FAHREDDİN ER-RÂZÎ'YE GÖRE İLLET VE HİKMET KAVRAMLARI

HİCRAN ÇEBİÇ

sonçağ akademi

Kitabın Adı : FAHREDDİN ER-RÂZÎ'YE GÖRE İLLET VE HİKMET KAVRAMLARI
Editör : Prof. Dr. Mansur KOÇİNKAĞ
Yazar : Hicran ÇEBİÇ

1. Baskı : Aralık 2025 ANKARA

Yayın Koordinatörü : Ceyda ŞEREFLİOĞLU
Yayın Yönetmeni : Selva ALİM
e-ISBN : 978-625-8728-96-5
Yayın No : 3106

© Hicran ÇEBİÇ

Tüm hakları yazarına aittir. Yazarın izni alınmadan kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, çoğaltılması yapılamaz. Yalnızca kaynak gösterilerek kullanılabilir.

SONÇAĞ AKADEMİ
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/49 İskitler 06070 ANKARA
T / (312) 341 36 67 - GSM / (533) 093 78 64
www.soncagyayincilik.com.tr
soncagyayincilik@gmail.com
Yayıncı Sertifika Numarası: 47865

BASKI VE CİLT MERKEZİ

UZUN DİJİTAL MATBAA, SONÇAĞ YAYINCILIK MATBAACILIK TESCİLLİ MARKASIDIR.
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/48 İskitler 06070 ANKARA
T / (312) 341 36 67 - GSM / (533) 063 64 04
www.uzundijital.com
uzun@uzundijital.com

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın gerçekleştirilmesinde çalışmam boyunca benden bir an olsun yardımlarını esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Mansur KOÇİNKAĞ'a, katkı ve değerlendirmelerini sunan saygıdeğer tüm jüri üyelerine, araştırma boyunca istifade ettiğim bütün diğer araştırma sahiplerine, çalışmanın ortaya konulması süresinde şekil veya konu bakımından katkı sunan tüm değerli fikir sahiplerine ve çalışma boyunca yaşadığım zorluklarda desteğini esirgemeyen herkese teşekkürlerimi sunarım.

Hicran ÇEBİÇ

Çanakkale, Ağustos 2025

İçindekiler Tablosu

KISALTMALAR v
TABLOLAR DİZİNİ vi
Giriş 1
1. Araştırmanın Amacı ve Konusu 4
2. Araştırmanın Yöntemi ve Evreni 6
3. Literatür Değerlendirmesi 8
4. Hükümlerde Ta'lîl ve Gâî Yorum 15
4.1. Hüküm Teorisi ve Hüsün-Kubuh 20
4.2. Fıkıh Usûlünde Ta'lîlin İmkânı 26
Birinci Bölüm Fahreddin er-Râzî'ye Göre İlletin Kavramsal Çerçevesi 36
1.1. İlletin Tarifi 36
2.2. İlletin Şartları ve Çeşitleri 43
2.3. İlleti Tespit Etme Yolları 53
2.3.1. Nas 54
2.3.2. Îmâ 55
2.3.3. İcmâ 63
2.3.4. Münâbese 63
2.3.5. Tesir 77
2.3.6. Şebeh 78
2.3.7. Deveran 81
2.3.8. Sebr ve Taksim 83
2.3.9. Tard 87
2.3.10. Tenkîhu'l-Menât 90
2.3.11. Tartışmalı Bazı Yöntemler 92

2.4. Bir Vasfın İllet Olmadığını Gösteren Yöntemler .. 93
2.4.1. Nakz 94
2.4.2. Kesr 98
2.4.3. Adem-i Te'sir 99
2.4.4. Kalb 101
2.4.5. el-Kavl bi'l-mûceb 103
2.4.6. Fark 104
İkinci Bölüm Râzî'ye Göre Hikmet Kavramı ve Hikmet Temelli Ta'lîl 106
3.1. Hikmet Kavramı 106
3.2. Fıkıh Usûlü Bağlamında Hikmetin Mahiyeti 110
3.2.1. Hikmetin Maslahat ve Makâsıd Kavramlarıyla İlişkisi 114
3.3. Hikmet Temelli Ta'lîlin İmkânı 118
3.3.1. Râzî'den Önce Hikmetle Ta'lîl Söylemi 120
3.3.1.1. Hikmetle Ta'lîle Karşı Çıkanlar 123
3.3.1.2. Hikmetle Ta'lîli Kabul Edenler 129
3.3.2. Râzî'ye Göre Hikmetle Ta'lîl 133
3.3.3. Râzî Sonrası Dönemde Hikmetle Ta'lîle Dair Yaklaşımlar 145
3.3.3.1. Hikmetle Ta'lîli Bazı Şartları Altında Kabul Edenler 145
3.3.3.2. Hikmetle Ta'lîli Mutlak Anlamda Kabul Edenler 147
Sonuç 155
KAYNAKÇA I

KISALTMALAR

bkz	Bakınız
c	Cilt
çev	Çeviren
ed	Editör
Hz	Hazreti
ö	Ölüm
s	Sayı
thk	Tahkik
t.y.	Tarih yok
y.y.	Yayıncı yok
vs	Vesaire
vb	Ve benzeri

TABLOLAR DİZİNİ

Tablo No	Tablo Adı	Sayfa No
Tablo 1	Ta‘lîl ve istinbat ilişkisi	29
Tablo 2	İlletin tanımında kullanılan kavramlar	43
Tablo 3	İlletin çeşitleri	50
Tablo 4	Râzî’nin münâsebe tasnifi	65
Tablo 5	Râzî’ye göre cinsin mertebeleri	70

Giriş

İslâm Hukuku Müslümanların hayatlarında karşılaştığı problemlere cevap verebilmek amacıyla, Şari'in kullarının dünya ve ahiret saadetine yönelik vazettiği sayısı ve konusu belirli birtakım hükümleri merkeze almaktadır. Öte yandan zamana ve şartlara bağlı olarak naslarda örneği yer almayan sınırsız olay yaşanmakta, bunlara şer'î hukukun esaslarına uygun hükümler verilmesi icap etmektedir. Bununla ilgili olarak Hz. Muhammed, henüz hayattayken Müslümanların karşılaştığı veya karşılaşabileceği fıkhî olaylar karşısında nasıl bir yol izlemeleri gerektiğine dair bir tutumu İslâm alemine miras bırakmış ve onun vefatından sonra İslâm âlimleri, karşılaşılan yeni durumlar karşısında bu tutumdan hareketle çözüm getirmeye çalışmışlardır (Öztürk, 2014: 76). "İçtihat" olarak isimlendirilen bu faaliyette genel olarak âlimler, sonradan ortaya çıkan meselenin hükmünü nastan hareketle tespit etmeye çalışmış; yani hükmü kitap ve sünnete dayandırmaya özen göstermişlerdir. Naslarda açıkça yer almayan meselelerde ise meselenin hükmünü bulmaya yönelik olarak tâlî kaynak ve yöntemlere yönelmişlerdir. Diğer bir deyişle meselenin, naslarda açıkça yer alan meselelere benzerliğinin bulunması veya naslarda örneğinin bulunmaması durumunda âlimler farklı içtihat yollarına başvurmuşlardır

(Apaydın, 2002: 533, 537; Bardakoğlu, 2001). İlerleyen süreçlerde hükümlerin, kaynakların ve hüküm çıkarmaya dair yöntemlerin ele alındığı bütün faaliyetler fıkıh usûlü ilminin teşekkül etmesine vesile olmuştur (Köksal ve Dönmez, 2012).

Fıkıh usûlü, temellerini sadece naklî delillere değil aynı zamanda aklî, örfî ve maslahata dayanan gerekçelere de dayandırarak hem hükümlerin teorik zeminini ortaya koyan hem de pratiğe dönük esaslar çerçevesinde ilerleyen bir disiplindir. Bu bağlamda fıkıh usûlünde Hz. Muhammed'in ve sahâbenin tasarruflarına dayanan yöntemler geliştirilerek hukukun dinamik yapısı korunmaya çalışılır. Bu bağlamda Hz. Muhammed ve sahâbenin tasarrufları içtihat bağlamında örnek kabul edilse de yeni meselelere (nasta örneği olan veya olmayan) ilişkin içtihadın keyfiyetinin nasıl olması gerektiğine dair âlimler nazarında karakteristik farklılıklar hasıl olmuş ve âlimlerin meseleleri ele almaktaki yaklaşımları fukahâ ve mütekellimûn yöntemlerinin ortaya çıkmasına vesile olmuştur (Köksal ve Dönmez, 2012). Öte yandan fikir ayrılıkları mevcut olsa da âlimler, şer'î hükümleri gerekçelendirmek anlamında "ta'lîl"e sıklıkla başvurmuşlardır. Bunun sonucunda hükümle birlikte bulunan zâhir ve munzabıt ortak vasıfların (illet) veya nassın temel gayesinin (hikmet) doğru tespiti erken dönemden itibaren âlimlerin ele aldığı merkezi konulardan olmuştur. Nitekim âlimler bu iki unsurun (illet ve hikmet) ne olduğu ve nasıl (hangi koşulda) ta'lîlde geçerli olacağına dair süreç

içerisinde pek çok farklı tanım ve koşul ileri sürmüşlerdir. Örneğin her iki kavram hem bir diğer kavram hem de farklı kavramlarla iç içe açıklanmış, anlam daralması veya anlam genişlemesi yaşamış, birbirinden farklılık arz eden şekillerde tanımlanmıştır. Dolayısıyla her iki kavrama ve kavramlar ekseninde yapılan ta‘lîlin imkânına dair usûl alanında oldukça kapsamlı tartışmalar mevcut olup gerek fukahâ gerekse mütekellimûn yöntemi içerisinde bu tartışmalardan elde edilen ilmi birikim geliştirilerek aktarılmıştır (Apaydın, 2010; Dönmez, 2000: 118).

Hicri ilk yüzyıllarda fıkıh usûlündeki teknik anlamda kavramların taraflarca netleşmediği ancak hicri üçüncü yüzyıl itibariyle ta‘lîl ve illet kavramlarının usûl alanında sistematik halde ele alındığı zikredilmektedir (Hallaq, 1987; Özdemir, 2013: 281-282). Mütekellim yöntemi özelinde söz edilecek olursa ta‘lîlin imkânı ve illet kavramına dair kavramsallaşma sürecinin genel olarak hicri beşinci yüzyıla kadar yerleşmiş olduğu, âlimlerin bu yüzyılda usûl eserlerinde illeti teknik anlamı ve şartlarıyla detaylandırdığı görülmektedir. Diğer taraftan hikmet kavramı ve hikmetle ta‘lîl meselesi zaman zaman kaynaklarda yer almışsa da sistemleştirilmemiştir. Hicri altıncı yüzyıla gelindiğinde ise yavaş bir seyirde ilerleyen hikmetle ta‘lîl söyleminde iki ciddi dönüm noktası yaşanmıştır. Bunların ilki; felsefe, kelâm, tefsir, cedel ve fıkıh alanındaki çalışmalarıyla döneminde ve sonrasında dikkat

çeken ve geliştirdiği düşünceler ile daha sonra kendi adıyla anılan bir ekolün öncüsü Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) öncülüğünde gerçekleşmiştir. O, daha önce kapsamlı bir şekilde üzerinde durulmayan hikmet kavramı ve hikmetle ta'lîlin imkânı üzerine bir başlık ele alarak konuya ilişkin tartışmaları *el-Mahsûl* isimli eserlerinde işlemiştir. Bir diğeri ise Râzî ile aynı dönemde yaşamış olan ve onun görüşünü de reddederek hikmetle ta'lîle farklı bir bakış açısı kazandıran Seyfeddin el-Âmidî'dir (öl. 631/1233). Her iki âlim hem hikmetle ta'lîl hem de fıkıh usûlüne dair meseleleri mütekellim metodu ile ele alarak Eş'arî geleneğini devam ettirmiştir. Hatta ilerleyen süreçlerde fıkıh usûlünde Râzî'nin yaklaşımı bir kolun, Âmidî'nin yaklaşım biçimi ise diğer kolun zeminini oluşturmuş; özellikle hikmetle ta'lîle ilişkin yaklaşımlarıyla ileride ortaya çıkacak pek çok düşünceye kaynaklık etmiştir. Dolayısıyla mütekellim yönteminin birikimini aktaran bu iki ismin illet ve hikmetle ta'lîle dair görüş ve düşüncelerini kavramak hukukun dinamik yapısına sağlayacağı katkıdan dolayı oldukça önemlidir.

1. Araştırmanın Amacı ve Konusu

Araştırmanın amacı, fıkıh usûlünde Fahreddin er-Râzî'nin görüşleri çerçevesinde ta'lîlin temelini teşkil eden "illet" ve "hikmet" kavramlarını ele almak, ayrıca hikmetle ta'lîle ilişkin onun görüşlerini ortaya koymaktır. Bununla

birlikte Râzî'nin fıkıh usûlü alanındaki illet kavramı ve hikmetle ta'lîle ilişkin görüşlerinin anlaşılması, bu kavramları besleyen felsefî ve kelâmî arka planının görüşleriyle birlikte aktarılmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla araştırma, söz konusu kavramların üzerine bina edildiği felsefî ve kelâmî zemine de kısaca temas ederek meseleyi fıkıh usûlü alanında ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Araştırmanın konusu, Râzî'nin fıkıh usûlüne dair eserlerinden hareketle onun illet kavramı ve hikmet temelli ta'lîl anlayışıdır. Çalışmada Râzî'ye göre illet kavramı, illetin ne olduğundan hareketle, şartları, tespit ve ret yolları bağlamında ele alınmıştır. Ardından Râzî'nin hikmet tanımı ve hikmetle ta'lîle ilişkin görüşleri usûl eserlerinden hareketle değerlendirilmiştir. Ayrıca Râzî'nin eserlerinde hikmetle ta'lîle dair ona ait olduğu iddia edilen birbiriyle çelişik görünen görüşlerden ne kastedildiği açıklanmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte Râzî dönemine kadar ve sonrasında mevcut diğer görüşlere kısaca temas edilerek onun düşüncesinin özgünlüğü, sonraki dönemlere etkisine ışık tutmaya gayret edilmiştir. Bu sebeple araştırma kapsamına felsefî-kelâmî arka plan, ta'lîl, illet ve hikmete ilişkin beyan edilen görüşler, hikmetle ta'lîl söylemiyle ilişkili maslahat ve makâsıdu'ş-şeria söylemleri dahil edilmiştir.

Râzî'nin konuya ilişkin düşünce ve görüşlerinin derinlemesine ele alınması ve değerlendirilmesi, onun bakış açısının yaşadığı döneminde ve kendinden sonraki dönemlere etkisi göz önünde bulundurulduğunda oldukça önemlidir. Hükümlerin sebeplerine dair bir çalışmanın, dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasına, ayrıca günümüz sorunlarına cevap verebilmek üzere geliştirilen maslahat merkezli yaklaşımların netleştirilmesine katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca illet ve hikmete dair problemlere ilişkin yapılacak yeni çalışmalara katkı sağlaması da araştırma doğrultusunda amaçlanan faydalardandır.

2. Araştırmanın Yöntemi ve Evreni

Araştırma çerçevesinde nitel bir yöntem izlenmiş; metin analizi yapılarak Râzî'nin eserlerinden hareketle onun illet kavramına ve hikmetle ta'lîle ilişkin görüşleri ortaya konulmuştur. Bununla birlikte konuları açıklamak için genel manada tümelden tikele bir yaklaşım gözetilmiştir. Râzî'nin illet ve hikmetle ta'lîle dair görüşlerini tespit etmek amacıyla *el-Mahsûl* isimli eseri merkeze alınmış; onun muhtasarı *el-Müntehab fî usûli'l-fıkh*, fıkıh usûlüne dair görüşlerini ele aldığı bir diğer usûl eseri *el-Me'âlim fi usûli'l-fıkh* ve onun son cüzü olduğu düşünülen *el-Cedel* de çalışmaya katkı sağlaması ve Râzî'nin görüşlerinin tamamının ortaya konması adına yardımcı kaynak olarak çalışmaya dahil edilmiştir. Râzî'nin

*el-Mahsûl'*de her iki konu bağlamında itirazlarını ele aldığı muhalif görüşlere gelince, bu görüşler hem onun ifadelerinden hem de mümkün oldukça muhataplarının kaynaklarından hareketle açıklanmaya çalışılmıştır.

Râzî'nin düşüncelerini temellendirmek adına -esasında konuya ilişkin tüm görüşlerin temelde dayandığı- felsefî ve kelâmî argümanlar (ilâhî fiillerdeki gaye, hüsün-kubuh tartışmaları), bunlar üzerine yapılmış akademik çalışmalardan hareketle açıklanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla araştırmanın ilk kısmında Râzî'nin illet ve hikmet tasavvurunun anlaşılmasına zemin hazırlaması için ta'lîle ilişkin felsefî ve kelâmî görüşler yer almaktadır. Tezin birinci bölümünde Râzî'nin illete ilişkin görüşleri, illetin hem Râzî hem de diğer âlimler tarafından zikredilen tanımları, Râzî'ye göre şartları, tespit yolları ve bir vasfın illet olmadığını gösteren yöntemler şeklinde ele alınmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde hikmet kavramı, maslahat ve makâsıd kavramlarıyla ilişkisi ve hikmetle ta'lîl düşüncesi üzerinde durulmuştur. Hikmetle ta'lîl meselesi bütünsel olması adına hem kronoloji hem de görüşleri benzer olan âlimlerin yaklaşımlarını toparlayabilmek adına yer yer gruplar halinde olmak üzere karma bir yöntem ile açıklanmaya çalışılmıştır. İlk olarak Râzî'nin görüşlerinden önce hikmetle ta'lîle dair sahâbenin tasarrufları ve öne çıkan bazı âlimlerin kanaatleri, sonrasında Râzî'nin meseleye ilişkin kanaatinin detaylı tahlili ve son olarak Râzî'nin ardındaki

süreçte hikmetle ta‘lîle dair öne çıkmış müstakil düşünceler ele alınmıştır. Râzî sonrasında görüş bildiren âlimlerin görüşleri hikmetle ta‘lîl söylemine katkı sağlaması adına bir başlık altında görüş sahiplerinin kendi eserlerinden ve onlar üzerine yapılan çalışmalardan hareketle tafsilata girilmeden aktarılmıştır. Bununla birlikte çalışma boyunca tarafların konuları delillendirmek ve açıklamak adına beyan ettiği ayet ve hadislere de konu kapsamında yer verilmiştir.

Bütün çalışma boyunca konunun akışını bozmaması adına konu ile ilgili aktarılması gerekli görülen kavramlar ve ek bilgiler APA sistemine göre dipnot ile belirtilmiştir. Çalışmamızda ele alınan görüş ve düşünceler, ilmi birikimi geliştirmeye katkı olması adına her türlü görüş, yorum, eleştiri ve değerlendirmeye açıktır.

3. Literatür Değerlendirmesi

Hikmetin anlaşılması ve usûl-i fıkıhta hikmetle ta‘lîlin imkânının ele alınması büyük önem taşıdığından her ne kadar görüş farklılığına sahip olsalar da gerek geçmiş İslâm âlimleri gerekse günümüz araştırmacıları, toplumun hukukî problemlerine şer‘î maksada uygun cevap verebilmek adına meseleyi titizlikle değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda içtihatta hikmet, makâsıd ve maslahat meselelerine, yani gaye unsuruna yönelik Ertuğrul Boynukalın’ın *İslam Hukukunda Gaye Problemi* ve Ali Pekcan’ın *İslam Hukukunda Gaye Problemi*

(Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât) isimli çalışmaları incelenen kapsamlı iki çalışmadır (Boynukalın, 1998; Pekcan, 2003b). Her iki yazar da hikmetle ta'lîl tartışmasından ziyade genel olarak makâsıdu'ş-şerîa meselesine ve maslahatların tespitine yoğunlaşmışlardır. Öte yandan hikmet, maslahat ve makâsıd meselesinin iç içe olduğu bilindiğinden onların bu çalışmaları, hikmetin ve hikmetle ta'lîlin anlaşılması adına oldukça faydalıdır.

lîl meselesi üzerine yapılmış en önemli çalışmalardan biri, İbrahim Özdemir'in *Usûl-i Fıkıh'ta Ta'lîl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)* isimli doktora çalışmasıdır (Özdemir, 2013). Çalışma ta'lîl tartışmalarına zemin hazırlayan ilişkili meselelere ve başlangıçtan itibaren beyan edilen görüşlere temas eden, ayrıca hicrî 4-8 yüzyılları özelinde yer alan tartışmaları aktaran başarılı bir çalışmadır. Özdemir, hikmetle ta'lîl meselesini çalışmada müstakil bir başlık altında incelemiş, hikmetle ta'lîlin imkânına dair ortaya konan görüşleri ve mevcut görüş farklılıklarının sebeplerini değerlendirmiştir. Bununla birlikte pek çok âlimin kelâmî ve fıkhî alanda hikmetle ta'lîle dair görüşlerini ele almış ve Râzî'nin meseleye ilişkin görüşlerine yer vermiştir Ayrıca aynı yazarın sadece hikmetle ta'lîl üzerine yapılmış "Usûlcülerde Hikmetle Ta'lîl" isimli bir çalışması da mevcuttur (Özdemir 2018b). Bu makalesinde hikmetle ta'lîlin tanımına ve usûlde önemine değindikten sonra Kerhî'den (öl. 340/952) itibaren

ortaya konulan önemli görüşleri değerlendirmiş ve Râzî'nin görüşlerine de yer vermiştir. Yaptığımız çalışmanın neticesinde Râzî'ye nispet edilen değerlendirmeler arasında en isabetli tahlil Özdemir'e ait olsa da onun çalışması ta'lîl meselenin anlaşılmasına ve ortaya konulmasına yöneliktir.

Salim Öğüt'ün (öl. 2012) *Dini Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet* ve M. Zülfikar Fırat'ın *İslam Hukukunda Hükümlerin Hikmet ile Ta'lîli* isimli eserleri hikmetle ta'lîlin imkânına yönelik yapılmış çalışmalardır (Fırat, 2016; Öğüt, 2009). Öğüt, kitabında hikmet kavramını ve hikmetle ta'lîl meselesini detaylı olarak incelemiş ve Hz. Peygamber, sahâbe ve imamların içtihatlarını bu bağlamda tahlil etmiştir. Ayrıca hikmetle ta'lîlin mutlak anlamda caiz olduğu görüşünü aktarırken Râzî'nin görüşüne de kısaca yer vermiştir. Ancak genel bir değerlendirme yapılacak olursa kitabın daha çok Hanefî bakış açısını yansıtan bir eser olduğunu, özellikle son kısımlara doğru gaye üzerinden yapılacak ta'lîlin olumsuz sonuçlarına yer verdiğini söylemek mümkündür. Fırat ise eserinde Cüveynî (öl. 478/1085), Gazzâlî (öl. 505/1111), Râzî, Âmidî (öl. 631/1233), Tûfî (öl. 716/1316) ve Şâtıbî (öl. 790/1388) gibi âlimlerin görüşleri çerçevesinde hikmetle ta'lîli incelemişse de Râzî'nin görüşlerini bütün çalışmalarından ziyade yalnızca el-Mahsûl'de yer alan bazı ifadelerinden hareketle aktarmıştır. Bununla birlikte Fırat, eserinde hikmetle ta'lîlin caiz olduğuna

ve hikmeti kabul etmekle oluşacağı iddia edilen sorunların çözülebileceğine dair bir kanaati ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, her iki çalışmada da hikmetle ta‘lîl genel ve belli bir çerçevede ele alındığı için Râzî’nin veya herhangi bir âlimin görüşlerinin detaylı tahliline yer verilmemiştir.

Mansur Koçinkağ “İslam Hukuku Düşüncesinde Maslahatın Tespiti ve Naslara Takdîm Edilip Edilmeyeceğine Dair Bir İnceleme” isimli makalesinde, klasik ve modern usûl literatüründe makâsıd ve maslahat üzerine yapılan tartışmaların kelâmî ve fıkhî boyutunu ele almakta; ayrıca usûlde merkezi bir tartışma olan maslahatın neye göre tespit edileceği ve naslarla hiyerarşisini sistematik bir şekilde işlemektedir (Koçinkağ, 2025). Çalışmada konuya ilişkin Gazzâlî, Râzî, Tûfî, İzz bin Abdüsselâm ve Şâtıbî’nin görüşleri mukayeseli olarak değerlendirilmekte ve maslahatın meşruiyeti ele alınmaktadır.

Meseleye ilişkin bir âlimin görüşleri çerçevesinde yapılan çalışmalar da literatürde yer almaktadır. Örnek vermek gerekirse Mehmet Macit Sevgili’nin “Cüveynî’nin Ta‘lîl Anlayışında Münasip Mânâ” ve Fatih Turay’ın *Gazzâlî’nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı* isimli çalışmaları, hikmetle ta‘lîlin münasebet kavramı ile ilişkisini ve âlimlerin gayeye bakışını yansıtması açısından faydalıdır (Sevgili, 2021; Turay, 2011). Âmidî’nin görüşleri üzerine ise Kazım

Yusufoğlu "Âmidî'nin Ta'lîl Anlayışı" ismiyle bir çalışma hazırlamıştır (Yusufoğlu 2022). Yusufoğlu'nun çalışması, Âmidî'nin bakış açısından hareketle hikmetle ta'lîlin imkân ve değerini yansıtması açısından faydalıdır. Ayrıca o, bu çalışmasında bizatihî veya haricî bir unsurla açık ve istikrarlı olması durumunda hikmetle ta'lîlin Râzî'ye göre caiz olduğunu iddia eder (Yusufoğlu, 2022: 80-81). Yusufoğlu, her ne kadar bu iddia da bulunmuşsa da Râzî'nin eserlerinde buna delalet eden ve destekleyecek herhangi bir veri mevcut değildir. Râzî'nin zâhir ve munzabıt olma şartı olmaksızın hikmeti zannî bilgiye delalet ettiği takdirde geçerli gördüğü açıktır ve klasik metinlerde de bu şekilde anlaşılmış ve bu çerçevede yorumlanmıştır. Abdurrahman Haçkalı'nın *İzzuddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi* ve Ali Tülü'nün *Necmeddin Tûfî'nin Maslahat Anlayışı* isimli eserlerinde ismi geçen âlimlerin gaye ve maslahat meselesine dair görüşleri incelenmektedir (Haçkalı, 1999; Tülü, 2006).

Kanaatimizce hikmetle ta'lîlin caiz olduğundan bahsedilecekse başvurulması gereken en önemli isimlerden biri Râzî olmalıdır. Her ne kadar usûl-i fıkıhta hikmetle ta'lîle dair yapılan çalışmalarda Râzî'nin görüşlerine kısaca değinilse de onun teorisine doğrudan odaklanan bir çalışma tarafımızca tespit edilememiştir. Hatta son dönemde yapılan bazı çalışmalarda, Râzî'ye hem hikmetle ta'lîlin mutlak anlamda

caiz olduğuna hem de mutlak anlamda caiz olmadığına dair iki zıt görüş nispet edilmektedir.

Râzî üzerine yapılmış çalışmalar arasında, doğrudan hikmetle ta‘lîl meselesi üzerine olmasa da ilişkili bazı çalışmalar mevcuttur. Örneğin, Muhammed Emin Gülaçtı Fahreddîn er-Râzî'nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı ismiyle bir çalışma hazırlamışsa da o, hikmetle ta‘lîl ile ilişkisinden ziyade münâsebeti daha çok illet olacak vasıf ile ilişkisi açısından değerlendirmiştir (Gülaçtı, 2023). Dolayısıyla bu çalışmadan hareketle Râzî'nin hikmete bakış açısını veya hikmetle ta‘lîle dair tutumunu açıklamak mümkün görünmemektedir.

Râzî üzerine yapılan çalışmalar arasında Ayman Shihadeh'in Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı isimli eseri, Râzî'nin İslâm ilimlerinde gaye unsuruna ilişkin bakış açısının gelişimini detaylı olarak ele alan en başarılı çalışmalardan biridir (Shihadeh, 2016). Shihadeh, eserinde Râzî'nin fıkıh usûlü dahil olmak üzere gayeye yönelik görüşünü ele almış ve onun bakış açısının İslâm ilimlerindeki özgünlüğünü ortaya koymada isabetli olmuştur. Ancak çalışmada Râzî'nin gayeye olan genel bakış açısını yansıtmak amaçlandığından fıkıh usûlünde ifade ettiği görüş ve delillendirmelerin tamamı detaylı olarak tahlil edilmemiştir. Öte yandan diğer İslâm ilimlerindeki görüşleri ile bütüncül bir açıdan ele aldığı için bu

eserin Râzî'nin usûldeki hikmete ilişkin görüşlerinin temellerinin anlaşılmasına kolaylık sağlayacağı açıktır. Zira yazar tarihi süreçte Râzî'nin kimliğinden ziyade fikir dünyasını açıklamaya gayret etmiştir.

Râzî'nin fikir dünyasının anlaşılmasına katkı sağlayacak bir diğer çalışma Cumali Kösen ve Mansur Koçinkağ'ın "Fahreddîn er-Râzî'nin Halku'l-Kur'ân Risâlesinin Kelâmullâh Tartışması Bağlamında İncelenmesi ve Değerlendirilmesi" isimli makaleleridir (Kösen ve Koçinkağ, 2024). Çalışmada kelâm alanında tartışılan kelâmullah meselesini ve Râzî'nin vahiy anlayışını ortaya koyması açısından önemlidir. Diğer bir deyişle çalışma usûlde yer alan görüşlerinin anlaşılmasına ve doğru yorumlanmasına yardımcı olacaktır.

Râzî'nin tarihi süreçte kimliğinin anlaşılmasına katkı sağlayacak bir başka eser ise Tuncay Başoğlu'nun *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi* isimli kitabıdır (Başoğlu 2011). Başoğlu, çalışmasında Râzî'nin yaşadığı dönemi, hocalarını, eserlerini, öğrencilerini ve usûle dair görüşlerini incelemiştir. Öte yandan bu çalışmada Râzî'nin usûl alanındaki önemi ortaya koyulmaya gayret edildiğinden hikmetle ta'lîle dair görüşü kısaca yer almaktadır. Bütün bu araştırmaların neticesinde Râzî'ye göre hikmetle ta'lîlin imkân ve değeri üzerine bir araştırmanın gerekliliği hasıl olmuştur.

Dolayısıyla bu çalışmanın amacı fikrî temellerine ve önceki sürecine de değinerek hikmetle ta‘lîlin Râzî açısından ne anlam ifade ettiğini ortaya koymaktır. Bu vesileyle hikmetle ta‘lîle ilişkin ona nispet edilen görüşlerin hangisinin ona ait olduğu netleştirilmiş olacaktır.

Râzî’nin kanaatine geçmeden illet ve hikmete dair tanım ve şart farklılığına sebep olan bazı felsefî ve kelâmî meselelere dayanan görüşler ele alınacaktır. Nitekim âlimlerin fıkıh usûlü eserlerinde meseleyi ele alırken kelâmî argümanlara temas etmeleri de ta‘lîlin ortaya konmasında ortaya çıkan görüş farklılıklarının kelâmî argümanların tesirinde şekillendiğini göstermektedir.

4. Hükümlerde Ta‘lîl ve Gâî Yorum

Fıkıh usûlü alanındaki ta‘lîlin tam olarak anlaşılması, kelâmî arka planını teşkil eden hüsün-kubuh düşüncesinin ve hüküm teorisinin kavranmasına bağlıdır. Kelâmî arka planı anlamak ise, felsefi düzlemde ilâhî fiillerde gaye-illet ilişkisine dair düşünce ve akımları bilmekle mümkündür. Dolayısıyla bu alt başlıkta Râzî’ye göre illet kavramı ve hikmetle ta‘lîl konularının temelde dayandığı felsefi ve kelâmî arka plan üzerinde durulacaktır.

Düşünce tarihi boyunca evrende meydana gelen olaylar veya eylemler ile bunların arasındaki ilişkileri açıklayabilmek amacıyla kapsamlı çalışmalar yürütülmektedir. İlahî fiillerin

altında bir anlamın mevcudiyetinin imkânı meselesi de bu düşünme çabasının bir sonucudur. İlahî fiillerin bir sebebe ya da başka bir deyişle bir illete dayandırılması, illet ile ilâhî fiil arasındaki ilişkinin mahiyetini anlamlandırma çabası düşünürler arasında pek çok tartışmaya konu olmaktadır (Yusufoğlu, 2022: 7). Sebep ve sonuç arasındaki ilişkiyi anlamlandırmaya dayanan bu tartışmalar nihayetinde ontolojik bir zeminde varlık kavramının mahiyetinin konuşulmasını gerektirmektedir. Zira varlık kavramına yapılan tanımlamalar, fıkıh usûlündeki illet-hüküm ilişkisini anlamlandırmaya tabii bir uzantı olarak katkı sağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle varlık kavramının nasıl anlaşıldığı, mutlak varlık, mâhiyet-varlık ilişkisi ve varlıkla ilişkili farklı seviyelerdeki vasıflara ait bir yaklaşımın temelini belirler ve nihayetinde illet kavramının da anlaşılmasına imkân sağlar (Özdemir, 2013: 18-20). Filozofların gaye ve illet anlayışlarını, genel anlamda varlık anlayışlarından hareketle açıklaması da buna işaret etmektedir.

Felsefe alanında varlık kavramının hakiki anlamda tanımlanamayacağı belirtilmiş olmakla birlikte onun fiziksel nesneler, düşünceler, duygular, soyut kavramlar gibi genel ve müşterek bir kavrama karşılık geldiği ifade edilir (Özdemir, 2013: 27). Varlık her şeyde ortak olan ancak kendisine ilişen vasıflar (imkân-zorunluluk, öncelik-sonralık gibi) açısından farklı seviyelerde etkisini gösteren bir özelliği temsil eder (Kaya, 2018; Özdemir, 2013: 27, 28). Bununla beraber zihnî

tahlilde varlık; bir şeyin mahiyetini oluşturan küllî vasıflardan zihinsel bir araz olarak tanımlanır (Kaya, 2018: 549). Bu ise anlaşıldığı üzere varlığın doğası gereği ilintili olduğu bir varlığın (ma'ruz) mevcudiyetini zorunlu kıldığını gösterir (Özdemir, 2013: 28-32). Her bir varlığın mevcudiyetinin başka bir şeye ilişik olması nihayetinde teselsülü veya devri akla getirir ve bunların aklen imkânsız olduğu kabul edildiğinde varlığın bir kaynaktan verildiği sonucuna ulaşılır (Sadıker, 2023). Konuya ilişkin İslâm filozofları her şeye varlık veren bir tane ilk illet/kaynak olduğu, diğer bir ifadeyle mahiyeti varlığını gerektiren zorunlu bir varlık olduğunu beyan ederler. Teknik isimlendirmesiyle varlığı başka bir şeyin varlığına ilişik/bağlı olan anlamında *mümkün varlık* ve kendi varlığını gerektiren, başka bir varlığa ilintili olmayan anlamında *zorunlu/vâcip varlık* şeklinde iki kısma ayrıldığı iddia edilmektedir. (Özdemir, 2013: 37).

İslâm filozoflarına göre vâcip varlık; her yönüyle vâcip olduğundan onu mümkün varlıklardan ayıran eşsiz olma (tek ve bir), benzersiz olma, hiçbir şeye muhtaç olmama, mahza hayır olma gibi ona has birtakım sıfatlara bilfiil sahiptir (Taş, 2021: 329, 344). Vâcip varlık ayrıca dengi bulunmayan kudrete, her şeyi kuşatan bilgiye ve bu salt bilmeden kaynaklanan iradeye sahiptir. Onun iradesi mümkün varlıkların aksine harici bir maksada bağlı değildir. Mümkün varlıklarda vâcip varlığın imkân verdiği ölçüde mevcut olan

kudret, bilme ve irade ise imkân vasfına, haricî etkenlere ve bazı vasıtalara ihtiyaç duyduğundan sınırlıdır. Dolayısıyla vâcip varlığın eşsiz ve bu ihtiyaçtan beri üstünlüğü ile kıyaslanamaz. Vâcip varlığın hiçbir sıfatında bir eksiklik söz konusu değilken mümkün varlıkta eksiklik ve kötülüğü içeren irade ve kudret, bilkuvve/potansiyel olarak kendisinde mevcuttur. Örneğin mümkün varlıkta maksat değiştiğinde buna bağlı olarak iradenin de değişmesi söz konusu olurken, vâcip varlık bu durumdan münezzehtir. İslâm âlimleri vâcip varlığın ayrıca hikmet sahibi olduğunu vurgular. Bir şeyi tüm mahiyetiyle ve olduğu gibi bilen (tam bilgi anlamında hikmet – nazarî) hikmet sahibi vâcip varlık, bir varlığa ancak varlığında ve bekasında ihtiyaç duyduğu kadar şeyi, imkân vasfı ölçüsünde (muhkem fiil anlamında hikmet - amelî) vermektedir (Özdemir, 2013: 37-43, 73; Sadıker, 2023). Dolayısıyla ilâhî fiiller, vâcip varlığın doğasından kaynaklanan bu hikmetle anlam kazanmakta ve bu fiillerin gerçek gayesi, vâcip varlığın çok yönlü ve eksiksiz niteliklerini yansıtmaktadır. Vâcip varlığın hikmet sahibi olması, yalnızca fiillerin açıklanmasını sağlamakla kalmamakta, aynı zamanda bu fiillerin varlık dünyasına kattığı anlam ve derinliği de pekiştirmektedir (Özdemir, 2013: 42-43, 53; Sadıker, 2023).

Tam ve yetkin varlık olarak vâcip varlık, zatından başka gaye edinmezken mümkün varlıkların davranışlarında bir gaye bulunması düşüncesi ise hem ilâhî hikmetin bir

yansıması olarak hem de felsefi açıdan anlam arayışındaki insanların, mevcut varlıkların işlev ve amaçlarını derinlemesine idrak edebilmeleri noktasında öneme sahiptir. Âlimlerin bir kısmı mümkün varlığın kendisini bir durumdan başka bir duruma taşıyan fiillerde bulunduğunu (hareket ettiğini) ifade eder ve bu hareketin, mümkün varlıkların varlık düzleminde kalabilmeleri için zorunluluk mertebesinde olduğunu vurgular (Özdemir, 2013: 54). Bu hareketlerin ise mutlak anlamda varlıkların zatı itibariyle kendisinden kaynaklanmayan, dâhilî ya da haricî bir nedene dayandığı ifade edilir. Ayrıca mümkün varlıkların hareketleri bir amaç taşır ve bu amacın anlaşılması için hareketlerinin doğal düzenleri içinde nasıl işlendiğinin kavranması gereklidir (Özdemir, 2013: 54-55).

Filozoflar hareketleri "çoğunluk, devamlılık ve azlık" gibi kategorilere ayırarak arkasındaki anlam ve amaçları algılamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda devamlılık veya çoğunluk ile gerçekleşen hareketlerin genellikle daha büyük ve belirgin bir amaca hizmet ettiği, azlıkla meydana gelen fiillerin amaçlarının daha belirsiz ve rastlantısal nitelikte olduğu ileri sürülmektedir. Devamlılık ve çoğunlukla gerçekleşen tüm hareketler özünde gâî bir illetle ilişkilendirilir ve onların hayır, iyilik ve güzellik taşıdığı neticesine varılır. Bu yaklaşım, mümkün varlıklardaki hayır ve iyiliğe eğilimin, vâcip varlığın hikmetinden olduğunu ortaya

koymaktadır (Özdemir, 2013: 56-58). Öte yandan tabiatta gözlemlenen kötülük veya eksiklikler, İslâm âlimleri nazarında şerrin varlığından değil hayrın ve iyiliğin yokluğundan ileri gelmektedir (Taş, 2021: 329, 344). Dolayısıyla kötülüğün veya eksikliğin mevcudiyetinin, belirtilen gaye fikriyle çatışmadığı öne sürülmekte, aksine bunun mümkün varlıkların doğasında bulunan zayıflıkları yansıttığı şeklinde düşünülmektedir (Özdemir, 2013: 60). Yani bu durum, mevcut kötülük ve eksikliklerin, mümkün varlıkların doğasında yer alan zayıflıkları yansıttığı şeklinde değerlendirilmektedir (Fındık ve Şahin, 2023: 28).

