

"Nakkaş Hasan Paşa", *Sanat*, sy. 6, Ankara 1977, s. 114-125; C. Woodhead, "From Scribe to Litterateur: The Career of a Sixteenth-century Ottoman Katib", *BSMES*, IX/1 (1982), s. 55-74; a.mf., "An Experiment in Official Historiography: The Post of Şehnameci in the Ottoman Empire, c. 1555-1605", *WZKM*, sy. 75 (1983), s. 157-187; Feridun Emecen, "Ali'nin 'Ayn'ı: XVII. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Bürokrasisinde Kâtib Rumuzları", *TD*, sy. 35 (1994), s. 139, 140, 142; Erhan Afyoncu, "Tâlikizâde Mehmed Subhî'nin Hayatı Hakkında Notlar", *Osm.Ar.*, XXI (2001), s. 285-306; P. Fodor, "Ta'likî-zâde", *EP*² (İng.), X, 165-166.



CHRISTINE WOODHEAD

TA'LİL

(bk. HÜSN-İ TA'LİL).

TA'LİL

(التعلیل)

Tümelden tikele giderek hüküm çıkarma anlamında bir istidlâl türü olan mantık terimi, tüm dengelim.

Sözlükte "bir şeyin illetini açıklamak, sebebini ortaya koymak, onu delille ispat etmek" anlamındaki ta'lîl mantıkta bir akıl yürütme (istidlâl) çeşididir. İslâm mantık geleneğinde bu tür akıl yürütme "zihnin genelden özele, tümelden tikele, müessirden esere, sebepten sonuca, kanundan olaya intikali" diye tanımlanır. Kısaca ta'lîl illetten hareketle ma'lûl hakkında bir delil getirme türüdür. Bu tür akıl yürütme ye **burhân-ı limmî** adı da verilir. Ta'lîl, bir şeyin zat ve hakikatine yahut kendisinden ayrılmayan sebeplerine dayanan bir ispat şeklidir (burhan), kesin sonuca ulaştıran bir mantık işlemidir. Batı mantık dilinde **dedüksiyon** (déduction) denilen bu akıl yürütme türünde öncüller doğru ise sonuç önermesi de zorunlu olarak doğrudur. Bu açıklamaya göre ta'lîl istikrânın karşıtıdır. Mantık kitaplarında dedüksiyon karşılığında istintac da kullanılmıştır. Bu durumda ta'lîl ve istintac aynı mantık işlemi ifade eden eş anlamlı kavramlardır (bk. İSTİNTAC).

Bazı mantıkçılar ta'lîli mün'akis ve müstakim diye iki kısma ayırır. Ta'lîl-i mün'akis özel (tikel-cüz'î) bir durumu genel bir kanuna, prensip veya hükme katmaktır. Bu işlemde var sayılan bir olaydan veya nitelikten daha önce bilinen ya da var sayılan genel hüküm (kanun) sebebiyle diğer bir olay veya nitelik sonuç olarak çıkarılmaktadır. Burada genel hüküm bu iki olayı ve-

ya niteliği birbirine bağlar. Meselâ bir üçgenin iki açısı birbirine eşitse (var sayılan-bilinen) bu üçgenin iki kenarı da birbirine eşittir (çıkarılan sonuç), çünkü iki açısı birbirine eşit olan her üçgenin iki kenarı birbirine eşit olur (diğer önermeyi birbirine bağlayan). Bu şekilde ortaya çıkan bir ta'lîl sanki özel bir durumu genel bir hükme aksettirmekte, bundan dolayı da yapılan ta'lîl mün'akis adını almaktadır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus böyle bir ta'lîli istikrâ ile karıştırmamaktır. Ta'lîl-i müstakimde ise bir genel hükmün doğruluğu kabul edilmekle o genel hükme dahil olabilen özel durumların genel hükme uygulanması için özel durumların hangileri olduğu aranır. Meselâ kıyas yapan kimse sıcaklığın cisimleri genişlettiğini bilince cisimlerin az çok biri diğerine benzeyen ısınma hallerinin ve şartlarının neler olduğunu araştırır ve bu suretle cisimlerin hangi durumlar vasıtasıyla ve nerelerde genişleşeceğini bulur. Her iki ta'lîl çeşidi de üç önermeden meydana gelir. İlk önerme bir genel kanunu, yani bilinen iki kavram arasındaki zorunlu bağı ifade eder; "Bütün insanlar ölümlüdür" gibi. İkinci önerme, bu iki bilinen kavramdan (insan, ölümlü) birinin özel bir durumda var olduğunu tasdik eder; "Ben insanım" gibi. Üçüncü önerme ise bu iki bilinen kavramdan diğerinin de var olduğu sonucunu ortaya çıkarır; "Öyleyse ben de ölümlüyüm" gibi. Immanuel Kant'ın kullandığı "déduction transcendental" terimi İslâm mantık kitaplarında "ta'lîl-i ulvî", bunun karşıtı olan "déduction empiric" ise "ta'lîl-i tecrübî" şeklinde karşılansaktadır. Ta'lîl akıl yürütmenin ana eksenini teşkil eder, ta'lîlin en mükemmel şekli ise kıyastır.

