

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-Temhid fi uşûlû'd-dîn* (nşr. Abdülhak Kâbil), Kahire 1407/1987, s. 37, 68-69; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 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, *Şaydu'l-hâşır*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye), s. 364-366, 375-376, 401-402, 417, 483-484; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1407/1987, III, 279; a.mlf., *el-Erba'un 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*, [başk. 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-enuârî'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-âkl*, Beyrut 1401/1981, III, 3-60; M. Said Ramazan el-Bütî, *Kübre'l-yakîniyyati'l-kevnîyye*, Dimaşq 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 (Fahreddin 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-bedâ'î*, 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 vâsfa 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 vâsıf arasında şer'î bakımdan uygunluk bulunması demek, bu vâsfin başka hükümlerin konulmasında da etkili olduğunun ve dolayısıyla şer'an güzel bulunduğu anlamına da demektir. Aynı şekilde hükümle vâsıf 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-

ma, hikmetin hüsün-kubuh tartışmalarıyla ilgili bir boyutu bulunduğunu da göstermektedir (bk. HÜSÜN ve KUBUH).

Hikmeti "hükümün teşri" kılınmasına uygun düşen anlam (münasip mâna) şeklinde tanımlayan bu anlayışa göre söz konusu münasip mâna hükümün teşri kılınmasını gerektirmiştir. Bu gerektirme, hüküm-hikmet ve hüküm-illet ilişkisi açısından genelde ikisi arasında bir uygunluk bağının bulunduğu ve hükümün bu uygunluk bağı üzerine tertip edildiği anlamındadır. Meselâ yolculukta meşakkat bir münasip mâna olup sefer ruhsatlarının teşri kılınmasını gerektirmiştir. Bu anlamı itibarıyla hikmet "illet" mânasında kullanılmıştır. Çünkü genel olarak İslâm hukukçuları illeti "hükümün konulmasına münasip gösteren mâna" şeklinde tarif etmişlerdir. Meselâ ramazan ayında yolculuk yapan kişinin oruç tutmamasına müsaade edilmesi hükmü için meşakkat bu anlamda bir illettir. Zira meşakkatin bulunması kolaylık hükmünün konulmasını yerinde gösteren bir durumdur. Gazzâlî'nin bütün çeşitleriyle "münasip mâna"ların maksatlara riayete, yani maslahat ve mefsedetî gözetmeye (hikmet) râci olduğunu ve şâri' tarafından kastedilen bir hususa riayet etmeyen hiçbir şeyin (durum) münasip olamayacağını söylemesi (*Şifâ'ü'l-galil*, s. 159) illetle hikmet arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Hatta bazı hukukçuların illeti "hükümün teşri" kılınması üzerine terettüp eden sonuç, "gerçekleştirilmesi istenen maslahat veya kaçınılması gereken mefsedetî giderilmesi için hükümün teşri kılınmasına sevkeden hikmet" (Şevkânî, s. 207; İsmail Hakkı İzmirli, s. 62), "kendisine birtakım emir ve mubahların taalluk ettiği hikmet ve maslahatlarla birtakım nehiylerin taalluk ettiği mefsedetler" (Şâtîbî, I, 265), "hükümün konulmasını münasip gösteren mânayı (hikmeti) genelde ihtiva eden açık ve munzabıt vasıf (mâzinne)" (İsmail Hakkı İzmirli, s. 63; Vehbe ez-Zühaylî, I, 648, 649) şeklinde tarif etmeleri de hikmetle illet kavramları arasında belli ölçüde bir bağımlılığın bulunduğunu, yani birinin tanımında diğerinden faydalanma gereği duyulduğunu göstermektedir. Ancak hikmetle illeti neredeyse aynı mânada gösteren bu tanımlara rağmen bunlar arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Çünkü bir hükümün hikmeti o hükümden güdülen amaç, yani şâriin o hükmü koymakla gerçekleştirilmesini istediği maslahat veya giderilmesini istediği mefsedetdir. Hükümün illeti ise söz konusu

hükümün kendisi üzerine bina edildiği, hükümün varlığı kendi varlığına, yokluğu da kendi yokluğuna bağlandığı açık ve istikrarlı bir niteliktir (bk. İLLET).

Vasıfla hüküm arasında uygunluğu -hükümün illetini- tesbit çabası, gerçekte hükümün konuluş amacını yani hikmeti tesbit çabası olmaktadır. Bazı usulcülerin hikmetle ta'lîlin câiz olduğu yönündeki ifadelerini böyle anlamak daha doğru olur. Nitekim usulcülerin çoğunluğu hükümün gerçek illetinin hikmet denilen gizli durum, zâhir vasfın ise bu gerçek illetin kendisi değil mazınnesi, yani kesinlik taşımayan bir belirtisi olduğunu söylemişlerdir.

