

"Muḳaddime", 11; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6; Tirmizî, "İlim", 19, "Edeb", 69, "Menâkıb", 20, 42; İbnü'l-Mukaffa', *el-Manṭıḳ* (nşr. M. Takî Dânişpejûh), Tahran 1978, s. 2-3; a.mlf., *Kitâbü Kelîle ve Dimne* (nşr. L. Şeyho), Beyrut 1950, s. 55, 63; Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir* (nşr. Ali Özek), İstanbul 1993, s. 28-29; Şâfiî, *er-Risâle*, s. 32, 76-80, 93, 103; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emsâl* (nşr. Abdülmecid Katâmiş), Mektepe 1400/1980, s. 34; Ali b. Rabben et-Taberî, *Firdevsü'l-hikme* (nşr. M. Zübeyr es-Siddîkî), Berlin 1928, s. 1-3, 5, 8, 559, 620; Kindî, *Resâ'il*, I, 97, 172-173, 177; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 65, 74, 76, 78, 149; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 55; a.mlf., *Üyünü'l-aḥbâr*, II, 117-130; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 557-558; II, 632; III, 89-91; IV, 140; İbn Abdürabbih, *el-İk-dû'l-ferid*, II, 215, 254, 256-257, 259, 278, 325, 382; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* (nşr. A. N. Nader), Beyrut 1985, s. 47-48; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye* (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1993, s. 45; a.mlf., *Fusûlû'l-medenî: Siyaset Felsefesine Dâir Görüşler* (trc. Hanîfî Özcan), İzmir 1987, s. 43-44, 48, 74; a.mlf., *Kitâbü'l-Burhân* (nşr. Mâcid Fahrî, *el-Manṭıḳ 'inde'l-'Arab* içinde), Beyrut 1987, s. 62; a.mlf., *Tahşîlû's-sa'âde* (nşr. Ca'fer Âlî Yâsîn), Beyrut 1403/1983, s. 88; a.mlf., *Fusûlün münteze'a* (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1971, s. 52; İshak b. İbrâhîm el-Fârâbî, *Divânü'l-edeb* (nşr. Ahmed Muhtâr Ömer – İbrâhîm Enîş), Kahire 1394/1974, I, 74, 200; İbn Ferîğün, *Cevâmî'u'l-ülûm* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1985, s. 135, 143-145; Ebû'l-Hasan el-Amîrî, *el-İlâm bi-menâkıbü'l-İslâm* (nşr. Ahmed Abdülhamîd Gurâb), Beyrut 1979, s. 80-89; Hârizmî, *Mefâtiḥu'l-ülûm* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 153; Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemhere*, I, 7, 569; İbn Miskevayh, *el-Fevzû'l-aşgar* (nşr. Sâlih Udayme), [baskı yeri yok], 1987 (Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb), s. 40-41, 81, 93-94, 111, 128; a.mlf., *el-Hikmetü'l-hâlîde* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1953, s. 285-288, 362, 370; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Manṭıḳ* (I), s. 10; a.mlf., *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, I, 5, 15; II, 300; a.mlf., *Üyünü'l-hikme* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1993, s. 16; a.mlf., *Aḳsâmü'l-ülûmî'l-akliyye* (Tis'ü Resâ'il içinde), İstanbul 1298, s. 104-105; İbnü'l-Heysem, *Maḳâle 'an şemeretü'l-hikme* (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1411/1991, s. 17-22; Serâfî, *el-Üşûl*, I, 9; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, I, 48-98, 225; III, 29-32; İbn Fâtik, *Muhtârü'l-hikem ve meḥâsinü'l-kilem* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 1-3, 34, 62, 135; Gazzâlî, *İḥyâ'* (Beyrut), I, 8, 9, 11, 13, 22, 38; III, 18; a.mlf., *er-Risâletü'l-le-dünniyye* (Mecmû'atü'r-Resâ'ilü'l-Gazzâlî içinde), Beyrut 1406/1986, s. 91, 93, 98-100, 102-103, 107; Meydânî, *Mecma'u'l-emşâl* (Ebû'l-Fazl), I, 7-8, 381-382; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Kahire), I, 396; II, 435; III, 231; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), II, 58-95, 119-158; İbn Rüşd, *Faṣlû'l-maḳâl* (nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1969, s. 28-29, 30-32; a.mlf., *Tehâfütü'l-Tehâfüt* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1992, s. 40, 410, 476, 582-584, 587; Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*, Haydarâbâd 1358, I, 3, 4, 277; III, 6, 289; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, VI, 189; VII, 67-69; VIII, 54; IX, 80; X, 133; XX, 138-140; XXV, 145; a.mlf., *el-Mebâhişü'l-Meşrikiyye* (nşr. M. el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 90; a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Bey-

