

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

MÜTEKADDİMİN DÖNEMİ EŞ‘ARÎ VE MU‘TEZİLÎ USUL
ESERLERİNDE MUTLAK EMRİN MÛCEBİ İLE İLGİLİ
TARTIŞMALAR

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Zeynep Büşra BEŞİKCİ

Danışman:
Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ

İSTANBUL
2019

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

MÜTEKADDİMİN DÖNEMİ EŞ‘ARÎ VE MU‘TEZİLÎ
USUL ESERLERİNDE MUTLAK EMRİN MÛCEBİ İLE
İLGİLİ TARTIŞMALAR

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Zeynep Büşra BEŞİKÇİ

Danışman:
Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ

İSTANBUL

2019

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı'nda 020115YL01 numaralı Zeynep Büşra BEŞİKCİ'nin hazırladığı “*Mütekaddimîn Dönemi Eş‘arî ve Mu‘tezilî Usul Eserlerinde Mutlak Emrin Mûcebi İle İlgili Tartışmalar*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 20/09/2019 günü 17.00 – 19.00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Doç. Dr. Abdullah DURMUŞ
İstanbul Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Zeynep Büşra BEŞİKÇİ

20/09/2019

ÖZ

“Emir”in mahiyeti ve emirle ilgili meseleler, İslam hukuk düşüncesinin felsefî ve metodolojik temellerini inceleyen fıkıh usulü eserlerinde ilk dönemlerden itibaren en fazla tartışılan konular arasında yer almıştır. Belirli karînelerin bulunması durumunda emirden çıkarılacak anlamın daha çok bu karîneler ışığında tespit edileceği genel bir kabul görmekle birlikte, usul bilginlerince karînelerden soyutlanmış (mutlak) emrin mûcebi hususunda ilkesel bir tavır belirlenmesi önemli görülmüş ve bu çerçevede ayrıntılı tartışmalar cereyan etmiştir. Bu bağlamda, bazı mütekaddimîn dönemi Eş‘arî ve Mu‘tezilî usul bilginlerinin görüşleri ile alakalı -gerek ileriki dönem klasik usul eserlerinde gerekse muasır yayınlarda- farklı bilgilerin yer aldığı görülmektedir. Günümüzde bu bilginlere veya onlara en yakın dönemde yaşamış müelliflere ait eserlerin ilmî neşirlerinin yapılmış olması, bu konuda araştırmacılara daha güvenilir tespitler yapabilme imkânı sağlamıştır. Bu nedenle, tezimizde Mütekaddimîn dönemi Eş‘arî ve Mu‘tezilî usul eserlerinde yer alan emrin mûcebi ile ilgili tartışmalar ele alınmış ve bu tartışmalar ışığında, bazı usul bilginlerinin görüşlerine açıklık getirilmeye çalışılırken usul düşüncesi bakımından da bazı değerlendirmeler yapılmıştır.

Üç bölümden oluşan bu araştırmanın ilk iki bölümünde, Mütekaddimîn dönemi Eş‘arî ve Mu‘tezilî usul eserlerinde yer alan emrin mûcebi ile ilgili tartışmaları incelemeye çalıştık. Üçüncü bölümünde ise, ilk iki bölümdeki bilgilere dayanarak konu hakkında birtakım değerlendirmeler yaptık.

Anahtar Kelimeler: Emir, Mûceb, Eş‘ariyye, Mu‘tezile, Tevakkuf, İrade, Vücûb, Nedb, İbâha, İştirak

ABSTRACT

The nature of al-amr and matters pertaining to it have existed among the most debated issues in legal theory works, works which examine philosophical and methodological bases of Islamic legal thought since the first periods. It is generally accepted that, in the case of existing significant qarinas, the meaning of al-amr will be, by and large, determined in light of these qarinas. However, adopting a principal manner in respect to the meaning of al-amr al-mutlaq (an amr without any qarinas) was considered as important by legal theorists (usûlîs) and they had detailed discussions within this framework. In this context, it is seen that there is diverse positions within the late classical legal theory literature as well as modern works about certain early Ash‘ari and Mu‘tezili usûlîs’ opinions. At the present time, the critical editions of these early scholars and those who lived in the period soon after them have been published, which provides researchers with an opportunity to do more reliable findings in this subject. That being the case, the debates over the meaning of al-amr in early Ash‘ari and Mu‘tezili works are dealt within our dissertation and it is attempted to clarify certain usûlîs’ view. Furthermore, in light of these discussions, we have made some assessments about certain aspects of legal theory thought.

The first and the second chapters of this study consists of three chapters, we have attempted to examine the arguments regarding the meaning of al-amr in early Ash‘ari and Mu‘tezili works. In the third chapter, we carried out certain evaluations about the subject based on the previous first and the second chapters.

Key Words: al-Amr, al-Muceb, Ash‘ariyya, Mu‘tezila, Suspending Judgment, Will, Obligation, Recommendation, Permission, Homonymy

ÖNSÖZ

Allah'ın insanlara diller vasıtasıyla hitap etmesi, onları -ilâhî hitabın muhatapları olmaları itibariyle- bu kelâmın anlaşılması için çeşitli metotlar geliştirmeye sevk etmiştir. İslam düşünce tarihinde, “anlama” faaliyetinin sistematik bir hüviyet ve teorik bir çerçeveye kavuşturulması için emek veren âlimlerin önemli bir kısmını Eş‘arî ve Mu‘tezilî bilginler oluşturmaktadır. Bu araştırma, hitabın / kelâmın anlaşılması bağlamında büyük önemi haiz olan emir konusuyla ilgili olup, bu çerçevede özel olarak incelenmesinde yarar görülen mutlak emrin anlamlandırılması meselesinde mütekaddimîn dönemi Eş‘arî ve Mu‘tezilî usulcülerinin benimsedikleri görüşleri ve bu görüşlerin delillendirilmesi için yaptıkları tartışmaları aslına uygun bir biçimde yansıtmaya çalışmaktadır. Bir başka ifadeyle, bu çalışmanın iki temel hedefinin bulunduğu söylenebilir: Birincisi, bahsi geçen dönemin Eş‘arî ve Mu‘tezilî usul eserlerinde hangi görüşlerin kimlere nispet edildiğini ve kimler tarafından savunulduğunu belirleyip söz konusu usul çevrelerinde bu görüşler ile ilgili tartışmaların nasıl yürütüldüğünü ortaya koymaktır. İkincisi ise, emrin mücebi konusunda yapılan tespitleri merkeze alarak Eş‘arî ve Mu‘tezilî usul bilginlerinin fıkıh usulü meselelerini inceleme biçimlerine dair bazı değerlendirmelerde bulunmaktır.

Bu araştırmanın hazırlanma sürecinde derin birikiminden istifade etmiş bulunduğum muhterem hocam ve danışmanım Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ'e gösterdiği büyük özveri dolayısıyla teşekkürlerimi sunarım. Tez ile alakalı değerlendirmelerini ve yapıcı eleştirilerini benimle paylaşan değerli jüri üyeleri Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU ve Doç. Dr. Abdullah DURMUŞ hocalarıma da teşekkür ederim. Metinlerde görülen bazı zorlukların aşılmasının yanı sıra çeşitli meseleler hakkında kendisiyle tartışma imkânı tanıyan değerli hocam Talha Hakan ALP'e müteşekkir bulunduğumu belirtmeliyim. Bunun yanında kıymetli hocalarım Prof. Dr. Şükrü ÖZEN, Dr. Hamzeh AL-BAKRİ, Dr. Ahmet TEMEL ve Dr. Musa ALAK'a çeşitli hususlardaki yardım ve tavsiyelerinden ötürü teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca bugüne kadar ilmî birikimlerinden faydalandığım bütün hocalarıma, ilmî gelişimime katkı sağlayan EDEP'e, araştırmacılara rahat bir çalışma ortamı hazırlayan TDV İSAM Kütüphanesi ve çalışanlarına ve başta Ayşe Betül KARAASLAN olmak üzere bu dönemde yanımda bulunup fikirlerini benimle paylaşan bütün arkadaşlarıma teşekkürü borç bilirim.

Yokluğuma katlanan, dua ve desteklerini esirgemeyen sevgili annem, babam ve dedem başta olmak üzere bütün aileme en kalbî şükranlarımı sunarım.

Son olarak, bu araştırmanın lafız- mâna ilişkisini konu alan / alacak çalışmalara mütevazı bir katkı sağlarnasını temenni ederim. Gayret bizden, tevfiğ Allah'tandır.

Z. Büşra BEŞİKCİ

İstanbul 2019



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ, AMACI, SINIRLANDIRILMASI VE YÖNTEMİ	1
II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	4
III. FIKİH USULÜ ESERLERİNDE EMİR BAHİSLERİNİN ELE ALINIŞ BİÇİMİNE KISA BİR BAKIŞ	14
IV. EMRİN MÛCEBİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERE TOPLU BAKIŞ	19
BİRİNCİ BÖLÜM	
EŞ'ARÎ USULCÜLERİN ESERLERİNDE YER ALAN EMRİN MÛCEBİ İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR.....	27
1. BÂKILLÂNÎ'NİN <i>et-TAKRÎB</i> İSİMLİ ESERİNDE YER ALAN TARTIŞMALAR	27
1.1. Karînelerden Soyutlanmış Emrin Delâleti Hakkındaki Görüşler.....	27
1.2. Delillerin İncelenmesi	29
1.2.1. Emrin İbâha İfade Ettiği Görüşü	29
1.2.1.1. İbâha ve Emir Arasındaki Fark.....	29
1.2.1.2. Muhtemel Sorulara Cevaplar.....	31
1.2.2. Emrin Nedb İfade Ettiği Görüşü	34
1.2.2.1. Aklî Deliller	35
1.2.2.2. Naklî Delil	41
1.2.3. Emrin Vücûb İfade Ettiği Görüşü	43
1.2.3.1. Aklî Deliller.....	45
1.2.3.2. Naklî Deliller	50
1.2.3.2.1. Kitaptan Deliller	50
1.2.3.2.2. Sünnetten Deliller	58
1.2.3.2.3. İcmâdan Deliller	65
1.2.4. Emrin Müştereken Nedb ve Vücûb İfade Ettiği Görüşü	75
2. CÜVEYNÎ'NİN ESERLERİNDE YER ALAN TARTIŞMALAR.....	86
2.1. <i>et-Telhîs</i> İsimli Eseri	86
2.1.1. Emrin Muktezâsı ile İlgili Görüşler	86
2.1.2. Delillerin İncelenmesi	87
2.1.2.1. Emrin Müktezâsı ile Alakalı Tevakkuf Edilmesi Gerekliği Görüşü	87

2.1.2.2. Emrin Nedb İfade Ettiği Görüşü.....	95
2.1.2.3. Emrin İbâha İfade Ettiği Görüşü	99
2.1.2.3.1. İbâha ile Emir Arasındaki Fark.....	100
2.1.2.3.2. Muhtemel Sorulara Cevaplar.....	102
2.1.2.4. Emrin İcab İfade Ettiği Görüşü	105
2.4.2.4.1. Aklî Deliller.....	105
2.4.2.4.2. Naklî Deliller	109
2.2. <i>el-Burhân</i> İsimli Eseri.....	114
2.2.1. Mutlak Emrin Mücebi ile İlgili Görüşler	114
2.2.2. Delillerin İncelenmesi	117
2.2.2.1. Vâkıfıyye Görüşünün Dayanakları ve Bu Bağlamdaki İtirazların Zikredilmesi.....	118
2.2.2.2. Mu'tezile Görüşünün Reddedilmesi.....	122
2.2.2.3. Fakihlerin Görüşünün Dayanaklarının Zikredilmesi.....	123
2.2.2.4. Apaçık Hakikatin Beyan Edilmesi	123
3. GAZZÂLÎ'NİN ESERLERİNDE YER ALAN TARTIŞMALAR	126
3.1. <i>el-Menhûl</i> İsimli Eseri.....	126
3.1.1. Mutlak Emrin Muktezâsı ile İlgili Görüşler.....	126
3.1.2. Delillerin İncelemesi	128
3.1.2.1. Emrin İbâha İfade Ettiği Görüşü	128
3.1.2.2. Emrin Vücûb İfade Ettiği Görüşü.....	129
3.1.2.3. Emrin Mücebi Hususunda Tevakkuf Edilmesi Gerektiği Görüşü.....	130
3.1.2.4. Emrin Kesin Talep İfade Ettiği Görüşü.....	130
3.2. <i>el-Müstasfâ</i> İsimli Eseri	130
3.2.1. Mutlak Emrin Mücebi ile İlgili Görüşler	130
3.2.2. Delillerin İncelenmesi	133
3.2.2.1. Emrin Mücebi Hakkında Tevakkuf Etmek Gerektiği Görüşü.....	133
3.2.2.1.1. Emrin İktizâ ve Talebe Delâlet Etmesi	133
3.2.2.1.2. Mendubun Emredilmiş Olması.....	138
3.2.2.2. Emrin Nedb İfade Ettiği Görüşü.....	140
3.2.2.2.1. Aklî Delil	140
3.2.2.2.2. Naklî Delil	142
3.2.2.3. Emrin Vücûb İfade Ettiği Görüşü.....	143
3.2.2.3.1. Aklî Deliller.....	144
3.2.2.3.2. Naklî Deliller	145
3.2.2.4. Emrin İbâha İfade Ettiği Görüşü	153
İKİNCİ BÖLÜM	
MU'TEZİLÎ USULCÜLERİN ESERLERİNDE YER ALAN EMRİN MÜCEBİ İLE İLGİLİ	
TARTIŞMALAR.....	157

1. KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR'IN <i>el-MUĞNÎ</i> İSİMLİ ESERİNDE YER ALAN TARTIŞMALAR.....	157
1.1. Genel Bakış.....	158
1.2. Delillerin İncelenmesi.....	158
2. EBÛ'L-HÜSEYİN EL-BASRÎ'NİN <i>el-MU'TEMED</i> İSİMLİ ESERİNDE YER ALAN TARTIŞMALAR.....	171
2.1. Mutlak Emrin Muktezâsı ile İlgili Görüşler.....	171
2.2. Delillerin İncelenmesi.....	172
2.2.1. Emrin Vücûb İfade Ettiği Görüşü.....	172
2.2.1.1. Aklî Deliller.....	173
2.2.1.2. Naklî Deliller.....	192
2.2.1.2.1. Kitaptan Deliller.....	192
2.2.1.2.2. Sünnetten Deliller.....	199
2.2.1.2.3. İcmâdan Deliller.....	201
2.2.2. Emrin Nedb İfade Ettiği Görüşü.....	203
2.2.3. Emrin İradeyi Gerektirdiği Görüşü.....	213
2.2.4. Emrin Farklı Anlamlar Arasında Müşterek Olduğu Görüşü.....	213
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
ES'ARÎ VE MU'TEZİLÎ USULCÜLERİN EMRİN MÛCEBİ İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ.....	216
1. MUTLAK EMRİN MÛCEBİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER.....	216
1.1. Şâfiî'nin Görüşünün Tespiti.....	216
1.2. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye Atfedilen Görüşlerin İncelenmesi.....	220
1.3. Cübbâilere Atfedilen Görüşlerin İncelenmesi.....	223
2. MUTLAK EMRİN MÛCEBİ KONUSUNUN ESERLERİN TASNİFİNDEKİ YERİ.....	225
3. KONULARIN İŞLENİŞ BİÇİMİ.....	229
3.1. Görüşlerin Sunulma Biçimi.....	229
3.2. Delillerin İşleniş Biçimi.....	239
SONUÇ.....	246
BİBLİYOGRAFYA.....	252
ÖZGEÇMİŞ.....	264

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.s.	Aleyhi's-selâm
b.	Bin
Bkz. / bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	Hicrî
Hız.	Hazreti
Haz.	Hazırlayan
M.Ü.S.B.E.	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	Neşreden
s.	Sayfa
s.a.v.	Sallallahu aleyhi ve sellem
s.y.	Sayı
thk.	tahkik eden
t.y.	tarih yok
v.	vefat
vb.	ve benzeri
yay.	yayınevi
y.y.	yayınevi yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ, AMACI, SINIRLANDIRILMASI VE YÖNTEMİ

İnsanlara diller vasıtasıyla ulaşan ilâhî mesajlar birer hitap mahiyeti taşır. Kur'an ve Sünnetin ilk nesil muhatapları olan sahabe, bunları birer kelâm olarak kabul etmiş ve doğrudan muhatabı oldukları bu kaynakların anlaşılmasına ilişkin bir problem çıktığı takdirde, sözün geldiği bağlamı dikkate alarak veya bizzat sözü getiren mercie müracaat etmek suretiyle çözüme ulaşmışlardır; buna karşılık sonraki nesillerin aynı imkânlarla sahip olduğunu söylemek mümkün değildir.¹ Bu mahrumiyet sebebiyle onlar, kendilerine yazılı metinler şeklinde ulaşan malumat ve hükümlerden faydalanabilmek ve onlara tâbi olabilmek için bunların dil itibarıyla anlaşılmasına ihtiyaç duymuş; hem doğrudan dil ile alakalı kaidelerin hem de nasların anlaşılması ve yorumlanmasını sağlayacak birtakım yöntem ve ilkeler geliştirmişlerdir,² ki onların gerçekleştirdiği bu faaliyet daha sonra “fıkıh usulü” ismi altında müesseseleşecek olan bir ilmin teşekkülündeki en önemli etkenlerden birini oluşturacaktır. Nitekim lafız ile mâna arasındaki münasebet ve lafızların hükümleri ifadesi usûl-i fikhın ana konularından birine tekabül etmektedir.³ Bunun yanı sıra, Kur'an ve Sünnet'te geçen ifadelerin doğru ve tutarlı bir şekilde anlaşılmasını sağlamak amacıyla lafız konusuna özel önem atfeden usûl-i fikh bilginleri, bu hususta ortaya konan terminolojinin mantıksal açıklamasını yapmak için bazı tasnifler geliştirmişlerdir.⁴ Bu tasnifler içerisinde dikkatle üzerinde durulan konulardan birini – şer'î taleplerin önemli bir kısmının emirler kanalıyla aktarılması hasebiyle- bazı araştırmacılarca “fıkıh usulünün kalbi (merkezi)”⁵ olmakla nitelenen emir konusu oluşturur.

¹ Asım Cüneyd Köksal, “Hanefî Usulcülerinin Elfaz Taksimindeki Metodlar” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 5.

² Murat Sarıtaş, “Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s. 1.

³ Tahsin Görgün, “Lafız”, *DİA*, Ankara: 2003, XXVII, 44.

⁴ İbrahim Kâfi Dönmez, “Zâhir”, *DİA*, İstanbul: 2013, XLIV, 86.

⁵ Abd al-Rafî'i Oyewumi Omotosho, “The Problem Of Al-Amr In Uşul Al-Fikh” (Doktora Tezi, University of Edinburgh, 1984), s. 3.

Fıkıh usulü eserlerinde emir bahsi, emrin mahiyeti, çeşitleri, delâletinin türleri ve muhatapları açısından derin tartışmalar içeren geniş değerlendirmelere mahal teşkil etmektedir. Bu ilmin literatüründe genel olarak emrin ne olduğu sorusunun hemen peşinden incelenen konu, mutlak emir sîgasının hangi hükmü ifade ettiği sorunudur. Bir başka deyişle, kendi düşünce sistemleri içerisinde neye emir denilip neye denilmeyeceğine ilişkin bir karara varan usulcüler, emir olarak tanımladıkları bu şeyin – her türlü karîneden soyutlanmış haliyle- muhatapların zihninde hangi anlamı canlandıracağı hususuna eğilmişlerdir. Muhatabı harekete geçiren inşâ⁶ bir cümle tipi olması bakımından bir tarafıyla dilbilimcilerin diğer yanı sıra usulcülerin ilgi alanına giren ve âmirin me'mûra isteğini iletmesini sağlayan bir enstrüman niteliği taşıyan mutlak emrin, söz konusu talebi hangi düzeyde ifade ettiği hususu büyük tartışmalara konu olmuştur. Bu münakaşaların merkezinde çeşitli çevrelerce savunulan iştirak, tevakkuf, sırf talep, kesin talep, irade, nedb, ibâha ve vücûb şeklinde ifade edilebilecek sekiz görüş yer almaktadır. Bu çalışmanın öncelikli hedefi bu görüşlerin hangisinin kimler tarafından hangi gerekçelere dayalı olarak müdafaa edildiğini belirlemektir.

Bu araştırma da her ilmî çalışma gibi belirli sınırlar çerçevesinde şekillenmiştir. Söz konusu sınırların belirlenmesini sağlayan iki ana faktör tezin konusunu oluşturan usul çalışmalarının hangi zaman diliminde kaleme alındığı ve hangi ekollerin kapsamında işleneceğidir.

Araştırmanın zamansal sınırları mütekaddimîn dönemi olarak belirlenmiştir. Mütekaddimîn- müteahhirîn ayrımında esas teşkil eden isimler, ilmî gelişme ile paralel olarak bilimden bilime, mezhepten mezhebe ve hatta kullanandan kullana farklılık göstermekte, bu açıdan tekaddüm-teahhür arasında genel geçer ve keskin bir sınır tespitinden söz edilememektedir.⁷ Bu durum sabit olmayan bir alanda seyretme gibi bir sıkıntıyı beraberinde getirmekle birlikte, incelenecek sahanın gelişimin sürecindeki sıçramaları göstermesi ve bilimlerde otorite sahibi şahısların belirlenmesi açısından göz

⁶ Dilbilimde inşâ, “dış dünyada mevcûd olan herhangi bir şeyi ifade etmeyip anlamını telaffuzu ile oluşturan ifadeler” olarak açıklanır. Bkz. Tahsin Görgün, “İnşâ”, *DİA*, İstanbul: 2000, XXII, 339.

Mahiyetleri gereğince inşâi cümleler talep unsuru ihtiva etmeleri itibarıyla, bir şeyin yapılması ve terkedilmesine ilişkin iradenin lisandaki karşılığını oluşturur. Bkz. Tahsin Görgün, “İnşâ”, *DİA*, İstanbul: 2000, XXII, 441.

⁷ Murteza Bedir bu hususta şu ifadeyi kullanmaktadır: “İlim dallarındaki farklılıklar yanında bazan bir ilim dalının tarihinde bile mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemlerini ayırmak güç olmaktadır.” Bkz. Murteza Bedir, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, *DİA*, İstanbul: 2006, XXXII, 186.

ardı edilemeyecek önemdedir. Zira İslam bilim geleneğinde ilimlerin gelişim safhaları kelam ve felsefe / mantıkla münasebet seviyesini esas alarak tespit edilebilir⁸, bir başka ifadeyle, mantık biliminin Gazzâlî tarafından bütün ilimlerin ölçütü (*mi'yâru'l-ilm*) olarak kabulü mütekaddimîn- müteahhirîn ayırımında hayatî bir rol oynamaktadır. Bu düşünceden hareketle, her iki devir arasındaki takribî sınır Gazzâlî üzerinden belirlenmiş, onun çalışmaları mütekaddimîn dönemin son ilmî eserleri olarak tasavvur edilmiştir. Öte yandan, mantık- felsefe dilinin etkin olmasıyla beraber mütekaddimîn- müteahhirîn farkına dönüşen bu ayırımın köklerinin, kelâm ve usulün bağlantılı olduğu birtakım meseleler ile alakalı Eş'ariyye ve Mu'tezile arasında cereyan eden tartışmaların usûl-i fıkıh literatürüne dahil olmasına dayandığı da ifade edilmektedir.⁹ Kelâm ilmi açısından bakıldığında Eş'ariyye'nin müteahhirîn döneminin Gazzâlî ile başladığı kabul edilse de¹⁰, fıkıh usulü ilmi bakımından Gazzâlî'nin mütekaddimînin son halkası olduğu kanaatinin ağır bastığı görülmektedir.¹¹

Ekol bazında yapılan sınırlandırma ise şöyle ifade edilebilir: İslam düşüncesinde etkin rol üstlenen iki temel ekol olan Eş'ariyye ve Mu'tezile mezheplerinin birbirlerini reddetme amacıyla verdikleri mücadeleler bunların birbirlerini beslemelerini de sağlamıştır. Kelâmcı kimlikleriyle ön plana çıkan bu âlimler –en açık ifadesini Gazzâlî'de bulmakla beraber- zihinlerinde mevcûd bulunan teolojik ve hukuk metodolojisine dair kabulleri birbiriyle uyumlu bir izah biçimine kavuşturma gayretinde olmuş ve bu itibarla fıkıh usulü tarihinde mütekellimîn yazım metodunu benimseyen usulcüler olarak tanımlanan grubun kâhir ekseriyetini oluşturmuşlardır. İsminden de anlaşıldığı üzere bu araştırmada mütekellimîn usulü içinde önemli bir yer tutan Eş'arî ve Mu'tezilî damar üzerinde yoğunlaşılacak, mutlak emrin mûcebi hususunda bu iki ilim muhitinde cereyan eden münakaşalar incelenecektir.

⁸ A. Cüneyd Köksal ve İbrahim Kâfi Dönmez usûl-i fıkıhın gelişiminin temel evrelerinin –bir ölçüde- sözü edilen ilimlerle münasebet seviyesine göre birbirinden ayrılmasının mümkün olduğunu belirtmektedirler. Bkz. A. Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, İstanbul: 2012, XLII, 202.

⁹ Murteza Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 29 (2013): 88.

¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Eş'ariyye”, *DİA*, İstanbul: 1995, XI, 449.

¹¹ Eyyüb Said Kaya, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, *DİA*, İstanbul: 2006, XXXII, 188; Makdisi'nin Eşarîliğin oluşum devresini üç safhaya ayırması ve Gazzâlî'yi üçüncü safhanın bilgileri arasında zikretmesi hakkında bkz. George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim, çev. Hasan Tuncay Başoğlu*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s. 38-39.

Diğer taraftan bu çalışmanın Eş'arî ve Mu'tezilî usul eserlerine odaklanmasında etkili olan bir husus da Yasemin Yıkar'ın *Eş'arî Usûlünün Oluşum Sürecinde Kıyas* isimli yüksek lisans tezi ve Yüksel Mâcit'in *Mu'tezilenin Fıkıh Usûlü Anlayışı* isimli doktora tezi gibi birkaç çalışma dışında doğrudan Eş'arî ve Mu'tezilî usulüne odaklanan tezlere rastlanılmamış olmasıdır.

Araştırma -ana çatı itibariyle- Eş'arî usulcüler ve Mu'tezilî usulcüler olmak üzere ikili bir tasnif etrafında şekillenmiştir. Aynı mezhebe mensup usulcülerin yaklaşımları görüş merkezli bir şekilde işlenmek yerine her bir müellif için müstakil bir başlık açılarak tetkik edilmiştir. Bu yöntem bilhassa aynı ilmî çevreye mensup bilginler arasındaki bilgi intikali sebebiyle yer yer tekrarlara yol açsa da onların yaklaşımlarının bütün incelikleriyle yansıtılması ve teferruatların gözden kaçırılmamasını sağlama açısından işlevsellik arz etmektedir.

Üç bölümden müteşekkil bu çalışmanın ilk iki bölümde Eş'arî ve Mu'tezilî usul eserlerinde emrin mücebi ile ilgili olarak zikredilen görüşler, bu görüşleri savunanların delilleri ve bu deliller çevresinde yürütülen tartışmalar ele alınmıştır. Son bölümde ise, ilk iki bölümde sunulmuş tespitler ışığında yapılan çeşitli değerlendirmelere yer verilmiştir. Bu değerlendirmelerin içerikleri, İmam Şâfiî'nin emrin mücebi ile ilgili görüşünün tespit edilmesi, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Cübbâiler'e bu konuda atfedilen görüşlerin incelenmesi, emrin mücebi konusunun eserlerin tasnifindeki yerinin belirlenmesi, görüşlerin sunulma biçiminin ele alınması ve delillerin işleniş biçiminin ortaya konması şeklinde özetlenebilir.

II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Aşağıda araştırmanın temel kaynaklarını oluşturan mütekaddimîn dönemi Eş'arî ve Mu'tezilî usul eserleri kısaca tanıtıldıktan sonra, doğrudan konumuzla ilgili bazı çağdaş akademik çalışmalara değinilecektir:

A) Klasik Eserler:

a) Eş'arî Usul Eserleri:

Araştırmada Eş'arî usulünü temsilen altı bilginden bahsedilmekte birlikte, bunlardan yalnızca aşağıda belirtilen dördünün eserleri üzerinde genişçe durulup detaylı bir inceleme yapılabilmektedir.

1) Eş'arî düşüncenin bir mezhep hüviyeti kazanmasında büyük emeğinin bulunduğu bilinen Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî'nin (v. 403 / 1013) *et-Takrîb ve 'l-irşâdü's-sağîr* isimli eseri.

Çeşitli kaynaklarda Bâkılânî'nin fıkıh usulüne dair birçok eser kaleme aldığı zikredilmektedir. Kâdî İyâz'a göre, bunların başlıcaları *el-Usûlü'l-kebîr fi'l-fıkh*, *el-Usûlü's-sağîr*¹², *Mesâil mine'l-usûl*, *et-Takrîb ve 'l-irşâd fi usûli'l-fıkh*, *el-Mukni' fi usûli'l-fıkh*, *el-Ahkâm ve'l-ilel*, *Muhtasaru't-takrîb ve 'l-irşâdi's-sağîr*, *Muhtasaru't-takrîb ve 'l-irşâdi'l-evsat* ve *İcmâu ehli'l-Medîne* isimli kitaplardır.¹³ Bundan başka, Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî, Kâdî Ebû Bekir el-Eş'arî'nin, dini destekleme ve sapkınlık ve bidat ehlini reddetme bağlamında neredeyse kıyamet gününe kadar tedris edilecek elli bin varak yazdığını, bunlardan birinin *et-Takrîb fi'l-usûl* isimli eser olduğunu, ayrıca onun *el-Kitâbü'l-kebîr fi'l-usûl* isimli kitabının beş bin varak genişliğinde bulunduğunu belirtmektedir.¹⁴

Her iki müellifin de temas ettiği *et-Takrîb ve 'l-irşâd* isimli eserin “es-Sağîr” “el-Evsât” ve “el-Kebîr” şeklinde üç versiyonunun bulunduğu bilinmektedir.¹⁵ Bunlar arasında sadece *et-Takrîb ve 'l-irşâdü's-sağîr* isimli eserin günümüze ulaşması¹⁶ nedeniyle Bâkılânî'nin emrin mücebine dair yaklaşımının belirlenmesi için ancak bu eserden yararlanılabilmektedir.

2) Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfehânî en-Nîsâbü'rî'nin (v. 406 / 1015) fıkıh usulü ile alakalı *el-Muhtasar fi'l-usûl* ve *el-Hudûd fi'l-usûl* isimli eserleri.

Bunlardan *el-Muhtasar fi'l-usûl* Muhammed Hassân İbrahim Avaz tarafından doktora tezi olarak neşredilmiştir. Şu var ki, İbn Fûrek'in *el-Muhtasar* isimli eseri ile

¹² Kâdî İyâz'ın yaşadığı döneme ait eserlerde “usul” kelimesinin daima fıkıh usulünü ifade etmek üzere kullanılmadığı bilinmektedir. Bununla beraber, Kâdî İyâz'ın verdiği bilgilerde *el-Usûlü'l-kebîr fi'l-fıkh* ve *el-Usûlü's-sağîr* isimli kitapların hangi ilim dalını ihtiva ettiğine dair bir açıklama yer almamaktadır.

¹³ Kâdî Ebü'l-Fadl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Saîd Ahmed E'rab, Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1982, c. VII, s. 69- 70.

¹⁴ Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, Matbaatü'l-Envâr, 1940, s. 119.

¹⁵ *et-Takrîb ve 'l-irşâdü's-sağîr*'de Bâkılânî'nin okuyucuyu eserin “el-Evsât” ve “el-Kebîr” isimli versiyonlarına yönlendirdiğine rastlanmaktadır (Bkz. Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve 'l-irşâd: es-sağîr*, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1413-18 h. / 1993- 98 m., c. II, s. 11). Bu durum Bâkılânî tarafından söz konusu eserin farklı hacimlerde kaleme alındığına dair güçlü bir karîne olarak kabul edilebilir.

¹⁶ Tuncay Başoğlu, “Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İllet Tartışmaları” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Biiim Dalı, 2001), s. 19.

bunun okuyucuya takdim edilen şekli arasında hacim itibariyle ciddi bir uyumsuzluk gözlenmektedir. Zira toplam on iki sayfadan ibaret bir risale olan *el-Muhtasar fi'l-usûl*'ün tahkikini de yapan Avaz'ın bu risaleyi *İbn Fûrek ve âsâruhü'l-usûliyye [el-Muhtasar fi'l-usûl]: dirâse ve tahkik ve cem'* adıyla ve iki bin on sayfalık bir kitap halinde sunması okuyucuda geniş bir fıkıh usulü kitabı ile karşılaşma beklentisi oluşturmakta, kitabın içeriği incelendiğinde ise her bölümün başına “araştırmacının ilavesi” şeklinde küçük birer not koymak suretiyle değişik usul bahislerine dair kendi derleme ve açıklamalarına yer verdiği ve okuyucuyu yanılgıya düşürdüğü görülmektedir. Dolayısıyla, oldukça muhtasar bir risale olan bu eserden araştırmamızda sınırlı ölçüde yararlanılmıştır.

İbn Fûrek'in *el-Hudûd fi'l-usûl* isimli eseri ise isminden de anlaşılacağı üzere tanımlara dair bir kitap olup klasik anlamda bir fıkıh usulü eseri niteliğinde değildir. Araştırma esnasında bu kitaba, İbn Fûrek'in emrin mûcebi hakkındaki yaklaşımının *el-Muhtasar*'daki ifadelerden hareketle netleştirilememesi sebebiyle başvurulmuş ve sınırlı ölçüde yararlanılabilmektedir.

Sonuç olarak, İbn Fûrek'in eserleri ve görüşleri tezin sistematığı içinde özel bir yer tutmamıştır.

3) Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî'nin (v. 429 / 1037-38) bazı fıkıh usulü konularını da ihtiva eden *Kitâbü usûli'd-dîn*¹⁷ isimli eseri.¹⁸

Araştırmada esasen kelâm ilmi ile alakalı olarak kaleme alınan bu kitabın¹⁹ emrin mûcebi konusuna kısa bir biçimde ele alması itibariyle bu eserden kısıtlı ölçüde faydalanılabilmektedir; Bağdâdî'nin yaklaşım biçimi çalışmanın sistematığı dahilinde müstakil bir bahis halinde işlenmemiştir.

¹⁷ Bkz. George Makdisi, *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, s. 77; Muhammed Aruçi, “Usûlü'd-dîn”, *DİA*, İstanbul: 2012, XLII, 216-217.

¹⁸ Kaynaklarda Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye *en-Nâsîh ve'l-mensûh* ve *el-Fasl fi usûli'l-fikh* isimli iki usul eserinin isnat edildiği bilinmektedir. Bkz. Ethem Ruhi Fıçlalı, “Abdülkâhir el-Bağdâdî”, *DİA*, İstanbul: 1988, I, 246.

¹⁹ Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *Usûlü'd-dîn* isimli eseri hakikatler ve ilimlerin beyânı, âlemin hüdüsü, âlemi var edenin (*sâni'*) tanınması ve onun zâtî sıfatlarının, isim ve vasıflarının, adalet ve hükümünün bilinmesi, onun peygamberlerinin ve peygamberlerinin mucizeleri ile velilerinin kerâmetlerinin bilinmesi, İslam şariatının temel taşlarının, emir, nehiy ve haber hakkındaki teklîfi hükümlerin bilinmesi, kullara ilişkin âhiretteki hükümlerin bilinmesi, imânın temellerinin açıklanması, devlet başkanlığının (imâmet) hüküm ve şartlarının beyânı, ulemâ ve imamlar ile ilgili hükümlerin bilinmesi, küfür ve günahkârlar ile alakalı hükümlerin açıklanması gibi konuları içermektedir.

4) İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî'nin (v. 478 / 1085) fıkıh usulü ile ilgili *Kitâbü't-telhîs fî usûli'l-fikh*, *el-Burhân fî usûli'l-fikh* ve *el-Varakât* isimli eserleri.²⁰

*Kitâbü't-telhîs fî usûli'l-fikh*²¹ Cüveynî'nin Bâkılânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd* isimli eserinin özeti mahiyetinde bir kitaptır.²² Esasen Bâkılânî, İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî gibi isimlerin yaşadığı zaman dilimi ile kendisi arasında Eş'arî usulünü temsil edebilecek yetkinlikte bir usul bilgininin bulunmaması Cüveynî'nin bilhassa Bâkılânî'ye yönelmesine yol açmış²³; onu *et-Telhîs* gibi bir eser kaleme almaya sevketmiş olabilir. Cüveynî'nin ilmî yolculuğunun erken dönemini temsil eden bu eserin, *-et-Takrîb*'in eksik kısımları da dahil olmak üzere- Bâkılânî'nin muhtelif hususlardaki kanaatlerinin yanı sıra yer yer müellifin özgün yaklaşımlarının da paylaşıldığı bir kitap olduğu söylenebilir. Eser bu özelliğiyle bize, bir yandan Bâkılânî'nin emrin mücebi ile ilgili görüşünü Cüveynî'nin bakış ve yorumuyla ortaya koyma, diğer taraftan Cüveynî'nin emrin ifade ettiği anlam hakkındaki ilk kanaatini belirleme imkânı vermektedir.

Cüveynî'nin olgunluk dönemine ait olan *el-Burhân* isimli eseri İbn Haldûn'un mütekellimîn yöntemiyle yazılan usul eserleri ile ilgili değerlendirmesinden hareketle "dört temel eser" anlamında olmak üzere "*el-erkânü'l-erba'a*" diye anılan kitaplardan biridir.²⁴

Eserleri günümüze ulaşmayan bazı âlimlerin görüşlerini içermesi itibariyle onlardan haberdar olmamızı sağlaması da bu kitabı önemli kılan bir başka özelliktir.²⁵ Cüveynî'nin atıfta bulunduğu ve henüz muhtevaları hakkında yeterli bilgiye sahip

²⁰ Kaynaklarda Cüveynî'ye *et-Tuhfe fî usûli'l-fikh* isimli bir eserin nispet edildiği de görülmektedir; fakat bu eser günümüze ulaşmamıştır. Bkz. Abdülazîm ed-Dîb, "el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *DİA*, İstanbul: 1993, VIII, 144.

²¹ Cüveynî'nin *Varakât* isimli risalesinin çeviri ve değerlendirmesini yapan Ali Pekcan'ın, *et-Telhîs*'i zühûlen Bâkılânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd* isimli eserinin geniş bir şerhi olarak takdim ettiği görülmektedir. (Bkz. Ali Pekcan, "Cüveynî'nin el-Varakât İsimli Risalesi Üzerine: Çeviri ve Değerlendirme", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009): 330.) Halbuki *telhîs* sözcüğü kelime olarak özet anlamına gelmektedir ve *Kitâbü't-telhîs*, *et-Takrîb*'in şerhi değil –yukarıda da belirtildiği üzere- muhtasarı olarak kabul edilmektedir.

²² Köksal, Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *DİA*, XLII, 204.

²³ Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 21.

²⁴ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk. Abdüsselâm Şeddâdî, Dârülbeyzâ: Beytü'l-Fünûn ve'l-Ulûm ve'l-Âdâb, 2005, c. III, s. 18; İbrahim Kâfi Dönmez, "Fıkıh Usulü", *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, ed. Tuncay Başoğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, 68.

²⁵ Mustafa Baktır, "el-Burhân fî usûli'l-fikh", *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 434- 435.

bulunmadığımız bu kitaplara Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin *el-Ebvâb*, Eş'arî'nin *Ecvibetü'l-mesâili'l-Basriyye*, Bâkılânî'nin *el-Usûlü'l-kebîr*, *el-Usûli'ls-sağîr*, *el-Muknî fî usûli'l-fikh*, *Mesâilü'l-usûl* ve Kâdî Abdülcebâr'ın *Şerhu'l-Umed* adlı eserleri örnek verilebilir.²⁶

Ayrıca *el-Burhân*'ın tahkikini yapan Abdülazîm ed-Dîb, Cüveynî'nin bu eserde İmam Şâfîî, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Bâkılânî, İbn Fûrek, (Ebû İshak) el-İsferâyînî, (Ebû Bekir) ed-Dekkâk, Şâfîî, Dâvûd (ez-Zâhirî), onun oğlu (Muhammed b. Dâvûd), (Ebû Abdullah) el-Halîmî, Hâris b. Esed, İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe gibi âlimlerden rivayetlerde bulunduğunu ve bunları tartışmaya açtığını vurgulamaktadır.²⁷

Cüveynî'nin özlü bir içeriğe sahip olmakla birlikte hacmi oldukça küçük olan *el-Varakât* isimli risâlesinde emrin mücebi konusuna çok kısa değinildiğinden, bu eseri için müstakil bir başlık açılmayıp buradaki kanaatine “Mutlak Emrin Mücebine Toplu Bakış” başlığı altında temas edilmiştir.

5) Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ahmed el-Gazzâlî'nin (v. 505 / 1111) *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl* ve *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* isimli eserleri.

Esasen Gazzâlî'nin fıkıh usulü ile alakalı *Şifâü'l-galîl* ve *Tehzîbü'l-usûl*²⁸ isimli iki eserinin daha bulunduğu bilinmektedir. Fakat *Tehzîbü'l-usûl* günümüze ulaşmaması; *Şifâü'l-galîl* ise illet nazariyesini konu alan²⁹ bir eser olup emrin mücebi konusunu içermemesi itibariyle tezimizin kaynakları arasında yer almamıştır.

el-Menhûl Gazzâlî'nin ilmî hayatının başında fıkıh usulü ile ilgili kaleme aldığı ilk eserlerden biri olarak kabul edilir.³⁰ Müellif bu kitabını, hocası Cüveynî'nin ders notlarından yola çıkarak hazırlamıştır.³¹

²⁶ Baktır, “el-Burhân fî usûli'l-fikh”, *DİA*, VI, 435.

²⁷ Abdülazîm ed-Dîb, *İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî: Hayâtühü ve asruhü- âsâruhü ve fikruhü*, Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1981, s. 202; *Fıkhü İmâmi'l-Haremeyn: Hasâisuhü- eseruhü- menziletuhü*, Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1409 h. / 1988 m., s. 577.

²⁸ H. Bekir Karlığa, “Gazzâlî”, *DİA*, İstanbul: 1996, XIII, 518-519.

²⁹ Tuncay Başoğlu, “Şifâü'l-galîl”, *DİA*, İstanbul: 2010, XXXIX, 140.

³⁰ Ebû Hâmid Hücetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl* (muhakkik Heyto'nun “Mukaddime”si), thk. Muhammed Hasan Heyto, Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, 1980, s. 33-34.

Wael B. Hallaq *el-Menhûl*'un Gazzâlî'nin fıkıh usulüne dair yazdığı ilk kitap olduğunu ve müellifin bu eserde -“ta'likâ” olması itibariyle- kaçınılmaz biçimde hocası Cüveynî'nin öğretilerinin tesiri altında kaldığını belirtmektedir. Bkz. Wael B. Hallaq, “*Uşûl al-Fıqh: Beyond Tradition*”, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Hampshire: Variorum Reprints, 1995, XII, 188.

³¹ Köksal, Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, XLII, 204.

el-Menhûl'ün Cüveynî'nin vefatından, hatta onun *el-Burhân*'ı yazmasından önce kaleme alındığı yönünde görüşler / bilgiler bulunmakla birlikte, *el-Menhûl*'ün muhakkiki Muhammed H. Heyto bu eserin hocası Cüveynî'nin vefatından sonra yazılmış olduğu hususunda kesin bir kanaate sahip olduğunu belirtir.³²

Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ* isimli kitabı ise, İbn Haldun tarafından mütekellimîn metoduna göre telif edilen en önemli eserlerden biri olarak görülür.³³ Hem içerik hem de tesir bakımından Gazzâlî'nin en mühim kitaplarından olduğu kabul edilen bu eserin³⁴ araştırmamız açısından ehemmiyeti, Eş'arî usulünün erken dönem teşekkül sürecinde dönüm noktası oluşturduğu söylenebilecek olan Gazzâlî'nin mutlak emrin mûcebi hususundaki nihâî kanaatini yansıttığından kaynaklanır.

Yukarıda özel olarak değinilen beş usul bilgininin yanı sıra, özellikle Cüveynî'nin kendisine yaptığı atıflar vesilesiyle Eş'ariyye içerisindeki önemli konumuna işaret edilebilecek bir diğer usulcü Ebû İshak el-İsferâyînî'dir³⁵ (v. 418 / 1027). İsferâyînî'nin *el-Muhtelif fî usûli'l-fikh* ve *Ta'lika fî usûli'l-fikh* isimli iki fıkıh usulü eserinin bulunduğu³⁶ söylenmekle birlikte bunlar günümüze ulaşmamıştır. Onun emrin mûcebi hususunda benimsediği kanaate Cüveynî vasıtasıyla muttali olmuş bulunuyoruz.

b) Mu'tezilî Usul Eserleri:

Çalışmada Mu'tezile'ye mensup altı isimden bahsedilmekle birlikte, bunlardan yalnızca aşağıda belirtilen ikisinin eserleri üzerinde genişçe durulup detaylı bir inceleme yapılabilmektedir.

1) Ebû'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî'nin (v. 415 / 1025) *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* isimli eserinin fıkıh usulüne ayrılmış olan “eş-Şer'ıyyât” bölümü.

Kaynaklarda Kâdî Abdülcebbâr'a ait olduğu belirtilen çeşitli fıkıh usulü eserleri / fıkıh usulü bahislerini içeren eserler bulunmaktadır.

³² Bu görüşler ve dayandıkları gerekçeler için bkz. Gazzâlî, *el-Menhûl*, (muhakkik Heyto'nun “Mukaddime”si) s. 34-36; Başoğlu, “Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İlet Tartışmaları”, s. 21.

³³ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, c. III, s. 18.

³⁴ Karlığa, “Gazzâlî”, *DİA*, XIII, 519.

³⁵ Makdisi, Zehebî'nin Mu'tezile'nin imamı olarak Kâdî Abdülcebbâr'ı zikrederken; Eş'ariyye'yi temsilen Bâkılânî'den değil Ebû İshak el-İsferâyînî'den bahsettiğini belirtir. (Detaylı bilgi için bkz. George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, s. 10-14.) Bu durum Zehebî gibi ehl-i hadis çizgisindeki bir müellifin nazarında İsferâyînî'nin Eş'arî usulünü temsil hususunda sahip olduğu mevkie işaret etmektedir.

³⁶ Salih Sabri Yavuz, “İsferâyînî, Ebû İshak”, *DİA*, İstanbul: 2000, XXII, 516.

Bunların başında İbn Haldûn'un mütakellimin yöntemi ile yazılan dört temel eserden biri olarak takdim ettiği *el-‘Umed* gelmektedir.³⁷ Kâdî'nin günümüze ulaşmayan bu eseri üzerine *Şerhü'l-‘umed* adında bir şerh çalışması yapıldığı bilinmektedir. Fakat bu çalışmanın kim / kimler tarafından yapıldığı hususunda farklı ihtimaller bulunmaktadır.

İlki, Cüveynî'nin *el-Burhân*'da *el-Muğnî* müellifinin *Şerhü'l-‘umed* de yaptığı bir açıklamaya atıf yapması³⁸ bu eserin bizzat müellifi tarafından şerh edildiğini düşündürmektedir.

İkincisi, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Şerhü'l-‘umed* isimli bir eser kaleme aldığıdır. Bizzat Ebü'l-Hüseyn *el-Mu'temed*'e yazmış olduğu mukaddimede Abdülcebbâr'ın *el-‘Umed* isimli eserini şerh ettiğini belirtmektedir.³⁹ Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye nispet ederek *Şerhü'l-‘umed* isimli bir eserin edisyon kritiğini yapmıştır.⁴⁰ Fakat Ahmet Temel yayınlanan bu eserin, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin yazdığını söylediği şerh olmayıp; Zeydî bir müellif olan Nâtık-Bilhak'ın *el-Müczi fî usûli'l-fikh* isimli eserinin bir bölümünü oluşturduğunu ileri sürmektedir.⁴¹

Kâdî Abdülcebbâr'ın bir diğer fıkıh usulü eseri *en-Nihâye fî usûli'l-fikh*'tır. Ancak bu kitabın günümüze ulaştığına dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Müellifin *el-Muhît bi't-teklîf* adlı eseri ise doğrudan emrin mücebi konusunu içermemesinden dolayı çalışmanın kapsamına dahil edilmemiştir.⁴²

Kâdî Abdülcebbâr'ın fıkıh usulüne ilişkin yaklaşımları hakkında fikir sahibi olmamızı sağlayan kitap *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* isimli eserin fıkıh usulüne

³⁷ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, c. III, s. 18.