Hikmetin gerçek illet olarak görülmesi ve bir vasfın illet oluşunu sağlayan anlamın hikmet olduğu yönündeki ifadeler (Fahreddin er-Râzî, V, 292) ta'lîlin anlamı ve boyutları hakkında bir fikir vermektedir. Esasen usulcüler, hükümün konulmasına münasip düşen vasıf anlamındaki hikmetle ta'lîl konusunda aynı görüştedirler. Çünkü onlar ittifakla illette aranan temel özelliğin münasebet olduğunu vurgulamışlardır. Münasebet de genel olarak illetin menfaati sağlama ve mefsedetî giderme özelliği taşıması şeklinde açıklanmıştır. Gazzâlî ise meseleyi daha anlaşılır hale getirecek bir yaklaşımla maslahatı, menfaatin sağlanması veya mefsedetî giderilmesi ve bunu da son tahlilde amaçlanan sonuç olarak açıklamış ve münasebeti amaçlanan sonuca, yani şâriin maksadına riayet olarak ifade etmiştir (*Şifâ'ü'l-galil*, s. 159). Bu iki yaklaşım arasında anlamca yakınlık bulunmakla birlikte vurgunun yapıldığı noktalar birbirinden farklıdır. Birinci yaklaşıma göre münasebet bir yararın sağlanması veya bir zararın giderilmesi, ikincisine göre şâriin amacına uygunluktur. Münasip vasıf konusunda Ebû Zeyd ed-Debûsî tarafından ortaya konan ve Şâtîbî'nin de benimseydiği farklı bir ölçü ise "akıl ölçüğüne vurulduğunda yadigarınamaksızın kabul edilmesi" şeklindedir (Şâtîbî, II, 306).

Hükümün konulmasına uygun düşen vasıf illet adını alır ve kıyasın özünü oluşturur. İletinin tanımına ilişkin yaklaşımlar, yaklaşım sahiplerinin ta'lîlin neye göre yapılacağı hususundaki görüşlerine ilişkin ipuçlarını verdiği gibi sebep, illet ve hikmet ilişkisini de bir ölçüde yansıtır.

Gerçek müessirin Allah olduğu noktadan hareketle gerçekte illetin hükümde etkili olmadığını, diğer bir ifadeyle illetle hüküm arasında herhangi bir gerek-

tirme (sebeup-sonuç) ilişkisinin bulunmadığını kabul edenler illeti "muarrif" (hükümün varlığının göstergesi) olarak tanımlamış ve bütün şer'î illetlerin böyle olduğunu ileri sürmüşlerdir. Gerçek müessir Allah olmakla birlikte insanlara nisbetle hükümler illetlere muzaftır; mülkiyetin satın almaya, kısasın öldürmeye izâfe edilmesi gibi. İletle hüküm arasında bir gerektirme ilişkisi kuranlar illeti "müessir" diye tanımlamışlardır. Müessir "bir şeyin varlığının sebebi" anlamındadır. Meselâ gündüzle güneş, yanma ile ateş arasındaki ilişki müessir ilişkisidir. İletinin hükümde müessir olması, onun kadim icap-ata etkili olduğu anlamına değil aksine hâdis vücutta etkili olduğu mânasına gelir. Buna göre Allah bir şeyin vâcibliğini (meselâ namaz) kadim icabı ile hâdis bir şey (vakit) üzerine tertip etmiştir. İlet gerçekte değil insanlara nisbetle müessirdir. Gerçekte ölen kişi eceliyle ölmüşse de öldürme sebebiyle kısas gerekir. Bir grup hukukçu ise illeti "bâis" (şâriin genel anlamda hüküm koyuş amacı demek olan hikmeti içeren şey) olarak tanımlamıştır. Buna göre illet, şâriin hükmü koymada kastettiği celb-i maslahat ve def-i mefsedet türünden bir hikmeti içeren anlamdır. Hikmet burada "maslahat" mânasındadır.

İletinin anlamına ilişkin bu üç yaklaşım bir yönüyle sebep, illet ve hikmet arasındaki ilişkinin boyutunu, diğer bir ifadeyle aralarındaki düzlem ve boyut farkını gösterdiği gibi bir yönüyle de ta'lîlin neye göre yapılacağı tartışmasına açıklık getirecek mahiyettedir. Meselâ, "Bu şahıs niçin öldürülüyor?" sorusuna verilen, "Çünkü o bir insanı öldürmüştür" şeklindeki cevap kısasın niçin uygulandığını açıklar ve öldürme fiilinin kısasın sebebi olduğunu gösterir. Burada öldürme fiiliyle kısas arasında kurulan ilişki -buna bir var sayıma ve ön kabule dayanan sebep-sonuç ilişkisi de denebilir- insanî-maddî düzleme ilişkin bir durum olup hükümün konuluş gerekçesini anlamaya ve hükmü genişletmeye, teknik anlamda ta'lîle ilişkin olmaktan ziyade yapılan işin maddî sebebinin anlamaya yöneliktir ve sadece hükümün verilisi ve uygulanış gerekçesini anlatır. Bu düzlemdeki hüküm-sebeup ilişkisi özellikle hukukun uygulanmasına dairdir. Usulcülerin, "Hükümler bizim açımızdan sebeplere izâfe edilir" sözünün anlamı budur. Bu ilişkinin eylem boyutundaki sebep-hüküm ilişkisi olarak nitelendirilmesi mümkündür. Bu durum, İslâm hukukçularının bu anlamdaki sebebi çok yer-