rut 1407/1987, I, 53; III, 279; a.mlf., *Şerḥu'Üyünü'l-hikme* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Tahran 1415, II, 3-4; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥât*, I, 269-270; IV, 257-259; Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 131; III, 157, 330-331; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-es-râr* (nşr. M. el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, I, 46-49; İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye), I, 322; Taşköprizâde, *Miftâḥu's-sa'âde*, I, 311-312, 314-316, 318, 320, 405-406; Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak 1248, I, 8-12, 54; Sadreddîn-i Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, Kum 1368 ḥş., I, 20-22, 25; Keşfü'z-zunûn, I, 676-685; Saçaklızâde Mehmed, *Tertibü'l-ülûm* (nşr. M. İsmâil es-Seyyid Ahmed), Beyrut 1408/1988, s. 231-232; İbrâhîm Hakkî Erzurûmî, *Ma'rîfetnâme*, Kahire 1263/1847, s. 429-432, 457-458; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, I, 241-242, 291, 395; III, 203; IV, 237; Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, I, 387; II, 173; III, 41-42; IV, 166; Mustafa Abdürâzık, *Temhîd li-târîḫi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1933, s. 105-112; Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, III, 75-77; Elmalılı, *Hak Dini*, II, 915-932; S. H. Blank, "Wisdom", *IDB*, IV, 852-861; Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtûniyyetü'l-muḥdeşe 'inde'l-'Arab*, Küveyt 1977, s. 60, 96, 124, 129; a.mlf., *Eflâtûn 'inde'l-'Arab*, Küveyt 1977, s. 4, 62, 67, 156, 158-159; a.mlf., *Eflâtûn fi'l-İslâm*, Beyrut 1982, s. 164, 169, 253, 328; *Dirâsât ve nuşûş fi'l-felsefe ve'l-ülûm 'inde'l-'Arab* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1981, s. 188; Abdullâh Abdülcebbâr, *Kıṣṣatü'l-edeb fi'l-Hicâz fi'l-âsri'l-Câhilî* (nşr. M. Abdülmutîm el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 259-264, 270-271, 281-282, 308-309; M. Tefvîk Ebû Ali, *el-Emsâlü'l-'Arabiyye ve'l-âsri'l-Câhilî*, Beyrut 1408/1988, s. 36-37, 42, 48-50, 147-150; İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü* (doktora tezi, 1989, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 276-279; a.mlf., *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996, tür.yer.; a.mlf., *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1996, s. 147-180; Rahmî Karakuş, *Felsefe Serüveni-miz*, İstanbul 1995, s. 47, 52, 58, 77-79, 83, 91-92, 272-274; Dimitri Gutas, "Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope", *JAOS*, CI/1 (1981), s. 49-86; Abdül'azîm el-Mut'înî, "el-Hikme ve'l-meşel ve't-temsîl: nazarât fi uşûlihâ ve ḥaṣâ'işuḥe'l-belâğîyye", *Buḥûşû Kâtîliyyeti'l-luğatü'l-'Arabiyye*, sy. 2, Meḥke 1404-1405, s. 127-176; Cl. Huart, "Hikmet", *IA*, V/1, s. 481; Robert B. Y. Scott, "Wisdom; Wisdom Literature", *EJd.*, XVI, 558-563; M. H. Lichtenstein, "Hokhmah", *ER*, VI, 415-418.



İLHAN KUTLUER

□ KELÂM. Kelâmcılar, dil âlimlerinin hikmeti "hem bilgide hem fiil ve davranışta mükemmellik ve kusursuzluk" şeklinde açıklamalarından da hareketle bu konuyu Allah'ın ilminde ve fiillerinde olmak üzere iki yönüyle ele almış ve felsefî literatürde olduğu gibi birincisine "nazarî hikmet", ikincisine "amelî hikmet" adını vermişlerdir (Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 384-385; Fahrreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, III, 279).

Mâtürîdî hikmeti "tam uygunluk" (isabet) olarak tanımlar. "Her şeyi yerli yerine koyma" şeklinde de ifade edilebilen bu tanım aynı zamanda "adl" in de karşılığıdır (*Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 97; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 362^b). Hikmet gizli menfaat ve maslahatlar hakkında Allah'ın özel bilgisidir (İbnü'l-Vezîr, s. 181). Başka bir ifadeyle en değerli şeyleri en iyi şekilde bilmektir. En faziletli ve yüce varlık Allah olduğundan O'ndan başka hiçbir varlık nesnelerin künhünü ve bütün yönlerini bilemez, dolayısıyla gerçek hakîm O'dur. Sanatların inceliklerine vâkıf olan ve onları maharetle uygulayan insanlara da hakîm denebilir, ancak onlardaki mükemmellik de Allah'a mahsustur (Gazzâlî, *el-Maḳṣadü'l-esnâ*, s. 130). Hikmetin karşıtı sefeh yahut abestir. Nitekim Pezdevî sefahi "hikmetten hâli olan şey" diye tarif eder (*Üşûlü'd-dîn*, s. 49). Gazzâlî "mânasız, ne red ne de kabul edilebilen şey" karşılığında kullanılan sefahi abesin eş anlamlısı olarak gösterir (*el-İktisâd*, s. 104).

