

## Kritik Analitik Düşünce Bağlamında İslam Ekonomisi ve Finans Metodolojisinde *Ta'lil*

Saim KAYADİBİ\*

İşletme Fakültesi, Karabük Üniversitesi, Türkiye

### Özet

İslam ekonomisi ve finansı son yıllarda dünyada olduğu gibi Türkiye’de de ciddi mesafeler katetmeye başlamıştır. İnsanlığın ikili maslahatına yönelik çalışmalar değer kazanırken, finansal işlemler analiz edilip, hikmetinin *ta'lil* edilmesi önem kazanmıştır. Bu bakımdan İslam hukukunun bir alt dalı olan İslam ekonomisi ve finansının metodolojik temellerinden hüküm çıkarmada vazgeçilmez bir değer olan *ta'lil* konseptinin akademik dünyada farkındalığının oluşturulmasına yönelik çalışmalara ihtiyaç vardır. Özellikle kritik analitik düşünce bağlamında İslam ekonomisi ve finans metodolojisinde *ta'lil* konusunu işleyen çalışmaların sayısının ya hiç olmayışı, ya da sayısının azlığı konunun önemini artırmaktadır. Çalışmamız konu araştırmalı, kavram analiz yöntemi kullanılarak, var olan kaynakların değerlendirilerek bahsedilen hedefe ulaşma amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** *Ta'lil*; Kritik Analitik Düşünce; İslam Ekonomisi ve Finansı; Metodoloji.

## Kritik Analitik Düşünce Bağlamında İslam Ekonomisi ve Finans Metodolojisinde *Ta'lil*

### Abstract

In recent years, Islamic economics and finance have started to make serious progress in Turkey as well as in the world. While studies for the dual interests of humanity gained value, it became important by analysing financial transactions and making *ta'lil* of the wisdom behind. In this respect, the studies are needed to raise awareness in the academic world related to the concept of *ta'lil*, which is an indispensable value in making judgments from the methodological foundations of Islamic economics and finance, which is a sub-branch of Islamic law. Especially in the context of critical analytical thinking, the lack or low number of studies dealing with the subject of *ta'lil* in Islamic economics and finance methodology increases the importance of the subject. Our study aims to reach the mentioned goal by using the conceptual research method through evaluating the existing resources.

**Keywords:** *Ta'lil*; Critical Analytical Thinking; Islamic Economics and Finance; Methodology.

### 1. Giriş

Kritik analitik düşünme ya da yapma faaliyeti zihinsel becerilerin kullanıldığı bilişsel bir süreç olarak ifade edilmektedir. Bu süreç, akletme, düşünme, muhakeme, kategorize etme, kıyaslama, tümevarım, tündengelim, ayıklama, soyutlama vb. gibi farklı unsurları içermektedir. Doğal olarak insan, bu süreçleri zihinsel olarak kullanması neticesinde sahip olması gereken şuur ve farkındalığa ulaşarak insanın kendisini daha iyiye götürebileceği bir düşünme vasfını elde etmeye başlar. Çünkü bilimsel olarak bilindiği üzere, insan zihni elde ettiği bilgileri işleyerek ve belirli süreçlerden geçirek düşünür, ortaya bir ürün olarak düşüncüyü oraya çıkarır. Dolayısı ile belirli bir donanımına sahip olan insan potansiyel olarak sahip olduğu kritik eleştirel düşünme süreçlerini aktif hale getirmesiyle birlikte olağanlıktan uzaklaşarak orijinal düşüncelere sahip olmaya başlar (Şen, *Kritik Analitik*, s.167). Kritik ve analitik düşünme ve düşüncüyü varoluş amacına yönelik zihinsel işlevlerin kullanıldığı bilişsel bir çaba olarak tanımlayabiliriz.

Varoluş bilincini insanda varlık kazandıran, kritik analitik düşünme ve düşüncüyü aktif hale getiren hiç kuşkusuz Allah (cc) tarafından insana bağışlanan akıldır. Bu açıdan aklın korunması

\*Corresponding author: Prof. Dr. Address: Faculty of Business Administration, Finance and Banking Department, Participation Banking and Finance Department, Karabuk University, Turkey  
E-mail address: saimkayadibi@karabuk.edu.tr

ve aklın sağlıklı işleyiş içinde olması da önem arz etmektedir. Bu yüzden İslam aklın korunmasını önemsemiş, sağlıklı bir şekilde sürekliliğinin sağlanması gerektiği üzerinde durmuş, korunması gereken değerler arasında saymış, bilinen şekliyle *zarurî* maşlahatlar bir başka ifade ile *makāşid el-şerî'ah* olarak isimlendirmiştir (Şatibi, II, s.10; Zeydân, s. 322-323). Bu kavram İslam Hukuku'nun amaçları, hedefleri, gayeleri, kuralların arkasındaki gizli amaç anlamlarına gelmektedir (İbn Ashur, 183). Akli kullanarak insanların maşlahatının temin edilme işleminde Allah'ın muradının tespit edilmesi eşyanın hakikatinin kavranılması açısından çok önemlidir. Bu muradın tespit edilmesi olmadan salt bir fayda (*maşlahat*) anlayışı uygun görülmemektedir (Kayadibi, *İslam Hukukununun*, s.8). Bu nedenle bütün eylem ve hükümlerin bir sebebe dayandırılması, bu sebep çerçevesinde algılanmaya çalışılması eşyanın kritik ve analitik değerlendirilmesi noktasında *ta'lıl* konseptini önemli kılmaktadır.

*Ta'lıl* bir eylem veya hükmün *illete* dayandırılmasını ve *illete* bağlanarak açıklanmasını ifade eden, aslı Arapça (علل) kökünden türetilen bir kelimedir (İbnü'l-Esîr, III, 291). Bu bakımdan *illet* (علة) kavramı sözlük anlamıyla “bulduğu yerde değişiklik yapan durum” (Dönmez, *DİA*; Cessâs, IV, 9; Serahsî, II, 301; Şevkânî, s. 206), terim olarak ise “hükmü gösteren veya gerekli kılan yahut hükmün kendisine bağlandığı durum, vasıf, mâna, gerekçe” olarak ifade edilmektedir. Durum böyle olunca meselenin hakikatine vakıf olabilmek için *ta'lıl* konseptinin kaynağı olan *illet* (علة) kelimesini tanınması gerekmektedir.

*Ta'lılül'-Ahkâm* sahibi Şelebî'ye göre hükümlerin vazediliş gerekçesini tespit için yapılan işleme *ta'lıl* denmektedir (Şelebî, *Ta'lılül'-Ahkâm*, 12). Hükümlerin vazediliş gerekçelerini ortaya koymak için İslam hukukçuları *illet* kavramını göz önünde bulundurarak değerlendirme yoluna gitmişlerdir.

*Ta'lıl* ilminin konusu fıkıh usulünde öncelikle *nasların* ve içerdiği hükümlerin *mâkul* bir gerekçeye bağlanıp bağlanamayacağı hususuyla ilgili olmakla birlikte *kelâmî* tartışmaların etkisiyle farklı noktalara kaydırılmış, konu *nasların* sahibi olan ve kitap göndermekle bir hitapta bulunan kanun koyucu Allah'ın (cc) fiillerinin bu kapsamda değerlendirilip değerlendirilemeyeceği noktasını da gündeme getirmiştir (Apaydın, *DİA*). Hakikati arama noktasında yapılan düşünce odaklı çalışmalar elbette insanın varlık anlayışına bir katkı sağlayacağı kuşkusuzdur. İnsanın bu dünyaya gönderilişi zaten hakikati yeniden keşfetme, Yüce Yaratıcı ile olan münasebetini yeniden tazeleyip, varoluş gayesini hatırlayarak şahsiyet oluşturma olduğuna göre hakikat yolunda yapılacak her türlü çalışma kendi çapında değerlidir. Yaratıcı ile olan bağı ilk elden sağlayan O'nun Peygamberi ve gönderdiği Kur'an-ı Kerimdir. Kur'an'ın hitap edenin istediği şekilde anlayabilmek, yanlış yorumlara kaymamak için insanın takip etmesi gereken rehber ve yöntemler olması gerekir. Allah (cc) Kur'an'ı göndererek aslında insanlara bir hitapta bulunmuş olur. Bu hitap aynı zamanda bir eylemi de beraberinde getirir. Bu noktadan hareketle Allah (cc), insan, yaratılış ve varlık konularına kafa yoranlar meseleyi kendi sahalarına göre anlamlandırma çabasına girmişlerdir. İslam düşünce boyutunda kelamcılar olarak bilinen ekol Allah'ın varlık anlayışını *ta'lıl* etme yoluna giderek “en yararlı olanı (*aslah*) yapmanın Allah'a *vâcip* olup olmadığı ve *hüsün-kubuh* tartışmalarına bağlı şekilde Allah'ın fiillerinin *ta'lıl* edilip edilemeyeceği” noktasından hareketle meseleleri değerlendirme yoluna gitmişler, diğer taraftan İslâm filozofları Allah'ın yaratma fiilinin bir illetinin bulunup bulunmadığı, *ta'lıl* edilip edilemeyeceği konusu ile ilgilenmişler, bu iki ekol arasında ilk tartışmalar da böylece gündeme gelmiştir. Filozoflar Allah'ın (cc) bütün fiillerinin zâtının gereği olmasını, O'nun kemal sıfatının bir sonucu olarak kabul ederken, kelâmcılar ise Allah'ın *fâil-i muhtâr* olduğunu, kendi iradesi sonucu meydana geldiğini ifade etmektedirler. Diğer taraftan, filozoflar âlemin bir amaç ve seçim (kast ve ihtiyar) sonucunda meydana gelmesinin bir icap yoluyla olduğunu, yani tıpkı ateşin yakması ve güneşin ışık vermesi gibi yaratıcının zâtının gereği olduğunu, dolayısıyla O'nun için *gâi illetin* söz konusu edilemeyeceğini öne sürerken, kelâmcılar ise bunun bir amaç ve seçim (*kast* ve *ihiyar*) sonucunda meydana geldiğini

söylerler (Apaydın, *DİA*; İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 109-119; İbn Hazm, *el-Faşl*, III, 201; Gazzâlî, *el-Hikme*, s. 5-41; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 18-22).

