

FIKİH USÛLÜ ESERLERİNDEKİ FIKHÎ KIYAS ÖRNEKLERİNİN BU ESERLERDE ÇERÇEVESİ ÇİZİLEN FIKHÎ KIYAS ANLAYIŞINDAN HAREKETLE DEĞERLENDİRİLMESİ

Dr. Fatih ORUM

Fıkıh eserlerinde kendisine en fazla atıfta bulunulan metodlardan biri belki de ilki olan fikhî kıyasa dair usûl eserlerinde verilen örneklerin yüzyıllarca belli birkaç örnekten öteye geçmemesi dikkat çekicidir. Öte yandan bu örneklerin usûl eserlerinde çerçevesi çizilen fikhî kıyas anlayışıyla ne derece örtüşüp örtüşmediğinin yani teori-pratik uygunluğunun tahlil edilmesi de çok önemlidir. Bu makalede usûl eserlerinde en çok zikredilen üç fikhî kıyas örneği yine bu eserlerde çerçevesi çizilen kıyas anlayışından hareketle test edilecektir. Ayrıca seçilen üç örnek kapsamındaki konular Kuran'dan hareketle çözüme kavuşturulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kıyas, hamr, ribâ, velâyet.

Evaluation of Examples of Qiyās (Analogy) in the Books of Usûl Al-Fıqh (Principles of the Islamic Jurisprudence) in Point of Understanding of Qiyās in this Books

It is striking that, for centuries, at the books of usûl-al fıqh, it has been limited to a few examples relating to qiyās (analogy) that it is one of the methods, perhaps one of the first, referred in the books of fıqh. Moreover, it is very important to be analyzed that to what extent whether these examples overlap to understanding of analogy or not. In this article, three examples that the most mentioned at the books of usûl-al fıqh will be tested. Also, the matters relating to these examples will be solved in the point of the Quran.

Key Words: Analogy, wine, interest, guardianship.

GİRİŞ

Mecazen delil dense de,¹ fıkıh usûlünde kıyasın bir yöntem olduğuna dair vurgu dikkat çeker.² Pek çok kıyas tanımı bu düşüncenin izlerini taşır.³ Hükmü koyanın Allah olduğundan hareketle,⁴ kıyasın hükmü isbat değil ızhâr etme vasfının sıkça dile getirilmesi⁵ de bu düşünceyle örtüşmektedir. Ancak usûl ve fûrû eserlerinde geçen kıyas örneklerinin neredeyse tamamının müstenbat illete dayanıyor olması, fikhî kıyasın sadece, zaten varolan hükmü ortaya çıkarma işlevi olan bir yöntemden ibaret olduğunu söylemeyi mümkün kılmamaktadır. Çünkü bu yönüyle fikhî kıyas, yöntem olmanın ötesinde bilgi açısından bir iddia da taşımaktadır.

Tâlî ve bağımlı olduğu dile getirilmekle birlikte,⁶ kıyasa genelde edile-i şer'îye içerisinde Kitab, Sünnet ve icmâdan sonra dördüncü sırada yer verilir.⁷ Ancak kıyasa yüklenen farklı anlam ve işlevler ile fikhî çözümleri temellendirme gayretleri sebebiyle olsa gerek, özellikle haber-i vâhid ve sahâbe kavlinin kabul kriterleri bağlamında, kıyasın bu klasik hiyerarşideki konumunda aşağı ve yukarı yönde oynamalar görülür.⁸ Hatta usûlde, kıya-

¹ Ali Bardakoğlu, "Delil", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 139. Kıyasın beyanı bilgi için hem kaynak hem de yöntem olduğuna dair bk. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı-Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, (trc. Heyet), İstanbul 1999, s. 183, 187.

² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrût 1997, III, 396; Serahsî, *Usûl*, Beyrût 1372, I, 118; Şîrâzî, *el-Luma'*, Beyrût 1985, s. 97; Gazzâlî, *el-Müstasfâ* (thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi), Beyrût 1993, s. 280; Mehmet Özşenel, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirmede Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî*, Doktora Tezi, *MÜSBE*, İstanbul 1999, s. 139.

³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 397; Lâmişî, *Usûlü'l-Lâmişî*, Beyrut 1995, s. 177-178; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, (thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdat, 1987, II, 794-795.

⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 80, 300; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz*, ts., s. 69, (Dersaadet); Saîd Ali Muhammed Humeyrî, *el-Hükmü'l-vad'i*, Mekke, 1984, s. 126.

⁵ İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Beyrût 1996, II, 105,169, III, 161; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîd*, b.y.y. 1992, V, 14.

⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 33 vd.; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, Beyrût 1997, I, 22; Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 103; Bâcî, *İhkâmü'l-füsûl fi ahkâmî'l-usûl*, (thk. Abdülmecid Türkî), Beyrût 1986, s. 528; Muhammed Hassan İbrahim Avd, *İbn Füreke ve âsarühü'l-usûliyye*, Dimeşk, 2002, s. 620.

⁷ Şîrâzî, *et-Tebîrâ fi usûlü'l-fikh*, Dimeşk, 1403, s. 503; Ömer Mevlüd Abdülhamid, *Hucciyyetü'l-kıyâs*, Câmîatü Kâryûnus, 1988, s. 19; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 151; Zekiyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (trc. İbrahim Kafî Dönmez), TDV, Ankara 1990, s. 39 vd.

⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 306, 313, 328, 339; Buhârî, *a.g.e.*, III, 323; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, (trc. Osman Keskiöğlü), DİB, Ankara 1997, s. 289, 305; Ebu'l-ayneyn Bedran, *Edilletü't-teşrî'i'l-müteârıza ve vücühü't-tercih beyne-nâ*, İskenderiyye, 1985, s. 206-207; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Kahire 1968, II, 12; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, Ankara 2002, XVI, 14; Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 77 vd.; İbrahim Kafî Dönmez, "İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları", Doktora Tezi, İstanbul 1981, s. 112 vd.; Eyüp Said Kaya, "Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl", Doktora Tezi, *MÜSBE*, İstanbul 2001, s. 108; Âmidî, *el-İhkâm*, (thk. Seyyid el-Cemîlî), Beyrût 1404 (1984), II, 130; Abdüllatif Abdullah Aziz el-Berzencî, *et-Teârüz ve't-tercih beyne'l-edilletü's-şer'iyye*, Beyrut 1993, II, 287 vd.; Yunus Apaydın, "Kıyas", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 534.

sın tahsis delili bağlamında âyet-kıyas çatışması dahi tartışılmıştır.⁹ Fıkıh usûlünde, çözümü aranan konuda sırasıyla ilk üç delilde hüküm bulun(a)-maması durumunda kendisine başvurulacağına söylenmesi,¹⁰ bu hiyerarşi içerisinde kıyasın müstakil bir delil olarak algılandığı anlamına da gelir.

Mefhûmü'l-muvâfakanın ve mansûs illetin, kıyas kapsamında sayılıp sayılmayacağı ve bu durumun ilhaki gerektirip gerektirmeyeceği tartışılmış,¹¹ özellikle Hanefîler, lafzın delâlet şekillerini kıyas dışında tutmaya özen göstermişlerdir.¹² Lafzın delâlet çeşitleri, mansûs illet ile yapılan kıyas ve diğer akfî çıkarımların fikhî kıyas kapsamına alınıp alınmayacağına dair telakkileri, usûlcülerin kıyas tanımlarını etkilemiştir.¹³ Lafzî ihtilafın yanı sıra, bu tür tartışmaların temelinde, kat'îlik-zannîlik kaygısı, kıyasın meşrûiyetine zemin oluşturma gayretleri ve kıyasın kapsamına dair farklı telakkiler olduğu düşünülebilir.

Bilgi değeri açısından fikhî kıyasın zannî olduğu kabul edilir.¹⁴ Çünkü hükmü aranan konuda herhangi bir nassın olup olmadığından, nassın ta'lele uygun olup olmamasına, hangi aslın, çözümü aranan konuya uygun olduğundan, bu aslın illetinin ne olduğuna ve bu illetin fer'de de bulunup bulunmadığına kadar pek çok hususa müctehid karar vermektedir. Bunun için usûlcüler zann-ı gâlibin temellendirilmesine büyük önem vermişlerdir. Bu bağlamda kıyas, şahitliğe dayanarak hüküm vermeye ve haber-i vâhidin bilgi değerine benzetilmekte; kiblenin tayini, şahidin âdil olup olmadığına tespiti ve hac cinayetinde keffâret olarak kesilecek hayvanın denkliliğinin belirlenmesiyle ilgili âyetlere ve bu âyetlerde kullanılan misl ve ma'rûf gibi

⁹ Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Mevlûd Abdülhamid, *Hucciyetü'l-kıyâs*, s. 457 vd.; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, TDV, İstanbul 1996, s. 235 vd.; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 361, 362; III, 178; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 249 vd.; Râzî, *el-Mahsûl*, (thk. Dr. Câbir Feyyâz el-Elvânî), Beyrût 1997, III, 96 vd.; Muhammed el-Hafırâvî, *et-Te'ârûz ve'l-tercih 'inde'l-usûliyyîn ve eseruhümâ fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 1985, s. 238 vd.; Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, Beyrût 1403, II, 277 vd.; Serahsî, *Usûl*, I, 132; Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, Beyrût 2001, s. 96; Muhammed Şerif el-Ömerî, *et-Tahsis 'inde'ulemâi'l-usûl*, Cize, 1987, s. 213; Şîrâzî, *el-Lîma'*, s. 23, 60; Şevkânî, *İrşâdü'l-fihûl*, Beyrût 1992, s. 329; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir ve cennetü'l-menâzir*, Câmîatü'l-imâm Muhammed b. Suûd, Riyâd, 1399, s. 87, 88; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 368; Mehdi Fazlullah, *el-İctihâd ve'l-mantiki'l-fikhiyye fi'l-İslam*, Beyrut 1987, s. 220.

¹⁰ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 150; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 39; Lehâmî, *Hucciyetü'l-kıyâs*, b.y.y., 1985, s. 8, (Dârü'l-Hüdâ); Mehdi Fazlullah, *el-İctihâd ve'l-mantiki'l-fikhiyye fi'l-İslâm*, Beyrut 1987, s. 217.

¹¹ Buhârî, *Keşfi'l-esrâr*, I, 115; Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, (thk. Uceyl Câsim en-Neşemî), Kuveyt, 1994, IV, 100; Şevkânî, *İrşâdü'l-fihûl*, s. 303.

¹² Serahsî, *Usûl*, I, 236; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 130.

¹³ Buhârî, *Keşfi'l-esrâr*, III, 397; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi'*, İstanbul 1289, II, 274, 275; Molla Hüsvrev, *Mirkâtü'l-vüsûl*, Dersaadet, İstanbul 1320, s. 22; İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 156; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, II, 793.

¹⁴ Şîrâzî, *el-Lîma'*, s. 4; Cüveynî, *el-Burhân*, (thk. Abdülazim Mahmûd ed-Dîb), Mısır 1418, I, 95 vd.; a.g.m., *el-Verâkât*, Kahire 1977, s. 9; A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1998, s. 320 vd.; Râzî, *el-Me'âlim fi 'ilmi usûli'l-fikh*, Kahire 1994, s. 154; Teftâzânî, *et-Telvîh*, Beyrut 1998, II, 122; Şelebî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrût 1986, s. 204; Tuncay Başoğlu, "Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları", Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 2001 s. 45.

kelimelere atıfta bulunmaktadır.¹⁵ Ancak bu gayretin, insanın elinden geleni yapmasının yeterli olması ilkesiyle ilgili konuların dolaylı ve zorlama yorumlarla kıyasla ilişkilendirilmesi şeklinde gerçekleştirilmek istendiği söylenebilir.

Tarihi gelişim süreci ve özellikle illete dair yaklaşımların yanı sıra, yöntem olup olmadığı, kapsamına nelerin girip girmediği, bilgi değeri ve kelâmî bakış açılarıyla da ilgili olarak hüküm anlayışı hususundaki telakkiler, kıyasın tanımı konusundaki belirsizlikte etkili olmuştur.¹⁶ Benzer sebeplerden olsa gerek, nispi bir belirsizlik, kıyas taraftarları ile muhaliflerinin kimler olduğu hususunda da görülür.¹⁷ Bu durum, usûl eserlerinde, meşrûiyetine dair olduğu iddia edilen icmâin¹⁸ hangi kıyas hakkında olduğuna dair haklı bir itirazı gündeme getirir. Kıyasın rukünlerine ait şartların şekillenmesinde de kelâmî temayüller ve kıyasa katılık kazandırmak için akli kıyasa benzetme gayretlerinin yanı sıra mezheb içi fikhî çözümleri temellendirme gayretleri etkili olmuştur.¹⁹

Fikhî kıyasın Rasûlullah, Sahâbe, Tâbiûn ve takipçileri dönemindeki varlığına dair usûl eserlerinde geçen örneklerin,²⁰ gerek sıhhatleri, gerek fikhî kıyasa doğrudan delil olma keyfiyetleri güçlü gözükmemektedir. Bu tür örnekleri, zaten lafzın delâletine giren konuların beyan edilmesinin yanı sıra, insan zihninin tabii faaliyeti olan anlama, kavrama ve ikna amaçlı basit benzetmeler olarak görmek daha doğrudur. Benzer durum kıyasın meşrûiyetine dair delillendirme gayretleri için de geçerlidir.

¹⁵ Şîrâzi, *el-Luma'*, s. 96; a.g.m., *et-Tebşıra*, s. 418; Gazzali, *el-Müstasfâ*, 117; Şâfiî, *er-Risâle*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrût t.y., s. 34 vd.; Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 25 vd.

¹⁶ Farklı kıyas tanımları için bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 40, 479; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 260; Serahsî, *Usûl*, II, 118, 144; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, (Abdülaziz Buhârî'nin Keşfü'l-esrâr'ı ile birlikte), Beyrût 1997, s. 248; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 397; Lâmişî, *Usûlü'l-Lâmişî*, Beyrût 1995, s. 177-178; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, II, 794-795; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâyi'*, II, 274, 275; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüsûl*, s. 22; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve'l-tahbîr*, III, 156; Şevkânî, *İrşâdü'l-fihhûl*, s. 337. Ayrıca bk. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 195; Râzi, *el-Mahsûl*, V, 11 vd.; Sübkî, *el-İbhâc*, Beyrût 1404. (bu eserin ilk kısmı müellifin babası Takrîyüddîn Ali b. Abdülkâfi b. Ali es-Sübkî (v. 756/1355)'ye aittir), III, 3; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 487; İbn Berhân, *el-Vüsûl ile'l-usûl*, Riyad 1984, II, 218; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, V, c. 8; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, II, 70.

¹⁷ Râzi, *el-Mahsûl*, V, 21 vd.; Salâh Zidân, *Hücciyetü'l-kıyâs*, Kahire 1987, s. 44 vd.; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 28; Mevlüd Abdülhamid, *Hücciyetü'l-kıyâs*, s. 151 vd.; 223 vd.; Serahsî, *Usûl*, II, 119; Fergalî, *Bühüs fi'l-kıyâs*, Kâhire, 1983, s. 237 vd.

¹⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 43 vd.; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 286; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 499; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, s. 280; Râzi, *el-Mahsûl*, V, 54; Bâci, *İhkâm*, s. 531, 581 vd.; Salâh Zidân, *Hücciyetü'l-kıyâs*, s. 65; Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 52; İbn Kayyım, *İ'lâmü'l-muvakkâ'in*, Beyrût 1996, I, 204; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 216.

¹⁹ Lehhamî, *Hücciyetü'l-kıyâs* s. 246; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 273; Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 31; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 512; Muhammed Şerif Ömerî, *el-Kıyâs fi'l-teşri'i'l-İslâmî*, Cize, 1987, s. 144, 263; Serahsî, *Usûl*, s. 208 vd.; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, II, 163; Sabri Erturhan, "Usulcülere Göre Bir Hükümün Birden Çok İlletle Ta'lîli", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 5, 2005, s. 100.

²⁰ Ahmed, *Müsned*, Mısır, ts., IV, 5, (Müessesetü Kurtuba); Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, ts.. (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Mekke, 1994, IV, 329, (Mektebetü dâri'l-bâz); Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, Beyrût 1407, "Menâsik", 24; Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 23; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 499; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, II, 72; Şevkânî, *İrşâdü'l-fihhûl*, s. 345.