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "ta'lîl" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1045; Ali Sedad, *Mizânü'l-ukûl fi'l-mantık ve'l-usûl*, İstanbul 1303, s. 70; İsmail Hakkı [İzmirli], *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330, s. 158 vd.; İsmail Fenni [Ertuğrul], *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341, s. 166; R. Virieux, *La logique formelle*, Paris 1967, s. 12; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1975, s. 116; Teo Grunberg – Adnan Onart, *Mantık Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1976, s. 134.



ABDÜLKUDDÜS BİNGÖL

TA'LİL

(التعلیل)

Bir eylemin veya hükmün illete bağlanması anlamında kelâm ve fıkıh usulü terimi.

Sözlükte "birini bir şeyle oyalamak, meş-

gul etmek; ikinci defa su içmek / içirmek" anlamlarındaki all kökünden türeyen ta'lîl bir eylem veya hükmün illete dayandırılmasını, illete bağlanarak açıklanmasını ifade eder. Ta'lîlin terim anlamıyla sözlük anlamı arasındaki münasebetin nastaki hükmün illet sayesinde başka (ikinci) olaya uygulanması olduğu söylenebilir. Konuya ilişkin görüş ayrılıklarının önemli bir kısmı tanımında geçen "illet" kavramının açılımıyla ilgili olup bunun gerekçe veya sebep gibi kelimelerle karşılanması tartışmanın boyutunu tam yansıtamayacağı için literatürde kullanılan "garaz, illet-i gâiyye, hikmet, maslahat" terimleri korunmaya çalışılacaktır. Bunlardan ilk ikisi "amaç" ve "sâik" mânasında olup eylem veya hükmü ortaya çıkaran sebebi ve eylem yahut hükmün yönelik olduğu amacı ifade ederken son ikisi "yarar" vb. anlamlara gelip eylem veya hükmün doğuracağı sonucu anlatır. Bazı hadislerde ta'lîl masdarından türeyen bir fiille aynı kökten gelen illet ve "teille" gibi kelimeler sözlük anlamlarında geçmektedir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "ille" md.; İbnü'l-Esîr, III, 291).

Fıkıh usulünde ta'lîlin konusu, nasların ve içerdiği hükümlerin mâkul bir gerekçeye bağlanıp bağlanamayacağı hususıyla ilgili olmakla birlikte kelâmî yaklaşımların etkisiyle bunun öncesinde nasların sahibi olan ve kitap göndermekle bir hitapta bulunan Allah'ın fiillerinin mualel olup olmadığı konusu da gündeme gelmiştir. Kur'an Allah'ın hitabını temsil ettiği ve hitapta bulunmak da bir eylem olduğu için kelâmçılar, en yararlı olanı (aslah) yapmanın Allah'a vâcip olup olmadığı ve hüsünkubuh tartışmalarına bağlı şekilde Allah'ın fiillerinin ta'lîl edilip edilemeyeceği meselesini ele almışlardır. Bu konuda kelâmçılarla İslâm filozofları arasında ortaya çıkan ilk tartışma yaratma fiilinin bir illetinin bulunup bulunmadığıyla ilgilidir. Kelâmçılar âlemin bir amaç ve seçim (kast ve ihtiyar) sonucunda meydana geldiğini söylerken filozoflar bunun icap yoluyla olduğunu, yani tıpkı ateşin yakması ve güneşin ışık vermesi gibi yaratıcının zâtının gereği olduğunu, dolayısıyla O'nun için gâî illetin söz konusu edilemeyeceğini öne sürmüşlerdir. Filozoflara göre Allah'ın bütün fiillerinin zâtının gereği olması O'nun kemal sıfatının bir sonucudur; kelâmçılara göre ise Allah fâil-i muhtârdır (bk. GÂİYYET; İLLİYYET).

Amaçla ta'lîlin anlamı ve boyutu da kelâmçılar arasında tartışma konusu olmuştur. Mu'tezile kelâmçıları, Allah'ın fiillerinin amaçtan yoksun bulunduğunu söyle-

