



Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

İslâm Hukuku Bilim Dalı

Doktora Tezi

**USÛL-İ FİKİH'TA TA'LÎL TARTIŞMALARI  
(HİCRÎ IV-VIII. ASIRLAR)**

İbrahim ÖZDEMİR

Diyarbakır 2013



Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

İslâm Hukuku Bilim Dalı

Doktora Tezi

**USÛL-İ FİKİH'TA TA'LÎL TARTIŞMALARI  
(HİCRÎ IV-VIII. ASIRLAR)**

İbrahim ÖZDEMİR

Danışman

Doç. Dr. Metin YİĞİT

Diyarbakır 2013

## TAAHHÜTNAME

### SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “*Usûl-i Fıkıh'ta Ta'lil Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)*” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

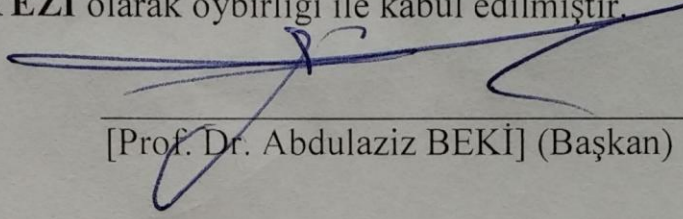
- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim sadece Dicle Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin 2 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

.../.../.....

İbrahim ÖZDEMİR

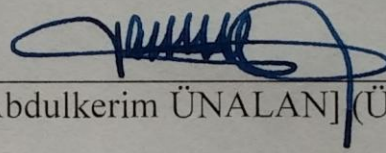
## KABUL VE ONAY

**İbrahim ÖZDEMİR** tarafından hazırlanan *Usûl-i Fıkıh'ta Ta'lîl Tartışmaları* (*Hicrî IV-VIII. Asırlar*) adındaki çalışma, 26.12.2013 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalında **DOKTORA TEZİ** olarak oybirliği ile kabul edilmiştir.



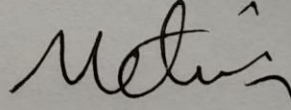
---

[Prof. Dr. Abdulaziz BEKİ] (Başkan)



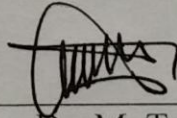
---

[Prof. Dr. Abdulkerim ÜNALAN] (Üye)



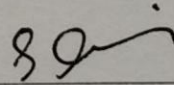
---

[Doç. Dr. Metin YİĞİT] (Danışman)



---

[Yrd. Doç. Dr. M. Tayyib KILIÇ] (Üye)



---

[Yrd. Doç. Dr. Necmi DERİN] (Üye)

Enstitü Müdürü

..../..../20..

## ÖNSÖZ

İslam, hayatın bütün yönlerini kuşatır ve insanı ilgilendiren her hadise ve problem için hükümler vaz'eder. Ancak bu hükümlerin bir kısmı doğrudan nasslarda yer alırken, diğer bir kısmı dolaylı olarak yer almaktadır. İlahî hitabın, insanı ilgilendiren bütün hükümleri açıkça ifade etmesi, ilahî kudret açısından mümkün olsa da, ilahî hikmet bakımından uygun görülmemiştir. Bu nedenle insanı ilgilendiren çoğu hükümler, naslardan ve İslam'ın temel maksadlarından anlaşılabilir birtakım ictehadî ve istidlâlî yöntemlere bırakılmıştır. Başka bir anlatımla İslam, ferdî ve ictimai hayatta karşılaşılan sorunlara dair çözümlerin üretilmesinde, nassların zahir ifadeleriyle yetinmemiştir. Bilakis İslam, nassları, dinî ve dünyevî maslahatları içeren birtakım illet ve vasıflarla ta'lîl etmek suretiyle onların kapsam alanlarını genişletmiştir. İslam'ın getirdiği ilahî mesajların kıyamete dek bütün insanlara hitap etmesinin sırrı da burada gizlidir. İslam bunu yapmakla, aynı zamanda insanı ilgilendiren şer'î hükümlerin, akıl tarafından algılanabilen birtakım illet ve maslahatları içerdiğini nazara vermektedir. Böylece İslam insanların muhatap oldukları sorumluluğu ifa etmelerini kolaylaştırmaktadır.

Fıkıh usulü nasslarda doğrudan yer alan hükümlerin elde edilme yöntemlerini konu edindiği gibi, nasslarda doğrudan yer almayan hükümlerin istinbat yöntemlerini de konu edinmektedir. Hükümleri istinbat etme yöntemlerinin başında ta'lîl gelmektedir. Zira delâlet ve istidlâl adları altında toplanan diğer tüm yöntemler, temelde ta'lîl yöntemine dayanmaktadır. Nitekim şer'î hükümleri nasslardan istinbat etmede lafza bağlı kalıp kıyas, maslahat, istislah, istihsan vb. istidlâlî metodları kabul etmeyen zahirî yöntemle lafızla birlikte bu metodları da kabul edip işleyen gâî yöntemi birbirinden ayıran temel nokta da ta'lîl yöntemidir. Bu nedenle, ta'lîl yöntemi, fıkha, bütün zaman ve mekânlarda meydana gelen problemleri çözme özelliğini bahşedip onu tükenmeyen bir kaynak haline getirmiştir. Usulcülerin "*Âyetler ve sair delillerin etkisi şer'î hükümlerin aslını isbat etmektir. İletin/ta'lîlin etkisi ise isbat edilen hükümleri has*

*olmaktan çıkarıp âmm kılmaktır*” şeklindeki sözleri ta’lilin bu genelleştirici işlevini ifade etmektedir.

“Şer’î hükümlerin ta’lîli” kavramı, zahir-munzabıt vasıflarla ta’lîl, illetin içerdiği özel anlamlı hikmetle ta’lîl ve genel anlamlı hikmetlerle (mesâlih) ta’lîl gibi birçok ta’lîl türünü kapsamaktadır. Çalışmamız, ilk iki kısma yer vermekle birlikte, asıl olarak genel anlamlı hikmetlerle yapılan ta’lîli konu edinmektedir. Bu da gâî ta’lîl türünün diğer türlerin temeli olmasından ileri gelmektedir. Zira şer’î hükümlerin gâî ta’lîli (kullara dönük birtakım dinî ve dünyevî maslahatları içerdiği) sabit olmadan diğer ta’lîl türleri sabit olmaz.

Şer’î hükümleri gaye bakımından konu edinen gâî ta’lîl türü, hariçte sabit olsa da da, ilahî fiilleri konu edinen kalamî ta’lîlle birlikte mülâhaza edildiğinden ihtilafa konu olmuştur. Diğer bir ifadeyle, şer’î hükümlerin gâî ta’lîli, ilahî fiillerin gâî ta’lîliyle birlikte ele alınca, ilahî fiillerin ta’lîli konusunda yapılan tartışmalar şer’î hükümlerin ta’lîlinde de söz konusu olmaktadır. Bu tartışmalar gönümüzde de devam etmektedir. Bu nedenle araştırmamızda, şer’î hükümlerin gâî ta’lîli konusunda meydana gelen tartışmaların ne anlam ifade ettiği, bu tartışmaların temelinde ne tür saiklerin yer aldığı ve bunların gerçeğe tekabül eden hakikî tartışmalar mı lafzî tartışmalar mı olduğu irdelenmektedir.

Çalışmamız bir giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun mâhiyetine, sınırlarına, amaçlarına, yöntemine ve kullanılan kaynaklara dair bilgiler yer almaktadır. Birinci bölümde gâî ta’lîl tartışmalarının felsefî ve kalamî arka planları irdelenmektedir. Bu bölüm kendi içinde felsefî ta’lîl ve kalamî ta’lîl olmak üzere iki ana kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda İslam filozoflarının (Farâbî, İbn Sinâ) ilahî fiillerde gâî ta’lîl ile tabîî varlıklarda gâî ta’lîl anlayışlarına yer verilmektedir. İkinci kısımda da kelamcılarının gâî ta’lîl tartışmaları, bu meyanda öne çıkan ana görüşler ve bu görüşlerin dayandığı argümanlar ele alınacaktır.

İkinci bölümde çalışmamızın asıl konusu olan gâî-usulî ta’lîl tartışmaları, bu tartışmalarda öne çıkan ana görüşler ve bu görüşlere dair ileri sürülen deliller incelenecektir. Bu bölümde şer’î hükümlerin/nassların ta’lîli konusu, bu konunun devamı sayılan ta’lîlî-taabbudî hükümler ve hikmetle ta’lîl konusu kısaca ele alınacaktır.

Sonuç bölümünde ise tezimizde varılan sonuçlara yer verilecektir. Çalışmamızda, proje aşamasından tezin bitimine kadar desteklerini esirgemeyen tez danışmanım Doç. Dr. Metin YİĞİT hocama, konunun önemine dikkat çekip beni teşvik eden değerli hocam Prof. Dr. H.Yunus APAYDIN'a, tezimizi okuyup katkılarda bulunan Prof. Dr. Abdülkerim ÜNALAN, Prof. Dr. Abdülaziz BEKİ, Prof. Dr. Bilal AYBAKAN, Yrd. Doç. Dr. M.Tayyip KILIÇ, Yrd. Doç. Dr. Necmi DERİN, Yrd. Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN, Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYGAN, Yrd. Doç. Dr. Yunus CENGİZ, Yrd. Doç. Dr. Muhittin Özdemir, Hüseyin ÖZDEMİR ve Arş. Gör. Abdulmelik VERGİ hocalarıma teşekkür etmeyi bir borç telakki ederim. Gayret bizden tevfik Yüce Allah'tandır.

İbrahim ÖZDEMİR

Diyarbakır/2013



## ÖZET

Ta'lîl olgusu birçok disiplini ilgilendiren derin ve girift bir konudur. Tezimiz Hicrî IV- VIII. asırlarda yaşayan usulcülerin şer'î hükümlerin ta'lîli konusunda ortaya koydukları görüş ve tartışmaları konu edinmektedir. Çalışmamız ele aldığı konunun yeterli düzeyde anlaşılması amacıyla bu görüş ve tartışmaların felsefî ve kelâmî arka planını da irdelemektedir. İslam filozoflarının (Farâbî, İbn Sinâ) gâî ta'lîl anlayışları illet anlayışlarına dayanırken, illet anlayışları da temelde varlık anlayışlarına dayanmaktadır. Filozoflara göre Vacib Varlık, varlıkları gaye edinmez, varlıklar O'nu gaye edinir. Her mümkün varlık bir gayeye varmak için hareket eder ve bu gaye fikri kâinatın bütününde müşahede edilmektedir.

Kelamcıların ta'lîl konusunda birbirinden farklı görüşler ileri sürmeleri, hikmet ve abes kavramlarına yükledikleri anlamların farklılığından kaynaklanmaktadır. Mutezilî kelamcılara göre ilahî fiillerin kullara dönük birtakım maslahatları içermesi Yüce Yaratıcıya vaciptir. Eş'arî ve Maturîdî kelamcılar ise maslahat içerikli ilahî fiillerin birer ilahî ihsan ve rahmet olduğunu söylemektedirler. Bu kelamcılara göre hiçbir şey Allah Teâlâ'ya vacib değildir. Zira vücub kavramı ilahî irade kavramıyla bağdaşmaz. Eş'arîlerin hüsün-kubuh konusunda temel savunusu aklın, vahiy gelmeden önce herhangi bir fiilin sevab ve ikabı gerektireceği hükmünde bulunmasının mümkün olmadığı şeklindedir. Eş'arîlerin karşı çıktıkları ta'lîl Mutezilenin kabul ettiği ta'lîldir. Eş'arîlerin ilahî fiillerden nefyettikleri amaç ve gayeler, faili fiilleri işlemeye sevk eden ve bu işlemeyi aklî açıdan zorunlu kılan amaç ve gayelerdir (garaz). Mutezile ilahî fiillerin vuku bulması için ilahî iradeyle birlikte başka nedenlerin (dâî) de var olması gerektiğini söylerken, Eş'arî ve Maturîdîler ilahî fiillerin vuku' bulması için ilahî iradeyi yeterli görmektedirler.

Usulcülerin ta'lîl anlayışları illet tasavvurlarına, illet tasavvurları da temelde kelâmî ta'lîl anlayışlarına dayanmaktadır. Usûlcülerin ta'lîl anlayışlarının kelâmî ta'lîl anlayışlarını yansıtması da buradan kaynaklanmaktadır. Genelde Eş'arîlerin özelde

Râzî'nin ta'lîli inkâr ettiğine dair ileri sürülen söylemler gerçeği yansıtmamaktadır. Bu söylemler Eş'arîlerin kullandıkları kavram ve ifadelerin bağlamlarından ayrı ele alınmasından ileri gelmektedir. Bütün usulcüler, şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatları içerdiğini tartışmasız kabul etmekle birlikte, bunu farklı şekillerde ifade etmektedirler.

**Anahtar Kelimeler:** Ta'lîl, gâî ta'lîl, hikmet, maslahat, ilahî fiiller, şer'î hükümler

## ABSTRACT

Causation is a deep and complex issue as it involves many disciplines. This dissertation looks at various views and discussions regarding causation in Islamic legal verdicts during fourth-eighth centuries after Hegira. I also looked at the theological and philosophical background of this issue in order to make sense of discussions in legal theory. For example, views of philosophers, such as Farabi and Ibn Sina, on teleological causation depend on their conception of causality, which is also dependent on their ontological views. According to these philosophers existents are not a goal for Necessary Being, rather, Necessary Being is a goal for existents. All contingent beings act according to a goal, this idea of goal can be seen in the whole universe.

Theologians have divergent views on causation due to their differing conceptions of reason (*hikma*) and vain (*abes*). According to Mu'tazilites it is necessary for God to have public good in His actions. Ash'arites and Maturidites believe that public good in God's actions are not necessary, rather they are due to God's mercy for humanbeings. These theologians believe that nothing is necessary for God, because necessity is incompatible with God's free will. With regard to the problem morality i.e. whether something is good or evil, Ash'arites believe that reason cannot judge whether an action should be rewarded or punished prior to the Revelation. Ash'arites reject Mu'tazili view of causation. Moreover, they reject the idea that God's actions have goals or intentions which are made necessary by reason. Hence, they do not reject the idea of goal or intention for God's action considering that they are not seen as necessary for God by reason. While Mu'tazilites believe that besides God's will other things such as goal or intentions are necessary for God's actions, Ash'arites and Maturidites believe that only God's will is necessary for His actions.

Legal theorists view of causation is dependent on their view of causality which is also dependent on their theological views on causation. Thus their views reflect theological views on this issue. The claim that Ash'arites generally and al-Razi

specifically rejected causation is inaccurate. This mistaken view is due to the fact that various terms used by Ash'arite are treated without considering the context in which they were used. All of legal theorists believe that religious verdicts include public good. However, they express this idea in different ways.

**Key Words:** Causation (ta'lil), teleological causation, reason (hikma), public good (maslahah), God's actions, religious verdicts.

## İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
ÖNSÖZ .....	I
ÖZET .....	IV
ABSTRACT .....	VI
İÇİNDEKİLER .....	VIII
KISALTMALAR .....	XII

### GİRİŞ

I. KONUNUN MAHİYETİ VE SINIRLARI .....	13
II. ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI .....	17

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### TA'LİL TARTIŞMALARININ FELSEFİ ve KELAMİ ARKA PLANI

1. FELSEFİ TA'LİL .....	22
1.1. Felsefî Ta'lilin Kaynağı Olarak Filozofların Varlık Anlayışları .....	24
1.1.1. Varlık ve Mâhiyet Kavramı .....	28
1.1.1.1. Vâcib-Mümkün Varlık Ayırımı .....	36
1.1.1.2. Vâcib ve Mümkün Varlıkların Özellikleri .....	37
1.1.2. Filozoflara Göre Ta'lil .....	48
1.1.2.1. Mümkün Varlıklarda Gâî İllet .....	53
1.1.2.2. İlahî Fiillerde Gâî İllet .....	61
2. KELÂMÎ TA'LİL .....	75
2.1. Kelâmî Ta'lilin Menşei: Hüsün-Kubuh .....	81
2.2. Hüsün ve Kubuh Kavramları .....	82
2.2.1. Hüsün ve Kubhun Kullanıldığı Manalar ve Buna Dair Başlıca Görüşler .....	83

2.2.1.1. Hüsün ve Kubhun Kullanıldığı Manalar .....	83
2.2.1.2. Hüsün ve Kubha Dair Başlıca Görüşler .....	90
2.3. Kelâmî Ta'lîle Dair Başlıca Görüşler .....	117
2.3.1. Mutezileye Göre İlahî Fiillerin Ta'lîli .....	118
2.3.2. Eş'arîlere Göre İlahî Fiillerin Ta'lîli .....	126
2.3.3. Mâturîdîlere Göre İlahî Fiillerin Ta'lîli .....	163
2.3.4. Zahirîlere Göre İlahî Fiillerin Ta'lîli .....	173

## İKİNCİ BÖLÜM

### TA'LÎLE İLİŞKİN USÛLÎ TARTIŞMALAR

1. TA'LÎL TARTIŞMALARININ MENŞEİ: İLLET TASAVVURLARI .....	177
1.1. Zatî Mûcib ve Müessir İlet Tasavvuru .....	180
1.2. Müessir İlet Tasavvuru .....	190
1.3. Muarrif İlet Tasavvuru .....	213
1.4. Bâis İlet Tasavvuru .....	218
1.5. Mutlak-Mûcib İlet Tasavvuru .....	223
1.6. Şer'î İlet Tasavvurlarına Dair Genel Bir Değerlendirme .....	224
2. TA'LÎL TARTIŞMALARINDA ÖNE ÇIKAN ANA KONULAR .....	232
2.1. Kavramsallaşma Öncesi Ta'lîl .....	236
2.1.1. Sahabede Ta'lîl .....	236
2.1.2. Tabiûnde Ta'lîl .....	244
2.1.3. Müctehid İmâmlarda Ta'lîl .....	248
2.1.3.1. Ebu Hanife'de Ta'lîl .....	248
2.1.3.2. İmam Malik'te Ta'lîl .....	256
2.1.3.3. İmâm Şafî' de Ta'lîl .....	261
2.1.3.4. Ahmed b. Hanbel'de Ta'lîl .....	267
2.2. Kavramsallaşma Sonrası Ta'lîl .....	272
2.2.1. Nassların/Hükümlerin Ta'lîli .....	281

2.2.1.1. Mütakellim Usulcülere Göre Hükümlerin Ta'lîli .....	282
2.2.1.2. Fukaha Usulcülere ve Nassların Usulî Ta'lîli .....	287
2.2.2. Ta'lîlî-Taabbudî Ayırımı .....	294
2.2.2.1. Ta'lîl-Taabbuda Dair Başlıca Görüşler .....	294
2.2.2.2. Ta'lîl-Taabbuda Dair Başlıca Yöntemler .....	302
2.2.2.3. Taabbudî hükümlerin belirgin özellikleri .....	306
2.2.3. Hikmetle Ta'lîl ve Buna Dair Başlıca Görüşler .....	308
2.2.3.1. Hikmetle Ta'lîl .....	308
2.2.3.2. Hikmetle Ta'lîl Konusunda Başlıca Görüşler .....	310
2.2.4. Gâî Ta'lîl ve Buna Dair Başlıca Görüşler .....	330
2.2.4.1. Gâî Ta'lîl .....	330
2.2.4.2. Gâî Ta'lîle İlişkin Başlıca Görüşler .....	331
2.2.5. Fıkhu't-Ta'lîl ve Faydaları .....	389
2.2.5.1. Fıkhu't-Ta'lîl .....	390
2.2.5.2. Ta'lîl Yönteminin Sağladığı Faydalar .....	393
<b>SONUÇ</b> .....	<b>397</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>409</b>





## KISALTMALAR

<i>a.s.</i>	Aleyhi's-selâm
<i>b.</i>	Bin
<i>bkz.</i>	Bakınız
<i>c.</i>	Cilt
<i>c.c.</i>	Celle celâluhu
<i>çev.</i>	Çeviren
<i>der.</i>	Derleyen
<i>ö.</i>	Ölümü
<i>m.</i>	Miladî
<i>r.a.</i>	Radiyallahu anh
<i>s.</i>	Sayfa
<i>s.a.v</i>	Sallallahu aleyhi ve âlihi ve sellem
<i>t.y.</i>	Tarih yok
<i>t.y.</i>	Tarihi yok
<i>thk.</i>	Tahkik
<i>tsh.</i>	Tashih
<i>vb.</i>	ve benzeri
<i>vd.</i>	ve devamı
<i>vr.</i>	Varak
<i>vs.</i>	ve saire
<i>y.y.</i>	Yayın yeri yok

# GİRİŞ

## I. KONUNUN MAHİYETİ VE SINIRLARI

Her ilim, ele aldığı konunun zatî hallerinden bahsettiği gibi, her tez de incelediği konunun zatî hallerinden bahsetmektedir. Usul ilmi temelde şer'î hükümlerin mâhiyetlerini, kaynaklarını ve elde ediliş yöntemlerini konu edinir. Usulde konu edilen şer'î hükümler, doğrudan lafızlar yoluyla elde edildiği gibi, lafızlarda içkin bulunan birtakım vasıf ve illetler yoluyla da elde edilmektedir. Bu iki yöntem, aynı zamanda şer'î hükümleri, bütün fiil ve hadiselerle teşmil etme işlevini de görmektedir. Mezkûr yöntemler İmâm Şâfiî'den itibaren nas ve delâlet adlarıyla anılmakta ve kendi içinde birçok istidlâlî yöntemi barındırmaktadır.

Lafızlardan oluşan nasslarda içkin olan illet ve vasıflar yoluyla hükmü elde etmeyi konu edinen yöntemlerin başında kıyas gelmektedir. Kıyas temelde nasslarda hükmü bulunan asıl hadiseyle hükmü zikredilmeyen fer'î hadiseyi buluşturan ve “ortak vasıf” adını alan illete dayanmaktadır. Kıyasın, illete dayanması, her illetin insanı ilgilendiren bir maslahatı veya mefsedeti içermesinden kaynaklanmaktadır. Usulcüler illetin kıyas yoluyla işletilmesine “ta'lîl”, “zahir-munzabıt vasıfla ta'lîl”, “hikmetle ta'lîl” ve “maslahatla ta'lîl” gibi isimleri vermektedirler. Ta'lîlin bazen zahir-munzabıt illetle bazen hikmetle ve bazen de maslahatla ve/veya mefsedetle gerçekleşmesi de buradan ileri gelmektedir.

Çalışmamızda, usulcülerin ihtilafına konu olan bütün bu ta'lîl türlerine (zahir-munzabıt vasıfla ta'lîl, hikmetle/maslahatla ta'lîl, gâî ta'lîl) değinmekle birlikte daha çok şer'î hükümlerin gâî ta'lîli üzerinde durulacaktır. Zira gâî ta'lîl türü diğer türlerin temelini oluşturmaktadır. Çalışmamızda gâî ta'lîl dışındaki türlere yer vermemizin temel nedeni, bu türlerin asıl konumuzun anlaşılmasına katkı sağlamasıdır. Hikmetle ta'lîl konusuna yer vermemizin bundan başka bir nedeni daha bulunmaktadır: O da hikmetle ta'lîlin asıl konumuzla olan isim benzerliğine sahip olması ve bu sebeple karışıklığın meydana gelmesidir.

Hikmetle gerçekleşen ta'lîl türü de kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır. Biri zahir ve munzabıt vasfın içerdiği özel hikmetle ta'lîldir. Usulcüler bu türe genelde “hikmetle ta'lîl” adını vermektedirler. Bu ta'lîl türünde yer alan hikmet kavramı doğrudan illetin yerini almaktadır. Zahir ve munzabıt vasıflarla gerçekleşen ta'lîl, hükmü illet üzerinden benzer hadiselerle taşımayı (*ta'diye*) amaçladığı gibi, hikmetle talîl türü de hükmü, maslahat veya mefsedet üzerinden benzer hadiselerle taşımayı amaçlamaktadır. Bu nedendir ki, hikmetle ta'lîl biçimi zahir ve munzabıt illette olduğu gibi kıyas şeklinde gerçekleşmektedir.

Hikmetle ta'lîlin diğer kısmı ise, genel anlamdaki hikmetle (maslahat) yapılan ta'lîl türüdür. Bu ta'lîl türünde kıyas yöntemi söz konusu değildir. Gâî ta'lîl adını alan bu ta'lîl biçimi, şer'î hükümlerin gerçekte birtakım maslahatları içerip içermediğini konu edinmektedir. Hikmetle ta'lîlin bu kısmı daha çok *et-ta'lîl bi'l-mesâlih* adıyla anılmaktadır. Bu anlamdaki hikmetle yapılan ta'lîl, özel anlamdaki hikmetle yapılan ta'lîl türünün temelini teşkil etmektedir. Çünkü genel anlamdaki hikmetler söz konusu olmadan özel anlamlı hikmetler söz konusu olmaz. Binaenaleyh genel anlamdaki hikmetleri konu edinen gâî ta'lîl sabit olmadan özel anlamdaki hikmetleri konu edinen hikmetle ta'lîl hatta zahir ve munzabıt illetlerle yapılan ta'lîl sabit olmaz.

Tezimizde incelenen tüm ta'lîl türlerinde özellikle gâî ta'lîl konusunda birçok görüş ve tartışma mevcuttur. Öyle ki, usul ilminin varlık bulmasından günümüze dek yaşayan tüm usulcüler bu konularda söz söylemiş ve birtakım görüş ve deliller ileri sürmüşlerdir. Bütün bu görüş ve delilleri burada ele almamız tezimizin sınır ve amaçlarını aşacağından mümkün değildir. Bu nedenle konumuz, ta'lîlin kökenini oluşturan illet teriminin ortaya çıktığı IV. asırla bu terime son farklı anlamın yüklendiği VIII. asır aralığıyla sınırlandırılmıştır. Araştırmamızın konusu, mezkûr asırlarla sınırlı tutulduğu gibi, bu konuda yer verdiğimiz görüşler de Mutezile, Eş'arîler, Maturîdîler ve Zahirîler gibi ana ekollerle sınırlı tutulmuştur. Zira hemen her usulcünün söz söylediği ta'lîl konusunda bütün söylenenlere yer verilmesi anlamlı olmadığı gibi, mümkün de değildir.

Araştırmamızın asıl konusu olan “gâî-usulî ta'lîl”in yeterli düzeyde anlaşılması, ta'lîl kelimesinin türediği “usulî illet” tanımlarına/tasavvurlarına yer vermemizi gerektirmektedir. Bu nedenle çalışmamızda usulcülerin illet tasavvurları ele

alınmaktadır. Şer'î illet tasavvurlarına bina edilen ta'lîl tartışmaları da temelde iki başlık altında incelenmektedir. Bunlardan biri kavramsallaşma öncesi dönemde ta'lîldir. Diğeri de kavramsallaşma sonrası dönemde ta'lîldir. İlk başlık altında Sahabe, Tabiûn ve müctehid İmamların hikmetle ta'lîl anlayışları ve bunlara ilişkin bazı örnekler yer almaktadır. Diğeri başlık altında ise, aslî konumuzu oluşturan gâî ta'lîle ilişkin öne çıkan ana görüşler ele alınmaktadır.

Çalışmamızda şer'î hükümlerin birtakım maslahatları içerip içermediğini konu edinen gâî-usulî ta'lîlin yanı sıra, ilahî fiillerin birtakım maslahatları içerip içermediğini konu edinen kalamî ta'lîl de ele alınmaktadır. Kalamî ta'lîle yer verilmesinin temel nedeni, usul ilminin kalam ilmine nisbetle fer'î bir konumda bulunması ve usulde ele alınan çoğu konuların temelde kalamî konulara dayanmasıdır. Zaten kalam ilmi sübut bulmadan, usul ilminin hatta diğeri tüm İslamî ilimlerin sübut bulması mümkün değildir. Kalamî bir arka plana dayanan usulî konuların başında ise ta'lîl gelmektedir. Zira ilahî fiiller kullara dönük birtakım maslahatlarla ta'lîl edilmeden bu fiillerin birer eseri olan şer'î hükümlerin mezkûr maslahatlarla ta'lîli mümkün değildir. Usulcülerin illet tasavvurlarının kalamî illet tasavvurlarını yansıtmaması buradan kaynaklandığı gibi, usulî ta'lîl anlayışlarının kalamî ta'lîl anlayışlarını yansıtmaması da buradan kaynaklanmaktadır.

Kalamî ta'lîl bölümünde, şer'î hükümlerin otantik değer statüsünü konu edinen hüsün-kubuh konusuna yer verilmiştir. Zira kalamî ta'lîl konusu temelde bu konuya dayanmaktadır. Ancak incelememizde önemli birer yer işgal eden kalamî ta'lîlle hüsün-kubuh konusunda var olan bütün görüşlere yer verilmemiştir. Aksine her iki konuda da öne çıkan ana görüşlere ve bunlara dair ileri sürülen argümanlara yer verilmektedir. Aynı durum usulî ta'lîl bölümü için de geçerlidir.

Çalışmamızda gâî-usulî ta'lîle temel teşkil eden kalamî ta'lîle yer vermekle de yetinilmemiştir. Kalamî ta'lîlin ilişkili bulunduğu felsefî ta'lîle de yer açılması uygun görülmüştür. Bunun nedeni de, kalam ilminin, temel inanç esaslarını İslam kanununa göre incelemeyi esas alan bir bilim dalı olmakla birlikte, hem konusu hem de gayesi bakımından metafizikle yakından ilişkili olmasıdır. Çünkü kalam ilmi İslam akidesini savunmayı amaçladığından İslam'a aykırı bulunan her türlü muarız fikir ve akımlara karşı koymaktadır. Bu tür fikirlerin neşet ettiği kaynaklardan biri de, kalamî açıdan mahzurlu olan birtakım felsefî görüşlerdir ki, felfesî ta'lîl bu görüşlerden biridir. Ancak

tezimizde felsefede söz konusu olan tüm illet anlayışlarına değil, metafiziğin ta'lîl anlayışıyla bu anlayışın anlaşılmasını kolaylaştıran tabîî varlıklarda ta'lîl anlayışına yer verilmektedir.

Araştırmamızın felsefe bölümünde tüm ta'lîl anlayışlarına yer verilmediği gibi, bütün filozofların ta'lîl görüşlerine de yer verilmemiştir. Bilakis hem metafizikte hem de tabiat felsefesinde Farâbî ve İbn Sinâ'nın bu iki konudaki ta'lîl görüşlerine yer verilmeyle iktifa edilmiştir. Bu sınırlandırmaya gitmemizin iki temel nedeni söz konusudur. Birincisi bu iki İslam filozofunun Aristo'nun felsefi mirasını aslına uygun olarak derleyip tercüme etmeleri ve İslam dünyasına aktarmalarıdır. Bu filozoflar bunu yapmakla Aristo'nun kendinden önce yer alan felsefi mirasa karşı sergilediği derleme ve eleştirme tavırlarını, Aristo'nun felsefi mirasına karşı sergilemişlerdir. İmam Gazalî'nin Tehâfut'te sadece bu iki filozofun görüşlerini esas alıp eleştirmesi de buradan kaynaklanmaktadır.

Diğer nedene gelince o da Kelam ilminin klasik dönemi eserlerinde bu iki filozofun görüşlerinin belirgin olarak yer almasıdır. Klasik kelam eserlerine özellikle *Mevâkıf* ve *Makâsıd* adlı eserlerin giriş bölümlerine bakıldığında bu hususu görmek mümkündür. Nitekim kelimcilerin kullandıkları *mûcib bizzat*, *âlemin kıdemi*, *âlemin hudûsu*, *zatî hudûs*, *zamanî hudûs*, *sudur*, *ğaraz*, *istikmâl*, *kabil*, *imkân*, *vücub*, *mümteni* vb. birçok kavram veya terim temelde metafizikten alınmadır. Bütün bunların genelde kelimî görüşlere özeldir ta'lîle yansıması tabîîdir.

Usulî ta'lîlin temelde kelimî ta'lîle dayandığını düşündüğümüzde, hem kelimî hem de usulî ta'lîlin yeterli düzeyde anlaşılmasının felsefi ta'lîlin anlaşılmasıyla mümkün olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Zira birbiriyle etkileşim ve diyalektik içinde bulunan konu ve görüşlerin anlaşılması, tabîî olarak bu görüşlerin temel alıp kullandıkları kavram ve ıstılahların bilinmesini gerektirmektedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, genel anlamdaki ta'lîl olgusu birçok disiplini ilgilendiren derin ve geniş bir konu olduğu gibi, usulî ta'lîl de hem kendi içinde hem de kelam ve felsefeyle birçok açıdan birlikte ele alınmaya imkân veren derin ve geniş bir konudur. Ancak çalışmamızda ele alınan ta'lîl konusu her üç disiplinde de birtakım sınırlamalara tabi tutulmuştur.

## II. ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Her tezin bir konusu olduğu gibi bir amacı da vardır. Ta'lîl gibi usul konuları içerisinde en derin ve girift bir konuyu ele alan tezimizin amacını kısaca şöyle ifade etmemiz mümkündür:

1.Çalışmamız genelde usulcülerin özelde Eş'arîlerin, insanı muhatap alan şer'î hükümlerin, birtakım maslahatlara mebnî olduğuna kail olup olmadıklarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu hususun tezimizin başat amacı olması üç temel nedene dayanmaktadır. Bunlardan biri Gazalî'nin ifadesiyle, nassların meyvesi konumunda olan şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım dinî ve dünyevî maslahatları içerip içermediğini tesbit etmeye çalışmak. İkincisi sıklıkla ifade edilen Eş'arîlerin kelimada olduğu gibi usulde de, gâî ta'lîle kail olmadıkları iddiasının gerçeği yansıtıp yansıtmadığını ortaya koymak. Üçüncüsü ise, Râzî ve Sübkî gibi bazı Eş'arî usulcülerin eserlerinde şer'î hükümlerin maslahatlarla ta'lîline ilişkin yer alan bazı çelişik görünümlü ifadeleri ele almak. Tezimizde Eş'arî bilginlere ait kelimâ ve usulî görüşlerin diğer görüşlere nisbetle uzun tutulması da buradan kaynaklanmaktadır.

2.Kıyasa konu olsun olmasın bütün şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatları içerip içermediğini irdelemek ve bu bağlamda taabbudî hükümlerin muallel olmadığı şeklindeki söylemin ne anlama geldiğini ortaya koymaktır.

3.Şer'î hükümlerin, illet ve hikmetlerden yoksun birtakım donuk hükümler olup olmadığını irdelemek ve buradan hareketle bu hükümlerin insanın dinî ve dünyevî hayatını yakından ilgilendiren yönlerinin bulunup bulunmadığını ortaya koymaktır. İslam'ın kolaylık dini olması, zorluk ve meşakkati kaldırması, bütünüyle ilahî bir rahmet olması ve bütün zaman ve mekânlara hitap etmesinin anlamı da bu bağlamda ortaya çıkmaktadır.

4.Gâî-usulî ta'lîlin kelimâ ve felsefî ta'lîl türleriyle ilişkili olup olmadığını ortaya koymaktır. Başka bir ifadeyle, gâî-usulî ta'lîlin kelimâ ve felsefî ta'lîl türleriyle kesişip kesişmediğini ve kesiştiği takdirde ne kadar ve nasıl kesiştiğini incelemektir. Bu amacı gerçekleştirmek için tezimizin asıl konusu olan gâî-usulî ta'lîlle birlikte kelimâ ve felsefî ta'lîl türlerine de hatırı sayılır bir oranda yer verilmektedir.

5. Usulcülerin illete yükledikleri anlamların ve getirdikleri tanımların ta'lîl anlayışlarında ne denli etkili olduğunu ve bunun usulcülerin ta'lîl görüşlerine nasıl yansıdığını incelemektir.

Tezimizde takip ettiğimiz yönetime dair kısaca şunları söylememiz mümkündür: Çalışmamızın ele aldığı her üç bilim dalında da konuya temel yaklaşımımız, incelenen tüm görüşleri, temel kaynaklarından aktarmaya çalışmak ve mümkün olduğu kadarıyla sübjektif yorumlardan uzak bir biçimde bu anlayışları sunmaktır. Felsefe bölümünde Farâbî ve İbn Sinâ'nın görüşleri esas aldığından felsefî ta'lîl konusu bu iki filozofun mevcut eserlerinden elde edilmeye çalışılmıştır. Yer verilen felsefî görüşler daha çok tasvir yöntemiyle aktarılmıştır. Ancak her iki filozofun ta'lîle dair söylemleri yer yer birtakım yorumlara tabi tutulmuştur.

Filozofların felsefî ta'lîl anlayışlarının yeterli düzeyde anlaşılabilmesi için illet ve ta'lîl anlayışlarında dayandıkları varlık anlayışları incelenmiştir. Felsefî illet kavramı ve bu kavramla ilgili kullanılan diğer kavram ve terimler tanımlanmış ve birtakım felsefî yorum ve açıklamalarla izah edilmiştir. Filozofların varlık anlayışının temelinde yer alan Tanrı anlayışı ele alınmıştır.

Felsefe bölümünde filozofların varlık, illet ve Tanrı anlayışları ele alındıktan sonra bu anlayışlara bina edilen gâî ta'lîl anlayışları ve bu anlayışın beyanı için başvurdukları argümanlar kendi eserlerinden aktarılmaya çalışılmıştır. Metafizikte ele alınan gâî ta'lîl anlayışlarının yeterli düzeyde anlaşılması için, mezkûr filozofların tabîî varlıklarda gâî ta'lîl anlayışları hem teorik düzeyde hem de birtakım örnekler üzerinden incelenmiştir. Felsefî ta'lîl ele alınırken yeri geldikçe kelamcılarla olan ayrışma noktalarına ve bu noktaların dayandığı argümanlara atıfta bulunulmuştur.

Kelam bölümünde görüşleri irdelenen kelamcılarının eserlerinin ilgili bölümleri incelenmiş ve ta'lîle ilişkin kelamî görüşler objektif bir biçimde aktarılmıştır. Felsefe bölümünde olduğu gibi kelam bölümünde de, imkân dâhilinde her grubun ve her gruba mensup olan kelamcının görüşleri kendi eserlerinden aktarılmış ve izaha ihtiyaç duyan kavram, terim ve görüşler açıklanmıştır.

Kelamî konulara dair yapılan tezlerde genelde Mutezileye ait görüşler Eş'arî veya Maturîdî kelamcılarının eserlerinden nakledilerek verilmektedir. Bu aktarım biçimi ilmî bir yöntem olmamakla birlikte, ciddi birtakım hatalara da yol açabilmektedir. Bu konuya bir örnek vermek gerekirse, bazı Eş'arî ve Maturîdîlerin eserlerinde, Mutezilenin, aklın bir şeyi helal veya haram kılma yetkisinin olduğuna kail oldukları görüşü yer alır. Oysa Mutezilenin temel eserlerine bakıldığında bunun gerçeği yansıtmadığı görülür. Bilakis Mutezile de diğer kelamcılar gibi hüküm vaz'etmenin Yüce Yaratıcı'ya has olduğunu açıkça söylemektedir. Bütün İslam âlimleri bu konuda müttefiktir. Mutezilenin diğerlerinden farklı olarak bu konuda dile getirdikleri şey, aklın vahiy gelmeden önce de var olan ilahî hükmü algılayabilmesi ve insanın, bu aklî bildirimle sorumlu olmasıdır. Tezimizde bu tür hatalara düşmemeye dikkat edilmiş ve özellikle Mutezilenin hüsün-kubuh ve ta'lîl görüşleri birinci el kaynaklardan aktarılmaya özen gösterilmiştir.

Kelam bölümünde ta'lîl konusunun yeterli düzeyde anlaşılması için ta'lîlin kaynaklandığı hüsün-kubuh meselesine yer verilmiş ve bu konuda kelamcılarının ittifak ve ihtilaf ettikleri noktalar tesbit edilmeye çalışılmıştır. Hem ta'lîlde hem de hüsün-kubuh konusunda zikredilen bütün görüşler özellikle Mutezileyle Eş'arîlerin görüşleri arasında birtakım mukayeselere yer verilmiştir. Böylece mezkûr konuların daha net anlaşılması imkânı sağlanmıştır.

Kelam eserlerinde yer verilen ta'lîl konusu değişik başlıklar altında ve cüzî parçalar halinde yer aldığından ilgili bölümlerin tümü incelenmiş ve bütün bilgiler bir bütünlük halinde sunulmaya çalışılmıştır.

Usulî ta'lîl bölümüne gelince bu bölümde de yukarıda yer verilen bütün yöntemler dikkate alınmıştır. Bunun yanı sıra bu bölümde görüşlerine yer verilen dört ana grubun içinde yer alan her usulcünün illet tanımı veya illete ilişkin ifadeleri ayrı ayrı ve kronolojik sıraya göre zikredilmiştir. İlet konusunda olduğu gibi ta'lîl konusunda da görüş bildiren her usulcünün görüşüne ayrı ayrı yer verilmiş ve burada da kronolojik sıraya imkân dâhilinde riayet edilmiştir.

Usul bölümünde illet ve ta'lîl görüşlerine yer verilen usulcülerden Gazalî, Râzî, Âmidî ve Sübkî gibi usulcülerin görüşleri detaylı olarak ele alınmıştır. Bunun iki temel



nedeni söz konusudur: Bunlardan biri, bu usulcülerin illet ve ta'lîl anlayışlarının ihtilafa neden olacak kadar karmaşık olmasıdır. Bundan dolayıdır ki, birçok eski ve yeni araştırmacı bu usulcülerin görüşleri üzerinde durmaktadır. Diğer de mezkûr usulcülerin, sonraki usulcüler üzerinde bir hayli etkili olmalarıdır. Bu nedenle bu usulcülerden herbirinin usulî ta'lîl konusunda birer dönüm noktası olduğunu söylemek mümkündür.

Çalışmamızda yararlandığımız kaynaklara gelince, bu konuda da şunları söylememiz mümkündür: Görüşlerine yer verilen tüm bilgin ve grupların kendi eserleri esas alınmıştır. Belhî, Ebu Ali ve Ebu Haşim gibi ilk dönem Mutezile kelamcıları ile Eş'arî usulcü Sayrafi gibi eseri elimize ulaşmayan bazı kelamcı ve usulcülerin görüşleri ise diğer kelamcı ve usulcülerin özellikle Eş'arî'nin *Makâlât*'ı, Hayyât'ın *İntisâr*'ı, Nîsâbûrî'nin, *Mesâil*'i ve Zerkeşî'nin *Bahru'l-muhît* adlı eserinden aktarmaya çalışılmıştır.

Felsefî ta'lîl bölümünde görüşlerine yer verilen Farâbî ile İbn Sinâ'nın eserlerinden yararlanmaya çalışılmış ve mümkün olduğunca bu eserlerle yetinilmiştir. Ancak ihtiyaç duyulan bazı yerlerde bu eserlere yazılan bazı şerh ve ta'lîklerden de istifade edilmiştir. Ayrıca bu iki filozofun görüşlerine yer veren bazı modern eserlerden de birtakım alıntılar yapılmıştır. Tezimizde Farâbî'nin birçok eserini içeren *Resâilu'l-Farâbî* adlı Mecmu'a içinde bulunan eserlerinden yararlanıldığı gibi, İbn Sinâ'nın *İşârât*, *Şifa*, *Necât*, *Semâu't-Tabi'i* gibi temel eserleriyle birlikte büyük bir yekûn teşkil eden *Hikmet Risaleleri*'nden yararlanılmıştır.

Kelam bölümünde görüşlerine yer verilen bilginlere ait olan eserlerin yanı sıra, bu eserlerde zikredilen görüşlerin açılımını sağlayan birtakım eski ve yeni eserlerden istifade edilmiştir. Şu var ki, kelamî ta'lîlle ilgili yapılan araştırmalara bakıldığında ta'lîl konusuna dair ciddi tezlerin henüz yapılmamış olduğu da bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.

Usulî ta'lîle ilişkin her usulî eserin kıyas bölümünde bazı bilgi veya görüşler yer aldığı gibi, hüküm veya hâkim meselesinde hüsün-kubuh konusunun yanı sıra, ta'lîle ilişkin bazı açıklamalar da yer almaktadır. Dolayısıyla tezimizde belirtilen dört aşırda

yazılan usul eserlerinin kıyas ve hüküm bölümleri incelenmiş ve konumuza ilişkin yer verilen görüşler aktarılıp yorumlanmıştır.

Eski usul eserleri içerisinde ta'lile en çok yer veren eser hiç kuşkusuz Gazalî'nin *Şifâu'l-Ğalîl* adlı eseri olduğu gibi, yeni eser de Mustafa Şelebî'nin *Ta'lîlu'l-Ahkâm*'ıdır. Ancak *Şifâu'l-Ğalîl*'de Gazalî, konumuzu oluşturan ta'lile dair bazı önemli pasajlar dışında yer vermemektedir. O, bu eserde, daha çok şer'î illete, illetin kullanımlarına, fikhî yansımalarına, hikmetle ta'lile vb. usulî konulara yer vermeye çalışmaktadır. Bu nedenle eserin başlığında yer alan "ta'lîl" kavramı gâî-usulî anlamdaki ta'lilden çok salt usulî anlamdaki ta'lile işaret etmektedir. Şelebî'nin eseri ise, ilk sayfalarında kelamî ve usulî anlayış ve görüşlere kısaca yer verdikten sonra ta'lîl konusunu bırakıp usul eserlerinde yeteri kadar işlenmiş bulunan illet konularını ele almaktadır. Bu nedenle Şelebî bu eserinde genelde tekrara düşmektedir. Bu eserde hikmetle ta'lîl konusunda ileri sürülen bazı iddialara yer verilmiş ve bu görüşler tarafımızdan birtakım değerlendirmelere tabi tutulmuştur. İletle ilgili yazılan eserlere gelince bunlar da bizi fazla ilgilendirmemekle birlikte, ulaşabildiklerimiz gözden geçirilmiş ve bazılarından istifade yoluna gidilmiştir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### TA'LİL TARTIŞMALARININ FELSEFÎ ve KELAMÎ ARKA PLANI

#### 1. FELSEFÎ TA'LİL

##### Giriş

Her ilimde olduğu gibi metafiziğin de kendine has bir konusu vardır. Bütün ilimlerin ilke ve konularını belirlemede büyük bir rol oynayan bu ilmin konusu mutlak varlıktır. Bütün ilimlerde olduğu gibi bu ilimde de bizzat konunun kendisinden bahsedilmez. Zira her ilmin konusu, o ilimde varlığı müsellemlenmek durumundadır.<sup>1</sup> İlimlerde asıl olarak bahsedilen, ilimlerin ele aldığı konulara ilişkin zatî hallerdir/arazlardır.

Her ilmin konusuna birçok yönden birçok hal ilişebileceğinden ilimlerde bütün bu hallerden değil, o ilmin gayesini netice verecek açıdan ilişkin hallerden bahsedilir. Nitekim ilimler ele aldıkları konulara göre birbirinden ayrışırken konular da farklı bakış açılarına göre birbirinden ayrışmaktadır.<sup>2</sup> Bu perspektiften bakıldığında metafiziğin konusunun, *mutlak varlık* olduğu görüldüğü gibi, ele aldığı sorunlar (metâlib) da *bu varlığa salt varlık açısından ilişkin zatî haller*<sup>3</sup> olduğu görülür.

---

<sup>1</sup> Bkz. Farâbî, Ebu Nasr, **Makale fi Ağrâdi Mabe't-Tabî'a** (Resâilu'l-Farâbî içinde), 1. baskı, Haydarabâd 1349, s.5-6; İbn Sînâ, Ebû Ali Huseyn b. Abdillâh, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, thk. Kanavatî-Said Zayed, t.y., c. 1, s. 5.

<sup>2</sup> İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 1, s. 5.

<sup>3</sup> İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 1, s. 13. Buna göre İslam metafiziği bizzat mevcudu değil, mevcudun vücûdunu konu edinmektedir. Nitekim metafizik tabiat felsefesinin aksine, somut varlıkları değil soyut varlıkları/genel kavramları (umûr-i âmme) ele almaktadır. Filozofların Vâcibin isbatında somut varlıklara dayanan hudûs delilini değil de salt varlığa dayanan ontolojik delili itibara almaları da bu hususu kanıtlamaktadır. Ancak vücûd kavramı mevcudu iktiza eden bir ilişkin olduğundan filozoflar böyle bir ifade kullanmaya ihtiyaç duymuşlardır. Bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât, İlâhiyât** (Tusî Şerhi ile birlikte), thk. Süleyman Dünya, 3. baskı, Daru'l-Maarif, Kahire, t.y., c. 3, s. 54-55.

Mutlak varlığa salt varlık bakımından ilişen arazlardan biri de illet kavramıdır. Şöyle ki; İzaî bir anlam içeren illet kavramının varlık bulması, bu kavramın iki tarafını oluşturan illetle malûl kavramlarının birlikte var olmasıyla mümkündür. İletle malûlün birlikte var olması ise, bu kavramların iliştiği iki varlığın tahakkuk etmesiyle mümkündür. Çünkü bu kavramlar varlığa ilişmek suretiyle vücut bulmaktadır. Varlığa ilişmekle tahakkuk eden bu kavramlardan illetin varlığı malûlün varlığından önce gelmektedir.<sup>4</sup> Zira mûcidin varlığı söz konusu olmadan mevcûdun varlığı söz konusu olmaz. Bu nedenle varlığı konu edinmek, varlığın ilk/ nihanet illetini ele almayı iktiza etmekte hatta öncelikle olmaktadır. Nitekim varlığa illet kavramı/ilişeni perspektifinden bakan metafizikçi filozoflar varlığı, “zati gereği zorunlu olan” ve “zati gereği zorunlu olmayan” olmak üzere iki kategoriye ayırmış ve ilkinin *illet varlık (vâcib, mûcid)* ikincisinin de *malûl varlıklar (mümkün, mevcûd)* olduğu sonucuna varmışlardır.<sup>5</sup>

İlet kavramı mutlak varlığın bir ilişeni olduğundan hem tabî hem de metafizik varlık kategorilerine ilişebilmektedir.<sup>6</sup> Birbirinden farklı varlık türlerine ilişen bu kavram, farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelmektedir. Bu bölümde yer verilen illet ve ta’lîl kavramları, metafizik varlığa ilişkin olduklarından metafizik anlamlarında kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu bölümde, filozofların illet teorisini oluşturan dört illet kategorisinin tümüne değil, bu illetlerden metafizik anlamlara gelen gâî illetle fail illete yer verilmektedir.

Burada yer verilen gâî illetten kastımız, ilahî fiillerdeki gâî illetle bu illetin yeterli düzeyde anlaşılmasını sağlayan tabî (*mümkün*) varlıklardaki gâî illettir. İlahî fiillerdeki gâî illete yer vermemizin nedeni, asıl konunuz olan gâî-usulî ta’lîlin temelde kelâmî ta’lîle dayanması, kelâmî ta’lîlin de felsefedeki gâî ta’lîle ilişkili olmasıdır. Kelâmî ta’lîlin ilişkili olduğu felsefî ta’lîlin bilinmesi ise ilahî fiillerdeki gâî illetin bilinmesini gerektirmektedir. Mümkün varlıklarda gâî illet konusuna yer vermemizin

---

<sup>4</sup> Burada sözü edilen öncelik zamansal değil zati anlamdaki önceliktir. Zira filozoflar illetle malul arasında yer verdikleri öncelik ve sonralık kavramlarını bu anlamda kullanmaktadırlar. Bu konu ileride beyan edilecektir.

<sup>5</sup> Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-Mantuki ve'l-İlâhiyât*, thk. Abdurrahman Umeyre, Daru'l-Cil, Beyrut 1992, c. 2, s. 89.

<sup>6</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlâhiyât*, c. 1, s. 16.

nedeni de, bu illetin ilahî fiillerde gâî illetin mütemmim bir cüzü olmasıdır. Nitekim ilahî fiillerde gâî illetin yeterli düzeyde anlaşılması, bu fiillerin eseri olan mümkün varlıklardaki gâî illetin anlaşılmasıyla mümkündür.<sup>7</sup>

Bu bölümde yer verilen fail illete gelince, filozoflar her ne kadar bu terimi hem Yüce Yaratıcı (Vâcib varlık) hem “mebâdi-i âliye” dedikleri soyut varlıklar (*akıllar*) hem de tabîi failer için kullanıyorlarsa da, çalışmamızda bu terimden sadece Yüce Yaratıcı kast edilmektedir. Çünkü buradaki asıl amacımız, İslam filozoflarına (Farâbî, İbn Sinâ) göre Yüce Yaratıcı'nın, varlıkları var etmesinde bir amacının bulunup bulunmadığını irdelemektir. Yaygın ifadesiyle söylemek gerekirse, ilahî fiillerin gâî illetlerle muallel olup olmadığını incelemektir. Bundan dolayıdır ki, çalışmamızda illet kavramı zikredildiğinde ilk olarak akla gelen ve sebep-sonuç arasındaki tesirin/ilişkinin kaynağını konu edinen “nedensellik” konusuna yer verilmemiştir.

Genelde illet özelde gâî illet kavramının yeterli düzeyde anlaşılması ise, mutlak varlık kavramının anlaşılmasına bağlıdır. Çünkü filozofların her iki illet anlayışları da temelde varlık anlayışlarına dayanmaktadır. Bu da, illet kavramının, varlığın bir ilişeni olmasından kaynaklanmaktadır. Mutlak varlığın ilişilen (ma'rûz), illetin de ilişeni (araz) olması<sup>8</sup>, sözü edilen bağlılığın, hem ontolojik hem de etimolojik açıdan söz konusu olduğunu göstermektedir. Binaenaleyh tezimizde yer verilen bu bölümde önce mezkûr İslam filozoflarının varlık anlayışı ele alınacaktır. Sonra filozofların illete getirdikleri tanımlar ve yükledikleri anlamlar beyan edilecektir. Bunu, filozofların gâî illet anlayışları takip edecektir. Akabinde filozofların mümkün varlıklarda gâî illet anlayışları incelenecektir. Sonunda ise ilahî fiillerde haricî gayenin var olmadığına dair filozofların ileri sürdükleri felsefî argümanlar ele alınacaktır.

### **1.1. Felsefî Ta'îlin Kaynağı Olarak Filozofların Varlık Anlayışları**

Metafiziğin mutlak varlığı konu edinmesi, varlık kavramının bu bilim dalının bütününde merkezî bir yere sahip olduğu ve birçok yönünün bulunduğu anlamına

---

<sup>7</sup> Bkz. İbn Sinâ, *eş-Şifâ, İlâhiyât*, c. 1, İbrahim Medkûr'un Mukaddimesi, s. 9.

<sup>8</sup> İbn Sinâ, *eş-Şifâ, İlâhiyât*, c. 2, s. 257.

gelmektedir. Ancak biz burada filozofların varlık anlayışını<sup>9</sup> bütün yönleriyle değil, ilahî fiillerde gâî illet anlayışına temel oluşturan yönüyle ele almaya çalışacağız.

Farâbî (ö.339/950) ve İbn Sinâ'nın (ö.428/1038) metafizik varlık anlayışlarının bilinmesi, onların varlığa dair bilgi edinme şekline ilişkin bakış açılarını bilmeyi gerektirmektedir. Zira varlığa dair bilgi sahibi olmak varlığa ilişkin bilgi edinme yolunun bilinmesini öncelemektedir.<sup>10</sup> Nitekim varlığa ilişkin bilginin nasıl oluşacağı bilinmeden varlığın bilinmesi mümkün değildir.<sup>11</sup> Diğer bir ifadeyle varlığın bilinmesi, varlığın varoluş biçiminin bilinmesiyle mümkündür.

Filozoflara göre bir varlığın/şeyin bilinmesi insan zihnine ait bir durumdur.<sup>12</sup> Zira insanın varlıklara dair bilgi elde etmesi onları tasavvur etmesiyle mümkündür.<sup>13</sup> Nitekim bilgi insan zihninde oluşan taakkul mertebelerinden birini hatta en güçlüsünü oluşturmaktadır. Bu durum, kavramlardan oluşan tasavvur düzeyinde geçerli olduğu gibi, önermelerden oluşan tasdik düzeyinde de geçerlidir. Çünkü her tasdik zorunlu olarak bir tasavvurdan sonra gelmektedir. Bundan dolayıdır ki, varlıkları konu edinen

---

<sup>9</sup> Varlığın hakikatine dair bilgiyi nazar/akıl yürütme yoluyla elde etmeye çalışan bilginler kendi arasında iki gruba ayrılmaktadırlar. Bunlardan biri tek bir dinin referanslarına bağlı kalarak anılan bilgiye ulaşmaya çalışırken ikinci grup ise bir dinin referanslarına bağlı kalmaksızın mezkûr bilgiyi kesp etmeye çalışmaktadırlar. İlk gruba Müttekellimûn adı verilirken ikincisine Meşşâiyyûn ismi verilmektedir. Varlığın hakikatine ilişkin bilgiyi akıl yoluyla değil de terbiye ve arınma yöntemiyle kesp etmeye çalışanlar da kendi içinde iki gruba ayrılmaktadırlar. Bunlardan biri bir dinin terbiye ve tezkiye yöntemine bağlı kalarak varlığın gerçek bilgisini elde etmeye çalışırken, diğeri ise bir dinin mezkûr yöntemine bağlı kalmaksızın bu bilgiyi tahsil etmeye çalışmaktadır. İlkine Sufiyyûn ikincisine de İşrakîyyûn adı verilmektedir. Bkz. Mestçizâde, Abdullah b. Osman b. Musa Efendi, **el-Hılafu Beyne'l-Felâsife ve'l-Mutekellimîn**, thk. Dr. Seyyid Bahçivan, 1. baskı, Daru Sadır-Mektebetu'l-İrşâd, 2007, s. 41.

<sup>10</sup> İbn Sînâ, **eş-Şifâ, Mantık**, s. 53.

<sup>11</sup> Bu nedenledir ki, filozoflar bilgi tanımını, türlerini, edinme yollarını, edinme şekillerini vb. epistemolojik konuları ihtiva eden mantık ilmine **el-Medhal** (metafiziğe giriş) adını vermişlerdir.

<sup>12</sup> Bilginin zihni bir durum olması tabiatıyla bilginin zıddı olan cehlin de zihni bir durum olmasını iktiza eder.

<sup>13</sup> İbn Sînâ, **eş-Şifâ, Mantık**, thk. Heyet, el-Matbaatu'l-Emîriye, 1952, s. 15; İbn Sînâ, **eş-Şifâ, Mantık**, s. 15. Beş duyu organı (havâss-ı selîme), doğru haber ve akıl ise bilginin kendisi değil kaynaklarıdır. Bu nedenledir ki, bunlara اسباب العلم (ilmin elde edildiği kaynaklar) adı verilmiştir.

bütün tanım (tasavvur) ve öncüllerin (tasdik) tazammun ettiği hükümler, doğrudan zihnî varlıklara dolaylı olarak da haricî varlıklara hamledilmektedir/yüklem olmaktadır.<sup>14</sup>

İslam filozoflarına göre varlıklara dair bilgi elde etmenin iki zihnî/aklî biçimi söz konusudur. Bunlardan biri bir şeyi hükme konu etmeksizin bilmektir. Diğeri de bir şeyi bir hükme konu etmekle birlikte bilmektir. Metafiziğin giriş bölümünü oluşturan Mantık ilminde, mezkûr biçimlerin ilkinde *tasavvur* ikincisine *tasdik* adı verilmektedir.<sup>15</sup> Varlıkların idrakinde söz konusu olan bu iki bilgi şeklinin varlığı, her iki alanda da bilgi edinmemizi sağlayan birtakım bedihî/apriori bilgilerin varlığını zorunlu kılmaktadır. Zira her iki alandaki bütün bilgiler salt nazarî/kesbî olsaydı, zihnimizde varlıklara dair herhangi bir bilgi veya hüküm oluşmazdı. Bilakis bu durumda, varlıklara dair bilgi edinme işleminde teselsül veya kısır döngü kaçınılmaz olacaktı ve dolayısıyla her iki bilgi şekli de vuku bulmayacaktı.<sup>16</sup>

Filozofların metafizik varlık anlayışını ana hatlarıyla şöyle ifade etmemiz mümkündür:

Varlık kavramının birtakım önemli ilişenleri/özellikleri söz konusudur. Bu ilişenler varlık kavramına dair zikredilen birçok felsefî hüküm ve argümanların temel

---

<sup>14</sup> Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlahiyât**, c. 1, s. 32. Bu husus mezkûr hükümlerin haricî varlıklarla ilişkili olmadıkları anlamına gelmemektedir. Zira önermelerin ihtiva ettiği hükümler ilk etapta zihnî varlıklara hamledilse de netice itibarıyla haricî varlıklara aittir. Nitekim sözün doğru olup (sıdk) olmaması (kizb) zihnî hükümlerin vaki olana uygun olup olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu da, sözü edilen iki hususu açık bir biçimde kanıtlamaktadır.

<sup>15</sup> Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ, Mantık**, s. 17.

<sup>16</sup> Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlahiyât**, c. 1, s. 29-30; **eş-Şifâ, Mantık**, s. 18. Bilinmeyen varlıkların bilgisine ulaşmanın yolu ise sözü edilen iki bilgi türünden oluşan bilgileri (*kavram, önerme*) birtakım mantıkî kurallar ışığında kuramsal bir bilgi haline getirmek (*tanım, öncül*) ve bu kuramsal bilgileri bilinmeyen bilgilere ulaştırarak biçimde tanzim etmektir (*fikir, nazar*). Mantık ilminde bu epistemolojik faaliyete *istinbât, istihrâç, istinbât, tefri'* vb isimler verilmektedir. Bkz. Abdullah b. Hasan el-Kangirî el-Ensârî, **Nefâyisu Arâyisi'l-Enzâr** (Fenârî Hâşiyesi Kangirî), Matbaa-i 'Âmire, 1313, s. 70.

dayanağını oluşturmaktadır.<sup>17</sup> Varlık kavramına ait olan bu özellikleri şöyle ifade edebiliriz:

Varlık insan aklının algılayabildiği bütün kavramların en genelidir.<sup>18</sup> Varlığın bütün kavramların en geneli olması onun, bu kavramlar içinde en bedihî olması anlamına gelmektedir. Zira bir kavramın bedihîliği veya bilinirliği onun genelliğiyle orantılıdır. Buna göre bir kavram ne kadar açıksa veya ne düzeyde biliniyorsa o kadar geneldir. Varlık kavramından daha bedihî olan veya ondan daha fazla bilinen başka bir kavram olmadığına göre, ondan daha genel başka bir kavram da yok demektir. Varlık kavramının hakikî anlamda tanımlanmasının mümkün olmaması da buradan kaynaklanmaktadır.<sup>19</sup> Nitekim bir şey, ancak kendisinden daha açık olan bir şeyle tanımlanabilir. Bu husus, aynı zamanda tanım/tarif kavramının da bir muktezasıdır.<sup>20</sup>

Varlık kavramı varlıkların ortak kurucu unsuru (cins) olmadığı gibi, bir unsurda birleşen varlıkları birbirinden ayırıştırıcı kurucu unsur (fasıl) da değildir.<sup>21</sup> Varlık kavramının bu özelliği biraz sonra beyan edilecektir. Varlık kavramı, bütün varlık fertlerinin bulunduğu ortak bir anlamı ifade etmektedir. Bu husus varlığın müşterek anlamlı bir kavram olduğu anlamına gelmektedir.<sup>22</sup> Farklı mâhiyetlere sahip olan bütün

---

<sup>17</sup> Usûl-i fıkhîta hükümler vasıflardan oluşan illetlere bina edildiği gibi, metafizikte de hükümler varlığa ilişen ilintilere bina edilmektedir. Bu husus anılan iki ilme de has olmayıp bütün bilimlerde hatta bütün varlık âleminde genel-geçer bir kural teşkil etmektedir.

<sup>18</sup> İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 1, s. 29-30.

<sup>19</sup> İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 1, s. 29-30.

<sup>20</sup> Tanım iki amaçla yapılır. Bunlardan biri bilinmeyen bir şeyin mâhiyetini bilinir kılmaktır. Bu amaçla yapılan tanım *hakikî tanım* adını almaktadır. Diğer de bilindikten sonra unutulmuş veya unutulmaması istenilen mâhiyetleri akla getirmek/zihne düşürmektir. Bu amaçla yapılan tanıma da *tenbihî tanım* adı verilir. Bu tanım türü sadece bilinen varlıklar için söz konusudur. Bkz. Molla Sadrâ, Sadruddin Muhammed eş-Şirâzî, **Şerh İlâhiyât-ı Şifâ**, İntişarât-Bunyad-i Hikmet-i İslamiyi Sadra, 1382, c. 1, s. 111-112.

<sup>21</sup> İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbihât, İlâhiyât**, c. 3, s. 49; **eş-Şifâ, İlâhiyât**, 1, s. 31, 34.

Bu husus her mâhiyet için iki kurucu unsur bulunduğu anlamına gelmez. Zira bazı varlıkların mâhiyeti basittir. Bunu şöyle formüle etmek mümkündür: Her mâhiyetin bir varlığı vardır; âmâ her varlığın mürekkep bir mâhiyeti yoktur. Filozoflara göre mâhiyeti varlık olan tek bir varlık vardır ki, o da Vâcibu'l-vücûd'dur. Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 2, s. 346-347.

<sup>22</sup> İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 1, s. 34.



varlıkların, varlık kavramını paylaşması da, bu kavramın anlam müşterekliğinden(müşterek-i ma'nevî) ileri gelmektedir.

Varlık kavramı bütün varlık fertleri arasında ortak bir anlamı ifade etmekle birlikte, bu anlam bütün fertlerde aynı seviyede değildir. Zira varlık kavramı, kendisine ilişkin zorunluluk-imbân, öncelik-sonralık, istigna-ihtiyaç gibi vasıflar bakımından farklı seviyelere sahip bulunmaktadır.<sup>23</sup> Diğer bir anlatımla, varlıklar varlık açısından müşterek bir anlamda buluşsa da, varlığa ilişkin mezkûr nitelikler bakımından birbirinden ayrışıp farklı hükümlere konu olmaktadır. Varlık kavramının bu özelliği onun müşekkik (bütün fertlerinde aynı seviyede bulunmayan bir anlamı içeren) bir kavram olduğunu göstermektedir.

Varlık kavramının müşekkikliğini anlamak için bu kavramın yüklem olduğu iki varlık ferdini içeren *Allah vardır, âlem vardır* şeklindeki iki önermeye bakmak yeterlidir. Çünkü varlık kavramı bu iki önermede aynı anlamı ifade etmekle beraber farklı hükümlere konu olup farklı seviyeler kazanmaktadır. Nitekim bu kavram ilk önermede zorunluluk, öncelik, istigna gibi hükümlere konu olurken ikinci önermede imbân, sonralık ve ihtiyaç gibi hükümlere konu olmaktadır.<sup>24</sup>

### 1.1.1. Varlık ve Mâhiyet Kavramı

Varlık kavramının mahiyetin bir ilişkisi olması,<sup>25</sup> ilişilen bir varlığın (ma'rûzun/mevcudun) mevcudiyetini zorunlu kılmakta hatta incelemektedir. İlişilen varlık da biri zihnî diğeri haricî olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır.<sup>26</sup> İlişilen varlığın iki kısma ayrılması, varlığın iki düzeyde tahakkuk etmesi anlamına

<sup>23</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlâhiyât*, c. 1, s. 34, c. 2, s. 276.

<sup>24</sup> Filozofların varlık kavramının müşekkikliğini mezkûr hükümlere indirgemeleri onların varlık anlayışından kaynaklanmaktadır. Zira onlara göre varlık, varlık olması itibariyle güçlülük, zayıflık, eksiklik ve çokluk gibi vasıflarda değil, mezkûr hükümlerde farklılık göstermektedir. Bu da filozofların varlığa illet ilişkisi perspektifinden baktıklarını ortaya koymaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlâhiyât*, c. 1, s. 276-277.

<sup>25</sup> Varlığın bir ilişkisi olması varlıkların mâhiyetlerinde bir unsur olarak yer alıp almamasıyla çelişmez. Zira aşağıda beyan edileceği gibi, mâhiyetlerde yer alan ilişkiler (mukavvim) söz konusu olduğu gibi, yer almayan ilişkiler (lazım) de söz konusudur.

<sup>26</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Mantık*, s. 15.

gelmektedir. Biz burada daha çok varlık kavramının zihnî ilişilene olan mâhiyete ve mâhiyetle olan münasebetine yer vermeye çalışacağız.<sup>27</sup>

Bilindiği gibi her şeyin kendine has bir hakikati söz konusu olduğu gibi birtakım küllî vasıfları da söz konusudur. Bu küllî vasıflar da kendi arasında iki ana kategoriye ayrılmaktadır. Bunlardan biri, ait oldukları şeyin hakikatini oluşturan vasıflardır. Diğeri de hakikatin/mâhiyetin varlığından sonra ona arız olan vasıflardır/ilintilerdir. Bu ilintiler de kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan biri, hakikatin varlığıyla birlikte var olup ondan ayrılmayan lazım vasıflardır/ilintilerdir. İkincisi de hakikatin varlığıyla birlikte varlığı zorunlu olmayan ve ondan ayrılabilen ayrık vasıflardır/ilintilerdir. Hakikati oluşturan küllî vasıflar bütününe mâhiyet adı verilirken hakikate arız olan diğer küllî vasıflara da araz, ilişen, ilinti ve ilinek gibi isimler verilmektedir.<sup>28</sup>

Daha kısa bir anlatımla, her şeyin bir hakikati vardır. Her şeyin hakikati de onun mâhiyetini oluşturmaktadır. Bir şeyin mâhiyeti de o şeyi o yapan unsurlardan oluşmaktadır. Bu nitelikteki unsurlardan biri veya tümü gerçekten veya zihnen yok olsa, o şeyin kendisi de yok olur. Sözü edilen bu unsurlar kurucu (mukavvim) vasfıyla

---

<sup>27</sup> Filozofların varlığın zihnî tahakkuk biçimi olan mâhiyeti konu edinmelerini beş temel dayanağa indirgemek mümkündür. Birincisi metafiziğin temeli olan vâcib-mümkün varlık ayırımının, varlık-mâhiyet ayırımına dayanmasıdır. İkincisi mâhiyetin, haricî varlıktan önce ilişilen olma vasfını kazanmasıdır. Zira varlık kavramı önce zihnî varlıklara sonra haricî varlıklara ilişmektedir. Üçüncüsü varlıklara dair elde edilen bilginin zihnî bir durum olmasıdır. Çünkü bir şey hakkında bilgi ve/veya fikir sahibi olmak istediğimizde onu önce tasavvur ederiz. Tasavvurumuz esnasında ona ilişen ilintiler arasında birtakım bağlantılar kurup bir fikir oluşturmaya çalışırız. Dördüncüsü haricî varlığın cüzî, mâhiyetin ise küllî bir yapıya sahip olmasıdır ki, zihnî bir durum olan bilgi cüzîlerden değil küllîlerden oluşmaktadır. Nitekim küllî kurallardan oluşan bilgi, ancak küllî olanı konu edinmekle elde edilebilir. Beşincisi de varlıkları varlık yapan unsurları içeren ve bu unsurları diğer arazî unsurlardan tefrik edenin mâhiyet olmasıdır.

<sup>28</sup> Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ, Mantık**, s. 28-30; **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 1, s. 31. İbn Sînâ bu hususu başka bir eserinde *mahsus varlıklar tefekkür edildiğinde onlarda mahsus olmayan hususların varlığı anlaşılır* anlamındaki sözleriyle dile getirmektedir. Bu da müşahhas cüzî varlıklardan soyutlanan küllî kavramların varlığının diğer bir ifadesini oluşturmaktadır. Bu küllî kavramlar da eşyanın mâhiyetlerini oluşturan küllî vasıfların varlığı anlamına geldiği gibi, zihnî varlığın varlığı anlamına da gelmektedir. Bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât, İlâhiyât**, c. 3, s. 8.

isimlendirilmektedir. Bir şeyde yer almasına rağmen kurucu işlevi görmeyen unsurlar ise o şeyin mâhiyetine arız olan zait ilintilerdir.

Filozofların varlık anlayışında önemli bir yer tutan mâhiyet-varlık ilişkisine gelince bu konuyu kabaca şöyle ifade edebiliriz: Mâhiyet-varlık ilişkisi iki önemli hususu içermektedir. Bunlardan biri varlık kavramının mâhiyetin mukavvim bir unsuru olup olmadığıdır. Diğer de mâhiyet-varlık ayırımının ne tür felsefî anlam ve hükümleri netice verdiğiidir. Varlığın, mâhiyetin kurucu bir unsuru olup olmadığına -yukarıda verilen bilgiler ışığında- bakıldığında, varlık kavramının varlıkların mâhiyetlerini oluşturan unsurlardan biri olmadığı görülür.<sup>29</sup> İslam filozofları, varlık anlayışlarının temelini oluşturan bu ayırımı temelde şu gerekçelere dayandırmaktadırlar:

Varlık, mâhiyetleri oluşturan bir unsur olmuş olsaydı varlık unsuru yok sayıldığında mâhiyetin de yok olması/sayılması gerekirdi. Nitekim mâhiyeti mâhiyet yapan bir şey ortadan kalktığında mâhiyetin de ortadan kalkması gerekir. Başka bir anlatımla varlık bir şeyin mâhiyeti veya onun bir cüzü olmuş olsaydı o şeyin bu varlık biçiminde sabit kalıp başka bir biçimde vuku bulması veya tasavvur edilmesi mümkün olmazdı.<sup>30</sup> Oysa hariçte var olmamasına rağmen bir şeyi tasavvur etmemiz mümkün olduğu gibi, varlığını tasavvur etmediğimiz halde bir şeyin hariçte var olması da mümkündür. Hatta vakidir.

İbn Sinâ bu hususu izah sadedinde genelde geometrik örnekler özelde de üçgen örneğini vermektedir.<sup>31</sup> İbn Sinâ'nın verdiği bilgiler ışığında üçgen örneğine bakıldığında üçgeni üçgen yapan şeyin bir düzlem ile üç çizgiden oluştuğu ve varlık kavramının üçgen mâhiyetinin dışında kaldığı açıkça görülür. Çünkü düzlem ile üç çizgiden biri veya tümü hariçte veya zihinde yok olduğunda/yok sayıldığında ortada bir üçgenden söz etmek mümkün değildir. Buna karşın dış dünyada var olmamasına rağmen bir üçgeni tasavvur etmemiz mümkün olduğu gibi, varlığını tasavvur etmediğimiz halde bir üçgenin dış dünyada var olması ise mümkündür.

---

<sup>29</sup> Bkz. Farâbî, **Fusûsu'l-Hikme** (Resâilu'l-Farâbî içinde), 1. baskı, Haydarabâd, 1349, s. 1; İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât, İlâhiyât**, c. 3, s. 49; **et-Ta'likât**, thk. Abdurrahman Bedevî, Mektebu'l-İlami'l-İslamî, 1404, s. 186.

<sup>30</sup> Farâbî, **Fusûsu'l-Hikme** (Resâilu'l-Farâbî içinde), s. 1; İbn Sînâ, **eş-Şifâ, Mantık**, s. 33.

<sup>31</sup> Bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât, İlâhiyât**, c. 3, s. 15; **eş-Şifâ, Mantık**, s. 33.

Varlık kavramının müşekkik olması da bu kavramın eşyanın mâhiyetlerini oluşturan zatî bir unsur olmadığını göstermektedir. Şöyle ki; Vâcib ve mümkün varlık kategorilerinde farklı hüküm ve seviyelere sahip olan varlık kavramının, mezkûr varlıkların zatî (mukavvim) bir unsuru olması mümkün değildir. Zira zatî olan bir kavram, kapsamındaki fertlerde farklılık göstermez.<sup>32</sup>

Mâhiyet ve varlığa yöneltilen soruların edatlarının birbirinden farklı olması aynı şekilde varlık ve mâhiyetin birbirinden farklı olduğunu ifade etmektedir. Zira soruların farklılığı sorulan şeylerin farklılığından kaynaklanmaktadır. Nitekim *mâ hüve* (ما هو) mâhiyetin içeriğine yöneltilen bir soru biçimi iken *hel hüve* (هل هو) mâhiyetin varlığına yöneltilen bir soru biçimidir.<sup>33</sup>

Mâhiyeti oluşturan illetlerle varlığı meydana getiren illetlerin birbirinden farklı olması da mâhiyetle varlığın birbirinden farklı şeyler olduğunu ifade etmektedir. Çünkü illetlerin farklılığı malûllerin farklılığını beraberinde getirmektedir. Diğer bir ifadeyle mâhiyet-varlık ayırımı, illetlerinin ayırımından kaynaklanmaktadır. Bu hususu şöyle özetlemek mümkündür: İletler biri *mâhiyet* diğeri *varlık* olmak üzere iki ana kategoriye ayrılmaktadır. Mâhiyet illetleri, mâhiyeti mâhiyet yapan unsurlardır. Bunlardan biri maddedir; diğeri ise surettir. Varlık illetleri ise mâhiyetin hariçte varlığını sağlayan nedenlerdir. Bunlardan biri fail illet diğeri de gaye illettir.<sup>34</sup>

Varlığın, mâhiyetin kurucu bir unsuru/cüzü olup olmadığının en belirgin yolu ise varlık kavramını, mâhiyete yüklem kılmak ve oluşan cümlenin anlamlı olup olmadığına bakmaktır. Zira varlık mâhiyetle aynı şey veya onun kurucu bir unsuru olması halinde kurulan cümle anlamsız olurken (totoloji), mâhiyetin kurucu bir unsuru olmaması durumunda ise kurulan cümle anlamlı olmaktadır. Nitekim *bu mâhiyet mâhiyettir /bu hakikat hakikattir* cümlesi bir anlam ifade etmezken *mâhiyet/hakikat vardır* cümlesi bir anlam ifade etmektedir.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Mantık*, s. 81.

<sup>33</sup> Farâbî, *Tahsîlu's-Saâde* (Resâilu'l-Farâbî içinde), s. 5; İbn Sînâ, *en-Necât, Mantık*, c. 1, s. 84-85.

<sup>34</sup> Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât, İlâhiyât*, c. 3, s. 13-14.

<sup>35</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlâhiyât*, c. 1, s. 31.

Varlığın, mâhiyetin kurucu bir unsuru olmaması varlığın mâhiyete ârız (zâid bir ilişen) olması anlamına gelmektedir. Varlığın mâhiyete ilişen zait bir araz olması ise - biraz önce ifade edildiği gibi- mâhiyetle varlığın birbirinden ayrı şeyler olduğunu ifade ettiği gibi, mâhiyetin ancak varlığın kendisine ilişmesiyle vücud bulacağını da ifade etmektedir.

Şu var ki, varlığın mâhiyete ilişmesi diğer arazların mâhiyete ilişmesinden farklıdır. Örneğin varlığın mâhiyete ilişmesi beyazlığın bir cisme ilişmesiyle aynı şey değildir. Mâhiyet varlık ayırımı cisimle beyazlık ayırımı gibi değildir. Zira cismin beyazlık ilişeninden bağımsız bir varlığı söz konusudur. Dolayısıyla cisim ilişeni ile beyazlık ilişeni arasında hem kavramsal tahlilde hem de gerçeklik düzeyinde bir ayırım söz konusudur. Buna mukabil mâhiyetin varlıktan ayrı bir varlığı söz konusu olmadığından aralarında gerçek anlamda bir ayırım söz konusu değildir. Geleneksel ifadeyle söylemek gerekirse mâhiyetle varlık arasında kabil ile makbul veya nesne ile haricî ilinek ayırımı gibi bir ayırım yoktur. Bilakis mâhiyetin varlığı, varlığın ona ilişmesiyle aynı şeydir. Bu nedenledir ki, varlığın mâhiyete ilişmesi mâhiyetin varlıktan önce var olması gibi paradoksal/çelişkili bir duruma yol açmamaktadır.<sup>36</sup>

Mâhiyetin varlığının, varlığın ona ilişmesiyle aynı şey olması ise, varlık ile mâhiyet ayırımının ontolojik seviyede değil, zihni tahlil düzeyinde gerçekleşen bir ayırım olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü mâhiyetle varlık, kavram olarak birbirinden ayrı şeyler olarak düşünülse de tahakkuk bakımından aynı şeydir.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 2, s.346-347. Metafizikte ve kelam ilminde yaygın bir biçimde dile getirilen *mâhiyetlerin mec'ül olup olmaması* meselesinin izi burada aranmalıdır. Nitekim İbn Sînâ'nın *Allah kaysıyı kaysı yapıp var etmedi. Allah kaysıyı var kıldı* şeklindeki sözü mâhiyetlerin müstakil bir varlığa sahip bulunmadığını, varlığın onlara ârız olmasıyla var olduğunu ve mâhiyetle varlık arasındaki ayırımın salt kavramsal düzeyde gerçekleştiğini veciz bir biçimde ifade etmektedir. Bkz. Gelenbevî, İsmail, **Risâletu'l-İmkân**, el-Matbaatu'l-Âmire, y.y. 1263, s.19-20.

<sup>37</sup> Mâhiyet zihinde de hariçte de varlıkla birlikte var olabilmektedir. Öyle ki zihinde veya hariçte var olmayan bir mâhiyet, şey'iyet niteliğini bile kazanmamaktadır. Bu nedenledir ki, her iki varlık biçiminden de yoksun olan madûma şey adı verilmemektedir. Zira madum, hiçbir varlık türüyle var değildir. Mutezile bu konuda filozoflardan farklı düşünmektedir. Mutezileye göre şey kavramı varlık(mevcut) kavramından daha geneldir. Çünkü madum var olmadığı halde bir şeydir. Zira şey, “var olan” değil “bahse konu” olandır. Madum, bahse konu olduğuna göre bir şeydir. İbn Sînâ Mutezilenin bu

Binaenaleyh ontolojik düzeyde mâhiyet varlığın bedenlenmiş/taayyün etmiş halinden başka bir şey değildir.<sup>38</sup> Nitekim mâhiyetlerin kendi varlıklarını gerektirmesi aklen de imkânsızdır. Zira bu husus mâhiyetlerin var olmadan önce var olması anlamına gelmektedir. Bu da açık bir paradokstur. Çünkü var olmayan bir şeyin (mâhiyetin) kendini var etmesi aklen imkânsızdır.<sup>39</sup>

Mâhiyet-varlık ayırımının netice verdiği felsefî anlamlara/argümanlara gelince bunları ana hatlarıyla şöyle ifade etmek mümkündür.

Mâhiyet-varlık ayırımı varlığın biri zihnî/aklî diğeri haricî/mahsus olmak üzere iki kategoriye ayrıldığını ifade etmektedir. Şöyle ki; Her mâhiyet, ait olduğu varlığın (şey) kurucu unsurlarından oluşmaktadır. Bir varlığın kurucu unsurları o varlığın bütün haricî fertlerinde bulunan ortak unsurlardır. Bu ortak unsurlar küllî kavramlardan oluşmaktadır. Küllî kavramlardan oluşan unsurlar haricî değil zihnî varlıklardır. Nitekim küllî kavramlar ancak zihinde var olabilmektedir. Binaenaleyh mâhiyetler haricî varlıkların kurucu unsurlarından oluşan zihnî varlıklardır. Bu da, mâhiyet-varlık ayırımının zihnî-haricî varlık ayırımını beraberinde getirdiğini açıkça göstermektedir.

Mâhiyet-varlık ayırımı zihnî-haricî varlık ayırımını beraberinde getirdiği gibi, mâhiyetlerin kendi varlıklarını gerektirmediğini (ihtiva etmediğini) de beraberinde

---

argümanlarına şöyle cevap vermektedir: Bahse konu olan madum hariçte madum olsa da zihnen madum değildir. Zira o zihinde tahakkuk etmiştir ki, bahse konu olmuştur. Bu nedenledir ki, hem zihinde hem hariçte var olmayan mutlak madum asla bahse konu olmamaktadır. Binaenaleyh İbn Sînâ'ya göre bir şey bahse konu oluyorsa o şey ya hariçte veya zihinde mutlaka vardır. Hariçte olmayan bir şey bahse konu olmuşa zihindeki varlığı itibariyle konu olmuştur. Nitekim bütün önermelerde ilk etapta bahse konu olan, hariçteki şey değil zihindeki şeydir. Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 1, s. 32.

<sup>38</sup> Varlıkla mâhiyet arasında söz konusu olan bu kavramsal ayırım aynı zamanda bu ikili arasında var olduğu ileri sürülen ve uzun tartışmalara konu olan önceliğin de ontolojik değil, kavramsal düzeyde olduğunu ve bunlardan birinin diğerine ontolojik bir önceliğinin söz konusu olmadığını da göstermektedir.

<sup>39</sup> Mâhiyetin, kendi varlığını gerektirmemesi onun başka nitelikleri gerektirmediği anlamına gelmez. Çünkü ikilik (الاتينية) mâhiyetinin çift olma (الزوجية) niteliğini gerektirmesinde görüldüğü gibi mâhiyetlerin, varlık niteliği dışında birtakım nitelikleri gerektirdiği açıktır. Nitekim *levâzimu'l-mahiyât* ifadesi mâhiyetin gerektirdiği nitelikleri/ilişenleri ifade etmektedir. Binaenaleyh varlık ilişeni, gerektirme hususunda mâhiyetin diğer ilişenlerden ayrılmaktadır. Bu da yukarıda beyan edildiği gibi, varlık-mâhiyet düalizminin ontolojik seviyede değil, kavramsal düzeyde söz konusu olduğunu açıkça ifade etmektedir.

getirmektedir. Zira ayırım olgusu farklılık olgusunu intaç etmektedir. Nitekim mâhiyetin tanımına bakıldığında da, mâhiyet ve varlığın birbirinden ayrı şeyler olduğunu görmek mümkündür. Mâhiyetlerin kendi varlıklarını gerektirmemesi (tazammun etmemesi) de onların mümkün varlıklar olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü varlığını gerektirmeyen veya tazammun etmeyen varlık, mümkün varlıktır. Mâhiyetlerin mümkün varlıklar olması, varlığın onlara başka bir kaynak tarafından verildiği anlamına gelmektedir. Zira mümkün varlık kendi varlığını ihtiva etmediğinden mutlak anlamda bir var ediciye muhtaçtır. Mâhiyete dışarıdan varlık verilmesi, var olan mahiyete varlığın verilmesi değil, mâhiyetin zihinde veya hariçte var kılınmasıdır. Başka bir anlatımla mâhiyete dışarıdan varlık verilmesi, mâhiyetin zihinde zihnî varlıkla taayyün etmesi, hariçte de haricî varlıkla bedenlenmesi demektir.

Mâhiyetlerin başka bir varlık tarafından var edilmesi, bu mâhiyetlerden oluşan bütün varlıkların da başka bir varlık tarafından var edildiği anlamına gelmektedir. Mâhiyetlerin mümkün olması, bu mahiyetlerden meydana gelen varlıkların mümkün varlıklar olmasını beraberinde getirmektedir. Farâbî ve İbn Sinâ bütün bu hususları *vücudun mâhiyete arız olması, dâhil olmaması, zaid olması, vücudun mâhiyetin mukavvim cüzü olmaması, vücudun mâhiyetin lazimî bir ilişeni olması*<sup>40</sup> gibi ifadelerle dile getirmektedirler. Bütün bu ifadeler yukarıda beyan edilen mâhiyetin kendi varlığını gerektirmediği hususunun farklı ifadeleridir.

Mümkün varlıklara (mahiyetlere) varlığın başka bir varlık tarafından verilmesi, aynı zamanda bütün varlıkların mümkün varlıklardan ibaret olmadığını da tazammun etmektedir. Zira bütün varlıklar varlıklarını başkasından alan mümkün varlıklar olmuş olsaydı veya her varlığın varlığı sonsuza dek başka bir varlığa bağlı bulunsaydı, teselsül veya kısır döngü kaçınılmaz olacaktır. Her iki olgunun da aklen imkânsız olduğu açıktır.<sup>41</sup>

Bütün mümkün mâhiyetlere/varlıklara varlığın başka bir varlık tarafından verilmesinin zorunlu olması ise, mümkün varlıklara varlık veren, kendi varlığını

---

<sup>40</sup> Farâbî, **Fusûsu'l-Hikme** (Resâilu'l-Farâbî içinde), s. 1; **et-Ta'likât**, s. 6; İbn Sinâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât, İlâhiyât**, c. 3, s. 49; **et-Ta'likât**, s. 186; **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 2, s. 347.

<sup>41</sup> Bkz. Farâbî, **Risâle fi İsbati'l-Mufarekât** (Resâilu'l-Farâbî içinde), 1349, s. 3.

gerektiren ve mâhiyeti varlık olan bir varlığın var olduğunu zorunlu kılmaktadır.<sup>42</sup> Bu da mâhiyet-varlık ayırımının Vâcib varlık için değil, mümkün varlıklar için söz konusu olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Zira Vâcib varlığın mâhiyeti varlık olduğundan O'nda mâhiyet-varlık ayırımı söz konusu değildir. Vâcib varlıkta varlık-mâhiyet ayırımının söz konusu olmaması, bu varlıkta her türlü bileşimin söz konusu olmadığı anlamına gelmektedir. Bileşime konu olmayan bir varlığın ise tanımlanması mümkün değildir. Bu nedenledir ki, bileşim ve tanım Vâcib varlık için değil, mümkün varlıklar için söz konusudur. Böylece varlıkların biri vâcib diğeri mümkün olmak üzere iki kategoriye ayrıldığı açıkça ortaya çıkmaktadır.

Mâhiyet ve varlığa dair zikredilen bütün bu hususlar filozofların metafizik varlık anlayışının, vâcib-mümkün varlık ayırımına dayandığını gösterdiği gibi, vâcib-mümkün varlık ayırımının da temelde mâhiyet-varlık (zihnî-haricî) ayırımına<sup>43</sup> dayandığını göstermektedir.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Farâbî, **Risâle fi İsbati'l-Mufârekât** (Resâilu'l-Farâbî içinde), s. 3. Vâcib varlığın mâhiyetinin varlık olması O'nun kendinde var olması anlamına gelirken kendinde var olması da varlığının vâcib olması anlamına gelmektedir. Mâhiyeti varlık olmayan mümkün varlıklar ise varlığı tazammun etmediğinden varlığa muhtaçlardır. Varlığa muhtaç olan varlıklar da kendinde var olmayan varlıklardır. Kendinde var olmayan varlıklar ise vâcib değil mümkün varlıklardır. Diğer bir ifadeyle mâhiyeti varlığı ihtiva etmeyen varlıklar kendi varlıklarını gerektirmez. Zira varlığı gerektirmek için var olmak gerekir. Bir şeyin kendi varlığına takaddüm etmesi ise muhaldir. Bu nedenledir ki, her varlığın değil, her var edilen(malül) varlığın bir varlık illeti vardır. Çünkü her varlığın bir varlık illeti olmuş olsaydı Vâcibin de varlık illeti olacaktı. Bu da aklen imkânsız olan teselsül veya kısır döngüyü beraberinde getirecektir. Bu da hiçbir varlığın var olmaması anlamına gelmektedir ki, vaki durum bunu tekzip etmektedir.

<sup>43</sup> Bu nedenledir ki filozoflar, mâhiyet-varlık ayırımına/ zihnî-haricî varlık ayırımına büyük bir önem atfetmekte ve bu ayırım için birçok argümana başvurmaktadırlar. Nitekim bu ayırım ilk defa Farâbî tarafından açıkça ifade edilmekte İbn Sînâ tarafından da birçok argüman ve örneklerle izah edilip metafiziğin temeli haline getirilmektedir. Metafiziğe dair yapılan *mevcudu mevcud olma bakımından konu edinen bilim dalı* şeklindeki tanım da bu ayırımı işaret etmektedir. Bkz. Farâbî, **Fusûsu'l-Hikme** (Resâilu'l-Farâbî içinde), s. 1; İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 1, s. 13-16.

<sup>44</sup> Mâhiyet-varlık ayırımının ifade ettiği bütün bu felsefi anlamlar İslam metafiziğinin dayandığı en temel argümanları oluşturmaktadır. İslam metafiziğini Grek metafiziğinden ayıran temel farklar da mezkûr anlam ve argümanlarda tezahür etmektedir. Filozofların varlık-mâhiyet ayırımını Vâcib varlığın varlığına delil kılmaları da buradan kaynaklanmaktadır. Bkz. Fahri, Macid, **İbn Rüşd**, el-Matbaatu'l-Katolikiye, Beyrut 1960, s. 21; Ali Harb, **et-Te'vîl ve'l-Hakika**, 1. baskı, Daru't-Tenvir, Beyrut 1985, s. 255-256.



Şimdi vâcib-mümkün varlık ayırımını ve bu iki varlık kategorisinin taşıdığı özellikleri ilahî fiillerde gâî illet anlayışlarına temel oluşturacak düzeyde ele almaya çalışalım.

#### 1.1.1.1. Vâcib-Mümkün Varlık Ayırımı

Filozofların metafizik varlık anlayışının temelini oluşturan vâcib-mümkün varlık ayırımı, doğrudan mâhiyet-varlık ayırımına dayansa da, temelde insan zihninde ilk olarak beliren ve zorunlu/bedihî olan mutlak varlık tasavvuruna dayanmaktadır. Zira vücut ve imkân kavramları bu anlamdaki varlığın ayrılmaz (lazımî) ilişenleridir. Varlığa salt varlık açısından bakıldığında veya mutlak varlık tasavvur edildiğinde de, onun vâcib ve mümkün kategorilerine ayrıldığı zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>45</sup> Şöyle ki; Bir varlık ya zati gereği vardır veya başka bir varlık tarafından var edilmiştir. Zati gereği var olan varlık kendi varlığını gerektiren varlıktır. Başka bir varlık tarafından var edilen varlık da kendi varlığını gerektirmeyen varlıktır. Kendi varlığını gerektiren varlık kategorisi *vâcib varlık/zorunlu varlık* adını alırken, varlığını gerektirmeyen varlık kategorisi de *mümkün varlık* adını almaktadır.<sup>46</sup> Böylece vâcib-mümkün ayırımı ortaya çıkmaktadır.

Varlığın varlık açısından münhasıran vâcib ve mümkün kategorilerine ayrılması, aynı zamanda üçüncü bir varlık kategorisinin hariçte var olmasının aklen imkânsız olduğunu da beraberinde getirmektedir. “Muhâl” ve “mümteni” gibi kavramlarla da anılan bu kategorinin “imkânsızlık” vasfı, vâcib kategorisinin “gereklilik” vasfı ile mümkün kategorisinin “imkân” vasfı kadar bedihîdir. Bundan dolayıdır ki, her üç kavramın da gerçek anlamda tanımı söz konusu değildir. Yukarıda bu kavramlara dair yapılan tanımlar ise hakikî değil lafzîdir.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Bkz. Farâbî, *Risâle fi İsbati'l-Mufarekât* (Resâilu'l-Farâbî içinde), s. 3; İbn Sînâ, *en-Necât, İlâhiyât*, c. 2, s. 89.

<sup>46</sup> Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât, İlâhiyât*, c. 2, s. 89.

<sup>47</sup> Nitekim her üç varlık türü için yapılan tanımda diğer ikisine veya birine yer verilmektedir. Bu da, aklen imkânsız olan kısır döngüyü netice vermektedir. Bkz. Farâbî, *ed-De'âvi'l-Kalbiyye* (Resâilu'l-Farâbî içinde), 1345, s. 2; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlâhiyât*, c. 1, s. 35-36.

Kendi varlığını gerektirmeyen mümkün varlıkların nihaî kertede zatı gereği var olan Vâcib varlığa dayanması kaçınılmazdır. Çünkü mümkün varlıklar arasında varlığın sonsuza dek devam etmesi (teselsül) aklen imkânsız olduğu gibi, bu varlıkların varlık bulma noktasında birbirine dayanması (devir) da aklen imkânsızdır. Dolayısıyla mümkün varlıkların varlık bulması, sonunda Vâcib bir varlığın varlığını zorunlu kılmaktadır. Böylece mutlak varlık tasavvurunun, Vâcib-mümkün varlık ayırımını beraberinde getirdiği ortaya çıktığı gibi, üçüncü varlık türünün ontolojik açıdan muhal olduğunu beraberinde getirdiği de ortaya çıkmaktadır.

Sözü edilen üç varlık kategorisi içerisinde epistemolojik açıdan ilk olarak tasavvur edilmeye layık olan, vâcib kavramıdır. Zira vâcib kavramının delâlet ettiği *vurgulu varlık* anlamı, mümkün kavramının delâlet ettiği *mümkün yokluk* anlamı ile mümteni kavramının delâlet ettiği *zorunlu yokluk* anlamından daha fazla bilinmektedir. Nitekim vâcib kavramının muhtevî olduğu varlık kavramı, kendi zatıyla bilinen bir şey iken, mümkün ve mümteni kavramlarının içerdiği yokluk kavramı ancak varlık kavramına nisbetle bilinebilmektedir.<sup>48</sup> Bu da İslam filozoflarının, insan zihninde oluşan ilk tasavvurda varlık algısını öncelediklerini göstermektedir.<sup>49</sup>

### 1.1.1.2. Vâcib ve Mümkün Varlıkların Özellikleri

Vâcib ve mümkün varlık kategorilerinin hakikatleri/mâhiyetleri söz konusu olduğu gibi, bu mâhiyetlerin birtakım lazımlı vasıfları/özellikleri de söz konusudur. Burada bütün bu özelliklere değil, filozofların gâî illet anlayışlarına temel oluşturan özelliklere yer vermeye çalışacağız.<sup>50</sup>

Zatı gereği var olan Vâcib varlığın ne varlık (fail, gaye) ne de mâhiyet (madde, suret) illeti vardır. Zira Vâcib varlık kendi varlığını gerektiren, mâhiyeti varlık olan ve her şeye varlık veren ilk illet varlıktır. Bundan dolayıdır ki, Vâcib varlık yok farz

<sup>48</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlâhiyât*, c. 1, s.36.

<sup>49</sup> Buna mukabil Gelenbevî insan zihninde oluşan ilk tasavvurda önceliğin imtina kavramına ait olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Gelenbevî, *Risâletu'l-İmkân*, s. 5-6. Ancak mantıkta yaygın olarak kullanılan “*eşyanın yokluğu ancak varlığıyla tasavvur edilebilir*” (الاعدام انما تعرف بملكاتها) şeklindeki önerme İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü görüşü desteklemektedir.

<sup>50</sup> Bu özelliklerin detayı için Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlâhiyât*, c. 1, s. 37-47.

edildiğinde, muhal olan teselsül veya kısır döngü lazım gelmektedir.<sup>51</sup> Buna karşın zati gereği varlığı ve yokluğu eşit düzeyde bulunan mümkün varlıkların hem varlık hem de mâhiyet illetleri söz konusudur. Zira daha önce beyan edildiği gibi, mümkün varlıklar kendi varlıklarını ihtiva etmediğinden varlığı başka bir kaynaktan almak durumundadır. Varlığı başka bir kaynaktan almak ise, mâhiyet ve varlığın illetten kaynaklanması anlamına gelmektedir. Mümkün varlıklar yok farz edildiklerinde teselsül veya kısır döngünün söz konusu olmaması buradan kaynaklanmaktadır.<sup>52</sup>

Vâcib varlığın bir benzeri veya dengi söz konusu değildir. Zira Vâcibin bir benzerinin olması, iki benzer vâcibin varlığı anlamına gelmektedir. İki benzer vâcibin varlığı onları birbirine benzer kılan ortak bir noktanın (varlığın gerekliliği) varlığını gerektirmektedir. İki vâcibi birbirine benzer kılan ortak noktanın varlığı, bu noktanın ikisine ilişmesi anlamına gelmektedir. Ortak bir noktanın iki vâcibe ilişmesi, onlar için tümel bir anlamın varlığını beraberinde getirmektedir. İki vâcibin tümel bir anlamda ortak olması, onların bileşik varlıklar olmasını iktiza etmektedir. Bu ise aklen imkânsızdır.<sup>53</sup> Çünkü Vâcib varlık her türlü bileşim, ihtiyaç ve ortaklıktan münezzehtir. Vâcib varlığın imkân vasfını haiz olması veya tanımlanmasının muhal olması buradan neşet etmektedir.

Buna karşın mümkün varlıklar zati gereği var olan varlıklar olmadıklarından onlarda benzersizlik de söz konusu değildir. Mümkün varlıklarda benzersizliğin söz konusu olmaması, benzerlerin varlığını zorunlu kılmaktadır. Benzerlerin varlığı ortakların varlığı anlamına gelmektedir. Ortakların varlığı müşterek noktaların varlığını gerektirmektedir. Müşterek noktaların varlığı tümel ve ayırık anlamların varlığını ifade etmektedir. Mümkün varlıkların tümel ve ayırık anlamları ihtiva etmesi ise, bu varlıkların bileşik olmasını, tanımlanabilmesini ve Vâcib varlığa muhtaç olduklarını

---

<sup>51</sup> Bkz. Farâbî, **ed-De'âvi'l-Kalbiyye** (Resâilu'l-Farâbî içinde), s. 3; İbn Sînâ, **en-Necât, İlâhiyât**, c. 2, s. 77; **er-Risâletu'l-Arşîyye** (Mecmu'u Resâili'ş-Şeyhi'r-Reis İbn Sînâ içinde), 2. baskı, Daru'l-Arab, Kahire, t.y., s. 3.

<sup>52</sup>Bkz. Farâbî, **ed-De'âvi'l-Kalbiyye** (Resâilu'l-Farâbî içinde), s. 3; İbn Sînâ, **en-Necât, İlâhiyât**, c. 2, s. 77.

<sup>53</sup> Bkz. Farâbî, **ed-De'âvi'l-Kalbiyye** (Resâilu'l-Farâbî içinde), s. 3; İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 1, s. 37, 39-41, 44; **el-İşârât ve't-Tenbîhât, İlâhiyât**, c. 3, s.49; **en-Necât, İlâhiyât**, c. 2, s. 84.

göstermektedir. Filozofların “*Bir varlık aynı anda hem zatı gereği hem başkası gereği vâcib olmaz*.”<sup>54</sup> şeklindeki sözleri bütün bu hususları veciz bir biçimde ifade etmektedir.

Vâcib varlık her yönüyle vâcibdir. Vâcib varlığın her yönüyle vâcib olması mâhiyetinin zorunlu varlık (vücub-i vücûd) olması nedeniyledir. Vâcib varlığın mâhiyetinin varlık olması, Vâcibin zatı gereği var olması veya varlığında başkasına muhtaç olmamasını ifade etmektedir. Vâcibin zatı gereği var olması ise, her yönüyle vâcib olması anlamına gelmektedir. Nitekim varlıklar içinde böyle bir varlığın varlığı da zorunludur. Zira biraz önce ifade edildiği gibi, mümkün varlıklar silsilesinin sonsuza dek devam etmesi (teselsül) veya birbirine dayanması (devir) mümkün değildir. Bu nedenle Vâcib varlığın benzerinin bulunması veya bileşik bir varlık olması kabil değildir.<sup>55</sup> Mümkün varlıklar ise varlıklarını iktiza/ihativa etmediklerinden varlıklarını dışarıdan almaktadır. Mümkün varlıklara varlığın dışarıdan verilmesi, mahiyetlerinin mümkün ve bileşik olmasını gerektirmektedir. Zira mümkün varlıklarda bulunan “zatî imkân”la onlara dışarıdan verilen (arız olan) “varlık” birbiriyle imtizaç etmektedir. İbn Sînâ’nın mümkün varlıkları *zevc-i terkibî* (mâhiyet-varlık bileşeni) vasfıyla nitelemesi<sup>56</sup> bu hususu ifade etmektedir.

Vâcib varlık zatı gereği var olduğundan bütün imkân türlerinden ve potansiyelliklerden münezzehtir. Dolayısıyla Vâcib, hiçbir şeye muhtaç değildir. Mümkün varlıklar ise zatlari gereği imkân ve potansiyelliği barındırmaktadır. Dolayısıyla mümkün varlıklar bilfiil varlık kazanmaları için Vâcib varlığa muhtaçtır. İmkân vasfı mümkün varlıkların ayrılmaz bir vasfı olduğuna göre, bu varlıkların Vâcib varlığa olan ihtiyacı da süreklidir. Başka bir anlatımla mümkün varlık zatı gereği hem varlığında hem de yokluğunda bir illete muhtaçtır.<sup>57</sup>

Vâcib varlık mümkün varlığın aksine bileşim ve çokluktan münezzehtir. Çünkü Vâcib varlık her yönüyle vâcibdir, birdir ve benzersizdir. Vâcib varlık her ne kadar

---

<sup>54</sup> İbn Sînâ, **en-Necât, İlâhiyât**, c. 2, s. 78.

<sup>55</sup> Bkz. Farâbî, **Risâle fi İsbati'l-Mufarekât** (Resâilu'l-Farâbî içinde), s. 3; İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 1, s. 37; **en-Necât, İlâhiyât**, c. 2, s. 79.

<sup>56</sup> İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 1, s. 37.

<sup>57</sup> Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 1, s. 37. Aşağıda da beyan edileceği gibi, mümkün varlıkların Vâcibe olan ihtiyaç nedeninin hudûs değil de imkân vasfı olması buradan kaynaklanmaktadır.

bedihî ve müşterek olan varlık anlamına konu olma noktasında diğer varlıklarla aynı konumu paylaşırsa da<sup>58</sup> kendine has hakikatinde (el-vüçudu'l- hass) hiçbir varlıkla hiçbir müşterekliği söz konusu değildir.<sup>59</sup>

Vâcib varlık ilim sahibidir. Vâcib varlığın sahib olduğu ilim küllî, kuşatıcı ve değişmezdir. Vâcib varlık bütün mevcûdâtı sebepleriyle birlikte tümel ve kuşatıcı bir biçimde bilir ve zerre miktarı bir şey bile O'na gizli kalmaz. Vâcibin bilgisi -mümkün varlıklarda olduğu gibi- varlıklara tabi olan edilgen bir bilgi değil, mevcûdâtı var kılan etkin bir bilgidir. Zira Vâcibin bilgisi varlıklardan değil kendi zatından sadır olmaktadır.<sup>60</sup>

Vâcib varlık sonsuz varlıkları bildiği gibi, bütün varlıkları olduğu gibi bilmektedir. Zira bütün varlıkların varlık nedeni O'nun sonsuz ve kuşatıcı bilgisidir. Vâcib varlık bütün varlıkları, varlıklar arasındaki ilişkileri intikalî/tedricî bir biçimde değil, bütünüyle birden bilmektedir. Binaenaleyh Vâcibin bilgisi mevcûdâttan hâsıl olan ve değişime maruz kalan zamansal ve edilgen bir bilgi değil, bütün mevcûdâtı sebepleriyle birlikte var eden ezeli, küllî, değişmez ve etkin bir bilgidir. Mümkün varlıkların bilgisi ise eşyanın varlık ve müşahedesinden elde edildiğinden birtakım vasıtalara ihtiyaç duyan hâdis, cüzî, değişken ve edilgen bir bilgidir.<sup>61</sup>

Vâcib varlığın ilim sıfatı olduğu gibi irâde sıfatı da vardır. Vâcibin irâdesi zan veya tahayyüle değil salt ilme dayanmaktadır. Bu hususu şöyle ifade etmek mümkündür: Irâde kendi farkında olan varlıklara özgü bir sıfattır. Kendi farkında olan

---

<sup>58</sup> Mâhiyeti varlık olan Vâcib varlıkla mâhiyetlerinde varlık kavramının yer almadığı mümkün varlıkların, varlık kavramına konu olma hususunu paylaşmasında herhangi bir mahzur yoktur. Zira bu iki varlık türünün müşterek olduğu varlık kavramı, Vâcib varlığın mâhiyeti olan has varlık değil, her iki varlığın mâhiyetinde de yer almayan var olmak (isbatî) anlamındaki genel varlıktır. Nitekim *Vâcib vardır, âlem vardır* şeklindeki önermelerde yüklem olan varlık kavramı, onların mâhiyetlerinde yer almayan ve her iki varlık türünün varlığını kapsayan bedihî anlamdaki müşterek varlıktır. Bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât, İlâhiyât** (dipnotla birlikte), c. 3, s. 30-33.

<sup>59</sup> Bkz. Farâbî, **ed-De'âvi'l-Kalbiyye** (Resâilu'l-Farâbî içinde), s. 3; İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 1, s. 47.

<sup>60</sup> Bkz. İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 192; **en-Necât, İlâhiyât**, c. 2, s. 103.

<sup>61</sup> Bkz. Farâbî, **Risâletu Zenon** (Resâilu'l-Farâbî içinde), s. 6; İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 13,14-15, 28, 30, 66, 67, 119, 158.

bir varlıktan sadır olan fiiller de ya zatı gereği veya arızî bir nedenle sadır olmaktadır. Bir failden zatı gereği sadır olan fiil ise ya tabiatından veya irâdesinden neşet etmektedir. Bir failden iradî olarak sadır olan her fiil de ya ilme ya zanna veya tahayyüle dayanmaktadır. Vâcibin irâdesi ise zan veya tahayyüle değil salt ilme tabidir. Bu nedenle Vâcibin irâdesi -mümkün varlığın aksine- her türlü amaç, ihtiyaç, arzu ve iştiyaktan berîdir. Zira Vâcibin irâdesi her türlü ihtiyaçtan berî olan Zatının ilminden kaynaklanmaktadır.

Vâcibin irâdesi herhangi bir potansiyelliği ihtiva etmez. Zira O'nun bütün sıfatlarında olduğu gibi irâdesi de salt fiilîdir. Bu nedenledir ki, Vâcibin irâdesinde zamansal tercihler, tahsisler, talik ve istisnalar söz konusu değildir.<sup>62</sup> İslam filozoflarına göre âlemin kadîm olması da ilahî irâdenin fiilî olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim ezeli irâdenin fiilî olması, bu irâdeye konu olan muradın da ezeli olmasını iktiza etmektedir. Vâcibin irâdesi -mümkün varlıkta olduğu gibi- bir haricî bir maksada da tabi değildir. Zira haricî bir maksada tabi olan irâde, maksadın değişmesiyle tabî olarak değişmektedir. Bu nedenledir ki, bir irâde sahibinden farklı fiiller sadır olmaktadır.<sup>63</sup>

Vâcib varlığın kendi zatından başka bir maksad ve muradı yoktur. Zira Vâcib varlığın, Zatı dışında başka bir şeyi murad etmesi, O'nda bir edilgenlik ve değişime neden olacağı gibi, âli bir varlığın süflî bir varlığa talib olması gibi Vâcibin şanına layık olmayan kabih bir hususu da tazammun etmektedir. Vâcib varlığın bu tür şeylerden münezzehe olduğu ise açıktır.

Vâcib varlığın ilim ve irâde sıfatları var olduğu gibi, kudret sıfatı da vardır. Vâcibin kudreti –ilim ve irâdesinde olduğu gibi- her türlü imkân ve potansiyellikten berîdir. Dolayısıyla Vâcibin kudretinde de iki şıklı tercihler, istisnalar, talik ve tahsis durumları söz konusu değildir. Bu husus aynı zamanda ilahî irâde ve kudretin, kendi Zatından kaynaklanması ve Vâcib varlığın her yönüyle vâcib ve fiilî bir varlık olmasının da tabî bir muktezasıdır.

Mümkün varlığın irâde ve kudreti ise imkân vasfını barındırmaktadır. İmkân vasfı potansiyelliği(bilkuvveliği) ifade etmektedir. Potansiyellik ise bir şeyin iki

---

<sup>62</sup> İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 16-17, 19.

<sup>63</sup> Bkz. İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 16, 17, 19, 22, 49, 100, 103.

tarafının -bir tarafı tercih eden herhangi bir neden olmadıkça- eşit düzeyde olmasını gerektirmektedir. Mümkün varlığın irâde ve kudretinin haricî birtakım etkenlere ihtiyaç duyması buradan ileri gelmektedir. Mümkün varlığın fiillerini -ilahî takdire göre- belirlemede büyük bir rol oynayan da bu haricî etkenlerdir. Sözü edilen bu haricî etkenler ise birtakım iradî veya cebrî saiklerden oluşmaktadır.<sup>64</sup>

Vâcib varlık hikmet sahibidir. Vâcibin muttasıf olduğu hikmet kavramı, biri *tam bilgi* diğeri *muhkem fiil* olmak üzere iki anlama gelmektedir. Tam bilgi anlamındaki hikmet “*Bir şeyi künhüyle/mâhiyetiyle veya her yönüyle olduğu gibi bilmektir.*”<sup>65</sup> Muhkem fiil anlamındaki hikmet ise “*Bir şeye, varlığında ve bekasında ihtiyaç duyduğu bütün şeyleri taşıdığı imkân vasfı nisbetinde vermektir.*”<sup>66</sup> Vâcib varlığın sahip olduğu hikmet bu iki anlamı da hikmet içermektedir. Çünkü Vâcib varlık, bilgisiyle her şeyi her yönüyle kuşattığı gibi, her şeye, varlığında ve bekasında ihtiyaç duyduğu her şeyi de imkân nisbetinde vermektir. Vâcibin mutlak anlamda hikmet sahibi olmasının anlamı da bundan başkası değildir.

Vâcib varlık her varlığı verdiği gibi, bütün varlıklara ihtiyaç fazlasını da vermektedir. Vâcib varlık ilk vasıftan ötürü *tâm varlık* adıyla anılırken ikinci vasıftan ötürü de *tâmın ötesinde varlık* ismiyle anılmaktadır. Vâcib varlığın varlıklara verdiği ilk varlık türü *birinci yetkinlik(kemal)* ismini alırken ikinci varlık türü de *ikinci yetkinlik* ismini almaktadır.<sup>67</sup> Vâcib varlığın *tam ve tamın ötesi bir varlık* olması O’nun, olması gereken veya tamamlanması beklenen veyahut istikbalde tahakkuk edecek olan herhangi bir yönünün, sıfatının, fiilinin ve durumunun söz konusu olmadığı anlamına gelmektedir.

Vâcib varlığın her varlığa/mevcuda varlığı ve varlığın yetkinliğini imkân nisbetinde vermesi, Zatından başka bir sebebe bağlı değildir. Bu nedenle Vâcib varlık ilim, kudret, irâde, hikmet ve diğer bütün sıfatlarında tam/yetkin olduğu gibi, bütün fiillerinde de tamdır/yetkindir. Diğer bir deyişle Vâcib varlığın hiçbir sıfatına hiçbir

<sup>64</sup> Bkz. İbn Sînâ, **et-Ta’lîkât**, s. 19-20, 50, 51.

<sup>65</sup> İbn Sînâ, **et-Ta’lîkât**, s. 21

<sup>66</sup> İbn Sînâ, **et-Ta’lîkât**, s. 21-22.

<sup>67</sup> Bkz. Farâbî, **et-Ta’lîkât** (Resâilu’l-Farâbî içinde), s. 3; İbn Sînâ, **et-Ta’lîkât**, s. 21-22.

eksiklik ilişmediği gibi, hiçbir fiiline de hiçbir hâlel, acizlik ve eksiklik ilişmez.<sup>68</sup> Bu husus aynı zamanda Vâcib varlığın vâcib ve mutlak hikmet sahibi olmasının da bir gereğidir. Mümkün varlık ise zatı gereği muhtaç olduğundan daima Vâcib varlığa muhtaçtır. Dolayısıyla mümkün varlık hem varlığında hem yokluğunda yani sürekli olarak illete muhtaçtır. Muhtaç olan varlık da eksik varlıktır.

Vâcib varlık hak varlıktır. Hak varlık “*Varlığı kendinden olan varlıktır.*”<sup>69</sup> Diğer bütün varlıklar ise varlıkları kendinden olmayan batıl varlıklardır. Bu nedendir ki, Vâcibin varlığı herhangi bir burhana ihtiyaç duymaz.<sup>70</sup> Vâcib varlık kendi zatında oluşan bir durumdan ötürü değil, Zâtı gereği faildir.<sup>71</sup> Zira Vâcib varlığın zatına haricî bir şeyin/durumun arız olması, O’nda edilgenliğin/kabulün oluşması anlamına gelir. Şöyle ki; Vâcib varlıkta haricî bir durumun oluşması Vâcib’de var olmayan bir şeyin var olması anlamına gelmektedir. Vâcibde var olmayan bir şeyin var olması, Vâcibin onu kabul etmesini beraberinde getirmektedir. Vâcibin, var olmayan bir şeyi kabul etmesi, Vâcibin imkân vasfına haiz olduğunu göstermektedir. İmkân vasfı, iki tarafın eşit düzeyde olmasını ve bunlardan birinin tercih edilmesi için etkin bir gücün varlığını gerektirmektedir. Etkin bir gücün varlığı da, edilgenliği edilgenlik de eksikliği beraberinde getirmektedir. Eksiklik ise Vâcibin her yönüyle vâcib ve tam olmadığı ve haricî etkilere konu olması anlamına gelmektedir. Oysa Vâcib varlık, vâcib ve tam varlık olduğundan haricî etkilere maruz kalan edilgen (kabil) bir varlık değil, her varlıkta etkide bulunan fail/etkin bir varlıktır. Binaenaleyh Vâcib varlık kendi zatında oluşan bir durumdan ötürü değil, Zâtı gereği fiilde bulunmaktadır. Nitekim Vâcibin fiilî sıfatları selbî ve izafî sıfatları gibi kadîmdir. Kadîm olanın herhangi bir nedeni de söz konusu değildir. İslam filozoflarının âlemin zamansal açıdan kadîm olduğunu ifade eden sözleri, Vâcibin fail sıfatının bu yönüne vurgu yapmaktadır.<sup>72</sup>

<sup>68</sup> Bkz. Farâbî, **et-Ta’likât** (Resâilu’l-Farâbî içinde), s. 9; İbn Sînâ, **et-Ta’likât**, s. 61-62, 77.

<sup>69</sup> İbn Sînâ, **et-Ta’likât**, s. 70.

<sup>70</sup> Nitekim Kur’ân’ın da işaret ettiği gibi O’nun burhanı Kendi Zatıdır. Zira O Zâtıyla bilinir. Bkz. Âl-i İmrân, 3/18. Yukarıda ifade edildiği gibi filozofların ontolojik delili temel almaları da buradan kaynaklanmaktadır.

<sup>71</sup> Farâbî, **et-Ta’likât** (Resâilu’l-Farâbî içinde), s. 2; İbn Sînâ, **et-Ta’likât**, s. 77, 80, 84.

<sup>72</sup> Bkz. İbn Sînâ, **et-Ta’likât**, s. 84-85, 166, 176.



Vâcib varlık cömerttir. Cömertlik “Hayır olan şeyleri bir karşılık beklemeden veya herhangi bir amaç gütmekten başkasına vermektir.”<sup>73</sup> Bu anlam aynı zamanda cömertlik(cûd) kavramının etimolojik yapısından da anlaşılmaktadır. Ticarî/ivazlı muameleler/karşılıklı işlemler ise cömertlik değildir. Başka bir anlatımla “Bir şeyi maddî veya manevî bir karşılık olmaksızın ve herhangi bir amaç gütmeksizin vermek” cömertlik olurken, “bir şeyi maddî veya manevî bir bedel karşılığında vermek” de ticarî bir işlemdir. Cömertlik kavramı bu anlamıyla -tanımından da anlaşıldığına göre- herhangi bir amacı taşımayan irâde sahibi failere özgüdür.<sup>74</sup>

Vâcib varlık mahza hayırdır. Dolayısıyla O’ndan ancak hayır sadır olur. Mümkün (tabî) varlıklarda görülen kötülükler, aksaklıklar ve afetler ise Vacibin bu vasfına aykırı değildir. Zira bütün bu hususlar maddenin tabiatı gereği kâmil düzeni tam olarak kabul etmekten aciz kalmasından kaynaklanmaktadır.<sup>75</sup> Bu konunun detayları aşadığa gelecektir. Vâcib varlık Zatı gereği tam illet varlıktır. Zatı gereği tam illet olan varlık, malülünü bilfiil gerektirmektedir. Aksi takdirde illetin, illet olma vasfı tam değildir ve tam illet olmak için başkasına muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan veya başkasıyla tamamlanan illet de edilgenliğe konu olmaktadır. Oysa bu tür durumlar-daha önce ifade edildiği gibi- Vâcib varlık için imkânsızdır. Âlemin zamansal açıdan kadîm olması Vâcibin zatı gereği fail olmasının bir gereği olduğu gibi, O’nun zatı gereği tam illet olmasının da bir gereğidir. Binaenaleyh Vâcibin zatı gereği fail olmasıyla zatı gereği illet olması aynı anlamın iki farklı ifadesidir.

Vâcibin bütün sıfatları, zatı gereği olduğundan daimî ve fiilî olarak vardır/işlevseldir. Bundan dolayıdır ki, Vâcibin hiçbir sıfatı potansiyelliği, imkân ve istidadı barındırmaz. Örneğin “Vâcib ihtiyar ve irâde sahibidir” denildiğinde, “Vâcib varlık fiilî olarak ihtiyar ve irâde sıfatına sahiptir” demektir. Buna göre ihtiyar/irâde sıfatı Vâcib hakkında kullanıldığında onun örfi/meşhur anlamı kastedilmez. Zira bu anlama göre muhtar, “Potansiyel olarak bir şeyi tercih etme gücüne sahip olmakla

---

<sup>73</sup> İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 2, s. 296; **et-Ta’likât**, s. 22; **el-İşârât ve’t-Tenbîhât, İlâhiyât**, c. 3, s. 125.

<sup>74</sup> Bu husus kulun niteliği olan cömertliğin mecazî anlamda kullanıldığını göstermektedir.

<sup>75</sup> Farâbî, **et-Ta’likât** (Resâilu’l- Farabî içinde), s. 9; İbn Sînâ, **en-Necât, İlâhiyât**, c. 2, s. 82.

*birlikte, dâhili veya haricî bir nedenle bu gücü fiile dönüştüren zâtı*”<sup>76</sup> ifade etmektedir. Bu anlama göre muhtar görünürde muhtar olsa da gerçekte muztardır. Oysa Vâcib varlık her yönüyle fiilî bir varlık olduğundan O’nun bütün sıfatları fiilî olduğu gibi ihtiyar/irâde sıfatı da fiilîdir. Vâcibin fiilî ihtiyar ve irâde sahibi olması ise, fiillerinde sonradanlığın olmadığı, yaptığı fiilden başkasını tercih/irâde etmediği ve tercihi üzerinden bir zaman diliminin geçmediği anlamına gelmektedir. Bu da Vâcib varlık için kullanılan muhtar sıfatının, -mümkün varlıklarda olduğu gibi- “*Birbiriyle denk iki potansiyel güçten birine eğilip sonra onu tercih eden*”<sup>77</sup> şeklindeki bir anlama hamledilemeyeceği anlamına gelmektedir.

Vâcib varlığın yukarıda zikredilen bütün sıfatları kendi içinde selbî ve izafî olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır. Şu var ki Vâcibin bütün bu sıfatlarının varlığı hatta çokluğu, Zatında herhangi bir çokluğa veya bileşime neden olmamaktadır. Zira bu sıfatlar Vâcib varlığa ontolojik olarak bir anlam katmamaktadır. Aksine bu sıfatlar, Vâcibin, diğer varlıklara olan itibarî nisbetini ifade etmektedir. Bu da mezkûr sıfatların çokluğunun hakikî değil, itibarî olduğunu göstermektedir.<sup>78</sup> Diğer bir deyişle Vâcibin her sıfatı gerçek anlamda diğer sıfatıyla özdeştir. Sözelimi Vâcibin kudreti Onun hayatı, hayatı Onun kudretidir. Vâcibin hay olması kudretli olması, kudretli olması da hay olmasıyla aynı şeydir. Diğer sıfatları da böyledir.<sup>79</sup>

Vâcibin selbî ve izafî sıfatlarının çokluğu “Vâcib her yönüyle birdir” önermesinde ifade edilen birlik sıfatıyla çelişmemektedir. Zira bu önerme, “Vâcib varlığın diğer varlıklara izafe edilmemesi veya varlıkların O’ndan selb edilmemesi” anlamına gelmez. Böyle bir anlamın varlığı aklen de mümkün değildir. Çünkü her varlığın mutlaka birtakım varlıklara nisbeti söz konusu olduğu gibi, her varlık birtakım selbî anlamlara da konu olmaktadır. Kaldı ki bütün varlıkları var eden Vâcib varlığın bu varlıklarla ilişkisinin bulunmaması kabil değildir. Buna göre mezkûr önerme “Vâcib zâtı bakımından birdir. Vâcibe izafe edilen veya O’ndan selb edilen şeyler de O’nun lazımlî vasıflarıdır” şeklindeki bir anlamı ifade etmektedir. Binaenaleyh İslam

<sup>76</sup> İbn Sînâ, **et-Ta’lîkât**, s. 50, 51, 53.

<sup>77</sup> İbn Sînâ, **et-Ta’lîkât**, s. 50.

<sup>78</sup> Bkz. İbn Sînâ, **et-Ta’lîkât**, s. 188; **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 2, s. 343-344.

<sup>79</sup> Bkz. İbn Sînâ, **en-Necât, İlâhiyât**, c. 2, s.106-108.

filozoflarının “*Vâcib varlık başka varlıklara izafe edilmez*”<sup>80</sup> biçimindeki sözlerini, “Vâcib varlık diğer varlıklarla hiçbir surette tamamlanamaz” anlamına hamletmek gerekir.

Vâcibin diğer selbî ve izafî sıfatlarında olduğu gibi, “Vâcib her yönüyle birdir” kaziyesinde ifade edilen birlik sıfatı da Vâcibde herhangi bir çokluğa veya bileşime neden olmamaktadır.<sup>81</sup> Zira bu önermedeki birlik, diğer sıfatlarda olduğu gibi, Zata eklenilen ontolojik (vücutî) bir anlamı değil, O’ndan nefyedilmesi gereken selbî bir anlamı ifade etmektedir. Bu önerme, “Vâcib kendine has varlığında başkasıyla ortak değildir” şeklindeki selbî bir anlamı ifade ederken, bu selbî anlam da “Vâcib birdir” şeklindeki vücutî bir anlamı istilzâm etmektedir. Diğer bir anlatımla Vâcibin bir olması, birliğin O’na ilişmesi anlamında değil, ortaklığın O’ndan selb edilmesi anlamındadır. Vâcibin diğer bütün sıfatları da böyledir. Örneğin “Vâcib ezeldir” demek varlığının başlangıcı yoktur demektir. “Vâcib zatı gereği bilendir” demek varlıkları zatiyla bilen ve onları bilmek için başka bir şeye muhtaç olmayan demektir<sup>82</sup> vs. Vâcib varlığa ait bütün sıfatların selbî veya izafî olması, Vâcibin zatî ve arızî sıfatlarının var olmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü bu tür sıfatların varlığı, Vâcib varlık hakkında muhal olan çokluğa veya bileşime neden olmaktadır.<sup>83</sup>

Vâcib-mümkün varlık kategorilerine dair zikredilen bütün bu özellikler birtakım felsefî anlam ve hükümleri netice vermektedir. Bu felsefî anlam ve hükümleri şöyle özetlemek mümkündür:

Varlıklar insan zihninde ilk olarak beliren zorunlu ve bedihî varlık anlamında birleşse de, bu varlığa ilişkin arazlar bakımından birbirinden ayrışıp Vâcib ve mümkün kategorilerine ayrılmaktadır. İlişenleri bakımından ayrışan bu varlık kategorileri farklı hükümlere konu olmaktadır. Varlıklar varlık bakımından temelde *vücub, imkân, istiğna,*

<sup>80</sup> İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 1, 37; c. 2, s. 343-344.

<sup>81</sup> Nitekim selbî anlamlar selbî olmaları bakımından varlıkların mâhiyetlerinde kurucu unsur olarak yer almazlar. Belki varlığın başka varlıklarla olan ilişkilerini ifade ederler. Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ, Mantık**, s. 79.

<sup>82</sup> Genelde bütün sıfatlar özelde Vâcibin sıfatları için Bkz. İbn Sînâ, **et-Ta’likât**, s. 187-188.

<sup>83</sup> Burada sözü edilen dört sıfat kategorisi hakkında daha geniş için Bkz. İbn Sînâ, **et-Ta’likât**, s. 187-188.

*ihtiyaç, öncelik ve sonralık* hükümlerinde birbirinden ayrılmaktadır. Filozofların, bütün varlıklarda müşterek bir anlamı ifade eden varlık kavramının muşekkikliğini, bu altı hükme hasretmeleri buradan kaynaklanmaktadır.<sup>84</sup> Vâcib varlık varlık açısından *vücub, istiğna ve öncelik* hükümleriyle mümkün varlıklardan ayrışırken, mümkün varlıklar da varlık açısından mezkûr hükümlerin zıddı olan *imkân, ihtiyaç ve sonralık* hükümleriyle Vâcib varlıktan ayrışmaktadır. Vâcib varlığın “illet varlık” mümkün varlığın da “malül varlık” adını alması da buradan neşet etmektedir. Vâcib varlığın yetkinliği *vücut, fiil ve hak* sıfatlarından kaynaklanırken, mümkün varlıkların eksikliği de *yokluk, potansiyellik ve butlan* sıfatlarından kaynaklanmaktadır.<sup>85</sup>

Vâcib varlığın bütün selbî, izafi, yetkinlik ve iyilik sıfatlarını ve bu sıfatlara bina edilen hükümleri “vücub” sıfatına irca etmek mümkün olduğu gibi, mümkün varlığın bütün eksiklik ve kötülük niteliklerini ve bu niteliklere bina edilen hükümleri de “imkân” vasfına irca etmek mümkündür. Zira vücub vasfı Vâcib Varlığa dair zikredilen bütün sıfat ve hükümleri tazammun ederken, imkân vasfı da mümkün varlıklara ilişkin zikredilen tüm sıfat ve hükümleri tazammun etmektedir. İslam filozoflarının varlıkları ayırtmada bu vücub ve imkân sıfatlarını temel almaları da bu sıfatların mezkûr özelliklerinden neşet etmektedir.

Vâcib varlık her yönüyle vâcib olduğundan zatında, sıfatlarında ve fiillerinde tam yetkin ve etkin (fail) bir varlıktır. Binaenaleyh Vâcibin, olması veya tamamlanması gereken veya beklenen herhangi bir yönü söz konusu değildir. Vâcib varlık bütün iyilik niteliklerine sahip olduğundan “mahza hayır” bir varlıktır. Vâcib varlığın mahza hayır bir varlık olması, bütün fiillerinin mahza hayır olmasını ve hiçbir kötülüğü ihtiva etmemesini ifade etmektedir. Mümkün varlıklar ise sahip oldukları imkân nitelikleri nisbetinde eksiklik ve kötülüğü ihtiva etmektedir. Varlıkların mâhiyetleri/hakikatleri değişim ve dönüşüme konu olmaz. Bu nedenle Vâcibin vücubu imkâna, mümkünün

---

<sup>84</sup> Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 2, s. 276.

<sup>85</sup> Bkz. İbn Sînâ, **et-Ta’likât**, s. 21.

imkânı zatî vücuba veya imtina'ya dönüşmez. Binaenaleyh Vâcib varlığa hiçbir imkân vasfı ilişmez.<sup>86</sup>

Filozofların varlık anlayışının temelini oluşturan Vâcib-mümkün varlık ayırımı, bu varlıklara ait sıfatlar ve bu sıfatların ifade ettiği felsefî anlam ve hükümler burada sona ermektedir. Şimdi filozofların varlık anlayıştan kaynaklanan ilahî fiillerde gaye anlayışına yer vermek istiyoruz. Ancak bu asıl konuya geçmeden önce bu konunun birer mukaddimesi konumunda olan filozofların “illet anlayışları”, “gâî illet anlayışları” ve “mümkün/tabîi varlıklarda gaye anlayışlarına” kısaca yer vermek faydalı olacaktır. Zira ilahî fiillerdeki gâî illetin yeterli düzeyde anlaşılması, mümkün varlıklardaki gâî illetin anlaşılmasına, mümkün varlıklardaki gâî illetin anlaşılması gâî illetin anlaşılmasına, gâî illetin anlaşılması da illetin anlaşılmasına dayanmaktadır. Zira bu konular arasında hiyerarşik tümel-tikel ilişkileri söz konusudur. Tikele ait bilginin tümelin bilgisini öncelediği ise açıktır.

### 1.1.2. Filozoflara Göre Ta'lîl

Filozoflar illet kavramını biri genel diğeri özel olmak üzere iki anlamda kullandıklarından bu kavrama ilişkin iki türlü tanıma yer vermektedirler.

Has anlamı ifade eden illet:

Farâbî has anlamı ifade eden illeti şöyle tanımlamaktadır: “*İllet, malülû ile birlikte olması gereken şeydir.*”<sup>87</sup> İletinin mâhiyetini tanımlamadan ziyade onun bir hükmünü içeren bu resimsel/resmî tanım, varlığı malülün varlığını gerektiren mûcib ve tam illete ait bir tanımdır. Bu tanımda yer verilen مع edatı, illetle malülün birbirine karşı ontolojik konumlarını değil, aralarındaki zamansal birlikteliği ifade etmektedir. Bu da, illetin mâhiyetine dair yeterli bir bilgi vermemektedir. İletle malül arasında var olan gerektirme yönleri bu tanımdan tam olarak anlaşılmamaktadır.

---

<sup>86</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlahiyât*, c. 2, s. 355, 356, 373; *Ta'likât*, s. 19, 21, 151; *en-Necât, İlahiyât*, c. 2, s. 79-83.

<sup>87</sup> Farâbî, *et-Ta'likât* (Resâilu'l-Farâbî içinde), s. 6; *el-Farâbî fi Hudûdihi ve Rusûmihi*, thk. Cafer Âl-i Yasin, 1. baskı, Âlemu'l-Kutub, 1985, s. 375.

İbn Sinâ ise bu illeti şöyle tanımlamaktadır: “İllet, fiilî varlığından başkasının (malül) fiilî varlığı lazım gelen; ancak kendi fiilî varlığı başkasının fiilî varlığından lazım gelmeyen şeydir.”<sup>88</sup> Bu tanıma bakıldığında, onun, illetin mâhiyetini belirlemenin yanı sıra, hükümlerine dair birtakım bilgileri de içeren kapsamlı (câmi’-mâni’) bir tanım olduğu görülür.<sup>89</sup> Şöyle ki; İbn Sinâ’nın bu tanımında, salt birliktelik ifade eden مع edatı yerine, zamansal birliktelikle beraber ontolojik konumlarını da ifade eden من edatına yer verilmektedir. Diğer bir anlatımla من edatı illetle malül arasındaki gereklilik yönleri hakkında yeterli bilgi tazammun etmektedir. Bu tanımdan illetin yokluğunun malülün yokluğunu gerektirdiği, buna mukabil malülün yokluğunun illetin yokluğundan kaynaklandığı açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü burada yer alan وجودها من ifadesi malülün, zatı itibariyle mümkün bir varlık olduğunu ve fiilî varlığının illetin fiilî varlığından kaynaklandığını açıkça ifade etmektedir.<sup>90</sup>

Farâbî ve İbn Sinâ’nın eşyanın mâhiyetlerini tanımlamayı esas aldıkları *Hudûd Risaleleri*’nde sadece fiilî illet (has anlamı ifade eden illet) tanımlarına yer vermeleri, metafizikte asıl olan illetin, malülünü bilfiil var eden ve “tam illet”, “mûcib illet”, “yeterli illet” gibi adlarla anılan has anlamı illet olduğunu göstermektedir. Bu da -daha sonra beyan edileceği gibi- bütün varlıkların nihaî illeti/ilk illeti olan Vâcib varlığın onlara göre mûcib (fiilî) bir illet olmasından kaynaklanmaktadır. Farâbî ve İbn Sinâ tarafından zikredilen her iki tanıma göre gerçek anlamdaki illet, varlığı malülün varlığını gerektiren illettir. Buna karşın varlığı malülün varlığını gerektirmeyen nakıs illetler ise gerçek illetler değil “hazırlayıcı”, “yardımcı” veya “arızî” anlamdaki illetlerdir.<sup>91</sup>

Âmm anlamı ifade eden illet:

<sup>88</sup> İbn Sînâ, **Risâletu’l-Hudûd** (Resail fi’l-Hikme ve’t-Tabîyyat içinde), s. 100.

<sup>89</sup> Böyle bir tanımın Farâbî değil de İbn Sînâ tarafından yapılmış olması bilimsel faaliyetlerin tabîî bir sonucudur. Zira bilimsel faaliyetler fikirlerin zamanla birbirine iltihak etmesiyle (telâhuk-i efkâr) olgunlaşmaktadır.

<sup>90</sup> Bkz. İbn Sînâ, **Risâletu’l-Hudûd**, s. 100-101.

<sup>91</sup> Bkz. Farâbî, **et-Ta’likât** (Resâilu’l-Farâbî içinde), s. 6; **el-Farâbî fi Hudûdihi ve Rusûmihi**, s. 376; İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 2, s. 265.

Farâbî bu illet türüne dair herhangi bir tanıma yer vermezken İbn Sinâ bu illete, illet terimiyle eş anlamlı olarak kullandığı “mebde” teriminin tanımında yer vermektedir. İbn Sinâ mebde terimini şöyle tanımlamaktadır: “*Mebde, zatı gereği tam olan veya başkası gereği varlığı tamamlanan ve başka varlıkların oluşmasına da kaynaklık eden her şey mebde’ adını alır.*”<sup>92</sup> Bu tanım hem has(filî) illet anlamını hem de âmm (nakıs) illet anlamını kapsamaktadır. Binaenaleyh bu tanım yukarıda zikredilen fiilî illet tanımından daha geneldir.

Felsefî illetin kullanıldığı bu anlamları ve bunları içeren mezkûr tanımları daha bütüncül bir biçimde kavramak için aşağıdaki felsefî tahlile yer vermek yerinde olacaktır.

İllet kavramı ilişenklik ve izafiyet içeren iki yönlü bir kavramdır. Bu kavram ilişenklik yönü itibariyle varlık kavramıyla birlikte mülâhaza edilirken izafiyet yönü itibariyle de malül kavramıyla birlikte mülâhaza edilmektedir. Şöyle ki; İzafî bir anlam içeren illet kavramının varlığı bu kavramın iki tarafını oluşturan illetle malülün birlikte var olmasıyla mümkündür. İlletle malülün birlikte var olması da her birinin bir varlığa ilişmesiyle olmaktadır. Çünkü bu kavramlar daha önce ifade edildiği gibi varlığa ilişmekle vücut bulmaktadır. Dolayısıyla illet ve malül kavramlarının varlık bulması, iki özel varlık arasında illet-malül ilişkisinin kurulmasıyla mümkündür.

İllet kavramının yapısal özelliğinden kaynaklanan bu ilişkinin kurulması ise, iki şekilde tahakkuk etmektedir. Bunlardan biri illetle malül arasındaki fiilî tahakkuk/varlık biçimidir. Bu tahakkuk biçimine göre illetin fiilî varlığı malülün fiilî varlığını gerekli kılmaktadır. Çünkü bu tahakkuk biçiminde yer alan illet, malülün fiilî varlığını iktiza eden (mücib) bir konuma sahiptir. İlletin ifade ettiği bu anlam onun özel anlamını oluşturmaktadır. Mezkûr varlık biçimi aynı zamanda bize fiilî illetin “vücub” ve “istiğna” özelliklerine sahip olması gerektiğini de göstermektedir.

Diğer tahakkuk biçimi ise potansiyel (bilkuvve) tahakkuk biçimidir. Burada illetin varlığı malülün fiilî varlığına değil, potansiyel varlığına neden olmaktadır. Bu tahakkuk biçiminde söz konusu olan illet, bilfiil illet veya tam illet değil, nakıs illet

---

<sup>92</sup> İbn Sînâ, **en-Necât, İlâhiyât**, c. 2, s. 62.

veya potansiyel illettir. İletin bu anlamı ise onun genel anlamını oluşturmaktadır. Çünkü bu anlam has anlamı ifade eden fiilî illeti de kapsamaktadır. Nitekim fiilî varlık, potansiyel varlığın ileri bir safhası olduğundan fiilî varlığın olduğu her yerde potansiyel varlık da vardır. Bu hususu şöyle formüle etmek de mümkündür: Her fiilî varlık potansiyel varlıktır; ancak her potansiyel varlık fiilî varlık değildir. Bu nedenledir ki, potansiyel varlığı olmayan bir şeyin fiilî varlığından bahsedilmez. Bu kuralın tek bir istisnası vardır. O da Vâcib Varlıktır. Zira O mahza fiilî bir varlıktır. Bu tahakkuk şekli Vâcib varlığın vucub ve istiğna vasıflarına sahip olduğunu ifade ettiği gibi, diğer bütün illet ve malülün imkân ve ihtiyaç vasıflarına sahip olduğunu da ifade etmektedir.

İletin fiilî varlığından malülün fiilî varlığı lazım geldiği gibi, potansiyel varlığından da malülün potansiyel varlığı lazım gelmektedir. Bu da illetle malül arasında söz konusu olan öncelik ve sonralığın zamansal değil zâtî olduğunu göstermektedir.<sup>93</sup> İletin “vucub”, “istiğna” ve “öncelik” malülün de “imkân”, “ihtiyaç” ve “sonralık” özelliklerine sahip olması da buradan kaynaklanmaktadır. Nitekim illetle malüle dair zikredilen tanımlara bakıldığında da bu özelliklerin görülmesi mümkündür.

Filozoflara göre “gaye” terimi biri “*Faili fiile sevk eden amaç*” diğeri de “*Bir varlığın nihaî kemal noktasına varmak üzere hareket etmesi/yönelmesi*”<sup>94</sup> olmak üzere iki ayrı anlamı ifade etmektedir. Bu anlamlardan ilki iradî fiiller için söz konusu olurken ikincisi iradî olmayan fiiller için söz konusudur. Ancak filozoflar irâde sahibi varlıkların fiilleri hakkında “gaye” ve “illetu’l-gâiye” kavramlarını kullanmakla birlikte, bu kavramlar yerine çoğu kez “garaz” bazen de “dâî”, “kasd”, “murad” ve “maşuk bil-araz” gibi kavramları da kullanmaktadırlar.<sup>95</sup>

Filozoflar “garaz”, “kasd” ve “murad” kavramlarını sadece faili fiile sevk eden amaç anlamında kullanırken, diğerlerini bazen faili fiile sevk eden amaç bazen de fiile terettüp eden fayda anlamında kullanmaktadırlar. Diğer bir anlatımla “garaz”, “kasd” ve “murad” kavramları salt iradî fiiller için kullanılırken, diğerleri hem iradî hem de iradî

<sup>93</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, es-Semâu’t-Tabîi*, thk. Cafer Âl-i Yasin, 1. baskı, Daru’l-Menahil, 1996, s. 117; *eş-Şifâ, İlâhiyât*, c. 2, s. 266-267.

<sup>94</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlâhiyât*, c. 2, s. 295, 387; *eş-Şifâ, es-Semâu’t-Tabîi*, s. 124.

<sup>95</sup> Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 16, 17, 18, 19, 20, 49, 53, 100, 103; *eş-Şifâ, İlâhiyât*, c. 2, s. 257, 283, 284, 291, 292, 293, 297, 363, 366, 367 vd.



olmayan fiiller için kullanılmaktadır. Ancak bunlardan iradî olmayan fiiller için en çok kullanılan kavram “gaye” kavramıdır.

Tüm fiil türleri için kullanılan kavramlar -aralarında bazı nüanslar olmakla birlikte- iradî fiiller için kullanıldıklarında müessir vasfını taşıırken, iradî olmayan fiiller için kullanıldıklarında ise bu vasfı taşımamaktadır. Buna mukabil salt iradî fiiller için kullanılan “garaz” kavramı ve eş anlamlıları mutlak anlamda tesir vasfını taşımaktadır. Filozoflar “garaz” kavramının iki önemli özelliğine dikkat çekmektedirler. Bunlardan biri, garazın “faili etkileyip edilgen bir hale getirmesi”dir. Diğeri de “etkin olmayan faili etkin bir hale getirmesi” veya “faile faillik vasfını kazandırması”dır.<sup>96</sup> Garazın bu iki önemli özelliğini “faile fail olma vasfını kazandırması” şeklinde ifade etmek de mümkündür.<sup>97</sup> Nitekim bu ifade garazın her iki özelliğini de ihtiva etmektedir.

Bu bölümde başta ilahî fiiller olmak üzere bütün iradî fiiller için kullanılan gaye kavramından *faili, fiile sevk eden veya sahibini etkileyen gaye ve garaz* anlamı kastedilmektedir. Bu anlam filozoflarca çoğu kez “garaz” kavramıyla ifade edilmektedir. Tabîî (mümkün) varlıklar için kullanılan gayeden kast edilen anlam ise “*Bir şeyin nihâi kemal noktasına doğru yönelmesidir.*”<sup>98</sup> İbn Sinâ irâde sahibi olmayan mümkün varlıklar için kullanılan gaye kavramından bu anlamın kast edildiğini ve bu anlamın kast edilmesi için de gaye sahibinin irâde veya kasıt sahibi olmasının şart olmadığını vurgulu bir dille ifade etmektedir.<sup>99</sup>

Gâî illetin felsefî açıdan önemli birtakım özelliklerini de şöyle ifade etmek mümkündür: Gâî illet, mâhiyet açısından diğeri illetlere takaddüm ederken varlık bakımından onlardan sonra gelmektedir. Gâî illet mâhiyet itibariyle diğeri illetlerden bağımsızdır; varlık açısından ise onlarla ilişkilidir. Zira diğeri illetler gâî illetin mâhiyetini değil, varlık nedenini oluşturmaktadır. Buna karşın gâî illet diğeri illetlerin

---

<sup>96</sup> Bkz. İbn Sinâ, **et-Ta’likât**, s. 16,19.

<sup>97</sup> Garaz kavramının bu özellikleri dikkate alındığında tezimizin kelimî ve usûlî ta’lil bölümlerinde beyan edileceği gibi, “*İlahî fiiller ağrazla muallel değildir*” şeklindeki söylemin Eş’arîler tarafından şiddetle reededilmesinin nedenini anlamak mümkün olduğu gibi, tezimizde neden felsefî, kelimî ve usûlî ta’lilleri birlikte ele aldığımızın nedenini de anlamak mümkün olacaktır.

<sup>98</sup> Bkz. İbn Sinâ, **eş-Şifâ, es-Semâu’t-Tabîî**, s. 124; **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 2, s. 295; **et-Ta’likât**, s. 19, 82.

<sup>99</sup> Bkz. İbn Sinâ, **eş-Şifâ, es-Semâu’t-Tabîî**, s. 124.

varlık amacını teşkil etmektedir. Gâî illet diğer illetlere illet niteliğini verirken onlar da gâî illete varlık niteliğini kazandırmaktadır. Gâî illete “illetlerin illeti” şeklindeki adın verilmesi de buradan ileri gelmektedir. Bu nedendir ki, gâî illet diğer illetlerden üstündür.<sup>100</sup> Zira gaye, faili fiile sevk edip ona fail vasfını kazandıran ve faili potansiyellik halinden çıkartıp fiilî duruma dönüştüren (harekete geçirip işlevsel kılan) bir illettir.<sup>101</sup> İbn Sînâ bütün bu hususları “*Gâî illet zihinde mutakaddim; varlıkta mutaahhirdir*”<sup>102</sup> şeklindeki sözüyle özetlemektedir.

Genelde illet özelde de gâî illete dair verilen bu temel bilgilerden sonra asıl konumuzu oluşturan ilahî fiillerde gaye konusunun mütemmim cüzlerinden en önemlisi olan mümkün varlıklarda gaye konusuna yer vermek yerinde olacaktır. Çünkü ilahî fiillerde gâî illet konusunun doğru ve yeterli bir biçimde anlaşılması bu fiillerin eseri olan mümkün varlıklardaki gayenin anlaşılmasıyla mümkündür.

### 1.1.2.1. Mümkün Varlıklarda Gâî İlet

Filozoflar tarafından “Tabîî varlıklarda gâî illet” başlığıyla ele alınan bu konu burada “Mümkün varlıklarda gâî illet” başlığıyla ele alınmıştır. Zira çalışmamızda sadece tabîî varlıklarda gâî illete yer verilmemektedir. Bunun yanı sıra, akıl ve nefis sahibi olan varlıkların da açıkça dâhil oldukları bütün mümkün varlıklardaki gâî illet konu edinmektedir. Nitekim ilahî fiillerin eseri olan varlıklar, sadece dar anlamdaki tabîî varlıklar değil, Vâcib varlık dışında kalan ve mâsivâ diye anılan bütün mümkün varlıklardır.<sup>103</sup>

Filozoflara göre her ne kadar ulvî varlıklar süflî varlıklara etki ediyorsa da, bütün bu etkiler netice itibarıyla Vâcib varlığa dayanmaktadır. Dolayısıyla kâinatta olup biten her şey ilahî fiiller kapsamına girmektedir. Binaenaleyh bütün mümkün varlıklar

---

<sup>100</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, es-Semâu't-Tabîî*, s. 114; *eş-Şifâ, İlâhiyât*, c. 2, s. 292; *en-Necât, İlâhiyât*, c. 2, s. 62-63; *et-Ta'likât*, s. 128; *er-Risâletu'Arşkiye* (Mecmu'u Resaili'ş-Şeyhi'r-Reîs İbn Sînâ içinde), 1. baskı, Daru'Maarif el-'Usmaniye, Haydarabad 1353, s. 8-9.

<sup>101</sup> İbn Sînâ, *en-Necât, İlâhiyât*, c. 2, s. 63; *el-İşârât ve't-Tenbîhât, İlâhiyât*, c. 3, s. 16-17.

<sup>102</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletu'Arşkiye* (Mecmu'u Resaili'ş-Şeyhi'r-Reîs İbn Sînâ içinde), s. 6.

<sup>103</sup> Bkz. İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşkiye* (Mecmu'u Resaili'ş-Şeyhi'r-Reîs İbn Sînâ içinde), s. 13.

Vâcib varlığın *ibda'* şeklinde<sup>104</sup> var kıldığı varlıklardır. Ancak bu varlıklardan ulvî olanı süflî olana bir hiyerarşi içerisinde etki etmektedir. Şöyle ki; Filozoflara göre akıllar nefisleri, nefisler felekleri etkilerken felekler de, nefisler vasıtasıyla yeryüzündeki insanı, canlıyı ve bitkiyi, tabîî güçler vasıtasıyla da maden ve dört anasını etkilemektedir. Filozoflara göre akıl ve nefislerin ulvî âleme etkileri “emir” adını alırken, süflî âleme etkileri ise “yaradılış” ve “tekvîn” adlarını almaktadır.<sup>105</sup> Dolayısıyla filozoflar tarafından genellikle “somut varlıklar ve onlara arız olan ilintiler” anlamında kullanılan tabîî ve tabiat kavramları<sup>106</sup> çalışmamızda “harekete konu olan canlı ve cansız her mümkün varlık” anlamında kullanılmaktadır. “Mümkün varlıklarda gâî illet” başlığının tarafımızdan tercih edilmesinin bir nedeni de, bu başlıkta yer alan “mümkün varlıklar” kavramının, “tabîî varlıklar” kavramından daha açık ve geniş anlamlı olmasıdır. Nitekim “mümkün varlıklar” kavramı, “tabîî varlıklar” kavramının sarih olarak ifade etmediği “yeryüzü ve içindekileri, gökyüzünü, oluş(kevn) ve bozuluşa(fesâd) konu olan her mümkün varlığı” yani tüm kâinatı daha açık bir biçimde ifade etmesidir. Filozofların “kâinattaki her varlığın bir gayeye yönelik olduğuna” dair söylemleriyle “mümkün varlıklarda hikemî/gâî bir düzenin bulunduğu” ilişkin vurguları, tabîî kavramını mümkün kavramıyla değiştirmemizin yerinde bir tasarruf olduğunu göstermektedir. Bütün bunların yanı sıra, ilahî fiillerde gaye konusunun yeterli düzeyde anlaşılması, dar anlamdaki “tabîî varlıklarda gaye”nin anlaşılmasıyla değil, “mümkün kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılan tabîî varlıklardaki gaye”nin anlaşılmasıyla mümkündür. Zira Vâcibin fiilleri spesifik anlamlı tabîî varlıkları değil, tabîî, aklî, nefsî vb. bütün mümkün varlıkları kapsamaktadır.<sup>107</sup>

Filozoflara göre her tabîî (mümkün) varlık hareket etmektedir/fiilde bulunmaktadır. Her hareketin de mutlak anlamda haricî veya dâhilî bir nedeni söz konusudur. Çünkü varlıklar zatları gereği hareket etmemektedir. Nitekim hareket, varlıkların zatî unsuru olmuş olsaydı, bütün varlıkların sürekli hareket halinde olması

<sup>104</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlâhiyât*, c. 2, s. 266.

<sup>105</sup> Bkz. İbn Sînâ, *er-Risâletu'n-Nirûziyye* (Resail Fi'l-Hikme ve't-Tabîiyât içinde), s. 137.

<sup>106</sup> Tabiat kavramının kullanıldığı anlamlar için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, es-Semâu't-Tabîî*, s. 99-100.

<sup>107</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Risâle fi'l-Ecrâmi'l-Ulviyye* (Resail Fi'l-Hikme ve't-Tabîiyât içinde), s. 41-59; *en-Necât, İlâhiyât*, c. 2, s. 126; *er-Risâletu'n-Nirûziyye* (Resail Fi'l-Hikme ve't-Tabîiyât içinde), s. 133-141.

gerekirdi. Zira bir şeyin zatî unsuru ondan ayrılmaz.<sup>108</sup> Haricî bir nedenden dolayı meydana gelen hareket “kasrî hareket” (zorunlu) adını alır ve nihâyetinde tabîi veya nefsî bir harekete dayanır. Dâhilî bir etkenden dolayı meydana gelen hareket ise kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır. Tek bir yöne doğru teshirî bir biçimde gerçekleşen hareket “tabîi hareket” adını alırken değişik yönlere doğru gerçekleşen hareket ise “nefsî hareket” ismini almaktadır.

Nefsî hareket de kendi içinde dört kategoriye ayırmaktadır. Bitkilerde olduğu gibi şuuruz ve düzensiz bir şekilde meydana gelen hareket türüne “bitkisel-nefsî hareket” adı verilir. Canlılarda görüldüğü gibi şuuruz ancak düşünce ve bilgi olmaksızın vuku bulan harekete “hayvani-nefsî hareket” ismi verilir. İnsanî ve iradî fiillerde görüldüğü gibi şuur, düşünce ve bilgi sahibinden değişik şekillerde meydana gelen harekete “insani-nefsî hareket” adı verilir. Şuur, düşünce ve bilgi sahibinden düzenli bir biçimde sadır olan hareket türüne de “feleki-nefsî hareket” adı verilmektedir.<sup>109</sup>

Mümkün varlıklardan hareketlerin meydana gelmesine neden olan haricî veya dâhilî güçler bu varlıkların kendisinden kaynaklanmamaktadır. Aksine bütün bu hareketler hikmet sahibi Yüce Allah tarafından var edilmektedir. Nitekim sözü edilen hareketler biraz önce ifade edildiği gibi, varlıkların zatından kaynaklanmış olsaydı, mümkün varlıkların sürekli hareket halinde olması ve başka oluşumların meydana gelmemesi lazım gelirdi.

Filozofların sudûr anlayışına göre her ne kadar bazı varlıklar bu hareketlerin oluşmasında etkin bir rol oynuyorsa da, bütün bu hareketler netice itibariyle Vâcib varlıktan sadır olmakta veya O’na rücu etmektedir. Zira bu anlayışa göre etkin varlıklar da dâhil bütün mümkün varlıklar ve onlardan meydana gelen hareket ve fiiller, her şeyi kuşatan ilahî inâyetin eseri olarak varlık bulmaktadır.<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, es-Semâu’t-Tabîi*, s. 134.

<sup>109</sup> Bkz. İbn Sînâ, *er-Risâletu’l-Arşîyye* (Mecmu’u Resaili’ş-Şeyhi’r-Reîs İbn Sînâ içinde), s. 10.

<sup>110</sup> Bkz. İbn Sînâ, *er-Risâletu’l-Arşîyye* (Mecmu’u Resaili’ş-Şeyhi’r-Reîs İbn Sînâ içinde), s. 10-11; *eş-Şifâ, es-Semâu’t-Tabîi*, s. 122-126; *eş-Şifâ, İlâhiyât*, c. 2, s. 381-383; *Uyûnu’l-Hikme* (Râzî Şerhi ile birlikte), thk. Ahmed Hicazi-Ahmed Saka, İsmailiyyan, 1415, c. 2, s. 151-156.

Mümkün varlıklarda söz konusu olan bütün hareket türleri de birtakım gayelere yöneliktir. Ancak bunun anlaşılması, mümkün varlıklarda “rastlantı”, “talih”<sup>111</sup> ve “abesin” var olup olmadığının bilinmesiyle mümkündür. Bu da, mezkûr varlıkların varlık bulma biçimleri olan “devamlılık”, “çoğunluk/sıklık” ve “azlık” gibi fiilin vuku bulma cihetlerinin anlaşılmasına bağlıdır. Çünkü filozoflara göre gayeler varlıkların vuku bulma cihetlerine (mudal) bağlı olarak bilinmekte ve taksime tabi tutulmaktadır.<sup>112</sup> Şöyle ki; Bir varlıktan meydana gelen hareket devamlı olarak veya çoğunlukla meydana geliyorsa bu hareketin vuku bulma ciheti devamlılık ve/veya zorunluluktur. Vuku bulma ciheti devamlılık veya çoğunluk olan hareketler de birtakım zatî gayelere yöneliktir. Buna karşın bir hareket/fiil azlıkla gerçekleşiyorsa bu hareketin vuku bulma ciheti zorunluluk olmadığı gibi onun dönük olduğu gaye de zatî değildir. Bu tür hareketlerin dönük olduğu gaye rastlantıdır (ittifâk) veya arazîdir. Buna göre mümkün varlıklardan sadır olan hareketler varlık bulma ciheti itibariyle “daimî olarak gerçekleşenler”, “çoğunlukla gerçekleşenler” ve “azlıkla gerçekleşenler” olmak üç kısma ayrılmaktadır. Birinci tür hareketlere “ateşin yakıcılığı”, ikinci türe “bir yere varmak amacıyla evinden çıkan birinin çoğunlukla bu yere varmasını” üçüncü türe de “su için kuyu kazın birinin bir defineye rastlamasını” örnek olarak vermek mümkündür.

Devamlı olarak gerçekleşen hareketlerin herhangi bir mâni’ veya muarızla karşılaşması söz konusu değildir. Buna karşın çoğunlukla gerçekleşen hareketlerin birtakım engellerle karşılaşması mümkündür. Bu nedenledir ki, sürekli olarak meydana gelen hareketler zorunlulukla nitelendirilirken çoğunlukla gerçekleşenler bu vasıfla nitelendirilmemektedir.

Devamlı olarak veya çoğunlukla gerçekleşen hareketlerde rastlantı veya talih söz konusu değildir. Zira süreklilik ve çoğunluğun söz konusu olduğu bir yerde rastlantı veya talih söz konusu olmadığı gibi, bu iki hareket türünün rastlantı veya talih eseri olduğunu ileri sürmek de söz konusu değildir. Mümkün varlıklardan meydana gelen

---

<sup>111</sup> İbn Sînâ’ya göre rastlantı (ittifak) kavramı talih (baht) kavramından daha geneldir. Şöyle ki, her talih rastlantıdır; ancak her rastlantı talih değildir. Nitekim talih insandan sadır olan fiiller için söz konusu olurken rastlantı diğer varlıklardan meydana gelen fiiller için de söz konusu olmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ, es-Semâu’t-Tabîi**, s. 121.

<sup>112</sup> Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ, es-Semâu’t-Tabîi**, s. 120; **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 2, s. 420.

fiiller rastlantı eseri olmuş olsaydı, buğdayın sürekli buğday, arpanın arpa diğer bitkilerin de kendi türlerini bitirmemesi gerekirdi. Diğer bir ifadeyle bütün bitki türlerin değişmeksizin varlıklarını devam ettirmesi mümkün olmazdı. Buna mukabil azlıkla gerçekleşen hareket ve fiillerin rastlantı ve talih gibi vasıflarla nitelendirilmesi mümkündür. Bu da rastlantı ve talihin mezkûr hareketlerin zatî değil arâzî/bağımlı bir illeti olduğu anlamına gelmektedir.<sup>113</sup> Nitekim bu tür hareket ve oluşumların azlıkla meydana gelmesi, onların zatî değil arâzî/bağımlı gayelere yönelik olduğunu göstermektedir.

Binaenaleyh devamlı olarak veya çoğunlukla gerçekleşen hareketlerde rastlantı veya talihin söz konusu olmaması, mümkün/tabîî varlıkların her birinin gâî birer amaca yönelik olduğunu göstermektedir. Zira devamlılık ve sıklık cihetleri, kası ifade ederken kasıt da gayenin varlığını ifade etmektedir. Süreklilik ve çoğunluğun kasta delâlet ettiklerini gösteren diğer bir delil de türlerin devam etmesidir. Nitekim bir türün devam etmesi kasta, kasıt da gayenin varlığına açıkça delâlet etmektedir.

Mümkün varlıklardan sürekli veya çoğunlukla vuku bulan her hareketin birer gâî illete yönelik olması, bu tür hareketlerin asıl itibariyle hayır, iyilik ve güzelliğe matuf olduğu anlamına gelmektedir. Bu da, mümkün varlıklardaki hayır ve iyiliğe yönelişin, mahza hayır olan Vâcib varlığın hikemî bir tedbirinin eseri olduğunu göstermektedir. Bu perspektiften bitki örneğine bakıldığında toprak ve suyun kendinden hareket edip ekilen bitki türlerini bitirmesinin mümkün olmadığı görülür. Zira daha önce ifade edildiği gibi, mümkün varlıklar zatlari gereği hareket etmemektedir. Dolayısıyla bitki tohumlarının ekildiği bölgede toprak ve suyun harekete geçmesi, bu iki mümkün varlığın tabiatından değil, tohum danelerinde saklı bulunan ve bu iki varlığı harekete sevk eden ilahî bir güçten kaynaklanmaktadır.<sup>114</sup> Filozoflara göre tabîî varlıklarda var olan gücün üç nedeni vardır. Bunlardan biri fail nedendir. Bu neden Sâni'in tedbiri, cömertliği, adaleti ve her şeyin hakkını veren hikmetidir. İkincisi kabil nedendir. Bu da

---

<sup>113</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, es-Semâu't-Tabîî*, s. 122-126; *eş-Şifâ, İlâhiyât*, c. 2, s. 420.

<sup>114</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, es-Semâu't-Tabîî*, s. 124.

varlığın, mezkûr gücü kabul etme kabiliyet ve istidadına sahip olmasıdır. Üçüncüsü ise hikmete dayalı gayedir. Bu da Sâni'in her varlığı bir gaye için var etmesidir.<sup>115</sup>

Mümkün varlıklardan her birinin gâî bir amaca yönelik olmasının güçlü kanıtlardan biri de, bu varlıklardan meydana gelen bir oluşumun herhangi bir zarara yol açması halinde, insanın bu zarara dair soru sorması ve nedenini öğrenme ihtiyacını hissetmesidir. Çünkü bir şeyin soruya konu olması, o şeyin asıl konumu dışına çıktığı anlamına gelmektedir.<sup>116</sup> Nitekim asıl konumu üzere bulunan veya tabîi mecrası dışına çıkmayan bir şeye soru yöneltmek anlamlı değildir. Mümkün varlıklardaki gâî illetten kastedilen anlam tam da burada kendini hissettirmektedir.

Bazı filozofların zannettiği gibi mümkün varlıkların bazen zararlı oluşumlara yol açması, bu varlıkların asıl itibariyle hayır ve iyiliğe matuf olma özelliğiyle çelişmemektedir. Çünkü bu zararlar veya olumsuzluklar nadir olmasının yanı sıra, tabîi varlıkların asıl fiilleri değil, bu varlıkların fonksiyonlarını icra etmelerinden kaynaklanan zorunlu ve talî fiilleridir.<sup>117</sup> Örneğin ateşin, asıl fonksiyonunu icra etmesi ve var edildiği gayeyi netice vermesi için yakıcı olması gerekmektedir. Ateşin yakıcı olması ise her ne kadar bazen yangınlara yol açıyor veya eşyanın yanmasına neden olup zarar veriyorsa da bu, ateşin asıl itibariyle veya çoğunlukla faydalı iş gördüğü gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Kötülük ve zararların sürekli değil bazen vuku bulması, tüm varlıklara değil bazı varlıkları etkilemesi ve türleri değil şahıslara zarar vermesi de bu hususu kanıtlamaktadır.

Başka bir örnek vermek gerekirse, yağmurun yağmasından kaynaklanan sel, taşkınlık vb. oluşumlardan ötürü ekinlerin tahrip olması veya canlıların zarar görmesi,

---

<sup>115</sup> Bkz. İbn Sînâ, **Risâle fi'l-Ecrâmi'l-Ulviyye** (Resail fi'l-Hikme ve't-Tabîiyât içinde), 51-52. İbn Sînâ'nın "*Sâni'in her varlığı bir gaye için var etmesidir*" şeklindeki ifadesi, temel eserlerinde hatta bu ifadenin geçtiği Risâle'de yer alan ve üzerinde ısrarla durulan gâî illet anlayışıyla uyumsuzdur. Kanaatimizce İbn Sînâ'nın "her varlığı bir gaye için var etmesin"den kastı, zatı gereği her varlığı bir gayeye yönelik olarak yani mükemmel bir biçimde var etmesidir. Nitekim daha sonra bahsedileceği gibi, İbn Sînâ'ya göre varlıkların mükemmelliği Vâcibin gaye sahibi olduğunu değil yetkinliğini göstermektedir.

<sup>116</sup> İbn Sînâ, **eş-Şifâ, es-Semâu't-Tabîi**, s. 125-126.

<sup>117</sup> Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ, es-Semâu't-Tabîi**, s. 122-126; **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 2, s. 417, 420.

yağmur yağmasının faydalı ve hayırlı olmadığı veya bir gayeye yönelik bulunmadığı anlamına gelmez. Zira yağış fiilinin zararlı taşkınlıklara veya sellere yol açması, onun sağladığı sayısız faydalara nazaran yok hükmünde olduğu gibi, yağmurun sürekli veya çoğunlukla fayda vermesinin kaçınılmaz bir gereğidir de. Diğer bir deyişle yağmurun bazen zararlara yol açması, onun çoğunlukla sağladığı faydalara bağlı olarak meydana gelen talî fiilleridir. Dolayısıyla yağmur yağmasının asıl gayesi fayda sağlamaktır. Bu fiilden az da olsa meydana gelen zararlar ise bu asıl gayeye bağlı olarak oluşan arazî ve talî gayelerdir. Tabîî varlıklardan meydana gelen bütün fiiller de ateş ve yağmurdan meydana gelen fiiller gibidir. Bu nedendir ki, İslam filozofları mümkün varlıklardan sürekli veya çoğunlukla sadır olan fiillerin sağladığı faydalara zatî gayeler adını verirken, bu faydalara bağlı olarak nadiren oluşan zararlara da arazî (bağımlı) gayeler adını vermektedirler.

