

hadise göre, bir kimse ibadet eder ve sevap kazanırsa, diğer taraftan da haksızlık ederek günaha girerse sevapları kıyamet günün, haksızlık ettiği kimsele- re verilir. Sevabı günahını karşılamazsa haksızlık ettiği kimselerin günahlarını da kendisi yüklenir. Bu hale iflâs, bu duruma düşen kimseye de müflis denir (bk. Buhârî, "Edeb", 102; Müslim, "Birr", 59); bu da habtin bir çeşididir (daha ge- niş bilgi için bk. İHBÂT).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "amel", "fi'l" md.leri; *Lisânü'l-‘Arab*, "amel" md.; *Müsned*, IV, 199, 204-205; Dârimî, "Rikâk", 28, "İmân", 39; Buhârî, "Teheccüd", 6, "Edeb", 102, "Tev- hîd", 25, 47, "İmân" 39, "Bed'ü'l-vaḥy", 1, "Rikâk", 18, 31; Müslim, "Müsâkât", 107, 108, "İmân", 203-207, "Birr", 59, "Şifâtü'l-münâfi- kîn", 71-79; İbn Mâce "Fiten", 12; Tirmizî, "Zühd", 11; Eş'arî, *Maḳâlât* (Abdülhamîd), I, 329-337; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 43; *Kütü'l-ḳulûb*, I, 54-66; II, 303-338; Muhammed b. Ahmed el- Hârizmî, *Mefâtihü'l-‘ulûm*, Kahire 1336, s. 79-80; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerḥü'l-Uṣûl-i-ḥamse*, s. 624; İbn Hazm, *el-Faṣl*, IV, 49, 58; Hücvîrî, *Keṣfü'l-maḥcûb*, Tahran 1979, s. 11-24; Cü- veynî, *el-İrşâd* (Temim), s. 324-328; Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 398-415; Gazzâlî, *İḥyâ'*, II, 279-301; III, 47; a.mlf., *er-Risâletü'l-ledünniyye*, Beyrut 1986, s. 99; a.mlf., *Mizânü'l-‘amel*, Ka- hire 1964, s. 227-232; Zemahşerî, *el-Keṣṣâf*, I, 503; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 473-477; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*, II, 323; a.mlf., *el-Mu- ḥaṣṣal*, Kahire 1323; İbn Teymiyye, *Fi'l-‘İlmî'l- bâṭın ve'z-zâhir* (Mecmû'atü'r-resâ'il-i'l-Mün- riyye içinde), Beyrut 1343, I, 229; Ali b. Ebû'l- İzz, *Şerḥü'l-‘Aḳidetü'l-Taḥâviyye*, Beyrut 1987, II, 444-488; Teftâzânî, *Şerḥü'l-Maḳâsîd*, II, 225, 231; Cürcânî, *Şerḥü'l-Mevâḳif*, III, 251; Şeyhzâde, *Naẓmü'l-ferâ'id*, İstanbul 1288, s. 60; Taşköprizâde, *Mevzââtü'l-ülûm*, I, 432-439; *Keṣfü'z-zunûn*, I, 626; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 248; Aclûnî, *Keṣfü'l-ḥafâ'*, I, 192; Şah Veliyy- ullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliḡa*, Kahi- re, ts. (Dârü'l-Kütübü'l-hadise), I, 54-66; R. A. Kern, "Amel", *IA*, I, 397-398; L. Gardet — J. Berque, "Amal", *Et*² (İng.), I, 427-428.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

□ FIKIH. Amel Kavramının Kapsamı.

Amel genel olarak ele alındığında, ki- şinin iç dünyası ile ilgili iman, düşünce ve niyet gibi hususları da (el-a'mâlü'l-bâtine) kapsamakla beraber fıkıh terimi olarak amel, kişinin dış dünyaya aktardığı söz ve davranışları (el-a'mâlü'l-zâhire) ifade eder. Nitekim fıkıhın henüz müstakil ilim dalı haline gelmesinden önceki anlayışı yansıtan ve İmam Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen tarifinde, "Fıkıh, kişinin hak ve vecibelerini bilmesidir" denerek iman, amel ve ahlâk sahaları fıkıh kapsamına alınmış iken sonraları bu tarife "min ci- hetü'l-amel" veya "amelen" (amel yönün-

den) kaydı ilâve edilmiştir. Zira Ebû Ha- nîfe fıkıh çatısı altında üç sahayı birlik- te tasavvur ediyordu: İtikadî fıkıh, ame- lî fıkıh, vicdanî fıkıh (ahlâk ve tasavvuf). Fıkıhın müstakil ilim dalı haline gelme- siyle bu tarif sadece ikinci saha ile sı- nırlandırılmış oluyordu. Nitekim Şâfiî çevrelerde ortaya çıkan ve daha yaygın bulunan fıkıh tarifinin bazı unsurlarında farklı nakillere rastlanmakla beraber bunlarda "amelî hükümler" kaydı ortak noktayı teşkil etmektedir (meselâ bk. Ab- dülâzîz el-Buhârî, I, 5; Râzî, I, 92). Hane- fî fıkıhının esas alındığı *Mecelle* de 1. maddesinde ilm-i fıkıh, "mesâil-i şer'iyye-i amelîyeyi bilmektir" şeklinde tarif etmiştir.

Bununla beraber İslâm hukukunda dış dünyaya aktarılan söz ve davranış- ların iç dünyadaki durumdan tamamen bağımsız olarak ele alındığı sanılmama- lıdır. Aksine Hz. Peygamber'in özellikle, "Ameller ancak niyetlere göredir" (Bu- hârî, "Bed'ü'l-vaḥy", I; Ebû Dâvûd, "Ṭa- lâḳ", 11) hadisi ve benzeri mânalar taşı- yan diğer nasların ışığında, *Mecelle*'de "Bir işten maksat ne ise hüküm ona gö- redir" (md. 2) şeklinde ifade edilen "el- umûr bi-maḳâsidiḥâ" kaidesi ortaya kon- muştur (Süyûtî, s. 76). Bu, bazı bilginle- rin İslâm hukukunun özünü tanıtmaya yeter buldukları ve kavâid kitaplarının müelliflerince genellikle kabul gören beş küllî kaideden biridir. Hanefî müellifler bu kaideye "lâ sevâbe illâ bi'n-niyye" (niyet olmadan sevap kazanılmaz) şeklinde bir altıncı kaide eklemişlerdir. Hanefi- ler'in bu kaideyi ilâve etmelerindeki gaye, bir taraftan, uhrevî mükâfatın elde edilmesi için amelin niyetle birlikte bu- lunması gereğine işaret olmakla bera- ber diğer taraftan da fıkıh nazarında bazı amellerin niyet bulunmasa bile ge- çerli kabul edildiğini, fakat bunlardan mânevî mükâfat beklenemeyeceğini vur- gulamaktır.