³⁸ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Doha: Câmi'atu Katar, 1978, c. I, s. 215 (*el-Burhân*'ın muhakkiki ed-Dîb, burada Cüveynî'nin "sâhibü'l-Muğnî" ifadesiyle Kâdî Abdülcebbâr'ı kastettiğinde şüphe bulunmadığını belirtmektedir, bkz. dn. 3).

³⁹ Bkz. Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamîdullah, Dimaşk: Institut Français de Damas, 1384-85 h. / 1964- 65 m., c. I, s. 7.

⁴⁰ Bkz. Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Şerhü'l-Umed*, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd, Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1990.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye nispetle neşredilen bu eserde emir konusu işlenmemektedir.

⁴¹ Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Temel, "Was There a Zaydî *uşûl al-fiqh*? Searching for the Essence of Zaydî Legal Theory in the School's First Complete *Uşûl* Work: al-Nâtîq bi-l-Haqq's (340-424 / 951-1033) '*al-Mujzî fî Uşûl al-fiqh*'", *İnsan ve Toplum* 6 / 1 (2016): 71-74.

⁴² *el-Muhît bi't-teklîf* isimli bu eser Mu'tezilî doktrinini özetleyen bir eser mahiyetinde olup dokuz bölümden (*sifr*) meydana gelmektedir. Bu kitap teklîf, tevhîd, sıfatlar, Allah hakkında caiz olmayan şeyler, adalet, irade, Kur'ân ve Allah'ın diğer kelâmları, mahlûk ve tevellüd gibi konuları ihtiva eder.

ayrılmış olan “eş-Şer‘iyyât” isimli XVII. cildi⁴³ ve teklîf konusunu ihtiva eden “et-Teklîf” adındaki XI. cildir.⁴⁴ Kâdî Abdülcebâr “eş-Şer‘iyyât”ta *el-Umed* ve *en-Nihâye* isimli eserlerinden sık sık alıntılarda bulunur.⁴⁵ Araştırmamızda mutlak emrin mücebi konusu –“et-Teklîf”in bu hususta doğrudan bir bilgi içermemesi sebebiyle- “eş-Şer‘iyyât” adını taşıyan kısım esas alınarak işlenmiştir.

2) Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin (v. 436 / 1044) *el-Mu‘temed* isimli eseri.

Bu kitap da İbn Haldûn’un mütekellimîn metoduyla kaleme alınan dört temel eser olarak zikrettiği eserlerden biridir.⁴⁶ Bu eserin genel olarak Mu‘tezile’nin, özelde ise Kâdî Abdülcebâr’ın yaklaşım biçimini yansıtan orijinal bir kaynak niteliği taşımanın yanı sıra Mu‘tezilî eserlerin kaybolmasından doğan boşluğun doldurulması hususunda büyük ehemmiyet taşıdığı düşünülmektedir.⁴⁷ Araştırmamız açısından bu kitap, Mu‘tezilî fıkıh usulünün –elimizdeki bilgilere göre- son temsilcisi olması ve emrin mücebi ile alakalı Mu‘tezile içerisinde görülen fikrî bir dönüşümü yansıtmaya sebebiyle önem arz etmektedir.

Kendilerinden sonra kaleme alınan eserler vasıtasıyla (muhtemel) görüşlerine erişebildiğimiz Mu‘tezilî alimler ise Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebû Abdullah el-Basrî’dir.

Yüksel Macit’in Mu‘tezilî fıkıh usulünün kendileri döneminde tam anlamıyla teşekkül ettiğini ileri sürdüğü⁴⁸ Basra Mu‘tezilesi’nden Ebû Ali el-Cübbâî ve onun oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin⁴⁹ –fıkıh usulü ilminde de dahil olmak üzere- günümüze ulaşan herhangi bir eseri bulunmamaktadır. Bununla beraber Ebû Ali’ye *el-İrâde*⁵⁰, Ebû Hâşim’e ise *Nakzü’l-irâde*⁵¹ isimli birer eser nispet edilmektedir. Her iki eserde de mutlak emrin hangi hükmü gerektirdiği hususunun tartışılmış ve müelliflerinin kanaatlerinin ortaya

⁴³ İlyas Çelebi, “el-Muğni”, *DİA*, İstanbul: 2005, XXX, 383.

⁴⁴ Çelebi, “el-Muğni”, *DİA*, XXX, 383.

⁴⁵ Tahsin Görgün, “Kâdî Abdülcebâr”, *DİA*, İstanbul: 2001, XXIV, 109.

⁴⁶ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, c. III, s. 18.

⁴⁷ Ahmet Akgündüz, “el-Mu‘temed”, *DİA*, İstanbul: 2006, c. XXXI, s. 387.

⁴⁸ Yüksel Macit, “Mutezilenin Fıkıh Usulü Anlayışı” (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000), s. 14.

⁴⁹ Ebü’l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekîl, Kahire: Müessesetü’l-Halebî, 1968, s. 78-79.

⁵⁰ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s. 58.

⁵¹ Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, s. 90.

konmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca Ebû Hâşim'in *el-Evâmir* isimli bir eserinin bulunduğu da söylenmektedir.⁵²

Ayrıca Basra Mu'tezilesi'nin önemli simalarından sayılan Ebû Abdullah el-Barsî'ye⁵³ atfedilen bir görüşe de Nâtık-Bilhak'ın beyanıyla vâkıf olmaktadır. Ebû Abdullah'ın fıkıh usulüne dair bir kitabının bulunduğu bilinmemektedir.

Bağdat Mu'tezile'sinin ileri gelenlerinden olan Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî⁵⁴ emrin mûcebi hususunda özgün sayılabilecek ve kendisi ile anılan bir kanaat benimsemektedir, bu nedenle de kendisi hemen her usulcünün atıfta bulunduğu bir simadır. Görüşleri hususunda büyük çoğunlukla Bağdat Mu'tezile'sinin bir ferdi olan⁵⁵ Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ı takip eden Kâ'bî'nin⁵⁶ doğrudan fıkıh usulüne dair bir eserinin bulunduğundan bahsedilmemektedir. Bununla beraber, onun günümüze ulaşan *Uyünü'l-mesâil ve'l-cevâbât* isimli eseri hüsün ve kubuh problemi merkezinde emir ile alakalı birtakım mâlumat ihtiva etse de, emrin gerektirdiği hüküm hususunda bir bilgi vermemektedir.

Yukarıda özel olarak değinilen iki usul bilgininin yanısıra, bu bağlamda Ebû Bekir Cessâs'tan (v. 370 / 981) da kısaca söz edilmesi uygun olur. Cessâs birtakım konularda Mu'tezilî eğilimiyle bilinse de⁵⁷, onun *el-Fusûl fi'l-usûl (Usûlü'l-fıkh)* adlı eseri Hanefî usulünün ilk kapsamlı örneğidir ve fukahâ metodunun kurucu metinlerinden biri kabul edilir.⁵⁸ Bu sebeple anılan kitaba tezimizde esas alınan eserler arasında yer verilmemiştir.

B) Çağdaş Akademik Çalışmalar:

Türkiye'de emir konusuyla alakalı çok sayıda çalışma yapılmıştır. Ancak aşağıda doğrudan konumuzla ilgili bazı çağdaş akademik çalışmalara değinmekle yetinilecektir.

⁵² Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s. 93.

⁵³ Şerafettin Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA*, İstanbul: 1994, X, 84.

⁵⁴ Adil Bebek, "Kâ'bî", *DİA*, İstanbul: 2001, XXIV, 27.

⁵⁵ Şerafettin Gölcük, "Hayyât, Ebü'l-Hüseyin", *DİA*, İstanbul: 1998, XVII, 103.

⁵⁶ Detaylı bilgi için Bkz. Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, Beyrut: Dârü'l-Farâbî, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1439 h. / 2017 m., s. 26.

⁵⁷ Köksal, Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *DİA*, XLII, 203, 204.

⁵⁸ Soner Duman, "Usûlü'l-fıkh" *DİA*, İstanbul: 2012, XLII, 218.

Mezhep aidiyetinin belirlenmesi noktasında ilmî ağa yani hoca- talebe ilişkine müracaat edilmesi gerektiğini düşünen Ahmet Temel'in, *el-Füsûl*'deki bu ağın tetkiki sonucunda Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, Şeybânî, İsa b. Ebân, İbn Şücâ', Berdaî ve Kerhî gibi fukahâ sınıfındaki isimlerin "ashâbünâ" şeklinde tanımlanırken, Zâhirîler, Ehl-i hadis, Şâfiî'nin ashâbı, Mâlik'in ashâbı, Bağdâdiyyûn ve Mu'tezile'nin muhalif grup olarak konumlandırıldığı yönünde bir neticeye vardığını belirtmesi de bu tespiti teyit etmektedir. Bkz. Ahmet Temel, "Fıkıh ve Kelam Mezhepleri Arasında Fıkıh Usulü: Bir Fıkıh Usulü Mezhebinden Söz Edilebilir mi?", *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri*, 97- 100.

1) Mehmet Nezir Ceylan'ın *Bâkılânî'nin et-Takrîb ve'l-irşâdü's-sağîr Adlı Eserinde Emir ve Nehiy* (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır, 2017) isimli çalışması: Üç bölümden oluşan bu tezin birinci bölümünde Bâkılânî'nin hayat hikayesi ve ilmî şahsiyetine ilişkin hususlar ile yaşadığı dönemin siyasi, toplumsal ve kültürel durumu inceleme konusu yapılmıştır. İkinci bölümde, emrin anlam ve mahiyeti ele alınmıştır. Çalışmada emrin mücebi konusu da bu kapsamda işlenmiştir. Üçüncü bölümde ise nehyin tanım ve tahlili üzerinde durulmuştur.

2) Betül Caba'nın, *Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh Adlı Eseri Çerçevesinde Emir Kavramı* (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2015) isimli çalışması: Üç temel bölümden meydana gelen bu çalışma, Ebü'l- Hüseyin el-Basrî'nin emir ile ilgili görüşleri hususunda genel bir perspektif kazandırması itibariyle önemli görülebilecek bir araştırmadır. Tezin birinci bölümünde kelâmın mahiyeti ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin emir kavramına yaklaşımı üzerinden emrin mahiyeti incelenmiştir. İkinci bölümde emrin formları ve delâlet biçimleri üzerinde durulmuştur. Mutlak emrin mücebi konusu bu bölümde emrin hükme delâleti bağlamında ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise emrin kelâmî temelleri tetkik edilmiştir.

3) Muharrem Midilli'nin, *Hicrî V. Asır Fıkah Usûlü Eserlerinde Emrin Delâleti Tartışmaları* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2007) isimli çalışması: Herhangi bir mezhep sınırlandırılmasına gidilmeden beşinci asrın tamamı hakkında toplu bir bakış kazandırmayı hedefleyen bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, emrin anlam ve mahiyeti işlenmiştir. İkinci bölümde, mutlak ve yasaklamadan sonra gelen emrin delâleti ve bir şeyi emrin zıddının nehyedildiği anlamına gelip gelmediği konuları ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise emrin delâlet ettiği miktar ve zaman konuları incelenmiştir.

4) Ali İhsan Pala'nın *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu* (Ankara, 2009, Fecr Yayınları) isimli çalışması: Esasen Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapılmış bir doktora tezi olan bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, emir kavramı tahlil edilmiştir. İkinci bölümde, pozitif emir ve negatif emir (nehiy) şeklinde bir tasnife tabi olunarak hem mutlak emrin hem de

karfnelere bitişmiş emirlerin delâlet biçimleri, emir-hüküm ilişkisi, emrin muhatapları ve yerine getirilmesi konuları incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise, emrin yorumunun hukûkî sonuçları tespit edilmiş ve emir teriminin modern hukuktaki emir kavramıyla karşılaştırılması yapılmıştır.

5) Recep Cici'nin *Serahsî, Gazzâlî ve İbnü'l-Hümmam'a Göre Emir-Nehiy Tahlili*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1985) isimli çalışması: Bu tez de Gazzâlî'yi konu edinmesi hasebiyle çalışmamızla irtibatlandırılabilir niteliktedir. Emir ve nehiy ile ilgili özel konular ve ortak konular şeklinde bir tasnif biçimiyle hazırlanan bu tez iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde emir ve nehyin tanımı, mahiyeti ve mücebi konuları; ikinci bölümünde ise, emir ve nehyin elfâz bahisleri içindeki yeri, medlûlleri ve zıdlarına delâletleri işlenmiştir.

6) Yasin Casim Muheymed'in, *el-Emr ve'n-nehy inde ulemâ'l-Arabiyye ve'l usûliyyîn* (Beirut, 2001, Dâru İhyâi't- Tütâsi'l-Arabî) isimli eseri: Bu çalışma emir konusuyla ilgili genel bir perspektif vermektedir.

7) Ali Duman'ın "Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Mu'temed Adlı Eserinde Emrin Hakikati İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi", (Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Ocak-Haziran 2017 / 2, 10 / 20) isimli makalesi. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin yaklaşımını incelemesi hasebiyle temas ettiğimiz bu makalede, Basrî'nin hayatı ve eserleri, *el-Mu'temed* isimli eseri, emrin fıkıh usulündeki yeri, tanımı ve hakikati konuları muhtasar bir biçimde ele alınmaktadır.

8) Osman Güman'ın "Fıkıh Usûlü Geleneğinde Farklı Bir Tavr: Tevakkuf", (*On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, 33) isimli makalesi: Bu çalışma, Sünnî muhitte tevakkuf edilen meselelere ilişkin tespitler sunmaktadır.

III. FIKIH USULÜ ESERLERİNDE EMİR BAHİSLERİNİN ELE ALINIŞ

BİÇİMİNE KISA BİR BAKIŞ

Sözlükte "hal", "durum", "iş", "olay", "konum" ve "bir şeyin yapılmasını talep etmek" gibi anlamlara gelen emir kavramı dilbilim, mantık, kelam ve fıkıh usulü ilimlerini

alakadar eden konulardan biridir.⁵⁹ Fıkıh usulü eserlerinde emir bahsi bağlamında -genel olarak- aşağıda zikredilecek olan dokuz temel meselenin işlendiği söylenebilir:

Birinci Mesele: Emrin mahiyeti.

Emrin kelâmın türlerinden biri olması itibariyle, emrin mahiyeti konusunun ele alındığı yerlerde usulcülerin kelâmın mahiyetine ilişkin yaklaşımlarını beyan etmeleri yaygın biçimde rastlanan bir tavidir. Bu durum, kelâmın mahiyeti hususunda meydana gelen fikir ayrılıklarının usûl-i fıkıh kitaplarının emir bahisleri dahilinde incelendiği söylenerek de ifade edilebilir.

Kelâmın mahiyeti hususunda yürütülen tartışmalar Allah’ın mütekellim olmasının ne anlama geldiği ve ilâhî kelâmın hâdis mi yoksa kadîm mi olduğu sorunlarıyla bağlantılıdır. İslam tarihinin bir döneminde etkili bulunan bu mesele çevresinde üç farklı yaklaşım ortaya çıktığı söylenebilir. Birincisi, Mu‘tezilî bilginlerin Kur’ân’ın yaratılmış (mahlûk) olduğunu ileri sürmesidir. İkincisi, Hanbelîlerin kelâmı Allah’ın kadîm bir sıfatı olarak görmeleridir. Üçüncüsü, ilk olarak İbn Küllâb tarafından dillendirilen, daha sonraki dönemlerde Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri tarafından benimsenen şu yaklaşımdır: Allah’ın kelâmının, kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî şeklinde iki boyutu bulunmaktadır. Buna göre, kadîm ve Allah’ın zatıyla kâim olan kelâm, kelâm-ı nefsîdr. Lafzî kelâm ise hâdis olup, nefsî kelâma delâlet etmektedir.⁶⁰

Bu tasnif emrin mâna mı lafız mı yoksa bunların her ikisi birden mi olduğu konusuyla doğrudan bağlantılı bir husustur.⁶¹ Kelâmın nefsî ve lafzî kısımlarına ayrıldığı düşünün bilginler kelâmın bir çeşidi olan emrin de nefsî ve lafzî kısımlarına ayrıldığı düşünürler. Kelâm-ı lafzîyi tek kelâm tipi olarak gören âlimler ise emrin de yalnızca lafız olduğunu kabul ederler.

⁵⁹ Salim Ögüt, “Emir”, *DİA*, İstanbul: 1995, XI, 119.

Emrin sarf, nahiv ve belâgat ilimlerindeki tarifleri için Bkz. Yasin Câsim Muheymed, *el-Emr ve’n-nehy inde ulemâi’l-Arabîyye ve’l-usûliyyîn*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1412 h. / 2001 m., s. 33-40.

⁶⁰ Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Altundağ, “Kelâmullah – Halku’l-Kur’an Tartışmaları Çerçevesinde ‘Kelâm-Nefsî – Kelâm-ı Lafzî’ Ayırımı”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000): 149-181.

Ayrıca bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *DİA*, Ankara: 2002, XXV, 194-196; “Halku’l-Kur’ân”, *DİA*, İstanbul: 1997, XV, 371-375.

⁶¹ Betül Caba, “Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’nin *el-Mu‘temed fî usûli’l-fıkh* Adlı Eseri Çerçevesinde Emir Kavramı” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, 2015), s. 13.

İkinci Mesele: Emrin tanımı.

Muhammed Edîb Sâlih emrin tanımını şöyle vermektedir: Emir otoriter bir üslupla (*alâ ciheti 'l-isti 'lâ*) fiilin talep edildiğini gösteren lafızdır.⁶²

Ayrıca emrin “yap” sîgası, emir lâmi ile beraber bulunan muzarî fiil sîgası ya da kendisiyle haber verme değil de talebin kastedildiği haber cümlesi oluşu arasında herhangi bir fark bulunmadığı da söylenmektedir.⁶³

Üçüncü Mesele: Emir sîgasının kullanım biçimleri.

Âlimler emir sîgasının birçok mânada kullanıldığını düşünmektedirler. Bunlar îcab, nedb, irşâd (doğru yolu gösterme), ibâha, te'dîb (eğitim / terbiye verme), vaîd, imtinân (minnet altında bırakma), ikrâm, ta'cîz (aciz bırakma), ihâne (küçümseme), tesviye (eşitleme), duâ, temennî (gerçekleşmesi umulmayan / mümkün olmayan istek), haber, tefvîz ve teslîm (sorumluluğu devretme), meşveret, telehhûf (özlem duyma) ve tehsîr (kederlenme), i'tibâr (önem verme / dikkate alma), tekzîb (yalanlama), tabsîr (görmesini sağlama) ve teshîr (aşağılama) anlamlarıdır.⁶⁴

Dördüncü Mesele: Mutlak emir sîgasının delâlet ettiği hüküm.

Tezimizin konusunu oluşturan bu mesele “Emrin Hakkındaki Görüşlere Toplu Bakış” başlığa altında detaylıca ele alınacaktır.

Beşinci Mesele: Karîne ile beraber bulunan emrin delâleti.

Karîne ile anlamı belirlenmiş bir emrin hangi hükme delâlet ettiği hususunda ihtilaf bulunmaz.⁶⁵ Bu türden olan emirler karinelere işaret ettiği anlamlara yorulurlar.

Altıncı Mesele: Mutlak emrin tekrar ve merraya delâleti.

Usulcüler arasında bu konu ile alakalı beş farklı görüşün benimsendiği görülür. 1- Emir, bir kere yahut çok kere yapılmayı ifade etmeksizin mutlak talep (bildirmek) içindir. Emir fiilin ne bir ne de birden fazla kez yerine getirilmesini gerektirir; emrin gerektirdiği anlam fiilin meydana getirilmesidir. Fiili bir kere işlemek, onun yerine getirilmesini sağlar. Bununla beraber, Kitap ve Sünnet'te geçen emirlerin gereğinin bir kez yerine getirilmesi halinde, kişiden (ifa) sorumluluğu düşer. Cüveynî bu kanaati benimsemektedir. 2- Emir lafız itibariyle fiilin bir kere yapılmasını gerektirir. Kitap ve

⁶² Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsîrû'n-nusûs fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404 h. / 1984 m., c. II, s. 234.

⁶³ Sâlih, *Tefsîrû'n-nusûs*, c. II, s. 234- 235.

⁶⁴ Sâlih, *Tefsîrû'n-nusûs*, c. II, s. 235- 238.

⁶⁵ Konunun çeşitli örneklerle ifadesi için Bkz. Sâlih, *Tefsîrû'n-nusûs*, c. II, s. 271- 273.

Sünnet'te gelen bir emir, bir kere yerine getirildiği takdirde kişinin sorumluluğundan düşer. Bu görüşü Şâfiîlerin çoğunluğuna dayandıran Ebû İshak el-İsferâyînî, İmam Şâfiî'nin sözünün bunu gerektirdiğini belirtmektedir. Ayrıca Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den de bu kanaatin rivayet edildiği söylenmektedir. 3- Emir delil aksini göstermedikçe -imkân bulunması halinde- ömür boyu tekrarı gerektirir. Emir fiilin tekrar üzere yapılmasını gerektirmekte olup, ifa sorumluluğu ancak böyle yapıldığı takdirde düşer. Ebû İshak eş-Şîrâzî, Ebû İshak el-İsferâyînî, bir grup fakih ve kelamcı bu görüşü benimsemektedir. 4- Emir –tekrar ihtimali ile birlikte- fiilin bir kez yapılmasına (merra) delâlet eder, tekrar anlamı karîne ile sabit olur. Bazıları bu görüşü Şâfiî'ye isnat etmiştir. 5- Emir sîgasının mutlak talep, tek kere yapma, çok kere yapma anlamlarından biri için olduğu hususunda tevakkufla hükmetmek. Fakat şu var ki, tevakkufun nasıl açıklanacağı hususunda ihtilaf edilmiştir. Kimisi tevakkuftan maksadın, emrin merra için mi tekrar için mi yoksa merra ve tekrar anlamlarından delâlet etmekten beri bir biçimde (mutlak) mi vaz' edildiğinin bilinmemesi olduğunu söylemektedir. Bâkılânî ve -İsnevî'nin ifadesine göre- Cüveynî ise tevakkufla, söz konusu anlamlar arasında lafzî iştirak bulunması sebebiyle mütekellimin muradının bilinemeyeceğini kastetmişlerdir.⁶⁶

Yedinci Mesele: Şart ile muallak veya sıfat ile mukayyed emir.

Bu konunun sadece mutlak emrin tekrarı gerektirmeyeceğini savunanlar indinde gündeme geleceği hususunda ittifak edilmiştir. Bu noktada iki temel görüş ortaya çıkmaktadır: 1- Şart veya sıfata bağlanan emir tekrarı gerektirir. Bu görüş bazı Hanefî âlimlere nispet edilmektedir. 2- Şarta bağlanan emir tekrarı gerektirmez. Ebû İshâk eş-Şîrâzî bu görüşü benimsemektedir. Gazzâlî de şartın emrin anlamını belirlemede bir tesirinin bulunmadığını düşünmektedir.⁶⁷

Sekizinci Mesele: Emrin fevr veya terâhiye delâleti.

Bir başka ifadeyle, emrin gereğini derhal yerine getirmenin gerekip gerekmeyeceği hususudur. Bu konuda iki temel yaklaşım bulunmaktadır:

1) Mutlak emrin tekrarı gerektirdiğini savunanlar onun zarurî olarak fevri gerektirdiğini düşünürler. Zira tekrar ile hükmedilmesi halinde, emredilen fiilin ardarda

⁶⁶ Sâlih, *Tefsîrû'n-nusûs*, c. II, s. 284-288.

⁶⁷ Sâlih, *Tefsîrû'n-nusûs*, c. II, s. 318-324.

yapılmak suretiyle vakitlerin tamamını kaplaması lazım gelir. Dolayısıyla emrin gereğinin derhal yerine getirilmesi gerekir.⁶⁸

2) Mutlak emrin tekrar ifade etmediğini savunanlar, vakit ile kayıtlanmış emir ile vakit ile kayıtlanmamış emri birbirinden ayrı değerlendirirler, ki bunlar şöyle ifade edilebilir: a) Emrin vakit ile kayıtlanması durumunda, vaktin çıkmasıyla emredilen fiil yerine getirilmemiş olur. b) Emrin vakit ile kayıtlanmaması halinde ise, şu iki görüş söz konusu olmaktadır: i- Bu durumda emir fevre de terâhîye de delâlet etmez; bu anlamları ancak karîne yardımıyla ifade eder. Emrin delâlet ettiği anlam mutlak olarak fiilin gerçekleştirilmesidir. Hanefilere göre doğru olan yaklaşım bu görüştür. Ayrıca bu görüş İmam Şâfiî ve onun talebelerine de dayandırılmaktadır. ii- Mümkün olan ilk vakitte derhal yerine getirilmesi gerekir. Mükellefin emir geldikten hemen sonra emredilen fiili yerine getirmesi gerekir; aksi takdirde isyan etmiş olur.⁶⁹

Dokuzuncu Mesele: Yasaklamadan sonra gelen emrin delâlet ettiği hüküm.

Bu konuda üç temel yaklaşım sergilenmektedir:

1- Haram kılınmadan önce emrin nedb veya ibâha gerektirdiğini düşünenler, tahrîmden sonra da emrin bu hükümleri gerektirdiğini savunurlar.⁷⁰

2- Yasaklamadan önce emrin vücûbu gerektirdiğini savunanlar arasında üç farklı görüş benimsenmiştir: a- Yasaktan sonra gelen emir ibâhaya delâlet eder. Bu görüş İmam Şâfiî ve ashabından birtakım kişilere isnat edilmektedir. b- Yasaktan sonra gelen emir vücûba delâlet eder. Ebü't-Tayyib et-Taberî, İbn Hazm, Şîrâzî ve geç dönem Hanefilerinin geneli bu yaklaşımı benimsemektedir. c- Yasaktan sonra gelen emir, yasaktan önce bildirdiği hükme delâlet eder.⁷¹

3- Yasaktan sonra gelen emrin hükmü hakkında tevakkuf etmek gerekir. Cüveynî herhangi bir ayrıntı vermeksizin tevakkuf görüşünde olduğunu beyan etmektedir. Gazzâlî ise, şu iki durumun birbirinden farklı değerlendirilmesi gerektiğini düşünür: a) Daha önce gelen yasak bir illetten / gerekçeden ötürü konulmuş ve “yap” sîgası bu illetin ortadan kalkmasına bağlanmışsa, kullanımın sadece kınamanın bulunmadığını gösterdiği anlaşılır ve fiilin hükmü yasaktan önceki haline geri döner. b) Söz konusu yasak bir illetten ötürü

⁶⁸ Sâlih, *Tefsîrû'n-nusûs*, c. II, s. 345.

⁶⁹ Sâlih, *Tefsîrû'n-nusûs*, c. II, s. 346-348.

⁷⁰ Sâlih, *Tefsîrû'n-nusûs*, c. II, s. 361.

⁷¹ Sâlih, *Tefsîrû'n-nusûs*, c. II, s. 361-364.

konulmadığı gibi “yap” sîgası illetin ortadan kalkmasına da bağlanmamışsa, esasen sîganın mûcebi nedb ve ibâha arasında gidip gelmeyi sürdürür.⁷²

IV. EMRİN MÛCEBİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERE TOPLU BAKIŞ

Fıkıh usulü eserlerinde detaylı bir biçimde analiz edilen konulardan birini mutlak emrin hangi hükmü ifade ettiği konusu oluşturmaktadır. Tezimizde “emrin mûcebi” olarak ele aldığımız bu konu ile alakalı çeşitli fıkıh usulü kaynaklarında “emrin mûktezâsı” şeklinde bir ifade kullanıldığı da görülmektedir. Bu başlık altında Muhammed Edîb Sâlih’in *Tefsîrû’n-nusûs* isimli eseri merkeze alınarak muhtelif zümrelerce emrin mûcebi hususunda benimsenen kanaatler ele alınacaktır.

M. Edîb Sâlih emrin hakikat yoluyla delâlet ettiği hüküm ile alakalı olarak âlimlerin arasında –onun çeşitli anlamlarda kullanılmasından hareketle- geniş çaplı bir fikir ayrılığının bulunduğunu belirtmekte ve bu bağlamda altı temel yaklaşımdan bahsetmektedir:⁷³

Birinci Yaklaşım: Emir, hakikaten vücûba delâlet eder ve ancak karîne yardımıyla başka anlamları ifade eder hale gelir.⁷⁴

M. Edîb Sâlih’in cumhura izafe ettiği bu görüş⁷⁵, müdafileri tarafından üç şekilde ifade edilmiştir:

⁷² Sâlih, *Tefsîrû’n-nusûs*, c. II, s. 361- 370.

⁷³ Sâlih, *Tefsîrû’n-nusûs*, c. II, s. 240.

⁷⁴ Sâlih, *Tefsîrû’n-nusûs*, c. II, s. 241.

⁷⁵ Sâlih, *Tefsîrû’n-nusûs*, c. II, s. 241.

Birincisi, vücûbdur. Cessâs⁷⁶, Abdülkâhir el-Bağdâdî⁷⁷, Debûsî⁷⁸, Basrî⁷⁹, *et-Tebşira*'da Şîrâzî⁸⁰, *el-Varakât*'ta Cüveynî⁸¹, Sem'ânî⁸², Ferrâ⁸³ ve Kelâvâzî⁸⁴ tarafından bu ifade tarzı kullanılır.

Eş'arî bir kelâmcı olması⁸⁵ açısından özellikle temas etmemiz gereken Abdülkâhir el-Bağdâdî, kendisine göre doğru görüşün, emrin zâhiri itibariyle vücûb için olup, bir delâletin bulunması halinde nedb, teşvik (tergîb), daha ihtiyatlıya yönlendirme (irşâd ile'l-ehvad), talep, tehdit, hafife alma (ihâne) ve eğitim verme (te'dîb) gibi anlamlara döndürülebileceğini belirtmektedir.⁸⁶

Ayrıca Gazzâlî *el-Menhûl*'de "Emrin zâhiri vücûbdur. Sîga diğer anlamları ödünç olarak alır" şeklinde bir ifadesine rastlanmaktadır.⁸⁷

İkincisi, îcabdır. *el-Lüma'* ve *Şerhü'l-lüma'* da Şîrâzî⁸⁸, Bâcî⁸⁹ ve Tûsî'nin⁹⁰ bu ifade biçimini benimser.

Buna ilaveten Nâtık-Bilhak Allah ve Hz. Peygamber'in emirlerinin îcaba hamledilmesi gerektiğini savunur⁹¹ ve bu kanaatin Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden

⁷⁶ Ahmed b. er-Râzî el-Cessâs, *Usûlü'l-fikh el-müsemâ bi'l-fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüni'l-İslâmiyye, 1405 h. / 1985 m., c. II, s. 85.

⁷⁷ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbü usûlü'd-dîn*, İstanbul: Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi (Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Neşriyatı), 1346 h. / 1928 m., s. 215.

⁷⁸ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Meys, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421 h. / 2001 m., s. 36.

⁷⁹ Muhammed b. Ali b. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamîdullah, Dimaşk: Institut Français de Damas, 1384-85 h. / 1964-65 m., c. I, s. 58.

⁸⁰ Ebû İshak Cemâleddîn İbrahim b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tebşira fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1980, s. 26.

⁸¹ Ebû'l-Me'âlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdüllâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Varakât*, Kahire: Dârü't-Türâs, 1977, s. 13.

⁸² Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebâr Temîmî Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417 h. / 1996 m., s. 98.

⁸³ İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî, Riyad: y.y., 1993, c. I, s. 224.

⁸⁴ Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbelî el-Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, thk. Müfîd Muhammed Ebû Amşe, Cidde: Dârü'l-Medenî, 1985, c. I, s. 145.

⁸⁵ Ethem Ruhi Fıglalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî", *DİA*, I, 245.

⁸⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 215-216.

⁸⁷ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 134.

⁸⁸ Ebû İshak Cemâleddîn İbrahim b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülkâdir el-Hatîb el-Hasenî, Dimaşk: Dârü'l-Hadîsi'l-Katâniyye, 1434 h. / 2013 m., s. 95; *Şerhü'l-lüma'*, thk. Abdülmecîd Türkî, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988, c. I, s. 206.

⁸⁹ Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Bâcî, Sa'd et-Tücîbî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdülmecîd Türkî, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1986, c. I, s. 195.

⁹⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî, Kum: Çitäre, 1417, c. I, s. 172.

⁹¹ Ebû Tâlib Yahya b. Hüseyin el-Hârûnî Nâtık- Bilhak, *el-Müczî fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülkerîm Cedebân, San'a: Ravâi'u Türâsi'z-Zeydiyye, 1434 h. / 2013 m., c. I, s. 109.

olmanın yanında Hanefî bir hukukçu kimliği de taşıyan⁹² Ebû Abdullah el-Basrî tarafından paylaşıldığını belirtir.⁹³

Üçüncüsü, ilzâmdır. Serahsî⁹⁴ bu ifade biçimini benimser.

Görüşlerine doğrudan yazmış oldukları eserlere müracaat yoluyla ulaştığımız bu müellifler yanında kanaatlerine ancak rivayetler kanalıyla ulaşılan birtakım şahsiyetlerin bulunmaktadır. Söz konusu görüşün kökenini belirleyebilmek için, bu şahsiyetlerin kimliklerinin teşhisi ihmal edilmemelidir. Bu bağlamda, Cessâs hocası Kerhî başta olmak üzere Hanefîlerin⁹⁵; Basrî Ebû Ali el-Cübbâî'nin bu fikri benimsediğini söyler. Ebû Ya'lâ el-Ferâ ise Ahmet b. Hanbel'in sözünün zâhirinin karînelerden âri olan emir lafzının me'mûrun bihin vücûbunu gerektireceğini belirtmektedir.⁹⁶

İkinci Yaklaşım: Emir nedb anlamında hakikattir.⁹⁷

M. Edîb Sâlih Mu'tezile'nin geneli ve bir grup fakihin bu görüşü benimsediğini belirtir.⁹⁸

Bunun yanında Kâdî Abdülcebbâr'ın şu ifadeleri, onun nezdinde emrin dolaylı bir biçimde de olsa nedbi gerektirdiğini göstermektedir: “Yap” sözü ancak emre konu fiilin irade edilmesi ile emir olur. Hikmet sahibi tarafından verilen emir, söz konusu fiilin murad edildiğini gösterir, Hakîm'e sadece hasen bir fiili irade etmesi yakışır, bu sebeple de onun emrettiği fiilin hasen olması gerekir. Hikmet sahibi, mükellefiyet altına sokan (bir varlık) yahut onun elçisi ise, onların emrettiği fiilin nedb ve mûceb (ifası zorunlu bir biçimde talep edilen bir fiil) olması lazım gelir, çünkü Hakîm'in -hikmeti gereğince- yalnızca hasen fiilleri emretmesi uygun olur. “Yap” sözü bu zikrettiğimize ilaveten başka bir anlama delâlet etmez. Bir başka deyişle, emir sîgasının vâcibe delâlet ettiğine ilişkin bir hükme varmak, ancak Allah'ın “Ben ancak vâcibi emrederim” sözünün yerine geçebilecek sem'î bir delilin sabit olması halinde doğru olur. Bu durumda da vücûb anlamına emir değil, Allah'a atfedilen bu söz delâlet eder, hatta emrin zâhiri yahut vaz'ı itibarıyla değil de zikrettiğimiz bu öncülden (Allah'a isnat edilen “Ben ancak vâcibi

⁹² Gölcük, “Ebû Abdullah el-Basrî”, *DİA*, X, 84.

⁹³ Nâtik- Bilhak, *el-Müczî fî usûli'l-fikh*, c. I, s. 104.

⁹⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426 h. / 2005 m., c. I, s. 15.

⁹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, c. II, s. 85.

⁹⁶ Ferrâ, *el-Udde*, c. I, s. 224.

⁹⁷ Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 241.

⁹⁸ Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 241.

emrederim” cümlesi) dolayı (vücûba) delâlet ettiği söylenebilir, nitekim görünür alemde (*şâhid*) gerek nedb ve vâcibi gerekse hasen ve kabîhi emretmesinin doğru olacağına ilişkin söylediklerimiz bu duruma işaret etmektedir.⁹⁹ Emir îcabı bildirmek için konulsaydı, onun hakkında bu durum (yani nedb, hasen ve kabîhi emretmek) doğru olmazdı. Bunun yanı sıra, vâcibin emredilmemesi durumunda, “yap” sözünün emir olarak vaz‘ı mecaz olurdu, ki bu da bâtıldır ve bunun bâtil oluşu da emrin îcab için konulmadığını göstermektedir.¹⁰⁰

Üçüncü Yaklaşım: Emrin hakikaten delâlet ettiği anlamın belirlenmesi hususunda tevakkuf etmektir.¹⁰¹

M. Edîb Sâlih bu görüşü benimseyenlerin iki grup şeklinde değerlendirilebileceğini belirtir.¹⁰²

Birinci Kanaat: Kullanım esnasında emrin vaz‘ edildiği anlamın tayini hususunda değil, kullanım esnasında emir ile kastedilen mânanın belirlenmesinde tevakkuf etmek. Sâlih -gerekçe sadedinde- bu görüşün sahiplerine göre emrin vücûb, nedb, ibâha ve tehdit arasında müşterek olarak konulduğunu belirtmekte, ayrıca verilen bir emrin bu dört anlama da muhtemel olduğunu, maksadın belirlenmesi için beyana ihtiyaç duyulduğunu ve bu beyan gelinceye kadar tevakkuf edileceğini söylemektedir.¹⁰³

Görüldüğü üzere bu yaklaşım, lafzın vaz‘ itibariyle tek bir anlama sahip olmamasında problem görmeyerek kullanım anında bu dört ihtimal arasında nasıl tercih yapılacağına odaklanmaktadır.

Teftâzânî *Şerhü't-telvîh*'te Şia'nın bu kanaati benimsediğini ve Şâfîî âlim İbn Süreyc'den de bu görüşün nakledildiğini belirtir.¹⁰⁴ Ancak eserin muhakkikleri Necîb Mâcidî ve Hüseyin Mâcid erken dönem Şii literatüründe bu görüşe rastlamadıklarını belirtmektedirler.¹⁰⁵

⁹⁹ Kâdî Ebü'l-Hasan b. Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Tâha Hüseyin, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963, c. XVII, s. 107- 108.

¹⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, c. XVII, s. 108.

¹⁰¹ Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 242.

¹⁰² Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 242.

¹⁰³ Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 242.

¹⁰⁴ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horasânî et-Teftâzânî, *Şerhü't-telvîh ale't-tavdîh*, thk. Necîb el-Mâcidî, Hüseyin el-Mâcid, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1430 h. / 2009 m., c. I, s. 326.

¹⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhü't-telvîh*, c. I, s. 326.

Şevkânî ise Şia'nın cumhurunun bu görüşte olduğunu söylemektedir.¹⁰⁶

İkinci Kanaat: Emrin hakikaten vaz' edildiği anlamın belirlenmesi hususunda tevakkuf etmektir.¹⁰⁷

Bu kanaatin müdafilerinin emrin müşterek olduğu yönünde bir ön kabule sahip olmamaları itibariyle, tevakkuf etme anını kullanım esnasına ertelememekte; daha lafzın anlama vaz'ı aşamasında muktezânın ne olduğu ile bir karara varılamayacağını belirtmektedirler.

Dördüncü Yaklaşım: İştirak ile hükmetmektir.¹⁰⁸

İştirake konu anlamlar ile alakalı dört görüş bulunmaktadır:

Birincisi: Emir vücûb ve nedb arasında lafzî iştirak ile müşterektir.¹⁰⁹

İkincisi: Emir vücûb, nedb ve ibâha arasında lafzen müşterektir.¹¹⁰ Belirli bir kayıt ile sınırlandırılmayan iştirakin lafzî iştirak olarak anlaşılması gerektiği kabul edilirse Murtezâ'nın bu kanaatte olduğu söylenebilir?¹¹¹

Üçüncüsü: Emir vücûb, nedb, ibâha, tehdit ve bunlar dışındaki mânalar arasında müşterektir.¹¹²

Dördüncüsü: Emir, vücûb, nedb ve ibâha arasında manevî iştirak ile müşterek olup, sözü edilen her üç anlamı da kapsayan izin hususunda hakikattir. Abdülazîz el-Buhârî bu görüşü Şia'dan Murtezâ'ya dayandırmaktadır.¹¹³ Fakat Murtezâ'nın kendi eserine bakıldığında, "yap" lafzı emir ve ibâha arasında müşterek olup her ikisi hakkında da hakikattir, mutlak sîgadan bu anlamlardan biri anlaşılmaz, bunlardan biri ancak delil ile anlaşılır, şeklinde bir ifadeye rastlanır.¹¹⁴ Bir başka deyişle, mezkûr ifade biçimleri arasında iştirake konu edilen anlamlar itibariyle bir farklılık görülmezken "manevî" kaydı bu ibârede yer almadığı farkedilir.

¹⁰⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Havlânî eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419 h. / 1999 m., c. I, s. 339.

¹⁰⁷ Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 242.

¹⁰⁸ Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 243.

¹⁰⁹ Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 243.

¹¹⁰ Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 243.

¹¹¹ Ebû'l-Kâsım 'Alemü'l-hüdâ Ali b. Hüseyin Şerif Murtezâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa*, tsh. Ebû'l-Kâsım Gürcî, Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1984, c. I, s. 38.

¹¹² Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 244.

¹¹³ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmes b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Farûlislâm el-Pezdevî*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1417 h. / 1997 m., c. I, s. 256.

¹¹⁴ Murtezâ, *ez-Zerîa ilâ usûli'l-fikh*, c. I, s. 38.

Beşincisi: Emir îcab ve nedb anlamlarına muhtemel ve bu iki anlam arasında müşterek olup, bunlardan birine ancak bir karîne ve delil bulunması durumunda hamledilmesi gerekir. Bu görüş Bâkîllânî'ye aittir.¹¹⁵

Ayrıca İmam Eş'arî'nin görüşlerini sistematik bir hale getiren kişi olarak kabul edilen İbn Fûrek¹¹⁶ *el-Muhtasar fî usulü'l-fikh* isimli ancak bir risale hacminde sayılabilecek eserinde şöyle söylemektedir: Emir dilde her iki mevzuuna da hamledilir ve delil bulunmadığı takdirde bunlardan başka bir anlama döndürülemez.¹¹⁷ Bu ifadeden İbn Fûrek'in emrin müşterek olduğuna ilişkin bir düşünceye sahip bulunduğu anlaşılabilir da hangi anlamların iştirake konusu olduğu anlaşılmamaktadır.

Bu noktada İbn Fûrek'in *Kitâbü'l-hudud fî'l-usûl* isimli eserine müracaat etmek hangi fiil grubunun emre konu edildi ve dolayısıyla emrin hangi anlamı taşıyabileceği tespit edilebilir. Bu bağlamda müellifin mendup ve mubahı nasıl tanımladığı emrin anlam dairesinin sınırlarını keşfetmeyi sağlayabilir:

İbn Fûrek mendubu, mahiyeti itibarıyla terkedilmesi karşılığında kınama ve günah söz konusu olmayan emredilmiş fiil, şeklinde tarif eder.¹¹⁸ Bu tariftten onun mendubu me'mûrun bih (emredilmiş fiil) olarak gördüğü anlaşılmaktadır.¹¹⁹

İbn Fûrek, mubahı ise muhatabın, bir şeyin yapılması ve mubah olma hususunda kendi mecrasında kalan terki arasında serbest bırakılması şeklinde tanımlar.¹²⁰ Bu tanımdan hareketle onun mubahın emredildiğini düşünmediği yönünde bir sonuca varılabilir.

Beşinci Yaklaşım: Emir, vücûb ve nedb arasındaki ortak nokta (kadr-i müşterek) olan talebi yani fiilin terke tercih edilmesini ifade etmek için olduğuna hükmetmektir.¹²¹

Talep olma bakımından birleşmekle birlikte talebin niteliği açısından ayrışan üç farklı görüşe rastlanmaktadır. M. Edîb Sâlih aşağıda ifade edilecek olan üç görüşün

¹¹⁵ Bâkîllânî, *et-Takrib*, c. II, s. 27.

¹¹⁶ Yunus Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *DİA*, İstanbul: 1999, XIX, 495.

¹¹⁷ Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfehânî en-Nîsâbûrî, *el-Muhtasar fî Usûli'l-fikh (İbn Fûrek ve âsâruhü'l-usûliyye içinde)* thk. Muhammed Hasân İbrahim Avaz, Dîmaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1445 h. / 2014 m., c. I, s. 459-473.

¹¹⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî, *Kitâbü'l-hudûd fî'l-usûl*, thk. Muhammed Süleymânî, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999, s. 137.

¹¹⁹ Recep Çetintaş, "İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklifi Hüküm Terminolojisi" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, 2014), s. 164.

¹²⁰ İbn Fûrek, *Kitâbü'l-hudûd fî'l-usûl*, s. 137.

¹²¹ Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 244.

yalnızca ilkinini müstakil bir madde olarak zikretmiş¹²², diğerlerine ise diğer maddeler içinde değinmiştir.¹²³

Birinci Görüş: Emir vücûb ve nedb arasındaki ortak nokta (*el-kadrü'l-müşterek*) olan talebi ifade etmesidir.¹²⁴

M. Edîb Sâlih'in Semerkand meşâyihine izafe ettiği bu görüş¹²⁵, söz konusu ekolün en büyük otoritelerinden biri sayılan Alâeddin Semerkâdî'ce¹²⁶ şöyle ifade edilmektedir: Emrin hakikati talep olup, nedbi de îcâbı da kapsamına alır.¹²⁷ Görüldüğü üzere Semerkandî'nin ifadesinde talebin vücûb ve nedbinn ortak noktası olması gibi bir hususa temas edilmemektedir. Bununla birlikte *Mîzânü'l-usûl* muhakkiki Abdülmelik b. Abdurrahman es-Sa'dî de muhtemelen çeşitli eserlerde tesadüf ettiği bu ek bilgiye istinaden, -herhangi bir nüsha farklılığına işaret etmeksizin- eserde bu malumatın ilgili sayfada dipnot olarak kaydeder.¹²⁸

Yine Alâeddîn Semerkandî'nin ifadesine göre, Semerkand Meşâyihinin reisi Ebû Mansûr el-Mâturîdî şunları söylemektedir: Mutlak emrin hükmü, zâhirî açıdan yani itikâden değil de amelî bakımdan bir belirleme yapılarak (*alâ tarîki't-ta'yîn*) vücûbdur. Mutlak emrin itikâdî bakımdan hükmü ise, herhangi bir belirleme yapılarak (*alâ tarîki't-ta'yîn*) kati biçimde nebd ve îcâba inanmak yerine müphem bir şekilde Allah'ın nedb ve îcâbdan hangisini kastettiyse, onun hak olduğuna inanmaktır.¹²⁹

İkinci Görüş: “Yap” lafzı sırf talep ifade eder; karînelerden soyutlanmış “yap” lafzı bu anlamı gerektirir. Bu noktada emredilen fiilin terkedilmesi düşünülemez. Bu görüş Cüveynî tarafından *el-Burhân*'da savunulmaktadır.¹³⁰

Üçüncü Görüş: Dilde emir sîgasının muktezâsı –bir karîne anlamını değiştirmedikçe- kesin taleptir. Gazzâlî *el-Menhûl*'de bu görüşü benimsemektedir.¹³¹

¹²² Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 244.

¹²³ Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 243, 244.

¹²⁴ Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 244.

¹²⁵ Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 244.

¹²⁶ Hacı Mehmet Günay, “Semerkandî, Alâeddîn”, *DİA*, İstanbul: 2009, XXXVI, 471.

¹²⁷ Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Amman: Dâru'n-Nûr, 2017, c. I, s. 230.

¹²⁸ Bkz. Semerkandî, *el-Mîzân*, c. I, s. 230.

¹²⁹ Semerkandî, *el-Mîzân*, c. I, s. 237- 238.

¹³⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 222.

¹³¹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 107.

Altıncı Yaklaşım: Emrin vücûb, nedb ve ibâha arasında ortak nokta olan izne delâlet ettiği sonucuna varmaktadır, ki izin fiilin ifasına ilişkin sıkıntıyı giderir.¹³²

Bu görüşü Bâkılânî ve *et-Telhis*'teki ifadesine göre Cüveynî “ibâha ve izin”¹³³; *el-Burhân*'da Cüveynî “sıkıntının giderilmesi”¹³⁴; *el-Menhûl*'de Gazzâlî “sıkıntıyı giderme ve ibâha”¹³⁵; Gazzâlî *el-Müstasfâ*'da ve Basrî “ibâha”¹³⁶ ifadeleriyle zikreder. Görüldüğü üzere E. Sâlih usul eserlerinde geçen ifade biçimlerinin tamamını kuşatan bir yöntem takip etmiştir.

Ayrıca bu kanaati Bâkılânî Kâ'bi'ye¹³⁷; Cüveynî *et-Telhis*'te Mu'tezile'nin bir kısmına¹³⁸, *el-Burhân*'da bazı Mu'tezilî âlimlere¹³⁹; Gazzâlî *el-Menhûl*'de Kâ'bi¹⁴⁰ ve bazı insanlara¹⁴¹ isnat eder.