Mâtürîdîler dışında kalan kelâmcılara göre Allah'ın fiilleri hâdis olduğundan hakîm ismiyle bağlantılı olan hikmet "ilim" mânasına gelir ve O'nun zâtî bir vasfını oluşturur. Fiilleriyle ilgili olarak düşünüldüğünde ise hikmet Allah'ın mahlûkata ve insanlara yönelik faaliyetlerini kapsar ve her işi yerli yerinde yaptığını (muhkim) ifade eder (İbn Fûrek, s. 48; Kâdî Abdülcebbâr, V, 222; İbn Metteveyh, II, 173). Hikmet işlerin düzen ve inceliklerini, ayrıca onlardan beklenenin gerçekleşmesi için nasıl olmaları gerektiğini ihata etmek ve bütün yönleriyle bilmektir. "İhkâm" düzen oluşturmak, bunu sağlam ve iyi bir şekilde yapma gücüne sahip olmak ve bunu uygulamaktır (Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 105). Mâtürîdî âlimleri ise Allah'ın fiillerini kadîm saydıklarından ister ilimde ister fiilde olsun hikmeti Allah'ın ezelî-zâtî bir sıfatı olarak kabul ederler (Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, s. 385-386; a.mlf., *et-Temhîd*, s. 37).

Eş'arîler'in genel tarifine göre fiilde hikmet o fiilin fâilinin amacına uygun olarak gerçekleşmesi, sefeh ise bunun hilâfına vuku bulmasıdır (İbn Fûrek, s. 97; Bağdâdî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, vr. 92^b-93^a). Mâtürîdîler ise fiilde hikmeti "sonucu iyi olan, hayırlı bir sonuca ulaşan" biçiminde, sefahi de bunun aksiyile tarif ederler (Nesefî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 385; II, 712). Görünürde kötü zannedilen bazı nesne ve olayların hikmete aykırı telakkî edilmesi gibi bir yanlışlığa meydan vermemek için Mâtürîdîler'in bu tarifi tercih ettikleri anla-

şılmaktadır. Hikmet ayrıca menfaat ve zarar açısından da incelenir. Buna göre hikmet bizzat yapana veya bir başkasına faydası dokunan, sefeh ise herhangi bir fayda sağlamayan iştir.

Allah'ın hakîm, fiillerinin de hikmetli olduğu, her fiilinde bir anlam ve amacın bulunduğu, bundan dolayı yaptıklarında herhangi bir zulüm veya sefehin söz konusu olamayacağı hususu bütün kelâmcıların ortak görüşü olmakla birlikte bunun Allah'a bir zorunluluk yükleyip yüklemeyeceği ve fiillerinin bir illet veya amaca bağlanmasının ulûhiyyetine sınırlama getirip getirmediği konusunda görüş ayrılıkları mevcuttur. Mu'tezile âlimleri ilâhî fiillerin muhtevasında çirkinliğin (kubuh) bulunmadığını, ayrıca Allah'ın böyle bir fiili dilemesinin câiz olmadığını kabul ederler. Dolayısıyla her mükellefin, bütün fiillerindeki hikmetleri bilmese de O'nun yarattığı her şeyin ve yaptığı her fiilin hasen ve akla uygun olduğuna inanması, ilim sahiplerinin de inkârcıların kötülük problemini istismar etmelerini önlemek ve şüpheleri gidermek için nesne ve olaylardaki incelikleri araştırmaları gerekir (Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 58-59).

Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğu Allah'ın yaratmasında illetin varlığını kabul ederken bu illetin ne olduğu konusunda farklı açıklamalar yapmışlardır. Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf bahis konusu ileti irade ve sözle gerçekleşen yaratma, Nazzâm fayda, Muammer b. Abbâd birbirleriyle bağlantılı sebepler şeklinde izah ederken Abbâd b. Süleyman es-Saymerî Allah'ın yaratmasının illetsiz gerçekleştiğini ileri sürer (Eş'arî, s. 252-253). Kâdî Abdülcebbar illetin "fiili yapmaya sevkeden gerekçe" anlamına geldiğini, bazı kelâmcıların kelimeleri "bağlayıcı ve zorunlu sebep" anlamında bir terim haline getirmeleri sebebiyle buna karşı olumsuz bir tavır takınılması gerektiğini belirtir. Gerçekte ise yaratmanın hikmet yönünü kastederek varlığın Allah tarafından bir illetten dolayı yaratıldığını ifade etmekte bir mahzur yoktur. Zira bu şekilde, "Allah mahlûkatı illetsiz yarattı" gibi anlamsızlık ve hikmetsizliği çağrıştırmaması kuvvetle muhtemel bulunan bir yaklaşımdan da kaçınılmış olur. Ancak son noktada Allah'ın yaratmasının O'nun dışında bir nihâi sebebe dayandırılması câiz değildir (Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 91-93).

Öyle anlaşıyor ki Mu'tezile âlimleri konuya illetin ifade ettiği mâna açısından yaklaşmışlardır. Eğer illetten maksat "seç-

