

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**HİCRİ V. ASIR FIKİH USÛLÜ ESERLERİNDE
EMRİN DELÂLETİ TARTIŞMALARI**

Yüksek Lisans Tezi

MUHARREM MİDİLLİ

İstanbul, 2007

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**HİCRİ V ASIR FIKIH USÛLÜ ESERLERİNDE
EMRİN DELÂLETİ TARTIŞMALARI**

Yüksek Lisans Tezi

MUHARREM MİDİLLİ

Danışman: PROF. DR. İBRAHİM KAFİ DÖNMEZ

İstanbul, 2007

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı İSLAM HUKUKU Bilim Dalı Yüksek Lisans
öğrencisi MUHARREM MİDİLLİ nin HİCRİ V. ASİR FİKİH USULÜ
ESERLERİNDE EMRİN DELALETİ TARTIŞMALARI adlı tez çalışması ,Enstitümüz
Yönetim Kurulunun 18.01.2007 tarih ve 2007/01-10 sayılı kararıyla ile oluşturulan jüri
tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 07/06/2007

1) Tez Danışmanı : PROF. DR. İBRAHİM KAFİ DÖNMEZ

2) Jüri Üyesi : PROF. DR. FAHRETTİN ATAR

3) Jüri Üyesi : DOÇ. DR. İ.SAFA ÜSTÜN

.....
.....
.....

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR	V
ÖNSÖZ	VI
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEMİ VE SINIRLARI	1
II. HİCRÎ V. ASIR FIKİH USULÜ ESERLERİ VE EMİR BAHSİ.....	5

BİRİNCİ BÖLÜM

EMRİN ANLAMI VE MAHİYETİ

I. EMRİN KELİME VE TERİM ANLAMI.....	12
A. <i>EMRİN KELİME ANLAMI</i>	12
B. <i>EMRİN TERİM ANLAMI</i>	13
C. <i>EMRİN ŞARTLARI</i>	17
1. Sözlü olması	17
2. Emir Sıygası	18
3. İstid'a (gerektilme, talep)	19
4. Rütbe (derece, gerçekten üstün olma)	19
5. İsti'la ve Kahr Vechi Üzere Söyleme (otoriter bir şekilde ifade etme).....	23
6. Cezm (kesinlik ve zorlama üslûbunda ifade etme)	24
7. İrade	24
II. EMRİN MAHİYETİ	25
A. <i>EMİR SIYGASI</i>	25
1. Dilde Emir İçin Konulmuş Olan Sıyga.....	25
2. Sıyga-Emir İlişkisi.....	31
a. Sıyganın Emre Mahsus Olması	31
b. Emrin Sıygaya Mahsus Olması	31
(1) Emrin Hakikat Olarak Yalnız Sıygaya Mahsus Olması	33
(b) Fiilin Hakikat Olarak Emir İfade Etmesi.....	35
3. Sıyganın Emre Dönüşmesi	37
a. Emir Sıygasını Başka Bir Anlama Döndüren Karine Bulunmadığında Emir Olması.....	37
b. Emrin Nefsi/Aynı İtibariyle Emir Olması	42
c. Emrin Zâtı Ve Aynı İtibariyle Emir Olması	43
d. Sıyganın Emredenin İradesiyle Emir Olması	44
B. <i>EMRİN MAHİYETİYLE İLGİLİ BAZI TARTIŞMALAR</i>	45

1. Emirde Mana-Lafız Tartışması.....	45
a. Emrin (konuşanın nefsinde kâim bir) Mana Olması.....	46
b. Emrin Duyulan Ve Konuşulan Sesler (lâfızlar) Olması	49
2. Emrin Delâletinde İrade Tartışmaları	51
a. Emirde İradeyi Şart Görenler Ve Delilleri.....	53
b. Emirde İradeyi Şart Görmeyenler Ve Delilleri.....	57

İKİNCİ BÖLÜM

EMRİN DELÂLET ETTİĞİ HÜKÜM

I. MUTLAK EMRİN DELÂLET ETTİĞİ HÜKÜM.....	66
A. <i>VÜCÛB</i>	66
1. Emir Sıygasının Vücûba Delâlet Ettiğini Söyleyen Usul Bilginleri	67
2. Emir Sıygasının Vücûba Delâlet Ettiğine Dair Gösterilen Deliller	69
a. Naklî Deliller.....	69
b. Dilbilimsel Deliller.....	73
c. Aklî Çıkarımlar	77
3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi	79
a. Tevakkuf Görüşüne İtirazlar.....	79
b. İştirak Görüşüne İtirazlar	81
c. Nedb Görüşüne İtirazlar	82
d. İbâha Görüşüne İtirazlar.....	85
4. İbn Hazm'ın Vücûb Görüşü	86
5. Mâturîdî Hanefîlerin Yaklaşımı.....	90
B. <i>TEVAKKUF</i>	94
1. Emrin Tevakkufu Gerektirdiğini Söyleyen Usul Bilginleri	94
2. Emrin Tevakkufu Gerektirdiğine Dair Gösterilen Deliller	96
b. Dilbilimsel Deliller.....	96
c. Aklî Çıkarımlar	97
3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi	98
a. Vücûb Görüşüne İtirazlar	98
b. Nedb görüşüne İtirazlar	100
c. İştirak Görüşüne İtirazlar.....	101
C. <i>İŞTİRÂK</i>	102
D. <i>NEDB</i>	106
1. Emir Sıygasının Nedbe Delâlet Ettiğini Söyleyen Usul Bilginleri	106
2. Emir Sıygasının Nedbe Delâlet Ettiğine Dair Gösterilen Deliller	107
3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi	108
E. <i>İBÂHA</i>	110
II. YASAKLAMADAN SONRA GELEN EMRİN DELÂLET ETTİĞİ HÜKÜM.....	110

<i>A. İBÂHA</i>	111
1. Yasaklamadan Sonra Gelen Emrin İbâhaya Delâlet Ettiğini söyleyen Usul Bilginleri.....	111
2. Yasaklamadan Sonra Gelen Emrin İbâhaya Delâlet Ettiğine Dair Gösterilen Deliller	112
3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi	115
<i>B. VÜCÛB</i>	115
1. Yasaklamadan Sonra Gelen Emrin Vücûba Delâlet Ettiğini Söyleyen Usul Bilginleri	115
2. Yasaklamadan Sonra Gelen Emrin Vücûb İfade Ettiğine Dair Gösterilen Deliller	116
3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi	117
<i>C. YASAKTAN ÖNCEKİ HÜKÛM</i>	119
1. Yasaklamadan Sonra Gelen Emrin Yasaktan Önceki Hükme Delâlet Ettiğini Söyleyen Usul Bilginleri	119
2. Yasaklamadan Sonra Gelen Emrin Yasaktan Önceki Hükme Delâlet Ettiğine Dair Gösterilen Deliller	120
3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi	121
<i>D. TEVAKKUF</i>	123
<i>E. TAFSİL</i>	124
III. BİR ŞEYİ EMRETMENİN ZIDDINDA GEREKTİRDİĞİ HÜKÛM	125
<i>A. BİR ŞEYİ EMRETMENİN ZIDDINDA NEHYİ GEREKTİRMESİ</i>	127
1. Mana Yönünden	127
a. Emrin Mana Yönünden Ziddında Nehyi Gerektirdiğini Söyleyen Usul Bilginleri.....	127
b. Emrin Mana Yönünden Ziddında Nehyi Gerektirdiğine Dair Gösterilen Deliller.....	128
c. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi	129
2. Aynen/Lafız Yoluyla	131
<i>B. BİR ŞEYİ EMRETMENİN ZIDDINDA KERAHETİ GEREKTİRMESİ</i>	133
<i>D. BİR ŞEYİ EMRETMENİN ZIDDINDA NEHYİ GEREKTİRMEMESİ</i>	134

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EMRİN DELÂLET ETTİĞİ MİKTAR VE ZAMAN

I. EMRİN DELÂLET ETTİĞİ MİKTAR	137
<i>A. TEKRAR</i>	137
1. Emrin Tekrarı Gerektirdiğini Söyleyen Usul Bilginleri.....	138
2. Emrin Tekrarı Gerektirdiğine Dair Gösterilen Deliller.....	138
3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi	139
<i>B. BİR DEFA YAPMA (MERRE)</i>	140
1. Emrin Bir Defa Yapmayı Gerektirdiğini Söyleyen Usul Bilginleri.....	140
2. Emrin Bir Defa Yapmayı Gerektirdiğine Dair Gösterilen Deliller	143
3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi	146
<i>C. TEVAKKUF</i>	149

1. Emrin Miktara Delâlet Yönünden Tevakkufu Gerektirdiğini Söyleyen Usul Bilginleri.....	150
2. Emrin Miktara Delâlet Yönünden Tevakkufu Gerektirdiğine Dair Gösterilen Deliller.....	151
3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi	152
II. EMRİN DELÂLET ETTİĞİ ZAMAN.....	154
A. FEVR (EMRİN GEREĞİNİ DERHAL YERİNE GETİRME).....	155
1. Emrin Fevre Delâlet Ettiğini Söyleyen Usul Bilginleri	156
2. Emrin Fevre Delâlet Ettiğine Dair Gösterilen Deliller	157
3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi	159
B. TERÂHÎ (EMRİN GEREĞİNİ GECİKTİREREK YERİNE GETİRME)	159
1. Emrin Terâhiye Delâlet Ettiğini Söyleyen Usul Bilginleri	159
2. Emrin Terâhiye Delâlet Ettiğine Dair Gösterilen Deliller	161
3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi	163
C. TEVAKKUF	165
1. Emrin Zamana Delâlet Yönünden Tevakkufu Gerektirdiğini Söyleyen Usul Bilginler.....	165
2. Emrin Zamana Delâlet Yönünden Tevakkufu Gerektirdiğine Dair Gösterilen Deliller.....	166
3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi	166
 SONUÇ	 169
KAYNAKÇA.....	175

KISALTMALAR

AÜ	: Ankara Üniversitesi
b.	: bin
bkz.	: bakınız
H.z.	: Hazreti
md.	: maddesi
MÜ	: Marmara Üniversitesi
s.	: sayfa
thk.	: tahkik eden
trc.	: mütercim
t.y.	: tarihsiz
v.	: vefat tarihi
vb.	: ve benzeri

ÖNSÖZ

Hangi saha olursa olsun yapılan inceleme ve araştırmalar tasvir-tahlil-tahkik seviyelerinden birinde ya da birkaçında gerçekleşmektedir. Yüksek lisans derecesinde bir araştırmanın tabiatıyla tahkik seviyesi bir yana tam anlamıyla tahlil seviyesinde olmasını beklemek bile çok şey beklemek olur. Bu derecede tasvir hakkıyla gerçekleştirilip kısmen de tahlile geçilmişse bu büyük bir başarı olarak kabul edilmelidir. Bu araştırmada da bu gerçekleştirilebilmişse arzulanan şey yerine gelmiş demektir.

Tarih içinde bir dönemde telif edilen eserlerden hareketle bir usul konusunun nasıl tartışıldığını ve temellendirildiğini sistematize etmeyi hedefleyen bu çalışmanın tarihsel bir çalışma olduğunu ve günümüze bir şey söylemediğini düşünmek doğru değildir. İslâmî ilimlerde bilimde olduğu gibi doğrusal bir ilerlemenin bulunup bulunmadığı sorgulanmalıdır. Günümüzde yaşayan bir bilim adamının bundan bin yıl önce yaşamış olan bir bilim adamından daha donanımlı ve ilerde olduğu söylenebilir. Fakat günümüzde yaşayan ve mesela fıkıhta kariyerinin son sınırında gelmiş bir ilim adamının bundan bin yıl önce yaşamış olan Serahsî’den daha ilerde olduğu söylenebilir mi? Burada ifade edilmek istenen şey İslâmî ilimlerde ilerleme denen olgunun varlığının ve mahiyetinin tartışılması gerektiğidir. Bu nedenle bu araştırmada ele alınan bin yıl öncesinin tartışmalarını tarihsel kabul edip günümüze bir şey söylemediğini düşünmek doğru olmamalıdır. Zaten son derece teorik olan bu tartışmalar bu yönüyle de zaman üstü bir nitelik arz etmektedir.

Tez konusunun tespitinden itibaren bu araştırmanın şekillenmesinde ve hazırlanmasında yardımlarını eksik etmeyen danışman hocam Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez’e müteşekkirim. Tezin kaynaklarını eksiksiz olarak istifadeye açık bulduğum İSAM Kütüphanesi’nde araştırmacılara sunulan mükemmel çalışma ortamından dolayı bu kurumun yetkili ve çalışanlarına da teşekkürü bir borç bilirim.

Muharrem MİDİLLİ

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEMİ VE SINIRLARI

Fıkıh usulü ilahî hitabı gereğine uygun bir şekilde anlamanın ilmidir dense yanlış olmaz. Zira fıkıh adına yapılacak her şey öncelikle Şâri'in sözünü doğru bir şekilde anlamaya dayanır. Bu sözler içinde emirler ve nehiyeler en temel unsuru teşkil etmektedir. Bu yüzden Kur'an'da ve hadislerde varit olan emir ve nehiyelerin delâlet ettiği şeyin ne olduğunu doğru bir şekilde tespit etmek fıkıh usulü eserlerinin önemli konularından birini oluşturmuştur. Bu eserlerde emir ve nehiy konuları genellikle dille ilgili usul kuralları veya lafzın şer'î hüküm bildirmesi başlıkları altında hâs konusunun alt bölümleri olarak ele alınmıştır.

Bu araştırmanın konusu fıkıh usulü asrı denilen hicrî beşinci asırda fıkıh usulü eserlerinde emir sıygası ve bunun delâlet ettiği hüküm etrafında cereyan eden tartışmalardır. Araştırmada yapılmaya çalışılan şey bu asırda usul bilginleri arasında emrin delâletiyle alakalı olarak yapılan tartışmaları sistematik bir şekilde göstermektir.

Yukarıda ifade edilen konu zahiren bakıldığında temel amaç olarak durmakla beraber bu araştırmanın seçiminde hayatî bir öneme sahip olup temel amacın gerçekleşmesiyle onun da gerçekleşmesi umulan bir amaç daha bulunmaktadır: Fıkıh usulü soyut bir seviye olan *usulu'd-dîn* ile somut bir seviye olan *fürü'* arasındaki insicamı ve devamlılığı nasıl sağlamaktadır. Soyut bir alan nasıl somut bir alana dönüşmektedir? Burada aracı bir konumda bulunan fıkıh usulü bunu nasıl sağlamaktadır? Bu şekilde bir usul meselesi üzerinden önce o meseleyi oluşturan zeminden o meseleye varma ve buradan da *fürü'a* yönelme şeklinde farklı üç alan ele alınabilir. Burada şunu da söylemekte fayda vardır: Usulün teşekkülündeki tartışmalardan haberdar olan biri *fürü'dan* usule ve buradan da yine *fürü'a* şeklinde bir döngüden bahsedebilir. Burada bu görüşün isabetli olup olmadığı tartışılmayacaktır. Fakat şu kadarı söylenmelidir ki her ne kadar kitaplarda bulunmasa bile içtihatlar esnasında en azından zihinlerde bu esasların bulunduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Kaldı ki bu araştırmada kaynak olarak kullanılan eserler ortaya konan bir usul esasından sonra bunun neden böyle olduğunu gösteren delillerle doludur.

Yukarıda bahsedilen üç farklı seviyenin ikinci kısmı yani fıkıh usulünün nasıl fûru' alanına etkide bulunduğu konusu başka bir çalışmaya bırakılmıştır. Kaynak olarak alınan usul eserlerinde zaten bu şekildeki bir etkidten bahsedilmemektedir. Bu eserlerde daha çok usul meselelerinin doğruluğunu ispat bağlamında getirilen deliller bulunmaktadır. Mesela emrin vücûb ifade ettiği söylendikten sonra dilden, ayetlerden, hadislerden deliller getirilmekte, bir takım aklî çıkarımlar yapılmakta ve bu esasın fûru'a nasıl yansıdığı ile ilgili konulara genelde girilmemektedir. Bunun için başka kaynaklardan faydalanmak gerekmektedir. Bu açılım başka bir çalışmaya bırakılarak bu araştırmada emrin delâleti konusu çerçevesinde yapılan tartışmalar ve usul esaslarının teşekkülünde veyahut da desteklenmesinde etkili olan parametreler söz konusu edilmiştir.

Bir kimsenin bu eserlerde zikredilen delilleri göstererek bunlar nedeniyle mesela emrin gereğinin vücub veya nedb olduğunu söylemesi oldukça zordur. Zira bu delillerin bir kısmının delil olma yönleri çok zayıftır. Ama ortada olan şey tarafların kabul ettikleri usul kaidelerini bu delillerle gerekçelendirdikleridir. İşte bu araştırmanın amacı emrin delâletiyle ilgili olarak cereyan eden tartışmaları sistematik bir biçimde göstermek ve bu usul konusu özelinde usul kaidelerinin nasıl temellendirildiklerini ortaya koymaktır.

Bu araştırma bazı yönlerden sınırlandırılmıştır. Bunlardan biri kapsam yönünden yapılan sınırlandırmadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi konunun fûru'a yansıyan kısmı dışarıda bırakılmıştır. Diğer sınırlandırma konu yönünden yapılan sınırlandırmadır. Emirle alakalı her mesele konu edinilmemiştir. Araştırma emrin delâletini ele almaktadır. Emrin delâleti içinde görülebilecek bazı konular da araştırmaya dâhil edilmemiştir. Burada da bir sınırlandırmaya gidilmiş ve genelde her usul eserinin bahsetmeden geçemediği, etrafında önemli tartışmaların olduğu hususlar dikkate alınmıştır.

Araştırma üç bölüme ayrılmış, birinci bölümde emir sıygasının tarifi ve mahiyeti, ikinci bölümde emrin delâlet ettiği hüküm ve üçüncü bölümde de emrin delâlet ettiği miktar ve zaman ele alınmıştır. İkinci bölüm üç alt başlıktan oluşmaktadır:

Mutlak emrin delâlet ettiği hüküm, yasaklamadan sonra gelen emrin delâlet ettiği hüküm ve bir şeyi emretmenin zıddında gerektirdiği hüküm.

Bir diğer sınırlandırma kaynak açısından yapılan sınırlandırmadır. Araştırmanın isminden de anlaşılacağı gibi bütün bir usul literatüründe konunun ele alınması yerine belli bir dönem, hicrî beşinci asırda yaşamış ve eser telif etmiş müellifler kaynak olarak kullanılmıştır. Beşinci asır derken de keskin bir ayrımla tam olarak hicrî 400 ile 500 arası kastedilmemektedir. Burada bir takım tarihî olaylar yerine yoğun şekilde yapılan ilmî faaliyetlerin karşılık geldiği bir asır söz konusudur. Bu faaliyetler bir bütün olarak ele alınacak olursa zikredilen asrın başında ve sonundan bazı oynamaların olduğu görülür. Bu kabilden olmak üzere Hanefî usulcü Cessâs (v. 370/980), Hanbelî usulcü İbn Kassâr (v. 397/1006) ve Eş'arî Mâlikî usulcü Bâkılânî (v. 403/1012) dördüncü asır ricalindendir. Bunlar mütekaddimîn dönemi usulcüleridir. Fıkıh usulünde beşinci asrı incelerken hemen beşinci asrın eşiğinde yer alan bu müellifleri keskin bir ayrımla dışarıda bırakmak doğru olmaz. Kaldı ki bu bilginler kendilerinden sonraki asırda yoğun bir şekilde görülen usul faaliyetlerine ele aldıkları tartışma konuları ve ifade ettikleri görüşleriyle büyük etkilerde ve katkılarda bulunmuşlardır. Bu asırda usul hakkında konuşulacak şeyler onların konuştuklarından bağımsız olarak düşünülemez.

Hicrî altıncı asrın ilk yarısının sonlarına doğru vefat eden Maturîdî Hanefiler de kaynaklara ilave edilmiştir. Semerkandî (v. 540/1145) ve Esmendî (v. 552/1157) bunlardandır. Bu müellifler de her ne kadar özgün bir tavır ve farklı bir anlatım oluşturmuşlarsa da sistemlerini beşinci asrın birikimi üzerine inşa etmişlerdir. Bu açıdan bunların da dışarıda bırakılmamaları gerekir. Kaynak sınırlaması hakkında yapılan şey özetle beşinci asırda fıkıh usulü sahasındaki faaliyetlerin ortaya çıkmasına etkide bulunmuş öncü mahiyetindeki kaynaklarla yine bu asrın birikimi üzerine kurulup bu asırdaki çalışmaların bir devamı niteliğinde bulunan eserlerin söz konusu asırda telif edilen eserlerle beraber kaynakların kapsamına alınmasıdır. Bu asır ricalinden olup da eseri günümüze gelmeyen Ebu İshak el-İsferâînî (v. 418/1027) ve Kâdî Abdülvehhab (v. 422/1030) gibi usulcülerin görüşleri için Zerkeşî'nin (v. 794/1391) *Bahru'l-muhît* adlı eserinden ve yine bu asır usulcülerinin eserlerinden faydalanılmıştır.

Araştırmada tartışmalar işlenirken çoğunlukla problem merkezli değil müellif merkezli bir yöntem izlenmiş, tavır itibariyle birbirine yakın usulcülerin görüşleri aynı yerde zikredilmiştir. Bu yapılırken usulcüler itikat ve usul yaklaşımları açısından farklı kısımlara ayrılmıştır. Hanefî fakihler dendiği zaman Debûsî, Serahsî ve Pezdevî; Eş'arîler dendiği zaman Bâkılânî, Cüveynî, Gazâlî ve İbn Berhân; Şâfiî fakihler dendiği zaman Şirâzî ve Sem'ânî; Hanbelîler dendiğinde Ferrâ, Kelvezânî ve İbn Akîl; Malikî fakihler dendiği zaman Kâdî Abdülvehhab, Bâcî; Basra Mu'tezilesi dendiğinde Kâdî Abdülcebbar ve Basrî; Maturîdî Hanefîler dendiği zaman Ebu'l-Yusr Pezdevî, Lâmişî, Alaüddin Semerkandî ve Esmendî; İsnâaşerî usulcüler dendiğinde de Şerif Murtazâ ve Tûsî kastedilmektedir. Cessâs ve İbn Hazm hakkında bu şekilde bir ifade kullanılmamıştır. Yukarıdaki gruplar içine başka müellifler de sokulabilirdi fakat burada daha çok eseri günümüze kadar gelmiş ve araştırmada yoğun bir şekilde istifade edilmiş eserlerin müellifleri dikkate alınmıştır. Bu gruplar içinde yer alan müelliflerin görüşleri genelde aynı yerde verilmiştir. Bunun yanında bazen çok yakın ifadeler kullanmalarından dolayı farklı gruplardan müelliflerin görüşlerinin de aynı yerde zikredildiği olmuştur. Şafîî fakihlerle Hanbelîlerin görüşleri bazen böyle aynı yerde zikredilmiştir. Bazen de aynı grupta yer alan müelliflerin görüşleri farklı yerlerde verilmiştir. İsnâaşerî usulcülerden Şerif Murtazâ ile Tûsî pek çok konuda tartışma içinde olduklarından onlar hakkında bu yol takip edilmiştir.

Usulcülerin emirden bahsederken çoğunlukla kullandıkları “yap” ifadesi onların emir sıygasına yaptıkları vurguyu göstermektedir. Zira çoğunluk emir sıygasından başka vasıtalarla emir anlamı ifade edilse bile bunların hakikaten değil mecazen emir sayılacağını ifade etmiştir. Bu çalışmada da onların bu vurgusu aynen muhafaza edilmiş, “yap” sözü şeklinde kullandıkları ifadeler bazı yerler hariç aynen alınmıştır. Buradan anlaşılması gereken şey emir verenin bunu bizzat emir sıygasını kullanarak yaptığıdır.

Konu ile ilgili olarak yapılan çağdaş Arapça çalışmalar içinde Yasin Câsim Muhammed'in *el-Emr ve'n-nehy inde ulemâi'l-arabiyye ve'l-usuliyyîn* adlı eseri zikredilebilir. Bu eserinde o emir ve nehyi hem dil ve hem de usul açısından incelemiş, fazla kapsamlı olmayan ama bunun yanında son derece sistematik bir eser ortaya

koymuştur. Bunun yanında Arap ülkelerindeki üniversitelerde emrin şer'î hükümlere delâleti ve emrin delâletinden kaynaklanan fûru' ihtilaflarıyla ilgili olarak pek çok yüksek lisans ve doktora çalışması yapılmıştır.

Türkiye'de de emirle ilgili bazı akademik çalışmalar yapılmıştır: Mübariz Cemalov'un *Abdülaziz Buharî'ye Göre Emir Kavramı* adlı çalışması MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne 2006 yılında doktora tezi olarak sunulmuştur. Yine Recep Cici'nin *Serahsî, Gazâlî ve İbn Hümam'a Göre Emir Nehiy Tahlili*; Hüseyin Serenli'nin *İslam Hukuk Usulünde Emir* ve Hüseyin Koç'un *Serahsî Ve Amidî'ye Göre Emir* adlı yüksek lisans çalışmaları bulunmaktadır. Hasan Ali Görgülü'nün de SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisinin XV. sayısında yayınlanmış *İslâm Hukukçularının Şer'î Emirlerin Delâletleri Konusundaki İhtilafları Ve Bunun Hüküm İstinbatına Etkisi* adlı bir makalesi bulunmaktadır.

Abd al-Rafi'î Oyewumî Omotosho tarafından Edinburg Üniversitesi'nde fıkıh usulünde emir problemini ele alan *The Problem of al-Amr in Usul-al-Fiqh* adında bir doktora tezi hazırlanmıştır.

Tuncay Başoğlu'nun *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İlet Tartışmaları* isimli doktora tezi bu asrın kaynakları üzerinde yaptığı değerlendirmelerle araştırmamız açısından son derece faydalı olmuştur.

II. HİCRÎ V. ASIR FIKIH USULÜ ESERLERİ VE EMİR BAHSİ

Araştırmada kullanılan kaynaklar araştırmanın isminden de anlaşılacağı gibi hicrî V. asırda yaşayan müelliflerin eserlerinden oluşmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi bu asır başından ve sonundan kesin bir şekilde ayrılmamış ileriye ve geriye kaymalar olmuştur. Bunun sebebine daha önce değinilmişti. Burada zikredilecek olan eserler müelliflerin fikhî ve kelâmî tavırları çerçevesinde gruplandırılarak ele alınacaktır.

Zaman itibarıyla önceliğe sahip olan ilk kaynağımız Cessâs lakabıyla anılan Ebu Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî'nin (v. 370/981) *el-Fusul fi'l-usul* adlı eseridir. Usul meselelerinin şaşırtıcı bir olgunluk ve sistem içinde ilk defa ortaya çıktığına şahit

olunduğu bu eser kendi hacminde ve usul değerinde başka hiçbir eser tarafından öncelenmemiştir. Mütekaddimîn dönemi usul meseleleri ve kavramları hakkında bilgiler vermesi, başta Ebu'l-Hasen el-Kerhî'den (v. 340/951) olmak üzere mütekaddimîn usulcülerden nakiller içermesi açısından usul araştırmalarının vazgeçilmez kaynağıdır. Cessâs'ın eserine kullandığı ifadeler çoğu defa Mu'tezilî usulcülerin ifadeleriyle benzeşir. Onun pek çok konuda Mu'tezile'den etkilendiği bilinmektedir. Cessâs emir konusuna beyan konusunu açıkladıktan sonra yer vermiştir.

Kâdı Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer Debûsî'nin (v. 430/1038) *Takvîmu'l-edille fî usuli'l-fikh* adlı eseri sistemiatiği ve konulara vukufiyeti bakımından usul literatüründe önemli bir yer işgal etmektedir.

Muhammed b. Ahmed Serahsî'nin (v. 490/1096) *Usul* adlı eseriyle, Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed'in (v. 483/1099) *Kenzu'l-vusûl ila marifet'il-usul* adlı eserleri de araştırmamız için önemli birer kaynaktırlar. Bu iki eser muhteva ve ifade açısından birbirine çok benzemektedir. Fakat Serahsî'nin ibaresi daha açıktır. Bu müellifler yer yer Debûsî, Kerhî ve Cessâs gibi usulcülere muhalefet etmişlerdir. Serahsî eserine emir konusuyla başlamıştır. Onun kendi ifadesine göre bunun gerekçesi şudur: “Beyanda kendisiyle başlanmaya en layık olan konu emir ve nehiydir. Çünkü kapsamanın büyük bir kısmı bunlarla olur. Bu ikisinin bilinmesiyle hükümler de tamamen bilinmiş olur, helal haramdan ayrılır.”¹

Fıkhen Mâlikî olup kelâmî olarak da Eş'arî olan Kâdı Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib Bâkılânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd*'ı usul konularını kapsamlı bir şekilde ve kelâmî meselelere de değinerek ele alan, kendinden sonraki Eş'arî usulcülerini derinden etkileyen bir eserdir. Bu eser Cüveynî tarafında *Kitabu't-telhîs fî usuli'l-fikh* adıyla özetlenmiş ve yer yer yeniden yazılmıştır. Cüveynî'nin bu eseri *et-Takrîb*'in tenkitli bir telhisi sayılabilir. Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî'nin kendi özgün yaklaşımlarının bulunduğu asıl eseri *el-Burhân fî usuli'l-fikh*'tır.

¹ Serahsî, *Usul*, s. 11.

Cüveynî *el-Burhân*'ı bir mukaddime ve beyan, icma', kıyas, istidlâl ve tercîhat şeklinde beş bölüme ayırmıştır. Eserin sonunda *el-Burhân*'a ilave içtihat ve fetva hususunda iki bölüm daha vardır. Emir konusu bunlardan birinci bölüm olan beyan içerisinde yer almaktadır. Bu kitap beyanla ilgili ön bilgilerden sonra emri ilk konu olarak ele almaktadır.

Cüveynî'ye göre söz; talep, haber, istihbar ve tembih kısımlarına ayrılır. Bunlardan talep; emir, nehiy ve duayı içine alır.² Cüveynî emir konusuna başlamadan önce³ eserinin mukaddimesinin bittiğini söylemektedir. Dolayısıyla eserine mukaddimeden sonra emir konusuyla başlamış olmaktadır.

Cüveynî'nin *el-Varakât* adlı eseri ise üzerinde pek çok şerhler yazılmış muhtasar bir usul metnidir.

Muhammed b. Muhammed Gazzâlî (v. 505/1111) önce Cüveynî'nin etkisinde kaldığı *el-Menhûl min ta'likâti'l-usul*'u yazmıştır. Daha sonra yazdığı *el-Mustasfa min ilmi'l-usul* ise olgunlaşmış görüşlerinin yer aldığı bir eserdir. O bu eseri hüküm (*semere*), hükmün delilleri, hüküm çıkarma (*istismar*) ve müçtehit (*müstesmir*) şeklinde dörde ayırmıştır. Emir konusu kitabın üçüncü kısmı olan hüküm çıkarma başlığı altında bulunmaktadır. Burada bir mukaddime ile beraber mücmel ve mübeyyen, zahir ve müevvel, emir ve nehiy, âmm ve hâss konuları vardır.

Ahmed b. Ali b. Berhân el-Bağdâdî (v. 518/1124) bu asırdaki Eş'arî usul geleneğini sürdüren bir müelliftir. *El-Vusul ile'l-usul* adlı bir usul eseri vardır. O seleflerinin usul birikimini çok iyi kavramış ve bu birikimi çeşitli yönlerden eserinde değerlendirmiştir.

Şîrâzî ve Sem'ânî bu asrın Şâfiî fakihlerindendir. Ebu İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî (v. 476/1083) *el-Lüma' fî usuli'l-fıkh*, *et-Tabsıra fî usuli'l-fıkh* ve *Şerhu'l-lüma'* adlı eserleriyle dönemin usul faaliyetlerinde yerini almıştır. *El-Lüma' et-Tabsıra*'ya göre daha muhtasardır. Şîrâzî'nin asıl eseri *et-Tabsıra*'dır. Bu esrinde müellif konuları

² Cüveynî, *el-Burhân*, s. 198.

³ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 198.

meseleler şeklinde ele almıştır. Kitabın ilk konusu emir ve nehiy meseleleridir. *Şerhu'l-lüma*'da Şirazi evvela usul-i fıkıh ve kelâma (söz) dair bir takım tarif ve taksimler verdikten sonra emir konusuna girmiştir. O emir konusunun başında şöyle demektedir: “Biz onun zikriyle başladık. Çünkü Allah'ın hitabının geneli ve Resûlüllâh'ın hitabı çoğunlukla teklif şeklindedir. Bu hitaplar da emir ve nehyin dışında bir şey olmaz.”⁴

Bir başka Şafî fakih Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî'dir. (v. 489/1095) O *Kavati'ul-edille fî'l-usul* adlı eserinde büyük ölçüde Şirâzî'yi takip etmiştir. Sem'ânî eserinin başında usulî fıkıha dair bir kısım tarif ve taksimler verdikten sonra emir nehiy bahsine girer. Eserinin yarıdan fazlası emir-nehiy konusuna ayrılmıştır.

Bu asır Hanbelîler için de çok önemlidir. Diğer mezhep usullerinin olduğu kadar Hanbelî usulünün de altın çağı olan bu asırda Ferrâ, Kelvezânî ve İbn Akîl gibi müellifler yaşamıştır. Kâdı Ebu Ya'la Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ (v. 458/1065) selefi *Risâle fî usuli'l-fıkıh* adlı küçük hacimli eserin sahibi Ebu Ali Hasen b. Şihâbi'l-Hasen (v. 428/1036) sayılmazsa Hanbelî usulünün ilk büyük müellifidir. Onun *el-Udde fî usuli'l-fıkıh* adlı eseri daha sonra yazılan Hanbelî usul eserlerinin atıf yapamadan geçemedikleri bir kaynak olmuştur.

Diğer bir Hanbelî usulcü Ebu'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed Kelvezânî (v. 510/1116) *et-Temhîd fî usuli'l-fıkıh* adlı eserinde bazen muhalefet etmekle beraber neredeyse tamamen Ferrâ'yı takip etmiştir. O bu eserine fıkıh usulüyle alakalı bir kısım kavramların tarifi ve taksimiyle başlar ve bazı harflerin anlamlarını zikreder. Sonra da usul-i fıkıhın tertibi başlığı altında emir ve nehiy meselelerine değinir.

Et-Temhîd ile *el-Udde* arasında konuların taksimi açısından benzerlik vardır. Her iki eserde de konular bâblar, meseleler ve fasıllar şeklinde taksim edilmiştir. Her iki kitabın mukaddimesinde usul, mantık ve dil terimlerinden oluşan ve *bâbu'l-hudûd* olarak isimlendirilen bir kısım vardır. Her iki kitapta da ana konular aynıdır. Bunun

⁴ Şirâzî, *Şerhu'l-lüma*, s. 191.

yanında *et-Temhid*'de bahsedilip *el-Udde*'de bahsedilmeyen ve bunun tersi olan meseleler de vardır.

Kelvezânî kitabına neden emir konusuyla başladığını şöyle anlatmaktadır: “Emir hitap hallerinin en yükseğidir. Çünkü îcâb ve ilzam onunla sabit olur ve kesinleşir. Emir ve nehyi hâs ve âma takdim ettik. Çünkü hâs ve âm emir ve nehyin faydalarındandır. Öncelikle bir şeyin kendisi sonra da faydaları bilinir. Emri de nehye takdim ettik çünkü emir ispat edici ve nehiy de nefyedici. İspat ise nefyden önce gelir.”⁵

Ebu'l-Vefâ Ali b. Akîl el-Hanbelî (v. 513/1119) araştırmamızın kaynakları arasında bulunan başka bir Hanbelî usulcüdür. Onun *el-Vâzih fî usulî'l-fikh* isimli eseri yukarıda zikredilen iki selefinin eserleriyle muhteva açısından benzerlik arz etse de sistematik açısından tamamen farklıdır. O aynı meseleleri farklı bir tarzda ele almıştır. Eserindeki ifadeler muğlak olmasa bile seleflerinin ibaresi kadar açık da değildir. İbn Akîl onlara göre eserinin girişini biraz daha uzun tutmuş ve bazı usul konularını burada işlemiştir. Başta diğer iki müellif gibi bazı fıkıh usulü tarifleri yapmış ama onlardan farklı olarak emir konusundan önce şer'î delilleri konu edinmiştir.

Malikî usulcü Süleyman b. Halef el-Bâcî (v. 474/1081) *İhkâmu'l-fusul fî ahkâmi'l-usul* isimli eseri konu edindiği meseleler ve zikrettiği deliller açısından Şafî fakihlerin ve Hanbelîlerin eserlerini karşılaştırmaktadır.

Bacî şer'î delilleri üçe ayırmıştır: *Asl*, *Ma'kûlu'l-Asl*, ve *İstishâb-ı hâl*. *Asl*; *kitap*, *sünnet* ve *icma* olarak üçe ayrılır. *Kitap* da *hakikat* ve *mecaz* olarak iki kısımdır. *Hakikat*; *mufassal* ve *mücmel* olarak iki kısma ayrılır. *Mücmelde* istidlâl yapılmaz. İstidlalin yapıldığı kısım *mufassaldır*. Bu da *muhtemel* ve *gayri muhtemel* şeklinde ikiye ayrılır. *Gayri muhtemel* olan *nasdır* ve tevile ihtimali yoktur. *Muhtemelin* ise *zâhir* ve *âm* diye iki kısmı vardır. Bunlardan *zâhir* emirler ve nehiyeler ve iki ve daha fazla manaya ihtimali olan (lafız)ları içine alır ki mana onların birinde daha zâhirdir. Varit

⁵ Kelvezânî, *et-Temhîd*, s. 121

olduğunda zahirine hamledilmesi vâcib olur. Ancak zahirinden dönmeye delâlet eden bir delil varsa delilin gerektirdiği şeye dönülür.

Bâcî emir konusuna bu taksimden sonra girmekte ve emri kendi ıstılahına göre zahirin altında kabul etmektedir.

Basra Mu'tezilesinden Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Esterebâdî'nin (v. 414/1023) *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı eserinin 17. cildi fıkıh usulü konularını konu edilmektedir. O burada Mu'tezilî bir yaklaşımla ve konuları tartışma yöntemiyle ele almıştır. Bu asırda yaşayan bir diğer Mu'tezilî müellif Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî'dir. (v. 436/1044). Onun *Kitabu'l-mu'temed fî usuli'l-fıkh* isimli eseri Mu'tezilî usulcülerin yazdığı fıkıh usulü eserleri içinde belki de en derli toplu olanıdır. Basrî eserinin hemen başında yer verdiği kısa bir mukaddimeden sonra emir konusuna girmiştir.

Bu asırda yaşamış olan isnâaşerî usulcülerden Şerif Murtazâ Alemu'l-Hüdâ Ebu'l-Kâsım Ali b. El-Hüseyn (v. 436/1044) *ez-Zerî'a fî usuli's-şerî'a* adlı eserine fıkha ve kelama dair bazı izahlarla girmiştir. Bundan sonra emir ve nehiy konusu gelmektedir. Bu ekolün bir diğer müellifi Murtazâ'nın öğrencisi Şeyhu't-Tâife Ebû Câfer Muhammed b. Hasen et-Tûsî'dir. (v. 460/1067). Tûsî *el-Udde fî usuli'l-fıkh* adlı eserine fıkıh usulüne dair bazı tarif ve taksimlerle başlamıştır. Ondan sonraki konular sırasıyla; haberler, emirler, nehiy, umûm ve husûs, beyan ve mücmel şeklinde devam etmektedir. Her ikisi de aynı ekolün takipçisi olmasına rağmen Tûsî ile Murtazâ'nın tavırları farklıdır. Murtazâ eserinde daha çok Mu'tezilî bir algılayış içindeyken Tûsî bir fakih olarak dikkati çekmektedir.

Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelûsî (v. 456/1063) bu asrın meşhur zahirî müellifidir. Onun *el-İhkâm fî usuli'l-ahkâm* isimli eseri usul konularını mütekaddimîn tarzıyla ele almıştır.

Zaman açısından bu asırdan biraz daha sonraya sarkan bir dönemde yaşamış olan Hanefî Maturîdî usulcüler eserlerini daha önceki Hanefî seleflerinden farklı olarak kelâmî unsurların yoğun biçimde kullanıldığı bir anlatımla telif etmişlerdir. Alaaddin Muhammed b. Ahmed es-Semerikandî'nin (v. 540/1145) *Mîzânu'l-usul fî netâici'l-ukûl*

adlı eseri daha sonraki Maturîdî usulcüler için de temel kaynak olmuştur. Semerkandî'ye göre emir beş kısımdır ve bu kısımların hepsi emrin kendine döner. Bunlar; emrin kendisine dönen şeyler, emir, memur, *memurun bih* (fiil), *memurun fihdir*. (zaman). Ona göre bu zorunlu bir taksimdir ve üzerine ekleme yapılamaz.⁶

Mahmut b. Zeyd el-Lamişî hicrî beşinci asrın ikinci yarısında yaşamıştır. Onun *Kitabun fî usuli'l-fıkh* adlı eseri Semerkandî'nin *Mîzân*'ının bir özeti gibidir. Araştırmamızın zaman itibariyle son kaynağı Muhammed b. Abdülhamid es-Semerkandî el-Esmendî'dir. Bu müellifin *Bezlu'n-nazar fî'l-usul* adlı eseri Mâturîdî Hanefî usul anlayışının devamının bir ürünüdür.

⁶ Semerkandî, *Mîzân*, s. 195.

BİRİNCİ BÖLÜM

EMRİN ANLAMI VE MAHİYETİ

I. EMRİN KELİME VE TERİM ANLAMI

A. EMRİN KELİME ANLAMI

Emir kelimesi “*imâr*” kelimesiyle beraber “*e-me-re*”-“*ye’-mu-ru*” fiilinden mastardır. Fasih olan okunuşta mazisi “*e-me-re*” şeklindedir. Bunu “*e-mi-re*” ve “*e-mu-re*” şeklinde okuyanlar da olmuştur. Bu farklı okumalar bazı anlam farklılıklarını da beraberinde getirmiştir.⁷

Emir kelime olarak iki farklı anlama gelmektedir. Bu anlamlardan biri yasaklamanın zıddı, taleptir. Bu anlamda yani bir şeyi isteme manasında çoğulu “*evâmir*”dir.⁸ Bazı dilciler emir kelimesinin yalnızca “*umûr*” şeklinde çoğulu olduğunu ve bu kelimedenden başka bir formda çoğul yapılamayacağını ifade etmişlerdir.⁹

Emir kelimesinin fiil hakkında da hakikat olarak kullanılabileceğini iddia eden usul bilginleri iki çoğulun da tekillerinin aynı olduğunu yani her iki çoğulun da emir kelimesinin çoğulu olduğunu ifade ederek iki anlamda da emrin hakikat olduğunu söylemişlerdir.¹⁰ Karşı görüşte olanlar ise ya Bâkılânî gibi emir için “*umûr*”

⁷ Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, “*emr*” maddesi, X, 69. “*Emr*” maddesinin değişik okumaları ve bu okumalarla farklılaşan anlamları için bkz. Ezherî, *Tehzîbu’l-luğa*, XV, 291, 292; Cevherî, *es-Sihâh*, II, 581; İbn Manzûr, *Lisanu’l-arab* IV, 28-29; Zebîdî, *Tâcu’l arûs*, X, 68-72.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, IV, 26-27.

⁹ Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, X, 69. Emir kelimesinin “*evâmir*” şeklinde de çoğul yapılabileceğini söyleyen bazı dilcilerin buna getirdikleri açıklama için bkz. Feyyûmî, *Misbâhu’l-munîr*, s. 21; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, X, 69.

¹⁰ İsnâaşerî usulcülerden Şerif Murtazâ bunlardandır. Bkz. Murtazâ, *ez-Zerî’a*, I, 28.

kelimesinden başka çoğul kabul etmemişler¹¹ veya Basrî ve Kelvezânî gibi “*evâmir*” in emir kelimesinin değil “*âmire*” kelimesinin çoğulu olduğunu söylemişlerdir.¹² Bunların yanında “*evâmir*” kelimesinin emir kelimesinin çoğulunun çoğulu olabileceğini söyleyen Tûsî gibi usul bilginlerine de rastlanmaktadır. O “*evamir*” şeklindeki çoğulun kıyas dışı olup, böyle bir çoğul duyulmuşsa onun emrin çoğulu olan “*umûr*” kelimesinin çoğulu olduğunu ifade etmiştir.¹³

Emir kelimesinin diğer anlamı, olay, vakadır. Bu anlamda çoğulu “*umûr*” dur. Bundan başka kuralsız çoğul şekli yoktur.¹⁴ Emrin bu iki anlamı da Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok yerde kullanılmıştır.¹⁵

Kur’an-ı Kerim’de emir kelimesi 153 defa geçmektedir. Bunların 89’u marife ve nekre olarak ve zamir bitişmeden, 64’ü de çeşitli zamirlere bitişik olarak gelmiştir. “*Umûr*” şeklindeki çoğul Kur’an’da 13 defa kullanılırken, “*evâmir*” şeklindeki çoğulu hiç kullanılmamıştır.¹⁶

B. EMRİN TERİM ANLAMI

Tarifte aranan en önemli özellik onun efrâdını câmi ve ağyârını mânî olmasıdır. Yani tarifte kullanılan sözcükler tarif edilen kavramın taşıdığı bütün özelliklere işaret etmeli ve taşımadığı özellikleri de dışarıda bırakacak şekilde seçilmelidir. Emri tarif ederken usul bilginleri bu hususu dikkate almış ve emrin tam bir tarifini yapmaya çalışmışlardır. Bazı usul bilginleri emir için gerekli gördükleri şartların hepsini tariflerinde zikretmeye özen gösterirken, bazı usul bilginleri de emrin özellikle vurgulamak istedikleri bazı yönlerine işaret etmekle yetinmişlerdir.

Emir kelimesi fıkıh usulünün olduğu kadar dil ilimleri (sarf, nahiv, belâgat, mantık) ve kelâm ilminin de konusudur. Dilciler kelâmı taksim ederken emri onun

¹¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 9.

¹² Basrî, *el-Mu’temed*, I, 48; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 145.

¹³ Tûsî, *el-Udde*, I, 162.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, IV, 27.

¹⁵ Rağîb el-İsfahânî, *Mufredât*, “emr” maddesi, s. 88-89.

¹⁶ Abdülbâkî, *el-Mufredu’l-mufehres*, “emr” maddesi, s. 95-97. Kur’an’da emir kelimesini konu edinen bir doktora tezi de hazırlanmıştır: Mukadder Arif Yüksel, “*Kur’an’da Emir Kelimesi*”, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1998.

kısımlarından biri olarak görmüşler ve emrin kişinin söylediği “yap” sözü olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁷ Usulcülerin yaptıkları tariflerin temelinde dilcilerin yaptığı tarifler vardır.

Usul bilginleri emrin dildeki anlamını şer’î ıstılaha nakletmişler ve bu nedenle dilcilerin ifade etmediği bir takım kayıtları kendi tariflerine eklemişlerdir. Hanefî usulcü Cessâs emrin kişinin îcâbı istediği zaman konum olarak kendinden aşağıdakine söylediği “yap” sözü olduğunu söylemiştir. Ona göre bu, dilcilerin kelâmı taksim ederken emri onun kısımlarından biri saymaları sebebiyledir. Onlar emrin kişinin söylediği “yap” sözü olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁸

Hanefî fukahâ mektebinden Debûsî emrin “yap” demekle konuşmak olduğunu ve bir fiili emretmenin onun bulunması gereken şeylerden bulunduğunu açıklamak için olacağını söylemiştir.¹⁹ Yine bu mektepten Serahsî dilcilere göre emrin kişinin başkasına “yap” demesi olduğunu ifade ettikten sonra fakihlere göre emrin ise kişinin dengine veya daha aşağıdakine bu kelimeyle yönelttiği hitabı olduğunu belirtmiştir.²⁰

Bu tariflerden de anlaşıldığı gibi Cessâs ve Serahsî emrin sözlü olması gerektiğini belirtmenin yanında özellikle rütbe şartına vurgu yapmaktadırlar. Cessâs ve Debûsî emredilen şeyin aynı zamanda yerine getirilmesi gerekli görülen ve bulunması gereken bir şey olduğunu ifade etmişlerdir.

İmam Eş’arî’ye göre emir, emre muhatap olandan bir şeyi yapmasının kendisiyle gerekli kılındığı şeydir.²¹ Eş’arî usulcülerden Bâkılânî emrin, emre muhatap olanın itaat şekli üzere bir şeyi yapmasını gerektiren söz olduğunu zikretmiştir. Ona göre emrin hususiyeti ve hakikati dilenme şeklinde olmaksızın bir şeyin yapılmasını isteme ve gerekli kılma değildir.²² Cüveynî’nin tarifinde emir, emredilen fiile muhatabın itaat

¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 79-80; Serahsî, *Usul*, I, 11.

¹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 79-80.

¹⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 34-35.

²⁰ Serahsî, *Usul*, I, 11.

²¹ İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 450.

²² Bâkılânî, *el-Takrîb*, II, 5.

etmesini *bi-nefsihi* gerektiren sözdür.²³ Bir başka eserinde ise emrin vücûb yoluyla kendinden daha aşağıda olan kimseden sözlü olarak fiilin *istid'ası* olduğunu belirtmiştir.²⁴ Yine Eş'arîlerden Gazzâlî ise *el-Menhûl* adlı eserinde Bâkılânî'nin de doğruluğunu kabul ettiğini söylediği şu tarifi yapmaktadır: “Muhataba emredilen fiile itaat etmesini gerektiren kesin (câzim) sözdür ve nedbi de içine alır.”²⁵ O *el-Mustasfâ* adlı eserinde de emrin emre muhatap olan kişinin emredileni yapmak suretiyle itaat etmesini gerektiren söz olduğunu ifade etmiştir. Bunun yanında dilenme şeklinde olmaksızın bir şeyin derece bakımından emredenden daha aşağıda olan kimseye gerekli kılınmasıdır şeklinde bir tarifi de yapıldığını söylemektedir.²⁶

Eş'arî usulcüler de emrin sözlü olacağını ifade etmişlerdir. Cüveynî'nin tarifte kullandığı *bi-nefsihî* ifadesi emrin lafız olarak anlaşılmasını önlemek içindir. Ona göre lafzın bizzat kendisi gerekli kılmaz.²⁷ Buradaki lafız emre delâlet eden bir işarettir. Diğer Eş'arî usulcüler her ne kadar tariflerde zikretmeseler de bu konuda aynı görüştedirler. Bunun dışında Bâkılânî'nin tarifte zikrettiği isteme ve rica etme şeklinde olmaksızın kaydı da önemlidir. Zira Eş'arî usulcülerdeki genel eğilim emirde rütbeyi kabul etmeme, bunun yerine emri otoriter bir tarzda ifade etme kaydını dikkate almaz. Diğer taraftan Cüveynî'nin “vücûb yoluyla” ve Gazzâlî'nin “câzim söz” ifadeleri de emrin kesin bir tarzda istenmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Hanbelîler emrin tarifinde birbirine yakın şeyler söylemişlerdir. Ukberî ve Ferrâ'ya göre emir daha düşük olandan sözlü olarak fiilin *istid'asıdır*.²⁸ Ferrâ'nın öğrencilerinden Kelvezânî emir otoriter bir tarzda sözlü olarak fiilin *istid'asıdır*²⁹ şeklinde bir tarif yaparken İbn Akîl derece olarak yüksekte olanın kendisinden *istid'a*

²³ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 203.

²⁴ Cüveynî, *el-Varakât*, s. 130.

²⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 102.

²⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 119.

²⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 203.

²⁸ Ukberî, *Risâle*, s. 108; Ferrâ, *el-Udde*, I, 157. Ferrâ “iktizası veya *istid'asıdır*” ifadesini kullanmıştır.

²⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 66. Bir başka tarifte Kelvezânî “emreden emrettiği şeyi irade etmesi şart koşulmaksızın” şeklinde bir kayıt zikretmektedir. Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 124.

ettiği şeye daha aşağıda olanın itaat etmesini gerektirmek için konmuş olan siygadır³⁰ şeklinde neredeyse aynı şartları içeren daha uzun bir tarif yapmaktadır.

Hanbelîler emirde özellikle rütbeyi şart olarak görmüşlerdir. Emri otoriter bir tarzda ifade etme şartı ise onlardan yalnızca Ferrâ'nın tarifinde vurgulanmıştır.

Şafîî fakihlerle Hanbelîler arasında emir ve emrin tarifi hakkında esaslı bir fark yoktur. Şirâzî ve onu takip eden Sem'ânî emrin kişinin sözlü bir şekilde konum olarak kendinden daha aşağıda olan kimseden bir şeyi *istid'ası* olduğunu söylemişlerdir.³¹ Bu bilginler emirde rütbeyi şart görerek kendilerinden önceki Şafîî bilginlerin çoğuna muhalefet etmişlerdir.

İrade şartı bir tarafa bırakılırsa Mu'tezilî usulcülerin yaptığı tariflerle yukarıda zikredilen tarifler neredeyse aynıdır. Fakat bu usulcüler her ne kadar tariflerde belirtmeseler de emreden emrettiği şeyi irade etmesi şeklinde özetlenebilecek bir şart daha zikretmişlerdir. Kâdî Abdülcebbâr emir söz söyleyenin kendinden seviye olarak daha düşük olana söylediği yap sözüdür³² derken Basrî emrin, kendini küçük görme (tezellül) olmaksızın bizzat (*bi-nefsihi*) bir şeyin *istid'asını* gerektiren söz olduğunu söylemiştir.³³ Buradaki *bi-nefsihi* kaydının Eş'arîlerin ifade ettikleri nefsi kelamla bir alakası yoktur. Basrî kendisinin de ifade ettiği gibi burada yalnızca sıyanın bizzat *istid'a* ifade ettiğini, bunun dışında emir ifade edebilen diğer yolların bizzat *istid'a* ifade etmediğini söylemek istemiştir.

Hanefî Mâturîdî usul bilginleri yaptıkları tariflerde emrin otoriter bir tarzda söylenmesi kaydına özellikle değinmişlerdir. Semerkandî'nin İmam Mâturîdî'ye ait dediği bir tarifte emir hakikat olarak, yalvarma olmaksızın otoriter bir tarzda fiilin yerine getirilmesine bir çağrı olan sözdür.³⁴ Bu usulcülerden Lâmişî de bu tarifi aynen tekrar etmiştir: “Emir ismi söz söyleyenin diğerine yalvarma olmaksızın otoriter bir

³⁰ İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 450.

³¹ Şirâzî, *et-Tabsıra*, s. 17, 18; *el-Lüma'*, s. 12; Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, s. 95.

³² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 107

³³ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 56.

³⁴ Semerkandî, *Mizân*, I, 200.

tarzda söylediği “yap” şeklindeki özel sözü içine alır.”³⁵ Esmendî bu tarife *bi-nefsihi* kaydını da eklemiştir: “Yalvarma olmaksızın otoriter bir tarzda *bi-nefsihi* fiilin *istid’asını* gerektiren söz.” Esmendî bu kayıtle Cüveynî’nin yaptığı gibi emir ifade edebilecek haber, işaret vb. yolları dışarıda bırakıp emir manasını emir sıygasına hasretmiştir.³⁶

C. EMRİN ŞARTLARI

Yukarıdaki tariflerden de anlaşıldığı gibi emrin bazı şartları vardır. Bunlar: Emrin sözle ifade edilmesi, emir sıygası, *istid’a* (iktiza, talep), rütbe (derece olarak üstün olma), kahr ve istila yoluyla söyleme (emrin otoriter bir şekilde ifade edilmesi), cezm (kesin bir şekilde ifade etme) ve Mu’tezilî usulcülere göre emreden emrettiği şeyi irade etmesi.

1. Sözlü olması

Söz dört kısma ayrılır: Emir, nehiy, haber ve istihbar. Emir de sözün kısımlardan biridir³⁷ ve “yap” denerek konuşmadır.³⁸ Yazarak ifade edilirse bu emir olmaz. Çünkü yazı sözün kısımlarından sayılmamıştır. Emir yalnızca harf ve sesle ilgili olan bir hakikattir. Bu da “yap” sıygasıyla ifade edilir. Sıyganın anlamını veren yazı ve anlamlı işaretler burada söz konusu olamaz.³⁹ Remizler ve işaretler ancak mecazen emir olarak isimlendirilir.⁴⁰

Emrin sözlü olması şartı fiillerin emir sayılmasına engeldir. Bundan dolayı Hz. Peygamber’in yaptığı fiiller de emir ifade etmez.⁴¹ Bunlar mecazen emir olarak isimlendirilirler.⁴² İmam Malik ve Şafîî’nin ashabından bazılarının fiilin emir ifade ettiği görüşünde oldukları söylenmiştir. Malikîlerden Bâcî ve isnâaşerî usulcü Şerif Murtazâ’nın kanaati de budur.

³⁵ Lâmişî, *Kitabun fî usulî’l-fıkh*, s. 84.

³⁶ Esmendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 57.

³⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 119.

³⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 34-35.

³⁹ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 472.

⁴⁰ Ukberî, *Risâle*, s. 109.

⁴¹ Lâmişî, *Kitabun fî usulî’l-fıkh*, s. 85.

⁴² Şîrâzî, *el-Lüma’*, s. 45.

Eş'arî kelâmcılara göre emir nefiste kâim olan bir manadır. Emir ifade edildiğinde onlar bununla sıygaları ve ibareleri değil, nefiste kâim olan manayı kastetmektedirler. Buna göre “yap” diyenin bu sözü yalnızca söze bir delâlettir.⁴³ Eş'arî usulcülerin dışındakilerden özellikle Mu'tezile⁴⁴ ve Hanbelîler⁴⁵ ise sözün nefiste kâim bir mana olmadığını, onun konuşulan ve işitilen sesler olduğunu ifade etmişlerdir. Bâkılânî'nin ifadesine göre “fukahânın cumhûru” emrin “yap” sözü olan seslerin kendisi olduğu kanaatindedir.⁴⁶ Emrin bu şekilde konuşulan ve işitilen sesler olduğunu söyleyenler arasında da sıyganın neden dolayı emir sayılacağı hususunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır.⁴⁷

2. Emir Sıygası

Emrin şartlarından biri de onun söz olarak ifade edilen “yap” veya “yapsın” sıygasına hakikat olarak vaki olmasıdır.⁴⁸ Emir; haber, nehiy ve temenni olan sözlere hakikat olarak vaki olmaz. Bundan dolayı bu sözleri söyleyenler için emredici denmez.⁴⁹ Esmendî yaptığı tarifte *bi-nefsihî* kaydını kullanarak bizzat emir ifade eden sıygaya vurgu yapmıştır.⁵⁰

Bu sıyga olmadan emrin hakikati bilinemez. Bazı Malikî ve Şâfiîler bu sıyga olmadan da emirle kastedilen şeyin hakikati bilinebilir demişlerdir. Serahsî'nin zikrettiğine göre buradan da Hz. Peygamber'in yapıp ettiklerinin emir ifade edip etmeyeceği tartışması doğmuştur.⁵¹ Sıyganın dışında muhatabın itaat etmesini gerektiren “Şöyle yapmanı sana vacib kıldım.” veya “Şöyle şöyle yapmak sana vacibdir.” gibi sözler de emrin tarifine girmez. Çünkü bu ifadeler bir şeyi gerekli

⁴³ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 119; *Kitabu't-telhîs*, I, 243.

⁴⁴ Bakılânî, *et-Takrîb*, II, 10; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 203; *Kitabu't-telhîs*, I, 245.

⁴⁵ Ferrâ, *el-Udde*, I, 215-216; İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 461.

⁴⁶ Bakılânî'nin *et-Takrîb* adlı eserinde “fukahânın cumhûru” şeklinde geçen ifade bu esere Cüveynî'nin yaptığı *et-Telhîs* adlı eserde “fukahâdan bir çok kimse” şeklinde kullanılmıştır. Bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 12; Cüveynî, *Kitabu't-telhîs*, I, 246.

⁴⁷ Gazzâlî de konuyla alakalı olarak tarafları önce nefsî kelâmı kabul edenler ve lafzî kelâmı kabul edenler şeklinde ikiye ayırmakta, lafzî kelâmı kabul edenleri de üç kısımda incelemektedir. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 122-124.

⁴⁸ Basrî emrin, *istid'a* ve talep sıygasıyla belirtilmesi gerektiğini ifade etmiş ve bunu emrin şartlarından biri olarak görmüştür. Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 49.

⁴⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 49.

⁵⁰ Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 57.

⁵¹ Serahsî, *Usul*, I, 11.

kılmayı haber verirler ama emir olarak isimlendirilmezler.⁵² Emir ise bizzat fiilin *istid'asını* gerektiren sözdür. Haber olan bir sözün bir şeyi yapmayı gerektirmesi durumu böyle değildir. Haber olan söz bizzat *istid'a* etmez, onun gerekli kılması açıklama yoluyla.⁵³

3. İstid'a (gerektirme, talep)

Sözlü bir şekilde konum olarak daha aşağıda olandan bir şeyi yapmasını *istid'a* emir olarak isimlendirilir. Her emir *istid'adır*. Sözün kısımlarından *istid'a* içermeyenler emir olmaz. Bu, emrin ancak *istid'a* olması nedeniyle emir olduğunu göstermektedir. Haber olan sözler hakkında da benzeri bir yaklaşım söz konusudur. Yani nasıl *istid'anın* bulunduğu söz emirse, doğrulama veya yanlışlamanın girdiği her söz de haberdur. Sözün kısımlarından doğrulama ve yanlışlama dâhil olmayanlar ise haber olmazlar.⁵⁴

İbâha gibi *istid'a* içermeyen sözler de emir olmazlar.⁵⁵ Çünkü bir şeyi mubah kılan mubah kıldığı şeyi *istid'a* etmez. Sadece ona izin verir. Emir olan söz ise emredici bir şekilde emredilen şeyi *istid'a* eder.⁵⁶

Mendub kılan *istid'a* da hakikat olarak emir değildir. Şirâzî'nin de zikrettiğine göre emir olmadığına delil Hz. Peygamber'in "Eğer ümmetime sıkıntı verecek olmasaydım her namazda onlara misvakı emrederdim."⁵⁷ hadisidir. Misvak kullanmanın her namazda teşvik edilmiş olduğu bilinmektedir. Bu hadiste misvak kullanmanın emredilmemiş olması mendûbun emredilmemiş olduğuna delâlet eder.⁵⁸

4. Rütbe (derece, gerçekten üstün olma)

Emirde rütbenin şart olup olmaması usul bilginleri arasında tartışmalı bir konudur. Cessâs, Debûsî, Serahsî, Pezdevî, Hanbelîler, Basrî hariç Mu'tezile, Şirâzî ve Sem'ânî gibi Şafîî fakihler ve isnâaşerî usulcüler emirde rütbenin şart olduğunu

⁵² Lâmişî, *Kitabun fî usulî'l-fıkh*, s. 85.

⁵³ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 56.

⁵⁴ Ferrâ, *el-Udde*, I, 218-219.

⁵⁵ Şirâzî, *el-Lüma'*, s. 46.

⁵⁶ Bâcî, *Kitabu'l-hudûd*, s. 52.

⁵⁷ Müslim, *Tahâret*, 15.

⁵⁸ Şirâzî, *el-Lüma'*, s. 47.

söylerken genelde Eş'arî usulcüler ve Mâturîdî Hanefî bilginler bunu şart olarak kabul etmemişlerdir.