de illet yerine ikame etmelerinin âmillerinden birini de açıklar. Sebebin illet yerine ikamesinin sebepleri ayrıca üzerinde durulmaya değer bir husustur (bk. SEBEP).

Soru bir üst düzleme taşınarak, “Niçin öldürme kısas sebebi sayılmıştır” şekline getirilince buna verilecek cevap artık eylem boyutunu aşmış ve teorik düzleme-anlama ve yorumlama düzlemine- geçilmiş olur. Bu soruya verilecek, “Çünkü kısas haksız öldürmeleri engeller” şeklindeki cevap problemin anlam boyutuna ilişkin olup kısas eyleminin anlamını, diğer bir ifadeyle hükümle sebep arasındaki anlam bağlantısını gösterir. Bu anlam bağlantısı usulcülerin “uygun vasıf” (illet) dedikleri şeye tekabül eder. Anlama ilişkin bu cevabın bir üst düzlemde test edilmesi gerekir. Usulcülerin, “Bir vasfın illet olarak değer kazanması onun hikmete uygunluğunun sonucudur” şeklindeki ifadelerinin anlamı budur.

“Şâri’ niçin kısas hükmünü getirerek katli engellemek istiyor?” sorusu metafizik düzlemde sorulmuş bir soru olup eylemin ve anlamın amaç boyutunu oluşturur. Bu soruya verilecek cevap, hem hükmün konuluş amacını hem de bu eylemin bu hükmeye bağlanmasındaki gâî sebebi teşkil eder. Bu bakımdan verilecek cevabın şâriin hüküm koymadaki genel amaçlarına uygun olması gerekir. İleti “bâis” olarak tanımlayanlar öyle anlaşıyor ki bu hususu kastetmişlerdir.

Bu açıklamalar sebep, illet ve hikmet arasındaki ilişkiyi de genel hatlarıyla ortaya koymuş olmaktadır. Doktrinde bazı sebeplerin illet, bazı illetlerin sebep yerine ikame edilmesi ve hükümlerin doğrudan illete değil illet yerine ikame edilen sebeplere bağlanması, hukukî istikrarın sağlanması ve görüşler arasında tutarlılığın kaybedilmemesi gibi pratik düşüncelere dayandığı gibi bunda, hukukta sübjektif yorum ve keyfî uygulamalara meydan vermeme düşüncesinin etkisi de bulunabilir. Hükmü eylem düzlemindeki sebep-sonuç ilişkisine, teknik ifadesiyle “mazbutlaştırılmış illet”e göre vermenin uygulamada istikrar ve birtakım rahatlıklar sağlayacağı da açıktır.

Öte yandan hikmet kavramının, vaz’î hükmün nevilerinden olan ve “kendi varlığından hükmün varlığı, yokluğundan hükmün yokluğu gereken şey” olarak tarif edilen sebep terimiyle de bazı noktalarda kesiştiği görülmektedir. Hikmetin genel anlamda hükmün konuluşunun

