

120; Abdullah el-Bessâm, "Etfâlü'l-enâbîb", *Mecelletü Mecma'i'l-fıkhî'l-İslâmî*, II/1, Cidde 1986, s. 235-268; Muhammed Ali el-Bâr, "et-Telkîhu's-sınâfî ve etfâlü'l-enâbîb", a.e., II/1 (1986), s. 269-307; Abdullah b. Zeyd Âlû Mahmûd, "el-Hükmü'l-iknâfî fî ibtâlî't-telkîhi's-sınâfî ve mâ yüsemâm bi-şetli'l-cenîn", a.e., II/1 (1986), s. 313-322; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, "Turuku incâb fi't-tıbbi'l-hâdis ve hükmühü's-şer'î", a.e., III/1 (1987), s. 429-458; *er-Râbiatü'l-İslâmiyye*, sy. 266, Mekke 1407/1987, s. 32-36; Ârif Ali Ârif, "Rû'ye İslâmiyye li-filmi'l-hendeseti'l-virâsiyye ve'l-istinsâhi'l-beşerî", *İslâmiyyetü'l-ma'rîfe*, IV/13, Selongor 1998, s. 107-139; P. E. Mc Keever, "Artificial Insemination (Moral Aspect)", *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1967, I, 922-924; Ali Alevî Kazvîni, "Telkîhu'l-maşnû'î", *DMT*, V, 73-75; İbrahim Kâfi Dönmez, "Garar", *DİA*, XIII, 358.



FARUK BEŞER

### İLKİYÂ el-HERRÂSÎ

(bk. KİYÂ el-HERRÂSÎ).

### İLLET

(bk. İLELÜ'L-HADÎS).

### İLLET

(bk. İLLİYET).

### İLLET

(الالة)

Beytin birinci ve ikinci mısralarının son tef'ilelerinde (arûz, darb) görülen değişiklikler  
(bk. ARÛZ; ZİHAF).

### İLLET

(الالة)

Hükmün amacını genellikle gerçekleştirdiği kabul edilen açık ve istikrarlı vasıf anlamında fıkıh usulü terimi.

Sözlükte illet "hastalık, kişiyi ihtiyacını görmekten alıkoyan durum, zafiyet, sebep ve gerekçe" gibi anlamlara gelir. Sonuncu mâna kelimenin terim anlamına daha yakındır. Fıkıh usulü eserlerinde illet kavramı daha çok "bulunduğu yerde değişiklik yapan durum" olarak açıklanır ve hastalığın da kişinin vücudunda meydana getirdiği değişiklik sebebiyle bu adı aldığına işaret edilir (Cessâs, IV, 9; Serahsî, II, 301; Şevkânî, s. 206). İletinin terim anlamı için birçok tarif yapılmış olup bunla-

rı, "hükmü gösteren veya gerekli kılan yahut hükmün kendisine bağlandığı durum, vasıf, mâna, gerekçe" şeklinde özetlemek mümkündür. Bu tanımlara değişik mü-lâhazalarla bazı kayıtlar eklenmiştir (Cessâs, IV, 9; Şevkânî, s. 207).

Kur'an'da illet kelimesi ve türevleri geçmez. Hadislerde bu kelimenin "hastalık, sebep ve gerekçe" anlamlarında kullanıldığı görülür (bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "ille" md.). Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) illet kelimesini fıkıh usulündeki teknik anlamıyla kullanmış olduğuna dair rivayetin sahih olup olmadığı bir yana müslüman âlimlerce II. (VIII.) yüzyılda kaleme alınmış lugat, hadis ve fûrû-i fıkıh eserlerinde bu kelimenin daha çok sözlük anlamlarında kullanıldığı ve özellikle Şâfiî'den itibaren fıkıh usulündeki terim anlamına yakın biçimde kullanılmaya başlandığı görülür. Şâfiî'nin hükmün gerekçesini belirtmek için esas aldığı kelime ise "ma'nâ"dır. Fıkıhî hükümlere ilişkin illetin teorisinin III. (IX.) yüzyılın sonlarında oluşturulmaya başlandığını ve bu kelimenin terim anlamındaki kullanımlarının bu yüzyılda belirgin hale geldiğini gösteren deliller bulunmakla beraber o dönemin usul eserleri günümüze ulaşmadığından illet teorisine ilgili açıklamalar için IV. (X.) yüzyıl ve sonrasına ait eserlere başvurmak gerekmektedir (illetle ilgili belli başlı meseleler etrafında oluşan terminolojinin gelişim sürecini göstermeyi amaçlayan ve Şâfiî öncesi, Şâfiî, Fârâbî, Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, Gazzâlî dönemlerini esas alan örnek bir tablo ile birlikte bk. Wael B. Hallaq, *LXIV/1* [1987], s. 42-67; Şâfiî'nin eserlerindeki kullanımlar için bk. Özen, s. 419-422). İlk dönem İslâm âlimlerinin illet anlayışı hükmün amacı, gerçekleştirmek veya korumak istediği menfaat veya hükümle hükmün kendisine bağlandığı vasıf arasındaki uygunluk bağına da kapsar nitelikte olduğu halde zamanla bu anlamlar gâî illet veya hikmet kavramıyla ifade edilir olmuş ve gerek mezhep çözümlerinin savunulup korunmaya çalışılması gerekse hukuk emniyeti, nizam ve istikrar fikrine ağırlık verilmesi sebebiyle illetin açık, objektif, keyfiliğe kapı aralamayacak bir vasıf olması gereği üzerinde durulmuştur. Şâtîbî illeti "emirlerin ve mu-bahların ilişkili olduğu hikmet ve yararlar, yasakların ilişkili olduğu kötülükler" şeklinde tanımladıktan sonra, "Kısacası illet açık olsun olmasın, istikrarlı olsun olmasın yarar ve zararın kendisidir; genellikle bunları içerdiği kabul edilen durumlar değildir" demek suretiyle ilk dönem