Bu değerlendirme ve giriş yazısı, çalışmanın ana konusunu etkileyen fıkıh usûlü bağlamında ta‘lîl bölümüne bir hazırlık niteliği taşımaktadır. Konuya giriş mahiyetinde genel olarak filozofların varlık anlayışları, kelâm alanında ta‘lîle zemin hazırlayacak şekilde kısaca ele alınmıştır.

4.1. Hüküm Teorisi ve Hüsün-Kubuh

İlahî fiillerin bir anlam veya gaye taşıyıp taşımadığı, eğer taşıyorsa bu anlam ve gayenin kaynağının ne olduğu sorusu, kelâm ilmi açısından önem verilen bir konudur. Dolayısıyla çalışmanın bu alt başlığında, yalnızca fıkıh usûlünde teknik anlamda ta‘lîl meselesine temel olması açısından kelâmî görüşler ele alınacak; hüsün-kubuh meselesi

ve hüküm teorisi bağlamından hareketle kelâmî ta‘lîl düşünceleri işlenecektir.

Tanımlamalar konusunda farklı yaklaşımlar mevcut olsa da genel olarak hüsün, güzellik ve rağbet edilen şeyleri ifade ederken, kubuh ise çirkinlik ve nefret edilen şeyleri temsil etmektedir (Kal‘acî ve Kuneybî, 1988: 180, 355). İslâmî literatürde, bu terimler genellikle eylemlerin ahlâkî ve dinî değerini belirtmek için kullanılmakta; iyilik-kötülük, fayda-zarar anlamlarına gelmektedir (Çelebi, 1999: 59). Hüsün ve kubuh meselesinde genel olarak şu sorulara cevap aranmaktadır: (1) Fiillerin altında yatan bir aklî-ahlaki anlam veya değerler mevcut mudur? (2) İlahî fiillerde bu ilke ve değerlere bağlılık mümkün müdür? (3) İnsan aklı vahiy olmaksızın bu ilâhî anlamı/değeri bilebilir mi? (Özdemir, 2013: 82)

Kelâm âlimleri, naslarda geçen “Allah insanları ve bu dünyayı bir amaç için yarattı” ifadelerinden hareketle ilâhî fiilleri değerlendirmekte ve genel anlamda bu ifadelerin naslarda yer alması sebebiyle ilâhî fiillerin hikmet ve maksatlar taşıdığına kanaat etmektedirler (Yaran, 2005: 192). Genel olarak, bu hükümlerin kulun faydasına yönelik hikmetler içerdiği konusunda kelâm âlimlerinin büyük ölçüde hemfikir olduğu söylenebilir (Aslan, 2019: 900-901; Sâbûnî, 1969: 106; Sâbûnî, 2014: 241). Fakat aralarında bu anlam,

değer ve hükümlerin temellerinin ne olduğu ve nasıl bilinebileceği hususunda görüş ayrılıkları mevcuttur (Fındık ve Şahin, 2023: 37). Bu bağlamda hâkimin, yani dinî anlamda bilgi kaynağının ne olduğuna dair âlimler arasındaki görüş ayrılığı, ilâhî hükümlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında farklı yaklaşımlara yol açarak mezhep eğilimlerine zemin hazırlamıştır (Koçinkağ 2017:299; Kösen ve Koçinkağ 2024; Yaran 2005:192).

Genel kabule göre dinî anlamda bilgi edinmenin yolu, temelde iki ana kaynağa dayanır: akıl ve vahiy. Bu iki kaynak, İslâm âlimleri tarafından ilâhî hükümlere ulaşmada temel araçlar olarak kabul edilir (Özdemir, 2023: 201-203). Ancak âlimler, bu iki kaynağı, ilâhî fiillere içkin olan gayenin anlaşılması noktasında farklı bakış açısı ve yöntemlerle ele aldıklarından dolayı "hüküm teorisi" olarak isimlendirilen birbirinden farklı görüş ve anlayışlara sahiplerdir (Bekdemir, 2020: 812-813). Meseleye ilişkin olarak, görüş farklılıkları üç ana yaklaşım etrafında şekillenmektedir:

1- Mu'tezilî âlimler başta olmak üzere bazı İslâm âlimleri, ilâhî fiillerin aklî-ahlakî değerlere tâbî olmasının yanı sıra, bu fiillerin varlıkların maslahatı doğrultusunda varlık alemine yansımasını zorunluluk olarak değerlendirmektedir (Abdülcebbâr, t.y.: 6(1)/51; Özdemir, 2013: 77). Bununla birlikte aklın, ilâhî bilgilere ulaşmada ve ilâhî fiillerin altında

yatan anlamı anlamada bağımsız ve temel kaynak (hâkim) olduğu ve zaten Allah'ın akla ve varlıkların maslahatına aykırı bir şeyi emretmeyeceği ifade edilmektedir (Özdemir, 2013: 75; Süt, 2016: 291). Bu yaklaşıma göre, insan aklı vahiyden bağımsız olarak bir kısım mesele hariç bir şeyin dini olarak sevap veya günah olduğuna dair yargıda bulunabilir (hüküm verebilir); bir mesele hakkında meselenin hüsün ve kubuh açısından ahlaki ve hukuki değerlendirmesini yapabilir (Özdemir, 2019). Dolayısıyla Allah'ın hükümlerine aklın ortaya çıkardığı bilgi (hitap) ile ulaşmak mümkündür (Koçinkağ, 2019: 299; Özdemir 2013: 98-100). Kaynaklarda genel olarak fıkhî alanda maslahatın mezhep içerisinde dikkate alındığı ve ta'lîlin kabul edildiği beyan edilmektedir (Apaydın, 2002; Özdemir, 2013: 118-126).

2- Eş'arîlere atfedilen ikinci yaklaşıma göre, akıl aklî ve dünyevî meselelere dair olguları kavrayabilir.[1] Ancak dinî hükümlerin ve onların altında yatan anlamların vahiyden/nakilden bağımsız olarak bilinmesi mümkün değildir (Eraslan, 2024: 108; Fındık ve Şahin, 2023: 25). Dolayısıyla sevap ve ikab gibi hukukî-ahlakî değerlendirmelerin akıl yoluyla bilinemeyeceği, Allah'ın insanlara yönelik emir ve yasaklarını ancak Allah'ın göndermiş olduğu vahiy ile bilinebileceği ifade edilmektedir (Koçinkağ, 2019: 298;

[1] Dünyevî ve uhrevî maslahatlara dair bir inceleme için bkz: (Algül, 2017: 5)

Özdemir, 2013: 402). Bunun yanında, mezhep âlimleri Allah'ın fiillerinin mutlak bir hikmet taşıdığını kabul etmekle beraber dinî hükmün gerekçesinin, aklen maslahatları içerecek şekilde varlıklara temas etmesinin bir zorunluluk olmadığı, imkân dahilinde olduğu kanaatindedirler (İbn Fûrek, 1986: 141-142; Özdemir, 2013: 77). Bu bağlamda mezhep görüşüne göre hâkim, yani hükmü vazeden Şari'dir. Hüküm, Allah'ın kulların davranışlarına yönelik emir ve yasaklarını ifade eder ve hitap, bu hükümlerin kaynağı olan Allah'ın iradesinin bir yansımasıdır (Bayanuni, 1998: 81). Eş'arî âlimlerinin bir kısmına göre kelâmî alanda reddedilse de fıkhî anlamda ta'lîlin caiz kabul edildiği aktarılmaktadır (Apaydın, 2010: 511; Dönmez, 2000: 117; Râzî, t.y.: 205; Râzî, 1997: 5/176-196).

3- Mâturîdîler ise, insan aklının hem dünyevî hem de ilâhî fiillere ilişkin bazı aklî-ahlakî değerleri vahiyden bağımsız olarak keşfedebilme yeteneğine sahip olduğunu kabul ederken, bu değerlerin şer'î hükümlerle olan ilişkisini de vurgulayarak zikredilen diğer iki görüş arasında orta yolu benimseyen üçüncü bir yaklaşım öne sürmektedirler (Mâtürîdî, 2001: 301-304; Oral, 2019: 200). Bu bağlamda Mâturîdîler, inançla ilgili birtakım temel meseleler hariç şer'î hükümlerin vahiyle bilineceğini, öte yandan aklın ilâhî fiillerin altında yatan zatî ve itibarî değerleri vahiy olmaksızın idrak edebileceğini savunmaktadırlar (Okur, 2020: 19; Özdemir, 2018a: 923). Ancak bu bilme hali Mu'tezile mezhebinde

olduğu gibi tam bir eminlik mertebesinde değildir; aksine Mâturîdî âlimler aklın hikmetin mahiyetini tam anlamıyla idrak edemeyeceğini kayıtlar (Cansız, 2023: 13). Eş‘arîlerle benzer bir şekilde Mâturîdî âlimler, Allah’ın fiillerinin mutlak bir hikmet taşıdığını kabul etmektedirler (İpek, 2023: 58). Diğer taraftan Mâturîdî âlimler; dini hükümlerin aklî maslahatlara uygun biçimde varlık alemine yansımasının zorunluluk olmadığını, Yaratıcıya sınırlandırma koyulamayacağını ve bunun Yaratıcının hikmeti neticesinde meydana geldiğini ifade etmektedirler (Özdemir, 2018a: 921; Süt 2016: 305, 306). Özetle ilâhî fiillere içkin maslahatlar söz konusudur; zira aksi halde abes söz konusu olurdu. Bununla birlikte bu maslahatların mevcudiyeti Allah’ın zatına değil, kullarına dönüktür (Yüksel, 1988: 53).

İlahî fiillerin ahlakî ve aklî temellendirilmesi konusunda kelâm mezhepleri arasındaki farklılıklar, görüldüğü üzere hâkim ve hüsün-kubuh etrafında şekillenmektedir. Bu meseleler fıkıh ve fıkıh usûlü alanında ortaya konan yöntem ve hükümlerin şekillenmesinde oldukça önemli etkiye sahiptir. Bu bağlamda, fıkhî alanda ta‘lîl görüşleri ve hükümlerle ilişkisi bir sonraki bölümde ele alınacak ve fıkıh ile kelâm ilimlerinde sahip olduğu kritik önem göz önünde bulundurularak konuya ilişkin ortaya çıkan tartışmalar değerlendirilecektir.

4.2. Fıkıh Usûlünde Ta‘lîlin İmkânı

Ta‘lîl, fıkıh usûlünde hükümlerin gerekçelendirilmesi ve yöntemlerin belirlenmesi açısından ele alınmaktadır. Ta‘lîl ve ta‘lîle ilişkin tartışılan hususların arka planına değinildiğinden, bu başlıkta ta‘lîlin yalnızca fıkıh usûlü alanındaki teknik mahiyeti esas alınacaktır.

Ta‘lîl, kelime olarak Arapça’da “ill” kelimesinden türetilmiş olup, fıkıh usûlünde “hükmün dayandırıldığı niteliği açıklamak, hükmü gerekçelendirmek” anlamına gelmektedir (Kalʿacî ve Kuneybî, 1988: 137). Diğer bir deyişle, fıkıh usûlünde ta‘lîl naslarda açıkça yer almayan (fer‘) yeni durumlara hüküm verebilmek için şer‘î hükümleri ve bu hükümlerin dayandığı asıl neden, gaye ve maslahatları ortaya çıkararak hükümleri gerekçelendirmeye yönelik çabayı ifade etmektedir (Özdemir, 2013: 232). Bu çaba illet veya hikmet unsurları esas alınarak farklı şekillerde yürütülebilmektedir (Fırat, 2016: 44).

İllet ile ta‘lîl, yeni bir hüküm içtihadında, asıl hükmün dayandığı açık ve belirli bir vasıf aranmasını ve bu vasfın göz önünde bulundurulması ile yeni hüküm verilmesini; hikmet ile ta‘lîl ise içtihatta asıl hükmün illetinin de arkasındaki maslahat ve faydaların göz önünde bulundurulmasını ve buna göre hüküm verilmesini ifade etmektedir (Fırat, 2016: 53). Her iki halde de hükmün alanının genişletilmesi hedeflenmektedir.

Ta‘lîl kapsamında hükümler, üzerinde akıl yürütülemeyen ve hikmeti tam olarak kavranamayan şer‘î hükümler olan ibâdât ve üzerinde akıl yürütülüp, hikmeti kavranabilen (ma’kûlü’l-ma’nâ) şer‘î hükümler olan muâmelât olarak sınıflandırılmaktadır (Apaydın, 2010; Fırat, 2016: 39). Bununla birlikte âlimler nazarında fıkhî anlamda hükümlerin ta‘lîl edilmesi hususunda ihtilaf söz konusudur. Nitekim âlimlerin usûl alanında ta‘lîle dair yaklaşımları, nasların ta‘lîlini mümkün görenler ve reddedenler şeklinde iki ana grupta ele alınır.

Nasların ve içerdiği hükümlerin sırf taabbüdî olduğu görüşüne sahip başta Zâhirî ve bir kısım Mu‘tezilî âlimler nasların ta‘lîline karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre hükümler, Allah’ın mükellefe yönelik emirler olduğu unutulmadan, anlamları, amaçları veya konuluş gerekçeleri üzerinde düşünülmeden sadece yerine getirilmedir. Çünkü nasların zâhirî anlamı yeterlidir ve ta‘lîle ihtiyaç yoktur. Ayrıca kıyası, hükmün alanını genişletmeye, asıldaki hükmü fer‘e taşımaya yarayan bir yöntem olarak kabul etmezler (Apaydın, 2010: 511, 512).

Nasların içerdiği hükümlerin akıl yoluyla kavranılabilir anlamlara dayandığını kabul eden âlimler; ta‘lîlin mümkün olduğunu, kıyasın da meşru bir yöntem olduğunu savunmaktadır (Apaydın, 2010: 512). Genel

anlamda âlimlerin çoğunluğunun kelâmî anlamda kabul etmeseler de fıkhî anlamda ta‘lîle başvurduğu bir gerçektir. Zira âlimlere göre naslarda açıkça yer almayan meseleler karşısında, hukuken şeriatı referans alarak cevap verilmek istendiğinde ahkâmda ayetlerin sınırlı oluşu re’yle içtihadı zarûrî kılmaktadır. “Muâz b. Cebel’in (ö. 17/638) ‘re’yimle içtihat ederim’ sözüne Hz. Muhammed’in onayı” da bu zarûretin meşruiyetini göstermekte ve birçok yöntem ve metodun kullanımında delil sayılmaktadır (Dirik, 2018: 183; Tirmizî 1996: 3/9).

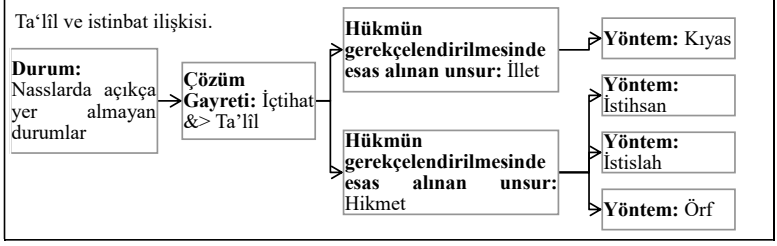
Re’y ile hüküm verme, nasların lafızlarının anlaşılmasına, maksadın ve illetin kavranmasıyla nassın uygulama alanlarının genişletilmesine, verilecek hükümde ilâhî gayenin veya kulun maslahatının uyumlu olarak gerçekleşmesine olanak sağlayan aklî bir yönteme tekabül eder. Re’yin kullanıldığı metotlar kıyas, istihsan, ıstıslâh, seddi zerai vs. olarak sıralanmaktadır (Dirik, 2018). Buna göre, İslâm âlimleri şer‘î hükümlerin gerekçelerini tespit ederken nasların lafzî anlamlarını esas almakla birlikte nasların arkasında yatan maslahatları göz önünde bulundurmuş ve bunların tespit edilmesi üzerinden istidlal yöntemleri geliştirilmiştir (Apaydın, 2002; T. Yılmaz, 2024: 137). Bu nedenle, ta‘lîl kavramını anlamak, kıyas ve diğer içtihat yöntemlerinin mahiyetini ve işleyişini kavramak için bir başlangıç noktasıdır.

4.2.1. Ta‘lîl Bağlamında Bazı İçtihadî Yöntemler

Çalışmanın bu alt başlığında, ta‘lîlin uygulamada kullanıldığı başlıca üç metot olan kıyas, istihsan ve istislâh yöntemleri, illet ve hikmet ile yapılan ta‘lîlin teknik anlamda istidlal metodu üzerinden anlaşılması amacıyla ele alınacaktır.

Tablo 1

Ta‘lîl ve istinbat ilişkisi.



Kıyas

Kıyas, şer‘î bir nasta sabit olan hükmü, aralarındaki illet ortaklığından dolayı nasta açıkça yer almayan bir duruma (veya durumlara) tatbik etme yöntemini ifade etmektedir (Apaydın, 2002: 528). Kıyas kavramı, başlangıçta mevcut nasların amaçlarını anlamak ve nasların altında yatan anlamların tutarlılığını ortaya koymak için gösterilen bir çaba için kullanılırken, zamanla naslarda sınırlı halde geçen dini hükümlerin uygulama alanını genişletmek için başvurulan istidlal metodunu ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Ayrıca kıyasın başlangıçta kullanılan anlamları zamanla ondan beklenen işleve bağlı olarak gelişmiştir (Apaydın, 2002: 528, 529).

Kıyasın mahiyeti ile ilgili olarak hicri üçüncü yüzyıl başlarından itibaren birtakım tartışmalar ortaya çıkmıştır. Kıyasın meşruiyeti, sınır ve kapsamı değerlendirilmiş ve âlimlerin bir kısmı kıyası tamamen reddetmiş, bir kısmı ise belirli şart ve koşullar belirleyerek kabul etmişlerdir. Kaynaklarda Zâhirî ve bazı Şiî âlimlerinin Allah'ın naslarda gereken hükmü vazettiği gerekçesiyle kıyası geçerli görmediği aktarılmıştır. Buna göre kıyas dinî bir eksikliği îmâ etmekte ve Allah'ın indirdiğinin dışında bir uygulama anlamına gelmektedir. Ayrıca kıyas, öncüllerinin kesin olmaması halinde zan ifade etmesi (ki zan Kur'an'da eleştirilmiş ve yerilmiştir), re'yin ihtilaf içermesi ve ihtilafın ise kınanmış olması gerekçe gösterilerek reddedilmiştir (Apaydın, 2002: 537). Buna karşın Allah'ın indirdiği ayetlerden hareketle nasların bütün hayat olaylarını kuşatmasının ancak istinbat ile mümkün olduğunu düşünen âlimler; kıyası Kur'an'dan bazı ayetlere, Muâz b. Cebel hadisine ve benzer anlamı taşıyan naslara dayandırarak meşru saymışlardır (el-Haşr, 59:2; en-Nisâ, 4:94). Ayrıca kıyasın zanla amel olduğu itirazına karşı, zann-ı gaibin dinen izin verilen bir durum olduğu dile getirilmiştir (Apaydın, 2002: 537, 538).

Metot olarak şer'î kıyastan söz edebilmek için dört temel unsur gereklidir: Asl, fer', illet, hüküm.

Asl: Sabit olan ve başka bir şeye dayanmayan hüküm (Kalʿacî ve Kuneybî, 1988: 71).

Aslın hükmünün kıyasa uygun sayılması için asıl, bazı şartlara tabi tutulmaktadır. Bunlar; asıldaki şer‘î bir hükmün nas veya icmâ ile sabit olması, asıldaki hükmün asıla özgü kılınmamış olması, aslın hükmü muallel (gerekçelendirilmiş) olması ve mensûh (hükmü kaldırılmış) olmaması şeklinde zikredilmektedir (Duman, 2008: 16, 20, 29; Hira, 2021).

Fer‘: Hükmü naslarda veya icmâda açıkça belirtilmemiş ve kıyas ile bilinmek istenen durumdur (Kalʿacî ve Kuneybî, 1988: 343).

Aslın hükmüne aykırı bir hükmün fer‘de sabit olmaması gerekmektedir. Hüküm asılda farklı fer‘de farklı olmamalı, aynen intikal etmelidir (Başoğlu, 2001: 243; Hira, 2021).

İllet: Asıl ve fer‘ arasındaki durumu aynı hükümde birleştiren ortak özelliktir ve hükmün temel nedenidir (Kalʿacî ve Kuneybî, 1988: 319).

llet olacak vasfın özelliklerinin sınırlandırılması, üzerine hüküm bina edileceğinden oldukça önem verilen ve tartışılan bir konudur. Âlimler illet olacak vasfın zahîr (açık), munzabıt (standart), münâsip (uygun) olmasını şart koşmaktadırlar (Apaydın, 2002).

Hüküm: Asılda sabit olan ve fer‘e aktarılacak olan/aktarılan şer‘î hükümdür ve mükellefin fiillerine ilişkin Allah’ın yargısını ifade eder (Kalʿacî ve Kuneybî, 1988: 184).

Aktarılacak hükmün şer‘î olması, ancak taabbüdî olmaması gerekir. Zira taabbüdî hükümlerde illetin aranmaması esasından hareketle bu hükümler kıyas için kullanılmamaktadır (Apaydın, 2002; Hira, 2021: 183). Ayrıca kıyas sonucundaki hükmün asla aykırı olmaması gerekir (Yıldız, 2021: 34).

Kıyasın işlerliği, nasların anlam ve kapsamlarının anlaşılmasına bağlıdır. Bu ise naslarda yer alan hükümleri ve hükümlerin illetlerini doğru anlamak ile mümkün olacaktır. Fakat bazı hükümlerin illetleri naslarda açıkça yer alırken bazılarının illetleri ya dolaylı olarak verilmiş ya da işaret edilmemiştir (Candan, 2005: 12). Bu durum ise fakihleri, hükmün neden ve amacını araştırmaya yöneltmiştir. Bu noktada âlimler, ta‘lîl ile hükmün hangi vasıflara ve anlamlara dayandığını tespit etmeye gayret göstermişlerdir. Dolayısıyla ta‘lîl ile hükmün nedeni araştırılırken, kıyas ile tespit edilen illet kullanılarak yeni hükümler verilmiştir. Fakat bazı hallerde kıyasa başvurulamamış veya kıyas ile elde edilen hüküm terkedilmiş, hükümde mevcut illet yerine başka bir esas kabul edilmiş ve hüküm kıyasın gerektirdiğinden farklı bir yolla içtihat yapılmıştır. Bu hallerde kıyas delili yerine istihsan,

istislâh, örf vs. göre hüküm verilmiştir. Bu doğrultuda lafız ve gaye bu süreçlerde önemli görülmüştür (Apaydın, 2002; Dönmez, 2000).

İstihsan

İstihsan**,** fıkıh usûlünde terim olarak, kıyas yoluyla elde edilen bir hükmün uygulanmasının ortaya çıkan bazı durumlar sebebiyle kıyastan veya genel/yerleşik kuraldan vazgeçilerek daha kuvvetli olduğu kabul edilen başka bir delile veya maslahata dayanmak suretiyle kıyasla ulaşılandan farklı bir hüküm vermek anlamında kullanılmaktadır (Kalʿacî ve Kuneybî, 1988: 59).

İstihsan neticesinde kıyasla ulaşılan hüküm; maslahata daha uygun bir alternatifin bulunması, kolaylık ilkesine öncelik verilmesi, zaruret halinin söz konusu olması, örfe dayalı farklı bir hükmün mevcut olması, ihtiyat, dinin genel prensipleri vb. gerekçelerle daha uygun görülen başka bir hüküm ile değiştirilir. Ancak istihsanın caiz ve makbul olması için delilinin kıyastan daha güçlü, şeriatın genel amaçlarına uygun, aklî ve mantıkî gerekçelere dayanmış olması gereklidir (Dirik, 2018; Özen, 2003). İstidlal metodu olarak hukukun genel ilkelerine bağlı kalma çabasının sonucu olması, pratik çözümler içermesi gibi sebeplerle Hanefî, Mâlikî, Hanbelî ve Zeydî mezhebinde istihsanın kabul edildiği ve bilhassa Hanefî mezhebinde müstakil bir istidlal metodu olarak kullanıldığı

ifade edilmektedir. Öte yandan istihsanın keyfi ve sübjektif olduğunu ve sünnetin terkedilmesine yol açabileceğini gerekçe gösteren bazı âlimlerin istidlalde istihsanı muteber kabul etmedikleri aktarılır (Bardakoğlu, 2001: 344). Bununla birlikte sahâbe dönemi hukukî tasarruflarında re'y ve istihsan kapsamında değerlendirilecek hüküm ve uygulamaların mevcut olduğu, bu tasarrufların mürsel maslahat ve istihsan olarak açıklanabileceği; pek çok örnekte mevcut kuralın değişen şartlarla ortaya çıkan durumlara çözüm sağlayabilmek için değiştiği de usûl alanında bilinen bir durumdur (Özen, 2003: 32; Yaran, 2005: 114). İstihsan konusunda fikir ayrılığına düşen âlimler, esasında doğurduğu hukuki sonuçtan ziyade, hevadan dolayı kıyası terk etmek olarak gördükleri için Hanefîleri eleştirir ve yöntem olarak kullanılmasa da benzer sonuca ulaşıldığını göstermeye çalışırlar (Dirik, 2018: 199).

İstislâh

İstislâh, fıkıh usûlünde "daha uygun olanı talep etmek anlamında" şer'î bir nassa dayanmayan ancak bireyin veya toplumun maslahatına yönelik hükümleri belirleme metodu olarak tanımlanır (Kalʿacî ve Kuneybî, 1988: 62). Maslahat ise insanın ruhsal veya bedensel olarak gerek bireysel gerekse toplumsal açıdan dünyevî veya uhrevî faydalarını gözetmek ve olumsuzlukların ortadan kaldırılmasını amaçlamak anlamına gelir (Dönmez, 2003: 79).

Ta‘lîlde müçtehidin illeti esas alması ve karşılaşılan yeni duruma bunun üzerinden hükmün verilmesi kıyas anlamına gelmektedir. Kıyas ile ulaşılan sonucun dinin maksadına uymaması halinde uygulanan metot istihsan adını alır ve istihsan birçok sebebe dayanabilse de temelde kıyas ile tespit edilen hükmün maksada uygun olmamasına kanaat edilmesinden kaynaklanmaktadır. Âlimlerin hüküm vermek amacıyla maslahatı merkeze alması ise istislâh olmaktadır. Hüküm verilirken illet esas alınarak yapılan kıyasın sonucunda da yeni hükmün yaratıcının gayesiyle uyuşmadığı tespit edilirse âlimler hikmete yönelmekte ve hikmet etrafında şekillenen bir istinbat yöntemi ile meseleyi çözüme kavuşturmaya gayret etmektedirler (Dirik ve Oruç, 2020).

Birinci Bölüm
Fahreddin er-Râzî'ye Göre İlletin Kavramsal Çerçevesi

İslam Hukukunda yeni ortaya çıkan durumlara mümkün mertebe mevcut naslardan hareketle cevap vermeye gayret eden âlimler, kıyasta temel unsur olması ve kıyasın isabetli olması kavramın doğru anlaşılmasına dayandığı için illeti tanımlarken mahiyeti ve kapsamı açısından titizlikle ele almaya özen göstermişlerdir. Hatta süreç içerisinde kelâmî görüşler çerçevesinde gelişen bu hassasiyet sonucunda, usûl alanında başlarda daha serbest bir anlamda kullanılan illet, ilerleyen zamanlarda âlimlerin görüş farklılıkları neticesinde pek çok şart ile beraber ele alınmıştır (Özdemir, 2013: 224-231). Çalışmanın bu bölümünde Fahreddin er-Râzî'nin usûl anlayışında illetin ne olduğu üzerinde durulacak; illete ilişkin şartlar, illeti tespit etme adına uygulanan yöntemler veya illetin reddedilmesini gerektiren durumlar açıklanacak ve böylelikle onun illete ilişkin düşünceleri ortaya konulacaktır.

1.1. İlletin Tarifi

İllet, "ill" harflerinden oluşan Arapça kökenli bir kelimedir. Bu harflerden türetilen ve oldukça farklı anlamlara gelen pek çok kelime olmakla birlikte illete dair öne çıkan anlamlar şu şekildedir: "Hastalık, tekrar tekrar sulamak, benzer şekilde tekrar tekrar ürün devşirmek, insanı bir şeyi

yapmaya iten sebep, bir yerde değişikliğe sebep olan şey/mana, bir şeyin varlığı kendisine bağlı olan mana." (Feyyûmî, t.y.: 426; Kalʿacî ve Kuneybî, 1988: 137)

Çalışmalarda, Kur'an-ı Kerim'de illet kelimesi veya illetten türetilmiş başka bir kelime geçmediği, hadislerde ise hastalık veya sebep anlamında kullanıldığı belirtilmektedir (Candan, 2005: 15; Dönmez, 2000: 177). Fıkıh usûlü bağlamında illete ilişkin başlangıçta bir anlam birliğinin bulunmadığı; İmam Mâlik (öl. 179/795), İmam Muhammed (öl. 189/805) ve Sahnûn (öl. 240/854) gibi âlimler tarafından zikredildiği bilinmekle birlikte bu âlimlerin illeti sözlük anlamından hareketle kullandığı beyan edilmektedir. Öte yandan illeti ilk defa bir terim olarak kullanan kişinin İmam Şâfiî (öl. 204/820) olduğu ve bu kavramın ondan sonraki âlimler tarafından sistemleştirildiği kaynaklarda yer almaktadır (Candan, 2005: 16, 17; Dönmez, 2000: 117, 118).

Fıkıh usûlünde illet genel olarak şu tanımlar etrafında şekillenmektedir: (a) Hastalığın kişinin vücudunda meydana getirdiği değişiklik gibi herhangi bir eylemin sonucunda bulunduğu yerde değişiklik yapan durum veya ortaya çıkan zarar veya yarar. (b) Şer'î hükümlerin konuluşuyla amaçlanan maslahatın elde edilmesi veya zararın engellenmesi. (c) Şer'î hükümlerin bağlandığı açık ve istikrarlı vasıflar (Yusufoğlu, 2022: 8-9). Buna ek olarak ifade edilmelidir ki İmam Şâfiî'den

itibaren âlimler illeti tanımlarken kelâmî olan görüşlerini merkeze alarak illet tasavvurlarını ortaya kaymakta ve illetin kapsamını netleştirmeye yönelik belirlemeye gayret ettiklerinden kavramı; sebep, hikmet, alâmet, şart, müessir, mûcip, bâis, dâî, müsted'î, hâmil, menât, delil, câlib, muarrif ve emâre gibi -bir kısmı birbirinin yerine de kullanılan- kavramları esas alarak tanımlamaktadırlar. Netice itibarıyla kelâmî argümanlar ve zikredilen kavramlar çerçevesinde ele alınan illet teorisinin, farklılık ve tartışma barındıran çok sayıda tanımı olduğu söylenmektedir (Dönmez, 2000: 117-119; Fırat, 2016: 4).

Âlimler, illeti terim olarak tanımlamaya başladıkları dönemden itibaren aklî ve şer'î olarak ikiye ayırmakta ve hem aklî illetin hem de şer'î illetin özellik ve mahiyetini beyan etmektedirler (Koçinkağ, 2019: 219). Bu noktada bazı âlimlere göre, aklî illetin "güneşin gündüzü gerektirmesi, ateşin yanmayı gerektirmesi" örneklerinde olduğu gibi hükmü gerektiren ve zorunlu kılan; diğer bir ifadeyle "herhangi bir şarta bağlı olmaksızın mal'ûlünü vâcip olarak gerektiren" olma özelliği şer'î illet için de geçerlidir. Yani onlara göre aklî illet gibi şer'î illet de mûcib ve müessirdir (Özdemir, 2013: 200).

Kaynaklarda Mu'tezile, Gazzâlî (öl.505/1111) ve bazı âlimlerin illeti müessir olarak tanımladığı zikredilir

(Yusufoğlu, 2022: 46). Ancak bahsedilen âlimler, tanımlarında illeti müessir olarak ifade etmiş olsalar da illetin bizâtihi mi yoksa Allah'ın ca'li ile mi hükme tesir ettiği hususunda ihtilaf ederler. İlletin bizâtihi hükmün müessiri olduğu görüşünü ilk olarak Mu'tezile'nin beyan ettiği iddia edilmekle beraber Mu'tezile'nin bu illet tasavvurunu, Allah'ın fiillerde yarattığı kudret ve adalet düşünceleriyle gerekçelendirdiği aktarılır (Candan 2005:48). Bununla birlikte mezhep kanaati; kelâmî olarak aklı, ilâhî bilgilere ulaşmada ve ilâhî fiillerin altında yatan anlamı anlamada bağımsız ve temel kaynak olarak kabul etmesinden hareketle şekillenmektedir. Bu bağlamda hükmü akla irca eden Mu'tezile'ye göre tabii bir sonuç olarak illet aklîdir ve akıl, fiilde var olan maslahat ve mefsedetten kaynaklı olarak Allah'ın hüküm verirken o fiili emre veya nehye tabii tutmasını idrak edebilir (Özdemir, 2013: 98).

Müessir illet tasavvurunda Mu'tezile dışında öne çıkan Eş'arî âlimi Gazzâlî, illet tanımlarını detaylı bir şekilde ele alarak illetin bâis ve dâî olması, alâmet veya muarrif olması ve mûcib olmasından hareketle üç farklı manada kullanıldığını aktarmakta ve kendi tanımında illeti müessir olarak ifade etmektedir. Ancak kendi tanımında illeti tanımlarken müessir kavramını kullanmasına rağmen o bizâtihi müessir illet tasavvurunu kabul etmemektedir. Zira ona göre hükmün illetle var olması, illetin kendi başına hükmü vâcip kıldığı ve gerektirdiği anlamına değil, aksine hükmün Allah tarafından

vâcip kılınmış ve kullara kolaylık olması için illetle birlikte gönderilmiş olduğu anlamına gelmektedir (Gazzâlî, 1971: 144-145).

İlletin müessir olduğu görüşünü benimseyen diğer bazı âlimler de Gazzâlî gibi Mu‘tezile’nin iddia ettiği anlamda illetin bizâtihi müessir olduğu görüşünü reddederek illetin Allah’ın ca‘li ile müessir olduğunu ifade eder. İtiraz sahibi Sünnî âlimler, illeti nassın kapsamına dahil etmekle birlikte Şâri‘in izniyle nassın hazırdaki durumuna etki eden şey (müessir vasıf) olarak açıklarlar (Candan, 2005: 42, 43). Tanımlardan anlaşılacağı üzere asıl müessir, mutlak irade ve kudret sahibi Allah olmaktadır. Âlimlerin tanıma getirdikleri Şâri‘in izni ifadesi ise, esasında Mu‘tezile’nin fiillerde bulunan maslahatlar bağlamında Allah’a zorunluluk atfetmeye dair görüşünü kabul etmemelerinden kaynaklanmaktadır (Yıkar, 2018: 42, 100). Ayrıca illetin müessir olarak tanımlanması, illetin “kadîm” olduğu anlamına gelmez. Bu da Allah’ın o şeyi illet kılmasıyla ilgili bir durum olarak açıklanır (Candan, 2005: 41, 50; Dönmez, 2000: 118). Dolayısıyla insanı, fiillerinin yaratıcısı olarak değerlendiren mezhep âlimleri, fiiller için gereken güç ve imkânın Allah tarafından kula verildiğini ifade etmişlerdir. Zira Allah, kullarına fayda vermek için fiillerde bulunur ve bu nedenle illetler Allah’ın hükümlerini anlamada ayrıca önemlidir (Özdemir, 2013: 116; Yıldırım, 2014: 83).

İlletin mûcib-müessir olarak tanımlanması, genel olarak Hanefî âlimlerine göre Allah'tan bağımsız olarak hükmün var olabileceği düşüncesine kapı aralayabileceği için reddedilmektedir. Buna göre mûcib-müessir illet tanımında illet hükmün henüz var olmadığı durumlarda var olmaktadır ve hükmü gerektirmemektedir. Ayrıca hükmün illet ile değil hitap ile sabit olduğu bilindiğinden, illetin hüküm üzerinde hükmün meydana gelmesi açısından herhangi bir etkisi olmadığı ortaya çıkmaktadır (Debûsî, 2001: 387). İlaveten mezhepte illetin vazî bir unsur olduğu vurgulanmakta, bu durum Allah'ın mutlak iradesinin sonucu olarak sadece "hükmün varlığına bir alâmet" olduğunu şeklinde açıklanmaktadır (Yusufoğlu, 2022: 25-37;). Diğer bir deyişle illet sadece Allah'ın belirlediği bir işaret, bir belirteç ya da bir gösterge niteliğindedir; yani hükmü zorunlu kılan müessiri değildir (Koçinkağ, 2019: 298). Buna sarhoşluk ve içki ilişkisi hitap ile hükmün sabit olması açısından örnek verilebilir. Bu tanım ve düşüncenin Cessâs (öl. 370/981), Şîrâzî (öl. 476/1083), Bâcî (öl. 474/1081), Mâverdî (öl. 450/1058), Debûsî (öl. 430/1039), Pezdevî (öl. 482/1089), Kelvezânî (öl. 510/1116) gibi âlimler tarafından kullanıldığı zikredilmektedir (Başoğlu, 2001: 110-18).

İlletin mûcib, müessir veya emâre olarak tanımlanmasını kabul etmeyen âlimler, illeti "hükmün muarrifi, bulunduğu bütün durumlarda hükmün de sabit olmasının alâmeti, nassın hükmünü bildiren bir unsur"

şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre hüküm nasta yer almakla sabit olmakta ve illet hem aslın hem de fer‘in hükmünü veya sadece fer‘in hükmünü tanıtan bir yapıdadır. Yani illet “hükmün bilinmesini sağlayan vasıf”tır (Râzî, 1997: 5/134-135; Yusufoğlu, 2022: 173-174). Başta Râzî olmak üzere Tacuddin el-Urmevî (öl. 656/1258), Siracuddin el-Urmevî (öl. 682/1283), Beyzâvî (öl. 685/1286), İsfehânî (öl. 749/1349) ve Karâfî’nin (öl. 684/1285) illeti muarrif kavramı ile tanımladığı aktarılmaktadır (Özdemir, 2013: 217).

İllete yalnızca neden-sonuç ilişkisine indirgenemeyecek bir tanım geliştirme ihtiyacı hisseden âlimler; salt emâre, müessir veya muarrif olarak tanımlanmasını reddederek illeti, bâis kavramından hareketle açıklamışlardır. Bu düşünceye göre şer‘î illet, hüküm üzerinde bir rolü olması gereken bir unsurdur; dolayısıyla illetin salt emâre olarak tanımlanması doğru değildir. Ayrıca aslın hükmünün nas ile sabit olması, illetin asıl açısından muarrif olmaktan başka işlevinin olmaması anlamına gelir. Buna karşın fer‘ açısından bir işlevi olduğunu iddia etmek de hüküm illeti, illet de hükmü önceleyeceğinden durumun kısır döngüye sebep olması anlamına gelir (Yusufoğlu 2022: 71-72). Dolayısıyla emâre tanımını reddeden Âmidî, göz ardı edilen makâsıd düşüncesi etrafında illet tanımını bâis kavramı ile “Şâri‘i herhangi bir hükmü vermeye sevk eden şey” şeklinde beyan eder (Âmidî 1967: 3/202). Kaynaklarda İbn Hâcib (öl.

646/1249) ve Şâtıbî'nin (öl. 790/1388) de bu görüşü kabul ettiği zikredilmektedir (Candan 2005: 44, 49). Bâis illet tasavvuruna sahip âlimlere göre, Şâri' hükmü vazederken hükmün maksadı olmaya elverişli ve hikmeti içeren vasıfları göz önünde bulundurmaktadır. Diğer bir deyişle bâis illet tasavvurunda illetin, hükmün arkasında yatan maksadı anlamaya dönük bir işlevi söz konusudur ve hükmün arkasındaki maslahat belirleyici unsur niteliğindedir. Buna alkollü içeceklerin haramlığı hususunda "aklî melekeleri korumaya yönelik sevk" örnek verilebilir.