Kıyasın rukünleri asl, fer', illet ve aslın hükmüdür.²¹ Kıyasa dair şartlar bu rukünler üzerinden zikredilir. Çeşitlilik arzetsen ve üzerinde ihtilaflar olsa da belli başlı şartlar şunlardır:

A- Asl ve Aslın Hükmü İle İlgili Şartlar:

1- Aslın hükmü sabit olmalı ve bu durum devam ediyor olmalıdır. Çünkü aslın sabit olmadığı söylenirse bu asıldan yararlanılamaz.²² Mesela mensûh olan bir hüküm kıyas işlemine söz konusu olamaz.²³

2- Hüküm, sem'î-şer'î bir delille sabit olmalıdır. Çünkü aklî veya lügavî bir delille sabit olan hüküm, şer'î hüküm olamaz.²⁴

3- Asl, başka bir aslın fer'i olmamalı, asldaki hükmün sübûtu nas veya icmâ ile olmalıdır.²⁵ Asldaki hükmün Kitap veya Sünnet ile sabit olması, yukarıda zikredilen, hükmün aklî değil sem'î bir yolla sabit olması şartıyla ilgilidir.²⁶ Ayrıca bu şartın hüsn-kubh görüşüyle ilgisi olduğuna, hüsn-kubhun aklî olduğunu savunan Mu'tezile'nin, asldaki hükmün aklî delil ile de sabit olacağı görüşünde olduğuna dikkat çekilir.²⁷ Bazı Şâfi'î ve bazı Hanbelîler dışında cumhur, icmâi asl kabul eder.²⁸ Mefhûm-ı muvâfaka ve muhâlefenin asl olup olamayacağını tartışmaya açıp, müsbet kanaat bildirdikten sonra Şevkânî (v. 1250/1834), icmâin asl olup olamayacağı hususunda, menfi ve müsbet görüş beyan edenler olduğunu söyler. Menfi görüş bildirenler, icmâin senedinin bilinme şartını ileri sürerler.²⁹ Cumhurun, kıyasa konu olacak aslın, tüm ümmetin değil belli bir grubun icmâi ile sabit olmasını yeterli bulduğu söylenir.³⁰ Kıyas yoluyla elde edilmiş bir hükmün asl olup

²¹ Şevkânî, *a.g.e.*, s. 348; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 37; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 214; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, s. 315; Nemle, *el-Mühezzeb*, Riyad 1999, V, 1964.

²² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 324.

²³ Âmidî, *a.g.e.*, III, 215; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 445; Mevlûd Abdülhamid, *Hucciyetü'l-kıyâs*, s. 99; Leknevî, *Fevâtilü'r-rahamût*, Beyrut 2002, II, 302. Bu şartın ayrıntılarında ihtilaflar vardır. usûlcülerin, a - câmi vasif bulunduğunda, mensûh olmayıp, hükmü sabit olan asl ile b - mensûh hükümle, amelden sonra ve neshten önce hükmü sabit olan asl ile kıyasın caiz olduğunda ve c - hükmü nesholan ve gereklerinden bir şey kalmamış, yani asl ve fer' arasında illet bulunmayan bir asl ile kıyas yapılamayacağına ittifak, d - amel sabit olmuş sonra içerdiği özellikle birlikte nesholmuş ve gereklerinden biri, yani illeti kalmış olan hükmü sabit olan asl ile kıyas konusunda ihtilaf ettikleri söylenir. Mesela Hanefîler ve onlar gibi düşünenlere göre illetin baki kaldığı mensuh hükme kıyas yapılabilmektedir. Zira kıyas müsbet değil muzhir bir özelliğe sahiptir. Bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 136 vd., V, 83.

²⁴ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 324; Şevkânî, *a.g.e.*, s. 349. Benzer bir şart "asl için sabit olan hüküm, şer'î bir hüküm olmalıdır" şeklinde ifade edilir. Bk. Âmidî, *a.g.e.*, III, 215; Leknevî, *Fevâtilü'r-rahamût*, II, 302. Aslın hükmünün şer'î-amelî olmasına dair bir şart, aklî, lügavî ve hissî hükümleri kıyas kapsamının dışına itmiş olur. Bk. Nemle, *el-Mühezzeb*, V, 1975. İbn Şurayh ve Bâkîllânî'nin böylesi bir şartı koşmayıp, dilde de kıyasın cari olacağı görüşünde olduğu söylenir. Bk. Buhârî, *a.g.e.*, III, 459.

²⁵ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 324; Leknevî, *Fevâtilü'r-rahamût*, II, 303.

²⁶ Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 78.

²⁷ Lehâmî, *Hucciyetü'l-kıyâs*, s. 246.

²⁸ Nemle, *el-Mühezzeb*, V, 1987. Mesela bk. Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 127.

²⁹ Şevkânî, *İrşâdül-fühûl*, s. 349.

³⁰ Nemle, *el-Mühezzeb*, V, 1989.

olmayacağı usûlde tartışılmış, cumhur menfi, bazı Hanbelîler ise müspet görüş bildirmiştir.³¹

4- Asıldaki illeti isbat eden delil, fer'e şamil olmayıp asla mahsus olmalıdır.³² Şayet hüküm fer'e de şamilse fer', fer' olmaktan çıkar ve kıyasa gerek kalmaz. Çünkü bu durumda ilkinin diğerine asl olması, diğerinin ilkine asl olmasından evlâ değildir.³³ Rasûlullah "Tüm sarhoşluk verenler haramdır" demiş ise, bu delil nebîzi de içine aldığı için, nebîzin haram olduğu hükmüne varmak için kıyasa gerek kalmaz.

5- Aslın hükmü, hükmün fer'e ta'diyesine uygun bir illetle ta'lile mümkün olmalı ve aslın hükmü ta'lil sebebiyle değişmemelidir.³⁴ Hanefîler aslın ta'lîlinin, ta'diyeden başka görevi olmamasını dile getirirken, Şâfi'iler böyle bir şartı gerekli görmez.³⁵ Aslın hükmü, içerdiği vasıflar ve güttüğü gayelerle beraber ne eksik ne fazla fer'de de sabit olmalıdır.³⁶ Burada kastedilen, cevaz, fesad, hurmet ve helal olma gibi hükümler olup kat'îlik ve zannîlik açısından aynîlik değildir.³⁷ Hanefîler, hata edenin ve mükrehin orucunun bozulmayacağına dair Şâfi'iler'in verdikleri hükümleri, asl ve fer' arasındaki farkı gözetmedikleri için eleştirirler.³⁸

6- Asl, kıyastan sapılarak sabit olmamalıdır.³⁹ Gazzâlî (v. 505/1111) bunun dört türünden bahseder: a- Genel bir kuraldan istisna edilen ve -anlamı anlaşılmaksızın- hükme tahsis edilen şey. Bu şekilde sabit olan hükme başka şeyler kıyas edilemez. Çünkü bu hükmün, ilgili olduğu alanda sübutunun husus üzere olduğu bilinmektedir. Bu durumda kıyas yapılırsa, nas kanalıyla bilinen bu hususluk iptal edilmiş olur. Hâlbuki kıyas yoluyla nassı iptal etmek mümkün değildir. Gazzâlî bu tür için, Hz. Peygamber'in

³¹ Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Tilimsânî, *Miftâhü'l-vüsûl ilâ binâi'l-fürû' ale'l-usûl*, Beyrut 1998, s. 668-669; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 324; Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 127; Şevkânî, *İrşâdü'l-fihl*, s. 350; Şirâzî, *el-Luma'*, s. 104; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, s. 315; İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimât*, Kahire 1325, s. 22-23; Ebû Zehrâ, *Fıkıh Usûlü*, (trc. Abdülkadir Şener), Fecr Yayınevi, Ankara 1990, s. 201; a.mlf., *Mâlik*, (trc. Osman Keskioglu), Ankara, Hilal Yayınları, 1984, s. 339; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul t.s., s. 365, (Üç Dal Neşriyat); Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, *el-Mühcezzeb*, V, 1987.

³² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 324; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmât*, II, 303.

³³ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 221. Fer'i kapsayan delil ister aslın delili ister bir başka delil olsun durum değişmez. Çünkü mevrî-i nasta ictihada gerek yoktur. Bk. Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 89. Ta'diye olunacak hüküm fer'in hükmüne isterse muvafık olsun, hakkında nas olan bir fer'e, hükmü nas ile sabit olan bir hükmün ta'diyesine Hanefîler cevaz vermemektedir. Ta'diye olunacak hükmün fer'in hükmüne muvafık olması durumunda Şâfi'iler bunun tekid ve beyan yönüne dikkat çekerek olumlu bakarlar. Bir hükmün aynı anda Kur'an, Sünnet, icmâ ve kıyas ile sabit olmasının anlamını böyle bir görüşe dayandırmaktalar. Bk. Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 91-92; Mahlûf Muhammed Hasaneyn, *Bilâğü's-sûl*, Kahire 1966, s. 156.

³⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 279; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 325; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, s. 317; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmât*, II, 300.

³⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 462; Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 107.

³⁶ Buhârî, *a.g.e.*, III, 466.

³⁷ Buhârî, *a.g.e.*, III, 466.

³⁸ Buhârî, *a.g.e.*, III, 468 vd.

³⁹ Debûsî, *a.g.e.*, s. 279; Âmidî, *a.g.e.*, III, 218; Buhârî, *a.g.e.*, III, 445.

dokuz kadınla evlenmesi, mehirsiz olarak –hibe yoluyla- bir kadını nikâh-laması, taksimden önce ganimetten bir şey seçip alması, Ebû Huzeyme'nin tek başına yaptığı şahitliği yeterli sayması, Ebû Burde'nin oğlak kurban etmesini yeterli görmesi gibi örnekler verir ve bu istisnai hükümlere kıyas yapılamayacağını söyler.⁴⁰ Debûsî (v. 430/1039) ve Nesefî (v. 710/1310) gibi bazı usûlcüler bu şartı, “*asl, bir başka nas ile kendi hükmüne mahsus kılınmış olmamalıdır*” şeklinde ifade eder. Mesela, Huzeyme'nin tek başına şahitliği yeterlidir ve bu, şahidin iki olmasını gerekli kılan bir başka âyetle sadece bu hükme mahsus kılınmıştır.⁴¹ Pezdevî (v. 482/1089), her iki ifadeyi de müstakil şartlar olarak ele alır. Yani o, hem aslın hükmünün kıyastan dönülerek sabit olmama ve hem de aslın, bir başka nas ile kendi hükmüne mahsus kılınmış olmaması olarak iki şarta yer verir.⁴² Gazzâlî'nin verdiği misalleri zikredip bu hususlarda illet arayıp kıyasa gitmenin mümkün olmadığını söyleyen Buhârî (v. 730/1330), bu tür hükümlerde de ta'diyeye cevaz verip mesela dokuz kadınla evlenilebileceği görüşünde olan bazı Râfizîler'den söz eder.⁴³ b- Önceki kuraldan istisna edilen ve yapılan istisnaya bir anlam verilebilen durum. Bu şekildeki istisnaya, istisna edilen hüküm ile geride kalan hüküm arasında gidip gelen ve istisnanın illeti hususunda müstesnaya ortak olan her mesele kıyas edilebilir. Mesela, arâyâ akdi ihtiyaç sebebiyle istisna edilmiştir ve üzüm de bu akde kıyas edilebilir. Yine unutarak yeyip içen kişinin orucu bozulmaz ve bunun illeti anlaşılabilir. Dolayısıyla, namazda unutarak konuşan buna kıyas edilebilir.⁴⁴ Hanefîler bu konuda farklı düşünür. Mesela Debûsî, mükrehin, hata edenin, namaz ve haccın buna kıyas edilemeyeceğini fakat yeme-içme ve cinsel ilişkinin aynı cins olması sebebiyle unutarak cimâ edenin orucunun bozulmayacağını söyler.⁴⁵ Buhârî, Şâfi'îler'in konuyla ilgili görüşlerine de değinir. Onlara göre Ramazan ayında oruca devam etmek kıyastan udûl değil, “... *Sonra orucu akşama kadar tamamlayın...*”⁴⁶ mealindeki âmm olan âyetin tahsisidir. Nastan tahsis olan ta'lîl edilebilir; dolayısıyla hata eden, ikraha uğrayan ve uykusunda ihtilam olan kimse, kasdın bulunmaması sebebiyle aynı hükme tabi olur.⁴⁷ c - Anlamı akılla kavranamayan yeni başlanmış bağımsız kural. İletin yokluğu yüzünden, buna başka şeyler kıyas edilemez. Bu kısım da mecazen kıyas dışı olarak adlandırılır. Mesela, rekatların adetlerinde, zekatların nisablarında, hudûd ve keffâretlerin miktarlarında ve zihinde hiçbir anlam canlandırmayan bütün ilk taabbüdî hükümlerde

⁴⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 325; *Kesfî'l-esrâr*, III, 447-448.

⁴¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 279, 281; Nesefî, *Kesfî'l-esrâr*, Beyrût 1986, II, 222-223; Leknevî, *Fevâihu'r-rahâmût*, II, 300.

⁴² Buhârî, *a.g.e.*, III, 443-444.

⁴³ Buhârî, *a.g.e.*, III, 450-451.

⁴⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 326.

⁴⁵ Debûsî, *a.g.e.*, s. 283.

⁴⁶ Bakara (2), 187.

⁴⁷ Buhârî, *a.g.e.*, III, 454.

belirlenmiş şeyler böyledir. Bunların illeti idrak olunamadığı için başka şeyler bunlara kıyas edilemez. d- Başka bir örneği, benzeri bulunmayan ilk kurallar. Her ne kadar bu tür kuralların anlamı idrak edilse bile yine de bunlara kıyas yapılamaz. Çünkü nas veya icmâin içine aldığından dışındadır bunların bir benzeri yoktur. Burada kıyas yapılmasını engelleyen şey, buradaki illetin başka hiçbir yerde bulunmaması ve sanki bunun bir kâsır illet ile muallel olmasıdır. Mesela, mest üzerine mesh ve zarurette kalana meyte yeme ruhsatı, diyetin âkile üzerine yüklenmesi, liân ve kasâmenin hükmü ve benzerleri böyledir.⁴⁸

Celî kıyaстан dönülerek hafî kıyasa göre hüküm verildiğinde yani istihsana gidildiğinde, istihsanen verilen hükmün yeni bir kıyas işleminde aslı olup olamayacağı, bir başka aslı ya da asıllara muâriz olan asla kıyas yapıp yapılamayacağı da bu şart bağlamında tartışılan konulardandır.⁴⁹

B- Fer' İle İlgili Şartlar

1- Aslın illeti fer'de bulunmalıdır. Gazzâlî, bazılarının itirazına rağmen, illetin fer'de varlığının kesin olmaması durumunda da hükmün sahih olacağını söyler.⁵⁰ Fer'deki illet aslın illetine eşit olmazsa kıyâs ma'a'l-fârik olur.⁵¹

2- Fer'in sübut bakımından asldan önce olmaması gerekir.⁵² İhtilafı olan bu şart, aslın hükmünün şartları içerisinde "aslın hükmünün fer'in hükmünden sonra sabit olmaması gerekir" şeklinde zikredilir.⁵³ Gazzâlî, "Niyet hususunda abdestin teyemmüme kıyas edilmesi böyledir" der. Çünkü teyemmüm abdestten sonradır. Fakat delâlet yolu olması durumunda delilin medlûlden sonraya kalabileceğini söyler.⁵⁴ Bu şartın dikkate alınmaması gerektiğini söyleyenler, şer'î delillerin müessir değil alâmet ve emâreler

⁴⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 325 vd.

⁴⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 456 vd.

⁵⁰ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 327.

⁵¹ Hanefiler, Şâfiler'in, günün bir kısmında yedikten sonra geri kalan kısmı için oruca başlayan kişiyi, çoğu gibi azı da meşru olan sadakaya kıyasla caiz görmelerine bu açıdan itiraz ederler. Yine Hanefiler, cumhurun, şuf'a hakkını malik olunan maldan elde edilen gelire benzeterek, üçüncü ortağın bir başka kişiye sattığı pay üzerindeki şuf'a hakkının, ortakların pay durumlarına göre belirlenmesi gerektiğine dair hükme, kıyâs ma'a'l-fârik olması sebebiyle itiraz eder ve ortakların sayısının dikkate alınması gerektiğini ileri sürerler. Öte yandan Hanefilerin, küçüklerin evlenme velayeti konusunda şahıs üzerindeki velayeti mal üzerindeki velayete kıyas etmeleri de aynı gerekçeyle eleştirilmektedir. Bk. Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 127; Muhammed Şerif Ömerî, *el-Kıyâs fi'l-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 120 vd. Fer'de sabit olacak hükmün, aslın hükmüne ayniyet açısından olduğu gibi cins açısından da mümasil olmasını yeterli gören Hanefiler, cins açısından mümasalet bağlamında bu örneği verirler. Yani onlar mal ile evlenme velayeti arasında cins birliğinden söz ederler. Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, III, 274.

⁵² Leknevî, *Fevâihu'r-rahamût*, II, 308.

⁵³ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 276; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 361; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 446.