anlayışına daha yakın durmakla beraber ardından sebep ve illet kavramları arasındaki bağa ve bunların birbiri yerine kullanılabildiğine dikkat çekerek terimlerde çekişmenin bir yararı olmadığını ifade eder (*el-Muvâfâkât*, I, 265).

İslâm âlimleri, dinî bildirime konu olan hükümlerin iyi ve kötü (hüsün-kubuh) kavramları açısından değerlendirilmesi, bir başka anlatımla bunların gayelerinin akılla kavranıp kavranamayacağı hususunda değişik görüşler ortaya koymuş olmakla beraber -aklın rolünü en üst düzeyde tutma eğilimini temsil eden Mu'tezile bilgileri de dahil olmak üzere- "ferdin Allah'a karşı kulluk vecibelerini belirli biçimlere bağlayan hükümler" anlamına gelen "ta-abbüdiyât" alanında aklın böyle bir değerlendirmeye yetkili olmadığını kabul ederler. Bu alanın dışında kalan dinî-hukukî hükümlerin amaçlarının ise akılla kavranabileceğinin kabulü fıkıhî faaliyetin vazgeçilmez bir ilkesi olarak karşımıza çıkar. Bu amaçların belirlenmesi için yapılan işlem "ta'lîl" adıyla anılır. Fakat kelâm ilminin bakışıyla ele alındığında hükümlerin ta'lîli meselesine Allah'ın fiillerinin ta'lîli açısından yaklaşılır ve böylece iki uç fikrin çatıştığı görülür. Bunlardan biri Allah'ın fiillerinin ta'lîl edilemeyeceğini savunan Eş'ariyye'nin, diğeri bu ta'lîlin gerekli olduğunu savunan Mu'tezile'nin yaklaşımıdır. Başka birçok gerekçeyle desteklenmiş olmakla birlikte Eş'arî yaklaşımının temel gerekçesi böyle bir ta'lîlin Allah'ın kemal sıfatına noksanlık getireceği, çünkü O'nun fiillerinin hâricî bir unsurla ikmal edilmeye çalışılmış, dolayısıyla başka bir otoriteye boyun eğdiğinin kabul edilmiş olacağı düşüncesi, Mu'tezilî yaklaşımın ana delili de ta'lîl yapılmasının O'nun abesle iştigal ettiğinin, yani amaçsızlıkla nitelenebileceğinin kabulü anlamına geleceği tezidir. Dikkatle incelendiğinde her iki yaklaşımın Allah'ı tenzih endişesinde kesiştiği görülür. Bu iki yaklaşımın ortasında yer alan Mâtürîdîler'e göre insan aklıyla kavranması açısından bir kısmı açık, bir kısmı kapalı olmakla birlikte Allah'ın bütün fiilleri yarar (mesâlih) gerekçesine bağlıdır; fakat bunu Mu'tezile'nin dediği gibi bir zorunluluk (vücûb) olarak ifade etmek isabetli olmaz (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 229-233; Mustafa Şelebî, *Ta'lîlül'l-aḥkâm*, s. 94-128).