Bunlara ek olarak, Allah'ın (cc) fiillerinin amaçtan yoksun bulunduğunu söylemenin O'nun abesle iştigal ettiğini kabul anlamına geleceğini ifade eden Mu'tezile kelâmcıları Allah'ın bundan münezzehe olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre Allah'ın fiillerinin *ta'lîlî*, yani O'nun fiillerinin/hükümlerinin birtakım amaçlarının bulunduğunu kabul etmek gerekir. Allah'ın fiillerinin hikmet ve maslahatla *mualllel* olduğunu düşünen Mâtürîdîler, bunların bir kısmı insanlara âşikâr, bir kısmının da gizli kaldığını ileri sürerler. Bu muallelliliğin zorunluluk (*vücûb*) yoluyla olmayıp, “*tefaddulen*” olduğunu belirterek Allah'ın fiillerinin bir amaçla *ta'lîl* edilmesine olası bazı sorunlar yüzünden mesafeli yaklaşmışlardır. Allah'ın fiillerinin *ta'lîlî*nin mümkün olduğu belirtilse bile, aslında hikmet ve maslahatla olabileceğini, *garaz* ve *illet-i gâiyye* ile olmasının mümkün olmadığını iddia etmektedirler. Diğer bir ifade ile Mâtürîdîler Allah'ın bütün fiillerini yarar (*mesâlih*) gerekçesine dayandırmışlar, fakat Mu'tezile'den zorunluluk (*vücûb*) olmadığı anlayışı ile ayrılırlar (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 229-233; Şelebî, *Ta'lîlî'l-ahkâm*, s. 94-128). Bu bakımdan Teftâzânî bu noktadaki karışıklığı ve yanlış anlamaları gidermek için “eğer hikmet sözüyle *illet-i gâiyye* ve *garaz-ı bâis* kastediliyorsa bu anlamda Allah'ın hiçbir fiili *mualllel* değildir; hikmetin fiiller ve hükümler üzerine terettüp etmesi kastediliyorsa bu anlamda Allah'ın bütün fiilleri mualleldir” ifadesi ile açıklamada bulunma ihtiyacı hissetmiştir (Apaydın, *DİA*; Şerhu'l-Makâsîd, II, 113, 116; İzmirî, II, 302). Buna karşılık diğer bir ekol olan Eş'arîlerin Allah'ın fiillerinin mualllel olmasının zorunlu olmadığı anlayışından *ta'lîlî*in câizliği ve Allah'ın fiillerinin O'ndan bir lutuf olarak maslahatlarla mualllel bulunduğu anlamını içerdiği sonucu çıkartılmakta, diğer bir yaklaşımla da, *ta'lîlî*in Allah'ın başka bir şeyle kemale ermesi, gibi bir neticeye götüreceği, bunun da Allah'ın kemal sıfatına noksanlık getireceği endişesi, başka bir otoriteye boyun eğdiğinin kabul edilmiş olacağı düşüncesinden dolayı Allah'ın fiillerinin *mualllel* olmasının mümkün olmadığı sonucu çıkartılmaktadır. *Ta'lîlî* kelami tartışmalar içindeki yeri incelendiğinde görülecektir ki Allah'ın eylemlerini *maslahat* ile *ta'lîl* yaklaşımını ele alanlar eylemin muhatabını (insan) merkeze alırken, *makasîd* (amaç) ile *ta'lîl* yaklaşımını ele alanlar ise daha çok eylemde bulunanı (Allah) önceleyip merkeze almışlardır (Apaydın, *DİA*; Dönmez, *DİA*; Şelebî, *Ta'lîlî'l-Ahkâm*, s. 94-128).

Durum her ne kadar bu noktaya da evrilmiş olsa da bu tür *kelâmî* tartışmalar bizim bu çalışmamızın konusunu teşkil etmemektedir. Ancak İslam ekonomisi ve finans bağlamında *ta'lîl* konusunu değerlendirirken doğal olarak İslam hukukuyla doğrudan ilgili olan *usul el-fıkîh* ve bu konunun uzmanları olan usulcülerin bakış açılarını da göz önünde bulundurmak gerekir. Onlara göre *ta'lîl* konusu doğrudan *illet* ile ilgili olduğu için bir bakıma *kıyas*ın (analoji) da bir parçası olarak kabul edilir. Zaten İslam ekonomisi ve finansı konuları İslam hukukunun alt birimi olarak değerlendirildiğinden, meselenin kavranabilmesi bu konuların da açıklığa kavuşturulması ile mümkün olabilir.

## 2. Usulcülerin Anlayışına Göre *Ta'lîl*

*Ta'lîl* meselesi ile usulcüler genellikle İslam hukukunun temel kaynaklarından biri olarak (asli kaynaklar) kabul edilen *kıyas* (analoji) ile bağlantılı olarak ilgilenmişlerdir. Naslara dayanan mevcut hükmün uygulama alanı ancak *illet*in tespiti ile gerçekleşeceğinden *nass*ın *ta'lîl* edilerek *illet*inin ortaya çıkarılması hayati önem taşımaktadır.

*İllet*in tespitine geçmeden önce, *nas*ların *ta'lîl* edilmesinin mümkün olup olmadığı konusunu netleştirmek gerekir. *Kıyas*ın (analoji) İslam hukukunun meşru bir kaynağı olarak kabul edilmesiyle birlikte *illet*in anlaşılmasına yönelik yapılacak çalışmaların da meşru kabul edilmesi gerekir. Zaten Sünnî usulcülerin tamamının *kıyas*ı (analoji) İslam hukukunun bir kaynağı olarak kabul etmeleri, *nas*ların *illet*lerinin tespit edilmesine yönelik *ta'lîl* amelîyesini

de meşru kılmaktadır. Nasların illetlerinin tespit edilmesine yönelik bu *ta'lil* ameliyesi aynı zamanda Allah'ın (cc) fiillerinin de *ta'lil* edilebileceğini göstermektedir. *Hikmet* ve *maslahat* çerçevesinde Allah'ın fiillerinin *ta'lil* edilmesinde bir sakınca olmadığı bilinmektedir. Her ne kadar Allah'ın fiillerinin *ta'lil* edilmesi meşru olarak görülse de, bütün nasları aynı kategoride değerlendirmek mümkün değildir. Nasların kimilerinin *ta'lile* açık, kimilerinin de kapalı olduğu unutulmamalıdır.

Hükümlerin/nasların *ta'lili* ve *ta'abbudî* olup olmadıkları konusunda usulcüler üç temel görüşe sahiptirler. Usulcülerin çoğunluğunun *şer'i* hükümlerde aslolanın *ta'abbud* olmayıp *ta'lil* olduğu; diğer görüşe göre hükümlerde aslolanın *ta'akkul* değil *ta'abbud* olduğu; ve son görüşe göre ise, *ibadât* konularında *ta'abbudun*, *mu'amelât* konularında ise *ta'akkulun* yani *ta'lilin* asıl olmasıdır (Özdemir, *Ta'lil*, s.294-297). Nasların *ta'lile* açık olmayanları *ta'abbudî* hükümler olarak nitelendirilirken, açık olanları ise konuluş gerekçelerinin akılla anlaşılabilir olmalarından dolayı *ta'akkulî* (*ma'külü'l-ma'nâ*) olarak nitelendirilmektedir.

*Ta'abbudî* konularda *ta'lil* konsepti ile ilgili olarak fıkıh usulü eserlerinde daha çok ibadet ile ilgili konuların oluşturduğu gözlemlenmektedir (Özkan, *Şer'i Hükümlerin*, s.56). Bazı çalışmaları burada zikretmek gerekirse, Yusuf el-Karadâvî'nin *el-İbâdetü fi'l-İslâm*; Mustafa eş-Şelebî'nin *Ta'lilü'l-Ahkâm*; Şihâbüddin Muhammed ez-Zencânî (ö. 656/1258)'nin *Tahrîcü'l-Fürû ale'l-Usûl*; Ebû İshak eş-Şâtîbî (ö.790/1338)'nin *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şeriah* adlı eserleri sayılabilir. Bunlara ilaveten Türkiye'de ise Hayrettin Karaman'ın *İslam Hukukunda İctihad*; Yunus Vehbi Yavuz'un *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*; Mehmet Erdoğan'ın *İslam Hukuku'nda Ahkâmın Değişmesi* ve Abdullah Kahraman'ın *İslam'da İbadetlerin Değişmezliği* (Özkan, *Şer'i Hükümlerin*, s.56-57) adlı çalışmaları örnek olarak zikredilebilir.