Cessâs emrin kişinin vacib kılmayı (îcâbı) istediğinde kendinden aşağıdakine söylediği “yap” sözü olduğunu söylemiştir.⁵⁹ Serahsî'nin ifadelerine göre de usul bilginleri birinin “yap” sözüyle seviye olarak dengine veya daha aşağıda olana hitap ettiğinde bunun emir olacağı, yukarıda olana hitap ettiğinde emir olmayacağı görüşündedir. Çünkü emir emredilen şeye taalluk eder. Eğer muhatap emredilebilen biriye istenen şey emir olur, böyle olmazsa emir olmaz. Bu nedenle dua eden kişinin “Allah'ım bana mağfiret et, beni bağışla.” demesi emir değil istek ve dua olur.⁶⁰

Hanbelîlerden Ukberî, Ferrâ ve İbn Akîl yaptıkları tariflerde bu şarta değinmişlerdir. Bunlara göre emir seviye olarak düşük olana söylendiğinde söz konusu olmaktadır.⁶¹

Kâdî Abdülcebbâr emir kişinin derece olarak daha aşağıda olan kimseden bir şeyi yapmasını istemesidir diyerek bu şarta dikkat çekmiştir.⁶² Basrî ise rütbe yerine emri otoriter bir tarzda ifade etme şartını aramıştır.⁶³

Şafîî fakihlerden Şîrâzî ve Sem'ânî seleflerine muhalefet ederek emirde rütbe şartını aramışlar ve yaptıkları tariflerde bunu belirtmişlerdir.⁶⁴ Şîrâzî rütbe açısından eşitin eşite ve düşüğün düşüğe olan hitabını da sıyga emir sıygası olsa bile emir kabul etmemiş, böyle bir sözün istek ve arzu olacağını söylemiştir.⁶⁵ Sem'ânî de bu hususta Şîrâzî'ye uyarak emirde rütbeyi şart olarak kabul etmiştir.

İsnâaşerî usulcü Şerif Murtazâ usul bilginleri gibi dil bilginlerinin de emirde rütbenin söz konusu olacağı görüşünde olduklarını söylemiştir. Onun ifadesine göre dilciler birinin başkasına söylediği “yap” sözünü eğer seviye olarak ondan üstünse emir,

⁵⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 79-80.

⁶⁰ Serahsî, *Usul*, I, 11.

⁶¹ Bkz. Ukberî, *Risâle*, s. 108; Ferrâ, *el-Udde*, I, 157; İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 450.

⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 108.

⁶³ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 49.

⁶⁴ Bkz. Şîrâzî, *et-Tabstra*, s. 17-18; *el-Lüma'*, s. 12; Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, s. 95.

⁶⁵ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 46.

ondan düşükse dilenme olarak kabul etmişler, rütbeyi bu iki kullanım arasında fasıl olarak belirlemişlerdir. Bu şekilde rica ve dilenme ile emir arasını yalnızca rütbe ile ayırmışlardır.⁶⁶ Murtazâ, kişinin kendisinden daha yüksek seviyede olan birine emretmesi ve yasaklaması hoş karşılanmayacağından böyle bir hitabın emir olmayacağını ifade etmiştir.⁶⁷ Onun öğrencisi Tûsî de emirde rütbeyi şart gören usul bilginlerindendir.⁶⁸

Genel olarak Eş'arîlerin bu şartı kabul etmedikleri yukarıda ifade edilmişti. Onlardan Cüveynî emrin sözlü bir şekilde bir şeyin daha aşağı konumda olan kimseden vücûb yoluyla istenmesi olduğunu söyleyerek bu şarta yer vermiştir.⁶⁹

Bakillânî'nin zikrettiğine göre evla olan ve kendilerine göre de doğru olan görüş birinin rütbece dengine veya üstündekine emretmesinin sahih olmasıdır.⁷⁰ Gazzâlî'ye göre de rütbece emredenin altında bulunmak kaydı dua eden birinin "Allah'ım beni affeyle." demesinde ve kölenin efendisinden, çocuğun babasından bir şeyi yapmasını istemesinde ortaya çıkacak olan mahzurdan kaçınmak için getirilmiştir. Ona göre aslında bu kaçınmaya gerek yoktur. Aksine kölenin efendisine ve çocuğun babasına emretmesi her ne kadar onlara itaat etmek gerekmesi bile yine de düşünülebilir. Çünkü her emir gereğinin yerine getirilmesini zorunlu kılmaz. Gazzâlî Arapların her ne kadar güzel görmeseler bile bunu da emir kabul ettiklerini söylemiştir.⁷¹

Maturîdî Hanefîler de Basrî gibi emirde rütbeyi değil otoriter bir şekilde söylemeyi şart kabul etmişlerdir. Semerkandî hitabın seviye olarak daha düşüğe yöneltildiğinde emir olması görüşünü kabul etmemiştir. Ona göre yalvarma yoluyla konum olarak daha düşük olandan bir şeyi yapmasını istemek emir sayılmayacağı gibi

⁶⁶ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 50-51.

⁶⁷ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 35.

⁶⁸ Bkz. Tûsî, *el-Udde*, I, 159. Zerkeşî'nin zikrettiğine göre Ebû Tayyip et-Taberî, Kâdî Abdülvehhab, Ebû Bekir b. Enbârî gibi bilginler de emirde rütbe şartını aramışlardır. Bkz. Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, II, 347.

⁶⁹ Cüveynî, *el-Varakât*, s. 130.

⁷⁰ Bâkallânî, *et-Takrîb*, II, 7.

⁷¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 119.

daha yüksekte olan birinden otoriter bir tarzda bir şey istemek emir sayılır.⁷² Lâmişî de rütbe şartını zikretmemiş ve seviye olarak aşağıda olanın yukarıda olana emrinin gerçekleşeceğini, burada emrin söz konusu olduğunu fakat bu şekilde emir veren kişinin ahlak ve sefih olarak görüleceğini ifade etmiştir.⁷³ Esmendî de emri otoriter bir şekilde ifade etmeyi rütbeden evla bulmuştur.⁷⁴

Aynı seviyede bulunan iki kişinin birbirlerine karşı hitaplarının emir sayılıp sayılmayacağı hususunda Eş'arî ve Mu'tezilî iki usul bilgininin görüşünü aktaran İbn Akîl bu usulcülerin delillerini de zikretmiştir.⁷⁵ Söz konusu hitaba Eş'arî usul bilgininin yaklaşımı onun emir olduğu yönündedir. Mu'tezilî usul bilgini ise talep, iktiza ve *istid'an*ın emir ve ricadan daha genel olduğunu ve hitabın daha genel bir isimlendirmeye talep ve iktiza olarak isimlendirilmesi gerektiği görüşündedir. Bu görüş için onun kendi içtihadıdır diyen İbn Akîl onun güzel bir fikir olduğunu belirtmiştir.⁷⁶

Rütbe sadece konuşan ve konuşulan arasında muteber olur. Bundan dolayı kişi kendisine bir şeyi emredemez veya yasaklayamaz.⁷⁷

Emir verenin seviyesinin düşüklüğü sıygayı emirden rica ve arzuya dönüştüren bir karine sayılamaz. Çünkü rütbe emirde karine değil şarttır. Sıygı her mahalde hakikat olarak konmuştur. Konulduğunda seviye olarak aşağıda olan kişi söylediğinde rica için hakikat olur, vaîdde bulunan kişi söylediğinde tehdit için hakikat olur, seviye olarak yüksekte olan söylediğinde de emir için hakikat olur.⁷⁸

Seviye olarak üstün olan biri daha aşağıda olan birini bir şeyi yapmaya teşvik edebilir, bir şeyi ona mendûb ve mubah kılabilir. Çünkü rütbe sadece îcâbı gerektirmez.⁷⁹

⁷² Semerkandî, *Mîzân*, I, 202.

⁷³ Lâmişî, *Kitabun fî usulî'l-fıkh*, s. 86.

⁷⁴ Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 54.

⁷⁵ Bu deliller için bkz. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 460.

⁷⁶ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 459.

⁷⁷ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 35-36.

⁷⁸ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 457.

⁷⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVII, 110.

5. İsti'la ve Kahır Vechi Üzere Söyleme (otoriter bir şekilde ifade etme)

Basrî, Maturîdî usulcüler ve bazı Eş'arî usulcülerle Hanbelîlerden Kelvezânî ve Malikîlerden Bâcî emrin otoriter bir şekilde ifade edilmesini şart görmüşlerdir.

Basrî emir verenin bunu otoriter bir şekilde yapmasını emrin şartlarından biri olarak görmüştür. Ona göre bu şart rütbe şartını zikretmekten daha iyidir. Çünkü başkasına rica ve yalvarma yolu “yap” diyen kimse için muhatabından rütbe açısından daha yüksek olsa da emrediyor denemez. Diğer taraftan otoriter bir şekilde başkasına “yap” diyenin rütbesi muhatabından düşük ise her ne kadar hakkında iyi şeyler düşünülme de ona emretti denir.⁸⁰

Maturîdî Hanefîler de emri otoriter bir şekilde söylemeyi şart kabul etmişlerdir. Onlardan Semerkandî ve Esmendî'ye göre yalvarma yoluyla daha düşük olandan bir şeyi yapmasını istemek emir sayılmaz, daha yüksekte olandan otoriter bir tarzda bir şey istemek ise emir sayılır.⁸¹ Lâmişî de seviye olarak aşağıda olanın yukarıda olana emir verebileceğini, burada emrin gerçekleştiğini fakat bu şekilde emir veren kişinin ahmak ve sefih olarak görüleceğini ifade etmiştir.⁸²

Bâkılânî ve Gazzâlî gibi bazı Eş'arîler de zikrettikleri tariflerde “mes'ele veçhinde” (dilenme tarzında) olmayarak ifadesini kullanarak bu şarta değinmişlerdir.⁸³

Hanbelî usulcü Kelvezânî emrin *isti'la* yoluyla sözlü olarak bir şeyin yapılmasını *istid'a* olduğunu söylemiş ve kullandığı *isti'la* kelimesiyle emrin otoriter bir tarzda ifade edilmesi gerektiğine işaret etmiştir.⁸⁴

Bâcî'ye göre de emrin otoriter bir şekilde ifade edilmesi gerekir. Bu yönüyle rica ve arzudan ayrılır Çünkü rica ve arzu eden de bir şeyin yapılmasını *istid'a* eder

⁸⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 49. Kadı Abdülvehhab da emrin otoriter bir şekilde ifade edilmesinin emirde muteber olduğu görüşündedir. Bununla beraber o, emirde rütbenin de gerekli olduğunu yadsımaz. Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, II, 346.

⁸¹ Semerkandî, *Mîzân*, I, 202. Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 54.

⁸² Lâmişî, *Kitabun fî usulî'l-fıkh*, s. 86.

⁸³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II/5; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 119.

⁸⁴ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 124.

fakat bunu otoriter bir şekilde yapmaz. Emreden kimse ise onu otoriter bir şekilde *istid'a* eder.⁸⁵

6. Cezm (kesinlik ve zorlama üslûbunda ifade etme)

Bazı usul bilginleri emirde kesinlik bulunması gerektiğini söylemişlerdir. Hanefî usulcülerden Cessâs emrin tarifinde “emredenin vacip kılmayı istediğinde”⁸⁶ ifadesini kullanarak emredilen şeyin kesin bir şekilde istenmesi gerekeceğine işaret etmiştir. Emirde bu şartı arayanlar emrin muhatabı bir şeyi yapmaya zorlayan bir tarzda ifade edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Aksi halde emir ile rica, arzu ve yalvarma tam olarak birbirinden ayrılamaz. Çünkü bunlarda kişinin bir şeyi yapması kesin bir şekilde istenmez. İbn Hazm’a göre de başkasına emreden kişi emrettiği şeyi ona ilzam eder.⁸⁷

Cüveynî emrin bir şeyi vüçûb yoluyla istemek olduğunu söyleyerek bu şarta işaret etmiştir.⁸⁸ Gazzâlî de emrin câzim söz olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹

Şîrâzî her ne kadar kendisi bu şartı aramasa da ashablarından emrin tarifine vüçûb yoluyla ifadesini ekleyenlerin bulunduğunu söyleyerek⁹⁰ onlardan bazılarının bu şartı zikrettiğine işaret etmiştir.

7. İrade

Basra Mu'tezilesi emredenin iradesini emrin şartlarından biri olarak kabul etmiştir.⁹¹ Bazı Mu'tezilîlere göre emir, sıygası ve zatı itibarıyla emir olmaz aksine üç iradenin bulunmasından dolayı emir olur: Emredilen şeyin irade edilmesi, sıyganın meydana getirilmesinin irade edilmesi, ibâha ve tehdit olmaksızın sıyga ile emre delâlet etmenin iradesi. Bazı Mu'tezilîler de emredilen şeyin irade edilmesinin yeterli olacağını

⁸⁵ Bâcî, *Kitabu'l-hudûd*, s. 53.

⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 79.

⁸⁷ İbn Hazm, *el-İhkam*, II, 259.

⁸⁸ Cüveynî, *el-Varakât*, s. 130.

⁸⁹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 102.

⁹⁰ Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 17, *el-Lüma*, s. 45

⁹¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII, 107; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 49.

söylemiştir.⁹² Yukarıda da ifade edildiği gibi Semerkandî'nin deyimiyle ehlisünnet emirde irade şartını kabul etmemektedir.⁹³

II. EMİRİN MAHİYETİ

A. EMİR SIYGASI

1. Dilde Emir İçin Konulmuş Olan Sıyga

Telaffuz edildiğinde direkt olarak emir manasını ifade eden bir lâfız dilciler tarafından tayin edilmiş midir meselesi özel anlamda emri ilgilendirdiği kadar genel anlamda bütün manalar için de söz konusudur. Endülüslü zâhirî fakih ve dilci İbn Hazm'a göre her mana için o manaya mahsus bir isim vardır. Böyle olmasaydı anlaşma ebediyen sağlanamaz, Yüce Allah'ın hitabı geçersiz olur, beyan ebediyen sahih olmazdı. Çünkü manaların karışmasında işkâl vardır. Dilde değişik manaları olan lâfızlar olduğu gibi her isimlendirildiği şeye özgü isimler de vardır. Dille kasıt karmaşıklık değil anlaşılır kılmaştır.⁹⁴ Bir mana için konan ve tayin edilen bir lâfız zamanla o manadan başka bir takım manalar da ifade edebilmektedir. Veya o lâfız farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelebilmektedir. Bu durumda o lâfzın, konduğu asıl manayı ifade etmesi hangi şartlarda mümkün olacaktır. Her mana için bir lâfız olduğu herkes tarafından kabul ediliyor ise o zaman bir mana için, mesela emir manası için bir lâfzın tayin edilip edilmediği tartışmasının mahiyeti nedir ve bu tartışma ne ifade etmektedir?

Hanbelîlerden Ukberî nefsi kelâmı reddedenlerin emir için Arapların bir sıyga koymadıkları görüşünde olduklarını söylemiştir. Çünkü onlara göre emir sıyganın kendisidir. Sıyga için bir sıyga konamaz. Bunun ona izafesi bir şeyin kendi kendisiyle isimlendirilmesi gibidir.⁹⁵ Ukberî burada meselenin başka bir yönüne değinmiştir. Lâfzî kelâmı kabul edenler, emri sıyga olarak kabul etmeleri sebebiyle emir için bir sıyga konmuş mudur sorusuna, emir zaten sıygadır, sıyga için sıyga konur mu diyerek karşılık

⁹² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 124.

⁹³ Semerkandî, *Mîzân*, I, 205.

⁹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 260.

⁹⁵ Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, II, 352.

vermişlerdir. Bunlar lâfzî kelâmı merkeze almışlar, kelâmın mana olduğunu kabul etmemişler ve emrin zaten bir lâfız olan sıyga olduğunu söylemişlerdir. Emir için bir sıyga konmamıştır, sıyga emrin kendisidir. Emir için bir sıyga konmuş mudur sorusuna hayır derken emrin bir sıygası var mıdır sorusuna evet demektedirler. Ukberî'nin, yukarıdaki ifadelerinden kastettiği şey budur.

Bu konunun farklı bir yönü de yine kelâmın vasfı ile alakalıdır. İşitilen ve konuşulan sesler olan lâfzî kelâmı kabul eden Hanbelîler bu anlamda emrin bir sıygası olduğunu söylemişlerdir. Kelâmın konuşanın nefsinde kâim bir mana olduğunu iddia eden Eş'arîler ise bu anlamda emrin bir sıygasının olmadığı kanaatindedirler. Neticede emir de bir kelâmdır ve kelâmın sahip olduğu niteliğe o da sahiptir. Bu açıdan bakıldığında zaman da tartışma yine Hanbelîler ile Eş'arîler arasında cereyan etmiş görünmektedir. Hanbelî usul eserlerinde emrin bir sıygası olmadığı görüşü Eş'arîlere nispet edilirken onların emri mütekellimin nefsinde kâim bir mana olarak anladıkları ve bu yönüyle dilde bir sıyganın olduğunu kabul etmedikleri söylenmektedir.⁹⁶ Bu yönüyle tartışma yalnızca emirle sınırlı kalmaz. Kelâmın nehiy, âmm ve hâss gibi diğer kısımları hakkında da aynı şeyler söylenebilir.

Yukarıda değinilen iki farklı bakış açısı bir tarafa buradaki tartışmada emrin talep ve emir manasına delâlet eden bir sıygasının olup olmadığı meselesi sıyganın delâleti itibariyle ele alınmıştır. Bu açıdan bakıldığında zaman kabaca iki eğilimden bahsedilebilir. Emir sıygasının yalnız başına belli bir mana ifade etmeyip bunun için beklemek gerektiğini söyleyenler (*Vakıfiyye*) ile iştirak fikrini savunanlar emir için bir sıyga bulunduğunu kabul etmezken genelde fakihlerin oluşturduğu diğer bir grup da emir için yalnız başına emir anlamı veren böyle sıyganın bulunduğu görüşündedir. Bazı Eş'arîlere nispet edilen dilde emrin kendine has sıygasının bulunduğunu kabul etmeme görüşü acaba sıyganın delâleti itibariyle midir yoksa kelâmın vasfı itibariyle yani lâfzî kelâmı kabul etmemeleri sebebiyle midir? Usul kitaplarında bu başlık altında tartışılan muhteva sıyganın delâleti itibariyle olan tartışmadır. Emrin bir sıygası olmadığını kabul etmeyenlere bu görüşün isnat edilmesi onların tevakkuf veya iştirak fikrini iddia

⁹⁶ Ferrâ, *el-Udde*, I, 214-215; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 143.

etmeleriyle alakalıdır. Cüveynî ve Gazzâlî'nin Eş'arî hakkında yaptıkları savunma da bununla alakalıdır. Hanbelî usulcû Kelvezânî Eş'arîlerin kelâmın vasfı yönünden dilde emir için bir sıyga olmadığı iddialarını zikrederken, sıyganın delâlet yönünden de emirle diğer manalar arasında müşterek olduğu iddialarını aynı yerde zikretmiştir.⁹⁷ Fakat şunun bilinmesi gerekmektedir ki kelâmın vasfı yönüyle nefsî kelâmı iddia edenlerin aynı zamanda kelâmın delaletli yönüyle tevakkufu veya iştiraki de iddia etmeleri birbiriyle çok fazla ilgili görünmemektedir. Sıyganın dildeki varlığıyla onun delâleti farklı şeylerdir.

Aksi takdirde tevakkuf ve iştirak görüşüne sahip olanların dilde emir için bir sıyga kabul etmedikleri iddiası Mu'tezile için de düşünülebilir. Tevakkuf ve iştirak görüşünde olanlar yalnız başına sıyganın emre delâlet etmeyeceğini, onu bu anlama sevk eden bir karinenin bulunmasını şart koşarken Mu'tezile de sıyganın emir ifade etmesi için irade karinesini şart koşturmaktadır. Bu takdirde sıyganın yalnız başına bir karine bulunmaksızın emre delâlet ettiğini söyleyen fakihlerin dışında sıyganın ancak bir karineyle emir olacağını iddia edenler emir için bir sıyga bulunmadığını iddia etmiş olmaktadır.⁹⁸ Tevakkuf ve iştiraki iddia edenler arasında sıyganın emir için konduğunu kabul edenler de bulunmaktadır. Mu'tezile de bu görüştedir. Bunlar emir için bir sıyganın konduğunu, bu hususta bir tartışma olmadığını ama sıyganın emre delâleti hakkında bazı tartışmaların bulunduğunu söylemektedirler. Fakat emir için bir sıyganın konduğunu kabul etmekle dilde emre delâlet eden bir sıyga bulunduğunu söylemek farklı şeylerdir.

Gazzâlî'nin ifadesine göre bazı usulcüler emrin bir sıygası olup olmadığı hususunda bir tartışma bulunduğunu nakletmişlerdir. Fakat o böyle bir başlığın seçilmesini yanlış bulmaktadır. Ona göre asıl tartışma “yap” sözünün karinesiz bir şekilde yalnızca sıygasıyla emre delâlet eder mi etmez mi tartışması olmalıdır.⁹⁹ Eş'arî

⁹⁷ Bkz. Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 134

⁹⁸ Ebu Hâmid el-İsferâînî fakihlerin imamlarının emrin bir sıygası olduğu ve kendi başına bu sıyganın karine bulunmadığında emre delâlet ettiği görüşünde olduklarını söylemiştir. İsferâînî'ye göre Mu'tezile Ka'bî hariç emrin bir sıygası olduğunu kabul etmemiştir. Onlara göre mücerret lâfız emre delâlet etmez ancak irade karinesiyle emir olur. Zerkeşî, *Bahru'l-muhîr*, II, 354.

⁹⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 128. İsferâînî mana hususunda kendileriyle emri nefiste bir mana kabul edenler arasında bir tartışma bulunmadığını söylemiştir. O'na göre bu mananın bir sıygası olduğu veya

bir usulc olan Gazzâlî'nin bu açıklamaları yapmasının nedeni İmam Eş'arî'ye nispet edilen emrin bir sıygası bulunmadığı görüşü olmalıdır.¹⁰⁰ Bunun bir başka nedeni de hocası Cüveynî'nin Eş'arî'nin bu görüşü hakkındaki tavrıdır. Onun Eş'arî'nin görüşü hakkında inandığı şey nefisle kâim kelâmın gereğı olan vücûbu bildiren sıygayı inkar etmemesidir. Vücûbu bildiren bu sıygalar birinin vacip kıldım veya lâzım kıldım gibi sözleridir. Onun asıl tereddüt ettiği şey “yap” sözünün kendisidir. Bu sözü dilin konmasında belli bir mana üzerinde kararsız olarak bulmuştur.¹⁰¹ Cüveynî Eş'arî'nin karinesiz sıyganın delâleti üzerinde tereddüt ettiğini ifade ederken aslında tam da ona nispet edilen görüşe işaret etmektedir. Çünkü onun emrin bir sıygası olduğunu kabul etmemesi rivayetleri yalnızca bu sıyganın delâletiyle alakalıdır.¹⁰² Kabul ettiği diğerk sıygalarla alakalı zaten hiçbir tartışma söz konusu değildir. Bunların emre delâlet ettiğini herkes kabul etmektedir. Gazzâlî de yukarda zikredildiğı gibi asıl tartışma konusunun emir için bir sıyga olup olmaması değil, bu sıyganın karinesiz olarak bizzat delâlet ettiği şey olduğunu söylemiştir. Gazzâlî her ne kadar bunun böyle anlaşılmamasını, yani bunun emrin bir sıygası olmadığı anlamına gelmediğini ifade etmek istemişse de bu görüşün emrin bir sıygası var mı başlığı altında ele alınması Eş'arî'nin ve bu görüşte ona tabi olanların emrin bir sıygası olmadığını iddia ettikleri şeklinde kendilerine nispet edilmiştir.¹⁰³

Şafîî Fakih Sem'anî İmam Eş'arî ve ona tabi olanların emrin ve nehyin bir sıygası olmadığı ve “yap” lâfzının bizzat bir şey ifade etmediğı ancak bir karine veya delille bir şey ifade ettiğı görüşünde olduklarını söylemiştir. Sem'anî'ye göre bu görüşü

olmadığı söylenemez. Bu ancak lâfızlar hakkında söz konusu olur. Lâfız emre yalnız sıygasıyla delâlet etmez, aksine bu, delilin durumuna bağılı olur. Delil, kendisiyle emri ifade eden lâfız kastedildiğıne delâlet ediyorsa ona; tahkir, taciz ve tehdit gibi emirden başka diğerk anlamları ifade eden lâfız kastediliyorsa bu anlamlara hamledilir. Zerküşî, *Bahru'l-muhît*, II, 354.

¹⁰⁰ Şafîî fakih Şirâzi *et-Tabsıra* ve *el-Lüma'* adlı eserlerinde “Eş'arîler emrin bir sıygası yoktur dediler.” derken *Şerhu'l-lüma'* adlı eserinde ise bu görüşü savunanlar olarak “bazı Eş'arîler” tabirini kullanmaktadır. Bkz. *et-Tabsıra*, s. 22; *el-Lüma'*, s. 47; *Şerhu'l-lüma'*, I, 199.

¹⁰¹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 214. Cüveynî aynı yerde bazı *Makâlât* musanniflerinin Eş'arî'nin karineleri gerekli grerek vakf görüşüne devam ettiğini naklettiklerini ama bunun açık bir nakil hatası olduğunu zikretmiştir.

¹⁰² Ferrâ gibi bazı usulcülerin meseleye kelâmın vasfı açısından baktıkları ve lâfzî kelâmı kabul etmeyen Eş'arîlerin bu anlamda emir sıygasını da kabul etmedikleri daha önce açıklanmıştır.

¹⁰³ Mesela Semerkandî ve Lâmişî *Vâkıfyıye*'nin çoğunun emir için bir sıyga tayin edilmediğı görüşünde olduklarını zikretmişlerdir. Bkz. Semerkandî, *Mîzân*, I, 206. Lâmişî, *Kitabun fi usuli'l-fıkıh*, s. 87.

âlimlerden kimse dile getirmemiş fakat bazı ashapları bununla ilgili İbn Süreyc'den bir şeyler nakletmişlerdir. Ona göre bu nispet sahih değildir.¹⁰⁴

Eş'arî'nin bu görüşte dayanağı İbn Berhân'a göre Arapların bu sıygayı birçok anlamda kullanmış olmalarıdır.¹⁰⁵ Sıyganın ihtimali olan bu manalardan her hangi birine tahsis edilmesi ancak bir delil ve karine yardımıyla olur. Bu karine bulunmadığı zaman sıyga hiçbir şey ifade etmez. Sıyganın ne ifade ettiğini anlamak için bir karine veya delil gerekir. Eş'arî ve bu görüşte onu takip eden Bâkılânî, Gazzâlî ve diğer usul bilginleri usulde *Vâkıfiyye** diye anılan bir grubun mensupları olarak bilinir olmuşlardır. Bunlardan Bâkılânî sıyganın müşterek isimler gibi iştirak ifade ettiğini iddia ederken, Gazzâlî önceleri sıyganın kesin talep için olduğunu kabul etmiş ama daha sonra o da tevakkuf görüşüne meyletmıştır.

İsnâaşerî usulcü Şerif Murtazâ konuyla alakalı olarak insanların emrin sıygasında ihtilaf ettiklerini fakihlerin tamamı ve mütekellim usulcülerin çoğunun emrin kendine mahsus tek bir sıygasının olduğunu ve bu sıyganın emirden başka bir anlamda mecazen kullanıldığı görüşünde olduklarını zikretmiştir. Bu sıyga da kişinin rütbe olarak kendinden daha aşağıda olana “yap” demesidir. Onun diğerlerinin görüşü deyip kendinin de sahih gördüğü görüş, bu lafzın emir ile ibâha arasında müşterek olması ve bu iki manada da hakikat olmasıdır. Sıyga söylendiğinde bu iki manadan biri anlaşılmaz. Onlardan biri ancak bir delille anlaşılabilir.¹⁰⁶

Bütün fakihler ve bazı mütekellim usulcüler¹⁰⁷ ise emrin tek ve kendine has bir sıygası olduğunu iddia etmektedirler. Hanefî usulcü Cessâs'a göre dilde îcâba mahsus bir sıyganın bulunması gerekir. Zorunluluk dilteleri dillerinde îcâb anlamında olan emir

¹⁰⁴ Sem'ânî , *Kavâtu 'u'l-edille*, s. 84. .

¹⁰⁵ İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 138-139. Burada muhalif görüş ifade edenler Arapların nadir bir takım şeyler için bile isimler koyma hususunda aşırı gittikleri halde bu kadar ihtiyaç duyulan bir anlamdan habersiz olamayacakları ve bu maksat için de mutlaka bir lâfız koymuş olacaklarını iddia etmişlerdir. İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 140.

* Burada zikredilen *Vâkıfiyye*, usulde sıyganın delâletiyle ilgili olarak iddia ettikleri fikirden dolayı İmam Eş'arî ve onu takip edenlere verilmiş olan bir isimdir. Bunun Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl* adlı eserinde de bahsini yaptığı Şia Vâkıfiyyesiyle bir alakası yoktur. Bu fırkalar hakkında bilgi için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, Kahire 1968, I, 165-168.

¹⁰⁶ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 38.

¹⁰⁷ Lâmişî, *Kitabun fî usuli'l-fikh*, s. 87.

için konmuş bir sıyga bulunmasına yönlendirmiştir. Böyle olunca dillerinde emredilmiş şey için konmuş bir lâfız olması gerekmiştir. Birinin konum olarak kendinden daha aşağıdakine söylediği “yap” sözü îcâb için konmuş olan emir lâfzıdır.¹⁰⁸ Serahsî ve Pezdevî de konu ile alakalı olarak benzer şeyler söylemektedirler. Serahsî emir için konulmuş bir lâfzın olması gerektiğini çünkü lâfızların maksatlardan eksik kalmayacağını ifade etmiştir. Eksiklik her bir maksadın kendisine mahsus bir ibaresinin bulunmasıyla son bulur.¹⁰⁹ Pezdevî de ibarelerin ancak kastedilen manalara delâletler olarak konduğunu, ibarelerin maksat ve manalardan eksik olamayacağını, emirle kastedilen şeyin de bu şekilde lafza mahsus olması gerektiğini zikretmiştir.¹¹⁰

Şafiî fakih Şirâzî de çoğunluğun görüşünün emrin dilde kendine has bir sıygasının bulunması olduğunu ifade etmiştir. Emir için dilde konulmuş bir sıyga vardır. O birinin kendinden daha aşağıda olana söylediği “yap” sözüdür.¹¹¹ Diletiler bu “yap” sözünü kendi başına emir kılmışlardır.¹¹² Ona göre diletiler emredenin istemesine delâlet eden bir karineyi emrin ispatında şart koşmamışlardır. Bu da sıyganın karinesizken emre delâlet ettiğini gösterir. Bu hususta karineye itibar edilmez zira sıyganın *istid’a* için konduğuna dair karineyi kimse zikretmemiştir.¹¹³ Bir başka Şafiî fakih Sem’ânî aynı şekilde emrin Arapçada bir karine olmaksızın bizzat delâlet eden bir sıygasının bulunduğunu ve bunun bilginlerin genelinin sözü olduğunu söylemiştir.¹¹⁴

Hanbelîlere göre de emrin dilde kendisi üzerine kurulu bir sıygası vardır ve yalnız kendisi karinesiz olduğunda onun emir olduğuna delâlet eder.¹¹⁵

¹⁰⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 81-82. Kâdî Abdülcebâr’a göre emrin vücûb ifade etmediğini söyleyenler dilde îcâbın konulduğu lâfızdan yoksun olduğunu söylemiş olmazlar. Çünkü emir, nehiy ve vâid ile îcâba delâlet eder. Mana için konmuş bir lâfzın olmaması imkânsız değildir. Zira çok defa görüldüğü üzere bitişik lâfızlardan yararlanılır. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVII, 110-111.

¹⁰⁹ Serahsî, *Usul*, I, 12.

¹¹⁰ Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl*, I, 104.

¹¹¹ Şirâzî, *et-Tabîra*, s. 22.

¹¹² Şirâzî, *el-Lüma’*, s. 47.

¹¹³ Şirâzî, *et-Tabîra*, s. 23. Semerkandî bazı fakihler ve mütekellim usulcülerin çoğunun sıyganın ancak karineyle bir anlama yorulacağı fikrinde olduklarını zikretmiştir. Semerkandî, *Mîzân*, s. 206.

¹¹⁴ Sem’ânî, *Kavâtî’u-edille*, s. 84.

¹¹⁵ Ferrâ, *el-Udde*, s. 214; Kelvezânî, *et-Temhîd*, s. 133. Ferrâ usul meselelerini konu edindiği *el-Mesâil* adlı eserinde Sahabenin de emrin, kendisine zatıyla delâlet eden bir sıygasının olduğu hususunda icma ettiklerini bildirmiştir. Bkz. Ferrâ, *el-Mesâil*, s. 37.

Malikî fakih Bâcî emrin kendine has bir sıygası olduğunu, ashâblarının genelinin görüşünün bu olduğunu zikretmiştir. Bunun dilcilerden ve bu işin ehlinen alındığını söyleyerek kendi görüşünü delillendirmeye çalışmıştır.¹¹⁶

Maturîdi Hanefî usul bilginleri de emrin kendine has bir sıygası olduğunu kabul etmişlerdir. Bu görüşte olanları ifade ederken âlimlerin genelinin görüşü¹¹⁷ ve çoğunluğun görüşü¹¹⁸ ifadelerini kullanmışlardır.

2. Sıyga-Emir İlişkisi

a. Sıyganın Emre Mahsus Olması

Usul bilginlerinin geneli emir sıygasının emre mahsus olduğunu ifade etmişlerdir. Bunun dışında sıyganın emir ile tehdit, îcâb, nedb, nedb, irşad ve ibâha arasında müşterek olduğunu söyleyenler de olmuştur. Sıyganın emir için olduğunu savunan usul bilginlerine bu bilgi iki yoldan ulaşmıştır. Bunlardan biri Arap büyüklerinin ve dilcilerinin bu sıygaya muhalefet ettiğinden dolayı kölenin yerilmeyi hak ettiği hususundaki görüş birliği, diğeri de bu bilginin kaynağı olan dilcilerin emirle nehiy, istek vb. arasını ayırma hususunda görüş birliği içinde olmalarıdır.¹¹⁹

b. Emrin Sıygaya Mahsus Olması

Dilde mevcut bulunan emir sıygasının emre mahsus olduğu hususunda önemli bir görüş ayrılığı bulunmadığı daha önce ifade edilmişti. Burada da emrin sıygaya mahsus olup olmadığı ele alınacaktır. Acaba sıyga emre mahsus olduğu gibi emir de sıygaya mahsus mudur? Emir sıygası kullanılmadan emir anlamı ifade eden haber cümlesi, anlamlı işaret vb. yolların hakikat olarak emir ifade edip etmeyecekleri hususunda genel olarak kabul edilen görüş bunların hakikat olarak değil mecazen emir ifade edebilecekleridir. Yani bunlar da emir anlamı ifade edebilirler ama bu hakikaten değil mecazen olur. O halde şu cümleyi belirtmenin hiçbir mahzuru olmamalıdır: Emir

¹¹⁶ Bâcî, *İhkâm*, s. 190.

¹¹⁷ Semerkandî, *Mizân*, I, 196.

¹¹⁸ Lamişî, *Kitabun fî usuli'l-fikh*, s. 87.

¹¹⁹ Bu deliller için bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 62; Tûsî, *el-Udde*, I, 172; Şirazî, *et-Tabsıra*, s. 25; Şerhu'l-lüma', I, 210, Bâcî, *İhkâm*, s. 76. Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 138.

manası ve emir sıygası hakikat olarak karşılıklı bir mahsusiyet ilişkisi içindedirler. Sıyganın bulunduğu yerde emir ve emrin bulunduğu yerde sıyga bulunur. Fakat bu hakikat anlamıyla böyledir. Sıyganın bulunduğu yerde emirden başka bir mana bulunabilir, yine emrin bulunduğu yerde sıygadan başka bir vasıta bulunabilir. Fakat bu iki durumda da mecaz söz konusu olur.

Nefsî kelâmı kabul edenler için sıyga emir değil, emri gösteren bir vasıta olduğundan onlar için sıyga ile emir anlamı ifade eden diğer yollar arasında fark yoktur. Nitekim Semerkandî emrin hakikatının sıygadan başka delâletlerle de bilinebileceğini çünkü sıyganın emre bir delil olduğunu, yalnız başına emrin hakikati olmadığını ifade etmiş¹²⁰ ve emrin sıyganın dışında bilinebileceği bazı yollara değinmiştir. Bunlar Allah'ın "Allah adaleti, iyilik yapmayı ve akrabaya yardım etmeyi emreder."¹²¹ ayetinde olduğu gibi kendi emrini haber vermesi, Resûlullah'ın Allah'ın emrini haber vermesi, ümmetin icma'ının emre delâlet etmesi, îcâb, farz, ilzâm ve kitabet gibi lâfızların emre delâlet etmesi, nehiy sıygasının emre delâleti, Allah'ın emrinin davetin ulaşmasından önce yalnızca akılla bilinen hususlarda akılla bilinmesi ve şahit hakkında haberle, rumuzla ve işaretle emrin bilinmesidir.¹²²

Bu konuyla ilgili olarak usul kitaplarında yoğun olarak tartışılan husus fiilin emir ifade edip etmeyeceğidir. Bazı usul bilginleri fiilin kesinlikle emir gibi îcâbı gerektirici olmayacağını söylerken bazıları da fiilin îcâbı gerektirebileceğini ama bunun hakikat olarak değil mecazen olacağını iddia etmişlerdir.

¹²⁰ Semerkandî, *Mîzân*, I, 211-212. Semerkandî şöyle devam etmektedir: Delilin sıhhatinin şartı *inikas* (medlul bulununca delilin de bulunması) olmadan *ittirattır* (delil bulununca medlulun da bulunması). *Ittirat* ve *inikâs* hakikatlerde ve hadlerde bir şarttır. (Had bulunduğunda mahdud da bulunur, had bulunmadığında mahdud da bulunmaz.) Mutlak sıyga emrin delili olması yönünden *muttarittir*. Sadece emre delil olarak bulunur. Mu'tezileye göre bu sıyga emrin hakikati olduğu için onların şöyle demeleri gerekir: Bu sıyganın emirden başka bir şey olarak bulunması caiz değildir, emrin de bu sıyga olmadan bulunması caiz değildir. Aksi takdirde çelişkiye düşmüş olurlar. Emir ifade etmediği halde sıygayı mecaza hamletmekte ittirat yoktur. Hakikatin zatının (sıyga) bulunmasıyla hakikatin (emir) olmaması açık bir çelişkidir.

¹²¹ Nahl 16, 90.

¹²² Semerkandî, *Mîzân*, I, 213. Bunlardan haber ve nehyin emre delâlet etmesi hususunda Basrî bunların bizzat bir şeyi yapmayı *istid'a* etmediklerinden dolayı emir olmayacaklarının belirtmektedir. Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 56.

Fiilin hakikat olarak emir ifade edip etmeyeceği tartışmasının pratik faydası Semerkandî'nin de işaret ettiği gibi Hz. Peygamber'in fiillerinin emirler gibi gerektirici olup olmadığı hususunda ortaya çıkmıştır.¹²³

(1) *Emrin Hakikat Olarak Yalnız Sıygaya Mahsus Olması*

Serahsî fakihlerin genelinin emirle kastedilen şeyin ancak bu sıyga ile bilinebileceği görüşünde olduklarını zikretmiştir. Onlara göre bu sıyga olmadan emrin hakikati bilinemez.¹²⁴ Emrin ifade ettiği şey (vücûb) *sıygay-ı lâzıme*ye mahsustur¹²⁵ diyen Pezdevî de kendi ashablarının ibarelerin ancak kastedilen manalara delâlet olarak konduğunu söyleyerek delil getirdiklerini söylemiştir. Lâfızlar maksatlardan ve manalardan eksik olamaz. Geçmiş, hal ve gelecek gibi fiilin bütün maksatları bunlar için konan lâfızlara mahsustur. Öyleyse emirle kastedilen şeyin de lâfza mahsus olması gerekir. Dilde bu mana için konmuş bir lâfız sabit olduğunda aksine bir delil olmadıkça bu manada hakikat olur ve bu mana onun için lâzım olur.¹²⁶

İki usulcü de eserlerinde karşıt görüş sahiplerinin fiilin hakikat olarak emir gibi îcâb ifade edeceğine dair getirdikleri delilleri zikretmişlerdir. Bunlar fiil anlamında kullanıldığı iddia edilen emir kelimesinin varit olduğu bazı ayetler ve hadisler, günlük dilden bazı kullanımlar ve bir kısım aklî çıkarımlardır.¹²⁷

İki Hanefî fakih de emrin kendi anlamı dışında hem ayetlerde ve hem de günlük konuşmada başka manalarda kullanıldığını kabul etmişler ama bu kullanımların hepsini mecaz olarak anlamışlardır.¹²⁸ Hakikî isimler isimlendirildikleri şeylerden

¹²³ Semerkandî, *Mîzân*, I, 197.

¹²⁴ Serahsî, *Usul*, I, 11.

¹²⁵ Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, I/101. Pezdevî aynı yerde bu görüşte olmayanların Hz. Peygamber'in fiillerinin gereğinin emir gibi olduğunu söylediğini İmam Malik ve Şafîi'nin ashâbından bir kısmının görüşünün de bu olduğunu ifade etmektedir.

¹²⁶ Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, I, 104-105.

¹²⁷ Bunlar için bkz. Serahsî, *Usul*, I, 11-12; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, I, 103-105. Tartışmada taraflarca kullanılan bu deliller dönemin neredeyse bütün fıkıh usulü eserlerinde çok az farklılıklarla ve bazen de aynen yer almıştır.

¹²⁸ Serahsî emrin hakikat manasının dışında kullanıldığı birçok ayet zikreder. Serahsî, *Usul*, I, 13. Muhalifler emrin fiil anlamında mecaz ve *ittisa* yoluyla kullanıldığını iddia edenlerin bu *ittisa*nın yönünü açıklamalarını istemişlerdir. Çünkü *ittisa* ve mecaz ancak bilinen bir yolla olur. Lâfız bu yolla gerçek kullanımının dışında mecazen istiare olur. Serahsî, *Usul*, I, 12.

kesinlikle düşmezler. Mecazların isimleri ise düşebilir. Gerçek baba için baba denir ve bu isim ondan asla düşmez. Dede de baba olarak isimlendirilir ama bu isim ondan düşebilir. Fiil de aynı şekilde mecazen emir olarak isimlendirilir ve bu vasıf bazen ondan düşebilir.¹²⁹ Dilcilerden hiçbiri bir şeyin failini emredici olarak isimlendirmemiştir. Onlar yiyene ve içene emredici dememişlerdir.¹³⁰

Eş'arî usulcû Bâkılânî de fiilin hakikat olarak değil mecaz olarak ve *ittisa* yoluyla emir olarak isimlendirildiğini söylemiştir.¹³¹

Hanbelîler mezhep imamları İbn Hanbel¹³² de dahil olmak üzere fiilin emir ifade etmediği kanaatindedirler. Dilciler emrin anlamını tespit etmişlerdir. Diğer ifadeler gibi emrin de ilk konması esnasında üzerinde hükmedilen mananın başka bir yere nakledilmesi caiz değildir.¹³³ Muhaliflerin getirdikleri delillerde yer alan emir kelimesinin söz için hakikat olarak kullanıldığı iddiası doğru değildir bunların hepsi mecazdır.¹³⁴ Emir kelimesinin fiil ve talep manasında “*umûr*” ve “*evâmir*” şeklindeki iki çoğulunun aynı kelimenin çoğulu olduğu, bundan dolayı emrin her iki anlamda da hakikat olduğu düşüncesi isabetli değildir. “*Evâmir*” in tekili “*âmire*” dir, bunların çoğulları birbiri yerine mecazen kullanılır.¹³⁵ İbn Akîl, ashâblarına göre fiilin hakikaten kelâm olarak isimlendirilmediği gibi hakikaten emir olarak da isimlendirilmediğini zikretmiştir. Bunun anlamlı işaret veya başka bir şey olması önemli değildir. Bundan dolayı Hz. Peygamber’in yapıp ettikleri onlara tabi olmanın vacib olduğuna delâlet etse de emir değildir. Emir *istid’a* veya iktiza sıygasıdır fiilde ise bunlar bulunmaz.¹³⁶

¹²⁹ Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, I, 105.

¹³⁰ Serahsî, *Usul*, I, 12. Serahsî muhaliflere karşı zikrettiği diğer deliller için bkz. Serahsî, *Usul*, I, 12-13.

¹³¹ Bakılânî, *et-Takrîb*, II, 9.

¹³² Ferrâ'nın ifadesine göre Ahmed İbn Hanbel Hz. Peygamber'in yaptığı şeylerle emir olan sözlerini birbirinden ayırmış, emri vücûbu gerektiren, fiili ise hususa ihtimali olan şey olarak anlamıştır. Ferrâ, *el-Udde*, I, 216. Kelvezânî'nin zikrettiği bir rivayette İbn Hanbel: “Emir Nebî'den fiilin dışında bir şey olarak gelmiştir. Çünkü o bir şeyi fazileti nedeniyle yapabilir, onu kendine has bir şey olarak yapabilir. Ama bir şeyi emrettiği zaman o genel olarak Müslümanlara yöneliktir. Onun emretmesi bir tekittir.” demiştir. Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 140.

¹³³ Ferrâ, *el-Udde*, I, 223.

¹³⁴ Ferrâ, *el-Udde*, I, 224.

¹³⁵ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 140-145. Tûsî bu delille ilgili olarak emrin “*evâmir*” olarak çoğul yapılmasının kıyas dışı olduğunu ve eğer böyle bir çoğul duyulmuşsa onun çoğulun çoğulu, yani emrin çoğulu olan “*umûr*” kelimesinin çoğulu olacağını söylemiştir. Bkz. Tûsî, *el-Udde*, I, 161-162.

¹³⁶ İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 481-482. Fiilin emir gibi olmadığına dair İbn Akîl'in zikrettiği diğer deliller için bkz. İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 483-485.

Fiilin mecaz ve istiare yoluyla olması hariç emir olarak isimlendirilmeyeceğini söyleyen¹³⁷ Tûsî bu konuda emri söz ile fiil arasında müşterek gören hocası Murtazâ'nın görüşüne katılmamış, bu görüşte olanların delil olarak zikrettiği ayetlerde geçen emir kelimelerinin fiil anlamında hakikat olarak kullanılmadığını, hepsinin mecaz olduğunu söylemiştir.¹³⁸

Maturîdî Hanefî usulcüler de emir isminin fiil hakkında mecazen kullanılabileceği kanaatindedirler.¹³⁹ Esmendî ashablarının ve insanların çoğunun emrin fiile hakikat olarak vaki olmayacağını söylediklerini belirtmektedir. Ona göre doğru olan görüş emrin şey, şe'n ve sıyga arasında müşterek olmasıdır. Bunlardan birine ancak bir delille hamledilebilir.¹⁴⁰

(b) Fiilin Hakikat Olarak Emir İfade Etmesi

Emrin fiil üzerine hakikat yoluyla vaki olması hususunda nakledilen haberler İmam Malik ve Şafî'nin takipçilerinden bazılarının bu görüşte olduklarını göstermektedir. Mesela Pezdevî eserinde böyle bir haber zikretmekte ama bunların kimler oldukları hakkında isim vermemektedir.¹⁴¹ Aslında bu iki müelliften çok daha önce Basrî *el-Mu'temed* adlı eserinde Şafî'nin ashabından bir grubun emrin hakikat olarak fiil hakkında söz konusu olabileceğini söylediğini naklediyordu.¹⁴² Daha sonra telif edilen usul eserlerinde zikredilen bu rivayetin *el-Mu'temed* adlı bu eserden alınmış olması muhtemeldir.

¹³⁷ Tûsî, *el-Udde*, I, 159. Tûsî'nin bu görüşünü desteklemek için kullandığı deliller için bkz. Tûsî, *el-Udde*, I, 160-161.

¹³⁸ Tûsî, *el-Udde*, I, 161-162.

¹³⁹ Semerkandî, *Mizân*, I, 196; Lâmişî, *Kitabun fî usulî'l-fıkh*, s. 85. Semerkandî dildeki bir kaide ve tabiri kullanarak emir olma vasfını emirden alıp fiil hakkında hakikat olarak kullananlara itiraz etmiştir. Buna göre emir isminin sıygadan nefyi kesinlikle caiz değildir ama fiilden nefyi caizdir. Hakikati nefyedenin yalan söylediği, mecazı nefyedenin ise yalan söylemediği hakikat ve mecazın belirtilerindendir. Burada da emir ismini sıygadan olumsuzlayan yalan söylüyor ve onu fiilden olumsuzlayan yalan söylemiyordur. Semerkandî, *Mizân*, I, 196-197.

¹⁴⁰ Esmendî, *Bezlî'n-nazar*, s. 51-52.

¹⁴¹ Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, I, 101. Serahsî de İmam Malik ve Şafî'nin ashabından bazılarının emirle kastedilen şeyin hakikatının bu sıyga olmadan da bilinebileceğini söylediklerini zikretmiş ve ardından bu tartışmaya girmiştir. Bkz. Serahsî, *Usul*, I, 11.

¹⁴² Basrî, *el-Mu'temed*, I, 45. Kelvezânî'nin *et-Temhîd* adlı eserine tahkik yapan Dr. Müfid Muhammed bunu Şafîlere Basrî'nin nispet ettiğini, birçok usulcünün de nispet etmeden veya bazı fakihlere nispet ederek zikrettiklerini söylemektedir. Bkz. Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 140, 3 no'lu dipnot.

Basrî'ye göre emir sözünün sıygaya hakikat yoluyla vaki olması hususunda hiçbir şüphe yoktur. Bunun delâlete ihtiyacı da yoktur. Ama onun fiile vaki olması üzerinde ihtilaf edilmiştir. İnsanların çoğu (*ekseru'n-nâs*) emir fiil üzerine mecaz yoluyla vaki olur demiştir.¹⁴³

Bu konuda onun kendi görüşü biraz daha farklıdır. Ona göre Emir şey ile sıfat; hal (*şe'n*) ve gidişatla (*tarâik*) sıyga arasında müşterektir. Kişi “Bu bir emirdir.” dediğinde bunu duyanlar hangi emri kastettiğini bilemez. “Bu yapmayı emirdir.” , “Filanın emri dosdoğrudur.” veya “Bu cisim emirlerden bir emirden dolayı hareket etmiştir.” ya da “Zeyd bize emirlerden bir emir için geldi.” dediğinde bu ifadeleri duyan kimse birinciden sıygayı, ikinciden hali, üçüncüden cismin bir vasıf veya bir şey nedeniyle hareket ettiğini ve Zeyd'in bir şey için veya bir gayeyle gelmiş olduğunu anlar. Emir ismi bu şeyler arasında ortaktır ve yerine göre onlardan birine mahsus olur.¹⁴⁴

Mâlikî fakih Bâcî de emrin hakikat olarak söz ve fiil üzerine vaki olacağını söyleyenler arasındadır. Fiil manası ifade eden emir kelimesinin kullanıldığı bazı ayetler ve şiirle delil getirmiştir. Muhaliflerinin emir sözdeki gibi fiilde de hakikat olsaydı çekimi yapıldı şeklindeki itirazını reddetmiş ve bunu dilde kıyas olarak görmüştür. O bunun sözden nakledilmiş bir mecaz olduğunu da kabul etmemiştir. Ona göre böyle olsaydı çekimi onun çekimi gibi olurdu. Bu lâfız fiilde çekimlenmediğinden sözden fiile nakledilmemiştir. Kaldı ki “*‘asa*” ve “*leyse*” gibi çekimlenmeyen hakiki fiiller de vardır.¹⁴⁵

Şerif Murtazâ lâfzın söze mahsus olup onunla fiil ifade olunduğunda mecaz mı yoksa sıyganın sözle fiil arasında müşterek olup ikisinde de hakikat mi olduğu şeklinde

¹⁴³ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 45.

¹⁴⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 45-46. Emrin fiil üzerine hakikaten vaki olacağını söyleyenlerin getirdikleri delillere Basrî'nin verdiği cevaplar için bkz: *el-Mu'temed*, I, 47-49. Zerkeşî İbn Berhân'ın alimlerin bütününden, Kâdî Abdülvehhab ve Bâcî'nin de alimlerimizin çoğundan nakletmiştir diyerek zikrettiği görüş Basrî'nin yukarıda zikredilen görüşüne yakındır: Emir bütünde hakikattir. Birinin “emir” sözünü işiten kimse onun bu sözle ne kastettiğini bilemez. Ama şunu emretti dediğinde ondan sözü anlar. “Filancanın emri dosdoğrudur.” dediğinde hal (*şe'n*) ve gidişatı (*tarîka*) anlar. “Zeyd büyük bir emirdedir.” dediğinde ondan fiili anlar. Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, II, 343.

¹⁴⁵ Bâcî, *İhkâm*, s. 226-227.

bir tartışma olduğuna değinmiştir. Ona göre ikincisi doğrudur. Arap dilinde emir lâfzının bazen söz anlamında ve bazen de fiil anlamında kullanılmasında bir anlaşmazlığın olmaması bunu göstermektedir. Dilcilerin bu lâfzı iki veya daha fazla anlamda kullanması onun ikisinde de hakikat olduğunu gösterir. Ama o ikisinden birinde mecaz olduğunu gösteren güçlü bir delil varsa iştirak ortadan kalkar.¹⁴⁶

3. Sıyganın Emre Dönüşmesi*

Sıyga nasıl emre dönüşür ve ne zaman emir ifade eder? Başka bir ifadeyle hangi sebeple emir olur? Veya sıygaya emir vasfını kazandıran şey nedir? Bu soruya usul bilginleri; emir sıygasını başka bir anlama sevk eden bir karine bulunmadığında bu sıyga emir olur, emir nefsi itibariyle emir olur, emir zatı ve aynı itibariyle emir olur, emir emredenin iradesiyle emir olur şeklinde cevaplar vermişlerdir.

a. Emir Sıygasını Başka Bir Anlama Döndüren Karine Bulunmadığında Emir Olması

Bu, fakihlerin kabul ettiği ve diğer usul bilginleri tarafından da fakihlere atfedilen bir görüştür. Lâmişî'nin nakline göre fakihlerin geneli emrin tek ve kendine has bir sıygası olduğunu iddia etmektedirler.¹⁴⁷ Şafiî fakih Şirazî¹⁴⁸ sıyganın bizzat kendisinin emre delâlet ettiğini bunun dışında bir anlama ise hal şahidi vb. bir karineyle delâlet edebileceği görüşündedir. Hanbelî fakihler¹⁴⁹ ve Malikî fakih Bâcî¹⁵⁰ de aynı şekilde sıyganın emir ve *istid'a* için konmuş olduğunu bunun dışında bir manaya ancak onu bu anlama sevk eden bir karineyle döndürülebileceğini söylemişlerdir.

¹⁴⁶ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 28. Murtazâ sünnî usul bilginlerinin kitaplarında da benzerleri zikredilen emrin sadece söz hakkında hakikat olarak kullanıldığı ile ilgili zikredilen delillerin bazılarına değinmiş ve her birine cevaplar vermiştir. Bunlar için bkz. Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 29-34.

* Kaynaklarda, kullandığımız bu başlığa anlam itibariyle yakın ama değişik şekillerde ifade edilen başlıklar bulunmaktadır. Buradaki "sıyganın emre dönüşmesi" ifadesi Semerkandî'nin konu ile ilgili bir kullanımından ödünç alınmıştır. Bkz. Semerkandî, *Mîzân*, I, 203. Diğer yandan konu itibariyle böyle bir başlık, kullanılan kaynaklar içinde ilk defa Bâkılânî tarafından zikredilmiş, bu başlığın altında yer alan dört farklı görüş ve bunlarla ilgili tartışmalar sistematik bir şekilde ilk defa onun tarafından ele alınmıştır. Bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 10-16.

¹⁴⁷ Lâmişî, *Kitabun fi usuli'l-fikh*, s. 87.

¹⁴⁸ Şirazî, *et-Tabîra*, s. 24.

¹⁴⁹ Ferrâ, *el-Udde*, I, 220; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 134; İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 479.

¹⁵⁰ Bâcî, *İhkâm*, s. 79. Bâcî de bu görüşün fakihlerin görüşü olduğunu ifade etmiştir.

Maturîdî Hanefiler de sıyganın başka manalara kaymasına neden olacak karineler bulunmadığında emre delâlet edeceği görüşündedir. Semerkandî ve Lâmişî sıyganın başka manalara dönmesine neden olan bir karine bulunmadığında kendilerine göre emir veya emre delâlet olacağını ifade etmişlerdir.¹⁵¹

Bâkılânî ve ona tabi olarak Cüveynî cumhûr fakihlerin (*el-cumhûru mine'l-fukahâ*)¹⁵² emrin, sıygası “yap” sözü olan seslerin kendisi olduğunu ve sıyganın ancak sıygası itibariyle ve sıygayı emirden başka manalara çeviren bir karine bulunmadığında emir olduğunu iddia ettiklerini zikretmişler ve onlara bazı itirazlar yöneltmişlerdir.¹⁵³ Buna göre sıyga ya kendisi itibariyle ya da kendisini emir manasından başka bir manaya çeviren bir karine bulunmadığı zaman emir olacaktır. Ve yahut da kendisi itibariyle ve kendisini emir manasından başka bir manaya döndüren bir karine bulunmadığı zaman emir olacaktır. Sıyga için tespit edilen vasf için iki durum vardır: Ya hakikat olarak vasıfların zatlara ve cinslere dönmesi sıygaya raci olur veya vasfın sıygaya sarf edilmesi vaz' yoluyla ve karşılıklı anlaşma ile olur.¹⁵⁴ Hakikat olarak vasıfların zatlara ve cinslere dönmesinin sıygaya raci olması, sıyganın emir değilken uykuda olan ve bayğından da sadır olabilmesi nedeniyle düşünülemez. Eğer böyle olsaydı ne zaman bu sıyga telaffuz edilirse bu vasfın tahakkuk etmesi gerekirdi. Sıyga, kendini emirden başka bir manaya çeviren bir karine olmaması nedeniyle de emir olmaz. Çünkü sıyga uyuyan ve bayğından sadır olduğunda onu emir manasından çeviren bir karine yoktur ve sıyganın emir olması gerekir. Sıygayı söyleyenin o an aklının başında olmaması onu emir olmaktan çıkarmaz. Böyle olsaydı emir sıygası itibariyle değil aklın bulunması karinesiyle emir olurdu. Yine bu sıyga aklın bulunması ve sıyganın bilinmesiyle beraber

¹⁵¹ Semerkandî, *Mîzân*, I, 211; Lâmişî, *Kitabun fî usulî'l-fikh*, s. 88. İbn Berhân Basra Mu'tezilesinden Basrî ve Eş'arîlerden Ebu İshak el-İsferâînî'nin de fakihlerin görüşünde olduklarını zikretmiştir. İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 134

¹⁵² Cüveynî *et-Telhîs*'te “fakihlerin çoğu” (*kesîrun mine'l-fukahâ*) ifadesini kullanmıştır. Bkz. Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 246. Gazzâlî ise “fakihlerden bir topluluk” (*cema'atun mine'l-fukahâ*) ifadesini kullanmıştır. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 123. Eserlerin telif edilmesindeki kronolojik sıra da dikkate alındığında bu ifadelerdeki cumhûr, çoğunluk ve bir topluluk şeklinde nicelik olarak gittikçe azalan bir yekûnun varlığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu yekûn daha sonra Semerkandî ve Lâmişî'nin ifadelerinde tamamen ortadan kalkacaktır.

¹⁵³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 12-15; Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 246-249.

¹⁵⁴ Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 246-247.

tehdit eden tarafından da söylenebilir. Bunların bulunmasıyla emir olmaması Bâkılânî'ye göre fakihlerin iddialarını geçersiz hale getirir.¹⁵⁵

Fakihlerin karine bulunmamasını emir vasfının sabit olmasında illet olarak göstermelerine karşılık Bâkılânî sıyganın bir mananın yokluğundan dolayı emir olmasını imkânsız görülmüştür. Ona göre mananın yokluğunun sözün emir olarak hâsıl olması için bir illet olması sahih olmaz. Emredicinin de aynı şekilde bir mananın yokluğundan dolayı emredici olması sahih olmaz. Çünkü hükümlerin illetlerinin mevcut zatlar olmaları gerekir.¹⁵⁶

Bâkılânî ve Cüveynî sıyganın vaz' yoluyla emir olduğu ve dalcilerin bir mani bulunmadığında emir vasfını sıyga için tespit ettikleri iddiasını da reddetmişlerdir. Onlara göre dalcilerin engel ve saik bulunmadığında sıyga için bu vasfın belirlenmesinde uzlaştıkları, sıygayı ibâha, nedb ve vâid karineleri bulunmadığında emir, ilzâm ve îcâb olarak isimlendirdikleri iddia edilirse bunun tam tersi de söylenebilir: Dalciler sıygayı ilzâm, nedb ve vâid karineleri bulunmadığında izin, ıtlak ve ibâha için koymuşlardır.¹⁵⁷

Hanbelî fakihlerin zikrettiği bir itiraza göre burada iki durum vardır: "Emir ya sıygası itibariyle ya da karine yokluğu sebebiyle emir kılınır. Sıygası itibariyle emir kılınması geçersizdir. Çünkü sıyga emir olmayan tehdit ve ibâha gibi bir karine ile bulunabilir. Lafzın bir karine bulunmaması sebebiyle de emir olması geçersizdir. Çünkü

¹⁵⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 12-13; Bâkılânî'nin tehditte bulunanın sıygayı söylediğinde aklı başında olması ve sıygayı söylediğini bilmesi durumunda bile bunun emir olmayacağını söyleyerek itirazda bulunması isabetli değildir. Zira sıygayı tehdit eden biri söylediğinde zaten tehdit karinesiyle emir değil tehdit olduğunu fakihler de söylemektedir. Bâkılânî'nin bu itirazına kitabının özetini yapan Cüveynî tarafından yer verilmemiş olması bu noktanın Cüveynî tarafından fark edildiği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Gazzâlî sıyganın uyuyan ve bayğından sadır olması durumunda fakihlerin bunun karine bulunduğundan dolayı emir olmadığını söylediklerini zikretmiştir. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 123-124.

¹⁵⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 13. Bu cümleler Cüveynî'nin ifadelerinden daha anlaşılır bir şekilde okunabilir: "Sıyganın kendini başka manalara çeviren bir karine bulunmamasından dolayı emir olması imkânsızdır. Çünkü yokluk (intifa) bir vasfın tespitini gerektirmez. Hükümlerin gerektirdiği şey illetlerin ve zatların sabit olmasıdır. Bu vasfın gerektirdiği şeyin karinesiz olmasından dolayı sıyganın kendisi olduğu iddia edilirse bu da imkânsız olur. Çünkü intifa yokluktan haber vermedir. Onun hükümlerin îcâbına tesiri imkânsızdır. Olmayan şey tek başına ya da başka bir şeye eklenerek etki edemez." Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 247.

¹⁵⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 14; Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 248.

karine yokluğu da bir karinedir. Böylece emrin bir karine sebebiyle emir olması sahih olmuştur.” Ferrâ bu itiraza verdiği cevapta lâfzı karine yokluğu sebebiyle emir kıldıklarını söylemektedir. Şeyin yokluğunun bir şey olmaması gibi karine yokluğu da bir karine değildir. Karinesiz olduklarında hayvanlar için hakikat olarak kullanılan aslan, cesurluk vasfına sahip insanlar için bir karine ile kullanılırlar. Karine yokken kendileri için konulan varlıklar için kullanıldıklarında onlar hakkında karineyle kullanılmışlardır denemez. Lafzın emir kılınmamasında da aynı şekilde bir karine aranmamalıdır.¹⁵⁸

Basrî fakihlerden emrin sıygası itibariyle emir olduğunu söyleyenler bulunduğunu ve bunun onlara algılama yanlışlığı içinde onun sıygası itibariyle emir olduğundan dolayı bu vasfı hak ettiğini söylettiğini zikretmiştir.¹⁵⁹ Eserinin bir başka yerinde, emrin karinesiz bulunduğu zaman sıygası itibariyle emir olduğunu yani Hakîm’den karinesiz olarak geldiği zaman onun emir olduğuna hükmederken bununla yetindiklerini, konuşanın sıygayı emrin dışında kullandığı hususunda bir delâlete ihtiyaç olduğunu söyleyenlere bunun muvafakat gösterdiği bir mevzu olduğu şeklinde karşılık vermektedir.¹⁶⁰ Bu görüş fakihlere atfedilen görüştür. Buna muvafakat göstermekle Basrî fakihlerin görüşünü kabul etmiş görünmektedir.¹⁶¹ Bazı fakihlerin emrin sıygası itibariyle emir olduğu görüşünde bulunup algılama yanlışlığı içinde sadece bundan dolayı sıyganın emir olduğunu söylediklerini ifade eden Basrî bazı fakihlerle kimi kastettiğini zikretmemektedir. Fakihlerin üzerinde özellikle vurgu yaparak belirttikleri husus sıyganın, kendisini emir manasından başka bir manaya sevk eden karineler bulunmadığında emir olmasıdır. Fakihler eserlerinde bu hususu dikkate almışlardır. Onların bir kısmının sıygayı sıyga itibariyle emir olarak kabul ettikleri düşüncesine ilk defa Bâkılânî işaret etmektedir. Bu daha sonra da Cüveynî ve Gazzâlî gibi özellikle fakihlerden sayılmayan usul bilginleri tarafından nakledile gelmiştir.