me imkânı vermeyen zorlayıcı şey" ise onlara göre Allah'ın böyle bir illete bağlı olarak yaratma fiilini meydana getirdiği iddia edilemez. Çünkü Allah her şeyi dilediği gibi yapan fâil-i muhtârdır. Eğer illetten "fiile sevkeden gerekçe ve amaç" kastedilirse o takdirde Allah'ın fiillerine illetin nisbet edilmesi câizdir. Çünkü fiillerde hikmete işaret eden özellikler çok defa illet olarak adlandırılır. Bu sebeple Mu'tezile kelâmcıları Ehl-i sünnet'i de dahil ettikleri Cebriyye'yi, Allah'ın her şeye gücünün yetmesini öne çıkararak O'nun fiillerini hikmetten yoksun bırakmakla suçlarlar. Eğer Allah yegâne hakîm ve mâlik olduğu için her türlü tasarruf hakkına sahipse bu takdirde yalan söylemek, peygamberleri cezalandırmak, kötülere mükâfatlandırmak ve yalancı peygamberlerin elinde mûcize izhar etmek gibi hikmetten uzak fiilleri O'na nisbet etmenin mümkün olması gerekir. Nitekim cebir anlayışını benimseyenler, teoride de olsa Allah'a zulüm nisbet ettiklerine göre Allah'ın diğer fiillerinde hikmeti kabul etmeleri beklenemez. Bazı Mu'tezile âlimleri ise ilâhî fiillerin daima lutufta bulunma şeklinde tecelli ettiğini, bundan dolayı onların illete dayandırılmasına ihtiyaç bulunmadığını düşünürler. Çünkü fiilin ih-san statüsünde olması onun yapılması için yeterli bir sebep teşkil eder (İbn Metteveyh, II, 179-180).

Allah'ın hakîm, fiillerinin hikmetli olduğunu Ehl-i sünnet kelâmcıları da kabul etmekle birlikte bunlar ilâhî fiillerin illete dayandırılmasını reddederler. Onlara göre Allah zâtıyla hâlik olup O'nun herhangi bir şeye muhtaç olan varlık konumuna düşmesi ya da başka türlü yapmaktan âciz kalması söz konusu değildir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 96-99). Şu halde fiillerinde O'nu bağlayan bir illetten söz edilemez. Hikmet övgü ve üstünlük, sefeh ise eksiklik özelliği taşıdığı için naslarda da zikredildiği üzere Allah hikmetle nitelenmiş ve sefehten berî kılınmıştır. O her şeyde hakîmdir ve yaptıklarında hiçbir zaman sefeh yoktur. Bununla beraber dilediğini yapar, dilediği gibi hükmeder, hiç kimsenin O'nun üzerinde bir velâyeti veya otoritesi yoktur, O'nu engelleyecek bir şey de söz konusu olamaz (Bâkîllânî, s. 50-52; Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî, s. 49, 130-131; Şehristânî, s. 397-398). Ayrıca Allah fiillerini bir amaç için yapıyorsa bu amacın mutlaka ve tamamen gerçekleşmesi gerekir; aksi takdirde Allah amacına ulaşamayan âciz bir varlık durumuna düşer. Allah yaptıklarıyla ilgili olarak sorgulan-

maz, O mülkünde mutlak tasarruf sahibidir (Şehristânî, s. 402-405, 410-411).

Allah'ın hakîm olduğunu kabul eden Ehl-i sünnet kelâmcıları, fiillerindeki hikmetin O'na değil mahlûkata ve onların düzenlerini sağlamaya yönelik olduğunu söylerler. Bu da yaptığı veya yarattığı şeylerdeki muhkemlik ve yerli yerinde oluşla kendini gösterir. Ancak Ehl-i sünnet âlimleri hikmeti ispat ederken ilâhî kudreti sınırlandırma anlamı taşıyan görüşlerden titizlikle kaçınmışlar, bu sebeple hikmete uygunluk da dahil olmak üzere herhangi bir şeyin Allah için gerekli olduğunu söylemeyi doğru bulmamışlardır. Böylece kudreti asıl, hikmeti kudret karşısında tâli bir vasıf saymışlar ve fer'in asla ters düşmesi halinde geçersizliğini savunmuşlardır. Fakat teorik olarak Allah'ın zâtına hikmetle iş görme mecburiyetinin izâfe edilmemesini O'nun abesle nitelenmesi ya da hikmetsiz iş görmesi şeklinde yorumlamamışlardır. Sonuç olarak bu âlimleri ta'file karşı çıkmaya sevkeden sebeplerden biri ta'fil anlayışının Allah'ı başka şeye muhtaç ve o şeye yetkinleşen nâkıs bir varlık konumuna düşüreceği endişesi, diğeri de illet arayışında her bir illetin, kendisini meydana getirecek başka bir illete muhtaç olacağı, bunun da teselsül, hatta kıdemi gerektireceği kaygısıdır (Râzî, *el-Erba'ün*, I, 350-354; Âmidî, s. 224, 230, 233; Beyzâvî, s. 203-204; Aduddüddin el-İcî, s. 331-332; Teftâzânî, IV, 301-302). Ehl-i sünnet âlimleri bu görüşlerini Mu'tezile karşısında savunurken zaman zaman uç noktada misaller vermişler, Allah'ın kudretine halel getirme düşüncesiyle naslar ve mevcut hayat şartlarıyla ilgisi bulunmayan teorik ihtimalleri Allah'a nisbet etmekte sakınca görmemişlerdir (Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, s. 150).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre de Allah'ın fiilleri illete bağlanamaz, çünkü bir şeyi yaratmada tek gerektirici illet O'nun zâtıdır. Ezeli olan varlık illetlerle sorgulanamaz, böyle bir şeyi ancak Allah'ı bilmeyenler iddia edebilir (*el-Fütûhât*, XII, 230-231). Gerçi Allah'ın bütün fiilleri hikmetin bizzat kendisidir, ancak hikmetin O'nun için gerektirici duruma yükseltilmemesi ve Allah'ın mahkûm konumuna düşürülmemesi icap eder. Bundan dolayı, "Allah'ın fiilleri hikmetlidir" denemez, çünkü ahkemül-hâkimin olanın fiilleri hikmetle illetlendirilemez. O'nun nimet vermesi lutuf, azap vermesi adalettir (Şahrânî, I, 153).