⁵⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 327; Mevlûd Abdülhamid, *Hucciyetü'l-kıyâs*, s. 129. Şayet kıyasın dışında fer'e ait bir başka delil varsa fer' kendisinden sonra sabit olan asla kıyas edilebilir denilmektedir. Şöyle ki, abdestin vacibiyet delili hicretten öncedir. Teyemmümünki ise sonradır. Bununla birlikte İmam Şâfi'ni niyet konusunda abdesti teyemmüme kıyas etmiştir. Zira abdestte niyetin gerekliliğine dair genel bir delil vardır ki o da amellerin ancak niyetlere göre olduğuna dair rivayettir. Bk. Muhammed Şerif Ömerî, *el-Kıyâs fi'l-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 93.

olduğuna, kıyasın da diğer deliller gibi müsbit değil muzhir rolüne dikkat çekerler.⁵⁵

3- Fer'in hükmü aslın hükmünden cinslik, ziyâde ve noksanlık bakımlarından farklı olmaması gerekir.⁵⁶ Fer'in asl ile illet açısından da aynı birlikteliğe sahip olması gerekir. Nev' ve cins dışında, yani mahiyet, noksanlık ve ziyâde açısından farklılık olmamasını Râzî (v. 606/1209), Beydâvî (v. 691/1292), İsnevî (v. 772/1370), Mutî'î gibi usûlcülerin dillendirdikleri söylenir.⁵⁷ Nev' açısından eşitlik için hamra kıyasla nebîze de haramlık hükmünün verilmesi, cins açısından eşitlik içinse, kasten katl için kısasın vücubuna, uzuvlardaki kısasın vücubunun kıyaslanması örnek verilir.⁵⁸

4- Fer'in hükmü nas ile belirlenmiş olmamalıdır.⁵⁹ Bu durumda kıyasa gerek kalmaz. Şâfi'îler yapılan kıyas ile nas arasında teâruz olmadığında bunun nassı tekid etmesi sebebiyle bir sakıncasının olmadığını söylerler.⁶⁰ Yoksa muâriz bir nassa rağmen yapılan kıyas durumunda kıyâs fâsîdül-i'tibâr söz konusu olur.⁶¹

5- Fer', kıyasın illetinin gerektirdiği ile çelişen bir başka râcîh şeyle tezata düşmemelidir. Bu şartı, kıyasın tahsisini kabul edenler ileri sürerler.⁶²

C- İlet ile İlgili Şartlar

1- İlet zâhir ve munzabıt bir vasıf olmalıdır Mesela, "sarhoş edicilik" şarabın haram olması için açık bir vasıftır. Oysa "karşılıklı rıza" alım-satım için illet olmaya uygun değildir.⁶³

2- İletle hüküm arasında, yapılan ta'lîlin şer'an ve aklen makbul ve kulların dini-dünyevi maslahatlarını gerçekleştirecek türden münâsebet olmalıdır.⁶⁴ İlet nas ve icmâ ile tespit edilemiyorsa, hükmün konmasına sebep olan vasfın tespiti istinbât yoluyla yapılır. İlet olmaya münâsib vasfın ne olduğu, vasıfta aranan şartlar, bu vasıfla hüküm arasındaki ilişkinin keyfiyeti tartışılmıştır. Nassın bütün vasıflarının illet olamayacağı, ya da bir delil olmaksızın her hangi bir vasıfla ta'lîl yapılamayacağı konusunda ittifak olduğundan bahsedilir.⁶⁵

⁵⁵ Lehhâmî, *Hücciyetü'l-kıyâs*, s. 263.

⁵⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 328; Leknevî, *Fevâthu'r-rahamût*, II, 306.

⁵⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 371; Mevlûd Abdülhamid, *Hücciyetü'l-kıyâs*, s. 130.

⁵⁸ Mevlûd Abdülhamid, *Hücciyetü'l-kıyâs*, s. 130-131.

⁵⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 276; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 328; Leknevî, *Fevâthu'r-rahamût*, II, 309.

⁶⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 480; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 372.

⁶¹ Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fi't-teşri'i'l-İslâmî*, s. 127.

⁶² Âmidî, *el-İhkâm*, III, 273.

⁶³ Âmidî, *a.g.e.*, IV, 285; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 138-139; Sâ'idî, *Mivâzene*, Kâhire, 1993, II, 488-489; Lehhâmî, *el-Envâru's-sâtî'a*, 1986, s. 38-39, (Dâru'l-Hüdâ); Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fi't-teşri'i'l-İslâmî*, s. 147.

⁶⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 511.

⁶⁵ Hayyâde Muhammed el-Hasen, *et-Ta'lîl bi's-ş-beh*, s. 69.

Debûsî, bir engel olmadıkça hükümle birlikte bulunan her vasıfla amelin vacip olduğunu söyleyen Haşviyye'nin görüşünü kabul etmez. O, bir vasıfla amel etmek için, vasfın hükümle birlikte bulunması, hükmün bulunmadığı yerde vasfın da bulunmamasını ve hükmün vasfa bağlanmış olması gerektiğini ya da vasfın sadece deveran etmesinin yeterli olduğuna dair görüşleri de kabul etmez. İletin yokluğunda hükmün yokluğunun sıhate delâlet etmediği gibi, illetin yokluğunda hükmün varlığının da fesada delâlet etmeyeceğini, bunun vasıf konusunda delil olmadığını söyledikten sonra, bir vasfın önce illet olmaya salih olduğuna, sonra adaletine ve onu defeden bir şeyin bulunmadığına dair delil gerektiğini belirtir.⁶⁶

Müessir kelimesinin Hanefîler'in illet anlayışında önemli bir yeri vardır. Onlar, örneği olmaksızın ilkten bir vasfı illet olarak koymayı yeni bir şeriat koymak olarak algıladıkları için vasfın uygunluğu yanında bu vasfın tür veya cinsinin diğer şer'î hükümlerde muteber tutulmasını yani müessir olmasını şart koşar⁶⁷, tesirle de illetin nas veya icmâ ile sabit olmasını kastederler.⁶⁸ Bu muteberlik sarîh veya gayr-i sarîh olsa da genel kaidelere muhalif olmamalıdır.⁶⁹ Müessir vasfın her zaman münâsib olması aranmaz. Erkeklik uzvuna dokunmakla abdestin bozulacağını bildiren hadiste, illet müessirdir, çünkü nasla sabittir. Münâsebetinin bilinmemesi vasfı müessir olmaktan çıkarmaz.⁷⁰ Te'sîr kuvvet açısından, a- câmi' vasfın, bizzat hükmün kendisinde, b- câmi' vasfın kendisinin, hükmün cinsinde, c- câmi' vasfın cinsinin, hükmün kendisinde, d- câmi' vasfın cinsinin, hükmün cinsinde müessir olması şeklinde sınıflandırılır.⁷¹ İlkine müessir sonrakilere mülâim üst başlığı da kullanılır.⁷²

İletin istinbat ile tespitinde münâsib vasfın ihâle ile tespitini öneren ikinci grubu oluşturan kalamcı usûlcülerin çoğunluğu münâsebeti, "Kullar için bir yarar sağlamak ya da onlardan bir zararı gidermek", münâsib vasfı da "Uyarınca hüküm düzenlendiğinde bu hükmün meşrûiyet amacı olmaya uygun olan celb-i menfaat veya def-i mefsedet türünden bir sonucun gerçekleşeceği zâhir ve munzabıt vasıf" şeklinde tanımlarlar.⁷³ Hanefîler böylesi bir münâsebeti zannî ve bâtinî olması sebebiyle reddederler.⁷⁴ Bu usûlcülerin terminolojisinde münâsebet, muhîl ve maslahat terimleri önem taşır ve her biri diğerinin yerine kullanılır.⁷⁵

⁶⁶ Debûsî, *Takvîmî'l-edille*, s. 304. Aynı görüşler için bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 505 vd.

⁶⁷ Apaydın, "Kıyas", *DİA*, XXV, 535.

⁶⁸ Lehâmî, *el-Envârü's-sâtî'a*, s. 35.

⁶⁹ Muhammed Şerif Ömerî, *el-Kiyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 263.

⁷⁰ Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s. 252-253.

⁷¹ Muhammed Şerif Ömerî, *el-Kiyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 264 vd.

⁷² Ömer Mevlûd Abdülhamid, *Hucciyetü'l-kıyâs*, s. 445-446.

⁷³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 512; Apaydın, "Kıyas", *DİA*, XXV, 535; Hayyâde Muhammed el-Hasen, *et-Ta'lîl bi's-şebih*, s. 90 vd.

⁷⁴ Buhârî, *a.g.e.*, III, 514.

⁷⁵ Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s. 255.

İlletin istinbat ile tespitinin sebr-taksim ve münâsebet olarak ikiye ayrıldığını söyleyen Gazzâlî'ye göre münâsib, "Hükmün ona izafe edildiğinde makul bir izafetin çıktığı maslahat türünden şey" dir. Mesela, "Şarap, teklifin menâtı olan aklı izale ettiği için haram kılınmıştır" dendiğinde, akli giderici olmak haram kılınmaya münâsibtir. Oysa "Şarap köpük attığı" ya da "Fiçıda muhafaza edildiği için" haram kılınmıştır denildiğinde bu münâsib değildir. Gazzâlî münâsebeti müessir, mülâim ve garîb olarak üçe ayırır. Velâyetin küçüklük ile ta'lîl edilmesi müessire örnektir. Buradaki te'sîr nas veya icmâ ile sabit olmuştur ve te'sîr ortaya çıktıktan sonra münâsebet ihtiyaç kalmaz. Mülâim münâsebette, cinsin, hükmün cinsinde tesiri vardır. Hayızlıdan namazın kazâsının düşmesi meşakkatin tekerrürü ile mualleldir. Burada tekerrür etme meşakkatinin başka yerde etkisi ortaya çıkmamıştır. Garîb ise yukarıdaki iki türün özelliklerinin kendisinde bulunmadığı münâsebettir. Yani başka şer'î hükümlerde benzeri bulunmayan bir münâsebet türüdür. Mirasa hemen konmak isteyen ve mûrisini katleden vârisin mirastan mahrum bırakılmasına kıyasla, ölüm hastalığındaki koca tarafından üç talakla boşanan kadın vâris olur, çünkü kocanın miras kaçırma kasdı bulunmaktadır, zıddıyla muamele olunur.⁷⁶ Gazzâlî, Debûs'ün müessir münâsebet için verdiği örneklerin içinde mülâim münâsebeti de içeren örnekler olduğunu söyler.⁷⁷

3- İlet müteaddî olmalıdır. Yani illet kâsır olmayıp, illetin mevcut olduğu asla, diğer meseleler de kıyas edilebilmelidir. Kâsır illetle ta'lîl sahih olurken kıyas olmaz denilir.⁷⁸ Şâfi'îler'e göre altın ve gümüşte ribâ yasağının illeti bunların semen (para) olmalarıdır ve bu illet onlardan başkasında bulunmayıp onlara has bir vasıftır. Hanefîler teaddî özelliği bulunmadığı gerekçesiyle bu illeti reddederler.⁷⁹ Esasen, kâsır illet ile ta'lîli, illetin mansûs ve icmâ ile sabit olması durumunda hemen herkes kabul eder. Fakat illetin müstenbat olması durumunda kâsır illet ile ta'lîl konusunda ihtilaf bulunur. Şâfi'î, illetin ta'diye etmesi durumunda kıyastan sözedileceğini, ta'diye etmemesi durumunda ise, hükmün illetinin beyanının söz konusu olacağını söyler.⁸⁰ Teaddî etmese de kâsır illetle ta'lîlin bir takım yararlarından bahsedilir. Böylece kişi hükmün illetini anlar ve kalbi tatmin olur. Hükmün teaddî etmediği, hâs bir hüküm olduğu bilinmiş olur. Yine hükmün kâsır ve müteaddî olmak üzere iki illetinin bulunması halinde müteaddî olanı defetmeyi sağlar.⁸¹

⁷⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 311-312.

⁷⁷ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 312.

⁷⁸ Muhammed Şerif Ömerî, *el-Kıyâs fi'l-teşrî' l-İslâmî*, s. 150.

⁷⁹ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû 'ale'l-usûl*, Dimeşk, 1984, s. 10; Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s. 177.

⁸⁰ Mevlûd Abdülhamid, *Hucciyetü'l-kıyâs*, s. 109.

⁸¹ Şirâzî, *et-Tabsıra*, s. 452; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 238-239; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 240; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû 'ale'l-usûl*, s. 9; Mevlûd Abdülhamid, *Hucciyetü'l-kıyâs*, s. 111-112; Muhammed Şerif Ömerî, *el-Kıyâs fi'l-teşrî' l-İslâmî*, s. 160 vd.

4- İttirâd/Tard şartı. İttirâd şartını ileri sürenlere göre, illetin bulunduğu her yerde hüküm de bulunmalıdır. Buna te'sîr şartı da denilir.⁸² Bu şartı ileri sürenlere göre illetin tahsise uğramaması gerekir. Çünkü illetin tahsisi, illetin varlığına rağmen hükmün bulunmaması anlamına gelir. Usûlcülerin bir kısmı bu şartı mansûs ve müstenbat illet ayırımı yaparak ele alırlar. Mesela Sem'ânî (v. 489/1096), mansûs illette tahsisi kabul edip müstenbat illette kabul etmezken⁸³, Debûsî her iki illette de tahsisi kabul eder. Debûsî, vasfın varlığına rağmen, hükmün yokluğunun fesad sebebi olmayacağını kabul eder. Debûsî, tard ehlinin tahsisi nakz olarak adlandırdığını, bu adlandırmanın lügat, şeriat, icmâ ve fıkıh açısından hatalı olduğunu söyler.⁸⁴ Öte yandan Serahsî (v. 483/1090), illetin tahsisini kelâmî bir takım endişelerle kabul etmez ve bu düşüncenin Mu'tezilî düşüncenin uzantısı olduğunu, böyle bir kabulün daha pek çok kelâmî konuda kabul-leri beraberinde getireceğini söyler. O, istihsanın bile, illetin tahsisi olarak görülmesine karşıdır.⁸⁵

5- İn'ikâs/Aks Şartı. Bu şartı koşanlara göre illet yoksa hüküm de yoktur. Sarhoş edicilik illeti hangi içerde yoksa, o içecek hakkında haramlık hükmü söz konusu olmamalıdır. İn'ikâs şartı olarak kabul etmeyen Sem'ânî, bu şartı bazı Şâfiîler ile bazı Mutezilîler'in ileri sürdüklerinden bahseder ve bu şartın temelinde, şer'î illeti aklî illete benzetme düşüncesinin olduğunu söyler.⁸⁶

6- İletin tek olması şartı. Şer'î illet ile aklî illet arasında ayniyet görüp, şer'î ileti de aklî illet gibi müessir/mûcib kabul eden usûlcüler şer'î bir hükmün birden çok illetinin olmasına cevaz vermemiş, buna mukabil şer'î illeti mahiyet itibariyle aklî illetten ayırıp, şer'î illete emâre, alâmet ve muarrif özelliği atfedenler şer'î hükmün birden çok illetle ta'lîline cevaz vermişlerdir.⁸⁷ Şer'î bir hükmün birden çok illetle ta'lîlini aklen mümkün görenler olduğu gibi Âmidî (v. 631/1233) ve İbn Sübkî (v. 771/1370)'nin de aralarında bulunduğu bazı Şâfiî ve Mu'tezilî usûlcüler aklen mümkün görmezler. Aklen mümkün görenlerden bir kısmı, bunun şer'an vaki olmadığını, diğer bir kısmı da şer'an vaki olduğunu söylerler. Şer'an vaki olduğu görüşünde olanların bir kısmı, birden çok illetle ta'lîlin gerek mansûs gerek müstenbat tüm illetlerde olduğunu söylerken diğerleri bunu sadece mansûs illetle kayıtlar.⁸⁸ Tek bir illetle birden fazla hükmün ta'lîli de tartışılmış, illetin bâis olduğu görüşünde olan Âmidî ve İbnü'l-Hâcib (v. 646/1249) gibi

⁸² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 512; Muhammed Şerif Ömerî, *el-Kiyâs fi't-teşri'l-İslâmî*, s. 144, 263.

⁸³ Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, II, 194-195.

⁸⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 310 vd.; Şelebî, *Ta'lîl*, s. 175.

⁸⁵ Serahsî, *Usûl*, s. 208 vd.

⁸⁶ Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, II, 163.

⁸⁷ Erturhan, Sabri, "Usulcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta'lîli", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, s. 100.

⁸⁸ Erturhan, "Usulcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta'lîli", s. 103 vd.

usûlcüler bunun caiz ve vâki olduğunu söylemiştir. Hırsızlık vasfına kat' ve sürgün, zina vasfına celde ve sürgün hükümleri bağlanmıştır.⁸⁹

7- İlet, kendisinden istinbat olunan aslın hükmünü iptal etmemelidir. Bu, illetin iptali demektir. *"Taâm taâmla misli misline"* hadisinin umumuna göre, az da olsa çok da olsa ribâ cereyan eder. Hanefiler taamin alım-satımını keyl ile ta'lîl ederler. Bu ta'lîl, tartılamayacak kadar az olanı dışarıda tutar ki bu da hadisin kapsamındaki hükmün iptaline yol açar. Dolayısıyla keyl ile ta'lîl batıl olur.⁹⁰

8- Müstenbat illet, aslın hükmüne, nassın gerektirmediği bir ziyâde getirmemelidir.⁹¹

9- İletin sübutu, aslın hükmünün sübutundan sonra olmamalıdır. Böyle olursa kıyas bâtil olur. Mesela, akıl hastalığına yakalanan yetişkine kıyasla, bu hastalığa yakalanan küçüğe babanın velâyetinin sabit olacağına dair bir ta'lîl doğru değildir. Çünkü babanın küçük üzerinde velâyeti, hastalıktan önce vardır.⁹²

10- Nas ve icmâ kıyastan kuvvetli olduğundan ta'lîl bunlara muhalif olamaz. *"Kadın kendi malı üzerinde yetkisine kıyasla nikâhına da yetkilidir"* şeklindeki kıyas, *"Velisinin izni olmadan yapılan nikâh batıldır"* hadisine muhaliftir.⁹³

11- İletin fer'de de bulunduğu kesin olmalıdır. Bu şartı kabul etmeyenlere göre, illetin fer'de de bulunduğuna dair müctehidin gâlib zannı yeterlidir.⁹⁴

12- İletin delili, ne umumu ne hususu ile fer'in hükmünden elde edilemez. Bu durumda, işi uzatmamak için kıyasa lüzüm kalmaz. Tu'm illeti sebebiyle, muzun tefâdülen alım-satımının haram olmasına, buğdaya kıyasla ulaşmaya gerek yoktur. Çünkü *"Taâm taâmla misli misline"* hadisinin umumunda bu vardır.⁹⁵

Kıyasın unsurlarından asl, fer', aslın hükmü ve illet için ileri sürülen şartlardan biri veya birden çoğunun ihlal edilmesi, yapılan kıyasın fâsid olduğuna dair itirazlara yol açmaktadır. Asl için, şer'î hüküm olması, aslın hükmünün nas veya icmâ ile bilinmesi, aslın ta'lîle elverişli olması, aslın mensûh olmaması gibi şartlar ileri sürüldüğünde bu şartların ihlali kıyasın fesad sebebi olmaktadır. Fakihlerin birbirlerinin yapmış oldukları kıyaslar-

⁸⁹ Mevlüd Abdülhamid, *Hucciyetü'l-kıyâs*, s. 127; Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fi'l-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 193; İcî, *Şerhu'l-'adud*, Beyrut 2000, s. 309 vd.