Tablo 2

İlletin tanımında kullanılan kavramlar

Etki & Gereklilik	Müessir, Mûcip	İlletin, hüküm üzerinde neden-sonuç açısından bir etki yarattığını, hükmü zorunlu olarak gerektirdiğini ifade etmektedir.
Tanıtma & İşaret	Muarrif, Emâre	İlletin hükmü tanıtma ve ona işaret etme fonksiyonunu vurgular.
Amaç & Yönlendirme	Bâis, Dâî	İlletin, hükmün konulma amacı ve fiili yapmaya yönlendirme gibi farklı yönlerini ifade etmektedir.

1.2. İlletin Şartları ve Çeşitleri

İllet, istidlalde yeni hükümlere dair rolünden kaynaklı olarak ne olduğu ve hangi vasfa sahip olması gerektiği hususunda çokça tartışılmış bir unsurdur. Zira kıyasın, fıkıh usûlünde istinbât metodu olarak yerleşmesiyle birlikte illetin

netleştirilmesi âlimler nazarında gereklilik haline gelmiştir. Bu sebeple âlimler hem bir vasfın illet olabilmesi için belli şartlar öne sürmüş hem de illeti hangi bağlamda kullandıklarını daha net ifade edebilmek için illeti çeşitli kısımlara ayırmışlardır. Ne var ki taraflar, illetin hangi vasfa sahip olup olmaması hususunda farklı kanaate sahip olduğundan illetin şartları meselesi usûlün en tartışmalı konularından biri haline gelmiştir (Dönmez, 2000: 119). Bu sebeple bu alt başlıkta fıkıh usûlünde kıyasta bir unsur olarak illetin geçerli kabul edilmesi için illet olacak vasfın hangi şartları taşıması gerektiği üzerinde durulacaktır.

Zâhir Olma

Âlimlerin geneline göre illetin, varlığı veya yokluğuna dair herhangi bir şüpheye mahal vermeden kesin olarak belirlenebilen, açık ve hissedilebilen anlamında zâhir olması gerekmektedir (Selvi, 2006: 22). İçkiyle ilgili ayette yer alan "sarhoşluk" illetin zâhir olmasına örnek gösterilebilir (el-Mâide, 5:90). Eğer nasta yer alan illet, gizli soyut veya belirsiz ise, yani zâhir değil gizliyse bu durumda illet olarak kabul edilmez. Zira illet zâhir olmazsa, fer'de mevcut olup olmadığının tespiti zorlaşır. Erkeğin karşı cinse dokunmasının abdesti bozması hususunda zikredilen "şehvet" illeti buna örnek gösterilebilir. Burada illet kalbîdir ve kalbî olan

durumların tespiti zordur.[2] Nitekim Râzî de *el-Mahsûl*'de hakikî vasfın zâhir olması durumunda ittifakla illet olarak kabul edileceğini belirtir. Ancak Râzî, vasfın kesin ve zâhir olmadığı -bunu hikmet olarak ifade eder- durumlarda da illet olarak kabul edileceğini beyan ederek bu görüşüyle çoğu âlimden ayrılmaktadır (Râzî, 1997: 5/287). Râzî'nin konuyla ilgili şahsî kanaati ileride detaylı ele alınacağından burada kısaca temas etmekle yetinmek durumundayız.

Munzabıt/Standart Olma

İllet kişilere, durumlara ve çevrelere göre belirsizlik veya değişkenlik içermeyen ve ifade ettiği anlamın kapsamı sınırlı olan anlamında munzabıt olmalıdır. Âlimlere göre illetin munzabıt olması farklı durum ve zamanda illetin aynı algılanmasını dolayısıyla illetin adil olmasını sağlar (Yıldırım, 2014: 25). Bu duruma bazı insanları sarhoş etmemesi bilinse dahi içkinin haramlığının sarhoş edicilik vasfına bağlanması

[2] Kaynaklarda bu konuda mezhepler arasında farklı görüşler mevcut olduğu aktarılmıştır. Buna göre:
Şâfiî mezhebi, mahremi olmayan bir kadına dokunmanın abdesti bozacağını savunurken, şehveti değerlendirmeye almaz zira onlara göre bu kalbi bir durumdur. Onlara göre zahîr unsur dokunmaktır.
Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri, dokunmanın şehvetle olup olmamasına göre farklı hükümler vermiş ve şehvet gibi kalbi bir duruma göre hükmü belirlemişlerdir.
Hanefî mezhebi ise, şehvetin var olup olmamasına bakılmaksızın dokunmanın bozmadığını, ancak dokunma sonucunda vücuttan necis bir şey çıkması halinde abdesti bozacağı görüşündedir. Dolayısıyla onlar şehveti değil zahîr olan necis durumu illet kabul ederler (Beroje, 2017; Göç 2008).

örnek verilebilir. Bu durumda sarhoşluk hem zâhir hem de munzabıt/standart olan bir illettir. Vasfın munzabıt olmaması halinde hükmün sınırlarının belirsiz bir hal alacağı ve bu nedenle âlimlerin çoğunun munzabıt olma şartını aradığı zikredilmektedir (Selvi, 2006: 22). Nitekim, namazların kısaltılması anlamında kasr-ı salâtın hükmünün meşakkat yerine seferîlik illetine dayandırılması buna örnektir.

Münâsip/Mülâim Olma

İllet olacak vasfın, hükme uygun yani hükmün konuluş gayesini gerçekleştirecek ve şeriatın genel amacına uygunluğunu sağlayacak nitelikte olması anlamında münâsip olması şart koşulmaktadır. Asıl ve fer'de illet olacak vasfın hikmeti içerdiğine dair zann-ı galip bilginin anlaşılması gerekir ve hikmetten kasıt, maslahatın celbi ve mefsedetin def'idir (Selvi, 2006: 24-25). Örneğin "sarhoş edicilik" vasfından dolayı içki haram kılınmıştır ve böylece vasıf hem hükümle uygun bir ilişki içinde hem de aklı koruma ilkesi kapsamındadır. Dolayısıyla bu hükümde illetin hikmeti içermesi nedeniyle hükme münâsip olduğu belirtilir (Candan, 2005: 70-71). Bir başka örnek adam öldürmenin kısası gerektirmesinin illeti sadece öldürmek değil düşmanlık gözeterek öldürmektir (el-Bakara, 2:178). Zira öldürmek fiili zâhir, munzabıt ve müteaddî bir illet olabilir ancak her durum için münâsip olması söz konusu olmadığından pek çok

amaçlanmayan hükme sebebiyet verebilir. Bir başka örnek olarak, kaza ve benzeri durumlarda kişinin birini öldürmek durumunda kalması düşmanlıkla öldürmesi ile aynı hükme bağlanırsa bu kişinin maslahatını korumaktan ziyade haksızlığa uğramasına sebebiyet verir. Bu sebeple "düşmanlıkla öldürmek" münâsip illet kabul edilmektedir (Selvi, 2006: 24). Anne babaya "üf" demenin yasaklanmasının nedeni de bu bağlamda anne babaya karşı gösterilmesi gereken hürmeti engellemesinden ötürüdür (el-İsrâ, 17:111).

Bu konuda literatürde sıkça yer verilen seferîlikle ilgili hükümlerde illet, -niyet ile birlikte- yolculuğun kendisi sayılmaktadır (en-Nisâ, 4:101). Ancak âlimler ya süreye (üç gün üç gece veya iki gün) ya da mesafeye (90 km) göre yolculuğu sınırlandırarak hüküm verirler. Bu konuda Elmalılı Hamdi Yazır zamanla hükümlerin değişmesini esas alarak, değişen yolculuk şartlarını ve hızlı ulaşım taşıtlarını da göz önünde bulundurmak gerektiğini ifade eder ve seferiliğin illetinin sadece meşakkat değil, yolculuğun kendisi olduğunu söyler. Ayrıca bu yolculuğun belirli bir mesafeyi veya süreyi kapsaması gerekir. Bu nedenle tahkik-i menât kapsamında 18 saatlik yolculuk seferîlik için gereklidir (Topal, 2013; Yazır, 2011: 403-422). Örneklerden hareketle anlaşıldığı üzere vasfın illet olarak geçerli sayılmasının esas noktası hikmeti içermesi ve hükme münâsip bulunmasıdır. Râzî de bu bağlamda hükümle vasfın arasında münâsebetin bulunmadığı

durumlarda vasfın illet olamayacağını pek çok yerde delil ve örnekle belirterek hükümde de illette de esas olanın hikmet olduğunu ve münâsebetin vasfın illet olduğunun delili olduğunu ifade etmektedir (Râzî, 1997: 5/179). İlerleyen bölümlerde Râzî'nin görüşlerine tekrar değinilecektir.

Müteaddî Olma

İlletin asla has olmaması, genelleştirilmeye elverişli olması anlamında müteaddî olması şart koşulmaktadır. Buna göre illetin asla has (kâsır) olması halinde hüküm kıyas için kullanılamaz. Öte yandan vasfın müteaddî olması, hükmün sadece belirli olaylarla sınırlı kalmamasını, aynı özelliği taşıyan başka olay ve kişilerle ilgili hükümlerde de illet olarak kullanılmasına olanak sağlamaktadır (Candan, 2005: 87). Örneğin içkinin haramlığı hükmünün sarhoş edicilik vasfına bağlanması vesilesiyle belirli bir içki değil, tüm sarhoş edici içkilerde hüküm geçerli olmaktadır.

Kâsır illetle ta'lîlin imkânına dair usûlde birtakım ihtilaflar mevcuttur. Buna göre kâsır illetle ta'lîlin caiz olup olmadığı konusunda üç temel görüş zikredilmektedir: a) Mutlak Adem-i Cevaz, b) Mutlak Cevaz ve c) Mansûs - Müstenbat Ayırımı (Çalış, 2005: 75-76).[3] Bu tartışma

[3] a) Kasır illetle ta'lîlin kesinlikle caiz olmadığını savunan görüş. Hanefîlere nispet edilir.

genellikle altın ve gümüşün mübadelesi örneği üzerinden yürütülür. Buna göre altın ve gümüşün bizâtihi cevher olmaları açısından ribâ yasağının illeti olduğunu kabul eden Şâfiî âlimler, burada illetin kâsır illet olduğunu kabul etmektedir. Diğer taraftan Hanefî âlimler, kâsır illetin zikredildiği duruma has olduğundan ve geçişlilik özelliği taşımadığından ötürü illet olarak kabul edilmemesine kâildirler (Çalış, 2005). Zikredilen örnekteki illetler bazı âlimler tarafından Hz. Muhammed'in "hasâis" olarak tanımlanan fiillerinde yer alan kâsır illetler gibi "altında yatan anlamın bilinip bilinmediğine bakılmaksızın aksine delil bulunmadıkça" genelleştirilmeye kapalı olarak kabul edilmektedir (Güman, 2012: 156).

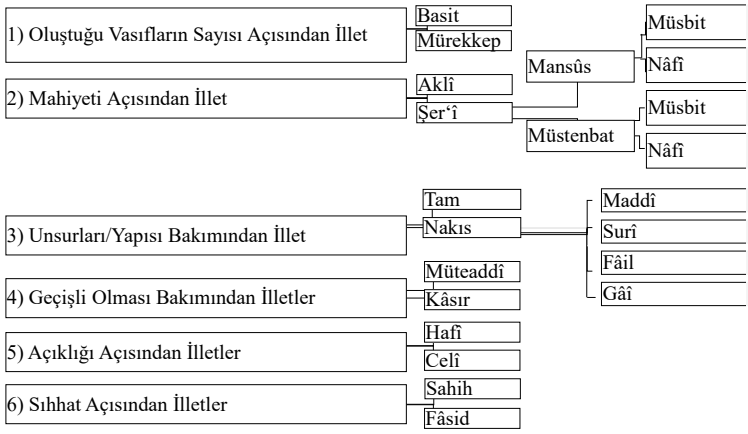
İlletin Çeşitleri/Kısımları

İlletin tanımı ve şartlarını incelendikten sonra illetin işlevi ve iç yapısına dair âlimlerin yapmış oldukları tasnifleri (kısımları) ele almak faydalı olacaktır. Âlimler illeti oluştuğu vasıfların sayısı, mahiyeti, unsurları/yapısı, geçişli olması, anlam açıklığı ve sıhhati açısından ele alarak çeşitli tasnifler zikrederler.

b) Kasır illetle ta'lîlin her durumda caiz olduğunu savunan görüş. Şâfiî ve Mâlikîlere nispet edilir.
c) Nass veya icmâ ile sabit kabul edilen illetle ta'lîlin caiz olduğunu, istinbat yoluyla ulaşılan illetle ta'lîlin caiz olmadığını savunan görüş (Çalış, 2005: 75-76).

Tablo 3

İlletin çeşitleri



İllet tek bir şeyden oluşabildiği gibi birden fazla vasfın bir araya gelmesinden de oluşabilir. Tek bir vasıftan oluşan illete "*basit*", birden fazla vasıftan oluşan illete "*mürekkep*" denilmektedir. İllet ayrıca mahiyeti (temel niteliği) açısından "*aklî*" ve "*şer'î*" olarak ikiye ayrılmaktadır. Aklî illet, isminden de anlaşılacağı üzere akılla idrak edilebilen ve ulaşılan sonuç açısından zorunluluk ifade eden illetlerdir. Örneğin kişinin açlık sınırında helal veya haram ayrımı yapmadan canlılığını koruması adına yiyecekleri tüketmesi hem aklî olarak ulaşılabilecek hem de nas ile belirtilmiş bir durumdur. Bu bağlamda aklî illetler, Şâri'in açıklamasına ihtiyaç duyulmadan şartlar gerektirdiğinde uygulanması mûcib ve müessir olduğu ifade edilir (Özdemir, 2013: 183-84). Öte yandan şer'î illet, Şâri' tarafından vazedilen ve maslahata

dayanan, icap yoluyla değil lütuf olarak bulunan illetler anlamındadır. Seferîliğin namazın kısaltılması veya hayızın kimi ruhsat hükümlerinin illeti olması örnek olarak verilebilir (el-Bakara, 2:222; en-Nisâ, 4:101; Özdemir, 2013: 183-84). Şer'î illet de kendi içinde naslarda açıkça yer verilmesi anlamında "*mansûs*"; nas veya icmâ ile belirtilmemiş, müçtehidin içtihadı ile çıkarılan anlamında *"müstenbat*" olarak ikiye ayrılmıştır. Mansûs illete örnek olarak ribevî mallarda hükmündeki "ölçü ve tartı birliği" veya şarap hususunda "sarhoş edicilik" vasfı zikredilebilir (el-Mâide, 5:90). Bu illetler naslarda açıkça yer aldıklarından ötürü "mansûs" diye isimlendirilirler. Öte yandan müstenbat illet nassın delâlet ettiği manadan münâsebet, sebr ve taksim, şebeh vb. yöntemler aracılığıyla ortaya çıkarılmaktadır. Örneğin yetimin malını korumaya dair nastan hareketle yapılan kıyas bağlamında, yetim malı yemenin haram oluşu gösterilebilir (el-En'âm, 6:152). Ayrıca şer'î illet, hükmü gösteren anlamında "*müsbit*" illet ve hükmü nefyeden anlamında *"nâfi*" illet olarak ikiye ayrılmaktadır (Abbasov, t.y.: 1029, 1030; Yıkar, 2018: 32).

İlletler yapısı bakımından "*tam*" ve "*nakıs*" olarak sınıflandırılır. Tam illet, malulün varlığını fiilen gerektirmek noktasında gerekli olan tüm unsurları (illet şartları denilebilir) içeren illettir. Nakıs illet ise malulün varlığına ulaştıran bazı unsurları içeren illettir ve malulün varlığına ulaştırma

noktasında ya malulün bir bölümünü içeren bir vasıf ya da malulden ayrı bir vasıf olur. Eğer nakıs illetler malulün bir bölümünü bilkuvve içeriyorsa "*maddî*" illet adını alır. Bu duruma "inşaat yapımında kullanılan tuğlalar" aklî olması açısından, "zekât vermek için temlik şartı aranması" şer'î olması açısından örnek gösterilebilir. Her iki örnekte de illet, malulün bir parçasını bilkuvve teşkil etmektedir. Eğer nakıs illetler, malulün bilfiil parçası ise bu durumda "*surî*" illetler olarak tanımlanır. "Binanın şekli veya duruşu" akıl açısından örnek verilebilir. Nakıs illet, malulün bir parçası olarak ona dahil olmadığı halde malulün var olması kendisine bağlı olursa bu durumda "*fail*" illet denilir. Buna "binayı yapan mühendis" akıl açısından, "kurban ibadetinde kurbanı kesen kişinin Müslüman olması" şer'î açıdan örnek gösterilebilir. Son olarak illet, malulün varlığının gayesi ise bu durumda "*gâî*" illet denilir. Bu duruma, inşaatın yapılmasındaki "barınma gayesi" aklî olması açısından örnek gösterilebilir (Candan, 2005: 33, 34).

İllet geçişliliği bakımından "*müteaddî*" ve "*kâsır*" illet şeklinde ikiye ayrılır. Müteaddî illetler, asıldaki hükmün başka olaylara kıyas yoluyla aktarılması mümkün olan "geçişli" illetlerdir. Kâsır illetler ise sadece asılda var olan belirli durumları ifade eden ve fer'e geçirilmesi uygun olmayan hükmü ifade etmek üzere konulmuş "geçişsiz" illetlerdir (Çalış, 2005). Müteaddî illete, sarhoşluk illeti ile içki ilişkisi;

kâsır illete semen illeti ve ribâ ilişkisi örnek verilebilir (Çalış, 2005: 75; el-Mâide, 5:90).

İllet anlam açıklığı açısından değerlendirildiğinde "*celî*" ve "*hafî*" olarak ikiye ayrılmaktadır. Hükme bakıldığında, illetin hükmün dayanağı olduğu açık ise celî illet olarak isimlendirilir. Buna sarhoşluk illetinin içki ile ilişkisi örnek verilebilir. Hükme bakıldığında hemen görünmeyen ve düşünmeyle farkına varılan illetler ise hafî illet olarak isimlendirilir. Buna birini demir cinsinden bir şeyle öldüren kişi ile ilgili kısas hükmünde "kasten öldürmek" illeti örnek verilebilir (Candan, 2005:61-66; el-Bakara, 2:178, 179; el-Mâide, 5:45).

İllet sıhhat açısından değerlendirildiğinde "*sahih*" ve "*fâsid*" olarak sınıflandırılır. Bu bağlamda illet, kıyasta kullanılıp hükmün dayanağı olarak kabul görürse sahih olarak isimlendirilir. Öte yandan kıyasta kullanılır, fakat hükmün dayanağı olarak geçersiz sayılacak başka durumlar söz konusu olursa fâsid olarak isimlendirilir (Okur, 2020).

1.3. İlleti Tespit Etme Yolları

İlletin tespit yöntemleriyle ilgili olarak fukahâ yöntemini benimseyen âlimler; illetin tespit yollarını yalnızca nas, icmâ ve münâsebet şeklinde zikretmekte ve îmâyı, nas kapsamında ele almaktadır. Mütekellimûn yöntemini benimseyen âlimler ise illetin tespitine ilişkin pek çok farklı

yöntem zikretmektedir (Koçinkağ, 2018: 347). Çalışmanın bu alt başlığında yalnızca Râzî'nin *el-Mahsûl* kapsamında zikrettiği ***nas, îmâ, icmâ, münâsebet, tesir, şebeh, deveran, sebr ve taksim, tard, tenkîhu'l-menât*** ile zayıf olarak zikredilen iki yönteme yer verilecektir (Râzî, 1997: 5/137).

1.3.1. Nas

Naslarda yer alan "bu yüzden, şu sebepten dolayı, bunu gerektirdiği için" gibi ifadeler hükümde tesiri açıkça görüldüğü takdirde hükmün illetinin tespiti için katî bilgi olarak değerlendirilir (el-Mâide, 3:32). Katî olmayanlar ise edatlar aracılığıyla ifade edilir ve Râzî bu edatları "lam - ل", "inne - ان" ve "ba - ب" olarak zikreder (Râzî, 1997: 5/139). Lam harfi, sebebiyet ve tahsis anlamı barındırır ve "bu yüzden oldu" anlamında sebep-hüküm ilişkisini ifade eder. Örneğin, ayette geçen "لِيَعْبُدُونِ" ifadesi, yaratmanın kulluk amacıyla olduğunu ifade etmektedir (ez-Zâriyât, 51:56). İkinci edat olan "inne" cümleye kesinlik ve pekiştirme anlamı katar. Hz. Muhammed'in kedi için kullandığı "Bu (kedi), senin yanına girip çıkanlardandır/dolananlardandır. إنها من الطوافين عليكم" hadisinde cümleye kesinlik ifadesi katmaktadır (İbn Kesîr, 1998: 10/174; Karâfî, 1995: 7/3232). Yine hayız dönemini aşan kanama için Hz. Muhammed'in "Muhakkak ki bu, damardan gelen kandır. إنه دم عرق" sözlerinde inne edatı cümleye kesinleştirme anlamı katmaktadır. Üçüncü edat olan

“ba” harfi ise iltisak, sebep, alet, yer-yön zarfı, yemin gibi pek çok anlamda kullanılsa da sebebiyet anlamında kullanıldığında hükmün gerekçesini ifade eder (Kudûrî, 2006: 4594). Örneğin Haşr suresinin dördüncü ayetinde geçen “Allah’a ve peygamberine cephe almalarından dolayı …بأنهم شاقوا الله ورسوله” ifadelerinde “ba” edatı cümleye sebebiyet anlamı katar (Râzî, 1997: 5/137-139).

1.3.2. Îmâ

Îmâ, naslarda hükmün illetinin açıkça anlaşılmadığı fakat nassın siyak ve sibakından hareketle illetin bilindiğini ifade etmektedir. Râzî’ye göre îmâ ile hükmün illeti beş şekilde tespit edilir:

(1) “Fâ - الفاء” edatı ile illetin îmâ edilmesi: Hükmün illetinin “fâ - الفاء” edatı ile bağlanmasıdır ve bu iki halde gerçekleşir:

Hükmün “fâ” edatından önce yer aldığı ifadelerde fâ ifadesi illeti işaret etmektedir. Hz. Muhammed’in, Arafat’da vakfe esnasında devesinden düşen muhrim kişiyle ilgili olarak söylediği “Onu su ve sidre ile yıkayın. İki bezle kefenleyin. Güzel kokular sürmeyin ve başını örtmeyin. Çünkü o mahşer günü telbiye ile diriltilecektir. اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبين ولا تحنطوه ولا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا” hadisinde, önce koku sürünmemesi (yasak) hükmü verilmiş, ardından fâ edatı ile illeti açıklanmaktadır (Buhârî, 1993: 1/425).

İkincisi illetin önce yer aldığı naslarda ya Şâri‘in ya da râvinin rivayetinin hüküm belirten kelimesinin önüne fâ edatının gelmesi suretiyle illet hükme bağlanmış olur. Hırsızın elinin kesilmesiyle ilgili ayette "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" fâ edatı hüküm olan "kesmek" kelimesine bitişiktir (el-Mâide, 5:38). Namazda yanılan kişinin sehiv secdesi yapmasıyla ilgili olarak rivayet edilen "Rasûlullah yanılınca hemen secde etti. سها رسول الله ص فسجد" hadisinde fâ edatı takîp ve tertip anlamı içermekte ve sehiv secdesi hükmünü ifade eden kelimenin başında yer almaktadır (Râzî, 1997: 5/144-147). Ayet, hadis ve rivayetlerde yer alan fâ edatları arasında, ayet ve hadislerde yer alanlar bağlayıcılık açısından nispeten daha güçlü kabul edilmiştir (Râzî, 1997: 5/147).

(2) Sorudan hemen sonra gelen cevaplar aracılığıyla illetin îmâ edilmesi: Bazı hallerde durum karşısında ne yapılacağı, nasıl davranılacağı Hz. Muhammed'e sorulmuş ve hemen akabinde soruya verilen cevap ile hüküm sabit olmuştur. Bu bağlamda Şâri‘ hüküm verilecek şeyin vasfını bilmekte ve vasfı illet olarak bildirmektedir (Koçinkağ, 2018: 348). Örneğin, Ramazan ayında eşiyle birlikte olduğu için orucunun bozulduğunu söyleyen birine Hz. Muhammed "köle azat et" cevabını vererek hükmün illetini îmâ ile bildirmektedir (Buhârî, 1993: 2/684). Bu şekilde gelen naslarda âlimlerin bir

kısmı, cevabın soruya dair olmayabileceğini, başka sorulara atıf olabileceğini belirtirler. Ayrıca Hz. Muhammed'in başka birine verdiği tepkiyi râvinin yanlışlıkla aktarılan durumla ilişkili zannederek aktarması ihtimalini de itiraz olarak beyan ederler. Buna karşılık Râzî, günlük hayatta sorunun peşinde gelen cevabın başka olaya dair olmasını nadir olarak değerlendirir ve nadir olan ihtimalin, dilsel durumlara da uygun olmadığı gerekçesiyle dikkate alınmayacağını söyler. Ona göre sorudan hemen sonra verilen cevabın o an kime veya neye verildiği açıktır. Dolayısıyla râvinin açık olan durumu başka bir olaya cevap olarak aktarması makul görülmez (Râzî, 1997: 5/148-149).

(3) Hükmün bulunmaması halinde illet olduğu düşünülen ifadenin faydasız olacağından hareketle illetin îmâ edilmesi: Şâri'in hükümle ilişkili zikrettiği vasıf, hükmün illeti kabul edilir. Zira illet olarak kabul edilmemesi halinde vasfın ifade içerisinde mevcudiyeti faydasız olacaktır. Bu ise dört şekilde gerçekleşir.

1. Sorulan soruya verilen cevapta hükümle bağlantılı olduğu zannedilen vasfın illet olması gerekir. Örneğin, Hz. Muhammed bir hadiste kedinin necis olmadığını belirttikten sonra kedi için "etrafınızda dolaşandır" demiştir. Eğer hadisteki kedinin sürekli etrafta dolaşması ile hüküm (temiz

olması) arasında ilişki bulunmamış olsa bu dolaşma halinin belirtilmesi faydasız olacaktır (İsnevî, 1999: 323).

2. Hükümde, aslen söylenmesine gerek olmayan ancak söylenme sebebinin hükümde bir etkisi olduğu bilinen vasfın, hükümde îmâ yoluyla illet olması gerekir. Buna abdest ile ilgili bir konuşma içerisinde Hz. Muhammed'in kaptaki su ile ilgili olarak "Temiz bir hurma, temiz bir su." hadisindeki "temizlik" illeti örnek gösterilebilir (Taberânî, 1994: 9961). Bu hadiste Hz. Muhammed, meyvenin de suyun da temiz şeyler olduğunu, suyun içine hurma konduğunda suyun abdestte kullanılmak için uygun olacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla bu hadisten hareketle illet îmâ ile tespit edilmiştir (Gazzâlî, 1971: 41-42).

3. Bir soruya cevap verirken veya bir vasfı özellikle açıklarken, cevabın kapsamını bu vasıfla ilişkilendirecek şekilde takrirde bulunulması ile illet îmâ edilmiş olur. Örneğin, yaş hurma karşılığında kuru hurma alınmasının hükmünü öğrenmek isteyen bir sahâbîye Hz. Muhammed, "Kuruduğunda eksilir mi?" diyerek sormuş ve sahâbînin "evet." demesinin ardından "öyleyse olmaz." buyurmuştur (Tirmizî, 1996: 2/509). Hadiste sahâbînin verdiği cevap takrir edilerek "kuruma" illetinin o şeyin satışının yasaklık sebebi olduğu îmâ edilmektedir (Basrî, 1983: 2/252-253).

4. Hükmünün ne olduğu sorulan bir duruma cevap verilirken sorulan şeyin benzeme yönünün belirtilerek ifade edilmesi, iki hükümdeki ortak illetin îmâ edilmesi anlamına gelmektedir. Örneğin; oruçlu kişinin eşiyle öpüşmesinin orucu bozma durumunu öğrenmek isteyen Hz. Ömer'e Hz. Muhammed, mazmaza yapıp tükürdüğü halde orucun bozulup bozulmayacağını sorar. "Hayır." cevabı üzerine ise telaşlanmamasını söyler (Ebû Dâvûd, 1905: 2/284). Buradan hareketle sorulan sorunun açıkça cevabı verilmemiş olsa da eş ile öpüşmenin orucu bozmayacağı benzetme ile îmâ edilmektedir (Sübkî, 2004: 6/2318). Zikredilen örneklerle, Şâri'in, hükümdeki illeti dolaylı yoldan îmâ ettiği gösterilmektedir (Râzî, 1997: 5/149-152).

(4) İki şey arasında bir vasıf ile ayrım yaparak o vasfın illet olduğunun îmâ edilmesi: Bir hüküm nasta iki farklı duruma uygulanıyorsa bu durumda o iki durumu birbirinden ayıran bir vasfın mevcudiyeti gereklidir. Îmânın dördüncü kısmı esasında zikredilen ifadenin faydasız olmadığı, illete işaret ettiği ile ilgilidir. Buna göre aynı hüküm içerisinde yer alan iki farklı durum bir vasıf ile birbirinden ayrılıyorsa zikredilen vasfın illet olduğu îmâ edilmiş olmaktadır. Râzî'ye göre bu iki kısımdır:

1. Hüküm vazedildiğinde aynı hitapta söylenen iki şeyden birinin hükmünün olmaması. Örneğin, Hz.

Muhammed'in "Katil mirasçı olamaz." buyruğunda katil ile tüm mirasçılar arasında, mirastan menedilmesine sebebiyet veren "katletmek" vasfı vurgulanarak bunun illet olduğu îmâ edilir (Tirmizî, 1996: 4/425; Âmidî, 1967: 3/259). Buradan hareketle haksız yere birini öldürmenin mirastan alıkoymanın illeti olduğu bilinir (Râzî, 1997: 5/152).

2. İki ayrı durumun hükümlerinin aynı hitapta yer alması. Bu beş şekilde meydana gelmektedir: Birincisi hükümde yer alan iki durumun şart edatı ile ayrımı yapılarak illetin îmâ edilmesidir. Örneğin, Hz. Muhammed'in ribaya ilişkin açıklama yaptığı hadiste fazlalık ile ilgili olarak "cins ortaklığının ribâ (haram), cins farklılığının cevaz" olduğu anlaşılır (Tirmizî, 1996: 2/520; 3/533; S. Urmevî, 1988: 2/190). İkincisi, hükümde yer alan iki durumun hükmünün sınırlarını (gaye) belirterek bu ayrımın illet olduğunun îmâ edilmesidir. Buna "hayız hallerinde kadınlara yaklaşılmaması" ile ilgili ayette "temizleninceye kadar" ifadesi örnek verilebilir. Burada "temizlenme" durumu ile illet îmâ edilmekte ve temizlik gerçekleştiğinde yasağın ortadan kalktığı anlaşılmaktadır (Karâfî, 1995: 7/3241). Üçüncüsü hükümde iki durumu birbirinden istisna edatıyla ayırmak suretiyle illetin îmâ edilmesidir. Örneğin, ayette geçen "zifaf gerçekleşmeden boşanma olduğu takdirde kadına verilecek mehrin yarım ödenmesi" hükmünün ardından ayette "kadının hakkından vazgeçmesi (bağışlaması)" durumu istisna olarak

belirtilmektedir (el-Bakara, 2:237). Dolayısıyla hükümden istisna edilen durumun hükmün illeti olduğu bilinmiş olur (Nemle, 1999: 5/2049). Dördüncüsü, hükümde mevcut olan iki durumun birbirinden istidrak (fakat, ama…) ile ayrılarak illetin îmâ edilmesidir. Örneğin, yeminlerin hükmüyle ilgili bir ayette "Allah'ın kasıtsız yeminlerden sorumlu tutmadığı" ifade edilmekte; ardından istidrak lafzı olan lakin ile "kişinin bilerek yemin etmesi" durumu ayrılmaktadır (el-Mâide, 5:89). Bu bağlamda kişinin bilerek yemin etmesi hükmü, müstakil bir ayet ile değil, iki durumu içeren bu ayette geçen istidrak edatından hareketle bilinebilir (Basrî, 1983: 2/254). Beşincisi, nasta iki durumun bulunması ve iki durumdan birinin ona özel özellikleri sayıldıktan sonra diğerinin hükmünün zikredilmesi ile illetin îmâ edilmesidir. Örneğin, Hz. Muhammed savaş ganimetlerinin paylaşımı ile ilgili olarak "Süvariye iki, piyadeye bir pay (verilir)." hadisinde diğer hallerden ayırıcı özel nitelik olarak "süvari olmak" halini vurgular (Tirmizî, 1996: 3/213). Yani önce zikredilen süvarinin kendine özgü (ata sahip olmanın getirdiği avantaj ve masraflar vs.) vasıfları bulunmaktadır ve bundan dolayı "süvari olmak" illetiyle iki pay alması hükmü îmâ ile sabit olmaktadır (Gazzâlî, 1971: 49; Râzî, 1997: 5/152-154).

5) Yapılması farz olan bir şeyin yapılmasını engelleyen fiilin yasaklanmasından hareketle, yasaklanan fiilin illet olduğunun îmâ edilmesi: Yapılmasının farz

olduğuna dair delil bulunan bir hükmün yapılmasını engelleyen durumların yasaklanması, "engelleyici unsurun" illet olduğuna işaret eder (Râzî, 1997: 5/154). Örneğin Cuma vakti girdiğinde Allah'ı anmayı engellediği için alışverişin yasaklanmasına dair gönderilen ayette alışverişin yasaklanması, Allah'ı anmayı engellediği içindir (el-Cuma, 62:9; Ebyârî, 2013: 3/146). Anne babaya "üf" demenin yasaklanmasının illeti, anne babaya hürmetin farz olmasını engellemesinden ötürüdür (el-İsrâ, 17:23; Gazzâlî, 1971: 52).

Râzî îmâ ile ilgili olarak *el-Mahsûl*'de beş türü zikrettikten sonra, îmânın bu kısımlarında zâhir olarak belirtilen vasıf illete delâlet etse bile aksine delil varsa, zâhir olan vasfın alınamayacağını zikreder (Râzî, 1997: 5/154-155). Örneğin, Hz. Muhammed'in hâkimin (kadı) öfke halinde hüküm vermemesi gerektiğine ilişkin hadisinde illet zâhir olarak "öfke"dir (Tirmizî, 1996: 3/13). Ancak durumun îmâ ettiği illet öfke veya kızgınlık değil -zira öfkenin aşamaları vardır ve her zaman düşünme yetisinin bozulmasına sebep olmaz- "muhakemenin engellenmesi" durumudur. Bu sebeple zâhir olmasına rağmen öfke, ancak kafa karışıklığına sebep olduğu ölçüde diğer muhakemeyi engelleyen durumlar gibi illet olarak alınmalıdır (Karâfî, 1995: 7/3242-3243). Râzî burada öfkeyi zâhir olarak açıklarken düşünceyi engelleyen durumları ise asıl illet olarak tespit eder (Râzî, 1997: 5/155).

1.3.3. İcmâ

Râzî, en kapsamlı fıkıh usûlü eseri *el-Mahsûl*'de icmâyı illeti tespit yöntemi olarak zikretse de müstakil bir başlık altında açıklamaz. Diğer fıkıh usûlü eserleri olan *Me'âlim* ve *Müntehâb*'ta ise icmâyı illeti tespit yolları arasında zikretmez. Fakat *el-Mahsûl'*de bu yönteme temas edilmesi onun icmâyı illeti tespit yolları arasında kabul ettiği anlamına gelmektedir.

Sözlükte "anlaşma, bir şeyi yapmaya azmetme" anlamına gelen icmâ fıkıh usûlünde Hz. Muhammed'den sonra bir asırdaki âlimlerin fıkhî bir meselenin hükmüne ilişkin aynı kanaati belirtmeleri anlamındadır (Kalʿacî ve Kuneybî, 1988: 44). Buna küçük çocuğun (sabî) kendi malı üzerinde tasarruf hakkı olmaması ve velinin çocuğun malında tasarruf hakkı (velâyet) olmasına dair hükümde, hükmün illetinin "küçüklük" olduğunda icmâ edilmesi örnek gösterilebilir (Buhârî, 1890: 3/364).

1.3.4. Münâbese

Mülâeme veya münâsebet kelimeleri sözlükte "mutabakat, uygunluk, iki şeyin birbirine uyumu" anlamlarına gelmektedir (Kalʿacî ve Kuneybî, 1988: 457, 461). Fıkıh usûlünde terim olarak illeti tespit edebilmek için olay ile hüküm arasında mantıkî ilginin, uyumun mevcudiyetini belirlemek anlamına gelen tespit yöntemini ifade etmektedir.

Râzî'ye göre illetin tespit yolları arasında aklî yöntemlerden en güçlüsü münâsebetdir (Gülaçtı, 2023: 56). Râzî münâsebeti açıklarken meseleyi iki ana başlık halinde ele alır. İlk ana başlıkta tanımı, kısımları ve münâsebetin zıttıyla kalkmayacağına dair bölümler yer almaktadır. İkinci başlık ise münâsebetin illete delâlet ettiğini kanıtlamak üzerinedir.

Tanımı

Râzî münâsebetin tanımında ilk olarak âlimlerin bunu iki farklı şekilde tarif ettiğini aktarır. Buna göre ilâhî fiilleri hikmet ve maslahatla ilişkili açıklayan bazı âlimler münâsebeti "insanın bir şeyi elde etmesini veya eldekini korumasını, elde tutmasını sağlayan şey" olarak tanımlamaktadır (Râzî, 1997: 5/157-158). Tanımda "elde etmek" dünyevî veya uhrevî bir konuda menfaati celb veya mefsedeti def' anlamında kullanılmaktadır. Bu mefsedet veya maslahat bazen kesin olarak bilinirken, bazen de zannî olarak tespit edilir. Âlimler menfaati, "haz veya buna götüren şey", mefsedeti ise "acı veya buna götüren şey" olarak tanımlar (Dönmez, 2003: 79).

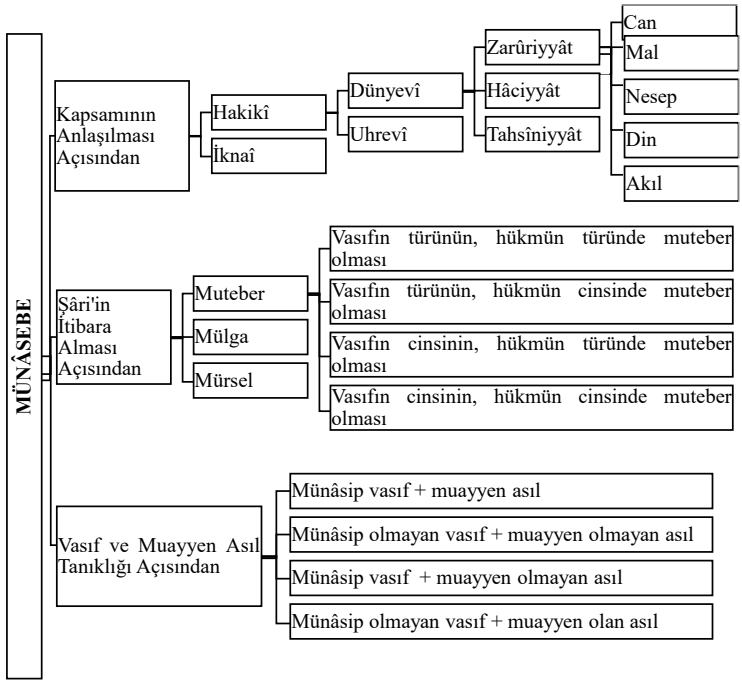
İkinci tanım ise ilâhî fiillerin hikmet ve maslahatlarla ilişkili olarak açıklanmasını kabul etmeyen âlimlere göredir. Onlar münâsebeti "akıllı kişilerin fiillerinin doğal durumda olması gereken hal ile uygunluk içermesi" şeklinde tanımlar. Buna günlük hayatta aklen bir giysinin diğerine, bir boncuğun

bir aksesuara uygun bulunması örnek verilebilir (Gülaçtı, 2023: 65; Râzî, 1997: 5/158).