Burada bir de amel ile aynı kökten türetilmiş olan muâmelât terimi arasın- daki muhteva ilişkisine işaret etmek uy- gun olur. Amel, fıkıhın çerçevesine giren bütün söz ve davranışları ifade ettiği halde muâmelât, ibadetler dışında ka- lan ameller ve bunların hükümleri de- mektir. Bir başka deyişle amel fıkıhın bütününü, muâmelât ise bu bütünün en geniş parçasını teşkil eder. Sosyal davranış kurallarını düzenleyen saha- larla ilgili olarak günümüzde yaygın bu- lunan ayırım açısından bakılırsa, İslâm fıkıhındaki muâmelâtın, sözü edilen tak-

sim içindeki hukuk alanına tekabül et- tiği söylenebilir. Diğer taraftan dar ve- ya geniş anlamda kullanılmış olmasına göre muâmelât teriminin kapsamında farklılıklar bulunduğuna dikkat edilme- lidir (bk. MUÂMELÂT).

Amel-Niyet Münasebeti. Sözlük anlamı esas alınarak yapılan genel tarife göre niyet, "kalbin hemen veya sonucu itiba- riyle maksada uygun bulunduğu, yani bir faydayı sağlayacağına veya bir zararı savacağına hükmettiği fiile doğru yö- nelmesidir". Dinî bir terim olarak ise, "Allah'ın rızasını kazanma arzusuyla ve O'nun hükmüne tâbi olmak üzere fiile yönelen iradedir" (Beyzâvî'den naklen Süyûtî, s. 76; İbn Nüceym, s. 24; diğer ta- rifler ve "kasd", "irade" gibi kavramlarla mukayese için bk. Eşkar, s. 20-37) diye tarif edilen niyet ile amel arasındaki ilişki bakımından ameller ve hükümleri, Hanefî fıkıhı esas alınarak şöyle bir tak- sime tâbi tutulmuştur:

1. İbadet nevinden olan dinî ameller.

a) Sıhhatinde niyet şart olan ameller. Namaz, oruç ve zekât gibi ameller bu cümledendir. Buna göre, meselâ zekât niyetiyle olmaksızın fakirlere yapılan yar- dım zekâta mahsup edilemez. b) Sıhha- tinde niyet şart olmayan ameller. Ezan, abdest ve gusûl gibi ameller bu gruba girer. Meselâ usulüne uygun fakat ni- yet edilmeksizin alınmış bir abdest ile namaz kılınabilir. 2. Muâmelâta ait amel- ler. a) Hüküm doğurması niyetin bulun- masına bağlı ameller. Meselâ ihrâz* yo- luyla mülkiyetin kazanılmasında temel- lük kastının bulunması şart olduğu gi- bi, *lukata**'yı (bulunmuş mal) alanın gâ- sıp sayılabilmesi için de temellük kasti- nin bulunması gerekir. Yine ava atılan kurşunla bir insanın öldürülmesi halin- de, öldürme kastı olmadığı için kurşunu atana kısas cezası verilemez. "Satarım, alırım" gibi muzâri (geniş zaman) siga- sıyla yapılan irade beyanları da bu gru- ba dahil edilmiştir. Şayet bunlarla beya- nın yapıldığı an (hal) kastedilmiş ise hü- küm ifade eder; eğer gelecek zaman niyetiyle söylenmiş ise hüküm doğur- maz. b) Hüküm doğurması niyetin bu- lunmasına bağlı olmayan ameller. Me- selâ mâzi (geçmiş zaman) sigası gibi ke- sin irade beyanı sayılan yollarla meyda- na getirilmiş hukukî işlemler, niyet bu- lunmasa da hüküm doğurur. Aynı şekil- de sahibinin rızası olmadan bir malı alan kimse bunu şaka yollu yapmış bile olsa gâsıp kabul edileceğinden, malın kendi elinde zayi olması halinde onu tazmin

etmesi gerekir. c) Fiil haline dönüşme- miş, sırf niyet safhasında kalmış amel- ler. Fesih hakkının bulunduğu bir du- rumda kalben bir sözleşmenin feshine niyet etmek, kalben talâk, vakıf vb. hu- kukî işlemlere niyet etmek böyledir. Zâ- hirde bir amel ortaya konmadıkça bu bâtınî amele hüküm bağlanamaz. Me- selâ bir kimse vakfetmek niyetiyle bir mal satın alsa, bunu vakfettiğine dair bir irade beyanında bulunmadıkça vakıf hükmü doğmaz (İTA, I, 363-364). Esa- sen bu son maddede belirtilen amelle- rin fıkıh çerçevesinde mütalaa edilmesi yerinde olmaz. Çünkü fıkıh hükümleri dış dünyaya aktarılmış olan (zâhir) amel- lere bağlanabilir. Şu kadar var ki sırf ni- yet safhasında kalmış amellere hüküm bağlanmaması prensibinin, İslâm huku- kunda bazı zâhir amellerin değerlendirilmesinde dolaylı bir etkiye sahip bu- lunduğu söylenebilir. Meselâ Batı hu- kukunda da prensip itibariyle söz veya davranıştan bağımsız olarak niyete ce- za tertip edilmemekle beraber, Batı'da- ki ve Batı kaynaklı birçok ceza kanunun- da kasıt ve taammüd durumları birbi- rinden ayırt edilmiş, adam öldürme ve yaralama gibi suçlarda suçun önceden planlanmış olması haline daha ağır ce- za verilmesi öngörülmüştür. İslâm hu- kukunda ise Hz. Peygamber'in, "Allah, söz veya davranış haline gelmedikçe iç- lerinden geçenlerden ötürü ümmetimi sorumlu tutmamıştır" (Buhârî, "İtk", 6) hadisine dayanarak kastın suçun işlen- mesinden çok önceye ait olması ile su- çun hemen öncesinde teşekkül etmesi arasında ayırım yapılmamış, dolayısıyla, uygulanacak ceza bakımından kasıt ve taammüd durumları arasında fark gö- zetilmemiştir (Üdeh, I, 410-411).