¹³² Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 244.

¹³³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 26; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbü't-telhis fî usûli'l-fikh = Telhisü't-takrîb*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî, Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996, c. I, s. 263.

¹³⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 215.

¹³⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 105.

¹³⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 57.

¹³⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 17-18.

¹³⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 263.

¹³⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 215.

¹⁴⁰ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 105.

¹⁴¹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 105.

BİRİNCİ BÖLÜM

EŞ‘ARÎ USULCÜLERİN ESERLERİNDE YER ALAN EMRİN MÛCEBİ İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

1. BÂKİLLÂNÎ’NİN *et-TAKRÎB* İSİMLİ ESERİNDE YER ALAN TARTIŞMALAR

İlk öğrenimini Basra’da yapan Bâkîllânî Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin talebelerinden dersler almıştır. O kelâm ilmini İbn Mücâhid et-Tâî ve Ebü’l-Hasan el-Bâhilî’den; usul ilmini Ebû Abdullah eş-Şîrâzî’den; fıkıh ilmini İbn Ebû Zeyd el-Keyravânî ve Ebû Bekir el-Ebherî’den; ahlâk ilmini İbn Sem‘ûn’dan öğrenmiştir. Ayrıca Bağdat’a giderek meşhur bilginlerin derslerine katılmış; Ebû Bekir el-Katî, İbn Mâsî ve Dârekutnî’den hadis dinlemiştir. Eğitimini tamamladıktan sonra Basra’ya dönen Bâkîllânî muhtelif ekollere mensup âlimlerle Ehl-i Sünnet’i temsilen münazaralarda bulunmuş, bunların hepsinde üstünlük sahibi olduğunu göstermiştir. Öyle ki Şii olmasına rağmen Büveyhî hükümdarı Adudüddeve oğlunun eğitiminden Bâkîllânî’yi mesul tutmuştur. Adudüddeve’nin ölümünden sonra Bağdat’a yerleşmiş hayatının sonuna kadar Mansûr Câmîi’nde hocalık yapmıştır.¹⁴²

Bâkîllânî’nin kelâmcılık yönü ön plana çıkmakla beraber fıkıh usulü, fıkıh, tefsir, hadis, belâgat, dinler ve mezhepler tarihi alanlarında da uzman olduğu bilinmektedir.¹⁴³

1.1. Karînelerden Soyutlanmış Emrin Delâleti Hakkındaki Görüşler

Bâkîllânî “Karînelerden Soyutlanmış Emrin Delâleti Hakkındaki Görüşler” başlığını açtıktan sonra usulcülerin dilde hangi anlamı ifade için vaz‘ edildiği hususunda ihtilaf ettiklerini söylemekte; bu bağlamda dört farklı görüşten bahsetmektedir.¹⁴⁴

Birinci Görüş: Emir dilde, sadece me’mûrun bihin serbestlik ve izin ifade ettiğini belirtmek üzere vaz‘ edilmiştir. Mubahın me’mûrun bih olduğunu iddia edenlerin çoğunluğu tarafından ileri sürülen bu görüşün sahiplerine göre¹⁴⁵, mutlak emir, yapmanın teşvik edilmesi ve yapılmasına karşılık mükafat verileceğinin bildirilmesi gibi nedbe

¹⁴² Şerafettin Gölcük, “Bâkîllânî”, *DİA*, İstanbul, 1991, IV, 531.

¹⁴³ Gölcük, “Bâkîllânî”, *DİA*, IV, 531.

¹⁴⁴ Bâkîllânî. *et-Takrib*, c. II, s. 26.

¹⁴⁵ Bâkîllânî daha önce (c. II, s. 17-18) Belhî’nin (Kâ’bî) ve takipçilerinin bu kanaatte olduğunu belirtmiştir.

delâlet eden bir karîne ile birlikte bulunması durumunda nedb, yapılmasına karşılık sevap ve terkine karşılık ceza verileceği gibi vücûba delâlet eden bir karîne ile birlikte bulunması durumunda vücûb, her iki tür karînenin bulunmaması durumunda ise ibâha ve serbest bırakma anlamını ifade eder.¹⁴⁶

İkinci Görüş: Emir ancak, fiilin mendupluğuna, bu fiilin hasen olduğuna ve emreden tarafından istendiğine delâlet için vaz‘ edilmiştir. Bu görüş Mu‘tezile’nin çoğunluğuna ait olup, bir çok fakih bu hususta onlara tâbi olmuş, ayrıca Şâfiî’nin bir çok talebesi onun da bu görüşte olduğunu nakletmiştir.¹⁴⁷ Bâkılânî “Mu‘tezile’nin çoğunluğuna ait” şeklindeki bilgiyi daha ileride “kahir ekseriyeti Mu‘tezile olmak üzere bir çok kelâmcıya ait” şeklinde vermektedir.¹⁴⁸

Ayrıca -daha önce de zikrettiğimiz üzere- talebeleri arasında nedb kanaatini Şâfiî’nin görüşü olarak nakledenler de bulunmaktadır.¹⁴⁹

Üçüncü Görüş: Emir, -nedb ifade ettiğine dair bir delil bulunmadıkça- me’mûrun bihin vâcip ve yapılması kesin biçimde istenen bir fiil olduğunu belirtmek için vaz‘ edilmiştir. Fakihlerin büyük çoğunluğu ve başkaları bu kanaattedir.¹⁵⁰ Bâkılânî ileride açtığı müstakil başlık altında mücerret emrin nedbe değil vücûba hamledilmesi gerektiğini söyleyenlerin, bu hamlin hangi yolla olacağı hususunda görüş ayrılığına düştüklerini ifade edip onların delillerini tartışır.¹⁵¹ Bu konu “Delillerin İncelenmesi” başlığında ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.

Dördüncü Görüş: Emir îcab ve nedb anlamlarına muhtemel ve bu iki anlam arasında müşterek olup, bunlardan birine ancak bir karîne ve delil bulunması durumunda hamledilmesi gerekir; -daha önce açıkladığımız üzere- mubah me’mûrun bih olmadığından emrin ibâha ifade etmesi söz konusu değildir.¹⁵²

Bâkılânî, başta Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî olmak üzere bu konunun ilmüne sahip bir çok kelâmcı ve fakihin bu görüşe sahip bulunduğunu ve kendi kanaatine göre de doğru görüşün bu olduğunu belirtir.¹⁵³

¹⁴⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 26.

¹⁴⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 26.

¹⁴⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 39.

¹⁴⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 39.

¹⁵⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 27.

¹⁵¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 50.

¹⁵² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 27.

¹⁵³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 27.

Ayrıca Bâkılânî emrin mücebi ile alakalı görüşleri ayrı ayrı zikretmenin dışında İmam Şâfiî'nin bu konudaki yaklaşımını “fasıl” isimli bir yan başlık açarak müstakil olarak belirleme ihtiyacı hisseder, Şâfiî'nin bu mesele ile alakalı çeşitli sözler söylendiğini hatırlatarak, ona atfedilen görüşleri zikredip son olarak da kendi kanaatini ortaya koyar.¹⁵⁴

Birincisi: Mutlak emir vücûba hamledilmelidir. Şâfiî'nin talebelerinin çoğu onun bu kanaatte olduğunu belirtir.¹⁵⁵

İkincisi: Mutlak emir nedbe yorulmalıdır. Bir grup öğrencisi Şâfiî'nin bu görüşü benimsediğini savunur.¹⁵⁶

Üçüncüsü: Tevakkuf görüşüdür. Bâkılânî Şâfiî'nin şer'î nitelikteki mutlak emrin hükmü ile alakalı sözlerinden, onun tevakkuf görüşünü benimsediğinin anlaşıldığını düşünür¹⁵⁷ ve “Delillerin İncelenmesi” bölümünde de görüleceği üzere kendi kanaati de olan bu görüşü, Şâfiî'ye yaptığı atıflarla temellendirir.

Ayrıca müellifin burada Şâfiî'nin nehiy¹⁵⁸ ve yasaktan sonra gelen emrin¹⁵⁹ delâleti ile alakalı kanaatine değindiği görülür.

1.2. Delillerin İncelenmesi

1.2.1. Emrin İbâha İfade Ettiği Görüşü

Bâkılânî bu konuda önce “Emir ile İbâha Arasındaki Fark” şeklinde bir başlık altında ana meseleye ilişkin görüşünü açıklamakta, ardından “Fasıl” şeklinde küçük başlıklar koyarak bu konuda karşı görüş sahiplerince kendilerine yöneltilebilecek sorulara cevaplar vermektedir.

1.2.1.1. İbâha ve Emir Arasındaki Fark

Bâkılânî “Emir ile İbâha Arasındaki Fark” başlığı altında bu görüşü ele alırken, önce şu hususa dikkat çeker: Ümmetin selef âlimleri ile kelâmcı ve fakihlerin çoğunluğuna göre,

¹⁵⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 47.

¹⁵⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 47.

¹⁵⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 47.

¹⁵⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 46-47.

¹⁵⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 49.

¹⁵⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 47.

fiilin mubah kılınması, onun serbest bırakılması, ona izin verilmesi, yapılması ve terkedilmesi arasında muhayyerlik tanınması demektir; ancak terkin kendi mecrasında kalması ve haram bir eyleme dönüşmemesi gerekir.¹⁶⁰

Daha sonra Bâkılânî mubah fiili me'mûrun bih sayanlarla ilgili olarak şu açıklamaları yapar: Belhî (Kâ'bi) ve takipçileri mubahın me'mûrun bih olduğunu iddia etmişler ve mubahın emredilmesi, yine emirlerden olan vâcip ve nedbden daha aşağı bir seviyededir (*rütbe*), nitekim her ikisi de emir olmasına rağmen mendup kılmanın (nedb) rütbesi vacip kılmanın (îcâp) rütbesinden daha düşüktür, demişlerdir.¹⁶¹ Bâkılânî'ye göre, Kâ'bi ile düşülen ihtilaf muhtemelen lafzî (ibârede) bir görüş ayrılığıdır ve böyle bir konuyu uzun uzadıya tartışmaya gerek yoktur; fakat bazen ihtilafın mânada da vukû bulduğu görülür.¹⁶²

İhtilafın lafzî olması şu şekilde ifade edilebilir: “Mubah me'mûrun bihtir” sözünün anlamı, fiilin yapılmasına izin verilmesi, serbesti tanınması, bu eylemin helal kılınması ve naklî bir delil ile kişinin fiili hem yapma hem de yapmama hakkı bulunduğu işaret edilmesidir. Kişinin mubah bir fiili yapması ile yapmaması eşittir. Fiili yapma ve yapmama karşılığında mükafat ve ceza bulunmamaktadır. Kâ'bi'nin sözleriyle kastedilen bu ise, mânâ üzerinde ittifak edilmiş olup, ihtilaf lafzîdir.¹⁶³

Ancak şöyle dendiği takdirde, mânada (gerçek) ihtilaf var demektir: Bir fiilin mubah kılınması, o fiilin îcab yahut nedb üzere gerekli kılındığı ve talep edildiği, mubahın terkinin yasaklandığı ve işlenmesinin kendi mecrasında kalan terkenden daha hayırlı olduğu anlamlarına gelir. Bâkılânî'ye göre bu yaklaşım bâtil olup, şu iki durum buna delâlet etmektedir:¹⁶⁴

Birincisi: Akıl sahibi herkes, kendi tecrübesiyle, efendinin kölesine ve kendisine itaat zorunluluğu bulunan kimseye mutlak izin vermesi ile ona emretmesi, ifayı gerekli kılması ve fiilin terkinin yasaklaması arasındaki farkı nasıl ayırt edebiliyorsa, aynı şekilde ona bir fiili emretmesi ve yasaklaması ile ona genişlik sağlaması ve onu sıkıştırması

¹⁶⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 17.

¹⁶¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 17-18.

¹⁶² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 18.

¹⁶³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 18.

¹⁶⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 18.

arasındaki farkı da öyle ayırt edebilir. Dolayısıyla muhalifin söyledikleri bâtil olmaktadır.¹⁶⁵

İkincisi: İbâhanın muktezâsı, -daha sonra açıklayacağımız üzere-, fiili emredenin, emrettiği biçimde olmak üzere fiilin yerine getirilmesini gerekli kılma, talep etme ve onun terkini nehyetme hakkı olduğu halde / olmasına rağmen, mubahın “Dilersen yap” sözünün ifade ettiği bir anlama ve müsaade edilen kişinin takdirine bağlanması gerekir. Bu sebeple ibâha ve emrin durumu birbirinden farklıdır.¹⁶⁶

1.2.1.2. Muhtemel Sorulara Cevaplar

Birinci Soru: “Mubah, yapılması ve -tabî / normal mecrâsında- terkedilmesi hususunda serbestlik tanınmış fiildir, yapılması ve terkedilmesi eşittir” sözünüzün anlamı nedir?¹⁶⁷

Cevap: Mubah dört tür fiil işlenerek terk edilebilir: Birincisi, mubahın kendisi gibi bir başka mubah icra edilerek yapılmamasıdır. İkincisi, mubahı terk ederken gerçekleştirilen fiilin nâfile bir eylem olmasıdır. Bu durumda mubah, yerine getirilmesinden daha hayırlı olan, emre konu bir fiil işlenerek terk edilmiş olur. Üçüncüsü, mubahın geniş zamanlı (*müvessa*) bir vâcib işlenerek terk edilmesidir. Burada terk bir farzın yerine getirilmesiyle gerçekleşir. Dar zamanlı (*mudayyak*) ve derhal yapılması gereken (*müstahak*) bir vâcibi ifa yerine mubahın yapılması doğru olmaz, çünkü sıkıştırma (*tadyîk*) ve muhakkak ifayı gerektirme (*istihkak*) anında, vâcibi ifanın *zıddını* yapmanın (yani herhangi bir şekilde vâcibi yapmamanın) mubah olması doğru değildir. Dördüncüsü, mubahın haram olan bir mâsiyet icra edilerek yapılmamasıdır. Fakat bu tip terk, mubahı terk olması bakımından haram olmaz; haramlık mubahı terk ederken gerçekleşen fiilin yasaklanmasından kaynaklanır. Mubahı ifa ve terkin birbirine eşit ve kişinin bunu yapıp yapmama hususunda muhayyer olması da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Zira ilk üç fiil grubu, mubahı terk olma bakımından bu terk biçimiyle ortaklık arzedebilir.¹⁶⁸

Fakat yine de hiç kimsenin “Mubah me’mûrun bihtir” ifadesini, işlenerek mubah terkedilen fiiller arasında haramların da bulunması ve haramı terkin vâcib olması gibi

¹⁶⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 18.

¹⁶⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 18.

¹⁶⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 19.

¹⁶⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 19.

sebeplere istinaden gerekçelendirme hakkı yoktur. Daha önce de açıkladığımız üzere, mubahı terkin biçimleri içinde terkedilmesi gerekmeyen fiiller de bulunmaktadır, bu bakımından mubahı terk olması nedeniyle haramın terki gerekmez. Şayet mubah me'mûrun bih olsaydı, -işlenerek haram bir mahzurun terk edilmesi halinde- mubahın muhakkak yapılması gereken bir vâcip olması lazım gelirdi, zira mubahı terkin biçimleri içinde terki vâcip olan haramlar da bulunmaktadır. Bu durumun fâsid olduğu üzerinde ittifaka varılınca, söz konusu şüphe bâtil; mubahın vâcip ve me'mûrun bih olmadığı ise sabit olmuştur.¹⁶⁹

İkinci Soru: Mubahın teklifi hükümler kapsamında olduğu kanaatinde misiniz?¹⁷⁰

Cevap: Mubahın teklifi hükümler kapsamına girmesinden maksat, mükellefin mubahı yapmanın helal, serbest ve izin verilmiş olduğunu dinî bildirim (sem') yoluyla bilmesi ise, bu doğrudur. Yok öyle değil de mubahın mükellefe farz yahut nâfile olarak emredildiği kastediliyorsa, daha önce de belirttiğimiz üzere bu bâtildir.¹⁷¹

Üçüncü Soru: Mubah fiillerin hasen veya kabîh olduğu kanaatinde misiniz?¹⁷²

Cevap: Mubah bu şekilde nitelendirilemez. Zira mubahı işleyeni saygın kabul etme / takdir etme, övme, yerme, kusurlu görme yükümlülüğümüz yoktur. Fiilin hasen veya kabîh olması da, onu işleyeni saygın kabul etme ve övme veya kınama ve yerme ya da onun bunu hak ettiğine inanma yükümlülüğünde olmamızdan öteye bir mâna ifade etmez. Bu vesileyle müellif peygamberlerin ismeti meselesine de değinir.¹⁷³

Dördüncü Soru: Fâili tarafından işlenmiş bir mubahın, Allah Teâlâ'nın iradesiyle gerçekleştiğini mi düşünüyorsunuz?¹⁷⁴

Cevap: Evet.¹⁷⁵

Bâkılânî soruya olumlu cevap vermekle yetinmeyip bu durumun bütün yaratılmışlardan -her birinin kendi özelliği çerçevesinde- sâdir olan fiiller için de geçerli olduğunu belirtmekte, buna ilaveten Allah'ın mubah ile alakalı tavrının Kaderiyye'nin (Mu'tezile) düşünce sisteminde nasıl bir yansıma bulduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Mu'tezilî bakış açısına göre, Allah mubahı ne irade eder ne de kerih görür, zira

¹⁶⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 19.

¹⁷⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 19.

¹⁷¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 20.

¹⁷² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 20.

¹⁷³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 20.

¹⁷⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 20.

¹⁷⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 20.

mubah irade edilmeyi yahut kerih görülmeyi gerektirecek varlığına ilave (*zâid*) bir sığata sahip değildir.¹⁷⁶ Şayet böyle bir niteliğe sahip olsaydı, Allah mubahı emreder yahut yasaklardı.¹⁷⁷

Daha sonra Bâkıllânî muhalifin “‘Yap’ kelimesi, söz konusu fiilin murad edilmesi için söylendiği takdirde emir olur, bu sebeple, Allah’ın, muhatap tarafından yapılacağı bilinen bir fiilin gerçekleştirilmesini irade ederek “‘yap” diye buyurması halinde mubahı emrediyor olması gerekir” şeklinde bir itirazda bulunduğunu farzeder ve buna Şu şekilde bir cevap verir: Söyledikleriniz gerekmez, zira fiilin irade edilmesi sebebiyle değil, nefsi itibariyle emir olduğunu daha önce açıklamıştık. Dolayısıyla söyledikleriniz sâkıt olmuştur.¹⁷⁸

Fakat müellif bununla yetinmez; ilgili görüşün fâsid olduğuna delâlet eden hususlardan biri olarak Şu konuya temas eder: Allah’ın “‘Oraya esenlikle girin”¹⁷⁹ şeklindeki buyruğu ile cennetliklerin cennete girmesini, “‘Dünyada yapmakta olduklarınız karşılığında, sıra sıra dizilmiş koltuklara dayanarak afiyetle yiyin için”¹⁸⁰ âyetiyle ise yiyip içmelerini irade ettiğini savunanlar bulunmaktadır. Bu yaklaşım, söz konusu iddianın sahiplerini, Allah’ın emir vermek ve yasak koymak suretiyle cennetlikleri teklîf altına soktuğunu ve cennet ahalisinin mihnet ve teklif yurdunda bulduklarını söyleme mecburiyetinde bırakmaktadır.¹⁸¹

Bu noktada Bâkıllânî, Kaderiyye’nin söz konusu ilzam karşısında köşeye sıkıştığını belirtip, sözlerini Şöyle sürdürür: Mu‘tezile’nin iddiasını derinlemesine inceleyen (*tahkik*) ve mubahın, me’mûrun bihin irade edilmesi nedeniyle emir olduğunu düşünen herkes, Allah’ın cennetliklerin cennete girme ve yiyip içme gibi tasavvurlarını irade etmediğini söyleyecektir. Zira Mu‘tezilî anlayışa göre, Allah cennete girme ve yiyip içmeyi “‘Oraya esenlikle girin”¹⁸² âyeti dolayısıyla irade etseydi, cennetliklere bunları emretmiş olması gerekeceği gibi ahalisinin bu fiillerin terki ile alakalı olarak korkutulması, azarlanması ve bunları yapmaya teşvik edilmesi itibariyle cennetin imtihan ve mihnet yurdu olması da gerekecektir. Dolayısıyla mevcûd durum, nimetin bozulup,

¹⁷⁶ Bâkıllânî, *et-Takrib*, c. II, s. 20- 21.

¹⁷⁷ Bâkıllânî, *et-Takrib*, c. II, s. 21.

¹⁷⁸ Bâkıllânî, *et-Takrib*, c. II, s. 21.

¹⁷⁹ Kâf 50/ 34.

¹⁸⁰ Tûr 52/ 19.

¹⁸¹ Bâkıllânî, *et-Takrib*, c. II, s. 21.

¹⁸² Kâf 50/ 34.

cennetliklerin azap niteliği taşıyan kaba muamelelere tabi tutulmasını kaçınılmaz kılması nedeniyle bâtıldır.¹⁸³

Bunun ardından Bâkılânî Mu‘tezile’nin ileri gelenlerinden İbnü’l-Cübbâî’nin (Ebû Hâşim) şöyle ifade edilebilecek bir açıklamasına yer verir: Cennetlikler amellerinin mükafatına ancak cennete girerek ulaşırlar. Cennetliklere mükafat vermemek zulümdür, Allah onlara zulmetmeyi kerih görmekte, bu sebeple de amellerinin sevabını alabilmeleri için cennetliklerin cennete girmelerini ve yiyip içmelerini irade ederken, buna mâni olması nedeniyle cennete girmemelerini kerih görmektedir. Emredilmesi yanında terki kerih görülen her fiil farz kılınmış birer vâciptir. Bu durumda, “cennete girin” sözü dolayısıyla cennetliklerin cennete girmesi irade edilirken, bunun terkinin kerih görülmesi, cennete girme emrinin vâcip (*vücûb*) ve farz olarak verilmesini zorunlu kılar. Allah “Cennete girin” buyurarak cennet ehlinin cennete girmesini hem emretmiş hem de istemiştir. Bir fiilin îcab hükmü kazanıp terkinin yasaklanması, yapılması hususunda teşvik ve vaat, yapılmamasına karşın ise azarlama, korkutma ve tehdit bulunmasına bağlıdır. Cennetlikler ancak teşvik ve tehdit mecrasındaki bu muamelelere maruz kalmaları durumunda, içinde bulunduğumuz bu dünyadaki gibi sıkıntılı bir hayata sürüklenmiş olurlar. Bu düşünce ise icmâya aykırı bir yaklaşım olmanın yanı sıra “yap” sözünün, söz konusu fiilin irade edilmesi sebebiyle emir olmasının gerekmeceğine ilişkin delillerden birini de oluşturur. Netice itibariyle, karşıt görüşün müdafileri bu izaha cevap veremeyecektir.¹⁸⁴

Ayrıca Bâkılânî’nin bunun devamında, kişinin kendisine emretmesi ile alakalı bir tartışma yürüttüğü görülür.¹⁸⁵

1.2.2. Emrin Nedb İfade Ettiği Görüşü

Bâkılânî bu görüşü “Dilde Mücerret Emrin İcâb Değil Sadece Nedb için Vaz’edildiğini İddia Edenler Hakkında” başlığı altında incelemekte, bu görüş sahipleri tarafından ileri sürülebilecek gerekçelere yer verip bunları tartışmakta, yer yer cevaba cevap şeklindeki muhtemel itirazları da ele alarak tartışmayı derinleştirmektedir. Kendisinin karşı çıktığı

¹⁸³ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 21.

¹⁸⁴ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 22.

¹⁸⁵ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 22- 23.

bu görüşün savunulmasına ilişkin delilleri a) Aklî Deliller, b) Naklî Delil şeklinde iki alt başlıkta incelemek uygun olur.

1.2.2.1. Aklî Deliller

Bâkılânî nedbe delâlet ile ilgili üç aklî delil zikretmekte, bu delillerin her birini teker teker inceleyerek eleştirilerini sıralamaktadır, böylelikle bir yandan muhalif argümanın çürütülmesini sağlarken, diğer yandan kendi kanaatini temellendirmektedir.

Birinci Delil: Emrin hamledilmesi gereken anlamların en aşağı derecesi nedbdir. Emir, fiilin yapılmasını gerekli kılmak ve âmirin iradesini yansıtmak üzere vaz' edilmiştir; emir, bu anlamları ifade etmek için konulması nedeniyle emir olmuştur. Vâcip, herhangi bir şekilde terkine karşılık tehdit ve kınama bulunan fiildir. Emredilen fiilin, emrin kendisi sebebiyle vâcip olması gerekmez, zira herhangi bir şekilde terkedilerek günaha girilmeyen nedbe de emredilmiştir, irade ile alakalı da benzer bir durum geçerlidir. Kişi bir nâfileyi bir şekilde terketmesinden dolayı günaha girmez ve onun irade edilmiş olması onun vücubuna delâlet etmez. Emrin emredilen fiilin murad edildiğini göstermesi sebebiyle vücûba yorulması gerekmez, zira emredilen bir fiil, terkine yönelik tehdit ve haramlık içeren bir karîne ile beraber bulunması halinde vâcip olur. Emir lafzı, emredilen fiilin terkine dair bir tehdit olarak değerlendirilmez, bir başka ifadeyle, sîganın bir fiilin emredilmesine ve murad edildiğine delâleti itibariyle tehdit anlamını içermesi gerekmez. Netice itibariyle, emrin nedbe yorulması gerekir.¹⁸⁶

Bâkılânî verilebileceğini düşündüğü bu cevaba dört şekilde karşı çıkmaktadır:

Birincisi: Dilbilimcilerden mücerret emrin, emredilen fiilin mendup kılınması için konduğuna dair bir istidlâl nakledilmemiştir. Dil, uyuşum (*muvâzaa*) ve üst bildirimden (*tevkîf*) ibarettir; kıyas ve istidlâl yolu ile sabit olmaz. Bâkılânî bu tezin tereddütle karşılanması ve derinlemesine bir tetkike tabi tutulması gerektiğini düşünür. Ona göre, emrin lügavî açıdan nedbe ifade ettiği tartışmalı bir husustur ve söz konusu istidlâlin kabul edilebilir bir forma sokulması (*tashîh*) mümkün değildir.¹⁸⁷

İkincisi: Muhalife yönelik bir hitap üzerinden ilerleyen bu antitez şöyle ifade edilebilir: Mubahı hasen olarak gören muarızlar, gerek zât-ı ilâhînin faydası gerekse

¹⁸⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 39.

¹⁸⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 40.

mükelleflerin maslahatını sağlama gibi zorlayıcı bir maksat içermemesi sebebiyle, kadîm olan Allah'ın mubahı murad etmesini inkâr ederken; yine âmirin fayda ve maslahatını temin maksadına binaen insanların birbirlerine karşı “Şunu yap, sana yapmayı mubah kıldım” şeklinde bir ifade kullanmalarını yadırgamamaktadırlar. Bir başka ifadeyle, Allah hakkında imkânsız olmakla birlikte, insan cinsinden bir âmirin fayda elde etmek amacıyla mubahı murad etmesi de emretmesi de sahihtir. Buna göre, dilbilimciler de dahil olmak üzere bizlerce (insanlar) verilen emirlerin hem îcab hem nedb hem de ibâha hükmü taşıyabileceği sabittir. Emrin emir olması caizdir. Buna paralel olarak, emrin ibâhaya hamledilmesinin sabit, mubah fiilin irade edilmesinin ise caiz olduğunun kabul edilmesi durumunda, aynı gerekçenin işlevsellik kazanması, bir başka deyişle, emrin taşıyabileceği en alt seviye anlamın ibâha ve mübîh lehin iradesi olarak belirlenmesi gerekir. Emrin ne lafzında ne de iradeye konu teşkilinde nedb anlamı veren ve fiili yapmanın mükafat kazandırdığını bildiren bir unsur bulunmaktadır. Dolayısıyla mücerret emrin, -muhalif iddianın aksine- nedbe değil ibâhaya hamledilmesi gerekir.¹⁸⁸

Böylelikle karşıt görüşü çürüten Bâkılânî, muhalifin bulunabileceği diğer bir itirazı ise şöyle ifade eder: İnsan cinsinden bir âmirin mubahı menfaat elde etmek için irade etmesi caiz olduğundan dolayı emretmesi de caizdir.¹⁸⁹ Lâkin mubah bir fiilin işlenmesi ne Allah'a fayda sağlar ne de mükelleflerin maslahatını temin edip karşılığında sevap kazanmalarına yol açar. Dolayısıyla Allah'ın mubahı irade ve emretmesi için herhangi bir sebep bulunmadığı gibi bunlar caiz de değildir.¹⁹⁰

Müellif bu itiraza iki şekilde cevap verir:

Birinci Cevap: Burada şer'î hükümler (*hükümü's-şer'*) içinde emrin müceb ve muhtevasının (*mazmûn*) ne olduğu yahut kadîm olan Allah'ın bir sıfatı ve sıfatları hakkında neyin mümkün neyin müstahîl olduğu değil; dilin vaz'ında emrin muktezâsının ne olduğu tartışılmaktadır. Bâkılânî muhaliflerin âmirin kimliğine dayalı bir tasnife giderek, emrin nedb yahut îcaba yorulması gerekmediğini kabul ettiklerini ve bunun ancak şer'î emirler hakkında gerekeceğini dile getirmektedir. Sonra da söz konusu iddiayı desteklemek üzere muhaliflerce getirilen delilin de kendi kanaatini teyit ettiğini

¹⁸⁸ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 40.

¹⁸⁹ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 40- 41.

¹⁹⁰ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 41.

belirtmekte, bütün bunların dille ilgili ilkeler / temel kabuller hakkında söylediklerinin muarızlar tarafından da kabul ile karşılandığını vurgulamaktadır.¹⁹¹

İkinci Cevap: Mu‘tezile’ye göre insanların işlediği mubah fiiller hasendir ve bir kimsenin hasen bir fiili hasen olduğu için yapması caiz ve sahihtir. Bu durumda Allah ve başkalarının, kendilerine yahut mükelleflere râci bir fayda içermeyen mubah bir fiili -sırf hasen olması itibariyle- emretmesi caiz ve sahihtir. Netice itibariyle söylediğiniz sözler hükmünü kaybetmiştir.¹⁹²

Üçüncüsü: Mu‘tezile âm lafzın istiğrâk bildirmek için vaz‘ edildiğini ileri sürmektedir. Onlar bu kanaati, âm lafzın –muhtemel anlamların en kısıtlısı olması bakımından- en az sayıda ferdi içeren çoğula (*ekallü 'l-cem'*) hamledilmesi gerektiğini söyleyerek gerekçelendirmektedirler. Buna göre, âm lafzın -bildirebileceği anlamların en sınırlısını oluşturduğu halde- *ekallü 'l-cem'* için vaz‘ına hükmetmek gerekmiyorsa, benzer gerekçeye dayanarak, mutlak emrin nedbe hamledilmesi de lazım gelmeyecektir.¹⁹³

Dördüncüsü: Lafız fiili terkin haram olduğunu gösteren bir tehdit içermediğinden dolayı, mutlak emrin vücûba hamledilmesi gerekmediği takdirde, emrin, lafız ve emrin mânasında fiili terkin helal ve caiz olduğuna ilişkin bir öge bulunmaması sebep gösterilerek nedbe yorulması da lüzum etmez. Bu noktada Bâkılânî mutlak emrin – mevcûd şartlar altında- yine de nedbe hamledilmesi gerekeceğini düşünen muhalife, “Emrin lafzında, me’murun bihi terkin serbest yahut haram olduğu ne telaffuz edilmekte (*mantûkun bih*) ne de duyulmaktadır (*mesmû'*), o halde mutlak emri ibâha ve vücûba hamledenleri niçin yadırgıyorsunuz?” şeklinde bir soru yöneltir, fakat muarıza cevap hakkı tanımaz; bu soru cevapsız kalmaya mahkum olduğunu belirtir.¹⁹⁴

Kanaatimizce, bu cevabın, müellifin asıl kanaatini yansıtan tahkikî bir cevap değil, sırf muarızın iddiasını çürütmek amacıyla kurgulanmış ilzâmî bir cevap olduğu anlaşılmaktadır. Zira burada Bâkılânî, muhalifin emre lafız dışı bir mâna yüklediğini söyleyerek, fikrî tutarlılık adına onu, yine nedbe gibi lafız dışı unsurlardan çıkarılmış birer

¹⁹¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 41.

¹⁹² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 41.

¹⁹³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 41.

¹⁹⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 42.

mânaya tekabül eden vücûb ve ibâha anlamlarının emre verilebileceğini de kabule davet etmektedir.

Cevaplarını bu şekilde sıralayan Bâkılânî muarız ile şu iki konuyu münakaşa etmektedir:

İlk münakaşa, muhalife atfedilen şu itiraz ile başlar: Emir, mutlak olması halinde, emredilen fiilin hasen ve irade edilmiş olduğunu gösterir ve emrin fiili terkin haram olmasını gerektirecek bir karînenen âri bulunmasıyla, o fiilin terkinin haram olmadığını anlarız. Zira me'mûrun bihin terkedilmesi haram olsaydı, bu terk kabîh olurdu, bir mefsedet teşkil ederdi; o takdirde de fiilin yapılmasını emretme ve onu irade etmeye ilave olarak bize bunu (terkin kabihliğini) gösteren bir şeyin olması gerekirdi.¹⁹⁵

Bâkılânî bu itiraza, muhaliflere hitaben şöyle söyleyenlerden ayrılın, diye seslenerek karşı çıkar: Allah'ın bir fiili emretmesi, o fiilin hasen ve irade edilmiş; terkinin ise kabîh bir mekruh olduğunu gösterir, zira me'mûrun bihi terkin kabîh bir mekruh olmadığı bilinseydi, bu durum terkin hali ve serbest bırakılmasından anlaşılırdı. Bir fiili terkin serbest bırakıldığı, irade edildiği, hasen ve me'mûrun bih olmasından hareketle bilinmez, çünkü –fiili terkin helal ve hasen olmaması bir yana bırakılırsa- iradeye konu, hasen ve emredilmiş olmak vâcibin birer özelliğidir. Bu durumda, me'mûrun bihi terkin mubah kılındığına delâlet etmeyen mücerret bir emir, söz konusu fiili yapmamanın haram olduğunu gösterir. Dolayısıyla mücerret emrin vücûba hamledilmesi gerekir. Bu akıl yürütmenin tasvirini böylece tamamlayan Bâkılânî, son olarak söz konusu argümana cevap verilemeyeceğini belirtir.¹⁹⁶

Diğer münakaşanın konusunu ise muhalifin şu sözü oluşturur: Şer'î bir ibadetin emredilmesi, hasen ve irade edilmiş olduğunu gösterir.¹⁹⁷ Emre konu bir fiili terkin mubah olduğu ise dinî bildirim (sem') gelmeden önce aklen bilinmektedir, bu sebeple söz konusu eylemi yapmamanın mubah olması hususunda nassın müdahalesine (*tevkîf*) ihtiyaç duyulmaz; dinî bildirim ancak emredilen fiili terkin haram kılınması hususunda

¹⁹⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 42.

¹⁹⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 42.

¹⁹⁷ “*Ve izâ verade 'l-emru bihi delle alâ husnihi ve kevnihî murâden*” ibâresine “Bir fiilin emredilmesi, hasen ve irade edilmiş olduğunu gösterir” gibi bir anlam vermek mümkündür, fakat lafza böyle bir mâna verilmesi halinde, söz konusu önerme ile iddianın sonucunu oluşturan “Şer'î bir ibadeti terkin mubah olduğu aklen mâlumdur” önermesi arasında bağlantı kopukluğu oluşacaktır, bu sebeple ibârenin “Şer'î bir ibadetin emredilmesi, hasen ve irade edilmiş olduğunu gösterir” şeklinde anlamlandırılması daha uygun görünmektedir.

ihtiyaç hissedilir, çünkü haramlık yeni ve aklın hükmüne muhalif bir durumdur. Dolayısıyla şer‘î bir ibadeti terkin mubah olduğu aklen mâlumdur.¹⁹⁸

Bâkılânî bu itiraza, durum muhalifin ifade ettiği gibi değildir, zira -daha önce de açıkladığımız üzere- ibâha, aklî değil sem‘î bir kavram olmanın yanı sıra şeriattan elde edilmiş yeni bir hükümdür, bu konuda Mu‘tezile’nin “İbadeti terkin mubah olduğu aklen mâlumdur” yerine “İbadeti terkin mahzurlu ve haram olmadığı aklen mâlumdur; ibadeti terk dinî bildirim (sem‘) geldikten sonra da daha önceki hali üzere kalır” şeklinde bir ifade kullanması sorunun bir çözüme kavuşturulması için kâfidir, diyerek karşılık verir.¹⁹⁹

Ardından da muhalifin “İbadeti terkin mahzurlu ve haram olmadığı aklen mâlumdur; ibadeti terk dinî bildirim geldikten sonra da daha önceki hali üzere kalır” şeklinde bir ifade kullanması halinde, ona şöyle cevap verileceğini belirtir:²⁰⁰

Emredilen bir fiili terkin hükmü ile alakalı üç yaklaşım bulunmaktadır:

Birinci Yaklaşım: Karînelerden soyutlanmış emir hüküm ifade eder; fiilin terkedilmesinin hükmünü aklın hükmü olan “mahzurlu ve haram olmama”dan çıkarıp “mahzurlu ve haram olma”ya nakleder. İnsanların çoğu bu istikamette düşünür.²⁰¹

İkinci Yaklaşım: Mücerret emre konu bir fiilin terkedilmesi, aklın hükmü üzere kalmaktadır. Bu kanaat Mu‘tezile’nin benimsediği görüştür.²⁰²

Üçüncü Yaklaşım: Bir fiilin emredilmemesi halinde, o eylemi terkin haram olmadığı aklen bilinebilir, hatta bunu bilmenin tek yolu söz konusu eylemin emredilmemesidir, fakat bu fiil emredildiği takdirde durum değişir; onun terkinin olduğu hal üzere kaldığı bilinmez. Bâkılânî bu yaklaşımı savunmakta olup, doğru görüşün bu olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, bu durumun iki sebebi bulunduğu söylenebilir: Bunların ilki, söz konusu emrin, terkedilmesi haram bir emir olabilmesi, diğeri ise fiilin terkinin hükmünün -fiilin yapılması ile yapılmaması arasında mevcûd eşitlik üzere kurulu dengeyi koruyacak biçimde- aklın hükmü üzere kalan bir emir olabilmesidir. Bir başka ifadeyle, mücerret biçimde gelen bir emirden hareketle, emredilen bir fiilin terkinin aklın hükmü üzere kalıp başka bir hükme intikal etmediği anlaşılır. Bütün bu ihtilaflar emir gelmeden önce ortadan kalkmıştır. Bir fiilin emredilmesi, o eylemin terkinin hükmünü

¹⁹⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 42.

¹⁹⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 43.

²⁰⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 43.

²⁰¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 43.

²⁰² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 43.

değiştirebildiği gibi bu konuda fikir ayrılıklarının çıkmasına da imkân tanımaktadır; bu sebeple, bir fiilin emredilmesine rağmen hakkında istishâbü'l- hâli işletmek doğru olmaz. Sonuç olarak, muhalifin yukarıdaki ifadeleri savunanlardan ayırdığını ortaya koymak amacıyla geliştirdiği bu argüman bâtil olmaktadır.²⁰³

İkinci Delil: Bir lafzın tekit edilmesi, o lafızdan bir anlam çıkarılıp türetildiği (*lifk-tıbk*) mânasına gelir. Bir kimse “Yap, sana yapmayı mendup kıldım ve irşâd ettim” diyebilir, bu durumda, âmirin iradesini, “yap” lafzının tekidi mevkiinde bulunan ögenin yansıtması gerekir. Sonuç olarak, emir nedb ifade eder.²⁰⁴

Bâkılânî'nin bu delile iki farklı şekilde cevap verdiği görülür:

Birinci Cevap: “Mendup kıldım” ve “irşâd ettim” ifadeleri, “yap” lafzı ya da “Sana emrettim” sözünün tekidi olarak değerlendirilemez; bunlar âmirin maksadını beyan ve tefsir eden birer unsurdur, zira emir hangi maksatla verildiği açıklanmadan önce farklı bir mânaya gelebilir. Dolayısıyla muhalifler aklen uzak bir yaklaşım sergilemektedir. Bâkılânî bunları söylemekle yetinmez, muhalife “Niçin ‘Sana mendup kıldım’ ve ‘Seni irşâd ettim’ ifadelerinin tekit olduğunu ileri sürüyorsunuz?” şeklinde bir soru da yöneltir.²⁰⁵

İkinci Cevap: Bu cevapta Bâkılânî nedb görüşünü savunanlara “Mutlak emri vücûba hamledenler de görüşlerini temellendirmek için sizinle aynı gerekçeyi sunabilir, onlardan ayrılmanızı sağlayacak bir izah getirin (*infisâl*)” şeklinde bir çağrıda bulunur ve sözlerini vücûb görüşünün müdafilerinin şöyle diyebileceklerini belirterek sürdürür: Tekid lafızdan mânâ çıkarılması (*lifk-tıbk*) hususunda hayatî bir role sahiptir. Bir kimse “Yap, sana lâzım kıldım, sana vâcip kıldım, kesin yaptım, farz kıldım, yazdım” gibi bir cümle kurabilir. Bu durumda emrin peşinden gelen ögelerin vücûb ifade etmesi gerekir. Müellife göre, nedb müdafileri açısından, vücûba delâleti savunanlardan ayrılmanın tek bir yolu vardır; o da emrin akabinde gelen ögelerin tekid değil beyan olarak kabul edilmesidir.²⁰⁶

²⁰³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 43.

²⁰⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 43.

²⁰⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 44.

²⁰⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 44.

Üçüncü Delil: Vücûbu ifade etmek için “vâcip kıldım”, “zorunlu yaptım”, “lâzım kıldım” ve “farz kıldım” gibi hususi lafızlar bulunmaktadır. Bu lafızlarla beraber bulunmayan bir emrin nedbe hamledilmesi gerekir.²⁰⁷

Bâkılânî'nin bu delile cevaben şöyle söyler: Bu söylenenlerin aksine emir vücûb bildirmek için vaz' edilmiştir, zira nedb anlamını ifade etmek için “Sana mendup kıldım”, “Seni irşad ettim” ve “Seni teşvik ettim” gibi özel lafızlar bulunmaktadır, bu gibi ibâreler ile birlikte bulunmayan bir emre nedb değil; îcab anlamının verilmesi gerekir” diyenlerden ayrılın. Bu itirazdan kurtulmanın bir yolu bulunmadığını belirtir.²⁰⁸

1.2.2.2. Naklî Delil

Nedbe delâlet ile alakalı tek bir naklî delile değinen Bâkılânî, bunu “fasıl” isimli bir yan başlık altında ele almakta; emrin nedbi gerektirdiğini savunan bir grup tarafından bu kanaatin aklî faaliyet ve lügavî değerlendirmelere değil yalnızca sem'î bir delile dayandırıldığını belirtmektedir. Bunun yanı sıra dille ilgili bir hüküm hakkında bile dinî bildirim (sem') başvurulması gerektiğine ilişkin söylediklerinin muarızca da kabul edildiğine değinmektedir.²⁰⁹

Bâkılânî bu bağlamda iki delil zikreder:

Birinci Delil: Söz konusu naklî delil, Resûl-i Ekrem'in “Size ne emrettiysem gücünüz yettiğince onu alın; size neyi yasakladıysam onu bırakın”²¹⁰ hadisidir. Bâkılânî bu hadisi delil olarak getirenlerin, emir bizim meşîet ve istitâatimize bağlanırken, yasaklanan fiilden kaçınmamız zorunlu kılınmıştır, bundan dolayı emrin değil, nehyin vücûba hamledilmesi gerekir, diyerek istidlâlde bulduklarını belirtir.²¹¹

Daha sonra nedbe delâlet bağlamında evvelce zikredilen deliller gibi bu delile de sarılmanın da doğru olmayacağını vurgulayan müellif kanaatini iki şekilde gerekçelendirir:

²⁰⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 44.

²⁰⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 44.

²⁰⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 44.

²¹⁰ Benzer lafızlarla rivayeti için bkz. Buharî, İ'tisam 2; Müslim, Hac 412, Fezâil 130, 131; Tirmizi, İlim 17; İbn Mâce, Mukaddime 1.

²¹¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 45.

Birinci Gerekçe: İlgili rivayet haber-i vâhiddir. Haber-i vâhidlerin sıhhati bilinmemektedir, bundan dolayı emrin mûcebi gibi bir konuda haber-i vâhidler ile amel edilmez.²¹²

İkinci Gerekçe: Hz. Peygamber'in "Size ne emrettiysem gücünüz yettiğince onu alın" sözünün zâhiri emredilen fiili ifanın muhatabın tercih ve arzusuna (meşîet) bırakılıp, onu terketmenin helal kılındığına dair bir mâlumat içermediği gibi fiilin işlemeye gücü yetiren bir kimseye hangi özellikte bir emrin verilebileceğini de ihtiva etmemektedir. Sözün zâhiri yalnızca muhataba istitâat sahibi olduğu takdirde emir yöneltilebileceğini bildirmektedir. Allah, güç yetirdiğimiz bir fiili bizlere nedb üzere de vücûb üzere de emredebilir, nitekim "Gücünüz yettiğince Allah'tan sakının"²¹³ diye buyurmuş, fakat takvanın yalnızca nedb vasfı taşıdığını bildirmemiştir. Âyet, acziyet içinde ve hareket kabiliyetinden yoksun bir halde bulunmayıp, fiilin hem yapılmasına hem de terkedilmesine kâdir olduğunuz sürece Allah'tan sakının, anlamına gelir.²¹⁴ Ayrıca âyet ve hadiste ne me'mûrun istitâat-i bedene sahip olması gerektiği, ne de -Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi- ancak fiilin ifasına gücü yetenlere emredilebileceği geçer.²¹⁵ Hz. Peygamber'in "Size neyi yasakladıysam ondan kaçının" şeklindeki ifadesi hakkında da benzer durum geçerlidir, zira sözün zâhiri yasaklanan fiilden kaçınmamızın emredilmesinden öteye bir mâna ifade etmez. "Sakının" sözünün vücûb mu yoksa nedb mi bildirdiği konusu tartışmaya açık bir husustur. Netice itibariyle, söz konusu habere dayanılarak ileri sürülen nedb iddiası sâkit olmuştur.²¹⁶

İkinci Delil: Birçok talebesine göre Şâfîî, nedb görüşü hususunda "Alışveriş yaptığımızda şahit tutun"²¹⁷ gibi nedb üzere gelen emirleri muhtevi birtakım âyetler ile istişhâdda bulunmuştur.²¹⁸

²¹² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 45.

²¹³ Teğâbun 64/ 16.

²¹⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 45.

²¹⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 45-46.

²¹⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 46.

²¹⁷ Bakara 2/ 282.

²¹⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 26-27.

1.2.3. Emrin Vücûb İfade Ettiği Görüşü

Bâkılânî “Mücerret Emrin Nedbe Değil Vücûba Hamledilmesi Gerektiğini İddia Edenler Hakkında” şeklinde bir başlık açmakta, bunun ardından vücûba delâlet görüşünü benimseyenlerin, emrin hangi yolla / gerekçeyle vücûba hamledileceği noktasında fikir ayrılığına düştüklerini ve bu hususta üç farklı yaklaşım bulunduğunu söylemektedir.²¹⁹

Birinci Yaklaşım: Vücûb dilin vaz‘ı itibariyle emrin müceb ve muktezâsıdır. Mücerret emrin vücûba hamledilmesi gerektiğini düşünenlerin birçoğu bu görüştedir.²²⁰

İkinci Yaklaşım: Bilakis gerek şer‘î gerek gayri şer‘î emirlerin aklî delil gerekçesiyle vücûba hamledilmesi gerekir. Başka bir grup bu kanaati benimsemektedir.²²¹

Bâkılânî ilk iki görüşü savunanların hataya düştüklerini vurgular.²²²

Üçüncü Yaklaşım: Şer‘î emirlerin akıl ve dil ilkelerine / hükümlerine (*kaziyye*) değil, sem‘î delile dayanarak vücûba hamledilmesi gerekir. Dinî bildirim (sem‘) göre ise -aksi yönde delil bulunmadığı müddetçe- şer‘î emirlerde asıl olan vücûbtur. Bâkılânî diğer bir grubun bu görüşte olduğunu belirtir.²²³

Devamında müellif şöyle bir açıklama yapar: Daha önce mücerret emrin mücebi hakkında tevakkufun gerekli olduğuna dair getirdiğimiz her delil, mücerret emri akıl delili ve dilin vaz‘ı açısından vücûba veya nedbe hamledenlerin görüşünün geçersiz olduğunu da gösteren bir delil niteliği taşır; daha önce bunları açıkladık. Aynı şekilde dilin vaz‘ı itibariyle mücerret emrin nedbe hamledilmesi gerektiğini iddia edenlerin görüşünün geçersizliğine dair getirdiğimiz her bir delil, aynen, onun mücebinin vücûb olduğunu ileri sürenlerin görüşünü de geçersiz kılmaktadır; bu, dikkatlice incelendiğinde açıkça görülen bir durum olup tekrar etmemize ihtiyaç bulunmamaktadır.²²⁴

Bâkılânî diğer yandan kendi kanaatinin isabetli olduğunu ortaya koymak amacıyla şu iki hususa temas eder:²²⁵

Birincisi, hem vücûba delâleti hem de nedbe delâleti savunanların görüşünün fâsid olduğunu göstermeyi hedefler. Şöyle ki, mutlak emir, -dilde vücûb ve nedbden biri için

²¹⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 50.