¹⁵⁸ Ferrâ, *el-Udde*, I, 222; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 131-132.

¹⁵⁹ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 50.

¹⁶⁰ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 52.

¹⁶¹ İbn Berhân da eserinde Basrî’nin bu konuda fakihlere tabi olduğunu zikretmiştir. Bkz. İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 134.

Bâkılânî ile aynı asırda yaşayıp, ondan birkaç on yıl önce vefat etmiş olan Hanefî usulcû Cessâs kişinin seviye olarak kendinden daha aşağı olan kimseye söylediği “yap” sözü olan emir lâfzının îcâb için konduğunu, her vacibin vacip olmasının bu lâfza taalluk etmesinin ve bunun da herkese göre emredilmiş bir şey olarak anlaşılmasının ona delâlet ettiğini, vücûb vasfının da aynen nedb ve ibâha vasfının sıygadan kalkmasının caiz olması gibi caiz olduğunu ifade etmektedir.¹⁶²

Hanbelî fakihlerden Ferrâ, dilde emir için beyan edilmiş bir sıyga bulunduğunu ve bu sıyganın karine bulunmadığında mücerret sıygasıyla emre delâlet edeceğini zikretmiştir. Daha sonra da Mu'tezilenin görüşünü ifade ederken, onlara göre emrin, “sıygası itibariyle” değil emredenin onu irade etmesiyle emir olacağını söylemiştir. Bir başka yerde ise emrin, emredenin iradesiyle değil sıygası itibariyle emir olacağını ifade etmiştir.¹⁶³ Emrin, sıygası itibariyle emir olacağını açıkça ifade etmekle beraber o, aynı zamanda karine bulunmaması şartını da zikretmiştir. Şafiî fakih Sem'anî de Arapça'da emrin bir karine bulunmamak şartıyla bizzat kendisinin delâlet eden bir sıygasının bulunduğunu söylemiştir.¹⁶⁴ Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi fakihler emrin sıygası itibariyle emir olduğu düşüncesini bir karine bulunmaması şartıyla kayıt altına almışlar ve hatta daha çok bu şartı zikretmişlerdir.

Mâturîdî Hanefî usul bilginlerinin bu konu hakkındaki tutum ve ifadeleri son derece nettir. Semerkandî kendilerine göre bu sıyganın, onu emrin dışındaki manalara döndüren karineler bulunmadığı zaman emre delâlet edeceğini söylemiştir.¹⁶⁵ Lâmişî sıyganın aynı ve sıygası itibariyle mi yoksa sıygayı emir manasından başka manalara sevk eden bir karine bulunmaması itibariyle mi emir veya emre delâlet olacağı sorusunu sormuş ve daha doğru olanın ikinci görüş olduğunu söylemiştir. Ona göre sıyga aynından ve zatından dolayı emir olsaydı bir karine bulunsaydı bile sıyganın emir olmadan bulunması düşünülemezdi. Bir karine bulunduğu emir manasından çıkması sebebiyle bu düşünülebiliyor. Bu, sıyganın, onu emir manasından başka bir manaya

¹⁶² Cessâs, *el-Fusûl*, II, 82, 87. Sözlerinin devamında Cessâs kendi ashablarının ve Kerhî'nin emir lâfzının onu başka bir anlama döndüren bir delil olmadıkça vücûba delâlet edeceği görüşünde olduklarını zikretmektedir.

¹⁶³ Ferrâ, *el-Udde*, I, 214, 216.

¹⁶⁴ Sem'anî, *Kavâtü 'u'l-edille*, s. 84.

¹⁶⁵ Semerkandî, *Mîzân*, I, 211.

sevk eden bir karine bulunmaması sebebiyle emir veya emre delâlet olduğuna delâlet eder.¹⁶⁶ Fakihlerin bu konuya yaklaşımı böyledir. Bazı fakihler tabirini kullanarak bunların görüşünü Belhî'nin görüşüyle neredeyse aynileştiren bu yaklaşım pek isabetli görünmemektedir.

b. Emrin Nefsi/Aynı İtibariyle Emir Olması

Bu görüşte olanlar nefsî kelâmı kabul eden Eş'arî usulcülerdir. Bâkılânî, emrin emredilen şey, kendisine emredilen ve emreden için nefsi itibariyle emir olduğunu, bunun güç sahibinin güç yetirdiği şeye ve bilen bildiği şeye taalluk etmesi açısından bilen ilmi ve güç sahibinin gücü gibi olduğunu zikretmiştir.¹⁶⁷ Cüveynî de bu ifadeleri şu cümlelerle anlatmıştır: “Emrin emir olması zatına dönen bir vasıftır. Bu bir illetle ta'lil olunamayan bir şeydir. Bir tahsise ve iradeye taalluk etmesiyle vasıflanmaz. Emir neden emir olur sorusuna verilecek sağlam cevap emrin nefsinden dolayı emir olduğudur. Hükümün bir şeyin nefsi itibariyle sabit olduğu sözünün tahkiki hükümün bir illet bulunmadan sabit olmasına döner. Vasfı nefse izafe ederek onu onunla ta'lil ettiğimiz zannedilmemelidir. Hükümler ta'lil olunabilen ve ta'lil olunması imkânsız olmak üzere kısımlara ayrılır. Cinslerin vasıfları ta'lili imkânsız olanlardandır. Nefisle kâim mananın emir olması cinsinin ve nefsinin vasfıdır. Bu, ilmin ilim olması ve kudretin kudret olması gibidir.”¹⁶⁸ Gazzâlî de nefsî kelâmı kabul edenlerin söz lâfzıyla nefiste kâim olan itaat iktizasını kastettiklerini söylemiştir. Söz, konuşmanın kendisinden ibaret olduğu ve konuşmanın delâlet ettiği şey olup nefis ile kâimdir ve kudret gibi zat ve cins itibariyle emirdir ve zatı itibariyle emredilen şeye taalluk eder. Nitekim kudret bizzat kudrettir ve kudretin taalluk ettiği şeye taalluk eder.¹⁶⁹

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi nefsî kelâmı kabul eden usul bilginleri emrin kendisi ve cinsi itibariyle emir olduğunu, bu vasfın onda sabit olmasının bir illete ve açıklamaya ihtiyacı olmadığını, bunun böyle olduğu için böyle olduğunu, çünkü bunun ta'lil olunamayan hükümlerden olduğunu söylemektedirler.

¹⁶⁶ Lâmişî, *Kitabun fi usuli'l-fikh*, s. 88.

¹⁶⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 10.

¹⁶⁸ Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 244.

¹⁶⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 121.

c. Emrin Zâtı Ve Aynı İtibariyle Emir Olması

Mutezîleden Belhî¹⁷⁰ bu görüşü savunmuştur. O emrin harften ve sestten başka bir manası olmadığını, emrin “yap” sözü veya onun manasını ifade eden şey gibi olduğunu söylemiştir. Onun iddiasına göre “yap” sözü zatı ve cinsi itibariyle emirdir. Emir olmaması düşünülemez.¹⁷¹ Cüveynî Bağdat Mu‘tezilesinden Ka‘bî’nin (Belhî) iki iradeyi şart koştuğunu belirtmiştir. Bunlardan biri lâfzın vücuduna diğeri de boyun eğmeye taalluk eder. Lâfzın emir olarak bulunması lâfza lâzım olan bir sıfattır, bu sıfatı elde etmek için iradeye ihtiyaç yoktur.¹⁷²

Cüveynî’nin *et-Telhîs*’teki anlatımına göre Ka‘bî tabi olunmayan bir görüş ortaya atarak “yap” diyenin bu sözünün nefsi ve cinsi itibariyle emir olduğunu söylemiştir. Yani zatı itibariyle emir olur demiştir. Ona bu lafız kendisiyle ibâha kast olunarak gelebilir dendiğinde; ibâha emirdir, mubah ise emredilmiş şeydir demiştir. Ona bu lafız “Dilediğinizi yapın.”¹⁷³ ayetinde olduğu gibi tehdit anlamında gelebilir dendiğinde; “Bu mananın gereği için varit olduğu zaman cinsinde vücûb, nedb ve ibâhayı gerektiren şeye muhaliftir.” demiştir. Cüveynî’ye göre onun bu zikrettiği şey zarûriyyâtı inkârdır. Çünkü bu sesler emrin varit olduğu yere varit olan şeylerle aynı cinstendir. Onların buna cinsten muhalif olduğunu söyleyen kimse aynı cinsten olan şeylerin farklı olması görüşüne tabi olmuş olur.¹⁷⁴ Gazzâlî’nin ifadesine göre de onun bu tavrı hissi bilmezlikten gelmektir. Belhî de bu çekişmenin zayıflığını hissedince bunu itiraf etmiştir.¹⁷⁵

¹⁷⁰ Tam ismi Ebu’l-Kasım Abdullah b. Ahmet el-Belhî’dir. Bağdat Mu‘tezilesinin kelâmcılarından. Uzun müddet Bağdat’ta ikamet etmiş, daha sonra Belh’e dönmüştür. Hatib el-Bağdâdî’nin ifadesine göre hicrî 319 Şaban ayının ilk günlerinde Belh şehrinde vefat etmiştir. Bkz. Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut (t.y. [Kahire 1931’den ofset]), IX, 384.

¹⁷¹ Bakıllânî, *et-Takrîb*, II, 11; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 122. Basrî *el-Mu‘temed*’de kendi ashablarından Bağdatlıların emrin aynından dolayı emir olduğunu iddia ettiklerini belirtmektedir. Bkz. Basrî, *el-Mu‘temed*, I/50. Bununla Belhî’ye ve onun görüşünde olanlara işaret etmiştir.

¹⁷² Cüveynî, *el-Burhân*, I, 205. Semerkandî de Bağdat Mu‘tezilesinin emrin aynı ve sıygası itibariyle emir olduğunu ve emrin başka bir manaya ancak bir delille hamledileceğini söylediklerini zikretmiştir. Bunlar iradeyi şart koşmamışlar, Allah’ın iradesini reddetmişlerdir. Neccâriye fırkası da emrin sıygası ve aynı itibariyle emir olduğunu söylemiş, bunun yanında irade sıfatını kabul etmiştir. Semerkandî, *Mizân*, I, 204.

¹⁷³ Fussilet 41, 40.

¹⁷⁴ Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 245-246.

¹⁷⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 122-123.

d. Sıyganın Emredenin İradesiyle Emir Olması

Bu görüş Basra Mutezilesi tarafından dile getirilmiştir. Ebu Ali el-Cübbâî, oğlu Ebû Hâşim, bunlara tabi olan Kâdı Abdülcebbâr ve Basrî sıyganın emir olması için emredilen şeyin irade edilmesi gerekir demişlerdir.¹⁷⁶ İsnâaşerî usulcû Şerif Murtazâ'nın yaklaşımı da aynıdır.

Kâdı Abdülcebbâr'a göre emir ancak emredilen şeyin irade edilmesi ile emir olur, bundan dolayı onun emir olması gerekir. Emredenin emrettiği kişiye hitap olarak emrin meydana getirilmesini istemesi de gerekir. Birine emreden kişi ne emrettiğini bilmez ve onu istemezse emredici olmaz. Emredeni emreden yapan şey emredilen şeyi iradedir.¹⁷⁷

Basrî emir sıygasının talep olmasında ya sıygayla beraber bir şeyin ispatı veya nefyi şart koşulmaksızın onun kendi başına yeterli olduğu ya da yeterli olmadığı şeklinde iki durum bulunduğunu ifade etmektedir. Birinci durumda sıyga nasıl bulunursa bulunsun emir kabul edileceğinden tehdit edenin ve dalgın birinin telaffuz ettiği sıygaların emir kabul edilmesi gerekir. Sıyganın talep olmasında bu sıygaya ve bu sıyganın bulunmasına bir şart eklenmesi gerekecekse bu şart emredilen kişi, emredilen şey, emreden veya sıyganın mahalliyle alakalı olur. Basrî bunların hiçbirinin sıyganın emir olmasında etkili olmadığını ortaya koyan bir tartışma yürütmüş¹⁷⁸ ve tartışmayı emrin ancak iradeyle talep ve emir olduğu sonucuna bağlamıştır.

Murtazâ emir olarak gelen sıyganın emrin dışında bir manada da gelebileceğine dair çeşitli deliller¹⁷⁹ getirdikten sonra emir manasının dışında başka manalarda da gelebilen sıyganın emir olmasına tesir eden şeyin ne olduğunu uzun uzadıya irdelemiş¹⁸⁰ ve emredenin irade etmesinin tesir ettiği hususunda karar kılmıştır.

¹⁷⁶ Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, II, 348

¹⁷⁷ Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 107.

¹⁷⁸ Tartışmanın tamamı için bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 50-52. Bu tartışmanın zemini ve hareket noktası durumundaki önermelerin çoğunu Basrî'nin bildirdiğine göre fakihler dile getirmektedir.

¹⁷⁹ Bu deliller için bakınız: Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 42-45.

¹⁸⁰ Murtazâ'nın ifadelerine göre emir, sıyganın varlığından, hudûsünden, cinsinden ve sıfatından dolayı emir olmaz. Yine onun yokluğundan, bir mananın yokluğundan, bir mananın varlığından dolayı da emir olmaz. Failinin kâdir, âlim, müdrîk, arzulayan, nefret eden olmasından dolayı da emir olması

Emrin yalnız cinsi ve nefsinden dolayı; sureti ve sıygasından dolayı; emredeninin onun emir olmasını irade etmesinden dolayı emir olduğunu söyleyenler vardır diyen Murtazâ onun emredeninin emredilen şeyin yapılmasını irade ettiğinden dolayı emir olduğunu söyleyenlerin görüşünü doğru bulmuştur. Bunun nedeni ikisinin cinsi aynı olduğu halde emir sıygasının emir olmadan da kullanılabilmesidir. Emir aynıyla emir olmayarak da gelebilir. Emir verenin emrettiği şeyi irade etmesi dışında bunu hiçbir şey gerektirmez.¹⁸¹

B. EMRİN MAHİYETİYLE İLGİLİ BAZI TARTIŞMALAR

1. Emirde Mana-Lafız Tartışması

Daha önce de ifade edildiği gibi dilciler kelâmı dörde taksim etmişler ve emri de bu kısımlardan biri kabul etmişlerdir. Emir kelâmının bir kısmı olduğu için kelâmın hakikati ve tarifi hususundaki tartışmaların benzeri emir için de söz konusu olmuştur.

Kelâmın mana mı lâfız mı olduğuyla alakalı olarak değişik görüşler ileri sürülmüştür: Eş'arîlerin çoğu ve Mâturîdî Hanefî usulcülere göre kelâm konuşanın nefsinde bir manadır. Ahmet b. Hanbel başta olmak üzere Hanbelîler ve Mu'tezile'ye göre kelâm hakikat olarak lâfızdır. Gazzâlî'ye göre kelâm lâfız ile nefsî mana arasında müşterektir. Gazzâlî *el-Menhûl* adlı eserinde kelâmın kendilerine göre hakikat olarak nefsiyle kâim bir mana olduğunu ifade ederken,¹⁸² sonradan yazdığı *el-Mustasfâ* adlı eserinde kelâmın nefisle kâim olan mana ile lafız arasında müşterek veya lafız hakkında mecaz olduğunu söylemiştir.¹⁸³ İmam Eş'arî'den kelâmın Allah'ın kelâmında mecaz ve insanların kelâmında hakikat olduğu rivayet edilmiştir.

Kelâmın hakikatiyle ilgili bu görüş ayrılığından Allah'ın kelâmı ve onun hâdis olması hakkındaki meşhur ihtilaf ortaya çıkmıştır. Mu'tezile Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğunu, çünkü onun mahlûk olan bu tertipli lafızları ifade ettiğini iddia

düşünülemez. Bunların her birinin sıyganın emir olmasında neden etkili olmayacağına dair Murtazâ'nın izahları için bkz. Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 45-49.

¹⁸¹ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 41.

¹⁸² Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 98.

¹⁸³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 122.

etmiştir. Kelâmın mana olduğunu söyleyenler ise Allah'ın kelâmının yaratılmış olmadığını söylemişlerdir. Çünkü Allah'ın kelâmı onun sıfatıdır ve bu sıfatlar kadim olduğu için kelâmı da kadimdir. Tertipli ifadeler ise gerçek olan o kelama delâlet ederler. Bu ifadeler onun kelâmının aynı değıllerdir.¹⁸⁴ Kısaca bu tartışmada kelâmın mana olduğunu söyleyen Eş'arîler Kur'an'ın kadim olduğunu, kelâmın harflerin kendisi olduğunu söyleyen Mu'tezile de onun yaratılmış olduğunu iddia etmiştir.¹⁸⁵

a. Emrin (konuşanın nefsinde kâim bir) Mana Olması

Eş'arîler kelâmın vasfı hakkında sahip oldukları görüşü emir hakkında da devam ettirmişlerdir. Yukarıda da ifade edildiği gibi bu konuda emir kelâmın bir uzantısıdır. Kelâmın konuşanın nefsinde kâim olan bir mana olduğunu iddia eden Eş'arîler emrin de aynı şekilde konuşanın nefsinde kâim bir mana olduğunu söylemişlerdir.

Ebu Hâmid el-İsferâînî Eş'arî ve ona tabi olanların emrin zattan ayrı olmayan nefsiyle kâim olan bir mana olduğu görüşünde olduklarını zikretmiştir. Eş'arî'ye göre nehiy ve haber gibi kelâmın diğer kısımları da böyledir. Bunların hepsi kudret ve ilim gibi zatla kâim olan ve ondan ayrı olmayan manalardır.¹⁸⁶

Bâkılânî de emrin konuşanın nefsinde kâim olan bir mana olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁷ Ona göre emir de dâhil kelâmın bütün kısımları nefiste kâim manalardır. Kelâmın nefsi itibarıyla her bir kısım mütaallâkına taalluk eder. Kelâm iki kısımdır. Bir kısmı kadimdir, yaratılmış değildir. Bu Allah'ın kelâmıdır. Diğer kısımda yaratılmışların kelâmı vardır. Onun kısımlarından her bir kısmın hakikati ve vasfının faydası kendisiyle vasıflanan şeyledir. Görünürde (*şahid*) ve görünmezde (*ğaiib*) değişmez.¹⁸⁸ Bâkılânî emrin emredilen şeyin gereğine delâlet eden şey olduğunu değil,

¹⁸⁴ Semerkandî, *Mîzân*, I, 199.

¹⁸⁵ Her ne kadar burada kelâmın mana olduğunu kabul edenler olarak özelde Eş'arîler zikredilmişse de bu görüş Semerkandî'ye göre ehlişünnet tarafından dile getirilmiştir. O eserinde Mu'tezilenin sıygayı emrin kendisi, ehlişünnetin de emrin delâlet ettiği şey olarak kabul ettiğini zikretmiştir. Bkz. Semerkandî, *Mîzân*, I, 206.

¹⁸⁶ Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, II, 354.

¹⁸⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 10.

¹⁸⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 5.

emrin emredilen şeyin gereği olduğunu söylediklerini ifade etmektedir. Sesler, rumuzlar, işaretler gibi vasıtalar fiilin kendisiyle gerekli olduğu söze delâletlerdir.¹⁸⁹

Cüveynî *et-Telhîs*'te kelâmın muhakkiklerin usulünde nefiste olan bir mana olduğunu ve lâfızların ona delâlet ettiğini zikretmiştir. Lâfızlar ancak anlam genişlemesi (*tecevvüz ve tevessu*) yoluyla kelâm olarak isimlendirilirler. O halde lafız kelama bir delâlettir. Kelâmın aynı değildir. Rumuzlar, işaretler, yazışmalar vb. nefisle kâim olan kelâmı anlatmak için konmuş emareler gibidir. Emir lâfız olmayıp emredicinin nefsiyle kâim olan bir manadır. Cüveynî emir konularında ifade edildiğinde onunla sesleri ve lafız şekillerini değil nefisle kâim manayı kastettiklerini sözlerine eklemiştir.¹⁹⁰

Cüveynî *el-Burhân* adlı eserinde daha önce *et-Telhîs*'te ifade ettiği görüşü sürdürerek kendilerine göre gerçek sözün kendi nefsiyle kâim olup harf veya ses olmadığını söylemiştir. O lâfızların, rakamların ve yazının delâlet ettiği şeydir.¹⁹¹ Emrin tarifinde “*bi-nefsihî*” ifadesini kullanan Cüveynî bunu emri lâfza hamledenlerin bu hatasını ortadan kaldırmak için yaptığını söylemektedir. Ona göre lâfzın bizzat kendisi gerektirmez. Ancak karşılıklı anlaşma yoluyla verilen manayı bildirir.¹⁹² Onun ifadesine göre nefsî kelâm, ehli hakk nazarında ilim ve kudret gibi hakikati olan bir cinstir. Böyle olunca cins olan şey aynı itibariyle (kelâm olan) ve kendi nefsiyle kâim olan o kelâmdır, lafızlar ise nefsinde ve cinsinde hakikat olarak kelâm değildir.¹⁹³ Emredici kendinde emredilen şey için bir iktiza ve talep bulur. Onu içeren sıyga ona bir delâlettir. Ona göre bu nefsî kelâmın ne olduğunu açıklamaktadır. İktiza olarak isimlendirdikleri şeyin emre itaat etmenin iradesi olduğu söylenemez. Çünkü emreden başkasına emreder ve muhatabı da hal karinelerine dayanarak ondan zorunlu olarak iktizayı anlar. Emreden ise muhatabından bir maksattan dolayı kendine muhalefet etmesini isteyebilir. Cüveynî

¹⁸⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 8.

¹⁹⁰ Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 239-242.

¹⁹¹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 199. Cüveynî aynı yerde İmam Eş'arî'nin lâfızları kelâm olarak isimlendirmesiyle ilgili cevaplarının farklılaştığını zikretmektedir. Onun asıl görüşü lâfızların kelâm olarak isimlendirilmesi durumunda bunun anlam genişlemesi yoluyla olacağıdır. Fakat Cüveynî'nin ifadesine göre Eş'arî Basralılara cevap verirken lâfızların hakikat olarak kelâm olduğunu söylemiştir.

¹⁹² Cüveynî, *el-Burhân*, I, 203.

¹⁹³ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 199-200. Cüveynî burada Mu'tezilenin “*ehl-i hakk*” cemaatine muhalefet ederek nefsî kelâmı olumsuzlama hususunda ittifak ettiklerini zikretmiştir.

bununla alakalı olarak Eş'arîlerin genelinin zikrettiği efendisine isyan eden köle örneğini vermiştir.¹⁹⁴

Gazzâlî kelâmın nefsin sözü ve nefsin konuşması olduğu söylendiğini fakat onun karşılıklı anlaşma için konmuş olan emarelerin delâlet ettiği şey olmasının daha doğru olduğunu söylemektedir.¹⁹⁵ Ona göre Mu'tezile'nin kelâmın cinsini inkâr edip onu mahsus hareketler ve fasılalı seslerin yapılması olarak anlamaları ve Allah'ın kelâmının yapan anlamında mütekellim olduğunu söylemeleri doğru değildir. Ona göre Allah'ın fiilini söyleyici olması imkânsızdır. Çünkü fiilin vasıflarının özelinde failin hiçbir hükmü yoktur. Onun başkası için yarattığı kelâmın söyleyicisi olduğunu söylemek caiz olursa başkası hakkında yarattığı hareketin hareket ettiricisi olduğunu söylemek de caiz olur. Mu'tezile kelâmı fiile indirgemıştır. Hâlbuki bir kimsenin, fiili idrak etmeden ve onu yapmadan önce konuşabileceği kesin olarak bilinmektedir. Bu minvalden olmak üzere kölesine “yap” diyen kişi, zatı ile kâim olan kesin bir talep olarak emir vermeyi kastettiye doğrudur. Onun “yap” sözü onu ifade eden ve ona delâlet eden şeydir.¹⁹⁶

Gazzâlî nefsî kelâmı ispat edenlerin sözle, nefis ile kâim olan itâat iktizasını kastettiklerini söylemektedir. Söz, konuşmanın kendisinden ibaret olduğu ve konuşmanın delâlet ettiği şey olup, nefis ile kâimdir ve tıpkı kudretin zatı itibariyle kudret olup müteallâkına taalluk etmesi gibi, o da zat ve cins itibariyle emirdir ve emredilmiş olan şeye taalluk eder. Bu, şahitte ve gaipte, türü ve tanımı hususunda değişiklik göstermez ve kudret gibi kadim ve muhdes kısımlarına ayrılır. Bazen işaret, rumuz ve fiil ile bazen de lafızlar ile gösterilir. Tanımlayıcı işaretin emir olarak adlandırılması mecazdır. Çünkü o emrin bizzat kendisi değil, emri gösteren bir delildir. Emir anlamında delâlet eden lafızlar emir olarak adlandırılır. Adeta emir ismi kendi nefsiyle kâim olan anlam ile delâlet eden lafız arasında müşterek bir isimdir. Dolayısıyla emir ismi her iki anlamda da hakikat olur veya nefis ile kâim anlam

¹⁹⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 200-201.

¹⁹⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 101.

¹⁹⁶ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 100.

hakkında hakikat olur, tanımlayıcı işaretin mecazen emir olarak adlandırılması gibi “yap” sözü de mecazen emir olarak adlandırılmış olur.¹⁹⁷

Eş’arîlerden İbn Berhân ehli hak mezhebine göre kelâmın; ilimler, kudret ve iradelere ilave olarak nefsin sıfatlarından olduğunu, ehli hak mezhebinin dışında olanların nefsî kelâmı inkar ettiklerini, kelâmın fasılalı harfler ve düzenli sesler olduğunu iddia ettiklerini zikretmiştir. Ona göre ilimlere, kudrete ve iradelere ilave olan mananın ispatına delil şudur: Bir efendi kölesine kalk dediği zaman içinde irade, kudret ve ilim olmayan kesin bir emir ve zorunlu bir iktiza bulur. İşte bunu ehli hak kelâm olarak isimlendirmiştir. Bu irade gibi değildir. İrade kasıt ve temenni olarak iki kısımdır. Kasıt kişinin fiiline taalluk eder, ondan başkasının fiiline taalluk etmez. Temennide ise tereddüt söz konusudur. Efendinin içinde bulunduğu şey kölenin fiiline taalluk eder, kasıt olması bu şekilde geçersiz olur. Çünkü o kendisinde tereddüt olmayan kesin bir iktizadır. Bu şekilde temenna ve irade gibi olmaktan çıkar. İlimler gibi olması da caiz olmaz. Çünkü ilim bulunduğu şey üzere maluma taalluk eden şeydir. Efendi fiilin varlığını köleden bilmez. Kudret gibi olması da caiz olmaz. Çünkü bir kimsenin kudreti başka birinin fiiline taalluk etmez. Efendinin bulunduğu şey ise kölenin fiiline taalluk eder.¹⁹⁸

Mâturîdî Hanefîler de sıyganın hakikat olarak kelâm olmadığını ama hakikat olarak kelâm olan manaya delâlet ettiğini ifade etmektedirler. Semerkandî kendilerine göre sıygayla bir şeyin yapılmasını istemenin emir olduğunu, sıyganın ona delâlet ettiğini söylemiştir.¹⁹⁹

b. Emrin Duyulan Ve Konuşulan Sesler (lâfızlar) Olması

Kelâmın mütekellimin nefsinde kâim bir mana olması görüşünün tam karşısında, kelâmın konuşulan ve işitilen sesler olması görüşü yer alır. Bunu üzerinde vurgu yaparak belirtenler genelde Hanbelîler olmuşlardır. Diğer taraftan Mu’tezilenin de nefsî kelâmı kabul etmediği, kelâmı ses ve harflerin kendileri kabul ettikleri

¹⁹⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 121-122.

¹⁹⁸ İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 128-129.

¹⁹⁹ Semerkandî, *Mîzân*, I, 204.

bilinmektedir. Fakat başta aynı görünen bu iki görüş arasında önemli bir farklılık vardır: Hanbelîler Allah'ın kelâmının harf ve ses olduğunu, bunların zatlarıyla kâim olup kadim olduklarını söylemişlerdir. Mu'tezile'ye göre ise Allah'ın kelâmı yine harf ve sestir ama bunlar hâdistir, Allah'ın zatıyla kâim değildir. Aksine onları *levh-i mahfûz*daki gibi kendi dışında yaratmıştır. Bu noktada ehli sünnet lafzî, hattî, zihnî ve nefsî şeklinde dört mertebe kabul etmekte, bunların ilk üçünü hâdis, nefsî kelâmı ise kadim kabul etmektedir.

Şafîî fakih Sem'ânî kelâmın hakikatının konuşanın nefsinde kâim olan bir mana olduğu, sıyanın da emrin ve nehyin hakikati olmadığı fakat bunları ifade eden lafız olduğu görüşünü fakihlerin bilmediğini zikretmiştir. Onların bildiği şey “yap” lafzının emir için hakikat ve “yapma” lafzının nehiy için hakikat olmasıdır.²⁰⁰ Gazzâlî de nefsî kelâmı inkâr edenlerin üç kısım olduğunu söylemiştir. Birinci kısımda yer alanlara göre emrin harften ve sestten başka bir manası yoktur. Mu'tezileden Belhî'nin görüşü budur. Onun iddiasına göre “yap” sözü zatı ve cinsi itibariyle emirdir. Emir olmaması tasavvur olunamaz.²⁰¹ İkinci kısımdakilerin içinde fakihlerden bir topluluk vardır. Onlar “yap” sözünün, sıygası itibariyle ve kendini emir yönünden tehdit, ibâha ve başka bir yöne çeviren karine bulunmaması sebebiyle emir olduğunu söylemişlerdir.²⁰² Gazzâlî'nin bahsettiği üçüncü kısım ise irade şartını arayan Mu'teziledir.

Eş'arîlerle Hanbelîler arasında kelâmın mana mı lafız mı olduğu hususundaki keskin ayrıma, Eş'arî usul eserlerinde rastlanmamaktadır. Burada Hanbelîlerin yerini Mutezile almaktadır. Hâlbuki kelâmın mahiyeti hakkındaki tartışmada birbirine zıt iki uçta Eş'arîlerle Hanbelîler bulunmaktadır.

Hanbelîler kelâmın konuşulan ve işitilen sesler olduğunu iddia etmişlerdir. Ferrâ, emrin dile taalluk eden bir söz olması onun işitilen sesler olduğunu gösterir demektedir. O'na göre bu konuda dilcilere müracaat etmek gerekir. Onlar emri, bir sıfat üzere hâsıl olduğunda, birinin söylediği “yap” sözü şeklinde tarif etmişlerdir. Ferrâ'ya

²⁰⁰ Sem'ânî, *Kavâtı 'u'l-edille*, s. 86.

²⁰¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 11.

²⁰² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 123.

göre şöyle demek doğru değildir: “Emri tarif ederken ifade ettiğiniz husus Araplardan mütevatir olarak nakledilmemiştir. Çünkü bu Arap dilcilerinin üzerinde birleştiği bir husustur. Bu konuda ilim onların haber vermelerine bağlıdır.” Ferrâ’ya göre metodu dil olan bir konuda muteber kabul edilen kaynak mütevatir nakil olsaydı Kur’an’daki garip kelimeler ve dildeki şaz kullanımların ispatı mümkün olmazdı. Dinde *umûmî belvâ* olan bir hususta mütevatir nakle itibar olunmaz. Metodu dil olan bir konuda ise buna hiç itibar olunmaz.²⁰³ Ferrâ muhaliflerin nefsî kelâmı ispat etmek için getirdikleri ayetler ve dildeki kullanımların hepsinin mecaz olduğunu söylemiştir.²⁰⁴ Bir diğer Hanbelî usulcî Kelvezânî de onların mecaz ve anlam genişlemesi yoluyla kelâm olarak isimlendirildiğini zikretmiştir.²⁰⁵

İbn Akîl yukarıdaki görüşlerin paralelinde, Arapların kelâmı isim, fiil ve harf şeklinde kısımlara ayırdıklarını, kelâmı nefiste kâim olan şey olarak değil, konuşmanın muhtemel olacağı vasıflarla nitelediklerini söylemektedir.²⁰⁶ Kelâmın bütün kısımları harfler ve sesler; güzel konuşan veya konuşurken hata yapanla ilgilidir. Nefisle veya nefiste olan şeyle ilgili değildir. Arap dilcileri emir ismini özellikle sözlü bir şekilde konuşma ve *istid’a* üzerine icra etmişlerdir.²⁰⁷

2. Emrin Delâletinde İrade Tartışmaları

Emirde iradenin şart olup olmaması hususunda Mu’tezile ile bunların dışındakiler farklı tarafları oluşturmuşlardır. Başta Belhî olmak üzere Bağdat Mu’tezilesi de emirde irade şartını kabul etmemiştir. Diğer taraftakilerden özellikle fakihlerin cumhurunun benimsediği görüş emrin iradeye bir delil olması, iradenin ise emrin sahih olmasında şart olmamasıdır. Onlara göre irade emirle bulunduğu zaman emirle beraber iradeyi gösterir, iradeyle beraber emri göstermez.

²⁰³ Ferrâ, *el-Udde*, I, 222.

²⁰⁴ Ferrâ, *el-Udde*, I, 223.

²⁰⁵ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 137.

²⁰⁶ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 451.

²⁰⁷ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 452. Nefsî kelâmı iddia edenlerin zikrettikleri deliller için bkz. İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 130. Bu delillere verilen cevaplar için bkz. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 455-456.

İrade meselesinin bir takım kelâmî uzantıları da vardır. Taraflar genel olarak Allah hakkındaki tasavvurlarından hareketle tutarlı olmak adına bu konuda da paralel şeyler söylemek zorunda kalmışlardır. İbn Berhân bu meselenin bir asıl üzerine kurulduğunu, bunun da Allah'ın bazılarından imanı irade etmediği halde kâfirlere imanı emretmesi olduğunu ifade etmiştir. Çünkü irade etseydi irade ettiği şey olurdu. Allah'ın irade ettiği her şeyin onun iradesine uygun olarak meydana gelmesi gerekir.²⁰⁸ Semerkandî'nin ifadesine göre de bu başka bir meselenin bir alt tartışmasıdır. Bu mesele Allah'ın meydana gelmesini istemediği aksine olmamasını istediği bir fiili emretmesinin caiz olup olmadığıdır. Allah Firavuna iman etmesini emretmiştir. Ama ondan iman etmesini istememiş ve hatta küfretmesini istemiştir. Çünkü Allah'ın irade ettiği şey mutlaka olur. Semerkandî Mu'tezileye göre Allah'ın meydana gelmesini istemediği şeyi emretmesinin caiz olmadığını zikretmektedir. Onların açıklamasına göre Allah Firavunun iman etmesini istemiş, küfretmesini istememiştir. Fakat Firavun Allah'ın irade ettiği şeyi kötü seçimi ve kişiliğinden dolayı yapmamıştır.²⁰⁹

Mu'tezilenin buradaki irade anlayışıyla ilgili olarak bazı durumlar ortaya çıkmaktadır: 1. Allah emrettiği her şeyi irade eder. 2. Allah emrettiği şeyi irade eder ama bazen iradesine uygun olmayan şeyler meydana gelir. 3. Allah meydana gelmesini istemediği şeyi irade eder. 4. Allah bir şeyin olmasını irade eder ve bu, başka bir iradeden dolayı olmazsa o irade Allah'ın iradesine baskın olmuş olur. Bu sonuncu durumu Şirâzî Mu'tezilenin küfre düştüğü meselelerden biri olarak görmüştür. Zira iradeyi şart koşanlar Allah'ın Ebû Leheb ve Ebû Cehil'in iman etmelerini, şeytanın ise onların küfretmelerini istediğini ve netice itibarıyla Allah'ın değil şeytanın istediği şeyin meydana gelmiş olduğunu söylemiş olmaktadır.²¹⁰

²⁰⁸ İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 131-132. Bu kitabı tahkik eden Dr. Abdülhamid Ali bu konudaki tartışmanın pratik faydasının (semere) Mu'tezilenin cumhura muhalif olarak fiili yapabilecek konumda olmadan önce neshin caiz olmaması görüşü olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı Mu'tezile burada emirden maksadın emredilen şeye boyun eğme olduğunu söylemiştir. İtaat etmeyi gerçekleştirecek bir konumda olmadan önce nesih söz konusu olursa bu anlamsız olur. Bundan dolayı Hz. İsmail'in kurban edilmesi kıssasıyla ilgili birçok teviller yapmışlardır.

²⁰⁹ Semerkandî, *Mîzân*, I, 205.

²¹⁰ Şirâzî, *Şerhu'l-lüma*, I, 193.

Bu mesele Mu'tezilenin benimsediği, kulun kendi fiilinin yaratıcısı olması ve Allah'ın sadece iyiyi ve güzeli emretmesi şeklindeki anlayışlarla yakından ilgilidir. Mu'tezilî anlayışa göre, yukarıdaki durumlar sırasıyla takip edilecek olursa, Allah emrettiği şeyi irade eder çünkü O yalnızca iyiyi ve güzeli emreder, emrettiği her şey iyi ve güzel olduğu için onları irade eder. Allah emrettiği şeyi irade eder ama bazen iradesine uygun olmayan şeyler meydana gelir. Onun iradesi hilafına meydana gelen şeyi kul kendi iradesiyle gerçekleştirmiştir. Zira kul kendi fiilinin yaratıcısıdır. Allah meydana gelmesini istemediği şeyi irade edebilir. Aynı şekilde bunu kul kendi iradesiyle ve kendi fiilini yaratarak gerçekleştirmiştir. Bu durumda kendi iradesi hilafına cereyan eden irade onun iradesine baskın bulunmuş değildir. Çünkü kul kendi kötü seçimiyle bunu gerçekleştirmiştir. Onun bir şeyi irade etmesi onun mutlaka gerçekleşeceği anlamına gelmez. Yine kullardan meydana gelen olan günahlar da Allah tarafından irade edilmemiştir. Çünkü Allah çirkin olan bir şeyi emretmez ve irade etmez. Kul günahları kendi iradesiyle ve kendi yaratarak işlemiştir. Bu Mu'tezilenin anlayışıdır. Fakat onların dışındakiler Semerkandî'nin deyişiyle ehlişünnet²¹¹ iradeyle ilgili olarak Allah hakkında bahsedilen bu durumları kabul etmemiştir. Bunlara göre Allah'ın dilediği şey mutlaka olur. Olmaması mümkün değildir.

a. Emirde İradeyi Şart Görenler Ve Delilleri

Basra Mu'tezilesinden Ebu Ali el-Cübbâî, oğlu Ebû Hâşim, bunlara tabi olan Kâdî Abdülcebbâr ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî sıyganın emre delâlet etmesi için onunla beraber emredilen şeyin irade edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Mu'tezilenin Bağdat koluna mensup olan Ka'bî (Belhî) ise emir sıygasının talebe delâlet etmesinde vaz'ın yeterli olduğunu ve emredilen şeyi irade etmenin şart koşulmayacağını söylemiştir.²¹²

Bâkılânî, Mu'tezilenin cumhûrunun emrin nefsi ve cinsi itibariyle emir olmadığını onun nefsi ve mislinin emretmeyenden de sadır olabileceğini iddia ettiklerini, onların çoğuna göre emrin üç irade ile emir olacağını söylediklerini

²¹¹ Semerkandî, *Mîzân*, I, 205.

²¹² Zerkeşî, *Bahr'ul-muhît*, II, 348. Zerkeşî'nin zikrettiğine göre Süfyân-ı Sevrî'den de böyle bir görüş nakledilmiştir.

zikretmektedir: Meydana gelmesinin iradesi, emredilen kişi için emir olmasının iradesi, emredilen şeyin iradesi. Bâkılânî bazılarının da yalnızca bir iradeye ihtiyaç duyduğunu bunun da emredilen şeyin iradesi olduğunu ifade etmiştir.²¹³

Kâdî Abdülcebâr'a göre emir ancak emredilen şeyin irade edilmesi ile emir olur. Emreden emre muhatap olana hitap olarak emrin gereğinin meydana getirilmesini istemesi de gerekir. Birisine emreden kimse ne emrettiğini bilir ve onu istemezde emredici olmaz. Emredeni emreden yapan şey emredilen şeyi iradedir. Onun için güzeli ve vacibi emretmenin doğru olması onların irade edilmesinin doğru olmasıyla olur. Bundan dolayı istemesi caiz olmayan şeyin emredilmesi de caiz olmaz.²¹⁴ Birinin “yap” demesi yapmanı istiyorum (irade ediyorum) manasındadır.²¹⁵

Basrî'nin emir için tayin ettiği üç şarttan biri de iradedir. Sıyganın emir olmasına etki eden şeyin ne olduğuyla ilgili olarak bir kısım görüşlere işaret edip bunları değişik yönlerden²¹⁶ tenkit eden Basrî daha sonra kendi görüşünü; emredilen şeyin meydana gelmesinin irade edilmesini izah etmeye başlar. Sıyganın talep olmasında onun sıygasına ve vücuduna ilave olarak bir şart koşulması vacip olaksa bu; emredilene, emredilen şeye, emre veya sıyganın mahalline dönük olmaktan başka bir şey olmaz.²¹⁷ Ona göre sıyganın bu iradeye uygunluğundan dolayı talep ve emir olması gerekir. Bu irade de onun meydana getirilmesi için olan irade veya onun emir kılınması için olan irade gibi emre veya emredilen şeye taalluk eder. Bu, Basrî'nin ifadesine göre ashablarının görüşüdür. Sıyganın talep olmasının şartı onun meydana getirilmesinin iradesi değildir. Çünkü bu tehditte de vardır, bundan dolayı sıyganın meydana getirilmesinin irade edilmesi emirdir demek mümkün değildir.²¹⁸

²¹³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 11. Bu, daha sonra gelen Mutezilî olmayan usulcülerin çoğu tarafından aynen muhafaza edilerek veya bazı küçük değişikliklerle nakledilmiş bir anlatımdır. Bunun bazı örnekleri için bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 204; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 124-125, Semerkandî, *Mîzân*, I, 202-203, Lâmişî, *Kitabun fi usuli'l-fikh*, s. 86.

²¹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVII, 107.

²¹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVII, 113.

²¹⁶ Bu görüşler ve bunların tenkidi için bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 50-52.

²¹⁷ Basrî sıyganın zikredilen şeylerden dolayı talep ve emir olamayacağını bir kısım tahliller yaparak ortaya koymaktadır. Bkz. *el-Mu'temed*, I, 50-53.

²¹⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 53.

Basra Mu'tezilesinin emir konusuyla ilgili olarak öne sürdüğü üç irade teorisine bazı itirazlar yöneltilmiştir. Bunların bir kısmını Basrî eserinde zikretmiş ve onlara cevaplar vermiştir. Bu teorinin bir savunucusu olarak onun bunları eserinde zikretmesi teorinin mahiyetine dair birinci elden bilgi sunacağı için Mu'tezileden olmayan usulcülerin eserlerinde bahsedilenlere nispetle daha önemlidir. Bunlara kısaca değinmek konunun daha iyi anlaşılabilmesi için önem taşımaktadır.

“Emir sadece emredenin fiili irade ettiğinde emir olsaydı emirle iradeye istidlâl etmek caiz olmazdı. Çünkü o iradeden önce emri bilmez.” şeklindeki itirazı kabul etmeyen Basrî emir olması yönüyle emirle iradeye istidlâl etmediklerini aksine onun karinesizken “yap” sıygası üzere olmasından dolayı böyle düşündüklerini söylemektedir. “Çünkü ashabımıza göre bu sıyga irade için konmuştur. Hakîm’in kelâmının karinesizken konuştuğu anlama hamledilmesi gerekir. Bize göre bu sıyga dilde fiilin talebi için konmuştur. Sıygayı söyleyenin fiili irade etmiş olması bulunmaksızın ve niyeti o olmaksızın onun fiili talep için olmasının hiçbir manası yoktur. Bu nedenle sıyga bilindiğinde o irade de bilinmiş olur.”²¹⁹

“Dilciler emrin rütbe şartıyla beraber birinin söylediği “yap” sözü olduğunu söylediler ve rütbeyi şart koştukları halde iradeyi şart koşmadılar. Eğer irade şart olsaydı onu da zikrederlerdi. Bu, iradenin onda şart koşulmaması hususunda, aslanın aslan olduğu için böyle isimlendirilmiş olması gibidir.” şeklindeki yaklaşımı Basrî kabul etmemiş ve iradenin onun ortaya çıkmasından dolayı şart koşulmamasının caiz olduğunu söylemiştir. Nitekim onlar karine yokluğunu da zikretmemişlerdir. Muhalif ise karine yokluğunu şart koşturmaktadır. Onların aslan isminin isim olmasında iradeye itibar edilmeyeceği görüşüne de katılmayan Basrî, muhalifin burada zikrettiği iradeyle ne kastettiğini tam olarak kestirememekte, bu nedenle bunun ne anlama geleceğine dair zihninde bir takım sorular varsayarak bunlara cevaplar vermektedir. Ona göre muhalifin itirazının cevabı şunlardan biri olmalıdır. 1. Aslan ismini ilk defa aslan için koyan bu isimlendirmeyi irade ederek gerçekleştirmiştir. 2. Aslan ismini aslan için kullanırken bunu irade etmek gereklidir. 3. Vaz’ın aslında aslan için bu isim irademiz olmadan

²¹⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 54.

konmuştur. Çünkü isimleri belli anlamlara vaz' edenler bizim irademize dayanmazlar, bundan dolayı emir de vaz'ın aslında irademizle sıygaya vaki olmaz.²²⁰

Bir başka itiraza göre insan kölesine yapmasından hoşlanmadığı halde bir şeyi emredebilir. Bunu, kölesinin kendisine itaat etmediğini arkadaşlarına göstermek için yapma niyetindedir. Buradan sıyganın irade bulunmadan emir olabildiği anlaşılmaktadır. Basrî bunun emir olmasını kabul etmediği gibi efendinin köleden bir şeyi yapmasını gerçekten istediğine de inanmamaktadır. Bunun için ancak o kölesine bir şeyi yapmasını istediği ve emrettiği zannını vermiştir denebilir. Yüce Allah gereğini yapmalarını irade etmediği halde cennet ehline “Yiyin için.”²²¹ hitabını yöneltmiştir şeklindeki itiraza da Basrî ashaplarının, Allah bunu irade etmiştir çünkü bunu onlardan irade etmesiyle mutluluğun artacağını onlar bilmektedir diyerek cevap verdiğini zikretmiştir.²²²

Allah Hz. İbrahim'e Hz. İsmail'i boğazlamasını irade etmediği halde emretmiştir. Emir sıygası failinin fiili irade etmemiş olmasıyla beraber emir olma vasfıyla vasıflanmıştır şeklinde bir itiraz da Basrî'ye göre yerinde değildir. Çünkü emrettiği şeyi irade etmiştir. Emrettiği şey yan yatırma ve bıçak alma gibi boğazlamanın ön hazırlıklarıdır. Veya ona gerçekten de boğazlamayı emretmiş ve Hz. İbrahim de bunu yapmıştır. Fakat Yüce Allah Hz. İbrahim'in kestiği yerleri iyileştirmiştir. Bu da Hz. İbrahim'in rüyasında emir sıygasını görmüş olduğu sabitse böyledir. Diğer taraftan Hz. İsmail'in “Emrolunduğun şeyi yap.”²²³ sözünün ileride emrolunacak şeye ihtimali vardır.²²⁴

İsnâaşerî usulcü Şerif Murtazâ insanların emrin neden dolayı emir olduğu hakkında ihtilaf ettiğini, emrin cinsi ve nefsi itibariyle, sûreti ve sıygasından dolayı, emredicinin onun emir olmasını irade ettiğinden dolayı ve emredenin emredilen fiili irade ettiğinden dolayı emir olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu ifade etmektedir. Ona

²²⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 54-55.

²²¹ Hâkka 69, 24.

²²² Basrî, *el-Mu'temed*, I, 55.

²²³ Sâffât 37, 102.

²²⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 55-56.

göre sahih olan sonuncusudur.²²⁵ Yani sıygayı söyleyenin emrettiği şeyi irade etmesi sıyganın emir olmasında tek etkili olan husustur. Emredicinin sıyganın emir olmasını irade etmesi bu konuda etkili olmaz, çünkü bu durumda onun irade etmediği veya son derece nefret ettiği bir şeyin de emir olması gerekir. Hâlbuki birinin nefret ettiği bir şeyi emretmesi muhaldir. Emredenin yalnızca irade etmesinin sahih olduğu şeyi emretmesi de buna delâlet etmektedir. Mesela emredenin irade olunması sahih olmayan geçmişteki veya gelecekteki bir şeyi emretmesi böyledir. Onun emir olmasında irade olunan şeyin meydana gelmesine taalluk eden o müessir irade olmasaydı bu gerekmezdi.²²⁶ Haber ise kendinin haber olmasını kapsayıp, kendisinden haber verileni içine almayan bir iradeye ihtiyaç duyduğundan dolayı geçmişte olan bir şeyi haber vermek caiz olmuştur. Bu itibar iradenin içine aldığı şey hususunda emrin haberden farklılığını göstermektedir.²²⁷

Cüveynî Basra Mu'tezilesinin üç irade teorisindeki iradelerin her birini şöyle gerekçelendirmiştir: 1. Söyleyen kimsenin lâfzın varlığını irade etmesi: İnsan uykusunda sayıklamaya başlayıp emir sıygasını, varlığını istemediği halde söyleyebilir. Çünkü uyku irade ve bilme haline zıttır. Lâfzın varlığının irade edilmesi bu halden çıkmak için şarttır. 2. Lâfzı emir kılmanın iradesi: İnsan emir sıygasını başkasından nakledebilir. Onunla zorluğu kaldırmayı isteyebilir. Veya onunla tehdit eder. Bu şekilde lâfız değişik anlamlarda kullanılabildiği için onu emir yönüne tahsîs eden bir irade gerekir. 3. Emredilen şeyin muhataptan iradesi: Bu bir kaidedir. Çünkü Mu'tezîleye göre bir şeyi irade etmeden emretmek düşünülemez.²²⁸

b. Emirde İradeyi Şart Görmeyenler Ve Delilleri

Mu'tezilenin bu konu hakkındaki irade anlayışına Mu'tezileden olmayan usul bilginleri birçok itirazlar yöneltmiştir. Hatta Mu'tezilenin Bağdat koluna mensup olan Ka'bî de bunu kabul etmemiştir. Cessâs ve Hanefî fukahâ mektebi usulcülerini bu konuya değinmemişlerdir. İlk defa yukarıda da ifade edildiği gibi irade meselesine Bâkılânî işaret etmiş daha sonra da hemen her usul müellifinin bahsetmeden geçemediği bir konu

²²⁵ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 41.

²²⁶ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 49.

²²⁷ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 49-50.

²²⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 204-205.

haline gelmiştir. Özellikle Hanbelîler konuya ayrı bir önem vermişler, emir babının hemen girişinde emirde iradenin şart olup olmadığını tartışmışlardır. Bu hassasiyet muhtemelen imamları Ahmet b. Hanbel'in emirde iradeyi reddeden kesin tavrından ileri geliyordu. Onlar kelâmın niteliği hususunda Eş'arîlerle girdikleri neredeyse bıkkınlık veren tartışmanın bir benzerini emirde iradenin şart olup olmaması hususunda Mu'tezileye karşı sergilemişlerdir.

Cüveynî üç iradeyi iddia edenlerin Basra Mu'tezilesi olduğunu, Bağdat Mu'tezilesinden Ka'bî'nin ise iki iradeyi şart koştuğunu belirtmiştir. Bunlardan biri lâfzın varlığına diğeri de emri yerine getirmeye taalluk eder. Ka'bî'ye göre lâfzın emir olarak bulunması lâfza lâzım olan bir sıfattır, bu sıfatı elde etmek için iradeye ihtiyaç yoktur.²²⁹ Ka'bî böylece sıyganın aynı ve zatından dolayı emir olduğunu, bu vasfı ona kazandırmak için iradeye ihtiyaç olmadığını söyleyerek Mu'tezîlenin bu konu etrafında teşekkül eden irade teorisinin dışında ve karşısından yer almıştır. Semerkandî de Bağdat Mu'tezilesinin emrin aynı ve sıygası itibariyle emir olduğunu ve emrin başka bir manaya ancak bir delille yorulacağını söylediklerini, iradeyi şart koşmadıklarını zikretmiştir.²³⁰

Basrahılar Ka'bî'ye başına buyruk bir şekilde seslerin zatlari için bir sıfat ispat ettiğini nispet etmiştir. Ka'bî cevaben bana nispet ettiğiniz şey sizin gerekli gördüğünüz şeydir çünkü siz iradenin eserinden sıfatı ispat ettiniz. Hâlbuki sıfatın aslında hiçbir fark yoktur demiştir.²³¹ Gazzâlî de sıyganın emre delâlet etmesini irade etme hususunda Ka'bî'nin onlara muhalefet ettiğini ve emir ifade eden sıyga emir ifade etmeyenden ancak zaîf bir sıfatla ayrılır dediğini zikretmektedir. Ona bir şey kendisi gibi olan şeyden zati sıfatla nasıl ayrılır dendiğinde, peki iradeyle nasıl ayrılır, cevher cevherden zatında irade ile ayrılmaz demiştir.²³²

²²⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 205.

²³⁰ Semerkandî, *Mizân*, I, 204. Semerkandî sözlerinin devamında bunların Allah'ın iradesi inkar ettiklerini, *Neccâriye* fırkasının emrin sıygası ve aynı itibariyle emir olduğunu söylediğini, bunun yanında irade sıfatını kabul ettiğini zikretmiştir. Bazı *Neccâriye* mensupları ise emrin bu sıyganın emir olmasını irade etme itibariyle emir olacağını iddia etmiştir.

²³¹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 210.

²³² Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 104.

Cüveynî “yap” sözü için emir hükmü üzere bir sıfat ispat edip, bu lâfzın başkasından nakledilen lafızdan onunla ayrıldığını iddia eden Basralıların bu tavrının afallama ve inkârcılık olduğunu söylemektedir. Çünkü lâfız fasılahı sesler ve tertipli harflerdir. Emir vermek isteyen de kesinlikle hikâye edenden sadır olduğu gibi sadır olur. Seslerin kendilerinde cinsten cinse birbirinden ayrılan sıfatlar yoktur. Fakat emredicinin kendinde soyutlanmış bir irade ve kasıt bulduğu doğrudur. Cüveynî, kendi nefsiyle kâim olan emrin ifade edilmesi hakkında onlardan kabul etmediğiniz şeyin benzeri size lazım olur, “yap” diyen kişi bu sözle bir şeyi anlatmak isteyebilir, kendi nefsiyle kâim olan emrin ifade edilmesini isteyebilir, lafız emri ifade ederek nasıl vaki olur? Eşit derecede iki ihtimal arasında gidip gelen şey bunların birine yalnızca iradeyle mahsus kılınmaz mı? şeklindeki soruya; bu konuda doğru yolun lâfzın kendi nefsiyle kâim olan emri bildirerek vaki olmasını kastetmek gerektiğini, fakat bu lafız için ondan bir sıfat bulunmadığını, bildirmenin ancak hal karineleriyle hasıl olacağı şeklinde cevap vermiştir.²³³ Ona göre sözün özü hakiki kastedilen şeyin lâfza yakın olan haller olmasıdır. Lâfzın kendisinde ses yükseltme vb. bir ziyade olursa bu, hal karinelerine eklenir.²³⁴

Gazzâlî Mu'tezilenin bu konudaki irade anlayışının bazı yönlerden hatalı olduğunu söylemektedir. Birincisi bu görüşe göre “Oraya selam ile ve emniyet içerisinde girin”²³⁵ ile “Geçmiş günlerde yapıp gönderdikleriniz karşılığında afiyetle yiyin ve için”²³⁶ ayetlerinin cennet ehline yönelik bir emir olması gerekir. Hâlbuki emrin gerçekleştirilmesi bir vaat veya vâid ile olur. Bu durumda ahiret, teklif ve imtihan yeri olmuş olur ki bu icmâ'a aykırıdır. Burada sıyganın iradesi ve emredilen şeyin iradesi vardır ama onunla emre delâlet iradesi bulunmamaktadır şeklindeki bir itiraz söz konusu değildir. Çünkü emrin sıygadan öte bir anlamı yoktur ki ona delâlet kastedilsin veya kastedilmesin. Sıyga dışında bir şey yoksa bu üçüncü iradenin itibara alınmasının

²³³ Mu'tezilenin emir sıygasını emrin dışından emre sarf etmeyi isteme hususunda Eş'arî emredicinin nefisle kâim mana olan sıygayı irade etmesinin gerekli olduğunu ifade etmiştir. Zerkeşî, *Bahru'l-muhîr*, II, 349. Ama yukarıda Cüveynî'nin de ifade ettiği gibi bu lâfız için ondan bir sıfat bulunmaz ve bildirme ancak hal karineleriyle olur.

²³⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 210-211.

²³⁵ Hicr 15, 46.

²³⁶ Hâkka 69, 24.

hiçbir anlamı yoktur.²³⁷ İkincisi onların görüşüne göre kendisinin de yapmasını irade ederek kendine “yap” diyen kişi kendine emretmiş olur ki böyle bir şey ittifakla imkânsızdır. Gerekirici olan şey emirdir, kişinin kendine emretmesi ise yapmayı gerekirici olamaz. Aksine gerekirici olan bu kişinin iç çağrıları ve amaçlarıdır. Burada sıyganın ve emredilen şeyin iradesi bulunmaktadır ama bu emir olmaz. Bu, emrin hakikatinin itaati gerekirmek olduğunu gösteriyor, bu da nefis ile kâim ve başkasına taalluk etmesi zorunlu olan bir manadır.²³⁸

Gazzâlî ashablarının emri iradeden ayırt etmelerinde sebep teşkil eden problemlili durumu şöyle izah etmektedir: Emredilen fiilin iradesi olmadan nefiste bir mananın kâim olduğuna delil nedir? Zira birisi bir şey emrettiği zaman içinde istediği şeyi irade ettiğini hissetmektedir. Emrin bu iradeye dönük olduğu sabit olunca Allah hakkında da emrin ve iradenin birlikte bulunması gerekir. Buradan işlenen günahların emredilmiş ve irade edilmiş olduğu sonucuna ulaşılır. Çünkü meydana gelen şeylerin hepsi irade edilmiştir. Aksi takdirde onların Allah’ın iradesiyle meydana gelmesi inkâr edilir ve onun irade ettiği şeylerden farklı olarak meydana geldikleri söylenir ki bu da kötü bir şeydir. Çünkü bu, onun iradesinden farklı olarak meydana gelen şeylerin iradesine uygun olarak cereyan eden itaatlerden daha çok olduğu sonucuna götürür. Bu da kabul edilemez bir durumdur. Burada ciddi bir çıkmazın bulunduğunu söyleyen Gazzâlî bundan kurtulmanın yolunu sorgulamaktadır.²³⁹

Ashablarının bu çıkmaza düşmemek için verdikleri örneği zikreden Gazzâlî burada onların efendinin irade etmediği şeyi kölesine emredebileceğini söylemek durumunda kaldıklarını söylemektedir: Efendi kölesine irade etmediği şeyi emredebilir. Bu efendi kölesini dövdüğü için sultan tarafından azarlanmıştır. Sultana kölesini emrine itaat etmediği için dövdüğünü söylemiştir. Onun bu itaatsizliğini göstermek için sultanın huzurunda kölesine bazı emirler verir ama onun emrettiği şeyi yapmasını aslında istemiyordur. Çünkü itaat etmesi kendi maksadına uymuyordur. Köle de efendisi her ne

²³⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 124-124. Gazzâlî burada İbn el-Cübbâî’nin de bu görüşü savunduğunu zikretmiştir: Allah onların cennete girmesini irade etmekte ve girmekten kaçınmalarını hoş görmemektedir. Çünkü eğer girmezlerse onlara sevap ulaştırmak imkânsız hale gelecektir, bu bir haksızlıktır ve Allah haksızlığı sevmez.

²³⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 125-126.

²³⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 126.

kadar emrediyor olsa da emrettiği şeyi yapmasını irade etmediğini biliyor. Bu durumda emrin bulunmadığı söylenemez çünkü emir olmasaydı köle karşı gelmeyecekti. Efendinin emretmemiş sayılması da mümkün değildir. Çünkü oradakilerin hepsi onun emir verdiğini anlamışlardır. Bu durum istenmeyen şeyin emredilebileceğine delâlet etmektedir.²⁴⁰ Ashablarının diyebileceği son sözün bu olduğunu söyleyen Gazzâlî bu sözün altında büyük bir boşluk bulunduğunu ve onu ortaya çıkarmanın bazı temelleri sarsacağını ifade etmiştir.²⁴¹

İbn Berhân, kendi âlimlerinin bu meseleyle ilgili olarak kullandıkları bir delili zikretmektedir: İrade emredicinin şartı olsaydı efendinin kölesine “Yapmanı istemediğim halde şunu yap.” demesi hoş görülmezdi, aksi takdirde burada çelişki olurdu. Efendinin böyle demesinin hoş görülemeyeceğini iddia eden muhaliflere İbn Berhân Gazzâlî’nin yukarıda verdiği örneği zikrederek cevap vermiştir. Bu örnekte efendinin emredici değil imtihan eden konumunda olduğunu söyleyenlere de emredici olmasaydı, köle efendisinin emrine muhalefet ettiğinden dolayı azarlama ve yerilmeyi hak etmezdi demiştir.²⁴²

İbn Berhân “Yapmanı istemediğim halde şunu senden istiyor ve şefaati ediyorum.” ve “Yapmanı istemediğim halde şunu sana emrettim.” sözlerinin çelişkili olduğunu söyleyenlere, istek ve şefaattaki çelişkinin sadece ihtiyaç dolayısıyla olduğunu, emrin ise böyle olmadığını söylemektedir. O Allah’tan sadır olduğu zaman ihtiyaç ortadan kalkar. Çünkü Allah mutlak olarak ganidir. Bu mana sebebiyle mükelleften sadır olmayacağını bilse bile fiili emretmesi Allah hakkında güzel görülür. Birisi bizden gerçekleşmesi düşünülemeyen bir şey istese sefih görülür. Ama Allah bazılarının inanmayacağını bildiği halde kâfirlere imanı emretmiştir. Bu, hikmete zıt bir şey olmayı gerektirmemiştir. Bu da iradenin emrin bir şartı olmadığını göstermektedir.²⁴³

²⁴⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 127; *el-Menhûl*, s. 100. Bu, Bâkılânî’den itibaren Cüveynî, Şirâzî, İbn Berhân ve diğer bazı usulcülerin bazen küçük farklılıklarla zikrettikleri bir anlatımdır.

²⁴¹ Bkz: Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 127.

²⁴² İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 132.

²⁴³ İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 133.