Diğer taraftan, bu taksimi yapan ya- zarlar, "el-umûr bi-makâsidihâ" kaide- sinin hüküm doğurması niyetin bulun- masına bağlı ameller hakkında olduğu- nu kaydederlerse de İslâm hukukunun yukarıda öne sürülen işaret edilen bu küllî kaidesinin, sırf belirli bir grup amelle sınırlı olarak ele alınıp değerlendirilmesi isabetli görülmemektedir. Gerçi bu sınır- landırmanın büyük ölçüde haklı bir ge- rekçeye dayandığı kabul edilebilir. Zira bu sınırlandırma ihtiyacı esasen, hüküm doğurması niyetin bulunmasına bağlı ol- mayan amellerde niyet aramanın ve ni- yete göre hüküm vermenin uygulama- da ortaya çıkaracağı sakıncaların göz önüne alınmasından kaynaklanmakta- dır. Nitekim bu konunun tahliline, mu-

âmelâta dahil amellere bağlanacak dün- yevî hükümlerle ilgili başlık altında (aş. bk.) yer verilecektir.

Bu taksimde dikkati çeken diğer bir nokta, Hanefî muhitinde niyet hadisinin sırf uhrevî hükümler hakkında olduğu şeklinde yorumlanması sonucu, niyet kavramı dinî terim anlamında ele alın- dığı halde, burada muâmelât kısmında niyet-amel ilişkisi incelenirken ister is- temez niyetin sözlük anlamına kayılmış olmasıdır.

Ömer Nasuhi Bilmen, İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* adlı eserine da- yanarak niyet hadisinin umumiyeti iti- bariyle amellerin uhrevî hükümleriyle il- gili olduğu konusunda fukahânın icmâ- ından söz etmekte ise de (İTA, I, 363) İbn Nüceym'in bu düşüncenin müdafaası yö- nündeki ifadelerinden, bunun bütün fa- kihlerin fikir birliğini değil daha çok Ha- nefî mezhebi ile sınırlı bir ittifakı yan- sıttığı gözlenmektedir (bk. *el-Eşbâh ve'n- nezâ'ir*, s. 16). Nitekim Süyûtî de "el- umûr bi-makâsidihâ" kaidesini bu ha- diseye dayandırmakta ve bu hadisin -dün- yevî sonuçlar da ihtiva eden- çok sayıda fıkıh bahsini kapsadığını savunmakta- dır. Hatta yetmiş kadar fıkıh bahsini özellikle zikrettikten sonra, İmam Şâ- fiî'nin "bu hadisin yetmiş bab ile ilgisi vardır" anlamındaki sözünü mübalağa kabilinden sayanlara reddiyede bulun- maktadır (*el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, s. 38-46). *Cevâmiu'l-kelim*"den sayılan Hz. Pey- gamber'in bu özlü ifadesindeki "niyet" kavramının sırf dinî terim anlamı ile sı- nırlı olarak ele alınmasına karşı çıkan pek çok âlimin bulunması da (bk. Eşkar, s. 32-37) yukarıda işaret edilen icmâin fıkıh usulündeki tarifine uygun bir fikir birliği olmadığını açıkça ortaya koymak- tadır.

Esasen Hanefî müelliflerin "niyetsiz sevap kazanılmaz" şeklinde ifade edilen icmâ için bu hadisi mesnet göstermele- ri, onları hadisin kapsamını sırf uhrevî sonuçlarla sınırlandırmaya zorlamış gö- rünmektedir. Oysa zikredilen kaide- nin bu hadise dayandırılması, mânevî mü- tevâtir seviyesinde kabul edilen ve fa- kihlerin büyük önem atfettikleri bu ha- disin, İslâm hukukunun muâmelât kıs- mında da kapsamlı bir hukuk prensi- bi olarak işletilmesini engellemelidir (hadise yer veren kaynaklar, hadisin sıh- hat durumu ile ilgili tenkit ve değerlendirmeler için bk. Eşkar, s. 515-529). Niyet kavramının uhrevî hükümler bakımın- dan dinî tarifine göre, dünyevî hüküm-

ler bakımından ise sözlük anlamına gö- re ele alınması halinde hadisin kapsa- mında, İbn Nüceym'in savunduğu şekil- de bir sınırlandırma ihtiyacı kalmamış olur.

Amellere Bağlanacak Sonuçlara Gerçek İradenin Etkisi. Fıkıhın genel bir tarzda ele alınması halinde, gerçek irade ile amel arasındaki ilişki ve bu iradenin amele bağlanacak sonuca etkisi açısından bazı prensipler şöyle belirlenebilir: Amellere bağlanacak başlıca sonuçlar (hükümler) iki nevidir. 1. Uhrevî hüküm. Âhiretteki mükâfat veya ceza. 2. Dünyevî hüküm. a) İbadetler hakkında sıhhat ve fesat (= butlan). b) Muâmelât hakkında hu- kuka uygun fiiller için sıhhat, fesat ve butlan, hukuka aykırı fiiller için ceza ve tazminat.

1. Uhrevî Hüküm. Yapılan amel ister ibadet ister muâmelât kısmına girsin, uhrevî sonuç hususunda temel kriter dinî anlamında "niyet"tir. Buna göre, bir farz veya nafil ibadetin yerine geti- rilmesinden haram bir fiilin yapılması veya terkedilmesine ve yeme, uyuma, para kazanma gibi mubah fiillere kadar bütün söz ve davranışlara bağlanacak sevap veya günah, dinî anlamda niyetin bulunup bulunmamasına bağlıdır. Hat- ta bu anlamda niyetin bulunması halin- de müslümanın yapmak isteyip de ya- pamadığı ameller için dahi sevap verile- ceği Hz. Peygamber tarafından müjde- lenmiştir (bk. Süyûtî, s. 39-40; Eşkar, s. 89-90, 101, vd.).