menin O'nun abesle iştigal ettiğini kabul anlamına geleceğini, halbuki Allah'ın bundan münezzehe olduğunu belirterek genellikle Allah'ın fiillerinin ta'lilini, yani O'nun fiillerinin / hükümlerinin birtakım amaçlarının bulunduğunu kabul etmeyi zorunlu görmüşlerdir. Eş'arî ekolündeki iki eğilimden birine göre Allah'ın fiillerinin muallel olması zorunlu değildir. Bu yaklaşım sonuçta, ta'lilin câizliği ve Allah'ın fiillerinin O'ndan bir lutuf olarak maslahatlarla muallel bulunduğu anlamını içermektedir. Ta'lilin Allah'ın başka bir şeyle kemale ermesi gibi bir neticeye götüreceği endişesine dayanan ikinci eğilim Allah'ın fiillerinin muallel olmasının imkânsızlığı yönündedir. Mâtürîdîler'e göre ise Allah'ın fiilleri hikmet ve maslahatla mualleldir. Bunların bir kısmı insanlara âşikâr olur, bir kısmı gizli kalır. Ancak bu muallellik zorunluluk (vücûb) yoluyla değil "tefaddulen"dir. Sünnî kelâmcıları ta'lilin zorunlu görülmesine şiddetle karşı çıktıkları gibi Allah'ın fiillerinin bir amaçla ta'lil edilmesi de muhtemel bazı sorunlar yüzünden mesafeli yaklaşmışlardır. Onlar Allah'ın fiillerinin ta'lilini genelde mümkün görmekle birlikte ta'lilin garaz ve illet-i gâiyye ile değil hikmet ve maslahatla olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Teftâzânî bu noktadaki karışıklığı ve yanlış anlamaları gidermek için Allah'ın fiillerinin hikmetle muallel olduğu ifadesine şu şekilde açıklık getirme ihtiyacı duymuştur: Eğer hikmet sözleriyle illet-i gâiyye ve garaz-ı bâis kastediliyorsa bu anlamda Allah'ın hiçbir fiili muallel değildir; hikmetin fiiller ve hükümler üzerine terettüp etmesi kastediliyorsa bu anlamda Allah'ın bütün fiilleri mualleldir (*Şerhu'l-Mağâşid*, II, 113, 116; İzmirî, II, 302). Sonuçta Allah'ın eylemlerini amaçla ta'lil edenler eylemde bulunanı (Allah) önceleyip merkeze alırken yararlar ta'lil edenler daha çok eylemin muhatabını (insan) merkeze almışlardır.

Fıkıh usulcülerinin ta'lil problemiyle ilgilenmeleri öncelikle, mevcut hükmün uygulama alanını genişletmede kullanılması düşünülen kıyasın meşruiyetinin temellendirilmesi amacı taşır. Çünkü kıyas işleminin gerçekleştirilebilmesi nasla sabit hükmün illetinin araştırılıp ortaya çıkarılmasını gerektirmektedir. Ta'lilin mümkün olduğu, yani şâriin bazı hükümleri illetleri dikkate alarak koyduğu hususu temellendirilmeden illet araştırması yapmak mümkün değildir. Kıyasın fıkıhta meşrû bir yöntem sayılması nasların ta'lil edilebileceğinin, nasların ta'lil edilebilirliği de Allah'ın fiillerinin bir şekilde ta'lil edilebilir olduğu-

nun ortaya konmasına bağlıdır. Bu sebeple aralarında teorik tartışmalar ve bazı ifadelerinde kapalılıklar bulunsa da Sünnî kelâmcı ve usulcülerinin hemen tamamı Allah'ın fiillerinin hikmet ve maslahatlarla muallel olmasını mümkün görmüştür. Allah'ın fiillerinin ta'lil edilmesi mümkün görülmezsizin nasların ta'lilinden ve kıyasın meşruiyetinden söz etmek karşıt bir durum olurdu. Ancak Allah'ın fiillerinin ta'lil edilebilir olduğunun kabulü, zorunlu şekilde bütün nasların ta'lile elverişli ve bütün hükümler bakımından kıyasın meşrû sayıldığını kabul etmeyi gerektirmez. Buna göre bazı usulcülerin şâriin hikmet sahibi olduğu noktasından hareketle bütün hükümlerin bir illete dayandığını, ancak bunlardan bir kısmının illetinin kapalı kalmasının onların illetinin bulunmadığı anlamına gelmeyeceğini ifade etmeleri Allah'ın fiillerinin muallel olduğu genel kabulüyle çelişmez.

Ta'lile ve kıyasa açık hükümler genellikle anlamı, konuluş gerekçesi açık, akılla anlaşılabilir olanlar (ma'kulü'l-ma'nâ) ve açık olmayanlar (taabbüd, taabbüdü, taabbüdiyyât) şeklinde nitelendirilir. Taabbüd sözlükte "kulluğa çağırarak, bir kimseyi köle edinmek, kendini bütün varlığıyla ibadete vermek, mükellef kılmak" gibi mânalara gelir. Kural olarak taabbüdü hükümlerin kıyasa açık olmadığı kabul edilmekle birlikte taabbüdüliğin anlamı, alanı, sınırları konusunda görüş ayrılığı bulunduğu gibi taabbüdü hükümlerin bir yönüyle mâkul anlamı olup olmadığı ve bazı ayrıntıları itibarıyla kıyasa elverişli olup olmadığı konusunda ekoller arasında anlayış ve yaklaşım farklılıkları mevcuttur. Meselâ namaz gerek bütünü gerekse ayrıntıları bakımından taabbüd sayılmış ve namazla ilgili hükümlerin ta'lile açık olmadığı söylenmiştir. Buna karşılık şahitlik hükmünün aslı itibarıyla mâkul anlamı olduğu, yani şahitliğin zann-ı gâlib teşkil etme amacına yönelik bir hüccet sayılmasının akılla anlaşılabilirliği, fakat buradan hareketle ayrıntılarının ta'lile elverişli olduğu sonucuna varılmayacağı ifade edilmiştir. Taabbüdü hükümlerde mâkul anlamı bir yön bulunabileceği gibi tamamen mâkul anlamı sayılan muâmelât hükümlerinde taabbüdü bir yön olabileceği yaygın biçimde kabul edilmektedir. Yine açık anlamı olma özelliği yanında Allah hakları kapsamında yer almasıyla da ilişkili olarak taabbüdü hükümlerin kullar tarafından iskat edilemeyeceği genel kabul gören bir husustur. Usul eserlerinde kıyasın şartları arasında zikredilen, aslın hükmünün ge-