Kısımları

Tablo 4

Râzî'nin münâsebe tasnifi



Râzî münâsebeti üç farklı şekilde tasnife tabi tutar. Ona göre münâsebet öncelikle "hakikî" ve "iknaî" olmak üzere ikiye ayrılır. Hakikî münâsebet hükmün dayandığı geçerli illetin, şer'î maslahata uygunluğu anlamında ya "dünyevî" ya da "uhrevî"dir. Hakikî-dünyevî münâsebet kendi içinde

"zarûriyyât" (zarurî durumunda olan), "hâciyyât" ve "tahsîniyyât"(ne zarurî ne de ihtiyaç durumunda olan) diye üç kısımda ele alınır. Zarûriyyât dinin esas aldığı can, mal, nesil, din ve aklın korunmasını ifade eder.[4] Hâciyyât zorunluluk olmasa dahi hayatı kolaylaştıran ve yokluğunda insanların zorluk ve sıkıntı yaşadığı durumdur. Buna küçük kızın maslahatına karar vereceğinden dolayı velisinin hak sahibi sayılması örnek gösterilebilir. Tahsîniyyât, insanı güzel ahlak ve iyi davranışa yönlendiren, "pisliklerin (dışkı) yenilmesinin yasaklanması" örneğindeki gibi insanların aklen onayladıkları şeylerdir (İsnevî, 1999: 326).

Hakikî-uhrevî maslahata uyumlu olanlar ise faydası ahiret hayatına yönelik olduğu için nefis terbiyesi ve ahlaka ilişkin hükümler şeklinde açıklanır. Bu tasnif bağlamında zikredilen kısımlara dahil edilen hükümler düşünüldüğünde, bir hükmün zarûriyyât kapsamında olması ile yalnız o esası barındırdığı düşünülmemelidir. Zira bir hüküm zikredilen kısımlardan birinde olabildiği gibi diğer kısmın kapsamına da dahil olabilir ve esasında bu şeriatın maslahatların tamamını zahîr olarak görünmese bile gözettiği anlamına gelmektedir.

[4] Can, kısas hükmü ile korunmuştur (el-Bakara, 2:178). Mal, emanet ve sınırlarla ilgili hükümlerle korunmuştur (en-Nisâ, 4:58; el-Mâide, 5:38). Nesil, zina hükmü ile korunmuştur. (en-Nisâ, 4:15-16; İsra, 17:32). Din, mürtedlik ve savaş muhalifleriyle çatışma hükümleri ile korunmuştur (el-Mâide, 5:54). Akıl, sarhoş edici içkilerle ilgili hükümlerle korunmuştur (el-Mâide, 5:90-91).

Örneğin, insanlar arasında karışıklık çıkacağı ve kolayca birbirini öldüreceği bağlamında düşünüldüğünde canın korunması ilkesi gereği olan kısas hükmüne ağır şeylerle öldürmenin de dahil edilmesi zarûrî münâsebet kapsamındadır. Kısas hükmü kesici aletler ile sınırlı kalsaydı ve ağır şeyler ile öldürmeyi kapsamasaydı, insanlar ağır nesnelere yönelerek yaralamaya yönelirlerdi (Canan, 1994: 14/189-90). Dolayısıyla insanların ağır nesnelere yönelmesini engellemek amaç edinildiği için bu hâciyyât kapsamında değerlendirilebilir. Bazı suçlar için kısasta iki elin kesilmesi zorunluluğu da buna örnektir. Eğer kısas için bir ele karşılık iki el kesilmesi hükmü olmasaydı, insanlar bir ortak edinip bu suça meyledebilir, hükmün hikmeti gerçekleşmezdi (Râzî, 1997: 5/159-161).

İknaî münâsebet; esasında ilk bakışta münâsip olduğu düşünülse de daha sonra uygun olmadığına dair kanaate varılan vasıflardır. Örneğin; Şâfiî mezhebinde alkol, leş ve dışkının yenilmesinin haramlığı, onların necis olmasına bağlanır. Mezhepte buna kıyas yapılarak köpek ve gübre satışına da haram hükmü verilir. Zira gübre veya köpek satışı ilk başta uygun görünse de "satılan şeylerin değerli olanlar olmasına rağmen necisin değersiz olması" ve zikredilen şeylerin dinen necis kabul edilmesinden hareketle uygun değildir (Nevevî, 1996: 2/529; 9/226; Karâfî, 1995: 7/3257). Râzî'nin görüşüne göre ise necisin manası onunla namaz

kılınamamasıdır. Satışın yasaklanması ile namaza dair hükümler arasında uygunluk yoktur (Râzî, 1997: 5/162-163).

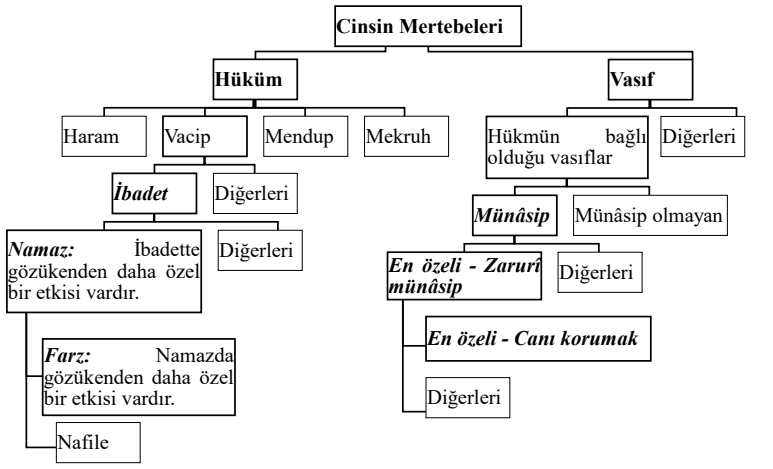
Râzî'nin yaptığı ikinci münâsebet tasnifi vasıfların şeriat açısından sınıflandırılmasını içermektedir. Buna göre Şâri'in nazarında bir vasıf üçe ayrılmaktadır. Muteber, mülga ve mürsel. Muteber münâsip, Şâri'in hüküm koyarken vasfın türünün hükmün türünde ya da hükmün cinsinde itibar ettiği veya vasfın cinsinin hükmün türünde ya da hükmün cinsinde etki ettiği bilinen vasıftır. Birincisi vasfın türü, hükmün türüne uygun muteber münâsip vasıftır. Buna alkolün haram olmasının illeti olan "sarhoşluk" vasfını taşımasından hareketle hükmün türü kapsamında nebizin (içki türü) de haram kabul edilmesi örnek gösterilebilir (Nevevî, 1996: 2/564; S. Urmevî, 1988: 2/193). İkincisi vasfın türü, cinsin türüne tesir eden münâsip vasıftır. Örnek olarak ana-baba bir kardeşlerin "öz kardeşlik" vasfı, cins olan miras ve nikahta öncelik hakkı vermektedir (Nevevî, 1996: 5/217; Sübkî, 2004: 6/ 2342). Mirasta ana-baba bir kardeşler, baba bir kardeşe karşı miras hakkında ve velâyet konusunda (her ikisinde de tanınan yetki ve hak aynı ölçüde olmamak kaydıyla) öncelik hakkına sahiptirler. Üçüncüsü cinsin, vasfın türüne etki ettiği münâsip vasıftır. Hayızlı kişiden namazın kazasının ve dört rekat namazların seferî için ikiye düşürülmesinde meşakkatin etkisi gösterilebilir (Nevevî, 1996: 3/8; İsnevî, 1999: 327). Son olarak cinsin, cins üzerindeki tesiri ile vukuu bulan münâsip

vasıftır. Burada belirli bir dayanağı olmayan hükümleri açıklamak üzere münâsebet aranır. Örneğin Hz. Ali, içkiyi ve iftirayı kıyaslayarak gerçekleşme ihtimali ortaklığını esas alır ve buradan hareketle "kadınla yalnız kalma" durumunun "kadınla zina" ile aynı hükmü (haram) gerektirdiğini belirtir (Karâfî, 1995: 7/ 3259; Râzî, 1997: 5/164).

Cinslerin tamamı aynı mertebede değildir. Her bir cinste hükümlerin esaslarını belirleyen vasıflar vardır ve hükümler ile vasıflar "genel" ve "özel" olarak ikiye ayrılır. Hükümler, belirli yargı ve ilkeler çerçevesinde bireylerin veya toplumun davranışlarını düzenler. Bu bağlamda hükümlerin en genel vasıfları hüküm bildirmeleridir. Ayrıca hükümler, tanımından dolayı ya yasaklık anlamında "haram" ya yapılmasının gerekliliği anlamında "vâcip" ya önerilmesi anlamında "mendup" ya da hoş karşılanmaması anlamında "mekruh" (ayrıca yapıp yapılmama konusunda serbestlik anlamında "mübah") olarak sınıflandırılır (Sübkî, 2004: 6/2345). Râzî nazarında hükümler *emir bildirmeleri* açısından "haram, vacip, mendup ve mekruh" olarak dörde ayrılır (Râzî, 1997: 5/165). Buna dair görüşleri şema üzerinde göstermek konuyu daha anlaşılır kılacak ve fayda sağlayacaktır. Bu sebeple aşağıda Râzî'nin cinslerin mertebeleri kısmında yer verdiği ifadelerden hareketle hazırlanan bir şema bulunmaktadır:

Tablo 5

Râzî'ye göre cinsin mertebeleri



Tasnife göre vâcip kendi içinde ibadet ve diğerleri, ibadet kendi içinde namaz ve diğerleri, namaz kendi içinde farz ve nafile olarak iki kısma ayrılmaktadır. Bu bağlamda farzda tesir eden şey namazda etki eden şeyden, namazda etki eden şey ibadetlerde etki gösteren şeyden daha özel konumdadır. Yukarıdaki tablodan hareketle düşünüldüğünde vasıflarda ise, şeriatın hükümlerdeki özel bir vasfa yöneldiğinin zannedilmesi, o vasfın amaç içerdiği anlamına geldiğinden itibar ve geçerlilik açısından diğerlerine takdim edilmesi ve onlardan kuvvetli kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Yani hükümlerde esas alınan münâsip vasıfların daha özel ve belirli olması, vasfın geçerliliğini daha üst mertebeye taşır ve bunun sonucunda vasıf diğer genel vasıftan önde kabul edilir. Şeriatın diğerlerine nazaran daha çok yöneldiği vasıfların diğerine

kıyasla daha muteber olduğu zannedilir ve bu sebeple şeriatın yöneldiği vasıflar diğerlerine takdim edilir (Râzî, 1997: 5/164-165). Nitekim el-Maarrî kan ile hırsızlıkta kesilme cezası arasındaki farkla ilgili yazdığı beyitte şeriata şüphe yaklaşmış ve Kâdî Abdülvehhâb (öl. 422/1031) ona nefsin korunmasının en öncelikli olduğu, onu koruyan her şeyin kıymetli olduğu, malı korumanın daha düşük konumda olduğu ve hikmeti anlaması gerektiği şeklinde cevap vermiştir (Abdulvehhâb ts.: 1/49).

Şâri'in ilga ettiği bilinen vasıf ise muteber olmadığı bilinen vasıftır. Şâri'in ilga ettiği vasıflar üzerinden hüküm tesis edilmemektedir. Son olarak mürsel, yani Şâri'in ilga ettiğine veya itibar ettiğine dair bilgi bulunmayan münâsip vasıflardır. Burada vasfın menfaat niteliği mevcut olmakla beraber daha özel vasıfları mevcuttur ve eğer menfaat niteliğinde vasıfları daha genel ise bu muteber olarak kabul edilir. Mürsel maslahatlar olarak isimlendirilenler bunlardır (Râzî, 1997: 5/165-166).

Râzî ikinci tasnifle ilgili olarak, birinci tasnifte sayılan zarûrî beş esasın ikinci tasnifte yer alan herhangi bir kısımda amaç olabildiğini ve bundan dolayı ikinci tasnifin çok fazla kısma ayrılması, içinde karşıtlık içermesi, tercihler meydana gelmesi durumlarının söz konusu olduğunu beyan etmektedir (Râzî, 1997: 5/166).

Üçüncü tasnif vasfın uygunluğuna aslın tanıklığı ve hükümde vukuu bulması üzerinedir. Bu kısım dört bölüm olarak ele alınmıştır: Birincisi -bir önceki tasnif göz önünde bulundurularak- kıyas için esas alınacak vasfın türüne hükmün türünün, vasfın cinsine hükmün cinsinin etki ettiği muayyen bir aslın tanıklık (örneklik) ettiği münâsip vasıftır. Buna örnek olarak "ağır cisimle yaralayarak öldürme" durumunda kişiye kısasın vâcip olması, öldürmenin kısas olması açısından muteber sayılması zikredilebilir. İkincisi, vasıf olarak uygun olmayan, ayrıca ona tanıklık edecek bir muayyen vasıf da bulunmayan münâsip vasıftır ve bu icmâ ile reddedilmektedir. Buna katilin mirastan mahrum edilmesinde amaç tersine aykırılık olarak kabul edilirse bunu destekleyecek nassın yokluğu örnek olarak gösterilebilir. Üçüncüsünde vasıf hükme münâsiptir ve kendisine tanıklık edecek vasfın cinsi de hükmün cinsine muteberdir. Ancak vasfın türünün hükmüne türüne muteber olduğuna delâlet eden muayyen bir asıl olmadığından bu münâsip maslahatı mürsele kapsamında kabul edilir. Dördüncüsü, vasfa tanıklık eden muayyen asıl bulunduğu halde hüküm için uygun olmayan garip münâsip olarak isimlendirilen münâsiptir. Buna örnek olarak şarapta "sarhoş edicilik" vasfı bütün içki türleri için geçerli değildir ve bu sebeple onları kapsayacak şekilde değerlendirilmez (Karâfî, 1995: 7/ 3260; Râzî, 1997: 5/166-167).

Râzî münâsebetin tasniflerini ele aldıktan sonra üçüncü konu olarak münâsebetin zıttıyla (mefsedet) veya aksine delil getirmekle ortadan kalkmayacağını temellendirir. Bu probleme ilişkin Râzî ilk olarak maslahatı celb eden veya mefsedeti def‘ eden münâsip vasıfların (illetlerin) eşit veya üstün olmasını değerlendirilir. Bu bağlamda muhataplarının "birbiriyle zıt iki münâsebet, birbiriyle aynı seviyede ise birini diğeriyle geçersiz kılmadan o vasıf münâsip olmayacaktır." şeklinde görüşlerini aktarır. Ona göre esasında eşit seviyede iki münâsip için mantıksızdır; çünkü bir şeyin iyi ve faydalı olması, zıttının kötü ve zararlı oluşundan etkilenmeyebilir. Ayrıca iki vasfın da birbiriyle geçersiz kılınması, birinin varlığı diğerinin varlığını gerektirdiği için zaten imkânsız olmaktadır. Daha yalın bir ifadeyle, her iki unsurun birbirinden bağımsız etkili olduğu kabul edilirse her ikisinin de aynı anda hem var hem yok olması gereklidir ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla iki zıt münâsip varsa ve eşit seviyedeyse biri diğerinin iptali için kullanılmaz (Karâfî, 1995: 7 3281- 3282). Öte yandan iki zıt münâsip vasfın arasında biri diğerinden daha tercih edilebilir ise aralarında zaten ihtilaf söz konusu değildir. Zira ihtilaf olması zıtlık halinde mümkündür ve zıtlık halinde bu iki vasıf bir arada olabilir. Maslahatı celb veya mefsedeti def‘ eden münâsip vasıflardan, belirgin mefsedet ve zayıf maslahatın çeliştiği durumlarda ise aklen birinin baskın olması

ve bu vasfa göre hükmedilmesi gerekir (Râzî, 1997: 5/168-169).

Bununla birlikte belirgin mefsedet, zayıf olan maslahata eşdeğer olamaz. Eğer varsayılırsa bunun için belirgin bir mefsedetten bir şeyin çıkarılması gündeme gelir ki bu durumda karşıt mefsedetin daha düşük bir maslahata eşdeğer olması gerekir. Belirgin mefsedetten bir şey çıkarılmaması halinde ise yararın engellediği kötülük ile yararın kendisi eşit sayılacaktır. Bu da biraz önce ele alındığı üzere iki durumun eşit olması anlamına gelir. Dolayısıyla iki durumda var olmaya devam ederler ve bu durumda birinin diğerinden baskın olması gerekir ve hangisinin baskın olduğu tespit edilmelidir (Râzî, 1997: 5/170-171; S. Urmevî, 1988: 2/194-195). Buna gasp edilmiş bir evde kılınan namazın, bir yandan namaz sevabını (menfaat) bir yandan da gaspın günahını (mefsedet) içermesi örnek olarak zikredilebilir (Nevevî, 1996: 3/164; Sübkî, 1999: 4/340).

Akıllı insanlar, ancak bir fiilin faydasının başkasına zararı olmaması veya zararın faydasını aşmaması halinde o fiili maslahat ve münâsip kapsamında sayarlar. Akıllı kişilerin karşılaştıkları durumlarda maslahat ile mefsedet arasında denge kurma çabaları, fiilde mefsedet fazlaysa tercih etmemeleri, maslahat fazlaysa tercih etmeleri çoğunlukla yapılan şeydir. Bu argümanlardan hareketle menfaat ve

mefsedetin tearuzu halinde münâsebetin iptali doğru değildir; bunun yerine hükmün hangi münâsebete göre verileceğinin tespiti önemlidir. Münâsebetin iptali söz konusu olmasa bile bu muâraza durumu hükmün sonuç doğurmasını engelleyebilir (Râzî, 1997: 5/171). Bu değerlendirme, şer'î hükümlerin belirlenmesinde hüküm ve illet arasında münâsebetin var olmasının, tearuz halinde de münâsebetin iptal edilemeyeceğini göstermesi açısından önemlidir. Hükmün verilmesinde, hükmün bireye ve topluma ne kadar fayda sağlayacağı veya zarar vereceği adaletli olması açısından dikkate alınan bir unsurdur (Karâfî, 1995: 7/3263).

Râzî -daha önce beyan edildiği gibi- *el-Mahsûl*'de münâsebeti iki ana mesele altında açıklamaktadır. Buraya kadar ele alınan kısımla birinci ana başlık tamamlanmış olmaktadır. İkinci ana başlık ise münâsebetin illete delâlet ettiğini kanıtlamak üzerinedir.

Râzî, ikinci ana meselede münâsebeti ilâhî fillerde hikmet ve gaye bağlamında ele almakta ve münâsebetin zannîlik ifade ettiğini ve zannî bilgiyle amel etmenin vâcip olduğunu temellendirmektedir. Buna göre, Allah hükümleri kulların maslahatı için meşru kılmıştır. Zira fıkhî anlamda hükümler, kula dönük maslahat/hikmetlerle tahsis edildiğinden Allah'ın bunu maslahat için koyduğu zannı oluşmaktadır. Ayrıca Allah hakîmdir ve maslahat içermeyen

bir şey yapmak anlamına gelen abesten de -nas, icmâ ve aklî delillerle- münezzehtir (Âl-i İmrân, 3:191; el-Mü'minûn, 23:115; Sâd, 38:27). Bununla birlikte Allah'ın insana ikramda bulunması düşünüldüğünde, Allah'ın maslahat dışında hüküm koymayacağı da yine zan ile bilinir (el-İsrâ, 17:70; Râzî, 1997: 5/171-176). Bir diğer ispat şu şekildedir:

Hakîm olanın emirden sonra mazeret ve illeti açıklaması gerekir ve kendini kullarına şefkatli ve merhametli tanıtan hikmet sahibi Allah, insanı kendisine ibadet için yarattığını ifade eder (ez-Zâriyât, 51:56). Dolayısıyla mükellefe yönelik emirlerinin maslahatı içermesi gerekir ki kişinin ibadetle meşgul olması mümkün olsun. Bununla birlikte emirlerin maslahat içermesinin şeriatın talebi olduğuna delâlet eden naslar da mevcuttur (el-Bakara, 2:29, 185; el-Câsiye, 45:13; el-Enbiyâ, 21:107; Hac, 22:78). Ancak daha önce de beyan edildiği gibi maslahatın vücûben mi, tefaddulen mi gerçekleştiği noktasında İslâm âlimleri arasında ihtilaf mevcuttur. Râzî bu konuda zorunluluk olduğu görüşünü reddetmiş, lütuf ve ihsan görüşünü tercih etmiştir (Râzî, 1997: 5/176). Buna göre Allah'ın fiil ve hükümlerinin sebepler ve amaçlarla (kelâmî bağlamda) ta'lîl edilmekten esasında mümtenidir. Fıkhî alanda bahsedilen münâsebet yalnızca zannı ifade eder. Örneğin bir şeyin sürekli tekrar etmesi (koyu bulutların ardından yağmur yağması gibi), o şey

gerçekleştiğinde sonucunun da aynı olacağı zannını meydana getirir (Râzî, 1997: 5/176-196).

1.3.5. Tesir

Müessir -tesir eden- vasıf, mevcut diğer vasıfların arasından asıl hükmün cinsine etki eden ve hükmün belirleyicisi olan vasıftır. Hükmün cinsine etki etmeyen diğer vasıfların arasından bir vasfın öncelikli olması onun hükmün illeti olduğunun bilinmesine imkân tanır. Buna çocuğun malı ve nikahlanmasına dair yapılan bir kıyasta çocuğun malı üzerinde bulunan hacrin (mal ve nikahta veliye tasarruf hakkı) kaldırılmasında etkili olan "buluğ" vasfı örnek gösterilebilir (Atasoy, 2024; Nevevî, 1996: 5/217). Buluğ çağından önce çocuğun üzerinde malî konularda hacir durumu söz konusudur ve bu hükmün kaldırılmasının illeti buluğa erişmektir. Buradan hareketle çocuğun velisi tarafından evlendirilmesi hususunda da illet "akıl sahibi olmak" değil "buluğa erişmek" olarak belirlenir. Ana-baba bir kardeşlerin mirasta baba bir kardeşten önce kabul edilmesinden hareketle nikah velayetinde de öncelik gerektirmesi vasfın hükmün cinsine müessir olmasına bir diğer örnektir. Ancak bu yöntemin illeti tespit etmede müstakil bir yöntem olarak kabul edilmesi tartışmalıdır. Örneğin Beydâvî Râzî takip ederek yazdığı *Minhâc*'da müessiri illeti tespit yolları arasında zikretmez ve bunu "mülâim" olarak isimlendirerek münâsebet bahsi içerisinde

değerlendirir (Koçinkağ, 2019: 250; Sübkî, 2004: 6/2353). Râzî ise müessiri illeti tespit yolları arasında zikretmekte; öte yandan bu yöntemin işlerliğinin -yani bu şekilde yapılan istidlalin- ancak münâsebet ve sebr yöntemlerine başvurularak yapılacağını kayıtlamaktadır (Karâfî, 1995: 7/3321; Râzî, 1997: 5/199-200). Dolayısıyla Râzî'nin bu yöntemi müstakil görmekten ziyade ancak münâsebet ve sebr ve taksim ile desteklendiği durumda geçerli olan bir yöntem olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır (Sübkî, 2004: 6/2353).

1.3.6. Şebeh

Râzî tespit yollarından şebehi açıklarken ilk olarak şebeh ile ilgili Bâkıllânî (öl. 403/1013), İmâm Şâfiî ve İbn Uleyye'ye ait üç tarife yer verir. İlk tanıma göre illet olacak vasfın hükme zatıyla münâsip olması münâsebet olarak isimlendirir. Zatı itibariyle münâsip olmadığı halde münâsip vasfı gerektiren diğer vasıf şebeh ismini almaktadır. Vasfın zatıyla münâsip olmadığı gibi zatıyla münâsip vasfı da gerektirmediği vasıf ise tard olarak isimlendirilir. Şebeh, fer'in birden çok asılla benzerliği bulunduğu durumlarda, benzerliği en güçlü görülen asılla yapılan kıyas türü, dolaysıyla diğer vasıflar arasında en güçlü olan vasıftır. Hükme zatı itibariyle münâsip olmayan vasıf, hükme yakın başka bir hükmün cinsine tesir ettiği nasla bilinen münâsip bir vasıf ise şebeh

vasıf kabul edilir ve bu şekilde tesir etmeyen diğer vasıflardan daha güçlü olur (Râzî, 1997: 5/202).

İmâm Şâfiî'nin tanımına göre şebeh vasıf, iki asıldan birine benzerliği diğerine nazaran daha güçlü olan asla dahil edilmesi ile kıyas yapılmasını ifade eder. Buna kazara öldürülen bir köle ve hür biri arasındaki akıllı ve mükellef olma açısından benzerlik örnek gösterebilir. Köle ve hür kişi arasında "mükellef ve akıllı olma" benzerliğinden dolayı kısasta kıymet gerektirir (Râzî, 1997: 5/202).

İbn Uleyye tarifinde şebehi şekil açısından değerlendirir ve şekilde benzerliği namazdaki ikinci oturuşu birinci oturuşa benzetmek gibi zorunluluk açısından ele alır (Karâfî, 1995: 7/3323). Râzî ise şebeh kıyasının hüküm veya şekilde olmasına önem vermeden, hükümde vasfın illet olduğunun zannedilmesini veya illeti gerektiren şeylerde benzerlik hasıl olmasını yeterli görmektedir (Râzî, 1997: 5/201-203).

Râzî şebehin tariflerinden sonra tespit yolu olarak delil sayılıp sayılamayacağına dair görüşleri aktarmaktadır. Buna göre bir hükümde illetin mevcudiyeti zorunluluktur ve şebeh vasfı, benzeri bir asılda hükme cins yönünden hükmünde veya suretinde tesir eden ve diğer vasıflarda bu tür bir etki bulunmaması sebebiyle kalben o vasfın kabul edilmesine meyil duyulan vasıftır. Dolayısıyla vasfın diğer vasıflardan

daha güçlü olduğu düşünüldüğünden bu zanna dayanarak hüküm verilmesi vâcip olmaktadır. Ancak Bâkıllânî zannî olan bu yöntem ile illetin tespitini meşru görmez. Bu bağlamda ilk olarak şebeh kıyasının dayandığı illetin (vasfın) münâsip vasıf olması halinde, münâsip vasfın zaten ittifakla kabul edildiğini (muteber); münâsip olmaması halinde ise ittifak edilmeyen/kabul görmeyen bir delil olduğunu beyan eder. Ayrıca kıyasın ispatındaki temel dayanağın sahabenin uygulamaları olduğunu ve şebeh vasıf ile amel şeklinde sahabeden gelen herhangi bir delil olmadığını aktararak iki itirazda bulunur (Râzî, 1997: 5/204). Öte yandan Râzî, Bâkıllânî'nin vasfın münâsip olmaması durumunda ittifakla meşru olmadığına dair itirazını kabul etmediğini aktarır. Ardından -şebehin tanımında da yer verdiği üzere- eğer şebeh vasıf münâsip vasfı gerektiren bir vasıfsa veya hükme cins olarak benzer bir hükümde tesir ettiği nasla tespit edildiyse, bunun şer'î açıdan kabul edilir bir vasıf olduğu anlaşılmaktadır. İkinci itiraza ise bu tür kıyaslarda Allah'ın "İbret alın." ayetini umumî kabul ederek dayanak gösterir (el-Haşr, 59:2). Dolayısıyla şebeh vasıf, illet zannı oluşturduğundan amel edilmesi vaciptir (Karâfî, 1995: 7/ 3322-3324; Râzî, 1997: 5/205).

1.3.7. Deveran

İlletin tespit yollarından kabul edilen deveran, hükmün vasfın varlığında var olması, yokluğunda yok olması anlamındadır. Burada vasıf hükmün asıl parçası değildir ve vasıf devamlı hükümle bulunduğu için deveran olarak isimlendirilir. Burada ilgili vasfın değişmesiyle hüküm de değişmektedir. Örneğin üzüm suyu "sarhoş edicilik" vasfını taşımadığında haram değilken, sarhoş edicilik vasfını taşıması durumda başlaması ile haram kabul edilir. Üzüm suyu iyice bekletilip sirkeye dönerse bu halde sarhoşluk yine kaybolur ve haramlık ortadan kalkar. Bu ise illetin bu vasıf olduğu zannının oluşmasını sağlar (Nemle, 1999: 5/2089; Râzî, 1997: 5/207).

Deveran illetinin neden – sonuç ilişkisinde bilgi değeri ile ilgili olarak bazı Mu'tezilî âlimler, neden - sonuç ilişkisinin yakînî olduğunu savunurken, cumhur bunun zan ifade ettiğini savunmaktadır (Sübkî, 2004: 6/2376). Buna göre hükümde mutlaka bir illetin mevcut olması gerekir ve illetin ya sarhoş edicilik ya da başka bir vasıf olması söz konusu olabilir. Eğer diğer vasfın hükümden önce mevcut olduğu kabul edilirse; bu durumda hüküm, illetten sonra geldiğinden bu vasfın illet olamayacağı sonucuna varılır. Vasıf hükümden önce mevcut değilse, o zaman bu vasfın temel kaide gereği asıl halinde kalması gerekir. Dolayısıyla diğer vasıf olamayacağı için sarhoş edicilik vasfının diğerleri arasından illet olduğu zannına

ulaşılır. Bir vasfın illet olarak tayin edilmesi esasında bu durumdan kaynaklı olarak diğer vasıfların illet olmadığını ifade eder. Bu durumun yokluğa dayalı bir tayin olduğu açıktır; zira aksi durumda teselsül söz konusu olacaktır. Ayrıca bir vasfın illet olması diğer vasıfların da illet vasfı sayılmalarını engeller (S. Urmevî, 1988: 2/204; Râzî, 1997: 5/208-209).

Deveran yöntemiyle bir vasfın illet olduğuna dair zannî bilgiye erişilmesi gerekirken bazı deveran örneklerinde bunun gerçekleşmediğine dair itiraza karşı Râzî, bütün deveranların aksine delil getirilmediği sürece zan ifade ettiğini ve geçerli olduğunu zikretmektedir. Örneğin, bir kişinin bir lakabı her duyduğunda öfkelenmesinin gözlemlenmesi sonucunda, öfke halinin lakaba bağlı olduğu zannedilir. Ayrıca Allah'ın eşitlik ve adalet emirleri doğrultusunda deveranın, vasfın illet olduğuna dair bir zan ifade ettiği savunulmaktadır. Buna karşı çıkan âlimler, bazı vasıfların deveran yöntemiyle illet olduğuna dair zannî bilgi oluşmaması sebebiyle, hiçbir deveranın bu durumu gerektirmeyeceğini ifade ederek itiraz eder. Râzî *el-Mahsûl*'de itirazları değerlendirdikten sonra eğer vasfın illet olduğuna dair deveran ile elde edilen zannî bilgi reddedilirse, başka bir deveran ile vasfın illet olacağını belirtir (Karâfî, 1995: 8/ 3335; Râzî, 1997: 5/210).

Deveran yöntemiyle ilgili diğer bir itiraz, mütekaddimûn âlimlerin bir durumun sürekli olmasının o

durumun (vasfın) bir illet olduğunu kanıtlamadığı hususundaki ittifakıdır. Fakat Râzî, âlimlerin karşı çıktıkları şeyin "deveranın tek başına vasfın illet olduğuna dair zan ifade edemeyeceği" olduğunu belirterek zaten bu konuyu değil, "aksine bir delil olmadığında deveranın zan ifade ettiği" düşüncesini savunduğunu beyan eder. Burada âlimler deveran yoluyla vasfın illet olduğuna dair bir zannın oluşmadığı durumları işaret ederek diğer durumlarda da illet olmaması gerektiğini belirtir. Râzî, muhataplarının vasfın illet olduğu zannını ifade eden ve etmeyen deveranlar arasında ayrım yaptıkları halde, her ikisinin de illete delâlet etmediğini savunmalarını eleştirir. Ona göre bir bütün farklı unsurlardan oluşur ve bütünün parçalarının kendi içinde farklı özelliklere sahip olması imkânsız değildir. Yani farklı özelliklere sahip parçalardan bazıları illiyet ifade ederken bazıları etmeyebilir. Her parçanın kendi içinde değerlendirilmesi gerekir (Karâfî, 1995: 8/3341; Râzî, 1997: 5/210-216).

1.3.8. Sebr ve Taksim

Sebr ve taksim usûlde hükümle ilgili olabilecek vasıfların belirlenmesi ve uygunsuz vasıfların geçersiz kılınması demektir (Kalʿacî ve Kuneybî, 1988: 239)**.** Diğer bir deyişle sebr ve taksim; şer'î bir hükmün illetini belirlemek için kullanılan akıl yürütme sürecinde, hükmün olası tüm illetlerini belirlemek ve ardından bu vasıflardan illet olmayacakları

eleyerek geriye kalan vasfın illet olduğunu tespit etmektir. Fıkıh usûlü alanında illetin tespit yöntemlerinden biri olmasının yanı sıra başta kelâm ve cedel olmak üzere birçok ilim dalında kullanılmaktadır.

Sebr ve taksim yöntemi ikiye ayrılır: Münhasır ve münteşir. Münhasır taksimi illet olabilecek tüm vasıfların eksiksiz ve istisnasız belirlenmesi ve bunlar dışında başka seçeneğin kalmadığı durumdur. Örneğin âlimler toprak ürünlerinde ribânın haram olmasına dair "toprak ürünlerinin mal olması, saklanabilir olması, tartılabilir olması ve yenilebilir olması" vasıflarından birinin hükmün illeti olduğu hususunda icmâ etmişlerdir (İsnevî, 1999: 334; Nevevî, 1996: 9/397, 400-401). Üçünün illet olmaya elverişli olmamasından hareketle "yenilebilir olması" ribânın illeti olarak tespit edilir. Bir başka örnek olarak nikahta velinin kızını kendi istediği kişiyle evlendirmesine ilişkin "zorlama" hakkına sahip olması gösterilebilir. Buna göre âlimler bu hükmün illetinin ya "küçüklük" ya da "bakire olma" vasfı olduğuna dair icmâ etmişlerdir. Ancak zikredilen vasıflardan biri olan "küçüklük" illet olmaya elverişli değildir. Zira kadının küçük ve dul olması durumunda da velinin evliliğe zorlama hakkının olması gerekir; ancak küçük dahi olsa dul kadın, kendi evliliği hususunda velisinden daha fazla söz sahibidir. Dolayısıyla "küçüklük" vasfının illet olmadığı, "bakire olmak" vasfının illet olduğu anlaşılmış olur (Râzî, 1997: 5/217-218).

Münteşir taksimde ise illet olabilecek vasıflar yine belirlenir, ancak münhasır taksimde olduğu gibi olabilecek tüm vasıfların zikredildiği ve dışarıda başka seçenek kalmadığına dair bir icmâ yerine diğer seçeneklerin varlığı ihtimal dahilinde kabul edilir. Daha çok şer'î meselelerde kullanılan bu yöntemde vasıfların iptal delili zannî ise hükümde zannî olur (Başoğlu 2009). Bazı âlimler toprak ürünlerindeki ribânın haramlığının muallel olması örneğinden hareketle çeşitli itirazlarda bulunurlar. Buna göre illetin bir sebebe dayalı olmadığı hükümler mevcuttur ve bu bağlamda belirtilen hüküm bunun kapsamında sayılmaktadır. Diğer bir deyişle her hükmün bir illete bağlanması gerektiğini söylemek nihayetinde zikredilen bu illetlerin de altında yatan daha temel bir sebebi gerektireceği için teselsül söz konusu olur (Râzî, 1997: 5/218).

Bir diğer itiraz, âlimlerin illet olacak vasıflara dair yaptıkları sınıflandırmanın kabulüyle birlikte fesadına dair ihtimalin göz ardı edilmemesi gerekliliğidir. Ayrıca sayılan vasıflardan ikisi veya daha fazlasının beraber tek bir illet sayılması mümkün olabilir. Vasıflar tek veya beraber ele alındığında bunlardan biri veya bazısı yanlış olabilir veya beraberken ele alındığında bir parçası illet olmaya uygunken, diğer parçası illet olmaya uygun bulunmayabilir. Râzî bu argümanlara karşılık, hükümdeki vasıfların tamamının değil bir kısmının illet olarak sınıflandırılmasının ve içlerinden

birinin illet olarak seçilmesinin yakînî (kesin) olmadığını; aksine zannî olduğunu ve -münâsebet bahsinde belirttiği gibi- Allah'ın hükümlerinin usûlî anlamda maslahat içerdiğini söyler (Râzî, 1997: 5/217-220).

Bu yöntemle tespit edilen hükümlerle amel etmenin gerekliliği hususunda âlimler arasında görüş ayrılığı mevcuttur. Şâfiî ve Mâlikî âlimlerinin çoğunluğuna göre bu yöntemle illetin tespit edilmesi uygun kabul edilirken bazı âlimlere göre, sebr ve taksimle illetin tespiti pek uygun görülmez. Hanefîler daha çok tesir metoduna yönelir ve sebr ve taksimi belirli şartlar altında kabul ederler. Gazzâlî ise bu yöntemi geçerli görmekle beraber bazı kıstaslara dikkat edilmesi gerektiğini beyan eder (Başoğlu 2009). Râzî bunu geçerli bir yöntem olarak görmekle kalmaz, iki argümanla delillendirir. İlk argümana göre; delil getiren kişi hükmün tüm vasıflarını inceleyerek yalnızca birinin geçerli olduğuna kanaat getirir. Dolayısıyla bu vasfın hükmün illeti olduğu zannedilir ve bu zanna göre amel etmek vaciptir. Delili getiren kişiye itiraz eden kişinin de hükmün illetini ortaya koymak amacıyla aynı araştırmayı yapması gerekir. Netice itibarıyla iki kişinin izleyeceği yol aynıysa yöntem doğrudur. İkinci argüman ise illet olması muhtemel vasıfların sınırlandırılmasının mantığı üzerinedir. Buna göre hükmü gerektirmeyen veya yanlış olduğu tespit edilen vasıfların kapsam dışına çıkarılması ile vasıf bulunmadığı halde bile

hüküm devam ediyorsa bu vasfın illet olmadığı zannına erişmiş olur. Bu görüşe karşı bazı âlimler kapsam dışına çıkarılan vasıfların yanlışlığını kabul etmediklerini belirterek buna itiraz ederler. Râzî sebr ve taksim yönteminde tespit edilen ve değerlendirilen vasıfların, illetin reddedilmesine sebep olan bazı yöntemler (nakz, hükme tesir etmeme vb.) aracılığıyla elenebileceğini ifade eder; ancak bunun eğer hüküm ile vasıf arasında münâsebet ilişkisi kurulduysa mümkün olmayacağını kaydını düşer. Zira vasfın hükme münâsip olduğu tespit edilirse bu durumda vasfın -münâsebet bahsinde açıklandığı üzere- illet olduğu tespit edilir; dolayısıyla sebr ve taksim yoluna başvurmaya gerek kalmaz (Râzî, 1997: 5/217-220).

1.3.9. Tard

Râzî'nin tanımıyla tard "münâsip olduğu bilinmeyen ve münâsipliği gerektirmeyen vasıf"tır (Râzî, 1997: 5/221). Münâsebet, şebeh ve tard illeti tespit ederken vasfa yaklaşım biçimleri açısından benzerlik gösteren yöntemlerdir. Münâsebet yönteminde vasıf ile hüküm arasında aklî bir gerekçe ile irtibat söz konusudur. Örneğin alkollü içkinin yasaklanması hükmü ve "sarhoş edicilik" illeti arasında aklın korunması bağlamında doğrudan bir irtibat söz konusudur. Vasıf ile hüküm arasında dolaylı irtibat kurulması ya da diğer bir deyişle münâsebeti dolaylı olarak gerektirmesi durumu

şebeh olarak isimlendirilir. Örneğin abdest için "niyetin" şart kabul edilmesi, abdestin ibadet bağlamında değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Yani niyet ile temizliğin gerçekleştiğine dair bir varsayım yapılamaz; zira bu şekilde bir varsayım necasetin de niyetle temizlenebileceği anlamına gelir. Bu sebeple "abdest, ibadet olması hasebiyle niyetin şart koşulmasına dolaylı şekilde münâsiptir." denilir (Koçinkağ, 2018: 349). Vasıf ile hüküm arasında ne aklî bir gerekçe ile ne de dolaylı olarak irtibatın kurulamaması ve münâsebeti de gerektirmemesi ise tard olarak isimlendirilir (Karâfî, 1995: 8/3366). Örneğin suyun temiz olmasının sebebi içinde necis bir şeyin bulunmaması ve aslının temiz olmasıdır. Eğer suyun temiz olmasının sebebi "üzerinde köprü bulunması" şeklinde açıklanırsa, suyun temiz olması ile "üzerinde köprü bulunması" arasında aklen bir irtibat kurulamaz. Bu tür vasıflar ise tard olarak isimlendirilmektedir.