Bu değerlendirmenin ışığında, amel- lerin ibadetler ve muâmelât şeklinde iki ana bölüme ayrılmasının sebebi ve ga- yesi daha çok aydınlığa kavuşmuş ol- maktadır. Gerçekten İslâmiyet'te, dün- yadaki ihtiyaçların karşılanması için ya- pılan ameller de esasen geniş mânada "ibadet" kavramının dışında olmayıp mâ- nevî unsur, yani Allah'ın iradesine uy- gun olarak yapma niyeti ile bütünleştiri- lildiğinde bunlar da birer ibadet olarak telakki edilmiştir. İlâhî isteğe boyun eğ- me azim ve kararının (niyetin), imkânsız- lık yüzünden maddî unsurla bütünleştiri- lememesi halinde de müslümana ecir ve mükâfat verileceği bildirilmiştir. Bu- na karşılık, daha önce zikredilen hadis- ten anlaşıldığı üzere, mânevî unsorda ilâhî isteğe aykırılık bulunsu bile bu ni- yet zâhir amel haline getirilmedikçe ki- şî günahkâr sayılmamaktadır. Amelle- rin hem maddî hem mânevî unsurunda ilâhî isteğe aykırılığın bulunması halin- de ise bu bir isyan sayılmıştır. Şu halde

uhrevî değerlendirme açısından amel-ler, ibadetler ve muâmelât ayırımına prensip olarak tâbi değildir. Fıkıhtaki ibâdât ve muâmelât ayırımı ise bu iki grup amelin taşıdığı farklı özellikler göz önüne alınarak, bunlara bağlanacak dünyevî hükümlerin belirlenmesi ve inceleme kolaylığının sağlanması için yapılmıştır (bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 162-163; Eşkar, s. 44-56).

2. Dünyevî Hüküm. a) İbadetler. Dünyevî sonuç hususunda ibadetlerde niyetin şart koşulmasının esas gayesi, bir taraftan ibadetleri ibadet olmayan davranışlardan (âdât), diğer taraftan da ibadetlerin ayrı mertebede olanlarını birbirinden ayırt etmektir. Meselâ gün boyunca orucu bozan davranışlardan kaçınma ibadet maksadıyla olabileceği gibi rejim ve tedavi maksadıyla veya ihtiyaç hissedilmemesinden ötürü de olabilir. Bu amelin bir ibadet olarak oruç niteliğini belirleyen kriter niyettir. Gusûl de ibadet niyetiyle olabileceği gibi sırf serinleme veya temizlenme maksadıyla da yapılabilir. Diğer taraftan kılınan bir namazın farz mı nafil mi olduğunu yine niyet tayin eder. Bu ve benzeri durumlarda uygulanacak kuralı kavâid yazarları şu şekilde belirlemişlerdir: Sırf ibadet niteliği taşıyan ameller ile başka ibadetlerle karışma ihtimali bulunmayan ibadetlerde niyet şarttır, aksi takdirde şart değildir (Süyûtî, s. 46 vd.; İbn Nüceym, s. 24-25; farz olarak ifa edilen ibadetlerde niyetin şart olup olmaması açısından bu nevi ibadetlerin Şâfiî fıkıhı esas alınarak yapılan bir taksimi için bk. Süyûtî, a.y.).

Amellerin uhrevî sonucunun ve ibadetlere ait dünyevî sonucun tayininde önem taşıyan dinî anlamda niyetin varlığını takdir hususu kişinin kendisine bırakılmıştır. Kalpteki bu yönelişin dil ile teyidi teşvik edilmekle beraber asıl olan kalptir. Nitekim gerek Hanefî gerekse Şâfiî müellifler "niyetin mahalli" başlığı altında şu iki kurala işaret ederler: 1. Kalple olmaksızın sırf dil ile söylemek yeterli değildir. 2. Kalp ile birlikte dil ile ifade etmek şart değildir (örnekleriyle birlikte bk. Süyûtî, s. 76 vd.; İbn Nüceym, s. 46 vd., 50 vd.). Öte yandan niyetteki karışma ve hata hallerinde amele bağlanacak hüküm meselesi de fıkıh kitaplarının geniş bir şekilde ele aldığı konular arasındadır. Müelliflerin amellerde niyet konusunu incelerken ele aldıkları diğer bir konu da niyet ve ihlâs kavramlarının karşılaştırılmasıdır (bk.

NİYET, İHLÂS). b) Muâmelât. Bu kısma dahil amellere bağlanacak dünyevî hükümlere gelince, naslar ve İslâm hukukunun özünü yansıtan küllî kaideler, bunlarda da olabildiğince kişilerin gerçek iradelerinin esas alınması gerektiğini göstermektedir. Fakat hukukî ihtilâfa konu olan bir olayda sırf iç iradeye göre hüküm verilmesinin düşünülmesiyeceği açıktır. İşte bu noktada iç iradeye mi (el-irâdetü'l-bâtine) yoksa dıştan gözlenen iradeye mi (el-irâdetü'z-zâhire) ağırlık verileceği meselesi ile karşılaşmaktadır ki bu mesele hemen bütün hukuk sistemlerinde hukukçuları uzun uzadıya meşgul etmiştir.