nel kıyas mantığından ayrılıp konulmuş olmaması şartı taabbüdü hükümlerin kıyasa açık sayılmadığının da ifadesidir, zira mâkul anlamı olmayanlar bu şekilde konulmuş hükümlerdir.

Kıyası kabul eden fakihler hangi hükümlerin ta'lile, dolayısıyla kıyasa elverişli olup olmadığını belirleme ihtiyacı hissetmiş, birinci gruptakiler muallel veya ma'kulü'l-ma'nâ, ikinci gruptakiler taabbüd diye nitelendirilmiştir. İzzeddin b. Abdüsselâm'ın ta'lil-taabbüd ayırımında önerdiği kriter, şer'î hükümün bir maslahatı celp veya bir mefseleti defettiğinin akıl yoluyla kavranılabilir olmasıdır. Önceki ve sonraki âlimler tarafından yaygın biçimde kabul edilen bu kriter gereği bir maslahatı celbettığı veya bir mefseleti defettiği açık olan hükümler ma'kulü'l-ma'nâ, bir maslahatı celbettığı veya bir mefseleti defettiği açık olmayan hükümler taabbüd şeklinde adlandırılır (konuya ilişkin diğer bazı değerlendirmeler için bk. İzzeddin b. Abdüsselâm, I, 18).

Ta'lili kabul eden usulcüler ve fakihler ta'lile elverişlilik açısından ibadet ve muâmelât konuları arasında bir ayırım gözetmiş ve birincisinin ilke açısından ta'lile kapalı, ikincisinin açık olduğunu, aksi örnekler istisnâî şekilde rastlandığını belirtmiştir. Meselâ Gazzâlî ibadetlerde aslolanın taabbüd, muâmelât konularında aslolanın ta'lil olduğunu söylemiştir. Ancak Gazzâlî ve Şâtîbî gibi usulcülerin bu ifadelerinden hareketle onların ta'lil konusunda yukarıda anlatılanlardan farklı veya onları uzlaştırıcı yeni bir görüş ileri sürdüklerini düşünmek doğru değildir. Çünkü orada konu nasların ta'lil edilebilirliği düzeyinde ele alınırken Gazzâlî'nin ifadesi ta'lil edilebilirlik aşamasından sonraki bir düzeye ilişkindir. Nasların ta'lilini kabul eden usulcüler genellikle ibadet hükümlerinin ta'lile kapalı, muâmelât hükümlerinin ise açık olduğunu söyleseler de ibadet hükümlerinin belli oranda mâkul anlam içerebileceğini, muâmelât hükümlerinin de birtakım taabbüd anlamı içerdiğini belirtmişlerdir. Bu konuda İbn Rüşd'ün yaptığı "ibâdî mâna-maslahâ / mâkul mâna" ayırımı dikkat çekicidir. İbn Rüşd duyularla algılanabilen işlere yönelik anlamı maslahâ / mâkul, gözle görülür, elle tutulur mâkul bir mâna aranmaksızın sırf nefis tezkiyesine yönelik anlamı ibâdî şeklinde niteler. Ona göre mâkul maslahatların farz ibadetlerin sebepleri olması ve şer'in bir ibadette her iki anlamı da dikkate alması mümkündür. Meselâ abdestte niyeti şart koşanlar abdesti tıpkı namaz gibi sırf Allah'a ya-

madığı gibi su dışında temiz bir sıvı ile de abdest almayı câiz görür. Bu örnek, ta'lîlin yerine göre bir işlemin saf ibadet olup olmadığını anlama hususunda da kullanılacağını göstermektedir.

