, "*Firâset*", DİA, yıl: 1996, cilt: 13, sayfa: 117-118.
- Pezdevî**, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Hüseyin (482/1089), *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl -Keşfu'l-esrâr* ile birlikte-, (tahk.: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, et-Tab'atu'l-ûlâ Beyrût 1418/1997.
- Râzî**, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn (606/1209), *et-Tefsîru'l-kebîr-Mefâtihu'l-ğayb-*, Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sem'ânî**, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed (489/1096), *Kavâtiu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, (Tah.: Muhammed Hasen Muhamme Hasen İsmail), Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, et-tab'atu'l-ûlâ, Beyrut 1418/1997.

- Semerkândî**, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (539/1144), *Mizânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, (tahk.: Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Basılmamış doktora tezi.
- Serahsî**, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl (483/1090), *Temhîdu'l-ukûl fi'l-usûl -Usûlu's-Serahsî-*, (tahk.: Ebu'l-Vefâ el-Afğânî), Lecnetu'l-meârifî'n-Nu'maniyye, Haydarabâd, ts.
- Şâtubî**, Ebu İshak İbrahim b. Mûsâ (790/1388), el-Lahmî el-Ğirnâtî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîa*, (tahk.: İbrahim Ramadân), Dâru'l-Ma'fire, Beyrut 1471/1997.
- Taberânî**, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (360/970), *el-Mu'cemu'l-evsat*, (Tahk.:Tânk b. İvâdullah b. Muhammed – Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî), Daru'l-harameyn, Kahire 1416/1995.
- Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (360/971), *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân – Tefsîru't-Taberî-*, (Tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Dâru hicr, Kahire 1422/3001.
- Tahâvî**, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed Selâme (321/933), *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, (tahk.: Şuayb el-Arneût), Müessesetü'r-risâle, Beyrut1415/1994.
- Tehânevî**, Muhammed Ali (1158/1745), *Keşşâfu İstilahâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, Mektebetu-Lübân Nâşirûn, et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrut 1996.
- Türker**, Ömer, “*Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi*”, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 20, 2008, 39-58.
- Uludağ**, Süleyman, “*Firâset*”, DİA, yıl: 1996, cilt: 13, sayfa: 116-117.
- Yavuz**, Yusuf Şevki, “*İlham*”, DİA, cilt: 22; s. 98-100.
- Yazır**, Elmalılı Hamdi, *Hak Dili Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul ty.
- Yılgin**, Adem, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, (Basılmamış Doktora Tezi).
- Zemaşerî**, Cârullah Ebî'l-Kâsım Muhammed b. Ömer (583/1143), *el-Keşşâf an hakâiki Ğavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, (tahk.: Âdil Ahmed Abdü'l-mecûd – Ali Muhammed Muavved), Mektebetu'l-Abikân, Riyad h.1418/1988,
- Zerkeşî**, Bedruddin M. b. Bahadır b. Abdullah (794/1392), *el-Bahru'l-muhit fi usûli'l-fikh*, (tahk.: Abdussettar Ebu Ğudde & Abdulkadir Abdullah el-'Ânî), et-tab'atu's-sâniye, Vizaretu'l-Evkaf ve'ş-Şuunu'l-İslamiyye, Kuveyt 1992/1413.
- Zekeriyyâ el-Ensâri**, Zekeriyya b. Muhammed (926/1520), *Esnâ'l-metâlib fi şerhi Ravedî't-tâlib*, Dâru'l-kutubî'l-islâmî, by., ty.