⁹⁰ Mevlüd Abdülhamid, *Hucciyetü'l-kıyâs*, s. 116.

⁹¹ Mevlüd Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 117.

⁹² Mevlüd Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 118.

⁹³ Mevlüd Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 119-120.

⁹⁴ Mevlüd Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 120.

⁹⁵ Mevlüd Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 121.

da itiraz noktalarını, kendilerine göre ileri sürdükleri şartların ihlal edilmesi teşkil etmektedir. Mesela Serahsî, mümâna'a adı altında, vasıfta, vasfın hükme uygunluğunda, hükümde ve hükmün vasafta izafetinde itiraz yollarının olabileceğini söyler.⁹⁶ Tardı şart koşanlar, illetin bulunduğu yerde hükmün olmamasını bir şart ihlali sayarlar. Mesela, Hanefîler'e göre, bir tahâret olması sebebiyle abdestte niyet gerekmez. Oysa tard ehline göre, teyemmüm de bir tahârettir ama onda niyet gerekir.⁹⁷ Savâ Paşa (v. 1901), "def'i kıyas" adı altında müctehidlerin birbirlerine karşı men, muâraza, nakzı icmâlî ve nakzı tafsilî olmak üzere dört tür itiraz ileri sürdüklerinden bahseder.⁹⁸ Ömer Nasuhi Bilmen (v. 1391/1971) de kıyasa itiraz yolları olarak, nakz, mümâneat, fesadı vaz', fesadı itibar, fark, muâraza ve mucebi illete kail olmamak türünden yedi tür zikreder.⁹⁹

İbn Hazm (v. 456/1064), her ne kadar kıyası kabul etmese de, katılmadığı görüşlere itiraz ederken o hükümleri kıyas taraftarlarının ileri sürdükleri kıyas şartlarını hatırlatarak reddetme yoluna gider. Mesela, abdestte niyetin gerekli olduğunu savunanlar, bunu necâsetin izalesine kıyas etmekte, nasıl ki necâsetin yokedilmesinde niyet gerekli değilse bunda da gerekli değildir demektedirler. İbn Hazm bu görüşte olanların kıyaslarını değerlendirirken, "*Her ne kadar tümüyle kıyas batıl olsa da, bir an için kıyası kabul etsek de böylesi bir kıyas yine geçersizdir; çünkü şayet bir kıyas yapılacaksa necâsetin izalesine değil, teyemmüme yapılmalı, zira bazı durumlarda siz teyemmüme kıyas yaptınız*" demektir.¹⁰⁰ Yine bir başka yerde, kıyası kabul edenlerin, illetin câmi olması gerektiğini söylemelerine rağmen câmi olmayan müteferrik bir illetle kıyasa gittiklerinden söz etmektedir.¹⁰¹ Öte yandan genel olarak bir delilin nakz ve muârazadan salim olması gereğinin de vurgulandığı görülür.¹⁰² Mesela illetin şartları bağlamında illetin nakz ve muârazadan salim olmasından bahsedilir.¹⁰³ Fıkıh eserlerindeki kıyâs fâsidü'l-i'tibâr ve kıyâs ma'a'l-fârik gerekçesiyle fakihler arasındaki tartışmalar da kıyasın şartlarının ihlaliyle alakalıdır.

Fıkıh usûlü eserlerinde yoğun bir hacim işgal eden kıyas teorisine mukabil aynı eserlerde fıkhi kıyasa verilen örneklerin yüzyıllarca bildik birkaç örnekten öteye geçememesi oldukça dikkat çekicidir. Biz bu makalede

⁹⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 269, 277-278; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, Beyrut, ts., VII, 8, (Dâru'l-Fikr).

⁹⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 283.

⁹⁸ Sava Paşa, *İslam Hukukı*, (trc. Baha Arıkan), DİB, Ankara 1955, II, 219 vd.

⁹⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1976, I, 185 vd.

¹⁰⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Beyrût, ts., I, 91, (Dâru'l-Afâkı'l-Cedîde).

¹⁰¹ İbn Hazm, *a.g.e.*, I, 138.

¹⁰² İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, Kahire, ts. (Eser İbn Teymiyye'nin babası, dedesi ve kendisine nispet edilir ve yazar olarak Âl-i Teymiyye geçer), s. 346, 358.

¹⁰³ Lehâmî, *el-Envârü's-sâtî'a*, s. 43; Şelebî, *Ta'lîl*, Beyrût, ts., s. 174, (Dâru'n-Nahdatî'l-Arabiyye). Ayrıca kıyasın fesad sebepleri hakkında bk. Muhammed Hasan Heytû, *el-Vecîz*, Beyrut 1990, s. 457; Hasan Hanefî, *Mine'n-nassı ile'l-vâkı'*, Beyrut 2005, II, 472.

yukarıda genel olarak değindiğimiz fikhî kıyasın usûl eserlerinde en meşhur üç örneğini, usûl eserlerinde çerçevesi çizilen kıyas anlayışından hareketle ele alıp değerlendirmek istiyoruz.

I. İÇKİNİN HARAMLIĞI

Serahsî, Kitab ve Sünnet deliliyle hamrın haram olduğunu, hamrın da mayalanıp keskinleşen ve köpük atan çiğ üzüm suyu olduğunu söyler. Serahsî'nin açıklamalarına bakılırsa hamr ile ilgili âyetlerin iniş sürecinin her aşamasında Hz. Ömer (v. 23/644)'in konuyla ilgili beklentileri rol oynamıştır. Yine o, yukarıda yapılan hamr tanımı konusunda âlimler arasında ittifak bulunduğunu, bunun delilinin de "...rüyamda şarâp sıkıldığını gördüm (إِنَّ عَصْرَ خَمْرًا)" melindeki Yûsuf sûresinin 36. âyeti olduğunu söyler. Yani üzüm sıkılmakta ve bu da hamr adını almaktadır.¹⁰⁴ Oysa aynı sûrenin 49. âyetinde geçen "يَعْسُرُونَ" ifadesi ile sıkılan tek şeyin üzüm olamayacağı anlaşılmaktadır.¹⁰⁵

Merğînânî (v. 593/1197), içilmesi haram olan dört çeşit içkiden bahseder. Bunlar, çiğ üzüm suyu olan "hamr", üçte ikisinden azı gidinceye dek kaynatılan üzüm suyu olan "asîr" (tulâ, bâzık), taze çiğ hurma suyu olan "nakû't-temr" (seker) ve kuru çiğ üzüm suyu olan "nakû'z-zebîb" dir. el-Hidâye'de anlatılanlara göre, hamr özel bir isimdir ve Ebû Hanîfe (v. 150/767)'ye göre haram olması için keskinleşip köpürmesi gerekirken, İmameyn'e göre sadece keskinleşmesi yeterlidir. Haram olan, sekr olma vasfı değil, hamrın kendisidir. Haram olanın sarhoşluk verme vasfı olduğunu söylemek küfürdür.¹⁰⁶ Hamrın azı da çoğu da haramdır ve bu sadece hamr için geçerlidir. Hamr necâset-i ğalîzadır. Hamrın haram olduğunu inkar eden kafir olur. Hamr içene sarhoş olmasa da had gerekir. Hamrın dışında yukarıda ismi geçen üç içki türünün haramlığı hamrınki gibi kat'î değil ictihâdî yani zannîdir. Bunları içene had gerekmesi için sarhoş edecek kadar içilmesi gerekir.¹⁰⁷ Merğînânî'nin de atıfta bulunduğu gibi Kudûrî (v. 428/1037)'nin el-Muhtasar'ında, azca pişirilmiş ve keskinleşerek müskir bir hal almış kuru veya yaş hurma suyu olan nebîzü't-temr ve su içine atılarak az bir müddet pişirilmiş ve ekşiyerek müskir bir hal almış kuru üzüm suyu olan nebîzü'z-zebîbin, sarhoş etmez

¹⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrût 1406, XXIV, 2.

¹⁰⁵ Âyetin meali şöyledir: "Sonra bunun ardından da bir yıl gelecek ki, o yılda insanlara yardım oluncak ve o yılda (meyve suyu ve yağ) sıkacaklar." TDV'nin mealinde parantez içinde şu açıklamalara yer verilmiştir: "Yani, bol bol meyve ve sebzelere kavuşacaklar, üzüm, hurma, zeytin ve susam gibi şeyleri sıkarak sularından istifade edeceklerdir..." Ayrıca bk. Hasrî, *el-Hudûd ve'l-eşribe fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Amman, 1980, s. 232.

¹⁰⁶ Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre "Bizzat hamrın kendisinin azı ve çoğu haramdır. Tüm içeceklerin de sarhoş edeni" mealindeki hadis sebebiyle, hamr dışındaki içeceklerin haramlığının sarhoş edici olmaları şartına bağlandığı, dolayısıyla bu şartın tüm içeceklerle uygulanmasının nassa muhalefet olduğu söylenmektedir. Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1984, IV, 100.

¹⁰⁷ Merğînânî, *el-Hidâye*, Beyrût 1995, IV, 396.

zannıyla oyunsuz ve çalgısız içilmesinin helal olduğuna hükmedilmektedir.¹⁰⁸ Meydânî (v. 1298/1881) bu ifadeye düştüğü şerhte bunun tedavi ve benzeri durumlar için olduğunu söyler.¹⁰⁹ el-Hidâye’de bu görüşün Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf (v. 182/798)’a ait olduğu, İmam Muhammed (v. 189/805)’e göre bunların da haram olduğu belirtilmektedir.¹¹⁰ Meydânî’ye göre fetvaya esas olan görüş İmam Muhammed’in görüşüdür.¹¹¹ İmam Muhammed’in hamrın dışındaki içkilerde de cumhur gibi düşündüğü söylenir.¹¹² Karışık olarak azca pişirilmiş olan hurma ile kuru üzüm suyu olan halîtânın içilmesinde de sakıncası görülmemektedir.¹¹³ Bu ifadelere düştüğü şerhte Merğînânî, İbn Ömer’in İbn Zeyyâd’a kendisini neredeyse eve dönemeyecek kadar sarsan bir çeşit halîtân içirdiğini söyler.¹¹⁴

Mâlikîler, Şafîîler, Hanbelîler, Zâhirîler ve Şîa’dan oluşan cumhur hamrın tüm sarhoş edici içkiler için müşterek bir kelime olduğu görüşündedir.¹¹⁵ Sahâbeden pek çok kişi de bu görüştedir.¹¹⁶

Hanefîler, İbn Ebî Leyla (v. 148/765), Sevrî, İbn Şübrüme (v. 760) gibi iraklı fakihlere göre sadece üzüm suyundan elde edilen sarhoş edici içkiye hamr denilir.¹¹⁷ Ebû Hanîfe’nin böyle bir görüş benimsemesinin temelinde Sahâbeden bazılarının hamr dışındaki içecekleri içtiğine dair rivâyetler olduğu söylenir.¹¹⁸ Bunlara göre Kur’an’da yasaklanan sadece hamrdır. Diğer içkiler ise Hz. Peygamber’in açıklamasıyla ve şaraba kıyasen haram kılınmıştır. Bu sebeple zannî delille sabit olmuştur. Cumhura göre ise bütün sarhoş edici içkiler Kuran’ın açık hükmüyle haram kılınmıştır.¹¹⁹

Hamr kelimesi etrafında mezhepler arasındaki ihtilafı usûlî açıdan temele oturtma bağlamında dilde kıyasın kabul edilebilir olup olmadığına dair yaklaşımlara yer verilmektedir. Buna göre, dilde kıyası caiz kabul edenler nebîzin hamr gibi azının da çoğunun da haram olduğunu söylerlerken, dilde kıyası kabul etmeyenler nebîzin ancak sarhoş edici miktarda içilmesi durumunda haram hükmünü alacağını söylemektedirler. Çünkü onlara göre illet olan “iskar”, nebîzde varoluncaya kadar ona haram hükmü verilemez. Mesela, konuyla ilgili olarak el-Hidaye’de hamrın, ilim ve lûgat ehli tarafından da kabul edildiği üzere, sarhoşluk verecek duruma gelen çiğ üzüm

¹⁰⁸ Meydânî, *el-Lübâb*, ts., III, 214, (Dersaadet).

¹⁰⁹ Meydânî, *a.g.e.*, III, 214.

¹¹⁰ Merğînânî, *a.g.e.*, IV, 396.

¹¹¹ Meydânî, *a.g.e.*, III, 215.

¹¹² İbn Teymiyye, *el-Fetâva’l-kübrâ*, Beyrut, ts., I, 489, (Dâru’l-Ma’rife).

¹¹³ Meydânî, *a.g.e.*, III, 214; Merğînânî, *a.g.e.*, IV, 396.

¹¹⁴ Merğînânî, *a.g.e.*, IV, 396.

¹¹⁵ Lûke, *Ahkâmü şürbi’l-hamr fi ş-şerî’ati’l-İslâmiyye*, Bingazi, 1994, s. 25.

¹¹⁶ Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, Beyrût 1973, VII, 315; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrût 1405, VIII, 305.

¹¹⁷ Lûke, *Ahkâmü şürbi’l-hamr fi ş-şerî’ati’l-İslâmiyye*, s. 26.

¹¹⁸ Lûke, *a.g.e.*, s. 27.

¹¹⁹ Mustafa Baktır, “İçki”, *DİA*, XXI, İstanbul 2000, s. 460.

suyunun adı olduğu vurgulanmakta, bu bağlamda özel bir isim olduğunun altı çizilmektedir. “*Sarhoşluk veren her şey haramdır*” ve “(Üzüm ve hurma ağaçlarına işaretle) *hamr şu iki ağaçtandır*” mealindeki hadislere ve de hamr kelimesinin aklın perdelenmesi manasını ifade etmek üzere vaz’ olunduğuna binaen, bazılarının hamr kelimesi ile sarhoşluk veren tüm maddelerin kastedildiğini düşündüklerine değinilmektedir. Fakat hamrın özel bir isim olduğu, hamrın haramlığının kat’î, diğerlerinin zannî olması, diğerlerine hamr denilmesinin sebebinin, aklı örtmekten değil, onların da hamr gibi acı ve ekşi olmalarından kaynaklandığı gibi gerekçelerle haramlık hükmüne konu olan içkinin hamr olduğu üzerinde durulmaktadır. Necm kelimesinin nücûm kelimesinden türediği halde Süreyya yıldızı için özel bir isim olduğu zikredildikten sonra, yukarıda zikredilen ilk hadisin Yahya b. Muîn tarafından sahih olmadığına söylendiği, ikinci hadis için de hadisin haramlık hükmünü beyan etmek için söylendiği zikredilmektedir.¹²⁰

Hanefîler’in konu ile ilgili görüşlerinin temelinde, aslın hükmünün illetle değil nas ile sabit olması gerektiği düşüncesinin olduğu da belirtilir.¹²¹ Bu durumda sadece hamrın haram olması nas ile sabit bir hükümdür ve diğer içeceklerin haramlığı hamrunki gibi değildir.

Fakat kıyasın şartları sayılırken aslın hükmünün fer’e aynıyla geçmiş olma¹²² ve aslın hükmünün ta’lîl sebebiyle değişmemesi gereğinden bahsedilmektedir.¹²³ Buhârî, aslın fer’e aynıyla geçmesi şartıyla kastedilenin, cevaz, fesad, hurmet ve helal olma gibi hükümler açısından olduğunu, yoksa hükümlerin kat’îlik veya zannîlik açısından olmadığını söylemektedir. Bu durumda kıyas sonucunda elde edilen hüküm bağlayıcılık bakımından aslın hükmüyle aynı derecede olmayacaktır. Öte yandan aslın hükmünden farklı olarak, fer’in hükmü, illetin tam anlamıyla gerçekleşmiş olma şartına olmasına bağlı olacak ve illet gerçekleşmediği sürece hükümden söz edilemeyecektir. Örneğimize dönecek olursak, illet olarak tespit edilen iskar vasfı varoluncaya dek aslın hükmü fer’e verilmeyecek, verildiğinde de aslın olduğu gibi kat’î olmayacaktır.

Kıyasın şartları bağlamında zikredilen bir şart da fer’in hükmünün nas ile belirlenmiş olmamasıdır.¹²⁴ Bu durumda kıyasa gerek kalmaz. Kur’an’da geçen hamr kelimesi tüm sarhoş edici içecekler için müşterek bir isim olarak kabul edildiğinde fer’ kabul edildiği söylenen diğer içkilere dair hüküm de zaten verilmiş olmakta ve kıyasa lüzum kalmamaktadır. Hükmü zaten nassın umumuna girmiş bir konuda kıyas yapmak usûl eserlerinde zik-

¹²⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 393.

¹²¹ Tilimsânî, *Miftâhü'l-vüsûl*, Beyrut 1998, s. 688.