İslâm hukukunun oluşum tarzı dikkate alındığında, günümüz hukuk incelemelerinde karşılaşılan gerek ceza hukuku gerekse borçlar hukuku çerçevesindeki teorilerin İslâm hukukunda önemli bir yer tutmayışını yadırgamamak gerektiği anlaşılar. Fakat aynı zamanda İslâm hukukunun bu teoriler çerçevesinde ele alınabilecek çok zengin fıkri malzemeye sahip olduğu da bir gerçektir. İşte buradan hareketle İslâm hukukunda gerçek iradenin hukukî muamelelerin sonucuna etkisi konusunu inceleyen çağdaş yazarlardan bazıları (meselâ Senhûrî, *Meşâdirü'l-hağ fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, VI, 29-35; a.mlf., *el-Vasî' fî şerhi'l-kânûnî'l-medent el-cedid*, I, 180, dipnot 1, s. 470, dipnot 2; Süvâr, *et-Ta'bir 'ani'l-irâde fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 464 vd.; a.mlf., *eş-Şekl fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 131 vd.; Karaman, II, 63), İslâm hukukuna "objektif nazariye"nin hâkim bulunduğu kanaatine varmışlardır ki bu görüşe göre Alman ekolü ile bir benzerlik taşımaktadır. Diğer bazıları ise (meselâ Mahmesânî, *en-Nazariyye-tü'l-âmmeh*, II, 30-31, 93; a.mlf., *Felsefetü't-teşri' fi'l-İslâm*, s. 216; a.mlf., *ed-De'a'imü'l-hukukıyye*, s. 478-481, 503-504, 506-507; Zeydan, s. 305-306) İslâm hukukuna "sübjektif nazariye"nin hâkim olduğu kanaatinde olup bu görüş esas alındığında İslâm hukuku ile Latin ekolü arasında benzerlik kurulabilir.

Bu konudaki tartışmalar dikkatle incelendiğinde görülür ki sübjektif teoriyi savunanların çok defa dayandıkları Karâfî ve İbn Kayyim gibi bilgilerin ifadeleri, esasen taklit dönemlerinin lafızcı telakkilerine karşı bir tepki özelliği taşımaktadır (geniş açıklamalar için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 107-147). Bununla beraber diğer prensiplerle çatışmadığı sürece iç iradenin esas alınması gereğinin nasların ruhuna daha uygun düştü-

ğünü kabul etmek gerekir. İslâm hukukçularının, Mahmesânî'nin yukarıda belirtilen yerlerde de işaret ettiği birçok fıkhi meseledeki yaklaşımı bu hususu teyit etmektedir. Aksi yönde fikir edilmemesine yol açan fer'î meseleler yok değilse de, adı geçen yazarın, "Fer'î meselelerdeki ictihadî ayrıntılar ne olursa olsun İslâm hukukunda akdin gerçek maksat üzerine kurulu olması prensibi varlığını korumaktadır" şeklindeki tesbiti bizce de isabetlidir. Öte yandan karşı görüşün sahiplerinden Senhûrî'nin kanaatine haklılık kazandıran örnekler bulunabilse de delil olarak dayandığı ve bizzat eserinde metnini naklettiği Kâsânî'nin ifadesini bütünyle bu görüşü destekler nitelikte kabul etmek zordur. Zira Kâsânî açık bir şekilde, "Dikkate alınacak husus mânâdır, şekil değildir" demektedir ve iç iradeyi yansıttığına kesin gözü ile bakılıp bakılamayacak durumları ayırt ettikten sonra ikinci tür durumlarda niyetin esas alınacağını belirtmektedir (*Bedâ'î*, V, 133).

Bu konuda İslâm hukuk mezheplerinin yaklaşımları arasında farklılıklar bulunduğu gerçeğini de göz ardı etmemek kaydıyla (bk. Şelebî, s. 451-469, 470-472) denebilir ki, sonuç itibarıyla İslâm hukukunda objektif teorinin hâkim olduğu görüşünü üstün tutmasına rağmen Süvâr'ın da kısmen işaret ettiği üzere (bk. *et-Ta'bir*, s. 466) esasen objektif ve sübjektif teorilerin İslâm hukuku hükümleri içinde mezcedilmiş bir halde olduğu görülmektedir. Bazı hükümlerde istikrar prensibinin, nizam ve emniyet fonksiyonunun ağır bastığı gözlemlenirse de bu İslâm hukukunda adalet fonksiyonunun göz ardı edildiği anlamına gelmez; aksine, sırf iç irade ile yetinmenin haksızlığa yol açması durumlarında yine adaletin gerçekleştirilmesi maksadıyla objektif kriterlere ağırlık verildiğini gösterir. O halde fer'î hükümlere ait ictihadlar veya nitelendirmeler bir yana, nasların ışığı altında varılabilecek genel sonuç açısından konuya bakıldığında, Senhûrî'nin, "İslâm hukukunda iç iradenin dikkate alındığı vehmini uyandıran kaideler" başlığı altında işaret ettiği *Mecelle*'nin 2 ve 3. maddeleri (ve dolayısıyla niyet hadisi) ile, "Halbuki doğrusu zâhir iradenin dikkate alındığıdır" şeklindeki tezini desteklemek üzere zikrettiği yine *Mecelle*'nin 12, 13 ve 68. maddeleri arasındaki -görünüşteki- zıt ilişkiyi şöyle telif etmek herhalde yanlış olmaz: Olabildiğince iç iradenin araştırılması ve hukuk emniyeti, istikrar, kul

hakkına riayet gibi prensiplerle çatışmadığı sürece gerçek maksadın esas alınması, İslâm hukukunun özüne en uygun anlayışı yansıtır.

Burada dikkate değer bir husus da dinî karakterde bir hukuk olmasından ötürü İslâm hukukunda yer alan diyânî -kazâî hüküm- ayrılığıdır. Dışa vurulan iradenin gerçek iradeden farklı olması halinde -olay hukukî ihtilâfa konu olmuşsa- nizam fonksiyonu lehine olmak üzere zâhir iradeye göre kazâî hüküm verilmekle beraber diyâneten iç irade esas alınmaktadır. Böylece yargı önünde zâhire göre verilen hükümden ayrı olarak müftü tarafından gerçek irade araştırılıp ona göre diyânî bir hüküm verilebilmekte, bu yolla kişiyi vicdaniyen tatmin edecek çözüm kendisine gösterilmiş olmaktadır (benzer yaklaşım için bk. Süvâr, *et-Ta'âbir*, s. 466; bu ayırımda kul hakkı düşüncesinden hareket edildiğini gösteren ifade ve örnek için bk. Süyûtî, s. 77). Bu konu ile ilgili değerlendirmelerde göz önünde tutulması gereken prensibi İbn Kayyim şu veciz sözü ile ifade etmiştir: "Niyet amelin ruhu, özü ve direğidir. Amel niyete tâbidir, geçerliliği ve geçersizliği ona bağlıdır" (*İ'lâmü'l-muvakki'în*, III, 123). Bu sözün ardından İbn Kayyim, İslâm hukuk literatüründe özel bir tür oluşmasına imkân verecek ölçüde fakihleri meşgul etmiş bulunan **hiyel*** konusunu geniş bir biçimde ele almakta, kanuna karşı hile ve muvazaa durumlarının bu prensip ışığında ele alınması gerektiğini savunmaktadır.