Âlemdeki hikmete ve gâiyyet* prensibine büyük önem veren Gazzâlî bu konuda farklı düşünür. Âlemin yaratılmış şeklinden daha mükemmel olmasını mümkün görmeyen Gazzâlî, aksi takdirde Allah'ın buna gücü yetip de yapmaması halinde cimri, gücü yetmiyorsa âciz ve nâkıs durumuna düşmüş olacağını ileri sürer. Fâil-i muhtâr olan Allah'ın, hikmetin gerektirdiği en mükemmelin dışında bir şey yapması imkânsızdır. Esasen O ancak bu takdirde kemal sıfatlarıyla nitelendirilmiş olabilir (*el-İmlâ' fî işkâlâtî'l-İhyâ'*, V, 35-36).

Müteahhir Selef âlimleri, Allah'a hiçbir şekilde vücûb nisbet etmeme konusunda Ehl-i sünnet kelâmcılarıyla aynı görüşü paylaşıyor hikmet ve ta'lîl hususunda onlardan ayrılırlar. Selef âlimlerine göre filozofların iddia ettiği şekilde Allah'ın fiiline gayri iradî ve zorunlu bir gâî illet nisbet edilemeyeceği gibi kelâmcıların ileri sürdüğü tarzda Allah'a noksanlık izâfe edileceği, illetin kudeminin mâlûlün kudemini gerektireceği, O'nun hâdislere mahal teşkil edeceği, teselsül meydana geleceği vb. gerekçelerle Allah'ın fiillerinde ta'lîli reddetmek de doğru değildir (İbn Teymiyye, V, 286-288; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 206-216). Çünkü bir amaca ve hikmete göre iş yapma O'nun kudret ve dilemesiyle olmakta, herhangi bir şekilde muhtaç oluşundan kaynaklanmamaktadır. Allah'ın bir hikmete dayanan iradî fiiliyle kemal bulacağı iddiası, aynen O'nun zâtı ve sıfatlarıyla kemal bulunduğunu söylemek gibi anlamsızdır (İbn Teymiyye, V, 337). Dolayısıyla Allah'ın fiillerini kadîm bir illete bağlamak câiz değildir, ancak hâdis bir illetten söz etmek mümkündür. Zira varlıkların bir başlangıcı bulunduğu O'nun fiil ve hikmeti de kadîm olmayıp hâdistir. Kıdem söz konusu olmadığı sürece buradaki hikmet veya hâdis illete başka bir illet gerekmez (a.g.e., V, 343-344). Her şeyi akla göre belirleme aşırılığına tepki gösteren Eş'arîler'in, aklın onayını ve dolayısıyla hikmeti tamamen dışlamak suretiyle aksi yönde bir aşırılığa düştüğünü belirten geç dönem Selefiyye âlimleri, ilke olarak herhangi bir fiilin üstünlüğünün, amaçlanan iyi sonuca yönelik bir hikmetin eseri olmasına bağlı olduğunu söylerler. Başka bir ifadeyle isabetli fiiller fâilinin hikmet sahibi, bilgili ve iyi bir seçici olduğuna işaret eder; böyle olmayanlar ise tesadûf eseri sayılıp çocukların veya delilerin davranışlarına benzetilir (İbnü'l-Vezîr, s. 181-183).

Yakın dönem kelâm âlimleri de ilâhî fiillerin hikmetle olan münasebeti üzerinde

durmuşlardır. Muhammed Abduh Mu'tezile'yi, Allah'a zorunluluk isnat eden ve O'nu verilen emirleri yerine getirmek mecburiyetinde olan bir mükellef konumuna düşürmekle suçlamasına rağmen ilâhî fiillerde ta'lîli ortadan kaldırmakta aşırı gidenleri de tenkit eder; Allah'ın, yaptığı bütün işlerde hakîm olduğu konusunda ümmetin ittifak halinde bulunduğunu vurgular (*Risâletü't-tevhîd*, s. 53-56). Allah'ın fiillerinde hikmet olduğuna dair örnekler vererek açıklamalar yapan İzmirli İsmail Hakkı da Eş'ariyye ve Mu'tezile gibi kelâm ekollerine çeşitli eleştiriler yöneltir (*Yeni İlm-i Kelâm*, II, 152). Ta'lîl konusunda temkinli ifadeler kullanan Harpûti'ye göre ise kullara yönelik ilâhî fiillerin müşahade edilen hikmet ve yararları tartışmayı ortadan kaldırmaktadır (*Tenkihü'l-kelâm*, s. 230-231).