¹²² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 466.

¹²³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 279; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 325; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, s. 317; Leknevi, *Fevâtihu'r-rahamût*, II, 300.

¹²⁴ Amîdî, *el-İhkâm*, III, 276; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 328; Leknevi, *Fevâtihu'r-rahamût*, II, 309.

redilen kıyasın şartlarına uymamak yani kıyas fâsîdül-i'tibâr anlamına gelir. Bu prensip mevrîd-i nasta ictihada mesağ yoktur şeklinde de ifade edilir¹²⁵.

Ayrıca nassın umumuna girdiği için hükmü kat'î olan bir meselenin hükmünü kıyas işlemiyle tespite çalışmak, Allah'ın kat'î olarak haram kıldığı hükmü zannîye çevirmek olur. Yine hamr dışındaki içeceklerin sarhoş edici miktarının haram olduğunu söylemek, bir hükmün illetinin kişiden kişiye değişebildiği anlamına gelir. Bu da illet için ileri sürülen, illetin munzabit olma şartıyla örtüşmemektedir.

Biz Kur'an'da, tüm sarhoş edici içeceklerin hamr kapsamına sokulduğunu, hadislerin de bunu teyit ettiğini düşünmekteyiz. Şöyle ki; hamr kelimesi fiil olarak lügatta bir şeyi örtmek anlamında kullanılmaktadır.¹²⁶ Nitekim hımâr başörtüsü anlamına gelmektedir. Nûr sûresinin 31. âyetinde bu kelimenin çoğulu olan humur bu anlamda geçmektedir. Hamr kelimesi akli örtmek anlamında da kullanılmaktadır¹²⁷. Bu anlam, âyette yasaklanan hamr kelimesi için uygun anlamdır ve hamr kelimesi tüm sarhoş edicileri kapsayan genel bir isim olmalıdır.¹²⁸ Nitekim hamr yasaklandığında Medine'de yaygın olan içkinin üzüm suyundan yapılan içki olmadığı söylenmektedir.¹²⁹ Şayet hamr sadece üzüm suyundan yapılan özel bir içki ismi olsaydı, Medine'de az bulunan değil çok bulunan içkinin ismi zikredilirdi. Çünkü Mâide sûresinin 91. âyetinde hamrın haram kılınmasının sebebi olarak, şeytanın bizi hamr ve kumar yoluyla Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoyması gösterilmektedir. Her müskirin hamr, her hamrın haram olduğunu bildiren hadis¹³⁰ de konuyu teyit etmektedir.

Nahl sûresinin 67. âyetinde "Hurma ve üzüm gibi meyvelerden hem içki (sekr) hem de güzel gıdalar edinirsiniz. İşte bunlarda da aklını kullanan kimseler için büyük bir ibret vardır" buyrulmaktadır. Burada hurma ve üzüm gibi meyvelerden güzel (hasen) gıdalar elde edildiği gibi sekr özelliği taşıyan içeceklerin de elde edilebileceği belirtilmektedir. Sekr özelliği bulunan içecekler hasene olarak nitelenen gıdaların mukabilidir ve Kur'an buna habâis demektedir. A'râf sûresinin 157. âyetinde şöyle buyrulmaktadır: "Yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmât Peygamber'e uyanlar (var ya), işte o Peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder, onlara temiz şeyleri (tayyibât) helal, pis şeyleri (habâis) haram kılar.." Bu

¹²⁵ Mecelle, Md. 15.

¹²⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrût 1990, IV, 255; İbrahim Mustafa, *Mu'cemü'l-vasît*, ts., s. 254, (Çağrı Yayınları).

¹²⁷ İsfehânî, *Müfredât-ü elfâzı'l-Kur'an*, Beyrut, ts., s. 159, (Dâru'l-Marife).

¹²⁸ Ancak hamrın sadece üzüm suyundan elde edilmiş sarhoş edici içki olduğunu söyleyen dilciler de bulunmaktadır. Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 255; İbrahim Mustafa, *Mu'cemü'l-vasît*, s. 254. İbrahim Üneys'in isminin geçtiği aynı isimdeki diğer eserde hamr için, üzüm ve diğerlerinin suyundan elde edilen sarhoş edici içki tanımı yapılmaktadır. Bk. İbrahim Üneys, *Mu'cemü'l-vasît*, s. 255.

¹²⁹ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VII, 315.

¹³⁰ Müslim, "Eşribe", 73; Ebû Dâvud, "Eşribe", 5.

âyetteki tayyibât ve habâis kelimeleri ile bir önceki âyette geçen seker ve hasen kelimeleri birbiriyle örtüşmektedir. Temiz gıdalar yani tayyibâtтан olanlar helal kılınmışken seker yani habâisten olanlar haram kılınmıştır.

Mâide sûresinin 90. âyetinde şöyle buyrulur: “*Ey iman edenler! Hamr, kumar, dikili taşlar, fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir (rics); bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.*” Âyette bunlardan kaçınılması emredilmektedir. Kaçınılması emredilen şeyin miktarının önemi yoktur. Yani azından da çoğundan da kaçınılmalıdır. Kumarın azı veya çoğu olmazsa hamrın da olmamalıdır. Rasûlullah da “*çoğu sarhoşluk veren şeyin azı da haramdır*” buyurmuştur.¹³¹ Bakara sûresinin 219. âyetinde de hamrın büyük bir günah olduğu belirtilir.

Nisâ sûresinin 43. âyetinde “*Ey iman edenler! Sarhoş iken, ne dediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın*” buyrulmuştur. Burada hamrın illetinin iskar yani sarhoş edici olduğu anlaşılmalıdır. Bu halde iken namaza yaklaşılması emredilmektedir. Nitekim Mâide sûresinin 91. âyetinde şeytanın hamr ve kumar yoluyla Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoyduğu bildirilmiştir. Âyetlerden illetin iskar yani sarhoş edicilik vasfı olduğu anlaşılınca hamr kelimesinin tüm sarhoşluk verici maddeleri kapsayan bir kelime olduğu anlaşılır. Rasûlullah da “*Her sarhoşluk veren şey hamrdır, her hamr da haramdır*” buyurmuştur.¹³²

II. FAİZ

Faiz anlamında Kuran’da geçen ribâ kelimesinin mücmel olup, Rasûlullahın buna açıklama getirdiği¹³³, Kuran’da faizle ilgili ayetlerin bu konuyu tam olarak açıklamadığı, eksiklerin Sünnetle tamamlandığı iddia edilir.¹³⁴ Hatta Hz. Ömer’e atfedilen bir rivayete göre, son inen âyetin faiz âyeti olması ve Rasûlullah’ın konuyu tam olarak açıklamadan vefat etmesi sebebiyle, şüpheli şeylerin de faiz kapsamı içinde olduğu prensibi kabul edilir.¹³⁵

Buradan hareketle fıkhîta faiz anlayışı Ubâde b. Sâmit, Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hureyre’nin rivayet ettikleri altı maddeden bahseden meşhur hadis üzerine bina edilmiştir.¹³⁶ Meşhur hadiste Rasûlullah şöyle buyurmuştur: “*Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpayla karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma ve tuza karşılık tuz misli mis-*

¹³¹ Tirmizî, “Eşribe”, 3; Ebû Dâvud, “Eşribe”, 5; İbn Mâce, “Eşribe”, 10.

¹³² Müslim, “Eşribe”, 73; Ebû Dâvud, “Eşribe”, 5.

¹³³ Râzî, *et-Tefsîrû l-kebir*, Mısır 1938, VII, 99.

¹³⁴ Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul 1996, II, 204-205; *İlmihal*, DİB, Ankara 2006, II, 414; Abdülaziz Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, s. 86.

¹³⁵ İbn Mâce, “Ticaret”, 58.

¹³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 112; İsmail Özsoy, *DİA*, “Faiz”, XII, 114, İstanbul 1995; Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, s. 96-97.

line ve peşin olur. Kim artırır ya da fazlasını isterse faize girmiş olur. Bu konuda alan da veren de birdir.”¹³⁷ Fukahanın bir kısmı faiz yasasını bu hadiste geçen altı madde ile sınırlı tutarken büyük bir kısmı da kıyas metoduyla bu kapsamı genişletmiştir.

Kıyası kabul etse de asla dair bir illet için delil olmadığı gerekçesiyle Osman el-Bettî (v. 145/760) faiz konusunda kıyasa gitmemiştir. Ona göre bu konuda kıyas hadiste belirtilen altı maddenin sayısını artırır. Dolayısıyla faiz bu altı maddenin satış şekilleriyle sınırlıdır. Katâde b. Dâime (v. 117/705), Tâvûs b. Keysân (v. 106/724), Mesrûk b. Ecda', Şa'bî ile Hanbelîler'den İbn Akîl'in de böyle düşündüğü söylenir. Kıyası kabul etmeyen Zâhirî mezhebi de bu kapsamı genişletmemiştir.¹³⁸

Çoğunluğu oluşturan Hanefî, Şafî'î, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri faizin kapsamını kıyas yoluyla genişletip faizde illet arayışına girmişlerdir.

Hanefîler'den Mergînânî, altı kalem malın zikredildiği hadisi verdikten sonra devamında tüm kıyas yapanlarca ribânın hükümünün muallal olduğu konusunda icmâ bulunduğunu fakat muayyen illetin ne olduğu konusunda ihtilaf olduğuna dikkat çeker.¹³⁹

Serahsî, faiz kapasasının bu altı maddeden ibaret olmayıp kıyas yapılması gerektiğini söyler. O, Mâlik b. Enes (v. 179/795) ile İshak b. İbrahim el-Hanzelî'nin, faiz hadisine “ölçülen ve tartılan her şey bunun gibidir” ifadesini eklediğinden bahseder. Serahsî'ye göre bu ifade faiz konusunda kıyasa başvurulup kapsamın genişletilmesi gereğinin delildir. Benzer birkaç delil daha zikrettikten sonra Serahsî hadiste sadece altı maddenin sayılmasının, o günkü işlemlerin daha çok bu maddeler üzerinden yapılması sebebiyle olduğunu söyler.¹⁴⁰

Hanefîler söz konusu hadiste geçen “altına altın... buğdaya buğday...” ifadelerinden hareketle “cins”; “misli misline...” ifadelerinden hareketle de “kadr” olmak üzere faiz için iki illet çıkarmışlardır. Cins, değiştirilen iki malın aynı cinsten olması; kadr da ölçü birimlerinin aynı olması demektir. “Kadr”ın ise, yine hadiste geçen “tartıya tartı” ifadesinden “vezn”; “ölçeğe ölçek” ifadesinden de “keyl” olduğu sonucuna varmışlardır. Yani kadr, kileyle ölçülen mallarda (arpa, buğday, hurma ve tuz) kile, tartılan mallarda (altın ve gümüş) vezndir. Ancak bir buğday tanesinin ya da altın tozunun herhangi bir anlamı olmadığı için hadiste işe yarayacak ölçekte buğday ve işe yarayacak tartıda altının satışı kastedilmekte, böylece bu malların kile ve tartı ile

¹³⁷ Müslim, “Müsâkât”, 82. hadisin farklı rivayetleri için bk. Buhârî, “Büyü”, 76, 78; Müslim, “Müsâkât”, 75, 77, 81, 83, 84, 85, 89, 90, 91; Nesâî, “Büyü”, 42, 45, 46, 47; Ebû Dâvud, “Büyü” ve ‘l-icârât”, 12.

¹³⁸ Özsoy, *DİA*, “Faiz”, XII, 114.

¹³⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 61.

¹⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 112–113. Serahsî'nin sözünü ettiği ifadelerin değerlendirmesi için bk. Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, s. 99–100.

ölçme özelliğine sahip olması gerekliliği de hadisin delâletiyle anlaşılacaktır. Dolayısıyla sanki hadiste “*tartılan altına karşılık altın, ölçüye vurulan buğdaya karşılık buğday...*” denmiş olmaktadır.¹⁴¹ Böylelikle Hanefîler’e göre, aynı cinsten olup tartı veya ölçük ile satılan iki malın değiştirilebilmesi için miktarların eşit ve işlemin peşin olması gerekir, aksi takdirde faiz olur.

Ancak kıyasın şartları arasında illetin, kendisinden istinbat olunan aslın hükmünü iptal etmemesi gereğinden bahsedilir. Bunun, illetin iptali anlamına geleceği, “*taâm taâmla misli misline*” hadisinin umumuna göre, az da olsa çok da olsa ribânın cereyan etmesi gerekeceği, ancak Hanefîler’in taâmın alım-satımını keyl ile ta’lîl edip, bu ta’lîlin, tartılamayacak kadar az olanı dışarıda tutacağını, bunun da hadisin kapsamındaki hükmün iptaline yol açacağı, dolayısıyla keyl ile ta’lîlin batıl olduğu söylenir.¹⁴²

Hanefîler’e göre hadiste geçen arpa, buğday, hurma ve tuz sürekli keylî, altın ve gümüş veznîdir. Diğer mallar içinse örf belirleyicidir.¹⁴³ Bu mallar kendi cinsleriyle değiştirilmiyorsa bu ölçü birimlerine uymak gerekmez. Kadr ve cinsten ortak olan malları peşin değiştirirken eşitlik bozulursa fazlalık faizi (ribe’l-fadl), kadr ve cinsten ortak malları veresiye değiştirirken de vade faizi (ribe’n-nesfe) olur. Yalnız kadrda veya yalnız cinsten ortak olan mallar peşin değiştirilirse miktarlar farklı olabilir. Hanefîler’e göre değiştirilen bu malların niteliğine bakılmaz. Ribâyâ konu olan bir malın iyisini verip kötüsünü almak, misli misline olmazsa caiz olmaz. Kile ve tartı dışındaki ölçü birimlerinin faiz konusunda bir tesiri yoktur. Mesela on köy yumurtası yirmi çiftlik yumurtası karşılığı değiştirilebilir. Ancak bunlar aynı cinsten olduğu için değiştirmenin peşin olması gerekir. Altın ve gümüş dışındaki para anlamına gelen bir fels peşin olarak iki felsle değiştirilebilir. Bunlar aynı cinstendir, ama sayı ile işlem görürler. Sayı faiz illeti değildir. Faiz illetlerinin hiçbirinde ortak olmayan iki mal, her şekilde değiştirilebilir.¹⁴⁴

Bu sisteme göre tartıyla satılan altın ve gümüş, tartıyla satılan diğer mallarla veresiye değiştirilememelidir. Çünkü illetin varlığı hükmün varlığını gerektirir.¹⁴⁵ Ancak Hanefîler bir takım gerekçelerle altın ve gümüşü tartı ile satılan diğer mallarla her türlü değiştirmeyi kabul etmişlerdir. Mesela, aralarındaki ölçü birliği yok sayılarak on gram altınla veresiye beşyüz kilo demir alınabilir. Ancak demirle bakır veresiye değiştirilemez.¹⁴⁶ Bu, altın ve gümüşe dair vezn illetinin geçersiz sayılmasıdır. Vezni illetinin geçersiz hale gelmesi keyl illetini de geçersiz kılar. Bu durumda tartılan diğer malları bu

¹⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 116.

¹⁴² Mevlüd Abdülhamid, *Hucciyetü’l-kıyâs*, s. 116. Söz konusu hadiste geçen taâm ifadesi ile buğdayın kastedildiğine dair bk. Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, s. 62–63.

¹⁴³ Merginani, *el-Hidâye*, III, 62.

¹⁴⁴ Merginani, *a.g.e.*, III, 61 vd.; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadir*, V, 274 vd.

¹⁴⁵ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 512; Muhammed Şerif Ömerî, *el-Kıyâs fi’t-teşrî’i’l-İslâmî*, s. 144, 263.

¹⁴⁶ Merginani, *a.g.e.*, III, 61 vd.

özelliğinden dolayı ribevi mallar kapsamına sokmak anlamsız olur. Dolayısıyla Hanefîler'in faiz nazariyesi çökmüş olur.

Yine Hanefîlerin sistemine göre, ağaç üstündeki yaş hurmayı yerdeki yaş veya kuru hurma karşılığı değiştirme anlamına gelen arâyâ satışı da faiz sebebiyle haram olması gerekirken bu akit istisna kapsamında görülüp buna cevaz verilmiştir.

Yine bu sisteme göre faizsiz borç olmaması gerekir. Çünkü yüz lira borç verip bir ay sonra yüz lira almak veya komşudan on yumurta alıp daha sonra on yumurta vermek aynı cins iki malı veresiye değiştirmek olduğundan faiz olur. Bundan dolayı Hanefîler ödünçte vadeyi geçersiz saymışlar ve bunu âriyet kapsamına sokmuşlardır. Oysa Hanefîler âriyet ve ödünçün farklı şeyler olduğunu söylerler.

Yine bu sisteme göre sayı faiz illeti olmadığı için bin liralık banknot peşin olarak binbeşyüz liralık banknotla değiştirilebilir. Bu anlayıştan hareketle faizli sistemin arzuladığı tüm işlemlere cevaz verilebilir.¹⁴⁷

Özetleyecek olursak Hanefîler, faiz için ileri sürdükleri illetleri tahsislerle geçersiz hale getirmişlerdir.