Tabîî varlıklardan nadiren meydana gelen arazî gayeler bu varlıkların asıl amacı olarak meydana gelmemektedir. Aksine sürekli veya çoğunlukla meydana gelen zatî ve aslî gayelere bağlı olarak vuku bulmaktadır.<sup>118</sup> Bundan dolayıdır ki, gerekçeleri tesbit etmeye yönelik sorulan sorular, zatî gayelere değil, arazî ve talî gayelere tevcih edilmektedir. Binaenaleyh hayır ve iyilikler ilk (zatî) gaye ve kasta konu olurken kötülükler ikinci (talî) gaye ve kasta konu olmaktadır.<sup>119</sup>

Tabiatta var olan eksiklik ve bozukluklara gelince, filozoflar bunların mümkün varlıkların taşıdıkları birtakım kusurlardan kaynaklandığını ifade etmektedirler. Onlara göre maddenin eksik olması veya birtakım engellerle karşılaşması, onda bazı eksikliklerin ve kusurların oluşmasına neden olmaktadır. Bu da, mümkün varlıklarda oluşan eksiklik ve kusurların, mümkün varlıkların fiilleri olmayıp bu varlıkların kendinden beklenen fiillerde bulunamamasından kaynaklanan yokluklar olduğunu göstermektedir. Daha kısa bir ifadeyle, kötülük ve eksiklikler şerrin varlığı değil, hayır ve iyiliğin yokluğunu ifade etmektedir. Binaenaleyh tabiattaki kötülük ve eksiklikler mümkün varlıkların zatî gayelere yönelik olduğu gerçeğiyle çelişmemektedir.<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 2, s. 420, s. 122-126.

<sup>119</sup> İbn Sînâ, **er-Risâletü'l-Arşîyye** (Mecmu'u Resaili's-Şeyhi'r-Reîs İbn Sînâ içinde), s. 18.

<sup>120</sup> Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ, es-Semâu't-Tabîî**, s. 122-126; **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 2, s. 420.



Mümkün varlıklardaki gâî illete dair verilen bütün bu bilgiler ışığında bakıldığında, tabiattaki her varlığın bir gayeye yönelik olduğu ve tabiatta var olan kötülük ve eksikliklerin de bu gaye fikriyle çelişmediği görülür. Kâinatta çoğunlukta vuku bulan hayır ve iyiliğin, nadiren vuku bulan kötülük için terk edilmesi, ilahî hikmete aykırı olmakla birlikte nadir olan kötülüğe nisbetle daha büyük bir kötülüktür.<sup>121</sup> Çünkü ilahî hikmet az olan kötülük için çok olan iyiliğin terk edilmesini değil, çok olan iyilik için az olan kötülüğe katlanılmasını iktiza etmektedir.

Mümkün varlıklardan meydana gelen fiillerin zafî gayelere yönelik olması için, bu varlıkların kasıt ve düşünce sahibi olması da gerekmez. Zira kasıt ve düşünce, fiilleri gaye sahibi kılmamaktadır. Belki onları belirlemektedir. Kasıt ve düşüncenin hedefi de fiili gaye sahibi kılmak değil, onu benzerlerinden ayırıp tahsis etmektir.<sup>122</sup>

Sözü edilen gaye fikri tek tek mümkün varlıklarda görüldüğü gibi, bu varlıklardan oluşan kâinatın bütününde de görülmektedir. Öyle ki, kâinatta var olan hiçbir varlık işlevsiz/muattal olmadığı gibi, bu varlıklardan meydana gelen fiiller de - nadir durumlar hariç- rastlantı veya talih eseri değildir. Mümkün varlıklardan sadır olan fiiller rastlantı veya talih eseri olmuş olsaydı, sürekli veya çoğunlukla meydana gelmezdi. Kâinatta görülen düzen de söz konusu olmazdı. İşte kâinatta müşahade edilen düzen mümkün varlıklardan meydana gelen fiillerin düzenli olmasından kaynaklanmaktadır. Bu da, mümkün varlıklardan meydana gelen hareketlerin kendiliğinden vuku bulmadığını, aksine ilahî tedbirin birer eseri olarak meydana geldiğini göstermektedir.<sup>123</sup> Nitekim canlı varlıkların organlarını ve bitkilerin bileşimlerini gözlemleyen ve bunların ifa ettikleri yararları inceden inceye düşünen biri, bütün mümkün varlıkların birer gayeye yönelik olduğu konusunda hiçbir bir kuşkuya düşmemektedir.<sup>124</sup>

Kâinatta sözü edilen muhkem düzenin varlığı, kâinattaki her varlığın, kendinden beklenen neticeyi vermesi için sahip olması gereken tabiat ve işleve sahip olduğu anlamına gelmektedir. Bu husus da, her varlığın, tabiatına en uygun olan yerde bulunup

<sup>121</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlâhiyât*, c. 2, s. 418.

<sup>122</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, es-Semâu't-Tabîi*, s. 124; *eş-Şifâ, Tabîiyât*, s. 32.

<sup>123</sup> Bu husus filozofların mekanik bir evren tasavvuruna kail olmadıklarını göstermektedir.

<sup>124</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ, es-Semâu't-Tabîi*, s. 126.

işlev gördüğünü beraberinde getirmektedir. Öyle ki, kâinatta var olan herhangi bir varlığın tabiatında veya işlevinde herhangi bir değişikliğin meydana gelmesi, kozmik düzende hikmete uygun olmayan bir durumun oluşmasına neden olacaktır. Sözgelimi bitkilere his verilmiş olsa anlamsız bir durum söz konusu olacak ve var olan muhkem düzende bir hâle oluşacaktır. Dolayısıyla hikmete uygun olmayan bir durum vuku bulacaktır.<sup>125</sup> Zira bitkiler, kendinden beklenen gayeyi netice vermeleri için hisse muhtaç değildir. Kâinattaki bütün varlıklar da böyledir. İbn Sinâ'nın "*Var olandan daha mükemmel olanı mümkün değildir*"<sup>126</sup> anlamındaki sözü, filozofların kâinatta müşahede edilen mükemmel nizama dair görüşlerini veciz bir biçimde ifade etmektedir.<sup>127</sup> Bu nedendir ki, filozoflar mümkün varlıklarda ve bu varlıklardan oluşan kâinatta müşahede edilen insicam ve düzeni Yaratıcı'sının varlığını gösteren gâî bir delil olarak sunmaktadırlar. Onlar bu delile dayanarak kâinatta tesadüf ve rastlantının varlığına kail olan tabiatçı/materyalist filozofların söylemlerini reddetmektedirler.

Mümkün varlıklarda gâî illet konusuna ilişkin verilen bu kısa bilgilerden sonra bu bölümdeki asıl konumuzu oluşturan filozofların ilahî fiillerde gaye anlayışına geçebiliriz.

### 1.1.2.2. İlahî Fiillerde Gâî İlet

Filozofların yukarıda ana hatlarıyla yer verilen varlık ve illet anlayışlarına dikkatlice bakıldığında ilahî fiillerin, Vâcib varlığın Zatı dışında herhangi bir gâî illetle muallel olmadığını ifade eden birçok argümana kail oldukları görülür. Başka bir anlatımla filozoflara göre Vâcib varlığın, kâinatı var etmesinde Zatı dışında herhangi bir gayesi/maksadı yoktur. Filozofların gâî ta'lîl görüşünü ifade eden bu argümanları dokuz başlık altında -çalışmamızın sınırlarını aşmayacak şekilde- ele almamız mümkündür:

1) *İlahî Fiillerin Haricî Bir Amaçla Ta'lîl Edilmesi, Vâcib Varlığın Yetkinlik(Kemal) Sıfatıyla Çelişmektedir.*

<sup>125</sup> Bkz. İbn Sînâ, **el-İnsâf, Ta'likât ala'n-Nefs** (Aristo İnde'l-Arab içinde), 2. baskı, Vekaletu'l-Matbuat, Kuveyt 1978, s. 115-116; **en-Necât, İlâhiyât**, c. 1, s. 126.

<sup>126</sup> İbn Sînâ, **er-Risâletu'l-Arşîyye** (Mecmu'u Resaili'ş-Şeyhi'r-Reîs İbn Sînâ içinde), s. 16.

<sup>127</sup> Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ, es-Semâu't-Tabîi**, s. 126.

Filozofların ilahî fiillerin ta'liline ilişkin yer verdikleri temel argümanların başında yetkinlik argümanı gelmektedir. Bu argümanı kısaca şöyle ifade edebiliriz: Vâcib varlık, bütün varlıkları ve bu varlıkların sahip oldukları yetkinlikleri veren tam yetkin bir varlıktır. Vâcib varlığın tam yetkin bir varlık olması, O'nun, olması gereken veya tamamlanması beklenen herhangi bir durumunun söz konusu olmadığı anlamına gelmektedir. Vâcib varlığın tam yetkin olması ve beklenen bir durumunun olmaması, bütün eksikliklerden münezze olmasını beraberinde getirmektedir. Vâcib varlığın bütün eksikliklerden berî olması, O'nun her yönüyle müstağni olmasını iktiza etmektedir. Vâcib varlığın her yönüyle müstağni olması ise bütün fiillerinin, her yönüyle yetkin olan Zatından sadır olması anlamına gelmektedir. Bu da, ilahî fiillerin mutlak kemal/yetkinlik sahibi olan Vâcib varlığın Zatı dışındaki bir gaye ile muallel olmadığını açık bir biçimde netice vermektedir.<sup>128</sup>

2) *İlahî Fiillerin Vâcib Varlığın Zatı Dışındaki Bir Amaçla Ta'lil Edilmesi, Vâcib Varlığın Tam İlet Olma Vasfıyla Çelişmektedir.*

Filozofların temel argümanlarından birini oluşturan bu argüman kısaca şöyledir: Vâcib varlık bütün varlıkların varlığını veren tam illet bir varlıktır. Tam illet ise malülünü bilfiil gerektiren bir niteliğe sahiptir. Zira malülünü bilfiil gerektirmeyen illet tamlık vasfını haiz değildir ve tam illet olmak için başkasına muhtaç demektir. Başkasına muhtaç olan veya başkasıyla tamamlanan bir illet ise edilgenlik ve değişime maruz kalmaktadır.<sup>129</sup> Bu tür durumların Vâcib varlık için muhal olduğu ise bedihîdir. Binaenaleyh Vâcib varlığın tam illet olması O'nun her şeyden müstağni olması anlamına gelirken Vâcib her şeyden müstağni olması da fiillerinin Zatı dışında herhangi bir şeyle ta'lil edilmemesi anlamına gelmektedir.

3) *İlahî Fiillerin Vâcib Varlığın Zatı Dışındaki Bir Amaçla Ta'lil Edilmesi, Vâcib Varlığın Vâcib Sıfatıyla Çelişmektedir.*

---

<sup>128</sup> Bkz. Farâbî, **Arâu Ehli'l-Medineti'l-Fâdile**, thk. Elbir Nasri Nadır, Beyrut 1959, s. 39; **es-Siyasetu'l-Medeniye** (Resâilu'l-Farâbî içinde), 1. baskı, Haydarabad 1926, s. 17-19; İbn Sînâ, **en-Necât, İlâhiyât**, c. 2, 81; İbn Sînâ, **er-Risâletu'l-Arşkiye** (Mecmu'u Resaili'ş-Şeyhi'r-Reis İbn Sînâ içinde), s. 6.

<sup>129</sup> Bkz. Farâbî, **et-Ta'likât** (Resâilu'l-Farâbî içinde), s. 1, 6; **Risâle fi İsbati'l-Mufarakât** (Resailu'l-Farâbî içinde), s. 3-4; İbn Sînâ, **en-Necât, İlâhiyât**, c. 2, 81; **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 2, s. 373.

Bir önceki argümanın değişik bir formunu oluşturan bu argümanı şöyle ifade etmek mümkündür: Vâcib Varlıkta var olması gereken her şeyin bilfiil var olması zorunludur. Aksi halde Vâcib Varlığın, olması gereken veya beklenen bazı fiil ve durumları söz konusu olur ki, bu durum, O'nun her yönüyle vâcib olmadığı anlamına gelmektedir. Vâcib varlığın her yönüyle vâcib olmaması Vâcibin birtakım imkân vasıflarını taşıdığı sonucuna götürmektedir.<sup>130</sup> Oysa bu tür hususlar Vâcib varlık için imkânsızdır. Binaenaleyh Vâcib Varlıkta var olması gereken her şeyin bilfiil var olması zorunludur. Bu da bütün ilahî fiillerin Vâcib varlıktan îcâb yoluyla sadır olmasını ve Vâcib Teâlâ'nın Zatı dışındaki bir illetle muallel olmadığı sonucunu intaç etmektedir.

4) *İlahî Fiillerin Yüce Yaratıcı'nın Zatı Dışındaki Bir Amaçla Muallel Olması, Vâcib Varlığın Fâil Sıfatıyla Çelişmektedir.*

Yukarıda zikredilen her üç argümanın değişik bir versiyonu olan bu argümanı da kısaca şöyle izah edebiliriz: Vâcib Varlık zatı gereği fail varlıktır. Zatı gereği fail olan varlık bilfiil fiilde bulunan varlıktır. Bilfiil fiilde bulunan varlıkla ondan sadır olan fiilleri arasında zamansal açıdan bir birliktelik vardır. Fail varlığın kendisi ile fiilleri arasında zamansal birlikteliğin söz konusu olması, fail varlıktan sadır olan bütün fiillerin, O'nda oluşan herhangi bir durumdan dolayı değil, salt Zatından sadır olmasını ifade eder.<sup>131</sup> Bu ise mezkûr fiillerin Zatı dışında başka bir amaçla muallel olmadığını beraberinde getirmektedir.

Vâcib varlığın Zatı gereği “Yetkin”, “Tam illet”, “Vâcib” ve “Fail” olmasından oluşan bütün bu argümanlar, ilahî irâde ve kudret sıfatlarının varlığı ve bu sıfatların bir eseri olan âlemin zamansal açıdan kadîm olması gibi konularla yakından ilişkilidir. Filozofların ta'lîl anlayışlarının da yeterli düzeyde anlaşılmasını sağlayan bu ilişkinin burada ele alınmasında fayda mülâhaza edilmektedir.

<sup>130</sup> Bkz. Farâbî, **et-Ta'likât** (Resâilu'l-Farâbî içinde), s. 1, 6; **Risâle fi İsbati'l-Mufarakât** (Resâilu'l-Farâbî içinde), s. 3-4; İbn Sînâ **en-Necât, İlâhiyât**, c. 2, 81, 111; **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 2, s. 373, 377, 402-403.

<sup>131</sup> Farâbî, **et-Ta'likât** (Resâilu'l-Farâbî içinde), s. 1, 6; **es-Siyasetu'l-Medeniye** (Resâilu'l-Farâbî içinde), s. 17-19; İbn Sînâ **en-Necât, İlâhiyât**, c. 2, 81-82; **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 2, s. 373; **et-Ta'likât**, s. 77.

Mümkün varlıklardan oluşan âlem her ne kadar “yetkin”, “tam illet” ve “bilfiil fail” olan Vâcib varlıkla birlikte kadîm olsa da, zatı gereği mümkün bir varlıktır. Zamansal bakımdan kadîm olan âlemin zatî açıdan/ontolojik bakımdan mümkün olması, onun salt zatî açıdan hâdis olması anlamına gelmektedir. Âlemin zatî açıdan hâdis olması, varlığında Vâcib varlığa muhtaç/bağlı olması anlamına gelmektedir. Nitekim mümkün varlıklar zatları gereği mümkün olduklarından ancak Vâcib varlıkla birlikte var olmaları tasavvur edilebilmektedir. Filozofların “zatî yokluk”, “zatî imkân”, “zatî hudûs” şeklindeki ifadeleri<sup>132</sup> bu hususu ifade etmektedir.

Âlemin imkân vasfı, âlem varlık vasfını kazandıktan sonra da devam etmektedir. Zira mümkün varlıklardan oluşan âlem var olduktan sonra da zatî imkân ve yokluk vasıflarını yitirmemektedir. Dolayısıyla âlemin Vâcibe olan ihtiyacı, hâdis varlıkta olduğu gibi inkıtaa uğramamaktadır. Filozofların Vâcibin isbatı sadedinde hudûs delili yerine imkân delilini tercih etmeleri de buradan kaynaklanmaktadır.<sup>133</sup>

Mümkün varlıklardan oluşan âlemin zamansal bakımdan kadîm, zatî (ontolojik) açıdan da hâdis olması, âlemin salt zihinsel bakımdan mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü mümkün bir varlık olan âlem, Vâcib varlıkla birlikte var olmakla dolaylı vâcib vasfını kazanmaktadır. Bu da, mümkün varlığın filozoflara göre salt zihinsel bir varlık kategorisi olduğunu göstermektedir. Bu nedenledir ki, mümkün varlıklardan oluşan âlemin Vâcib varlıkla olan ilişkisi bir binanın ustasıyla olan ilişkisi gibi değildir. Zira ustasına muhtaç olan bina, usta tarafından yapıldıktan sonra ustaya olan ihtiyacı sona ermektedir. Buna mukabil zatı gereği mümkün olan ve var olmak için Vâcib varlığa ihtiyaç duyan âlem, var olduktan sonra da Vâcib varlığa muhtaçtır. Zira âlemin “zatî imkân ve yokluk” vasıfları âlem var olduktan sonra da devam etmektedir.<sup>134</sup>

Vâcib varlığın zatı gereği “Vâcib”, “Fail” ve malülünü bilfiil gerektiren “Tam illet” olması -kelamcılarının düşündüklerinin aksine- O’nun ihtiyar ve irâde sıfatlarıyla çelişmemektedir. Zira irâde ve ihtiyar sahibi olan Vâcib varlık, ezelde fiilde bulunmayı

<sup>132</sup> İbn Sînâ **en-Necât, İlâhiyât**, c. 2, s. 69-70,75.

<sup>133</sup> Bkz. İbn Sînâ **en-Necât, İlâhiyât**, c. 2, s. 64.

<sup>134</sup> Bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-Tenbîhât, İlâhiyât**, c. 3, s. 57-58.

tercih etmektedir. Nitekim ihtiyar ve irâde sahibi olan bir fail, bir süre geçtikten sonra bir fiilde bulunabildiği gibi, sürekli olarak da fiilde bulunabilmektedir. Dolayısıyla bir failin ihtiyar ve irâde sahibi olabilmesi için, iki şıklı (fiil-terk) tercihte bulunma zorunluluğu yoktur. Aksine bu iki şıktan biri olan fiil tarafını zaman aralığı oluşturmaksızın tercih eden de aynı şekilde irâde ve ihtiyar sahibidir.<sup>135</sup>

Vâcib varlığın ezelde fiilde bulunmayı tercih etmesi ise, O'nun irâdesinin tek taraflı işlev görmesinden kaynaklanmaktadır. Buna karşın bir irâdenin çift taraflı işlev görmesi, taalluk ettiği amaçların farklılığından ileri gelmektedir. Diğer bir anlatımla irâde farklılığı amaç farklılığına dayanmaktadır. Vâcib varlık Zatı dışında bir amacı taşımadığına göre irâdesi de kendi içinde herhangi bir farklılık barındırmamaktadır. Binaenaleyh Vâcib varlığın irâdesi ezelde fiile taalluk etmektedir.

İrade ve ihtiyar sahibi olan failin tanımında yer alan “*Dilediğinde fiilde bulunan dilediğinde de fiilde bulunmayan*”<sup>136</sup> şeklindeki cümle şartlı bir önermeden oluşmaktadır. Şartlı bir önermenin doğru olması için her iki şıkkının da bilfiil vuku bulması veya tercih edilmesi gerekmemektedir.<sup>137</sup> Aksine önermede yer alan iki şıktan birinin vuku bulması, onun doğru bir anlama sahip olması için yeterlidir.<sup>138</sup> Nitekim Vâcib varlık, zatı gereği tam illet ve bilfiil fail olması gibi nedenlerden ötürü ezelde fiilde bulunmayı tercih etmiştir. Vâcib varlığın kudret sıfatı da irâde ve ihtiyar sıfatları gibi anlaşılmalıdır.

İslam filozoflarına göre Vâcib varlığın ezelde âlemi var etmeyi tercih etmesinin temel nedeni, fiilin vuku bulacağı bütün zaman dilimlerinin eşit olması ve bu dilimler arasında sebebsiz bir tercihte bulunmanın mümkün olmamasıdır. Dolayısıyla ilahî irâdeye konu olan bu fiilin, zamanın ilk diliminde vuku bulması

---

<sup>135</sup> Bkz. İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 20; **er-Risâletu'l Arşkiye** (Mecmu'u Resaili'ş-Şeyhi'r-Reis İbn Sînâ içinde), s. 11.

<sup>136</sup> İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 20; **er-Risâletu'l Arşkiye** (Mecmu'u Resaili'ş-Şeyhi'r-Reis İbn Sînâ içinde), s. 11.

<sup>137</sup> İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 20.

<sup>138</sup> Bu hususa “*De ki: Eğer Rahman'ın bir çocuğu olsaydı, elbette ben(ona)kulluk edenlerin ilki olurdu!*” (Zuhuruf, 81) mealindeki âyeti örnek vermek mümkündür. Çünkü burada ifade edilen her iki şık da batıl olmasına rağmen âyetin sadık olduğu bedihîdir.

zorunludur. Binaenaleyh Vâcib varlığın ezelde fiilde bulunmayı tercih etmesi, O'nun zatı gereği Vâcib, Yetkin, Fail ve Tam illet olmasından kaynaklandığı gibi, sebepsiz bir tercihin oluşmamasından da kaynaklanmaktadır.<sup>139</sup>

Mümkün varlıklardan oluşan âlemin kadîm olması, onun Vâcib varlık tarafından var edilen bir mef'ûl olmasıyla da çelişmemektedir. Şöyle ki; Failin fiiliyle vücuda gelen bir mef'ûlün/varlığın, iki önemli özelliği söz konusudur. Bunlardan biri zâtî açıdan yokluktur. Diğeri de arâzî varlıktır (vücut). Sözü edilen mef'ûl zâtî açıdan yokluğu haiz olmakla birlikte vücut tarafı tercih edilmiştir. Failin, mef'ûlün yokluğunda herhangi bir tesiri ise söz konusu değildir. Zira mef'ûlün yokluğu zâtîdir. Zâtî olan bir şeyin nedeni yoktur. Dolayısıyla failin ancak mef'ûlün varlığında tesiri söz konusudur. Buna göre mef'ûle mef'ûl denmesinin nedeni, sonradan vücuda gelmesi değil, varlığında başkasına bağlı bulunmasıdır.

Mef'ûl varlık da kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan biri zatî yokluğunun dışında fiilî bir yokluğa maruz kalmayan mef'ûl. Bu mef'ûl, varlığı başkasına bağlı olmakla birlikte sürekli var olan bir mef'ûldür. Bu mef'ûl türü zâtî açıdan mümkün/hâdis olsa da, zamansal bakımdan kadîmdir. Diğeri de zatî yokluğunun yanı sıra, bir süre fiilî yokluğa maruz kaldıktan sonra var edilen mef'ûldür.<sup>140</sup> Bu mef'ûl türü zâtî açıdan mümkün olduğu gibi zamansal bakımdan da hâdistir. Birinci mef'ûlün faili ikinci mef'ûlün failinden daha yetkin ve etkindir. Nitekim daimî fail daimî olmayan failden daha üstündür. Zira daimî fail devamlı fiilde bulunmak suretiyle mef'ûle tam varlığı verirken daimî olmayan fail bir süre geçtikten sonra fiilde bulunduğundan mef'ûle eksik bir varlık vermektedir. Filozoflar birinci mef'ûlün varlık biçimine “ibda” ve “te'yîs” adlarını verirken failiyle arasında var olan zamansal ilişki biçimine de “zatî ba'diyet”(sonralık) adını vermektedirler.<sup>141</sup>

Binaenaleyh Vâcib varlık muvakkat fail değil, daimî faildir. Vâcibin daimî fail olması, O'nun var kılmasıyla var olan âlemin de daimî mef'ûl olmasını gerektirmektedir. Filozofların âlemin “zihnen mümkün”, “fiilen vâcib” olduğunu ifade

<sup>139</sup> Bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât, İlâhiyât**, c. 3, s. 96-122. Filozofların bu görüşü “Vâcib varlık zatı gereği faildir” şeklindeki söylemleriyle açık bir biçimde çelişmektedir.

<sup>140</sup> İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 2, s. 260, 262, 266-267.

<sup>141</sup> Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 2, s. 266.

eden sözleri buradan kaynaklandığı gibi, vâcib kavramını “zâtı gereği vâcib” ile “başkası gereği vâcib” şeklinde iki kategoriye ayırmaları da buradan kaynaklanmaktadır.

Kelamcılara göre ise zamansal açıdan kadîm olan bir varlık, mef’ûl niteliğini alamaz. Mef’ûl niteliğini almayan bir varlığın da faili olamaz. Zira mef’ûl kelimesi -etimolojisinden de anlaşıldığına göre- fiile konu olmayı gerektirmektedir. Bir şeyin fiile konu olması, irâdeyi iktiza ederken irâde de yokluktan sonra var olmayı iktiza etmektedir. Binaenaleyh filozoflara göre bir nesnenin mef’ûl olmasında önemli olan, bir zamandan sonra var olması değil, varlıkta başkasına bağlı bulunmasıdır. Kelamcılara göre ise bir varlığın mef’ûl olmasında önemli olan, yokluktan sonra fiile konu olmasıdır. Binaenaleyh filozoflar bir nesnenin mef’ûl olmasında “zâtî yokluğu” kâfi görürken kelamcılar zâtî yokluğun yanı sıra, fiilî yokluğu da şart görmektedirler.

Kelamcıların filozoflardan ayrıştıkları temel nokta da burada ortaya çıkmaktadır. Zira kelamcılara göre muhtar kavramı, “Dilediğinde fiilde bulunan, dilediğinde de bulunmayan zâtî” ifade etmektedir. Daha açık bir anlatımla irâde sahibi, herhangi bir fiilin yanı sıra zıddını da yapabilen zattır. Kelamcılara göre ihtiyar sahibi olan bir failin, fiil ve terkten oluşan iki şıkkın her ikisini de işlemesi onda herhangi bir edilgenliğe yol açmaz. Çünkü her iki şıkkı tercih etmek de onun salt irâdesinden kaynaklanmaktadır. Bu da tabiatıyla onların ta’lîl anlayışına yansımaktadır.

Vâcib varlığın Vâcib, Yetkin, Tam illet ve Fail sıfatlarının ifade ettiği bütün bu hususlar Meşşâî filozoflarının Vâcib varlık hakkında deist bir inanca sahip olmadıklarını göstermektedir. Zira onlara göre mümkün varlık kendinde taşıdığı zâtî imkân ve yokluk nedeniyle sürekli Vâcib varlığa ihtiyaç duymaktadır. Buna karşın Vâcib varlık da bu varlığın ihtiyacını sürekli karşılamaktadır. Yukarıda ifade edildiği gibi, filozofların imkân delilini hudûs deliline tercih etmeleri de buradan neşet etmektedir. Filozofların âlem zâtî açıdan hâdis zamansal bakımdan kadîmdir anlamındaki sözleri bütün bu hususları veciz bir biçimde ifade etmektedir.<sup>142</sup>

---

<sup>142</sup> Bu konuda daha fazla bilgi Bkz. Âlûsî, Husamuddin, **Hivar Beyne'l-Felâsife ve'l-Mutekellimîn**, 1. baskı, Daru'l-Hulûd, Kahire 2009, s. 35-86.



5) *İlahî Fiillerin Vâcibin Zatı Dışındaki Bir Amaçla Ta'lîl Edilmesi, Vâcib Varlığın İrade Sıfatıyla Bağdaşmamaktadır.*

Bu argümanı şöyle ifade etmek mümkündür: Vâcibin irâdesi bizim irâdemizde olduğu gibi herhangi bir arzu veya iştiyaktan ötürü oluşmaz. Zira arzu ve iştiyaktan kaynaklanan irâde ihtiyaç odaklı bir irâdedir. Şöyle ki; İrade sahibi ancak kendisi için faydalı veya güzel olduğunu düşündüğü bir şeyi irâde eder. Sonra onda, o şeye dair bir arzu ve iştiyak oluşur. Bu arzu ve iştiyakı güçlenince de o şeyi elde etmek üzere adeleri harekete geçer. İnsan irâdesinin gayelere tabi olan bir irâde olması da buradan kaynaklanmaktadır. İnsan irâdesi maddî veya manevî maslahat ve faydalardan oluşan birtakım amaçlara bağlı bir irâde olduğundan, amaçların değişmesiyle birlikte değişmektedir. Bu nedenledir ki, tek bir kişiden farklı fiiller sadır olabilmektedir. Bu da, arzu ve iştiyaktan kaynaklanan gayelerin, sahibini etkileyip edilgen bir hale getirdiği anlamına gelmektedir.

Vâcib varlık ise her yönüyle tam ve yetkin bir varlık olduğundan O'nun irâdesi ihtiyaçlardan kaynaklanan arzu ve iştiyaktan değil, salt ilimden neşet etmektedir. İlahî irâdenin salt ilimden kaynaklanması, irâdesine konu olan şeylerin varlık bulması için, bilgisi dışında ayrı bir şeye muhtaç olmadığı anlamına gelmektedir. İlahî irâdenin salt ilimden sadır olup artı bir şeye ihtiyaç duymaması ise, ilahî irâdenin arzu ve iştiyaktan ve bunlardan neşet eden gayelere tabi olmadığını ifade etmektedir. Zira değişen arzu ve iştiyaktan kaynaklanan gayeler değişken olduğundan bu gayelere sahip olan Vâcib varlık da tabiatıyla değişkenlik ve edilgenliğe konu olur. Vâcib varlığın herhangi bir değişim veya edilgenliğe konu olması ise mümkün değildir. Binaenaleyh Vâcib varlığın irâdesi, Zatı dışında herhangi bir gaye ile ta'lîl edilmez. Diğer bir deyişle ilahî irâde insanî irâdenin aksine haricî amaçlarla gerekçelendirilmez.<sup>143</sup>

6) *Gâî İlletin Tabiatı/Yapısı, İlahî Fiillerin Bu İlletle Ta'lîl Edilmemesini İktiza Etmektedir.*

<sup>143</sup> Bkz. Farâbî, **Uyûnu'l-Mesâil** (es-Semeretu'l-Mardiyye fi Ba'di'r-Resaili'l-Farâbiyye içinde), Liden 1890, s. 58; İbn Sînâ **eş-Sifâ, İlâhiyât**, c. 2, s. 395-397, 73, 402-403; **en-Necât, İlâhiyât**, c. 2, 106, 127-129; **et-Ta'likât**, s. 16-17, 19-20, 103,

Bir önceki argümandan da anlaşıldığı gibi gâî illet tabiatı gereği arzu ve iştiaqları, arzu ve iştiaqlar ihtiyaqları ihtiyaqlar da eksiklik ve edilgenliği beraberinde getirmektedir. Gâî illetin böyle bir konumda olması, sahibini etkileyen bir unsur ihtiva ettiği anlamına gelmektedir. Gâî illetin bu özelliği felsefî anlamdaki gâî illetin ayrılmaz özelliklerden birini oluşturmaktadır. Felsefî anlamdaki gâî illet faile fail vasfını veren niteliğiyle diğer illet türlerinden ayrılmaktadır. Vâcib varlık ise mutlak anlamda müstağni bir varlık olduğundan muhtaç olması mümkün olmadığı gibi, ihtiyaçtan kaynaklanan herhangi bir arzuya, iştiaq ve edilgenliğe konu olması da mümkün değildir. Dolayısıyla ilahî fiillerin İlahî Zat dışında haricî bir gaye ile ta'lîl edilmesi de mümkün değildir.<sup>144</sup>

7) *İlahî Fiillerin, İlahî Zatin Dışındaki Bir Amaçla Muallel Olması, Bu Fiillerin İlahî Zattan Sudur Etme Biçimiyle Çelişmektedir.*

Filozofların, temel argümanlardan biri olan bu argümanı, yaygın sudur formunda<sup>145</sup> değil, bu formun değişik bir versiyonu olan lüzum ve iktiza formunda şöyle özetlemek mümkündür:

Bütün mevcud varlıklar Vâcib varlığın Zat'ından meydana gelmektedir. İlahî Zat'tan sadır olan bütün bu varlıklar ilahî Zat'ın muktezasıdır. Diğer bir ifadeyle bütün varlıklar Vâcib varlığın muradıdır. Binaenaleyh Vâcib varlık, bütün mevcûdâtı kendileri için değil, Zat'ı için, Zat'ının muktezası oldukları için irâde etmektedir. Vâcib varlığın muktezası olan bütün varlıklar da O'ndan lüzum yoluyla meydana gelmektedir. Vâcib Varlıktan lüzum yoluyla meydan gelen her şey, zamansal bakımdan melzûm konumda bulunan Vâcib Varlıkla birlikte var olmaktadır. Aksi durumda lazım ile melzûm varlıklar arasında telazûm ilişkisi söz konusu olmaz. Vâcib varlıktan lüzum yoluyla sadır olan ve zamansal açıdan O'nunla birlikte bulunan her şeyin varlık illeti ise, melzum konumda bulunan Vâcib varlıktır. Nitekim lazımı gerektiren de melzûmün varlığıdır. Bu da bütün ilahî fiillerin ve onlardan kaynaklanan bütün varlıkların, Vâcib varlığın Zati dışında herhangi bir gâî illetle muallel olmadığı anlamına gelmektedir.

<sup>144</sup> Bkz. Farâbî, **et-Ta'likât** (Resâilu'l-Farâbî içinde), s. 2; İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 16-17, 19, 22.

<sup>145</sup> Filozofların yaygın sudur anlayışı kendi içinde birçok mertbe ve varlık türlerini barındırdığından tezimizin hem hacmini hem de amacını aşar.

Bütün mevcut varlıkların Vâcib varlığın Zatının muktezası olarak varlık bulması veya bütün varlıkların Vâcib varlıktan lüzum yoluyla sadır olması, Vâcib varlığın ihtiyar ve irâde sıfatlarıyla da çelişmemektedir. Zira varlıkların sudur veya lüzum yoluyla varlık bulması, Vâcibin ilminden kaynaklanmaktadır. Bu varlıklar Vâcib varlığın ilminden kaynaklandığı için de O'nun irâdesine aykırı değildir. Filozoflar bütün varlıkların Vâcibin ilminden sudûr/lüzum yoluyla kaynaklanma biçimini genellikle ilahî inâyet kavramıyla ifade etmektedirler. İlahî inâyet “Vâcib Varlığın ilminin bütün varlıkları en mükemmel düzeniyle birlikte ihata edip irâde ve rızasıyla var kılmasıdır.”<sup>146</sup> Diğer bir anlatımla “Vâcib varlığın bütün mevcûdâta ve mevcûdâtın mükemmel düzenine dair kuşatıcı bilgisi”nden ibaret olan ilahî inâyet, bu varlıkların kendisinden sudûr etmesinin yegâne kaynağını oluşturmaktadır.<sup>147</sup>

8) *İlahî Fiillerin İlahî Zatın Dışındaki Bir Amaçla Ta'lil Edilmesi, Vâcib Varlığın Cömertlik Sıfatıyla Bağdaşmaz.*

Filozofların ilahî fiillerin muallel olmadığına dair ileri sürdükleri güçlü ve yaygın argümanlardan biri de Vâcib varlığın cömert olduğudur. Bu argümanı kısaca şöyle ifade edebiliriz. Vâcib varlık her yönüyle tam yetkin bir varlıktır. Vâcibin her yönüyle tam yetkin bir varlık olması, bütün yetkinliklerin bilfiil O'nda mevcut olmasını, bu yetkinliklerin, başkasından değil kendi Zatından kaynaklanmasını, O'nun bütün varlıkları ve onların ihtiyaçlarını herhangi bir nedenden dolayı değil, salt cömertliği gereği karşıladığını ifade etmektedir. Daha kısa bir ifadeyle, Vâcib varlık her yönüyle mükemmel olduğundan her varlığı ve yetkinliğini imkân ve istidadı nisbetinde hiçbir karşılık beklemezsiniz var etmektedir.<sup>148</sup> Her varlığı ve yetkinliğini salt cömertliği gereği var etmesinin Vâcib varlık için bir yetkinlik sıfatı olmasının nedeni de, cömertliğin zıddı olan cimriliğin eksiklik ifade etmesi ve Vâcibin bütün eksikliklerden münezzehe olmasının zorunlu olmasından kaynaklanmaktadır.

<sup>146</sup> Bkz. Farâbî, **et-Ta'likât** (Resâilu'l-Farâbî içinde), s. 2; İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 16-17, 36, 48-49, 54, 100, 103, 116-117.

<sup>147</sup> Bkz. Farâbî, **et-Ta'likât** (Resâilu'l-Farâbî içinde), s. 2; **ed-De'âvi'l-Kalbiyye**, 3-4; İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 16-17, 36, 48-49, 54, 100, 103, 116-117; **en-Necât, İlâhiyât**, c. 2, s. 133; **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 2, s. 402-403, 415.

<sup>148</sup> Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 2, s. 296,298; **el-İşârât ve't-Tenbîhât, İlâhiyât**, c. 3, 125-127.

Vâcibin her varlığı ve yetkinliğini salt cömertliği gereği var etmesi ise, bütün fiillerinin, Zatı dışında haricî bir gâî illetle muallel olmadığını iktiza etmektedir. Nitekim ilahî fiillerin haricî bir gâî illetle ta'lîl edilmesi, Vâcibin eksik olduğu ve tam yetkin olmak için sözü edilen gayenin gerçekleşmesine ihtiyaç duyduğu anlamına gelmektedir. Bu da, Vâcibin her şeyin mutlak maliki ve meliki olmasına aykırı olduğu gibi, cömertlik vasfına da aykırı bulunmaktadır. Zira malik ve melik vasıfları Vâcib varlığın her şeyden müstağni olduğunu ifade ettiği gibi, cömertlik vasfı da O'nun müstağni niteliğini ifade etmektedir. Buna göre gerçek anlamdaki cömertlik, herhangi bir şeyi -maddî olsun manevî olsun- herhangi bir karşılık beklemeden veya amaç gütmeyen başkasına vermektir. Zira herhangi bir maddî veya manevî menfaat karşılığında veyahut bir gaye güdümlü olarak verilen her şey, ticarî bir işlemde veya karşılıklı bir alış-verişten başka bir şey değildir.

9) *İlahî Fiillerin İlahî Zatın Dışındaki Bir Amaçla Muallel Olması, Vâcib Varlığın Yücelik Sıfatıyla Çelişmektedir.*

Filozofların çokça kullandıkları bu argümanı da kısaca şöyle ifade edebiliriz: Her kastın taalluk ettiği bir maksad vardır. Kasta konu olan bu maksadın varlık hali, - sahibi nezdinde- yokluk halinden daha önceliklidir. Bunun en büyük göstergesi de, onun kasta konu olmasıdır. Zira varlığı öncelenmeyen bir maksadın kasta konu olması abestir. Maksadın varlık bulmasının öncelikli olması onun, varlık açısından kendi sahibinden daha yetkin, etkin ve üstün olduğu anlamına gelmektedir. Bu nedenledir ki, maksad sahibi maksadının tahakkuk etmesiyle yetkinlik, etkinlik ve üstünlük kazanmaktadır. Maksadın, varlık açısından maksad sahibinden daha yetkin, etkin ve üstün olması ise, kasıt sahibinin, maksadından daha eksik ve düşük olduğunu tazammun etmektedir. Zira kasta konu olan bir şey, daha öncelikli ve üstün bir konumda olmadan gaye ve amaç niteliğini kazanmaz. Süflî bir varlığın yüce bir varlıktan daha yetkin, etkin, üstün ve öncelikli olması ise, Yüce olan Vâcib Varlığın şanına uygun olmayan kabih şeylerdir. Bundan dolayıdır ki, filozoflar Vâcibin kastının bizim kastımıza benzemediğini, Vâcibin kastının salt ilmî olup maddî veya manevî herhangi bir menfaat

amaçlamadığı ve kastının süflî konumda bulunan mümkün varlıkları değil, salt Kendi Zatını maksad edindiğini ifade etmektedirler.<sup>149</sup>

İlahî fiillerin haricî birtakım gâî illetlerle muallel olmadığını gösteren bütün bu argümanlara dikkatlice bakıldığında, onların aslında “Vâcib Varlığın tam ve yetkin bir varlık olması ve dolayısıyla Onun, olması gereken veya beklenen herhangi bir durumunun bulunmaması” şeklindeki temel bir argümana dayandığı açıkça görülür. Nitekim “Vâcib varlığın tam illet olup malûlünü gerektirmesi”, “vâcib olup mucebini icad etmesi”, “fail olup mef’ûlünü bilfiil var etmesi”, “irâdesinin arzu ve iştiyaktan değil ilimden kaynaklanması”, “bir gaye için fiilde bulunmaması”, “Zatı gereği varlığı var etmesi”, “cömertliği gereği varlığı vermesi” ve “yüce bir varlık olup süflî varlıkları talep etmemesi” şeklindeki bütün argümanlar, Vâcib varlığın “tam yetkin bir varlık” olduğuna dayanmaktadır. Diğer bir anlatımla bütün bu argümanlar Vâcib varlığın tam yetkin bir varlık olduğunun farklı ifadelerini oluşturmaktadır. Filozofların ilahî fiillerin muallel olmadığına ilişkin ileri sürdükleri bütün bu argümanları tahlil ederken sıklıkla yetkinlik argümanına atıfta bulunmaları da buradan kaynaklanmaktadır. İlahî fiillerin ta’lîlini ele alan kelamcı ve usulcülerin eserlerinde de sıklıkla bu argümana yer vermeleri hatta bu argümana dayanmaları da bu hususu kanıtlamaktadır.

Filozofların ilahî fiillerde gaye anlayışı ile mümkün varlıklarda gaye anlayışını bir değerlendirmeye tabi tutmak gerekirse şunları söylememiz mümkündür:

Filozofların “ilahî fiillerde gâî illetin var olmadığına” dair söylemleri ile “mümkün ve tabîî varlıklarda gâî illetin var olduğuna” ilişkin söylemleri arasında ilk bakışta bir çelişkinin varlığı görülebilir. Nitekim filozofların “*İlahî fiiller haricî bir illetle ta’lîl edilmez*”<sup>150</sup> anlamındaki söylemleri ve bu söyleme dair ileri sürdükleri mezkûr argümanlar ile “*Kâinattaki bütün tabîî varlıklar birer gaye ve iyiliğe (hayr) doğru seyretmektedir*”<sup>151</sup> anlamındaki söylemleri arasında görünürde bir çelişki söz konusudur. Ancak bu söylemlere dikkatlice bakıldığında bunlar arasında herhangi bir çelişkinin var olmadığını söylemek mümkündür. Şöyle ki;

<sup>149</sup> Bkz. İbn Sînâ, **et-Ta’lîkât**, s. 16-17, 22, 62,72, 80, 103; **en-Necât, İlâhiyât**, c. 2, s.127-128; **eş-Şifâ, İlâhiyât**, c. 2, s. 395-396; **el-İşârât ve’t-Tenbîhât, İlâhiyât**, c. 3, s. 128-129.

<sup>150</sup> Farâbî, **ed-De’âvi’l-Kalbiyye** (Resâilu’l-Farâbî içinde), s. 3-4.

<sup>151</sup> İbn Sînâ, **en-Necât, İlâhiyât**, c. 1, s. 126.

“Kâinattaki her varlığın bir gayeye yönelmesi”, “kâinatta işlevsiz ve gayesiz bir varlığın bulunmaması”, “bütün bu cüzî gayelerin küllî bir gayeye irtibatlı bulunması ve bu varlıklardan oluşan kâinatın mükemmel bir düzene sahip olması”, “kâinatta abes ve anlamsızlığın bulunmaması” ve “kâinatın hikmet sahibi bir Zat tarafından var edilmesi” gibi bütün felsefî söylemler, mümkün varlıklar ve onlardan oluşan kâinat için gayenin varlığı anlamına gelse de, Vâcib varlık için gâî illetin varlığı anlamına gelmez. Çünkü filozoflara göre kâinat sahibinin, kâinatı var etmesinde Zatı dışında herhangi bir amacı ve maksadı yoktur. Nitekim bu husus yukarıda beyan edilen bütün argümanlardan da açıkça anlaşılmaktadır.

Filozoflara göre her mümkün varlığın bir gayeye yönelmesi ve bu varlıklardan oluşan kâinatın mükemmel bir düzene sahip olması gerçeği, kâinat sahibinin kâinata yönelik bir gaye taşıdığı anlamına gelmez. Bilakis kâinat sahibinin mükemmelliğini ifade eder. Başka bir anlatımla kâinatın mükemmelliği, ilahî fiiller için gâî bir illet değil, yetkin olan ilahî fiillerin yetkin bir sonucudur. Nitekim yetkin varlıktan yetkin fiiller sadır olur. Filozoflara göre Vâcib varlık, varlıkları gaye edinmez, varlıklar O’nu gaye edinir. Zira bütün varlıklar O’na âşıktır ve O’na varmak için hareket etmektedir. Filozoflar bu anlamı genelde “*Bütün varlıklar O’ndan sudur etmekte ve O’nda son bulmaktadır*”<sup>152</sup> şeklinde ifade etmektedirler.

Filozoflar, Kendi zatından başka bir gaye edinmeyen Vâcib varlığın fiillerinin muhkem olması ve bu fiillerden meydana gelen kâinatın mükemmel bir düzene sahip bulunması gibi hususları, Vâcibin yetkinlik vasfıyla izah ettikleri gibi, daha çok ilahî inâyet kavramıyla izah etmektedirler. Onlara göre ilahî fiiller ve bu fiillerden sadır olan bütün kâinat, Vâcib varlığın bütün mevcûdâta ve mevcûdâtın mükemmel düzenine taalluk eden kuşatıcı bilgisinden meydana gelmektedir. Daha kısa bir anlatımla, mümkün varlıkların ve onlardan oluşan kâinatın muhkem ve mükemmel bir düzene sahip olması, tabiatı kuşatan ilahî inâyetin bir eseridir. Buna göre “ilahî inâyet “ile “ilahî bilginin bütün varlıkları kuşatması” aynı anlamın farklı ifade biçimleridir. Daha önce beyan edildiği gibi, ilahî bilgi -insanın bilgisinde olduğu gibi- varlıklara tabi olan edilgen bir bilgi değil, varlıkları mükemmel bir düzen içinde var kılan ve diğer bütün ilahî sıfatların mercii konumunda bulunan yetkin ve etkin ilahî bir sıfattır.

---

<sup>152</sup> İbn Sînâ, *et-Ta’lîkât*, s. 16.

Vâcib varlığın Zatı ve sıfatları tam yetkin olduğundan O'ndan sadır olan bütün varlıklar ve varlıkların üzerinde bulunduğu düzen de tabiatıyla yetkin ve mükemmeldir. Bu nedendir ki, filozoflar mümkün varlıklar ve bu varlıklardan oluşan kâinattaki gaye ile ilahî inâyet arasında sık sık irtibat kurmaktadırlar. Filozoflara göre bütün mümkün varlıklar ve bu varlıklardan oluşan kâinat, Vâcib Varlığı gaye edinirken ve bu gayesine varmak için işlev görürken, Vâcib Varlık da bütün bu varlıkları ve üzerinde olmaları gereken düzeni inâyetiyle kuşatıp var kılmaktadır. Böylece “nizamu'l-hayır” dedikleri en hayırlı ve faydalı düzen varlık bulmaktadır.<sup>153</sup>

Filozofların mezkûr iki söylemi arasında herhangi bir çelişkinin var olmadığını diğer bir kanıtı da, onların ilahî fiillerde nefyettikleri gâî illet ile mümkün varlıklarda kabul ettikleri gâî illetin birbirinden farklı anlamları ifade etmesidir. Zira filozofların ilahî fiillerde nefyettikleri gâî illet “Vâcib varlığın varlıkları var etmesindeki amacı” ifade ederken mümkün varlıklarda kabul ettikleri gâî illet ise “Her mümkün varlığın bir gayeye yönelik olmasını veya her varlığın, nihaî kemal noktasına doğru hareket etmesini” ifade etmektedir. Gayenin bu iki anlamı, görüldüğü gibi birbirinden farklıdır. Çünkü birinci anlamda gaye sahibinin şuurlu olması gerekirken ikinci anlamda gaye sahibinin şuurlu olması şart değildir.

İbn Sinâ'nın tabîi (mümkün) varlıklarda var olan gâî illetin anlamına dikkat çekmesi ve bu varlıklarda gaye anlamının var olması için gaye sahibinin şuurlu olmasının şart olmadığını vurgulaması<sup>154</sup> “ilahî fiillerde gâî illetin yokluğu” ile “mümkün varlıklarda gâî illetin varlığı” arasında sezilen mezkûr çelişkiye zımnî bir cevap niteliğini taşımaktadır.

Bu bölümün ilk konusunu oluşturan felsefî ta'lîli ele aldıktan sonra, bu ta'lîle ilişkili olan ve tezimizin asıl konusunu teşkil eden usulî ta'lîle de kaynaklık eden kelamî ta'lîl bahsi ele alınacaktır.

<sup>153</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlâhiyât*, c. 2, s. 415.

<sup>154</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, es-Semâu't-Tabîi*, s. 124.

## 2. KELÂMÎ TA'LÎL

İslamî ilimler Kur'ân ve Sünnet'ten mülhem olduğu gibi, bu ilimlerin ele aldığı temel konular da bu iki kaynaktan mülhemdir. Bu perspektiften kelâmî ta'lîl konusuna bakıldığında bu hususu görmek mümkündür. Nitekim Kur'ân ve Sünnet'te yer alan ve ilahî fiillerin eseri olan varlık âlemi üzerinde, insanı tefekkür etmeye sevk eden düşünsel<sup>155</sup> kavramlar bu ta'lîlin temelini oluşturmaktadır.<sup>156</sup> Kelâmî ta'lîlin, ilahî fiilleri, varlığa taalluk etme gayesi bakımından konu edinmesi de buradan kaynaklanmaktadır.

Kelâmî ta'lîlin ilahî fiilleri gaye açısından ele alması, mezkûr fiillerin birtakım anlam ve hükümleri içerdiği anlamına gelmektedir. Çünkü gayenin varlığı, değer taşıyan anlamlı fiillerin varlığını iktiza etmekte hatta öncelemektedir. Nitekim Yüce Yaratıcı değer ve anlamdan yoksun olan ve abes adıyla anılan bütün fiillerden münezzehtir.

Kelamcılar ilahî fiillerin değer ifade eden birtakım anlam ve hükümleri içerdiği hakkında ittifak etmişlerse de, bu anlam ve hükümlerin epistemolojik kaynağının<sup>157</sup> ne olduğu hakkında ihtilaf etmişlerdir. Onlar bu konuda iki ana gruba ayrılmaktadırlar. Başta Mutezile olmak üzere bazı kelamcılar mezkûr anlam ve hükümleri bildiren kaynağın akıl olduğunu söylerken, çoğu kelamcılar bu kaynağın vahiy olduğunu söylemektedirler. Nitekim dinî bilgileri elde etmenin yolu da münhasıran bu iki kaynaktan ibarettir.

---

<sup>155</sup> Al-i İmrân, 3/191; A'raf, 7/54; Muminûn, 23/115; Nahl, 16/65; Rûm, 30/50; Fatır, 35/9; Fussilet, 41/39; Zuhuf, 43/12-13; Neml, 27/88.

<sup>156</sup> Buna karşın Kur'ân ve Sünnet'te yer alan birçok tikel-amelî hükme dair zikredilen illet ve hikmetler de usûlî ta'lîlin temelini teşkil etmektedir. Ta'lîl konusunun kelâm ve usûlde müşterek bir konu olarak yer alması da buradan neşet etmektedir. “İyi bilin ki, yaratma ve emir O'nundur” A'râf, 7/54. (الاله الخلق و الامر) meâlindeki âyetin de işaret ettiği gibi, yaratılışa ilişkin ilahî kanunlar *tekvînî teşri*'i oluştururken hukukî alana dair ilahî talimatlar da *teklifî teşri*'i oluşturmaktadır.

<sup>157</sup> “Epistemolojik kaynak” ifadesi -ileride beyan edileceği gibi- hüsün-kubuh meselesinin, bütün kelamcılar nezdinde hükümlerin kaynağının ne olduğunu konu edinen epistemolojik bir mesele olduğu, hüküm verme yetkisinin münhasıran Yüce Yaratıcı'ya ait bulunduğu ve Mutezileye nisbet edilen “akıl hâkimdir”, “akıl mûcibdir”, “akıl haram kıldır” ve “akıl helal kıldır” şeklindeki söylemlerin gerçeği yansıtmadığı anlamına gelmektedir. Bu mesele ileride ele alınacaktır.



İlahî fiillerde içkin olan değer ve hükümlerin epistemolojik kaynağının akıl ve vahiyden hangisi olduğunun bilinmesi, bunlardan hangisinin ölçüt olması gerektiğinin bilinmesine bağlıdır. Zira değer belirleyen ölçütün ne olduğu bilinmeden bu ölçüte göre belirlenen değer ve hükümlerin bilinmesi mümkün değildir. Değer ölçütünün akıl ve vahiyden hangisinin olması gerektiğinin bilinmesi, ilahî fiillerin salt akıl tarafından keşfedilen birtakım aklî-ahlakî değerlere tabi olup olmadığının bilinmesine bağlıdır. İlahî fiillerin mezkûr değerlere tabi olup olmadığının bilinebilmesi ise, bu fiillerin kaynaklandığı ilahî irâdenin bu değerlerle tahdîd edilip edilmediğine dayanmaktadır.<sup>158</sup>

Kelamcılar ilahî irâdenin anılan değerlerle tahdîdi konusunda iki ana gruba ayrılmaktadırlar. Mutezile ilahî irâdenin, beşerî aklın vahiyden bağımsız olarak keşfettiği birtakım değerlere bağlı olduğunu ve bu değerlere uygun bir biçimde tecelli etmesi gerektiğini ileri sürmektedir.<sup>159</sup> Başta Eş'arî ve Mâturîdîler olmak üzere çoğu kelamcılar ise ilahî irâdenin, salt aklın keşfettiği birtakım değerlerle tahdîd edilemeyeceğini söylemektedirler. Zira ilahî irâde -birçok âyette açıkça belirtildiği gibi- mutlak olup<sup>160</sup> haricî tahdîdlerle sınırlandırılmayı asla kabul etmemektedir.<sup>161</sup>

İlahî irâdenin salt akıl tarafından keşfedilen birtakım değerlerle tahdîdinin gerekli olduğuna kail olan Mutezile, bu irâdeden kaynaklanan ilahî fiillerin de mezkûr değerlere tabi olması gerektiğini ileri sürmektedir. Buna mukabil ilahî irâdenin sözü edilen değerlerle tahdîdinin mümkün olmadığını söyleyen Eş'arî ve Mâturîdîler, ilahî irâdede olduğu gibi, bu irâdeden neşet eden ilahî fiillerin de bu değerlere tabi olmasının

---

<sup>158</sup> Bkz. Şafîî, Hasan, **Âmidî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye**, 1. baskı, Daru's-Selam, Kahire 1998, s. 433. Kelamcılar bu söylemleriyle ilahî fiillerin salt ilm-i ilahîden sadır olduğuna kail olan filozoflardan ayrılmaktadırlar.

<sup>159</sup> Bkz. Harezmi, Mahmud b. Muhammed, **el-Mu'temed fi Usûlî'd-Din**, thk. Madelung Wilferd (ö. 1930), Muessese-i Mutalaat-i İslamî, Tahran 1390, s. 826; Mahmud Kasım, **Menâhîcu'l-Edille**'ye yazdığı Mukaddime, 2. baskı, Mektebetu Anglo (الانجلو), 1964, s. 90-92.

<sup>160</sup> Bakara, 2/253; Yunus, 10/99; Nahl, 16/93; Secde, 32/13; Burûc, 85/16.

<sup>161</sup> Daha sonra bahsedileceği gibi ilahî irâde ancak Yüce Yaratıcı'nın koyduğu birtakım ilahî kurallar çerçevesinde tecelli etmekle tahdîd edilebilir. Buna zâtî tahdîd adını vermek mümkündür. Bu tahdîdin en somut örneği, "(Yüce Yaratıcı kullarıyla) rahmetle muamele etmeyi kendine yazmıştır" En'âm, 6/54. mealindeki âyette ifade edilen ilahî kuraldır. Çoğu kelamcılar bu tahdîd biçimine "ihtiyarî vucüb" adını verirken bazıları da buna "zatî ilzâm" adını vermektedir. Bu konunun detayları ileride gelecektir.

mümkün olmadığını söylemektedirler. Kelamcıların, ta'lîl konusunu “ilahî fiiller”, “ilahî irâde”, “ta'dîl-tecvîr” ve “hüsün-kubuh” gibi farklı başlıklar altında ele almaları, ta'lîlin bu konularla olan sıkı münasebetinden kaynaklanmaktadır.

Kelamcıların ilahî fiillerin aklî-ahlakî değerlere tabi olup olmadığına dair ihtilafı, bu fiillerin varlığa taallukunun temel niteliği hakkındaki ihtilafı beraberinde getirmektedir. Şöyle ki; İlahî fiillerin mezkûr değerlere tabi olmasının gerekli olduğunu ileri süren Mutezile, bu fiillerin maslahata uygun bir biçimde varlığa taalluk etmesinin vâcib olduğunu dile getirmektedir. İlahî fiillerin mezkûr değerlere tabi olmasının mümkün olduğunu söyleyen Eş'arî ve Mâturîdîler ise, bu fiillerin, aklın öngördüğü birtakım maslahatları gerçekleştirecek şekilde varlığa taallukunun vâcib olmadığını söylemektedirler.<sup>162</sup>

Kelamcıların ilahî fiillerin varlığa taallukunun vâcib olup olmadığına dair ihtilafı da, bu fiillerin kullara dönük birtakım maslahatlarla ta'lîl edilip edilmediğine dair ihtilafı netice vermektedir.<sup>163</sup> Çünkü ilahî fiillerin birtakım maslahatları gerçekleştirecek şekilde varlığa taalluk etmesinin vâcib olması, ilahî fiillerin bu maslahatlarla ta'lîl edilmesinin vâcib olması anlamına gelmektedir. İlahî fiillerin, maslahatları gerçekleştirecek biçimde varlığa taallukunun vâcib olmaması da, bu fiillerin maslahatlarla ta'lîl edilmesinin vâcib olmadığı anlamına gelmektedir. Nitekim kelamcılar bu ihtilafı, ilahî fiillere ilişkin yaptıkları tanımlara yansıtmış ve bu konuda iki ana gruba ayrılmışlardır.<sup>164</sup> Şöyle ki; Eş'arî ve Mâturîdîlerin ilahî fiiller için

---

<sup>162</sup> Bu konuda bkz. Eş'arî, **el-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'**, thk. Hamude Ğarabe, 1. baskı, Mektebetu'l-Hanci, Kahire 2010, s. 123; Bâkılânî, **el-İnsâf fimâ Yecibu İ'tikâduhu Velâ Yecûzu'l-Cehlu bih**, thk. M.Zahid Kevserî, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 1993, s. 48-49; Cuveynî, **el-İrşâd**, thk. As'ad Temîm, 2. baskı, Muessesetu'l-Kutubi's-Sakafe, 1992, s. 321; Gazalî, **el-İktisad fi'l-İtikâd**, thk. Mustafa Umran, 1. Baskı, Daru'l-Basâir, 2009, s. 410; Harezmi, **el-Mu'temed fi Usûlî'd-Din**, s. 826; es-Sabunî, Nuruddin, **el-Bidaye Mine'l-Kifaye fi'l-Hidâye**, thk. Fethullah Huleyf, Daru'l-Maarif, Mısır 1969, s. 128.

<sup>163</sup> Bkz. **Hevâmiş ala'l-İktisâd fi'l-İ'tikâd**, Muhammed el-Kavsi, 1. baskı, Mektebetu'l-İmân, Mısır 2006, s. 20-22.

<sup>164</sup> Mâturîdîler ilahî fiillerin ontolojik niteliği hakkında Eş'arîlerle aynı görüşü paylaşıyorlarsa da hüsün ve kubhun taşıdığı değerlerin epistemolojik kaynağı hakkında çoğunlukla Mutezile ile Eş'arîler arasında orta bir görüşü benimsemektedirler. Bu nedenle tezimizin bu bölümünde ilahî fiillerin varlığa taalluku

yaptıkları tanımlara ve yer verdikleri bilgilere bakıldığında, bu fiillerin varlığa taallukunun temelde mümkün olduğu görülür.<sup>165</sup> İlahî fiillerin varlığa taallukunun temelde mümkün olması, başta yaratılış fiili olmak üzere bütün ilahî fiillerin imkân dairesinde yer aldığı ve hiçbir fiilin Yüce Yaratıcı'ya vâcib olmadığını göstermektedir. Çünkü ilahî fiiller ilahî irâdeden kaynaklanmaktadır. İlahî irâdeden kaynaklanan hiçbir şey de Yüce Yaratıcı'ya vâcib değildir. Nitekim irâde vasfı da tabiatı gereği vücubu değil, cevazı/imkânı iktiza etmektedir.<sup>166</sup>

Eş'arî ve Mâturîdîlere göre ilahî fiillerin mümkün/caiz olması, bu fiillerin kaynaklandığı ilim, irâde ve kudret gibi ilahî sıfatların da mümkün vasıflar olduğu anlamına gelmez. Zira Yüce Yaratıcı'nın, fiillerine kaynaklık eden ilim, irâde, kudret ve diğer bütün zâtî ve maânî sıfatlar, Cenâb-ı Hakk'ın Zatı gereği müstahak olduğu kadîm ve vâcib sıfatlardır. Dolayısıyla bu tür sıfatların Yüce Yaratıcı hakkında mümkün olması düşünülemez. Binaenaleyh ilahî fiillerin mümkün olması, mezkûr zâtî ve maânî sıfatların ilahî fiillere fiilî (tencîzî) taalluklarının mümkün olması anlamına gelmektedir.<sup>167</sup> Buna göre kelâmî ta'lîlin konu edindiği "ilahî fiiller" kavramı, Yüce Yaratıcı için sabit olan zâtî bir sıfatı veya Yüce Yaratıcı'nın Zatıyla kaim olan lazım bir vasfı (mana) değil, ilahî kudretten ve/veya tekvînden sadır olan hâdis fiil ve eserleri ifade etmektedir.<sup>168</sup> Başka bir anlatımla kelâmî ta'lîl kadîm olan ilahî sıfatları değil, bu

---

konusunda kelamcılarını iki kısma tabi tutmayı uygun görürken hüsün-kubuh konusunda üç kısma hatta Zahirîleri de katarak dört kısma tabi tutmayı uygun görmekteyiz.

<sup>165</sup> Bkz. Mâturîdî, Ebu Mansûr, Muhammed b. Muhammed, **Kitâbu't-Tevhîd**, thk. Fethullah Huleyf, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul 1979, s. 50; Gazâlî, **el-İktisad Fi'l-İtikâd**, s. 410; Cürçânî, Seyyid Şer'îf, **et-Ta'rîfât**, thk. Siddîk Minşavî, Daru'l-Fadîle, Kahire, t.y., s. 114; Senûsî, Ebu Abdillâh, Muhammed b. Yusuf, **Şerhu'l-Kubrâ** (el-Hâmidî'nin Havâşî'si ile birlikte), Matbaatu'l-Halebî, Mısır 1936, s. 418-419.

<sup>166</sup> Bu husus, mezkûr kelamcılarını, "ilahî irâdenin tek taraflı işlev gördüğünü ve herhangi bir zaman aralığı olmaksızın fiili terke öncelediğini" söyleyen Meşşâî filozoflardan ayıran temel noktaların başında gelmektedir.

<sup>167</sup> Bu husus, Eş'arî ve Mâturîdî kelamcılarını Mutezileden ayıştırdığı gibi, İslam filozoflarından da ayıştırmaktadır. Zira filozoflar Yüce Yaratıcı'nın zatı gereği fiilde bulunan mûcib bizzat olduğunu söylemektedirler.

<sup>168</sup> Bkz. Bakıllânî, **el-İnsâf**, s. 26; Râzî, Muhammed b. Ömer, **Levâmiu'l-Beyyinât Şerhu Esmâillahi ve's-Sıfât**, tsh. Muhammed Bedruddin, 1. baskı, el-Matbaatu's-Şerefiyye, Mısır 1323, s. 25; Senûsî, **Şerhu'l-Kubrâ**, s. 213.

sıfatlardan kaynaklanan ve etkileri bakımından hâdis olan ilahî fiilleri varlığa taalluk etmesi bakımından konu edinmektedir. Nitekim ilahî fiiller, kaynaklandığı zâtî ve maânî sıfatlar gibi kadîm olmuş olsaydı, ta'lile konu olmazlardı. Zira kadîm olan bir şey ta'lile konu olmaz. Kelâmî ta'lilin ilahî sıfatları değil de ilahî fiilleri konu edinmesi de buradan ileri gelmektedir.

Eş'arî ve Mâturîdî kelamcılara göre bütün ilahî fiillerin imkân dairesinde yer alması, insan aklının, ilahî fiilleri -beşerî fiillerde yaptığı gibi- maslahat ve mefsedet veya adalet ve zulüm açısından iyi ve kötü nitelikleriyle nitelendirme imkânına sahip olmadığını göstermektedir.<sup>169</sup> Nitekim ilahî fiillerin insan fiillerinin tabi tutulduğu işleme tabi tutulması, gâibin şâhide kıyas edilmesi anlamına gelmektedir. Oysa beşerî aklın böyle bir kıyasta bulunma hakkı ve imkânı söz konusu değildir. Bu konunun detayları ileride gelecektir.

Mutezile kelamcıları ilahî fiillere dair zikrettikleri tanımlara ve verdikleri bilgilere bakıldığında ise, bu fiillerin kulun maslahatına göre varlığa taallukunun vâcib olduğu görülür.<sup>170</sup> Mutezileye göre bütün fiiller taşıdıkları yarar ve zararlar bakımından birtakım değerlere sahiptir. İnsan fiilleri, taşıdıkları yarar ve zararlar açısından hüsün ve kubha konu olabildiği gibi, ilahî fiiller de aynı açıdan hüsün ve kubha konu olmaktadır. Şu var ki, ilahî fiiller ilahî hikmet gereği salt maslahatları içermekte ve sadece hüsün niteliği ile nitelenmektedir. Zira Yüce Yaratıcı kabîhi asla işlememektedir. Bu nedenle başta yaratılış fiili olmak üzere bütün ilahî fiiller, özelde insanlar genelinde bütün varlıklar için faydalı olanı içermektedir. Onlara göre ilahî fiillerin hasen, vâcib, mendub vb. nitelikleri alması buradan kaynaklanmaktadır.<sup>171</sup>

İlahî fiillerin varlığa taallukunun temel niteliği hakkında kelamcılar tarafından ileri sürülen mezkûr argümanlara bakıldığında, bütün bu argümanların “ilahî fiillerin birtakım aklî-ahlakî değerlere tabi olup olmamasını” konu edinen hüsün-kubuh meselesine dayandığı görülür. Nitekim ilahî fiillerin maslahata uygun tecelli etmesinin

---

<sup>169</sup> Mâturîdîlere göre ilahî fiillerin, hikmete uygun olup olmaması anlamındaki hüsün ve hubuhle nitelendirilmesi mümkündür. Eş'arîler ise ilahî fiilleri salt hikmetle nitelendirip hüsün ve kubha asla konu etmezler.

<sup>170</sup> Harezmi, *el-Fâik fi Usûlî'd-Din*, thk. Faysal Bedir Avn, Matbaatu Dari'l-Kutub, Kahire 2010, s. 251.

<sup>171</sup> İlahî fiillerin aldığı mezkûr nitelikler için bkz. Harezmi, *el-Mu'temed fi Usûlî'd-Din*, s. 830-831.

“vâcib olduğunu” söyleyenler, bunu, ilahî fiillerin mezkûr değerlere tabi olmasının gerekli olduğuna dayandırmaktadırlar. Buna karşın ilahî fiillerin maslahata uygun tecelli etmesinin “vâcib olmadığını” söyleyenler de, bunu ilahî fiillerin anılan değerlere tabi olmasının vâcib olmadığına dayandırmaktadırlar.

Binaenaleyh ilahî fiillerin varlığa taalluk etme niteliğinin “vücub” olduğunu söyleyen Mutezile, “vücub niteliği” ile “ilahî fiillerin ta’lîli” arasında doğru orantılı ve zorunlu bir ilişki biçimine (telazüm) kail olmaktadır.<sup>172</sup> İlahî fiillerin varlığa taalluk etme niteliğinin “cevaz” olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnet kelamcıları da, “cevaz niteliği” ile “ilahî fiillerin ta’lîli” arasında böyle bir ilişki biçiminin var olmadığına kail olmaktadır.<sup>173</sup> Bu nedenle ilahî fiillerin varlığa taallukunun vâcib olduğunu ileri sürenler, bu fiilleri sıklıkla vücub vasfıyla nitelendirirken, bu taallukun mümkün olduğunu söyleyenler de, bu fiilleri sıklıkla cevaz vasfıyla nitelendirmektedirler. Kelamcıların ilahî fiillerin, varlığa taallukunun temel niteliği hakkındaki bu ihtilafı, aynı zamanda itikadî, usûlî, hukukî ve ahlakî birçok meselede var olan ihtilafın da temel nedenini oluşturmaktadır.

Yukarıda ifade edilen bütün hususlar, ilahî fiillerin kullara dönük birtakım maslahatlarla ta’lîli konusunun temelinde, bu fiillerin birtakım aklî-ahlakî değerlere bağlılık konusunu inceleyen hüsün-kubuh meselesine dayandığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu nedenle çalışmamızın bu bölümünde önce hüsün-kubuh konusu ele alınacaktır. Sonra bu meseleden neşet eden ve tezimizin asıl konusu olan usûlî ta’lîle kaynaklık eden kelâmî ta’lîle bu konuda öne çıkan ana görüşlere yer verilmeye çalışılacaktır.

---

<sup>172</sup> Bu kelamcılarına göre “îcâb” ve “ta’lîl” birbirinden ayrılmaz ikilidir. Nitekim her îcâb ta’lîli her ta’lîl de îcâbı istilzam etmektedir.

<sup>173</sup> İlahî fiillerin varlığa taalluk etme niteliğinin cevaz olması, bu fiillerin asla ta’lîl edilemeyeceğini değil, zorunlu olarak ta’lîl edilemeyeceğini ifade etmektedir. Nitekim bu görüşe kail olan Eş’arîler bu fiillerin kullara dönük birtakım maslahatları beraberinde getirdiğini söylerken Mâturîdîler de bu fiillerin birtakım maslahatlarla muallel olduğunu söylemektedirler. Bu konu ileride detaylandırılacaktır.

## 2.1. Kelâmî Ta'lîlin Menşei: Hüsün-Kubuh

Yukarıda işaret edildiği gibi hüsün-kubuh meselesi kelâmî, ahlakî, usûlî, hukukî ve ahlakî boyutları söz konusu olan temel konuların başında gelmektedir. Ancak burada bizi ilgilendiren, bu meselenin kelâmî ve usûlî boyutlarıdır. Zira tezimizin asıl konusu usûlî ta'lîldir. Ancak bu ta'lîlin yeterli düzeyde anlaşılması kelâmî ta'lîlin anlaşılmasına bağlıdır. Çünkü usulcülerin ta'lîl anlayışları kelâmî ta'lîl anlayışlarına dayanmaktadır. Şöyle ki; Usûl-i fıkıh, kelim ilmine nispetle fer'î bir ilim olduğu gibi <sup>174</sup> usûlî ta'lîl de kelâmî ta'lîle nispetle fer'î bir konudur. Zira kelâmî ta'lîl ilahî fiilleri konu edinirken usûlî ta'lîl bu fiillerin eseri olan şer'î hükümleri konu edinmektedir.<sup>175</sup> Şer'î hükümler ise genelde bütün ilahî sıfatların özeldir de ilahî kelâm sıfatının eseridir. Kelâmî ta'lîlin ilahî fiilleri konu edinmesi de, şer'î hükümleri konu edinen usûlî ta'lîle kaynaklık etmesi anlamına gelmektedir. Usulcülerin ta'lîl anlayışlarının kelâmî ta'lîl anlayışlarını yansıtmaları bu hususu kanıtlamaktadır. Kelâmî ta'lîlin anlaşılması ise -yukarıda beyan edildiği gibi- hüsün-kubuh meselesinin anlaşılmasına bağlıdır. Binaenaleyh hüsün-kubuh meselesi, doğrudan kelâmî ta'lîle dolaylı olarak da usûlî ta'lîle kaynaklık etmektedir. Bu nedenle tezimizde önce hüsün-kubuh meselesine yer verilecektir. Sonra kelâmî ta'lîl ele alınacaktır. En sonda da sonra çalışmamızın asıl konusu olan usulî ta'lîl konu edinecektir.<sup>176</sup>

---

<sup>174</sup> Bkz. Semerkandî, Alaaddin, Muhammed b. Ahmed, **Mizânu'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl**, thk. Muhammed Zeki Abdulber, 2. baskı, Mektebetu Dari't-Turas, Kahire 1997, s. 1; er-Ruhâvî, Yahya, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Menâr İbn Melek**, Dersaâdet 1315, c. 1, s. 23; el-Cundî, Molla Ahmed, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid** (Mecmuatu'l-Havaşi'l-Behiyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye ile birlikte), Matbaatu Ferecillah el-Kurdî, Mısır 1329, c. 1, s. 8-9.

<sup>175</sup> Bazı kelimciler şer'î hükümlerle ilahî fiiller arasındaki münasebeti şöyle ifade etmektedir: Şer'î hükümler ilahî fiillerden kaynaklanan fer'î fiillerdir. Bkz. M. Sabrî, **Mevkifu'l-Akl**, el-Mektebetu'l-İslamiyye, y.y., 1950, c. 3, s. 4.

<sup>176</sup> Tezimizde felsefî ta'lîle yer verilmesinin nedeni ise, daha önce beyan edildiği gibi, kelâmî ve usûlî ta'lîl anlayışlarının yeterli düzeyde anlaşılmasının bu ta'lîle bağlı olmasıdır. Birçok müşterek ve karşıt kavramın her üç ta'lîl türünde birlikte kullanılması bu ta'lîl anlayışlarının birbiriyle olan irtibatını nazara vermektedir.

## 2.2. Hüsün ve Kubuh Kavramları

Hüsün-kubuh meselesi “fiillerin birtakım aklî-ahlakî değerleri içerip içermediği, beşerî aklın vahiyden bağımsız olarak bu değerleri idrak edip etmediği ve ilahî fiillerin bu değerlere tabi olup olmadığı” gibi temel konuları ele almaktadır. Kelamcılar bu temel meselede üç epistemolojik bakış açısından hareketle üç ana görüşü<sup>177</sup> ortaya koymaktadırlar. Eş’arîlerin kail oldukları birinci görüşe göre akıl, fiillere ilişkin birtakım aklî hükümleri veya dünyevî olguları algılayabilse de, şer’î hükümleri vahiyden bağımsız olarak algılayamaz. İkinci görüşü benimseyen Mutezileye göre bir kısmı hariç tüm şer’î hükümler fiillerde içkin bulunan birtakım aklî değerlere/ölçülere tabidir. Bu nedenle akıl bu hükümleri vahiyden bağımsız olarak idrak edebilmektedir. Üçüncü görüşü kabul eden Maturîdîlere göre ise, fiillerde içkin olan birtakım aklî değerler söz konusu olsa da ve insan akli bu değerleri vahiyden bağımsız olarak keşfedebilse de, bazı itikadî hükümler hariç tüm şer’î hükümler ancak vahiyle birlikte söz konusu olabilir.

İlk görüşü savunan kelamcılar vahyin oluşturduğu bağlam ve anlamlardan hareket ederek fiillere ait şer’î hüsün ve kubuh değerlerinin ancak vahiyle sabit olabileceğini söylemektedirler. İkinci görüşü savunan kelamcılar salt aklın öngördüğü verilerden yola çıkarak fiillere birtakım değerleri yüklemekte ve bu değerlere uygun düşen şer’î hükümleri vahiyden önce belirlemektedirler. Üçüncü görüş sahipleri ise aklî değerlerin belirlenmesinde ikinci gruba aynı yöntem ve görüşü benimsemekle beraber, bu değerlere bina edilen şer’î hükümlerin sübutu konusunda ilk görüşü savunan gruba aynı düşünmektedirler.

Birinci ve üçüncü görüşü benimseyen kelamcılara göre vahyin temel işlevi, hükümleri inşa etmenin yanı sıra, onları haber vermektir. Buna karşın ikinci gruba göre vahyin temel işlevi, var olan hükümleri haber vermektir. Birinci ve üçüncü gruplara göre akıl vahiy teyit etmektedir. İkinci gruba göre ise bazı hükümlerde vahiy akli teyit ederken bazılarında da akıl vahiy teyit etmektedir. Buna göre çoğu kelamcılar fiillerin

---

<sup>177</sup> Hüsün ve kubuhun şer’î olduğunu söyleyen Zahirîler, -bazı konularda farklılık söz konusu olsa da- Eş’arî ve Maturîdîler içinde mülâhaza edilmektedirler. Bu nedenle onların hüsün-kubuh görüşü burada dördüncü bir görüş olarak yer almamıştır.

taşıdığı değerlerin bilinme yolunun vahiy olduğunu söylerken bazı kelamcılar değerlerin bilinme yolunun akıl olduğunu ileri sürmektedirler. Diğer bazıları ise fiillerde içkin olan değerlerin akıl tarafından bilinmesini mümkün görmekle birlikte, bu değerlere bina edilen hükümleri -bir kısım itkadî hükümler müstesna- vahye bırakmaktadırlar.

Her üç kelâmî ekolün görüş ve bakış açılarının yeterli düzeyde anlaşılması için hüsün-kubuh kavramlarına yüklenen anlamların, bu anlamların ait olduğu alanların ve bunların arka planında yer alan perspektiflerin bilinmesi gerekmektedir. Zira kavramlar doğru anlaşılmadan onlara bina edilen fikir ve anlayışların doğru anlaşılması mümkün değildir.

### **2.2.1. Hüsün ve Kubhun Kullanıldığı Manalar ve Buna Dair Başlıca Görüşler**

Önce hüsün ve kubhun ifade ettiği anlamlar ele alınacaktır. Ardından da bu konuda öne çıkan başlıca görüşler konu edinilecektir.

#### **2.2.1.1. Hüsün ve Kubhun Kullanıldığı Manalar**

Hüsün-kubuh meselesine yer veren kelâmî eserlere bakıldığında bu iki kavramın temelde üç anlamda kullanıldığı görülür.<sup>178</sup>

1) Bilgi, bilgisizlik, doğruluk, yalan vb. örneklerde olduğu gibi “*Yetkinlik veya eksiklik ifade eden sıfat anlamıdır.*”<sup>179</sup> Bilgi ve doğruluk yetkinlik ifade eden birer sıfat olduğu için iyilik vasfını alırken, bilgisizlik ve yalan da eksiklik ifade eden birer sıfat olduğundan ötürü kötülük vasfını almaktadır. “İlim iyidir”, “Cehalet kötüdür”, “Doğruluk güzeldir” ve “Yalan kötüdür” şeklindeki önermelerde yer alan hüsün ve

---

<sup>178</sup> Bkz. Gazâlî, **el-İktisâd fi'l-İtikâd**, s. 419-420; Harezmi, **el-Mu'temed fi Usûli'd-Din**, s. 847-848; İbnu'l-Humâm, Kemâluddin Muhammed b. Ahmed, **el-Musâyere fi İlmi'l-Kelâm**, thk. Muhyiddin Abdulhamid, Daru Bibliyon, Lübnan 2005, s. 90-91. Bazı kelamcılar bu iki kavramın altı anlamda kullanıldığını söylese de, bu anlamların, metinde yer verilen üç anlama irca edilmesi mümkündür. Bkz. el-Mekkî, Diyâuddin, **Nihâyetu'l-Merâm fi Dirâyeti İlmi'l-Kelâm**, Muessese-i Mutalaât-i İslamî, Tahran 1391, s. 182-183.

<sup>179</sup> Gazâlî, **el-İktisâd fi'l-İtikâd**, s. 419; el-Îcî, Adudiddin, Abdurrahman b. Ahmed, **el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm**, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, t.y., s. 323-324;



kubuh kavramları bu anlama hamledilmektedir. Hüsün-kubuh kavramlarının kullanıldığı bu anlam bazen “aklî yetkinlik” ve “aklî noksanlık” şeklinde ifade edilirken bazen de “yetkinlik sıfatlarının övülmesi” ve “eksiklik sıfatlarının” yerilmesi şeklinde de ifade edilmektedir.<sup>180</sup>

Kelamcıların bu anlamla ilgili tartışmalarına konu olan şey, salt aklî yetkinlik ve eksikliklerin akıl tarafından algılanması olmadığı gibi, bunların örfî açıdan övülmesi veya yerilmesi de değildir. Çünkü insan akli vahiyden bağımsız olarak ilmi, bir yetkinlik sıfatı olarak görüp övebildiği gibi, cehaleti de bir eksiklik sıfatı olarak görüp yerebilmektedir.<sup>181</sup> Kelamcılar tarafından tartışılan şey, aklî yetkinlik ve eksikliklerin Şâri’in mükafât veya cezasını iktiza edip etmediğidir.

İbn Teymiye’nin (ö. 728/1328) iddiasının aksine<sup>182</sup> Eş’arîler sözü edilen bu aklî anlama yer vermiş ve ona birtakım aklî hükümler de bina etmişlerdir. Nitekim İmâm Eş’arî (ö. 324/935) kâinatın sahip olduğu yetkinlik ve muhkemliği onu yaratan Zatın yetkinliğine, sonsuz ilim ve kudretine delil olarak göstermektedir.<sup>183</sup> İmâm Eş’arî aklî yetkinliğe birtakım aklî hükümleri bina ettiği gibi, aklî eksikliğe de bazı aklî hükümler bina etmektedir. Nitekim Eş’arî yalan, âcizlik, cehâlet vb. eksiklik sıfatlarının Yüce Yarattıcı hakkında muhal olmasını, bu vasıfların birer eksiklik niteliği olup ulûhiyetin iktiza ettiği yetkinlikle bağdaşmadığına dayandırmaktadır.<sup>184</sup> Binaenaleyh İbn Rüşd’ün (ö. 595/1198) “*Eş’arîlere göre bütün filler, Yüce Yarattıcı hakkında ne adalet ne de zulüm sayılır*”<sup>185</sup> şeklindeki söylemi, Eş’arîlerin “hüsün ve kubhun aklî yetkinlik ve eksiklik anlamını ve bu anlamın aklî övgü ve yergiyi gerektirdiğini” kabul ettiklerini göz ardı etmesinden kaynaklanmaktadır.

<sup>180</sup> Bkz. İbnu’l-Humâm, **el-Musâyere fî İlmi’l-Kelâm**, s. 90-91.

<sup>181</sup> Bkz. Şehristânî, **Nihâyetu’l-Akdâm fî İlmi’l-Kelâm**, tsh. Alfurd, Mektebetu’s-Sakafeti’d-Diniye, Kahire, t.y., s. 379, 381, 392.

<sup>182</sup> İbn Teymiye hüsün ve kubhun kullanıldığı bu anlamı çoğu kelamcılarının zikretmediğini, sadece Râzî gibi bazı son dönem kelamcılarının zikrettiğini ve onun da bu anlamı filozoflardan aldığını ifade etmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, **Mecmu’u Fetava Şeyhi’l-İslam**, Cem’ ve Tertib, Abdurrahman Necdî, y.y., t.y., c. 8, 310.

<sup>183</sup> Bkz. Eş’arî, **el-Luma’**, s. 17-18.

<sup>184</sup> Bkz. Eş’arî, **el-Luma’**, s. 21, 95, 124.

<sup>185</sup> İbn Rüşd, Ebu’l-Velid, Muhammed b. Ahmed, **Menâhicu’l-Edille** (Cabirî’nin Mukaddimesi ile birlikte), 3. baskı, Merkezi Dirasâtî’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut 2007, s. 194.

2) Adalet, zulüm, öldürmek, boğulacak olan birini kurtarmak, suçsuz birini rencide etmek ve güzel bir manzarayı seyretmek örneklerinde görüldüğü gibi, “*Fiilin insan tabiatına uygun olması veya aykırı bulunmasıdır.*”<sup>186</sup> Bazı kelimciler bu anlamı “*Fiilin, kişinin taşıdığı gayeye uygun veya aykırı olmasıdır*”<sup>187</sup> şeklinde ifade etmektedirler.<sup>188</sup> Bu anlam bir önceki anlamın aksine, göreceli olup şahıstan şahsa, toplumdan topluma, zamandan zamana ve örften örfte farklılık arz edebilmektedir. Bu anlama dair verilen mezkûr örneklerin insanlar tarafından farklı şekillerde anlaşılabilmesi ve farklı biçimlerde tezahür edebilmesi bu hususu kanıtlamaktadır.

Hüsün ve kubhun ifade ettiği bu izafî anlam, bazen maslahat ve mefsedet kavramlarıyla da ifade edilmektedir.<sup>189</sup> Mezkûr anlamın maslahat ve mefsedet kavramlarıyla ifade edilmesi, bu anlama delâlet eden fiillerin, akıl tarafından algılanabilen birtakım yarar ve zararları içermesinden ileri gelmektedir. Örneğin öldürülme fiili, maslahat ve mefsedet açısından göreceli bir konumu haizdir. Zira bir insanın öldürülmesi düşmanları tarafından maslahat olarak görülürken dostları tarafından mefsedet olarak görülmektedir.

İbn Teymiye’ye göre hüsün ve kubuh kavramlarının kullanıldıkları her iki anlam tek bir anlam olarak kabul edilmelidir. Diğer bir deyişle bu kavramların delâlet ettiği birinci anlam ikinci anlamda içkindir. Zira ilim vb. sıfatların ifade ettiği yetkinlik anlamı, insan tabiatına uygunluk teşkil ederken, cehl vb. vasıfların delâlet ettiği eksiklik anlamı da insan tabiatına aykırılık teşkil etmektedir. İnsan tabiatına uygunluk ve

---

<sup>186</sup> Gazâlî, **el-İktisâd fi’l-İtikâd**, s. 419; el-Îcî, **el-Mevâkıf fi İlmi’l-Kelâm**, s. 323-324; İbnu’l-Humâm, **el-Musâyere fi İlmi’l-Kelâm**, s. 91.

<sup>187</sup> el-Îcî, **el-Mevâkıf fi İlmi’l-Kelâm**, s. 324; İbnu’l-Humâm, **el-Musâyere fi İlmi’l-Kelâm**, s. 91.

<sup>188</sup> Hüsün ve kubuh kavramlarının delâlet ettiği bu ikinci anlam, bazı kelâmî eserlerde “insan tabiatına uygun olup olmama” şeklinde yer alırken, bazılarında ise “insanın taşıdığı amaca uygun olup olmama” biçiminde yer almaktadır. Amaca uygunluk anlamı daha genel olduğundan “tabiata uygunluk” anlamından daha uygundur. Nitekim bir insanın öldürülmesi düşmanın tabiatına uygun olmadığı halde amacına uygundur. Zira tabiat “yaratılışa ait bir şey” olduğundan belli birtakım kurallara bağlıdır. Amaca uygunluk anlamı ise esnek bir durumu haiz olup sabit kurallara indirgenmeyen/değişken bir durumu ifade etmektedir.

<sup>189</sup> Bkz. el-Îcî, **el-Mevâkıf fi İlmi’l-Kelâm**, s. 323-324; Devvânî, Muhammed b. As’ad, **Şerhu’l-Akâidi’l-Adudiyye**, Matbaatu’ş-Şerîketi’s-Sahafiye el-Osmaniye, Beyazıt 1310, s. 53.

aykırılık anlamları da köken itibariyle lezzet ve elem hislerine dayanmaktadır.<sup>190</sup> Çünkü insan nefsi, kendisi için yetkinlik sayılan şeylerden lezzet alırken/haz duyarken eksiklik sayılan şeylerden de acı hissetmektedir. Binaenaleyh hüsün ve kubuh kavramlarının kullanıldıkları yetkinlik ve eksiklik anlamı netice itibariyle uygunluk ve aykırılık anlamına raci olmaktadır.

İbn Teymiye bu görüşünün yanı sıra, şer’î anlamdaki hüsün ve kubhun de uygunluk ve aykırılık anlamına raci olduğunu ifade etmektedir. O bu konuda şunlara yer vermektedir: “*Mutezile ve Eş’ariler zannediyorlar ki, hüsün ve kubhun şer’î anlamı bu iki kavramın delâlet ettiği uygunluk ve aykırılık anlamından farklıdır. Oysa bu doğru değildir. Zira şer’in taleb ettiği bütün fiiller, insan için yararlı ve tabiatına uygun olduğu gibi, nehyettiği bütün fiiller de insan için zararlı ve tabiatına aykırıdır. Birinci tür fiillere terettüb eden övgü ve sevab, sahibi için faydalı ve maslahat teşkil ederken, ikinci tür fiillere terettüb eden yergi ve azab da sahibi için zararlı ve mefsedet teşkil etmektedir.*”<sup>191</sup>

İbn Teymiye’ye göre fiiller, adalet ve zulüm örneklerinde görüldüğü gibi, vahiyden bağımsız olarak birtakım maslahat ve mefsedetleri içermektedir. Ancak vahiy gelmeden herhangi bir ceza veya mükâfat söz konusu değildir.<sup>192</sup>

---

<sup>190</sup> Bkz. İbn Teymiye, **Mecmu’u Fetavâ Şeyhi’l-İslam**, c. 8, s. 90, 310.

<sup>191</sup> İbn Teymiye, **Mecmu’u Fetavâ Şeyhi’l-İslam**, c. 8, s. 90. İbn Teymiye başka bir yerde bu hususu şöyle ifade etmektedir: “*Hüsün ve kubhun şer’î anlamları ile yetkinlik ve eksiklik anlamları temelde menfaat ve zarar anlamına rücu etmektedir. Bu üç anlam arasında gerçekte herhangi bir fark yoktur. Zira övgü ve sevab insan tabiatına uygun (mülaim) birer anlam oldukları gibi, yergi ve ikab da bu tabiata aykırı(münafî) birer anlamdır. Aynı şekilde insan nefsi kendisi için yetkinlik sayılan şeylerden lezzet alırken, eksiklik sayılan şeylerden de acı duymaktadır. Böylece her üç anlamın menfaat ve zarara raci olduğu ortaya çıkmaktadır. Varlık âleminde hiçbir iyilik yoktur ki, insan tabiatına uygun olmasın ve hiçbir kötülük de yoktur ki, bu tabiata aykırılık anlamında olmasın.*” Bkz. İbn Teymiye, **Mecmu’u Fetavâ Şeyhi’l-İslam**, c. 8, s. 308-309.

<sup>192</sup> Bkz. **Mecmu’u Fetavâ Şeyhi’l-İslam**, c. 8, s. 434, 435. İbn Teymiye bu son söylemiyle Eş’arilerin görüşünü zimnen kabul etmiş olsa da, birçok yerde onları eleştirmektedir. Nitekim İbn Teymiye, “bütün şer’î hükümlerin salt imtihan için olduğu, fiillerin vahiyden önce hiçbir sığata haiz olmadığı, fiillerin vahiyden sonra da herhangi bir sığatı kazanmadığı, ilahî fiillerin mahza irâde menşeli olup hikmete mebnî olmadığı ve maslahatı gözetmediği” gibi birtakım görüşleri Eş’arilere nisbet etmektedir. Bkz. İbn

3) “Herhangi bir fiilin, dünyada Yüce Yaratıcı’nın övgü veya yergisine, ahirette de sevab veya ikabına müstahak olmasıdır.”<sup>193</sup> Diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse, “Herhangi bir fiilin, sevaba vesile olan ibadet veya azaba neden olan günah telakki edilmesidir.”<sup>194</sup> Hüsün-kubuh konusunda kelamcılar arasında uzun tartışmalara konu olan da bu üçüncü anlamdır. Kelamcıların bu anlama dair tartışmaları biraz sonra ele alınacaktır.

Hüsün ve kubuh kavramlarını anılan üç anlamda kullanılma konusunda ittifak eden kelamcılar bu anlamların epistemolojik kaynağı hakkında ihtilaf etmişlerdir. Nitekim kelamcılar ilk iki anlamın epistemolojik kaynağının akıl olduğu konusunda ittifak ederken üçüncü anlamın epistemolojik kaynağının akıl mı vahiy mi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hüsün-kubuh kavramlarına dair yapılan bu kısa kavramsal analizden sonra kelamcıların bu konudaki tartışmalarına geçebiliriz.

### **2.2.1.2.1. Kullanımlardaki İttifak ve İhtilaf Noktaları**

#### **2.2.1.2.1.1. İttifak Noktaları**

Hüsün-kubuh kavramlarının üç anlamda kullanıldığını ifade eden kelamcılar bu kavramların kullanıldığı ilk iki anlamın (yetkinlik ve eksiklik, insan tabiatına uygunluk ve aykırılık) aklî anlamlar olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>195</sup> Bütün kelamcılara göre “insan tabiatına uygun olan ve olmayan” anlamındaki iyilik ve kötülük ile “beşerî ölçülere göre yetkinlik ve eksiklik” anlamındaki iyilik ve kötülük aklî anlamlardır. Çünkü bu iki anlam da salt aklın algılayabildiği dünyevî ve örfî anlamlar kapsamında

---

Teymiyye, **Mecmu’u Fetava Şeyhi’l-İslam**, c. 8, s. 432, 436. Ancak İbn Teymiye tarafından Eş’arîlere nisbet edilen bu görüşlerin birçoğu onların kendi söylemleriyle çeliştiği gibi, kendi içinde de tutarlılık arz etmemektedir.

<sup>193</sup> Gazâlî, **el-İktisâd fi’l-İtikâd**, s. 419; İbnu’l-Humâm, **el-Musâyere fi İlmi’l-Kelâm**, s. 91.

<sup>194</sup> Gazâlî, **el-İktisâd fi’l-İtikâd**, s. 419. Hüsün ve kubuh kavramlarının mezkûr üç kısma ayrılması hakikî değil itibarî bir taksimdir. Zira her iki kavramın kullanıldığı her üç anlam da bir fiilde bir arada yer alabilmektedir. Nitekim adalet hem bir yetkinlik sıfatı hem insan tabiatına uygun ve hem de şer’î emre konu olan bir anlamdır. Aynı şekilde zulüm bir eksiklik sıfatı olmanın yanı sıra, insan tabiatına aykırı ve ilahî nehye konu olan bir anlamdır. Kelâm eserlerinde bir fiilin değişik hüsün-kubuh anlamları için örnek verilmesi de buradan kaynaklanmaktadır.

<sup>195</sup> el-Îcî, **el-Mevâkıf fi İlmi’l-Kelâm**, s. 324.

yer almaktadır. Dolayısıyla bütün kelamcılara göre beşerî akıl, vahiyden bağımsız olarak bazı fiillerin beşerî ölçüler açısından yetkinlik veya eksiklik sayıldığını kayrayabildiği gibi, insan tabiatına uygun veya aykırı olduğunu da kavrayabilmektedir.

Örneğin “bilgili olmak”, “doğru sözlü olmak”, “emanete riâyet etmek” gibi fiiller birer yetkinlik sıfatı olması anlamında iyidir. “Bilgisiz olmak”, “yalan konuşmak” ve “emanete hıyanet etmek” de birer eksiklik sıfatı olması anlamında kötüdür. Aynı şekilde “adaletli olmak”, “boğulacak olan birini kurtarmak” ve “nefsimizi tehlikelerden korumak” insan tabiatına uygun olma anlamında iyidir. “Zulmetmek”, “suçsuz birine eziyet etmek” ve “kötü bir manzarayı görmek” de insan tabiatına uygun olmama anlamında kötüdür. İnsan aklı bütün bunları vahiyden bağımsız olarak idrak edebilmektedir. Bütün kelamcılar bu konuda hemfikirdir. Şu var ki, bu konu çözü kez göz ardı edilmekte ve Eş’arîlerlerin hüsün-kubuh anlayışı yanlış algılanmaktadır. Kaldı ki, Mutezilenin hüsün-kubuh aklîliği konusunda ileri sürdükleri argümanlar, vakiyla pek örtüşmemektedir. Nitekim Sadruşşerî’ya (ö. 747/1346) nübuveti inkâr eden Berahime’yi eleştirirken burhanî/aklî olanla olmayanı birbirinden ayırmaktadır. Sadruşşerî’ya, nebilerin/vahyin, burhanî konularda akla yardımcı olduklarını ve burhanî/aklî olmayan hususların da ancak vahiy yoluyla bilinebileceğini söylemektedir. Ona göre ilk insan, kendisi için yararlı ve zararlı olan şeyleri ancak vahiyle bilebilir. Zira insan için ihtiyaç, tecrübeden önce gelmektedir. Dolayısıyla eşyanın içerdiği yarar ve zararları bilmeye muhtaç olan ve bunları tecrübe yoluyla bilme imkânına da sahip olmayan ilk insan için vahiy ilk bilgi kaynağıdır. Bu insan acıktığında neyin açlığını gidereceğini bilebilmesi için uzunca bir zamanın geçmesi gerekir ki, bu zaman zarfında birtakım maddeleri tecrübe edebilsin. Oysa yeme ihtiyacı baskın ve acil olup uzun bir süre gerektiren tecrübeye mahal vermemektedir. Binaenaleyh ilk insan kendisi için yararlı ve zararlı olan şeyleri ancak vahiyle bilebilmektedir.<sup>196</sup>

Kanaatimizce hüsün-kubuh meselesinde bu husus çoğu kez göz ardı edilmektedir. Yukarıda verilen örneklerde kullanılan adalet, zulüm, iyilik ve kötülük gibi kavramların da ilk insan için hemen söz konusu olamayacağı açıktır. Zira ilk insan için açlığı giderme hususu uzunca bir zaman alabiliyorsa, toplumsal bağlamda söz konusu olabilen mezkûr kavramların uzunca bir zaman gerektireceği izahtan varestedir.

<sup>196</sup> Bkz. Ta’dîlu’l-Ulûm, <http://wadod.org/vb/showthread.php?t=6960>, vr. 171-172. (Erişim: 03.03.213)

Binaenaleyh mezkûr örneklerin anlamlı olabilmesi için ya henüz vahye muhatab olmamış farazî bir toplum düşünölmeli ya da aklın -vahiy söz konusu olmadan da- bu örneklere ifade edilen hususları algılama potansiyeline sahip olduğu kabul edilmelidir.

Binaenaleyh bazı bilginler aksini zannetse de<sup>197</sup> Eş'arî kelamcılar da hüsün-kubuh kavramlarını anılan aklî anlamlarda kullanmaktadırlar. Nitekim bu kavramları şer'î anlamlara indirgemek, insan aklını idrak ve temyiz işlevinden mahrum bırakma anlamına geldiği gibi, vahyi de aklın işlevsel olması gereken bir alanda tahkim etme anlamına gelmektedir. Oysa beşerî akıl, insanî ölçüler dairesinde geçerli olan yetkinlik ve eksiklik anlamlarını idrak edebildiği gibi, dünyevî maslahat ve mefsedetleri/iyilik ve kötölükleri de idrak edebilmektedir. Çünkü akla veya âdete göre övgü ve yergiye müstahak olan her şey beşerî akıl tarafından idrak edilebilmektedir. Diğer bir anlatımla beşerî akıl, şer'î anlamı vahiyden bağımsız olarak algılayamazsa da, aklî ve örfî anlamları algılayabilmektedir. Kaldı ki, Eş'arîlerin kelâmî eserlerine bakıldığında da böyle bir söylemin varlığına rastlanılmamaktadır. Bilakis Eş'arîlerin eserlerinde yukarıda zikredilen üçlü taksime geleneksel bir biçimde yer verilmektedir.<sup>198</sup>

Eş'arîlerin aklî ve şer'î anlamları birbirinden temyiz ettiklerine dair bir kanıt göstermek gerekirse, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) şu sözlerine yer vermek yeterli olacaktır: *“Akıl sahipleri, -vahiy söz konusu olmasa da- boğulacak veya ölecek olan birini kurtarmanın iyi; zulüm ve saldırganlığın da kötü olduğunu bilirler. Mutezilenin karşıt iddiaları, birer yanıltmadan ve gerçeği örtbas etmekten ibarettir. Zira bizler(Eş'ârîler) insan tabiatının lezzetlere olan meylini ve elemlere duyduğu nefreti*

---

<sup>197</sup> Bkz. İbn Rüşd, **Menâhıcu'l-Edille** (Cabirî'nin Mukaddimesi ile birlikte), s. 194. Bu zan Eş'arîlerin *“Hasen şer'in hasen gördüğu kabih de şer'in kabih gördüğu şeydir”* şeklindeki tanımları sıklıkla dile getirmelerinden ve tartışmaya konu olan üçüncü anlamın diğer iki anlamla karıştırılmasından kaynaklanmaktadır.

<sup>198</sup> Örnek olarak bkz. Âmidî, Seyfuddin, Ali b. Muhammed, **Ğâyetu'l-Merâm**, thk. Ahmed Sayih-Tevfik Ali, 1. baskı, Mektebetu's-Sakafeti'd-Diniye, Kahire 2009, s. 231-232; el-Îcî, **el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm**, s. 324; Taftazanî, Mesud b.Ömer, **Şerhu'l-Mekâsıd**, thk. Abdurrahman Umeyre, 2. baskı, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1998, c. 4, s. 282.

*inkâr etmiyoruz. Bizim temel söylemimiz/argümanımız ilahî hükme göre iyi ve kötü sayılana ilişkindir.*<sup>199</sup>

#### **2.2.1.2.1.2. İhtilaf Noktaları**

Kelamcılar hüsün-kubuh kavramlarının delâlet ettiği mezkûr iki anlamın aklî olduğu konusunda ittifak ettiklerine göre, aralarında büyük tartışmalara konu olan anlamın, bu iki kavramın kullanıldığı üçüncü anlam olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.<sup>200</sup>

#### **2.2.1.2. Hüsün ve Kubha Dair Başlıca Görüşler**

Şimdi kelamcıların, üçüncü anlama dair dile getirdikleri görüşleri ve bu görüşlere ilişkin yer verdikleri argümanları kısaca ele almaya çalışalım.

#### **2.2.1.2.1. Mutezile’de Hüsün-Kubuh**

Mutezile ve bazı Şîf kelamcılara<sup>201</sup> göre hüsün-kubuh kavramlarının ilk iki anlamı aklî olduğu gibi, üçüncü anlamı da insan aklîdir. Bu kelamcılar bu anlamın da vahiyden bağımsız olarak tesbit edebilen birtakım aklî-ahlakî değerlere bağlı olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>202</sup> Üçüncü anlamın dünyevî/aklî boyutunu önceleyen mezkûr

---

<sup>199</sup> Bkz. Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdümelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşad [ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad]** thk. Esad Temim, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiye, Beyrut 1985, s. 233.

<sup>200</sup> Hüsün-kubuh kavramlarının ifade ettiği üçüncü anlamın ihtilafa konu olması -kanaatimizce- onun diğer iki anlamın aksine iki boyutlu bir anlam olmasından kaynaklanmaktadır. Zira bu anlam, dünyevî boyutunun yanı sıra uhrevî bir boyutu da içermektedir. Bu anlam, sadece var olanı idrak etmek veya var olandan haber vermektense ibaret değildir. Bununla birlikte muhatapları mükellef kılma vasıtasının akıl mı vahiy mi olduğunu beyan etmeyi de içermektedir. Dolayısıyla bu anlam epistemolojik ve normatif boyutlarının yanı sıra, görünen ve görünmeyen boyutları da söz konusu olan karmaşık bir anlamdır.

<sup>201</sup> Mutezile ile aynı görüşü paylaşanlar için bkz. el-Alevî, Yahya b. Hamza, **et-Temhîd fî Şerhi Me'âlim'l-Adli ve't-Tevhîd**, thk. Hişam Seyyid, Mektebetü's-Sakafetu'd-Diniye, Kahire 2008, c. 2, s. 359; Kandil, Muhammed, **el-Esâs fi't-Tahsîn ve't-Takbîh**, Mektebetü Külliyyeti Usûli'd-Din, Kahire, s. 101.

<sup>202</sup> Mutezilenin hüsün-kubuh konusunda yer verdiği tanımlara bakıldığında bütün bu tanımların, kötülüğün aklî bakımdan yergiyeye mücbib olduğu, iyiliğin de aklî açıdan övgüye mücbib ve müstahak olduğu şeklinde iki noktaya odaklandığı görülür. Bu da mezkûr anlamın Mutezileye göre aklî olduğunu

kalamcılar, onun aklîliğini, birbirini izleyen üç aşamaya tabi tutarak izah etmeye çalışmaktadırlar. Bu aşamaları kısaca şöyle ifade etmemiz mümkündür:

Mutezilî kalamcılar ilk aşamada bu anlamın insan fiilleri hakkında geçerli olduğunu söylemektedirler. Bu söylemi se şu iki yöntemle/argümanla isbat etmeye çalışmaktadırlar.

1. İnsan fiilleri, salt akıl tarafından keşfedilebilen birtakım zâtî nitelikleri taşımaktadır.<sup>203</sup> İnsan fiilleri, taşıdıkları bu niteliklerden ötürü iyilik ve kötülük vasıflarını kazanmaktadır. Başka bir anlatımla, insan fiillerinin iyilik ve kötülük nitelikleri haricî etkenlerden değil, birtakım zâtî niteliklerden kaynaklanmaktadır. Buna göre iyi ve kötü olan fiiller daima aynı nitelikleri taşımaktadır. Bu görüş ilk dönem Mutezilî kalamcılara aittir.<sup>204</sup> İskâfî (ö. 240/854) fiillerin taşıdığı vasıfların zâtî olduğunu şöyle ifade etmektedir: “*Taâtler kendinde iyidir. Kötü fiiller de aynı şekilde (haricî) bir illetten dolayı değil, zatı gereği kötüdür. Diğer bir ifadeyle Taât zatı gereği taattir; Masiyet de zatı gereği masiyettir.*”<sup>205</sup> Sözü edilen zâtî vasıflar, bazen hakikî sıfatlar şeklinde de dile getirilmektedir. Kâdı Abdulcebbâr(ö.415/1025), Ka’bî’nin (ö. 319/931) “*Kötü fiil ancak sıfatı ve aynı gereği kötüdür.*” mealindeki sözünü bu anlama hamletmektedir.<sup>206</sup> Hayyât (ö. 300/912) bu görüşe kail olan ilk Mutezilî bilginlerin de kendi arasında iki kısma ayrıldıklarını şu sözleriyle ifade etmektedir: “*Bu görüş sahipleri fiilleri şu iki kısma ayırmaktadırlar. Neshi caiz olan kabih fiillerin kötülükleri(*

---

açıkça ortaya koymaktadır. Bkz. Kâdı Abdulcebbâr, **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl (et-Ta’dîl ve’t-Tecvîr)**, thk. Mahmud Kasım, t.y., y.y., c. 6, s. 7; **el-Muhît fi’t-Teklîf**(İbn Metteveyh’in Derlemesi), thk. Ömer Seyyid Azmî, eş-Şeriketu’l-Mısriyye, Kahire, t.y., s. 223; Harezmi, **el-Mutemed fî Usûli’d-Din**, s. 831-833.

<sup>203</sup> Kâdı Abdulcebbâr, **Şerhu Usûli’l-Hamse**, 1. baskı, Daru İhyâi’t-Turas, Beyrut 2001, s. 208-209.

<sup>204</sup> Bazı İmamiye kalamcıları da bu görüştedir. Bkz. Kandil, Muhammed, **el-Esâs fi’t-Tahsîn ve’t-Takbîh**, s. 102.

<sup>205</sup> Eş’arî, **Makalâtu’l-İslamiyyîn ve İhtilafu’l-Musallîn**, thk. M. Muhyiddin Abdulhamid, 1. baskı, Mektebetu’n-Nahdati’l-Mısriyye, Kahire 1950, c. 2, s. 43.

<sup>206</sup> Bkz. Kâdı, **Şerhu Usûli’l-Hamse**, s. 209.



*günah olmaları) ilahî nehiyelerle sabit olurken, neshi caiz olmayan kabih fiillerin kötülükleri (günah olmaları) ise onların zatından kaynaklanmaktadır.”<sup>207</sup>*

2. Başta Cübbâiler olmak üzere son dönem Mutezile kelamcılarına göre ise insan fiilleri zâtî değil, izafî vasıfları(vücut) içermektedir.<sup>208</sup> Fiillerin içerdiği bu vasıflardan kasıt, fiillere iktiran edip onların iyilik veya kötülük vasıflarına etki eden birtakım aklî hallerdir. Bu vasıflar olumlu olabildiği gibi olumsuz da olabilmektedir.<sup>209</sup> İnsan aklı bu vasıfları/halleri idrak etmekle onları içeren fiillerin iyilik veya kötülüklerini idrak edebilmekte ve bu fiillere ilişkin birtakım hükümlerde bulunabilmektedir. Bu vasıflar herhangi bir değişime uğramadıkça sürekli bir biçimde aynı etkilerde bulunmaktadır.

Mutezile kelamcıları fiilleri taşıdıkları aklî iyilik ve kötülük vecihleri açısından üç kısma ayırmaktadırlar: İyilik ve kötülük vecihlerini taşımayan fiiller. Bunlar varlık vasfına artı birtakım nitelikler taşımayan sıfatsız (vecih) fiillerden oluşmaktadır. Birtakım kötülük vasıfları/vecihleri içeren fiillerdir. Bütün ahlakî kötülükler bu kategoriye girmektedir. Kötülük vasıflarını taşımayan fiiller. Bu tür fiiller de hasen olup kendi içinde vâcib, mendub ve mubah kısımlarına ayrılmaktadır.<sup>210</sup> Mutezilenin kabih ve hasen fiillere ilişkin farklı birtakım tanımlara yer vermesi de fiillerin sahip olduğu bu farklı konumlarından kaynaklanmaktadır.

Mutezileye göre fiiller haiz oldukları vecihler açıdan da üç kısma ayrılmaktadır. Bazı fiiller içerdikleri vecihlerle aklî bakımdan zemmi gerektirmektedir. Bazıları içerdikleri vecihlerle aklî açıdan medhi gerektirmektedir. Bazıları ise ne medhi ne de zemmi gerektirir. Bütün bu hususlar tesadüfî olmayıp birtakım nedenlere

---

<sup>207</sup> el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn, Abdurrahim, **el-İntisâr ve'r-Redd ala İbni'r-Ravendî**, thk. Muhammed Hicazi, Mektebetu's-Sakafetu'd-Diniye, Kahire, t.y., s. 71. Bu konuda ayrıca bkz. Eş'arî, **Makâlatu'l-İslamiyyîn**, c. 2, s. 43.

<sup>208</sup> Bkz. Kâdı Abdulcebbâr, **el-Muğnî**, c. 6, s. 77; **Şerhu Usûli'l-Hamse**, s. 208.

<sup>209</sup> “Sıdk”, “adalet”, “nimete karşı şükretmek” ve “iyilik yapmak” gibi vasıflar olumlu vecihlerin bazı örneklerini oluştururken, “vâcibin terki”, “kabihin terki” ve “zulüm” gibi vasıflar da olumsuz vecihlerin bazı örneklerini oluşturmaktadır. Nitekim “vâcibin terki” kötülük vasfının veçhini teşkil ederken “kabihin terki” de hüsün vasfının veçhini teşkil etmektedir. “Herhangi bir yararı taşıması” ve “zararı defetmemesi” gibi menfî unsurları içeren zulüm ise kötülüğe neden olan temel vecihlerin başında gelmektedir.

<sup>210</sup> Bkz. Kâdı Abdulcebbâr, **el-Muğnî**, c. 6, s. 10.

dayanmaktadır. Bu nedenler de fiilin kendisi olmadığı gibi failden sadır olması değildir.<sup>211</sup> Zira bütün fiiller bu noktada müşterektir. Müşterek hususlar da has vasıflar için illet teşkil etmez. Diğer bir anlatımla fiillerin vâcib, kabih ve hasen gibi vasıfları alması, onların mevcut veya hâdis olmalarından değil, taşıdıkları has birtakım vecihlerden kaynaklanmaktadır. Medih veya zemmi gerektiren bu vecihler ise, kendi arasında birtakım farklı türlere ayrılrsa da aynı hükümde buluşabilmektedir. Mesela bir fiilin zulüm, diğerinin yalan olması bu iki fiilin kötülük vasfında buluşmalarına engel değildir. Binaenaleyh fiillerin iyilik ve kötülük vasıfları sözü edilen vecihleri gerekmektedir. İnsan aklı zâtî nitelikleri vahiyden bağımsız olarak idrak edebildiği gibi, fiillerin bu izafî vecihlerini<sup>212</sup> de aynı şekilde idrak edebilmektedir. Bu nedenle insan aklı mezkûr vecihleri haiz olan fiillere ilişkin vahiyden bağımsız olarak birtakım hükümlerde bulunabilmektedir.

Mutezileye göre fiiller haiz oldukları farklı izafî vecihlere göre farklı değerlere ve bu değerlere bina edilen değişik hükümlere konu olabilmektedir. Nitekim yalan söyleme fiili, hakikate aykırılık teşkil etmesi vechiyle kötülük vasfını alırken bir fayda sağlaması veya zararı defetmesi vechiyle de iyilik vasfını alabilmektedir.<sup>213</sup> Kâdı Abdulcebbar fiillerin birtakım zâtî nitelikleri içerdiğini ileri süren Ka'bi'ye karşı, izafî yönleri olan eve girmek fiili ile secde etmek gibi fiilleri örnek vermektedir. Kâdı'ya göre başkasına ait olan bir eve izinsiz girmek kötülük vasfını alırken, izin alıp girmek ise iyilik vasfını almaktadır. Yüce Yaratıcı için secdeye gitmek iyilik niteliğini alırken, diğer varlıklar için secde etmek ise kötülük niteliğini almaktadır.<sup>214</sup> Kâdı bu iki örnek

---

<sup>211</sup> Kâdı Abdulcebbar, **el-Muğnî**, c. 14, s. 13.

<sup>212</sup> Zâtî ve izafî vasıflar arasındaki farklar için bkz. Kandil, **el-Esâs fi't-Tahsîn ve't-Takbîh**, s. 111.

<sup>213</sup> Bu ikinci görüş her ne kadar Mutezilî anlayışının dönüşümü açısından önemli bir aşama kabul edilse de netice itibariyle fazla bir önemi haiz değildir. Zira vücûh nazariyesi adıyla anılan bu anlayış hüsün-kubuh konusunda sözü edilen zâtî anlayıştan farklı birtakım hükümleri getirmemektedir. Nitekim tartışmaya konu olan üçüncü anlam Mutezileye göre yine akli olarak kabul edilmekte ve birçok talî görüşe esas teşkil etmektedir.

<sup>214</sup> Eş'arîler eserlerinde izafî (itibarî) nitelikler için daha çok “yetime tokat vurmak” örneğini vermektedirler. Onlar bunu şöyle tevcih etmektedirler: Yetim olan birine vurulan tokat onu terbiye etme amacına yönelik olursa iyilik vasfını alır, Eziyet verme amacını taşırsa kötülük vasfını kazanır. Bkz. el-Hâmidî, İsmail b.Musa, **el-Havâşî ala Şerhi'l-Kubrâ li's-Senûsî**, 1. baskı, Matbaatu Mustafa el-Halebî, Mısır 1936, s. 431.

dışında da iyilik ve kötülük vecihlerinin izafi olduğunu gösteren birçok örneğe yer vermektedir.<sup>215</sup>

Vecih kavramını bir örnekle izah etmek gerekirse şöyle söylememiz mümkündür: Herhangi bir yararı olmaksızın veya bir zararı defetmeksizin birine acı vermek kötülüğe neden olan bir vecihtir/vasıftır. Bu vasfın kötülük vecihi onun zulüm(haksızlık) olmasıdır. Zulümle nitelenen acı verme fiili, herhangi birine bir yarar sağlarsa veya daha büyük bir zararı defederse veyahut acı verilen kişi bunu gerektirecek bir eylemde bulunursa, bu fiile ilişkin verilen kötülük hükmü iyilik hükmüyle yer değişir. Hatta acı verme fiili ihsan veya vucub derecesine bile yükselebilir. Zira sözü bu durumlardan her biri acı verme fiilinin kötülüğünü izale eden birer yeni vecihtir. Bu yeni vecihler mezkûr fiil için yeni hükümlere neden olan hallerdir. Sözü edilen vecihlerin birçok kısımları ve özellikleri söz konusudur ki, bütün bunları burada ele almamız tezimizin amaç ve sınırlarını aşacağı muhakkaktır.<sup>216</sup>

Mutezile kelamcıları ikinci aşamada insan fiilleri için söz konusu ettikleri zâtî veya izafî nitelikleri ilahî fiiller için de söz konusu etmektedirler. Onlara göre ilahî fiiller de insan fiilleri gibi zâtî veya izafî birtakım sıfatları taşımaktadır. Zira iyilik ve kötülük ölçüleri görünen (şâhid) ve görünmeyene (gâib) göre değişmemektedir.<sup>217</sup> Ancak Yüce Yaratıcı kabihî işlemediğinden O'nun fiilleri salt hüsün vasfıyla nitelenmektedir.<sup>218</sup> Kâdı Abdulcebbar'ın sıklıkla tekrarladığı bu husus, gâibi şâhide

<sup>215</sup> Bkz. Kâdı Abdulcebbar, **el-Muğnî**, c. 6, s. 160-176; aynı eser, c. 4, s. 24-28.

<sup>216</sup> Sözü edilen özellikler ve bazı örnekler için bkz. Kâdı Abdulcebbar, **el-Muğnî**, c. 6, s. 160-176; Kandil, **el-Esâs fi't-Tahsîn ve't-Takbîh**, s. 3-56.

<sup>217</sup> Bkz. Kâdı Abdulcebbar, **el-Muğnî**, c. 6, s. 122-123, 177; Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, **el-Minhâc fi Usûli'd-Din**, thk. Sabine Schimidtke, 1. baskı, ed-Daru'l-Arabiye Li'l-'Ulûm, Beyrut 2007, s. 26.

<sup>218</sup> Mutezile bütün ilahî fiillerin hüsnü konusunda da şu argümanlara yer vermektedir: 1- İlahî fiiller aklî yergiye mücib/müstahak olan fiiller kapsamında yer almaz. Çünkü Yüce Yaratıcı'nın, aklın kötü gördüğü şeyleri yapması mümkün olmadığı gibi, vâcib gördüğü şeyleri terk etmesi de mümkün değildir. Nitekim aklî açıdan zemmedilmeyi iktiza eden şey de bu iki husustan ibarettir. 2- İlahî fiillerin hüsnü ile kubuh vasıfları arasında üçüncü bir durum oluşturması veya bu fiillerin iki vasfa birden konu olmaması da mümkün değildir. Zira bu iki niteliği almayan fiiller bilgisiz ve amaçsız bir biçimde vuku bulan ve uyku, unutkanlık, abes gibi beşerî durumlardan neşet eden anlamsız fiillerdir. Yüce Yaratıcı ise bu tür fiil ve durumlardan münezzehtir. Binaenaleyh bütün ilahî fiillerin asgari düzeyde hüsnü niteliğiyle nitelenmesi zorunludur. Bütün ilahî fiilleri kapsayan en genel kavram da hüsnü kavramıdır.

kıyas etmek anlamına gelmektedir. Mutezilenin birçok konuda bu yönteme başvurduğu ve birçok hükmü buna bina ettiği bilinmektedir.

Mutezilî kelamcılar, insan fiilleri için geçerli olan bu durumu ilahî fiiller için de geçerli sayarken dayandıkları temel argüman, aklı hüsün ve kubhun zarurîliğidir.<sup>219</sup> Bu hususu şöyle ifade edebiliriz: Mutezileye göre insan zihnindeki iyilik ve kötülöklere dair var olan bilgi, aklın idrak ettiği ilk bedihî bilgiler arasında yer almaktadır. İnsan aklının iyilik ve kötölük temellerini idrak etmesi, tıpkı duyu organlarının algılanabilen varlıkları (mahsusât) algılaması gibi bedihîdir.<sup>220</sup> Duyu organları somut şeyleri zorunlu/bedihî olarak algıladığı gibi, akıl da zulmün kötü ve zemme müstahak bir şey olduğunu bedihî bir biçimde algılayabilmektedir.<sup>221</sup>

Diğer bir anlatımla aklın mahsus varlıklar (şâhid) için zarurî gördüğü hükümleri gâib varlık için de zarurî görmektedir. Zira aklın zorunlu gördüğü hükümler varlıktan varlığa değişmemektedir. Bu durum aynı zamanda aklın olgunluğunun da bir göstergesidir. Nitekim akıl sahipleri duyularla algılanan bilgiler hakkında ihtilaf etmedikleri gibi, akıl yoluyla bedihî olarak algılanan bilgiler hakkında da ihtilaf

---

<sup>219</sup> Bkz. Kâdı Abdulcebbar, **el-Muğnî**, c. 6, s. 185.

<sup>220</sup> Burada yukarıda Sadruşşerî'a'dan nakledilen bilgileri hatırlamakta fayda vardır. Şöyle ki; Mutezilenin bu söylemine göre iyilik ve kötölük vasıflarının insan aklına kodlanmış olması gerekir. Öyle ki, insan herhangi bir fiille karşılaştığında aklının, düşünmeksizin bu fiilin iyi mi kötü mü olduğunu hatırlamalıdır. Böyle bir durum da -bazı filozoflar açısından söz konusu olsa da- İslamî ve vaki durum bakımından söz konusu değildir. Zira insan aklı Muminûn Sûre'sinin 78. âyetinden de açıkça anlaşıldığına göre varlıklardan bağımsız birtakım bilgilere sahip değildir. Bilakis akıl, bütün bilgilerini, varlıkları hisseden duyu organları vasıtasıyla elde etmektedir. Mutezilenin mezkûr söylem ve örneklerinin mümkün olabilmesi için -Sadruşşerî'a'nın da işaret ettiği gibi- insanlığın vahiysiz bir toplumsal hayatı uzunca bir zaman yaşaması gerekir. Bunun da bir varsayımdan öteye gitmediği açıktır. Çünkü ilk insan henüz toplumsal hayata kavuşmadan vahye muhatab olmuştur.

<sup>221</sup> Bazı kelamcılara göre Mutezile bu görüşü filozofların ilim ve cehle dair görüşlerinden devşirmiştir. Şöyle ki, Filozoflara göre ilim zatı gereği hasen bir fiil olduğu gibi, cehil de zatı gereği kötü bir fiildir. Diğer fiillerin iyilik ve kötölük durumları ise zâtî değil bu fiillere ilişkin birtakım arızî durumlardan kaynaklanmaktadır. Mutezile filozofların ilim ve cehil hakkındaki görüşlerini alıp diğer fiillere de teşmil etmiştir. Bkz. el-Muktarah, Takiyyuddin, **Şerhu'l-İrşâd**, Camiatu'l-Ezher, Kulliyetu Usûli'd-Din, 1989, s. 428.

etmemektedirler.<sup>222</sup> Fiillerin aldıkları iyilik ve kötülük niteliklerinin onları işleyen faille göre değişmemesi de buradan kaynaklanmaktadır.

Fiillerde içkin olan zâtî veya izafî niteliklerin aklî olup faille göre değişmemesi ise, kullar için vâcib ve kabih olan fiillerin Yüce Yaraticı için de vâcib ve kabih olduğu anlamına gelmektedir. Daha kısa bir anlatımla şâhid için söz konusu olan aklî hükümler gâib için de aynen geçerlidir.<sup>223</sup> Kâdı bu hususu şu örneği vererek somutlaştırmaktadır: “*Yüce Yaraticı, peygamberlerin ve müminlerin yaptıkları iyiliklere karşı sevab vermemiş olsa O da bizim gibi vâcibini yapmamış sayılır.*”<sup>224</sup> Şu var ki, Mutezileye göre bütün iyilik ve kötülüklerin bilgisi aynı konumda değildir.<sup>225</sup> Belki bazı iyilik ve kötülükler diğer bazıları için temel teşkil etmektedir. Sözelimi “zulüm”, “abes” ve “yalan” gibi kötülükler temel kötülükler olup bu konumda olmayan kötülükler için ölçü teşkil etmektedir.

Mutezile iyilik ve kötülüklerin bilgisini genelde üç kısma ayırmaktadır. Yarar sağlayan doğruluk ve zarar veren yalan örneklerinde olduğu gibi, bazı fiillerin iyilik ve kötülükleri zorunlu/bedihî olarak bilinmektedir. Zarar veren doğruluk ve fayda sağlayan yalan örneklerinde görüldüğü gibi, bazı fiillerin iyilik ve kötülükleri nazarî olarak (çıkarsama yoluyla) algılanabilmektedir. Birtakım taabbudî hükümlerde olduğu gibi, bazı fiillerin iyilik ve kötülükleri ise ancak vahiy yoluyla bilinebilmektedir.<sup>226</sup> Vahiy bu son kısımda fiilin hükmünü izhar ettikten sonra akıl bu hükmü algılayabilmektedir. Diğer ilk iki kısımda ise vahiy akıl tarafından algılanan hükmü teyid etmektedir. Ancak

---

<sup>222</sup> Mutezile tarafından zarurî olarak görülen birçok hususun Eş’arîler hatta bazı Mutezile tarafından nazarî görülüp hakkında delil istenmesi, Mutezilenin zarurî kavramını ne kadar esnek bir anlamda kullandığını göstermek için yeterlidir. Bkz. Cuveynî, **el-İrşâd**, s. 229.

<sup>223</sup> Bkz. Kâdı Abdulcebâr, **el-Muğnî**, c. 6, s. 128.

<sup>224</sup> Kâdı Abdulcebâr, **el-Muğnî**, c. 14, s. 13. İbn Teymiye, Mutezilenin temelde şu üç noktada hata yaptığını ifade etmektedir: Hüsün ve kubuh sıfatlarını fiillerin zatî birer niteliği olarak görmek. Şer’in, bu sıfatların sebebi değil kâşifi olduğunu söylemek ve Yüce Yaraticı’yı insana kıyas edip insan tarafından iyi ve kötü sayılan şeylerin Yüce Yaraticı tarafından da iyi ve kötü sayılacağını ileri sürmek. İbn Teymiye, buradan hareketle Mutezilenin ilahî fiiller konusunda müşebbihe olduğunu söylemektedir. Ancak bu söylem, ondan önce Eş’arî kelamcılar tarafından dile getirilmiştir. Bkz. Cuveynî, **el-Akidetu’n-Nizamiye** (Hevâmiş ile birlikte), 2. baskı, Mektebetu’l-İman, Mısır 2006, s. 187.

<sup>225</sup> Bkz. Kâdı Abdulcebâr, **el-Muğnî**, c. 6, s. 18-30.

<sup>226</sup> Vahiy yoluyla bilinen fiiller için bkz. **el-Muğnî**, c. 6, s. 64-66.

her üç kısımda da hükmü veren Yüce Allah'tır.<sup>227</sup> Binaenaleyh akıl ilk iki kısımda var olan ilahî hükmü vahiy gelmeden önce idrak edebilirken son kısımda ise vahiyden sonra

---

<sup>227</sup> Birçok kelamcı ve usûlcünün düşündüğünün aksine Mutezile, hükümlerin akıl tarafından vaz' edildiğini söylememektedir. Diğer kelamcılarda olduğu gibi onlar da aklın işlevinin salt idrak olduğunu açıkça ifade etmektedirler. Yukarıdaki metinde beyan edildiği gibi akıl çoğu kez fiillerin haiz oldukları zâtî veya izafî vasıfları bedihî veya nazarî olarak algılarken bazen de fiilin hâiz olduğu bu vasıfları ancak vahiy vasıtasıyla algılayabilmektedir. Aklın bütün fiillerde algıladığı hükümler bizzat aklın vaz ettiği hükümler değil, Şâri'in vaz' ettiği hükümlerdir. Zira akıl Mutezileye göre hükmü inşa eden değil, algılayıp teyid veya ihbar edendir. Çünkü hüküm Yüce Yaratıcı tarafından akıl ve irâdeden bağımsız olarak eşyanın tabiatına yerleştirilmiştir. Kâdı bu hususu şöyle dile getirmektedir: *Mükellefe düşen dinî ve dünyevî ne varsa bir bütün olarak akla yerleştirilmiştir. Şu var ki akıl mükellefe düşen bütün fiil ve terkleri detaylı olarak bilemez.*" Bkz. Kâdı Abdulcebâr, **el-Muhît fi't-Teklîf** s. 31-32.

Başka bir yerde de şunları söylemektedir: *"Peygamberlerin getirdikleri her şey, bir bütün olarak akla yerleştirilen hükümlerin detaydır. Daha önce beyan ettiğimiz gibi maslahatın gerekliliği ve mefsedetin kötülüğü akılda sabittir. Ancak bizim her tekil fiil için "bu maslahattır" veya "mefsedettir", hükmünde bulunma imkânımız yoktur. Bu nedenle peygamberler, bu tekil fiillerin durumunu bizlere bildirmek için gönderilmişlerdir. Binaenaleyh peygamberler, daha önce Allah tarafından aklımıza yerleştirilen hükümleri teyit ve tafsil etmektedirler. Dolayısıyla peygamberlerin durumu doktorların durumuna benzemektedir. Çünkü doktorların vazifeleri "bu bitki yararlıdır", "bu bitki zararlıdır" şeklindeki söylemleriyle muşahhas bitkilerin durumunu beyan etmektedir. Biz onların bu beyanından daha önce bedene zararlı olan bir şeyin defedilmesinin vâcib, yararlı olan bir şeyin de elde edilmesinin iyi olduğunu biliriz."* Kâdı Abdulcebâr, **el-Muğnî**, c. 4, s. 154.

Başka bir yerde de şu bilgilere yer vermektedir: *"Bedihî veya kesbî olarak akıl tarafından bilinen hükümleri, vahye nisbet etmeye gerek yoktur. Çünkü vahiy bu tür hükümler hakkında varid olsa bile onları teyid eder. Vahye nisbet edilmesi gereken hükümleri ibtidâen vahiy yoluyla bilinebilen hükümlerdir."* Kâdı Abdulcebâr, **el-Muğnî**, c. 17, s. 100.

Bu alıntılar Mutezileyle Eş'arîler arasındaki tartışmanın aklın, hükmün vâz'ı olup olmadığı konusunda değil, fiil ve nesnelere taşıdıkları değerlerin epistemolojik kaynağının vahiy mi akıl mı olduğu konusunda olduğunu açıkça göstermektedir. Eş'arîlere göre vahiy fiil ve nesnelere taşıdığı değerlerin hem müsbetidir hem de muzhiridir. Vahiy gelmeden fiil ve nesnelere aklî veya örfî bir değeri olsa da, şer'î bir değeri yoktur. Mutezileye göre ise Allah (c.c.) fiil ve nesnelere değer yüklemiş ve bu değerlerin bilgisini bir bütün olarak aklımıza yerleştirmiştir. Vahiy gelmeden de akıl fiil ve nesnelere yerleştirilen değerleri algılayabilir. Algıladığı için de vahiy gelmeden şer'î hükümleri bize haber verebilir. Peygamberler bu tür hükümlerde aklı desteklemek için gönderilir. Bazı fiil ve nesnelere de var ki, vahiy haber vermeden akıl onlardaki ilahî hükmü algılayamaz. Bu tür hükümlerde akıl peygamberleri destekler. Zerkeşî, İsnevî ve M.Bahît gibi bilginler de Mutezilenin bu konuda yanlış anlaşıldığını belirtmişlerdir. Bkz. **Nihâyetu's-Sûl fi Şerhi Minhaci'l-Usûl** (Bahît'in Süllemlü'l-Vusûl'ü ile birlikte), Alemlü'l-Kutub, y.y., t.y., c. 1, s. 259-160.

idrak edebilmektedir. Mutezilenin mezkûr vucuh nazariyesi Eş'arîler tarafından eleştirilirken bazı kelamcılar tarafından da kabul görmektedir.<sup>228</sup>

Mutezile üçüncü ve son aşamada ise, aklın bedihî kabul ettiği aklî hükümlerin muktezası olan şer'î hükümlerin vaz'edilmesini Yüce Allah'a vâcib olduğunu ileri sürmektedir. Onlara göre Allah Teâlâ'nın, aklın iyi gördüğü fiilleri emretmesi, faillerini övüp onlara sevap vermesi, kötü gördüğü fiilleri nehyetmesi ve faillerini zemmedip onlara azab vermesi vâcibdir. Çünkü aklın iyi veya kötü gördüğü fiiller, Yüce Allah'ın katında da aynı konuma sahiptir. Nitekim Allah Teâlâ kötü fiillerin kötülüğünü ve vâcib fiillerin de vâcib olduğunu bildiği gibi, kötü fiilleri işlemeye ve vâcib olanları da ihlal etmeye muhtaç olmadığını da bilmektedir. Böyle bir durumda olan birinin, kötüyü işlemesi ve vâcib olanı da ihlal etmesi aklen mümkün değildir.<sup>229</sup> Dolayısıyla Yüce Yaratıcı iyi fiilleri yapmak kötü fiillerden de kaçınmak durumundadır. Bu nedendir ki, ilahî emir ve nehiyeler, fiillerin taşıdığı izafî vasıflara uygun olarak gerçekleşmekte ve fiillerde içkin olan aklî hükümleri teyid etmektedir. İbn Metteveyh (ö. 429/1076) bu hususu şöyle dile getirmektedir: "*İlahî nehiyeler kötü fiillerin kötülüğünü gerektirmeyip keşfettiği gibi, ilahî emirler de iyi fiillerin iyiliğini gerektirmeyip keşfetmektedir.*"<sup>230</sup> Buna göre ilahî emir ve nehiyeler iyilik ve kötülüğün gerektireni değil gereğidir.

Binaenaleyh fiiller zâtî veya izafî açıdan iyi oldukları için ilahî emirlere, kötü oldukları için de ilahî nehiyere konu olmaktadır. Başka bir anlatımla kabih fiiller, taşıdıkları birtakım vecihlerden ötürü kabih niteliğini alırken, vâcib fiiller de taşıdıkları bazı vecihlerden ötürü vâcib niteliğini almaktadır. Kabih ve vâcib kavramlarının kullar için geçerli oldukları gibi Yüce Yaratıcı için de geçerli olması buradan kaynaklanmaktadır.

---

<sup>228</sup> Vucuh nazariyesi bazı Mâturîdîler tarafından kabul gördüğü gibi, İbn Kayyim tarafından da kabul görmüştür. Ancak Mâturîdîler bazı temel itikadî hükümler hariç bu nazariyeye hüküm bina etmemektedirler. Buna karşın İbn Kayyim, bu nazariyeyi maslahat formatında ele alıp birçok hükme medar kılmaktadır. Bkz. el-Beyâdî, Kemâluddin Ahmed, **İşarâtu'l-Merâm min İbarâti'l-İmâm**, thk. Yusuf Abdurrazzak, Daru'l-Kitâbi'l-İslamî, 1. baskı, İstanbul 1949, s. 81; İbn Kayyim, Şemsuddin Muhammed b. Ebibekr, **Miftahu Dari's-Saâde**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. 2, s. 333-355.

<sup>229</sup> Bkz. Harezmi, **el-Mu'temed fi Usûlî'd-Din**, s. 863-864; Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 27.

<sup>230</sup> Kâdı Abdulcebbâr, **el-Muhit bi't-Teklîf**, s. 254.

Mutezile kelamcılarına göre fiillerin taşıdığı iyilik ve kötülük değerleri ilahî hitab veya Yüce Allah'ın malikiyet vasfından değil, taşıdıkları vecihlerden ileri gelmektedir. Bu hususu şöyle izah etmek mümkündür:

Allah inancını ve vahiy bilgisini zihnimize yok farz ettiğimizde bile, zulmün kötü olduğunu biliriz. Buna karşın içki içmenin ve bir dirhemi iki dirheme karşılık satmanın kötülüğünü bilmeyiz. Dolayısıyla zulmün kötülüğü vahiyle değil, akıl yoluyla bilinmektedir. Sözü edilen bu kötülükleri idrak etmenin yolu vahiy olmuş olsaydı, vahiy yok farz ettiğimizde içki ve faizde olduğu gibi, zulmün kötülüğünü de bilmememiz gerekirdi. Binaenaleyh temel kötülüklerin bilgisi şer'î değil aklîdir. Hüsün-kubuh kavramlarına Mutezile tarafından getirilen tanımlarda kötülük kavramı ile aklî yergi ve vâcibin terki arasında sıklıkla irtibat kurulması da bu bağlamda anlam kazanmaktadır.<sup>231</sup> Bu hususu gösteren delillerden biri de şudur: Allah inancını taşımayan ve vahiyden haberdar olmayan insanlar da birtakım iyilik ve kötülüklerin bilgisine sahiptirler. İnsan aklının acılardan nefret ettiği gibi, bu kötülüklerden nefret etmesi, içki vb. şer'î kötülüklerden nefret etmemesi ve bu nefretin oluşması için vahye ihtiyaç duyulması buradan neşet etmektedir. Bu da taabbudî/şer'î fiillerin<sup>232</sup> aklî hüsün ve kubhun kapsamı dışında kaldığı anlamına gelmektedir. Çünkü bu tür fiillerin vasıfları akıl yoluyla değil vahiyle sabit olmaktadır. Vahiy bu tür fiillerin hükümlerini beyan eder, akıl da onu teyit eder.

Mutezileye göre Yüce Yaratıcı'nın her şeyin mutlak maliki olması, fiillerin hüsün ve kubhunda müessir olması için bir gerekçe teşkil etmez. Zira malik olma kavramının taşıdığı anlamlardan hiçbiri ilahî fiillerin hüsnünü iktiza etmez.<sup>233</sup> Mutezileye göre iyilik ve kötülük vasıflarının failden faile değişmemesi de bu hususun bir ifadesidir.

---

<sup>231</sup> Bkz. Harezmi, *el-Mutemed fi Usûli'd-Din*, s. 857.

<sup>232</sup> Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 220.

<sup>233</sup> Bkz. Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. 6, s. 87-121; Basrî, Ebu'l-Huseyn, Muhammed b. Ali, *el-Mutemed fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah, el-Ma'hadu'l-İlmî, Dimaşk 1965, c. 2, s. 874-875. Kandil, *el-Esâs fi't-Tahsîn ve't-Takbîh*, s. 441-446.



### 2.2.1.2.2. Eş'arîler'de Hüsün-Kubuh

Eş 'arî kelimelere göre hüsün ve kubuh ifade ettiği üçüncü anlam (bir fiilin dünyada Yüce Yaratıcı'nın övgü veya yergisine, ahirette de sevab veya ikabına müstahak olması), ilk iki anlamın aksine şer'îdir. Bu nedenle beşerî akıl vahiyden bağımsız olarak bu anlamı algılayamaz.<sup>234</sup> Eş'arîler bu görüşlerini birçok argümanla desteklemektedirler. Bu argümanları şöyle özetlememiz mümkündür:

Hüsün ve kubuh konusunda ilahî fiillerle insan fiilleri farklı kategorilerde yer almaktadır. Bu nedenle her iki fiil türünü, birbirinden farklı değerlendirmelere konu etmemiz gerekmektedir. Şöyle ki; İlahî fiiller Yüce Yaratıcı'nın irâdesine bağlıdır. Yüce Yaratıcı irâde ettiği fiilleri işlemekte ve işlediği her fiil de bizatihi hikmet ve adalet olup hüsün vasfını almaktadır.<sup>235</sup> Dolayısıyla ilahî fiiller beşerî aklın, vahiyden bağımsız olarak keşfettiği adalet ve iyilik değerlerine tabi değildir.<sup>236</sup> Aksine adalet ve iyilik değerleri ilahî fiil ve hükümlere tabidir. Nitekim mezkûr kavramlar ancak bu yolla anlam kazanabilir.

İnsan fiillerine gelince bu fiiller kendinde, hiçbir iyilik veya kötülük sıfatını veya herhangi bir şer'î anlamı veya değeri taşımamaktadır.<sup>237</sup> Bilakis insan fiilleri, ilahî emir ve nehye konu olmasından ötürü ferdî ve toplumsal bağlamda birtakım şer'î sıfat ve anlamları kazanmaktadır.<sup>238</sup> Zira bu fiillerden Yüce Yaratıcı'nın emrine konu olanlar, ilahî emre konu olduğundan ötürü iyilik vasfını kazanırken, nehyine konu olanlar da ilahî nehye konu olduğundan dolayı kötülük niteliğini kazanmaktadır. Binaenaleyh ilahî

---

<sup>234</sup> Bkz. Bâkılânî, **Temhidu'l-Evâil ve Telhisu'd-Delâil**, thk. İmaduddin Ahmed Hayder, 1. baskı, Muessesetu'l-Kutubi's-Sakafiyye, Beyrut 1987, s. 384; Cuveynî, **el-İrşâd**, 228; el-Mekkî, **Nihâyetu'l-Merâm fî Dirâyeti İlmî'l-Kelâm**, s. 182.

<sup>235</sup> Eş'arîler her ne kadar ilahî fiilleri hüsün ve kubuh konu yapmıyorlarsa da diğer kelimelerde olduğu gibi ilahî fiilleri hüsünle nitelendirmektedirler.

<sup>236</sup> Nitekim üçüncü anlamın tanımında yer alan “*bir fiilin ahirette sevab veya ikaba müstahak olması*” kaydı bu anlamın ilahî fiiller için söz konusu olamayacağını açıkça göstermektedir.

<sup>237</sup> Burada sözü edilen iyilik ve kötülük sıfatlarından “bu dünyada övgü ve yergiye öte dünyada da sevab ve ikaba müstahak olmak” anlamının kastedildiği unutulmamalıdır. Zira yukarıda beyan edildiği gibi, akıl, fiil ve nesnelere dünyevî anlamda iyi veya kötü olduklarını bilebilmektedir.

<sup>238</sup> Bkz. Bûtî, Muhammed Said, **el-İnsan Museyyer em Muhayyer**, 2. baskı, Daru'l-Fikr, Beyrut 2003, s. 163, 183.

emir ve nehiyeler(vahiy) insan fiilinin, kendinde taşıdığı birtakım iyilik ve kötülük değerlerine tabi değildir. Aksine insan fiillerinin taşıdığı iyilik ve kötülük nitelikleri, ilahî emir ve nehiylere tabidir. Taftâzânî (ö. 792/1390) bu hususu “*İlahî emir ve nehiyeler, iyilik ve kötülüğün gereği değil, gerektirenidir*”<sup>239</sup> şeklindeki ifadesiyle özetlemektedir. Bu özlü ifadeyi şöyle formüle etmek de mümkündür: İlahî emirlere konu olan insan fiilleri, emredildiği için iyilik vasfını alır. İlahî nehiylere konu olan insan fiilleri de nehyedildiği için kötülük vasfını alır.

Eş’arî kelamcılara göre hüsün-kubuh meselesinde şâhid ile gâibi birbiriyle eşit tutmak veya gâibi şâhide kıyaslamak hem şâhid hem de gâib açısından doğru değildir. Bu kıyasın şâhid açısından doğru olmadığını şöyle ifade edebiliriz: Beşerî aklın bu anlamdaki hüsün ve kubhu idrak edip ona dair birtakım hükümlerde bulunması mümkün değildir. Zira beşerî akıl görecelik, sübjektiflik ve amaç odaklı düşünmek gibi birtakım beşerî zaafarla malüldür. Bu tür beşerî durumlarla malül olan bir aklın gâib hakkında doğru hükümlerde bulunması ise kabil değildir.

Gâib açısından meseleye bakıldığında ise meselenin daha da karmaşık ve muğlak bir hal aldığı görülür. Çünkü beşerî akla göre iyi veya kötü olan bir fiilin, Allah (c.c.) katında da iyi veya kötü olup övgü ve sevaba veya yergi ve azaba müstahak olması, beşerî aklın sınırlarını aşan metafizik bir konudur. Beş duyu organının verileriyle sınırlı olan beşerî aklın, aşkın bir konuda birtakım hükümlerde bulunması, Yüce Allah hakkında salt tahminde bulunmak veya gaybî bir konuda cesur davranıp sınır çizmekten başka bir şey değildir.<sup>240</sup> Nitekim herhangi bir fiilin, bu dünyada Şâri’in övgü veya yergisine ahirette de sevab veya ikabına müstahak olduğuna hükmetmek, ancak vahyin haber vermesiyle mümkün olan naklî bir konudur.

Eş’arî kelamcılar, “tehlikelerden uzak durulması, dünyevî zararların defedilmesi ve maslahatların elde edilmesi” gibi salt dünyevî olguların beşerî akıl tarafından algılanabileceğini yadsımazlar. Nitekim beşerî aklın bu tür konuları algılama yetisini inkâr etmek, aklın tümüyle işlevsiz olduğunu söylemekle aynı anlama gelmektedir. Bu da Yüce Allah’ın, insana akli bahşetmesinin hikmete uygun bir fiil olmadığını

<sup>239</sup> Taftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, c. 4, s. 283.

<sup>240</sup> Bkz. Senûsî, *Şerhi’l-Kubrâ* (Hâmidî’nin Hâşiyesiyle birlikte), s. 429.

söylemekle aynı kapıya çıkmaktadır. Eş'arîlerin bu konuda üzerinde ısrarla durdukları şey, aklın algı alanının salt dünyevî durumlarla sınırlı olduğu ve vahiy gelmeden hiçbir teklifi hükümde bulunamayacağıdır.<sup>241</sup> Usûlî kavramlarla ifade etmek gerekirse Eş'arîlere göre akıl, vahiy gelmeden önce teklifi hükümleri değil, aklî ve vaz'î hükümleri algılayabilmektedir.

Eş'arîlere göre beşerî aklın vahiyden bağımsız olarak algıladığı hüsün ve kubuh kavramları, temelde menfaat ve zarar kavramlarına dayanırken, menfaat ve zarar kavramları da temelde lezzet ve elem olgularına/duygularına dayanmaktadır.<sup>242</sup> Çünkü "menfaat", gerçekte inasan acı veren şeyleri izale etmek, haz veren şeyleri/lezzetleri de hissetmektir. "Zarar" ise acıları hissetmek ve bu hislerin neden olduğu birtakım keder ve sıkıntılardan ötürü de kaygı duymaktır.<sup>243</sup> Binaenaleyh aklî hüsün ve kubuh temelde beşerî bir mâhiyeti haizdir. Bu nedenle onu ilahî fiiller hakkında ölçü almak(tahkîm), ilahî fiilleri insan fiillerine teşbih etmeyi beraberinde getirmektedir.<sup>244</sup> Oysa Yüce Yaratıcı'nın Zatı, diğer zatlara benzemediği gibi, fiilleri de diğer fiillere asla benzememektedir.

Eş'arî kelamcılara göre beşerî akıl, yarar ve zarar perspektifinden hareketle şahid için neyin iyi veya kötü olduğunu belirleyebilmektedir. Ancak gâib varlık hakkında neyin iyi veya kötü olduğunu belirleme imkânına sahip değildir. Zira beşerî aklın bütün öngörülleri beş duyunun algı alanından oluşan dünyevî konularla sınırlıdır. Dolayısıyla aklın bu öngörülleri duyularımızın algılayamadığı Yüce Yaratıcı hakkında söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle, beşerî akıl gaybî konuları idrak edemediğinden vahiyden bağımsız olarak Allah Teâlâ nezdinde neyin iyi ve neyin kötü olduğunu algılayamaz. Algılayamadığı için de bu konuda herhangi bir karar da veremez. Zira biraz önce beyan edildiği gibi beşerî aklın idrak kapasitesi nihâf kertede yarar ve zarar veya lezzet ve elem odaklıdır. Yüce Yaratıcı'nın bu tür şeylerden münezzehe olduğu ise açıktır.

---

<sup>241</sup> Bkz. Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 228.

<sup>242</sup> Râzî, Fahrüddin, **Me'âlimu Usûli'd-Din** (Tilmisânî'nin Şerhi ile birlikte), thk. Nizar Hammâdî, 1. baskı, Daru'l-Feth, Amman 2010, s. 471-472.

<sup>243</sup> Cüveynî, **el-Akîdetu'n-Nizâmiye** (Hevâmiş ile birlikte), s. 187.

<sup>244</sup> Cüveynî, **el-Akîdetu'n-Nizâmiye** (Hevâmiş ile birlikte), s. 187-188. Bu konuda daha fazla bir bilgi için bkz. Kavsî, **Hevâmiş ala'l-Akîdeti'n-Nizâmiye**, 2. baskı, Mektebetu'l-İman, Mısır 2006, s. 187-188.

Binaenaleyh insan akli ilahî fiilleri insan fiillerine kıyas etme imkân ve hakkına sahip değildir.

Eş'arîlere göre iyilik ve kötülük vasıfları fiil ve nesnelere içkin olmadıkları gibi, ilahî emir ve nehiyelerle de izhar edilmemektedir. Aksine şer'î anlam ve vasıflar bizzat ilahî hitabla varlık bulmaktadır. Çünkü ilahî hitab, fiillerin hariçte var olan iyilik ve kötülük sıfatlarından haber vermemektedir. Bilakis bu fiilleri doğrudan iyi veya kötü olarak inşa etmektedir. Diğer bir anlatımla ilahî hitabın işlevi, var olan hükümleri haber vermek değil, hükümleri vaz'etmekle birlikte haber vermektir.<sup>245</sup> Nitekim ilahî hitap ihbarî unsurları ihtiva etse de, temelde inşaî bir mâhiyete sahiptir.<sup>246</sup> Cüveynî bu hususu "*Fiillerin iyilik ve kötülüğü, ilahî emir ve nehiyelerin bizatihi vürududur*"<sup>247</sup> şeklinde dile getirmektedir. Amidî aynı hususu, "*İyilik ve kötülük fiillerin kendinde var olan zâtî vasıflarına değil, ilahî hitaba racidir*"<sup>248</sup> biçiminde ifade etmektedir. Şehristânî (ö. 548/1153) de bu hususu şöyle dile getirmektedir: "*Hüsün-kubuh vasıfları, fiillerin ne mâhiyetinde ne tasavvurunda ne de tahakkukunda yer almaktadır.*"<sup>249</sup> Bütün bu Eş'arî söylemler hüsün-kubha ilişkin asıl tartışmanın, şer'î hükümleri algılama aracının akıl mı vahiy mi olduğu konusuna münhasır olmadığını, bunun yanı sıra, fiillere, iyilik veya kötülük vasıflarını kazandıran ve/veya bu niteliklere temel teşkil eden değer ölçütünün ne olduğu konusunu da kapsadığını göstermektedir.

Eş'arî kelimcilerin hüsün ve kubhun üçüncü anlamının şer'î olduğuna kail olmaları, aklın temel işlevini yadsımak veya ihmal etmek anlamına gelmediği gibi, aklın, üçüncü anlam konusunda hiçbir işlevinin bulunmadığı veyahut herhangi bir fonksiyonun olmadığı anlamına da gelmez. Zira akıl, diğer iki anlamda olduğu gibi, bu anlama dair de birtakım çıkarsamalarda bulunabilmektedir. Nitekim beşerî akıl, ilahî emirlerin, taalluk ettiği fiillere iyilik vasfını kazandırdığını, bu tür fiillere imtisal etmenin birtakım dünyevî ve uhrevî hayırlara vesile olacağını idrak edebilmektedir.

<sup>245</sup> Bkz. Hamûde, Ğarabe, **el-Eş'arî**, Mecmai'l-Buhûsi'l-İslamiye, Kahire 1973, s. 99.

<sup>246</sup> Bkz. Özdemir, İbrahim, **İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık** (Vaz' İlminin Temel Meseleleri), İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 149-152.

<sup>247</sup> Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 228.

<sup>248</sup> Amidî, **Ğâyetu'l-Merâm**, s. 231.

<sup>249</sup> Şehristânî, **Nihâyetu'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm**, s. 372.

Aynı şekilde akıl, ilahî nehiyelerin taalluk ettiği fiillere kötülük vasfını kazandırdığını ve bu tür fiillerden sakınmanın bizi dünya ve ahirette birtakım maslahatlara ulaştıracağını da idrak edebilmektedir.<sup>250</sup>

Hüsün ve kubhun ifade ettiği şer'î anlamın diğer iki aklî anlamdan ayrıldığı temel nokta, insan aklının şer'î anlama ilişkin hukukî veya ahlakî bir hükümde bulunamamasıdır. Bu da mezkûr anlamın gaybî bir konu olmasından ileri gelmektedir. İmâm Eş'arî'nin "Allah (c.c.)'ı akıl yoluyla bilmek" ile "Allah (c.c.)'ı akıl yoluyla bilmekle mükellef olmayı" birbirinden tefrik etmesi de buradan kaynaklanmaktadır<sup>251</sup> Zira "Allah (c.c.)'ı akıl yoluyla bilmek" aklî bir anlam olduğundan akıl yoluyla elde edilir. Buna karşın "Allah (c.c.)'ı akıl yoluyla bilmekle mükellef olmak" şer'î bir hüküm olduğundan ancak vahiy yoluyla bilinebilir. Böylece hüsün ve kubhun üçüncü anlamı konusunda akıl ve şer'in farklı fonksiyonlara sahip olduğu açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Şehristânî İmâm Eş'arî'nin marifetullah konusunda akıl ile naklin fonksiyonları arasında yaptığı bu ayrımı şöyle dile getirmektedir: *"Eş'arî ve Eş'arîler tarafından hüsün ve kubhun şer'î olduğuna dair zikredilen bütün deliller, aklın hiçbir işlevinin olmadığını veya aklî konuların akıl yoluyla algılanmadığını değil, aklın mükellef kılma fonksiyonunun olmadığını ifade etmektedir."*<sup>252</sup>

Eş'arîler ilahî hitabın, şer'î anlamdaki hüsün ve kubhun ölçütü kılınmasını genelde şöyle temellendirmektedirler: Yüce Yaratıcı insana malik olduğu gibi, onun bütün fiillerinin de malikidir. Fiilleriyle birlikte insana malik olan birinin insanı birtakım emir ve nehiyelerle mükellef kılması hasendir.<sup>253</sup> O halde Yüce Yaratıcı'nın insanı emir ve nehiyelerle mükellef kılmasının hasen olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

<sup>250</sup> Bkz. Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 233; **el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh**, thk. Abdulazim ed-Dîb, Daru'l-Vefâ, Mısır, 4. baskı, 1998, c. 1, s. 91-92.

<sup>251</sup> Bkz. Şehristânî, **Nihâyetu'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm**, s.371. İmâm Eş'arî birçok yerde Yüce Yaratıcı'nın varlığını, birliğini ve birçok sıfatını aklî delillerle isbat etmektedir. Bkz. **el-Luma'**, s.17-32.

<sup>252</sup> Şehristânî, **Nihâyetu'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm**, s. 371.

<sup>253</sup> Bkz. Râzî, **el-Mesâilu'l-Hamsûn fî Usûli'l-Kelâm**, thk. Ahmed Hicazî Sekâ, Daru'l-Cîl, Beyrut, t.y., s. 61; Kandil, **el-Esâs fî't-Tahsîn ve't-Takbîh**, s.435.

Birinci (küçük) öncülün dayandığı delili şöyle izah etmek mümkündür: Yüce Yarattıcı insan bedenini ve bu bedenin ihtiva ettiği bütün maddî ve manevî unsurları yoktan var etmiştir. Bir şeyi yoktan var eden ise o şeyin gerçek malikidir. Allah inancına sahip olan herkesin bu önerme hakkında kuşkuya düşmemesi gerekir. Zira insanı ve insan fiillerini gerçek anlamda yaratan Yüce Allah'tır. Mutezile her ne kadar insan fiillerini yaratılış açısından insana nisbet ediyorsa da, fiillere güç yetirmeyi ve insan fiillerini mümkün kılan bütün imkânları insana verenin Yüce Allah olduğunu kabul etmektedir. Filozoflar da her ne kadar illet nazariyesine kail olmuşlarsa da felsefî bölümde beyan edildiği gibi, bütün illetlerin nihâyette Vâcib Varlığa dayandığını kabul etmektedirler.

“Bir şeyi yoktan var edenin o şeyde dilediği gibi tasarrufta bulunabileceği ve tasarruflarından ötürü de herhangi bir zemme veya cezaya tabi tutulamayacağı” anlamında malik olmayı ifade eden önerme istidlâli gerektirmeyecek kadar bedihîdir. “İnsan ve insanın fiillerine malik olanın, insanı birtakım emir ve nehiyelerle mükellef kılması hasendir” önermesi de aynı şekilde bedihîdir. Nitekim bu önermede yer alan yüklem malik kavramıdır. Bu kavram, mülke konu olan bütün şeylerde mutlak tasarrufta bulunabilmeyi ifade etmektedir.<sup>254</sup> Mülke konu olan bütün şeylerde mutlak tasarrufta bulunabilmek de, bu şeyleri-kabil iseler- bir takım emir ve nehiyelerle mükellef tutmayı tazammun etmektedir. Çünkü mülkiyeti altında bulunan varlığa (memlûk) dair birtakım emir ve nehiyelerde bulunmak da bir tasarruf biçimidir. Râzî (ö. 606/1209) bütün bu hususu şöyle ifade etmektedir: “*Yüce Allah mutlak mülk sahibidir. Mutlak mülk sahibi olan biri herhangi bir tasarrufta bulunursa kendi mülkünde tasarrufta bulunmuş olur. Kendi mülkünde tasarrufta bulunanın da hiçbir fiili kötülükle nitelendirilemez.*”<sup>255</sup>

Burada dile getirilen mülkiyetten kasıt, bir insanın herhangi bir şeye sahip olması değildir. Zira insan gerçek anlamda herhangi bir şeyin mucidi olmadığı gibi maliki de değildir. Bu nedenledir ki, insan hiçbir şeyde dilediği şekilde tasarrufta bulunamaz. Nitekim insan, mülkiyeti sonradan edindiği gibi, mülkiyeti her zaman kaybolmaya veya sınırlandırılmaya da mahkûmdur. Aksine burada yer alan mülkiyetten

---

<sup>254</sup> Bkz. **el-Luma'**, s.17.

<sup>255</sup> Râzî, **el-Mesâilu'l-Hamsûn fî Usûli'l-Kelâm**, s. 61.

kasıt, Yüce Yaratıcı'nın Zatı gereği sahip olduğu hakikî ve daimî anlamdaki mülkiyettir. Çünkü bütün varlıkları kapsayan, bütün varlıklarda dilediği gibi tasarruf imkânı veren ve insanların da mülkiyet edinmelerine temel teşkil eden gerçek anlamdaki mülkiyet bu anlamdaki mülkiyettir. Kur'ân-ı Kerim'de yer alan (مالك الملك) ism-i celîli de bu anlamları ifade etmektedir.

Eş'arîlere göre ilahî fiillerin zulümle nitelendirilmesinin mümkün olmamasının temel deneni Yüce Yaratıcı'nın her şeyin maliki olmasıdır. Zira zulüm kavramında yer alan en önemli unsur, "başkasına ait olan bir hakkın alınması" veya "başkasının mülkünde, sahibinin izni olmadan tasarrufta bulunulması"dır.<sup>256</sup> Yüce Yaratıcı bütün varlıkların ve bu varlıkların sahip oldukları herşeyin gerçek maliki olduğuna göre, başkasına ait bir şeyde tasarrufta bulunma hususu O'nun için söz konusu değildir. Âlemde meydana gelen ve zahirî bakışta kötülük olarak görülen bütün ilahî tasarrufların gerçek anlamda kötülük olmadığı bir delili de budur.<sup>257</sup> Bu nedenledir ki, Ehl-i Sünnet kelimcileri "*Yüce Yaratıcı, hayrı ve şer olarak tesmiye ettiğimizi irâde edendir*" (مرید للخير و مرید لما نسميه شرا)<sup>258</sup> anlamındaki görüşe yer verirlerken "şer" kavramını *bizim isimlendirmemize göre* kaydı ile birlikte zikretmektedirler. Çünkü bir şeyin şer veya kötülük olarak vasıflandırılması, biri "ilahî emre muhalif olması" diğeri de "birtakım zararları içermesi" olmak üzere iki açıdan söz konusu olmaktadır. Bu iki durumun da Yüce Yaratıcı hakkında mümkün olmadığı açıktır.

İmam Eş'arî'nin "*Yüce Yaratıcı'nın varlıklara verdiği her şey, ilahî birer ihsandır ve gerçek anlamdaki ihsan da budur*"<sup>259</sup> şeklindeki söylemi, gerçek mülkiyetin Yüce Yaratıcı'ya ait olduğu anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu anlayışa göre Yüce Yaratıcı mahlûklara verdiği bütün nimetleri -Mutezilenin iddia ettikleri gibi- vâcib olduğu veya cimrilikten kaçındığı için vermemiştir. Bilakis salt ihsan olarak vermiştir.<sup>260</sup> Bu nedenledir ki, Yüce Yaratıcı hiç ihsanda bulunmadığı bile cimrilikle

<sup>256</sup> Kandil, *el-Esâs fi't-Tahsîn ve't-Takbîh*, s.438.

<sup>257</sup> Bkz. Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 449-450; Râzî, *el-Mesâilu'l-Hamsûn fi Usûli'l-Kelâm*, s. 63.

<sup>258</sup> İbn Humâm, *el-Musâyere fi İlmi'l-Kelâm* (Müsâmere Şerhi ile birlikte), s. 178.

<sup>259</sup> Eş'arî, *el-Luma'*, s. 42.

<sup>260</sup> Şu var ki, Yüce Yaratıcı, insana ihsan ve nimet olarak verdiği bütün maddî ve manevî imkânlarla insanı ibtilâyâ tabi tutmakta ve insanın bütün bunlara karşı nasıl bir tavır takınacağını sınamaktadır. Ancak bu husus, insana verilen her şeyin ilahî birer nimet olmasıyla çelişmez.

nitelendirilemez.<sup>261</sup> Zira cimrilik, “*Failin, yapılması gerekeni yapmamasıdır*”<sup>262</sup> ki, bu anlamın Yüce Yaratıcı hakkında söz konusu olmadığı açıktır. Herhangi bir failin yapmak zorunda kaldığı veya başka türlü yapamadığı şeylerin gerçek anlamda ihsan olmadığı da buradan kaynaklanmaktadır. Zira bu tür fiiller istihkak ve eksiklikten kaçınma gibi birtakım nedenlerden ileri gelmektedir. “İstihkak” kavramıyla “ihsan” kavramı arasındaki fark <sup>263</sup> da bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki, Yüce Yaratıcı kulları için normal bir ihsanda bulunmakla yetinmemektedir.

Eş’arîlerin “ilahî mülkiyet” anlayışıyla “sınırsız ilahî ihsan” anlayışı birlikte düşünüldüğünde, Yüce Yaratıcı’nın insanla olan rahmet ilişkisi daha belirgin bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Çünkü insan için herhangi bir ihsanda bulunma zorunluluğu olmamakla birlikte hatta insana her türlü elem ve sıkıntı verme hakkına sahip bulunmakla beraber ona sınırsız maddî ve manevî nimetler bahşetmiştir. Bu nimetlerin başında insan dönük her türlü dinî ve dünyevî menfaatleri içeren bir şer’îatin vaz’ edilmesi gelmektedir.

Mülkiyet/mâlikiyet delili hüsün ve kubhun üçüncü anlamının şer’î olduğunu gösteren aklî delillerin en güçlüsüdür. Bu nedenle Eş’arîlerin, bu delili detaylı olarak ele almaları gerekirdi. Ancak onlar bu önemli delili kısaca zikretmekle yetinmektedirler. Kanaatimizce bunun üç önemli nedeni vardır. Bunlardan biri, Eş’arîlerin, kendi delillerine yer vermek yerine, hasımlarının delillerini reddetmekle daha fazla meşgul olmalarıdır.<sup>264</sup> İkincisi başta Mutezile olmak üzere Eş’ârîlere muhalefet edenlerin bu delile karşı yoğun birtakım hamlelere girişmeleri ve şiddetli birtakım eleştirilerde bulunmalarıdır.<sup>265</sup> Üçüncüsü ise bu delilin selim akla, insanî fitrata ve sahih nakle dayalı olması nedeniyle açık ve anlaşılır görülmesidir. Nitekim Yüce Yaratıcı’nın her şeyin mutlak maliki ve sahibi olduğunu ve her şeyde dilediği gibi tasarrufta bulunduğunu ifade eden birçok âyet-i kerime söz konusudur. Bu da temelde aklî bir argüman olan

---

<sup>261</sup> Bkz. Eş’arî, **el-Luma**, s. 42, 122.

<sup>262</sup> Eş’arî, **el-Luma**, s. 42.

<sup>263</sup> Eş’arî, **el-İbâne ‘an Usûli’ d-Diyâne**, thk. Fevkiye Huseyn, 1. baskı, Daru’l-Ensâr, Mısır 1977, c. 2, s. 186.

<sup>264</sup> Bu hususu görmek için Cuveynî’nin İrşâd adlı eserine (s. 227-234) bakmak yeterlidir.

<sup>265</sup> Yoğun hamlelerin ve şiddetli eleştirilerin varlığı, bu delilin güçlülüğünün hasımlar tarafından anlaşılmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür.



mâlikiyet delilinin âyetlerden oluşan birçok naklî delil tarafından da teyit edildiğini göstermektedir.

Eş'arî kelamcılarının dile getirdikleri bütün bu argüman ve delillere bakıldığında bu kelamcılarının, tartışma konusu olan üçüncü anlam hususunda, aklı önceleyen veya bunu ihsas eden tüm söylem ve argümanlardan titizlikle kaçındıkları açıkça görülür. Zira Eş'arîlerin temel savunusu aklın, vahiy gelmeden önce herhangi bir fiilin, dünyada övgü ve yergiyi ahirette de sevab ve ikabı gerektireceği hükmünde bulunmasının mümkün olmadığı şeklindedir.