²²⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 50.

²²¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 50.

²²² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 50.

²²³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 50.

²²⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 50-51.

²²⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 50- 51.

konulsaydı- delil tarafından mevzuu dışında bir anlama çevrilmesi halinde, nakledilen bu mânada mecâz olurdu, zira biz hakikat ve mecâzla ilgili temel prensiplerin ele alındığı bölümde, her sözün mutlak haliyle bir mânayı ifade etmek için vaz‘ edilip, delilin onu başka bir mânaya naklettiğini ve karîne yardımıyla hamledilen bu anlamın mecaz olduğunu izah etmiştik. Yine açıkladığımız üzere, sözün biri mutlak halinden çıkarılan diğeri ise karîne yardımıyla elde edilen iki hakikatinin bulunması mecâzın kelâmdan tamamen buharlaşmasına yol açacağı için caiz görülemez; mecaz sabit bir anlam türü olması itibariyle devre dışı bırakılamaz. Bu durumda, mutlak emir dilde nedb için konulsaydı, delil yardımıyla kazanılan îcabın; vücûb ifade için vaz‘ı halinde ise delil yardımıyla kazanılan nedbin mecaz olması gerekirdi. Dolayısıyla nedb ifade eden bir emrin –daha önce açıkladığımız gerekçelere binaen- mecazen değil hakikaten emir olduğunun sübut bulması ve vâcip bir emrin de mecazen değil hakikaten emir olduğuna dair ittifak edilmesi durumunda, mücerret emrin zâhirinin dilde vücûb ve nedb anlamlarının biri için konduğuna dair iddia bâtil olmaktadır.²²⁶

Mevcûd şartlar altında vücûba delâlet görüşünü müdafaa eden bir kimsenin (*zî tahsîl*) “Âmir nedbi mecazen emrettiği halde, nedb hakikat üzere me’mûrun bihtir” demesi de caiz olmaz, çünkü bu ifade, nâfilenin mecazen emredilmesinin yanında mecazen tâat ve kurbet olmasına da yol açmaktadır. Yukarıda bunun çürük bir temele dayandığı ortaya konulmuş, dolayısıyla da söz konusu görüş sâkit olmuştur.²²⁷

İkincisi, müellifin ifadelerinin doğru olduğunu ispatlama amacına mâtuftur. Bu argüman şöyle dile getirilebilir: “Verilen bir emir vücûb mu yoksa nedb mi ifade eder?” diye sormanın uygun (*hasen*) olduğu hususunda herkes hemfikirdir. Bu durumda, “Emir vücûb üzere mi yoksa nedb üzere midir?” gibi bir sorunun uygun olmadığı yönünde bir gerekçeye istinaden, mücerret emrin her iki anlamda da kullanılması niçin doğru olmasın?²²⁸ Zira “Lafız ile muhtevasına uygun olmayan bir mâna kastedilebilir mi?” şeklinde bir soru sormak uygun olmadığı gibi “İnsan gördüm” diyen birine “İnsan bedenine sahip birini mi yoksa bir merkep mi gördün?” diye sorulması da uygun değildir; bu makama uygun sual, “insan” kelimesinin her ikisine de muhtemel olması itibariyle

²²⁶ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 51.

²²⁷ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 51.

²²⁸ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 51.

“Kadın mı yoksa erkek mi gördün?” sorusudur.²²⁹ İradeyi yansıtan karîneler bulunmasına rağmen, muhtemel lafız ile neyin kastedildiğini sormanın kabîh olduğu sabittir. Soru ancak ilgili durumda karışıklık olması ve mütekellimin iradesini izhar eden bir karîne bulunmaması halinde sorulabilir. Dolayısıyla mücerret emrin vâcip ile nedb arasında gidip gelmesinin gerektiği sabittir.²³⁰

1.2.3.1. Aklî Deliller

Bâkılânî konuya ilişkin aklî delilleri “Mücerret Emrin Dilin Vaz’ı İtibariyle Vücûb İfade Ettiğini Savunanların Şüpheleri Hakkındaki Tartışmaların Zikri” şeklinde bir başlık açarak işlemekte; aşağıda ele alınacak beş delilin, emrin dilin vaz’ı itibariyle vücûb ifade ettiğini savunanlar tarafından ileri sürüldüğünü belirtmektedir:

Birinci Delil: Bâkılânî vücûb görüşünü savunanların hepsi tarafından kullanıldığına dikkat çektiği bu delili şöyle tasvir etmektedir: Mutlak emre muhatap olan bir kimse, -gerek dil gerekse şeriat bakımından- emredilen fiili yapmak zorunda olduğunu anlar, bu sebeple de emrin gereğini yerine getirmediği takdirde zemmedilmesi, cezalandırılması ve “âsi” olarak nitelenmesi uygun olur. Kınanma, cezaya çarptırılma ve isyankârlıkla nitelenme ancak lâzım bir vâcibin geciktirilmesi durumunda caiz olur. Ümmet ve melekler Allah’a imanın ve namaz da dahil olmak üzere bütün farz ibadetlerin vâcip olduğunu emrin kendisinden ve yine melekler Hz. Adem’e secdenin vâcip olduğunu sırf “Adem’e secde edin” âyetinden anlamışlardır. Kezâ tebaa devlet başkanınca verilen bir emrin, köle efendisinin, çocuk ise babasının emrinin vâcip olduğunu anlar. Bu varlıkların her birinin, verilen emrin gereğini yerine getirmemeleri halinde kınanması gerekir. Netice itibariyle, dilde emirden vücûb mânası anlaşılır.²³¹

Bâkılânî’nin bu delile üç itirazdan müteşekkil bir cevap verdiği görülür:

Birinci İtiraz: Yukarıdaki delil söz konusu iddianın aynen ve tekraren dile getirilmesinden ibarettir. Güç yetirebiliyorsanız hadi bu konuda bir delil getirin. Biz çizdiğiniz bu tabloyu kabul etmiyoruz. Dilbilimciler ve şeriat uzmanları emrin -mutlak gelmesinden yola çıkarak- vâcip olduğunu anlamazlar. Onlara göre, emrin muhatabı, mücerret bir emrin gereğini yerine getirmemesinden dolayı -lügavî açıdan da şer’î açıdan

²²⁹ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 51-52.

²³⁰ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 52.

²³¹ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 52.

da- kınanıp, cezalandırılmayacağı gibi isyankârlıkla nitelenmeyi de hak etmez; bu muameleler ancak, söz konusu emrin dar zamanlı (*mudayyak*) vücûb ifade ettiğinin bilinmesi halinde hak edilebilir. Bu iddianızı destekleyecek bir delil getiriniz. Bizler muhatabın emrin vücûb ifadesini, âdet, hitabın bağlamını oluşturan ve hitapla birlikte bulunup şahitler tarafından bilinen sebepler, âmir ile yapılan bir sözleşme gibi teker teker sayılması imkânsız ve ancak müşahede miktarınca bilinebilecek unsurlar dolayısıyla anlayabileceğini inkâr etmiyoruz.²³²

İkinci İtiraz: Muhalifin “Emrin gereğini yerine getirmeyen kişinin, bir zem ifadesi olan ‘isyankâr’ ismi ile adlandırılması gerekir, kınanma ancak bir vâcibin yapılmaması halinde hak edilir” gibi bir argüman ileri sürmesi çürük bir temele dayanır, zira dilbilimciler ve şeriat âlimleri (fakihler), mücerret emre değil; karîne yardımıyla vâcip ve lâzım olduğu bilinen bir emre aykırı davranan kişiyi “âsi” diye isimlendirmekte, ama nedbi terk edeni isyankârlıkla nitelememektedirler. Sonuç olarak, muhaliflerin söyledikleri bâtıldır.²³³

Üçüncü İtiraz: Âsi bir kimsenin isyankârlıkla nitelenmesi dilin vaz’ında zem ifade etmez, ancak emir ve istişareye aykırı davranıldığını gösterir. Emre ve istişareye isyan edilmesi halinde azaba müstahak olunup olunmayacağı ise delile dayanarak karar verilmesi gereken bir husustur. “Seninle istişarede bulundum, bana isyan ettin” cümlesinde de görüldüğü üzere, dilbilimciler -fikir isteyen tarafı öneriye uygun davranmaya zorlanmamakla beraber- “isyan” ismini istişare ve fikir alışverişine muhalefet hakkında da kullanmışlardır. Dolayısıyla muhalifin ileri sürdüğü iddia bâtıl olmaktadır.²³⁴

İkinci Delil: “Muhalifin bir başka şüphesi” şeklinde takdim edilen bu delil, Bâkılânî tarafından şöyle ifade edilir: Dilbilimcilerin nefislerinde ansızın zuhur eden anlamlardan biri de vücûbdur. Onlar konuşma esnasında vücûbu zikredip bununla alakalı haber vermeye ihtiyaç duyarlar, bu sebeple, dilde vücûbu ifade etmek üzere bir lafız konulması kaçınılmazdır, nitekim “yap” sözü, emir ve emir hakkındaki haber vücûb ifade

²³² Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 53.

²³³ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 53.

²³⁴ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 53.

etmek için vaz' edilmeseydi, dilde vücûb bildiren müstakil bir lafız bulunmayacaktı. Dolayısıyla bu yaklaşım bâtıldır.²³⁵

Bâkılânî bu delile iki şekilde cevap verir:

Birinci Cevap: Söz konusu delil dilbilimcilerin îcab için bir lafız koyduklarına dair bir istidlâldir, fakat lügat delil ile sabit olmaz. Ayrıca dilbilimcilerin îcab için bir lafız koyma hususunda ihmalkâr davranmaları da mümkündür. Dolayısıyla ileri sürülen bu delile ihtiyaç yoktur.²³⁶

İkinci Cevap: Emir nedb ifade etmek üzere konulmasaydı, dilde nedb bildiren bir lafız bulunmayacaktı. Sonuç olarak, emrin nedbe hamledilmesi gerekir.²³⁷

Bâkılânî bu noktada muhalif, nedb ifade etmek üzere “Sana mendup kıldım”, “Seni irşâd ettim” ve “Seni teşvik ettim” gibi lafızlar bulunmaktadır, diyecek olursa; ona şöyle bir cevap verileceğini belirtir: Vücûb anlamını ifade etmek için de “Sana farz kıldım”, “vâcip kıldım”, “zorunlu yaptım”, “lâzım yaptım” ve “yazdım” gibi özel lafızlar bulunmaktadır, dolayısıyla dayandığınız temel sâkıt olmuştur.²³⁸

Daha sonra Bâkılânî, “fasıl” alt başlığını açarak, şeriatta ihbârî cümlelerin inşâf anlamda kullanımını inceler. Müellif meseleyi okuyucuya şu şekilde yansıtmaktadır: Daha önce de belirttiğimiz üzere, “Sana mendup kıldım”, “Seni irşâd ettim” ve “Seni teşvik ettim”, “Sana farz kıldım”, “vâcip kıldım”, “zorunlu yaptım”, “lâzım yaptım” ve “yazdım” gibi lafızlar emir, nedb ve îcab hakkında haber veren sîgalardır. Şeriatta bir şeyin (işlemin) gerçekleşmesi hakkında haber veren lafızlar, o şeyin (işlemin) gerçekleşmesini ifade eden lafızlar yerine konulur. Dilde o şeyin gerçekleşmesini ifade eden bir lafız bulunmasa da durum böyledir, zaten lisan o şeyin meydana gelmesi ile ilgili haber veren bir sîga da içermez. Şeriatta alım-satım, kira, evlenme-boşanma ve köle âzadı gibi işlemler yalnızca bunların gerçekleşmesi hakkında haber veren lafızlar ile gerçekleştirilir; bunları gerçekleştirmenin başka bir yolu yoktur. “Sana sattım” ile “Satın aldım”; “Sana kiraya verdim” ile “Ben de senden kiraladım”; “Seninle evlendim” ile “Ben de seninle evlenmeyi kabul ettim”; “Selamettesin” ve “Seni âzad ettim”; “Sen boşsun” ve “Seni boşadım” sözlerinin hepsi doğrulanma (*sıdk*) ve yalanlanmayı (*kizb*) kabul eden

²³⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 54.

²³⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 54.

²³⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 54.

²³⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 54.

birer haber lafzı olmakla birlikte, bunları gerçekleştirmek amacıyla söylenmiş sözlerdir.²³⁹ Fakat şu var ki, haber lafzı ancak a- söz konusu işlemi gerçekleştirmeye yetkisine sahip olan ve b- olabilen ya da c- bu nitelikteki kişi yahut kişilerin veli ve vekili konumunda bulunanlar tarafından kullanıldığı takdirde o işlemin gerçekleşmesi için konulan bir lafız yerine geçer. Kezâ, yetkisiz bir kişiden sadır olan “Zeyd’in kölesi hürdür” ve “Amr’ın karısı boştur” gibi sözler âzat ve boşamanın gerçekleştiğini ifade etmez. Benzer şekilde, emir, îcab ve nedb ile alakalı haber veren bir lafız, ancak fiillere şer‘î değer yükleme salâhiyetine sahip yegâne varlık ve tâat ile kulluk edilmeye layık tek mercii olan Allah’tan sadır olması halinde îcab ve nedbin meydana geldiğini ifade eder. Her kim ki “İnsanların ona tâat göstermesi vâciptir” şeklinde bir cümle kurarsa, bununla ancak Allah’a tâatin vâcip olduğunu kastetmiştir. Hz. Peygamber, devlet başkanı, efendi ve babaya itaat, ancak Allah’a tâat kapsamında değerlendirilir, zira Allah insaniyet bakımından benzerimiz olan bu kimselerin emirlerine riayet edilmesini emretmeseydi, aklî açıdan onlara itaat etmemiz gerekmezdi. Bir başka ifadeyle, Resûlullah, devlet başkanı, efendi ve baba, Allah’ın, emirlerine uymamızı zorunlu kıldığını bildirmesinden dolayı itaati hak etmektedir. Allah’ın meleklerle Hz. Adem’e secdeyi emretmesi ile ilgili de benzer durum geçerlidir. Sonuç olarak, söz konusu eylemler, Allah’ın gerçekleştirmeleri ile ilgili haber vermesi sebebiyle zorunluluk (*îcab*) ve yasaklık (*hazr*) gibi şer‘î hükümler kazanır.²⁴⁰

Üçüncü Delil: Emir, muhatabın emredilen fiili terk değil ifa hususunda sıkıştırılmasını (*hasr* ve *kasr*) zorunlu kılar. Bu durum, muhatabın fiili terk etmeyip işlemesi hususunda mecbur bırakıldığı şeklinde de ifade edilebilir.²⁴¹

Bâkılânî “Muhâliflerin başka bir şüphesi” şeklinde bir ifadeyle vücûb görüşünü savunanların bir kısmına attığı bu delili şöyle cevaplandırmaktadır: Me’murun fiile hasrından maksat, emredenin yalnızca me’mûra ve yalnızca yapmayı emrettiği ise, haklı olabilirsiniz, zira “Zeyd’e emir”den “Amr’a emir” ve “yapmayı emir”den “yapmamayı emir” anlaşılmaz. Yok öyle değil de, “me’mûrun fiile hasrı” ile emrin, söz konusu fiilin

²³⁹ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 54-55.

²⁴⁰ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 55.

²⁴¹ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 55.

kesinlikle ve zorunlu olarak yapılmasını gerektirdiğini kastediyorsanız; bu yaklaşım, en ciddi ihtilafların cereyan ettiği bir konu olması bakımından bâtıldır.²⁴²

Bu cevabın ardından Bâkılânî muhalifin, emrin vücûb bildirdiği yönündeki kanaatini bırakıp, emre muhatap olan kimsenin emredilen fiili yapmaya mecbur bırakıldığı düşüncesine yönelmiş gibi bir izlenim verdiğini ve lafzî bir münakaşadan ibaret bulunan bu tartışmanın faydasız olduğunu belirtmektedir.²⁴³

Dördüncü Delil: Mücerret emir şu üç anlamın birini muhakkak ifade eder: 1- fiili yapma zorunluluğu (*icab*), 2- fiili yapmama hakkı (*imtinâ* ve *keff*) ve 3- fiili yapıp yapmama hususunda serbestlik (*tahyîr*). Emirden, fiilin terkedilebileceğinin anlaşılması mümkün olmadığı gibi fiilin yapıp yapılmaması hususunda serbesti tanındığı da anlaşılabilir. Zira ibâha leh ve nedb ileyh, mubah ve mendubu yapıp yapmamının kişinin tercihine bırakılmasından dolayı tahyîr kapsamına girer. Netice itibariyle, geriye emrin vücûb ifade etmesinden başka bir seçenek kalmaz.²⁴⁴

Kanaatimize göre, Bâkılânî bu delilin sunumunda kelamcılar tarafından sıklıkla kullanılan sebr ve taksim metodunun kullanılmaktadır.

Bâkılânî “Muhaliflerin başka bir gerekçesi” şeklinde bir tâbirle işlediği akli nitelikteki bu delile şöyle cevap vermektedir: Muhalifler bu istidlâle dayanarak bizim söylediklerimizi muhal saydılar; halbuki tartışmaya bizim görüşümüzü zikrederek başlamaları gerekirdi. Bize göre, mücerret emir, icab, nedb yahut fiili yapıp yapmama hususunda serbestlik bildirmek için konulmamıştır; aksine vâcip ve nedb arasında müşterektir. Emredilen fiilin, yapılması ve terkedilmesi arasında serbesti bulunmayan bir vâcip yahut bu özelliği taşıyan bir nedb olması bu sonucu değiştirmez. Dolayısıyla söyledikleriniz bâtil olmuştur.²⁴⁵

Beşinci Delil: Bir şeyi yasaklamanın, o şeyin yapılmasının haram kılındığı anlamına gelmesi durumunda, bir şeyin emredilmesinin, o şeyi yapmanın zorunlu olduğunu ifade etmesi gerekir.²⁴⁶

Müellif yine “Muhaliflerin başka bir gerekçesi” şeklinde bir ifadeyle takdim ettiği bu delile şöyle karşı çıkmaktadır: Bu yaklaşım hatalıdır, çünkü bize göre, emir ve nehiy,

²⁴² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 56.

²⁴³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 56.

²⁴⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 56.

²⁴⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 56.

²⁴⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 57.

hükümün belirlenmesinde karîneye muhtaç olma bakımından birbirine eşittir. Daha sonra bu mesele ile ilgili istidlâlde bulunacağız. Muhalifin dayandığı asıl bâtil olunca, bunun üzerine inşa edilen fikir de fâsid olmaktadır.²⁴⁷

1.2.3.2. Naklî Deliller

“Fasıl” isimli bir yan başlık açarak naklî delillerin incelenmesine geçen Bâkılânî bu meseleyi, “Allah ve Resûlü’nün emirlerinin sadece dinî bildirim (*sem*) sebebiyle vücûba hamledilmesinin gerekeceğini ileri süren bazı vücûb müdafileri ile yürütülen tartışmalar” şeklinde bir ifade kullanarak ele almakta; bu grubun, lügavî ve aklî gerekçelere binaen değil dinî bildirimden dolayı emrin vücûba yorulması gerektiği hususunda mutabık bulunduğunu, ayrıca şeriat emrin vücûb ve nedb anlamlarından birine hamledilmesine karar kıldığı takdirde, şer‘î bildirimde uygun biçimde hükmedilmesi gerekeceğine ilişkin ümmetin hemfikir olduğunu, fakat bu yönde bir sem‘î delilin bulunmadığını belirtmektedir.²⁴⁸

Ardından o muhaliflerin gerekçelerini açıklayıp, bunlara itirazlarda bulunacağını söylemektedir.²⁴⁹ Bâkılânî’nin zikrettiği bu delillerin 1- Kitaptan deliller, 2- Sünnetten Deliller ve 3- İcmâdan Deliller şeklinde üç başlık altında incelenmesi münasip olacaktır.

1.2.3.2.1. Kitaptan Deliller

Bâkılânî vücûba delâleti savunanların dayandıkları âyetleri ve bu delillerle istidlale yönelik eleştirilerini ortaya koyarak muhalif iddiayı çürütüp, kendi görüşünün isabetli olduğunu ispatlamayı hedefler. Bu bağlamda zikredilen altı delil aşağıda ayrı ayrı ele alınacaktır.

Birinci Delil: Allah Teâlâ “‘Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin’ de. Eğer yüz çevirirseniz bilin ki ona yüklenen görevin sorumluluğu ancak ona ait; size yüklenen görevin sorumluluğu da yalnızca size aittir. Eğer ona itaat ederseniz doğru yola erersiniz. Peygambere düşen apaçık bir tebliğdir”²⁵⁰ buyurmuştur. Âyetin ilk cümlesi aşağıda ikinci

²⁴⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 57.

²⁴⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 57.

²⁴⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 57.

²⁵⁰ Nûr 24/ 54.

delil olarak ele alınacak olan Nisâ 4/59 âyetinin başında da yer aldığı için müellif burada o âyete de atıfta bulunur.²⁵¹

Bâkılânî bu âyetle istidlâl edenlere üç bölümden müteşekkil bir cevap vermektedir:

Birinci Bölüm: Bâkılânî bu âyetin muhalifler için bir tutamak oluşturmadığını zira âyetin “Allah’a itaat edin” kısmında tâat fiilinin emredildiğini söylemekte; ardından emrin vücûba ve nedbe muhtemel olup neye dayanarak bu ikisinden birine hamletmenin vacip olduğu hususunda ihtilaf meydana geldiğini (yani bu örnekten hareketle emrin vücup ifade ettiği kuralına ulaşılamayacağını) hatırlatmakta, dolayısıyla buradaki emrin delaletine tutunanın sınırı aşmış olduğunu belirtmektedir; zira ona göre böyle bir kişi, bazı emirler hakkında vücup sonucunun kabul edilmesi halinde hepsi hakkında aynı sonucun kabul edilmesi gerekmişçesine şeri emirlerden birinden hareketle bunların (ilkesel olarak) vücuba hamlinin gerekeceğini söylemiş olur.²⁵²

İkinci Bölüm: “Eğer yüz çevirirseniz bilin ki ona yüklenen görevin sorumluluğu ancak ona ait; size yüklenen görevin sorumluluğu da yalnızca size aittir”²⁵³ sözünün zâhirinde, eğer yüz çevirirlerse Hz. Peygambere yüklenen sorumluluğun ancak ona ait olduğundan daha fazla bir anlam bulunmadığı gibi benzerlerinden yüz çevrilen eylemin vâcip mi yoksa nedb mi olduğu da bulunmamaktadır. Bu ifade ile sadece gerek Hz. Peygamber gerekse muhataplarının kendi sorumluluklarını yerine getirmesinin vâcip olduğu haber verilmektedir. Bize bir sorumluluğun yüklendiği kesindir, fakat bunu mücerret emrin kendisi sebebiyle mi yoksa beraberinde bulunan bir karînedan dolayı mı yüklendiğimiz hususunda delile dayanılarak bir karar verilebilir. “Eğer yüz çevirirseniz bilin ki ona yüklenen görevin sorumluluğu ancak ona ait; size yüklenen görevin sorumluluğu da yalnızca size aittir”²⁵⁴ sözünün tehdit ve korkutma olarak kabul edilmesi halinde, âyet “Eğer Resûlullah’ı tasdikten ve peygamberliğine imandan yüz çevirirseniz, ona yüklenen size tebliğde bulunma sorumluluğu ancak ona, size yüklenen onu tasdik etme sorumluluğu da yalnızca size aittir” şeklinde bir mânaya gelir. Bir başka ifadeyle, sanki âyet Allah ve Resûlü’ne imanı emretmek üzere gelmiş gibi bir durum zuhur eder.²⁵⁵

²⁵¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 57.

²⁵² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 57-58.

²⁵³ Nûr 24/ 54.

²⁵⁴ Nûr 24/ 54.

²⁵⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 58.

Bâkılânî emrin delâleti ile alakalı genel kanaatini bu şekilde dile getirmekle birlikte, meseleyi bu noktada bırakmaz, âyette geçen “itaat edin” emrinin hükmüne ilişkin değerlendirmelerini şu şekilde ifade eder: Hiç kimsenin âyette geçen emrin vücûb ifade etmediğini söylememektedir, fakat vücûb söz konusu fiil ile alakalı olarak gelen emirden değil, emrin vücûb üzere olduğuna dair karîne niteliğindeki bir üst bildirimden kaynaklanır. Allah’a iman ve Resûlü’nü tasdik etmekle beraber, vâcip ve nedb özelliğindeki bazı şer’î emirleri terkeden bir kişinin Hz. Peygamber’den yüz çevirmiş olarak nitelenmeyip sadece onu yalanlayan ve nübüvvetini ısrarcı bir biçimde inkâr edenlerin Resûlullah’tan yüz çevirmiş olarak görülmesi ve bunun yanı sıra âyette yüz çevirmenin tehditkâr bir üslûpla zikredilmesi, söz konusu emrin mahiyetini ortaya koyar, bir başka ifadeyle, tâatin Hz. Muhammed’in peygamberliğini ve vücûb üzere getirdiklerini ikrar noktasında gösterileceğine dair bir karîne vazifesi görür.²⁵⁶

Üçüncü Bölüm: Âyette geçen “eğer ona itaat ederseniz doğru yola erersiniz”²⁵⁷ ifadesi iki şekilde değerlendirilebilir:

Birincisi: “Eğer ona itaat ederseniz doğru yola erersiniz”²⁵⁸ ifadesi de aynı şekilde Allah’ın, Hz. Muhammed’in peygamberliğine ve getirdiklerine iman hususunda tâati irade ettiğine dair karînelerden biridir, nitekim insanlar bunları yaparak dalâletten uzaklaşıp hidayete ulaşırlar.²⁵⁹

İkincisi: “Eğer ona itaat ederseniz doğru yola erersiniz”²⁶⁰ ifadesi, hidayete ulaştırın tâatin zâtı itibariyle vâcip olduğuna (*vücûb*) delâlet etmeyebilir, zira Hz. Muhammed’e nâfile ibadetler hususunda tâat gösteren bir kimse de, -yaptığı fiil vacip olmadığı halde- nübüvveti tasdik ederek hidayete ermekte, sevap elde edip cennet yollarına girmektedir. Dolayısıyla, muhaliflerin zâhire tutunmaları geçersiz / anlamsız olmaktadır.²⁶¹

İkinci Delil: Bu delil Allah Teâlâ’nın “Ey İman edenler Allah’a itaat edin. Peygambere itaat edin, sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu

²⁵⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 58.

²⁵⁷ Nûr 24/ 54.

²⁵⁸ Nûr 24/ 54.

²⁵⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 58-59.

²⁶⁰ Nûr 24/ 54.

²⁶¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 59.

Allah ve Resûlü'ne arz edin. Bu daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir"²⁶² âyetidir. Bâkılânî'nin ifadesine göre, muhalifler anlaşmazlığa düşülen bir meseleyi Allah ve Resûlü'ne havalenin vâcip olduğu hususunda ittifak edildiğini söylemektedirler.²⁶³

Bâkılânî'nin bu istidlâle iki bölümden müteşekkil bir itirazda bulunduğu görülür:

Birinci Bölüm: "Onu Allah'a arzedin" ifadesi "arzetmek" fiilini konu alan bir emir olup, hem îcab hem de nedb anlamına gelebilir. Bâkılânî bu tespitin ardından muhalifine "Arzedin' emri bütün emirlerin yalnızca birini oluşturur, o halde bu emir diğer emirlerin vücûba hamledilmesi gerektiğine nasıl delâlet edebilir?" şeklinde bir soru yöneltmekte, sonra da sözlerine şöyle devam etmektedir: "Arzedin" emri ile ilgili de diğer emirlerde görülen ihtilafın bir benzerine rastlanır. Muhaliflerin de söylediği gibi, anlaşmazlık esnasında Allah ve Resûlü'ne müracaat etmek gereklidir ve bu durum ancak icmâ ve üst bildirim (*tevkîf*) gibi emre ilave unsurlar dolayısıyla sabit olur. Sonuç olarak, muhalif burada da zâhire bağlanma hakkına sahip değildir ve bu yöndeki bir teşebbüs çürük bir temele dayanmaktadır.²⁶⁴

İkinci Bölüm: "Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız"²⁶⁵ ifadesinin zâhirinde O'na sadece O'nun dininde vâcip olanları arzetmemiz gerektiği anlamı değil, bilakis vacip hususunda olduğu gibi mendup olup olmadığı ihtilaf edilen durumları da Allah'a, Resûlü'ne ve ulemâya arz etmemiz gerektiği anlamı bulunmaktadır.²⁶⁶

Üçüncü Delil: Bâkılânî onların şu âyetle de istidlal ettiklerini söyler: "(...) O'nun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belanın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar."²⁶⁷

Kanaatimizce bu delilin îcab görüşünü savunanlar tarafından dillendirilmesi, ciddi ölçüde kuşku uyandıran ve hatta muhtemel olmayan bir durumdur. Zira aslî vaz'a odaklanarak vücûba delâleti savunan bir kimsenin, nebevî bir emrin âyette geçen bir tehditten dolayı vücûb bildirmesi gibi aleyhine döndürülebileceği bariz bir ifade kullanması mâkul görünmemektedir. Bu bağlamda, muhalife yöneltilen ilk eleştirinin,

²⁶² Nisa 4/ 59.

²⁶³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 59.

²⁶⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 59.

²⁶⁵ Nisa 4/ 59.

²⁶⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 59.

²⁶⁷ Nûr 24/ 63.

Bâkılânî tarafından çizilen çerçeve dahilinde isabetli olduğu söylenebilirse de reel bir muhatabı hedef aldığı söylenemeyecektir.

Müellif onların, bu emir ve tehditten dolayı O'nun emrinin vücûba hamledilmesi gerektiği iddiasında bulduklarını belirttikten sonra²⁶⁸ bu istidlâli dört yönden eleştirmektedir:

Birinci Eleştiri: Bu istidlâlleri kendilerinin de, O'nun (karinelere) mücerret emrinin sırf emir olmasından dolayı değil, tehdit içerikli bir karîneye bitişmesi sebebiyle vücûba hamledilmesi gerektiğini kabul ettiklerini göstermektedir.²⁶⁹

İkinci Eleştiri: Muhalifler söz konusu emirle, Hz. Muhammed'i tasdik edip dinine girmeye dair bir emrin kastedildiğini inkâr etmemektedir, Allah Teâlâ'nın "Başlarına bir belanın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar"²⁷⁰ şeklindeki buyruğu, Hz. Peygamber'e dinine girme hususunda gösterilen bir muhalefete karşılık tehdit niteliği taşır. Biz Resûlullah'ın yerine getirilmemesine karşılık tehdit bulunan emirler de verdiğini kabul ediyoruz, ama bütün emirlerinin bu özellikte olduğunu neden kabul edelim ki? Ümmet, Hz. Peygamber'in nedb emirlerine aykırı davranan kimsenin başına bir bela gelmeyeceği, şiddetli bir azaba duçar olmayacağı ve günaha girmeyeceğine ilişkin icmâ etmiştir, bu durumun âyetteki emirden maksadın bütün emirler değil vâcip emirler olduğuna işaret eder.²⁷¹

Üçüncü Eleştiri: Tehdit ancak emre muhalefet durumunda vacip hale gelir ve ona uygun davranmak gerektiğini haber verir; nebevî bir buyruğa uygun davranma doğrudan bu emrin vâcip yahut nedb olduğunu bildirmez. Allah Teâlâ sanki "Resûlullah'a emirlerine uygun davranarak uyun" demiş gibidir; (yükümlü) kişi de Hz. Peygamber'e bazen vacip emirlerine bazen ise mendup emirlerine uygun davranarak uymuş olur. Emre uygunluk ancak ilgili fiilin bize emredildiği biçimde yapılmasıyla sahih bir şekilde gerçekleşir. Nebevî buyrukların içinde hem vâcip hem de mendup derecesinde olanların bulunduğunu bildiğimize göre, Resûlullah'tan sâdır olan mücerret bir emrinin mûcebini nedb veya îcâb yoluyla yerine getirmeye davranmamız câiz olmaz; zira biz emrin hangi anlamda verildiğini bilmiyoruz. İcâb yoluyla emredildiğimizi nedb olarak yapmamız

²⁶⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 59.

²⁶⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 60.

²⁷⁰ Nûr 24/ 63.

²⁷¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 60.

durumunda da, nedbe yoluyla emredildiğimizi vücûb bildirdiğini düşünerek işlememiz durumunda da, Hz. Peygamber'e ve emrine uygun davranmış ve ona ittiba etmiş olmayız. Şu halde Hz. Peygamber'in emrine uygunluğun sağlıklı biçimde gerçekleşmesinin yolu, kuşkusuz onun mücerret emrinin hangi yönde sâdir olduğunun açıklanmasına bırakılmasıdır (beyana kadar *tevakkuf* edilmesidir). Dolayısıyla zâhire tutunma geçersiz olmaktadır.²⁷²

Dördüncü Eleştiri: “Onun emrine muhalefet edenler sakınsınlar” ifadesi iki değil, tek varlıktan kinayedir. Siz hem Allah'ın hem de Hz. Peygamber'in emirlerinin îcaba hamledilmesini zorunlu tutuyorsunuz. Bu yaklaşım zâhirin hilâfinadır.²⁷³

Bâkılânî bu noktada muarızın, ümmet Allah ile Resûlü'nun emirleri arasında herhangi bir fark gözetmemektedir, şeklinde bir itirazda bulunabileceğine değinmekte, sonra da bu itiraza şöyle bir karşılık vermektedir: Bu yaklaşım, zâhire tutunma değil, ancak icmâya tutunma kapsamında değerlendirilebilir. Ne var ki durum onların iddia ettikleri gibi değildir (bu konuda icmâ bulunmamaktadır). Zira insanların birçoğu, Allah'ın emirlerini nedbe hamletmiş, me'mûrun bihin sadece hasen ve irade edilmiş olduğuna hükmetmiş ve Hz. Peygamber'in buyruklarının, -okuduğunuz âyette kendisine muhalefet dolayısıyla zikredilen tehdit durumunda- vücûb ifade ettiği kanaatine varmıştır. Dolayısıyla iddianız dayanaksız kalmıştır / çökmüştür.²⁷⁴

Dördüncü Delil: “İşe bu benim dosdoğru yolum. Artık ona uyun. Başka yollara uymayın. Yoksa o yollar sizi parça parça edip O'nun yolundan ayırır. İşte size bunları Allah sakınsınız diye emretti”²⁷⁵ âyetidir.²⁷⁶

Bâkılânî bu istidlâle iki farklı şekilde cevap vermektedir:

Birincisi Cevap: “Ona uyun” sözü vâcip ve nedbe muhtemel bir emirdir. Bu özellikteki bir emir nasıl olur da diğer emirlerin vücûb üzere olduğuna delâlet eder?²⁷⁷ Bir başka ifadeyle, bu akıl yürütme devir içermektedir.

İkinci Cevap: Âyette geçen “umulur ki hidâyete erersiniz” ifadesi iki şekilde anlaşılabilir:²⁷⁸

²⁷² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 60.

²⁷³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 61.

²⁷⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 61.

²⁷⁵ En'âm 6/ 153.

²⁷⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 61.

²⁷⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 61.

²⁷⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 61.

İlki, bu ifadenin, ilgili emre muhalefet ederek dalâlete düşme hususunda bir tehdit niteliği taşıdığıdır. Buna göre, tehdit ancak ittibâ edilmesi vâcip bir eylem terk edildiği takdirde söz konusu olur; aynı şekilde her vâcibin terkine karşılık tehdit bulunduğu söylenemez, zira yalnızca kâfirler dalâlete düşüp hidâyet dairesinden çıkmış olarak nitelenir, Müslümanlardan (“ehlü’l-mille”) namaz ve orucu terkedenler bu şekilde nitelenmez. Dolayısıyla buradaki emrin, bir bütün olarak dine uyma ve dini tasdik etmeye yönelik bir emir olduğu açığa çıkmaktadır.²⁷⁹

Diğeri ise “Umulur ki hidâyete erersiniz”²⁸⁰ sözünün O’na itâate, tâat yoluyla O’nun mükafaatına ve cennetine teşvik ifade ettiğinin düşünülmesidir. Bu takdirde ifade, sevaba ulaştıran fiilin vâcip olduğunu bildirmez. Zira sevaba ulaştıran fiiller bazen vâcip bazen de nedb olur. Dolayısıyla muhalifin söyledikleri geçerliliğini kaybetmiştir.²⁸¹

Bâkılânî bu anlayışla ilgili alakalı kanaatini ortaya koyduktan sonra sözlerine şöyle devam eder: Allah’ın emrine ancak, mücebine uygun biçimde yerine getirilerek ittibâ edilebilir.²⁸² Allah bir emri vücûb ifade etmek üzere verse, o emre vâcip olarak imtisâl edilir, söz konusu emrin nedb olarak yerine getirilmesi durumunda, emre uyulmuş olmayacağı gibi nedb olarak verilen bir emirle vâcip olduğunu düşünerek amel etmek de emre ittiba değil muhalefet olur. Emre uymanın özü, emrin gereğini geldiği yönde yerine getirmekten ibarettir. Bu da “ona uyun” sözünün kendisinden anlaşılmaz. Netice itibariyle, muhalifin hiçbir yönden zâhire tutunma imkânı bulunmamaktadır.²⁸³

Beşinci Delil: Bâkılânî “Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah’a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah’ın azabı çetindir”²⁸⁴ âyeti ve benzerlerini bir grupta mütalaa ederek bunlara iki şekilde cevap verir:²⁸⁵

Birinci Cevap: Söz konusu delil bir öncekine benzer bir biçimde de çürütülebilir, çünkü Hz. Peygamber bize vâcibin yanı sıra nedb, ibâha ve hazrı da getirebilir, Resûlullah’ın verdiklerini getirdiği hal üzere almak gerekir. “Peygamber size ne verdiyse

²⁷⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 61.

²⁸⁰ En’âm 6/ 153.

²⁸¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 61.

²⁸² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 61- 62.

²⁸³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 62.

²⁸⁴ Haşr 59/ 7.

²⁸⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 62.

onu alın”²⁸⁶ sözü, Resûlullah tarafından getirilen şeyin hükmünü açığa çıkarmaz. Daha önce de açıkladığımız üzere, “alın” sözcüğü emir, “vazgeçin” kelimesinin ise nehiydir ve bunlar vâcibe de nedbe de muhtemeldir. Dolayısıyla zâhire bağlanma temayülü bâtil olmaktadır.²⁸⁷

İkinci Cevap: Lafzın zâhiri ile istidlâlde bulunma, umum ile istidlâlde bulunmayla eşdeğerdir. Daha sonra da ifade edeceğimiz üzere, biz umum görüşünü savunmuyoruz. Sonuç olarak, umum görüşünü esas alarak hazırlanan bu istidlâl çürük bir temele dayanır.²⁸⁸

Altıncı Delil: Allah Teâlâ “Namazı kılın, zekâtı verin. Rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin”²⁸⁹ ve “Onlara ‘Rükû edin (namaz kılın)’ dendiği zaman, rükû etmezler. O gün vay yalanlayanların haline”²⁹⁰ diye buyurmuştur. Âyette Allah bu kimseleri ancak “rükû et” emrini çiğnemeleri sebebiyle zemmetmiştir, bundan ötürü emrin vücûba hamledilmesi gerekir.²⁹¹

Bâkılânî bu delile iki şekilde cevap vermektedir:

Birinci Cevap: Bu yaklaşım, zâhirin esas alınmasından uzaktır, zira emir, hem emir hem de emrin dışındaki kelâm türlerine muhtemel olan “yap” sîgasına bağlı olarak vücûba yorumlanmıştır.²⁹² “Yap” sözünün emir olduğu kabul edilseydi bile, sîga yine de vâcib ve nedbe muhtemel olurdu ve rükû etmeyenlerin sadece “Rükû edin” âyetinden dolayı kınanması gerekmezdi, nitekim kınama yalnız söz konusu emrin vücûb ifade ettiğini gösteren bir delil sebebiyle gerekli hale gelir. Dolayısıyla muhaliflerin söyledikleri bâtil olmaktadır.²⁹³

İkinci Cevap: “Onlara ‘Rükû edin (namaz kılın)’ dendiği zaman, rükû etmezler”²⁹⁴ âyetinin peşinden gelen “O gün vay yalanlayanların haline”²⁹⁵ âyeti, bu kimselerin, dinen meşruiyetini sorgulayarak ve Resûlullah’ı yalanlar bir biçimde rükûu terk ettiklerine dair bir delil niteliği taşır. Bu tavır Allah’ın ve peygamberliğin inkâr edilmesi anlamına gelir.

²⁸⁶ Haşr 59/ 7.

²⁸⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 62.

²⁸⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 62.

²⁸⁹ Bakara 2/ 43.

²⁹⁰ Mürselât 77/ 48-49.

²⁹¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 62.

²⁹² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 62.

²⁹³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 62-63.

²⁹⁴ Mürselât 77/ 48.

²⁹⁵ Mürselât 77/ 49.

Müellif bu açıklamaların ardından muarızına “Mevcûd durumun bütün emirler hakkında geçerli olduğunu da nereden çıkardınız?” şeklinde bir sual yönelir.²⁹⁶

Daha sonra o, vücûb müdafilerinin yukarıda zikredilen Kitap kaynaklı delillerden başka, “Ey Muhammed! Şimdi sen, sana emrolunanı açıkça ortaya koy”²⁹⁷, “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et”²⁹⁸, “Bedevîlerin (savaştan) geri bırakılanlarına de ki: ‘Siz, güçlü kuvvetli bir kavme karşı teslim oluncaya kadar savaşmaya çağrılacaksınız. Eğer itaat ederseniz, Allah size güzel bir mükafat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönerseniz, Allah sizi elem dolu bir azaba uğratar’”²⁹⁹ ve “Hayır, Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiği hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar”³⁰⁰ âyetleriyle de istidlâlde bulduklarını daha önceki âyetler ile ilgili yaptığı değerlendirmelerin bu âyetler hakkında da geçerliliğini koruduğunu ve bu deliller ile alakalı olarak tefekkür edilmesi gerektiğini belirtmektedir.³⁰¹

Bunun yanı sıra müellif, diğer âyetler ile ilgili müstakil bir izahta bulunmazken, sonuncuya gelince farklı bir tavır sergilemekte, bir başka ifadeyle, son âyet hakkında şöyle bir tahlilde bulunmaktadır: Bu âyet, Hz. Peygamber’in hakemliğine müracaatı emrederken Resûlullah’ın hükmü hakkında şüphe duyulması hususunda tehdit mesajı vermektedir. Hz. Peygamber’in hükmüne teslimiyet göstermenin vâcip, sadâkatinden şüphelenmenin ise haram olduğu hakkında üst bildirim bulunmaktadır. Dolayısıyla bu âyete bağlanmak bâtıldır.³⁰²

1.2.3.2.2. Sünnetten Deliller

Bâkılânî emrin vücûb ifade ettiği görüşünü savunanların sünnet menşeli delillerini, “Muhالیflerin Sarıldığı Sünnet Kaynaklı Delillerin Zikri ve Onların Yorum Tarzlarına Yöneltilen İtirazlara İlişkin Bir Fasıl” şeklinde bir yan başlık açarak ele almakta, evvelâ söz konusu rivayetlerin mahiyetine dair bazı genel tespitlerde bulunup, bunların emrin

²⁹⁶ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 63.

²⁹⁷ Hicr 15/ 94.

²⁹⁸ Mâide 5/ 67.

²⁹⁹ Fetih 48/ 16.

³⁰⁰ Nisa 4/ 65.

³⁰¹ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 63.

³⁰² Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 63.

mûcebi hususunda işlevsellik taşıyıp taşımadıklarını sorgulamakta, sonra vücûba delâlet ile ilgili aşağıda zikredilecek dört delili inceleyip, bunları çeşitli tenkitlere tâbi tutmaktadır.

Bâkılânî söz konusu rivâyetlerin mahiyeti hakkındaki düşüncelerini, îcab görüşünün müdafileri, sünnet kapsamında yer alan birtakım âhâd haberler ile istidlâlde bulunmuşlardır; fakat haber-i vâhidlerin sıhhati ne zaruret yoluyla ne de bu rivayetlerin sahih olduğunu gösteren bazı deliller kanalıyla bilinmektedir, bundan dolayı söz konusu rivayetlere dayanarak “Şer’î emirlerin vücûba yorulması gerekir” gibi temel bir kaidenin belirlenmesi (*isbât*) mümkün değildir, âhâd haberlerin emrin hükmü hususunda hüccet sayılmadığı gibi bunlara sarılmanın imkânsız olduğunun da ortaya konulması halinde, bu rivayetlerin yorumlanması uygun olacaktır, diyerek ifade etmektedir.³⁰³

Birinci Delil: Berîre, yine bir köle olan Muğîs ile evliyken âzat edilmiş, bunun akabinde Resûlullah’a eşinden ayrılma isteğini iletmıştır. Hz. Peygamber de ona “Keşke ona dönsen” şeklinde bir karşılık verince, “Bu sizin emriniz midir?” diye sormuş, “Hayır, ben ancak bir arabulucuyum” şeklinde bir cevap almıştır. Buna mukabil Berîre “Benim ona ihtiyacım yok” demiştir.³⁰⁴ Berîre, Resûlullah kendisine emretmesi halinde, söz konusu emrin vâcip olacağını bilmektedir, nitekim ümmet de bu hususu Berîre’nin anladığı gibi anlamıştır.³⁰⁵

Bâkılânî bu delile şöyle cevap vermektedir: Bu hususta durum sizin vehmettiğiniz / kurguladığınız gibi değildir. Zira haberin zâhiri, Berire’nin Hz. Peygamber’e, Muğîs’e dönmesine ilişkin isteğinin emir mi yoksa arabuluculuk mu olduğunu sormaktan öte bir anlam ifade etmediği gibi Resûlullah’ın emrettiğini ifade etmesi durumunda, Berîre’nin bu emrin vâcip olduğunu anlayacağını da içermemektedir. Tam aksine Berîre imkân itibarıyla Resûl-i Ekrem’in emrinin nedb bildirdiğine de inanıyor olabilir. Fakat (gerçekte) böyle bir inanca sahip değildir, kendisi nebevî bir emre imtisalin Allah’a tâat ve failine sevap kazandıran bir kurbet olduğuna inanmakta ve bu soruyu söz konusu talebin Resûlullah’ın bir emri ve kurbet kabilinden fiillerden olup olmadığını öğrenmek için sormaktadır, ki öyle ise sevabını umarak fiili icra etsin.

³⁰³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 64.

³⁰⁴ Hadisin farklı lafızlarla rivayeti için bkz. Buhârî, Talak 16; Ebû Dâvud, Talak 18, 19, 20, 21; Nesâî, Âdâbü’l-Kudât 28; İbn Mâce, Talak 29; Dârimî, Tahyîru’l-eme 2296.

³⁰⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 64-65.