Şafî'iler ribâ kelimesinin mücmel olduğunu, Rasûlullah'ın bunu açıkladığını söylerler. Açıklama ile kasteddikleri altı maddenin satışıyla ilgili hadistir. Şafî'iler'e göre faizde illet arpa, buğday, hurma ve tuzda yiyecek (tu'm) maddesi olma; altın ve gümüşte para (semeniyet) olma özellikleridir. İktiyat, tefekküh ve tedavi özellikleri bulunan insan yiyeceği veya insanla hayvanın ortak yiyeceği olan her şey tu'm kapsamına girer. Semeniyet özelliği ise sadece altın ve gümüşte olup başka bir şey bunların yerini tutamaz, bunlara kıyaslanamaz. Yani diğer paralar dolaşımında olsa bile bu kapsama girmez¹⁴⁸. Yani bugünkü bankalar insanlara borç verirken borç veya kredi kelimelerini değil de satma kelimesini kullanırlarsa Şafî'iler'e göre faizcilik yapmış olmazlar. İletin müteaddî olma şartından hareketle Hanefîler teaddî özelliği bulunmadığı gerekçesiyle altın ve gümüşteki semeniyet illetini reddederler.¹⁴⁹ Bir malda tu'm veya semeniyet illetlerinden biri varsa o mal ribevî mal, yani faize konu mal olur. Kendinde ribâ illeti bulunan iki mal aynı cinstense, mesela altına karşılık altın, buğdaya karşılık buğday değiştirilecekse hulûl, mümâselet ve takâbuz şartları gereklidir. Bu durumda Şafî'iler'e göre de arâyâ satışı faiz olmalıdır. Altına karşılık gümüş, buğdaya karşılık arpa gibi tu'm ve semeniyet özelliğine sahip iki farklı malı değiştirirken ise hulûl ve tekâbuz şartları aranır. Aksi takdirde faiz olur. Değiştirilen iki şey gıda yahut altın veya gümüş değilse bu şartlar aranmaz. Altın verip buğday

¹⁴⁷ Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, s. 62-63.

¹⁴⁸ İbn Hacer, *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-minhâc*, IV, 279.

¹⁴⁹ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû 'ale'l-usûl*, Dimeşk, 1984, s. 10; Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s. 177.

veya kumaş almak, hayvan verip hayvan almak gibi. Tarafların değiştirdikleri malları, ayrılmadan gerçek anlamda teslim almaları anlamına gelen tekâbuz şartının ihlal edilmesi durumunda ribâ yed meydana gelir. Bedellerin eşit miktarlarda olması ve bunun bilinmesi anlamına gelen mümâselet şartının ihlal edilmesiyle ribe'l-fadl meydana gelir. Değiştirilecek iki malın, sözleşmenin yapıldığı yere getirilmiş olması demek olan hulûl şartının ihlali ile de ribe'n-nesfe meydana gelir. Ayrıca Şafîler faizin haramlığının taabudî olduğunu, faiz illeti olarak gözüken her şeyin onun illeti değil, sadece hikmeti olduğunu söylerler.¹⁵⁰

Malikîler'in faiz anlayışı Şafîler'ininki gibidir. Ancak mezheb içinde meşhur olmayan bir görüşe göre bir şeyin para olarak dolaşımında bulunması onun faize konu olması için yeterlidir. Buna göre kağıt para da dahil bütün paralar ribevî mallardır.

Ahmed b. Hanbel'den faiz illetleri konusunda üç ayrı görüş nakledilir. Bunlardan ilki Hanefîler'e, ikincisi Şafî ve Hanbelîler'e yakındır. Üçüncü görüşe göre yiyecek maddesinin ribâyâ konu olması için ölçü veya tartıyla satılması gerekir. Yumurta ve karpuz gibi sayı ile satılan yiyeceklerde faiz olmaz. İbn Kudâme, "Eğer altın ve gümüşte faiz illeti tartı (vezn) olsaydı tartı ile satılan malları bunlarla veresiye almak caiz olmazdı. Çünkü veresiyenin haram olması için ribânın iki illetinden biri yeterlidir." demiştir.¹⁵¹ Buna göre vezn faiz illeti olamaz. Vezn olamayınca keyl de olamaz.

Faiz borçtan elde edilen gelirdir. Rûm sûresinin 39. âyetinde şöyle buyrulmaktadır: "İnsanların malları içinde artsın diye faize verdiğiniz şey (borç) Allah'ın yanında artmaz. Allah'ın rızasını isteyerek verdiğiniz zekata gelince işte kat kat artıranlar zekat verenlerdir." Âl-i İmrân sûresinin 130. âyetinde ise "Müminler! Kat kat katlanan faizi yemeyin. Allah'tan korkun, belki umduğunuza kavuşursunuz." buyrulmaktadır. Bu iki âyet faizin borçtan elde edilen gelir olduğunu göstermektedir. İnsanların malları içinde artması ve kat kat katlanması, borçtan elde edilen gelirin yani faizin özelliğidir. "Faiz yalnızca borçta olur."¹⁵², "Elden ele (peşin) olanda faiz olmaz."¹⁵³, "Faiz (borcu) vadelendirmede olur."¹⁵⁴, "Faiz yalnız (borcu) vadelendirmede olur."¹⁵⁵ şeklindeki hadisler de faizin borçtan elde edilen gelir olduğuna dair yukarıdaki âyetleri teyid edici niteliktedir. Faizli borç yerine zekat verilmesi tavsiye edilmektedir. Bakara sûresinin 276. âyetinde şöyle buyrulmaktadır: "Allah faizi daraltır, zekatları arttırır. Allah nankör günahların hiçbirini sevmez."

¹⁵⁰ İbn Hacer, *Tuhfe*, IV, 272.

¹⁵¹ İbn Kudame, *el-Muğni*, IV, 138.

¹⁵² Dârimî, "Büyü", 42.

¹⁵³ Müslim, "Müsâkât", 103.

¹⁵⁴ Müslim, "Müsâkât", 102; Nesâî, "Büyü", 50.

¹⁵⁵ Buhârî, "Büyü", 79; Müslim, "Müsâkât", 101.

Borçtan elde edilen gelirin faiz olduğunu kabul etseler de¹⁵⁶ fakihler alım-satım görüntüsü altında faizli borcu yasaklayan altı maddenin sayıldığı hadisten yola çıkarak faiz nazariyesi kurmaya çalışmışlar ve faizi borçla ilişkilendirmek yerine alım-satımla ilişkilendirerek faiz konusunda zemin kaymasına sebebiyet vermişlerdir. Oysa alım-satım ile faizli işlem farklı şeylerdir. Nitekim Bakara sûresinin 275. âyetinde şöyle buyrulmaktadır: “Faiz yiyenler, şeytanın takılıp aklını çeldiği¹⁵⁷ kimsenin davranışından farklı davranmazlar. Bu onların, “Alım satım, tıpkı faizli işlem gibidir” demeleri sebebiyledir. Allah alım-satımı helal, faizli işlemi haram kılmıştır.”

İletle hüküm arasında, yapılan ta’lilin şer’an ve aklen makbul ve kulların dini-dünyevi maslahatlarını gerçekleştirecek türden münâsebet haiz olması gereğinden¹⁵⁸ bahseden fakihlerin, faiz bağlamında yaptıkları kıyasla bunu ne derece gerçekleştirdikleri tartışmalıdır.

III. KÜÇÜKLERİN EVLENDİRİLMESİ

Furû-ı fıkah eserlerinde özellikle nikâh ve talâk bölümleri ve bu bölümlerin ilgili meselelerinde küçüklerin velileri tarafından evlendirilebileceğine hükmedilmektedir.¹⁵⁹ Bu eserlere göre evlilik akdini yapanların âkil bâliğ olmaları şart ise de evlilik akdinin yapılabilmesi ve sıhhati için evlenen kişilerin âkil bâliğ olmaları şart değildir. Küçüklerin yerine bu görevi veliler yapmaktadır. Mezhepler arasında bir takım farklılıklar olsa da genel de baba, dede, vasî, hakim ya da asabelerden birinin velâyet sebebiyle küçükleri evlendirebileceği kabul edilmektedir.¹⁶⁰ Hanefîler’e göre şayet velâyet icbârî ise, yani küçükler baba veya dedeleri tarafından evlendirilmişse bu durumda tarafların bülüğdan sonra muhayyerlik hakları (bülüğ muhayyerliği)¹⁶¹ da bulunmamaktadır.¹⁶²

¹⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XIV, 35–36; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, II, 111; İbn Hacer, *Tuhfetü’l-muhtâc bi şerhi’l-minhâc*, V, 46–47; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 390–391; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 401–402.

¹⁵⁷ Âyetin meali ile ilgili olarak bk. Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, s. 95 (62 nolu dipnot).

¹⁵⁸ Buhârî, *Kesfü’l-esrâr*, III, 511.

¹⁵⁹ Şeybânî, *el-Câmi’u’s-sağîr (en-Nâfü’l-kebîr* isimli şerhle birlikte), Beyrut 1986, s. 170 vd.; 171; *Kitâbü’l-ısl’ el-ma’rif bi’l-Mebsût*, Beyrut 1990, I, 409–410, II, 395; *el-Câmi’u’l-kebîr*, Beyrut 2000, s. 101, 102; Mergî-nânî, *el-Hidâye*, Beyrut 1995, I, 186, 191, 193, 194, 195, 197, 222, 224, 258, 264, 274, 276, 286, 292, 293, 294; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, İstanbul 1984, III, 94, 95, 155, 158, 172, IV, 12; Meydânî, *el-Lübâb*, İstanbul, ts., III, 10, 14, 18, III, 80, 83, Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, Mısır 1958, III, 168 vd.; Derdîr, *eş-Şerhu’s-sağîr*, Kahire, II, 396 vd.

¹⁶⁰ Hanbelîler’e göre küçükleri baba, vasî ya da hakim, Mâlikîler’e göre baba, dede, vasî ya da hakim, Hanefîler’e göre baba dede ve bunun dışındaki asabelerden biri, Şâfiîler’e göre baba ve dede evlendirebilir. Bk. Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî ve edilletühü*, Dimeşk, 1989, VII, 180 vd.

¹⁶¹ Bülüğ muhayyerliği, Hanefîlere göre babası veya baba-dedesi dışındaki bir velisi tarafından evlendirilen küçüklerin bülüğ erdikten sonra hakime başvurup evliliği feshedebile hakları.

¹⁶² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 94; Meydânî, *el-Lübâb*, III, 10. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’e göre küçüğü baba veya dedesi evlendirirse bülüğ muhayyerliği yoktur. Ebû Hanîfe’ye göre hakimin evlendirmesi durumunda da bülüğ muhayyerliği yoktur. Ebû Yusuf’a göre küçükleri kim evlendirirse evlendirsün bülüğ muhayyerliği yoktur. Bk. Zuhaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî ve edilletühü*, VII, 180 vd.

Yine bu kitapların talâk bölümlerinin iddet¹⁶³ konuları içerisinde küçüklerin iddetlerinin üç ay olduğu hükme bağlanmaktadır.¹⁶⁴ Bu, evlendirilen küçüklerin boşamaya da konu olabilecekleri anlamına gelmektedir.¹⁶⁵ Şimdi bu kitaplarda zikredilen delillere kısaca göz atalım:

Bazı fakihler Talâk suresinin “*Kadınlarınız içinden âdetten kesilmiş olanlarla, âdet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır.*” mealindeki 4. âyetinde küçüklerin iddetinin düzenlendiği görüşündedir.¹⁶⁶ Bu görüşte olanlara göre âyette geçen “*lem yahidne = لم يحضن*” ifadesi ile henüz hayız görmemiş olanlar yani çocuklar kastedilmekte, âyet küçüklerin iddetini düzenlemekte, şer’an iddetin sebebi nikâh olduğu için de küçükler evlendirilebilmektedir.¹⁶⁷

Nûr sûresinin “*Aranızdaki bekarları evlendirin...*” mealindeki 32. âyetinde geçen bekarlar diye tercüme edilen “*el-eyâmâ = الإيامى*” kelimesinin küçük ya da büyük, eşi olmayan kadınlar anlamına geldiği iddia edilerek babanın küçük kız çocuğunu evlendirebileceğine hükmedilmektedir.¹⁶⁸ Yine bu âyetten hareketle, baba ve dedenin küçükler üzerinde evlendirme velâyetinin sabit olduğu kabul edilmektedir.¹⁶⁹

Küçüklerin evlendirilmesiyle ilgili olarak Rasûlullah’ın Âişe valide-mizle henüz küçük bir kız iken nikâhlандığı da delil olarak gösterilmektedir.¹⁷⁰ Bizzat Âişe validemizin rivâyet ettiği söz konusu olay hadis kaynaklarında çeşitli tariklerle ve bir takım metin farklılıklarıyla geçmektedir.¹⁷¹ Rivâyetlerde Hz. Hatice’nin hicretten üç yıl önce vefat ettiği, Rasûlullah’ın iki yıla yakın bekar hayatı yaşadıkdan sonra Âişe validemizle evlendiği, bu arada Âişe’nin altı yaşında olduğu, dokuz yaşında ise onunla zifafa girdiği ve Rasûlullah’ın vefat ettiğinde Âişe’nin onsekiz yaşında olduğu iddia

¹⁶³ İddet, kocası ölmüş veya boşanmış bir kadının beklemek zorunda olduğu süredir. Boşanmış kadın, âdet görüyorsa üç kur’, görmüyorsa üç ay, hamile ise doğuma kadar bekler (Talâk (65), 4). Eşiyle ilişkiye girmeden boşanan kadın iddet beklemez (Ahzâb (33), 49). Kocası ölmüş kadın ise dört ay on gün bekler (Bakara (2), 234). Kadın bu süreyi doldurmadan yeni bir kocayla evlenemez.

¹⁶⁴ Şeybânî, *el-Asl*, I, 409–410.

¹⁶⁵ Fıkıh kitaplarında boşama erkeğe verilmiş bir haktır. Boşama için erkeğin âkil bâliğ olması gerekiyor. Adanın karısı küçükse ve karısını boşuyorsa bu kadın için iddet söz konusu oluyor.

¹⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 212–213.

¹⁶⁷ Diyanet vakfının komisyona hazırlattığı Kuran mealinin ilk baskılarında (1987) “*lem yahidne = لم يحضن*” ifadesi “henüz âdet görmeyenler” şeklinde tercüme edilirken daha sonraki baskılarda (2003) aynı ifade “henüz” kelimesi kaldırılarak “âdet görmeyenler” şeklinde tercüme edilmiştir.

¹⁶⁸ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sunâi’ fi tertibi’s-şerâi’*, Beyrût 1982, II, 240.

¹⁶⁹ Kâsânî, *a.g.e.*, II, 240.

¹⁷⁰ Serahsî, *a.g.e.*, IV, 212.

¹⁷¹ Başta Urve olmak üzere hadisi Âişe’den Esved, Abdullah, Ebû Ubeyde ve Câbir b. Zeyd rivâyet etmişlerdir.

edilmektedir.¹⁷² Şevkânî, hadisin müttefakun aleyh olduğuna dikkat çeker.¹⁷³ İbn Hacer (v. 852/1449), bu hadisin bu hükme delâletinin açık olmadığını, bu olayın muhtemelen bakirenin izni olmadan onun evlendirilemeyeceğine dair hükümden önce vuku bulduğunu, zira bu olayın hicretten önce Mekke'de geçtiğini söyler.¹⁷⁴ Nevevî (v. 676/1277) ise bu hadisin, izni olmadan babanın küçük kızını evlendirebileceğinin cevazı hususunda sarih olduğunu, bu hadis sebebiyle bu hüküm konusunda Müslümanların icmâi bulunduğunu bildirir.¹⁷⁵ Buhârî (v. 256/870), bu hadisi rivâyet ettiği bölüme “واللاني لم يحضن” *âyetinde bülüğdan önce iddetin üç ay olarak belirlenmesi sebebiyle babanın, küçük çocuğunu nikâhlaması*” başlığını koymuştur.¹⁷⁶ Pek çok hadis kaynağında da bu hadis, yine aynı hükmün ifade edildiği başlıklar altında ele alınmaktadır.¹⁷⁷ İbnü'l-Hümâm (v. 861/1457), babanın, çocuğun şahsı üzerindeki velâyet yetkisini, kıyasın hilafına sabit olmuş bir hüküm olarak görmektedir. O, bu yetkinin şahsın hürriyetiyle bağdaşmadığını fakat Âişe validemizin durumunu anlatan hadis sebebiyle böyle hükmedildiği görüşündedir.¹⁷⁸ İbn Hazm ise bu rivâyetten hareketle, babanın sadece küçük kız çocuğunu evlendirebileceğini söylemekte ve bunu da Hz. Ebû Bekir'in, Âişe'yi Rasûlullah ile altı yaşında iken evlendirmesine dayandırmaktadır.¹⁷⁹ Ancak küçük erkek çocuğun evlendirilebileceğine dair hükme de bu hadisten çıkartılan hükme kıyasla varılmaktadır.¹⁸⁰ Ayrıca bu hadisten, zıfâf yaşının dokuz olduğuna dair istidlâlde de bulunulur.¹⁸¹ Serahsî'ye göre bu hadisten hareketle, babanın küçük kızını evlendirdiğinde bülüğdan sonra kızın muhayyerlik hakkı yoktur. Zira Âişe validemiz bâliğ olduğunda Rasûlullah ona muhayyerlik tanımamıştır. Şayet evlendirilen küçük çocukların bülüğâ ermeleri halinde muhayyer kılınmaları hükmü sabit olsaydı, Rasûlullah bu hakkı Hz. Âişe'ye tanırırdı.¹⁸²

Yine bu hükmü delillendirme bağlamında Hz. Ali'nin, kızı Ümmü Gülsüm'ü henüz küçük iken Hz. Ömer'le, Abdullah b. Ömer'in, kızını henüz küçük iken Urve b. Zübeyr ile evlendirdiği rivayet edilmekte ve bu hükmün aksine ifadelerin, sahabenin icmâna muhalefet anlamı taşıyacağı söylenmektedir.¹⁸³

¹⁷² Buhârî, “Nikâh”, 38, 39, “Menâkıbü'l-ensâr”, 44; Müslim, “Nikâh”, 70; Tirmizî, “Nikâh”, 18; Ebû Dâvud, “Nikâh”, 32; Nesâî, “Nikâh”, 29; İbn Mâce, “Nikâh”, 13; Ahmed, *Müsned*, VI, 42, 118.