Eş'arîler bu temel argümanı, itikadî ve usûlî konuların yanı sıra, ahlakî ve hukukî alanlara da teşmil etmektedirler. Onlara göre her şey Yüce Allah tarafından hiçbir vasıta olmaksızın yaratılmaktadır. Zira yegâne yaratıcı Yüce Allah'tır. Bu nedenledir ki, Eş'arîler üçüncü anlama ilişkin yaptıkları tanımlarda bazen "ilahî emir ve nehiyeler" ifadesine, bazen "ilahî övgü ve yergi" kaydına bazen de her iki hususa da birlikte yer vermektedirler <sup>266</sup> ki, bütün bunların mezkûr anlamın şer'îlik vasfını vurguladığı açıktır.

Eş 'arîler hüsün-kubuh konusunda aklî ve şer'î anlamların varlığına kail olup onları birbirinden temyiz etmelerine rağmen, hasımları tarafından, aklı devre dışı bırakmakla itham edilerek şiddetli birtakım eleştirilere maruz kalmışlardır. Nitekim İbn Teymiye, öğrencisi İbn Kayyim (ö. 751/1350), İbn Rüşd ve Mukbilî (ö. 1040/1108) gibi bilginler Eş 'arîleri, "şer'in getirdiği hükümlerle çelişen birtakım kötü fiil ve hükümleri tecviz etmelerinden"<sup>267</sup> ötürü şiddetle eleştirmişlerdir. Ancak Eş'arîlerin bahse konu olan tecvizi, üçüncü anlamın gaybî/aşkın bir konu olmasından kaynaklanan ve şer'in vürudundan öncesine ait bulunan salt aklî bir tecvizdir. İlahî irâde tecelli edip bilinen şer'î hükümleri vahyettikten sonra, bu tecvizin bir varsayımdan ibaret kaldığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki, vahiy gelmeden önce herhangi azab veya sevabın (teklif) söz konusu olmadığı da bizzat vahiyle sabittir.

<sup>266</sup> Bkz. Taftazanî, **Şerhu'l-Mekâsîd**, c. 4, s. 283.

<sup>267</sup> Bkz. **Mecmu'u Fetava Şeyhi'l-İslam**, c. 8, s. 433; **Medâricu's-Salikîn**, thk. M. Hamîd el-Fakî, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, t.y., c. 3, s. 490; **Menâhîcu'l-Edille**, s. 194-195; el-Mukbilî, Salih b. Mehdi, **el-'Alemu's-Şâmih fi Îsâri'l-Hakk ala'l-Abâ' ve'l-Meşâyih**, 1. baskı, Mısır 1328, s. 179.

Yukarıda adı geçen bilginler tarafından şer'in mehâsinine dair yer verilen bütün bu deliller ise Eş'arîler tarafından da kabul edilmektedir. Ancak bu deliller tartışma konusu olan üçüncü anlama ilişkin değildir. Cedel/Münazara ilminin bir kavramını ödünç alarak bu hususu ifade etmek gerekirse Eş'arîlerle bu bilginler arasında söz konusu olan niza'nın aynı mahalle varid olmadığını söylemek mümkündür. Zira ilahî fiil ve hükümlerin içerdiği bütün hüsün vecihleri, ancak şer'in vürudundan sonra anlaşılabilir. Dolayısıyla bu vecihler, ilahî fiil ve hükümlere takaddüm eden garazlar veya bâis sebepler değildir. Bilakis bütün bu vecihler ilahî fiil ve hükümlere tabi olan birtakım sonuçlardır. Geleneksel bir ifadeyle, ilahî fiillerin ve bu fiillerin birer eseri olan şer'î hükümlerin içerdiği bütün maslahat ve iyilikler bu fiil ve hükümlerin vuku bulmasından sonra ortaya çıkan birtakım münasebetlerden ibarettir.<sup>268</sup>

Mezkûr bilginlerin düştükleri temel hata veya gözden kaçırdıkları temel nokta, vahiyden sonra söz konusu olabilen birtakım hususlarla Eş'arîleri eleştirmeleridir. Bunun en büyük kanıtı da, bu bilginlerin ilahî fiil ve hükümlere dair zikrettikleri hususların, ilahî vahye muhatab olmayan ve henüz toplumsal bir hayatı yaşama tecrübesi bulunmayan ilk insan tarafından bilinmesinin mümkün olmamasıdır. Sözelimi İbn Tufeyl'in, Kıssası'nda tahayyül ettiği ve Hay b. Yakzân adını verdiği sanal insanın, ilahî fiil ve hükümlere ilişkin bilebildikleri ne kadar gerçeğe tekabül edecektir. Kaldı ki, beşerî aklın, vahiyden gelmeden önce keşfettiği bilgiler, vahiy tarafından getirilen bilgilere tam tekabül edecekse vahyin gönderilemesi ne anlam ifade edecektir. Bunun yanı sıra, Mukbilî'nin "*İlahî hüküm ve hikmetlerde insan aklının ortaya koyduğu verilerle çelişen veya insan aklı tarafından hoş karşılanmayan birtakım hüküm ve hikmelerin bulunması zorunludur. Zira bütün ilahî hüküm ve hikmetler salt aklın ortaya koyduğu hüküm ve hikmetlerle bütünüyle benzerlik arz edecekse, bu durum mahlûkla Hâlik'in sahip oldukları bilgilerin eşit düzeyde olduğu anlamına gelmektedir ki, bu da mümkün değildir*"<sup>269</sup> şeklindeki sözleri Eş'arîlerin görüşüyle birebir örtüşmektedir.

### 2.2.1.2.3. Mâturîdîler ve Hüsün-kubuh

<sup>268</sup> Bilginler bu hususu şöyle ifade etmektedirler: "*Vuku bulan fiil ve hükümlere ilişkin sonradan uygun görülüp zikredilen birtakım münasib gerekçelerdir.*" (مناسبات ذكرها بعد الوقوع)

<sup>269</sup> Mukbilî, *Îsâru'l-Hak ala'l-Halk*, Matbaatu'l-Adâb, Mısır 1318, s. 89.

Hüsün-kubuh meselesinde orta bir yol izleyen Mâturîdî kelamcılar, insan fiillerinde birtakım zâtî veya itibarî iyilik ve kötülük vasıflarının içkin olduğunu ifade etmektedirler.<sup>270</sup> Bu kelamcılara göre beşerî akıl, vahiyden bağımsız olarak insan fiillerinde içkin olan iyilik ve kötülük niteliklerini idrak edebildiği gibi, bu nitelikler ile onlara bina edilen usûlî ve fer'î hükümler arasındaki birtakım münasebetleri de idrak edebilmektedir. Nitekim akıl, fiillerde idrak ettiği iyilik niteliğinin ibaha hükmüne uygun düştüğünü, kötülük niteliğinin de tahrîm hükmüne münasib olduğunu idrak edebilmektedir.<sup>271</sup>

Aklın bu fonksiyonu konusunda Mutezile ile aynı görüşü paylaşan Mâturîdîler, mezkur niteliklere bina edilen şer'î hükümlerin vahiyden önce söz konusu olup olmadığı konusunda ise ihtilaf edip iki ana gruba ayrılmışlardır. Başta İmâm Mâturîdî (ö. 333/944) olmak üzere Semerkand kelamcıları bu konuda aslî hükümlerle fer'î hükümleri birbirinden ayırıp farklı hükümlere tabi kılmışlardır. Bu kelamcılar şöyle demektedirler: *“Nimet veren zata şükretmek” kavramı kapsamında yer alan Allah'a iman etmek, Onu yüceleme, yalan ve sefeh gibi kötülükleri O'na nisbet etmemek ve Peygamber'e iman etmek gibi usûlî bilgiler, mezkûr aklî bilgilere terettüb eder. Bu hükümler vahiy gelmeden önce de akleden insana vâcib olur.*<sup>272</sup> Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) rivâyet ettiğine göre Ebu Hanife (ö. 150/767) şöyle söylemektedir: *“Kendi nefsinin, göklerin, yerin ve sair yaratıkların yaratılışını düşünebilen herkes, Yarattıcı'sını bilmeme ve O'na iman etmeme konusunda mazur sayılmaz.*<sup>273</sup> Ebu Hanife'den yapılan diğer bir rivâyete göre ise O şöyle demektedir: *“Allah (c.c.) insana peygamber göndermemiş olsa bile insanın Allah'ı kendi aklıyla bilip O'na iman etmesi vâcibdir.”*<sup>274</sup>

Bazı temel itikadî hükümlerin fiillerde içkin bulunan iyilik ve kötülük niteliklerine terettüb ettiğini söyleyen bu kelamcılarla Mutezile arasında var olan farkı

<sup>270</sup> Bkz. el-Mâturîdî, **Kitâbu't-Tevhid**, s. 201; İbn Humâm, **el-Musâyere fi İlmi'l-Kelâm**, s. 94.

<sup>271</sup> Bkz. İbn Ebi Şerîf, Kemaluddin Muhammed b. Ebi Şer'îf el-Makdisî, **el-Müsâmere ala'l-Musâyere** (Molla Salih'in Haişeyesi ile birlikte), Mahtût, s. 228.

<sup>272</sup> İbn Ebi Şerîf, **el-Müsâmere ala'l-Musâyere** (Musâyere ve Molla Salih'in Hâşiyesi ile birlikte), s. 232-233.

<sup>273</sup> İbn Ebi Şerîf, **el-Müsâmere ala'l-Musâyere** (Musâyere ile birlikte), s. 233.

<sup>274</sup> İbn Ebi Şerîf, **el-Müsâmere ala'l-Musâyere**, s. 233.

şöyle ifade etmek mümkündür: Mutezileye göre aklî hükümler (vasıflar) akılla sabit olduğu gibi, bu hükümlere bina edilen itikadî ve fer'î yani şer'î hükümler de -vâzı'ı Allah (c.c.) olsa da- akılla sabit olur. Bütün bu hükümlerin bildirilmesi ve ona göre kullarla muamele edilmesi de Allah (c.c.)'a vâcibdir. Mutezileye göre vahyin işlevi – taabbudî hükümler hariç- akıl yoluyla idrak edilen şer'î hükümleri teyit etmektir.

Sözü edilen Mâturîdî kelamcılara göre ise, insan akli her ne kadar fiillerde içkin olan iyilik ve kötülük niteliklerini ve bu niteliklere münasib olan hükümleri vahiyden bağımsız olarak idrak edebiliyorsa da, akıl yoluyla vâcib olan şey, bazı temel itikadî hükümlerdir. Bu kelamcılara göre akıl ancak bazı temel itikadî hükümleri algılayabilip gerekli görebilmektedir. Bu kelamcılar vucub konusunda da Mutezileden ayrılmaktadır. Zira Buhara ekolünde olduğu gibi, bu kelamcılar da hiçbir şeyin Allah (c.c.)'a vâcib olmadığını söylemektedirler.<sup>275</sup> Bu kelamcılara göre aklın iyi veya kötü gördüğü herhangi bir şeyin, Şâri' tarafından da iyi veya kötü görülmesi ve ona göre hüküm verilmesi gerekmez. Nitekim aklî hükümlerle şer'î hükümler arasında herhangi bir telazüm de söz konusu değildir.

Diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse, Mutezileye göre akıl vahiyden bağımsız olarak aklî hükümleri keşfedebildiği gibi, bu hükümlere bina edilen usûlî ve fer'î hükümleri de -bir kısmı hariç- keşfedebilmektedir. Mezkûr Mâturîdî kelamcılara göre ise insan akli vahiyden bağımsız olarak fiillerde içkin bulunan birtakım iyilik ve kötülük nitelikleri keşfedebilse de, bunlara bina edilen bazı usûlî/itikadî hükümleri keşfedebilmektedir.<sup>276</sup>

Buhara ekolüne mensup Mâturîdî kelamcılara gelince, bunlara göre vahiy gelmeden önce hiçbir şer'î-amelî hüküm sabit olmadığı gibi, hiçbir itikadî hüküm de sabit değildir. Daha somut bir ifadeyle Buhara ekolüne göre de iman vâcib olmadığı

---

<sup>275</sup> Mutezile tarafından Yüce Yararıcı'ya vâcib olduğu söylenen şeyler bu kelamcılara göre vâcib değildir. Zira vâcib olduğu ileri sürülen hususların zıtları, iddia edildiği gibi hikmete aykırı değildir. Bkz. İbn Humâm, *el-Müsâyere fi İlmi'l-Kelâm*, s. 95.

<sup>276</sup> Bkz. Beyâdî, Kelaluddin Ahmed, *İşarâtu'l-Merâm min İbarâti'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdurrrzak, y.y., 1949,

gibi küfür de haram değildir.<sup>277</sup> Bu kelamcılar Ebu Hanife'den rivâyet edilen ilk söylemi, vahiyden sonraya hamlederken, ikinci söylemde yer alan vücut kavramını da ıstilahî anlamına (şer'î vücuta) değil evleviyet ve liyakat anlamına (örfi vücuta) hamletmektedirler.<sup>278</sup> Bu ekole mensub kelamcılara göre insan aklı vahiyden bağımsız olarak fiillerdeki iyilik ve kötülük değerlerini keşfedebiliyorsa da, bu değerlere bina edilen itikadî ve hukukî hükümleri keşfedemez. Zira Yüce Yaratıcı'nın, iyi olsa bile imanı emretmemesi ve ona sevab vermemesi, kötü olsa bile küfrü nehyetmemesi ve ona ceza vermemesi -hikmet açısından mümkün olmasa da- aklî bakımdan mümkündür.<sup>279</sup>

Mâturîdîler aklın vahiyden bağımsız olarak keşfettiği iyilik ve kötülük niteliklerine bina edilen itikadî hükümlerde iftilaf etmişlerse de, fer'î-amelî hükümler konusunda ittifak etmişlerdir. Bütün Maturîdîlere göre vahiy gelmeden önce hiçbir fer'î-amelî hükmün akıl yoluyla sabit olamayacağını açık bir biçimde ifade etmişlerdir. Böylece Mâturîdîler insan aklının fiillerdeki iyilik ve kötülük vasıflarını idrak etme konusunda Mutezileyle temelde aynı düşünceler de, bu vasıflara bina edilen şer'î hükümlerin akılla değil, vahiyle sabit olması hususunda temelde Eş'arîlerle aynı görüşü paylaşmaktadırlar.<sup>280</sup>

Mâturîdîler ilahî fiillerdeki hüsnü "hikmete uygunluk" olarak tanımlarken kubhu da "hikmete uygunsuzluk" olarak tanımlamaktadırlar.<sup>281</sup> Aslında ilahî fiillerin hikmetle nitelendirilmesi bütün kelamcılarının hatta bütün ümmetin üzerinde icma ettiği bir konudur. Çünkü her Müslüman Allah Teâlâ'nın hikmet sahibi olduğuna ve fiillerinin hikmet ve maslahattan hâli olmadığına kesin bir biçimde inanmaktadır. Buna göre ilahî

---

<sup>277</sup> Eş'arîlerde olduğu gibi bunlara göre de insan aklı, imanın aklî bir yetkinlik, küfrün de aklî bir eksiklik olduğunu kavrayabilmektedir. Ancak vahiy gelmeden bu aklî hükümlere şer'î hükümler bina edilmemektedir.

<sup>278</sup> Bkz. İbn Ebi Şerîf, **el-Müsâmere ala'l-Musâyere**, s. 238; el-Beyâdî, **İşarâtu'l-Merâm min İbarâti'l-İmâm**, s. 79.

<sup>279</sup> Bkz. İbn Ebi Şerîf, **el-Müsâmere ala'l-Musâyere**, s. 238.

<sup>280</sup> Bu ihtilafa bina edilen birtakım sonuçlar için bkz. İbn Ebi Şerîf, **el-Müsâmere ala'l-Musâyere**, s. 250.

<sup>281</sup> Bkz. Ğursî, Muhammed Salih, **Hâşiye ala'l-Müsâmere**(Müsâmere ile birlikte), Basılmamış nüsha, s. 229.

fiillerdeki hüsün ve kubhun hikmete uygun olup olmaması hususunu Mâturîdîlere nisbet etmenin herhangi bir mefhum-i muhalifi söz konusu değildir.

Şu var ki, Mâturîdîler Mutezilede olduğu gibi, ilahî fiillerde hüsün ve kubhu - nazarî de olsa- kabul ettiklerinden ve bunu hikmete uygun olup olmama şeklinde algıladıklarından ötürü bu husus onlarla çokça anılır olmuştur. Buna karşın Eş'arîler ilahî fiillerin, hüsün ve kubha konu olamayacağını söylemektedirler. Onlara göre hüsün ve kubuh beşerî aklın bir algılama faaliyeti olup temeli menfaati elde etme ve zararlardan korunma anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayış da -daha önce ifade edildiği gibi- temelde lezzet ve elem hislerinden kaynaklanmaktadır. Yüce Yaratıcı'nın bu tür beşerî olgulardan münezzehe olduğu ise bedihîdir.

#### 2.2.1.2.4. Zahirîlerde Hüsün-Kubuh

Zahirîler hüsün-kubuh meselesinde Eş'arîlere yakın bir görüşü benimsemektedirler. Onların bu meseleye dair görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür: Zahirîler, bütün Müslümanların Yüce Yaratıcı'nın adil olduğu, zulmü asla işlemediği ve O'nu zulümle niteleyen kâfir olduğu konusunda ittifak ettiklerini söylemektedirler. Ancak Zahirîler Yüce Yaratıcı'nın adil olup zulmü işlemediğinin -Mutezilenin düşündüğü gibi- aklî bir mesele olmadığını ifade etmektedirler. Onlara göre bu söylem Cenâb-ı Hakk'ı insana teşbih etmeyi içermektedir.<sup>282</sup> Nitekim Mutezile insana göre iyi ve kötü olan şeylerin Yüce Yaratıcı nezdinde de iyi ve kötü olduğunu söylemektedir. Mutezile insan için aklî birtakım hükümlerde buldukları gibi, Yüce Yaratıcı hakkında da bu tür hükümlerde bulunmaktadır.

İbn Hazm (ö. 456/1064) aklî hüsün ve kubuh görüşünün, sıfatların zata zaid olduğunu söyleyen her kes için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Ona göre “*İlahî fiillerin hüsün ve kubhu aklîdir*” söylemi ile “*Yüce Yaratıcı hayatla Haydır*”<sup>283</sup> söylemi arasında hiçbir fark söz konusu değildir. Bu iki söylemden biri için lazım gelen bir durum diğeri için de aynen lazım gelmektedir. Ona göre her iki söylem de aynı derecede

<sup>282</sup> İbn Hazm, Ebi Muhammed Ali b.Ahmed, **el-Fisal fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal**, thk. İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre, 2. baskı, Daru'l-Cil, Beyrut 1996, c. 3, s. 137.

<sup>283</sup> Bkz. İbn Hazm, **el-Fisal fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal**, c. 3, s. 137-138.

hatalıdır. İbn Hazm bu görüşüyle, maânî veya sübûtî sıfatlardan oluşan ilahî sıfatların ilahî Zata zaid olduğunu söyleyen Eş'arîlerden ayrılmaktadır.<sup>284</sup>

İbn Hazm, Mutezile tarafından dillendirilen “hüsün-kubuh” görüşü ve bu görüşe bina edilen “Yüce Yaratıcı'nın kötülükleri yaratmadığı” şeklindeki düşüncenin asıl itibariyle Dehriye ve diğer bazı sapık fırkalara ait olduğunu söylemektedir. O bu hususları kanıtlamak için de mezkûr fırkaların şu görüşlerine yer vermektedir: “*Biz insanlara göre hikmet sahibi olan biri, ya bir maslahatı gerçekleştirmek veya bir zararı defetmek için fiilde bulunmaktadır. Zira maslahatı içermeyen bütün fiiller abestir. Dolayısıyla hikmet sahibi olan biri günah ve kötülükleri asla işlemez. Binaenaleyh âlemde müşahede edilen bütün kötülükler hikmet sahibi olan faile nisbet edilemez.*”<sup>285</sup>

İbn Hazm Mutezile tarafından ileri sürülen aklî hüsün ve kubhun reddine ilişkin birçok argümana yer vermektedir. Bu argümanları kısaca şöyle ifade etmek mümkündür: Yüce Yaratıcı tarafından yaratılan insan aklının, iyilik ve kötülüğü belirleyen birtakım ölçüleri ortaya koyması mümkün değildir. Zira sonradan var olan bir varlığın/insanın kadîm olan bir varlık hakkında birtakım değer ölçütlerini vaz etmesi aklî bakımdan da muhaldir. Çünkü insanın var olmadığı bu süre içinde, ne akleden ne de akledilen bir yaratık vardır.<sup>286</sup> Akleden ve akledilen yaratık varlıklar olmadan iyilik ve kötülük değerlerinin akıl tarafından belirlenebilmesi mantıkî açıdan da mümkün değildir. Şöyle ki; İnsan aklının herhangi bir şeyi iyi veya kötü görmesi aklî birer fiilden oluşmaktadır. Hissî fiillerde olduğu gibi, aklî fiiller de arzılardan meydana gelmektedir. Tanımından da anlaşıldığı gibi arzıların varlık bulması için bir cisme ilişmeleri gerekmektedir. Oysa herhangi bir şey yaratılmadan önce ne ilişen arz ne de ilişilen cisim söz konusudur.<sup>287</sup> Başka bir anlatımla, âlem var olmadan önce ne varlıklar ne de varlıklara yüklenen birtakım anlamlar vardır. Zira anlamları yükleyen akıl veya insan olmayınca anlamların var olması da mümkün değildir.

---

<sup>284</sup> İbn Hazm'ın bu iki söylem arasında irtibat kurması doğru değildir. Aksi halde Eş'arîlerin de ilahî fiilleri hüsün ve kubha konu etmeleri lazım gelecekti.

<sup>285</sup> İbn Hazm, **el-Fisal fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal**, c. 3, s. 139-140, 144.

<sup>286</sup> Bkz. İbn Hazm, **el-Fisal fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal**, c. 3, s. 139-140, 142.

<sup>287</sup> Bkz. İbn Hazm, **el-Fisal fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal**, c. 3, s. 139-140, 142.

Hüsün ve kubuh, fiillerin zatî birer niteliği olmadığına göre fiillerde var olan iyilik ve kötülük niteliklerinin Yüce Yaratıcı tarafından yaratıldığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu da hüsün ve kubuh meselesinin aklî değil, şer'î olduğu anlamına gelmektedir. Bazı hayvanlar arasında var olan saldırganlıkların kötülük veya zulümle nitelendirilmemesi de bu hususu kanıtlamaktadır.<sup>288</sup> Kaldı ki, fiillerin taşıdığı iyilik ve kötülük vasıfları zâtî/aynî olmuş olsaydı, hayvanlardan sadır olan fiillerin de bu nitelikleri almış olmaları gerekirdi. Zira zâtî olan niteliklerin, değişime uğraması söz konusu değildir.

İbn Hazm'ın hüsün ve kubuhun şer'î olduğuna kail olması bu görüşe bina edilen bütün sonuçlara kail olması anlamına gelmektedir. Eş'arîlerde olduğu gibi İbn Hazm'a göre de Yüce Yaratıcı dilediği fiili emreder ve bu tür fiilleri iyilik niteliğini alır. Dilediği fiili de nehyeder ve bu tür fiiller de kötülük vasfını alır. Hiçbir şey Yüce Yaratıcı'ya vâcib olmadığı gibi,<sup>289</sup> hiçbir şey O'nun hakkında kötü de değildir. Zira Yüce Yaratıcı iyilik ve kötülüklerle yükümlü olan mahkûm bir varlık değil, iyilik ve kötülükleri belirleyen/vaz'eden hâkim bir varlıktır.<sup>290</sup> Dolayısıyla ilahî fiilleri, insan fiillerinin tabi olduğu birtakım hükümlere tabi kılmak mümkün değildir. Zira insan, emir ve nehiyelerle yükümlü bir varlıktır. Oysa Yüce Yaratıcı emir ve nehiyelerle insanları ve cinleri yükümlü kılan bir varlıktır. Binaenaleyh Yüce Yaratıcı'nın her fiili adalet, hikmet ve haktır. İnsan fiilleri ise Yüce Yaratıcı'nın emirlerine uygun olanlar adalet ve hakla nitelenirken aykırı olanlar da zulümle nitelenmektedir.<sup>291</sup> Yüce Yaratıcı'nın yükümlü kılan bir varlık olması, O'nun mutlak anlamda her şeyin gerçek maliki olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedendir ki, yaratıklara verilen her iyilik birer ilahî ihsan olurken, her kötülük de birer adalettir. Yüce Yaratıcı'nın kullar için hiçbir bir iyilik yapmaması halinde bile cimrilik vasfıyla nitelendirilmesinin caiz olmaması da buradan ileri gelmektedir.<sup>292</sup>

---

<sup>288</sup> Bkz. İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, c. 3, s. 144.

<sup>289</sup> İbn Hazm'ın Mutezile tarafından vâcib olduğu ileri sürülen fiillerin vâcib olmadığına ilişkin dile getirdiği bazı örnek ve argümanlar için bkz. *el-Fisal fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, c. 3, s. 145-179.

<sup>290</sup> İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, c. 3, s. 144.

<sup>291</sup> Bkz. İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, c. 3, s. 167-168.

<sup>292</sup> Bkz. İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, c. 3, s. 205.



Hüsün-kubuh konusunda farklı bakış açılarına sahip olan mezkûr kalamcılar ilahî fiillerin hüsünle nitelenebileceği konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak kalamcıların ilahî fiillerin hüsüne dair ileri sürdükleri görüşler ve yaptıkları yorumlar bazı noktalarda birbirinden farklıdır. Kalamcıların ilahî fiillerin hüsüne dair dile getirdikleri görüşleri çalışmamızı ilgilendiren yönüyle şöyle özetlemek mümkündür:

Mezkûr kalamcılara hatta bütün ümmet bilginlerine göre Yüce Yaratıcı kabihî asla işlemez. Dolayısıyla O'nun bütün fiilleri asgari düzeyde hüsünle nitelenmelidir. Âlemde var olan kötülükler ise ilahî fiillerin hüsüne halel getirmez. Şu var ki, kalamcılar âlemde var olan kötülükleri farklı şekillerde algılayıp yorumlamaktadırlar. Kalamcılar tarafından yapılan yorumları şöyle özetleyebiliriz: Mutezile âlemde var olan bütün kötülüklerin hem yaratılış hem de işleme bakımından kullara ait olduğunu ileri sürmektedir. Onlara göre Cenâb-ı Hakk kötülükleri ne yaratır ne de işler. Zira her iki durum da kabihîdir. Cenâb-ı Hakk'ın kabihîten münezzehe olduğu ise bedihîdir. Mutezilenin dile getirdikleri “insan kendi ihtiyarî fiillerinin yaratıcısıdır” şeklindeki meşhur söylemlerinin bir nedeni de budur.<sup>293</sup>

Buna mukabil Eş'arî<sup>294</sup>, Mâtürîdî ve Zahirîlere göre âlemde var olan kötülükler Yüce Allah'ın yarattığı fiiller olsa da işlediği fiiller değildir. Bu nedenle bütün ilahî fiillerin hasen olması, kötülüklerin Yüce Allah'ın yarattığı fiiller olmasıyla çelişmez. Zira varlık âleminde gerçek anlamda Cenâb-ı Hakk'tan başka bir müessirin/yaratıcının varlığı söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle Yüce Yaratıcı'nın kötülükleri yaratması, onları işlediği anlamına gelmez. Nitekim kulların sahip oldukları şehvî arzular ve fizikî hareketler Yüce Allah'ın yarattığı şeyler olmakla birlikte, O'nun fiilleri değil, kulların fiilleridir. Bu nedendir ki, bu fiiller Allah (c.c.)'a değil kullara nisbet edilir. Çünkü bu kalamcılara göre müştak isimler Yaratıcı'ya değil, türediği fiilleri işleyen kullara nisbet edilir.<sup>295</sup>

---

<sup>293</sup> Diğer nedeni de Allah (c.c.)'ın zulümden berî olmasıdır. Bkz. Zühdi Hasen Carullah, **el-Mutezile**, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, Mısır, t.y., s. 97.

<sup>294</sup> Eşariler ilahî fiilleri hüsün-kubha konu yapmadıkları halde ilahî fiilleri hüsünle nitelendirmektedirler. Bir çelişki gibi duran bu husus, hüsünün bir kemal niteliği olmasına dayanmaktadır.

<sup>295</sup> Bkz. Eş'arî, **el-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğî ve'l-Bida'**, s. 47, 79; İbn Humâm, **el-Musâyere fi İlmî'l-Kelâm**, s. 160.

Kelamcıların ilahî fiillerin hüsnü konusunda yer verdikleri mezkûr argümanlara bakıldığında şu hususları görmek mümkündür: Mutezile kelamcıları ilahî irâdeyi salt iyi fiilleri yaratmakla tahdîd ettikleri için, kötülükleri hem yaratılış hem de işleme açısından ilahî fiiller kapsamı dışında tutmaktadır. Diğer mezkûr kelamcıları ise ilahî irâdeyi herhangi bir sınırlamaya tabi tutmadıklarından iyi olsun kötü olsun var olan her şeyin Allah(c.c.) tarafından yaratıldığını söylemektedirler. Ancak bunlar yaratma ile kesbi birbirinden ayırmaktadırlar. Onlara göre bir şeyi yaratmak onu işlemek anlamına gelmez.<sup>296</sup> Daha kısa bir ifadeyle Mutezile bütün ümmetin kabulü olan “ilahî fiiller hasendir” önermesini “Allah (c.c.) kötülükleri yaratmaz” kaydıyla tahsis ederken, Ehl-i Sünnet kelamcıları ise bu önermeyi “Allah (c.c.) iyi ve kötü olan her şeyi yaratır; ancak iyi olanı işler kötü olanı işlemez” şeklinde yorumlamaktadırlar.

Hüsün-kubuh meselesi burada sona ermektedir. Şimdi kelâmî ta'lilde öne çıkan görüşler konusuna geçebiliriz.

### 2.3. Kelâmî Ta'lile Dair Başlıca Görüşler

Yukarıda ifade edildiği gibi kelâmî ta'lil, hüsün-kubuh meselesinden kaynaklanan ve bu meseleyle aralarında hem doğru hem de zıd orantılı telazüm ilişkisi bulunan konuların başında gelmektedir.<sup>297</sup> Şöyle ki, ilahî fiillerin aklın keşfettiği birtakım aklî-ahlakî değerlere uygun olmasını vâcib gören Mutezile, bu fiillerin kullara dönük birtakım maslahatlarla ta'lil edilmesini de vâcib görmektedir. Buna karşın ilahî fiillerin mezkûr değerlere tabi olmasını vâcib görmeyen Ehl-i Sünnet kelamcıları, bu fiillerin Mutezilenin kail oldukları anlamda muallel olmadığını söylemektedirler.

Ümmetin büyük çoğunluğunu oluşturan Ehl-i Sünnet kelamcıları da kendi aralarında üç ana gruba ayrılmaktadırlar. Bunlardan bir kısmı ilahî fiillerin birtakım maslahatlarla tafaddulî anlamda muallel olduğunu söylerken diğerleri ise ilahî fiillerin birtakım maslahatları beraberinde getirdiğini ifade etmektedirler. Bunlara göre gölgenin ağaca tabi olmasında olduğu gibi, değer ve maslahatlar da ilahî fiillere tabidir. Usulcülerin diğer bir kısmı ise ta'lili baştan itibaren kabul etmemektedir.

<sup>296</sup> Bkz. Eş'arî, *el-Luma'*, s. 47, 79.

<sup>297</sup> Sözü edilen bu ilişki biçimleri Mutezile tarafından Yüce Yaratıcıya vâcib olduğu ileri sürülen tüm meseleler için de söz konusudur.

İlahî fiillerin ta'lîlîni vâcib gören Mutezilenin ileri sürdükleri argümanlara bakıldığında, bu argümanların “ilahî fiillerin ta'lîlî” ile “bu fiillerin aklî değerlere uygunluğu” arasındaki kopmaz irtibata (aklî telazüme) dayandığı görülür. İlahî fiillerin ta'lîlîni itizalî anlamda vâcib görmeyen Ehl-i Sünnetin dile getirdiği argümanlara bakıldığında ise, bu argümanların da “ilahî fiillerin ta'lîl edilmesinin zorunlu olmaması” ile “bu fiillerin aklî-ahlakî değerlere uygunluğu” arasında zorunlu bir irtibatın(aklî bir telazümün) bulunmadığına dayandığı görülür. Binaenaleyh aklî hüsün ve kubha kail olmak, ilahî fiillerin Yüce Yaratıcı'ya vâcib olduğuna kail olmayı netice verdiği gibi, ilahî fiillerin vücubuna kail olmak da bu fiillerin birtakım gâî illetlerle ta'lîl edilmesini netice vermektedir. “*İcab ve ta'lîl, hüsün ve kubhun ayrılmaz ikiz eseridir*”, “*Her muallil mûcibdir; her mûcib de muallildir*”<sup>298</sup>, “*Hüsün-kubuh meselesi, ta'dîl ve tecvîr konusunda zikredilen bütün meselelerin kaynağıdır*”<sup>299</sup> ve “*Birtakım fiilleri Allah (c.c.)'a vâcib kılmak hüsün ve kubhun bir şubesidir*”<sup>300</sup> şeklindeki söylemler, dile getirilen bu hususun veciz birer ifadesidir. Buna karşın aklî hüsün ve kubha kail olmamak, ilahî fiillerin caiz/mümkün olmasına kail olmayı netice verirken ilahî fiillerin mümkün olmasına kail olmak da bu fiillerin birtakım gayelerle ta'lîl edilmesinin zorunlu olmadığını netice vermektedir.

Bu kısa girizgâhdan sonra kelâmî ta'lîl konusunda öne çıkan görüşleri tezimizin çerçevesini aşmayacak şekilde ele almaya çalışalım.

### 2.3.1. Mutezileye Göre İlahî Fiillerin Ta'lîlî

İlahî fiillerin beşerî akıl tarafından idrak edilen birtakım aklî-ahlakî değerlere uygun olarak vuku bulmasının vâcib gören Mutezile, bunun tabîî bir sonucu olarak ilahî fiillerin mezkûr değerlerle ta'lîl edilmesinin vâcib olduğunu söylemektedir. Çünkü ilahî fiillerin bu değerlere tabi/uygun olması Cenab-ı Hakk'ın, akıl tarafından iyi ve faydalı görülen her şeyi yapması, kötü ve zararlı görülen her şeyi de terk etmesinin vâcib olması anlamına gelmektedir. Bu da ilahî fiillerin birtakım maslahatlarla ta'lîl edilmesinin vâcib olduğunun diğer bir ifadesidir.

<sup>298</sup> Kavşî, *Hevâmiş ala'l-İktisâd*, s. 21.

<sup>299</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 234.

<sup>300</sup> Cüveynî, *el- İrşâd*, s. 236.

Mutezileye göre Cenâb-ı Hakk'ın beşerî akıl tarafından iyi ve faydalı görülen her şeyi yapmasının vâcib, kötü ve zararlı görülen herhangi bir şeyi yapmasının da muhal olması, O'nun Hikmet sahibi bir zat olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>301</sup> Binaenaleyh ilahî fiillerin kullara dönük birtakım maslahatlarla ta'lîl edilmesi hüsün ve kubuh meselesine dayanırken, hüsün-kubuh meselesi de ilahî hikmet kavramına dayanmaktadır. Mutezilenin önemli beş esasından (usûl-i hamse) biri olan ve ilahî fiillerin yanı sıra, bu fiillerin taalluk ettiği bütün konuları da içeren "adalet esası" da temelde ilahî hikmetin sübutuna dayanmaktadır.<sup>302</sup> Zira Yüce Yaratıcı'nın hikmet sahibi olması, bütün ilahî fiillerin hasen olmasını, kabih fiilleri işlememesini ve vâcib olanları da ihlal etmemesinin temelini oluşturmaktadır. Buna göre ilahî hikmet, ilahî adaleti iktiza ederken ilahî adalet de bütün ilahî fiillerin iyilik vasfını taşımasını iktiza etmektedir. Bütün ilahî fiillerin iyilik vasfını taşıması da Hakk Teâlâ'nın kabih olanı işlememesi ve vâcib olanı da ihlal etmemesini beraberinde getirmektedir. Yüce Yaratıcı'nın kabih olanı işlememesi ve vâcib olanı da ihlal etmemesi ise, O'nun ilim ve istiğna sıfatlarına sahip olmasından ileri gelmektedir. Şöyle ki; Yüce Yaratıcı kabih olanın kubhunu ve ona muhtaç olmadığını bildiği için kabihini hiç tercih etmediği gibi, vâcib olanı ve ona muhtaç olmadığını bildiği için de vâcibi ihlal etmemektedir.<sup>303</sup> Nitekim kabihini ve kabihini işlemeye muhtaç olmadığını da bilen birinin kabihini işlemesi hikmete aykırı bir eksiklik olduğu gibi, vâcibi ve vâcibin terkine muhtaç olmadığını bilen birinin vâcibi ihlal etmesi de hikmete aykırı bir cimriliktir. Her iki durum da zemmi gerektiren ve Yüce Yaratıcı hakkında caiz olmayan şeylerdir. Yüce Yaratıcı'nın eksiklik ve cimrilik gibi durumlardan münezzehe olduğu açıktır.

Mutezile kabih fiilleri işlememe ve vâcib fiilleri de terk etmemenin bilgi ve istiğna sıfatlarına bağlı olduğunu şöyle temellendirmektedir: Bir fiili işlemek için faili o fiile sevk eden bir sebebin var olması gerektiği gibi, onu işlememek için de faili o fiilden engelleyen bir nedenin var olması gerekir. Mutezile ilk neden türüne "devâ'î" adını verirken ikincisine "savârîf" adını vermektedir.<sup>304</sup> Bu durum insanlar/şâhid için söz konusu olduğu gibi, Yüce Yaratıcı/gâib için de söz konusudur. Binaenaleyh Yüce

<sup>301</sup> Bkz. Harezmi, *el-Mutemed fi Usûlî'd-Din*, s. 826.

<sup>302</sup> Harezmi, *el-Mutemed fi Usûlî'd-Din*, s. 827.

<sup>303</sup> Bkz. Harezmi, *el-Mutemed fi Usûlî'd-Din*, s. 863; Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 27.

<sup>304</sup> Harezmi, *el-Mu'temed fi Usûlî'd-Din*, s. 863.

Yaratıcı'nın, kabih ve ona muhtaç olmadığını bilmesi onu tercih etmemesi için bir engel (sarif) teşkil ederken, vâcibi ve ona muhtaç olmadığını bilmesi de onu yapması için bâis bir sebep (dâî) teşkil etmektedir.

Dâî nazariyesi adıyla anılan bu nazariye, Mutezilenin hüsün-kubuh anlayışında önemli bir yer işgal etmektedir. Nitekim Bağdat ekolüne mensub olan Mutezilî kelamcılar âlemin yoktan var edilmesi, insanın mükellef kılınması ve bütün ilahî ihsanların vâcib olmasını bu nazariyeye dayandırmaktadırlar. Bu nazariyeyi oluşturan mezkûr unsurlar (hüsün-kubuh bilgisi, istiğna) Yüce Yaratıcı için de söz konusudur. Buna karşın Basrîler sözü edilen bu hususları Yüce Yaratıcı hakkında vâcib görmemektedirler. Bu gruba göre âlemi yoktan var etmek, Yüce Yaratıcı için vâcib değil mümkün bir fiildir. Bunun mümkün olması, Yüce Yaratıcı hakkında herhangi bir eksikliğe de yol açmamaktadır. Ancak insan yaratıldıktan sonra onun salahına yönelik olan şeyler vaciptir.<sup>305</sup>

Fiillerde içkin olan iyilik vasıflarına dair bilginin onları işlemesini, kötülük vasıflarına dair bilginin de onları işlememesini gerektirmesi hususu, mezkûr iki ekol arasında bazı ihtilaflara neden olmuştur. Bu ihtilafları şöyle özetlemek mümkündür:

Bağdat ekolüne mensub olanlara göre fiilde içkin bulunan iyiliğe taalluk eden bilgi -yukarıda beyan edilen şartları haiz olduğu takdirde- onu işlemeyi gerekli kılar. Zira iyilik ile bilgi arasında -Yüce Yaratıcı'ya nisbetle- telazüm söz konusudur.<sup>306</sup> Basra ekolüne mensub olanlara göre ise bu iki husus arasında herhangi bir telazüm söz konusu değildir. Nitekim insan bazen fiillerin taşıdıkları iyilik vasıflarını bildiği halde onları işlememektedir. İnsanın bu fiilleri işlememesi onları bilmediği anlamına da gelmez. Onlara göre fiile taalluk eden ilahî bilgi tam olmasına rağmen fiili işlemeyi gerektirmemektedir. Fiillere taalluk eden ilahî bilgi onları işlemeyi gerekli kılmış olsaydı, Yüce Yaratıcı açısından sonsuz fiillerin varlık bulması lazım gelirdi ki, bu da

---

<sup>305</sup> Bu iki grubun görüşleri arasında bir mukayese için bkz. Kandil, **Esâsu't-Tahsîn ve't-Takbîh**, s. 84.

<sup>306</sup> Bu husus yukarıda ifade edilen "Mutezilenin bu görüşü filozofların ilim ve cehil hakkındaki görüşünden devşirdiği" şeklindeki kanaati destekler bir niteliktedir.

âlemin kadîm olmasını beraberinde getirmektedir. Bu iki hususun imkânsız olduğu ise bedihîdir.<sup>307</sup>

Mutezilenin bu temellendirmesine göre, kudret sahibi olan bir failin bir fiili tercih etmesi için bir bâisin (dâî) var olması gerektiği gibi, bir fiili terk etmesi için de bir maniin (sârîf) var olması gerekir. Bu da -ileride beyan edileceği gibi- bir fiili tercih edip etmemek için salt irâdenin yeterli olmadığı anlamına gelmektedir. Irâdenin, fiilin tercih edilip edilmemesinde yeterli olmaması -bazı Bağdadîler bunun aksini düşünse de- irâdenin, fiilin hüsün ve kubhunda müessir olmadığı şeklindeki görüşlerinden ileri gelmektedir.<sup>308</sup> Nitekim fiillerin hüsün ve kubhunda irâde yeterli olmuş olsaydı, fiillerin, varlık ve yoklukta salt irâdeye bağlı olması lazım gelirdi. Bu da zulmün bazen iyi bazen de kötü olmasını beraberinde getirmektedir. Zira zulüm bazen irâde edilirken bazen de irâde edilmemektedir.

Mutezileye göre fiillerin bağlı oldukları dâî ve sârifler de, biraz önce ifade edildiği gibi, failin fiillere dair bilgisi, inancı veya zannından başka bir şey de değildir.<sup>309</sup> Bir fiili tercih etmek bu durumlardan birinin veya birkaçının varlığına dayanırken, onu tercih etmemek de bunların yokluğuna dayanmaktadır. Bu husus aynı zamanda herkesin kendi nefsinde hissettiği bedihî bir bilgidir.

Bütün inanç ve zan türleri Cenâb-ı Hakk hakkında muhal olduğuna göre O’nu, fiilleri tercih etmeye sevk eden veya onları işlemekten alıkoyan etkenlerin, “fiillerin taşıdığı vasıflarla, onlara muhtaç olmadığına dair bilgisi” olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.<sup>310</sup> Buna göre bir fiili tercih veya terk etmek için onun niteliğine dair bilgi sahibi olmak yeterli değildir. Örneğin bir fiilin kabih olduğunu bildiği halde ona muhtaç olduğunu düşünen birinin, o fiili işlemesi mümkündür. Keza bir fiilin vâcib veya hasen olduğunu bildiği halde onun terkine muhtaç olduğunu düşünen birinin, bu fiili terk etmesi de mümkündür. Bir fiili tercih veya terk etmek konusunda bilginin yanı sıra, istiğna vasfının da gerekli görülmesi buradan kaynaklanmaktadır.

<sup>307</sup> Kandil, *Esâsu’t-Tahsîn ve’t-Takbîh*, s. 85.

<sup>308</sup> Bkz. Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, c. 14, s. 232.

<sup>309</sup> Harezmi, *el-Mu’temed fî Usûli’d-Din*, s. 864.

<sup>310</sup> Bu husus ilahî fiillerin ta’lîli konusunda Mutezile ile Eş’arîler arasında temel ayrışma noktalarından birini belki de en önemlisini oluşturmaktadır.

Yüce Yaratıcı'nın, vâcib olan fiilleri işlemesi ve kabih olanları da terk etmesinin hikmet ve ta'lîl ile olan münasebetine gelince bu hususu da şöyle ifade etmemiz mümkündür: Yüce Yaratıcı her varlık cinsine kadir olduğu gibi, her cinsin sonsuz tür ve fertlerine de kadirdir. Yüce Yaratıcı'nın her varlığa ve türlerine kadir olması, kudretinin, kapsamında bulunan herhangi bir cinse, tür veya ferde has olmadığı anlamına gelmektedir. Diğer bir anlatımla bütün varlıkları belli miktarlarda ve vakitlerde var etmekle yok etmek ilahî kudrete nisbetle eşit düzeydedir.<sup>311</sup> Zira O'nun kudret sıfatı bütün bunları mümkün kılan bir konuma sahiptir. Dolayısıyla Yüce Yaratıcı'nın cinslerden bir cinsi, miktarlardan bir miktarı belli bir zaman diliminde yaratması için muhassis bir güç gerektiği gibi, yaratmaması için de muhassis bir güç gerekir.

Yüce Yaratıcı'nın herhangi bir fiilde bulunması için gerekli olan bu muhassis güç -biraz önce beyan edildiği gibi- O'nun, fiilde bulunmasına neden olurken, O'nun herhangi bir fiilde bulunmaması için lazım gelen muhassis güç de O'nu, fiilde bulunmaktan alıkoymaktadır. Bu da bütün ilahî fiillerin, kudrete konu olabilen varlıklara taalluk etmesinin irâde dışında birtakım nedenlere (devâ'î) bağlı olduğunu gösterdiği gibi, taalluk etmemesinin de irâde dışında birtakım manilere (savârif) bağlı olduğunu göstermektedir.

Bütün bu bilgiler ışığında konuya bakıldığında Yüce Yaratıcı'nın hem kabih olanı işlemesi hem de vâcib olanı ihlal etmesinin mümkün olmadığı görülür. Zira kabih işleyen biri, ya onun kabih olduğunu bilememekte ya güzel olduğunu zannetmekte veya ona muhtaç olduğunu düşünmektedir. Oysa bütün bu beşerî nedenler Yüce Yaratıcı hakkında muhaldir. Bu nedenler Yüce Yaratıcı'yı kabih işlemekten alı koyduğu gibi, "kabihin kubhunu, ona muhtaç olmadığını, azametini, izzet ve yüceliğini ve kabihin zemme müncer olacağını bilmesi" gibi nedenler de O'nu kabih işlemekten alı koymaktadır.<sup>312</sup> Keza vâcib fiilin hüsnünü, vücub vasfını, terkine muhtaç olmadığını ve terkinin zemme müstahak olmayı gerektirdiğini bilen hikmet sahibi Yüce Yaratıcı'nın vâcibi ihlal etmesi de mümkün değildir. Zira vâcibi işlemeye sevk eden saiklerle onu terk etmeye engel olan nedenlerin varlığına rağmen Yüce Yaratıcı'nın vâcibi terk etmesi cimriliktir. Cimrilik de bir eksiklik ve hikmete aykırı olduğundan Yüce Allah hakkında

<sup>311</sup> Bkz. Harezmi, *el-Mu'temed fi Usûlî'd-Din*, s. 868.

<sup>312</sup> Bkz. Harezmi, *el-Mu'temed fi Usûlî'd-Din*, s. 868.

imkânsızdır. Binaenaleyh vâcib fiilleri işlememek ve kabih olanları işlemek, iyi ve faydalı olanı terk etmek, kötü ve zararlı olanı da işlemek anlamına gelmektedir. Yararlı fiilleri terk etmek ve zararlı olanları işlemek de hikmete aykırılığı beraberinde getirmektedir. Hikmete aykırı olanı yapmak da, bir yararı içermeyen veya bir zararı defetmeyen abes ve anlamsız fiillerde bulunmayı netice vermektedir. Abes ve anlamsız fiillerde bulunmak ise Yüce Yaratıcı hakkında eksiklik ifade etmektedir ki, O, her türlü eksiklikten münezzehtir. Böylece ilahî fiillerin, ilahî hikmete uygun düşen ve Yüce Yaratıcı'dan her türlü abes ve anlamsızlığı nefyeden birtakım gaye ve amaçlarla ta'lil edilmesinin zorunlu olduğu ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda zikredilen bilgilerden de anlaşıldığı gibi “abes” kavramı, Mutezilenin ta'lil anlayışında çok önemli bir yer tutmaktadır. Onlara göre bu kavram hikmet kavramının mukabili olarak işlev gördüğü gibi, fiilin taşıması gereken gayenin ölçüsünü belirlemede de önemli bir işlev görmektedir. Nitekim herhangi bir fiilin abes olmaması için onun bir gayeye yönelik olması ve bu gayenin de faili fiili işlemeye götüren bir niteliği haiz olması gerekmektedir. Çünkü biraz önce ifade edildiği gibi, Mutezileye göre bir fiilin meydana gelmesi için irada yeterli bir sebep teşkil etmemektedir. Mutezile kaynaklarında anlamlı fiillerin içermesi gereken gaye ve amaçların genellikle “ğaraz”, “dâî”, “sârîf”, “bâis” gibi kavramlarla ifade edilmesi buradan kaynaklanmaktadır. Binaenaleyh bu kavramlar “faili fiile sevk eden bir maslahatı veya onu fiilden alıkoyan bir zararı” ifade ederken, “abes” kavramı da bu nitelikleri taşımayan ve gayelerden yoksun bulunan fiilleri ifade etmektedir.<sup>313</sup>

Mutezileye göre “abes” kavramı temel kötülükler arasında yer almaktadır. Zira her insan kendi nefsinde abesin kötülüğünü bedihî olarak idrak edebilmektedir.<sup>314</sup> Temel kötülükler içinde yer alan abes mefhumu birçok kelâmî meselenin isbatı için de temel teşkil etmektedir. Bu kelâmî meselelerin başında yukarıda ifade edildiği gibi, ilahî hikmet meselesi gelmektedir. Nitekim Cenâb-Hakk'ın nedensiz ve amaçsız hiçbir fiilde bulunmaması, abesin Yüce Yaratıcı hakkında muhal olmasından neşet etmektedir. Aynı

---

<sup>313</sup> Aslında bütün kelamcılar ilahî fiillerin birtakım maslahatlar içerdiği, hikmete uygun olduğu ve abes olmadığı noktasında hemfikirdirler. Kelamcıların özellikle Eş'arîlerin Mutezile ile olan ihtilafı ise aşağıda beyan edileceği gibi abesin lafzında değil manası/içeriği hakkındadır.

<sup>314</sup> Bkz. Kâdî Abdulcebbar, **el-Muğnî**, c. 6, s. 18; Harezmi, **el-Mu'temed fî Usûli'd-Din**, s. 841.



şekilde âlemin yaratılması, insanın mükellef kılınması, peygamberlerin gönderilmesi, âlemde acı ve musîbetlerin varlığı ve Yüce Allah tarafından yaratılan her şeyin mutlak anlamda bir gayeye matuf olması gibi meseleler de ilahî fiillerin abesten berî olmasının gerekli olduğundan kaynaklanan temel meseleler arasında yer almaktadır. Binaenaleyh hikmet sahibi olan birinin abesten kaçınması için bütün fiillerinin ya kendisine ya da başkasına yönelik birtakım maslahatları içermesi zorunludur. Cenâb-ı Hakk her türlü faydalanma ve yararlanmadan münezzehe olduğuna göre bütün ilahî fiillerin kullara dönük birtakım maslahatları içerdiği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.<sup>315</sup>

Mutezile ilahî fiillerin ta'fîli konusunda kail oldukları mezkûr görüşe dair birçok aklî ve naklî delil ileri sürmektedir. Bütün bu delilleri burada detaylı olarak ele almamız mümkün değildir. Bu nedenle burada daha çok önemli görülen ve Mutezilenin hasımları tarafından eleştiriye tabi tutulan bazı delillere yer vermekle yetinmek istiyoruz.

Mutezilenin, ilahî fiillerin vücubî anlamda muallel olduğuna dair ileri sürdükleri delillerden biri, her fiil veya fiilin terki için mutlak anlamda bir tercih nedeninin (dâî veya sârifin) bulunmasıdır.<sup>316</sup> Mutezilenin bu argümanını kısaca şöyle izah etmek mümkündür. İlahî kudretin, mümkün varlığın varlık ve yokluğuna olan nisbeti eşit düzeydedir.<sup>317</sup> Bu nedenle ilahî kudretin, mümkün varlığın bu iki tarafından birine taalluk etmesi için bunlardan birini tahsis eden bir tercih nedeninin var olması gerekir. İlahî irâde yukarıda beyan edildiği gibi, her ne kadar tahsis işlevini gören bir tercih nedeni ise de, fiilin varlığı için yeter sebep teşkil etmemektedir. Zira -ilahî kudrette olduğu gibi- ilahî irâdenin, mümkün varlığın her iki tarafına olan nisbeti eşit düzeydedir. Mutezilenin, irâdenin yanı sıra, fiillerin hüsün ve kubhunu gerektiren ve “vucûh” adıyla anılan birtakım vasıfların varlığına kail olmaları da bu hususu ifade etmektedir. Sözü edilen bu tercih nedeni ise kullara dönük olan gaye ve amaçlardan veya maslahatlardan başka bir şey değildir.<sup>318</sup> Bu delil yukarıda detaylı olarak yer aldığı için burada bu kadarıyla yetinmek istiyoruz.

---

<sup>315</sup> Bkz.Kâdı, **el-Muğnî**, c. 6, s. 48.

<sup>316</sup> Harezmi, **el-Mu'temed fi Usûli'd-Din**, s. 864.

<sup>317</sup> Harezmi, **el-Mu'temed fi Usûli'd-Din**, s. 868.

<sup>318</sup> İlahî irâdenin fiilin vuku'u için yeter sebep teşkil etmemesi, Mutezile ile Ehl-i Sünnet kelamcıları arasında kelâmî ta'lîl konusunda tartışılan konuların başında gelmektedir.

Mutezilenin ilahî fiillerin ta'lîline ilişkin istidlâl ettikleri önemli bir naklî delil, Cenâb-Hakk'ın her türlü abes ve anlamsızlıktan berî olduğuna ve yaratılış fiili başta olmak üzere tüm fiillerinde mutlak anlamda hikmet bulunduğuna delâlet eden birçok âyetin varlığıdır.<sup>319</sup> Bu âyetlerden bazıları şunlardır: ”Sizi boş yere yarattığımızı mı zannediyorsunuz”<sup>320</sup>, “...Rabbimiz! Bu yaratıkları boş yere/faydasız yaratmadın”<sup>321</sup>, “Ben cinleri ve insanları bana kulluk etsinler diye yarattım”<sup>322</sup>, “...Ta ki müminler için bir sıkıntı olmasın”<sup>323</sup> vs.

Görüldüğü gibi her biri tek başına birer delil konumunda olan bu âyetlerde, ilahî fiil ve hükümler kullara dönük birtakım maslahatlarla ta'lîl edilmektedir. Bu da ilahî fiil ve hükümlerin insanlara yönelik birtakım maslahatları gaye edindiğini göstermektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Kur'ân-ı Kerim'de, varlık âlemi üzerinde insanı düşünmeye, karşılaştığı benzer olayları birbirine kıyas etmeye ve bu olaylardan kendine yönelik birtakım dersler çıkarmaya davet eden birçok düşünsel kavram ve ifadeler yer almaktadır.

İlahî fiillerin kullara dönük birtakım maslahatlarla muallel olduğunu gösteren diğer naklî bir delil de, Kur'ân-ı Kerim'de yer alan birçok tikel şer'î-amelî hükmün birtakım illet ve maslahatlarla ta'lîl edilmesidir.<sup>324</sup> Bu delil gâî anlamda ilahî fiillerin ta'lîlini kabul etmeyenler tarafından bile kabul edilmektedir.<sup>325</sup> Zira tikel şer'î-amelî hükümlerin birtakım illet ve maslahatlarla ta'lîl edilmesi, şer'î delillerden biri olan kıyasın sübutunu kanıtlayan dayanaklardan biridir.

Kıyasın, hasım tarafından da kabul edilen muteber ve şer'î bir delil olması, onun dayandığı ta'lîlin de muteber ve şer'î olmasını iktiza etmektedir. Zira bir neticenin

---

<sup>319</sup> Ta'lîli ifade eden sahih hadislerle yer verilmemesinin nedeni, bu hadislerin hüccet değerinin yetersiz olmasından değil; Mutezilenin bu hadislerin hücciyet değerine karşı bilinen tutumundan kaynaklanmaktadır.

<sup>320</sup> Muminûn, 23/115.

<sup>321</sup> Âl-i İmrân, 3/191.

<sup>322</sup> Zâriyât, 51/56.

<sup>323</sup> Ahzâb, 33/37.

<sup>324</sup> Bkz. Bakara, 2/21, 179, 183, 219, 132, 242, 266; Maide, 5/ 38.

<sup>325</sup> Ta'lîl konusunun kelâm ve usûlde yer alan müşterek bir konu olması da buradan neşet etmektedir.

sübutu, dayandığı öncül veya öncüllerin sübutunu istilzam etmekte hatta incelemektedir. Buna göre tikel şer'î-amelî hükümlerin ta'lîlinin reddedilmesi, varlığı ta'lîle dayalı olan kıyasın da reddedilmesi anlamına gelmektedir. Kıyasın reddedilmesi ise hem Kitap ve sahih Sünnette yer alan birçok tikel şer'î-amelî hükmün ta'lîl örnekleriyle çelişmekte hem de bu iki kaynaktan açıkça yer almayan, ferdî ve toplumsal hayatın akışı içerisinde sürekli meydana gelebilen birçok problemin çözümsüz bırakılması anlamına gelmektedir.

### 2.3.2. Eş'arîlere Göre İlahî Fiillerin Ta'lîli

İlahî irâdenin birtakım aklî-ahlakî değerlerle tahdîdini caiz görmeyen Eş'arîler, bu irâdeden kaynaklanan ilahî fiillerin de mezkûr değerlere tabi kılınmasını/değerlerle ta'lîl edilmesini tabiatıyla caiz görmezler.<sup>326</sup> Daha açık bir anlatımla Eş'arîlere göre ilahî irâdenin birer eseri olan ilahî fiiller, beşerî fiillerde olduğu gibi birtakım gâî illetlerle ta'lîl edilemez.

Eş'arî kelamcılarının kail oldukları bu görüşün, yeterli düzeyde anlaşılabilmesi için onların burada yer verilen “hikmet”, “garaz” ve “abes” kavramlarına yükledikleri anlamların bilinmesi gerekir. Zira Eş'arîlerin bu kavramlara yükledikleri anlamlar, onların ta'lîl görüşleriyle doğrudan irtibatlıdır. Eş'arîlerin ta'lîl anlayışını genelde tüm kelamcılarının özelde Mutezilenin ta'lîl anlayıştan ayıran da onların bu kavramlara yükledikleri anlamlardır. Eş'arîlerin görüşünde reddedilen hususların, Mutezile tarafından kabul edilmesi, bunu gösterdiği gibi, Mutezilenin ta'lîle ilişkin yer verdikleri argümanların birçoğunun polemik türü argümanlardan oluşması da bunu göstermektedir. Eş'arîlerin ta'lîl anlayışının çoğu insanlar tarafından doğru anlaşılmasının temel nedeni de bu hususların göz ardı edilmesidir. Bu nedenle burada Eş'arîlerin ta'lîl görüşleri ele alınırken zaman zaman diğerlerin özellikle Mutezilenin ta'lîl görüşlerine atıfta bulunulacak, bu iki anlayış arasında birtakım bağlantılar kurulacak ve bazı mükayeselere yer verilecektir. Şimdi Eş'arîlerin ta'lîl anlayışına yakından bakmaya çalışalım.

---

<sup>326</sup> Bkz. Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm fi İlmi'l-Kelâm*, s. 397.

Eş'arî kelamcılara göre bir fiile terettüb eden her eser veya netice, o fiilden kast edilen amacı oluşturmaz. Diğer bir anlatımla bir fiile terettüb eden her şey o fiilden kast edilen garaz niteliğini taşımaz. Aksine bir fiile terettüb eden eser farklı itibarlara göre farklı isimler ve/veya nitelikler almaktadır. Şöyle ki: Herhangi bir fiile terettüb eden eser, o fiilin neticesi olması itibariyle “fâide” adını alırken, fiilin nihâyetinde meydana gelmesi itibariyle de “gaye” adını almaktadır. Bu husus, fâide ve gaye kavramlarının zatî açıdan bir, itibarî açıdan ayrı şeyler olduğu anlamına gelmektedir. Fâide ve gaye isimleriyle anılan söz konusu eser, faili fiile sevk edici bir konumu haiz olursa faile nisbetle “garaz” ismini alırken, fiile nisbetle “gâî illet” ismini almaktadır. Mezkûr eser, sevk edici bir nitelikte değilse salt “fâide” veya “gaye” (sonuç) adını almaktadır. Bu da garaz ve gâî illet kavramlarının zatî bakımdan bir, itibarî bakımdan farklı şeyler olduğunu gösterdiği gibi, gaye kavramının gâî illet kavramından daha genel olduğunu da göstermektedir.<sup>327</sup> Binaenaleyh Eş'arî kelamcılara göre ilahî fiillere terettüb eden maslahatlar Yüce Yaratıcı'yı etkileyen ve “garaz” veya “gâî illet” adıyla anılan müessir/bâis eserler değildir. Fiillere bağlı olarak meydana gelen ve fâide veya gaye adıyla anılan tabi/talî eserlerdir. Diğer bir ifadeyle, ilahî fiiller, faili etkileyip fiile sevk eden garaz anlamındaki maslahatlara tabi değildir. Bilakis bu fiiller zatî yapısından kaynaklanan fayda ve maslahatları netice vermektedir. Bu da Eş'arîlerin garaz anlamını içeren maslahatlarla yapılan ta'lîli kabul etmediklerini göstermektedir.

Abes kavramına gelince Eş'arîlere göre bu kavram Mutezilenin düşündüğünün aksine “*garaz ve amaçtan yoksun olan fiili*” değil “*fayda ve maslahattan hâli bulunan fiili*”<sup>328</sup> ifade etmektedir. Eş'arîlerin abese getirdikleri bu tanım, Mutezilenin yukarıda verilen abes tanımından daha geneldir. Çünkü “amacın” yokluğundan “faydanın” yokluğu lazım gelmez. Bundan dolayıdır ki, bütün ilahî fiiller, faili sevk eden garaz ve amaçları içermediği halde, sayısız hikmetleri, fayda ve maslahatları içermektedir/netice vermektedir. Nitekim Yüce Yaratıcı -birçok âyette yer aldığı gibi- salt irâdesiyle/meşîetiyle fiillerde bulunmaktadır.<sup>329</sup> Adudiddin İcî (ö. 756/1355) bütün bu hususları şöyle ifade etmektedir: “*Yüce Yaratıcı rahmeti gereği bütün yaratıklarında,*

<sup>327</sup> Bkz. Seyyid Şer'îf, **Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ**, 1. baskı, Bulak, Mısır 1316, c. 1, s. 17.

<sup>328</sup> Taftazanî, **Şerhu'l-Mekâsıd**, c. 4, 296; Celâl Devvânî, Muhammed b. As'ad, **Şerhu'l-'Akâidi'l-Adudiyye** (Siyâlkutî Hâşiyesi ile birlikte), y.y., 1270, s. 76.

<sup>329</sup> Buruc, 16; Yasin, 82; Rad, 31; İnsan, 30; En'am, 125.

*emir ve nehiyelerinde hikmeti gözetmiş ve tüm fiil ve sözlerinde sonsuz fayda ve maslahatları vaz' etmiştir.”*<sup>330</sup> Bu ifadeler, ilahî fiillerin maslahatlara değil, maslahatların ilahî fiillere tabi olduğunu ve bunun da salt ilahî rahmetten kaynaklandığını açıkça ortaya koymaktadır.

Eş'arîlerin garazlarla yapılan ta'lîli kabul etmemeleri, İcî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, ilahî fiillerin herhangi bir maslahatı içermediği anlamına gelmez. Aksine onların bu görüşü, faile fail olma vasfını kazandıran (failin irâdesini etkileyen) anlamdaki garaz kavramının Cenâb-ı Hakk'a nisbet edilmesinin caiz olmamasından ileri gelmektedir. Bu da garazın (gâî illetin) fiilin değil, failin bir illeti olduğunu göstermektedir. Gâî illetin, idrak ve tasavvur bakımından fiilden önce, tahakkuk açısından da sonra gelmesi bu hususu kanıtlamaktadır.

Eş'arîlere göre ilahî irâde, fiillerin meydana gelmesi için yeterli bir sebeptir. Fiillere terettüb eden gaye ve maslahatlar ise birer mûlabese ve iktirandan iberettir. Dolayısıyla bu gaye ve maslahatlar tesir eden değil, tesire maruz kalandır. Eş'arîlerin bunlara “mesâlih-i mürettebe” adını vermeleri buradan neşet etmektedir.<sup>331</sup> Bu nedenle Mutezile tarafından kabul edilen saik gücün (dâî) irâdeyi harekete geçirmesine herhangi bir ihtiyaç yoktur.<sup>332</sup> Başka bir anlatımla, ilahî fiillerin meydana gelmesinde ilahî irâdenin yanı sıra, bu irâdeyi etkileyen birtakım maslahatların varlığına gerek yoktur. Çünkü ilahî iradenin yeterli görülmemesi, Yüce Yaratıcı'nın mümkün varlıklardan etkilenmesi veya onlarla yetkinleşmesi anlamına gelmektedir. Oysa Yüce Yaratıcı bütün etkilenmelerden, yetkinleşmelerden ve edilgenliklerden münezzehtir.

Eş'arîlere göre failin, fiillerde içkin bulunan iyilik vasfına dair bilgisi -fail hür ve muhtar olduğu sürece- bu fiilleri işlemeyi zorunlu kılmaz. Nitekim irâde, bazen aşırı açlığa, susuzluğa, kötülüğe hatta ölüme karşı bile direnebilmektedir. Çoğu insanların bu tür zorluklara karşı iradî direnç göstermemesi, dile getirilen bu hususu nakzetmez. Zira tek bir insanın böyle davranması bile sözü edilen gerekliliği ortadan kaldırmaktadır. Binaenaleyh insan irâdesinin yanı sıra birtakım dâî ve sâriflerin varlığını şart koşan

<sup>330</sup> İcî, **el-'Akâidi'l-Adudiyye** (Celâl Şerhi ve Siyâlkutî Hâşiyesi ile birlikte), s. 76-77.

<sup>331</sup> Bkz. Yazır, **Metâlib ve Mezâhib**, Eser Neşriyat, İstanbul 1978, s. 355 (dipnot).

<sup>332</sup> Abdurrahman, Kemal Muhammed, **İlmu Usûli'd-Din ve Eseruhu fi'l-Fikhi'l-İslamî**, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2006, s. 480.

Mutezile irâdenin ne denli müessir olduğunu göz ardı etmektedir.<sup>333</sup> Kaldı ki, burada söz konusu olan irâde hiçbir övgü ve yergiden etkilenmeyen ve hakkında hiçbir menfaat ve zarar söz konusu olmayan ilahî irâdedir. İlahî irade için herhangi bir gereklilikten bahsedilmesi, ulûhiyet makamına uygun olmadığı gibi, iradenin tabiatına da aykırıdır. Eş'arîlerin ilahî fiillerin temelde caiz olduğuna sürekli vurgu yapmaları da buradan kaynaklanmaktadır. Binaenaleyh ilahî fiiller maslahatlara değil, maslahatlar ilahî fiillere tabidir.

Eş'arî kelamcılara göre ilahî fiillere terettüb eden mezkûr faydaların/ maslahatların Yüce Yaratıcı tarafından biliniyor olması, bu fayda ve maslahatların sevk edici (bâis olması) anlamına da gelmez. Daha açık bir ifadeyle, fiile terettüb eden neticelere dair ilahî bilginin varlığı, bu neticeleri, ait oldukları fiilin amacı kılmaz. Eş'arîler bu hususu anlaşılır kılmak amacıyla genelde şöyle bir örnek vermektedirler: Bir fideyi meyve verme amacıyla diken kişinin amacı(garaz) meyvenin kendisidir. Bu fidenin gölge ve dallarından yararlanma vb. fayda ve maslahatlar ise her ne kadar fideyi diken kişi tarafından biliniyor olsa da bu bilgi, mezkûr faydaları garaz haline getirmez.<sup>334</sup> Kaldı ki, Eş'arîler ilahî fiillerde hiçbir kastın bulunmadığını değil, sahibini etkileyen kastın olmadığını ifade etmektedirler. Eş'arîlerin, bütün ilahî fiillerin vuku bulmasında ilahî irâdeyi yeterli görmeleri de bu hususu kanıtlamaktadır.

Gelenbevî (ö. 1205/1790) Eş'arîler tarafından verilen bu örnekte bahsedilen “gölge ve dallardan yararlanmanın aslî bir garaz olmazsa da talî/bağımlı bir garaz olduğunu” ileri süren mukadder bir itirazı itibara alarak şu alternatif örnekleri vermektedir: “*Namaz kılmak için camiye giden birinin camide minberi göreceğine dair bilgisi ve hacc farızasını eda etmek için Kâbe'ye giden birinin yolda zorluklarla karşılaşacağına ilişkin bilgisi inkâr edilmez. Ancak fiile terettüb eden her esere dair var olan bilgi o eseri garaz kılmadığı gibi, ilk örnekte namaz için camiye gitme fiili minber*

<sup>333</sup> Kandil, *Esâsu't-Tahsîn ve't-Takbîh*, s. 85.

<sup>334</sup> Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-Adudiyye* (Gelenbevî, Mercânî ve Halhâlî Hâşiyeleriyle birlikte), Matbaa-i Âmire, İstanbul 1317, c. 2, s. 207.

*görmeyi, ikinci örnekte de Kâbe'yi ziyaret etmek için gitme fiili yolda zorluklarla karşılaşmayı garaz (amaç) kılmamaktadır.”<sup>335</sup>*

İlahî fiillerle bu fiillerin taşıdıkları maslahatlara bu örnekler perspektifinden bakıldığında şunu söylemek mümkündür: İlahî fiillerin, faili etkileyip fiile sevk eden anlamındaki gaye ve amaçları içermemesi, onların abes ve anlamsız olduğu anlamına gelmez. Zira ilahî fiiller, insanlara dönük sayısız fayda ve maslahatları içermektedir. İlahî fiillerin içerdiği bu fayda ve maslahatların Yüce Yaratıcı tarafından biliniyor olması da, -biraz önce beyan edildiği gibi- bu maslahatları gâî illet veya garaz konumuna getirmez. Çünkü bir maslahatın gâî illet veya garaz olabilmesi için, onun mutlak manada faili etkileyip fiile sevk etmesi hatta faile fail olma vasfını kazandırması gerekir. Bu nedendir ki, gâî illet, fiilin değil failin illeti olarak görülmektedir. Oysa ilahî fiillerin içermiş olduğu fayda ve maslahatlar, Yüce Yaratıcı'nın irâdesini etkileyip onu fiile sevk etmez. Çünkü Yüce Yaratıcı salt irâdesiyle fiilde bulunmaktadır. Binaenaleyh ilahî fiiller abes fiiller değil, beraberinde sayısız hikmet ve maslahatları getiren hikmetli ve anlamlı fiillerdir. Aynı durum usul bölümünde ele alınan şer'î hükümler için de geçerlidir.

Eş'arîlere göre ilahî fiiller insan aklı tarafından keşfedilen birtakım fayda ve maslahatları içermemiş olsa bile, bu fiilleri abes olarak nitelemek mümkün değildir. Zira garaz/gaye yokluğunun abes olmayı gerektirmesi, tabiatı gereği garaz ve faydaları kabul eden varlıklar için söz konusudur. Oysa Yüce Yaratıcı her türlü fayda ve garazdan münezzehtir. Âmidî (ö.631/1233) bu aklî hususu izah sadedinde şu örneklere yer vermektedir. *“Hakkında fayda ve amaç söz konusu olmayan bir varlığın fiillerini abesle/ anlamsızlıkla nitelemek, esen rüzgârı, akan suyu ve yanan ateşi abes birer iş yapmakla nitelemekle eş değerdir. Bu da, vaz'da yeri olmayan bir şeyi vaz'etmek anlamına gelmektedir ki, bu, akla sınır çizmekten başka bir şey ifade etmez.”*<sup>336</sup>

İlahî fiiller insana dönük birtakım fayda ve maslahatları içermemiş olsa bile, onları zulüm ve kötülükle nitelemek de mümkün değildir. Zira abes kavramında

---

<sup>335</sup> Gelenbevi, İsmail, **Hâşiye ala'l-Celâl** (Şerhu'l-Akaidi'l-Adudiyye, Mercânî ve Halhâlî Hâşiyeleri ile birlikte), Matbaa-i Âmire, c. 2, s. 207.

<sup>336</sup> Âmidî, **Çâyetu'l-Merâm**, s. 230.

görüldüğü gibi, herhangi bir fiilin zulüm ve kötülükle nitelenebilmesi için, o fiilin zulüm ve kötülüğe kabil olması gerekir. Başka bir anlatımla herhangi bir varlığın zulüm ve kötülüğe konu olabilmesi, o varlığın zulüm ve kötülükle nitelenebilme imkânına bağlıdır. Yüce Yaratıcı'nın bu tür durumlardan münezzehe olduğu ise açıktır. Âmidî bu soyut anlamı izah sadedinde cemadât ve bitki örneklerini vermektedir.<sup>337</sup> Nitekim zulüm ve kötülük kavramları canlı olsun cansız olsun mükellef olmayan varlıklar için söz konusu değildir.<sup>338</sup> Çünkü herhangi bir varlığın zulüm ve kötülükle nitelenebilmesi için o varlığın zulüm ve kötülükte bulunması gerekir. Bir varlığın zulümde bulunması ise haberi ve rızası olmadan başkasının mülkünde tasarruf edip haddini aşması gerekir. Böyle bir durumun Yüce Yaratıcı hakkında muhal olduğu ise bedihîdir. Çünkü her şey Yüce Yaratıcı'nın mülkü ve tasarrufu altındadır.

Daha genel bir anlatımla söylemek gerekirse genelde bütün kötülükler özelde de abes ve zulüm gibi kötülükler, emir ve nehiylere muhatab olan varlıklar için geçerlidir. Zira emir ve nehiylere muhatab olmak, yapılan fiillerin belli birtakım sınırlara tabi olmasını gerektirmektedir. Yüce Yaratıcı emir ve nehiylerde bulunan bir konumda olduğuna göre, O'nun fiilleri için herhangi bir sınırın veya hudûdun söz konusu olmadığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Eş'arî kelamcılar zulüm kavramını iki anlamda kullanılmaktadırlar. Bunlardan biri "*Başkasına ait olan bir mülkte izinsiz olarak tasarrufta bulunmaktır.*" İkincisi ise "*Herhangi bir şeyi kendisine uygun olmayan bir yere koymaktır.*"<sup>339</sup> Zulmün ikinci anlamı birinci anlamına nisbetle daha âmm'dir. Çünkü "bir şeye uygun olmayan yer" kavramı başkasının mülkünde söz konusu olduğu gibi, kişinin kendi mülkünde söz konusu olabilmektedir. Zulüm kavramı bu iki anlamıyla da Yüce Yaratıcı hakkında muhaldir. Zira her şey O'nun mülkü olduğundan yaptığı bütün tasarruflar kendi mülkünde olmaktadır. Yapılan bütün tasarruflar, hikmeti gereği gerçekleştiğinden ötürü de yerindelik niteliğini taşımaktadır. Bundan dolayıdır ki, Eş'arîler ilahî fiillerin hüsün-kubha ve itizâlî anlamdaki ta'lîle

---

<sup>337</sup> Bkz. Âmidî, *Ğâyetu'l-Merâm*, s. 239.

<sup>338</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, 3. baskı, Mektebetu Dari'l-Kutub, Kahire 2007, c. 2, s. 166.

<sup>339</sup> Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, c. 2, s. 203.



konu olamayacağını isbat sadedinde Yüce Yaratıcı'nın her şeyin mutlak maliki ve tüm fiiller için değer belirleyen nizamın Vâzı'ı olduğu argümanına başvurmaktadırlar.<sup>340</sup>

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşıldığına göre Eş'arîler, Mutezilede olduğu gibi, Yüce Yaratıcı'nın mutlak anlamda hikmet sahibi olduğunu ve yaptığı bütün fiillerde hikmet bulunduğunu kabul etmektedirler. Ancak Eş'arîler ilahî hikmeti Mutezileden farklı bir biçimde algılamaktadırlar. Şöyle ki; Mutezileye göre Yüce Yaratıcı'nın hikmeti “O’ndan sadır olan bütün fiillerin birtakım amaç ve garazlar içermesini, O’nun, kabih olanı işlememesini, vâcib olanı ihlal etmemesini ve bütün fiillerinin hasen olmasını”<sup>341</sup> ifade etmektedir. Buna mukabil Eş'arîlere göre Yüce Yaratıcı'nın hikmeti, “fiillerinin birtakım amaçları içermesi değil, yaptığı bütün şeyleri irâde edip muhkem yapmasını ve onları ilmine ve irâdesine uygun bir biçimde yaratmasını” ifade etmektedir.<sup>342</sup>

Başka bir anlatımla Mutezileye göre ilahî hikmet, “ilahî fiillerin birtakım gayeleri<sup>343</sup> taşınması ve bu gayelerin insan aklının öngördüğü birtakım bedihî hükümlere uygun olmasını” ifade etmektedir. Eş'arîlere göre ise ilahî hikmet “ilahî fiillerin birtakım gayeleri taşınması değil, bu fiillerin muhkem olmasını ve ilahî ilim ve irâdeye uygun vuku bulmasını” ifade etmektedir.<sup>344</sup> Ancak bu husus Eş'arîlere göre ilahî fiillerin hiçbir fayda ve maslahat sağlamadığı anlamına gelmez. Çünkü Mutezilede olduğu gibi Eş'arîler de ilahî fiillerin birtakım maslahatlar içerdiğini kabul etmektedirler. Şu var ki, Eş'arîler bu maslahatları ilahî fiillerin varlık amacı değil, bu fiillerle birlikte var olan(bu fiillere terettüb eden) birtakım lazım maslahatlar olarak görmektedirler. Bu husus, ilahî fiilleri insanî açıdan hikmetli kılmak için yeterlidir. Onlara göre ilahî sıfatlar ilahî zattan ayrı düşünülmediği gibi, maslahatlar da ilahî fiillerden ayrı düşünülmemektedir. Bu da Yüce Yaratıcı'nın mutlak yetkinlik sahibi olmasından kaynaklanmaktadır. Zira O'nun

---

<sup>340</sup> Bkz. Eş'arî, **el-Luma'**, s. 123.

<sup>341</sup> Harezmi, **el-Mu'temed fî Usûli'd-Din**, s. 826.

<sup>342</sup> Bkz. Şehristânî, **Nihâyetu'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm**, s. 400-402.

<sup>343</sup> Basra ekolüne mensub olan Mutezilî kelimciler ilahî fiillerin taşıdığı bütün bu gayeleri, amaçları ve gâî illetleri yaratılanların yararlanması şeklinde özetlerken, Bağdad ekolüne mensub olan Mutezilî kelimciler ise bütün bunları yaratıklar için yararlanma imkânının verilmesi biçiminde özetlemektedirler.

<sup>344</sup> Bkz. Âmidî, **Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Din**, c. 2, s. 157.

yetkinliği fiil ve hükümlerinin yetkinliğini iktiza ederken fiil ve hükümlerinin yetkinliği de, onların, kullara dönük birtakım fayda ve maslahatları içermesini iktiza etmektedir.<sup>345</sup>

Eş'arîler ta'lîl konusunda bu kadar hassas olmalarına rağmen ilahî fiillerin insana dönük birtakım menfaatleri içerdini veya beraberinde getirdini asla inkâr etmezler. Şu var ki Eş'arîler ilahî fiillerin abes ve anlamsız olmadığı hususunu Mutezilenin argümanlarından farklı birtakım argümanlarla ifade etmektedirler. Binaenaleyh Eş'arîlerin nefyettikleri husus, sözü edilen menfaat ve maslahatların Yüce Yaratacı'yı etkileyip fiile sevk etmesidir. Nitekim garazın gâî illet kılınması gâî illetin de fiilin varlık nedeni yapılması, garazın, fiillerin meydana gelmesinde müessir ve ilk muharrik güç olduğu anlamına gelmektedir.<sup>346</sup> Bu nedenledir ki, filozof ve kelimciler garazı faile teşbih edip şöyle tanımlamaktadırlar: Garaz (gâî illet): *“Faile fail olma vasfını veren fail illettir.”*<sup>347</sup>

Eş'arîlerin bu açık söylem ve hassasiyetleri, hasımları nezdinde hiçbir fayda vermemektedir. Zira hasımları Eş'arîlerin, mezkûr maslahatların ilahî fiillere terettüb ettiğini söylemekle yetindiklerini, ancak bunun yeterli olmadığını, çünkü bir maslahatın fiile terettüb etmesi o maslahatın kast edilmesi anlamına gelmediğini ısrarla söylemektedirler. Hasımlara göre fayda ve maslahatların ilahî fiillere terettübü yeterli değildir. İlahî fiillerin bu fayda ve maslahatlarla ta'lîl edilmesi gerekir. Kısa bir ifadeyle söylemek gerekirse hasımlar tertîbi değil ta'lîli zorunlu görmektedirler.

Şehristanî bütün bu hususları dakîk bir biçimde şöyle ifade etmektedir: *“Biz ilahî fiillerin birtakım hayır ve menfaatler içerdini, iyiliğe dönük olduğunu ve Cenab-ı Hakk'ın, varlığı, kötülük ve bozgunculuk için yaratmadini inkâr etmiyoruz. Bizim bu konuda söylemek istediğimiz şey şudur: Cenab-ı Hakk'ı fiile sevk eden ve vuku'u beklenen veya umulan bir iyiliğin/hayrın bulunmadığıdır. Daha doğrusu O'nu fiile zorlayan hiçbir şeyin olmadığıdır. Nitekim “bir şeyin varlığından lazım gelen yetkinlik”*

<sup>345</sup> Bu konuda daha geniş bilgi ve farklı bir perspektif için bkz. Abduh, Muhammed, **Risâletü't-Tevhîd**, thk. Reşid Rıza, Şirketü'l-Emel, Kahire, t.y., s. 54-59.

<sup>346</sup> Bkz. Gelenbevî, **Hâşiye ala'l-Celâl**, c. 2, s. 205.

<sup>347</sup> Bkz. İbn Sînâ, **en-Necât, İlâhiyât**, c. 2, s. 63; **el-İşârât ve't-Tenbîhât, İlâhiyât**, c. 3, s. 16-17; Devvânî, **Şerhu'l-'Akâidi'l-Adudiyye**, c. 2, s. 204-205. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Felsefi Ta'lîl Bölümü, s. 52.

ile “bir şeyin varlığını iktiza eden yetkinlik” arasında zarurî/bedihî bir fark olduğu gibi, “fiillerin konumundan/vaz’ından lazım gelen iyilik ve hayır” ile “fiillerin vaz’ına hamleden iyilik ve hayır” arasında da büyük bir fark vardır. Zira birincisi bir varlığın lazımi sıfatı konumunda olan bir fazilet iken ikincisi ise fiile sürükleyici illet konumunda bulunan bir fazilettir.”<sup>348</sup>

Eş’arîlerin ilahî hikmete kail olmaları ile ilahî fiillerde gâî illetin/garazın varlığını inkâr etmeleri arasında herhangi bir çelişki de söz konusu değildir. Zira çelişki “hikmet” kavramı ile “gâî illet” kavramının aynı anlamda kullanılması durumunda söz konusu olabilir. Ancak yukarıda verilen bilgilerden de anlaşıldığına göre, Eş’arî kelamcılar hikmet kavramı ile gâî illet kavramından aynı anlamı kast etmemektedirler. Bu husus fiile terettüb eden esere yükledikleri anlamlardan ve verdikleri isimlerden de anlaşılmaktadır.<sup>349</sup> Binaenaleyh Eş’arîlerin ilahî fiillerden nefyettikleri gâî illet, faili fiilleri işlemeye iten ve bu işlemeyi aklî açıdan zorunlu kılan anlamındaki maslahatlardır. Öyle ki fail bu niteliğe sahip olan bir fiili işlemediği takdirde eksik kalmaktadır. Bu anlamdaki gâî illet failin, fiilden önce eksik olduğunu ve fiili işledikten sonra yetkinlik kazandığını ifade etmektedir ki, böyle bir anlam Yüce Yaratıcı hakkında söz konusu değildir. Zira Yüce Yaratıcı’nın bütün fiilleri kuşatıcı ilmine ve kapsamlı irâdesine uygun bir biçimde meydana gelmektedir. Bunun yanı sıra, Yüce Yaratıcı hiçbir şeye muhtaç değildir. Diğer bir anlatımla Yüce Yaratıcı Zatı ve sıfatları bakımından mutlak ganî olduğundan fiillerinden kaynaklanan yeni bir yetkinleşme söz konusu değildir. Dolayısıyla Eş’arîlerin kabul etmedikleri ta’lîl, felsefî bölümde anlamı beyan edilen garazla yapılan ta’lîldir. Bu da, aynı zamanda kelamî ta’lîlle felsefî ta’lîl arasında var olan etkileşimi göstermektedir. Binaenaleyh genelde Mutezilenin sözcülüğünü yapan Mukbilî’nin, Eş’arîlerin “ilahî fiillerden garaz ve abesi birlikte nefyetmekle çelişkiye düştüklerine” dair sözleri,<sup>350</sup> Eş’arîler tarafından kullanılan kavramları ve bu kavramların ait oldukları bağlamları göz ardı etmekten kaynaklanan bir yanılığın ifade etmektedir.

<sup>348</sup> Şehristânî, *Nihâyetu’l-Akdâm fî İlmi’l-Kelâm*, s. 400.

<sup>349</sup> Bkz. Bu tez, s. 75.

<sup>350</sup> Bkz. el-Mukbilî, *el-‘Alemlü’s-Şâmih fî Îsârî’l-Hakk ala’l-Abâi ve’l-Meşâyih*, s. 145.

Eş'arîlerin “ilahî hikmete” kail olmalarıyla “âlemde var olan metafizik ve ahlakî kötülüklerin Yüce Yaratıcı tarafından yaratıldığına” kail olmaları arasında da herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Bu hususu şöyle ifade etmek mümkündür:

a) Kainâta var olan ahlakî kötülüklere ilişkin kullanılan hayır ve şer nitelikleri Allah (c.c.)’a değil insana izafe edilir.<sup>351</sup> Zira Yüce Yaratıcı tarafından teklife muhatap kılınan, emir ve nehiylere imtisal veya muhalefet eden ve fiillerine hayır veya şer terettüb eden varlık insandır. Yüce Yaratıcı’nın hayır ve şer adıyla anılan fiilleri yaratması da, O’na nisbetle hayır veya şer değildir. Çünkü O, herhangi bir teklife muhatap değildir. Bu nedenle O’nun fiilleri için imtisal ve muhalefet kavramları söz konusu olmaz. Yüce Yaratıcı, kulun neyi tercih edeceğini bilir ve onu yaratır. Yaratma fiili bir şer de değildir. Zira şer, teklifin olduğu yerde söz konusu olabilir. Eş'arîlerin “*Şerri yaratmak şer değildir, onu işlemek şerdir*”<sup>352</sup> şeklindeki söylemleri de bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Yüce Yaratıcı şer olan bir şeyi, dinî/şer’î bir irâdeyle irâde etmez. Belki onu tekvinî bir irâdeyle irâde eder.<sup>353</sup> Nitekim A’râf, 7/54(الا له الخلق و الامر) âyetinin de işaret ettiği gibi, yaratılışa ilişkin ilahî kurallar/kanunlar “tekvinî teşrî” oluştururken dinî/hukukî alana dair ilahî talimatlar da “teklifî teşrî” oluşturmaktadır. Biz insanlar tarafından şer olarak telakki edilen şey, bu şeyi dine aykırı bir irâdeyle irâde eden günahkârlar için geçerlidir. Daha genel ve açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, Yüce Yaratıcı dinî açıdan insandan ancak emirlerine uygun olan şeyleri irâde eder; aykırı olanları irâde etmez. İmâm Eş'arî’nin “*Makzî, kazadan farklıdır*”<sup>354</sup> anlamındaki özlü sözü de bu hususa işaret etmektedir.

b) Eksiklikler, bedensel engeller ve günahsız varlıkların başına gelen musîbet ve felaketler gibi metafizik kötülükler gelince, bu tür şerler de bir önceki şer türünde olduğu gibi, Allah (c.c.)’a değil vuku buldukları yerlere nisbet edilir. Yüce Yaratıcı bu varlık âleminde var olan her zerrenin maliki ve sahibidir. Dolayısıyla O, mülkünde

<sup>351</sup> Cüveynî, **el-‘Akîdeti’n-Nizâmiye** (Hevâmiş ile birlikte), s. 186.

<sup>352</sup> Taftazânî, **Tehzîbu’l-Kelâm** (Takribu’l-Merâm Şerhi ile birlikte), Daru’l-Besâir, Kahire 2006, c. 2, s. 181.

<sup>353</sup> Eş'arî, **el-Luma’**, s. 84; Bâkılânî, **el-İnsâf**, s. 166.

<sup>354</sup> Eş'arî, **el-Luma’**, s. 85.

dilediği gibi tasarruf eder. Buna rağmen şer olarak telakki edilen bütün kötülüklerde sayısız hikmetler söz konusudur. Varlık âleminde bizzat kast edilen ve küllî bir biçimde var olan da hayır ve iyilik ve yetkinliktir. Şer, kötülük ve eksiklikler ise bu küllî iyiliklere nisbetle cüzî olup küllî iyiliklere bağlı olarak var edilmiştir. Zahirî anlamda olumsuzluk olarak görülen bu hususlar, yetkinlikle iyilik arasında dağılmış bir biçimde yaratılmıştır. Bu tür eksiklikler iyilik ve yetkinliğin anlaşılması için öncül veya mihenk durumundadır.<sup>355</sup>

Âlemde var edilen her şeyde biri mülkiyet diğeri melekûtiyet olmak üzere iki cihet söz konusudur. Varlıklar birinci cihetleri itibariyle bazen hayır bazen de şer olabilmektedir. Bu cihet aynanın arka yüzüne bezer ki, bu yüz değişik şekillere konu olabilmektedir. İkinci cihet ise Yüce Yaratıcı'ya müteveccih olduğundan şeffaftır ve hakikatı gösteren aynanın ön yüzüne benzemektedir. Binaenaleyh şerrin yaratılması şer değildir. Zira yaratma melekûtiyet ciheti olup mahza hayırdır. Kaldı ki, şerrin yaratılması iyiliklerin ikmal edilmesine yönelik olduğundan iyilik vasfını kesb etmektedir. Örneğin küçük ve nisbî bir kötülük için büyük ve mutlak bir hayrın terk edilmesi, büyük bir kötülüktür. Bu nedenle hikmet açısından da uygun değildir. Zira zekât ve cihad örneklerinde görüldüğü gibi, hikmetin nazarında küçük şer, büyük hayra nisbetle dolaylı hayra dönüşmektedir.<sup>356</sup> Sözü edilen bu olgu ve eksiklikleri salt estetik açıdan eksiklik olarak görmek de mümkündür.<sup>357</sup> Nitekim eksik bir varlığı tasvir eden birinin eksiklikle nitelendirilmesi mümkün olmadığı gibi, metafizik kötülüklerin yaratılmasının eksiklik olarak değerlendirilmesi de mümkün değildir. Zira burada var olan eksiklik tasvir edenden değil, tasvir edilenden kaynaklanmaktadır.

Bu konuya daha derin bir perspektiften bakmak gerekirse özetle şunları söylememiz mümkündür: Âlemin yaratılmasının keyfiyeti konusunda üç aklı ihtimal söz konusudur. Bunlardan biri Yüce Yaratıcı'nın, âlemi kendi yetkinliğine benzer bir yetkinlikte yaratmasıdır. İkincisi âlemi yaratmamasıdır. Üçüncüsü de âlemi birtakım eksikliklerle birlikte yaratmasıdır. Bu ihtimallerin birincisi imkânsızdır. Bu imkânsızlığı

---

<sup>355</sup> Bkz. Nursî, Said, **İşârâtu'l-İ'câz fi Mezânni'l-Îcâz**, thk. İhsan Kasım, 3. baskı, Sözler Yayınevi, İstanbul 1999, s. 35.

<sup>356</sup> Bkz. Nursî, **İşârâtu'l-İ'câz**, s. 79, 87.

<sup>357</sup> Bkz. Kandil, **el-Esâs fi't-Tahsîn ve't-Takbîh**, s. 513.

anlamak için de âlemin yaratılmış bir varlık olduğuna bakmak yeterlidir. Zira yaratılmışlık vasfı mümkün varlıklara özgüdür. Mümkün varlıklar da mâhiyetleri bakımından başkasına muhtaç olmayı tazammun etmektedir. Bu da, mutlak anlamda eksikliği beraberinde getirmektedir.<sup>358</sup>

İkinci ihtimal de her ne kadar filozoflar tarafından ilahî yetkinlik açısından bir eksiklik olarak görülüyorsa da, Eş'arîlerle Basra ekolüne mensub Mutezileye göre herhangi bir eksiklik ifade etmemektedir. Zira Yüce Yaratıcı âlemi icab yoluyla değil, ihtiyar ve irâdesiyle yaratmıştır. Dolayısıyla Yüce Yaratıcı âlemi yaratmakla hakikî anlamda bir ihsanda bulunmuştur. Şâyet âlemi yaratmamış olsaydı, ilahî yetkinlik açısından herhangi bir eksiklik de söz konusu olmazdı.

Üçüncü ihtimale gelince bu ihtimal âlemde eksikliğin varlığını mümkün kılmakla birlikte, Yüce Yaratıcı hakkında herhangi bir eksiklik veya yergi iktiza etmemektedir. Binaenaleyh âlemin yaratılması konusunda geriye iki ihtimal mümkün görülmektedir. Bunlardan biri âlemin yaratılmamasıdır. İkincisi de âlemin eksikliklerle birlikte yaratılmasıdır. Yüce Yaratıcı'nın bunlardan herhangi birini tercih etmesi O'nun yetkinliğine herhangi bir hâlel de getirmemektedir. Zira âlem için mutlak kemal mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle âlemin Yüce Yaratıcı'nın yetkinliğine benzer bir yetkinliğe sahip olması kabil değildir. Burada bütün bu hususların detaylarına girmemiz tezimizin sınırlarını aşacaktır.<sup>359</sup>

Eş'arîlerin “ilahî hikmet”le “evrende var olan metafizik ve ahlakî kötülüklerin varlığı” arasında herhangi bir çelişkinin olmadığına ilişkin dile getirdikleri bütün bu hususlar, Mutezile dışında kalan diğer kelamcılarının da kabulüdür. Mutezile ise insanın işlediği kötü fiillerin bizzat insan tarafından yaratıldığına kail olduğundan sadece kulların müdahil olmadıkları metafizik kötülükler konusunda diğer kelamcılarla aynı veya benzer görüşleri paylaşmaktadır.

Eş'arîlerin ilahî fiillerin garaz anlamını içeren maslahatlarla muallel olmadığına dair yer verdikleri temel delillere gelince bunları şöyle ifade edebiliriz: Eş'arîlerin bu

---

<sup>358</sup> Bkz. Kandil, **el-Esâs fi't-Tahsîn ve't-Takbîh**, s. 513.

<sup>359</sup> Bu konunun detayları için bkz. Kandil, **el-Esâs fi't-Tahsîn ve't-Takbîh**, s. 513; Bûtî, **el-İnsan Museyyer em Muhayyer**, s. 188-206.

konuya dair yer verdikleri aklî delillerden biri, ilahî fiillerin, faili fiile sevk eden maslahatlarla ta'lîl edilmesinin muhale yol açmasıdır.<sup>360</sup> Şöyle ki; Faili fiile sevk eden maslahatların, Yüce Yaratıcı'ya dönük olması muhali gerektirdiği gibi, insana dönük olması da muhali gerektirmektedir. Bu nitelikteki maslahatların Yüce Yaratıcıya dönük olmasının gerektirdiği muhal, O'nun söz konusu maslahatlardan yararlanması veya onlarla yetkinleşmesidir. Oysa Yüce Yaratıcı her türlü yarar ve zararlardan ve başka varlıklarla yetkinleşmelerden münezzehtir. Mezkûr maslahatların insana dönük olmasının Yüce Yaratıcı hakkında muhali gerektirmesine gelince bunu da şöyle izah etmemiz mümkündür:

Sözü edilen maslahatların vuku bulup bulmaması Yüce Yaratıcı nezdinde eşit bir konuma sahip ise, bu maslahatların Yüce Yaratıcı tarafından yaratılması söz konusu değildir. Zira her iki tarafı eşit düzeyde bulunan veya varlığı yokluğuna tercih edilmeyen bir şeyin varlığı söz konusu olmaz. İnsana dönük olan bu maslahatların yokluk tarafı varlık tarafından daha faydalı ise, bu maslahatların varlığı yine söz konusu olmaz. Zira bu durumda mezkûr maslahatların var kılınması ilahî hikmet açısından uygun değildir.

Şu halde mezkûr maslahatların varlık tarafının insan için daha faydalı olması halinde, ilahî kudret tarafından yaratılması uygun olacaktır. Bu da Yüce Yaratıcı'nın, birtakım mümkün maslahatları var kılmak suretiyle yetkinleşmesi anlamına gelmektedir. Nitekim garaz anlamını içeren maslahatlar için fiilde bulunan her fail bu fiiliyle gayesine/amacına ulaşmış ve yetkinleşmektedir. Zira garaz kavramı daha önce beyan edildiği gibi, "fail için varlığı yokluğundan daha faydalı olma" anlamını içermektedir. Bu da yetkinleşmeyi beraberinde getirmektedir. Bir fiilde bulunmak suretiyle yetkinleşen her fail, zatı bakımından eksiklik taşıdığına göre, bunun Yüce Yaratıcı hakkında muhal olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Kanaatimizce Eş'arîler bu delili filozoflardan almışlardır. Ancak Eş'arîlerin ta'lîl anlayışında önemli bir yeri olan bu argüman birtakım itirazlara konu olmaktadır. Nitekim bazı kelamcılar bu argümanın geçerli olmadığını mealen şöyle temellendirmektedirler:

---

<sup>360</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, c. 2, s. 153-154.

Bütün yetkinleşmeleri aynı kategoriye koymak doğru değildir. Zira batıl olan yetkinleşme var olduğu gibi, batıl olmayan yetkinleşmeler de vardır. Diğer bir ifadeyle Yüce Allah hakkında caiz olan ve olmayan yetkinlikler söz konusudur. Nitekim ilahî sıfatlar ilahî zattan ayrı düşünülmediği gibi, kullara dönük maslahatlar da ilahî fiillerden ayrı düşünülmemektedir. Bu da, ilahî zatın bütün yönleriyle mutlak yetkinlik sahibi olmasından kaynaklanmaktadır. Zira ilahî zatın yetkin olması, ilahî fiil ve hükümlerin yetkinliğini iktiza ederken ilahî fiil ve hükümlerin yetkinliği de kullara dönük birtakım fayda ve maslahatlar içermesini iktiza etmektedir.<sup>361</sup> Binaenaleyh ilahî fiillerde söz konusu olan yetkinleşmelerde herhangi bir mahzur söz konusu değildir. Zira bu yetkinleşmeler ilahî fiillerin eksikliği değil, muktezasıdır. Mahzurlu yetkinleşmeler ise ilahî Zatta ontolojik anlamda bir sıfat meydana getiren yani zata raci olanlardır. Filozofların bahsettikleri de bu anlamdaki yetkinleşmelerdir.<sup>362</sup> Dolayısıyla Zata raci olan bir yetkinleşmeyi alıp da fiillere irca etmek doğru değildir. Öyle görülüyor ki, kelam ve usûlde yer verilen bu felsefî argüman felsefî bağlamından koparılarak yanlış bir yerde istidlal konusu edilmektedir. Zira kelamcı ve usûlcüler, filozofların bu argümandan kastettikleri şeyi kast etmemektedirler. Çalışmamızda ele alınan felsefî, kalamî ve usulî ta'lîl anlayışları arasında var olan en güçlü etkileşim de istikmâl adını alan bu argümanda ortaya çıkmaktadır.

Eş'arîlerin dile getirdikleri diğer aklî bir delil de şudur: Gâî illetler mümkün varlıklar kategorisi içerisinde yer almaktadır. Bu gayelerden bir kısmını diğer bir kısmı için gâî illet kılmak hikmete uygun olmayan abes bir fiildir.<sup>363</sup> Çünkü Yüce Yaratıcı mümkün varlık kategorisinde yer alan bütün gayeleri hatta bütün varlıkları vasıta olmaksızın yaratmaya kadirdir.<sup>364</sup> Bu argümanı şöyle ifade etmek de mümkündür: İlahî

---

<sup>361</sup> Bkz. Çelebî, Hasen, **Hâşiye alâ şerhi'l-Mevâkıf** (Şerhu'l-Mevâkıf, Siyâlkûtî, Şirvânî ile birlikte), Daru't-Tibâatu'l-Âmire, İstanbul 1311,c.3,s.163.

<sup>362</sup> Bkz. Felsefî Ta'lîl Bölümü, s.44.

<sup>363</sup> İcî, **el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm**, s. 332.

<sup>364</sup> Bu argümana şöyle bir ihtiraz yöneltilebilir. Kullara bazı lezzetleri ulaştırmak ve onlardan bazı elemleri uzaklaştırmak, birtakım vasıtaların varlığını gerektirebilir. Örneğin insanın lezzet duyabilmesi için his ve lezzet veren şeylere sahip olması gerekir. Nitekim Yüce Yaratıcı birçok varlığı diğer varlıklara bağımlı olarak yaratmıştır. Yüce Yaratıcı'nın sebepleri birbirine bağlamasını ifade eden (مسبب) (الاسباب) sıfatı bu hususu ifade etmektedir. Ayrıca bu delilin eleştirisi için bkz. Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 4, s. 302.



fiiller, mümkün bir varlığı garaz/gaye edinmiş olsa “garaz varlığı”ın, garaz olması gereği, başka bir ilahî fiile bağlı olarak varlık bulması gerekir. Bu da mümkün değildir. Zira Eş’arîlere göre her şeyin varlığı vasitasız olarak Yüce Yaratıcı’ya istinad etmektedir.<sup>365</sup> İlahî fiiller tarafından gaye edinilen şeyler (garaz) temelde, lezzetin kullara ulaştırılması ve acıların da onlardan uzaklaştırılmasıdır. Bunun ilahî kudret açısından herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymadığı ise açıktır. Eş’arî kelimciler bu argümanı izah sadedinde şöyle bir örnek vermektedirler: Sahip olduğu bir meta’ı bulunduğu yerde on liraya satabilen birinin, aynı meta’ı aynı bedelle satmak için uzak bir beldeye gitmesi abes sayıldığı gibi, gaye varlıkları vasitasız bir biçimde yaratmaya kadir olan Yüce Yaratıcı’nın, onları birtakım vasitalara tabi kılarak yaratması da hikmet nazarında abes sayılır.<sup>366</sup>

Bazı kelimciler bu argümanı şöyle formüle etmişlerdir: Bir fiilin amacı o fiilin mâhiyetinde yer almayan haricî bir unsurdur. Fiilin mâhiyetinde yer alamayan bu haricî unsurun varlığı, kendi başına değil, amacı olduğu fiilin vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Beşerî fiillerde söz konusu olan bu durum, ilahî fiiller için mümkün değildir. Zira Yüce Yaratıcı herhangi bir vasıta olmaksızın bütün mümkün varlıkların yaratıcısıdır. Dolayısıyla garaz ve amaçların da içinde yer aldığı mümkün varlıklar başka fiillerin amacı değil, doğrudan ilahî fiillerin mef’ûlüdür.<sup>367</sup> Kaldı ki bütün ilahî fiiller aynı konuma sahip olduğundan bir kısmının diğer bir kısmına amaç kılınması, delilsiz bir tercihten öte bir şey değildir.<sup>368</sup>

Eş’arîlerin diğer aklî bir delilleri de şudur: İlahî fiiller garaz anlamını taşıyan maslahatlarla ta’lîl edilmiş olsa, muhal olan teselsül kaçınılmaz olacaktır. Şöyle ki; Teselsülün lazım gelmemesi için garaza dönük olan fiillerin, son kertede garazı gerektirmeyen bir garazda son bulması gerekir. Nitekim her bir fiil bir garaza dayanmış olsa ve her bir garaz da bir diğer garazı gerektirirse muhal olan teselsül kaçınılmaz olur.

---

<sup>365</sup> İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm*, s. 332.

<sup>366</sup> Çelebî, *Hâşiye ala Şerhi’l-Mevâkıf*, c. 3, s. 163.

<sup>367</sup> Bkz. İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm*, s. 332.

<sup>368</sup> İkinci delile yöneltilen itirazın bu delile de yöneltilmesi mümkündür. Zira Yüce Yaratıcı’nın hikmeti gereği birçok varlığı diğer varlıklara bağımlı olarak yaratmasında herhangi bir mahzur söz konusu değildir.

Dolayısıyla garaza dönük olan fiillerin sonuçta başkası için değil, kendi nefsinde garaz olan yani başka bir garazı gerektirmeyen bir garazda nihâyet bulması bir zorunluluktur. Bu da ilahî fiillerin en sonunda garazı olmayan bir fiilde nihâyet bulması anlamına gelmektedir.<sup>369</sup>

Eş'arîlerin ilahî fiillerin ta'lîline ilişkin diğer aklî bir delilleri de şöyledir: İlahî fiillerin kullara dönük birtakım maslahatlarla ta'lîl edilmesi vâcib olmuş olsaydı, bütün ilahî fiillerin bu ta'lîle tabi olması lazım gelirdi. Oysa kâfirlerin cehennemde ebedî olarak bırakılmaları örneğinde görüldüğü gibi, bazı ilahî fiillerin, kullara dönük birtakım maslahatları içerdiğini söylemek beşerî akıl açısından mümkün değildir.

Eş'arîlerin mezkûr delillerinden bir kısmı, bütün ilahî fiillerin muallel olduğunu gösterirken bir kısmı da bazı ilahî fiillerin muallel olduğunu göstermektedir. İlk iki delil birinci tür deliller içinde yer alırken, son iki delil de ikinci tür deliller içinde yer almaktadır. Taftazânî birinci tür delillerin (عموم السلب) ifade ettiğini söylerken ikinci tür delillerin de (سلب العموم) ifade ettiğini söylemektedir. Taftazânî ikinci tür delillerin gereğine uyarak bütün ilahî fiillerin değil, bazı ilahî fiillerin ta'lîlinin zahir olduğu görüşünü tercih etmektedir.<sup>370</sup> Ancak Eş'arîlerle Mâturîdîleri ta'lîl konusunda birbirine yaklaştırabilecek olan bu görüş, birçok Eş'arî kelamcı tarafından şiddetli eleştirilere tabi tutulmaktadır.<sup>371</sup>

Eş'arîlerin bütün bu aklî delillerini şu iki ana delilde toplamak mümkündür. 1. İlahî fiillerin ta'lîl edilmesi, Yüce Yaratıcı'nın ilahî fiillere terettüb eden maslahatlara muhtaç olduğu ve onlarla yetkinleştiği anlamına gelmektedir. Bunun mümkün olmadığı açıktır. Zira O, Zatı gereği yetkindir. Diğer bir ifadeyle yetkinliği Zatının bir muktezasıdır. Kanaatimizce bu delil filozoflarca uygun görülse de kelamcıların yaratılış anlayışına pek fazla uymamaktadır. Dolayısıyla istikmâl delili adını alan bu argümanın kelimâ ta'lîl için delil olarak sunulması pek yerinde değildir. 2. İlahî fiillerin ta'lîl edilmesi, ilahî irâdenin haricî birtakım unsurlardan (bu fiillere terettüb eden maslahatlar) etkilenmesi anlamına gelmektedir. Bunun da imkânsız olduğu açıktır. Zira haricî bir unsurun ilahî irâdeye tesir edip onu etkilemesi söz konusu değildir. Diğer bir

<sup>369</sup> Bkz. İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, s. 332.

<sup>370</sup> Bkz. *Şerhu'l-Mekâsıd*, c. 4, s. 301-302.

<sup>371</sup> Bkz. Celâl Devvânî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-Adûdiyye*, c. 2, s. 208; M. Sabrî, *Mevkifu'l-Akl*, c. 3, s. 4.

anlatımla ilahî fiillerin vuku bulması için ilahî irâdeden başka bir tercih nedenine ihtiyaç yoktur. Çünkü ilahî irâde mümkün varlıkların varlık ve yokluk taraflarından birini tahsis edip ilahî kudrete konu yapmak için kâfidir. Buna göre irâde sıfatı fiilin sudur etmesini vâcib kılmamaktadır. Bilakis fiili tahsis ve tercih etmek suretiyle var edilmek için mümkün bir konuma getirmektedir. Eş'arîler irâdenin bu özelliğini "musahhih" vasfıyla belirtmektedirler.<sup>372</sup> Bazı bilginlerin "*Hiç bir şey, varlığını tercih eden biri olmadan kendiliğinden oluşmaz. Ancak tercih nedeni olmadan da bir şeyin tercih edilmesi mümkündür. Bu nedenledir ki, ilahî fiiller faili etkileyen anlamındaki amaçlarla ta'lil edilmez. Zira ilahî irâde/ihtiyar yeterli bir tercih nedenidir*"<sup>373</sup> mealindeki sözleri bütün bu hususları özetlemektedir.

Mutezilenin fiilin asıl tercih nedeni olarak nitelendirdiği dâî nedenler ise ezeli olan ilahî irâde için değil, hâdis fiil ve irâdeler için geçerlidir.<sup>374</sup> Nitekim tercih nedenine ihtiyaç duymak da hâdis varlıkların bir özelliğidir.<sup>375</sup> Dolayısıyla Eş'arîler ilahî irâdenin âlemin varlığına, âlemdeki nizama ve bütün maslahatlara taalluk ettiğini asla yadsımazlar. Dahası onlar âlemde var olan nizamın ve bu nizamın sağladığı maslahatların varlığını, ilahî bilginin ve muhkem fiillerinin varlığına delil olarak

---

<sup>372</sup> Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, c. 4, s. 285.

<sup>373</sup> Nursî, *İşârâtu'l-İ'câz*, s. 80.

<sup>374</sup> Abdurrahman, *İlmü Usûli'd-Din ve Eseruhu fi'l-Fıkhi'l-İslamî*, s. 480. Bazı bilginlere göre irâde hâdis fiiller için dahi yeterli bir tercih nedenidir. Sözelimi düşmanından kaçmaya çalışan birinin, önüne çıkan iki yoldan birini salt irâdesiyle tercih etmesi mümkündür. Bkz. Râzî, Kutbuddin Mahmud b. Muhammed, *Şerhu's-Semsiyye*(Mecmu'atu Havâşin ve Ta'likât içinde), 2.baskı, Matbaatu'l-Kalem, Medyen 1431, c.1,s. 37-38; Siyalkûfî, *Hâşiye ala'l-Lârî* (el-Macmuatu'n-Nüriye içinde), y.y., t.y., s. 13. Bilginlerin "Herhangi bir tercih nedeni olmaksızın tercihte bulunmak mümkün değildir" şeklindeki sözleri ise irâde dışındaki nedenler için geçerlidir. Nitekim irâde olmaksızın herhangi bir fiilin meydana gelmesi mümkün değildir.

<sup>375</sup> İlahî irâdenin mümkün varlığa niçin taalluk ettiğine yöneltilen bir sorunun anlamsız olması buradan kaynaklanmaktadır. Bu soru, irâdenin neden irâde olduğunu ifade eden bir soruya benzemektedir. Başka bir anlatımla irâdenin bir varlığa taalluk etmesine yöneltilen bir soru, ilmin neden keşfedici bir özelliğe sahip olduğuna yöneltilen bir soruyla eş değerdir. İlmün keşfediciliğine yöneltilen soru "İlmün mâhiyeti gereği keşfedicidir" şeklindeki bir cevapla karşılık bulduğu gibi, irâdenin taallukuna yöneltilen soru da "irâde mâhiyeti gereği bir şeye taalluk eder" biçimindeki bir cevapla karşılık bulur. Dolayısıyla ilmin keşfedici olması bir nedene dayanmadığı gibi, irâdenin bir varlığa taalluku da son kertede bir nedene dayanmaz.

göstermektedirler. Ancak onlar, âlemin, âlemdeki düzen ve maslahatların, Yüce Yaraticı'yı fiile sevk edip zorladığını kabul etmezler. Nitekim bu husus irâde vasfının tabiatına da aykırıdır.<sup>376</sup>

Eş'arîler, Mutezilenin ilahî fiillerin muallél olduğuna dair delil gösterdikleri âyetlerin, garaz anlamını ifade eden maslahatlarla yapılan ta'lîli içermediğini söylemektedirler. Zira mezkûr âyetlerin, bu anlamdaki ta'lîli içerdiğini söylemek, Yüce Yaraticı'nın maslahatlara muhtaç olduğunu söylemek anlamına gelmektedir. Binaenaleyh mezkûr âyetler, her ne kadar zahirî yönleriyle ta'lîle delâlet ediyorlarsa da, gerçek anlamlarıyla bu ta'lîli ifade etmemektedir. Zahirî yönleriyle Yüce Yaraticı hakkında muhal olan ta'lîli ifade eden âyetlerin Eş'arîler tarafından diğer nasslar ışığında bitakım tevillere tabi tutulması buradan kaynaklanmaktadır.<sup>377</sup>

Eş'arîler bu tür nassları iki şekilde teville tabi tutmuşlardır. Bunlardan biri, bu âyetlerde yer alan ve mahzurlu ta'lîl anlamına delâlet eden lâm edatının, ta'lîli değil, akıbet anlamını ifade etmek için olduğu şeklindeki tevildir. Zira lâm edatı her ne kadar çoğu kez ta'lîl için kullanılıyorsa da, bazen başka anlamlarda da kullanılmaktadır. Nitekim "...*Nihayet Firavun ailesi kendilerine düşman ve üzüntü kaynağı olacak olan o çocuğu bulup aldı...*"<sup>378</sup> meâlindeki âyette yer alan lâm'ın ta'lîl için olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü Firavun ehlinin Hz Musa (a.s)'yı, düşman olsun ve üzüntü versin diye evlerine almadıkları açıktır; ancak onlar sonuçta böyle bir akıbetle karşılaşmışlardır. Dolayısıyla bu âyette yer alan lâm, ta'lîli değil, akıbet anlamını ifade etmektedir.

"*Andolsun, cehennem için de birçok cin ve insan yarattık ki kalbleri var, fakat onlarla anlamazlar; gözleri var, fakat onlarla görmezler; kulakları var, fakat onlarla işitmezler...*"<sup>379</sup> meâlindeki âyette yer alan lâm edatını da ta'lîl anlamına hamletmek mümkün değildir. Zira burada sözü edilen varlıkların yaratılmasının amacı cehenneme

---

<sup>376</sup> Eş'arîler bu argümanla itizalî anlamdaki hikmet nazariyesinin dayanmış olduğu dâî nazariyesini temelden reddetmiş olmaktadır.

<sup>377</sup> Nitekim herhangi bir nassın mecazî bir anlama hamledilebilmesi, hakikî anlamının mümkün olmaması durumunda söz konusudur.

<sup>378</sup> Kasas, 28/8.

<sup>379</sup> A'râf, 7/179.

gitmeleri olmadığı açıktır. Bu anlamın kast edilmediği “*Ben cinleri ve insanları bana kulluk etsinler diye yarattım*” (Zâriyât, 51/56) âyetinden anlaşıldığı gibi, Kur’ân’ın bütününden ve İslam’ın temel mesajlarından da anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu âyette zikredilen lâm edatının ta’lîl değil akıbet için olduğu ortaya çıkmaktadır. Burada yer alan lâmin akıbet için olduğunu düşündüğümüzde şöyle bir anlamla karşılaşırız: Çoğu insanlar kendi irâdeleriyle yaptıkları fiillerden ve takındıkları tavırlardan ötürü cehenneme gitme gibi acı bir akıbetle karşılaşacaklardır. Nitekim “*Sen ne kadar üstüne düşsen de insanların çoğu iman edecek değillerdir*”<sup>380</sup> mealindeki âyet, insanların böyle bir akıbetle neden karşılaşacaklarını beyan etmektedir.

Eş’arî kelamcılara göre zahirî yönleriyle mahzurlu olan ta’lîl anlamını ifade eden tüm nassları bu minvalde anlamak mümkündür hatta gereklidir. Zira onlara göre Yüce Yaraticı’nın zatı niçin sorusuna konu olamayacağı gibi, sıfat ve fiilleri de niçin sorusuna konu olamaz. Daha açık bir anlatımla Yüce Yaraticı niçin evreni yarattı? Niçin insanı yarattı? Niçin insanı mükellef kıldı? gibi soruları sormak caiz değildir.<sup>381</sup> Çünkü Kur’ân- ı Kerim’de yer aldığı gibi, fiillerinden ötürü Yüce Yaraticı’ya herhangi bir soru sorulamaz.<sup>382</sup> Nitekim Yüce Yaraticı’nın mülkü ve memuru olan insanın, mutlak anlamda malik ve amir olan Yüce Yaraticı’ya soru sorması anlamlı değildir. Kaldı ki, beşerî akıl ilahî fiillerin taşıdığı tüm anlam ve maksatları kuşatacak bir kapasiteye de sahip değildir.<sup>383</sup>

Aslında Mutezile tarafından gaye/amaç olarak ileri sürülen hususlar da son kertede ilahî iradeye dayanmaktadır. Çünkü ilahî fiillere yöneltilen niçin soruları ilk etapta birtakım amaçlarla karşılık bulsa da, bu cevaplar nihayetinde ilahî iradeye dayanmak zorundadır. Sözgelimi Yüce Yaraticı âlemi niçin yarattı sorusuna verilen cevaplar, ne kadar uzasa da bu soru, “ilahî irade böyle tecelli etmiştir” şeklindeki bir cevapla karşılık bulmadan gerçek cevabını almış olmaz. Zira “ilahî irade böyle tecelli

---

<sup>380</sup> Yûsuf, 12/103.

<sup>381</sup> Bkz. Şehristânî, *Nihâyetu’l-Akdâm fi İlmi’l-Kelâm*, s. 404.

<sup>382</sup> Enbiyâ, 21/23.

<sup>383</sup> Bkz. Kavî, *Hevâmiş ala’l-Akâdeti’n-Nizamiye*, s. 185. Bu konuda daha geniş bir perspektif için bkz. Gazalî, *el-Madnûn bihi alâ Ğayri Ehlihi*, Matbaatu’l-İ’lamiye, Kahire 1303, s. 15-19.

etmiştir” cevabı dışındaki tüm cevaplar yeterli birer neden teşkil etmez. Çünkü bütün tekvinî olguların ve teşri’î hükümlerin nihaî illeti ilahî iradeden başkası değildir.

Eş’arîlerin yaptıkları diğer tevil şekli ise Kur’ân ve Sünnette yer alan ve mahzurlu ta’lîl anlamına delâlet eden nasslardaki lâmin, mecazî anlamdaki ta’lîli ifade etmek için kullanıldığı şeklindeki tevildir. Buna göre mezkûr nasslarda ilahî fiiller için gerekçe şeklinde zikredilen şeyler, ilahî fiillerin meydana gelmesini gerektiren veya Yüce Yaratıcı’yı etkileyen garazlar veya gâî illetler değil, ilahî bilgi ve irâdeden kaynaklanan ve ilahî fiillere terettüb eden birtakım fayda ve maslahatlardır. Zira ilahî fiiller sayısız hikmet ve maslahatları netice vermektedir. İlahî fiillerin netice verdiği bu hikmet ve maslahatlar ilahî fiillerin varlık illeti değil, onlara tabi olan ve onlardan ayrılmayan lazım faydalardır. Ancak bu faydalar istiare ve/veya mecaz yoluyla garaz ve gâî illetler şeklinde ve üslubunda ifade edilmiştir.

Bu tür nasslarda mecaza/istiareye gidilmesinin en büyük hikmeti de, ilahî hitabın içermiş olduğu hakikatleri insanların anlayabileceği bir üslupla beyan etmektir. Bunun tahakkuk edebilmesi için de, insanın aklî seviyesine inilmesi ve anlama kapasitesine göre beyanda bulunulması gerekmektedir. Bu da gerçek anlamı kast edilmese de ta’lîli içeren bir üsluba yer vermeyi beraberinde getirmektedir. Nitekim insanoğlu yapmak istediği şeyleri önce tasavvur edip aralarında birtakım bağlantılar kurduktan sonra onları gerçekleştirmek için harekete geçmektedir. Çünkü insanoğlu fiillerin akıbetlerini teemmül ve tefekkür etmek durumundadır. Böyle bir durumun, ilmi her şeyi kuşatan Yüce Yaratıcı hakkında muhal olduğu ise bedihîdir. Nassların, lisanî üslup ve özelliklere göre nazil olmaları da buradan kaynaklanmaktadır. Bazı bilginlerin bu tür âyetleri izah sadedinde dile getirdikleri “*Bunlar beşer aklının algı seviyesine göre nazil olan ilahî hitablardır*”<sup>384</sup> şeklindeki sözleri, bütün bu hususları veciz bir biçimde ifade etmektedir.

Eş’arîler Mutezilenin “Kur’ân ve Sünnette yer alan birçok tikel şer’î-amelî hükmün birtakım illet ve maslahatlarla ta’lîl edildiği ve usûlî kıyasın buna dayandığı” şeklindeki argümanına şöyle cevap vermektedirler: Kur’ân ve Sünnette yer alan birçok tikel şer’î-amelî hükmün birtakım illet ve maslahatlarla ta’lîl edildiği sabittir. Ancak bir

---

<sup>384</sup> Nursî, *İşârâtü'l-İ’câz*, s. 26.

önceki argümanda beyan edildiği gibi, bu nasslarda söz konusu olan ta'lîl, garaz anlamını içeren illetlerle yapılan bir ta'lîl değil, şer'î hükümlere terettüb eden birtakım fayda ve maslahatlarla yapılan ta'lîldir. Nitekim ilahî fiillerde olduğu gibi, bu fiillerin bir kısmı/eseri olan ilahî hükümler de insanoğluna yönelik sayısız fayda ve maslahatları içermektedir.

Diğer bir anlatımla, mezkûr nasslarda zikredilen tikel amelî-şer'î hükümler, Yüce Yaratıcı'yı etkileyip O'nu bu hükümleri vaz'etmeye sevk eden garaz/gâî illet anlamındaki maslahatları içermemektedir. Belki hükme terettüb eden fayda anlamındaki maslahatları içermektedir. Nitekim kıyas amelîyesinin gerçekleşmesi için de fayda ve maslahatlar yeterlidir. Kur'ân'da yer alan birçok kevnî ve şer'î hükmün münasib birtakım vasıflarla birlikte zikredilmesi veya bu vasıflarla ta'lîl edilmesi hususunu da bu minvalde anlamak mümkündür. Dolayısıyla mezkûr ta'lîlin reddedilmesinden kıyasın reddedilmesi lazım gelmediği gibi, kıyasın reddedilmesine bina edilen mahzurlar da lazım gelmez. Böylece “Eş'arîler kelimada reddettikleri ta'lîli usûlde kabul edip çelişkiye düşmektedirler” şeklindeki birtakım yaygın eleştirilerin yersiz olduğu ortaya çıkmaktadır.

Eş'arîlerin ta'lîl anlayışlarına dair yapılan bu izaharlardan sonra hasımları tarafından sıklıkla sorulan “*Kur'ân'a dikkatlice bakıldığında ilahî zatı ve fiillerini niteleyen hikmet kavramı ve türevlerinin birçok yerde vurgulu bir biçimde yer alması, bununla yetinilmeyip ilahî fiillerden her türlü abes ve anlamsızlığın nefyedilmesi, bu iki hususun Yüce Yaratıcı için amaç ve kastın varlığı anlamına gelmesi, bunun yanı sıra ilahî emir ve nehiylerden sonra ta'lîli ifade eden birçok edatın zikredilmesi, kevnî ve şer'î birçok hükmün münasib birtakım vasıflarla ta'lîl edilmesi, birbirinden farklı olan iki şeyin eşit ve birbirine benzeyen iki şeyin de ayrı tutulmasının yerilmesi, ilahî rahmet ve ihsanının her şeyi kuşattığına sıklıkla vurgu yapılması gibi hususlar ile “ilahî fiiller garaz ve amaçlarla muallel değildir” anlamındaki Eş'arî söylem nasıl bağdaştırılabilir?* şeklindeki bir soru dizisine yer vermekte yarar vardır. Eş'arîlerin yukarıda zikredilen ta'lîl anlayışlarına dair yapılan izahta bu soru dizisinde yer alan birçok sorunun cevabı yer almaktadır. Ancak Eş'arîlerin ta'lîl anlayışlarının bütüncül bir biçimde anlaşılmasını sağlayacak olan bu soru dizisini bütüncül bir biçimde cevaplamak gerekirse şunları söylememiz mümkündür:

Mutezileye göre Yüce Yaratıcı'nın bir fiili tercih edip etmemesinin nedeni, o fiilin içermiş olduğu yarar veya zarara dair bilgisidir. Mutezilenin dâî nazariyesi adıyla anılan bu nazariyeye göre Yüce Yaratıcı'dan sadır olan fiillerin içermiş oldukları vasıflar o fiilleri işlemek veya terk etmek için mûcib bir neden teşkil etmektedir. Oysa varlık âleminde var olan ve var olacak olan her şeyin içermiş olduğu bütün yarar ve zararlara taalluk eden ilahî bilginin ve bu bilginin sahip olduğu yetkinlik ve kapsamlılığın, beşer bilgisiyle kıyas edilemeyecek düzeyde olduğu inkâr edilemez. Daha kısa bir anlatımla beşerî aklın ilahî fiillerin içerdiği bütün maksatları ve vuku bulduğu bütün nedenleri ihata etmesi mümkün değildir.

Yüce Yaratıcı'nın, kullarına sayısız menfaatler bağışladığı, hatta varlık âleminde mevcut olan bütün menfaat ve maslahatların birer ilahî bağıştan ibaret olduğu açıktır. Bütün bu varlıkları bilen, onları irâde edip yaratan, onları menfaatlerine sevk eden ve onlara bu menfaat ve maslahatlardan yararlanma imkânlarını bahşeden de Yüce Yaratıcı'dır. Dolayısıyla “falanca insan bir diğerine ihsanda bulundu” önermesinde yer alan ihsan kavramı hakikî değil mecazî bir anlama hamledilmelidir. Zira kim ihsanda bulunursa bulunsun ihsanda bulunan, bulunulan, yapılan ihsanın ve bu ihsanı mümkün kılan bütün unsurların gerçek sahibi Yüce Yaratıcı'dır. Kaldı ki, ilahî ihsan dışında gerçek anlamda bir ihsanın tasavvuru mümkün olsa bile, bunun vaki olması mümkün değildir. Böyle bir ihsanın vuku'u mümkün olsa bile, onun ilahî ihsanla mukayese edilmesi mümkün değildir.

Eş'arîlere göre Yüce Yaratıcı'nın kullarına ihsanda bulunması,-ihsan kavramından da anlaşıldığı gibi-bir istihkak veya gereklilik değildir. Bunun en büyük kanıtı da, Yüce Yaratıcı'nın ihsanının övgü ve şükür gerektirmesi, aksi durumun ise herhangi bir zemmi veya eksikliği gerektirmemesidir. Çünkü cimrilik vasfı, ancak hak sahibi olan birinden hakkını menetmekle tahakkuk etmektedir. Hiçbir varlığın Yüce Yaratıcı üzerinde vâcib olan herhangi bir hakkının söz konusu olmadığı ise açıktır.<sup>385</sup> Eş'arîlerin, ilahî fiilleri itizalî anlamda ta'lil etmemelerinin temel nedeni de burada aranmalıdır. Bu husus yukarıdaki soru dizisinde zikredilen birçok sorunun hatta bütün soruların icmalî bir cevabı olacak niteliktedir. Zira Eş'arîler mezkûr soru dizisinde yer

---

<sup>385</sup> Bkz. Eş'arî, **el-Luma'**, s. 85.



verilen bütün soruların içeriklerini kabul etmektedirler. Onların kabul etmedikleri yegâne şey, bu soru dizisinde yer alan hususların Yüce Yaratıcı'ya vâcib olmasıdır.

Eş'arîler bunları söylemekle Yüce Yaratıcı hakkında ihsanı/cömertliği vâcib gören filozoflarla Bağdat ekolüne mensup olan Mutezilenin<sup>386</sup> anlayışlarından uzaklaşırken, ilk başta ihsanda bulunmanın vâcib olmadığı ve ihsanı terk etmenin de herhangi bir eksikliği gerektirmediğini söyleyen Basra ekolüne mensup Mutezileye de yaklaşmaktadırlar.<sup>387</sup> Ancak Eş'arîlerle Basrîler şu noktalarda birbirinden ayrılmaktadırlar:

Basrîlere göre insanın insana veya diğer canlı varlıklara yaptığı iyiliklerde insanî unsur ön plandadır. Zira onlara göre insan, ihtiyarî fiillerinin yaratıcısıdır. Eş'arîlere göre ise insanın yaptığı bütün ihsan ve iyiliklerdeki en büyük pay Yüce Yaratıcı'ya aittir. Bu iyiliklerde insanın katkısı çok cüzûdîdir. İnsan bütün iradî fiillerinde olduğu gibi, bütün ihsanlarında da ikincil bir rol oynamaktadır. Zira fiilleri yaratan Yüce Yaratıcı'dır. Kullara düşen ise onları kesb etmektir.

---

<sup>386</sup> İhsan/tafaddul konusunda Mutezilenin iki kolu arasında var olan temel farkları şöyle ifade etmemiz mümkündür: Basrîlere göre ihsanda bulunan fail, bütün âleme sahip olsa bile, ihsanda bulunmayabilir. Bundan dolayı da herhangi bir zemme müstahak olmaz. Bağdadîler ise meselenin bu kadar basit olmadığını ve tafaddulde bulunmakla bulunmamanın farklı hükümlere tabi olduğunu ileri sürmektedirler. Bu kelimciler bu konuda şöyle demektedirler: Bizim ihtiyaçlarımızı karşılayan ve bize iyilikte bulunan cömert biri, medhe müstahak olduğu gibi, imkân olduğu halde bize iyilik yapmayan cimri biri de zemme müstahaktır. Nitekim bir fiilin varlığı ile yokluğu aynı hükme tabi değildir. Ancak burada sözü edilen zemm, sabit bir hakkın ihlalden kaynaklanan şiddetli bir zemm değil, cömertlik babında vâcib olan ve cimrilik veya görev ihmali gerektirecek düzeyde bir eksikliğe neden olabilecek bir zemmdir. Bağdadîler vâcib gördükleri ihsan konusunda kendi arasında iki kısma ayrılmaktadırlar. Bir kısmı bunun hem Yüce Yaratıcı hem de insanlar için söz konusu olduğunu söylerken, diğer bir kısmı ise bu hususu, sınırsız verme imkânına sahip olan ve herhangi bir zarara da konu olmayan Yüce Yaratıcı'ya has kılmaktadırlar. Bunlara göre kullara tafaddulde bulunmak Allah (c.c.)'a vâcibdir. Zira insan ne kadar itaat ederse etsin kendisine bahşedilen ilahî nimetlerin karşılığını veremez. Dolayısıyla Yüce Allah (c.c.) insanları ve vakitleri birbirinden ayırmaksızın tafaddulde bulunmak durumundadır. Aksi halde cömertlik vasfını kazanmaz. Şu var ki, Yüce Allah cömertlik kabilinden de olsa vâcibini asla ihlal etmez. Bu kelimcılara göre gücü yeten biri gücü dâhilinde olanı vermedikçe, cömertlik yapmış olmaz. Dolayısıyla vâcibini yerine getirmiş sayılmaz. Onlara göre bütün bu hususlar insan aklında yerini alan sabit hakikettir. Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, **el-Muğnî**, c. 14, s. 45-47.

<sup>387</sup> Bkz. Kandil, **el-Esâs fi't-Tahsîn ve't-Takbîh**, s. 508.

Basrîler ihsanı salt birtakım menfaatlere indirgemektedirler. Zira onlara göre kâinatın yaratılışının nihaî amacı, yararlanma imkânına sahip olan varlıklara bu imkânı sunmaktır.<sup>388</sup> Diğer bir ifadeyle âlemin yaratılış gayesi, kulların ondan yararlanmasını sağlamaktır. Bu kelamcılar bilgi ve ibadet gibi manevî hususları da bu menfaatler içinde görmektedirler. Eş'arîlere göre ise varlık âlemi için söz konusu olan ilahî hikmeti, birtakım insanî yarar ve zarar perspektifiyle değerlendirmek, ilahî hikmetin sonsuz dairesini daraltmak ve ilahî yetkinliğin azîm kadrini eksiltmek anlamına gelmektedir. Zira bu itizalî değerlendirme, ilahî hikmeti, hariçte bazen gerçekleşen bazen de gerçekleşmeyen birtakım lezzet ve menfaatleri gerçekleştirme çerçevesine indirgemektedir. Oysa Yüce Yaratıcı sözü edilen cüzî menfaatleri, bu muazzam ve muhkem kâinatın bütününü yaratmadan da gerçekleştirebilirdi. Dolayısıyla dar ve cüzî bir menfaat perspektifinden âlemin yaratılış amacına bakmak ilahî hikmet açısından uygun değildir.

Şehristânî'nin de ifade ettiği gibi, küçücük bir evi yapmaya çalışan akıllı bir ustanın bu evi için uygun görmediği birtakım fayda ve maslahatları, Yüce Yaratıcı tarafından muhkem eseri ve sanatı olan kâinat için uygun görülmesi nasıl düşünülebilir.<sup>389</sup> Yüce Yaratıcı'nın celal ve kemal sıfatlarını ve bu sıfatların bir eseri olan kâinatın sahip olduğu sonsuz azameti göz önünde bulunduran Eş'arîler, Mutezilenin aksine, ilahî hikmetin insanî hikmete kıyas edilemeyeceğini ve dinî hikmetin de beşerî hikmet dairesine indirgenemeyeceğini söylemektedirler.<sup>390</sup>

Eş'arîlerin dile getirdikleri bu söylemler aklın işlevini ve bu işlevin sonunda ulaşılan birtakım sonuçları inkâr etmek anlamına da gelmez. Aksine Eş'arîlere göre aklın, kâinatı istikraî bir metotla incelemesi ve ilahî hikmetin varlığına dair elde ettiği kanıtları ilahî hikmete, ilme ve kudrete kanıt olarak göstermesi gerekmektedir. Nitekim Eş'arîlerin Allah (c.c.)'ın varlığına dair bilginin aklî olduğuna kail olmaları<sup>391</sup> bu hususu

---

<sup>388</sup> Bkz. Harezmi, *el-Fâik fi Usûli'd-Dîn*, s. 251-252; Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 33; Kandil, *el-Esâs fi't-Tahsîn ve't-Takbîh*, s. 509.

<sup>389</sup> Bkz. Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm fi İlmi'l-Kelâm*, s. 404.

<sup>390</sup> Bkz. Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm fi İlmi'l-Kelâm*, s. 402-404; Kandil, *el-Esâs fi't-Tahsîn ve't-Takbîh*, s. 509.

<sup>391</sup> Bkz. Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm fi İlmi'l-Kelâm*, s. 371.

kanıtlamak için yeterli bir argüman teşkil etmektedir. Aynı şekilde onlara göre, aklın, kâinatta var olan ilahî nimetleri, şer'î emir ve nehiylere terettüb eden ferdî ve toplumsal maslahatları düşünüp ortaya koyması ve bütün bunları da ilahî ihsan ve cömertliğe delil olarak göstermesi gerekmektedir.

Eş'arîler yukarıdaki soru zincirinde dile getirilen hususları, biraz önce ifade edildiği gibi, asla inkâr etmemektedirler. Onların ilahî fiillerin hikmetle ta'lîli konusunda karşı çıktıkları şey, aklın, kevnî ve emrî teşrîlerden elde ettiği bütün bu anlam ve neticeleri, ilahî hikmet için dar bir çerçeve olarak sunmasıdır. Diğer bir ifadeyle, Eş'arîlerin ilahî fiillerin ta'lîli noktasında kabul etmedikleri temel husus, insan aklının, kozmik düzenin ve dinin amacını, insanî bir perspektiften ele alıp yarar ve zarar olarak kabul edilen şeylere inhisar ettirmesidir. Zira bu bakış açısı, selim bir aklî esasa dayanmadığı gibi, Yüce Yaratıcı'nın hikmeti ile yaratılan insanın hikmeti arasında var olan baş döndürücü farkı da dikkate almamaktadır. Bu bakış açısı Yüce Yaratıcı'nın âlemi var kılmada ve dini inzal etmede sözü edilen hikmetlerin dışında başka yüce hikmetlerin de var olabileceğini hesaba katmamaktadır.

Eş'arîlere göre selim akıl ilim, irâde, kudret ve sıdk örneklerinde görüldüğü gibi, Yüce Yaratıcı için sabit olan birtakım anlamların varlığını, vahiy gelmeden de idrak edebilmektedir. Nitekim Eş'arîler, kâinatın sahip olduğu nizamı ve yetkinliği Allah (c.c.)'ın varlığına ve sıfatlarının yetkinliğine kanıt olarak sunmaktadırlar.<sup>392</sup> Ancak Eş'arîler itizalî yöntemde olduğu gibi, ilahî hikmet çerçevesini indirgemeci bir yöntemle sınırlandırma yoluna gitmemektedirler.

Eş'arîlere göre insanoğlu ilahî fiillerin içerdiği hikmet ve maslahatları algılamak için aklını kullanabilir ve kullanmalıdır da. Ancak insanın, akıl yoluyla elde etmiş olduğu hikmet ve maslahatların dışında, başka hikmet ve maslahatların var olmadığını ileri sürmesi veya bütün hikmet ve maslahatları algıladığı hikmet ve maslahatlardan ibaret görmesi doğru değildir.<sup>393</sup> Zira insan akli tarafından algılanamayan birçok ilahî hikmet söz konusu olabilmektedir.<sup>394</sup> Nitekim “*Size ancak az bir bilgi verilmiştir*”<sup>395</sup>

<sup>392</sup> Bkz. Eş'arî, *el-Luma'*, s. 17, 18, 24, 25, 27, 28.

<sup>393</sup> Bkz. Gazalî, *el-Madnûn Bihi alâ Ğayri Ehlihi*, s. 17-18.

<sup>394</sup> Bkz. Kavsî, *Hevâmiş ala'l-Akideti'n-Nizamiye*, s. 185.

âyetinin de ifade ettiği gibi, insana verilen bilgi, ancak görünen âlemin küçük bir kısmını keşfedebilmektedir. İmâm Mâturîdî bu konuda şu önemli bilgilere yer vermektedir: “İnsanın, ilahî fiillerin taşıdığı hikmetleri akıl yoluyla kat’î bir biçimde belirlemesi yanlıştır. Bunun en büyük göstergesi de insanın birçok şeyi bilmemesi, birçok şeyde aciz kalıp yardıma ihtiyaç duyması ve birçok konuda da doğru davranmadığının farkına varmasıdır. Kendi hakkında böyle bir durumda bulunan birinin, ilahî fiiller konusuna dalıp birtakım hükümlerde bulunması anlamsızdır/abestir.”<sup>396</sup>

Eş’arîlerin ilahî fiillere ilişkin ta’lîl anlayışlarının temel amacı, ulûhiyet makamının her türlü etki ve tesirlerden münezzehe olduğunu beyan etmek ve bu makama herhangi bir noksanlığı nisbet etmeyi ifade eden veya ihsas eden her türlü kavram, ifade, hüküm ve tavırlardan titizlikle kaçınmaktır. Zira ilahî irâdeyi ve bu irâdeden neşet eden ilahî fiilleri, hikmet dâhil, herhangi bir kayıtla kayıtlamak Kur’ân-ı Kerim’de yer alan ve ilahî meşîeti ifade eden sayısız âyetlerle bağdaşmaz. Çünkü bütün bu âyetler Yüce Yaratıcı’nın dilemesi halinde yapmış olduğu fiillerden farklı birtakım fiillerde bulunabileceğini açık bir biçimde ifade etmektedir. Bu da, ontolojik anlamda mümkün kategorisi içerisinde yer alan fiillerin iki tarafının da vuku bulmasının mümkün olduğunu göstermektedir. Diğer bir anlatımla her mümkün varlığın her iki tarafının da ilahî meşîete konu olması mümkündür.

Eş’arîlerin ilahî fiilleri gâî illetlerle ta’lîl etmemeleri, gâî illet kavramının delâlet ettiği anlamın Yüce Yaratıcı hakkında caiz olmamasından ileri gelmektedir. Zira bu kavram -tanımından da anlaşılacağı gibi-zihnî bir boyutu içermektedir. Bu boyutun Yüce Yaratıcı hakkında muhal olduğu açıktır. Çünkü Yüce Yaratıcı insanda olduğu gibi, önce fiilleri zihninde tasarlayıp sonra onları işlememektedir. Nitekim bu durum fiillerinin akıbetlerini düşünme ihtiyacında olan biz insanlar için geçerli olan beşerî bir durumdur. Yüce Yaratıcı ise teemmül ve tefekkür etmek suretiyle fiilde bulunmamaktadır.<sup>397</sup>

---

<sup>395</sup> İsrâ, 17/85.

<sup>396</sup> Mâturîdî, **Kitâbu’t-Tevhid**, s. 220.

<sup>397</sup> Bkz. M. Sabrî, **Mevkifu’l-Akl**, c. 3, s. 16.

İlahî fiilleri garazlarla yapılan ta'lile konu etmemek bu fiillerin, -insanların fiillerinde olduğu gibi- teemmül ve tefekküre dayalı olmadığını ve ilahî fiillerin bu beşerî olgulardan değil de ilim, irâde ve kudretten sadır olduğunu söylemek anlamına gelmektedir. “*İlahî fiiller hikmete tabi değil, hikmet ilahî fiillere tabidir*”, “*İlahî fiiller hikmetten ayrılmaz değil, hikmet ilahî fiillerden ayrılmaz*”<sup>398</sup> şeklindeki Eş’arî söylemler bu hususları ifade etmektedir. İlahî fiillerin hikmete/maslahata tabi olması, hikmetin Yüce Yaraticı tarafından yaratılması gerçeğiyle örtüşmemektedir. Yüce Yaraticı fiilleri yaratır ve yarattığı her fiilde hikmet ve maslahat da birlikte yaratılmış olur. Hatta en büyük hikmet, fiilin Yüce Yaraticı tarafından yapılmış olmasıdır. Bütün bu hususlar bilinmeden gâî illetin veya garazın Yüce Yaraticı hakkında gerçek anlamıyla muhal olduğu da bilinemez. İlahî fiillerin ta'lili konusunda Eş’arîleri eleştirenler bu hususları gözden kaçırmaktadırlar. Kaldı ki, gâî illetin/garazın gerçek anlamı bilinmeden “*ilahî fiiller hikmete tabi değil, hikmet ilahî fiillere tabidir, ilahî fiiller hikmetten ayrılmaz değil, hikmet ilahî fiillerden ayrılmaz*” gibi söylemlerin yeterli düzeyde anlaşılması da pek mümkün değildir. Şu var ki, ilahî fiillerle hikmet arasındaki bu irtibat şekli bize nisbetle ters bir biçimde görünmektedir. Kur’ân’da yer alan bütün ta'lillerde hikmet ve maslahatların fiillere terettüb ettiği şeklinde değil de fiillerin hikmet ve maslahatlara bina edildiği şeklinde görmemiz buradan kaynaklanmaktadır. Ancak bu husus beşerî aklımızın algı seviyesinden kaynaklanan beşerî bir durumdur.

Eş’arîlere göre ilahî fiillere terettüb eden hikmet ve maslahatlar, Yüce Yaraticı’nın zat ve sıfatlarının yetkinliğinden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki; İlahî zatın yetkinliği, O’nun cömertlik ve rahmette bulunmasını iktiza etmektedir. Bu sıfatların yetkinliği de O’nun yetkin bir fail olmayı ve eşyayı, hikmeti netice verecek biçimde yaratmayı iktiza etmektedir.<sup>399</sup> Dolayısıyla eksikliği tazammun eden herhangi bir yetkinleşme hali, O’nun hakkında söz konusu değildir. Çünkü ilahî fiillerin varlık bulmasının sebebi, Yüce Yaraticı’nın Zat ve sıfatlarıdır. Yüce Yaraticı’nın, hikmet içeren fiillerde bulunması da buradan kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle, ilahî sıfatlar ilahî zattan ayrılmadıkları gibi, hikmet ve maslahatlar da ilahî fiillerden ayrılmaz. Böylece ilahî fiillere terettüb eden hikmet ve maslahatların, gâî illet ve

<sup>398</sup> M. Sabrî, **Mevkifu’l-Akl**, c. 3, s. 5.

<sup>399</sup> Bkz. el-Gorânî, İbrahim b. Hasen, **İmdâdu Zevî’l-İsti’dâd li Sulûki Mesleki’s-Sedâd**, Mahtut, varak, 13.

garazlar değil, fayda ve semereler olduğu ortaya çıkmaktadır. Eş'arîlerin mezkûr maslahatları -daha önce beyan edildiği gibi- ağacın gölgesine benzetmeleri de bu hususu ifade etmektedir. Eş'arîlerin hatta bütün usulcülerin filozoflardan devşirdikleri istikmâl delili de bu formatta sunulmalı veya bu anlama hamledilmelidir.

Eş'arîlere göre Mutezilenin, vücubu gerektiren iyilik vecihlerinin dairesini ilahî fiillerle insan fiillerini kapsayacak şekilde bir hayli geniş tutması doğru değildir. Zira Yüce Yaratıcı'nın fiilleriyle insan fiillerini aynı düzeyde tutmak, ulûhiyetin şanına uygun olmadığı gibi, tenzîh makamına da aykırıdır. Bu nedenle Eş'arîler Mutezilenin bu tutumuna karşı ilahî yetkinliğe riâyet eden ve şer'î tekliflerin içerdiği yüce hikmetleri de gerçekleştiren makul bir yöntemi ortaya koymaktadırlar. Bu makul yönteme göre beşer akli, hiçbir şeyi Yüce Yaratıcı'ya teklifi anlamda vâcib kılamaz. Zira beşer aklının bir şeyi vâcib kılabilmesi için beşerin Yüce Yaratıcı üzerinde sabit bir hakkının olması, Yüce Yaratıcı'nın bütün tasarruflarından amaçlanan gayelerin net olarak tahdîd edilmesi ve bu vâcibe verilen karşılığın vâcible yükümlü bulunanın nefsinde olumlu veya olumsuz birtakım etkiler bırakması gerekir. Bütün bu hususların Yüce Yaratıcı hakkında muhal olduğu ise açıktır.

Eş'arîlerin mezkûr ta'lîl görüşü -iddia edildiği gibi- itaat edenle âsi olanı birbiriyle eşit tutmamaktadır. Çünkü bu konuda Eş'arîlerin göz ardı edemeyeceği birçok açık nas söz konusudur. Şu var ki, burada sözü edilen eşitlikten maksat hariçte (nefsu'l-emirdeki) eşitlik değil, Yüce Yaratıcı'ya nisbetle söz konusu olan eşitliktir. Çünkü hariçte müminle kâfirin birbiriyle eşit olması zaten muhaldir. Nitekim Mümin, insanlığa fayda veren ve maslahatları sağlayan birtakım şeylere inanırken, Kâfir, insanlığın helakini doğuran birtakım şeylere inanmaktadır. Dolayısıyla İbn Teymiye ve İbn Kayyim'in sık sık tekrarladıkları "*Eş'arîlerin anlayışı, birbirinden farklı olan iki şeyin eşit ve birbirine benzeyen iki şeyin de ayrı tutulmasını gerektirmektedir*", "*Mümin ve Kâfirleri, itaat edenle etmeyenleri eşit tutmaktadır*"<sup>400</sup> şeklindeki söylemler gerçeği yansıtmamaktadır. Zira akıllı bir insanın bile, birbirinden farklı olan iki şeyi eşit görmesi ve birbirine benzeyen iki şeyi de ayrı tutması veya Mümin ve Kâfir insan

<sup>400</sup> Bkz. İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetâvâ Şeyhi'l-İslam**, c. 8, s. 433; İbn Kayyim, **Şifâu'l-'Alîl fi Mesâîli'l-Kadâi ve'l-Kader ve'l-Hikmeti ve't-Ta'lîl**, 3. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., s. 334-335.

kategorilerini reel anlamda aynı düzeyde görmesi kabil değildir. Kaldı ki, hiçbir şey Yüce Yaratıcı hakkında vâcib olmasa da ve kulların yaptıkları iyilik ve kötülükler Yüce Yaratıcı'ya herhangi bir fayda veya zarar vermese de, Yüce Yaratıcı'nın hikmeti gereği iyilik ve kötülükleri eşit tutması veya her ikisine karşı aynı muamelede bulunması muhaldir. Eş'arîlerin bu meyanda söyledikleri tek şey, henüz vahiy söz konusu olmadan imanla küfre dair şer'î bir hükümde bulunmanın mümkün olmadığıdır. Bu hususun, Eş'arîlerin imanla küfrü eşit gördükleri anlamına gelmediği ise açıktır. Bunun en büyük göstergesi de, Eş'arîlerin, vahiy söz konusu olmadan önce imanı bir yetkinlik niteliği, küfrü de bir eksiklik niteliği olarak görmeleridir. Şu var ki, onlar bu anlamdaki yetkinlik ve eksiklik niteliklerine birtakım şer'î hükümler bina etmezler. Nitekim vahiy söz konusu olmadan imanla küfrü birbirinden temyiz edip onları farklı birtakım şer'î hükümlere tabi kılmak aklî bakımdan mümkün değildir. Çünkü vahiy gelmeden vahyin oluşturduğu kavram ve anlamların varlığı söz konusu değildir.

Öyle görünüyor ki, bu konuda Eş'arîleri eleştirenler, meselenin bu boyutunu gözden kaçırmaktadırlar. Eş'arîler bu konuda yalnız da değildirler. Çünkü daha önce beyan edildiği gibi, Buhara ekolüne mensub Maturîdîler de aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Bütün bunların yanı sıra, Yüce Yaratıcı'nın kulları için dilediği tasarrufta bulunma hakkı da söz konusudur. Buna rağmen Yüce Yaratıcı bazen tafaddulde bulunup bazı kullarına yeryüzünde hâkim olmayı ve sevab vermeyi vadetmekte, bazen birtakım acı ve sıkıntıları vereceğini haber vermekte, bazen birtakım hususları başka birtakım hususlara bağlamakta ve bazen de birtakım şeyleri diğer birtakım şeylerle birlikte kıldığını haber vermektedir. Bütün bu ilahî ihbarlar, aklî açıdan mümkün görülen mezkûr durumlara yeni bir unsur ilave edip bu durumların vuku bulmasının ilahî haber gereği vâcib hale geldiğini ifade etmektedir.<sup>401</sup> Çünkü Yüce Yaratıcı'nın bütün sözlerinde doğru olması, O'nun bir kemal sıfatı olduğuna göre ve kemal sıfatlarında herhangi bir değişim söz konusu olmadığına göre, Yüce Yaratıcı'nın haber vermiş olduğu şeylerin değişime uğramasının muhal olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

---

<sup>401</sup> Bkz. Kandil, *el-Esâs fi't-Tahsîn ve't-Takbîh*, s. 516.

Taftazânî'nin “Allah tarafından itaate verilen sevab O'nun fazıl ve keremi olduğu gibi, kötülöklere verilen ceza da O'nun adaletidir. Bu ikisinin vâcib olması, bunların ilahî va'd ve va'idine konu olmasından kaynaklanmaktadır. Yüce Yaratıcı - va'idinde -ihtilaflı bir durum olsa da- kulların lehine olan bir değişimde bulunabilmektedir. Ancak va'dine asla aykırı fiilde bulunmaz”<sup>402</sup> şeklindeki sözleri bütün bu hususları veciz bir biçimde ifade etmektedir.

Eş'arîlerin dile getirdiği bu hususlar, Yüce Yaratıcı'nın haricî bir zorlayıcı olmaksızın haberine konu olan birtakım uygulamalara uygun tasarrufta bulunmasını iktiza eden *zâtî bir ilzam/ihtiyarî vücubu* ifade etmektedir. <sup>403</sup>Yüce Yaratıcı'nın bütün dinî fiil ve hükümlere karşı vazetmiş olduğu karşılıkları bu minvalde anlayıp yorumlamak gerekmektedir. Başka bir anlatımla, dinde yer alan bütün fiil ve bu fiiller için konulan karşılıkları arasındaki ilişkiler, her ne kadar aklî açıdan mümkün görölse de, ilahî ihbara konu olduktan sonra kesinlik kazanmakta ve haber verildiği gibi tahakkuk etmektedir. Eş'arîlerin ilahî fiillerin tecvîzine ilişkin söylemleri, bu fiillerin ilahî haberlere konu olmasından öncesine hatta vahiy öncesine ait olan aklî bir tecvîzden ibaret olduğu buradan da anlaşılmaktadır.

Eş'arîlerin ortaya koydukları bu yorumlama metoduyla hem ilahî yetkinlik hem de dinin belirlediği uygulama biçimleri sabit olma niteliğini kazanmaktadır. “*Rabbiniz merhamet etmeyi kendisine yazdı*”<sup>404</sup> mealindeki âyetle “*Ey kullarım! Zulmü kendime haram kıldığım gibi sizler için de haram kıldım. Dolayısıyla birbirinize zulmetmeyiniz*”<sup>405</sup> anlamındaki hadis ve benzeri birçok âyet ve sahih hadislerde yer alan vücub kavramı veya tasarruf biçimi de bu yorumlama metoduna göre anlaşılmalıdır. Eş'arîlerin dile getirdikleri bu “zâtî ilzam”la veya “ihtiyarî vücub”la Mutezilenin ileri sürdüğü “aklî vücub” anlamı arasında birtakım farklar söz konusudur. Bu farkları şöyle özetlemek mümkündür:

<sup>402</sup> Taftazânî, **Tehzîbu'l-Kelâm**, c. 2, s. 261.

<sup>403</sup> Kandil, **el-Esâs fi't-Tahsîn ve't-Takbîh**, s. 516.

<sup>404</sup> En'âm, 54.

<sup>405</sup> Müslim, b.Haccâc, **Sahihu Müslim**(Ğayetu'l-İbhâc ve İlelu'l-Ahâdis ile birlikte), Kitâbu'l-Birr ve's-Sılati ve'l-Adâb, no: 2577, thk. Nazar Muhammed, 1. baskı, Daru Taybe, Riyad 2006, s. 1179.



Eş'arîlerin ifade ettikleri zâtî ilzam/ihtiyarî vücub, Yüce Yaratıcı'nın ilim ve sıdk sıfatlarının yetkin olduğuna dayanırken Mutezilenin vücub söylemi ise aklî vücub ve istihkak esaslarına dayanmaktadır. Eş'arîlerin dile getirdikleri zatî vücubun cüzîyatlarına dair bilgi, vahiyden bağımsız idrak edilmezken, itizalî anlamdaki vücubun tikellerine ilişkin bilgi, vahiyden önce akıl yoluyla idrak edilmektedir. Eş'arîlerin zatî vücubunda hakikî anlamda ilahî bir tafaddul söz konusu iken, itizalî vücubda istihkaka dayalı sevab ve ikab anlayışı söz konusudur. Eş'arîlerin kail oldukları zâtî vücub, Yaratıcı ile yaratılanı birbirinden ayırmak suretiyle aklî gerçeklerle çelişmezken, itizalî vücub böyle bir ayırımı göz ardı ettiğinden aklî gerçeklerle çelişmektedir. Eş'arîlerin zâtî vücubu, âyet ve sahih hadisleri herhangi bir çelişkiye mahal vermeden birbiriyle uyumlu bir biçimde cem'etme imkânını barındırmaktadır.<sup>406</sup> Bu anlayışa göre ilahî meşîet ve kudretin mutlaklığını ifade eden âyetlerle bazı ilahî tasarrufların fadl veya adaleti ihtiva etmek suretiyle belli bir biçimde vuku bulacağını ifade eden nasslar birbiriyle birlikte ele alınmaktadır. Sözelimi "*Allah, Meryem oğlu Mesîh'tir diyenler andolsun ki kâfir olmuşlardır. De ki: Öyleyse Allah, Meryem oğlu Mesîh'i, anasını ve yeryüzündekilerin hepsini imha etmek isterse Allah'a kim bir şey yapabilecektir*"<sup>407</sup>, "*Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi*"<sup>408</sup> vb. nasslar ilk manaya hamledilir. Buna karşın "*Kim iyi bir işe aracılık ederse Onun da o işten bir nasibi olur. Kim kötü bir işe aracılık ederse Onun da bir payı olur*"<sup>409</sup>, "*...günaha dalanların ise cezalarını hakkıyla vermişizdir. Müminlere yardım etmek de bize düşer*"<sup>410</sup> vb. nasslar da ikinci anlama hamledilir. İtizalî vücub anlayışına göre ise bu iki anlamı ifade eden nassları selim akla uygun bir biçimde cem'etmek mümkün değildir.

Eş'arîlerin zâtî vücub anlayışına göre ilahî kudret bu âlemden daha yetkin veya eksik olan başka âlemleri yaratmaya muktedirdir. Mutezilenin "aslah" anlayışının ifade ettiği vücuba göre ise, bu âlemden daha yetkin ve faydalı olan bir âlemin varlığı mümkün değildir. Böyle bir âlem mümkün olmuş olsaydı, bu anlayış gereği mutlak anlamda yaratılmış olmalıydı. Bu açıdan bakıldığında Mutezilenin bu anlayışının

---

<sup>406</sup> Bkz. Kandil, *el-Esâs fi't-Tahsîn ve't-Takbîh*, s. 517.

<sup>407</sup> Mâide, 5/17.

<sup>408</sup> Yunûs, 10/99.

<sup>409</sup> Nisâ, 4/85.

<sup>410</sup> Rûm, 30/47.

filozofların “*Var olandan daha mükemmel olanı mümkün değildir*”<sup>411</sup> şeklindeki anlayışıyla büyük ölçüde örtüştüğü görülür. Ancak bu iki anlayış arasında şöyle bir fark söz konusudur: Mutezilenin aslah anlayışı aklî bir vücubu ifade ederken filozofların anlayışı ontolojik bir zorunluluğu ifade etmektedir. Eş’arîler ise bu konuda her iki anlayıştan da farklı bir anlayışı benimsemektedirler. Çünkü Eş’arîler Yüce Yaratıcı’nın âlemdeki nizamı irâde ettiğini inkâr etmezler. Bilakis âlemdeki nizam ve insicamı - İmâm Eş’arî’de görüldüğü gibi- Yaratıcı’sının varlığına ve birliğine delil olarak sunmaktadırlar. Onların burada kabul etmedikleri tek şey, âlemdeki nizamın Yüce Yaratıcı’yı etkileyip fiile sevk ettiği veya herhangi bir şeyin itizalî anlamda O’na vâcib olduğudur. Ancak mevcut nizamın ilahî irâdeyi sınırlaması veya ilahî hitabın bu nizama uygun bir biçimde tecelli etmesini zorunlu kılmasına dair hiçbir aklî delil söz konusu değildir. Dile getirilen bütün bu hususlar Eş’arîlerle Mutezilenin kail oldukları ta’lîl görüşlerinin kendi içinde ne denli tutarlı olup olmadığını gösterdiği gibi, İslamî naslarla ne kadar uyumlu olup olmadığını da göstermektedir.

Eş’arîlerin “ilahî irâde ve kudretin salt mümkün varlıklara taalluk ettiğine” dair görüşleri ile Mutezilenin “ilahî fiillerin salt aklın ortaya birtakım aklî-ahlakî değerlere bağlı olduğuna” dair görüşleri aynı şeyi ifade etmediği gibi, birbiriyle irtibatlı da değildir. Şöyle ki, ilahî irâde ve kudretin, salt mümkün varlıklara taalluk ettiğini söylemek, ilahî fiillerin, aklın vahiyden bağımsız olarak ortaya koyduğu birtakım ahlakî değerlere bağlı olduğu anlamına gelmez. Bilakis ontolojik anlamda vâcib ve muhal olan varlıkların, Yüce Yaratıcı’nın kudretine konu olamayacağının akıl yoluyla anlaşılmasını ifade eder. Ancak bu husus, ilahî irâdenin birtakım sınırlara tabi tutulmasını veya ilahî hitabın bu sınırlara uygun bir biçimde tecelli etmesini zorunlu kılmaz. Nitekim Yüce Yaratıcı’nın kendine denk birini yaratmaması, ilahî irâde ve kudret açısından bir eksiklik ifade etmediği gibi, ontolojik anlamda vâcib ve muhal olan varlıkların Yüce Yaratıcı’nın irâde ve kudretine konu olmaması da herhangi bir eksiklik ifade etmemektedir.

Binaenaleyh ilahî fiillerin ta’lîli konusunda takib edilmesi gereken yöntem, İmâm Râzî’nin ifade ettiği “*Varlık âleminin bütün zerrelerini kapsayan ilahî hikmetleri, istikrâî bir metodla incelemek ve onları beşerî aklın gücü dâhilinde açıklamaya*

---

<sup>411</sup> İbn Sînâ, **er-Risâletu’l-Arşîyye** (Mecmu’u Resaili’ş-Şeyhi’r-Reîs İbn Sînâ içinde), s. 16.

*çalışmaktır*”<sup>412</sup> şeklindeki yöntemdir. Bunu yaparken de, ilahî hikmeti bu yöntemle sınırlamanın ve beşerî aklın ilahî hikmetin künhüne asla ulaşamayacağına kesin bir biçimde inanmak gerekir.

Mutezilenin insanî yarar ve zararları temel alan ve hüsün-kubuh nazariyesi diye isimlendirilen hikmet anlayışı ile Eş’arîlerin mezkûr hikmet anlayışı selim bir akıl tarafından ince bir mukayeseye tabi tutulduğunda, Eş’arîlerin dile getirdikleri hikmet anlayışının daha derin, muhkem ve gerçek anlamda aklî olduğunu açıkça görülür. İbn Kayyim’in “*İnsan akli, kötü fiillerin kötülüklerini idrak etse de bu kötülüklerle verilen cezanın ne olacağını ve neyin ne kadar cezaya mücib olacağını belirleyen şer’dir/vahiydir*”<sup>413</sup> şeklindeki söylemi, Eş’arîlerin hüsün-kubuh ve ta’lîle ilişkin görüşlerinin haklı olduğunu farkına varmadan doğrulamaktadır.

Mutezile ve Eş’arîlerin abes ve zulüm kavramlarına ilişkin bakış açılarını ve bunlara bina ettikleri kubuh anlayışlarını da kısaca bir mukayeseye tabi tutmak gerekirse şunları söylememiz mümkündür: Mutezileye göre abes kavramı garaz ve amaçtan yoksun olan fiilleri ifade etmektedir. Ancak bu anlayış -daha önce beyan edildiği gibi- ilahî fiillere dair bir sınırlama ve indirgemeyi beraberinde getirmektedir. Eş’arîler ise insan akli tarafından idrak edilsin veya edilmesin kevnî ve teşri’î hükümlerde sayısız hikmetlerin var olduğunu kabul etmek suretiyle ilahî fiillerden her türlü abesi nefyettirmektedirler. Eş’arîler taabbudî adıyla anılan ibadetlere ilişkin hükümlerde bile akıl tarafından idrak edilmeyen sayısız hikmetlerin varlığını kabul etmektedirler. İmâm Nevevî (ö.676/1277) bu konuda şöyle demektedir: “*Bil ki, ibadetin aslı itaat etmektir. Bununla beraber bütün ibadetlerde mutlaka birtakım anlamlar (maksatlar) söz konusudur. Zira şer’iat abes şeyleri emretmez. Ancak insan bazen bu anlam ve hikmetleri anlayabilirken bazen de anlayamaz.*”<sup>414</sup>

Eş’arîler taabbudî hükmü şöyle tanımlamaktadırlar: *Namazların rek’ât sayısı ve vakitleri örneklerinde görüldüğü gibi, taabbudî hüküm hikmet içermeyen değil içerdiği*

<sup>412</sup> Bkz. Râzî, Fahrudin, **el-Metâlibu’l-‘Âliye**, thk. Ahmed Sakâ, Daru’l-Kitâbi’l-Arabî, y.y., t.y., c. 1, s. 49-50.

<sup>413</sup> İbn Kayyim, **Medâricu’s-Salikîn**, c. 3, s. 490.

<sup>414</sup> Nevevî, Muhyiddin, **el-İdâh fî Menâsiki’l-Hac**, 1. baskı, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 125-126.

*hikmete vakıf olunamayan hükümdür.*<sup>415</sup> Taabbudî hükümlerin hikmet içerdiğine dair bilgi ise “bu hükümlerin birer ilahî fiil olduğu, ilahî fiillerin de bilinsin veya bilinmesin sayısız hikmetleri içerdiği” şeklindeki bir çıkarsamadan elde edilmektedir. Şu var ki, beşerî akıl bütün ilahî hikmet ve maslahatları ihata edemez. Eş’arîlerin şükür kavramına getirdikleri “*Şükür, kulun kendisine bahşedilen her bir ilahî nimeti, verildiği gaye doğrultusunda hikmetle kullanmasıdır*”<sup>416</sup> şeklindeki tanımları da onların, her nimetin bir hikmeti içerdiği ve dolayısıyla “hiçbir ilahî fiilin anlamsız olmadığı” biçimindeki görüşlerini açıkça yansıtmaktadır.

Mutezileye göre Yüce Yaratıcı, hikmeti gereği, zulmün kötü olduğuna, O’na muhtaç olmadığına ve onu işlemenin zemmi gerektireceğine dair var olan bilgisinden dolayı zulmü işlemez. Eş’arîlere göre ise Yüce Yaratıcı her şeyin mutlak sahibi ve maliki olmasına ve hiçbir tasarrufu nedeniyle zulümle nitelenemeyeceğine rağmen zulmü işlemez. Yüce Yaratıcı zulmü işlemediği gibi, kullarının başına gelen sıkıntılara karşı beşerî aklın tasavvur edemediği sevab ve mükâfatları da vermektedir. Ancak verilen bu sevab ve mükâfatlar O’na vâcib değildir. Aksine ilahî nimet ve ihsanın birer tezahüründen ibarettir.