Bir taraftan Batı'da Fransız İhtilâli'ne kadar, temyiz kudretine sahip olmayan veya suç iradesi bulunmayan insanların, yaşayanların yanı sıra ölülerin ve hatta hayvanların ve cansız varlıkların cezaî sorumluluğa konu edildiği ve kişinin başkalarının fiillerinden sorumlu tutulduğu ceza sistemlerinin yürürlük imkânı bulabildiği (bk. Üdeh, I, 380-382), diğer taraftan bu sistemlerin çağdaş olarak ortaya çıkan İslâm hukukunda cezadan söz edilebilmesi için temyiz kudretine sahip insan olmanın ön şart sayıldığı ve bunun ötesinde cezaî fiillerin daima iç irade ile bağlantısı göz önüne alınarak değerlendirildiği dikkate alınırsa, İslâm fıkının ceza hukuku çerçevesine dahil amellerin dünyevî sonuçları bakımından da mânevî unsura ağırlık verdiği kolaylıkla tesbit edilebilir (Batı hukukunda ve İslâm hukukunda cezaî sorumluluk kavramının ve bu konudaki teorilerin mukayesesi için bk. Üdeh, I, 380-393).

Burada İslâm hukuku hükümlerini ayrı ayrı ele alıp İslâm hukukçularının farklı görüşleriyle günümüz ceza hukuku teorileri arasında karşılaştırmalar yapma yönüne gitmeksiz, "Ameller ancak niyetlere göredir" hadisinden ve benzeri naslardan hareketle (Üdeh, I, 403 vd.), İslâm hukukunda sadece maddî unsura bakılmayıp suçun onu işleyen kişinin suç iradesiyle birlikte değerlendirildiğine ve kasıt kavramının derinlemesine tahlili sonunda, günümüz ceza hukuku incelemelerinde söz konusu edilen ihtimallerin büyük ölçüde mezhep imamlarının ve sonraki fakihlerin zihinlerini meşgul etmiş olduğuna, böylece çok zengin bir hukuk külliyyatının ortaya çıktığına işaret etmekle yetinilecektir. Özellikle adam öldürme ve yaralama suçları ile ilgili olarak Ebû Hanîfe gibi fakihlerin olabildiğince maddî kriterler üzerinde durmuş olmaları dahi (bk. Üdeh, II, 26-30), esasen kastın araştırılması yönündeki zihnî mesainin ürünü olarak değerlendirilebilir.

Haksız fiillerde ise tazmin borcunun doğması için, İslâm hukukunda, verilen zararın iradî olup olmaması noktasından hareket edilmemiş, kusur sorumluluğu prensibi değil objektif sorumluluk (netice sorumluluğu) prensibi benimsenmiştir. Meselâ akıl hastası veya gayri mümyeyiz çocuğun vermiş olduğu zararların dahi -varsa- bunların mallarından tazmin edilmesi gerekir (*Mecelle*, md. 916). Bu konuda İslâm hukukunda "ismetü'l-mahâl" (zarara konu olan malın, canın ve can bütünlüğünün masuniyeti) fikrinden hareketle (bk. Zerkâ, II, 754-755) ve "zarar izâle olunur" (*Mecelle*, md. 20) prensibine göre, meydana gelen zararın zarar gören tarafın veya zarar vereni gözetme ile mükellef olan kimselerin kusuruna hamledilememesi halinde, kusurlu olsun olmasın zarar veren tarafça giderilmesi hükmü benimsenmiştir. Söz konusu gözetme mükellefiyetinin velî ve vasîler ile başkalarını istihdam edenler bakımından farklı olduğuna dikkat edilmelidir (bk. Zühaylî, s. 253-257). Dolaylı olarak (tesebbüben) verilen zarar hallerinde ise kusur şartı aranmıştır (*Mecelle*, md. 92, 93). Zühaylî, *Mecelle*'nin bu küllî kaidelerindeki taammüdün "kasıt" anlamında değil "kusur" anlamında kullanıldığına dikkat çekmektedir (*Naẓariyyetü'd-ḍamân*, s. 196-201).

Borçlar hukuku ve ceza hukuku açısından amellere yapılan bu genel bakışta, -bu hukuk dallarında büyük önemi

haiz irade, kasıt, rızâ, ihtiyar gibi kavramlar ve bunlar arasındaki kapsam ilişkileri bir yana - sadece, İslâm hukukunda gerçek iradenin amele bağlanacak sonuç üzerindeki etkisine ana kesitler itibarıyla işaret edilmek istendiğine dikkat edilmelidir.