Kelâm alanındaki bu hassasiyet, müslüman âlimlerin Batı dünyasıyla temasının ardından ilâhiyyât konularında özellikle hristiyan muhitinin içine düştüğü fikir kargaşasını dikkate alarak tevhid inan-



cını zedeleyebilecek fikrî saldırılara karşı hazırlıklı olma gereğini hissedip Allah'ın varlığını ve birliğini açıklarken O'nun her türlü noksanlıktan münezzehe olduğunu vurgulama çabası içine girmiş olmalarıyla yakından ilgili görünmektedir. Pratik hayatla iç içe olan fikhî faaliyetin hükümlerin amaçlarından bağımsız biçimde yürütülmesindeki zorluk karşısında hemen bütün İslâm âlimleri ta'lîl işlemine sıcak bakmışlarsa da konuyu bu faaliyetin teorik izahlarını üstlenen fıkıh usulü ilmi çerçevesinde ele alırken kelâm alanındaki yaklaşımlarının etkisinden tamamiyle uzak kalamamışlardır. Bu sebeple bilhassa Eş'arî âlimlerinin fıkıh alanındaki tutumlarıyla fıkıh usulü eserlerindeki ifadelerinin yer yer uyumsuzluklar taşıdığı, yine ta'lîl işlemi sonunda ulaşılan sonucun illet kavramıyla veya başka bir kavramla ifade edilmesinde kelâmî mülâhazaların baskın olduğu görülür (bk. TA'LİL). Öte yandan İslâm âlimleri arasında, önde gelen temsilcisi İbn Hazm olan ve ta'lîl fikrine bütünüyle karşı çıkan bir eğilim de bulunmaktadır.

İllet kavramı etrafında geliştirilen ve karmaşık bir görünüm arzeden terminoloji dikkatle incelendiğinde bu terimlerin hangi fikrî temellere dayandığını ortaya koyma açısından şöyle bir tasnife tâbi tutulması uygun olur: 1. Sebeb. Hükümle onun bağlandığı vasıf arasındaki uygunluğu akılla izahın mümkün olup olmadığı durumları ayırt etme ihtiyacı illet-sebeb mukayesesini ortaya çıkarmış, bir grup usulcü tarafından aklın bu bağı idrak edemediği durumlarda hükümün varlık ve yokluk alâmeti sebep, aklın idrak edemediği durumlarda ise bu alâmet illet olarak nitelenmiştir; ancak diğer bir grup, illeti belirtilen anlamla sınırlandırırken sebep kavramını her iki durumu kapsayan bir içerikte kullanmıştır. Birinci grup usulcülere göre meselâ farz olan orucun niçin muharrem ayının değil de ramazan ayının başlamasına bağlandığını akılla idrak etmek mümkün olmadığı için ramazan hilâlinin görülmesi ancak sebep olarak nitelenebilir, illet olarak nitelenemez; şüf'a hakkının müşterek mâlik olma vasfına bağlanmasını akılla izah mümkün olduğundan buna illet denir, sebep denmez. Diğer gruba göre ise her illet aynı zamanda sebep olarak anılabileceğinden gerek ramazan ayının başlaması gerekse müşterek mâlik olma vasfı için sebep terimi kullanılabilir. Öte yandan sebep kelimesinin illet ve hikmet bahislerinin genel bir kavramı olarak kullanıldığı veya yanı-

na bazı sıfatlar konmak suretiyle bu alana ait kavramların incelenmesinde kendisinden yararlanıldığı da görülür (bk. SEBEP). 2. Hikmet. Hükümün amacı, yani gerçekleştirmek yahut korumak istediği menfaat veya hükümle onun bağlandığı vasıf arasındaki uygunluk bağı belirli bir dönemden sonra hikmet olarak adlandırılmaya başlanmış ve illet kavramı bu özellikleri genellikle bünyesinde barındıran, fakat objektif olarak tesbit edilebilen ve kişiden kişiye, durumdan duruma değişkenlik göstermeyen vasfa inhisar ettirilir olmuştur. Meselâ yolcunun farz namazları kısaltması ve ramazan orucunu erteleyebilmesi hükümünün amacı ve gerçekleştirmek istediği yarar, bu durumdaki mükellefin sıkıntısını hafifletmek ve kolaylık sağlamaktır. Aklî ve dinî ilkelere göre yapılacak bir değerlendirme bu hükümle hükümün kendisine bağlandığı vasıf olan sefer hali arasında bir uygunluğun bulunduğu açıkça görülür; çünkü yolculuk meşakkat içeren bir durumdur. Fakat bu iki anlam yukarıda belirtilen gerekçelerle usul âlimleri tarafından daha çok hikmet olarak, bu anlamları genellikle içermesinin yanı sıra açık ve istikrarlı bir vasıf olan sefer hali ise illet olarak nitelenmiş, böylece dinî ölçülere göre seferi sayılan kişinin hükümün amacına ilişkin bir incelemeye gerek olmaksızın anılan hükümün kapsamında sayılacağı, fakat doğrudan hükümün amacı ve uygunluk bağına dayanarak hüküm verilemeyeceği savunulmuştur. Yine şüf'a hakkının tanınmasındaki amaç ve sağlanmak istenen yarar, yeni mâlikten gelebilecek zararın ve müşterek mülkiyet ilişkisine hâle gelmesinin önlenmesi olmakla beraber, bu konuda belirtilen amaca göre bir değerlendirme yapılmaksızın müşterek mâlik veya bazı fakihlere göre bitişik komşu olma özelliğine göre hüküm verileceği ifade edilmiştir (bk. HİKMET). 3. Diğer Terimler. İlet tanımında kullanılan sebep ve hikmet dışındaki müessir, mûcib, bâis, dâî, müsted'î, hâmil, menât, delîl, câlib, alâmet, muarriif, emâre vb. terimler ise bunların diğer amaçlarla kullanımı bir yana- iki temel eğilim içinde birleştirilerek tasnif edilebilir. Fiillerin özünde iyilik ve kötülüğün varlığını (zâtî hüsün ve kubhu) kabul eden eğilim için mihver terim "müessir", bunu kabul etmeyen eğilim için ise mihver terim "muarriif"tir. Gazzâlî ve onun gibi düşünen bazı usulcüler, Eş'arî çizgisinde bir yaklaşımın gereği zâtî hüsün ve kubhu reddeden, fakat illetin hükümdeki etkisini daha güçlü