Eş’arîlerle Mutezilenin ta’lîl anlayışlarını yeterli düzeyde algılamak ve bu anlayışları birbirinden ayırtırmak için bu iki ekolün ilahî fiillere olan bakış tarzlarına bakmak yeterlidir. Birbirine karşıt olan bu iki bakış tarzını şöyle ifade etmemiz mümkündür:

Eş’arîler meydana gelen herhangi bir ilahî fiil için: Bu fiil Yüce Yaratıcı tarafından yaratılan bir fiildir. Yüce Yaratıcı tarafından yaratılan her fiilde mutlaka bir hikmet/maslahat vardır. Ancak bütün ilahî fiillerde olduğu gibi, bu fiil de Yüce Yaratıcı’ya vâcib değildir. Yüce Yaratıcı bu fiilde bulunmayabilirdi ve bu fiilin aksini de yapabilirdi. Bu fiilin aksini yapsaydı o fiilde de mutlaka bir hikmet söz konusu olurdu. Bütün ilahî fiillerin taşıdığı hikmetleri bilmek gerekli olmadığı gibi, mümkün de değildir. Zira beşerî akıl aşkın bir varlık olan Yüce Yaratıcı’nın bütün fiillerinin içerdiği

<sup>415</sup> Gazalî, **el-Munkız mine’-d-Dalâl** (el-Madnûn Bihi alâ Ğayri Ehlihi ile birlikte), Matbaatu’l-İ’lamiye, Kahire 1303, s. 46.

<sup>416</sup> Gazalî, **İhyâu Ulûmi’-d-Din**, Daru’l-Hikme, Beyrut, t.y., c. 4, s. 139; el-Heytemî, İbn Hacer, Ahmed b. Muhammed, **el-Fetâva’l-Hadisiye**, Daru’l-Fikr, Beyrut, t.y., c. 1, s. 158.

bütün hikmet ve maslahatları algılamaktan acizdir. Kaffâl'ın (ö.365/976) da belirttiği gibi hikmet sahibinin, başkalarını, fiillerinin içerdiği hikmetlere muttali kılma zorunluluğu da söz konusu değildir.<sup>417</sup>

Eş'ârîlerin bu bakış tarzını, "Eserin varlığıyla müessirin varlığına istidlâl etmek veya lazımın varlığıyla melzumün varlığına delil getirmek" ( الاستدلال بالاثـر علي ) kabilinden saymak mümkündür. Eş'ârîler, bu bakış tarzlarını "İlahî fiiller hikmete tabi değil; hikmet ilahî fiillere tabidir" <sup>418</sup>, "Ef'âl-i ilahîyye ayn-ı hikmettir. Lakin hikmetle ta'lîl edilmez" <sup>419</sup>, "İlahî fiiller gayelerle ta'lîl edilmez, gayeleri beraberinde getirir" <sup>420</sup> şeklindeki özlü ifadelerle dile getirmektedirler.

Buna karşın Mutezile ilahî fiillere karşı şöyle bir bakış tarzına sahiptir: Biz insanlarda olduğu gibi Yüce Yaratıcı da bütün fiillerini birtakım amaçları gerçekleştirmek için yapmaktadır. Bu nedenle Yüce Yaratıcı'nın her fiili kullara dönük bir amaç içermek durumundadır. Yüce Yaratıcı amaçtan yoksun olan fiillerde bulunamaz. Aksi takdirde abesle iştilal etmiş olur. Bu ise aklen mümkün değildir. Yüce Yaratıcı'yı bir fiile sevk eden şey, fiilde içkin bulunan aklî vasıflar ve aklî vasıfların gösterdiği maslahatlardır. Kullara dönük birtakım maslahat ve amaçları gerçekleştiren bütün fiillerde olduğu gibi, bu fiil de Yüce Yaratıcı'ya vâcibdir. Öyle ki, Yüce Yaratıcı bu fiilde bulunmamış olsaydı, vâcibini ihlal etmiş ve kabih bir fiilde bulunmuş olurdu. Mutezilenin bu bakış tarzını da "Müessirin varlığıyla eserin varlığına istidlâl etmek veya melzumün varlığıyla lazımın varlığına delil getirmek" ( الاستدلال باللازم علي الملزوم ) / ( الاستدلال بالموثر علي الاثر ) kabilinden saymak mümkündür.

Bu iki bakış tarzı birlikte mülâhaza edildiğinde Eş'ârîlerin ilahî fiiller konusunda, ulûhiyet makamına uygun düşmeyen herhangi bir noksanlığı, ihtiyacı veya teşbihi ifade eden veya ihsas eden her türlü ifade, kavram ve söylemlerden kaçındıkları

<sup>417</sup> Bkz. Kaffâl, Ebu Bekr Muhammed b. Ali b. İsmail eş-Şâşî, **Mehâsinu's-Şerî'a**, thk. Muhammed Semek, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2007, s. 25-27.

<sup>418</sup> Bkz. M. Sabri, **Mevkifu'l-Akl**, c. 3, s. 14; Abdurrahman, Kemal Muhammed, **İlmu Usûli'd-Din ve Eseruhu fi'l-Fıkhî'l-İslamî**, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, s. 490-492.

<sup>419</sup> Hafız Ferid, **Sırat-ı Mustakim**, Sayı 45, s. 291.

<sup>420</sup> M. Sabrî, **Mevkifu'l-Akl**, c. 3, s. 17.

görülür. İmâm Eş'arî'nin, ilahî fiillerin garazlarla ta'lîl edilmemesi konusunda "menfaat", "ihtiyaç" ve "eksiklik" argümanlarına sıklıkla yer vermesi de buradan kaynaklanmaktadır.<sup>421</sup> Buna mukabil Mutezilenin ilahî fiillerin ta'lîlinde, insan fiillerinde geçerli olabilen aklî birtakım kıyaslarda buldukları ve bu fiilleri birtakım beşerî olgulara tabi tuttıkları görülür.

Taftazânî'nin "*Mutezilenin ilahî fiilleri değerlendirme konusunda dayandığı en nihai/büyük delil, gâibi şâhide kıyas etmeleridir. Bunun nedeni de onların ilahî fiillere ve rabbanî lütuflara ilişkin sahip oldukları bilgilerin az olması. Buna karşın hiçbir şeye muhtaç olmayan Yüce Yaratıcı'nın sıfat ve fiillerine dair kusur ve yanlışlarının da çok olmasıdır.*",<sup>422</sup> "*Mutezilenin Yüce Yaratıcı'ya dair bilgileri sığ olduğu gibi, gâibi şâhide kıyas etme hususu da onların tabiatında yer edinmiştir. Bu nedenledir ki, aşırı derecede bu kıyas türüne başvurmaktadırlar*"<sup>423</sup> şeklindeki sözleri, Mutezilenin "ilahî fiiller konusunda aklî birtakım kıyaslarda bulunmalarının, bu fiilleri birtakım beşerî olgulara tabi tutmalarının ve ilahî fiillere insan merkezli bir bakış açısıyla bakmalarının" arka planına ışık tutmaktadır.

Sözü edilen soru dizisinde yer alan "*ilahî rahmet ve ihsanının her şeyi kuşattığına sıklıkla vurgu yapılması*" hususu ise ilahî fiillerin ta'lîlinin vâcib olduğunu değil, bu fiillerin temelde caiz olduğunu ve ancak ilahî rahmetin birer tezahürü olarak varlığa taalluk ettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla soru dizisinde yer alan bu husus, Mutezilenin ta'lîl görüşünü değil, Eş'arîlerin ta'lîl görüşünü desteklemektedir. Mutezilenin iddia ettiği gibi, ilahî fiillerin maslahatları gerçekleştirecek şekilde varlığa taalluk etmeleri vâcib olmuş olsaydı "*Rabbimiz merhamet etmeyi kendisine yazdı*"<sup>424</sup> âyetinde beyan edildiği gibi, Yüce Yaratıcı'nın bu fiilleri kendisine tekrar vâcib kılması anlamsız olacaktı. Binaenaleyh ilahî fiiller bu âyetin de açık bir biçimde delâlet ettiği gibi, ontolojik veya aklî bakımdan vacib değil, Yüce Yaratıcı'nın kendisine vâcib

---

<sup>421</sup> Bkz. İbn Fûrek, Muhammed b. Hasen, **Makalâtu Ebi'l-Hasen el-Eş'arî (Mucerred)**, thk. Ahmed Abdurrahim Sayıh, 1. baskı, Mektebetu's-Sakafet'd-Diniyye, 2005, s. 142-143.

<sup>422</sup> Taftazanî, **Şerhu'l-Mekâsıd**, c. 4, s. 330.

<sup>423</sup> Taftazânî, **Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye** (Kestelî, Hayalî ve Ramazan Efendi Hâşiyeleriyle birlikte), Daru Nuri's-Sabah, y.y., t.y., s. 439.

<sup>424</sup> En'âm, 6/54.

kılmasıyla vâcib olmaktadır.<sup>425</sup> Bu da Mutezilenin ve filozofların ta'lîl anlayışlarını değil, Eş'arîlerin ta'lîl anlayışını desteklemektedir.

Bunun yanı sıra, Kur'ân- ı Kerim'de kulların fiillerine terettüb eden neticelerin, ümit anlamını ifade eden لعلم edatıyla sıklıkla takyid edilmesi, ilahî irâdenin herhangi bir kayıtla takyid edilemeyeceğini gösterdiği gibi, bu irâdeden kaynaklanan ilahî fiillerin de vâcib olmadığını açıkça göstermektedir. Bu durum “*Müminler sadece kardeşlerdir. O halde kardeşlerinizin arasını düzeltin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki O'nun merhametine nail olasınız*”<sup>426</sup> meâlindeki âyette daha da belirgin bir konum arz etmektedir. Çünkü bu âyette kulların ilahî emir ve nehiylere imtisal etmelerinin netice vermesi bizzat ilahî rahmetin kendisine bağlanmaktadır.

Eş'arîler, Mutezile tarafından ortaya konan hikmet nazariyesinin eksik olduğunu ve yapılması gereken şeyin, ilahî fiil ve tasarrufları beşerî ölçülere tabi tutmak yerine, onları daha yüce ve kuşatıcı bir ölçüye göre değerlendirmek olduğunu söylemektedirler. Zira beşerî akıl ilahî fiiller için herhangi bir sınır çizmeye veya sınırlama getirmeye yetkili olmadığı gibi, muktedir de değildir.<sup>427</sup> Bu nedenle beşerî akıl terazisiyle ilahî fiil ve hükümleri değerlendirmek eksik ve/veya bozuk bir teraziyle iş görmek anlamına gelmektedir.<sup>428</sup>

Bütün bu hususları dikkate aldığımızda Eş'arîlerin hikmet anlayışının nasslarda beyan edilen ve mezkûr soru dizisinde dile getirilen esaslara daha uygun olduğunu söylemek mümkündür. Buna karşın Mutezilenin hikmet anlayışı yukarıda beyan edildiği gibi, beşerî aklın keşfedebildiği yarar ve zarar ölçüsünü tahkîm etmektedir. Diğer bir deyişle itizalî ta'lîl anlayışı, beşer aklının sınırlarını aşan aşkın ilahî hikmeti, beşerî aklın ölçülerine inhisar ettirmektedir. Eş'arî hikmet anlayışı ise hem insan aklının işlevini hem ilahî yetkinliği hem de ilahî ihsanı/rahmeti hakikî anlamda ve bütüncül bir biçimde dikkate almaktadır. Bu anlayış beşerî aklın keşfedebildiği maslahatlar dışında

---

<sup>425</sup> Mâtürîdilerin ilahî fiillerin hikmet bakımından vâcib olduğu şeklindeki görüşleri Mutezile veya filozofların görüşleriyle değil Eş'arîlerin görüşleriyle paralellik arz etmektedir.

<sup>426</sup> Hucurât,49/10.

<sup>427</sup> Bkz. el-Gorânî, **İmdâdu Zevi'l-İsti'dâd li Sulûki Mesleki's-Sedâd**, varak, 46.

<sup>428</sup> Bkz. Senûsî, **Şerhu'l-Kubrâ** (Hamidî'nin Hâşiyesi ile birlikte), s. 433.

akıl tarafından idrak edilemeyen sayısız ilahî hikmet ve maslahatların var olabileceğini teslim etmektedir.

“İlahî ilmin insan aklı tarafından kuşatılamayacağını<sup>429</sup>, Yüce Yaratıcı'nın bildiği şeyleri insanın bilemeyeceğini<sup>430</sup>, Yüce Yaratıcı'nın fiillerinden ötürü hiçbir soruya muhatab olamayacağını<sup>431</sup> ve vahiy söz konusu olmadan herhangi bir ceza veya mükâfatın söz konusu olamayacağını”<sup>432</sup> ifade eden âyetler Eş'arî hikmet anlayışının daha derin, muhkem, ulûhiyet makamına uygun ve ma'kul olduğunu nazara vermektedir.

### 2.3.3. Mâturîdîlere Göre İlahî Fiillerin Ta'lîli

Mâturîdîler hüsün-kubuh meselesinde orta bir yol takib ettikleri gibi, bu meseleden kaynaklanan ilahî fiillerin ta'lîli konusunda da orta bir yol takib etmektedirler. Nitekim öncüllere kail olmak bu öncüllerin doğurduğu neticelere kail olmayı beraberinde getirmektedir. Mâturîdîlerin ta'lîl anlayışını ana hatlarıyla şöyle ifade etmemiz mümkündür:

İlahî fiillerin temelde caiz olduğuna kail olan Mâturîdîler, bunun bir sonucu olarak bu fiillerin temelde vâcib olmadığını söylemektedirler. İlahî fiillerin temelde vâcib olmadığını söylemek ise, bu fiillerin birtakım maslahatlarla ta'lîl edilmesinin de vâcib olmadığını beraberinde getirmektedir. Zira ilahî fiiller bizatihi vâcib değilse bu fiillerden kaynaklanan herhangi bir şeyin vâcib olması düşünülemez. Ancak bu husus, Mâturîdîlerin ilahî fiillerin ta'lîli konusunda Eş'arî kelamcılarla aynı görüşte oldukları anlamına gelmez. Çünkü ilahî fiillerin vâcib olmadığına kail olan Mâturîdîler, aynı zamanda bu fiillerin ilahî hikmet gereği kullara dönük birtakım maslahatlarla lüzumî olarak muallel olduklarını ifade etmektedirler.<sup>433</sup> Şu var ki, onların bu söylemi, Mutezileyle aynı görüşü paylaştıkları anlamına da gelmez. Zira Mâturîdîlere göre ilahî fiillerin maslahatlarla muallel olması Mutezilenin söylediği anlamda vâcib değildir.

---

<sup>429</sup> Bakara, 2/255.

<sup>430</sup> Bakara, 2/216.

<sup>431</sup> Enbiyâ, 21/23.

<sup>432</sup> İsrâ, 17/15.

<sup>433</sup> Bkz. Beyâdî, *İşarâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, s. 54.



Mâturîdîlerin ta'lîl anlayışını ana hatlarıyla ortaya koyan bu hususları fazla detaya kaçmadan açmaya çalışalım.

Yüce Yaratıcı zâtî yetkinlik, sonsuz hikmet, ilim, irâde ve kudret gibi birtakım sıfatlarla muttasıftır. Bu nedenle Yüce Yaratıcı, ezelfî ve kuşatıcı ilmiyle hangi fiillere ne tür maslahatların terettüp ettiğini bilir. İlahî irâde ve kudretten her biri, her mümkün fiile taalluk etmeye elverişli olduğu gibi, her bir fiilin zıddına da taalluk etmeye elverişlidir. İlahî irâde ve kudreti engelleyen herhangi bir şey de söz konusu değildir. Ancak Yüce Yaratıcı'nın sınırsız yetkinliği ve sonsuz hikmeti, ilahî irâde ve kudretin, maslahatı içeren fiillere taalluk etmesini iktiza/tercih etmektedir. Bu iktizanın nedeni ise, haricî bir unsur değil, Yüce Yaratıcı'nın zâtî nitelikleri olan yetkinlik ve hikmet sıfatlarıdır. Çünkü ilahî hikmet, ilahî irâdenin, maslahat içeren mümkün fiillere taalluk etmesini iktiza etmektedir. Bundan dolayıdır ki, varlık âleminde -aksi durumlar mümkün olsa da- en iyi, en faydalı ve en mükemmel olan şeyler vuku bulmaktadır.<sup>434</sup> Ancak ilahî irâdenin, ilahî hikmetin iktiza ettiği fiillere taalluk etmesi, Mutezilenin söylediği anlamda vâcib değildir. Zira ilahî hikmetin muktezası, ihtiyar sıfatını ortadan kaldıran îcab anlamı değil, ihtiyarî vücuttur. Kelamcılar itizalî anlamdaki vücutta “*el-vücut ala'llah*” adını verirken bu ihtiyarî vücutta da “*el-vücut mina'llah*”<sup>435</sup> adını verilmektedirler.

Taftazânî, Ömer Neseffî'nin (ö. 537/1142) “*Peygamberlerin gönderilmesinde hikmet vardır*”<sup>436</sup> anlamındaki sözünü izah sadedinde şu bilgilere yer vermektedir: “*Bu söz, peygamberlerin gönderilmesinin vâcib olduğuna işaret etmektedir. Ancak buradaki vücut kavramı, bir şeyin Yüce Allah'a vâcib olması anlamında değil, hikmetin iktiza ettiği vâcib anlamındadır. Peygamberlerin gönderilmesi vücut ala'llah anlamında vâcib olmadığı gibi, imkânsız veya bazı kelamcıların dediği gibi, iki tarafı eşit düzeyde*

---

<sup>434</sup> Bkz. Bahaüddin Zâde, Muhammed b. Bahaüddin, **el-Kavlu'l-Fasl Şerhu Fıkhi'l-Ekber**, thk. Refik el-Acem, 1. baskı, Daru'l-Muntahab el-Arabi, 1998, s. 158.

<sup>435</sup> Bahaüddin Zâde, **el-Kavlu'l-Fasl Şerhu Fıkhi'l-Ekber**, s. 159.

<sup>436</sup> Neseffî, Necmüddîn Ebû Hafs Ömer, **el-Akâidu'n-Neseffiyye** (Şerhu'l-Akâidi'n-Neseffiyye ile birlikte), s. 541.

olan mümkün de değildir.”<sup>437</sup> Taftazânî'nin “iki tarafı eşit düzeyde olan mümkün de değildir” şeklindeki ifadesi, gönderilme (irsal) fiilinin varlık tarafının yokluk tarafına tercih edilen mümkün bir fiil olduğunu ifade etmektedir. Bu fiilin varlık tarafını tercih eden şeyin de ilahî hikmet olduğu açıktır.

Siyalkûtî (ö.1067/1657) Taftazânî'nin “hikmetin iktiza ettiği” şeklindeki ifadesine dair şu bilgilere yer vermektedir: “Hikmetin bir şeyi iktiza etmesi, “o şeyin terkinin mümkün olmadığı” anlamına gelmez. Bu sözden kastedilen anlam, ilahî hikmetin, irsal fiilinin vuku tarafını yokluk tarafına tercih ettiğidir. Ancak bu, vukubulan tarafın, vuku bulmamasının mümkün olmadığı anlamına gelmez. Zira fiilin yokluk tarafı hikmete aykırı olsa bile, yine de ilahî kudret açısından mümkündür.”<sup>438</sup> Hikmetin iktiza ettiği vucubun terki, abesi gerektiren bir vucub değildir. Bu anlamdaki vucub, zâtî açıdan terki mümkün olsa da, vukuu kesin olan adetî bir vucubdur. Nitekim Uhud Dağı'nın altına dönüşme imkânı olsa da, onun altın değil de taş ve topraktan oluşan bir dağ olduğunu kesin olarak biliriz.”<sup>439</sup>

---

<sup>437</sup> Bkz. Taftazânî, **Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, s. 541-542.

<sup>438</sup> Bir fiili terk etmenin mümkün olmaması iki şekilde anlaşılabilir. Bunlardan biri, bir insanın, vasıta olmaksızın semaya doğru yükselmesi örneğinde olduğu gibi, reelde mümkün olmamasıdır. Diğeri de üzerimizde elbise olmadan çarşıya çıkma örneğinde olduğu gibi, ahlakî açıdan mümkün olmamasıdır. Birinci örnekte yukarıya doğru yükselmenin mümkün olmaması, yerin çekim gücü ve insan bedeninin de ağır olmasından neşet etmektedir. İkinci örnekte ise insan bedeni her ne kadar fiziki bakımdan çarşıya doğru hareket edip çıkmaya muktedir ise de, kalbî açıdan yani ahlakî bakımdan buna muktedir değildir. Birinci örnekte organizmanın gücü fiile yetmezken, ikinci örnekte kalbin gücü fiile yetmemektedir. Ontolojik anlamdaki vucub birinci örnekteki fiile benzerken, hikmet gereği vucub veya ihtiyarî vucub da ikinci örnekteki fiile benzemektedir. İtizalî anlamdaki vucub ise bu ikisi arasında bir yerde durmaktadır. Bkz. Kangirî, **Hâşiye ala'l-Hayalî ala Şerhi't-Taftazânî**, Daru't-Tiba'ati'l-Âmire, Bulak, Kahire 1254,c.1,s.632,c.2,s.4-5.

Kanaatimizce itizalî vucub hikmet gereği vucubdan ziyade ontolojik anlamdaki vucuba daha yakın durmaktadır. Zira hikmet gereği vucubda fiilin vuku bulması hikmet açısından mümkün olmasa da aklî bakımdan mümkündür. Buna karşın itizalî anlamdaki vucubda ise fiilin vuku bulması hem hikmet açısından hem de aklî bakımdan mümkün değildir.

<sup>439</sup> Bkz. Siyalkûtî, Şemsuddin Abdulhakim, **Hâşiye ala'l-Hayalî** (Mecmuatu'l-Havaşi'l-Behiyye ala Şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye içinde), Matbaatu Ferecullah Zeki el-Kurdî, Mısır 1329, c. 2, s. 334. Bu tür âdete, “mutterid âdet” adı verilmektedir. Bu âdet türü ancak mucize olarak değişime uğrayabilmektedir. Bu âdet türü kesinlik ifade etmektedir. Bu nedenle ilmin bir sebebi olarak kabul edilmektedir. Bilginlerin

Binaenaleyh Mutezile ve Mâturîdîler ilahî fiillerin hikmet açısından vâcib olduğu konusunda ittifak etmişlerse de, vucubun anlamı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mutezile vucubun aklî olduğunu ileri sürerken Mâturîdîler bunun salt hikeme dayalı bir vucub olduğunu söylemektedirler. Nitekim Mâturîdîlere göre ilahî fiillerin kullara dönük birtakım maslahatları içermesi, aklî açıdan vâcib olmasından değil, ilahî hikmetin bir gereği olmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamdaki vucub, zâtî ihtiyar vasfına da aykırı değildir. Mâturîdîler bu anlamdaki vucubu bazen “hikmet açısından vucub”, bazen “lüzum” çoğu kez de “ilahî tafaddul ve ihsan” kavramlarıyla dile getirmektedirler.<sup>440</sup> Buna göre ilahî fiillerin ta’lîli konusunda, Mâturîdîleri diğer kelamcılardan ayıran temel nokta, ilahî fiillerin kullara yönelik birtakım maslahatları içermesinin, ilahî hikmetten kaynaklanan lüzumî bir tafaddul veya ihsan olarak görülmesidir.<sup>441</sup>

Böylece ilahî fiillerin vucubu konusunda temelde dört ana görüş ortaya çıkmaktadır. Yukarıda farklı yerlerde zikredilen bu görüşleri toplu bir biçimde şöyle ifade edebiliriz: Filozoflara göre ilahî fiiller Yüce Yaratıcı’dan îcab yoluyla sadır olmaktadır. İlahî fiillere konu olan varlığın (kabil) istidadı söz konusu olduğunda ilahî fiiller îcab yoluyla sadır olur ve bunun aksi düşünülmez. Filozofların sudûr anlayışına mebnî olan bu görüşleri şer’î nassların kapsamı dışında kalmaktadır. Mutezileye göre ilahî fiiller Yüce Yaratıcı’ya aklî açıdan vâcibtir. Kullara dönük maslahatlar söz konusu olduğunda bu maslahatları gerçekleştiren ilahî fiillerin vuku bulmaması aklen muhaldir. Diğer bir ifadeyle ilahî fiillerin kullara dönük maslahatları içerecek şekilde varlığa taalluk etmeleri vacibdir. Bu görüş filozofların görüşünden farklıdır. Aralarındaki temel fark, daha önce beyan edildiği gibi, filozofların îcab anlayışı ontolojik anlamdaki vucubu ifade ederken, Mutezilenin vucub anlayışı ise aklî vucubu ifade etmektedir. Ancak her iki vucubda da aksi bir durum söz konusu değildir.

---

“aklî tecviz, yakinî ilme aykırı değildir” anlamındaki söylemleri bu hususu ifade etmektedir. Buna karşın çoğunlukla vuku bulan bir âdet türü daha vardır ki, buna “gâlib âdet” adı verilir. Bu âdet türü ise zannî ifade etmektedir.

<sup>440</sup> Bkz. Beyâdî, **İşarâtu’l-Merâm min İbârâti’l-İmâm**, s. 54; Bahauddin Zâde, **el-Kavlu’l-Fasl Şerhu Fıkhi’l-Ekber**, s. 285.

<sup>441</sup> Bkz. Beyâdî, **İşarâtu’l-Merâm min İbârâti’l-İmâm**, s. 54.

Mâturîdîlere göre ilahî fiillerin vâcib olması hikmetin muktezası anlamındadır. Mâturîdîler bu anlamdaki vücuda çoğu kez “lüzum” ve “ihtiyarî vücut” gibi adları vermektedirler. Bu görüşle Mutezilenin görüşü arasındaki temel fark, Mutezileye göre aksi durumun vuku bulması hem aklen hem hikmet gereği muhaldir. Mâturîdîlere göre ise aksi durum aklen mümkün olsa da, hikmet gereği vuku bulmaz. Şâyet aksi vuku bulmuş olsa, vuku bulan fiil hikmet olmuş olur. Zira gâibin hikmeti şâhidin hikmetiyle aynı değildir. Eş’arîlere göre ise ilahî fiiller her halükarda hikmeti içermektedir. Hiçbir şey Yüce Yaratıcı’ya vâcib değildir. Ancak Yüce Yaratıcı rahmeti gereği kulları için faydalı olan fiillerde bulunmaktadır. Va’d ve va’idine konu olan bütün hususlar muhakkak tahakkuk edecektir. Şu var ki, Yüce Yaratıcı va’idinde kullarının lehine olan af yolunu tercihte bulunabilmektedir. Eş’arîlerin kail oldukları bu vücutu “zâtî ilzâm”, “ihtiyarî ilzam” ve “ihtiyarî vücut” gibi isimlerle adlandırmak mümkündür. Mutezile ve Eş’arîlerde olduğu gibi Mâturîdîler de ilahî fiillerin ta’lîli konusundaki temel dayandıkları ilahî hikmet argümanıdır. Bu nedendir ki, İmâm Mâturîdî (ö. 333/944) *Kitabu’t-Tevhid* adlı eserinde yetmiş aşkın yerde hikmet kavramına yer vermekte ve birçok yerde ilahî fiillerin hikmetle muallel olduğunu söylemektedir.<sup>442</sup> Mâturîdîlerin hikmet anlayışını ve ta’lîl ile olan ilişkisini de şöyle ifade etmek mümkündür:

Yüce Yaratıcı hikmet sahibidir. Yüce Yaratıcı’nın hikmet sahibi olması, bütün fiillerinin abes ve anlamsızlıktan berî olmasının gerektiği anlamına gelmektedir. Bu hususun gerekli olması, bütün ilahî fiillerin birtakım gaye ve amaçlara dönük olmasını iktiza etmektedir. Bu hususun gerekli olması ise, ilahî fiillerin mezkûr amaçlarla ta’lîl edilmesinin hikmet açısından gerekli olduğu sonucunu doğurmaktadır.

Bu anlayışa göre maslahat içermeyen her fiil abestir/anlamsızdır. Abes olan her şey de ilahî hikmete aykırıdır.<sup>443</sup> Şu var ki, abes kavramı çoğu Mâturîdîlere göre görünen/şâhid varlıklarla görünmeyen/gâib varlık için aynı anlamı ifade etmez. Çünkü görülene göre abes, faile dönük olan bir gaye içermeyen fiili ifade ederken görünmeyen

---

<sup>442</sup> Örnek olarak bkz. Bu tez, s. 10, 37, 97, 98, 108, 131, 136, 183, 186, 216, 256, 306, 307.

<sup>443</sup> Gayeden yoksun olan bir fiilin abes olması, onun akli bakımdan mümkün olmasına aykırı değildir. Ancak bir fiilin aklen mümkün olması, onun bilfiil vuku bulmasını gerektirmez. Zira ilahî hikmet bu tür fiillerin reelde vuku bulmasını engelleyebilir. Daha kısa bir ifadeyle abes fiilin vukuu aklen mümkün olsa da, hikmet açısından mümkün değildir.

varlığa göre ise daha geniş bir anlam ifade etmektedir. Gaye kavramı da gâib varlığa nisbet edildiğinde şâhide nisbetle daha geniş bir anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla gaye kavramını gâib varlık açısından “başkasına dönük olan” şeklindeki bir anlama hasretmek doğru değildir. Kaldı ki, bir fiilin Yüce Yaratıcı’ya ait olduğunu bilmemiz, o fiilin abes olmadığını bilmek için yeterlidir.<sup>444</sup> Nitekim İmâm Mâtürîdî gâibin şâhide kıyas edilmesinin butlanını iki önemli nedene dayandırmaktadır. Onlardan biri Yüce Yaratıcı’nın her şeye mutlak anlamda malik olmasıdır. Diğeri de Yüce Yaratıcı’nın emir ve nehiylere muhatab olmaktan yüce olmasıdır.<sup>445</sup>

Mâtürîdîleri Mutezileden ayıran temel nokta, ilahî fiillerin kullara dönük birtakım maslahatları içermesinin aklî açıdan değil, hikmet bakımından gerekli olmasıdır. Başka bir anlatımla Maturîdîlere göre ilahî fiillerin abes olmaması için birtakım amaçlara dönük olması gerekir. Ancak bu gereklilik aklî bir zorunluluktan değil, ilahî hikmetten kaynaklanmaktadır. Bundan dolayıdır ki, Yüce Yaratıcı asla hikmeti ihmal etmemektedir. Aksine O, her şeyde hikmeti gözetmekte ve her şeyi hikmetine uygun yaratmaktadır. Şu var ki, bu husus, O’na aklî açıdan vâcib olan bir şey değil, kullarına olan bir ihsamdır.

Şihabuddin Mercânî (ö. 1306/1889) dile getirilen bütün bu hususları şöyle izah etmektedir: “*Hiçbir varlık hikmetten hâli ve maslahattan âri değildir. Zira varlıkları yaratan Yüce Yaratıcı abes ve anlamsız şeylerden münezzehtir. Şu var ki cüzî varlıkların yetkinliği küllî varlıkların yetkinliği yanında zayıf kalmaktadır. Küllî varlıklar küllî olması bakımından yetkinlik ve iyilikte önde gelmektedir. Bu varlıklar ve bizzat kasta konu olmaktadır. Yüce Yaratıcı’nın yüce sıfatlarla ve güzel isimlerle muttasıf olması, varlığı en iyi ve en mükemmel biçimde yaratmasını iktiza etmektedir. Dolayısıyla Yüce*

---

<sup>444</sup> Bkz. Mâtürîdî, **Kitâbu’t-Tevhid**, s. 113.

<sup>445</sup> Bkz. Mâtürîdî, **Kitâbu’t-Tevhid**, s. 218, 220. Bu iki argüman daha önce görüldüğü gibi, İmam Eş’arî tarafından da kullanılmaktadır. Bu husus da, bu iki büyük imamın aynı noktadan hareket ettiklerini göstermektedir. Buna karşın İbn Teymiye abes kavramını şâhid ve gâib varlıklar için aynı anlamda kullanılmaktadır. Ona göre faile dönük hissî veya vicdanî bir lezzet veya maslahat içermeyen bütün fiiller abes sayılır. İbn Teymiye abesi şöyle tanımlamaktadır: “*Faile dönük herhangi bir maslahat veya fayda içermeyen fiildir.*” Buna göre ilahî fiiller kullara dönük birtakım maslahatları içerdiği gibi, Yüce Yaratıcı’ya dönük övülme, sevinme vb. birtakım manevî hususları da içermektedir. Bkz. İbn Teymiyye, **Mecmû’u Fetâvâ Şeyhi’l-İslam**, c. 8, s. 90.

*Yaratıcı bütün varlıkları ilim, irâde ve kudretiyle yaratmaktadır. Yüce Yaratıcı bütün bu varlıkları birbirine bağlı olarak ve varlığın en son kemal noktasında yaratmaktadır. Ancak bu durum, ihtiyar vasfına da aykırı değildir. Aksine ihtiyarı pekiştirmektedir/gerçekleştirmektedir.*

*Âlemin yaratıldığı biçimiyle vâcib olması, Yüce Yaratıcı'nın hikmet, yetkin bir ilim, kuşatıcı bir kudret ve bol bir kerem sahibi olmasından kaynaklandığı gibi cehl, acizlik ve cimrilik gibi eksikliklerden de münezze olmasından da kaynaklanmaktadır. Binaenaleyh Yüce Yaratıcı hiçbir etkileyici neden olmaksızın varlıklara varlığı vermektedir. Yüce Yaratıcı için varlık âleminde, varlığı daha evla olan bir şey veya kendisiyle eksikliği giderilen bir iyilik veyahut kendisiyle yetkinleştiği bir varlık da söz konusu değildir. Aksine Yüce Yaratıcı mümkün varlıklara, yetkinlik bakımından müstahak oldukları yetkinliği vermektedir. İşte ilahî fiillerin muallel olmasının anlamı da budur.”<sup>446</sup>*

İfade edilen bütün bu hususlara bakıldığında Mâturîdîlere göre garaz (amaç) ve hikmet kavramları arasında hem doğru hem de ters orantılı ilişki biçimlerinin var olduğu görülür. Zira amacın varlığından hikmetin varlığı yokluğundan da hikmetin yokluğu lazım gelmektedir. Şu var ki, bu kavramlar arasında söz konusu olan mezkûr ilişkiler vasıtalı/dolaylı bir biçimde gerçekleşmektedir. Nitekim amacın yokluğu abesin varlığını, abesin varlığı ise hikmetin yokluğunu iktiza etmektedir. Diğer bir ifadeyle amacın varlığı abesin yokluğunu, abesin yokluğu da hikmetin varlığını gerektirmektedir.

Sözü edilen ilişki biçimlerinden de anlaşıldığına göre “amaç” ve “abes” kavramlarıyla “abes” ve “hikmet” kavramları arasında da aynı ilişki biçimleri söz konusudur. Bu da Mâturîdîleri Eş’arîlerden ayıran temel noktaların başında gelmektedir. Zira daha önce beyan edildiği gibi, Eş’arîlere göre hikmete aykırı olan fiil, garaz içermeyen değil, fayda içermeyen fiildir. İlahî fiillerin kullara dönük sayısız faydaları içerdiği ise -yorumları farklı olsa da- bütün kalamcıların kabulüdür.

---

<sup>446</sup> Mercânî, Şihabuddin b. Bahaidin Kazanî, **el-Hikmetu'l-Baliğa'l-Ceniyye fî Şerhi'l-Akâidi'l-Hanefiyye**, Matbaatu Viçislaf, Kazan 1357, s. 74.

Mâturîdîlere göre ilahî fiillerin içerdiği amaçların zâtî olması gerekir. Amaçların zâtî olması, Mercânî'nin yukarıda verilen ifadelerinde yer aldığı gibi, amaçların, Yüce Yaraticı'nın ilim, kudret, irâde ve kerem sıfatlarının iktiza ettiği ilahî hikmetin birer gereği olması anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle ilahî fiillerin ta'lîl edildiği amaçlar, ilahî zatın hikmeti gereği iktiza ettiği zâtî amaçlardır. Nitekim Yüce Yaraticı'nın haricî varlıklardan etkilenmesi veya bu varlıklarla yetkinleşmesi söz konusu değildir.<sup>447</sup>

İmâm Maturîdî bu hususu şöyle dile getirmektedir: “*Her kim ki Yüce Yaraticı'yı hakkıyla tanır, O'nun her şeyden müstağni, her şeye egemen olduğunu, varlığı yaratma ve emri verme hakkına kadir ve malik olduğunu bilirse, ilahî fiillerin hikmetten hâli olamayacağını mutlaka bilir. Zira Yüce Yaraticı zatı gereği hikmet, istiğna ve bilgi sahibidir. Görünen varlıklarda gözlemlendiği gibi, bir fiili hikmet dışına çıkararak ve sahibini buna sürükleyen neden ya bilgisizlik veya ihtiyaçtır. Bu iki nitelik Yüce Yaraticı hakkında muhal olduğuna göre, ilahî fiillerin hikmete aykırı olması da mümkün değildir.*”<sup>448</sup> Bu ifadeler ilahî fiillerin taşıdığı gayelerin bizzat ilahî sıfatlardan kaynaklandığını göstermektedir ki, gayenin zâtî olmasından kast edilen de budur.

İbn Hümâm (ö.861/1457): “*Her ilahî fiilde (insan tarafından) bilinsin veya bilinmesin bir hikmet vardır*”<sup>449</sup> şeklindeki Mâturîdî söylemi izah ederken ilahî fiillerin içerdiği hikmetten neyin kast edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. İbn Hümâm'ın bu söyleme dair yaptığı yorumları ve İbn Ebi Şerîf (ö.906/1501) tarafından bu yorumlara ilişkin yapılan açıklamaları kısaca şöyle ifade etmemiz mümkündür: Bu sözde yer alan hikmet kavramından “*Faydası faile dönük olan garaz*”<sup>450</sup> anlamı kast edilmemektedir. Zira ilahî fiiller bu anlamdaki hikmetle ta'lîl edilmez. Çünkü bu anlam, Yüce Yaraticı'nın hiçbir şeye muhtaç olmadığını ifade eden kat'î naslarla çelişmektedir.

Mezkûr söylemde yer alan hikmet kavramından “*faydası kullara dönük olan maşlahat*”<sup>451</sup> anlamı kast edildiği takdirde bu anlama dair iki farklı yorum söz

<sup>447</sup> Mâturîdîlerin bu söylemi onları Eş'arîlere yaklaştırmaktadır.

<sup>448</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 216.

<sup>449</sup> İbn Hümâm, *el-Musâyere fî İlmi'l-Kelâm*, s. 117.

<sup>450</sup> İbn Hümâm, *el-Musâyere fî İlmi'l-Kelâm* (el-Müsâmere ala'l-Musâyere ile birlikte), s. 274.

<sup>451</sup> İbn Hümâm, *el-Musâyere fî İlmi'l-Kelâm*, s. 274.

konusudur. Bunlardan biri “*ilahî fiiller Yüce Yaratıcı’yı fiile sevk edip ilahî yetkinleşmeyi gerektiren ve faydası kullara dönük olan birtakım maslahatları içerir*”<sup>452</sup> şeklindeki yorumdur. İlahî hikmetin böyle yorumlanması veya bu anlama hamledilmesi Yüce Yaratıcı hakkında muhaldir. Diğer yorum ise “*İlahî fiiller Yüce Yaratıcı’yı fiile sevk etmeyen ancak fiillerinden lazım gelen ve faydası kullara dönük olan birtakım maslahatları içerir*”<sup>453</sup> biçimindeki yorumdur. İlahî hikmet kavramının böyle yorumlanmasında ise herhangi bir mahzur yoktur. Hikmet ve garaz kavramları arasında söz konusu olan bu yorumlar hikmet kavramının hem anlam hem kapsam bakımından garaz kavramından daha genel olduğunu göstermektedir.<sup>454</sup>

Mâturîdîler kail oldukları ta’lîl görüşlerine dair birçok aklî ve naklî delile yer vermektedirler. Bu delillerden önemli gördüklerimizi şöyle özetlememiz mümkündür. Mâturîdîlerin en güçlü aklî delillerinden biri şudur: Gayeden yoksun olan fiil abestir. Abes olan her fiil de ilahî hikmete aykırıdır. Bu delil biraz önce yeterli düzeyde beyan edildiğinden burada tekrar edilmeyecektir.

Mâturîdîlerin diğer aklî bir delili şöyledir: Yaratma ve rızık verme örneklerinde görüldüğü gibi, Cenâb-ı Hakk, Kur’ân-ı Kerim’de birtakım sıfatlarla övülmektedir. Cenâb-ı Hakk’ın, kendisiyle övüldüğü bu tür sıfatlar kullara dönük birtakım maslahatları içermektedir. Bu da kulların var olmasını gerektirmektedir. Bu husus, mezkûr sıfatların kullara dönük birtakım maslahatları gaye edinmesini beraberinde getirmektedir. Maslahatların gaye edinmesi ise ilahî zatın maslahatları içeren sıfatlarla yetkinleşmesi anlamına gelmektedir. Ancak bu yetkinleşme zâtî veya sübûtî bir yetkinleşme değil, ilahî Zata zaid olan nisbî bir yetkinleşmedir.<sup>455</sup> Binaenaleyh yetkinleşme kavramı Yüce Yaratıcı’ya nisbetle biri zâtî diğeri nisbî olmak üzere iki anlama gelmektedir. Zâtî yetkinleşme Yüce Yaratıcı’nın, zâtî veya sübûtî sıfatları açısından eksik olması anlamını ifade etmektedir. Böyle bir yetkinleşmenin Yüce

---

<sup>452</sup> İbn Hümâm, *el-Musâyere fî İlmi’l-Kelâm*, s. 274.

<sup>453</sup> İbn Hümâm, *el-Musâyere fî İlmi’l-Kelâm*, s. 274.

<sup>454</sup> İbn Hümâm, *el-Musâyere fî İlmi’l-Kelâm*, s. 118.

<sup>455</sup> Bkz. Bahauddin Zâde, *el-Kavlu’l-Fasl Şerhu Fıkhî’l-Ekber*, 159-160, 249. Bu argümana şöyle bir eleştiri yöneltilebilir: Bu husus bir yetkinleşme değildir. Aksine yetkinleşmenin bir tezahürü veya muktezasıdır.



Yaratıcı hakkında muhal olduğu bedihîdir. Zira zâtî ve sübûtî sıfatlar Cenâb- Hakk'ın Zatı gereği müstahak olduğu kadîm ve vâcib sıfatlardır. Nisbî yetkinleşme ise ilahî sıfatların varlıklara olan nisbetini ifade etmektedir. Bu tür bir yetkinleşme ise -yukarıda verilen örneklerde görüldüğü gibi-Yüce Yaratıcı hakkında muhal değildir. Aksine zâtî ve sübûtî sıfatlardan kaynaklanan bir yetkinliktir.

Bu hususu şöyle ifade etmek de mümkündür. Yüce Yaratıcı'nın yetkinlik sıfatları, zatı gereği vâcib olduğundan bu sıfatların zıddı zatı gereği muhaldir. Çünkü ilahî zatın yetkinliği, bu sıfatların varlığını vâcib kılarken, yokluğunu da muhal kılmaktadır. Nitekim yetkinlik sıfatlarının mümkün veya muhal olması ilahî zatın yetkinliğiyle çelişmektedir. Yetkinlik sıfatları ilahî zatın birer muktezası olarak vâcib olduğu gibi, bu sıfatlardan kaynaklanan eserler de vâcibdir. Binaenaleyh mezkûr eserler, yetkinlik sıfatları gereği doğrudan vâcib olurken ilahî zat gereği de dolaylı olarak vâcib olmaktadır.

Mâturîdîler ta'lîl görüşlerine dair birçok aklî delile yer verdikleri gibi birçok naklî delile de yer vermektedirler. Bütün bu naklî delilleri tek bir delil şeklinde şöyle sunmak mümkündür: Kur'ân-ı Kerim'de ve sahih sünnette ilahî fiillerin birtakım maslahatlarla ta'lîl edildiğini gösteren birçok nas yer almaktadır. Bütün bu nassları te'vile tabi tutup ifade ettikleri zahirî anlamların kast edilmediğini söylemek, bu nassların nazil olduğu Arab dilindeki vaz' ve kullanım üsluplarına aykırıdır. Spesifik bir örnek vermek gerekirse, bu iki kaynaktan yer alan ve zahirî yönüyle ta'lîl anlamını ifade eden bütün lâm edatlarının ta'lîl değil de akıbet ve/ veya tasyîr anlamını ifade ettiğini söylemek, Arab diline ait üslub ve kuralları zorlamak anlamına gelmektedir.<sup>456</sup>

Mâturîdîlerin diğer bir naklî delili de, Kur'ân'da yer alan ve bu fiillerden abes niteliğini kesin bir dille nefyeden birçok âyetin varlığıdır.<sup>457</sup> Ancak bu delil karşıt görüşü savunan Eş'arî veya Zahirîlerin ilahî fiillerin abes olduğuna kail oldukları anlamına gelmez. Nitekim bu bilginler de mezkûr âyetleri dikkate almaktadırlar. Bilakis bu delil bilginlerin abes kavramına yükledikleri anlamların birbirinden farklı olduğunu

---

<sup>456</sup> Ancak yukarıda beyan edildiği gibi, bazı nasslarda yer alan lam edatını ta'lîl anlamına hamletmek de mümkün değildir.

<sup>457</sup> Bkz. Âl-i İmrân, 3/191; Mu'minûn, 23/115.

göstermektedir. Mâturîdîlere göre ilahî fiillerin, insanlar arasında birtakım amaçlarla ta'lîl edilmesi ve bunun insanlar tarafından yaygın bir biçimde kullanılıyor olması<sup>458</sup> da bu fiillerin muallel olduğunu gösteren amelî/örfî bir delil olarak kabul etmek mümkündür.

#### 2.3.4. Zahirîlere Göre İlahî Fiillerin Ta'lîli

Hüsün-kubuh meselesinin şer'î olduğuna kail olan Zahirîler, tabiatıyla ilahî fiillerin aklî açıdan ta'lîl edilemeyeceği görüşünü benimsemektedirler. Zahirîlerin kelâmî ta'lîle dair görüşlerini ve bu görüşlere ilişkin yer verdikleri delilleri kısaca şöyle ifade edebiliriz: İlahî fiiller aklî hüsün ve kubha konu olmadıkları gibi, aklî ta'lîle de konu olmamaktadır. Zira Yüce Yaratıcı'nın fiilleri, -kulların fiillerinde olduğu gibi- insan aklının keşfettiği birtakım yarar ve zararlara tabi değildir. Aksine insan fiilleri Yüce Yaratıcı tarafından vazedilen esaslara tabi tutulmalıdır. Çünkü emir ve nehiy yetkisi, insana değil Yüce Yaratıcı'ya aittir.<sup>459</sup> Buna göre Yüce Yaratıcı dilediği fiili işler ve bu fiil hikmet, adalet ve hak niteliklerini alır. Dilediği fiili de işlemez. Bu fiil de abes, zulüm ve batıl vasıflarını alır.<sup>460</sup> Yüce Yaratıcı bütün varlıklara azab verse bu fiili adalet, hak ve hikmet olduğu gibi, bütün kulları cennete götürse ve cehennemi yaratmasa bu fiilleri de adalet, hak ve hikmet olur.<sup>461</sup> Bu nedenle ilahî fiiller hikmetle ta'lîl edilmez. Zira ilahî fiiller hikmetin ta kendisidir. Binaenaleyh Yüce Yaratıcı herhangi bir sır veya illet için değil<sup>462</sup> irâde ettiği için birtakım fiillerde bulunmaktadır. Yüce Yaratıcı'nın yaptığı hiçbir fiilden ötürü de herhangi bir soruya muhatab olması da mümkün değildir.<sup>463</sup>

Zahirîlere göre Yüce Yaratıcı'nın hikmet sahibi olması, -Mutezilenin dediği gibi- ilahî fiillerin birtakım maslahatları içermesinden veya Eş'arîlerin dediği gibi,

---

<sup>458</sup> Bkz. Bahaüddin Zâde, **el-Kavlu'l-Fasl Şerhu Fıkhi'l-Ekber**, s. 250.

<sup>459</sup> Bkz. İbn Hazm, **el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, c. 3, s. 150,153.

<sup>460</sup> İbn Hazm, **el-Fisal fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal**, c. 3, s. 138.

<sup>461</sup> İbn Hazm, **el-Fisal fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal**, c. 3, s. 160.

<sup>462</sup> İbn Hazm ilahî fiillerin arka planında herhangi bir illet veya menfaatin olmadığı ve bu fiillerin salt ilahî irâdeden neşet ettiği hususunu işlerken (لا سر ههنا اصلا) ifadesine birkaç defa yer vermektedir. Bkz. **el-Fisal fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal**, c. 3, s. 153,

<sup>463</sup> Enbiyâ, 21/23.

muhkem olması ve irâdesine uygun bulunmasından veyahut Maturîdîlerin dediği gibi faydalı bir sonuç verdiğiinden dolayı değildir. Bilakis hikmet isminin Yüce Yaratıcı hakkında kullanılması O'nun kendine bu ismi vermesinden ileri gelmektedir. Allah Teâlâ kendisi hakkında bu ismi kullanmasaydı bizim bu ismi kullanmamız da mümkün olmazdı. Bunun en büyük göstergesi ise, O'nun hakkında “akıl” vasfının kullanılmasının caiz olmamasıdır. Bunun nedeni de, Yüce Yaratıcı'nın hakîm vasfını kendisi için kullanmamasıdır. Yüce Yaratıcı'nın hakîm ismini alması, fiillerinin muhkem olmasından ötürü olmuş olsaydı, fiillerini muhkem yapan arı, örümcek vb. canlıların da bu ismi alması gerekirdi.<sup>464</sup>

İbn Hazm'a göre birtakım yararları elde etmek veya zararları gidermek için fiilde bulunmak, mahlûk varlıklara özgü bir olgudur/niteliktir. Yüce Yaratıcı'nın fiilleri ise -biraz önce ifade edildiği gibi- yarar veya zarardan dolayı değil, salt irâde ve meşîfetten dolayı meydana gelmektedir.<sup>465</sup> Nitekim Yüce Yaratıcı hiçbir yönüyle varlıklara benzemediği gibi, O'nun bütün fiilleri de yaratıkların fiillerine benzemez. Yaratıklar birtakım menfaatleri elde etmek için veya tabiatı gereği fiilde bulduklarına göre, Yüce Yaratıcı'nın herhangi bir menfaati elde etmek için veya tabiatı gereği fiillerde bulunmadığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Fiillerin vuku biçimi bakımından iki kısma ayrılmasının doğru bir taksim olmadığı da buradan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, fiillerin bu ikili taksimine salt ilahî fiiller için geçerli olan üçüncü bir kısmı da eklemek gerekmektedir.<sup>466</sup>

Hüsün-kubuh meselesinden kaynaklanan ilahî fiillerin ta'lîli konusu ve bu konuda öne çıkan temel kelâmî görüşler burada sona ermektedir. Şimdi tezimin esasını oluşturan ikinci bölümüne geçebiliriz.

---

<sup>464</sup> İbn Hazm bu noktada Eş'arîlerden ayrılmaktadır.

<sup>465</sup> Bkz. İbn Hazm, **el-Usûl ve'l-Furû'**, 2. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, c. 2, s. 159.

<sup>466</sup> Bkz. İbn Hazm, **el-Usûl ve'l-Furû'**, c. 2, s. 159.

## İKİNCİ BÖLÜM

### TA'LÎLE İLİŞKİN USÛLÎ TARTIŞMALAR

#### Giriş

Genelde bütün İslamî ilimler özelde fıkıh usulü, subüt açısından<sup>467</sup> dinin temel itikadî meselelerini konu edinen ve bu nedenle *Usulu'd-din* adıyla anılan kelimine dayanmaktadır. Nitekim âlemi yaratan, insanı mükellef kılan, peygamberler gönderen ve kitaplar indiren Yüce Yaratıcı'nın varlık ve sıfatları sabit olmadan, hiç bir şer'î ilim sabit olmaz. Diğer bir anlatımla varlığı, varlığı bahşeden Yüce Yaratıcı'nın zatını, sıfatlarını, fiillerini ve âlemle olan ilişkilerini konu edinen Kelam ilmi olmadan, Usul-i fıkıh, Fıkıh, Hadis, Tefsir, Ahlak, vb. şer'î ilimlerin varlık bulması veya tasavvur edilmesi mümkün değildir.<sup>468</sup>

Fıkıh usulünün kelam ilmine nisbetle sübut açısından fer'î bir konumda bulunması, bu ilimde ele alınan meselelerin de temelde kelâmî meselelere dayandığı anlamına gelmektedir. Usulcülerin ele aldıkları usulî konuları, kelâmî anlayışlarına göre işlemeleri de buradan kaynaklanmaktadır. Nitekim usulî eserlere bakıldığında ele alınan usulî meselelerin genelde müelliflerinin kelâmî anlayışlarını yansıttığı görülür.<sup>469</sup>

---

<sup>467</sup> Usulcülerin eserlerine bakıldığında, usul ilminin elde edildiği kaynakların başında kelam ilminin geldiği açıkça görülür. Buna karşın kelam ilmi başta olmak üzere nasları konu edinen bütün şer'î ilimler, nasları anlama ve yorumlama metodolojisi olan fıkıh usulüne dayanır. Dolayısıyla kelam ilmi subüt bakımından "asıl" adını alırken usul ilmi nasları anlama ve yorumlama bakımından "asıl" adını almaktadır. Binaenaleyh kelam ve usul ilminden herbiri bir itibarla diğerine göre asıl olurken bir itibarla da "fer" olmaktadır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Metin Yiğit, **İslamî İlimler Metodolojisi Olarak Fıkıh Usulü**, Karaşin Matbaası, Diyarbakır 2012.

<sup>468</sup> Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Gazalî, **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, thk. M. Süleyman Aşkar, 1. baskı, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1997, c. 1, s. 36; Şirvânî, Muhammed Emîn (ö. 1036/1626), **el-Fevâidu'l-Hakâniye**, Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin Paşa, 321, vr. 21.

<sup>469</sup> Bkz. Semerkandî, **Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl**, s. 2.

Şer'î hükümleri gaye açısından konu edinen gâî-usulî ta'lîle bu perspektiften bakıldığında, bu hükümlerin birtakım hikmet ve maslahatlarla ta'lîl edildiği ve bunun temelde, ilahî fiilleri gaye bakımından konu edinen kelâmî ta'lîle dayandığı görülür. Çünkü ilahî fiillerin ta'lîli sabit olmadan, bu fiillerden kaynaklanan şer'î hükümlerin ta'lîli söz konusu olmaz. Diğer bir anlatımla ilahî fiillerin içerdiği birtakım hikmet ve maslahatlar söz konusu olmadan, şer'î hükümlerin içerdiği birtakım illet ve maslahatlar söz konusu olamaz. Zira şer'î hükümler genelde bütün ilahî sıfatlardan özelde de ilim, irâde, kudret ve kelâm sıfatlarından kaynaklanan ilahî fiillerden meydana gelmektedir. Bu da, şer'î hükümleri konu edinen usulî ta'lîlin, temelde ilahî fiilleri konu edinen kelâmî ta'lîle dayandığını göstermektedir. Nitekim fer'î bir konunun bilinmesi, bu fer'in ait olduğu aslın bilinmesini öncelemektedir.

Gazalî'nin (ö. 505/1111) de işaret ettiği gibi<sup>470</sup> usulcülerin, farklı ta'lîl anlayışlarına kail olmaları iki temel nedene dayanmaktadır. Bunlardan biri ta'lîlin türediği illet kavramının farklı anlamlar içermesi. Diğerisi ise usulcülerin birbirinden farklı birtakım kelâmî anlayışlara sahip olmalarıdır. Bunlardan bizi burada daha fazla ilgilendiren ikinci nedendir. Çünkü kelâmî ta'lîlde farklı birtakım anlayışların söz konusu olması, tabiatıyla usulî ta'lîle doğrudan yansımaktadır. Şöyle ki, kelamcıların, ilahî fiillerin ta'lîl edildiği gâî illet kavramına mûcib, müessir, dâî ve bâis gibi birbirinden farklı anlamları yüklemeleri, usulcülerin de şer'î hükümlerin bina edildiği usulî illet kavramına bu kelâmî anlamları yansıtan birtakım manaları yüklemelerine neden olmaktadır. Daha kısa bir ifadeyle kelamcıların illet anlayışı kelâmî ta'lîl anlayışı doğrudan, usulî ta'lîl anlayışı da dolaylı olarak etkilemektedir.

Bu hususa somut bir örnek vermek gerekirse Mutezile kelamcıları ilahî fiillerin müessir, bâis ve mûcib anlamındaki illetlerle muallel olduğuna kail olduklarından, şer'î illet kavramını da müessir, bâis, dâî ve mûcib manasında ele almışlardır. Buna karşın Eş'arîler, ilahî fiillerin bu anlamları içeren illetlerle muallel olmadığına kail olduklarından, şer'î illet kavramını müessir, mûcib ve bâis olmayan birtakım manalarla/vasıflarla tanımlamışlardır. Zira onlara göre ilahî fiillerle hikmet/maslahat arasındaki

---

<sup>470</sup> Bkz. Gazalî, *Şifâu'l-Ğalîl fî Beyani's-Şebhi ve'l-Muhîli ve Mesâliki't-Ta'lîl*, thk. Hamed Kubeyî, Matbaatu'l-İrşad, Bağdat 1390, s. 515-517, 537-539, 591-593.

ilişki tesir veya îcab ilişkisi değil, ağaçla gölge arasındaki ilişkiye benzer bir tür ilişki söz konusudur.<sup>471</sup>

Yukarıda yer verilen bu temel bilgilere dikkatlice bakıldığında, usulcülerin ta'lîl anlayışlarındaki farklılığın, kelimî ta'lîl anlayışlarından/tasavvurlarından kaynaklandığı açıkça görülür. Usulî illet tasavvurlarının kelimî bir görünüm kazanmasının en önemli nedeni de budur. Zira -yukarıda belirtildiği üzere- kelimî ta'lîl, illet kavramı üzerinden usulî ta'lîle yansımaktadır.

Şimdi usulcülerin ta'lîl anlayışlarına kaynaklık eden illet tasavvurlarına ve bu tasavvurları içeren tanımlara geçebiliriz.

## 1. TA'LÎL TARTIŞMALARININ MENŞEİ: İLLET TASAVVURLARI

Usulî/şer'î illet tasavvurlarına ve bu tasavvurları içeren tanımlara geçmeden önce, bu tasavvurların oluşmasında, usulcülerin kelâmî anlayışlarının yanı sıra, az da olsa etkisi bulunan illetin lugavî anlamlarına kısaca yer vermek istiyoruz. Çünkü ıstilahî anlamlardan önce lugavî anlamlara yer verilmesi, ıstilahî anlamların yeterli düzeyde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bilginlerin zaman zaman lugavî anlamlarla ıstilahî anlamları birlikte zikredip aralarındaki ilişkiye temas etmeleri de, bu tür mülahazalardan kaynaklanmaktadır.

İllet kelimesinin sözlükteki kullanımına bakıldığında bu kelimenin temelde üç asıldan/kökenden geldiğini söylemek mümkündür.<sup>472</sup> Bunlardan biri, “*İliştiği yere tesir eden araz*”<sup>473</sup> anlamıdır. Bu tanımda yer verilen “tesir”den kasıt, aklî değil âdetî tesirdir. İmâm Gazalî'nin “*İllet, asıl olarak iliştiği mahalde varlığıyla etki eden şeyden ibarettir. Hastalığın illet adını alması da buradan kaynaklanmaktadır. İllet fukaha ıstilahında da*

---

<sup>471</sup> Aşağıda beyan edileceği gibi, çoğu Eş'arî ve Maturidîler, her ne kadar illet tanımlarında müessir, bâis ve mücib gibi kavramlara yer vermişlerse de onlar bu kavramlardan Mutezilenin kast ettikleri anlamları kast etmemektedirler. Bu nedenledir ki, onlar bu anlamlarla birlikte “*Şâri'in ca'li ile*” “*Yüce Yaratıcı'nın icabıyla*” vb. birtakım açıklayıcı ve yanlış anlamayı önleyici bazı vakı'î veya ihtirazî kayıtlara yer vermektedirler.

<sup>472</sup> Bkz. Karafî, Ahmed b. İdris, *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, thk. M.Abdulkadir Atâ, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2000, c. 4, s. 143.

<sup>473</sup> Karafî, *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl* c. 4, s. 143.

*böyledir*”<sup>474</sup> şeklindeki sözleri lugavî illetin bu anlamına vurgu yapmakla birlikte, lügavî anlama şer’î anlam arasında var olan münasebete de işaret etmektedir. Lügat âlimlerinden bazılarının “*İllet kelimesi sözlükte hastalık anlamındadır*”<sup>475</sup> biçimindeki sözleri ile diğer bazılarının “*İllet sözcüğü lügatte sahibini meşgul eden yeni durumdur/hadestir*”<sup>476</sup> şeklindeki sözleri de mezkûr mananın farklı ifadeleridir. Bu kökenden gelen illet sözcüğü Asım b Sabit’in (ما علتى وانا جلد نابل) “*Cihad etme güç ve hazırlığına sahip olduğum halde onu bırakmamda bir mazeretim olamaz*”<sup>477</sup> anlamındaki sözünde görüldüğü gibi, bazen özür/mazeret anlamında kullanılmaktadır. ( لا تعدم الخرقاء ) ( علة ) “*Becereksiz kadın mutlaka bir illet üretir*”<sup>478</sup> şeklindeki darb-i meselde mazeret anlamına “illet” adının verilmesi ile haraç/vergi toplayan memura karşı mazeret üreten mal sahibine “muallil” adının verilmesi de aynı eseriye dayanmaktadır.

İllet kelimesinin ikinci kökeni *Ali’nin Ömer’e hürmet etmesinin illeti, Ömer’in bilgili ve kerem sahibi olmasıdır, Falanca adam kötülüğü, kötülük illetinden ötürü işlemedi* gibi örneklerde görüldüğü üzere, “*Herhangi bir işe sevk eden veya bir işten alıkoyan şey (dâî)*”<sup>479</sup> anlamıdır. Bazı sözcük bilimcilerin “*illet sözlükte sebep anlamındadır*”<sup>480</sup> şeklindeki sözü bu anlamın farklı bir ifadesidir.

Usulî bir ifadeyle belirtmek gerekirse *illet* kelimesini *hastalık* anlamında kullananlar, âmm bir anlamı (iliştigi yere tesir eden araz) tahsis ederken, *illeti sebab* anlamında kullananlar da bu âmm mananın kapsamını daha da genişletmektedirler. Zira “hastalık” kavramı “iliştigi yere tesir eden araz” anlamına nisbetle *has* bir anlam sayılırken, *sebab* anlamı bu *has* manaya nisbetle daha *genel* bir anlam sayılmaktadır. Zira *sebab* kelimesi, iliştigi yeri etkileyen araz anlamını içerdiği gibi, müsebbebini etkilediği halde araz olmayan *sebab* anlamını da içermektedir. Nitekim Hz. ‘Âişe

<sup>474</sup> Gazalî, *Şifâu’l-Ğalîl fî Beyani’ş-Şebhi ve’l-Muhîli ve Mesâliki’t-Ta’lîl*, s. 20-21.

<sup>475</sup> İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed, *Lisânu’l-Arab*, Neşru Edebi’l-Havza, Kum 1405, c. 11, s. 471.

<sup>476</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. 11, s. 471.

<sup>477</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. 11, s. 471.

<sup>478</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. 11, s. 471.

<sup>479</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. 11, s. 471; Karafî, *Nefâisu’l-Usûl fî Şerhi’l-Mahsûl*, c. 4, s. 143.

<sup>480</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. 11, s. 471.

(r.a)'nin (فكان عبد الرحمن يضرب رجلي بعلة الراحلة)<sup>481</sup> “*Abdurrahman deve sebebiyle [deveyi paravan ederek] ayağıma vuruyordu*” mealindeki sözünde yer alan illet sözcüğü, araz olmayan sebep anlamında kullanılmaktadır.

İllet kelimesinin üçüncü kökeni ise *tekrar* ve *devamlılık* anlamıdır. Bazı dilcilerin “*İllet sözlükte devenin ikinci kez su içmesidir*”, “*ta’lîl ikinci kez sulamaktır veya ikinci kez ağaçtan meyve toplamaktır*”<sup>482</sup> şeklindeki sözleri bu manayı ifade etmektedir. Kuma anlamındaki *ellet* (العلة) kelimesi de netice itibarıyla bu anlamı racidir. Zira kişi kuma konumunda bulunan kadınla ikinci bir evlilik yapmakta veya evliliği tekrarlamaktadır. Hatta bazı bilginler illet kelimesinin tüm kullanımlarında *tekrar* ve *devamlılık* anlamının var olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>483</sup>

Sözlük anlamındaki illetle şer’î anlamdaki illet arasında söz konusu olan münasebete gelince bu konuda da kısaca şunları söylememiz mümkündür: İletin aslı manasını teşkil eden lügavî manaları ile birazdan ele alacağımız ıstilahî/şer’î anlamları karşılaştırıldığında, lügavî manaların şer’î illet kullanımında da mülâhaza edildiğini ve/veya edilebileceğini görmek mümkündür. Lügavî anlamlarla şer’î anlam arasında var olan münasebeti daha açık belirtmek gerekirse: Lügavî anlamdaki illet, *iliştiği yere tesir ettiği* gibi, şer’î illet de *iliştiği şer’î hükme tesir* etmektedir. Zira şer’î hükümler varlık ve yoklukta illetle birlikte deveran etmektedir. Hastalık anlamında kullanılan illet, *arız olduğu yeri bir durumdan diğer bir duruma naklettiği* gibi, şer’î illet de *hükümü bir yerden diğer bir yere taşımaktadır*. Diğer bir söyleyişle şer’î illet, aslın hükmünü fer’ê nakletmektedir. İbn Hâcib(ö.646/1248) tarafından dile getirilen “*Her bir şer’î hüküm için şer’î bir illet vardır/gerekir*”<sup>484</sup> meâlindeki argüman, şer’î illetin sahip olduğu bu tesir ve sebebiyete işaret etmektedir. Lügavî illette *tekrar* ve *devamlılık* anlamı bulunduğu gibi, şer’î illetin istinbatına çalışan usulcü müçtehit de, bu illetin tesbiti noktasında *tekrar tekrar nazar işleminde* bulunmaktadır. Nitekim muctehid şer’î illeti

<sup>481</sup> İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, c. 11, s. 471.

<sup>482</sup> İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, c. 11, s. 468.

<sup>483</sup> Bkz. Salih Eymen, **Tahkîku Ma’na’l-İlleti’s-Şer’iyye**(Dirâse Tahliliyye Nakdiyye), el-Mecelletu’l-Ahmediye, Sayı, 25(75-154 arası), Dubai, Ekim, 2010, s. 83.

<sup>484</sup> İbn Hâcib, Ebu Amr Osman, **Münteha’l-Vusûl ve’l-Emel fi İlme’l-Usûl ve’l-Cedel**, 1. baskı, Matbaatu’s-Saâde, Mısır 1326, s. 133.



tahrîç, tenkîh ve tahkîk işlemlerine tabi tutmak için peşi sıra aklî çıkarımlarda bulunmaktadır. İletinin istinbat edilmesi sürecinde muctehidin nazar faaliyetinde tekrar anlamı tahakkuk ettiği gibi, şer'î illete bağlı olarak şer'î hükümde de tekrar manası tahakkuk etmektedir. Zira illetin varlık ve yokluğu tekerrür ettikçe şer'î hükmün varlık ve yokluğu da tekerrür etmektedir.<sup>485</sup> Şu var ki, her usûlcü öncelediği anlamla ilişkili olan lügavî manayı esas almaktadır. Binaenaleyh usulcülerin, şer'î illetin kaynaklandığı lügavî köken konusunda ortaya koydukları farklı görüşler, birbirinin zıddı değil tamamlayıcıdır. Bu görüşlerden her biri illetin bir yönünü öncelemektedir veya itibara almaktadır.

Şer'î illetle lügavî illet arasındaki münasebete değindikten sonra usulcülerin ta'lîl anlayışlarının farklılaşmasına yol açan *illet tasavvurlarına* geçebiliriz.

Şer'î illet tasavvurlarına/tanımlarına ilişkin görüşleri Mutezile ve Ehl-i Sünnet usulcülerine ait görüşler olmak üzere iki ana gruba hasretmek mümkün olduğu gibi, Ehl-i Sünnet usulcülerine ait olan görüşleri de kendi içinde beş ana gruba ayırmak mümkündür. Önce Mutezile usulcülerine ait illet tasavvurlarını ele almaya çalışalım.

### 1.1. Zatî Mûcib ve Müessir İlet Tasavvuru

Mutezilî usulcüler şer'î anlamdaki illete ilişkin iki tanıma yer vermektedirler. Bunların ikisi de Ebu'l-Huseyn Basrî (ö. 436/1044)'nin eserlerinde yer almaktadır. Nitekim Basrî bir eserinde şer'î illeti "*İlet, hükümde tesir eden vasıftır*"<sup>486</sup> şeklinde tanımlarken, diğer bir eserinde "*İlet, hükmü gerektiren (mûcib) vasıftır*"<sup>487</sup> biçiminde tanımlamaktadır. Basrî'nin, eserlerinde yer verdiği bu iki tanıma bakıldığında Mutezilenin, şer'î illete ilişkin biri "tesir" diğeri "icâb" olmak üzere iki vasma yer

<sup>485</sup> Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît Fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Ömer Süleyman Aşkar, y.y., t.y., c. 5, s. 111.

<sup>486</sup> Basrî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b Ali, *el-Mutemed fî Usûli'l-Fıkıh*, c. 2, s. 784.

<sup>487</sup> Basrî, *Şerhu'l-Umed*, thk. Abdulhamid Ali, 1. baskı, Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hikem, el-Medinetu'l-Munevvere, 1410, c. 1, s. 309. Basrî, bu tanıma her ne kadar bir tanımlama şeklinde değil de nitelendirme şeklinde yapıyorsa da bunu bir tanım olarak kabul etmek mümkündür. Zira her nitelendirme netice itibarıyla bir tanımlamadır. Bilginlerin "*nitelikler bilinmeden önce yüklemdir*", "*yüklemler bilindikten sonra nitelikler*" şeklindeki sözleri bu hususa işaret etmektedir.

verdikleri, ancak bu iki vasfın zatî mi ca'li/şer'î mi olduğuna dair tanımda herhangi bir kayda yer vermedikleri açıkça görülür.

Elimizde bulunan diğer usul eserlerine bakıldığında ise, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî tarafından zikredilen iki tanımdan farklı iki ayrı tanımın Mutezileye nisbet edildiği görülür. Bunlardan biri “*İllet, zatı gereği hükümde tesir eden vasıftır*”<sup>488</sup> şeklindeki tanımdır. Diğeri de “*İllet, zatı gereği hükmü gerektiren/mûcib vasıftır*”<sup>489</sup> biçimindeki tanımdır. Görüldüğü gibi bu iki tanım Basrî'nin iki tanımından farklıdır. Zira usulcülerin yer verdikleri iki tanımda da Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin tanımlarında mutlak olarak zikredilen “tesir” ve “icâb” kavramlarının بذاته (*zatı gereği*) kaydıyla takyid edilmektedir.

İki usulcü grubun mezkûr illet tanımları birbirinden farklı olduğu gibi, bu tanımlara ilişkin yer verdikleri yorumlar da birbirinden farklıdır. Çünkü her iki tarafın yer verdikleri tanımlara ilişkin dile getirdikleri yorumlara bakıldığında onların birbiriyle pek örtüşmediği hatta çeliştiği görülür. Şöyle ki; Birçok usûlcü, Mutezilî usulcülere nisbet edilen mezkûr iki tanımla alakalı şu yorumlara yer vermektedir: Mutezileye göre malüller, tevlîd yoluyla yani haricî bir faile ihtiyaç olmaksızın illetlerden meydana gelmektedir.<sup>490</sup> Örneğin ateş, haricî bir fail olmadan temas ettiği nesnede yanmayı doğurmaktadır. Ancak Mutezile sözü edilen tevlîdin, filozofların dedikleri gibi, illetlerin tabiatından değil, Yüce Yaratıcı'nın illetlere/sebeplere yerleştirdiği güçten kaynaklandığını ileri sürmektedir.<sup>491</sup> Bu nedenledir ki, Mutezilenin bu söylemi, küfrü gerektirmemektedir. Zira Mutezile malülleri/musebbepleri -dolaylı da olsa- Yüce Yaratıcı'ya isnad etmektedir.

---

<sup>488</sup> Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkıh**, c. 5, s. 112; İsnevî, Cemaluddin Abdurrahim, **Nihâyetu's-Sûl fî Şerhi Minhaci'l-Vusûl fî İlmi'l-Usûl** (Menâhucu'l-Ukûl şerhi ile birlikte), Matbaatu M. Ali Sabih, Mısır, t.y., c. 3, s. 39.

<sup>489</sup> Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkıh**, c. 5, s. 112; İsnevî, **Nihâyetu's-Sûl fî Şerhi Minhaci'l-Vusûl fî İlmi'l-Usûl**, c. 3, s. 39.

<sup>490</sup> Bkz. Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd, **et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh** (Telvîh ile birlikte), thk. Zekeriya Amîrat, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., c. 2, s. 133.

<sup>491</sup> Bkz. Mutî'î, Muhammed Bahît, **Hâşiye alâ Tevhidi'd-Derdîr**, Daru'l-Besâir, Kahire, t.y., s. 68-70; Desûkî, Muhammed, **Hâşiye alâ Şerhi Umî'l-Berahîn** (Şerh ile birlikte), Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiye, t.y., s. 40.

Şu var ki, Mutezile sözü edilen nedensellik konusunda insanla diğer sebepleri/nesneleri birbirinden ayırmaktadır. Onlara göre insan, Yüce Yaratıcı'nın kendisine verdiği kudretle birlikte, sahib olduğu ilim ve irâdeyle ihtiyarî fiillerini yaratmaktadır.<sup>492</sup> Diğer sebebler/illetler ise, böyle bir konuma sahip değildir.<sup>493</sup> Bundan dolayıdır ki, Mutezile insanın, ihtiyarî fiillerinde oynadığı role / yaptığı tesire “yaratma” adını verirken, diğer illetlerin, malûllerinde meydana getirdikleri tesire “tevlîd” adını vermektedir.<sup>494</sup>

Mutezile “İllet, Yüce Yaratıcı'nın tevdi ettiği güçle kendi malûlünde tesir etmektedir”<sup>495</sup> şeklindeki söylemiyle, illetin tabiatı gereği müessir olduğunu söyleyen filozoflardan ayrıldığı gibi<sup>496</sup>, illetin doğrudan Yüce Yaratıcı'nın yaratmasıyla müessir olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnetten de ayrılmaktadır.

Ehl-i Sünnet usûlcülerine göre Mutezilenin mezkûr illet tasavvuru “*Hüküm, fiillerde içkin olan maslahat ve mefşedetlere tabidir*”<sup>497</sup> şeklindeki görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Onlara göre fiil ve nesnelere, -hüsün-kubuh bahsinde beyan edildiği gibi- içerdikleri zatî veya izafî vasıflardan ötürü iyilik veya kötülük niteliklerini almaktadır. Şer'î illetler, tesir ve îcab (nedensellik) konusunda aklî illetlerle aynı

---

<sup>492</sup> Bkz. Kâdî Abdulcebbar, **el-Muğnî**, c. 6, s. 307.

<sup>493</sup> Bkz. Mutî'î, Muhammed Bahît, **Hâşiye alâ Tevhidi'd-Derdîr**, s. 68-70; Desûkî, Muhammed, **Hâşiye alâ Şerhi Umî'l-Berahîn** (Şerhi ile birlikte), s. 40.

<sup>494</sup> Bkz. Marsafî, Yusuf, **el-A'mâlu'l-Kâmile**, Daru'l-Besâir, 1. baskı, c.2, s. 919. Kahire 2012.

<sup>495</sup> Mutî'î, Muhammed Bahît, **Hâşiye alâ Tevhidi'd-Derdîr**, s. 70.

<sup>496</sup> Filozoflara çokça nisbet edilen bu görüş, onların kendi söylemleriyle örtüşmemektedir. Nitekim İbn Sînâ bütün oluşumların gerçek failinin Yüce Allah olduğunu ve O'nun dışında gerçek bir müessirin bulunmadığını ifade etmektedir. Başka bir anlatımla bir varlığın meydana gelmesinde etki sahibi olan diğer fail unsurların, hazırlayıcı birtakım şartlar olup hakikî anlamda müessir olmadığını ve bütün varlığın mutlak anlamda Vâcib'in malulü olduğunu ifade etmektedir. Behmenyâr bu meyanda şu bilgilere yer vermektedir: Varlık illeti her yönüyle ve bütünüyle potansiyellik anlamından arî olması gerekir. Bu da Vâcibu'l-Vücûd'dan başkası değildir. Bkz. **Şifâ, İlâhiyât**, c. 2, s. 257,376; Devvânî, **Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye** (Gelenbevî, Mercânî ve Halhâlî Hâşiyeleriyle birlikte), c. 1, s. 215; Bahît, **Hâşiye alâ Tevhidi'd-Derdîr**, s. 68-69. Ancak burada sözü edilen filozoflardan metafizikçiler değil de, tabiatçılar kast ediliyorsa bahse konu olan nisbetin doğru olması mümkündür.

<sup>497</sup> Mahallî, Celaluddin, **Şerhu Cemi'l-Cevâmî** (Attâr Hâşiyesi ve Şirbinî Ta'likâtı ile birlikte), Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır, t.y., c. 2, s. 273.

konuma sahiptir.<sup>498</sup> Nitekim aklî illetler zatı gereği (kendilerine verilen ilahî bir güçle) aklî hükümlerin varlığında müessir oldukları gibi, şer'î illetler de zatı gereği (kendilerine verilen ilahî bir güçle) şer'î hükümlerin varlığında müessirdir. Başka bir anlatımla, aklî illetler herhangi bir hâkimin, hükmü izhar etmesine ihtiyaç duyulmadan malüllerin varlığında müessir ve mûcib oldukları gibi, şer'î illetler de Şâri'in, hükmü izhar etmesine ihtiyaç duyulmadan şer'î hükümlerin varlığında müessir ve mûcib olmaktadır.<sup>499</sup> Bu hususu ateş ve kısas örnekleriyle izah etmek mümkündür. Nitekim ateş temas ettiği nesnede zatı gereği yanmayı tevlîd ettiği gibi, haksız yere ve kasten adam öldürmek fiili de -Şâri'in hükmü bildirmesine ihtiyaç olmaksızın- fiildeki aklî kubuh nedeniyle kısasın vâcib olduğu hükmünü tevlîd etmektedir.

Görüldüğü gibi, Ehl-i Sünnet usulcülere şer'î illetin zatî açıdan müessir olduğu görüşünü Mutezilî usulcülere nisbet etmektedirler.

Ebu'l-Hüseyn Basrî'nin, eserlerinde yer verdiği tanımlar için yaptığı yorumlara gelince bunları da kısaca şöyle ifade etmemiz mümkündür. Basrî'ye göre fukaha terminolojisinde şer'î illet, şer'î hükme tesir eden vasıftır.<sup>500</sup> Diğer bir ifadeyle illet, nas veya istinbat yoluyla sabit olan hükmün, fiillere taalluk ettiğini ortaya koyan ve hükme tesir eden vasıftır. Şer'î hükümde tesir etmeyen illet ise illet değildir.<sup>501</sup> Şer'î hüküm de şer'den elde edilen hükümdür.<sup>502</sup> Ancak şer'î illetin hükümdeki tesiri, aklî illetin malülündeki tesiri gibi değildir. Zira aklî illet îcab yoluyla tesir ederken, şer'î illet mükellef için bir lütuf olup ihtiyarî fiillere neden (*dâî*) olması yönüyle tesir etmektedir. İhtiyarî fiiller, taalluk ettiği nesnelere ve gerçekleştiği zaman dilimleri bakımından farklı hükümlere konu olabildikleri gibi, bu fiillere sevk eden nedenler de farklı hükümlere konu olabilmektedir. Bu nedenle şer'î illetle tesir arasında zorunlu bir ilişki olmadığı gibi, hükümle illet arasından da varlık açısından bir zorunluluk yoktur.<sup>503</sup>

<sup>498</sup> Bkz. Sadruşşerfa, **et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh** (Telvîh ile birlikte), 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, t.y., c. 2, s. 133.

<sup>499</sup> Taftazânî, **Telvîh ala't-Tavdîh** (Tavdiv ile birlikte), c. 2, s. 133.

<sup>500</sup> Basrî, **el-Mutemed fi Usûli'l-Fıkıh**, c. 2, s. 704.

<sup>501</sup> Basrî, **el-Mutemed fi Usûli'l-Fıkıh**, c. 2, s. 784.

<sup>502</sup> Basrî, **el-Mutemed fi Usûli'l-Fıkıh**, c. 2, s. 704.

<sup>503</sup> Bkz. Basrî, **Şerhu'l-Umed**, c. 2, s. 59.

Ancak şer'î illet iki hususta aklî illetle birleşebilmektedir. Bu hususlardan biri şudur: Şer'î illet her ne kadar malûlüne ilişme ve onda tesir etme konusunda aklî illet konumunda olmasa da, hükme taalluk edip onda tesir etmesi gerekir. Zira illetin bir hükme müteallık olduğu ancak bu yolla anlaşılabilir. Diğer husus da şöyledir: Aklî illette olduğu gibi şartları haiz olan şer'î illet de hükmünü gerektirir.<sup>504</sup>

Basrî'nin kıyası inkâr edenlerin reddi sadedinde serdettiği şu ifadeler de şer'î illetin aklî illetten farklı olduğunu göstermektedir: “Sizin, illetler şer'î hükümler için gerekli olmuş olsaydı, aklî illetlerde olduğu gibi, şer'î illetler de hükümlerinden ayrılmazdı. Nitekim hareket eden bir cisim söz konusu olmadan hareket illetinin var olması söz konusu olmaz. Bu da, şer'den önce şer'î hükümlerin varlığı anlamına gelmektedir” şeklindeki argümanlarınıza şöyle karşılık/cevap veririz: Siz, aralarında ortak ve birleştirici bir nokta olmaksızın aklî illetlerle şer'î illetleri aynı hükme tabi tutuyorsunuz.”<sup>505</sup>

Basrî aklî delillerle kıyası reddedenlere verdiği bu cevabın devamında şu bilgilere yer vermektedir: “Şer'î illetler birtakım maslahat vecihlerini içeren emarelerdir. Şu var ki, bu emare illetler, ne şer'den önce ne de sonra hükmü zatî açıdan mücibdir. Zira maslahatlar zamana ve mükelleflerin durumlarına göre değişebilmektedir.”<sup>506</sup> Basrî bu ifadelerinde maslahatların değişkenliğinden hareketle bu maslahatları gösteren emare niteliğindeki illetlerin de değişebileceğini ifade etmektedir. Bu da şer'î illetlerin zatî açıdan mücib olmadığı anlamına gelmektedir.

Basrî şer'î illetlerle maslahatlar arasında var olan ilişkiye dair şu bilgilere yer vermektedir: “Şer'î illetler ya maslahatların taalluk ettiği vecihlerdir/yönlerdir veya bu vecihlerin eşlik ettiği emarelerdir. Şer'î illetler, maslahatların taalluk ettiği vecihler olduğu takdirde, vecihlerin değişken birtakım şartlara bağlı olması mümkün olduğundan, maslahatların da dolaylı olarak değişken olması lazım gelir. Nitekim çocuğun maslahatı bazen mükâfatı bazen de ceza vermeyi iktiza etmektedir. Bu nedenledir ki, peygamberlerin getirdikleri şeriatler farklılık arz etmekte ve bazı

---

<sup>504</sup> Bkz. Basrî, *Şerhu'l-Umed*, c. 2, s. 59.

<sup>505</sup> Basrî, *el-Mutemed fi Usûli'l-Fıkıh*, c. 2, s. 207.

<sup>506</sup> Basrî, *el-Mutemed fi Usûli'l-Fıkıh*, c. 2, s. 207.

*ibadetler neshe konu olabilmektedir. Bu da, doğrudan maslahat vecihlerinin, dolaylı olarak da maslahatların bazen vahiy öncesi dönemde var olmadığı gibi mahzurlu bir anlama gelmektedir. Buna karşın şer'î illetler, maslahat vecihlerine eşlik eden emareler olması halinde, böyle mahzurlu bir durum söz konusu olmaz. Zira maslahat vecihleri, mükellefin içinde bulunduğu durumları ilgilendiren ve bazı zamanlara özgü olan birtakım şartlara tavakkuf etse bile, bu husus, dile getirilen mahzura (maslahatın vahiyden önce sabit olmaması) yol açmaz. Zira bu takdirde mezkûr vecihlere eşlik eden şer'î illetlerin emare olma durumları da, bu zaman dilimlerine özgü olmakta ve vecihlerle birlikte deveran etmektedir.”<sup>507</sup>*

Basrî'ye göre maslahat vecihleri herhangi bir failin fiiline (بجعل جاعل) bağlı olmadıkları gibi, şer'î illetlerin, hükümler için emare olması da herhangi bir failin fiiline bağlı değildir. Başka bir anlatımla maslahatın bağlı olduğu hususlar, kendinde var/tabîî oldukları gibi, şer'î illetlerin hükümlere alamet kılınması da kendinde var olan bir şeydir/tabîîdir. Nitekim fiil ve nesnelere içerdiği bütün hüsün ve kubuh vecihleri de böyledir.<sup>508</sup> Basrî buna şöyle bir örnek vermektedir: “*Emanetin sabibine geri verilmesi, hasen bir fiildir. Bu fiilin hüsün vechi ise onun emanet sahibine geri verilmesidir. Bu husus da ca'li bir durum değildir.*”<sup>509</sup>

Şer'î illetin, hükmün emaresi olup maslahat vecihlerine eşlik etmesi, bir failin fiiline bağlı/ca'li olmadığına göre, illetin/emarenin maslahat vecihlerine eşlik edip etmemesi mekândan mekâna ve zamandan zamana değişebilmektedir. Dolayısıyla illet var olduğu halde maslahat vechinin var olmadığı bazı mekân ve zamanların varlığı mümkündür. Bunları dışarda bırakabilmek için, birtakım şartların konulmasına ihtiyaç vardır. Şartları haiz olmayan illetlerin emare olma durumu da ancak bu yolla ortadan kalkabilir.<sup>510</sup> Basrî bu tür illetlere ahâd haberi örnek vermektedir. Ona göre ahâd haberin şer'î hükümlere emare olabilmesi için, bu haberin Kur'ân'a, mutevatir habere veya icma'a muarız olmaması şartına bağlıdır.

<sup>507</sup> Bkz. Basrî, *el-Mutemed fî Usûli'l-Fıkıh*, c. 2, s. 714-715.

<sup>508</sup> Basrî, *el-Mutemed fî Usûli'l-Fıkıh*, c. 2, s. 832.

<sup>509</sup> Basrî, *el-Mutemed fî Usûli'l-Fıkıh*, c. 2, s. 832.

<sup>510</sup> Basrî, *el-Mutemed fî Usûli'l-Fıkıh*, c. 2, s. 832.

Basrî başka bir yerde şöyle demektedir: “Şer’î illetin bilinme yolu sadece şer’dir”<sup>511</sup> Bu ifade şer’î illetin, bütün etkisini şer’den aldığını göstermektedir. Diğer bir anlatımla şer’î illet konusunda şer’ aklı teyit etmektedir. Bundan ayrı olarak Basrî, eserinin değişik yerlerinde şer’î illete “emare” adını vermektedir. Emare de -aklî illetlerin aksine- hükmünü zatı gereği gerektirmeyen bir konuma sahiptir. Basrî diğer bir yerde ise bu hususu “Kıyasta hükmü bildiren emare, aklî veya adetî değil, şer’îdir”<sup>512</sup> şeklinde ifade etmektedir. Basrî’nin, yukarıda yer verilen mezkûr ifadelerinin dışında da, usulcülerin ileri sürdükleri isnadın doğru olmadığını gösteren birçok ifadesi mevcuttur. Ancak bütün bu ifadelere burada yer vermemiz fazla bir anlam ifade etmediği gibi tezimizin sınırlarını da aşacağı muhakkaktır.

Basrî şer’î illetlerin zatı gereği mûcib olmadığını birçok yerde ifade ettiği gibi, Kadı Abdulcebbâr da bu hususu ifade etmektedir. Kadı bu meyanda şu ifadelere yer vermektedir: “Şer’î kıyasla aklî kıyas arasındaki fark şudur: Aklî kıyastaki illetler mûcib ve müessirdir. Buna karşın şer’î kıyastaki illetler böyle değildir. Çünkü bu illetlerin mûcib olması caiz/mümkün değildir.”<sup>513</sup>

Kadı’ya göre şer’î illetlerin mûcib olmaması iki nedene dayanmaktadır. Bunlardan biri bu tür illetlerin elde edilme yolunun ichtihad olmasıdır. Nitekim ichtihad kesinliği değil, zannı ifade eden bir konuma sahiptir. İkincisi ise şer’î hükümlerin maslahata ve mükellefin ihtiyarına bağlı bulunmasıdır.<sup>514</sup> Kulun ihtiyarına bağlı olan maslahatlar, mükellefi -her fiile değil- maslahat içerdiği düşünülen fiile sevk etmektedir. İhtiyar olgusunun aklî illetlerde var olan zorunluluğu ortadan kaldırdığı da bilinen bir gerçektir.<sup>515</sup>

Kadı bu konuda ayrıca şu ifadelere de yer vermektedir: “Şer’î hüküm illete mebni olduğuna göre, bu illetin mûcib olması mümkün değildir. Zira bu husus daha önce dile getirdiğimiz amacı (teklifi) ortadan kaldırmaktadır. Çünkü sarhoş edicilik

---

<sup>511</sup> Basrî, *el-Mutemed fi Usûli’l-Fıkıh*, c. 2, s. 249.

<sup>512</sup> Basrî, *el-Mutemed fi Usûli’l-Fıkıh*, c. 2, s. 249-250.

<sup>513</sup> Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, c. 17, s. 281.

<sup>514</sup> Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, c. 17, s. 282.

<sup>515</sup> Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, c. 17, s. 281.

*illeti, içkinin içilmemesini gerektirmiş olsaydı, teklif ve kulluk ortadan kalkmış olurdu. [Bu ikisi arasındaki ilişki] ilmin, âlimin âlim olmasını gerektirdiği gibi [değildir.]”<sup>516</sup>*

Diğer usulcülerle Mutezile usulcülerini tarafından şer’î illete ilişkin yapılan bütün bu yorumlara bakıldığında bunların -yukarıda ifade edildiği gibi- birbiriyle pek örtüşmediğini söylemek mümkündür. Zira biri usulcü diğeri kelamcı olan iki Mutezilî bilginden yapılan mezkûr alıntılar -diğer usulcülerce yapılan yorumların aksine- şer’î illetin sahib olduğu tesir ve îcabın zatî olmadığını, tesir ve îcab konusunda şer’î illetin aklî illetten farklılık arz ettiğini ve şer’î illetin hükmün varlığını belirten bir emare konumunda bulunduğunu açıkça ifade etmektedir.

Binaenaleyh Ehl-i Sünnet usulcülerinin, mezkûr tanım ve yorumları Mutezileye nisbet etmelerinin neden veya nedenlerini aramak ve bu iki grup usulcünün şer’î illete dair gerçek görüşlerini ortaya koymak gerekmektedir.

Kanaatimizce usulcülerin, mezkûr görüşleri Mutezileye nisbet etmelerini şu nedenlere dayandırmak mümkündür:

Ehl-i Sünnet usulcülerini, Mutezilî usulcülere nisbet edilen mezkûr tanım ve yorumları içeren ancak bize ulaşmayan birtakım ilk dönem Mutezilî eserlere vakıf olmuş olabilirler. Nitekim Basrî ve Kadî’nin usul ve kelam eserleri, Mutezilî anlayışın, etkisini kaybetmesinden sonraki döneme rastlamaktadır. Dolayısıyla Basrî ve Kadî’nin mezkûr görüşlerini, Mutezilî anlayışın değişime uğrayıp ümmetin ana gövdesini oluşturan Ehl-i Sünnetin anlayışıyla nisbeten uyumlu hale evrildiğinin göstergesi olarak kabul etmek mümkündür. Buna benzer bir değişimi, fiillerde içkin olan hüsün ve kubuh vecihlerinin zatî olduğunu savunan mutekaddimûn Mutezileye karşı, bu vecihlerin izafî olduğunu savunan Kadî Abdulcebbâr (ö.415/1025)’da görmek mümkündür. Kadî ilk dönem Mutezilî bilgilerin savunduğu hüsün ve kubuh vecihlerinin zatî görüşünü reddedip yerine mezkûr vecihlerin izafî olduğu görüşünü kabul etmektedir. Kadî’nin bu tavrı, ilk dönem Mutezile bilgilerinde zatî anlayışın hâkim görüş olduğunu göstermektedir.

---

<sup>516</sup> Kâdî Abdulcebbâr, **el-Muğnî**, c. 17, s. 208.



Usulcüler Mutezilenin kelimâ illete ilişkin görüşlerini usule de taşıyarak Mutezilî usulcülere nisbet etmiş olabilirler. Diğer bir anlatımla Ehl-i Sünnet usulcülerini, Mutezilenin aklî hüsün ve kubuh anlayışından hareketle zatî görüşünü onlara atfetmişlerdir. Çünkü usul ilmi kelimâ ilmine nisbetle fer'î bir konumda bulunduğundan usulî konuların kelimâ konulara uygun bir biçimde ele alınması tabîdir.<sup>517</sup>

Usulcülere ait mezkûr yorum ve isnadlar, Mutezilî âlimlerin: “*Şer’î illetin, hükümün emaresi olması bir failin fiiline bağlı (ca’li) değildir*”, “*Maslahat vecihleri de bir failin fiiline bağlı değildir*”, “*Bütün hüsün ve kubuh vecihleri de böyledir*”<sup>518</sup> şeklindeki ifadelerinden de kaynaklanmış olabilir. Çünkü bu ifadeler, ilk bakışta illetin zatı gereği hükümde işlev gördüğünü akla getirmektedir. Mutezilenin sık sık kullandıkları ليس بجعل جاعل (ca’li değildir) argümanı zatî argümanının karşıtı olarak kullanılmaktadır/anlaşılmaktadır. Bu da, her kelimenin, ilk etapta akla gelen manaya hamledilmesinden ileri gelmektedir.

Cabirî usulcüler tarafından Mutezileye nisbet edilen şer’î illet anlamını Basrî’nin şu sözlerinden istintaç etmektedir: “*Şer’î hüküm, şer’den elde edilen hükümdür. Kelamcıların terminolojisinde ise illet mecazî anlamda kullanıldığı gibi, hakikî anlamda da kullanılmaktadır. İletin hakikî anlamı da şudur: Başkası için herhangi bir durumu gerektiren her şeydir. Örneğin hareket bir şeyin hareketli olmasını gerektirmektedir.*”<sup>519</sup>

Cabirî bu ifadeleri şöyle yorumlamaktadır: “*Açık bir biçimde görülüyor ki, Mutezilenin -fıkıhta olsun kelimâda olsun- illete bu ismi vermelerinin nedeni, illetin hükmü gerektirmede müessir olmasıdır. Binaenaleyh Mutezile, içkinin haram olmasını gerektiren sarhoşluk vasfını, içkinin zatî bir sıfatı olarak görmektedir.*”<sup>520</sup>

<sup>517</sup> Attâr, bu kanaati güçlendiren birtakım yorumlara yer vermektedir. Bkz. Attâr, **Haşyetu Attâr alâ Şerhi Cemi’l-Cevâmi’** (Şirbînî Ta’likâtı ile birlikte), Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır, t.y., c. 2, s. 273.

<sup>518</sup> Basrî, **el-Mutemed fî Usûli’l-Fıkıh**, c. 2, s. 832.

<sup>519</sup> Basrî, **el-Mutemed fî Usûli’l-Fıkıh**, c. 2, s. 704.

<sup>520</sup> Cabirî, **Bunyetu’l-Akli’l-Arabî**, 3. baskı, el-Merkezu’s-Sakafiyu’l-Arabî, Daru’l-Beydâ 1968, s. 161. Cabirî’nin bu istintacına yer vermemizin nedeni, onunla aynı çıkarsamayı paylaşmamız değil, Mutezilenin bazı ifadelerinden anlaşılan birtakım anlamların onlara nisbet edilebileceğine dair tipik bir örnek teşkil etmesidir.

Mutezilenin gerçek illet tasavvuruna gelince, Basrî ve Kadî'nin mezkûr ifade ve argümanlarına bakıldığında Mutezilenin illet tasavvuru hakkında şunları söylememiz mümkündür:

Mutezileye göre her ne kadar şer'î illetle aklî illet tesir ve îcab bakımından birbirinden farklı ise de, şer'î illetin -birtakım şartlara bağlı olsa bile- haiz olduğu tesir/îcab aklî illette olduğu gibi hakikîdir. Çünkü onlara göre şer'î illetin, hükmün emaresi olması -diğer usulcülerin düşündüklerinin aksine- herhangi bir failin fiiline bağlı değildir. Nitekim Basrî'nin yukarıda yer verilen “*Maslahat vecihleri herhangi bir failin fiiline (بجعل جاعل) bağlı olmadığı gibi, şer'î illetlerin hükümler için emare olması da bir failin fiiline bağlı değildir*” şeklindeki ifadesi bu hususu göstermektedir. Kanaatimizce usulcülerin, zatî illet tasavvurunu Mutezileye nisbet etmeleri, büyük bir ihtimalle Mutezilenin bu söyleminden ileri gelmektedir. Diğer usulcülere göre ise, şer'î illetin müessir olması hakikî değil ca'lîdir. Çünkü bu usulcülere şer'î illetin, hükmün emaresi olması bir failin fiiline bağlıdır. Bu usulcülerden tarafından illetin tanımında yer verilen “*Allah'ın ca'li ile*”, “*Yüce Yaratıcı'nın tesir ve îcabıyla*” gibi ifadeler<sup>521</sup> de bu hususu ortaya koymaktadır. Bu nedendir ki, Ehl-i Sünnet usulcülerinin *tesir* ve *îcabla* kastettikleri mana, Yüce Allah'ın *yaratma* ve *irâde* sıfatlarına halel getirmemektedir.

Taftazânî de şer'î illet tasavvurunun yaygın şekliyle (zatî) Mutezileye nisbet edilmesinin doğru olmadığını söylemektedir. Taftazânî, Mutezilenin şer'î illet tasavvurunu şöyle yorumlamaktadır:

“*Mutezilenin “illet, zatı gereği hükmü mûcibdir” şeklindeki söylemleri, “illet, bulunduğu her yerde hükmü mûcibdir” anlamında değildir. Zira vaktin girmesi bu anlamda namazın vucubunu gerektirmediği gibi, öldürme fiili de bu anlamda kisasın vucubunu gerektirmez. Selim akıl sahibi olan herkes de bunun böyle olmadığını bilmektedir. Binaenaleyh Mutezileye göre îcabın anlamı şudur: Akıl herhangi bir mûcibin, lafzî îcabı söz konusu olmadan da kasten ve haksız yere adam öldürmenin kisasın vucubuna hükmetmektedir/idrak etmektedir. Diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse, illet var olduğunda herhangi bir nas söz konusu olmasa bile akıl bu illetin malûlüne vucubî olarak hükmetmektedir(onun varlığını kabul etmektedir). Mutezilenin*

<sup>521</sup>Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, s. 63-64.

*teklifi hükümlerin vahiy öncesinde de sabit olduğuna kail olmaları da buradan kaynaklanmaktadır.”<sup>522</sup>*

Mutezile usulcülerine ait illet tasavvurlarını ele aldıktan sonra usulcülerin kahir ekseriyetini oluşturan Ehl-i Sünnet usulcülerinin illet tasavvurlarını kısaca ele almaya çalışacağız.

Ehl- i Sünnet usulcülerini kendi aralarında fukaha ve mutekellimûn olmak üzere iki kısma ayırdıkları gibi, ait oldukları dönemler açısından da kronolojik bir sıraya tabidirler. Bu nedenle mezkûr usulcülerin illet tasavvurlarına yer verirken, imkân dâhilinde her iki kategorik ayırma da riâyet edilmektedir. Zira hangi usulcünün hangi illet tasavvuruna sahip olduğu, yapılan bu kategorik ve kronolojik ayırımla daha net olarak ortaya çıkacaktır.

Ehl-i Sünnet usulcülerinin illet tasavvurlarını -yukarıda ifade edildiği gibi- kendi içinde “müessir illet” tasavvuru, “muarrif illet” tasavvuru, “bâis illet” tasavvuru ve “mutlak-mûcib illet tasavvuru olmak üzere dört kategoride ele almak mümkündür.

## **1.2. Müessir İlet Tasavvuru**

İlletin şer’î hükümde müessir olduğunu ifade eden usulcüler, illeti genelde şöyle tanımlanmaktadırlar: “*İlet, Yüce Yarattıcı’nın fiili/ca’liyle şer’î hükümde tesir eden vasıftır.*”<sup>523</sup> Bu tasavvur/tanım her ne kadar genelde Gazalî ‘ye nisbet ediliyorsa da, Hicri IV. asırla VIII. asır arasında yaşayan birçok usulcü tarafından da dile getirilmektedir. Bu tasavvurun kimler tarafından kabul edildiği ve gerçekte ne anlama

---

<sup>522</sup> Bkz. Taftazânî, **Telvih** (Tavdîh ile birlikte), c. 2, s. 133. Ancak bazı çağdaş bilginler bu yorumu şöyle eleştirmektedir: Bu te’vîl iki nedenden ötürü hatalıdır. Bunlardan biri *zatî tesirin (icabı) aklın idrakiyle* tefsir edilmesinin doğru olmadığıdır. Zira aklın, illetin hükme tesir ettiğini idrak etmesi tesire terettüb eden bir bilgidir. Nitekim bir şeyi idrak etmek o şeyin kendisi olmadığı gibi, aklın, tesiri idrak etmesi de bizzat tesir/ icab değildir. İkincisi de aklın zatî anlamdaki tesiri idrak etmesinin bu tesirin varlığını öncelemesidir. Nitekim tesir ve icab sabit olmasaydı akıl onun varlığına hükmetmezdi. Binaenaleyh icab kavramını idrak kavramıyla tefsir etmek icabı ilga etmek yerine vurgulamaktadır Bkz. el-Ceylânî, Muhammed b. Alî, **Alâkatu İlmi Usûli’l-Fıkh bi İlmi’l-Kelam**, 1. baskı, Mektebetu Hasen el-Asriyye, Beyrut 2010, s. 641-642.

<sup>523</sup> Gazalî, **Şifâu’l-Ğalîl**, s. 20-21.

geldiğini ortaya koymak gerekmektedir. Bu da ancak, bu tasavvura kail olan mezkûr usulcülerin yer verdikleri tanımlara ve bu tanımlarda zikredilen “tesir” ve “îcâb” kavramına yükledikleri anlam veya anlamlara bakmamızla mümkündür.

Hicrî IV-VIII. asırlarda yaşayan usulcülerin eserlerine bakıldığında birçok usulcünün şer’î illetin, hükümde müessir olduğuna kail olduğu görülür. Ancak bu usulcülerden bir kısmı illetin tanımında bu anlama yer verirken, diğer bir kısmı da illetin özellikleri bahsinde bu anlamı ifade etmektedir. Şimdi illetin müessir olduğunu söyleyen fukaha usulcülerinin tanım ve ifadelerine bakalım.

Fukaha metodunun ilk usulcüsü olan ve tesbit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa illetle hikmet ayırımını açık bir biçimde yapan Kerhî (ö. 340/951), illetin mûcib/müessir olduğunu hikmetin ise mûcib olmadığını söylemektedir. Kerhî yaptığı bu ayırımı “sefer” ve “meşakkat” örnekleriyle somutlaştırmaya çalışmaktadır.<sup>524</sup> Kerhî’nin ifadesinde yer alan “mûcib” kavramı -cümlelerin bir unsuru/yüklemi olarak zikredilmişse de- bir tanım olarak görmek de mümkündür. Bu husus, illeti müessir veya mûcib olarak niteleyen bütün usulcüler için de geçerlidir. Çünkü her nitelendirme câmi’ ve mâni’ olmasa da bir tanımlamayı tazammun etmektedir. Kerhî’in ifadelerinde yer alan “mûcib” kelimesi “müessir” kavramının eş anlamlısı olarak kullanılmaktadır. Nitekim bu husus, Kerhî’yi takib eden Hanefî usulcülerin aşağıda yer verilen tanım ve ifadelerinden de anlaşılmaktadır.

Kerhî’nin *illetin müessir olmasından* neyi kast ettiğini anlamak için verdiği örneklere ve Cessâs (ö.370/980) tarafından aktarılan bilgilere bakmak gerekir. Zira Kerhî’nin konuya dair -verdiği örnekler dışında- elimizde herhangi bir tanımı ve/veya ifadesi mevcut değildir. Cessâs bu meyanda Kerhî’ye şu ifadeleri nisbet etmektedir: *“Ebu’l-Hasen şöyle söylemektedir: “Meydana gelen bir hadisenin iki asla ilhak edilmesi mümkün olduğu takdirde, hadiseyi en yakın olana, aynı bab ve cinste bulunana irca etmek, uzak ve ayrı cinste olana irca etmekten daha evlâdır.”*<sup>525</sup>

<sup>524</sup> Bkz. Kerhî, Ebu’l-Hasen, **el-Usûl** (Tesîsu’n-Nazar ile birlikte), thk. Mustafa Kubbanî, Eda Neşriyat, İstanbul 1990, s. 172.

<sup>525</sup> Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, thk. ‘Acîl Neşemî, 2. baskı, Vezaretu’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslamiyye, Kuveyt 1994, c. 4, s. 130.

Cessâs'ın naklettiğine göre Kerhî bu niteliği haiz olan bir hadise için şu örneği vermektedir: “*İtikâfi, oruca ihtiyaç duyma konusunda, Arefe vakfe'sine kıyas etmek, onu niyete ihtiyaç duyma hususunda oruca kıyas etmekten daha evlâdır. Zira itikâf ve Vakfe aynı cinstendir. Nitekim her ikisi da belli bir mekânda beklemeyi ifade etmektedir.*”<sup>526</sup> Bu örnek -görüldüğü gibi- Kerhî'nin, hükümle illet arasında bir tür tesir veya münasebet aradığını açıkça göstermektedir. Bu husus daha sonra yaygın bir yöntem hiline gelip “tesir yöntemi” adını almıştır.

İlk fukaha usulcileri arasında yer alan ve -görebildiğimiz kadarıyla- ilk defa illeti tanımlayan Cessâs (ö.370/980) illete ilişkin birden çok tanıma yer vermektedir. Bir yerde illeti “*İllet, hükmü gerektiren vasıftır*”<sup>527</sup> şeklinde tarif ederken, diğer bir yerde de bu tanımda yer verilen “mûcib” kavramının açılımı sayılabilecek şu tanıma yer vermektedir: “*İllet, varlığıyla birlikte hükmün var olduğu vasıftır.*”<sup>528</sup> Cessâs yer verdiği bu tanımın hemen akabinde de şu bilgileri zikretmektedir: “*Binaenaleyh hükmün varlığı illetin varlığına bağlıdır. Öyle ki, illetin olmadığı bir yerde hüküm de söz konusu değildir.*”<sup>529</sup>

Cessâs illete ilişkin yaptığı tanımlarda tesir/îcab anlamına yer verdiği gibi, illele alakalı zikrettiği birtakım ifadelerde de bu anlama yer vermektedir. Cessâs, bir ifadesinde illetin bu niteliğinden şöyle bahsetmektedir: “*Hükmün îcabında (sübutunda, lüzumunda) illetin tesiri söz konusu olduğu gibi, yokluğunda da yokluğunun tesiri söz konusudur.*”<sup>530</sup> Şu var ki, Cessâs illetin mûcib/müessir olmasını bir takım şartların varlığına bağlamaktadır. Cessâs bir yerde bu hususu şu örnekle izah etmektedir: “*Zina, ihsan şartı söz konusu olduğu takdirde recmedilmeyi gerektiren bir illettir. Ancak bu şartın, recmi gerektirmede herhangi bir tesiri söz konusu değildir.*”<sup>531</sup>

Cessâs şer'î illetin tesir/ îcab konusunda aklî illetten farklı olduğunu da belirterek aklî illeti şöyle tanımlamaktadır: “*Hakikî illet hükmü gerektiren illettir. Bu*

<sup>526</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, c. 4, s. 130.

<sup>527</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, c. 4, s. 137.

<sup>528</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, c. 4, s. 9.

<sup>529</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, c. 4, s. 179.

<sup>530</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, c. 4, s. 179.

<sup>531</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, c. 4, s. 179.

*illet türünün hükmünden ârî olması mümkün değildir.*<sup>532</sup> Cessâs, şer'î illetin birtakım şartları haiz olmakla hükmü gerektirdiğini ve bunun da, illetin Şâri' tarafından hükmün emaresi kılınmasından kaynaklandığını ifade etmektedir.<sup>533</sup> Ancak illetin, illetin hükmün emaresi kılınması, illetin hükümde müessir olmadığı anlamına gelmez. Bu husus daha sonra yapacağımız değerlendirmede ele alınacaktır.

Sözlükteki illeti “*Bir şeyin halinin değişmesine neden olan vasıf*”<sup>534</sup> şeklinde tanımlayan Debûsî (ö. 430/1038) şer'î illeti de şöyle tanımlamaktadır: “*Nasslardan istinbat edilen ve taalluk ettiği aslın hükmünü fer'lere taşıyan birtakım anlamlardır.*”<sup>535</sup> Debûsî bu tanımın akabinde şer'î illetin de tıpkı lügavî illet gibi değişim ve tesir içerdiğini belirten şu ifadelerle yer vermektedir: “*Zira bu şer'î anlamlar/vasıflar aslın hükmüne taalluk etmekle zorunlu olarak bu hükmü özelden genele naklederek değiştirmektedir.*”<sup>536</sup>

Eserinde yer verdiği kıyas bölümünün büyük bir kısmını müessir konusuna tahsis eden Debusî, bu konuda birçok özgün görüşe yer vermektedir. Bu görüşlerin, sonraki Hanefî usulcüler -özellikle Pezdevî ile Serahsî- üzerlerinde önemli etkiler bıraktığını söylemek mümkündür. İletinin elde edilme yolları arasında nass ve icma'ı zikretmeyen ve bu konuda “tard”, “akis”, “ihâle”, “mülaemet” ve “tesir” gibi istinbatî yolları zikretmekle yetinen Debusî, tesir dışında bütün bu yolların geçersiz olduğunu söylemektedir.<sup>537</sup> Çünkü ona göre şer'î illetler salt tesir yoluyla/yöntemiyle sabit olabilmektedir. Bu görüşün, kendinden önceki Hanefî usulcülerin de görüşü olduğunu dile getiren Debusî, illetin müessir olmasından neyi murad ettiğini de şöyle ifade etmektedir: “*Sözlükte tesir, yürümenin yerde, yaralamanın da bedende bıraktığı izde görüldüğü gibi, görülebilen/ mahsus bir şeydir. Ancak şer'de söz konusu olan tesir böyle değildir. Zira şahidin adalet vasfında olduğu gibi, şer'î anlamdaki tesir ma'kûldur/çıkarımsaldır. Nitekim şahidin adaleti, dindarlığının onu haram gördüğü*

<sup>532</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, c. 4, s. 10.

<sup>533</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, c. 4, s. 10-11, 175.

<sup>534</sup> Debûsî, Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer, **Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Halil Mîs, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 14.

<sup>535</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, s. 14.

<sup>536</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, s. 14-15.

<sup>537</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, s. 304-313.

*şeylerden alı koymasındaki tesiriyle sabit olmaktadır. Biz de bu tesirden hareket ederek onun, dininde haram olan yalancı şahitlikte bulunmayacağını çıkarsamaktayız.*<sup>538</sup>

Debusî eserinin diğer bir yerinde illetin sahip olduğu tesir özelliğini şöyle ifade etmektedir: *“Şu bir gerçektir ki, şer’î illetler zatları gereği mûcib ve muhdis değildir. Aksine illetlere, hükümleri mûcib kılma özelliğini veren şer’dir. Şer’î illetler zatları gereği mûcib olmadıkları itibariyle de alamet sayılmaktadır.*”<sup>539</sup>

Debusî’nin bu son cümlesi şer’î illetin emare veya alamet olmasının ne anlama geldiği ve bunun illetin müessir olma vasfıyla çelişmediğini açıkça göstermektedir. Bu durum aşağıda yer verilecek olan değerlendirmede ele alınacaktır.

Fahru’l-İslam Pezdevî (ö.482/1089) eserinin bir yerinde şer’î illeti şöyle tanımlamaktadır: *“İlet, hükmün vücubunun (sübut/lüzum) doğrudan izafe edildiği vasıftır.”*<sup>540</sup> Pezdevî tanımladığı şer’î illet için bey’, evlenme ve öldürme gibi birçok örnek verdikten sonra illetin hükümle olan ilişkisine dair şu önemli tesbitlere yer vermektedir: *“Şer’î illetler zatları gereği hükmü mûcib değildir. Zira gerçek anlamda hükümlerin mûcibi Yüce Yaratıcı’dır. Ancak O’nun icabı bize nisbetle gayb olduğundan, (icabın eseri olan) vücub (sübut, lüzum) şer’î illetlere nisbet edilmektedir. Böylece Şâri’in ca’li/fiiliyle hükümlerin mûcibi kılınan illetler, kullara nisbetle Şâri’in koyduğu emareler konumundadır. İletlerin hükümlere nisbetle sahip oldukları bu (usulî) durum, tıpkı kulların taat türü fiillerinin sevaba nisbetle sahip olduğu (kelâmî) duruma benzemektedir. Zira kulun bu tür fiilleri, zatları gereği sevabı mûcib değildir. Aksine Yüce Yaratıcı fazıl ve keremiyle kulun bu tür fiillerini sevabı mûcib kılan bir hale getirmiştir. İlahî ihсандan kaynaklanan bu sevabın/mükâfatın kulun fiillerine nisbet edilmesi de buradan kaynaklanmaktadır.”*<sup>541</sup>

Mustafa Şelebî Pezdevî’nin *Şerhu Takvîmi’l-Edille* adlı eserinden illetle ilgili şu ifadelerini nakletmektedir: *“İletleri zatı gereği mûcib kılmak, ulûhiyet konusunda şirke*

<sup>538</sup> Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, s. 311, 313-314.

<sup>539</sup> Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, s. 306, 387.

<sup>540</sup> Pezdevî, Fahru’l-İslam, **Usûlu’l-Pezdevî** (Keşfu’l-Esrâr ile birlikte), 1. baskı, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1997, c. 4, s. 243-244.

<sup>541</sup> Pezdevî, **Usûlu’l-Pezdevî**, c. 4, s. 243-246.

*yol açmaya neden olur. Zira gerçek anlamda mûcib olan Yüce Yaratıcı'dır. İletleri zati gereği mûcib kılmak mümkün olmadığı gibi, onları salt emare kılmak da mümkün değildir. Çünkü bu durumda kulun fiili ortadan kalkacak ve hükümler nedensiz ve cebrî bir hal alacaktır. Oysa kısas, kulun fiiline karşı teşri kılanan bir cezadır. Dolayısıyla illetleri/sebepleri birtakım alamet ve emarelerden ibaret kılsak, kulların fiillerine karşılık verilen cezalar ceza olmak çıkacaktır. Binaenaleyh en mutedil görüş bizim biraz önce zikrettiğimiz gibi, illet ve sebeplerin Yüce Yaratıcı tarafından kulun fiili için mûcib kılındığı şeklindeki görüştür.”<sup>542</sup> Bu görüş -aşağıda beyan edileceği gibi- birçok Hanefî usulcünün hatta birçok usulcünün da ortak görüşüdür.*

Pezdevî, illetin elde edilme yollarından biri olan tesir konusunda Debusî'yi takip ettiğinden<sup>543</sup> onun, bu konuya ilişkin görüşlerine ayrıca yer verilmeyecektir.

Nassın içerdiği her vasfın şer'î illet olamayacağını belirten Serahsî (ö. 483/1090) bir vasfın illet olabilmesi için mutlaka hükme “münasib” olması gerektiğini ifade ederek illetin müessirliğine vurgu yapmaktadır.<sup>544</sup> Serahsî diğer bir yerde şer'î illetin hükme “mülaim”/”münasib” veya onda “müessir” olması gerektiğini söyleyerek şer'î illetin bu durumunu “âdil şâhid”e benzetmektedir. O bu konuda şu ifadelerle yer vermektedir: “Âlimlerimiz şöyle demektedirler: İletinin adaleti haiz olup olmadığı, etki ve eseriyle ortaya çıkar. İletinin tesiri ortaya çıkmadan önce de onunla amel etmek caizdir. Fakat illetin adil oluşu, hükümde müessir olmasına bağlıdır. İletinin müessir olduğu bilindiğinde onunla amel etmek vaciptir. Hükme münasib ve mülaim olmadığı bilinen bir illetle amel etmek ise caiz değildir. Bu durum tıpkı şahitliğe benzemektedir. Zira şâhid olan kişinin şahitlik için elverişli olduğu sabit olmadan şahitliği ile amel etmek caiz değildir. Mestûr örneğinde görüldüğü üzere, şahitliğe elverişli olduğu sabit olmakla birlikte adaleti henüz bilinmeyen birinin şahitliği ile amel etmek caiz olsa da vâcib değildir.”<sup>545</sup>

<sup>542</sup> Şelebî, Mustafa, **Ta'îlu'l-Ahkâm**, Matbaatu'l-Ezher, 1947, s. 113-114.

<sup>543</sup> Bkz. Pezdevî, **Usûlu'l-Pezdevî**, c. 4, s. 62-187.

<sup>544</sup> Serahsî, Ebubekr Ahmed b. Ebi Sehl, **Usûlu's-Serahsî**, thk. Ebu'l-Vefâ Afğânî, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, c. 2, s. 176-177.

<sup>545</sup> Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, c. 2, s. 177.



Serahsî, lügavî illetin müessir olduğu gibi, şer'î illetin de taalluk ettiği hükümde müessir olduğunu ve onu bir halden diğer bir hale naklettiğini belirtmektedir.<sup>546</sup> Serahsî Pezdevî'de olduğu gibi, illetin tesirinin ca'lî olduğu konusunda Debusî'yi takip etmektedir. Bundan dolayı onun bu konudaki görüşlerine ayrıca yer verilmemektedir.

İmam Maturîdî'nin şer'î illete getirdiği "*İllet, varlığıyla birlikte hükmün de varlığı gerekli olan anlamdır*"<sup>547</sup> şeklindeki tanımını benimseyen Alaüddin Semarkandî(ö.539/1140), bu tanımını şöyle açmaya çalışmaktadır: "*Hükmün vücubu/sübutu Yüce Yaratıcı'nın icabıyladır. Şu var ki O, hükmü bu vasıf için sabit kılmıştır. Bu nedendir ki, hükmün bu vasıfla sabit olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Yüce Yaratıcı bir fiili bazen bir sebebe binaen işlemektedir. Bazen de bir sebep olmaksızın fiili işlemektedir. Aynı şekilde bazen bir hükmü bir sebebe binaen sabit kılarken, bazen de herhangi bir sebep ve hikmet olmadan/bilinmeden hükmü vazetmektedir. Ancak şu bir gerçektir ki, Yüce Yaratıcı'nın hiçbir fiili bilinsin veya bilinmesin hikmetten arî değildir.*"<sup>548</sup>

Şer'î illetin hükümde tesir eden bir vasıf olduğunu sıklıkla ifade eden Semarkandî <sup>549</sup> nassların muallel olmasının ne anlama geldiğini ve illetin muallel nasslarda nasıl bir fonksiyon icra ettiğini beyan ederken de illetin "tesir" özelliğine değinmekte ve şöyle demektedir: "*Bu görüşlerden doğru olanı, bazı fukahânın: "Nasslar asıl itibariyle mualleldir" şeklindeki görüşüdür. Zira ilahî hükümler birtakım hikmetlere ve kullara dönük birtakım maslahatlara mebnîdir. "Nasslar mualledir" sözünden kast edilen anlam da şudur: İlahî hükümler birtakım anlamlara, maslahat ve hikmetlere taalluk etmektedir. Bu anlam ve maslahatlar akıl tarafından kavranabilen (ma'kulu'l-ma'na) bir konuma sahipse, illetin bulunduğu her fer'e de nakledilip hükmü mücib olması gerekir. Şu var ki, bazı hükümleri beşerî aklımızla bilebilmemiz mümkün olmayabilir. Binaenaleyh nasslarda aslolan daha önce söylediğimiz gibi muallel olmalarıdır.*"<sup>550</sup>

<sup>546</sup> Bkz. Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, c. 2, s. 301.

<sup>547</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, s. 580.

<sup>548</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, s. 581.

<sup>549</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, s. 582-583

<sup>550</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, s. 629.

Hicrî 539 (m.1144) yılına kadar yaşadığı, eserinin bir yazma nüshasından anlaşılın <sup>551</sup> Lâmişî, illete dair üç tanıma yer verdikten sonra bunlardan İmam Maturîdî'ye nisbet ettiği “İllet, Varılığıyla birlikte hükmün vâcib/sabit/lazım olduğu anlamdır”<sup>552</sup> şeklindeki tanımın doğru olduğunu söylemektedir. Bu da onun şer’î illetin müessir ve mûcib olduğuna kail olduğunu göstermektedir. Lâmişî, benimsediği bu tanıma ilişkin şu bilgilere yer vermektedir: “Bu tanımda sözü edilen vücut/sübut, Yüce Allah (c.c.)’ın icabıyladır. Şu var ki, Yüce Allah hükmü, bu kasta binaen vâcib/sabit kılmaktadır. Kaldı ki, Şâri’ Teâla hükmü bazen bir sebepten dolayı isbat ederken, bazen de herhangi bir sebep olmadan da hükmü isbat etmektedir. Binaenaleyh doyurmak fiili yaratılış açısından Allah (c.c.)’a nisbet edilirken, sebebiyet açısından da yemeğe nisbet edilir. Şer’î hüküm de aynı şekilde icab bakımında Yüce Allah’a nisbet edilirken sebebiyet bakımından da illete nisbet edilmektedir.”<sup>553</sup>

Lâmişî bu ifadeleriyle usulî ta’lîlin konusu olan şer’î hükümleri, kalamî ta’lîlin konusu olan ilahî fiillere kıyas etmektedir. Diğer bir ifadeyle, Lâmişî bu ifadelerinde, kalamî ta’lîl anlayışını usulî ta’lîl anlayışına yansıtmaktadır. Bu da -yukarıda ifade edildiği gibi- her iki ta’lîl anlayışının temelde illet tasavvurundan kaynaklandığını ortaya koymaktadır.

Şer’î illeti “Şer’î hükümde tesir eden vasıftır”<sup>554</sup> şeklinde tanımlayan İsmendî (ö. 552/1158) illetin hükümde müessir olduğunu açıkça ifade etmektedir. İsmendî ayrıca illetin bilinme yollarını da “nass”, “münasebet” ve “mülâemet” olarak belirlemektedir.<sup>555</sup> Bu husus da onun “müessir illet” tasavvuruna kail olduğunu göstermektedir.

Habbâzî (ö. 691/1292) usule ilişkin eserinin birçok yerinde hükmün müessir vasıflarla muallel olduğunu söyleyerek illetin müessir olması gerektiğini ifade

<sup>551</sup> Bkz. Lâmişî, Mahmud b. Zeyd, **Kitâb fî Usûli’l-Fıkh**, thk. Abdulmecid Türkî, 1. baskı, Daru’l-Ğarbi’l-İslamî, Beyrut 1995, Muhakkikin Mukaddimesi, s. 16.

<sup>552</sup> Lâmişî, Zeyd, **Kitâb fî Usûli’l-Fıkh**, s. 190-191.

<sup>553</sup> Lâmişî, **Kitâb fî Usûli’l-Fıkh**, s. 191.

<sup>554</sup> İsmendî, Muhammed b. Abdilhamid, **Bezlu’n-Nazar fi’l-Usûl**, thk. Muhammed Zeki Abdulber, 1. baskı, Mektebetu Dari’t-Turas, Kahire 1992, s. 583.

<sup>555</sup> İsmendî, **Bezlu’n-Nazar fi’l-Usûl**, s. 583-584.

etmektedir.<sup>556</sup> Habbâzî, sözleri -muallâ olmasa bile- bağlayıcı olan Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in, hükmü, birçok yerde müessir vasıflarla ta'lîl ettiğini belirtmektedir. Ona göre bu durum, illetin bağlayıcılığının, müessir olma niteliğinden kaynaklandığına işaret etmektedir. Habbâzî bu tür vasıflara dair hadislerden birçok örnek vermektedir.<sup>557</sup>

Neseî (ö.710/1310) her ne kadar “kıyasın rûknü” adını verdiği şer’î illeti “*Nasta içkin olan ve nassın hükmüne gösterge kılınan vasıftır*”<sup>558</sup> şeklinde tanımlasa da, illetin şartlarından bahsederken bir vasfın illet olabilmesi için, bu vasfın mülaîm olması gerektiğini söylemektedir. Bu da illetin müessir olması gerektiği anlamına gelmektedir.<sup>559</sup> Neseî illetin müessir veya münasib olması gerektiğini beyan sadedinde şu ifadelerle yer vermektedir: “*Bir vasfın illet olduğunun göstergesi, onun hükme elverişli ve adaletli olmasıdır. Vasfın elverişli ve adaletli olması da eserinin, kendisiyle ta'lîl edilen hükmün cinsinde zuhur etmesiyle olur. Vasfın/illetin elverişli olmasından kastımız, onun mülaîm olmasıdır. İletinin mülaîm olmasından kastımız ise Peygamber Efendimiz (s.a.v)'den ve seleften nakledilen illetlere uygunluğudur. Örneğin evlilik konusunda babanın velâyetini küçüklük vasfıyla ta'lîl etmemiz böyle bir illettir. Zira burada bir acizlik söz konusudur. Nitekim -kedinin insanlarla iç dışlı oluşundan (tavaf) kaynaklanan zaruret halinin hükme tesir edişi gibi- acizlik vasfı da velâyete tesir etmektedir. Mülaemat olmaksızın hükmün illetle birlikte sürekli var olması (ittirad) ise geçerli değildir. Zira var olmak bazen nedensiz/ittifakî olabilmektedir.*”<sup>560</sup>

---

<sup>556</sup> Habbâzî, Celaluddin Ebû Muhammed Ömer, **el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Muhammed Mazher Beka, 1. baskı, Camiatu Ummi'l-Kura, Mekke 1304, s. 303.

<sup>557</sup> Bkz, **el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh**, s. 302-303.

<sup>558</sup> Neseî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, **el-Menâr fî Usûli'l-Fıkh** (Fethu'l-Ğaffâr ile birlikte), 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 370-371.

<sup>559</sup> Neseî, **el-Menâr fî Usûli'l-Fıkh**, s. 371.

<sup>560</sup> Neseî, **el-Menâr fî Usûli'l-Fıkh**, s. 371-376. İbn Nüceym, Neseî'nin sözünü şöyle yorumlamaktadır: “*Nazar ehlinin ittifak ettiği 'bir şeyin varlık ve yoklukta diğer bir şeyle deveran etmesi ikinci şeyin (medar), birinci şey (dâir) için illet olduğunu gösterir' şeklindeki yargı ise, akli hükümler için geçerlidir. Zira bu tür hükümler farklı durumlara göre farklılık arz etmez. Maslahatlara mebnî olan şer'î hükümlerde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla şer'î hükümlerin dayandığı illetlerde münasebet veya Şâri'in itibarı olması gerekir. Çünkü tard yöntemine kail olmak, şeriatte*

Abdulaziz Buharî'nin (ö.730/1330) Pezdevî'nin Usulü'ne yazdığı şerhte getirdiği açıklamalara ve yaptığı yorumlara bakıldığında onun şer'î illet konusunda Pezdevî'yle aynı düşündüğünü söylemek mümkündür.<sup>561</sup> Bu nedenle Buharî'nin illete ilişkin görüşlerine ayrıca yer verilmeyecektir.

Ahsiketî (ö. 644/1246-47) illeti Neseffî'de olduğu gibi “*Nasta içkin olan ve nassın hükmüne emare kılınan vasıftır*”<sup>562</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Ahsiketî Neseffî'nin yer verdiği açıklamara yakın birtakım açıklamara yer verdiğinden illete dair görüşlerine ayrıca burada yer verilmeyecektir.<sup>563</sup>

İlletin müessir olduğuna kail olan Hanefî usulcülerin mezkûr tanım ve ifadelerine dikkatlice bakıldığında, her Hanefî usulcünün bir öncekinin, mubhem veya mutlak bıraktığını açmaya çalıştığı ve birbirine yakın görüşler serd ettiği görülür.<sup>564</sup> Sözelimi Kerhî illete ilişkin yer verdiği îcab kavramını mutlak bırakırken onu takip eden Cessâs, Cessâs'ı takip eden Debusî, Debusî'yi takip eden Pezdevî ile Serahsî ve bunlardan sonra gelen diğer mezkûr usulcüler îcabla birlikte tesir kavramına yer vermektedirler. Bu usulcüler îcab ve tesir kavramlarından kast edilen anlamları ve bu anlamları gösteren yöntemleri beyan etmektedirler. Başka bir anlatımla fukaha usulcülerini geleneksel olarak ilk dönem usulcülerini izleyip şer'î illeti genelde tesir vasfıyla nitelendirmişlerdir. Bu usulcülerin çoğu, Gazalî'nin aşağıda zikredilen müessir tanımına yakın birtakım tanımlara yer vermektedirler. Bazıları da illeti, Âmidî'nin aşağıda yer verilen tanımında geçen bâis kavramıyla tanımlamışlardır.

Müessir illet tasavvuruna kail olan Hanefî usulcülerin tanım ve ifadelerine yer verildikten sonra, bu tasavvura kail olan Mütakellimûn usulcülerin tanım ve ifadelerine kronolojik sıraya göre yer vermek istiyoruz.

---

*cehalet ve keyfî tasarruf kapısını aralamaya neden olabilmektedir. Bu bilgi Telvîh'de de yer almaktadır.”*

Bkz. **Fethu'l-Ğaffâr** (Menâr ile birlikte), s. 376.

<sup>561</sup> Bkz. **Keşfu'l-Esrâr** (Usûlu'l-Pezdevî ile birlikte), c. 4, s. 243-246.

<sup>562</sup> Ahsiketî, Muhammed Husamuddin, **el-Muntahab fî Usûli'l-Mezheb**, Mahtût, vr. 23.

<sup>563</sup> Bkz. Ahsiketî, **el-Muntahab fî Usûli'l-Mezheb**, vr. 25-27

<sup>564</sup> Bkz. Şelebî, Mustafa, **Ta'lîlu'l-Ahkâm**, s. 114.

Kassâr (ö. 398/1007) şer'î illeti, Kadı Abdulvehhâb'dan nakledip İmam Malik'e ve Malikî fakihlere nisbet ettiği şu tanımla tanımlamaktadır: “İllet, Şer'î hükmün taalluk ettiği vasıftır.”<sup>565</sup> Kassâr, bu tanımın akabinde şer'î illetin müessirliğine kail olduğunu gösteren şu ifadelere yer vermektedir: “Malül, illete konu olan hükümdür. Bu da bazılarının dediği gibi buğday veya pirincin kendisi değil, bizzat hükmün kendisidir. Sözgelimi riba hadisindeki malül hüküm, ribanın haram kılınmasıdır. Nitekim Buğday ve diğer maddelerin bizzat illetin malülü olması da mümkün değildir. Zira illetin tesirine elverişli olan (varlıkta ve yoklukta illete bağlı bulunan) buğday değil, hükmün kendisidir.”<sup>566</sup>

Eserinin birçok yerinde şer'î illeti tesir vasfıyla nitelendiren Kassâr, bu niteliğin ne anlama geldiğini şöyle belirtmektedir: “Aklî illetin bazı hükümleri/özellikleri şunlardır: Aklî illet malülünü gerektirir/mûcibdir. Aklî illet malülünü gerektirmede başka bir şeye muhtaç olmadığı gibi, herhangi bir şarta da bağlı değildir. Aklî illet mekân ve zaman açısından tahsis kabul etmez. Şer'î illet ise bütün bu hususlarda aklî illetten farklıdır.”<sup>567</sup> Kassâr'ın bu ifadeleri daha sonra beyan edileceği gibi, şer'î illetin asla mûcib olmadığını değil, zatı gereği mûcib olmadığını ifade etmektedir. Aklî illetle şer'î illet türleri arasında yapılan mukayesenin anlamı da burada ortaya çıkmaktadır.

Bakillânî (ö.403/1013) şer'î illetin müessir olduğunu açıkça belirten şu ifadelere yer vermektedir: “Hükümün tabi olduğu illet, bu durumda olmayan bir illetten daha önde gelir ve daha fazla müessir olur.”<sup>568</sup> Bakillânî, şer'î illetin temel niteliklerini belirten şu bilgilere yer vermektedir: “Sem'î illetler aklî illetlerden farklıdır. Zira aklî illetler zatı gereği malüllerini gerektirir. Buna karşın sem'î illetler hükmü zatı gereği gerektirmez. Çünkü akıl, illete bağlanan hüküm yerine, zıddının bağlanmasını da mümkün görmektedir. Bu da (şer'î) illetin zatı gereği mûcib olmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak illet hükmün bir emaresi olarak naspedilmiştir.”<sup>569</sup> Bakillânî'nin bu ifadelerinde

<sup>565</sup> Kassâr, Ebu'l-Hasen Ali b.Ömer, **el-Mukaddime fi'l-Usûl**, thk. Muhammed Süleymanî, 1. baskı, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, Tunus 1996, s. 167.

<sup>566</sup> Kassâr, **el-Mukaddime fi'l-Usûl**, s. 170.

<sup>567</sup> Kassâr, **el-Mukaddime fi'l-Usûl**, s. 168-169.

<sup>568</sup> Cüveynî, **et-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh**, thk. Abdullah Cevlim ve Şebbir Ahmed, 2. baskı, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 2007, c. 3, s. 325.

<sup>569</sup> Cüveynî, **et-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh**, c. 3, s. 223.

yer alan “*Buna karşın sem’i illetler hükmü zatı gereği gerektirmez*” şeklindeki cümlesi, şer’î illetin mûcib ve müessir olmadığını değil, aklî illetlerde olduğu gibi, zatî gereği müessir veya mûcib olmadığını ifade etmektedir. Nitekim bu anlam mezkûr cümlenin varid olduğu bağlamdan da anlaşılmaktadır. Aksi takdirde iki illet arasında yapılan karşılaştırmanın bir anlamı olmaz.

Kâdı Abdulvehhâb (ö.422/1031) Kassâr’ın illet tanımında beyan edildiği gibi, şer’î illeti “*Şer’î hükmün taalluk ettiği vasıftır*”<sup>570</sup> şeklinde tanımlamaktadır. O yaptığı bu tanımı -Kassâr’ın belirttiği üzere- İmâm Malik’e ve Malikî fukahaya nisbet etmektedir. Binaenaleyh Kassâr’ın illete ilişkin yer verdiği görüşler Kâdı için de söz konusu olduğundan aynı görüşlerin burada tekrar edilmesine gerek duyulmamaktadır.

Ferrâ (ö. 458/1066) illeti şöyle tanımlamaktadır: “*İllet, Hükmü iktiza eden (celb) anlamdır*”<sup>571</sup> İleti bu şekilde tanımlayan Ferrâ birçok yerde illetin hükümde tesir ettiğini söylemekte hatta bu vasfı, illetin sahih olduğunu gösteren beş delil arasında zikretmektedir.<sup>572</sup> Ferrâ “tard”ın illette şart olduğunu, ancak yeterli olmadığını belirterek illele hükmü arasında var olması gereken gerekliliğe/tesire işaret etmektedir.<sup>573</sup>

İleti, “*Hükmü iktiza eden anlamdır*”<sup>574</sup> şeklinde tanımlayan Şirâzî (ö. 476/1083) tanımında yer verdiği “iktiza” kavramını şöyle izah etmektedir: “*İllet her nerede hükme tesir ederse orada illetin hükmü iktiza ettiğini anlarız.*”<sup>575</sup> Şirâzî başka bir yerde de bu görüşlerini daha anlaşılır kılan şu ifadelerle yer vermektedir: “*Şer’î illetler aklî illetlerin aksine zatı gereği hükmü gerektirmez. Aksine şer’î illetlerin hükmü gerektirmesi, Şâri’in ca’liyledir/filiyledir. Bunun böyle olduğunu gösteren kanıt da, aklî illetlerin vahiyden*

---

<sup>570</sup> Kassâr, **Mukaddime fi’l-Usûl**, s. 167.

<sup>571</sup> Ferrâ, Ebu Ya’lâ Muhammed b. Huseyn, **el-Udde fi Usûli’l-Fıkh**, thk. Ahmed Mubarkî, 3. baskı, Riyad 1993, c. 1, s. 175.

<sup>572</sup> Bkz. **el-Udde fi Usûli’l-Fıkh**, c. 5, s. 1432.

<sup>573</sup> Bkz. **el-Udde fi Usûli’l-Fıkh**, c. 5, s. 1436.

<sup>574</sup> Şirâzî, Ebu İshak İbrahim, **el-Luma’ fi Usûli’l-Fıkh**, thk. Muhyiddin Mistu-Yusuf Bedevî, 1. baskı, Daru İbn Kesir, Beyrut 1995, s. 215.

<sup>575</sup> Şirâzî, **Şerhu’l-Luma’**, thk. Abdumecid Türkî, 1. baskı, Daru’l-Ğarbi’l-İslamî, Beyrut 1988, c. 2, s. 877-878.

önce de sonra da hükmü gerektirmesi, buna karşın şer'î illetlerin vahiyden önce var olmasına rağmen hükmü gerektirmemesidir.<sup>576</sup>

Şer'î illeti “Hükmü iktiza eden vasıf”, “Hükümde müessir olan vasıf” ve “Hükmü mûcib olan vasıf”<sup>577</sup> şeklinde müteradif anlamlı kelimelerle tanımlayan Cüveynî (ö. 478/1085) şer'î anlamdaki illete illet isminin verilmesinin -aklî illette olduğu gibi- hakikî mi mecazî mi olduğu hususunu tartışmaktadır. O bu konuda şu ifadelere yer vermektedir:

“Bazılarına göre şer'î illetler hükmü gösteren birtakım emare ve göstergelerdir. Zira hakikî illet, zatı gereği hükmü gerektiren illettir. Bu konumda bulunan illet de, şer'î illetler değil, aklî illetlerdir. Nitekim şer'î illetler vahiyden önce var olmalarına karşın hükmü mûcib olmadıkları gibi, neshedildikten sonra da hükmü mûcib değildir. Binaenaleyh şer'î illetleri mûcib kılan şey, failin (şer') fiilidir (câilin ca'li). Buna mukabil aklî illetler zatı gereği mûcibdir. Bazılarına göre ise şer'î illetler, onlara bu vasfı veren şer' kaim olduğu müddetçe hakikî illetlerdir. Öyle ki, şer'in ortadan kalkması (nesh) bu illetlerin bir vasfını yitirmesi anlamına gelmektedir. Vasfın yitirilmesi ise aklî olsun şer'î olsun illetin hükmüne hâlel getirir. İllete ilişkin yapılan bu tartışma şer'î hükümlere/anlamlara delâlet eden bütüin deliller için de geçerlidir. Şöyle ki; Bazı bilginler şer'î hükümlere delâlet eden deliller için “delil” veya “edille” isimlerinin kullanılmasının mecazî olduğunu söylemektedirler. Bazıları da şer'in vürudıyla birlikte -aklî delillerde olduğu gibi- şer'î delillerin de hakikî deliller olduğunu dile getirmektedirler. Bu tartışma temelde mucizenin peygamberlerin sıdkına olan delâletinin zatî mi ca'li mi olduğu konusunda yapılan tartışmaya dayanmaktadır.<sup>578</sup>

Cüveynî'nin yukarıda yer verilen tanımları, şer'î illetin müessir olduğunu ifade ettiği gibi, bu tanımlara getirdiği mezkûr yorumlar da bu illetin tesir vasfını haiz olduğunu ifade etmektedir. Şu var ki, Cüveynî, şer'î illetin haiz olduğu tesirin aklî

<sup>576</sup> Şirâzî, *Şerhu'l-Luma'*, c. 2, s. 883.

<sup>577</sup> Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, thk. Fevkiye Huseyn, Matbaatu'l-Halebî, Kahire 1979, s. 60-61; *el-Varakât* (eş-Şerhu'l-Kebîr ile birlikte), thk. Muhammed Hasen, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 357.

<sup>578</sup> Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, s. 63-64.

illetlerin haiz olduğu tesirden farklı olduğunu, zira aklî illetlerin malûllerdeki tesirinin zafî, şer'î illetlerin hükümlerdeki tesirinin ise ca'lî/şer'î olduğunu beyan etmektedir.

Şer'î illetlerin, hükümlerde müessir olan birtakım vasıflardan oluştuğunu ifade eden<sup>579</sup> Cüveynî, tesirden kast edilenin de, hükmün açıkça bu vasıf ve manalara taalluk etmesi/bağlı olması olduğunu söylemektedir. Ona göre sözü edilen taalluk açık (*zahir*) olmadığı takdirde tesirden bahsedilemez. Cüveynî, bu meyanda şu ifadeler yer vermektedir: “*Bil ki, varlığıyla yokluğu eşit düzeyde bulunan bir vasıf hakkında “bu vasıf müessir değildir” ifadesini kullanmak doğru olduğu gibi; “bu vasıf illet değildir”, “bu vasıf boştur” ve “bu vasfın zikredilmesinde bir fayda yoktur” şeklindeki ifadeler de doğrudur.*”<sup>580</sup>

Cüveynî illetin muttarid (hükümle birlikte sürekli var olan) olmasını yeterli görüp illetle hüküm arasında münasebeti şart koşmayan usulcülerini eleştirirken şöyle demektedir: “*Fıkıh âlimleri, hakkında nas veya icma bulunmayan olaylarda, hükmün bağlı olduğu illeti/anlamı ararken hükmün varlığını belirten, hükme işaret eden ve onunla münasib olan bazı vasıflara yönelirlerdi. Halimî (ö. 403/1013) bu hususu şu örneklerle tasvir etmektedir: Kim ki yukarı doğru çıkan koyu bir dumanı gördüğünde: “Dumanın olduğu yerde yangın vardır” dese doğru bir zanda bulunmuş olur. Yukarı doğru çıkan bir toz bulutunu gören kişi “Orada bir yangın vardır” dese zannında yanılmış olur. Ancak bu şahıs bu zan yerine “Orada bir askeri birlik veya bir atlı grup vardır” dese zannında isabet etmiş olur.*”<sup>581</sup>

Şer'î illetin hastalık anlamında kullanılan lügavî illetten alındığını tercih eden ve bu tercihi, her iki illette de var olan tesir vasfıyla temellendiren<sup>582</sup> Sem'ânî(ö.489/1096) şer'î illeti şöyle tanımlamaktadır: “*İlet, Hükmü iktiza eden sıfattır.*”<sup>583</sup> Sem'ânî birtakım vasıflardan oluşan şer'î illetlerin müessir olmasının gerekli olduğunu belirten şu

<sup>579</sup> Cüveynî, **el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Abdulazîm Dîb, 4. baskı, Daru'l-Vefâ, Mısır 1997, c. 2, s. 555.

<sup>580</sup> Cüveynî, **el-Kâfiye fi'l-Cedel**, s. 68.

<sup>581</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 521

<sup>582</sup> Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed, **Kavâti'u'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Abdullah Hekemî, 1. baskı, Mektebetu't-Tevbe, Riyad 1998, c. 4, s. 186-187

<sup>583</sup> Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 4, s. 187



ifadelere yer vermektedir: “*Hükme medar olan illet, müessir olmadığı takdirde hükmün illeti olamaz. Zira o zaman onun illet olmasını gerektirecek bir neden kalmaz. Şöyle ki, aslın, birçok vasfı söz konusu olduğundan bunlardan illet olanın, mutlaka hükümle arasında bir tür ihtisas veya münasebetin var olması gerekir. Böylece hükmü iktiza eden bir konuma gelmiş olsun. Nitekim illete/nedene dayalı değişim söz konusu olabildiği gibi, nedensiz veya nedeni bilinmeyen (ittifakî) birtakım değişimler de söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla meydana gelen bu iki değişimin birbirinden temyiz edilmesi için, illele hüküm arasında sözü edilen ihtisas veya münasebetin var olması gerekir.*”<sup>584</sup>

Hükümle münasebeti olmayan veya hükmü işaret etmeyen ve “tardî” adıyla anılan sıfatların illet olmasını caiz görmeyen Sem’ânî, bu meyanda Bakıllanî’den şu bilgileri nakletmektedir: “*Mezkûr bilginler hükümde tesir eden anlamları/illetleri elde etmek için yoğun çaba sarf etmişlerdir. Bunun nedeni de şudur: Kıyasın sahihliğini gösteren en güçlü delilimiz, Sahabenin icamı’dır. Ancak hiçbir Sahabîden hükmü, münasib ve müessir olmayan muttarid bir illete dayandırdığı rivâyet edilmemiştir. Aksine kıyasa başvuran bütün Sahabîler, yaptıkları kıyaslara müessir ve münasib anlamlar açısından bakmış ve şerîatin mehasinini yansıtan anlam ve maslahatları gözetmişlerdir. Kaldı ki, salt tard yöntemine bina edilen bir kıyas sahih olmuş olsaydı, onlar bunu ihmal etmez veya onunla istidlâl etmeyi terk etmezlerdi. Nitekim Sahabîleri takib eden öncü (mukteda bih) imamlar da böyle davranmışlardır.*”<sup>585</sup>

Sem’ânî yukarıda Cüveynî’nin Halimî’den naklettiği örneğin aynısını Bakıllanî’den de nakletmektedir.<sup>586</sup>

Müessir illet tasavvurunun genelde nisbet edildiği Gazalî’nin (ö. 505/1111) bu kavramı şöyle tanımladığı nakledilmektedir: “*İllet, hükümde Yüce Yaratıcı’nın ca’liyle/filiyle müessir olan vasıftır.*”<sup>587</sup> Bilebildiğimiz kadarıyla ilk defa Râzî tarafından Gazalî’ye nisbet edilen bu tanım, mezkûr şekliyle Gazalî’nin herhangi bir eserinde

<sup>584</sup> Sem’ânî, **Kavâti’u’l-Edille**, c. 4, s. 195.

<sup>585</sup> Sem’ânî, **Kavâti’u’l-Edille**, c. 4, s. 194-195.

<sup>586</sup> Bkz. Sem’ânî, **Kavâti’u’l-Edille**, c. 4, s. 195.

<sup>587</sup> Bkz. Râzî, Fahrudin Muhammed b. Ömer, **el-Mahsûl fi İlmi’l-Usûl**, thk. Taha Cabir Alvânî, 1. baskı, Daru’s-Selam, Kahire 2011, c. 3, s. 1232; Sübkî, **Cemu’l-Cevâmi’** (Mahallî Şerhi ve Attâr Hâşiyesi ile birlikte), Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır, t.y., c. 2, 273-274.

sarahaten yer almamaktadır. Öyle anlaşılıyorki Râzî, bu tanımlı Gazalî'nin “*İllet aslında iliştiği mahalde varlığıyla etki eden şeyden ibarettir. Hastalığın illet adını alması da buradan kaynaklanmaktadır. İlet fukaha istilahında da böyle bir konuma/ anlama sahiptir*”<sup>588</sup>, “*İlet hükmü mücib olandan ibarettir*”<sup>589</sup> vb. sözlerinden alıp ona nisbet etmiştir. Râzî'den sonra gelenler de bu nisbeti gelenek halinde devam ettirmişlerdir.

Gazalî birçok yerde bu cümlelerinde zikrettiği îcab/tesir kavramından neyi kastettiğini açıklayan birtakım ifadelerle yer vermektedir. O bir yerde şöyle demektedir: “*Bütün illetler mücibdir. Ancak aklî illetler zatları gereği mücib olurken, şer'î illetler ise şer'in ca'liyle mücibdir. Şer'î illetin mücib olması, el kesmenin hırsızlığa nisbet edilmesinde görüldüğü gibi, vücub/sübut anlamının (varlığının) illetlere nisbet edilmesidir. Şu var ki, sözü edilen bu vücub zatî değil Yüce Allah'ın îcabıdır.*”<sup>590</sup> Gazalî başka bir yerde de bu ifadelerini pekiştiren şu bilgilere yer vermektedir: “*İlet hükmü mücib olandan ibarettir. Mücib (hükümle) münasib olsun veya olmasın şer'in mücib kıldığı vasıftır/şeydir. Şer'î illet îcab konusunda aklî illetler gibidir. Ancak şer'î illetin îcabı aklî illette olduğu gibi, zatı gereği değil, Şâri'in ca'liyledir.*”<sup>591</sup>

Gazalî'nin bu açık ifadelerine rağmen başta Bûtî olmak üzere bazı çağdaş bilginler Gazalî'nin, müessir illet tasavvuruna değil de muarrif illet tasavvuruna kail olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>592</sup> Bu iddianın doğru olup olmadığı üzerinde biraz durmak istiyoruz. Ancak burada sadece Bûtî'nin iddiasını ele almakla yetineceğiz. Bunun temel nedeni de konunun fazla dağılmaması ve Bûtî'nin söylemlerinin önemli olmasıdır. Nitekim bu görüşü savunanlar da genelde Bûtî'yi referans göstermektedirler.

Bûtî Gazalî'nin, müessir illet değil, muarrif illet tasavvuruna kail olduğunu kesin bir dille ifade etmektedir. Bu nedenle Bûtî Gazalî'nin, müessir illet tasavvuruna delâlet eden tüm ifadelerini birtakım te'villere tabi tutup muarrif illet tasavvuruyla uyumlu hale getirmeye çalışmaktadır. Bûtî bütün bunları yaparken de, “Gazalî'nin

<sup>588</sup> Gazalî, *Şifâu'l-Ğafîl*, s. 20-21.

<sup>589</sup> Gazalî, *Şifâu'l-Ğafîl*, s. 569

<sup>590</sup> Gazalî, *Şifâu'l-Ğafîl*, s. 20.

<sup>591</sup> Gazalî, *Şifâu'l-Ğafîl*, s. 569.

<sup>592</sup> Bkz. Kubeysî, Hamed Ubeyd, *Mebâhisu't-Ta'lîl inde'l-Usûliyyîn ve'l-Gazalî* (Basılmamış Doktora tezi), Mektebetu Camiati'l-Ezher (el-Meşîhatu'l-Ezheriyye), Resâil, 14, 251, HM, s. 80-83.

Eş'ârî olduğu, Eş'ârlere göre ilahî fiillerin muallel olmadığı ve müessir vasfını, şer'î illet bağlamında değil de aklî illet bağlamında zikrettiği<sup>593</sup> gibi birtakım argümanlara dayanmaktadır. Bûtî'nin savunduğu bu iddia ve argümanlarının, gerçeği yansıtip yansıtmadığına yakından bakmaya çalışalım.

Bûtî'nin Gazalî'nin illet görüşünü beyan sadedinde dile getirdikleri mezkûr argümanlara ve yaptığı te'villere dikkatlice bakıldığında bu argüman ve te'villerin Gazalî'nin gerçek görüşüyle pek örtüşmediği hatta çeliştiği görülür. Şöyle ki; Gazalî her ne kadar şer'î illetin muarrif olduğunu söylüyorsa da, birçok yerde bu illetin müessir, mûcib ve bâis olduğunu da söylemektedir. Dolayısıyla Gazalî'nin birbirinden farklı anlamları içeren bütün bu kavram ve ifadelerini te'vil edip salt muarrif illet tasavvuruna indirgemek doğru değildir. Nitekim bu tutum, mezkûr kavram ve ifadelerin gerçek manada kullanılmadığı ve hepsinin muarrif manasında kullanıldığı anlamına gelmektedir. Bu da, dilin vaz' ve kullanımını bakımından uygun olmadığı gibi, bu kavram ve ifadelerin yer aldığı bağlamlar açısından da uygun değildir.

Bûtî'nin ileri sürdüğü "Gazalî'nin Eş'ârî olduğu ve Eş'ârlere göre ilahî fiillerin muallel olmadığı"<sup>594</sup> şeklindeki argümanı bu te'vile dayanak oluşturacak durumda değildir. Zira Eş'ârlilerin 'ilahî fiiller muallel değildir' şeklindeki söylemlerinde dayandıkları temel argüman, mutlak tesir ve hakimiyetin Yüce Yaratıcı'ya münhasır olmasıdır. Gazalî'nin kail olduğu müessir illet tasavvurunda bu argümanlara aykırı bir anlam/durum söz konusu değildir. Zira Gazalî'nin illet tasavvurunda sözü edilen tesir, ilahî kudretten bağımsız bir tesir değil, bizzat ilahî tesirin bir tecellisidir.

Bu hususu bir örnekle izah etmek gerekirse, Eş'ârlere göre kulun fiilleri ilahî kudretle/tesirle meydana gelmekte ve gerçek anlamda kula ait herhangi bir tesir, var kabul edilmemektedir. Buna rağmen kulun kendi fiillerinin faili olarak nitelendirilmesinde bir beis görülmemektedir. Aynı şekilde şer'î illet de şer'î hükümlerde gerçek anlamda herhangi bir tesire sahip olmamakla birlikte, müessir vasfıyla nitelendirilmesinde bir beis söz konusu değildir. Bu örnekte kulun şuurlu bir

---

<sup>593</sup> Bkz. Bûtî, Muhammed Said, **Davâbitu'l-Maslaha fi's-Şerî'ati'l-İslamiye**, 5. baskı, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1986, s. 90-96.

<sup>594</sup> Bkz. Bûtî, **Davâbitu'l-Maslaha**, s. 91.

varlık olduğu ileri sürülerek şer'î illetten farklı bir konuma sahip olduğu ve dolayısıyla yapılan bu kıyasın kıyas maa'l-farık olduğu iddia edilemez. Çünkü bu kıyas, iki tarafın her konuda eşit olduğunu değil, ortak bir noktada buluştuğunu ifade etmektedir. Nitekim mezkûr kıyas, kulun gerçek bir tesiri söz konusu olmadan fail ismini alabileceğini gösterdiği gibi, illetin de gerçek tesiri söz konusu olmadan müessir ismini alabileceğini göstermektedir.

Bûtî'nin, "Gazalî'nin müessir vasfını şer'î illet bağlamında değil de aklî illet bağlamında zikrettiği ve yanlış algılamaların buradan kaynaklandığı" <sup>595</sup> şeklindeki argümanına gelince bunun da doğru olmadığı bizzat Gazalî'nin ifadelerinden anlaşılmaktadır: Gazalî birçok yerde aklî illetten bahsederken tesir vasfına yer verdiği gibi, şer'î illetten bahsederken de *şer'in ca'liyle*, *Şâri'in ca'liyle*, *Allah'ın icabıyla*<sup>596</sup> gibi ifadelerle yer vermektedir. Bu ifadeler aklî illette olduğu gibi, şer'î illetin de ilahî tesirle işlev gördüğünü açıkça ifade etmektedir.

Kaldı ki, Gazalî şer'î illetin salt muarrif olmadığını gösteren şu açık ifadeye de yer vermektedir: "*Bizim illetten kastımız, şer'i hükmü vaz etmeye sevkeden (ba's) vasıftan başkası değildir.*"<sup>597</sup> Bunun yanı sıra Gazalî'nin illetleri taabbudî ve ma'kûl olmak üzere iki kısma ayırması, taabbudî kısmında, hükümlerle münasebetin bulunmaması/bilinmemesi, buna karşın ma'kûl mana kısmında ise illetin hükümle münasib olduğunun bilinmesi gibi hususlara kail olması da<sup>598</sup> müessir illetin salt muarrif illetten farklı olduğunu ve ilave bir anlam taşıdığını açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

Gazalî başka bir yerde bu hususu şöyle dile getirmektedir: "*Şer', ibadetlerin dışında kalan konularda münasib anlam ve maslahatları gözetip bu tür maslahatlardan yoksun bulunan kuru hükümlerle yetinmemeyi yaygın bir adet haline getirmiştir.*"<sup>599</sup> Gazalî bu söylemini, verdiği şu örnekle somutlaştırmaktadır: "*İçkinin içerdiği sarhoşluk vasfı, yiyecek olsun içecek olsun herhangi bir maddede söz konusu olduğunda, bütün bu*

<sup>595</sup> Bkz. Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, s. 94.

<sup>596</sup> Bkz. *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 20-21

<sup>597</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, c. 2, s. 271.

<sup>598</sup> Gazalî, *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 203-204.

<sup>599</sup> Gazalî, *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 198-199.

*maddelerin haramlığına hükmederiz. Zira içki, teklifin dayanağını (menât) oluşturan aklın muhafaza edilmesi için haram kılınmıştır. Dolayısıyla şer'in bizzat içkiyi zikredip belirlemesi, bu maslahatı gözetmesinden ötürüdür.*"<sup>600</sup> Gazalî 'nin bu son cümlesi onun, müessir illetten nasıl bir anlam kast ettiğini ve bunun muarrifliğe zaid bir anlam olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Râzî ve Sübkî gibi usulcülerin Gazalî'nin illet tasavvuruna dair yorumları da Bûtî ve onu izleyenlerin Gazalî'yi yanlış anladıklarını göstermektedir.<sup>601</sup> Binaeanaleyh Gazalî'nin illete ilişkin gerçek görüşünün ne olduğunu bilebilmek için illete dair yer verdiği bütün ifadelerine bakmak ve bunları bütüncül bir biçimde ele almakla mümkündür. Gazalî'nin illete ilişkin ifadelerine bütüncül bir bakışla bakıldığında, bu ifadelerin birbiriyle çelişmediği, farklı anlamlara delâlet ettiği ve bu farklılığın, illetin değişik itibarlarla değişik vasıfları haiz olmasından kaynaklandığı görülür. Bu da, illetin çok boyutlu olduğu anlamına gelmektedir ki, bütün bu boyutları tek bir boyuta (muarrif) irca etmek doğru değildir. Nitekim Bûtî'nin bu tutumu, Gazalî'nin şer'î illeti beyan ederken salt müteradif cümleler kurduğu; diğer bir ifadeyle tesis değil tekidde bulunduğu anlamına gelmektedir. Oysa kelimada aslolan teradüf değil, tehalüftür; tekid değil, tesisdir. Böylece özelde Gazalî, genelde de müessir illet tasavvuruna kail olan tüm usulcülere göre illetin salt muarrif olmadığı ve değişik itibarlarla değişik ilave nitelikler/zaid anlamlar kazanan karmaşık bir yapıya sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.

Her şer'î kıyasın bir illete dayandığını ve her illetin de bir yöntemle elde edildiğini söyleyen Kelvezânî (ö. 510/1116) eserinin birçok yerinde illetin hükümde müessir olduğunu ifade etmekte ve bunu şöyle temellendirmektedir: "*Asıl itibariyle bir vasıftan ibaret olan illetin hükümde tesiri söz konusu olmazsa, kıyas yapan müçtehidin bu vasfi itibara alıp diğer vasıfları göz ardı etmesinin bir anlamı olmaz.*"<sup>602</sup>

Şer'î illetin elde edildiği yolun de şer'den ibaret olduğunu ifade eden Kelvezânî bu hususu şöyle gerekçelendirmektedir: "*Zira illetin elde edilme yolundan maksat,*

<sup>600</sup> Gazalî, **Mustasfâ**, c. 1, s. 415.

<sup>601</sup> Bkz. Râzî, **el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl**, c. 3, s. 1232; Sübkî, **Cemu'l-Cevâmi'** (Mahallî Şerhi ve Attâr Hâşiyesi ile birlikte), c. 2, s. 273-274.

<sup>602</sup> Kelvezânî, Mahfûz b. Ahmed, **et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Muhammed İbrahim, Daru'l-Medenî, Cidde 1985, c. 4, s. 6.

*hükümünün sübutu ve illetin bu hükümün varlık ve yokluğunda yaptığı tesirin tesbit edilmesidir. Şer'î hüküm sadece şer'den elde edildiğine göre, illetin elde edilme yolunun da şer' olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.*"<sup>603</sup>

İleti "*Hükümünü gerektiren şeydir*" şeklinde tanımlayan İbn Akîl (ö. 513/1119) bu tanıma dair uzun birtakım bilgilere yer vermektedir. Bu bilgilerden illetin müessirliğine dair olanı şöyledir: "*Her hâdis illet, malülün var olan durumunu değiştirmektedir. Fıkıhtaki delâlete illet denmesi de buradan kaynaklanmaktadır. Zira fikhî delâlet hükümün anlamını yeni bir durumla değiştirmektedir. Nitekim fikhî delâlet zahir olmayan hükümü zahir hale getirmektedir. Bu nedenledir ki, maduma illet adı verilmemektedir. Çünkü madum kendisi var değildir ki, herhangi bir değiştirmeye neden olabilsin.*"<sup>604</sup>

İlletin mutlaka mûcib olması gerektiğini söyleyen<sup>605</sup> İbn Akîl, fukahanın îcab konusunda aklî illetlerle şer'î illetleri birbirinden ayırmalarının bir tür yanılğı olduğunu şu sözleriyle dile getirmektedir: "*Fukahanın hükümün illeti (şer'î illet) ca'lîdir (mac'ul). Buna karşın aklî illet bir failin ca'li ile değil zatı gereği mûcibdir*" şeklindeki sözlerinde bir tür sehiv söz konusudur. "*Çünkü her iki illet de mac'ul ve mef'uldur. Şöyle ki; Herhangi bir yerde hareketi icad eden, o yeri bu hareketle müteharrik kıldığı gibi veya herhangi bir yerde hayatı var kalan, o yeri bu hayatla diri kıldığı gibi, içkide sarhoş ediciliği (şiddet) yaratan da onu haram kılandır ve içkinin içilmesini haddi gerektirici bir konuma getirendir. Dolayısıyla bütün illetler mec'ul olduğu gibi, bütün malülleri de gerçek anlamda mef'ul ve mec'uldur. Allah (c.c.) dışında hiçbir şey yoktur ki, başka bir şeyi var kılabilsin veya yeniden meydana getirebilsin. Ancak böyle bir yolla fül ve icad konusunda tevhid tahakkuk etmiş olur. Nitekim bizim, zat olsun hüküm olsun malülü illete izafe etmemiz, bir şeyin diğer bir şeyi var kılması anlamında değildir. Aksine bir şeyin varlığıyla birlikte diğer bir şeyin var olması anlamındadır. Yaratılışı faille nisbet eden tabiatçılarla tevlîdciler ise bunun aksini düşünmektedirler.*"<sup>606</sup>

<sup>603</sup> Kelvezânî, **et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh**, c. 4, s. 8.

<sup>604</sup> İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ Ali b. Akil, **el-Vâdih fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Abdullah Türkî, 1. baskı, Muessesetu'r-Risâle, Burkiya 1999, c. 1, s. 352.

<sup>605</sup> İbn Akîl, **el-Vâdih fî Usûli'l-Fıkh**, c. 4, s. 355-356 vd.

<sup>606</sup> İbn Akîl, **el-Vâdih fî Usûli'l-Fıkh**, c. 4, s. 353.

İbn Berhân (ö. 518-1124) şer'î illetlerin hükümle münasib olması gerektiğini söylediği gibi<sup>607</sup> bu illetlerin müessir değil salt emare olduğunu ileri sürenlere karşı da şu argümanlara yer vermektedir: “Siz, ‘şer’î illetler emaredir’ şeklindeki argümanınızla ‘bu illetler asla müessir değildir’ anlamını kast ediyorsanız bu doğru değildir. Yok, eğer bununla ‘şer’î illetler zâtı gereği müessir ve mûcib değildir’ diyorsanız bu kabulümüzdür. Ancak bu argümanınız ‘şer’î illetler mutlak anlamda müessir/mûcib değildir’ anlamına gelmez. Bilakis bu illetler Şâri’ tarafından vazedildikten sonra aklî illetler konumundadır diye biliriz.”<sup>608</sup>

İbn Rüşd el-Cedd (ö. 520/1126) şer'î illetin, hükmü zâtı gereği gerektirmediğini, aksine Şâri’in onu illet kılmakla hükmü gerektirdiğini söyleyerek<sup>609</sup> illetin zatî değil ca’lî/şer’î müessir olduğunu ifade etmektedir. İleti “*Hükümü iktiza eden vasıftır*”<sup>610</sup> şeklinde tanımlayan Ebu bekir İbnu’l-Arabî (ö. 543/1148) onun müessir olduğunu şu ifadeleriyle belirtmektedir: “*İllete bağlı olarak hükmün var olması*” manasına gelen *tard* yöntemi, üç nedenden ötürü bir illetin sahihliğini göstermez. Bunlardan biri de, *tard* ile hüküm arasında bir irtibatın bulunmayışıdır. Buna karşın *tardla* birlikte *akis* (illetin yokluğuyla nedeniyle hükmün yok olması) de söz konusu olursa, bu illetin *sıhhatine delil olur*. Çünkü hükmün varlıkta (*tard*) ve yoklukta (*akis*) illete tabi olması aralarındaki irtibatı göstermektedir.”<sup>611</sup>

Bu ifadeler İbnu’l-Arabî’nin illetle hüküm arasında irtibatı gerekli gördüğünü açık bir biçimde göstermektedir.

---

<sup>607</sup> Bkz. İbn Berhân, Ahmed b. Ali, **el-Vusûl ila’l-Usûl**, thk. Abdulhamid Ebu Zenîd, 1. baskı, Mektebetu’l-Maarif, Riyad 1984, c. 2, s. 280.

<sup>608</sup> İbn Berhân, **el-Vusûl ila’l-Usûl**, c. 2, s. 267

<sup>609</sup> İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, **el-Mukaddimâtu’l-Mumehhidât**, thk. Muhammed Hucî, 1. baskı, Daru’l-Ğarbi’l-İslamî, Beyrut 1988, c. 1, s. 39.