¹⁷³ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, Beyrût 1973, VI, 252.

¹⁷⁴ Şevkânî, *a.g.e.*, VI, 252.

¹⁷⁵ Nevevî, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, Beyrût 1392, IX, 206.

¹⁷⁶ Buhârî, “Nikâh”, 38.

¹⁷⁷ Müslim, “Nikâh”, 69, Nesâî, “Nikâh”, 29; İbn Mâce, “Nikâh”, 13.

¹⁷⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, Beyrut, ts., III, 275, (Dâru'l-Fikr).

¹⁷⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Beyrût, ts., IX, 460., (Dâru'l-Afâkî'l-Cedide).

¹⁸⁰ Zeydân, *el-Müfessal fi ahkâmi'l-mer'eti ve'l-beyti'l-müslim fi's-şer'i'ati'l-İslamiyye*, Beyrut 1993, I, 390; Cubûrî, *el-Velâyetü 'ale'n-nefs fi's-şer'i'ati'l-İslamiyye ve'l-kânûn*, Beyrut 1976, s. 53.

¹⁸¹ Nevevî, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, IX, 206.

¹⁸² Serahsî, *el-Mebûsât*, IV, 212–213.

¹⁸³ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 240.

Öte yandan küçüklerin evlendirilmesinde, kaçması istenilmeyen bir takım fırsatlar olabileceği için maslahat prensibinden de bahsedilmektedir.¹⁸⁴ Şafîiler maslahat olması durumunda küçük ya da büyük olsun akıl hastalarının (mecnûn) bir kadınla evlendirilebileceğini, âkil olan küçüğün ise birden fazla kadınla evlendirilebileceğini söylerler¹⁸⁵. Malikîler de, zinaya düşme korkusu veya malını koruyacak birisi olsun düşüncesiyle, mehri babaya ait olmak üzere maslahat için küçüğün ve akıl hastasının evlendirilebileceğine hükmetmişlerdir.¹⁸⁶

Fıkıh usûlü eserlerinde küçüklerin evlendirilmesi meselesi özellikle ehliyet, velâyet ve kıyas konuları içerisinde geçmektedir.

Bu bağlamda Nisâ suresinin “*Yetimleri, evlenme çağına gelene kadar deneyin; onlarda olgunlaşma görürseniz mallarını kendilerine verin; büyüyecekler de geri alacaklar diye onları israf ederek ve tez elden yemeyin. Zengin olan, iffetli olmağa çalışsın, yoksul olan uygun bir şekilde yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman, yanlarında şahid bulundurun. Hesap sormak için Allah yeter.*” meâlindeki 6. âyetine atıfta bulunmaktadır. Âyette, velilerin küçüklerin malları üzerindeki velâyet hakkından hareketle şahısları üzerinde de velâyet hakları olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Abdülaziz el-Buhârî, mal velâyetinde küçüklüğün müessir vasıf olmasına binaen bu vasfın nikâh velâyetinde de geçerli kabul edildiğini söyler.¹⁸⁷ Debûsî de erkek yahut kadın olsun, bâkir ya da bâkire yahut da dul olsun küçüğün zorla evlendirilebileceğini, küçüklüğün müessir bir vasıf olduğunu, zira bu vasfın mal velâyetinde müessir olduğunu, evlenme velâyeti ile mal velâyetinin aynı cins maslahata mebni olduğunu söyler.¹⁸⁸

Abdülkerim Zeydan, eserinde, “*illet ile hüküm arasındaki münâsebet*” başlığı altında “*müessir münâsebet*”i incelerken, Nisâ sûresinin 6. âyetinin, bâliğ olmayanın malı üzerinde velinin velâyetine işaret ettiğini, bu hükmün illetinin küçüklük olduğunu ve bu konuda icmân olduğunu söyler. Müellif, aynı konuyu “*mülâim münâsebet*” başlığı altında da ele almaktadır. Müellif konuyu “*Şâriin, aynısını hükmün cinsinde dikkate aldığı vasıf*” alt başlığında ele almakta ve şöyle devam etmektedir:

“Hanefîlere göre, babanın, küçük bakire kızı evlendirme konusunda sabit olan velâyetin illeti bekâret değil küçüklüktür. Zira Şâri mal üzerindeki velâyet konusunda bu vasfı dikkate almıştır. Mal ve evlilik konusundaki

¹⁸⁴ Serahsî, *a.g.e.*, IV, 212–213.

¹⁸⁵ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, Mısır 1958, III, 168,169.

¹⁸⁶ Derdîr, *eş-Şehu's-sağîr*, Kahire, II, 396.

¹⁸⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrût 1997, III, 527.

¹⁸⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, (thk. Hâilî Muhyiddin el-Meys), Beyrût 2001, s. 314–315; Hayyâde Muhammed el-Hasen, *et-Ta'lîl bi's-şebeh*, Riyâd, 2001, s. 109 vd.; Ebû Zehra, *Muhâdarâtü fi 'akdi'z-zevâc ve âsâruhü*, Kahire 1971, s. 154 vd.

velâyet aynı cinstendir ki o da mutlak velâyetdir. Yani bir nevi Şâri küçüklüğü tüm bu cinsten velâyetler için illet kılmaştır. Dolayısıyla küçüklük, bekâr veya dul olsun küçüklerin evlendirilmesi konusunda velâyet hükmünün bağlandığı münâsib bir vasıf olmuştur.”¹⁸⁹

Küçüklerin veliler tarafından evlendirilebilmesine cevaz veren hükmün âyet, rivâyet, icmâ, kıyas ve maslahat gibi delillerine kısaca değindik. Şimdi bu delilleri değerlendirip meseleyi Kuran açısından hükme bağlamaya çalışacağız.

“Kadınlarınız içinden âdetten kesilmiş olanlarla, âdet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır...” mealindeki Talâk sûresinin 4. âyetini “henüz hayız görmemiş olanlar” olarak yorumlayanlar küçüklerin evlendirilebilmesi için bu âyeti delil getirirler. Oysa Arapça’da “lem = لم” edatı dili ve mişli geçmiş zamanın olumsuzu (cahd-i mutlak), “lemmâ = لم” edatı ise şimdiki bitmiş zamanın olumsuzunu (cahd-i müstağrak) ifade etmek için kullanılır. Dolayısıyla “henüz” anlamını “lem” değil “lemmâ” edatı verir.¹⁹⁰ “lemmâ = لم” edatı başına geldiği müzari fiilin zamanını geçmişe, anlamını olumsuzu çevirir. Fiilin henüz olmadığı ama olmasının beklendiği anlamını kazandırır¹⁹¹. Ayrıca çocuk için “hayız görmedi” ifadesi kullanılmaz. Çünkü zaten hayız görmediği için çocuktur. Bu ifadenin kullanılması için şahsın önce hayız görmeye başlaması sonra da çeşitli sebeplerle hayız görememesi gerekir.¹⁹²

Bize göre “lem yahıdne = لم يحضن ” ile kastedilen “mümteddetü’t-tuhr” denilen ve hayız bir kaç yıl uzayabilen kadınlardır. Âyet bu kadınların durumunu düzenlemektedir. Aksi halde bu durumda olan bir kadının boşandıktan sonra iddetinin bitmesi ve kocasının evinde geçireceği zaman seneler sürebilir. Ayrıca “Ey iman edenler! Kadınlarla nihaklanıp da ilişkiye girmeden boşadığınızda onlara iddet yoktur” mealindeki Ahzâb sûresinin 49. âyeti ile yukarıda zikrettiğimiz Talâk sûresinin 4. âyeti beraberce düşünüldüğünde “lem yahıdne” ile kastedilenin “mümteddetü’t-tuhr” denilen kadınlar olduğu kuvvet kazanmaktadır. Zira cinsel ilişki olmaksızın boşama olduğunda iddet gerekmiyorsa ve çocuklarla da fıtraten ilişki kurulamayacağına göre Talâk sûresinin 4. âyetinde geçen “lem yahıdne = لم يحضن ” ifadesi çocuklar için söz konusu olamayacaktır.¹⁹³

¹⁸⁹ Zeydân, *el-Veciz*, ts., s. 209, (Dersaadet). Ayrıca bk. Zuhayli, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, Dimeşk, 1986, I, 684-685.

¹⁹⁰ Vecdi Akyüz, *Arapçada Fiil Kipleri ve Yardımcıları*, İstanbul 1994, s. 71 vd.; Mustafa Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, İstanbul 1995, 146-147; Akdağ, Hasan, *Arap Dilinde Edatlar*, Konya, 1996, s. 118.

¹⁹¹ Muhammed Sa’id Esber, Bilal Cüneydi, *eş-Şâmil Mu’cem fi ‘ülümü'l-lügati'l-‘Arabîyyeti ve mustalahâtihâ*, Beyrut 1985, s. 751, 752.

¹⁹² Bayındır, 10.01.2008 tarihinde Süleymaniye Vakfı’nda yapılan müzakere.

¹⁹³ Bayındır, “İlahiyat Fakülteleri I. İslam Hukuk Ana Bilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve “İslam Hukuk usûlüünün Problemleri” Sempozyumu”, Çorum, 2004, s. 45 vd.

“Yetimleri, evlenme çağına gelene kadar deneyin; onlarda olgunlaşma görürseniz mallarını kendilerine verin; büyüyecekler de geri alacaklar diye onları israf ederek ve tez elden yemeyin. Zengin olan, iffetli olmağa çalışsın, yoksul olan uygun bir şekilde yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman, yanlarında şahid bulundurun. Hesap sormak için Allah yeter.” mealindeki Nisâ suresinin 6. âyetinden hareketle, velilerin küçükler üzerindeki mali velayetlerine kıyasla şahsi velayetlerinin de olacağına ulaşıp, dolayısıyla velilerin küçükleri evlendirebileceklerine hükmedilmiştir. Yani mal velayetinde müessir vasıf olmasından hareketle aynı vasfın küçüğün şahsı üzerinde de geçerli olması gerektiği düşünülüp kıyasen küçüklerin evlendirilmesi hükmüne ulaşılmıştır. Bu, fâsid bir kıyastır (kıyâs ma’l-fârik). Mal ile nikâh arasında benzerlik olduğunu iddia etmek hem sosyal yönden hem de fıkıh usûlünde teorisi çizilen kıyas açısından kabul edilebilir değildir.

Yine İbn Şübrüme¹⁹⁴ ve Ebû Bekir el-Es’amm’ın (v. 200/816)¹⁹⁵ da dile getirdikleri gibi Nisâ sûresinin 6. âyeti küçüklerin evlendirilmelerinin mümkün olamayacağını en açık delildir. Zira âyette bir nikâh çağından söz edilmektedir. Nikâh çağından bahseden bir âyetin küçüklerin evlendirilmesinin cevazı için kullanılması anlaşılır gibi değildir. Hakkında nas olan bir konuda kıyas yapmak da fasid bir kıyastır (kıyâs fâsidül-i’tibâr).

Biz Nisâ suresinin ilgili âyetlerinden hareketle evlilik çağının bölüğü ile değil rüşd ile başladığını düşünmekteyiz.¹⁹⁶ Nisâ sûresinin 2 ilâ 6. âyetleri şöyledir:

2. Yetimlere mallarını verin. Temizi murdara değişmeyin, onların mallarıyla kendi mallarınızı karıştırarak yemeyin, çünkü bu büyük bir suçtur. 3. Eğer, (velisi olduğunuz) bu yetim kızlara karşı hakka uygun davranmamaktan korkarsanız onlarla değil, hoşunuza giden başka kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenin; aralarında adaleti yerine getirememekten korkarsanız bir tane almalısınız veya sahip olduğunuz ile yetinmelisiniz. Sıkıntıya düşmemeniz için en uygun olanı budur. 4. Kadınlara mehirlerini cömertçe verin, eğer ondan gönül hoşluğu ile size bir şey bağışlarsa onu afiyetle yiyin. 5. Allah’ın sizi koruyucu kılmış olduğu mallarınızı, beyinsizlere vermeyin, kendilerini bunların geliriyle rızıklandırıp giydirin ve onlara güzel söz söyleyin. 6. Yetimleri, evlenme çağına gelene kadar deneyin; onlarda olgunlaşma görürseniz mallarını kendilerine verin; büyüyecekler de geri alacaklar diye onları israf ederek ve tez elden yemeyin. Zengin olan, iffetli olmağa çalışsın, yoksul olan uygun bir şekilde yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman, yanlarında şahid bulundurun. Hesap sormak için Allah yeter.

Görüldüğü gibi Nisâ sûresinin 2. âyetinde yetimlerin mallarının ken-

¹⁹⁴ İbn Şübrüme, bölüğe erinceye kadar babanın küçük kızını evlendiremeyeceğini, Rasûlullah’ın Âişe ile evlenmesinin mehirsiz mevhub olarak ve dörtten fazla kadınla evlenebilmesi gibi Rasûlullah’a mahsus fiillerden olduğunu söylediği rivâyet edilmektedir. Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 459. Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylül’-evtâr*, VI, 252.

¹⁹⁵ Muhaliflerin arasında Osman el-Bettî (v. 760)’nin de adı geçmektedir. Bk. Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, II, 240.

¹⁹⁶ Bu çağın bölüğü ile başladığını söyleyenler için bk. H. İbrahim Acar, “İslam Hukukunda Evlenme ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi”, *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2003, Ankara, s. 136-137.

dilerine verilmesi emredilmektedir. 6. âyette ise nikâh çağına kadar yetimlerin sınanması ve nikâh çağına girdiklerinde, yani rüşde erdiklerinde de mallarının kendilerine verilmesi emredilmekte, dolayısıyla 2. âyette mallarının kendilerine verilmesi gereken yetimlerin rüşde erenler olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim sûrenin 3. âyetinde, kendileriyle evlenilmesi söz konusu olan yetimlerin 2. âyette malları kendilerine verilen, yani 6. âyete göre rüşde ermiş yetimler olduğu ortaya çıkmaktadır. “Rüşd çağına erişinceye kadar, yetimin malına, sadece iyi tutumla yaklaşın...” mealindeki En’âm sûresinin 152 ile İsrâ sûresinin 34. âyetleri de konuya açıklık getirmektedir.¹⁹⁷ Bu iki âyette rüşd çağına kadar yetimlerin mallarına iyilikle muamale edilmesi emredilmektedir. Nisâ sûresinin 6. âyetinde de evlilik çağına dek yani rüşde erinceye kadar aynı şeyler emredildiğine göre bu âyetlerde geçen “eşüddeh = اشدّه” kelimesi ile rüşd aynı anlama gelmektedir. Aynı kelimenin kullanıldığı Yûsuf sûresinin “Yûsuf rüşde ulaştığında ona hüküm ve ilim verdik” mealindeki 22¹⁹⁸, Kasas sûresinin “Musa rüşde ulaşıp istiva ettiğinde ona hüküm ve ilim verdik” mealindeki 14 ve Ahkâf sûresinin “...Nihayet insan rüşde erdiğinde ve karkana vardığında...” mealindeki 15. âyetleri de bu kelimeyle (اشدّه) kastedilenin rüşd olduğunu desteklemektedir. Yine aynı kelime Mü’min sûresinin “Sizi önce topraktan sonra meni parçasından, sonra rahme yapışık kan pıhtısından yaratan odur. Sonra sizi bir bebek olarak çıkarır, sonra kuvvetli çağınıza (rüşde) eresiniz, sonra ihtiyarlar olasınız diye yaşatır...” mealindeki 67. âyetinde de aynı anlamda kullanılmıştır. Rüşd ile bülüğün ayrı şeyler olduğu ortaya çıkmakta, böylece Kur’an’ın evlilik çağı olarak bülüğü değil rüşdü esas aldığı görülmektedir. Serahsî’nin iddia ettiği gibi¹⁹⁹ 6. âyette geçen evlilik çağından kastedilenin ihtilam olması mümkün gözükmemektedir. Zira küçüklerin bülüğe ulaşmalarından bahseden âyetler Nûr sûresinin 58 ve 59. âyetleridir. Sûrenin 58. âyetine göre el altındaki köle ve cariyeler ile bülüğdan önce çocukların, efendi ve ebeveynlerinin odalarına sabah namazından önce, öğleyin soyunduklarında ve yatsıdan sonra olmak üzere üç vakit girmelerinin izne bağlı olduğu görülmektedir. Sûrenin 59. âyetinde ise artık bülüğe erdiğinde çocukların her vakitte izin istemeleri emredilmektedir. Aynı sûrenin 31. âyetinde, kadınların gizli kadınlık hususiyetlerinin farkında olmamanın, çocukların bir sıfatı olarak zikredilmesi de önemlidir. Öte yandan Serahsî’nin iddia ettiği gibi Nisâ sûresinin 6. âyetinde kastedilenin ihtilam olduğu kabul edilse dahi bu anlayış en azından bülüğdan önce küçüklerin evlendirilmelerinin mümkün olamayacağını gösterir. Zira ihtilam bülüğün başlangıcını tayin eder ki bülüğün anlamının küçüklüğün sona ermesi olduğu

¹⁹⁷ Âyete geçen “ حتى يبلغ اشدّه ” ifadesiyle rüşdün kastedildiğine dair bk. Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, Beyrut 1983, II, 177; Komisyon, *et-Tefsîru'l-vasîl*, Kahire 1977, III, 1357; Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasîl li'l-Kurâni'l-Kerîm*, Kahire, ts., V, 219, (Dâru'l-Maârif); Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Sadeleştirilmiş Baskı) İstanbul, ts., III, 547; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, Beyrut 1991, VIII, 104.