kılan telifçi bir yol tutmuş ve illeti "bizâtihi değil şâriin öyle kulmuş olması dolayısıyla hükme müessir olan veya hükmü gerekli kılan vasıf" şeklinde tanımlamışlardır (Şifâ'ü'l-galîl, s. 21, 144-145, 515-518, 569).

Hükümlerin amaçlarına nüfuz etmeyi hedefleyen ta'lîl işlemi ve bunun sonucunda belirlenen gerekçe (fıkıh metodolojisinde ön plana çıkan adıyla "illet"), gerek nasların yorumunda gerekse yorum sınırını aşan ictihad türlerinde büyük önemi haiz olmakla beraber illetle ilgili incelemeler daha çok kıyas delili üzerinden yürütülmüştür. Fıkıh usulü eserlerinde, Hanefî usulcülerince kıyas işleminin tek rûknü, müteteklim usulcülerce kıyasın dört rûknünden en önemlisi sayılan illetin kısımları, şartları, illeti belirleme yolları ve illete yapılan itirazlar konusunda çok geniş ve ayrıntılı incelemeler yer alır.

Usul eserlerinde illetler değişik açılardan ayırmalara tâbi tutulmuş olmakla beraber bu konuda yerleşik veya genel kabul gören bir tasnif oluşmuş değildir. Şâfîî usul çevresinde geliştirilen ayırımların daha çok illetin hükümün bağlandığı olayın bizâtihi kendisi, onun mahiyetinden bir parça veya mahiyeti dışında aklî, şer'î, örfî yahut lugavî bir durum olma ihtimallerine göre yapıldığı, Hanefî usulcülerince yapılan ayırımların ise isim, hüküm ve amaç unsurlarından hareketle bunların her üçü, sadece ikisi veya biri bakımından illet olarak nitelenebilecek durumları belirttiği görülür. Fakat bu çerçevede yapılan açıklamalar, verilen örnekler, bir taraftan bunların birçoğunun fıkıh usulündeki illet incelemeleriyle değil, fûrû-i fıkıh teorilerine dayanak teşkil edecek maddî vâkıa tahlilleriyle ilgili olduğunu, diğer taraftan da her ayırımın belirli bir terminoloji oluşturmadığını göstermektedir. İletinin kısımları veya illet çeşitleri konusunda dikkat çeken belli başlı ayırımlar şunlardır: İlgili olduğu alan bakımından "aklî illet-şer'î illet", geçerliliği bakımından "sahih illet-fâsid illet", belirleme metodu bakımından "mansûs (nas tarafından belirlenmiş) illet-müstenbat (ictihad yoluyla belirlenmiş) illet", geçişliliği bakımından "müteaddî (geçişli) illet-kâsır (geçişsiz) illet", sonucu bakımından "müsbît (hükümü gösteren) illet-nâfi (hükümü nefyeden) illet", açıklık bakımından "celî (açık) illet-hafî (kapalı) illet", bir veya daha fazla vasıftan oluşması bakımından "müfred illet-mürekkeb illet" (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 187-202; Serahşî, II, 312-320; Fahreddin er-Râzî, II/2, s. 381-446; İsnevî, IV, 241-