Tard yönteminde hükümle vasıf arasında aklen irtibat kurulmasa da vasfın -tartışmalı olan fer'i dışında- her zaman hükümle beraber olması söz konusudur. Dolayısıyla nizâın bulunduğu mahalde de hüküm asla uygun olarak verilir. Örneğin bir kurumda bilgisayarın açık ve oturumun aktif olması, onu kullanan çalışanın binada olduğuna delâlet eder. Yani tard yönteminde mevcudiyetinden şüphe edilen bir durumda da aynı vasfa dayanarak hüküm verilebilmesi söz konusudur (Koçinkağ, 2018: 350). Her ne kadar deveran

yöntemi ile benzer görünse de deveranda tartışmalı bir alan bulunmadan vasıf hükümle her durumda var olmaktadır; ancak tard yönteminde ihtilafın/tartışmanın söz konusu olduğu bir durum vardır ve o durum dışındaki her durumda vasıf hükümle beraber var olmuştur. Buradan hareketle bahsedilen tartışmalı hususu da içerecek şekilde vasfın illet olduğu tespit edilir (Râzî, 1997: 5/221-225).

Tard yönteminin geçerliliğine ilişkin âlimler arasında kabul etmeyenler, zannî bilgiye işaret etmesinden dolayı kabul edenler ve katî kabul edilmesinden dolayı kabul edenler şeklinde üç grup mevcuttur. Buna göre Mu'tezile'nin, tard vasfı katî olarak illete delâlet etmesinden dolayı kabul ettiği; çoğunluk Hanefîler, Gâzzâlî ve Cüveynî'nin tard vasfın zannî veya katî delâletini kabul etmediği; Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî âlimlerinin, bazı Hanefîlerin ve Beyzâvî'nin ise bu yöntemi zanna delalet etmesi açısından kabul ettiği aktarılır (Karâfî, 1995: 8/3372; Koçinkağ 2018: 351; Yusufoğlu 2022: 204). Râzî ise *el-Mahsûl*'de itirazları aktardıktan sonra tard ve deveranın farklı yöntemler olduğunu, dolayısıyla getirilen bazı itirazların aslında deverana ait olduğunu belirterek itiraz sahiplerini eleştirir. Muhataplarının "tard ile tespit edilen ve sürekli hükümle birlikte bulunan bazı vasıflarda illiyet bağı olmadığı" görüşünün bir sonucu olarak "bu tarz sürekli hükümle birlikte bulunan vasıfların hiç illiyet bağına sahip olmadığı" şeklinde bir çıkarım yapmalarına da karşı çıkar.

Münâsebet, deveran, tesir, îmâ yollarından biriyle tespit edilen illetlerde olduğu gibi tard metodunda da bir vasfın illiyet bağına sahip olmadığı durumlar olabilir ve bu, vasfın illet olmadığına delâlet etmez. Râzî'ye göre başka bir vasıf tek başına yeterli değilse ta'lîl yaparak vasıflar arasından tardı seçmek evladır. Son olarak Râzî; keyfi şekilde illetin tayin edildiği eleştirisine, asıl hükümde bulunan bir vasfın sürekli hükümle bulunmasını vasfın illet olmasına ilişkin zannî delil saymanın keyfilik olmadığı cevabını verir (Râzî, 1997: 5/223-226).

1.3.10. Tenkîhu'l-Menât

Tenkîhu'l-menât; nasta yer alan hükmün illeti olmaya delâlet eden vasıfları, nasta geçen ve hükme tesir etmeyen ayrıca nassın maksadına uygun görülmeyen diğer vasıflardan ayırmak veya ayıklamak suretiyle illetin tespit edilmesidir. Buna örnek olarak Ramazan orucunu bilerek bozan bir bedevî ile ilgili verilen hükümde, kişinin nereli olduğunun dikkate alınmaması veya kölenin parça parça azat edilmesi (tecezziyiye) hususunda kölenin erkek veya cariye olmasının (yani cinsiyetinin) dikkate alınmaması örnek gösterilebilir (Nevevî, 1996: 6/330; Sübkî, 2004: 6/2395-2397; Tirmizî, 1996: 3/24). Genel anlamda âlimlerin bu yöntemi nasta yer alan ve fer'e tesir etmeyen (ilga) vasfı esas alarak buna göre hüküm verilmesi olarak değerlendirdiği; özellikle Hanefîlerin

bu yöntemi "farklı olan vasfın iptal edilmesi ile hükmün tespit edilmesi" şeklinde işlediği gerekçesiyle kıyas dışında istidlal olarak değerlendirdiği belirtilmektedir (Koca, 2004; Koçinkağ, 2018: 351).

Râzî *el-Mahsûl*'de ilk olarak Gazzâlî'ye atıfta bulunur ve asıl ile fer' arasındaki tesir etmeyen vasıflardaki farkı iptal ederek (ilga) ortak vasfı illet kabul etmenin esasında sebr ve taksim olduğunu belirtir. Buna göre asıldaki hükmün mutlaka bir illeti vardır ve bu illet ortak bir vasıf olabileceği gibi farklı bir vasıf da olabilir. Asıl ve fer'de farklı olan vasfın hükme tesir etmemesi, o vasfın ilga edilebilir olduğunu ve geriye kalan ortak vasfın sebr ve taksim metodu ile tek geçerli illet olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Râzî, selefi Gazzâlî'nin açıkladığı yaklaşımın sebr ve taksimin alt türlerinden biri olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca konuya ikinci ve zayıf bir izah olarak aktarılan "vasıflardaki farklılığı mahallin bir cüzü olmaktan çıkararak hükmü genelleme yaklaşımı"nı da mahalde ortaklığın her koşulda eşit hükmü gerektirmeyeceği gerekçesiyle reddetmektedir (Râzî, 1997: 5/229-231). Zerkeşî; sebr ve taksimde illet olacak vasıfların sıralanması ve elenmesi ile aslî illetin tespit edilmesinin amaçlandığını, tenkîhu'l-menâtta ise asıl ile fer' arasındaki farkları tespit edip ortadan kaldırmanın amaçlandığını vurgular. Dolayısıyla o, ikisinin farklı şeyler olduğunu ifade

ederek Râzî'nin görüşünün yanlış olduğunu belirtir (Yusufoğlu, 2022: 211; Zerkeşî, 1994: 7/288, 289).

1.3.11. Tartışmalı Bazı Yöntemler

Râzî, illetin tespitinde kullanılan yolları ele aldıktan sonra tartışmalı olarak iki yöntem zikreder. Bunların ilki "bir vasfın illet olduğuna dair delilin muhalifler tarafından çürütülememesinin" vasfın illet olduğuna delâlet etmesidir. Diğer bir deyişle muhaliflerin delili çürütmekten aciz kalmaları halinde bu acziyet, zikredilen vasfın illet olduğunun bilinmesine vesile olur. Râzî, tam aksine vasfın illet olduğuna delil getirmekten aciz kalmanın da vasfın illet olmadığına delâlet etmke anlamına gelebileceğini vurgulayarak bu yaklaşımı zayıf olarak niteler. Yani illet olmadığını kanıtlayacak delil bulunamayan herhangi bir vasfı geçerli saymak, tersi durumda illet olduğuna delil getirilemeyen sayısız şeyin de geçersiz/yanlış kabul etmeyi gerektirecektir (Râzî, 1997: 5/233).

Fâsid yolların ikincisi, asıl ve fer' arasında hükmün geçişinde hükmün her ikisinde de eşit kabul edilmesi üzerinedir. Râzî, muhataplarının Haşr suresi 2. ayette geçen "فَاعْتَبِرُوا" (ibret alın) ifadesinden hareketle asıldaki hükmün fer'e aktarılmasını doğrudan geçerli görmelerini, başka delil aramayı gerekli görmemelerini; ayrıca Nahl suresi 90. ayette Allah'ın adaleti emretmesinden hareketle hükümlerin asıl ve

fer‘de eşit olması gerektiğine dair çıkarımlarını yanlış ve zayıf olarak niteler. Zira vasfın illet olduğuna dair açık veya dolaylı bir delil getirilmesi âlimler tarafından kabul görmektedir. Dolayısıyla aslın hükmünün fer‘e doğrudan aktarılmasına dair zikredilen ayet yeterli değildir. Ayrıca umumî lafızların tahsisi de âlimlerin kabul ettiği bir durumdur. Dolayısıyla asıl ve fer‘de hükümlerin eşit olması gerekliliğine dair zikredilen ayet de delil olarak yeterli olmamaktadır (Râzî, 1997: 5/233-234).

1.4. Bir Vasfın İllet Olmadığını Gösteren Yöntemler

Kıyasın temel unsurlarından biri olan illete ilişkin tespit yolları ve bir vasfın illet olmadığını gösteren yöntemler hükmün tespiti ve tayini açısından önemlidir. Zira illetin geçersizliğini gösteren, temelde kıyasın sağlamlığını ve verilecek hükmün doğruluğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu sebeple bir vasfın illet olmadığını gösteren yöntemler fukahâ ve mütekellimûn âlimleri tarafından detaylı bir şekilde ele alınır. İlleti ele alan âlimler tarafından bu konu “illeti bozan durumlar”, “illeti sakatlayan durumlar” veya “kıyasa yapılan itirazlar” başlıkları altında ele alınmaktadır (Koçinkağ, 2019: 301). Râzî ise bu konuyu fıkıh usûlüne dair eserlerinde illetin, illet olma durumunu sakatlayan veya geçersiz kılan itirazları kapsayacak şekilde “kavâdihü’l-ille” başlığı altında ele almaktadır.

Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl* başta olmak üzere eserlerinde illetin tespitine ilişkin yöntem ve metotları ele aldıktan sonra, bir vasfın illet olmadığını gösteren yöntemleri ve bu yöntemlerin kıyasın sağlamlığını sorgulama sürecindeki etkisini değerlendirmektedir. Bu bağlamda *el-Mahsûl*'de bir vasfın illet olmadığını gösteren yöntemleri "***nakz, adem-i tesir, kalb, el-kavl bi'l-mûceb, fark***" şeklinde ele almaktadır (Râzî, 1997: 5/235). Râzî, bir vasfın illet olmadığını gösteren yöntemler bağlamında ele alınan bu altı yolu zikreder ve "**kesr**" hariç *el-Mahsûl*'de hepsini müstakil başlıkta inceler. Kesri ise bir vasfın illet olmadığını gösteren yöntemlerin ardından işlediği "İlletin Kısımları ve Nelerin İllet Olarak Gerekçelendirilebileceği"ne dair başlıkta onuncu mesele olarak açıklar (Râzî, 1997: 5/312). Bunlar haricinde âlimler tarafından başka yöntemler de zikredilmektedir; ancak Râzî eserinde bunların dışındakilere değinmemektedir.

1.4.1. Nakz

"Bozmak (anlaşmayı), fesada uğratmak, geçersiz hale getirmek" anlamında kullanılan nakz; hüküm verilirken bir vasfın illet olduğunu iddia eden görüşe karşı aslında o vasfın illet olmadığını ortaya koyacak örnek, akıl yürütme ve delil getirmek ve bu suretle o vasfın illetliğini çürütmek anlamında kullanılmaktadır (Kalʿacî ve Kuneybî, 1988: 486). Nakzın işlevi, kıyas işleminde illet olarak kullanılan vasfın

çürütülebilir olduğunu ortaya koymak suretiyle geçersizleştirilmesi; bu vesileyle kıyas işleminin sıhhatinin sağlanması ve illetin terki veya düzeltilmesidir. Eğer hüküm bulunmasına rağmen vasıf bulunmuyorsa veya vasıf mevcut olmasına rağmen hüküm bulunmuyorsa burada nakz yöntemi gündeme gelmektedir. Zira bir vasıf illet olarak ileri sürüldüğünde vasfın mevcut olduğu her mahalde hükmünde bulunması beklenmektedir.

Nakzın nasıl işlediğini örnekler üzerinden açıklamak konuyu daha anlaşılır kılacaktır. Şâfiî mezhebinde namazın sıhhati için başta niyet etmenin gerekliliğinden hareket edilerek oruç için de aynı hükmün (niyetin -geceden- ibadetin başında yapılması) şart olduğu dile getirilir (Nevevî, 1996: 6/292). Ancak Hanefî mezhebinde, geceden niyet edilmesi hükmünün tüm oruçlar için geçerli olmadığı dile getirilerek itiraz edilir (Üsmendî, 2007: 31-33). Zira Hz. Muhammed'in nafile oruçlarda niyetin geceden yapılmasının zorunlu olmadığını bildiren hadisi ile "geceden niyet etme zorunluluğu"nun tüm oruçları kapsamadığı bilinmiş olur (Tirmizî 1996: 2/103). Dolayısıyla namaz ve oruç arasında niyetin zamanı açısından tam benzerlik gözetilerek hüküm verilemez. Buradan hareketle mezhepte ibadetlerin başında niyet edilmediği takdirde ibadetin sahih olmamasına dair kanaatin de yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır. Şâfiî mezhebinde şer'î temizlik olarak teyemmümde şart olduğu

için abdestte de niyetin şart kabul edilmesi de buna benzer başka örnektir (Nevevî, 1996: 1/310; Sübkî, 2004: 6/2407-2409).

Nakzın geçerli bir yöntem olup olmadığı usûlcüler tarafından tartışılmaktadır (Candan, 2005: 219-24; Koçinkağ, 2019: 304). Râzî'nin de aralarında bulunduğu Şâfiî âlimlerin çoğunluğuna nispet edilen görüşe göre nakz her durumda mutlak olarak illeti geçersiz kılmaktadır (Sübkî, 2004: 6/2412). Bu görüş, illetin muttarid olmasına dayandığından tardı illet şartı olarak kabul etmeyen âlimler için nakz, itiraz yolu olarak değerlendirilmemektedir (Koçinkağ, 2019:303). Nakz yöntemini geçerli kabul eden bazı âlimler nazarında illetin mansûs (nas ile sabit) veya müstenbat (içtihat ile sabit) olması dikkate alınmazken; buna karşı çıkan âlimlerin çoğunluğuna göre mansûs illetin nakz ile geçersiz sayılamayacağı, yalnızca müstenbat illet için nakzın işleyeceği savunulmaktadır (Âmidî, 1967: 3/220; Zerkeşî, 1994: 7/331). Bazı Şâfiî âlimlere göre başlangıçta mansûs ve tam illet olarak bilinen bir vasfın, eğer nakz yöntemi aracılığıyla hükme illet olmaya elverişli olmadığı ortaya konursa bu durumda aslında başlangıçta tam olduğu zannedilen illetin de tam olmadığı ve illetin sadece bir parçası olduğu anlaşılmaktadır (Gazzâlî, 1993: 333).

Nakz yöntemiyle birlikte vasfın illet olmasının başka bir mâniye bağlı olma ihtimali de değerlendirilmektedir. Âmidî ve bazı âlimlere göre hükmün bir mâniye bağlı olduğu tespit edilirse, bu durumda vasfın mansûs veya müstenbat olması dikkate alınmaksızın illet nakz ile geçersiz sayılamaz (Âmidî, 1967: 4/91). Âlimler mâninin varlığını bir şart olarak değerlendirir ve tamamen tahsis etmeyi uygun görmezler. Râzî ise illetin muarrif olduğunu yineleyerek nakz ile iptalinin engellenmesini mümkün görmediğinden bu yaklaşımı kabul etmez (Râzî, 1997: 5/238-239).

Hanefî usûlcüler başta olmak üzere İmam Mâlik ve İmam Ahmed'e göre nakz; hiçbir surette illeti geçersiz kılamaz veya illeti geçersiz saymasını gerektirmez (Sübkî, 2004: 6/2412). Bilhassa illeti emâre ve alâmet olarak tanımlayan Hanefî âlimler nakzı, illetin reddi olarak değil tahsisi kapsamında kabul etmektedirler (Yusufoğlu, 2022: 223). Buna göre umum bildiren lafzın tahsis edilmesi delil oluşunu ortadan kaldırmıyorsa aynı durum illet için de geçerlidir. Dolayısıyla illet tanımlarının da tesiriyle nakzı, illeti geçersizleştiren bir durum olarak görmezler. Ancak Râzî illetin muarrif dışındaki dâî, müessir ve mûcib gibi tanımlarında "muarız durumun olmamasının illetin bir parçası olması" durumunun imkânsız olduğunu; ancak muarrif olarak tanımlandığında bunun mümkün olabileceğini zikretmektedir. Ayrıca yukarıda da beyan edildiği gibi illeti reddetme yolları arasında en temel

yöntemlerden biri kabul ettiği nakzı, her koşulda illetin reddedilmesine dair bir sebep olarak tanımlamaktadır. Ona göre vasfın bulunup hükmün bulunmaması vasfın net olarak illet olmasını geçersiz kıldığından nakz, bir vasfın illet olmadığını gösteren temel bir yöntemdir (Râzî, 1997: 5/238-259).

1.4.2. Kesr

Kesr "kırmak, parçalamak, birini amacından alıkoymak, bir topluluğu yenmek" anlamlarında kullanılmaktadır (Feyyûmî, t.y.: 533; Kalʿacî ve Kuneybî, 1988: 381). Fıkıh usûlünde kesrin terim anlamına dair iki yaklaşım olduğu söylenebilir. Âmidî, Hanefî usûlcüleri ve birçok âlime göre kesr, hükmün illetle uygunluğu bulunmasına rağmen hikmetiyle uygunluğu bulunmaması anlamındadır (Âmidî, 1967: 230). Diğer bir ifadeyle, hüküm illetle uyumlu olduğu halde hikmeti barındırmadığından maksadı taşımamış olur. Râzî ve takipçilerine göre ise kesr, müstakil olarak değil nakz kapsamında ele alınmaktadır (Sübkî, 2004: 6/2495; Râzî, 1997: 5/312-318). Râzî'ye göre müteaddî illet nasıl ki hükmün sabit kılınmasına delâlet ediyorsa vasfın kesr olması da hükmün o mahalde bulunmadığına delâlet eder (Râzî, 1997: 5/317). Buna göre, mürekkep illetin vasıflarından bir vasıf düşürüldüğünde, illetin geri kalan cüzlerinin etki veya geçerliliğini sorgulamak veya iptal etmek şeklindedir (Candan,

2005: 224; Koçinkağ, 2019: 306). Örneğin, "Korku namazı, kazası vâcip olduğundan edası da vâcip olmalıdır." denilirse, burada hüküm hem namaza hem de kazasının vâcip olmasına bağlanmış olur. Buna kesr ile şu şekilde itiraz edilir: "Burada namazın hükme etkisi yoktur; zira namaz olmamasına rağmen haccın edası da vaciptir." Dolayısıyla namaz olması dikkate alınmaz. Kazasının vâcip olmasına gelince, adetli olan kadına edası vâcip olmamasına rağmen kazası vâcip olduğundan illetin nakzedildiği anlaşılır. Beyzâvî'nin bu örneğine göre "namaz olmak" vasfı, namaz olmadığı halde edası vâcip olan başka ibadetler de olduğundan adem-i te'sir; kazasının vâcip olması ise adetli kadına edası vâcip olmayan fakat kazası vâcip olan ibadetler de bulunduğundan nakz ile geçersiz olur. Bu kesrin nakz kapsamında değerlendirilmesine örnektir (İsnevî, 1999: 343).

1.4.3. Adem-i Te'sir

Fıkıh usûlünde âlimler tarafından farklı tanımları yapılmış olmakla birlikte genel anlamda vasfın hükümde tesir etmemesi sebebiyle illet olarak kabul edilemeyeceğini; yani vasfın nassın hükmüyle ilintisiz olduğu durumu ifade etmek üzere kullanılmaktadır (Zerkeşî, 1994: 3/343). Hanefî âlimler, adem-i te'siri ayrı bir başlık altında ele almayıp, "el-mümanaa fi'l-mana" ismiyle müessire yapılan itiraz kapsamında değerlendirmektedir (Buhârî, 1890: 4/49). Adem-i te'sir, bazı

âlimlere göre her kıyasta geçerli sayılmadığından asıl, fer‘, hüküm ve vasıfta mevcudiyet ve etkisi açısından tek tek değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Râzî eserinde adem-i te’siri “hükmün, illet olarak belirlenen vasıf olmadığı halde varlığının devam ettiği durumu” ifade etmek üzere kullanmaktadır (İsnevî, 1999: 341). İllet, müessir değil muarrif olarak tanımlandığında “hükmün varlığını gösteren, hükmün bilinme sebebi” anlamına gelir. Yani illetin müessir olarak tanımlandığı durumlarda adem-i te’sir illeti geçersizleştirirken; muarrif olarak tanımlandığında vasıf yokken de devam edebilir. Bu durum, illete yapılan tanımlamadan kaynaklanan tabii bir sonuçtur (Râzî, 1997: 5/261).

Râzî, adem-i te’siri açıkladıktan sonra aralarındaki farkı ifade etmek için “aks (akis)” kavramını ele almakta ve aksı da “hükmün başka bir surette ilk illetten farklı bir illet sebebiyle bulunması” şeklinde tanımlamaktadır (Râzî, 1997: 5/261). Aksta fer‘in hükmü, asıldan farklı bir illet sebebiyle mevcuttur. Râzî’ye göre illetin tesirinin bulunmaması illiyete zarar verici bir durumdur ve illetin reddi bağlamında değerlendirilmelidir. Buna ek olarak Râzî, hükmün başka bir illetten dolayı ortaya çıkmasının (aks) hükmün birden çok illetle ta‘lîl edileceği anlamına geleceğini ifade eder. Zira bunun kabul edilmesi “tek mutlak illet” olduğu düşüncesini zayıflattığından ilk öne sürülen vasfın tek başına hükmün illeti

olduğuna itiraz getirilmiş olmaktadır. Diğer bir ifadeyle hem tek illet düşüncesinin sarsıldığı ortaya koyulmakta hem de aks vasfın, hükmün birden çok illetle ta'lîli mümkün görüldüğü için geçerli olmayacağı temellendirilmektedir (Râzî, 1997: 5/261-262).

1.4.4. Kalb

Kalb sözlükte "bir şeyin içini dışına çıkarmak" anlamında kullanılmaktadır (Feyyûmî, t.y.: 2/512). Fıkıh usûlünde ise bir vasfın illet olduğunu ileri süren kişinin, hükmü dayandırdığı illeti kendi iddiasının aleyhini de içine alacak şekilde asla eklemesi anlamındadır. Başka bir deyişle zikredilen illete hükmün tersinin bağlaması suretiyle illetin çelişkili olduğu ispat edilmeye çalışılır (Râzî, 1997: 5/263). Örneğin Hanefî mezhebinde abdestte meshin ölçüsü başın dörtte biri kadarken; Şâfiî mezhebinde, bir parmak ile dokunmak yeterli sayılmaktadır (Karâfî, 1995: 8/3434). Hanefî mezhebinde bu hüküm delillendirilirken, abdestin bir diğer rüknü olan yüzü yıkamaya bakılır ve dokunmanın yeterli olmayacağı kanaat edildiğinden başın dörtte biri kabul edilir (Buhârî, 1890: 4/105). Ancak Şâfiî mezhebinde zikredilen bu argümanın tersi içinde geçerli olduğu; yani yüzün dörtte birini yıkamanın yeterli olmaması sebebiyle meshin de dörtte bir ile sınırlandırılamayacağı ifade edilir (Nevevî, 1996: 1/463-464). Bir başka örnek olarak; Hanefî mezhebinde bir görüşe göre

“gâib olan bir malın satışı”, “nikah akdi” gibi muâvaza akdidir ve sahih kabul edilir. Buna Şâfiî mezhebi âlimleri kalb ile görüşü tersine çevirip “Gaîbin satışı ve nikah akitlerinin her ikisi de muâvaza akdi ise nikahta görme muhayyerliği olmadığı gibi satışta da yoktur.” diyebilir ve bu bağlamda satışın fâsid olması gerektiğini savunabilir. Râzî, zımnen açıkladığı bu türün kalb-i tesviye olduğunu ifade eder (Râzî, 1997: 5/267).

Yöntemin geçerliliğine ilişkin âlimler arasında farklı görüşler mevcuttur. Hanefî mezhebinde kalb, muarazanın bir çeşidi olarak değerlendirilir (Buhârî, 1890: 4/51-52). Râzî de kalbin bir muaraza türü olduğunu; ancak diğerlerinden iki noktada ayrıldığını ifade eder. Buna göre kıyasta kalb yöntemine başvurulduğu takdirde asılların aynı olması gerekir ve bu muarazanın diğer türlerinde gerekli değildir. Zira bir asılda aynı illet korunduğu halde zıt hüküm doğduğu tespit edilirse illetin geçersiz olduğu ortaya çıkar. Ayrıca illetin içtihat ile tespit edildiği durumlarda hüküm ile illet olacak vasıf arasında münâsebet var gibi görünse de bu sadece iknaya yönelik olan, hakiki olmayan bir durum olabilir. Dolayısıyla kalb yöntemiyle vasfın gerçekte illet olmaya elverişli olmadığı tespit edilmiş olur (Râzî, 1997: 5/263-268).

1.4.5. el-Kavl bi'l-mûceb

Mûceb, herhangi bir şeyin zorunlu kılınmasını ifade etmek için kullanılmakta ve bir eylemin veya durumun zorunlu sonucunu ifade etmektedir (Kalʿacî ve Kuneybî, 1988: 468). Buna göre taraflardan getirilen bir delil veya illetin kabul edilmesine rağmen hükmün uygulanması noktasındaki ihtilafın çözülememesi anlamındadır. Bu yöntemin işleyişi iki şekildedir: Ya bir hükmün reddedilmesi amacıyla delil öne sürülmesi amaçlanır ya da bir illeti ispata yönelik olarak yapılır.

Bir hükmün nefyine yönelik örnek olarak "katile kısasın gerekliliği" hususu ele alınabilir. Şâfiî mezhebindeki görüşe göre, biri ister taş ister bıçak ile başkasını öldürsün maksat öldürmek olduğu için alet fark etmeksizin kısas gereklidir. Ancak Hanefî mezhebine göre kısasın gerekli olması için öldürenin keskin bir şey ile öldürmesi gerekir. Bu örnekten hareketle, eğer biri taş ile bir kimsenin kafasına vurmak suretiyle onu öldürse Şâfiî mezhebine göre kısas gerekirken Hanefî mezhebine göre gerekmez. Burada bir hükmün reddedilmesi söz konusu olmaktadır. Şâfiî bazı âlimler, Hanefî âlimlerin bu kanaatine karşılık "nasıl ki birinin etnik kökeni, yaşı, asil veya sıradan olması kısasta dikkate alınmıyorsa, öldürdüğü aletteki farklılık da dikkate alınmamalı" şeklinde itiraz ederler. Hanefî âlimleri ise burada

getirilen itirazı kabul etmekle birlikte, farklı aletlerle öldürmedeki hükmün başka sebeple uygulanmayabileceği cevabını verirler (Râzî, 1997: 5/269).

Hükmün illetinin ispatına yönelik olarak yöntemin uygulanmasına ise, atın zekâta tabii olmasına dair mezheplerin görüşleri örnek olarak zikredilebilir. Buna göre Hanefî olan biri, zekâta tabii olan deve ile atı kıyaslayarak atın üzerinde yarış yapılabilmesi sebebiyle atın da zekâtının verilmesinin gerektiğini söyleyebilir. Şâfiî mezhebinde ise bu kıyas ticaret zekâtı olarak kabul edilse de aynî zekât bağlamında reddedilebilir (İsnevî, 1999: 346). Bu itiraz ile tartışma karara bağlanmamakta ve ihtilaf devam etmektedir. Bu ise illetin bahsedilen vasıf olmadığını ifade eder. Âlimler arasında bu yöntemin geçerliliğine ilişkin görüş ayrılıkları mevcuttur (Râzî, 1997: 5/269-270).

1.4.6. Fark

Râzî, bir vasfın illet olmadığını gösteren yöntemler bağlamında son olarak fark yöntemini ele almaktadır. *el-Mahsûl*'de tanım verilmemekle birlikte mesele fıkıh usûlünde bir hükmün birden fazla illetle ta'lîlinin imkânından, bu illetlerin hükme etkisinden ve birbirinden nasıl ayrılacağından hareketle açıklanmıştır. Terim olarak, aslın illetinin ona has olduğunu göstermek veya fer'de hükme mâni bir durumun olduğunu ortaya koymak şeklinde tanımlanmaktadır (İsnevî,

1999: 346, 347). Burada iki durum söz konusudur: İlk olarak temelde tek hükmün birden fazla illete dayanmasının imkânı üzerinden işlediği için Râzî *el-Mahsûl*'de bu konudaki tartışmalara yer vermektedir. İkinci durum ise, fer'in tayiniyle mâniden dolayı illetin nakzını (geçersiz olduğunu) ortaya koymaktır. Zira illet olarak belirlenen vasıf fer'de bulunur ancak mâni sebebiyle hüküm gerçekleşmemektedir. Râzî, birden fazla illetin aynı hükümde bir arada bulunmasının neden olduğu çelişkileri ele alır ve illetlerin birbirinden nasıl ayrılacağını tartışır. Örneğin, bir kimse tek tek dinden dönme, cinayet ve zina suçlarını işlerse, bunlar ceza olarak ölüm cezasını gerektirdiğinden hepsi aynı anda kişinin ölmesi hükmüne illet olabilir (S. Urmevî, 1988: 2/ 220). Burada her ne kadar birden çok hükmün olduğu söylense de Râzî, sayılan vasıfların toplanarak illetin bir cüzünü teşkil ettiğini ve her birinin ayrı hükmü gerektirmediğini ifade eder (Râzî, 1997: 5/271-278). Ona göre bir hükmün birden fazla illetle ta'lîl edilmesi mansûs illette caizdir; ancak müstenbat illette caiz değildir (Râzî, 1997: 5/279).

İkinci Bölüm
Râzî'ye Göre Hikmet Kavramı ve Hikmet Temelli Ta'lîl

Karşılaşılan yeni fıkhî durumlara maslahat ve makâsıd merkezli cevap verebilmek amacıyla "hikmete uygun ta'lîl" içtihat faaliyetinin başladığı dönem itibaren âlimlerin dikkat ettikleri bir unsurdur. Zira ancak özelde vasıfların genelde nasların içerdiği hikmete hakim olunduğu surette yeni problemlere ilişkin yapılan içtihat faaliyetinin isabetli bir netice vereceği kabul edilmektedir. Bununla birlikte özellikle hicrî altıncı yüzyıldan itibaren ortak vasıfların yerine nasların içerdiği hikmetin bizzat kendisiyle ta'lîlin imkânı ve geçerliliği üzerine yapılan tartışmalar usûl eserlerinde tafsilatlı olarak yer almaya başlamakta ve bu meseleye ilişkin ihtilaflara kapsamlı olarak yer verilmektedir. Bu bağlamda çalışmanın bu bölümünde İslâm Hukuku açısından hikmetin tanımı ve hikmetle ta'lîlin imkânı üzerinde durulacaktır.

2.1. Hikmet Kavramı

Hikmet kavramı, sözlükte "hakeme" kelimesinden türetilmiş olup "yargıda bulunmak, engellemek, alıkoymak, sağlam olmak" anlamlarına gelmektedir (Feyyûmî, t.y.: 1/145). Aynı harflerden türetilen çok sayıda farklı kelime mevcuttur. Bunlar arasından hikmet kavramına dair öne çıkan tanımlar şu şekildedir: "En iyi olanı en iyi şekliyle bilmek,

ustalıkla bilmek, bir şeyi en iyi şekilde, ustalıkla bilmesi, kişinin gücü nispetinde idraki, ilim, tefekkür." (İbn Manzûr, 1993: 12/141-145) Ancak kavrama ilişkin dikkat edilmesi gereken hususlardan biri, bilgide doğru olan şey ile davranışta isabetli olanın farklı şeyler olduğudur. Bu bağlamda hikmet, bilgide doğru olan ile birlikte davranışta isabetli olan daha üst bir hale karşılık kullanılmaktadır. Diğer bir deyişle, hikmet teknik anlamda bilgelik halinin yanı sıra doğru davranış ve eylemleri yapabilme halini de ihtiva etmektedir (Tan, 1997: 85).

Zaman içerisinde peyderpey anlam genişlemesine uğramış, sonra anlam daralması yaşamış bir kavram olarak hikmet; kelâm, felsefe, tasavvuf gibi İslâmî ilimlerde yer alan ortak terimlerinden biridir. İlk olarak Kur'an-ı Kerim'de ve hadislere bakıldığında pek çok yerde geçtiği ve farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Kur'an ve hadisler bağlamında hikmetin özellikle "fıkıh ve ameli anlamak, Allah'a itaat, Kur'an'ın kendisi, takva" anlamlarının ve daha çok uygulamaya dönük kısmının öne çıktığı ifade edilmektedir (Kutluer, 1998: 503).

Hikmet, kelâm ilmi bağlamında bilgiyi anlamanın her zaman davranışa dönük olmadığını ve dolayısıyla doğru bilgi ve doğru davranışın ayırt edilmesi gerektiğini düşünen âlimler tarafından varoluşa ilişkin bütün tefekkürü ifade etmek üzere

nazarî ve amelî olarak iki kısımda ele alınmıştır (Şavlı, 2014: 13-16). Buna göre nazarî hikmet bilginin kendisini ifade etmektedir. Örneğin, dünyanın nasıl yaratıldığı, güneşi, yağmurun yağmasını anlamak (tefekkür), Allah'ın bir olması gibi olgular bilgiye dönüktür ve kişinin amelini gerektirmez. Mesela "Allah birdir." cümlesinde, Allah'ın bir olarak var oluşu kulun eylemine dönük değil, kulun idrak etmesine yöneliktir. Kelâm ve felsefe, meselelerin idrak edilmesine yönelik bir alanı incelediğinden bu disiplinlerde hikmetin anlamaya ve bilmeye dönük olan nazarî kısmı ele alınmaktadır. Netice itibarıyla nazarî hikmet, insan iradesinden bağımsız olan durumları idrak etmekle irtibatlı olarak ameli gerektirmeyen durumlara karşılık kullanılmaktadır. Nazarî hikmet ise kelâm ilminde, Allah'ın hakîm olması bağlamında değerlendirilmekte ve bu bağlamda açıklanmaktadır (Cansız, 2014: 11). Bu bağlamda Mu'tezile, Eş'arî ve Mâturîdîler bir davranışta gayeyi gözeterek o davranışı yapan anlamında hakîm kavramını Allah için kullanmakta ve hikmeti bu bağlamda değerlendirmektedir (Akçakoyun, 2017).

Mezheplerin hikmete yönelik tanımları ise şu şekildedir: Mu'tezile hikmeti "(kullara yönelik) hasen bir tarafı bulunan (iyi bir niyet barındıran) fayda veya zarar fiili" şeklinde açıklar (Abdülcebbâr, t.y.: 6(1)/50). Eş'ârîler, buna itiraz ederek Allah'ın fiillerinin hikmeti ile insanların

fiillerindeki hikmetini ayrı değerlendirir ve insanların fillerinin her zaman fâilinin faydasına dönük olduğunu; ancak Allah'ın fiillerinin bu şekilde ilişkilendirilemeyeceğini belirtir (İbn Fûrek, 1986: 141-142). Bu bağlamda mezhebe göre hikmet Allah'ın fiilleri bağlamında "fâilin kasdı üzere meydana gelen her şey", insan fiilleri açısından "emre uygunluk" anlamına gelir (İbn Fûrek, 1986: 98). Mâturîdî mezhebinde ise hikmet "sonucu iyi olan fiil" şeklinde tanımlanır (Nesefî, 1990: 1/385). Diğer bir deyişle hikmete ilişkin Mu'tezile'ye "hikmet, fâile (mezhebe nispeti tartışmalıdır) ya da kula dönük menfaat bulunan durumdur; sefihlik ise bunun zıddıdır.", Eş'ârilere "hikmet, fâilin kasdı üzere meydana gelen her şeydir; sefihlik ise bunun zıddıdır." ve Mâturîdîlere "hikmet, övgüye değer (akıbeti hamîde) olan şeydir; kötü akıbetli olan ise sefihliktir." tanımları nispet edilmektedir (Sâbûnî, 1969: 106).

Amelî hikmet ise bilgiden ziyade o bilginin ihtiva ettiği ameli/fiili/eylemi ele alır. Fıkıh ilmi bu bağlamda daha çok amelî hikmet ile ilgilenmekte ve uygulamaya dönük olan hikmeti, insan iradesiyle meydana gelen varlık ve fiilleri esas almaktadır. Klasik İslâm geleneğine bakıldığında hikmetin bilgideki doğruluk ve davranıştaki doğru bilgi anlamı çoğunlukla korunmaktadır (Türker, 2025).

Hikmet kavramı, zamanla insanların bilgiyi ele alış biçimini ve bilgiye bakış açısını yansıtmıştır. Bu ilerleyen

süreçlerde ilimler tasnifinde âlimlerin hikmeti felsefî ve şer‘î olarak iki kısım olarak değerlendirmesinde görülmektedir. Buna göre hikmet, aklî ilimlerle ilişkili kullanılıyorsa felsefî, dini ilimler bağlamında kullanılıyorsa şer‘î olmaktadır. Özellikle felsefî ve şer‘î hikmet ayrımının yapıldığı hicri dördüncü yüzyıl ve sonrası dönemlerde hikmet; “muğnî, kafî, şifa” gibi kitap ismi olarak kullanılan ve yazıldığı konuyla ilgili her şeyi barındırdığı iddiası taşıyan bir anlama karşılık kullanılmaktadır. Modern döneme gelindiğinde ise, Batı’da ilimler tasnifi ve üniversite anlayışının getirmiş olduğu değişimin bir sonucu olarak İslâm geleneğinde yer alan ilimler ancak İlâhiyat kapsamında yer bulabilmiştir. Hikmet kavramı da ilimlerin yaşadığı bu daralmanın benzeri olarak modern dönemde anlam daralmasına uğramıştır (Türker, 2025).

2.2. Fıkıh Usûlü Bağlamında Hikmetin Mahiyeti

Fıkıh usûlü bağlamında illet ve hikmete dair tartışmaların arka planı, çalışmanın ilk bölümünde ele alınan ilâhî fiillerde gaye ve hüsün-kubuh meselelerine dayanmaktadır. Bu meseleler çalışmanın giriş bölümünde açıklandığı için hikmet kavramının fıkıh usûlündeki mahiyetini belirleyen bu kelâmî ve felsefî konular bu kısımda detaylı olarak ele alınmayacaktır. Âlimlerin ilâhî fiillerin gaye ve hikmeti meselesindeki yaklaşımlarını dikkate alarak meseleyi illet-ma‘lûl bağlamında varlığı bütün olarak

açıklamaya ve hüsün-kubuh çerçevesinde fiillerin kula dönük gayesini anlamaya yönelik değerlendirdiği aktarılmıştır. Bu meselelerde hikmet, fıkıh usûlünde ta'lîl ile ilişkili olarak hükmün altında yatan gerekçe anlamında illet kavramı ile birlikte yer edinmiştir. Dolayısıyla fıkıh usûlünde hükmün illet veya hikmetle ta'lîl edilmesine dair tartışmalar birbiriyle ilişkili konulardır. Ta'lîlin illet veya hikmetle gerçekleşmesi, pratik anlamda farklı sonuçlar doğuracağından âlimler bu konuda hassas davranarak her iki kavramın kapsamını belirlemek adına çaba sarf etmişlerdir. Çalışmanın bu başlığının ana amacı hikmetle ta'lîlin imkân ve geçerliliği ile tarafların görüşlerini incelemektir.