Amellerin Sevabının Başkalarına Bağışlanması. Hanefî bilginler, başlangıçta kendisi için niyet etmiş olsa bile namaz, oruç, sadaka, hac, Kur'an okuma gibi herhangi bir ibadetin sevabının başkasına bağışlanabileceğini kural olarak kabul ederler. Bunun karşılığında ücret alınmasını ise câiz görmeyizler. Çünkü önceden yapılan bir amel için karşılık alınması halinde amel satım sözleşmesine, yapılacak bir amel için ücret alınması durumunda ise bir taat icâre sözleşmesine konu edilmiş olur. Şu kadar var ki sonraki bilginler Kur'an öğretimi, imamlık ve müezzinlik gibi hizmetlerin ifası için eskiden olduğu gibi beytûlmâlden tahsisat ayrılmaz hale gelince, bu işlere karşılık -zarurettten dolayı- ücret alınmasını câiz görmüşlerdir. Bu konuyu niyette niyâbetin (vekâlet) câiz olup olmadığı meselesiyle yakından ilgili gördükleri için bir grup âlim, özellikle, "İnsan için ancak çalıştığının karşılığı vardır" (en-Necm 53/39) meâlindeki âyete dayanarak ibadetlerde niyâbeti mutlak olarak geçersiz saydıkları gibi, ibadetlerin sevabının ölümlere bağışlanmasını da câiz görmemişlerdir. Bu görüşün temsilcisi Mu'tezile âlimleri ve İmam Mâlik'tir. İmam Şâfiî de Kur'an tilâvetinin sevabının ölümlere bağışlanması hususunda İmam Mâlik ile aynı görüşte olmakla beraber hacda niyâbeti câiz görmüştür. Bazı Şâfiî âlimler Kur'an tilâvetinin sevabının ölümlere bağışlanmasını da câiz görmüşlerdir. Ahmed b. Hanbel, gerek bu meselede gerekse hacda niyâbet meselesinde cevaz hükmünü benimsemiştir. Hem ibadetlerde niyâbet hem ibadetlerin sevabının ölümlere bağışlanması konusunda cevaz çerçevesini en geniş tutan âlimin İbn Teymiyye olduğu görülmektedir. Hanefîler niyâbetin câiz olup olmaması açısından ibadetleri üç kısma ayırmışlardır. 1. Zekât, fitır sadakası ve kefâretler gibi malî ibadetler. Bunlar -mükellef bizzat yapmaya muktedir olsun olmasın- mutlak olarak niyâbet kabul eder. Hatta vekil gayri müslim bile olabilir. 2. Namaz ve oruç gibi bedenî ibadetler. Bunlar asla niyâbet kabul etmez. 3. Farz olan hac gibi hem malî hem bedenî ibadetler. Bunlar mükellefin bizzat yerine getirme gücüne sahip olma-

ması halinde niyâbet kabul eder. Hacı malın ibadetin mahiyetiyle ilgisi bulunmadığı gerekçesiyle bunun da ikinci grupta düşünülmesi gerektiğini savunan müellifler de vardır (bk. İbn Âbidîn, II, 453-454, 595-598; Eşkar, s. 265-295).

Amel Kavramının Bazı Özel Anlamları. Amel kelimesi fıkıhta şimdiye kadar işaretilenlerin yanı sıra daha dar bir anlamda da kullanılır ki bu anlamda amel icâre, mudârebe veya kırâz, müsâkât ve müzâraa gibi sözleşmelerde sözleşmenin konusunu teşkil eden çalışmayı ifade eder. Şirketlerde amel sermayenin karşısı olarak kullanılır.

Günümüz pozitif hukuk dallarından birini teşkil eden iş hukuku, Arapça'da "kânûn'l-amel" ve bu hukuk dalının temelini oluşturan iş sözleşmesi "ak-dü'l-amel" şeklinde ifade edilmektedir. İslâm hukukunda olduğu gibi (isti'cârü'l-âdemî veya icâre-i âdemî) Batı hukukunda da bu sözleşme kira adı altında ele alınmakta iken sanayi devriminden sonra Batı'da iş hayatının farklı bir mahiyet kazanması üzerine, XIX. yüzyılın sonlarından itibaren bu yeni terimle anılmaya başlanmış, sonra gittikçe gelişen bir hukuk dalının temel unsuru haline gelmiştir. Bu gelişme karşısında amel (iş sözleşmesi, işçi hakları, işçi - işveren ilişkileri) konusu, çağdaş İslâm hukuku araştırmacılarının da özel ilgi gösterdikleri konular arasına girmiştir. Öte yandan İslâm'ın iktisadî hayat ile ilgili görüşlerinin gelişen şartlar karşısında yeniden değerlendirilmesi yönünde geniş bir tartışma zemininin oluşması, emeğin konu edildiği sözleşmelerin, icâre akdi çerçevesindeki klasik yaklaşımlarla yetinmeksizin daha geniş bir çerçevede ele alınması için yeni ufuklar açmıştır. İş ve çalışma olayının felsefî temellerini inceleyen bazı Batılı yazarların değişik nitelendirmeleri (meselâ Charles Rieast'ın "amel"i Tevrat'a dayanarak "tecurse of labour" yani "ilâhî iradenin âdemoğlu için takdir ettiği bir mukadder lânet" olarak nitelenmesi) karşısında, bu hususta İslâm düşüncesindeki anlayışın iyi yansıtılabilmesi için herhalde, Kur'an-ı Kerim'de değişik türevleriyle 300'ü aşkın yerde kullanılan "amel" kelimesinin dikkatli bir biçimde incelenmesi gerekecektir (Batılı yazarların başka nitelendirmeleriyle birlikte bk. *el-Âmel fi'l-İslâm*, s. 54, 55-59 vd., 143 vd.).

Burada bir de İslâmî literatür içinde "amelül'l-yevm ve'l-leyle" adıyla yer tutan bir kitap türüne işaret edilmesi uy-

gun olur. Bu türe dahil kitaplarda, müslüman için "örnek insan" olan Hz. Peygamber'in günlük hayatındaki davranışlar ve özellikle belirli durumlarda söylediği sözler topluca ele alınmaya çalışılır (bk. AMELÜ'L-YEVİM ve'L-LEYLE).