Nasların ta'lîli hususunda başlıca iki yaklaşım bulunmaktadır. Nasların ta'lîl edilemez olduğunu savunan yaklaşıma göre naslar ve içerdiği hükümler sırf taabbüd diye nitelenir. Bu kullanımda taabbüd Allah'ın mükelleflerden hükümlerin gereğini anlam, amaç ve konulu gereğesi üzerinde düşünmeden yerine getirmelerini istemiş olması anlamındadır. Muhatap / kul boyutundan bakıldığında ise taabbüd, hangi anlam veya amaç için konulduğunu irdelemeden hükmün gereğinin yerine getirilmesi, bütün hükümlere sanki birer ibadetmiş gibi yaklaşılması demektir. Kıyası bir nasta yer alan hükmü o nasta sözü edilenler dışına taşımaya yarayan bir araç şeklinde görmeyen âlimlerin bu yaklaşımın savunucuları olduğu söylenebilir. Bunlar başta Şîa, genelde Zâhirîler ve bir kısım Mu'tezile'dir. İkinci yaklaşıma göre ise nasların ta'lîli mümkündür. Ta'lîl kelimesi burada taabbüdün tam karşılığı olarak kullanılmakta ve nasların içerdiği hükümlerin akıl yoluyla kavranılabilir anlamlara dayanmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğunun benimsediği bu yaklaşımın sahipleri kıyası meşrû bir yöntem diye kabul eder. Geniş bir yelpaze oluşturan bu grupta -illetin mahiyeti konusunda aralarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte genellikle Sünnî âlimlerle Mu'tezile'nin çoğunluğu yer alır.

Nasların ta'lîlini mümkün görenler ta'lîl edilebilirliğin aslî / ilkesel mi ârizî / istisnâî mi olduğu, ayrıca bunun sınırları ve şartları konusunda farklı görüşler ortaya koymuştur. Bu görüş ayrılıklarının belli ölçüde onların kıyas anlayışlarına ve kıyasla bir şekilde ilişkilendirilen istihsan ve istislah tartışmalarına yansdığı görülür. Nasların ta'lîli hususunda özellikle Hanefî fıkıh usulü literatüründe başlıca dört görüş vardır. İlk defa Debûsî tarafından yapılan ve nasların ta'lîli konusunda kendi zamanına kadar ki yaklaşımları yansıtan bu gruplandırma fazla değişikliğe uğramadan sonraki birçok usulcû tarafından tekrar edilmiştir. Bu görüşler genel hatlarıyla şunlardır: 1. Aslolan nasların ta'lîl edilmemesi, ancak ta'lîl edilebilirliği yönünde bir delilin bulunması halinde ta'lîl edilebilmesidir. Bu yaklaşımın temel gereğesi şöyle ifade edilebilir: Hükmü gerektiren şey nassın illeti değil sığasıdır. İlet nassın delâlet ettiği,

gösterdiği bir şey de değildir. Ta'lîl ile birlikte hüküm sığadan illete intikal etmiş olur. Sığa ile illet arasındaki ilişki hakikatle mecaz arasındaki ilişki gibi olup bir delil bulunmadıkça hakikat bırakılıp mecaza gidilemediği gibi bir delil olmadıkça sığa bırakılıp illete gidilemez. Fakat nas hükmün illetini açıklamışsa bu durumda hükmü illetiyle değil sığısıyla gerektirmektedir. Ta'lîli tamamen reddetmeyip bir delilin bulunması şartına bağlayan bu yaklaşım kıyasa hiçbir şekilde kapı aralamayan sırf taabbüd yaklaşımından ayrılmaktadır.

2. Aslolan nasların elverişli bütün vasıflarla ta'lîl edilebilmesidir. Naslar bir engel bulunmadıkça hükmün kendisine izâfe edilmesine elverişli her vasıfla ta'lîl edilebilir. Hükmü gerektiren şey (mûcib) nastır, bununla birlikte onun hükmü gerektirmesi o hükmün sâiki olduğu anlamında değil sığasıyla ortaya çıkarıcısı (muzhir) olduğu anlamındadır, hükmün sâiki ise iletir. Bir başka anlatımla nas aslında hükmü sığasıyla, fer'de illet sebebiyle gerektirir; ta'lîl de hükmü fer'de ispat etmektir. Bu yaklaşıma göre kıyasın -"Naslar arasında şunda olur şunda olmaz" gibi bir ayırım yapılmaksızın- şer'î bir hüccet ve meşrû bir yöntem sayıldığı üzerinde icmâ edildiği dikkate alınınca bir engel bulunmadıkça nasların muallal olduğunu kabul etmek gerekir. Leknevî bunları iki uç görüş diye niteler (*Fevâtihu'r-rahâmût*, II, 293-294). Bunların ekol düzeyinde nisbeti mümkün olmayıp bazı usulcülerin bu görüşleri benimsediği söylenebilir. Meselâ birinci görüş genelde Zâhirîlik eğilimi taşıyan, fakat kıyası son derece dar bir çerçeveye indirmekle birlikte büsbütün inkâr etmeyen Kâşânî ve Nehrevânî gibi âlimlere nisbet edilebilir.