mânevî gerekçesi, sebebin ise hükmün varlığının maddî gerekçesi ve göstergesi olduğu dikkate alınınca aralarında bir ilişkiden bahsetmek mümkündür. Nitekim sebep, illet ve hikmeti sebep ilişkisi bağlamında değerlendiren Molla Fenârî illeti “etkin sebep” (es-sebebü’l-fâilî), hikmeti ise “amaçsal sebep” (es-sebebü’l-gâî) olarak nitelmiştir. Buna göre meselâ kısas hükmünün hikmeti nefsi korumak, bu hükmün sebebi suçsuz bir insanı kasten öldürmektir (*Fuṣûlû’l-bedâi’*, II, 371). Burada hikmet hükmün anlam gerekçesi olurken sebep onun maddî varlığının gerekçesi olmakta ve sonuç olarak hikmet bizzat sebep üzerine terettüp etmektedir (Abdülazîz b. Abdurrahman er-Rebîa, *es-Sebeb ‘inde’l-uṣûliyyin*, II, 23). Bundan dolayı Şâtıbî, mevcut sebeplerin bizzat kendileri için sebep olmayıp kendilerinden birtakım başka şeylerin neşet etmesi için sebep kılındıklarını, aksi halde bunların sebep olarak vazedilmelerinin bir anlamı kalmayacağını söylemiştir. Diğer taraftan şer’î hükümler ancak maslahatların celbi ve mefsedetlerin def’i için teşrî’ kılındığına göre bu hükümler söz konusu sebeplerin sonuçları (müsebbep) olacak ve böylece sebeplerle müsebbeplerinin kastedildiği ortaya çıkacaktır ki (*el-Muvâfâkât*, I, 195) bu durum sebeple hikmet arasındaki geçişliliğe işaret eden önemli bir noktadır. Böyle olunca hikmetin “hükmün teşrî’ kılınması için münasip mâna” şeklinde tarif edilmesi durumunda hikmetle sebep arasında iki önemli fark ortaya çıkmaktadır. Birinci fark, hükmün varlık ve yokluk bakımından sebebine bağlı olduğu halde hikmetine bağlılığının şart olmamasıdır. Hikmetle sebep arasındaki bu bağlılıktan dolayı sebebin açık (zâhir) ve istikrarlı (munzabıt) olması gerekir. Hikmette böyle bir bağlılık şart olmadığı için onun her zaman zâhir ve munzabıt olması gerekmez, hatta hikmet çok defa gizli (hâfî) ve istikrarsız (muztarib) bir şekilde bulunur. İkinci fark ise sebeple hükmü arasındaki münasebet bazan açık ve anlaşılır, bazan da açık olmayan bir tarzda bulunabildiği halde hükmü ile hikmeti arasındaki münasebetin her zaman açık olmasıdır. Çünkü hikmet kendisiyle hükmün teşrî’ kılındığı mânadır (Abdülvehhâb Hallâf, s. 60).

Sebebin illet yerine veya bazan illetin sebep yerine ikame edilmesi ilgili konunun kıyasa müsait olup olmadığı meselesiyle de ilgilidir. Bu açıdan özellikle ibadetlere ve ibadet yönü ağır basan konulara dair hükümlerde ve ceza hukuku alanının

da illetin sebebe dönüştürüldüğü sıkça görülür. Meselâ yolculukta namazı kısaltmanın esas illeti olan meşakkat, değişken olduğu gerekçesiyle ve belki de kötüye kullanılabileceği endişesiyle illet olmaktan çıkarılmış, meşakkatin muhtemelen bulunacağı yolculuk hali illet yerine konulmuştur. Aynı şekilde kısasın illeti esasen “engelleme anlamı” iken sübjektif bir durum olduğu göz önünde tutularak bu anlam illet olmaktan çıkarılmış ve aslında kısasın maddî düzlemde sebebi olan öldürme eylemi illet yerine geçirilmiştir. Hükmün anlam boyutunun eylem boyutuna indirgenerek sebebin illet yerine ikamesi, çok defa hükmün uygulama alanının sınırlı olup genişletilmeye müsaade olmadığını anlatma amacı da taşımaktadır. Dolayısıyla anlam boyutuna (illet) ilişkin bir soru, fıkıh usulündeki teknik anlamda sebep sorusuna indirgenmiş olmaktadır. Halbuki hilâlin görülmemesinin oruç tutmanın sebebi olması ile yolculuğun namazı kısaltma sebebi olması birbirinden tamamiyle farklıdır. Esasen yolculuk halinde namazı kısaltmanın illeti yolculuk değil meşakkat iken usulcüler mazbut olmadığı, kişiden kişiye ve yolculuğun durumuna göre değişeceği gerekçesiyle meşakkatı illet olmaktan çıkarıp meşakkatin mazinnesi olan sebebi (yolculuk) mazbut olduğu gerekçesiyle illet yerine koymuşlardır. Bu suretle başka alanlarda kullanılması mümkün olan meşakkat illet olmaktan çıkarılmış, yerine kâsır olan yolculuk hali geçirilmiştir.

Özetle belirtmek gerekirse sebep eylem düzleminde, bir insanın bir fiili niçin yaptığına veya hükümle eylem arasındaki maddî münasebet ve bağlantıyı ortaya çıkarmaya ilişkin sorunun cevabı olurken illet, hükümle eylem arasındaki anlam bağlantısını ve uygunluk ilişkisini ortaya çıkarmaya yönelik sorunun, hikmet ise şâriin bir hükmü koymadaki amacını anlamaya yönelik sorunun cevabı olmaktadır. Bu noktada illetle hikmet arasında şöyle bir farklılık daha bulunmaktadır: İlet büyük ölçüde tek tek hükümler için söz konusudur ve şâriin bir hükümdeki özel amacına ilişkindir. Hikmet ise tek tek hükümler için söz konusu olabileceği gibi daha ziyade hükümler bütünü için söz konusu olur ve şâriin genel amaçlarına ilişkindir. Öte yandan bir illet ekseninde yapılan teknik anlamdaki kıyastan başka bazı İslâm hukukçularının maslahat kıyas, mürsel kıyas ve mâna kıyası gibi yaklaşımları özelde istislah teorisi çerçevesinde, genelde ise hikmet çerçevesinde yer

alır. Çünkü istislâh, hikmetin yukarıda belirtilen mesâlih-i ibâd vechesi doğrultusunda çözüm üreten yaklaşımın adıdır.