Mu'tezile âlimleriyle Ehl-i sünnet kelâmcıları, bağlayıcı ve zorunlu bir illet veya gayeyi ulûhiyyet makamına nisbet etmeyi uygun görmemişlerdir. Ancak Ehl-i sünnet kelâmcılarının, Dehriyye ile bazı filozoflara ait olan ve âlemin kudmine götüren illet-i ûlâ (ilk sebep) kavramına gösterdikleri tepkiyi Allah'ın fiilleriyle ilgili görüşlerine de yansıtırlar ve bazı teorik mülâhazalar sebebiyle sistemi bozacak bir boşluk bırakmak istemedikleri görülmektedir. Nitekim onların, ilâhî fiillerde ta'lîli reddettikleri halde teşrî usulünde kulların maslahatı için kıyası meşrû kabul etmeleri, ahkâmın ta'lîline cevaz vermesi, hatta bazılarının hükümlerdeki illeti "müessir ve bâis" şeklinde tarif etmeleri (Sübkî, II, 231-232) çelişki doğurmaktadır. Bu durumda kelâmcıların karşı çıktığı illet Allah'ın kudreti dışında kalan bir sebep konumunda iken usulde illet Allah tarafından konan bir şer'î sebep konumuyla görülmektedir (krş. Bûtî, *Devâbi-tu'l-maşlahâ*, s. 90, 96-98). Nitekim müteahhir Selefiyye âlimleri usulde kullanılan ca'lî illeti Allah'ın fiillerine de teşmil etmek suretiyle meseleyi halletmeye çalışmışlardır.

Her şeyi en güzel biçimde yarattığını, tabiatı oluşturan bütün üniteleri boşuna ve eğlence olsun diye değil hak çerçevesinde vücuda getirdiğini beyan eden Allah (es-Secde 32/7; Sâd 38/27; ed-Duhân 44/38-39) fiillerinde hikmetin varlığını teyit etmektedir. Hz. Âdem'in yaratılış sebebini anlamayıp itirazda bulunan meleklerle Allah'ın kendilerinin bilmedikleri şeyleri bildiğini söylemesi, dolayısıyla bir sebebini bulunduğunu ima etmesi (el-Bakara 2/30), bazı âyetlerde "şunun karşılı-

ğı olarak" (cezâen) anlamına gelen ifadelerle çeşitli ta'lîl cümlelerinin yer alması da (bk. M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "cezâ" md.) Allah'ın yaratmasında, fiil ve teşrîinde hikmetin mevcudiyetini destekler. Allah'ın yaptıkları sebebiyle sorgulanmayacağını belirten âyette ise (el-Enbiyâ 21/23) hikmetin yokluğuna değil hikmet, gaye veya illet denilen şeylerin onun özgürlüğünü kısıtlamadığına işaret vardır ve burada O'nun izzet ve otoritesine vurgu yapılmaktadır (krş. İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 190-204).

Hudûs ve imkân gibi delillerin yanı sıra İslâm âlimleri kâinattaki düzen ve uyumu, eşya ve olaylardaki âhengi, dolayısıyla yaratılıştaki hikmeti de Allah'ın varlığını ispat eden deliller olarak ele almışlar, bunların kendiliğinden meydana gelmeyecek sonsuz ilim, kudret ve hikmet sahibi bir yaratıcıya delâlet ettiğini söylemişlerdir (bk. İSBÂT-ı VÂCİB; NİZAM).

Allah'ın fiillerindeki hikmetlere ve bu fiillerin ta'lîline dair kelâm kitaplarında ayrı bölümler açıldığı gibi bu konuda bazı müstakil risâleler de kaleme alınmıştır. İbn Teymiyye'nin *Akve'mü mâ kıl fi'l-meşî'e ve'l-hikme ve'l-kazâ' ve'l-kader ve't-ta'lîl ve bu'lânî'l-cebr ve't-ta'tîl* adlı risâlesiyle (*Mecmû'atü'r-resâ'il* içinde, Beyrut 1403/1983, V, 283-346) İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Şifâ'ü'l-â'il fî me-sâ'ilî'l-kazâ' ve'l-kader ve'l-hikmeti ve't-ta'tîl*'i (Beyrut 1409/1988) bunun örneklerindendir. Allah'ın varlığının delili olarak âlemdeki hikmet, gaye ve nizama ilgili olarak da bazı eserler kaleme alınmıştır. İliki Câhiz'e, ikincisi Gazzâlî'ye nisbet edilmekle birlikte bu müelliflere aidiyeti şüpheli olan *Kitâbü'd-Delâ'il ve'l-i'tibâr 'ale'l-halk ve't-tedbîr* ile (Beyrut 1988) *el-Hikme fî mahlûkâtillâh* (*Mecmû'atü Resâ'ilî'l-İmâm el-Gazzâlî* içinde, Beyrut 1406/1986, I, 5-41) adlı eserler bunlar arasında yer alır. Ayrıca M. Rebî Hâdî el-Medhâlî (*el-Hikmetü ve't-ta'tîl fî ef'âillâh*, yüksek lisans tezi, Mekke Ümmül-kurâ Üniversitesi, 1398/1978) ve Ahmet Cihan (*Mâtürîdî'nin Hikmet ve Rızık Anlayışı*, yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1987) konuyla ilgili yeni çalışmalar yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "cezâ" md.; Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 204-207; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 86-87; Eş'arî, *Ma-kâlât* (Ritter), s. 246, 252-253; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 96-99, 108-110; a.m.f., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 362^b; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, I, 64; Bâkılânî, *et-Temhîd* (İmâdüddin), s. 50-52; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-makâlât*, s.