3. Ta'lîlin yapılacağı vasfı diğer vasıflardan ayıran bir delil bulunması halinde aslolan nasların herhangi bir vasıfla ta'lîl edilebilmesidir. İkinci yaklaşımda bir engel olmadıkça bütün vasıfların ta'lîle elverişli sayıldığı baştan kabul edilirken bu yaklaşımda ta'lîlin bütün vasıflarla değil bir vasıfla gerçekleşeceği ve bu vasfı diğerlerinden ayıran bir delile ihtiyaç bulunduğu öne sürülmektedir. Bunun gereğesi bazı vasıfların geçişli, bazılarının geçişsiz olması, dolayısıyla her vasıfla ta'lîlin mümkün görülmesi halinde geçişliliğin hem varlığı hem yokluğu gibi çelişkili bir sonucun ortaya çıkmasıdır. Teftâzânî, sonraki Şâfiîler arasında ta'lîlin değil taabbüdün asıl olduğu görüşü yaygınlık kazanmakla birlikte Şâfiî'ye bu görüşün nisbet edildiğini belirtir. Şâfiî usulcülerinden Şehâbeddin ez-Zencânî'nin ifadeleri bu tesbitin pek de isabetsiz sa-

yılmadığını gösterir. Zira Zencânî Şâfiî'ye, "Aslolan taabbüddür" şeklinde bir görüş nisbet ettiği gibi arkasından, "Bu hükümlere taalluk eden maslahatlar ise aslen ve maksûden değil zımnem ve tebean hâsıldır" diyerek bu nisbetin nasların ta'lîlinden ziyade Allah'ın fiillerinin muallal olmadığını belirtme amacı taşıyabileceğini, yani konuyu kelâmî boyutla usulî boyutu harmanlayarak takdim ettiğini düşündürmektedir. Öte yandan Zencânî'nin ta'lîlin mi yoksa taabbüdün mü ilke sayıldığı hakkında farklı bir değerlendirmesi vardır. Başta Şâfiî olmak üzere Sünnîler'in çoğunluğuna nisbet edilen, şer'î anlam ve hükümlerin a'yânın sıfatı olup olmadığına ilişkin bu değerlendirmeye göre tahâret, necâset, kölelik, mülkiyet, âzâtlık ve hürriyet gibi bütün şer'î anlamlar ve bir yerin temizliği, bir kimsenin hürlüğü veya köleliği gibi diğer şer'î hükümler nisbet edildikleri şeylerin (a'yân) sıfatları değildir; aksine bunlar muallal olmayıp Allah'ın tahakküm ve taabbüd şeklinde ortaya koyduğu hususlardır. Allah'ın kazâsını çevirecek ve hükmünü sorgulayacak kimse yoktur. O yaptığından sorumlu değildir, ancak kullar sorumludur. İnsanın eksik görüşleri ve kusurlu fikirleri bunların hakikatlerine, bunlara ilişkin maslahatlara vâkıf olma noktasına gelemeyiz. Maslahat aslen ve maksûden değil zımnem ve tebean hâsıldır. Zira Allah'ın hükmünde maslahatin bulunması vâcib değildir (*Tahricü'l-fürû'*, s. 38). Debûsî ve onun ardından Abdülazîz el-Buhârî üçüncü görüşün Şâfiî'ye doğrudan nisbetinde tereddüt etmiş, fakat onun bazı kabul ve çözümlerinden hareketle ve ihtiyatlı bir üslûp kullanarak bu görüşün kendisine nisbet edilebileceğini dile getirmiş, Sadrüşşerîa ve Tef-tâzânî bu nisbeti tasrih etmiştir. Hanefî usulcülerinden Alâeddin es-Semerkandî ise bu görüşü Şâfiî ile birlikte bazı Hanefîler'e izâfe etmiştir (*Takvîmü'l-edille*, s. 317; *Mîzânü'l-usûl*, II, 897; *Keşfü'l-esrâr*, III, 432). Şâfiî ekolünün kıyas anlayışı ve ilk dönemlerden itibaren maslahat eksensiz düşünüşe kapı aralaması da ta'lîl konusundaki yaklaşımla uyumlu görünmektedir. Gazzâlî'nin, hocası İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den esinlenerek (*el-Burhân*, II, 581-584) şeriattaki her hükmü ta'lîl etmenin peşine düşmemek gerektiğine dikkat çektiğinden sonra hangi nassın ta'lîle elverişli olduğunu anlama hususunda önerdiği şu esnek ve geniş kriter bu tesbiti teyit etmektedir: Muhîl, münasip, düzenli ve şer'î bir aslın iptal etmediği bir anlamın sözü olduğu her hüküm mualleldir. Bu şekilde olmayan hususlarda ise -ibadetler ve mukadderât gibi- "kıyâs ma'ne'l-asl" ve

şartlarını taşıması halinde şebek kıyası uygulanabilir. Yine Şâfiî ekolünde, "Ta'lîl edilmesi mümkün görülen her hükümde kıyas cârîdir" (*el-Müstasfâ*, II, 332) şeklindeki kabule uygun olarak kıyasın hadlere, kefâretlere, miktarları şer'an tayin edilmiş konulara (mukadderât) ve ruhsatlara teşmil edilmesi de bu yaklaşımın bir yansımasıdır. Bu görüşün literatürde usulcülerin geneline nisbet edildiği noktasından hareketle Mâlikî ve Hanbelî usulcülerini de bu görüş altında düşünmek mümkündür (İbn Kudâme, II, 218).