<sup>610</sup> İbnu’l-Arabî, el-Kadî Ebubekr, **el-Mahsûl fî Usûli’l-Fıkh**, thk. Said Fûde, Daru’l-Beyarik, Ürdün, t.y., s. 124.

<sup>611</sup> İbnu’l-Arabî, **el-Mahsûl fî Usûli’l-Fıkh**, s. 127. Tardı varlıkla, aksi yoklukla tefsir edenler olduğu gibi, aksi varlıkla, tardı da yoklukla tefsir edenler de vardır.

İleti, “*Hükümün bağlandığı yer(menât)*”<sup>612</sup> şeklinde tanımlayan İbn Kudâme (ö. 620/1223) illete neden bu ismin verildiğini şöyle ifade etmektedir: “*İlet, hastalık örneğinde olduğu gibi, iliştiği yerde değişim meydana getirdiği için bu ismi almıştır.*”<sup>613</sup> İbn Kudâme bu sözüyle lügavî illette olduğu gibi, şer’î illetin de müessir/mûcib olduğunu ifade etmektedir. İbn Kudâme kıyası isbat sadedinde illetin müessir olduğunu şöyle belirtmektedir: “*Akıl şer’î illetlere delâlet eder, aklî illetleri idrak eder. Zira hükümün illetle olan münasebeti hem aklîdir hem de maslahat eksenslidir. Bu nedenledir ki, mezkûr maslahatın elde edilmesi -aklî illetlerde olduğu gibi- şer’in vürudunu iktiza etmektedir.*”<sup>614</sup>

İbn Kudâme’nin illetin elde edilme yolları arasında münasebet yöntemine yer vermesi<sup>615</sup> illetle hüküm arasında sözü edilen bağıllık ve irtibatın maslahat eksensli birtakım mülâhazalara dayandığını açıkça göstermektedir. Nitekim her şer’î hüküm bir maslahat içermektedir. Bundan dolayıdır ki, İbn Kudâme İbnu’l-Arabî’de olduğu gibi, tard yöntemini illetin sıhhati için yeterli görmemektedir.<sup>616</sup> İbn Kudâme illetin müessir olduğunu söyleyen diğer usulcüler gibi, Şâri’ tarafından konulan şer’î illetlerin hükümleri mûcib olmalarının zatî değil ca’lî olduğunu da ayrıca ifade etmektedir.<sup>617</sup>

*Mustasfâ*’yı ihtisar eden İbn Reşîk (ö. 632/1234) illetin müessir olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir: “*Şâri’in aslın hükümünü bina ettiği sebep, fer’de de var olmadan fer’e dair bir hükümün verilmesi mümkün değildir. İşte illet aslında itibar edildiği delille sabit olan ve fer’de de var olduğu bilinen bu sebebin adıdır.*”<sup>618</sup> Bu ifadeler şer’î illetin, aslında olsun fer’de olsun hükümün vazedilmesine neden olacak kadar bir tesire sahip olduğunu göstermektedir.

---

<sup>612</sup> İbn Kudâme, Muvaffakuddin Muhammed b. Ahmed, **Ravdatu’n-Nâzir ve Cünnetu’l-Münâzir** (Nüzhet’l-Hâtır ile birlikte), Daru’l-Fikri’l-Arabî, y.y., t.y., c. 2, s. 229.

<sup>613</sup> İbn Kudâme, **Ravdatu’n-Nâzir**, c. 2, s. 229.

<sup>614</sup> İbn Kudâme, **Ravdatu’n-Nâzir**, c. 2, s. 235.

<sup>615</sup> İbn Kudâme, **Ravdatu’n-Nâzir**, c. 2, s. 267-268.

<sup>616</sup> İbn Kudâme, **Ravdatu’n-Nâzir**, c. 2, s. 291.

<sup>617</sup> İbn Kudâme, **Ravdatu’n-Nâzir**, c. 2, s. 257.

<sup>618</sup> İbn Reşîk, Huseyn b. Reşîk, **Lubâbu’l-Mahsûl fî İlmi’l-Usûl**, thk. Muhammed Cabî, 1. baskı, Daru’d-Durûs ve İhyâu’ t-Turas, Dubai 2001, c. 2, s. 675.



*Mustasfâ*'yı ihtisar eden İbn Rüşd el-Hafid (ö. 595/1198) de şer'î illetin, hükmü mûcib olduğunu ifade etmektedir.<sup>619</sup> Ancak o bu konuya ilişkin detaya yer vermemektedir. Mutezile ve Âmidî'nin illet tasavvurlarına birçok eleştiri yönelten Safiyyüddîn Hindî (ö. 715/1315) de Gazalî'nin mezkûr illet tanımını benimsemektedir.<sup>620</sup>

Yukarıda yer verilen tanım ve ifadelerde görüldüğü gibi, birçok usulcü genelde Gazalî'ye nisbet edilen müessir illet tasavvurunu kabul etmektedir. Hatta bazı bilginlere göre Gazalî öncesinde yaşayan bütün usulcüler bu tasavvuru benimsemektedir.<sup>621</sup> Şu var ki, başta Gazalî olmak üzere bütün bu usulcülerin tesir/îcab kavramından kast ettikleri anlamla Mutezilenin kendi tanımlarında yer verdikleri tesir ve îcab kavramından kast ettikleri anlam birbirinden farklıdır. Çünkü Mutezileye göre her ne kadar şer'î illetle aklî illet, tesir ve îcab bakımından birbirinden farklı ise de, şer'î illetin -birtakım şartlara bağlı olmakla beraber- haiz olduğu tesir ve îcab hakikîdir. Buna mukabil diğer usulcülere göre ise, şer'î illetin müessir olması hakikî değil ca'lîdir. Başka bir anlatımla Mutezile şer'î illetin hükmün emaresi olmasını herhangi bir failin fiiline bağlı kılmazken, diğer usulcüler bunu bir failin fiiline bağlamaktadırlar. Usulcülerin tanımlarında yer alan “Allahın ca'li ile”, “Yüce Yaratıcı'nın tesir ve îcabıyla”<sup>622</sup> gibi ifadeler bu hususu ortaya koymaktadır. Binaenaleyh Ehl-i Sünnet usulcülerinin “tesir” ve “îcab”la kast ettikleri mana, Yüce Allah'ın yaratma ve irâde sıfatlarına halel getirmemektedir. Nitekim başta Gazalî ve Pezdevî olmak üzere yukarıda tanım ve ifadelerine yer verdiğimiz birçok usulcünün ifadelerine bakıldığında da bu hususu görmek mümkündür.

Müessir illet tasavvuruna kail olan usulcülerin tanım ve ifadeleri ve bunlara dair yapılan kısa değerlendirmeler burada sona ermektedir. Şimdi muarrif illet tasavvuruna kail olan usulcülerin tanım ve ifadelerini ele alacağız.

<sup>619</sup> İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed, **ez-Zarûrî fi Usûli'l-Fıkh**, thk. Cemaluddin Alevî, 1. baskı, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1994, s. 126.

<sup>620</sup> Bkz. Hindî, Muhammed b. Abdirrahim Urmevî, **Nihâyetü'l-Vusûl fi Dirâyeti'l-Usûl**, thk. Salih Yusuf-Sa'd Şuveym, Mektebetu't-Ticariyye, Mekke, t.y., c. 8, s. 3255-3256.

<sup>621</sup> Eymen, Mustafa-Dabbağ, Huseyn **Mesleku'l- Münâsebe inde'l-Gazalî ve'l-Usûliyyîn** (Dirâse Mukârene), el-Camiatu'l-Urduniye, 2000, s. 70.

<sup>622</sup> Cüveynî, **el-Kâfiye fi'l-Cedel**, s. 63-64.

### 1.3. Muarrif İlet Tasavvuru

Şer'î illetin, hükmün muarrifi olduğunu söyleyen usulcüler onu değişik ifadelerle tanımlamaktadırlar. Bazıları şer'î illeti: “*Hükmü bildiren/tanıtın vasıftır*”<sup>623</sup> şeklinde tanımlarken bazıları da “*İlet, Hükmü gösteren alamet/emare/alemdir*”<sup>624</sup> biçiminde tanımlamaktadırlar. Muarrif illet tasavvuruna dair yapılan tanımlara bakıldığında, usulcülerin bu tanımlarda *muarrif*, *alamet*, *emare* ve *alem* gibi farklı kavramlara yer verdikleri görülür. Bu kavramlardan kastedilen anlamların bilinmesi, diğer illet tasavvurlarında yer verilen kavramlardan kast edilen anlamların bilinmesiyle mümkündür. Başka bir anlatımla usulcülerin, illete ilişkin zikrettikleri mücib, müessir, bâis, muarrif, alamet, emare, alem vb. kavramlarla ne kastettiklerinin bilinmesi bütün illet tasavvurlarının birlikte ele alınmasını gerektirmektedir. Çünkü bütün illet tasavvurları -içerdikleri argümanlardan da anlaşıldığı gibi- birbiriyle irtibatlıdır. Birçok usulcünün illeti tek bir vasıfla değil de birçok vasıfla birlikte nitelemesi de buradan ileri gelmektedir.

Muarrif illet tasavvuru her ne kadar genelde Râzî'ye nisbet ediliyorsa da, bu tasavvur Râzî'den çok önceleri yaşayan bazı usulcüler tarafından da dile getirilmiştir. Bu tasavvuru dile getiren usulcülerin tanım ve görüşlerini kronolojik sıraya göre şöyle ele almamız mümkündür:

Mütakellimûn usulcülerden şer'î illetin muarrif olduğunu ilk olarak ifade eden<sup>625</sup> Ebubekr Sayrafi (ö. 330/941)'dir. Ancak Sayrafi'ye ait elimize ulaşan herhangi bir usul eseri mevcut değildir. Bu nedenle Sayrafi'nin görüşlerine ancak alıntılar yoluyla ulaşabiliriz. Zerkeşi (ö. 794/1392)'nin naklettiğine göre Sayrafi, bu tasavvura ilişkin şu bilgilere yer vermektedir: “*İlet hükmün muarrifidir. Hükme alamet kılınmıştır. İlet (mana) varsa hüküm de vardır. Ancak bu husus şer'î illet için geçerlidir. Çünkü akli illetler mücibdir. Bu iki illet türü arasında söz konusu olan bu farkın nedeni de şudur: Anlamı/illeti akledilemeyen taabbudî hususlar şer'e karışmıştır. Akıl ise şer' gibi değildir. Zira akli hükümler salt akledilebilen anlamları içermektedir. Bu nedenledir ki*

<sup>623</sup> Bkz. Râzî, **el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl**, c. 3, s. 1232; Beydâvî, Abdullah b. Ömer, **Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl** (İsfehânî Şerhi ile birlikte), 1. baskı, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2011, s. 115.

<sup>624</sup> Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, c. 2, s. 174.

<sup>625</sup> Bkz. Eymen, Salih, **Tahkiku Ma'na'l-İlle**, el-Mecelletu'l-Ahmediyye, Sayı, 25, Ekim 2010, s. 139.

*aklî illetler müessir; şer'î illetler ise muarriftir. Şer'î illetlerde müessir olan şer'î hitaptır.*<sup>626</sup> Zerkeşî bu bilgileri Sayrafi'ye nisbet ettiği gibi, Râzî'den önce yaşayan İbn Abadân ve Debusî'ye de nisbet etmektedir.<sup>627</sup>

İlk dönem Fukaha usulcülere arasında yer alan Cessâs (ö. 370/980) şer'î illetlerin mücib olduğunu söylediği gibi, bu illetlerin alamet ve emare olduğunu söylemektedir.<sup>628</sup> Bu iki söylemin nasıl anlaşılması gerektiği hususu ise tüm illet tasavvurlarının zikredilmesinden sonra yapılacak olan genel değerlendirmede ele alınacaktır.

Bakıllânî (ö. 403/1013) Cessâs'da olduğu gibi her ne kadar şer'î illetin müessir olduğunu belirtiyorsa da, illetin hükmü bildiren bir alamet olduğunu da belirtmektedir. Nitekim o bu meyanda şu bilgilere yer vermektedir: *“Sem'î illetler aklî illetlerden farklıdır. Zira aklî illetler zatı gereği malûllerini gerektirir. Buna karşın sem'î illetler hükmü zatı gereği gerektirmez. Çünkü akıl, illete bağlanan hüküm yerine zıddının bağlanmasını da mümkün görür. Bu da illetin zatı gereği mücib olmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak illet hükmünün bir emaresi olarak nasedilmiştir”*<sup>629</sup>

Bakıllânî'nin ilk bakışta birbiriyle çelişik gibi görünen bu iki söylemi arasında herhangi bir çelişki yoktur. Bu husus daha sonra ele alınacaktır.

Debusî, Cessâs ve Bakıllânî'de olduğu gibi illetin müessir olduğunu söylemekle birlikte, muarriif olduğunu da söylemektedir. Nitekim Debusî *“Şer'î illetler zatları gereği mücib ve muhdis değildir. Onları mücib kılan şer'dir. Binaenaleyh şer'î illetler zatları gereği mücib olmadıkları itibariyle alamet olmaktadır”*<sup>630</sup> şeklindeki açıklamasında illetin sözü edilen iki vafına da yer vermektedir. Pezdevî, Serahsî ve

---

<sup>626</sup> Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Behadır, **el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Heyet, t.y., y.y., c. 5, s. 112.

<sup>627</sup> Bkz. Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh**, c. 5, s. 112.

<sup>628</sup> Cessâs, **el-Fusûl fî'l-Usûl**, c. 4, s. 10.

<sup>629</sup> Cüveynî, **et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh**, c. 3, s. 223.

<sup>630</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, s. 387.

Abdulaziz Buharî de Debusî'de olduğu gibi, illetin müessir olduğunu söylemekle beraber muarrif olduğunu da söylemektedirler.<sup>631</sup>

Bacî (ö. 474/1081) şer'î illetin, hem şer'î hükümleri gerektirdiğini söylemekte hem de bu hükümleri gösteren alametler olduğunu da belirtmektedir.<sup>632</sup> Şu var ki, Bacî'ye göre illetin müessir olma vasfı sadece onun sahihliğini göstermektedir. Zira tesir vasfı illetin hükme alamet kılındığını kat'î olarak değil, zann-ı galiple ifade etmektedir. Ancak bu husus, müessir olmayan illetin sahih olmadığı anlamına gelmez. Çünkü illetin sahihliği nas, zahir, icma, umûm vb. birçok usulî delil veya yöntemle de sabit olabilmektedir.<sup>633</sup> Diğer bir ifadeyle, tesirle birlikte bütün bunlar illetin sıhhatini gösterdiğinden illetin müessir olmaması onun sahih olmadığı anlamına gelmez.

Şer'î illetin müessir olduğunu söyleyen Gazalî aynı zamanda illetin, hükmü bildiren bir alemet olduğunu da ifade etmektedir. O, bir ifadesinde bu konuya dair şöyle demektedir: “*Bize göre şer'î bir hükmün iki illetle ta'lil edilmesi sahihtir. Zira şer'î illet hükmün alametidir.*”<sup>634</sup>

Râzî (ö. 606/1209) usulcülerin illete ilişkin yaptıkları tanımlar içerisinde doğru olanın “İlet, fer'in hükmünü bildiren vasıftır”<sup>635</sup> şeklindeki tanım olduğunu ifade edip diğer tanımlara birçok eleştiri yöneltmektedir. Râzî “şer'î illetin zatî veya ca'lî müessir değil, mahza muarrif olduğunu ve illetin aslın hükmünü değil, fer'in hükmünü bildirdiğini”<sup>636</sup> ifade etmektedir.

Muarrif illet tasavvuru genelde Râzî'ye nisbet ediliyorsa da, Sayrafi, Cessâs ve Bakıllânî başta olmak üzere yukarıda tanım ve ifadelerine yer verilen birçok usulcü de bu tasavvura kaildir. Bu illet tasavvuruna kail olan usulcüler de kendi içinde iki gruba ayrılmaktadır. Bunlardan bir kısmı Râzî ve onu takip edenlerde olduğu gibi, illeti salt

<sup>631</sup> Bkz. Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, c. 2, s. 174; Pezdevî, **Usûlu'l-Pezdevî** (Keşfu'l-Esrâr ile birlikte) c. 3, s. 501.

<sup>632</sup> Bkz. Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef, **İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl**, thk. Abdullah Cebburî, 1. baskı, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1989, s. 584.

<sup>633</sup> Bkz. Bâcî, **İhkâmu'l-Fusûl**, s. 584-585.

<sup>634</sup> Gazalî, **el-Mustasfâ**, c. 2, s. 364.

<sup>635</sup> Râzî, **el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl**, c. 3, s. 1232.

<sup>636</sup> Bkz. Râzî, **el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl**, c. 3, s. 1230-1235.

muarriif olarak nitelerken, diğer bir kısmı da onu muarriif vasfıyla birlikte mûcib, müessir ve bâis gibi birtakım vasıflarla da nitelemektedir. Başka bir anlatımla, bazı usulcüler şer’î illetin mahza muarriif olduğunu söylerken, bazıları da onun muarriif olmanın yanı sıra müessir ve/veya bâis olduğunu da söylemektedirler.

Biz burada şer’î illetin mahza muarriif olduğunu ileri süren Râzî’nin bu söylemi üzerinde biraz durmak istiyoruz. Zira bu tasavvuru savunup diğer illet tasavvurlarını eleştirenlerin başında Râzî gelmektedir. Hatta bu tasavvurun ilk olarak Râzî tarafından açıkça savunulduğunu söylemek bile mümkündür. Nitekim Râzî’den önce illetin muarriif olduğunu söyleyenler var olsa da, illetin salt muarriif olduğunu ve başka bir işlevi bulunmadığını sarıh bir biçimde söyleyen bir usulcüye rastlanılmamaktadır. Daha sonra bahsedileceği gibi, Şâtıbî’nin bu konuda sadece Râzî’yi eleştirmesi<sup>637</sup> de bu hususa işaret etmektedir. Râzî’nin muarriif illet tasavvuru hakkında özetle şunları söylememiz mümkündür:

Râzî’nin *Mahsûl* ve *Me’âlim* gibi eserlerine bakıldığında onun, biraz önce ifade edildiği gibi, “*Şer’î illetin mahza muarriif olduğu, bu illetin zatı gereği veya ca’li bakımdan müessir olmadığı ve aslın hükmünü değil fer’in hükmünü tarif ettiği*”<sup>638</sup> şeklindeki söylemlere yer verdiği açıkça görülür. Ancak Râzî mezkûr eserlerinin birçok yerinde bu ifadeleriyle -zahiren de olsa- çelişen birtakım ifadelere de yer vermektedir. Şöyle ki; Râzî şer’î illetin elde edilme yolları bahsinde illet hakkında çokça müessir ve tesir kavramlarını kullandığı gibi, illetin bir vasfı olan “münasib”liği de iki şekilde tanımlamaktadır.<sup>639</sup> Râzî bir yerde bu vasfı “*Dünyevî veya uhrevî bir maslahata taalluk eden vasıftır*”<sup>640</sup> şeklinde tanımlarken, diğer bir yerde onu şöyle tanımlamaktadır: “*Münasib, bir maslahatı celbeden veya bir zararı gideren vasıftır.*”<sup>641</sup> Râzî münasib vasfın bir türü olan mülaim vasfın tanım ve kısımlarını beyan ederken de çokça tesir ve

<sup>637</sup> Bkz. Şâtıbî, *el-Muvafakât fî Usûli’ş-Şerî’a*, thk. Abdullah Dıraz, Daru’l-Ma’rife, Beyrut, t.y., c. 2, s. 6.

<sup>638</sup> Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi’l-Usûl*, c. 3, s. 1230-1235; *el-Me’âlim fî Usûli’l-Fıkh* (Tilmisani’nin Şerhi ile birlikte), thk, Adil Ahmed-Ali Muhammed, 1. baskı, Âlemu’l-Kutub, Beyrut 1999, c. 2, s. 288, 294,

<sup>639</sup> Bkz. Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi’l-Usûl*, c. 3, s. 1236,1273.

<sup>640</sup> Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi’l-Usûl*, c. 3, s. 1246.

<sup>641</sup> Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi’l-Usûl*, c. 3, s. 1246.

müessir kavramlarına yer vermektedir.<sup>642</sup> *Mahsûl* adlı eserinde Yüce Yaratıcı'nın, şer'î hükümleri kullara dönük birtakım maslahatlar için vaz'ettiğini gösteren altı delil zikretmekte ve bu delillerin isbatı için bazı istidlallerde bulunmaktadır.<sup>643</sup>

Râzî diğer bir yerde illetin hükümle olan münasebetinin, illetin illet olma durumunu zann-ı galible gösterdiğini şöyle temellendirmektedir: “*Yüce Yaratıcı'nın teşri'i hükümlere ilişkin âdeti, tıpkı tekvinî hükümlere dair âdeti gibi işlemektedir. Zira nasıl ki, felekî cisimler yörüngelerinde kesintisiz bir biçimde deveran etmekteyse, şer'î hükümler de aklî bakımdan münasib olan birtakım illetlerle birlikte sürekli deveran etmektedir. Nitekim bütün ilahî şeriatlara dikkatlice bakıldığında, şer'î hükümlerle maslahatların devamlı birlikte iktiran ettiği görülür.*”<sup>644</sup>

Râzî başka bir yerde hikmetle ta'lîlin caiz olduğunu açıkça tercih etmektedir<sup>645</sup>ki, bu görüş, her şer'î hükmün bir illete dayandığı ve her illetin de hükümde asıl müessir olan hikmete delâlet ettiği anlamına gelmektedir. Râzî başka bir yerde de illetin müessir olduğunu gösteren şu ifadelere yer vermektedir: “*Münasebet yöntemi, bir vasfın illet olduğunu göstermede, deveran yönteminden daha güçlüdür. Çünkü vasfın hükümde tesir etmesi hükümle olan münasebetinden ötürüdür. Münasebet de illeti illet kılan bir vasfı ifade etmektedir. Dolayısıyla vasfın hükümde müessir olma nedeni hükmün onunla deveran etmesi değil, hükme münasib olmasıdır.*”<sup>646</sup>

Râzî'nin şer'î illetin müessir olduğunu gösteren bütün bu ifadelerine dikkatlice bakıldığında onun, salt muarrif illet görüşüne kail olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Öyle görülüyor ki, Râzî'de birbiriyle çekişen iki düşünce söz konusudur. Bunlardan ilki şudur: Bütün illet ve sebebler hükmü gösteren mahza muarriflerdir. Hükümle illet arasında var olan ilişki de tıpkı kevnî illetlerle malülleri arasında var olan ilişkiler gibi salt iktiranîdir. Zira gerçek anlamda fail ve hâkim Yüce Yaratıcı'dan başkası değildir. Yüce Yaratıcı'nın fiilleri garazlarla ta'lîl edilmez. Diğer düşünce de şudur: Râzî bu görüşünün yanı sıra illetlerle hükümleri arasında var olan

<sup>642</sup> Bkz. Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*, c. 3, s. 1252-1253.

<sup>643</sup> Bkz. Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*, c. 3, s. 1255-1257.

<sup>644</sup> Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*, c. 3, s. 1259-1260.

<sup>645</sup> Bkz. Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*, c. 3, s. 1323.

<sup>646</sup> Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*, c. 3, s. 1427.

aklî münasbetin da farkında görünmektedir. Ona göre munzabıt birer vasıftan ibaret olan illetler, kullar için vaz'edilen ve maslahat içeren hükümlerde birtakım ilahî hikmetlerin varlığına delâlet etmektedir. Râzî çelişik görünen bu iki düşüncesinden dolayıdır ki, mezkûr iki söylemi birlikte dile getirmektedir. Bu konuya dair geniş bilgi ileride gelecektir. Bununla birlikte Râzî'nin salt muarrif illet tasavvurundan rücu ettiğini söylemek de mümkündür. Nitekim Zerkeşî Râzî'nin, *Bahâiye* adlı Risalesi'nde illeti, "Hükümü adetî bakımdan gerektiren vasıftır"<sup>647</sup> şeklinde tanımladığını nakletmektedir. Ancak Râzî'nin kaleme aldığı eserlerin kronolojik sırası bilinmeden bu görüşün doğru olup olmadığının bilinmesi mümkün gözükmemektedir.

*Mahsul*'u sırasıyla *Hâsıl* ve *Tahsîl* adlı eserleriyle ihtisar eden Tacuddin Urmevî (ö. 656/1258)<sup>648</sup> ve Siracuddin Urmevî (ö. 682/1283)<sup>649</sup> Râzî'nin mezkûr görüşlerini paylaşmaktadırlar. Bu usulcülerini takip eden Karafî (ö. 684/1285) de *Mahsûl*'u ihtisar edip şerhettiği *Tenkîh* adlı eserinde bu görüşlere yer vermektedir.<sup>650</sup> Aynı şeyi Râzî'yi takip eden Beydavî (ö.685/1286) ve *Muhtasarü'r-Ravza*'yı şerheden Tufî (ö.716/1316) için söylemek de mümkündür. Nitekim Râzî'yi izleyen bu bilginler eserlerinin birçok yerinde illet için tesir, müessir ve münasebet gibi kavramları kullanmakla birlikte illetin muarrif olduğunu açıkça ifade etmektedirler.<sup>651</sup>

#### 1.4. Bâis İlet Tasavvuru

Ehl-i Sünnet usulcülerini arasında bâis illet tasavvurunu ilk defa açıkça dile getiren ve temellendiren usulcü Âmidî (ö.631/1234)'dir. Mutezile usulcülerini her ne kadar Âmidî'den önce illetin bâis olduğunu söylemişlerse de, onların bâis kavramından kast ettikleri anlamla Âmidî'nin kast ettiği anlam birbirinden farklıdır. Bu da, daha önce

<sup>647</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, c. 5, s. 113.

<sup>648</sup> Bkz. Urmevî, Tacuddin Muhammed b. Huseyn, *Hâsılı'l-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh*, Mahtût, vr. 149.

<sup>649</sup> Bkz. Urmevî, Siracuddin Mahmud b. Ebibekr, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, thk. Abdulhamid Ebu Zenîd, 1. baskı, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1988, c. 2, s. 185-186.

<sup>650</sup> Bkz. Karafî, Şihabuddin Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fî İhtisari'l-Mahsûl*, thk. Muhammed Şağûl, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, s. 377.

<sup>651</sup> Bkz. Urmevî, *Hâsılı'l-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh*, vr. 149-167; Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, s. 180-201; Beydavî, *Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl* (İsfehânî Şerhi ile birlikte), s. 116,120-160; Karafî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fî İhtisari'l-Mahsûl*, s. 363-402; Tûfî, Necmuddin Süleyman, *Şerhu Muhtasarü'r-Ravda*, thk. Abdullah Türkî, 1. baskı, Muessesetu'r-Risâle, 2011, c. 3, s. 315, 356-419.

ifade edildiği gibi, her iki tarafın ta'lil anlayışının farklılığından kaynaklanmaktadır. Gazalî de her ne kadar Âmidî'den önce şer'î illetin şer'e bâis olduğunu söylemişse de<sup>652</sup> bunu detaylı bir biçimde temellendirmediği gibi, bu kavramdan neyin kast edildiğini de açık bir biçimde ortaya koymamaktadır.

Şer'î illetin bir işlev görmesi gerektiğini söyleyen Âmidî, bu işlevin hükmü tarif etmek olduğunu söylemenin mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre aslın hükmü, nasla sabit olduğundan illetin tarifine muhtaç değildir. İletin, fer'in hükmünü tarif ettiğini söylemek de kısır döngüye yol açmaktadır.<sup>653</sup> Çünkü bu durumda, illetin varlığı hükmün varlığını, hükmün varlığı da illetin varlığını incelemektedir. Binaenaleyh illetin muarrif olduğuna kail olmak abes ve kısır döngüden birine kail olmayı beraberinde getirmektedir ki, her ikisinin de Şâri' hakkında muhal olduğu açıktır. Bu perspektiften hareket eden Âmidî şer'î illetin bâis olması gerektiğini söylemekte ve mezkûr tasavvura adını veren bu kavramı da "*Şâri' tarafından kast edilen ve kullara dönük olan bir hikmeti/maslahatı içeren vasıf*"<sup>654</sup> şeklinde tefsir etmektedir. Buna göre bâis illet tasavvuru, Âmidî'nin doğrudan illet için yaptığı bir tanımdan değil, illet için zikrettiği bir nitelikten elde edilmektedir. Şu var ki, her niteleme -câmi' ve mâni' olmasa da- bir tanımlamayı tazammun etmektedir.

Bâis illet tasavvuru her ne kadar genelde Âmidî'ye nisbet ediliyorsa da, başta Gazalî olmak üzere başka usulcüler de bu bu tasavvura kaildir. Ancak biz burada daha çok Âmidî'nin bâis illet tasavvuru üzerinde durmak istiyoruz. Bunu yapmamızın şu üç temel nedeni vardır: Bâis illet tasavvurunun ilk defa açık bir biçimde Âmidî'de görülmesi. Bu tasavvurun ilk bakışta Âmidî'nin ta'lil anlayışıyla çelişmesi. Birçok usulcünün eleştirisine konu olmasıdır.

Yukarıda ifade edildiği gibi şer'î illetin salt muarrif olmasının, abes ve kısır döngüden birine yol açacağını ileri süren Âmidî, bu illetin bâis olması gerektiğini ifade etmektedir. Âmidî bâis illet tasavvurundan kast ettiği anlamı da bâis kavramının tefisirinde zikrederek kendisine yöneltilebilecek olan muhtemel eleştirilerin önüne

<sup>652</sup> Gazalî, **el-Mustasfâ**, c. 2, s. 271.

<sup>653</sup> Bkz. Âmidî, Ali b. Muhammed, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, tlk. Abdurrezzak Afifi, 2. baskı, el-Mektebu'l-İslamî, 1403, c. 3, s. 202.

<sup>654</sup> Âmidî, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, c. 3, s. 289.



geçmeye çalışmaktadır. Âmidî bâis kavramına yüklediği mezkûr anlamla, illetin mahza muarrif yani hikmetten yoksun olan bir göstergeden ibaret olmadığını ifade ederek, kelimî ta'lîl anlayışıyla çelişmediğini ortaya koymaktadır. Ancak Âmidî, bu tefsirine rağmen birçok usulcünün eleştirisine maruz kalmaktadır. Bu usulcülere göre Âmidî'nin şer'î illeti, bâis olarak nitelemesi şer'î hükümlerin birtakım gâî illetlerle ta'lîl edilmesi anlamına gelmekte ve bu da Âmidî'nin kelimî anlayışıyla çelişmektedir. Nitekim Âmidî'nin de dâhil olduğu Eş'arîlerin ilahî fiillerin gâî illetlerle ta'lîl edilmesine kail olmadıkları bilinmektedir.

Bâis illet tasavvuruna kail olan Âmidî'yi eleştiren usulcülerin başında Takiyyuddin Sübkî (ö.756/1355) ile oğlu Tacuddin Sübkî(ö.771/1370) gelmektedir. Şu var ki, Takiyyuddin Sübkî bâis kavramının genelde doğru anlaşılmadığını ifade ederek bu kavrama farklı bir anlam yüklemektedir. Takiyyuddin Sübkî bâis kavramına yüklediği bu anlamla bâis illet tasavvuruna yeni bir boyut kazandırmaktadır. Nitekim o bu konuya dair *Virdu'l-'Alel fî Fehmi'l-Îlel* adında özel bir risâle kaleme almış bulunmaktadır.<sup>655</sup> Buna karşın Tacuddin Sübkî babasının ortaya koyduğu bu yoruma dayanarak Âmidî'nin bâis illet tasavvurunu eleştirmekte ve bu meyanda şu ifadelere yer vermektedir: “Şer'î illeti bâis olarak yorumlamak Âmidî'nin dile getirdiği türedi bir şeydir. Âmidî bu söylemiyle bütün imamlarımızın yolundan sapmaktadır. Âmidî bu görüşüyle bize göre sapık mezhep edinenler (Mutezile) arasına girmektedir. Zira bu görüş ilahî fiillerin birtakım gâî illetler/garazlarla ta'lîl edilmesine yol açmaktadır. Bu görüşü dillendiren Âmidî bunun ne kadar tehlikeli olduğunu bilseydi ondan uzak duracaktı. Çünkü bu görüş Mutezile mezhebinin görüşünden daha da kötüdür. Zira hiçbir şey Yüce Yaratıcı'yı herhangi bir şeye ba's etmemektedir.”<sup>656</sup>

Bâis illet tasavvuruna kail olan sadece Âmidî de değildir. Yukarıda beyan edildiği gibi, Gazalî ve fukaha da -Sübkîlerin kendi beyanına göre- aynı söylemi dillendirmektedirler. Ancak Takiyyuddin Sübkî fukahanın mezkûr söyleminin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde dururken<sup>657</sup>, Tacuddin Sübkî fukaha tarafından kullanılan

<sup>655</sup> Bkz. **Mecelletu Kulliyeti Dari'l-'Ulûm**, Camiatu Ummi'l-Kurâ, Sayı, 37, s. 430-442.

<sup>656</sup> Sübkî, Tacuddin Abdulvehhab b. Ali, **Ref'u'l-Hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib**, thk. Ali Muhammed-Adil Ahmed, 1. baskı, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1999, c. 4, s. 176-177.

<sup>657</sup> Bkz. **Mecelletu Kulliyeti'l-'Ulûm**, Sayı, 37, s. 430-432.

bâis kavramını babasının yorumladığı gibi yorumlamakla birlikte Âmidî tarafından kullanılan bu kavramı şiddetli eleştirilere tabi tutmaktadır. Tacüddin Sübkî bu konuda şu ifadelerle yer vermektedir: “*Fukaha illet kavramından ne Mutezilenin kast ettiği müessir anlamı ne de Âmidî’nin kast ettiği “şer’i vaz’ etmeye bâis” anlamını kast etmişlerdir. Aksine fukaha illetten, mükellefi ilahî hükümlere imtisâl etmeye sevk eden (ba’s ) anlamı anlamışlardır. Örneğin nefsi korumak illeti, Şari’i, hükmü vaz etmeye değil, mükellefi kısas fiilini işlemeye sevk etmektedir. Zira Yüce Yaratıcı kısas hükmünü mükellefin bu durumu için vaz’etmiştir. Nitekim babam bu hususa dikkat çekmektedir.*”

658

Görüldüğü gibi Tacüddin Sübkî, fukahanın söylemini kendince sahih olan bir anlama hamlelerken, Âmidî’nin söylemini fasid bir yoruma tabi tutmaktadır. Oysa Sübkî’nin, Âmidî’nin söylemine getirdiği mezkûr yorum Âmidî’nin kendi söylemiyle bile çelişmektedir. Çünkü Âmidî’nin mezkûr tefsiri Sübkî’nin yaptığı yoruma mahal bırakmayacak kadar açıktır. Nitekim Âmidî’nin, bâis kavramını garaz kavramıyla değil de, iştimal kavramıyla tefsir etmesi -Cîzavî (ö.1346/1927)’nin de belirttiği gibi- Sübkî’nin mezkûr yorumunun doğru olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.<sup>659</sup> Âmidî’nin tefsiri ise, Eş’arîlerin *İlahî fiil ve hükümler kullara dönük birtakım hikmet ve maslahatları içermektedir* şeklindeki görüşlerinin farklı bir ifadesidir.

Sübkî’nin fukaha tarafından kullanılan bâis kavramını, “mükellefi, vazedilen hükümlere imtisal etmeye sevk eden” şeklindeki yorumu ise Goranî (ö.893/1488)’nin de isabetle belirttiği gibi<sup>660</sup>, hatalı bir yorumdur. Zira bâis kavramına böyle bir anlam yüklemek Sübkî’ye ait nevzuhur (muhtara’) bir tasarruftur. Şu var ki, bu yorumun hatalı olduğu, şer’î illetin mükelleflerin hükme iltizâm ve imtisal etmede bir etkisinin bulunmamasından değil, usulcüler nezdinde ihtilafa konu olan anlamın dışında kalmasından dolayıdır. Zira usulcülerin tartışmasına konu olan şey, mükellefin

---

<sup>658</sup> Sübkî, *Ref’u’l-Hâcib ‘an Muhtasari İbni’l-Hâcib*, c. 4, s. 177.

<sup>659</sup> Bkz. Cîzavî, Muhammed Ebu’l-Fadl, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari’l-Usûl* (Adud’un Şerhi ve Hâşiyeleri ile birlikte), thk. Muhammed Hasen, 1. baskı, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2004, c. 3, s. 318.

<sup>660</sup> Bkz. Goranî, Ahmed b. İsmail, *ed-Dureru’l-Levami’ fi Şerhi Cem’i’l-Cevâmi’*, 1. baskı, Daru Sadır, Beyrut 2007, s. 473.

hükümlere imtisal edip etmediği değil, Şari'in teşri'den bir maksadının olup olmadığıdır.

Âmidî'nin mezkûr tefsirine bakıldığında onun, illetten, “Yüce Yaratıcı'yı hükümün teşri kılmasına sevk eden (ba's) vasıf” şeklindeki bir anlamı yani garaz anlamını kast ettiğini söylemek de mümkün değildir. Çünkü Âmidî de diğer Eş'arîler gibi ilahî fiillerin garaz anlamındaki gâî illetlerle ta'lîl edilmesine karşı çıkmaktadır. Biraz önce ifade edildiği gibi, Âmidî bu yanlış algılamamanın önüne geçmek için bâis kavramını garaz kavramıyla değil, müştemil/iştimal kavramıyla tefsir etmektedir. Âmidî'nin “tardî” vasfa ilişkin yaptığı “*Münasebetten yoksun olan emareyle eş değerdir*”<sup>661</sup> şeklindeki tanımlama, bâis kavramından, hükme münasib olması (مشتملة) anlamının yanı sıra, emare anlamını da kast ettiğini göstermektedir. Bütün bunlara rağmen Tacuddin Sübkî, Âmidî'nin bâis kavramına getirdiği yorumu kabul etmeyerek şöyle demektedir: “*Senin: “Şâri'in hükümden kastı” şeklindeki söylemin: Şâri' bu hükümü bunun için vaz etmiştir anlamını ifade etmektedir. Bu da (Mutezilenin kail oldukları) bâis ve dâînin ta kendisidir. Sen bu söyleminle şunu demek istiyorsun: Yüce Allah içkiyi sarhoşluk için haram kılmıştır. Oysa bu husus, Yüce Yaratıcı'nın münezzeh olduğu garaz için fiilde bulunmaktan başka bir şey değildir.*”<sup>662</sup>

Sübkî'nin mezkûr yorumları Âmidî'nin söylemediği bir şeyi ona söyletmek anlamına gelmektedir. Bu husus Âmidî'nin bâis kavramına getirdiği tefsirden de anlaşılmaktadır. Kaldı ki, usulcülerin belirttiği gibi, bir görüşü savunmakla onun dolaylı sonuçlarını savunmak aynı mesabede tutulamaz.(lâzimu'l-mezheb leyse bi mezheb) Dolayısıyla Sübkî'nin ileri sürdüğü bu söylemler Âmidî'nin mezkûr görüşünden lazım gelse bile, onu bu lazımlı söylemlerle ilzâm etmek ilmî bir yaklaşım değildir. Takiyyuddin Sübkî tarafından bâis kavramına yüklenen yeni anlam oğlu tarafından kabul edildiği gibi, Zerkeşî (ö.794/1392), İbnu'n-Neccâr(ö.643/1245) ve başkaları tarafından da kabul edilmektedir.<sup>663</sup>

<sup>661</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 3, s. 202.

<sup>662</sup> Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, c. 4, s.177.

<sup>663</sup> Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, c. 5, s. 124-125; İbn Neccâr, Muhammed b. Ahmed, *Şerhu'l- Kevkebi'l-Munîr*, thk. Muhammed Zuhaylî- Nezir Hammad, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad 1993, c. 4, s. 40-41. Âmidî Sübkî tarafından eleştirildiği gibi Abdurrahman Şirbinî (ö. 1326/1908)

Âmidî bu tasavvura kail olduğu gibi, onu takib eden bazı usulcüler de bu tasavvuru/görüşü benimsemektedir. Nitekim Mutekellimûn usulcülerden İbn Hâcib (ö.646/1248) Âmidî'nin bâis illet görüşünü paylaştığı gibi<sup>664</sup> fukaha usulcülerden Sa'âtî (ö.694/1295) ve Sadruşşerîa (ö.747/1346) gibi usulcüler de bu görüşü aynen paylaşmaktadırlar.<sup>665</sup> Takiyyuddin Subkî (ö.756/1355) ise biraz önce ifade edildiği gibi şer'î illetin bâis vasfını kabul etmekle beraber, bu vasfın Şâri'e veya şer'e nisbet edilmesini kabul etmez.<sup>666</sup>

### 1.5. Mutlak-Mûcib İllet Tasavvuru

İlletin mutlak anlamda mûcib olduğuna kail olan İbn Hazm (ö. 456/1064) ise onu şöyle tanımlamaktadır: “*İllet, herhangi bir şeyi zorunlu bir biçimde gerektiren her*

---

tarafından da eleştirilmektedir. Şirbinî Âmidî'ye şöyle bir eleştiri yöneltmektedir: Bâis kavramını iştimal anlamına hamletmek doğru değildir. Zira bu anlam mecaz olmanın yanı sıra, Yüce Yaratıcı hakkında caiz değildir. Zira Şâri'in bu kullanıma dair herhangi bir izni yoktur. Oysa Yüce Yaratıcı'nın isimleri tevkifidir yani şer'î izne bağlıdır. Buna karşın Bennânî (ö. 1198/1784) ve Attâr (ö. 1250/1835) gibi son dönem usulcülerini ise Sübkîlere karşı Âmidî'ye testek çıkıp illetin mutlak anlamda bâis olması gerektiğini ifade etmektedirler. Bennânî bu konuda şu ifadelerle yer vermektedir: “*İllet kelimesinin varid olduğu tüm kullanımlara baktığınızda, illetin bâis anlamına hamledilmesinden başka bir çıkar yol olmadığını, onu muarriif olarak niteleyenlerin kastının da bu anlam olduğunu ve muarriif vasfını tercih etmelerinin ise bâis kelimesinin Yüce Allah hakkında caiz olmayan bir anlamı çağrıştırdığından kaynaklandığını anlarsınız.*”

İsa Mennûn (ö.1376/1956) de Bennânî ve Attâr'da olduğu gibi Âmidî'ye arka çıkmaktadır. Mennûn Sübkî'ye şu itirazları yöneltmektedir: “*Sübkî'nin Âmidî'ye yönelttiği eleştiriler iki yönden incelemeye (nazar) tabi tutulmalıdır. Bunlardan biri şudur: Sübkî'nin mezkûr söylemini fukahanın “İllet şer'e bâistir” şeklindeki söylemleriyle başdaştırmak mümkün gözükmemektedir. İkincisi de fukaha Sübkî'nin, illet adını verdiği nefsi koruma anlamına hikmet adını vermektedir. Diğer bir anlatımla fukahanın hikmet dediğine Sübkî illet demektedir. Nitekim fukahaya göre burada söz konusu illet nefsi korumak değil, kasten ve haksız yere adam öldürmektir.*” Mennûn, İsa, **Nibrâsu'l-'Ukûl fî Tahkîki'l-Kıyasi 'inde Ulemâi'l-Usûl**, 1.baskı, Matbaatu't-Tadâmun, Mısır, y.t., s.225.

<sup>664</sup> Bkz. İbnu'l-Hâcib, Cemaluddin Ebu Amr Osman, **Munteha'l-Vusûl ve'l-Emel fî İlmi'l-Usûl ve'l-Cedel**, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 169.

<sup>665</sup> Bkz. Sa'âtî, Ahmed b. Ali, **Nihâyetiu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl**, thk. İbrahim Şemsuddin, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 253; Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd, **et-Tavdîh** (Telvîh ile birlikte), c. 2, s. 134.

<sup>666</sup> Bkz. **Mecelletu Kulliyeti Dari'l-'Ulûm**, Camiatu Ummi'l-Kurâ, Sayı, 37, s. 435.

*türlü sıfattır.*<sup>667</sup> İletle malülün birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını da ileri süren İbn Hazm, bu görüşünü izah etmek için ateş ve buz örneklerini vermektedir. Nitekim ateş temas ettiği nesnede zorunlu olarak yanmayı gerektirirken, buz da temas ettiği nesnede zorunlu bir şekilde soğumayı gerektirmektedir. Öyle görünüyor ki, İbn Hazm aklî illetlerle şer'î illetleri hüküm bakımından aynı kategoride görmektedir. İbn Hazm'ın ilahî fillerle şer'î hükümlerde ta'lîli inkâr etmesi bu anlayışından kaynaklandığı gibi, bazı şer'î nasslarda varid olan ve zahirî anlamlarıyla ta'lîli ifade eden illetlere illet yerine sebep ismini vermesi de buradan kaynaklanmaktadır.<sup>668</sup>

### 1.6. Şer'î İlet Tasavvurlarına Dair Genel Bir Değerlendirme

Yukarıda yer verilen illet tasavvurlarını genel bir değerlendirmeye tabi tutmak gerekirse şunları söylememiz mümkündür:

Şer'î illet tasavvuru/tanımı usulî bir konu olmasına rağmen kelimî bir görünüm kazanmıştır. Şer'î illet tasavvurunun kelimî bir görünüm kazanması, illetle hükmü arasında var olan ilişki biçiminin belirlenmesinde ortaya çıkmaktadır. Zira usulcüler şer'î illetin hükümle olan ilişkisini beyan etmeye çalışırken, hissettikleri kelimî kaygılara ve/veya yaşadıkları kelimî problemlere birtakım kavramlarla işaret etmişlerdir. Başka bir anlatımla, usulcüler şer'î illeti tanımlarken şer'le birlikte Şâri' konusuna da atıfta bulunmaktadırlar. Binaenaleyh usulcülerin şer'î illeti "mûcib", "müessir", "muarrif" ve "bâis" gibi değişik kavramlarla/niteliklerle tanımlamaları onların kelimî anlayış ve kaygılarını yansıtmaktadır. Bu da usulî illetin temelde kelimî illete dayandığını göstermektedir. Nitekim şer'e dair konuşmak şer'i vaz'eden Şâri'i ve sahip olduğu ilgili sıfatları göz önünde bulundurmaya yani Şâri' hakkında konuşmayı zorunlu kılmaktadır. Çünkü şer'le onu vaz'eden Şâri'i birbirinden bağımsız olarak ele almak bir usulcü için mümkün değildir. Özeldir usul- i fikhın genelde bütün İslamî ilimlerin sübut açısından kelimî ilmine nisbetle fer'î konumda bulunması da bu bağlamda anlam kazanmaktadır.

<sup>667</sup> İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b.Ahmed, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, c. 8, s. 603.

<sup>668</sup> Bkz. İbn Hazm, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, c. 8, s. 604-605.

Usulcülerin kelimâ perspektiften hareketle şer'î illetle hükmü arasında ilişki kurmaları (illeti bu açıdan tanımlamaları) ise, birtakım sorunları da beraberinde getirmektedir. Şöyle ki; Şer'î illeti birtakım kelimâ kaygılardan ötürü “muarrif” vasfıyla tanımlamak, illetin önemli bir işlevini ifade etse de, illet olma niteliğine halel getirmektedir. Çünkü âlem örneğinde görüldüğü gibi, bir şeyin muarrifi, onun illeti olmak zorunda değildir. Nitekim bütün hâdis varlıklar Yüce Yaratıcı'nın varlığını göstermekle birlikte, O'na nisbetle illet konumunda değildir. Bu da illetin hem lügavî hem de şer'î anlamı açısından birtakım sorunlar barındırmaktadır. Buna karşın şer'î illeti farklı birtakım kelimâ mulahazalardan ötürü “müessir” veya “bâis” vasıflarıyla tanımlamak da farklı mahzurlara neden olmaktadır. Zira illeti müessir vasfıyla tanımlamak tesir/îcab vasfını Yüce Yaratıcı dışındaki bir varlığa nisbet etmek mahzurunun taşırken, bâis vasfıyla tanımlamak da garaz veya gâî illeti Yüce Yaratıcı'ya nisbet etmek mahzurunun taşımaktadır.

Binaenaleyh şer'î illetin muarrifliğine kail olmak, bu illetin illet olma vasfına halel getirirken illetin müessirliğine kail olmak da şirke götürme riskini beraberinde taşımaktadır. İletin bâis olduğuna kail olmak ise ilk bakışta tenzîhe aykırı bir durumu içermektedir.<sup>669</sup> Bu da yukarıda yer verilen bütün tasavvur ve tanımların birtakım problemlere neden olduğu veya bazı itirazlara konu olduğu anlamına gelmektedir. Mezkûr illet tasavvurlarından/ tanımlarından hiçbirinin bütün usulcülerin kabulüne mazhar olmaması da buradan kaynaklanmaktadır.<sup>670</sup>

Bazı usulcüler her ne kadar sözü edilen bu duruma dair birtakım çözümleri ortaya koymuşlarsa da<sup>671</sup> bizim burada böyle bir tutumumuz söz konusu değildir. Çünkü bu bölümdeki temel amacımız, mezkûr ihtilafi ortadan kaldıran bir çözümü ortaya

---

<sup>669</sup> Âmidî bu durumu bâis kavramını iştimal kavramıyla tefsir etmekle defetmektedir.

<sup>670</sup> Şu var ki, illeti, müessir veya bâis olarak tanımlayan usulcüler aşağıda bahsedileceği gibi, illetin emare olduğunu inkâr etmemektedirler. Dolayısıyla illetin emare olması çoğu usulcüler tarafından yeterli görülmemekle birlikte, tüm usulcüler tarafından kabul edilmektedir. Buradan hareketle mezkûr tasavvurların içinde en iyi veya sorunsuz tasavvurun muarrif illet tasavvuru olduğunu söylemek mümkündür. Bkz. Meyyâde, Muhammed, **et-Ta'lîl bi's-Şebih ve Eseruhu fi'l-Kiyas 'inde'l-Usûliyyîn**, 1. baskı, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 2001, s. 65.

<sup>671</sup> Bkz. Karâfî, **Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl**, thk. Muhammed Abdulkadir, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, c. 4, s. 145-146.

koymak veya önermek değil- ki bu bizi aşan bir durumdur- var olan kadîm ihtilafın neden ve sonuçlarına ve bunun asıl konumuzu oluşturan usulî ta'lîle nasıl yansıdığına ışık tutmaktır.

Şer'î illetle hükmü arasındaki ilişki biçiminin tahdîdine çalışmak veya şer'î illeti birtakım niteliklerle tanımlamak, meselenin kelimî bir görünüm kazanmasına neden oluyorsa da, bizi burada ilgilendiren, meselenin bu boyutu değil daha çok usulî boyutudur. Bunun da iki temel sebebi vardır. Bunlardan biri kelimî ta'lîlin daha önce detaylı olarak beyan edilmiş olmasıdır. İkincisi de mezkûr kelimî tartışmaların fıkıh usulünde somut ve pratik bir etkisinin bulunmamasıdır. Nitekim mezkûr kelimî tartışmalar, her ne kadar illetin farklı niteliklerle anılmasına neden oluyorsa da, şer'î hükümlerle ilgili herhangi bir ihtilafa neden olmadığı gibi, illetin varlık ve yokluğu, fikhî kıyasın isbat ve inkârı gibi konularda da herhangi bir ihtilafa neden olmamaktadır. Zahirîleri dışarda bırakıp ifade etmek gerekirse, usulcülerin temelde illete dayalı olan kıyası kabul etmeleri de bu hususu kanıtlamaktadır. Zira usulcüler illeti kabul etmemiş olsalardı onu ne tanımlarlardı ne de ona herhangi bir hüküm bina ederlerdi. Oysa IV. asırla VIII. asır arasında yaşayan usulcüler illetle ilgili yaptıkları bunca kelimî tartışmalara rağmen, birçok konuda kıyası işletmekte, değişik yöntemlerle illetleri istinbat etmekte ve illete ilişkin farklı birçok konuda birçok görüş beyan etmektedirler. Usulî eserlerde illetle ilgili muazzam bir literatürün var olması da bu hususu kanıtlamaktadır. Binaenaleyh şer'î illet konusunda yapılan kelimî tartışmalar hakikî/manevî tartışmalar olsa bile- fıkha ve fıkıh usulüne reel bakımdan pek fazla yansımamaktadır. Bu nedenle yapılan bu tartışmalar Şâtıbî'nin bir ifadesini ödünç alıp ifade etmek gerekirse, usulün ödünç konularından birini oluşturmaktadır.

Usulcülerin şer'î illete ilişkin yaptıkları tartışmaları, Mutezile ve Ehl-i Sünnet olmak üzere iki ana grupta toplamak mümkün olduğu gibi, Ehl-i Sünnet usulcülerini arasında cereyan eden illet tartışmalarını da iki görüşe indirgemek mümkündür. Bunlardan biri, şer'î illeti mahza muarrif olarak görmektedir. Râzî bu görüşü savunan usulcülerin başında gelmektedir. Bundan dolayıdır ki, bu illet tasavvuru genelde Râzî'ye nisbet edilmekte veya onunla anılmaktadır. Mutekellimûn usulcülerden Sayrafî, Bakıllanî, Gazalî, Bacî, fukaha usulcülerden Cessâs, Pezdevî, Serahsî, vb. birçok usulcü her ne kadar illetin muarrif olduğunu söylüyorlar sa da bununla birlikte onların, illetin

mûcib veya müessir olduğunu ifade eden birtakım tanımları veya söylemleri de söz konusudur. Bütün bunlar yukarıda detaylı olarak yer almaktadır.

Sözü edilen usulcülerin diğer kısmı ise şer’î illeti mahza muarrif değil, muarrif olmakla birlikte ilave bir anlam taşıyan bir vasıf olarak görmektedir. Gazalî ve Gazalî öncesi usulcülerin yer aldığı bu kısmı da kendi içinde iki gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan büyük çoğunluk illeti müessir veya mûcib şeklinde tanımlamaktadır. Bu usulcülere göre illetin taşıdığı veya taşınması gereken ilave anlam tesirdir/ îcabdır. Ancak bu usulcüler sözü edilen bu ilave anlamı sadece tesir veya îcab kavramlarıyla değil, “iktizâ”, “istilzâm”, “tabi olmak”, “taalluk”, “celb” vb. birtakım kavramlarla da dile getirmektedirler.<sup>672</sup> Ancak bütün bu usulcüler mezkûr kavramlardan ilahî yaratılış ve irâde sıfatına hâlel getiren bir anlamı değil, hükmün varlık ve yoklukta illete bağlı olduğu ve illetin hükmü gösteren birtakım maslahatları veya münasebetleri içerdiği veya işaret ettiği şeklindeki anlamları kast etmektedirler.<sup>673</sup> Yukarıda beyan edildiği gibi Cessâs, Cuveynî, Gazalî, Debusî vb. birçok usulcünün eserlerinde bu hususu kanıtlayan birçok ifade ve argümana raslamak mümkündür. Usulcüler tarafından sıklıkla kullanılan “Şer’î hükümler birtakım dinî ve dünyevî maslahatlara mebnîdir” şeklindeki argüman bu görüşün yaygın ve güçlü bir argümanını oluşturmaktadır.

Şer’î illetin ilave bir anlam taşınması gerektiğini söyleyen diğer usulcüler ise, bu anlamı daha çok bâis kavramıyla dile getirmektedirler.<sup>674</sup> Ancak mezkûr usulcüler bu kavramdan garaz veya gâî illet anlamını kast etmemektedirler. Zira bu anlamı, Yüce Yaratıcı’ya nisbet etmek onlara göre muhaldir. Bilakis mezkûr usulcüler bâis kavramından illetin kullara dönük birtakım maslahatları içerdiği anlamını kast etmekte ve bunu genelde “iştimâl” veya “müştemil” kavramıyla ifade etmektedirler. Nitekim bu

---

<sup>672</sup> Bkz. Debbâğ-Eymen, **Mesleku’l-Münâsebe inde’l-Gazâlî ve’l-Usûliyyîn** (Dirâse Mukârene), el-Camiatu’l-Urduniye, y.y. 2000, s. 78-99.

<sup>673</sup> Bu usulcüler de kendi içinde tesir ve icabın anlamı konusunda ikiye ayrılmaktadırlar. Bir kısmına göre tesir kavramı, illetin yokluğundan ötürü hükmün yokluğunu ifade etmektedir. Taberî, Şirazî ve çoğu Malikîler bu görüştedir. Başta Bakıllanî olmak üzere bazı usulcülere göre ise illetin haiz olduğu tesir müctehidin, hükmün illetle birlikte ve salt illetten ötürü var olduğunu zann-ı galible zannetmesidir. Bkz. Bâcî, **İhkâmu’l-Fusûl**, s. 583-584.

<sup>674</sup> Bazıları ise bu anlamı “maslahatı celb ve mefsedetü def” şeklinde dile getirmektedir. Bu anlam küllî bir fıkıh kuralı olacak kadar yaygınlık kazanmıştır.



illet tasavvurunun öncüsü sayılan Âmidî illetin bir niteliği olarak yer verdiği bâis kavramını “*Şâri’ tarafından kast edilen ve kullara dönük olan bir hikmeti/maslahatı içeren vasıf*”<sup>675</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Bu da Eş’arîlerin “İlahî fiil ve hükümler kullara dönük birtakım hikmet ve maslahatlardan hali değildir” şeklindeki söylemleriyle birebir örtüşmektedir. Ancak başta Sübkîler olmak üzere bazı usulcüler bu anlayışı şiddetle reddetmektedirler. Bu nedenle baba Sübkî yukarıda beyan edildiği gibi, bâis kavramına yeni bir anlam yükleyip illete farklı bir boyut ve/veya tasavvur kazandırmaktadır.<sup>676</sup>

Şunu da belirtmek gerekir ki, bu görüşe kail olan usulcülerin, illette olması gereken ilave anlamı bâis olarak ifade etmeleri, diğer kısım usulcülerin bunu müessir veya mûcib şeklinde ifade etmeleriyle çelişmemektedir. Çünkü yukarıda yer verilen tesir/ îcab kavramıyla burada yer verilen bâis kavramı aynı noktada (illetin hükümle münasib olması, birlikte bulunması) buluşmakta veya aynı anlama raci olmaktadır. Ancak her usulcü veya usulcü grubu illette olmasını istediği anlamı kendi kelimî ve usulî anlayış ve kaygısını yansıtan birtakım kavramlarla ifade etmektedir. Birçok usulcünün şer’î illeti bir vasıfla değil de birçok vasıfla tanımlaması, illetin haiz olduğu farklı işlev ve boyutlarını gösterdiği gibi, kelimî ve usulî anlayış ve kaygıları da göstermektedir. Diğer bir anlatımla, illetin mezkûr kavramlarla birlikte nitelendirilmesi çelişik vasıflardan oluşan hakikî/manevî bir ihtilafı değil, itibarî vasıflardan oluşan lafzî bir ihtilafı ifade etmektedir. Buna karşın Râzî ve onu izleyenlerde görüldüğü gibi, bazı usulcülerin illeti tek bir vasıfla tanımlamaları da aynı şekilde illeti tek boyuta indirgeyen kelimî ve usulî anlayış ve kaygıları göstermektedir. Yukarıda yapılan alıntılarda da görüldüğü gibi, illeti tek vasıfla tanımlayan usulcüler de illeti zaman zaman birçok vasıfla da tanımlamaktadırlar. Nitekim Râzî, Beydâvî ve bu görüşe kail olan usulcülerin tümü illetin hükümle münasib olduğunu, hükümde müessir bulunduğunu ve hikmete müştemil olduğunu açıkça ifade etmektedirler. Binaenaleyh illeti salt müessir, salt bâis ve salt muarrif olarak tanımlayan usulcüler illetin sahip olduğu diğer vasıfları inkâr etmemektedirler. Zira illet bütün bu usulcülere göre -yukarıda görüldüğü gibi- tek boyutlu değil çok boyutludur.

<sup>675</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, c. 3, s. 202.

<sup>676</sup> Bkz. *Mecelletu Kulliyeti Dari’l-‘Ulûm*, Sayı, 37, s. 432.

Usulcüler şer'î illeti aklî illetten ayırmak ve her ikisinde bulunan tesirin aynı olmadığını göstermek için şer'î illetin emare olduğunu söylemektedirler. Bu da, şer'î illet için kullanılan emare, alamet ve alem vasıfların illetin birer tanımı değil, birer mümeyyiz bir vasfı olduğunu göstermektedir.<sup>677</sup> Bâis illet tasavvuruna sahip olan Âmidî'nin “*Biz şer'î illetlerin tıpatıp aklî illetler gibi olduğunu kabul etmeyiz. Zira şer'î illetler emare ve alamet konumundadır*”<sup>678</sup> şeklindeki sözleri bu hususu açıkça kanıtladığı gibi, müessir illet tasavvuruna kail olan Gazalî'nin “*Bizim illetten kastımız şer'î hükmü vaz etmeye ba'seden vasıftan başkası değildir*”<sup>679</sup> biçimindeki ifadeleri de bu hususu kanıtlamaktadır.

Usulcülerin özellikle Hanefîlerin genelde şer'î illeti şart ve alametten ayırmaları, illetin salt bir alamet/emare olmadığını gösterdiği gibi, müessir ve bâis gibi anlamları içerdiğini de göstermektedir.<sup>680</sup> Zira şer'î illetin alamet olmakla birlikte ondan farklı olması, illetin ilave bir anlam taşıdığı anlamına gelmektedir. Bazı usulcüler bu ilave anlama tesir/ıcab adını verirken bazıları da bâis adını vermektedirler. Binaenaleyh şer'î illete tarif ve gösterge perspektifinden bakan usulcüler illeti hükmü gösteren ve tanıtan bir vasıf olarak tanımlamaktadırlar. Şer'î illete, hükümde meydana getirdiği etki ve eser açısından bakan usulcüler illeti Şâri'in ca'liyle mûcib ve müessir olan bir vasıf biçiminde tanımlamaktadırlar. Şer'î illete, anlaşılır bir anlamı ifade etmesi bakımından veya kullara dönük birtakım maslahatları kapsaması açısından bakanlar ise, illeti, hükmün konulmasına vesile olan veya birtakım maslahatları içeren vasıf şeklinde tanımlamaktadırlar. Böylece illetin mezkûr tanımları illetin bütün boyut ve işlevlerini ortaya koyan ve illete bakışta kapsamlı bir perspektif sunan zengin bir tanımsal çeşitliliği beraberinde getirmektedir.

---

<sup>677</sup> Bkz. Sa'âtî, *Nihâyetü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 253.

<sup>678</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 4, s. 21.

<sup>679</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, c. 2, s. 271.

<sup>680</sup> Usulcüler şer'î illet için şu vasıflara/isimlere yer vermektedir: Sebeb, emâre, alamet, alem, simet, dâî, müsted'î, bâis, hâmil, menât, delîl, muktadî, mûcib, müessir. Bkz. Tûfî, *Şerhu Muhtasaru'r-Ravda*, c. 3, s. 315; Dönmez, İbrahim Kafi, “İllet”, *DİA*, 22/118. Birçok usûlî eserde de bu isimleri bulmak mümkündür.

Sözü edilen bu tanımsal çeşitlilik, terimsel bir mâhiyet arz ettiğinden hükümleri istinbat etme konusunda herhangi bir ihtilafa da neden olmamaktadır. Bu nedenledir ki, Şîrâzî farklı illet tasavvurlarından/tanımlarından oluşan mezkûr ihtilafı isimsel veya lafzî bir ihtilaf olarak nitelemede herhangi bir tereddüt göstermemektedir.<sup>681</sup> Şîrâzî'nin bu nitelmesi şer'î illetin değişik itibarlarla değişik nitelikleri haiz olduğunu göstermektedir. Bu da daha önce ifade edildiği gibi, illetin çok boyutlu ve kompleks bir yapıya sahip olduğu anlamına gelmektedir. Mezkûr niteliklerin varid oldukları bağlamlara bakıldığında da bu hususu görmek mümkündür.

Gazalî şer'î illetin muarrif vasfını yadsımamaktadır. Ancak taabbudî olmayan hükümlerde illetin muarrif vasfıyla birlikte ilave bir anlamı taşıdığına kail olmaktadır. Gazalî'nin bu tür hükümlerde kail olduğu anlam da şudur: Şer'î illetin hükmü ile münasib olması ve maslahatların varlığına işaret etmesidir. Bundan dolayıdır ki, Gazalî, tabî illetlerle malülleri arasında salt iktiran ilişkisini yeterli görürken, şer'î illetlerle hükümleri arasında bu anlama gelen tard ve deveran yöntemini yeterli görmemektedir.

Kaldı ki; Gazalî'nin tabî varlıklardan oluşan illetlerle malülülleri arasında salt iktiranla yetinmesi, bu varlıklar arasında gerçekte herhangi bir münasebet veya mülaemetin var olmadığı anlamına da gelmez. Nitekim Gazalî'nin kelimî ve tasavvufî eserlerine özellikle *el-Hikme fî Mahlukâtillâh* adlı eserine bakıldığında mümkün varlıklardan oluşan kâinatın her zerresinde tenasüb ve tevafukun var olduğu açıkça görülür. Tûfî (ö.716/1316) bu hakikatı şöyle ifade etmektedir: “*Münasebete bina edilen sadece şer'î hükümler değildir. Belki evrendeki bütün varlıklar münasebete mebnîdir.*”<sup>682</sup> Zira hiçbir varlık yoktur ki, özeldede kendi varlığıyla genelde de diğer varlıklarla uyumlu olmasın. Bu husus birçok âyette de açıkça ifade edilmektedir. Buna göre Gazalî'nin tabî illetlerle malülleri arasında salt iktiranla yetinmesi, bu varlıklar arasında münasebetin yokluğu değil, tesirinin yokluğu anlamına gelmektedir.

Salt muarrif illet tasavvuru Râzî'nin *Mahsûl* adlı eseriyle usulcülerin gündemine gelmeye başlamış, Beydâvî ve Sübkî gibi usulcüler tarafından savunulmuş ve bunları takip eden son dönem Eş'arî usulcüler tarafından kabul görüp yaygınlık kazanmıştır.

<sup>681</sup> Bkz. Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, c. 2, s. 877-833.

<sup>682</sup> Bkz. *Şerhu Muhtasarü'r-Ravda*, c. 1, s. 58.

Ancak İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1226) ve onu takib eden usulcüler Râzî öncesinde yaygın olan müessir/mûcib illet tasavvurunu usulcülerin gündeminde tutmaya devam ettikleri gibi, Râzî'den sonra gelen Âmidî ve onu izleyenler de illetin muarrif olmakla birlikte hükme münasib olma veya birtakım maslahatları içerme anlamını usulcülerin gündemine yeniden getirmektedirler.<sup>683</sup> Başka bir anlatımla Râzî, Gazalî'de ve öncesinde yaygın olarak dillendirilen müessir illet tasavvuru yerine mahza muarrif illet tasavvurunu dillendirmeye çalışırken Âmidî ve onu izleyenler bunun aksini yapmış ve dikkatleri tekrar Gazalî ve öncesine doğru çevirmeye çalışmışlardır.

Usulî ta'lîlle kelamî ta'lîl arasındaki uyumsuzluk/farklılık problemi Râzî'nin mahza muarrif illet görüşüyle birlikte ortaya çıkmış ve o günden bu yana usulcülerin hatta kelamcılarının gündemini meşgul etmiş ve etmeye devam etmektedir. Nitekim kelamî ta'lîli kıyas konuları arasında zikretme geleneği Râzî ile başlamış ve günümüze geinceye dek usulcü ve kelamcılar tarafından sürdürülmüştür.<sup>684</sup>

Şâtîbî'nin, usulcülerin ta'lîl anlayışlarının kelamî ta'lîl anlayışlarıyla uyumlu olması gerektiğinden bahsederken, Râzî'nin, bu geleneğin dışına çıktığını, ancak usulde ta'lîli inkâra gücü yetmediğini görünce de illetin salt muarrif olduğuna kail olmak suretiyle işi geçiştirmeye çalıştığını ileri sürerek Râzî'yi eleştirmesi de<sup>685</sup> Râzî'nin bu bu konudaki öncülüğüne işaret etmektedir. Nitekim Râzî öncesi usulî eserlere bakıldığında ta'lîl veya illet konusunda sözü edilen problemin gündemde olmadığı ve var olan görüşlerin nisbeten berrak olduğu görülür.

Usulcülerin ta'lîl tartışmalarına temel teşkil eden şer'î illet tasavvurlarını zikrettikten sonra şimdi de bu illet tasavvurlarından kaynaklanan usulcülerin ta'lîl tartışmaları ve bu tartışmalarda öne çıkan ana görüşleri/yaklaşımları ele alacağız.

---

<sup>683</sup> Nitekim Amidi'ye göre muarrif vasif hükme taalluk etmez. Oysa taalluk zorunludur. Dolayısıyla illet muarrif değil bâistir. Bu da ilk dönem usulcülerin ifade ettikleri tesirden başka bir şey de değildir.

<sup>684</sup> Bkz. Eymen -Dabbağ, **Mesleku'l- Münasebe**, s. 106

<sup>685</sup> Bkz. Şâtîbî, **el-Muvafakât** (Dıraz'ın tahkiki), c. 2, s. 6.

## 2. TA'LÎL TARTIŞMALARINDA ÖNE ÇIKAN ANA KONULAR

İslam, hayatın tüm alanlarını kuşatır ve bu alanlarda meydana gelen bütün hadise ve problemler için en uygun hükümler vaz'eder. Başta İmam Şafî olmak üzere usulcüler tarafından dile getirilen “*Her fiil/hadise için Kitab veya Sünnette mutlaka bir hüküm vardır*”<sup>686</sup> şeklindeki muhkem kaziye bu hususu ifade etmektedir. Ancak İslam'ın vaz'ettiği hükümlerin tümü, doğrudan nasslarda yer almamaktadır. Belki bu hükümlerin bir kısmı doğrudan nasslarda yer alırken, diğer bir kısmı ise dolaylı olarak (delâlet) yer almaktadır. Başta İmam Şafî olmak üzere usulcüler tarafından sıklıkla dile getirilen “*Şer'î hükümler, biri nas diğeri istidlâl/delâlet olmak üzere iki yolla bilinir*”<sup>687</sup> şeklindeki argüman bu hususu ifade etmektedir.

Şer'î hüküm ve çözümlerin doğrudan nasslarda yer almaması, nassların yanı sıra, bu nasslardan hükümler/ çözümler üreten birtakım istidlâlî yöntemlerin de var olduğu anlamına gelmektedir. Kıyas bu yöntemlerin başında gelmektedir. İmam Şafî tarafından yazılan ilk usul eserinden bu yana kaleme alınan tüm usul eserlerinin kıyas yöntemine yer vermesi buradan ileri gelmektedir. Kıyas yöntemi ise temelde, usulî ta'lîle dayanmaktadır. Çünkü ta'lîl yöntemi işletilmeden fikhî kıyas yönteminin işletilmesi veya varlık bulması mümkün değildir. Usulcülerin, ta'lîl kelimesinin aslı olan illete “kıyasın rüknü” adını vermeleri de bu hususu kanıtlamaktadır.

Nassların hayatın bütün yönlerini kuşatan tüm şer'î hükümleri doğrudan içermesi, ilahî kudret açısından mümkün olsa da, ilahî hikmet bakımından uygun görülmemiştir. Bu nedenle insan hayatını ilgilendiren çoğu hüküm ve çözümler, nasslardan elde edilen ve nassların kapsam alanlarını tüm zaman ve mekânlara teşmil eden birtakım istidlâlî yöntemlere bırakılmıştır. Ta'lîl bu yöntemlerin başında gelmektedir. İmam Gazâlî ta'lîl yönteminin bu özelliğini şöyle ifade etmektedir: “*Hükümün medarı olduğu delille sabit olan her illetten âmm ve küllî bir önerme/kaide tanzim edilir. Bu genel ve tümel kaziye Şâri'in lafızlarında söz konusu olan umumdan daha geniş hatta daha güçlüdür. Zira lafzın umumu tahsise maruz kalabilmektedir.*”

<sup>686</sup> Şafî, Muhammed b. İdris, **er-Risâle**, thk. Ahmed Şakir, yy., t.y., s. 20; Semerkandî, **Mizânu'l-Usûl**, s. 601.

<sup>687</sup> Şafî, **Risâle**, s. 19; Semarkandî, **Mizânu'l-Usûl**, s. 568, 601.

*İlletin ifade ettiği umum ise hükmün menâtı için lazım gelen şart ve kayıtlara haiz olursa tahsise maruz kalmaz. Nitekim illetin tahsise uğraması umumunu nakzetmiş olmaktadır.*<sup>688</sup> Ta'lîlin bazı bilginler tarafından ilmin elde edilme yolları arasında gösterilmesi de onun bu genelleştirici özelliğinden kaynaklanmaktadır.<sup>689</sup>

Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in vefatından hemen sonra İslam toplumunun idaresini üstlenen Sahabîler Kur'ân ve Sünnetin çizdiği yolda yürümeye devam etmişlerdir. Yapılan İslamî fetihlerle İslam toprakları günbegün genişlemiş ve yeni topluluklar eski kültür kalıntılarıyla birlikte İslama girmişlerdir. Bunun yanı sıra, hayatın akışı içinde çözümü doğrudan nasslarda yer almayan birçok yeni mesele ortaya çıkmıştır. Bu durumlarla karşılaşan Sahabîler İslamî nasslardan anladıkları temel prensip ve hedeflerin yanı sıra, Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in uygulamalarında müşahade ettikleri amelî/pratik birtakım örnekler ışığında, meydana gelen yeni durumlar için birtakım çözümler ortaya koymuşlardır.

Sahabîlerin nasslarda yer almayan yeni meseleler için ortaya koydukları bu çözümlerin başında istislâh, ta'lîl ve ta'lîle dayalı kıyas yöntemi gelmektedir. Sahabîler nasslardan esinlendikleri bu yöntemlerle, meydana gelen birçok hadiseyi şer'î hükümlere bağlamış ve böylece birçok problemi İslamî çözümlere kavuşturmuşlardır. Şu var ki, Sahabîler ve onları izleyen Tabiîn, istislâh, ta'lîl ve kıyas yöntemlerinin dayandığı birleştirici unsurun ve benzerliğin ne olduğunu veya nasıl bir ölçütü temel aldıklarını teknik anlamda ortaya koymamışlardır. Ancak Sahabîlerin verdikleri fetvalara ve işlettikleri mezkûr istidlâlî yöntemlere bakıldığında, onların bu fetva ve yöntemlerde gözettikleri şeyin, maslahatın varlığı ve İslam'ın temel prensip ve maksadlarına uygunluk olduğu görülmektedir. Bu hususu Hz. Ömer (r.a)'in Ebu Musa'l-Eş'arî (r.a)'ye gönderdiği mektupta da görmek mümkündür. Hz. Ömer (r.a) mezkûr mektubunda şu ifadelere yer vermektedir: “ *Sonra, sana arz edilip Kuran ve Sünnette yer almayan konuları inceden inceye anla. Daha sonra, bu konuları kıyas işlemine tabi tut. Birbirine benzer olanları tanı. Sonra kendince Allah (c.c.)'a en sevimli*

<sup>688</sup> Gazalî, **Esâsu'l-Kıyas**, thk. Fehd Serhân, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad 1993, s. 43-44.

<sup>689</sup> Bkz. Sicistânî, Mansûr b. İshak, **el-Ğunye fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Ahmed Ferid, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 118.

*olanı ve hakka en fazla benzeyeni kast edip uygula*”<sup>690</sup> Cüveynî Sahabenin, kendi dönemlerinde meydana gelen yeni meseleler için ortaya koydukları ta'lîl ve kıyas yöntemleri hakkında şu bilgilere yer vermektedir: “*Sahabîler anlam ve maslahatları şeriatın kaynaklarından alıyorlardı. Onlar nasların varid olmadığı yerlerde bu anlamlara dayanıyorlardı. Bunların (doğru/münasib) anlamlar olduğunu zannettiklerinde ve bu görüşlerine aykırı bir asıl da bulamadıklarında bu anlamları işletiyorlardı.*”<sup>691</sup>

Sahabîleri izleyen Tabiîn de nasları anlama ve onlardan yeni meseleler için birtakım hüküm ve çözümleri istinbat etme konularında Sahabîleri izlemiştir. Tabiînden sonra gelen üçüncü nesil de aynı şekilde bu yöntemi takip etmiştir.<sup>692</sup>

Sözü edilen bu üç seçkin nesilden sonra gelen hatta bir kısmı üçüncü nesil içinde yer alan ve naslardan şer'î hükümleri elde etmeyi konu edinen usulcüler ise, naslarda doğrudan yer almayan hükümleri elde etmek için, genelde sahih olan tüm istidlâlî yöntemleri kullandıkları gibi, özelde de ta'lîl ve ta'lîle dayalı olan fikhî kıyas yöntemini sıklıkla işletmektedirler. Ancak usulcüler, Sahabe ve Tabiîn döneminde pratik anlamda var olan mezkûr yöntemleri daha çok kavramsal düzeyde ele almış ve bu (amelî) yöntemlerin çerçevelerini belirlemeye çalışmışlardır.<sup>693</sup> Nitekim mezkûr yöntemler, ilk usulî eserin yazarı olan İmam Şafî ile birlikte usulî eserlerde yer almaya başlamış ve birtakım müdevven kurallara bağlanmıştır. Râzî'nin “*Usul ilminin Şafî'ye olan nisbeti Mantık ilminin Aristo'ya, Arûz ilminin de Halil'e olan nisbeti gibidir*”<sup>694</sup> şeklindeki söylemi de bu bağlamda anlaşılmalıdır.

İmam Şafî kıyasın rüknünü oluşturan ve meydana gelen yeni hadiseleri benzer asıllara ilhak eden birleştirici unsuru (illeti), önceki dönemlere nisbetle daha belirgin bir

---

<sup>690</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebibekr, **İ'lâmu'l-Muvaki'in an Rabbi'l-Âlemîn**, thk. Mutasım Billah Bağdadî, 1. baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1996, c. 1, s. 92.

<sup>691</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 527.

<sup>692</sup> Bkz. Bûtî, **Davâbitu'l-Maslaha**, s. 360; Âlim Yusuf Hamid, **el-Makâsidu'l-Âmme fi's-Şeriatil-İslamiyye**, 2. baskı, el-Ma'hedu'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslamî, 1994, s. 125.

<sup>693</sup> Bkz. Meyyâde, **et-Ta'lîl bi's-Şebih**, s. 30-35.

<sup>694</sup> Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, **Menâkibu'l-İmâmi's-Şafî**, thk. Ahmed Hicazi Saka, 1. baskı, Mektebâtu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986, s. 156.

konuma kavuşturmuştur. Şöyle ki; Şafî bu unsura “el-ma’na”, “el-vasfu’l-câmi” ve “eş-şebeh” gibi mümeyyiz isimleri vererek bu unsuru nisbî de olsa belirgin bir hale getirmiştir.<sup>695</sup> Bu nedenledir ki, Şafî’de söz konusu olan ta’lîl ve kıyas yöntemleri önceki dönemlere nazaran daha açık bir duruma kavuşmuştur. Ancak Şafî de kıyasın temelini teşkil eden bu birleştirici unsuru efrâdını câmi’ ve ağıyarını mâni’ bir konuma getirmemiştir. Zira bu unsurun birleştirici bir anlam olması ve benzerlik içermesi dışında var olabilen başka mümeyyiz vasıfları henüz net olarak ortaya çıkmamıştır.

Kıyasta birleştirici işlevi gören “mana” kavramını “illet” olarak tesmiye edip onun şer’î hükmün muarrifi olduğunu söyleyen ilk usulcü –tespit edebildiğimiz kadarıyla- Ebubekir Sayrafi (ö.330/941)’dir. Zerkeşî, daha önce beyan edildiği gibi Sayrafi’nin, illetin muarrifi olduğunu ifade eden sözlerine yer vermektedir.<sup>696</sup> Her tanımlamada olduğu gibi, illetin tanımlanması da beraberinde kavramsallaşmayı getirmektedir. Bu da illet ve ta’lîle ilişkin kavramsallaşma döneminin Sayrafi’yle başladığı anlamına gelmektedir. Sayrafi’den on yıl sonra vefat eden Kerhî de usulî anlamdaki illeti hikmet kavramından tefrik ederek<sup>697</sup> illet kavramının daha da netleşmesini sağlamıştır. Böylece Kerhî, fer’î meseleleri aslî meselelerle birleştiren bu unsurun çerçevesinin belirlenmesinde büyük bir rol oynamıştır. Bu nedenle çalışmamızın bu bölümünü biri kavramsallaşma öncesi ta’lîl diğeri kavramsallaşma sonrası ta’lîl olmak üzere iki ana bölümde ele almaya çalışacağız. İlk önce kavramsallaşma öncesinde ortaya çıkan ta’lîl anlayışları ele alınacaktır. Zira bu dönemdeki ta’lîl anlayışlarının bilinmesi ve bazı amelî örneklerle pekiştirilmesi, kavramsallaşma döneminde cereyan eden istilâhî anlamdaki ta’lîl tartışmalarının yeterli düzeyde bilinmesine katkı sağlayacaktır.

Ta’lîl teriminin kökenini oluşturan illet kelimesi, Hicrî 330’da vefat eden Sayrafi tarafından ilk defa usulî bir terim olarak kullanıldığına göre, bu tarihten önce var olan illet ve ta’lîl anlayışlarının nazarî düzeyden çok, amelî/tatbikî düzeyde olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Nitekim fıkıh usulüne ait kavram, terim ve kurallar kavramsallaşma öncesi dönemde lafzî düzeyde var olmadığından, bu dönemin ta’lîl ve kıyas anlayışları da birtakım pratik örnekler düzeyinde varlık bulmaktadır. Bu nedenle

<sup>695</sup> Bkz. Şâfi’î, **Risâle**, s. 479.

<sup>696</sup> Bkz. Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, c. 5, s. 112.

<sup>697</sup> Bkz. Kerhî, **el-Usûl** (Tesîsu’n-Nazar ile birlikte), s. 172.



burada birtakım amelî örnekler vermek suretiyle kavramsallaşma öncesi dönemin ta'lîl anlayışlarına ışık tutmaya çalışacağız.

## **2.1. Kavramsallaşma Öncesi Ta'lîl**

Bu başlık altında Sahabe döneminde ta'lîl, Tabiîn döneminde ta'lîl ve müctehid imamlar döneminde ta'lîl olmak üzere üç konuya yer verilecektir. Burada bu bölümlere yer vermemiz, Sahabe, Tabiîn ve müctehid imamların maslahatla/hikmetle ta'lîle başvurmalarının, şer'î hükümlerin gerçekte birtakım maslahatları içerdiğini göstermesinden kaynaklanmaktadır. Zira şer'î hükümler reelde birtakım maslahatları/hikmetleri içermeseydi onlar maslahatlarla/hikmetlerle ta'lîle başvurmazlardı. Diğer bir anlatımla ilk dönemlerde yapılan maslahatla/hikmetle ta'lîl örneklerine yer vermemizin nedeni bu konunun, asıl konumuz olan gâî-usulî ta'lîlin yeterli düzeyde anlaşılmasına zemin hazırlamasıdır. Bu bölümde “hikmetle ta'lîl” konusuna yer vermemizin nedeni de budur. Çünkü bu ta'lîl biçimi de bizim asıl konumuzun mütemmim bir cüzünü teşkil etmektedir.

### **2.1.1. Sahabede Ta'lîl**

Meşhur Muaz hadisinden de anlaşıldığına göre Sahabîler meydana gelen herhangi bir hadiseyi şer'î çözüme bağlamada şu yöntemi/süreci takib ediyorlardı: Önce Kitab'a bakıyorlardı.<sup>698</sup> Kitab'ta ilgili meseleye dair bir hüküm bulmadıklarında Sünnete başvuruyorlardı. Sünette de aradıkları hükmü bulamayınca re'yi işletiyorlardı. Re'ye dayanılarak verilen hüküm de bütün bilgin Sahabîler tarafından kabul gördüğünde bu hüküm konusunda bir icma oluşuyordu ki, bunun dışına çıkmak caiz görülüyordu.

Sahabenin yeni meselelerin şer'î çözümü sadedinde başvurdukları bu yöntem bakıldığında, onların yeni meseleler için nasslara müracaat ettikleri görüldüğü gibi, re'ye/ictihada baş vurdukları da görülmektedir. Re'y veya ictihad yöntemi de ta'lîl

---

<sup>698</sup> Kur'an'da yer alan hükümler genelde Sünnet tarafından değişik şekillerde beyan edildiğine göre, şer'î hükümleri elde etmek için Kur'an'a başvurmak, Sünnete başvurmayı da tabîî olarak içinde barındırmaktadır. Binaenaleyh meşhur Muâz hadisinde yer alan kaynak hiyerarşisi, her bir kaynakla ayrı ayrı iktifa etmekten ziyade, bu kaynakların bağlayıcılık konusundaki konularını ifade etmektedir.

yöntemini beraberinde getirirken ta'lîl yöntemi de kıyas, maslahat, istihsân, istislâh vb. birtakım istidlâlî yöntemleri beraberinde getirmektedir. Zira bütün bu yöntemler re'y veya icthad yöntemi içinde yer almaktadır. Nitekim mezkûr yöntemlerin birbirinden ayrışıp farklı isimlerle anılması sonraki dönemlere denk gelmektedir.

Sahabe ve Tabiîn dönemlerinde re'y vb. yöntemlere ilişkin nazari ve müdevven bilgiler söz konusu değildir. Bu nedenle bu dönemlerde var olan ta'lîl anlayışlarını birtakım pratik örnekler üzerinden ele almaya çalışacağız. Sahabenin maslahatla/hikmetle ta'lîl anlayışlarını içeren birçok fetva ve uygulamaları söz konusudur. Ancak burada bunlardan bir kaçını zikretmekle yetinmek istiyoruz. Bu örneklerden bazıları şunlardır.

1- Kur'ân zekâtın sekiz sınıf insana verilmesinin farz ve/ veya hak olduğunu açıkça beyan etmektedir. Bu sınıflardan biri de, İslam'a yeni girip kalpleri henüz itmi'nana kavuşmayan ve dolayısıyla İslam'a ısındırılmaya/telif ihtiyaç duyulan müellefe-i kulûb sınıfıdır. Bu sınıfa zekât verme hükmünü içeren ilgili âyet nazil olduktan sonra, Peygamber Efendimiz (s.a.v) bu sınıfa zekât vermeye başladı ve bu durum Hz. Ebubekir (r.a) dönemine kadar devam etti. Hz. Ebubekir (r.a) döneminin ilk başlarında da devam eden bu uygulama, müellefe-i kulûb oldukları gerekçesiyle zekât almak isyeyen iki kişiye, Hz. Ömer (r.a)'in engel olmasıyla birlikte ortadan kaldırılmış oldu. Mezkûr hükmün kaldırılma gerekçesi ise Hz. Ömer (r.a)'in bu iki şahsa hitaben söylediği şu ifadelerinde yer almaktadır: *“Resulullah(s.a.v) İslam'ın güçsüz ve Müslümanların az olduğu bir zamanda sizi müellefe-i kulûb sınıfı içinde kabul edip size zekât veriyordu. Ancak şimdi, Yüce Allah İslam'ı size/bu sınıfa ihtiyaç duymayacak kadar zengin ve güçlü kılmıştır. Gidin kendi işinize bakın.”*<sup>699</sup>

Bu olayın vuku bulduğu ana kadar Peygamber Efendimiz (s.a.v)'e iktida ederek ve telif hükmünün devam ettiğini düşünerek mezkûr sınıfa zekât verme hükmünü uygulayan Hz. Ebubekir (r.a) de, Hz. Ömer (r.a)'in beyan ettiği mezkûr gerekçeyi kabul edip mevcut hükmü uygulamadan kaldırmıştır. Gönümüzde çokça tartışılan ve birçokları tarafından yanlış algılanan bu olay üzerinde biraz durmak istiyoruz. Bu olaya

---

<sup>699</sup> Cessâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, t.y., c. 3, s. 123-124.

Hz. Ömer (r.a)'in ortaya koyduğu usulî perspektiften bakmamız gerekirse şunları söylememiz mümkündür:

Hz. Ömer (r.a) “müellefe-i kulûb” sınıfına zekât verme hükmünün menâtı olan telif/İslama ısındırma illetinin ortadan kalktığını mezkûr ifadelerinde dile getirmektedir. Çünkü bütün insanları muhatab alan İslam yayılmış, İslamî hüküm ve hakikatler insanlar tarafından anlaşılmış ve Müslümanlar güçlü bir konuma gelmişlerdir. Dolayısıyla Müslümanların, bu sınıfı İslama ısındırma ve kalplerini telif etme irâde ve ihtiyaçları ortadan kalkmıştır.<sup>700</sup> Aynı durum -illetleri farklı da olsa- zekâtın verildiği diğer tüm sınıflar için de geçerlidir. Örneğin zekâtın pay alan fakir sınıfı, zekât alma illeti olan fakirlik vasfını yitirdiğinde, bu sınıfa fakirlik vasfıyla verilen zekâtın verilmemesi gerekir.<sup>701</sup> Daha genel bir anlatımla söylemek gerekirse, ilgili zekât âyetinde yer alan tüm sınıflara zekâtın verilmiş nedeni, bu sınıfların zatlari değil haiz oldukları birtakım niteliklerdir. Zekât alma hükmüne menât teşkil eden bu niteliklerden/vasıflardan biri ortadan kalktığında, o sınıfa veya o sınıfın bir ferdine zekâtın verilmesi dinî açıdan mümkün değildir. Binaenaleyh Hz.Ömer (r.a)'in bu uygulaması Mustafa Şelebî'nin zannettiği gibi<sup>702</sup> maslahatın değişmesiyle hükmün değişmesi değil, illetin ortadan kalkmasıyla ona bağılı olan hükmün ortadan kalkmasıdır. Usulcüler bu hususu tahkîku'l-menât kavramıyla ifade etmektedirler. Tahkîku'l-menât işlemi veya yöntemi de Şâtîbî'nin beyan ettiği gibi, nassla değil, haricî durumla alakalıdır. Zira müçtehid bu işlemde ilgili meselenin nastaki hükme konu olacak konumda olup olmadığını tesbite çalışır. Konuyu tesbite çalışan müçtehidin Şâri'in maksatlarını ve nassların dili olan Arapçayı bilmesi de şart değildir.<sup>703</sup>

Günümüzde çokça dillendirilen “Zamanın değişmesiyle hükümler değişir”<sup>704</sup> şeklindeki fikhî kuralın -içerdiği birtakım problemlerle birlikte- bu meseleyle ilgisi söz konusu değildir. Binaenaleyh günümüzde çokça dillendirilen mezkûr kuralı Hz. Ömer (r.a)'in bu uygulamasıyla temellendirmeye çalışmak, nassların anlama usulünü

<sup>700</sup> Bkz. Kubeysî, **Mebâhisu't-Ta'lîl 'inde'l-Usûliyyîn**, s. 66.

<sup>701</sup> Bkz. Ensarî, Abdu'l-Aliyy Muhammed b. Nizamuddun, **Musellemu's-Sübût** (el-Mustasfâ ile birlikte), Matbaatu'l-Emîriyye, Mısır 1324, c. 2, s. 84; Bûtî, **Davâbitu'l-Maslaha**, s. 143-144.

<sup>702</sup> Bkz. Şelebî, **Ta'lîlu'l-Ahkâm**, s. 37-38.

<sup>703</sup> Bkz. Şâtîbî, **el-Muvâfakât** (Dıraz'ın tahkiki), c. 4, s. 165.

<sup>704</sup> Heyet, **Mecelletu'l-Ahkâmî'l-Adliyye**, thk., Necib Havâyinî, Karaçi, y.t., s.20.

bilmemekten kaynaklanan büyük bir yanılıdır. Zira “müellefe-i kulûb” meselesindeki zekât verme hükmü, zamanın değişmesinden değil, illetin değişmesinden ötürü uygulanmamıştır. Dolayısıyla “Menâtnın değişmesiyle hükmün ortadan kalkması” ile “Zamanın veya şartların değişmesiyle hükmün değişmesi” birbirinden farklı şeylerdir. Bundan dolayıdır ki, usulcüler “Hükümler varlıkta ve yoklukta illetleriyle birlikte deveren etmektedir” demektedirler. Nitekim bir şeyin bir şeyle devaran etmesiyle bir şeyin bir şeyle birlikte değişmesi birbirinden farklı şeylerdir. Zira deveranda aynı hüküm söz konusu olurken değişimde farklı hükümler söz konusudur. Bunun en bariz delili, ortadan kalkan illetin geri gelmesiyle aynı hükmün geri gelmesidir. Kaldı ki, salt zaman olgusu hiçbir zaman hükümlerin değişim illeti olmadığı gibi, usulî illet özelliklerini haiz olmayan şart ve durumlar da değişim illeti olamaz.

Mezkûr zekât âyetinin delâlet ettiği anlama bu perspektiften bakıldığında şunu söylememiz mümkündür: Bu âyet iki hükmü içermektedir: Müellefetu'l-kulûba zekât verilir. Müellefetu'l-kulûb olmayanlara verilmez. Fakih/müctehid bu âyeti bir hadiseye uygulamak istediğinde âyetin menâtına (İslamı güçlendirmek için ilgili insanların kalblerini telif etmek) tahkîk edecek/tesbite çalışacak. Hadisenin âyetin kapsamına girdiğini görürse zekâtı verir. Aksi durumda vermez. Hz.Ömer (r.a)'in uygulaması tam da budur. Zira O, telif gerekçesiyle zekât almak isteyen iki şahsın durumunu bu âyetin menâtı açısından tahkîk ediyor ve menâtın bu kişiler hakkında tahakkuk etmediğini görüyor. Çünkü İslam yayılıp güçlenmiştir. Dolayısıyla ilgili şahısların kalplerinin telif edilmesine ihtiyaç kalmamıştır. Hz. Ömer (r.a) bu ictihadından hareketle mezkûr şahıslara zekât vermekten vaz geçiyor.

Kur'ân'da yer alan bu âyet nazil olduğu menâtıyla birlikte olduğu gibi duruyor. Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in ve Hz.Ebubekir (r.a)'in uygulamalarında görüldüğü gibi, müctehid, müellefetu'l-kulûb sınıfından olduğunu bildiği veya zannettiği kişilere zekâtı verirse nassı uygulamış olduğu gibi, Hz. Ömer (r.a)'in uygulamasında görüldüğü üzere, bu sınıf içinde yer almadığını gördüğü birine zekâtı vermediğinde de yine nassı uygulamış olur. Dolayısıyla bu meselede/uygulamada maslahatın veya zamanın değişmesinden kaynaklanan herhangi bir değişim veya alternatif hüküm getirme söz konusu değildir. Binaenaleyh mezkûr nassın menâtı kıyamete kadar sabittir. Uygulama ise meydana gelen hadiselerde bu menâtın tahakkuk edip etmediğine göre hal alır.

Hz. Ömer (r.a) tarafından müellefe-i kulûb hakkında yapılan bu uygulamaya dikkatlice bakıldığında, bunun açık bir ta'lîl işlemini içerdiği görülür. Nitekim biraz önce ifade edildiği gibi, ilgili nassta zekâta müstahak olma illeti Müslümanların zayıf olması ve bu sınıfa ihtiyaç duyulması olarak belirtilmektedir.<sup>705</sup> Sözü edilen illet, Müslümanların güçlü olmasıyla birlikte ortadan kalktığına göre, bu illete bağlı olan zekât verme hükmü de kendiliğinden ortadan kalkmaktadır. Bu işlem ise nassın maslahatla veya hikmetle ta'lilden başka bir şey değildir.

2- Kur'ân-ı Kerim, Mâide 38. âyette hırsızlık yapanlara verilmesi gereken cezayı illetiyle birlikte (hükmü müştak bir isme bağlamak suretiyle) zikretmektedir. Caydırıcılık yönüyle bir hayli etkili olan ve bu nedenle de tarih boyunca yaşayan Müslüman toplumlarda nadiren vuku bulan bu had cezası, Hz. Ömer(r.a) döneminde yaşanan kıtlık yılında uygulanmamıştır. Zira bir hırsızlık fiilinin, mezkûr cezayı gerektirmesi şer' tarafından belirlenen birtakım niteliklerin tam olarak fiilde tahakkuk etmesine bağlanmıştır. Bu yılda gerçekleşen hırsızlık eylemleri ise bu niteliklerin/şartların tümünü taşımamaktadır. Çünkü mezkûr hırsızlık fiilleri, yaşanan kıtlıktan dolayı zaruret ve ihtiyaç gibi nedenleri veya ihtimalleri barındırmaktadır. Nitekim bu yılda meydana gelen hırsızlık olaylarına bakıldığında, birçoğunun köleler tarafından gerçekleştirildiği görülmektedir ki, bu da mezkûr fiillerin zaruret ve ihtiyaç kaynaklı olduğu anlamına gelmektedir. Meydana gelen hırsızlık fiillerinin zaruret ve ihtiyaç gibi birtakım neden ve ihtimalleri barındırması ise, bu fiillere uygulanan had ve cezaları düşüren şüphe unsurunu beraberinde getirmektedir. Peygamber Efendimiz (s.a.v) bu konuda şöyle buyurmaktadır: “*Şüphe durumunda had ve cezaları düşürün/uygulamayın.*”<sup>706</sup>

Usulî bir açıdan bu örneğe bakıldığında Hz.Ömer (r.a)'in ilgili nassı maslahatla ta'lîle tabi tuttuğu açıkça görülür. Çünkü Hz. Ömer (r.a) hırsızlık fiili ve bu fiile verilen haddi/cezayı içeren nassı gâî anlamda ta'lîl etmeyip literal anlamıyla amel etmiş

<sup>705</sup> Mezkûr âyette söz konusu olan belirlenme, zekât verme hükmünün, müştak bir isme bağlanması üzerinden yapılmıştır.(تعليق الحكم بالمشفق يفيد عليه ما منه الاشتقاق)

<sup>706</sup> Hatib Tirmizî, Muhammed b. Abdillâh, **Miškâtu'l-Mesâbîh**, thk. Nasiruddin Elbanî, 2. baskı, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1978, c. 3, s. 1061; Beyhakî, Ahmed b. Huseyn, **Mariftu's-Suneni ve'l-Âsâr**, thk. Seyyid Kisrevî, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991, c. 6, s. 358.

olsaydı, onun, hiçbir bir tavize imkân vermeden bu nassı harfiyyen uygulaması gerekirdi. Hz. Ömer (r.a)'e verilen “vakkâf” vasfı da onun bu özelliğini dile getirmektedir. Ancak Hz.Ömer (r.a) nassı hikmetle ta'lîl işlemine tabi tutmuştur. Bu nedenledir ki, o, bütün zaman ve mekânlar için geçerli olan mezkûr had cezasını uygulamamıştır. Bunun yerine hırsızlık yapan köle sahiblerini borçlandırma/tazmin yoluna gitmiştir.<sup>707</sup>

3- Hz. Ömer (r.a) bir insanı birlikte öldüren bir topluluğun tüm fertlerinin öldürülmesine hükmetmiştir.<sup>708</sup> Hz. Ömer (r.a) nasslarda doğrudan yer almayan bu konuda vermiş olduğu bu hükümde maslahat odaklı şu gerekçeye dayanmaktadır: Kasten ve haksız yere adam öldürene kısasın uygulanması, caydırıcılık ve kanların dökülmesini önlemek içindir. Bu gâî anlam, birlikte/ortaklaşa adam öldürenleri onu tek başına öldürene ilhak etmeyi iktiza etmektedir. Bu nedenle masum bir insanı kasten ve haksız yere öldüren onun katili sayıldığı gibi, bu katile ortak olan da masum kişinin katili sayılmaktadır. Dolayısıyla bir masum insanı öldüren topluluğun tüm fertlerine kısas uygulanmalıdır. Aksi takdirde suçsuz bir insanın kanı heder olacak ve nasslarla sabit olan kısas hükmü havada kalacaktır. Bu tutum da, toplumda öldürme ve cinâyetlerin çoğalmasına yol açacaktır.<sup>709</sup> Hz. Ömer (r.a) tarafından uygulanan bu hükme dikkatlice bakıldığında bunun maslahata dayalı bir ta'lîl işlemi olduğu açıkça görülür.

4- Hz. Osman (r.a) döneminden önce kayıp/buluntu develere dokunulmaması ve lukata olarak alınmaması hükmü uygulanıyordu.<sup>710</sup> Hz. Osman (r.a) kendi dneminde bu tür develerin çoğaldığını ve insanların bu durumu istismar ettiklerini görünce, yitik develerin sahiplenilmesi, kamuoyuna tanıtılması ve buna rağmen sahibi ortaya

---

<sup>707</sup> Bkz. İbnu'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh, **el-Kabes fî Şerhi Muvatta-i Malik b. Enes**, thk. Eymen Ezherî-Alâ Ezherî, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. 3, s. 460.

<sup>708</sup> Bkz. Ebu Şeybe, Ebubekr, Abdullâh b. Muhammed, **Musannefu İbn Ebî Şeybe**, thk. Kemal Yusuf Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409, c. 5, s. 429.

<sup>709</sup> Bkz. İbnu'l-Arabî, **el-Kabes**, c. 4, s. 84; Remlî, Şemsuddin Muhammed, **Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhac** (Şebramlisî ve Reşidî ile birlikte), Matbaatu'l-Halebî, 1938, c. 7, s. 261.

<sup>710</sup> Bkz. Malik, Ebu Abdillâh, bin Enes, **el-Muvatta** (İbnu'l-Arabî'nin Kabes şerhi ile birlikte), c. 3, s. 383.

çıkmadığında satılıp ücretinin -sahibi bulunana dek- muhafaza edilmesi hükmünü uygulamaya koymuştur.

Hz. Osman (r.a)'ın daha önce var olmayan bu uygulamadaki dayanağı İslamî naslardan esinlediği kamu maslahatıdır. Usulî bir ifadeyle söylemek gerekirse Hz. Osman (r.a) bu konuda maslahatla/hikmetle ta'lîl işleminde bulunmuştur. Zira daha önce, insanlar develeri lukata olarak almaktan men edilmek yoluyla mal ve haklar korunmaya çalışılıyordu. Hz. Osman (r.a) toplumda meydana gelen değişimi, mal ve hakların hafife alındığını görünce artık malın bu şekilde korunmadığını gördü. Bu nedenle Hz. Osman (r.a) yitik develerin lukata şeklinde alınıp kamuya tanıtılması ve sahibi ortaya çıkmayanların da satılıp parasının sahibine verilmek üzere muhafaz edilmesini emretti. Bu da biraz önce ifade edildiği gibi, nasları ta'lîl etmek işleminden başka bir şey değildir.

5- Sahabe döneminde marangoz, terzi, dokumacı, mutaahhit vb. meslek erbabı, teslim aldıkları malın -kusur sonucu telef olması veya zarar görmesi halinde- tazminiyle mükellef tutulmuşlardır.<sup>711</sup> Daha önce var olmayan bu uygulamanın bu dönemde uygulanması özel bir nassa değil, nasların genelinden anlaşılan kamu maslahatının gözetilmesine dayanmaktadır. Şöyle ki; İnsanlar tabiatları gereği medenî olduklarından birbirine muhtaçtırlar. İnsanların toplumsal hayatta ihtiyaç duydukları meslek erbabından biri de sanatkârlardır. Sanatkârlara teslim edilen mal da çoğu kez birtakım nedenlerle telef olmakta veya zarar görmektedir. Sanatkârlık durumları/kariyerleri ve güvenilir olup olmadıkları genelde bilinmeyen bu toplumsal katmana teslim edilen malların -kusur halinde- tazmîni yoluna gidilmediği takdirde şu iki şeyden biri tahakkuk edecektir: Ya sipariş usulüyle mal üretimi tamamen duracak ki, bu hem toplumsal hem de ekonomik bakımdan büyük birtakım zararlara yol açacaktır. Ya da herhangi bir sorumluluğu olmadığını düşünen sanatkârların yalan, hile, mal kaçırma ve zimmete geçirme gibi birçok haram yolla mal edinme durumları söz konusu olacaktır. Bu iki durum da hem ferde hem topluma zarar vermektedir. Bu nedenledir ki, Sahabîler kusuru bulunan sanatkârların teslim aldıkları malın - telefî halinde- tazmini yoluna gitmişlerdir.

---

<sup>711</sup> Şâtübî, **el-İ'tisâm**, thk. Reşid Rıza, el-Mektebetu't-Ticariyye, Mısır, t.y., c. 2, s. 119.

Hız. Ali (r.a)'nin “*İnsanlar ancak böyle düzelir/islah olur*”<sup>712</sup> anlamındaki sözü bu hususu veciz bir biçimde ifade etmektedir.

Bu bağlamda şöyle bir soru akla gelebilir: Ekonomik ve toplumsal hayat bakımından toplumun önemli bir kesimini oluşturan sanatkârları, teslim aldıkları sipariş türü malların telefi veya zarar görmesi nedeniyle tazmine mahkûm etmek, içinde suçsuz olanları cezalandırmak ihtimalini barındırmaktadır. Zira tazmine mahkûm edilen sanatkârın gerçekte suç unsurunu teşkil eden herhangi bir kusuru söz konusu olmayabilir. Bu önemli soruyu şöyle yanıtlamak mümkündür: İslam hukukuna göre maslahat ve mefsedetın çatıştığı her yerde galip veya çoğunlukta olan taraf gözetilir. Bu perspektiften mezkûr meseleye bakıldığında, tazmîni gerektiren kusurların daha baskın olduğu ve tazmin cezası uygulanmadığı takdirde oluşan zararın, aksi durumda oluşan zarardan daha fazla olduğu görülmektedir. Zira mallar genelde semâvî afetlerle değil insanlardan sadır olan kusur ve ihmallerden dolayı telef olmaktadır. Sahabîler de ilgili örnekte meseleye bu açıdan bakmış ve dolayısıyla tazmine hükmetmişlerdir. Bu da onların şer’î bir hükmü hikmetle/maslahatla ta’lil ettikleri anlamına gelmektedir.

Sahabenin ta’lil anlayışına ilişkin yukarıda yer verilen örnekler dışında hikmet ve maslahatla ta’lil yöntemini içeren birçok uygulama, hüküm veya fetva örnekleri söz konusudur. Ancak bütün bunları burada zikretmemiz çalışmamızın sınırlarını aşacaktır. Bu nedenle burada verilen örneklerle yetinmek istiyoruz. Önemli olan da örneklerin çokluğu değil, bu örneklerle amaçlanan espirinin açığa kavuşmasıdır.

Sahabenin ta’lil anlayışına dair yukarıda yer verilen bütün bu örneklere dikkatlice bakıldığında, Sahabenin, nassları uygulamada çokça hikmetle/maslahatla ta’lile başvurdukları, maslahatlara uygun hükümler ortaya koydukları ve bunu yaparken de nassın zahiriyle veya lafızların literal anlamlarıyla iktifa etmedikleri görülür.<sup>713</sup> Daha önce beyan edildiği gibi, Sahabe, meydana gelen yeni bir meselenin benzerini gördüklerinde meseleyi ona kıyas ettikleri gibi, benzer bir meseleyi görmediklerinde de maslahatı gerçekleştiren ve nasslarla çelişmeyen hükümlerde bulunuyorlardı.<sup>714</sup> Bu da

---

<sup>712</sup> Şâtıbî, *el-İ’tisâm*, c. 2, s. 119.

<sup>713</sup> Bkz. Kubeysî, *Mebâhisu’t-Ta’lil*, s. 65.

<sup>714</sup> Bkz. Bûtî, *Davâbitu’l-Maslaha*, s. 371.



Sahabe tarafından yapılan içtihadta kıyas ve istislahın/maslahatların temel alındığını göstermektedir ki, her iki yöntem de temelde ta'lîle dayanmaktadır.

Şu var ki, Sahabenin ta'lîl uygulamalarında zahir ve munzabıt vasıflarla değil, maslahatları gerçekleştiren ve nasslara aykırılık taşımayan anlamlarla ta'lîl işlemleri söz konusudur. Sahabîler döneminde var olan ta'lîl anlayışları ve onlar tarafından gerçekleşen ta'lîl işlemleri ilahî filleri konu edinen kalamî anlamdaki ta'lîl değil, şer'î hükümlerin bina edildiği hikmet ve maslahatlarla yapılan ta'lîldir. Yukarıda verilen örneklere ve kullanılan argümanlara bakıldığında da bu hususu görmek mümkündür.

### 2.1.2. Tabiûnda Ta'lîl

Sahabîler hayatın değişik alanlarında meydana gelen yeni meselelerin çözümüne dair maslahat eksenli birtakım ta'lîl ve kıyas işlemlerinde buldukları gibi, onları izleyen Tabiîn de bu tür meseleler hakkında birtakım icthadlarda bulunmuş ve bu icthadlarında maslahatla ta'lîl ve buna dayalı olan kıyas yöntemini işletmişlerdir. Hatta bu dönemde<sup>715</sup> vuku bulan yeni meseleler bir önceki döneme nazaran daha çoktur. Dolayısıyla bu dönemde bir önceki dönemden daha fazla bu yöntemlere başvurulmuştur. Tabiîn döneminde meydana gelen fikhî ihtilafların bir önceki döneme nisbetle daha fazla olması da buradan kaynaklanmaktadır.<sup>716</sup>

Tabiîn döneminde vuku bulmuş birçok maslahatla/hikmetle ta'lîl örnekleri söz konusudur. Bunlardan bazıları şunlardır:

1- Alış-verişe konu olan eşyaya standart fiyat koyma anlamına gelen tes'îr (narh koymak) İslam'ın ilk dönemlerinde uygun görülmemiştir. Resulullah (s.a.v) sahih bir hadisinde “Eşyaya (standart) fiyat belirlemeyin. Zira fiyatı belirleyen (musa'ir) Yüce Allah (c.c.)'tır”<sup>717</sup> buyurarak bu duruma işaret etmektedir. Tabiîn dönemine kadar devam eden bu durum, bu dönemde meydana gelen ve narh koymayı zorunlu kılan

<sup>715</sup> Bu dönemden kastımız mezhep imamları dönemine kadar süren zaman dilimidir. Dolayısıyla bu dönem Tabiîn olmayan bazı müctehid imamları da içermektedir.

<sup>716</sup> Bkz. Bûtî, **Davâbitü'l-Maslaha**, s. 372.

<sup>717</sup> Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, **Sünen-i Ebî Davud** (Avnu'l-Ma'bûd şerhi ile birlikte), 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, c. 9, s. 229.

birtakım ekonomik gelişmeler ve ahlakî bozulmalar söz konusu olduğundan Tabiîn tarafından caiz görülmüştür.

Bu meseleye usulî bir perspektiften bakmak gerekirse şunları söylememiz mümkündür: Peygamber (s.a.v) narh koymaya rıza göstermemiştir. Zira narhta insanları, mallarını istemedikleri birtakım fiyatlara satmaya icbar etme durumu söz konusudur. Nitekim “*Ey inananlar, mallarınızı aranızda bâtilla (doğru olmayan yollarla, haksız yere) yemeyin. Kendi rızanızla yaptığınız ticaret olursa başka*”<sup>718</sup> meâlindeki âyette de yer aldığı gibi, tüm alış-verişlerde karşılıklı rıza gerekir. Narh koymaya cevaz veren Tabiîn bilginler ise sözü edilen hadise muhalafet etmemektedirler. Belki onlar bu hadisi, “fiyat belirlemeyi gerektiren bir durumun vuku bulmaması” şeklindeki bir gerekçeyle muallel olduğunu düşünmektedirler. Bu bilginlere göre fiyatların aşırı yükselme eğilimi, her zaman fiyat belirlemeyi gerektirmez. Çünkü Allah korkusu ve dinî duyarlılık göstermesi, bu duruma engel olabilmektedir. Ancak ne zamanki insanlar arasında Allah korkusu ve dinî duyarlılık zayıfladı ve böylece narh koyma ihtiyacı ortaya çıktı Tabiîn bilginler buna ruhsat verdiler. Bacî'nin naklettiğine göre bazı Tabiîn müctehidler tes'îre ruhsat vermiş ve bu konuda kamu maslahatı, aşırı fiyat artışının önüne geçilmesi ve toplumun bozulmaması gibi birtakım gâî gerekçelere dayanmışlardır.<sup>719</sup> Buna göre esnaf malını satmaya mecbur edilmediği gibi, kamu otoritesi tarafından belirlenen ve hem satıcı hem de alıcının menfeatine olan bir fiyatla satabilmektedir. Dolayısıyla malını satan kişi kar etmekten alı konmazken insanlara zarar verecek derecede aşırı bir fiyatla satmaktan da alı konmaktadır.<sup>720</sup>

Yapılan bu istidlâllerden de anlaşıldığında göre Resulullah (s.a.v), insanların içine düşdükları bencillik, hile, garar, fırsat kollama ve insanlara zarar verme gibi durumları görmüş olsaydı onlar için bu konuda, aşmayacakları bir belirleme ve tahdid getirirdi. Nitekim Resulullah (s.a.v)'ın ihtikâr (ihtiyaç duyulan temel malları stoklama) hadisi, ifade edilen bu durumu desteklemektedir. Zira Peygamberimiz (s.a.v)'ın ihtikârî nehyetmesinin nedeni, insanların zarurî ihtiyaçlarını temin etmenin önüne konulan

<sup>718</sup> Nisâ,4/29.

<sup>719</sup> Bkz. Bâcî, *el-Müntekâ fî Şerhi'l-Muvatta*, 1. baskı, Matbaatu's-Saade, 1332, c. 5, s. 18; İbnu'l-Arabî, ‘*Âridetu'l-Ahvezî Şerhu't-Tirmizî*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., c. 6, s. 54.

<sup>720</sup> Bkz. Bâcî, *el-Müntekâ fî Şerhi'l-Muvatta*, c. 5, s. 18; İbnu'l-Arabî, ‘*Âridetu'l-Ahvezî Şerhu't-Tirmizî*, c. 6, s. 54.

engellerin ortadan kaldırılması ve insanların zulüm ve mağduriyete maruz bırakılmamasıdır.<sup>721</sup> Fiyatları belirleme konusu da aynen ihtikâr gibidir. Dolayısıyla Tabiîn müctehidler esnafın, zulme yol açan birtakım tasarruflarda bulduklarını görünce tes'îre cevaz vermiş ve böylece zulüm ve haksızlığın önüne geçilmiştir. Tabiîn tarafından uygulanan mezkûr yöntemi, nassların literal anlamlarını değil, onlarda içkin olan derin maksatları itibare almaktadır. Bu da hikmetle ta'lîl yöntemini işleme anlamına gelmektedir.

2- Bazı Tabiîn müctehidler, süre belirlenmeksizin kiraya verilen bir arazide kiracı tarafından bir yapı inşa edildikten sonra arazi sahibinin araziyi geri alması konusunda ihtilaf etmişlerdir. Kadı Şureyh (ö. 79/698) ve İbn Ebi Leyla (ö. 148/765) bu konuda mealen şöyle demektedirler: Sözü edilen araziyi kiraya veren kişi, yapı sahibine hem binanın değerini hem de bina yapımı için yapılan masrafı karşılamakla mükelleftir. Ancak kiracı söz konusu yeri kiraya verirken süre tahdidinde bulunmuş olmakla birlikte belirlediği bu süreden önce tahliye talebinde bulunuyorsa sadece binanın değerine zâmin olur.<sup>722</sup>

Tabiîn bilginler, hakkında özel bir nass bulunmayan bu meselede her iki tarafın da maslahatını gözetmiş ve onlara zarar getirmeyen birtakım şer'î çözümleri ortaya koymuşlardır. Bunu yaparken de genel şer'î kuralları ve temel maksatları göz önünde bulundurmuşlardır. Nitekim bahse konu olan bina, herhangi bir bedel alınmadan yıkılsa kiracı zarar görür. Kiracıya bir bedel verildikten sonra bina yıkılırsa kiraya veren/arazi sahibi zarar görür. Bina yıkılmadan ve herhangi bir bedel de alınmadan yerle birlikte arazi sahibine verilse yine kiracı zarar görmüş olur. Bütün bu çözümler, taraflardan biri veya her ikisi için zararlı olunca geriye her ikisine de zararı olmayan tek bir çözüm yolu kalmaktadır. O da binanın, arazi sahibi tarafından istimlak edilmesi ve değerinin bina sahibine/kiracıya verilmesidir. Bu çözüme bakıldığında biraz önce ifade edildiği gibi, mezkûr Tabiîn bilginlerin hükmü şer'î kurallar ve genel hedefler ışığında maslahatla/hikmetle ta'lîl ettikleri görülür

---

<sup>721</sup> Bkz. Kubeysî, **Mebâhisu't-Ta'lîl**, s. 70.

<sup>722</sup> Bkz. Kubeysî, **Mebâhisu't-Ta'lîl**, s. 73.

3- Sahih bir hadiste beyan edildiği gibi, iddet döneminde bulunan kadının, gözlerine sürme yapması veya güzel koku içeren birtakım ilaçları kullanması nehyedilmiştir. Salim b. Abdullah ve Süleyman b. Yesar adlı tabiîn bilginler ise bu durumda bulunan bir kadının, gözüne sürme yapmaması halinde göz hastalığı veya ağrısı söz konusu olacaksa bunları yapmasında herhangi bir beis olmadığını söylemektedirler.<sup>723</sup>

Usulî açıdan bu meseleye baktığımızda şunları söylememiz mümkündür: Hadisin zahirî anlamı açısından zarar görme gerekçesiyle caiz görülmeyen bir durum, mezkûr iki Tabiîn tarafından caiz görülmüştür. Ancak bu husus, bu bilginlerin mezkûr hadise karşı olma veya onu reddetme gibi bir anlamı içermez. Çünkü onlar mezkûr hadisten anlaşılan zahirî anlamın, hadiste yer alan ve Peygamber (s.a.v)'e bu konuda soru soran kadına özgü olduğu görüşünü taşımaktadırlar.<sup>724</sup> Onlara göre Peygamber (s.a.v) bu kadının durumunu iyi bildiği için ona bu ruhsatı tanımamıştır. Mezkûr Tabiîn bilginlerin hadisten yaptıkları bu istintaca bakıldığında onların mezkûr hadis ile İslam'da zorluk ve meşakkatin olmadığını ifade eden naslar arasında bir uzlaşma işleminde buldukları veya anılan hadisi bu kat'î naslar ışığında yorumladıkları görülür ki, bu da onların verdikleri hükümde maslahatla ta'lîl yöntemine başvurduklarını gösterir. Nitekim onlar İslam'da meşakkatin olmadığını ifade eden naslara dayanarak bu hükmü vermekte ve böylece mezkûr hadisi hem maslahatla ta'lîl etmekte hem de onu bu naslarla tahsis etmektedirler.

4- İbn Ebi Leyla, çocukların birbiriyle oynarken aralarında meydana gelen cinâyet ve benzeri durumlar hakkında şahitlik yapmalarını caiz görmektedir. Ancak O, bu cevazı çocukların oyun ve cinâyet mahallinden ayrılmama şartına bağlamaktadır. Zira adil kişilerin, çocuklarla birlikte bu tür yerlerde bulunmaları veya onlara karışıp onlarla birlikte oyun oynamaları çok nadirdir. Bu nedenle durumun tesbiti için adil şahitlerin olması aranmaz. Nitekim böyle bir şartın koşulması mezkûr problemlerin çözümsüz kalması anlamına gelmektedir. İbn Ebi Leyla çocukların oyun mahallinden ayrılıp evlerine gitmeleri halinde ise birbirleri hakkında şahitlik yapmalarının caiz olmadığını söylemektedir. Çünkü çocuklar evlerinde bu gibi durumlar hakkında doğru

<sup>723</sup> Bkz. Bâcî, **el-Muntekâ fi Şerhi'l-Muvatta**, c. 4, s. 146.

<sup>724</sup> Bkz. Bâcî, **el-Muntekâ fi Şerhi'l-Muvatta**, c. 4, s. 146.

konuşmamaları hususunda birtakım telkin veya baskılara maruz kalmaktadırlar.<sup>725</sup> İbn Ebî Leylâ hamamlarda kadınlar arasında meydana gelen yaralamalar için kadınların şahitlikleri hakkında da aynı görüşü benimsemektedir.<sup>726</sup> Görüldüğü İbn Ebi Leyla verdiği bu hükümlerde Şâri'in maksadını önceleyen bir ta'lîl işleminde bulunmaktadır.

Tabiîn bilginlerin ta'lîl anlayışına dair yer verilen bütün bu örneklerle bakıldığında, onların, Sahabîlerin yaptıkları gibi nassları çokça ta'lîle tabi tuttukları, maslahatları gözetleyen birtakım tasarruflarda buldukları ve bunu yaparken de nassların zahirî veya literal anlamlarıyla yetinmedikleri görülür. Aksine onlar da nasslarda içkin olan derin anlamları ve bu nasslarla amaçlanan genel maslahatları göz önünde bulundurarak nassları birçok alanda ve bağlamda ta'lîle konu etmektedirler.

Sahabe ve Tabiînin ta'lîl anlayışlarını yansıtan birtakım örnekleri verdikten sonra kavramsallaşma öncesi dönem içinde mülâhaza ettiğimiz müctehid imamların gâî ta'lîl anlayışlarına ve bu anlayışları yansıtan birtakım örneklere yer vermeye çalışalım. Ancak bu imamlar aynı zamanda zahir vasıflarla da ta'lîl işleminde bulunmuşlardır. Bu ta'lîl türü her ne kadar konumuz dışında kalıyorsa da anılan imamların gâî ta'lîl anlayışlarının anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu nedenle burada yer yer bu ta'lîl türüne de değinilecek ve birtakım örneklere yer verilecektir.

### **2.1.3. Müctehid İmâmlarda Ta'lîl**

Bu başlık altında tüm müctehid imamların ta'lîl anlayışlarına değil, dört mezheb imamının ta'lîl anlayışlarına yer verilecektir.

#### **2.1.3.1. Ebu Hanife'de Ta'lîl**

Ebu Hanife Irak'ta dünyaya gelmiş, orada yaşamış ve vefat etmiştir. Irak, Ebu Hanife'nin yaşadığı dönemde birçok etnik unsuru ve farklı kültürü barındırıyordu. Farklı etnik köken ve kültürlerden oluşan bir vasatta ictimâî hadiseler, kültürel aktiviteler ve entelektüel etkinlikler yoğun bir biçimde söz konusu olur. Birçok kültürü barındıran ve değişik medeniyetlere sahne olan her havzada da bu durumu görmek mümkündür. Bu tür havzalarda kültür ve medeniyetler birbiriyle imtizaç ettiğinden

<sup>725</sup> Bkz. Sarehsî, **el-Mebsût**, Daru'l-Marife, Beyrut 1993, c. 16, s. 136.

<sup>726</sup> Sarehsî, **el-Mebsût**, c. 16, s. 136.

hayatın birçok alanında farklı görünüm, değişik oluşumlar ve muhtelif ilmî faaliyetler tezahür etmektedir.

İslam hukuku ise daha önce ifade edildiği gibi, hayatın bütün alanlarını kapsamakta ve insanoğlunu ilgilendiren her fiil ve tasarrufa dair hükümler vaz' etmektedir. Kültürel ve medeniyet çeşitliliğinin yaşandığı ortamlar ise, orada yaşayan fakih ve müçtehitlerin aklî faaliyetlerini derinleştirmekte, zihinlerini açmakta ve bunun sonucunda problemlerin çözümünde mantıkî ve farâzî yönleri alabilidiğine genişletmektedir.

Irak aynı zamanda hadislerin az ulaştığı bölgelerden biridir. Bu nedenle bu bölgede bulunan fakih Sahabîler birçok yeni hadisenin hükmünü beyan sadedinde hadislerden ziyade re'y yöntemini işletiyorlardı. Onlar bu yöntemi, Peygamber (s.a.v)'e ait olduğunu bilmedikleri veya tereddüt ettikleri birtakım hadisleri kullanmaktan daha güvenilir ve iyi görüyorlardı.<sup>727</sup> Bu bölgede yaşayan Tabiîn müçtehidler de bu konuda Sahabî hocalarını takib edip onların taşıdığı endişeleri taşıyor ve kullandıkları yöntemleri kullanıyorlardı. Bundan dolayıdır ki, Ebu Hanife'nin fıkıh ve içtihatla örnek aldığı hocası İbrahim Neha'î (ö. 96/714), Peygamber (s.a.v)'e ait olduğu bilinmeyen bir sözü O'na nisbet edip "Peygamber (s.a.v) şöyle dedi" demek yerine "Bir sahabiî veya bir tabiî şöyle dedi" demeyi tercih ediyordu.<sup>728</sup>

Ebu Hanife mezkûr nedenlerden ötürü Kur'ân ve elinde mevcut olan sahih hadislerden birtakım genel anlamlı illetler, maslahat ve hikmetler istinbat edip bunlara birtakım fer'î meseleleri bina ediyor ve bu yolla şer'î hükümleri beyan ediyordu.<sup>729</sup> Ebu Hanife bunu yaparken de bazen zahir illetlerle yapılan usulî ta'lîle başvururken bazen de bu illetlerin arka planında yer alan maslahat ve hikmetlerle ta'lîle başvuruyordu. Başka bir anlatımla Ebu Hanife zahir illetlere dayalı ta'lîli kabul ettiği gibi, fiile terettüb eden maslahat ve mefsedetlerle yani hikmetle ta'lîli de kabul ediyordu. Biz burada daha çok onun hikmetle/maslahatla yaptığı ta'lîle yer vermekle birlikte, zahir illetlerle yaptığı bazı ta'lîl örneklerine de değinmek istiyoruz. Bu iki ta'lîl örneklerine yer vermemizin

<sup>727</sup> Bkz. Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, c. 1, s. 342-343.

<sup>728</sup> Bkz. İbn Sa'd, Muhammed, **et-Tabakâtu'l-Kubrâ**, Liden 1338, c. 6, s. 190.

<sup>729</sup> Bkz. Kubeysî, **Mebâhisu't-Ta'lîl inde'l-Usûliyyîn**, s. 12.

temel nedeni de bu ta'lillerin, asıl konumuz olan gâi-usulî ta'lîlin yeterli düzeyde anlaşılmasına katkı sağlamasıdır.

Ebu Hanife Kur'ân ve sahih Sünnet nasslarından elde ettiği illetleri de küllî kaideler formuna sokup, hükmü doğrudan nasslarda yer almayan veya yeni ortaya çıkan mesleleleri bu kaide ve kurallara arz ediyordu. O, kendisine ulaşan hadisleri, nezdinde sabit olan küllî kural ve kaidelere uygun gördüğünde daha da kuvvet kesp eden bu hadislerle amel ediyordu. Eldeki hadisler mezkûr kurallara muhalif görüldüğü takdirde ise, bu durumda hadisin râvisine bakıyordu. İlgili ravî sahih rivâyet şartlarını haiz sıkı bir ravi ise hadisle amel ediyordu. Ancak Ebu Hanife bu hadisi mevcut kaide ve kuralların muktezasına uygun olmayan ve “kıyastan madul/kural dışı”<sup>730</sup> şeklinde isimlendirilen bir değerlendirmeye tabi tutup varid olduğu yerle sınırlı tutuyordu.<sup>731</sup> Dolayısıyla bu tür hadislerle ta'lîli caiz görmüyordu.

Ebu Hanife'nin zahir vasıflarla yaptığı usulî ta'lîl yöntemini bir örnekle izah etmek gerekirse şu örneği vermemiz mümkündür: “*Ebu Hüreyre (r.a) Peygamber (s.a.v)'in şöyle dediğini rivâyet etmektedir: Kim oruçlu olduğunu unutup yer veya içerse orucunu tamamlasın. Zira Allah (c.c.) ona yedirmiş ve içirmiştir.*”<sup>732</sup>

Ebu Hanife bu hadisi, nasslardan esinlenerek ortaya koyduğu “*Orucun bozulmasında esas olan, mideye bir şeyin ulaşması veya cinsel birlikteliğin gerçekleşmesidir*”<sup>733</sup> şeklindeki kaideye aykırı bulmaktadır. Bu nedenle O, burada yer alan hükmü (unutarak yemek veya içmek orucu bozmaz) ta'lîl yöntemiyle başka bir alana taşımamakta ve bu hükmü, hatâen veya ikrah yoluyla veyahut uyku halinde yiyenler için söz konusu etmemektedir.<sup>734</sup> Başka bir anlatımla Ebu Hanife nasslarla sabit olmakla birlikte kural dışında kalan hükümleri ta'lîl yoluyla başka konulara taşımamakta (ta'diye) ve nasta belirtilen şeyle sınırlı tutmaktadır.

<sup>730</sup> Burada sözü edilen kıyas terim anlamında değil genel kuralların ve usulî yöntemlerin muktezası anlamındadır.

<sup>731</sup> Bkz. Hudarî, Muhammed, **Tarihu't-Teşri'**, Daru İhyâi'l-Kutub, 1339, y.y., s. 197.

<sup>732</sup> Buharî, Ebu Abdillah, Muhammed b. İsmail, **Sahîhu'l-Buharî**(Fethu'l-Bârî şerhi ile birlikte), Daru'l-Fıkr, Beyrut 1996, c. 4, s. 657-658 (1933 nolu hadis).

<sup>733</sup> İbu'l-Humâm, **Fethu'l-Kadîr** (Bidaye şerhi ile birlikte), Daru'l-Fıkr, Beyrut, t.y., c. 2, s. 327-328.

<sup>734</sup> Bkz. Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, c. 1, s.154.

Ebu Hanife her ne kadar nasslardan bir takım illetleri istinbat edip onları ta'lil yöntemiyle genelleştiriyor ve bu genel illetleri de onlarla zahiren uyuşmayan birtakım nasslarla uzlaştırıyorsa da, Onun, bu istinbat kurallarını zabtettiği veya tanzim ettiği rivâyet edilmiş değildir. Nitekim Ebu Hanife ne usul-i fıkıkta ne de fıkhıta bir eser kaleme almıştır. Öğrencileri, fikhî ve usulî görüşlerini tedvin etmişlerdir.<sup>735</sup> Ancak bu husus, Ebu Hanife'nin nasslardan hükümleri istinbat ederken herhangi bir sisteme veya kurala dayanmadığı anlamına gelmez. Çünkü Ebu Hanife şer'î hükümlerin menâtını teşkil eden şer'î illetlerin istinbatı konusunda olduğu gibi, hikmetle ta'lil konusunda da bir yöntemi takib etmiştir. Bunun en büyük kanıtı ise, ta'lil işlemine dayalı olan kıyas yöntemiyle elde ettiği hükümler arasında var olan intizam ve uyumdur.

Ebu Hanife her ne kadar nasslardan istinbat ettiği kaide ve kuralları tedvin etmemiş ise de, Onu izleyen mezhebin müctehidleri ondan nakledilen fer'î meselelerden bir takım ortak noktaları tesbit etmişlerdir. Bu usulcüler Ebu Hanife'nin nasslardan hüküm istinbat ederken veya kıyas ve ta'lilde bulunurken işlediği yöntemleri ortaya koymuşlardır. Cessâs, Debusî, Serahsî, Fahu'l-İslam Pezdevî gibi mezheb bilginlerinin eserlerine bakıldığında Ebu Hanife'nin istinbat konusunda takib ettiği yöntemleri ve ta'lil alanında yer verdiği kuralları görmek mümkündür.<sup>736</sup>

---

<sup>735</sup> Kubeysî, **Mebâhisu't-Ta'lil**, s. 12-13.

<sup>736</sup> Hacevî, Ebu Hanife'nin söylem ve görüşlerinden alınan usûl ve kaidelerin birincil ve ikincil olmak üzere iki kategoriye ayrıldığını ve ikincil usûllerin onun söylemlerinden tahrîc yoluyla alındığını ve bunların bizzat ona ait olduğunu gösteren herhangi bir sözünün bulunmadığını ifade etmektedir. Hacevî, bu tür kurallara şu örnekleri vermektedir: “Âmmın delâleti hassın delaleti gibi kat'îdir”, “Nassın umumuna aykırı olan sahabî kavli bu umumu tahsis eder”, “Has mübeyyen olduğundan beyana konu olmaz”, “Nassa ziyade nesih anlamına gelir” vb. kurallar. Hacevî, daha sonra şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: “*Bu kuralların İmam'dan rivâyeti sahih olmadığı gibi, Sahibeyn'den de rivâyeti sahih değildir. Pezdevî ve diğer Usûlcüler bu kuralları istikrâ yöntemiyle elde etmişlerdir.*” Bkz. Hacevî, Muhammed Hasen el-Fâsî, **el-Fikru's-Samî**, thk. Eymen Salih, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, c. 2, s 424-425. Mezkûr bilginlerin eserlerinde yer verip Ebu Hanife'ye nisbet ettikleri kural ve hükümlerin bizzat Ebu Hanife'nin görüşleri mi yoksa tahriç yoluyla ona nisbet ettikleri birtakım hüküm ve kurallar mı olduğunu bilebilmemiz için ciddi çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Yiğit, Metin, **İlk Dönem Hanefi Kaynaklarına Göre Ebu Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, 2. baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.



Ebu Hanife -usul eserlerinin ifade ettiğine göre- şer'î nassları ta'lîl bakımından iki kategoriye ayırmaktadır.<sup>737</sup> Bunlardan biri taabbudî nasslardır. Bu nasslar bizzat ibadet etmek için konulan, kulu Allah (c.c.)'a yaklaştıran ve sadece Yüce Yaratıcı'nın hâkimiyetinin şuuruna varmayı amaçlayan birtakım nasslardan oluşmaktadır. Teyemmum, hac vb. örneklerde olduğu gibi, bu tür nasslarda kıyas cari olmaz. Çünkü bu nasslar açık vasıflarla yapılan ta'lîle konu olmaz. Bu tür nasslar her ne kadar kulun maslahatları için vaz'edildiği biliniyorsa da, bu maslahatları içeren zahir vasıf ve illetler bu nasslarda araştırılmaz.<sup>738</sup> Nassların muallel olmadığı anlamı da budur. Dolayısıyla "Taabbudî nasslar muallel değildir" önermesi "Taabbudî nasslar birtakım maslahatları içermemektedir" anlamını değil, "Taabbudî nasslar birtakım zahir ve munzabıt vasıflar yoluyla usulî ta'lîle tabi tutulmaz" anlamını ifade etmektedir. Zira taabbudî nasslar, zahir ve munzabıt illetleri içermese de veya içerdiği bilinmese de, kullara dönük birtakım hikmetleri/maslahatları içermektedir. Bu konuda herhangi bir kuşku da söz konusu değildir. Bu konu ileride ele alınacaktır.

İkinci kısım nasslar muallel nasslardır. Bu nasslar kıyasa konu olan nasslardır. Çünkü bu nassların içerdikleri hükümlerin bağlandığı zahir ve munzabıt vasıflar akıl yoluyla idrak edilebilmektedir. Ebu Hanife'nin, illetlerini araştırdığı ve maksatlarını anlamaya çalıştığı da bu tür nasslardır. Nitekim Ebu Hanife nassların zahiriyle iktifa etmeyip onların niçin vaz'edildiği ve vaz'edilmeyi iktiza eden vasıf ve hikmetlerin neler olduğunu inceden inceye araştırıyordu. Ebu Hanife sözü edilen iki tür nassın varlığına kail olmakla birlikte, nassların muallel olduğu görüşünü önelemektedir. Şu var ki, O, biraz önce ifade edildiği gibi, taabbudî olanları veya kural dışı kalanları istisna etmektedir.<sup>739</sup> Ebu Hanife'ye göre usulî illet muayyen bir vasıf olmalı ve bu vasfın illet olduğuna dair de bir delil bulunmalıdır.<sup>740</sup> Ebu Hanife bu tür illet veya vasıfları bulamadığı yerlerde de hikmetle ta'lîle gitmektedir.

Ebu Hanife'nin hikmetle ta'lîl türüne verdiği örneklere gelince bunları da şöyle ifade edebiliriz:

---

<sup>737</sup> Bkz. Buharî, **Keşfu'l-Esrâr** (Pezdevî'nin Usûlü ile birlikte), c. 3, s. 431.

<sup>738</sup> Bkz. Buharî, **Keşfu'l-Esrâr**, c. 3, s. 432.

<sup>739</sup> Kubeyî, **Mebâhisu't-Ta'lîl**, s. 15.

<sup>740</sup> Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, c. 2, s. 144.

Zerkeşî Ebu Hanife'nin, "*Hikmet kavramı, kapalı anlamlar arasında yer almaktadır. Şer'in bu tür anlamlar hakkındaki tavrı ise hükmü, hikmet delilinden alıp illet göstergesine taşımaktır*"<sup>741</sup> şeklindeki bir söylemi dile getirdiğini naklediyorsa da, Ebu Hanife'nin, munzabıt hikmetlerle ta'lîli caiz gördüğünü söylemek mümkündür. Zira O birçok yerde, bu ta'lîle başvurmuştur. Ancak burada bu örneklerden bir kaçını zikretmekle yetinmek istiyoruz.

Ebu Hanife, esir alınıp İslam diyarına getirilen esirlerin -erkek olsun kadın olsun- savaş halinde bulunulanlara/harbîlere satılmasını mekruh görmektedir. Bu durum ona göre düşmanların güçlenmesine yol açmaktadır.<sup>742</sup> Ebu Yusuf (ö.182/798) aynı gerekçeyle kadın ve çocukların da harbîlere satılmasının caiz olmadığını söylemektedir.<sup>743</sup> Bu örneklere usulî bir perspektiften bakıldığında her iki müçtehidin de esir, kadın ve çocukların Müslümanlarla savaş halinde bulunanlara satılmasını, satış fiiline terettüb eden düşmanların güçlenmesi şeklindeki bir mefsetle ta'lîl ettikleri görülür.

Ebu Yusuf'un naklettiğine göre Ebu Hanife şöyle demektedir: "*Müslümanların ganimet olarak aldıkları koyun ve sair öteberiyi taşıyamadıkları takdirde, şirk ehlinin bunlardan istifade etmemeleri için koyunları/canlı hayvanları kesmeleri ve diğer malları da yakıp telef etmeleri caizdir.*"<sup>744</sup> Ebu Hanife bu örnekte Müslümanların maslahatını gözetmekte ve bu nedenle zayi edilmesi naslar tarafından yasaklanan bir malın telef edilmesine cevaz vermektedir. Çünkü elde edilen ganimet malı telef edilmediği takdirde, düşmanın güçlenmesine neden olacaktır. Ebu Yusuf bir önceki örnekte olduğu gibi burada da "*Hurma ağaçlarından, herhangi birini kesmeniz veya olduğu gibi bırakmanız hep Allah'ın izniyledir...*"<sup>745</sup> meâlindeki âyeti referans

<sup>741</sup> Zerkeşî, **Bahru'l-Muhît**, c. 5, s. 133.

<sup>742</sup> Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim, **er-Reddu alâ Siyeri'l- Evzâi**, thk. Ebu'l-Vefâ Afğânî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., s. 61.

<sup>743</sup> Bkz. Ebu Yusuf, **er-Reddu alâ Siyeri'l- Evzâi**, s. 62.

<sup>744</sup> Ebu Yusuf, **er-Reddu alâ Siyeri'l- Evzâi**, s. 83.

<sup>745</sup> Haşr, 59/ 5.

göstererek Evzâî'ye karşı Ebu Hanife'yi desteklemektedir.<sup>746</sup> Bu örneğe bakıldığında da burada maslahatla ta'lile başvurulduğu görülür.

Ebu Yusuf'un belirttiğine göre Ebu Hanife'ye şöyle bir soru soruldu: “*Kişinin, bir haraç arazisini satın almakla zimmî olan birini bu arazisinden ödediği cizyeden kurtarması mekruh mudur? Ebu Hanife: Hayır, mekruh değildir. Zira zillet ve aşağılık(sağâr) durumu araziyle alakalı değil, boyun haracına mahsustur.*”<sup>747</sup> Ebu Hanife bu sözleriyle cizyenin söz konusu araziden düşmesinin mekruh olmadığını, zira buna terettüb eden bir zillet veya küçük düşürme durumunun söz konusu olmadığını beyan etmektedir. Bu da, görüldüğü gibi maslahatla ta'lil anlamına gelmektedir. Çünkü fiile terettüb eden şey, maslahat veya mefsedetten başka bir şey değildir. Ebu Hanife ta'lili içeren mezkûr sözleriyle “*Kendilerine Kitap verilenlerden Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allâh'ın ve Elçisinin harâm kıldığını harâm saymayan ve gerçek dini din edinmeyen kimselerle, küçül(üp boyun eğ)erek elleriyle cizye verecekleri zamana kadar savaşın*”<sup>748</sup> mealindeki âyete işaret etmektedir.

Ebu Hanife hikmetle ta'lile başvurduğu gibi, Hanefî fakihler de bu ta'lile başvurmuşlardır. Hanefî fakihlerin maslahatla ta'lili içeren bazı fetvaları veya hükümleri şöyledir: Mevsilî (ö.683/1284) şöyle demektedir: “*Hanefî fukahaya göre kişinin, bilmeyenlere Kur'ân'ı ve sair ibadetleri ücret karşılığında talim etmesi caizdir.*”<sup>749</sup> Mevsilî'nin beyan ettiğine göre Hanefî fakihler mezhebe caiz görülmeyen bu hükmünü şöyle gerekçelendirmişlerdir: “*İlk dönemlerde Kur'ân- Kerim'i vs. ibadetleri ta'lim edenler için devlet tarafından bütçeden (beytülmal) pay ayrılıyordu. Sonra bu amaçla ayrılan pay birtakım nedenlerden dolayı kesildi ve şöyle bir durumla karşı karşıya kalındı: Müslüman muallimler ücret almadan zamanlarını ta'lîm işine tahsis ederlerse geçimlerini sağlayamazlar. Bu işi bırakıp dünyevî geçimliklerini temine yöneldikleri takdirde ise bilmeyenlere Kur'ân'ı öğreten kimseler kalmayacak veya bu iş sağlıklı yürümeyecektir.*”<sup>750</sup> Görüldüğü gibi mezkûr fakihler -diğer mezheplere mensub

<sup>746</sup> Bkz. Ebu Yusuf, **er-Reddu alâ Siyeri'l- Evzâî**, s. 84.

<sup>747</sup> Ebu Yusuf, **er-Reddu alâ Siyeri'l- Evzâî**, s. 91.

<sup>748</sup> Tevbe, 9/29.

<sup>749</sup> Mevsilî, Abdullah b. Mahmud, **el-Muhtâr** (İhtiyar şerhi ile birlikte), y.y., t.y., c. 2, s. 59.

<sup>750</sup> Bkz. Mevsilî, **el-Muhtâr** (İhtiyar şerhi ile birlikte), c. 2, s. 60.

birçok fakih de bu görüştedir- mezkûr iki durumu göz önünde bulundurarak Kur'ân ve sair dinî bilgilerin ta'lîmi için ücret alınmasının caiz olduğuna fetva vermişlerdir. Bu da maslahatla ta'lîl işleminden başka bir şey değildir.

Hanefî fakihlere göre bütçedeki hakkından mahrum kalan Beni Haşim'den olanlara sadakanın verilmesi caizdir. Mezkûr fakihler bunu şöyle temellendirmektedirler: Sadaka zekâtın aksine malı temizleyen ve maldan çıkarılan kir mesabesinde bulunan bir özelliğe sahip değildir. Dolayısıyla sadaka Peygamberimiz (s.a.v)'in "O ne Muhammed ne de âl-i beyti için helaldir. O ancak insanların elinde bulunan maldan çıkarılan bir kir konumundadır"<sup>751</sup> anlamındaki hadiste yer alan nehyin kapsamına girmez. Buna karşın zekât vacib olduğu maldan, farzı düşürdüğü için onu temizleyen ve ondan çıkan bir kir mesabesinde dir. Bu nedenle zekât Peygamber(s.a.v) ve yakın ehli için helal değildir.<sup>752</sup> Ebu Hanife bu duruma fetva verirken şu gerekçeye dayanmaktadırlar: "*Eski yönetim biçimleri değişti. Devletin bütçesinde Benî Haşim için ayrılan paydan vazgeçildi ve bu insanlar hazine de bulunan malın beşte birine tekabül eden haklarından mahrum bırakıldı. Dolayısıyla onların uğradıkları bu zararı def'etmek ve bu yolla ihtiyaçlarını karşılamak için onlara tatavvu' sadakasının verilmesi caizdir.*"<sup>753</sup>

Hanefî fakihlerden Sadruşşerîa şöyle demektedir: "*Beş salma deve de bir koyun zekât vardır*" anlamındaki hadiste yer alan hükmü, ihtiyacı gidermekle ta'lîl ediyoruz. Zira sadaka/zekât malın kırı olmasına rağmen ihtiyaktan ötürü bu ümmet için helal kılınmıştır. Diğer milletlerde ise zekât yoktu. Dolayısıyla koyunun kendisi fakirin ihtiyacı için verilebiliyorsa aynı gerekçeyle kıymetinin verilmesi de caizdir."<sup>754</sup>

Ebu Hanife'nin şer'î hükümlere bağladığı fer'î meselelerde takib ettiği kurallara, her iki ta'lîl türüne ilişkin yer verdiği örneklere, mezhebinin müctehidleri tarafından

---

<sup>751</sup> Müslim, Zekât, 168.

<sup>752</sup> Merğınânî, Burhanuddin Ali, **Bidâyetu'l-Mubtedî** (Hidâye ve Fethu'l- Kadîr ile birlikte), c. 2, s. 272-273.

<sup>753</sup> Merğınânî, **Bidâyetu'l-Mubtedî**, c. 2, s. 272-273; Samerrâî, Sabah Taha, **el-Hikmetu bi't-Ta'lîl 'inde'l-Usûliyyîn**, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, s. 215.

<sup>754</sup> Sadruşşerîa, **Tavdîh** (Telvîh ile birlikte), c. 2, s. 128.

tedvin edilen usulî yöntemlere ve verilen fetvalara dikkatlice bakıldığında, ta'lîle dair görüşleri hakkında şunları söylememiz mümkündür:

Ebu Hanife ve onu izleyen Hanefî fukahası, şer'î hükümlerin, kullara dönük dinî ve dünyevî maslahatlar için vaz'edildiğini, teklifî hükümlerin birtakım vasıflara bağlı kılındığını, Şâri'in, şer'î hükümleri bazı vasıflar/illetler yoluyla birtakım maslahatlara bina ettiğini ve Yüce Yaraticı'nın bu hükümleri, kullarına olan rahmet ve kereminden ötürü teşri kıldığını ifade etmektedirler. Bütün bunlar da gösteriyor ki, Ebu Hanife ve Hanefî fakihler maslahatları itibara almış ve onlarla birtakım nassları ta'lîl etmişlerdir. Bu da onların, şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım dinî ve dünyevî maslahatları içerdiğine kail oldukları anlamına gelmektedir.

### **2.1.3.2. İmam Malik'te Ta'lîl**

Fakîhu's-Sünne lakabıyla anılan ve hadisle fikhî cemedan mücteditlerin başında gelen İmam Malik, istidlâl konusunda keskin bir nazara ve derin bir düşünceye sahip olan müçtehitlerin başında gelmektedir. İmam Malik'in dinin itikad, amel ve ihsan boyutlarında her daim tefekkür etmesi ve dinî olan her meselede duyarlılık göstermesi, onu insanların maslahatlarını düşünmekten ve bu maslahatları tanzim etmekten alı koymamıştır. Bilakis O, özellikle fikhî alanda insanların maslahatlarını gözetleyenlerin başında gelmektedir. Bu nedendir ki, mesâlih-i mürsele yöntemine başvuranların başında İmam Malik gelmektedir. Bu yöntemin, usulî anlayışının temelleri arasında yer alması bu hususu göstermektedir.

İmam Malik Ebu Hanife'de olduğu gibi ictihad, ta'lîl ve istinbat konularında temel aldığı usulî kuralları ve takib ettiği istinbat yöntemlerini müstakil olarak tedvin etmemiştir. Bu kural ve yöntemler mezhebinin müctehidler tarafından tedvin edilmiştir. Malikî müctehidler İmam Malik'ten rivâyet edilen fer'î meseleleri incelemiş ve bunlar ışığında İmam'ın istinbat metoduna temel teşkil eden usul ve yöntemleri çıkarıp ortaya koymuşlardır. Malikî müctehidler tarafından ortaya konan bu yöntemler İmam Mâlik'in hükümlerin elde edilmesinde usulî dayanaklarını oluşturmaktadır.

Bu kısa girişten sonra İmam Malik'in ta'lîl anlayışına yakından bakmaya çalışalım.

Şâtıbî İmam Malik'in ibadât konusunda/taabbudî hükümlerde münasib vasıflardan oluşan anlam ve maksatları itibara almadığını ve bunun da İmam Mâlik'in, "Şâri' bu tür hükümlerde teslimiyeti kast etmektedir" şeklindeki düşündüğünden kaynaklandığını ifade etmektedir.<sup>755</sup> Şâtıbî bu hususu verdiği şu örneklerle somutlaştırmak istemektedir: "*İmam Malik'in maddî (habes) ve manevî (hades) necasetin izalesinde salt temizliğe iltifat etmediğini, bunun yanı sıra maddî necasetin temizliği için bütün katkı maddelerinden arî olan mutlak suyu, manevî necasetin ref'i için de niyeti şart koştuğunu, Malik'e göre tahrimde tekbirin, tahlilde teslimin ve namazda Arapçanın yerine alternatiflerinin konulamayacağını, zekâta malın yerine bedelinin verilemeyeceğini ve keffaretlerde de belirtilen sayılarla yetinilmesi gerektiğini beyan etmektedir.*"<sup>756</sup>

İmam Malik'in ibadet konularında manaya iltifat etmemesinin temel dayanağı, Şâri'in, bu nasslarda hükmü gerektiren münasib bir manayı/vasfı belirtmeksizin hükmü vaz'etmesidir. Malik'e göre bu durum, bu tür konularda Şâri' tarafından belirlenen sınırlarla yetinmeyi ve bu hükümleri iktiza eden münasib vasıfları araştırmamayı gerektirmektedir.<sup>757</sup> Nitekim ibadet konularında anlamın zikredildiği çok nadirdir ve nadir olanın da bir hükmü yoktur. Buna mukabil İmam Malik, münasib anlamlara/vasıflara göre cari olan adât ve muamelât türü konularda maslahat ve mefsedet eksenli anlamları elde etmek için nassları ince bir okumaya tabi tutmaktadır.<sup>758</sup>

İmam Malik, Şâtıbî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, nassların ta'lîline kail olanlar arasında yer almakta ve muamelâta dair nassları geniş ve kapsamlı bir biçimde ta'lîle tabi tutmaktadır. Malik, Şâri'in bu konular için öngördüğü maslahat ve hikmetleri gözetmekte ve takib ettiği usulî kurallara aykırı olmamaya riâyet etmektedir. İmam Malik'in bu tutumunda, içinde yaşadığı vasatın büyük bir etkisi söz konusudur. Zira İmam Mâlik, o günkü dünyanın değişik yerlerinden kendisine başvuru alan ve elli yıldan fazla değişik sorunlara muhatap olan ve bunlara fetvalar arayan müçtehid bir isimdir. Bütün hal ve hareketlerinde İslamı referans alan Müslüman bir toplumda elli yıldan

---

<sup>755</sup> Şâtıbî, **el-İ'tisâm**, c. 2, s. 132.

<sup>756</sup> Şâtıbî, **el-İ'tisâm**, c. 2, s. 132.

<sup>757</sup> Bkz. Şâtıbî, **el-İ'tisâm**, c. 2, s. 132.

<sup>758</sup> Şâtıbî, **el-İ'tisâm**, c. 2, s. 132-133.

fazla dinî meselelerin çözümü anlamına gelen fetva işiyle uğraşan bir İslam müçtehidinin, nassları iyi anlaması ve maksatlarını iyi kavraması mutlak anlamda gereklidir. Nitekim ancak bu nitelikleri haiz olan fakihler, hakkında nas veya Sahabe uygulaması bulunmayan yeni konulara dair şer'î hükümleri bilebilirler. Bu da tabiatıyla hem zahir illetlerle hem de hikmet ve maslahatla yapılan iki ta'lîl yöntemini de beraberinde getirmektedir. Çünkü nasslarda yer alan bir meseledeki illetin bilinmesi, bu illetin sabit olduğu her benzer meselenin hükmünün bilinmesi anlamına geldiği gibi, nasslarda zikredilen bir meseledeki hikmetin bilinmesi de, o hikmetin sabit olduğu her benzer meselenin hükmünün bilinmesi anlamına gelmektedir. Bu husus da, “İlet/hikmet benzerliği hüküm benzerliğini iktiza eder”<sup>759</sup> şeklindeki küllî argümandan kaynaklanmaktadır. Nitekim her kıyas işlemi, bir konuyu, aralarındaki birleştirici unsurdan dolayı diğer bir konuya ilhak etmektedir.<sup>760</sup> Bu işlem bazen zahir illetlerle yapılırken bazen de illeti illet yapan hikmet ve maslahatlarla yapılmaktadır.

İmam Müzenî (ö. 264/877) müçtehidler nezdinde kabul gören kıyas anlayışını şöyle özetlemektedir: “*Peygamber (s.a.v)'den günümüze dek gelen bütün fukaha bütün dinî konulara ilişkin hükümleri beyan sadedinde kıyası/ta'lîli işletmişlerdir. Nitekim fukaha şu konuda icma etmiştir: Hakkın benzeri hak, batılın benzeri de batıldır. Dolayısıyla hiç kimse kıyası inkâr edemez. Zira kıyas tüm alan ve durumlarda benzerlik kurmaktır ve örnek oluşturmaktır.*”<sup>761</sup> Kıyas temelde ta'lîle dayandığına göre Müzenî'nin bu söylemleri aynı zamanda ta'lîl için de geçerlidir.

İmam Malik'in, ta'lîle kail olan diğer müçtehit imamlardan bariz bir farkı söz konusudur. O da Malik'in, ta'lîlin kapsam alanını bir hayli geniş tutmasıdır. Çünkü İmam Malik'e göre kıyas sadece Kitab, Sünnet ve icma ile sabit olan asıl konu ve hükümlere hasredilmez. Bilakis istinbat yoluyla sabit olan fer'î konulara da kıyas yapılabilmektedir. Diğer bir ifadeyle, bir kıyasta fer' konumunda bulunan bir şey, diğer bir kıyasta asıl olabilmektedir. Buna göre nasslarda hükmü yer almayan bir konunun, aynı özellikleri taşıyan bir asla kıyas edilmesi mümkün olduğu gibi, bu aslın

---

<sup>759</sup> Bkz. Şâfiî, **Risâle**, s.512.

<sup>760</sup> İbn Rüşd, **el-Mukaddimâtü'l- Mumehhidât**, c. 1, s. 38.

<sup>761</sup> İbn Kayyim, **İ'lâmu'l-Muvakki'in**, c. 1, s. 197.

özelliklerini taşıyan bir fer'e kıyas edilmesi de mümkündür.”<sup>762</sup> İmam Malik'in bu tutumu onun nassları ne denli geniş kapsamlı bir ta'lil işlemine tabi tuttuğunu ortaya koymaktadır.

İmam Malik birçok meseleyi zahir vasıflara bina ettiği gibi, hikmet ve maslahatlara da bina etmektedir. Dolayısıyla Malik'in maslahatla/hikmetle ta'lili içeren birçok fetva ve uygulaması söz konusudur. Maslahatla ta'lil işlemini içeren mezkûr fetva ve uygulamalardan birkaçını şöyle sıralamamız mümkündür: İmam Malik Kâbe'yi Hz. İbrahim (a.s)'in inşa ettiği temeller üzerinde yeniden inşa etmek isteyen zamanın emirine şöyle seslenmiştir: “*Bunu yapma! İnsanlar Kabe'yle oynamasınlar.*”<sup>763</sup> İmam Malik'in bu ifadesinde fiil, kendisine terettüb eden bir mefsedetle ta'lil edilmektedir.

İmam Malik, Resulüallah (s.a.v)'in “*Kişinin, Kur'ân'ı beraberinde düşman diyarına götürmesini*”<sup>764</sup> nehyeden hadisini yorumlarken şu ifadelerle yer vermektedir: “*Bunun, Kur'ânın düşman eline düşeceği endişesinden veya korkusundan dolayı söylendiğini düşünüyorum.*”<sup>765</sup> Bu ifadeler, bir önceki örnekte olduğu gibi, fiile terettüb eden mefsedetle ta'lil işlemini içermektedir.

Eşheb (ö. 204/819)'in naklettiğine göre İmam Mâlik kendisine yöneltilen “Fiyat belirlemek/ narh koymak caiz midir? sorusuna şöyle cevap vermiştir: “*Yöneticinin öngürdüğü alış-verişlerde narh koymasında herhangi bir sakınca yoktur. Ancak bunun tüccar ve esnafın pazardan çekilmesine neden olmasından endişe ederim.*”<sup>766</sup> Bâcî Eşheb'den gelen bu rivâyeti şöyle yorumlamaktadır: “*Çünkü kamu yararını gözetlemek, fiyat artışını ve onunla oynanmasını engellemek gerekir. Bununla birlikte insanlar kendi mallarını satmaya zorlanamaz. Ancak ilgililer tarafından belirlenen fiyatla satmak durumundadırlar. Nitekim ilgililer fiyat belirlerken hem satanı hem de satın alanların*

---

<sup>762</sup> Bkz. İbn Rüşd, **el-Mukaddimâtu'l- Mumehhidât**, c. 1, s. 38-39

<sup>763</sup> Şatıbî, **Muvafakât** (Dıraz'ın tahkiki), c. 4, s. 197-198.

<sup>764</sup> Malik, **el-Muvatta**, thk. Fuad Abdulkakî, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1985, c. 2, s. 446.

<sup>765</sup> Malik, **el-Muvatta**, c. 2, s. 446.

<sup>766</sup> Bâcî, **el-Muntekâ**, c. 5, s. 18.



*yararlarını düşünmelidirler. Satıcı kar yapmaktan engellenmediği gibi insanların aleyhine olan bir fiyata satmasına müsaade edilmez.”*<sup>767</sup>

Bâcî'nin zikrettiğine göre İbn Habîb (ö.238/852), İmam Mâlik'in mezkûr sözüne şöyle bir yorum getirmektedir: “*Yöneticiler, esnaf ve tüccarın ticaretine etki eden bir fiyat belirlemede bulunurlarsa bu, fiyatlarla oynanılmasına, gıda maddelerinin gizlenmesine/stoklanmasına ve malların itlaf edilmesine yol açacaktır.*”<sup>768</sup> Görüldüğü gibi bu örnekte İmam Malik ve mezkûr yorumları yapan Malikî fakihler maslahatla ta'lîl işleminde bulunmaktadır.

Bâcî'nin naklettiğine göre İmam Malik sipariş usulü mal üretimi (istisnâ') meselesinde kusur sonucu bir malın telef olması veya zarar görmesi halinde meslek erbabının tazmin edilmesi gerektiği konusunda şunları söylemektedir: “*Bu durum, insanların maslahatıdır. Çünkü insanlar mal üretimi için sanatkârlara muhtaçtır.*”<sup>769</sup> Bu sözlerde de İmam Malik maslahatı göz önünde bulundurarak mezkûr karara varmaktadır. Diğer bir ifadeyle Malik bu söylemiyle hikmetle ta'lîl işleminde bulunmaktadır.

İmâm Malik hikmetle ta'lîle kail olduğu gibi, onu izleyenler Malikî fakihler de bu ta'lîle kail olmaktadır. Konuya dair bir örnek vermek gerekirse, Malikî fakihler kişinin bir yatırıla veya talakla yemin etmesini, içerdiği caydırıcılık maslahatından ötürü caiz görmektedirler.<sup>770</sup> Onlara göre kişi bu tür yeminlerle batıl olan bir fiilden vaz geçiyorsa bu yeminleri etmesi caizdir. Oysa bu durum “*Kim yemin ederse Allah'la yemin etsin veya sussun*”<sup>771</sup> anlamındaki hadise -zahiren de olsa- aykırı görünmektedir.

Yukarıda yer verilen örneklere bakıldığında İmam Malik'in ve Malikî fakihlerinin, hükümleri zahir illetlerle ta'lîl ettikleri gibi, maslahatla ta'lîl ettikleri de

---

<sup>767</sup> Bâcî, **el-Muntekâ**, c. 5, s. 18.

<sup>768</sup> Bâcî, **el-Muntekâ**, c. 5, s. 19.

<sup>769</sup> Bâcî, **el-Muntekâ**, c. 6, s. 71.

<sup>770</sup> Derdîr, Ebu'l-Berekât, Seyyidî Ahmed, **Şerhu'l-Kebîr** (Desûkî Hâşiyesi ile birlikte), İhyâu'l-Kutubi'l-Arabiyye, y.y., t.y., c. 4, s. 228.

<sup>771</sup> **Buharî**, Şehadât, 2533.

görülür. Bu da mezkûr fakihlerin, şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatları içerdiğine kail olduğunu göstermektedir.

### 2.1.3.3. İmâm Şafî' de Ta'lîl

Şafî öncesi dönemde yaşayan müçtehitler içtihadda bulunurlarken birtakım müdevven kurallara değil, kendilerinde meleke halinde bulunan bazı icihad ölçütlerine ve istinbat kurallarına dayanıyorlardı. Mezkûr müçtehidler nassların delâlet ettiği şer'î hükümleri, bu hükümlerle kast edilen hedefleri, nassların işaret ettiği anlamları ve nasslarda içkin olan maksatları bu ölçüt ve kurallara göre anlamaya çalışıyorlardı.

Zamanın gelişip değişmesi, İslam devletinin sınırlarının genişlemesi, farklı etnik köken ve kültürlerden insanların İslam toplumuna katılması gibi nedenler, nassların nazil olduğu dilin orijinalliğini kaybedip selika olmaktan çıkmasını beraberinde getirdiği gibi, daha önce var olmayan hatta tahayyül bile edilmeyen birtakım yeni hadiseleri de beraberinde getirmektedir. Bütün bu nedenler şer'î hükümlerin kaynağı olan Kitab ve Sünnet nasslarının doğru anlaşılmasını sağlayan birtakım kaide ve kuralların vaz' edilmesine olan ihtiyacı ortaya koymaktadır. Bu da nassların zabtedilmesi, orijinal anlamlarının korunması ve birtakım delâlet ve istinbat yöntemlerinin belirlenip işletilmesiyle mümkündür.

Nassları anlama ve yorumlama ihtiyacının tebellür ettiği ve buna dair faaliyetlerin yoğunlaştığı böyle bir vasatta iki eğilim/ yöntem tebarüz etti. Bunlardan biri nassların lafzını öncelerken diğeri de nasslarda içkin olan maksadları öncelemektedir. Diğeri bir ifadeyle bu eğilimlerden biri nassların literal anlamlarını temel alırken diğeri illet ve hikmetlerini temel almaktadır. İlk eğilim lafzî yorumu öncelerken ikinci eğilim gâî yorumu öncelemektedir. Sahabîlerin Benî Kurayza Gazvesi bağlamında varid olan “*Hiç kimse Benî Kurayza'ya varmadan ikinci namazını kılmazın*”<sup>772</sup> anlamındaki hadisi anlama konusunda takındıkları tavırlarda görüldüğü gibi, nüveleri Sahabe döneminde ortaya çıkan<sup>773</sup> ve o günden beri var olagelen bu iki eğilimin varlık bulması iki temel nedene dayanmaktadır. Bunlardan biri nassların yapısı diğeri de nasslara muhatab olan insanların bilgi, kültür, eğilim, örf, adet vb özelliklere

<sup>772</sup> Buharî, Salatül-havf, 5: Müslim, Cihad, 6.

<sup>773</sup> Bkz. İbn Kayyim, **İ'lâmu'l-Muvakki'in**, c. 1, s. 196.

sahip olmalarıdır. Müçtehidler mezkûr iki eğilimin sunduğu imkânlar çerçevesinde nassları anlamaya çalışıyor ve onlardan hükümleri istinbat ediyorlardı.

Sözü edilen eğilimlerden biri re'y eğilimidir. Bu eğilim Irak'ta egemendir. Diğeri de hadis eğilimidir. Bu ise daha çok Hicaz'da egemendir. Ancak bu belirleme, genel olanı itibara alan bir belirlemedir. Çünkü her iki eğilimde de hem hadis hem de re'y söz konusudur. Nitekim hadis ehli, hakkında nas bulamadıkları konularda “nassların literal anlamlarından hükmün elde etmesi” şeklindeki dar bir ictihad yöntemini bırakıp kıyasla amel etme yoluna gidebildikleri gibi, re'y ehli de görüşlerini hadis ve eserlerle destelemekte ve sahih hadisleri gördüklerinde de kendi ictihadlarından vaz geçebilmektedirler.<sup>774</sup>

Mezkûr iki eğilimin birbirleriyle diyalektik halinde olması nedeniyle İslam toplumunda önemli ilmî ve ictihadî gelişmeler meydana gelmiş ve toplumun her ihtiyacına cevap verilebilmiştir. İşte İmam Şafî böyle bir vasatta doğmuş ve mevcut iki eğilimin bulunduğu bir vasatı oluşturmuştur. Bundan dolayıdır ki, Şafî'de hem hadis hem de re'y fikhî mutedil ölçülerde yer almaktadır. Şafî bu iki eğilimi bir noktada buluşturmakla re'yi düzenleyen, ta'lîl ve kıyas ölçütlerini tedvin eden ilk fakih olmuştur.

Şafî, Mekke'de fıkıh tahsiline başladı. Sonra Medine'ye gidip uzunca bir zaman İmam Malik'ten okudu. Daha sonra bir süre İmam Muhammed'le bir araya geldi ve ondan Irak fikhini aldı. Bütün bu donanımlara sahip olan Şafî, fikhî araştırmaları sağlam bir metoda ve muhkem kurallara dayanan ilmî bir perspektifle yönlendirmeye başladı ve fıkıh usulü kurallarını düzenli ve müstakil bir biçimde tedvin etmeyi başardı. Tedvin ettiği her usulî kuralı da güçlü birtakım usulî argümanlarla desteklemeye gayret etti. Nitekim *el-Ümm* kitabının bir mukaddimesi konumunda olan *er-Risâle* adlı eseri fıkıh ve hadis usulüne dair bize ulaşan ilk müdevven eserdir.

Bu kısa girizgâhdan sonra İmam Şafî'nin ta'lîl anlayışını kısaca ele almaya çalışalım.

---

<sup>774</sup> Bkz. Abdulmecid, Mahmud, *el-İtticahâtu'l-Fıkhîyye inde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Karni's-Salisi'l-Hicrî*, y.y., 1979, s. 39, 42.