Hanbelî ve Şafiî fakihler de Mu'tezîlenin bu konudaki irade anlayışına karşı çıkanlar arasındadır. Bunlar eserlerinde konuyu tartışırken benzer deliller kullanmışlardır. Hanbelîler ve Şirâzî konuyu derinlemesine ele alırken Sem'ânî tartışılan hususlara işaret etmekle yetinmiştir.²⁴⁴

Ferrâ Ahmet İbn Hanbel'in "Allah kullarına itaati emretti. Hücetini onlara ispat etmek için onlara günahı kader olarak yazdı. Adem'i yaratmazdan önce ona hata isabet ettireceğini takdir etti." dediğini rivayet etmiştir. Ferrâ'ya göre bu, İbn Hanbel'in sözünden, emirde emredici için iradeye itibar olunmadığına delâlet etmektedir. Çünkü onun günah takdir etmesi itaati emretmesinin zıddıdır. Çünkü onun yazdığı şey kesindir, bulunması gerekir. Böylece emrettiği itaati irade edici olmadığı anlaşılmıştır. Çünkü onun zıddını yazmıştır.²⁴⁵

Bu tartışmada Hz. İbrahim'in, oğlu Hz. İsmail'i kurban ediş kıssasına taraflarca pek çok atıflar yapılmıştır. Bu bilginler Allah'ın Hz. İbrahim'e oğlunu kesmesini emrettiğini ama kesmesini irade etmediğini söylemişlerdir.²⁴⁶ Onu irade etmiş olsaydı, O'nun irade ettiği şeyin meydana gelmesi zorunlu olduğundan, böyle olması gerekirdi. Onlar Mu'tezileye göre de aslında onu engellemesinin caiz olmayacağını çünkü bir şeyi emretmenin onun güzel olduğuna delâlet ettiğini söylemektedirler. Allah ise güzel olan bir şeyi yasaklamaz.²⁴⁷

Hanbelîlere göre Allah'ın boğazlamayı değil de boğazlamanın ön hazırlıklarını emrettiği iddiası da yerinde değildir. Bu Kur'an'ın ifade ettiğine zıt bir şeydir. Çünkü Hz. İsmail'in babasına söylediği şeyi bildiren "Ey babacığım emrolunduğun şeyi yap, inşallah beni sabredenlerden bulursun."²⁴⁸ ayeti onun boğazlama ile emrolunduğuna

²⁴⁴ Sem'ânî'nin bu konuyla ilgili tartışması için bkz. Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, s. 97.

²⁴⁵ Ferrâ, *el-Udde*, I, 215.

²⁴⁶ Ferrâ, *el-Udde*, I, 216. Şirâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 194

²⁴⁷ Şirâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 194; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 125. Hz. İbrahim'in rüyasında emir sıygasını gördüğü nereden sabit olmuştur şeklindeki suale Kelvezânî, böyle olmasaydı oğlunu alıp boğazlamak için davranmasının caiz olmayacağını çünkü bunun haram olduğunu, diğer taraftan nebilerin rüyalarının vahiy olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 125. Benzer bir açıklama için bkz. İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 461.

²⁴⁸ Sâffât 37, 102.

delâlet etmektedir. Yine “Biz oğluna bedel ona büyük bir kurban verdik.”²⁴⁹ ayetindeki “*fida*” ancak oğlunu boğazlamayla emrolunduğunda gerçekleşir. Diğer taraftan eğer ön hazırlıklarla emrolunsaydı Hz. İbrahim bunu yapardı ve fidanın bir anlamı kalmazdı. Çünkü ön hazırlıklarda açık bir imtihan yoktur. Allah boğazlamayı emretmiştir, Hz. İbrahim de bunu yapmıştır. Fakat bu işi yaparken bir taraftan da kestiği yerler kapanmış ve savmıştır şeklindeki yaklaşım da doğru değildir. Bu şekilde gerçekleşen boğazlamayla “*fida*” sahih olmaz. Böyle olsaydı bu “*fida*” olmazdı. Hem de bu doğaüstü olaya Kur’an’da benzer örnekleri gibi işaret edilirdi.²⁵⁰

Yüce Allah’ın “O’nun emri, bir şeyi dilediği zaman, ona ancak “ol” demesinden ibarettir. O da olur.”²⁵¹ sözünde iki şeye delâlet vardır: Biri, sıyga salt kendi bulunduğu emirdir. Diğeri ise bu emrin iradeyle ve iradesiz bulunabileceğidir. Böyle olmasaydı “onu dilediğimizde” sözünün bir manası olmazdı.²⁵²

Sıyganın birçok anlamı bulunup bunların tek bir lafızla yani sıygayla ifade edildiğini ve sıyga varit olduğu zaman bu anlamların hangisini ifade edeceğini ancak iradeyle bilebiliriz görüşünü de kabul etmeyen bu usulcüler sıyganın iradeyle değil *istid’a* ile belli manalar için tayin olacağını söylemişlerdir.²⁵³

Dilcilerin “yap” sözüyle “Şunu yapmanı istiyorum.” sözü arasında hiçbir fark olmadığı üzerindeki icma’larını delil getirmeleri de bu usulcülere göre doğru değildir. Çünkü “Şunu yapmanı istiyorum.” sözü iradeyi haber vermektedir. Bunda *istid’a* yoktur ve doğrulanıp yanlışlanabilir. “Yap” sözü ise haber değildir, *istid’a* ve iktizadır.

²⁴⁹ Sâffât 37, 107.

²⁵⁰ Ferra, *el-Udde*, I, 216-217; Benzer tartışmalar için bkz. Şirâzî, *Şerhu’l-lüma’*, II, 194; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 124-127; İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 463-466.

²⁵¹ Yâsîn 36, 82.

²⁵² Ferrâ, *el-Udde*, I, 218; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 127. Kelvezânî aynı yerde Allah’ın emanetlerin geri verilmesi ve borcun ödenmesini emrettiğini ve “Vallahi emanetini sana vereceğim inşallah.” ve “Vallahi bugün borcunu ödeyeceğim inşallah.” deyip de yeminin gereğini yerine getirmeyenin yeminini bozmuş olmayacağını söylemektedir. Hâlbuki onların inancına göre yemini bozmuş olur. Çünkü Allah emretmiş olduğu borcun ödenmesi ve emanetin geri verilmesini dilemiştir. Ayrıca bkz. Şirâzî, *Şerhu’l-lüma’*, I, 195.

²⁵³ Ferrâ, *el-Udde*, I, 220; Şirâzî, *et-Tabsıra*, s. 20; *Şerhu’l-lüma’*, I, 195-196; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 129-130. İbn Akîl ise sıyganın farklı anlamlar için varit olacağını kabul etmemiş ve onun sadece *istid’a*, talep ve iktiza için konduğunu ifade etmiştir. Bir karineyle varit olduğu zaman da bu karine sebebiyle tehdit veya ta’ciz olur. Kendisi için konan mananın dışına bir çeşit *ittisa* ile sarf olunur. Bunun için bir iradeye ihtiyaç yoktur. Bkz. İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 478.

Doğrulama ve yanlışlama onun hakkında söz konusu olmaz.²⁵⁴ Şirâzî'nin ifadesine göre de Arapların “Şunu yap.” sözüyle “Yapmanı istiyorum.” sözünü, mana olarak aynı oldukları için iradenin diğer ifade hakkında da geçerli olması sebebiyle birbirinden ayırmamış oldukları da iddia edilemez. Çünkü bunlar mana itibariyle birbirinin aynı değildir. Bundan dolayı “Yapmanı istemediğim halde şunu yap.” demek bir mahzur bulunmaz. Fakat irade hususunda “Yapmanı istemediğim halde yapmanı istiyorum.” denemez. Bu, aralarında açık bir farktır. Ayrıca bunlardan biri haber diğeri *istid'*adır.²⁵⁵

Dilciler emrin tarifinde iradeyi şart koşmadıkları halde rütbeyi şart koşmuşlardır. İrade şart olsaydı onu da zikrederlerdi. Diğer taraftan istemediği halde zorla emir lafzı söylenen kimsenin sözü emir sayılmıştır.²⁵⁶

Nehyin, nehyedenin failinin onu kötü görmesinden dolayı nehiy olduğu gibi emrin de emredenin iradesiyle emir olacağı iddiası isabetli değildir. Çünkü nehiy ancak otoriter bir şekilde sözlü olarak bir şeyden yasaklama itibariyle nehiy olur. Onunla emir arasında fark yoktur.²⁵⁷ Yine emir yalnızca emreden bir şeyi irade ettiğinde emir olsaydı emirle irade üzerine istidlal etmek caiz olmazdı. Çünkü emir iradenin bilinmesinden önce bilinmemektedir.²⁵⁸

İbn Akîl “İnsanın fiilleri ve tavırları bir sûret üzere meydana gelir. Bunlar zihin karışıklığı içinde de meydana gelebilirler. Bu nedenle bir *istid'a* gerekli olur. Bu durumda bir sebep ve irade söz konusu olur.” sözlerini isabetli bulmamıştır. Çünkü fiilin sureti ve lafzın sıygası için zaten bir irade gerekir. Zira kendisine has olan bir irade olmaksızın meydana gelen şey anlamsız olur. Ama sıyga sıyga olarak ve ayakta durma

²⁵⁴ Ferrâ, *Udde*, I, 221; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 131; İbn Akîl, *el-Vâzih*, s. II, 479.

²⁵⁵ Şirâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 196.

²⁵⁶ Şirâzî, *et-Tabsıra*, s. 19; *Şerhu'l-lüma'*, I, 195; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 129; İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 466.

²⁵⁷ Şirâzî, *et-Tabsıra*, s. 19; *Şerhu'l-lüma'*, I, 19; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 131; İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 480.

²⁵⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 132. İrade emrin şartı olarak kabul edilmezse hayvanların da emir verebilecekleri iddiasını Kelvezânî doğru bulmamıştır. Çünkü konuşma ve temyizleri yoktur. Emir ise sözlü olarak fiilin *istid'*asıdır. Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 133. İbn Akîl'e göre de hayvanların emir vermesi sahih olmaz. Çünkü emrin iki şartı olan söz ve rütbe onlarda yoktur. İbn Akîl, *el-Vâzih*, II, 478-479. Benzer bir açıklama için bkz. Şirâzî, *et-Tabsıra*, s. 20, 21.

bir hal ve suret olarak bir iradeye ihtiyaç duymaz. Hatta bunlar bu şekilde dalgın ve şaşkınılardan bile meydana gelebilirler.²⁵⁹

Mâturîdî Usul bilginleri de ehlişünnet²⁶⁰ ve ehli hakkın²⁶¹ emrin sıhhati için iradeyi şart görmediklerini yazmışlardır.

²⁵⁹ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 469.

²⁶⁰ Semerkandî, *Mîzân*, I, 205.

²⁶¹ Lâmişî, *Kitabun fî usuli'l-fikh*, s. 86.

İKİNCİ BÖLÜM

EMRİN DELÂLET ETTİĞİ HÜKÜM

I. MUTLAK EMRİN DELÂLET ETTİĞİ HÜKÜM

Mutlak emrin delâlet ettiği hükümle ilgili olarak temelde üç ana eğilimden bahsetmek mümkündür. Bunlar vücb, nedb ve bu iki hüküm arasında bir delil gelinceye kadar tevakkuftur. Bunların dışında iştirak görüşü sıyganın vücb, nedb vb. anlamlar için hakikat olarak konduğunu ve bir delil bulunmadan kendisi için konan anlamlardan birine delâlet etmeyeceğini söylemesi yönüyle tevakkuf görüşüyle beraber zikredilebilir. Geriye kalan ibâha görüşü ise çok fazla taraftar bulmamıştır.

Debûsî emrin hükmü hakkında dört ayrı görüş bulunduğunu zikretmiştir. Bunlar beyan gelene kadar tevakkuf, üzerine ilave bir delil olmadıkça ibâha, başka bir anlama sevk eden bir delil bulunmadıkça nedb ve ıskat edici bir delil bulunmadığı zaman vücbdur.²⁶²

A. VÜCÛB

Usul bilginlerinin geneli tarafından dile getirilmesi nedeniyle vücb görüşü ilk sıraya alınmıştır. Onlardan İbn Hazm'ın vücb anlayışı da genele yakın olmakla beraber daha katıdır. O gördüğü her sıygayı farza hamletme eğiliminde olup nas ve icma' gibi çok güçlü deliller bulunmadan bu tavrından taviz vermemektedir. Bu nedenle onun vücb görüşü ayrı bir başlık altında ele alınmıştır.

Vücb taraftarı olan bilginlerin büyük bir kısmı amel ve itikat açısından hükmün böyle olduğunu söylerken Mâturîdî Hanefiler amel açısından vücb, itikat

²⁶² Debûsî, *Takvîm*, s. 36.

açısından ise tayin etmeksizin Allah'ın dilediği hükme inanmayı, yani bu konuyu müphem bırakmayı tercih etmişlerdir. Bu yüzden onların bu konuya yaklaşımı da genelin kabul ettiği vücut görüşünün dışında başka bir başlık altında ele alınmıştır. İtikat açısından bakıldığında onların iştirake benzer bir görüş iddia ettikleri anlaşılıyorsa da burada emrin amel açısından vücut gerektirmesini dile getirmeleri dikkate alınmış ve bu nedenle onların yaklaşımı vücut başlığı altında ele alınmıştır.

1. Emir Sıygasının Vücuta Delâlet Ettiğini Söyleyen Usul Bilginleri

Cessâs'ın ifadesine göre ashabları ve Ebu'l-Hasen el-Kerhî emir lafzının başka bir manayı gösteren delil bulunmadıkça icâb için olduğu görüşündedir.²⁶³ Debûsî ıskat edici bir delil bulunmadıkça emrin vücut ifade etmesini âlimlerin cumhurunun görüşü olarak zikretmiştir.²⁶⁴ Fakihlerin cumhuru Serahsî'nin belirttiğine göre mutlak emrin gereğinin bir delil bulunmadıkça ilzam için olduğu kanaatindedir.²⁶⁵

Şafîî'nin görüşünün ne olduğu hakkında bilginler tam bir görüş birliği içinde değillerdir. Eş'arî usulcü Cüveynî her görüş sahibinin İmam Şafîî'nin görüşünün kendi görüşüne uygun olduğunu iddia ettiğini ve kitaplarındaki değişik sözlerinden hareketle böyle söylediklerini ifade etmiştir. Cüveynî'ye göre onun söylediklerinden açıkça anlaşılan şey mutlak emri vücuta hamletmesidir.²⁶⁶ Gazzâlî de Şafîî'nin şer'in emirlerini vücuta hamlettiğini ve bu görüşünde isabetli olduğunu yazmıştır.²⁶⁷

Cüveynî *el-Burhân* adlı eserinde kendi görüşünün "salt talep" olduğunu ifade eder. Bunda terkin takdiri için cevaz yoktur. Bu karinesiz lafzın gereğidir. Kendisine bu

²⁶³ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 87.

²⁶⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 36.

²⁶⁵ Serahsî, *Usul*, I, 15.

²⁶⁶ Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 264. Cüveynî bir başka eserinde de fakihlerin cumhurunun görüşünün karinesiz sıyganın icâbı gerektirmesi olduğunu ifade ettikten sonra bunun İmam Şafîî'nin de görüşü olduğunu söylemiştir. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 216. Cüveynî ashablarından mütekellimlerin tevakkuf hususunda Ebu'l-Hasen'e uyma konusunda icma ettiklerini, onlardan yalnızca Üstad Ebû İshak'ın Şafîî'ye tabi olduğunu yazmıştır. Buradaki Ebû İshak, Şirâzî değil İsfârâînî olmalıdır. Çünkü Cüveynî, Şirâzî'den iki yıl sonra 478'de vefat etmiştir. Bu ona üstat demesini gerektirecek bir yaş farkı değildir. Zaten Ebû İshak el-İsfârâînî'nin de vücut görüşünde olduğu bilinmektedir.

²⁶⁷ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 108. Gazzâlî bu ifadeleri muhtemelen *el-Mustasfâ* adlı eserinde kullanmazdı. Zira bu eserinde O, önceden iddia ettiği vücut görüşünü terk etmiş ve tevakkuf görüşünü benimsemiştir.

görüşün İmam Şâfiî ve ona tabi olanların görüşü yani lafzın îcâbı gerektirmesi olduğunu söyleyenlere Cüveynî bunun böyle olmadığını, vücûbun kendilerine göre terkinin vaîdle kayıtlanamaksızın düşünölemeyeceğini ve salt talebin gereğinin bu olmadığını söylemiştir. Ona göre bu durumda sıyga salt talep içindir. Vücûb ise vaîdden anlaşılmaktadır. Bundan sonra Cüveynî şöyle devam etmektedir: “Sözün son noktasına bunu Şâfiî’nin görüşüne yaklaştıran bir şey bina edeceğim ve bu da şudur: Şer’de sabit olmuştur ki talepte saltlık o talebin terkine vaîdle olur. Bu şekilde olan her şey de ancak vacib olur. Bu, meselenin son noktasıdır.”²⁶⁸ Bu ifadelerden anlaşılan şey Cüveynî’nin kendi görüşünü nihayetinde İmam Şâfiî’nin görüşüyle neredeyse aynileştirdiğidir.²⁶⁹ Nitekim o *el-Varakât* adlı eserinde de emir sıygasının karinesiz bulunduğunda nedbe veya ibâhaya delâlet eden bir delil bulunmadıkça vücûba hamledileceğini yazmıştır.²⁷⁰

Şirâzî ve Sem’ânî gibi Şâfiî fakihler de emir sıygasının karinesiz iken vücûbu gerektireceğini ifade etmişlerdir.²⁷¹ Şirâzî ashabımızdan çoğunun görüşü budur derken²⁷² Sem’ânî de ilim ehlinin çoğunun görüşünün bu olduğunu zikretmektedir.²⁷³ Şirâzî Eş’arî’nin bu konu hakkındaki görüşünü anlatırken onun Bağdat’ta Ebû İshak’a emrin vücûbu gerektirdiğini imla ettirdiğini belirtmiştir.²⁷⁴

Hanbelî usulcüler karinesiz bulunduğunda emir lafzının emredilen şeyin vücûbunu gerektireceği kanaatindedirler. Onlara göre Ahmet b. Hanbel de bu görüştedir.²⁷⁵

²⁶⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 222-223.

²⁶⁹ Bu görüşün İmam Şâfiî ve ona tabi olanların emrin gereğinin îcâb olduğu şeklindeki görüşü olduğu itirazına Cüveynî bunun böyle olmadığını çünkü kendilerine göre terk etmeye vaîdle kayıtlama olmaksızın vücûbun düşünölemeyeceğini, salt talebin gereğinin ise böyle olmadığını söyleyerek cevap verir. Öyleyse sıyga salt talep içindir. Vücûb ise vaîdden alınmıştır. Cüveynî, *el-Burhân*, I/223.

²⁷⁰ Cüveynî, *el-Varakât*, s. 134. İbn Berhân da Cüveynî’nin fakihlerin görüşünü güçlendirdiğini yazmıştır. Bkz. İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 136.

²⁷¹ Şirâzî, *et-Tabstra*, s. 98; *el-Lüma’*, s. 47; *Kavâtı’u’l-edille*, s. 98.

²⁷² Şirâzî, *el-Lüma’*, 47; *Şerhu’l-lüma’*, I, 206.

²⁷³ Sem’ânî, *Kavâtı’u’l-edille*, s. 98.

²⁷⁴ Şirâzî, *Şerhu’l-lüma’*, s. 206. Eseri tahkik eden Abdülmecid et-Türkî burada ismi zikredilen Ebû İshak’ın Ebu İshak İbrahim el-İsferâînî (v. 417/1026) ile Ebû İshak İbrahim Mervezî’den (v. 360/961) biri olması hakkında tereddüt edilebileceğini ama Ebu’l-Hasen el-Eş’arî’ye (v. 324/935) daha yakın bir zamanda yaşamış olması nedeniyle birinciye tercih ettiğini belirtmiştir.

²⁷⁵ Ferrâ, *el-Udde*, I, 224; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 145; İbn Akîl, *el-Vâzih*, I, 490.

Maliki usulc Bâcî de emrin vücûbu gerektireceği görüşünde olanlardandır. Ona göre “yap” lafzı karinesiz iken îcâba delâlet eder, nedbe götüren bir karine bulunduğunda ancak o zaman nedbe sarf edilebilir.²⁷⁶

Basra Mu'tezilesinden Basrî'nin belirttiğine göre fakihlere ve mtekellimlerden bir gruba göre emir vcbda hakikattir. Eb Ali el-Cbbâ'ın iki görüşünden biri de bu doğrultudur.²⁷⁷

İsnâaşerî usulc Tûsî kendinde güçlü olarak bulunan görüşün emrin dil olarak ve şer'î açıdan îcâbı gerektirmesi olduğunu söylemektedir. Bunun için emredicinin hükmüne bakılmasına ihtiyaç duyulur. Eğer Hakmse onun için vücûb sıfatı olduğu bilinir. Hakîm değilse onun emriyle emrin gereğinin sıfatı bilinmez. Çünkü aslında böyle değilken çirkini ve vacibi emredebilir.²⁷⁸

2. Emir Sıygasının Vücûba Delâlet Ettiğine Dair Gösterilen Deliller

a. Naklî Deliller

“Allah ve Resl bir işe hüküm verdiği zaman, inanmş bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur.”²⁷⁹ Ayet emredilen şeyde muhayyerliği kaldırmıştır. Nedb ve ibâha görüşünde olanlar bunlarla muhayyerliği sabit kılmışlardır. Bu ise ayetin gerektirdiği şeye uygun değildir.²⁸⁰ Burada muhayyerliğin olumsuzlanması emrin gereğinin ilzam olduğunu göstermektedir.²⁸¹

“Kim Allah'a ve Peygamberine isyan ederse...”²⁸² ayetinde emri terk edenler asi olarak isimlendirilmiştir. İsyân ise ancak vaciplerin terk edilmesiyle söz konusu

²⁷⁶ Bâcî, *İhkâm*, s. 195.

²⁷⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 57. Onun diğer görüşü muhtemelen Gazzâlî'nin naklettiği ş cmlemedir: Cbbâ sıyganın emredilen şeyin irade edildiğine delâlet ettiğini, vücûbun ondan telakki edilemeyeceğini söylemiştir. Bkz. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 104.

²⁷⁸ Tûsî, *el-Udde*, I, 172.

²⁷⁹ Ahzâb 33, 36.

²⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 89. Basrî'nin zikredilen ayetle yapılan bu istidlale itirazı için bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 72. Tûsî de ayetin delil olarak kullanılmasını buradaki kazanın ilzam manasında olması sebebiyle doğru bulmamaktadır. Tûsî, *el-Udde*, I, 179.

²⁸¹ Serahsî, *Usul*, I, 18; Sem'ânî, *Kavâtu'u'l-edille*, s. 102.

²⁸² Nisa 4, 14.

olur.²⁸³ Bu, gereği ilzam olan hitaba itaat etmeme durumunda asi olunacağını ifade eder.²⁸⁴ Burada şunu da ifade etmek gerekir ki yine vücûb görüşünde olan usul bilginlerinden Tûsî bu ayetin bu konuda güvenilir olmadığını söylemektedir. O isyanın mendûbda da söz konusu olabileceğini düşünmektedir.²⁸⁵

Nafilelerin vücûba delâlet etmediği düşünüldüğünde kişi onların emredilmesiyle Allah’a ibadet etmiş olmaz. O Allah’ın emriyle değil, kendine ibadet saydığı şeyi Allah için yaparak onun izniyle ibadet etmiştir. Farz ibadet yapan ise kendisine emredilen şeyi yerine getirdiğinden dolayı ona ibadet etmiş olur. Bu nedenle emre karşı gelme fık ve isyan olarak isimlendirilmiştir.²⁸⁶ Fık dinen haram olan fiile denir. Masiyet de böyledir. Emre itaat vacip olmasaydı ona karşı gelme haram olmazdı.²⁸⁷

“Hayır, Rabbine yemin olsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükmü içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar.”²⁸⁸ Bu ayette “*kaza*” emir olarak isimlendirilmiştir. “Rabbin yalnızca kendisine kulluk etmenizi emreder.”²⁸⁹ ayetinde de “*kaza*” emrin lazım olduğunu içine alan emir manasındadır.²⁹⁰

“Onun emrine aykırı davrananlar, başlarına bir bela gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap gelmesinden sakınsınlar.”²⁹¹ ayeti de vücûba delildir. Çünkü mendûbu veya mubahı terk edene vaîdde bulunulmaz.²⁹² Ceza ile korkutma

²⁸³ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 89.

²⁸⁴ Serahsî, *Usul*, I, 18.

²⁸⁵ Tûsî, *el-Udde*, I, 179.

²⁸⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 38-39.

²⁸⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 39.

²⁸⁸ Nisa 4, 65.

²⁸⁹ İsrâ 17, 23.

²⁹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 90. Basrî bu ayetle yapılan istidlalle ilgili olarak da şu itirazın haklılığına yer verir: Kaza burada ilzamdır. Buna göre böyle olsaydı Allah bütün ibadetleri kaza etmiştir çünkü nafileler onun ilzam ettiği şeylerdir denemez. Çünkü kaza emir manasında olsaydı ve emir de vücûba delâlet etseydi Allah’ın bütün taatleri kaza ettiği söylenmezdi. “Allah nafileleri kaza etti” sözünden kasıt onları haber vermesidir. Basrî, *el-Mu’temed*, I, 72. Tûsî de ayetteki kazanın emir manasında değil ilzam manasında olduğunu söyleyerek bu ayetin delil olarak kullanılmasını doğru bulmaz. Tûsî, *el-Udde*, I, 179.

²⁹¹ Nûr 25, 63.

²⁹² Cessâs, *el-Fusûl*, II, 90; Ferrâ, *el-Udde*, I, 231; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 150, 153; İbn Akîl, *el-Vâzih*, I, 491-494.

vacibin terkinde olur.²⁹³ Bu da onun emirlerinin bütününün vücûbu gerektirdiğini göstermektedir.²⁹⁴ Tûsî'ye göre bu ayetteki karşı gelme emrin gerektirdiği şeyi yapmamak değil sözün reddedilmesidir denemez. Çünkü bu da bir çeşit karşı gelmedir.²⁹⁵

“Sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir?”²⁹⁶ ayetinde Yüce Allah yergiyi emredilen şeyin terkine bağlamıştır. Bu da emri terk edenin yerilmeyi hak ettiğini gösterir. Vaciplerin hükmü budur.²⁹⁷ Allah iblisi boyun eğmekten kaçındığı için yermiştir, yerme de vacibin terkiyle olur.²⁹⁸ Burada görülen şey karine yokken yalnız başına sıyganın azarlamayı gerektirdiğidir. “Sana emretmişken” ifadesinde de görüldüğü gibi burada bir karine zikredilmemiştir. Burada emre karine eklendiğini iddia eden kimse zahire muhalefet etmiş olur.²⁹⁹ Burada iblis emre muhalefetinden değil de kibrinden dolayı küfretti ve asi oldu denemez. Çünkü burada onun kibri göz ardı ediliyor değildir. Fakat “Rabbinin emrinden dışarı çıktı.”³⁰⁰ ayetinden de anlaşıldığı gibi o Rabbinin emrinden çıktığı için fıska nitelendirilmiştir.³⁰¹

“Onlara rükû edin dendiğinde rükû etmezler.”³⁰² ayetinde rükû'u terk edenler “yapınız” sözünü terk ettikleri için zemmedilmektedirler. Emir nedb ifade etseydi emredilen şeyi terk ettiklerinden dolayı Allah onları zemmetmezdi. Nitekim onlara “Evla olan onu yapmanızdır.” veya “Onu terk etmeye müsaade vardır.” dendiği zaman terkten dolayı yerilmeleri uygun olmaz.³⁰³

²⁹³ Serahsî, *Usul*, I, 18.

²⁹⁴ Şirâzî, *et-Tabsıra*, s. 28; Şerhu'l-lüma', I, 207-208.

²⁹⁵ Tûsî, *el-Udde*, I, 175.

²⁹⁶ Araf 7, 12.

²⁹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 90. Basrî'nin belirttiğine göre buradaki hitap bir istifham değil yergidir. Bir efendi kölesine sana emrettiğimde eve girmene ne mani oldu dediğinde o burada anlamaya çalışan biri değildir. Emir vücûba delâlet etmeseydi onu yermezdi. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 71.

²⁹⁸ Serahsî, *Usul*, I, 18.

²⁹⁹ Şirâzî, *et-Tabsıra*, s. 27. Hanbeliler de bu ayetle ilgili olarak benzer şeyleri söylemektedirler. Bkz. Ferrâ, *el-Udde*, I, 229-230; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 148.; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, I, 491-494. Hanbelîler bu ayetle alakalı olarak iblise cin olduğundan dolayı emir verilmediği düşüncesini yersiz bulmuşlardır. Onlara göre iblis melektir.

³⁰⁰ Kehf 18, 50.

³⁰¹ Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, s. 101. Hanbelîler iblisin hem emre muhalefetten ve hem de kibirden dolayı cezalandırıldığını söylemektedirler. Ferrâ, *el-Udde*, I, 230; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 148; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, I, 494.

³⁰² Mürselât 77, 48.

³⁰³ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 71.

Hız. Peygamber bir sahabiye seslendi. Sahabi namazda olduğu için ona icabet etmedi. Neden bana icabet etmedin diye sorunca sahabi namazdaydım dedi. Hız. Peygamber de ona sen Allah'ın “Ey iman edenler sizi çağırıldıklarında onlara icabet edin.”³⁰⁴ sözünü duymadın mı dedi ve emrine karşı geldiğinden dolayı onu azarladı.³⁰⁵ Basrî'ye göre bu olayda bahsi geçen sahabi Ebu Said el-Hudrî'nin bu olayı emrin vücûba delâlet ettiğini göstermektedir. Allah icabet etmeyi emrettiği halde o bunu terk ettiğinden dolayı Hız. Peygamber onu yermiştir.³⁰⁶

Yine Hız. Peygamber “Eğer ümmetime zorluk vereceğimi bilmeseydim onlara her namazda misvak kullanmalarını emrederdim.”³⁰⁷ buyurmuştur. Bu da onu emretseydi meşakkatli olmasına rağmen onun vacib olacağını göstermektedir. Emir icâbı gerektirmeseydi onu emretmesinin ve söylediği şeyi ona sebep kılmasının bir anlamı olmazdı. Çünkü emretseydi bu onun müstahab olmasını gerektirirdi.³⁰⁸

Berîre adlı sahabi kadınla ilgili olay da vücûba delil olarak gösterilmiştir: Hız. Peygamber ona keşke ona dönseydin o senin çocuğunun babasıdır demişti. Kadın senin emrinle mi diye sorunca Hız. Peygamber ben yalnızca aracıyım demişti.³⁰⁹ Burada Hız. Peygamber aracı olduğunu ifade etmiştir onun aracı olması da nedbe delâlet eder. Emir nedbe delâlet eder diyenler onun şefaât konumunda olduğunu söylemiş olmaktadırlar. Emir ve şefaât eşit olsaydı Berîre emirden kaçınmazdı.³¹⁰

Sahabenin icmâ'ı da bunu göstermektedir. Onlar yapma ve terk etme hususlarında duraklamaksızın karinesiz emirlerin gereğini yapıyorlardı.³¹¹ Sahâbe kitap ve sünnetteki bir emri duydukları zaman onu vücûba hamlediyorlardı. Bundan dolayı Hız. Peygamber'e emirle ilgili bir şey sormuyorlardı. Bu da emirlerin vücûba hamledileceğine delâlet eder.³¹² Sahabe vaîd karinesi için beklememiştir. Böyle olsaydı

³⁰⁴ Enfâl 8, 24.

³⁰⁵ Şîrâzî, *et-Tabşıra*, s. 28; Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, s. 102.

³⁰⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 174.

³⁰⁷ Müslim, Tahâret 15.

³⁰⁸ Şîrâzî, *et-Tabşıra*, s. 28-29; Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, s. 102.

³⁰⁹ Bu rivayet için bkz. Buhârî, Talak 15, 16.

³¹⁰ Ferrâ, *el-Udde*, I, 232-234; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 154-156; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, I, 494-495.

³¹¹ Ferrâ, *el-Udde*, I, 235.

³¹² Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 158.

bu onlardan nakledilirdi.³¹³ Bu hususta onları bu vücûba götüren bir delilin var olduğunu söylemek yalnızca bir iddiadır.³¹⁴ Bu bağlamda Basrî ümmetin Allah’a ve Resûlüne itaat etme hususunda birleştiklerini, onların emirlerine uymanın onlara itaat olduğunu ve bunun vacib olduğunu söylemiştir. Yine Hz. Ebu Bekir zekat vermeyi emreden ayetlerden hareketle dinden dönenlerden zekat almıştı. Bu çıkarsamasında onu kimse reddetmemişti.³¹⁵

b. Dilbilimsel Deliller

Sıyganın emir için olduğunu savunan usul bilginlerine bu bilgi iki yoldan ulaşmıştır. Bunlardan biri Arap büyüklerinin ve dalcilerinin bu sıygaya muhalefet ettiğinden dolayı kölenin yerilmeyi hak ettiği hususundaki görüş birliği, diğeri de bu bilginin kaynağı olan dalcilerin emirle nehiy, istek vb. arasını ayırma hususunda görüş birliği içinde olmalarıdır. Vücûb görüşünde olan bilginlerin çoğunun eserlerinde bu delillerden en az birine rastlanır.³¹⁶ Buna göre ilk delilde köle yerilmeyi hak etmiştir. Sıyga vücûba delâlet etmeseydi yerilme söz konusu olmazdı. İkinci delilde ifade edilen şey dalcilerin emir ile istek ve talebi birbirinden ayırmış olmalarıdır. Birisi seviye olarak kendinden daha aşağıda olana “yap” dediğinde bu hitap bir emir olur. Kendinden daha yukarıda olana “yap” dediği zaman da buna istek ve talep denir. Sıyga eğer kendi başına vücûbu gerektirmeseydi bu ayırımın bir anlamı olmazdı.

Efendi kölesine emrettiğinde kölenin karşı gelmesi durumunda eğer köleye ait bir fayda kaybolacaksa bu durumda onu yermesi yadırganamaz fakat köleyle ilgili bir faydanın kaçırılması durumunda onu kınamazlar ve azarlamazlar diyerek kölenin efendisine karşı gelmesi halinde kınanmasına bir karine düşünmek doğru değildir. Zira kölesine “Bana su getir.” dediğinde kölesi yapmaz da bunu başka bir köle yaparsa dalciler yine muhalefet eden kölenin yerilmesini yadırgamamıştır. Diğer taraftan kölesine elbiseni yıka, banyo yap ve yemek ye gibi emirler verildiğinde onun bunları

³¹³ Sem’ânî, *Kavâtı’u’l-edille*, s.103.

³¹⁴ Tûsî, *el-Udde*, I, 177.

³¹⁵ Basrî bu delilleri zikrederken bunlara muhalifler tarafından verilen cevaplara da değinir. Bunlar için bkz: Basrî, *el-Mu’temed*, I, 174-76.

³¹⁶ Bkz. Basrî, *el-Mu’temed*, I, 62; Tûsî, *el-Udde*, I, 172; Şirazî, *et-Tabsıra*, s. 25; Şerhu’l-lüma’, I, 210, Bâcî, *İhkâm*, s. 76. Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 138.

yapmaması durumunda kendisiyle alakalı bir menfaat olmasına rağmen onun yerilmesi yadırganmamıştır.³¹⁷

Arapçada “yap” sözünün dışında emir için bir lafzın bulunmaması başka bir manayı gösteren bir delil olmadıkça onun îcâb için olduğuna delâlet etmektedir.³¹⁸ Yine dilde emredilen bir fiili yerine getirmeyene asi denmesi de emrin vücûba delâlet ettiğini göstermektedir.³¹⁹

Emir sıygasının îcâb vasfının dışında da varit olması dilde îcâb lâfzı için bir sıyga bulunmasına engel değildir. Çünkü sıyga aslında îcâb için konmuştur. Bunun dışında geldiği zaman bu durumda hakikat değildir mecazdır. Diğer mecazlarda da durum böyledir. Sıyganın îcâbın dışında bir vasıf üzere bulunması aslının vücûb olmasına mani bir delâletin varlığı sebebiyle değildir. Nitekim umûm sıygası kapsamayı gerektirir ve bu onun husûs üzere gelmesine engel olmaz. Bu durum husûstan sonra tekrar kapsamayı gerektirmesine engel olmaz.³²⁰ Hakikatlerin hükümleri iradelerle değişmez ve dilde kendisi için konan şeylerden kalkmaz. Mutlak olarak varit olması söyleyenin îcâbı irade ettiğine delâlet eder. Çünkü o hakikattir, hakikati ve konulduğu şey üzere uygulanması gerekir. Nitekim dilde hakikat olarak konan isimler de mutlak olarak varit olduklarında hakikat olmadıklarına dair bir delil bulunmadıkça kondukları şeye uygulanmaları gerektiği için söyleyenlerin iradesine bağlı olmaları caiz değildir.³²¹

Birisi başkasından bir işi talep etmeyi isterse “yap” sözünün dışında kastettiği şeyi ifade etmek için konmuş bir lâfız bulamaz. Bu, sıyganın özellikle bu mana için konduğunu göstermektedir. Kendileri için lâfız konmuş diğer manalar bir delil bulunmadığında mutlakları için lâzım olurlar. Emir sıygasıyla emredilen şeyin istenmesi manası da böyledir.³²²

³¹⁷ Tûsî, *el-Udde*, I, 173-174.

³¹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 89.

³¹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 96; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 61.

³²⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 93-94.

³²¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 93.

³²² Serahsî, *Usul*, I, 18-19.

Dil açısından emrin gereği emrin yerine getirilmesidir (*îtimâr*). Bununla ilgili olarak ona emrettim ve o da emrimi yerine getirdi, ona yasakladım o da yapmadı denir. Onun hükmü bu olduğu için onunla vacib olmasından başka bir şey düşünülmez.³²³ “*Emere*” fiili müteaddidir, “*îtimâr*” ise onun lâzımıdır. Müteaddi, lâzım olmadan meydana gelmez. Bu, *îtimâr* olmadan emrin olmamasını gerektirir.³²⁴

Pezdevî ibareler manalardan eksik olmadıkları gibi aynı şekilde ibareler de ilk kondukları zaman kastedilen şeye özgü olurlar³²⁵ diyerek bir taraftan iştiraki reddederken diğer taraftan da sıyganın asli manasında hakikat olduğuna işaret etmiştir. Sıyganın haslığı sabit olunca vaz’ın aslında kastedilen şeyin haslığı da sabit olur. Ona göre bu fakihlerin genelinin görüşüdür.³²⁶

Fiil çekimleri diğer lafızlar gibi özellikle manalar için konmuştur. Mesela “geçti” manası aksine bir delil yoksa gerçekten geçmiş zaman içindir. Şimdiki zaman da böyledir. Bu mananın gelecek zamana ait olması ihtimali onu konduğu anlamdan çıkarmaz. Emredilen şeyin talebi için olan emir sıygası da böyledir. Konduğu anlamın aslı üzere hakikat olarak ona lazım olur.³²⁷

Cüveynî Arapların “yap” ile “yapma” sözleri arasını ayırmadığını iddia edenlerin doğru bir şey söylemediklerini, bunda zorunlu olarak bir ayırmadan haberdar olduklarını belirtmektedir. Nitekim “yaptı” ile “yapmadı” arasındaki ayrım ortadadır. Bu çok açık olduğu için sözü uzatmaya gerek yoktur. Bu sakıt olunca ibâhaya bakalım diyen Cüveynî onun tahyîr olduğunu, iktiza ve talep içermediğini söylemektedir. Arapların “Bunu yaparsan da yapmazsan da sana bir zorluk yoktur.” demeleriyle “yap” sözleri arasını ayırdığında da şüphe yoktur. Zira son sıyganın gereği mutlaka talep iken

³²³ Debûsî, *Takvîm*, s. 38. Sem’ânî’nin anlatımıyla bu delil şöyledir: “Kırılmak kırmanın hükmünden olduğu gibi emrin gereğini yerine getirmek de emretmenin hükmündendir. Bu şekilde kırmak kırılmayı gerektirdiği gibi emir de onun gereğini yerine getirmeyi gerektirir. Emrin gereğini yerine getirme emrin hükmünden olunca emir zorunlu olarak emrin gereğini yerine getirmeyi gerektirir. Emrin gereğini yerine getirme de ancak icâbla olur.” Bu delilin Ebû Zeyd Debûsî’ye ait olduğunu ifade eden Sem’ânî onun son derece yapmacık bir delil olduğunu ifade etmiştir. Bkz: Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille*, s. 106.

³²⁴ Serahsî, *Usul*, I, 18-19; Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl*, I, 118.

³²⁵ Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl*, I, 109.

³²⁶ Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl*, I, 107.

³²⁷ Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl*, I, 116.

ibâhada talep namına bir şey yoktur. Böylece sıyganın içerdği şeyden ibâha ve nedb sakıt olunca “yap” sözünün terke cevazı olmayan salt talep olduğu ortaya çıkmış oluyor. Bu karinesiz lafzın gereğidir. Cüveynî sözlerinin devamında salt talebin aslında vücûb olduğunu da söylemiştir.³²⁸

Bu sıyganın bir karine yardımıyla veya hal şahidiyle emir kabul edilmesini kabul etmeyen Şirâzî’ye göre bir efendi perdenin ardından kölesine bir emir verdiğinde köle bunu yapmazsa ki burada bir karine veya hal şahidi de yoktur, yapmadığından dolayı onu azarlaması uygun olur. Buradan da karineye itibar olunmadığı anlaşılmaktadır.³²⁹ Dilciler sözü emir, nehiy, haber ve istihbar kısımlarına ayırmış ve emirde onun emir olması için bir karine şart koşmamışlardır.³³⁰

Sıyganın emir olmasıyla sual, talep vb. diğer anlamlar olması arasını yalnızca rütbe ile ayırdıkları itirazına bunda bir engel görmediğini ve dilin dilcilerden nakledilmiş olduğunu söyleyerek cevap veren Sem’ânî, bunu emir olarak onu da sual olarak işitmişlerdir ve aralarını sıyga ile değil rütbe ile ayırmışlardır, ricada vücûbun bulunmaması emirde de onun bulunmamasına delâlet etmez demektedir.³³¹

Îcâb Arapların zihinlerinde düşündükleri bir manadır. Böyle çokça ihtiyaç duyulan bir manaya-kesin *istid’a*-mahsus bir sıyga koymamış olmaları mümkün değildir.³³²

Emir lafzı yalnız başına olarak vücûba delâlet etseydi bir karineyle nedbe sarf edildiğinde onun hakikat değil mecaz olması gerekirdi düşüncesi Bâcî’ye göre doğru değildir. Çünkü lafız çok fazla kullanıldığı anlamda karineye ihtiyaç duymaz ama bunun dışında kullanıldığı anlamda karineye ihtiyaç duyar. Mesela “ğait” kelimesi

³²⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 221-222. Cüveynî *et-Telhîs*’te “yap” sıygasının neye delâlet ettiğiyle ilgili olarak bu sıyganın ilzâm, nedb, ibâha, tehdît ve diğer bazı manalar arasında mütereddît olduğunu, öyleyse hakiki emrin nedb ile îcâb arasında mütereddît olduğunu ifade etmektedir. O burada bu görüşü kabul eder görünmektedir. Bkz. Cüveynî, *et-Telhîs*, I/244. Cüveynî *el-Burhân*’da bu görüşe muhalefet ederek onu Bâkılânî’ye nispet etmiştir.

³²⁹ Şirâzî, *Şerhu’l-lüma*, I, 210.

³³⁰ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 134.

³³¹ Sem’ânî, *Kavâtı’u’l-edille*, s. 107.

³³² İbn Akîl, *el-Udde*, I, 498. Tûsî de bu delili zikretmiş fakat hemen ardından böyle düşünülen ve ihtiyaç duyulan bir mana için mutlaka bir lâfız konmasının gerekmediğini dile getiren bir itiraza da yer vermiştir. Bkz. Tûsî, *el-Udde*, I, 177-178.

rahat yer anlamında hakikat, tuvalet ihtiyacını giderme anlamında mecazdır. Bununla beraber hakikat anlamında karineye ihtiyaç duyarken mecaz anlamında duymaz.³³³

c. Aklî Çıkarımlar

Cessâs'a göre her vacibin vacib olmasının bu lâfızla ilintili olması emir sıygasının hakikatının îcâb olduğunu göstermektedir.³³⁴ Mendûbda mubah üzerine fazlalık bir mana vardır. Vacipte de nedb üzerinde fazlalık bir mana vardır. Lafzın bu vecihlerin hepsinde hakikat olduğu kabul edilse bile vücûb üzerine hamledilmesi daha iyidir. Çünkü onların ifade ettiği bu manaları hakikat olarak daha çok bulundurur. Nitekim umûm lâfzı “Haram aylar çıktığı zaman o müşrikleri nerede bulursanız öldürün.”³³⁵ ayetinde olduğu gibi üç ve daha yukarısında hakikat olsa da onun içerdiği ve gerektirdiği şeyin daha çoğuna hamledilmesi vacip olur. Bir delil bulunmadıkça onun daha aza indirilmesi caiz olmaz. Emir lâfzı da bu şekilde hakikat olarak îcâb ifade ettiğinde taalluk ettiği bütün hükümleri içerir. Onun bir kısma indirgenmesi caiz olmaz.³³⁶

“Yap” sözü fiilin mutlaka yapılması anlamındadır. Fiilin mutlaka yapılması da îcâbdır. Bu söz fiilin mutlaka yapılması anlamındadır. Çünkü “yap” sözü bir karmaşıklık olmaksızın ve terk için onda bir cevaz bulunmaksızın yapma anlamındadır. Çünkü terk etmek yapmanın tersidir. Bir şey tersini gerektirmez. Aynı şekilde onda bir muhayyerlik de yoktur. Çünkü muhayyerlik terkle sonuçlanabilir. Emir ise terk için onda bir cevaz olmaksızın her halde yapmayı gerektirir. Böylece muhayyerlik için de onda bir cevaz olmaz. Mendûb da muhayyerliğin üzerinedir. Çünkü o fiil ondan evla olsa bile terk edene bir güçlük olmaksızın terk edilebilir. Böylece aynı şekilde nedbi gerektirmesi de geçersiz olmuş olur. Geriye kalan şey emrin mutlaka yapmayı gerektirmesidir. Bu da vacib sıfatıdır.³³⁷ “Yap” lafzı neden mutlaka yapmayı gerektirsin şeklinde yöneltilen bir soruya Basrî, emre muhatap olanın fiili yapmaması yapmasının zıddıdır, lafız bir şey için konduğu zaman zıddını men eder. Mesela “Zeyd evin

³³³ Bâcî, *İhkâm*, s. 197.

³³⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 81-82.

³³⁵ Tevbe 9, 5.

³³⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 91.

³³⁷ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, s. 104; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 160.

içindedir.” sözü onun orada oluşunu ifade ederken, onun orada bulunmaması olan zıddını da men eder. “Yap” lafzı da böyledir.³³⁸

“Nehiy nasıl terk etmenin vücûbuna delâlet ediyorsa emir de yapmanın vücûbuna delâlet eder. Nehiy nehyedilen şeyin çirkin olduğuna delâlet eder ve ondan kaçınmak da vacibdir. Emir de emredilen şeyin güzel oluşuna delâlet eder. Her güzel olanı yapmak ise vacip değildir.” itirazını kabul etmeyen Ferrâ’ya göre emirle nehiy arasında bu açıdan bir fark yoktur. Nehiy de bazen nehyedilen şeyin çirkin olduğunu göstermez ve aynı şekilde ondan kaçınmak da vacib olmaz.³³⁹

“Sıyganın emir için ispatı akılla veya nakille olur. Bu alan aklın işi değildir. Nakilde ise âhâd veya tevatür söz konusudur. Âhâd haber bir aslın ispat edilmesinde delil olarak kabul edilmez. Tevatür derecesinde böyle bir haber de gelmemiştir, gelseydi onu bilirdik. Dolayısıyla sıyganın emir için ispatının bir anlamı yoktur.” Sıyganın emir ifade ettiğini savunan usul bilginleri bu itirazın bu itirazı yapanların aleyhinde delil olacağını düşünmektedir. Çünkü iştirak iddiasında da yukarıdaki açıklama geçerlidir. Bu iddia da aynen yukarıdaki gibi reddedilir.³⁴⁰

Emrin îcâbı gerektirmesi daha ihtiyatlıdır. Kişi emredilen şeye uyduğu zaman eğer onun gereği nedb ise her halde bunu yapmış olacaktır. Eğer vacibse ona muhalefet ettiğinden dolayı yerilme ve cezadan kurtulacaktır. Bu durumların hepsinde ihtiyat emrin gereğinin vücûb olmasını gerektirmektedir.³⁴¹

Şîrâzî’nin Mu’tezileye karşı getirdiği bir delil şöyledir: Bir şeyi emretmek onu terk etmeyi de nehiydir. Onun terkinin nehyetmek ise onun çirkin oluşunu gerektirir. Onun çirkin olması da aklın onu terk etmeyi gerektirir. Onun terk edilmesi yapılmasını gerektirir çünkü o ancak yapmakla terk edici olur. Böylece îcâb gerekli olur.³⁴²

³³⁸ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 60.

³³⁹ Ferrâ, *el-Udde*, I, 239.

³⁴⁰ Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 25; Bâcî, *İhkâm*, s. 76. Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 137-138.

³⁴¹ Tûsî, *el-Udde*, I, 176. Kelvezânî de vücûbun emrin faydalarının en geniş olduğunu belirtmiştir. Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 165-166.

³⁴² Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 31; Şerhu’l-lüma’, I, 212; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 170; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, I, 497-498. Bununla beraber lâfzen veya manen bir şeyi emretmenin onun zıddını yasaklamak olduğunu

Basrî'nin zikrettiğine göre Başkasına “yap” diyen kimseyi duyduğumuz ve bu sözün her türlü karineden uzak olduğunu bildiğimiz zaman zihnimize gelen şey emreden emrettiği şeyin yapılmasını istediğidir.³⁴³ Ona göre emir sıygasında vücûbun zikredilmediğini söylemek doğru değildir. Buna bakılırsa irade de, fiilin mendûb olacağı da zikredilmiş değildir. “Vacib kıldım.” sözü olan vücûb onun sarihinde zikredilmeyebilir. Vücûb lafızlarından bir başkası bulunabilir. Bu da mutlaka fiilin yapılmasını gerektirebilir.³⁴⁴

3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi

a. Tevakkuf Görüşüne İtirazlar

Hanefî fakihlerden Serahsî ve Pezdevî'ye göre emrin gereğinin vakf olduğunu söylemek eşyanın hakikatini iptal etmektir.³⁴⁵ Tevakkuf görüşünde olanların sıyganın çeşitli manalarda kullanıldığını ve delil olmadıkça onlardan biri için gerçekleşmeyeceğini söylemeleri geçersizdir. Çünkü sahabiler amel etmek için başka bir delil aramaksızın emir sıygasını Hz. Peygamber'den duydukları gibi ona uymuşlardır. Bu sıyganın gereği onlar tarafından bilinmeseydi amel etmek için başka bir delil ararlardı. Onların bunu emrin sıygasından değil de hal karinelerinden anladıklarını söylemek doğru değildir. Çünkü sahabilerden O'nun meclisinde bulunmayanlar da aynı şekilde davranmışlardır.³⁴⁶ İnsanların örfü de aynı şeyi gösterir. Bu siygayla itaati lazım olana hitap edilip o da karşı gelirse yerilir ve cezalandırılır.³⁴⁷

Lafızlar manalardan eksik olmazlar. Bu şekilde dilin yapısı (*vaz'*) itibariyle her lafız kendine has bir mana içindir. Emir sıygasının dilin yapısında kendine has bir manasının olması gerekir. Mutlak emrin gereği vakftır diyen kişi ihtimal nedeniyle

söylemek de emrin gereğinin vücûb olduğu hakkında güvenilir bir delil olmaz diyen Tûsî kendilerine göre bir şeyi emretmenin onun zıddını yasaklamak olmadığını ifade etmiştir. Tûsî, *el-Udde*, I, 180.

³⁴³ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 56.

³⁴⁴ Meseleyle ilgili bu ve diğer tartışmalar için bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 78-82.

³⁴⁵ Serahsî, *Usul*, I, 16; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, I, 118.

³⁴⁶ Serahsî, *Usul*, I, 16.

³⁴⁷ Serahsî, *Usul*, I, 16.

mutlak nehyin gereğinin de vakf olduğunu söylemek zorundadır. Bu da o ikisinin gereğinin aynı olduğunu söylemek olur ki bu geçersizdir.³⁴⁸

Cüveynî tevakkuf görüşünü kabul etmemiş ve bu görüşte olanlara şöyle bir soru yöneltmiştir: “Lafız hakkında düşündüğün şeyi bize bir kur bakalım. Onun müşterek mi olduğunu söylüyorsun yoksa onun ondan bilinmediğini mi söylüyorsun. Eğer müşterek olduğu iddia olunursa akıl ve nakil hakkındaki gidiş taksimleri reddolunur. Çünkü Arapların lafzı müşterek olarak koyduklarına hükmetmek delile muhtaç bir iddiadır. Zira müşterek lafızlar dil konusudur.”³⁴⁹

İbn Berhân Bâkılânî’nin tevakkuf görüşünü kabul etmemiştir. Onun zikrettiğine göre Bâkılânî’nin delili şudur: Vücûb ya aklen veya naklen anlaşılır. Aklen anlaşılabilir. Çünkü akıl lâfızların gerektirdiği şeyleri göstermez. Naklen de anlaşılabilir. Çünkü nakil ya tevatür olur veya âhâd olur. Tartışma olmakla beraber tevatürde istenilen şey bulunmamaktadır. Âhâd haberle de usul meseleleri belirlenemez. İbn Berhân’a göre bu çıkarım yanlıştır. Onlar dilbilimsel açıdan çıkarımda bulunmuşlardır ve bu çıkarım konuşanın sözünün boşa gitmesini önleyip faydaya hamledildiği zaman kastettiği şeyin bilinmesinde asıldır.³⁵⁰ Başta Bâkılânî olmak üzere tevakkuf görüşünde olanların yukarıda zikredilen deliliyle alakalı olarak Şirâzî tevatür bulunsaydı bunu kendilerinin de bilmesinin zorunlu olacağını, bu delilin onların aleyhinde olduğunu aynı şekilde onların iştirak görüşünün bu şekilde reddedilebileceğini söylemiştir.³⁵¹

Dilciler sözü dört kısma ayırmıştır: Emir, nehiy, haber ve istihbar. Vakf görüşünde olan kişi emir ile nehyi birbirinden ayırmamış olur. Bunlar aynı şeye delâlet etmezler.³⁵²

Bâcî de “levn” ve “ayn” vb. müşterek isimlerdeki gibi sıygada tevakkuf edileceğini kabul etmemiştir: Müşterek kelimelerin birçok manası olduğu için onlarda

³⁴⁸ Serahsî, *Usul*, I, 16.

³⁴⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 218-219.

³⁵⁰ İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 137-138.

³⁵¹ Şirâzî, *et-Tabsıra*, s. 32-33; *Şerhu’l-lüma’*, I, 212.

³⁵² Ferrâ, *el-Udde*, I, 241.

tevakkuf edilebilir. Fakat emir sıygası ile emir dışı bir şey kast olunabilirse de onda tevakkuf edilemez. “*Levn*” kelimesinin içinde bütün renkler vardır. Birine bir şeyi boyaması emredilirse ona “*levn*” kelimesinin içerdiği renklerden her hangi biriyle boyaması emredilmiştir. Emir verirken “yap” dendiğinde burada yapmanın gerektiğini göstermek için konan “yap” lâfzı yapmama için değil yapma için konmuştur.³⁵³

b. İştirak Görüşüne İtirazlar

Cessâs’a göre “yap” sözü îcâb, nedb ve ibâha olmanın dışında bir şey olmaz. Bunların tamamını hakikaten veya bazısını hakikaten ve bazısını mecazen gerektirir. İcâb için hakikat olup bunun dışında mecaz olursa hakikate hamledilmesi vacip olur ve bir delil olmadan mecaza sarf edilmez. Bunların hepsinde hakikat olursa îcâbda da hakikat olur. Lafzın ondan başkasına sarf edilmesi caiz değildir. Çünkü lafzın hükmü kullanımının hakikat üzere olmasıdır. Sözlerinin devamında, vacib bu şekilde olunca onun nedbe ve ibâhaya da hamledilmesi îcâba delâlet ettiğine dair bir delil gelinceye kadar caiz olur. Çünkü îcâb ve başka bir mana için uygun olanı lafzın dışında bir delâlet olmaksızın vacip kılmak caiz olmaz şeklinde muhalif bir görüş zikreden Cessâs emrin hakikatının îcâb olduğunu tekrarlamaktadır. Ona göre bu vecihlerin her birinde hakikat olması şeklindeki bu iddia kabul edilse bile îcâba hamledilmesi daha iyi olur.³⁵⁴

Pezdevî de ibareler manalardan eksik olmadıkları gibi aynı şekilde ibareler de ilk kondukları zaman kastedilen şeye özgü olurlar diyerek iştiraki reddetmiştir.³⁵⁵ İştirak ancak sonradan gelen bir şeyle sabit olur. Hâss bir mana için emir sıygası da böyledir. İştirak ancak diğer hâss lafızlar gibi aykırı bir delille sabit olur.³⁵⁶

Şafiî fakih Şirâzî’ye göre bu sıyga karinesiz iken *istid’a* için konmuştur. Bundan başka anlamlara ancak bir karineyle yorulabilir. “*Levn*” ve “*ayn*” gibi müşterek kelimeler farklıdır çünkü bunlar belli bir mana için konmamıştır. Birisi hizmetçisine elbisemi boya dediğinde hangi renkle boyarsa boyasın hizmetçi kınanmayı

³⁵³ Bâcî, *İhkâm*, s. 192.

³⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 91.

³⁵⁵ Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl*, I, 109.

³⁵⁶ Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl*, I, 109-110.

hak etmez. Ona bana su getir dediğinde getirmezse kınanmayı hak eder. Onun su getir sözü fiille terk arasında aynen siyahla beyaz arasındaki gibi müşterek olsaydı kölesi bunu yapmadığında azarlanmayı hak etmezdi.³⁵⁷ Yine pek çok sıyganın nedb anlamında da kullanıldığını söyleyerek iştirak iddia etmek mümkün değildir. Çünkü bu ancak mecazın bir türü olarak böyle olur. Kullanım ise hakikati gösteren bir delil değildir.³⁵⁸

Aslan ve eşek gibi isimler hayvanlarda hakikattir. Karineyle beraber insanlar hakkında kullanılırlar. Ama bu durum onların hayvanlar hakkında hakikat olarak kullanılmasına engel olmaz. Farz kıldım, vacib kıldım, lazım kıldım gibi ifadeler bazen vücûb ve nedb anlamlarında kullanılmakla beraber yine de onların mutlağı vücûba hamledilir.³⁵⁹ Birinden bu sıyga ile bir şey istendiğinde onun bu sıyganın delâlet ettiği şeyle ilgili soru sorması hoş karşılanmaz. Ama mesela “Elbisemi bir renge boya.”, “Fecr doğduğunda yemekten kendini çek.” ve “Şafak kaybolduğu zaman namaz kıl.” gibi ifadelerde sırasıyla elbisenin hangi renge boyanacağı, iki fecirden hangisinin kastedildiği ve hangi şafağın kaybolması gerektiği gibi soruların sorulması yadırganmaz.³⁶⁰

İbn Akîl sıyga müşterektir diyeni dinlemediklerini, bunun dilde başına buyruklu ve hata olduğunu söylemiştir. Sıyga değişik mahallerde değişik şekillerde kullanılabilir. Mesela husumet halinde yergi için, vaîd halinde tehdit ve engelleme için konmuştur. İbn Akîl sözlerine, tek bir lâfzın aynı anda hem emir ve hem de terk için olmasına gelince bundan Allah’a sığınırız diyerek devam etmektedir.³⁶¹

c. Nedb Görüşüne İtirazlar

³⁵⁷ Şirazî, *et-Tabsıra*, s. 24. Tûsî de benzer şekilde sıyganın müşterek olması durumunda kastedilen şeyin beyanına ihtiyaç duyulacağını ve kölenin yergiyi hak etmeyeceğini belirtmiştir. Dilcilerin köleyi yermesinde kölenin icâbı gösteren bir karineyle emirden vücûbu anlaması söz konusu değildir. Tûsî, *el-Udde*, I, 172.

³⁵⁸ Tûsî, *el-Udde*, I, 173.

³⁵⁹ Ferrâ, *el-Udde*, I, 242; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 166-167.

³⁶⁰ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, I, 506-507.

³⁶¹ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 458.

“Onun emrine aykırı davrananlar, başlarına bir bela gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap gelmesinden sakınsınlar.”³⁶² ayetinde Hz. Peygamber’in emrine karşı gelenler uyarılmıştır. O’nun emrine muhalefet etmek emredilen şeyi ihlal etmektir. Emredilen şeyi ihlal etmenin haram olması vacibdir. Bu da emredilen fiilin vücûbudur. Emrin zahirinin nedb olduğunu, buna vaîd lazım olmadığını bildiklerini ve buradan da bu ayetteki uyarıdan kastedilen şeyin Nebi’yi reddetme olduğunu söyleyenlere Basrî’nin verdiği cevap Allah’ın ancak Nebi’nin emrine karşı gelenleri azabın geleceğinden uyardığı ve onda azabın inmesi için bir tahakkuk olmadığını. Böyle olunca Nebi’nin emrini nedbe hamleden hata etmiştir. Çünkü bu bir içtihat meselesi değildir.³⁶³

Emrin nedbe delâlet ettiğini söyleyenler emrin emredilen şeyin talebi için olduğunu söylemişlerdir. Bu da ilzamlı ve nedbe olabilir. Bunlardan daha azı sabit olur. Çünkü kendisinden emin olunan odur. Delil ilave sıfatta söz konusu olur. Serahsî’ye göre bu zayıf bir görüştür. Çünkü emir emredilen şeyin talebi için olduğundan onun mutlağı tam talebi gerektirir. Zira sıygada ve konuşanın otoritesinde hiçbir eksiklik yoktur. O zorunlu kılma otoritesiyle itaati emretmektedir.³⁶⁴ Hakîm’den gelen emir emredilen şeyin güzel olduğunu gösterir. Bu nafilelerde olduğu gibi vücûbu gerektirmez. Nafileler de güzeldir ama vacib değildir. Vacib, bir şeyin güzel oluşu üzerine ilave bir sıfattır. Bu yüzden sıyganın gerektirdiği şeyin en azına hamledilmesi gerekir diyerek yukarıdaki iddiaya benzer şekilde nedb iddiasında bulunanların bu iddiasını Kelvezânî doğru bulmamıştır. Zira onlar onun güzel oluşunun îcâba delâlet ettiğini söylemiyor, emrin vücûbu gerektirdiğini söylüyorlar. Güzel olma vacibe tabidir. Çünkü her vacib güzeldir.³⁶⁵

Sıyga ya yalnızca îcâbda hakikat olur ve mutlak olarak söylendiğinde de hakikate hamledilir veya îcâb ve nedbe beraberce hakikat olur ve neticede nedb ve daha fazlasını içerdigi için mutlak emirle îcâb sabit olur. Serahsî onun nedb için hakikat ve îcâb için mecaz olduğunu söylemeyi caiz görmemiştir. Çünkü bu, Allah imanı ve

³⁶² Nûr 25, 63.

³⁶³ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 68, 70.

³⁶⁴ Serahsî, *Usul*, I, 17; Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl*, I, 111.