48, 97; Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, s. 150; a.mlf., *el-Esmâ' ve's-şifât*, vr. 92'-95'; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 222; XI, 58-59, 91-93; İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhtâ* (nşr. J. J. Houben), Beyrut 1986, II, 173, 179-180; İbn Hazm, *el-Faşl*, III, 122; Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uşûlû'd-dîn* (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 49, 130-131; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 104-105; a.mlf., *el-Makşadû'l-esnâ* (Fazluh), s. 81-82, 105-107, 130, 131; a.mlf., *İhyâ'*, IV, 220, 222-223, 370-381; a.mlf., *el-İmlâ' fi şikâlati'l-İhyâ'* (Gazzâlî, *İhyâ'* içinde), V, 35-36; Neseî, *Tebşirâtü'l-edille* (Salamé), I, 96-98, 106-108, 384-386; II, 661-670, 712, 756; a.mlf., *et-Temhîd fi uşûlû'd-dîn* (nşr. Abdülhak Kâbil), Kahire 1407/1987, s. 37, 68-69; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdam*, s. 397-398, 402-405, 410-411; İbn Rüşd, *el-Keşf'an menâhici'l-edille* (Felsefetü İbn Rüşd içinde), Beyrut 1399/1979, s. 97-106; İbnü'l-Cevzî, *Şaydû'l-hâşır*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye), s. 364-366, 375-376, 401-402, 417, 483-484; Fahrreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1407/1987, III, 279; a.mlf., *el-Erba'ün fi uşûlû'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1986, I, 350-354; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 224, 230, 233; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, XII, 230-231; Aduddüddin el-İcî, *el-Mevâkıf*, Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), s. 331-332; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr* (nşr. Abbas Süleyman), Beyrut 1411/1991, s. 203-204; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, V, 286-288, 290, 298, 319-320, 337, 343-344; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâ'u'l-â'il*, [baskı yeri yok] 1409/1988 (Dârü'l-Fikr), s. 178-185, 190-204, 206-268; Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi'*, Kahire 1356/1937, II, 231-232; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, 301-306; İbnü'l-Vezîr, *İşârü'l-hak'ale'l-halk*, Beyrut 1403/1983, s. 181-183; Şa'rânî, *el-Yevâkit ve'l-cevâhir*, Kahire 1378/1959, I, 153; Sef-fârîni, *Levâmi'u'l-enuâri'l-behiyye*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I, 280-286; Abdüllatif Harpûti, *Tenkihu'l-ke'lâm*, İstanbul 1330, s. 230-231; a.mlf., *Tekmile-i Tenkihu'l-ke'lâm*, İstanbul 1330, s. 99; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 152, 210-216; Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd* (nşr. M. Reşid Rızâ), Kahire 1353, s. 53-56; Elmalılı, *Hak Dini*, II, 915-932; Said Nursî, *Sözler*, İstanbul 1990, s. 215-217, 432-434; Mustafa Sabri, *Mevkîfû'l-âkıl*, Beyrut 1401/1981, III, 3-60; M. Said Ramazan el-Bûtî, *Kübre'l-yakîniyyati'l-kevnîyye*, Dimaşk 1402, s. 88-95, 142-149; a.mlf., *Da'vâbitü'l-maşlahâ fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1406/1986, s. 90, 96-98; A. N. Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila*, Beyrouth 1984, s. 80-81; D. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'ari*, Paris 1990, s. 433-434; İlhan Kutlu, "Gâiyyet", *DİA*, XIII, 292-295; Bekir Topaloğlu, "Hakîm", a.e., XV, 181-182.



M. SAİT ÖZERVALLI

□ FIKIH. İslâm hukukçularına göre hikmet, "hükümün konuluş amacı" (makâsıd-ı şâri') veya "bu hükümle sağlanmak istenen maslahat" (mesâlih-i ibâd) anlamındadır. Mefsedetin giderilmesi de esasen maslahatın sağlanmasının bir sonucu olarak değerlendirildiğinden tanıma ayrıca dahil edilmesine gerek görülmemektedir. Hikmetin biri hüküm koyan, diğeri

hükme muhatap olan açısından belirtilen bu iki yönü, "Hükümlerin konuluş amacı kulların maslahatlarını gerçekleştirmektir" genel yargısında buluşturulmuştur (Fahrreddin er-Râzî, V, 288). Buna göre dinî literatürde "zarûrât-ı hamse" olarak ifade edilen "can, akıl, namus, din ve malın muhafazası" formülasyonu bir yönüyle şâriin genel amacını teşkil ederken bir yönüyle de insanların umumi maslahatlarını göstermektedir. Meselâ malın muhafazası için hırsızın, ırz ve namusun muhafazası için zina eden kimsenin cezalandırılması konusunda dinde birtakım hükümler vazedilmiştir. Bu hükümler şâriin temel amaçlarına uygun olduğu gibi insanların yararlarına da uygundur. Molla Fenârî'nin hikmeti "hükümün konuluş gerekçesi olan maslahat" olarak tanımlaması (*Fuşûlû'l-bedâi'i*, II, 371) hikmetin bu iki yönünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Hikmet kavramı Kur'an ve Sünnet'te mevcut hükümlerin anlaşılması, yorumlanması ve yeni olaylara yansıtılması faaliyetinin odağında yer aldığı, usulcüler de bu konularda farklı bakış açılarına sahip bulunduğu için fıkıh usulünde hikmetin farklı tanımlarının yapıldığı görülmür. Bundan dolayı hikmetle ilgili tanım ve yaklaşımların kavranabilmesi için öncelikle hikmetin kavramsal çerçevesinin belirlenmesi ve fıkıh usulündeki ta'lîl, kıyas, illet, sebep gibi yakın kavramlarla ilişkisinin ele alınması gereklidir.