*Ta'abbudî* hükümlerin kıyasa açık olmadığı genel kuralla kabul edilmekle birlikte, *ta'abbudî* olmanın anlamı, alanı, sınırları konusunda görüş ayrılığı bulunduğu gibi *ta'abbudî* hükümlerin bir yönüyle *mâkul* anlamlı olup olmadığı ve bazı ayrıntıları itibariyle kıyasa elverişli olup olmadığı konusunda ekoller arasında anlayış ve yaklaşım farklılıkları olduğu ifade edilmektedir. Namaz örneğinde olduğu gibi, bu ibadetin gerek bütünü gerekse ayrıntıları bakımından *ta'abbudî* sayıldığından ve namazla ilgili hükümlerin *ta'lile* açık olmadığı söylenmekle birlikte, şahitlik meselesi ile ilgili hükmünün aslı itibariyle *mâkul* (akıl ile kavranabildiği, şahitliğin *zann-ı gâlib* teşkil etme amacına yönelik bir hüccet sayılmasının akılla anlaşılabilirdiği), fakat ayrıntılarının *ta'lile* elverişli olduğu sonucuna varılmayacağı, detaylarının *ta'abbudî* özellikte olduğu ifade edilmektedir. Bu noktadan hareketle, *ta'abbudî* hükümlerde *mâkul* olma özelliğinin de olabileceği gibi, tamamen *mâkul* anlamlı sayılan *mu'amelât* hükümlerinde *ta'abbudî* bir yönün olmasının da mümkün olacağına yönelik yaygın bir anlayış vardır (Apaydın, *DİA*).

Usulcüler de aynı şekilde hangi hükümlerin *ta'lile*, bir başka ifade ile kıyas çıkarım yöntemine elverişli olup olmadığını belirlemenin gerekli olduğunu düşünmüşlerdir. Farklı görüşlerde olanların bir kısmı *mu'allel* veya *ma'külü'l-ma'nâ*, diğer kısmı ise *ta'abbud* diye belirlemişlerdir. *Ta'lil* ve *ta'abbud* ayırımında İzzeddin b. Abdüsselâm, *şer'i* hükmün bir *maslahatı* celp veya bir *mefsedeti* defetmesinin akıl yoluyla kavranılabilir olması şekilde bir kriter önermiştir. Bu kritere göre bir *maslahatı* celbettiği veya bir *mefsedeti* defettiği açık olmayan hükümler *ta'abbud*, bir *maslahatı* celbettiği veya bir *mefsedeti* defettiği açık olan hükümler *ma'külü'l-ma'nâ* şeklinde değerlendirilmektedir (İzzeddin İbn Abdüsselâm, *Qavâ'id*).

Gazzâlî ve diğer bazı usulcülere göre ibadetlerde aslolanın *ta'abbud*, *mu'amelât* konularında ise aslolanın *ta'lil* olmasıdır. Buna karşın ibadet hükümlerinin *ta'lile* kapalı, *mu'amelât* hükümlerinin ise açık olduğunu söyleyen usulcüler, aslında ibadet hükümlerinin belli oranda *mâ'kul* anlam, *mu'amelât* hükümlerinin de bir tür *ta'abbud* anlam içerebileceğini ifade etmektedirler. Örneğin İbn Rüşd duyularla algılanabilen işlere yönelik anlamı *maslahî/mâ'kul*, gözle görülür, elle tutulur *mâ'kul* bir mâna aranmaksızın sırf nefis tezkiyesine yönelik anlamı

*ibâdî* şeklinde nitelenmektedir. *Mâ'kul* maslahatların farz ibadetlerin sebepleri olarak ve *şer'in* bir ibadette her iki anlamı da dikkate alınmasını mümkün görmektedir. Örneğin, abdestte niyeti şart koşanlar abdesti tıpkı namaz gibi sırf Allah'a yakınlık diye algılamakta bazıları *mâ'kul* anlamda temizlik mânası taşıyan bir ibadet olarak değerlendirir. Bu yüzden niyetin şart olmayacağı ve su dışında herhangi bir sıvı ile de abdestin alınabilmesinin câiz olduğu görüşündedir. Aynı zamanda *ta'lil* meselesinin yerine göre bir işlemin saf bir ibadet olup olmadığının anlaşılmasında bir kriter de olabileceği ifade edilmektedir (Apaydın, *DİA*).

Bunların yanında, nasların *ta'lil* edilemeyeceğini savunanlar naslar ve içerdiği hükümlerin sırf *ta'abbud* olarak değerlendirmektedirler. Bunların başında, genelde Zâhirîler, Şîa ve bir kısım Mu'tezile ekolleri gelmektedir. Diğer taraftan nasların *ta'lilin* mümkün olduğunu söyleyenler ise kıyas konseptini kabul edenler olup, Mu'tezile'nin çoğunluğu ile Sünnî âlimlerle ve İslâm âlimlerinin ekseriyeti teşkil etmektedir.

Hanefî usulcülerden olan Debûsî tarafından ilk olarak ve nasların *ta'lili* konusunda kendi zamanına kadarki görüşleri de yansıtacak şekilde gruplandırmada bulunmakta, bu çalışma fazla değişikliğe uğramadan sonradan gelen birçok usulcü tarafından tekrar edilegelmiştir. Diğer mezheplerin aksine Hanefî mezhebinin *ta'lil* konusunda diğer Sünnî ekoller içerisinde daha sıkı, katı ve daraltıcı bir yaklaşıma sahip olduğu ifade edilirken, kıyasın geçerlilik şartlarının ve özellikle *illeti* belirleme işinin sıkı kurallara bağlanması gerektiği belirtilmektedir (Apaydın, *DİA*).

### 3. Kavramsal Olarak 'İllet Anlayışı

Usulü Fıkıh metodolojisinde daha çok ön plana çıkan kullanımıyla "*illet*" kavramı, hükümlerin amaçlarına nüfuz etmeyi hedefleyen *ta'lil* işlemi ve bunun sonucunda belirlenen gerekçe olarak anlam kazanırken, gerek nasların hakikatine ulaşmak için yapılan yorumda gerekse yorum ötesine uzanan *ictihad* amelîyesinde büyük önemi bulunmaktadır. Bu kavramın kıyas nazariyesi üzerinden yürütülmüş, Hanefî usulcülerce kıyas işleminin tek rüknü, diğer mütekellim usulcülerce ise kıyasın dört unsurundan en önemlisi sayılmaktadır. Bu unsurun çeşitleri, şartları ve belirleme yolları geniş çaplı tartışmalar içerir.

Usulü fıkıh eserlerinde illetler farklı açılardan sınıflara tâbi tutulmuş olsa da her bir ekole göre farklı tasnifler bulunmaktadır. Örneğin Hanefîlere göre isim, hüküm ve amaç unsurlarından hareketle bunların her üçü, sadece ikisi veya biri bakımından *illet* olarak nitelenebilecek durumları belirtirken, Şâfiî usulcülere göre ise, *illetin* hükmün bağlandığı olayın bizâtihi kendisi, onun mahiyetinden bir parça veya mahiyeti dışında *aklî*, *şer'î*, *örfî* yahut *lugavî* bir durum olma ihtimallerine göre yapılmaktadır. Her ne kadar bu böyle görünse de verilen örneklerin, bir taraftan bunların birçoğunun fıkıh usulündeki illet incelemeleriyle değil, *fürû-i fıkıh* teorilerine dayanak teşkil edecek maddî vâkıa tahlilleriyle ilgili olduğu ifade edilmektedir. *İlletin* tasnifinde belli başlı ayırımlar olarak şunları görülmektedir: 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* (hükmü gösteren) *illet - nâfi* (hükmü nefyeden) *illet*", açıklık bakımından "*celî* (açık) *illet - hafî* (kapalı) *illet*", bir veya daha fazla vasıftan oluşması bakımından "*müfred illet - mürekkeb illet*" gibi (Dönmez, *DİA*; Abdülazîz el-Buhârî, IV, 187-202; Serahsî, 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).

Meşhur Endülüs alimlerinden, teorisyen İmam Şâtîbî "*illet açık olsun olmasın, istikrarlı olsun olmasın yarar ve zararın kendisidir; genellikle bunları içerdiği kabul edilen durumlar değildir*" şeklinde bir açıklama ile *illeti* "*emirlerin ve mubahların ilişkili olduğu hikmet ve yararlar, yasakların ilişkili olduğu kötülükler*" şeklinde tanımlamıştır (Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 265).

*İllet* kavramı etrafında geliştirilen terminolojiler dikkate alındığında sebep ve hikmet terimlerinin merkezde olduğu, *müessir*, *mûcip*, *bâis*, *dâi*, *müsted'î*, *hâmil*, *menât*, *delîl*, *câlib*, *alâmet*, *muarriif*, *emâre* gibi terimlerin ise diğer terimler kategorisinde değerlendirildiği görülür. Eş'arî çizgisinde bir yaklaşımın gereği Gazzâlî ve onun gibi düşünen bazı usulcüler, *zâtî hüsun* ve *kubhu* reddeden, fakat *illetin* hükümdeki etkisini daha güçlü kılan telifçi bir yol tutmuş ve illeti “bizâtihi değil Şâri'in öyle kılmış olması dolayısıyla hükme müessir olan veya hükmü gerekli kılan vasıf” şeklinde tanımlamışlardır (Dönmez, *DİA*; Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-Ğalîl*, s. 21, 144-145, 515-518, 569).