Hikmetin tanımıyla ilgili bütün bu kavramsal tartışmalar, netice itibariyle bir kıyas işleminde hikmete dayanarak hüküm verilip verilemeyeceğini (hikmetle ta'lîl) tesbit için yapılmıştır ve bu konuda ileri sürülen görüşleri üç grupta toplamak mümkündür: 1. Usulcülerin çoğunluğuna nisbet edilen görüşe göre -ister zâhir ve munzabıt olsun isterse olmasın- hikmetle ta'lîl mutlak olarak câiz değildir. 2. İçlerinde Seyfeddin el-Âmidî ve Safiyyüddin el-Hindî'nin de bulunduğu bir gruba göre zâhir ve munzabıt olması halinde hikmetle ta'lîl câizdir. Çünkü hüküm, konuluş amacı esasında hikmet olduğu halde -kapalılığı sebebiyle özünde değişken olabilen hikmeti içeren- zâhir ve munzabıt vasıfla ta'lîl edilebildiğine göre hikmetin açıklık ve istikrar yönünden vasfa eşit olması halinde hükümün hikmetle ta'lîli daha uygun ve evlâdır (Âmidî, III-IV, 180-183). 3. Fahreddin er-Râzî gibi bazı usulcüler ise hikmetle ta'lîlin bazı durumlarda câiz görülebileceğini savunmuşlardır. Râzî'ye göre hikmet, illetin illet oluşunun illeti olduğu için doğrudan hükümün illeti olması daha uygun ve evlâdır (*el-Maḥ-şûl*, V, 287-293; ayrıca bk. Âmidî, III-IV, 180).

Hikmetle ta'lîli mutlak bir şekilde reddeden usulcülerin çoğunluğu, ayrıca böyle bir ta'lîlin naslarda da bulunmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Hatta onlara göre naslarda bilfiil bulunan ta'lîller de hikmetlere göre değil sadece zâhir vasıflara göre yapılmıştır. Çünkü illeti tesbitten maksat şer'î hükümün bilinmesidir ve bu sebeple onun karışıklığa meydan vermeyecek şekilde açık, çeşitli kişi veya durumlara göre değişiklik göstermeyecek şekilde istikrarlı bir vasıf olması gereklidir. Halbuki hikmette bu özellikler bulunmaz. Meselâ yolculuk halinde oruç tutmama ruhsatıyla ilgili hükümün hikmeti olan meşakkat kişilere, yerlere, zamana, hal ve şartlara göre değişiklik gösterir. Bu durumda hükümün hikmete göre ta'lîl edilmesi, yani onun varlık veya yokluğunun hikmete bağlanması doğru olmaz. Oysa zâhir ve munzabıt bir vasfın esas alınması durumunda onun hikmetinin de gerçekleşmesi kuvvetle muhtemeldir. Bu yaklaşımın sonucu olarak söz konusu usulcüler illet-hikmet konusundaki görüşlerini, "Şer'î hükümler var oluş ve yok

oluş bakımından hikmetlerine değil illetlerine göre cereyan eder" ya da, "İllet-i varsa hüküm de vardır, hikmete aykırı düşse bile; illeti yoksa hüküm de yok olur, hikmeti mevcut bulunsa bile" şeklinde genel bir kural haline getirmişlerdir. Buna göre dinen yolcu sayılan kişi her ne durumda olursa olsun dört rek'atlık namazları iki rek'at kılabılır. Bu hükümün hikmeti olan meşakkat bulunmadığı zaman, meselâ geniş maddî imkânlar içinde bulunan bir hükümdarın yolculuğu halinde de onun için hüküm yine böyledir, zira burada hükümün illeti yolculuktur ve bu vasıf da mevcut bulunmaktadır. Öte yandan dinen yolcu sayılmayan, fakat taş veya maden ocağında ocakçılık yapan ya da hamallık gibi ağır meşakkatlere mâruz kalan bir kişi namazları kısaltamaz. Çünkü burada hükümün hikmeti olan meşakkat bulunmakla birlikte hükümün illeti olan yolculuk mevcut değildir.