303; Abdülhakîm Abdurrahman Es'ad es-Sa'dî, s. 169-194). Kısaca "illet bulunduğu halde bir engel sebebiyle hükmün bulunmaması" anlamına gelen illetin tahsisi meselesi illet çeşitleri arasında "âm illet-tahsise uğramış illet" ayrımını da ortaya çıkarmış olmaktadır ki bu, özellikle Hanefî usulcülerini çokça meşgul etmiş bir konudur. Irak ekolüne mensup usulcüler ve Debûsî tarafından müstenbat illetin tahsis edilebileceği kabul edilirken Debûsî dışındaki Mâverâünnehir ekolüne mensup usulcülerce buna karşı çıkmıştır. Mansûs illetin tahsisi ise genellikle kabul edilmektedir. Bu konuda usul eserlerinde Ebû Hanîfe ve Şâfiî gibi mezhep imam-larına da bazı görüşler nisbet edilmekle beraber onların ifadelerinden veya ulaştıkları hükümlerden bu sonuçların çıkarılıp çıkarılamayacağı tartışılmıştır (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 32-33; Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-galil*, s. 458 vd.).

İlletin hükmü (işlevi), Hanefî usulcülerince "nassın hükmünün hakkında nas bulunmayan fer'a geçirilmesi" olarak açıklanır. Şâfiî usulcülerine göre ise illetin hükmü, nassın hükmünün nassın düzenlediği olaya bağlanmasından ibaret olup bunun başka olaylara geçişli olması gerekli değildir. Bu konudaki tartışmaların daha çok -kâsır illet kavramıyla izah edilen- iki mezhep arasında ihtilâfı bazı fûrû-i fıkıh meselelerine dayandığı görülmektedir (Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, II, 801-805; Cessâs, IV, 138-139; Serahsî, II, 192-193; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 345-347).

Fıkıh usulünde illetin müessir sayılıp sayılamayacağı, yani illetle hüküm arasında sebep-sonuç ilişkisi bulunup bulunmadığı tartışmalarına yön veren temel düşünce hüsn ve kubuh konusundaki telakkilerdir ve usul âlimleri bu problemi felsefî anlamıyla "illiyet" kavramı çerçevesinde ele almazlar. Gazzâlî öncesi usulî mantık mirasını İslâm düşüncesi ve medeniyetinin en yüce numunesi olarak gören ve bu örnek düşünme tarzının diğer alanlardaki bilim çevrelerine intikal edip uygulanmasıyla İslâm biliminin zirveye ulaştığını ve İslâm medeniyetini kurduğunu ifade eden Ali Sâmî en-Neşşâr (*Me-nâhicü'l-bahş*, s. 78), başlangıçtan Gazzâlî'ye kadarki dönem İslâm âlimlerinin usulî kıyası John Stuart Mill'in ilîl-ilmî istikrârını temellendirdiği iki düşünce, yani illiyet ve ittîrad kanunları üzerine bina ettiklerini (a.g.e., s. 12-113), ayrıca illetin müessir olarak nitelenmesi hususunda Mill'den uzaklaşıp Bacon'a yaklaştıklarını

(a.g.e., s. 116-117) ileri sürer. Fakat bu görüşün daha çok İslâm'ın ilk dört asrında bilimler alanında görülen yükselişin ve ortaya konan göz kamaştırıcı medeniyetin ardından gelen düşüşün sebepleri üzerinde dururken Batı'da parlayan bilim ve felsefenin temellerini müslümanların fikir ürünleri arasında araştırma sâikiyle irtibatlı olduğu görülmektedir. Yazarın iki muhit arasındaki fikrî etkileşimlere dikkatle eğilme önerisi önemli olmakla birlikte bu konuda ileri sürdüğü tezin yeterli bir araştırmaya dayalı olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Zira Neşşâr, usulcülerin ortaya koyduğu bu özel metodu (tecrübî-istikrâî metot), İslâm ilimlerinin Aristo mantığıyla meczedilmesi çağrısında bulunarak ve onu ilmî araştırmanın biricik metodu kabul ederek hayatının yegâne sürçmesini yapan Gazzâlî'nin bu yöndeki çağrısına kadar kullanmaya devam ettiklerini iddia etmek suretiyle (a.g.e., s. 78, 91), Gazzâlî öncesi ve sonrası usul âlimlerinin kıyas ve illet bahislerindeki telakkilerinde köklü bir değişiklik bulunduğu tezini ileri sürmüş olmaktadır. Halbuki bu teze yer verdiği kitabında Gazzâlî öncesi usul eserlerinden sadece Cüveynî'nin *el-Burhân*'ından sınırlı olarak yararlandığı, fukaha metoduna göre yazılmış usul eserlerine ise hiç müracaat etmediği görülmektedir. Daha önemlisi, yazar bu konularda ilk el kaynaklara dayanmadığı için o dönem usulcülerin eserleri hakkında yanlış bilgiler vermektedir (a.g.e., s. 88'de İbn Haldûn'dan naklen Debûsî'nin kıyas hakkında öncekilere nisbetle daha geniş telif yaptığı ve fikhî metodun gelişmesinde en büyük role sahip olduğunu belirttiğinden sonra kendisi bu eserin adını *Te'sîsü'n-nazar* olarak vermekte, *Keşfü'l-esrâr* isimli usul eserini iki defa Pezdevî'ye nisbet etmekte, s. 89'da Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'inin günümüze ulaşmadığını ifade etmektedir; yazarın 1965 tarihli ikinci baskıya yazdığı önsözde, bu baskıda birçok ilâve yaptığını belirttiği halde bu hususları gözden geçirmedeği anlaşılmaktadır). Bazı erken dönem tarih ve genel kültür eserlerinde akf illetle şer'î illet ayrımı yapıldıktan sonra her iki türde aranan şartların birbirine yakın tarzda ele alınması ve yukarıda işaret edilen illetin hükmü problemiyle ilgili tartışmalarda geçen ifadeler yazarı anılan iddiaya yönelten âmillerden biri olabilir. Neşşâr'ın sözü edilen tezinden ve fıkıh usulündeki illet tartışmalarından yola çıkan Muhammed Süleyman Dâvûd'un, modern bilimin ba-