Berîre'ye göre, emrin emir olması bakımından vâcip oluşuna gelince, ne böyle bir şey ne de Berîre'nin böyle inandığını bilmek mümkündür.³⁰⁶

Bâkılânî bu noktada muhalifin, şeriatın Resûlullah'ın şefaatine icabetin nedb olduğunu belirlediği hususunda ittifak edilmiştir, Hz. Peygamber'in emir ve şefaatinin birbirinden ayrılması için söz konusu emrin vücûb ifade etmesi gerekir, gibi bir itirazda bulunması halinde, ona şöyle cevap verilebileceğini belirtir:³⁰⁷

Ümmet dine taalluk eden ve ifa edilmesiyle Allah'a yaklaşılacak eylemlere yönelik şefaatin nedb olduğu hususunda hemfikirdir. Dine taalluk etmeyip, Resûlullah'ın şahsına yönelik bir faydayı temin eden, zararı gideren, îsar kabilinden olan ve herhangi bir arzusuna ulaşmayı sağlayan özel isteklerine gelince, bunlar ne Allah rızası için yapılan meşru bir nedb, ne de menfaat temini, zarardan kaçınma gibi sonuçları mahlukata dönük bir hedefin gerçekleşmesini sağlayan meşru nedb kapsamında değerlendirilir. Fakat yine de her mümin –mahiyeti ne olursa olsun- Hz. Peygamber'in şefaatinin kabul etmeyi arzular.³⁰⁸ Hz. Peygamber'in emirleri hakkında da buna benzer bir durum söz konusudur, bir diğer ifadeyle, Hz. Peygamber'in, şahsına münhasır fiilleri konu alan ve kişisel dünyevî amaçlarına yönelik olan nebevî buyruklar, gerek Allah'ın rızasını temin gayesiyle meşru kılınan gerekse yaratılmışların faydasını sağlamak üzere verilen emirlerle eşdeğer sayılmadığı gibi vücûb ve nedb de ifade etmemektedir.³⁰⁹ Berîre Mugîs için yapılan arabulucunun şer'î emirlerden değil de Resûlullah'ın şahsına ait dünyevî bir amaca mâtuf olabileceğini düşünmesi nedeniyle, “Bu sizin emriniz midir?” diye sormuş, Hz. Peygamber de “Ben ancak bir arabulucuyum” şeklinde bir ifade buyurarak meselenin şer'î bir özellik taşımadığını belirtmiştir. Belki de Resûlullah, bir arabulucu olarak, isteğine icabet edilmesinden başka bir amaç taşımaksızın Berîre'den kocasına dönmesini talep etmiş, Berîre de bu sebeple “Benim ona ihtiyacım yok” demiştir. Zira Hz. Peygamber'in isteği icab yahut nedb ifade eden şer'î bir emir niteliğinde olsaydı, Berîre'nin “Benim ona ihtiyacım yok” demesi caiz olmazdı, çünkü bir müslüman, “Benim vâcip veya nedbi yapmaya, kurbet ve sevabı talep etmeye, en güzeli işlemeye de ihtiyacım yok –nedb seviyesinde bile olsa- senin şeriatınla amel etmeye de” demez; bu

³⁰⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 65.

³⁰⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 65.

³⁰⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 65.

³⁰⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 65-66.

bir müminin sözü değildir. Buradan hareketle, Berîre'nin bu soruyu söz konusu talebin meşru olup olmadığını öğrenmek için sorduğu anlaşılır. Şayet Hz. Peygamber'in isteği îcab yahut nedb olarak meşru kılınsaydı, Berîre'nin o fiili -Allah'a yaklaşmak amacıyla- ya îcab ya da nedb olarak yapması doğru olurdu; meşru kılınmaması sebebiyle Berîre o eylemi işlememiştir.³¹⁰ Dolayısıyla muhaliflerin sözleri işlevsiz bir hale gelmektedir (*zevâl*).³¹¹

Muhalifin itirazını böylece çürüten Bâkılânî kendi kanaatini ise şöyle dile getirir: Berîre'nin “Benim ona ihtiyacım yok” sözünün zâhiri, onun Hz. Peygamber'in şefaatinin kabul etmenin meşru ve mesnûn olmayıp, failine sevap kazandırmadığı yönünde bir inanca sahip olduğuna delâlet eder, emir ve şefaet böylelikle birbirinden ayrılmıştır.³¹²

İkinci Delil: Resûlullah (s.a.v.) “Şayet ümmetime ağır geleceğinden endişe etmeseydim (bir rivayete göre, her namaz vaktinde) onlara misvak kullanmayı emrederdim” buyurmuştur.³¹³ Rivâyet, Hz. Peygamber'in ümmete misvak kullanmayı emretmesi halinde, bu fiilin meşakkat taşıması sebebiyle farz olacağını haber vermektedir, zira Hz. Muhammed misvak kullanmayı ve başka bir fiili nedb olarak emretseydi, söz konusu eylem meşakkatli olmazdı, zira ümmet nedbi terketme hakkına sahiptir.³¹⁴

Bâkılânî bu istidlâle üç şekilde cevap vermiştir:

Birinci Cevap: Nedbin me'mûrun bih olduğu ve emrin zâhirinden sadece vücûbun anlaşılacağı hususunda daha önce delil getirmiştik. Buradan da anlaşılmaktadır ki, Hz. Peygamber'in misvak kullanma yahut başka bir eylem ile ilgili verdiği bir emrin zâhirinden yalnızca vücûb anlamını çıkarmak doğru olmaz.³¹⁵

İkinci Cevap: Muhalifler Hz. Peygamber'in, Allah'ın kendisine “Biz ümmete misvak kullanmalarını emretseydik, ancak farz olarak emrederdik” şeklinde vahyetmesinden dolayı “Şayet ümmetime ağır geleceğinden endişe etmeseydim onlara misvak kullanmayı emrederdim”³¹⁶ diye buyurmasını yadırgamamaktadır. Misvak

³¹⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 66.

³¹¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 66- 67.

³¹² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 67.

³¹³ Bazı lafız farklılıkları ile bkz. Buhârî, Cum'a 8, Temennî 9, Savm 27; Müslim, Taharet 42; Ebû Dâvud Tahâret 25; Nesâî, Taharet 7; İbn Mâce, Taharet 7.

³¹⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 67.

³¹⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 67.

³¹⁶ Bazı lafız farklılıkları ile bkz. Buhârî, Cum'a 8; Temennî 9, Savm 27 ; Müslim, Taharet 42; Ebû Dâvud Tahâret 25; Nesâî, Taharet 7; İbn Mâce, Taharet 7.

kullanmanın mücerret emirden dolayı meşakkatli bir farz olması mümkün değildir. Bunun yanı sıra Allah'ın "Biz sana, ümmetine her namaz vaktinde misvak kullanmayı emretmeni emretsek ve misvak kullanımını meşrû kılsaydık, ancak vâcip olarak meşru kılardık" diye vahyetmesi de imkânsız görülmez. Sonuç olarak, mevcûd durum muhaliflerin yorumunun sağlıklı olmadığını apaçık bir şekilde ortaya koymaktadır.³¹⁷

Üçüncü Cevap: Ümmet misvak kullanmanın sünnet kılındığı hususunda icmâ etmektedir. Hz. Peygamber'in misvak kullanımını daha önceden emretmek suretiyle sünnet kılması, kendisi tarafından ikinci bir kez emredildiği takdirde ancak vücûb ifade etmek üzere emredileceğine dair delil ve karfne işlevi görür. Bu durum muhaliflerce yadırganmamaktadır. Zira Hz. Peygamber daha önce meşakkati olmayan nedb özelliğindeki bir emir vermiş ve ümmetine, tekrarlanması halinde bu tâlimatın ancak meşakkatli bir vâcip olacağını öğretmiştir. Çünkü bir emir ya vâcip ya da nedb olur; başka bir ihtimal yoktur. Ümmet -misvak kullanmanın nedb olarak emredildiğinden haberdar olması itibariyle- hadisteki ifadeden, Hz. Peygamberin ikinci kez emretmesi durumunda bu emrin hem kesinlikle meşakkat taşıyacağını hem de nedb hükmüne ilave bir anlam ihtiva eden vâcip bir emir olacağını anlamıştır.³¹⁸

Üçüncü Delil: Hz. Peygamber, namaz kıldığı bir esnada Ebû Saîd el-Muâllâ'ya seslendi, cevap alamayınca da "Size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman Allah'ın ve Resûlü'nün çağrısına uyun"³¹⁹ âyetini duymadın mı, diye karşılık verdi.³²⁰ Hz. Peygamber'in Ebû Saîd'i çağrısına tepkisiz kalması sebebiyle azarlayıp ayıplaması, mücerret emrin vücûb ifade ettiğine dair delil vazifesi görür.³²¹

Bâkılânî bu delili iki farklı cevap üzerinden çürütmektedir:

Birinci Cevap: Şeriat Hz. Peygamber'e, seslendiği takdirde kendisine cevap vermenin vâcip olduğunu, -bu hususun ümmet tarafından zaruri olarak idrak edilmesini sağlayacak bir biçimde- bildirmiştir. Şeriatın muhatapta zaruri bilgi oluşturacağını bildirdiği sözler, "Ey Zeyd!" ve "Ey Falanca!" ifadeleridir. Ümmet Resûl-i Ekrem'in çağrısına uymanın vâcip olduğunu sırf "icabet edin" sözünden hareketle anlamaz; ancak

³¹⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 67.

³¹⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 67.

³¹⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 68.

³¹⁹ Enfâl 8/34.

³²⁰ Farklı lafızlarla bkz. Buhârî, *Tefsîru'l-Kur'ân* 1.

³²¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 68.

şeriatin bildirmesi sebebiyle bilir. Bir başka deyişle, “icabet edin” sözü icabeti emir olup, hem îcab hem de nedbe muhtemeldir; lâkin ümmet karîne, emare, takipçi (*tevâbi*) ve ek unsurlar (*levâhik*) yardımıyla, Resûlullah’ın çağrısına icabetin vâcip olduğuna ilişkin şer’î bildirim zorunlu olarak idrak etmiş; böylelikle bu tür fiilleri konu alan emirler vâcip olmaya tahsis edilmiştir. Bundan dolayı Hz. Peygamber Ebû Saîd’e hitaben Allah Teâlâ’nın “Size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman Allah’ın ve Resûlü’nün çağrısına uyun”³²² âyetini duymadın mı, diye buyurmuştur. Bir diğer ifadeyle, Hz. Peygamber’in bu sözü ile “Sizi çağırdığım vakit bana icabet etme emrinin tevili sana ve ümmete bildirilmedi mi?” gibi bir anlam kastedilmiştir, ki söz konusu emir vücûb üzeredir. Hz. Peygamber Ebû Saîd’in bu durumu ancak şer’î bildirim sayesinde bilebileceğini düşünmektedir. Nitekim fiillerin emredilmesi ile Hz. Peygamberin, muhatabın bir hususta kendisine yönelmesini sağlamak için çağrıda bulunduğu ibâreler cins bakımından farklı farklıdır. Bu eylem gerek davetine icabet edilen kimse gerekse de bu durumu bilenler açısından Hz. Muhammed’in saygın kabul edilmesi anlamına geldiği için Hz. Peygamber’in çağrısına kesinlikle uyulması gerekmektedir, zira nebevî davete icabet etmemek, davetin sahibini umursamama ve hafife alma olarak değerlendirilir. Allah peygamberini bu gibi tavırlardan muhafaza etmiş, onun saygın kabul edilmesi ile alakalı vâcip niteliğinde bir tâlimat vermiştir. Sonuç itibariyle, mevcûd durum muhaliflerin iddia ettiği gibi değildir.³²³

İkinci Cevap: Başlanmış bir namazı tamamlamak vâciptir. Buna rağmen Hz. Peygamber Ebû Saîd’i, namazı bölerek kendisine cevap vermemesinden dolayı kınayıp, olayın tekrarlanmaması için uyarılmış ve ona hakkında karışıklık bulunan bir vâcibin tamamlanmamasını emretmiştir. Halbuki vâcip terk edilmez; vâcibin ancak daha ileri düzey bir vâcibi işlemek için terkedilmesi gerekir. Meselâ, boğulan bir kimseyi kurtarmak veya bir yangını söndürmek için namazın bölünmesi lazım gelir. Bütün bunlar Hz. Peygamber’in, ashabını, onlara seslenmesi durumunda kendisine cevap vermenin vâcip olduğuna dair bilgilendirdiğini gösterir. Resûlullah’ın “Ey Zeyd, bana yönel!” yahut “Zeyd’i istiyorum” sözleri zımnen, ashaba “Size bana yönelmenizi emrettiğim yahut ‘Zeyd’i istiyorum’ dediğim vakit, bana dönmenizi vâcip kılmışımıdır” şeklinde bir hitapta

³²² Enfâl 8/ 34.

³²³ Bâkîllânî, *et-Takrib*, c. II, s. 69.

bulunmuş gibi bir anlam içerir.³²⁴ Vücûb ifade ettiği hususunda delil bulunan emirler bir tarafa bırakılırsa, Hz. Peygamber'in bu sözünde, bütün emirlerin vücûba yorulmasını zarurî kılabacak herhangi bir şey yoktur.³²⁵

Dördüncü Delil: Akra' b. Hâbis "Yolculuğa gücü yetenlerin haccetmesi Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır"³²⁶ âyeti ile ilgili Hz. Peygamber'e "Sadece bu yılımız için mi, yoksa bütün hayatımız boyunca bizim için kâfi midir?" şeklinde bir soru sormuş, Hz. Peygamber de bu suale "Hayır, bütün ömrünüz içindir. Şayet evet deseydim, vâcip olurdu" diye cevap vermiştir.³²⁷ Bu durum bütün nebevî emirlerin vücub ifade etmesini zorunlu kılmaktadır.³²⁸

Bâkılânî'nin bu delile üç şekilde itiraz getirdiği görülür:

Birinci İtiraz: İleri sürülen iddia kabul edilse bile, bu, emrin zâhiri ve dildeki vaz'ı bakımından vâcip olmasını gerektirmez; emir ancak şer'î bildirim sebebiyle vâcip olur. Bazı istisnalar bulunmakla beraber, emrin şeriat tarafından belirlenen ve asıl olarak tayin edilen hükme yorulması gerekeceği noktasında ihtilaf bulunmadığını açıklamıştık.³²⁹

İkinci İtiraz: Hz. Peygamber'in -böyle söylemesi halinde- "evet" sözü de Allah'ın "Yolculuğa gücü yetenlerin haccetmesi Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır"³³⁰ şeklindeki âyeti de hacca yönelik birer emirdir. Muhalifler her ikisinin de emir olması bakımından bu iki ifade biçimi arasında bir ayırım gözetmemektedir. Haccın, Resûlullah'ın "evet" sözünden dolayı vâcip ve lâzım olduğunun kabul edilmesi halinde, Allah'ın "Yolculuğa gücü yetenlerin haccetmesi Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır"³³¹ buyruğu sebebiyle bu özelliği kazandığının daha öncelikli olarak kabul edilmesi gerekir. Bâkılânî bu itirazın akabinde muarız "Resûlullah'ın emri vücûb ifade etmemekle birlikte, hac Hz. Peygamber evet, buyurduğu için vâcip olmuştur. Fakat Allah'ın emri hakkında durum daha farklıdır yani Allah'ın emri vücûb ifade eder" şeklindeki sözünüz ne anlama geliyor?" şeklinde bir soru yöneltir, fakat cevap hakkı tanımaz.³³²

³²⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 69-70.

³²⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 70.

³²⁶ Âli İmrân 3/ 97.

³²⁷ Farklı lafızlarla bkz. Buhârî, İ'tisâm 2; Müslim, Hac 412; Nesâî, Menâsik 1.

³²⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 70.

³²⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 70.

³³⁰ Âli İmrân 3/ 97.

³³¹ Âli İmrân 3/ 97.

³³² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 71.

Üçüncü İtiraz: Akra‘ın sorusu, zaten vâcip olduğu bilinen bir emrin tekrar ifade edip etmediği ile ilgilidir. Akra‘ da ümmetin diğer fertleri de hac emrinin vâcip olduğundan haberdardır, nitekim “Yolculuğa gücü yetenlerin haccetmesi Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır”³³³ âyeti haccı emretmektedir. Haccın vâcip olduğu, a) bu konudaki bir üst bildirim (*tevkîf*) ve âyet metni (*tilâvet*) ile birlikte bulunan bir karîne dolayısıyla veya b) -bazılarına göre- bizâtihi “Yolculuğa gücü yetenlerin haccetmesi Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır”³³⁴ sözünden hareketle bilinmektedir. Zira birilerinin aleyhinde ileri sürülen bir şey, ancak farz olur; muhatabın nedb ve mubahı yapma gibi bir görevi bulunmamaktadır. Akra‘ haccın vâcip bir emir olduğunu bildiğinden dolayı Resûlullah’a “Sadece bu yılımız için mi, yoksa bütün hayatımız boyunca bizim için kâfi midir?” diye sormuştur. Bir başka ifadeyle, Akra‘ yerine getirmemiz gereken bu vâcip bir kere mi yoksa tekraren mi gerekmektedir, demek istemiştir. Hz. Peygamber de “Bütün ömrünüz içindir. Şayet evet deseydim, vâcip olurdu” diye cevap vermiştir. Bu cevap, “Şayet evet deseydim, haccın mütekerri bir farz olduğunu söylemiş olurdu” anlamına gelmektedir. Haccın Resûlullah’ın “Evet, (her yıl haccetmeniz emredilmiştir)” şeklindeki sözünden ötürü farz olmasına gelince, bu aklen uzak bir durumdur, zira Hz. Peygamber sarâhaten “Siz her yıl haccetmekle me’ûrsunuz” deseydi bile, yine de bundan sadece îcab anlaşılmazdı, aksine ancak Hz. Muhammed’in muhataplarına hac ile ilgili emri bildirdiği yönünde bir sonuç çıkarılırdı. Netice itibariyle, haccın muhataplara emredilme düzeyi delile dayanarak belirlenir.³³⁵

1.2.3.2.3. İcmâdan Deliller

Bâkılânî vücûba delâlet görüşünü benimseyenlerin ileri sürdüğü icmâ kaynaklı delilleri, “Muhaliflerin Vücûbu İktizâ Hususunda İcmâ Bakımından Sarıldıkları Delilerin Zikredilmesi” şeklinde bir başlık açarak şöyle ele almaktadır.³³⁶

Asırlar boyunca ümmet, ibadetlerin vâcip (*îcab*), yasaklanan fiillerin (*mahzûr*) ise haram olduğu (*tahrîm*) hususunda emir ve nehiylerin zâhirlerine bakılarak bir çıkarım yapılacağına ilişkin ittifak etmiştir. Söz konusu emir ve nehiyler, Allah Teâlâ’nın

³³³ Âli İmrân 3/ 97.

³³⁴ Âli İmrân 3/ 97.

³³⁵ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 71.

³³⁶ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 72.

“Namazı kılın, zekâtı verin. Rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin”³³⁷, “Allah’a ortak koşanlar sizinle nasıl topyekûn savaşıyorlarsa, siz de onlarla topyekûn savaşın”³³⁸, “Gerek yaya olarak, gerek binek üzerinde Allah yolunda sefere çıkın. Mallarınızla canlarınızla Allah yolunda cihat edin. Eğer bilerseniz bu sizin için daha hayırlıdır”³³⁹, - zinanın haramlığı hususunda- “Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur”³⁴⁰, “Yetimlere mallarını verin. Temizi pis olanla (helâli haramla) değişmeyin. Onların mallarını kendi mallarınıza katıp yemeyin. Çünkü bu büyük bir günahdır”³⁴¹, “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve eğer gerçekten iman etmiş kimseleriz, faizden geri kalanı bırakın”³⁴², “Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza olan ticaretle yapılırsa başka. Kendinizi helâk etmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir”³⁴³, “Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu bir hayâsızlık, öfke ve nefret gerektiren bir iştir. Bu ne kötü bir yoldur”³⁴⁴, “Allah’a verdiğiniz sözü az bir karşılığa değişmeyin. Eğer bilerseniz, şüphesiz Allah katında olan sizin için daha hayırlıdır”³⁴⁵ ve “Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin. Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz”³⁴⁶ gibi buyruklardır. Dolayısıyla bu emir ve nehiyelerinin zâhirlerinin vücûb ifade ettiği hususunda ümmetin fikir birliğine varması gerekir.³⁴⁷

Bâkîllânî’nin bu delile altı farklı cevap verdiği görülmektedir:

Birinci Cevap: Akla bu iddiadan daha yakın olan bir konuda sizinle aynı fikirdeyiz. Çünkü biz emir olduğu bilinen sözlerin vâcip bir emir mi yoksa nedb bir emir mi olduğunun bilinmemesi ile alakalı bir tartışma yürütüyoruz; siz ise münakaşayı “yap” ve “yapma” sözlerinin zâhirinin vücûb ifade ettiği ve ümmetin bu hususta müttefik bulunduğu noktaya taşıyorsunuz. Bu, aklen aşırı derecede uzak bir yaklaşımdır. Zira zâhir ve kullanımların tek başına, “yap” ve “yapma” sözlerinin -geride zikredilen- diğer

³³⁷ Bakara 2/ 43.

³³⁸ Tevbe 9/ 36.

³³⁹ Tevbe 9/ 41.

³⁴⁰ İsrâ 17/ 32.

³⁴¹ Nisâ 4/ 2.

³⁴² Bakara 2/ 287.

³⁴³ Nisa 4/ 29.

³⁴⁴ Nisa 4/ 22.

³⁴⁵ Nahl 16/ 95.

³⁴⁶ Âl-i İmrân 3/ 130.

³⁴⁷ Bâkîllânî, *et-Takrib*, c. II, s. 72.

muhtemel kelâm kısımlarından değil de emir olmalarını ifade etmeyeceğini daha önce açıklamıştık.³⁴⁸ Zâhirler ve kullanımlar sîğanın emir olduğunu ifade etmezken, vücûb bildirdiğini nasıl ifade etsin?³⁴⁹ Ümmetin hata üzerinde birleşmeyeceği bilinmektedir. Şayet ümmet mücerret “yap” ve “yapma” sözlerinin zâhirini yalnızca emre yorma hususunda icmâ etseydi yahut karîne yardımıyla emir olduğu bilinen bir emri sadece vücûba ya da sadece nedbe hamletseydi, bu hata üzerinde birleşildiği ve hakikatten uzaklaşıldığı anlamına gelirdi. Halbuki ümmet hata üzerinde birleşmekten de hakikatten uzaklaşmaktan da korunmuştur. Dolayısıyla muhaliflerin iddiası bâtil olmaktadır.³⁵⁰

İkinci Cevap: Muhaliflere yönelik “Ümmetin ibadetlerin vâcip (*îcab*), yasaklanan fiillerin (*mahzûr*) ise haram olduğu (*tahrîm*) hususunda emir ve nehiylerin zâhirlerine müracaat ettiğini size düşündüren kimdir?” şeklinde bir soruyla başlayan bu cevap, şöyle devam eder: Muarızlar ümmetin derin ilmî birikim (*muhassıl*) ve eleştirel bir zihnî işleyiş sahibi olan (*ehlü't-tahkîk*) mensuplarının “yap” ve “yapma” sözlerinin emir olduğunun ve emir olan bu sözlerin vücûb ifade ettiğinin bilinmesini sağlayacak birtakım karîne, tamamlayıcı (*sılat*) ve takipçi (*ittibâ'ât*) öğelere başvurmalarını yadırgamamaktadır. “Yap” sözünün emir ve bu emrin de vâcip olduğunun bilinmesi için, biri bu lafzın emir diğeri ise vâcip olduğunu gösteren iki karînenin bulunması gerektiğini açıklamıştık. Dolayısıyla muhaliflerin iddiası bâtil olmaktadır.³⁵¹

Bununla birlikte Bâkılânî, ümmetin bir kısmının -“yap” ve “yapma” sözlerinin zâhirinin emir ve vücûb ifade ettiğini zannetmesinden dolayı- tahrîm, îcab ve “yap” kelimesinin emir olması hususunda bu zâhirlere dayandığını inkâr etmiyoruz, demekte ve emrin hükmünün belirlenmesinde zâhiri esas alma temayülünün, bu kanaati kaşıyan kimselerin hatası olup ümmetin tamamından kaldırıldığını vurgulamaktadır.³⁵²

Üçüncü Cevap: “Ümmetin ancak “yap” ve “yapma” sözlerinin zâhirini emre hamletme ve bunların bazısını –sadece mücerret olmasından dolayı- vücûba yorma hususunda icmâ ettiği kanaatine nasıl vardınız; bu durumu zorunlu olarak mı bildiniz yoksa delil yardımıyla mı?” şeklinde bir soruyla başlayan bu cevapta Bâkılânî muhalifin

³⁴⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 72.

³⁴⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 72-73.

³⁵⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 73.

³⁵¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 73.

³⁵² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 73.

iki şıklı bir cevap verdiğini tasavvur ederek bazı değerlendirmelerde bulunur:³⁵³ Müellifin değerlendirmeleri ile birlikte bu cevaplar şöyle ifade edilebilir: Muhalifler ilgili soruya “Zaruri olarak” gibi bir cevap verirlerse, onları kendi hallerine bırakın; “Delil yardımıyla” diye cevap vermeleri halinde ise nasıl bir delilden faydalandıklarını sorun. Bu suali, ümmetin, îcab, tahrîm, “yap” kelimesinin emir, “yapma” sözünü ise nehiy olması hususunda bu zâhirlerden başka bir dayanağa sahip olmamalarının bu konuda delil teşkil ettiğini söyleyerek cevaplarırsa, onlara şu şekilde bir karşılık verilir: Bu cevap, tekrar tekrar ifade edip dayandığımız iddianın aynısıdır ve tartışmalı bir konu olması nedeniyle kabule şayan değildir. Niçin bu konuda ümmetin zahirden başka bir dayanağının bulunmadığını söylediniz? Halbuki *hasmınız*, zâhirin vâcip bir emir olduğunun bilinmesini sağlayacak bir dayanağa sahiptir. Muhalif bu noktada “Ümmet bu mevzu ile alakalı söz konusu zâhirlerden başka bir dayanağa sahip olsaydı, bu nakledilir, biz de onu bilirdik” diyecek olursa, şöyle bir cevapla karşılaşır: Niçin böyle söylüyorsunuz? Ümmetin, zâhirler ile birlikte bulunan unsurları nakletmesini zorunlu kılan da nedir? Siz ümmetin mücerret “yap” ve “yapma” sözüne bağlı kaldığını iddia etmiyor musunuz? Ümmetin mutlak ve mücerret “yap” kelimesine dayandığına dair bir söz selefîn hiçbirinden nakledilmemiştir, değil mi? Siz aynı şekilde -her ne kadar bunu dile getirmeseler ve kendilerinden rivayet edilmese de- ümmetin “yap” ve “yapma” sözlerinin zâhirine, karîne ve sılalardan dolayı dayandığını da yadırgamadınız.³⁵⁴

Dördüncü Cevap: Muhalifler, ümmetin, ne bu lafızların emir ve bazısının da vâcip olduğunun bilinmesini sağlayan sebep ve nasları nakletmesi ne de sonraki nesillere söz konusu lafızların vâcip emirler olduğuna dair icmâ etmenin bu duruma delâlet eden sebep ve lafızların zikredilmesinden daha kuvvetli ve ihtiyatlı olduğunu öğretmesi gerekir, gibi bir ifade kullanılmasını yadırgamamaktadır. Zira somut olarak (*biaynihî*) zikredilen her sebep, yorumlanabilir (*te'vîl*), şüphelere yol açabilir ve bu şüphelerden hareketle birtakım tevellere konu olabilir, bunun yanı sıra hakikat-mecaz, ıtlak-takyîd, hazif ve izmâr gibi sözün anlamını tamamlayacak birtakım öğelere (*sılât*) muhtemel bulunabilir. Ümmetin bu mesele ile ilgili icmâ etmesi söz konusu durumu daha iyi bir noktaya taşımaz.³⁵⁵ Dolayısıyla ümmetin sonraki nesillere bu konuda icmâ ettiklerini bildirmesi, icmân

³⁵³ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 73.

³⁵⁴ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 74.

³⁵⁵ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 74.

konusuna delâlet eden sebeplerin sayılmasından daha kuvvetli ve ihtiyatlı bir tutumdur. Netice itibariyle, muhalifler bu itiraza muhatap olmaktan kurtulamayacaktır.³⁵⁶

Beşinci Cevap: Muhalifler de dahil olmak üzere, hicrî birinci asırda ümmetin, yalnızca nassa ve üst bildirimine dayanarak icmâda bulunduğunu savunanların her birine şu soru sorulur: Ümmet sadece delillere mutabakatı izhar etmenin, yorumlanmaya ve çeşitli biçimlerde anlaşılmaya müsait haber ve nasların tamamının sıralanmasından daha temkinli ve güven telkin edici olduğunu bilmekte, bu nedenle de sadece delillere mutabık bulunduğunu belirtmekle yetinerek; kanaatini destekleyecek mahiyetteki gerek nas kaynaklı olan gerekse böyle olmayan câmi delilleri zikretmemektedir, değil mi?³⁵⁷

Bâkılânî muarız bu soruya “Evet, böyle olması gerekir” diye cevap verirse, şöyle denileceğini ifade eder: Ümmet icmâ etmekle yetinmenin, çeşitli yorumlara kapı aralayan birtakım sebeplerin zikredilmesinden daha ihtiyatlı olduğunu bilmekte ve bu sebeple icmâ ile kifayet ederek, “yap” ve “yapma” lafızlarının zâhiren emir ve nehiy; bazı emirlerin ise vüçûb üzere olduğunu gösteren haber, sebep ve karîneleri nakletmemektedir. Siz bu tutumu doğru olarak kabul edip yadırgamıyorsunuz. Bu itiraza verilebilecek bir cevap yoktur.³⁵⁸

Altıncı Cevap: Burada Bâkılânî söz konusu iddiayı ileri sürerek, “Ümmetin ittifakının da gösterdiği üzere, “yapın” sözünün zâhiri ibâha ve nedb ifade eder. Ümmet, ihramdan çıktıktan sonra avlanmanın mubah olması hususunda ‘İhramdan çıktığınızda (isterseniz) avlanın’³⁵⁹ Cumâ namazından sonra dağılmanın mubah olması hususunda ise ‘Namaz kılınca artık yeryüzüne dağılın’³⁶⁰ âyetlerine müracaat edilmesinde hemfikir olurken; köleyle mükâtebe sözleşmesi yapılmanın nedb olması ile ilgili ‘Eğer onlarda bir hayır görürseniz; onlarla mükâtebe yapın’³⁶¹; hayır işlemenin nedb olması hususunda ‘Hayır işleyin’³⁶²; eşlere müt‘a vermenin nedb olması ile alakalı ‘-Eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre- onlara aklın ve dinin gereklerine uygun olarak müt‘a verin’³⁶³ alışveriş yaparken şahit bulundurmanın nedb olması hususunda ‘Alışveriş

³⁵⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 75.

³⁵⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 75.

³⁵⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 75.

³⁵⁹ Mâide 5 / 2.

³⁶⁰ Cum‘a 62/ 10.

³⁶¹ Nûr 24/ 33.

³⁶² Hac 22/ 77.

³⁶³ Bakara 2/ 236.

yaptığınız zamanda şahit tutun³⁶⁴ ve rehin almanın nedbe oluşu ile ilgili ise ‘Eğer yolculukta olur da bir yazıcı bulamazsanız, o zaman alınmış rehinler yeterlidir’³⁶⁵ âyetlerine başvurulması noktasında fikir birliğine varmıştır. Ümmet bu zâhirlerin ibâha ve nedbe hamledilmesi hususunda sadece sîgaların mutlak ve mücerret olmasına sarılmıştır” diyen bir kimse konumuna düştüğünü belirtmekte, ardından da muarızlara “Bunu söyleyenlerden ayrılmanızı sağlayacak bir argümanınız var mı?” şeklinde bir soru yöneltmektedir.³⁶⁶

Daha sonra Bâkılânî muhaliflerin, bu sözleri destekleyen bir tavır takınmaları halinde, karışıklığa yol açıp, kendi kanaatlerinin dışında bir düşünceye meyletmiş olacaklarını belirtirken; ümmet bu konuda, ancak zâhirlere bitişik olan ve bunların ibâha ve nedbe dönmesini zorunlu kılan bir delile müracaat etmiştir, demeleri durumunda iki şekilde karşılık vermektedir:

Birincisi: Bahsi geçen delil de nedir? Bu delil nasıl zâhir olmamıştır? Eğer zâhir olmuşsa, niçin nakledilmemiştir ve vücûba delâletin tâlî anlam olması ile alakalı aranan kriterler ibâha ve nedbin vaz‘î mâna olmadığının ispatlanması hususunda niçin şart koşulmamaktadır? Muhalifler bu konu ile ilgili ümmetin arasında zâhir olan herhangi bir şey nakletmeye güç yetiremezler.³⁶⁷

İkincisi: Yukarıda belirtilen durum, “Namazı kılın”³⁶⁸ ve “Zinaya yaklaşmayın”³⁶⁹ âyetleri de dahil olmak üzere, îcaba delâletin birer numunesi olarak zikredilen her zâhirin vücûba hamledilmesi hususunda geçerlidir. Muhaliflerin bu çıkmazdan kurtulma imkânı yoktur. Bununla beraber vücûb için gelen zâhirlerin çoğu, öncesinde yahut sonrasında sözün emir olmak ve vücûba delâlet için geldiğini gösteren tehdit, azarlama, sakındırma, farziyet ve fiilin yazılmasının zikri, ilzâm, azap ve cezaya karşı korkutma içeren birtakım öğelere bitişmiştir.³⁷⁰

Delile yönelik eleştirilerini böylelikle tamamlayan müellif, akabinde muhalif tarafından vücûba delâleti hususunda icmâ edildiği ileri sürülen birtakım âyet örneklerini ele alarak bunların hangi gerekçeyle vücûb bildirdiğini incelemektedir:

³⁶⁴ Bakara 2/ 282.

³⁶⁵ Bakara 2/ 283.

³⁶⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 75- 76.

³⁶⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 76.

³⁶⁸ Bakara 2/ 43.

³⁶⁹ İsrâ 17/ 32.

³⁷⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 76.

İlk Örnek: “Namaz kılın”³⁷¹ âyetine, aşağıda sıralanacak şu karîneler bitişmiştir.³⁷²

1- Âyet “Namaz müminlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır”³⁷³ şeklinde bir ifade ile devam etmektedir. Bu bağlamda zikredilen emir, “Size oruç farz kılındı”³⁷⁴ ve “Sizden birine ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması - Allah’a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı”³⁷⁵ âyetleri ile benzer bir bağlayıcılık seviyesine sahiptir.³⁷⁶ “*Kütibe*” lafzı farz ve îcab ifade etmek için vaz‘ edilmiştir.³⁷⁷

2- Allah “Namazlara ve orta namaza devam edin”³⁷⁸ İnsanların çoğuna göre bu ifade ancak terkedilmeine izin verilmeyen eylemlerin ifasını sürdürme hususunda kullanılır.³⁷⁹

3- Hz. Peygamber “Kulun hakkında ilk olarak sorguya çekileceği eylem namazdır”³⁸⁰ diye buyurmanın yanı sıra, vaktin başı ve sonunda namaz kılarak “Bu ikisi arasındaki vakit ümmetimin vaktidir”³⁸¹ ve “Vaktin başı Allah’ın rızası sonu ise affidir”³⁸² şeklinde sözler sarf etmiş, böylelikle de namazın vâcip olduğunu bildirmiştir.³⁸³

4- Allah Teâlâ “Eğer (bir tehlikeden) korkarsanız, namazı yaya olarak veya binek üzerinde kılın”³⁸⁴ ve “Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız, namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur”³⁸⁵ buyurmuştur.³⁸⁶ Allah

³⁷¹ Nisâ 4/ 103.

³⁷² Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 76, 78.

³⁷³ Nisâ 4/ 103.

³⁷⁴ Bakara 2/ 183.

³⁷⁵ Bakara 2/ 180.

³⁷⁶ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 76.

³⁷⁷ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 77.

³⁷⁸ Bakara 2/ 238.

³⁷⁹ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 77.

³⁸⁰ Bazı lafız farklılıklarıyla birlikte bkz. Tirmizî, Salât 188; Nesâî, Salât 9; İbn Mâce, İkâmet 202.

³⁸¹ Farklı lafız ve ifadelerle bkz. Tirmizî, Salât 1; Ahmed b. Hanbel, III, 330-331.

³⁸² Farklı lafız ve ifadelerle bkz. Müslim, İman 137; Ebû Dâvûd, Salât 9; Tirmizî Salât 13; Ahmed b. Hanbel, VI, 374, 375, 440.

³⁸³ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 77.6

³⁸⁴ Bakara 2/ 239.

³⁸⁵ Nisa 4/ 101.

³⁸⁶ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 77-78.

namazın terkedilmesine izin vermeyi bir kenara bırakın, vaktinden daha ileri bir zamana ertelenmesine dahi müsaade etmemektedir.³⁸⁷

5- Namazın, ağır bir hastalığa yakalanan bir kişiye dahi vâcip olduğu hususunda icmâ bulunmaktadır. Bu durumdaki kimse, namazını ima ile mümkünse ima ile daha aşağısıyla mümkünse de o şekilde eda eder.³⁸⁸

İkinci Örnek: “Zekâtı verin”³⁸⁹ âyeti şu iki karîne ile birlikte bulunmaktadır:

1- Allah Teâlâ "Altın ve gümüşü biriktirip gizleyerek onları Allah yolunda harcamayanları elem dolu bir azapla müjdele. O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılacak da, onların alınları, böğürleri ve sırtları bunlarla dağlanacak ve ‘İşte bu, kendiniz için biriktirip sakladığınız şeylerdir. Haydi tadın bakalı, biriktirip sakladıklarınızı’ denilecek”³⁹⁰ buyurmuştur. Müfessirler bu âyetin zekâtı vermeyen kimseler hakkında nâzil olduğunu belirtmiştir.³⁹¹

2- Allah’ın “Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al”³⁹² şeklindeki buyruğudur. Bu âyetle –Allah en iyisini bilir- “Zekâtı vermeyerek girdikleri günahı onları temizle” denilmek istenmiştir. Böyle bir ifade ancak farz ve lazım fiiller hakkında kullanılır.³⁹³

Üçüncü Örnek: “Eğer bilerseniz, oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır”³⁹⁴ âyetine şu iki karîne bitişmiştir:

1- Söz konusu âyetin bir öncesinde “Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı”³⁹⁵ buyrulmuştur. Bu gibi ifadeler ancak farz kılınan fiiller hakkında kullanılır, zira nâfileler ne farz kılınmış ne de yazılmıştır.³⁹⁶

2- Söz konusu âyet kesitinin hemen öncesinde “Sizden kim hasta ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar”³⁹⁷ denilmiştir. Hayırlı bir kimsenin tutamadığı orucu kazâ etmesi farzdır; nâfileler kazâ edilmez.³⁹⁸

³⁸⁷ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 78.

³⁸⁸ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 78.

³⁸⁹ Bakara 2/ 43.

³⁹⁰ Tevbe 9/ 34-35.

³⁹¹ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 78.

³⁹² Tevbe 9/ 103.

³⁹³ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 78.

³⁹⁴ Bakara 2/ 184.

³⁹⁵ Bakara 2/ 183.

³⁹⁶ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 78.

³⁹⁷ Bakara 2/ 184.

³⁹⁸ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 78.

Dördüncü Örnek: “Mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihat edin”³⁹⁹ de yine birer âyet olan şu karînelerle birlikte bulunmaktadır:

1- “Ey iman edenler! Ne oldunuz ki, size ‘Allah yolunda sefere çıkın’ denilince, yere çakılıp kaldınız”⁴⁰⁰,

2- “Eğer Allah yolunda sefere çıkmazsanız, sizi elem dolu bir azap ile cezalandırırız”⁴⁰¹,

3- “-Savaş taktiği olarak düşmanı vurmak için çekilme, ya da diğer bir birliğe katılmak durumu hariç- böyle bir günde her kim onlara arkasını dönerse mutlaka o, Allah’ın gazabına uğramış olur”⁴⁰²,

4- “Köre güçlük yoktur, topala güçlük yoktur, hastaya da güçlük yoktur”⁴⁰³ –Allah bunu özür sahipleri için zikretmiştir,-

5- “Kendilerini bindirip (cepheye) sevk edesin diye sana geldikleri zaman, senin, ‘Sizi bindirebileceğim bir şey bulamıyorum’ dediğin, bu uğurda harcayacakları bir şey bulamadıklarından dolayı üzüntüden gözleri yaş döke döke geri dönen kimselere de bir sorumluluk yoktur”⁴⁰⁴

6- “Gerek yaya olarak, gerek binek üzerinde sefere çıkın”⁴⁰⁵

Allah vahyetmek suretiyle muhatapların çeşitli durumlar altında cihada çıkmalarını zorunlu kılmaktadır. Bu durum cihadın vâcip olduğunu gösteren zâhirden kaynaklanır.⁴⁰⁶

Beşinci Örnek: Hac emri “Yolculuğa güç yetirenlerin haccetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır”⁴⁰⁷ âyeti ile birlikte bulunmaktadır. ‘Alâ lafzı yalnızca vâcip hakkında kullanılır. Hz. Peygamber Hüse‘miye’ye hitaben “Ne dersin? Babanın borcu olsaydı, onu öder miydin?” şeklinde bir soru yöneltmesine karşılık, o da “Evet” diye cevap vermiştir. Bunun ardından Resûlullah da Allah’a olan borcun daha evlâ olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰⁸ Ancak farz kılınmış bir vâcip kaza edilir.⁴⁰⁹

³⁹⁹ Tevbe 9/ 41.

⁴⁰⁰ Tevbe 9/ 38.

⁴⁰¹ Tevbe 9/ 39.

⁴⁰² Enfâl 8/ 16.

⁴⁰³ Nûr 24/ 61.

⁴⁰⁴ Tevbe 9/ 92.

⁴⁰⁵ Tevbe 9/ 41.

⁴⁰⁶ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 79.

⁴⁰⁷ Âl-i İmrân 3/ 97

⁴⁰⁸ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 79.

⁴⁰⁹ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 79-80.

Sonuncu Örnek: “Dünyada onlarla iyi geçin”⁴¹⁰ âyetine şu iki karîne bitişmiştir:

1- “Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti”⁴¹¹ âyetidir. Bu ifade “Rabbin farz kıldı” sözü yerine geçer.⁴¹²

2- “Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara ‘öf’ bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle”⁴¹³ âyetidir.⁴¹⁴ Ayrıca müellifin bu noktada karînelerin nehyin delâleti hususundaki rolüne ilişkin birtakım tespitler yapmakta, devamında ümmet yahut ümmetin ileri gelenleri, yukarıda bahsi geçen kârîne ve sebepler sayesinde, vâcib emirlerin vücûb, haramlara dönük yasakların gereğinin (*mûceb*) ise zorunluluk olduğunu bilmektedir, bir başka ifadeyle, ümmet söz konusu mâlumatı, ne mücerret “yapın” ve “yapmayın” sözlerinden ne de vâcib ve nedb arasında gidip gelen mutlak emir ve nehyden hareketle bilir, demektedir.⁴¹⁵

Son olarak ise Bâkılânî’nin meseleyi şu iki farazî husus üzerinden temellendirdiği görülmektedir:

İlki: Muhaliflerden -böyle bir delile tutunmaları durumunda- emrin zâhirinin nedb gerektirdiğini savunanlara, benzer gerekçeyle emrin zâhirinden vücûb anlaşılacağını ileri sürenlere söylenenlerin bir benzeri ile karşılık verilir. Böylece biz emrin zâhirinin ibâha ve izin ifade ettiğini söyleyenlerin görüşüyle, söz konusu iki gruba da karşı çıkmış oluyoruz.⁴¹⁶

Diğeri: Emrin sîgası olmadığını iddia edenler içinden emrin zâhirinin îcab yahut nedb olduğunu ileri sürenlere şöyle denilir: Emrin bir sîgası bulunduğunu ve sahabenin bir sözü emir olarak kabul etme noktasında sadece sîgaya dayandığını inkâr etmiyorsun. Bütün bunlar, meselelerin müdafileri tarafından birbirine karıştırılmasından ibarettir. Bunlar, muhalif teze ilişkin icmâ iddiasını düşürmeye yettiği gibi bu iddiaya sarılmanın bozukluğunu gözler önüne sermeye de kifâyet eder.⁴¹⁷

⁴¹⁰ Lokmân 31/ 15.

⁴¹¹ İsrâ 17/ 23.

⁴¹² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 80.

⁴¹³ İsrâ 17/ 23.

⁴¹⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 80.

⁴¹⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 80.

⁴¹⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 80.

⁴¹⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 81.

1.2.4. Emrin Müştereken Nedb ve Vücûb İfade Ettiği Görüşü

Bâkılânî, daha önce kendi kanaatinin de bu yönde olduğunu belirttiği “Emirin îcab ve nedb anlamlarına muhtemel ve bu iki anlam arasında müşterek olduğu” görüşünü “Nedbin Me’mûrun Bih Olduğu Hakkında” başlığı altında işlemektedir.

O, bu yaklaşımın delillerini ele alırken, muhalif tarafından yöneltilebilecek olan şu temel itirazdan hareket etmektedir: Size göre emir, vâcip ve nedb olmak üzere iki kısma ayrılır ve îcab ile nedb karînesinden âri olması halinde emir ile hangi anlamın kastedildiğine ilişkin tevakkuf etmek gerekir. Fakat bu iddia, ancak nedbin me’mûrun bih olduğunun ispatlanması halinde doğru olacaktır, zira insanlar arasında bu düşünceyi kabul etmeyenler bulunmaktadır. Şu halde nedbin me’mûrun bih olduğu yönündeki esasın delillerini açıklayınız.⁴¹⁸

Bâkılânî’nin bu esasın doğruluğunu ispat için zikrettiği üç delil ile karşı görüş sahiplerinde bunlar hakkında ileri sürülebilecek itirazlar ve cevaplarına ilişkin açıklamalarını şöyle özetlemek mümkündür:

Birinci Delil: Ümmet namaz ve oruç gibi bütün mendup fiillerin Allah’a tâat niteliği taşıdığı ve bunların da tâat olmasından dolayı mubah ve haram (*mahzûr*) fiillerden ayrıştığı hususunda ittifak etmiştir. Şu halde o (mendup) ancak kendisine emrin taalluk etmesinden dolayı tâat sayılmıştır.⁴¹⁹

Müellif bilâhare mendup fiilin niçin tâat olduğunu analiz etmek üzere, bu hususta hatıra gelebilecek yedi ihtimale yer verir. Aşağıda görüleceği üzere ona göre bu ihtimallerden sadece yedincisi doğrudur.

Birinci İhtimal: O, mendup bir fiilin, kendi varlığının ve -aynı cinsten bulunduğu halde tâat olmayan- benzerlerinin varlığının sahih oluşundan ötürü, a) cinsi ve nefsi yahut b) nefsinin sıfatlarının biri sebebiyle tâat olmasıdır. Müellif mendup bir fiilin tâat oluşunun bu şekilde gerekçelendirilmesini imkânsız görür.⁴²⁰

Müellifimiz bu ihtimal ile ilgili kanaatini -bir sonuç olarak- okuyucuyla paylaşırsa da, bu düşüncenin altında yatan nedeni izhar etmemektedir. Bâkılânî’nin zihninin nasıl işlediğini daha iyi anlayabilmek için bu noktanın aydınlatılmasında fayda görünmektedir. Nitekim bu iki şikkın niçin muhal olduğu şöyle açıklanabilir: Mendubun cinsi fiil

⁴¹⁸ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 31.

⁴¹⁹ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 31.

⁴²⁰ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 31.

olmasıdır. Mendup bir fiilin, fiil olması sebebiyle tâat olduğunu söylemek, mendup olmadığı halde, fiil olma açısından onunla birleşen diğer eylemlerin de tâat olmasını gerektirir. Bir başka ifadeyle, mubah ve haram fiillerin de tâat olabileceği vehmini uyandırır. Mendup bir fiilin nefesine gelince, mendup fiil oluşudur. Mendubun nefsi sebebiyle tâat olduğunu söylemek, mendubun, mendup olduğu için tâat olduğu mânasına gelmektedir ve isnadın iki tarafından birini isnada sebep kılmaktan ibarettir. Bu ise isnadı gerekçesiz bırakmakla eşdeğer olup, mâkul bir tavır değildir. Mendubun tâat oluşunun, fiilin nefsinin sıfatlarından biri olan mendupluğa bağlanmasına gelince, fiilin nefsinin yahut cinsini sebep olarak göstermeden kaçınma amacıyla yapılmış gibi görünmektedir; lâkin bunun meseleye tam bir çözüm sağladığı söylenemeyecektir. Çünkü her sıfat onu kabul edebilecek bir mevsufa muhtaçtır, sıfatlar, kendi kendilerine kaim; bağımsız birer yapıya sahip değildir. Varlığı bir başkasına bağlı olan bir şeyin, mendubun tâat olmasına doğrudan sebep teşkil etmesi ise müşkil bir vaziyettir. Olsa olsa sıfatın dayanağı konumundaki bir fiil ilgili görevi üstlenebilir, ki bu da neden kabul edilemeyeceği yukarıda açıklanan mendubun nefsi ve cinsi sebebiyle tâat olamayacağı maddesinin kapsamına girer.