#### 4. İletin Tespitinin Şartları

*İllet* kavramı “bulunduğu yerde değişiklik yapan durum” olarak ifade edilmekle birlikte terim olarak “hükmü gösteren veya gerekli kılan yahut hükmün kendisine bağlandığı durum, vasıf, mâna, gerekçe” (Dönmez, *DİA*; Cessâs, IV, 9; Serahsî, II, 301; Şevkânî, s. 206-207; Kahraman, s. 168-170) anlamına geldiğini daha önce bahsetmiştik. Şimdi özetle illetin tespiti için bazı şartlar getirilmiş olup bu şartlar *illet* konusunun anlaşılmasına daha çok katkı sağlayacaktır. Bu şartlar ise özetle şunlardır:

1. *İllet zahir* (ظاهر) açık ve anlaşılır olmalıdır ki varlığına ve yokluğuna kesin olarak hükmedilebilsin. Bir şeyin hükmünün alameti, o şeyin illeti ile mümkündür. İçkideki *iskâr* (sarhoş edicilik) vasfının açık olması gibi.

2. *İllet munzabıt* (منضبط) bir vasıf olmalıdır. Yani *illet* şahıs ve durumlara göre değişmeye uğramayan istikrarlı, standart olmalıdır. Mesela, yolculukta namazın *kasr* edilebilmesinin hükmünün illeti sefer olup, meşakkat olmaması gibi. Dolayısı ile *illet* kişiden kişiye, durumdan duruma değişiklik gösteremez.

3. *İllet*, hükme *münasip* (الوصف المناسب) bir vasıf olmalıdır. Aslında öyle bir vasıf *illet* olarak tespit edilmelidir ki bu vafsa binaen konulan hüküm ya insanlardan bir zararı gidermeli ya da bir fayda sağlamalıdır. *Şari'*, hükümleri kulların maslahatını gerçekleştirmek için koyduğundan o hükmün gerçekleşmesine sebep olan *illet* de hükme uyumlu olmalıdır. Örneğin, kasıtlı olarak “bir insanı öldürmek” fiili, kendisine kisasın yapılması için *münasip* yani uygun bir vasıftır. Çünkü ortada bir zulüm vardır ve bu zulüm insanların menfaati için giderilmesi gerekir.

4. *İllet* “asl”a özel, *kâsır* (قاصر) bir vasıf olmamalıdır. Yani *illetin* asla mahsus olmaması gerekir. Aksi takdirde *illetin* “fer”e uygulanması mümkün değildir. Örneğin, yolcu veya hastanın ramazan ayında oruç tutmamalarının *illeti* yolculuk ve hastalık olduğundan bu *illet* sadece yolcu ve hastada bulunur. Dolayısı ile *illet* yolcu ve hastaya mahsustur. Bu yüzden meşakkatli bile olsa maden ocağında yada ağır işlerde çalışanlar ortaya acıkacak meşakkatten dolayı oruç tutmamazlık edemezler, yada namazlarını *kasr* etmeleri beklenemez (Abdülkerim Zeydan, *El-Vecîz*, 204-207; Abdülvahhâb Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkh*; M. Ebû Zehra, *Usûli'l-Fıkh*; Zühaylî, *Usûli'l-fıkhî'l-İslâmî*, Kahraman, s.170).

#### 5. İslam Ekonomisi ve Finansı Bağlamında Ta'vil

İslam ekonomisi, kadim ifadeyle iktisadı, insan hayatını çepe çevre saran bir olgudur. Bu iki kelime özetle tutumlu olmak, dengeli olmak anlamlarına gelirler ve bu kavramlar çerçevesinde ele alınan konular daha önce hem doğu hem de batı dünyasında daha çok ahlâk, hukuk ve tarih bilimi içinde değerlendirilmekteydi. Özellikle ahlâk ilmi, günümüz iktisat ilminin kaynağı gibi görünmektedir. (Tabakoğlu, *Bir İlim*, s.12). Köken itibariyle ekonomi (iktisat) kelimesi Yunanca'daki *oikonomia* (ev idaresi) kelimesine dayanmakta, ev idaresi anlamına gelen bu kelime evin yani hane halkı ile ilgili her türlü iş bölümünü, evin geçindirilmesini ve aile

fertlerinin hep birlikte sağlıklı bir şekilde yol almaları anlamına gelmektedir. İşin aslına bakılırsa İslam ekonomisi kaynağını vahiy kültüründen alırken, geleneksel iktisat ise kaynağını seküler düşünceden almaktadır (Kayadibi, *Kindi*, s.199-200).

İslam ekonomisi özelde, İslam Hukuku genelde, düşüncenin akli yetilerde değerlendirilip sağduyulu bir şekilde çözümler bulunması daha vahyin ilk yıllarından itibaren sürekli göz önünde bulundurulmuş, seçkin Sahabelere bu anlayış bizzat efendimiz Muhammed (sav) tarafından telkin edilmişti. En belirgin şekliyle “*Mu‘az Hadisi*’nde” bu anlayış vücut bulmuş, Efendimiz Mu‘az bin Cebel’i (ra) Yemen’e gönderirken çağlar ötesine ışık tutacak bakış açısı yerleştirmek istemiş ve aralarında şöyle bir konuşma geçmiştir: Ya Mu‘az “Sana bir dava geldiği zaman nasıl hükmedeceksin?” diye Peygamber efendimiz (sav) sorar. Mu‘az, “Allah’ın Kitabına göre” diye cevaplar. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav), “Ya Allah’ın Kitabı’nda bulamazsan ne yapacaksın?” diye tekrar sorar. Mu‘az, bu soruya karşılık, “Allah Rasulü’nün sünnetine göre” diye cevap verir. Hz. Peygamber bu defa yeniden sorar, “Ne Sünnet’te ne de Allah’ın Kitabında aradığını bulamazsan ne yaparsın?”. Mu‘az (ra) bu soruya da hiç tereddüt etmeden, “Elimden gelenin en iyisini yapmak için *rey*’imle içtihat ederim ve bundan da bir üzüntü duymam” şeklinde bir cevap verince Hz. Peygamber (sav) Mu‘az’ın (ra) cevabını tasdikler mahiyette: “Allah’ın Rasûlünün elçisini Rasûlullah’ın razı olduğu şekilde muvaffak kılan Allah’a hamdolsun” diyerek onu kucaklar (Ebu Davud, “*Sunan*,” Hadis no: 3585; Tirmizî, Hadis no: 1327; Kayadibi, *Principles*, s. 43).

Sağduyunun, diğer bir ifade ile ferasetin temsilcisi olan aklın kullanılması hükümlerin çıkarılması ve meselelerin aydınlatılması noktasında çok önemli bir fonksiyona sahiptir. Zaten yeterli donanıma sahip olduktan sonra aklın kullanılması bir hukukçu için kaçınılmaz bir sorumluluktur. Bu yüzden temel kaynaklarımız olan Kur’an ve Sünnet’in *ta‘lil* edilmesi, Yaraticının muradının tespit edilmesi için yapılacak gayret ve çalışma, yani içtihat aynı zamanda ümmetin muhakkik alimleri için önemli bir görevdir. Zamanın değişmesi ile içtihat ile ortaya konulan fikhî hükümler de değişime uğrayabilir. Tabiki *ta‘abbudi* hükümlerin içtihat konusunun dışında olduğunu her muhakkik alim bilir ve dokunulmaz konuların neler olduğu konusunda hassasiyetini gösterir. Dolayısı ile meydana gelen değişimleri zamanın muhakkik alimleri ilmi donanımları ile fark edebilir ve gerekli çözümleri ümmetin faydasına uygun ortaya koyabilirler. Farklı konularda olduğu gibi ekonomik ve finansal konularda da aynı şekilde yeni ortaya çıkan meselelerin var olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Uluslararası ticaret, kripto gibi elektronik paralarla alışveriş, banka ve finans kurumları ile yapılacak *mu‘ameleler* vs. hepsi bu kapsamda değerlendirilmelidir. Ekonomik ve finansal meselelerde ortaya çıkacak sorunların çözümü notasında Allah ve Rasulünün, diğer bir ifade ile Kur’an ve Sünnet’in hak ve hukukunu gözeterek *ta‘lil* çalışmalarının yapılması hayati önem taşımaktadır.

Yukarıda değindiğimiz gibi *ta‘lil* bir eylem veya hükmün *illete* dayandırılmasını ve *illete* bağlanarak açıklanmasını ifade etmekte, *illet* (علة) ise hükmü gösteren veya gerekli kılan yada hükmün kendisine bağlandığı durumu, vasfı, mânayı ve gerekçeyi gösteren olarak ifade edilmekteydi (İbnü’l-Esîr, III, 291; Dönmez, *DİA*; Cessâs, IV, 9; Serahsî, II, 301; Şevkânî, s. 206). Bu açıdan bakıldığında *ta‘lil* konusu aynı zamanda doğrudan *illet* ile ilgili olduğu için bir bakıma kıyasın (analoji) da bir parçası olarak kabul edilmektedir.

Zamanın ihtiyaçlarına göre ilmi çalışmaların hız kazanması ile birlikte hükümlerin elde edilmesini sağlayan kaynakların sayısı da genişlemiş, ömürlerini bu sahada feda eden muhakkik alimlerimiz fikhî usulü ilmi altında bu çabayı bilimsel bir sisteme oturtmuşlar, sonraki nesiller için muazzam bir müessese haline getirmişlerdir. İlk dönem fikhî usulü eserlerinde yer almayan kaynaklar ve deliller, sonraki dönemlerde geniş bir şekilde ele alınmış, bunların sayıları da belirlenmiştir. Bunlar *asli* kaynaklar ve *fer‘i* kaynaklar olarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. *Asli* kaynaklar olarak *Kur’an*, *Sünnet*, *İcma* ve *Kıyas* iken, *fer‘i* kaynaklar *İstihsan*, *Masalih el-Mürsele*, *Örf*, *İstislah*, *Seddi Zerai*, *İstishab*, *İstikra* gibi başlıcalarını burada zikredebiliriz.