Hikmet, fıkıh usûlünde "maslahat, garaz, makul ve münâsip mana, bâis ve Şâri'in hüküm koymadaki kastı (maksûd min Şari'i'l-hükm)" ifadeleri ile açıklanmakta ve genellikle iki anlamda kullanılmaktadır (İbrahim ve Lokman, 2017: 757). Buna göre hikmet kaynaklarda "hükmün teşri' sebebi" ve "kulun hüküm aracılığıyla sağlanmak istenen maslahatı" olarak ifade edilmektedir (Koca, 1998: 514; Râzî, 1997: 5/288). Nitekim pek çok âlim usûl alanında hikmeti, hükmün veya eylemin altında yatan amacı veya sağlanmaya çalışılan maslahatı ifade etmek için kullanmaktadır. Yapılan tanım incelendiğinde hikmetin iki yönlü bir anlamı ifade etmek üzere kullanıldığı görülmektedir. Buna göre hükmü koyan Şâri', hükümle maslahatı sağlanan ise kuldur. Dolayısıyla

hükmün varoluşu açısından hikmet Allah'a dönükken, hükümden maslahatın amaçlanması açısından da kullara yöneliktir (Koca, 1998: 514).

Bir diğer tanıma göre hikmet "hükmün vazedilmesine uygun düşen münâsip mana, durum" anlamındadır (Koca, 1998: 514-515). Örneğin yolculukta "meşakkat vasfı" münâsip vasıftır ve bu sebeple ruhsat sayılan hükmün konulmasını gerektirmektedir. Hikmetin illet ile yakından bağlantılı sayılan bu tanımında vasıf-hüküm arasındaki münâsip olma durumu daha öne çıkmaktadır. Esasında önce de beyan edildiği gibi illet ile hikmet kavramları fıkıh usûlünde zaman zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır (Şavlı, 2014: 108). Ancak bu noktada illet hükümle fiil arasındaki irtibatın kullar tarafından bilinmesini ifade ederken, hikmet esasında teşri' sebebini ve teşri' kılınan hükümle sağlanmak istenen maslahatı ifade etmektedir. Buna göre naslarda emredilen hükümler, insanların huzur ve mutluluğunu sağlamak, toplumsal ve bireysel düzeni korumak ve adaleti tesis gibi maslahatlara (hikmetlere) dönüktür. Buradan hareketle, illetlerin hükümler ve irtibatlandırılan eylemler arasında müstakil olarak bulunduğu, hikmetlerin ise çoğu hükmün arkasında yer alan ortak gaye olduğu sonucuna varılmaktadır. Örneğin, düşmanlıkla kasten adam öldürmenin cezası kısastır. Burada katile ölüm cezasını tatbik etmenin illeti, birini kasten öldürmüş olmasıyken katilin kısas edilmesinden amaçlanan

canın korunması ise maslahattır. Bir başka örnek olarak zina haddinin illeti fiilin kendisi, hikmeti nesebin korunması; içkinin haramlığının illeti sarhoş edicilik, hikmeti ise aklın korunmasıdır. Buradan hareketle bazı âlimler illetin konuluş nedeninin de nihayetinde kulun maslahatını celbetme yani hikmet olduğunu ifade etmektedir (Râzî, 1997: 5/289). Zira -kıyas bağlamında bakacak olursak- hükmün nedeni olarak tespit edilen vasfın (illet) münâsip olması şartının yanı sıra kıyas metodu ile ulaşılan sonucun da maslahatı/hikmeti içermesi gerekir; içermemesi durumunda illet veya kıyasın terkedildiği bilinmektedir. Buradan hareketle hikmetin, kendisini açıklamak üzere kullanılan maslahattan daha aşkın bir muhtevası olduğu söylenebilir (Koca, 1998: 516; Özdemir, 2018b).

Nasların içerdiği gerek umumî gerek hususî maslahatlar/hikmetler kendi içinde hafî ve celî olarak ikiye ayrılmaktadır. Hikmet eğer nasta açıkça zikredilmiyor ve anlaşılması için çaba sarf edilmesi gerekiyorsa hafî; herkesin anlayabileceği şekilde açık ve anlaşılır ise celî olarak isimlendirilmektedir. Bu bağlamda hafî hikmet bazen düşünülerek tespit edilebilecek bir şey olabildiği gibi bazen vakıf olunması mümkün görünmeyen bir gizlilik içinde olabilir (Selvi, 2006: 18-19).

2.2.1. Hikmetin Maslahat ve Makâsıd Kavramlarıyla İlişkisi

Hikmeti açıklamak üzere kullanılan makâsıd ve maslahat kavramları gerek fıkıh usûlü gerekse diğer İslâmî ilimlerde birbiriyle ilişkili bazı meselelere karşılık olarak kullanılmaktadır. Ayrıca bu kavramlar birbirini tanımlamak adına kullanılan ve anlaşılmak için diğerine ihtiyaç duyulan kavramlardır (Yaman, 2002: 26).

Fıkıh usûlü literatüründe makâsıdu'ş-şeria olarak isimlendirilen ve dinin korumayı amaçladığı temel esaslar mevcuttur. Bunların bazıları hükümlerin bütününde göz önünde alınan genel maksatları, bazıları ise özel bazı maksatları ifade etmektedir. Buna göre "can, akıl, din, mal, nesep" dinin korumayı hedeflediği ve daha önce açıklanan zarûriyyât kapsamındaki esaslardır. Özel maksatlar ise Şâri'in genel maksadına uygun düşmek suretiyle kişilerin özel hukukî tasarruflarının göz önünde bulundurulması anlamındadır. Bu esaslar bir yandan Şâri'in genel anlamda kullara dönük maksadını ihtiva ederken bir yandan kulların umumî veya hususî maslahatını temin etmektedir (Boynukalın, 2003: 423).

Genel anlamda hikmet, özel anlamda maslahat Hz. Muhammed'in tasarruflarında, sahâbenin, bilhassa Hz. Ömer'in halifeliği dönemindeki bazı içtihatlarında, bu tasarruf ve içtihatları gelenek haline getiren sonraki dönem mezhep

âlimlerinin bazı yöntemselleştirilen metotlarında (istihsan, maslahat-ı mürsele, sedd-i zerai, örf-adet…) kendini göstermektedir (Öztürk, 2014). Özellikle vahyin ilk muhatapları olan sahâbenin naslarda geçen ifadelerden hareketle olaylara dair tasarrufları incelendiğinde, onların bazı durumlarda re'ye yönelerek hikmete uygun içtihatta bulunmaları, hikmetin dinin ilk yıllarından itibaren gözetilen bir unsur olduğunu göstermektedir. Hz. Ömer'in Hz. Ebu Bekir'in halifeliği döneminde müellefe-i kulûba zekât vermeyi reddetmesi, kendi halife olduğu dönemde naslarda yasak olmadığı halde köle annenin (ümmü veled) satışını, mut'a nikahını, ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmeyi yasaklaması ile kıtlık zamanı hırsızlık yapan kişinin ellerinin kesilmesi hükmünü (had cezasını) terk etmesi buna örnektir (Öztürk, 2014). Zikredilen örneklerdeki sahâbenin tasarruflarında görüldüğü üzere gerek ilkten konmuş hükümlerde gerekse daha sonrasında esasında yerleşik, belirlenmiş olan kaidenin dışına çıkılarak yapılmış içtihatlarda maslahat dayanak noktasıdır (Kaplan, 2021: 98-111; Özen, 2003).

Re'yle hüküm vermek bilindiği üzere baştan itibaren sistemli bir şekilde olmayıp sahâbe döneminde serbest bir biçimde kullanılırken tâbiûn döneminden itibaren sistemli bir hal almaktadır. İstidlalin sistemleştirilmesi sürecinde hikmet veya maslahat, âlimlerin merkeze aldıkları bir unsuru teşkil etmektedir. Nitekim ilerleyen süreçte âlimlerin, hikmeti içeren

ortak vasıflardan hareketle kıyas yapması veya dinin maksatlarına uygun olmayan sonuçlar doğurması sebebiyle kıyastan ayrılarak başka istidlal metotlarına yönelmesi bunu göstermektedir. Başvurulan istidlal metotlarında âlimler nasıl hüküm verilmesi gerektiği hususunda farklı görüşlere sahip olsalar da genel olarak hükmün konuluş amacının kulun maslahatı olduğunu göz önünde bulundurmakta ve hükmün içerdiği üst ilkelerin ne olduğu üzerine yoğunlaşarak meselelere çözüm bulmaya gayret etmektedirler. Dolayısıyla maslahat İslâm Hukukunun teşekkülünden itibaren âlimlerin dikkate aldığı bir husus olarak istidlal metotlarında farklı şekillerde varlık göstermektedir (Dirik, 2018: 197).

Fıkıh usûlünde maslahatın teknik anlamda kavramsallaşması ve sistemleştirilmesi Cüveynî ve nihai olarak Gazzâlî'nin katkılarıyla gerçekleşmiştir (Duman, 2011). Râzî de *el-Mahsûl*'de maslahatı açıklarken Gazzâlî'nin tanımına benzer şekilde ele almaktadır (Râzî, 1997: 5/159-166). Buna göre naslarda maslahatın bulunması veya bulunmaması açısından maslahat kendi içinde derecelere ve tasniflere tâbî tutulmuştur. Eğer naslarda açıkça veya îmâ ile geçiyorsa muteber, insanın aklî olarak bir vasfı faydalı görmesine rağmen naslarda itibar edilmemişse mülga, hakkında nas bulunmadığı halde tespit edilmiş şer'î maksada dayandırılıyorsa mürsel olarak isimlendirilmektedir. Usûl alanında maslahat kavramı kullanıldığında bazen genel

anlamdaki maslahat kastedilirken bazen de sadece mürsel maslahat kastedilmektedir (Dönmez, 2003; Yaran, 2005: 100). Ayrıca maslahat kendi içinde önem ve derece bakımından üçlü taksime tabii tutulmuştur: Zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât (Yaran, 2005). Daha önce zikredilen ve dinin korumayı amaçladığı beş temel esas (beş temel maksat) olan nefsin, ırzın, dinin, aklın ve malın korunması zarûriyyât kapsamında sayılan meşru maslahatlardır (Pekcan, 2004: 130-135). Hâciyyât, bu esasların devamı için zarûriyyât kadar elzem olmamakla birlikte beş esasın daha kolaylık içerisinde sürdürülmesi için gerekli sayılan, fertlerden güçlüğün kaldırılması ve bir kısım bireysel ve kamu yararlarının sağlanmasını içeren ve bu ihtiyaçlarla ilgili olan maslahatlardır. Tahsîniyyât veya kemâliyyât ise kişilerin daha iyi şartlarda, sıkıntı olmaksızın bu esasları sürdürmeleri için konulmuş maslahatlardır (Şener, 1970: 108; Yaran, 2005). Bununla birlikte maslahatın istidlalde kullanılması hususunda âlimler arasında ihtilaf mevcuttur. Buna göre fakihler, dünyevî maslahatların naslarla ilişkisi ile ilgili olarak üç görüş üzere ihtilaf etmiştir.

1) Birinci görüşe göre, nasların zâhirine sıkı sıkıya bağlı kalınması ve nasların dışında herhangi bir maslahatın kabul edilmemesi gerekmektedir. Bu yaklaşım, hükümlerde maslahatı aramayı uygun görmeyen, re'y ve kıyası reddeden Zahirîlere aittir.

2) İkinci görüşe göre; nasların gâî illetlerinin belirlenmesi ve bu illet ve gayeye uygun olayların kıyasa tabi tutulması gerekmektedir. Bu görüş, Hanefî ve Şâfiî mezheplerine mensup âlimlere atfedilir ve hakkında belirli bir nas bulunmayan maslahatları tespit ederek hüküm vermeyi içeren içtihat faaliyetlerini kapsamaktadır.

3) Üçüncü görüşe göre, Kur'an ve Sünnet'te doğrudan bir delili bulunmayan her türlü maslahat, İslâm'da muteber olan maslahatlar kapsamında değerlendirilir. Hanbelî ve Mâlikî âlimlerine nispet edilen bu yaklaşım, kıyas yapmaya uygun bir nas bulunmayan maslahatların, maslahat-ı mürsele kapsamında bağımsız bir delil olarak kabul edilebileceğini ifade etmektedir (Şener, 1970: 108). Râzî de istidlal yöntemi olarak maslahatı hüccet kabul ettiğini beyan etmektedir (Râzî, 1997: 6/162-167)

2.3. Hikmet Temelli Ta'lîlin İmkânı

Usûlcüler arasında hükümlerin uygulama alanlarını genişletmek amacıyla ta'lîle başvurmak Zâhirîler hariç genel olarak kabul görmüş bir yaklaşımdır (İbn Hazm, 1984: 6/115, 8/110). Zira ta'lîl sayesinde Şâri'in hüküm koyduğu meselelerden hareketle naslarda hüküm bildirilmemiş meselelere hüküm verilmektedir. Bu çaba doğrultusunda kıyasın unsurlarından biri olan illetin anlaşılması adına faaliyetler -özellikle Hanefî mezhebinde naslar ve icmâda

bulunmayan hükümlerden sonra başvurulan başlıca delil kabul edilmesiyle birlikte- erken dönemden itibaren başlamış ve illet kavramının kapsamı şekillenmiştir. Dolayısıyla illet kavramının kapsamı hikmete nazaran daha erken bir dönemde şekillenmiştir. Bununla birlikte, illetin ne olduğunu tespit etmek ve isabetli hükümlere ulaşabilmek amacıyla muhtelif meseleler arasındaki ortak vasıf birtakım şartlarla sınırlandırılmıştır. Hikmetle ta'lîl meselesi ise caiz olduğunu savunan âlimlerin gayret ve çabalarıyla daha çok gündeme gelmiş ve usûl eserlerinde daha fazla yer almaya başlamıştır.

Hikmetle ta'lîl, nassın gerçekleştirmeyi amaçladığı hikmeti asılda tespit ederek, nasta bildirilen hükmü o hikmeti barındıran fer'e aktarmak anlamındadır. Teknik anlamda kıyasa yakın görünse de pratik anlamda farklı sonuçları beraberinde getirmektedir. Zira kastedilen meşakkat bağlamında seferîlik veya hastalık hükümlerini (oruç tutmamak, namazları kısaltmak), meşakkati içeren başka bir olaya geçirmenin veya cezaların verilmesinden sağlanan maslahatları taşıyan fakat naslarda zikredilmeyen güncel durum veya olaylara hikmet bağlamında had hükümlerinin uygulanmasının imkânı ve bunun geçerliliğidir. Bu sebeple hikmet kavramı ve etrafında şekillenen hikmetle ta'lîlin imkân ve geçerliliğine dair tartışmaları ele almak, fıkıh usûlünün dinamik yapısının korunması ve geliştirilmesi adına önemlidir. Bu sebeple bu alt başlıkta başta Râzî olmak üzere âlimlerin

hikmetle ta‘lîle ilişkin görüş ve düşüncelere değinilecektir. Hikmetle ta‘lîl hususunda âlimler (1) mutlak anlamda kabul edenler, (2) mutlak anlamda reddedenler ve (3) bazı şartlar dahilinde kabul edenler olmak üzere üç gruba ayrılmaktadırlar.

Çalışmada her üç grubun görüş ve delilleri bütünsel olarak aktarılmak istendiği için görüşler âlimlerin anlayışını, yönelttiği itiraz ve cevapların mahiyetini yansıtabilmek adına bazen sırayla bazen de düşünce akışını bozmamak için grup olarak ele alınacaktır. Bununla birlikte Râzî'nin düşüncelerini ele almadan önce sahâbenin ve ilk dönem âlimlerinin tasarruflarına bakmak, ayrıca ondan önce hikmetle ta‘lîle dair görüş bildiren âlimlerin düşüncelerini ele almak faydalı olacaktır.

2.3.1. Râzî'den Önce Hikmetle Ta‘lîl Söylemi

Fakih sahâbenin teknik anlamda bu meseleye ilişkin beyanları tabii olarak bulunamayacağından sahâbe arasında, sonraki âlimlerin yapmış olduğu tarzda bir tartışmanın mevcut değildir (Öğüt, 2009: 35) Ancak sahâbenin içtihat ettiği hâdiseleri inceleyerek konuya ilişkin argüman bulmak ve yorumlamak mümkündür. Sahâbenin teknik anlamda hikmetle ta‘lîl şeklinde yorumlanabilecek içtihatları aşağıdaki gibidir:

Halife ve fakih sahâbilerden Hz. Ömer ve Hz. Ali, birinin bir topluluk tarafından öldürülmesi durumunda sadece öldürene değil topluluğun tamamına kısas gerektiğini ifade

etmişlerdir (Mâverdî, 1999: 12/27). Bu içtihatları, kıyas ile varılan içtihada aykırı olmasına rağmen onlar -teknik anlamda hikmetle ta'lîle- maslahata başvurarak mesele hakkında hüküm vermişlerdir. Ayrıca Hz. Ömer, Tevbe suresi 60. ayette zekât verilecek kimseler arasında yer alan müellefe-i kulub'a zekât vermeye karşı çıkmış ve bu uygulamaya son vermiş, aynı anda söylenen üç talak ifadesini boşanma için geçerli saymış; Hz. Osman, halifeyken bir defasında hac esnasında bedevilerin namazın rekat sayılarını karıştırmalarından endişe ettiği için namazı iki rekat yerine dört rekat kıldırmıştır (İbn Rüşd, 2004: 2/37, 3/84; Tirmizî, 1996: 3/234). Velid b. Ukbe bir seferi komuta ettiği esnada içki içtiği için bazı sahâbiler ona had cezası uygulamak istemiş; ancak Huzeyfe b. el-Yemân buna düşman topraklarında olmaları sebebiyle itiraz etmiştir (Ahmedî, 2004: 2/335). Sefer esnasında sarhoş olan Ebû Mihcen es-Sekafî, sefer komutanı Sa'd b. Ebî Vakkas'ın huzuruna had için getirilmesine rağmen savaş sırasında gösterdiği kahramanlık sebebiyle sefer sonrasında Sa'd b. Ebî Vakkas uygulanacak had cezasından vazgeçmiştir (İbn Kayyim, t.y.: 6-7). Savaş ve sefer halinde yapılan maslahata uygun bu içtihatlar -hırsızın elinin kesilmesinin nehyedilmesi veya içki ve diğer bazı hadlerin ertelenmesi- kişinin düşman safına katılma durumuna sebebiyet verebileceği düşüncesi esas alınarak değerlendirilmiştir. Ayrıca sefer durumlarında Hz. Muhammed'in de benzer kanaatinin mevcut olması

sahâbenin içtihatlarında isabetli olduğunu göstermektedir (Tirmizî, 1996: 2/33).

Vahyin ilk muhatapları olan sahâbilerden bir kısmının hikmet esaslı içtihatları, diğer sahâbîler tarafından "dinin aslını değiştirdiği" gibi bir itirazla karşılanmamıştır. Eğer hikmet esas alınarak yapılan içtihatların ilerleyen zamanlarda dini bir bozulmaya sebebiyet vereceği düşünülseydi sahâbenin buna yönelik bir beyan veya uyarısı bulunurdu. Sahâbenin dinin değişmesinden endişe duyduğu zaman buna nasıl bir tepki verdiğine, dinin süreç içerisinde değişmesinden endişe duyduğu için Rıdvan ağacını kesen Hz. Ömer bir örnektir (Hekimî, t.y.: 7/118). Nitekim rivayetlerden hareketle koşullar ve zaman değişince sahâbenin illetle sabit olan kimi muâmelât ibâdât hükümlerini hikmeti içermediği gerekçesiyle terk etmesi ve hikmete uygun olan başka bir hükmü tercih etmesi, hikmetle ta'lîlin sahâbe döneminde fiilî olarak mevcut olduğu anlamına gelmektedir (Öztürk, 2014). Zira bu içtihatlar, sahâbenin kıyas ile varılan içtihada veya asıl hükme aykırı olmasına rağmen -teknik anlamda hikmetle ta'lîle- maslahata başvurduğunu göstermektedir.

Kaynaklarda dört mezhep imamının bu konuya ilişkin görüş bildirmediği ancak içtihatta hikmetle ta'lîlden hem kaçındıkları hem de hikmetle ta'lîle başvurdukları aktarılmaktadır (Öğüt, 2009: 42-55). Buna göre sahâbe

döneminde olduğu gibi teknik anlamda "caizdir/değildir" şeklinde bir tartışma imamların eserlerinde yer almamakla birlikte içtihatları incelendiğinde hikmetle ta'lîle sıklıkla başvurdukları görülmektedir (Ada, 2017: 54-57). Kıyastan ayrılarak "örfe dayalı istihsan" yapmak, zâhire itibar ederek başvurulan "hiyel"i sahih bulmamak ve "mehâric" gibi yaklaşımlar, bir noktada ya kayıtlanan hüküm yerine hikmet içeren daha başka bir hüküm ortaya koyma gayesinden ya da zâhire bağlı kalarak hikmetin göz ardı edilmesinden dolayı ortaya çıkmaktadır (Öğüt, 2009: 86-90; Ünsal, 2001: 122-191). Buradan hareketle teknik anlamda tartışma konusu olmasa dahi hem sahâbenin hem de dört mezhep imamının hikmetle ta'lîli içtihatta bir çözüm metodu olarak kabul ettiği söylenebilir (Yaman, 2002: 32).

2.3.1.1. Hikmetle Ta'lîle Karşı Çıkanlar

Fıkıh usûlü alanında hikmetle ta'lîlin imkânına dair -bilinen- teknik anlamdaki ilk değerlendirme Hanefî âlimi Kerhî'ye (öl. 340/952) nispet edilmektedir. Kerhî, *el-Usûl* isimli eserinde illeti kıyasta temel unsur kabul ederek şer'î hükümlerin illetlere göre verilmesi gerektiğini ve hikmetle ta'lîlin caiz olmadığını zikretmektedir (Pekcan, 2003: 303-304). Örneğin boşandıktan sonra rahminin boş olduğunun anlaşılması (istibrâ) adına iddet süresi boyunca beklemesi kadına vaciptir ve bu hüküm bakire olduğu bilinen boşanmış

bir kadın veya yaşı küçük cariye içinde geçerlidir (el-Bakara, 2:228). Bu hükmün illeti, milk-i yeminle birlikte milk-i vâfın (mülkiyet ve nikah) oluşması; hikmeti ise neslin korunmasıdır. Hükümlerde asıl müessirin hikmet olduğu iddiasına karşın zikredilen "bakire olarak boşanmış kadın veya yaşı küçük cariye" örneklerinde neslin karışması söz konusu değildir. Yani bu örneklerde hikmet nakza uğramasına rağmen hükmün illetinin mevcudiyeti devam etmekte, hüküm illete binaen sabit olmakta ve buradan hareketle hükümde müessir olanın illet olduğu bilinmektedir (Pekcan, 2003: 303-304).

Kerhî'nin öğrencilerinden biri olan Cessâs (öl. 370/981) hocasıyla aynı görüşü farklı bir bakış açısından hareketle caiz görmemektedir. Cessâs hikmet ve illet kavramlarının birbiriyle ilişkili olduğunu ancak farklı anlamlara geldiğini ifade etmekte, hükmün zâhir olana bağlanması gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda hikmet veya maslahat akıl yolu ile idrak edilmesi mümkün olgular olmamakla beraber bunların ta'lîli kavramlar amelî anlamda zâhir olmadıkları için caiz değildir (Cessâs, 1994: 4/142-143). Cessâs'a benzer görüşler beyan eden Serahsî, Debûsî ve Pezdevî'nin de hikmetle ta'lîli kabul etmediği zikredilmektedir. Serahsî, görüşünü hükümlerin nihai hikmetinin tam anlamda sadece Allah tarafından bilinmesine dayandırmaktadır. Buna göre hükmün gerçek sebebinin (hikmetinin) bilinmesi veya bununla ta'lîle başvurulması

uygun değildir (Serahsî, 1973: 1/234-235, 2/120). Debûsî, *Takvîmü'l-edille*'de kıyasın amele yönelik hükümleri açıklamak üzere yapıldığını ve hikmetin amel kapsamına dahil edilemeyeceğini aktarır. Zira hikmet, inançla ilgili bir mesele olduğundan amel kapsamına dahil edilmesi uygun değildir ve bu sebeple ta'lîli caiz olmamaktadır (Debûsî, 2001: 1/281). Abdülaziz el-Buhârî, Pezdevî'nin usûlüne dair yazdığı şerhte onun görüşünü "Hikmetler, hükmün tespit edilen illetinin isabetli olduğuna delâlet eden tâlî unsurlardır." şeklinde beyan etmektedir (Buhârî, 1890: 4/7). Hikmetle ta'lîle ilişkin Hanefî mezhebinin görüşlerini kapsamlı olarak aktaran Buhârî'nin eserinden hareketle Kerhî ile başlayan mutlak anlamda reddetme düşüncesinin daha sonraki Hanefî usûlcüler arasında da esas alındığı söylenebilir. Diğer bir ifadeyle Hanefî mezhebinde ilk dönem usûl âlimlerinden itibaren hikmetle ta'lîlin mutlak anlamda caiz olmadığına dair kanaat, mezhep içerisinde ilerleyen süreçte de aynı şekilde devam etmektedir.

Eş'arî-Mâlikî âlimlerinden Bâkıllânî (öl. 403/1013) hem kelâm hem fıkıh alanında hikmetle ta'lîli caiz görmemektedir (Özdemir, 2013: 312). Buna göre o, kıyasta unsur olarak illet veya hikmetin aklî değil şer'i yollarla ispat edilmesi gerektiğini, zira aklî yollarla tespit edilen unsurların "re'yin keyfi yorumu" olacağından zamanla dinî söylemin yerini tutacağı düşüncesindedir. İlaveten ta'lîl hikmet esas alınarak yapıldığında; maslahatlar şahıs, zaman ve mekânın

değişmesiyle değişiklik arz edecektir. Eğer buna kapı aralanırsa nihayetinde Şâri‘in ilk vazettiği anlamdan uzaklaşılır ve ortaya şeriat diye sunulan şey, akıl ürünü bir dinden ibaret olur (Özdemir, 2013: 311-313).

İbn Hazm (öl. 456/1064), dünyadaki her şeyin hükmünün isimlere dayandığını ifade ederek bunu şarap ve sirke üzerinden açıklamaktadır. Buna göre isimlerin ortadan kalkmasıyla isme ait hüküm de ortadan kalkarak yeni bir isim ve yeni bir hüküm gelmektedir. İbn Hazm'a göre kişinin ifadesini kıyas yoluyla "çarpıtmak ve geçersiz kılmak" yanlıştır, dolayısıyla Allah'ın belirlediği hükümlerin de yeni isimler üzerinden kıyasa tabi tutulması dinen caiz değildir. İbn Hazm'ın bu görüşü Zâhirî mezhebinin kanaatini yansıtmaktadır ve mezhebe göre, lafzın zâhirini esas almak gerektiğinden hikmet üzerinden ta‘lîle başvurmak kabul edilmemektedir (İbn Hazm, 1984: 6/115, 8/110).

Hikmetle ta‘lîlin mutlak anlamda caiz olmadığını savunan âlimlerin zikrettiği başlıca argümanlar aşağıdaki gibidir:

1- Hikmet; kişi, durum, zaman ve mekâna göre farklı algılanabilen (gayrı munzabıt) ve göreceli olmasından kaynaklı olarak sürekli karşıt argümanların sunulması söz konusu olan bir yapıya sahiptir. Yani hikmet keyfi bir algılanma haline müsait bir yapı arz ettiğinden onu kıyasta esas

kabul etmek dinin değişmesine veya aslının bozulmasına sebebiyet verecektir. Buna karşın şer‘î hükmün müessir olarak bilinmesi ancak zâhir ve munzabıt vasıf olan illet ile mümkün olmaktadır. İlletle ta‘lîlin neticesinde ise, hükümlerin zamana ve koşula bağlı olarak değişmesinin, dolayısıyla bozulmasının önüne geçilmektedir (Buhârî, 1890: 1/301, 3/318, 357, 4/7, 48). Hikmetle ta‘lîle ilişkin ihtilafların temelinde -özellikle Hanefî âlimleri arasında- hikmetin zâhir ve munzabıt olmaması yer almaktadır.

2- Hikmetle ta‘lîlin kabulü, hikmetin tespitinin de vâcip olmasını gerektirirken hükümlerde hikmeti araştırmak vâcip değildir. Zira hikmetin hafî (gizli) ve muzdarib (istikrarsız) olması, hükümlerde tespiti için çok araştırma yapılmasını gerektirir ve şeriat kulların işini zorlaştırmak yerine kolaylaştırmayı hedefler (Semerkandî, 1984: 1/16-17, 166-167, 570-571). Dolayısıyla anlaşılması yoğun çaba gerektiren hafî ve muzdarib hikmet yerine şeriat daha kolay tespit edilen illeti dikkate almaktadır.

3- Hikmetle ta‘lîlin caiz olmadığı istikrâ yöntemiyle yapılan incelemelerle bilinmektedir (Râzî, 1997: 5/287-294). Örneğin, seferîlikte Ramazan orucunun ertelenmesine (ruhsat) dair hükümde, illet yolculuğun kendisi, hikmet ise meşakkatin giderilmesidir. Yolculukta meşakkat olmasa bile seferîlik hükümleri devam etmekteyken meşakkatli işlerde çalışan

mukîm kişiler için seferîlik ruhsatları söz konusu olmamaktadır. Benzer şekilde şüf'a hakkında (arazi satışında komşunun öncelenmesi hakkı) yine esas alınan komşu veya ortaklıktır. Komşu veya ortak olmayan kişi, arazinin satılmasından dolayı zorluk veya sıkıntı yaşasa da illet "şüf'a hakkı" olduğundan bu zorluk veya sıkıntı durumu hükmün gereğini değiştirmemektedir. Örneklerde de görüldüğü üzere hükümler pek çok yerde hikmet mevcut olduğu halde illete göre tayin edilmektedir (Bakkal, 1986: 270-273).

4- Hikmet, illet ile vazedilen hükmün sonucunda gerçekleşmektedir. Yani hikmet olarak ifade edilen her türlü durum esasında illetin gerçekleşmesinin ardından meydana gelmektedir (İbnu's-Sââtî, 1985: 1/184). Örneğin, kısasın hikmeti olarak ele alınan durumlar, illet ile vazedilen hüküm gerçekleştirildiğinde ortaya çıkmaktadır.

5- Son olarak bir şer'î hükmün değişmesinin veya mevcudiyetinin ortadan kalkmasının da illet ile gerçekleştiği bilinmektedir. Nitekim deveran ile tespit edilen üzüm suyu-şarap-sirke örneği bu duruma en açık örneklerdendir (Râzî, 1997: 5/287-29).

Zikredilen delillerden hareketle âlimler hikmetle ta'lîlin mutlak anlamda caiz olmadığını savunmaktadırlar. Bununla birlikte bu görüşe sahip klasik dönem âlimlerinin içtihatları incelendiğinde, hikmeti aslî delil olarak kabul

etmekten ziyade tâlî bir unsur mertebesinde kaynak gördükleri anlaşılmaktadır. Zira bu âlimlerin kıyas, istihsan, örf gibi istidlâl yöntemleri aracılığıyla hikmeti ve maslahatı nas bağlamında işler halde kullandığı görülmektedir (Özen, 2001). Öte yandan teoride kanaatleri bu doğrultuda olsa da fürû fıkıhta görüşlerine uymayan içtihatları olduğu da bilinmektedir (Öğüt, 2009: 42-48, 86).

2.3.1.2. Hikmetle Ta'lîli Kabul Edenler

Cüveynî (öl. 478/1085), akılla münâsip olduğu anlaşılan şer'î illetin hikmeti içerdiğini ifade etmektedir (Cüveynî, 1997: 2/ 38-39, 162). Bu bağlamda şer'î hükümler, ancak şer'î bir aslın tanıklık ettiği akılla bilinen, nakze uğramamış ve şer'î delil ile çelişkili olmayan gerek istinbat ile elde edilmiş gerekse mürsel maslahatla -tâdiye edilmemek (başka yere geçirilmemek) suretiyle- ta'lîl edilebilir (Cüveynî, 1997: 2/179, 211, 234). Eğer asılda hüküm muteber bir maslahata dayandırılmışsa, kıyas ile aynı tikel hikmeti içeren fer'e geçirilmelidir (Ebyârî, 2013: 3/438-448). Münâsebet kavramı etrafında şekillendirdiği düşüncesinden hareketle Cüveynî'nin, Eş'arî geleneğinde olumsuz yaklaşılan hikmetle ta'lîlin imkânına olumlu yaklaştığı, içtihat bağlamında maksada itibar ettiği söylenebilir (Sevgili, 2021a: 179; Sevgili, 2021b; Ö. Yılmaz, 2009: 135). Cüveynî'nin bu görüşü, Serahsî ve Sem'ânî (öl. 489/1096) tarafından eleştirilmektedir.

Onlara göre şer‘î hükümlerde nas temel alınmalıdır ve bu aklî veya maslahata ilişkin (hikmet) dayanaklarının geçerli olmadığı anlamına gelmez. Hikmetler geçerli olmakla birlikte asıl belirleyici unsur şeriatın koyduğu illet ve çerçevedir (Semʿânî, 1999: 2/178; Serahsî, 1973: 1/234-235, 2/120).

Hikmetle ta‘lîle söylemi pek çok konuda olduğu gibi bu konuyu da sistematik hale getiren Gazzâlî (öl. 505/1111) ile daha kapsamlı hale gelmiştir. Bu bağlamda Cüveynî’yi takiben Gazzâlî de *el-Mustasfâ* ve *Şifâü’l-ğalîl* isimli eserlerinde hikmetle ta‘lîlin caiz olduğunu beyan etmektedir. Ona göre hikmetle ta‘lîlin caiz olmadığını kabul etmek, munzabıt vasıf olan illetin temel şartı olan münâsip şartını da kabul etmemek anlamına gelmektedir (Gazzâlî, 1993: 329-30). Cüveynî fer’de güçlü olan bir illeti (delili), asılda aynı hikmet bulunamadığından terk etmeye onay vermese de Gazzâlî bu konuda ondan ayrılmakta ve münâsip manaya ve dolayısıyla hikmete daha üst bir değer atfetmektedir (Cüveynî, 1997: 2/38). Gazzâlî’nin görüşlerinden hareketle onun hikmete dair düşüncelerinin temelde hükümdeki vasfın temeli olan münâsip mana ve maslahat etrafında şekillendiği anlaşılmaktadır. Akla uygun münâsip vasıfla ta‘lîlin caiz kabul edilmesi, hikmetle ta‘lîlin de akla uygun olduğu anlamına gelir (Turay, 2011: 103). Zira ta‘lîl için münâsip vasfın uygun olduğu kabul edilirken hikmet için kabul edilmemesi, münâsip vasıf hikmeti de kuşatan bir unsur olduğundan mantıksız olacaktır. Ayrıca

Gazzâlî'ye göre hükmün ta'lîli ile sebebin ta'lîli ayrı şeylerdir. Bu bağlamda biri hükmün sebebini açıklamaya, diğeri sebebin seçilmesinin arkasındaki maksadı anlamaya yöneliktir ve maksad, sebepten önce var olduğu için sebebin bâisi olmaya daha elverişlidir. Sonuç olarak maksadın, onun ifadelerinden hareketle münâsip olan ve mahalde bulunan (munzabıt) hikmet olduğu anlaşılmaktadır (Gazzâlî, 1971: 504-508, 513-519).

İlerleyen süreçlerde hikmetle ta'lîl tartışması -bilindiği kadarıyla- Râzî ve Âmidî'ye kadar kıyas başlığı altında müstakil bir başlık olarak ele alınmasa da Gazzâlî'nin ortaya koyduğu şekliyle çoğu usûlcünün eserlerinde yer almış, bazıları tarafından benimsenmiş ve görüşler temellendirilmeye çalışılmıştır (İbn Akil, 1999: 1/422, 5/452, 492; Kelvezânî, 1985: 348-349).

Râzî'ye ve onun hikmetle ta'lîle dair kanaatinin tahliline geçmeden önce hikmet ile ta'lîle cevaz verenlerin argümanları aşağıda sunulmuştur:

Âlimler, istikrâ ile hükümlerin hikmetle ta'lîlinin caiz olduğunun bilindiğini ifade etmektedirler. Zira naslarda pek çok yerde şeriatın kulların maslahatını gözettiğine yönelik ifadeler mevcuttur (Fırat, 2016: 48-52). Örneğin, Kur'an-ı Kerim'de yer alan Mâide sûresi 91. ayette yasaklanan şeylerin gerekçesi beyan edilmekte, Ahzap sûresi 37. ayette evlatlık çocuğun eski eşiyle evlenebilmesi hükmünün zorluğu

kaldırmak için olduğu açıklanmaktadır. Ayrıca Yunus sûresi 57-58. ayetlerde Kur'an'ın öğüt, şifa, doğru yola ulaştıran hayırlı bir rehber olduğu, A'raf sûresi 156. ayette rahmetinin her şeyi kuşattığı, Enbiya sûresi 107. ayette Hz. Muhammed'in alemlere rahmet olarak gönderildiği, Mâide sûresi 6. ayette Allah'ın kullarına güçlük çıkaracak hükümlerde bulunmadığına dair hükümler yer almaktadır. Hükümlerin maslahat içermemesinin Allah açısından abes olduğu da göz önünde bulundurulduğunda, açıklanmasa dahi hükümlerin hikmeti ihtiva ettiği bilinmektedir. Öte yandan Zümer sûresi 18. ve 55. ayetlerde ve A'raf sûresi 145. ayette "Allah'ın kullarının hükümlerin en güzeline tabi olmaları gerektiği" buyrulmaktadır. Hikmetle ta'lîlin neticesinde ise makâsıd göz önünde bulundurulduğundan dolayı en uygun hüküm tespit edilerek Allah'ın emri yerine getirilmektedir.

İslâm'da "zarar ve mukâbele bi'z-zarar yoktur" şeklindeki hadis âlimlerin zikrettiği bir diğer argümandır (Beyhakî, 2003: 6/258, 10/225). Örneğin kadının eşi veya teyzesi ile aynı nikahta tutulması yasaktır ve yasaklanan hadiste olası bir evlilikten doğacak zararın önlenmesi hükmün hikmeti kabul edilir (İbn Hacer, 2014: 382). Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin birinin bir topluluk tarafından öldürülmesi durumunda topluluğun tamamına kısas gerektiğine dair sahabe icmâı da bir başka delildir (Mâverdî, 1999: 12/27; Rûyânî, 2009: 12/25). Buna göre öldürme fiilini işleyen bir veya birkaç

kişiyken, topluluğun tamamına kısas uygulanması ile kişilerin can güvenliği temin edilmekte ve kulun maslahatı sağlanmaktadır.

Son olarak âlimlere göre hikmetle ta‘lîlin caiz olmadığını kabul etmemek, illetin temel şartı olan münâsip şartını da kabul etmemek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla münâsip vasıfla ta‘lîl caiz kabul edilmesi hikmetle ta‘lîlin de kabul edilmesini gerektirmektedir. Zira münâsip vasıf hikmeti kuşatan bir şeydir.

2.3.2. Râzî'ye Göre Hikmetle Ta‘lîl

Fahreddin er-Râzî gayeye ve hikmete ilişkin yaklaşımıyla gerek fıkıh gerek diğer alanlarda ön plana çıkmış bir alimdir. Fıkıh usûlü alanındaki eserlerinde kıyas başlığı içerisinde hikmetle ta‘lîle müstakil bir başlık açarak meseleye ilişkin kendi görüşünü karşıt argümanları da açıklayarak delillendirmektedir. Bu bağlamda meseleyi en kapsamlı usûl eseri *el-Mahsûl'*de kıyas başlığı altında "Hikmetle Ta‘lîl", *el-Müntehab*'da kıyasla ilgili tartışmalar başlığı altında "Hükmün Hikmetle Ta‘lîli Caiz midir, Yoksa Değil midir?", *el-Cedel*'de "Hükmün Hikmetle Ta‘lîlinin Beyanı" şeklinde müstakil olarak, *el-Me‘âlîm*'de ise illet bahsinin altında ele almaktadır. Ayrıca gerçekleştirdiği seyahatlerde kıyas ve ta‘lîle dair yaptığı tartışmaları değerlendirmek amacıyla kaleme aldığı *Münâzarâtü fî bilâdi Mâverâü'n-Nehr* isimli eserinde hikmete

yer vermektedir. Eserlerinde hikmetle ta‘lîlin caiz olma imkânına dair -Gazzâlî’yi takiben- âlimler arasında iki yaklaşım mevcut olduğunu zikreder: mutlak anlamda reddedenler, mutlak olarak kabul edenler (Râzî, 1997: 5/287; Râzî, 2013: 267). Çalışmada bu iki görüşün yanı sıra hikmetle ta‘lîli şartlı olarak kabul edenler ele alınacaktır.