4. Ta'lîlin yapılacağı vasfı diğer vasıflardan ayıran bir delil yanında illeti tesbit edilecek nassın prensipte muallel olduğunu gösteren bir delilin bulunması şartıyla naslarda aslanan ta'lîldir. Bu yaklaşımda üçüncü görüşten farklı olarak ta'lîl ve temyiz işine girişmeden önce ayrıca illeti bulunup çıkarılmak istenen nassın muallel olduğuna dair bir delilin bulunması şart koşulmaktadır. Çünkü bu anlayışa göre naslarda aslanan ta'lîl olduğunun kabulü ilzâm için değil sadece def için uygundur; diğer bir ifadeyle bu kabul her nassın muallel sayılmasını gerektirmeyeceğinden illeti bulunacak nassın muallel olduğunun ayrıca ispatlanması gerekir. Bir nassın muallel olduğu açıkça nasla belirlenmesinden, nassın fehvasından, nassın hükmüyle istidlâl edilmesi yoluyla ve nassın muallel olduğu konusunda kıyası benimseyenlerin görüş birliği içinde bulunmasından anlaşılabilir (örnekleri için bk. Serahsî, II, 149). Birinci görüşün bazı Hanefî usulcülerine nisbet edildiğine rastlansa da (Merdâvî, VII, 3365) ikinci ve üçüncü görüşlere nazaran daha sıkı olan dördüncü görüşün Hanefîler'e nisbeti daha yaygındır. Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve Sadrüşşeria dördüncü görüşün Hanefîler'e ait olduğunu açıkça belirtmektedir (*Ta'kvimü'l-edille*, s. 317; *et-Tavzîh*, II, 64). Neticede Hanefî ekolünün ta'lîl konusunda diğer Sünnî ekoller içerisinde daha sıkı, katı ve daraltıcı bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. Bu yaklaşımın açık bir şekilde yansıdığı konuların başında Hanefî ekolünde kıyasın geçerlilik şartlarının ve özellikle illeti belirleme işinin sıkı kurallara bağlanması gelmektedir. Tarihsel süreç içerisinde bilhassa geç dönemlerde Hanefî ekolüne mensup âlimler arasında kıyasın dar kalıplarının aşılmasına, maslahat eksenli çıkarıma, yeniden yapılanma ve mutlak ihtihada vurgu yapan kimşelerin çıkmayı ve diğerlerine göre Hanefî ekolünün daha muhafazakâr söylemlere sahip oluşu, yine Hanefîler'in hadler, kefâretler, mukadderât konusunda kıyasın uygulanamayacağını kabul etmeleri ve asıl-

daki hükmün illetle değil doğrudan nassın kendisiyle sabit olduğunu ileri sürmeleri onların ta'lîl konusundaki temel yaklaşımlarıyla yakından ilgilidir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 291; *Lisânü'l-'Arab*, "all" md.; Debûsî, *Ta'kvimü'l-edille* (nşr. Adnân Ali), Beyrut 2006, s. 317-320; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fık'h* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1398, II, 581-584; Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Ķavâ'irü'l-edille* (nşr. M. Hasan İsmâil eş-Şâfiî), Beyrut 1997, s. 137; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl* (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* içinde, nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, III, 431-442; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1393/1973, II, 144-149; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, Bulak 1324, II, 332; a.m.f., *Şifâ'ü'l-ğalil* (nşr. Hamed el-Kebîsî), Bağdad 1390/1971, s. 204; a.m.f., *el-Menhûl* (nşr. M. Hasan Heyto), Dimaşk 1400/1980, s. 385; Âleddin es-Semerikandî, *Mizânü'l-uşûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdad 1407/1987, II, 895-898; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm* (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut 2004, s. 222-232; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 6, 12; İbn Kudâme, *Rauzatü'n-nâzir*, II, 218; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr* (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut 2002, I, 580-595; Şehâbeddin ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-uşûl* (nşr. M. Edîb Sâlih), Dimaşk 1382/1962, s. 38-46; İzzeddin İbn Abdüsselâm, *Ķavâ'idü'l-aĶkâm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye), I, 18; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, III, 431-442; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fi halli ħavâmi'izü't-TenkiĶih* (Teftâzânî, *ŞerĶu't-TelviĶ* içinde), Kahire 1377/1957, II, 64-65; Adudüddin el-İcî, *el-MevâĶif*, Beyrut, ts., s. 331-332; Şâtîbî, *el-MuvâĶâĶât*, Beyrut 1991, II, 297-310; Teftâzânî, *ŞerĶu't-TelviĶ*, Kahire 1377/1957, II, 64-65; a.m.f., *ŞerĶu'l-Makâsid* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, II, 113-116; IV, 301-306; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *et-TaĶbir şerĶu't-Tahrîr* (nşr. Ahmed b. Muhammed es-SerrâĶ), Riyad 1421/2000, VII, 3363-3367; İzmîrî, *Ķâsiye 'alâ Mir'âti'l-uşûl*, İstanbul 1309, II, 301-303; Bahrülülüm el-Leknevî, *Fevâihü'r-raĶamât* (Gazzâlî, *el-Müstasfâ* içinde), Bulak 1324, II, 293-295; M. Mustafa Şelebî, *Ta'lîlü'l-aĶkâm*, Beyrut 1401/1981, s. 97-111.