Ta'lîl yöntemine dayalı olan kıyasın esasını, sınır ve kurallarını ilk defa tedvin eden İmam Şafîi olduğuna göre, onun ta'lîle karşı tutumu çok belirgindir. Nitekim Şafîi'nin "Her Müslümandan sadır olan her hadisede/filde şer'î bir hüküm vardır. Ancak bu hüküm ya kesin ve belirgindir veya ona dair nasta bir delâlet vardır. Birincisi doğrudan sabit olduğundan ittiba'ı vâcibtir. İkincisi ise delâlet yoluyla talep edilir. Bu da icthadla mümkündür. İctihad da kıyastır"<sup>775</sup> şeklindeki ifadeleri bu tutumu açıkça ortaya koymaktadır. Bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi Şafîi'ye göre naslar bütün hadise ve vakalara ilişkin hükümleri kapsayacak kadar geneldir. Şâri'in, her fiil ve hadise için vaz' ettiği bir hükmü olduğuna göre bu hükmü ya açıkça beyan etmiştir veya onu delâlet yoluyla göstermiştir. Hükümleri delâlet yoluyla bilmek de icthad, istinbat, ta'lîl, benzeri benzere ve misli de misle ilhak etmekle mümkündür. Cüveynî bu hususu şöyle açıklamaktadır:

"Şafîi (her hadisenin hükmü için) Kitab'ı önceliyordu. Sünneti de ona tabi kılıyordu. Sünneti/sünnette bulamayınca temelleri munzabıt olan şer'îattan elde edilen kurallardan kaynaklanan re'ye başvurmada Sahabileri örnek alıyordu. Ancak her anlam ve maslahata yapışmıyordu. Zira bu husus ona göre şer'îatın zabtı dışına çıkmak ve ondan sıyrılmak anlamına geliyordu. Şafîi şer'îatın temeli konumunda bulunan nasları ta'lîl edilen ve edilmeyen şeklinde iki kısma ayırıyordu. İlleti/anlamı akledilmeyen kısımda sıkı bir biçimde naslara bağlı kalıyordu. Benzerlikler belirlediğinde bu kısımda da kıyasa gittiği oluyordu. İlleti/anlamı akledilen naslara/hükümlere gelince ona göre burada önemli olan temel, münasib manadır/illettir. Bu kısımdaki münasib mana da şer'in temellerine bakar ve onların akseni etrafında döner."<sup>776</sup>

Cüveynî'nin bu özlü ifadeleri, İmam Şafîi'nin kaynak anlayışını, kaynaklardan hükümleri istinbat yöntemini, nasları taabbudî ve ta'lîlî şeklinde iki kısma ayırdığını, birinci kısmın varid olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini, ancak bir benzeri bulununca kıyasa tabi olabileceğini, manası akledilen kısımda münasib mananın önemli olduğunu ve bu mananın da temelde şer'î kurallara bağlı bulunduğunu dile getirmektedir.

---

<sup>775</sup> Şafîi, **er-Risâle**, s. 477.

<sup>776</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 746.

İmam Şafî'nin ta'lîle karşı tutumu onun "Kur'ân ve Sünnette yer alan ve bir anlama(illet) bağlı kılınan her hüküm, yeni meydana gelen ve hakkından nas bulunmayan her benzer nazile/hadise için de aynen geçerlidir" <sup>777</sup> şeklindeki sözlerinde daha da belirgindir. Zira burada kıyasın bütün rükünleri birlikte yer almaktadır. Daha açık bir anlatımla bu ifadede "hüküm", "asıl mesele", "fer'î mesele" ve bu iki mesleyi birleştiren "ortak unsur" (illet) bir arada zikredilmektedir. Şu var ki, illet kendi ismiyle değil mana kavramıyla dile getirilmektedir. Dolayısıyla Şafî bu sözünde kıyas ve kıyasın temelini oluşturan ta'lîlden doğrudan bahsetmiş olmaktadır.

Şafî'nin bu önemli ifadeleri müçtehidin nasslar karşısında donuk kalmamasını, onlarda içkin olan hükümleri, bu hükümlerin bağlı bulunduğu anlam ve maksatları anlamasını ve bunları, hükmü nasslarda yer almayan benzer hadiseler de uygulamasını talep etmektedir. Ancak Şafî her mana ve illete itibar etmemektedir. Zira ona göre bu, şer'î sınırların dışına çıkmaya sebebiyet vermektedir. <sup>778</sup> Şafî'nin mezkûr söylemleri ta'lîle dayalı olan kıyas yönteminin işlevini ve belirgin özelliklerini nazara vermektedir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki, Şafî bu ifadelerde ilk etapta hikmetle ta'lîlden değil, zahir vafislarla gerçekleşen usulî anlamdaki ta'lîlden bahsetmektedir. Şu var ki, o sadece bu ta'lîle kail değildir. Çünkü Şafî aynı zamanda maslahatla/hikmetle ta'lîle de yer vermektedir. Bizim asıl yer vermek istediğimiz de onun bu ta'lîle dair görüşüdür.

Şafî'nin hikmet ve maslahatla ta'lîle dair görüşü ve bu ta'lîle ilişkin yer verdiği bazı örnekleri kısaca şöyle ifade etmemiz mümkündür: Şafî'nin hikmetle ta'lîle kail olduğunu nakleden Zerkeşî bu konuda şu ifadelerle yer vermektedir: "Şafî'ye göre hikmetle ta'lîl caizdir. Hatta aslolan da hikmetin itibara alınmasıdır. Zira genelde hikmeti içeren illetin itibara alınması onun daha kolay bilinmesinden kaynaklanmaktadır." <sup>779</sup>

Şafî'nin bu konuda yer verdiği bazı örnekler şunlardır:

Şafî'ye göre üzerinde hac farz olan kişi hastalık veya güçsüzlük gibi birtakım bedeni nedenlerden ötürü hacca gidemiyorsa, bu kişinin, yerine başka birini

<sup>777</sup> Şafî, **er-Risâle**, s. 512.

<sup>778</sup> Bkz. Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 746.

<sup>779</sup> Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 5, s. 133.

ücretle/icare yoluyla hacca göndermesi caizdir. Bu kişi hacı bu yolla yaptırmadan vefat ederse aynı şey varisleri için de geçerlidir. Şafî bu meyanda şu ifadeler yer vermektedir:

*“Kişinin hac, umre ve bütün hayır işleri için icare yoluna gitmesinde herhangi bir beis söz konusu değildir. Hayırlı işlerdeki icare akdi, bu konumda olmayan veya mubah olan işlerdeki icareden daha hayırlıdır.”*<sup>780</sup> Şafî bu ifadelerinde ibadette söz konusu olan icare akdini dünyevî işlerdeki icare akdine benzetmektedir. Hatta ibadetlerin ifası için yapılan icarenin daha hayırlı ve sevabının daha fazla olduğunu söylemektedir. Şafî bunu, bu tür icarenin kul için daha fazla maslahat içerdiğine ve Allah katında daha çok sevab kazandırdığına bağlamaktadır ki, bu husus hikmetle ta'lîlden başka bir şey değildir.

İmam Şafî “Peygamber Efendimiz (s.a.v)’in, “Kişiyi, kardeşi tarafından istenilen ve henüz cevap alınmayan kıza talip olmaktan nehyetti”<sup>781</sup> anlamındaki hadisine ilişkin şu ifadeler yer vermektedir: “Burada söz konusu olan nehiy mutlak değildir. Aksine bu nehiy sadece bir duruma mahsustur. O da kızın ilk talibiyle evliliğe izin vermesi durumudur. Zira bu durumda ikinci bir talip ortaya çıkarsa bu, kızın birinci talipten vazgeçmesine neden olabilir. Bu da hem kız için hem de ilk talibi için zarara yol açmaktadır.”<sup>782</sup> Şafî bu ifadeleriyle hadisteki nehyi, bir tek duruma inhisar edip bunun illetini beyan etmektedir. Söz konusu olan illet de bu fiilin her iki taraf için mefsetet içermesidir. Bu da görüldüğü gibi hikmetle ta'lîli barındırmaktadır.

Şafî hikmetle ta'lîle kail olduğu gibi Şafî fakihler de bu ta'lîle kail olmakta ve birçok fer'î meselede bu yönteme başvurmuşlardır. Şafî fakihlerin ta'lîl işlemi içeren bazı söylemleri şunlardır: Şafî bilginlere göre müsakât meşru bir akittir. Müsakât bu fakihler tarafından şöyle tanımlanmaktadır: “Hurma veya başka tür ağaçları bulunan

<sup>780</sup> Şafî, **el-Umm**, thk. Rif'at Fevzî, 4. baskı, Daru'l-Vefâ-Daru İbn Hazm, Beyrut 2011, c. 3, s. 318.

<sup>781</sup> Buharî, Kitâbu'n-Nikâh, no: 4849.

<sup>782</sup> Şafî, **el-Umm**, c. 6, s. 417-418.

*birinin, bu ağaçları sulaması, budaması ve sair bakımlarını yapması üzerine bir miktar ücret karşılığında birisiyle anlaşmasıdır.”*<sup>783</sup>

Şafî fakihler müsakâtın meşru bir akit olduğunu şöyle temellendirmektedirler: Bahçe sahibi bazen bahçe işlerinden anlamayabilir veya bu işlere bakma fırsatı veya zamanı bulmayabilir. Buna karşın bahçe sahibi olmayan biri de bu işleri iyi bilebilir. Dolayısıyla bahçe sahibi işçiye ihtiyaç duyduğu gibi, bahçesi olmayıp işi beceren de, ağaçları olan birileri tarafından çalıştırılmaya ihtiyaç duymaktadır.<sup>784</sup> Müsakât akdinin caiz olmasına olan ihtiyaç da buradan hâsıl olmaktadır. Şafî fakihler ayrıca sermaye ve emek ortaklığını ifade eden kirâd/müdarebe akdini de sözü edilen ihtiyaçtan ötürü müsakata kıyas edip onu da caiz görmüşlerdir.<sup>785</sup> Bu temellendirmeye bakıldığında Şafî fakihlerin, her iki aktin meşru olduğunu beyan sadedinde ihtiyaç olgusuyla ta'lilde buldukları görülür.

Şafî fakihlere göre haremde ağaç kesmek veya koparmakla ilgili varid olan nebevî nehiy<sup>786</sup> bütün ağaçları değil, yolda yürüyenlere zarar vermeyen ağaçlarla sınırlıdır. Zira onlara göre gelen gidenlere eziyet veren ağaçların kesilmesinde bir sakınca yoktur. Aynı ayrıntı haremde bulunan hayvanlar için de geçerlidir.<sup>787</sup> Şafî fakihler bu iki söylemlerinde de maslahatla ta'lilde bulunmaktadır.

Şafî'nin ta'lil anlayışıyla ilgili yer verilen bu kısa bilgilere bakıldığında onun, nassların genelinde illet ve vasıflardan oluşan birtakım anlamları aradığı görülür. Zira Şafî'ye göre nasslarda hükmü belirtilmeyen hadiselerin şer'î nasslar kapsamına alınmasının yolu ta'lile mebnî olan kıyasa başvurmaktadır. Ancak Şafî kıyası gerçekleştirmek için zahir illetlerle yapılan ta'lille yetinmemiş, aynı zamanda bazen

<sup>783</sup> Ensârî, Ebî Yahya Zekeriyya, **Fethu'l-Vehhâb bi Şerhi Menheci't-Tullâb**, Matbaatu'l-Halebî, Mısır 1948, c. 1, s. 244.

<sup>784</sup> Ensârî, **Fethu'l-Vehhâb**, c. 2, s. 244.

<sup>785</sup> İmrânî, Ebu'l-Huseyn, Yahya b. Ebi'l-Hayr, **el-Beyân fi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî**, thk. Kasım Nurî, 1. baskı, Daru'l-Minhâc, Cidde 2000, c. 7, s. 184.

<sup>786</sup> Muslim, **Kitâbu'l-Hacc** (Nevevî Şerhi ile birlikte), Mektebetu'l-Gazalî, Dımaşk, t.y., c. 9, s. 125.

<sup>787</sup> Bkz. Nevevî, **Şerhu Sahih-i Muslim** (metinle birlikte), c. 9, s. 125-126; Ensârî, **Fethu'l-Vehhâb**, c. 1, s. 153-154.

hikmetle ta'lil yöntemine de başvurmuştur. Zira kıyas yöntemi her iki ta'lil yöntemiyle de söz konusu olmaktadır. Şâfiî'nin illet kavramı yerine yer verdiği mana kavramı, hem zahir vasırları hem de hikmet ve maslahatları içeren bir niteliktedir. Dolayısıyla bu kavramın her iki ta'lil türünü de kapsadığını söylemek mümkündür. Nitekim her iki ta'lil yöntemi de şer'î nassları, yeni oluşan hadiseleri kapsayacak konuma getirmekte ve böylece fert ve toplumun ihtiyaçlarına cevap vererek insanların mutlu olmalarına vesile olmaktadır.

Şâfiî'nin sözü edilen her iki ta'lil yöntemiyle işleyen kıyasa bunca önem vermesi, nasslarda doğrudan yer almayan hükümlere ulaşmak istemesinden ileri gelmektedir. Şâfiî'nin bu hükümlere ulaşmak istemesinin nedeni, bu hükümlerin insanları ilgilendirmesi ve onlar için bağlayıcı olmasıdır. Mezkûr hükümlerin insanları ilgilendirmesi ise bu hükümlerin insanlara dönük birtakım dinî ve dünyevî maslahatları içermesinden kaynaklanmaktadır. Binaenaleyh her iki ta'lil türünün temelinde de hükme varmak amacı yatmaktadır. Hükme varmanın temelinde ise hükmün sağladığı maslahat ve hikmetler vardır. Şu var ki, zahir vasıflarla yapılan ta'lil bu hususu dolaylı olarak ifade ederken hikmetle yapılan ta'lil bunu doğrudan ifade etmektedir.

#### **2.1.3.4. Ahmed b. Hanbel'de Ta'lil**

Çoğu müdevvenatını hadise ayıran İmam Ahmed'in usulî ve fer'î meselelere ilişkin bir eseri bilebildiğimiz kadarıyla mevcut değildir. Bu nedenle İmam Ahmed'in ta'lil anlayışını, öğrencileriyle mezheb müctehidlerinin eserlerinden almaya çalışacağız. Genelde İmam Şâfiî'nin fikhî anlayışını, istinbat gücünü ve istinbata ilişkin vaz'ettiği kural ve ölçülerini benimseyen İmam Ahmed, usul ve istinbat konularında kendisiyle anılan mezhebin odak noktasını oluşturmaktadır. Öğrencileri ve mezheb fakihleri tarafından yazılan Hanbelî külliyatının onun görüş ve anlayışını yansıtması da buradan ileri gelmektedir.

Öğrencilerin ve mezheb bilginlerinin yer verdikleri görüş ve söylemlerden anlaşıldığına göre İmam Ahmed şer'î nassların ta'lilini prensipte kabul etmektedir. Ancak o, ta'lili prensipte kabul etmekle birlikte ta'lilin bir semeresi olan kıyası fazla işletmemektedir. İmâm Ahmed'in fikhî mirasını derleyen Hallâl (ö.311/923) Ahmed'in



ta'lîl anlayışına işaret eden şu sözünü nakletmektedir: “Şafî’ye kıyası sordum. Şafî zaruret halinde başvurulan bir yöntemdir dedi.”<sup>788</sup>

İmam Ahmed’in insanı ilgilendiren tüm meseleleri çözüme bağlamada takib ettiği kaynak silsilesi şöyledir: Önce nasslara başvuruyordu. Onlarda çözümü bulamayınca Sahabe fetvalarına bakıyordu. Bu fetvalarda ihtilafı gördüğünde onlardan nasslara yakın olduğunu düşündüğü görüşü tercih ediyordu. Sahabe fetvalarında çözümü bulmadığında mürsel ve zayıf hadislerle amel ediyordu. Bütün bunlarda hükmü bulmadığı takdirde ise kıyasa başvuruyordu.<sup>789</sup>

İmam Ahmed’i izleyen Hanbelî fakihlere bakıldığında, onların ta’lîle kail oldukları ve bunu birçok yerde uyguladıkları görülür.<sup>790</sup> Dolayısıyla Hallâl’in İmam Ahmed’den naklettiği mezkûr sözün mutlak anlamda anlaşılması gerekir. Bilakis bu söz, ta’lîli yadsımayan bir yoruma tabi tutulmalıdır. Nitekim bu sözün asıl kaynağı olan Şafî de -ta’lîl anlayışında görüldüğü gibi- ta’lîli ve ta’lîle dayalı olan kıyası çokça kullanmaktadır. Binaenaleyh bu sözü şöyle bir yoruma tabi tutmamız mümkündür:

İmam Ahmed ibadâta ilişkin nasslarla muamelât nasslarını birbirinden ayırmaktadır. Ona göre ibadet konularında varid olan nasslar hem nitelik hem de nicelik açıdan ta’lîle mahal bırakmayacak düzeydedir. Çünkü ibadetleri ilgilendiren nasslar büyük bir yekûn teşkil ettikleri gibi, akıl yoluyla anlaşılabilir birtakım münasib anlamları da içermemektedir.<sup>791</sup> Bu tür nasslar hükme münasib olan zahir vasıfları içermediğinden veya içerdiği bilinmediğinden bunların kıyasa konu olması mümkün değildir. Zira hükmü, asıldan fer’e taşıma işlevi gören kıyas ve ta’lîl yöntemleri, ibadetlerin dayandığı mahza tahakkum temeliyle çelişmektedir. Bu nedenle ibadet konularında nas ve eserlerle yetinmemiz ve onları ta’lîle konu yapmamamız gerekir. İşte İmam Ahmed’in Şafî’den naklettiği “Kıyasa ancak zaruret halinde gidilir” şeklindeki söz bu bağlamda anlaşılmalıdır. Diğer bir ifadeyle bu söylem tüm nasslar için geçerli sayılmamalıdır. Dünyevî konulardan oluşan muamelâta gelince İmam Ahmed bu tür nassların anlam ve

<sup>788</sup> İbn Kayyim, **İ’lâmu’l-Muvakki’în**, c. 1, s. 40.

<sup>789</sup> Bkz. İbn Kayyim, **İ’lâmu’l-Muvakki’în**, c. 1, s. 40.

<sup>790</sup> Bkz. İbn Kayyim, **İ’lâmu’l-Muvakki’în**, c. 1, s. 187-192.

<sup>791</sup> Bkz. İbn Bedrân, Abdulkadir b. Ahmed, **el-Medhal ilâ Mezhebi’l-İmâmî’l-Ahmed b. Hanbel**, Tibaatu’l-Muniriyye, Kahire, t.y., s. 146; Kubeysî, **Mebâhisu’t-Ta’lîl**, s. 41.

maksatlarının ortaya konması için kıyas ve maslahtla ta'lil gibi yöntemlerin uygun olduğu görüşündedir.<sup>792</sup>

İmam Ahmedin bu tutumuna karşın Hanbelî fakihler muamelâtı ilgilendiren nasslara çok geniş bir bakış açısıyla bakmaktadırlar. Hanbelî mezhebi bu bakış açısı sayesinde kıyas ve re'yi kabul eden hiçbir mezhebde bulunmayan bir genişliğe sahiptir. Bu bakış açısı da şu iki temel kuraldan oluşmaktadır: İnsanlar arasında cereyan eden muamelâtı Şâri'den gelen yasaklayıcı bir nas olmadıkça ibahaya hamletmek. Diğeri de Şâri'den gelen yasaklayıcı bir nas bulunmadıkça akitlerde öne sürülen şartlara bağlı kalmak.

İbn Kayyim bu hususu şöyle ifade etmektedir: “*Âmir bir nass bulunmadıkça veya varid olmadıkça ibadetlerde asıl olan butlandır. Butlan ve tahrimine dair bir nass varid olmadıkça akit ve muamelâtta ise asıl olan sıhhattir. İbadetlerle muamelât arasında söz konusu olan bu fark şuradan kaynaklanmaktadır: İbadet ancak Yüce Allah tarafından teşri kılınan ve peygamberleri vasıtasıyla tebliğ edilen talimatlara/vahye göre yapılır. Zira ibadet etmek Allah'ın kulları üzerindeki hakkıdır. Bu hakkı ancak O belirler ve Onun istediği gibi olur. Akitler, şartlar ve diğer muamelât konularına gelince bunlar, yasaklayan bir nas veya bildirim olmadan af ve serbeslik alanıdır. Bu nedendir ki, Yüce Yaratıcı Müşrikleri şu iki konuda zemmetmektedir: Biri Allah (c.c.)'ın haram kılmadığını haram kılmak. Diğeri de meşru kılınmayan yollarla Allah (c.c.)'a kulluk edip Ona yaklaşmak. Cenâb-ı Hakk bu iki hususdan birini helal diğerini haram kılmasaydı ikisi de af sahasına girecekti ve dolayısıyla helal olacaktı. Çünkü hem helali hem haramı hem de af alanını beliryen sadece O'dur. Bu nedenle nasslarda yer vermediği/haram kılmadığı her akit, şart ve muamele helaldir haram kılınmaz. Nitekim Yüce Allah, bunu unutmuş olduğundan veya ihmal ettiğinden dolayı terk etmiş değil, bilakis kullara olan rahmetinden ötürü zikretmemiştir.*”<sup>793</sup> Hanbelî fakihlerinin nasslara olan bakış açılarını özetleyen bu ifadelere dikkatlice bakıldığında bu ifadelerin temelde geniş anlamlı ta'lil yöntemine dayandığı görülür.

<sup>792</sup> Bkz. Kubeysî, *Mebâhisu't-Ta'lil*, s. 41.

<sup>793</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, c. 1, s. 320-321.

Öyle görülüyor ki, Hanbelî fukahası mezheb İmamları Ahmed b. Ahmed'den daha fazla kıyasa önem vermişlerdir. Onları buna sevk eden husus da, meydana gelen ve hükmü nasslarda yer almayan hadiselerin çokluğu ve bunların çözümüne duyulan ihtiyaç olgusudur. Diğer mezheb fakihlerinde olduğu gibi Hanbelî fakihler de fetva vermek durumunda kalmış ve birçok illeti istinbat etmeye çalışmışlardır. Onlar bu bağlamda nasslarla Sahabe fetvalarını temel alıp birçok kıyasta bulunmuşlardır.

İmam Ahmed'in hikmetle ta'lîle kail olduğunu gösteren birçok örnek söz konusudur. Burada bu örneklerden bir kaçına yer vermekle yetinmek istiyoruz. İmam Ahmed'in hikmetle/maslahatla ta'lîl anlayışını gösteren şu örnekleri vermemiz mümkündür:

İmam Ahmed ücretle çalışan ve kamu işini yapan kişinin kusuru olmaksızın sebebiyet verdiği malın tazminine hükmetmektedir. Bir görüşüne göre de ister kamuya ister kişiye ait olsun ücretle çalışan her işçinin sebebiyet verdiği malî teleften ötürü tazmine yükümlü olduğunu söylemektedir. O bunu Hz. Alî (r.a)'nin "*İnsanları ancak bu islah eder*" anlamındaki sözüne dayandırmaktadır.<sup>794</sup> Bu da görüldüğü hikmetle ta'lîl işlemini içermektedir.

İmam Ahmed hikmetle ta'lîle kail olduğu gibi, Hanbelî fakihler de bu ta'lîle kaildirler. Bu fakihler özellikle muamelât konularında çokça bu ta'lîle başvurmuşlardır. Hanbelî fukahanın maslahatla ta'lîli içeren birkaç fetva veya görüşleri de şöyledir.

İbn Kudâme genel bir anlama delâlet eden bir nassın insanların içinde buldukları coğrafi yapının veya ictimâî durumun göz önünde bulundurularak tahsis edebileceğini söylemektedir. İbn Kudâme'nin belirttiğine göre Hattâb (ö.510/1116)'ın bu tür nasslar için verdiği örneklerden biri ihtikâr hadisidir. Nitekim Hattâb, ihtiyaç duyulan gıda maddelerinin stoklanmasını ifade eden ihtikâra dair varid olan nehyi, belde halkının zarar görecektense kadar küçük olması, darlığın hüküm sürmesi ve malın dışardan değil belde halkı tarafından üretilmesi gibi durumlara hasretmektedir. Hattâb, halkı ihtikârdan zarar görmeyecek kadar beldenin büyük bir yerleşim alanı

---

<sup>794</sup> Bkz. Samerrâî, *el-Hikmetu inde'l-Usûliyyîn*, s. 223.

olması, malın dışarıdan temin edilmesi, temel gıda türünden olmaması ve genişliğin hüküm sürmesi gibi durumlarda ise ihtkârın haram olmadığını ifade etmektedir.<sup>795</sup> Görüldüğü gibi İbn Kudâme bu örnekte nassı insanlara dönük birtakım maslahat ve ihtiyaçlarla ta'lîl etmektedir. O bu ta'lîlleri Hanbelî müçtehitlerden naklettiğine göre bu görüş diğer Hanbelî fakihler için de geçerlidir.

İbn Kayyim bir eserinde *Fetvanın zaman, mekân, hâl, niyet ve âdet gibi nedenlerle değişmesi* adı altında bir bölüm açmakta ve bu bölümün girişinde şu ifadelerle yer vermektedir: “*Şerîat kullara dönük birtakım dinî ve dünyevî hikmet ve maslahatlar üzerine mebnîdir. Şerîat bütünüyle adalettir, rahmettir, maslahattır ve hikmettir. Adaleti değil zülmü, rahmeti değil zahmeti, maslahatı değil mefsedeti, hikmeti değil abes ve anlamsızlığı içeren her mesele veya hüküm ise -te'vil yoluyla Şerîata dâhil edilmiş olsa da- Şerîattan değildir.*”<sup>796</sup> İbn Kayyim maslahatla ilgili yer verdiği bu temel bilgileri birçok örnekle izah etmeye çalışmaktadır. Ancak bütün bu örneklere burada yer vermemiz tezimizin sınırlarını aşacağı muhakkaktır.<sup>797</sup>

Müctehid imamların yukarıda yer verilen ta'lîl anlayışlarına bakıldığında ta'lîl yönteminin bu imamlar ve müntesibleri tarafından temelde kabul edildiği görüldüğü gibi, ta'lîl anlayışlarının iki temel noktada buluştuğu da görülür. O noktalardan biri şudur: Hüküm nasslarda doğrudan yer almayan tüm meselelerin çözümünde temel yöntem ta'lîldir. Diğeri de şudur: Müctehid imamlar şer'î hükümleri birtakım münasib vasıflarla ta'lîl ettikleri gibi, bu hükümleri birtakım maslahatlarla ta'lîl etmişlerdir. Başka bir anlatımla, müctehid imamlar zahir vasıflarla yapılan ta'lîli çokça konu edinmiş olsalar da, zaman zaman hikmetle de ta'lîli konu edinmişlerdir. Her iki ta'lîl türü de -ilki dolaylı da olsa- temelde şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım dinî ve dünyevî maslahatları içerdiğine dayanmaktadır. Öyle ki, nasslar reel anlamda birtakım maslahat ve hikmetleri içermemiş olsaydı, her iki ta'lîl türünden hatta taabbudî nassları da içine alan genel anlamlı ta'lîl olgusundan bahsetmemiz mümkün olmayacaktı.

<sup>795</sup> Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 4, s. 167.

<sup>796</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, c. 3, s. 5-7.

<sup>797</sup> Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, c. 3, s. 7-30.

Kavramsallaşma öncesi dönemde ortaya çıkan ta'lîl anlayışları bahsi burada sona ermektedir. Şimdi kavramsallaşma sonrası dönem ta'lîl anlayışlarını ele almaya çalışalım.

## 2.2. Kavramsallaşma Sonrası Ta'lîl

Konunun detaylarına geçmeden önce burada ele alınan ta'lîl teriminin türediği illet teriminin usul ilmindeki kullanımlarına yer vermek istiyoruz.<sup>798</sup> Zira konumuzun odak noktasını teşkil eden bu iki terimden ne tür anlamların kast edildiği veya her bir terimin kaç anlamda kullanıldığı bilinmeden konunun yeterli düzeyde bilinip netlik kazanması mümkün değildir. Nitekim usulcüler -aşağıda beyan edileceği gibi- her iki terimi de birden çok anlamda kullanmaktadırlar.

Usulcüler illet kelimesini şu üç anlamda kullanmaktadırlar.

1. Şer'î hükme münasib bir anlamı içeren açık/zahir ve sabit/munzabıt vasıf.<sup>799</sup> Gazalî bu anlamın, tıpkı aklî illetin hükmünü gerektirdiği gibi şer'in vaz'ıyla hükmünü gerektirdiğini söylemekte ve bu anlam için zina, öldürmek ve hırsızlık fiilleri gibi birtakım örnekleri vermektedir.<sup>800</sup> Nitekim zinanın, recmedilme hükmünü, öldürmenin, kısas hükmünü ve hırsızlığın da el kesme hükmünü gerektirmesi şer'in ca'liyledir. Usulcüler illetin bu anlamı için genelde sefer örneğini vermektedirler. Zira sefer biraz önce verilen örneklerde olduğu gibi, varlık ve yokluğu bilinebilen, şahsa ve zamana göre değişmeyen ve hükme münasib olan meşakkat anlamını içeren somut ve sabit bir vasıftır. Şâri' bu tür vasıflara birçok yerde birçok şer'î hükmü bağlamıştır. Örneğin Şâri' orucu ertelemek, namazı kasretmek gibi şer'î hükümleri sefer illetine bağlamaktadır.<sup>801</sup>

Usulcülerin, hükümleri ta'lîlî ve taabbudî şeklinde iki kısma ayırmaları ve bu konuda yaptıkları tartışmalar illetin bu anlamına ilişkindir. Zira ta'lîlî hükümlerde var

---

<sup>798</sup> Daha önce illetin istilâhî anlamına yer verilmiştir. Burada illetin mezkûr kullanımlarına yer verilmesiyle, bu kullanımlara tekabül eden hikmet teriminin kullanımlarının yeterli düzeyde anlaşılması amaçlanmıştır.

<sup>799</sup> Gazalî, *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 515, 538.

<sup>800</sup> Gazalî, *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 517-538.

<sup>801</sup> Bakara, 2/185; Nisâ, 4/101.

olup taabbudî hükümlerde var olmadığı söylenen illet, genel anlamdaki hikmet veya maslahat değil, zahir ve munzabıt anlamındaki illettir. Fıkhî kıyasın ta'lîlî konularda cari olup da taabbudî konularda cari olmaması da buradan kaynaklanmaktadır.

2. Hükümün teşri kılınması için münasib olan vasıf.<sup>802</sup> Gazalî illetin bu anlamı için “bâis”, “dâî” ve “maslahatın vechi” gibi kavramları kullanmaktadır.<sup>803</sup> Gazalî şer’î hükümlerin vaz’ edilmesine vesile olan ve usulcüler tarafından münasib ismiyle anılanın da bu anlam olduğunu belirtmektedir.<sup>804</sup> İlettin bu anlamına bazı örnekler vermek gerekirse, yolculukta orucu ertelemenin mubah kılınması için “meşakkat” anlamı, akitlerin/sözleşmelerin caiz kılınması için “ihtiyaç” anlamı ve öldürme fiilinin haram kılınması için “masum bir canı telef etme” anlamını örnek vermemiz mümkündür.

3. Şer’î hükümlere terettüb eden menfaatin celbi veya mefsedetini def’i. Gazalî bu anlamı bir önceki anlam içinde görmektedir. Bu nedenle Gazalî bu anlamı “*Hükme götüren veya sevkedenden vasıf*”<sup>805</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Bu anlamı şöyle ifade etmek de mümkündür: “*Şer’î hükümlere bina edilen maslahat veya semere.*”<sup>806</sup> Şer’î hükümün teşri kılınmasına terettüb eden veya teşri sonucu meydana gelen de illetin bu anlamıdır. Yukarıda verdiğimiz sefer örneği üzerinden gidecek olursak, meşakkatin def’ini bu anlam için örnek olarak vermemiz mümkündür. Zira meşakkat sefer illetine terettüb eden bir mefsedet olduğundan bu mefsedetini kaldırılması bir maslahattır. Usulî illetin kullanıldığı bu anlam için, alış-verişin mubah kılınması hükmüne terettüb eden menfaat/maslahat, öldürme fiilinin haram kılınması hükmüne terettüb eden canın korunması ve orucun ertelenmesi hükmüne terettüb eden meşakkatin giderilmesi gibi örnekleri vermemiz de mümkündür. Usulcülerin hikmetle ta'lîl ifadesinde yer verip tartıştıkları da bu anlamıdır. Zira usulcüler hikmet kavramını, abes anlamının zıddı olarak değil, zahir ve munzabıt vasıf anlamının karşıtı olarak kullanmaktadırlar. Hikmetle ta'lîli kabul etmeyen usulcüler ise şer’î hükümlerin gerçekte birtakım

<sup>802</sup> Gazalî, *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 515, 538.

<sup>803</sup> Bkz. Gazalî, *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 515, 539.

<sup>804</sup> Gazalî, *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 515, 539.

<sup>805</sup> Bkz. Gazalî, *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 538.

<sup>806</sup> Abdulmecid, Abdulhamid, *el-Minhâcu'l-Vâdih fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, 1. baskı, Camiatu Garyounis, Bingazi 1995, c. 1, s. 175.

hikmetleri içermediğini değil, bu hükümlerde içkin olan hikmetin kıyasa temel teşkil edecek kadar açık ve munzabıt olmadığını ifade etmektedirler.<sup>807</sup>

İllet terimi her ne kadar sözü edilen üç anlamda kullanılmışsa da, bu terim daha sonraki dönemlerde usulcüler tarafından bir ayrıştırma ameliyesine tabi tutulmuştur. Başka bir anlatımla illetin mezkûr üç kullanımı, usulî ıstılahların birbirinden net olarak ayrışmadığı ilk dönemlere aittir. Usulcüler daha sonraki dönemlerde bu anlamlardan her birini farklı ıstılahlara konu etmişlerdir. Şöyle ki; Usulcüler zahir ve munzabıt vasıflar için illet terimini, fiile terettüb eden menfaat ve mefsetet anlamı için maslahat ve maksad terimlerini, hükme terettüb eden menfaat ve mefsetet anlamı için genelde hikmet terimini bazen de maslahat ve maksad terimlerini kullanmaktadırlar. Usulcülerin bu kullanımları o kadar etkili olmuştur ki, bu gün illet terimi zikredildiğinde -lafzî veye aklî bir karine olmadığı takdirde- zahir ve munzabıt vasıf dışındaki anlamları akla gelmez. Usulcüler tarafından yapılan bu ayrıştırmanın temel gayesi ise, biraz önce ifade edildiği gibi, bu kavram ve terimleri ayrıştırmak yoluyla bunlara bina edilen hükümleri birbirinden ayırmaktadır. Zira illetin kullanıldığı her anlamın kendine has birtakım hükümleri söz konudur. Kaldı ki, bir konuda kullanılan kavramlar birbirinden ayrışmadan bu kavramlara ait olan hükümlerin birbirinden ayrışması da mümkün değildir.

Usulcüler illet kelimesini temelde üç anlamda kullandıkları gibi, ta'lîl kelimesini de üç anlamda kullanmaktadırlar. Nitekim ta'lîl kelimesi illet kelimesinden türetildiğine göre illetin kullanıldığı tüm anlamlar tabiatıyla ta'lîl kelimesine de yansımaktadır.<sup>808</sup>

---

<sup>807</sup> İlet bazen de "Hükümün alameti" anlamında kullanılmaktadır. İlet bu anlamı hükme münasib olan veya hükme sevkeden bir nitelikte değildir. Fakihin veya usulcünün buna illet demesinin nedeni ise hükümün illet yoluyla ortaya çıkmasıdır. Bu anlamdaki illet şart mesabesinde olduğundan mücib değildir. Bu nedendir ki, bir hüküm için iki alamet veya iki illet söz konusu olabilmektedir. Nitekim boşanma hükmü iki illete/alamete bağlanabilmektedir. Bkz. Gazalî, *Şifâ'u'l-Ğalîl*, s. 516-517, 538.

<sup>808</sup> Bu hususa dikkat çekmemizin nedeni aşağıda yer aldığı gibi, her üç ta'lîl anlamını da içeren genel anlamlı ta'lîl kavramını dışarda bırakmaktır. Bu da muallel olsun olmasın bütün şer'î hükümlerin birtakım hikmetleri içerdiğini ifade eden ta'lîl anlamıdır. Bu anlama göre taabbudî hükümler de mualleldir. Bu anlam konumuzu teşkil eden usulî-gâî anlama yakın durmaktadır. Ancak gerçekte ondan ayrıdır. Zira genel anlamlı ta'lîl, 'muallel olsun taabbudî olsun bütün nasların birtakım hikmetleri vardır' anlamını ifade etmektedir. Buna karşın usulî-gâî ta'lîl ise 'bütün nasların reelde birtakım hikmetlere bina

Uslucülerin illet kavramından hareketle ta'lîl kavramına yükledikleri anlamları şöyle ifade etmemiz mümkündür:

1. “Şer’î hükümlerin illetlerini, istinbat ve istihraç keyfiyetlerini beyan etmek”. Uslucülerin bu kullanımı mantık ve münazara ilimlerindeki kullanıma benzemekte veya oradan alınmaktadır. Zira ta'lîl terimi bu iki ilimde “bir şeyin illetini beyan etmek” anlamında kullanılmaktadır.<sup>809</sup> Bu anlamdaki ta'lîl kavramı, içerdiği beyan anlamı açısından değişmemekte, beyanın izafe edildiği müteallak bakımından farklılık arz etmektedir. Ta'lîlin bu anlamı kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır:

1.a.Bunlardan biri, “illetin zahir ve munzabıt vasıf anlamıyla yapılan ta'lîl anlamı. Bu anlam usulcüler tarafından çoğu kez “ta'lîlu'n-nass”, “ta'lîlu'n-nusûs”, “el-hüküm'l- muallel”, “en-nassu'l- muallel” vb. ifadelerle dile getirilmektedir. Bu anlamı ifade eden ta'lîl yönteminde nasslar/hükümler illetin zahir ve munzabıt anlamıyla (ilk anlamıyla) ta'lîl edilmektedir. Bu anlamdaki ta'lîl, taabbudî kavramının karşısında yer alır. Buna göre “nasslar genelde mualleldir” veya “nasslarda aslanan ta'lîldir” veyahut “şer’î hükümler mualleldir” gibi ifadeler “nassların/hükümlerin bina edildikleri illet ve anlamlar akıl tarafından kavranabilir” veya “nassların/hükümlerin bina edildikleri illet ve anlamlar kıyasa konu olabilir” anlamındadır. Buna karşın “bazı nasslar muallel değildir” veya “muallel olmayan nasslar nadirdir” vb.ifadeler de “bazı nasslar veya hükümler reel açıdan her ne kadar birtakım hikmetleri içerse de kıyasa medar olacak şekilde akıl tarafından idrak edilmez” anlamındadır.<sup>810</sup>

Bu anlamdaki ta'lîl biçimi, hükmü nasslarda belirtilmeyen hadiseleri, hükmü nasslarda belirtilen meselelere hamletmek suretiyle yapılır. Bu işleme kıyas adı verilir. Kıyas formunda gerçekleşen bu ta'lîl yöntemi, ta'lîl kavramı zikredildiğinde ilk akla

---

edilip edilmediği’ anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle genel anlamlı ta'lîlde gâilik veya amaçlılık anlamları söz konusu değildir. Buna karşın usûlî-gâî ta'lîlde ise bu hikmetlerin Yaratıcı tarafından amaçlanıp amaçlanmadığı anlamı söz konusudur.

<sup>809</sup> Bkz. Nigârî, Abdunnebi Ahmed, **Câmiu'l-Ulûm fî Istilahâti'l-Funûn**, Muessesetu'l-A'lemî, Beyrut 1395, c. 1, 325, c. 2, s. 370.

<sup>810</sup> Bkz. Hattâb, Ebu Abdillâh Muhammed b Muhammed, **Mevâhibu'l-Celîl li Şerhi Muhtasari Halîl**, 3. baskı, Daru'l-Fikr, 1992, c. 1, s. 177.



gelen ve kavramsallaşma döneminde en yaygın biçimde kullanılan ta'lîl anlamıdır. Kıyasa dair yapılan tanımlarda da illetin bu ilk anlamı esas alınmaktadır.

Bu kısımda hükme menât teşkil eden vasıf, Sahabe döneminde yapılan kıyaslarda çerçevesi tam belirgin değildir. Çünkü o dönemde yapılan kıyaslarda, nasslarda hükmü yer alan asıl mesele ile nasslarda hükmü yer almayan fer'î meseleyi aynı hükümde buluşturan illetin/vasfın çerçevesi kavramsal veya terimsel anlamda tam olarak ortaya çıkmamıştı. Bu vasıf/illet zaman içinde “el-ma'na”, “el-vasfu'l- câmi'”, “el-hikme”, “el-maslaha”, “vasfu'l-münasib “ vb. kavramlardan ayırıştırılarak zahir ve munzabıt bir vasıf hale gelmiş ve fikhî kıyasta temel rükün olarak kabul edilmiştir. Bu hususu biraz açmak gerekirse şöyle söylememiz mümkündür:

Sözü edilen bu vasıf (illet) ilk usulî eser unvanına sahip olan Risâle'de “mana”, “el-vasfu'l-câmi'” ve “şebah” gibi adlarla tesmiye edilerek<sup>811</sup> farklı bir boyut kazanmıştır. Şafîî tarafından bu isimlerle anılarak kıyasta temel bir rükün işlev görmüşse de, henüz hikmet ve maslahat gibi esnek kavramlardan net olarak ayrılmış değildir. Bu vasıf Sayrafi tarafından nisbeten daha açık bir konuma kavuşturulmuştur. Zira bu vasıf Sayrafi tarafından illet olarak adlandırıldığı gibi, hükmün müarrifi olarak da tanımlanarak<sup>812</sup> bir terim haline gelmiştir. Bu terim Kerhî ile birlikte daha da net bir konuma gelmiştir. Çünkü Kerhî bu kavramı hikmet kavramından açıkça tefrik ederek<sup>813</sup> onu hikmet, maslahat vb. kavramlardan ayırmış ve böylece bu kavram çerçevesi belli olan bir anlama kavuşmuştur. O günden bu yana illet-hikmet ayırımı açık bir biçimde usulcülerin gündeminde yerini almıştır.

1.b.Ta'lîlin diğer kısmı “*Hükmü nasslarda belli olmayan bir hadisenin hükme münasib bir vasıfla ta'lîl anlamıdır.*”<sup>814</sup> Ta'lîlin bu anlamı illetin ikinci anlamına tekabül etmektedir. Bu anlamdaki ta'lîl biçimi, nasslarda hükmü bilinmeyen yeni bir meselenin hükmü için illet olabilen münasib bir vasfi elde etmek için yapılır. Diğer bir ifadeyle şer'î hükmün bina edileceği münasib bir vasfi tesbip etmek için bu ta'lîl

---

<sup>811</sup> Bkz. Şafîî, **er-Risâle**, s. 512.

<sup>812</sup> Bkz. Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh**, c. 5, s. 112.

<sup>813</sup> Bkz. Kerhî, **el-Usûl** (Tesîsu'n-Nazar ile birlikte), s. 172.

<sup>814</sup> Abdulmecid, **el-Minhâcu'l-Vâdih fî İlmi Usûli'l-Fıkh**, c. 2, s. 175.

yöntemine başvurulur. Bu yöntemde yer alan ta'lîl biçimi istislâh, mesâlih-i mürsele ve istidlâl gibi adları almakta ve bir önceki ta'lîl yönteminden şu iki açıdan farklılık arz etmektedir:

\* Kıyas yöntemiyle yapılan ta'lîl işleminde şer'î hükmün nass veya icma ile sabit olan bir benzeri/aslı söz konusudur. Bu yöntemde yapılan ta'lîl işleminde ise hükmün böyle bir benzeri veya aslı söz konusu değildir.

\*Kıyas yöntemiyle yapılan ta'lîl işleminde hükmün Şâri' tarafından itibara alındığını gösteren muayyen bir delil söz konusudur. Mezkûr yöntemde ise hükmün bina edildiği münasib vasıf (maslahat) böyle bir konumda değildir.<sup>815</sup> Zira bu ta'lîl biçiminde yer alan münasib vasfın Şâri' tarafından itibar edildiğini gösteren herhangi bir delil yoktur. Şu var ki, münasib vasfın itibarına dair bir delil bulunmadığı gibi, bu vasfın ilga edildiğini gösteren bir delil de yoktur. Bu ta'lîl yönteminde önemli olan, hükme menât teşkil eden vasfın, Şâri'in maksatları içinde yer alması ve nasslara aykırı olmamasıdır.

Uslucüler bu ta'lîl yönteminde mezkûr vasıfla hükmü arasında birkaç ilişki biçimini mülâhaza etmektedirler. Uslucüler söz konusu mülâhazalardan hareketle bu yönteme değişik isimler vermektedirler.<sup>816</sup> Uslucüler bu yöntemde söz konusu olan münasib vasıfla/maslahatla ona bina edilen şer'î hükme şu üç açıdan bakmaktadırlar:

\*Bu yöntemde şer'î hükme bir maslahat terettüb etmektedir. Bu bakış açısını şöyle de ifade etmek mümkündür: Bu şer'î hüküm bir maslahatı gerçekleştirmektedir. Bu itibarı göz önünde bulunduran usulcüler bu yönteme “mesâlih-i mürsele” adını vermektedirler. Bu tesmiye en yaygın olanıdır.

\* Burada şer'î hükmü gerektiren münasib bir vasıf vardır. Gazalî ve İbn Hâcib'in yaptıkları gibi, bu itibarı dikkate alanlar bu yönteme “münâsib-i mürsel” adını

---

<sup>815</sup> Bkz. Abdulmecid, el-*Minhâcu'l-Vâdih fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, c. 2, s. 249.

<sup>816</sup> Bkz. Bûtî, *Davâbitu'l-Maslaha*, s. 329.

vermektedirler. Her iki usulcümüz de münasib vasfı maksim kabul ederek onu müessir, mülaim, ğarîb ve mürsel kısımlarına ayırmaktadırlar.<sup>817</sup>

\* Bu yöntemde şer'î hüküm münasib bir vasfa/ maslahata bina edilmektedir. Bu perspektifinden bakan usulcüler ise bu yönetime istislâh, istidlâl ve istidlâl-i mürsel gibi isimleri vermektedirler. Bunlardan Cüveynî istidlâl ismini kullanırken Gazalî istislâh ismini kullanmaktadır.<sup>818</sup> Bu bakış açılarını kısaca ifade etmek gerekirse şöyle söylememiz mümkündür: Mezkûr ta'lîl yöntemine maslahat penceresinden bakanlar ilk ismi, münasib vasıf açısından bakanlar ikinci ismi, hükmün vasfa bina edilmesi açısından bakanlar da üçüncü ismi tercih etmektedirler.

Mürsel maslahatlarla gerçekleşen ta'lîli (kavramsal düzeyde olmasa bile) usulî anlamda ilk olarak işleyenler Sahabîlerdir. İlgili bölümde verilen örneklerde görüldüğü üzere, Sahabe tarafından icra edilen birçok uygulamada bu yönetime başvurulmuştur. Şu var ki, Sahabe döneminde başvuru bu yöntemde, daha sonra çerçevesi belirlenen muayyen ve münasib vasıflar/maslahatlar henüz söz konusu değildir. Bilakis Sahabe döneminde ve bu dönemi izleyen kavramsallaşma öncesi dönemlerde yapılan ta'lîl işlemlerinde, Şâri'in maksatlarına uygun olmak ve nasslara aykırı bulunmamak gibi hususlar temel ölçüt olarak kabul edilmiştir. Sahabe tarafından temel alınan bu genel ölçütler, yukarıda ifade edildiği gibi, tedricî bir biçimde belirginlik kazanarak/birtakım aşamalardan geçerek münasib vasıf, maslahat-i müesele vb. isimleri almıştır.

Cüveynî Sahabîlerin, şer'î hükmü bağladıkları maslahat hakkında şu bilgilere yer vermektedir: *“Sahabîler anlamları/maslahatları şeriatın kaynaklarından alıyorlardı. Onlar nassların varid olmadığı yerlerde bu anlamlara dayanıyorlardı. Bunların (doğru) anlamlar olduğunu zannettiklerinde ve bu görüşlerine aykırı bir asıl da bulamadıklarında bu anlamları işletiyorlardı.”*<sup>819</sup>

Cüveynî başka bir yerde de bu hususu şöyle ifade etmektedir:

---

<sup>817</sup> Bkz. Gazalî, **Şifâu'l-Ğalîl**, s. 144; İbn Hâcib, **Muhtasar fî Usûli'l-Fıkh** (Beyânu'l-Muhtasar şerh ile birlikte), thk. Ali Cuma, 1. baskı, Daru's-Selam, 2004, c. 2, s. 738.

<sup>818</sup> Bkz. Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 721; Gazalî, **Şifâu'l-Ğalîl**, s. 441; **el-Mustasfâ**, c. 1, s. 284.

<sup>819</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 527.

“Sahabîlerin, hükümlerin illetleri konumunda bulunan maslahatları net olarak belirledikleri (zapt) doğru olmadığı gibi, hükmü her tür maslahata bağladıkları da doğru değildir. Mezkûr anlamları zabtetmenin yolu, hükmün alındığı kaynaklara bakmak ve anlamlarını(illetlerini) araştırmaktır. Anlamlar belirince ve muarazadan da arî olunca, onların, şeriatın asıllarından alınan birer mana olduğu ve mazbut kaynakların dışında kalmadığı ortaya çıkacaktır. İşte bu, şer’in zaptına konu olan manayı doğru anlamının yoludur. Bu nedendir ki, muhakkik usulcüler herhangi bir asla dayanmayan istidlâli reddetmişlerdir. Zira bu tür bir istidlâlde bulunan kişi şer’in, benzerine hüküm bağlamadığı bir maslahatı öngördüğünden emin olmaz.”<sup>820</sup>

---

<sup>820</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 527. Cüveynî’nin yukarıda yer verilen sözlerine bakıldığında onun, yukarıda zikrettiği *asıl* kelimesini “*hükme açıkça delâlet eden nas*” anlamında kullandığı görüldüğü gibi, mana kelimesini de “*nassın, kendisine şehâdet ettiği maslahat*” anlamında kullandığı da görülür. Nitekim bu husus, Cüveynî’nin Şafî’ye nisbet ettiği “*Nazar ve istintaç konusunda örnek konumunda bulunan Sahabîlerin durumlarını inceden inceye araştıran her kes şunu görür: Hiçbir sahabî meşveret meclislerinde önce (hükme açıkça delâlet eden) bir aslı öne sürüp veya (nassın, kendisine şehâdet ettiği) bir manayı ortaya koyup da sonra vakıyı buna bina etmemiştir. Çünkü Sahabîler, asıllara bakmadan re’y ve istintaç yönlerine dahiyorlardı*” şeklindeki ifadelerde geçen *asıl* ve *mana* kelimeleri için de söz konusudur.

Buna göre Sahabîler cüzî bir maslahatla fetva verdiklerinde -zikretmeseler de- bu maslahatın cinsine delâlet eden asıllara ve nasların şehâdet ettiği manalara dayanıyorlardı. Onlar vahyin nüzulünü ve onu tatbik eden Peygamber (s.a.v)’i müşahede ettiklerinden şeriatı yaşam haline getirmişlerdi. Dolayısıyla onlar bu tür asıl ve manaları -zikretmeseler de- biliyorlardı. Cüveynî Şafî’ye nisbet ettiği mezkûr ifadelerde şunu demek istiyor: Sahabe hükme lafız yoluyla delâlet eden aslı zikretmiyorlardı ve fetvaya konu olan cüzî maslahatı beyan etmiyorlardı. Bilakis Sahabîler fetva verirken küllî maslahatla yetiniyorlardı. Ancak bu durum, biraz önce ifade edildiği gibi, onların hükümde gözetilen cüzî maslahatın dayandığı muayyen aslı ve muteber manayı itibara almadıkları anlamına gelmez. Nitekim bu husus Cüveynî’nin yukarıda yer verilen diğer ifadelerinden de açıkça anlaşılacaktır. Bütün bu belirginliğe rağmen Mustafa Şelebî, Cüveynî’nin mezkûr ifadelerinden hareketle Sahabîlerin yeni hadiselerin hükmünü belirlerken muayyen bir asıl olmadan nasları birtakım maslahatlarla ta’lil ettiklerini, buna karşın usûlcülerin, muayyen asıllara büyük bir itina gösterdiklerini hatta bu asılların dayandıkları illetleri tek tek incelediklerini ve böylece fıkın önünü tıkayan bir kıyas yöntemini dayattıklarını ileri sürmektedir. Şelebî bu söylemleriyle iki yöntemin birbirinden farklı olduğunu ve usûlcülerin Sahabe yönteminden saptığını iddia etmekte ve Cüveynî’den yaptığı bütün alıntılarını bu bağlamda yorumlamaktadır. Oysa Cüveynî’nin diğer ifadelerini de birlikte mülâhaza ettiğimizde durumun böyle olmadığı görülür. Kaldı ki, Şelebî Cüveynî’nin ‘*Zira bu tür bir istidlâlde bulunan kişi*

2. Şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım dinî ve dünyevî maslahatlar için vaz' edildiği veya bu maslahatlara bina edildiği anlamı. Usulcüler tarafından kelimî ta'lîle birlikte mülazaha edilen ta'lîl bu anlamdaki ta'lîl olduğu gibi, Şâtıbî tarafından Râzî'ye yöneltilen eleştiriler de<sup>821</sup> bu anlamdaki ta'lîle ilişkindir.

Ta'lîlin ilk iki anlamında hükmün, nasslarda yer almayan bir meseleye/fer'e ta'diye edilmesi söz konusu iken, bu ta'lîl anlamında böyle bir durum söz konusu değildir. Başka bir anlatımla ta'lîlin ilk iki anlamında hükmün, nasslarda yer almayan meselelerde de tahakkuku amaçlanırken, üçüncü anlamında böyle bir amaç gözetilmez. Bilakis bu ta'lîlden kast edilen, “Şer'î hükümlerin birtakım amaçlarla muallel olup olmadığı” anlamıdır.

Yukarıda yer verilen ta'lîl anlamlarından bizi burada en çok ilgilendiren de ta'lîlin bu üçüncü anlamıdır. Zira çalışmamızda şer'î illetlerin neliği, bu illetlerin nasıl istinbat veya istihraç edildiği ve bunların istinbat yöntemlerinin neler olduğu gibi konuları tartışmıyoruz. Burada ta'lîlin tüm türlerine değinilse de asıl olarak ele alınan ta'lîl, şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatları gaye edinip edinmediğini konu edinen gâî ta'lîl türüdür. Bu ta'lîl türü, salt zahir vasıflarla yapılan usulî bir ta'lîli değil gâî bir ta'lîli ifade etmektedir. Zira usulcülerin kelimî anlayışlarından hareketle tartıştıkları ta'lîl, zahir illetlerle yapılan ve kıyas formunda yapılan ta'lîl değil, bu ta'lîlin arka planında yer alan gâî anlamdaki ta'lîldir. Nitekim kelimî ve felsefî ta'lîllerle yakından ilişkili bulunan ve aynı argümanları paylaşan da bu anlamdaki ta'lîldir. Şu var ki, kelimî ve felsefede ta'lîl konusu ilahî fiiller üzerinden ele alınırken usulde bu konu şer'î hükümler üzerinden ele alınmaktadır. Başka bir anlatımla anlatımla kelimî ve felsefî ta'lîlin usuldeki yansıması, zahir ve munzabıt vasıflarla veya hikmetle yapılan ta'lîl değil, usulcülerin tartıştıkları gâî anlamdaki ta'lîldir. Şimdi asıl konumuzu oluşturan gâî ta'lîl tartışmalarına geçebiliriz. Bu ta'lîl türleri arasında da asıl üzerinde duracağımız gâî ta'lîl türüne geçmeden önce, diğer ta'lîl türlerine kısaca yer vermek

---

*şer'in, benzerine hüküm bağlamadığı bir maslahatı öngördüğünden emin olmaz'* cümlesinde yer alan (ل) edatını atarak olmaz'ı olur şeklinde okumaktadır. Şelebî'nin düştüğü hataların temel nedeni bu ibarenin aslında var olan (ل) edatını düşürmesi ve Cüveynî'nin söylemlerini parçacı bir yaklaşımla okumasıdır. Bkz. Şelebî, **Ta'lîlu'l-Ahkâm**, s. 151.

<sup>821</sup> Bkz. Şâtıbî, **el-Muvafakât** (Dıraz'ın tahkiki), c. 2, s. 6.

istiyoruz. Zira bu ta'lîl türleri/konuları asıl konumuzun birer mütemmim cüzü olduklarından konumuzun yeterli düzeyde anlaşılmasını sağlayacaktır. Burada yer verilen ilk ta'lîl türü zahir illetlerle yapılan ta'lîli ifade eden ve ta'lîl kelimesinden ilk akla gelip ta'lîlu'n-nusûs, ta'lîlu'l-usûl ve ta'lîlu'l-ahkâm gibi adları alan ta'lîl türüdür. İkinci olarak zahir illetlerle yapılan ta'lîlin bir devamı konumunda olan "ta'lîlî ve taabbudî hükümler" konusu ele alınacaktır. Bu kısımda ele alınan ta'lîl, taabbudî hükümleri de içine alan ve bütün nassları ilgilendiren genel anlamlı ta'lîl türüdür. Üçüncü olarak da konumuzla karıştırılma ihtimali söz konusu olan spesifik anlamdaki hikmetle ta'lîl konusudur/türüdür.

### 2.2.1. Nassların/Hükümlerin Ta'lîli

Usulî bağlamda kullanılan ta'lîl kelimesinden ilk etapta akla gelen ve aslın hükmünü fer'e taşınmasını (ta'diye) amaçlayan bu ta'lîl türü, Hicrî üçüncü asra kadar - bildiğimiz kadarıyla- usulcüler arasında tartışma konusu olmamıştır. Bilakis ilk iki asırda yaşayan İslam bilginleri şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatları içerdiğine, nasslarda doğrudan yer almayan hadiselerin de şer'î hükümlere bağlanması gerektiğine ve bunun da ta'lîle dayalı birtakım yöntemlerle mümkün olduğuna inanıyorlardı. Sahabe ve Tabiîn döneminde söz konusu olan ta'lîl uygulamalarına bakıldığında da bu hususu pratik anlamda görmek mümkündür.

Üçüncü asrın sonlarına doğru gelindiğinde, Davud ez-Zahirî (ö.270/884)'nin, nassların zahirleriyle yetinilmesi gerektiğini ileri sürerek, şer'î hükümlerin, birtakım çıkarımsal illetlerle ta'lîl edilemeyeceğine kail olduğuna şahid oluyoruz. Davud ez-Zahirî bu söylemiyle nassların/şer'î hükümlerin ta'lîlini reddettiği gibi, günümüze dek devam edegelen bir ihtilafa da neden olmaktadır.<sup>822</sup> Davud ez-Zahirî ilk defa dile getirdiği bu görüşüyle, nasslarda doğrudan yer alan hadiselerin hükümlerini nasslarda yer almayan hadiselere ta'lîl yöntemiyle ta'diye edilmesine karşı çıkmaktadır. Davud ez-Zahirî ta'lîl yöntemine karşı çıktığı gibi, bu yönteme dayalı olan kıyas vb. tüm çıkarımsal yöntemlere de karşı çıkmaktadır. Çünkü kıyas başta olmak üzere bu tür yöntemlerin temel işlevi, nasslarda yer alan hadiselerin hükmünü, illet ortaklığı bulunan benzer meselelere taşımaktır. İmam Davud'un bu görüşüne göre, bütün nasslar -illetleri

<sup>822</sup> Bkz. Hacevî, **el-Fikru's-Sâmî**, c. 3, s. 30.

nasslarda belirtilenler hariç- taabbudî olup ta'lîle kapalıdır. İbn Hazm'la devam eden hatta onunla özdeşleşen bu görüş ileride detaylı olarak ele alınacağından burada bu kadarıyla yetinmek istiyoruz.

“Nassların/hükümlerin ta'lîli” başlığı altında ele alınan ta'lîl tartışmalarına gelince, usulcüler bu başlık altında ta'lîlin aslını değil, şart ve niteliklerini konu edinmektedirler. Çünkü nassların ta'lîli, Zahirîleri dışarda tutarsak, bütün usulcüler tarafından ilke olarak kabul edilmektedir. Başka bir anlatımla nassların ta'lîli başlığı altında yer verilen görüşler/tartışmalar, ta'lîlin aslını değil, nitelik ve niceliğini ilgilendirmektedir. Bu nedenle bu başlık altında ilke bazında ta'lîli kabul eden usulcülerin görüş ve argümanlarına yer vermekle yetineceğiz. Bu görüşleri ele alırken de bu konuda görüş serdeden usulcülerini mütekellimûn ve fukaha olmak üzere iki gruba ayıracağız. Zira bu kategorik ayırım konunun yeterli düzeyde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

### 2.2.1.1. Mütekellim Usulcülere Göre Hükümlerin Ta'lîli

Mütekellim usulcüler zahir illetlerle gerçekleşen ta'lîl konusunu daha çok şer'î hükümleri temel alarak ele almaktadırlar. Bundan dolayıdır ki, bu usulcüler nassları değil, hükümleri ta'lîl açısından inceleyip birtakım kategorilere tabi tutmaktadırlar. Mütekellim usulcüler delil konumunda bulunan nassları ta'lîle konu etmek yerine, medlul konumunda olan hükümleri ta'lîle konu etmektedirler. Bunun temel nedeni de, ta'lîlin netice itibariyle hükümlere raci olmasıdır. Kullar açısından nasslardan asıl olarak kastedilen de hükümlerdir. Gazalî'nin hükme “semere” adını vermesi de buradan kaynaklanmaktadır.<sup>823</sup>

Mütekellim usulcüler hükümleri ta'lîl bakımından genelde iki kısma ayırmaktadırlar. İlk usulî eseri kaleme alan Şâfiî şer'î hükümleri ta'lîl açısından iki kısma ayırdığı gibi<sup>824</sup>, onu takib eden mütekellim usulcüler de bu kategorik ayırımı sürdürmektedirler.<sup>825</sup> Şu var ki, Şâfiî bu ayırımı *Risâle*'de, verdiği örneklerle yaparken

<sup>823</sup> Bkz. Gazalî, *el-Mustasfâ*, c. 1, s. 8.

<sup>824</sup> Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 513-559; Cüveynî, *et-Telhîs*, c. 1, s. 244.

<sup>825</sup> Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 581-582; Sem'ânî, *Kavâtr'u'l-Edille*, c. 4, s. 119-121; Gazalî, *el-Mustasfâ*, c. 2, s. 264; İbnu'l-Arabî, *el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh*, s. 132-133.

*Umm*'de sarîh ifadelerle yapmaktadır.<sup>826</sup> Nitekim Şâfiî'nin *Risâle*'de kıyasla ilgili yer verdiği bilgilere ve zikrettiği örneklere bakıldığında, şer'î hükümleri ta'lîl açısından iki kısma tabi tuttuğunu görmek mümkündür. Örneğin Şâfiî'nin *Risâle*'de yer verdiği “*Âyet veya hadiste şer'î bir hüküm, bir anlamdan (illet) ötürü vaz'edilmişse, bu hüküm, hükmü nasta bulunmayan ve aynı anlamı taşıyan her yeni hadiseye de verilir*”<sup>827</sup> şeklindeki ifadeler, şer'î hükümlerin ta'lîl açısından iki kısma ayrıldığını açıkça göstermektedir. Zira bu ifadeler, illet ortaklığı olan meselelerde ta'lîlin/kıyasın gerçekleşeceğini saraheten ifade ederken illet ortaklığı bulunmayan meselelerde ta'lîlin söz konusu olmadığını mefhum yoluyla ifade etmektedir.

Şâfiî'nin kıyasa/ ta'lîle konu olmayan hükümler için verdiği örneklerden birine yer vermek gerekirse şu örneği vermemiz mümkündür: “*Peygamber Efendimiz (s.a.v), âyetin nasıyla sabit olan bir hükümle ilgili bir ruhsat getirirse, bu ruhsatla, varid olduğu yerle sınırlı tutulur ve başka bir mesele bu ruhsata kıyas edilmez. Sözelimi Yüce Allah, uykudan kalkıp namaza durmak isteyen herkese abdest almayı farz kılarak şöyle buyurmaktadır: “Ey iman sahipleri! Namaza duracağınız zaman yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin ve topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın.” (Mâide, 5/6.) Bu âyet abdestte diğer organların yıkanmasının farz olduğuna delâlet ettiği gibi, ayakların yıkanmasının da farz olduğuna delâlet etmektedir. Peygamber Efendimiz(s.a.v) abdest alırken ayaklarına giydiği mestler üzerine meshedince, biz de bu nebevî ruhsatla amel edip mestlerimizi meshedebiliriz. Ancak başımıza koyduğumuz sarık veya takkeyi, yüzümüzü örttüğümüz peçeyi ve elimizdeki eldivenleri mestlere kıyas edip onları meshedemeyiz.*”<sup>828</sup> İmam Şâfiî'ye göre ayağın üzerindeki meste meshedilmesi ile diğerlerinin meshedilmesi arasında anlam/illet ortaklığı söz konusu değildir. Şâfiî *Umm*'de ise şer'î hükümleri ta'lîl açısından açık ifadelerle iki kategoriye ayırmakta ve şöyle demektedir: “*İlahî hükümlerle nebevî hükümlerin iki yönü vardır. Öncelikle her ikisi de taabbud anlamında birleşmektedir. Taabbudde de iki vecih vardır. Bunlardan biri, sebebi belirtilen taabbud biçimidir.*

<sup>826</sup> Bkz.Şâfiî, *el-Umm*, c. 3, s. 474.

<sup>827</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 512.

<sup>828</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 545.



*Diğeri de sebebi bizlere bildirilmeyen taabbud biçimidir. Birinci kısımda kıyas cari olurken, ikincisinde cari değildir”<sup>829</sup>*

Şâfiî’yi takib eden mütekellim usulcüler de şer’î hükümlerin ta’lîli konusunda aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Ancak burada bütün bu usulcülerin ta’lîle konu olan ve olmayan hükümlere dair görüşlerine yer vermek, tezimizin hem sınırını hem de amacını aşacaktır. Bu nedenle burada yer yer diğer usulcülerin görüşlerine atıfta bulunmakla birlikte Cüveynî, Sem’ânî ve Gazalî’nin görüş ve söylemlerine yer vermekle yetinmek istiyoruz.

Cüveynî bu konuda şu ifadelere yer vermektedir: “*Kıyasta bulunmak isteyen nazar sahibi müctehid, sabit bir hükmün muallel olup olmadığını bilmek istiyorsa, hükme münasib olan anlamların var olup olmadığını araştırmak durumundadır. Hükmün mahallinde hükme münasib olan bir illeti/vasfı gördüğünde bu illetin muttarid (varlıkta hükümle birlikte) olup olmadığına bakar. İletinin muttarid olduğunu ve bununla beraber herhangi bir asilla da çatışmadığını görürse bu hükmün muallel olduğu neticesine varır. Yok, eğer hükmün mahallinde hükme münasib olan veya hükmü akla getiren herhangi bir vasıf/anlam bulamazsa hükmün muallel olmadığını öğrenmiş olur ve artık nazarını kıyasu’ş-şebehe çevirir.*”<sup>830</sup> Bu ifadeler şer’î hükümlerin ta’lîl bakımından iki kısma ayrıldığını açıkça ifade ettiği gibi, bir hükmün ta’lîle konu olabilmesi için ne tür şartları haiz olması gerektiğini de ifade etmektedir. Dolayısıyla mezkûr ifadeler mütekellim usulcülerin mutlak ta’lîle değil, şartlı ta’lîle kail olduklarını açıkça göstermektedir.

Sem’ânî’nin konuyla alakalı ifadeleri şöyledir: “*Hükümler ta’lîl açısından iki kısma ayrılmaktadır. Ta’lîle konu olan hükümlerle ta’lîle konu olmayan hükümler. Kim bir asla dayanarak kıyas yapmak istiyorsa, bu aslın muallel olduğunu tesbit etmek durumundadır. Bu da illet olmaya elverişli bir vasfın var olmasıyla mümkündür.*”<sup>831</sup> Bu

---

<sup>829</sup> Şâfiî, **el-Umm**, c. 3, s. 474.

<sup>830</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 581-582.

<sup>831</sup> Sem’ânî, **Kavâti’u’l-Edille**, c. 4, s. 119-121

ifadeler Cüveynî'nin ifadelerinde olduğu gibi, ta'lîl açısından hükümlere yer vermekle birlikte ta'lîli mümkün kılan şartlara da değinmektedir.<sup>832</sup>

Gazalî ise konumuza ilişkin şu ifadelere yer vermektedir: “*Şer’î hükümler üç kısma ayrılmaktadır. Bunlardan biri, asla ta’lîle konu olmayan hükümlerdir. İkincisi çocuğun tasarruftan menedilmesi (hacr) örneğinde görüldüğü gibi, ta’lîle konu olduğu bilinen hükümlerdir. Nitekim çocuğa ilişkin verilen bu hüküm, aklının zayıf olmasıyla ta’lîl edilmektedir. Üçüncü kısım da muallel olup olmadığı konusunda tereddüdün söz konusu olduğu hükümlerdir. Biz, bir hükmün muallel olduğu, çıkarım yöntemiyle elde edilen illetin ne olduğu ve bu illetin fer’de de bulunduğu sabit olmadan kıyasta bulunmayız*”<sup>833</sup> Gazalî bu ifadelerde her ne kadar hükümleri ta’lîl bakımından görünürde üç kısma ayırıyorsa da, bu taksim netice itibariyle iki kısma dönüşmektedir. Zira üçüncü kısmı oluşturan mütereddid kısım, gerçek anlamda diğer iki kısımdan birine racidir. Gazalî de diğer iki usulcümüz gibi, hem ta’lîle konu olan ve olmayan hükümlere hem de ta’lîl şartlarına birlikte yer vermektedir. Şâfiî'nin yukarıda yer verilen ifadelerinde olduğu gibi, her üç usulcümüzün ifadelerine bakıldığında da, özelde bu usulcülerin genelde bütün mütekellim usulcülerin mutlak ta’lîle değil, birtakım şartları haiz olan ta’lîle kail oldukları görülür. Daha kısa bir anlatımla mütekellim usulcüler nicelik açısından birçok nassın muallel olduğunu kabul etseler de, nitelik bakımından birtakım şartları haiz olan usulî ta’lîli kabul etmektedirler. Bu usulcülerin kıyasu'l-mana, kıyasu'ş-şebih ve kıyasu'd-delale olmak üzere kıyasın üç kısmına<sup>834</sup> kail olmaları da, hüküm ve illette ileri sürdükleri mezkûr şartların var olup olmamasından kaynaklanmaktadır. Yukarıda yer verilen Cüveynî'nin “*Yok, eğer hükmün mahallinde hükme münasib olan veya hükmü akla getiren herhangi bir vasıf/anlam bulamazsa hükmün muallel olmadığını öğrenmiş olur ve artık nazarını kıyasu'ş-şebehe çevirir*” şeklindeki ifadeleri bu hususu göstermektedir.

Mütekellim usulcüler şer’î hükümleri ta’lîl bakımından iki ana kısma ayırdıkları gibi, bu kısımların şart ve nitelikleri hakkında birtakım bilgilere de yer vermektedirler. Yukarıda ifadelerine yer verilen her üç usulcümüzün ifadelerine bakıldığında da onların,

---

<sup>832</sup> Bkz. Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 581-582.

<sup>833</sup> Gazalî, **el-Mustasfâ**, c. 2, s. 264.

<sup>834</sup> Bkz. Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 581-582.

ta'lîle konu hükümler için birtakım şart ve nitelikleri zikrettikleri görülür. Şöyle ki; Cüveynî, muallel hükmün bağlandığı illetin taşınması gerektiği şartları “*Aslın taşıdığı illetin sabit olabilmesi için, bu illetin, hükmü akla düşürmesi veya ona münasib olması, engellerle karşılaşmaması ve asıllara aykırı bulunmaması gerekir*”<sup>835</sup> şeklinde özetlerken, Gazalî bu şartları “*Hükmün muallel olduğu, çıkarım yöntemiyle elde edilen illetin ne olduğu ve bu illetin fer’de de bulunduğu sabit olmadan kıyasta bulunmayız*”<sup>836</sup> şeklinde ifade etmektedir. Aynı şartları Sem’ânî’de hatta diğer mütekellim usulcülerde de görmek mümkündür. Konunun gereksiz yere uzatılmaması için her mütekellim usulcünün yer verdiği bu şartlara burada yer verilmemiştir.<sup>837</sup>

Mütekellim usulcülerin ta'lîle konu olan şer'î hükümlere ilişkin yer verdikleri mezkûr nitelikleri/ şartları şöyle özetlemek mümkündür: Hükmün, varlıkta ve yoklukta (ittirad ve in'ikas) bir vasıfla birlikte olması, bu vasfın hükme münasib olması veya hükmü akla düşürmesi (muhîl),vasfın bir muarızla karşılaşmaması ve asıllara/nasslara aykırı bulunmaması.

Mütekellim usulcüler tarafından ileri sürülen bu şartları taşımayan hükümler ise, kıyasa konu olmazlar. Hükümlerin kıyasa konu olmaması, onların mutlak anlamda muallel olmadığı değil, zahirî vasıflarla yapılan ta'lîle konu olmadığı anlamına gelmektedir. Başka bir anlatımla, bazı şer'î hükümlerin mezkûr şartları taşıması, bu hükümlerin kıyasta geçerli olan ta'lîle konu olmadığı anlamına gelse de, reel anlamda ta'lîle konu olmadığı anlamına gelmez. Zira mezkûr şartlar, biraz önce ifade edildiği gibi, zahir vasıflarla yapılan ta'lîlin haiz olması gereken şartlardır. Dolayısıyla bu şartlar mutlak anlamdaki ta'lîli değil, zahir vasıfla yapılan ta'lîli ilgilendirmektedir. Nitekim taabbudî hükümler bu şartları taşımadıkları halde, hariçte birtakım illet ve hikmetleri içermektedir. Zira bu hükümler de, hiçbir fiili ve hükmü hikmet ve maslahattan halî olmayan Şâri' Teâlâ tarafından vaz'edilmiştir. Ancak beşerî akıl her ilahî fiil ve hükmün taşıdığı illet ve hikmetleri kavramaktan acizdir. Şer'î hükümlerin ta'lîli ve taabbudî

<sup>835</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 581.

<sup>836</sup> Gazalî, **el-Mustasfâ**, c. 2, s. 264.

<sup>837</sup> Bkz. Sem'ânî, **Kavâtr'u'l-Edille**, c. 4, s. 104-117; İbn Berhân, **el-Vusûl ile'l-Usûl**, c. 2, s. 250; İbnu'l-Arabî, **el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh**, s. 132-133.

şeklinde iki ana kategoriye ayrılması da buradan kaynaklanmaktadır. Bu konu ileride ele alınacaktır.

Mütekellim usulcülerin şer'î hükümleri ta'lîl açısından iki kısma ayırmaları ve ta'lîle konu olan hükümlerde birtakım şart ve nitelikleri ileri sürmeleri, kıyas anlayışlarına da yansımaktadır. Şöyle ki, mütekellim usulcüler yukarıda ifade edildiği gibi, ta'lîle konu olan hükümlerin dayandığı illetlerin niteliklerinden yola çıkarak kıyası “kıyasu'l-ma'na”, “kıyasu'ş-şebeh” ve “kıyasu'd-delâle” şeklinde üç kısma ayırmaktadırlar. Başka bir anlatımla söylemek gerekirse mütekellim usulcülerin kıyası birtakım kategorilere ayırmaları ta'lîle konu olan vasfın taşıdığı farklı niteliklerden ileri gelmektedir. Zira ta'lîle konu olan hükmün bağlandığı vasıf/mana, hükme münasib veya hükmü hissettiren bir niteliğe sahip olursa, yapılan işlem kıyasu'l-ma'na adını alır. Usulcülerin üzerinde en çok durup tartıştıkları kıyas türü de budur.<sup>838</sup> Buna karşın ta'lîle konu olan hükmün bağlandığı vasıf/mana, hükme münasib olmazsa veya hükmü akla getiren bir konumda bulunmazsa yapılan işleme kıyasu'ş-şebeh adı verilir. Diğer kıyas türleri de hükmün bağlandığı vasfın farklı nitelik ve itibarlarından kaynaklanmaktadır<sup>839</sup>

### 2.2.1.2. Fukaha Usulcüleri ve Nassların Usulî Ta'lîli

Yukarıda beyan edildiği gibi, mütekellim usulcüler zahir illetlerle gerçekleşen ta'lîli konu edinirken şer'î hükümleri temel alıp birtakım kategorilere tabi tutmaktadırlar. Buna karşın fukaha usulcülerini mezkûr ta'lîli konu edinirken hükümleri değil, nassları veya nasslardan oluşan deliller anlamında kullandıkları asılları temel almaktadır. Fukaha usulcülerini nassların/asılların ta'lîli konusunda dört kısma ayırsa da<sup>840</sup> bunları üç temel görüş şeklinde ele almak mümkündür. Usulcülerin kıyas anlayışlarına ve kıyasla bir şekilde ilişkilendirilen istihsan ve ıstıslah tartışmalarını

---

<sup>838</sup> Bkz. Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 566-567.

<sup>839</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 567. Bu kıyas türleri ve burada zikredilmeyen türleri için bkz. Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 566-567.

<sup>840</sup> Bkz. **Usûlu Pezdevî** (Keşfu'l-Esrâr ile birlikte), c. 3, s. 293; Bkz. Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, c. 2, s. 145.

yansıtan<sup>841</sup> bu görüşleri ve bunlara dair ileri sürülen argümanları fazla detaylandırmadan şöyle ifade etmemiz mümkündür.

- Muallel olduğuna dair bir delil sabit olmadıkça nasslarda aslolan ta'lîle konu edilmemesidir.

Bu görüş Basra fakihi Osman el-Bettî (ö. 143/760)'ye nisbet edildiği gibi, Bişr el-Merîsî (ö.218/833) ve İmam Kerhî'ye de nisbet edilmektedir. Nitekim el-Bettî "*Muallel olduğu özel bir delille sabit olmayan bir asla, kıyasın caiz olmadığını*" ileri sürerken Bişr el-Merîsî ve İmam Kerhî de "*Bir aslın kıyasa/ta'lîle konu olabilmesi için, onun icma yoluyla veya nasla sabit olması gerektiğini*"<sup>842</sup> ileri sürmektedirler. Bu görüşe kail olan usulcülerin ileri sürdükleri argümanları şöyle ifade edebiliriz:

Nasslar şer'î hükümlere illetleriyle değil, sîgalarıyla delâlet etmektedir. Çünkü şer'î illetler nassların medlülüne değildir.<sup>843</sup> Diğer bir ifadeyle nasslar şer'î anlamlara lügavî açıdan delâlet etmez.<sup>844</sup> Fukahanın nasslardan şer'î anlam ve hükümleri salt şer'î delâletle elde etmeleri de buradan kaynaklanmaktadır.<sup>845</sup> Nasslar ta'lîle konu olduklarında ise şer'î hükümler sîgaların delâletinden illetlerin delâletine geçmektedir. Örneğin "*Buğdayı buğday ile misli misline olduğu takdirde satın. Fazlalık ise ribadır*"<sup>846</sup> anlamındaki nassın hükmü, buğdayın buğdayla fazlalık durumunda satılmasının haram olmasıdır. Bu nas ta'lîle konu olduktan sonra "*Tartı veya ölçüye konu olan bütün şeylerin mislinden fazlasıyla satılması haramdır*" şeklinde genel bir hükmü ifade eden bir konuma gelmektedir. Şu var ki, illetlerin sîgalara nisbeti, mecazın hakikate nisbeti konumundadır. Hakikat mümkün oldukça mecaza gidilmediği gibi, sîgalar hükümlere delâlet ettikçe illetlerin delâletine de gidilmemelidir.<sup>847</sup>

---

<sup>841</sup> Apaydın, H.Yunus, "Ta'lîl", **DİA**, c.39,s.513.

<sup>842</sup> Basrî, **Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh**, c. 2, s. 761; Buharî, **Keşfu'l-Esrâr** (Pezdevî'nin Usûlü ile birlikte), c. 3, s. 294.

<sup>843</sup> Taftazânî, **et-Telvîh** (Tavdîh ile birlikte), c. 2, s. 136.

<sup>844</sup> Bkz. Buharî, **Keşfu'l-Esrâr** (Pezdevî'nin Usûlü ile birlikte), c. 3, s. 294.

<sup>845</sup> Buharî, **Keşfu'l-Esrâr** (Pezdevî'nin Usûlü ile birlikte), c. 3, s. 294.

<sup>846</sup> Buharî, Buyû', 54, 74, 76; Müslim, Musakât, 82.

<sup>847</sup> Bkz. Taftazânî, **et-Telvîh** (Tavdîh ile birlikte), c. 2, s. 136.

Bu görüşü dile getiren usulcülerin diğer bir delili de şudur: Ta'lîl asıl meseleyle fer'î meseleyi buluşturan birtakım vasıflarla yapılmaktadır. Burada iki ihtimal söz konusudur. Bunlardan biri ta'lîlin bütün vasıflarla gerçekleşmesidir. Bu ihtimal - tasavvuru mümkün olsa da- tahakkuku mümkün değildir. Zira bu durum fer'in, aslın taşıdığı bütün vasıfları taşıması anlamına gelmektedir ki, bu da asıl ve fer'in ayrı şeyler değil, aynı şey olmasının iktiza etmektedir. Oysa ta'lîl/ kıyas işlemi asıl ve fer'in birbirinden ayrışması durumunda söz konusu olabilmektedir. Aksi takdirde ta'lîlden kastedilen ta'diye işlemi tahakkuk etmez. Diğer ihtimal ise ta'lîlin bazı vasıflarla gerçekleşmesidir. Bu ihtimal de bir önceki ihtimalde olduğu gibi muhaldir. Zira müçtehidin ta'lîl işlemi için belirlediği her vasıf, illet olma ihtimalini içerdiği gibi, aksi bir ihtimali de içermektedir. Oysa şer'î hükümler ihtimalî durumlarla sabit olmaz.<sup>848</sup>

Abdulaziz Buhârî bu görüşü şöyle eleştirmektedir: “*Temelde ta'lîle dayalı olan kıyasın hüccet olması, asıl itibariyle Sahabe icmayla sabittir. Nitekim Sahabenin yaptıkları icthadlara bakıldığında, onların nasslarda hükmü yer almayan birçok hadiseyi, nasslarda hükmü yer alan hadiselere kıyas ettikleri görülür. Sahabe bu tür kıyaslarda bulunurken de, aslın muallel olduğuna dair bir delilin bulunmasını veya bu asla kıyasın yapılabileceğini gösteren özel bir delilin varlığını şart koşmamışlardır.*”<sup>849</sup> Sahabe ve Tabiîn'in yukarıda yer verilen ta'lîl anlayışlarına ve verilen örneklere bakıldığında da bu hususu görmek mümkündür.

- Engelleyci bir durum söz konusu olmadıkça nasslarda aslolan ta'lîldir.

Bu görüşün dayandığı argümanları şöyle ifade etmek mümkündür. Kıyasın bağlayıcı bir nitelik taşıyan şer'î bir hüccet olduğu sabittir. Kıyasın gerçekleşmesi ise, illet için elverişli olan bir vasfın nasslardan elde edilmesiyle mümkündür. Kıyasın hüccet olduğunu gösteren şer'î deliller, nasslar arasında herhangi bir ayırım yapmadıklarına göre, ta'lîle konu olan vasıflar arasında da herhangi bir ayırım yapmak doğru değildir. Bu nedenle bütün nasslarla bütün vasıfların kıyasa/ta'lîle konu olması

<sup>848</sup> Bkz. Taftazânî, **et-Telvîh** (Tavdîh ile birlikte), c. 2, s. 136; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr** (Pezdevî'nin Usûlü ile birlikte), c. 3, s. 294.

<sup>849</sup> Bkz. Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr** (Pezdevî'nin Usûlü ile birlikte), c. 3, s. 294.

gerekir. Nitekim hükmün illeti olmaya elverişli olan vasıflar her nasta mevcuttur.<sup>850</sup> Ancak bazı vasıflar nassa muhalefet, icma'a aykırılık veya başka vasıflarla çelişmek gibi birtakım engelleyici nedenlerle karşılaştığından ötürü kıyasa/ta'lile konu olmamaktadır. Binaenaleyh nasslarda aslanan olan, her vasıfla değil, her mümkün vasıfla ta'lilin yapılmasıdır.<sup>851</sup> Bu görüş -ileri sürülen argümandan da anlaşıldığına göre- nassların yapısıyla pek fazla uyuşmamaktadır. Zira illet olma özelliğini taşıyan vasıfların bütün nasslarda yer alması mümkün gözükmemektedir. Çünkü ta'lile imkân veren zahir vasıfları içeren nasslar var olduğu gibi, bu illetleri açıkça taşımayan nasslar az da olsa söz konusudur. Nitekim nassların ma'kûlu'l-ma'nâ ve gayru ma'kûli'l-ma'nâ (taabbudî) şeklinde iki ana kategoriye ayrılması da buradan neşet etmektedir.

- Nasslarda aslanan belirli birtakım vasıflarla ta'lil edilmesidir.

Bu görüşü şöyle temellendirmek mümkündür. Ta'lilin bütün vasıflarla birlikte gerçekleşmesi mümkün olmadığı gibi, her vasıfla gerçekleşmesi de mümkün değildir. Zira aslın bütün vasıflarını paylaşan bir fer'in ta'lil yoluyla asıl meseleye kıyas edilmesi mümkün olmadığı gibi, her vasıfla da ta'lilin gerçekleşmesi mümkün değildir. Nitekim bazı vasıflar hükmü asıldan fer'e taşırken bazıları (kâsır illet) taşımamaktadır. Sahabenin tüm vasıfları değil de bazı vasıfları kıyasa konu yapmaları da buradan ileri gelmektedir.<sup>852</sup> Bu görüş İmam Şâfi'î'ye de nisbet edildiği gibi, mütekellim usulcülere de nisbet edilmektedir. Hanefî usulcülerden *Mizânu'l-Usûl* sahibi Semarkandî de bu görüşü açıkça savunmaktadır.<sup>853</sup>

- Ta'lille birlikte ta'lile konu olan vasfi da gösteren delilin var olması halinde nasslarda aslanan ta'lildir.

---

<sup>850</sup> Bkz. Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, c. 2, s. 145.

<sup>851</sup> Bkz. Taftazânî, *et-Telvîh* (Tavdîh ile birlikte), c. 2, s. 138; Buharî, *Keşfu'l-Esrâr* (Pezdevî'nin Usûlü ile birlikte), c. 3, s. 295-296.

<sup>852</sup> Bkz. Taftazânî, *et-Telvîh* (Tavdîh ile birlikte), c. 2, s. 139; Buharî, *Keşfu'l-Esrâr* (Pezdevî'nin Usûlü ile birlikte), c. 3, s. 296.

<sup>853</sup> Bkz. Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl*, s. 629-630.

Bazı Hanefî fukahaya nisbet edilen bu görüş,<sup>854</sup> görüldüğü gibi, nassların ta'lîle konu olabilmesini temelde iki şarta bağlanmaktadır. Bunlardan biri ta'lîle konu olan vasfî diğer vasıflardan temyiz eden bir delilin var olması gerekir. Çünkü her vasfî illet olmaya elverişli değildir. Çünkü bir vasfın illet olabilmesi için müessir olması gerekir.<sup>855</sup> İleri sürülen diğer şart da şudur: Ta'lîle konu olacak olan nassın -kapalı da olsa- ta'lîle konu olabilen nasslar arasında yer almasının bilinmesi gerekir. Ta'lîle konu olmayan ibadât, hudûd, ukubât gibi nassları dışarıda bırakan<sup>856</sup> bu şart, bir önceki şarttan daha önce gelmektedir. Zira fakih müçtehit, ta'lîl işlemine girişmeden önce, ta'lîle tabi tutacağı nassın, ta'lîle elverişli olup olmadığını bilmek durumundadır. Ta'lîl işlemine tabi tutulmak istenen nas, ta'lîle kapalı olan nasslar arasında yer aldığı ortaya çıktığı takdirde fakihin ta'lîl işleminde bulunma imkânı söz konusu olmadığı gibi, ta'lîle imkân veren vasfın diğer vasıflardan temyiz etme girişimi de anlamsız kalacaktır.

Sadruşşerîa benimsediği bu görüşün, Şâfiî'ye nisbet edilen bir önceki görüşle olan farklılığını şöyle ifade etmektedir: “Şâfiî'ye göre belli bir şartı haiz olan nasslarda aslolan ta'lîldir. Bu şart da ta'lîle konu olan vasfî diğer vasıflardan temyiz eden bir delilin bulunmasıdır. Çünkü vasıflar kendi içinde, aslın hükmünü fer'e taşıyanlar ve taşımayanlar olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Ta'lîl her vasıfla değil, hükmü fer'e taşıyan vasıflarla yapılabilir. Aksi halde ta'lîlin bir anlamı kalmaz. Bize göre ise Şâfiî'nin ileri sürdüğü bu şartın yanı sıra, nassın filcümle muallel olduğunu gösteren bir delilin de var olması gerekir. Zira ta'lîle konu edilmek istenen nassın hariçte ta'lîle konu olmayan nasslar arasında yer alması muhtemeldir.”<sup>857</sup>

Sadruşşerîa *Tenkîh* adlı eserinde yer verdiği bu bilgilere *Tavdîh* isimli şerhinde şu bilgileri ilave etmektedir: “Şu da bir gerçektir ki, bu şartı ileri sürmek son derece zordur. Zira bu şart, bir nassın ta'lîle konu olabilmesini hariçte muallel olmasına bağlamaktadır. Bu da kendi içinde iki ihtimali barındırmaktadır. Bunlardan biri her ta'lîlin diğer bir ta'lîle tavakkuf etmesidir. Bu ihtimal kısır döngüye yol açtığından

---

<sup>854</sup> Abdulaziz Buhârî bu görüşe katılmakla birlikte bazı Hanefî fukahanın bu görüşü çoğu fukahaya nisbet ettiğini de söylemektedir. Bkz. Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr** (Pezdevî'nin Usûlü ile birlikte), c. 3, s. 294.

<sup>855</sup> Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr** (Pezdevî'nin Usûlü ile birlikte), c. 3, s. 294.

<sup>856</sup> Bkz. Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr** (Pezdevî'nin Usûlü ile birlikte), c. 3, s. 294.

<sup>857</sup> Sadruşşerîa, **et-Tenkîh** (Tavdîh ve Telvîh ile birlikte), c. 2, s. 138-139.



*muhaldir. Diğeri de ta'lîl işleminin son kertede ta'lîle tavakkuf etmeyen bir ta'lilde son bulmasıdır. Bu ise, ileri sürdüğümüz şartın geçersiz olduğu anlamına gelmektedir. Ancak bu zorluk şöyle aşılabılır: İllette şart koştuğumuz tesir vasfı ta'lîl yoluyla değil, nass veya icma ile bilinir. Dolayısıyla nassların ta'lîle konu olup olmadığının bilinmesinde sözü edilen zorluk ortadan kalkmaktadır.*"<sup>858</sup>

Sadruşşerîa tarafından ifade edilen bu şart Gazalî'de de görülmektedir. Gazalî'nin yukarıda yer verilen "*Hükümün muallel olduğu, çıkarım yöntemiyle elde edilen illetin ne olduğu ve bu illetin fer'de de bulunduğu sabit olmadan kıyasta bulunmayız*"<sup>859</sup> şeklindeki ifadeleri bu şartı açıkça ifade etmektedir. Kanaatimizce bu şartın, nasslarda/ hükümlerde önceliğin ta'lîle mi taabbuda mi verileceğini beyan etmesi dışında fazla bir anlam taşımamaktadır. Zira mütekellim usulcüler tarafından ileri sürülen münasebet/ihâle şartı ile fukaha tarafından ileri sürülen tesir şartı bu ön şarta fazla ihtiyaç bırakmamaktadır. Hanefî usulcüler mezkûr şartı ileri sürmekle, ta'lîle konu olmayan nassları kıyas dışında tutmak istemektedirler. Zira bu usulcüler, "taabbudî nassları", "kurala aykırı bulunan nassları" ve "Peygamber Efendimiz(s.a.v)'e has olan nassları" ileri sürdükleri bu şartla kıyasın dışında tutmaktadırlar.<sup>860</sup>

Nassların/hükümlerin ta'lîline ilişkin yer verilen bütün bu bilgilere bakıldığında şu hususları söylemek mümkündür: Tüm usulcüler ilke olarak nassların muallel olduklarını kabul etmektedirler. Usulcülerin nassların ta'lîline kail olmaları nassların/hükümlerin kullara dönük birtakım dinî ve dünyevî maslahatları içerdiğine olan inançlarından kaynaklanmaktadır. Bu inanç da nasslarla kullara hitab eden Şâri' Teâlâ'nın hikmet sahibi olmasından ileri gelmektedir. Nitekim hikmet sahibi olan Yüce Yaratıcı'nın fiil ve hükümleri hikmet ve maslahatlardan halî olmaz.

Mütekellim usulcüler nassların ta'lîli konusunda genelde hükümleri temel alıp taksime tabi tutarken, fukaha usulcülerini ise bizzat nassları ve/veya asılları temel alıp bazı kategorilere tabi tutmaktadırlar. Mütekellim usulcüler ta'lîl işleminde nassların eseri olan hükümleri itibara alırken fukaha usulcülerini bizzat hükümlerin kaynağını

<sup>858</sup> Sadruşşerîa, **et-Tavdîh** (Tenkîh ve Telvîh ile birlikte), c. 2, s. 138-139.

<sup>859</sup> Gazalî, **el-Mustasfâ**, c. 2, s. 264.

<sup>860</sup> Bkz. Buharî, **Keşfu'l-Esrâr** (Pezdevî'nin Usûlü ile birlikte), c. 3, s. 301-302.

itibara almaktadırlar. Mütakellim usulcüler nassların delâlet ettikleri medlulleri öncelerken, fukaha usulcülerini medlullere delâlet eden delilleri öncelemektedirler.

Sözü edilen bu itibar farklılıkları usulcülerin nasslara olan bakış açılarından kaynaklanmaktadır. Zira mütakellim usulcüler nassları, kulları muhatab alan ve onlar için birtakım hükümler içeren ilahî hitab olarak görmektedirler. Fukaha usulcülerini ise nassları Allah Teâlâ'nın hak ve hükümlerine şahitlik eden şahitler konumunda görmektedirler. Bu hususu şöyle ifade etmek de mümkündür: Mütakellim usulcüler nasslara teklif ve hüküm perspektifinden bakarken fukaha usulcülerini nasslara adalet ve şahadet perspektifinden bakmaktadır. Mütakellim usulcüler nassları ağaçlara ve hükümleri de meyvelere benzetirken, fukaha usulcülerini nassları adil şahitlere nassların vasıflarını da şahitlerin niteliklerine benzetmektedirler.<sup>861</sup> Mütakellim usulcülerin ta'lîle konu olan vasıfların muteber olması hususunda münasebet vasfıyla yetinmeleri, buna karşın fukaha usulcülerin vasfın müessir olmasını şart koşmaları da mezkûr bakış açılarından kaynaklanmaktadır.

Mütakellim usulcüler ta'lîle konu olan şer'î hükümleri genelde iki kısma ayırırken fukaha usulcülerini nassları genelde üç veya dört kısma ayırmaktadırlar.<sup>862</sup> Çoğu usulcülere göre bir vasfın illet olabilmesi için hükümle birlikte var olması (ittirad) yeterli değildir. Bu usulcüler ittirad niteliğinin yanı sıra, vasfın akıl yoluyla algılanması, hükme münasib olması/hükümde müessir olması, nasslara aykırı bulunmaması ve başka vasıflarla çelişmemesi gibi birtakım nitelikleri taşıması gerektiğini söylemektedirler. Şu var ki, mütakellim usulcüler genelde vasfın münasib olması veya hükmü akla düşürmesi şartını zikretmekle yetinirken Hanefî usulcüler de genelde vasfın müessir olması şartını zikretmekle yetinmektedirler. Nassların/hükümlerin ta'lîli konusu burada sona ermektedir. Şimdi bu konunun mütemmim bir cüzü olan/devamı sayılan ta'lîlî-taabbudî nasslar/hükümler konusuna geçmek istiyoruz.

---

<sup>861</sup> Bkz. Gazalî, **el-Mustasfâ**, c. 1, s. 8; Buharî, **Keşfu'l-Esrâr** (Pezdevî'nin Usûlü ile birlikte), c. 3, s. 293.

<sup>862</sup> Bkz. Taftazânî, **et-Telvîh** (Tavdîh ile birlikte), c. 2, s. 136; Sadruşşerîa, **Usûlu'l-Pezdevî** (Keşfu'l-Esrâr ile birlikte), c. 3, s. 301-302.

### 2.2.2. Ta'lîfî-Taabbudî Ayırımı/Genel Anlamda Ta'lîl

Yukarıda nassların/hükümlerin ta'lîline ilişkin yer verilen bilgilerden de anlaşıldığı gibi, şer'î hükümlerin veya nassların ta'lîfî ve taabbudî kategorilerine ayrılması, hükme menât teşkil eden vasıf ve illetlerin akıl yoluyla taakkul edilip edilmemesine dayanır. Başka bir anlatımla başlıkta yer verilen ta'lîfî kavramı akıl yoluyla kavranan zahir vasıflarla/illetlerle gerçekleşen ta'lîl türünü ifade ederken taabbudî kavramı da illetleri akıl yoluyla idrak edilmeyen hüküm/nas türlerini ifade etmektedir.<sup>863</sup> Ta'lîle konu olan hükümlerin/nassların “ma'kulu'l-ma'na” vasfıyla anılması taabbudî hükümlerin/nassların da “gayr-i ma'kulu'l-ma'na” vasfıyla anılması da buradan neşet etmektedir.

Binaenaleyh burada ele alınan “ta'lîfî” kavramı taabbudî hükümlerin/nassların asla muallel olmadığı anlamına gelmediği gibi, “taabbudî” kavramı da ta'lîfî hükümlerin/nassların taabbudî yönünün bulunmadığı anlamına gelmez. İmam Şâfî'nin, şer'î hükümleri ilk önce taabbudî kavramı altında cem'edip sonra bu kavram altında bulunan hükümleri kıyasa konu olanla olmayan şeklinde iki ana kategoriye ayırması<sup>864</sup> bu hususu kanıtlamaktadır. Buna göre ta'lîfî kavramının biri âmm diğeri has olmak üzere iki anlamı/kullanımı söz konusu olduğu gibi, taabbudî kavramının da biri âmm diğeri has olmak üzere iki anlamı/kullanımı söz konusudur.<sup>865</sup> Bu kısa girizgâhtan sonra usulcülerin ta'lîfî ve taabbudî hükümler/nasslar konusunda benimsedikleri ana görüşleri ve bu görüşlere ilişkin yer verdikleri argümanları ele almaya çalışalım.

#### 2.2.2.1. Ta'lîfî-Taabbudîye Dair Başlıca Görüşler

Usulcüler hükümlerin/nassların ta'lîfî ve taabbudî olup olmadıkları konusunda üç temel görüşe yer vermektedirler. Bu görüşleri şöyle ifade etmemiz mümkündür:

- Usulcülerin kahir ekseriyetine göre şer'î hükümlerde/nasslarda aslolan taabbud değil ta'lîldir.

<sup>863</sup> Bkz. Taftazânî, **et-Telvîh** (Tavdîh ile birlikte), c. 2, s. 210.

<sup>864</sup> Bkz. Şâfî, **el-Umm**, c. 3, s. 474.

<sup>865</sup> Ta'lîfî kavramı kendi içinde ayrıca zahir illetle yapılan ta'lîl, gâî anlamdaki hikmetle/maslahatla yapılan ta'lîl, spesifik anlamdaki hikmetle/maslahatla yapılan ta'lîl gibi birtakım kategorilere ayrılmaktadır.

Birçok usulcü her ne kadar şer'î hükümlerin/nasların muallel olan ve olmayan şeklinde iki ana kategoriye tabi tutuyorsa da, bu kategorileri detaylandırırken ta'lîle konu olan hükümlerin/nasların (ta'lîlî) çoğunlukta olduğunu, buna mukabil ta'lîle konu olmayanların (taabbudî) ise nadir olduğunu açıkça ifade etmektedirler. Usulcülerin bu hususu gösteren bazı söylemleri şöyledir:

Cüveynî bu konuda şöyle demektedir: “Şer’î hükümler ta’lîl açısından bütün nazar ehlinin ittifakına göre iki kısma ayrılmaktadır. Akledilen bir anlamı/illeti bulunmayan şer’î hükümlerin tasviri cidden nadirdir.”<sup>866</sup> Âmidî bu konuyu şu şekilde ifade etmektedir: “Şer’î hükümlerde galib olan kısım taabbud değil taakkuldür.”<sup>867</sup> O bu anlamı başka bir yerde şöyle dile getirmektedir: “Hükümlerde aslolan, illetlerinin akıl tarafından idrak edilmesidir.”<sup>868</sup> Makkarî (ö.759/1358) bu meyanda şu ifadelere yer vermektedir: “Şer’î hükümlerde aslolan taabbud değil ma’kuliyyettir. Zira illetleri akledilebilen hükümler kabule daha yakın olduğu gibi sıkıntından da daha uzaktır.”<sup>869</sup> İbn Dakîkî'l-Îyd (ö. 702/1302) bu hususu şöyle ifade etmektedir: “Çoğu hükümlerin anlamı anlaşıldığı gibi illeti de açıktır. Dolayısıyla illeti akledilmeyen taabbudî hükümler illetleri anlaşılan ta'lîlî hükümlere nisbetle daha azdır.”<sup>870</sup>

- Bazı usulcülere göre hükümlerde asolan taakkul değil taabuddur.

Zencânî (ö.656/1258) bu görüşü imam Şâfiî'ye nisbet etmekte ve buna dair bazı örnekler vermektedir.<sup>871</sup> Ancak bu görüşü bu şekliyle Şâfiî'ye nisbet etmek doğru değildir. Zira Şâfiî yukarıda yer verilen ifadelerinde hükümleri iki kısma ayırmaktadır. Diğer bir ifadeyle Şâfiî illetleri akıl yoluyla anlaşılanları ta'lîle tabi tutarken illetleri

<sup>866</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 604.

<sup>867</sup> Âmidî, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, c. 3, s. 297.

<sup>868</sup> Âmidî, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, c. 4, s. 272.

<sup>869</sup> Makkarî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed, **el-Kavâid**, thk.Ahmed b. Muhammed, Camiatu Ummi'l-Kurâ, Mekke, t.y., c. 1, s. 296.

<sup>870</sup> İbn Dakîkî'l-Îyd, Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali, **Şerhu'l-İlmâm bi Ahâdisi'l-Ahkâm**, thk. Abdulaziz Said, 1. baskı, Daru Atlas, Riyad 1997, c. 2, s. 233.

<sup>871</sup> Bkz. Zencânî, Şihabuddin Mahmud b. Ahmed, **Tahrîcu'l-Furû' ala'l-Usûl**, thk. Muhammed Edîb Salih, 5. baskı, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1987, s. 41.

idrak edilmeyenleri kıyasa konu etmemektedir.<sup>872</sup> Kaldı ki, Şâfiî taabbudî konularda bile bazen kıyası/ta'lîli işletmektedir. Cüveynî Şâfiî'nin bu tavrını şöyle ifade etmektedir: “Şâfiî’î şer’î kaideleri/hükümleri muallel olan ve olmayan şeklinde iki kategoriye ayırmaktadır. Anlamı/illeti akledilmeyen hükümlerde ittiba’ı öncelemektedir. Benzerlikler belirince bazen bu kısımda da kıyasa gittiği vakidir. Anlamı/illeti akledilen hükümlere gelince bu konuda anlam ve illetleri icelemeyi hedeflemektedir.”<sup>873</sup> Burada ifade edilen görüş Gazalî ve Sübkî tarafından da dile getirilmektedir.<sup>874</sup>

Zencânî'nin taabbudî bir konu olan zekât hakkında yer verdiği “Şâfiî'nin itikadı odur ki, zekât zenginler üzerinde farz kılınan ve Müslüman fakirlere yardım yoluyla verilen malî bir ibadettir. Zekâtın ibadet yönü ise ikinci planda kalmaktadır”<sup>875</sup> şeklindeki sözleri de mezkûr usulcülerden yapılan alıntılarımızla örtüşmektedir. Dolayısıyla Zencânî tarafından dile getirilen “İmam Şâfiî'ye göre hükümlerde asolan taabbuddur” biçimindeki görüş Zahirîler için doğru kabul edilse de, başta Şâfiî olmak üzere diğer usulcüler için kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir. İmam Şâfiî dâhil olmak üzere usulcüler, sadece ibadât hükümlerinde bu görüşe kail olmaktadır. Bu husus aşağıda beyan edilecektir.

Muhtemeldir ki, Zencânî bu görüşü Şâfiî'nin “İlahî hükümlerle nebevî hükümlerin iki yönü vardır. Öncelikle her ikisi de taabbud anlamında birleşmektedir. Taabbudde de iki vecih vardır. Bunlardan biri, sebebi belirtilen taabbud biçimidir. Diğeri de sebebi bizlere bildirilmeyen taabbud biçimidir. Birinci kısımda kıyas cari olurken, ikincisinde cari değildir”<sup>876</sup> şeklindeki ifadelerine dayandırmaktadır. Ancak bu ifadeler de, Zencânî'nin söylemine dayanak teşkil etmez. Zira Şâfiî'nin mezkûr ifadesinde yer verilen taabbud kavramı ta'lîl kavramının karşıtı olarak kullanılmamaktadır. Bilakis bu kavram burada kulların mükellefiyetini ifade eden genel bir anlamda kullanılmaktadır. Şâfiî'nin, mezkûr ifadelerin devamında taabbud kavramını kıyasa konu olan ve olmayan şeklinde taksime tabi tutması bu hususu kanıtlamaktadır.

<sup>872</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Umm**, c. 3, s. 474.

<sup>873</sup> Bkz. Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 746.

<sup>874</sup> Gazalî, **Şifâu'l-Ğalîl**, s. 203; Sübkî, **el-İbhâc**, c. 3, s. 207-208.

<sup>875</sup> Zencânî, **Tahrîcu'l-Furu' ala'l-Usûl**, s. 110-111.

<sup>876</sup> Şâfiî, **el-Umm**, c. 3, s. 474.

- İbadât konularında aslolan taabbuddur; muamelât konularında ise aslolan taakkuldur/ta'lîldir.

Bu söylem Şâtîbî ile çokça anılmakla birlikte, çoğu usulcüler tarafından da dile getirilmektedir. Bu görüşte olan usulcülerin bir kısmı bu görüşün her iki şikkını birlikte zikrederken bazıları bir şikkıyla yetinmektedir. Bu görüşü biraz açmak gerekirse şunları söylememiz mümkündür. Çoğu usulcülere göre ibadâta dair şer'î hükümlerde aslolan taabbuddur. Zira bu hüküm türleri mutlak teslimiyet üzerine bina edilmiştir. Ancak bu husus, mezkûr hükümlerin asla ta'lîle/kıyasa konu olamayacağı anlamına da gelmez. Çünkü bu tür hükümlerde münasib vasfı esas alan “mana kıyası” gerçekleşmese de şebah kıyası gerçekleşebilmektedir. Kaldı ki, her şer'î hükmün ta'lîle konu edilecek diye bir zorunluluk da söz konusu değildir.<sup>877</sup>

Cüveynî bu meyanda şu bilgilere yer vermektedir: “Şer'î hükümlerin ta'lîli sadedinde istinbatta bulunmak isteyen müctehidler için anlam ve illeti belirlemeyen hükümler gerçekten çok nadirdir. Nitekim mahza bedenî ibadetlerde menfaati sağlayan veya zararı gideren türde birtakım gayeler söz konusu olmayabilir. Ancak bu tür hükümler için şu denebilir: Bedenî ibadetlerin sürekli yapılması kullar için Allah Teâlâ'ya itaat edip boyun eğmeyi sağladığı gibi, Yüce Yaratıcı'yı sürekli hatırlamayı ve kötülüklerden uzaklaşmayı da sağlamaktadır. Rek'at sayılarında görüldüğü gibi bu tür ibadetlerin içinde var olan takdirî hususlara gelince burada kıyas yapanlar için elde edilecek herhangi bir takdirî anlam umudu söz konusu değildir.”<sup>878</sup>

İbadetlerde akıl tarafından idrak edilen birtakım illetlerin/anlamaların söz konusu olmayışı, yukarıda ifade edildiği gibi, bu tür hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatlardan halî olduğu anlamına gelmez. Zira bu durum, Şâri' Teâlâ'nın hikmet sahibi olmasıyla çelişmektedir. Bir hükmün illetinin idrak edilmemesi, illetin gerçekte var olmadığı anlamına gelmez. Çünkü bir şeyin idrak edilmemesi veya görülmemesi onun hariçte var olmadığını göstermez. Bilakis ibadât türü hükümlerde, kullara dönük birçok hikmet ve maslahatları içermektedir. Yüce Yaratıcı'nın, Kur'ân'da namaz, oruç,

<sup>877</sup> Bkz. Gazâlî, **el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl**, thk. Muhammed Hasen Heytu, 2. baskı, Daru'l-Fikr, Dimaşk 1980, s. 384.

<sup>878</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 604.

zekât ve hac gibi ibadetler<sup>879</sup> için bazı hikmetlere yer vermesi bu hususu açıkça göstermektedir. Cüveynî'den yapılan nakilde de görüldüğü gibi, birçok usulcü bu tür ibadetlerin kullara dönük birtakım maslahatlardan halî olmadığını açıkça beyan etmektedir. Konunun fazla uzamaması için Gazalî'nin konuya ilişkin ifadelerine yer vermekle yetinmek istiyoruz. Gazalî bu konuda şu ifadelere yer vermektedir:

*“Yüce Allah kullarını, cemrelere taş atmak, safa ve merve arasında sa'y etmek örneklerinde görüldüğü gibi, nefisleri tarafından benimsenmeyen ve illetleri akıllarınca kavranmayan birtakım amellerle vazifelendirmiştir. Bu tür amellerle insan nefsi/ruhu nihaî derecede incelemekte ve kulluğun kemaline erişmektedir. Nitekim zekât bir yardımlaşma olup yapılış gerekçesi bilinmekte ve akıl tarafından da benimsenmektedir. Oruç Yüce Allah'a karşı isyan etmenin bir aracı olan nefsin şehvî arzularını dizginlemekte ve insanı Yüce Allah'tan alıloyan şeylerden arındırıp ibadete yönlendirmektedir. Namazın birer rükünü olan ruku ve secde ise Allah Teâlâ'ya karşı tevazu etmeyi ifade eden birer fiil oldukları gibi, Allah Teâlâ'yı tazim ve yüceltmenin de birer göstergesidir. İnsan nefsi Allah Teâlâ'yı tazim etmekle ünsiyet kazanıp tatmin olabilmektedir.*

*Akıl tarafından illetleri anlaşılmayan ve insan nefsi için haz ve ünsiyet taşımayan amellere gelince, insanı bu tür amelleri işlemeye sevkeden şey, ilahî emirlere imtisal etme kastından başka bir şey değildir. Bu tür fiiller, insan aklını, tasarrufundan alıkoymakta, nefsi ve tabiatı alışkanlıklarından uzaklaştırmaktadır. Nitekim akıl bir amelin illetini kavradığında insan tabiatı da ona meyletmekte ve bu tür emirlere itaat etmeye yardımcı ve sevkedici olmaktadır. Dolayısıyla bu tür amellerle ruhun incelenmesi ve ubudiyetin kemale ulaşması tahakkuk etmez. İlahî hikmet insan için vaz'ettiği amellerin, heva ve tabiatının hilafına olmasını, emir-komutanın şer'in elinde bulunmasını ve böylece kulluğa uygun davranışların meydana gelmesini iktiza ettiğine göre, illetleri idrak edilmeyen ibadet türleri bu meyanda daha etkili olmaktadır.”<sup>880</sup>*

<sup>879</sup> Bkz. Ankebût, 29/45; Bakara, 2/ 182; Hac, 22/ 28.

<sup>880</sup> Gazalî, **İhyâu Ulûmi'd-Din**, thk. Ali Muhammed-Said Mehasinî, 1. baskı, Daru'l-Feyhâ-Daru'l-Menhel Naşirûn, Dimaşk 2010, c. 2, s. 61.

Yukarıda zikredilen görüşün diğer şikkını oluşturan “Muamelât konularında ise aslanan taakkuldur/ta’lîdir” kısmına gelince, usulcülerin bu kısım hakkındaki görüşlerini de şöyle ifade edebiliriz: Bu tür hükümlerin çoğunlukta olduğunu ifade eden usulcüler bu meyanda birbirine benzer ifadelere yer vermektedirler. Bazı usulcüler detaya girmeden bu tür hükümlerin çoğunlukta olduğunu belirtirken, bazıları da bu hükümlerin çoğunlukta olduğunu belirtmekle birlikte, bu hükümleri de kendi içinde birtakım detaylara tabi tutmaktadırlar.<sup>881</sup> Ancak biz burada Gazalî, Sem’ânî, Ebubekir İbnu’l-Arabî, İzz b. Abdisselâm ve İbn Dakîki’l- İyd’in sözlerine yer verip bazı değerlendirmelerde bulunmakla yetinmek istiyoruz. Zira bu usulcülerin konuya dair söylemleri birbirini tamamlayıcı bir mâhiyet arz etmekte ve dolayısıyla konuya dair yeterli bilgi vermektedir.

İmam Gazalî bu hükümleri şöyle detaylandırmaktadır: “*Kulların maslahatlarına taalluk eden münakehât, muamelât, cinayât, tazminât ve ibadetlerin dışında kalan diğer hükümlerde tahakküm (illetin bilinmezliği) nadirdir. İbadât ve mukadderât türü hükümlerde ise tahakküm galip olup illetin itibar edilmesi nadirdir.*”<sup>882</sup> Görüldüğü gibi Gazalî ibadetlerin dışında kalan bütün hükümleri, temelde ta’lîle elverişli olduğu görüşündedir.

Ebubekir İbnu’l-Arabî hükümleri muallel olan ve olmayan şeklinde iki kısma ayırdıktan sonra ta’lîle konu olanları şöyle ifade etmektedir: “*Ta’lîle konu olan hükümler alış-veriş, münakehât, kısas, şahitlikler, vekâletler vb. muamelât hükümleridir. Bu hükümlerde ta’lîl şüphesiz olarak cari olmakta ve bütün bu hükümlerde fer’î meseleler asıllara ta’lîl yoluyla ilhak edilmektedir.*”<sup>883</sup> Bu ifadeler İbnu’l-Arabî’nin de ta’lîle konu olan hükümler konusunda Gazalî’ye yakın bir görüşe sahip olduğunu göstermektedir. İzz b. Abdisselâm da ta’lîle konu olan ve olmayan hükümleri tanımladıktan sonra her iki kısmı da icmalî olarak şöyle beyan etmektedir:

“*Vaz’edilen şer’î hükümler ibadât ve muamelât olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır: İbadât türü hükümler taabbud yani itaat etme, kabullenme ve illetin*

<sup>881</sup> Bkz. Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, 602-603; Gazalî, **Şifâu’l-Ğalîl**, s. 198-200, 260; Âmidî, **el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm**, c. 3, s. 306; Makkarî, **el-Kavâid**, c. 1, s. 296.

<sup>882</sup> Gazalî, **Şifâu’l-Ğalîl**, s. 203.

<sup>883</sup> İbnu’l-Arabî, **el-Mahsûl fî Usûli’l-Fıkh**, s. 123.



ve/veya hikmetin bilinmezliği üzerine bina edilmektedir. Bu ibadet türleri Yüce Rabbimizi tazim, emirlerine itaat ve sevaba nail olmak için yapılır. Nitekim bu tür hükümler maslahatı gerçekleştirme ve mefsedeti giderme düşüncesinden soyutlanabilmektedir. Bu hükümlere uymakla elde edilen sevab, maslahat ve mefsedet mülahazası güdülmeden yapılan itaattan kaynaklanmaktadır. Muamelât kısmına gelince bu tür hükümler kullara dönük birtakım maslahatlarla mualledir. Zira bu hükümler kulların maslahatlarını gerçekleştirmekte ve birtakım zararları onlardan gidermektedir. Bu nedenledir ki, bu hükümlerin illetleri bilinmekte ve hikmetleri idrak edilmektedir.”<sup>884</sup>

Sem’ânî mezkûr usulcüler tarafından detaylandırılan ta’lîl hükümleri biraz daha açarak şöyle demektedir:

“Şer’î hükümler illetleri bakımından birtakım kısımlara ayrılmaktadır. Bazı hükümler vardır ki, hem tümel hem de tikel olarak ta’lîle konu olmaktadır. Bunlar hem asılda hem de fer’de illetin ortaya çıkmasının mümkün olduğu şer’î hükümlerdir. Bazı hükümler vardır ki, tümel olarak ta’lîle konu olurken tikel olarak konu olmamaktadır. Bazı hükümler de tümel olarak ta’lîle konu olmazken tikelleri ta’lîle konu olmaktadır. Kitabet akdi, icare ve âkile kanı üstlenmenin bazı fer’î meseleleri bu kısmın örneklerini oluşturmaktadır. Namaz ve içindeki hareketler örneğinde olduğu gibi, bazı şer’î hükümler ne tümel ne de tikel olarak ta’lîle konu olur. Zekât, nisab miktarları ve zekâta tabi tutulmayan küsurât (vaks) hükümlerini bu kısma dâhil etmek mümkündür. Bazılarına göre tüm hadeslerde ve abdestte kıyas yapma imkânı yoktur. Aksine bu iki konuda varid olan hükümlerde nasslara ittiba etmekle yetinilir. Bazılarına göre abdest akledilen bir illeti içermektedir. Zira abdest temizlik ve arınmayı ifade etmektedir. Bazılarına göre namaz ibadeti huşû’, sekînet ve Yaraticı’ya yakarma gibi birtakım illetleri barındırmaktadır. Usulcüler şahitlik hükmünün içerdiği illetin bilindiğini ve bunun güven ve galib zan oluşturma olduğunu ifade ettikleri gibi, şahitlikte sayı ve sayı çokluğunun şart koşulmasından maksadın da güvenin artırılması olduğunu ifade etmektedirler. Usulcüler erkek ve kadınların sosyal ve psikolojik açıdan aynı konumda bulunmadıklarından hareketle şahitliklerinin de farklı olduğunu ifade etmektedirler. Bütün bu anlam ve illetlerin asılları akıl tarafından bilinmekle birlikte detayları ta’lîl

<sup>884</sup> İZZ, Abdulaziz b. Abdisselam, **Kava’idu’l-Ahkâm fî Masalihi’l-Enâm**, thk. Taha Abdurreuf, Mektebetu’l-Kulliyâti’l-Ezheriyye, Kahire 1991, c. 1, s. 22, c. 2, s. 77-78, 99.

*açısından aynı konumda değildir. Muamelâta dair akitlere gelince, bu akit türleri asıl itibariyle ma'kûlu'l-mana olsa da Şâri' onlarda uyulması gereken ve aşılması caiz olmayan birtakım taabbudî hususları da vaz'etmiştir.”<sup>885</sup>*

Görüldüğü gibi Sem'ânî ta'lîle konu olan muamelât kısmının kapsam alanını bir hayli geniş tutmaktadır. İbn Dakîki'l-Îyd de Sem'ânî'nin yaptığına benzer bir detaylandırmada bulunmaktadır.<sup>886</sup> Şâtîbî bu görüşü “*İbadetlerde mükellefe nisbetle aslolan taabbudu gözetip illetlere iltifat etmemesi, âdetlerde ise aslolan illetlere iltifat etmesidir*”<sup>887</sup> şeklinde ifade etmekte ve bu konuyu çok geniş bir biçimde ele almaktadır.

Şer'î hükümlerin ta'lîlî ve taabbudî şeklinde iki ana kısma ayrılması konusunda usulcülerin zımnî bir ittifakından söz etmek mümkün olduğu gibi, bu ayırımın nedeni hakkında zımnî bir ittifakın varlığından bahsetmek de mümkündür. Usulcülerin bu konuya ilişkin yer verdikleri söylemlere bakıldığında, onların bu ayırım nedenini değişik lafızlarla dile getirdikleri görülse de, anlam bakımından aynı noktada buluştukları görülür. Usulcülerin bu konuda buluştukları ortak nokta ise illetin akıl tarafından idrak edilip edilmemesi hususudur. Bu konuda Gazalî ve Hattâb (ö.954/1547)'in söylemlerine yer vermek istiyoruz. Gazalî bu konuda şöyle demektedir: “*Şâri'in tasarruflarını tahakküme/illetsizliğe veya illetin bilinmezliğine hamletmek, acizlik durumunda başvurulmuş bir zorunluluktur.*”<sup>888</sup> Hattâb da sözü edilen bu hususu şöyle dile getirmektedir: “*Hükümün bina edildiği illet veya hikmet bize zahir olunca bu hüküm ma'kulu'l-manadır deriz; zahir olmayınca da bu hüküm taabbudîdir deriz.*”<sup>889</sup>

Yukarıda yer verilen alıntılarda görüldüğü gibi usulcüler mümkün olduğunca hükümleri ta'lîle konu etmeye çalışmaktadırlar. Zira usulcülere göre ta'lîlî olsun taabbudî olsun bütün hükümler birtakım illet ve hikmetleri içermektedir. Şu var ki, hükümlerde içkin olan hikmet ve illetlerin büyük bir kısmı beşerî akıl tarafından idrak edilirken diğer kısmı da idrak edilmemektedir. Hükümlerin ta'lîlî ve taabbudî

<sup>885</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, c. 2, s. 114-115.

<sup>886</sup> İbn Dakîki'l-îd, *Şerhu'l-İlmâm bi Ahâdisi'l-Ahkâm*, c. 2, s. 257-261.

<sup>887</sup> Şâtîbî, *el-Muvafakât* (Dıraz'ın tahkiki), c. 2, s. 300.

<sup>888</sup> Gazalî, *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 200.

<sup>889</sup> Hattâb, *Mevâhibu'l-Celîl*, c. 1, s. 177.

kısımlarına ayrılmaları da burada ortaya çıkmaktadır. Şer'î hükümlerde içkin olan illet ve hikmetleri idrak etmeye çalışan usulcüler farklı birtakım aklî melekeler ve nazar yöntemlerine sahiptir. Bu nedenle usulcüler hükümlerin ta'lîf veya taabbudî olduğu konusunda birbirinden farklı görüşlere sahip olabilmektedir. Nitekim bir usulcü şer'î bir hükmü taabbudî kategorisi içinde değerlendirirken diğer bir usulcü aynı hükmü ta'lîf kategorisi içinde görebilmektedir.

#### 2.2.2.2. Ta'lîl-Taabuda Dair Başlıca Yöntemler

Yukarıda yer verilen bilgilerden de anlaşıldığı gibi usulcüler şer'î hükümlerin, ta'lîf ve taabbudî olmak üzere iki ana kısma taksim edilmesinde ittifak ederken bu taksimatın yönteminde ihtilaf etmektedirler. Usulcülerin bu meyanda sahip oldukları yöntemleri temelde üçe indirgemek mümkündür. Bu yöntemleri kısaca şöyle ifade edebiliriz:

- Hanefî Usulcülerin Yöntemi

Hanefî usulcüler, tikel şer'î hükümleri ta'lîl açısından bir kategorizasyona tabi tutmak yerine, birçok tikel hükmü içinde barındıran babları bu açıdan kategorizasyona tabi tutmaktadırlar. Onlara göre akılla idrak edilen hükümler bütünü içeren muallel bablar söz konusu olduğu gibi, bu nitelikteki hükümleri içermeyen taabbudî bablar da söz konusudur. Muamelât hükümleri birinci kısma örnek oluştururken hudûd, keffarât, mukadderât ve ruhsat hükümleri de ikinci kısma örnek oluşturmaktadır. Hanefî usulcülere göre mezkûr babların kapsadığı hükümlerin illetleri araştırılmaz. Zira beşerî akıl bu bablarda yer alan hükümlerin illetlerini re'y yoluyla idrak edemez. Örneğin had ve kefareterde Şâri' tarafından takdir edilen sayıların içerdiği illet ve anlamları salt akılla kavramak mümkün değildir. Oysa kıyasın başat şartı illetin akıl yoluyla idrak edilmesidir.<sup>890</sup>

- Cumhuriyetin Yöntemi

---

<sup>890</sup> Bkz. Debusî, **Takvîmu'l-Edille**, thk. Halil Mîs, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 281-289; Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, c. 2, s. 124-125, 144-146.

Çoğu usulcüler, fukaha usulcülerin aksine şer'î hükümleri tür/tümel olarak değil ferd/tikel olarak ele alıp illetlerini incelemektedirler. Herbir hükmün ta'lîlî veya taabbudî olduğu yapılan bu inceleme neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bu usulcülere göre kıyas ve ta'lîlin sabit olup olmaması, hükmün bir ferdinden diğer ferdine göre değişebilmektedir. Dolayısıyla her bir hükmün illetini ayrı ayrı incelemeyen hükümlerin tümel bir biçimde birtakım kategorilere tabi tutulması sağlam bir temele dayanmamaktadır.<sup>891</sup> Nitekim birçok genellemede olduğu gibi, burada yapılan genelleme de, beraberinde birtakım hataları getirebilmektedir. Hanefî usulcülerin bu tür hükümlerde nassın delâleti adı altında ta'lîlî içeren işlemlere yer vermeleri<sup>892</sup> bu hususu kanıtlamaktadır.

Sözü edilen bu iki yöntemi kısa bir mukayeseye tabi tutmak gerekirse şunları söylememiz mümkündür: Usulcülerin bir kısmına göre bazı şer'î meseleler, içerdiği illetlere tümel olarak delalat edebilmektedir. Bu nedenle bu tür meselelerden oluşan bablarda kıyasın cari olup olmadığını kestirmek mümkündür. Hanefî usulcüler yukarıda belirtilen bablarda bu tür delâletin varlığına kaildirler. Bazı usulcülere göre ise hükümlerin ta'lîle konu olup olmaması tümel delâlet biçimiyle değil, istikraî bir yöntemle mümkündür. Bunlara göre mezkûr babların içerdikleri hükümlere ilişkin icmalî delâletle yetinilmesi doğru değildir.<sup>893</sup> Şu da bir gerçektir ki, hükümlerin ta'lîli konusunda usulcülerin, farklı yöntemleri benimsemeleri daha çok nazarî planda kalmaktadır. Zira gerçeğe bakıldığında her iki yönetime kail olanların bir noktada buluştukları görülür. Şöyle ki, Hanefî usulcüler hudûd ve kefarete hükümlerini taabbudî kategorisi içinde değerlendirmelerine rağmen her iki babda da bazen kıyasa başvurmaktadırlar. Ancak onlar bu işleme kıyas adını değil, delaltu'n-nas adını vermektedirler. Bu hususu bir örnekle somutlaştırmak gerekirse bu usulcüler Ramazan ayında kasten oruç bozmayı, cinsel ilişkiye kıyas edip aynı hükme (keffarete) tabi kılmaktadırlar. Onlara göre her iki fiil de bu ayın saygınlığını çiğneme noktasında/illetinde buluşmaktadır.

---

<sup>891</sup> Bkz. Basrî, **Şerhu'l-Umed**, c. 2, s. 105; Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 584-601; Gazalî, **el-Mustasfâ**, c. 2, s. 332-333.

<sup>892</sup> Bkz. Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, c. 1, s. 183.

<sup>893</sup> Bkz. Basrî, **el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh**, c. 2, s. 795-796.

Serahsî bu konuda şu ifadelere yer vermektedir: “Biz, orucun *kastî yeme ve içme fiilleriyle bozulması halinde kefareti vâcib görmekteyiz. Ancak, bu hükme kıyasla değil, nassın delâletiyle varmaktayız. Zira Bedevî adam ‘ben helak oldum’ diyerek işlediği cinâyetin hükmünü sormaktadır. Biz biliriz ki, bu adamın, hükmünü sormak istediği cinâyet, cinsel ilişkisi değildir. Çünkü bu ilişki zatı itibariyle helaldir. Dolayısıyla bu cinâyetin, oruca karşı işlendiği kesin olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim orucun rüknü yeme-içme ve cinsel ilişki şehvetinden uzak durmaktır. Binaenaleyh bu adama kefaretin vâcib olması oruca karşı cinâyetten caydırmayı hedeflemektedir.”<sup>894</sup>*

İmam Gazalî Hanefî usulcülerin bu görüşüne ilişkin şu yorumu yapmaktadır: “Hanefîlerin söyledikleri şey, *menâtın istinbatı değil de, hükmün menâtına dair bir tenkîh işlemi ise söyledikleri şey doğrudur. İnsaf bizden bunu kabul etmemizi ister. Ancak hudûd ve kefaretlerde hatta diğer konularda cari olduğunu söyledikleri husus, iddia ettikleri gibi nassın delâleti değil, doğrudan kıyas yoluyla ilhaktır.”<sup>895</sup>*

- Tafsil Yöntemi

Yukarıda yer verdiğimiz Cüveynî, Sem’ânî, Gazalî, İbnu’l-Arabî ve Şâtıbî gibi bazı usulcüler ise şer’î hükümlerin ta’lîlî-taabbudî ayırımında üçüncü bir yol izlemişlerdir. Bunlar ne çoğu usulcülerde olduğu gibi mezkûr hükümleri ta’lîlî ve taabbudî kısımlarına ayırıp aslolan ta’lîldir veya taabbuddur şeklindeki ifadelerle yetinmektedirler ne de Hanefî usulcülerde olduğu gibi hükümleri bablar üzerinden bu ayırımı tabi tutmaktadırlar. Bilakis bu usulcüler şer’î hükümleri daha spesifik bir tasnife tabi tutmaktadırlar. Sem’ânî, Gazalî, İbnu’l-Arabî, Şâtıbî vb. usulcülerin yukarıda aktarılan ifadelerine bakıldığında da bu yöntemin diğer iki yöntemden farklı olduğu görülür. Bu yöntem bilebildiğimiz kadarıyla Cüveynî ile başlamakta ve biraz önce isimleri zikredilen usulcülerin yanı sıra birçok usulcü tarafından da devam ettirilmektedir. Bu yöntemi kullanan Sem’ânî, Gazalî, İbnu’l-Arabî, Şâtıbî vb. usulcülerin bu yönteme göre yaptıkları taksimlere daha önce yer verdiğimizden burada Cüveynî’nin taksimine özetle yer vermekle yetinmek istiyoruz.

Cüveynî, asılları/şer’î hükümleri ta’lîl açısından şu beş kısma ayırmaktadır.

<sup>894</sup> Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, c. 1, s. 183.

<sup>895</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, c. 2, s. 334.

1. İleti akıl tarafından idrak edilip zarurî bir durumu haiz olan hükümler. Cüveynî bu hüküm türü için kısas örneğini vermektedir. Çünkü kısas hükmü ona göre kan dökülmesinin önlenmesi illetiyle mualleldir.

2. İleti akıl tarafından idrak edilip genel anlamdaki ihtiyacı içeren hükümler. Cüveynî bu hükümler için icare akdini örnek olarak zikretmektedir. Zira icare akdi ivazlı alış-verişlerde geçerli olan kurala aykırı olmakla birlikte ihtiyaçtan ötürü caiz görülmüştür. Nitekim mer'î kurallara göre alış-verişte her iki bedelin birlikte var olması gerekir. Oysa icare aktinde semen tarafı var olsa da mebi' konumundaki menfaat hariçte var değildir.

3. Abdest örneğinde olduğu gibi, güzel davranışa teşvikle alakalı olan hükümler. Cüveynî bu tür hükümler için de abdesti örnek vermektedir. Zira abdest temizliği ifade etmekle birlikte ileti akıl tarafından idrak edilemediğinden kıyasa konu olmamaktadır.

4. Kölenin azad edilmesinde görüldüğü gibi, güzel ahlaka teşvikle alakalı olan hükümler. Bu kısmın bir önceki kısımdan farkı buradaki hükmün kurala aykırı olmasıdır. Nitekim kölenin azat edilmesi için yapılan kitabet akdi malı malla mukabele etme kuralına aykırıdır.

5. Herhangi bir illetin belirmediği hükümler. Cüveynî bu tür hükümlere mahza bedenî ibadetlerle rek'atların sayısını örnek olarak vermektedir. O bu tür hükümlerin çok nadir olduğunu ifade etmektedir.<sup>896</sup>

Yukarıda belirtildiği gibi Sem'ânî, Gazalî, İbnu'l-Arabî, Şâtıbî vb. usulcüler Cüveynî'nin bu taksiminden etkilenip yukarıda yer verilen taksimi ortaya koymuşlardır. Ancak bu usulcüler tarafından ortaya konan taksim her iki şıkkıyla da hakikî değil ağlebîdir. Diğer bir anlatımla, bu taksim iki şıkkında da asıl olanı ifade etmekle birlikte bazen aslın dışına çıkılabilmektedir. Nitekim bu taksim, ileti beliren taabbudî bir hükümde ta'lîlin cari olabileceğini yadsımamaktadır. Bu taksimin Hanefî usulcülerin ortaya koydukları taksimden farkı da burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü Hanefî usulcülere göre hudûd, kefarât vb. bablarda yer alan hükümler asla ta'lîle konu olmamaktadır. Buna karşın başta Şâfiî olmak üzere ilk dönem mütekellim usulcüler

<sup>896</sup> Bkz. Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 601-604.

tarafından taabbudî olarak görülen abdest ve gusül gibi bazı hükümler bazı muteahhir Şâfiîler tarafından “ma’kulu’l-mana”/muallel olarak görülmektedir.<sup>897</sup>

Ta’lîlî mi taabbudî mi olduğunda tereddüd edilen hükümlere gelince bu konuda da kısaca şunları söyleyebiliriz. Müctehid, hükümlerin illetlerini incelerken bazı hükümlerde ta’lîl ile taabbud arasında kalabilmektedir. Zahirîler dışındaki usulcülere göre bu durumda kalan müctehidin, mezkûr hükmü, ta’lîlî hükümler kategorisi içine dâhil etmesi gerekir. Zira ta’lîle tabi olan hükümler mahza taabbudî hükümlerden daha fazladır. İbn Dakîki’l-Îyd bu hususu şöyle ifade etmektedir: “*Bir hüküm taabbudî ile ta’lîlî olmak arasında gidip gelirse bu hüküm ta’lîlî kısmına hamledilir. Zira taabbudî hükümler ma’kulu’l-ma’na olan hükümlere nisbetle çok nadirdir.*”<sup>898</sup> Âmidî’nin naklettiğine göre bazı bilginler bu konuda daha da ileri giderek bütün hükümleri ta’lîlî olarak görmekteydiler. Bunlara göre taabbudî olduğu zannedilen bütün hükümler aslında ma’kulu’l-ma’nadır.<sup>899</sup>

Ta’lîlî ve taabbudî hükümlerin özelliklerine değinmemiz gerekirse bu konuda da her bir hükmün üç özelliğini zikretmekle yetinmek istiyoruz.

### 2.2.2.3. Taabbudî hükümlerin belirgin özellikleri

Taabbudî hükmün en belirgin özelliği bu hükümde niyetin şart olmasıdır.<sup>900</sup> Usulcülerin ve fukahânın abdestte niyetin şart olup olmadığı konusundaki ihtilafı temelde abdestin makulu’l-mana olup olmadığına dayanmaktadır. Zira abdest, namazda olduğu gibi mahza bir ibadet olma boyutu söz konusu olmakla birlikte necasetin izalesinde olduğu gibi “ma’kulu’l-ma’na bir ibadet” olma yönü de söz konusudur. Nitekim fukaha ve usulcüler mahza ibadetlerin niyete ihtiyaç duyması, buna karşın ma’kulu’l-mana olan ibadetlerin ihtiyaç duymaması konusunda ittifak etmişlerdir. Abdest ibadeti hem temizlik hem de ibadet yönünü barındırdığından her iki ibadet

<sup>897</sup> Bkz. Heytemî, İbn Hacer, *Tuhfetü’l-Muhtâc bi Şerhi’l-Minhâc* (İbn Kâsım ve Şirvânî Hâşiyeleriyle birlikte), Daru’l-Fikr, y.y., t.y., c. 1, s. 186; Remlî, *Nihâyetü’l-Muhtâc*, c. 1, s. 139.

<sup>898</sup> İbn Dakîki’l-Îyd, *İhkâmü’l-Ahkâm Şerhu’l-Umdeti’l-Ahkâm*, thk. Ahmed Şakir, 2. baskı, Âlemü’l-Kutub, Kahire 1987, c. 1, s. 75.

<sup>899</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, c. 4, s. 272.

<sup>900</sup> Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, c. 2, s. 183; s. Ömer, Muhammed Seyyid Abdulaziz, *el-Ahkâmü’s-Şer’iyye Beyne’t-Taabbud ve Ma’kuliyyeti’l-Ma’na*, 1. baskı, Daru’l-Besâir, Kahire 2013, s. 64.

türüne benzeyip ihtilafa konu olmaktadır. Müctehidler hangi tarafı baskın görürse ona göre hüküm vermektedirler.<sup>901</sup>

Taabbudî hükmün diğer bir özelliği, imtisal ve inkıyad yönünün baskın olmasıdır.<sup>902</sup> Bu tür hükümlerin illetleri akıl yoluyla idrak edilmemektedir. Dolayısıyla insanı bu hükümleri uygulamaya sevk eden, aklî nedenler değil, ilahî emirlere imtisal etmek, buyun eğmek, Yaratıcı'yı tazimde bulunmak ve sevap almak gibi manevî amillerdir. Ta'lîlî ve taabbudî hükümlerin arasında fazilet bakımından yapılan mukayese ve bu konuda meydana gelen ihtilafın çıkış noktası da burada gizlidir. İbn Hacer (ö.974/1566)'in naklettiğine göre Bulkînî (ö.824/1421) bu meyanda şöyle demektedir: *“Ma'kulu'l-ma'na hükümler bir bütün olarak taabbudî hükümlerden daha faziletlidir. Zira şer'î hükümlerin çoğu ma'kulu'l-ma'na kısmında yer almaktadır. Tikel hükümler açısından bakıldığında ise bazen taabbudî hükümlerin daha faziletli olduğu görülürken bazen de ta'lîlî hükümlerin daha efdal olduğu görülür. Örneğin abdestle necasetten taharet ve tavafla cemrelere taş atma hükümleri böyledir. Nitekim abdest taabbudî de olsa necasetten tahareten daha efdal olduğu gibi, tavaf da ma'kulu'l-mana olmakla birlikte cemrelere taş atmaktan daha efdaldir. Dolayısıyla bu iki hükümden her biri mutlak alamda üstün değildir.”*<sup>903</sup>

Taabbudî hükmün diğer bir özelliği ise kıyasa konu olmamasıdır.<sup>904</sup> Bu özelliğin bu tür hükümlerde bulunması bedihîdir. Zira kıyası mümkün kılan, illetin akıl tarafından bilinirliğidir. Oysa bu hükümlerin illeti akıl tarafından idrak edilmemektedir. Nitekim kıyas ancak ma'kulu'l-mana türü hükümlerde söz konusu olabilmektedir.

---

<sup>901</sup> Bkz. Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, c. 2, s. 170; İbn Rüşd, **Bidâyetu'l-Müctehid**, c. 1, s. 349; Taftazânî, **et-Telvîh** (Tavdîh ile birlikte), c. 2, s. 212; İbn Dakîki'l-Îyd, **İhkâmu'l-Ahkâm Şerhu'l-Umdeti'l-Ahkâm**, c. 1, s. 75.

<sup>902</sup> Ömer Muhammed, **el-Ahkâmu's-Şer'iyye Beyne't-Taabbud ve Ma'kuliyyeti'l-Ma'na**, s. 67.

<sup>903</sup> İbn Hacer, **el-Fetâve'l-Hadisiyye**, s. 50.

<sup>904</sup> Şirâzî, **Şerhu'l-Luma'**, c.2,s. 825; Ömer Muhammed, **el-Ahkâmu's-Şer'iyye Beyne't-Taabbud ve Ma'kuliyyeti'l-Ma'na**, s. 69.



Ta'lîlî hükümlerin öne çıkan özellikleri ise üçtür.<sup>905</sup> Bunlardan biri niyetin şart olmadığıdır. Bu konu biraz önce beyan edildiğinden burada tekrar edilmeyecektir. İkincisi ta'lîlî hükümlere itaat etmenin, taabbudî hükümlerin aksine daha kolay olmasıdır. Zira bu tür hükümlerde içkin olan münasib illet ve hikmetlerin akıl tarafından idrak edilmesi, tabîiatıyla insanı bu hükümlere imtisal ve itaat etmeye sevk etmektedir.<sup>906</sup> Bu hükümlerin üçüncü özelliği ise kıyasa konu olmalarıdır. Nitekim bütün usulcüler kıyasın ancak illeti akıl yoluyla idrak edilen ta'lîlî hükümlerde cari olabileceğini söylemektedir. Ta'lîlî ve taabbudî naslar/hükümler konusu burada sona ermektedir. Şimdi hikmetle ta'lîl konusu ele alınacaktır.

### 2.2.3. Hikmetle Ta'lîl ve Buna Dair Başlıca Görüşler

#### 2.2.3.1. Hikmetle Ta'lîl

Hikmet terimi usulcüler tarafından iki anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan biri meşakkat örneğinde görüldüğü gibi, “*Şer’î hükümlerin teşri kılınmasına uygun olan veya bunu gerektiren vasıftır.*”<sup>907</sup> Nitekim meşakkat, namazı kasretmek ve orucu ertelemek gibi hükümler için münasib olan bir vasıftır/anlamdır. Hikmetin bu anlamı, vaz’edilen hükme münasib olduğundan *münasib vasıf* adını alırken<sup>908</sup> hükme terettüb eden bir fayda olduğundan ötürü de maslahat adını almaktadır. İmam Gazalî’nin “*Bizim hikmetten kastımız hükme münasib olan ve onu akla getiren veya hayale düşüren maslahattır. Örneğin “Kadı kızgın olduğunda hükümler” hadisinde kızgınlık, hükmetmek içim mani kılınmıştır. Kızgınlığın, mani kılınması akli sarsması ve insanın yeterli derecede düşünmesini engellemesi nedeniyledir. Bu anlam, aşırı açlık, sususluk ve acı gibi hususlarda da söz konusudur. Dolayısıyla bu durumları kızgınlığa kıyas*

<sup>905</sup> Bkz. Ömer Muhammed, **el-Ahkâmu’s-Şer’iyye Beyne’t-Taabbud ve Ma’kuliyyeti’l-Ma’na**, s. 71-73.

<sup>906</sup> Âmidî, **el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm**, c. 3, s. 240.

<sup>907</sup> Karafî, Şahabuddin Ahmed b. İdris, **Tenkîhu’l-Fusûl** (Şerhi ile birlikte), thk. Abdurrahman Şağul, Mektebetu’l-Ezheriyye, Kahire, t.y., s. 378; Bedrân, Ebu’l-‘Ayneyn, **Edilletu’t-Teşri’l-Muteârîda**, Mussesetu Şebabi’l-Câmia, İskenderiye 1985, s. 242-243; Kubeyisî, **Usûlu’l-Ahkâm**, 1. baskı, Daru’z-Zîbak-Daru’l-Menâhic, 2009, s. 121.

<sup>908</sup> Şirbinî, Abdurrahman, **Hâşiye alâ Şerhi Cem’i’l-Cevâmi’** (Mahallî Şerhi ile birlikte), Matbaatu Mustafa Muhammed, t.y., c. 2, s. 278-279.

*ediyoruz*”<sup>909</sup> şeklindeki ifadelerinde hikmetin bu anlamı kast edilmiş ve adına maslahat denmiştir.

Hikmetin kullanıldığı diğer anlam ise canın korunması ve meşakkatin giderilmesi örneklerinde görüldüğü gibi, “*Şer’î hükümlere terettüb eden menfaatin tahakkuku veya mefsedetın def’idir.*”<sup>910</sup> Bu anlam, usulcüler tarafından “*Şer’î hükümle illeti/sebebi arasındaki irtibata terettüb eden maslahat veya mefsedettir*”<sup>911</sup> şeklinde ifade edildiği gibi, “*Maslahatın elde edilmesi veya çoğaltılması, mefsedetın def’ edilmesi veya azaltılmasıdır*”<sup>912</sup> şeklinde ifade de ifade edilmektedir. Bu anlam için şu örnekleri verebiliriz: Öldürme fiilinin haram kılınması, canın korunmasını sağlamak içindir. Namazın kasredilmesi ve orucun ertelenmesi gibi hükümlerin teşri kılınması, meşakkatin giderilmesi veya kolaylığın sağlanmasıdır. Zinanın haram kılınması, neseb karşıklığını def’ etmek içindir. Bu anlam çoğu kez “maslahat” ve “maksad” adlarıyla da anılmaktadır. Hikmetin her iki anlamını ve kullanımlarını şöyle özetlemek mümkündür: Hikmet bazen hükme münasib olan vasıf anlamında kullanılırken bazen de hükme terettüb eden maslahat veya mefsedet anlamında kullanılmaktadır.

Meşakkat kavramı hikmetin kullanıldığı her iki anlam için de örnek olarak verilmektedir. İlk bakışta şöyle soru akla gelebilmektedir: ‘Meşakkat hikmet olur mu?’. Ancak konuya yakından bakıldığında bir problemin gerçekte var olmadığı görülür. Zira burada kastedilen bizzat meşakkatin kendisi değil onun giderilmesidir. Bu nedenle mezkûr örneklerde mecaz veya kelime hazfi söz konusudur. Yapılan bu yorumla birlikte, hikmetin birinci anlamının, ikinci anlamı içinde yer aldığını söylemek mümkündür. Şu var ki, usulcüler tarafından illetin şartları arasında yer verilen iki şarta bakıldığında usulcülerin, hikmetin iki ayrı anlamına kail oldukları açıkça görülür. Şöyle ki; Usulcüler illetin şartlarını sayarken şu iki ifadeye yer vermektedirler: “illetin hikmeti

---

<sup>909</sup> Gazalî, *Şifâu’l-Ğafil*, s. 613.

<sup>910</sup> Hululu, Ahmed, b. Abdurrahman, *ed-Diyâu’l-Lâmi’ fi Şerhi Cem’i’l-Cevâmi’* (Cem’u’l-Cevâmi’ ile birlikte), thk. Nadî Ferec Attar, 1. baskı, Merkezi İbni’l-Attar, Kahire 2004, c. 2, s. 317.

<sup>911</sup> Şirbinî, *Hâşiye alâ Şerhi Cem’i’l-Cevâmi’*, c. 2, s. 278.

<sup>912</sup> Mahallî, Ahmed Celaluddin, *Şerhu Cem’i’l-Cevâmi’* (Benânî Hâşiyesi ile birlikte), Matbaatu’l-Halebî, Mısır, 1938, c. 2, s. 236.

içermesi” ve “İlletin hikmeti zabtetmesi.”<sup>913</sup> Bu iki şarttan ilki hükme terettüb eden maslahat anlamındaki hikmeti ifade ederken, ikincisi, hükmün teşri kılınması için münasib olan vasıf anlamındaki hikmeti ifade etmektedir. Hikmetin bu iki anlamı da illeti iktiza etmektedir. Diğer bir anlatımla hikmetin her iki anlamı ile illet arasında telazüm ilişkisi bulunmaktadır.

Hikmetin mezkûr iki anlamıyla illet arasında münasebet (telazüm) söz konusu olduğu gibi, bu iki anlam arasında da münasebet söz konusudur. Zira şer’î hükmü, maslahatı veya mefsedeti (hikmeti) içeren münasib vasıf için vaz’etmek, bu hükmü, ona terettüb eden maslahatın elde edilmesi veya mefsedetin def’edilmesi için vaz’etmek anlamına gelmektedir. Bu da hem münasib vasıftan hem de hükümden kast edilenin maslahat/hikmet olduğunu beraberinde getirmektedir. Bu nedendir ki, bazı usulcüler hikmeti “*Hükmün teşri kılınmasından kastedilen maslahat*”<sup>914</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Usulcülerin hikmet terimini, “maslahatın celbi ve mefsedetin def’i” anlamında kullanmaları buradan kaynaklandığı gibi, maslahat terimini “münasib vasıf” anlamında kullanmaları da buradan kaynaklanmaktadır. Oysa bu vasıf hırsızlık veya kasten adam öldürmek gibi birtakım mefsedetler için de kullanılmaktadır.<sup>915</sup>

Bu hususu şu iki örnek üzerinden somutlaştırmamız mümkündür: Kısasın illeti, öldürmek fiilidir. Bu fiil ile kısas hükmü arasındaki münasebet (münasib vasıf) kasıttır. Bu hükme terttüb eden maslahat ise canın korunmasıdır. Namazın kasredilmesi ve orucun ertelenmesi gibi hükümlerin illeti yolculuk fiilidir. Bu hükümlerle yolculuk fiili arasında bulunan münasebet (münasib vasıf) meşakkatin kaldırılmasıdır. Bu hükümlere terettüb eden maslahat ise kolaylığın sağlanmasıdır (tahfff).

### 2.2.3.2. Hikmetle Ta’lil Konusunda Başlıca Görüşler

Usulcüler hikmetle ta’lil konusunda ihtilaf ettikleri gibi bu ihtilafın aktarımı konusunda da ihtilaf etmektedirler. Bazı usulcüler bu konuda, hikmetle ta’lîli caiz

<sup>913</sup> Bkz. İbn Hâcib, *Münteha’l-Vusûl*, s. 124; Sübkî, *Cem’u’l-Cevâmi’* (Mahallî şerhi ile birlikte), c. 2, s. 277-279.

<sup>914</sup> Ensârî, Ebu Yahya Zekeriyya, *Ğâyetu’l-Vusûl* (Lubbi’l-Usûl metni ile birlikte), Son Baskı, Matbaatu’l-Halebî, 1941, s. 114.

<sup>915</sup> Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, c. 3, s. 139

görenler ve caiz görmeyenler şeklinde iki ana görüşe yer verirken, bazıları ise bu iki görüşün yanı sıra, “açık ve munzabıt hikmet” ile “gizli ve değişken hikmet” arasında bir ayırımı giden üçüncü bir görüşü eklemektedirler.<sup>916</sup>

Hikmetle ta'lîl konusunda öne çıkan usulî görüşleri ve ileri sürülen argümanları şöyle ifade etmemiz mümkündür: Zahir vasıflarla ta'lîl konusunda ittifak eden usulcüler<sup>917</sup> hikmetle ta'lîl konusunda ihtilaf etmektedirler. Bu ihtilaf, hikmet-illet ayırımı yapıldığından bu yana söz konusudur. Usulî anlamda illet-hikmet ayırımını ilk defa açıkça yapan Kerhî hikmetle ta'lîli caiz görmemektedir.<sup>918</sup> Bilebildiğimiz kadarıyla hikmetle birlikte maslahat kavramına yer veren ilk usulcü olan Cessâs da, hocası gibi hikmetle ta'lîli kabul etmemektedir.<sup>919</sup> Ancak bu iki usulcü birbirinden farklı delillere dayanmaktadırlar. Kerhî'nin ileri sürdüğü delil hikmetin nakza uğramasıdır. Cessâs'ın ileri sürdüğü delil ise hikmetin/maslahatın akıl yoluyla idrak edilmemesi veya zahir olmamasıdır.<sup>920</sup> Zahir olmayan bir şeyin kıyasa temel teşkil etmesi ise mümkün değildir. Bu iki usulcüyü izleyen diğer Hanefî usulcüler de hikmetle ta'lîli kabul etmemekte ve aşağı yukarı aynı gerekçeleri serd etmektedirler.<sup>921</sup> Bu usulcülerin başvurdukları genel argüman şöyledir: Hikmetle ta'lîl itikadî bir konumu haizdir. İtikadî konularda isi tümel açıdan birtakım hikmetler kabul edilse de, tafsile gidilmez. Zira akıl bu konuda yetersiz kalmaktadır.<sup>922</sup>

Bakillânî Cessâs'ta olduğu gibi hikmetle/maslahatla ta'lîli caiz görmemektedir. O bu meyanda şöyle demektedir: “Şâri'in lafızlarını maslahatlara bina etmek caiz değildir. Zira hak mezhebe göre şer'î hükümler maslahatlara mebnî değildir (maslahatlarla ta'lîl edilmez)”<sup>923</sup> Bakillânî'nin bu sözleri -varid olduğu bağlamdan da anlaşıldığı gibi- şer'î hükümlerin reel anlamda birtakım maslahatları içermediğini değil,

<sup>916</sup> Bkz. Râzî, **el-Mahsûl fi İlmi'l- Usûl**, c. 3, 1323; Âmidî, **el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm**, c. 3, s. 202.

<sup>917</sup> Bkz. Âmidî, **el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm**, c. 3, s. 203.

<sup>918</sup> Bkz. Kerhî, Ebu'l-Hasen, **el-Usûl** (Tesîsu'n-Nazar ile birlikte), s. 172.

<sup>919</sup> Bkz. Cessâs, **Fusûl fi'l-Usûl**, c. 4, s. 140.

<sup>920</sup> Bkz. Cessâs, **Fusûl fi'l-Usûl**, c. 4, s. 140; Kerhî, Ebu'l-Hasen, **el-Usûl** (Tesîsu'n-Nazar ile birlikte), s. 172.

<sup>921</sup> Bkz. Debusî, **Takvîmu'l-Edille**, s. 281; Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, c. 2, s. 120

<sup>922</sup> Bkz. Semerkandî, **Mizânu'l-Usûl**, s. 601; Buharî, **Keşfu'l-Esrâr** (Pezdevî ile birlikte), c. 3, s. 318.

<sup>923</sup> Cüveynî, **et-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh**, c. 3, s. 2

mezkûr hükümlerin birtakım maslahatlarla/hikmetlerle teknik anlamda ta'lîl edilemeyeceğini ifade etmektedir. Nitekim Bakıllânî'nin bu söyleminin varid olduğu kontekse bakıldığında, onun, nassların kıyas yöntemiyle genelleştirilmesini caiz görmediği ve bu nassların -âmm olsun has olsun- mücebleriyle yetinmek gerektiği görüşünde olduğu görülür. Bu da ifade edildiği gibi onun, teknik anlamda maslahatla ta'lîlin caiz olmadığı görüşünde olduğunu göstermektedir. Aynı söylem ve görüş biraz önce yer verilen Hanefî usulcüler tarafından da dile getirilmektedir.

Bakıllânî bu söylemleriyle kıyasta geçerli olan illet ve hikmetlerin aklî yöntemlerle değil, şer'î yöntemlerle isbat edilmesi veya şer'î bir asla dayanması gerektiğini ifade etmektedir. Bakıllânî bu hususta şu ifadelerle yer vermektedir: “Şer'î emare ve illetlere bina edilen bütün hükümler şer'î olup akıl yöntemiyle değil, sem' yoluyla sabit olmaktadır. Zira akıl ne ibadetlerle ne de akitlerle ilgili bir hükmü gerekli kılmaktadır.”<sup>924</sup>

Bakıllânî bu konuda şu ifadelerle de yer vermektedir:

*“Nasslar anlamları (illet ve maslahatları) kuşattığından anlamlar nasslar yoluyla zabtedilmektedir. Dolayısıyla anlamlar/illetler Şâri'in koymuş olduğu zâbit ve kurallara indirgenmiş olur. Binaenaleyh anlamlar birtakım asıllara dayanmadığı ve bu şart koşulmadığı takdirde kontrol altına alınamaz, iş çıkırından çıkar ve şeriat re'y ve hikmet sahiblerinin re'y ve hikmetine dönmüş olur. Böyle olunca da akıl sahipleri, peygamberler konumuna geçer. Oysa onların, akıllarıyla öngördüğü şeyler şer'e nisbet edilemez. Bu durum aslında şeriatın ibtaline yol açacağı gibi, her kesin kendi görüşüyle amel etmesine de neden olur. Sonra bu durum zaman, mekân ve toplum katmanlarının değişmesiyle değişir. Bu da ilk neslin yolundan sapmaktan başka bir şey değildir.”*<sup>925</sup>

Bakıllânî bu ifadelerinde dile getirdiği kaygılardan ötürü hikmet ve maslahatla ta'lîle cevaz vermemektedir. Ancak biraz önce ifade edildiği gibi, bu ifadeler, onun şer'î hükümlerin vaki'î anlamda birtakım maslahatları içerdiğini inkâr ettiği anlamına gelmez.

<sup>924</sup> Bakıllânî, Ebubekr Muhammed b. Tayyib, **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, thk. Abdulhamid Ebu Zenid, 2. baskı, Muessesetu'r-Risâle, 1998, c. 1, s. 223.

<sup>925</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 722.

Cüveynî Bakıllânî'nin aksine şer'î emarelerin (istinbat yoluyla elde edilen münasib vasıfların) birtakım maslahatlardan oluşup hükümlerini iktiza ettiğini/ hükümlere taalluk ettiğini söylemektedir.<sup>926</sup> Bu söylem maslahatlarla ta'lîlin mümkün hatta vaki olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim Cüveynî istislâh anlamında kullandığı istidlâlê dair dile getirdiği "*İstidlâl, hükme münasib olan ve herhangi bir asıl olmaksızın aklî tefekkürle hükmü gösteren/iş'ar eden bir anlamdır. Şer'î ta'lîl bu anlamda cari olmaktadır*"<sup>927</sup> şeklindeki ifadeleriyle şer'î hükümlerin maslahatlarla ta'lîl edildiğini açıkça ifade etmektedir.

Cüveynî'nin yukarıdaki ilk ifadeleri muayyen bir asla dayanan ve istinbat yoluyla elde edilen maslahatları ilgilendirirken, ikinci ifadeleri de muayyen bir asla dayanmayan mürsel maslahatları ilgilendirmektedir. Bu da, şer'î hükümlerin her iki maslahat türüyle ta'lîl edilmesinin caiz olduğunu gösterdiği gibi, bu hükümlerin reelde birtakım maslahatlara mebnî olduğunu da göstermektedir. Nitekim şer'î hükümler birtakım maslahatları içermeden her iki ta'lîl türünün hatta zahir ve munzabıt vasıflarla yapılan ta'lîl türünün de gerçekleşmesi mümkün değildir.

Bakıllânî'nin yer verilen ifade ve görüşlerinden de anlaşıldığına göre, Cüveynî öncesi dönemlerde yaşayan usulcüler hikmetle ta'lîl konusuna olumlu bakmamışlardır. Bu usulcüler hikmetle ta'lîle cevaz vermektan alıkoyan neden veya nedenlere konunun ilerleyen bölümünde yer verilecektir. Ancak mezkûr usulcülerin hatta diğet usulcülerin de bu ta'lîle olumsuz bakmaları daha çok nazarî anlamda kalmaktadır. Zira usulcüler pratikte bu ta'lîle zaman zaman başvurmuşlardır. Bu konuya dair ileride birtakım örnekler verilecektir.

Usulcüler arasında ilk defa hikmetle ta'lîle açıkça kail olan ve bu ta'lîli temellendiren ve örneklendiren usulcünün Cüveynî olduğunu söylemek mümkündür. Cüveynî bu söylemini münasebet yöntemine dayanarak temellendirmektedir. Cüveynî münasebet yöntemini izah sadedinde şu ifadelere yer vermektedir: "*Münasebet yöntemi şer'î bir emaredir. Zira biz, Sahabîlerin şer'î hükümleri zann-ı galible bildikleri birtakım şer'î maslahatlarla ta'lîl ettiklerini biliyoruz. Sahabîlerin dayandıkları bu*

<sup>926</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 555.

<sup>927</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 721.

*maslahatlar, aklın şer'î hükümlere bakmakla idrak edebildiği birtakım maslahatlardır. Şer' bunların muteber olduğuna şahitlik yapmaktadır.”<sup>928</sup>*

Hikmetle ta'lîl konusunu bu ifadeleriyle temellendiren Cüveynî, bu konuda iki önemli hususa yer vermektedir. Bunlardan biri şudur: Cüveynî şer'î hükümlerde içkin olan maslahatların ne zaman veya nasıl ortaya çıkacakları ve maslahatın söz konusu olduğu yerde ne zaman ve nerede ona dayalı bir kıyasa gidilip gidilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Cüveynî şer'î usullerin taksimi sadedinde ve makasid bölümünde bu konulara detaylı olarak yer vermektedir.<sup>929</sup> Cüveynî bunu yapmakla adeta hikmetle ta'lîle kail olmayan usulcülerin ileri sürdükleri “maslahatlar zahir değildir. Bu nedenle kıyasa temel teşkil etmez” şeklindeki argümanlarına cevap vermektedir.

İkinci husus da şudur: Cüveynî hikmetle ta'lîl konusunda kıyasa temel kılınan maslahatların, varid oldukları yerlerden başka yerlere taşınmamasına dikkat çekmektedir. O bu meyanda şöyle demektedir:

*“Bir konuda hükmün muteber bir maslahata/hikmete bağlandığı sabit olmuşsa, bu hükmü, aynı maslahatı/hikmeti taşımakla birlikte hükmü nasta yer almayan bir fer'e taşımamız mümkündür. Ancak benzer hikmete bağlı olan bir hükmü, asıl hikmete göre takdir etmeyiz. Zira bu husus hikmetin çerçevesi dışına çıkılmasına ve böylece hükümlerde dağınıklığa yol açacaktır. Bunu şöyle bir örnekle izah etmemiz mümkündür: Değer taşıyan mallar el kesme cezasının vaz'edilmesiyle korunup sahiblerinin istifadelerine hasredilmiştir. Böylece izinsiz olarak bu mallara yeltenenler caydırılmıştır. Kadınlara yapılan ve zinaya varmayan birtakım sarkıntılıklar ise bu ceza ile değil, malî veya diğer birtakım cezalarla cezalandırılmalıdır.”<sup>930</sup>*

Cüveynî hikmetle/maslahatla ta'lîli kabul etmekle birlikte her maslahatı kabul etmemektedir. O bu konuda şu ifadelere yer vermektedir: “Bize göre (hükmü) her türlü maslahata bağlamak caiz değildir. Hiçbir bilgin de bunu caiz görmez. İmam Malik'in bunu caiz gördüğünü zannedenler yanılıyorlardır. Zira İmam Malik Sahabe fetvalarını asıl edinmiş, yeni hadiseleri bunlara benzetmiş ve bu fetvaları temel alarak görüşünü

<sup>928</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 721.

<sup>929</sup> Bkz. Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 602-626.

<sup>930</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 783.

beyan etmiştir. Dolayısıyla İmam Mâlik maslahat konusunda mutlak ve kayıtlardan arınık bir tarzda hareket etmemiştir.”<sup>931</sup> Başka bir yerde de şunları söylemektedir: “Biz hikmet ve maslahatları belirleyemeyiz. Şâri’ tarafından belirlenen maslahatlara riâyet etmekle yetiniriz.”<sup>932</sup> Bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi Cüveynî, her hikmetle/maslahatla değil şer’î bir asla dayanan, akıl tarafından kavranabilen ve nakze uğramayan hikmetlerle ta’lîli caiz görmektedir. Bu da usulcülerin zahir ve munzabıt hikmet söylemlerinin diğer bir ifadesini oluşturmaktadır.

Cüveynî’yi takib eden Sem’ânî hikmetle ta’lîle şiddetle karşı çıkmakta ve mecrayı tekrar Cüveynî öncesi döneme çevirmeye çalışmaktadır. Büyük bir ihtimalle Debusî’den etkilenen Sem’ânî şer’î hükümlerin hikmet ve faydalara değil, sebeplere bağlı olduğunu ifade etmektedir. Sem’ânî buradan hareketle kisasın caydırıcılığa değil öldürmeye ve alış-verişin ihtiyaca değil temlîke bağlı bulunduğunu beyan etmektedir.<sup>933</sup> O bu meyanda şu ifadelerle yer vermektedir: “Kisas hükmü öldürme sebebiyledir ve caydırıcılık hikmetini içerir; bir şeye sahip olmak temlîk sebebiyledir ve ihtiyaçları giderme hikmetini içerir denebilir. Ancak kisasın vücubunu caydırıcılıkla ve mülkiyetin cevazını da ihtiyaçla ta’lîl etmemiz zordur. Bunun nedeni de şudur: Şer’î hükümler hikmet ve faydalarıyla değil, sebepleriyle varlık bulur. Biz şunu da kesin olarak biliyoruz ki, şer’î hükümler birtakım fayda ve hikmetleri içermektedir. Ancak biz şer’î hükümleri bunlarla ta’lîl etmeyiz. Bu şuna benzer: İbadetler sevab illetiyle ta’lîl edilmez. Ama sevabı vardır.”<sup>934</sup>

Hikmetle ta’lîl konusunda iki görüşten bahseden imam Gazalî bu konuda hocası Cüveynî’ye tabi olmakla kalmamış, bu konuya derinlik kazandırıp onu temellendirmeye çalışmıştır. Gazalî bu meyanda münasib vasıf (munzabıt) kavramı ile hikmet kavramını birbirinden temyiz etmiştir. O hikmeti, nassta yer alan illetin/sebebin gerçek illeti olarak gördüğü gibi, hükme terettüp eden maslahat olarak da görmektedir. Buna karşın zahir ve munzabıt vasfı ise nassta yer alan hükmün illeti olarak görmektedir. Diğer bir ifadeyle

<sup>931</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 783.

<sup>932</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s. 784.

<sup>933</sup> Sem’ânî, **Kavâtı’u’l-Edille**, thk. Muhammed Hasen, 1. baskı, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1999, c. 2, s. 178.

<sup>934</sup> Sem’ânî, **Kavâtı’u’l-Edille**, c. 2, s. 178.