İslam ekonomisi ve finansını geleneksel yani seküler ekonomi ve finansından ayıran en temel konu faiz (*riba*) konusudur. Dünyaya ve dünyanın içindekilere düşkünlük Muhammed (sav) ümmetinin en büyük imtihanıdır. Uhud savaşının kaybedilmesinin de en büyük nedeni dünyevileşmek ve maddeye olan düşkünlüktü. Zaten Allah (cc) “insan hayır (mal) sevgisine çok düşkündür” (el-Âdiyât 100/8) diye vurgulamış, bu yüzden mal ile imtihanın çek şiddetli olacağını da işaretini vermektedir. Faiz de dünyaya düşkünlüğün en zirve anlayışıdır. Bu yüzden faiz dinimizde ciddi uyarılarla şiddetli tehditlerle yasaklanmıştır. “Fâiz yiyen kimseler, kendisine şeytan çarpmış olan nasıl kalkarsa, (mezarlarından) öylece kalkarlar. Bu halde olmaları; alışveriş aynen faiz gibidir, demeleri yüzündendir. Halbuki Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır...” (Bakara, 2/275); “Allah ve Resulüne karşı savaş açmış olurlar...” (Bakara, 279); “Faiz yiyenlerin karınları ateş ve yılanlarla dolu olacak...” (İbn Mâce).

Faizin birçok çeşidi olmakla birlikte iki temel ayrımından bahsedilir. Bunlar *ribâ-yı fazl* (fazlalık ribası) ve *ribâ-yı nesîe* (veresiye ribası) dir. *Ribeve* mallardan aynı cins iki malı peşin olarak biri diğerinden fazla olması şartıyla *mübâdele* etmek olarak tarif edilir. Mesela bir teneke buğdayı peşin olarak 2 teneke buğday veya peşin olarak 1 gr. altını 1,5 gr. altınla değiştirmek gibi. *Ribâ-yı nesîe* ise, *ribanın* illetinden en az birisini kendisinde bulunduran veya aynı cinsten iki malı veresiye olarak *mübâdele* etmek sûretiyle meydana gelir. *Mübâdele* edilen mallar miktarca birbirine denk olsa bile, veresiye olduktan sonra, *riba-yı nesîe* meydana gelir. Mesela 1 teneke buğdayı veresiye olarak 1 teneke buğday veya yine veresiye olarak 1 gr. altını 1gr. altınla, bir teneke buğdayı iki teneke arpa ile veresiye olarak değiştirmek şeklinde meydana gelir (Bilmen, *Istulâhât-ı Fıkhiyye*, 6/13; Çeker, *Akitler*, s.222-223). İnandığını söyleyen her insanın faiz ile ilgili her türlü muameleden tamamen uzak durması bir yaşam felsefesi olmalıdır. Aksi takdirde Allah’ın (cc) ciddi tehditleri ve cezası ile karşı karşıya kalır.

Faiz konusu tam olarak anlaşılmadan, yani *ta’lil* edilmeden iki iktisadi sistem arasındaki fark da net olarak görülemeyebilir. Çünkü günümüzde seküler bankacılık sisteminde kullanılan her faiz aslında İslam’ın yasakladığı faiz (*riba*) olmayabilir. Aynı şekilde İslam’ın yasakladığı faiz (*riba*) ise seküler sistemde kullanılan anlamda faiz olmayabilir. Bu yüzden meselenin illetinin tespiti hayati önem arz etmektedir. Her ne kadar faizin (*ribanın*) illeti ve *ribanın* meydana geldiği mallar farklılık gösterse, karmaşıkmiş gibi görünse (bkz: Çeker, *Akitler*, s.223-225) de temelde iki prensipte özetlenebilir. Eğer mübadelesi (değişimi) yapılan şeylerin cinsleri aynı ise miktarları eşit ve peşin olmalıdır; yok eğer cinsleri farklı ise miktarları farklı olabilir ama yine peşin olmalıdır. Her iki durumda da ortak olan değişimin peşin gerçekleştirilmesi olduğu görülecektir.

Faiz akdinin (sözleşmesinin) yasak olmasının illetinin tespiti için yapılan *ta’lil* sonucunda diğer bir noktanın da sözleşmelerde yasak olan *safkateyn* (bir akid içerisinde iki akid) meselesi ile de ilgilidir. “Mesela Hanefî mezhebinde taraflara özel faydası dokunan şart, akdi ifsad eder. Diyelim ki örfte cari olmadığı halde eve teslim şartıyla buz dolabı alma meselesinde müşteri hem buz dolabı almakla bir *bey’* akdi hem de bedava eve teslim ettirmekle bir *iâre* akdi yapmış olur. Yani Hanefilerin bu tip şartları ifsad edici saymaları “*safkateyn*” esasına dayanmaktadır. Faiz akdi de aynı esastan dolayı yasak edilmiştir. Örneğin 100 TL verip bir ay sonra 110 TL isteme ve böylece bir faiz akdi yapma meselesinde 100 TL verip 100 TL almak suretiyle bir *karz* akdi, ayrıca 10 TL da bedava almak suretiyle bir *hibe* akdi mevcuttur. Faiz de bundan dolayı *fâsiddir*” (Çeker, *Akitler*, s.93-94) şeklinde bir yorum yapılmaktadır.

Konu ile bağlantılı olarak *karz* (borç) akdinde taraflardan birinin lehine bir *menfaatı* şart koşmanın haram olması Peygamber efendimizin (sav) şu hadisine dayanmaktadır: “*Menfaat celbeden bütün borçlar haramdır, faizdir*” (İbn Âbidin, *Reddu’l-Muhtar*, 4/174). Çünkü İslâm’da, sadece verilen alınır prensibi olduğundan verilenden fazlasının alınması faiz (*riba*) (Çeker, *Akitler*, s.220) olarak değerlendirilmektedir. Bunlara ilaveten değişimi yapılan mallar arasında eskisi ve yenisi arasında bir farkın gözetilmediği, işçilik masrafının da hesaba katılmaması gerektiği unutulmamalıdır (En-Nesefî, *Talibe*, s. 115). Mübadelesi yapılacak *ribeve* malların 1gr. yeni altın ile 1gr. eski altın arasında, yada 10 kg. yeni buğday ile 10 kg eski buğday



arasında bir fark hesaba katılmaz. Bu farkın hesaba katılması durumunda faiz (*riba*) meydana gelir.

Sözlükteki anlamıyla, artmak, çoğalmak, yükselmek ve şişmek mânâlarına gelen *ribayı* (faiz) göz önünde bulunduracak olursak, ekonomik hayatta karşılaşacağımız her türlü artmanın, yükselmenin, fazlalığın *riba* kapsamında değerlendirilmesi gerekirdi. Oysa terim (*istilah*) anlamında ise *riba*, aynı cins malların birbiri ile karşılıklı satış akdinde şart koşulan bir fazlalık, yada sözleşmelerde (akitler) şart koşulmuş bulunan karşılıksız mal (El-Mevsilî, *el-İhtiyar*, s.161; Çeker, *Akitler*, s.221) olarak tarif edilmektedir. Ancak bu tarif farklı versiyonlarda ortaya çıkan *riba* çeşitlerini kapsamadığı için daha kapsamlı bir tarife ihtiyaç vardır. Daha kapsamlı bir tarif ise “Akidlerde şart koşulmuş bulunan karşılıksız mal karşılığı veya *ribevi* malların aynı sınıfına dahil aynı yahut ayrı cins malların birbirleri mukabilinde veresiye olarak satılmasıdır” (Çeker, *Akitler*, s.221) şeklinde ifade edilir.

## 6. Şer’î Hükümleri Hikmet Ve İlette Göre Değerlendirme

Usulcülerin nezdinde *hikmet* terimi iki anlamda kullanılmaktadır. İlki meşakkat örneğinde görüldüğü gibi, “Şer’î hükümlerin teşri kılınmasına uygun olan veya bunu gerektiren vasıftır.” (Karafî, *Tenkîhu’l-Fusûl*, s. 378; Bedrân, *Edille*, s. 242-243; Kubeysî, *Usûlu’l-Ahkâm*, s. 121). Meşakkat kelimesi ise namazı *kasr* etmek ve orucu ertelemek gibi hükümler için *münasib* olan bir vasıf/anlam olarak ifade edilir. Vaz’edilen hükme *münasib* olduğundan *münasib vasıf* adını alan hikmet kavramı hükme terettüb eden bir fayda olduğundan dolayı da maslahat olarak isimlendirilmektedir (Şirbinî, *Hâşiye*, s. 278-279; Özdemir, *Ta’lil*, s.308). İmam Gazalî’ye göre ise hikmet, “Bizim hikmetten kastımız hükme *münasib* olan ve onu akla getiren veya hayale düşüren maslahattır. Örneğin “Kadı kızgın olduğunda hükmetmesin” hadisinde kızgınlık, hükmetmek için mani kılınmıştır. Kızgınlığın, mani kılınması akli sarsması ve insanın yeterli derecede düşünmesini engellemesi nedeniyledir. Bu anlam, aşırı açlık, susuzluk ve acı gibi hususlarda da söz konusudur. Dolayısıyla bu durumları kızgınlığa kıyas ediyoruz” (Gazalî, *Şifâu’l-Ğalil*, s. 613). Bu ifadeye göre hikmet kast edilmiş ve maslahat olarak anlam kazanmıştır.