Şâriin Allah, hükümün de O'nun hitabı olduğuna ilişkin ön kabulleri sonucunda İslâm hukukçuları, kendilerinin hüküm koyma yetkisinin bulunmadığını itiraf etmek durumunda kalmışlar, mevcut naslarda sınırlı sayıdaki hükümün sınırsız sayıdaki hayat olaylarına yetebilmesi ve uygulanabilmesi için bir perspektif ve yöntem geliştirme ihtiyacını duymuşlardır. Bu yönde oluşturulan bir perspektif şâriin bütün hükümlerde kulların maslahatlarını gözettiği biçimindedir. Bu bakış açısı hemen hemen Sünnî, Şîi ve Mu'tezilî bütün gruplarca müdafaa edilmekle birlikte bu maslahatların sınırsız olaylarda nasıl ve hangi yolla gerçekleştirilebileceği hususu farklı biçimlerde sistemleştirilmiş ve bu yönde farklı yaklaşımlar ve metotlar ortaya çıkmıştır. Bu konudaki temel yaklaşımlardan biri, özellikle Sünnî hukukçular tarafından yaygın olarak benimsenen nassın hükümünün dayandığı illeti belirleme (ta'lîl) metodu ve bunun özellikle hukuk bağlamındaki teknik-metodik mekanizması olan kıyastır. Ancak belirtmek gerekir ki ta'lîlin câizliğinin ve

ya gerekliliğinin kabul edilmesi zorunlu olarak kıyas metodunun benimsenmesi anlamına gelmez. Çünkü bir hüküm ta'lîl etmenin hükümün alanını genişletmek dışında başka faydaları da bulunabilir ki bunların başında hükümlerdeki inceliklerin ve sırların kavranması ve bununla şâriin hakîmliğine istidlâl edilmesi gelir. Bu amaçla yapılan ta'lîl sonucunda keşfedilen sırlar da hikmet olarak adlandırılmaktadır. Fakat nasların uygulama alanlarının genişletilmesi amacıyla yapılan ta'lîlde söz konusu edilen ve merkeze konulan hikmet bundan farklıdır.

Kıyas genel anlamda, şâriin hüküm bağladığı "anlam"ın tesbit edilerek aynı anlamı içeren diğer olaylara bu hükümün uygulanması olduğuna göre kıyas yapan fakih (müctehid) kendisi hüküm koymamış, mevcut hükümün uygulama alanını genişletmiş olmaktadır. Bu noktada şâriin hüküm koyuş amacının ve hükümü bağladığı anlamın belirlenmesi, bu belirlemenin nasıl yapılacağı ve hangi yolla test edileceği hususu önem kazanmaktadır. Diğer bir ifadeyle İslâm hukukçuları, ilke olarak ta'lîli kabul etmekle birlikte bunun boyutu (mahiyeti) ve buna bağlı olarak kıyasın neye göre yapılacağı (keyfiyeti) konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır.

Hükümün uygulama alanının kıyas yoluyla genişletilebileceğini kabul eden hukukçular, kıyasın hükümün konulmasına uygun düşen vasfa göre yapılacağını söylerler. Vâsfin uygunluğu, hükümle bu hükümün konuluş amacı arasında aklen ve şer'an muvafakat ve mülâyemet bulunması demektir. Bu uygun vâsfin hükümün konulmasında etkili olduğu var sayımına dayanılarak mevcut hüküm, tesbit edilen bu uygun vâsfin bulunduğu tek tek olaylara nakledilir. Hükümün bir vasfa izâfe edilmesinin aklen ve şer'an uygunluğunun araştırılması, hem bu vâsfin illet olup olmadığının tesbiti hem de bu durumun test edilmesi (iç kontrol) şeklinde çift yönlü bir amaç taşır. Hükümle vâsif arasında şer'î bakımdan uygunluk bulunması demek, bu vâsfin başka hükümlerin konulmasında da etkili olduğunun ve dolayısıyla şer'an güzel bulunduğu anlamına demektir. Aynı şekilde hükümle vâsif arasında aklen uygunluğun bulunması demek, bu ilişkinin aklen imkânsız olmayıp aksine mâkul ve güzel olduğunun tesbit veya test edilmesi demektir. Meselâ cezaların suçlara, sevabın taate ve tazmin yükümlülüğünün zarar vermeye izâfe edilmesi mâkul ve güzeldir. Bu açıkla-