Naslarda hükümün konuluş gerekçesine ve amacına (hikmet) ilişkin açıklama bulunabilir. Meselâ, "Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar, fal ve şans okları şeytan işi birer pisliktir; bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan şarap ve kumarla aranızda düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık -bunlardan- vazgeçtiniz değil mi?" meâlindeki âyette (*el-Mâide* 5/90-91) şaraptan sakınma emrinin maksadı, onun sebep olduğu dinî ve içtimâî kötülüklerin önlenmesi olarak belirtilmektedir. Burada hüküm hikmetiyle beraber zikredilmekle birlikte yasağa gerekçe teşkil eden muhtemel kötü sonuçların ortaya çıkmayabileceği durumlarda şarap içme yasağının kalkacağı veya benzer kötü sonuçların aynı gerekçeden hareketle kıyas yoluyla yasaklanabileceği endişesiyle usulcüler hikmetle ta'lîlden vazgeçerek şarap yasağını "sarhoş edici özelliği" gibi açık ve objektif bir vasfa bağlamışlardır. Hadislerde bir hükümün niçin konulduğunu gösteren açıklamalar da fakihler tarafından aynı yaklaşımla ele alınmıştır. Sahâbeden nakledilen çeşitli fetva ve hükümler incelendiğinde onların da birçok hükümün açıklama ve yorumunda hikmeti (maslahat ve mefsedet) esas aldıkları görülür. Meselâ sahâbîler Hz. Peygamber'in, "Savaş sırasında el kesilmez" (hırsızlık suçunun cezası uygulanmaz) (Ebû Dâvûd, "Hudûd", 18) şeklinde belirttiği hükümü, cezanın uygulanmasının o sırada ortaya çıkaracağı zararla, yani suçlunun düşmana sığınması tehlikesiyle açıkla-

mışlar, daha sonra bu hükümü diğer had cezalarına da teşmil ederek, "Düşman ülkesinde iken hadler uygulanmaz" şeklindeki bir genel kurala ulaşmışlardır. Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî gibi imamlarla bazı Şâfiî hukukçuları ve İbn Teymiyye gibi âlimlerin, hatta şekil ve lafız unsuruna takılıp kalmayan müctehid imamlar başta olmak üzere fakihlerin ictihad ve fetvalarında maslahatın sağlanıp mefsedetnin giderilmesine özel bir önem atfettikleri, böylece hikmeti gerçekleştirmeye çalıştıkları görülür. Ancak bu tür ictihad ve yorumları, hükümlerin hikmetle ta'lîl edilebileceğinin açık örnekleri veya böyle bir metot önerisi olarak tanıtmak doğru olmaz. Hukukta objektifliğin, istikrar ve hukuk güvenliğinin korunabilmesi için ta'lîlin daha açık ve objektif vasıflara bağlanması her devirde büyük ölçüde korunmuştur. İleri dönem fakihlerinin hikmetle ta'lîle itibar etmedikleri de bilinmektedir. Onların bu tavırlarında, yukarıdaki sebeplerin yanı sıra mezhep imamlarından nakledilen birtakım fer'î hükümleri genel ve kapsamlı kıyaslarla, açık ve değişkenlik göstermeyen illetlerle kurallaştırma ve bu sayede mevcut fikhî hükümler koleksiyonu içinden yeni meselelere uygun hükümleri çıkarabilme (tahrîc), mezhebin bütünlüğünü koruma ve herhangi bir fer'î hükümde farklılık iddiası ile mezhebin kendi içinde çelişkiye düştüğüne dair muhtemel itirazları önleme gayretleri önemli bir paya sahiptir. Meselâ ribâ ile ilgili hadiste, "Altını altınla, gümüşü gümüşle, buğdayı buğdayla, hurmayı hurmayla, arpayı arpayla ve tuzu tuzla aynı miktarlarda ve peşin olarak değiştirin. Fazlalık ribâdır. Bunlardan farklı sınıflar arasında olursa peşin olmak kaydıyla istediğiniz miktarlarda satabilirsiniz" denilmektedir (farklı lafızlarla rivayeti için bk. Dârimî, "Büyû", 41; Buhârî, "Büyû", 78; Müslim, "Müsâkât", 81-84; İbn Mâce, "Ticârât", 48; Nesâî, "Büyû", 50). İbnü'l-Hümâm, ribânın haram kılınmasındaki esas amacın (hikmet) insanların mallarının korunması ve zarara uğramalarının önlenmesi olduğunu, ancak bu hikmetle ta'lîle gidilmediğini belirtmiştir. Çünkü söz konusu hükümün "malları koruma" gerekçesiyle ta'lîl edilmesi halinde meselâ bir devenin iki deveye, bir elbisenin iki elbiseye karşılık satılmasının da câiz olmasının gerekeceğini, halbuki peşin olması durumunda böyle bir satışın Hanefî mezhebinde câiz olduğunun ittifakla ka-