İkinci İhtimal: Bu ihtimal, mendup bir fiilin sonradan meydana gelmesi (*hudûs*) ve var olması (*vücûd*) sebebiyle tâat olduğudur. Bâkılânî'ye göre, bu ihtimal de muhaldir.⁴²¹

Kanaatimizce mendup bir fiilin sonradan meydana gelmesi (*hudûs*) ve var olması (*vücûd*) sebebiyle tâat oluşunun niçin imkânsız olacağının açıklanmaması ile ilgili olarak, müellifin şöyle bir düşünceye sahip olduğu söylenebilir: Tek sonradan meydana gelen ve var olan fiil grubu menduplar değildir. Mendubun tâat oluşunda bu ikisini kriter olarak almak, mubah ve haramlar da dahil olmak üzere sonradan meydana gelen ve vücûd bulan her fiile “tâat olma” kapısını aralamaktır. Bu ise gerçekliğe uymayan bir durumdur. Sonuç olarak, meydana gelme ve var olmanın bir fiilin hangi özelliğe sahip bulunduğunu belirleyemeyeceği ortaya çıkmaktadır.

Üçüncü İhtimal: O, mendup bir fiilin, kendisine tâat gösterilen varlığın iradesini yansıtması nedeniyle tâat olmasıdır. Bâkılânî'nin nazarında bu ihtimalin de kabul edilmesi mümkün değildir, çünkü mubah ve işlenmiş haram fiiller tâat olmadıkları halde,

⁴²¹ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 31.

Allah bunları murad edebilmektedir. Zira gerek zâtının gerekse mükellef olsun olmasın kendisi dışındakilerin eylemleri ile ilgili bütün hadiselerin zorunlu olarak / mutlaka Allah Teâlâ'nın iradesiyle meydana geldiğini gösteren deliller bulunmaktadır.⁴²²

Dördüncü İhtimal: Bu ihtimal, mendup bir fiilin bilinmesi ve haber veriliyor olmasından dolayı tâat olmasıdır.⁴²³ Bu ihtimal, tâat niteliği taşımayan mubah ve haramlar tâat olma noktasında mendupla ortaklık arzettiği için caiz değildir.⁴²⁴

Beşinci İhtimal: Bu ihtimal, mendup bir fiilin, Allah'ın işlenmesi halinde mutlaka sevap verileceğini (*damân*) vaad etmesinden dolayı tâat olmasıdır.⁴²⁵

Müellife göre, şu iki sebepten ötürü bu ihtimalin kabul edilmesi caiz değildir:

Birincisi: Allah vâcip veya nâfile türünden bir tâati emrettiği halde işlenmesine karşılık mutlaka sevap verileceğini (*damân*) bildirmeyebilir, ama emre muvafakat edilirse o eylem yine de tâat olarak nitelenir, bu kesinlikle sabit bir husustur. Çünkü kendisine tâat gösterilmesine mukabil Allah'ın mutlaka sevap vermesi, onun insanlara karşı bir "borcu" (*vâcibun müstahakkun aleyh*) olarak değil, ancak ilâhî bir lütuf ve tâate teşvik göstergesi olarak değerlendirilebilir, zira mükelleflere bahsettiği en küçük bir nimet bile, Allah'ın saygın kabul edilip kulluk sergilenerek tâati hak etmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla tâat gösterilmesi halinde sevap haketmenin, tâatin sonuçlarından biri olmadığı sübut bulmaktadır.⁴²⁶

İkincisi: Muhalife göre, tâatte bulunan bir kimse, küfre düşerek ve küfürden daha hafif sonuçları olan büyük bir günah işleyerek ifa ettiği tâatin sevabını yitirebilir; fakat sevabın kaybedilmesi ilgili fiili tâat kapsamından çıkarmaz. Buna paralel olarak, bir mâsiyetin, karşılığında söz konusu olan cezadan dolayı mâsiyet olması da caiz değildir. Zira Allah'ın bağışlaması ya da mükellefin tövbe ederek zararını giderecek birtakım tâatlar işlemesinden ötürü bir mâsiyetin cezası kaldırılabilir, ama o fiilin yine de mâsiyet olması gerekir. Netice itibarıyla, bir fiilin sevap ve cezadan dolayı tâat ve isyan niteliği kazanmasının caiz olmadığı sabittir.⁴²⁷

⁴²² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 31.

⁴²³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 31- 32.

⁴²⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 32.

⁴²⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 32.

⁴²⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 32.

⁴²⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 32.

Altıncı İhtimal: O, mendup bir fiilin Allah'ın mendup olduğunu bilmesi ve bunu haber vermesi nedeniyle tâat olmasıdır. Bâkılânî bu ihtimalin iki sebepten ötürü kabul edilemeyeceğini düşünmektedir.⁴²⁸ Bunların ilkinin, mubah ve haram fiillerin bilinme ve haber verilme hususunda menduplar ile ortaklık arzemesi oluştururken; diğeri, ilmin *ma'lûma*, sadık haberin ise *muhber anha* tâbi olmasıdır.⁴²⁹

Tekrar müellife dönülecek olursa, o ilk maddeyi niçin zikrettiği üzerinde durmaz, fakat ikinci madde hakkında detaylı bir değerlendirmede bulunur. Şöyle ki, normal şartlarda ilim *mâluma*, doğru haber (*el-haberu's-sıdk*) ise *muhber anha* tâbi olur; ilim *ma'lûmu*, haber-i sâdik da *muhber anha* olduğu hal (*mâ hüve aleyh*) üzere ele alır.⁴³⁰ Bir başka ifadeyle, bilgi ile bilinen ve haber ile haber verilen arasındaki ilişkinin sağlıklı bir şekilde kurulması, ilmin *ma'lûma*, doğru haberin ise *muhber anha* olduğu hal üzere taalluk etmesine bağlıdır.⁴³¹ Mevcûd durumdan da anlaşılacağı üzere, mendup ilim ve habere konu teşkil etmesi sebebiyle tâat niteliği kazanamaz.⁴³² Bundan dolayı “Muhdes ancak âlimin sonradan meydana geldiğini bilmesi sebebiyle muhdestir” şeklinde bir ifadenin kullanılması caiz olmaz, zira muhdes nefsi itibariyle muhdes olmasaydı, hâdis olarak bilinmesi sahih olmayacağı gibi buna dair verilen haber de, hâdis olduğuna ilişkin delil getirilmesi de sahih olmayacaktır. Dolayısıyla mendubun ancak emredilmesinden dolayı tâat olduğu sübut bulunmaktadır. Nitekim mendubun niçin tâat olduğu hususunda burada sayılanlardan başka zikredilebilecek herhangi bir madde bulunmamaktadır, ki dilbilimciler bu kullanımı benimsemişlerdir.⁴³³

Yedinci İhtimal: Bu ihtimal, mendup bir fiilin emredilmesi sebebiyle tâat olmasıdır.⁴³⁴ Müellif kendi kanaati olan bu ihtimal şöyle temellendirmektedir: Hiçbir dilbilimci “Falanca iradesine itaat ve isyan edilendir” ve “İrade etti, sonra da kendisine tâat gösterildi” gibi cümleler kurmaz; ama “Falanca emrine itaat edilen bir kimsedir”, “Falanca emrine isyan edilen bir kimsedir”, “Emretti, sonra da kendisine tâat gösterildi”, “Emretti, sonra da kendisine isyan edildi” gibi ifadeler dilbilimcilerin kullanımında

⁴²⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 32.

⁴²⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 32.

⁴³⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 32.

⁴³¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 32-33.

⁴³² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 32.

⁴³³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 33.

⁴³⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 31, 33.

bulunmaktadır. Allah Teâlâ bir yerde “Yoksa emrime karşı mı geldin?”⁴³⁵ şeklinde buyururken, bir başka yerde “Emrolundukları şeyleri yaparlar”⁴³⁶ buyurmaktadır, nitekim son âyette tâat ve emir kelimeleri birlikte kullanılmıştır. Şairin biri ise “Sen emrine itaat edilen bir kimse olsaydın, muhatabın verdiği emir karşısında böylesine umursamaz davranmazdı” şeklinde bir beyit söylemiştir. Bütün bu kullanımlardan hareketle, tâatin ancak emredilmesinden dolayı tâat olduğu sabit olmaktadır. Dolayısıyla da emrin, vâcip ile nâfile bölümlerine ayrılması ve îcab ile nedb delilinden âri olarak gelmesi halinde, hangi hükmü bildirdiğine dair tevakkuf edilmesi gerekmektedir.⁴³⁷

Daha sonra Bâkılânî “hiç kimsenin söylemeye hakkı olmayan birer söz” olarak nitelediği şu iki itirazı münakaşa etmektedir:⁴³⁸

Birinci İtiraz: Mutlak emir, nâfile olduğunu bildiren bir karîne bulunmaması halinde îcaba hamledilmelidir.⁴³⁹

Cevap: Söz konusu itiraz, bir başkasına da îcab karînesinden âri bir emrin nefle yorulması gerekeceğini söyleme hakkı tanımaktadır, bu durum îcab ve nedb karînelerinin her ikisinden de âri olan bir emrin hem vâcip hem de nedb olmasını zorunlu kılar.⁴⁴⁰

İkinci İtiraz: Araplar mücerret ve mutlak emri, a) ya -iddia edildiği gibi bir sîgası varsa- lafzı sebebiyle b) ya da emir olmasından dolayı, yalnızca îcab için koymuşlardır. Mücerret bir emir ancak emir karînesi yardımıyla nedbe hamledilir.⁴⁴¹

Cevap: Hasımın, “Bilakis, Arap dilinde mücerret ve mutlak emir sadece nedb ifade etmek için konulmuştur, emrin ancak karîne yardımıyla îcaba hamledilmesi gerekir” deme hakkı vardır. Birbirine eşit iki iddia karşı karşıya gelince, bizim söylediklerimizin doğru olduğu ortaya çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle, mutlak ve mücerret emir, îcab ve nedb anlamlarından biri için vaz‘ edilmemiştir; aksine bu iki mâna arasında müşterek ve mütereddittir. Bununla birlikte, emrin mânayı belirleyen bir karîneye bitişmesi halinde îcab ve nedb anlamlarından birine yorulması gerekir.⁴⁴²

⁴³⁵ Tâhâ 20/ 93

⁴³⁶ Nahl 16/ 50.

⁴³⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 33.

⁴³⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 33.

⁴³⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 33.

⁴⁴⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 33.

⁴⁴¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 33- 34.

⁴⁴² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 34.

İkinci Delil: Nedbin hakikaten me'mûrun bih olduğunu daha önce açıklamıştık. Emrin, -karîne bulunmaması durumunda- her ikisi de hakikat olan vücûb ve nedb anlamlarının birine hamledilmesi gerekmez. "Tâat" vâcip ve nedb; vâcip ise, a) geniş zamanlı (*müvessa'*), b) dar zamanlı (*mudayyak*), c) bizâtihî yapılması gereken (*müstehakku'l-ayn*)" ve d) alternatifinin yapılmasıyla eda sorumluluğu düşen (*zû bedel yeskut ileyh*) vâcip olabilirken; mevcûd kadîm ve hâdis kısımlarına ayrılmaktadır. "Mevcûd" kelimesinin hakikatte ya hâdis ya da kadîme yorulması gerekmez. Kezâ emrin tâat ve kurbet olmasından dolayı vâcip yahut nedb olduğu bilinemeyeceği gibi mahiyeti sebebiyle vâcip yahut nedb olduğu da bilinemeyecektir. Söz konusu durum, müşterek olma özelliğine sahip bütün lafızlar hakkında geçerlidir. Netice itibariyle, emrin ya vâcip ya da nedb olduğu yönündeki bir iddianın delile dayandırılması gerekir.⁴⁴³

Üçüncü Delil: Müellif tarafından "Emir ve nehiy sîgası, umum için vaz' edilen lafızlar ve bu asla dayanılan benzer ibârelerin anlamsal sınırlarını belirlemek üzere dayanılan konulardan biri de şudur" gibi bir tâbir ile işlenen bu delil şu şekilde dile getirilebilir: Mücerret emir dilde sadece vücûb yahut sadece nedb için konulmuş olup, bu mânayı ifade etseydi, bu durum ya akıl ya da nakil (*sem'*) yoluyla muhakkak bilinirdi. Aklın, gerek bedîhiyyât (*zarûretü'l-akl*) gerekse mantikî deliller (*delîlü'l-akl*) bağlamında emir sîgasının anlamını belirleme gibi bir işlevi bulunmadığı hususunda ittifak edilmiştir.⁴⁴⁴ Zira mücerret emrin vücûb ve nedb anlamlarından birine hamledilmesi için aklın hükmüne başvurulması gerektiğini iddia edenlerin, bunun zıddı ve nakîzini ileri sürenlere karşı bir üstünlüğü yoktur.⁴⁴⁵ Dolayısıyla mücerret emir vücûb ve nedbdin birini ifade etseydi, bunu ancak lügat, uyuşum (*tevâzu'*) ve üst bildirim (*tevkîf*) kanalıyla yapması gerekeceği sabit bir konudur. Bu mevzuda dilbilimcilerden bir üst bildirim geldiği bilinmemektedir. Çünkü mücerret emrin vücûb yahut nedb için konduğunu ileri süren bir kimsenin, bunu ancak iki yoldan biriyle bilmesi gerekir: Ya dilbilimcilerin emri niçin vücûb yahut nedbe hamlettiğini bilerek yani bu kanaatin gerekçesinden haberdâr olarak ve vaz'ın gerçekleştiği ortamda bizâtihî bulunarak, ya da dilbilimcilerden gelen ve benzeriyle ihticâc edilen rivayetler kanalıyla.⁴⁴⁶

⁴⁴³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 34.

⁴⁴⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 34.

⁴⁴⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 34- 35.

⁴⁴⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 35.

Bâkılânî bahsi geçen rivayetlerin dört temel çeşidinin bulunduğunu söyler:⁴⁴⁷ Bu rivayet,

1- Ya duyan kimsede içeriği ile ilgili zaruri bilgi oluşturan mütevâtir bir haber olur,

2- Ya habere dayalı birtakım delillerin kendisine işaret ettiği bir haber olur: Habere dayalı deliller de dört maddeden oluşmaktadır: a- Kitabın mantûkunun râvisini tasdik ettiği haber, b- Hz. Peygamber'in râvisinden rivayet almak suretiyle doğruluğunu bildirdiği haber, c- Resûlullah'ın benzeriyle ihticâc ettiği ve râvinin sadakatini kesin bir şekilde belirttiği haber (Müellif, muhaliflerce emirler, nehiyeler, haberler umum lafızlar hakkında ileri sürülen durumların dilbilimcilerin rivayetlerinde yer almadığını belirtir) ve d- ümmetin doğruluğu hususunda mutabakata varıp icmâda bulunduğu bir kimsenin naklettiği haber (Bâkılânî'ye göre, dilbilimcilerin haberleri arasında bu rivayet türü de bulunmamaktadır.)

3- Ya da dilin sahipleri huzurunda, birçok kişinin veya ne yalancı bir kimseyi tasdiki ne de dilbilimcilere izafe edilmiş ve onların aleyhine delil teşkil edebilecek bâtil bir ifadeyi ikrarı mümkün olan bir grubun nakletmesiyle bilinen bir haber olur.⁴⁴⁸

Bütün bunların, bir haberin sabit ve delil getirilmeye müsait olduğunu gösteren hususların toplamı olduğunu ifade eden Bâkılânî, devamında söz konusu sîgaların lügavî açıdan umum, emir ve nehiy için veya mücerret emrin îcab, nedb, merra (tek sefer yapma) yahut tekrâr (birden fazla yapma); fevr (derhal yapma) yahut terâhî (gecikmeli olarak yapma) ifade için vaz' edildiğini ileri süren bir kimsenin, dilbilimcilerden bu konuda rivayet getirmeye güç yetirememesi halinde, bütün bu meseleler ile alakalı olarak tevakkuf etmesi gerekeceğinin sübut bulduğuna değinmektedir.⁴⁴⁹

Müellif daha sonra muhalif tarafından yöneltilebilecek, siz mücerret emrin dilde askıda (*mevkûf*) olduğunu ve tevakkuf için konuştuğunu iddia ediyorsunuz, bu durumda, dilbilimcilerden delil olarak kullanıma müsait bir rivayet aktarmanız gerekir, zira söz konusu delil tevakkufla hükmetme hususunda aleyhinize döndürülebilir, şeklinde bir itirazı gündeme getirmekte, ardından da bunu üç farklı biçimde cevaplamaktadır.⁴⁵⁰

⁴⁴⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 35.

⁴⁴⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 35.

⁴⁴⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 35.

⁴⁵⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 35.

Birinci Cevap: Biz mücerret emrin müşterek olduğunu savunuyoruz; fakat “tevakkuf” kelimesi ile dilbilimcilere göre emrin anlamının askıda (*mevkuf*) olduğunu kastetmiyoruz⁴⁵¹; bizim tevakkuftan maksadımız yalnızca emrin vâcip ve nedb olmasıdır.⁴⁵² Dilbilimciler emrin îcab için mi yoksa nedb için mi vaz‘ edildiğini bildirmemiştir. Hem vâcip hem de nedb olduğu sabit olmasına rağmen dilbilimcilerden emrin bu iki anlamdan biri için vaz‘ edildiğine yönelik bir üstbildirim gelmemişse, bu konuda tevakkuf etmek gerekir. Ayrıca koydukları anlamların aksine, vaz‘ etmedikleri bir mânanın dilbilimcilerden nakledilmesinin ittifakla lazım gelmediği gibi, onlardan emrin anlamının *mevkûf* olduğuna ilişkin bir rivayette bulunmak da gerekmez.⁴⁵³ Benzer durum, emrin ibâreye dökülmüş hali olan “yap” sözü hakkında da geçerlidir. Bu sözün emir ifade ettiğinin bilinmesi durumunda, onun vâcip yahut nedb ifadesi hakkında tevakkuf etmek gerekir, zira “yap” sözüyle her iki anlam da ifade edilebilir. Dilbilimcilerden emir sîgasının îcab ya da nedb ifade etmek üzere konduğunu bildirmemiştir. Tevakkufun böyle anlaşılması halinde, dilbilimcilerin emri tevakkuf için koyduklarına dair bir rivayet talebinin geçerliliğini kaybetmesi gerekir.⁴⁵⁴

İkinci Cevap: Müellif tarafından “Bu itiraza şöyle denilerek cevap verilebilir” şeklinde bir tâbirle sunulan bu cevap şöyledir: Tevakkuf, dilbilimcilerin emir lafzını vücûb ve nedbin her ikisini birden dile getirmek üzere kullanmaları ve sîganın aslî açıdan bu mânaların biri için konulup, bilâhare diğerine nakledildiğine dair herhangi bir bildirimde (*tevkîf*) bulunmadıklarını ifadeden öteye bir anlam taşımamaktadır, bu bakımdan tevakkufun mânasının dilbilimcilerden nakledildiği söylenebilir. Nitekim -her ne kadar tevakkuf dilbilimcilerden nakledilmese de- “Bir topluluk (*cemâa*), askerî birlik (*nefer*) ve grup (*fırka*) gördüm” cümlesinin, Arap dilinde askıda (*mevkuf*) ve üç ilâ daha fazla kişi arasında mütereddît olduğunu hepimiz kabul ediyoruz. Buna göre, tevakkuf, onların “*cemâa*”, “*nefer*” ve “*fırka*” kelimelerini üç ve daha fazla sayıda varlığı ifade etmek üzere kullanımı ve esasen topluluğun bir kısmını (*ba‘z*) ifade etmek için konulup, sonradan başka bir anlama nakledilmesinden daha fazla bir anlama gelmez. Biz bu sebeple, “*cemâa*”, “*nefer*” ve “*fırka*” sözcüklerinin tevakkuf üzere olduğunun

⁴⁵¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 35.

⁴⁵² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 35-36.

⁴⁵³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 35.

⁴⁵⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 36.

vehmedildiğini söylüyoruz. Aynı durum nefisle kâim emir ve onun ibâreye dökülmüş hali olan “yap” lafzı hakkında da söz konusudur. Dolayısıyla muhalifçe ortaya atılan bu düşünce bâtil olmaktadır.⁴⁵⁵

Üçüncü Cevap: “Söz konusu *kalbe* de -aynı şekilde- şöyle söylenerek cevap verilebilir” gibi bir girişle başlayan bu cevap şöyle ifade edilebilir:⁴⁵⁶ Arap dilinde “emir” isminin hem vâcip hem de nedb için kullanıldığı sabittir.⁴⁵⁷ Her ne kadar mutlak haliyle bu iki anlamın hangisi için vaz‘ edildiğine dair sabit bir rivayet bulunmasa da, umum için olduğu ileri sürülen bir lafızla yer yer fertlerinin tamamı (*kül*), bazen de bir kısmı (*ba‘z*) kastedilir. Bu sebeple, kullanımda da görüldüğü üzere, umum lafzın *kül* ve *ba‘z* ifade arasında müşterek; bu anlamların birinin mecaz olduğuna dair iddianın ise bâtil olması gerekir. Bununla beraber, dilbilimcilerin ilgili lafzı, asıl itibariyle *kül* ve *ba‘z* anlamlardan biri için koydukları inkar edilemez, fakat elimizde bu konu ile alakalı herhangi bir delil bulunmamaktadır. Bundan dolayı umum lafzın hakkında tevakkuf etmek ve *kül* ve *ba‘z* arasında müşterek olduğuna karar vermek gerekir. Zira dilbilimcilerin lafzın mücerret ve mutlak haliyle bu iki anlamın yalnızca biri için vaz‘ edildiğini bildirmemesinin, söz konusu lafzın bu anlamlar arasında müşterek olduğunu gösteren en açık bir delil olduğunu ileri süren bir kimse, aklen uzak bir yaklaşım geliştirmiş olmaz.⁴⁵⁸ Dilbilimcilerin bu lafızların muhtemel anlamlardan sadece biri için vaz‘ edildiğini bildirmemesinden ötürü, “renk” kelimesinin siyah, beyaz ve diğer renkler; “*mevcûd*”un, kadîm ve muhdes; “*ayn*”ın bakmaya yarayan göz, pınar ve altın; “*bîda*”nın miğfer ile tavuk, devekuşu ve bunlardan başka hayvanların yumurtası; “*câriye*”nin ise gemi ve kadın köle arasında hakiki birer müşterek lafız olduğunun söylenmesi gerekir. Bu durum dilbilimcilerin halinden zâhiren anlaşılmalıdır, zira dilbilimciler isim ve sıfatları ancak meramlarını ve isimlerin örttüğü mânaları ifade etmek için koymuşlardır.⁴⁵⁹ Bundan dolayı aslen müşterek olarak vaz‘ edilmeyen lafızların ya bizâtihi tek bir anlam için konulup daha sonra başka bir anlama nakledildiğini ya da mutlak haliyle *ba‘z* için vaz‘ edilip bilâhare karîne yardımıyla başka anlamlarda kullanıldığını bildirmeleri gerekir.⁴⁶⁰ Netice itibariyle, bu

⁴⁵⁵ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 36.

⁴⁵⁶ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 36.

⁴⁵⁷ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 36-37.

⁴⁵⁸ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 36.

⁴⁵⁹ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 37.

⁴⁶⁰ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 37-38.

şartlar altında, mücerret emir, onun ibâreye dökülmüş hali olan “yap” sözü ve haber formundaki ifadesi olan “Sana yapmanı emrediyorum” cümlesi hakkında tevakkuf edilmesi gerekeceği aşıkardır, bu hususta hiçbir kapalılık yoktur.⁴⁶¹

Üçüncü Delil: Bâkılânî'nin karinelerden soyutlanmış emrin delâlet ettiği hükümleri sıralarken bahsettiği Şâfiî'nin emri kullanım biçimleri ile alakalı bu delil şöyle ifade edilebilir: Şâfiî, şeriatın temelleriyle alakalı bir emir zikretmesi durumunda “Allah Peygamberine ve onun ümmetine namaz, hac ve oruç gibi fiilleri farz kıldı”; şeriatın aksi caiz olmayan asılları yerine geçen fûrua ilişkin meseleler ile ilgili bir emri zikrettiğinde ise, “Allah şunu vâcip kıldı” gibi bir tâbir kullanmaktadır, ayrıca bazen onun “Allah şunu mendup kıldı ve ona yönlendirdi” şeklinde bir ifadesine rastlandığını belirtir.⁴⁶²

Fakat Bâkılânî Şâfiî'nin mesele hakkındaki kanaatini sadece emrin konusunu esas alarak tespit etmez; emrin kendisi üzerinden de bazı açıklamalar yapar. Şöyle ki, Şâfiî'ye izafe edilen görüşler arasında tercihe şayan yaklaşım, onun vücûb bildirdiğine dair delil bulunan emirler ile alakalı “Allah farz kıldı, vâcip yaptı”; nedb bildirdiğine dair delil bulunan emirler hakkında ise “Allah mendup kıldı ve irşâd etti” ifadesini kullandığıdır. Buna göre, emrin sırf emir olması, vücûb bildirdiğini göstermediği gibi nedb ifade etmesini de sağlamamaktadır.⁴⁶³

Daha sonra Bâkılânî tespitini doğrulamak amacıyla, Şâfiî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*⁴⁶⁴ isimli eserinde “Allah'ın emirleri nedb olmaya da vâcip olmaya da muhtemeldir; yasakları ise, îcab ve tahrîm üzeredir” diyerek kanaatini açık bir biçimde dile getirdiğini ve Allah'ın emri ve nehyini birbirinden ayırdığını belirtmekte, ilgili eserin “Velinin Bekarı Evlendirmesi” bölümünden naklen ifadelerini şöyle sürdürmektedir:⁴⁶⁵

⁴⁶¹ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 37.

⁴⁶² Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 47.

⁴⁶³ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 47.

⁴⁶⁴ İmâm Şâfiî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* adında bir esere sahip olduğu Beyhakî tarafından ifade edilmektedir. Lâkin günümüze ulaşan bu isimdeki kitap, Şâfiî'nin değil, Beyhakî'nin telif ettiği bir eser olup, Şâfiî ve öğrencilerinin eserlerini tarama yoluyla oluşturulmuştur. Bkz. Bilal Aybakan, “Şâfiî”, *DİA*, İstanbul: 2010, XXXVIII, 231.

Beyhakî'ye aidiyeti bilinen bu eser, Şâfiî'ye yaptığı atıflar dolayısıyla gözden geçirilmiş, ancak kitabın Nûr, 24/ 32 ve Bakara, 2/ 232 ayetlerine temas etmekle birlikte Bâkılânî'nin Şâfiî'den aktardığı mâlumatı içermediği farkedilmiştir. Bkz. Ebû Abdullah Mumammed b. İdrîs b. Abbas eş-Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, der. Ebû Bekr Ahmed Beyhakî, tlk. Kâsım Şemsaî Rifâî, c. I, s. 189, 190, 191, 194.

⁴⁶⁵ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 47- 48.

Biz “Velinin bekarı evlendirmesini ‘Sizden bekar olanları evlendirin’⁴⁶⁶ âyetinden dolayı değil; ‘evlenmelerine engel olmayın’⁴⁶⁷ âyeti sebebiyle vâcip saymaktayız, zira Allah hür bir kimsenin evlenmesine mâni olmayı yasaklamıştır. Hakkında benzer bir uyarı bulunmadığı için kölenin evlendirilmesinin vâcip olduğuna dair net bir kanaate sahip değilim. Bir başka ifadeyle, Allah kölelerin evlendirilmesi hakkında “evlenmelerine engel olmayın” yahut bu anlama gelecek bir şey buyurmadığı gibi bu konuya dair elimizde “Sizden bekar olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin”⁴⁶⁸ âyetinden başka bir mâlumat da bulunmamaktadır. Bu ifade de kölenin evlendirilmesine yönelik bir emir olup hem nedb hem de îcaba muhtemeldir, dolayısıyla söz konusu tâlimatın bizâhiti vücûb ifade ettiğini ortaya koymaz. Diğer taraftan, “evlenmelerine engel olmayın”⁴⁶⁹ âyeti sayesinde hürlerin evlendirilmesinin vâcip olduğu ortaya çıkmaktadır, zira nehiy, tahrîm ve vücûb mânası taşır. Bu durum, mutlak emrin hem nedb hem de îcaba muhtemel olduğunun açıkça ifade edildiğini gösterir. Netice itibariyle Bâkılânî, Şâfiî’ye göre emrin bu iki anlamın hangisini ifade ettiği hususu açıklığa kavuşturulmadığını, bunun da tam olarak tevakkuf ile hükmetmek anlamına gelir.⁴⁷⁰

Bütün bunları dile getirdikten sonra müellif, Şâfiî’nin “Nehiy tahrîm ve îcab üzeredir” şeklindeki sözüyle ne kastettiğine ilişkin birtakım açıklamalar yapar.⁴⁷¹

Son olarak müellif, Şâfiî’nin görüşüne en benzer kanaatin, kendisince de savunulan tevakkufun doğruluğuna dair görüş olduğunun sabit olduğunu vurgular.⁴⁷²

⁴⁶⁶ Nûr 24/ 32.

⁴⁶⁷ Bakara 2/ 232.

⁴⁶⁸ Nûr 24/ 32.

⁴⁶⁹ Bakara 2/ 232.

⁴⁷⁰ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 48.

⁴⁷¹ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 48- 49.

⁴⁷² Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 49.

2. CÜVEYNÎ'NİN ESERLERİNDE YER ALAN TARTIŞMALAR

Cüveynî ilk eğitimini Nişâbur'un meşhur müderrislerinden biri olan babasından almış, bunun yanı sıra bölgenin meşhur bilginlerinden Ebû Abdullah el-Habbâzî'den kıraat; Ali b. Faddâl el-Mücâşî' den Arap edebiyatı; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'den fıkıh; Ebü'l-Kâsım el-İskâf'tan fıkıh usulü; Abdurrahman b. Hasan b. Aliyyek ve Ebû Nuaym el-İsfehânî'den hadis ilimleri hususunda istifade etmiştir. Şîi-Mu'tezilî görüşleri taassup seviyesinde savunan Amîdülmülk el-Kündûrî Selçuklu Devleti idaresinde hakimiyet sahibi olmasıyla beraber Eş'arîlere yönelik yaptırımların ağırlaşması neticesinde önce Bağdat'a daha sonra Mekke ve Medine'ye gitti. Kündûrî'nin vazifeden azledilip yerine Nizâmülmülk'ün getirilmesinden sonra kendisi Nizamiye Medreseleri'nde müderrislik yapmıştır. Kendisinin Ehl-i Sünnet anlayışını müdafaa amacıyla çeşitli münazaralarda bulunduğu da bilinmektedir.⁴⁷³

Fıkıh, tefsir ve hadis ilimlerindeki çalışmalarıyla da tanınan Cüveynî, kelâm ve fıkıh usulü alanlarında otorite olarak kabul edilmektedir. Aşağıda müellifin gençlik dönemi eseri olan *et-Telhîs* ve olgunluk devrini temsil eden *el-Burhân*⁴⁷⁴ isimli eserleri incelenecektir.

2.1. *et-Telhîs* İsimli Eseri

2.1.1. Emrin Muktezâsı ile İlgili Görüşler

Cüveynî, Bâkılânî'nin *et-Takrîb* isimli eserinin özeti mahiyetinde olan⁴⁷⁵ ve esasen onun görüşlerini ortaya koymayı amaçlayan bu kitapta, emrin mûcebi ile ilgili görüşleri “Emrin Muktezâsına İlişkin Görüşlerin Özetlenmesi ve Bunlardan Razi Olmadıklarımızın Red Gerekçeleri Hakkında” başlığını açarak ele almakta; bu konuda zikrettiği dört görüş hakkında şu açıklamaları yapmaktadır:

Birinci Görüş: Ehl-i hak mezheplerine göre, hakiki emrin nefis ile kâim mâna olduğunu daha önce dile getirmiştik. Emrin hakikatinin tâat olduğunu da daha önce ifade etmiştik. Bu bağlamda, her ikisinde de tâati gerektirme mânasının tahakkuk etmesi itibariyle emir, vücûb ve nedb kısımlarına ayrılır. “Yap” sözü gibi nefisle kâim mânaya

⁴⁷³ ed-Dîb, “Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn”, *DİA*, VIII, 141.

⁴⁷⁴ Köksal, Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, XLII, 204.

⁴⁷⁵ Köksal, Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, XLII, 204.

delâlet eden ibâreye gelince, vücûb, nedb, ibâha ve tehdit anlamları arasında gidip gelir.⁴⁷⁶ Şu halde bu konuda, sözdeki kayıtlar veya halin karîneleri ile ibârenin gerektirdiği anlamların birine tahsis edildiği sabit oluncaya dek tevakkuf edilir.⁴⁷⁷ Râzı olduğumuz görüş budur.⁴⁷⁸

İkinci Görüş: Karînelerden soyutlanmış emir, emredilen fiilin mendup olmasını (nedb) gerektirir; vücûb ise ancak emir sîgasına bitişen bir karîne yardımıyla bilinir. Mu‘tezilenin çoğunluğu bu görüşü benimser.⁴⁷⁹

Üçüncü Görüş: Mutlak emir ibâha ve izni gerektirir; bu ikisi dışındaki anlamlar ancak karîne yardımıyla sabit olur. Mu‘tezile’nin bir kısmı bu fikri benimsemektedir.⁴⁸⁰

Dördüncü Görüş: Mutlak emir, vücûbu iktizâ için kullanımına mâni bir karîneyle bitişmediği müddetçe, emredilen fiilin vâcip olmasını (vücûb) gerektirir. Fakihlerin cumhuru bu kanaattedir.⁴⁸¹

2.1.2. Delillerin İncelenmesi

2.1.2.1. Emrin Mûktezâsı ile Alakalı Tevakkuf Edilmesi Gerektiği Görüşü

Cüveynî Bâkılânî’nin kanaati olarak takdim ettiği “Emir her ikisinde de tâati gerektirme mânasının tahakkuk etmesi itibariyle vücûb ve nedb kısımlarına ayrılır, ‘yap’ sözü gibi nefisle kâim mânaya delâlet eden ibâreye gelince, vücûb, nedb, ibâha ve tehdit anlamları arasında gidip gelir, şu halde bu konuda, sözdeki kayıtlar veya halin karîneleri ile ibârenin gerektirdiği anlamların birine tahsis edildiği sabit oluncaya dek tevakkuf edilir”⁴⁸² şeklindeki görüşü, “Nedbin Me’mûrun Bih Olduğunu Gösteren Delillerin Tartışılması” isimli bir başlık açarak ele almaktadır.

O bu görüşün delillerini incelerken, muhalif tarafından dile getirilebilecek şu itirazı merkeze alır: Nedbin hakiki anlamda me’murun bih olduğunu daha önce ifade

⁴⁷⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 261.

⁴⁷⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 261-262.

⁴⁷⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 262.

⁴⁷⁹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 262.

⁴⁸⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 263.

⁴⁸¹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 263.

⁴⁸² Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 261-262.

etmişiniz. Nefisle kâim emrin ilzâm gibi nedb mânası da içerdığını ileri sürüyorsunuz, bu konudaki deliliniz nedir?⁴⁸³

Cüveynî bu temel itiraz karşısında nedbin de emredildiğini ispatlamak üzere iki delil getirir, bununla beraber eserinde muhaliflerin bu delillere yöneltebileceği eleştirilere de yer verir. Aşağıda bunlar teker teker işlenecektir.

Birinci Delil: Bütün ümmet menduplar da dahil olmak üzere her nâfile ve tatavvuun tâat olduğu hususunda fikir birliğine varmıştır.

Daha sonra Cüveynî mendubun tâat olma sebebiyle alakalı altı ihtimal zikreder. Ona göre bu ihtimallerin sadece altıncısı doğrudur.

Birinci ihtimal: Mendubun nefsi ve cinsi sebebiyle tâat olmasıdır. Bu ihtimali muhal gören Cüveynî, gerekçesini şöyle açıklar: Mendup olarak nitelenen bir fiilin benzeri şeriat gelmeden önce ya da sonra tâat olmamasına rağmen meydana gelmektedir. Ancak şu var ki, mendup, şeriat geldikten sonra ilgili fiilin tâat sayılmasını sağlayan bazı şartların ihlal edilmesinden dolayı tâat olma özelliğini kaybeder. Bu izah gayet açıktır ve bununla alakalı uzun uzadıya konuşmaya gerek bulunmamaktadır.⁴⁸⁴

İkinci ihtimal: Mendubun sonradan meydana gelmesi (*hudûs*) ve vücûd bulması nedeniyle tâat olmasıdır. Cüveynî bu ihtimalin de ilk madde ile aynı gerekçeye binaen bâtil olduğunu belirtmektedir.⁴⁸⁵

Üçüncü ihtimal: Mendubun kendisine tâat gösterilen varlığın iradesini yansıtması nedeniyle tâat olmasıdır. Cüveynî'ye göre bu ihtimal, ehl-i hakkın (Eş'ariyye) Allah'ın kadîm iradesinin tâat olan fiiller yanında haram ve mubahlar üzerinde de tecelli ettiğine dair sabit prensibi nedeniyle geçersizdir.⁴⁸⁶

Dördüncü ihtimal: Mendubun, yapılması durumunda sevap kazanılacağına ilişkin vaat ve teminattan dolayı tâat olduğudur. Bu ihtimali de bâtil gören Cüveynî kanaatini ehl-i hakkın (Eş'ariyye) şu esasına dayanarak temellendirir: Vâcip ve tatavvu cinsinden tâatlar, karşılığında sevap vaat edilmeksizin sabit olabilir, sevap Allah'ın bir lütfü, ceza ise adaletidir, bunlar tâati işleme yahut terketmenin zorunlu birer sonucu olarak görülemez.⁴⁸⁷

⁴⁸³ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 257- 258.

⁴⁸⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 258.

⁴⁸⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 258.

⁴⁸⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 258.

⁴⁸⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 258.

Fakat müellif bu ihtimalin niçin geçersiz olduğunu belirtmekle yetinmez; buna ilaveten Mu‘tezile’nin mevcûd durumu kabul edebilecek zihinsel bir alt yapıya sahip olduğuna da işaret eder. Şöyle ki, bir kimse namaz gibi tâatleri yerine getirerek itaatkâr olabilir, fakat tâatten uzaklaşmasına yol açan büyük bir günah işlemesi halinde, ettiği amelin sevabını kaybedebilir; ama buna rağmen yine de söz konusu tâatin sahih olduğuna hükmedilir.⁴⁸⁸ Bu durum hasım tarafından temel bir ilke olarak benimsenmiştir.⁴⁸⁹ Dolayısıyla mendubun tâat oluş gerekçesini bu şekilde açıklamak imkânsızdır.⁴⁹⁰

Beşinci ihtimal: Mendubun, Allah’ın öyle olduğunu bilmesi ve haber vermesi nedeniyle tâat olmasıdır. Cüveynî Mu‘tezile tarafından savunulduğu anlaşılan bu ihtimali de geçersiz sayar.⁴⁹¹

O bu düşüncesini, ilgili yargının neden kabul edilemeyeceğini ve kabul edildiği takdirde ne gibi problemler doğacağını ortaya koyarak şu şekilde gerekçelendirir: İlim ve haber, ma‘lûma ve muhber anha oldukları hal üzere taalluk eder; onlar hakkında bir niteliğin isbatını gerektirmez. Çünkü ilim ma‘lûma, haber de muhber anha tabidir. Bundan dolayı mendubun tâat oluşu, bilinmesine ve haber verilmesine bağlanamaz. Ayrıca böyle bir kanaate temayülün mümkün sayılması durumunda, “Muhdes bir varlığın hudûs vâfına sahip olduğu ancak hâdis olduğunun bilinmesi ve haber verilmesiyle sabit olur” ve “Câiz sıfatlardan birinin bir varlığa özgü sayılması ancak bu sıfatın belirtildiği biçimde vuku bulduğunun bilinmesi ve haber verilmesi sayesinde sahih olur” gibi önermelerin de kabul edilmesi gerekir.⁴⁹²

Altıncı ihtimal: Mendubun emredilmesi sebebiyle tâat olmasıdır.⁴⁹³ Mendup bir fiili işleyenin, emrin gereğini yerine getirmiş olacağını düşünen Cüveynî diğerlerinin geçersiz olduğunu belirterek bu ihtimali savunduğuna işaret eder.⁴⁹⁴ Ona göre, bu ihtimalin niçin doğru olduğu şöyle izah edilebilir:

Dil ve örfte bilinen kullanım bu ihtimal doğrultusunda cereyan eder. Araplar emir kavramı ile muhatabın tâat göstermesini birlikte kullanırlar, buna çeşitli örnekler verilebilir. Şöyle ki, “Falanca emrine itaat edilendir, emrettiğinde ancak kendisine itaat

⁴⁸⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 258-259.

⁴⁸⁹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 258.

⁴⁹⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 259.

⁴⁹¹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 259.

⁴⁹² Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 259.

⁴⁹³ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 259.

⁴⁹⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 259-260.

edilir” ve “Falanca filancanın emrine itaat edendir” gibi kullanımlar Araplardan nakledilmiştir, bununla beraber onlar “me’ mûrun bih” yerine “itaat / tâat”, “âmir”e karşılık “mutâ” ve “emre imtisal eden”e mukabil “mutî” kelimelerini kullanmakta; tâatin nakîzi hakkında haber vermek amacıyla “Falanca filancaya isyan etti” demektedirler. Allah’ın “Yoksa emrime karşı mı geldin?”⁴⁹⁵ şeklindeki âyeti de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bundan başka, Allah, meleklerin devamlı bir şekilde tâat halinde olduklarını “Üzerlerinde hâkim ve üstün olan Rablerinden korkarlar ve emrolundukları şeyleri yaparlar”⁴⁹⁶ âyetiyle haber vermiştir.⁴⁹⁷ Bu bakımdan mendubun tâat olduğu sonucuna iradeden hareketle varılmaz.⁴⁹⁸ Zira Araplar “Falanca iradesine tâat gösterilendir” ve “Falanca irade etti, sonra da kendisine tâat edildi” gibi ifadeler kullanmazlar. Dolayısıyla tâatin emredildiği hem hakikaten hem de örfen sabittir ve ümmet mendubun tâat olarak isimlendirilmesi noktasında ittifak etmiştir.⁴⁹⁹

Ayrıca Cüveynî bu meselenin tam olarak anlaşılabilmesi için Eş’ariyye ve Mu‘tezile arasındaki ihtilaf ve ittifak noktalarını belirlemeyi hedefleyen birtakım açıklamalar yapar. Buna göre, Mu‘tezile’nin çoğunluğu mendubun me’ mûrun bih oluşu hususunda ehl-i hak (Eş’ariyye) ile mutabıktır, lâkin onun (mendub) hangi itibarla tâat olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Ehl-i hak -daha önce de ifade edildiği üzere- mendubun emredilmesinden dolayı tâat niteliği kazandığını düşünür; Mu‘tezile ise, mendubun bu özelliği kazanmasını âmirin iradesini yansıtması ile irtibatlandırır.⁵⁰⁰

Lâkin müellif bu iki mezhebin meseleye yaklaşımını dile getirmekle yetinmez; sözlerine şöyle devam eder: İradeye mendubun itaat olmasında böyle bir rol biçildiği takdirde, bu Mu‘tezile’nin tâatlar ile alakalı esasına uygunluk arzetsen de, haram ve mubahlara ilişkin ilkesiyle çelişir. Ancak müellif bu değerlendirmeyi yaparken, esas maksadından uzaklaştıracağı endişesiyle detay vermekten kaçınır.⁵⁰¹

Cüveynî nedbin me’ mûrun bih olduğunu yukarıda ifade edilen şekilde temellendirdikten sonra mutlak emrin mûcebi ile ilgili muhtelif kanaatlere yer verir, ardından da tevakkuf görüşünü desteleyen delilleri işlemeye devam eder.

⁴⁹⁵ Tâhâ 20/ 93.

⁴⁹⁶ Nahl 16/ 50.

⁴⁹⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 260.

⁴⁹⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 260- 261.

⁴⁹⁹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 260-261.

⁵⁰⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 261.

⁵⁰¹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 261.

O bu noktada, kendi ekolü (Eş‘ariyye) ile kavim (Mu‘tezile) arasındaki ihtilafın gerçek bir fikir ayrılığı sayılmayacağını, söz konusu anlaşmazlığın emrin hakikati ile alakalı değil sîga ve ibâreler hakkında olduğunu, muhalifle ihtilafa düşülen konuyu ilmî metotlarla kavrayan bir kimsenin yerine getirmesi gereken en önemli bir vazifenin, bütün ekollerin şüphelerinin derinlemesine incelenip nakzedilmesini esas alan bir yöntem izleyerek, kendi doktrininde yerleşik yaklaşımın dışındaki görüşlerin çürütülmesini sağlayacak bir argüman geliştirmek olacağını belirtmektedir.⁵⁰²

Müellif daha önce değindiğini belirttiği bu konuyu “Mutlak sîganın iktizâya hamledilmesine karşı çıkanlara şöyle cevap verilir” gibi bir ifade kullanarak ikinci delilde ele almaktadır.⁵⁰³

İkinci Delil: Müellif, hiç kimsenin söz konusu bilginin zaruri (*ızdırâr*) biçimde elde edildiğini ileri sürmeyeceği için bu konuya yer vermediğini belirttiği bu delili şu şekilde ifade eder.⁵⁰⁴

Mutlak sîganın fiili gerektirme (*iktizâ*) anlamına yorulmasına karşı çıkanlar, bu mâlumatı ya aklî hükümler ya da sem‘î delillerden elde etmiştir; bunun üçüncü bir yolu bulunmamaktadır.⁵⁰⁵ Zarûriyyât ve (bunun daha inceltilmiş bir hali olan) bedfihiyyât alanları dışındaki bir bilgiye ancak aklî ve sem‘î deliller sayesinde ulaşılabilir. Aklî deliller, üst bildirim (*tevkîf*) yahut ıstilah yoluyla sabit olan dil sahasında belirleyici bir fonksiyona sahip değildir. Bu mahiyetteki bir bilginin aklî delillere dayandırılmasının bâtil olduğu hususunda ittifak edildiği bilinmektedir. Bundan dolayı ilgili konuyu ispatlamak amacıyla uzun uzadıya bir açıklama yapmaya gerek yoktur. Netice itibarıyla, mevcûd şartlar altında, geriye dil ile alakalı olan bu konunun sem‘î delillere dayandırılmasından başka bir seçenek kalmamaktadır.⁵⁰⁶

Bu noktada Cüveynî muhalifin kanaatini sem‘î bir delile dayandırması halinde, şu iki durumdan birini muhakkak kabul etmiş olacağını belirtir: Bunlar, sîganın mânâyı 1- lügavî bir hüküm kanalıyla doğrudan ifade etmesi ve 2- sem‘î delillerden hareketle doğrudan ifade etmesidir.⁵⁰⁷

⁵⁰² Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 264.

⁵⁰³ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 264.

⁵⁰⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 264-265.

⁵⁰⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 264.

⁵⁰⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 265.

⁵⁰⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 265.

Daha sonra müellif hasmın her iki ihtimali kabulünü de ayrı ayrı değerlendirir:

Muhalif söz konusu mâlumatın lügavî bir hükme dayanılarak belirlendiğini söyleyecek olursa, ona şöyle cevap verilir: Dil ile ilgili bir bilgiye yalnızca iki kanalla ulaşılabilir.⁵⁰⁸

Bunların ilki, vaz' ile ilgili olup, 1- vaz' da bulunanlar ile aynı dönemde yaşamış olma, 2- vaz'ın sahipleri ıstılahı belirlerken buna doğrudan şahit olma ve 3- vâzı'nın muradına ve görünür hal karînelerine vâkıf olma şeklinde ifade edilebilir. Fakat şu var ki, mutlak sîganın fiili gerektirmediğini düşünenlerin hiçbirinin dili vaz' edenlerle aynı zaman diliminde yaşamadığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu kanaatin kabul yahut reddedilmesi hususunda münakaşaya girdiğimiz hiç kimse iddiasını vaz'ı esas alarak temellendiremez.⁵⁰⁹

Diğeri ise, dilbilimcilerden gelen bir rivâyettir. Nakil esasen a) zarurî bilgiyi beraberinde getiren mütevatir haber ve b) böyle olmayan rivayetler şeklinde iki bölüme ayrılır. Muhalifin bu konu ile ilgili mütevatir bir nakil bulunduğunu iddia etmesi mümkün değildir. Zira mantık ve fıkıh uzmanlarının (*erbâbü'l-akli ve's-şer'*) fikir ayrılığına düşmesine rağmen, söz konusu bilginin zorunlu bir biçimde hasıl olduğunun ileri sürülmesi bâtıldır. Bu durumda geriye yalnızca iki ihtimal kalmaktadır: 1- Sahih olması itibariyle katiyete delâlet eden müstefiz nakil ve 2- âhâd nakil. Müstefiz nakil ilim gerektirir; lâkin muhalif, hedefine ulaştırabilecek özellikte bu gibi bir nakle sahip değildir. Bu durum şöyle de açıklanabilir: Önde gelen dilbilimcilerden, tartışmalı olan bu konu ile alakalı sınırlarını belirleyerek zihinlerde net bir tasavvur oluşturabilecek nitelikte bir rivayetin güvenilir yollarla nakledilmesi mümkün değildir. Öyle ki, dilbilimcilerin eksiksiz olarak bir arada bulunduğu bir mecliste, onlara hitaben “Emir îcab ve nedb yahut ibâha ve serbest bırakma (*ıtlâk*) anlamlarını gerektirir mi?” ve “Gerek mücerret gerekse karîneye bitişik emirler hangi hükmü ifade eder?” gibi sorular sorulacak olsa, bu kimseler şaşkınlıklarını gizleyemezler. Netice itibariyle, bizzât bu konunun herhangi bir şekilde dilbilimcilerden nakledilmesi doğru olmaz.⁵¹⁰

Öte yandan Cüveynî, muhaliflerin iddialarını, îcabı irade etmek üzere verilen emirlerin de var olduğunu söyleyerek temellendirmeye kalkıştıkları takdirde, onların

⁵⁰⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 265.