kişıyla uyuşan müttekâmil tecrübî metodu ilk bulanların ve Aristo mantığını ilk yikanların müslüman fakih ve kelâmcılar olduğunu, çağdaş Avrupa filozoflarının gerek modern tecrübî metodun keşfine gerekse Aristo kıyasının yıkılmasına yeni bir şey katmadıklarını ileri sürmesi ise (*Nazarîyyetü'l-kıyâsî'l-uşûlî*, s. 9) abartılı bir yaklaşım olarak görünmektedir.

Fıkıh usulünde ele alınan anlamıyla kıyasın sağlıklı bir biçimde gerçekleştirildiğinin kabulü halinde zannî de olsa bağlayıcı bir delil hüviyeti taşıması, usul âlimlerini onu disipline etme hususunda yoğun bir çaba göstermeye sevk etmiş, bu yaklaşımın bir uzantısı olarak kıyasın bel kemiğini teşkil eden illetin inceden inceye kurallara bağlanmasına özel bir emek verilmiştir. Bu bahisler hukuk felsefesi ve metodolojisi açısından çok değerli tahliller içermekle beraber, zamanla usul ilminin en karmaşık konularından biri haline gelen illetin şartları ve illete itirazlar etrafında ortaya konan şiddetli tartışmaların verimliliği sağlamaktan uzak olduğu dikkat çekmektedir. Bu durumu -yukarıda işaret edilen kelâmî mülâhazaların etkili olmasının yanında- şu iki ana sebebe bağlamak mümkündür: a) Tartışmaların çoğunun icthad müessesesinin faal olmadığı dönemlerde cereyan etmiş olması, dolayısıyla bu incelemelere mezhep çözümlerini gerekçelendirme kaygısının ve cedel ruhunun hâkim bulunması, bu sebeple münakaşaların aşırı teorik bir zemine kayması; b) Çok defa tarafların neyi tartıştıklarını işin başında iyi belirleyememiş olmaları ve münakaşaların lafzî nitelik taşıması. Başlangıçtan itibaren bütün usul çevrelerinde terimlerin aynı içerikte kullanılmamış olmasının yanı sıra kıyâsü'l-ille dışındaki kıyas türlerinin ve şart, mâni' gibi kavramların devreye sokulmasının da bu ikinci sebepte etkili olduğu görülmektedir. Bu arada illetin şartları konusu ile illeti belirleme yolları konusu arasındaki tedâhül ve tekararların da illet incelemelerini karmaşık hale getiren âmillerden biri olduğunu belirtmek gerekir (bk. KİYAS).