Râzî, *el-Mahsûl*’de hikmetle ta‘lîle dair konuya giriş yaparken şu ifadeleri kullanır:

> Hakikî vasıf zâhir ve munzabıt olduğu takdirde onunla ta‘lîl yapmak caizdir. Ancak bunun gibi olmayan, mesela menfaatin oluşmasını veya mefsedeti def‘ini gerektiren bir vasıf ise -ki fukahâ buna hikmet adını verir- bununla ta‘lîl yapmanın caiz olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir. Bize göre en yakın görüş caiz olduğudur, çünkü biz nassın geçtiği yerdeki hükmün *hikmete* dayandığına dair zannî bilgiye sahip olsak ve sonra aynı hikmetin başka bir durumda da mevcut olduğunu düşünürsek, bu iki zan birleşerek o durumda da hükmün bulunacağına dair kanaat oluşturur. Daha önce açıklandığı üzere, (fıkıhta) zanna göre amel vaciptir. (Râzî, 1997: 5/287)

Zannî bilgi, Râzî’nin içtihat anlayışında genel olarak önemli bir noktayı teşkil etmektedir (Bulut, 2014: 17-18). Râzî’nin ifadelerinden hareketle onun zanna göre amel etmeyi vâcip kabul ettiği, hikmetle ta‘lîlin de zannî bir nitelik taşıdığı bilindiğinden hikmetle ta‘lîli caiz gördüğü açıktır. Onun düşüncelerinden hareketle hikmeti barındırdığı aklen bilinen

vasıfla ta‘lîl edilmesi ittifakla caiz olsa da bu tesir “mecazî, arızî ve yabancı” bir etkidir. Zira aslında hükümde “gerçek, cevherî ve aslî” bir etkiye sahip olan hikmet mevcut olmasaydı illetten söz edilemezdi ve hüküm vasfa bina edilemezdi (Râzî, 2013: 266). Hikmet, bir hükmün vasfının illet kabul edilmesinin tercih sebebi ise hikmetin bizzat kendisi gerekçelendirme sebebi olmaya daha elverişlidir. Râzî’nin *Münâzarât’da* yer verdiği görüşleriyle ve *el-Mahsûl*’deki görüşleri birbiriyle örtüşmektedir. *el-Müntehab*’da yer alan görüşleri ise şu şekildedir:

> Hükmü (hikmetle) ta‘lîl etmenin caiz olup olmadığı hususunda ihtilaf edilmiştir. En kuvvetli görüş caiz olmasıdır. Zira bu, zann-ı galibi gerektirir ve zann-ı galiple amel etmek ise vaciptir. Ayrıca hikmet, illetin illet olmasının sebebi olduğundan, hükmün sebebi olması daha evladır. Zira vasfın hükme tesiri, ancak fayda sağlama veya zararı defetme şeklinde olmasıyla olur ki bu da o hikmeti açıklayan bir sebeptir. (Râzî, 685: 117)

Râzî her iki eserinde de (*el-Mahsûl* ve *el-Müntehab)* önce hikmetle ta‘lîlin imkânına dair ihtilafa değinmekte ardından kendi görüşünü hikmetle ta‘lîlin mutlak anlamda caiz olduğu şeklinde belirtmektedir. O, daha sonra hikmetle ta‘lîle dair muhataplarının itirazlarını aktarmakta ve son olarak konuya ilişkin kanaatini (itirazlar üzerinden) delillendirmektedir. Râzî’nin eserinde zikrettiği itirazlar ve bunlara vermiş olduğu yanıtlar aşağıda sırayla zikredilecektir:

1. İtiraz: Hüküm, mutlak bir ihtiyaçla da özel (mukayyet) bir ihtiyaçla da açıklanamaz. Mutlak ihtiyaçla ta‘lîl, tüm ihtiyaçların muteber olmasını gerektireceğinden batıldır. Mukayyet ihtiyaç ise belirlenemediğinden onunla da ta‘lîl söz konusu olmaz. İhtiyaçlar sonsuz, çeşitli ve farklıdır. Dolayısıyla belirlenemeyen ihtiyaçlara dayalı bir açıklama yapılamaz (Râzî, 1997: 5/288).

Râzî’nin Cevabı: Vasfın hükmün illeti olması ancak hükme münâsip ise mümkündür ve burada münâsipten kastedilen maslahatı içermesi anlamındadır. İlletin maslahatı içerdiğini bilmek, esasında maslahatın ne olduğunu bilmeye bağlıdır. Maslahatlar ise mutlak ya da özel bir maslahat olarak iki kısımdır. Maslahat herhangi bir faydayı kastetmesi ve hükümden amaçlanan kapsamı aşması söz konusu olacağından mutlak maslahat olamaz; dolayısıyla özel bir maslahat olmalıdır. Ancak bu özel maslahatın bilinmemesi durumunda hükme taalluku da bilinemez. Netice itibarıyla hükümde amaçlanan maslahatın ne olduğu bilinmektedir ve buradan hareketle “maslahatların kapalı olduğu ve bilinemeyeceği” söyleminin de yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır (Râzî, 1997: 5/291).

Râzî, *el-Cedel*’de “Hükmün Hikmetle Ta‘lîlinin Beyanı” alt başlığında hikmetle ta‘lîl hususunda âlimlerin iki gruba ayrıldığını söyler. Âlimler hikmeti, zâhir ve munzabıt

olmadığı gerekçesiyle ya tamamen reddetmektedir ya da mutlak anlamda caiz kabul etmektedir. Râzî mutlak anlamda hikmetle ta'lîli kabul ettiğini belirttikten sonra görüşünü bir hükmün işaret ettiği bilinen (mukayyet/özel) hikmete dayandırdığını belirtir (Râzî, 2020: 137-138). Örneğin, "kasten öldürmek" eğer öldürme ihtimali olan yaralayıcı aletle kayıtlandırılırsa kasıtlılık hali dağdan itme (düşürme) veya boğma gibi durumlarda da aynı hükmü gerektirir. Râzî, kasıt denildiğinde anlatılmak istenenin hakiki "kasıt" değil "kastın delili" olduğunu; zira fukahânın bu ifadeyi hakiki kasıt olmayan yerlerde de kullandığını belirtir açıktır. Örneğin biri kendi kulağını, burun ucunu veya kulak memesini keser ve yara yayılır, sonucunda da ölürse burada hakikî bir kasıt yoktur ama öldürme ihtimali olan yaralayıcı alet mevcuttur. Dolayısıyla "kasıtlı öldürmek" bağlamında kasıt ile ifade edilmek istenen "kasıt delili"dir (Râzî, 2020: 138).

Râzî, mutlak maslahata ilişkin itiraz içeren ifadelerinden ve zikrettiği örneklerden hareketle hikmetin zâhir olmasının gerekliliğini değil, mutlak maslahatın çok genel olduğunu ve bazı hallerde bilinmediği için yanlış içtihatlara sebebiyet verebileceğini beyan etmektedir. Burada mukayyet maslahat ya da zâhir veya munzabıt hikmet bağlamında herhangi bir itirazı söz konusu değildir. Zira öldürme örneğine bakıldığında hikmetin bilindiği fukahânın "Düşmanlık üzere kasten öldürmek kısası gerektirir."

görüşünden hareketle de anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Râzî'ye göre bilinen hikmetle ta'lîl mutlak anlamda caizdir (Râzî, 2020: 137-138).

2. İtiraz: Eğer hükmün doğrudan hikmetle ta'lîli caiz olsaydı, aynı hükmü o hikmete bağlı vasıfla (illetle) ta'lîl etmek anlamsız ve imkânsız olurdu. Ancak hükmün vasıfla ta'lîli caizdir, dolayısıyla hikmetle ta'lîli caiz olmamalıdır (Râzî, 1997: 5/288).

Râzî'nin Cevabı: Râzî'ye göre âlimler naslarda yer alan zahîr ve munzabıt vasfı esas alarak mevcut hükümlerin kapsamını genişletme (ta'lîl) hususunda ittifak halinde olsalar da hükmün hikmetiyle ta'lîl edilmesine karşı çıkmaktadırlar. Ancak hikmet "illetin, illet sayılmasını sağlayan hakikî sebep" olduğundan ötürü hükmün temel gerekçesi olmaya daha elverişlidir; zira gerekçelendirmede hikmet asıl, vasıf ise fer' konumundadır. Ayrıca vasıfla ta'lîl ancak hikmeti içermesi nedeniyle kabul edilmektedir (Râzî, 1998: 169-170). Dolayısıyla hükmün, muarrif olan illet yerine asıl müessiri olan hikmetine nispet edilmesi daha isabetli olacaktır. Zira hükümlerde Şâri'in esas aldığı hikmeti mevcutken onun yerine vasfı esas almak gereksiz yere hata yapma ihtimalini arttırmak olacaktır ki bu caiz değildir (Râzî, 1997: 5/289). Bununla birlikte hikmetin tespitinin zor olduğunu gerekçe göstererek illeti tercih eden âlimlere karşı da hikmetin denildiği kadar zor

ve aklen bilinmez olmadığını, aksine aklî istidlal yollarıyla erişilmesi daha kolay bir yapıya sahip olduğu cevabını vermektedir (Râzî, 1997: 5/291).

Râzî *el-Meâlîm*'de buna benzer bir itirazı nakleder ve şöyle cevaplar: "Asıl olan hikmetle ta'lîl mümkünse, ona bağlı vasıfla ta'lîl devam niteliğinde olup fayda sağlamayacağı için (yalnızca) uzatmak olacaktır." (Râzî, 1998: 169-70).

3. İtiraz: "Hikmetle ta'lîl caiz olsaydı hikmeti talep etmek gerekli olurdu; ancak hikmeti aramak gerekli değildir. Dolayısıyla hikmetle ta'lîl caiz değildir." (Râzî, 1997: 5/289)

Râzî'nin Cevabı: Âlimler, hikmetle ta'lîl meselesinde ihtilaf etmesine rağmen vasfın hükme illet olmasının hikmetten kaynaklandığı hususunda ittifak ederler. Buradan hareketle aslında vasfın illet olduğuna münâsip olması sebebiyle kanaat edildiğinde hükümdeki vasfın kapsadığı hikmetin de bilindiği anlaşılır. Dolayısıyla âlimlerin bu itirazı, hikmetin bilinmesinin gerekli olup olmadığına bakılmaksızın batıl olmaktadır (Râzî, 1997: 5/292).

4. İtiraz: Şeriatın araştırılması (istikrâ) sonucunda hükümlerin hikmetle değil illetle ta'lîl edildiği anlaşılmaktadır. Örneğin hükümler olmadan hikmetlerin gerçekleşmesi söz konusu değildir ve bu durum, hükümlerin hikmete uygun gerçekleştiğini değil aksine vasfın, hikmetin gerçekleşmesine olanak sağladığı anlamına gelir. Diğer bir

deyişle caydırıcılığın kısasın gerçekleşmesine tabi olması gibi hikmet de hükmün gerçekleşmesine tabidir. Bir şeyin illetinin o şeyden sonraya kalmasının da imkânsız olduğu bilindiğinden hükümlerin -sonradan ortaya çıkan- hikmete binaen ta'lîl edilemeyeceği sabit olmaktadır (Râzî, 1997: 5/290).

Râzî'nin Cevabı: "Fikrin başı, işin sonu." sözüyle her illetin aslında bir hikmet gözetilerek konulduğu, yani hikmetin hükmün yalnızca zihni bir sonucu olmaktan öte, fiilen dış dünyadaki bir netice olarak değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Nitekim had cezalarının uygulanmasında "öldürücü olma" ile "caydırıcı olma" arasında bir yol gözetilmesi örneğinde olduğu gibi pek çok hükümde açıkça hikmetin hükümlerde öncelendiği anlaşılmaktadır (Râzî, 1997: 5/292). Bununla birlikte âlimlerin bir vasfın hangi hikmeti içerdiği bilinmediğinde o vasfı illet olarak kabul etmemesi aslında hikmetin vasfa nazaran öncelendiğini ve asıl unsurun hikmet olduğunu göstermektedir (Râzî, 1997: 5/292-293).

5. İtiraz: Hucurât sûresi 12. ayette "Bazı zanlar günahtır.", Yûnus sûresi 36. ayette "Zan, asla gerçek bilginin yerini tutmaz." buyrulmaktadır ve bu delillerden hareketle zannî istidlalin esasında şeriata uygun bir durum olmadığı anlaşılmaktadır. İhtiyaç zannî olduğundan, zâhir ve munzabıt vasfın asıl kabul edilmesi gerekmektedir (Râzî, 1997: 5/290).

Râzî'nin Cevabı: Hikmet, zikredilen vasfın illet olması için gerçek sebeptir ve doğrudan hüküm için de illet olabilir (Râzî, 1997: 5/292). Râzî'ye göre zanla amel etmenin vâcip olduğu daha önce açıklanmıştır.

Râzî, *el-Mahsûl*'de mutlak anlamda hikmetle ta'lîli reddeden âlimlerin itirazlarını ele aldıktan sonra âlimlerin hikmetin ölçülemeyeceğine dair kanaatlerine ve argümanlarına yer vermektedir. Hikmetle ta'lîli reddedenlere göre hikmet; miktarı zaman, mekân ve şartlara bağlı olarak insanlar nezdinde değişeceğinden dolayı hükümlerde zamanla değişecektir. Örneğin insanın açlığının başındaki ihtiyacı ile sonundaki ihtiyacı şartlara bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Bu nedenle bazı zamanlar hikmet açıkken, bazı zamanlar açıkça görünmeyebilir. Bu durumda ise asılda mevcut olan hikmet miktarı ile fer'de bulunan hikmet miktarı denk olmayacağından kıyas için uygun bulunmaz (Râzî, 1997: 5/294-295). Ayrıca Râzî *el-Müntehab*'da da hikmetin bilinmesiyle ilişkili şu itirazı aktarır: "Hikmet, ancak ihtiyaçların bilinmesiyle bilinebilen, yeterince açık olmayan örtülü şeylerdir ve kişi hikmeti ararken zorluk yaşar. Dolayısıyla bu zorluğu defetmek için hikmetin vâcip olmaması şer'an vâcip olmaktadır." (Râzî, 685: 234)

Bazı âlimler yapılan bu itirazları aşmak adına, asıl ve fer' arasında belirli bir pay ortaklığı olduğunu, bu ortak

miktarın mutlaka menfaat olacağını ve bu menfaat üzerinden ta‘lîl yapılabileceğini savunmuşlarsa da Râzî, “âlimlerin ortak pay üzerinden ta‘lîl edilmesi” düşüncesini zayıf olarak değerlendirir (Râzî, 1997: 5/295). Buna göre ortak payın ancak “mutlak maslahat” olarak tanımlanması halinde ortak olma ihtimali vardır. İlaveten bunun maslahat dışında başka ortaklığı bulunduğu ne bilinmekte ne de zannedilmektedir. Böyle bir ortaklığın varlığının belirsiz olması (kapsamının çok belirsiz olması) ise ta‘lîli zorlaştırmaktadır. Eğer sadece genel anlamda “maslahat olma” var denirse ve yeterince açık tanımlanmazsa, bu durumda hükme bağlanmamış aynı adı paylaşan nice maslahatlar olduğu için diğer tüm maslahatlar nakzedilmiş olur ve bu durumda asıl ile fer‘ arasındaki ilişkiyi geçerli kılmak için başka bir şey gerekir (Râzî, 1997: 5/294-295).

Râzî, Buhara’da Rızâ en-Nîsâbûrî’nin öğrencisi olan Şâfiî alimlerinden Rüknü’l-Kazvinî ile illet ve hikmetin hükümlerdeki tesiri üzerine yaptıkları bir tartışmayı *Münâzarât* isimli eserinde ele almaktadır. Râzî naklettiği tartışmada, hükümlerin hikmetle ta‘lîlinin caiz olmadığına ve hikmetin bilinemeyeceğine dair delil ve argümanlara karşı çıkmakta; aksine asıl etkili olanın doğrudan hikmet olduğunu, illetin hükme tesirinin ancak mecazi/arızî bir etki olduğunu ve illetin ancak hikmeti kapsadığı için âlimler nazarında ta‘lîle elverişli kabul edildiğini zikreder (Râzî, 2013: 266-267).

Hikmetin ölçü veya miktarının (munzabıt) aklen bilinememesi hususuna gelince Râzî bunun aklen bilinemeyeceğini hatta bunun yalnızca Allah tarafından bilinebilecek bir durum olduğunu vurgular. Ancak hikmeti bilmekle hikmetin ölçüsünü bilmek farklı şeylerdir. Zira Râzî'ye göre hikmetin ölçüsünü bilmek aklen mümkün olmamasına rağmen hikmetin kendisi hükümler incelendiğinde en kolay vakıf olunan şeylerdendir (Râzî, 2013: 266-267). Buradan hareketle onun "munzabıt hikmetle ta'lîl caizdir" görüşünü reddettiğine dair bir çıkarım yapılabilir. Örneğin o, abdest alınırken yıkanan uzuvların abdesti bozan durumlardaki mahalden farklı olmasını ve bunun aklen anlaşılamamasını gerekçe gösterir ve abdesti ibâdât kısmında değerlendirir. Ancak abdestin hikmetini ise aklen kavranmadığı halde emre boyun eğmenin (kulluk) kişideki isyanı ortadan kaldırdığını şeklinde açıklar (Taş, 2023: 193-194). Buna benzer olarak Râzî zekâtın hikmetini veren açısından mala karşı düşkünlüğün kırılması, alan açısından ihtiyacın giderilmesi olarak açıklar (Taş, 2023: 206). Muâmelât hükümlerinden kumarın yasaklanmasının hikmetini kazanan açısından dizginlenemeyen hırsı engellemek, kaybeden açısından sefil duruma düşmeyi ve düşürenlere düşmanlık beslemekten alıkoymak; hırsızlığın hikmetini eylemin çirkinliğini ortaya koymak suretiyle insanların uzak durmasını sağlamaktır (Taş, 2023: 238, 263). Bu örneklerde hikmet kolaylıkla anlaşılmaktadır ve yeni fıkhî

meselelere ilişkin hüküm verilirken hikmetin asıldaki veya fer‘deki ölçüsüne/miktarına bakılmaksızın bizzat hikmet oluşu göz önünde bulundurulmalıdır.

Bazı çalışmalarda Râzî’nin hikmetle ta‘lîle ilişkin görüşlerinin birbiriyle çeliştiği veya onun hikmetle ta‘lîli mutlak anlamda caiz kabul etmediği iddia edilmektedir (Aslan, 2019: 897). Râzî’nin hikmetle ta‘lîle ilişkin görüşünde çelişki olmadığına dair Özdemir’in (2013) ifadelerini aktarmak yeterli olacaktır:

> Râzî ilâhî fiillerin ta‘lîlinde olduğu gibi, şer‘î hükümlerin ta‘lîlinde de iki ayrı söyleme kaildir. 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/anlamları 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 ilâhî 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. (Özdemir, 2013: 366)

2.3.3. Râzî Sonrası Dönemde Hikmetle Ta‘lîle Dair Yaklaşımlar

Çalışmanın ana amacı Râzî’nin illet ve hikmetle ta‘lîle ilişkin görüşlerini ortaya koymaktır; ancak hikmet söyleminin ondan sonraki gelişim sürecine temas etmek, konunun bütünselliği ve İslâm Hukuku bağlamında âlimlerin geldiği noktayı yansıtması açısından faydalı görülmektedir. Bu sebeple bu alt başlıkta ilk olarak Râzî’den sonraki süreçte “hikmetle ta‘lîli bazı şartlar altında kabul eden” âlimlerin kanaatlerine, “hikmetle ta‘lîlin mutlak anlamda caiz” olduğunu iddia eden bazı âlimlerin görüşlerine yer verilecektir. Ancak Râzî sonrasındaki usûl âlimlerinin hikmetle ta‘lîle dair görüşlerini detaylı olarak ele almak çalışmanın hacmini aşacağından, âlimlerin görüşlerine kısaca yer verilerek hikmetle ta‘lîl söyleminin Râzî’nin ardından geldiği noktaya işaret etmekle yetinilecektir.

2.3.3.1. Hikmetle Ta‘lîli Bazı Şartları Altında Kabul Edenler

Âmidî hikmeti, zâhir ve munzabıt olması koşuluyla ta‘lîle elverişli görürken mutlak anlamda caiz kabul etmemekte ve böylelikle önceki görüşlerden farklı kabul edilen üçüncü bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Âmidî, mutlak

anlamda reddeden âlimlerin "hikmetin zâhir ve munzabıt olmadığı" ve bu sebeple hükümlerde ta'lîl için kullanılmaya uygun olmadığına dair görüşlerini, hikmetin vasıf (illet) ile aynı konumda olan müstakil bir ta'lîl yöntemi olduğu gerekçesiyle reddeder. Ona göre önemli olan zâhir ve munzabıt vasıf olan illet veya zâhir ve munzabıt olan hikmetten hangisiyle -hangi kavramla- ta'lîl edildiği değildir; önemli olan mahiyetinin ne olduğudur. Buna göre vasfın illet kabul edilmesinde olduğu gibi zâhir ve munzabıt olan hikmetin illet kabul edilmesinde de hükmün maksadı gerçekleşmektedir (Âmidî, 1967: 1/129, 3/203, 239-241). Öte yandan Âmidî mutlak anlamda hikmetle ta'lîlin kabul edilmesine ise hafî ve muzdarib (gayrı munzabıt) hikmetin bilinmesinden kaynaklanan zorluk sebebiyle karşı çıkmaktadır. Zira dinde kolaylık esastır; ancak hafî hikmet yapısı itibariyle tespit edilmesi zordur. Bu zorluk aşılmak -hafî hikmeti ortaya çıkarmak- istenirse dahi usûlde yeni yöntemler ve kurallara başvurulması gerekecek ve bu da ta'lîli daha da zor bir alana taşıyacaktır. Sonuç olarak Âmidî'ye göre hem illet hem hikmet bağlamında ta'lîl ancak bu unsurlar zâhir ve munzabıt olursa caiz olmaktadır. (Âmidî, 1967: 3/288-294, 4/65-66).

Kaynaklarda Âmidî'nin zâhir ve munzabıt olması koşuluyla hikmetle ta'lîlin caiz olacağına dair görüşünün İbn Hâcib (öl.646/1248), İbnu's-Sa'âtî (öl.694/1295) ve

Sadruşşerîa (öl.747/1346) tarafından benimsendiği yer almaktadır (Özdemir, 2013: 223).[5]

2.3.3.2. Hikmetle Ta'lîli Mutlak Anlamda Kabul Edenler

Râzî'den kısa bir süre sonra hikmete ve hikmetle ta'lîle ilişkin görüş beyan eden Hanbelî âlimi İbn Kudâme (öl.620/1223), hikmetle ta'lîlin mutlak anlamda caiz olduğu görüşünü *Ravzatü'n-nâzır* isimli eserinde "Hükmü hikmete bağlar ve hükmü hikmetle ta'lîl ederiz." şeklinde beyan etmektedir (İbn Kudâme 2002:2/297-298).

Takıyyüddin İbn Teymiyye (öl. 728/1328), İbn Kayyım (öl. 751/1350) ve genel anlamda Hanbelî âlimleri de hikmetle ta'lîli kabul eden âlimler arasındadır (Özdemir, 2018b: 764). İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyım'ın düşüncesini daha çok mülga maslahat hariç her maslahatın mutlak kabul edildiği şeklinde açıklamak daha doğrudur. Bununla birlikte onlara göre olaylara karşılık naslardan hareketle bir çözüm verilmesi, ancak lafza hakkını vermekle birlikte hikmete/manaya ve iradeye de hakkını vermekle mümkün olmaktadır (İbn Teymiyye, 2004: 11/415-416, 17/203, 20/567-568). Dolayısıyla lafzın mana ile, hükmün de

[5] Ek olarak bkz: (İbnu's-Sââtî, 1985: 1/184; Ş. İsfahânî, 1986: 2/ 562-563, 3/26-27, 48-50, 67; Teftâzânî ve Mahbûbî, 1957: 2/126-128, 134)

hikmeti ile göz önünde bulundurulması gerekmektedir (İbn Kayyim, 2019: 2/300, 370).

el-Mahsûl'ü "*el-Hâsıl*" ismiyle ihtisar eden Tacuddin el-Urmevî ve "*et-Tahsîl*" ismiyle ihtisar eden Siracuddin el-Urmevî, Râzî'nin görüşlerini benimsemekte ve vasfın illet olmasının gerekçesini hikmeti taşıması olarak beyan etmektedirler (S. Urmevî, 1988: 2/185-186; T. Urmevî, 1994: 1/149). İlaveten Siracuddin el-Urmevî, fer'de hükmün ve hikmetin gerçekleşmesine dair âlimde bir zannın oluşmasını hikmetle ta'lîlin caiz kabul edilmesi adına yeterli görmektedir ve bu görüşünde Râzî ile benzer kanaattedir (S. Urmevî, 1988: 2/224).

el-Mahsûl üzerine "*Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*" ismiyle şerh ve "*Tenkîh*" ismiyle muhtasar yazan Karâfî'nin (öl. 684/1285) eserleri incelendiğinde, hikmetle ta'lîle ilişkin dönemindeki görüşleri kapsamlı olarak ele aldığı ve şahsi kanaatinin (hikmetle ta'lîlin mutlak olarak mı yoksa belirli şartlar altında mı caiz kabul ettiğinin) net olarak anlaşılmadığı görülmektedir (Özdemir, 2013: 319). Ancak onun hikmetle ta'lîli reddetmediği bilinmektedir (Karâfî, 1995: 5/2239, 8/3497).[6]

[6] Ek olarak bkz: (Karâfî, 1973: 91, 229, 406-407, 414, 426; 1995: 5/2239, 7/3300, 8/3497; 1999: 2/274, 412; 2000: 2/369-370, 2/380-381, 2/392, 430). Yukarıda zikredilen eserleri *el-Mahsûl* üzerine yapılmış çalışmalar olduğu için Karâfî'nin kanaatine bu alt başlık içerisinde yer verilmiştir.

el-İsfahânî'nin (öl. 688/1289) *el-Mahsûl* üzerine yazdığı "*el-Kâşif*" isimli şerhten yer alan ifadelerinden hareketle onun görüşlerinin de Râzî ile paralellik arz ettiği anlaşılmaktadır. İsfahânî, hikmeti maslahat ve zararlar şeklinde tanımladıktan sonra âlimlerin hikmetle ta'lîle dair görüşlerini üç grupta belirtir: Mutlak olarak reddedenler, mutlak olarak kabul edenler ve bazı şartlar bağlamında kabul edenler (M. İsfahânî, 1998: 6/524-526). Buna göre bazı âlimler, hikmetin zaman ve kişilere göre farklılık göstermesini gerekçe göstererek ta'lîl için başvurulmasını ancak "bir mala zarar verildiğinde malın tazmininin kaybı telafi etmek adına gerekli olması" örneğinde olduğu gibi zâhir ve munzabıt olduğu takdirde kabul etmektedirler. İsfahânî, -tespiti zorunluluk değil imkân dahilinde kabul ettiği- hikmetin hükümlerde asıl, vasfın ise fer' konumunda olduğunu; asılla ta'lîl mümkünse fer' ile ta'lîle başvurulmaktan imtina edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Zira aslın göz ardı edilmesi dinin amacından uzaklaşmaya ve hükümlerin bozulmasına sebebiyet verebilir (M. İsfahânî, 1998: 6/524-526).

el-Mahsûl ve Urmevî muhtasarlarından hareketle "*Minhâcü'l-vüsûl*" isimli eseri yazan Beyzavî (öl.685/1286), hikmetle ta'lîlin mutlak anlamda caiz olduğu görüşünü kabul eden âlimlerdendir (Sübkî, 1984: 3/140-144, 237-238). Beydâvî, hükümlerin bazen "sefer sebebiyle kasr etmenin caiz olması" örneğinde olduğu gibi hikmeti içeren munzabıt

vasıfla; bazen de "haddin vücubiyetinin nesebin karışması olması" örneğindeki gibi hikmetin bizzat kendisiyle ta'lîl edildiğini söyler (İsnevî, 1999: 349-350). Ardından *Minhâc'*de bazı âlimlerin munzabıt olmadığı gerekçesiyle hikmeti ta'lîle elverişli kabul etmediklerini aktarır ve onların bu kanaatlerine "Eğer hikmetle ta'lîl caiz değilse vasıfla (illet) da caiz değildir." şeklinde itiraz eder (Beyzâvî, 2018: 178). Zira ona göre hikmet hükmün aslî müessiridir ve hikmetin hükümlerde mevcut olduğuna dair bir zan, hikmetle hikmetin ta'lîlinin caiz olması adına yeterlidir (Beyzâvî, 2018: 178; Koçinkağ, 2019: 279-280).

Hikmetin kelime anlamı açıklanırken değinildiği gibi hikmet zaman zaman anlam genişlemesi ve daralması yaşamış bir kavramdır. Bu bağlamda İzzeddin bin Abdüsselâm (öl. 660/1262) ve sonrası dönemde hikmet ve maslahatın birbirinin yerine kullanıldığını, daha doğrusu maslahat/makâsıd söylemlerinin hikmet söylemini kapsayan bir anlamda kullanılmaya başlandığını söylemek doğru olacaktır. Bu sebeple İbn Abdüsselâm'ın hikmete dair görüşleri, maslahata ilişkin ifadelerinden hareketle açıklanacaktır.

İbn Abdüsselâm'a göre maslahat "lezzet, sevinç ve bunların sebepleri", mefsedet ise "elem, gam ve bunların sebepleri" anlamındadır ve bunlar akılla ve şer'î rehberlikle bilinebilir (İbn Abdüsselâm, 1991: 1/11-12). Dünyevî ve

uhrevî olmak üzere ikiye ayrılan maslahat ve mefsedetler, ayrıca belirli bir amaca yönelik olması anlamında mesâlih ve zikredilen maksada ulaşmak için kullanılan yollar anlamında vesâil olarak iki kısma ayrılmakta; vesâil ile hüküm verilirken makâsıd göz önünde bulundurulmaktadır. Bununla birlikte o maslahatları; teklifi hükümlerden olması, bilgi değeri, sonucunun görülme zamanı gibi farklı açılardan da derecelendirmiştir (Algül, 2017: 5). Ancak âlimler arasında bazı maslahat ve mefsedetleri tercih noktasında ihtilaf söz konusudur. Bu noktada ise şeriat, kullara önem sırasına göre derecelendirilmiş maslahat ve mefsedetleri -dolayısıyla bunlara götüren vesâil ve mesâlihi- belirlemesinde ve tercih etmesinde rehberlik ederek bir yaklaşım örneği sunar (İbn Abdüsselâm, 1991: 1/53-54). Öte yandan dünyevî mesâlih ve vesâil aklen bilinebilir olduğundan tercih hususunda da yalnızca akıl yeterli olmaktadır (İbn Abdüsselâm, 1991: 1/76, 2/5-6; Pekcan, 2012; 107).

İbn Abdüsselâm, taabbüdî hükümler dışında hükümlerin ta‘lîl edileceği ve hükümlerde asıl olanın hikmet olduğu görüşündedir. “*Kavâidü’l-ahkâm*” isimli eserinde, hükmün illetle ta‘lîlini kabul ettiğini ancak nihayetinde bütün hükümlerin kulun maslahatı için vazedildiğini belirterek hükümlerde yer alan hikmetin (maslahat ve mefsedetin) illete nispetle muteber olduğunu, hikmetin göz ardı edilmemesi gerektiğini söyler (İbn Abdüsselâm, 1991: 1/5-7, 10; Yaran,

2006: 209, 214). Hüküm ve hikmet arasındaki münâsebete sıklıkla vurgu yaparak muayyen maslahatı, munzabıt olmasa dahi kabul etmekte ve nasta muteber miktarı ölçüsünde kıyasta geçerli saydığını belirtmektedir (Haçkalı, 1999: 160-163).

Hikmetle veya maslahatla ta'lîl söylemini daha üst bir perdeye taşıyan Tûfî (öl.716/1316), "hikmetle ta'lili caiz gördüğü için, maslahatı celb mefsedeti def' hikmetini farklı nedenlerle yerine getiremeyen nassları maslahatla tahsis etmiştir." (Tülü, 2006: 92) O "Maslahat Teorisini"; Mâlikî mezhebinde sınırlandırılmış anlamda kullanılandan ziyade, kendine has bir tanımlama ile "maslahatı mürsele" üzerinden açıklamaktadır (Koçinkağ, 2024). Seleflerinin aksine Tûfî, ahkamın varlık sebebi ve gayesi olarak tanımladığı maslahatın bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder (Tûfî, 2010: 83-84). Hatta o, zikrettiği on dokuz şer'î delil içerisinden en güçlü kabul ettiği nas ve icmâ ile çelişmeyen ve makâsıdu'ş-şeriaya uygun olan mürsel maslahata göre hüküm verilmesini katî görmekte ve kıyas ile çelişen mürsel maslahatın kıyastan daha öncelikli olması gerektiğini savunmaktadır (Tûfî, 1987: 1/435, 2/438, 3/214, 339, 387-389). Onu diğerlerinden ayıran en spesifik görüşü ise maslahatın nasla veya icmayla çatışması halinde -taabbudî olan hükümler ve onların miktarlarına dair mukedderât hükümleri haricinde- maslahatın, sünnetin Kur'an'a takdim edilmesi gibi nas ve icmaya takdim edilmesi gerektiğidir

(Koca, 1996: 100; Tûfî, 1987: 3/402, 446, 450, 511-514, 542, 670-672). Bu maslahatı tâlî kaynak değil, aslî kaynak olarak kabul etmesinden kaynaklanmaktadır (Tûfî, 1998: 238). Toparlamak gerekirse onun görüşlerinde mürsel maslahat genel maslahatlar anlamında; nas veya icmayla çelişmediğinde öncelikli, çeliştiğinde de taabbüdî hükümler ve bunların miktarları dışında aslî olmaktadır (Pekcan, 2012: 110-112, 335-384).

Mürsel maslahat söyleminin başladığı ve delil olarak kabul edildiği Mâlikî mezhebinde dahi ilk dönemden itibaren maslahat sınırlara ve şartlara bağlı olarak kullanılmaya ihtiyat gösterilmiş bir unsur olmasına rağmen, ilerleyen dönemlerde bazı âlimler tarafından daha öncelikli görülmektedir (Bagby, 2003: 162-164). Bununla birlikte Râzî'nin zannı galiple bilinen mukayyet hikmet söylemiyle, Tûfî'nin hükmün aslî kaynağı olan hikmet düşüncesi birbirinden farklılık arz etmektedir. İbn Abdüsselâm'ın maslahat anlayışı bir geçiş süreci olarak değerlendirilirse Tûfî'nin -klasik fıkıh usûlü anlayışında nassın karşısında yer alması durumunda çoğunlukla sıcak bakılmayan maslahat söylemlerinden sıyrılarak- yeni bir yaklaşım ortaya koyduğu söylenebilir. Nitekim İbn Abdüsselâm'ın maslahat düşüncesinde nassın karşısında olacak veya takdim edilecek bir anlayış söz konusu değilken Tûfî özgür bir maslahat söylemi ortaya koymakta ve nasla çeliştiği durumlarda dahi tercihi maslahattan yana

kullanmaktadır (Ünver, 2001 :219-228). Dolayısıyla nihayet Tûfî ile hikmet/maslahat söyleminin başka bir boyut kazandığı ve daha önce zikredilen âlimlerin görüşlerine nazaran daha geniş bir muhtevaya eriştiği net olarak görülmektedir.

Sonuç

İslâm Hukuku alanında ta‘lîl ile ilişkili olarak ele alınan illet ve hikmet kavramları ve bu kavramlar etrafında şekillenen tartışmalar, erken dönemlerden itibaren âlimlerin dikkatle değerlendirdiği meselelerden olmuştur. Âlimlerin fıkhî illet ve hikmet tasavvurları, kelâm alanında tartışılan hüsün-kubuh ve felsefe alanında tartışılan ilâhî fiillerde gaye imkânı meselesinden hareketle şekillenmiştir. Bu sebeple çalışmada önce bu meselelere temas edilmiş; ardından ta‘lîl bağlamında fıkıh usûlündeki istidlâl metotları ele alınmıştır.

Varlık alemini, mevcudiyeti başka bir şeye bağlı olan anlamında mümkün ve varlığı başka bir şeye ilintili olmayan anlamında zorunlu/vâcip olarak ikiye ayıran bazı filozoflara göre zorunlu varlık (Allah); eşsiz, benzersiz, kudret ve irade sahibi, hiçbir şeye muhtaç olmayan ve hikmet sahibi bir varlıktır. Hem zorunlu varlık hem de mümkün varlıklar bazı hareketlerde/fiillerde bulunmaktadır ve bu fiiller çoğunluk veya azınlık olarak nitelendirilmektedir. Mümkün varlıklarda “çoğunluk” mertebesinde gerçekleşen fiillerin bir amaca hizmet ettiği; yani gâî bir illete sahip olduğu ve bu illetin zorunlu varlığın hikmetinden kaynaklanan hayır, iyilik ve güzelliğe dair amaçlar taşıdığı ileri sürülmektedir. Dolayısıyla zorunlu varlığa ait fiillerin altında bir gayenin mevcut

olmaması abes olacağından İlâhî fiillerde gayenin mevcut olduğu söylenmektedir.

İlâhî fiillere içkin gayenin mevcudiyeti konusunda hemfikir olan kelâm âlimleri, bu anlam ve değerlerin temellerinin ne olduğu ve nasıl bilindiği noktasında farklı görüşlere sahiptirler. İlâhî fiillerin aklî, dinî ve ahlakî değerini irdeleyen; ilaveten hükmün kaynağının ne olduğuna dayanan bu görüşler, kelâm ilminde hüsün-kubuh tartışması bağlamında ele alınmaktadır. Hüsün ve kubuh tartışmasında öne çıkan üç ana görüş Mu‘tezîle, Eş‘arî ve Mâturîdî mezhebine nispet edilmektedir. Mu‘tezîle âlimlerine göre, İlâhî fiiller kulun maslahatını kapsayacak şekilde varlık alemine zorunlu olarak yansımaktadır ve akıl vahiyden bağımsız olarak bu maslahatı veya sevap ve günahı idrak etmektedir. Eş‘arîlere göre akıl, vahiyden bağımsız olarak sevap veya günaha dair yargıda bulunamadığı gibi Allah’ın fiillerinde yer alan gaye ve maslahat da zorunlu olarak değil Allah’ın lütfu dolayısıyladır. Mâturîdîlere göre ise akıl, sevap veya günaha dair bir noktaya kadar bilgi sahibi olabilirken tam anlamında idrak için vahye muhtaçtır ve Yaratıcının hikmeti gereği İlâhî fiiller birtakım gaye ve maslahatları barındırır.

Fıkıh usûlünde ta‘lîl, hükmü gerekçelendirmek anlamında kullanılmakta ve naslarda yer almayan -fer‘î- meselelere hüküm verebilmek için hükümlerin dayandığı asıl

neden ve gayeyi ortaya çıkarmaya yönelik çabayı ifade etmektedir. Asıl ve fer‘de mevcut ortak vasıflar (illet) esas alınarak ta‘lîl yapıldığı gibi hükmün konuluşunda gözetilen amaçlar (hikmet) çerçevesinde de yapılmaktadır. Bu bağlamda şer‘î bir asıl ile fer‘ arasında illet ortaklığı tespit edildiğinde, yani illet merkeze alınarak ta‘lîl yapıldığında, asıldaki hüküm fer‘e tatbik edilir. Bu fıkıh usûlünde kıyas olarak isimlendirilen illet merkezli bir istidlâl metodunu ifade eder. Kıyas yoluyla elde edilen bir hükmün şeriatın maksadını taşımadığına kanaat edildiğinde, istihsana başvurulmasında ise hikmet esaslı bir ta‘lîl söz konusudur. Ayrıca şer‘î bir nassa dayalı olmadığı halde maslahatı içeren hükümleri belirleyerek bunlara göre hüküm vermeyi ifade eden istislâh metodunda da hikmetle ta‘lîl uygulanmaktadır.