³⁶⁵ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 169.

namazı emretmedi sözünü onaylamaya götürür. Ona göre iddia ettikleri şey âm lâfızla geçersiz hale gelir. Çünkü o üç ve daha fazlasını içine alır. Sonra ıtlak esnasında daha aza kesin olmasına rağmen yorulmaz. Ancak faydayı çoğaltması nedeniyle cinse yorulur. Emir sıygası da böyledir.³⁶⁶

Emir sıygasının nedbe delâlet ettiğini iddia edene nedble tayin edilen şey nedir diye sorulur. Mutlak talepse bu tamamen bizim görüşümüzdür diyen İbn Berhân muhayyerlik kast edilmişse lafızda tereddüt olmayacağını biz beyan etmiştik diyerek sözlerini sürdürmektedir.³⁶⁷

Şirâzî'nin zikrettiğine göre nehiy nehyedilen şeyin terk edilmesini vücûb üzere gerektirdiği gibi emir de emredilen şeyin yapılmasını vücûb üzere gerektirir. Çünkü bunların her biri emirdir. Şu kadar var ki bunlardan biri yapmayı emir diğeri de terk etmeyi emirdir. Bu Mu'tezilenin nedb görüşünün geçersiz olduğunu göstermektedir. Onlar yasağın yasaklanan şeyin kerahetini gösterdiğini, Hakîm'den olan kerahetin yasaklanan şeyin çirkinliğine delâlet ettiğini ve terk edilmesinin vacip olduğunu söylemişlerdir. Hâlbuki çirkin olmadığı halde tenzihi kerahetle yasaklanan fiiller de olabilir. Bunu tahrîme hamlettiklerine göre bu da emrin gereğinin îcâb olduğunu göstermektedir.³⁶⁸

Sıyganın nedb hakkında vücubtan daha çok kullanıldığını bu yüzden daha az kullanılan hakkında hakikat ve daha çok kullanılan hakkında mecaz olmasının caiz olmadığı itirazını Hanbelîler kabul etmemişlerdir. Onlara göre bu durumda sıyganın nedb hakkında hakikat olup onun için konduğunun söylenmesi gerekir, kaldı ki bir lafız hakiki bir anlam için konmuş olup onun dışında bir anlamda daha çok mecaz olarak kullanılabilir.³⁶⁹

³⁶⁶ Serahsî, *Usul*, I, 17.

³⁶⁷ İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 135.

³⁶⁸ Şirâzî, *et-Tabîr*, s. 30-31; Şerhu'l-lüma', I, 211; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 169-170.

³⁶⁹ Ferrâ, *el-Udde*, I, 244; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 168. İbn Akîl de mecaz anlamında daha fazla kullanılan "vat'" ve "ğâit" gibi kelimeleri zikrederek bir kelimenin daha çok kullanıldığı anlamın onun hakiki anlamı olduğu manasına gelmediğini dile getirmiştir. Bkz. İbn Akîl, *el-Vâzih*, I, 509.

Bâcî, “Nedb emrin emir olması için emre sarf edilmesi gereken en az şeydir. Vacibin terk edilmesiyle vâid ve yergi söz konusu olur. Bu emrin kendinde vacib olmaz aksine emir üzerine ilave olan bir manadan dolayı vacib olur. Bu emrin karinesiz iken îcâb için değil de nedb için konduğunu göstermektedir.” diyen nedb yanlılarına dilin nazar ve istidlalle değil ancak nakille sabit olacağını, yaptıkları şeyin ise istidlal ve kıyas olduğunu ve dilin bunlarla sabit olamayacağını söylemiştir. Kaldı ki “yap” lafzı mubah hakkında da kullanılır ve mubah kılmak isteyen onunla mubah bir fiilin yapılmasını ister. Buna bakılırsa lafzın sarf edilmesinin gerektiği en az şey îcâb ya da nedb değildir, ibâhadır. Yine mutlak emirde terkinin tahrîm bulunmadığından dolayı îcâbı gerektirmesi kabul olunmuyorsa nedbi gerektirmesi de aynı şekilde kabul olunmamalıdır. Çünkü onda da terkinden bahsedilmemektedir.³⁷⁰ Bâcî’ye göre nedb taraftarları “Size bir şey emrettiğimde gücünüz nispetinde onu yapın, size bir şeyi yasaklarsam da ondan kaçının.”³⁷¹ anlamında dikkat çektikleri bir hadiste emrin dileğimize ve gücümüze bırakıldığını bu yüzden emrin nedbe delâlet edeceğini söylemeleri her şeyden önce bu âhâd bir haber olduğu ve ilmi gerektirmediği için problemlidir. Sonra “Gücünüz yettiğince yapın.” sözü nedbe delâlet etmez. O zaman “Gücünüz yettiğince Allah’tan korkun.”³⁷² emri de nedbe delâlet eder. Ama ümmet bunun vücûba delâlet ettiği hususunda hemfikirdir.³⁷³

d. İbâha Görüşüne İtirazlar

İbâha görüşünde olanların yapmayla yapmamanın eşit şekilde caiz olmasını kastettiklerini ifade eden İbn Berhân başka bir mana kast edilmiş olsa da lâfzın terkin cevazına delâlet etmeyeceğini söylemektedir. Ona göre ibâhanın bundan başka bir manası yoktur.³⁷⁴

Mendûbda mubah üzerine fazlalık bir mana vardır. Vacipte de nedb üzerinde fazlalık bir mana vardır. Lafzın bu vecihlerin hepsinde hakikat olduğu kabul edilse bile vücûb üzerine hamledilmesi daha iyidir. Çünkü onların ifade ettiği bu manaları hakikat

³⁷⁰ Bâcî, *İhkâm*, s. 199.

³⁷¹ Buhârî, *İ’tisam* 2.

³⁷² Teğabun 64, 16.

³⁷³ Bâcî, *İhkâm*, s. 199-200.

³⁷⁴ İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 135.

olarak daha çok bulundurur. Nitekim umûm lâfzı “Müşrikleri öldürün.”³⁷⁵ ayetinde olduğu gibi üç ve daha yukarısında hakikat olsa da onun içerdiği ve gerektirdiği şeyin daha çoğuna hamledilmesi vacip olur. Bir delil olmadıkça onun daha aza indirilmesi caiz olmaz. Emir lâfzı da bu şekilde hakikat olarak îcâb ifade ettiğinde taalluk ettiği bütün hükümleri içerir. Onun bir kısma indirilmesi caiz olmaz. Hakikat olarak yalnızca nedbi ve ibâhayı içine alsa bu durumda îcâb için kullanıldığında ancak bir delille hakikatten mecaza döndürülür ve konulduğu yerin dışında kullanılır ki bunu kimse söylememiştir. O zaman şöyle denir: Yüce Allah “Allah’a ve Resulüne iman edin.”³⁷⁶ derken hakikaten imanı emretmemiştir. Yine “Rabbinizden sakının.”³⁷⁷ buyururken hakikaten sakınmayı emretmemiştir. Bunun doğru olmadığı ortadadır. O halde o îcâb hakkında hakikattir.³⁷⁸

4. İbn Hazm’ın Vücûb Görüşü

Endülüslü Zâhirî usulcü İbn Hazm Hanefî, Mâlikî ve Şafîîlerden bir topluluk ile bütün Zâhirî ashabının emir sıygasının nedbe, kerahete veya ibâhaya götüren bir delil bulunmadıkça tahrîm veya vücûba delâlet edeceği görüşündedir.³⁷⁹ İbn Hazm vücûb ifade eden emirlerin iki şekilde geldiğini ifade etmektedir. Bunlardan biri “yap” sıygası diğeri de haber lafzıdır. Haber lafzıyla olan fiil ve failden ya da mübteda ve haberdan oluşur. İbn Hazm bunlara Kur’an’dan örnekler zikretmektedir. Sonra da bu iki sıfat üzere gelen emir ve nehiyleri nass veya icma’; mensuh, mahsus, nedb ya da ilzam dışında bazı vecihler olduğunu göstermedikçe onların ebediyen farz olacağını söylemiştir.³⁸⁰ Sözlerinin devamından İbn Hazm bir delil olmaksızın sözü zahirinden başka manaya hamledenleri yediğini iddia ettiği bazı ayetler zikretmiş ve onları bu yönde yorumlamıştır. Yine zikrettiği bazı hadislerde Hz. Peygamber’in sözü bir vahiy gelmesi dışında yalnızca zahirine hamlettiğine dair hadisler zikretmiştir. İbn Hazm’a

³⁷⁵ Tevbe 9, 5.

³⁷⁶ Nisâ 4, 136.

³⁷⁷ Hac 22, 1.

³⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 91-92.

³⁷⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 259.

³⁸⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 284-287.

göre Hz. Peygamber vahiy olmaksızın Kur'an'ın hiçbir ayetini tevîl etmemiştir. Kim buna aykırı davranırsa Allah'a ve Resulüne karşı gelmiştir.³⁸¹

İbn Hazm emrin bir karine bulunduğunda vücûba delâlet edeceğini söyleyenlere vaîdin Allah'ın şu sözüyle Nebi'nin bütün emirlerinde bulunduğunu söylemektedir: “Onun emrine aykırı davrananlar, başlarına bir bela gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap gelmesinden sakınsınlar.”³⁸² Burada Nebi'nin emrine muhalefet edenlere fitneye karşı uyarma ve vaîd vardır. İbn Hazm Nebi'nin bazı emirlerinde vaîd bulunmamasını ve nedbi göstermesini istisna olarak görmüştür. Ona göre bu diğer kullanımları etkilemez. Bu şekilde nedbin bulunması böyle olmayanların terkten dolayı azabı hak etmesini geçersiz kılmaz. Kaldı ki bütün emirlerde vaîd vardır. Nassla veya icma ile vaîd olmadığı tespit edilirse bu vacibin dışında bir şey olur.³⁸³

Muhaliflerin zikrettikleri hadislerin bu konuda kaynak oluşturacak gücü bulunmadığını belirten İbn Hazm kendi görüşlerine delâlet eden bir takım sahih hadislerin bulunduğunu söylemiştir: Hz. Peygamber “Size bir şeyi emrettiğim zaman gücünüz nispetinde onu yapın ama size bir şeyi yasaklarsam eğer ondan kaçının.”³⁸⁴ buyurmuştur. Bu hadiste Hz. Peygamber emredilen her şeyin vacip olduğu hususunda bir karmaşıklık olmadığını açıklamıştır.³⁸⁵ İbn Hazm zikrettiği bazı ayet ve hadisler üzerinden yaptığı istidlallerle emrin zahirinin vücûb üzere olduğunu delillendirmeye çalışmaktadır. Hz. Peygamber Abdullah b. Ubey ölünce cenaze namazını kılmıştı. Hz. Ömer bunu sorgulayınca O “Onlar için ister istiğfar et ister etme, onlar için yetmiş kez istiğfar etsen bile Allah onları asla bağışlamaz.”³⁸⁶ ayetini zikrederek yetmişten fazla yapacağım buyurmuştu.³⁸⁷ İbn Hazm'a göre bu haberde her şeyin zahirine hamledileceğine dair yeterli açıklama vardır. Hz. Peygamber bu ayetteki “ev” lafzını muhayyerliğe hamletmiştir. Mücerret nehiy geldiği zaman da bunu vücûba

³⁸¹ İbn Ham, *el-İhkâm*, 291-294.

³⁸² Nûr 25, 63.

³⁸³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 270.

³⁸⁴ Buhârî, İ'tisam 2.

³⁸⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 272.

³⁸⁶ Tevbe 9, 80.

³⁸⁷ Bu rivayet için bkz. Buhârî, Cenâiz 85.

hamletmiştir. “Ey Resûl, Rabbinden sana indirileni tebliğ et.”³⁸⁸ ayetine işaret eden İbn Hazm bu ayette emredilen şeyi yapmayanın asi sayılacağına dair bütün şüpheleri kaldıran açık bir beyan olduğunu ifade etmektedir.³⁸⁹

İbn Hazm aralarında bir tercih yapmanın zorunlu olduğu iki haber olduğunu, bunlardan birinin emir lâfzının dilde vücûb için konduğunu ve bir delille vücûbtan başka bir şey ifade ettiğini, bunun kendi görüşü olduğunu, diğer haberin ise emir lâfzının dilde vücûbtan başka bir şey için konup, bir delille vücûba döndüğünü, bunun da bütün emirleri vücûbun dışında görenlerin görüşü olduğunu zikretmektedir. Ona göre bu görüş icma’ı ve aklın faydasını delip geçer. Çünkü bunu kimse katiyen söylememiştir. Yalnızca bir tevakkuf tartışmasıdır. Bu durumda “yap” lâfzının manası olarak dilde konmuş olan şey “yapma” olur. Bu ise bütün dilcilerin anlayışının zıddıdır. Çünkü bir şeyi yasaklamanın onu emretmeden başka bir şey olduğu fıtraten sabittir.³⁹⁰

İbn Hazm dilde konulmuş olduğu şeylerden başka şeylere nakledilen bir takım lâfızlar olduğunu, bunu Allah’ın veya bazı Arap dilcilerin yaptığını anlatmaktadır. Allah “*salât*” kelimesini dilde konulduğu yerden namaz ibadetine nakletmiştir. “*Siyam*” kelimesi de böyledir. Bir delil bulununca bu hususta buna inanılmalıdır. Lâfız dilde her hangi bir mana üzere olur, bunun dışında başka bir manada da kullanılabilir. Emir lâfzı vücûb ve nedbe beraberce vaki olmaz. Bununla müşterek lâfızların vaki olması farklıdır.³⁹¹ Onun zorunlu dediği burhan şudur: Eğer “yap” lafzı îcâbdan başka bir şey için konmuş olup ancak bir delille îcâb olsaydı o zaman “yapma” lafzı da tahrîmden başka bir şey için konmuş olup ancak bir delille tahrîm olurdu. O zaman “yapma” sözünden anlaşılan mana “yap” sözünden anlaşılan mana olurdu. İbn Hazm’a göre bunu bir tutam akli olan söylemez.³⁹²

³⁸⁸ Mâide 5, 67.

³⁸⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 275.

³⁹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 253-254. İbn Hazm’a göre emir lâfzının nedbe ve vücûba aynı anda vaki olması batıldır. Çünkü bu, emrin varit olmasının asla bir hakikati ve manası olmamasını gerektirir. Bu *Sûfistâiyye*’nin en ahmakça olan sözlerindendir. İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 263.

³⁹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 261, 262. İbn Hazm aynı yerde bunun nakil olmadığına inanan bir kısım düşünmeden konuşan dilcilerin de bulunduğundan bahsetmektedir.

³⁹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 264.

“Allah ve Resûlü bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur.”³⁹³ ayetini zikreden İbn Hazm bu ayetle şüpheye yer kalmadığını söylemektedir. Çünkü nedb muhayyerliktir, Allah ve Resulünün hiçbir emrinde kimse için ihtiyar yoktur. İhtiyar geçersiz olunca vücûb da zarureten gerekli olur. Çünkü ihtiyar nedb ve ibâhadır ki bunlarda muhayyerlik vardır.³⁹⁴

Her müsemmanın kendisine has bir ismi vardır. Anlaşma meydana gelsin ve dinleyen muhatabını anlasın diye bu isimle diğer şeylerden ayrılır. Böyle olmasaydı insanlar birbirleriyle anlaşılamazdı. Her mananın bir ismi olmasaydı beyan asla olmazdı. Çünkü anlamların karışmasının bizzat kendisi bir sorundur. Dille kasıt anlamaktır karmaşık hale getirmek değildir. İbn Hazm’ın asıl olarak gördüğü şey her mananın bu konuda başka bir şeyin iştiraki olmaksızın ismine mahsus olmasıdır. İbn Hazm emir sıygasını müşterek isimlere benzetenlerin bu yaptığını da zorunlu olarak fasit bir benzetme olarak görmüştür. Müşterek isimlerde durum farklıdır. Bu isimlerden biri kullanıldığında mesela, “Yaban eşiği yeme.” dendiği zaman muhatabın bunu gerektirdiği her şeye hamletmesi ve neveleri farklı olsa da “yaban eşiği” isminin kapsadığı her şeyden kaçınması mümkündür ama bu, emirde mümkün değildir. Çünkü bu durumda “yap” sözünden îcâb, nedb ve ibâha anlaşılması mümkün olur. Zorunlu olarak bir kimse için bir şeyin aynı zamanda zorunlu kılıcı ve terkinin mubah olması mümkün değildir.³⁹⁵

İbn Hazm nedb manasında emirler bulanlara şöyle demektedir: Dilde konuştu anlamlardan naklolunmuş lafızlar vardır. Bunu dilin yaratıcısı, bazı Arap dilcileri veya aralarında anlaşılan iki kişi yapmış olabilir. Nitekim Yüce Allah mesela dilde dua anlamında olan “*salât*” kelimesini bildiğimiz ibadete nakletmiştir. “*Savm*” ve “*küfr*” kelimelerinde de böyle nakiller vardır. Böyle olunca bir lafzın dilde konuştu manadan başka bir manaya naklolunduğuna ve başka bir mekânda tertip olunduğuna dair bir delil bulunduğu buna inanmak gerekir. Nakline bir delil yoksa da onu mekânından

³⁹³ Ahzâb 33, 36.

³⁹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 275.

³⁹⁵ İbn Hazm, *el-ihkâm*, I, 260-261.

kaydırmaya kesinlikle müsaade yoktur.³⁹⁶ İbn Hazm dilde nedb manasında emir sıygaları bulunduğunu söyleyerek bu sıyganın tevakkufu gerektireceğini söyleyenlere o zaman nesh edilmiş ayet ve hadisler de var, bu ihtimali düşünerek bütün ayet ve hadisleri böyle kabul edip onlarla amel etmemek olmaz demek, bu son tavrın küfür ve İslam'dan çıkma olduğunu ifade etmektedir.³⁹⁷ Bunda bütün sözün geçersiz kılınması, gerçeğin, dinlerin ve ilimlerin bozulması vardır. Çünkü dilde yapısının dışında konmuş olarak bulunamayacak hiçbir söz yoktur. Bu ya mecaz üzere böyle olur veya konuşanların anlaşmasıyla böyle olur.³⁹⁸

İbn Hazm tevakkuf görüşünde olanlara hitaben Allah'tan veya O'nun Resulünden gelen emirleri karinesiz bulduğunuzda ne yapacaksınız diye sormakta ve şöyle devam etmektedir: “Bu durumda şu üç şeyden biri gerekir: Ebediyen vakf; bunda Allah ve Resulün emirlerinin kullanımını terk vardır. Nedb; bunda da delilsiz söz söylemek, Allah'a ve Resulüne burhansız muhalefete izin vermek şeklinde iki vecih vardır. Farz; bu da bizim görüşümüzdür.”³⁹⁹

5. Mâturîdî Hanefîlerin Yaklaşımı

Semerkand meşayihî emrin hükmünün tayin olunmuş olarak itikat açısından değil de zahiren yapma hakkında vücûb olduğunu söylemiştir. Bu onda tayin ederek kesin olarak nedbe veya îcâba inanılmaması anlamına gelmektedir. Onlara göre ibhama, yani Allah'ın onda îcâb veya nedbden birini irade ettiğine inanılır. Bununla beraber fiil mutlaka yerine getirilir. Böylece eğer onunla îcâb kastedilmişse kişinin uhdesinden çıkar, nedb kastedilmişse kişi sevap kazanır.⁴⁰⁰ Onu yapıp vacibin uhdesinden çıkması kişinin yapabileceği bir şeydir. Eğer vacib değilse o zaman da yapılmakla sevap

³⁹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 261.

³⁹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 262.

³⁹⁸ İbn Hazm, *el-ihkâm*, I, 263.

³⁹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 280.

⁴⁰⁰ Semerkandî, *Mizân*, I, 213-214; Emrin delâleti konusunda Hanefîlerin Irak kolu ile Semerkand kolu arasındaki ihtilaf Lâmişî'nin şu ifadelerinde açıkça görülmektedir: “Irak meşayihî amel ve itikat açısından vücûbda katıyet görüşündedir. Reisleri Şeyh Ebû Mansur olan Semerkand Meşayihî ise hüküm zahiren amelde vücûb ve itikatta belirsizlik üzeredir demiştir. Bu, aynıyla vücûba veya nedbe inanmamaktır. Bunun yerine Allah'ın dilediği hükmün doğru olduğunu kabul etmektir. Her halükarda kişi fiili yerine getirir ki vacib olması durumunda terk ettiğinden dolayı günahkar olmasın.” Lâmişî, *Kitabun fî usulî'l-fikh*, s. 91.

kazanılmış olur. Zarardan kaçınmak aklen ve dinen vacibdir. Yapmanın vücûbunu söylemek ihtiyaten vaciptir.⁴⁰¹ İtikat kişi ile Allah arasında bir iştir. Kişiye Allah'ın dilediği şeyin doğru olduğuna mutlak olarak inanmak yeterli olur.⁴⁰²

Hanefî Mâturîdîlerin sahih gördüğü görüş yukarıda ifade edilen Semerkand meşayihinin görüşüdür. Sıyganın hakikati dil açısından talep içindir. Bundan dolayı hakikat olarak nedbe ve îcâba ihtimali vardır. Mutlak sıyga diğer manalarda mecaz olarak kullanılır.⁴⁰³ Semerkandî ve Lâmişî eserlerinin bir yerinde⁴⁰⁴ genelin görüşünün-fakihlerin genelinin ve bazı mütekellimlerin görüşü-sahih olduğunu söylerken burada ise sıyganın dil açısından talep ifade ettiğini, hakikaten nedbe ve îcâba ihtimali olduğunu söylemektedirler. Bu ifadelerde bir çelişki vardır.

Semerkandî vücûbdan başka bir şeye ihtimali varken vücûba inanmanın caiz olmadığını, bunda vacib olmayan şeyin vacib olduğuna inanma tehlikesinin bulunduğunu, bunun ise hatanın ötesinde küfür olduğunu söylemektedir.⁴⁰⁵ Belirleyerek inanmak vacib değildir. Çünkü inanma emre muhatap olanla Allah arasında bir iştir ve Allah'ın irade ettiği şey doğrudur şeklinde genel bir itikat yeterlidir.⁴⁰⁶

Semerkandî vücûb yanlılarını karşısına alarak, vücûbdan başka bir manaya çeviren bir karine bulunmadığında sıyganın kesin olarak vücûba bir delil olacağını, çünkü vücûb kastedilmediği halde sıyganın mutlak olarak bulunması caiz değildir demelerini Allah üzerine bir tahakküm ve kısıtlama olarak görmüş ve bunu hatalı bulmuştur. Çünkü sıyganın kendisi bir delil değildir. Zira sıyga bazen bulunur ve vücûba delâlet etmez. Yalnızca karinesiz sıyganın delil olduğunu söyleyenler onun karinesiz olduğunu nereden bilmektedirler? Manevi karinenin (karinesiz bulunma) zahiren yok olması nedeniyle sıygayla ilintili olmaması geçersizdir, çünkü karine Resul'ün beyanı olabilir sözleri karşısında Semerkandî o zaman niçin bu beyanın Allah'ın sıygadan nedbi irade etmesi şeklinde olmayacağını söylüyorsunuz diye

⁴⁰¹ Semerkandî, *Mîzân*, I, 222.

⁴⁰² Lâmişî, *Kitabun fî usulî'l-fikh*, s. 92.

⁴⁰³ Semerkandî, *Mîzân*, I, 220; Lâmişî, *Kitabun fî usulî'l-fikh*, s. 91.

⁴⁰⁴ Semerkandî, *Mîzân*, I, 205-208; Lâmişî, *Kitabun fî usulî'l-fikh*, s. 89-90.

⁴⁰⁵ Semerkandî, *Mîzân*, I, 220.

⁴⁰⁶ Semerkandî, *Mîzân*, I, 221.

sormaktadır.⁴⁰⁷ Yani beyan karine olarak devam ediyorsa niçin onun vücûbun iradesine bir karine olduğunu söylüyorsunuz da nedbin iradesine bir karine olduğunu söylemiyorsunuz?

Semerkandî genelin delillerine def' yoluyla (muaraza yoluyla karşıt görüşte olanın def'i) cevap vermenin kolay olduğunu çünkü delillerin çeliştiğini söylemektedir. Birinci grup (dediği fakihlerin geneli, bazı mütekellimler ve Irak meşayihinin) sözlerinin itikatta ve amelde vücûba delâlet ettiğini, ikinci grup (dediği Semerkand meşayihinin) söylediği şeyin ise amelde değil de itikatta vücûbu olumsuzladığını, çelişmenin yalnızca itikadın vücûbu hakkında olduğunu belirtmiştir.⁴⁰⁸

Semerkant meşayihî genel görüş sahipleriyle amelin vücûbuna delâlet hususunda ittifak edip tayin edilerek inanmanın vücûb olmamasında onlardan ayrılmıştır. Semerkandî enine boyuna bu ayrılığın ortaya konmasında derinlik bulunduğunu fakat ona işaret edeceğini söyleyerek genelin nasslarla ilgili delillerine iki cevap vermiştir. Birincisi bu nasslardan kastın vücûb olmasıdır ki bu sıygayı desteklemez. Fakat vaîdin sıygayla bulunması farklıdır. Bu sıyga bir şeyin yapılmasını istemek için konmuştur, bu yüzden emir nedb üzere hakikat olur. Kendisine vaîd yakın olan sıyganın bu karineyle vücûba hamledilmesi gerekir. Çünkü mendûbun terkiyle hak edilen bir vaîd yoktur. “Onun emrine aykırı davrananlar, başlarına bir bela gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap gelmesinden sakınsınlar.”⁴⁰⁹ gibi ayetlere vaîd bitmiştir. Yine “Eğer ümmetime zorluk vereceğimi bilmeseydim onlara her namazda misvak kullanmalarını emrederdim.”⁴¹⁰ hadisi de böyledir. Çünkü meşakkat vacibin terkindedir, mendûbun terkinde değildir. Böylece kastedilen şey îcâb yoluyla emirdir. İkincisi Resule uymak vacib, karşı gelmek ise haramdır. İnanma hususunda uyma akıllı birinin bir şeye Resul'ün inandığı gibi inanmasıdır. Bu vacipse vacibdir, nedbse nedbdir. Fiil açısından uyma ise vacib, mendûb ve mubah gibi has vasfıyla yaptığı şeyin vechi üzere onu yapmaktır. Karşı gelme onun inandığı ve yaptığına aksine inanmak ve yapmaktır. Uymanın meydana gelmesi ve karşı gelmenin terk edilmesi yapmanın

⁴⁰⁷ Semerkandî, *Mizân*, I, 221.

⁴⁰⁸ Semerkandî, *Mizân*, I, 222.

⁴⁰⁹ Nûr 25, 63.

⁴¹⁰ Müslim, Tahâre 15.

mutlaka olumlanmasıyla beraber inanmanın müphem olmasıyla alakalıdır. İki vecihten birine aynen inanma ve yine iki vecihten birini aynen yapmayı kastetmede karşı gelme ihtimali ve itaat etmenin terk edilmesi vardır. Semerkandî nasslara verilen bu ikinci cevabın icma' a da bir cevap olduğunu söylemektedir.⁴¹¹

Aramızda sağlanan görüş birliğine göre diyor Semerkandî bu sıyga mutlaka yapmanın talebi olmaz. Nedb veya ibâha karinesi bulunduğu zaman da îcâb olmaz. Muhalifin sıygayı vücûbdan başka bir manaya döndürecek bir karine bulunmadığını ispat etmesi gerekir. Bu da onun için mümkün değildir.⁴¹²

Semerkandî emrin gereğini yerine getirmenin (*îtimârın*) emrin gereği olduğunu da kabul etmemiştir. O'na göre “*inkisar*” ve “*inhidam*” gibi bir şeyin gereği onu zorla ispat eder. Her illetin gereği kulun seçimine dayanmaz. “*Îtimâr*” seçme kabiliyeti olan bir failin fiilidir, bu nedenle emrin gereği olmaz. “Ona emrettim o da emrimi yerine getirdi.” denebildiği gibi “Ona emrettim emrime karşı geldi.” sözü de söylenebilir. Karşı gelme emrin gereği değildir. Sonuç olarak emrin “*îtimâr*” ın illeti olması uygun değildir.⁴¹³

Semerkandî iştirak görüşünde olanların sıyganın ifade ettiği manalar arasında kullanılmasını bazı müşterek isimlere benzeterek emir manasıyla bu manalar arasında mecaza uygun bir benzerlik olmadan kullanıldığı ve bu durumda iştirakin zorunlu olarak gerektiği fikrine katılmaz ve fakihlerin genelinin görüşünü sahih bulur. Çünkü dilciler bu sıygayı iştirak değil husûs yoluyla emir için vazetmişlerdir Müşterek lâfız daha bir şey anlamadan değişik manalara eşit şekilde ihtimali olan lâfızdır. Mecaz ise konulmadığı manayı aralarındaki bir benzerlikten dolayı husûs yoluyla kapsar. “Yap” sözünü işitenin zihnine emir ve bir şeyin yapılmasını isteme anlamı gelir. Bir şeyi terk etmeyle isteme arasında olan serbest bırakma veya başka bir mana gelmez.⁴¹⁴

⁴¹¹ Semerkandî, *Mîzân*, I, 223-224.

⁴¹² Semerkandî, *Mîzân*, I, 225.

⁴¹³ Semerkandî, *Mîzân*, I, 226. Benzer bir açıklama için bkz. Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 67.

⁴¹⁴ Semerkandî, *Mîzân*, I, 207-208.

B. TEVAKKUF

Debûsî'nin ifadesine göre bu görüşte olanlar emrin gereğini dil açısından muhtelif bulduklarını, onunla îcâb, rica, ifhâm, tevbih, ibâha, nedb gibi manaların kastedilebildiğini söylemişlerdir. Böylece onlara göre emrin değişik vecihlere ihtimali olur. Muhtemel ise bir delille vecihlerinden biri için tayin olana kadar delil olmaz.⁴¹⁵

1. Emrin Tevakkufu Gerektirdiğini Söyleyen Usul Bilginleri

Cüveynî ashablarından mütekellimlerin tevakkuf görüşünde Ebu'l-Hasen'i takip etme hususunda icma ettiklerini, onlardan yalnızca Ebu İshak'ın Şafî'ye tabi olduğunu belirtmiştir.⁴¹⁶

Bâkılânî Şafî'nin ashabından onun vücûb ve nedb görüşünde olduğunu söyleyenler olduğunu ifade etmiştir. Bu konuyu tartışan Bâkılânî, Şafî'nin tevakkuf görüşünde olduğu sonucuna varmıştır.⁴¹⁷ Serahsî'nin belirttiğine göre de Şafî'nin ashabından İbn Süreyc emrin gereğinin bir delille kastedilen belli olmadıkça vakf olduğunu söylemiş ve Şafî'nin görüşünün de bu olduğunu iddia etmiştir.⁴¹⁸ Gazzâlî'nin belirttiğine göre Şafî *Ahkâmu'l-Kuran* adlı eserinde emrin nedb ve vücûb arasında mütereddit bulunduğunu söylemiştir. Şafî'nin “Onlara baskı yapmayın.”⁴¹⁹ ayetinden kocasız kadının evlendirilmesini vacib gördüğünü; köleyi evlendirmenin vacibliğinin ise kendisi için açık olmadığını, çünkü bunlara baskı yapma konusunda bir nehiy bulunmadığını; aksine “Yetimleri evlendirin.”⁴²⁰ ayetinin varit olduğunu söylemiştir. Ona göre bu bir emirdir; emrin de nedb ve vücûba ihtimali vardır.⁴²¹

⁴¹⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 36.

⁴¹⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 216. Buradaki Ebû İshak, Şirâzî değil İsferâînî olmalıdır. Çünkü Cüveynî, Şirâzî'den iki yıl sonra 478'de vefat etmiştir. Bu ona üstat demesini gerektirecek bir yaş farkı değildir. Zaten Ebû İshak el-İsferâînî'nin de vücûb görüşünde olduğu bilinmektedir.

⁴¹⁷ Bu tartışma için bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 46-48. Cüveynî Bâkılânî'nin Şafî'ye tevakkuf görüşünü atfetmesini insafsızlık olarak nitelemektedir. Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 264.

⁴¹⁸ Serahsî, *Usul*, I, 15.

⁴¹⁹ Bakara 2, 232.

⁴²⁰ Nur 24, 32.

⁴²¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 140. Gazzâlî *el-Menhûl* adlı eserinde ise Şafî'nin şer'î emirlerini vücûba hamlettiğini zikretmiş ve onun bu görüşünü isabetli bulmuştur. Ona göre vücûb başka bir karineden telakki edilir. Çünkü terkinden dolayı cezalandırma ile korkutmadıkça onun manası yerleşmez. Mücerret sıya cezalandırmayı haber vermez. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 108.

Bâkılânî şeyhleri Ebu'l-Hasen'in sıyganın vücûb ile nedb arasında muhtemel olup onların arasında müşterek olduğu görüşünde olduğunu ifade etmiştir. Bu ikisinden birine ancak bir delil ve karineyle hamledilir.⁴²² Cüveynî'nin bildirdiğine göre de Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'den Arapların nefisle kaim gerçek emir için bir ibare koymadığı, “yap” diyenin bu sözünün emirle nehiy arasında mütereddît olduğu nakledilmiştir.⁴²³ Cüveynî'ye göre Bazı *Makalât* musannifleri Eş'arî'nin karineleri zorunlu sayarak vakf görüşünde devam ettiğini nakletmiştir. Bu bir nakil hatasıdır. O hal karinelerini zorunlu görerek vakfa inanmamıştır.⁴²⁴ Cüveynî'nin onun hakkında inandığı şey onun nefisle kaim kelâmın gereği olan vücûbu haber veren sıygayı inkâr etmemesidir. Bu sıygalar birinin vacip kıldım veya lâzım kıldım ya da buna benzer sözleridir. Onun tereddüt ettiği şey “yap” diyenin bu sözünün kendisidir. Zira onu dilin yapısında mütereddît olarak bulmuştur.⁴²⁵ Gazzâlî'nin ifadesine göre Eş'arî de sıygada tevakkuf etmiş, sıygayı ihtimali olan manalardan birine tahsis eden bir karine bulunmadıkça hiçbir anlamı yoktur demiştir.⁴²⁶

Bâkılânî'ni görüşü de budur. Ona göre sıyga emirle diğer manalar arasında diğer müşterek isimlerde olduğu gibi müşterektir. Onu emre döndüren bir karine varsa emir olur.⁴²⁷

Cüveynî *et-Telhîs*'te nefisle kaim olan manaya delâlet eden “yap” sözünün vücûb, nedb, ibâha ve tehdit arasında mütereddît olduğunu ve gerektirdiği şeylerin birine onu tahsis edecek bir kayıt veya hal karinesi bulunana kadar onda tevakkuf edileceğini “Bu, görüşler içinde kendisinden razı olduğumuzdur.” sözleriyle vurgulamaktadır.⁴²⁸ O bu eserinde Eş'arî ve Bâkılânî'nin görüşünü dile getirmiştir. Daha sonra yazdığı *el-Burhân* adlı eserinde tevakkufu, Mu'tezilenin ve fakihlerin

⁴²² Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 27.

⁴²³ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 212.

⁴²⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 213.

⁴²⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 214.

⁴²⁶ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 105.

⁴²⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 15. Cüveynî Bâkılânî'nin lafzı değişik yönler üzerinde bulması nedeniyle iştirak görüşüne meylettiğini söylemiştir. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 219.

⁴²⁸ Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 261-262.

görüşünü bazı delillerle geçersiz kılmaya çalıştıktan sonra kendi görüşünün “yap” sıygasının salt talep olduğunu ifade etmiştir.⁴²⁹

Gazzâlî bilginlerin emrin dildeki konuluşunun vüçûb için mi, nedb için mi olduğu veya bu iki anlamdan biri için hakikat diğeri için mecaz mı olduğu veyahut da sıyganın iştirak mi ifade ettiği husûsunda aralarında görüş ayrılığı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre tercihe şayan olan görüş tevakkuftur, yani bu hususta net bir karar verilemeyeceğidir.⁴³⁰ Bu onun *el-Mustasfâ* adlı eserinde benimsediği sonraki görüşüdür. Gazzâlî’nin *el-Menhûl* adlı eserinde doğru bulmuş olduğu önceki görüşü dilde emir sıygasının gereğinin bir karinenin onu değiştirmesi durumu dışında kesin talep (*taleb-i câzim*) ifade etmesidir.⁴³¹ Gazzâlî daha sonra kendine göre daha sağlam deliller bulmuş ve tevakkuf görüşüne meyletmiştir.

Gazzâlî bazı fakihlerin emrin sıygası itibariyle ve kendini başka manalara döndüren karineler bulunmadığı zaman emir olacağı görüşünü aktardıktan sonra bunun tam karşında sıyganın emir için olmadığı fakat sıygayı emir manasına çeviren karine bulunduğu zaman emir olacağı görüşünün bulunduğunu zikretmekte sonra her ikisini de tenkit etmektedir: “Arapların bu sıygayı farklı vecihler için kullandıkları kabul edildiğine göre, bunlardan bir kısmını sıygaya bir kısmını da karineye göndermek salt başına buyruklu olup, bu ne aklın zarureti ile ne inceleme yoluyla ne de dilcilerden yapılmış mütevatir bir nakil ile bilinmektedir. Öyle ise bu konuda tevakkuf etmek gerekir.”⁴³²

2. Emrin Tevakkufu Gerektirdiğine Dair Gösterilen Deliller

b. Dilbilimsel Deliller

Araplar bu sıygayı bazen nedb için bazen vüçûb için kullanmışlar ve bu sıyganın bu iki anlamdan hangisi için konduğuna dair bir üstbildirim yapmamışlardır.

⁴²⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 222-223.

⁴³⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 136.

⁴³¹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 107. O burada kesin talep görüşünü dile getirirken Ebu’l-Hasen el-Eş’arî ve Bâkılânî’nin tevakkuf görüşünde olduğunu yazmıştır. Hocası Cüveynî’ye tabi olarak onlara muhalefet etmiştir.

⁴³² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 123-124.

Öyleyse yapılması gereken şey açıkça söylemedikleri şeyi onlara nispet etmemek ve onlar adına bir söz uydurmamaktır. Bu durum ittifakla “Biz Arapların fırka, cemaat ve nefer kelimelerini bazen üç bazen beş kişi hakkında kullandıklarını görmekteyiz.” sözü gibidir. Bu lâfızlar bu sayılardan her birine müsaittir. Bunları bu sayılardan birine kesin hüküm biçiminde tahsis edip geri kalanlar hususunda mecaz saymak mümkün değildir.⁴³³

Sıyganın müşterek olması “*cariye*” lâfzının kadın ve gemi arasında; “*kur*” lâfzının da temizlik ve hayız arasında müşterek olması gibi nakledilmemiştir denemez. Gazzâlî’ye göre bu zaten müşterek değildir, tevakkufu gerektirmektedir. Sıyganın bunlardan biri için konulup da diğeri için mecaz olarak mı kullanıldığı, yoksa aynı anda her ikisi için mi konulduğu bilinmemektedir.⁴³⁴

Gazzâlî emir sıygasının altında nedbin de hakikat olarak bulunduğunu söylemektedir. Buna göre emre imtisal edenle nedbe imtisal eden aynı şekilde itaat etmiş olmaktadır. Bunun içindir ki “Biz şununla emrolunduk.” diyen kişiye vücûb bildiren emir mi yoksa nedb bildiren emir diye sorulması uygun düşer. Hâlbuki “Aslan gördüm.” diyen birine bununla yırtıcı hayvanı mı yiğit birini mi kastediyorsun diye sorulması uygun düşmez. Çünkü aslan lâfzı yırtıcı hayvan için konmuştur ve ancak bir karine ile yiğit kişi anlamına çevrilebilir.⁴³⁵ Gazzâlî burada sıyga vücûb için konmuş olup diğer anlamlarda mecaz olsaydı onun hakkında vücûb bildiren mi yoksa nedb bildiren mi sorusunun sorulmasının doğru olmayacağını söyleyerek bir yandan vücûb görüşünü reddederken diğer yandan da vakf görüşünü temellendirmektedir.

c. Aklî Çıkarımlar

Gazzâlî’ye göre bu görüşün kesin delili şudur: Emrin bu kısımlardan biri için konulmuş olması ya akıl ya da nakil yoluyla bilinecektir. Aklın incelemesi de ya zarûfî ya da nazarîdir. Dil konusunda aklın yeri yoktur. Nakil ise ya mütevatir veya âhâd olur. Âhâd haberlerde hüccet yoktur. Tevatür yoluyla olan nakil ise: Dili vaz’ ettikleri sırada

⁴³³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 138-139.

⁴³⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 139.

⁴³⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 143-144.

dilcilerden açıkça “Biz bu kelimeyi şu anlam için vaz’ ettik.” dediklerini ya da vaz’dan sonra bu anlamı kabul ettiklerini nakletmek; şâri’in, dilcilerin böyle dediklerini haber vermesinin veya bunu iddia edeni tasdik ettiğinin nakledilmesi; icmâ’ ehlinde nakledilmesi; batıl karşısında susması imkansız olan bir topluluk huzurunda bunun zikredilmesi durumlarının dışına çıkmaz. Bu dört vasıta doğru nakil vasıtalarıdır. “Yap” sıygasında veya “Sana şunu emrettim.” veya sahabenin “Biz şununla emrolunduk.” gibi sözlerinde bu vasıtalarından birinin bulunduğu iddia edilemez. Öyleyse bu hususta tevakkuf vacib olur.⁴³⁶

3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi

a. Vücûb Görüşüne İtirazlar

Gazzâlî’ye göre emrin vücûb ifade etmesi hususunda şer’in bir delili yoktur. “Onun emrine aykırı davrananlar kendilerine bir fitnenin veya elemli bir azabın isabet etmesinden sakınsınlar.”⁴³⁷ ayetini delil olarak zikreden vücûb yanlıları Gazzâlî’ye göre bu ayetin bütün emirler hususunda nass ve âmm olduğunu iddia etmişlerdir. Hâlbuki burada nass iddiası mümkün değildir. Zira Yüce Allah bazen mendûb şeyleri de emir sıygasıyla bildirmiştir. Bu ayet Hz. Peygamber’in emrinin vücûb üzere olduğuna bile delâlet etmemektedir, nerde kaldı ki, Allah’ın emrinin vücûb üzere olduğuna delil olsun.⁴³⁸ Gazzâlî sünnet yönünden bu görüş sahiplerinin zikrettikleri bir takım haberlere de değinmiş ve bunların hiçbirinin sarîh olmadığını ifade etmiştir. Ona göre zaten bu haberler sarîh ve sarîh olsalar bile bu gibi temel meseleler bu haberlerle sabit olmazlar.⁴³⁹

İcma yönünden de görüşlerinin doğruluğunu ortaya koymak isteyen vücûb taraftarlarına⁴⁴⁰ Bâkılânî “yap” ve “yapma” sözlerinin zahirinin vücûb ifade etmesini ümmetin ittifakına dayandırmanın çok uzak bir söz olduğunu söylemektedir. Ümmetin

⁴³⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 136-137.

⁴³⁷ Nur 24, 63.

⁴³⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 148-149.

⁴³⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 149. Gazzâlî’nin burada zikrettiği haberler ve bunları tek tek nasıl değerlendirdiği ile ilgili olarak bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 149-152.

⁴⁴⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 72.

hata üzerinde birleşmeyeceği bilinmektedir. “Yap” ve “yapma” sözlerinin zahirinin başka bir şey olmadan mücerret olarak zahirine yorulacağı veya karinesiyle onun emir olduğu bilinmiş olan emrin nedb olmaksızın vücûba veya vücûb olmaksızın nedbe yorulacağı üzerinde ittifak etseler bu, hata üzerinde bir icma ve doğrudan uzaklaşma olur. Bâkılânî “yap” sözünün zahirinin emir ve vücûb ifade ettiği üzerinde icma bulunduğunu kabul etmemiştir. Ona göre böyle diyen de ümmet dışına çıkmaz ama bu görüş hatalıdır.⁴⁴¹ Gazzâlî’ye göre bu husustaki icma’ iddiası, ümmet adına bir uydurma, düzmece ve onları, tenzih edilmeleri gereken bir yanlışa nispet etmedir. İşin erbabı-ki bunlar azınlıktadır-emrin vücûb ifade etmesinin karineler ve deliller yoluyla olduğunu bilirler. Kaldı ki ümmetin nedbe hamlettiği emirler daha fazladır.⁴⁴²

Bâkılânî’nin ifadesine göre dil ve şer’ ehlinin emrin vücûbundan anladıkları şey mutlağâ üzere emirdir. Dilde ve şer’de emre muhatap olanlardan hiçbiri onlara göre kınanmayı, cezayı ve isyankârlıkla nitelenmeyi mücerret emri terk etmekle hak etmez. Ancak emrin dar zamanlı vücûba delâlet ettiğini bildiği zaman hak eder.⁴⁴³ Emre muhatap olan kişinin hem dil ve hem de şer’ bakımından emredilen şeyin yapılması gerektiğini anlaması ve karşı gelmesi durumunda kınama ve cezalandırmayı ve isyankâr olarak nitelendirilmeyi anlaması gerekçesine Gazzâlî emrin vücûba delâletinin ancak karineler sayesinde bilinebileceğini söyleyerek cevap vermiştir.⁴⁴⁴

Sıyga olmasaydı ve vücûb ifade etmeseydi vücûba has ve onu haber veren bir lâfız olmazdı. Bu konuşanların zihinlerinde düşündüğü manalardandır. Onun zikredilmesine ihtiyaçları vardır diyenlere Bâkılânî dilin delille sabit olmayacağını söylemiştir. Aynı şekilde sıyganın konuştuğu şey ve onun faydası nedb olmasaydı dilde onu haber veren bir lâfız olmazdı denebilir. Bunun için “Sana mendûb kıldım.” ve “Seni teşvik ettim.” gibi sözler vardır denemez. Çünkü vacib için de “Sana farz kıldım” ve “Sana kesinleştirdim.” gibi lâfızlar vardır.⁴⁴⁵ Gazzâlî de aynı iddiaya nedbin de önemli

⁴⁴¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 73. Bâkılânî bu görüşte olanların dile getirdikleri ayetleri ele alarak sıygaların bunlardaki emir sıygalarının bizzat vücûb ifade etmediğini, bir karine ve delil yardımıyla bu şekilde değerlendirildiklerini anlatmaktadır. Bu tartışma için bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 73-81.

⁴⁴² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 152-154.

⁴⁴³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 53.

⁴⁴⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 144.

⁴⁴⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 54.

bir şey olduğunu, öyleyse “yap” sözünün nedbden ibaret sayılması gerektiğini söyleyerek karşılık vermiştir.⁴⁴⁶

Bir şeyi yasaklamaktan anlaşılan şey onu yapmanın haramlığı ise bir şeyi emretmekten anlaşılan şey de onu yapmanın vacib oluşudur diyenlerin bu delilini Bâkılânî hatalı bulmuştur. Ona göre bu hususta emir ve nehiy kendilerine nazarında aynıdır.⁴⁴⁷

“Yap” sözü ya engelleme ya tahyîr ya da dua ifade eder. Tahyîr ve men ifade etmesi batıl olduğuna göre geriye dua ve îcâb ifade etmesi kalır iddiası Gazzâlî’ye göre isabetli değildir. Bunların dışında dördüncü bir kısım daha vardır ki o da, tıpkı müşterek lâfızlarda olduğu gibi, bu üç kısımdan her hangi birini ancak bir karine sebebiyle ifade etmesidir.⁴⁴⁸

b. Nedb görüşüne İtirazlar

Emrin gereğinin nedb olduğunu söyleyenlerden bir grubun bunun onda akıl ve dil kaziyesiyle değil sem’ deliliyle gerektiğini iddia ettiğini söyleyen Bâkılânî, bunun için Hz. Peygamber’in “Size her ne emredersem gücünüz nispetinde onu yapın, size yasakladığım her şeyden de sakının.”⁴⁴⁹ sözüyle istidlal ettiklerini ifade etmiştir. Onlara göre emrin isteğimize ve güç yetirebilmemize bağlanması ve yasaklanan şey hakkında kesin ifade kullanılması emrin değil de nehyin vücûba yorulmasını gerektirir. Bâkılânî’ye göre bu iddia doğru değildir. Öncelikle bu âhâd bir haberdur. Bu gibi konularda âhâd haberle amel edilmez. Hz. Peygamber’in “Gücünüz yettiği oranda onu yapın.” sözü dedikleri gibi dileme anlamına gelmez. Güç yetirebildiğiniz bir zamanda yapmanızı size emrediyorum anlamındadır. Gücümüzün yettiği bir fiili bize vücûb üzere emredebildiği gibi nedb üzere de emredebilir. Mesela “Allah’tan gücünüz yettiğince

⁴⁴⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 145.

⁴⁴⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 57.

⁴⁴⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 146.

⁴⁴⁹ Buhârî, *İ’tisam* 2.

sakının.”⁴⁵⁰ sözünden Yüce Allah nedbi kastetmiş değildir. Bunun manası yapmaya ve terk etmeye güç yetirebildikçe ondan sakınındır.⁴⁵¹

Nedb, kendisine hamledilmesi gerekenin en azıdır. Onun emir olması fiilin iktizası için konmuş olduğundan ve emredicinin irade ettiği şey olduğuna delâlet ettiğinden dolayıdır. Emrin emredilen şeyin irade edilmesine delâlet etmesi sebebiyle vücûba hamledilmesi vacib olmaz, çünkü nafîle de faili tarafından irade edilmiştir. Emir ancak terkinden dolayı vaîd söz konusu olduğu zaman vacib olur. Bir şeyi emreden lâfız o şeyin terk edilmesine vaîdi gerektirmez.⁴⁵² Bâkılânî karinesiz emrin emredilen şeyin nedbi için konduğu hakkındaki bu istidlalin dilcilerden nakledilmediğini söylemektedir. Dil muvazaa ve tevkihtir, kıyas ve istidlalle sabit olmaz. “Yap” lâfzının ihtimal dâhilinde olan şeylerin en azına hamledilmesi gerektiği ve bunun en kesini olduğu görüşü doğru değildir. Böyle olsaydı onun nedbe değil ibâhaya hamledilmesi gerekirdi. Zira nedbe hamledilmesi durumunda lâfız gerektirmediği halde yapılan şeye sevap gerekir. Burada Allah’ın sözü ile insanların sözü ayırımına gitmek de durumu kurtarmaz. Çünkü bu şer’de değil zaten dilde düşünülen bir meseledir.⁴⁵³

c. İştirak Görüşüne İtirazlar

Gazzâlî emir sıygasının ibâha ile engelleme anlamındaki tehdit ve iktiza arasında müşterek olduğunu söyleyenlerin pek uzak bir şey söylemiş olduklarını ifade etmiştir. Çünkü tüm dillerin yapısında “yap”, “yapma”, “dilersen yap” ve “dilersen yapma” sözleri arasında bir ayırım olduğu bilinmektedir. Dilciler geçmiş zamanı gelecek zamandan ayırdıkları gibi emri de nehiyden ayırmışlar ve emir konusunda “yap”, nehiy konusunda yapma demişlerdir.⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ Teğabun 64, 16.

⁴⁵¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 45; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 143.

⁴⁵² Bâkılânî, *et-Takrîb*, s. 39.

⁴⁵³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, s. 40-41. Bu konuda Gazzâlî de benzer şeyleri söylemektedir. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 141-142.

⁴⁵⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 133-134.

C. İŞTİRAK

İsnâaşerî usulcû Şerif Murtazâ'ya göre lâfız emirle ibâha arasında müşterek, sıyga ikisinde de hakikattir. Söylenme esnasında delil olmadan onlardan biri anlaşılmaz. Ona göre Kuran, şiir ve konuşmada sıyga emir ve ibâha anlamında kullanılmıştır.⁴⁵⁵

Murtazâ'ya göre emir sıygası dilde, örfte, Kuran ve Sünnette îcâb ve nedb hakkında beraberce kullanılır. Kullanımın zahiri ise hakikati gerektirir. Ondandır ancak bir delille dönülebilir. Tek bir lafzın iki şeyde veya şeylerde kullanılması onun hakikate delâlet hususunda tek bir şeyde kullanılması gibidir. Bu sıyganın vücûb ile nedb arasında iştiraki sabit olunca ayrı bir delil olmadan sözün zahirinden o ikisinden birinin anlaşılması caiz olmaz.⁴⁵⁶ Emir Hâkim'den sadır olduğu zaman onun çirkini veya mubahı irade ettiğinden eminizdir. Bu kadarı onun nedb olmasında yeterli değildir. Bu vacib olmasında da yeterli değildir. Bu durumda ya onun terkinin çirkin olduğunu gösteren bir delâlete ihtiyaç vardır ki böylece onun vacib olduğu bilinir ya da onun çirkin olmadığına bir delâlete ihtiyaç vardır ki bu durumda da nedb olur.⁴⁵⁷

Murtazâ, ibâha manasının da emir için koydukları mahsus lâfızda mevcut olduğunu ifade etmekte ve sıyganın müşterek değil de hâss olması gerektiğini nereden anlıyorlar diye sormaktadır. Arap dilcilerinin dedikleri şeyin ekseri emrin kişinin söylediği “yap” sözü olmasıdır. Bu sıyga da emir sıygasıdır. Onlar ihtisası ve iştiraki zikretmemişlerdir. Murtazâ muhaliflerin sözlerinin zahirinin kendi görüşlerine aykırı olmadığını çünkü kendilerinin de bunun emir sıygası olduğunu ve emredenin emretmeyi dilediğinde onun için sıygadan başka bir alternatif olmadığını söylediklerini zikretmektedir. Bununla beraber o ibâha için de bir sıygadır. Dahası dilciler emir için “yap” lâfzını belirledikleri gibi ibâha için de bu lâfzı belirlemişlerdir.⁴⁵⁸ Zikrettikleri emre ihtisas delili aynı zamanda ibâhaya da ihtisas delilidir. Murtazâ'ya göre açıkça görülen şey ihtisasın nefyedilmesi ve iştirakin sabit olmasıdır.⁴⁵⁹

⁴⁵⁵ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 38-39.

⁴⁵⁶ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 53.

⁴⁵⁷ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 51-52.

⁴⁵⁸ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 40.

⁴⁵⁹ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 39, 41.

Murtazâ Kuran ve sünnette emredilen şeyin vücûbuna delâlet eden şeyin bulunması sabit olduğunda bunun kendi muhalefetlerine bir fayda veya zarar vermeyeceğini çünkü kendilerinin genel olarak bir delilin emrin vücûbuna delâlet etmesini inkâr etmediklerini ancak bunun dilin yapısı gereği olduğunu kabul etmediklerini ifade etmiştir.⁴⁶⁰

“Onun emrine aykırı davrananlar, başlarına bir bela gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap gelmesinden sakınsınlar.”⁴⁶¹ ayetinde geçen kaçınma emrin gereğini yerine getirmenin vücûbunu göstermez. Bu emre vâdin yakın olması sebebiyle o vücûba delâlet etmiştir. Kaldı ki burada ona muhalefet etmek nübüvvet yönündendir. Bu yönden ona karşı gelmenin küfür olduğunda zaten şüphe yoktur.⁴⁶²

“Hayır, Rabbine yemin olsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükmü içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar.”⁴⁶³ ayetinde de kaza ile kastedilen şey mutlak emir değildir. Aksine ilzamdır. Nitekim kadı şuna hükmetti denir. Bu onu gerekli gördü manasındadır. Bundan dolayı fetva kaza olarak isimlendirilmez.⁴⁶⁴

Murtazâ emrin hükmünün yalnızca zannı gerektiren âhâd haberlerle sabit olmasının caiz olmadığını ifade etmiş ve muhaliflerin zikrettiği bazı delillere cevaplar vermiştir: “Ümmetime zor geleceğini düşünmeseydim her namazda onlara misvak kullanmalarını emrederdim.”⁴⁶⁵ sözü karinesiz bulunsaydı ondan vücûb anlaşılmazdı. Fakat misvağın teşvik edilmiş olduğu bilinince bu onun vücûbu irade ettiği hakkında karine olur.⁴⁶⁶ Berîre’nin bilinen olayında⁴⁶⁷ da Berîre şefaât ile emir arasını ayırmıştır. Bunu ancak emrin vücûbundan dolayı yapmıştır demeleri doğru değildir. Evet, aralarında fark vardır ama bu emrin vücûbundan dolayı değildir. Hz. Peygamber’in emri

⁴⁶⁰ Murtazâ, *ez-Zerî’a*, I, 66.

⁴⁶¹ Nûr 25, 63.

⁴⁶² Murtazâ, *ez-Zerî’a*, I, 57, 67.

⁴⁶³ Nisa 4, 65.

⁴⁶⁴ Murtazâ, *ez-Zerî’a*, I, 57, 67.

⁴⁶⁵ Müslim, Tahâret 15.

⁴⁶⁶ Murtazâ, *ez-Zerî’a*, I, 69.

⁴⁶⁷ Bu olayın ayrıntısı için bkz. Buhârî, Talak 15, 16.

din ve ibadet işlerine taalluk eder, şefa'at ise böyle değildir. Bu dünyevi maksatlar içindir.⁴⁶⁸

Akra' b. Habis'in haccın her sene mi olacağını Peygamberimize sorması ve O'nun da evet deseydim her sene olması farz olurdu⁴⁶⁹ demesi de Murtazâ'ya göre bir delil teşkil etmez. Burada Mutlak emir zikredilmemiştir. Onun evet demesi beyan olur. Vacibin beyanı da vacibdir. Ebû Said el-Hudrî'yi namazda iken çağırması ve onun namazda olduğundan dolayı icabet etmemesi karşısında onu azarlaması da bu konuda bir delil olamaz. Çünkü onun çağırması emri gibi değildir. Onun çağırmasına icabet etmek vacibdir. Ama emir böyle değildir o nedb ile vücûb arasındadır.⁴⁷⁰

Murtazâ kölenin efendisinin emrinden îcâbı anladığı, karşı gelmesi halinde dilciler tarafından kınanmasının uygun görüldüğü iddiasını hükmen ve illet açısından doğru bulmamıştır. Her köle efendisine muhalefet ettiğinde kınanmayı hak etmez. Kınanmayı hak edenlerin hepsi yalnızca emre karşı gelmeden dolayı bunu hak etmezler. Mesela efendisinden karinesiz emir alan bir köle ki bu genel âdeti ve efendisinin özel âdetini bilmiyordur, emrine karşı gelerek onun bir menfaatini kaçırmıştır. Şimdi efendisi kendisine bir faydası veya zararı olmayacak ve yalnızca kölenin faydasına olan bir şeyi ona emretse ve o da bu emre itaat etmese kimse onu kınamaz. Köle efendisine karşı gelmenin kerahetini bir karineyle bilse mesela zor durumda iken ondan su istediğinde getirmese kınanmayı hak eder. Ama burada illet iddia edildiği gibi mücerret emre muhalefet değildir.⁴⁷¹ Mutlak emre muhalefet edenin asi olarak isimlendirilmesinde bir şüphe yoktur, masiyet ise ancak vacibe muhalefet edildiğinde söz konusu olur iddiasını doğru bulmayan Murtazâ, asi lafzının yalnızca vücûb veya îcâba girmediğini, teşvik veya irşat olunan bir şeye karşı gelenin de asi olacağını ifade etmiştir. Asi lafzı çirkin bir fiili ifade etmez. Nitekim itaat lafzının mutlağı da güzel bir fiili göstermez. Şu konuda Allah'a karşı geldi dendiği zaman bunun manası onun emrine ve iradesine karşı geldi demektir. Bu beraberce vücûb ve nedb içine girebilir.⁴⁷²

⁴⁶⁸ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 69.

⁴⁶⁹ Müslim, Hac 74.

⁴⁷⁰ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 70.

⁴⁷¹ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 55, 59-60.

⁴⁷² Mutazâ, *ez-Zerî'a*, I, 55, 61.

Sıyga îcâb için konmamış olsaydı dilde zaruret olmasına rağmen bu mana için bir lafız bulunmayacaktı iddiası da Murtazâ'ya göre yerinde değildir. Dilde bu mana için konmuş “vacip kıldım” ve “lazım kıldım” gibi kullanımlar vardır. Bunlar haber sıygasıdır denemez. Çünkü bu dil ehline bir tahakkümdür. Bu mana için bir lafız konulması gerekli görülmüşse bu hususta haber sıygasıyla emir sıygası arasında bir fark kalmaz. Kaldı ki nedb hakkında düşünüldüğünde bu durum onların aleyhine işler. Zira bu mana için “yap” lafzından başka lafız yoktur. Vardır denecek olursa bu “Mendûb kıldım.” sözünden başka bir şey olmaz.⁴⁷³

Emir lafzının anlam yönünden nehiy lafzının gerektirdiği şeyin zıddını gerektirmesi gerekir, nehiy tahrîmi gerektiriyorsa emir de îcâbı gerektirir iddiası da Murtazâ'ya göre doğru değildir. Çünkü emir emredenin fiili irade ettiğini gösteriyorsa nehiy de onu kerih gördüğünü gösterir. Tahrîm nehyin içerdiği şeyde ancak bir vasıta ile bilinir. Allah ancak çirkinin kerih görür. Çirkin de haram kılınmıştır. Bu itibar emirde yoktur. Allah bir şeyi emrettiği ve irade ettiği zaman onun itaat olması ve bununla övgü ve yerginin hak edilmesi gerekir. Bu sıfatla emir vacib ve nedbe ayrılır. Diğerisi ise böyle taksim olunmaz, sadece çirkin olur. Bu yüzden iki durum farklıdır.⁴⁷⁴

Murtazâ muhaliflerin îcâb lafzının îcâbı ve nedbi içerdiği, tıpkı umum lafızlarda yapıldığı gibi faydasının daha fazla olması sebebiyle îcâba yorulması gerektiği ve bunun daha ihtiyatlı olduğu görüşünü de kabul etmemiştir. Onun yakın olana ki o da nedbdir, hamledilmesi gerektiğini de birisi söyleyebilir. Murtazâ onların ihtiyatlı olanı değil tam da bunun zıddını seçtiklerini söylemektedir. Çünkü bu çirkin fiilleri gerektirir. Fiilin vücûbuna inanmak ve bu vecih üzere onu edaya yönelmek böyledir. Failin o fiili terk etmenin çirkin olduğuna inanması gerekir ki bu da ikinci bir cehalettir. Murtazâ bu nasıl ihtiyattır böyle diye sormaktadır.⁴⁷⁵

Murtazâ emrin nedbe yorulmasını da kabul etmemiştir. Emir Hakîm'den geldiği zaman onun emredilen şeyi irade etmesi ve bunun hikmetle beraber olması gerekir. Bu onun hallerinin en azıdır. Terkin keraheti bilindiği zaman ise o vacib olur.

⁴⁷³ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 55, 60-61.

⁴⁷⁴ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 56, 63-64.

⁴⁷⁵ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 57, 64-65.

Bu Murtazâ'ya göre doğru değildir. Emredilen şeyi irade ettiği zaman onun terkinin kerih görmediği nereden bilinmektedir. Emrin mutlağından terkin hükmü alınmamaktadır ama emredicinin emredilen şeyi irade ettiği alınmaktadır. Diğer taraftan gerekmediği halde onun hallerinin en azına hamledilmesi sözü bir tahakkümdür. Bu emredicinin emredilen şeyi irade etmekle beraber terkinin kerih görmesi de caizdir. Delil olmaksızın bu ikisinden birine karar vermek yanlıştır.⁴⁷⁶

D. NEDB

1. Emir Sıygasının Nedbe Delâlet Ettiğini Söyleyen Usul Bilginleri

Bâkılânî ve Gazzâlî'nin belirttiğinde göre mütekellimlerin pek çoğu ki onların geneli Mu'teziledir, emrin nedb ifade ettiğini iddia etmiştir.⁴⁷⁷ Basra Mu'tezilesinden Kâdî Abdülcebbâr emir Allah'tan gelip karinesiz de olduğu zaman emredilen şeyin yapıldığında sevabı hak ettiren şeylerden olduğuna delâlet ettiğini, ona vaîd ve başka bir vacib kılan delâlet eklenirse o emrin vücûb ifade ettiğini, bunlar eklenmezse nedb diye hükmedileceğini belirtmiştir. Ama Kâdî emrin mutlak olarak nedb ifade edeceğini söylememektedir. Ona göre zahir nedbe delâlet etmez. Tıpkı emrin dinde bir fiilin vücûbuna delâlet etmesi için karine gerektiği gibi onun nedb olduğuna delâlet etmesi için de karine gerekir. Bu da ona göre onun vacib olduğuna delâlet olmadığı zaman olur.⁴⁷⁸

Basrî'nin zikrettiğine göre Ebû Hâşim şöyle demiştir: “Yap” lafzı iradeyi gerektirir. Birisi başkasına “yap” dediği zaman bununla ondan o fiili yapmasını istediğini ifade etmiştir. Söyleyen kişi eğer Hakîm ise fiilin güzel oluşu üzerine ilave bir sıfat olması vacib olur. Kendisi için söylenmiş olan söz dünyada (darı teklif) ise yapılması sebebiyle övülmeyi hak eder. Bunun vacib olması da caizdir vacib olmaması da hatta nedb olması da caizdir. Fiilin vücûbunu gösteren bir delâlet yoksa bu hükmün

⁴⁷⁶ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 70-71.