Gazalî hikmetle ta'lîli, hükmün menâtına dair bir tenkîh olarak görürken, münasib vasfı/zahir vasfı hükmün menâtına dair bir istinbat olarak görmektedir. Binaenaleyh Gazalî'ye göre sebeblerin ta'lîlinde sebeplere yönelik bir değiştirme söz konusudur. Buna karşın hükümlerin ta'lîlinde hükümlere yönelik bir değiştirme söz konusu değildir.<sup>935</sup>

Gazalî hikmetle ta'lîl konusunda kendinden sonra gelen usulcülerden şu iki noktada ayrılmaktadır: Usulcüler salt hikmetle ta'lîli var saymakta ve bu ta'lîli zahir ve munzabıt vasıfla yapılan ta'lîlin karşıtı olarak görmektedirler. Bu da şu anlama gelmektedir: Zahir ve munzabıt vasıf yoluyla gerçekleşen hikmetle ta'lîle kail olanlar salt hikmetle ta'lîli inkâr etmektedirler. Buna karşın Gazalî hikmetle ta'lîli hep munzabıt vasıfla birlikte tasavvur etmektedir. Ona göre munzabıt vasıf olmadan hikmetle ta'lîl de olmaz. Usulcüler hikmetle ta'lîl ile münasib vasfı birbirinden ayırıştırmamaktadırlar. Gazalî ise bu ikisini birbirinden ayırıştırmaktadır. Nitekim ona göre münasible/munzabıtla ta'lîl doğrudan hükümlerin ta'lîlidir. Hikmetle ta'lîl ise sebeblerin ta'lîlidir.<sup>936</sup>

Gazalî bu nazarî bilgileri şu iki örnekle izah etmeye çalışmaktadır: “Şâri’: *Ben içkiyi haram kıldım dese burada yeni konulan bir hüküm vardır. Dolayısıyla illetinin ne olduğu araştırılır ve denilir ki: İçki hangi anlamdan ötürü haram kıldı? Aynı şekilde Şâri’: Hırsızın elini kesin dese. Şâri’: Hırsızlığı el kesme cezası için illet kıldı denilir ve şöyle ilave edilir: Hangi illetten ötürü hırsızlığı, el kesmeyi gerektiren bir neden kıldı? İşte tam da burada hükmün ta'lîli ile sebebin ta'lîli arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; Hükmün ta'lîli, hükmü mahallinden başka bir yere taşır. Bu taşıma işlemini şöyle ifade ederiz: Şâri’ içkiyi haram kılmıştır. İçki hükmün mahallidir. Biz burada hükmün menâtını/illetini ararız. Bu illetin içkideki şiddet veya sarhoşluk vasfı olduğu ortaya çıkınca, aynı hükmü bu illetin bulunduğu biraya (nebiz) da taşıyıp nebizi, haramlık hükmünde içkiye ilhak ederiz ve içkinin herhangi bir durumunu da değiştirmeyiz.”<sup>937</sup>*

<sup>935</sup> Bkz. Gazalî, *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 60- 61, 604, 613-615.

<sup>936</sup> Bkz. Gazalî, *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 60-61, 603-604.

<sup>937</sup> Bkz. Gazalî, *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 60-61, 603-604.

Sebeplerin ta'liline gelince sebepler hükümlerin aksine değişmektedir. Gazalî'nin bu konudaki görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür: Şer'î hükmün bir sebebi tesbit edilir. Sonra aynı hükmün bu sebebin olmadığı bir yerde var olduğu ortaya çıkarsa, işte burada önce sebep olduğu söylenen sebep, sebep olmaktan çıkar ve ilk söz nakzedilmiş olur. Örneğin kefâret konusunda yeme içmeyi cinsel birleşmeye ilhak ettiğimizde, kefarete sebebinin cinsel birleşme değil, ondan daha genel olan orucu bozma (iftar) fiili olduğunu söylemiş oluruz. Bu işlemde eski sebep yeni bir sebeple değişmiş olmaktadır. Bu örneğin hükme ait bir ta'lil olabilmesi için, cinsel birleşme illetini değiştirmeden aynı hükmü taşıyan bir fiili ona ilhak etmekle mümkündür.<sup>938</sup>

Gazalî hikmetle ta'lil konusunda şu ifadelerle yer vermektedir: “Şer'î açıdan sabit olan iki çeşit hüküm vardır. Biri sebepleri hükümlere illet olarak nasp etmek. Örneğin zinayı haddin mûcibi, cinsel birleşmeyi keffaretin mûcibi ve hırsızlığı el kesmenin mûcibi kılmak gibi. Şer' tarafından sebep kılındığı bilinen tüm sebepler de böyledir. İkincisi ise herhangi bir sebebe bağlanmaksızın doğrudan isbat edilen hükümlerdir. Her iki hüküm türü de geçişken illetleri belirince ta'lile ve başka yere taşınmaya (ta'diye) kabildir.”<sup>939</sup> Görüldüğü gibi Gazalî, zahir illetle yapılan ta'lil yoluyla hükmün ta'diye edilmesini mümkün gördüğü gibi, hikmetle yapılan ta'lil yoluyla da hükmün ta'diye edilmesini mümkün görmektedir.

Gazalî sözünü ettiği iki hüküm türü için şu örnekleri vermektedir: “Cinsel birleşme şu illetten ötürü sebep kılındı. Yeme ve içme de cinsel birleşme adını almasa da aynı illetten ötürü sebep kılınır. Zina şu nedenden dolayı recme sebep kılındı. Livata zina adını almasa da aynı nedenden ötürü sebep kılınır. Zira bir hükmü isbat etmek şer'î bir mesele olduğu gibi, bir şeyi hükmün mûcibi kılmak da şer'î bir meseledir. Binaenaleyh Şâri': Ben içkiyi size haram kıldım dese, bu doğrudan konmuş bir hüküm olur. Bu hükmün illeti (hikmeti) araştırılır ve şöyle denilir: İçki hangi anlamdan ötürü haram kılındı?. Aynı şekilde Şâri': Hırsızın elini kesin dese, Şâri' hırsızlığı sebep kıldı denilir ve hırsızlık hangi gerekçeyle el kesmenin sebebi kılındı denilir. İşte burada aranan illete (hikmet) muttali olmak mümkündür ve bu illet/hikmet, hırsızlığın sebep

<sup>938</sup> Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. **el-Mustasfâ**, c. 2, s. 352.

<sup>939</sup> Gazalî, **Şifâu'l-Ğalîl**, s. 603.

kılındığı gibi sebep kılınır. Nitekim hırsızlığı sebep kılan illet/anlam, bu sebepte de vardır.”<sup>940</sup>

Gazalî verdiği bu örneklerden hareketle kendisine yöneltilen “Bizim hikmetten kastımız öldürme, recmetme ve el kesme gibi cezalardaki caydırıcılık anlamıdır. Zira caydırıcılık hükmün hikmeti ve semeresidir, illeti değildir. Nitekim caydırıcılık cezanın uygulanması durumunda hâsıl olur. Bir şeye terettüb eden şey ise onun illeti olmaya elverişli değildir. Çünkü illet varlıkta malül ile birlikte olsa da, rütbeten malüle mukaddemdir. Bu nedenle ikisi arasında bir gecikme düşünülmez”<sup>941</sup> şeklindeki soruya şöyle cevap vermektedir:

“Öldürmek fiilini kisasın vâcibliğine sebep kılmanın illeti, caydırıcılığa olan ihtiyaçtır. Biz kisasın, öldürme fiiliyle vâcib olduğunu veya bu fiilin kisasın illeti olduğunu inkâr etmiyoruz. Ancak şunu diyoruz: Öldürme fiilinin, kisasın vâcib kılınmasına sebep kılınmasının nedeni bu fiilden caydırmaya olan ihtiyaçtır. Zira bu fiilde bozgunculuk ve canların kaybı söz konusudur. Kastedilen ise bu değil, canların bekasıdır. Bu ihtiyaç da sebebe mukaddemdir. Dolayısıyla mezkûr ihtiyaç bu sebebe bâis bir illet/hikmet olmak için uygundur. Nitekim bizim hikmet ve muhîl manadan kastımız da, hükmün vaz’edilmesine sevkeden şeydir. Bu tıpkı “Havasının kirli olmasından ötürü memleketten ayrıldım” cümlesinde yer alan illete benzer. Zira kirlilik, ayrılmak fiiline takaddum eden bâis ve muharrik bir illettir.”<sup>942</sup> Gazalî başka bir yerde bu anlamı şöyle ifade etmektedir: “Hikmetten kastımız münasib ve muhîl maslahattır.”<sup>943</sup>

Gazalî hikmetle ta’lîl için şöyle bir örnek de vermektedir: “Yaralayıcı bir aletle öldürme fiilinde kisas gerekir. Bunun hikmeti, caydırmak ve kanların dökülmesini önlemektir. Binaenealeyh ağırlığıyla öldüren aletler (مقتل) bu hikmet gereği yaralayıcı alet anlamındadır.”<sup>944</sup> Gazalî hikmetle ta’lîl konusu için verilen bu örneklerin doğruluğuna dair şöyle bir delil getirmektedir: “Hz. Ömer (r.a) ve Hz. Ali (r.a) bir

<sup>940</sup> Bkz. Gazalî, *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 603-604.

<sup>941</sup> Bkz. Gazalî, *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 614-615.

<sup>942</sup> Bkz. Gazalî, *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 614-615.

<sup>943</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, c. 2, s. 333.

<sup>944</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, c. 2, s. 334.

*insanı birlikte öldüren bir topluluğun tüm fertlerinin öldürülmesine hükmetmişlerdir. Oysa şeriat kısas yoluyla öldürmeyi, bu eyleme ortak olana değil, bizzat öldürene vâcib görmektedir. Zira ortak olan, kâmil anlamda katil sayılmaz. Ancak bu iki büyük sahabî şöyle demektedirler: Katile kısasın uygulanması caydırıcılık ve kanların dökülmemesi içindir. Bu ise ortak olanı, münferiden öldürene ilhak etmeyi iktiza etmektedir. Biz de buna şöyle bir ilavede bulunuruz ve deriz ki: Bu hikmet bir bütün olarak canlar için geçerli olduğu gibi, canların organları için de geçerlidir.”<sup>945</sup> Görüldüğü gibi Gazalî bu ifadelerinde açıkça hikmetle ta’lile kail olmakta ve hikmeti zahir ve munzabıt vasıftan ayırmaktadır.*

Gazalî’yi Râzî, *Tahsîl* sahibi Urmevî ve Beydâvî gibi usulcüler takib etmiş ve hikmetle ta’lilin caiz olduğuna kail olmuşlardır.<sup>946</sup> Karafî Gazalî’nin yer verdiği iki görüşe yer vermekle birlikte bu görüşler arasında bir tercihte bulunmamıştır.<sup>947</sup> Bu konuda Râzî’nin ifadelerine yer vermekle yetinmek istiyoruz. Zira diğerleri genelde onun söylemlerini tekrarlamaktadırlar. Mutlak hikmetle ta’lîli kabul eden Râzî bu meyanda şu ifadelere yer vermektedir:

*“Hükümün gerçek illeti olan vasıf, zahir ve munzabıt olursa onunla ta’lil caizdir. Bu vasıf, ihtiyaç örneğinde görüldüğü gibi, zahir ve munzabıt bir durumda bulunmazsa -ki fukaha buna hikmet adını vermektedir- bu konumdaki hikmetle/vasıfla ta’lil konusunda ihtilaf söz konusudur. Ancak doğru olan o dur ki, bunun caiz olmasıdır.”<sup>948</sup> Râzî, bu görüşünü birçok delille isbatlamaya çalışmaktadır.<sup>949</sup> Bu delillerden biri şöyledir:*

*“Hikmet (zahir)illetin illet olmasını sağlayan hakikî illettir. Bu nedenle hikmetin, hükümün illeti kılınması daha evladır. Şöyle ki; Hükme illet teşkil eden vasıf, bir menfeati içermeden veya bir mefsedeti gidermeden hükümde tesir etmez. Zaten vasfın illet olması*

<sup>945</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, c. 2, s. 334.

<sup>946</sup> Bkz. Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi’l- Usûl*, c. 3, s. 1323; Urmevî, *Tahsîl*, c. 2, s. 224; Beydâvî, Nasiruddin Abdullah b Ömer, *Minhâcu’l-Vusûl fî Ma’rifeti İlmi’l-Usûl*, Matbaatu’l-Mahmudiyye, Kahire 1920, s. 65.

<sup>947</sup> Bkz. Karafî, *Şerhu Tenkîhi’l-Usûl*, s. 378.

<sup>948</sup> Râzî, *Mahsûl fî İlmi’l- Usûl*, c. 3, s. 1323.

<sup>949</sup> Bkz. Râzî, *Mahsûl fî İlmi’l- Usûl*, c. 3, s. 1323-1327.

da içerdığı bu hikmet nedeniyledir. Öyle ki, bu vasıfta içkin olması düşünülen özel hikmete dair bir bilgimiz yoksa bilinmeyen bir hikmetle vasfı illet kılmamız mümkün olmaz. Vasfın dayandığı hikmetin bilinmesi halinde ise vasfı değil hikmet müessir olur. Dolayısıyla hükmün, müessir olan ve bilinen hikmete nisbet edilmesi (bağlanması), gerçek anlamda müessir olmayan vasfa/illete nisbetinden daha evladır.”<sup>950</sup> Bu delil görüldüğü gibi hikmetle ta’lilin caiz hatta evla olduğuna delâlet etmektedir.

Râzî’den sonra gelen Âmidî, sözü edilen iki görüşe ilave ettiği üçüncü bir görüşü tercih etmektedir. Âmidî’nin tercih ettiği görüşü şöyle ifade edebiliriz: Hikmet zahir ve munzabıt olursa onunla ta’lil caizdir; zahir ve munzabıt olmassa caiz değildir.<sup>951</sup> İbn Hacib, İcî ve Şâtıbî gibi usulcüler de Âmidî’yle aynı görüşü paylaşmaktadırlar.<sup>952</sup>

Hanbeli usulcüler ise mutlak hikmetle ta’lîli kabul etmektedirler. Onlar hikmetin munzabıt olup olmadığına bakmaz. İbn Kudâme bu konuda şu ifadelerle yer vermektedir: “Biz hükmü hikmetle ta’lil eder ve hikmetin ta’diye etmesiyle birlikte hükmü de ta’diye ederiz. Örneğin: “Kadı kızgın olduğu halde hükmetmesin” anlamdaki hadiste kızgınlık sebep kılınmıştır. Kızgınlığın, hüküm vermemenin sebebi kılınması, onun, insan aklını etkilemesi ve sağlıklı düşünmesine engel olmasıdır. Aynı şey aşırı açlık ve susuzluk için de geçerlidir. Dolayısıyla bu iki hususu kızgınlığa kıyas ederiz. Çocuğun, velisi olmalıdır. Bunun nedeni çocuğun kendi menfaatlerini gözetmekten aciz olmasıdır. Aynı illet delide söz konusu olduğundan delilik velâyet konusunda çocukluğa kıyas edilir. Hz. Ömer (r.a) ve Hz. Ali (r.a)’nin bir adamı öldüren topluluğun tüm fertlerinin öldürülmesi konusunda söz birliği etmeleri de hikmetle ta’lîlidir. Onlar bu hükme varırken katil bir topluluğu caydırma hususunda bir katile kıyas etmektedirler.”<sup>953</sup>

<sup>950</sup> Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi’l-Usûl*, c. 3, s. 1326.

<sup>951</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, c. 3, s. 202.

<sup>952</sup> Bkz. İbn Hâcib, *Muntehe’l-Vusûl*, s. 124; İcî, *Şerhu Muhtasari’l-Muntehâ* (Sa’d ve Seyyid Hâşiyeleriyle birlikte), c. 3, s. 320; Şâtıbî, *Muvâfakât*, thk. Meşhur Hasen, 1. baskı, Daru İbn Affân, 1997, c. 1, s. 530.

<sup>953</sup> İbn Kudâme, *Ravdatu’n-Nâzir*, c. 2, s. 297.

Hikmetle ta'lîl konusuna ilişkin yer verilen bu kısa bilgilerden de anlaşıldığına göre çoğu usulcüler hikmetle/maslahatla ta'lîle kail değildir. Bu ta'lîli kabul etmeyen usulcülerin dayandıkları temel argümanlar şöyle ifade edebiliriz:

İlletten maksat şer'î hükmün tanınmasıdır. Dolayısıyla illetin zahir olması, insanlar tarafından bilinmesi ve şahıs veya durumlara göre değişiklik arz eden bir esnekliğe sahip olmaması gerekir. Bu nedenledir ki, hikmetle ta'lîle konu olan her örnek karşıt bir itiraza maruz kalabilmektedir. Nitekim hikmetle ta'lîlin yapıldığı her meselede müçtehidlerin birbirine karşı itirazları söz konusu olabilmektedir. Bu da hikmetin değişken bir yapıya sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Zahir illette söz konusu olan somut nitelikler hikmette/maslahatta söz konusu olmadığı veya bu nitelikler her zaman hikmette tahakkuk etmediği için hikmetle ta'lîl caiz görülmemiştir.

Hikmetle ta'lîli kabul etmeyen usulcülerin dayandıkları diğer önemli bir argüman da Şâri'in hükmü hikmete değil de, illete bağlamasıdır. Diğer bir ifadeyle hikmetle ta'lîlin vuku bulmamasıdır. Zira onlara göre hükmün hikmete bağlanmadığı istikrâ yöntemiyle sabittir. Nitekim hikmetle ta'lîl caiz olsaydı Şâri' hikmeti barındırmayan illetleri/mazinneleri itibara almazdı. Çünkü meinne konumunda bulunan hikmetin varlığı karşısında mazinne konumunda bulunan illetin bir değeri yoktur. Hükmün birçok yerde hikmetten yoksun olan illetlere bağlanması da buradan neşet etmektedir.

Mezkûr usulcüler hikmetle ta'lîli içeren birçok örneğe yer vermektedirler. Bunlardan bazıları şunlardır:

Nasslarda belirtilen şartları haiz olan bir yolculukta bulunan kişi için namazı kasretmek ve ramazan orucunu ertelemek caizdir. Bu iki hükmün illeti yolculuktur. Bu hükümlerin hikmeti ise meşakkatin kaldırılmasıdır. Bazı yolculuklarda meşakkat olmasa da bu hükümler yine geçerlidir.<sup>954</sup> Buna karşın fırıncılık, demircilik vb. ağır işlerde çalışanlarda olduğu gibi, yolcu olmayan kişiler ikamet mahallinde ciddi meşakkat içinde

---

<sup>954</sup> Hikmetle ta'lîli kabul edenlere göre ise her yolculukta mutlaka bir çeşit zorluk vardır. Nitekim hadiste yolculuk eziyetin bir parçasıdır buyurulmaktadır. Bkz. Hakemî, Ali, **Hakîkatu'l-Hilaf fi't-Ta'lîli bi'l-Hikme ve Eseruhu fi'l-Fıkhi'l-İslamî**, Mecelleu Ümmi'l-Kurâ, yıl, 7, sayı, 9, 1414, s. 42-46.

bulunsalar bile, orucu ertelemeleri veya namazı kasretmeleri caiz değildir. Zira bu durumda hikmet mevcut olsa da illet (sefer) mevcut değildir.

Satılan bir arazide ortak olan (şerîk) veya bu araziyle bitişik arazisi bulunan (câr) kişiler, satılan bu araziye şuf'a (ön alım hakkı) yoluyla alma hakkına sahiptir. Bunun illeti ortaklık ve/veya komşuluktur. Bu kişilerin arazinin satılmasından ötürü herhangi bir zarar görmeleri söz konusu olmasa bile mezkûr iki illetten ötürü bu kişiler bu hakka sahiptirler. Buna karşın ortaklığı veya komşuluğu bulunmayan biri arazinin satımından dolayı zarar görse bile mezkûr hakka sahip değildir. Çünkü bu durumda her ne kadar hikmet (zarar görme) söz konusu olsa da illet (ortaklık veya komşuluk) mevcut değildir. Bu da şer'î hükümlerin hikmetlere değil, illetlere bağlı olduğunu göstermektedir. Bu nedenledir ki, şer'î hükümler varlık ve yoklukta hikmetlere değil illetlere tabi kılınmaktadır.<sup>955</sup>

Nasslara bakıldığında ise birçok âyet ve sahih hadiste şer'î hükümlerin birtakım hikmetlerle (maslahat, mefsetet) ta'lîl edildiği açıkça görülür. Başka bir anlatımla çoğu usulcüler tarafından caiz görülmeyen hikmetle ta'lîl bazı nasslarda vakidir. Bu nasslardan bazıları şunlardır.

*“Şeytan içki ve kumar yoluyla aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister...”*<sup>956</sup> Yüce Allah bu âyette içkiden kaçınmamızı, içki içmek fiiline terettüb eden birtakım dinî ve sosyal zararlarla ta'lîl etmektedir.

*“...Zeyd o kadından ilişkisini kesince biz onu sana nikâhladık ki evlatlıkları, karılarıyla ilişkilerini kestiklerinde(o kadınlarla evlenmek isterlerse) müminlere bir güçlük olmasın...”*<sup>957</sup> Cenâb-ı Hakk bu âyette Resülüne daha önce evlat edindiği Zeyd b. Harise'nin boşadığı Zeyneb'le evlenmeyi emretmekte ve bunu Müminlerden güçlük ve zorluğun kaldırılması hikmetine bağlamaktadır. Zira Müminler evlatlıklarını öz çocukları yerine koyup onların eski eşleriyle evlenmiyorlardı. Mezkûr kadınlarla

---

<sup>955</sup> Kubeyî, **Mebâhisu't-Ta'lîl**, s. 92. Mezkûr örneklerin detayları için bkz. Kubeyî, **Mebâhisu't-Ta'lîl**, s. 91-94.

<sup>956</sup> Mâide, 5/91.

<sup>957</sup> Ahzab, 33/37.

evlenmeyi meşru kılan bu âyet sıkıntı ve güçlüğü kaldırılmasını sağlamaktadır. Binaenaleyh bu âyette hikmetle ta'lîl söz konusudur.

Resulullah (s.a.v) bir kadınla halası veya teyzesi ile birlikte evlenmeyi veya aynı nikâh altında bulundurmamayı nehyederek şöyle buyurmuştur: “*Bunu yaparsanız sıla-i rahîmi kesmiş olursunuz.*”<sup>958</sup> Peygamber Efendimiz (s.a.v), bu hadisinde bir kadınla halası veya teyzesini bir nikâh altında bulundurmanın haram kılınmasını, bu evliliğe terettüb eden zararlar ta'lîl etmiştir. Nitekim kumalar arasında meydana gelen anlaşmazlık, uyuşmazlık ve kıskançlık gibi nedenlerden ötürü aralarındaki sıla-i rahîm kesilir ve birbirlerini ziyaret edip hal hatır sormaz bir duruma gelirler. Bu hadiste gerçekleşen de hikmetle ta'lîlden başka bir şey değildir.

Hikmetle ta'lîl âyet ve hadislerde yer aldığı gibi, yukarıda verilen örneklerde görüldüğü üzere, Sahabîlerle Tabiîn'in birçok uygulamasında da yer almaktadır. Sahabîler ve Tabiîn de hükmü nasslarda yer almayan birçok meselede hikmet ve maslahatla ta'lîl işleminde bulunmuşlardır. Aynı durum müctehid imamlarda da söz konusudur. Nitekim mezheplere ait fıkıh kitaplarına bakıldığında da bu hususu görmek mümkündür.

Bütün bu hususlar “ta'lîlin salt zahir vasıflarla olması gerektiği, hikmetle veya maslahatla ta'lîlin caiz olmadığı ve hatta bunun şerîatte varid olmadığı” şeklindeki söylemlerin daha çok nazarî anlamda geçerli olduğunu göstermektedir. Ancak burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Hikmetle ta'lîl, nasslarda varid olmasının yanı sıra, Sahabe, Tabiîn ve dört mezheb imamı hatta birçok fakih tarafından birçok hadisede uygulandığına göre, çoğu usulcülerin ta'lîli zahir ve munzabıt vasıflara hasretmeleri ve hikmetle ta'lîli (nazarî de olsa) devre dışı bırakmalarının arka planında yer alan neden veya nedenler ne olabilir? Bu soruya şöyle cevap vermek mümkündür: Hikmetle ta'lîli kabul etmeyenlerin dile getirdiği bu görüş bazı nedenlere dayanmaktadır. Bunları şöyle ifade etmemiz mümkündür:

Müctehid imamlardan nakedilen kıyasları birtakım zahir ve sabit illetlerle zaptu rapt altına almak. Zira usulcüler zahir ve munzabıt vasıflara bağladıkları kıyasları temel

---

<sup>958</sup> **Buhârî**, Nikâh, 27.



alıp hayatın akışı içinde meydana gelen yeni meseleleri bu kıyaslardan tahriç etme imkânına sahip olmaktadırlar. Mezkûr imamlardan nakladilen fer'î meseleleri, benzer bütün meselelerde geçerli olan ve nakze uğramayan birtakım genel-geçer kurallarla muhafaza etmek ve böylece mezhebî görüşleri korumaya çalışmak. Bu nedeni şöyle de ifade edebiliriz: Öncü imamlardan nakledilen hüküm ve fetvaları birtakım mazbut kurallara bağlamak suretiyle muhafaza etmek ve bu yolla münazara ve tartışmalarda çelişkilere düşmekten veya itirazlara maruz kalmaktan kurtulmak.

Bu hususa en güzel örneği İbn Hümâm'ın altı sınıf maddede ribanın illetini beyanı sadedinde yer verdiği şu ifadelerde bulmak mümkündür. İbn Hümâm şöyle demektedir:

*“Hadiste varid olan altı maddede söz konusu olan ribanın illeti, Hanefîlere göre ölçü ve tartıdır. Şafîlere göre yiyeceklerde illet, tu'm parada da semeniyettir. Malikilere göre de parada semeniyet, yiyeceklerde ise tu'mla birlikte iktiyat veya stoklamadır. Ancak biz Hanefîlere göre burada söz konusu olan illetin, insanların malını koruma kastı ve onu muhafaza isteği olması daha uygundur. Şu var ki, bu illete göre bir deveyi iki deveye satmanın caiz olmaması gerekir. Oysa bu satış peşin olduğu takdirde ittifakla caizdir. Denilebilir ki; Malı korumak bir hikmettir. Hüküm ise hikmete değil de onun göstergesi olan illete bağlansın. O da tartı veya ölçüdür. Biz buna şöyle yanıt veririz: Bu durum, hikmet gizli ve değişken olduğu takdirde söz konusudur. Hatta bu durumda hükmün hikmete bağlanması caiz bile değildir. Oysa bahse konu olan meselemiz böyle değildir. Zira malın korunması da zahir ve munzabıttır. Nitekim iki malın birbirine mümasil olup olmadığı somut bir şeydir. Dolayısıyla malın korunup korunmadığı bu hikmet yoluyla da bilinebilmektedir. Ancak mezheb fakihleri tartı ve ölçü yoluyla bu hikmeti zabt etmek istemişlerdir. Bunun nedeni de hükmün, bir deveyi iki deveye satmak gibi örneklerle nakze uğramamasıdır. Nitekim fukaha burada söz konusu olan riba meselesinde hikmetle ta'lile gitseydi, bu satışın caiz olmaması gerekirdi. Oysa bu, onların anlayışa aykırıdır. Bu nedenledir ki, onlar bütün fikhî ve fer'î meseleleri kapsayan ve hiçbir yerde nakze yol açmayan birtakım zahir ve munzabıt illetleri*

*zabtetmeye özen göstermişlerdir. Onlar, imamlardan nakledilen fikhî-fer'î konularda itiraza maruz kalmaktan kurtulmaya çalışmışlardır.*<sup>959</sup>

İbn Hümam bu ifadelerinde özetle şu noktalara vurgu yapmaktadır:

Hanefilere göre altı sınıf malda cari olan ribanın illeti tartı ve ölçüdür. Bu illet insanların malını korumaktan ibaret olan hikmeti içeren zahir ve munzabıt bir vasıftır. Ancak burada asıl illet bu vasıf değil, bu vasıfta içkin olan malı koruma hikmetidir. İlette olduğu gibi bu hikmet de zahir ve munzabıttır. Bu nedenle ta'lîle elverişlidir. Ancak Hanefî bilginler mezhebin kabulüne konu olmuş bazı meselelere yöneltilebilecek birtakım itirazlardan kaçınmak amacıyla, bu meselede mezkûr hikmetle ta'lilde bulunmamışlardır. Onlar burada hikmetle ta'lîle kail olmuş olsalardı, bir elbiseyi iki elbiseyle, bir deveyi iki deveyle vb. nesnelere satılmasının caiz olmaması lazım gelirdi. Bu hüküm ise mezhebin kabulü değildir. İbn Hümam'ın dile getirdiği bütün bu görüşler yukarıda dile getirdiğimiz hususları açıkça desteklemektedir.

Hikmetle ta'lîl konusunu genel bir değerlendirmeye tabi tutmak gerekirse şunları söylememiz mümkündür: Başta Râzî olmak üzere hikmetle ta'lîli mutlak anlamda caiz görenler temelde şu argümana dayanmaktadırlar: Hükümün zahir vasfa bağlanmasından kasıt, mezkûr vasfın birtakım maslahatları içermesidir. Hükümlerin vaz'edilmesinin genel ve temel maksadı da budur. Dolayısıyla hükümün mezkûr vasıf yerine hikmete bağlanması daha evladır.<sup>960</sup> Bu görüşe yöneltilecek temel itiraz şudur. Hikmet bazı yerlerde hatta birçok yerde zahir değildir. Zahir olduğu yerlerde de esnek ve değişken bir anlam içermektedir. Bu nedenledir ki, Şâri', hükümü hikmete değil zahir ve munzabıt vasfa bağlamaktadır. Hatta Şâri' hükümü, sefer ve şuf'a örneklerinde görüldüğü gibi, hikmetin bulunmadığı veya bilinmediği birçok yerde de mezkûr vasfa bağlamaktadır. Bu da hükümün muteber medarının hikmet değil, anılan vasıf/illet olduğunu göstermektedir.

Hikmetle ta'lîli mutlak anlamda caiz görmeyen çoğu usulcüler de temelde şu iki delile dayanmaktadırlar: Ta'lîlin zahir ve munzabıt vasıflarla gerçekleşmesi ta'lîlin

<sup>959</sup> İbn Hümâm, **Fethu'l-Kadîr**, c. 7, s. 8, 10.

<sup>960</sup> Bkz. Râzî, **el-Mahsûl fi İlmi'l- Usûl**, c. 3, s. 1326.

hikmetle mümkün olmamasından kaynaklanmaktadır.<sup>961</sup> Çünkü hikmetle ta'lîl mümkün olmuş olsaydı, Şâri' hükümleri illetlere değil, hikmetlere bağlardı. Nitekim Şâri'in asıl amacı da hikmettir. İlet ise hikmeti taşıyan bir zarf veya onu gösteren bir işaret konumundadır. Başka bir anlatımla hikmet kavramı ihtiyaç, rıza, amaç vb. örneklerde görüldüğü gibi, herkese açık olmayan gizli ve değişken birtakım durum ve anlamları ifade etmektedir. Dolayısıyla hikmetin ölçüsünü belirlemek mümkün değildir. Şâri'in, hükmü hikmete değil de zahir ve munzabıt vasıflara bağlaması da buradan ileri gelmektedir. Bu görüşe yöneltilen temel itiraz şudur: Zahir vasıf müctehid tarafından bilindiği gibi, bu vasıfta içkin olan hikmet de bilinmektedir. Zira vasfın muteber olup olmaması hikmeti içerip içermemesine bağlıdır. Bu da, hikmetin de bilinebileceği anlamına gelmektedir. Şu var ki, hikmet hem yapısal açıdan hem de bilinirlik bakımından vasıf gibi değildir. Çünkü hikmet somut bir çerçeveye sahip olmadığından bilinmesi kolay değildir.

Şu da bir gerçektir ki nazarî anlamda böyle düşünenler pratikte bu görüşe pek de bağlı kalmamaktadırlar. Zira bu usulcüler de zaman zaman bu ta'lîle başvurmaktalardır. Buna dair birçok örnek yukarıda yer almaktadır. Aynı durumu içtihad konusunda da görmek mümkündür. Zira içtihad kapısının kapandığını savunan bazı bilginler bazı konularda ictihada başvurmaktalardır. Bu da, ta'lîl ve içtihad yöntemlerinin her zaman ve mekânda var olması gereken dinî ve insanî olgular olmasından kaynaklanmaktadır.

Âmidî ve başkaları tarafından tercih edilen üçüncü görüşe gelince bu görüşün dayandığı temel delil şudur: Hükmün zahir ve munzabıt vasfa bağlanması, onun gizli olan hikmeti içermesinden dolayıdır. Bütün usulcüler bu konuda hemfikirdir. Binaenaleyh hikmet, nitelik ve bilgi açısından zahir vasıfla eşit bir konumda olduğu takdirde hükmün hikmete bağlanması bu vasfa bağlanmasından daha evlâdır.<sup>962</sup>

Kanaatimizce hikmetle ta'lîli caiz görmeyen usulcüler, yukarıda yer verilen nedenlerin yanı sıra, konunun hassas olması, dünyevî arzu ve çıkarlar için kullanılabilmesi ve istismara elverişli olması gibi birtakım kaygılardan dolayı bu görüşü

---

<sup>961</sup> Âmidî, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, c. 3, s. 204; İsnevî, Cemaluddin Abdurrahim, **Nihâytu's-Sûl** (Minhâc ve Bedahşî şerhi ile birlikte), Matbaatu Sabîh, Mısır, t.y., c. 3, s. 105-108.

<sup>962</sup> Âmidî, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, c. 3, s. 203.

benimsemişlerdir. Onlar bu tür olumsuzlukların önüne geçmek için bütün şer'î hükümleri esneklik, kapalılık ve değişkenlik gibi birtakım nitelikleri içeren hikmetler yerine; açıklık, somutluk ve sabitlik gibi vasıfları haiz olan vasıflara bağlamışlardır. Usulcüler bunu yapmakla hassas ve kırılğan bir konuma sahip olan bu konunun yanlış algılanıp uygulanması ve özellikle yöneticiler tarafından istismar edilmesinin önüne geçmeye çalışmışlardır.

Aynı durum Malikîlerle çokça anılan “mesâlih-i mürsele” konusu için de geçerlidir. Nitekim Karafî'nin de belirttiği gibi, bütün mezheb imamları bu maslahat türüne itibar edip zaman zaman ona başvurmakla birlikte, onu açık bir yöntem haline getirmemişlerdir.<sup>963</sup> Onlar şer'î hükümleri, bu yöntem yerine, -gizli kıyas yoluyla da olsa- nasslara irca etmeye çalışmışlardır. Müctehid imamlar bunu yapmakla mezkûr maslahat türünü, illetin tesbit yöntemleri arasında değerlendirmişlerdir. Böylece onlar işi yönetici ve hâkimlerin re'yine bırakmamışlardır. Öyle görülüyor ki, bu yöntemle amel edenler de, yaşadıkları dönemlerde sözü edilen olumsuzluklarla çokça karşılaşmamışlardır. Zira o dönemlerde toplumun genelinde İslamî kurallara uygun bir hayat tarzı hâkimdi. Nitekim bu yöneme en çok başvuran İmam Malik'in yaşadığı dönemde hak ve hukuk topluma yön veriyordu. Yöneticiler dine hizmet amacıyla hareket ediyor, verilen hüküm ve fetvalarda ve yapılmak istenen işlerde dine uygunluk gözetiliyordu.

Gönümüze bakıldığında ise Karafî'nin kendi zamanı için dile getirdiği mezkûr kaygıların kaygı olmaktan çıkıp birer yaşam tarzı veya yönetim biçimi haline geldiği, fert ve toplumlar tarafından benimsendiği görülür. Meseleye bu açıdan bakıldığında usulcülerin esnek bir yapıya sahip olan ve kaygan bir zemine oturan hikmetle ta'lîl konusunu caiz görmemelerinde haklı oldukları görülür.

Nasslarda yer alan hikmetle ta'lîl örneklerine gelince bu konuda da şunu söylemek mümkündür: Bu örneklerle dikkatlice bakıldığında bunlarda, birtakım genel anlamlı hikmetlerle ta'lîlin yapıldığı görülür. Bu tür hikmetler de açık ve munzabıt değil, gizli ve esnek hikmetlerdir. Dolayısıyla bu hikmetlerle yapılan ta'lîller, hükümlerin şer'î illetlerini ortaya koymaktan ziyade, ahlakî hikmetlerini ortaya koymaktadırlar. Bu tür

---

<sup>963</sup> Bkz. Karafî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 367.

ta'lillere konu olan birçok hükmün başka nasslarda zahir ve munzabıt vasıflara bağlanması da bu hususu göstermektedir. Bu durum, mezkûr hükümlerin hikmetle birlikte illetlerle de ta'lil edildiği anlamına gelmektedir. Bu tür ta'lilin temel nedeni ise toplumun ahlakî ve hukukî açılardan eğitilip istenilen bir seviyeye getirilmesidir. Hanefî usulcülerin “(Usulî anlamdaki) hikmet amelin değil, ilim ve itikadın konusudur”<sup>964</sup> şeklindeki sözleri hikmetin bu özelliğini nazara vermektedir.

Hikmetle ta'lil konusunda önemli olan bir durum da şudur: Hikmetle/maslahatla yapılan ta'lil nasslarda varid olan aslın iptaline yol açmamalıdır.<sup>965</sup> Örneğin biri, “zekâtın meşru kılınmasının nedeni toplumun kalkınmasıdır” şeklinde bir hikmeti öne sürerek zekâtın hastane ve köprü yapımı gibi birtakım kamu projelerine verilebileceğini ileri sürse, bu hikmet mezkûr nassda varid olan sekiz sınıfın/mahallin ibtal edilmesi/nakzedilmesi anlamına gelir.<sup>966</sup> Bunun caiz olmadığı ise açıktır.

Bu gün nassların birçoğunu, zaman ve şartların değişmesi gibi ucu açık birtakım gerekçeleri ileri sürerek ta'lile kalkışan ve hırsızlık, recm, zina ve öldürmek gibi muamelât konularında alterntif hükümleri teklif edenlerin yaptıkları şey de, temelde hikmetle ta'lil konusuna dayanmaktadır. Zira bu alternatif hükümleri savunanların veya ileri sürenlerin dayandıkları temel argüman şudur: Şâri'in vaz' ettiği hükümlerdeki temel maksadı, insanları cezalandırmak değil, onları caydırmaktır. Bu da toplumların yaşadıkları şartların değişmesiyle birlikte değişmektedir. Örneğin ziraî bir toplum için vaz' edilen birtakım hükümler, kalkınmış ve modern toplumlar için uygun değildir.<sup>967</sup> Nasslarda varid olan emir ve nehiylere itibar etmeyen ve Şâri' tarafından konulan şer'î sınır ve belirlemeleri göz ardı eden bu tür ta'lil ve gerekçeler, nassların konu edindikleri asılları iptal etmek anlamına gelmektedir.

Usulcüler bu tür batıl yöntemlere eskiden beri dikkat çekmektedirler. Râzî bu meyanda şöyle demektedir: “Şer'in maksadından” kastımız şer'i delillerin, tahakkukuna

<sup>964</sup> Bkz. Debusî, **Takvîmu'Edille**, s. 281

<sup>965</sup> Âmidî, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, c. 3, s. 244.

<sup>966</sup> Bkz. Bûtî, **Davâbitu'l-Maslaha**, s. 138.

<sup>967</sup> Bkz. **Muhavelâtu't-Tecdîd fî Usûli'l-Fıkh**, İ'dâd: Huza' Ğâmidî, Camiatu'l-İmam Muhammed, Riyad 2008, c. 1, s. 63, 595-626; Câbirî, Muhammed Âbid, **Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar, 1. baskı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.

*delâlet ettiği, riâyet edilmesine çalıştığı ve korunmasına özen gösterdiği şeylerdir.*<sup>968</sup> İbn Neccâr bu hususu daha net bir biçimde ifade ederek şöyle demektedir: “*Şâri’in mutlak veya mukayyed olarak hükmettiği veya onayladığı şeyler o zamana özgü olan illetlerle muallel değildir.*”<sup>969</sup> Bu nedenledir ki, hikmetle ta’lîli caiz gören usulcüler bunu mutlak anlamda veya her şart ve durumda veya herkes için caiz görmemektedirler.

Binaenaleyh hikmetle ta’lîl yöntemine başvuranlar, dilediği gibi ve benimsediği birtakım aklî ve fikrî yöntemlerle bu konuda i’malî fikirde bulunamazlar. Aksine kapsamlı bir şer’î bilgisi olan, sahîh ve tutarlı nazar ve istidlâllere güç yetiren âlimler bu yola başvurabilirler. Diğer bir ifadeyle içtihadın şartlarını ve müctehidin niteliklerini taşıyan biri bu tür bir ta’lîlde bulunabilir. Zira ancak bu yolla hatalara düşmekten emin olunabilir. Nitekim hikmetle ta’lîl temelde usulcülerin nassta hükmü yer almayan şer’î bir konuda tahkîku’l-menât ve tenkîhu’l-menât dedikleri yöntemlerle illetin tesbitine çalışılması ve bunun için bir ayıklama faaliyetinde bulunulmasıdır. Bunun da derin bir şer’î bilginin yanı sıra, hayatı bilgiyi iktiza ettiği de kesindir. İbn Kayyim’in “*Fetva veren birinin iki bilgiye sahip olması gerekir: Biri nassın bilgisi. Diğeri de vakı’ın bilgisidir.*”<sup>970</sup> şeklindeki sözleri bu hususu ifade etmektedir. Çünkü fetva, şer’î bir hükmü vakıaya tatbik etmektir. Bu işlemin her iki bilgiyi de zorunlu kıldığı açıktır.

Hikmetle ta’lîl konusuna ilişkin verilen bütün bu bilgilere bakıldığında usulcülerin bu kavramla kast ettikleri anlam ile “Şer’î hükümler birtakım maslahatlara mebnîdir” cümlesiyle kast ettikleri anlamın aynı olmadığı görülür. Şöyle ki; Usulcüler hikmetle ta’lîl kavramıyla, nasta yer alan bir konuda has bir hikmete bağlı olan bir hükmü, aynı hikmeti içeren diğer bir konuya taşıma anlamını kast etmektedirler. Usulcüler bu ta’lîl yöntemiyle nasslarda varid olan hükümleri hikmet üzerinden nasslarda hükmü varid olmayan meselelere ta’diye etme faaliyetinde bulunmaktadırlar. Dolayısıyla bu ta’lîl yöntemi hükümlerin vaz’ına yönelik bir gaye anlamını içermeyen ve hükmü ta’diye etmeye matuf bulunan salt usulî bir ta’lîldir. “Şer’î hükümlerin birtakım maslahatlara mebnî olup olmadığını” konu edinen gâî ta’lîlde ise, has bir

---

<sup>968</sup> Râzî, **Kâşif ‘an Usûli’-d-Delâil ve Fusûli’-l-İlel**, tkh. Ahmed Saka, 1. baskı, Daru’l-Cil, Beyrut 1992, c. 4, s. 53.

<sup>969</sup> İbn Neccâr, **Şerhu’l-Kevkebi’l-Munîr**, c. 4, s. 94-95.

<sup>970</sup> İbn Kayyim, **İ’lâmu’l-Muvakki’in**, c. 1, s. 94.

hüküm veya hikmet kast edilmediği gibi, bir ta'diye işlemi de kast edilmemektedir. Bu söylem bütün şer'î hükümlerin hariçte birtakım hikmet ve maslahatlar için konulup konulmadığı veya böyle bir amaç taşıyıp taşımadığını ifade etmektedir.

Hikmetle ta'lîl yöntemi illete dayalı bir kıyas işlemidir. Şu var ki, bu kıyasta zahir ve munzabıt anlamdaki illetin yerini gizli ve değişken anlamdaki hikmet almıştır. Şer'î hükümler maslahatlara mebnidir şeklindeki söylemi konu edinen gâî-usulî ta'lîl ise kıyasla herhangi bir ilgisi söz konusu değildir. Bu nedenledir ki, Cessâs ve diğer birçok usulcü hikmetle ta'lîli kabul etmemekle birlikte, bütün şer'î hükümlerin birtakım maslahatlara bina edildiğini açıkça ifade etmektedirler. Binaenaleyh hikmetle ta'lîl salt usulî bir konu iken mezkûr söylem gâî veya kalamî kaynaklı usulî bir söylemdir. Bu söylem hem hikmetle ta'lîl hem de zahir ve munzabıt illetle ta'lîl için temel teşkil etmektedir. Çünkü şer'î hükümler birtakım hikmet ve maslahatlara bina edilmeden ne illetle ta'lîl ne de hikmetle ta'lîl söz konusu olabilir.

#### **2.2.4. Gâî Ta'lîl ve Buna Dair Başlıca Görüşler**

##### **2.2.4.1. Gâî Ta'lîl**

Usulcüler her ne kadar şer'î illetin muarrif, bâis veya müessir olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerse de, şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım maslahat ve hikmetleri içerdiği veya birtakım dinî ve dünyevî faydaları gerçekleştirdiği konusunda ittifak etmişlerdir. Nitekim Âmidî, İbn Hacıb ve diğer bazı bilginler bu konuda ittifakın söz konusu olduğunu nakletmektedirler.<sup>971</sup> Şer'î hükümlere uygulanan istikrâ yöntemi sonucunda ortaya çıkan netice,<sup>972</sup> oluşan bu ittifakı pratik açıdan kanıtladığı gibi, birçok yönden ele alınıp birtakım kategorilere tabi tutulan maslahat nazariyesi de bu ittifakı

---

<sup>971</sup> Bkz. Âmidî, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, c. 3, s. 285; İbn Hacıb, **Münteha'l-Vusûl**, s. 135. Zahirîler ve Nazzam gibi bazı bilginler tarafından ileri sürülen karşıt söylemler ise şer'î hükümlerin reelde birtakım maslahatlara bina edildiğini yadsımamakta ve bu hükümlerin beşerî akıl tarafından birtakım maslahatlara bina edilmeyeceğini ifade etmektedir. Bu husus aşağıda detaylı olarak ele alınacaktır.

<sup>972</sup> Bkz. Karafî, **ez-Zehîre**, thk. Muhammed Hacî-Said A'râb, 1. baskı, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1994, c. 1, s. 334; Şâtîbî, **el-Muvafakât** (Dıraz'ın tahkîki ile birlikte), c. 2, s. 6.

nazarî açıdan kanıtlamaktadır. Şerîfatın temel hedeflerini konu edinen ve sistemli bir ilim haline getirilen makasıduşşerîa ilmi de sözü edilen bu ittifakı yansıtmaktadır.<sup>973</sup>

#### **2.2.4.2. Gâî Ta'lîle İlişkin Başlıca Görüşler**

Şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatları içerdiği veya gerçekleştirdiği konusunda ittifak eden usulcüler, bu maslahatların Şâri' tarafından gaye edinip edinmediği konusunda ise ihtilaf etmişlerdir. Başka bir anlatımla usulcüler şer'î hükümlerin birtakım dinî ve dünyevî maslahatlar içerdiği konusunda hemfikir olsalar da şer'î hükümlerin bu maslahatlarla muallel olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Usulcülerin farklı illet tanımlarına/tasavvurlarına bakıldığında da bu ihtilafı görmek mümkündür.

Usulcülerin şer'î hükümlerin birtakım dinî ve dünyevî maslahatlarla muallel olup olmadığını konu edinen gâî ta'lîle ilişkin ihtilafı ve bu ihtilafın sonucunda oluşan ana görüşleri şöyle ifade etmemiz mümkündür.

##### **2.2.4.2.1. Gâî Ta'lîli Kabul Etmeyenler: Zahirîler**

Şer'î hükümlerin birtakım illetlerle/ maslahatlarla muallel olmadığı söylemini ilk defa dillendiren tespit edebildiğimiz kadarıyla Davud ez-Zahirî (ö.270/883)'dir. İmam

---

<sup>973</sup> Usulcüler şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım dinî ve dünyevî maslahatları içerdiğini genelde şu delillerle isbat etmeye çalışmaktadırlar: Yüce Yaratıcı hikmet sahibidir. Hikmet sıfatı da fayda ve maslahat içeren fiilleri iktiza etmektedir. Bu nedendir ki, fiilleri maslahat içermeyen fail abesle nitelendirilmektedir. Yüce Yaratıcı her türlü abesten münezzehtir. Yüce Yaratıcı'nın her türlü abesten münezzehe olduğu birçok âyetle de sabittir. Kaldı ki, abes bir eksikliklerdir. Yüce Yaratıcı ise her türlü eksiklikten de berîdir. Yüce Yaratıcı insanı mükerrerem bir varlık olarak yaratmış ve onu birçok yaratığa üstün kılmıştır. İkrama mazhar olmanın bir göstergesi de onun maslahatına olan şeyleri yapmaktır. Yüce Yaratıcı insanı kulluk için yaratmıştır. Kulluk ise bütün alanları ve bağlamları kuşatan bir genişliktedir. Kulluğun böyle geniş bir anlama sahip olması, insanın yeryüzünü ilahî murada göre i'mar etmesi ve bütün varlığıyla Yüce Yaratıcıya ibâdet etmesinden ileri gelmektedir. Bu da bütün imkânların sağlanması ve engellerin ortadan kaldırılmasıyla mümkündür. Bu husus maslahatların tahakkukuna tekabül etmektedir. Yüce Yaratıcı kendini rahmet ve şefkat nitelikleriyle nitelendirmektedir. Rahmet ve şefkat nitelikleri ise maslahatları gerektirmektedir. Yüce Yaratıcı gönderdiği vahiyden kastının varlıklara rahmet olduğunu beyan etmektedir. Şâri' Teâlâ vaz ettiği hükümleri birçok nasta kullara dönük birtakım maslahatlarla ta'lîl etmektedir. Bu delillere dair geniş bilgi aşağıda yer alacaktır.



Davud İbn Hazm'ın naklettiğine göre her ne kadar şer'î hükmün kıyas yoluyla fer'e taşınmasını (ta'diye) konu edinen usulî ta'lîli doğrudan inkâr ediyorsa da, bu inkâr, gâî anlamdaki ta'lîli inkâr etmeyi de beraberinde getirmektedir. Çünkü zahir vasıfla yapılan ta'lîl şer'î hükümlerle illetleri arasında var olan birtakım hikmet ve maslahatlara dayanmaktadır. Dolayısıyla zahir vasıfla yapılan ta'lîli inkâr etmek, şer'î hükümlerin bu vasıfları içeren hikmet ve maslahatlarla muallel olmadığı anlamına gelmektedir. Bu hususa daha yakından bakmaya çalışalım.

Usulî ta'lîl, nasslarda hükmü yer alan hadiselerin (asıl) hükmünü, yer almayan hadiselere (fer') taşımayı amaçlamaktadır. Binaenaleyh usulî ta'lîli kabul etmek, şer'î hükümleri, bu ta'lîl vasıtasıyla bütün hadiselere teşmil etmeyi beraberinde getirmektedir. Nassların insanı ilgilendiren bütün hadiselere teşmil edilmesi de, bu nassların kullara dönük birtakım dinî ve dünyevî maslahatları içermesinden kaynaklanmaktadır. Nassların, kullara dönük birtakım dinî ve dünyevî maslahatları içermesi ise, mezkûr nasslardan oluşan dinin bütün varlıkları kuşatan ilahî bir rahmet olmasından ileri gelmektedir. Bu da şer'î hükümlerin gâî bakımdan muallel olduğunu netice vermektedir. Ta'lîl, kıyas ve ictihad gibi yöntemler de bu bağlamda ortaya çıkmaktadır.<sup>974</sup> Binaenaleyh zahir vasıflarla yapılan ta'lîli inkâr etmek, gâî anlamdaki ta'lîli inkâr etmeyi tazammun etmektedir. Kaldı ki, İbn Hazm'ın Davud ez-Zahirî'den naklettiği ifadelerle bakılırsa onun sadece zahir vasıflarla yapılan usulî anlamdaki ta'lîli değil, tüm çıkarımsal ta'lîlleri reddettiği açıkça görülür.<sup>975</sup> Bu husus İbn Hazm'ın aşağıda ele alacağımız ifadelerinden de anlaşılmaktadır.

Zahirîlerin genelde ta'lîle özelde gâî ta'lîle ilişkin görüşlerini bu mezhebin en büyük savunucusu ve mümessili olan İbn Hazm'ın eserlerinden almaya çalışacağız. Çünkü bu mezhebin kurucu imamı Davud ez-Zahirî'nin elimizde mevcut bir eseri ne yazık ki yoktur. Zahirîlerin gâî ta'lîle ilişkin görüşlerini fazla detaylandırmadan şöyle ifade etmemiz mümkündür:

<sup>974</sup> Bkz. Hudarî, Muhammed, **Usûlu'l-Fıkıh**, el-Mektebetu't-Ticariyeti'l-Kubrâ, y.y., t.y., s. 300.

<sup>975</sup> Bkz. İbn Hazm, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, c. 8, s. 583.

Şer'î hükümlerin elde edildiği kaynağı Kitap, Sünnet ve icmardan ibaret gören Zahirî mezhebi dinde kıyas ve re'yi caiz görmemektedir. Zira Yüce Yaratıcı bütün ihtilafli konularda Kitap ve Sünnete başvurmamızı kesin bir dille emretmektedir.<sup>976</sup> Dolayısıyla bu tür konularda kıyas, ta'lîl ve re'y gibi aklî yöntemlere başvuran her kes bu ilahî emre muhalefet etmiş olmaktadır.<sup>977</sup> Zahirîlerin bu tutumu bütün şer'î nassların taabbudî olduğu anlamına gelmektedir. Bu tür nassların zahirî anlamları dışına çıkmak caiz olmadığı gibi, nas ve icmanın bulunmadığı yerlerde müctehide yol gösteren birtakım illet ve vasıfları bu tür nasslardan istinbat etmek de caiz değildir.<sup>978</sup> Onlara göre müctehid bu tür durumlarda *nassların umûmu* ile *eşyada aslolan ibahadır* şeklindeki yöntemlere başvurmak durumundadır.<sup>979</sup>

Zahirîler ta'lîle ilişkin söylemlerini isbat için birçok âyete başvurmaktadırlar. Bu âyetlerden bir kaçına yer vermekle yetinmek istiyoruz. Zahirîlerin ta'lîlin caiz olmadığına dair istidlâl ettikleri âyetlerin başında “*Allah yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir*”<sup>980</sup> mealindeki âyet gelmektedir. İbn Hazm bu âyetin mezkûr söylemlere delâlet vechini şu sözleriyle dile getirmektedir:

*“Yüce Allah bu âyette Kendisi ile kulları arasında fark olduğunu söylemekte ve bu bağlamda fiilleri hakkında niçin sorusunun geçerli olmadığını beyan etmektedir. Bizim O'nun hüküm ve fiilleri hakkında soru sormamız caiz olmadığına göre, nasslarda belirtilenin dışında bütün sebep ve illetler de geçersizdir. Hatta nasslarda belirtilen sebep ve illetler hakkında bile “bu sebep niçin başka bir hüküm için değil de bu hüküm için konulmuştur” veya “niye bu şey sebep kılınmış da başkası sebep kılınmamıştır” şeklinde birtakım sorular sormak da caiz değildir. Zira bu tür soruları soranlar Allah'a*

---

<sup>976</sup> Nisâ, 4/59.

<sup>977</sup> İbn Hazm, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, c. 8, s. 527-528; İbn Hazm, **en-Nübez fî Usûli'l-Fıkhî'z-Zâhirî**, thk. Zahid Kevserî, 1. baskı, Mektebetu'l-Ezheriyye, 2000, s. 44-45, 52-53.

<sup>978</sup> İbn Hazm, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, c. 8, s. 605; İbn Hazm, **en-Nübez fî Usûli'l-Fıkhî'z-Zâhirî**, s. 49.

<sup>979</sup> İbn Hazm, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, c. 8, s. 527-528.

<sup>980</sup> Enbiyâ, 21/23.

*isyan etmekte, dinde ilhada düşmekte ve mezkûr âyete muhalefet etmektedirler. Bu nedenle yaptığından ötürü Allah'a soru soran herkes fasıktır*<sup>981</sup>

Zahirîlerin diğere bir delili de “...Allah'ın dileği takdirde doyuracağı kimseleri biz mi doyuracağız?”<sup>982</sup> meâlindeki âyettir. Zahirîlere göre bu âyet ta'lîlin caiz olmadığına açıkça delâlet etmektedir. Şöyle ki; Yüce Yaratıcı âyette konu edinen fakirlerin doyurmasını dilemiş olsaydı, onları kendisi doyurur ve bize bu hususta bir teklifte bulunmazdı. O bunu dilemediği için onları doyurmamıştır. Dolayısıyla biz de onları doyurmak zorunda değiliz. Böyle bir ta'lîle/gerekçeye tutunan Müşrikler, fakirleri doyurmamak için ilahî meşîeti illet olarak ileri sürerek, zenginliğin fakirleri doyurma işiyle mükellef olmayı gerektirdiğini gözden kaçırmaktadırlar. Dolayısıyla Müşriklerin mezkûr ta'lîli, teklife bir gerekçe kılınmak yerine onu ortadan kaldırmaktadır. Mezkûr âyet ilahî emirleri ta'lîle tabi tutmanın caiz olmadığını, aksine onları zahirî anlamlarıyla kabul edip itaat etmemiz gerektiğini açık bir biçimde ifade etmektedir.<sup>983</sup>

Zahirîlerin ta'lîlin caiz olmadığına dair yer verdikleri diğere bir delil de “...Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir? (İblis): Ben ondan daha üstünüm. Çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın, dedi”<sup>984</sup> mealindeki âyettir. İblis bu âyette, yaratıldığı unsuru üstünlük sebebi kılmakla batıl bir ta'lilde bulunmaktadır. Halbu ki, Yüce Yaratıcı'nın, Âdem'i ona üstün kılması, onun tutunduğu mezkûr ta'lîlin batıl olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Bu perspektiften hareket eden Zahirîlere göre şer'î hükümler sadece nass veya icma ile sabit olabildiği gibi, bu hükümlerin birtakım illet ve gayelerle ta'lîl edilmesi de ancak bu yollarla sabit olabilmektedir. Dolayısıyla şer'î hükümlerin, Şâri'in nasslarda açıkça beyan etmediği birtakım illet ve maslahatlarla ta'lîl edilmesi caiz değildir. Bütün konularda olduğu gibi ta'lîl konusu da ancak nasslar yoluyla sabit ve meşru olabilmektedir. Binaenaleyh bir hükmün muallel olduğunu söylemek için, o hükmün nasslarda bir illetle veya maslahatla açıkça ta'lîl edilmiş olması gerekmektedir. Bu nedenle nasslarda varid olan bir illetin/maslahatın nasslarda varid olmayan konu ve

<sup>981</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 8, s. 605-606.

<sup>982</sup> Yasin, 36/47.

<sup>983</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 8, s. 615.

<sup>984</sup> A'râf, 7/12.

hükümlere sirâyet etmesi caiz değildir. İlet ve maslahatların, varid olmadığı konu ve hükümlere sirâyet etmesi caiz olmadığına göre, bu işlemi ifade eden ta'lîl ve kıyasın caiz olmadığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

İbn Hazm bu meyanda şu ifadelere yer vermektedir:

*“İlahî fiillerle hükümlere ilişkin sözü edilen garaza/maslahata gelince o, (nasslarda) açıkça zikredilenden başkası değildir. Nasslarda bazı fiil ve hükümlere ilişkin yer alan gayeler de, ibret alanların ibret alması ve cennete veya cehenneme götürülmesi istenilenlerin cennet veya cehenneme götürülmesidir. Şu var ki, Yüce Yarattıcı nass yoluyla ibret alınmasını irâde ettiğini veya dilediği kimseyi cennet veya cehenneme götürmeyi istediğini bildirmeseydi biz bu amaçların var olduğunu bilemezdik ve söyleyemezdik. Zira biz, ancak Rabbimizin söylediğini tasdik eder, bize bildirdiğini söyler ve bilmediğimizi söylemeyiz.”<sup>985</sup> İbn Hazm’ın bu ifadeleri şer’î hükümlerin nassın belirttiği illet ve maslahatların dışında birtakım illet ve maslahatlarla veya sebeplerle ta'lîl edilemeyeceğini açıkça ifade etmektedir.*

İbn Hazm başka bir yerde ta'lîle ilişkin mezkûr görüşlerine açıklık kazandıran şu ifadelere yer vermektedir:

*“Biz bazı şer’î hükümler için bazı sebeplerin var olduğunu veya bazı hükümlerin bazı sebeplere bağlı kılındığını inkâr etmiyoruz. Bilakis bu tür hükümlerin varlığını kabul ve isbat ediyoruz. Ancak biz şunu ifade ediyoruz: Mezkûr sebepler (illetler) Allah (c.c.)’ın vaz ettiği yerlerle sınırlıdır. Dolayısıyla bu sebepler ilgili hükümlerin dışında başka konu ve hükümler için söz konusu edilemez.”<sup>986</sup> İbn Hazm’ın bu ifadeleri doğrudan ta'diye amaçlı ta'lîli inkâr ederken, dolaylı olarak da gâî anlamdaki ta'lîli inkâr etmektedir.*

Zahirîler şer’î hükümlerin nasslarda varid olan birtakım sebeplerle ta'lîl edilmesini anlam bakımından kabul etmiş olsalar da, onlar bu işleme ta'lîl adını vermez. Çünkü onlara göre böyle bir adlandırma nasslarda yer almamaktadır. İbn Hazm bu hususu şöyle dile getirmektedir: *“Bu (nassın bildirdiği sebepler) bizim kabulümüzdür.*

<sup>985</sup> İbn Hazm, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, c. 8, s. 606-607.

<sup>986</sup> İbn Hazm, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, c. 8, s. 602.

*Ancak biz buna illet adını vermekten kaçınıyoruz. Zira nasslar bu durumu belirtmemektedir.*”<sup>987</sup> Nasslarda bazı hüküm ve fiillere ilişkin zikredilen sebeplere illet ismini vermeyi kabul etmeyen Zahirîlerin, bu isimlerden alınan ta’lîl ismini kabul etmeleri düşünülemez.

İbn Hazm’ın yukarıda yer verilen ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, Zahirîlere göre hükümlerin birtakım illet ve maslahatlarla ta’lîl edilmesinin sübutu, hükümlerin sübutundan daha dar bir kapsama sahiptir. Zira hükümler, maslahatları var olmadan veya belirtilmeden de var olabilmektedir. Buna karşın maslahatlar/illetler, nasslar yoluyla belirtilmeden var olamaz. Buna göre Zahirîler hükümleri ta’lîl açısından şu üç kısma ayırmaktadırlar: Maslahatlarıyla/illetleriyle birlikte nas yoluyla belirtilen hükümler. Maslahatları belirtilmeyen hükümler. Nasslarda belirtilmeyen hükümler. Nasslarda mezkûr olan illetlerle ta’lîl işlemi ise bu kısımlardan sadece ilki için söz konusudur. Bu da cüzî bir kısmı ilgilendirmektedir.

İbn Hazm’ın şer’î hükümlerin birtakım illet ve maslahatlarla ta’lîl söylemini reddetmesi, onun illete yüklediği “*Herhangi bir şeyi zorunlu bir biçimde gerektiren her türlü sıfattır*”<sup>988</sup> şeklindeki anlamdan kaynaklanmaktadır. Zira illete yüklenen bu anlama göre şer’î hükümlerin birtakım maslahatlarla ta’lîl edilmesi Yüce Yaratıcı üzerine vâcib olmaktadır. Bunun caiz olmadığı ise bedihîdir. İbn Hazm bu hususu “*Şeriat ve hükümlerinin muallel olduğuna kail olanlar “Allah (c.c.) şer’î hükümleri birtakım zorunlu illetlerden ötürü vaz’ etmiştir” söylemine kail olmaktadırlar. Oysa bu söyleme kail olmak, itikadî açıdan caiz değildir*”<sup>989</sup> şeklindeki sözleriyle ifade etmektedir.

İbn Hazm’ın mezkûr illet tanımına ve ona dair verdiği örneklere bakıldığında onun meseleyi usulî boyuttan ziyade felsefî boyutta ele aldığı görülür. Ancak hiçbir Ehl-i Sünnet usulcüsü hatta Mutezilî usulcü bu anlamdaki ta’lîle kail değildir. Şâyet İbn Hazm ta’lîli inkâr etmekle Yüce Yaratıcı’nın, şanına layık olmayan şeylerden münezzeh olduğunu amaçlıyorsa bu amaç bütün usulcülerin de kabulüdür. Nitekim Ehl-i Sünnet usulcüleri zorunluk ve vucub içeren illetleri değil, ilahî meşîete bağlı olan ca’lî birtakım

<sup>987</sup> İbn Hazm, **el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm**, c. 8, s. 605.

<sup>988</sup> İbn Hazm, **el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm**, c. 8, s. 603.

<sup>989</sup> İbn Hazm, **el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm**, c. 8, s. 605.

illet ve maslahatların varlığını kabul etmektedirler. Binaenaleyh usulcüler şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatları içermesinin veya bu maslahatlara bina edilmesinin zorunlu/vâcib değil, tafaddül ve ihsan ve/veya caiz olduğunu söylemektedirler.

Şer'î hükümlerin birtakım illetlerle/garazlarla muallel olmadığını ısrarla söyleyen İbn Hazm, bu hükümlerin, zorunluluk anlamını içermeyen birtakım sebepler için vaz'edildiğini kabul etmektedir. Ona göre sebep: “*İhtiyar sahibi bir failin kendi irâdesiyle bir şeyi diğer bir şey için yapmasıdır.*”<sup>990</sup> Bu anlamdaki sebep ise Allah hakkında caiz olmayan zorunluluk veya ilzâm anlamlarını içermeyen. İbn Hazm bu hususu şöyle ifade etmektedir: “*Biz bazı şer'î hükümler için bazı sebeplerin var olduğunu veya bazı hükümlerin bazı sebeplere bağlı kılındığını inkâr etmiyoruz. Bilakis bu durumu nassın varid olduğu yerle sınırlı tutuyoruz.*”<sup>991</sup>

Şer'î hükümlerin ta'lîli konusunda illetle sebebi birbirinden ayıran İbn Hazm illet kavramı için, yanmayı gerektiren ateş ve soğumayı gerektiren kar örneğini verirken, sebep kavramı için, cennete girmek için sebep olan imanla elin kesilmesine sebep olan hırsızlık fiilini örnek vermektedir.<sup>992</sup> İlet kavramı için verilen mezkûr örneklerde bir tür zorunluluk söz konusu iken sebep kavramı için verilen örneklerde böyle bir durum söz konusu değildir. İbn Hazm'ın “*İletler ancak muztar olan biri için söz konusu olabilir*”<sup>993</sup> anlamındaki sözü bu hususu veciz bir biçimde ifade etmektedir.

İbn Hazm illet-sebeb ayırımından hareketle sınırlı sayıda olsa bile zorunluluk ve vücut anlamını içermeyen birtakım illet ve maslahatlarla/sebeplerle ta'lîli kabul etmekle diğer usulcülere yaklaşırken, bunu nasslarda varid olan alanlarla sınırlı tutmakla da onlardan uzaklaşmaktadır. Zira usulcüler ta'lîl yoluyla nassların kapsam alanlarını genişletirken İbn Hazm ta'lîli kabul etmediği gibi, onun bu işlevini de kabul etmektedir. İbn Hazm'a göre şer'î hükümlerin bağlandığı mezkûr sebep ve gayelerin dışında veya bunların arka planında farklı birtakım gaye ve maksatları aramak doğru değildir. Çünkü nasslarda varid olan sebep ve garazlar/maslahatlar salt ilahî meşîete

<sup>990</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 8, s. 603.

<sup>991</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 8, s. 602.

<sup>992</sup> Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 8, s. 605.

<sup>993</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 8, s. 606.

bağlıdır. Bu nedendir ki, İbn Hazm sıklıkla “Allah yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir”<sup>994</sup> ile “(Allah) dilediğini yapandır” âyetleriyle istidlâl etmektedir.<sup>995</sup>

İbn Hazm’ın garaz kavramına yüklediği anlama ve verdiği örneklere bakıldığında, ifade edilen bu hususlar daha da netlik kazanmaktadır. Zira İbn Hazm garaz kavramını “Failin yöneldiği ve fiiliyle kast ettiği şeydir”<sup>996</sup> şeklinde tanımlarken öc almayı da bu kavrama örnek olarak vermektedir. Zira öc almaktan gaye, kalpteki kızgınlık ateşini söndürüp izale etmektir. Dolayısıyla kızgınlık öc almanın sebebi olurken kızgınlığın giderilmesi de onun amacı olmaktadır.<sup>997</sup>

İbn Hazm garaz için verdiği bu örnekle, bazı şer’î hükümler için birtakım sebeplerin vaz’edildiğini ve bu sebeplerle birtakım garaz ve gayelere ulaşılma istenildiğini kabul etmektedir. Ancak O, bu gayelerin sadece Şâri’ tarafından belirlendiğini ifade ederek istintaç veya ta’lîl yoluyla birtakım gaye ve maksatların elde edilmeyeceğini ısrarla vurgulamaktadır. Başka bir anlatımla söylemek gerekirse, İbn Hazm şer’î hükümler için nasslarda varid olan bazı gaye ve maslahatların varlığını kabul etmekle birlikte, bu gaye ve maslahatlar için temelde iki şart ileri sürerek bunları varid oldukları yerle sınırlamaktadır. Bu şartlardan biri, mezkûr gaye ve amaçların nasslarla belirlenmesinin gerekli olmasıdır. O bu şartı koymakla usulcülerin illetin tesbiti için ortaya koydukları istinbat odaklı yöntemleri devre dışı bırakmak istemektedir. Ona göre illet ve maslahatlar kıyas, ta’lîl, istikrâ vb. çıkarımsal yöntemlerle değil, salt şer’î nasslarla sabit olabilmektedir.

İkincisi ise bütün gaye ve amaçların dine veya ahirete yönelik olmasının gerekli olmasıdır. İbn Hazm -yukarıda verilen örneklerde de görüldüğü gibi- şer’î hükümlerin matuf olduğu gayelerin bir kısmını ibret almak şeklinde ifade ederken, diğer bir kısmını da cennet veya cehenneme gitmek biçiminde ifade etmektedir. Ancak İbn Hazm bütün bu illet ve gayeleri Yüce Yaratıcı’nın birer fiili ve hükmü olarak kabul edip arka planında farklı birtakım gaye ve amaçları aramamakta ve herşeyi ilahî irâdeye/meşîete

---

<sup>994</sup> Enbiyâ, 21/23.

<sup>995</sup> Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, c. 8, s. 625.

<sup>996</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, c. 8, s. 603.

<sup>997</sup> Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, c. 8, s. 603.

bağlamakla yetinmektedir. Nitekim Yüce Yaratıcı mezkûr sebep ve garazlara yer vermiş olmasaydı bizim onları bilmemiz mümkün olmayacaktı.<sup>998</sup>

Mezkûr söylem ve argümanlara kail olan İbn Hazm bunun aksini söyleyen usulcülerini şiddetli bir biçimde eleştirmektedir. Onun, kıyas ve ta'lîle kail olanlara yönelttiği şu iki eleştiriyi zikretmekle yetinmek istiyoruz: *“Ta'lîle/kıyasa kail olanlar daima Yüce Rablerine karşı: Ey Rabbimiz! Bunu niçin böyle yaptın! deyip duruyorlar. Sanki onlar “Allah yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir” mealindeki âyeti hiç okumamışlardır. Allah bizleri perişan etmesin ve yardımsız bırakmasın.”*<sup>999</sup>, *“Kıyas ve ta'lîle kail olmak İblis'in dinidir ve Allah'ın dinine aykırıdır.”*<sup>1000</sup>

Şunu da belirtmek gerekir ki, İbn Hazm'ın, usulcülerin söylemlerini ibtal etmek için mezkûr âyetle istidlâl etmesi, yerinde bir istidlâl gibi görünmemektedir. Zira usulcülerin, illetin istinbatına ilişkin yer verdikleri uğraşlar, ilahî fiil ve hükümleri sorgulamak için değil, bu hükümlerim neyi kapsayıp kapsamadığını ortaya çıkarmak suretiyle onları daha doğru anlamak içindir. Diğer bir anlatımla, usulcülerin yaptıkları, soru sormak değil, nasları anlamaktır. Kaldı ki, bunu emreden birçok ilahî emir de söz konusudur. Usulcülerin bu meyanda ortaya koydukları yöntem ve çabalar birtakım soruları sormak anlamına gelse bile, bu sorular ilahî fiil ve hükümleri sorgulamak için değil, onları öğrenmek ve fehmetmek içindir. Nitekim bu tür istifhamlar Kitab ve Sünnette büyük bir yekün teşkil etmektedir. İbn Hazm'ın diğer istidlâlleri de bu düzeyde bulunan sığ ve aşırı birtakım istidlâllerden oluşmaktadır. Bu nedenle burada onun her istidlâline ayrı ayrı yer verilmemiştir.

Zahirîlerin mezkûr söylem ve argümanlarına bakıldığında onların, şer'î hükümlerin birtakım çıkarımsal illet ve maslahatlarla ta'lîl edilmesini kabul etmedikleri görüldüğü gibi, bu görüşün temelde ta'lîlin nasslara aykırı olması ve Allah hakkında ilimsiz hükümde bulunması şeklinde iki delile dayandığı da görülür. Binaenaleyh Zahirîlere göre şer'î hükümleri birtakım maslahatlarla ta'lîl etmek Allah hakkında

<sup>998</sup> Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 8, s. 605.

<sup>999</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 8, s. 625.

<sup>1000</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 8, s. 615.



ilimsiz hükümde bulunmak anlamını içermektedir. Çünkü bir şeyin diğer bir şey için maslahat olup olmadığı beşeri akılla değil, münhasıran Şâri'in bildirmesiyle mümkündür. Yukarıda yer verilen bazı örneklerde görüldüğü gibi, beşerî akıl tarafından maslahat olarak kabul edilen birtakım şeylerin gerçekte maslahat değil ilme dayanmayan birtakım vehimlerden ibaret olduğu görülür.

Yukarıda yer verilen bütün söylem ve argümanlardan da anlaşıldığı gibi, Zahirî mezhebinin temel karakteristiği, nassların ta'lîle tabi tutulmasıyla re'y yoluyla içtihadta bulunulmasını kesin bir şekilde reddetmesidir. İbn Hazm bu meyanda şöyle demektedir: *“Bütün Sahabîler, Tabiîn ve onları izleyen Tebe-i tabiînden hiçbiri “Allah bu konuda şu illetten ötürü hükümde bulunmuştur” dememiştir. Bilakis bu söylem, kıyasa kail olan müteahhir bilginler tarafından uydurulmuştur. Onların bu söylemi delilden yoksun bir iddiadan başka bir şey değildir. Hatta açık bir yalandır. Öyle ki böyle bir yalan sıradan bir insana nisbet edilse bile bu yalanı söyleyen kişi bütünüyle gözden düşer. Kaldı ki bu Yalan Allah'a yapılmaktadır.”*<sup>1001</sup>

İbn Hazm başka bir yerde de şöyle demektedir: *“Kıyas ve ta'lîle kail olanlar şöyle akıl yürütmektedirler: Bize göre hikmet sahibi olan biri ancak geçerli bir illet/maslahattan ötürü fiilde bulunur. Sefih ise herhangi bir amaca veya gerekçeye dayanmadan fiilde bulunan kimsedir.”*<sup>1002</sup> *Onlar bu akıl yürütme yöntemiyle/re'y yoluyla Rablerini kendilerine kıyas edip şöyle demektedirler: Yüce Allah bütün fillerini kulların maslahatı için yapmaktadır. Onlar bu yöntemle dinde birtakım illetleri isbat etmeye yeltenmektedirler. Onların ortaya koyup mezheb ve fetvaları için temel kıldıkları bu ta'lîl yöntemi, yeryüzünde var olan bütün küfrün kaynağı olacak konuma sahiptir.”*<sup>1003</sup>

İbn Hazm'a göre ta'lîle kail olanların yanıldıkları ilk noktayı veya düşdükları ilk temel yanlışlığı şöyle ifade etmektedir: *“Hikmet sahibi bir insan amaçsız/nedensiz iş yapmadığına göre Yüce Yaratıcı da amaçsız/nedensiz iş yapmaz” şeklindeki argümandır. Zira bu argüman Yüce Yaratıcı'yı insanlara benzetmeyi içermektedir. Bu*

<sup>1001</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 8, s. 602.

<sup>1002</sup> İbn Hazm'ın bu sözleri, eleştirilerinin merkezinde Mutezilenin yer aldığını göstermektedir.

<sup>1003</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 8, s. 621.

husus da “Allah’ın benzeri yoktur”<sup>1004</sup> âyetiyle tekzip edilmektedir. Dolayısıyla burada doğru olan şey, bu söylemin aksine kail olmaktır. O da şudur: “İnsan nedensiz iş yapmadığına göre Allah nedensiz iş yapar. Zira Onun benzeri yoktur.”<sup>1005</sup>

İbn Hazm’e göre hikmet konusunda Yüce Yaratıcı insana teşbih edilemez. Zira hikmet sahibi insan, Rabbinin emir ve yasaklarına itaat eden ve bu nedenle dinî ve dünyevî menfaatlerini gözeten insandır. Buna mukabil Yüce Yaratıcı tek ezeli varlık olup herhangi bir merciden rütbe veya emir almadığına ve fiilleri birtakım kurallara uygun olma durumunda bulunmadığına göre, hikmet konusunda insana benzetilmesi mümkün değildir. Yüce Yaratıcı yegâne hükümler olduğundan dilediğini yapar ve dilemediği de yapmaz. Kaldı ki, bizim Yüce Yaratıcı’ya *Hakîm* ismini vermemiz, herhangi bir istidlâlden veya aklî çıkarsamadan değil, Yüce Yaratıcı’nın kendisine bu ismi vermesinden kaynaklanmaktadır. Hâkim ismi ise müştak değildir. Yüce Yaratıcı’ya bu ismi bir istidlâl neticesinde veren birinin Ona âkil ismini vermesi de gerekir ki, bu doğru değildir.<sup>1006</sup>

İbn Hazm’a göre ta’lile kail olanların, “Yüce Yaratıcı kullarına dönük birtakım maslahatlar için filde bulunur” şeklindeki argümanları da doğru değildir. Zira bu argüman, “Biz Kur’ân’dan mü’minlere şifâ ve rahmet olan şeyler indiriyoruz. Ama bu, zâlimlerin ziyanını artırmaktan başka bir katkıda bulunmaz”<sup>1007</sup> mealindeki âyetle tekzip edilmektedir. Çünkü zalimler için katmerli zararı söz konusu olan bir şeyin onların maslahatına olması mümkün değildir. Bu hususu bütün kâfirler için de düşünmek mümkündür. Zira Kur’ân nazil olmasaydı onlar kâfir olmaz ve iki dünyaları da harab olmazdı. İbn Hazm bu konuya dair daha birçok örnek vermektedir ki, bütün bunları burada ele almamız mümkün değildir.<sup>1008</sup>

İbn Hazm’ın mezkûr ifade ve örneklerine bakıldığında Zahirî mezhebiyle ilgili sözü edilen temel karakteristik özellikler açıkça görüldüğü gibi, usulî olsun gâî olsun nasslarda açıkça yer almayan bütün ta’lil biçimlerinin inkâr edildiği de açıkça görülür.

<sup>1004</sup> Şurâ, 42/11.

<sup>1005</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, c. 8, s. 623.

<sup>1006</sup> Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, c. 8, s. 624.

<sup>1007</sup> İsrâ, 17/82.

<sup>1008</sup> Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, c. 8, s. 624-628.

Binaenaleyh imam Davud'un görüşlerini bize aktaran İbn Hazm'ın bu söylem ve argümanlarından hareketle şu sonuca varmamız mümkündür: Usul tarihinde ilk defa imam Davud tarafından yapılan ta'lîl inkârı salt usulî anlamdaki ta'lîli değil bu ta'lîlin bir kaynağını veya dayanağını oluşturan gâî anlamdaki ta'lîli de kapsamaktadır.

#### **2.2.4.2.2. Gâî Ta'lîlin Vâcib Olduğuna Kail Olanlar: Mutezile**

Kelamî anlayışlarından hareket eden Mutezilî usulcüler ilahî fiillerde olduğu gibi, bu fiillerin eseri veya bir türü olan şer'î hükümlerin de kullara dönük birtakım dinî ve dünyevî maslahatlarla muallel olması gerektiğini söylemektedirler. Mutezilî usulcülerin bu söyleme dair ileri sürdükleri usulî delillere geçmeden bu söylemin dayandığı hüsün-kubuh anlayışına kısaca yer vermek ve bu anlayışı ana hatlarıyla hatırlatmak istiyoruz. Zira bu husus, meselenin temelden anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Nitekim kelamcılarda olduğu gibi usulcülerin ta'lîl anlayışları da temelde hüsün-kubuh kaynaklıdır.

Mutezilenin Bağdat ekolüne mensub olan bilginlere göre fiiller zatları gereği iyi veya kötüdür. Fillerin zatî açıdan iyi veya kötü olmaları bu fiillerin, bütün şart ve bağlamlarda aynı durumda bulunmalarını iktiza etmektedir. Çünkü fiillerin aldıkları iyilik ve kötülük niteliklerinin zatî olması, bu niteliklerin birbiriyle asla yer değiştirmemesi anlamına gelmektedir. Buna göre iyi fiilin kötü fiile, kötü fiilin de iyi fiile dönüşmesi mümkün değildir. Bu durum mantikî açıdan da tutarlılık arz etmektedir. “Zatî olan, değişim ve dönüşüme uğramaz” şeklindeki yaygın kural da bu hususu ifade etmektedir.

Zatî hüsün ve kubuh nazariyesi adıyla anılan bu görüşe göre bir fiil, üzerine terettüb eden eserden dolayı değişecekse veya farklılık arz edecekse, burada bir tek fiilden değil, birden fazla fiilden bahsetmek gerekir. Sözelimi vurmak fiili, üzerine terettüb eden birtakım maslahatlardan ötürü iyilik niteliğini alacaksa, buna karşın kendisine terettüb eden birtakım zararlardan ötürü de kötülük niteliğini alacaksa, burada haricî niteliklerinden ötürü değişime uğrayan bir tek fiil yoktur. Bilakis zatları açısından birbirinden bağımsız olan ve sadece vurmak niteliğinde buluşan iki ayrı fiilden veya birçok fiilden bahsetmek gerekir. Aynı durum yalan söylemek, öldürmek vb. bütün fiiller için de geçerlidir.

Bu ekolün en büyük mümessili olan Belhî'den nakledilen“*Kötü olarak vuku bulan bir hareketin iyi olarak vuku bulması mümkün değildir*”<sup>1009</sup> şeklindeki söylem bu hususu veciz bir biçimde ifade etmektedir. Belhî bu mantıktan hareketle biri iyi diğeri kötü olan iki siyah rengi bile benzer değil, zatları gereği birbirinden ayrı iki reng olarak kabul etmektedir. O, bu durumun bütün arazlar için de geçerli olduğunu söylemektedir.<sup>1010</sup> Bu ekole mensub olan Mutezilî bilginler bütün fiil, hareket ve oluşumları, içiçe girmeyen iki ayrı ve bağımsız daire içinde görmektedirler. Bu dairelerin birinde yer alan bir fiilin her türlü şart ve bağlama rağmen diğeri dairede yer alması veya diğeri daireye geçmesi mümkün değildir.

İlk dönem Mutezilî bilginlere ait olan bu anlayışı değişik yer ve bağlamlarda zikredip bize aktaran ve bunu kendi nazariyesinin anlaşılması için bir mukaddime konumunda ele alan Kadı Abdulcebbâr ise, fiillerin zâtı veya aynı yerine, üzerinde buldukları iyilik ve kötülük vecihlerini temel alan farklı bir hüsün-kubuh nazariyesini ortaya koymaktadır. Vücûh nazariyesi adıyla anılan bu nazariye ise, temelde insanların içinde buldukları durum ve hallerle fiillerin üzerinde buldukları vecih ve yönler arasında yapılan bir mukayeseden hareketle ortaya çıkmaktadır. Kâdî'nın bu nazariyesini şöyle özetlemek mümkündür:

Şahıslar için hal ve durumlar söz konusu olduğu gibi, fiiller için de vecih ve yönler söz konusudur. İçinde bulunulan hal ve durumlar, şahısları birbirinden ayırıp farklı fiil ve hükümlerle ittisafa tabi kıldığı gibi, üzerinde bulunulan vecihler de fiilleri birbirinden ayırıştırıp farklı vasıf ve hükümlere tabi kılmaktadır. Mesela bir şahıs bir fiile güç yetirme durumuna sahip olup kudret vasfıyla muttasıf olurken, diğeri ise bu fiille güç yetirmeyip acizlik durumuna sahip olup acizlik vasfıyla muttasıf olmaktadır. Aynı şekilde bir fiil, üzerinde bulunduğu bir vecihten ötürü bir hükme tabi olurken, bu vecihten yoksun olan diğeri bir fiil ise farklı bir vasıf ve hükme tabi olmaktadır. Bu durum bir tek şahıs ve bir tek fiil için de geçerlidir. Nitekim bir şahıs, içinde bulunduğu bir durumda bir vasıf alırken diğeri bir durumda başka bir vasıf alabildiği gibi, bir fiil

---

<sup>1009</sup> Nîsâburî, Ebu Reşid Saîd b. Muhammed, **Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn**, thk. Ma'n Ziyade ve Ridvan Seyyid, 1. baskı, Ma'hedu'l-İnmâi'l-Arabî, Trablus 1979, s. 115.

<sup>1010</sup> Bkz. Nîsâburî, **Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn**, s. 115, 354-355.

sahip olduğu bir itibarla bir hükmü alırken diğer bir itibarla da başka bir hükmü alabilmektedir.

Sözü edilen bu nazariyeye göre fiiller üzerinde buldukları vecihlere göre iyilik ve kötülük niteliklerini almaktadır. Başba bir deyişle fiillerin aldıkları değer hükümler onların zatlarından değil, sahip oldukları vecihlerden ve içinde vuku buldukları şart ve bağlamlardan kaynaklanmaktadır. Bu nazariyeye kail olanlara göre fiilin aldığı iyilik ve kötülük nitelikleri, fiilin varlık niteliğinden veya failinden değil, bizzat fiilin haiz olduğu vecihlerden ileri gelmektedir. Daha kısa ve açık bir ifadeyle fiiller, fiil olmalarından veya failerinden ötürü farklılık arz etmez. Zira bütün fiiller fiil olma vasfında ve failden sadır olma noktasında müşterektir. Müşterek noktalar ise hiçbir zaman ortakların taşıdığı farklılıklara gerekçe teşkil etmez. Felsefe ve mantıkta yaygın bir biçimde kullanılan (ما به الاتفاق او الاشتراك غير ما به الافتراق) “*Ortakların ittifak noktaları, onların iftirak noktalarına neden teşkil etmez*”<sup>1011</sup> şeklindeki meşhur aklî kural bu hususu ifade etmektedir. Binaenaleyh sözü edilen vecihlerden her biri fiile eşlik eden ve ona özgü olup onun iyi veya kötü olmasını gerektiren birtakım vasıflardır/anlamlardır.<sup>1012</sup>

Vucûh nazariyesi adıyla anılan bu nazariyeye göre fiillerin sabit veya değişmez vecihleri söz konusu değildir. Dolayısıyla bir fiil üzerinde bulunduğu bir vecihten ötürü iyilik vasfını alırken, diğer bir vecihten ötürü de kötülük vasfını alabilmektedir. Başka bir anlatımla bir fiil değişik vecihlerle değişik nitelikleri kazanabilmektedir. Örneğin eve girme fiili izinsiz olması vechiyle kötülük vasfını alırken, izne bağlı olması vechiyle de iyilik vasfını almaktadır. Aynı şekilde secde etmek fiili iki ayrı niteliği alabilmektedir. Zira Allah için yapılan secde iyilik niteliğini alırken, başka varlıklar için yapılan secde ise kötülük vasfını almaktadır. Bu konu kalamî ta’lîl bahsinde detaylı olarak yer almaktadır.<sup>1013</sup>

<sup>1011</sup> Kâdı Abdulcebbar, **el-Muğnî**, c. 6.

<sup>1012</sup> Bkz. Kâdı Abdulcebbar, **el-Muğnî**, c. 6, s. 77; Kâdı Abdulcebbar, **Şerhu Usûli'l-Hamse**, s. 208.

<sup>1013</sup> Bkz. s. 66-68. Daha geniş bilgi için bkz. Kâdı Abdulcebbar, **el-Muğnî**, c. 6, s. 160-176; c. 4, s. 24-28; Görgün, Tahsin, **Hüsün-Kubuh Meselesi**(Kâdı Abdulcebbar’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma’kul Yolları Üzerine Bir Araştırma), İslam Araştırmaları Dergisi, sayı 5, yıl, 2001(59-108), s.85-86.

Fiillerin iyilik ve kötülük vasıfları ister zatî olsun ister itibarî olsun<sup>1014</sup> her iki ekol de fiillerin iyilik ve kötülüklerine taalluk eden bilginin istidlâlî/nazarî değil, zarurî/bedihî olduğu noktasında ittifak etmektedir.<sup>1015</sup> Her iki ekole göre temel iyilik ve kötülükler dair bilgi, insan aklında zorunlu olarak vardır ve bu bilgi aynı zamanda aklın olgun olduğunun da bir göstergesidir. Sözü edilen bu bilgiler insan aklında zorunlu olarak var olmasaydı, insanın bu bilgileri öğrenmesi asla mümkün olmazdı. Şöyle ki; Herhangi bir konuyu nazar ve istidlâl yoluyla elde etmeye çalışan birinin istidlâl işleminde bulunabilmesi için aklî bakımdan olgun olması zorunludur. Nazar ve istidlâlde bulunan insanın aklî bakımdan olgun olabilmesi için de, zorunlu birtakım bilgilere/temel bilgilere sahip olması gerekir. Aksi takdirde giriştiği aklî faaliyet sonuçsuz kalır. İşte burada söz konusu olan bilgiler de bu zorunlu bilgilerin içinde yer almaktadır. Nitekim insan aklı duyusal bilgileri zorunlu olarak bildiği gibi, adaletin ve cömertliğin övülmeye layık olan iyi birer fiil, zülmün ve abesin de yerilmeye müstahak olan kötü birer fiil olduğunu da zorunlu olarak bilmektedir. Daha genel bir anlatımla ifade etmek gerekirse, hissî ve aklî bilgiler insan aklında zorunlu olarak yer aldığı gibi, fiillerin iyilik ve kötülüklerine dair bilgi de insan aklında bedihî olarak yer almaktadır. Mutezile bilginleri bu zorunluluğa *aklî zorunluluk* veya *zorunlu bilgi* adını vermektedirler.

Mutezilenin fiillerin hüsün ve kubhuna dair mezkûr anlayışlarını bir iki cümleyle özetlemek gerekirse şöyle söylememiz mümkündür: Fiiller ya zatî gereği iyi veya kötüdür veyahut birtakım vecih ve yönlerden ötürü iyilik ve kötülük niteliklerini almaktadır. Temel iyilik ve kötülük niteliklerine dair bilgi insan aklında zorunlu olarak mevcuttur ve bu bilgi de şer'î değil aklîdir.

Mutezile usulcülerin ta'lîl anlayışlarına bu perspektiften bakıldığında şunları söylememiz mümkündür:

İyi ve kötü fiiller ve aklın bu fiillere ilişkin verdiği övgü ve yergi hükümleri, şâhid ve gâib açısından herhangi bir farklılık arzemez. Çünkü aklın iyi ve kötü fiillere

---

<sup>1014</sup> İki nazariyenin birtakım özellik ve örnekleri için bkz. Kâdı Abdulcebbâr, **el-Muğnî**, c. 6, s. 160-176; Kandil, **el-Esâs fi't-Tahsîn ve't-Takbîh**, s. 111.

<sup>1015</sup> Bkz. Kâdı Abdulcebbâr, **el-Muğnî**, c. 6, s. 185.

ilişkin verdiği zorunlu hükümler insan fiilleri için geçerli olduğu gibi, ilahî fiil ve hükümleri için de geçerlidir. Diğer bir ifadeyle aklî ve bedihî hükümler insan fiillerini ilgilendirdiği gibi, ilahî fiil ve hükümleri de ilgilendirmektedir. Zira her iki fiil kategorisi de aynı aklî ölçülere göre tartılmaktadır.

Şu da bir gerçektir ki, ilahî fiil ve hükümlerin bu kategoriye tabi olması salt nazarî açıdan söz konusudur. Pratikte ise ilahî fiil ve hükümlerin reelde kubuh ve kubhu gerektiren bütün kötülük vecihleriyle ittisafı kabil değildir. Zira Yüce Yaratıcı hikmeti gereği kabih olanı asla işlemediği gibi, vâcib olanı da asla ihlal etmemektedir. Mutezileye göre ilahî fiil ve hükümlerin tümünün asgarî düzeyde hasen olması da buradan kaynaklanmaktadır. Bu konu daha önce hüsün-kubuh bahsinde detaylı bir biçimde yer almaktadır.<sup>1016</sup>

Mutezilenin ilahî fiil ve hükümlere ilişkin ta'lîl anlayışları da buradan neşet etmektedir. Şöyle ki; İyi ve faydalı bir amacı güden veya dinî ve dünyevî birtakım maslahatları içeren fiil ve hükümler iyi olduğuna göre, bütün ilahî fiil ve hükümlerin kullara dönük birtakım dinî veya dünyevî maslahatları içermesi gerekir. Buna karşın iyi ve faydalı birtakım amaçları taşımayan veya dinî ve dünyevî birtakım maslahatları içermeyen fiil ve hükümler de kötü olduğuna göre, bütün ilahî fiil ve hükümlerin kullara dönük birtakım dinî veya dünyevî zararları içermemesi gerekmektedir.

Kâdı bu meyanda şu ifadelerle yer vermektedir: “*Yüce Yaratıcı'nın mükelleflere dönük birtakım amaçları olmaksızın onlara hitap etmesi caiz değildir. Zira maslahat ve mefsedetler Kendisi hakkında muhal olduğuna göre, O'nun hitabından kastı, mükelleflerin maslahatıdır. Nitekim O'nun bütün fiillerinden maksat da kulların maslahatlarıdır.*”<sup>1017</sup> Mezkûr ifadeler bütün ilahî fiillerin kullara dönük birtakım maslahatları taşıması gerektiğini ifade ettiği gibi, bütün ilahî hitapların veya şer'î hükümlerin de mezkûr maslahatları içermesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu da Mutezileye göre ilahî fiillerde olduğu gibi, şer'î hükümler de kullara dönük birtakım maslahatlarla ta'lîl edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Mutezilenin hüsün-kubuhla

---

<sup>1016</sup> Bkz. bu tez, s. 72.

<sup>1017</sup> Kâdı Abdulcebâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, thk. Adnan Zerzur, Daru't-Turas, Kahire 1969, s. 13.

ta'lîl anlayışları arasında var olan doğru orantılı ilişki biçimi de burada ortaya çıkmaktadır.

Mutezilenin ta'lîl anlayışlarına dair zikredilen bu temel bilgi ve argümanlardan sonra onların bu anlayışlarına ilişkin yer verdikleri diğer delil ve argümanlara bakmaya çalışalım.

Mutezilî usulcüler şer'î hükümlerin birtakım maslahatlarla muallel olması gerektiğine dair birtakım aklî ve naklî delillere yer vermektedirler. Bu delillerin çoğu kelamî ta'lîl bölümünde detaylı olarak yer aldıklarından dolayı burada özetle ve değişik yönleriyle verilmeye çalışılacaktır. Nitekim Mutezilenin ilahî fiillerle şer'î hükümlerin ta'lîline ilişkin yer verdikleri deliller temelde aynıdır.

Mutezilenin şer'î hükümlerin ta'lîlinin vâcib olduğuna ilişkin yer verdikleri temel aklî delillerden biri şudur: Yüce Yaratıcı hikmet sahibidir. O'nun hikmet sahibi olması ise birtakım maslahat veya sahih amaçları taşıyan fiil ve hükümlerde bulunması anlamına gelmektedir. Zira hikmet sahibi olan birinin fiil ve hükümleri birtakım gaye ve menfaatleri içermek durumundadır. Aksi takdirde söz konusu fiil ve hükümler abes/anlamsız olur ki, Yüce Yaratıcı hikmeti gereği her türlü abes ve anlamsızlıktan münezzehtir.<sup>1018</sup> Bu hususu şöyle ifade etmek de mümkündür:

Şâri' Teâlâ hikmet sahibidir. Şâri'in hikmet sahibi olması adaletli olmasını gerektirmektedir. Çünkü hikmet kavramı adalet kavramını zorunlu olarak beraberinde getirmektedir. İlahî adalet de kullara dönük bütün ilahî fiil ve hükümlerin faydalı olmasını, zararlı olmamasını, diğer bir ifadeyle iyilik vasıflarını taşımasını ve kötülük vasıflarını taşımamasını iktiza etmektedir.<sup>1019</sup> Kullara dönük bütün ilahî fiil ve hükümlerin iyilik vasıflarını taşıması ve kötülük vasıflarını taşımaması ise, bu fiil ve hükümlerin abes ve anlamsızlıktan beri olmasını beraberinde getirmektedir. Adalet kavramının, aklın zorunlu olarak bildiği temel iyilikler arasında yer alması, buna karşın abes kavramının aklın zorunlu olarak bildiği temel kötülükler arasında yer alması da buradan kaynaklanmaktadır.

---

<sup>1018</sup> Bkz. bu tez, s. 20-21.

<sup>1019</sup> Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1996, s. 123.



Kâdı bu konuda şöyle demektedir: “Biz Yüce Yaraticı’nın adaletli olduğunu bilirsek, Onun bize yönelttiği bütün emirlerin bizim için maslahat olan şeyleri içerdiğini, bütün nehiyelerinin de bizim için zararlı olan şeylere taalluk ettiğini anlarız. Dolayısıyla Yüce Yaraticı’nın emirlerine imtisal ederken nehyettikleri şeylerden de kaçınırız.”<sup>1020</sup> Bu ifadeler ilahî emir ve nehiyelerden oluşan şer’î hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatları içermesi ile ilahî adalet sıfatı arasında ne denli bir telazüm ilişkisinin olduğunu nazara vermektedir.

Fiil ve hükümlerde içkin olan temel aklî niteliklere dair bilgi bedihî olup şâhid ve gâib varlıklar için geçerli olduğuna göre, Şâri Teâlâ’nın, vaz ettiği bütün şer’î hükümlerde, bu temel nitelikleri gözetmesinin gerekli olması kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu da, şer’î hükümlerin kullara dönük birtakım dinî ve dünyevî maslahatları içerdiğinin diğer bir ifadesidir.

Şer’î hükümlerin kullara dönük maslahatları içerip abes ve anlamsızlıktan beri olması, Şâri’ Teâlâ’nın abes ve kabih nitelikleri taşıyan fiil ve hükümleri asla işlememediğini beraberinde getirmektedir. Bu da O’nun hikmet sahibi olmasından neşet etmektedir. Bu temel argümanı şöyle formüle etmek de mümkündür: Maslahat içermeyen her hüküm veya fiil abes ve kabihtir. Abes ve kabih olan her hüküm ve fiil de ilahî hikmet ve adalete aykırıdır. Zira Yüce Yaraticı’nın hikmet ve adalet sahibi olması kötülükleri işlememesini, vâcib olanı terk etmemesini ve bütün fiillerinin hasen olmasını gerektirdiği gibi, ilahî fiillerin hasen olması da, bu fiillerin kullara dönük birtakım maslahatları içermesini gerektirmektedir.<sup>1021</sup>

Mutezilenin ta’lîle ilişkin yer verdikleri bütün delillerin temelini oluşturan bu delili bir başka versiyonuyla şöyle ifade etmek mümkündür: Şer’î hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatları içermesi Yüce Yaraticı’nın bütün iyilik ve kötülük vecihlerini bilmesine dayanmaktadır. Yüce Yaraticı’nın bütün iyilik ve kötülük vecihlerini bilmesi de kabih olanı asla işlememesi ve vâcib olanı da asla ihlal etmemesini iktiza etmektedir.<sup>1022</sup> Aksi durumda hakkında caiz olmayan cimrilik ve

<sup>1020</sup> Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 597.

<sup>1021</sup> Bkz. Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 301, 599.

<sup>1022</sup> Bkz. Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 302-303.

eksiklik nitelikleri söz konusu olacaktır ki, bu nitelikler de Şâri' Teâlâ'nın hikmet sıfatıyla çelişmektedir.

Mutezilenin şer'î hükümlerin birtakım maslahatlarla muallel olduğunu gösteren diğer bir delili de şudur: İlahî kudretin mümkün varlıkların varlık ve yokluk taraflarına olan nisbeti eşit düzeydedir.<sup>1023</sup> Bu nedenle ilahî kudretin iki taraftan birine taalluk etmesi için onlardan birini tahsis eden bir tercih nedeninin bulunması gerekir. Çünkü ilahî irâde her ne kadar tahsis işlevini gören bir tercih nedeni ise de, hüküm ve fiillerin varlığı için kâfi bir neden değildir. Aynı durum ilahî kudret için de geçerlidir. Mutezilenin fiillerin vuku'u için irâdenin yanı sıra bu fiillerin hüsün ve kubuh vecihlerinin bilinmesi gerektiğine kail olmaları da buradan kaynaklanmaktadır. Bu konu hüsün-kubuh konusunda beyan edilmiştir. Buna göre ilahî irâdeden kaynaklanan şer'î hükümlerin varlık tarafının yokluk tarafına tercih edilmesi için, birtakım tercih nedenlerinin var olması zorunludur. Diğer bir anlatımla şer'î hükümlerin kulların fiillerine taalluk etmesine neden olan birtakım dâî sebeplerin var olması gerekir. Bu tercih nedenleri de, birtakım dinî veya dünyevî maslahatlardan başkası değildir. Mezkûr hükümlerin içerdiği maslahatların Yüce Yaratıcı'ya matuf olması mümkün olmadığına göre, bu maslahatların kullara dönük olması kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Böylece şer'î hükümlerin abes ve anlamsızlıktan arî olması da mümkün olmaktadır.

Bütün bu argümanlardan da anlaşıldığı gibi, mutezileye göre ister naslarla ister kıyasla sabit olsun bütün şer'î hükümlerin konusu maslahat ve ilahî lütuflardır. Kâdı bu hususu şöyle dile getirmektedir: *“İnsanların şer'î hükümlerle kulluk etmekle mükellef tutulmaları, bu hükümlerin mükellefler için ilahî birer lütuf ve maslahat olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu hükümler lütuf ve maslahat oldukları için mükellefin durumlarına taalluk etmektedir.”*<sup>1024</sup> Bu ifadeler şer'î hükümleri içeren ilahî hitabın varlık nedeninin kulların dinî ve dünyevî maslahatları olduğu ve bu hitabın kullar için ilahî lütuflar içerdiğini açıkça ifade etmektedir.

Mezkûr ifadeler ayrıca şer'î hükümlerin kullara yönelik birtakım maslahatları konu edindiğini ve bu nedenle kulların hal ve durumlarına taalluk ettiğini de ifade

<sup>1023</sup> Harezmi, **el-Mu'temed fi Usûlî'd-Din**, s. 868.

<sup>1024</sup> Kâdı Abdulcebbar, **el-Muğnî**, c. 17, s. 282.

etmektedir. Kâdı bütün bu hususları verdiği şu örnekle somutlaştırmaktadır: “Biz biliyoruz ki içki düşmanlık ve kinin oluşmasını gerektirmeseydi haram kılınmazdı. İçki sarhoş edici olmasaydı düşmanlık ve kin de oluşturmazdı.”<sup>1025</sup> Maide 91. âyeti referans alan bu sözler içkinin haram kılınmasını doğrudan fert ve topluma verdiği zarara bağlamaktadır. Kâdı mezkûr zararın, içkinin sarhoşluk vasfından kaynaklandığını belirtmekle de hikmetle illet arasında var olan münasebete işaret etmektedir.

Ebu'l-Huseyn Basrî şer'î hükümlerin birtakım maslahatlarla ta'lîl edilmesinin Mutezile nezdinde sabit ve müsellem bir konu olduğunu şu sözleriyle dile getirmektedir: “Şer'î hükümlerle amel etmek suretiyle Yüce Allah (c.c.)'a kulluğun mümkün olabileceği sabit bir gerçektir. Bunun nedeni de bu hükümlerin mükelleflere dönük taşıdığı maslahatlardır. Yüce Yaratıcı'nın, mükellef üzerinde vâcib olduğu fiil ve bu fiilin taşıdığı vasfı detaylı olarak beyan etmesi vâcib olduğu gibi, bunun vücut veçhini beyan etmesi de vacibdir. Ta ki, mükellefin, fiili işlemesi mümkün ve hasen olsun.”<sup>1026</sup>

Mutezileye göre şer'î hükümlerin kullara dönük maslahatları içermesi veya bu maslahatlarla muallel olması, yukarıda ifade edildiği gibi, şer'î açıdan değil aklî bakımdan vâcibdir. Hükümlerin maslahat içermesinin aklî bakımdan vâcib olması ise, ilahî fiil ve hükümlerin kullar için faydalı (salâh) veya en faydalı (aslah) olan maslahatları içermesinin Allah (c.c.)'a vâcib olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir anlatımla şer'î hükümlerin kullara dönük dinî veya dünyevî maslahatlarla vücutben muallel olması, Mutezilenin hüsün-kubuh ve salah-aslah anlayışlarından ileri gelmektedir. Bu husus daha önce kelimî ta'lîl bahsinde detaylı olarak zikredilmiştir.

Mutezilenin ta'lîl konusunda dile getirdikleri vücutdan maksat, terki cimrilik veya noksanlık gerektiren ve aklen mümkün olmayan vücut anlamıdır. Bu anlamdaki vücutun terkinden lazım gelen cimrilik, noksanlık vb. eksiklikler de Allah Teâlâ hakkında muhaldir. Binaenaleyh Mutezileye göre şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatları içermemesi ontolojik açıdan mümkün olsa da, aklî bakımdan

<sup>1025</sup> Kâdı Abdulcebâr, **el-Muğnî**, thk. Ebu'l-Alâ Afifî, Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kahire 1962, c. 17, s. 286.

<sup>1026</sup> Basrî, **Şerhu'l-Umed**, c. 2, s. 25. Aynı konuda bkz. Basrî, **el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh**, c. 2, s. 714-715.

mümkün değildir. Zira bu maslahatların vuku bulmaması Yüce Yaratıcı'nın şanına uymayan birtakım eksiklik ve cimrilik sıfatlarının vuku bulması anlamına gelecektir. Bu durumun aklen muhal olduğu açıktır. Mutezile bu anlamdaki vücubu çoğu zaman “hikmet gereği vücub” ve “aklî vücub” ifadeleriyle dile getirmektedir.

Eş'arîlerin “Bir amacı gerçekleştirmek için fiilde bulunan her fail nakıstır. Dolayısıyla Yüce Yaratıcı'nın vaz ettiği hükümlerin birtakım amaç ve gayelerle ta'lîl edilmesi, O'nun hakkında eksiklik ifade etmektedir. Her türlü eksiklik Allah Teâlâ hakkında muhal olduğuna göre, eksiklik anlamını ifade eden bu ta'lîl biçimi de caiz değildir” şeklindeki söylemlerine karşı, Mutezilî usulcüler şöyle cevap vermektedirler: Bu söyleminiz, söz konusu fiilin taşıdığı amacın Yüce Yaratıcı'ya matuf olması halinde geçerlidir. Bizim söylediğimiz şey ise bu değildir. Zira biz şer'î hükümlerin içerdiği amaç ve maslahatların Allah'a değil kullara raci olduğunu söylemekteyiz. Dolayısıyla sizin ileri sürdüğünüz bu istikmâl delili veya nazariyesi bizim için geçerli değildir.<sup>1027</sup> İlk dönem Mutezile bilginlerinden olan Ebu'l-Hüzeyl (ö.235/) bu konuda şu ifadelere yer vermektedir: “*Biz insanlardan hikmet sahibi olan biri, bazen bir fiili kendisine bir yararı olduğundan dolayı değil, salt iyi olduğundan ötürü işliyebilmektedir.*”<sup>1028</sup> Ebu Haşim Cubbâî (ö. 321/933) Allâf'ın bu görüşünü benimsediği gibi, Kadı Abdulcebbâr da aynı görüşü benimsemekte ve bu konuda karşıt argümanları dile getirenlerle uzun polemiklere girmektedir.<sup>1029</sup>

Mutezilenin mezkûr ta'lîl anlayışları temelde hüsün-kubuh anlayışına dayanırken hüsün-kubuh anlayışları da temelde Yüce Yaratıcı'nın hikmet ve adalet sahibi olması şeklindeki anlayışına dayanmaktadır. Mutezilenin ta'lîl anlayışları temelde bu iki argümana dayansa da onlara bu argümanları savunma imkânı veren, çokça başvurdukları gâibi şâhide kıyas yöntemidir. Bundan dolayıdır ki, Mutezile hüsün-kubuh konusunda olduğu gibi, ilahî fiil ve hükümlerin ta'lîl konusunda da sıklıkla bu yönleme başvurmaktadır. Mutezile bu konuda şöyle demektedir: “*İnsanlar bazen bir fiili salt iyi ve faydalı olduğu için yaptığı gibi, Yüce Yaratıcı da kendi zatına raci olmayan ve salt kulları için fayda ve maslahatları taşıyan filleri yapmakta ve*

<sup>1027</sup> Bu delilden kaynaklanan birtakım fer'î itiraz ve cevaplar için bkz. bu tez, s. 112-113.

<sup>1028</sup> Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 307.

<sup>1029</sup> Bkz. Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 307-309.

*hükümleri vaz'etmektedir.*"<sup>1030</sup> Bu husus hüsün-kubuh bahsinde detaylı olarak zikredilmiştir.

Mutezile bilginleri ilahî fiiller konusunda sıklıkla mezkûr kıyas yöntemine başvurduklarından dolayıdır ki, Eşarî kelamcılar tarafından "müşebbihe fi'l-ef'âl" (ilahî fiilleri kulların fiillerine benzeterek yorumlayanlar) şeklindeki bir vasıfla nitelendirilip eleştirilmektedirler.<sup>1031</sup> Nitekim ilahî sıfatlar konusunda tevhid ilkesini titizlikle işletip teşbihe düşmemeye çalışan ve bunun için maanî sıfatların nefyine kail olan Mutezile, ilahî fiiller konusunda tamamen teşbih eksenli bir perspektiften hareket etmektedir. Bunun sonucunda kulların fiilleri için söz konusu olan iyilik ve kötülük değerlerini Yüce Yaratıcı'nın fiilleri için de geçerli hatta lüzumlu görmektedir.

Şehristânî Mutezilenin düştüğü bu çelişkiyi şöyle ifade etmektedir: "*Mutezilenin hüsün-kubuh/ta'lîl konusunda ileri sürdükleri görüşün herhangi bir aklî veya şer'î dayanağı söz konusu değildir. Onlar şahid için geçerli olan âdetleri alıp adına mak'ul demekte ve bu konuda Gâibi (Yaratıcıyı) şahide göre itibar etmektedirler. Aslında onlar ilahî fiiller konusunda müşebbihedir.*"<sup>1032</sup>

Mutezilenin şer'î hükümlere dair ta'lîl anlayışları burada sona ermektedir. Şimdi diğer ana görüşleri ele almaya çalışalım.

#### **2.2.4.2.3. Ayırımında Bulunanlar: Maturîdiler ve Eş'arîler**

Bu başlık altında Eş'arî ve Maturîdî usulcülerin gâî ta'lîl görüşlerine yer verilecektir. Zira her iki grup da şer'î hükümlerin gâî ta'lîlini mutlak anlamda değil, birtakım kayıt veya şartlarla birlikte kabul etmektedirler. Nitekim Maturîdîler bizzat ta'lîle bir nitelik şartı veya kaydını ekleyerek ta'lîli kabul ederken, Eş'arîler ta'lîlin taalluk ettiği garaz/gaye kavramında bazı şartlar veya kayıtlar koyarak kabul etmektedirler. Önce Maturîdî usulcülerin şer'î hükümlere ilişkin gâî ta'lîl anlayışlarını ele almaya çalışalım.

<sup>1030</sup> Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 307-309.

<sup>1031</sup> Bkz. bu tez, s. 77.

<sup>1032</sup> Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm*, s. 406.

### 2.2.4.2.3.1. Şer'î Hükümlerin Maslahatlarla Muallel Olduğunu Kabul

#### Edenler: Maturîdîler

Maturîdî usulcülere göre ilahî fiillerde olduğu gibi, bu fiillerin eseri veya bir türü olan şer'î hükümler de kullara dönük birtakım dinî veya dünyevî maslahatlarla/faydalarla mualleldir.<sup>1033</sup> Ancak Maturîdî bilginlere göre bu ta'lîl Mutezilenin söylediği gibi vâcib değil caizdir. Maturîdî usulcüler gâî-usulî ta'lîle ilişkin görüşlerini genelde illet-hikmet ayırımı veya hüküm illetiyle maslahat illeti ayırımı bağlamında yer vermektedirler. Zira onlar bu bağlamda şer'î hükümlerin bu iki illetten hangisiyle ta'lîl edilmesi gerektiğine değinirken bu illetleri ayırıştırıran birtakım özellikleri zikretmekte ve bu arada bazen gâî ta'lîle ilişkin birtakım ifadeler de yer vermektedirler.<sup>1034</sup> Maturîdî usulcülerin mezkûr ta'lîl anlayışlarını fazla detaya girmeden şöyle ifade etmemiz mümkündür:

Usulî anlamdaki illet- hikmet ayırımını ilk defa açıkça yapan Kerhî olduğu gibi, hikmet-maslahat kavramlarını birlikte zikreden ilk usulcü de onun en büyük öğrencisi olan Cessâs'tır. İlk dönem Hanefî usulcüler tarafından yapılan mezkûr ayırım ve iktirandan bu yana hükümlerin hikmetle veya maslahatla ta'lîl konusu, teknik anlamda göndeme gelmiş ve usulcüler arasında birtakım tartışmalara konu olmuştur. Yukarıda beyan edildiği gibi, bazı usulcüler bu anlamdaki ta'lîli kabul ederken bazıları da kabul etmemiştir.

Görebildiğimiz kadarıyla gâî-usulî anlamdaki ta'lîlden ilk bahseden usulcü Cessâs'tır. Cessâs illetin mutlaka ta'diye amaçlı olması gerektiği ve bu nedenle kâsır illetle ta'lîlin caiz olmadığını beyan sadedinde gâî ta'lîli ilgilendiren şu ifadeler yer vermektedir:

*“Biri dese ki: Hakîmle sefih arasındaki fark, hakîmin bütün fiillerinin birtakım övülen gaye ve amaçlara bağlı olmasıdır. Dolayısıyla bütün ilahî hüküm ve fiillerin birtakım övülen gayelere bağlı olması vâcibdir. Zira Yüce Yaratıcı hakîm olduğundan fiil ve hükümlerinde abes söz konusu değildir. Sözü edilen bu gaye ve amaçlar da asıldan fer'e sirayet etmeyen illetlerdir. Buna şöyle cevap verilir: Senin düştüğün hata*

<sup>1033</sup> Semarkandî, **Mizânu'l-Usûl**, s. 16, 601, 629.

<sup>1034</sup> Bkz. Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, c. 4, s. 139-140.

*şudur: Sen maslahat illetleriyle hüküm illetlerinin birbirinden farklı şeyler olduğunu bilmediğin için ikisini aynı hükme tabi tutuyorsun. Oysa maslahat illetleri, hadiselerin hükümlerinin kıyas edildiği illetler değildir. Nitekim bu tür illetlere ancak Şâri'in bildirim (tevkîf) yoluyla vakıf olunabilmektedir.*"<sup>1035</sup>

Bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi Cessâs, usulî anlamdaki hikmetle ta'lîli kabul etmemekle birlikte, şer'î hükümlerin reelde birtakım maslahatlara mebnî olduğunu (gâî ta'lîl) açıkça kabul etmektedir. Zira hükümlerin teknik/usulî anlamda hikmetle muallel olup olmaması veya bu ta'lîlin kabul edilip edilmemesi, mezkûr hükümlerin hariçte birtakım hikmet ve maslahatları içermediği veya bu maslahat ve hikmetlere bina edilmediği anlamına gelmez. Bu da, her iki ta'lîl türünün birbirine bağlı olmakla birlikte birbirinden farklı olduğunu somut bir biçimde ortaya koymaktadır.

Cessâs bu meyanda şu ifadelere yer vermektedir:

*"Hüküm illetleri ta'lîle konu olan asılda bulunan birtakım vasıflardır. Bunlar maslahat illetleri değildir. Maslahatlar kendileriyle amel etmekle Allah'a kulluk ettiğimiz hükümlerdir. Öyle ki; Bu hükümleri içeren herhangi bir nas varid olduğunda, her hükümde birebir maslahatı ve maslahatın vechini bilmemek de, Yüce Yaratıcı'nın bu hükümleri salt hikmet ve doğruluk adına koyduğunu biliriz. Maslahat illetleri şer'î hükümlere değil bu hükümlerle amel edip kulluk eden mükelleflere aittir. Nitekim bu hükümlerle amel edip kulluk ettiğimizde ıslah olacağımızı ve aksi durumda bozulacağımızı bilebilmemiz mümkündür. Şu var ki, bu tür maslahatlar hükümlere menât teşkil etmezler."*<sup>1036</sup> Cessâs diğer bir yerde de şöyle demektedir: *"Maslahat illetleri (hikmetler) hadiselerin hükmünde kıyasa medar teşkil eden illetler değildir. Bu tür illetlere ancak Şâri'in bildirim (tevkîf) ile vakıf olunabilir."*<sup>1037</sup>

Cessâs'ın mezkûr ifadeleri teknik/usulî anlamda hikmetle ta'lîli reddetmeyi içermekle birlikte, şer'î hükümlerin birtakım maslahatları içerdiğini hatta maslahatlardan ibaret olduklarını, bu maslahatların, hükümleri değil, mükellefleri ilgilendirdiğini, onların salah ve fesadını alakadar ettiğini ve bu maslahatların hükme

<sup>1035</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, c. 4, s. 140.

<sup>1036</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, c. 4, s. 140-141.

<sup>1037</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, c. 4, s. 140-141.

illet teşkil etmediği gibi kıyasa da temel teşkil etmediğini açıkça ifade etmektedir. Cessâs'ın, bu ifadelerde yer verdiği maslahatlar genel olup dinî ve dünyevî bütün maslahatları içermektedir. Nitekim sözünü ettiği salah ve fesad kavramları hem dinî hem dünyevî maslahatları kapsayacak niteliktedir. Zira bu iki kavram dünya ve ahireti ilgilendiren bütün hususları içermektedir.

Cessâs'ı takib eden Debusî, hikmetle ta'lîl konusunda Cessâs gibi düşünse de, şer'î hükümlerin içerdiği maslahat ve hikmetleri dinî alana hasretmekle Cessâs'tan ayrılmaktadır. Ona göre şer'î hükümlerin matuf oldukları hikmet ve maslahatlar, amelle değil, ilim ve inançla ilgilidir. Diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse, şer'î maslahatlar dünyayla değil ahiretle alakalıdır. Debusî bu meyanda şu ifadelere yer vermektedir: *“Şâri' Teâlâ'nın vaz'ettiği hükümlerden maksat, dünyada başarmak veya kurtuluşa ermek değil, ahirette necata kavuşmaktır. Ahirete ilişkin maslahatlar ise re'y yoluyla idrak edilmez, ancak re'yle bilgi ve tecrübeye dayalı olan dünya maslahatları idrak edilebilir.”*<sup>1038</sup> Debusî başka bir yerde şu kapsamlı ifadelere yer vermektedir:

*“Şer'î hükümler/şeriat, ancak ahirete yönelik olan işler/maslahatlar için vaz'edilmiştir. Bu maslahatlar da (genelde) dünya maslahatlarıyla çatışmaktadır. Dinin bütünü, dünya maslahatı peşinde didinen cari ve sabit âdetin hilafına konulmuştur. Dolayısıyla re'y, uhrevî maslahatlar için hüccet değildir.”*<sup>1039</sup> Bu ifadeler şer'î hükümlerin salt birtakım uhrevî maslahatları amaçladığını açıkça ifade etmektedir.

Debusî'yi takib eden Serahsî 'Nehiy fesadı iktiza eder mi?' başlığı altında hikmet ve maslahatı birbirine yakın anlamlarda kullanmakta ve şer'î hükümlerin hikmetle/maslahatla olan münasebeti hakkında şu bilgilere yer vermektedir:

*“Nehye konu olan şeyler kabihdir. Ancak kabih, biri “zâtı gereği kabih” diğeri “başkası gereği kabih” olmak üzere kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısmı beyan etmek için abes ve sefeh kavramlarını bilmek gerekir. Zira bu ikisi şer'î bakımdan kabih şeylerdir. Çünkü vâzî' bu iki ismi maslahat ve faydadan halî olan şeyler için vaz'etmiştir. Oysa şeriat hikmet ve faydadan halî olmayan şeyler üzerine*

<sup>1038</sup> Debusî, **Takvîmu'l-Edille**, s. 261.

<sup>1039</sup> Debusî, **Takvîmu'l-Edille**, s. 261.



*bina edilmiştir. Nitekim hikmet ve faydadan halî olduğu kesin olarak bilinen her şey şer'î açıdan kötüdür.*"<sup>1040</sup>

Yukarıda yer verilen bu usulcüler teknik/usulî anlamda hikmetle ta'lîli kabul etmeseler de, şer'î hükümlerin birtakım maslahatları içerdiğini açıkça kabul etmektedirler. Ancak biraz önce ifade edildiği gibi, hikmetle/ maslahatla ta'lîlin teknik anlamda veya kıyasa temel teşkil edecek şekilde kabul edilmemesi, şer'î hükümlerin gâî anlamda veya reel bakımdan birtakım maslahatlara bina edilmediği veya bu maslahatla genel anlamda ta'lîl edilmediği anlamına gelmez. Aynı durum taabbudî hükümler için de geçerlidir. Zira bu tür hükümlerin muallel olmaması, onların gâî veya genel anlamda muallel olmadığı anlamına gelmez. Namaz, oruç ve hac gibi örneklerde görüldüğü gibi, birçok taabbudî hükmün nasslarda birçok hikmet ve maslahatla ta'lîl edilmesi bu hususu kanıtlamaktadır.<sup>1041</sup> Şu var ki, taabbudî hükümlerin ta'lîlinde varid olan maslahatlar/hikmetler usulî anlamdaki ta'lîl için illet teşkil etmez. Zira Hanefî usulcüler tarafından yukarıda beyan edildiği gibi, bu tür hikmet ve maslahatların re'y ve akıl yoluyla tesbit edilmesi mümkün değildir. Keza taabbudî hükümler de kıyasa konu olmaz. Çünkü bu hikmetler değişken ve esnek birtakım anlamlardan oluşmaktadır.

Şer'î hükümlerin gâî anlamda birtakım maslahatlarla muallel olduğuna kail olan Hanefî usulcüler bunu, Mutezilenin dediği anlamda kabul etmezler. Nitekim Hanefî usulcüler mezkûr ta'lîlin vâcib değil caiz olduğunu söylemektedirler.<sup>1042</sup> Zira Mutezile ilahî fiil ve hükümlerin ta'lîlini, aksi cimrilik ve eksiklik olan ve vuku'u aklen mümkün olmayan vâcib anlamında görmektedir. Maturîdîler ise mezkûr ta'lîli, aksi aklen mümkün olan; ancak hikmet açısından vuku bulmayan caiz anlamında görmektedirler.

Sadrüşşerîa her şer'î hükmün, bir menfeati gerçekleştirdiğini veya bir zararı giderdiğini beyan sadedinde şu ifadelere yer vermektedir:

*“Bu husus, kabul ettiğimiz ‘ilahî fiiller kullara dönük birtakım maslahatlarla mualleldir’ şeklindeki görüşe dayanmaktadır. Ancak biz Mutezilenin aksine kullar için faydalı olanın Allah'a vâcib olduğunu söylemeyiz. ‘İlahî fiiller kullara dönük birtakım*

<sup>1040</sup> Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, c. 1, s. 80.

<sup>1041</sup> Bkz. Ankebut, 29/45; Bakara, 2/183; Hac, 22/28;

<sup>1042</sup> Bkz. Semarkandî, **Mizânu'l-Usûl**, s. 166; Sadrüşşerîa, **et-Tavdîh** (Telvîh ile birlikte), c. 2, s. 134.

*maslahatlarla muallel değildir' söylemi ise hak ve doğru olmaktan ne kadar da uzaktır. Zira peygamberlerin gönderilmesi halkı hidâyete çağırmaq için, mucizelerin izhar edilmesi de onları tasdik etmek içindir. Binaenaleyh ta'lîli inkâr edenler adeta nübüvveti inkâr etmektedirler. Bu söylediğimize delâlet eden 'Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım'<sup>1043</sup> mealindeki âyet vb. birçok âyet Kur'ân'da yer almaktadır. Ayrıca Yüce Yaratıcı bir amaç için filde bulunmadığı takdirde fiillerinde abes lazım gelir.'<sup>1044</sup> Bu cümleler Hanefî usulcülere göre şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatlarla muallel olmasının vâcib olmadığını ifade etmekle birlikte, maksadı aşan bazı ifadeleri barındırmaktadır. Zira Eş'arîler -aşağıda beyan edileceği gibi-onu mutlak anlamda değil, itizalî anlamdaki ta'lîli inkâr etmektedirler. Kaldı ki, bu ifadeler kendi içinde de tutarlı görünmemektedir. Zira ta'lîli inkâr etmek nübüvveti inkâr etmek anlamına gelecekse, ta'lîlin caiz değil vâcib hatta farz olması gerekir.*

Maturîdî usulcüler şer'î hükümlerin içerdiği faydalara amaç/gaye adını vermekte bir beis görmezler. Onlara göre şer'î hükümlerin birtakım amaçlar için vaz' edilmesinde herhangi bir mahzur söz konusu değildir. Ancak mahzurlu hatta muhal olan şey, bu faydaların Yüce Yaratıcı'ya matuf olmasıdır. Çünkü şer'î hükümlerin içerdiği faydalar Yüce Yaratıcı'ya dönük olduğunda eksiklik anlamını içeren istikmal mahzuru söz konusu olur. Bu husus Yüce Yaratıcı hakkında muhaldir. Buna karşın mezkûr faydaların kullara dönük olması durumunda böyle bir şeyin söz konusu olmadığı açıktır.<sup>1045</sup>

Maturîdî usulcülere göre ilahî fiil ve hükümlerin birtakım maslahatlara bina edilmesi veya bu maslahatlarla muallel olması, Allah Teâlâ'nın kullarına dönük olan mahza bir tafaddulüdür. Tafaddul olan her şey de -fadl kelimesinin etimolojisinden de anlaşıldığı gibi-vâcib değil caizdir. Şu var ki, Maturîdîlerin burada ifade ettikleri tafaddul veya cevaz kavramı, varlık ve yokluk tarafları eşit düzeyde bulunan epistemolojik bir cevaz anlamını değil, ilahî hikmet gereği salt varlık tarafı söz konusu olan bir cevaz anlamını ifade etmektedir. Mantık ilminin terimleriyle ifade etmek gerekirse buradaki cevaz kavramı iki tarafı eşit olan âmm anlamlı bir cevaz değil, salt

---

<sup>1043</sup> Zariyât, 56.

<sup>1044</sup> Sadruşşerîa, **et-Tavdîh** (Telvîh ile birlikte), c. 2, s. 134-135.

<sup>1045</sup> Bkz. Sadruşşerîa, **et-Tavdîh** (Telvîh ile birlikte), c. 2, s. 135.

varlık tarafı vukubulan has anlamlı bir cevazdır. Bu kavramın Maturîdîler tarafından bazen vücub ve lüzum ifadeleriyle dile getirilmesi<sup>1046</sup> de aynı hususu teyit etmektedir.

Şer'î hükümlerin birtakım hikmet ve maslahatlarla muallel olması hususu, ilk dönem Maturîdî usulcüler tarafından daha çok “*Yüce Yaratıcı, şer'î hükümleri salt hikmet ve doğruluk adına vaz'etmiştir.*”<sup>1047</sup>, “*Şer'î hükümler kullara dönük birtakım maslahatlara mebnîdir*”<sup>1048</sup>, “*Şeriat hikmet ve faydadan halî olmayan şeyler üzerine bina edilmiştir*”<sup>1049</sup> şeklindeki ifadelerle dile getirilmektedir. Buna karşın bu husus son dönem Maturîdî usulcüler tarafından daha çok “*Şer'î hükümler kullara dönük birtakım maslahatlarla mualleldir*”<sup>1050</sup>, “*Şer'î hükümler kullara dönük birtakım maslahatlarla ilahî tafaddul ve ihsan anlamında mualleldir*”<sup>1051</sup> biçimindeki ifadelerle dile getirilmektedir. Ancak yukarıda sözlerine yer verilen Sadruşşerîa, maslahat kavramının yanı sıra, garaz kavramını da kullanmaktadır. Ancak o, bu kavramdan filozofların kast ettiği anlamı kast etmemektedir. Bunun en bariz delili ise onun “*Kulun ilahî hükümlere ilişkin niçin veya neden sorularını sorma hakkı yoktur. Bu nedenle hükümlerin ta'lili ibret almak içindir*”<sup>1052</sup> şeklindeki ifadeleridir.

Maturîdî usulcülerin ta'lil anlayışları burada sona ermektedir. Şimde Eş'arî usulcülerin ta'lil anlayışlarını ele almaya çalışalım.

#### 2.2.4.2.3.2. Şer'î Hükümlerin Maslahat İçerdiğine Kail Olanlar: Eş'arîler

Eş'arîlere göre ilahî fiillerde olduğu gibi, şer'î hükümler de kullara dönük birtakım hikmet ve maslahatları içermektedir. Ancak ilahî fiil ve hükümler Mutezilenin söylediği anlamda muallel değildir. Eş'arî usulcülere göre mezkûr maslahatlar, ilahî fiil ve hükümlerin beraberinde getirdiği birtakım lazımlî sonuçlardır. Diğer bir anlatımla, gölgenin ağaca tabi olmasında olduğu gibi, hikmet ve maslahatlar da ilahî fiil ve

<sup>1046</sup> Bkz. bu tez, s. 135-136.

<sup>1047</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, c. 4, s. 140-141.

<sup>1048</sup> Semarkandî, **Mizânu'l-Usûl**, s. 601.

<sup>1049</sup> Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, c. 1, s. 80.

<sup>1050</sup> Behârî, Muhibbuddin Abduşşekûr, **Musellemu's-Sübût** (Fevâtihu'r-Rehemût ve Mustasfâ ile birlikte), c. 2, s. 260.

<sup>1051</sup> İbn Hümâm, **et-Tahrîr fi Usûli'l-Fıkh** (Teysîr Şerhi ile birlikte), Daru'l-Fıkr, y.y., t.y., c. 3, s. 33.

<sup>1052</sup> Sadruşşerîa, **et-Tavdîh** (Telvîh ile birlikte), c. 2, s. 140.

hükümlere tabidir. Bu da Eş'arî usulcülerin ilahî fiil ve hükümlerde maslahat ve hikmetlerle ta'lîli (şer'î hükümlerle kulların maslahatı Yüce Yaratıcı tarafından irade edildiği anlamda) kabul ettikleri, buna karşın garaz ve bâislerle kabul etmedikleri anlamına gelmektedir.

Şimdi Eş'arî usulcülerin bu görüşe kail olduklarını gösteren argümanlarına yer vermeye çalışalım.

Elimizde usule dair eseri bulunan ilk Eş'arî usulcü Bakıllânî'dir. Bakıllânî her ne kadar “Şâri'in lafızlarını maslahatlara bina etmek caiz değildir. Zira hak mezhebe göre şer'î hükümler maslahatlara mebnî değildir”<sup>1053</sup> şeklindeki ifadeleri dile getirmişse de, bu ifadeler -varid olduğu bağlamdan da anlaşıldığı gibi- şer'î hükümlerin gerçekte birtakım maslahatları içermediğini değil, bu hükümlerin usulî anlamda/kıyas yoluyla maslahatlarla/hikmetlerle ta'lîl edilemeyeceğini ifade etmektedir. Nitekim bu ifadelerin yer aldığı bağlama bakıldığında, Bakıllânî'nin, Şâri'in ifade ettiği lafızları kıyas yöntemiyle genelleştirilmesinin caiz olmadığını ve bu lafızların -âmm olsun has olsun- mucbeleriyle yetinmek gerektiğini ifade etmeye çalıştığı görülür. Bu durum diğer birçok usulcü için de söz konusudur. Zira yukarıda beyan edildiği gibi, birçok usulcü hikmetle ta'lîle kail olmamakla birlikte şer'î hükümlerin maslahatlara bina edildiğini açıkça söylemektedir.

Hikmetle ta'lîle kail olmayan Bakıllânî'nin şer'î hükümlerin maslahatları içerdiğine kail olduğunu şu ifadelerinden de anlamak mümkündür. “Bir şey Zeyd hakkında maslahat iken Amr hakkında mefşedet olabilir”<sup>1054</sup>, “Akıl yoluyla maslahatlar idrak edilebilir diyenlere, “beş vakit namazın vakit ve rek'at sayılarının neden farklı olduğu” sorulsa, onlar akıl yoluyla buna cevap veremez ve buradaki maslahat yönlerini izhar edemezler.”<sup>1055</sup> Bu ifadeler şer'î hükümlerin birtakım maslahatları içerdiğini, ancak maslahatların değişken olması ve akılla idrak edilmeyen bir konumda bulunması gibi nedenlerden dolayı hikmetle ta'lîle konu olamayacağını ifade etmektedir. Nitekim

---

<sup>1053</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, c. 3, s. 217.

<sup>1054</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, c. 3, s. 163.

<sup>1055</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, c. 3, s. 163.

Bakillânî maslahatla ta'lîlin kıyas yoluyla caiz olmadığını beyan bağlamında bu ifadeler yer vermektedir.<sup>1056</sup>

Bakillânî'nin diğer bir yerde dile getirdiği “*Akıllar maslahat ve mefsedetler hakkında hâkim değildir. Bilakis nefis, nefislerin nitelikleri ve üzerinde buldukları hakikatleri hakkında hâkimdir. Sem'î deliller de zatî bakımdan delâlet etmezler. Binaenaleyh biz, Sahabîlerin, hükümleri her tür maslahata değil, özel maslahatlara bağladıklarına itibar ederiz*”<sup>1057</sup> şeklindeki ifadeler de onun şer'î hükümlerin maslahatları içermediğini değil, bu hükümlerin her türlü maslahatla kıyas yoluyla ta'lil edilmeyeceğini ifade etmektedir.

Bakillânî'den sonra gelen Şirâzî de şer'î hükümlerin birtakım maslahatlara mebnî olduğunu değişik ifadelerinde dile getirmektedir. Bu ifadelerden ikisi şöyledir: “*Teklif mükellefin maslahatı için vardır*”<sup>1058</sup>, “*Şer'î hükümler mükellerin maslahatları için vaz' edilmiştir.*”<sup>1059</sup> Bacî de bu konuda hocası Şirâzî gibi düşünmektedir.<sup>1060</sup>

Bakillânî'nin usulî mirasını bize aktaran Cüveynî, hikmetle ta'lil konusunda ifade edildiği gibi, şer'î hükümlerin hikmetle ve mürsel maslahatla ta'lili kabul etmekte ve bunlara dair birçok örnek vermektedir.<sup>1061</sup> Cüveynî'nin her iki ta'lili kabul etmesi, şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatları içerdiği hususunu kabul ettiğini göstermektedir. Zira birçok kez ifade edildiği gibi, şer'î hükümlerin mezkûr iki ta'lile hatta zahir ve munzabit vasıflarla yapılan ta'lile konu olabilmesi için, bu hükümlerin reelde birtakım maslahat ve hikmetleri içermesi gerekir. Nitekim şer'î hükümler gerçekte birtakım hikmet ve maslahatları içermeyen mezkûr ta'lillerden hiçbiri söz konusu olamaz.

---

<sup>1056</sup> Bkz. Cüveynî, **et-Telhîs**, c. 3, s. 163.

<sup>1057</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, c. 2, s.548.

<sup>1058</sup> Şirâzî, Ebu İshak İbrahim, **Tabsire fi Usûli'l-Fıkh**, thk. M. Hasen Heytu, 1. baskı, Daru'l-Fıkr, Dimâşk 1403, s. 420.

<sup>1059</sup> Şirâzî, **et-Tabsire fi Usûli'l-Fıkh**, s. 437, 442.

<sup>1060</sup> Bkz. Bâcî, **İhkâm**, s.466.

<sup>1061</sup> Bkz. Cüveynî, **el-Burhân**, c. 1, s. 252-254.

Cüveynî'nin nassların ta'liline olan bakış açısı da, onun şer'î hükümlerin birtakım maslahatları içerdiğine kail olduğunu göstermektedir. Şöyle ki; Cüveynî nassların usulî anlamda muallel olup olmamasını, münasib anlamları ve şebehî vasıfları içerip içermemesine bağlamaktadır. Cüveynî nassları bu açıdan şu iki kısma ayırmaktadır. Münasib anlamları ve şebehî vasıfları içeren nasslar mualleldir. Bu anlam ve vasıfları içermeyen nasslar ise muallel değildir.<sup>1062</sup> Cüveynî'nin dile getirdiği bu iki ta'lîl anlayışı görüldüğü gibi şer'î hükümlerin birtakım maslahatlara bina edildiğini açıkça göstermektedir. Cüveynî nassları/asılları, maslahat bakımından da beş kısma ayırmakta ve bu kısımlar için birçok örnek zikretmektedir. Cüveynî'nin bu beşli taksimi daha sonra olgunlaşacak olan makasıduşşerfa ilminin/düşüncesinin temelini oluşturacaktır.<sup>1063</sup>

Cüveynî'nin şer'î hükümlerin maslahatlarla muallel olduğu görüşünü gösteren başka ifadeleri de söz konusudur. Bu ifadelerden bazıları şunlardır: “*Bir aslı gördüğümüzde ondan hükme münasib bir anlam istinbat ederiz*”<sup>1064</sup>, “*Hükümlerin kaynağı konusunda şeriatın asıllarına dayanmayı yeterli görürüz*”<sup>1065</sup> “*Nasla sabit olan hükümle birlikte maslahatı da riâyet etmek, bir hükme has bir şey değildir. Aksine şer'î maslahatların bütünü için geçerlidir.*”<sup>1066</sup> Mezkûr ifadeler Cüveynî'nin şer'î hükümlerin birtakım maslahatlarla ta'lîl anlayışını gösterdiği gibi, *Burhân*'ın değişik yerlerinde kullandığı birtakım kavram ve terimler de bu anlayışını açıkça göstermektedir. Zira Cüveynî şer'î hükümlerden bahsederken genelde “muhil”, “münasib”, “müş'ir”, “maslahat” ve “me'haz” gibi kavramlara yer verirken, münasebet yönteminden bahsederken de genelde “garaz”, “maksad”, “hikmet” ve “mana” kavramlarına yer vermektedir. Özellikle mana kavramını istidlâl bölümünde çokça kullanmaktır. O bu kavramı bazen kıyastaki illet, bazen genel anlamdaki maksad anlamında kullanırken bazen de bir asla dayanmayan ilkeler anlamında kullanmaktadır.<sup>1067</sup> Bütün bu kavram

<sup>1062</sup> Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 584.

<sup>1063</sup> Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 602.

<sup>1064</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 783.

<sup>1065</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 784.

<sup>1066</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 795.

<sup>1067</sup> Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 721-732.

ve terimlerin maslahatlarla hükümler arasında var olan ilişkileri ifade etmektedir. Bu da şer'î hükümlerin birtakım maslahatları içerdiği anlamına gelmektedir.

Usulî anlamda maslahatla ta'lîli ilk defa açıkça dile getiren hatta sistematize eden Cüveynî'nin aksine Sem'ânî, bu ta'lîle karşı çıkmaktadır. O, şer'î hükümlerin hikmetlere değil sebeplere yani zahir illetlere bağlı olduğunu savunmaktadır. Ancak Sem'ânî'nin bu tavrı mezkûr hükümlerin realitede birtakım maslahat ve hikmetleri içermediği anlamına gelmez. Sem'ânî'nin “*Biz şunu da kesin biliriz ki, şer'î hükümler birtakım fayda ve hikmetleri içermektedir*”<sup>1068</sup> şeklindeki sözleri bu hususu kanıtlamaktadır.

Hikmetle ta'lîl meselesini “maslahatla ta'lîl” kavramı altında işleyen Cüveynî'nin aksine, “hikmetle ta'lîl” meselesini bu başlık altında ele alıp temellendiren ve ona derinlik kazandıran Gazalî, usulî anlamdaki ta'lîle konu olsun olmasın bütün şer'î hükümlerin kullara dönük dinî ve dünyevî birtakım maslahatları içerdiğini ve Yüce Yaratıcı'nın vaz'ettiği bütün şer'î hükümlerle mahlûkatın maslahatlarını irâde ettiğini açıkça dile getirmektedir.<sup>1069</sup>

Şer'î hükümlerin dinî ve dünyevî birtakım maslahatlara mebnî olduğunu söyleyen Gazalî, her maslahatın dinî açıdan geçerli olmadığını da ifade etmektedir. Gazalî şer'in her türlü maslahatı değil, şer'î anlam ve mülâhazalara muvafık olan maslahatları itibara aldığını dile getirmektedir. Bu da, şer'in birtakım maslahatları gözetip birtakım maslahatları göz ardı ettiği anlamına gelmektedir.<sup>1070</sup>

Gazalî Şâri'in, hükümleri vaz'ederken genelde münasib anlamları gözettiğini ifade etmektedir. O buradan hareketle Şâri'in tasarruflarını tehakküme (anlamı akledilmeyen) veya mechuliyete hamletmenin bir tür zaruret olduğunu, bu zarurete ancak acizlik durumunda başvurulabileceğini dile getirmektedir.<sup>1071</sup>

<sup>1068</sup> Sem'ânî, **Kavâtr'u'l-Edille**, c. 2, s. 178.

<sup>1069</sup> Bkz. Gazalî, **Şifâu'l-Ġalîl**, s. 204.

<sup>1070</sup> Bkz. Gazalî, **Şifâu'l-Ġalîl**, s. 192.

<sup>1071</sup> Bkz. Gazalî, **Şifâu'l-Ġalîl**, s. 198-200.

Gazalî şer'î hükümleri, içerdikleri anlam ve illetlerin akıl tarafından idrak edilip edilememesi bakımından iki kategoriye tabi tutmaktadır. Kulların maslahatlarına taalluk eden münakehât, muamelât, cinayât, tazminât ve ibadetlerin dışından kalan diğer konuların bir kategoride yer aldığını ve bu kategoride tehakkümün nadir olduğunu söylemektedir. Bunun karşısında yer alan kategoride ise ibadât, ölçü, tartı ve nisab konularını ihtiva eden mukadderâtın yer aldığını ve bu kısımda ise tehakkümâtın galib olduğunu ve dolayısıyla bu konularda idrak edilen münasib anlamın nadir olduğunu ifade etmektedir.<sup>1072</sup>

Gazalî İmam Şâfi'î'nin bu perspektiften hareketle münasib mana zahir olmadıkça ibadetlerde kıyasa gitmediğini beyan etmektedir. Bu nedenle Şafî namazda tekbirin, teslimin, fatihanın, ruku' ve secdenin yerlerine alternatiflerini, tahârette suyun yerine başka bir maddeyi, zekât konusunda nasslarda zikredilenlerin yerine bedel ve kıymetlerini kıyas etmeyi caiz görmez. Gazalî, Şafî'nin bütün bu ibadet konularında kıyasa gitmemesinin nedeni bu konularda tehakkümâtın galib olması ve ihtiyatın gözetilmesi olduğunu söylemektedir.<sup>1073</sup>

Gazalî tehakküm kavramından kastını da şöyle ifade etmektedir: “*Tahakkümden kastımız, şer'î hükmün içerdiği maslahat ve inceliğin vechinin bize gizli kalmasıdır. Nitekim biz kesinlikle inanıyoruz ki, sabahın iki, akşamın üç ve ikindinin de dört rek'atla sınırlandırılmasında/takdir edilmesinde bir sır, bir tür incelik, lütuf ve maslahat söz konusudur. Ancak bütün bunların bilgisini Yüce Allah kendine özgü kılmıştır. Biz bu bilgiye muttali olmadığımızdan ötürü onu kıyasa konu edemeyiz ve varid olduğu yerle sınırlı tutarız.*”<sup>1074</sup>

Gazalî bütün bu hususları söylerken bunların Yüce Yaratıcı'ya vâcib olduğunu kast etmemektedir. Aksine şer'î delillerden hareketle bunları dile getirmektedir. Gazalî bu meyanda şu ifadelere yer vermektedir: “*Şer'î deliller Yüce Yaratıcı'nın peygamberler vasıtasıyla gönderdiği şer'îatla mahlûkatın dinî ve dünyevî maslahatlarını irâde ettiğini açıkça ifade etmektedir. Kullarının dinî ve dünyevî maslahatları için*

<sup>1072</sup> Gazalî, *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 203.

<sup>1073</sup> Bkz. Gazalî, *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 204.

<sup>1074</sup> Bkz. Gazalî, *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 204.



*şer'iatı vaz'eden Yüce Yarattıcı, bunu birtakım garaz ve saiklerden dolayı değil, salt irâdesiyle yapmaktadır. Nitekim Yüce Yarattıcı her türlü etkilenme, edilgenlik ve değişimden münezzehtir. Biz bütün bunları akıl yoluyla değil, şer'den öğrenerek dile getiriyoruz. Bu nedenle hiç kimse bizim bu konuda Mutezileden yararlandığımızı veya onlara dayandığımızı zannetmesin.*"<sup>1075</sup>

Gazalî'nin bu ifadeleri şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım dinî ve dünyevî maslahatlara bina edildiğini açıkça gösterdiği gibi, bu maslahatların etkilenme, edilgenlik veya değişim gibi mahzurlu anlamları içeren garaz anlamını içermediğini, aksine bu maslahatların salt ilahî irâde kaynaklı olduğunu da göstermektedir. Eş'arflerin ilahî fiil ve hükümlerin ta'lîli konusunda kail oldukları görüş de bundan başka bir şey değildir. Binaenaleyh Gazalî'nin bu söylemlerinden hareketle şunu söylememiz mümkündür: Şer'î hükümlerin garaz anlamını içermeyen birtakım maslahatlarla muallel olduğunu açıkça ifade eden ilk usulcü Gazalî'dir. Zira görebildiğimiz kadarıyla Gazalî öncesi dönemlerde yaşayan usulcüler şer'î hükümlerin birtakım maslahatlara bina edildiğini ifade etmekle yetinmekteydiler. Gazalî ise felsefî ve kelimî bir perspektiften hareketle mezkûr maslahatların, edilgenlik ve etkilenmişlik anlamlarını tazammun eden "garaz", "dâî" ve "sârif" anlamında değil, salt ilahî irâdeden neşet eden birtakım faydalar olduğunu açıkça dile getirmektedir. Böylece Gazalî aslı itibariyle usulî bir mesele olan şer'î hükümlerin ta'lîli konusuna felsefî ve kelimî boyutları ilave etmektedir.

Gazalî'den sonra gelen Kelvezânî, İbn Akîl, İbn Berhân, İbnu'l-Arabî ve Ferrâ gibi usulcüler de şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatlara mebnî olduğunu açıkça ifade etmektedirler. Kelvezânî bu hususu "*Şer'in bir şeyi mubah veya haram kılması maslahat içindir*"<sup>1076</sup> ifadesiyle, İbn Akîl "*Şer'î hükümler maslahatlara mebnîdir*"<sup>1077</sup> ifadesiyle, İbn Berhân "*İbadât, muamelât, munakehât ve siyasât olmak üzere dört kısma ayrılan tüm şer'î hükümler birtakım maslahatlara mebnîdir*"<sup>1078</sup> ifadesiyle, İbnu'l-Arabî "*(Şer'î emir ve nehiyelerin ifade ettikleri) imtisal ve*

<sup>1075</sup> Gazalî, *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 203-204.

<sup>1076</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, c. 4, s. 62.

<sup>1077</sup> İbn Akîl, *el-Vâdih fî Usûli'l-Fıkh*, c. 5, s. 346.

<sup>1078</sup> İbn Berhân, *el-Vusûl ila'l-Usûl*, c. 2, s. 234-237.

*caydırmadan kastedilen tüm maslahat yönlerini bilmek gerekmez*<sup>1079</sup> ifadesiyle Ferrâ da “*Şer’î hükümlerin içerdiği maslahatlar kullara dönüktür*”<sup>1080</sup> ifadesiyle dile getirmektedir.

Gazalî’den bir asır sonra gelen Râzî şer’î hükümlerin birtakım maslahatlarla ta’lîli konusunda geleneksel bir biçimde devam edegelen kabul görüşünün aksine bir görüş dile getirmektedir.<sup>1081</sup> Râzî bu görüşüyle o günden bu güne yapılan tartışmalara neden olmaktadır. Nitekim Râzî öncesi dönemlerde kaleme alınan usul eserlerine bakıldığında böyle bir görüşe rastlanılmamaktadır.

Râzî’nin ta’lîle ilişkin yaptıkları, bu kadarıyla da kalmamaktadır. Zira *Me’âlim* adlı eserinde şer’î hükümlerin maslahatlarla muallel olmadığını dile getiren Râzî, *Mahsûl* isimli eserinde bu söylemin aksini dile getirmektedir.<sup>1082</sup> Hatta *Mahsûl* adlı eserinin birçok yerinde ta’lîli kabul ederken birçok yerinde de onu reddetmektedir.<sup>1083</sup> Bu nedenledir ki, Râzî birçok bilgin tarafından eleştiriye maruz kalmaktadır. Râzî’ye yöneltilen tüm eleştiriler, onun kendisiyle çeliştiği noktasında odaklanmaktadır. Râzî’nin şer’î hükümlerin ta’lîline ilişkin dile getirdiği bu mutearız söylemler öyle bir hal almıştır ki, şer’î hükümlerin ta’lîli konusunda Eş’arîlere yöneltilen bütün eleştiriler de, bu çelişik söylemler üzerinden yapılmaktadır. Bütün bu nedenleri göz önünde bulundurarak Râzî’nin şer’î hükümlerin ta’lîline ilişkin gerçek görüşünün ne olduğu ve Râzî’nin kendisiyle çelişip çelişmediği üzerinde biraz durmak istiyoruz. Nitekim Râzî’nin mezkûr ta’lîl görüşünün netleşmesi Eş’arîlerin ta’lîl anlayımının netleşmesini de beraberinde getirecektir.

Kelamî ta’lîl bölümünde beyan edildiği üzere, Râzî dâhil bütün Eş’arîlere göre ilahî fiillerin garaz anlamındaki maslahatlarla ta’lîl edilmesi caiz değildir. Dolayısıyla ilahî fiiller konusunda Râzî’ye özgü bir konu veya herhangi bir problem söz konusu değildir. Ancak ilahî fiilleri konu edinen kelamî ta’lîl konusunda diğer Eş’arîlerle aynı

<sup>1079</sup> İbnu’l-Arabî, *el-Mahsûl fî Usûli’l-Fıkh*, s. 147.

<sup>1080</sup> Ferrâ, *el-Udde*, c. 5, s. 1383.

<sup>1081</sup> Bkz. Râzî, *el-Me’âlim fî Usûli’l-Fıkh*, c. 2, s. 288, 294.

<sup>1082</sup> Bkz. Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi’l-Usûl*, c. 3, s. 1255, 1256, 1257, 1269.

<sup>1083</sup> Bkz. Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi’l-Usûl*, c. 3, s. 1259-1260, 1262, 1265, 1268, 1269.

düşünen Râzî, şer'î hükümleri konu edinen usulî ta'lîl konusunda görünürde birbiriyle çelişen birtakım söylemlerde bulunmaktadır.

Râzî'nin çelişik gibi görünen bu söylemlerini doğru anlayabilmemiz için onları üç açıdan birlikte mülâhaza etmemiz gerekmektedir. Bunlardan biri Râzî'nin gâî-usulî ta'lîle ilişkin görüşünün gâî-kelamî ta'lîle ilişkin görüşüyle birlikte düşünülmesidir. Zira usulî ta'lîl temelde kelamî ta'lîle dayandığından kelamî ta'lîl anlayışını yansıtmakta veya ondan etkilenmektedir. İkincisi Râzî'nin gâî-usulî ta'lîle ilişkin bütün ifadelerinin birlikte mülâhaza edilmesidir. Çünkü bir konuya ilişkin dile getirilen söylemler, parçacı bir yaklaşımla ele alındığında konunun doğru anlaşılması mümkün değildir. Üçüncüsü ise Râzî tarafından kullanılan kavram ve terimlere ve bunların kullanıldığı bağlamlara dikkat edilmesidir. Zira herbir kavram vaz'î anlamında kullanılabilirdiği gibi, mecazî bir anlamda da kullanılabilir. Nitekim her kavram kendi bağlamında anlam kazanmaktadır.

Bütün bu hususları göz önünde bulundurarak Râzî'nin gâî-usulî ta'lîle ilişkin görüşü hakkında şunları söylememiz mümkündür:

Râzî ilahî fiillerin ta'lîlinde olduğu gibi, şer'î hükümlerin ta'lîlinde de iki ayrı söyleme kaidir. Bunlardan birinde mezkûr ta'lîli kabul etmezken diğerinde ise bu ta'lîli kabul etmektedir. Ancak her iki söylemi arasında herhangi bir çelişki durumu da söz konusu değildir. Zira her iki söylem aynı konuyu/anlamı değil, farklı konuları/anlamı ilgilendirmektedir. Şöyle ki; Râzî'nin şer'î hükümlerin maslahatlarla muallel olmadığına dair söylemi, garaz anlamındaki maslahatlar için söz konusu iken, kabul söylemi ise hikmet ve fayda anlamındaki maslahatlar için söz konusudur. Başka bir anlatımla, Râzî hikmet ve fayda anlamındaki maslahatlarla ta'lîli kabul ederken, garaz anlamındaki maslahatlarla ta'lîli reddetmektedir. Nitekim aynı durum ilahî fiillerin ta'lîli konusunda da söz konusudur. Buna göre maslahatla ta'lîlinin reddini içeren ifadeler garaz anlamına, bu ta'lîlin kabulünü içeren ifadeler de fayda anlamına hamledilmelidir. Bu nedenle red söyleminde yer alan maslahat kavramının garaz kavramına hamledilmesi gerekirken, kabul söyleminde yer alan garaz kavramının da maslahat kavramına hamledilmesi gerekir.

Râzî'nin şer'î hükümlerin ta'lîli konusunda dile getirdiği bu iki ayrı söylemin, farklı anlamlara raci olduğunu ve bunlar arasında herhangi bir çelişkinin bulunmadığını gösteren bazı söylem ve ifadeleri söz konusudur. Bunları kısaca şöyle ifade etmemiz mümkündür:

1. Râzî zahir ve munzabıt vasıfları temel alan fikhî kıyası kabul etmektedir. Bu vasıflarla yapılan fikhî kıyas da, usulî ta'lîl işleminin kabulüne dayanmaktadır. Usulî ta'lîl işlemi ise temelde maslahatlarla yapılan gâî ta'lîle dayanmaktadır. Zira şer'î hükümler birtakım maslahatları içermeyen yani gâî anlamdaki ta'lîl kabul edilmeden zahir vasıflarla yapılan ta'lîl söz konusu olamaz. Şâtıbî'nin Râzî'yi eleştirmesi de bu bağlamda anlaşılmalıdır. Zira Şâtıbî, Râzî'nin ilahî fiillerin ta'lîlini inkâr ettiği gibi, şer'î hükümlerin ta'lîlini de inkâr etmek istediğini, ancak kıyasta illetlerin varlığına kail olmak zorunda kaldığında illetlerin muarrif olduklarını söyleyip işin içinden çıkmaya çalıştığını ifade etmektedir.<sup>1084</sup>

Şâtıbî bu ifadelerinde Ahmed Reysûnî'nin zannettiği gibi<sup>1085</sup> Râzî'yi ta'lîli inkâr ettiğinden dolayı değil, ta'lîle dayalı olan kıyası kabul etmekle birlikte, illetin muarrif olduğunu söyleyip ta'lîle gölge düşüren bir kavramı dile getirdiğinden ötürü eleştirmektedir. Başka bir anlatımla Şâtıbî, Râzî'nin illetin bâis ve müessir olduğunu söyleyenleri eleştirip illetin muarrif olduğu söylemini savunup öne çıkardığı için eleştirmektedir. Zira Râzî'nin bu tutumu, Şâtıbî'nin deyimiyle, müsellemlerle ilgili bir konuda tereddütlerin meydana gelmesine neden olmaktadır. Şâtıbî'nin mezkûr eleştirisi -zannedildiği gibi- Râzî'nin ta'lîli inkâr ettiğinden dolayı olmuş olsaydı, Şâtıbî kendisiyle çelişmiş olurdu. Zira Şâtıbî de Râzî gibi bir Eş'arî olup garaz anlamındaki maslahatlarla ta'lîli kabul etmemektedir. Nitekim özelde Râzî'nin genelde tüm Eş'arîlerin reddettikleri ta'lîl de bu anlamdaki ta'lîlden başkası değildir.

Şu var ki, Şâtıbî, Râzî'nin ne dediğini/ neyi kastettiğini çok iyi bildiğinden dolayı onu inkârla veya çelişkiye düşmekle değil, ta'lîle kail olmakla birlikte ta'lîl konusunda problem oluşturacak bir ifadeyi kullanmakla eleştirmektedir. Dolayısıyla

<sup>1084</sup> Bkz. Şâtıbî, **el-Muvafakât** (Dıraz'ın tahkiki), c. 2, s. 6.

<sup>1085</sup> Bkz. Reysûnî, Ahmed, **Nazariyetu'l-Makâsıd 'inde'l-İmami's-Şâtıbî**, 5. baskı, Ma'hedu'l-Âlemî, Herndon 2007, s. 223-224.

Şâtıbî'nin mezkûr eleştirisi manevî/hakikî bir eleştiri değil, terimsel/lafzî bir eleştiridir. Şâtıbî'nin mezkûr eleştirisi, Râzî'nin, ta'lîli inkâr etmesine yönelik olsaydı, Şâtıbî hükümlerin ta'lîli konusunda icmadan söz etmezdi. Oysa Şâtıbî birden fazla yerde bu konuda icman söz konusu olduğunu açıkça ifade etmektedir.<sup>1086</sup>

Şâtıbî'nin mezkûr eleştirisinin Râzî'nin ta'lîli inkâr etmesinden değil, illetin muarrif olduğunu söylemesinden kaynaklandığının bir göstergesi de, bu eleştirinin ta'lîli tümünden inkâr eden İbn Hazm'a değil de, ta'lîle dayalı kıyası kabul eden Râzî'ye yöneltmesidir. Çünkü Şâtıbî'nin gayesi ta'lîli inkâr edenleri eleştirmek olsaydı, başta İbn Hazm'ı eleştirirdi. Ancak Şâtıbî ta'lîl konusunda kendisiyle taban tabana zıd bir anlayışı benimseyen İbn Hazm'ı eleştirmemektedir. İbn Hazm'ın yerine kendisiyle aynı anlayışı paylaşmakla birlikte bu anlayışa hanel getiren bir kavramı kullanan ve neredeyse ta'lîli inkâr edecek duruma gelen Râzî'yi eleştirmektedir.

“Şâtıbî, İbn Hazm'ın muhalefetini itibara almadığı gibi Râzî'nin muhalefetini de itibara almamıştır. Bu nedenle icmadan söz etmektedir” şeklindeki bir itirâzı ileri sürmek yersiz ve temelsizdir. Zira Râzî'nin illet için kullandığı muarrif kavramını ciddiye alıp eleştiren Şâtıbî'nin, Râzî'nin ta'lîl inkârını ciddiye almaması veya muhalefet oluşturacak kadar muteber saymaması düşünülemez. Nitekim Şâtıbî buna benzer bir tutumu “bid'at-ı hasene'nin” kabulü konusunda takınmaktadır. O, kendisiyle bu konuda temelde ayrışan İzz b. Abdisselam'ı değil, bid'anın temeli sayılan maslahat-ı mürsele konusunda aynı görüşü paylaşan Karâfî'yi eleştirmektedir.<sup>1087</sup> İzz b. Abdisselam bid'anın dayanağı kabul edilen maslahat-ı mürseleyi usulî bir delil olarak kabul etmezken Karâfî bu maslahat konusunda Şâtıbî'yle aynı görüşü benimsemesine rağmen hasen bid'ayı kabul etmektedir. Şâtıbî Karâfî'nin bu tutumunu çelişki olarak görüp onu eleştirmektedir.<sup>1088</sup>

2. Râzî doğrudan illeti, dolaylı olarak da maslahatı gösteren münasebeti kabul etmekte ve onu birçok kategoriye tabi tutmaktadır.<sup>1089</sup> Râzî'nin münasebet yöntemini kabul etmesi hatta onu illetin, illet niteliğini kazanmasının bir delili olarak telakki

<sup>1086</sup> Bkz. Şâtıbî, **el-Muvafakât** (Diraz'ın tahkiki), c. 1, s. 139, c. 2, s. 126.

<sup>1087</sup> Bkz. Şâtıbî, **el-İ'tisâm**, c. 1, s. 191-192.

<sup>1088</sup> Bkz. Karâfî, **el-Furûk**, Âlemu'l-Kutub, y.y., t.y., c. 4, s. 217.

<sup>1089</sup> Bkz. Râzî, **el-Mahsûl fî İlmi'l- Usûl**, c. 3, s. 1436, 1246-1255.

etmesi ise maslahatlarla ta'lîli kabul etmeyi beraberinde getirmektedir Çünkü münasebete kail olmak zannî de olsa ta'lîle kail olmayı netice vermektedir. Usul kitaplarında münasebet yöntemine yer verilip birçok taksime tabi tutulması ve bilinme yolları üzerinde uzunca durulması da bu yöntemin maslahatla hüküm arasındaki ilişkiyi göstermesinden kaynaklanmaktadır. Karâfi'nin "Münasebet, hikmetin/maslahatın madenidir"<sup>1090</sup> şeklindeki söylemi de bu hususu dile getirmektedir. Mantikî terminolojiyle bu hususu ifade etmek gerekirse münasebet maslahatın cins-i baîdi olduğundan her münasebet bir maslahatı içermektedir.

Râzî'nin, maslahatı gösteren münasebet yöntemini, illetle hüküm arasında var olan ilişkiyi gösteren "deveran", "tard" ve "şebah" gibi yöntemlerden daha güçlü görmesi de<sup>1091</sup> onun maslahatla ta'lîli kabul ettiğini göstermektedir. Zira bu yöntemler münasebetin aksine hükümlerle illetin birlikteliğini ifade etmekle birlikte, herhangi bir münasebeti ifade etmemektedir. Bu nedendir ki, mezkûr yöntemler usulcülerin kahir ekseriyeti tarafından illetin tesbit yöntemleri arasında yer verilmemektedir.<sup>1092</sup>

3. Râzî şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatlar için vaz edildiğini gösteren altı delili ardı sıra zikrekmekte ve bu delillerin isbatı için birçok argümana yer vermektedir.<sup>1093</sup> Bu delillerden bazıları her ne kadar Karâfi gibi bazı usulcüler tarafından birtakım eleştirilere tabi tutulmuşsa da, bu eleştiriler mezkûr delillere temelde bir hanel getirmemektedir. Nitekim Karâfi tarafından yapılan eleştiriler de birtakım eleştirilere konu edilmektedir.<sup>1094</sup> Bu altı delilin de Râzî'nin ta'lîli kabul görüşünü ifade etmediğini, zira bütün bu delillerin, münasebeti ta'lîle delil gösterenlerin dilinden hikâye yoluyla aktarıldığını söyleyen<sup>1095</sup> Ahmed Tayyib bu konuyu anlamaktan uzak

---

<sup>1090</sup> Karâfi, **Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl**, thk. Taha Abdurraûf, 1. baskı, Şeriketu't-Tibaeti'l-Fenniye, y.y., 1973, s. 428.

<sup>1091</sup> Bkz. Râzî, **el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl**, c. 3, s. 1427, 1429.

<sup>1092</sup> Bu konu geniş bilgi bkz. İcî, **Şerhu Muhtasari'l-Muntehâ** (Sa'd ve Seyyid Hâşiyeleriyle birlikte), c. 3, s. 404.

<sup>1093</sup> Bkz. Râzî, **el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl**, c. 3, s. 1255-1257.

<sup>1094</sup> Bkz. İsa, Mennûn, **Nibrâsu'l-'Ukûl fî Tahkîki'l-Kıyas 'inde Ulemâi'l-Usûl**, thk. Yahya Murad, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 244-247.

<sup>1095</sup> Bkz. Tayyib, Ahmed, **Nazariyetu'l-Makâsid 'inde Ş-Şâtubî ve Medâ İrtibatihâ bi'l-Usûli'l-Kelâmiyye**, Mecelletu'l-Müslimi'l-Muâsır, sayı, 103, yıl, 2002, Mart, s. 15.

görülmektedir. Zira buna göre Râzî, münasebet bölümünün tümünü hikâye yoluyla zikretmektedir ki, bu hem vakiî açıdan hem de bağlam bakımından doğru değildir. Münasebet bölümünün tümüyle hikâye yoluyla aktarıldığını söylemek konunun üslubu, işleyişi ve sunuşu bakımından da mümkün gözükmemektedir.

4. Râzî birçok usulcû tarafından kabul edilmeyen hikmetle ta'lîli herhangi bir şart ileri sürmeden kabul etmektedir.<sup>1096</sup> Bu ta'lîli mutlak olarak kabul etmek, şer'î hükümlerin reelde birtakım maslahatlar için teşri kılındığını yani gâî-usulî anlamdaki ta'lîli kabul etmeyi beraberinde getirmektedir. Diğer bir ifadeyle Râzî'nin hikmetle yapılan ta'lîli inzibat vasfını şart koşmadan kabul etmesi, gâî anlamdaki maslahatla yapılan ta'lîli kabul etmeyi tazammun etmektedir. Çünkü hikmet ve maslahatlar hariçte var olmadan ne teknik ne de gâî anlamda ta'lîl söz konusu olabilir.

5. Râzî'nin *Mahsûl* adlı eserinde ta'lîli kabul ettiğini gösteren şu ifadelere yer vermektedir: “*Hükümle illet arasındaki münasebet, illetin illet olduğunu zannî de olsa gösterir ve bu sabit bir durumdur. Ancak bununla birlikte ilahî hükümler garazlarla ta'lîl edilmez.*”<sup>1097</sup> Bu ifadeler yukarıda dile getirdiğimiz “*ta'lîli red söyleminde yer alan maslahat kavramı garaz kavramına, kabul söyleminde yer alan garaz kavramı da maslahat kavramına hamledilir*” şeklindeki görüşümüzü kanıtlamaktadır. Râzî'nin bu ifadeleri aynı zamanda, hem kelimî hem usulî ta'lîl görüşünü net bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu husus *Me'âlim ve Münazarât* adlı eserlerinde de görülmektedir.<sup>1098</sup>

6. Râzî hükümle maslahatı birbirinden ayrı düşünmemektedir. O, şer'î hükümlerle bunlara terettüb eden maslahatlar arasında adetî bir iktiranın varlığına inanmaktadır. Bu da özelde Râzî'nin genelde Eş'arîlerin nedensellik görüşünün tezahüründen başka bir şey değildir. Zira Râzî'nin de içinde bulunduğu Eş'arîlere göre hükümle maslahat veya illetle hüküm arasındaki ilişki tıbbî tabiat kanunları arasındaki ilişki gibi zorunlu değildir. Bilakis bu ilişki biçimi ilahî irâdeyle gerçekleşen salt iktiranî bir ilişkidir. Bu anlayışa göre şer'î hükümlerin muallel olduğu maslahatlar, Yüce

<sup>1096</sup> Bkz. Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*, c. 3, s. 1323.