#### BİBLİYOGRAFYA :

*Mekâyisü'l-luğa*, "all" md.; *Lisânü'l-Arab*, "all" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "ille" md.; Cessâs, *el-Fuşûl fî'l-uşûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, IV, 9, 132-220; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî uşûlî'l-fıkıh* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1385/1965, II, 457-540, 801-805; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1372, II, 144-332; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, Bulak 1324, I, 55-61; II, 325-350; a.mlf., *Şi-*



fâ'û'l-gâ'il (nşr. Hamed el-Kebîsî), Bağdad 1390/1971, s. 21, 144-145, 458 vd., 515-518, 569; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî), Riyad 1400/1980, II/2, s. 381-446; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşşû'l-esrâr*, İstanbul 1308, IV, 32-237; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 241-303; Şâtibî, *el-Muvâfakât*, I, 187-266; Şevkânî, *İrşâdû'l-fuḥûl*, Kahire 1937, s. 204, 206-235; Abdülazîz b. Abdurrahman er-Rebiâ, *es-Sebeb 'inde'l-uşûliyyîn*, Riyad 1399/1980, tür.yer.; Mustafa Şelebî, *Ta'lîlû'l-aḥkâm*, Beyrut 1981, tür.yer.; a.mlf., *Uşûlû'l-fıkhî'l-İslâmî*, Beyrut 1986, s. 220-251; Ali Sâmi en-Neşşâr, *Menâhicü'l-baḥş 'inde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984, tür.yer.; M. Süleyman Dâvûd, *Nazarîyyetü'l-kıyâsî'l-uşûlî*, İskenderiye 1404/1984; Abdülhakî Abdurrahman Es'ad es-Sa'dî, *Mebâhişü'l-ille fi'l-kıyâs 'inde'l-uşûliyyîn*, Beyrut 1406/1986; Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, İslamabad 1986, s. 167-402; Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci* (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 419-422; W. B. Hallaq, "The Development of Logical Structure in Sunni Legal Theory", *Isl.*, LXIV/1 (1987), s. 42-67.



İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

## İLLİYYET

(اللية)

Her hadisenin  
bir sebebi olduğunu ifade eden  
felsefe ve kelâm terimi.

Modern felsefedeki sebeplilik (causality) kavramının Arapça'da illet (sebeb) kelimesinden türetilmiş karşılığıdır. Klasik İslâm felsefesinde konu illet (veya çoğulu illel) ile onun eserini veya sonucunu ifade eden ma'lûl kavramları etrafında incelenmiştir. Ancak bu incelemeler basit anlamda sebep fikriyle yetinmez ve modern sebeplilik kavramının gerektirdiği şekilde sebep-sonuç arasındaki bütün ilişkileri ele alır. İslâm felsefesinde kozmolojik ve epistemolojik bir doktrinin de ifadesi olan illiyyet hem varlık kavramının ontolojik temellendirilmesini sağlar, hem de sebeplerin bilgisine ulaşma çerçevesinde ilmî faaliyeti yönlendirir.

İlliyyet, illetle eser (sebeple sonuç) arasındaki nisbetin adı olunca illiyyet kavramının muhtevasını da bu nisbetin mahiyeti oluşturacaktır. Bir nesne veya değişimin nasıl meydana geldiğini açıklarken hâsıl olan sonuçtan hareketle hâsıl eden sebebi araştırmak, insan zihninin bir yatkınlığı olması yanında çağlar boyu benimsenmiş metodolojik bir kabuldür. Var oluş, oluş ve hareketin ya da genel olarak değişimin açıklanmasında illiyyet doktrini geçmişteki ve günümüzdeki bütün tartışmalara rağmen felsefî önemini daima korumuştur.

Aristo'nun ortaya koyduğu dört sebep teorisi kendisinden önceki felsefî açıklamaları aşan yeni bir terkiptir. Buna göre meselâ bir heykeltıraş (fâil - muharrik sebep), bir mermere (maddî sebep) hedeflediği estetik amaca (gâî sebep) uygun bir şekil (sûrî sebep) kazandırdığında ortada dört sebeple açıklanabilecek bir değişme var demektir. Böylece kâinatın maddî ilkesini araştıran Miletli filozoflar, kâinat için muharrik sebep olarak sevgi ve nefreti kabul eden Empedokles ve nihayet değişmeyen bilgisini formların yahut formel sebeplerin bilinmesine bağlayan Pisagor ve Eflâtun'un görüşleri, eksik veya tek yanlı oldukları gerekçesiyle Aristo tarafından bu şekilde birleştirilmiş oldu. Ortaçağ boyunca İslâm felsefesini ve hristiyan teolojisini derinden etkileyen bu basit şema günümüz ilim anlayışında sadece tarihi bir anlam ifade etmektedir. Çünkü maddî ve sûrî sebepler temelde madde-sûret teorisine dayandığı için arkaiktir. Gâî sebeplerse evrenin var oluşundaki gayeyi araştıran teleolojiye özgü açıklama biçiminin bilimsel yöntem için felsefî bir tercih olmaktan çıkmasından bu yana fizikî ilimlerde muteber sayılmamaktadır. Gaye fikri beşerî ilimler için tartışmalı olarak varlığını sürdürse de bu ilimler fiziğin modeline yaklaştırıldığı nisbette problem dışı bırakılmaktadır. Geriye fâil veya muharrik sebep (efficient cause) kalmaktadır ve modern bilimler için onun muhtevası üzerinde de bir uzlaşma yoktur. Değişimin sebeple sonuç arasındaki zaman ve süreklilik ilişkisi içinde kavranmasına mukabil, sebep ve sonuç diye iki ayrı kavrama ihtiyaç duymaksızın "zamanadaş değişme" (concomitant variation) veya "değişmez ardışıklık" (invariable sequences) gibi tabirlerin kullanıldığı modern bilim çevrelerinde bu tartışmalar tabiidir, hatta John Stuart Mill'in fâil sebep yerine kullandığı "fizikî sebep" kavramına gösterecek tahammül bile sınırlıdır.