⁴⁷⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 27; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 140.

⁴⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 116.

nefyi ve tahakkuk etmiş olanla yetinme vacib olur ki bu da failinin övgüyü hak edeceği nedbdir.⁴⁷⁹

Kâdı Abdülcebbâr ve Ebu Haşim'in ifadelerinden de anlaşıldığı gibi onların nedb görüşü mutlak değildir. Bu durumu Şirâzi ve Semerkandî açıkça ifade etmişlerdir: Onların görüşü mutlak olarak böyle değildir, sıyga nedbi ancak tedricen ve vasıtaıyla gerektirir. Emir onlara göre iradeyi gerektirir. Bu Hakîm'den sadır olursa emredilen şeyin güzel olduğunu gösterir. Güzel olma da vacib ve nedb olarak ikiye ayrılır. Böylece ismin gerektirdiği şeye hamledilir ki o da nedbdir. Bir delil olmaksızın ondan daha fazla bir şeye hamledilmez.⁴⁸⁰

Bâkılânî ve Gazzâlî bir grup fakihin bu görüşü benimsediğini ve Şafî'nin ashabından bazılarının da onun bu görüşte olduğunu naklettiğini söylemiştir.⁴⁸¹ İmam Şafî bu görüşüne "Alış veriş yaptığınızda şahit gösterin."⁴⁸² gibi emrin nedb üzere varit olduğu ayetleri delil olarak almıştır.⁴⁸³

Kelvezânî Ahmet b. Hanbel'in kendisinden yapılan bir rivayette Nebi'nin emrettiği şeyin kendisine göre yasakladığı şeyden daha kolay olduğunu söylemiştir. Kelvezânî'ye göre bu da mutlak emrin nedbi gerektireceğine ve mutlak nehyin de tahrîmi gerektireceğine delâlet etmektedir.⁴⁸⁴

2. Emir Sıygasının Nedbe Delâlet Ettiğine Dair Gösterilen Deliller

Kâdı Abdülcebbâr hikmet sahibinin Allah veya elçisi olması durumunda emrettiği şeyin vacib veya mendûb olması gerektiğini söylemektedir. Bundan fazlasına bir delâlet yoktur. Vacibe delâlet ancak o hususta bir şer'î delil var ise mümkün olur.

⁴⁷⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 58.

⁴⁸⁰ Şirâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I, 206. Semerkandî'nin anlatımı da şöyledir: "Basra Mu'tezilesine göre mutlak olarak emir sıygasının muktezası emredilen fiilin irade edilmiş olduğu ve emredicinin onu irade ettiğidir. Emredici Hakîm ise bu fiilin güzel olmasını gerektirir. Bu güzel de ya vacib ya da nedbdir. Çünkü Hakîm ancak güzeli irade eder. Böylece güzel olma sıyganın gereği değil hikmetin gereği olur. Bundan sonra vücûba delâlet varsa ona hamledilir. Yoksa kesin olduğu için nedbe hamledilir." Semerkandî, *Mizân*, I, 216-217.

⁴⁸¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, s. 39; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 140.

⁴⁸² Bakara 2, 282.

⁴⁸³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 27.

⁴⁸⁴ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 147.

Emir zahiri ve konuluşu sebebiyle değil bu nedenle vücûba delâlet eder. Bir vaîdle beraber bulunduğunda emir vücûba delâlet eder ve burada vücûba delâlet eden emir değil vaîddir.⁴⁸⁵ Emrin vücûbu gerektirmesi için bir delâlet gerekir. Emrin mendûb olduğuna delâlet eden şey yalnızca emrin kendisi değildir. Aksine emrin kendisi emredilen şeyin kendisiyle sevaba hak kazanılan şeylerden olduğuna delâlet eder. Onun vacib olduğuna delâlet olmadığı zaman bu sebeple onun mendûb olduğuna hükmedilir. Emir mutlak olarak mendûb ifade etmez: Emrin dinde bir fiilin vücûbuna delâlet etmesi için olduğu gibi onun nedb olduğuna delâlet etmesi için de karine gerekir.⁴⁸⁶

Emirde emredilen şeyin terk edilmesine karşı, yapılması hususunda bir üstünlük olmalıdır bu da ancak emrin vücûb ifade etmesiyle olur diyenlere bu üstünlüğün mendûbda da bulunduğunu söyleyerek cevap veren Kâdı burada bir muhayyerliğin bulunmadığını ve mendûba delâlet eden emrin yapılmasının terkinden daha iyi olduğunu ifade etmektedir. Yine emir vücûb ifade etmez dendiğinde onun terkinin caiz olacağını bunun da emrin ifade ettiği mana ile çelişeceğini söyleyenlere de Kâdı emrin bir şeyi vücûb üzere gerektirmesinin tartışmalı bir konu olduğunu, emrin bir şeyi nedb üzere gerektireceğini, bu yüzden de terkinin caiz olacağını söylemiştir. Zaten emir ile onun vücûbu sabit olmadığı zaman onun terkine delâlet vardır ve o akılda olduğu üzere mubahtır.⁴⁸⁷

3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi

Kâdı Abdülcebbâr vücûb görüşünde olanların ayet ve hadislerden zikrettikleri delilleri ele almadan önce eğer dinde Allah'ın her emrettiği şeyin vacib olduğu sabit olsaydı bunun yine de kendi görüşlerine bir zarar vermeyeceğini ama bu durumun Allah'ın her emrinin vaîd ile beraber bulunduğu anlamına geleceğini söylemektedir. “Onun emrine aykırı davrananlar, başlarına bir bela gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap gelmesinden sakınsınlar.”⁴⁸⁸ ayeti öyle bir hükme delâlet etmez diyen Kâdı ona delâlet etseydi bile bunun kendi görüşlerine bir zarar vermeyeceğini sözlerine

⁴⁸⁵ Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 106-107.

⁴⁸⁶ Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 116.

⁴⁸⁷ Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 111.

⁴⁸⁸ Nûr 25, 63.

eklemiştir. Yine emre asi olanın isyan ile nitelendirilmesi meselesinde mendûbun da yapılmaması durumunda isyanın söz konusu olabileceğini zikretmiştir. Kâdı'ya göre asi sözü yapılmaması yergiye neden olmayan emredilen şeyi yapmayan kimse hakkında olduğu gibi yapılması yergiyi gerektiren çirkin şeyi yapan kimse hakkında da söz konusu olabilir.⁴⁸⁹

Kâdı Abdülcebbâr emir vücûb ifade etmediğinde dilde bu mananın konulduğu lafızdan yoksun olacağını, “Vacib kıldım.” ve “Lazım kıldım.” sözlerinin haber olduğunu söyleyenlere bunun gerekmeyeceğini çünkü emrin terkinden nehiy ve yine vaîd ile birlikte vücûba delâlet edeceğini ifade etmektedir. O'na göre bir mana için bir lafzın konmamış olması da mümkündür. Çünkü mana birbirine bitişik lafızlarla da elde edilebilir. Bu durum dilde yaygın olarak bulunmaktadır.⁴⁹⁰

Bir şeyi emir zıddından nehiydir hükmünden hareketle emrin onu terk etmeyi de nehiy olacağı ve bu karineyle emrin vücûb ifade edeceği görüşüne katılmayan Kâdı bu konuda tartışma bulunduğunu ve bu hükmün doğru olması için öncelikle emrin vücûb ifade etmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁹¹

“Yap” sözü “Onu senden istiyorum.” sözü gibidir. Öyle ise bu kadarı îcâba delâlet etmez. Emir de böyledir. Emreden fiilin yapılmasını vacib olarak ister sözünün bir anlamı yoktur, çünkü o ancak emredilen şeyi irade der. Fiilin vacib olması ilave bir sıfat gerektirir.⁴⁹²

Nehiy vücûb üzere terki gerektirdiği gibi emir de aynı şekilde fiili gerektirmez. Bu sadece nehiy hakkında olan bir şeydir. Çünkü Allah'ın kerih gördüğü bir şey ancak çirkin olur. Çirkin için doğru olan şey onun hiçbir şekilde yapılmamasının vacib olmasıdır. Emir ise ancak emredilen şeyin iradesini ifade eder. Allah vacibi irade ettiği gibi mendûbu da irade edebilir. Onun vacib olduğunun bilinmesi için ilave bir delil gerekir.⁴⁹³

⁴⁸⁹ Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 114-115.

⁴⁹⁰ Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 110.

⁴⁹¹ Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 112.

⁴⁹² Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 113.

⁴⁹³ Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 114.

Basrî ashablarının emrin vücûbu gerektirmeyeceğine şöyle delil getirdiklerini söylemektedir: Emir vücûbu gerektirirse bunu ya lafzıyla ya faydasıyla ki bu iradedir ya da şartıyla ki bu da rütbedir gerektirir. Bunların hiçbirisi vücûbu gerektirmez. O halde emir vücûbu gerektirmez. Fakat irade bazı yönlerden nedbi gerektirir.⁴⁹⁴

E. İBÂHA

Serahsî'in bildirdiğine göre İmam Malik'in ashabından bazıları mutlak emrin gerektirdiği hükmün ibâha olduğunu söylemiştir.⁴⁹⁵ Lâmişî de bazı mütekellimlerin emri nedbe hamlettiklerini, çünkü onlara göre emrin gereğinin nedb ve vücûb olabileceğini, nedb daha düşük ve kesin olduğu için bir delil bulunmadığı sürece ona hamledileceğini ifade etmiştir.⁴⁹⁶ Bu görüşte olanlara göre emir emredilen şeyin emre muhatap olandan meydana getirilmesi içindir. Emredilen şeyin yerine getirilmesi (*i'timâr*) olmaksızın meydana gelme olmaz. Bu da zorunlu olarak ona *i'timar* yolunun açılmasına delâlet eder. Bunun da en düşük ve kesini ibâhadır.⁴⁹⁷

Esmendî da ibâha görüşünde olanların bu sıyganın yasağın ve zorluğun kaldırılması için konduğunu ve buna hamledilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Çünkü daha kesin olan budur. Bir delil olmaksızın bunun ötesine hamledilemez.⁴⁹⁸

II. YASAKLAMADAN SONRA GELEN EMRİN DELÂLET ETTİĞİ HÜKÜM

Bu tartışma usul bilginleri tarafından bir önceki başlık altında ele alınan karinesiz emrin delâlet ettiği hüküm tartışmasının ferî niteliğinde görülmüştür. Acaba nehyden sonra gelen emir yine vücûb mu ifade eder, yoksa onun nehyden sonra gelmesi kendisini vücûb manasından başka bir manaya çeviren bir karine kabul edilebilir mi? Bu tartışma daha önce geçen yasağın bir karine kabul edilip edilmemesi alt tartışmasında düğümlenmektedir. Onu karine olarak kabul edenler daha önce geçmiş

⁴⁹⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 76.

⁴⁹⁵ Serahsî, *Usul*, I, 16.

⁴⁹⁶ Lâmişî, *Kitabun fî usuli'l-fıkh*, s. 89.

⁴⁹⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 36.

⁴⁹⁸ Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 60.

olan sıyganın hükmünün değiştiğini iddia ederken, geçen yasağı karine olarak görmeyenler sıyganın hükmünün devam ettiğini söylemektedirler.

Bâkılânî bu bahsin isimlendirilmesinde yanlışlık bulunduğunu söylemektedir. Ona göre yasaklamadan sonra varit olan emrin ibâhaya delâlet ettiği sözü iki nedenle bu başlık altına girmez: Birincisi ibâhanın emir olması. Onun emir olarak isimlendirilmesi açık bir hatadır. İkincisi sıygadan önce yasağın gelmiş olmasının sıygayı ibâhaya çeviren bir delil olması. O bunu da kabul etmez. Bâkılânî'ye göre doğru başlık şöyle olmalıydı: “Daha önceki yasaklamadan sonra “yap” sözünün hükmü. Bu söz o şeyi yapmayı emir olur mu olmaz mı?”⁴⁹⁹

Bu konuda usul bilginleri değişik görüşler ifade etmişlerdir: Yasaklamadan sonra gelen emrin aynen ilk başta gelen emir gibi olduğunu söyleyenler karinesiz emrin delâletine göre vücûb ya da nedb demişlerdir. Yine ibâha ve tevakkuf görüşünde olanlar da vardır. Bir başka görüş emir “yap” sıygasıyla varit olmuşsa ibâha, başka bir şekilde varit olmuşsa vücûb ifade eder şeklindedir. Bunların yanında yasaklamadan sonra varit olan emrin yasaklamadan önce ifade ettiği hükümle aynı olduğunu dile getirenler de olmuştur.

A. İBÂHA

1. Yasaklamadan Sonra Gelen Emrin İbâhaya Delâlet Ettiğini söyleyen Usul Bilginleri

Basrî fakihlerin çoğunluğunun ibâha ve ıtlak görüşünde olduklarını belirtmiştir.⁵⁰⁰

Şîrâzî İmam Şafî'nin görüşünün zahirinin ibâha olduğunu zikretmektedir.⁵⁰¹ Cüveynî'ye göre de onun cevaplarının en açık olanı ibâhadır.⁵⁰² Sem'ânî de Şafî'nin

⁴⁹⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 93.

⁵⁰⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 82; İbn Berhân da fakihlerin çoğunun ve mütekellimlerin yasaklamadan sonra gelen emrin ibâhayı gerektireceği görüşünde olduklarını zikretmiştir. İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 159.

⁵⁰¹ Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 38.

⁵⁰² Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 286.

Ahkâmu'l-Kur'ân adlı eserindeki görüşünden anlaşılan şeyin bu olduğunu söylemiştir.⁵⁰³

Murtazâ ve Tûsî fakihlerin ve fıkıh usulü tasnif edenlerin çoğunun yasaklamadan sonra varit olan emrin ibâhayı ve daha önce geçen yasağın kaldırıldığı görüşünde olduklarını söylemektedirler.⁵⁰⁴

Bu görüşün bilinen en güçlü savunucuları Hanbelîlerdir. Onlara göre emir sıygası yasaklamadan sonra varit olunca ibâha ve yasağını kalkmasını ifade eder, emir olmaz.⁵⁰⁵ Onların zikrettiğine göre Ahmet b. Hanbel bu sıyganın zahiri üzere anlaşılmayacağını, kendilerini dinlediği kişilerin çoğunun böyle söylediğini, sıyganın dilerse yapar dilerse yapmaz anlamına geldiğini söylemiştir.⁵⁰⁶

2. Yasaklamadan Sonra Gelen Emrin İbâhaya Delâlet Ettiğine Dair Gösterilen Deliller

Hanbeliler ihramdan sonra avlanma, Cuma namazından sonra yer yüzüne dağılma, kabirleri ziyaret etme ve kurban etlerini saklama vb. naslarda zikredilen emir lafızlarının dışında onların ibâha ifade ettiğini gösteren bir delil olmadığını söylemişlerdir. Mesela icma' bir delildir denemez. Zira icma' Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkmıştır. İbâha ise vaktinde bu lafızlardan alınmıştır.⁵⁰⁷

Yine yeryüzüne dağılma ve avlanma ayetleri emrin gayeye taliki konumundadır. Emrin gayeye taliki gaye son bulduğu zaman hükmün de ortadan kalkmasını ifade eder. Aynı şekilde avlanmanın ihrama ve yeryüzüne dağılmanın namazla meşgul olmaya taliki emrin gayesinin ortadan kalktığında yasaklamanın da kalktığını ifade eder.⁵⁰⁸ Nehiyle yasaklanan şey vücûba dönüşmez. Yasaklamanın daha

⁵⁰³ Sem'ânî, *Kavâtı'ul'edille*, s. 109-110. Zerkeşî'nin naklettiğine göre Bâkılânî, Ebu Hâmid el-İsferâînî ve Ebû Tayyib et-Taberî de Şâfiî'nin bu görüşte olduklarını ifade etmişlerdir. Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, II, 379.

⁵⁰⁴ Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 73; Tûsî, *el-Udde*, I, 183.

⁵⁰⁵ Ferrâ, *el-Udde*, I, 256; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 179; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, I, 524.

⁵⁰⁶ Ferrâ, *el-Udde*, I, 256.

⁵⁰⁷ Ferrâ, *el-Udde*, I, 259; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 180-181.

⁵⁰⁸ Ferrâ, *el-Udde*, I, 260-261.

önce geçmiş olması konuşanın onunla yasağın kaldırılmasını ve zorluğun giderilmesini irade ettiğine bir delildir. Bu da ibâha manasıdır.⁵⁰⁹

İnsanlar arası hitaplaşma ve konuşmalarda örfi adet yasaklamadan sonra emrettiklerinde bunun ibâha olarak anlaşılmasıdır. Uşağına “Filancanın tarlasında girme.” , “Davetine gitme.” ve “Elbiseni yıkama.” diyen birisi daha sonra gir, git ve yıka dediği zaman daha önceki yasağın kalktığı anlaşılır. Muhatabın karşı çıkması halinde söz söyleyenin dövmesi ve azarlaması güzel görülmemiştir. Hanbelîlere göre bunları kabul etmeyen kimse gözle görülür şeyleri (*müşâhedat*) kabul etmemiş gibidir.⁵¹⁰ Hanbelîler bu konumdaki emrin karinesiz bulunduğunu söylemenin doğru olmadığı kanaatindedirler. Burada yasaklamanın kendisi ibâha ifade etmemektedir. İbâha yasaklama ve ondan sonra gelen emir sıygasıyla ortaya çıkmaktadır.⁵¹¹

Yasağın daha önce geçmesinin bir karine olmadığı zira karinenin açıklayan ve benzeyen şey olduğu düşüncesi İbn Akîl’e göre doğru değildir. Çünkü açıklayan ve benzeyen karine kendisine yakın olduğu hükmü güçlendirir. Muhalefete karşı emir sıygasıyla vâidde bulunulması böyledir. Bu îcâbı gerektirir ve destekler. Sıygayı asıl konduğu anlamdan çıkaran karine ise zıt ve muhalif olur. *İstid’a* sıygasının emirden tehlide değişmesi ile bir şeyi yapmaya vâid böyledir.⁵¹²

Emirden sonra gelen nehiy yasaklamayı gerektirir, yasaklamadan sonra gelen emir hakkında da gerektirmez. Çünkü nehyeden kişi tekit eder. Bundan dolayı muhalifler nehiy tekrarı gerektirir emir ise gerektirmez demişlerdir. Çünkü emir ibâhaya giden yollardan biridir. Bu nedenle emrin varit olup kendisiyle ibâha kastedilmesi caizdir. Nehiy ise ibâha yollarından biri değildir. Onunla ibâhanın kastedilmesi caiz değildir.⁵¹³

Mubahın emredilmesinin güzel görülmediği, bunun anlamsız olduğu zira emre muhatap olanın onu yaptığında sevabı hak etmeyeceğini dile getirenlerin bu iddiasını

⁵⁰⁹ Esemendî, *Bezlü’n-nazar*, s. 69-70.

⁵¹⁰ Ferrâ, *el-Udde*, I, 257-258; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 181.

⁵¹¹ Ferrâ, *el-Udde*, I, 261-262; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 182.

⁵¹² İbn Akîl, *el-Vâzih*, I, 536-537.

⁵¹³ Ferrâ, *el-Udde*, I, 262. Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 181-182.

Ferrâ yerinde bulmamıştır. Ona göre bu emir değildir ama sıygası emir sıygasıdır. Bunun emir olarak isimlendirilmesi mecazendir.⁵¹⁴ Eşyada asıl olan yasak olmasıdır ve bu da diğer emirlerin ibâha üzere olduğunu gösterir ifadesini doğru bulmayan Ferrâ, vücûba hamlettikleri yerlerin vücûbu gerektiren bir delil nedeniyle olduğunu belirtmiştir.⁵¹⁵

Önceki yasak fiilin yapılmasına engeldir. Yasak ile îcâb arasında üç mertebe vardır: İtlak, nedb ve ibâha. Birisi emri altındakine eve girme deyip sonra da gir derse iki derece yani itlak ve nedbi düşürmek caiz olmaz. İcaba ancak bir delille yükselinir. Çünkü yasaktan sonra bu lafza en yakın olan itlaktır. Bu nedenle yasaktan sonra ona izin verdi denmesi caiz olur. Ama başlangıçta böyle denmesi caiz olmaz.⁵¹⁶

Geçen yasak yasaklanan fiilden el çekmeyi gerektirir. *İstid'a* lafzı geldiği zaman bu o yasağın kaldırılmasına, izne ve serbest bırakmaya uygun olur. Bu nedenle emrin kendisi için uygun olan şeye hamledilmesi gerekir. Nitekim konum açısından düşük olan yüksek olandan izin istese ve şunu yapabilir miyim dese, diğeri de ona yap dese daha önceki izin istemenin geçmesi konum açısından yüksek olanın ona olan sözünü izin ve itlak kılar; emir, nedb ve vakf kılmaz. Yasağın daha önce geçmesi de böyledir. Eşyada asıl olanın ibâha olması düşüncesi de buna delâlet eder. Yasaklamadan sonra emir geldiği zaman yasak kalkar ve hüküm aslına döner. Yine emir sıygasından önce yasak gelmesi ya da yasağın sıygayla beraber bulunması tehdit deliliyle onu asıl olarak konduğu manadan çıkarır. O emir sıygasıdır ama daha önce yasak geçtiği için veya engelleme karinesi nedeniyle onu başka bir anlama dönüştürmüştür. Bu da tehdit anlamıdır. Bu durum geçen yasağın etkili olduğunu göstermektedir.⁵¹⁷

Sem'ânî de Karinesi olmayan mutlak emrin vücûb için olduğunu, yasaklamanın daha önce geçmiş olmasının ise ibâhaya delâlet eden bir karine olduğunu ifade etmiştir. Şer'de yasaktan sonra gelen emirde bilinen ve yaygın olan şey onun ibâha ifade etmesidir. Âdetin örfü de böyledir. Başkasına önce “Eve girme.”, sonra da

⁵¹⁴ Ferrâ, *el-Udde*, I, 263.

⁵¹⁵ Ferrâ, *el-Udde*, I, 263.

⁵¹⁶ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, I, 526.

⁵¹⁷ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, I, 527.

“gir” diyen kimsenin bu sözünden girmenin gerektiği değil, nehyin kaldırıldığı anlaşılır.⁵¹⁸

3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi

Yasaklamadan sonra emrin gelmesinin bu vücûb hükmüne etki etmeyeceği, aklın da onun vücûbunu reddetmediği iddiasını dile getirenler namaz ve oruç gibi ibadetlerin aklen yasak olduğunu ama daha sonra bunların emredilmesinin vücûblarına engel olmadığını dolayısıyla sem’ yönünden yasaklamanın ondan sonra gelen emrin vücûb ifade etmesine engel olmayacağını söylemektedirler. Ferrâ bu iddiayı doğru bulmamıştır. Şer’ bir şeyi mubah kıldığı zaman akıl artık onu yasaklanmış görmez. Çünkü şer’ aklın çirkin gördüğü bir şeyi mubah görmez. Şer’in avlanmayı mubah kılması geçmişteki yasaklamanın meydana gelmesine engel olmaz.⁵¹⁹

Yasak îcâb ile de ibâha ile de nesh olunabilir. Bunlardan birine hamledilmesi diğerine hamledilmesinden daha iyi değildir. Bunlar tearuz eder ve emir îcâbda gereği üzere kalır diyen muhalife Kelvezânî yasağın ancak ibâha ile nesh olunacağını ve böylece yasaktan sonraki emrin de ibâha ifade edeceğini söylemiştir.⁵²⁰

B. VÜCÛB

1. Yasaklamadan Sonra Gelen Emrin Vücûba Delâlet Ettiğini Söyleyen Usul Bilginleri

Serahsî ve Pezdevî bu bahsin mutlak emrin delâleti bahsinin bir alt tartışması olduğunu, kendilerine göre doğru olanın aykırı bir delil bulunmadıkça yasaktan sonraki emrin îcâb için olduğunu ifade etmişlerdir.⁵²¹

Şirâzî yasaklamadan sonra karinesiz gelen emrin vücûbu gerektireceğini, ashablarından ibâhayı iktiza eder diyenlerin bulunduğunu, bunun Şafî’nin de

⁵¹⁸ Sem’ânî, *Kavâtı’u’l-edille*, s. 110.

⁵¹⁹ Ferrâ, *el-Udde*, I, 263.

⁵²⁰ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 185.

⁵²¹ Serahsî, *Usul*, I, 19; Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl*, I, 120.

görüşünün zahiri olduğunu söylemektedir.⁵²² Sem'anî de sıyganın yasaklama bulunmadan veya yasaklamadan sonra gelmesinin eşit olduğunu, ikisinin de vücûba delâlet ettiğini ifade etmiştir.⁵²³

Maliki Fakih Bâcî ashablarının müteahhirlerinden Kâdı Ebu Muhammed'in vücûb görüşünde olduğunu, kendine göre sahih olanın da bu olduğunu söylemektedir. Onun ifadesine göre Ebu Tayyib et-Taberî de bu görüştedir.⁵²⁴ Zerkeşî'nin nakline göre Ebû Hâmid el-İsferâînî de bu görüşteydi.⁵²⁵

2. Yasaklamadan Sonra Gelen Emrin Vücûb İfade Ettiğine Dair Gösterilen Deliller

“Onun emrine aykırı davrananlar, başlarına bir bela gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap gelmesinden sakınsınlar.”⁵²⁶ ayetinde yasağın emirden daha önce gelmesi ile gelmemesi arası ayrılmamıştır. Emrin karinesiz olarak varit olması buna delâlet etmektedir. Bu nedenle bu konumda emir vücûbu gerektirmiştir.⁵²⁷

Bâcî'ye göre yasaklamanın emirden önce gelmesi sıygayı zahir manasından çıkaran bir karinedir denemez. Çünkü karine lafzın manasını açıklar ve tefsir eder. Bu da ancak lafza uygun olan şeyle olur. Buradaki yasaklama ise ibâhaya zıttır. Bu nedenle karine kılınması kabul edilmez.⁵²⁸ Emir lafzı karinesiz bulunduğu zaman vücûbu gerektirir. Bu emir lafzı da karinesizdir ve ilk başta varit olmuş gibi vücûbu gerektirir. Yasağın daha önce geçmiş olması ibâhaya bir karine olsaydı ondan sonra ibâhadan başka bir şeyin gelmesi imkânsız olurdu.⁵²⁹

⁵²² Şirâzî, *et-Tabşıra*, s. 38.

⁵²³ Sem'anî, *Kavâtı 'u'l-edille*, s. 109.

⁵²⁴ Bâcî, *İhkâm*, s. 200. Yukarıda ismi geçen Kâdı Ebu Muhammed'in tam ismi Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî olup meşhur İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin babasıdır. 438/1046 yılında vefat etmiştir.

⁵²⁵ Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, II, 378.

⁵²⁶ Nûr 25, 63.

⁵²⁷ Şirâzî, *et-Tabşıra*, I, s. 38.

⁵²⁸ Semerkandî, *Mîzân*, I, 38.

⁵²⁹ Bâcî, *İhkâm*, I, 200.

Emirden sonra gelen nehyin yasağı gerektireceği hususunda bir tartışma yoktur. Aynı şekilde nehyden sonra gelen emir de vücûbu gerektirir. İki lafızdan her biri kendi başına müstakildir ve birincinin öne geçmesiyle ikincinin gereği değişmez.⁵³⁰

3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi

Serahsî Şafîî'nin ashabından bazılarının ibâha görüşünde olduklarını çünkü onun yasağın kaldırılması için olduğunu ve bunun da zorunlu olarak yalnızca ibâha için olduğunu söylediklerini belirtmiştir. Bu durumda sanki emreden şöyle demektedir: Sana bunu yasaklamıştım, yasağı kaldırdım ve sana izin verdim. Bunun için “Namaz sona erdiğinde yeryüzüne dağılın.”⁵³¹ ve “İhramdan çıktığınız zaman avlanabilirsiniz.”⁵³² ayetlerini delil olarak kullanmışlardır. Serahsî, avlanmanın mubahlığının onu kasteden emir sıygasıyla değil “Temiz olan şeyler size helal kılındı.”⁵³³ ayetiyle olduğunu zikretmektedir. Yine namazdan sonra alış verişin mubahlığı emir sıygasıyla değil “Allah alış verişi helal kıldı.”⁵³⁴ ayetiyledir. Sonra emir sıygası yasağın ya da engelin kaldırılması için değildir. Aksine emredilen şeyin istenmesi içindir. Yasağın ve engelin kalkması bu talebin zaruretindendir. Mutlak lafız ancak hakikat olarak konduğu manada amel eder.⁵³⁵

“Bu emirden zahir olan şey onunla yasaklanan şeyden günahın kaldırılmasıdır. Bir efendi kölesini bir şeyi yapmaktan engelleyip daha sonra ona onu yap derse bundan anlaşılan şey tahrîmin düşmesidir. Burada da böyledir.” Şirâzî burada vücûbun söz konusu olduğunu söylemiştir. Çünkü lafız îcâb için konmuştur. Maksatlar da lafızlarla bilinir. Bu anlayış yasağı nesih olur. Yasak ibâha ile de îcâb ile de neshedilebilir. İbâhaya hamledilmesi vücûba hamledilmesinden daha iyi değildir. Burada iki ihtimal çelişir ve geriye lafzın îcâb muktezası üzerinde olması kalır.⁵³⁶

⁵³⁰ Semerkandî, *Mîzân*, I, 39.

⁵³¹ Cuma 62, 10.

⁵³² Mâide 5, 2.

⁵³³ Mâide 5, 5.

⁵³⁴ Bakara 2, 275.

⁵³⁵ Serahsî, *Usul*, I, 19.

⁵³⁶ Şirâzî, *et-Tabsıra*, s. 39.

İbâha için delil olarak gösterilen avlanma, yeryüzüne dağılma gibi emirleri içeren ayetlerinin benzerleri vücûb ifade edecek şekilde de gelmiştir. Zaten bu emirler ibâhaya başka delillerle delâlet etmektedir. Bu onların gereğinin bu hüküm olduğunu göstermez. Şer’de âmm lafızların çoğu hâssa hamledilmiştir. Bununla beraber bunların gereğinin husûs olduğu söylenmez. Bu konuda da aynı durum söz konusudur.⁵³⁷

Eşyada asıl olan ibâhadır, yasaktan sonra varit olduğu zaman yasak kalkar ve aslına döner. Bu da ibâhadır diyen muhalifin görüşünü kabul etmeyen Şirâzî eşyada asıl olanın ibâha olduğunu kabul etmediklerini, aksine en doğru görüşe göre vakf olduğunu söylemiştir. Böylece yasaktan sonra “vacib kıldım” dediği zaman bu onunla geçersiz olur ve vücûba hamledilir. Çünkü bunun yasaktan sonraki emir hakkında söylenmesi caiz olursa emirden sonraki nehiy hakkında da onun tahrîmi gerektirmeyeceği söylenir. Bu, emirden sonraki nehiy hakkında doğru olmayınca nehiyden sonraki emir hakkında da doğru olmaz.⁵³⁸

Sem’ânî muhaliflerin söz şer’in ve adetin örfüne hamledilir görüşlerini kabul etmemiştir. Onun ifadesine göre muhaliflerin zikrettikleri ayetlerde emir bir delille ibâhaya hamledilir. Âdetin örfünü de kabul etmeyen Sem’ânî onun değişken olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle ona değil lafzın kendine dönülür. İcab için olan “Vacib kıldım.” ve “Lazım kıldım.” ifadelerinin yasaklamadan önce veya sonra gelmesi arasında bir fark yoktur. Aynı şekilde îcâbı gerektiren lafız da böyledir.⁵³⁹

“Bu konumdaki emirden açıkça anlaşılan şey yasaklanan şeydeki günahın kaldırılmasının kastedilmesidir. Efendi kölesine önce bir şeyi yasaklayıp sonra onu yap dediğinde buradan anlaşılan şey yasağın kalkmasıdır.” Eserinde zikrettiği bu düşünceye katılmayan Bâcî lafzın îcâb için konmuş olduğunda ısrar etmiştir.⁵⁴⁰

⁵³⁷ Şirâzî, *et-Tabşıra*, s. 40.

⁵³⁸ Şirâzî, *et-Tabşıra*, s. 40.

⁵³⁹ Sem’ânî, *Kavâtı’u’l-edille*, s. 111.

⁵⁴⁰ Bâcî, *İhkâm*, I, 201.

C. YASAKTAN ÖNCEKİ HÜKÜM

1. Yasaklamadan Sonra Gelen Emrin Yasaktan Önceki Hükme Delâlet Ettiğini Söyleyen Usul Bilginleri

Hanbelîlerin ifadesine göre fakih ve mütekellimlerin çoğu bu konumdaki emri başlangıçta gelen emir gibi kabul etmişlerdir. Buna göre emir ilk defa geldiğinde onu vücûba hamledenlere göre bu konumda da vücûb, nedbe hamledenlere göre bu konumda da nedb ifade etmektedir.⁵⁴¹

Bâkılânî yasaklamadan sonraki sıyganın fiili emir olup, ibâha ve izin babının dışında olduğunu söylemiştir. Ona göre cumhur onun ibâha üzere emir olduğunu söylemekle hata etmiştir. Başka bir şeyle sebeplendirilmeyerek ilk başta gelen yasaktan sonraki emrin ister dil açısından ister şer' açısından olsun aslına ve gereğine hamledilmesi vaciptir.⁵⁴² İbn Berhân da Bâkılânî'nin yasaklamadan sonra gelen emrin yasaklamadan önceki emir konumunda olduğunu ve yasağın bir karine olamayacağını söylediğini belirtmiştir.⁵⁴³ İbn Berhân'ın kendisi de bu görüşü kabul etmiş görünmektedir.

Cüveynî *el-Burhân*'da vakf görüşünü ifade etmekle beraber⁵⁴⁴ *et-Telhis*'te yasaklamadan sonra gelen emrin yasaklama bulunmadan gelen emir gibi olduğunu söylemiştir.⁵⁴⁵

Basra Mu'tezilesinde Kâdî Abdülcebbâr ve Basrî de bu görüştedir. Kâdî emrin içerdiği hükmün emir başta gelmekle veya yasaklama ve ibâha gibi muhalif hükümden sonra gelmekle değişmeyeceğini söylemiştir.⁵⁴⁶ Basrî de aynı şekilde aklî ya da şer'î yasaklamadan sonra varit olan sıyganın yasaktan önce ifade ettiği şeyi ifade edeceğini,

⁵⁴¹ Ferrâ, *el-Udde*, I, 257; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 179; İbn Akîl, *el-Vâzih*, I, 524-526.

⁵⁴² Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 96.

⁵⁴³ İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 159.

⁵⁴⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 264-265.

⁵⁴⁵ Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 287.

⁵⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 108.

vücûb ya da nedb seviyesinde bir yasağın daha önce geçmesinin bu hususta etkili olmayacağını ifade etmiştir.⁵⁴⁷

İsnâaşerî usulcüler Şerif Murtazâ ve Tûsî'nin sahih bulduğu görüş emrin başlangıçta olan hükmüdür. Başlangıçta hüküm vücûb, nedb veya bu ikisi arasında vakf ise yasaklamadan sonra da bu hüküm üzeredir.⁵⁴⁸

Lâmişî yasaklamadan sonra gelen emir ile önce gelen emrin kendilerine göre eşit olduğunu söylemektedir.⁵⁴⁹ Esmendî ashablarının sem'î veya aklî yasaklamadan sonra gelen emrin (daha önce) ifade ettiği vücûbu ifade ettiği görüşünde olduklarını belirtmiştir.⁵⁵⁰

2. Yasaklamadan Sonra Gelen Emrin Yasaktan Önceki Hükme Delâlet Ettğine Dair Gösterilen Deliller

Bâkılânî daha önce geçen yasağın sıygayı aslî manasından çıkarmayacağını ifade etmiştir. Nitekim daha önce geçen haber, istihbar veya sözün her hangi bir kısmı sıygayı ibâhaya çeviren bir karine olarak görülmez.⁵⁵¹ O bir şeyin aklen yasak olmasının daha önce geçmesinin de sıyganın muhtemel bulunduğu hükümlerden birine hamledilmesi hususunda karine kabul edilmesini kabul etmemiştir. Böyle diyenlere aynı şeyin şer'î yasağın daha önce geçmesinde de söz konusu olduğunu, aralarında bir fark bulunmadığını söylemektedir.⁵⁵²

Emir sıygasının vücûba hamledilmesi bundan başka bir manada kullanıldığına delâlet olmadığı zaman vacibdir, çünkü onun için konmuştur. Bu durum yasaktan sonra da devam etmektedir.⁵⁵³ Yasaklamadan sonra gelen emirlerin ibâha manasında kullanılmış olması onların zahirinin o olduğu anlamına gelmez. Nitekim umum

⁵⁴⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 82.

⁵⁴⁸ Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 73; Tûsî, *el-Udde*, I, 183.

⁵⁴⁹ Lâmişî, *Kitabun fî usulî'l-fikh*, s. 92.

⁵⁵⁰ Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 69.

⁵⁵¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 97.

⁵⁵² Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 98.

⁵⁵³ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 82.

lafızların kendileriyle istiğrak kastedilmemiş olarak bulunması onların bu mana için konduklarını göstermez.⁵⁵⁴

Emir ancak emir olmasıyla ilgili bir durum nedeniyle delâlet ettiği şeyi gösterir. Bu sıfat yasaklamadan sonra emrin gelmesiyle değişmiyorsa onun delâletinin değişmemesi gerekir.⁵⁵⁵ Yine aklî olan yasaklama şer'î olan yasaklama tarafından güçlendirilmiştir. Aklî yasaklamadan sonra emrin gelmesinin vücûbu gerektirmeye engel olmayacağı bilinmektedir. Şer'î olan yasaklamadan sonra da bu böyledir. Bunun yanında onun yasaklanmış olması bu halden sonra onun vücûbuna veya nedbine engel olmaz.⁵⁵⁶ Namaz, şeytan taşlama gibi emirler aklen çirkindir. Ama din emrettiğinde bunlar vücûba ya da nedbe hamledilir. Ondan önce gelen aklî yasaklama onun mubahlığını gerektirmemiştir. Aynı şekilde lafzî yasaklamadan sonra emir geldiği zaman bu onun hükmünün başlangıçtaki hüküm olmasını gerektirir.⁵⁵⁷

Sıyga karine bulunmadığı zaman vücûb ifade eder çünkü sıyga bu mana için konmuştur ve hakîm onu kendisi için konan manayı kast ederek söylemiştir diyen Esmendî'ye göre bu vecih yasaklamadan sonra da sabittir ve vücûba hamledilir.⁵⁵⁸

3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi

Ayetlerde geçen avlanma ve yeryüzüne yayılma yasaklarının ihram ve namazla meşgul olmaya bağlanmasının (*ta'lik*) ihram ve namazın bitmesinden sonra yasağın ortadan kalkmasını ifade ettiğini söyleyenlere Bâkılânî, bunun emrin gayeye bağlanması gibi olmadığını, onun yasaklamaya bağlanmasının sadece yasak devam ettikçe o fiilden kaçının, ortadan kalktığında da onu yapın anlamında olduğunu söylemiştir. İhram ve namazla ilgili ayetlerin haram kılması, ortadan kalkmasıyla haram olmasının da ortadan kalktığı bir illet ve sebebe bağlanır.⁵⁵⁹

⁵⁵⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 84.

⁵⁵⁵ Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 73-74.

⁵⁵⁶ Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 74.

⁵⁵⁷ Tûsî, *el-Udde*, I, 184.

⁵⁵⁸ Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 70.

⁵⁵⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 98-99.

Cüveynî ibâha görüşünde olanların bu görüşlerinin doğru olmadığını söylerken yasaklamadan sonraki îcâbın ispatının takdir edilmesini imkânsız görmemektedir. Nitekim başlangıçta onun sabit olmasının takdiri de imkânsız değildir. Ona göre nedb hakkında hüküm böyledir. Yasaklamadan sonra gelen emir başlangıçta gelen emre benzer. Geçmiş olan yasaklamanın vücûbun olumsuzlanmasında düşünce olarak bir tesiri yoktur. Yine sıyganın kendisinin değişmesinde de bir payı yoktur.⁵⁶⁰ Geçmiş olan yasaklamanın lafzı ibâhaya hamletmek için bir karine olarak alınması da isabetli değildir. Yasaklama vücûba zıt olduğu gibi ibâhaya da zıttır. Bir şeyin, zıddının sabit olmasında karine olması imkânsızdır. Eğer zıddı olduğu halde ibâhada karine olsaydı îcâbın iktizasında da karine olması caiz olurdu. Hâlbuki onlardan her biri ona zıttır.⁵⁶¹

Haram kılma bir sebebe bağlanıp bunu onu kaldıran emir lafzı takip ettiği zaman bu, hükmün gayeye bağlanması konumuna inmiş olur sözüne Cüveynî katılmaz. Gayeye bağlamanın sıygası birinin “Sana avlanmayı haram olduğu müddetçe haram kıldım.” demesidir. Gayeye bağlama budur. Sebebin kaldırılmasını takdirden sonra emir lafzının zikredilmesi ise ne sarîh olarak ne de zımnîen gayeye bağlamanın sıygası değildir.⁵⁶² İbn Berhân avlanmayla ilgili olarak avlanmanın aslı hükmünün zaten ibâha olduğunu, sadece ihram maksadıyla haram kılındığını, ihramın kalkmasından sonra ise bu hükmün de kalkacağını söylemektedir.⁵⁶³

Basrî'ye göre ibâha görüşü geçersizdir. Çünkü “yap” sözünden anlaşılan şey yapmaya teşvik olup, yapmakla yapmamak arasında bir muhayyerlik olmaksızın onun *istid'ası* dır. İbâha ise yapmakla terk etmek arasında muhayyerliktir.⁵⁶⁴

Yasaktan sonra emir sıygasının geldiği nasslarda ibâha hükmünün sabit olması sıygadan başka bir delilledir: Şer'î ibâha bir delilden dolayı olur. Sonraki haramlık da ihramın arız olmasıyla sabit olmuştur. Arız dönünce şer'le sabit olan aslî ibâha geri dönmüştür. Bu emrin gereği değildir. Yasaklamadan sonra gelen emir sıygası ibâha için varit olduğu gibi vücûb için de varit olmuştur. Mesela İslam ya da zimmet nedeniyle

⁵⁶⁰ Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 288.

⁵⁶¹ Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 288-289.

⁵⁶² Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 289.

⁵⁶³ İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 161.

⁵⁶⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 83. Benzer ifadeler için bkz. Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 70-71.

öldürülmesi haram olan bir şahsın idam gerektiren bir şey yapması nedeniyle öldürülmesini emretmek yasaklamadan sonra gelmiştir ve vücûb ifade eder. Semerkandî bu şekilde vücûb ihtimali de varken yasağın daha önce geçmesini ibâha karinesi olarak görmeyi doğru bulmamıştır.⁵⁶⁵ Lâmişî de aynı örneği zikrederek emrin yasaklamadan sonra varit olup ibâhaya hamledildiği yerlerde bunun ancak bir karine ile böyle olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶⁶

Bir şeyi yasaklama tabiatın ona meyli bulunmadığı zaman güzel olmaz. Tabiatla böyle bir meyil varsa buna ibâha yeterlidir, îcâb kişinin arzuladığı bir işte güzel görülmez iddiasını doğru bulmayan Esmendî zahirden anlaşılan şeyin bu olmadığını söylemektedir. Çünkü Yüce Allah hoşumuza giden şeyleri bize yasaklayabileceği gibi nefret ettiğimiz şeyleri de bize yasaklayabilir. Bunun nedeni dinin emir ve nehiyelerinin maslahatı gözetmesidir. Eğer maslahat ondan kaçınmayı gerektiriyorsa din onu yasaklar. Yapılmasını gerektiriyorsa onu emreder ve gerekli kılar. Haram kılınan şeyin vücûba intikali caiz olunca nehyin daha önce geçmiş olması ibâhaya delâlet etmez.⁵⁶⁷

D. TEVAKKUF

Cüveynî *et-Telhîs* adlı eserinde seçtiği görüşün yasaklamadan sonra gelen emrin tıpkı yasaklama bulunmadan gelen emir gibi olduğu kanaatindeyken⁵⁶⁸ *Burhân*'da kendine göre doğru olanın vakf olduğunu söylemiştir. Ona göre mutlak sıygaya göre hüküm vermek mümkün değildir. Mutlak sıyga iktiza için konmuş olsaydı bu sıyga önceki yasaklama ile müşkil olurdu.⁵⁶⁹ Cüveynî'ye göre vücûbdan sonra gelen nehiy de vücûbun kaldırılmasına bir karine olamaz. Burada da vakf söz konusudur.⁵⁷⁰

Gazzâlî her ne kadar konuyu daha sonra yazdığı *el-Mustasfâ* adlı eserinde tafsil üzere ele aldıysa da daha önce yazmış olduğu *el-Menhûl*'de muhtar olan görüşün vakf

⁵⁶⁵ Semerkandî, *Mîzân*, I, 229.

⁵⁶⁶ Lâmişî, *Kitabun fî usulî'l-fikh*, s. 93.

⁵⁶⁷ Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 71-72.

⁵⁶⁸ Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 287.

⁵⁶⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 264-265.

⁵⁷⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 265.

olduğunu söylemiş ve daha önce geçen yasaklamanın sıygaya tesir eden bir karine olmasını ihtimal dâhilinde görmüştür.⁵⁷¹

E. TAFSİL

Eş'arî usulcüler yasaklamadan sonra gelen emrin hükmüyle ilgili olarak eserlerinde bu konuyu tafsil üzere ele alan usul bilginlerinin tafsil görüşünü zikretmişlerdir. Bunlardan Gazzâlî'nin görüşü onun usul hakkındaki özgün görüşlerinin bulunduğu *el-Mustasfâ* adlı eserinde tafsil olarak yer almaktadır. Onun bu eğiliminde muhtemelen üstatları Bakıllânî ve Cüveynî'nin eserlerinde zikredilen tafsil görüşü etkili olmuştur.

Yasaklamadan sonra emir geldiği zaman Bâkılânî'ye göre durum iki şeyle sınırlı olur: Ya yasaklamadan sonra arız olup onun vaki olmasına engel bir illet olmaksızın başlangıçta olur ya da sıyganın bulunmasından önce mutlak olarak mubah olduğu hakkında arız olan bir illete bağlı olarak olur. Ortadan kalkmasıyla yasağın da ortadan kalkacağı bir illet nedeniyle hâsıl olmaksızın yasaktan sonra gelen sıyganın aslına hamledilmesi gerekir. Bu durumda ibâha, icâb, tehdit vb. muhtemel bulunduğu vecihlerden birini ifade eder. Eğer bir illet nedeniyle daha önce ibâha üzere olan fiilin yasaklanmasından sonra gelirse bu, izne ve ibâha yoluyla yasağın kaldırılmasına hamledilir. Bununla beraber yasaklamadan sonraki yap sözüyle emir kastedilmesi caiz ve mümkündür. Fakat kullanımdan anlaşılan şey engelin kaldırılmasıdır. Avlanma ve yeryüzüne dağılma yasağı bunlara arız olan farz namazla meşgul olma ve ihram nedeniyledir.⁵⁷²

Cüveynî bazı bilginlerin tafsil üzere konuyu ele aldıklarından bahsetmektedir. Buna göre öncelikle bakılır: Yasaklama başlangıçta bir sebebe bağlı olmayarak sabit olmuş ve onu emir lafzı izlemişse emir lafzı vücûb ifade eder. Eğer tahrîm bir sebebe bağlı olarak sabit olmuş ve o sebebin kaldırılmasını bir emir lafzı izlemiş ise bu da ibâhayı gerektirir. Bunu bir örnekle izah etmek gerekirse: Allah avlanmayı haram kılmış ve bunu ihrama bağlamıştır. İhramın sona erişinden sonraki hükmü belirtmek için

⁵⁷¹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 131.

⁵⁷² Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 93-96.

“İhramdan çıktığınız zaman avlanın.”⁵⁷³ sözünü söylemiştir. Bu ibâhayı gerektirmiştir. Sanki burada söz bütünüyle hükmün gayeye bağlanması konumuna buradan da hükmün gayenin kalmasıyla beraber kalkması konumuna indirilmiştir. Cüveynî bunu bu şekilde düşünen bilginlerin en doğru görüşü olarak nitelemiştir.⁵⁷⁴

Gazzâlî’ye göre muhtar olan görüş şudur: Önce bakılır: Önceki tahrîm “İhramdan çıktığınız zaman avlanın.”⁵⁷⁵ ayetinde olduğu gibi bir illet sebebiyle getirilmiş geçici bir hüküm, emir sıygası da bunun ortadan kaldırılmasına ilişkin kılınıp kullanımı örfü bu sıyganın yalnızca kınamayı kaldırmak için olduğuna ve söz konusu işin önceki hükmüne döndüğüne delâlet eder. Her ne kadar bu tahrîmin nedb ve ibâha yoluyla kaldırılmış olabileceği de ihtimal dâhilinde ise de yaygın olan budur.⁵⁷⁶ Ancak önceki haramlık bir illet sebebiyle getirilen geçici bir hüküm olmayıp emir de bunun kaldırılmasına bağlanmamışsa bu takdirde bu sıyganın gereği nedb ve ibâha arasında tereddütlü olarak kalır. Gazzâlî burada ibâha ihtimalini ağır bastırdıklarını ifade etmektedir. Ona göre bu da her ne kadar bu ihtimali belirlenmiş hale getiremese bile en azından ağır bastıran bir karinedir. Zira bu sıyga hususunda kullanım örfü bulunduğunu iddia etmek ve örfü dildeki konuma (*vaz'*) üstün getirmek mümkün değildir. Öncesinde yasak bulunan bir konuda emir sıygası kullanılmayıp mesela “İhramdan çıktığınızda avlanmakla emrolundunuz.” gibi bir ifade kullanılırsa bu ifadenin nedb ve vücûb ihtimali vardır, ibâha ihtimali yoktur. Çünkü bu, bu biçimde örf haline gelmiştir. Bu ve benzeri durumların haricindeki bütün yerlerde “Size şunu emrettim.” sözü “yap” sözüne benzemektedir.⁵⁷⁷

III. BİR ŞEYİ EMRETMENİN ZIDDINDA GEREKTİRDİĞİ HÜKÜM

Emredilen şeyin zıddında hükmünün bulunup bulunmadığı usul bilginleri arasında tartışmalı bir konudur. Serahsî’nin ifadesine göre bazı mütekellimler emrin zıddında bir hükmünün olmadığını söylemişlerdir.⁵⁷⁸ Semerkandî; Ebu Hâşim ve

⁵⁷³ Mâide 5, 2.

⁵⁷⁴ Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 286-287.

⁵⁷⁵ Mâide 5, 2.

⁵⁷⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 156.

⁵⁷⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 157.

⁵⁷⁸ Serahsî, *Usul*, I, 94.

Mu'tezilenin müteahhirîninden ona tabi olanların bu görüşte olduğunu söylemiştir.⁵⁷⁹ Serahsî'nin bahsettiği mütekellimler büyük bir ihtimalle bunlardır. Tartışmada nefsî kelimeler-lafzî kelimeler ön kabulü önemli rol oynamaktadır. Mu'tezile lafzî kelimeleri kabul etmekte, emir ve nehiy anlamları için müstakil lafızlar bulunduğunu söylemektedir. Onlara göre bunlardan birinin diğerini ifade etmesi düşünülemez. Nefsî kelimeleri kabul eden Eş'arîler ise bir şeyi emretmenin zıddında aynıyla nehyi gerektirdiğini iddia etmektedir. Bunların kelimeler dedikleri şey lafız değil manadır. Eş'arîlerin dışında emrin zıddında mana yönünden nehyi gerektireceğini söyleyen başka bir kısım daha vardır.

Bu tartışmanın üçüncü bölümde ele alınan emrin gerektirdiği zaman konusuyla yakından ilişkisi vardır. Emrin fevri gerektirdiğini söyleyenler Cessâs'ın da belirttiği gibi bir şeyi emretmenin o şeyin zıddının da yasaklandığına mana (delâlet) yönünden, başka bir kısım lafız yönünden ve emrin terâhîye delâlet ettiğini söyleyenler fevr üzere ne lafız ne de mana yönünden delâlet etmediğini söylemişlerdir.⁵⁸⁰ Sem'ânî de benzer şekilde bu meselenin emrin fevr üzere olduğu zaman düşünülebileceğini söylemiştir. Böylece emirden hemen sonra zıddının terk edilmesi gerekir. Nitekim emirden hemen sonra emredilen fiilin yapılması gerekir. Emir terâhî üzeredir dendiğinde durum bu kadar açık olmaz.⁵⁸¹

Burada Esmendî isimlendirmede de bir problem olduğuna işaret etmektedir. Yani bir şeyi emretmek zıddından nehiy diye isimlendirilebilir mi? Onun bu konuya yaklaşımı olumsuzdur. Yani bu şekilde isimlendirilemez. Çünkü dilciler isim hususunda emir ile nehyi birbirinden ayırmıştır. “Yap” sözüne emir, “yapma” sözüne de nehiy demişlerdir.⁵⁸² Tûsî ise bu isimlendirmenin mecazen olduğunu söylemiştir. Çünkü nehiy mananın değil sözün sıfatıdır. Çirkin olan her şey ancak bir tür mecaz yoluyla yasaklanmış olarak isimlendirilir.⁵⁸³

⁵⁷⁹ Semerkandî, *Mizân*, I, 262.

⁵⁸⁰ Cessâs, *Fusûl*, II, 162-163.

⁵⁸¹ Sem'ânî, *Kavâtı 'u'l-edille*, s. 206.

⁵⁸² Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 86.

⁵⁸³ Tûsî, *Udde*, I, 197.

A. BİR ŞEYİ EMRETMENİN ZIDDINDA NEHYİ GEREKTİRMESİ

Bir şeyi emretmenin o şeyin zıddının haramlığına delâlet ettiğini söylemek için öncelikle mutlak emrin vücuda delâlet ettiğini söylemek gerekir. Mutlak emrin vücut ifade etmediğini iddia edenler emir lafzını zıddın haramlığında bir delil olarak kabul etmişlerdir. Mesela emrin nedb ifade edip sonra da zıddının nehiy olduğu söylenirse pek çok mubah iş haram olmuş olur.⁵⁸⁴

Emrin vücuda delâlet ettiğini söyleyip emir lafzını emredilen şeyin zıddının haramlığına delil olarak kabul edenler de bunun ya mana yönünden ya da lafız yönünden olduğunu söylemişlerdir.

1. Mana Yönünden

Bâkılânî'nin ifadesine göre emir için de nehiy için de bir sıyga bulunduğunu iddia edenler bir şeyi emretmenin lafız yönünden değil mana yönünden o şeyin zıddından nehyi gerektireceğini söylemişlerdir.⁵⁸⁵ Tûsî'nin zikrettiğine göre dilciler emir sıygasıyla nehiy sıygasını birbirinden ayırmışlardır. Bunların her ikisi de duyularak algılanırlar. Birisi “yap” dediğinde “yapma” lafzı duyulmaz. Bu nedenle lafız yönünden bir delâlet düşünülemez.⁵⁸⁶

a. Emrin Mana Yönünden Zıddında Nehyi Gerektirdiğini Söyleyen Usul Bilginleri

Cessâs kendilerine göre sahih olan görüşün bir şeyi emretmenin ister bir zıddı ister birden çok zıtları olsun onlarda nehyi gerektirdiğini söylemiştir.⁵⁸⁷

Cüveynî, Bâkılânî'nin son eserlerinde emrin aynıyla nehiy olmayacağını fakat aynı olmasa da onu içine alıp iktiza ettiğini yazdığını zikretmektedir.⁵⁸⁸

⁵⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 100.

⁵⁸⁵ Bâkılânî, *Takrîb*, II, 200.

⁵⁸⁶ Tûsî, *Udde*, I, 197.

⁵⁸⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 164. Semerkandî ve Lâmişî emrin iman etmeyi emretme gibi tek bir zıddı olursa meşayihlerinin genelinin onun zıddından nehye delâlet edeceğini söylediklerini ama kalkmak gibi birden çok zıtları olursa bu konuda görüş ayrılığına düştüklerini zikretmektedirler. Semerkandî, *Mîzân*, I, 259; Lâmişî, *Kitabun fî usulî'l-fikh*, s. 98.

Hanbelîler bir şeyi emretmenin mana yönünden onun zıddını nehiy olduğunu söylemişlerdir. İster bir zıddı olsun ister birden çok zıtları olsun böyledir.⁵⁸⁹ Ferrâ'nın ifadesine göre Ahmet b. Hanbel'in görüşü de buydu.⁵⁹⁰

Şâfiî fakihlerden Şîrâzî ve Sem'ânî, Malikilerden Bâcî bir şeyi emretmenin mana yönünden o şeyin zıddı olduğu kanaatindedirler.⁵⁹¹

Tûsî bir şeyi emretmenin lafız yönünden zıddını gerektirmediği ama emrin îcâbı gerektirmesi nedeniyle mana yönünden gerektireceği görüşünde olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Hakîm'den gelen emir terkinin çirkin olmasını gerektirir. Emir dar zamanlı vacibe delâlet ediyorsa bir veya daha fazla terki olsun hepsi çirkin olur.⁵⁹²

Esmendî de bir şeyi emretmenin zıddında tahrîmi gerektireceği kanaatindedir.⁵⁹³

b. Emrin Mana Yönünden Zıddında Nehyi Gerektirdiğine Dair Gösterilen Deliller

Emrin kendilerine göre vücubu ve fevri gerektirmesinin sabit olduğunu söyleyen Cessâs bu nedenle varit olan emrin zıtlarının terk edilmesinin lazım olduğunu ifade etmektedir. Birisine “Şu vakitte bu evden çık.” biyen biri onun evden çıkmasının oturma, kalkma, uzanma, farklı yönlerde hareket gibi diğer zıtlarını çirkin görmüştür. Emir lafzı bunları içerir ve bu fiiller yasaklanmış olur. Emre muhatap olan kişinin de emir varit olduğu zaman onlardan kaçınması gerekir.⁵⁹⁴

Birine kalkması emredildiği zaman bu onun uzanmasının yasaklandığını da içerir. Çünkü kalkma emrine uyarak uzanmak imkânsızdır. Emir ise vücub ve ilzam

⁵⁸⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 250.

⁵⁸⁹ Ferrâ, *el-Udde*, I, 368; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 329; İbn Akîl, *el-Vâzih*, III, 20.

⁵⁹⁰ Ferrâ, *el-Udde*, I, 368.

⁵⁹¹ Şîrâzî, *et-Tabîr*, s. 90; Sem'ânî, *Kavâtu 'u'l-edille*, s. 203; Bâcî, *İhkâm*, s. 228.

⁵⁹² Tûsî, *Udde*, I, 197.

⁵⁹³ Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 87.

⁵⁹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 164.

ifade eder. Muhayyerliğin söz konusu olmaması emredilen fiilin terkinin haram olmasını gerektirir. Bu, emrin zıddında nehyi gerektirmesi demektir.⁵⁹⁵

Emir vücub ve fevri gerektiriyorsa terk edilmesinin de haram kılınmış olması gerekir. Onun terki zıddının yapılmasıdır. Zıddının yapılmasının da yasaklanmış olması gerekir. Böylece emir lafzı zıddının yapılmasının haramlığını da içermiş olur.⁵⁹⁶

Bir şeyi emretmek kendisine ancak onunla ulaşılan, onunla tamam olan şeyi de emirdir. Mesela haccı emretmek ondan önce hac mekânına gitmeyi de emretmek demektir. Böyle olunca bir şeyin yapılmasını emretmek ancak zıddının terk edilmesiyle meydana gelir. Mesela hareket sakin olmayı terk ederek meydana gelir. Terside aynıdır. Böylece bir şeyi emretmek bu yolla manen zıddını terk etmek olur. Bu şekilde imanı emretmek küfrü yasaklamak, kalkmayı emretmek oturmayı yasaklamak vb. olur.⁵⁹⁷ Bir şeyi emretmek zıddını nehyi olmasaydı emre rağmen bu emrin zıddını yapmak mubah olurdu. Bu durumda iman etmesi emredilen kâfire küfür yasaklanmış olmazdı.⁵⁹⁸

Emir fiilin talebini ve onu ihlal etmenin yasaklığını gösterir. Emredilen şeyin ihlal edilmesini gerektiren her fiil emir kaziyesiyle onu yasaklama olur. Böyle olmasaydı onu işlemeye kalkışmak caiz olurdu. Onu işlemenin caiz olması ise vacibi ihlal etmenin ibâhası anlamına gelir ki bu da caiz değildir.⁵⁹⁹

c. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi

Bir şeyi nehyetmek zıddını emretmek olmadığı gibi bir şeyi emretmek de zıddını nehyetmek değildir denemez. Zira nehyin bir zıddı varsa onu nehyetme zıddını emretme olur. Mesela küfrü yasaklamak iman olan zıddının emredilmesini mana yönünden içerir. Nehyin birden fazla zıddı olursa o zaman zıtlarından birinin emredilmesini içerir. Kişi yasaklandığı şeyi terk eder ve yasaklandığı şeyin zıtlarında muhayyer olur. Mesela kalkmayı yasaklamanın uyumak, oturmak ve yürümek gibi

⁵⁹⁵ Bâcî, *İhkâm*, s. 228.

⁵⁹⁶ Ferrâ, *el-Udde*, I, 371.

⁵⁹⁷ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, s. 206.

⁵⁹⁸ Ferrâ, *el-Udde*, I, 371.

⁵⁹⁹ Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 87.

zıtları vardır. Hangisini yaparsa kalkmayı terk etmiş olur.⁶⁰⁰ Emir sıygası nehiy sıygası gibi değildir. Bunlardan birinin lafzı diğerini gerektirmez sözü ancak bir şeyi emretmenin lafız açısından zıddını nehiy olması durumunda söz konusu olabilir. Mana yönünden dendiği zaman ise mani olmaz.⁶⁰¹ Bâcî kendilerinin emir sıygasının nehiy sıygası olduğunu zaten söylemediklerini, bir şeyi emretmenin o şeyin zıddının nehiyini ancak mana yoluyla gerektireceğini ifade etmiştir.⁶⁰²

Mu'tezileye göre bir şeyi emretmek emredilen şeyin irade edilmesini ve güzel olmasını gerektirir. Bir şeyin güzel olması da onun zıddının çirkin olmasını gerektirir. Çirkin ise haram kılınmıştır. Bu da bir şeyi emretmenin zıddının haram olmasını gerektirir.⁶⁰³

Nafileler her iki görüş sahiplerinin üzerinde durdukları bir konu olmuştur. Sem'ânî'nin belirttiğine göre bu konuda nafilelere dayanmak geçersizdir. Çünkü nafileler emredilmemiştir. Vacib olmayan bir şey emredilmiş değildir. Onlara mecaz yoluyla emir denmektedir. Vücub ifade eden emir zıddından da nehyi gerektirir. İbâha ifade eden emir ise zıddından nehyi ancak gereğine uygun bir şekilde gerektirir. İbâha bir şeyi yapmanın terkinden evla olmasıdır. Bu nedenle zıddındaki hüküm de terkinin yapılmasından evla olması şeklinde olur.⁶⁰⁴

Olumlu bir şeyden olumsuz bir şeyi bilemeyiz bu nedenle emirden de nehyi bilemeyiz düşüncesi doğru değildir. Bu, mana açısından bilinebilir. Mesela birinin Bağdat'ta olduğunu söylemek onun Horasan'da olmasını olumsuzlar.⁶⁰⁵

Debûsî'nin bir şeyi emretmenin zıddından nehyi kerahet vechi üzere gerektirdiği görüşü Sem'ânî'ye göre isabetli değildir. Ona göre emir vücub ifade ediyorsa zıddından kaçınmayı tahrîm üzere gerektirmelidir. Aksi takdirde emrin vücuba

⁶⁰⁰ Ferrâ, *el-Udde*, I, 372; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 334; Şirâzî, *et-Tabşıra*, s. 91-92.