Canın korunması ve meşakkatin giderilmesi olarak da hikmet teriminin kullanıldığını görüyoruz. Örneğin öldürme fiilinin haram kılınması, canın korunmasını sağlamak için, namazın *kasr* edilmesi ve orucun ertelenmesi gibi hükümlerin teşri kılınması ise meşakkatin giderilmesi veya kolaylığın sağlanması içindir. Aynı şekilde zinanın haram kılınması nesep karışıklığını def etmek için olduğu belirtilir. Bu bakımdan hikmet bazen hükme *münasip* olan vasıf anlamında kullanılırken, bazen de hükme terettüb eden maslahat veya mefsedet anlamında kullanıldığı görülmektedir (Özdemir, *Ta’lil*, s.308-309). Bu bakış açısına göre hikmet “Şer’î hükümlere terettüb eden menfaatin tahakkuku veya mefsedetin def’i (Hululu, *Diyâu’l-Lâmi*, s. 317) şeklinde tarif edilirken, usulcülere göre bu anlam “Maslahatın elde edilmesi veya çoğaltılması, mefsedetin def edilmesi veya azaltılmasıdır” (Mahallî, Şerhu, s. 236) şeklinde ifade edilmektedir.

İlet kavramının aynı zamanda hem hikmet terimini içinde barındırdığı hem de çağrıştırdığı görülür. Usulcüler illetin şartları arasında “*illetin hikmeti içermesi*” ve “*İletinin hikmeti zabt etmesi*” anlamlarına da yer verdikleri görülür (İbn Hâcib, *Münthehe*, s. 277-279). Bu iki şarttan ilki hükme terettüb eden maslahat anlamındaki hikmeti ifade ederken, ikincisi, hükmün teşri kılınması için *münasip* olan vasıf anlamındaki hikmeti ifade etmektedir. Hikmetin bu iki anlamı da illeti iktiza ettiği görülür. Diğer yandan usulcüler hikmeti “*Hükümün teşri kılınmasından kastedilen maslahat*” (Ensârî, *Ğâyetu’l*, s. 114) şeklinde tarif etmektedirler. Bu bakımdan usulcülerin hem hikmet terimini, “maslahatın celbi ve mefsedetin def’i” hem de maslahat terimini “*münasip vasıf*” anlamında kullanmalarının sebebi burasıdır. Ayrıca bu vasıfların

hırsızlık veya kasten adam öldürmek gibi birtakım mefsetler için de kullanıldığı görülür (Âmidî, *el-İhkâm*, c. 3, s. 139; Özdemir, *Ta'îl*, s.310).

Usulcülerin zahir vasıflarla *ta'îl* konusunda ittifak ederken, hikmetle *ta'îl* konusunda ihtilaf ettikleri görülür (Âmidî, *el-İhkâm*, c. 3, s. 203). Usulî anlamda illet-hikmet ayırımını açıkça ilk defa Kerhî yapmış ve hikmetle *ta'îl*'in caiz olmadığını ifade eder (Kerhî, *el-Usûl*, s. 172). Aynı zamanda hikmetle birlikte maslahat kavramına yer veren ilk usulcü Cessâs olarak bilinmekte ve o da hocası gibi hikmetle *ta'îl*'i kabul etmediği görülmektedir (Cessâs, *Fusûl*, c. 4, s. 140.) Bakıllânî de Cessâs ile aynı görüştedir ve şöyle ifade etmektedir: “Şâri’in lafızlarını maslahatlara bina etmek caiz değildir. Zira hak mezhebe göre şer’î hükümler maslahatlara mebnî değildir (maslahatlarla *ta'îl* edilmez)” (Cüveynî, *et-Telhîs*, c. 3, s. 2). Bakıllânî’nin bu sözlerinden şer’î hükümlerin reel anlamda birtakım maslahatları içermediğini değil, mezkûr hükümlerin birtakım maslahatlarla/hikmetlerle teknik anlamda *ta'îl* edilemeyeceği anlaşılmaktadır (Özdemir, *Ta'îl*, s.311-312). Bakıllânî’nin aksine Cüveynî ve talebesi Gazalî şer’î emarelerin (*istinbat* yoluyla elde edilen *münasip* vasıfların) birtakım maslahatlardan oluşup hükümlerini iktiza ettiğini/hükümlere taalluk ettiğini söylemekte ve hikmetle *ta'îl* edilebileceğini iler sürmektedir. Ayrıca, Gazalî bu konuda hocası Cüveynî’ye tabi olmakla kalmamış, bu konuya derinlik kazandırıp onu temellendirmeye çalışmıştır. O hikmeti, *nassta* yer alan illetin/sebebin gerçek illeti olarak gördüğü gibi, hükme terettüp eden maslahat olarak da görmektedir. Buna karşın *zahir* ve *munzabıt* vasfı ise *nassta* yer alan hükmün illeti olarak görmektedir (Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 555; Gazalî, *Şifâ*, s. 60- 61, 604, 613-615). Gazalî’yi Râzî ve Beydâvî gibi usulcüler takip etmiş ve hikmetle *ta'îl*'in caiz olduğunu ancak hükmün gerçek illeti olan vasfın, *zahir* ve *munzabıt* olmasını şart koşmuşlardır (Râzî, *el-Mahsûl*, c. 3, s. 1323; Beydâvî, *Minhâc*, s.65).

Şer’î hükümlerin illetle değerlendirilmesinin geçerli olduğu bir örnekle şöyle açıklanmaktadır: Satılan bir arazide ortak olan (*şerîk*) veya bu araziyle bitişik arazisi bulunan komşu (*câr*) kişiler, satılan bu araziye *şuf’a* (ön alım hakkı) yoluyla alma önceliğini sahiptir. Bu hakkı sağlayan sebep (*illet*) ortaklık ve/veya komşuluk olarak ifade edilir. Ancak bu iki illetten (ortaklığı veya komşuluk) birinin olmadığı durumda birisi arazinin satımından dolayı zarar görse bahsedilen *şuf’ah* hakkına sahip olmaz. Her ne kadar bir alış verişte hikmet taraflardan birinin zarar görmesi olarak görülse de illetin (ortaklık veya komşuluk) mevcut olmamasından dolayı bu hakka sahip olmadığına hükmedilir. O yüzden şer’î hükümlerin hikmetlere göre değil, illetlere göre değerlendirildiği belirtilir (Kubeysî, *Mebâhisu’t-Ta’îl*, s. 92).

Yukarıda yer verilen bu alıntılara göre usulcülerin çoğu hikmetle/maslahatla *ta'îl*'in uygun olmadığıdır. Onlara göre illetten maksat şer’î hükmün tanınmasıdır. Dolayısıyla illetin zahir olması, insanlar tarafından bilinmesi ve şahıs veya durumlara göre değişiklik arz eden bir esnekliğe sahip olmaması gerekir. Hikmetle *ta'îl*'i kabul etmeyen usulcülerin dayandıkları diğer bir önemli bir argüman da Şâri’in hükmü hikmete değil de, illete bağladığı anlayışıdır. Yani hikmetle *ta'îl*'in gerçekleşmeyeceği, bunun da *istikrâ* yoluyla sabit olduğunun ifade edilmesidir (Özdemir, *Ta’îl*, s.321).

Meşhur Hanefî fakihlerden İbn Hümâm’ın altı sınıf maddede *riban*ın illetini beyan ederken yer verdiği (İbn Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, c. 7, s. 8, 10) ifadelerden anlaşıldığına göre Hanefilere göre altı sınıf malda meydana gelen *riban*ın illetinin tartı ve ölçü olduğudur. Bu illet de insanların malını korumaktan ibaret olan hikmeti içeren *zahir* ve *munzabıt* bir vasıftır. Fakat burada asıl illet bu vasfın olmayıp, bu vasıfta içkin olan malı koruma hikmetidir. Burada hikmet de illette olduğu gibi *zahir* ve *munzabıt* olduğundan *ta'îl*'e elverişli olduğu ifade edilmektedir (Özdemir, *Ta’îl*, s.325). Hikmetle *ta'îl* konusunda göz önünde bulundurulması gereken önemli bir nokta da yapılan *ta'îl* *nass*larda varid olan aslın iptaline yol açmaması gerektiğidir (Âmidî, *el-İhkâm*, c. 3, s. 244.). Mesela, hikmeti maslahat açısından değerlendirmek için “zekâtın meşru kılınmasının nedeni toplumun kalkınmasıdır” şeklinde bir hikmet öne sürülerek zekâtın hastane ve köprü yapımı gibi birtakım kamu projelerine verilebileceğini iddia etmek *nass* varid olan

sekiz sınıfın/mahallin iptal edilmesi anlamına geleceğinden caiz olması mümkün değildir (Bûtî, *Davâbit*, s. 138.).