¹⁹⁸ Zaten sûrenin 23 ve devamındaki âyetlerden de kadının da Hz. Yûsuf'a bu şamadan, yani Hz. Yûsuf' un rüşde ermesinden sonra ilgi duyduğu görülmektedir.

¹⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 212.

hususunda şüphe yoktur.²⁰⁰ Ayrıca Nûr sûresinin 59. âyetinde bülûğün başlangıcının ihtilam olduğu da görülmektedir. Uyanıncaya kadar uyuyanın, ihtilam oluncaya kadar çocuğun ve iyileşinceye kadar mecnunun sorumlu olmadığına dair hadis de bunu desteklemektedir.²⁰¹ İbn Hacer, erkek ya da kadın olsun ibadet ve diğer ahkâmda ihtilamın gerekli olduğu hususunda ulemânın icmâi olduğundan bahsetmektedir.²⁰² İbn Kudâme (v. 620/1223) de farz ve ahkâmın ihtilam olmuş erkek, hayız görmüş kadın üzerine olduğu hususundaki icmâdan bahsetmektedir.²⁰³ Fakat İbn Hacer eserinin bir başka yerinde babanın küçük kızını zorla evlendirebileceği hususunda âlimlerin icmâi olduğunu söylemektedir. Hatta İbn Hacer, Talâk sûresinin 4. âyetinde geçen “لم يحضن.” ifadesinden bu hükmün çıkartılmasının güzel bir istinbât olduğunu fakat bu yetkinin sadece babaya verilmesi ve sadece bakire kızları kapsadığına dair tahsisin âyette olmadığını belirtmektedir.²⁰⁴

Kâsânî (v. 587/1191), Nûr sûresinin “Aranızdaki bekarları, kölelerinizden ve carielerinizden elverişli olanları evlendirin...” mealindeki 32. âyetinde geçen “eyâmâ = الایامی” kelimesinin küçük ya da büyük, eşi olmayan kadınlar anlamına geldiğinden hareketle babanın küçük kız çocuğunu evlendirebileceğini söylemektedir.²⁰⁵ Kâsânî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre bu âyeti aynı amaçla Ebû Hanîfe de delil olarak kullanmaktadır.²⁰⁶ Oysa âyetin devamında “Eğer fakir iseler, Allah kendi lutfu ile onları zenginleştirir” buyrulmaktadır. Yani fakir oldukları söylenen kişiler, evlendirilmesi istenilen kişilerdir. Bu, bu kişilerin kendilerine yetecek kadar malları olmadığını gösterir. Nisâ sûresinin 6. âyeti ile bu âyet beraber düşünülürse malı üzerinde tasarruf yetkisi olmayanlar için bu ifade kullanılamaz. Çünkü malı üzerinde tasarruf yetkisi olmayanlar reşit değildir. Dolayısıyla bu âyette geçen “eyâmâ = الایامی” kelimesinden kastedilenler rüşde eren kişilerdir. Nitekim sözlüklerde “eyâmâ = الایامی” kelimesin tekili olan “eyyim” kelimesi, eşi olmayan kadın veya erkek anlamına gelir.²⁰⁷ “Eyyim” kelimesi bir hadiste şöyle geçmektedir: “Eyyime sorulmadan, bakireden izin alınmadan nikâhı kıyılmaz. Dediler ki: Ey Allah'ın Rasulü! Onun izni nasıldır? Dedi ki: susması.”²⁰⁸ Bu kelime ile kastedilen dul kadındır. Hadis dul kadınların evlilik için görüşlerinin alınması gerektiğinden bahsetmektedir. Şayet bu kapsama çocuklar da girseydi çocuklar üzerinde iddia edilen velayet sebebiyle bunlara görüşlerinin sorulmaması gerekirdi.

²⁰⁰ Bu konudaki iki araştırma için bk. Huzâî, *Davâbitü'l-bülûğ 'inde'l-fıkahâ*, Beyrut 2002, s. 12 vd.; Kübeysî, *es-Sağîr beyne ehliyyeti'l-vücûb ve ehliyyeti'l-edâ*, Katar, ts., s. 36 vd., (Dâru's-Sakâfe).

²⁰¹ Dârimî, “Hudûd”, 1.

²⁰² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* Kahire 1959, VI, 204–205.

²⁰³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrût 1405, IV, 297.

²⁰⁴ İbn Hacer, *a.g.e.*, XI, 95.

²⁰⁵ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, II, 240.

²⁰⁶ Kâsânî, *a.g.e.*, II, 241.

²⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1990, “eym” md.; Hasaneyn Muhammed, Mahlûf, *Safvetü'l-beyân li me'âni'l-Kur'ân*, Kahire 1984, s. 452.

²⁰⁸ San'ânî, *Sübülü's-selâm*, Beyrut 1990, III, 252.

Ayrıca âyetin hemen devamında yine evlendirilmeleri emredilen köle ve cariyelerin “sâlih” yani evliliğe uygun olmaları²⁰⁹ kaydının konulmuş olması da önemlidir.

Öte yandan Kuran’daki evliliğe dair ayetlerin bütününde küçüklerin bu kapsama girmediği görülür. Mesela Bakara sûresinin 221. âyetinde iman etmedikçe müşrik kadın ve erkeklerle evlenmemesi, bunlara duygusal yakınlık hissedilse (ولو اعجبكم - ولو اعجبكم) bile mümin erkek ve kadına tercih edilmemeleri emredilmektedir. Hiçbir çocuğun cinsel ilişki bağlamında bir erkek veya kadına duygusal yakınlık hissettiği düşünülemez. Evlilik bağlamında duygusal yakınlığın konu edinildiğini Nisâ sûresinin 3. âyetinde de (ما طاب لكم) görmekteyiz. Burada, yetimlerin haklarına riayet hususunda emin olunmaması halinde duygusal yakınlığın söz konusu olabileceği kadınlarla evlenilebileceği belirtilmektedir. Buradaki “hoş gitme” çocuklar için düşünülmemeyeceğine göre âyetin başındaki yetimlerin küçükleri de kapsadığı bu açıdan da söylenemez. Oysa âyette geçen “el-yetâmâ = اليتامى ” kelimesinin küçükleri de kapsadığından hareketle bu âyet yetim çocukların da evlendirilebileceğine delil getirilmektedir.²¹⁰ Hatta bu kelimenin sadece bülûğa ermemiş küçükler için kullanıldığı söylenip bu âyet, küçük yetimlerin velileri tarafından evlendirilebileceğine delil gösterilmektedir.²¹¹ Yetim kelimesi, âyetler dikkate alındığında küçükleri de büyükleri de kapsamaktadır. Fakat Nisâ sûresinin 6. âyeti başta olmak üzere nikâh çağına işaret eden âyetler dikkate alındığında yetim kelimesinin Kur’an’da küçükleri de içine alacak şeklindeki kullanımının, küçüklerin evlendirilebileceğine delil olmayacağı anlaşılır. Yine evlenecek çiftlerin “muhsan” ve “muhsana” olması Kur’an’ın olmazsa olmaz şartlarındandır. Nisâ sûresinin 25. âyetinde hür muhsana kadınlarla evlenmeye güç yetiremeyenlerin cariyelerle evlenebilecekleri belirtilmekte, bu cariyelerin iffetli olmaları, zina etmemeleri, dost tutmamaları gibi özellikleri olmasından, fuhuş yapmaları durumunda takınılacak tavırdan ve tüm bunların günaha düşmekten korkanlar için olduğunda bahsedilmektedir. Tüm bunlar evlilik çağına ulaşmamış bir küçük için düşünülemez. Bu özellikler erkek ve kadında müşterektir. Yine Nûr sûresinin 3. âyetinde zina eden adamın yine zina eden veya müşrik kadınla, zina eden kadının da zina eden veya müşrik bir erkekle evlenebileceğinden bahsedilmektedir. Zina ve şirk fiilinin küçüğe nisbeti düşünülemez. Nisâ sûresinin 23 ve 24. âyetlerinde evlenilmesi yasak olan kadınlar sayıldıktan sora “Bunlar dışında kalan

²⁰⁹ Halid Ak, *Mevsû'at-ü fikhi'l-mer'eti'l-müslime mine'l-kitâb ve's-sümme*, Beyrut 1992, s. 177.

²¹⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, III, 275.

²¹¹ Şeybânî, *el-Hucce*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1965–1971, III, 146 vd. Adevî, *Câmi'u ahkâmi'n-nisâ*, III, 354 (1 nolu dipnot). Şeybânî, Nisâ sûresinin 127. âyetiyle ilgili olarak *el-Hucce*'de لا تزوجون ifadesini زواجون şeklinde tefsir etmekte ve bunu desteklemek bağlamında ما كتب من تزوجون أن تزوجون ان تزوجون ifadesini zikretmektedir. و تزوجون ifadesini olumsuz yani nikâhlamayı istemediğiniz anlamda kullanmakta ve şayet yetimlerin nikâhı caiz olmaydı Allah azarlar mıydı? demektedir. Bk. a.g.m., a.g.e., III, 144 vd.

kadınları, namuslu yaşamanız ve zinadan kaçınmanız şartıyla mallarınızı vererek eş olarak almanız size helal kılınmıştır.” buyrulmuştur. Buradaki “entebteğû = ان تتبوا” ifadesinin faili evlenecek erkeklerdir. Malını kullanma yetkisine yani rüşde sahip olmayanlar için böyle bir ifade kullanılamaz. Bu sûrenin 6. âyeti buna manidir. Burada evlenilecek kadın da kendi malında tasarruf yetkisine sahip olmalıdır. Yüce Allah bu sûrenin 4. âyetinde şöyle buyurmuştur: “Kadınlara mehirlerini cömertçe verin. Eğer ondan gönül hoşluğuyla size bir şey bağışlarsa onu afiyetle yeyin.” Mehir de bir mal olduğu için kadının o mehri alıp sahiplenmesi reşit olmasına bağlıdır. Gönül hoşluğuyla yapacağı bağışın geçerliliği de ancak reşit olması halinde geçerlidir. Nitekim Bakara sûresinin 229 ve Nisâ sûresinin 19. âyetlerinde de evli kadınlar kendi malları üzerinde tasarrufa yetkili kadınlar olarak tanımlanmıştır. Bütün bu âyetler gösteriyor ki, eşlerden her biri malları üzerinde tasarruf yetkisine sahip reşit kimseler olmalıdır. Nikâh anından itibaren evli kişi vasfını kazandıkları için nikâh esnasında reşit olmaları kaçınılmazdır.

Hız. Âişe'nin küçük yaşta evlendiğine dair yukarıda sözü edilen rivayetle birlikte aynı konuyla ilgili farklı rivâyetler, tarihi olaylar arası mukayese ve çıkarımlar ve tarihi kaynaklardan hareketle Hız. Âişe'nin zıfâf yaşının 8-21 yaş aralığında olduğuna dair tespitler de bulunmaktadır.²¹²

Hız. Âişe'nin başta olmak üzere küçüklerin evlendirildiğine dair sözü edilen rivayetler, Nisâ sûresinin 6. âyetinde geçen nikâh çağı ifadesi ile birlikte düşünülmelidir. Çünkü o günkü toplumun zihninde bu ifadenin bir anlam taşıyor olması gerekir. İbrahim sûresinin 4. âyetinde iyice açıklasın diye her elçinin kendi toplumunun dili ile gönderildiği bildirilmektedir. Ayrıca Rasûlullah o toplumun genel kabulünün dışında bir iş yapmış olsaydı bunu gündeme getirmek için yarışanlar olurdu²¹³.

Küçüklerin evlendirilmesine cevaz verirken sözü edilen maslahat prensibi de oldukça tartışmaya açıktır. Küçükler evlendirilerek ekonomik, biyolojik ve psikolojik olarak kaldıramayacakları yükün altına sokulmuş ve kişinin sevme, sevilme gibi en tabii hak ve ihtiyaçları ihlal edilmiş olmaktadır. Evlilik müessesesinden beklenen hangi maslahatlar bu evlilikten beklenebilir?

²¹² Selçuk Coşkun, “Hadislerin Tarihe Arzı”nın Uygulamadaki Bazı Problemleri (Hız. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örnekleminde Bir İnceleme)”, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl. 8, sayı. 20, Yaz 2004, s. 184 vd. Öte yandan Rasûlullah'ın Hız. Âişe ile altı yaşında nişanlanıp dokuz yaşında evlendiği sonucuna ulaşan bir çalışma için bk. Mehmet Azimli, “Hız. Âişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkarması”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 16, sayı. 1, 2003, s. 28 vd. Bir başka araştırmacı her iki grubun görüş ve delillerine yer verdikten sonra Hız. Âişe'nin küçük yaşta evlendiğine dair rivâyetlerin kısmen daha güçlü olduğuna dikkat çekmektedir. Bk. Bünyamin Erul, “Hız. Âişe Kaç yaşında Evlendi? Dokuz Mu? On Dokuz Mu? ”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. XIX, sayı: 4, 2006, s. 637 vd. Ayrıca bk. Dr. T.O. Shanavas, “¿Era novia Aisha a los seis años? El viejo mito expuesto por”, <http://www.webislam.com/?iDoktora%20Tezi=5292>. Makalenin Beşir Bekârî tarafından Arapça'ya tercümesi için bk. oasisdetolerancia.maktoobblog.com/966459.

²¹³ Coşkun, “Hadislerin Tarihe Arzı”nın Uygulamadaki Bazı Problemleri (Hız. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örnekleminde Bir İnceleme)”, *Ekev Akademi Dergisi*, s. 196.

Görüldüğü gibi âyetlerden istidlâl yaparken, âyetler arası ilişkilere dikkat edilmemiş, sünnez başlı başına müstakil bir delil kabul edilip küçüklerin evlendirilmesine dair zihinlerde oluşturulan ön kabul, âyetleri anlamının önünde engel teşkil etmiş, bu sebeple Arap dilbilgisi kuralları, fitrat delili ve toplumun kadına bakış açısının bir uzantısı olarak kadın ve mal arasında benzerlik olduğu düşüncesiyle fikhî kıyas şartları ihlal edilmiştir. İleri sürülen her delil üzerinde ihtilafın olmasına rağmen icmâdan bahsedilebilmiş, küçüklere yapılabilecek en büyük kötülük maslahat olarak görülebilmştir.

Sonuç olarak küçüklerin evlendirilmesine dair getirilen deliller bize göre kabul edilebilir değildir. Küçüklerin evlendirilmesi hükmüne ulaşmak için küçüklük vasfından hareketle mal velâyetine yapılan kıyas, hem *kıyâs fâsîdül-i'tibâr* yani nassa muhalif hem de *kıyâs ma'a'l-fârik* yani asl ile fer arasında örtüşmenin olmadığı bir kıyastır. Âyetlerle, küçüklerin evlendirilemeyeceği hükmüne varıldıktan sonra, küçüklerin evlendirilebilmeleri hükmünü doğuracak kıyas yapılamaz.

SONUÇ

Yüzyıllarca usûl eserlerinde kıyas örneklerinin bildik birkaç örnekle sınırlı olması dikkat çekicidir. Ve belki de çok daha önemlisi bu bildik birkaç kıyas örneğinin usûlde anlatılan kıyasla ne derece örtüşüp örtüşmediğidir. Mesela hamr örneği, hamrın da dahil tüm sarhoş edicilerin lafzın delâletiyle haram olduğu görüşünde olanlara göre, hakkında nas olan bir konuda kıyas yapmak anlamına gelir. Böylesi bir davranış, esasında kat'î olması gereken bir hükmün zannîye çevrilmesi sonucunu doğurur. Küçüklerin evlendirilmesi hükmüne kıyasla ulaşılması da hem hakkında nas olan hem de asl ve fer' arasında herhangi bir uygunluğun bulunmadığı bir konuda yapılan kıyas örneğidir. Faiz örneğine gelince, önce altı maddenin bazı satış şekillerini yasaklayan hadisin ta'lîl edilebilir olduğuna karar verilmiş, bu ta'lîl sonucunda her mezheb farklı illetlere ulaşmış, sonra bu illetlerden hareketle uygulamada karşılaşılan sorunlar hem hadisin kendisini hem de ulaşılan illetleri hükümsüz bırakan tadillerle çözülmeye çalışılmıştır.

Usûl eserlerinde kıyas bağlamında kendisine en fazla atıfta bulunan bu üç örneğin, hem usûl eserlerindeki kıyas nazariyesiyle ve hem de ulaşılan sonuçlar açısından Kuran'la örtüşmediğini söyleyebiliriz. Bu yargı, fıkıh külliyatında hatırı sayılır bir yoğunluğa sahip kıyasen verilen hükümlerin ne kadar tartışmaya açık olduğunu göstermesi açısından da manidardır.