⁵⁰⁹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 265.

⁵¹⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 265.

kendileriyle ibâha ve serbest bırakma anlamları kastedilen benzer sîgalar ile karşılaşacaklarını belirtir.⁵¹¹

Daha sonra Cüveynî muhalif tarafından yöneltilebilecek, bu delilin sahipleri ibâha karînelerinden âri bir emri esas almaktadır, bir emir -mutlak olarak verilmesi halinde- vücûb yahut nedb anlamını gerektirir, şeklinde bir itiraza değinir ve buna şöyle cevap verilebileceğini belirtir: Emir, îcab ve nedb karînelerinden soyutlandığı için ibâha gerektirir. Mevcûd durumda emir sîgasının ifade edebileceği anlamlar ile ilgili iki tez karşı karşıya gelmiştir. Dolayısıyla bu meseleye dair dilbilimcilerden bir rivayette bulunmanın bâtıllığının açığa çıkması yanında bu konu ile alakalı nakil getirmek için de bir gerekçe kalmaz.⁵¹²

Cüveynî'nin bu bağlamda temas ettiği bir başka konu ise şudur: Bir kimsenin, dilbilimciler arasında meşhur, lügavî hükümler ile alakalı bir haberi zikretmesi de nakil kapsamında değerlendirilir. Onların bir konuda susup herhangi bir inkâr belirtisi göstermemeleri, söz konusu rivayetin çoğu kez maktûun bih nakillerden biri olarak görülmesine yol açar. Bu konuya haberlerle ilgili bölümlerde değineceğini vurgulayan müellif sözlerine şöyle devam eder: Dilbilimcilerden bu konu ile alakalı maktûun bih bir nakil de gelmemiştir. Onlardan, muayyen anlamların herhangi birine yönelik açık ve net bir biçimde ret içeren bir ifade güvenilir yollarla aktarılmamakla birlikte, onların aralarında emrin vücûb ifade ettiğini savunanların görüşü meşhur olduğu gibi, ibâha yahut nedb bildirdiğini düşünenlerin kanaati de şöhret bulmuştur. Her ne kadar bu görüşlerin müdafileri, kanaatlerini lügavî hükümler üzerinden temellendirdiklerini ileri sürseler de durum böyledir.⁵¹³

Lügavî gerekçeler ile alakalı değerlendirmelerini tamamlayan Cüveynî, mutlak emrin sem'î delillere dayalı olarak bir anlam ifade etmesi hususunda bazı açıklamalar yapar: Muhalifler mutlak emrin sem'î delillerden hareketle belirli bir anlamı ifade ettiğini ileri sürseler bile, bu deliller arasında onların söylediklerini gerektirecek kâtı' bir nas bulunmaz. Biz onların birden fazla anlama muhtemel sîga ve lafızların gerektirdiği mânâyı belirlemek için yine Kitap ve Sünnet'te yer alan muhtemel lafızlara dayandıklarını bilmekteyiz, ki onların şüphelerini detaylıca inceleyeceğiz. Fakat şu var

⁵¹¹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 265.

⁵¹² Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 266.

⁵¹³ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 266.

ki, ilmin kaynakları kuruyup tükenmiştir, münakaşaya konu olan bu sîgaların çeşitli anlamlara gelmesi sebebiyle maksadın belirlenmesi hususunda tevakkuf etmekten başka bir çare bulunmamaktadır.⁵¹⁴

Müellif bilâhare karşı görüşün getirebileceği şöyle bir itirazdan bahseder: Sîganın, belirli bir anlamı gerektirdiğine dair güvenilir yollarla gelmiş bir nakil bulunmadığı gibi tevakkufu gerektirdiği ile ilgili de bu özellikte bir rivayet gelmez. Dolayısıyla ileri sürdüğünüz iddia tevakkuf hususunda aleyhinize döner.⁵¹⁵

Cüveynî'nin bu itiraza iki bölümden müteşekkil bir cevap verdiği görülür:

Birinci Bölüm: İsimlerin dillerin vaz'ında konuldukları şeyler (*müsemma* / *mâna*) ile ilgili haber verdiğini belirleme hususunda nakle ihtiyaç duyulur. Esasen nakil bulunmaması durumunda tevakkufa meyledilir. Bize (Eş'ariyye) göre, muhaliflerin emrin ifade ettiğini savunduğu bir anlam (dilbilimcilerden) nakledilmediği takdirde tevakkuf edilmelidir. Biz tevakkufu lügavî bir anlam olarak kabul etmediğimiz için nakle de ihtiyaç duymamaktayız. Sîganın tevakkufu gerektirdiği gibi bir iddiada bulunmaktan sakınınz, zira biz bu kanaatten uzağız; aksine emrin muayyen bir anlam için vaz' edildiğine dair sahih bir nakil gelmemesi durumunda, böyle bir şeye hükmetmek için söz konusu düşünceyi kati bilgi seviyesine yükseltecek bir rivayet gelmesinin bekleneceğini savunuyoruz. Sonuç olarak, tevakkufun lügat olarak belirlenmemesinden dolayı nakledilmesi de gerekmez.⁵¹⁶

İkinci Bölüm: Çeşitli anlam ve kullanımlar arasında gidip gelen mutlak sîganın mânası hakkında tevakkuf etmek için dilbilimcilerden gelen müstakil bir nakle (*naklün mücerred*) ihtiyaç hissedilmez, bu durum, “*ayn*” ve “*vücûd*” kelimeleri örnek verilerek açıklanabilir. Şöyle ki, “*ayn*” sözcüğü çeşitli anlamları ifade etmek üzere konulmuştur; fakat yalnız olarak kullanıldığı takdirde, bunun anlamı ile alakalı tevakkuf etmek için müstakil bir nakle gereksinim duyulmaz. Kezâ aynı durum “*vücûd*” lafzı hakkında da geçerlidir.⁵¹⁷ Bu lafız da mutlak haliyle hem hudûsu hem de kıdemi ifade etmek üzere kullanılır, ama bu konuda tevakkuf etmek için dilbilimcilerden nakledilen özel bir rivâyete gerek duyulmaz.⁵¹⁸

⁵¹⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 266.

⁵¹⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 267.

⁵¹⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 267.

⁵¹⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 267.

⁵¹⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 267- 268.

Ayrıca müellif bu delilin en güçlü dayanağı olup, hasmın *kalb* ve *aksinin*, kendisi lehinde bir argümana dönüştüğünün aşikâr bulunduğunu ve diğer delillerini ileriki bölümlerde zikredeceğini belirtir.⁵¹⁹

2.1.2.2. Emrin Nedb İfade Ettiği Görüşü

Cüveynî'nin emrin nedb gerektirdiği görüşünü savunanların sarıldıklarını veya ileri sürebileceklerini söylediği delillerle ilgili açıklamaları dört başlık altında toplanabilir:

Birinci Delil: Gerek bize (Mu'tezile) gerekse size (Eş'ariyye) göre, emrin muhatabın tâat sergilemesini gerektireceği hususu ittifakla sabittir. Tâati gerektirme anlamı nedbde tahakkuk eder. Vücûb mânası ancak vâcibin terkedilmesine mukabil kınamanın zikredilmesi itibariyle açığa çıkar ve ilave bir karîne yardımıyla sabit olur. Mutlak emir ise bu tür bir karîneden âri bulunması sebebiyle vücûba değil; nedbde tahakkuk eden sırf iktizâ anlamına yorulur.⁵²⁰

Müellif, karşı görüşün bu kanaati -kendi anlayışı çerçevesinde- şöyle temellendirdiğini (*tahkîk*) belirtir: Emir, me'mûrun bihin âmir tarafından murad edildiğini bildirir; başka bir anlamı haber vermez. Âmirin iradesini yansıtan en düşük seviyedeki anlam nedbdir, bundan dolayı emrin kesin bir şekilde bilinen en alt düzeydeki anlama hamledilmesi gerekir.⁵²¹

Cüveynî bu delile iki şekilde cevap vermektedir:

Birinci Cevap: İlk olarak tartışılması gereken, bizim (Eş'ariyye) emir (emrin mahiyeti) hususunda muhalifle mutabık bulunmadığımız hususudur.⁵²² Bizim emir olarak niteleyip, tâati gerektirdiğini söylediğimiz şey nefisle kâim mânadır. Sizler (Mu'tezile) bu esası inkar ediyor; sîga ve ibâreleri emir olarak tespit ediyorsunuz. Halbuki biz, sîga ve ibârelerin fiili gerektirme gibi bir anlam içerdiğini kabul etmiyoruz, zira bunların fiili gerektirme, ibâha ve hazr mânaları arasında gidip geldiğini konunun başında ifade etmiştik, bu tartışma muhalifleri maksadından uzaklaştırmaktadır. Ayrıca "Emredilen fiil âmirin muradını yansıtır" önermesi, Mu'tezile'nin en büyük esaslarından biridir, ki biz buna da karşı çıkıyor; iradenin me'mûrun bihe taalluk etmesini şart koşmuyoruz.⁵²³

⁵¹⁹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 268.

⁵²⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 279.

⁵²¹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 279.

⁵²² Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 279.

⁵²³ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 280.

İkinci Cevap: Müellifin ilk münakaşadan sıyrıldıktan sonra muhaliflere şunları söyleyeceğini belirtir: Sizler ileri sürdüğünüz iddiada emrin tâati gerektirdiğine dayandınız, sonra da sözlerinize mutlak iktizâ zemmi haketme hususunda haber vermez, biz emri kınanmayı haketmeye değil sırf iktizâ anlamına hamlettik, emir lafzı bu mânayı bildirmez, diyerek devam ettiniz. Size şöyle bir cevap verilebilir: Emri nedbe hamletmeniz halinde, fiilin terkedilmesinin caiz olduğunu açık bir şekilde ifade etmiş olursunuz. Oysa ki, söz konusu lafız, istihkâk-ı zem bildirmediği gibi fiilin terkinin caiz olduğuna dair bir haber de vermez. Bu itiraza cevap verilmesi mümkün değildir.⁵²⁴

İkinci Delil: Me'mûrun bihin yapılmaması mahzur olsaydı, Allah bunu açıklardı. Allah Teâlâ'nın mutlak olarak verdiği bir emrin nedbe hamledilmesini caiz kılmakla beraber, bu fiilin terkedilmesinin mahzur olduğunu açıklamaması durumunda, bizler emri nedbe hamlelerimiz.⁵²⁵

Cüveynî bu delile şöyle cevap verir: Sözlerinizi aleyhinize döndüren bir kimseyi niçin yadırgıyorsunuz? Bir kimse pekâlâ bu delile, me'mûrun bihin terkedilmesi mahzur olmasaydı, Allah bu fiilde bir haramlık alameti bulunmadığını açıklardı, şeklinde bir itiraz yöneltebilir. Netice itibariyle, aynı metodik tavrı yansıtan iki argüman karşı karşıya gelmekte ve her ikisi de düşmektedir.⁵²⁶

Üçüncü Delil: Emir ile, me'mûrun bihin emri veren kişinin iradesini yansıttığı ve emrin bizâtihi fiilin terkedilmesinin cevazını içermediği sabit olur.⁵²⁷ Ne emirde ne de emrin muktezâsında (fiilin) terkedilmesinin haram ve mubah kılındığını gösteren bir unsur bulunmaktadır.⁵²⁸ Bu sebeple, me'mûrun bihin terki, şeriat gelmeden evvel aklen bilinen hükme hamledilir. İbâhanın, haramlığı aklen idrak edilmeyen konularda mevzuu bahis olacağı bilinmektedir. Sonuç olarak, emir, me'mûrun bihin murad edildiği anlamını taşır; istishâb prensibi gereğince emredilen fiilin terkedilmesinin aklen mubah olduğunu içermediği gibi fiilin yapılmaması ile alakalı bir unsur ihtiva etmez.⁵²⁹

Cüveynî bu delile iki şekilde cevap vermektedir:

⁵²⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 280.

⁵²⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 280.

⁵²⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 280.

⁵²⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 280.

⁵²⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 280-281.

⁵²⁹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 281.

Birinci Cevap: Tartışmanın fiillerin şeriat gelmeden önceki hükümleri üzerinden başlatılması halinde, söz uzayıp gider. Siz (okuyucuları) fazla meşgul etmeme adına mesele özetle şöyle ifade edilebilir: Muhalifler, mücerret emir emredilen fiilin murad edildiği anlamına gelir, şeklinde bir iddia ileri sürecek olurlarsa, -bu özelliği kaybettiği takdirde- irade edilen her emrin, söz konusu fiili terkin kesinlikle caiz olduğunu bildireceği kabul edilmiş olur. Bu, son derece açık bir husustur.⁵³⁰

İkinci Cevap: Maksudımız “Mutlak emir nedb gerektirir” önermesi üzerinden muhalif karşı görüşü reddetmektir. Muhalifler (Mu‘tezile), mutlak emrin fiilin terkinin gerektirmediğini itiraf etmeleri halinde, nedbi gerektirmediğini de açıkça ifade etmiş olurlar. Onlar “Me’ mûrun bih âmirin muradıdır” yargısını asla taviz vermeksizin ve bütün güçleriyle savunmaktadır; biz (Eş‘ariyye) ise böyle bir şartın (me’ mûrun bihin âmirin iradesini yansıtmayı) koşulmasını kabul etmemekteyiz. Bu konuya bir açıklama getireceğiz. Nitekim emre konu fiilin irade edildiği yönündeki iddiayı çürütebilmek için, evvelâ muhaliflerin irade ilkesini ispatlamalarının önünde geçmek gerekir.⁵³¹

Bu bağlamda Cüveynî, irade esasını çürütmek amacıyla üç farklı değerlendirmede bulunur:

Birincisi: Mu‘tezile Allah Teâlâ’nın bir irade ile mürîd olduğu noktasında bizimle (Eş‘ariyye) muvafakat halindedir. Fakat onlar -hay, âlim ve kâdir sıfatları ile ilgili ilkelerine yöntemsiz açıdan bağlı kalarak- Allah’ın zâtı itibarıyla ve kadîm bir irade ile mürîd olmasını imkânsız görmekte; O’nun hâdis bir irade ile mürîd olduğu tezini benimsemektedirler. Muhaliflerce savunulan bu irade taksiminin bâtil olduğunun açıklanması ve diğer irade kısımlarının onlar nazarında geçersiz olduğu kanaatinin sübut bulması durumunda, geriye yalnızca iradenin nefyi kalmaktadır.⁵³²

İkincisi: Hâdisin, birtakım sıfat ve vakitlerle tahsis edilmesi yani belirli bir özelliğe sahip kılınması ve yine belirli bir vakitte varlığa çıkarılması (bu tercihleri sağlayan bir) iradenin var olduğunu gösterir, zira söz konusu hâdisin yerine bir benzerinin var edilmesi caizdir.⁵³³

⁵³⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 281.

⁵³¹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 281.

⁵³² Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 281.

⁵³³ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 282.

Daha sonra Cüveynî muhalife “İradenin, yokluktan varlığa çıkarılmak suretiyle tahsise uğramış bir hâdis olmasından hareketle, sizi iradenin kendisi hakkında ilzam edenleri niçin yadırgıyorsunuz?” şeklinde bir soru yöneltip sözlerine şöyle devam eder: Allah’ın hâdis iradesinin bir başka irade tarafından tahsis edilmeye ihtiyaç duymamasının mümkün görülmesi halinde, iradeye konu teşkil eden her bir şeyin haricî bir iradece tahsis edilmeye muhtaç bulunmaması da imkân dahilinde sayılacaktır.⁵³⁴

Üçüncüsü: Hâdis iradenin var olduğunu ispat eden muhalifler üç yargıdan birini mutlaka iddia etmektedirler: Hâdis irade, 1- ya Allah’ın zâtı ile kâim olur, 2- ya yaratılmış bir mahal ile kâim olur, 3- ya da mahalsiz olarak sabit olur. Muhalifler ilk maddeyi ileri sürdükleri takdirde, Allah’ın zâtının hâdisleri kabul ettiğini açıklamış olacaklardır, halbuki onlar bu gibi bir düşünceden uzak durmaktadırlar, bu sebeple bu konu ile alakalı delil getirilmesinde fayda bulunmamaktadır. Muarızlar nezdinde ikinci maddenin kabul edilmesi de mümkün değildir. Mevcûd durumda geriye yalnızca üçüncü madde kalmaktadır. Bu durumda karşı görüşün ilk olarak, bizim irademizin mahalsiz olarak kâim olabileceğini ispatlaması gerekir; fakat onlar bunun imkânsız olduğu hususunda bizimle aynı kanaati paylaşırlar, zaten bunu yapmaktan başka bir çareleri de bulunmamaktadır.⁵³⁵

Müellif bilâhare farklı bir bakış açısıyla sözlerini şöyle sürdürür: İradenin arazlar kabilinden olduğu hususunda ittifak edilmiştir. İrade arazının mahalsiz olarak tespiti mümkün görüldüğü takdirde, bütün arazlar ile alakalı olarak da aynı imkân söz konusu olacaktır. Ayrıca müellif bu konuyu *ed-Diyânât*’ta⁵³⁶ detaylarıyla inceleyeceğine değinir.⁵³⁷

Dördüncü Delil: Cüveynî emrin muktezâsı ile ilgili görüşleri ele aldığı yerde, Mu‘tezile’nin temel ilkesinin hakikatının, Kâdî Abdülcebâr tarafından *Şerhü’l-umed*’de şöyle açıkladığını belirtir: Emir, me’mûrun bihin emreden kimse tarafından istenmiş olduğunu haber verir. Emrin muktezâsı budur ve bunun dışındaki mânalar ancak karînelerin yardımıyla sabit olur.⁵³⁸

⁵³⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 282.

⁵³⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 282.

⁵³⁶ Kâdî İyaz Bâkılânî’nin *Kitâbü’l-mukaddimât fi usûli’l-diyânât* isminde bir kitabından bahseder. Gerek *et-Takrib* gerekçe *et-Telhis*’te sözü edilen *Usûlü’l-diyânât*’ın bu eser olması muhtemeldir. Bkz. Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, thk. Abdülkâdir Sahrâvî, c. VII, s. 69.

⁵³⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 282.

⁵³⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 262.

Daha sonra Cüveynî Kâdî'ya “Karîne bulunmaksızın mutlak emirle vücûbun irade edilmiş olmasını caiz görür müsün?” diye sorulması halinde, onun bunu tecvizden imtinâ edeceğini söylemektedir. Ardından Mu‘tezile’nin çoğunluğunun, emrin ancak me’mûrun bihin âmirin muradı olmasını gerektireceği ve emrin vücûb hakkında haber vermediği görüşüne yöneldiklerini belirtmektedir. Yine müellifin nakline göre Abdülcebbâr, vücûb anlamının yalnız emir ile birlikte bulunan vaad⁵³⁹ veya tehditten hareketle bilineceğini söylemektedir.⁵⁴⁰

Müellifin Kâdî Abdülcebbâr’a yönelttiği bir diğer soru da şudur: Emre tehdit⁵⁴¹ içerikli bir karîne bitişmesi durumunda, tehdit beraberinde bulunan bu emir ile îcabın irade edildiğini ileri sürüyor musunuz?⁵⁴²

Cüveynî’nin ifadesine göre Kâdî, bu soruya şöyle bir cevap verir: Ben bu görüşü benimsemiyorum. Aksine emir âmirin me’mûrun bihi irade etmesini; tehdit ise emrin vücûb ile nitelenmesini gerektirir. İster mutlak ister mukayyet gelsin, vücûb herhangi bir şekilde emrin gerektirdiği anlam (muktezâ) olarak kabul edilemez.⁵⁴³

Bundan başka Cüveynî, Kâdî Abdülcebbâr’a, “Mutlak emrin mecazen îcab anlamını ifade etmek üzere kullanılmasını caiz görür müsün yoksa bunu men mi edersin?” diye sorar ve onun emrin mecazen îcab için kullanımını caiz görmediğini ve mutlak emirden ne hakikaten ne de mecaz yoluyla îcab anlamı çıkarılamayacağı ve vücûbun yalnızca me’mûrun bihin ilave (*zâid*) bir vasfı olduğu yönünde bir yaklaşıma meylectiğini söyler.⁵⁴⁴

2.1.2.3. Emrin İbâha İfade Ettiği Görüşü

Cüveynî emrin ibâha ifade ettiği görüşünü Bâkılânî’nin yöntemine bağlı kalarak, önce “İbâha ve Emir Arasındaki Fark” şeklinde bir başlık açıp meselenin esasına ilişkin kanaatini ortaya koymakta, sonra “Fasıl” isimli başlıklar açmak suretiyle muhaliflerce kendisine yöneltilebilecek soruları cevaplamaktadır.

⁵³⁹ Metinde “vaad veya tehditten hareketle” gibi bir ifadeyle tercüme ettiğimiz kısım “*bi vaîdin ev tehdîd*” şeklindedir, burada maddî hata bulunduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 262.

⁵⁴⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 262.

⁵⁴¹ Burada “tehdit” olarak çevirdiğimiz kısım esasen “*va ‘d*” şeklindedir. Burada da maddî bir hata olduğu söylenebilir. Bkz. Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 262.

⁵⁴² Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 262-263.

⁵⁴³ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 263.

⁵⁴⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 263.

2.1.2.3.1. İbaha ile Emir Arasındaki Fark

Cüveynî konu ile alakalı temel değerlendirmelerini “Emir ile İbâha Arasındaki Fark” başlığı altında işlerken ilk başta ibâhanın tanımı üzerinde durmakta, sonra da emrin hangi yönden ibâhadan farklılaştığına temas etmektedir.

Buna göre, ibâha muhatabın bir fiili yapıp yapmama hususunda serbest bırakıldığını ve buna izin verildiğini ifade eder, bununla beraber mubahın, ne ifa edilmesine karşılık övgü ne de terkedilmesine mukabil yergi söz konusu olur. Emrin hakikati ise daha önce zikredilmişti. Emrin îcab ve nedb şeklindeki iki hakikatının bir araya gelmesi durumunda, ibahâ mânası ve iktizâ ifade eden îcab ve nedb mânaları şeklindeki anlam gruplarının biri diğerine karşı üstünlük elde edip ağır basar.⁵⁴⁵

Daha sonra Cüveynî Kâ’bî ve taraftarlarının mubahın emredilmesi hakkındaki kanaatine, onlara göre mubah me’mûrun bihtir, nedb ifade eden bir emir îcab ifade eden emirden daha aşağı bir seviyede olduğu gibi mubahı emir de îcab ve nedb bildiren emirlerden daha aşağı bir seviyededir, diyerek değinir.⁵⁴⁶ Fakat diğer yandan Kâ’bî’nin “emir” ismini ibâha, “me’mûrun bih” ismini mubah için kullansa da, mubahı “vâcip”, ibâhayı da “îcab” olarak isimlendirmedeğini belirtir.⁵⁴⁷

Cüveynî Bâkılânî’nin kanaatinin aktarılmasına, bize göre emir tâati gerektirir, ibâha ise bölümün başında da zikrettiğimiz üzere izin anlamına gelir, şeklinde bir ifade kullanarak başlar ve devamında Kâ’bî’ye hitaben “Sizce ibâhanın emrin hakikatine dahil bulunmasının sebebi nedir; ibâhanın tâati gerektirmesinden dolayı mı böyle olur yoksa bunun başka bir nedeni mi vardır?” şeklinde bir soru sorar, fakat buna verilebilecek cevapların her ikisini de tetkik etmez; ibâhanın tâat olması itibariyle fiili gerektirdiğine ilişkin cevaba odaklanarak şöyle söyler:⁵⁴⁸

Muhalif, ibâhanın fiili tâat olacak bir biçimde gerektirdiğini ileri sürecek olursa, ibâha ve iktizâ kavramlarının hakikatleri altüst olur. Zira biz, teklîfî hükümlerin tamamı içinde muhatabın yapılması ile terkedilmesi birbirine eşit olan bir fiili işleyip işlememe

⁵⁴⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 251.

⁵⁴⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 251.

⁵⁴⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 251-252.

⁵⁴⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 252.

hususunda serbest bırakılmasının, tâati gerektirmeyeceğini bildiğimiz gibi fiilin icrasına davet gibi bir anlam içermediğini de bedîhî ve kati bir biçimde bilmekteyiz.⁵⁴⁹

Bunun akabinde müellif, yukarıdaki ifadeleri kesinlikle aydınlatacak olan şöyle bir husustan bahseder: İbâhaya, fiili gerektirme ve ona davet etme anlamlarının yüklenmesi halinde, yalnızca şu iki sonuçtan biri doğar: İbâha 1- ya fiilin (aynı anda) hem yapılıp hem de yapılmamasına daveti gerektirir 2- ya da fiilin ifasını yahut terkedilmesini gerektirir. Birinci şık, ibâhanın, fiili ifa ve terkin her ikisine birden davet etmesi tezada yol açacağından dolayı müstahîldir. İkinci şıkkın imkânsızlığı ise, ibâhanın müstakil olarak fiili ifa ve terkten birini gerektirdiğine dair bir kabulün, dışarıda bırakılan öğeyi pekâlâ aleyhe döndürülebilecek bir malzeme konumuna sürüklemesinden kaynaklanır.⁵⁵⁰

Bâkîllânî'nin kanaatini destekleyen bu argümanı zikrettikten sonra Cüveynî, muarızca seslendirilebilecek şu iki itiraz üzerinde durur:

Birinci İtiraz: İbâha söz konusu fiilin ifasına davet ve terkine davet şeklindeki iki anlamın yalnızca birini gerektirir, fakat bunların hangisini gerektirdiği belirlenmemiştir.⁵⁵¹

Cevap: Bu imkânsızdır. Çünkü ibâha, eylemi yapıp yapmamanın (*emr*), fiil kendisine mubah kılınan kimsenin meşîetine bırakılmasını gerektirir. İbâha, -ne icmâlen ne de muayyen bir biçimde- muhatabın tercihi bırakılan fiilin işlenmesine çağrı gibi bir anlam içerir.⁵⁵²

Müellif bilâhare sözlerini şöyle sürdürür: İnsafî davranan herkes “Seni iki fiilden birini yapmaya davet ediyorum” ifadesi ile “Seni her iki fiili birden yapmaya teşvik ediyorum” cümlesi arasındaki farkı ayırt edebilir. Bu ayrımı inkârda diretenler, inatçılık sergileyip hakikate ulaştıran yoldan sapmışlardır.⁵⁵³

İkinci İtiraz: Kâ'bî'ye atfedilen bu itiraz şöyledir: Mahzurun terkedilmesi emredilmiştir, bu hususta ittifak bulunmaktadır. Mahzurun terkedilmesini sağlamayan hiçbir mubahın zorunlu biçimde emredilmesi gerekmez.⁵⁵⁴

⁵⁴⁹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 252.

⁵⁵⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 252.

⁵⁵¹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 252.

⁵⁵² Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 252.

⁵⁵³ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 252.

⁵⁵⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 252.

Cevap: Bu konuda, evvelâ, muhaliflerin mubahın vücûb vasfı taşımadığı hususunda bizimle (Eş‘ariyye) hemfikir olduğunun belirtilmesi gerekir. Lâkin bu tespit onların anlayışını bütün yönleriyle yansıtmaya kâfi gelmez. Muarızlarca dayanılan temel ilke, onların, mubahın emredilme açısından -vâcibi bir kenara bırakın- menduptan da daha aşağı bir seviyede olduğunu ileri sürdükleri söylenerek eksiksiz bir biçimde ifade edilebilir. Bu noktada bizler, mahzurun emredildiğinin yanı sıra vâcib olduğunu da söylemekteyiz. Dolayısıyla muhaliflerin argümanı bâtil olmuştur.⁵⁵⁵

Daha sonra Cüveynî muhalifine “Mahzurun terkedilmesinin vâcib olduğu hususunda ittifak bulunmaktadır. Siz bu ittifaktan yola çıkarak, mubahın -mahzurun terkini sağlaması itibariyle- vâcib olduğunu iddia ediyorsunuz, değil mi?” şeklinde bir soru yönelir, ardından sözlerine muhalifin, mubahın me’ mûrun bih oluşu konusunda bizi ilzam ettiği argüman vücûb hususunda aleyhine döner, diyerek devam eder; lâkin bunun nasıl olacağı ile alakalı bir izahat bulunmaz, bunun yerine gerekli açıklamanın ileride yapılacağını söylemekle yetinir.⁵⁵⁶

Ayrıca Cüveynî İmam Şâfiî ile alakalı birtakım değerlendirmeler yapar. Buna göre, emrin mücebi ile alakalı fikir beyan eden herkes Şâfiî’nin kendi görüşüne uygun bir kanaat benimsediğini iddia etmiş; onun kitaplarında geçen farklı farklı ifadeleri esas almıştır. Hatta Kâdî (Bakıllânî), kitaplarındaki sözlerden hareketle Şâfiî’nin tevakkufa yöneldiği sonucuna varmıştır, bu kanaat âdil bir değerlendirme değildir. Şâfiî’nin zâhir olan ve güvenilir rivayetlerle aktarılan görüşü, mutlak emrin vücûba hamledilmesidir.⁵⁵⁷

2.1.2.3.2. Muhtemel Sorulara Cevaplar

Kâ‘bî’nin görüşüne eleştirilerini böylelikle sıralayan Cüveynî “Fasıl” ismini verdiği iki başlık açarak, muhalifler tarafından sorulabilecek soruları gündeme taşır. O burada evvelâ kendi mecrasında kalan terk (*terkü’l- fi’li’l-cârî mecrâhu*) tâbirinin ne anlama geldiğini irdeler⁵⁵⁸, ardından aşağıdaki iki sorunun cevabını araştırır:

Birinci Soru: Mubah teklîf kapsamına girer mi?⁵⁵⁹

⁵⁵⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 253.

⁵⁵⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 253.

⁵⁵⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 264.

⁵⁵⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 253.

⁵⁵⁹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 253.

Cevap: “Mubah teklif kapsamına girer” yargısı ile mubahın mükellef tarafından yapılması gerektiği kastediliyorsa, bu düşünce Eş‘arî doktrine uygun bir yaklaşım olarak görülmez. Yok öyle değil de, bu önermeden maksat, izin ile ilgili dinî bir bildirim (*sem‘*) geldiği ise, biz de bu görüşü savunmaktayız. Sonuç olarak, ibâha ancak sırf izin ve serbest bırakma anlamlarına gelip sıkıntının giderilmesi hakkında haber verir; fakat ilzâm, nedb ve tahrîm kapsamına girmediği gibi vaat, tehdit, kınama, övgü, mükafat ve ceza benzeri şer‘î açıdan elde edilmesi beklenen sonuçlar da doğurmaz.⁵⁶⁰

Buna ilaveten müellif, ibâhanın hakikatini yukarıdaki gibi kavrayan hiç kimsenin muarızın sualine önem atfetmeyeceğini vurgular.⁵⁶¹

İkinci Soru: Mubah fiillerin hasen yahut kabîh olduğu kanaatinde misiniz?⁵⁶²

Cevap: Biz haseni, şeriatın failinin övülmesi gerektiğini bildirdiği fiil olarak tanımlıyoruz. Kabîh ise bunun zıddıdır. Mubah her iki fiil grubunun da dışındadır, bundan dolayı onu ne hasen ne de kabîh olmakla niteleriz.⁵⁶³

Cüveynî’nin “Fasıl” isimli bir başlık açarak ele aldığı diğer bir konu ise, mubahın irade edilmesi ile alakalıdır. Burada müellif ehl-i hakkın (Eş‘ariyye), kadîm iradenin murad edilen her şeye zorunlu olarak taalluk ettiğine dair kendilerine güvenilir yollarla nakledilen temel ilkeye bağlı kalarak, Allah’ın gerçekleşmiş mubah fiilleri irade ettiği hususunda mutabakata vardığını belirtir.⁵⁶⁴

O ilgili meselenin Mu‘tezilî çevrelerde nasıl bir yansıma bulduğunun ise, Kaderiyye (Mu‘tezile) Allah’ın mubahı ne irade ettiğini ne de kerih gördüğünü ileri sürmektedir, şeklinde bir ifade kullanarak ortaya koyar.⁵⁶⁵

Eş‘ariyye ve Mu‘tezile’nin mubah ile irade arasında nasıl birer irtibat kurduğuna değinen Cüveynî, meseleyi bu noktada bırakmaz; irade ile emir arasında nasıl bir münasebet bulunduğunu da inceler. O bu kaide ile alakalı olarak, onlara (Mu‘tezile) göre, Allah’ın bir şeyin yapılmasını irade etmesi ve bu konu ile ilgili emir sîgası gelmesi durumunda, bunun ancak teklîfi gerektireceği yönünde bir sorun oluşturacağını belirtir.⁵⁶⁶

⁵⁶⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 254.

⁵⁶¹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 254.

⁵⁶² Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 254.

⁵⁶³ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 255.

⁵⁶⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 255.

⁵⁶⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 255.

⁵⁶⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 256.

Cüveynî bu teze, Mu‘tezile’ye hitaben “Allah cennetliklerin cennete girmesini irade eder mi?” şeklinde bir soru sorup, onların buna “Evet” şeklinde olumlu bir cevap verdiklerini tasavvur ederek, şöyle karşı çıkmaktadır: Allah cennetliklerin cennete girmesini irade etmiştir, ancak bununla birlikte emir sîgası içeren “Selam ve emniyet içinde cennete girin”⁵⁶⁷ şeklinde bir âyet de buyurmuştur.⁵⁶⁸

Devamında Cüveynî şunları söyler: Kaderiyye (Mu‘tezile) bu ilzam karşısında son derece zor bir duruma düşmüştür, sorduğumuz soru onların (Kaderiyye) temel prensiplerini çürütmüş ve onların çoğunluğunu -i‘tizâlî yaklaşımı tüm açıklığıyla ortaya çıkarıncasına- Allah’ın cennetliklerin cennete girmesini murad etmediğini söylemek mecburiyetinde bırakmıştır.⁵⁶⁹

Bununla beraber Cüveynî i‘tizâlî yaklaşımı bu anlayıştan ibaret görmez; tarihî süreç içerisinde Mu‘tezilî düşüncüyü temsil misyonunu kimin kanaatinin üstlendiği hususunda şöyle bir açıklama yapar: İbnü’l- Cübbâî (Ebû Hâşim), yaptığı incelemeler sonucunda (*tahkîkan*) Allah’ın cennetliklerin cennete girmesini murad ettiği sonucuna varmış ve Mu‘tezile’nin temel bir ilkesi haline getirdiği bu tezi cennetliklerin cennete sokulması ödül, bunun yapılmamasının ise zulümdür, iradenin, terkedildiği takdirde zulüm olacak bir eyleme taalluk etmesi zorunludur, diyerek temellendirmiştir.⁵⁷⁰

Ebû Hâşim’in yaklaşımını okuyucuyla paylaşan müellif, ona şöyle bir cevap vererek karşı çıkar: İbnü’l- Cübbâî’nin söylediklerinin kabulü, cennetliklerin teklîfe muhatap olduklarını da kabul etmek anlamına gelir. Teklîfin sübut bulması, sevap ve ceza beklentisi oluşturmanın yanında vaat ve tehdit gibi unsurların bulunmasını da beraberinde getirir. Bir başka ifadeyle, mevcûd durum, zorunlu olarak dünya gibi ahirette de teklîf ve imtihanın devam etmesine yol açar.⁵⁷¹

Ayrıca müellif, cennetliklerin cennete girmesi hususunda karşı görüşün ilzam edilmesini sağlayan argümanın cennet nimetlerinden faydalanma hususunda da benzer işlevi göreceğini belirtmektedir. Zira Allah Teâlâ cennetliklere birtakım nimetler bahşedildiğini “Yiyiniz, içiniz”⁵⁷² âyetiyle haber vermiştir.⁵⁷³

⁵⁶⁷ Hicr 15/ 46.

⁵⁶⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 256.

⁵⁶⁹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 256.

⁵⁷⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 256.

⁵⁷¹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 256.

⁵⁷² A‘râf 7 /32.

⁵⁷³ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 256.

2.1.2.4. Emrin İcab İfade Ettiği Görüşü

Cüveynî emrin icab ifade ettiği görüşünü benimseyenlerin iki gruba ayrıldığından bahseder: Birinci grup, mutlak emrin dil ve vaz' açısından icab gerektirdiği görüşünü savunur. İkinci gruba gelince, emrin dil açısından icab bildirdiğini kabul etmez; onlara göre, sem'î deliller karînelerden soyutlanmış şer'î emirlerin vücûba hamledilmesi gerektiğini gösterir.⁵⁷⁴

Müellif bu iki grubun anlayışına paralel olarak icab müdafilerinin delillerini 1- Aklî deliller ve 2- Naklî deliller şeklinde sınıflandırılabilir bir tertiple işlemiştir.

2.1.2.4.1. Aklî Deliller

Cüveynî emrin icaba delâlet ettiğini savunanların çoğunluğunun bunun dilin vaz'ı itibarıyla gerçekleştiğini düşündüklerini ve birtakım şeylerle istidlâlde bulduklarını belirtip, bu bağlamda beş farklı delili inceler.⁵⁷⁵ Lâkin bu esnada ilk delil ile alakalı böyle bir ifade kullanmazken, diğer delilleri okuyucuya "muhaliflerin birer şüphesi" olarak takdim eder:

Birinci Delil: Dilbilimcilerin kullanımında mutlak emre muhalefet eden bir kimsenin "âsi" olarak isimlendirileceği sabit olduğu gibi onların, mücerret bir emrin zikredilmesi durumunda isyana karşılık fâilin kınanıp azarlanacağı(nı düşündükleri de) sabittir. Bir dilbilimcinin rütbece kendisinden daha aşağı olan bir kimseye hitaben "Sana emrettim, sen de emrime isyan ettin" şeklinde bir ifade kullanabileceği yaygın biçimde bilinen bir husustur. Yukarıdaki ifadelerin akışı, muhatabın mutlak bir emir karşısında isyan etmesinden ötürü azarlanabileceğini gösterir. Bir kimsenin ancak vâcibi terketmesine karşılık azarlanması gerekir. Sonuç olarak, bütün bu verilerin toplamı, mutlak emrin vücûba delâlet etmesini gerektirir.⁵⁷⁶

Cüveynî bu delile şöyle bir itirazda bulunmaktadır: Biz ileri sürdüğünüz bu iddiayı kabul etmiyoruz. Burada karînelerden soyutlanmış mutlak sîga ile alakalı tartışılmaktadır. Dilin kullanımı ve dilbilimcilerin karşılıklı konuşmaları iddianızı destekleyecek bir unsur içermez. Öyleyse, dilbilimcilerin emrin gereğini yerine getirmeyen bir kimseyi, -isyana alameti taşıması sebebiyle- kınadığının kabul edilmesi halinde, onların vücûba delâlet

⁵⁷⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 268.

⁵⁷⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 269.

⁵⁷⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 269.

eden hal karînelerine bitişik bir emre aykırı davranan kişiyi de kınayacaklarını savunanları niçin yadırgıyorsunuz? “Emir” isminin hem mücerret hem de karîneye bitişmiş sîga için kullanılmasına rağmen, dilbilimcilerin (fâili) mücerret emre isyan etmesi nedeniyle kınadığını ileri sürmeniz mümkün değildir.⁵⁷⁷ Kendilerinden emrin gereğini yerine getirmeyen bir kimsenin kınanması hususunda “Karîneden soyutlanmış mutlak emrime isyan ettin” gibi bir ifade aktarılmamışken, onların söz konusu ifadeyi mutlak emir ile alakalı olarak kullandıklarını da nereden çıkardınız?⁵⁷⁸ Bu iddia kat’î bir delile (*burhân*) dayanmamaktadır.⁵⁷⁹

Müellif daha sonra sözlerine şunları ekler: “İsyan” isminin mutlak anlamda zem vasfı olarak belirlenmesini kabul etmiyoruz, çünkü bu isim kınanmanın hakedilmediği bağlamlarda da kullanılır. Nitekim muhalifler –her ne kadar istişare, fikri alan kimseye buna riayet mecburiyeti yüklemese de- “Sana fikir verdim, sen de bana ve kanaatime isyan ettin” şeklinde bir ifade kullanabilirler.⁵⁸⁰

İkinci Delil: Vücûba delâlet görüşünü savunanların temel bir ilkesine dayalı olan bu delil şöyle ifade edilebilir: “Yap” sözü sırf fiilin yapılmasını (*isbât / sübut*) gerektirir; başka bir anlam ihtiva etmez. Bu lafzın nedb ve ibâhaya hamledilmesi halinde, fiili terkin caiz olması gerekir, bu ise fiilin işlenmesiyle çelişir.⁵⁸¹

Cüveynî, muhaliflerce büyük ehemmiyet verilen bu delilin, derinlemesine incelendiği takdirde, istidlâl kabiliyetini kaybedeceğini belirttikten sonra, şöyle bir cevap verir:⁵⁸² Muhalifler “‘Yap’ lafzı fiilin sübutunu gerektirir” sözü ile fiilin mutlaka yapılması hakkında haber verildiğini kastediyorlarsa, bu onların tartışılan konuyu aynen tekrarladıkları anlamına gelir.⁵⁸³ Bir başka ifadeyle, bahsi geçen anlayış, fiilin mutlaka ifası vücûb olarak ifade ediliyormuş gibi bir görüntü oluşturur, bunun yanı sıra ilgili görüşün temellendirilmesi hususundaki sözlerin doğrudan görüşün naklinden ibaret birer ifadeye dönüştüğüne de işaret eder. Bu durumda muarızlar, “Emir vücûb anlamını gerektirdiği için vücûb ifade etmektedir” demiş gibi olurlar.⁵⁸⁴ Bir başka ifadeyle, müellif

⁵⁷⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 269.

⁵⁷⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 269-270.

⁵⁷⁹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 270.

⁵⁸⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 270.

⁵⁸¹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 270.

⁵⁸² Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 270.

⁵⁸³ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 270- 271.

⁵⁸⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 271.

bu önermenin, bir şeyin kendisi sebebiyle kendisi olmasını gerektirmesinden dolayı kısır döngüye yol açtığına işaret eder.

Müellif bunun akabinde karşı görüşe “Böyle bir şeyi nasıl söylersiniz?” şeklinde bir soru yönelterek seslenir ve devamında hasım(lar) (tevakkuf görüşünü benimsemeyenler) arasında emir ile serbest bırakma ve tehdit anlamlarının kastedildiğini savunanların da bulunduğunu ve netice itibariyle söz konusu delilin gerek tafsîlî gerekse icmâlî açıdan bâtil olduğunu belirtir.⁵⁸⁵

Üçüncü Delil: Vücûb kalplerde tasavvur edilip gönüllerde yer tutan sahih bir mânadır. Bu itibarla, vücûbun dilbilimcilerin aklına gelen bir anlam olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla onların kesinlikle bu anlamı bildiren bir lafız vaz’ etmeleri gerekir, emrin vücub bildirdiğinin kabul edilmemesi halinde, dil bu anlam hakkında haber veren bir lafızdan mahrum kalır.⁵⁸⁶

Bu istidlâlin alenen bâtil olduğunu düşünen Cüveynî, imamlar iddialarını bu delile istinaden temellendirmeseydi, -zayıflığı itibariyle- halin onun nakledilmesini gerektirmeyeceğini vurgulamakla beraber, ona (delile) iki açıdan karşı çıkar:⁵⁸⁷

Birincisi: İlk olarak şunları söylememiz gerekir: Niçin gönüllerde yer eden her mânanın isimlendirilmesi gerektiğini iddia ediyorsunuz? Dilde açıkça ve müstakil bir biçimde bildirilmeyen anlamların da var olabileceğini düşünenleri niçin yadırgıyorsunuz?⁵⁸⁸

İkincisi: Nedb gönüllerde takdir edilen mânalardan biridir, o halde, dilbilimcilerin -kaçınılmaz olarak- nedb anlamını içeren bir lafız koyacaklarını düşünenleri niçin yadırgıyorsunuz?⁵⁸⁹

Fakat müellif meseleyi bu noktada bırakmaz; muhalifin etmesi muhtemel şöyle bir itiraza değinir: Dilbilimcilerin “Sana şunu mendup kıldım” ve “Seni şuna teşvik ettim” sözleri nedb anlamını gerektirir, nedb mânasını içeren lafızlar bunlardır.⁵⁹⁰

Sonra o bu itiraza, “Sizin söylediklerinizi, ‘Sana vâcip kıldım’, ‘Sana farz kıldım’ ve ‘Sana zorunlu bir şekilde lazım kıldım’ gibi lafızlar îcab anlamını gerektirmek üzere

⁵⁸⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 271.

⁵⁸⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 271.

⁵⁸⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 272.

⁵⁸⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 272.

⁵⁸⁹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 272.

⁵⁹⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 272.

konulmuştur, diyerek reddedenleri niçin yadırgıyorsunuz?” şeklinde bir soru sorarak karşılık verir.⁵⁹¹

Dördüncü Delil: Muhaliflerin ilzam edilmesi noktasında hataya düştüğü delil şöyle ifade edilebilir: Nehyin, yasaklanan şeyin (fiil) terkedilmesi hususunda bir zorunluluk içerdiği sabittir.⁵⁹² Emir de emredilen şeyin işlenmesi gerektiğini zaruri biçimde ihtiva eder.⁵⁹³ Muhalifler bu argümanı, bir şeyi emretmenin, me'mûrun bihin zıtlarını nehyetmek anlamına geleceğini dile getirerek daha dakik bir ifade biçimine kavuşturmuşlardır (*tahkîk*). Dolayısıyla nehy fiilin terkinin vâcîp olmasını kesin bir şekilde gerektirdiği takdirde, -bunun zorunlu bir sonucu olarak- emir de fiilin işlenmesinin vâcîp oluşunu gerektirir.⁵⁹⁴

Cüveynî bu delile şöyle bir cevap verir: Acziyetinizi itiraf ediniz, (bizi) ilzam etme noktasında başarısız oldunuz. Çünkü nehyden maksadınız “yapma” sözü ise, bizim (Eş'ariyye) nazarımızda bu kelime de (çeşitli) anlamlar arasında gidip gelen muhtemel bir lafızdır, bunu nehiyer bölümünde işleyeceğiz. Ayrıca biz “yapma” kelimesinin fiilin terkedilmesini gerektireceğini kesin bir biçimde bilmiyoruz.⁵⁹⁵

Beşinci Delil: Efendi kölesine bir emir verse, köle de bu emrin gereğini yerine getirmese, efendinin, -sırf bu emir nedeniyle- “Sana emrettim, sen de bana muhalefette bulundun” şeklinde bir ifade kullanarak, onu azarlaması uygun olur. Mücerret emir, me'mûrun bihin yerine getirilmesini gerektirmeseydi, efendinin bu şekilde davranması uygun görülmezdi.⁵⁹⁶

Cüveynî bu delil karşısında şu ifadeleri kullanır: Bu istidlâl, birinci delille ciddi bir yakınlık göstermesi itibariyle ona verilen cevapla pekâlâ çürütülebilir. Fakat yine de “yap” sîgasına zorunluluk anlamı yükleyen bu delilin reddedilmesi bağlamında şöyle bir istidlâl metodunun izlenmesi uygun görünmektedir.⁵⁹⁷ Efendinin hakkında tartışma bulunan “yap” sîgasını âniden telaffuz etmesi halinde, kölenin maksadı öğrenmek amacıyla kelâmı çeşitli bölümlere ayırması ve efendisine hitaben “Söylediğiniz bu söz muhakkak yerine getirilmesi gereken bir ilzam mıdır yoksa yapıp yapmama hususunda

⁵⁹¹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 272.

⁵⁹² Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 272.

⁵⁹³ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 272-273.

⁵⁹⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 273.

⁵⁹⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 273.

⁵⁹⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 273.