Her zaman olduğu gibi, günümüzün de problemlerinden olan bazı uçuk görüşler *ta'lıl* konseptinin kaynaklarımız ve ilmi mirasımızdan yoksun olarak değerlendirilmesinden ortaya çıktığı görülecektir. *Nass*ların birçoğunun zaman ve şartların değişmesi gibi ucu açık birtakım gerekçelerle *ta'lile* kalkışmaya çalışanlar ilhanımı hikmet kavramından almaktadırlar. Örneğin hırsızlık, recm, zina ve öldürmek gibi muamelât konularına alternatif hükümlerin teklif edilmesi gibi. Öyle ki bu alternatif hükümleri savunanların veya ileri sürenlerin dayandıkları temel argüman, *Şâri*'in vaz' ettiği hükümlerdeki temel maksadı, insanları cezalandırmak değil, onları caydırmak olduğu, bunlar toplumların yaşadıkları şartların değişmesiyle birlikte değişmekte olduğu anlayışıdır. Örneğin ziraî bir toplum için vaz' edilen birtakım hükümlerin, kalkınmış ve modern toplumlar için uygun olmadığı inancıdır (Ğâmidî, *Muhavelât*, c. 1, s. 63, 595-626; Câbirî, Çağdaş). Oysa, *nass*larda mezkur olan emir ve nehiylere itibar etmeyen ve *Şâri*' tarafından konulan *şer'i* sınır ve belirlemeleri göz ardı eden bu tür *ta'lıl* ve gerekçeler, *nass*ların konu edindikleri asılları iptal etmek anlamına geldiği ifade edilmektedir (Özdemir, *Ta'lıl*, s.328). Bu yüzden İbn Kayyim'in "Fetva veren birinin iki bilgiye sahip olması gerekir: Biri *nassın bilgisi. Diğeri de vakı'ın bilgisidir*" (İbn Kayyim, *İ'lâm*, c. 1, s. 94.) şeklindeki sözleri bu konunun hassasiyetini vurgulamaktadır. *Şer'i* konularda bir şey söyleyebilmek için illa ki hem vakıayı hem de *şer'i* hükümleri ve buna bağlantılı olarak fıkıh usulünü iyi bilmek gerektiği açıktır (Özdemir, *Ta'lıl*, s.329). Aslolanın bir *şer'i* hükmü vakıa için harcamak değil, vakıayı *şer'i* hükme uygun hale getirmek olmalıdır.

### **Ta'lıl Ve Kritik Analitik Düşünme İlişkisi**

Fıkıh Usulü ilminin bir aracı olan *ta'lıl* konsepti fıkıh ilmi ile de doğrudan alakalı olması meselenin kritik analitik düşünme açısından değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Geleneksel İslami literatürde bizim *fıkıh* dediğimiz mefhum aslında, iyice incelendiğinde, kritik analitik düşünme faaliyeti ile ortaya çıkan bir sonuç olduğu görülecektir.

Fıkıhî İmam-ı A'zam Ebu Hanife (ö.150/767) "*Kişinin lehinde ve aleyhinde olanı bilmesidir*" (معرفة النفس ما لها وما عليها) yani haklarını ve sorumluluklarını bilmesidir (Türcan, *Fıkıh Usulü*, s.22) şeklinde tarif etmesi aslında moderin anlamda kritik analitik düşünmeyi tanımladığı da görülecektir. Kelime olarak fıkıh bir şeyi anlamak, kavramak, yarmak, yarıp içine girmek, künhüne vakıf olmak, görünenden hareketle gaybî yani bilinmeyen ve anlaşılması gerekeni kavramak, ortaya çıkarmak anlamlarında kullanılır (Beşer, *Bir Bilgi Türü*, s.34). Söylenen sözün hakikatini, gayesini, sözün hikmet ve sarf edilme sebeplerini bilmek olduğu aslında fıkıhın kelime anlamından da anlaşılacaktır (Şen, *Kritik Analitik*, s.170). Zaten fıkıh (فقه) dil bilimi açısından ince anlayış, meselenin hakikatine ermek için normalin üstünde bir düşünme düzeyini ifade eder. Bir kişinin fıkıh yapabilmesi için öncelikle o ilimde donanımlı bir uzman olması ön koşuldur. Tefakkaha (تفقه) fıkıh yapmak yani kritik ve analitik düşünmenin farklı şekilde ifadesinden ibarettir.

Teknik anlamıyla fıkıh ilmi "*Müçtehitlerin, tafsili şer'i delillerden istinbat ettiği şer'i ameli hükümler bütünüdür*" (الأحكام الشرعية العملية التي استنبطها المجتهدون من الأدلة الشرعية التفصيلية) (Şaban, *İslam Hukuk*, s.31) olarak tarif edilir. Tariften de anlaşılacağı gibi fıkıh yapabilmek için öncelikle bir müçtehide yani sahasında donanımlı bir uzmana ihtiyaç vardır. Sonrasında bu uzmanın İslam'ın temel unsurlarından olan *Edillei Şeri'yye*'yi bilmesi ve bu temel kaynakları kullanarak bir sonuç elde edebilmesi için *istinbat* ilmine ve yeteneğine sahip olması gerekir.

İnsanı ilgilendiren konularda bir çıkarım (*istinbat*) yapabilmek için fıkıh ilminde olduğu gibi, insan potansiyelinde bulunan kritik analitik düşünme yetisini bilgi donanımı ile ortaya çıkarması ancak onu yerli yerinde kullanması ile mümkün olabilir. Bu yeti kullanılmadan ortaya sağlıklı bir çıkarımın yapılamayacağı açıktır. Kritik analitik düşünme de aynı fıkıh gibi mevcut olan yeteneğin kullanılması ile ortaya çıkabilir. Nasıl ki fıkıh ilminin ortaya koymuş olduğu

temel ilkeler, akıl ve kalp zemininde, bilinç ve şuurla anlamlı hale gelebiliyorsa, kritik analitik düşünme de aynı şekilde fıkıh ile bağlantılı olarak yardımcı bir rol üstlenmektedir. Bu kavramların ilki olan kritik düşünme yada kritik yapmadan kasıt, sadece zahirde olanla yetinmeyip, işin görünmeyen yönünü ve farklı bakış açılarını sürekli aramak olarak ifade edilirken, ikinci kavram olan analitik olmaktan amaç ise fikirleri oluşturan temelleri ayırıştırmak, bu temellerin birbirleri üzerindeki etkilerini incelemek olarak ifade edilmektedir. (Şen, *Kritik Analitik*, s.167). Bu bakımdan yukarıda değinildiği gibi, fıkıhın bir unsuru olan *ta'lıl* kritik analitik düşünmeden yada yapmadan bağımsız olmadığı, bilakis onun desteğiyle faaliyetlerini icra ettiği fark edilecektir.

## Sonuç

Kritik ve analitik düşünme ve düşünceyi varoluş amacına yönelik zihinsel işlevlerin kullanıldığı bilişsel bir çaba olarak tanımlanmış, bu varoluş bilincini insanda varlık kazandıran, kritik analitik düşünme ve düşünceyi aktif hale getiren unsurun hiç kuşkusuz Allah (cc) tarafından insana bağışlanan akıl olduğunu ifade etmiştik. Bu bakımdan aklın korunmasının önemine ve aklın sağlıklı işleyiş içinde hükümlerin gerçek amacının belirlenebilmesi için *ta'lıl* anlayışının yerinde işletilebilmesinin vaz geçilmezliğine değindik.

Araştırmamızın temel unsurunu oluşturan *ta'lıl* konseptinin bir eylem veya hükmün *illete* dayandırılması ve *illete* bağlanarak açıklanması olarak ifade etmiş, sözlük anlamıyla “*bulunduğu yerde değişiklik yapan durum*”, terim anlamıyla ise “*hükmü gösteren veya gerekli kılan yahut hükmün kendisine bağlandığı durum, vasıf, mâna, gerekçe*” olarak tarif edildiğini belirtmiştik. *Ta'lıl* konusunda ilim adamlarının farklı görüşlerine yer vermiş, Fıkıh Usulü ilminin bir konusu olan bu kavramı ancak illet kavramının açıklığa kavuşturulması ile anlaşılabilirliğini göstermiş, bu konuda *hikmet* mi *illet* mi konusunda ilim adamlarımızın görüşleri ile konu açıklığa kavuşturulmuş, illetin *zahir*, *munzabıt*, *münasip* ve *asıla* münhasır bir vasıf olmaması gerektiğine değinerek meselenin önemi vurgulanmış oldu. *Nasların* ibadetlerle ilgili olanlarının *ta'lıle* kapalı olduğu ancak *mu'amelatla* ilgili konuların *ta'lıl* kapsamında değerlendirilebileceğini gördük.

İslam hukuku ile doğrudan ilgili olan Fıkıh Usulü ilmi ve bu ilmin bir parçası olan *ta'lıl* konseptinin yine İslam hukukunun bir alt dalı olan İslam ekonomisi ve finansı konularının anlaşılmasında önemli bir unsur teşkil ettiğini, kaynağını seküler düşünceden alan geleneksel iktisadın aksine İslam ekonomisinin kaynağını vahiy kültüründen almasından dolayı illa ki hükümlerinin de bu çerçevede değerlendirilmesinin zorunluluğuna işaret edildi.

Faiz (*riba*) örneğinde görüldüğü gibi, günümüzde seküler bankacılık sisteminde kullanılan her faiz kavramının aslında İslam'ın yasakladığı faiz (*riba*) olmayabileceğinden dolayı Allah'ın ciddi tehditlerle yasaklamış olduğu bu kavramın *illetinin* tespit edilmesinin ne derece önemli olduğu fark edildi. Bu yüzden klasik literatürde *ta'lıl* olan *tefakkaha* fıkıh yapma ameliyesinin kritik analitik düşünme faaliyetiyle ne kadar ilişkili olduğu, Kanun koyucu *Şari*'nin muradının tespit edilmesinde ne derece önemli bir düşünme yöntemi olduğu da bu araştırmamızla ortaya konulmuş oldu.

## Kaynakça

1. Abdüsselâm, İzzeddin İbn. *Ḳavâ'idü'l-Aḥkâm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), I, 18.
2. Apaydın, H. Yunus. "*Ta'lıl*" (التعلیل) maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV, 2010), 39. cild, s: 511-514.
3. Bedrân, Ebu'l- 'Ayneyn, *Edilletu't-Teşri'l-Muteârida*, Mussesetu Şebabi'l-Câmia, İskenderiye, 1985.