BİBLİYOGRAFYA :

M. F. Abdülbâkî, *Mu'cem*, "amel" md.; Bu-hârî, "Bed'ü'l-vahy", I, "İtk", 6; Ebû Dâvûd, "Talak", 11; Kâsânî, *Bedâ'i*, V, 133; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl* (nşr. Tâhâ Câbir Ulvânî), [baskı yeri yok], 1399-1400/1979-80, I, 92; Abdülaziz el-Buhârî, *el-Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1308, I, 5; İbn Kayyim el-Cevziyye, *l'âmû'l-muvakkı'tın*, II, 162-163; III, 107-147; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh), Beyrut 1407/1987, s. 38-46 vd., 76-77; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. Muhammed Mutî el-Hâfiz), Dimaşk 1403/1983, s. 16, 24-25, 46 vd., 50 vd.; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, II, 453-454, 595-598; *Mecelle*, md. 1-3, 12, 13, 20, 68, 92, 93, 916; Subhî Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmmie li'l-mucebât ve'l-ukûd fi's-ser'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1948, II, 30-31, 93; a.mlf., *Felsefetü't-teşrî' fi'l-İslâm*, Kahire 1952, s. 216; a.mlf., *ed-De'â'i-mû'l-hulûkiyye li'l-kavânini's-ser'ciyye*, Beyrut 1979, s. 478-481, 503-504, 506-507; Abdürrezzâk es-Senhûrî, *Meṣâdirü'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1954-60, VI, 29-35; a.mlf., *el-Vasîṭ fi's-ser'ati'l-kânûni'l-medet el-cedid*, Beyrut 1970, I, 180, dipnot 1, 470, dipnot 2; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fikhi'l-İslâmî ft şevbihi'l-cedid (el-Medhal)*, Dimaşk 1967-68, II, 754-755; Abdülkâdir Üdeh, *el-Teşrî'u'l-cinâ'î*, Kahire 1977, I, 380-393, 403 vd., 410-411; II, 26-30, 162-163; III, 107-147; Abdüh İsâ - Ahmed İsmâil Yahyâ, *el-Âmel fi'l-İslâm*, Kahire 1977, s. 54, 55-59 vd., 143 vd.; Vahidüddin Süvâr, *et-Ta'bir 'ani'l-irâde fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Cezayir 1979, s. 464 vd., 466; a.mlf., *eş-Şekl fi'l-fikhi'l-İslâmî* [baskı yeri yok], 1405/1985, s. 131 vd.; Ömer Süleyman el-Eşkar, *Maḳâsidü'l-mukellefn*, Küveyt 1401/1981, s. 20-37, 44-56, 89-90, 101 vd., 265-295, 515-529; Vehbe ez-Zühaylî, *Nazariyyetü'd-dâmân*, Dimaşk 1402/1982, s. 196-201, 253-257; Abdülkerîm Zeydan, *el-Medhal*, Bağdad 1402/1982, s. 305-306; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1982, II, 63; M. Mustafa Şelebî, *el-Medhal fi't-ta'rîf bi'l-fikhi'l-İslâmî ve kavâ'idü'l-mülkiyye ve'l-ukûd fih*, Beyrut 1403/1983, s. 451-472; Ömer Nasuhi "A'mal", *İTA*, I, 363-364.



İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

AMEL DEFTERİ

İnsanların dünyada benimsediği inanç ve işlediği fiillerin kaydedildiği belge.

Kur'an'da *kitâb* ve *suhuf* adlarıyla geçen amel defterine *kitâbü'l-a'mâl*, *sahîfetü'l-a'mâl* de denir. Kur'an-ı Kerim'in belirttiğine göre insanın dünyada benimsediği inanç ve işlediği bütün fiiller tesbit edilmiş olup kıyamet gününde bir

kitap halinde kendisine sunulacak; okuma bilen ve bilmeyen herkesten kendi kitabını okuması istenecektir (bk. el-İsrâ 17/13-14). "Kirâmen Kâtibîn", "hafaza", "rusûl", "rakîb-atîd" adlarıyla anılan meleklerin yazıp kaydettikleri (bk. el-En'âm 6/61; el-Enbiyâ 21/94; Kâf 50/18; ez-Zuhruf 43/80) bu kitap, cennete girecek olan *ashâbü'l-yemin**e sağ taraftan, cehenneme atılacak olan *ashâbü's-şimâl**e ise soldan veya arkadan verilecektir (bk. el-Hâkka 69/19, 25; el-İnşikâk 84/7, 10). Amel defterini sağdan alan "yüzleri parlak zümre" sevinip umduğuna kavuşacak, soldan veya arkadan alan "bedbaht zümre" ise başına gelecek felâketi anlayarak yok olmayı isteyecektir (bk. el-Hâkka 69/18-26; el-İnşikâk 84/6-12). Amel defterini okumak için okuma yazma bilmek gerekmektedir, herkes Allah'ın ilhamıyla defterini okuyacaktır. Amel defteri ile ilgili olarak Kur'an'da açıklanan hususlardan biri de günahkârlara ait kitapların *siccîn**de, iyilere ait olanlarınsa *illiyîn**de bulunacağıdır. Siccîn de illiyîn de hatalardan arınmış, tahriften uzak, yazıları bozulup silinmez bir sicilde kayıtlı kitaplardan ibarettir. Bazı müfessirler bu iki kelimedenden hareket ederek, ayrıca İsrâ süresinin 13. âyetini de dikkate alarak amel defterinin insanın kendi özünde bulunduğunu ve amellerin insan üzerinde bıraktığı iz ve tesirlerle korunduğunu söylemişlerdir (bk. Fahreddin er-Râzî, XX, 167-170). Fussilet süresinde (41/20-22) kulakların, gözlerin ve derilerin, Yâsîn süresinde de (36/65) kıyamet günü ağızların mühürlenip ellerin ve ayakların insanın işlediği fiiller hakkında şahitlik yapacağının bildirilmesi, amel defteriyle ilgili bu yorumu teyit eder mahiyettedir.

Müfessirler Kur'an'da zikredilen kitap ve suhufun, insan ömrünün muhasebesinin yazılı bulunduğu defter mânasını ifade ettiği gibi kişinin hesabının görüldüğünü bildiren bir belge anlamına gelebileceğini de belirtirler. Mu'tezile'nin çoğunluğu ve sonraki (müteahhir) Eş'ariyye âlimleri amel defterini, Allah'ın, insanların iyilik ve kötülükleri hakkındaki bilgisi şeklinde yorumlamışlar, Mâtürîdiyye ile Selefiyye'nin tamamı ve Eş'ariyye ile Mu'tezile'nin bir kısmı ise keyfiyeti ve mahiyeti bilinmeyen bir amel defterinin varlığını kabul etmişlerdir.

Kur'an-ı Kerim sadece fertlerin değil, milletlerin de amel defterlerinin olacağı, her milletin hesap gününde kitabını okumaya davet edileceği ve yaptıklarının