⁶⁰¹ Şirâzî, *et-Tabşıra*, s. 91.

⁶⁰² Bâcî, *İhkâm*, s. 228.

⁶⁰³ Şirâzî, *et-Tabşıra*, s. 90; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 332.

⁶⁰⁴ Sem'ânî, *Kavâtı 'u'l-edille*, s. 207.

⁶⁰⁵ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 335.

hamledilmesi sahih olmaz.⁶⁰⁶ Yine emrin emredilen şeyin irade edilmesini gerektireceğini söyleyenler bir şeyin irade edilmesiyle zıddının keraheti gerekir demişlerdir. Fakat Tûsî'nin ifadesine göre emir emredilen şeyin iradesini gerektirmez. Gerektirseydi bile durum böyle olmazdı. Zira nafileler zıtlarında kerahet bulunmadığı halde irade edilmiştir.⁶⁰⁷

2. Aynen/Lafız Yoluyla

Bu görüşte olanlar nefsî kelamı kabul edenlerdir. Bunlara göre emre mahsus bir sıyga yoktur. Bâkılânî Kur'ân'ın mahluk olduğunu reddeden ehli hakka göre Allah'ın bir şeyi muhayyer bırakmaksızın emretmesinin o şeyin zıddından aynıyla nehiy olduğunu zikretmiştir. Onlar vücub yoluyla bir şeyi emretmenin o şeyin zıddından aynıyla nehyetme olduğunu söylemişlerdir.⁶⁰⁸

Bâkılânî'ye göre Yüce Allah'ın bir şeyi emretmesi o şeyin zıddından nehyin de kendisidir. Zira Allah'ın sözü tek bir şeydir, değişik şeyler değildir.⁶⁰⁹

Bâkılânî bir şeyi tahyîr üzere olmaksızın emretmenin bütün zıtlarından nehyi gerektireceği görüşündedir.⁶¹⁰ Bir şeyi emretmek o şeyin zıddından nehyi, emir ve nehiy için bir sıyga bulunmaması nedeniyle lafız yoluyla değil mana yoluyla gerektirmesi görüşünün hiçbir yönü yoktur.⁶¹¹

Bir şeyi yapma bulunduğu zaman onu yapan onun zıddını terk etmiştir. Yine bir cismin bir yerde bulunması başka bir yerde bulunmaması demektir. Bir şey yakınlaştığı şeye yakinken uzaklaştığı şeye uzak olur. Bütün bunlar bir şeye yakın olmanın onun dışındaki şeyden uzak olmasını gerektirir.⁶¹²

⁶⁰⁶ Sem'ânî, *Kavâtı 'u'l-edille*, s. 208.

⁶⁰⁷ Tûsî, *Udde*, I, 198.

⁶⁰⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 198.

⁶⁰⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 202.

⁶¹⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 200.

⁶¹¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 200; Cüveynî'nin belirttiğine göre Bâkılânî'nin daha sonraki görüşü emrin aynen değil, tazammun yoluyla nehye delâlet etmesidir. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 251. Bu onun önceki görüşünün emrin aynıyla nehye delâlet olduğunu göstermektedir.

⁶¹² Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 202-203.

Emir için “yap”, ve zıddından nehyi “yapma” sıygaların bulunması nedeniyle bir şeyi emretmenin zıddından nehiy olmadığını iddia etmek Bâkılânî’ye göre zaten emir ve nehiy için sıyga bulunmadığından dolayı geçersizdir.⁶¹³

Bu durumda bir şeyi bilmek zıddını bilmemek ve bir şeye gücü yetmek zıddına yetmemek anlamına gelirdi sözleri geçersizdir, zira bu, lafzın lafza mana itibara alınmadan aykırı hale getirilmesidir diyen Bâkılânî bir şeyi her emreden zıddından nehyettiğini bildiklerini söylemiştir. Bir şeyi bilmek zıddını bilmemek olsaydı ve yine bir şeye güç yetirmek zıddına güç yetirememek olsaydı bir şeyi bilmek zıddını bilen kimse için ve yine bir şeye gücü yetmek zıddına gücü yeten için imkânsız olurdu. Bir şeyi her emreden zıddından nehyeden değildir, bir şeyi her bilen zıddını bilmeyen değildir, bir şeye her gücü yeten zıddına güç yetiremeyen değildir.⁶¹⁴

Cüveynî *el-Vârakât* adlı eserinde bir şeyi emretmenin o şeyin zıddında nehye, bir şeyi nehyetmenin de o şeyin zıddında emre delâlet ettiğini söylemektedir.⁶¹⁵ Bu onun bir şeyi emretmenin ya da nehyetmenin zıtlarında nehyi ve emri aynıyla gerektirdiği görüşünde olduğunu göstermektedir.

Cüveynî’nin ifadesine göre nefsî kalamı kabul etmeyen Mu’tezile de bir şeyi emretmenin aynıyla o şeyin zıddından nehyi gerektirmediği görüşündedir. Bir şeyi yapmayı emretme yapmamayı emretme olamaz. İkisinin delâlet ettiği şeyler farklıdır. Sonraki görüşünde Mu’tezile ile aynı görüşü ifade etmiş olan Bâkılânî’nin bu görüşü ise Cüveynî’ye göre Mu’tezilenin görüşünden farklıdır. Mu’tezilenin dediği şey mananın kendisini hissettiren lafızdan anlaşılmasına döner. Bu ise nefsî kalamda meydana gelmez. Nefisle kaim olan emrin kendi dışında hissettirdiği bir şey yoktur. O yalnızca kendi nefsinde ve zatında hakikatine delâlet eder. Bâkılânî’nin iktiza ile kastettiği şey nefisle kaim olan emrin kendisiyle beraber bir sözü gerektirmesidir. Bu emredilen şeyin zıtlarından nehiydir. Bununla beraber Cüveynî onun bu yaklaşımını geçersiz görmüştür. Emrin emredilen şeyin zıtlarına ilişmesi akla gelmeyebilir. Bu zihin

⁶¹³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 204.

⁶¹⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 207.

⁶¹⁵ Cüveynî, *el-Varakât*, s. 153-154. Cüveynî *el-Burhân* adlı eserinde de imamlarından bazılarının emrin aynen emredilen şeyin zıddında nehyi gerektirdiği görüşünde olduklarını zikretmiştir. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 251.

karışıklığı nedeniyle olabilir. Emrin nefisle kaim olmasının nehyin varlığında bir hükmü yoktur.⁶¹⁶

Gazzâlî'nin zikrettiğine göre Ebu İshak el-İsferâînî de bir şeyi emretmenin o şeyin zıddını aynıyla gerektireceği görüşündedir. Ona göre “kalk” sözüne ancak oturmanın terk edilmesiyle uyulabilir. Oturmanın terk edilmesi anlamı onda gizlidir. Emirle vasıflanan şey bu takdir üzere mutlaka nehiyle vasıflanır. Bunlardan biri olmadan diğeri düşünülemez. Bunlar birbirinin lazımı olunca o ikisinin birliğine hükmetmek gerekir. “Kalk” sözü nefsinde emir ve nehiydir. Nitekim karayı bilmek onu bilmeyi bilmektir. Bunlar birbirinin lazımı onunca tek hale gelirler.⁶¹⁷

Lâmişî, Ebu Mansur Mâturîdî'ye göre emirle nehiy arasında bir fark bulunmadığını, ikisinin de zıddının nehyine delâlet ettiğini zikretmiştir.⁶¹⁸

B. BİR ŞEYİ EMRETMENİN ZIDDINDA KERAHETİ GEREKTİRMESİ

Debûsî kendine göre tercihe şayan olan görüşün kerahet olduğunu söylemektedir.⁶¹⁹ Ona göre kerahet nassla değil nassın muktezasıyla sabit olur. İcab zaruret yoluyla vacibin terkinin haramlığını gerektirir.⁶²⁰

Serahsî bazı usul bilginlerinin emrin zıddında kerahet ifade ettiği görüşünde olduklarını,⁶²¹ kendilerine göre tercihe şayan olan görüşün de bu olduğunu ifade etmiştir. Emrin zıddını gerektireceğini ya da mutlak olarak ona delâlet edeceğini söylemediklerini sözlerine eklemiştir.⁶²²

Fiilin vücubu zaruret yoluyla terkin haramlığına delâlet eder. Debûsî'ye göre Cessâs'ın da dediği gibi zaruret yoluyla sabit olan hürmet nassla sabit olan gibi olmaz. Nassla sabit olan her yönden sabit olmuştur. Zaruret yoluyla sabit olan ise zaruretin kendisiyle irtifa ettiği nispette sabit olur. Zaruret emredilen fiilin nefsinde güzel olsa da

⁶¹⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 252-253.

⁶¹⁷ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 115.

⁶¹⁸ Lâmişî, *Kitabun fi usuli'l-fikh*, s. 99.

⁶¹⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 48.

⁶²⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 50.

⁶²¹ Serahsî, *Usul*, I, 94.

⁶²² Serahsî, *Usul*, I, s. 94.

kendi dışında çirkin olması nedeniyle zıddının mekruh olmasıyla irtifa eder. Bu yolla sabit olan şey delâletle değil iktiza ile sabit olmuştur. Delâlet îcâbın kardeşidir diyen Debûsî nassın mansus aleyhin zıddına aynı seviyede delâlet etmediği görüşündedir.⁶²³ Serahsî de hürmetin sabit olmasının iktiza yoluyla olduğunu ve iktiza yoluyla sabit olanın da zaruret nedeniyle sabit olduğunu ifade etmiştir. Gündüz ve gece gibi iki zıttan birinin varlığı diğer zıddın yokluğunu gerektirir. Bu nedenle emirle olan edanın vücubu zıddının nefyini gerektirir. Zıt ancak bu iktiza ile haram olur. Bundan dolayı bir şeyi emir zıddında onu mucib olmayarak ve ona delil olmayarak keraheti gerektirir.⁶²⁴

D. BİR ŞEYİ EMRETMENİN ZIDDINDA NEHYİ GEREKTİRMEMESİ

Emrin vücub ifade etmediği görüşünde olanların tabii olarak emrin zıddında vücub seviyesine bir hüküm aramaları düşünülemez. Bu kabilden olmak üzere üzere Bâkılânî tahyir yoluyla gelen emrin zıddından nehyi gerektirmediğini;⁶²⁵ nedb üzere emredilen bir şeyin o şeyin zıddından nehyi emredildiği şekil üzere gerektireceğini söylemiştir.⁶²⁶ Semerkandî de aynı şekilde meşayihlerinin genelinin emir îcâbın emri ise zıddından nehyi tahrîm üzere, nedbin emri ise zıddından nehyi aynı seviyede bir hükümle gerektireceğini söylemiştir.⁶²⁷

Kâdî Abdülcebbâr emrin vücub ifade ettiği sabit olmayınca emredilen fiilin terkiye bir delâlet olduğunu ve onun akılda bulunduğu üzere mubah olduğunu söylemiştir.⁶²⁸

Debûsî bazı usul bilginlerinin vacib bir fiili emretmenin zıddında bir hükmü olmadığını söylediklerini zikretmektedir. Onlara göre emrin zıddı *meskût anhdır*, emirden önceki hüküm üzere kalır. Kişi zıddının irtikâbıyla değil vacibin terkiyle günahkâr olur.⁶²⁹

⁶²³ Debûsî, *Takvîm*, s. 49.

⁶²⁴ Serahsî, *Usul*, I, 95.

⁶²⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 199.

⁶²⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 199.

⁶²⁷ Semerkandî, *Mîzân*, I, 260.

⁶²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 99.

⁶²⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 48.

Cüveynî bir şeyi emretmenin zıtlarından nehyi gerektirmediği görüşündedir.⁶³⁰ Bir şeyi emreden kişi zıtlarını zikretmiş olmakla onları dikkatinden kaçırma arasında mütereddittir. Eğer onları dikkatinden kaçırmışsa daha önce söylenen şey onda geçerlidir. Bir şeyi dikkatinden kaçırın o şeyi bilmez. Dikkatten kaçırılan bir şeyin başka bir şeye taalluk etmesi imkânsızdır. Zıtları zikredene gelince onlardan bir şeyle muttasıf olduğunu bilmesi emredilen şeyin meydana gelmesine engel olur. Bu durumda bir şey zıddında da nehyi gerektirmez. Böyle olsaydı zıtlardan engelleme emredicinin kastettiği şey olmazdı.⁶³¹

Bir şeyi emretmenin zıddında nehiy olduğunu ya da bunu tazammun ettiğini söyleyen kişi-bir şeyi nehiy zıddında emri iktiza etmediği için-⁶³² Cüveynî'ye göre çelişkili bir söz söylemiş olur. Bu zıtlarından kaçınma olmaksızın emredilen şeyi yapmaya başlamanın imkânsız olması gibidir. Bu nedenle zıtlarından biriyle muttasıf olmaksızın yasaklanan şeyden kaçınma imkânsız olur.⁶³³

Gazzâlî de bir şeyi emretmenin zıddından nehiy olmayacağı görüşündedir.⁶³⁴ “Kalk” sözü kalkma emrinden başka bir şeyi gerektirmez. Onun dışındakinin terk edilmesi emirle kastedilmiş olduğundan değil fıtratın zorunluluğuyla olur. Zira emreden zıtların hepsini dikkatten kaçırmış olması düşünülebilir. Emir fıtrattan değil hitabın anlamından elde edinilir. Fıtratın zorunluluğuyla meydana gelen şeyden alınmaz.⁶³⁵

Gazzâlî'ye göre nehiyle vasıflanan şeyin emirle vasıflanması ve bunun aksi doğru değildir. Çünkü oturmayı emreden kimsenin onun zıtlarını gözden kaçırması mümkündür. Bu halde onları nasıl emretmiş olur? Birbirinin lazımı olmanın bir ve aynı

⁶³⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 252. Cüveynî'nin *el-Varakât* adlı eserinde bir şeyi emretmenin ve nehyetmenin zıddında bir hükmü gerektirmediği görüşünde olduğu daha önce ifade edilmişti.

⁶³¹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 252-253.

⁶³² Cüveynî bir şeyden nehyetmenin o şeyin zıtlarını emir olduğunu kabul etmemektedir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 254.

⁶³³ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 254-255.

⁶³⁴ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 114. Sözlerinin devamında Gazzâlî bunu Ebu İshak el-İsferâînî'ye muhalefet ederek söylediğini zikretmektedir.

⁶³⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 114.

şey olmayı işaret etmesi anlayışı da başına buyrukluğudur. Şahit gösterme ve kıyas bu hususta yeterli olmaz. Aklî bir metod gereklidir.⁶³⁶

İbn Berhân'a göre de bir şeyi emretmek o şeyin zıddından nehyi gerektirmez. Birinin bir şey emrettiği zaman zıddını da nehyetmiş olması onun bu emrinin bir zorunluluğu değildir.⁶³⁷ Bir şeyi emretmek emredenin onu kastetmesini ve bilmesini gerektirir. Ancak bu şekilde düşünülebilir. Emreden bir şeyi emredip zıddını bilmeyebilir. Fakat zıddın yokluğu zımnen bulunur.⁶³⁸

Şerif Murtazâ emrin lafzen zıddından nehyi gerektirdiğinin zaten söylenemeyeceğini, asıl tartışmanın emrin mana yönünden zıddında nehyi gerektirip gerektirmeyeceği hususunda olduğunu zikredip bu tartışmadaki taraflara kısaca değindikten sonra kendinin bu görüşü yani emrin mana yoluyla zıddını gerektireceğini geçersiz kabul ettiğini ifade etmiştir.⁶³⁹ Ona göre emrin gerektirdiği şey failinin emredilen şeyi irade etmesidir. Emredilen şeyin terkinin kerih görmek vacib değildir. Aksine emredenin onu irade etmiş olması veya irade etmemesi ve kerih de görmemesi caizdir.⁶⁴⁰

Yüce Allah terk edilmesini yasaklamadığı, zıtlarını kerih görmediği halde nafileleri emretmiştir. Vacib olan bir fiilde de emredicinin o fiilin terkinin kerih görmüş olması gerekmez diyen Murtazâ kendilerine göre bu nedenle iki zıddın hatta zıtların bir araya gelmesinin caiz olduğunu söylemektedir.⁶⁴¹

⁶³⁶ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 115.

⁶³⁷ İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 165.

⁶³⁸ İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 167.

⁶³⁹ Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 86.

⁶⁴⁰ Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 86.

⁶⁴¹ Şerif Murtazâ, *ez-Zerî'a*, I, 86.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EMRİN DELÂLET ETTİĞİ MİKTAR VE ZAMAN

I. EMRİN DELÂLET ETTİĞİ MİKTAR

Şerif Murtazâ emrin delâlet ettiği miktarla ilgili olarak usul bilginleri arasında cereyan eden tartışmada üç farklı taraf zikretmektedir. Ona göre tartışma bir defa yapma üzerine ziyade olan manalardadır. Çünkü emrin bir defa yapma anlamını bulundurduğu tartışmasız kabul edilmiştir. Tekrar görüşünde olanlar bu bir defa yapma manasını ve daha fazlasını kastetmişlerdir. Bir defa yapma anlamıyla yetinenler de bir defa yapma anlamını kastetmişler ve bundan daha fazlasını dilememişlerdir. Vakf görüşünde olanlar ise bir defa yapmanın emirde kesin olarak bulunduğunu, bundan daha fazlasını emrin bulundurup bulundurmadığını bilmediklerini söylemişlerdir.⁶⁴²

Bu tartışmalarda usul bilginlerinin çoğu emrin bir defa yapmayı gerektireceğini söylemiştir. Tekrarı gerektireceğini söyleyenler de olmuştur. Fakat Tûsî'nin de dediği gibi bunlar şaz bir topluluktur.⁶⁴³

Semerkandî'nin ifadesine göre bu konuda tartışma mutlak emrin vücubu gerektirdiğini söyleyenlerle nedb ve ibâha görüşünde olanlar arasında değil tevakkuf görüşüne sahip olanlar arasında cereyan etmiştir.⁶⁴⁴ Çünkü mutlak emrin nedb ya da ibâha ifade ettiği düşünüldüğünde emredilen fiilin bir defa veya daha fazla yapılması kişiye her hangi bir sorumluluk yüklemes.

A. TEKRAR

Semerkandî fakihlere göre burada kullanılan tekrar lafzıyla hakikaten tekrar kastedilmediğini söylemektedir. Hakikaten tekrar önceki fiilin aynısının yapılmasıdır.

⁶⁴² Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 100.

⁶⁴³ Tûsî, *el-Udde*, I, 200.

⁶⁴⁴ Semerkandî, *Mîzân*, I, 230.

Bu mütakellimlerin çoğuna göre gerçekleşmez. Burada tekrarla kastedilen şey peşi sıra benzerlerinin yenilenmesidir. Onlara göre bu, fiillere devam manasındadır.⁶⁴⁵ Hatta Debûsî tekrarın bu anlamından hareketle tekrar görüşü aleyhine delil ortaya koymuştur. Ona göre dilde tekrar bir defa yaptıktan sonra o fiili yinelemektir. Fiilin ise yinelemeye ihtimali yoktur. Çünkü fiiller olup biten hareketlerdir. İkinci fiil zorunlu olarak birinciden başka bir şey olur. Tekrar olarak isimlendirilmesi birincinin benzerinin yenilenmesinden dolayıdır.⁶⁴⁶

1. Emrin Tekrarı Gerektirdiğini Söyleyen Usul Bilginleri

Hanbelîlerden Ferrâ mutlak emrin ister bir vakitle kayıtlı olsun ister olmasın⁶⁴⁷ imkân ölçüsünde tekrarı gerektirdiğini söylemektedir. Ona göre Ahmet b. Hanbel de bu görüşteydi.⁶⁴⁸ İbn Akîl de emrin tekrarı gerektireceği görüşündedir.⁶⁴⁹

Ebu İshâk el-İsferâînî de emrin tekrar ifade ettiğini söylemiştir.⁶⁵⁰

2. Emrin Tekrarı Gerektirdiğine Dair Gösterilen Deliller

Ahmet b. Hanbel “Ey iman edenler namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi ve dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın.”⁶⁵¹ ayetinin zahirinin namaz için her kalkana abdest gerektiğine delâlet ettiğini söylemiştir.⁶⁵² Sahabe de bu ayetin zahirinden tekrarı anlamıştır. Hz. Peygamber Mekke’nin fethi günü bir abdestle birden çok namaz kılmıştır. Hz. Ömer O’na bilerek mi böyle yaptın deyince O evet demiştir.⁶⁵³ Zira sahabe bu ayetten her namaz için abdestin tekrar edilmesini anlamışlardı.⁶⁵⁴

⁶⁴⁵ Semerkandî, *Mîzân*, I, 230-231.

⁶⁴⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 41.

⁶⁴⁷ Ferrâ şarta bağlanan emri mutlak emir gibi görür. Zira ona göre vücûb şarttan değil lâfızdan anlaşılır. Ferrâ, *el-Udde*, I, 275.

⁶⁴⁸ Ferrâ, *el-Udde*, I, 264.

⁶⁴⁹ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 547.

⁶⁵⁰ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 108. Sem’ânî, *Kavân’u’l-edille*, s. 115; İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 141.

⁶⁵¹ Nisa 4, 162.

⁶⁵² Ferrâ, *el-Udde*, I, 264.

⁶⁵³ Bu rivayet için bkz. Müslim, Tahâret 86.

⁶⁵⁴ Ferrâ, *el-Udde*, I, 266; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 547.

Yine Hz. Peygamber şarap içeni dövmelelerini emredince sahabe bunu tekrarlamıştı.⁶⁵⁵

Akra b. Hâbis'in Hz. Peygamber'e haccın ömürlük mü yoksa bir defa mı yapılacağını sorması da bunu gösterir. Emir bir defa yapmaya delâlet etseydi bunu sormazdı.⁶⁵⁶

Nehiy devamlı olarak ebediyen terkin vücubunu ifade ederse emir de devamlı olarak îcâbın vücubunu ebediyen ifade eder.⁶⁵⁷ Ferrâ bu delille ilgili olarak bunun dilde kıyas olduğunu ve dilde kıyas yapılamayacağını söyleyen muhaliflere kıyasla dilin ispatının caiz olduğunu dile getirmiştir. Nitekim isimlerin kıyas yoluyla ispatı caizdir.⁶⁵⁸

Emir fiilin vücubu, fiilin vücubuna itikat ve fiili yapmaya sağlam niyet etmenin vücubu şeklinde üç şeyi içine alır. İtikat ve güçlü niyetin devamı vacibdir, fiilin de devam üzere vacib olması gerekir.⁶⁵⁹

Emrin tekrar üzere olması çelişki doğurmaz. Hac ve cihat gibi farklı iki şey emredildiğinde onlardan her birini ebediyen sürdürmek imkânsız görülmemelidir. Zira tekrar imkân ölçüsünde sabit kılınmıştır.⁶⁶⁰

3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi

“Yeminde yeminine sadık kalmak tekrarı gerektirir. Bir kişi “Vallahi bu eve girmeyeceğim.” dese de bir müddet girmeyip sonra girse yeminini bozmuş olur. Ama “Vallahi bu eve gireceğim.” deyip de bir defa girse yemine sadık kalmış olur.” şeklindeki itirazı kabul etmeyen Ferrâ yemine sadık kalma ve yemini bozma şer'in hükümlerindendir, tartışma ise dilde emrin gereği ve konduğu mana hakkındadır demektedir.⁶⁶¹

⁶⁵⁵ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 547.

⁶⁵⁶ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 547.

⁶⁵⁷ Ferrâ, *el-Udde*, I, 266-267. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, II, 548.

⁶⁵⁸ Ferrâ, *el-Udde*, I, 266-267.

⁶⁵⁹ Ferrâ, *el-Udde*, I, 269.

⁶⁶⁰ Ferrâ, *el-Udde*, I, 274.

⁶⁶¹ Ferrâ, *el-Udde*, I, 267.

Emrin devamı hamledilmesinde meşakkat, güç yetirilemeyen teklif, maslahattan kopuş, ibadetleri ve nesli terk ediş vardır, nehyin tekrara hamledilmesinde ise bunlar yoktur düşüncesi yanlıştır diyen Ferrâ kendilerine göre emrin imkân ve genişlik ölçüsünde tekrarı gerektirdiğini ifade etmiştir.⁶⁶²

Bir defa yapmayla kayıtlanmış bir emirle tekrar görüşünün geçersiz olacağı çünkü “Ömürde bir defa hac yapın.” dendiği zaman güçlü niyet ve itikadın devam ettiği ve fiilin bir defa yapılması gerektiği düşüncesi doğru değildir. İtikat bir defa yapmayla kayıtlanmış emirde devam eder. Çünkü onda itikat mutlaklıdır. Onda emrin mutlak olması nedeniyle tekrarı gerekir. O, fiilde bir defa yapmayla kayıtlanmıştır. Bu yüzden tekrarı gerektirmez.⁶⁶³

“Oruç tut.” ve “Namaz kıl.” sözleri namaz ve oruç olarak isimlendirilen ibadetleri emirdir. Bir defa oruç tutulup namaz kılındığı zaman emrin içerdiği şeyler yerine getirilmiş olur iddiası yerinde değildir. Zira o namaz olarak isimlendirilen şeyi tekrar üzere emirdir. Nitekim “Zina etme.” sözü de zina olarak isimlendirilen şeyi tekrar üzere yasaklamaktadır.⁶⁶⁴

B. BİR DEFA YAPMA (MERRE)

1. Emrin Bir Defa Yapmayı Gerektirdiğini Söyleyen Usul Bilginleri

Gazzâlî Şâfiî’ye bir defa yapma görüşünü nispet etmiştir.⁶⁶⁵ Serahsî ve Pezdevî ise onun mutlak emrin tekrarı gerektirmeyip ona ihtimali olduğu görüşünü kabul ettiğini söylemektedirler.⁶⁶⁶

Bâkılânî de vakf görüşünde olmasaydı kendisinin tekrarı gerektiren bir delil olmadıkça bir defa yapmayı tercih edeceğini zikretmiştir.⁶⁶⁷ Vakf görüşünde olmasına

⁶⁶² Ferrâ, *el-Udde*, I, 269.

⁶⁶³ Ferrâ, *el-Udde*, I, 270.

⁶⁶⁴ Ferrâ, *el-Udde*, I, 273.

⁶⁶⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 108.

⁶⁶⁶ Serahsî, *Usul*, I, 20; Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl*, I, 122.

⁶⁶⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 117.

rağmen o bir defa yapmayı tekrardan daha güçlü bulmuştur. İbn Berhân'ın tercih ettiği görüş de emrin bir defa yapmayı gerektirmesidir.⁶⁶⁸

Cessâs ashablarının görüşünün emrin fiilin bir defa yapmayı gerektirdiği ve daha fazla yapmaya da ihtimali olduğunu söylemektedir. Ona göre zahir olan görüş daha çoğun irade edildiğini gösteren bir delil bulunmadıkça emrin daha aza hamledilmesidir. Çünkü ziyade ancak bir delille emir için gerekli olur.⁶⁶⁹

Debûsî'nin sahih bulduğu görüş emrin tekrarı gerektirmemesi, ona ihtimali de olmamasıdır. Fakat emrin, emredilen fiilin tamamına (*küll*) ve bir kısmına ihtimali olur. Şu kadar var ki emredilen fiilin tamamı ancak bir delille sabit olur.⁶⁷⁰

Serahsi ve Pezdevî âlimlerimizin⁶⁷¹ sahih gördüğü görüş emir sıygasının tekrarı gerektirmemesi ve tekrara ihtimali olmamasıdır demişlerdir. Fakat onlara göre bir şeyi yapmayı emretmek o şeyin tamamına ihtimal bulunmakla beraber kendi cinsinden olan şeyin en düşüğünü gerektirir. Bir delil olmaksızın tamamını gerektirmez.⁶⁷²

Şirâzî ve Sem'ânî ashablarının çoğuna göre karinesiz emrin tekrar ifade etmeyeceğini söylemektedirler.⁶⁷³ Şirâzî tekrara delâlet eden bir karine bulunmazsa emrin bir defa yapmadan daha fazlasını gerektirmeyeceğini söylerken⁶⁷⁴ Sem'ânî'nin evla bulduğu görüş emrin mutlağının tekrar ifade etmemekle beraber ona muhtemel olmasıdır.⁶⁷⁵ Tekrara delâlet ettiğini gösteren bir delil bulunduğu zaman emir tekrara delâlet eder, fakat emir tekrar için konmamıştır.⁶⁷⁶

⁶⁶⁸ İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 141.

⁶⁶⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 135.

⁶⁷⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 40.

⁶⁷¹ Pezdevî'nin metninde: Meşayihimizin genelinin. Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, I, 122

⁶⁷² Serahsî, *Usul*, I, 20; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, I, 122.

⁶⁷³ Şirâzî, *et-Tabşıra*, s. 41; Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, s. 115.

⁶⁷⁴ Şirâzî, *el-Lüma'*, s. 49.

⁶⁷⁵ Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, s. 116.

⁶⁷⁶ Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, s. 120.

Mâlikî usulcû Bâcî ashablarının genelinin görüşünün emrin tekrarı gerektirmemesi olduğunu ve aynı görüşün İmam Malik'ten rivayet edildiğini söylemiştir. Onun ifadesine göre Ebû Tayyib et-Taberî de bu görüştedir.⁶⁷⁷

Kelvezânî pek çok konuda şeyhimiz diye bahsettiğini Ferrâ'yı takip etmesine rağmen bazı konularda ona muhalefet etmiştir. Bu konuda da Ferrâ emrin tekrara delâlet edeceğini söylerken o fakihlerin ve mütekellimlerin çoğunun emrin bir defa yapmayı gerektireceğini, kendine göre de daha güçlü olan görüşün bu olduğunu söylemiştir.⁶⁷⁸

Basra Mu'tezilesinden Kâdî Abdülcebbâr mutlak emrin bir defa yapmayı gerektireceği görüşündedir.⁶⁷⁹ Emir mutlak olarak gelirse fiilin bir defa yapılması istenir. Emre şart dâhil olduğu zaman ise fiilin ancak bu şarta göre gerçekleşmesini gerektirir.⁶⁸⁰ Basrî de emrin tekrar ifade etmeyeceği, emrin yalnızca fiilin meydana getirilmesini ifade edeceği görüşündedir. Bir defa yapmayla emrin gerektirdiği şey meydana gelmiş olur.⁶⁸¹

İsnâaşerî usulcû Tûsî de bir şeyi emretmenin zahiriyle bir defa yapmadan daha fazlayı gerektirmeyeceği görüşündedir. Bundan daha fazlası için sıyganın dışında bir delile ihtiyaç vardır.⁶⁸²

İbn Hazm'a göre bu konuda sahih olan görüş bir defa yapmayla emrin gereğini yerine geleceği ve tekrarın lazım olmadığıdır. O tekrarı güç yetirilemeyen bir teklif ve delilsiz bir görüş olarak görmüştür.⁶⁸³

Semerkindî fakihlerin ve mütekellimlerin çoğunun emrin bir defa olması yönüyle değil mutlak emir olması yönüyle bir defa yapmaya vaki olacağını, devamı delâlet eden bir delilin bulunması durumunda ise devamı delâlet edeceğini

⁶⁷⁷ Bâcî, *İhkâm*, s. 201.

⁶⁷⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 187.

⁶⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 109.

⁶⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 125.

⁶⁸¹ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 108.

⁶⁸² Tûsî, *el-Udde*, I, 199-200.

⁶⁸³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 319.

söylediklerini zikretmiştir.⁶⁸⁴ Lâmişî'in zikrettiğine göre de fakihlerin geneli ve mütekellimlerin çoğu mutlak emrin devamı ve tekrarı gerektirmediğini fakat ona ihtimali olduğunu, devama delâlet eden bir delil bulunmadıkça fiilin bir defa yapma üzerine vaki olacağını söylemişlerdir.⁶⁸⁵ Semerkandî ve Lâmişî'nin de bu görüşte oldukları anlaşılmaktadır. Esmendî de ashablarının ve mütekellimlerin çoğunun emrin tekrarı değil yalnızca emredilen şeyin yapılmasını gerektirdiği, bunun da emrin bir defa yapılmak üzere içerdiği fiil olduğu görüşünde olduklarını zikretmiştir.⁶⁸⁶ Onun tercihe şayan gördüğü görüş de emrin bir defa yapmayı gerektirmesidir.⁶⁸⁷

2. Emrin Bir Defa Yapmayı Gerektirdiğine Dair Gösterilen Deliller

Birisi karısında kendisini boşamasını emrettiği zaman bu, üçü kastetmedikten sonra bire delâlet eder.⁶⁸⁸ Yine birisi kölesine evlenmesini emrettiğinde bu, iki kişiyi kastetmedikçe bir kişi hakkında geçerli olur. Cessâs ve Serahsî bu örnekler ashabın emrin lafızda zikredilen bir sayıya ilişkin olmadığında bir defa yapmayı içine alacağını, bundan fazlasına da muhtemel olduğunu ama bunun ancak bir delille olacağı görüşünde olduklarını gösterdiğini söylemişlerdir.⁶⁸⁹

Emredilen şey bir defa yapıldığı zaman bu emredilen şeyin yapılmış olması anlamına gelir. Kimse onun emredilen şeyin bir kısmını yaptığını söyleyemez. Emir tekrarı gerektirseydi hiç kimsenin onun emredilen şeyi yaptığını söylemesi caiz olmazdı.⁶⁹⁰ Emri yerine getirmek bir fiil ile tamam olur, ondan fazlasının yapılması hakkında delil yoktur.⁶⁹¹ Efendi kölesine eve girmesini veya et satın almasını emrettiği zaman bundan tekrar anlaşılmaz. Bu emri bir defa yapan köleyi azarlayan efendi dâimî tarafından eleştirilir. Kölenin eve iki defa girmesi durumunda ise efendi azarlayabilir.⁶⁹² Birini başkasına eve girmesini emretmesi durumunda bunun manası onun girmiş

⁶⁸⁴ Semerkandî, *Mizân*, I, 231.

⁶⁸⁵ Lâmişî, *Kitabun fî usuli'l-fıkh*, s. 93.

⁶⁸⁶ Esmendî, *Bezlî'n-nazar*, s. 87.

⁶⁸⁷ Esmendî, *Bezlî'n-nazar*, s. 96.

⁶⁸⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 135; Serahsî, *Usul*, I, 23; Bâcî, *İhkâm*, s. 202.

⁶⁸⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 135; Serahsî, *Usul*, I, 23.

⁶⁹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 136.

⁶⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 109.

⁶⁹² Basrî, *el-Mu'temed*, I, 108.

olmasıdır. Zira eve giren kişi girmiş olmakla nitelenir. Bir defa girmeye bu gerçekleşir ve emre uymuş olur.⁶⁹³ Kölenin tekrar ederek iki defa su getirmesi sefihlik olarak görülmüştür.⁶⁹⁴

Bir fiili emretmek tekrarı da ona ihtimali de gerektirmez. Zira dilde tekrar bir defa yaptıktan sonra o fiili yinelemektir. Fiilin ise yinelemeye ihtimali yoktur. Çünkü fiiller olup biten hareketlerdir. İkinci fiil zorunlu olarak birincisinin dışında olur. Tekrar olarak isimlendirilmesi birincinin benzerinin yinelenmesinden dolayıdır. Nassta sayıya ihtimali olan bir şey yoktur. “Eve gir.” sözü belli hareketleri bir emirdir ki tamamında girmedir.⁶⁹⁵ Serahsî de “yap” sözünün kişinin yaptığı ve olup biten hareketlerle bilinen fiilin talebi için olduğunu söylemiştir. Bu hareketler devam etmezler ve tekrarlanmaları da düşünülemez. Düşünülen şey benzerlerinin yenilenmesidir. Bundan dolayı mecazen tekrar olarak isimlendirilirler. Dolayısıyla sıygada sayı ve tekrar ihtimali yoktur.⁶⁹⁶

Emrin emredilen fiilin tamamına (*küll*) ihtimali vardır. “Eve gir.” sözü girmeyi emirdir ve kendisiyle girme düşünülen şeyin tamamını içerir. Diğer taraftan bir kısma da ihtimali vardır. Girmek fiilin bir ismidir. Fiil için cinsinde *küll* ve *ba’z* vardır. O fiil cinsi için bir isimdir. Cinsin ismine ilişkin hüküm umum ihtimali üzere ismin söylendiği şeyin en azına taalluk eder. Bundan dolayı karısına kendisini boşaması emri bir defa yapmaya delâlet olarak anlaşılmıştır. Üçe niyet etse de geçerli olur. Çünkü külle niyet etmiştir ve buna ihtimal vardır. İkiye niyet etseydi geçerli olmazdı. Çünkü tekrara ve sayıya niyet etmiştir. Ama kadın cariyeye ise sahih olur çünkü iki onun talakının tamamıdır.⁶⁹⁷

⁶⁹³ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 109.

⁶⁹⁴ Tûsî, *el-Udde*, I, 201.

⁶⁹⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 41.

⁶⁹⁶ Serahsî, *Usul*, I, 23. Serahsî bu konuda farklı bir yaklaşım olarak İsa b. Ebân’ın görüşüne yer vermektedir. Ona göre mutlak emir sıygası kendisi için bilinen bir sınır (nihayet) bulunan şey hakkında her ne kadar delil bulunmadan ona sarf edilmese de tekrara muhtemeldir. Kendisi için bir sınır bulunmayan şey hakkında ise tekrara ihtimali yoktur. Çünkü kendisi için bir sınır bulunmayan şey hakkında muhatabın küllü kastetmediği yakinen bilinir. Zaten bu, muhatabın gücü dâhilinde de değildir. Onun bilinmesine bir yol da yoktur. Mesela oruç tut ve namaz kıl dendiği zaman fiilin bu cinsi için bilinen bir son ve sınır yoktur. Kişi ancak ölümüyle onları yapamaz hale gelir. Bu hitapla özellikle tekliğin kastedildiği bilinir. Ama talak ve iddet gibi kendisi için bilinen bir sınır olan şeyde hitap külle muhtemel olur. Serahsî, *Usul*, I, 25.

⁶⁹⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 42.

“Namaz kıl.” sözü bir emirdir. “Namaz kıldı.” sözü de haberdur. Haber olan söz tekrarı gerektirmediği gibi emir de gerektirmez.⁶⁹⁸ Aynı şekilde “Namaz kıl.” ve “Oruç tut.” sözleri namaz ve oruç olarak isimlendirilen ibadetlerin bulunmasından daha fazlasına delâlet etmez.⁶⁹⁹

Birisi vekiline “Karımı boşa.” derse vekilin birden fazla boşaması caiz olmaz.⁷⁰⁰ Burada lafzın gereği terk edilip şer’ e gidiliyor değildir. Şer’ bu örnekte dilin gereğine uygun olarak varit olmuştur.⁷⁰¹

Efendi kölesine birisine bir miktar para vermesini emrettiği zaman bu emredilen şeyin devamlı ve tekrar edilerek yapılacağı anlamında gelmez. Allah’ın ve Hz. Peygamber’in hitabı da böyledir.⁷⁰²

Namaz kıl sözü bir namaz kıl anlamındadır. Diğer emirler de böyledir. Bu mastarlar nekredir ve dilciler olumlu bir siyakta nekrenin umûm değil husûs ifade edeceğini söylemişlerdir. Olumsuz bir siyakta ise nekrelerin umum ifade edeceğini söylemişlerdir. Bu durumda aynı nekre mastar bağlamına göre bir adam gördüm ya da hiçbir adam görmedim anlamlarına gelebilir.⁷⁰³

Emrin hükmü yapmanın vacib olmasıdır. Emrin faydası ise Allah’ın yapmasını dilediği kişi hakkında eda ve terk etmesini dilediği kişi hakkında da kaçınmadır. Bunlar bir defa yapmayla meydana gelir. Çünkü lafız fiile delâlet eder. Fiilin tekrar edilmesi ise fiilin sayılarından ibarettir. Fiil ismi sayıyı içermez. Çünkü sayı ancak sayı veya umum için konmuş olan isimle bilinir. Sayı isminin ve umurun sıygası bulunmaz. Fiilin tekrarıyla faydanın tekrarı meydana gelir. Lafız ise faydanın tekrarı için değil fayda için konmuştur.⁷⁰⁴

⁶⁹⁸ Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 42; Bâcî, *İhkâm*, s. 202.

⁶⁹⁹ Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 42.

⁷⁰⁰ Tûsî, *el-Udde*, I, 201.

⁷⁰¹ Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 42.

⁷⁰² Cessâs, *el-Fusûl*, II, 141.

⁷⁰³ Sem’ânî, *Kavâtü ’u’l-edille*, s. 119.

⁷⁰⁴ Semerkandî, *Mîzân*, I, 235; Lâmişî, *Kitabun fî usulî’l-fıkh*, s. 93.

3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi

Akrâ bin Hâbis adlı sahâbi Hz. Peygamber'e haccın ömürde bir defa mı yoksa her yıl mı olduğunu sorar. Hz. Peygamber de bir defa diye cevap verir ve her yıl olduğunu söyleseydi bu şekilde vacib olacağını ve Müslümanların bunu terk edip sapkınlığa düşeceklerini sözlerine ekler.⁷⁰⁵ Bu haberi zikreden Cessâs onun üç yönden kendi görüşü olan bir defa yapmaya delil olduğunu söylemiştir: Tekrar ayetten anlaşılseydi Akrâ o soruyu sormazdı. Çünkü o dili bilen biriydi. Hz. Peygamber'in "bilakis, bir hac" demesi de ayetin bir defa hacdan daha çoğunu gerektirmediğini göstermektedir. Yine onun "Evet deseydim, size vacib olurdu." sözü de evet demesi durumunda ayetle değil bu sözüyle vacib olacağını gösterir.⁷⁰⁶ Onun Hz. Peygamber'e olan her yıl mı yoksa ömürde bir kez mi sorusu emrin tekrar ifade ettiğini göstermez. Böyle olsaydı sıyanın ifade ettiği şeyi anlar ve bu soruyu sormazdı.⁷⁰⁷

Hz. Peygamber şarap içen birine vurmalarını sahabeye emredince onların tekrar tekrar vurmaları karinesiz emrin tekrara delâlet ettiğini göstermez. Aksine sahabe hal şahidi olan bir karine nedeniyle vurmayı tekrarlamıştı. Bu karine de onların Hz. Peygamber'in kastının caydırma ve engelleme olduğunu bilmeleridir. Bu da ancak birden fazla vurmakla gerçekleşir.⁷⁰⁸

Mekke'nin fethi günü Hz. Peygamber'in bir abdestle birden çok namaz kılması ve Hz. Ömer'in sorusu karşısında bunu bilerek yaptığını ifade etmesi⁷⁰⁹ bu ayetteki emrin tekrar ifade ettiğini ve sahabenin bu ayetten tekrarı anladığını göstermez. Muhtemelen onlar Hz. Peygamber'in her namaz için abdest aldığını görmüşlerdir. Fetih günü de Hz. Peygamber böyle bir uygulama yapmıştır. Hz. Ömer bu ayeti, şarta bağlandığında şartın tekrarıyla tekrarlandığı için, emre hamletmiş olabilir.⁷¹⁰

⁷⁰⁵ Bu haber için bkz. Müslim, Hac 74.

⁷⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 139-140.

⁷⁰⁷ Şirâzî, *et-Tabîr*, s. 43; Sem'ânî, *Kavâtı 'u'l-edille*, s. 120. Şirâzî bu delil için her iki görüş sahipleri tarafından kullanılabilir anlamında müsterek demiştir.

⁷⁰⁸ Şirâzî, *et-Tabîr*, s. 43; Bâcî, *İhkâm*, s. 202.

⁷⁰⁹ Müslim, Tahâret 86.

⁷¹⁰ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 194-195.

Kur'ân'da emirlerin mutlak olarak tekrar üzere bulunduğu iddia edilemez. Zira bu yerlerde tekrar emrin zahirinden değil, ilave bir delille anlaşılmaktadır.⁷¹¹ Kaldı ki Kur'ân'da bir defa yapmayı gerektiren hac emri bulunmaktadır.⁷¹² Şer'in emirlerini çoğunun tekrar üzere geldiğini söyleyerek emrin tekrar ifade ettiğini söylemek de doğru değildir. Buna bakılırsa umum lafızlarının çoğu da tahsis üzere gelmiştir. Bu onların gereğinin tahsis olduğunu göstermez.⁷¹³

Tekrarın gerekmesinde lafzın kendileri için konmadığı sayı ve çoğulu ispatı vardır. Bir lafız ya da delâlet olmaksızın bunların ispatı caiz değildir. Bu nedenle tekrar gerekli değildir.⁷¹⁴ Yine tekrar için dilde konmuş bir lafız vardır. Tekrarın dışındaki mana için de dilde bilinen bir sıyga vardır. Tekrar harfi olmaksızın ya da tekrara delâlet eden bir delil bulunmaksızın tekrar gerekmez.⁷¹⁵

Emredici mesela kalkmanın bulunmasını emreder, kalkma ise bir cins isimdir, cins ise sayıların çoğulunu içine alır ifadesi tekrar için bir delil olamaz. Zira mastar sayı için uygun olmaz. Ona delâlet de etmez. Sayı başka bir yerden elde edilir.⁷¹⁶

Emirle nehyin bu hükümde aynı olduklarını göstermek için dile getirilen bir şeyi emretmenin o şeyin zıddından nehiy olduğu ve bu nedenle emrin nehyi içerdiği iddiasına İbn Berhân kendilerinin bir şeyi emretmenin zıddında nehyi gerektireceğini kabul etmediklerini söyleyerek itiraz etmiştir.⁷¹⁷ Sem'ânî de nehyin tekrarı gerektirdiğini kabul etmediklerini söylemektedir. Tekrarın manası bir fiili yapmak, ondan ferağ ettikten sonra tekrar ona dönmektir. Bu nehyde bulunmaz. Çünkü el çekme devam eden tek bir fiildir. Tekrar eden fiiller değildir. Emirde yapmaya delil vardır, emredilen şeyi bitirdikten sonra fiili tekrarlamaya delil yoktur.⁷¹⁸

⁷¹¹ Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 89.

⁷¹² Basrî, *el-Mu'temed*, I, 110.

⁷¹³ Şirâzî, *et-Tabsıra*, s. 43; Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 194.

⁷¹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 137.

⁷¹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 137.

⁷¹⁶ İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 145.

⁷¹⁷ İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 142.

⁷¹⁸ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, s. 120.

Emir ve nehiy dil açısından değişmezler. Fakat nehyin devamlı vazgeçmeyi cem üzere gerektirdiği konusunda bir çeşit örf vardır. Emir ise bir fiili her hangi bir zamanda yapmayı bedel şeklinde gerektirir. Örf olmasaydı kişi bir defa vazgeçtiğinde nehye uymuş olurdu.⁷¹⁹ Köle kendisine çarşıya çık diye emreden efendisin emrine bir defa çıkmakla itaat etmiş olur. Çarşıya çıkma diyen efendisinin emrine ancak ebediyen çıkmamakla itaat etmiş olur. Yani fark dil açısından değil örf açısındanandır.⁷²⁰

Emrin tekrarı gerektirmemesi durumunda neshin sahih olmayacağı doğru değildir. Nesih ancak zahirin dışında bir delilin tekrarın kastedildiğine delâlet ettiği zaman sahih olur. Bu bulunmazsa hiçbir şekilde onda nesih sahih olmaz.⁷²¹

“Eve gir.” emri, hepsi girme olarak isimlendirilen hareketlere delâlet eder. İkinci ve üçüncü girmeler girmelerin sayısıdır. Bunlar sayı için konmuş olan lafız bulunmaksızın sabit olmazlar.⁷²²

Yemin ederek bir şeyi yapmayacağını söyleyen kişi ancak tekrar ve devamla yemininde sadık sayılır. O kişi yemin ederek bir şeyi yapacağını söylese bir defa yapmakla yemininde sadık olur.⁷²³

Kendisine bir şeyi koruması emredilen kişi o şeyi bir müddet koruyup sonra kaybettiğinde kınanmayı hak etmesi emrin devamı delâlet ettiğini göstermez. Zira korumanın manası zaten kaybetmemektir. O kişi o şeyi korumayarak zaten kaybeden konumunda olmuş ve emrin gereğini yerine getirmemiştir. Devam üzere olması bundan dolayı gereklidir. Ama namaz kıl emri böyle değildir. Bu emir bir defa namaz kılarak yerine gelmiş olur.⁷²⁴

Emrin yapmanın ve inanmanın vücubunu gerektirdiği, inanmanın vücubunun tekrarının gerekli olduğu ve yapmanın da böyle olması gerektiğini söyleyerek tekrar

⁷¹⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVII, 124.

⁷²⁰ Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, s. 121.

⁷²¹ Tûsî, *el-Udde*, I, 202.

⁷²² Semerkandî, *Mizân*, I, 235-236.

⁷²³ Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 45.

⁷²⁴ Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 45.

görüŖü temellendirilemez.⁷²⁵ Emrin nehye kıyaslanması öncelikle bir kıyastır ve dil kıyasla sabit olmaz. Diğer taraftan nehiy ancak devam üzere olur. Zira onun manası “Üzerinde bulunduğın halde devam et.” demektir. Devam manası ancak tekrar üzere terkle meydana gelir. Emrin manası ise “Halini değıştir.” anlamındadır. Değıştirme ise bir defa yapmayla meydana gelir.⁷²⁶

Yapma olmaksızın inanmanın tekrarı söz konusu olabilir. Namaz kıl emrinde inanmanın vucubu tekrarlanır ama yapmanın vucubu tekrarlanmaz. İnanmak emirle değıil başka bir mana ile vacib olur. Emir vucubun haberini içerir. Mükellef emri zikrettiğinde vucubuna inanmazsa bu haberinde yalancı olur. Bu nedenle kâfir olur. Emri zikrettiğı zaman vucuba inanması gerekir. Fiil ise böyle değıildir. O emirle vacib olur.⁷²⁷

Emredilen fiili yapmaya kesin niyetin (azim) devam üzere olduğı bunun emredilen fiilin devam üzere olacağını gerektirdiğı iddiası geçersizdir. Çünkü kesin niyet fiilin durumuna göreler. Fiil devam üzere olursa kesin niyet de devam üzere olur, olmazsa olmaz. Bir gün oruç tutulması emri karşısında oruç için sonsuza dek kesin niyet sahibi olunmaz, bir gün oruç için kesin niyet gerekir. Mutlak emir de böyledir.⁷²⁸

Emir belli bir zamana has olmadığı için emrin gereğinin bütün zamanlarda bulunması gerektiğı iddiasını doğıru bulmayan Kelvezânî kendilerinde göre emrin fevri gerektirdiğini, bunun da emredilen fiilin en yakın zamanda meydana gelmesini gerektirdiğini söylemiştir. Ancak bir delile bu durumdan çıkar.⁷²⁹

C. TEVAKKUF

Emrin miktar yönünden gereğı hakkındaki tevakkuf anlayışı emrin gerektirdiğı miktar hususunda mutlak bir tevakkuf değıildir. Aşağıda da görüŖeceğı gibi bu emrin bir

⁷²⁵ Şirâzî, *et-Tabsıra*, s. 46; Cessâs, *el-Fusûl*, II, 141-142.

⁷²⁶ İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 143.

⁷²⁷ Şirâzî, *et-Tabsıra*, s. 46. Cessâs burada inanmanın tekrarlanmasını zaruri görmemiş ve onu yanlış bulmuştur. Ona göre fiil meydana gelene kadar ilk inanma yeterli olur. Yine emrin gelmesinden hemen sonra emredilen şey yapılırsa inanmanın tekrarı gerekmez. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 142.

⁷²⁸ İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 142.

⁷²⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 195.

defa yapma manasını kesin olarak ifade etmesi fakat bundan daha fazlasıyla ilgili olarak kesin bir şeyin söylenmemesidir.

1. Emrin Miktara Delâlet Yönünden Tevakkufu Gerektirdiğini Söyleyen Usul Bilginleri

Bakıllânî ümmet içinde mutlak emirden iki, on vb. belli bir sayının anlaşılacağını söyleyen kimse bulunmadığını söylemiştir. Onun vakfa ve ihtimale hamledilmesi gerekir. Ondan tekrarı, bir defa yapmayı ya da başka bir şey anlamak geçersizdir.⁷³⁰

Cüveynî'ye göre mutlak sıyga emrin gereğini yerine getirmeyi gerektirir. Onda bir defa anlamı zaten olmalıdır. Bundan daha fazlası için tevakkuf olunur. Bu ziyade ne olumsuzlanır ne de olumlanır. Bu hususta karine beklenir.⁷³¹

Gazzâlî mutlak sıyganın vücut ile nedb arasında mütereddit olduğunu söylediği gibi sıyganın miktara izafetle de bir kereye mahsus olma ile tüm ömrü kapsama arasında da mütereddit olduğunu söylemiştir.⁷³² Bir defa yapmakla emredilen şey kişinin zimmetinden düşer. Çünkü bir defa yapmanın vacibliği bilinmektedir, ziyadenin vacibliği konusunda ise bir delil yoktur.⁷³³ Bunun için bir beyan karinesi beklenir.⁷³⁴

Murtazâ'nın da sahih gördüğü görüş emrin kendinde değil, bir defa yapmadan daha fazlasında tevakkuftur.⁷³⁵

Semerkindî şeyhleri Ebu Mansur Mâtûrîdî'nin mutlak emirde tayin üzere bir defa yapma ya da devama inanılmayacağı, aksine belirsizlik üzere inanılması gerektiği,

⁷³⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 121. İbn Berhân, Kâdî'dan (Bâkılânî) emrin bir defa yapmayı gerektirdiği görüşünün nakledildiğini zikretmiştir. Bkz. İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 141. Ama Bâkılânî'nin asıl görüşü yukarıda da zikredildiği üzere tevakkuftur. O eserinde yalnızca vakf görüşünde olmasaydı bir defa yapma görüşünü tercih edeceğini söylemektedir. Bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 117.

⁷³¹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 229. Cüveynî *el-Varakât* adlı eserinde de emrin, aksi bir delil bulunmadıkça doğru olan görüşe göre tekrarı gerektirmeyeceğini belirtmektedir. Cüveynî, *el-Varâkât*, s. 138.

⁷³² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 159.

⁷³³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 160-161.

⁷³⁴ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 111.

⁷³⁵ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 100

bununla beraber bir defa yapmayı gösteren bir delil bulunmadıkça ihtiyaten emredilen şeyin devamlı yapılması gerektiği görüşünde olduğunu söylemiştir.⁷³⁶ Dikkat edileceği üzere Ebu Mansur mutlak emrin gerektirdiği hükümdeki anlayışını aynen buraya yansıtmıştır. Emrin gerektirdiği miktara inanma yönünden tevakkufa yakın bir görüş içindeyken, amel hususunda ihtiyaten tekrar görüşünü benimsemektedir.

2. Emrin Miktarı Delâlet Yönünden Tevakkufu Gerektirdiğine Dair Gösterilen Deliller

Dilciler mutlak emirle istenen bir şeye karşı soru sormanın güzel olduğunda ittifak etmişlerdir. Nitekim Sürâka b. Mâlik isimli sahâbi Hz. Peygamber'e hacla ilgili olarak ömürde bir kez mi yoksa her yıl mı şeklinde bir soru sormuştu. Mutlak emir tekrarı ya da belli bir sayıyı gerektirseydi dili iyi bilen Sürâka bunu ve bu konuda soru sormanın yersiz ve çirkin olduğunu bilirdi.⁷³⁷

Bu konuda Cüveynî'nin ifadesine göre kesin delil şudur: Emir sıygası ve fiil sıygalarının tümü mastardan türemiştir. Mastar ise istiğrakı gerektirmez, bir defa anlamına da mahsus olmaz. Emir de mastarın *istid'ası*dır. Bu şekilde onun konumuna inmiş olur. Bundan bir defa yapma anlamı kesinleşir. Bunun dışındaki anlamlar için tevakkuf edilir. Zira mastar istiğrak için konmamıştır. Ama onunla nitelenirse ona uygun olur.⁷³⁸

Dildeki konumu itibariyle lafızda ziyadenin yokluğuna da varlığına da bir delil yoktur. Buradaki tereddüt müşterek lafzın tereddütlü olması gibi lafzın bizzat kendisinde olan bir tereddüt değildir. Aksine emredilen şeyin niceliğine ilişmemekte fakat niceliğin beyan yoluyla tamamlanması ihtimal dâhilinde bulunmaktadır. Mesela lafızda sayıyı belli edecek hiçbir şey bulunmadığı halde ve lafız müşterek lafzın kuruluşu gibi tek tek sayılar için konulmuş olmadığı halde yedi veya beş kere ile tamamlanabilir.⁷³⁹

⁷³⁶ Semerkandî, *Mizân*, I, 231.

⁷³⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 117-118.

⁷³⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 229-230.

⁷³⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 159-160.

Lafızdan zahirinin gerektirmediği şeyin anlaşılması caiz değildir. “Vur” sözünün zahirinin çokluk ya da azlık ifade edecek bir sayıyı içermediğini bilinmektedir. Yine zaman, mekân ve vurma aletiyle ilgili bir şey de içermemektedir. Bu nedenle mutlak lafızdan gerektirmediği bir anlam anlaşılmalıdır. Onda sadece bir defa yapma anlamı kesindir. Çünkü bu emre itaat için en az miktardır. Bunun kastedilmiş olması gereklidir.⁷⁴⁰

Emrin Kur’ân’da ve kullanım örfünde bazen tekrar bazen de daha fazlası olmaksızın bir defa yapma anlamı ile kullanıldığı hakkında tartışma yoktur. Lafzın kullanımının bu iki manada kullanımı açıkça o ikisinde hakikat olduğunu ve bir delil bulunmadıkça aralarında müşterek bulunduğunu göstermektedir.⁷⁴¹

3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi

Tekrar görüşünde olanların nehyin kapsama ifade ettiğini göstererek emri mutlak olarak nehye kıyaslamaları yanlıştır. Lafızların gerektirdiği şeyler kıyaslarla sabit olmaz. Yine emrin zıtlarından nehyi gerektirdiği iddiası da delil olmaz diyen Cüveynî kendilerinin emrin zıtlarından nehiy olduğunu kabul etmediklerini ifade etmiştir.⁷⁴²

Cüveynî emrin bir defa yapmayı gerektirdiğini de kabul etmemektedir. Birine bir şey emredildiği zaman ondan bir defa yapmayı anlaması, bir şey yapacağına yemin eden kişinin bir defa yapmakla emrine sadık olması delileriyle iddiaya dayanak sağlamak Cüveynî’ye göre muhakkıkların razı oldukları bir yöntem değildir. Bu bir kıyastır ve lafzın lafızla itibara alınmasıdır. Lafzın nakil ve istinbatla tahkiki mümkünse bu bir şey ifade eder. Fakat kıyas yoluyla yapılırsa uygun olmaz.⁷⁴³

⁷⁴⁰ Murtazâ, *ez-Zerî’a*, 100

⁷⁴¹ Murtazâ, *ez-Zerî’a*, 101.

⁷⁴² Cüveynî, *el-Burhân*, I, 225-226. Aynı yerde Cüveynî muhaliflerin delilini tam olarak şöyle anlatır: “Bir şeyi emretmek o şeyin zıtlarından da nehiy demektir. Böyle olunca nehiy emredilen şeyin zıtlarından genel olarak kaçınmayı gerektirir. Kaçınmanın zorunluluğu itaatın devam etmesidir. Zira mahal bütün zıtlardan hali olmaz. Özellikle oluşlardan. Bunlar ise mükelleflerin fiililerin çoğunu oluşturur.”

⁷⁴³ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 228.

Dinin namaz, oruç ve zekat gibi emirlerinin tekrara hamledildiği ve bunun da emrin tekrar için konduğu iddiasına Gazzâlî dinin hac hakkındaki emrinin de bir kereliğe hamledildiğini ama bunun emrin bir kerelik için konduğunu göstermediğini söylemiştir.⁷⁴⁴

Gazzâlî İsfârâînî'nin bir şeyi emretmenin o şeyin zıddında nehyi gerektirdiği, emrin nehyi de zımnem içerdiği ve bu nedenle nehyin tekrar için olduğu gibi emrin de böyle olması gerektiği kıyasını dilde duyulmamış bir şey olarak nitelemektedir. Yine onun mutlak emrin vücuba inanmanın ve emrin gereğini yerine getirmenin vücubunu gerektirdiği; o ikisinin devamı gerektirdiği yapmanın da böyle olacağı iddiasını da kabul etmez. İnanmanın vücubu bir lahza yeterlidir. Sonra vücuba inanma mutlak sıygaya değil Hz. Peygamber'in doğruluğunu gösteren bir delile dayanır. Kesin niyet ise gerekmez. Çünkü onu yapmaya başlayana kadar dikkatten kaçırırsa bu caizdir.⁷⁴⁵ Cüveynî de bu ikinci delilin zayıf ve yetersiz olduğunu söylemiştir. Zira vücuba inanma emrin gerektirdiği şeylerden değildir, sahibini Allah'ın emirlerini kabule götüren sahih akdin hükmüdür. Emrin bir defa yerine getirmekle kayıtlandığı farz olunursa durum akitte de böyle olur.⁷⁴⁶

Gazzâlî nehyin gereğinin orucun ebediyen terk edilmesi olduğunu öyleyse emrin gereğinin de orucun ebediyen tutulması olduğu görüşünü kabul etmemiştir. Bu konuda emrin nehye kıyas edilmesi öncelikle dilde kıyas geçersiz olduğu için doğru değildir. Ayrıca karinesiz nehyi mutlak olarak vazgeçmeyi gerektirmez. Yine emirle nehyi arasında fark vardır. Emir emredilen şeyin mutlak olarak var olmasını gerektirir. Nehyi ise yasaklanan şeyin mutlak olarak var olmamasını gerektirir. Mutlak yokluk geneldir, mutlak varlık ise genel değildir. Bir defa var olan şey mutlak olarak var olmuştur. Bir defa yok olan şey ise mutlak olarak yok olmuş değildir. Mesela oruç

⁷⁴⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 167. Gazzâlî şartı bağlanmış emrin tekrarı hususunda şartın hiçbir etkisinin olmadığını söylemiştir. Ona göre "vur" emri tekrarı gerektirmez. Yine ayakta ise ya da ayağa kalktığı zaman ona vur emri de tekrarı gerektirmez. Bu sözü söyleyen kişi mutlak olarak söylediği "vur" emrinin gerektirdiği vurma işinin ayakta bulunma haline has olduğunu kastetmektedir. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 169.

⁷⁴⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 109-110. Cüveynî'nin isim vermeden değindiği ve eleştirdiği bu delillerin Gazzâlî'nin ifadelerinden-İsfârâînî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır.