İlliyyet fikriyle ilgili en esaslı tezler, illiyyetin evrensel ve tek biçimli oluşu ile illet-eser arasındaki illiyyet bağının zorunlu oluşudur. İlliyyetin evrensel olduğunu söylemek hiçbir şeyin sebepsiz meydana gelemeyeceğini ileri sürmek, yani "Her hadisenin bir sebebi vardır" şeklindeki tümel (küllî) bir önermeyi doğru kabul etmektir. Ancak "her hadise"nin içine insan iradesi de giriyorsa bu durumlar iradenin hürriyetinden söz etmek mümkün değildir. İlliyyetin tek biçimli olduğunu söylemekse değişimler ve durumlar arasındaki illî (causal) nisbetlerin genel kanunlar

şeklinde ifade edilebileceğini öne sürmektir ki bu esas, fizik bilimine ait tabiat kanunu kavramının temelini oluşturur. İletle eser arasında zorunlu bir bağ olduğu esasına gelince bu, illetin eseri icap ettirmesi ve belirlemesi şeklinde ifade edilen determinizmin de esasını teşkil eder. Ancak illiyyet sürecinde zorunluluk illetten esere doğrudur; aksi düşünülemez. Söz konusu telakkinin aslında illetin esere veya ma'lûle olan önceliği fikriyle ilgisi vardır; bu öncelik metafizik bir zorunluluktur. Anılan fikrin hareket noktası, fâil sebep olarak illetin ma'lûlü oluşturmak için bir tesir kudretine sahip olduğu faraziyesidir. Dolayısıyla illet fâil (aktif) olunca ma'lûl pasif olduğu için illeti belirleyemez. Bu telakkî metafizik teoloji planına taşındığında, mutlak kudret sahibi ve daima faal bir ilk illet olan Tanrı ile pasif konumdaki bir ma'lûl olan âlem arasında da illî bir bağ kurulmuş olmaktadır.

Bu umumi bilgiler ışığında illiyyet fikrinin, İslâm düşünce tarihinde genel olarak filozoflar veya felsefî eğilimli mütefekkirlere arasında ittifak edilen bir ilke olduğu öncelikle belirtilmelidir. Müslüman filozoflara göre, "Her hadise bir sebebin sonucudur" önermesi kesin bir ilkedir. Zira insan aklının sebep fikrine tabii yatkınlığı hiçbir şekilde inkâr edilemez. Bu durum, sebeplilik ilkesinin hem zihnî bir kategori hem de dış dünyada objektif bir ilke olduğunun delilidir. Ayrıca filozoflara göre, gerek aklın faaliyeti gerekse ilmî-felsefî araştırma hadiselerinin sebeplerine ulaşmaya çalışmaktan ibaret olup fizik veya metafizik planda sebep fikrinin inkârı ilmi ve felsefî araştırmanın imkânsız hale gelmesi demektir.

İslâm felsefesinde fizikî sebepler tabii hadiselerin yakın sebepleri olarak anılmış ve yalnızca fizik alanını ilgilendirmiştir. Metafizik sahaya geçildiğinde ise bütün tabii sebepler zinciri tek ve ilk sebep (el-illetü'l-ülâ) olan Allah'ta son bulmakta ve görünürdeki aktif konumlarını kaybederek pasif birer eser hüviyetine bürünmektedirler. Allah'ın hakikî sebep oluşuna nazaran bunlara ancak mecazen fâil-sebeb denilebileceği sık sık vurgulanır. Daha İslâm felsefe geleneğinin başlangıcında bu ayrımı yapan Kindî'den itibaren Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar kendi sistemlerini kurarken illiyyet meselesine vazgeçilmez bir önem atfetmişlerdir. Onların bu düşüncüyü işlerken temel hedefleri âlemdeki sebeplilik fikrinden bir gaye, nizam ve inâyet fikrine ulaşmaktır. Bu üç düşüncüyü farklı biçimde de olsa mut-