<sup>1097</sup> Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*, c. 3, s. 1359.

<sup>1098</sup> Bkz. *Me'âlim fî Usûli'l-Fıkh*, s. 163-166; *Münâzarâtu Fahriddin Râzî fî Mâverâî'n-Nehr*, thk. Fethullah Huleyf, Daru'l-Maşrik, Beyrut, t.y., s. 25-26.

Yaratıcı'nın irâdesini etkilememektedir. Kaldı ki, etki ve tesir olgusu bizzat irâde kavramıyla da çelişmektedir. Râzî bu meyanda şöyle demektedir:

*“Yüce Yaratıcı'nın teşri'î hükümlere ilişkin âdeti, tıpkı tekvinî hükümlere dair âdeti gibi (iradî olarak) işlemektedir. Zira nasıl ki, felekî cisimler yörüngelerinde kesintisiz bir biçimde deveran etmekteyse veya diğer tabiat kanunları sürekli olarak işlemekteyse, şer'î hükümler de aklî bakımdan münasib olan birtakım illetlerle birlikte sürekli/âdetî olarak deveran etmektedir. Ancak bu varlıklarla sonuçları arasında herhangi bir kesinlik de söz konusu değildir. Sadece yakîne yakın bir zanla bu birlikteliğin devam edeceği bilinmektedir. Şer'î hükümlerle maslahatlar arasında da aynı durum geçerlidir. Bütün ilahî şer'îatlara dikkatlice bakıldığında da şer'î hükümlerle maslahatların devamlı birlikte iktiran ettiği görülür.”<sup>1099</sup>* Görüldüğü gibi Râzî bu ifadelerinde hükümlere terettüp eden maslahatlarla ta'lîli kabul ederken garaz anlamındaki maslahatlarla ta'lîli inkâr etmektedir.

7. Râzî'nin *Mahsûl* isimli eserinde yer verdiği “Şer'î hükümler mutlak anlamda kullara dönük birtakım faydaları içermektedir. Bu konuda icma vardır. Ancak bu durum Mutezilenin dediği gibi vâcib değil, ilahî bir lütf/tafadduldür”<sup>1100</sup> şeklindeki ifadeler, Râzî'nin fayda anlamındaki maslahatla yapılan ta'lîli kabul ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

8. Ta'lîl konusunda Eş'ârîleri şiddetli birtakım eleştirilere tabi tutan İbn Kayyim de Râzî'nin ta'lîle kail olduğunu ifade etmektedir.<sup>1101</sup> Bu husus da, bizim Râzî'ye nisbet ettiğimiz müsbet ta'lîl anlayışının doğru olduğunu göstermektedir. Zira Râzî şer'î hükümlerin ta'lîline kail olmasaydı İbn Kayyim onun ta'lîli kabul ettiğini söylemezdi. Aksine diğer Eş'ârîleri eleştirdiği gibi onu da eleştirirdi.

Râzî'nin şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatlarla ta'lîli kabul ettiğini gösteren bütün bu delilleri göz önünde bulundurduğumuzda, onun “Şer'î hükümler birtakım maslahatlarla muallel değildir”<sup>1102</sup> veya “İlahî fiil ve hükümler

<sup>1099</sup> Bkz. Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl*, c. 3, s. 1259-1260.

<sup>1100</sup> Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl*, c. 3, s. 1324.

<sup>1101</sup> Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, c. 2, s. 66.

<sup>1102</sup> Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl*, c. 3, s. 1260.



*birtakım maslahatlarla ta'lîl edilmez*<sup>1103</sup> şeklindeki ifadelerinde yer alan “maslahat” kavramının garaz anlamında kullanıldığı ortaya çıkmaktadır.<sup>1104</sup> Bu da Râzî'nin ta'lîli red ve kabul görüşlerinin farklı anlam ve bağlamalara ait olduğunu ve birbiriyle çelişmediğini net olarak ortaya koymaktadır.

Râzî'den sonra gelen İbn Kudâme ve *Mahsûl*'u ihtisar eden eden Urmevîlerle İzz b. Abdisselam, Karâfî vb. usulcüler de Râzî'de olduğu gibi şer'î hükümlerin birtakım maslahatlara mebnî olduğunu ifade etmektedirler. Bu usulcülerden İbn Kudâme, “*Her şer'î hüküm bir maslahat içermektedir*”<sup>1105</sup> ifadesiyle bu görüşü paylaşırken Tacuddin Urmevî “*Her şer'î hüküm kulun bir maslahatı için teşri kılınmıştır*”<sup>1106</sup> ifadesiyle, İzz, “*Şerîat bütünüyle maslahatları elde etmek ve zararları defetmekten ibarettir*”<sup>1107</sup> ifadesiyle, Siracuddin Urmevî “*Yüce Yaratıcı şer'î hükümleri kullarının maslahatları için vaz etmiştir*”<sup>1108</sup> ifadesiyle, Karafî de “*Şerîatlerin vurd sebebi halkın maslahat ve ihtiyaçlarıdır*”<sup>1109</sup>, “*Bütün şer'î hükümler maslahatlara mebnîdir*”<sup>1110</sup> şeklindeki ifadeleriyle mezkûr görüşü paylaşmaktadır.

Râzî'den sonra gelen Âmidî de aynı görüşü paylaşmaktadır. Ancak Âmidî için ayrı bir paragraf açmak gerekmektedir. Zira Râzî'de olduğu gibi Âmidî de ta'lîl konusunda bir tasavvura öncülük etmekte hatta bir orjinaliteye sahip bulunmaktadır. Şöyle ki; Râzî muarrif illet tasavvurunu savunmasına karşın Âmidî bâis illet tasavvurunu savunmakta ve buradan hareketle şer'î hükümlerin Şâri' tarafından kastedilen birtakım maslahatlarla muallel olduğunu açıkça söylemektedir. Âmidî daha önce bahsedildiği gibi, illetin bâis oluşunu “*Şâri' tarafından kast edilen ve kullara dönük olan bir hikmeti/maslahatı içeren vasıf*”<sup>1111</sup> şeklinde tefsir etmektedir. Bu tefsir

<sup>1103</sup> Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*, c. 3, s. 1262; Râzî, *el-Me'âlim fî Usûli'l-Fıkh*, s. 163, 165.

<sup>1104</sup> Bkz. Lehamî, Ramazan Abdulvedud, *el-Envârü's-Sâti'a fî Turuki İsbati'l-İlleti'l-Câmi'a*, Daru'l-Hudâ, Kahire 1987, s. 344.

<sup>1105</sup> Tûfî, *Ravdatu'n-Nâzir*, c. 2, s. 291.

<sup>1106</sup> Urmevî, *Hâsîlu'l-Mahsûl*, vr. 143-144.

<sup>1107</sup> İzz b. Abdisselam, *Kava'idü'l-Ahkâm*, c. 1, s. 11.

<sup>1108</sup> Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, c. 2, s. 197.

<sup>1109</sup> Karafî, *Şerhu Tenkîhi'l-Usûl*, s. 378.

<sup>1110</sup> Karafî, *Şerhu Tenkîhi'l-Usûl*, s. 402.

<sup>1111</sup> Âmidî, *İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 3, s. 202.

Eş'arîler tarafından kabul edilen ta'lîlin diğeri bir ifadesini oluşturmaktadır. Başka bir anlatımla Âmidî'nin bâis illet tanımında yer verdiği *iştîmâl* kavramı, şer'î hükümlerin, garaz anlamını içermeyen birtakım maslahatları içerdiğini ve bu maslahatların Şâri' tarafından kast edildiğini ifade etmektedir. Âmidî bu anlamı değişik yerlerde değişik ifadelerle dile getirmektir.<sup>1112</sup>

Âmidî şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatlara bina edildiği hususuyla yetinmemektedir. Bilakis o, birden fazla yerde bu konuda icma'ın söz konusu olduğunu açıkça söylemektedir.<sup>1113</sup> Âmidî'nin ve daha önce Râzî'nin naklettiği bu icma, Eş'arîlerin ilahî hükümlerin -ve fiillerin- birtakım maslahatları içerdiği ve bunun Şâri' tarafından kast edildiği konusunda diğer bilginlerle herhangi bir muhalefetlerinin olmadığını göstermektedir.

İbn Hâcib Âmidî'yle aynı görüşü paylaşıp şöyle demektedir: “*İcma deliliyle sabit olduğu gibi, şer'î hükümler kullara dönük birtakım maslahatlar için teşri kılınmıştır.*”<sup>1114</sup> İbn Hâcib başka bir yerde de şöyle demektedir: “*Hükümün teşri kılınmasından maksat ya menfaatin elde edilmesi veya mefsedetın giderilmesidir. Her ikisi de kullara racidir. Zira Yüce Yaratıcı bu tür şeylerden münezzehtir.*”<sup>1115</sup>

İbn Hâcib'den sonra gelen ve daha çok Râzî'yi izleyen Beydâvî de, “*İstikrâ yöntemiyle sabittir ki, Yüce Yaratıcı hükümleri tafaddul ve ihsanı gereği kulların maslahatı için teşri kılınmıştır*”<sup>1116</sup> şeklindeki ifadesiyle sözü edilen görüşü dile getirmektedir. Beydâvî'den sonra gelen Hindî “*İlahî fiiller ta'lîl edilsin veya edilmesin münasebete dayalı olan hüküm mutlak anlamda ya bir maslahatı gerçekleştirir veya bir mefsedeti giderir veyahut da hem maslahatı gerçekleştirir hem de mefsedeti giderir*”<sup>1117</sup> şeklindeki sözleriyle bu görüşe katılırken Hindî'nin çağdaşı Tûfî de “*Yüce Yaratıcı vaz' ettiği hükümlerle kulların maslahatlarını gözetir*”<sup>1118</sup> şeklindeki ifadesiyle bu görüşü

<sup>1112</sup> Bkz. Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 3, s. 204, 230, 242, 260, 261.

<sup>1113</sup> Bkz. Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 3, s. 261, 285.

<sup>1114</sup> İbn Hâcib, *Muntehe'l-Vusûl ve'l-Emel*, s. 124, 135.

<sup>1115</sup> İbn Hâcib, *Muntehe'l-Vusûl ve'l-Emel*, s. 133.

<sup>1116</sup> Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl fî Ma'rifeti İlmi'l-Usûl*, s. 60.

<sup>1117</sup> Hindî, *Nihâyetu'l-Vusûl fî Dirâyeti'l-Usûl*, c. 8, s. 3292.

<sup>1118</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasaru'r-Ravda*, c. 3, s. 444, 528.

kabul eden usulcülerin kervanına katılmaktadır. Bu usulcülerden sonra gelen İcî de “*Yüce Yararıcı'nın bütün fiil ve hükümleri mutlak anlamda birtakım maslahatları netice vermektedir. Bu da Onun hikmet sahibi olmasından kaynaklanmaktadır*”<sup>1119</sup> şeklindeki ifadeleriyle yukarıda ittifakla kabul edilen ta'lîl görüşünü kabul ettiğini göstermektedir.

Son olarak ta'lîl anlayışına yer vereceğimiz Takiyyuddin Sübkî ise bâis kavramının genelde doğru anlaşılmadığını ifade ederek bu kavrama farklı bir anlam yüklemektedir. Sübkî bâis kavramına yüklediği bu anlamla farklı bir ta'lîl anlayışını ortaya koymaktadır. Sübkî bu meyanda şu ifadelerle yer ermektedir:

*“Yaygın olarak bilinmektedir ki, mütekellim usulcülere göre ilahî hükümler muallel değildir. Buna karşın fukahaya göre bu hükümler mualleldir ve illet de bâis anlamındadır. Nitekim birçok bilgin illetin Şâri'e veya şer'e nisbetle bâis olduğunu vehmetmekte ve bu nedenle fukaha ile mütekellimlerin sözleri arasında bir çelişki meydana gelmektedir. Oysa böyle bir vehim batıl olduğu gibi, bu iki grubun sözleri arasında da herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Zira illetin bâis olmasından kasıt, Şâri'i değil, mükellefi fiile sevk etmesidir. Örneğin canı korumak, kısasa sevk eden bir illettir. Kısas ise şer' tarafından hükme bağlanmakla birlikte bir mükellefe ait bir fiildir. Binaenaleyh şer'î hükmün bir illeti veya bâisi yoktur. Zira Şâri' bunu illet olmadan da yapabilir.”*<sup>1120</sup>

---

<sup>1119</sup> İcî, **Şerhu Muhtasari'l-Muntehâ** (Sa'd ve Seyyid Hâşiyeleriyle birlikte), c. 3, s.310.

<sup>1120</sup> Sübkî'nin mezkûr söylemlerinin yeterli düzeyde anlaşılması amacıyla bu konuya dair yazdığı Risâle'nin tümünün buraya alınması uygun görülmüştür. Risâle'nin tümü şöyledir:

“Yaygın olarak bilinmektedir ki, mütekellim bilginlere göre ilahî hükümler muallel değildir. Buna karşın fukahaya göre bu hükümler mualleldir ve illet de bâis anlamındadır. Birçok bilgin illetin Şâri'e veya şer'e nisbetle bâis olduğunu vehmetmekte ve bunun sonucunda fukaha ile mütekellimlerin sözleri arasında bir çelişki meydana gelmektedir. Oysa böyle bir vehim batıl olduğu gibi, bu iki grubun sözleri arasında da herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Zira illetin bâis olmasından kasıt, Şâri'i değil, mükellefi fiile sevk etmesidir. Örneğin canı korumak, kısasa sevk eden bir illettir. Kısas ise şer'in, hükme bağladığı bir fiil olup mükellefe aittir. Binaenaleyh şer'î hükmün bir illeti veya bâisi yoktur. Zira Şâri' bunu illet olmadan da yapabilir. Şu var ki, şer'in emri, canların korunmasına taalluk etmiştir. Bu emir zatı açısından kast edildiği gibi, kısasla da kast edilmektedir. Çünkü kısas ona götüren bir vesiledir. Dolayısıyla kısas fiilinde Şâri'in iki kastı söz konusudur. Biri canın korunmasıdır. Bu, makâsıda taalluk eden bir kasıtle kast edilmektedir. Diğer de kısastır. Bu da vesâile taalluk eden bir kasıtle kast edilmiştir.

---

Yüce Yaratıcı kısasın canın korunmasını sağlayacak bir biçimde âdetini icra etmiştir. Öyle ki, mükellef kısası uygulamak istediğinde katil de canların korunmasını vesile edinerek bu ilahî emre imtisal edip boyun eğse iki ecir hâsıl olur. Bu ecirlerden biri kısastan diğeri de canın korunmasından hâsıl olur. Nitekim hem kısas hem de canın korunması Yüce Yaratıcı tarafından emredilmiştir. Bunlardan ilki "...Kisas size farz kılındı" mealindeki âyetle sabittir. Diğeri de "...Sizin için kısasta hayat vardır" anlamındaki âyetle sabittir. Görüldüğü gibi her iki âyet de kısasın uygulanmasını emretmektedir. Ancak birinci âyet bunu sarih bir biçimde ifade ederken ikinci âyet bunu istinbat veya îmâ yoluyla ifade etmektedir. Bu durum şerîatin bütünü için de geçerlidir.

Zikredilen bu hususlardan da anlaşıldığına göre illeti/anlamı akıl tarafından idrak edilen her şer'î hükümde Şâri'in iki maksadı vardır. Biri sözü edilen anlamdır/illettir. Diğeri de bu anlama götüren fiildir. Şâri' mükellefe mezkûr anlamı/illeti kastederek fiili yapmasını emretmektedir. Bu anlam/illet da Şâri' hakkında değil mükellef hakkında bâistir. Zahirîlerin fıkhn ve ecrin yarısından yoksun oldukları da buradan anlaşıldığı gibi, illeti/anlamı akledilen şer'î hükmün ecir bakımından taabbudî hükümden daha üstün olduğu da buradan anlaşılmaktadır. Şu var ki, taabbudî hükmün farklı bir anlamı olduğundan farklı bir ecri söz konusudur. Bu anlamı da nefsin bu hükümde herhangi bir payının olmayışıdır. Bu nedenle taabbudî bir hükmün, taabbudî olmayan bir hükmün iki ecrine tekabül eden büyük bir ecri vardır. Buradan şu da anlaşılmaktadır: Kâsır illetin -ister nas ister istinbat yoluyla sabit olsun- hakkında zikredilen faydaların dışında bir faydası da vardır. O da şudur: Mükellef bu illeti kast ederek fiilini yapar ve böylece fazla bir ecir kazanır. İşte bu önemli faydayı gözet, onu varid olan uygun yerlerde uygula ve her üç aşamayı da birbirinden ayır: Yüce Yaratıcı'nın kısasa dair hükmü, kısasın kendisi ve canın korunması. Canın korunması kısas için bâistir, ancak ilahî hüküm için bâis değildir. Malın korunması, aklın korunması vd. illetler de böyledir. Bizler, canın korunmasıyla yapılan ta'lîlin istinbatla olduğunu ve bu illetin kâsır bir illet olduğunu farz etsek bile kast ettiğimiz anlam/illet meydana gelmektedir.

Bil ki; Ben hep mütekellimlerle fukahanın ta'lîle ilişkin sözlerinin birbiriyle uzlaştırılmasını problemlili görüyordum. Hocalarımızdan mütekellimlerin ilgili sözlerinin yorumu hakkında şöyle dediklerini işitiyordum: Şer'î hükümler maslahatlara uygun olarak vukubulmuştur. Ancak maslahatlar bu hükümlerin illeti değildir. Şu var ki; Benim gönlüm bu kadarıyla yetinmek istemiyordu ve bununla tatmin olmuyordu. Ta ki, biraz önce söylediğim görüş kalbime düştüğünde kalbim onu benimseyip tatmin oldu. Bu görüş özgün ve güzel bir görüştür. Bu görüşe sınımsız sarıl. Zira bu görüşle kalbin, ta'lîlin anlaşılmasına açılacak ve şerîatin esrarı konusunda çokça aydınlanacaktır. Bu görüşün kalbime düşmesinin nedeni de şuydu: Bir gün Bedir Savaşı'nda Cibrîl (a.s)'nin, kanadının bir rîşesiyle savaştan bütün kâfirleri savuşmaya gücü yettiği halde neden meleklerin Peygamberimiz (s.a.v)'le birlikte savaştığı hususunu düşündüm. Aklıma şöyle bir cevap geliverdi: Peygamberimiz (s.a.v) ve Sahabîler kendi fiilleriyle bu işi yapınlar ki ecir ve mükâfatları elde etsinler. Meleklerin yardımı ise her savaştta âdet olduğu üzere sebeplerle sonuçların zahirî yönüne riâyet etmekten kaynaklanmaktadır. Yoksa herşeyi emreden de yapan da Yüce Yaratıcı'dır. Bu olay hakkında tefekkür ettiğimde ansızın zihnim ta'lîl meselesine gitti ve böylece yukarıda zikredilen anlam kalbimde vukubuldu. Buna çok sevindim." Sübkî, **Virdü'l-'Alel fî Fehmi'l-İlel**, Mecelletu Kulliyeti'l-'Ulûm, sayı, 37, s. 434-442.

Sübki bu ifadelerinde şer'î hükümlerin birtakım maslahatlarla muallel olmadığını ve illetin de Şâri' veya şer' hakkında değil, mükellef hakkında bâis olduğunu ileri sürmektedir. Böylece onun da Râzi gibi diğer Eş'arî usulcülerle görünürde çeliştiği ortaya çıkmaktadır. Şu var ki, Sübki'nin bu ifadeleri şer'î hükümlerin birtakım maslahatları içermediği anlamına gelmez. Nitekim onun bu ifadelerinin devamında yer verdiği “Şer'in emri, canların korunmasına taalluk etmiştir ve bu emir zâtı açısından kast edildiği gibi, kisasla da kast edilmektedir. Çünkü kisas ona götüren bir vesiledir. Dolayısıyla kisas fiilinde Şâri'in iki kastı söz konusudur. Biri canın korunmasıdır ki, bu, makâsıda taalluk eden bir kasıtle kast edilmektedir. Diğeri de kısıstır ki, bu da vesâile taalluk eden bir kasıtle kast edilmiştir”<sup>1121</sup> şeklindeki ifadeler bu hususu açıkça göstermektedir. Zira “kisas fiilinde Şâri'in iki kastı söz konusudur. Biri canın korunmasıdır” biçimindeki ifadesinde Şâri'in canın korunmasını kast ettiğini söylemektedir ki, bu söylem Eş'arîler tarafından kabul edilen ta'lîlden başkası değildir.

Tacuddin Sübki'nin, babasının yeni bir anlam yüklediği bâis kavramı hakkında dile getirdiği “İlletin bâis olması yani Şâri' tarafından kast edilen ve kullara dönük olan bir hikmeti/maslahatı içeren bir vasıf şeklinde algılanması doğru değildir. Zira bu anlam Yüce Yaratıcı hakkında muhaldir. Nitekim kim bir fiili bir garaz için yaparsa mutlaka o garazın tahakkuk etmesi onun için tahakkuk etmemesinden daha evladır. Aksi halde garaz, garaz niteliğini taşımaz. Garazın tahhukku daha evla olunca ve bu da ancak o fiille mümkün olunca ilahî yetkinlik başkasına bağlı olmuş olur. Bu da imkânsızdır”<sup>1122</sup> şeklindeki ifadeler Sübki'ler tarafından kabul edilmeyen ta'lîlin garaz anlamındaki maslahatla yapılan ta'lîl olduğu görülür. Eş'arîler tarafından kabul edilmeyen ta'lîl de bu anlamdaki ta'lîldir. Ancak Tacuddin Sübki'nin *İbhâc* adlı eserine bakıldığında bazı yerlerde ilahî fiil ve hükümlerin muallel olmadığını ifade eden cümleler görüldüğü gibi, bazı yerlerde de bu fiil ve hükümlerin garazla veya garazlarla muallel olmadığını ifade eden cümleler de görülür.<sup>1123</sup>

Sübki'nin bu ifadelerine bakıldığında Râzi'nin ta'lîl anlayışında sözü edilen çelişik görünümlü durumun, özelde Râzi'den sonra gelen Sübki'nin genelde Eş'arîlerin

<sup>1121</sup> Sübki, *Virdu'l-'Alel fi Fehmi'l-İlel*, Mecelletu Kulliyeti'l-'Ulûm, sayı, 37, s. 437.

<sup>1122</sup> Sübki, *el-İbhâc*, c. 3, s. 40.

<sup>1123</sup> Bkz. Sübki, *el-İbhâc*, c. 1, s. 141, 146; c. 3, s. 41, 77.

ta'lîl anlayışlarına da sirayet ettiği görülür. Dolayısıyla Râzî'nin ta'lîle ilişkin söylemlerini ele aldığımız gibi, Sübkî'nin bu çelişik görünümlü söylemlerini de yakından ele almamız gerekmektedir. Bunu yapmakla hem Sübkî'nin ta'lîl görüşü net olarak ortaya çıkacak hem de Eş'arîlerin gâî-usulî ta'lîl görüşlerinde var olan karışıklık veya çelişkili durum ortadan kalkmış olacaktır.

Kanaatimizce Râzî sonrası dönemde yaşayan Eş'arîlerin (özellikle Sübkî ve Sübkî sonrası dönem) ta'lîl anlayışında göze çarpan bu çelişik görünüm veya karışıklık temelde iki nedene dayanmaktadır. Bunlardan biri belki en önemlisi, farklı anlamları ifade eden bazı kavram ve terimlerin Eş'arîler tarafından birbirinin yerine kullanılmasıdır. Diğer de bu kavram ve terimlerin kullanıldıkları bağlamın göz ardı edilmesidir. Bu nedenle biz burada mezkûr çelişkinin/karışıklığın ortadan kaldırılması ve Eş'arîlerin sahih ta'lîl anlayışlarının ortaya konması için sözü edilen çelişki ve karışıklığın vuku bulduğu yerleri mezkûr iki nedeni dikkate alarak irdelemeye çalışacağız.

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Eş'arî usulcülerin ta'lîl anlayışlarında gözlemlenen çelişik durum/karışıklık şu alanlarda vukubulmaktadır:

1. Hem hükümlerin hem de fiillerin ta'lîle konu olması.
2. Ta'lîle konu olan maslahat ve garaz kavramlarının birlikte kullanılması.
3. Ta'lîli ifade eden ifadelerin yanı sıra onu reddeden ifadelerin varlığı.
4. Ta'lîlin bazen caiz bazen de vâcib nitelikleriyle nitelendirilmesi.

Bu ihtilaf nedenlerinin/alanlarının varlığına rağmen Eş'arîlerin sahip oldukları sahih ta'lîl görüşünü tesbit etmek gerekmektedir. Bu da mezkûr alanlarda söz konusu olan Eş'arî söylem ve ifadeleri birlikte mülâhaza etmekle mümkündür. Şimdi sözü edilen dört alanda görünürde var olan ihtilafa ve bu ihtilafın gerçekte var olup olmadığına yakından bakmaya çalışalım.

\* Fiil ve hükümlerin ta'lîle birlikte konu olmasından kaynaklanan ihtilaf

Bu alanda söz konusu olan ihtilafın nedeni, bazen ilahî fiillerin, bazen şer'î hükümlerin bazen de her ikisinin birlikte ta'lile konu yapılmasıdır. İlahî fiil ve ilahî hüküm kavramlarına ilk bakışla bakıldığında bu iki kavramın birbirinden farklı şeyler olduğu görülür. Zira ilahî fiil kavramı “Yüce Yaratıcı'nın, varlıkları var kılması veya yok etmesidir.”<sup>1124</sup> Buna karşın ilahî hüküm kavramı ise “Yüce Yaratıcı'nın, mükelleflerin fiillerine talep veya tahyîr yoluyla taalluk eden kadîm hitabıdır.”<sup>1125</sup>

Görüldüğü gibi bu iki tanıma göre fiil ve hüküm kavramları birbirinden farklı şeylerdir. Zira bu tanımlara göre fiil hadistir; hüküm ise kadîmdir. Ancak bu iki kavramı ortak bir anlamda buluşturmak mümkündür. Şöyle ki; Hükümün, anlam bakımından fiili de içine alan diğer bir anlamı ve/veya kullanımı söz konusudur. Hükümün bu anlamını/kullanımını itibara aldığımızda, hükümün fiille olan farklılığı ortadan kalkacak ve böylece ilahî fiillerle ilahî hükümler ifadesi aynı noktada buluşmuş olacaktır. Sözü edilen bu âmm anlam da “taalluk”tur.

Hükümün bu anlamına göre ilahî fiillerle ilahî hükümler ifadeleri birlikte kullanılırsa fiil âmm hüküm has olarak görülecektir. İlahî fiiller kavramı tek başına zikredilirse ilahî hükümler, ilahî hükümler kavramı tek başına zikredilirse ilahî fiiller de kastedilecektir. Sözgelimi îcad etmek fiili “İlahî kudretin bir şeyin varlığına taalluk etmesi” anlamını ifade ettiği gibi, namazın vâcib kılınması (îcab) hükmü de, “İlahî hitabın, mükellef hakkında namazın vâcibliğine bilfiil taalluk etmesi” anlamını ifade etmektedir. Böylece her iki kavram da taalluk noktasında birleşmektedir. Taalluk ise mükellefin bilfiil varlığını ilgilendirdiğinden hâdis bir anlamı ifade etmektedir. Âmidî “*Hüküm kadîmdir. Maslahat/maksat hadistir. Kadîmin hadisile ta'lili ise caiz değildir*” şeklindeki bir soruya şöyle cevap vermektedir: “*(Ta'lil konusundaki) hükümden kastımız, kadîm olan hüküm değil, ilahî kelamın (mükellefin fiiline bilfiil ) taallukudur.*”<sup>1126</sup>

Fiilde olduğu gibi hükümün de taalluk anlamına geldiği hususu, Eş'arî olmayan usulcüler tarafından da kabul edilmekte hatta bilfiil kullanılmaktadır. Nitekim Ensârî

<sup>1124</sup> Bkz. Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât Şarhu Esmâillahi ve's-Sıfât*, tsh. Muhammed Bedruddin, 1. baskı, Matbaatu'ş-Şerîkiyye, Mısır 1323, s. 25.

<sup>1125</sup> Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*, c. 1, s. 89.

<sup>1126</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 3, s. 292.

(ö.1225/1810) “*şer’î hükümler maslahatlarla mualleldir*” cümlesinde yer alan “*şer’î hükümler*” ifadesini “*yani taallukları*”<sup>1127</sup> şeklinde tefsir ederken, İzmirî de Taftazanî’den yaptığı bir alıntıda bu hususa işaret etmektedir.<sup>1128</sup>

İlahî fiillerle ilahî hükümler kavramları/ifadeleri ile ilgili verilen bu bilgilere bakıldığında bu iki kavramın/ifadenin anlamları arasında zıtlık veya uyumsuzluk oluşturacak bir durumun söz konusu olmadığı ve her iki kavramın birbiri yerine kullanılabilirdiği görülür. Dolayısıyla Eş’arîlerin ta’lîl söylemlerinde bu iki ifadenin kullanılmasından kaynaklanan ihtilaf böylece kalkmış olmaktadır.

Başta Zerkeşî olmak üzere bazı bilginler ise bu iki kavramdan ötürü meydana gelen herhangi bir problemin söz konusu olmadığını ileri sürerek meseleye farklı bir çözüm getirmektedirler. Bu bilgilere göre ilahî fiil ve hükümlerin temelde birbirinden ayrı olup farklı ta’lîllere konu olmasında herhangi bir beis söz konusu değildir.<sup>1129</sup> Zerkeşî bu meyanda şöyle demektedir: “*İbn Hâcib, her şer’î hüküm için bir illetin olması gerektiği’ konusunda icmâin var olduğunu nakletmektedir. Bazıları bu söylemin, “ilahî fiiller garazlarla ta’lîl edilmez” şeklindeki meşhur söylemle pek uyummadığını söylemektedir. Ancak ben derim ki, bu iki söylem arasında herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Zira hükümler fiillerden farklı şeylerdir*”<sup>1130</sup>

Buna göre bir usulcünün veya usulcü grubunun kelamî ta’lîl görüşüyle usulî ta’lîl görüşü arasında farklılığın bulunması tabiidir. Zira birbirinden farklı olan şeyler farklı hükümleri iktiza etmektedir. Bu bilgilere göre ilahî fiillerle ilahî hükümleri ta’lîl bakımından aynı konumda görmek doğru değildir. İlahî fiillerle ilahî hükümleri ta’lîl bakımından aynı kategoride gören İbn Hazm’ın düştüğü hata da buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü ilahî fiillerin illetlerini irdelemek veya araştırmak rubûbiyet makamına ve ulûhiyet şanına uygun bir tavır değildir. Yüce Yaratıcı yegâne mülk sahibi olduğundan hiç kimsenin böyle yetki ve etkisi söz konusu olamaz.

<sup>1127</sup> Ensârî, **Fevâtihu’r-Rehemût** (Mustasfâ ile birlikte), c. 2, s. 260.

<sup>1128</sup> Bkz. İzmirî, Muhammed, **Hâşiye alâ Mir’âti’l-Usûl** (Mirkât ve Mir’âtle birlikte), Daru’t-Tibâati’l-‘Âmire, 1339, c. 2, s. 302.

<sup>1129</sup> Bkz. Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, c. 5, s. 122.

<sup>1130</sup> Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, c. 5, s. 122.



Ancak insanlar arasında mutearef olan bir dille nazil olan nasslarda içkin bulunan şer'î hükümleri irdeleyip ta'lîle konu yapmak sözü edilen mahzurlu anlamı içermez. Zira nassları ta'lîl etmek; bu nasslardan kastedilen anlamı kavramak, ilgili nassları doğru bir biçimde vakıalara tatbik etmek ve böylece ilahî muradı en mükemmel şekilde gerçekleştirmek gibi meşru birtakım amaçları içermektedir.

Başka bir anlatımla nassların/şer'î hükümlerin bina edildiği usulî ve gâî illetleri ta'lîl yöntemiyle araştırıp ortaya koymak İbn Hazm'ın zannettiği gibi, Yüce Yaratıcı'nın hükümlerini veya sözlerini sorgulamak anlamına gelmez. Bilakis nassların/ şer'î hükümlerin iktiza ettiği kulun mesuliyetini ve bu mesuliyetin gereğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çünkü nassların illetlerini araştırmak aslında bu nassların içerdiği hükümlerden Şâri'in maksadını anlamak ve bu hükümleri, ilahî maksadın var olduğu her yere taşımaktır. Nitekim hiçbir hüküm yoktur ki dini, canı, akli, malı, nesebi veya ırzı korumayı hedefleyen özel bir maslahatı içermesin.<sup>1131</sup> Bütün şer'î hükümler böyle bir konuma sahip olduğuna göre, bu hükümleri -usulî olsun gâî olsun- ta'lîle tabi tutmak, bu yöntemle nasslarda içkin olan ilahî maksatlara ulaşmak ve böylece ilahî muradı gerçekleştirmek gerekmektedir.

Kanaatimizce ta'lîl konusunda ilahî fiil ve hükümleri ayıran bu görüş isabetli görünmektedir. Ancak bunun isabetli olması -Zerkeşî'nin dediği gibi- fiil ve hükmün birbirinden farklı şeyler olduğundan değil, farklı hükümleri gerektiren birtakım farklı özellikleri taşımalarından kaynaklanmaktadır. Başka bir anlatımla Zerkeşî'nin dile getirdiği görüş delil açısından değil, hakikate uygunluk bakımından daha isabetli görünmektedir. Nitekim sözler/ kelimeler gerçek anlamda birer fiil olarak kabul edilse de veya fiilin bir türünü oluştursa da bazı yönlerden ondan ayrılmaktadır. Örneğin fiilin mâhiyetinde var olan kapalılık sözde mevcut değildir.

Bu hususun temel nedeni de sözün sahip olduğu lafzî ve halî karinelere karşın, fiilin salt halî yani bağlamsal birtakım karinelere sahip olabilmesidir. Bu nedendir ki, belağat sanatı fiilde değil sözde söz konusu olmaktadır. Cüveynî'nin "*Salt fiilin, kendisinden kastedilen anlamı belirleyen bir siğası yoktur*"<sup>1132</sup> şeklindeki sözü bu

<sup>1131</sup> Bkz. Şâtübî, **el-Muvafakât**, c. 2, s. 8-10.

<sup>1132</sup> Bkz. Cüveynî, **el-Burhân**, c. 1, s. 324.

husussu veciz bir biçimde ifade etmektedir. Buna mukabil sözün belli birtakım siğaları vardır. Bunların ifade ettiği anlamlar bellidir. Nitekim ilahî kelamın nazil olduğu Arab dili de belli bir uslubu ve sistematığı haizdir. Şâtıbî bu hususu dilin vaz'ı<sup>1133</sup> kavramıyla ifade etmektedir. Usulcülerin Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in fiil ve sözlerini farklı kategorilere tabi kılmaları ve sözün aksine fiilin yargısal bir değer taşımadığını ifade etmeleri de buradan ileri gelmektedir.<sup>1134</sup>

Binaenaleyh fiil ve hükümleri ta'lîl konusunda aynı kategoriye tabi tutmak doğru görünmemektedir. Çünkü ilahî kelamdan oluşan naslarda ta'lîle delâlet eden hatta açıkça ta'lîli gösteren ifade, kalıp, kelime, harf ve birtakım işaretler söz konusudur. Öyle ki ta'lîle delâlet eden bütün bu hususlar dikkate alınmadığı takdirde, ne zahir vasıflarla yapılan usulî anlamdaki ta'lîl, ne bu ta'lîlin arka planında yer alan hikmetle ta'lîl ne de bu iki ta'lîlin de dayanağını oluşturan gâî anlamdaki ta'lîlden söz edilebilir. Bu nedenle ta'lîl konusunda ilahî fillerle şer'î hükümleri birbirinden farklı görmek gerekmektedir. İbn Berhân'ın da belirttiği gibi Şâri'in bir illete veya maslahata binaen vaz' ettiği bir hükmü, aynı illetin veya maslahatın bulunduğu başka bir yere taşımak gaybî bir konuda söz söylemek veya Yüce Yaratıcı'nın fiilini sorgulamak anlamına gelmez.<sup>1135</sup>

- Ta'lîle konu olan maslahat ve garaz kavramlarının birlikte kullanılması

Eş'arî usulcüler şer'î hükümlerin ta'lîli konusunda biri maslahat/hikmet diğeri garaz olmak üzere iki kavrama yer vermektedirler. Bu usulcüler bazen “*ilahî hükümler birtakım maslahatlarla (hikmetler) muallel değildir*”<sup>1136</sup> şeklinde bir ifade kullanırlarken bazen de “*ilahî hükümler birtakım garazlarla ta'lîl edilmez*”<sup>1137</sup> biçiminde bir ifadeye yer vermektedirler.

Eş'arî usulcülerin şer'î hükümlerin ta'lîli konusunda yer verdikleri bu kavramların birbiriyle uyumlu bir biçimde anlaşılması gerekir. Bu da, mezkûr

<sup>1133</sup> Bkz. Şâtıbî, **el-Muvafakât** (Hasen Meşhur'un tahkîki), c. 1, s. 131; c. 4, s. 20.

<sup>1134</sup> Bkz. Cüveynî, **el-Burhân**, c. 1, s. 323-325.

<sup>1135</sup> Bkz. İbn Berhân, **el-Vusûl ila'l-Usûl**, c. 2, s. 257.

<sup>1136</sup> Sübkî, **el-İbhâc**, c. 3, s. 62.

<sup>1137</sup> Sübkî, **el-İbhâc**, c. 1, s. 146.

kavramların kullanıldıkları bağlamları ile Eş'arî usulcülerin kelamî ta'lîl anlayışlarını birlikte dikkate almamızla mümkündür. Eş'arî usulcülerin mezkûr kavramları birlikte kullanmalarını şöyle anlayabiliriz: Eş'arî usulcülerin “ilahî hükümler birtakım maslahatlarla/hikmetlerle muallel değildir” şeklindeki olumsuz ifadelerinde yer alan maslahat kavramı, garaz anlamına hamledilir. Zira onlara göre caiz olmayan ta'lîl maslahatla olanı değil garazla olanıdır.<sup>1138</sup> Mezkûr usulcülerin “ilahî hükümler birtakım garazlarla muallel değildir” şeklindeki ifadelerinde yer alan garaz kavramı etki ve edilgenlik içeren hakikî anlama hamledilir. Çünkü Eş'arîlerin kail olmadıkları ta'lîl görüşü garazla yapılan ta'lîldir. Eş'arî usulcülerin “ilahî hükümler birtakım garazlarla mualleldir” biçimindeki ifadelerinde yer verilen garaz kavramı maslahat anlamına hamledilir. Zira biraz önce ifade edildiği gibi, bu usulcülerin kail oldukları ta'lîl garazla yapılanı değil maslahatla olanıdır. Eş'arî usulcülerin “ilahî hükümler birtakım maslahatlarla mualleldir” şeklindeki ifadelerinde zikredilen maslahat kavramı ise kendi anlamında (fayda) kullanılmıştır. Dolayısıyla bu ifadede yer verilen görüş Eş'arîlerin kabul ettikleri ta'lîl görüşünü sarih bir şekilde ifade etmektedir. Eş'arîlerin bu anlamdaki ta'lîle kail oldukları Eş'arî olmayan usulcüler tarafından da dile getirilmektedir. Nitekim İbn Hümâm, Molla Hüsrev ve İzmirli gibi Hanefî usulcüler bu hususu açıkça ifade etmektedirler.<sup>1139</sup>

- Ta'lîli kabul eden ifadelerin yanı sıra onu reddeden ifadelerin varlığı

Eş'arî usulcüler bir önceki şıkta zikredilen maslahat ve garaz kavramlarını bazen müsbet anlamı ifade eden ifadelerle birlikte kullanırken, bazen de menfî anlamı içeren ifadelerle beraber kullanmaktadırlar. Eş'arîlerin bu tür ifadelerini de biraz önce dile getirilen yönteme uygun bir biçimde anlamamız gerekmektedir. Şöyle ki; Eş'arî

---

<sup>1138</sup> Bu ifadeye dikkat etmek gerekir. Zira bu tür ifadelerde yer alan maslahat biri gâî diğeri usûlî olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Burada söz konusu olan gâî anlamdaki ta'lîldir. Yoksa Usûlî anlamda maslahatla yani hikmetle ta'lîlin caiz olup olmaması gâî anlamdaki ta'lîli ilgilendirmez. Zira hikmetle ta'lîlden kasıt kıyas yoluyla yapılan ta'lîldir ki, bu ta'lîlin olmayışı reelde maslahatların olmayışı anlamına gelmez. Nitekim Râzî'nin 'maslahat ve mefsdetle ta'lîl caiz değildir' şeklindeki ifadesi, bağlamından da anlaşıldığı gibi teknik anlamdaki maslahat ve hikmetle ta'lîle ilişkindir. Bkz. Râzî, *el-Me'âlim fi Usûli'l-Fıkıh*, s. 169-170.

<sup>1139</sup> Bkz. İbn Hümâm, *et-Tahrîr*, c. 3, s. 142; Molla Hüsrev, *Mir'ât* (İzmirli Hâşiyesi ile birlikte), c. 2, s. 303; İzmirli, *Hâşiye ala'l-Mir'ât*, c. 2, s. 302.

usulcülerin garazla ta'lîli nefyeden "ilahî hükümlerin garazla ta'lîli caiz değildir" şeklindeki ifadelerinde yer verilen garaz hakikî anlamına hamledilir. Zira onların kabul etmedikleri ta'lîl bu anlamdaki ta'lîldir. Bu nedenle "ilahî hükümlerin garazla ta'lîli caiz değildir" cümlesinde yer alan "caiz değildir" ifadesi muhal veya mümteni anlamındadır. Çünkü onlara göre bu anlamdaki ta'lîl ne kelimada ne de usulde mümkündür.<sup>1140</sup> Eş'arî usulcülerin "maslahatla ta'lîli nefyeden" ifadeleri de bu anlama hamledilir. Zira biraz önce beyan edildiği gibi, Eş'arîlerin inkâr ettikleri ta'lîl garaz anlamındaki maslahatla yapılan ta'lîldir.

Eş'arî usulcülerin "garazla ta'lîli kabul eden" ifadelerinde yer verilen garaz kavramı maslahat anlamına yani mecazî anlama hamledilir. Çünkü onların kail oldukları ta'lîl garazla olanı değil maslahatla olanıdır. Bu usulcülerin "maslahatla ta'lîli kabul eden" ifadeleri ise kendi hakikî anlamı üzere bırakılır. Zira bu ifadede dile getirilen görüş Eş'arîlerin kabul ettikleri ta'lîli ifade etmektedir. Bütün bu vecihleri şöyle özetlememiz mümkündür: Garaz kavramı menfi ifadelerde kendi anlamında, müsbet ifadelerde ise maslahat anlamında kullanılırken, maslahat kavramı ise menfi ifadelerde garaz anlamında müsbet ifadelerde de kendi anlamında kullanılmaktadır.

- Ta'lîlin bazen caiz bazen de vâcib nitelikleriyle nitelendirilmesi

Eş'arî usulcüler bazen ta'lîlin caiz olduğunu ifade ederken bazen de vâcib olmadığını ifade etmektedirler. Bu ifadeleri de mezkûr yöntemle göre şöyle anlamamız gerekir: Ta'lîlin caiz olmadığını içeren ifadeler, etki ve edilgenlik içeren garaz anlamındaki ta'lîle hamledilir. Ta'lîlin vâcib olmadığına delâlet eden söylemler ise, ta'lîlin vâcib olduğuna kail olan Mutezilî söylemlerin karşıtı olarak algılanması gerekir. Buna göre bu tür ifadeler şöyle anlaşılmalıdır: Şer'î hükümlerin birtakım maslahatlarla ta'lîli Mutezilenin kail oldukları gibi vâcib değil, caizdir. Şer'î hükümlerin ta'lîlinin caiz olması da mezkûr hükümlerin birtakım maslahatları içermemesini değil, bunun Yüce Yaratıcı'ya vâcib olmadığını, bilakis O'nun bir ihsan ve keremi olduğunu ifade etmektedir. Maturîdî usulcüler de Eş'arîlerin bu görüşüne yakın bir görüşü kabul etmektedirler.

---

<sup>1140</sup> Bkz. Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, c. 4, s. 301-302; İzmirli, **Hâşiye ala'l-Mir'ât**, c. 2, s. 301.

Taftazânî'nin *bütün ilahî fiil ve hükümlerin değil de, bazı fiil ve hükümlerin garazla muallel olduğu*<sup>1141</sup> şeklindeki görüşüne gelince, bu görüşün gerçeği yansıtmadığını söylemek mümkündür. Zira İbn Kâsım, Gelenbevî ve Mustafa Sabrî gibi bilginlerin de ifade ettikleri gibi<sup>1142</sup>, bu görüşte sözü edilen garaz kavramı gerçek anlamına hamledildiği takdirde hiçbir ilahî fiil ve hükmün bu anlamla muallel olmaması gerekir. Burada zikredilen garaz kavramından maslahat anlamı kastedildiği takdirde ise bazı ilahî fiil ve hükümlerin değil, bütün ilahî fiil ve hükümlerin muallel olması gerekir. Ancak taabbudî hükümlerde olduğu gibi, bazı ilahî fiil ve hükümlerin içerdiği maslahatlar bizim tarafımızdan bilinmemektedir. Ancak bu husus mezkûr hükümlerin gerçek anlamda muallel olmadığı anlamına gelmez. Bu husus daha önce beyan edilmiştir.

Görüldüğü gibi Hicri dördüncü asırla sekizinci asır arasında yaşayan bütün Eş'arî usulcüler hatta Zahirîlerin dışındaki tüm usulcüler şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım dinî ve dünyevî maslahatlarla muallel olduğunu söylemektedirler. Ancak Mutezile bunun vâcib olduğuna kail olurken, Eş'arî ve Maturîdîler ( aralarında bir nüans olsa da) bunun Yüce Yarattıcı'nın bir lütuf ve ihsanı olduğunu ifade etmektedirler. Şu var ki, ilk dönemlerde yaşayan Eş'arî ve Maturîdî usulcüler hatta Mutezile bu anlamı daha çok "Şer'î hükümler kullara dönük birtakım maslahatlar için teşri kılınmıştır", "Şer'î hükümler kullara dönük birtakım maslahatlar için vazedilmiştir", "Şer'î hükümler maslahatlara mebnîdir veya bina edilmiştir" vb. ifadelerle dile getirmektedirler. Buna karşın son dönem usulcüler mezkûr ifadeleri sıklıkla kullanmakla birlikte, "Şer'î hükümler kullara dönük birtakım hikmet ve maslahatlarla mualleldir", "Şer'î hükümler kullara yönelik birtakım maslahatlarla ta'lîl edilir", "Şer'î hükümler garazlarla ta'lîl edilmez" vb. ifadeleri kullanmaktadırlar.

Farklı dönemlerde yaşayan usulcülerin ta'lîl konusunda farklı kavramları kullanmaları, onların zaman içerisinde kelim ve felsefe gibi disiplinlerden etkilenip bu ilimlerde ta'lîle ilişkin kullanılan kavramları kullanmalarından ileri gelmektedir.

<sup>1141</sup> Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, c. 4, s. 301-302.

<sup>1142</sup> Celâl Devvânî, **Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye**, c. 2, s. 208; Abbâdî, Ahmed b. Kasım, **el-Âyâtü'l-Beyyinât alâ Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'**, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, c. 4, s. 51-52; M. Sabrî, **Mevkifu'l-Akl**, c. 3, s. 4.

Nitekim ta'lîl konusu sözü edilen her üç disiplinde hatta birçok disiplinde farklı açılardan ele alındığından bu disiplinlerin birbirinden etkilenmeleri ve birbirine ait birtakım kavram ve terimleri hatta görüşleri almaları tabiidir. Aslında bu durum ta'lîle özgü olmayıp diğer alanlar için de geçerlidir.

Eş'arî usulcülerin şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatlara mebnî (muallel) olduğuna dair yer verdikleri delillere gelince bunları da şöyle ifade etmemiz mümkündür:

1. Yüce Yaratıcı herbir hadiseyi veya fiili bir hükme bağlamıştır. Diğer bir ifadeyle Şâri' Teâlâ insanı ilgilendiren herbir durum için bir hüküm vaz' etmiştir. Bu husus -daha önce bahsedildiği üzere- nasslarla sabit olduğu gibi, istikrâ yoluyla da sabittir. Herbir hadiseyi/fiili bir hükme bağlamak veya herbir mesele için bir hüküm vaz'etmek bir tahsis işlemini ifade etmektedir. Her bir tahsis işlemi için de, her ne kadar ilahî irâde kâfi gelse de, ilahî hikmet bu tahsis işleminin bir maslahata veya münasebete dayalı olmasını iktiza etmektedir. Yüce Yaratıcı tarafından her hadise için vaz'edilen şer'î hükümlerin içerdikleri maslahatların Yüce Yaratıcı'ya dönük olması muhal olduğuna göre, bu maslahatların kullara dönük olması kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.<sup>1143</sup> Bu ise, şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatlarla muallel olduğunu açıkça göstermektedir. Bu delilde söz konusu olan maslahat Mutezilenin iddia ettiği gibi, hükmün varlık nedeni değildir. Çünkü Eş'arîlere hatta bütün Ehl-i Sünnet usulcülerine göre şer'î hükümlerin asıl varlık nedeni mezkûr maslahatlar değil, ilahî irâdedir. Şer'î hükümlerin birtakım maslahatları içermesinin ilahî bir ihsan veya tafaddul olması da buradan neşet etmektedir.

2. Selef ve haleften oluşan bütün Müslüman bilginler Yüce Yaratıcı'nın mutlak kemal/yetkinlik sahibi olduğuna kaildirler. Yüce Yaratıcı'nın mutlak yetkinlik sahibi olması da, fiil ve hükümlerinin kullara dönük birtakım maslahatları içermesini ve bunun Yüce Yaratıcı tarafından kast/irâde edildiğini ifade etmektedir. Bütün bilginler bu noktada hemfikirdir. Bilginlerin ihtilaf ettikleri nokta ise, mezkûr maslahatların etki ve tesir içerip içermediğidir. Geleneksel ifadesiyle maslahatların Şâri' için bâis olup olmadığıdır. Başta Eş'arîler olmak üzere bütün Ehl-i Sünnet bilginlerine hatta

<sup>1143</sup> Bkz. Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*, c. 3, s. 1327.

Mutezileye göre şer’î hükümlerin bina edildiği maslahatlar etki veya edilgenlik anlamını içeren garaz anlamında değildir. Mutezile tarafından bu anlama ilişkin ifade edilen *dâî* ve *bâis* kavramları ise etki veya edilgenlik değil aklî bakımdan gerekliliği ifade etmektedir.

Ehl-i Sünnet bilginleri de her ne kadar bâis kavramını kullanıyorlarsa da onlar bu kavrama, Mutezilenin yüklediği gereklilik anlamını yüklemesler. Bilakis bu bilginlerin büyük çoğunluğu bu kavramdan “şer’î hükümlerin birtakım maslahatları içerdiği” anlamını kastetmektedirler. Daha önce de ifade edildiği gibi, Âmidî ve ona tabi olan usulcüler bu anlamı *iştîmâl* (مشملة) kavramıyla dile getirmektedirler.<sup>1144</sup> Bu usulcüler aklî ve hâlî/bağlamsal birtakım karinelere hareketle bâis kavramını mecazî anlamda kullanmaktadırlar. Buna karşın başta Takiyyuddin Sübkî olmak üzere Tacüddin Sübkî, Zerkeşî, İbn Neccâr vd. usulcüler de bu kavramı, şer’î hükümlerde içkin olan maslahatların mükellef için bâis ve sevk edici anlamında kullanmaktadırlar.<sup>1145</sup> Bu konu daha önce detaylı olarak yer aldığından burada tekrar üzerinde durulmayacaktır.

3. Yüce Yaratıcı bütün Müslüman bilginlerin ittifakıyla hikmet sahibidir. Yüce Yaratıcı’nın hikmet sahibi olması, fiil ve hükümlerinin bilgi ve irâde kaynaklı olup muhkem olması anlamına gelmektedir. İlahî fiil ve hükümlerinin bilgi ve irâde kaynaklı ve muhkem olması ise, kullara dönük birtakım maslahatları içermesini beraberinde getirmektedir. Zira Eş’arîlere göre Hakîm, garaz anlamını taşıyan bir fiilde bulunan değil, fiil ve hükümleri fayda ve maslahat içeren zatı ifade etmektedir. Dolayısıyla abes garaz içermeyen fiili değil, fayda içermeyen fiili ifade etmektedir.<sup>1146</sup> Yüce Yaratıcı’nın her türlü abesten münezzehe olduğu ise bedihîdir.

Eş’arîlerin bu delilini şöyle ifade etmemiz de mümkündür: Yüce Yaratıcı hakîmdir. Yüce Yaratıcı’nın hikmet sahibi olması, fiil ve hükümlerinin maslahat

---

<sup>1144</sup> Bkz. Âmidî, **el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm**, c. 3, s. 289; Sadruşşerîa, **et-Tavdîh** (Telvîh ile birlikte), c. 2, s. 134.

<sup>1145</sup> Bkz. Sübkî, **Virdu’l-‘Alel fî Fehmi’l-İlel**, Mecelletu Kulliyeti’l-‘Ulûm, Sayı, 37, s. 434-442; Sübkî, **Ref’u’l-Hâcib ‘an Muhtasari İbni’l-Hâcib**, c. 4, s. 177; Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, c. 5, s. 124-125; İbn Neccâr, **Şerhu’l- Kevkebi’l-Munîr**, c. 4, s. 40-41.

<sup>1146</sup> Bkz. Râzî, **el-Mahsûl fî İlmi’l-Usûl**, c. 3, s. 1327.

içermesi anlamına gelmektedir. Çünkü maslahat ve faydadan uzak olan fiil ve hükümler abestir. Abes de hem aklî hem de naklî birçok delille Yüce Yaratıcı hakkında imkânsızdır. Nitekim Yüce Yaratıcı birçok âyette Kendi Zatını hakîm sıfatıyla tavsif ettiği gibi, bütün fiillerini kapsayan yaratılış fiilinin de abes olmadığını birden fazla yerde beyan etmektedir.<sup>1147</sup> Abes ve anlamsızlığın Yüce Yaratıcı'nın fiil ve hükümlerinde söz konusu olmadığı, mezkûr âyetlerle sabit olduğu gibi, aklî delillerle de sabittir. Zira abes kavramı eksikliği ifade eden bir anlam olduğundan bu kavramın Yüce Yaratıcı hakkında söz konusu olmadığı akıl tarafından bedihî olarak bilinmektedir.

4. Yüce Yaratıcı âyette de beyan edildiği gibi, insanı şerefli ve mükerrem bir biçimde yaratmıştır.<sup>1148</sup> İnsanın mükerrem olarak yaratılması, onun maslahatına dönük olan şeylerin Yüce Yaratıcı tarafından vaz' edilmesini beraberinde getirmektedir. Zira mükerrem vasfı ile mefsedet içeren hükümlerle mükellef kılınma vasfı birbiriyle bağdaşmaz. Bu hususu tekrîm kavramından da anlamak mümkündür.

5. Yüce Yaratıcı Kur'ân'da beyan buyurduğu üzere, insanoğlunu ibadet ve kulluk etsin diye yaratmıştır. İbadet ve kulluk vazifesi ise bütün teklifi emir ve nehiylerin maslahat içermesini -zorunlu kılmaya da- istemektedir.<sup>1149</sup> Zira kulun mükellef olduğu vazifeyi gereği gibi yerine getirebilmesi için, muhatab olduğu emir ve nehiylerin kendisine zarar değil yarar getireceğine inanması gerekir. Aksi halde kalbi mutmain olmaz ve görevini gereği gibi eda edemez. Daha kısa bir ifadeyle insanın, mükellef tutulduğu emir ve nehiylerin muktezasını ifa edebilmesi için, kendisine yöneltilen teklifin ona dönük birtakım maslahatları içermesi gerekmektedir.

Karâfî'nin *"Bu hususun ilahî emirler için değil, kulların birbirlerine olan emirleri için geçerli olduğunu, ilahî emirlerin kulun maslahatını içermesinin şart olmadığını ve taabbudî hükümlerin buna örnek olduğunu ileri sürmesi"*<sup>1150</sup> yerinde bir itiraz değildir. Zira şer'î hükümlere bakıldığında bu hükümlerin kahir ekseriyetinin

<sup>1147</sup> Bkz. Bakara, 2/209, 220, 228, 260; Nisâ, 4/26; Mâide, 5/38; En'âm, 6/89; Mu'minûn, 23/115; Âl-i İmrân, 3/191.

<sup>1148</sup> Bkz. İsrâ, 17/70.

<sup>1149</sup> Bkz. Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl*, c. 3, s. 1327.

<sup>1150</sup> Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed-Ali Muhammed, Mektebetu Nizar Mustafa, Mekke, t.y., c. 7, s. 3309-3310.



insan akli tarafından idrak edilen birtakım maslahatları içerdığı görülür. Taabbudî hükümlere gelince, bunların maslahat içermediği kabul edilse bile, bunlar şer'î hükümler içinde çok nadirdir. Nadir olanın da hükmü yoktur. Kaldı ki taabbudî hükümler de daha önce birçok defa beyan edildiği gibi, kullara dönük birtakım maslahatları içermektedir. Şu var ki, içerdikleri maslahatlar/hikmetler açık değildir. Bu nedenle insan akli tarafından idrak edilmemektedir. Bu hükümlerin kıyasa konu olmaması da buradan ileri gelmektedir.

6. Kullar için faydalı olan şeylerin elde edilmesi ve zararlı olan şeylerin de giderilmesi Şâri' Teâlâ'nın maksadları arasında yer almaktadır. Bunun en büyük delili Şâri' Teâlâ'nın kulları için vaz'ettiği hükümlerdir. Zira bu hükümlerin bir kısmı (emirler) kullara dönük birtakım dinî ve dünyevî maslahatlar içerirken, bir kısmı da (nehiyeler) kullardan birtakım dinî veya dünyevî zararları def'etmektedir. Kulların dinî ve dünyevî maslahatlarının Yüce Yaratıcı tarafından kast edildiği hususu, vaz'ettiği hükümlerden anlaşıldığı gibi, birçok âyetten de anlaşılmaktadır. Bu âyetlerden bazıları şunlardır: “(Yüce Allah) göklerde ve yerde bulunan şeyleri kendisinden (bir lutf olarak) size musahhar kıldı...”<sup>1151</sup>, “...Allah sizin için kolaylık ister, güçlük istemez...”<sup>1152</sup>, “...Din konusunda, size hiçbir zorluk da yüklemedi...”<sup>1153</sup> vb.

Yüce Yaratıcı'nın kulları için vaz'ettiği hükümler hikmet ve maslahatlardan halî olmuş olsaydı, bu hükümleri içeren dinin kolaylık getiren bir din yerine zorluk getiren bir din olurdu. Kaldı ki dinî hükümlerin kullara dönük maslahatlardan yoksun olması, bazı âyetlerin ifade ettiği teshîr kavramıyla da çelişmektedir. Çünkü gökleri ve yeri insanın hizmetine musahhar kılmak, Yüce Yaratıcı'nın kullarına olan bir nimetidir. Teshîr olgusunun insan için nimet olabilmesi için, insana fayda veren maslahatlar içermesi ve insanın ondan istifade edebilmesi gerekir. Yüce Yaratıcı'nın teshîr fiiliyle kullara minnette bulunması da bu hususu göstermektedir. Çünkü imtinanda bulunmak mefsedetle değil maslahatla olmaktadır.

---

<sup>1151</sup> Câsiye, 45/13.

<sup>1152</sup> Bakara, 2/185.

<sup>1153</sup> Hac, 22/78.

7. Yüce Yaratıcı Kur'ân'da birçok yerde Kendini rahmet ve şefkatle tavsif etmektedir. Yüce Yaratıcı, bir âyette “*Biz seni ancak varlıklara rahmet olarak gönderdik*”<sup>1154</sup> buyururken diğer bir âyette de “*Benim rahmetim her şeyi kaplamıştır*”<sup>1155</sup> buyurmaktadır. Teklife konu olan şer’î hükümler kullara dönük maslahatlardan uzak olmuş olsaydı, özelde şer’î hükümler genelde din rahmet olmaktan çıkardı. Bu durumun muhal olduğu ise bedihîdir. Âmidî bu meyanda şu cümlelere yer vermektedir: “*Şer’î hükümler varlıklara dönük birtakım hikmetlerden halî olsa rahmet yerine azab olurdu. Zira bu tür hükümlerle yapılan teklif mahza sıkıntı ve zorluktur. “Benim rahmetim her şeyi kaplamıştır”<sup>1156</sup> mealindeki âyet bu hususu gösterdiği gibi, “İslam’da zarar vermek olmadığı gibi, zararı zararlarla defetmek de yoktur” anlamındaki hadis de bunu göstermektedir. Çünkü hükümlerle yapılan teklif kullara raci olan birtakım hikmetleri içermese bu hükümler rahmet olmaz, işkence ve mahza zarar olur.*”<sup>1157</sup>

Yukarıda yer verilen bütün deliller ilahî hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatlara mebnî olduğunu açıkça göstermektedir. Ancak bu deliller Eş’arî usulcülerin istidlâl ettikleri deliller olduğu gibi, Maturîdîlerin de istidlâl ettikleri delillerdir. Bu nedenledir ki, mezkûr deliller bu son bölümde ele alınmıştır. Şer’î hükümlerin mutlak anlamda birtakım dinî ve dünyevî maslahatları içerdiğini gösteren başka deliller de söz konusudur. Ancak bütün bu delilleri burada ele almamız tezimizin amacını aşacağı gibi sınırlarını da aşacaktır.

Usulcülerin gâî ta’lîl tartışmaları ve bu meyanda öne çıkan ana görüşler/yaklaşımlar burada sona ermektedir.

### 2.2.5. Fıkhu’t-Ta’lîl ve Faydaları

Burada ta’lîlin şer’î hükümlere yansımaları ve ta’lîlin sağladığı faydalar kısaca ele alınacaktır.

---

<sup>1154</sup> Enbiyâ, 21/107.

<sup>1155</sup> A’râf, 7/156.

<sup>1156</sup> A’râf, 7/156.

<sup>1157</sup> Âmidî, **el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm**, c. 3, s. 286.

### 2.2.5.1. Fıkhü't-Ta'lîl

Bu başlık altında şer'î hükümlerin ta'lîle konu olmasının insan hayatına olan yansımaları gâî ve fikhî bir perspektiften hareketle ele alınacaktır.

Şer'î hükümlerin ta'lîle konu olmasının birtakım nazarı ve amelî yansımaları söz konusudur. Bu yansımalar şer'î hükümlerle ilgilenenler için birtakım usulî ve fikhî perspektifler kazandırmaktadır. "Fıkhü't-ta'lîl" diye bileceğimiz ta'lîl odaklı bu perspektifler, hem ta'lîlle ilgili bütün konuları hem ta'lîle konu olan bütün şer'î hükümleri hem de bu hükümlere muhatab olan insanın bütün fiil ve hallerini ana hatlarıyla da olsa kapsamaktadır. Bu usulî-fikhî perspektifleri kısaca şöyle ifade etmemiz mümkündür: Yüce Yaratıcı'nın ezeli hikmeti/rahmeti, kulların iki dünya saadetini iktiza etmektedir. Yüce Yaratıcı bu hikmeti gereği kulları için illet ve anlamları akıl yoluyla idrak edilen ve bütün hayatı kuşatan münasib hükümleri vaz'etmiştir. Şöyle ki;

Yüce Yaratıcı insanları akıl sahibi kılmış ve onları değişik beden ve tenlere bürünmüş bir biçimde yaratmıştır. İnsanlara varlık ve varlıkta beka nimetlerini, bu temel nimetlere imkân veren/vesile olan sayısız nimetleri bahşetmiştir. İnsanları var edip onlara bunca nimet bahşedince onlardan Yüce Zatını, Kendisi için var olması gereken kemal/yetenlik sıfatlarını, hakkında mümkün olan hususları bilmelerini farz kıldığı gibi, ulûhiyet ve rubûbiyet makamına layık olmayan ve şanına yakışmayan hususları da bilmelerini farz kılmıştır. Yüce Yaratıcı itikadî konuları bilmeyi insana farz kıldığı gibi, birtakım bedenî ibadetleri de ona farz kılmıştır. Yüce Yaratıcı insana bu nimetleri vermekle insandan itikadî ve amelî yollarla amelî gücünü, ahlakî yönünü ikmal etmesini, aklını ve kalbini bilgi açısından geliştirmesini ve Kendisine tazimde bulunmasını istemektedir.<sup>1158</sup>

Yüce Yaratıcı insanlar için yeryüzünü ve üzerinde bulunan bütün her şeyi yarattığı gibi geceyi, gündüzü, güneşi, ayı ve yıldızları da yaratıp insanların hizmetine amade kılmıştır. İnsanlara ihtiyaçları karşılayan ve gelişip çoğalmaya elverişli bulunan birtakım mal ve servet türlerini bahşetmiş ve ihtiyaçlardan arta kalan mallardan belli miktarlarda muhtaç olanlara verilmesini istemiştir. Bu nedenledir ki, Yüce Yaratıcı

<sup>1158</sup> Bkz.Fergâli, Muhammed Mahmud, **Buhûs fi'l-Kiyas**,1.baskı,y.y.,1983, s.138.

insanoğlunu sadaka, zekât, fitre vb. birtakım malî ibadetlerle yükümlü kılmıştır. İnsanın yükümlü kılındığı bu malî ibadetler zenginlerden alınıp muhtaçlara verilmektedir. Böylece insanlar arasında dayanışma, iyilikte yardımlaşma ve ilahî nimetlere karşı şükürü eda etme gibi İslamî ve insanî vazifeler gerçekleşmiş olacak ve ilahî bir nimet olan maldan yapılan bu yardımlar vasıtasıyla aile ve toplumlar ayakta kalma imkânı bulacaktır.<sup>1159</sup>

Yüce Yaraticı insanları hemcinslerine ihtiyaç duyacak bir biçimde zayıf yaratınca onları neseb bağıyla birbirine bağlamış ve bu bağı korumayı vâcib kılmıştır. Böylece ailenin eğitim ve terbiyesine imkân veren velâyet hakkı doğmuş ve bu hakkın buluş çağına dek devam etmesi hükme bağlanmıştır. İnsanlar arasında neseb bağı olmamış olsaydı, aile ve aileden oluşan topluluklarda eğitim ve terbiye faaliyetleri söz konusu olmazdı. Bunun sonucunda ferdî ve toplumsal yaşamda isteksizlik, tembellik ve çözümler meydana gelmiş olurdu. Bu nedenle Yüce Yaraticı evlilik ahdini meşru kılmış ve bu aktin oluşması ve sağlıklı bir biçimde devam etmesi için de birtakım düzenlemeler vaz'etmiştir.

Yüce Yaraticı hikmeti gereği her insan ferdini, ihtiyaçlarını hemcinsleriyle birlikte karşılayabilecek bir biçimde yaratınca, insanlar için malî, hukukî ve sosyal birtakım akitleri vaz'ettiği gibi, bu akitlerin devam ve fesih imkânını sağlayan birtakım prensip ve şartları de vaz'etmiştir. Böylelikle hem insanların birbirine muhtaç oldukları ortaya çıkmış olacak hem de geçim imkânları tahakkuk edebilecektir. Yüce Yaraticı insanın, zarurî ihtiyaçlarını karşılaması için sözü edilen akit ve muamelât biçimlerini vaz' ettiği gibi, bu muamelât biçimlerini tamamlayan ve güzelleştiren birtakım ilave akit ve ilişki biçimlerini de vaz'etmiştir. Yüce Yaraticı bütün bu akit ve muamele türlerini vaz'etmekle, insanın hayatı için olmazsa olmaz zarurî işleri, bu işlerden kaynaklanan ihtiyaç durumları ve bu iki unsura estetik katan bütün ferdî ve ictimai ilişki biçimleri tamamlamış ve böylece islamî ve insanî bir hayat imkânı bağışlanmış olmaktadır.

İnsanın gözleri somut varlıkları görme konusunda sınırlı bir güce sahip olduğu gibi, akıl ve idrak gücü de birtakım maslahat ve mefsedetleri akletme/algılama

---

<sup>1159</sup> Bkz.Fergalî, **Buhûs fi'l-Kiyas**, s.138-139.

konusunda sınırlı bir güce sahiptir.<sup>1160</sup> Başka bir anlatımla, insanın gözleri birtakım maddî varlıkları görebilmek veya algılamak için ışığın varlığına muhtaç olduğu gibi, eşyanın hakikatini, faydalı ve zararlı olan şeyleri algılamak için de basireti, vahye/ ilahî bildirimine muhtaçtır. Bu nedenle Yüce Yaratıcı insanları dinî ve dünyevî maslahatları hakkında aydınlatmak için onlara birtakım ilahî mesajları getiren peygamberler (a.s) göndermiştir. Tarih boyunca ihtiyaca göre peyder pey gelen bu peygamberlerin (a.s) getirdikleri mesajlar, aslî ve itikadî konularda birlik arz ederken, fer'î ve hukukî konularda farklılık arz etmektedir. Bu da getirilen mesajlara muhatap olan insan topluluklarının içinde buldukları durum farklılığından kaynaklanmaktadır. Şer'î-huhukî hükümlerde şer'îatten şer'iate birtakım farklılıkların var olması da buradan kaynaklanmaktadır. Tarihin akışı içerisinde gönderilen kutlu peygamberler (a.s) ilahî talimatlar doğrultusunda insanlığa rehberlik etmiş ve her peygamber (a.s) ilahî hikmet gereği gönderildiği kavmin/toplumun sahib olduğu halin muktezasına uygun birtakım ilahî mesajlar tebliğ etmiştir. Mütakellimin sözü ile muhatabın içinde bulunduğu durumun muktezası arasındaki uygunluk, belagatın vazgeçilmez göstergesi olduğu gibi, peygamberin (a.s) getirdiği mesajla muhatap kavminin durumu arasındaki uyum da tebliğ edilen şer'in vazgeçilmez bir göstergesidir.

Tarih boyunca insanlığa varlığın nedeni, hayatın anlamı ve nasıl davranılması gerektiği gibi hayatî konularda rehberlik etmek üzere gönderilen peygamberler (a.s) zincirinin son altın halkası Peygamberimiz (s.a.v) ile noktalanmıştır. Bu nedenle Peygamberimiz (s.a.v)'in getirdiği ilahî mesajlar, kıyamete dek gelecek olan insanlığa tüm maddî ve manevî alanlarda rehberlik edecek, bütün dinî ve dünyevî maslahatların beyanı için kâfi gelecek ve eksik kalan dinî ve ahlakî yönleri tamamlayacak bir kıvamı haizdir. İlk peygamber (a.s)'den devam edegelen ilahî vahiy geleneğinin bu mesajlarla son bulması da buradan ileri gelmektedir.

Peygamberimiz (s.a.v)'in gönderildiği şer'îatın nasları sınırlı olmasına karşın, hayatın akışı içerisinde meydana gelen hadise ve filler ise sınırsızdır.<sup>1161</sup> Bu nedenle Yüce Yaratıcı son olarak göndermiş olduğu şer'îatını insanlığın kıyamete dek yaşayacağı bütün fiil ve durumları kapsayacak bir konuma sahip kılmıştır. Son şer'îatın sahip

---

<sup>1160</sup> Ferğalî, **Buhûs fi'l-Kiyas**, s.139.

<sup>1161</sup> Ferğalî, **Buhûs fi'l-Kiyas**, s.139.

kılındığı bu kapsamlılık iki genelleştirici yöntemle sağlanmaktadır: Bunlardan biri şeriatın lafızlarını birtakım sığa ve kipler vasıtasıyla genelleştirmektir. Usulcülerin “*Sebebin hususîliğine değil, lafzın umumîliğine itibar edilir*” şeklindeki usulî kural bu hususu ifade etmektedir. Diğer de bu lafızları, akıl yoluyla idrak edilebilen birtakım illet ve anlamları kapsayan bir konuma sahip kılmaktır. İlk genelleştirici yöntem lafız ve kalıplar üzerinden gerçekleşirken ikinci genelleştirici yöntem ise illet ve vasıflar üzerinden gerçekleşmektedir. Diğer bir anlatımla ilki zarfı veya kalıbı öncelerken diğeri ise mazrufu veya mazmunu öncelemektedir.

Yüce Yarattıcı hikmeti gereği tarih boyunca şeriatı doğru anlayan ve her türlü hadiseye cevap verecek bir biçimde yorumlayan bir bilgin grubunu her daim var kılmıştır. İlimde derinleşen bu bilginler topluluğu şeriatın hem lafızlarını hem de lafızlarda içkin olan illet ve anlamları birlikte algılamaktadırlar. Bu bilginler şeriatı algılayıp vaki duruma uyguladıkları gibi, meydana gelecek bütün fiil ve hadislere teşmil etmektedirler. Bunun için, yoğun birtakım icihadî çabalar, ta’lil, kıyas, maslahat vb. istidlal failiyetlerinde bulunmakta ve bulunmaya da devam edeceklerdir.

İşte şer’in nasslarında mündemiç bulunan anlam ve hikmetleri kıyas ve diğer istidlâl yöntemlerini mümkün kılan ilk temel yöntem ta’lil yöntemidir. Öyle ki, yukarıda Gazalî ve Sicistânî’den yaptığımız alıntılarda da ifade edildiği gibi, ta’lil yöntemiyle elde edilen hükümler ve yapılan genellemeler, lafız yoluyla yapılandan daha güçlü ve daha fazladır. Ta’lilin bu denli önemli bir işlev görebilmesi için, tarihin akışı içerisinde oluşan fiil, hadise ve olguları birbirine bağlayan müşterek birtakım illet ve vasıfların istinbat edilip tüm benzer yerlere tatbik edilmesi gerekir. Mezkûr illet ve vasıfların istinbat edilmesi ve tüm benzer vak’alara teşmil edilebilmesi de, şer’î hükümlerin birtakım maslahatları içermesine dayanır. Aksi takdirde ne istinbat yöntemi ne de genelleme imkânı söz konusu olabilir. Nitekim şer’î hükümler birtakım maslahatları içermemiş olsaydı, ne kıyas ne de diğer istidlâl yöntemleri söz konusu olabilirdi. Şer’î hükümlerin birtakım maslahatları içerdiği veya bu maslahatlara bina edildiği hususu ise konumuzu oluşturan gâî-usulî ta’lilden başka bir şey değildir.

#### **2.2.5.2. Ta’lil Yönteminin Sağladığı Faydalar**

İlahî fiil ve hükümlerin ta'lîle konu olması, birtakım dinî ve dünyevî faydaları beraberinde getirmektedir. Bu faydaları şöyle özetlememiz mümkündür:

Dinî nasların, insanın yaşadığı bütün hayat katmanlarına ve karşılaşacağı bütün problemlere dair en uygun çözümleri içerdiği muhkem bir kaziyedir. Ancak bu çözümlerin bir kısmı doğrudan naslarda yer alırken diğer bir kısmı da dolaylı olarak yer almaktadır: Başta İmâm Şafî olmak üzere usulcüler doğrudan yer alma biçimine nas adını verirken ikinci yer alma biçimine de delâlet adını vermektedirler. İnsan aklının, birinci tür çözümleri anlamada yoğun bir çaba göstermesi gerekmeseydi, ikinci tür çözümleri istinbat etmede/algılamada ciddi çaba sarf etmesi hiç kuşkusuz gerekmektedir. İşte ilahî fiil ve hükümlerin taşıdığı anlamları/illet ve hikmetleri inceleyen ta'lîl konusu insan aklının yoğun bir çaba sarf etmesi gereken konuların başında gelmektedir.

Kelâmî olsun usulî olsun ta'lîle bu açıdan bakıldığında onun sağladığı faydaları kısaca şöyle sıralamamız mümkündür: Ta'lîl olgusu insan aklını eşyanın varlık nedenlerini ve taşıdığı hikmetleri tutarlı ve mantıklı bir biçimde algılamaya sevk etmektedir. İnsanın Yüce Yaratıcı tarafından eşyaya yüklenen anlam ve hikmetleri kavraması ise onun bu hikmetleri içeren ilahî emir ve yasaklara iştiyakla imtisal etmesine vesile olmaktadır. Hikmet ve illetleri beyan edilmeyen bazı ilahî fiil ve hükümlerin anlaşılıp yorumlanması ve onlara imtisal edilmesinin insan için ibtila ve imtihan vesilesi sayılması buradan kaynaklandığı gibi, içerdiği illet ve hikmetlerin akıl tarafından bilinmeyen taabbudî hükümlere imtisalin büyük bir ecrin kesbine vesile olması da buradan kaynaklanmaktadır.

Yüce Yaratıcı'nın, fiil ve hükümlerine ilişkin birtakım illet ve hikmetleri zikretmesi, bizlere bu fiil ve hükümlerdeki hikmetlerle alakalı birtakım tikel ve pratik deliller sunmaktadır. Bizler bu tikel ve pratik delillerden yola çıkarak bütün ilahî fiil ve hükümlerde birtakım hikmet ve maslahatların var olduğunu gösteren küllî ve nazarî birtakım deliller oluşturma imkânını elde ederiz. Bu küllî ve nazarî delilleri oluştururken de şöyle bir çıkarsamada bulunuruz: Yüce Yaratıcı mutlak kemal sahibidir. Yüce Yaratıcı'nın mutlak kemal sahibi olması bazı fiil ve hükümlerinin değil, bütün fiil ve hükümlerinin birtakım hikmet ve maslahatları içermesini iktiza etmektedir. Zira hikmet bütün ilahî fiillerde olması gereken bir yetkinlik sıfatı iken, hikmetin zıddı olan

abes de bütün bu fiillerden uzak olması gereken bir eksiklik sıfatıdır. Nitekim bazı ilahî fiil ve hükümlerin hikmet içermesi diğerlerinin de onu içermesini beraberinde getirmektedir. Aksi takdirde hikmet taşıyan fiil ve hükümlerle taşımayan fiil ve hükümler arasında nedensiz birtakım tercihler lazım geldiği gibi, Yüce Yaratıcı'nın bazen kemal bazen de eksiklik sıfatlarıyla muttasıf olması da lazım gelmektedir. Yüce Yaratıcı'nın bütün eksikliklerin münezzehe olduğu ise açıktır

Ta'lîl olgusu bize ilahî fiillerin eseri olan bütün şer'î hükümlerin insana dönük birtakım maslahatları gerçekleştirmek ve mefsedetleri de def'etmek için nazil olduğunu göstermektedir. Ancak bu husus -daha önce beyan edildiği gibi- Yüce Yaratıcı'ya vâcib değil, belki O'nun hikmet ve rahmetinden kaynaklanan ilahî bir ihsandır. Nitekim hiçbir şer'î hüküm yoktur ki cana, dine, mala, akla ve ırza yönelik birtakım maslahatları gerçekleştirmiş olmasın. Bu hususu şer'in bütününde de görmek pek ala mümkündür.<sup>1162</sup>

Nasslar sınırlı olmakla birlikte kulları ilgilendiren bütün durumları kapsamaktadır. Ancak nassların bütün bu durumları kapsamaması iki şekilde gerçekleşmektedir. Bunlardan biri nassların yapısıdır. Usulcüler bu hususu "nassların umumu" kavramıyla ifade etmektedirler. Diğer de nasslarda mündemiç olan vasıf ve illetlerdir. Nitekim Şâri' Teâla kulları ilgilendiren hükümleri birtakım illet ve vasıflara bağlamaktadır. Bu illet ve vasıflar da ilahî hikmet gereği kullara dönük birtakım dinî ve dünyevî maslahatları içermektedir. İşte usulî ta'lîl, bu hükümlerin içerdiği hikmet ve maslahatları birtakım yöntemlerle arama faaliyetidir. Diğer bir anlatımla ta'lîl işlemi, nassların ihtiva ettiği hikmet ve maksatları, birtakım illet ve vasıflar üzerinden tesbit etme çabasıdır. Bütün usulcüler bu konuda hemfikirdir. Ta'lîl konusunda var olan ihtilaf ise, şer'î hükümleri, mezkûr illet ve vasıflar yoluyla nasslarda yer almayan yeni meselelere taşıyıp taşımama konusundadır. Cumhur bu taşıma işlemi ifade eden ta'lîli kabul ederken Zahirîler bunu kabul etmemektedirler. Onlar sözü edilen kapsama işini, nassların sahip olduğu umumla gerçekleştirmeye çalışıyorlar. Ancak cumhurun kabul ettiği ta'lîl yöntemi, nassların yapısına ve üslubuna daha uygun düşmektedir. Kaldı ki, sınırlı olan nassların salt umumunun bütün hal ve durumları kapsamaması pek ma'kûl ve yeterli gözükmemektedir. Bu kapsamlılığı nassların umumuyla sağlamaya çalışan

<sup>1162</sup> Bkz. Şâtîbî, **el-Muvafakât** (Dıraz'ın tahkiki), c. 2, s. 8-10.



Zâhirîler de bu hususu fark etmiş olmalıdırlar ki, zaman zaman “eşyada asıl olan ibâhadır” vb. birtakım kurallara başvurmaktaadırlar. Binaenaleyh ta’lîlin en büyük faydası nasslarda yer alan hükümleri birtakım illet ve hikmetler üzerinden bütün hadiselere teşmil (ta’diye) etmektir. Böylece nassları bütün zaman ve mekânları kapsayacak bir konuma getirmek ve hayatın akışı içinde meydana gelen yeni problemleri ta’lîl ve ta’lîle dayalı olan kıyas, istislâh, istihsân vb. çıkarımsal yöntemlerle çözümler üretmektir.

Yüce Yaratıcı -zorunlu olmasa da-fiil ve hükümlerini ta’lîl etmek yoluyla bizlere fiil ve yargılarımızda mantıklı olmamızı ve gerekçelere dayalı fiil ve hükümlerde bulunmamızı salık vermektedir. Zira ancak bu şekilde davranmakla, mantikî bağlamlardan kopuk olan ve aklî delillerden de yoksun bulunan birtakım rastlantısal hükümlerden kaçınmış olabiliriz. Ta’lîlin bize sağladığı bu fayda, hayatın bütün alan ve katmanlarında meyvelerini veren ve beşerî toplulukların adalet ve doğruluk ayakları üzerinde medeniyet kurmalarına vesilen olan çok önemli bir faydadır. Nitekim hem fertler hem de toplumlar arasında var olan ihtilaf ve husumetler ancak yapılan davranışların ve verilen hükümlerin rasyonel gerekçeleriyle birlikte olması halinde çözülebilmektedir. Çünkü ancak bu durumda fert ve toplumların vicdanı ikna olabilmektedir.

Bu hususa bir örnek vermek gerekirse “*Allah ile birlikte bir ilah daha tanıma! Sonra kınanmış ve kendi başına terk edilmiş olarak kalırsın*”<sup>1163</sup> mealindeki âyete bakmamız yeterlidir. Bu âyette yer verilen fâ edatı sebebiyet bildirdiğinden makablinde zikredilen hususun, sonrası için sebep teşkil ettiği anlamını ifade etmektedir. Hikmet açısından bu hususa bakıldığında şunları görmemiz mümkündür:

Allah’a şirk koşmak her kötülüğün kaynağı olduğu gibi, her türlü belanın da başıdır. Nitekim bu âyette şirk hakkında kullanılan *kınanmış, kendi başına terk edilmiş* şeklindeki kavramlar, şirkin her alanda ne tür büyük musibetlere, hissî ve nefsî azab çeşitlerine yol açacağına açık ve seçik biçimde delâlet etmektedir. Bu âyet ve benzeri âyetlerde yer alan ta’lîlin ifade ettiği genel anlamdaki hikmeti ise şöyle ifade edebiliriz: Yüce Yaratıcı azabı ancak günahlara karşı vermektedir ve bu durum Yüce Yaratıcı’nın

---

<sup>1163</sup> İsrâ, 17/22.

kesin bir hükmüdür. Mezkûr âyete bu perspektiften bakıldığında müşrike verilen azabın, bu azabı gerektiren şirkten hemen sonra geldiği görülür. Nitekim âyetin siyakı, malûl konumunda bulunan azabı illet konumundaki şirke fâ edatı ile bağlamaktadır.

Ta'lîl olgusu Yüce Yaratıcı'nın insanlara olan sonsuz rahmetini iki şekilde bizlere göstermektedir. Bunlardan biri Yüce Yaratıcı'nın illet ve hikmetlere açıktan yer vermek suretiyle insanların dikkatlerini yukarıda zikredilen faydalara çekmesidir. İkincisi ise hiçbir gerekçe zikredilmeksizin Yüce Yaratıcı'nın kulları üzerinde mutlak itaat etme hakkı var olmasına rağmen, yapılan fiillerin ve teşri kılınan hükümlerin faydalı olduğuna ilişkin insanları ikna eden birtakım illet ve hikmetleri zikrederek onlara büyük bir lütufta bulunmasıdır.

## SONUÇ

Tezimizde vardığımız sonuçları şöyle ifade etmemiz mümkündür:

İslam filozoflarının (Farâbî, İbn Sinâ) gâî ta'lîl anlayışları, illet anlayışlarına dayanırken illet anlayışları da temelde varlık anlayışlarına dayanmaktadır. Filozofların varlık anlayışları ise, varlıkların tasavvur edilmesinde ortaya çıkan mâhiyet-varlık ayırımına dayanmaktadır. Farâbî'yle başlayan ve İbn Sinâ ile olgunlaşan mâhiyet-varlık ayırımı/düalizmi, İslam metafiziği ile Grek metafiziğini birbirinden ayıran temel karakteristik noktalardan birini hatta en önemlisini oluşturmaktadır. Mâhiyet-varlık

ayırımı zihnî-haricî varlık ayırımını beraberinde getirdiği gibi, vâcib-mümkün varlık ayırımını da beraberinde getirmektedir. Kendi varlıklarını ihtiva etmeyen mâhiyetler mümkün varlıklar olup varlıklarını, Kendi varlığını gerektiren ve mâhiyeti varlık olan Vâcib Varlık'tan almaktadırlar.

Vâcib varlığın varlık illetleri söz konusu olmadığı gibi mâhiyet illetleri de söz konusu değildir. Vâcib varlığın her yönüyle vâcib olması, zatı gereği var olması ve hiçbir şeye muhtaç olmaması, bütün imkân ve potansiyelliklerden berî olması anlamına gelmektedir. Vâcib varlığın bilgisi varlıklardan hâsıl olan ve değişime maruz kalan zamansal ve edilgen bir bilgi değil, bütün varlıkları sebepleriyle birlikte var eden ezelf, küllî, etkin ve değişmeyen bir bilgidir. Vâcibin irâdesi herhangi bir imkân ve potanselliği ihtiva etmediğinden zamansal tercihleri taşımamaktadır. Vâcibin Kendi zatı dışından başka bir şeyi irâde etmesi edilgenlik ve değişimi beraberinde getirir. Vâcibin kudret sıfatı ilim ve irâde sıfatları gibi her türlü imkân ve potansiyellikten berîdir.

Vâcib varlığın irâde ve kudretinin imkân ve potansiyellikten berî olması, iki tarafı eşit düzeyde bulunan ve zamansal bir aralığı gerektiren tercihlerin Vâcib varlık için söz konusu olmadığı anlamına gelmektedir. Filozofların, âlemin zamansal bakımdan kadîm olduğuna kail olmaları buradan kaynaklanmaktadır. Vâcib varlığın her yönüyle vâcib ve tam olması ve zatı gereği fiilde bulunması, fiilî sıfatlarının kadîm olması anlamına gelmektedir. Vâcib varlık, Kendi zatında oluşan herhangi bir durumdan ötürü değil, Zatı gereği fâildir. Vâcib varlık vâcib ve tâm olduğundan haricî etkilere maruz kalan kabil/edilgen bir varlık değil, varlıklarda etki eden fail/etkin bir varlıktır.

Vâcib varlığın tâm ve tâmin üstü bir varlık olması, var ettiği her şeyin bilfiil var olması anlamına geldiği gibi, tam illet olması da aynı anlama gelmektedir. Âlemin zamansal açıdan kadîm olması, Vâcibin zatı gereği fail olmasının bir gereği olduğu gibi, tam illet olmasının da bir gereğidir. Filozofların mümkün varlığa hamlettikleri yokluk kavramının salt kavramsal düzeyde söz konusu olması, bu bağlamda anlaşılması gerektiği gibi, irâde ve kudret sıfatlarına yükledikleri anlamlar da bu bağlamda anlaşılmalıdır. İlahî sıfatların çokluğu hakikî değil itibarî olduğundan *Vâcib varlık her yönüyle birdir* şeklindeki muhkem kaziyeyeyle çelişmez.

Vâcib varlığın zâtı gereği cömert bir varlık olması, fiillerinde herhangi bir gaye ve amaç taşımaması anlamına gelirken, mahza hayır/iyilik bir varlık olması da O'ndan salt hayrın sadır olması anlamına gelmektedir. Mümkün/tabîî varlıklarda görülen kötülükler, aksaklıklar, eksiklikler, afetler vb. olumsuzluklar, bu varlıkların tabiatları gereği yetkinliği tam olarak kabul edememelerinden kaynaklanmaktadır. Vâcib varlığın bütün sıfatları vücub, istiğna ve öncelik sıfatlarına raci olurken, mümkün varlığın bütün özellikleri de imkân, ihtiyaç ve sonralık niteliklerine racidir. Vâcib varlığın yetkinliği sahip olduğu vücud, fiil ve hak sıfatlarından kaynaklanırken, mümkün varlığın eksikliği taşıdığı yokluk, imkân ve butlan (varlığı kendinden olmayan) sıfatlarından kaynaklanmaktadır.

Mümkün varlıkların sürekli veya sıklıkla gerçekleşen bütün hareket ve fiilleri birtakım hayırlı gayelere yöneliktir. Mümkün varlıkların mezkûr fiil ve hareketlerinin temelde hayra yönelik olması, bu fiil ve hareketlerin ilahî bir tedbirin eseri olduğunu göstermektedir. Mümkün varlıkların bu fiil ve hareketlerin bazen zararlı oluşumlara yol açması, bu varlıkların temelde hayra matuf olduklarıyla çelişmemektedir. Tabiatta var olan eksiklikler tabîî varlıkların taşıdıkları birtakım kusurlardan meydana gelmektedir. Gaye fikri her mümkün varlıkta görüldüğü gibi, bu varlıklardan oluşan kâinatın bütününde de görülmektedir.

Vâcib varlığın tam yetkin bir varlık olması bütün eksikliklerden münezzehtir olmasını iktiza ederken, bütün eksikliklerden münezzehtir olması, Onun her yönüyle müstağni olmasını iktiza etmektedir. Vâcib varlığın her yönüyle müstağni olması ise bütün fiillerinin mutlak kemal/yetkinlik sahibi olan Zâtı dışındaki bir gaye ile muallel olmadığı anlamına gelmektedir. Vâcib varlık bütün varlıkların varlığını veren tam illet olması, malûlünü bilfiil gerektirmesinde başkasına muhtaç olmadığı anlamına gelmektedir. Vâcib varlığın başkasına muhtaç olmaması ise fiillerinin, Zâtı dışında amaç taşımaması anlamına gelmektedir. Vâcib varlığın zâtı gereği vâcib olması, Vâcib Varlıkta var olması gereken her şeyin bilfiil var olması anlamına gelmektedir. Vâcib Varlıkta var olması gereken her şeyin bilfiil var olması ise, bütün ilahî fiillerin Vâcib varlıktan îcâb yoluyla sadır olmasını ve Vâcib Teâlâ'nın Zâtı dışındaki bir şeyi amaç edinmediğini beraberinde getirmektedir.

Vâcib Varlık zatı gereği fail varlıktır. Vâcib varlığın Zatı gereği fail olması, tüm fiillerinin haricî durumlardan değil, salt Zatından kaynaklandığını ifade etmektedir. Fail varlıktan sadır olan bütün fiillerin salt Zatından kaynaklanması ise, bu fiillerin Vâcib varlığın Zatı dışında başka bir gayeyle muallel olmadığı anlamına gelmektedir. Vâcib varlığın irâdesi zan veya tahayyülden değil, salt ilimden kaynaklanmaktadır. İlahî irâdenin salt ilimden kaynaklanması, irâdesine konu olan şeylerin varlık bulması için, bilgisi dışında ayrı bir şeye ihtiyaç duymamasını ifade etmektedir. Bu da, ilahî irâdenin birtakım arzu ve iştiyaklara ve bunlardan neşet eden birtakım gayelere tabi olmadığını göstermektedir.

Vâcib varlık bütün mevcûdâtı Zat'ı için, Zat'nın muktezası oldukları için irâde/kast etmektedir. Vâcib varlığın muktezası olan bütün varlıklar O'ndan lüzum/sudûr yoluyla meydana gelmektedir. Vâcib Varlıktan lüzum yoluyla sadır olan her varlık da, zamansal bakımdan Vâcib Varlıkla birlikte var olmaktadır. Bu da, ilahî fiillerin haricî gayelerle muallel olmadığını da göstermektedir. Gâî illet tabiatı gereği, arzu ve iştiyakları, arzu ve iştiyaklar ihtiyaçları, ihtiyaçlar da eksiklik ve edilgenliği beraberinde getirmektedir. Bu da tabîî olarak ilahî fiillerin birtakım garaz ve gayelerle muallel olmadığı anlamına gelmektedir. Vâcib varlık her varlığı ve her varlığa verdiği yetkinliği cömertliği gereği vermektedir. Bu nedenle Vâcibin cömertliği, O'ndan sadır olan tüm fiillerin, Zatı dışındaki birtakım maddî veya manevî gayelerle muallel olmadığını iktiza etmektedir. Vâcib varlık âlî varlıktır. Âlî varlık ise süflî varlıkları amaç edinmez.

Filozofların *ilahî fiillerde gâî illetin var olmadığı* şeklindeki söylemleriyle *tabîî varlıklarda gâî illetin var olduğu* biçimindeki söylemleri arasında bir çelişki yoktur. Vâcib varlık, varlıkları gaye edinmez, varlıklar Vâcib varlığı gaye edinir. Kendi Zatından başka bir gaye edinmeyen Vâcib varlıktan sadır olan fiillerle bu fiillerden oluşan kâinatın muhkem ve mükemmel olması, Vâcibin gayesini değil yetkinliğini göstermektedir.

Eş'arî ve Mâturîdî kelamcılara göre ilahî fiillerin varlığa taalluk etmesi temelde mümkündür. İlahî fiillerin varlığa taallukunun mümkün olması, başta yaratılış fiili olmak üzere bütün ilahî fiillerin imkân dairesinde yer aldığı ve hiçbir fiilin Yüce Yaratıcı'ya vâcib olmadığı anlamına gelmektedir. Eş'arî ve Mâturîdî kelamcılara göre ilahî fiillerin vâcib olmaması, insan aklının, ilahî fiilleri -beşerî fiillerde yaptığı gibi-

taşıdıkları birtakım yarar ve zararlar bakımından veya adalet ve zulüm vasıfları açısından iyi ve kötü nitelikleriyle niteleme imkânına sahip olmadığını göstermektedir. Mutezilî kelamcılara göre ilahî fiillerin kullara dönük birtakım maslahatlara göre varlığa taalluk etmesi vâcibdir. Mutezileye göre insan fiilleri taşıdıkları yarar ve zararlar açısından hüsün ve kubha konu olabildiği gibi, ilahî fiiller de aynı açıdan hüsün ve kubha konu olabilmektedir. Şu var ki, ilahî fiiller, ilahî hikmet gereği salt yararı içermekte ve kubuh niteliği ile asla nitelenmemektedir.

Kelamcıların ilahî fiillerin akıl tarafından keşfedilen mezkur aklî-ahlakî değerlere tabi olup olmadığı (hüsün-kubuh) konusundaki ihtilafı, bu fiillerin kaynaklandığı ilahî irâdenin bu değerlerle tahdit edilip edilemeyeceği konusundaki ihtilafına dayanmaktadır. Başta Eş'arî ve Mâturîdiler olmak üzere çoğu kelamcılar ilahî irâdenin beşerî aklın vahiyden bağımsız olarak keşfettiği mezkûr değerlerle tahdit edilemeyeceğini söylemektedirler. Buna karşın başta Mutezile olmak üzere bazı kelamcılar ise ilahî irâdenin fiillerde içkin olan bu değerlere bağlı olduğunu ileri sürmektedirler.

İlahî fiillerin sözü edilen aklî-ahlakî değerlere tabi olup olmadığını ifade eden hüsün-kubuh meselesi, Kelâmî ta'lîle kaynaklık etmektedir. İlahî fiilleri konu edinen Kelâmî ta'lîl de, bu fiillerin birer eseri olan şer'î hükümleri konu edinen usûlî ta'lîle kaynaklık etmektedir. Kelamcılar hüsün-kubuh konusunda salt aklî konuları veya dünyevî olguları değil, insanın ahiretini olumlu ve/veya olumsuz bir biçimde ilgilendiren gaybî konuları tartışmaktadırlar. Kelamcılar hüsün-kubuh meselesinde insan fiillerinin ahirette ilahî sevab veya ikaba müstahak olup olmadığını vahiyden bağımsız olarak bilinip bilinmeyeceği anlamındaki gaybî konuları ele almaktadırlar.

Kelamcıların farklı birtakım bakış açılarından yola çıkarak hüsün-kubuh konusunda farklı birtakım görüşler ileri sürmeleri, onların hüsün ve kubuh kavramlarının delâlet ettiği tüm anlamlar hakkında ihtilaf ettikleri anlamına gelmez. Bütün kelamcılara göre beşerî akıl, vahiyden bağımsız olarak bazı fiillerin beşerî ölçüler açısından yetkinlik veya eksiklik sayıldığını kavrayabildiği gibi, bazı fiillerin insan tabiatına uygun olduğunu veya aykırı bulunduğunu da kavrayabilmektedir. Eş'arî kelamcılar zannedildiği gibi, hüsün ve kubuh kavramlarının kullanıldığı bütün anlamların şer'î anlamlar olduğunu söylememektedirler.

Mutezileye nisbet edilen *aklın hâkim olduğu* şeklindeki söylem çoğu kez yanlış algılanmaktadır. Mutezile aklın, ilahî vahiyden bağımsız hüküm vaz'edebileceğini değil, insan fiillerine ilişkin var olan ilahî hükümleri -birtakım taabbudî hükümler hariç- vahiy gelmeden önce de akıl tarafından algılanabileceğini söylemektedir. Mutezileye göre iyilik ve kötülük ölçüleri görünen (şâhid) ve görünmeyen (gâib) varlıklara göre değişmemektedir. Mutezilenin bu konuda dayandıkları temel argüman, aklî hüsün ve kubhun zarurî olduğudur. Onlara göre akıl insan için zarurî gördüğü hükümleri Yüce Yaraticı için de zarurî görmektedir.

Eş'arîlere göre insan fiillerinin şer'î sıfat ve anlamları kazanması, birtakım aklî ölçülerle değil, ilahî emir ve nehiylere konu olmakla mümkündür. Eş'arîler hüsün-kubuh meselesinde şâhid ile gâibi birbiriyle eşit tutmanın veya gâibi şâhide kıyaslanmanın doğru olmadığını ifade etmektedirler. Eş'arîlerin hüsün-kubuh konusunda temel savunusu aklın, vahiy gelmeden önce, herhangi bir fiilin sevab ve ikabı gerektireceği hükmünde bulunmasının mümkün olmadığı şeklindedir.

Eş'arîler salt dünyevî yararların elde edilmesi ve zararların giderilmesi gibi beşerî veya örfî olguların insan aklı tarafından algılanabileceğini yadsımamaktadırlar. Eş'arîlerin hüsün-kubuh konusunda üzerinde ısrarla durdukları şey, aklın algı alanının salt dünyevî durumlarla sınırlı olduğu ve vahiy gelmeden hiçbir teklifî hükümde bulunamayacağıdır. Eş'arîlere göre akıl vahiy gelmeden önce teklifî hükümleri değil, aklî ve vaz'î hükümleri algılayabilmektedir. Eş'arîlere göre Allah'ı akıl yoluyla bilmekle Allah'ı akıl yoluyla bilmekle mükellef olmak birbirinden farklı şeylerdir. Eş'arîlerin ilahî hitabın şer'î hükümlerin temel ölçütü kılınmasındaki temel argümanları, Yüce Yaraticı'nın insanın mutlak maliki ve sahibi olmasıdır.

Mâturîdîler insanın, aklın vahiyden bağımsız olarak keşfettiği bazı temel itikadî hükümlerle mükellef olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerse de, fer'î-amelî hükümlerle mükellef olmanın akılla değil, ilahî hitapla sabit olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bütün kelamcılar -gerekçeleri farklı olsa da- ilahî fiillerin -asgari düzeyde- hüsünle nitelenmesi gerektiği konusunda hemfikirdirler.

Kelamcıların ta'lîl anlayışları hüsün-kubuh anlayışlarına dayanmaktadır. Kelamcıların ilahî irâdenin, sözü edilen aklî-ahlakî değerlere tabi olup olmadığına dair

ihtilafı, bu fiillerin kullara dönük birtakım maslahatları içermesinin vâcib olup olmadığı (ta'lîl) şeklindeki ihtilafını beraberinde getirmektedir. İlahî irâdenin, beşerî aklın vahiyden bağımsız olarak keşfettiği birtakım değerlerle tahdid edilmesi gerektiğini ileri sürenler, ilahî fiillerin kullara dönük birtakım maslahatlarla ta'lîl edilmesinin vâcib olduğunu söylemektedirler. İlahî irâdenin beşerî aklın vahiyden bağımsız olarak keşfettiği değerlerle tahdid edilemeyeceğini söyleyenler ise, ilahî fiillerin kullara dönük birtakım maslahatlarla ta'lîl edilmesinin vâcib olmadığını (itizalî anlamda) söylemektedirler. Kelamcıların ta'lîl anlayışlarıyla hüsün-kubuh anlayışları arasından kurulan doğru veya zıd orantılı telazüm ilişkileri de bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Mutezile ilahî fiillerin ta'lîli meselesini hüsün-kubuh meselesine dayandırırken hüsün-kubuh meselesini de adalet ilkesine dayandırmaktadır. İlahî adalet kavramını ise ilahî hikmet kavramına dayandırmaktadır. Mutezilî kelamcılara göre ilahî hikmet ilahî adaleti iktiza ederken, ilahî adalet de bütün ilahî fiillerin iyilik vasfını taşımasını iktiza etmektedir. Mutezilî anlayışa göre abes kavramı hikmet kavramının mukabili olarak işlev gördüğü gibi, fiilin taşıması gerektiği amacın ölçüsünü belirleme işlevini de görmektedir.

Eş'arîlere göre ilahî irâdenin birer eseri olan ilahî fiiller, beşerî fiillerde olduğu gibi, birtakım gâî illetlerle ta'lîl edilmez. Eş'arîlerin karşı çıktıkları ta'lîl Mutezilenin kabul ettiği ta'lîldir. Mutezile ilahî fiillerin vuku bulması için irâdeyle birlikte başka nedenlerin (dâî) varlığını öngörürken Eş'arîler bu fiillerin vuku'u için ilahî irâdeyi yeterli görmektedir. Eş'arîlerle filozoflar ilahî fiillerin garazlarla ta'lîl edilemeyeceği konusunda birleşirken ilahî irâdeye yükledikleri anlam konusunda birbirinden ayrılmaktadırlar. Eş'arîler Mutezilenin aksine, ilahî hikmetin insanî hikmete kıyas edilemeyeceğini ve dinî hikmetin de beşerî hikmet dairesine indirgenemeyeceğini söylemektedirler. Eş'arîlerin ilahî fiillerin ta'lîl anlayışlarında dikkat ettikleri temel husus, ulûhiyet makamına herhangi bir eksikliği nisbet eden veya ihsas eden her türlü kavram, ifade, hüküm ve tavırlardan titizlikle kaçınmaktır. Eş'arîlerin ilahî fiilleri gâî illetlerle/garazlarla ta'lîl etmemeleri gâî illet kavramının delâlet ettiği anlamın Yüce Yaratıcı hakkında caiz olmamasından ileri gelmektedir. Eş'arîlerin ilahî fiillerden garaz, ihtiyaç ve tesir içeren illeti nefyetsmeleri, ilahî fiillerin abes veya tesadüfî oldukları



anlamına gelmez. İlahî irâde emrî ve kevnî fiilleri hikmet, maslahat ve aheng içeren bir tarzda yönlendirmektedir.

Mâturîdîler hüsün-kubuh meselesinde orta bir yol takib ettikleri gibi, ilahî fiillerin ta'lîli konusunda da orta bir yol takib etmişlerdir. Mâturîdîlerle Mutezile, ilahî fiillerin -hikmet açısından- vâcib olduğu konusunda ittifak etmişlerse de, vücutun anlamı hususunda ihtilaf etmektedirler. Mâturîdîler bu vücutu daha çok lüzum kavramıyla dile getirmektedirler. Hüsün-kubuh meselesinin şer'î olduğuna kail olan Zahirîler tabiatıyla ilahî fiillerin aklî açıdan ta'lîl edilemeyeceğini söylemektedirler. Zahirîlere göre ilahî fiiller aklî hüsün ve kubha konu olmadıkları gibi, aklî ta'lîle de konu olmamaktadır. Kelamcıların ta'lîl konusunda birbirinden farklı görüşleri ileri sürmeleri, temelde hikmet ve abes kavramlarına yükledikleri anlamların farklılığından kaynaklanmaktadır.

Usulcülerin ta'lîl anlayışları illet tasavvurlarına dayanırken illet tasavvurları da temelde kelâmî ta'lîl anlayışlarına dayanmaktadır. Usulcülerin ta'lîl anlayışlarının kelâmî ta'lîl anlayışlarını yansıtmaları buradan ileri gelmektedir. Ehl-i Sünnet usulcülerini tarafından Mutezilî usulcülere nisbet edilen şer'î illetin zatî bakımdan müessir olduğu görüşü, elimizde bulunan Mutezilî usul eserlerinde yer alan bilgilerle pek fazla örtüşmemektedir. Şer'î illetin müessir olduğu görüşünün Gazalî'ye sıklıkla nisbet edilmesi, onun bu görüşü ilk defa dile getirdiği veya diğer usulcülerin bu görüşe kail olmadıkları anlamına gelmez. İletinin mahza muarrif olduğu görüşünün Râzî'yle anılıyor olması, Râzî'nin ilk defa bu görüşü dile getirmesinden veya başka usulcülerin bu görüşe kail olmadıklarından değil, bu görüşü savunan usulcülerin başında gelmesinden kaynaklanmaktadır.

Şer'î illetin muarrif olmakla birlikte taşıdığı/ taşıması gerektiği ilave anlam tesir/ icab veya ba'sdir. Usulcüler illette var olmasına kail oldukları ilave anlamı, bu kavramların yanı sıra, iktiza, istilzâm, tabi olmak, deveran etmek, taalluk, celb vb. birtakım kavramlarla da dile getirmektedirler. Şer'î illette hüküm arasındaki ilişkileri ifade eden bütün bu kavramlar ilahî yaratılış ve irâde sıfatına hâle getiren bir anlamı değil, şer'î hükmün varlık ve yoklukta illete bağlı olduğu ve illetin hükmü gösteren birtakım maslahatları veya münasbetleri içerdiği veya işaret ettiği şeklindeki anlamı ifade etmektedir.

İlletin müessir olduğunu söyleyen usulcüler zatî tesiri değil, ca'lî veya şer'î tesiri kast ederken, illetin muarrif olduğunu söyleyenler de, ca'lî veya şer'î tesiri değil zatî tesiri inkâr etmektedirler. İlletin bâis olduğunu söyleyen usulcüler illetin, Şâri'i veya şer'î etkileyen veya yönlendiren bir anlamı değil, şer'î hükümlerin birtakım maslahatları içerdiğini ve bunun Şâri' tarafından kast/irâde edildiğini ifade etmektedirler. İlletin alamet veya emare olduğunu söyleyen usulcüler illetin şer'î hükümle olan mezkûr ilişkisinin yanı sıra, hükmü tanıtma ve bildirme şeklinde bir işlev gördüğünü söylemektedirler.

Mutezile kalamî ta'lilde vücuba kail olduğu gibi, usulî ta'lilde de vücuba kaildir. Mutezile usulcülerini ta'lile konu olan hususları ifadede maslahat, mefset, dâî ve sârif gibi kavramları kullanmaktadırlar. Eş'arîler hem kelimada hem de usulde garazla yapılan ta'lili inkâr ederken, hikmet ve maslahatlarla gerçekleşen ta'lili/iştimali/terertübü kabul etmektedirler. Eş'arî kelamcı ve usulcülerin illet ve ta'lile ilişkin ihtilafları hakikî (anlamsal) değil, lafzidir (kavramsal). Etki ve edilgenlik anlamını içeren garazla yapılan ta'lili kabul etmemek Eş'arîlere has bir görüş olmayıp Maturüdfiler hatta Mutezile tarafından da kabul edilmektedir.

Eş'arî usulcüler arasında şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatlarla gâî anlamda muallel olmadığını ilk defa dile getiren usulcü bildiğimiz kadarıyla Râzî'dir, onunla aynı tavrı paylaşan usulcü de Sübkî'dir. Şu var ki, Râzî de Sübkî de zannedildiğinin aksine ta'lilin varlığına kaildir. Bu iki usulcünün hatta bütün Eş'arîlerin inkâr ettiği ta'lil felsefî anlamında kullanılan etki ve edilgenlik içeren garazla yapılan ta'lildir.

Genelde Eş'arîlerin özelde Râzî ve Sübkî'nin ta'lilin reddini ifade eden tüm söylemleri -bağlamlarından da anlaşıldığı gibi-maslahatlarla değil garazlarla yapılan ta'lile yöneliktir. Râzî'nin, Gazalî'nin illet tanımına, Sübkî'nin de Âmidî'nin illet tanımına yönelttikleri itirazlar maslahat veya fayda anlamını değil, garaz anlamını hedef almaktadır. Başta Bûtî olmak üzere bazı çağdaş yazarlar Gazalî ve Râzî'nin illet tasavvurunu, bağlamından koparıp parçacı bir yaklaşımla ele aldıklarından yanlış birtakım değerlendirmelere yer vermektedirler.

Genelde Eş'arîlerin özelde Râzî'nin ta'lîli inkâr ettiklerine dair ileri sürülen söylemler ve argümanlar gerçeği yansıtmamaktadır. Bu söylemler mezkûr usulcülerin kullandıkları kavram ve terimlerin ait oldukları bağlamların göz ardı edilmesinden veya bütüncül bir biçimde ele alınmamasından ileri gelmektedir. Eş'arîleri ta'lîlin münkiri olarak nitelendirenlerin düştükleri temel hata, mezkûr nedenlerin yanı sıra, Râzî ve Sübkî gibi bilginler tarafından belli birtakım bağlam ve anlamlarda kullanılan bazı ifadeleri temel kabul edip devasa bir sistemi buna bina etmeleridir. Bu hataya düşenler arasında eski bilginler olduğu gibi çağdaş bilginler de vardır.

Ahmed Tayyib, Râzî'nin ta'lîle ilişkin söylemlerini yanlış bir bağlama hamlettiği gibi, Reysunî de Tacüddin Sübkî'nin söylemlerini de yanlış bir bağlama hamletmektedir. Sübkî'nin *şer'î hükmün illeti de bâisi de olmaz* şeklindeki sözü, bağlamından da anlaşıldığı gibi, mutlak ta'lîlin inkârı değil, etki ve edilgenlik anlamını içeren garazla ta'lîlin inkârıdır. Eş'arîlerle Maturîdîler hem kalamî hem de usulî ta'lîlin caiz olduğu noktasında birleşirken, bu cevazın niteliği hakkında cüzî de olsa ihtilaf etmektedirler.

Şer'î hükümleri nasslardan istinbat etmede lafza bağlı kalıp kıyas, maslahat, istihsan vb. metodları kabul etmeyen lafzî yöntemle, lafızla birlikte bu metodları da işleyen gâî yöntemi birbirinden ayıran temel nokta ta'lîldir. Şer'î hükümlerin muallel olması fikhın ufkunu açıp onu bütün zaman ve mekânlarda vukubulan fiil ve hadiselere teşmil imkânı vermektedir. Ta'lîle kail olmak, hükümlerin akledilebilen birtakım illet ve maslahatlara mebnî olduğu anlamına gelirken ta'lîli reddetmek, nassların illet ve maslahatlarının akıl tarafından idrak edilmeyen taabbudî hükümler olduğu anlamına gelmektedir.

Usulcüler Şâri'in vaz'ettiği hükümlerle mükelleflerin maslahatlarını kastettiği ve her hükmün mükellefler için bir maslahatı gerçekleştirdiği veya bir zararı giderdiği konusunda ittifak etmektedirler. Usulcüler her şer'î hükmün dine, cana, mala, akla, nesebe ve ırza yönelik bir maslahat içerdiği konusunda söz birliği etmişlerdir.

Bütün usulcüler şer'î hükümlerin kullara dönük birtakım maslahatları içerdiğini kabul etmekle birlikte, bunu farklı şekillerde ifade etmektedirler. İlk usulcüler bu anlamı *şer'î hükümler kullara dönük birtakım maslahatlara mebnîdir* şeklinde ifade ederken

son dönem bilginleri mezkûr anlamı daha çok *şer'î hükümler kullara dönük birtakım maslahatlarla mualleldir* biçiminde ifade etmektedirler.

Hikmetle ta'lîl konusu ile gâî anlamdaki hikmetle/maslahatla ta'lîl konusu birbirinden farklı şeylerdir. Usulcüler teknik anlamlı hikmetle ta'lîl konusunda ihtilaf ederken gâî anlamdaki hikmetle/maslahatla ta'lîl konusunda ittifak etmektedirler. Şer'î hükümler gerçekte birtakım maslahatları içermeden ne zahir illetle ne de hikmetle ta'lîl mümkündür. Bu nedenle Eş'arîlere sıklıkla nisbet edilen *ilahî fiiller/şer'î hükümler kullara dönük birtakım hikmet ve maslahatlarla muallel değildir* şeklindeki söylem bu şekliyle doğru değildir.

Ta'lîlu'n-nusûs, ta'lîli'l-usûl ve ta'lîli'l-ahkâm başlıkları altında ele alınan şey, bizzat ta'lîlin varlığı değil, nitelik ve niceliğidir. İlkesel olarak ta'lîli kabul eden usulcüler bu başlıklar altında ta'lîlin şartları, hangi tür nass veya hükümlerde zahir vasıflarla yapılacağı ve ta'lîlin asıl olup olmadığı gibi konuları ele almaktadırlar.

Nassların veya şer'î hükümlerin ta'lîlî ve taabbudî şeklinde iki kısma ayrılması mutlak anlamlı ta'lîli değil, zahir ve munzabıt vasıflarla yapılan ta'lîli esas almaktadır. Ta'lîlî kavramı taabbudî hükümlerin/nassların asla muallel olmadığı anlamına gelmediği gibi, taabbudî kavramı da ta'lîlî hükümlerin/nassların taabbudî yönünün bulunmadığı anlamına gelmez. Şer'î hükümlerin ta'lîlî-taabbudî ayırımı bu hükümlerin birtakım maslahatlara mebnî olmadığını değil, kıyasa temel teşkil eden illet ve hikmetlerinin salt akılla bilinmediğini ifade etmektedir. İbadât türü hükümlerin muallel olmadığı şeklindeki söylem de mutlak ta'lîli değil, ta'diye amaçlı ve kıyas eksenli ta'lîli ilgilendirmektedir.

Ta'diye amaçlı ta'lîlin inkârı Davud ez-Zahirî tarafından usulcülerin göndemine gelmiş, ancak fazla rağbet görmemiştir. Zahirîler nassların taabbudîliğini ileri sürerek istinbatî yöntemleri reddetmekte ve nassları literal anlamlara hamletmektedirler. Nassların ma'kulu'l-mana olduğunu söyleyen diğer usulcüler ise nassları içkin oldukları vasıf ve illetler vasıtasıyla bütün zaman ve mekânları kuşatan geniş anlamlara hamletmektedirler. Usulcülerin kahir ekseriyesinin ta'lîle kail olmaları, nasslarda içkin olan ve bütün zaman ve mekânları ilgilendiren maslahat yüklü ilahî hükümlerin varlığına olan inançlarından neşet etmektedir.

Usulcüler şer'î hükümlerin, ta'lîlî ve taabbudî olmak üzere iki ana kısma ayrılmasında ittifak ederken, bu taksimin yönteminde ihtilaf etmektedirler. Hanefî usulcüler, tikel şer'î hükümleri ta'lîl açısından bir tasnife tabi tutmak yerine, birçok tikel hükmü içinde barındıran babları, bu açıdan taksime tabi tutmaktadırlar. Buna karşın çoğu usulcüler şer'î hükümleri/nassları tür veya tümel olarak değil tikel olarak ele alıp illetlerini incelemektedirler. Başta Cüveynî olmak üzere bazı usulcüler ise şer'î hükümlerin ta'lîlî-taabbudî ayırımında üçüncü bir yol izleyip şer'î hükümleri tafsile dayalı farklı bir kategoriye tabi tutmaktadırlar.

Garazla ta'lîl konusunda kelimcilerle usulcülerin sıklıkla başvurdukları felsefî kaynaklı istikmâl delili, genelde münasib olmayan bir bağlamda ele alınsa da, felsefî, kelimî ve usulî ta'lîl türleri arasında var olan münasebeti gösteren bariz bir örnektir.

Kelamî ve usulî ta'lîlin insan hayatına yansıyan birtakım nazarî ve pratik faydaları söz konusudur. Ta'lîl konusuyla gönümüzde çokça tartışılan tarihsellik konusu arasında ilk etapta birtakım benzerlikler görülse de bunlar birbirinden farklı şeylerdir. Zira ta'lîl konusu nasslar tarafından belirlenen birtakım illet ve hikmetleri temel alırken tarihsellik konusu insanlar tarafından belirlenen birtakım şart ve koşulları temel almaktadır.

## KAYNAKÇA

- ABBÂDÎ, Ahmed b. Kasım, **el-Âyâtu'l-Beyyinât alâ Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'**, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- ABDUH, Muhammed, **Risâletu't-Tevhîd**, thk. Reşid Rıza, Şirketu'l-Emel, Kahire, t.y.
- ABDULMECİD, Abdulhamid, **el-Minhâcu'l-Vâdih fî İlmi Usûli'l-Fıkh**, 1. baskı, Câmiatu Garyounis, Bingazi 1995.
- ABDULMECİD, Mahmud, **el-İtticâhâtu'l-Fıkhıyye 'inde Ashâbi'l-Hadîs fî'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî**, y.y., 1979.
- ABDURRAHMAN, Kemâl Muhammed, **İlmu Usûli'd-Din ve Eseruhu fî'l-Fıkhî'l-İslâmî**, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- AHSİKESÎ, Muhammed Husâmuddin, **el-Muntahab fî Usûli'l-Mezheb**, <http://www.alukah.net/library/0/61106/> (Erişim: 23.05.2013)
- ALEVÎ, Yahya b. Hamza, **et-Temhîd fî Şerhi Me'âlimi'l-Adli ve't-Tevhîd**, thk. Hişâm Seyyid, Mektebetu's-Sakâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2008.
- ÂLİM, Yusuf Hamid, **el-Makâsıdu'l-Âmme fî's-Şerâtil'l-İslâmiyye**, 2. baskı, el-Ma'hedu'l-'Alemî li'l-Fikri'l-İslâmî, y.y. 1994.
- ÂLÛSÎ, Husâmuddin, **Hivâr Beyne'l-Felâsife ve'l-Mutekellimîn**, 1. baskı, Dâru'l-Hulûd, Kahire 2009.
- ÂMİDÎ, Seyfuddin, Ali b. Muhammed, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, thk. Abdurrezzâk Afîfî, 2. baskı, el-Mektebû'l-İslâmî, y.y. 1403.
- \_\_\_\_\_, **Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Din**, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, 3. baskı, Mektebetu Dâri'l-Kutub, Kahire 2007.
- \_\_\_\_\_, **Ğâyetu'l-Merâm**, thk. Ahmed Sayih-Tevfik Ali, 1. baskı, Mektebetu's-Sakâfeti'd-Diniye, Kahire 2009.
- APAYDIN, H.Yunus, "Ta'lîl", **DİA**, 39/513.
- ATTÂR, Hasen b. Muhammed b. Mahmud, **Haşiyetu Attâr alâ Şerhi Cemi'l-Cevâmi'** (Şirbinî Ta'likâtı ile birlikte), Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır, t.y.

- BÂCÎ, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef, **İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl**, thk. Abdullah Cebburî, 1. baskı, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1989.
- \_\_\_\_\_, **el-Muntekâ fî Şerhi'l-Muvatta**, 1. baskı, Matbaatu's-Saâde, y.y. 1332.
- BAHÂUDDİN ZÂDE, Muhammed b. Bahâuddin, **el-Kavlu'l-Fasl Şerhu Fıkhi'l-Ekber**, thk. Refik el-Acem, 1. baskı, Dâru'l-Muntahab el-Arabi, y.y. 1998.
- BÂKILLÂNÎ, Ebûbekr, Muhammed b. Tayyib, **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, thk. Abdulhamid Ebû Zenîd, 2. baskı, Muessesetu'r-Risale, y.y. 1998.
- \_\_\_\_\_, **el-İnsâf fîmâ Yecibu İ'tikâduhu ve lâ Yecûzu'l-Cehlu bih**, thk. M. Zâhid Kevserî, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, y.y. 1993.
- \_\_\_\_\_, **Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil**, thk. İmâduddin Ahmed Hayder, 1. baskı, Muessesetu'l-Kutubi's-Sakafiyye, Beyrut 1987.
- BASRÎ, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ali, **el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Muhammed Hamîdullah, el-Ma'hadu'l-İlmî, Dımaşk 1965.
- \_\_\_\_\_, **Şerhu'l-Umed**, thk. Abdulhamid Ali, 1. baskı, Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hikem, el-Medinetu'l-Munevvere 1410.
- BEDRÂN, Ebû'l-'Ayneyn, **Edilletu't-Teşrî'i'l-Mute'ârîda**, Muessesetu Şebâbi'l-Câmia, İskenderiye 1985.
- BEYÂDÎ, Kemâluddin Ahmed, **İşarâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm**, thk. Yusuf Abdurrazzâk, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, İstanbul 1949.
- BEYDÂVÎ, Abdullah b. Ömer, **Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl** (İsfehânî Şerhi ile birlikte), 1. baskı, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2011.
- \_\_\_\_\_, **Minhâcu'l-Vusûl fî Ma'rifeti İlmi'l-Usûl**, Matbaatu'l-Mahmudiyye, Kahire 1920.
- BEYHAKÎ, Ahmed b. Huseyn, **Marifetu's-Suneni ve'l-Âsâr**, thk. Seyyid Kisrevî, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- BUHARÎ, Muhammed b. İsmail, **Sahîhu'l-Buhârî** (Fethu'l-Bârî şerhi ile birlikte), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- BÛTÎ, Muhammed Saîd, **Davâbitu'l-Maslaha fi's-Şerî'ati'l-İslâmiye**, 5. baskı, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1986.
- \_\_\_\_\_, **el-İnsân Museyyer em Muhayyer**, 2. baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2003.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, **Bunyetu'l-Akli'l-Arabî**, 3. baskı, el-Merkezu's-Sakafiyyu'l-Arabî, Dâru'l-Beydâ 1968.

- \_\_\_\_\_, **Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar, 1. baskı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.
- CESSÂS, Ahmed b. Ali er-Râzî, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, thk. 'Acîl Neşemî, 2. baskı, Vezâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994.
- \_\_\_\_\_, **Ahkâmu'l-Kur'an**, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- CEYLÂNÎ, Muhammed b. Ali, **Alâkatu İlmi Usûli'l-Fıkh bi İlmi'l-Kelâm**, 1.baskı, Mektebetu Hasan el-Asriyye, Beyrut 2010.
- CÎZAVÎ, Muhammed Ebû'l-Fadl, **Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Usûl** (Adud'un Şerhi ve Hâşiyeleri ile birlikte), thk. Muhammed Hasen, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- CÜNDÎ, Molla Ahmed, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid** (Mecmuatu'l-Havâşi'l-Behiyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye ile birlikte), Matbaatu Ferecillah el-Kurdî, Mısır 1329.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şer'îf, **et-Ta'rifât**, thk. Sıddîk Mişâvî, Dâru'l-Fadîle, Kahire, t.y.,
- \_\_\_\_\_, **Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ**, 1. baskı, Bulak, Mısır 1316.
- CÜVEYNÎ, **el-'Akîdetu'n-Nizâmiye**, (Hevâmiş ile birlikte), Mektebetu'l-İman, 2. baskı, Mısır 2006.
- \_\_\_\_\_, **el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh**, thk. Abdulazîm Dîb, 4. baskı, Dâru'l-Vefâ, Mısır 1997.
- \_\_\_\_\_, **el-İrşâd**, thk. As'ad Temîm, 2. baskı, Muessesetu'l-Kutubi's-Sakâfe, y.y. 1992.
- \_\_\_\_\_, **el-Kâfiye fi'l-Cedel**, thk. Fevkiye Huseyn, Matbaatu'l-Halebî, Kahire 1979.
- \_\_\_\_\_, **et-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh**, thk. Abdullah Cevlim ve Şebbir Ahmed, 2. baskı, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2007.
- \_\_\_\_\_, **el-Varakât** (eş-Şerhu'l-Kebîr ile birlikte), thk. Muhammed Hasen, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- ÇELEBÎ, Hasen, **Hâşiye ala Şerhi'l-Mevâkîf**, Matbaatu'l-Âmire, İstanbul 1311.
- EBÛ DÂVÛD Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, **Sunen-i Ebî Davud** (Avnu'l-Ma'bûd şerhi ile birlikte), 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- EBÛ ŞEYBE, Ebûbekr Abdullah b. Muhammed, **Musannefu İbn Ebî Şeybe**, thk. Kemal Yûsuf Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1409.
- EBÛ YÛSUF, Yakûb b. İbrâhim, **er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâî**, thk. Ebû'l-Vefâ Afğânî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.



- ENSARÎ, Abdu'l-Aliyy Muhammed b. Nizamuddin, **Musellemu's-Sübût** (Mustasfâ ile birlikte), Matbaatu'l-Emîriyye, Mısır 1324.
- ENSARÎ, Ebû Yahya Zekeriyya, **Fethu'l-Vehhâb bi Şerhi Menheci't-Tullâb**, Matbaatu'l-Halebî, Mısır 1948.
- \_\_\_\_\_, **Ğâyetu'l-Vusûl** (Lubbi'l-Usûl metni ile birlikte), Son Baskı, Matbaatu'l-Halebî, y.y. 1941.
- EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, **el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne**, thk. Fevkiye Huseyn, 1. baskı, Dâru'l-Ensâr, Mısır 1977.
- \_\_\_\_\_, **el-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'**, thk. Hamude Ğarabe, 1. baskı, Mektebetu'l-Hanci, Kahire 2010.
- \_\_\_\_\_, **Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn**, thk. M. Muhyiddin Abdulhamid, 1. baskı, Mektebetu'n-Nahdati'l-Misriyye, Kahire 1950.
- DEBBÂĞ, Hüseyin ve Eymen Mustafa, **Mesleku'l-Münâsebe inde'l-Gazâlî ve'l-Usûliyyîn** (Dirâse Mukârene), el-Camiatu'l-Urduniye, y.y. 2000.
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, **Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Halil Mîs, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- DERDÎR, Ebû'l-Berekât, Seyyidî Ahmed, **Şerhu'l-Kebîr** (Desûkî Hâşiyesi ile birlikte), İhyâu'l-Kutubi'l-Arabiyye, y.y., t.y.
- DESÛKÎ, Muhammed, **Hâşiyeye alâ Şerhi Ummi'l-Berâhîn** (Şerh ile birlikte), Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, y.y., t.y.
- DEVVÂNÎ, Celâleddin Muhammed b. Es'ad, **Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye**, Matbaatu'ş-Şerîketi's-Sahafiye el-Osmaniye, Beyâzıt 1310.
- \_\_\_\_\_, **Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye** (Gelenbevî, Mercânî ve Halhâlî Hâşiyeleriyle birlikte), Matbaa-i Âmire, İstanbul 1317.
- \_\_\_\_\_, **Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye** (Siyâlkutû Hâşiyesi ile birlikte), y.y., 1270.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, "İllet", **DİA**, 22/118.
- FAHRÎ, Mâcid, **İbn Rüşd**, el-Matbaatu'l-Katolikiye, Beyrut 1960.
- FÂRÂBÎ, Ebu Nasr, **Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fâdıla**, thk. Elbir Nasri Nadır, Beyrut 1959.
- \_\_\_\_\_, **ed-De'âvi'l-Kalbiyye** (Resâilu'l-Fârâbî içinde), 1. baskı, Haydarâbâd 1349.
- \_\_\_\_\_, **el-Fârâbî fî Hudûdihi ve Rusûmihi**, thk. Cafer Âl-i Yasin, 1. baskı, Âlemu'l-Kutub, y.y. 1985.
- \_\_\_\_\_, **es-Siyasetu'l-Medeniye** (Resâilu'l-Fârâbî içinde).

- \_\_\_\_\_, **et-Ta'likât** (Resâilu'l-Fârâbî içinde).
- \_\_\_\_\_, **Fusûsu'l-Hikme** (Resâilu'l-Fârâbî içinde).
- \_\_\_\_\_, **Makâle fî Ağrâdi ma ba'de't-Tabî'a** (Resâilu'l-Fârâbî içinde).
- \_\_\_\_\_, **Risâle fî İsbâti'l-Mufârekât** (Resâilu'l-Fârâbî içinde).
- \_\_\_\_\_, **Risâletu Zenon** (Resâilu'l-Fârâbî içinde).
- \_\_\_\_\_, **Tahsîlu's-Saâde** (Resâilu'l-Fârâbî içinde).
- \_\_\_\_\_, **Uyûnu'l-Mesâil** (es-Semeretu'l-Mardiyye fî Ba'di'r-Resâili'l-Farâbiyye içinde), Liden 1890.
- FERĞALÎ, Muhammed Mahmud, **Buhûs fi'l-Kiyas**, 1. baskı, y.y., 1983.
- FERRÂ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Huseyn, **el-Udde fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Ahmed Mubarkî, 3. baskı, Riyad 1993.
- GAZÂLÎ, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, **el-İktisad fi'l-İtikâd**, thk. Mustafa Umran, 1. baskı, Dâru'l-Basâir, y.y. 2009.
- \_\_\_\_\_, **Esâsu'l-Kiyas**, thk. Fehd Serhân, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad 1993.
- \_\_\_\_\_, **İhyâu Ulûmi'd-Din**, Dâru'l-Hikme, Beyrut, t.y.
- \_\_\_\_\_, **Şifâu'l-Ğalîl fî Beyâni's-Şebhi ve'l-Muhîli ve Mesâliki't-Ta'fil**, thk. Hamed Kubeyî, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1390.
- \_\_\_\_\_, **el-Madnûn bihi alâ Ğayri Ehlihi**, Matbaatu'l-İ'lamiye, Kahire 1303.
- \_\_\_\_\_, **el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl**, thk. Muhammed Hasen Heytu, 2. baskı, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk 1980.
- \_\_\_\_\_, **el-Munkız mine'd-Dalâl** (el-Madnûn bihi alâ Ğayri Ehlihi ile birlikte), Matbaatu'l-İ'lamiye, Kahire 1303.
- \_\_\_\_\_, **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, thk. M. Süleyman Aşkar, 1. baskı, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1997.
- GELENBEVÎ, İsmail, **Hâşiye ala'l-Celâl** (Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye, Mercânî ve Halhâlî Hâşiyeleri ile birlikte), Matbaa-i Âmire, y.y., t.y.
- \_\_\_\_\_, **Risâletu'l-İmkân**, el-Matbaatu'l-Âmire, y.y. 1263.
- GORÂNÎ, Ahmed b. İsmail, **ed-Dureru'l-Levâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'**, 1. baskı, Dâru Sâdir, Beyrut 2007.

- GORÂNÎ, İbrahim b. Hasen, **İmdâdu Zevi'l-İsti'dâd li Sulûki Mesleki's-Sedâd**, Câmiatu Meliki's-Suûd, tasnif no: 214/A.K./3227, Kulliyetu Usûliddin, Kismu'l-Mahtûtât.
- GÖRGÜN, Tahsin, **Hüsün-Kubuh Meselesi**(Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerinde Bir Araştırma), İslam Araştırmaları Dergisi, sayı, 5, yıl, 2001, (59-108 arası)
- ĞÂMİDÎ, Huza' (Der.), **Muhâvelâtu't-Tecdîd fi Usûli'l-Fıkh**, Camiatu'l-İmam Muhammed, Riyad 2008.
- ĞURSÎ, Muhammed Salih, **Hâşiye ala'l-Müsâmere** (Müsâmere ile birlikte), Basılmamış nüsha.
- HABBÂZÎ, Celaluddin Ebû Muhammed Ömer, **el-Muğnî fi Usûli'l-Fıkh**, thk. Muhammed Mazher Beka, 1. baskı, Câmiatu Ummi'l-Kura, Mekke 1304.
- HACEVÎ, Muhammed Hasen el-Fasî, **el-Fikru's-Samî**, thk. Eymen Salih, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- HAYYÂT, Ebû'l-Huseyn Abdurrahim, **el-İntisâr ve'r-Redd ala İbni'r-Râvendî**, thk. Muhammed Hicâzi, Mektebetu's-Sakâfetu'd-Diniyye, Kahire, t.y.
- HEYTEMÎ, İbn Hacer, Ahmed b. Muhammed, İbn Hacer, **Tuhfetu'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Minhâc** (İbn Kâsım ve Şirvânî Hâşiyeleriyle birlikte), Dâru'l-Fıkr, y.y., t.y.
- \_\_\_\_\_, **el-Fetâva'l-Hadisiye**, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, t.y.
- ÜSKÜPLÜ, Hafız Ferid, **Ef'âl-i İlâhiyye Aynı Hikmettir Lakin Hikmetle Ta'fil Edilemez**, Sırât-ı Mustakîm, c. II, Sayı 45, İstanbul 1325.
- HALİFE, Bâbekir, **Felsefetu Makâsidi't-Teşrî'**, Mecelletu'ş-Şerîa ve'l-Kanun, sayı 1, y.y. 1987.
- HAMÛDE, Ğarabe, **el-Eş'arî**, Mecmai'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Kahire 1973.
- HARB, Ali, **et-Te'vîl ve'l-Hakîka**, 1. baskı, Dâru't-Tenvir, Beyrut 1985.
- HAREZMÎ, Mahmud b. Muhammed, **el-Fâik fi Usûli'd-Din**, thk. Faysal Bedir Avn, Matbaatu Dâri'l-Kutub, Kahire 2010.
- \_\_\_\_\_, **el-Mutemed fi Usûli'd-Din**, thk. Madelung Wilferd (ö. 1930), Muessese-i Mutâlaat-i İslâmî, Tahran 1390.
- HATİB, Muhammed b. Abdillâh, **Mişkâtu'l-Mesâbîh**, thk. Nâsiruddin Elbânî, 2. baskı, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1978.

- HATTÂB, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, **Mevâhibu'l-Celîl li Şerhi Muhtasari Halîl**, Dâru'l-Fikr, y.y. 1992.
- HEKEMÎ, Ali b. Abbas b. Osman, **Hakîkatu'l-Hilaf fi't-Ta'lîli bi'l-Hikme ve Eseruhu fi'l-Fıkhi'l-İslamî**, Mecelletu Ümmi'l-Kurâ, yıl, 7, sayı, 9, 1414.
- HEYET, **Mecelletu'l-Ahkâmi'l-Adliyye**, thk., Necib Havâyinî, Karaçi, t.y.
- HİNDÎ, Muhammed b. Abdîrrahim Urmevî, **Nihâyetu'l-Vusûl fi Dirâyeti'l-Usûl**, thk. Salih Yusuf-Sa'd Şuveym, Mektebetu't-Ticâriyye, Mekke, t.y.
- HUDARÎ, Muhammed, **Târihu't-Teşri'**, Dâru İhyâi'l-Kutub, y.y. 1339.
- \_\_\_\_\_, **Usûlu'l-Fıkıh**, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, y.y., t.y.
- HULULU, Ahmed b. Abdurrahman, **ed-Diyâu'l-Lâmi' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'** (Cem'u'l-Cevâmi' ile birlikte), thk. Nadî Ferec Attar, 1. baskı, Merkezi İbni'l-Attar, Kahire 2004.
- İBN AKÎL, Ebû'l-Vefâ Ali b. Akil, **el-Vâdih fi Usûli'l-Fıkıh**, thk. Abdullah Türkî, 1. baskı, Muessesetu'r-Risâle, Burkiya 1999.
- İBN BEDRÂN, Abdulkadir b. Ahmed, **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'l-Ahmed b. Hanbel**, Tibâatu'l-Muniriyye, Kahire, t.y.
- İBN BERHÂN, Ahmed b. Ali, **el-Vusûl ile'l-Usûl**, thk. Abdulhamid Ebû Zenîd, 1. baskı, Mektebetu'l-Maarif, Riyad 1984.
- İBN DAKÎKÎ'L-ÎD, Takiyyuddîn, **Şerhu'l-İlmâm bi Ahâdisi'l-Ahkâm**, thk. Abdulaziz Said, 1. baskı, Dâru Atlas, Riyad 1997.
- \_\_\_\_\_, **İhkâmu'l-Ahkâm Şerhu'l-Umdeti'l-Ahkâm**, thk. Ahmed Şâkir, 2. baskı, Âlemu'l-Kutub, Kahire 1987.
- İBN EBÎ ŞERÎF, Kemâluddîn Muhammed, **Kitâbu'l-Müsâmere bi Şerhi'l-Müsâyere** (Zeynuddin Kâsım'ın Hâşiyesi ile birlikte), Çağrı Yay., İstanbul 1979.
- İBN FÛREK, Muhammed b. Hasen, **Makalâtu Ebi'l-Hasen el-Eş'arî** (Mucered), thk. Ahmed Abdurrahim Sayıh, 1. baskı, Mektebetu's-Sakâfet'd-Diniyye, y.y. 2005.
- İBN HÂCİB, Ebû Amr Osman, **Münteha'l-Vusûl ve'l-Emel fi İlme'i'l-Usûl ve'l-Cedel**, 1. baskı, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1326.
- \_\_\_\_\_, **el-Muhtasar fi Usûli'l-Fıkıh** (Beyânu'l-Muhtasar şerh ile birlikte), thk. Ali Cuma, 1. baskı, Dâru's-Selam, y.y. 2004.
- \_\_\_\_\_, **Münteha'l-Vusûl ve'l-Emel fi İlme'i'l-Usûl ve'l-Cedel**, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, **el-Fisal fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal**, thk. İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre, 2. baskı, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1996.
- \_\_\_\_\_, **el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm**, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- \_\_\_\_\_, **en-Nübez fi Usûli'l-Fıkhî'z-Zâhirî**, thk. Zâhid Kevserî, 1. baskı, Mektebetu'l-Ezheriyye, y.y. 2000.
- İBN HUMÂM, Kemâluddîn Muhammed b. Ahmed, **el-Müsâyere fi İlmi'l-Kelâm** (Müsamere Şerhi ile birlikte), y.y., t.y.
- \_\_\_\_\_, **el-Müsâyere fi İlmi'l-Kelâm**, thk. Muhyiddin Abdulhamid, Dâru Bibliyon, Lübnan 2005.
- \_\_\_\_\_, **Fethu'l-Kadîr** (Bidaye şerhi ile birlikte), Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y.
- \_\_\_\_\_, **et-Tahrîr fi Usûli'l-Fıkh** (Teysîr Şerhi ile birlikte), Dâru'l-Fikr, y.y., t.y.
- İBN KAYYİM, Şemsuddîn Muhammed b. Ebîbekr, **Miftâhu Dâri's-Saâde**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- \_\_\_\_\_, **Medâricu's-Salikîn**, thk. M. Hamid el-Fakî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- \_\_\_\_\_, **Şifâu'l-'Alîl fi Mesâili'l-Kadâi ve'l-Kader ve'l-Hikmeti ve't-Ta'lîl**, 3. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- \_\_\_\_\_, **İ'lâmu'l-Muvaki'in an Rabbi'l-Âlemîn**, thk. Mutasım Billâh Bağdadî, 1. baskı, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1996.
- İBN KUDÂME, Muvaffakuddîn Muhammed b. Ahmed, **Ravdatu'n-Nâzır ve Cünnetu'l-Münâzır** (Nüzhet'l-Hâtır ile birlikte), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, y.y., t.y.
- \_\_\_\_\_, **Ravdatu'n-Nâzır ve Cünnetu'l-Münâzır**, 2. baskı, Muessesetu'r-Reyyan, y.y. 2002.
- İBN MANZÛR, Cemâluddîn Muhammed, **Lisânu'l-Arab**, Neşru Edebi'l-Havza, Kum 1405.
- İBN NECCÂR, Muhammed b. Ahmed, **Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr**, thk. Muhammed Zuhaylî- Nezir Hammâd, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad 1993.
- İBN REŞİK, Huseyn b. Reşik, **Lubâbu'l-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl**, thk. Muhammed Câbî, 1. baskı, Dâru'd-Durûs ve İhyâu' t-Turâs, Dubai 2001.
- İBN RÛŞD, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed, **ez-Zarûrî fi Usûli'l-Fıkh**, thk. Cemâluddîn Alevî, 1. baskı, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.

\_\_\_\_\_, **Menâhicu'l-Edille** (Câbirî'nin Mukaddimesi ile birlikte), 3. baskı, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2007.

\_\_\_\_\_, **el-Mukaddimâtu'l-Mumehhidât**, thk. Muhammed Hucî, 1. baskı, Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.

İBN SA'D, Muhammed, **et-Tabakâtu'l-Kubrâ**, Liden 1338.

İBN SÎNÂ, Ebû Ali Huseyn b. Abdillâh, **Tis'ü Resâil fi'l-Hikmeti ve't-Tabî'iyât**, 2. baskı, Dâru'l-Arab, Kâhire, t.y.

\_\_\_\_\_, **el-İnsâf, Ta'likât ala'n-Nefs** (Aristo İnde'l-Arab içinde), 2. baskı, Vekâletu'l-Matbuat, Kuveyt 1978.

\_\_\_\_\_, **el-İşârât ve't-Tenbihât**, İlahiyât (Tusî Şerhi ile birlikte), thk. Süleyman Dünya, 3. baskı, Dâru'l-Maarif, Kahire, t.y.

\_\_\_\_\_, **el-İşârât ve't-Tenbihât**, Ta'likât, thk. Abdurrahman Bedevî, Mektebu'l-İlami'l-İslâmî, y.y. 1404.

\_\_\_\_\_, **en-Necât fi'l-Mantiki ve'l-İlahiyât**, thk. Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cil, Beyrut 1992.

\_\_\_\_\_, **er-Risâletu'l-Arşiyye** (Mecmû'u Resâili'ş-Şeyhi'r-Reîs İbn Sînâ içinde), Dâru'l-Maârif el-'Usmâniye, 1. baskı, Haydarâbâd 1353.

\_\_\_\_\_, **er-Risâletu'l-Arşiyye** (Mecmû'u Resâili'ş-Şeyhi'r-Reîs İbn Sînâ içinde), 2. baskı, Dâru'l-Arab, Kahire, t.y.

\_\_\_\_\_, **er-Risâletu'n-Nirûziyye** (Tis'ü Resâil fi'l-Hikme ve't-Tabî'iyât içinde).

\_\_\_\_\_, **eş-Şifâ, es-Semâu't-Tabî'**, thk. Cafer Âl-i Yasin, 1. baskı, Dâru'l-Menâhil, y.y. 1996.

\_\_\_\_\_, **eş-Şifâ, İlahiyât**, thk. Kanavatî-Said Zayed, y.y., t.y.

\_\_\_\_\_, **eş-Şifâ, Mantık**, thk. Heyet, el-Matbaatu'l-Emîriye, y.y. 1952.

\_\_\_\_\_, **Risâle fi'l-Ecrâmi'l-Ulviyye** (Tis'ü Resâil fi'l-Hikme ve't-Tabî'iyât içinde).

\_\_\_\_\_, **Risâletu'l-Hudûd** (Tis'ü Resâil fi'l-Hikme ve't-Tabî'iyât içinde).

İBN TEYMİYYE, **Mecmû'u Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm**, Cem' ve Tertib, Abdurrahman Necdî, y.y., t.y.

İBNU'L-ARABÎ, el-Kadî Ebûbekr, **el-Mahsûl fi Usûli'l-Fıkh**, thk. Saîd Fûde, Dâru'l-Beyarık, Ürdün, t.y.

\_\_\_\_\_, **el-Kabes fi Şerhi Muvattai Malik b. Enes**, thk. Eymen Ezherî-Alâ Ezherî, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

- \_\_\_\_\_, **‘Ârîdatu’l-Ahvezî Şerhu’t-Tirmizî**, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- ÎCÎ, Adûduddin Abdurrahman b. Ahmed, **el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm**, Âlemu’l-Kutub, Beyrut, t.y.
- İMRÂNÎ, Ebû’l-Huseyn Yahya b. Ebi’l-Hayr, **el-Beyân fî Mezhebi’l-İmâmi’s-Şâfiî**, thk. Kasım Nûrî, 1. baskı, y.y. 2000.
- İSA, Mennûn, **Nibrâsu’l-‘Ukûl fî Tahkîki’l-Kıyasi ‘inde Ulemâi’l-Usûl**, 1.baskı, Matbaatu’t-Tadâmun, Mısır, t.y.
- İSMENDÎ, Muhammed b. Abdilhamid, **Bezlu’n-Nazar fi’l-Usûl**, thk. Muhammed Zeki Abdulber, 1. baskı, Mektebetu Dâri’t-Turas, Kahire 1992.
- İSNEVÎ, Cemaluddin Abdurrahim, **Nihâyetu’s-Sûl fî Şerhi Minhaci’l-Vusûl fî İlmi’l-Usûl** (Menâhîcu’l-Ukûl şerhi ile birlikte), Matbaatu M. Ali Sabih, Mısır, t.y.
- \_\_\_\_\_, **Nihâytu’s-Sûl** (Minhâc ve Bedahşî şerhi ile birlikte), Matbaatu Sabîh, Mısır, t.y.
- İZMİRLÎ, Muhammed, **Hâşiye alâ Mir’âti’l-Usûl** (Mirkât ve Mir’âtle birlikte), Dâru’t-Tibâati’l-‘Âmire, y.y. 1339.
- İZZ, Abdulaziz b. Abdisselam, **Kava‘idu’l-Ahkâm fî Masâlihi’l-Enâm**, thk. Tâhâ Abdurraûf, Mektebetu’l-Kulliyâti’l-Ezheriyye, Kahire 1991.
- KÂDİ ABDULCEBBÂR, **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl** (et-Ta’dîl ve’t-Tecvîr), thk. Mahmud Kasım, t.y., y.y.
- \_\_\_\_\_, **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl**, thk. Ebû’l-Alâ Afifî, Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, Kahire 1962.
- \_\_\_\_\_, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, thk. Adnan Zerzur, Dâru’t-Turas, Kahire 1969.
- \_\_\_\_\_, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, 1. baskı, Dâru İhyâi’t-Turâs, Beyrut 2001.
- \_\_\_\_\_, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1996.
- \_\_\_\_\_, **el-Muhît fi’t-Teklîf**, thk. Ömer Seyyid Azmî, eş-Şeriketu’l-Mısriyye, Kahire, t.y.
- KAFFÂL, Ebu Bekr Muhammed b. Ali b. İsmail eş-Şâşî, **Mehâsinu’s-Şerî’a**, thk. Muhammed Semek, 1. baskı, Daru’l-Kutubi’l-İlmiye, Beyrut 2007.
- KANDİL, Muhammed, **el-Esâs fi’t-Tahsîn ve’t-Takbîh**, Mektebetu Külliyyeti Usûli’d-Din, Kahire, t.y.
- KANGİRÎ, Abdullah b. Hasan el-Ensârî, **Nefâyisu Arâyisi’l-Enzâr** (Fenâri Hâşiyesi Kangirî), Matbaa-i ‘Âmire, y.y. 1313.

- \_\_\_\_\_, **Hâşiye ala'l-Hayalî ala Şerhi't-Taftazânî**, Daru't-Tibâ'ati'l-Âmire, Bulak, Kahire 1254.
- KARAFÎ, Şihâbuddin Ahmed b. İdris, **Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl**, thk. M. Abdulkadir Atâ, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2000.
- \_\_\_\_\_, **ez-Zahîre**, thk. Muhammed Hacî-Said A'râb, 1. baskı, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.
- \_\_\_\_\_, **Tenkîhu'l-Fusûl** (Şerhi ile birlikte), thk. Abdurrahman Şağul, Mektebetu'l-Ezheriyye, Kahire, t.y.
- \_\_\_\_\_, **Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl**, thk. Tâhâ Abdurraûf, 1. baskı, Şeriketu't-Tıbbâ'ati'l-Fenniye, y.y. 1973.
- \_\_\_\_\_, **Şerhu Tankîhi'l-Fusûl fî İhtisârî'l-Mahsûl**, thk. Muhammed Şağul, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, Kahire t.y.
- KASIM, Mahmûd, **Menâhîcu'l-Edille**(Mukaddime bölümü), 2. baskı, Mektebetu Anglo (الانجلو), y.y. 1964.
- KASSÂR, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer, **el-Mukaddime fi'l-Usûl**, thk. Muhammed Süleymanî, 1. baskı, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Tunus 1996.
- KAVSÎ, **Hevâmiş ala'l-Akideti'n-Nizamiye**, 2. baskı, Mektebetu'l-İman, Mısır 2006.
- \_\_\_\_\_, **Hevâmiş Ala'l-İktsâd fi'l-İ'tikâd**, 1. baskı, Mektebetu'l-İmân, Mısır 2006.
- KELVEZÂNÎ, Mahfûz b. Ahmed, **et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Muhammed İbrahim, Dâru'l-Medenî, Cidde 1985.
- KERHÎ, Ebu'l-Hasen, **el-Usûl** (Tesîsu'n-Nazar ile birlikte), thk. Mustafa Kubbanî, Eda Neşriyat, İstanbul 1990.
- KUBEYSÎ, Hamed Ubeyd, **Mebâhîsu't-Ta'lîl inde'l-Usûliyyîn ve'l-Gazalî** (Basılmamış Doktora tezi), Mektebetu Camiati'l-Ezher (el-Meşîhatu'l-Ezheriyye), Resâil, 14, 251, HM.
- \_\_\_\_\_, **Usûlu'l-Ahkâm**, 1. baskı, Dâru'z-Zîbak-Dâru'l-Menâhic, y.y. 2009.
- LÂMIŞÎ, Mahmud b. Zeyd, **Kitab fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Abdulmecid Türkî, 1. baskı, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.
- LEHAMÎ, Ramazan Abdulvedûd, **el-Envâru's-Sâtı'a fî Turuki İsbati'l-İlleti'l-Câmi'a**, Dâru'l-Hudâ, Kahire 1987.
- MAHALLÎ, Ahmed Celaluddin, **Şerhu Cem'i'l-Cevâmi'** (Benânî Hâşiyesi ile birlikte), Matbaatu'l-Halebî, Mısır 1938.



- \_\_\_\_\_, **Şerhu Cemi'l-Cevâmi'** (Attâr Hâşiyesi ve Şirbinî Ta'likâtı ile birlikte), Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır, t.y.
- MAKKARÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, **el-Kavâid**, thk. Ahmed b. Muhammed, Câmîatu Ummi'l-Kurâ, Mekke, t.y.
- MALİK b. Enes, **el-Muvatta**, thk. Fuâd Abdulbakî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, y.y., t.y.
- MARSAFÎ, Yusuf, **el-A'mâlu'l-Kâmile**, 1.baskı, Daru'l-Besâir, Kahire 2012.
- MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, **Kitâbu't-Tevhîd**, thk. Fethullah Huleyf, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul 1979.
- MEKKÎ, Diyâuddin, **Nihâyetu'l-Merâm fî Dirâyeti İlmi'l-Kelâm**, Muessese-i Mutâlaât-i İslâmî, Tahran 1391.
- MENNÛN, İsa, **Nibrâsu'l-'Ukûl fî Tahkîki'l-Kıyas 'inde Ulemai'l-Usûl**, thk. Yahya Murad, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- MERCÂNÎ, Şihabuddin b. Bahaidin Kazanî, **el-Hikmetu'l-Bâliğa'l-Ceniyye fî Şerhi'l-Akâidi'l-Hanefiyye**, Matbaatu Viçislaf, Kazan 1357.
- MERĞİNÂNÎ, Burhanuddin Ali, **Bidâyetu'l-Mubtedî** (Hidâye ve Fethu'l- Kadîr ile birlikte). (Bidaye şerhi ile birlikte), Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y.
- MESTÇİZÂDE, Abdullah b. Osman b. Musa Efendi, **el-Hilâfu Beyne'l-Felâsife ve'l-Mutekellimîn**, thk. Dr. Seyyid Bahçivan, Dâru Sadır-Mektebetu'l-İrşâd, 1. baskı, Beyrut 2007.
- MEVSİLÎ, Abdullah b. Mahmud, **el-Muhtâr** (İhtiyar şerhi ile birlikte), y.y., t.y.
- MEYYÂDE, Muhammed, **et-Ta'lîl bi's-Şebih ve Eseruhû fî'l-Kıyâs 'inde'l-Usûliyyîn**, 1. baskı, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd 2001.
- MOLLA SADRÂ, Sadruddin Muhammed eş-Şirâzî, **Şerhu İlahiyât-i Şifâ**, İntişarât-Bunyâd-i Hikmet-i İslâmiyyi Sadra, y.y. 1382.
- MUKBİLÎ, Salih b. Mehdi, **el-'Alemu's-Şâmih fî Îsâri'l-Hakk ala'l-Abâ' ve'l-Meşâyih**, 1. baskı, Mısır 1328.
- \_\_\_\_\_, **Îsâru'l-Hak ala'l-Halk**, Matbaatu'l-Adâb, Mısır 1318.
- MUKTARAH, Takıyyuddin, **Şerhu'l-İrşâd**, Câmîatu'l-Ezher, Kulliyetu Usûli'd-Din, y.y. 1989.
- MÜSLİM, b. Haccâc el-Kuşeyrî, **Sahîhu Müslim** (Ğâyetu'l-İbtihâc ile birlikte), thk. Nazar Ebû Kuteybe, 1. baskı, Dâru Taybe, Riyâd 2006.
- MUTÎ'Î, Muhammed Bahît, **Hâşiye alâ Tevhidi'd-Derdîr**, Dâru'l-Besâir, Kahire, t.y.

- NESEFÎ, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, **Menâr fî Usûli'l-Fıkh** (Fethu'l-Ğaffâr ile birlikte), 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref, **el-İdâh fî Menâsiki'l-Hac**, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- NİGERÎ, Abdunnebi Ahmed, **Câmiu'l-Ulûm fî Istilahâti'l-Funûn**, Muessesetu'l-A'lemî, Beyrut 1395.
- NÎSÂBURÎ, Ebû Reşîd, Saîd b. Muhammed, **Mesâil fî'l-Hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn**, thk. Ma'n Ziyade-Ridvan Seyyid, 1. baskı, Ma'hedu'l-İnmâi'l-Arabî, Trablus 1979.
- NURSÎ, Saîd, **İşârâtu'l-İ'câz fî Mezânni'l-İcâz**, thk. İhsan Kasım, 3. baskı, Sözleryayınevi, İstanbul 1999.
- ÖMER, Muhammed Seyyid Abdulaziz, **el-Ahkâmu's-Şer'iyye Beyne't-Taabbud ve Ma'kuliyyeti'l-Ma'na**, 1. baskı, Daru'l-Besâir, Kahire 2013.
- ÖZDEMİR, İbrahim, **İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık** (Vaz' İlminin Temel Meseleleri), İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- PEZDEVÎ, Fahru'l-İslâm, **Usûlu'l-Pezdevî** (Keşfu'l-Esrâr ile birlikte), 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- RÂZÎ, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, **el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl**, thk. Taha Alavânî, 1. baskı, Muessesetu'r-Risâle, Dâru's-Selâm, Kahire 2011.
- \_\_\_\_\_, **el-Mesâilu'l-Hamsûn fî Usûli'l-Kelâm**, thk. Ahmed Hicazî Sekâ, Dâru'l-Cîl, Beyrut, t.y.
- \_\_\_\_\_, **Menâkibu'l-İmâmi's-Şâfiî**, thk. Ahmed Hicazi Saka, 1. baskı, Mektebâtu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986.
- \_\_\_\_\_, **el-Metâlibu'l-Âliye**, thk. Ahmed Sakâ, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, y.y., t.y.
- \_\_\_\_\_, **el-Me'âlimu fî Usûli'd-Din** (Tilmisânî'nin Şerhi ile birlikte), thk. Nizar Hammâdî, 1. baskı, Dâru'l-Feth, Amman 2010.
- \_\_\_\_\_, **el-Kâşif 'an Usûli'd-Delâil ve Fusûli'l-İlel**, thk. Ahmed Saka, 1. baskı, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992.
- \_\_\_\_\_, **Levâmi'u'l-Beyyinât Şerhu Esmâillâhi ve's-Sifât**, tsh. Muhammed Bedruddin, 1. baskı, Matbaatu's-Şerkiyye, Mısır 1323.
- \_\_\_\_\_, **el-Me'âlimu fî Usûli'l-Fıkh** (Tilmisânî şerhi ile birlikte), thk. Adil Ahmed-Ali Muhammed, 1. baskı, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1999.
- \_\_\_\_\_, **Münâzarâtu Fahriddin Râzî fî Maverâinnehr**, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, t.y.

- RÂZÎ, Kutbuddin Mahmud b. Muhammed, **Şerhu'ş-Şemsiyye**(Mecmu'atu Havâşin ve Ta'likât içinde), 2.baskı, Matbaatu'l-Kalem, Medyen 1431.
- REMLÎ, Şemsuddin Muhammed, **Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc** (Şebramlisî ve Reşidî ile birlikte), Matbaatu'l-Halebî, y.y., 1938.
- REYSÛNÎ, Ahmed, **Nazariyetu'l-Makâsîd 'inde'l-Îmami'ş-Şâtibî**, 5. baskı, Ma'hedu'l Âlemî, Herndon 2007.
- RUHÂVÎ, Yahya, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Menâr**, İbn Melek, Dersââdet 1315.
- SA'ÂTÎ, Ahmed b. Ali, **Nihâyetu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl**, thk. İbrahim Şemsuddin, 1. baskı, Daarû'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- SABRÎ, Mustafa, **Mevkifu'l-Akli ve'l-İlmi ve'l-Âlemi min Rabbi'l-Âlemîn**, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, y.y., 1950.
- SÂBÛNÎ, Nuruddin, Ahmed b.Mahmud, **el-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye**, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Maarif, Mısır 1969.
- SADRUŞŞERÎA, Ubeydullah b. Mes'ûd, **et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh** (Telvîh ile birlikte), thk. Zekeriya Amîrat, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- \_\_\_\_\_, **Ta'dîlu'l-Ulûm**, <http://wadod.org/vb/showthread.php?t=6960> (Erişim: 03.03.213)
- SALÎH, Eymen, **Tahkiku Ma'na'l-İlleti'ş-Şer'iyye** (Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye), el-Mecelletu'l-Ahmediye, Sayı 25, (75-154 arası), Dubai, Ekim-2010.
- SAMERRÂÎ, Sabâh Tâhâ, **el-Hikmetu bi't-Ta'lîl 'inde'l-Usûliyyîn**, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.
- SEM'ÂNÎ, Mansûr b. Muhammed, **Kavâtı'u'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Abdullah Hakemî, 1. baskı, Mektebetu't-Tevbe, Riyad 1989.
- \_\_\_\_\_, **Kavâtı'u'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Muhammed Hasen, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- SEMERKANDÎ, Alâuddin Muhammed b. Ahmed, **Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl**, thk. Muhammed Zeki Abdulber, 2. baskı, Mektebetu Dâri't-Turas, Kahire 1997.
- SENÛSÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf, **Şerhu'l-Kubrâ** (el-Hamidî'nin Havâşî'si ile birlikte), Matbaatu'l-Halebî, Mısır 1936.
- SERAHSÎ, Ebûbekr, Ahmed b. Ebî Sehl, **Usûlu's-Serahsî**, thk. Ebû'l-Vefâ Afğânî, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- \_\_\_\_\_, **el-Mebsût**, Dâru'l-Marife, Beyrut 1993.

- SİCİSTÂNÎ, Mansûr b. İshak, **el-Ğunye fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Ahmed Ferîd, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- SİYALKÛTÎ, Şemsuddin Abdulhakim, **Hâşiye ala'l-Lârî** (el-Macmuatu'n-Nûriye içinde), y.y., t.y.
- \_\_\_\_\_, **Hâşiye ala'l-Hayalî** (Mecmuatu'l-Havaşi'l-Behiyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiye içinde), Matbaatu Ferecullah Zeki, el-Kurdî, Mısır 1329.
- SÛBKÎ, Tâcuddin Abdulvehhab b. Ali, **Cem'u'l-Cevâmi'** (Mahallî Şerhi ve Attâr Hâşiyesi ile birlikte), Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır, t.y.
- \_\_\_\_\_, **Ref'u'l-Hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib**, thk. Ali Muhammed-Adil Ahmed, 1. baskı, Âlemu'l-Kutub Beyrut, 1999.
- \_\_\_\_\_, **Virdu'l-'Alel fî Fehmi'l-İlel**, Mecelletu Kulliyeti'l-'Ulûm, sayı 37, y.y., t.y.
- ŞAFÎÎ, Muhammed b. İdris, **el-Ümm**, thk. Rif'at Fevzî, Dâru'l-Vefâ-Dâru İbn Hazm, 4. baskı, Beyrut 2011.
- \_\_\_\_\_, **er-Risâle**, thk. Ahmed Şakir, yy., t.y.
- ŞAFÎÎ, Hasan, **Âmidî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye**, 1. Baskı, Dâru's-Selam, Kahire 1998.
- ŞÂTİBÎ, **el-İ'tisâm**, thk. Reşid Rıza, el-Mektebetu't-Ticariyye, Mısır, t.y.
- \_\_\_\_\_, **el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a**, thk. Meşhur Hasen, 1. baskı, Dâru İbn Affân, y.y. 1997.
- \_\_\_\_\_, **el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a**, thk. Abdullah Dıraz, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.
- ŞEHRİSTÂNÎ, **Nihâyetu'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm**, tsh. Alfurd, Mektebetu's-Sakafeti'd-Diniye, Kahire, t.y.
- ŞELEBÎ, Mustafa, **Ta'îlu'l-Ahkâm**, Matbaatu'l-Ezher, y.y. 1947.
- ŞİRÂZÎ, Ebû İshak İbrahim, **el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Muhyiddin Mistu-Yusuf Bedevî, 1. baskı, Dâru İbn Kesir, Beyrut 1995.
- \_\_\_\_\_, **et-Tabsire fî Usûli'l-Fıkh**, thk. M. Hasen Heytu, 1. baskı, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1403.
- \_\_\_\_\_, **Şerhu'l-Luma'**, thk. Abdulmecid Türkî, 1. baskı, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- ŞİRBİNÎ, Abdurrahman, **Hâşiye alâ Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'** (Mahallî Şerhi ile birlikte), Matbaatu Mustafa Muhammed, y.y., t.y.
- ŞİRVÂNÎ, Muhammed Emîn, **el-Fevâidu'l-Hakâniye**, Süleymaniye Kütübhanesi, Amcazade Hüseyin Paşa, 321.

- TAFTAZÂNÎ, Mesud b. Ömer, **Şerhu'l- Mekâsîd**, thk. Abdurrahman Umeyre, 2. baskı, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1998.
- \_\_\_\_\_, **Şerhu'l-Akâidi'n-Neseffiye** (Kestelî, Hayalî ve Ramazan Efendi Hâşiyeleriyle birlikte), Dâru Nuri's-Sabah, y.y., t.y.
- \_\_\_\_\_, **Tehzîbu'l-Kelâm** (Takribu'l-Merâm Şerhi ile birlikte), Dâru'l-Besâir, Kahire 2006.
- TAYYİB, Ahmed, **Nazariyetu'l-Makâsîd 'inde's-Şâtubî ve medâ İrtibatîha bi'l-Usûli'l-Kelamiyye**, Mecelletu'l-Müslimi'l-Muâsır, sayı 103, y.y., Mart-2002.
- TÛFÎ, Necmuddin Süleyman, **Şerhu Muhtasaru'r-Ravda**, thk. Abdullah Türkî, 1. baskı, Muessesetu'r-Risâle, y.y. 2011.
- URMEVÎ, Sirâcuddin Mahmud b. Ebîbekr, **Hâsîlu'l-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh**, <http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=m014607.pdf> (Erişim: 13.03.2013)
- \_\_\_\_\_, **et-Tahsîl mine'l-Mahsûl**, thk. Abdulhamid Ebû Zenîd, 1. baskı, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1988.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, **Metâlib ve Mezâhib**, Eser Neşriyat, İstanbul 1978.
- YİĞİT, Metin, **İlk Dönem Hanefi Kaynaklarına Göre Ebû Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, 2. baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2013,
- \_\_\_\_\_, **İslâmî İlimler Metodolojisi Olarak Fıkıh Usûlü**, Karaşin Matbaası, Diyarbakır 2012.
- ZENCÂNÎ, Şihabuddin Mahmud b. Ahmed, **Tahrîcu'l-Furu' ala'l-Usûl**, thk. Muhammed Edîb Salih, 5. baskı, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1987.
- ZERKEŞÎ, Bedruddin Muhammed b. Behadır, **el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Heyet, t.y., y.y.
- ZUHDÎ, Hasen Carullah, **el-Mutezile**, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turas, Mısır, t.y.