bul edildiğini söylemiştir. Hatta Hanefiler, böyle bir değişimin câiz olduğuna dair mezhepte mevcut bulunan hükümlerle çelişmemesi için ribâ yasağının hikmeti olan “insanların mallarını haksız mübâdeleden koruma” esasını ön plana çıkarmayıp ribânın haramlığı hükmünü “keyl (ölçü) veya vezin (tartı) birliği” illetiyle ta’lil etmişlerdir (*Fethu'l-kâdir*, V, 279). Bu durum, onların yeni hadiseler hakkında hüküm verebilmek için objektif ölçülere ulaşabilme arzusu ve mezhebin çeşitli konulardaki kabullerine yöneltilebilecek itirazları önleyebilme endişesiyle hikmetle ta’lilden vazgeçtiklerini göstermektedir. Böyle bir yaklaşım tarzı, İslâm hukuk mezheplerinin kendi mantıkî tutarlılıklarını kontrol ettiklerini göstermesi açısından önemli olmakla beraber yukarıdaki örnek, kıyastaki illetin insanların bir maslahatını gerçekleştirmek veya onlardan bir mafsedetini savmak üzere hükmün konmasına sebep olan vasıf yani hikmet anlamına da gelebileceği hususunu ortadan kaldırmaz. Bu durumda eğer adı geçen vasıf açık ve munzabıt ise hüküm ona göre ta’lil edilir ve ayrıca onu içerdiğine kuvvetle muhtemel nazariyle bakılan başka bir hususu (mazinne) araya katmaya gerek kalmaz (Zekiyyüddin Şa'bân, s. 146).

Hikmetle ta’lil konusunda yapılan bu tartışmalardan, İslâm hukukçularının büyük çoğunluğunun, Allah'ın koyduğu hükümlerde mutlaka birtakım gayeler bulunduğu ve bu hükümlerin büyük bir kısmının ta’lil edilebilir nitelikte olduğu görüşünü benimsedikleri de anlaşılmaktadır. Bu gayeler ise netice itibarıyla insanlar için fayda sağlama ve onlardan zararı defetme ve dünyayı kötülüklerden arındırma esasına dayanır. Bu sebeple adaletten zulme, rahmetten musibete, maslahattan mafsedete ve hikmetten abese giden herhangi bir mesele -bazı zorlama yorumlarla din çerçevesine sokulsa dahi- asla dinden değildir (İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 14-15). Ayrıca şâriin bu temel amaçları nasların anlaşılması, uygulanması ve hakkında nas bulunmayan durumlara ait hükümlerin istidlâl edilmesinde de en önemli yorum vasıtalarıdır. Bilhassa nasların ibarelerinin mânaya delâletleri sırasında birden fazla ihtimale açık olması veya cüz'î deliller arasında bir çelişki bulunması durumunda onları anlayabilmek, aralarını uzlaştırmak veya onlardan birini tercih etmek için öncelikle nasların ihtiva ettiği hikmetlerin bilinmesine ihtiyaç vardır (bk. MAKÂSİDÜ'Ş-ŞERİA).

Sonuç olarak İslâm hukukçuları şâriin hüküm koymada bir amacı bulunduğunda, hükümlerin hikmet ve maslahat içerdiğinde görüş birliğine varmakla birlikte bunların ta’lil edilip edilemeyeceğinde ve her ta’lilin hükmün alanını genişletme sonucuna götürüp götürmeyeceğinde farklı görüşte olmuşlar, ta’lil yöntemini benimseyenler nâdiren hikmetle test edilmeyen illete dayanmış olsalar da çoğunlukla naslarda mevcut hükümlerin ancak anlam ve amaç boyutunun birlikte değerlendirilmesi sonucunda tesbit edilen illete göre ta’lil edilebileceği görüşünü paylaşmışlardır. Bu bakımdan ta’lilin sadece hikmete göre yapılıp yapılmayacağı konusu tartışmalı olup klasik teoride hikmetle ta’lile fazla itibar edilmediği söylenebilir. Bazı İslâm hukukçularının hikmetle ta’lilin mümkün olduğu yönündeki ifadeleri onların mutlak anlamda ve kayıtsız olarak hikmetle, yani doğrudan ve sadece şâriin amaçları esas alınarak ta’lil yapılmasını câiz gördükleri anlamına gelmez. Bu ifadelerden bir kısmı gerçek illetin hikmet oluşunu anlatmaya yöneliktir. Hikmetle ta’lili câiz gördüğü belirtilen âlimler çok defa, getirdikleri kayıtlarla bir bakıma hikmeti esnek yapısından çıkarıp illete dönüştürmüş olmaktadır (Fahreddin er-Râzî, V, 287-295; Âmidî, III-IV, 180-183).