4. Beşer, Faruk, Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi, *Usûl İslam Araştırmaları*, Sayı: 5, Ocak-Haziran 2006.
5. Beydâvî, Nasiruddin Abdullah b Ömer, *Minhâcu'l-Vusûl fî Ma'rifeti İlmi'l-Usûl*, Matbaatu'l-Mahmudiyye, Kahire 1920.
6. Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: 1967).
7. Buhârî, Abdülazîz. *Keşfü'l-esrâr*, IV, 32-237.
8. Buti, Muhammed Saîd, *Davâbitü'l-Maslaha fi Ş-Şer'i'ati'l-İslâmiyye*, 5. baskı, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1986.
9. Cabiri, Muhammed Abid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden İnşa*, çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Ekstresi, 1. Baskı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.
10. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994.
11. Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. 'Acîl Neşemî, 2. baskı, Vezâretü'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994.
12. Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülazîm Dîb, 4. baskı, Dâru'l-Vefâ, Mısır 1997.
13. Cüveynî, *et-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdullah Cevlim ve Şebbir Ahmed, 2. baskı, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2007.
14. Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Akitler*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2014)
15. Dönmez, İbrahim Kafi. "illet" (العلقة) maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV, 2000), 22. cildinde, 117-120.
16. Ebu Davud, "Sunan," tr. Ahmad Hasan (Lahore: sh. Muhammed Aşraf, 1984), iii. 1019 Hadis no: 3585.
17. Ebû Zehra, M. *Usûlü'l-Fıkh*, Kahire 1377/1958, s. 188-19.
18. El-Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî. *El-İhtiyar, El-Muhtar Lil-Fetva*, terc: Celal Yeniçeri, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2014)
19. En-Nesefî, Necmuddin b. Hafz. *Talibetü't-Talebe Fi'l-Istilâhâti'l-Fıkhiyye*, (Âmire Matbaası, 1311)
20. Ensari, Ebu Yahya Zekeriyya, *Gayetu'l-Vusûl* (Lubbi'l-Usûl metniyle), Son Baskı, Matbaatu'l-Halebî, 1941.
21. Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Hikme fî maḥlûkâtillâhi 'azze ve celle (Mecmû'atü resâ'ili'l-İmâm el-Ğazzâlî içinde)*, Beyrut 1406/1986.
22. Gazali, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Şifâu'l-Ğalîl fî Beyâni Ş-Şebhi ve'l-Muhîli ve Mesâliki't-Ta'lîl*, thk. Hamed Kubeysî, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1390/1971.
23. Hallâf, Abdülvahhâb. *İlmu Usûli'l-Fıkh*, Kahire 1376/1956. vb 75-78.
24. Hululu, Ahmed, b. Abdurrahman, ed-Diyâu'l-Lâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi' (Cem'u'l-Cevâmi' ile birlikte), thk. Nadî Ferec Attar, 1. baskı, Merkezu İbni'l-Attar, Kahire 2004.,
25. Huza' Gâmidi, *Muhavelâtu't-Tajdîd fî Usûli'l-Fıqh*, Camiatu'l-İmam Muhammed, Riyad 2008.
26. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, (Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts).
27. Ibn Âshûr, Moḥammad al-Ṭâhir. *Treatise on Maqâşid al-Sharī'ah al-Islâmiyyah*, trans. Muḥammad el-Ṭâhir el-Mesawī (London, Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006).

28. Ibn Āshūr, *Makāşid el-Sharī'ah el-Islāmiyyah*, (Tunis: 1366 h).
29. İbn Hacib, Ebû Amr Osman, *Münteha 'l-Vusûl ve 'l-Emel fi İlme'yi 'l-Usûl ve 'l-Cedel*, 1. baskı, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1326.
30. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Faşl fi 'l-milel ve 'l-ehvâ' ve 'n-nihâl* (nşr. M. İbrâhim Nasr, Abdurrahman Umeyre), I-V, Riyad-Cidde 1402/1982, III, 201.
31. İbn Kayyim, Şemsuddin Muhammed b. Ebîbekr. *İ'lâmu 'l-Muvaki'in an Rabbi 'l-Âlemîn*, thk. Mutasım Billâh Bağdadî, 1. baskı, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1996
32. İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici 'l-edille fi 'akâ'idi 'l-mille* (Felsefetü İbn Rüşd içinde, nşr. Mustafa Abdülcevâd İmrân), Kahire 1388/1968.
33. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 241-303.
34. İzmîrî, *Hâşiyeye 'alâ Mir'âti 'l-uşûl*, II, 301-303 (İstanbul: 1309)
35. Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usulü, Giriş Deliller Hükümler Hüküm Çıkarma Yöntemleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020)
36. Karafî, Şahabuddin Ahmed b. İdris, *Tenkîhu 'l-Fusûl* (Şerhi ile birlikte), thk. Abdurrahman Şağul, Mektebetu'l-Ezheriyye, Kahire, t.y.
37. Kayadibi, Saim. (2017). "İslam Hukukunun Ulvi Amaçları: Makāşid el-Şerī'ah" ed. Hakan Sarıbaş "İslam İktisadı ve Finansı" no. 22, (Zonguldak: Bülent Ecevit University, 2017), p.3-18.
38. Kayadibi, Saim. (2021). Kindi, "İslam İktisadi Düşünce Tarihi" ed: Mehmet Bulut, (İstanbul: IZU, TKBB, 2021), c.1, s. 183-207.
39. Kayadibi, Saim. *Principles of Islamic Law, The Methods of Interpretation of the Texts, Usul al-Fiqh*, Revised Edition, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2018).
40. Kerhi, Ebu'l-Hasen, *el-Usûl* (Tesîsu'n-Nazar ile birlikte), thk. Mustafa Kubbanî, Eda Neşriyat, İstanbul 1990.
41. Kubeyisî, Hamed Ubeyd, *Mebâhisu't-Ta'lîl inde 'l-Usûliyyîn ve 'l-Gazalî* (Basılmamış Doktora tezi), Mektebetu Camiati'l-Ezher (el-Meşîhatu'l-Ezheriyye), Resâil, 14, 251, HM.
42. Kubeyisî, *Usûlu 'l-Ahkâm*, 1. baskı, Daru'z-Zîbak-Daru'l-Menâhic, 2009.
43. Mahallî, Ahmed Celaluddin, *Şerhu Cem'i'l-Cevâmi'* (Benânî Şerhi ile), Matbaatu'l-Halebî, Mısır, 1938.
44. Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (Beyrut, İstanbul: Fethullah Huleyf, 1970, 1979).
45. Özdemir, İbrahim. *Usul-i Fıkıh'ta Ta'lil Tartışmaları (Hicri iv-viii. Asırlar)*, Basılmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Hukuku Bilim Dalı, Diyarbakır 2013.
46. Özkan, Mehmet. Şer'î Hükümlerin Ta'lili ve İbadetlerde İctihad Meselesi Üzerine, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:5, Ekim 2012-Mart 2013, s. 55-75
47. Râzî, Fahreddin. *el-Mahşûl* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Riyad 1400/1980.
48. Razi, Fahrudin Muhammed b. Ömer, *el-Mahşûl fi İlmi 'l-Usûl*, thk. Taha Alavânî, 1. baskı, Muessesetu'r-Risâle, Dâru's-Selâm, Kahire 2011.
49. Subki, Tâcuddin Abdulvehhab b. Ali, *Cem'u 'l-Cevâmi'* (Mahallî Şerhi ve Attâr Hâşiyesi ile birlikte), Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır, t.y.
50. Şaban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*, tr. İbrahim Kafi Dönmez, 36. baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021)

51. Sa'dî, Abdülhakîm Abdurrahman Es'ad. *Mebâhişü'l-'ille fi'l-kıyâs 'inde'l-uşûliyyîn*, Beyrut 1406/1986.
52. Serahsî, Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1372, II, 144-332.
53. Şâtibî, Abû Ishâk İbrâhîm bin Mûsa El-Ghîrnâtî (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât fi uşûl el-Sherî'ah*, thk. A.Diraz, (Beyrut: 1991).
54. Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlû'l-Ahkâm*, (Beyrut: Daru'n-Nehda el-Arabiyye, 1981).
55. Şen, Yusuf. Kritik Analitik Düşünme Fıkıh İlişkisi, *Akademik Platform*, ISCAT2015 Sakarya, s.166-177.
56. Şevkânî, Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, Kahire 1356/1937, s. 204, 206-235.
57. Şirbinî, Abdurrahman, *Hâşiye alâ Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'* (Mahallî Şerhi ile birlikte), Matbaatu Mustafa Muhammed, t.y.
58. Tabakoğlu, Ahmet. Bir İlim Olarak İslam İktisadı, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.16, 2010, s.11-34
59. Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâşid* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, II, 113-116; IV, 301-306.
60. Tirmizî, Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre. *Câmi'u't-Tirmizî*. thk. Yusuf el-Hâc Ahmed. Şam: 2004, Hadis no: 1327. s. 616.
61. Türcan, Talip. (ed.), *Fıkıh Usulü*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019)
62. Zeydan, 'Abd el-Karîm. *El-Vecîz fi Uşûl el-Fıkıh*, (Bağdâd: Maktabah el-Kuds, 1976).
63. Zühaylî, Vehbe. *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dımaşk 1406/1986, I, 652-658).