⁷⁴⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 227.

tutacağım diyen kişi bir defa oruç tutmakla vadini doğrulamış olur; oruç tutmayacağım diyen kişi ise her bir oruç tutmasında yalancı olur.⁷⁴⁷

Gazzâlî Şafiî ve Fakihlere nispet ettiği bir defa yapma görüşünü de kabul etmemiştir. “Birisi eve gireceğine yemin etse bir defa girmekle yeminini yerine getirmiş olur. Girmeyeceğine yemin etse ebediyen girmedikçe yemininde sadık olmaz. Burada emir yeminine sadık olmaya nehiy ise yemini bozmaya benzemektedir.” delilini zikreden Gazzâlî bunu zayıf görmüştür. Zira bunlar şer’ın hükümleridir.⁷⁴⁸

Murtazâ tekrar görüşünde olanların emri nehye kıyaslamalarını uygun görmemiş ve kendilerine göre mutlak nehyin de tekrarı gerektirmediğini ifade etmiştir. Tekrara ancak kendisi dışında bir delille hamledilir. Bu konuda emirle nehiy aynıdır.⁷⁴⁹ Mutlak emrin bir vakti içermesi diğer bir vakti içermesinden evla değildir diyerek emrin küllü yani tekrarı gerektirmesi gerektiğini söylemek Murtazâ’ya göre doğru değildir. Eğer böyle delil olmaksızın bir vakte mahsus olmuyorsa külle de hamledilmemelidir. Zira lafız bu anlamı içermemektedir. Bir defa yapma hakkında da bu hüküm geçerlidir. Bu durum hüküm vermek için bir delil ve açıklama beklemeyi gerektirir.⁷⁵⁰

Bir kimse başkasına birini dövmesini emrettiğinde ona dövmüş olmasını emretmektedir. Bir defa veya daha fazla dövmüş olmasını emretmemektedir. Emri dövmüş olma niteliğini kazandıracak en az şeye hamletme nereden çıkıyor diyen Murtazâ bunun tartışma konusu olduğunu söylemektedir. Bu yüzden emri verene kastettiği şeyi sormak uygun olur.⁷⁵¹

II. EMRİN DELÂLET ETTİĞİ ZAMAN

Usulcüler zaman açısından emirleri iki kısımda ele almışlardır. Birinci kısımda vakit olarak mutlak olan emirler vardır. Bunlar kefaretlar, ramazanın kazası, mutlak nezirler vb. dir. İkinci kısımda ise zaman açısında mukayyet ve muayyen olan emirler

⁷⁴⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 164-166.

⁷⁴⁸ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 111.

⁷⁴⁹ Murtazâ, *ez-Zerî’a*, 102-103.

⁷⁵⁰ Murtazâ, *ez-Zerî’a*, 104.

⁷⁵¹ Murtazâ, *ez-Zerî’a*, 108.

vardır. Bu başlık altında zaman açısından mutlak olan emirlerin delâlet ettiği zaman tartışılacaktır.

Bu konu bir önceki konuyla, karinesiz emrin delâlet ettiği miktar tartışmasıyla bağlantılıdır. Emrin tekrar ifade edeceğini görüşü burada bazı usulcülerin de işaret ettiği gibi emrin fevre delâlet edeceği görüşünü gerektirir.⁷⁵² Emrin bir defa yapmaya delâlet ettiğini söyleyenler bu konuda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Onlardan emrin fevre delâlet ettiğini söyleyenler olduğu gibi terâhîye delâlet ettiğini söyleyenler de olmuştur.⁷⁵³ Bakıllânî'nin ifadesine göre emrin bir defa yapmayı gerektirdiğini söyleyenlerin emrin zaman açısından terâhîye delâlet edeceğini söylemeleri geçerli olur. Ama tekrara delâlet ettiğini ya da vakfı gerektirdiğini söyleyenlerin terâhî görüşünde olmaları imkânsızdır. Zira emirde tekrar veya vakf söz konusu olunca emre muhatap olan kişi emirden hemen sonraki vakitten teklifin kalkmasına kadar bütün vakitlerde sorumlu bulunmuş olur.⁷⁵⁴

Murtazâ emrin gerektirdiği zamanla ilgili olarak meydana gelen tartışmalarda tarafları üç kısım olarak zikretmektedir. Bunlardan bir kısım emrin fevr ve tacili gerektirdiğini, emredilen fiilin emirden hemen sonra yerine getirilmesi gerektiğini söylemiştir. Diğer bir kısım ise emrin bir zamana mahsus olmaksızın fiilin meydana getirilmesini gerektirdiği görüşündedir. Bunlar terâhî görüşünde olanlardır. Bir de emrin gerektirdiği vakit üzerinde tevakkuf edenler vardır. Bunlar emrin gerektirdiği vakti tayin eden bir delâlet bekleyenlerdir.⁷⁵⁵

A. FEVR (EMRİN GEREĞİNİ DERHAL YERİNE GETİRME)

Burada fevrden kastedilen şey emrin gerektirdiği fiilin usulcülerin ikinci zaman dedikleri bir vakitte yapılmasıdır. Bu, emrin gereğinin imkân bulunduğu ilk vakitte yapılmasıdır. Yoksa emir lafzı telaffuz edilir edilmez bir imtisalden, emrin gereğini yerine getirmeden bahsedilmemektedir.

⁷⁵² Cüveynî, *el-Burhân*, I, 231; Şirâzî, *el-Lüma'*, s. 51; Semerkandî, *Mîzân*, I, 329.

⁷⁵³ Şirâzî, *el-Lüma'*, s. 51; Semerkandî, *Mîzân*, I, 329.

⁷⁵⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 116.

⁷⁵⁵ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 131.

1. Emrin Fevre Delâlet Ettiğini Söyleyen Usul Bilginleri

Semerkindî; Ebu Hanife ve İmam Ebu Yusuf'un fevr görüşünde olduğunu zikretmiştir.⁷⁵⁶

Haneî usulcü Cessâs hocası Ebu'l-Hasen Kerhî ile beraber fevr görüşündedir. Burada onların fevrden kastettiği şey emre muhatap olan kişiye imkân bulduğu ilk vakitte emrin gereğinin lazım olmasıdır.⁷⁵⁷ Cessâs'ın ifadesine göre Kerhî bu görüşü ashablarının ona bir yol bulabilene fevr üzere haccın farz olması ve onu geciktirmeye cevaz vermemeleri sözleriyle delillendirmiştir.⁷⁵⁸

Mutlak emir Hanbelîlere göre emredilen şeyin emirden hemen sonra fevr üzere yapılmasını gerektirir. Onlara göre haccın fevr üzere olduğunu söyleyen Ahmet b. Hanbel'in ifadelerinden anlaşılan da budur.⁷⁵⁹ Ferrâ emirle bir defa yapma kastedildiğine dair bir delil bulunduğu zaman kendi görüşleri hakkında hilaf düşünülebileceğini, fakat emir tekrar ifade eder dendiği zaman ise geciktirmenin söz konusu olamayacağını söylemiştir.⁷⁶⁰

İbn Hazm da emirlerin fevri gerektirdiği görüşündedir. Sıyganın dışında başka bir nasla veya icma' ile terâhî söz konusu olabilir.⁷⁶¹

Tûsî de emrin fevri gerektireceği görüşündedir.⁷⁶²

Şâfiîlerden Ebu Bekir Sayrafî (330), Kâdî Ebu Hâmid Ahmet Amirî (362) ve Ebu Bekir b. Dakkâk (392) emrin fevr ifade ettiği görüşünde idiler.⁷⁶³

⁷⁵⁶ Semerkandî, *Mîzân*, I, 330. Sem'ânî fevr görüşünün Ebu Hanife ashabının çoğunun görüşü olduğunu söylemiştir. Bkz. Sem'ânî, *Kavâtü'ü'l-edille*, s. 129. Fakat bu tam olarak doğru değildir. İmam Muhammed başta olmak üzere Serahsî, Pezdevî gibi pek çok usulcü terâhî görüşündedir.

⁷⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 105. Serahsî de Kerhî'nin fevr görüşünde olduğunu zikretmektedir. Serahsî, *Usul*, I, 26.

⁷⁵⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 105. Ashabları ifadesi İmam Muhammed'i dışarıda bırakmaktadır. Zira onun haccın ifası hakkında terâhî görüşünde olduğu bilinmektedir.

⁷⁵⁹ Ferrâ, *el-Udde*, I, 281. Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 215-216. İbn Akîl, *el-Vâzih*, III, 16; Ferrâ başka bir yerde Ahmet b. Hanbel'in emri fevre hamletmediğini gösteren bir rivayet zikreder. Ferrâ, *el-Udde*, I, 283. İbn Akîl de ondan terâhî görüşünde olduğunu gösteren bir rivayet bulunduğunu söylemiştir. İbn Akîl, *el-Vâzih*, III, 18.

⁷⁶⁰ Ferrâ, *el-Udde*, I, 281-282.

⁷⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 294.

⁷⁶² Tûsî, *el-Udde*, I, 225.

Mâlikî usulcû Bâcî ahablarından Bağdatlıların fevr görüşünde olduklarını zikretmiştir.⁷⁶⁴

2. Emrin Fevre Delâlet Ettiğine Dair Gösterilen Deliller

“Rabbimizin mağfiretine koşun.”⁷⁶⁵ ayetinde taat yapmada mağfiret olduğu ve ona acele etmenin vücubu anlatılmaktadır.⁷⁶⁶

“Kim bir namazı uyuyarak ya da unutarak geçirip de sonra hatırlarsa onun vakti o zamandır, ondan başla kefareti de yoktur.”⁷⁶⁷ hadisi namazı kişinin zimmetinde sabitleyince zimmette namazın lazım olduğu vakti geciktirmesini men etmiştir.⁷⁶⁸

Hudeybiye’de geçen olay Mekke’ye girmenin vaat edilmesiyle ilgilidir. Burada emir sıygası yoktur. Tartışma konusu olan şey ise emir sıygasıdır.⁷⁶⁹

Emir vücubu gerektirir. Emredilen fiilin emre muhatap olan kişi tarafından derhal yapılması istenmektedir. Buna herkesin emredilen fiilin derhal yapılmasının emredilen vacibin eda edilmesi olduğu üzerindeki ittifakı delâlet etmektedir. Böyle olunca bu, emredilen fiilin imkân dâhilinde olan ilk vakitte yapılması anlamında olur. Bu nedenle emrin gereğinin derhal yapılması gerekir. Geciktirme için bir delile ihtiyaç duyulur.⁷⁷⁰ Birinin mutlak emri ömrü boyunca ikinci, üçüncü, ... zamana geciktirerek yapması durumunda emredilen vacibi eda etmiş sayılması geciktirmenin cevazını göstermez. Zira o acilen yapma ile emredilmiştir. Geciktirdiği zaman takip eden zamanda onu yapar, onda da yapamazsa onu takip eden zamanda yapar.⁷⁷¹

⁷⁶³ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, III, 16; Sem’ânî, *Kavâtı’u’l-edille*, s. 128-129.

⁷⁶⁴ Bâcî, *İhkâm*, s. 212.

⁷⁶⁵ Âli İmrân 3, 133.

⁷⁶⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 232; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, III, 16. Tûsî bu ayetle beraber “Hayırda yarışın.” ayetiyle ihticac etmenin zayıflığına işaret etmiştir. Bkz. Tûsî, *el-Udde*, I, 229-230.

⁷⁶⁷ Benzer bir rivayet için bkz. Tirmizî, *Salât* 16.

⁷⁶⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 110-111.

⁷⁶⁹ Ferrâ, *el-Udde*, I, 287.

⁷⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 107.

⁷⁷¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 107-108.

Borçlarda ve diğer kul haklarında geciktirme ile ilgili bir şart bulunmadığı zaman fevr üzere eda edilmeleri gerekir. Hak sahibinin izni olmadan geciktirilemezler. Allah'ın haklarında da durum böyledir.⁷⁷²

Emir tam bir taleptir. Tam talep tam bir matlubu gerektirir. Geciktirme caiz olunca matlup tam olmaktan çıkar.⁷⁷³ Nehiy terk etmeyi emirdir. Terk etmeyi emir de yapmayı emirdir. Nehiy fevr üzere olursa yapmayı emir de böyle olur.⁷⁷⁴

Bir şeyi emretmek; yapmayı emir, itikadı emir ve yapmaya sağlam niyeti (azim) emir şeklinde üç şeyi içerir. Emrin sağlam niyetle olduğu sabittir. İtikadı emir de fevr üzeredir. Aynı şekilde yapmayı emretmenin de fevr üzere olması gerekir.⁷⁷⁵

Efendi kölesine su getirmesini emrettiği zaman köle bundan emredilen şeyin acilliğini anlar. İşin erbabı onun emrin gereğini geciktirmesi durumunda kınanmasını uygun görmüştür. Burada efendinin çok susamış olması gibi bir karine de söz konusu değildir. Zira efendi kınamasını böyle bir sebebe dayandırmış değildir.⁷⁷⁶ Efendinin onu yermesi zaten onun emirden terâhîyi değil fevri anladığını göstermektedir.⁷⁷⁷

Emir vücubu gerektirir. Onun emirden hemen sonra vücuba hamledilmesi daha ihtiyatlıdır. Çünkü bu şekilde kişinin vacib olan bir emirden zimmeti temizlenmiş olur.⁷⁷⁸

Emir vücubu gerektirir. Fasılasız olarak fiili gerektirmezse bu durumda vacib olmayan fiillerden ayrılmaz. Çünkü vacib olmayan şeyin terki caizdir. O zaman bu da ona dâhil olur. Bu durum onun vacib kılmasını bozar.⁷⁷⁹

⁷⁷² Cessâs, *el-Fusûl*, II, 108.

⁷⁷³ İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 152.

⁷⁷⁴ Ferrâ, *el-Udde*, I, 285; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, III, 20.

⁷⁷⁵ Ferrâ, *el-Udde*, I, 285; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, III, 20.

⁷⁷⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 220.

⁷⁷⁷ Tûsî, *el-Udde*, I, 228.

⁷⁷⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, I, 222.

⁷⁷⁹ Tûsî, *el-Udde*, I, 227.

3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi

Emir terâhî ifade etseydi emredilen şey ya ebediyen kişi için geciktirme olurdu ki bu durumda ihmal onun için söz konusu olmazdı ve yapmadan önce ölse vaidi hak etmezdi. Ya da terk ettiği zaman ölünce ihmalkâr olarak vaidi hak ederdi. Eğer kişi hayatında emredilen şeyi terk etmesiyle ihmalkâr olmaz denirse vacibin sınırından çıkılıp nafilelerin sınırına girilmiş olunur. Çünkü emredilen kişi emredilen şeyi yapmakla terk etmek arasında muhayyer olursa o şey nafile ya da mubah olur.⁷⁸⁰

Emrin terâhîyi gerektireceğini söyleyenlere göre emir fiilin vücubunu gerektirir. Lafızda ise vakitle alakalı bir delâlet yoktur. Bir vaktin diğer bir vakte üstünlüğü bulunmaz. Bu nedenle onda muhayyer olmak gerekir. Belli bir vakitte emrin gereğinin yerine getirilmesi gerekseydi onu beyan eden bir açıklama olurdu. Bu yaklaşımı doğru bulmayan Tûsî'ye göre belli bir vakti gösteren bir delâletin zikredilmemesi emredilen şeyin vaktinin fevri gerektirmesinden dolayıdır. Bu cevap tevakkufu iddia edenler için de geçerlidir. Zira onlar da yukarıdakine benzer bir gerekçe dile getirmektedirler.⁷⁸¹

B. TERÂHÎ (EMRİN GEREĞİNİ GECİKTİREREK YERİNE GETİRME)

Terâhî ile kastedilen şey emredilen şeyin emredilme vaktinin evvelinde yapılmasının gerekli olmamasıdır. Bununla beraber terâhîyi neredeyse tevakkuf görüşüyle aynileştiren usulcüler de olmuştur. Mesela Şirâzî emirde zamanın zikredilmediğini, hangi zamanda emrin gereği yerine getirilirse emre uyulmuş olunacağını, nerede yapılırsa yapılsın emre itaat edilmiş olunacağı gibi ne zaman yapılırsa yapılsın yine emre itaat edilmiş olunacağını ifade etmektedir.⁷⁸²

1. Emrin Terâhîye Delâlet Ettiğini Söyleyen Usul Bilginleri

Bâkılânî emrin terâhî üzere olduğu görüşündedir.⁷⁸³

⁷⁸⁰ Ferrâ, *el-Udde*, I, 283-284.

⁷⁸¹ Tûsî, *el-Udde*, I, 231.

⁷⁸² Şirâzî, *et-Tabsıra*, s. 53.

⁷⁸³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 208.

Semerkandî'nin zikrettiğine göre İmam Muhammed terâhî görüşündedir.⁷⁸⁴ İbn Berhân Ebu Hanife⁷⁸⁵ ve Şâfiî'nin de terâhî görüşünde olduklarını fakat kendilerinden buna delâlet eden bir rivayet nakledilmediğini, fûru'larının bunu gösterdiğini zikretmiştir.⁷⁸⁶

Âlimlerimizin görüşlerinden bana göre sahih olanın emrin terâhî üzere olmasıdır diyen Serahsî, mutlak emirle fevr üzere edanın vücubunun hükmü sabit olmaz demiştir.⁷⁸⁷ Pezdevî de zaman açısından mutlak olan emrin Kerhî'in söylediğinin aksine terâhî ifade edeceğini söylemektedir.⁷⁸⁸

Şirâzî ashablarının çoğunun görüşünün mutlak emrin fevre delâlet etmemesi olduğunu söylemiştir.⁷⁸⁹ Ona göre emir mutlak olarak bulunduğu zaman fevr üzere o fiili yapmaya kesin niyet gereklidir. Emrin bir defa yapmaya delâlet ettiği söylendikten sonra Şirâzî'nin doğru bulduğu görüşe göre bu kabul emrin fevr üzere yapılmasını gerektirmez.⁷⁹⁰

Sem'ânî de terâhî görüşünde olduğunu söylemektedir. Fakat onun ifadesine göre terâhînin manası emrin, emredilen şeyin derhal yapılmasını gerektirmemesidir. Emir sıygasında sadece fiilin talebine bir delil vardır, vakte derhal bir ilişme yoktur.⁷⁹¹

Bâcî mutlak emrin fevr ifade etmeyeceğini söylemiştir. Onun zikrettiğine göre Mağrib Mâlikîleri ve Ebu Tayyib et-Taberî de bu görüştedir.⁷⁹²

⁷⁸⁴ Semerkandî, *Mîzân*, I, 330. Aynı yerde Semerkandî ashablarından Muhammed b. Şuca' Selcî'nin (başka bir okunuşa göre Belhî) emrin geniş zamanlı vacib olarak vaktin evvelinde vacib olduğunu söylediğini zikretmiştir. Semerkandî'ye göre bu bazı hadis ashabının da görüşüdür. Bu görüşün açıklaması şudur: Mümkün olan vaktin ilk anında emrin gereğini yapmak vacib olur. Bu şekilde ne zaman eda edilirse vacib olarak eda edilmiş olur ve ömrünün sonuna kadar geciktirmeye kişi günahkâr olmaz. Zannı galibince kişi ölümünün yaklaştığını bilirse emrin ifade ettiği vücûb dar zamanlı hale gelir. Bu durumda vefat ederse onu terk ettiğinden dolayı günahkâr olur.

⁷⁸⁵ Burada İbn Berhân Ebu Hanife'nin terâhî görüşünde olduğunu zikrederken Semerkandî ise onun fevr görüşünde olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Semerkandî, *Mîzân*, I, 330.

⁷⁸⁶ İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 149. İbn Berhân sözlerinin devamında bunun görüşlerin aktarılmasında hatalı bir yöntem olduğunu söylemektedir. Ona göre fûru' usul üzerine bina edilmelidir, usul fûru' üzerine bina edilmemelidir.

⁷⁸⁷ Serahsî, *Usul*, I, 26.

⁷⁸⁸ Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, I, 254.

⁷⁸⁹ Şirâzî, *et-Tabîr*, s. 52.

⁷⁹⁰ Şirâzî, *el-Lüma'*, s. 51-52.

⁷⁹¹ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, s. 130.

Basrî iki şeyhin: Ebu Ali ve Ebu Haşim Cübbâîlerin emrin en yakın vakitte emredilen şeyin acilen yapılmasını gerektirmediği ve mümkün olan en erken vakitten daha sonraya bırakmanın caiz olduğu görüşünde olduklarını zikretmektedir.⁷⁹³ Kâdî Abdülcebbâr hitap zamanının bir kısmını tahsis etmediğinde bir kısmını diğer kısmından ayırmanın mümkün olmadığını söylemiştir. Emrin mükellefin fiili gerçekleştirmesini içerdiği bilinmektedir ve bazı vakitler belirtilmediğinde tümü birdir diyen Kâdî o halde emir neden bazı vakitlere hamledilsin ve bazı vakitler öncelikte bazısından evla olsun diye sormaktadır.⁷⁹⁴

Semerkandî'nin ifadesine göre meşayihlerinin genelinin görüşü terâhîdir.⁷⁹⁵ Onun sahih bulduğu görüş de budur.⁷⁹⁶ Lâmişî'nin de kendi ifadesine göre fevr görüşünden doğruya daha yakın bulduğu görüş emrin geniş zamanlı vacib olarak vaktin evvelinde yapmayı gerektirmesidir. Çünkü emir zaman açısından mutlaklıdır. Bir delil olmaksızın bir zamanla kayıtlanması caiz değildir.⁷⁹⁷ Esmendî'nin muhtar gördüğü görüş de mutlak emirle emredilen bir fiilin meydana gelmesinde bütün vakitlerin eşit olduğudur.⁷⁹⁸

2. Emrin Terâhîye Delâlet Ettiğine Dair Gösterilen Deliller

Hudeybiye'de Hz. Ömer vaadin hemen gerçekleşeceğini zannederek Hz. Ebu Bekir'e Allah bize Mescidi Haram'a gireceğimizi vaat etmemiş miydi diye sormuştu. Hz. Ebu Bekir gireceklerini söylemişti. Diğer sahabiler de bu şekilde girmenin terâhîsi anlamında vaadin doğruluğuna inanmışlardı.⁷⁹⁹

⁷⁹² Bâcî, *İhkâm*, s. 212.

⁷⁹³ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 120.

⁷⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 119-120.

⁷⁹⁵ Semerkandî, *Mîzân*, I, 321. Semerkandî sözlerinin devamında buradaki terâhî görüşünü şöyle açıklamaktadır: "Emrin gereği zamandan mutlak olarak vacib olur. Bunda tayin hususunda serbestiyet vardır. Ne zaman onu yapmaya başlarsa o zaman vücub için tayin olur. Yapmaya başlamazsa ömrünün sonunda dar zamanlı vacib haline gelir. Kişi bu vacibi eda etmeden ölürse günahkâr olur."

⁷⁹⁶ Semerkandî, *Mîzân*, I, 332. Bu hususta Semerkandî, Ebu Mansur Maturîdî'nin görüşüne muhalefet etmiştir. Zira onun görüşü emirde sıygadan başka ilave bir delil olmaksızın fevre ve terâhîye inanılmamasıdır. Bununla beraber kişiye mümkün olan ilk vakitte kesinliğinden dolayı değil de dış görüş itibarıyla müphem bir itikatla beraber fiili yapmak gerekir. Semerkandî, *Mîzân*, I, 331.

⁷⁹⁷ Lâmişî, *Kitabun fî usulî'l-fıkh*, s. 108. Aynı yerde Lâmişî bu görüşün Muhammed b. Şuca' ve bazı hadis ashabının örneği olduğunu zikretmektedir

⁷⁹⁸ Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 96.

⁷⁹⁹ Şirâzî, *et-Tabsıra*, s. 54; Sem'ânî, *Kavât'u'l-edille*, s. 137.

Emirde vakit zikredilmemiştir. Bütün vakitler emrin söz konusu olmasından daha sonralara kadar emredilen şeyin yapılması için uygundur. Emrin kendisinde daha önce ya da daha sonra yapmayla ilgili bir vakitlendirme yoktur.⁸⁰⁰ Bir ziyade olmaksızın sadece salt fiilin talebini gerektirir. Diğer şeyler için konmuş olan sıygalar da böyledir, onlar da yalnızca kendileri için konan şeyi ifade ederler. Nitekim geçmişte olan bir fiili haber vermek için kullanılan bir lafız da yalnızca o fiili haber verir. “Yap” sözünde hiçbir şekilde vakte ilişkin olma durumu yoktur.⁸⁰¹

Emre muhatap olan kişi emredilen şeyi yapmadan ölmesi durumunda asi ve günahkâr olarak ölmez. Çünkü o emredilen fiili onunla beraber terk bulunduğu için terk etmiştir. Vücub kendisine belli olmamış bir fiili terk etmekle günahkâr olmaz. Bu gerekli olursa o zaman geniş zamanlı vacibi yapmadan ölen kimse de günahkâr olur.⁸⁰² Vaktinde yapmaya ömür kifayet etmezse ve bundan dolayı kaçırılırsa kaçırılan kişinin isyankârlıkla nitelenmemesi vücub faydasının gittiğini göstermez. Vücubun geniş zamanlı olarak varit olması caiz, meşru ve makuldür. Tehir, emredilen şeyin vacib olmadığını göstermez. Böyle bir vacibin birinci vakitte değil de ikinci vakitte yapılması caizdir. Vaciblerde yasak olan şey tamamen terk edilmeleridir. Bu da emredilen şeyi kaçırarak şekilde terk etmektir. Aniden ölen kimse emredilen şeyi kaçırmış olmaz. Zira o vacibi bir vakitten benzer başka bir vakte ertelemiştir. Bu kaçırma sayılmaz. Dar zamanlı vacib de böyledir.⁸⁰³

Bir ay itikâf yapacağını nezreden kimse dilediği ayda itikâf yapar. Aynı şekilde bir ay oruç tutacağını nezreden de böyledir. Nezirleri yerine getirmek mutlak emirle vacibdir.⁸⁰⁴

Vacibin edası bütün bir ömrü kaplamaz. Ömrün bir kısmı bir delil olmaksızın eda için tayin olmaz. Zira bu vacibin edası hususunda ömrün tamamı namazın edası için

⁸⁰⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 212; Semerkandî, *Mîzân*, I, 332.

⁸⁰¹ Sem’ânî, *Kavâtı ‘u’l-edille*, s. 135.

⁸⁰² Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 226.

⁸⁰³ Sem’ânî, *Kavâtı ‘u’l-edille*, s. 142-143.

⁸⁰⁴ Serahsî, *Usul*, I, 26.

namaz vaktinin tamamı gibidir. Burada eda için vaktin ilk kısmını geciktirmeye cevaz verilmeyen bir şekilde tayin yoktur.⁸⁰⁵

Emirde zaman zikredilmemiştir. Hangi zamanda emrin gereği yerine getirilirse emre uyulmuş olunur. Emir zaman ve mekânı gerektirmez ama onlara ihtiyaç duyar. Yapılan şeyler bir zaman ve mekânda meydana gelir. Nerede yapılırsa yapılsın emre itaat edilmiş olunacağı gibi ne zaman yapılırsa yapılsın yine emre itaat edilmiş olunur.⁸⁰⁶ “Vur” sözünden zaman olmaksızın vurma anlaşılır. Zira zaman mekân gibi fiilin zorunlu bir durumudur. Dövme fiilinde de bir dövülen ve bir de dövme aletinin bulunması zorunludur. Dövme fiili belli bir mekânda belli bir dövülen ve belli bir dövme aletini gerektirdiği gibi zaman konusunda da böyledir.⁸⁰⁷

3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi

“Rabbinizin mağfiretine koşun.”⁸⁰⁸ ayetinde ibadet etmede bağışlanma vardır bu nedenle ona acil davranmak gerekir diyerek fevre delil getirilmesi doğru değildir. Burada kastedilen şey günahlardan tövbedir.⁸⁰⁹

Sevabın elde edilmesinde kişi için daha ihtiyatlı olan fiili hemen yapmaktır. Zira onu geciktirdiğinde ölümden emin değildir. Bu yüzden emredilen şeyi hemen yapmak tevakkuf görüşünde olanların bu görüşünden önce ümmetin icma'ıyla sabittir diyen Bâkılânî emredilen fiili hemen yapmanın fevr ve terâhî görüşünde olanlar tarafından da övüldüğünü söylemektedir.⁸¹⁰ Diletiler dinin tasvip etmesinden önce de emredilen şeyi acele yaparı övmüşlerdir. Bâkılânî'nin ifadesine göre hatta bu yüzden pek çok kimse emrin fevri gerektirdiğini bile söylemiştir.⁸¹¹

Emir lafzının fiilin icâbını gerektirdiğini söyleyip fiilin vacib olmayla beraber yapılmasının gerekli olduğunu ve geciktirilmesinin caiz olmadığını söylemek

⁸⁰⁵ Serahsî, *Usul*, I, 28.

⁸⁰⁶ Şirâzî, *et-Tabîr*, s. 53.

⁸⁰⁷ Esmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 100.

⁸⁰⁸ Âli İmrân 3, 133.

⁸⁰⁹ Şirâzî, *et-Tabîr*, s. 54.

⁸¹⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 209.

⁸¹¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 211.

Bâkılânî'ye göre doğru değildir. Zira emir lafzı hâsıl olmasıyla beraber vücubu gerektirmez. Çünkü emrin bir lafzı yoktur. Olduğu kabul edilse bile durum yine aynıdır. Bu, emrin duyulur duyulmaz hemen gereğinin yapılmasını gerektirir ki bu muhaldir. Fevr görüşünde olanlar da emre itaat etmenin ikinci zamanda olacağını söylemektedirler.⁸¹²

Emrin iki gereğinden biri olan itikadın da acilliği gerektirmesi yanlıştır diyen Bâkılânî kendilerinin itikadın ancak onu emretmenin hâsıl olması nedeniyle acilliğinin gerektiğini söylemediklerini, yalnızca delilin onu gerektirmesi nedeniyle söylediklerini ifade eder.⁸¹³ İtikadın acilliği ile ilgili bu itiraz vakitli fiille de geçersiz hale gelir. Zira onu yapmak için itikadın öne alınması gereklidir ama yapmanın öne alınması gerekli değildir.⁸¹⁴

Emir acele yapmayı gerektirseydi onu ya lafzıyla ya da faydası ve manasıyla gerektirirdi diyen Basrî'ye göre onu ne lafzıyla ne de faydasıyla gerektirir. Sıygada daha önce ya da daha sonra yapılacağına dair bir şey zikredilmemiştir. Emir sadece fiilin meydana getirilmesini ifade eder. Fiil birinci, ikinci ya da üçüncü vakitte bulunduğu zaman da meydana gelmiş olur. Bu emre muhatap olanın emre itaat etmiş olmasını gerektir. Emir, faydasıyla da fevri gerektirmez. Emrin vücub ifade ettiği ve vücubun tehirin cevazıyla tamam olacağı sözü doğru değildir. Zira fiil, mükellef yapmadığında kaçırmayı güçlü bir şekilde zannetmedikçe vaktin evvelinde yapmasıyla daha sonra yapması arasında muhayyer bulunsa da vacib olabilir. Fakat güçlü bir şekilde emrin gereğini yerine getirmeyi kaçıracağını zannediyorsa zamanı ihlal edemez.⁸¹⁵

Alış verişte îcâbın kabulü fevr üzere gerektirmesi dilin gereği değil şer'in gereğidir. Bu nedenle satıcı terâhî üzere kabule razı olsa bu caiz olmaz. Tartışma dilin gereği ile ilgilidir, şer'î işlerle bu görüşü delillendirmek caiz olmaz.⁸¹⁶

⁸¹² Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 216.

⁸¹³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 216; Bâcî, *İhkâm*, s. 213.

⁸¹⁴ Bâcî, *İhkâm*, s. 214.

⁸¹⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 120-121.

⁸¹⁶ Şirâzî, *et-Tabsıra*, s. 57.

Efendinin uşağına su getirmesini emretmesinde onun fevri kastettiği ancak bir delille anlaşılabilir. Bu da uşağın efendinin suya değil onu içmeye ihtiyacının olduğunu bilmesidir. Uşak sadece emirle fevri anlayamaz.⁸¹⁷ Bu lafızların sıygalarıyla acillik sabit olmaz. Ancak din bu sıfatı onlar için tayin etmiştir.⁸¹⁸

Vacib terk edilmesi günah olan ve geciktirilmesi de mubah olmayan şeydir. Terâhî görüşü vacibin tanımıyla çelişir. Bu, vacibi nafiye katmaktır diyen muhalifin bu görüşünü kabul etmeyen Semerkandî onun dar zamanlı vacibi kastettiğini, kendisinin ise mutlak zamanlı başka bir ifadeyle geniş zamanlı vacibi kastettiği söylemektedir.⁸¹⁹

C. TEVAKKUF

1. Emrin Zamana Delâlet Yönünden Tevakkufu Gerektirdiğini Söyleyen Usul Bilginler

Cüveynî bu hususta tevakkuf edenlerin aşırı gidenler ve orta yolda bulunanlar şeklinde iki kısım olduğunu zikrettikten sonra kendisinin orta yoldan gidenlerin içinde bulunduğunu ifade etmektedir: Buna göre kim vaktin evvelinde acele ederse kesin olarak emre itaat etmiş olur. Geciktirirse ve vaktin sonunda gereken fiili yerine getirirse vaktin çıkmasıyla hitap uhdesinden düşer.⁸²⁰ Cüveynî; Bâkılânî ve Şâfiî'nin emrin önceki veya sonraki vakte bakılmaksızın itaat etmeye hamledilmesi görüşünde olduklarını söylemiştir.⁸²¹

Gazzâlî mutlak sıyganın vücut ile nedb arasında mütereddit olduğunu söylediği gibi sıyganın zamana izafetle de fevr ile terâhî arasında da mütereddit olduğunu ifade etmiştir.⁸²² Ona göre muhtar olan görüş emrin yalnızca imtisal etmeyi

⁸¹⁷ Şirâzî, *et-Tabsıra*, s. 56; Sem'ânî, *Kavâtı 'u'l-edille*, s. 137.

⁸¹⁸ Sem'ânî, *Kavâtı 'u'l-edille*, s. 138.

⁸¹⁹ Semerkandî, *Mîzân*, I, 332.

⁸²⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 232. Cüveynî *el-Varakât* adlı eserinde de emrin fevri gerektirmeyeceğini çünkü emirden maksadın bir sonraki ya da önceki zamana has olmaksızın fiilin bulunması olduğunu söylemiştir. Cüveynî, *el-Varakât*, s. 140-141.

⁸²¹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 232-233.

⁸²² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 159. Gazzâlî'nin *el-Menhûl*'de muhtar gördüğü görüş tevakkuftur. Emrin acilen yerine getirilmesi durumunda emrin gereği yerine gelmiş olur. Ama geciktirilirse onda tevakkuf olunur. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 113.

gerektirdiği ve derhal yapma ile gecikmeli olarak yapmanın imtisal bakımından geçersiz olduğudur.⁸²³

Murtazâ da bu konuda tevakkuf görüşündedir. Zaman, karine ve delâlet olmaksızın mutlak emri işiten kimse onun yapılmasının emredilmiş olduğunu bilmelidir. Vaktin tayini veya tahyir hususunda bunları gösteren bir delâlet beklenir.⁸²⁴

2. Emrin Zamana Delâlet Yönünden Tevakkufu Gerektirdiğine Dair Gösterilen Deliller

Lafzın içermediği bir manayı lafızdan anlamak caiz olmaz. Nitekim emirden mekân ve sayı gibi içermediği anlamlar anlamak da caiz değildir.⁸²⁵

Emir Kur'ân'da ve dilcilerin kullanımında bazen fevr ve bazen de terâhî anlamında kullanılmıştır. Bu emrin o ikisinde hakikat ve aralarında müşterek olmalarını gerektirir.⁸²⁶

Emre muhatap olan kişinin bir delâlet bulunmadığı zaman emirle acilliğin mi yoksa geciktirmenin mi kastedildiğini sorması güzel görülmüştür. Emir ihtimal ve iştirak gerektirmeseydi bu soru güzel görülmezdi.⁸²⁷

3. Diğer Görüşlerin Değerlendirilmesi

Emrin fevr ifade ettiğini iddia edenler keyfi davranmışlardır. Bu iddialarına dil ehlinde nakilde bulunmak durumundadırlar. Ama ne tevatüren ne de âhâd olarak böyle bir nakle sahip değildirler.⁸²⁸ Bu görüş sahiplerinin emrin gereğini yerine getirmeyi geciktirmeyi vücuda zıt görmeleri doğru değildir. Gazzâlî'ye göre zaten emir vücut için değildir. Olsa bile geniş zamanlı vacib vardır ve bu vücuda zıt değildir.⁸²⁹

⁸²³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 172.

⁸²⁴ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 131.

⁸²⁵ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 131.

⁸²⁶ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 131-132.

⁸²⁷ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 132.

⁸²⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 173.

⁸²⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 174.

Gazzâlî salt sıyganın umum ve husus sebebiyle zamana ilişiği olmadığını söylemiştir. Her ne kadar fiilin tüm meknlara nispeti aynı derecede ise de fiili tüm meknlara genellemek gerekli değildir. Zaman da bunun gibidir.⁸³⁰

Gazzâlî şâfiî'nin emirden imtisal anlaşıldığını, onun vakte bir ilişiğinin bulunmadığını ve zamana mahsus olmayacağını söyleyerek terâhî görüşünü delillendirmesini doğru bulmamıştır. Ona göre emirde geciktirmenin cevazına bir ilişme yoktur. Bu durum tevakkuf için bir delil haline gelmiş olur.⁸³¹

Murtazâ fevr görüşünde olanların delil olarak zikrettiği ayetlerin fevri gerektirmediklerini söylemektedir.⁸³² Geciktirme nafide olduğundan dolayı vacibde de olması gerekmez. Geciktirmesi caiz olsa bile gelecekte onu eda etmeye kesin bir niyet gereklidir. Onu yapmadığında bu kesin niyetin ona gerekmesi onu nafiden ayırır. Çünkü nafilenin kesin niyet olan bedel olmaksızın geciktirilmesi caizdir. Vacibin ise böyle bir bedel olmaksızın geciktirilmesi caiz olmaz.⁸³³

Emrin şahit hakkında geciktirilmesi durumunda yerme ve azarlama deliliyle acilliği gerektirmesi doğru değildir. Zira insana (*şahid*) terâhî üzere de fevr üzere de emredilebilir. Fakat emir fevr ya da terâhîye hamledildiği zaman bu bir sayı, delâlet ve emare ile yapılır. Söz konusu olan ise mutlak ve karinesiz emirdir.⁸³⁴

Emrin gereğinin boşama, acilliği gerektiren köle azat etme ve temlik gibi şeylerin gereğine hamledilmesi doğru olmaz. Bunların hükümleri şer' deliliyle bilinmektedir. şer' olmasaydı onların hükümleri bilinemezdi. Mutlak emirden ayrı bir delâletle gereken fevrin burada söz konusu olduğu doğrudur. Fakat bunlar fiil değil, hkmdrlar. Emir ise fiili gerektirir. Fiil olması nedeniyle zamanı talep eder.⁸³⁵

Murtazâ terâhî görüşünde olanların emir lafzında emredilen şeyin hemen yapılmasıyla ilgili her hangi bir zaman kaydının bulunmamasını zikretmelerini kendi

⁸³⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 164.

⁸³¹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 112.

⁸³² Bunlar için bkz. Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 140-141.

⁸³³ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 134.

⁸³⁴ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 135-136.

⁸³⁵ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 138-139.

görüŖü olan tevakkufa delil olarak almıŖ ve bunun tevakkuftan baŖka bir Ŗey olmadığını söylemiŖtir.⁸³⁶

⁸³⁶ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 142.

SONUÇ

Emir sıygasının emri, emrin de vücub ve nedb gibi bir hükmü ya da miktar ve zamanı gerektirmesiyle ilgili olarak hicrî V. asır fıkıh usulü eserlerinde usul bilginleri arasında cereyan eden tartışmaların sistematik bir biçimde ortaya konmasını ve daha da önemlisi bu vesileyle usulcülerin usul kaidelerini nasıl temellendirdiğini emrin delâleti tartışmaları üzerinden göstermeyi amaçlayan bu araştırma neticesinde bazı tespitler ve izlenimler söz konusu olmuştur.

Birinci bölümde zikredilen usulcülerin emir tariflerinde onların dil merkezli bir yaklaşım içinde oldukları anlaşılmaktadır. Hemen bütün müellifler dil açısından emrin gerektirici olduğunu kabul etmişlerdir. Emrin delalet ettiği hükümle ilgili olarak vücûbun dışında görüş bildirenler bile emrin tarifinde onun gerektirici bir anlam ifade ettiğini söylemişlerdir. Bu bölümde ele alınan dilde emir vasfı için konmuş bir sıyganın varlığı tartışmasında nefsî kelâmı kabul etmeleri nedeniyle Eş'arîler olumsuz bir tavır takınmışlardır. Burada esasında kavramsal bir anlaşmazlık söz konusu olmuştur. Zira Eş'arîlere göre söz ve daha özelde emir sıygası mana iken onların dışındakilere göre söz ve sıyga; konuşulan ve duyulan seslerdir. Mananın kendisi Eş'arîlere göre sıyga olduğu için onlar sıyga için bir sıyga konulmasını anlamsız bulmuşlardır. Bu tavırlarının onları başta emrin zıddında nehyi gerektirmesi konusunda olmak üzere bazı kabullere zorlamakla beraber; emrin delalet ettiği hüküm, miktar ve zaman hususlarında onların genelde tevakkuf görüşünde olmalarının bu kabulleriyle çok fazla irtibatlı olmadığını belirtmek gerekmektedir. Zira dilde sıyganın bulunmasıyla onun delâleti farklı durumlardır.

Birinci bölümde emrin delâlet ettiği şeyle ilgili olarak bazı kelâmî tartışmalara yer verilmiştir. Emir sıygasının emre delâlet etmesi için irade şartını arayan Mu'tezile ile bunların dışındaki usul bilginleri arasında kelâmî tartışmalar yaşanmıştır. Mu'tezilî usulcüler belki de sistemlerindeki bütünlüğü koruma adına emir verenin emrettiği şeyin yapılmasını muhataptan irade etmesini şart koşmuşlardır. Hatta onlar emirde üç iradenin bulunması gerektiğini iddia etmişlerdir. Onların dışındakiler, Semerkandî'nin ifadesiyle

ehlisünnet ise bu şartı aramamıştır. Mu'tezilenin bu anlayışına göre her emredenin emrettiği şeyi irade etmesi gerekmektedir. İrade sıygayı emir haline sokan bir unsurdur. Ehlisünnet ise bunun kabul edilmesi durumunda iman etmeleri emredilen kâfirlerin Allah'ın iradesine uygun davranmamış olacaklarını ama Allah'ın iradesine uygun olmayan hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğini söyleyerek itirazlarını dile getirmişlerdir. Bu kabul Mu'tezile açısından problem oluşturmamıştır. Onlar kulun fiilini kendisinin meydana getirdiğine inandıklarından dolayı inanmayanların bu fiillerini kendi kötü seçimleri olarak kabul etmişlerdir. Mu'tezilenin bu irade anlayışı mutlak emrin delalet ettiği hükümle ilgili olarak genelde nedb görüşünde olmalarıyla da ilintilidir. Onlar emrin nedb ifade ettiğini zira emredilen şeyin Allah tarafından irade edildiğini bildiklerini daha fazlası hakkında bir delil bulunmadığını, bunun da nedb anlamına geldiğini iddia etmişlerdir.

Diğer kelâmî tartışma emrin mana mı yoksa lafız mı olduğu meselesinde ortaya çıkmıştır. Bu da daha genelde sözün mahiyetiyle ilgili tartışmanın bir alt başlığı görünümündedir. Kelâmın mana olduğunu iddia eden Eş'arîlere göre emir de manadır. Bu anlayış genelde Eş'arîlerle anıldığı için burada yalnızca onların ismi zikredilmiştir. Yoksa Mâturîdî Hanefîlerin kelâm anlayışları da buna çok yakındır. Dilde var olan sıyga asıl emir olan nefisteki mananın bir göstergesidir. Onların dışındakilere göre ise söz ve emir işitilen ve duyulan seslerdir. Bu kabuller Kur'an'ın mahluk olup olmadığı konusuna doğru uzamıştır. Eş'arîlere göre Kur'an kadimdir, yaratılmamıştır. Çünkü onlara göre kelâm konuşanın nefsinde kaim olan manadır. Kelâmın mana olduğunu kabul etmeyenlerden Mu'tezileye ise göre Kur'an mahluktur, zira o konuşulan ve işitilen seslerden oluşmaktadır. Yine sözün mana olduğunu kabul etmeyenlerden Hanbelîler ise muhtemelen Mu'tezilenin görüşüne aykırı olsun diye işitilen ve konuşulan sesleri kadim kabul ederek ellerde bulunan Kur'an'a bile kadim demek zorunda kalmışlardır. Emrin mana mı yoksa lafız mı olduğu hakkındaki algılayış usul bilginlerinin görüşlerini emrin delâleti ile ilgili konularda da etkilemiştir. Mesela nefsî kelimayı kabul eden Eş'arîler bunun gereği olarak emrin dilde bir sıygası bulunmadığını, emrin aynıyle zıddının nehyini gerektirdiğini ve bir yaklaşıma göre mutlak emrin tevakkufu gerektirdiğini söylemişlerdir.

Emir sıygası-emir-emrin delâlet ettiği şey üçlemesinde emir sıygasının sözün kısımlarından nehiy, haber istihbar değil de emre mahsus olduğu usulcülerin geneli tarafından kabul edilmiştir. Bu daha çok dilin bir konusu olarak görülmüştür. Fakat bu kabul edildikten sonra usul bilginleri arasında emrin delâlet ettiği hüküm, miktar ve zamanla ilgili olarak sonu gelmeyen tartışmalar meydana gelmiştir.

İkinci bölümün birinci alt başlığı olarak ele alınan mutlak emrin hüküm yönünden delâletiyle ilgili olarak usul bilginlerinin geneli mutlak emrin vucub ifade ettiğini dile getirmiştir. Bu fakihlerin görüşü olarak bilinir olmuştur. Bunun yanında tevakkuf görüşü de azımsanmayacak kadar usulcü tarafından savunulmuştur. Bunlar da genelde Eş'arîlerdir. Birinci bölümün ikinci alt başlığı olarak zikredilen yasaklamadan sonraki emrin delâlet ettiği hükmün tespit edilmesinde yasaklamanın karine kabul edilip edilmeyeceği hususu tartışmanın belirleyici unsuru olmuştur. Daha önce geçen yasaklamayı karine kabul edenler emrin ilk başta ifade ettiği hükümden bu karineyle ibâha manasına dönmüşlerdir. Onu karine kabul etmeyenler de emrin baştaki hükmünün devam ettiğini söylemişlerdir. Birinci bölümün üçüncü alt başlığı olan emrin zıddında gerektirdiği hüküm konusu usulcülerin emrin mahiyetiyle ilgili kabulleriyle bağlantılı olarak cevaplandırılmıştır. Mesela Eş'arîler sıyganın mana olduğunu söylediklerinden dolayı emrin zıddında nehyi aynıyla gerektireceğini söylemişlerdir. Onlara göre “yap” demek aynıyla yapma anlamına da gelir. Mu'tezile ise dilcilerin her mana için bir sıyga koyduğunu söylemiş, her mana için kendi sıygasının kullanılması gerektiğini, emrin zıddında nehyi gerektirmeyeceğini söylemiştir.

Emrin gerektirdiği miktar ve zamanla ilgili olarak üçüncü bölümde yer verilen tartışmalar birinci ve ikinci bölümdeki tartışmaların devamı olarak görülebilir. Emrin gerektirdiği miktar konusunda usulcülerin çoğu bir defa yapmayı kabul etmiştir. Emrin gerektirdiği zaman konusunda ise fevr ve terâhî görüşü neredeyse aynı miktarda usulcü tarafından dile getirilmiştir. Emrin gerektirdiği miktar ve zaman konusunda tevakkuf görüşünde olanlar da bulunmuştur. Bunlar genelde başından beri aynı çizgiyi sürdüren Eş'arîlerdir. Bu kısımda dikkati çeken hususlardan biri emrin gerektirdiği miktar konusunda tekrar görüşünde olanların emrin gerektirdiği zaman konusunda fevr

görüşünü ifade etmek zorunda kalmalarıdır. Miktar açısından bir defa yapmayı dile getirenler ise zaman konusunda bir zorunluluk içinde kalmamışlardır.

Uslucülerin tartışmalarda hangi görüşleri ifade ettikleri önemli olmakla beraber bu husus araştırmada ikincil bir öneme sahip olmuştur. Onların bu görüşlerini nasıl temellendirdikleri araştırmanın daha fazla hedeflediği bir konudur.

Asıl tartışma konusu olan mutlak emrin delâleti hakkında usulcülerin benimsedikleri görüş bu konunun alt başlıkları konumundaki diğer tartışmalara da aynen yansımıştır. Mutlak emrin vücûb ifade ettiğini söyleyenler genelde yasaklamadan sonraki emrin de vücub ifade ettiğini, bu emrin zıddından nehyi gerektirdiğini, zaman açısından da fevri gerektirdiğini söylemişlerdir. Yine yukarıda da ifade edildiği gibi emrin miktar açısından tekrarı gerektirdiğini söyleyenler onun zaman açısından da fevri gerektirdiğini söylemek zorunda kalmışlardır. Mutlak emrin nedb ifade ettiğini söyleyenler yasaklamadan sonra gelen emri, emrin zıddında gerektirdiği hükmü de aynı doğrultuda değerlendirmişlerdir. Bir başka örnek yukarıda da kısmen değinildiği gibi Eş'arîlerin takip ettikleri çizgidir. Öncelikle nefsî kelâmı kabul etmişler, bununla bağlantılı olarak emrin dilde bir sıygasının bulunmadığı iddia etmişlerdir. Daha sonra mutlak emrin delâlet ettiği hükümde-bir görüşe göre-zikredilen iki kabulden hareketle tevakkufu dile getirmişlerdir. Yasaklamadan sonraki emrin hükmüyle ilgili olarak mesela Cüveynî tevakkuf görüşünü dile getirmiştir. Emrin zıddında gerektirdiği hükümde nefsî kelâm kabulleri onları emrin zıddında aynıyla nehyi gerektireceği görüşüne zorlamıştır. Emrin gerektirdiği miktar ve zaman konularında da tevakkuf görüşünü sürdürmüşlerdir. Bu husus usul bilginlerinin usul kaideleriyle kelâmî kabullerini nasıl harmanladıklarını göstermektedir.

Bu araştırmada açıkça görülen belki de en önemli şeylerden biri usulcülerin deliller nedeniyle bir usul kaidesine ulaşmaktan daha çok, daha önce zihinlerinde var olan bu kaideleri temellendirmeyi düşünmeleridir. Mesela emrin vücûba delâlet edeceğini söyleyen bir usul bilgini, zikrettiği deliller nedeniyle bu kaideyi benimsemek yerine bu kaideyi benimsediği için deliller zikretmektedir. Bu izlenimi edinmek için usulcülerin delillerine bakmak yeterlidir. Bu delillerin pek çoğu delil olarak kullanılacak durumda bile değildir. Bazı deliller ise aynı konu hakkında farklı görüş ifade eden

taraf larca ortaklaş a kullanılmış tır. Emrin delâlet ettiği miktarla ilgili olarak bir sahabinin Hz. Peygamber'e haccın ömürde bir kez mi yoksa her yıl için mi olduğunu sorması olayı bu şekilde farklı görüş sahiplerince delil olarak kullanılmış tır. Emrin bir defa yapmayı gerektireceğini söyleyenler tekrara delâlet etseydi dili bilen bu sahabi o soruyu sormazdı derken, tekrar görüşünde olanlar da aynı şekilde bir defa yapmayı gerektirseydi onun bu soruyu sormayacağını iddia etmişlerdir. Emrin gerektirdiği miktarda tevakkuf görüşünde olanlar ise emrin bir defa yapmayı da tekrarı da gerektirmediğini, böyle olsaydı dili bilen sahabinin bunu anlayacağını, bu soruyu sorduğuna göre ortada bir belirsizlik bulunduğunu, bunun da tevakkuf anlamına geleceğini dile getirmişlerdir. Bu konudaki örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Peki usulcülerin zihinlerinde var olan bu usul kaidelerinin kaynağı nedir? Usulün teşekkülüyle ilgili tartışmaları da göz önünde bulundurarak bu konuda iki ana eğilimin olduğunu hatırlatmak gerekmektedir. Özellikle fukaha metoduna göre izah edilecek olursa başlangıçta Hz. Peygamber'in ortaya çıkan dini meselelere yaklaşım tarzından sahabenin tümevarımsal sonuçlar çıkardığını söylemek gerekmektedir. Aynı şekilde sahabeyi gören tabiîn ve tabiîni görenlerde bu tavır devam etmiş olmalıdır. Bu şekilde usul satırlarda bulunmasa bile en azından sadırlarda bulunmaya devam etmiştir. Bu takdirde fukahâ metodu içinde görülen usulcülerin zihinlerindeki usul kaidelerinin kaynağı tespit edilmiş olmaktadır. İşte bu araştırmanın da gösterdiğine göre zikredilen fakihler bağlı bulundukları fikhî ekollerin fûru'larından hareketle usul kaidelerine varmakta ve bu kaidelerin doğruluğunu muhaliflere ispat etmek için bazen çok zorlama oldukları açıkça anlaşılan deliller ortaya koymaktadırlar. Hatta Eş'arî usulcü İbn Berhân bu tavrın yani fûru'dan hareketle usul teşkil etmenin doğru bir yöntem olmadığını eserinde dile getirerek tepkisini ortaya koymuştur.* İbn Berhân'a göre yapılması gereken şey fûru'un usul üzerine bina edilmesidir. Netice itibariyle zikredilen usulcüler fûru'dan usul kaidelerini tümevarımsal bir yöntemle zihinlerinde oluşturmakta daha sonra bunları delillendirmektedirler.

* İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 149.

Usulün teşekkülüyle ilgili olarak bahsedilen bir başka yöntem mütekellimîn yöntemidir. Yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Berhân usulün fûrû´ üzerine kurulmasını eleştirmektedir. O halde İbn Berhân'ın da sürdürdüğü bir tavır olarak mütekellimîn metodu usulcülerini usulü ne üzerine bina etmektedirler? Eğer usulü dilbilimsel ve kelâmî temeller üzerine bina ediyor iseler o halde onlar hakkında fakihler için yapılan değerlendirme geçerli görünmemektedir. Bu durumda onlar eserlerinde zikrettikleri deliller nedeniyle zihinlerinde usul kuralı oluşturmuş olmaktadır. Bu açıklamalardan hareketle şöyle bir yargıda bulunmanın bir mahzuru olmamalıdır: Fukahâ metodunu takip eden usul bilginleri zikrettikleri delillerden hareketle usul kaidelerini benimsememişler, fakat fûrû´dan zihinlerine devşirdikleri usul kaidelerinden hareketle delilleri zikretmişlerdir. Mütekellimîn metodunu takip eden usulcüler ise usul kaidelerine zikrettikleri dil ve kelâmî delillerden hareketle varmışlardır. Birinci kısımdakiler delilleri benimsedikleri usul kaideleri nedeniyle, ikinci kısımdakiler ise usul kaidelerine ulaşmak için kullanmış olmaktadır.

Bu tartışmalarda taraflar görüşlerini neredeyse tamamen dilbilimsel delillerle desteklemektedirler. Ayet ve hadislerden getirdikleri deliller bile bu nasların dilbilimsel yorumlarıyla delil niteliğini kazanmaktadır. Aklî çıkarımlar da çoğu defa dille bağlantılıdır. Bu durum büyük ölçüde araştırmanın bir dil konusu olmasından kaynaklanmaktadır.

Cessâs ve Bâkılânî gibi bu asırdan önce yaşamış müelliflerin eserlerinde zikrettikleri tartışma noktaları ve deliller kendilerinden sonra gelen hemen her usulcü tarafından alınıp kullanılmıştır. Farklı anlayışlara sahip usulcüler bu delilleri ya kendi görüşlerini desteklemek için ya da onlara cevap vermek için eserlerine almışlardır.

Bazı usulcüler kendi görüşlerini desteklemek için ısrarlı bir şekilde kendi görüşlerini İmam Şâfiî'ye nispet etmişlerdir. Bu bazen çok mübalağalı bir şekilde yapılmıştır. Mesela Gazzâlî *el-Menhûl* adlı eserinde emrin kesin talebe delâlet ettiğini, Şâfiî'nin görüşünün de vücut olduğunu söylerken daha sonra yazdığı *el-Mustasfâ*'da emrin tevakkufu gerektireceğini Şâfiî'nin görüşünün de bu olduğunu zikretmiştir.

KAYNAKÇA

Abdûlbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Müfredü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1994.

Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usul*, thk. Abdülmecid et-Türkî, Beyrut 1986.

_____, *Kitabu'l-hudûd*, thk. Neziyye Hammâd, Beyrut 1973.

Bâkîllânî, Kâdı Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebu Zenid, Beyrut 1997.

Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali, *el-Mu'temed fî usuli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, Dimeşk, 1964.

Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali, *el-Fusul fî'l-usul*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Kuveyt 1994.

Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah tâci'l-luğa ve sıhahi'l-Arabiyye*, Beyrut 1984.

Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah, *el-Burhân fî usuli'l-fikh*, thk. Abdülazim İldib, Katar 1399.

_____, *Kitabu't-telhîs fî usuli'l-fikh*, thk. Abdullah Cevlem Nibali, Beyrut 1996.

_____, *El-Varakât*, (Abdurrahman b. İbrahim el-Fezârî (İbn Firkâh) şerhiyle beraber), Beyrut 2001.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmu'l-edille fî usuli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddin Meys, Beyrut 2001.

Esmendî, *Bezlü'n-nazar fî'l-usul*, thk. Muhammed Zekî Abdülber, Kahire 1992.

Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmet, *Tehzîbu'l-luğa*, Kahire 1968.

Ferrâ, Kadı Ebû Ya'la Muhammed b. El-Hüseyn, *el-Udde fî usuli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el Mübârekî, Riyad 1993.

_____, *el-Mesâilu'l-Usuliyye min Kitabi'r-rivâyeteyn ve'l-vecheyn*, thk. Abdülkerim Muhammed el-Lahim, Riyad 1985.

Feyyûmî, Ahmet b. Muhammed, *Misbahu'ul-munîr fî şerhi'l-kebîr'l-murâfî*, Beyrut (t.y.).

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usul*, thk. Muhammed Hasen Heyto, Dımaşk 1980.

_____, *el-Mustasfa min ilmi'l-usul*, thk. Hamza Züheyr Hâfız, (İslam Hukukunda Deliller Ve Yorumlar, terc.Yunus Apaydın, Kayseri 1994), Medine (t.y.).

İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ Ali b. Akîl, *el-Vâzıh fî usuli'l-fıkh*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut 1999.

İbn Berhân, Ahmet b. Ali, *el-Vusul ile'l-usul*, thk. Abdullah Ali Ebu Zenid, Riyad 1983.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Hazm, *el-İhkâm fî usulî'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire 1970.

İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-arabi'l-muhît*, Beyrut (t.y.).

Kâdî Abdülcebbar, Kâdî'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Şer'îyyât, c. XVII), thk. Tâhâ Hüseyin, Emin el-Hûlî, (Mu'tezile'de Hukuk Felsefesi, terc. Yüksel Macit, İstanbul 2003), Kahire 1963.

Kelvezânî, Ahmed b. el-Hasan, *et-Temhîd fî usulî'l-fikh*, thk. Müfid Muhammed Ebu Amşe, Muhammed Ali İbrahim, Cidde 1985.

Lâmişî, Mahmut b. Zeyd, *Kitabun fî usulî'l-fikh*, thk. Abdülmecid et-Türkî, Beyrut 1995.

Pezdevî, Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed, *Kenzu'l-vusul ilâ ma'rifeti'l-usul* (Abdülaziz Buharî'nin Keşfu'l-Esrâr adlı şerhi ile birlikte), İstanbul, 1307.

Pezdevî, Ebu'l-Yusr Ali b. Muhammed, *Ma'rifetü'l-hüceci's-şer'iyye*, thk M. Bernand, E. Chaumont, IFAO, Kahire 2003.

Rağîb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed, *Müfredâtü elfazi'l-Kur'ân*, Dımaşk 2002.

Sem'ânî, Ebû Muzaffer b. es-Sem'ânî, *Kavâtü'ü'l-edille*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Beyrut 1996.

Semerkandî, Alauddin Muhammed b. Ahmed, *Mizanu'l-usul fî netâici'l-ukûl fî'l-usul*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'di, Mekke 1986.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *Usul*, Beyrut 1973.

Şerif Murtazâ, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hüseyn, *ez-Zerî'a ila usuli's-şerî'a*, tsh. Ebu'l-Kâsım Gürcî, Tahran 1363.

Şirazî, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *et-Tabsıra fî usuli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasen Heyto, Dımaşk 1983.

_____, *el-Lüma' fî usuli'l-fikh*, thk. Muhyiddin Müstu, Yusuf Ali Büdeyvî, Beyrut 1985.

_____, *Şerhu'l-lüma'*, Abdülmecid et-Türkî, Beyrut 1988.

Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasan, *el-Udde fî usuli'l-fikh*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî, Kum 1417.

Ukberî, Ebu Ali Hasen b. Şihabi'l-Hasen, *er-Risâle fî usuli'l-fikh*, Mekke thk. Muvaffak b. Abdullah, 1992.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-Kamûs*, Beyrut 1972.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahadır, *Bahru'l-muhît*, Kuveyt 1992.

ÖZET

HİCRÎ V. ASIR FIKİH USULÜ ESERLERİNDE EMRİN DELALETİ TARTIŞMALARI

Hicrî V. asır fıkıh usulünün en önemli asrıdır. Bu asırda telif edilen fıkıh usulü eserlerinde emrin delaleti konusuna geniş yer ayrılmıştır. Bu konu ciddi tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Usulcülerin çoğuna göre dilde emrin bir sıygası vardır ve o sıygayla emir manası anlaşılır. Emrin delalet ettiği hüküm, miktar ve zaman hakkında usul bilginleri arasında görüş birliği yoktur.

Usulcülerin çoğu mutlak emrin vücubu gerektirdiğini söylemiştir. Yasaklamadan sonra gelen emir yasaklamayı karine kabul edenler tarafında ibâhaya hamledilmiştir. Bu yasaklamayı karine kabul etmeyenler ise emrin delalet ettiği asıl hükmün devam ettiğini söylemişlerdir. Usulcülerin çoğuna göre emir zıddında nehyi gerektirir. Emrin gerektirdiği miktar konusunda çoğunluk bir defa yapma taraftarıdır. Emrin gerektirdiği zaman hakkında ise usul bilginlerinin bir kısmı emrin hemen yapmayı (*fevr*) gerektirdiğini iddia ederken bir kısmı da geciktirerek yapmayı gerektirdiğini (*terâhî*) söylemiştir.

Usulcüler bu tartışmalarda büyük ölçüde dilbilimsel deliller kullanmışlardır. Bu delillerden bazıları oldukça zayıftır. Hatta bazı deliller zıt görüşlü yaklaşımlar tarafından kullanılmıştır. Bu durum bazı usulcülerin bu delillerden hareketle usul kurallarına ulaşmadıkları fakat zihinlerinde zaten var olan bu kurallardan hareketle deliller ortaya koydukları izlenimini uyandırmaktadır.

Muharrem Midilli

ABSTRACT

THE DEBATES ON THE COMMAND'S INDICATION IN JURISRPUDENCE BOOKS IN THE 5th CENTURY A.H.

The fifth century a.h. is the most important era for jurisprudence. In the jurisprudence books of this century the subject of command's indication takes a wide place. This subject has caused serious debates to arise. According to the majority of Muslim jurists there is a mood for command in language and the meaning of the command is understood from that mood. There is no any consensus about the legal rule (*hukm*), amount and time which the command indicates among Muslim jurists.

The majority of Muslim jurists state that the command requires necessity (*vucub*). The jurists who regard forbidding as evidence for the command which comes after forbidding state that the command indicates *ibâha* while the jurists who don't regard it as evidence claim that the original legal rule which the command indicate continues. According to the majority of Muslim jurists the command requires forbidding in its opposition. About the amount which the command requires the majority say that the command require one particular practice. About the time which the command requires while some jurists claim that the command require immediacy (*favr*), the others say that it requires late doing (*terâhî*).

The Muslim jurists generally have used linguistic arguments at these discussions. Some of these arguments are rather weak. Moreover the same arguments have been used by jurists have opposite perspectives. This situation invokes the impression that some jurists haven't gained the juristic rules by using these arguments on the contrary they reached these arguments from the rules they already have in their minds.

Muharrem Midilli