Ayrıca hikmetle ta’lilin, yukarıda belirtilen üç farklı düzlemde hangisi açısından söz konusu edildiğinin bilinmesi de maksadın anlaşılması için gereklidir. Çünkü hukukun uygulanması düzleminde hikmetle ta’lilin câiz görülmesi kargaşa ve düzensizlik doğuracağı ve hukuka olan güveni sarsacağı için bir hukukçunun bunu câiz görmesi düşünülemez. Uygulama alanında böyle bir ta’lil belki sadece ferdî alan için söz konusu edilebilir. Hikmetle ta’lil anlam düzlemi açısından söz konusu edilmişse bunun mânası, hükümlerle sebep arasında kurulan anlam bağlantısının sürekli olarak hikmet ölçüsüne vurulmak suretiyle kontrol edilmesi ve hikmete uygunluk bulunduğu sürece korunması, aksi takdirde hikmeti gerçekleştirecek başka anlam bağlantılarının tesbit edilmesidir. Esasen İslâm hukukçularının ilke olarak hikmetle ta’lile karşı çıkmalarının temelinde, Necmeddin et-Tûfî'nin savunduğu gibi makâsıd-ı şâriin lafızları geçersiz hale getirecek ve nasları iptal edecek genişlikte yorumlamasına engel olma düşüncesi yatar. Fakat bu yaklaşım hiçbir şekilde hikmetin ihmal edilmesi anlamına gelmez. Aksine hikmet, İslâm hu-

kukçularının hukuk tefekküründe tek tek hükümlere ilişkin özel amaçların kendine göre test edileceği bir kriter olarak önemle korunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

- Tehânevî, *Keşşâf*, I, 370; Dârimî, “Büyü”, 41; Buhârî, “Büyü”, 78; Müslim, “Müsâkât”, 81-84; İbn Mâce, “Ticârât”, 48; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 18; Tirmizî, “Nikâh”, 5; Nesâî, “Büyü”, 50; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 284-310; a.mlf., *Şifâ'ü'l-gâlib* (nşr. Hamed el-Kebîsî), Bağdad 1390/1971, s. 159-169; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahşûl*, V, 287-295; Âmidî, *el-İhkâm*, I-II, 110-111; III-IV, 180-183, 210-213, 237-242; İzzeddin b. Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, Beyrut, ts., I, 3-17; Sadrüşşerîa, *et-Tavâzih*, II, 63; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlmü'l-muvakkât*, III, 14-15; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, II, 273-282; Şirbînî, *Takrîr 'alâ Hâşiyeti'l-A'fâr*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye), II, 278-280; Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, I, 195, 265; II, 8-33, 306; Molla Fenârî, *Fuşûlû'l-bedâi'*, İstanbul 1289, II, 371; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kâdir* (Bulak), V, 279; Şevkânî, *İrşâdû'l-fuhûl*, s. 207-208; İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilâf*, İstanbul 1330, s. 62-73; Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü usûlû'l-fıkh*, Küveyt 1388/1968, s. 60, 63-67; Muhammed el-Hudârî Bek, *Uşûlû'l-fıkh*, Kahire 1389/1969, s. 56-61, 298-316; M. Ebû Zehre, *Uşûlû'l-fıkh*, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikrî'l-Arabî), s. 197-200, 219-222; Zekiyyüddin Şa'bân, *Uşûlû'l-fıkhü'l-İslâmî*, Beyrut 1971, s. 136-146, 248-250; Abdülkadir Şener, *İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas İstisnası İstislah*, Ankara 1974, s. 103; Abdülâzîz b. Abdurrahman er-Rebîa, *es-Sebeb 'inde'l-usûliyyîn*, Riyad 1399/1980, I, 165-166; II, 17-24; a.mlf., “el-İlle 'inde'l-usûliyyîn”, *Edu'ü's-şerîa*, XI, Riyad 1400, s. 256-269; M. Mustafa Şelebî, *Ta'li'lü'l-ahkâm*, Beyrut 1401/1981, s. 133-153; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, *Qavâbi'l-maşlahâ fi'ş-şer'iati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1402/1982, s. 23; Vehbe ez-Zühaylî, *Uşûlû'l-fıkhü'l-İslâmî*, Dimaşk 1406/1986, I, 93-96, 648, 649-651; Ali Bakkal, *İslâm Hukukunda Hikmet, İlet ve İctimâi Vakıa Münâsebetlerinin Hukukî Neticeleri* (doktora tezi, 1986, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 268-273, 315-322; M. Tâhir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi* (trc. Vecdi Akyüz – Mehmet Erdoğan), İstanbul 1988, s. 132-164; Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge 1991, s. 35-37, 207-210; Ahmed er-Reysûnî, *Nazarîyyetü'l-makâsîd 'inde'l-İlmâm eş-Şâtıbî*, Riyad 1992, s. 19-24; Hammâdî el-Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve Makâsîdü's-şer'â*, Beyrut 1992, s. 119-129; Yûsuf Hâmid el-Âlim, *el-Makâsîdü'l-âmmâ li'ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, Kahire, ts. (Dârü'l-Hadîs), s. 133-147; Muhammed b. Muhammed Şettâ Ebû Sa'd, “Beyânü'l-hikme fi't-teşrî'i'l-İslâmî”, *Mecelletü'l-Buhûsü'l-İslâmiyye*, XXXIV, Riyad 1412/1992, s. 169-211.



FERHAT KOCA

□ TASAVVUF. Hikmet tasavvufta genellikle “ilâhî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların var oluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları ara-