Âlimler gerek illet gerekse hikmet kavramını tanımlarken yukarıda örnek olarak işaret edildiği gibi yeni hükümlere yaklaşım biçimi olarak temel teşkil edeceğinden, kavramların kapsamını netleştirmeye gayret göstermişlerdir. Fahreddin er-Râzî dönemine gelindiğinde fıkıh usûlü alanındaki eserlerde illete ilişkin “müessir, emâre, muarrif ve bâis” gibi tanımların, illetin şartlarının, illetin tespit yollarının, vasfın illet olmadığını gösteren yöntemlerin ve “birden çok illetle ta‘lîlin imkânı, ademin illet olma imkânı” gibi tartışmaların müstakil olarak kıyas başlığı altında işlendiği görülmektedir. Çalışmanın birinci bölümünde Râzî’ye göre

illet kavramının mahiyeti ele alınmış ve Râzî'nin illet tanımı, şartları, tespit yolları ve ret sebeplerine dair meseleler açıklanmıştır. Râzî illetin tespit yollarını veya vasfın illet olarak reddedilmesine sebep olan yöntemleri ele alırken vasfın hükmün amacına (hikmete) uygunluğunu özellikle vurgular. Çalışma neticesinde onun illetin tespitine dair yollarda hikmetin sağlanmasını, illetin reddine ilişkin meselelerde ise hikmetin zedelenmesini dikkate aldığı ve bu çerçevede görüş bildirdiği anlaşılmıştır. Kısacası illetin ne olduğu hikmeti anlama çabasının bir sonucudur denilebilir.

Râzî eserlerinde illeti kıyas bölümünde bir alt başlık altında kapsamlı bir şekilde açıklar ve illete dair yapılan "müessir, emâre, alâmet, bâis" gibi tanımları tahlil ettikten sonra illeti "hükmün muarrifi" olarak açıklar. İllet olacak vasfın "zâhir, munzabıt/standart, mülayim/münâsip" olması gerektiğini zikreden Râzî, vasıf ile hüküm arasındaki uygunluk anlamına gelen mülâyime ayrıca önem atfeder. İlletin tespit yolları bağlamında "nas, îmâ, icmâ, münâsebet, tesir, şebeh, deveran, sebr ve taksim, tard, tenkîhu'l-menât ve fâsid olan iki yöntem" zikreder. Nas, Kur'an ve hadislerde açıkça yer alan "bu sebeple" gibi ifadelerden hareketle bir vasfın illet olduğunun bilinmesidir. Îmâ, naslarda illetin açık bir şekilde yer almadığı ancak lafızların siyak ve sibakı ile anlaşılmasıyla vasfın illet olduğunun anlaşılmasını ifade etmektedir. Râzî, icmâ ile illetin tespitini tespit yolları arasında zikretmektedir;

ancak müstakil bir başlık altında ele almaz. İcmâ, vasfın hükmün illeti olduğuna dair âlimlerin görüş birliğinde olmalarını ifade etmektedir. Münâsebet, hükümle vasıf arasında maslahatı içermesi açısından aklen bir uygunluğun tespit edilmesi yoluyla vasfın illet olduğunun bilinmesidir. Müessir, asıldaki hükmün illeti olabilecek vasıflar arasından, hükmün cinsine etki eden vasfın illet olduğunun tespit edilmesi anlamındadır. Şebeh, vasfın hükme zatı itibariyle münâsip olmadığı halde münâsip vasfı gerektirmesi ve benzeri bir asılda hükme cins yönünden tesir ettiği nasla tespit edilmesi yoluyla vasfın illet olduğunun anlaşılmasıdır. Deveran; hükmün vasfın varlığında mevcut olması, vasıf ortadan kalktığında hükmün de ortadan kalkması yoluyla mezkur vasfın illet olduğunun tespit edilmesidir. Sebr ve taksim, hükme illet olabilecek bütün vasıfların belirlenmesi ve uygun olmayanların elenmesi yoluyla geriye kalan vasfın illet olduğunun bilinmesidir. Tard, vasıf ile hüküm arasında ne aklî ne de dolaylı bir irtibat olmadığı halde şüpheli olan fer‘ dışında vasfın her durumda hükümle birlikte bulunması sebebiyle vasfın illet olduğunun anlaşılmasıdır. Tenkîhu’l-menât, nasta yer alan ve fer‘e tesir etmeyen vasıfları ayıklayarak illetin tespit edilmesidir. Râzî bu yollar dışında “bir vasfın illet olduğuna dair delilin çürütülememesi” ve “asıl ile fer‘ arasında hükmün eşit kabul edilmesi” yollarını işler ve bu iki yöntemi gerekçesiyle birlikte fâsid olarak niteler.

Râzî bir vasfın illet olmadığını gösteren yöntemleri "nakz, adem-i tesir, kalb, el-kavl bi'l-mûceb, fark" şeklinde sıralamaktadır. Çalışmaya bu başlık altında müstakil olarak açıklamasa da Râzî'nin konuya dair görüşlerini aktarmak amacıyla kesr dahil edilmiştir. Buna göre nakz; bir vasfın illet olduğu iddiasına karşılık, o vasfın illet olmadığını ortaya koyacak delil veya örnek zikretmek suretiyle vasfın illet olmadığını ortaya koymak anlamına gelir. Kesr, hüküm ile vasıf arasında münâsebet bulunmaması veya mürekkep illetin bir vasfının düşürülmesiyle vasfın illet olmadığını göstermektir. Adem-i te'sir, vasfın hükme tesir etmemesi sebebiyle o vasfın illet olmadığının bilinmesini ifade etmektir. Kalb; hükmün dayandırıldığı vasfın, hükmün tersine de delil sayılabilmesi sebebiyle vasfın illet olmadığının anlaşılmasıdır. el-Kavl bi'l-mûceb, tarafların bir delil veya illeti kabul etmesine rağmen hükmün uygulanması noktasındaki ihtilafın varlığının devam etmesinden dolayı mezkur vasfın illet olmadığının anlaşılmasını ifade eder. Fark, asıldaki vasfın asla has bir durum olduğunu veya fer'de hükme mani olan unsuru ortaya koymak suretiyle mezkur vasfın illet olmadığının anlaşılmasıdır.

Çalışmanın ikinci bölümü Râzî'nin hikmet tasavvuru ve hikmetle ta'lîle yaklaşımı üzerinedir. Râzî, illete dair meseleleri ele aldıktan sonra illete nazaran hicri altıncı yüzyılda henüz fıkıh usûlü eserlerinde kapsamlı bir şekilde ele

alınmayan hikmetle ta‘lîli, müstakil bir başlık ele alarak dönemine kadar bu konuda zikredilen kanaatleri ve argümanları tahlil eder ve kendi kanaatini delillendirir. Râzî, usûlde hükümlerin teşri sebebini veya kulun hüküm aracılığıyla sağlanmak istenen maslahatını ifade etmek üzere kullanılan hikmet kavramını; illetin hükmün sebebi olarak beyan edilmesinin aslî gerekçesi ve hükmün ana unsuru olarak beyan eder. Örneğin, kasten adam öldürmenin illeti fiilin kendisiyken, hikmeti canı korumaktır.

Çalışmada hikmetle ta‘lîl meselesine dair; Râzî’nin “mutlak anlamda caiz olduğu” ve bunun yanı sıra eserinde muhalif görüş olarak ele aldığı “mutlak anlamda reddedilmesi” dışında, fıkıh usûlü eserlerinde üçüncü bir görüş olarak belirtilen Âmidî öncülüğündeki “hikmetin zâhir ve munzabıt olması koşuluyla ta‘lîle kabul edilmesi” işlenmiştir.

Hakikî vasıf (illet) zâhir ve munzabıt olduğu koşulda âlimler tarafından ta‘lîle elverişli kabul edilirken, hükmün asıl konuluş sebebi olan hikmet Kerhî, Cessas, Bâkıllânî ve Serahsî gibi bazı âlimler tarafından zâhir ve munzabıt olmadığı gerekçe gösterilerek mutlak anlamda reddedilmektedir. Öte yandan esasında hikmetle ta‘lîlin hem caiz hem de asıl olduğunu delilleriyle ortaya koyan Cüveynî ve Gazzâlî tarafından ise caiz olduğu beyan edilmektedir.

Râzî fıkıh usûlü bağlamında hikmetle ta‘lîle sistemli bir şekilde başlıklandırarak işleyen ilk âlimlerdendir. O dönemine kadar gelen mezkur görüşleri kıyas başlığı altında hikmet bahsinde ele almış ve kendi kanaatini temellendirerek izah etmiştir. Onun hikmetle ta‘lîlin mutlak anlamda caiz olduğuna dair görüş ve temellendirmeleri kendinden sonra gelen pek çok âlimi etkilemiş ve hikmetin usûl alanındaki konumunun dikkatle ele alınmasına ve hikmet/maslahat merkezli yaklaşımların gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Bu bağlamda Râzî'nin hikmetle ta‘lîlin mutlak anlamda caiz olmasına ilişkin görüşü; daha sonra gelen İbn Kudâme, İbn Teymiyye, İbn Kayyım gibi Hanbelî âlimleri ile Râzî takipçisi olarak zikredilen Tacuddin el-Urmevî, Siracuddin el-Urmevî, İsfahânî, Beyzavî gibi pek çok âlim tarafından kabul edilmektedir.

Çalışmada Râzî'nin fıkhî alanda hikmetle ta‘lîle dair düşüncesini genel olarak hikmetin "hükmün asıl konuluş sebebi olması" ve "kendisiyle amel edilmesi vâcip olan zannî bilgiyi ifade etmesi" üzerinden açıkladığı sonucuna ulaşılmıştır. İlleti hükmün "muarrifi" olarak beyan eden Râzî, hükmün hikmete dayandığını ve âlimlerin de bu noktada ittifak halinde olduğunu vurgulayarak aslî unsur kabul ettiği hikmet üzerinden ta‘lîli mutlak olarak geçerli görür. Zira illet olarak seçilen vasıf en başında hükme münâsip olduğu zannedilen, yani hikmeti içeren bir vasıftı. Dolayısıyla illetin, illet olarak

seçilmesi de nihai noktada hikmeti içermesinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Râzî illet olacak vasfın taşıması gereken şartlar bağlamında münâsebete özellikle vurgu yaparak hikmet olmadan vasfın anlamsız olacağını da sık sık vurgulamaktadır. Bu onun hikmete verdiği önemine işaret etmektedir.

Bazı âlimler illet olacak vasfın taşıması gereken şartlar bağlamında münâsebeti kabul etseler de direkt hikmetle ta'lîli hikmetin hükümlerde açıkça anlaşılmadığını gerekçe göstererek reddederler. Ancak Râzî hükümlerin mukayyet bir hikmeti içerdiğinin anlaşıldığını, eğer anlaşılmadığı iddia edilirse bunun illet ve hüküm arasındaki münâsebet ilişkisinin de anlaşılmadığı anlamına geleceğini ifade eder. Ayrıca ona göre hikmetin zannî oluşu üzerinden yapılan itiraz geçersizdir; zira istidlalde meseleler genelde zannîdir ve taraflar zaten zanna göre amel etmeyi caiz kabul etmektedir. Netice itibarıyla ona göre hikmetin hükümlerde asıl olduğu açıktır ve hikmetle ta'lîl söz konusuysa illetle ta'lîl meseleyi uzatmak, hata riskini artırmak ve dini asıldan uzaklaştırmak olacaktır.

Hikmetin asıldaki hükümde mevcut olan ölçü ve miktarının, fer'deki hükümde bazı zaman ve koşullar altında bulunmayabileceği, yani hikmetin gayrı munzabıt olması sebeyle ta'lîl edilemeyeceğini savunan âlimlere karşılık Râzî; hikmette munzabıt şartını aramanın doğru olmadığını ifade

eder. Buna göre hikmet, asılda ve fer‘de ne ölçüde gerçekleştiği yalnızca Allah tarafından bilinen ve aklen tam anlamda idrak edilmesi imkansız olan bir unsurdur. Eğer ancak hikmetin munzabıt olduğu durumlarda ta‘lîle başvurulabileceği ifade edilirse bu durumda yalnızca Allah’ın bildiği bir durum olmasından dolayı bu imkansız olur. Öte yandan munzabıt şartı gözetilmeksizin hikmet, hükümde en kolay anlaşılan unsurdur ve bu direkt anlaşılma (zannedilme) hikmetle ta‘lîle başvurmak noktasına yeterli ve geçerlidir.

Hikmeti bazı şartlar altında kabul eden alimler ta‘lîlin hangi kavram esas alınarak yapıldığından ziyade kavramın mahiyetinin ne olduğunu dikkate almaktadırlar. Bu görüşü savunan Âmidî, İbn Hâcib ve İbnu’s-Sââtî gibi âlimlere göre hikmet her ne kadar hafî ve gayrı munzabıt olduğu durumlarda tespiti zor olan bir yapıya sahip olsa ve din kolaylığı esas alsa da hükümlerin aslî müessiridir. Dolayısıyla bu görüş bağlamında hükümlerde hikmet, zâhir ve munzabıt olarak tespit edilebiliyorsa ta‘lîl için esas alınmalıdır.

Bu üç görüş dışında hikmetle ta‘lîl söylemi kapsamında yer alan ve maslahat veya makâsıd kavramı etrafında şekillenmiş öne çıkan bazı görüşler ele alınmış; konunun süreç içerisinde ne seyirde ilerlediğine kısaca temas edilmiştir. Özellikle Tûfî’nin maslahatı en güçlü şer‘î delil kabul etmesi ve nas veya icmâ ile çatıştığı durumlarda bile tercihe şayan

görmesinden hareketle, Râzî'den sonraki dönemde hikmetle ta'lîl söyleminin geldiği noktaya değinilmiştir.

KAYNAKÇA

Abbasov, A. (2013). "Fıkıh Usûlünde Irak ve Orta Asya Hanefileri Arasındaki Farklılık Noktaları -Alâeddin es-Semerkandî Örneği-", *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı IV,* 6-8 Mayıs 2013*,* Uludağ Üniversitesi, Bursa. 1023-1032.

Abdülcebbâr, K. (t.y.). *el-Muğnî* (6/1. Cilt). Kasım, M. M. (thk.). ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme: Kahire.

Abdulvehhâb, E. M. (t.y.). *el-Meʿûne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne* (1. Cilt). Abdulhak, H. (thk.). el-Mektebetü't-Ticâriyye: Mekke.

Ada, İ. (2017). İbadet Ahkâmının Hikmet Boyutu. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Ahmedî, A. (2004). *İhtilâfü'd-dâreyn ve âsârıhû fî ahkâmi'ş-şerîati'l-İslâmiyye* (2. Cilt). el-Câmiʿatu'l-İslâmiyye: Medine.

Akçakoyun, İ. C. (2017). "Mâturidî'de İlahi Fiillerde Kulların Maslahatı". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 8, S. 2, 299-323.

Algül, A. (2017). “İzzüddîn b. Abdüsselâm’ın Maslahat Anlayışı”. *Ekev Akademi Dergisi,* C. 21, S. 69, 1-29.

Âmidî, S. (1967). *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm* (1-4 Ciltler). Müessesetü’n-Nûr: Riyad.

Altaş, E. (2013). “Fahreddin er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”. Ö, Türker. (Ed.) *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. (s. 91-164). İSAM Yayınları.

Aslan, N. (2019). “Hikmet Ekseninde Nassların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları”. *Bilimname,* C. 2019, S. 37, 889-914.

Apaydın, H. Y. (2002). Kıyas (Fıkıh). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C 25, 529-39). Ankara: TDV Yayınları.

Apaydın, H. Y. (2010). Ta‘lîl. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C 39, 511-14). İstanbul: TDV Yayınları.

Atasoy, A. (2024). “İslâm ve Osmanlı Hukukunda Buluğ Muhayyerliği”. *Adalet Dergisi.* S. 72, 229-73.

Bagby, İ. A. ve Has, Ş. S. (2003). “Klâsik İslam Hukuku Teorisi’nde (Fıkıh Usulü’nde) Maslahat Meselesi”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, C. 3, S. 1, 155-164.

Bakkal, A. (1986). İslam Hukukunda Hikmet İllet ve İctimaî Vâkıa Munâsebetlerinin Hukuki Neticeleri. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Bardakoğlu, A. (2001). İstihsan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C 23,339-47). İstanbul: TDV Yayınları.

Basrî, E. H. (1983). *el-Muʿtemed fî usûli'l-fikh* (1-2 Ciltler). Dârul-Kütübiʾl-İlmiyye: Beyrut.

Başoğlu, T. (2001). Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerînde İllet Tartışmaları. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Başoğlu, T. (2009). Sebr ve Taksim. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C 36, 255-56). İstanbul: TDV Yayınları.

Bayanuni, M. (1998). Hüküm (Fıkıh). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C 18, 466-68). İstanbul: TDV Yayınları.

Bekdemir, S. (2020). "Fıkıh Usûlünde Hüküm Teorisi ve Hükmün Kadîm-Hâdis Oluşu Meselesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* C. 13, S. 75, 810-21.

Beroje, S. (2017). “Fıkıh Açısından Karşı Cinse Dokunmanın Abdeste Etkisi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* S. 30, 385-421.

Beyhakî, E.B. (2003). *es-Sünenü’l-kübrâ*. Atâ. M. A. (thk.). 3. Baskı, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye: Beyrut.

Beyzâvi, K., (2018). *Mütekellim Yöntemi Fıkıh Usûlü Minhacü’l-vusûl ilâ ‘ilmi’l-usûl*. Mansur Koçinkağ (çev.). Rağbet Yayınları: İstanbul.

Boynukalın, E. (2003). “Makâsıdü’ş-Şerîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C 27, 423-27).

Boynukalın, E. (1998). İslam Hukukunda Gaye Problemi. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Buhârî, A. (1890). *Keşfü’l-esrâr* (1-4 Ciltler). Bağdâdî, M. (thk.). Şirket-i Sahâfe-i Osmâniyye: İstanbul.

Buhârî, M. (1993). *el-Câmi‘u’s-sahîh* (1-7 Ciltler). Buga, M. (thk.).Daru’l-Yemâme: Şam.

Bulut, H. (2014). el-Mâhsûl Bağlamında Fahrettin er-Râzî’nin İctihad Anlayışı. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bingöl.

Canan, İ. (1994). *Kutub-i Sitte Tercüme ve Şerhi* (14. Cilt). Akçağ Yayınları: Ankara.

Candan, A. (2005). İslam Hukukunda İllet Tespit Yöntemleri (Ta‘lîl). Yayımlanmamış Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Cansız, H. (2023). “Kelâmda Hikmet Teorileri ve Hikmet-İlahî Fiil İlişkisi”. *Akif,* C. 53, S. 1, 1-20.

Cansız, H. (2014). İlahi Fiillerde Hikmet. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Cessâs, E. B. (1994). *el-Fusul fi’l-usul*, 2. Baskı, Vezâretü’l-Evkâf el-Kuveytîye: Kuveyt.

Cüveynî, İ. H. (1997). *el-Burhân fî usûliʾl-fikh*. Dâruʾl-Kütübiʾl-ʿİlmiyye: Beyrut.

Çalış, H. (2005). “Kâsır İlletle Ta‘lîl Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”. *Usul İslam Araştırmaları,* C. 4, S. 4, 73-98.

Çelebi, İ. (1999). Hüsün ve Kubuh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C 19, 59-63). İstanbul: TDV Yayınları.

Debûsî, E. Z. (2001). *Takvîmuʾl-edille* (1. Cilt). Meyyis, H. (thk). Dâruʾl-Kütübiʾl-İlmiyye: Beyrut.

Dirik, M. (2018). “Ebû Hanîfe’nin İçtihat Metodunda İstihsan”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 5, S. 10, 180-224.

Dirik, M. ve Oruç, M. F. (2020). “Hanefîlerde Örf-Maslahat-İstihsan İlişkisi (Serahsî Örneği)”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 7, S. 2, 1092-1119.

Dönmez, İ. K. (2000). İllet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C 22, 117-20). İstanbul: TDV Yayınları.

Dönmez, İ. K. (2003). Maslahat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C 28,79-94). Ankara: TDV Yayınları.

Duman, S. (2008). “Hanefî Usulcülerinin İmam Şâfiî’nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri”. *Usul İslam Araştırmaları,* C. 10, S. 10, 7-35.

Duman, S. (2011). “İmam Gazzâlî’nin Maslahat Düşüncesine Katkıları”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 18, 9-32.

Ebyârî, A. İ. (2013). *el-Tahkik ve’l-beyan* (3. ve 4. Ciltler). Daru’d-Diya: Kuveyt.

Ebû Dâvûd, S., Azîmâbâdî, Ş. (1905). *Sünen Ebû Dâvûd (Avnü’l-Ma’bûd Şerhi ile)* (2. Cilt). el-Matbau’l-Ensâriyye: Delhi.

Eraslan, Y. (2024). “Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Okulunda Aklî Teklif”. *Journal of the Near East University Faculty of Theology* C. 10, S. 1, 108-135.

Feyyûmî, A. (t.y). *el-Misbahü’l-münir* (1-2 Ciltler). el-Mektebetü’l-İlmiyye: Beyrut.

Fırat, M. Z. (2016). İslam Hukukunda Hükümlerin Hikmet ile Ta‘lîli. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.

Gazzâlî, H. (1971). *Şifâ’u’l-ğalîl* (1. Cilt). Kubeysî, H. (thk.).Matbaatu’l-İrşad: Bağdat.

Gazzâlî, H. (1993). *el-Mustasfâ*. ʿAbduşşâfî, A. (thk.). Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye: Beyrut.

Göç, E. E. (2008). “‘Lemsü’n-nisâ’nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fıkhî Tartışmalar”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 35, S. 2, 73-90.

Gülaçtı, M. E. (2023). Fahreddîn er-Râzî’nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.

Güman, O. (2012). “Fıkıh Usulü Geleneğinde Farklı Bir Tavır: Tevakkuf”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 33, S. 33, 139-73.

Haçkalı, A. (1999). İzzuddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun.

Hallaq, W. (1987). The Development of Logical Structure in Sunni Legal Theory. *Der Islam*, C. 64, S. 1, 42-67.

Hekimî, M. M. (t.y.) *el-'Atîk musannef* (7. Cilt). https://shamela.ws/book/103 (e-kitap)

Hira, A. (2021). "Hanefîler Dışındaki Usûlcülere Göre İllete Yöneltilen Men'/Mümânaa İtirazı". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, C. 5, S. 1, 180-208.

İbn Akil, E. 1999. *Vâzıh fî Usûli'l-Fıkh*. editör A. bin A. et-Türkî. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risale li't-Tıbaa ve'n-Neşr ve't-Tevzi.

İbn Hacer, E. F. 2014. *Bulûğu'l-merâm min edilleti'l-ahkâm*. editör M. Y. el-Fahl. Riyad: Dâru'l-Kabes.

İbn Hazm, M. 1984. *el-Muhallâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Kayyim, A. 2019. *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*. editör S. bin A. el-Umeyr. Riyad - Beyrut: Daru'l-İbn Hazm.

İbn Kayyim, E. M. t.y. *İ'lâmü'l-Muvakkı'în*. C. 3. editör T. A. Sa'd. Kahire.

İbn Kesîr, E F. 1419/1998. *Câmiʿu'l-Mesânîd ve's-Sunen el-Hâdî li-Akvami Sunen*. 2. bs. Beyrut: Dâru Hadar li't-Tıbâʿati ve'n-Neşri ve't-Tevzîʿi.

İbn Manzûr, E. F. 1414/1993. *Lisânü'l-Arab*. 3. bs. Beyrut: Dâru Sâdır.

İbn Rüşd, E. V. 2004. *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihayetu'l-Muktesid*. C. 2. Kâhire: Dâru'l-Hadîs.

İbn Teymiyye, T. 2004. *Mecmu'ul Fetâvâ*. Medine: Mecmaʿ el-Melik Fahd.

İbnu's-Sââtî, M. 1985. *Bedi'u'n-nizâmi'l-câmi beyne'l-kitâbi'l-Bezdevî ve'l-İhkâm*. C. 2. Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi.

İbn Abdüsselam, İ. (1991). *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm* (2. Cilt). Mektebetü'l-Külliyyât: Kahire.

İpek, M. 2023. "Mütekaddim Mâtürîdî Kelâmında Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* (Ö1-İslami İlimler Özel Sayısı):31-63.

İsfahânî, M. (1998). *Kâşif ani'l-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye: Beyrut.

İsfahani, Ş. (1986). *Beyanu'l-muhtasar*. C. 3. Dâru'l-Medenî: Suudi Arabistan.

İsnevî, C. (1999). *Nihâyetu's-sûl fî şerhi Minhâc'ul-vusûl* (1. Cilt). Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye: Beyrut.

Kalʿacî, M. R. ve Kuneybî, H. S. (1988). *Muʿcemu lugati'l-fukahâ*, 2. Baskı, Dârü'n-Nefâis.

Kaplan, A. (2021). Râşit Halifeler Dönemindeki Şer'i Siyasi Hükümlerde Maslahat-ı Mürsele. Yayımlanmamış

Yüksek Lisans Tezi. Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.

Karâfî, Ş. (1995). *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl* (5., 7. ve 8. Ciltler), 1. Baskı, Nizar Mustafa el-Baz Kütüphanesi: Mekke.

Karâfî, Ş. (1973). *Şerhu tenkîhi'l-fusûl*. Şirketu't-Tıbaati'l-Fenniyeti'l-Müttehide.

Karâfî, Ş. (1999). *el-İkdu'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm* (2. Cilt). Dâru'l-Kutubî: Mısır.

Karâfî, Ş. (2000). *Cuz'un min şerhu tenkîhi'l-fusûl.* (2. Cilt). Ümmü'l-Kura.

Kaya, S. (2018). "İslam Felsefesi ve Kelâm Açısından Başkasıyla Zorunlu Mümkün Varlık Terimi". *Bilimname,* S. 35, 535-70.

Kelvezânî, E. H. (1985.) *et-Temhîd.* Müʾessesetü'l-Girâs: Kuveyt.

Koca, F. (1998). Hikmet (Fıkıh). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C 17, 514-518) İstanbul: TDV Yayınları.

Koca, F. (2004). Menât. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C 29, 119-21) Ankara: TDV Yayınları.

Koca, F. (1996). "İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin Et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin

Değerlendirilmesi". *İLAM Araştıma Dergisi,* C. 1, S. 1, 93-122.

Koçinkağ, M. 2017. "Şemseddîn el-İsfahânî'nin (v. 688/1289) Hilâf İlmine Dair Yazma Eserinin İncelenmesi". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (11):187-96.

Koçinkağ, M. 2018. "Kâdî Beyzâvî'ye Göre İlletin Tespit Yolları Nelerdir?" Ss. 347-52 içinde.

Koçinkağ, M. 2019. "Şemseddîn el-İsfahânî'ye (ö. 688/1289) Göre İlletin Red Yolları". *Kilitbahir* (15):296-317.

Koçinkağ, M. 2024. "Yeni Yaklaşımlar Bağlamında Tûfî'nin Maslahat Teorisi (Al-Ṭūfī's Theory of Maṣlaḥat in the Context of New Approaches)". içinde *İslâmî İlimlerde Yeni Usûl Arayışları*, editör M. A. Yargı. Bursa: Emin Yayınları 572.

Koçinkağ, M. 2025. "İslam Hukuk Düşüncesinde Maslahatın Tespiti ve Naslara Takdîm Edilip Edilmeyeceğine Dair Bir İnceleme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (38). doi:10.35415/SIRNAKIFD.1732369.

Kösen, C, ve Koçinkağ, M. 2024. "Fahreddîn er-Râzî'nin Halku'l-Kur'ân Risâlesinin Kelâmullâh Tartışması Bağlamında İncelenmesi ve Değerlendirilmesi".

Theosophia Journal (9):91-111. doi:10.5281/zenodo.14558184.

Köksal, A. ve Dönmez, İ. K. (2012). Usûl-i Fıkıh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C 42, 201-10). İstanbul: TDV Yayınları.

Kudûrî, E. H. (2006). *et-Tecrîd*, 2. Baskı, Dâru's-Selâm: Kahire.

Kur'ân-ı Kerim.

Kutluer, İ. (1998). Hikmet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C 17, 503-511) İstanbul: TDV Yayınları.

Lokman, M. A. ve İbrahim, B. (2017). "The Development of the Terminology of al-Hikmah in the History of Usul al-Fiqh". *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, C. 7, S. 6, 745-760.

Mâtürîdî, E. M. (2001). *Kitâbü't-tevhîd.* Topaloğlu, B. ve Aruçi, M. (thk.). İrşad Kitap Yayıncılık ve Dâru sâdır: İstanbul-Beyrut.

Mâverdî, A. M. (1999). *el-Ḥâvi'l-kebîr* (12. Cilt). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye: Beyrut.

Nemle, A. (1999). *el-Mühezzeb fî ilmi usûli'l-fıkhi'l-mukaren* (5. Cilt). Mektebetü'r-Rüşd: Riyad.

Nesefî, E. M. (1990). *Tabsiratü'l-edille fî usûlü'd-dîn* (1. Cilt). Salamé, C. (thk.). Ma'hedü'l-'ilmî el-Fransî li'd-dirâseti'l-Arabiyye: Dımeşk.

Nevevî, E. Z. (1996). *el-Mecmûʿ fî şerhi'l-Mühezzeb*. Dâru'l-Fikr: Kahire.

Okur, H. (2020). "Kıyas İşleminde İllet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma'a'l-Fârık". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,* S. 36, 17-48.

Oral, O. (2019). "Mâtürîdî'de Deizm Nübüvvet Görüşünün Eleştirisi". *The Journal of Social Sciences,* C. 6, S. 43, 200-222.

Öğüt, S. (2009). *Dini Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet.* Hititkitap Yayınevi: Ankara.

Özdemir, İ. (2013). Usûl-i Fıkıh'ta Ta'lîl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar). Yayımlanmamış Doktora Tezi. Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.

Özdemir, İ. (2018a). "Mâturîdîler'de İlahî Fiillerin Ta'lîli". *Şarkiyat,* C. 10, S. 3, 921-36.

Özdemir, İ. (2018b). "Usûlcülerde Hikmetle Ta'lîl". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 9, S. 21, 754-775.

Özdemir, İ. (2019). “Mu‘tezile’de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta‘lîl”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 13, 11-31.

Özdemir, M. (2023). “Çağdaş Felsefi Gelişmeler Bağlamında Akıl ve Vahiy Kavramlarının Epistemolojik Öznellikleri”. *Uluslararası Sosyal Bilgilerde Yeni Yaklaşımlar Dergisi (IJONASS),* C. 7, S. 1, 195-209.

Özen, Ş. (2003). “Hicrî II. Yüzyılda İstihsân ve Maslahat Kavramları”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi,* C. 3, S. 1, 31-57.

Özen, Ş. (2001). İstislâh. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (C 23, 383-388) İstanbul: TDV Yayınları.

Özervarlı, M. S. (1998). Hikmet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C 17, 511-14). İstanbul: TDV Yayınları.

Öztürk, M. (2014). “Hz. Ömer’in İçtihatlarının Fıkhi İlkelerdeki Karşılığına Kısa Bakışlar”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 2, 75-103.

Pekcan, A. (2003). “İslâm Hukuku Literatüründe Fıkhın Genel Kurallarına Dair İlk Risale (Kerhî’nin (ö. 340) ‘el-Usûl’ Adlı Risâlesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi)”. *İslâmî Araştırmalar*, C. 16, S. 2, 293-307.

Pekcan, A. (2004). “Makasıd Teorisinin Temel Parametreleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 3, 113-142.

Pekcan, A. (2012). *İslam Hukukunda Gaye Problemi (Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyây).* 2. Baskı, Ek Kitap: İstanbul.

Râzî, F. (t.y.). *el-Muhassal (Telhîsu’l Muhassal ile birlikte).* Sa‘d, T. A. (thk.). Mektebetü’l-külliyyâti’l-Ezheriyye: Kahire.

Râzî, F. (685). *el-Müntehabü’l-Mahsûl fi’l-usûl* [Yayımlanmamış el yazması]. Kapital/Faysal el-Kutsi (No:9): Londra.

Râzî, F. (1997). *el-Mahsûl* (5.-6. Ciltler). Alvânî, T. C. (thk.). 3. Baskı, Müessesetür-Risâle: Beyrut.

Râzî, F. (1998). *el-Meâlim fi ilmi usûli’l-fikh*. Oruç, A. M. (thk.). Darü’l-Marife: Kahire.

Râzî, F. (2013). “Fahrettin er-Râzî’nin Tartışmaları – I (Münâzarât)”. Yıldırım. Ö. A. (çev.). *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 4, S. 2, 255-267.

Râzî, F. “Fahrettin er-Râzî’nin Tartışmaları – II (Münâzarât)”. Yıldırım. Ö. A. (çev.). (2014). *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 9, 113-133.

Râzî, F. (2020). *el-Cedel*. Ünver, A. N. (thk.). y.y.: İstanbul.

Rûyânî, A. (2009*). Baḥru'l-meẕheb* (12. Cilt). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye: Beyrut.

Sâbûnî, N. (1969). *el-Bidâye*. Huleyf, F. (thk.). Dâru'l-meârif bi Mısr: İskenderiyye.

Sâbûnî, N. (2014). *el-Kifâye fi'l-hidâye.* İSAM Yayınları: İstanbul.

Sadıker, F. (2023). "Şemseddin Semerkandî'nin (Ö. 722/1322) Filozoflara Yönelik Eleştirisi: Hudûs Teorisi Bağlamında Bir İnceleme". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* S. 15, 335-51.

Selvi, A. (2006). İslam Hukuk Metodolojisinde İllet Kavramı ve Bilinme Yolları. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.

Semerkandî, A. (1984). *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl* (1. Cilt) Matâbi'ud-Devha: Katar.

Semʿânî, M. M. (1999). *Kavâtiʿuʾl-edille fiʾl-usûl*. Dâruʾl-Kütübiʾl-İlmiyye: Beyrut.

Serahsî, M. A. (1973). *Usûluʾs-Serahsî* (1-2 Ciltler). Dâru'l-Maʿrife: Beyrut.

Sevgili, M. M. (2021a). "Cüveynî'nin Makāsıd Anlayışı". *ULUM Dini Tetkikler Dergisi*, C. 4, S. 1, 159-182.

Sevgili, M. M. (2021b). “Cüveynî’nin Ta‘lîl Anlayışında Münasip Mânâ”. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 35, 1-20.

Shihadeh, Ayman. 2016. *Fahreddîn er-Râzî’nin Gayeci Ahlâkı*. Ankara: İLEM Kitaplığı - Nobel Yayın.

Sübkî, T. (1984). el-*İbhâc fî şerhi’l-Minhâc* (3. Cilt). Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye: Beyrut.

Sübkî, T. (1999). *Ref‘ü’l-Hâcib an muhtasari İbni’l-Hâcib* (4. Cilt). Âlem-i Kütüb: Beyrut.

Sübkî, T. (2004). *el-İbhâc fî şerhi’l-Minhâc* (6. Cilt). Darü’l-Buhus li’d-Dirasati’l-İslamiyye ve İhyai’t-Türas.

Süt, A. (2016). “İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk Örneği”. *Mukaddime,* C. 6, S. 2, 283-308.

Şahin, M. K. ve Fındık, A. (2023). “Ahlâkî Değerlerin Ontolojik Kaynağı (Eş’arî ve Mâtürîdî Örneği)”. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi,* C. 13, S. Sosyal Bilimler Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu Özel Sayısı, 25-40.

Şavlı, M. R. (2014). İslam Düşüncesinde Hikmet Anlayışı. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Şener, A. (1970). "İslam Hukukunda Maslahat ve Mefsedet". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 18, 105-108.

Taberânî, E. K. (2006). *el-Muʿcemu'l-kebîr* (9. ve 10. Cilt). Selefî, A. (thk.). Mektebetü İbn Teymiyye: Kahire.

Tan, B. (1997). Kur'an-ı Kerim'de Hikmet Kavramı. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.

Taş, N. (2021). "Sudûr Nazariyesini Savunan İlk Dönem İslam Filozoflarının Kötülük Problemi Bağlamında Başvurdukları Temel Kavramlar". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi,* C. 5, S. 2, 327-350.

Taş, S. (2023). Tefsir Geleneğinde Hikmet: Fahreddin Râzî Örneği. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.

Tirmizî, E. İ. (1996). *Sünen-i Tirmizî* (1-6 Ciltler). Avvâd, B. (thk.). 1. Baskı, Dârü'l-Garb el-İslâmî: Beyrut.

Topal, Ş. (2013). "Elmalılı ile Aksekili Arasındaki Seferîlik Hükmü Tartışması". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 2, S. 3, 7-29.

Tûfî, N. (1987). *Şerhu Muhtasari'r-Ravza* (1-3 Ciltler). 1. Baskı, Müessesetü'r-Risale.

Tûfî, N. (1998). *et-Ta'yîn fî şerhi'l-erbaîn*. Müessesetü'r-Reyyân: Beyrut.

Tûfî, N. (2010). *Der'u'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsin ve't-takbîh*. Daru'l-Arabiyye li'l-Mevsuat: Beyrut.

Turay, F. (2011). Gazzâlî'nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Tülü, A. (2006). Necmeddin Tûfî'nin Maslahat Anlayışı. Yayımlanmış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Türker, Ö. ve Yazıcı, M. (Konuşmacı). (2005). Hikmet kavramı ne ifade ediyor? Düşünmeye Değer [TV Programı]. İstanbul: TVNET.

Urmevî, S. (1988). *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* (2. Cilt). Müessesetü'r-Risale: Beyrut.

Urmevî, T. (1994). *Hâsılu'l-Mahsûl fî usûli'l-fıkh* (1. Cilt). Cami'atu'l-Karafani: Beyrut.

Ünsal, A. (2001). İslam Hukukunda Fayda. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Ünver, A. N. (2020). “Fahreddin er-Râzî’nin el-Cedel Adlı Eserinin Tahkikli Neşri”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, C. 3, S. 2, 111-159.

Üsmendî, M. A. (2007). *Tarikatü’l-Hilaf fi’l-Fıkh Beyne’l-’imme El-Eslaf.* Abdulber, M. Z. (thk.). 1. Baskı, Dâri’t-Türâs: Kahire.

Yaman, A. (2002). “İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadının ya da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”. *Marife,* C.2, S. 1, 25-51.

Yaran, R. (2005). “Cüveyni Öncesi Makasıd/Maslahat Söylemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 2, S. 1, 93-123.

Yaran, R. (2006). “Cüveynî’den İbn Abdüsselâm’a Makâsıd/Maslahat Söylemi”. *EKEV Akademi Dergisi*, C. 10, S. 28, 191-214.

Yazır, E. H. (2011). *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler.* Başoğlu, T. (ed.). Klasik Yayınları: İstanbul.

Yıkar, Y. (2018). Eş‘arî Usûlünün Oluşum Sürecinde Kıyas. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Yıldırım, E. (2014). Klasik Dönem Hanefî Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlletin Tahsîsi Meselesi. Yayımlanmamış

Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Yıldız, R. (2021). "Kıyas İşleminde Teâruz ve Tercîh". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi,* C. 12, S. 1, 9-36.

Yılmaz, T. (2024). "İslâm Hukuku Bağlamında Hükümlerin İlletlerinin Belirlenmesinde Makâsıd ve Maslahatın Gözetilmesi Açısından Aklın Rolü". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,* S. 43, 117-146.

Yılmaz, Ö. (2009). "Cüveynî'nin Makasıd Düşüncesi". *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu,* 1-2 Mayıs 2008, Marmara Üniversitesi, İstanbul. 129-136.

Yusufoğlu, K. (2022). "Âmidî'nin Ta'lîl Anlayışı". Yayımlanmamış Doktora Tezi. İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Malatya.

Yusufoğlu, K. (2022). "Fıkıh Usûlünde İllet Hüküm İlişkisi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi,* C. 8, S. 2, 167-181.

Yüksel, E. (1988). "İlâhî Fiillerde Hikmet". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 8, 43-76.

Zerkeşî, B. (1994). *Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh* (3. ve 7. Cilt). Dârü'l-Kütübî: Kahire.