H. YUNUS APAYDIN

TA'LİM-i EDEBİYYÂT

(تعليم ادبيات)

Recâizâde Mahmud Ekrem'in
(ö. 1914)

yeni bir metotla hazırladığı edebiyat
 bilgi ve teorisi kitabı.

Recâizâde'nin Mekteb-i Mülkiye'de verdiği ders notlarından oluşan *Ta'lim-i Edebiyyât* 1860'lı yıllardan itibaren başlayan Batı tesirindeki yeni Türk edebiyatı örnekleri göz önünde bulundurularak kaleme alınmıştır. Başta adı olmak üzere belâgat ve inşâ geleneğinden büyük ölçüde farklılık gösteren eser Arap belâgatının mânî,

beyân ve bedî' tasnifinin yerine yeni bir sınıflandırmayla dört ana bölümden (fasıl) meydana gelmiştir: 1. "Kuvâ-yi Zihniyenin Edebiyatında Fîilî" başlıklı bu bölümde edebiyatın psikolojiyle ilişkisi ele alınarak edebî eserlerde varlığı kabul edilen fikir, his ve hayal üzerinde durulur. Güzeli çirkinden, iyiyi kötünden ayırma, edebî eserdeki güzelliği kavrama yeteneği "Hüsn-i Tabiat"; güzelliğin, zarafetin, inceliğin ve nüktenin mahiyeti "Zarafet ve Nüktedanlık"; güzel sanatlarda ve edebî eserde güzellik "Sanâyide Güzellik Neden İbarettir?" başlıkları altında incelenir. Aynı bölümdeki "Deha ve Hünverî" başlığı müellifin sanata nasıl baktığını göstermesi bakımından ayrı bir önem taşır. 2. "Esâlib" başlığını taşıyan bu bölüm fesahat, meânî, beyân ve bedî' alt bölümlerinden meydana gelir. Fesahati üslûbun bir niteliği kabul eden müellif sıhhat-i ifâde ve mutâbakât-ı elfâz ayırımı ile klasik belâgattaki fesahatin konularını ele alır. Bu bölümün diğer alt başlıkları üslûbun nitelikleri olarak vuzuh, tâbiyyet, münaĶkahiyet, âheng-i selâset ve muvâfakat sırasıyla incelenir. Fransızca armoniyi "âheng-i selâset" diye karşılayan Recâizâde Ekrem üslûbu da üslûb-ı sâde, üslûb-ı müzeyyen ve üslûb-ı âlî şeklinde üçe ayırır; üslûb-ı âlîye baĶlı olarak ulviyeti söz konusu eder. Kitabın bu kısmında Emile Lefranc'ın *Traité théorique et pratique de littérature* adlı eserinin (Paris 1837) "Style et composition" bölümü esas alınmıştır. 3. "Tezyînât-ı Üslûb ve Envâ-ı Mecâz" adlı bu bölümde üslûbu süsleyen unsurlar olarak edebî sanatlar klasik tasniften farklı bir ayırıma tâbi tutulur. Konuya daha çok mecaz noktasından yaklaşan müellif mecazları mecâz-ı tahyîlî ve mecâz-ı teblîĶi şeklinde ikiye ayırır. Birinci gruptakiler istiâre, istiâre-i temsîliyye, teşbih, mecâz-ı mürsel, ta'riz ve kinaye, tevriye, telmih, tezat, mukabele, edeb-i kelâm, teşhis, intak ve müşâkele adları altında ele alınır. Buradaki edeb-i kelâmla teşhis ve intak önceki belâgat kitaplarında görülmez. İlki E. Lefranc'taki "périphrase ou circumlocution", diĶeri "prosopopée"nin karşılığı olarak kullanılmıştır. Böylece Recâizâde Türk edebiyatında kullanılan, ancak adı konmayan iki sanatı edebiyat bilgilerine kazandırmış olur. Mecâz-ı teblîĶi grubunda ise iltifat, terdid, rücû, aks, tekrîr sanatları yanında ilk defa *Ta'lim-i Edebiyyât*'ta söz konusu edilen istifham, ni-dâ, kat' ve tadrîc sanatlarından bahsedilir. 4. "Sanâyi-i Lafziyye" başlığını taşıyan bu bölümde îhâm, îhâm-ı tenâsüb, îhâm-ı tezâd, tensik-i sîfât, iktibas ve tazmin,