⁵⁹⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 273.

muhayyer bulunduğum bir nedb mi?” diye sorması münasip düşer.⁵⁹⁸ Bu durum, “yap” lafzının belirli bir anlamı gerektirmediğini gösterir.⁵⁹⁹

Daha sonra müellif benimsediği bu kanaati efendi ve köle arasındaki bir başka diyalogdan hareketle destekler. Efendi köleye “Bir insan gördüm” derse, kölenin tafsilatları öğrenmek için “Âdemoğullarından birini mi yoksa bir merkep mi gördün?” diye sorması uygun olmaz. Çünkü “insan” kelimesi, âdemoğlu cinsi ile ilgili haber verir, bu sebeple de söz konusu bağlamda detay istenmesi uygun düşmez.⁶⁰⁰

2.1.2.4.2. Naklî Deliller

Cüveynî vücûba delâleti müdafaa edenlerin bu bağlamda birtakım âyet ve hadislerin zâhirlerine dayandıklarını ve bunlar içinden zâhir olarak değerlendirilmeye en müsait argümanı ele aldığını vurgulayarak meselenin kökenine indiğini dile getirir.⁶⁰¹

Cüveynî'nin bu bağlamda zikrettiği delillerin 1) Kitaptan Deliller, 2) Sünnetten Deliller ve 3) İcmâdan Delil olmak üzere üç başlık altında ele alınması uygun olacaktır.

1) Kitaptan Deliller

Cüveynî bu bağlamda iki delil zikreder:

Birinci Delil: Vücûb taraftarlarının zâhiri merkeze alarak tutundukları en yaygın delil olarak sunulan bu argüman Cüveynî tarafından şöyle ifade edilmiştir: Allah Teâlâ “Emrettiğim vakit seni secde etmekten ne alıkoydu”⁶⁰² âyetinde İblis'i azarlamaktadır. Âyetin istidlâl noktasını, Allah'ın, kendisine verilen secde emrinin gereğini yerine getirmediği için İblis'i azarlaması ve âyette “Sana îcab anlamı taşıyan bir emir verdiğimde” diye buyrulmayıp emrin mutlak sîga olarak kullanılması oluşturur. Dolayısıyla bu âyet, mutlak emrin îcab ve ilzâm anlamlarını bildirmesini gerektirir.⁶⁰³

Cüveynî bu delile, bunun muhaliflere verilebilecek en kuvvetli cevap olduğunu vurgulayarak şöyle bir karşılık verir: Allah'ın meleklerle yönelik secde emri, îcab anlamını gerektiren karîneler ile kayıtlıydı.⁶⁰⁴ “Emir” ismi mutlak olan için kullanıldığı

⁵⁹⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 273-274.

⁵⁹⁹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 274.

⁶⁰⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 274.

⁶⁰¹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 274.

⁶⁰² A'râf 7/ 12.

⁶⁰³ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 274.

⁶⁰⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 274.

gibi karînelerle kayıtlanmış olan için de kullanılır.⁶⁰⁵ Buna göre, îcap içeren karinelerle beraber bulunan emir “emir” olarak adlandırıldığı gibi karinelerden soyutlanmış durumdaki emir de “emir” olarak isimlendirilir.⁶⁰⁶

Müellif ilgili delile cevap verdikten sonra muhalifçe sorulabilecek “Îcabı iktizâyâ delâlet eden karîneler nelerdir?” sualine temas eder, peşinden de bu soruya üç farklı açıdan cevap verilebileceğini belirtir:⁶⁰⁷

Birincisi: Âmirin emri verdiği esnada tahakkuk eden ve emre muhatap olan kimsenin ilmî açıdan kuşattığı karîne türleri de bulunmaktadır; fakat bunların belirli bir sayı ile sınırlandırılıp teker teker sayılması mümkün değildir. Ayrıca bu mesele inkâr edilemeyecek konulardan biridir.⁶⁰⁸

İkincisi: Allah’ın emir vermek suretiyle hitap ettiği bir kimsenin, bu hitabın maksadına ilişkin bigiye ancak zaruri (ızdırârî) biçimde ulaştığı tasavvur edilir, bunu daha önceki bölümlerde açıklamıştık. Allah meleklere -araç ve aracı konumundaki varlıklardan âri bir biçimde- secde etmelerini emrederek hitapta bulunmuş, onları kendilerine yöneltilen emrin gereğini bilme mecburiyetinde bırakmıştır.⁶⁰⁹

Üçüncüsü: Zâhire bağlanma eğilimi gösterenler, meleklere yöneltilen emrin karîneden soyutlandığını biliyoruz veya bilmiyoruz, demek mecburiyetindedirler. Muhalifler emrin kendilerine verildiği esnada emrin karînelerden soyutlanmış olduğunu bilmediklerini ileri sürerlerse, kendi istidlâllerini zafiyete uğratıp yerle bir etmiş olurlar. Bu durumdan haberdar olduklarını dile getirirlerse, onlara “Bunu nereden biliyorsunuz?” diye sorulur. Zira ilme ulaşma yolları kayıt altına alınmıştır.⁶¹⁰

Bilâhâre müellif tevakkuf görüşünü temellendirdiği bölümde ilme ulaşma yollarını ele aldığını ve muarızın bu cevaptan kurtuluşunun olmadığını ifade eder.⁶¹¹

Fakat o bununla yetinmeyip muarız tarafından dile getirilebilecek şu iki itirazı tetkik eder:

⁶⁰⁵ Cüveyni, *et-Telhis*, c. I, s. 274-275.

⁶⁰⁶ Cüveyni, *et-Telhis*, c. I, s. 275.

⁶⁰⁷ Cüveyni, *et-Telhis*, c. I, s. 275.

⁶⁰⁸ Cüveyni, *et-Telhis*, c. I, s. 275.

⁶⁰⁹ Cüveyni, *et-Telhis*, c. I, s. 275.

⁶¹⁰ Cüveyni, *et-Telhis*, c. I, s. 275.

⁶¹¹ Cüveyni, *et-Telhis*, c. I, s. 275.

Birinci İtiraz: İlme ulaşma yolları içinde emrin karînelerden soyutlandığını gösteren bir şey bulunmamaktadır.⁶¹²

Cevap: Meleklerle verilen emrin mücerret olduğuna dair bir bilginin muarız açısından zâhir olmaması, herkes nazarında durumun böyle olmasını gerektirmez. Bundan dolayı, muhalif ve meseleye muhalifin perspektifinden bakanlara göre, -her ne kadar ahval öyle olmasa da- emrin mücerret olarak geldiğine ilişkin bir mâlumatın zâhir olduğunu ileri sürenlerin yadırganmaması gerekir. Çünkü bu konudaki mâlumatın muarız yahut benzer kanaat sahiplerine aktarılmış olması, emrin mücerret olmasının şartları arasında yer almaz. Netice itibariyle, bütün bu açıklamalar muhalifin zâhire bağımlı hareket etme temayülünü sonlandırabilecek bir niteliktedir.⁶¹³

İkinci İtiraz: Biz bu durumu “Sana emrettiğimde...” âyetinde Allah’ın emri mutlak olarak zikretmesinden yola çıkarak anladık.⁶¹⁴

Cevap: “Emir” ismi mücerret sîgayı ifade etmek için kullanıldığı gibi karîneye bitişmiş bir sîga hakkında da kullanılır. Bu tespit, muhaliflerin istidlâlınden daha açıktır.⁶¹⁵

İkinci Delil: Muhaliflerin sıkıca sarıldığı belirtilen bu delil, “Allah’a itaat edin ve resûle itaat edin”⁶¹⁶ âyetidir. Muhalifler bu âyetin her emrin gereğini yerine getirmenin ve bütün tâatlerin vâcip olmasını gerektirdiğini söylemektedir.⁶¹⁷

Cüveynî bu delile şöyle bir karşılık verir: Muhalifler maksatları hususunda ne büyük bir gaflet içindeler, ki söz konusu argümanın bir benzeri ile ilgili daha önce münakaşada bulunmuştuk. Esasen, burada zikredilen lafızların mânası hakkında tevakkuf edilmiştir. Vücûba delâleti savunan bir kimse, nasıl olur da iddiasını tevakkuf görüşünü temellendirmek üzere getirilen bir delille ispatlamaya çalışır?⁶¹⁸

⁶¹² Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 276.

⁶¹³ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 276.

⁶¹⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 276.

⁶¹⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 276.

⁶¹⁶ Muhammed 47/ 33.

⁶¹⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 276.

⁶¹⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 276.

2) Sünnetten Delil

Bu başlık altında tek bir delili inceleyen Cüveynî, îcaba delâleti savunanların dayandığı sünnet kaynaklı delillerden birinin Berîre hakkındaki şu rivayet olduğunu belirtir. Söz konusu delili şu şekilde özetlemek mümkündür:

Hz. Peygamber, evli olduğu halde azat edilen Berîre'ye “Keşke bu kölenin nikahı altında kalsaydın” diye buyurmuş, Berîre de bu talebe “Bu sizin bir emriniz midir Ey Allah'ın Resûlü” şeklinde bir ifade kullanarak karşılık vermiştir, Resûl-i Ekrem ise bunun mukabilinde “Hayır, ben yalnızca arabulucuyum” demiştir.⁶¹⁹ Muhaliflerin nazarında bu haberin istidlâl noktasını, Berîre'nin Hz. Peygamber'ce verilen bir emrin gereğini yerine getirmenin vâcip olduğuna (*vücûb*) inanması ve Resûlullah'ın Berîre'yi bu inancından dolayı yadırgamak bir kenara emir verme gibi bir maksadının olmadığını açıklaması oluşturur.⁶²⁰

Cüveynî bu delile üç bakımdan itiraz eder:

Birinci İtiraz: Bu ve benzeri âhâd haberler katiyet gerektiren bir konuda delil vazifesi görmez. Burada tartışılan konu, kesin bilgi gerektiren bir mevzudur.⁶²¹

İkinci İtiraz: Berîre'nin kullandığı “emir” kelimesi hem mutlak hem de mukayyet sîgayı içine alır. Berîre'ce bahsedilen emri mukayyet bir emir olarak değerlendirdiğimizi daha önce dile getirmiştik.⁶²²

Üçüncü İtiraz: Berîre'nin sözleri, ilgili talebin emir olarak alınması durumunda vücûb ifade ettiğine inandığını göstermez.⁶²³ Zira o “Bu sizin bir emriniz midir Ey Allah'ın Resûlü? Buna göre gereğini zorunlu olarak yerine getireyim” dememiştir.⁶²⁴ Belki de o bu ifadeleri, Hz. Peygamber'in sözlerinin evliliğin sürdürülmesi hususunda teşvik amacı taşıyan nedb bir emir olduğunu doğrulamak (*müekked / vekâdât*) maksadıyla kullanmıştır.⁶²⁵

⁶¹⁹ Bazı lafız farklılıklarıyla bkz. Hadisin farklı lafızlarla rivayeti için bkz. Buhârî, Talak 16; Ebû Dâvud, Talak 18, 19, 20, 21; Nesâî, Âdâbü'l-Kudât 28; İbn Mâce, Talak 29; Dârimî, Tahyîru'l-eme 2296.

⁶²⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 277.

⁶²¹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 277.

⁶²² Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 277.

⁶²³ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 277.

⁶²⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 277-278.

⁶²⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 278.

Devamında müellif hasmın, arabuluculuk (*şefaat*) nedb ile ilgili haber verir, diyerek itirazda bulunabileceğini belirtir, ardından da şöyle bir cevap vererek bu yaklaşımı reddeder.⁶²⁶

Tekidin rütbe ve dereceleri bulunmaktadır. Arabuluculuk bu derecelerin en yükseği ile alakalı haber vermez. Berîre'nin sorusu bu bağlamda değerlendirilmelidir. Nitekim Hz. Peygamber'in beyanının îcabı gerektirme hususunda şüphe uyandıran bir söz özelliği göstermemesi, mevcûd durumu desteklemektedir. Bir başka ifadeyle, Resûlullah'ın “Keşke bu kölenin nikahı altında kalsaydın” sözü, kendisi vesilesiyle zorunluluk (*tahattüm* ve *îcab*) anlamının ortadan kalktığı açık olmakla beraber, nedbin dereceleri arasında müteredit bir lafızdır.⁶²⁷

Muhaliflerin yaklaşımına bu şekilde karşı çıkan müellif, akabinde onların aynı yöntemi kullanarak bir grup haberle istidlâlde bulduklarını ve sergilediği yaklaşımın bu tutumu gösterenlerden ayrılmayı sağlayacağını dile getirmektedir.⁶²⁸

3) İcmâdan Delil

Cüveynî îcab taraftarlarının sarıldığı “icmâ” kavramı merkezinde şekillenen en kuvvetli delili şöyle tasvir eder: Ümmetin tamamı namaz ve oruç gibi ibadetlerin vâcip olduğunu belirleme hususunda “Namaz kılın”⁶²⁹ âyetine dayanır. Onlar emirlerin îcab anlamını bildirdiğine inanmasalardı, bu mânayı tespit edebilmek için emirlere başvurmazlardı.⁶³⁰

Muhalifin delilini özetleyen Cüveynî, ayrıca onların kanaatlerini “Söz konusu emirler, -sizin (Eş‘ariyye) düşündüğünüz gibi- muayyen bir anlama delâlet eden bir kayda bitişmemiştir” diyerek teyit ettiklerine de değinir.⁶³¹

Sonra da o bu delile iki farklı şekilde cevap verir:

Birinci Cevap: Sonuç olarak takdim ettiğiniz önerme, en şiddetli tartışmalara konu teşkil etmektedir. İcmâ ehlinin dayandığı düşünülen emirler, îcab anlamını gerektirme noktasında şer‘î karînelere bitişmiştir.⁶³²

⁶²⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 278.

⁶²⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 278.

⁶²⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 278.

⁶²⁹ Müzzemmil 73/ 20.

⁶³⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 278-279.

⁶³¹ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 278-279.

⁶³² Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 279.

Buna ilâveten müellif, muarızına “Söz konusu emirlerin karîneye bitişmemiş olduğu sonucuna nasıl vardınız?” şeklinde bir soru yöneltmekte; böylelikle, bir taraftan daha önce nakil türleri ile alakalı yaptığı taksimi yinelerken, diğer yandan bahsi geçen iddianın inceden inceye değerlendirilmesi halinde, naklin yokluğundan başka bir delile müracaat edilmediğinin ortaya çıkacağını söylemektedir.⁶³³

İkinci Cevap: İcmâ edenlerin icmâın dayandığı her bir senedi ortaya koymaları gerekmez. Ulemânın hükmü üzerinde haber yahut kıyas kanalıyla icmâ ettiği nice mesele bulunmaktadır. Üzerinde icmâ kurulan bir esasın bizâtihî belirlenerek (*‘ale’t-ta’yîn*) nakledilmesi istense bile, bizlerce buna güç yetirilemeyecektir, bu apaçık bir husustur. İcmâ ehli, vücûba delâlet eden emirlere bitişmiş karîneler vesilesiyle dayandıkları temel ilkeyi idrak ederler ve yine bu kimseler icmâın senedini nakletmemekle birlikte emrin vücûb ifade ettiğine inanırlar. Muhalifler de bu durumu yadırgamamaktadır. Netice itibariyle, bu ifadeler mutlak emrin vücûb bildirdiğine hükmedenlerin şüphelerinin derinlemesine incelenerek izale edilmesini sağlamanın yanında ikna edici bir mahiyet de taşır.⁶³⁴

2.2. *el-Burhân* İsimli Eseri

2.2.1. Mutlak Emrin Mûcebi ile İlgili Görüşler

Cüveynî mutlak emrin delâlet ettiği hükmü “Emir Sîgası Hakkında” başlığı altında incelemektedir. O bu bağlamda evvelâ -(bilhassa ilâhî) kelâmın nefsi bir boyutunun bulunup bulunmaması merkezinde şekillenen- kelâmın mahiyetine ilişkin Eş‘arî ve Mu‘tezilî eksenli iki temel yaklaşıma değinmekte, sonra emrin mûcebi ile alakalı görüşlerin sıralanmasına geçmektedir.

Cüveynî bu konudaki görüşleri, şu üç grubu esas alarak incelemektedir:

1. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî ve tevakkuf taraftarı olan tâbileri:⁶³⁵ Bu gruptaki usulcülere göre, “yap” lafzının nehyi dışarda bıraktığı yani emre hamledildiği varsayılacak olsa bile, o, sıkıntıyı giderme ile fiili gerektirme (*iktizâ*) anlamları arasında

⁶³³ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 279.

⁶³⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, c. I, s. 279.

⁶³⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 212.

gidip gelir.⁶³⁶ Nitekim “İhramdan çıktığınızda avlanın”⁶³⁷ âyeti “yap” lafzının sıkıntının giderilmesi için kullanıldığına delâlet eder.⁶³⁸ İktizâ bildirdiğinin kabul edilmesi halinde ise, “yap” kelimesi bu sefer de nedb ve îcâb mânaları arasında gidip gelir. Bütün bu kullanımlar, vâkıfıyyeye (tevakkuf taraftarlarına) göre “yap” lafzının söz konusu ihtimallerin tamamı arasında gidip geldiğini gösterir.⁶³⁹

Öte yandan, Cüveynî Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşünün somut bir ifadeye kavuşturulması hususunda ashabının fikir ayrılığına düştüğünü belirtmekte⁶⁴⁰ ve şu üç yaklaşıma yer vermektedir:

Birincisi: “Yap” sözü müşterek lafzın konulduğu anlamların hepsini ifade etmeye uygun (*sâlih*) olması gibi bu (zikredilen) mânaların hepsi için uygundur. Müellif onlardan bir grubun bu kanaatte olduğunu söyler.⁶⁴¹

İkincisi: Tevakkuf, “yap” lafzının dildeki vaz'ı itibariyle müşterek olduğu yönünde bir teze eğilim gösterildiği anlamına gelmez. Tevakkuftan maksat, “yap” sözünün dilde hangi anlamı ifade etmek için konulduğunun bizler tarafından bilinmemesidir. Bu anlayışa göre, sîganın hangi anlamı bildirmek üzere vaz' edildiği konusu şüphe taşımaktadır. Cüveynî diğer bir grubun bu düşünceyi benimsediğini belirtir.⁶⁴²

Üçüncüsü: İmam Eş'arî karînelerin bulunduğu varsayılsa dahi tevakkuf görüşünü sürdürmektedir. Cüveynî bu anlayışın makâlât musanniflerinin biri tarafından Eş'arî'den nakledildiğini, bunun âşıkâr bir hata olduğunu, bu sorunun, bir nâkil hatasının bulunduğu kabul edilerek çözüme kavuşturulabileceğini, zira Eş'arî'nin hal karînelerinin bulunması durumunda tevakkuf edilmesi kanaatinde olmadığını, bunun son derece açık bir husus olup tekrar izah edilmesine gerek bulunmadığını ifade etmektedir.⁶⁴³

Bu görüşlere değindikten sonra Cüveynî kendi görüşünü şöyle açıklar: Kesin kanaatim odur ki, Ebü'l-Hasan “vâcip kıldım” ve “lazım kıldım” gibi vücûb bildiren sîgayı -ki vücûb da kelâm-ı nefsinin bir muktezâsıdır- inkâr etmemektedir. O sadece

⁶³⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 212-213.

⁶³⁷ Mâide 5/ 2.

⁶³⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 212.

⁶³⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 213.

⁶⁴⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 213.

⁶⁴¹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 213.

⁶⁴² Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 213.

⁶⁴³ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 213.

lisandaki vaz‘ı itibariyle (farklı mânalar) arasında gidip gelir halde bulunduğundan dolayı- mücerret “yap” sözü hakkında tereddüt etmektedir.⁶⁴⁴

Hal böyle olunca, “yap” vb. sözlere “kesin olarak yap” veya “vâcip olmak üzere yap” şeklinde karinelerin bitişmesi durumunda ne diyebilir (vücûb anlamına hükmedeceği belli değil midir)? Cüveynî görüşünü bu şekilde açıkladıktan sonra, “yap” lafzı ile beraber bulunan “kesin olarak” ve “vâcip olarak” ibârelerinin nefsi emri bildiren ya da “yap” sîgasını açıklayan birer öge olarak mı değerlendirilmesi gerektiği hususunda tereddüt edilebileceğini ve bunun anlaşılabilir bir tereddüt olduğunu dile getirmektedir.⁶⁴⁵

Daha sonra Cüveynî karışıklığa mahal veren nakillerin kavli karînelere (*karâinü’l-mekâl*) mahsus olduğunu, hâl karînelerinin ise hiç kimse tarafından inkâr edilmediğini belirtmektedir.⁶⁴⁶

Birinci gruba ilişkin bilgilerin sonunda Cüveynî Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Bâkılânî ve tevakkuf tavrını benimseyenlerin görüşünün inceliğine bu şekilde dikkat çekilebileceğini söyler.⁶⁴⁷

2. Mu‘tezile: Cüveynî öncelikle, Mu‘tezile mezhebinin hakikatine sadece seçkin usûlcülerin vâkîf olduğunu vurgular ve ardından şu görüşlere yer verir.⁶⁴⁸

a) Bazı Mu‘tezile âlimlerine göre, “yap” lafzı, sıkıntının giderilmesini ifade eder.

Bu lafız, fiilin terkedilmesine yönelik tehdit içeren bir karîne ile birlikte bulunması halinde îcâb gerektiren; fiilin terkedilmesi hususunda serbesti tanımının yanında yapılmasına karşılık sevap vaadi ihtiva eden bir karîneye bitiştiği takdirde ise istihbâb gerektiren bir ifadeye dönüşür. Mücerret “yap” lafzı aslen sıkıntının izale edildiğini bildirir.⁶⁴⁹

b) Mu‘tezile’den diğer bir gruba göre, “yap” lafzı mutlak olarak gelmesi halinde nedbi gerektirir. Cüveynî bu yaklaşımın, -mezhebinin inceliğini açıkça ifade etmemekle birlikte- Mu‘tezilî düşüncenin hakikatine birinciden daha yakın olduğunu söyler.⁶⁵⁰

⁶⁴⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 214.

⁶⁴⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 214.

⁶⁴⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 214.

⁶⁴⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 215.

⁶⁴⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 215.

⁶⁴⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 215.

⁶⁵⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 215.

c) Kâdî Abdülcebbar'ın görüşü: Cüveynî “Muğnî” müellifinin *Şerhu'l-umed*'de Mu'tezile mezhebinin inceliğini şöyle açıkladığını belirtir: Burada tartışılan “yap” sîgası, mutlak anlamı imtisal (gereğine uyulması) olan bir iradeyi göstermek üzere konulmuştur; onun muktezâsı budur ve bununla kastedilen ancak tâattir. Şu var ki, tâat müstehab ve müstehak kısımlarına ayrılır. Bu lafza, tehdit içeren bir karîne bitişirse tehdit vücûba delâlet eder, lafız ise sadece iradeye delâlet eder.⁶⁵¹ Böylelikle “yap” lafzının bu iki mâna arasında gidip gelmeyip, anlamının sadece irade etme olduğu, vücûb anlamının ise ona bitişen tehditten elde edildiği anlaşılır.⁶⁵²

3. Fukahâ: Burada tartışılan “yap” sîgası, karînelerden soyutlanması durumunda îcab ifade eder. Fakihlerin çoğunluğundan nakedilen meşhur rivayete göre onların hepsi bu görüştedir. Şâfî'nin görüşü de budur. Ashabımızın kelâmcıları bu konuda Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin tevakkuf görüşüne tâbi olma hususunda birleşmişlerdir. Onlardan Üstad Ebû İshâk dışında İmam Şâfî'yi destekleyen olmamıştır.⁶⁵³

Cüveynî konuya ilişkin görüşleri böylece özetledikten sonra her bir grubun dayandığı delillere değinip bunları tartışır ve sonunda kendi kanaatini şöyle açıklar: “Yap” lafzı sırf talep ifade eder; karînelerden soyutlanmış “yap” lafzı bu anlamı gerektirir. Bu noktada emredilen fiilin terkedilmesi düşünülemez.⁶⁵⁴

2.2.2. Delillerin İncelenmesi

Cüveynî delillerin incelenmesi hususunda izleyeceği metodu, hakikate ulaştıran zihinsel akışın (*tertîb*) şöyle olduğunu söyleyerek okuyucuyla paylaşır, bir başka ifadeyle, müellif konuyu şu şekilde bir sıralama takip ederek işleyeceğini belirtir: 1- Vâkıfiyye görüşünün dayanakları ve bu bağlamdaki itirazların zikredilmesi, 2- Mu'tezile görüşünün reddi, 3- Fakihlerin görüşünün dayanaklarının zikredilmesi ve 4- Apaçık hakikatin beyan edilmesi.⁶⁵⁵

⁶⁵¹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 215, 216.

⁶⁵² Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 215- 216.

⁶⁵³ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 216.

⁶⁵⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 222.

⁶⁵⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 216.

2.2.2.1. Vâkıfıyye Görüşünün Dayanakları ve Bu Bağlamdaki İtirazların Zikredilmesi

Cüveynî *el-Burhân*'da, tevakkuf görüşü desteklemek amacıyla getirilen şu üç delile yer verir:

Birinci Delil: “Yap” sözü akli bir gerekçeye istinaden belirli bir mânaya (*mahal*) tahsis edilmez, zira akıl ibârelerin gerektirdiği anlamlar ile alâkadar olmaz.⁶⁵⁶ Lafzın bir anlama tahsis edildiğini ileri süren kişinin bu iddiasını nakle dayandırması gerekir.⁶⁵⁷ Nakil, şer‘ ve lisan olmak üzere iki kısma ayrılır.⁶⁵⁸

Lafzın bir mânaya tahsisi dilden hareketle varılmış bir sonuçtur, denilecek olursa, bunu iddia eden kimseye “Sen bu mâlumatı açıkça belirtilmiş (*mansûsun aleyh*) bir biçimde mi nakletmekte sin yoksa dilin kaynaklarından çıkarım (*istinbat*) yoluyla mı elde ettin?” diye sorulur. Burada muhatap Araplardan bu konuyla alakalı sarıh bir naklin geldiğini ileri sürerse, hayret verici bir durum tezahür etmiş demektir, nitekim söz konusu taksim iddia sahibinin aleyhine döner. Zira nakil, âhâd olarak gelen ve mütevâtir olarak gelen şeklinde iki kısma ayrılır. Söz konusu naklin âhâd olduğu ileri sürülürse, bu iddia haber-i vâhidin ilim gerektirmemesi sebebiyle dikkate alınmaz, bu konuda aranan bilgi düzeyi “ilim”dir. İlgili konuda mütevâtir bir haberin bulunduğunu iddia etmek de imkânsızdır, çünkü mütevâtir nakil zorunlu bilgi gerektirir. Biz tevakkuf yanlıları olarak, emrin tek bir anlama tahsis edildiği yönündeki görüşe ısrarla karşı çıkmakta ve bu muhalefetimizi kesintisiz bir biçimde ama inatçılığa da düşmeksizin sürdürmekteyiz. Sonuç olarak, emrin mücebi ile ilgili mâlumatın sarıh nakil kanalıyla elde edildiği yönündeki bu iddia geçersiz olmaktadır.⁶⁵⁹

Muhatabımız, sîganın bir anlama tahsis edildiğine dair bir bilgi, dilin çıkış noktası (*me’haz*) ve kaynaklarından (*mesâdir* ve *mevârid*) elde edilir, şeklinde bir tez ileri sürerse, bununla, hakkında ihtilaf bulunan bir lafzı, kendisinin inandığı mânayı ifade eder halde bulunduğunu kastetmiş, demektir.⁶⁶⁰ Böyle bir şeyin iddia edilmesi mümkün değildir, çünkü

⁶⁵⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 216.

⁶⁵⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 216-217.

⁶⁵⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 217.

⁶⁵⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 217.

⁶⁶⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 217-218.

emir sîgası inkâr edilmesi mümkün olmayan birtakım anlamları ifade etmek için gelmiştir.⁶⁶¹

Cüveynî bilâhare sözlerine şöyle devam eder: Bir kimse, söz konusu anlamların bir kısmının karîne yardımıyla gerekeceğini söylemesi halinde, tahakkümde bulunmuş olacağı gibi kendisi tarafından belirlenen mâna da karîne ile takdir edilmeye müsait olacaktır. Netice itibariyle, birbirine eşit görüşler karşı karşıya geldiğinde, kesinlikle tevakkuf edilmesi gerekir.⁶⁶²

Muhatap kanaatini şeriata dayandıracak olursa, sarih nakil ve istinbât yoluyla kazanılan bilgi ayrımı geçerliliğini kaybeder. Buradaki ifadelerin dil (*el-lügâ*) konusunda söylenenler ile paralellik arzettiğinin daha önce zikredildiğini vurgulayan Cüveynî Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin eserlerinde geçen sözlerin bu istikamette olduğunu belirtir.⁶⁶³

Fakat müellif Bâkılânî'nin yaklaşımını özetlemekle yetinmez; şöyle bir yöntem izleyerek tevakkuf görüşüne itiraz edip onu reddeder: Emir lafzı ile ilgili esasınızı bize beyan ediniz. Siz emir lafzının müşterek olduğunu mu yoksa lafızdan hareketle iştirakin de bilinemeyeceğini mi iddia ediyorsunuz? Şayet muhalif lafzın müşterek olduğunu ileri sürerse, akıl ve nakil ile tasrih ve telvîh şeklindeki yöntemsel ayrım geçerliliğini yitirecektir.⁶⁶⁴ Zira Arapların emir lafzını müşterek biçimde koydukları yargısı da - müşterek lafızların dilin meselelerinden biri olması itibariyle- dayanağa muhtaçtır. Bu yöntemi takip eden bir kişinin ilgili konuda hiçbir şey bilmediğini ileri sürmesi halinde ise, bu kimse ne derin hamakati ne de had safhadaki cehaleti ile baş başa bırakılır; ona şöyle denilir: Tartışma konusu olan emir lafzı dilde (çeşitli anlamlar arasında) mütereddit olup mecazî mânada çokça kullanılmaktadır. Asırlar geçmesine rağmen hiç kimsenin bu derece sıklıkla kullanılan bir lafzı araştırıp mânasını öğrenmenin peşine düşmemesi nasıl mümkün olabilir? Buna inanmak mümkün değildir.⁶⁶⁵

Daha sonra Cüveynî, Bâkılânî'nin yaklaşımıyla alakalı değerlendirmelerine şunları ekler: İfadelerinden yola çıkarak Kâdî Bâkılânî'nin iştirak iddiasına eğilim gösterdiğini farkettim, ki onun hareket noktasını, kelâmda emir lafzını çeşitli anlamları bildirir vaziyette bulması teşkil eder. Lâkin bu noktanın tekrar incelenmesi halinde

⁶⁶¹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 218.

⁶⁶² Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 218.

⁶⁶³ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 218.

⁶⁶⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 218.

⁶⁶⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 219.

Bâkılânî'nin tercih ettiği görüşün mâkul olarak addedilemeyeceği açığa çıkar. Bu durumda, “Emrin anlamı hakkındaki kararsızlığın karînelerde görülen farklılıktan kaynaklandığını savunanları niçin yadırgıyorsunuz?” şeklinde bir sorunun sorulması mümkün olur. Bu itirazın kâtı‘ bir delil bulunmaksızın bertaraf edilmesi mümkün değildir, bu itibarla katiyet iddiası Bâkılânî'nin elinden kayıp gitmekte, hatta cehalete dönüşmektedir. Sonuç olarak, tevakkuf iddiasının bâtil olduğu ortaya çıkmaktadır.⁶⁶⁶

Şu var ki burada Cüveynî'nin tenkidinin tahkîkî değil ilzâmî bir mahiyet taşıdığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Bir başka deyişle, Cüveynî'nin ifadeleri tevakkuf görüşüne karşı çıkılmasını sağlasa da sırf talep görüşünü ispatlanmasını temin etmemektedir.

Ayrıca Cüveynî bu noktada, söz konusu argümanın vâkıfıyyenin dayandığı temellerin çürütülmesinde ikna edici bir niteliğe sahip olduğunu vurgulamakta ve şiddetli susuzluğun devasının meselenin sonunda açıklanacağına değinmektedir.⁶⁶⁷

İkinci Delil: Vâkıfıyyeden bir kimse, tevakkuf görüşü ile ilgili meramını şöyle dile getirebilir: Efendi köleye “yap” dediği vakit, kölenin maksadı öğrenmek amacıyla “Söz konusu emir îcab mı yoksa başka bir anlam mı bildirmektedir?” diye sorması uygun olur.⁶⁶⁸

Bu ifadelerin zayıf birer söz olması itibariyle rahatlıkla çürütülebileceğini düşünen Cüveynî şunları söyler: Köle tarafından sorulan bu soru, -hal karînelerinde karışıklık bulunması durumunda- nadiren de olsa münasip sayılabilir; fakat baskın kanaat “yap” sözünün muhatabı mükellef tutmaya kâfi olduğu yönündedir, dolayısıyla bu soru sorulmasa da kölenin eğitimi tamamlanabilir.⁶⁶⁹

Üçüncü Delil: Cüveynî tevakkuf görüşünü, sahiplerinin perspektifine uygun bir biçimde ele almakta ve bu kanaatin iki aşamalı olarak temellendirildiğine işaret etmektedir. Bu bağlamda müellif ilk olarak, “Lafzî Bir Mesele” şeklinde bir başlık açıp, Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî de dahil olmak üzere bir grup usulcünün, nedbin hakiki anlamda me'mûrun bih olduğunu savunduklarını söylemekte⁶⁷⁰, böylelikle onların vücûbun yanı sıra nedbin de emrin anlam dairesinde yer aldığı hususunda muhataplarını ikna etmeye çalıştıklarını ima etmektedir. O daha sonra, birden fazla anlam taşıyabileceği

⁶⁶⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 219.

⁶⁶⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 220.

⁶⁶⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 220.

⁶⁶⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 220.

⁶⁷⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 249.

noktasında karar kılınan emrin hükmü ile alakalı olarak tevakkuf edilmesi gerektiği görüşünü ispatlamaya yönelik delillerin zikredilmesine geçmektedir.

Cüveynî Bâkılânî'nin yaklaşımının şu şekilde ifade edilebileceğini belirtir: Mendûbun ileyh tâattir, fakat o Allah Teâlâ'nın iradesini yansıtmamasından dolayı tâat olmaz. Zira biz gerek Allah'ın Zeyd'e tâati emrettiği halde bunu irade etmemesini gerekse Zeyd'e isyanı yasaklamasına rağmen bunu irade etmesini imkânsız görmekteyiz. Ehl-i hakkın (Eş'ariyye) mezhebine göre, iradeyi merkeze alarak bir şeyin tâat olduğuna hükmedilmez. Netice itibarıyla, geriye mendubun emredilmesi sebebiyle tâat olduğundan başka bir seçenek kalmamaktadır.⁶⁷¹

Esasen Bâkılânî'ye atfedilen bu yaklaşımın şöyle bir zihni işleyişin ürünü olduğu söylenebilir: Allah tâat olan bir fiili emredebilir. Emre konu fiilin işlenmesi tâat, terkedilmesi ise isyandır. Söz konusu fiilin, irade edilmesi nedeniyle tâat olması durumunda, terkedilmesi mümkün olmazdı. Çünkü irade gerçekleşmiş fiiller hakkında tecelli eder. Benzer biçimde, Allah isyan olan bir fiil nehyedebilir. Nehyedilen fiilin terkedilmesi tâat, işlenmesi ise isyandır. Ama yasaklanan bir fiili insanlar işleyebilir. İlgili fiil irade edilmemesi nedeniyle isyan olsaydı, onun insanlar tarafında işlenmesi mümkün olmazdı. Çünkü irade yalnızca tahakkuk eden eylemler üzerinde işleyen bir sıfattır. Sonuç olarak bir fiilin tâat niteliği kazanması irade edilip edilmemesiyle ilişkilendirilemez.

Fakat şu var ki, yukarıdaki akıl yürütme Eş'arî düşüncenin sınırları içinde mâkul bir değerlendirme olarak görülebilir; fakat Mu'tezilî bir şahsiyet olduğu anlaşılan muhalifin nazarında ikna edici bir fonksiyon üstlenemez. Zira Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin irade kavramına yüklediği anlam birbirinden farklıdır.

Cüveynî Bâkılânî'ye isnat ettiği bu ifadeleri şöyle eleştirmektedir: Kâdî'nin bu açıklamalarını kesin bir delile dayandırması gerekir; çünkü durum onun zannettiği gibi değildir. Mendup, mükellef tarafından yapılması gerektiği için tâat olmaktadır.⁶⁷²

Müellif bunun akabinde karşı görüş sahiplerine hitaben “O halde niçin her iktizânın emir olması gereksin ki?” diye sormakta, sonra da sözlerine şöyle devam etmektedir: Bu mesele işin esası (mâna) bakımından bir fayda yahut kazanım içermez, çünkü iktizâ yani fiili gerektirme kabulle karşılanan bir şeydir. İktizânın “emir” olarak

⁶⁷¹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 249.

⁶⁷² Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 249.

isimlendirilmesi aklî yöntem ve çıkarımlar kanalıyla değil dilden elde edilir.⁶⁷³ Bu konu ile alakalı dilbilimcilere karşı kesin bir iddiada bulunmak imkân dahilinde değildir.⁶⁷⁴ Bir kimse, “Sana kesin bir biçimde emretmedim” anlamını kastederek “Sana mendup kıldım, emretmedim” diyebileceği gibi “Sana istihbâb olarak emrettim” gibi bir ifade de kullanabilir. Bu hususta söylenenler akla yatkın (*karîb*) birer ifade olup; netice itibariyle lafzî bir münakaşadan ibarettir.⁶⁷⁵

Ayrıca Cüveynî burada, farklı şekillerde dile getirilip tam bir netlik arz etmemesine rağmen Vâkıfîyye'nin⁶⁷⁶ ifadelerinden onların tek bir metoda râci olduğunun anlaşıldığına temas eder ve aşağıdaki delilde bu yöntemi açık bir biçimde ortaya koyacağını söyler.⁶⁷⁷

2.2.2.2. Mu‘tezile Görüşünün Reddedilmesi

Cüveynî emrin ibâhaya delâlet konusunu sırf talep görüşü ile alakalı değerlendirmelerinden hemen önce ele almaktadır. Lâkin -Mu‘tezile’ye atfedilen yaklaşımların bir arada görülmesini sağlaması itibariyle- konunun müellifçe “Mutlak Emrin Mûcebi İle İlgili Görüşler” bölümünde yapılan sıralamaya uygun bir biçimde işlenmesi uygun olacaktır.

Birinci Delil: Mu‘tezile'nin temel ilkesi, -özü (hakikat) itibariyle- emir sîgasının iradeyi gerektirmesi üzerine kurulmuştur. Cüveynî onların bu yaklaşımının daha önce kelâm bölümünde reddedildiğini belirtir ve sözlerini şöyle sürdürür: Allah Teâlâ iman etmemizi (muhataplar açısından) genel anlatım üslubuyla emretmiştir; fakat bu, O'nun kâfirlerin iman etmesini murad ettiğini göstermez. Bu büyük esas ile alakalı derinlemesine bir tahlilde bulunmak istemiyoruz.⁶⁷⁸

İkinci Delil: Müellif ibâha görüşü ile ilgili yaklaşımı şöyle dile getirmektedir: Muhayyerlikten ibaret olan ibâha, fiili gerektirme (iktizâ) ve talep anlamlarını içermez.

⁶⁷³ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 249.

⁶⁷⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 249-250.

⁶⁷⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 250.

⁶⁷⁶ Güman, “Vâkıfîyye” ve “Ashâbü'l-vakf” kavramlarının usûl-i fıkihta ilk zamanlar Mürcie'yi kastetmek üzere kullanılırken, sonraları anlamsal sınırlarının Eş'arî, Bâkılânî ve Gazzâlî gibi Eş'arî kelâmcıları da kapsayacak bir biçimde genişletildiğine ve bu ismi taşıyan müstakil belirli bir fırkanın bulunmadığına dikkat çeker. Bkz. Osman Güman, “Fıkıh Usûlü Geleneğinde Farklı Bir Tavr: Tevakkuf”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012): 171.

⁶⁷⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 216.

⁶⁷⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 220.

Arapların bir kimsenin “Fiili yapmada da yapmamanda da bir sıkıntı söz konusu olmaz” ile “yap” sözlerini birbirinden ayırdığı hususunda bir şüphe bulunmamaktadır. Son olarak zikredilen “yap” sîgası, kesinlikle talep anlamını gerektirir; ibâha ise talep mânası içermez. Dolayısıyla emir sîgasının anlam dairesinde ibâhanın yer almadığı ve geriye yalnızca nedb mânasının kaldığı açığa çıkmaktadır. Nedbin zaruri olarak ifade ettiği mânaların biri de fiilin terkedilmesi hususunda tanınan serbestliktir; fakat “yap” sözü esasen terk ile alakalı bir serbesti de içermez.⁶⁷⁹

2.2.2.3. Fakihlerin Görüşününün Dayanaklarınının Zikredilmesi

Cüveynî fakihlerin bir benzeri ile kati bilgiye ulaşılan ve rızaya medar olabilecek bir sözüne rastlamadığını belirtmekle beraber, bu kimselerce zikredilen en açık argümanlardan biri olarak nitelediği delili şöyle özetler:⁶⁸⁰ Sahabe ve daha önce yaşayan (*mütekaddimîn*) imamlar îcab anlamını bildiren bir talep ile alakalı olarak mutlak emre sarılmış; aksini gösteren bir karîne bulunmadığı sürece bu tavırdan vazgeçmemişlerdir.⁶⁸¹

Müellif bu yaklaşım karşısındaki değerlendirmelerini şöyle ifade eder: Bu yöntem, tartışmaya yol açabilecek bazı şüpheler taşımaktadır. Bunların biri, ashap ve imamların, zorunluluk anlamı gerektiren bir karîne ile beraber bulunması halinde îcab mânasını belirlemek için mutlak emre dayanmalarındır. Bu münakaşa ile alakalı hiçbir yöntem katiyet arzetmez; olsa olsa imkân dahilinde bir yaklaşıma ulaştırır.⁶⁸²

2.2.2.4. Apaçık Hakikatin Beyan Edilmesi

Bu bağlamda Cüveynî kendisine “Tevakkuf görüşünü, Mu‘tezile görüşünü ve fakihlerin görüşünü çürüttünüz, peki size göre tercihe şayan görüş nedir?” gibi bir soru yöneltildiğini tasavvur eder ve bu suale şöyle bir cevap verilebileceğini belirtir: Tartışmalara konu olan emir sîgası ve taksim ile alakalı hakikati temsil eden anlayışı ifade edip, muhalif argümanın baştan sona incelenerek geçerliliğini kaybetmesini sağlamanın vakti gelmiştir. İdrak edilen hakikat ancak böylelikle belirgin hale getirilerek zihinlere yaklaştırılabilir.⁶⁸³

⁶⁷⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 222.

⁶⁸⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 220.

⁶⁸¹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 220 221.

⁶⁸² Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 221.

⁶⁸³ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 22.

Daha sonra Cüveynî, hakikati yansıtan yaklaşım ile diğer anlayışlarını birbirinden nasıl ayırdığını dile getirir; hakikatin idrakine derhal nasıl intikal ettiğini ise şöyle ifade eder: Arapların “yap” ve “yapma” sözlerini birbirinden ayırmadığını inkâr eden bir kimse, meseleyi derinlemesine incelememiş demektir.⁶⁸⁴ Biz, nasıl “yaptı” ve “yapmadı” sözleri arasındaki farkı idrak edebiliyorsak, “yap” ve “yapma” sözleri arasındaki farkı da zaruri olarak biliriz.⁶⁸⁵ Bu husus gayet açık bir konudur, bu sebeple de ilgili mesele hakkında uzun uzadıya konuşmanın bir anlamı yoktur.⁶⁸⁶

Emrin sîgasını böylece belirleyen müellif sözlerini şöyle sürdürür: Emrin ifade ettiği anlam hususundaki hakikatin ortaya konulması yönünde bir ihtiyaç doğmuştur. “Yap” lafzı sırf talep anlamı taşır, söz konusu fiilin terkedilmesi düşünülemez. Bir başka ifadeyle, karînelerden soyutlanmış emir lafzı sırf talep mânasını gerektirir.⁶⁸⁷

Müellif bilâhare muhalif tarafından, sırf talep görüşü Şâfiî ve onun öğrencilerinin kanaatidir, zaten Şâfiî “yap” lafzının îcabı gerektirdiği görüşüne meyletmektedir, şeklinde bir ifade kullanılması halinde ona şöyle bir cevap verileceğini belirtir.⁶⁸⁸

Biz bu fikri paylaşmıyoruz, çünkü bize göre, fiilin terkedilmesine dair tehdit içerikli bir kayıt bulunmadığı takdirde “yap” kelimesinden vücûb anlamı çıkarılmaz. Sırf talep anlamı, fiilin yapılmaması hususunda bir tehdit bulunmasını gerektirmez. O halde emir sîgası sırf talep ifade eder, vücûb anlamı ise tehdit içerikli karînedan çıkarılır. Bu kanaat ile Kâdî Abdülcebâr’dan naklettiğimiz görüş arasında takip edilen yol bakımından benzerlik, netice ve kavram bakımından ise büyük bir farklılık bulunmaktadır.⁶⁸⁹

Kanaatimizce, Kâdî Abdülcebâr ile Cüveynî’nin argümanlarının arasında görülen metodik benzerliğin, emrin muktezâsını hüküm cinsinden olmayan anlamlar olarak belirlenmesi, lafzın çeşitli mânalar arasında gidip gelişinin reddedilmesi ve sîgadan îcab anlamının karîne yardımıyla çıkarılması noktalarında olduğu söylenebilir. Kavram ve sonuca dayalı farklılığın ise şu şekilde açıklanması mümkündür: İrade Eş‘arî ve Mu‘tezilî gelenekte farklı farklı olguları ifade eder. Eş‘ariyye iradeyi Allah’ın zâtî bir

⁶⁸⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 221.

⁶⁸⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 221- 222.

⁶⁸⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 222.

⁶⁸⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 222.

⁶⁸⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 223.

⁶⁸⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 223.

sıfatı olarak görür⁶⁹⁰ ve me'mûrun bih ve menhiyyun anının meydana gelmesini irade sıfatının bir tecellisi olarak sayar. Basra kökenli Mu'tezilî düşüncede ise irade Allah'ın fiilî bir sıfatıdır⁶⁹¹ ve emri emir yapan şeye karşılık gelir.⁶⁹² Cüveynî'nin Eş'arî kimlik ve hassasiyetinden dolayı "irade" yerine "talep" kelimesini kullandığı söylenebilir. Zira sırf talep tâbiri fiilin yapılması hakkındaki isteği ifade ederken, ilâhî sıfatlara ilişkin bir ima hissettirmez.

Cüveynî kendi yaklaşımı ile alakalı son olarak, tercih ettiği görüşü Şâfiî'nin kanaatine yaklaştıracak şöyle bir açıklama geliştirdiğini belirtir: Şer'î vaz' açısından mahza talep emredilen fiilin terkedilmesi hususunda tehdit içerir, bu sabit bir konudur. Bu şekilde emredilen her fiil ancak vâcip olur. Bu nokta tartışmanın bittiği yerdir.⁶⁹³

Burada itikadda imamı olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye açıktan muhalefet eden Cüveynî'nin, kanaatini bir başka otorite üzerinden kuvvetlendirmeye çalıştığı ve bu amaçla, -şer'î vaz' üzerinden kısmî ölçüde de olsa- görüşünü destekleyebilecek bir isim olan amelde imamı Şâfiî'ye yöneldiği söylenebilir.⁶⁹⁴

⁶⁹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *DİA*, İstanbul: 2000, XXII, 380.

⁶⁹¹ Yavuz, "İrade", *DİA*, XXII, 380.

⁶⁹² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVII, 107.

⁶⁹³ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 223.

⁶⁹⁴ İmâmü'l- Haremeyn'in çeşitli eserleri üzerinde çalışmaları bulunan Abdülazîm ed-Dîb de İmam Eş'arî'ye muhalefet eden Cüveynî'nin mutlak emrin mücebi hususunda Şâfiî'yle de ayrı düşmeye gönlünün el vermediği kanaatindedir. Bkz. ed-Dîb, *Fıkhü İmâmi'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî*, s. 110.

3. GAZZÂLÎ'NİN ESERLERİNDE YER ALAN TARTIŞMALAR

“Hüccetü'l-İslâm” lakabı ile anılan Gazzâlî eğitimine babasının bir dostunun desteği ile başlamıştır. O Tûs ve Cürcân'da ilmî faaliyetlerde bulunmanın yanı sıra Nizâmiye Medresesi'nde eğitim almak üzere Nîşâbur'a gitmiş, burada İmâmü'l-Haremeyn'den istifade etme imkânı yakalamış ve onun yönlendirmesi sayesinde kelâm ilmi ile iştiğal etmeye başlamıştır. Cüveynî'nin vefatından sonra Nizâmülmülk'ün iltifatına mazhar olmuş, Nizâmiye Meresesi'nin müderrisliğine atanmıştır. Ayrıca gerek Şâfiî mezhebinin müdafaası gerekse Sünnî idareye başkaldıran bâtinî hareketlere karşı verilen mücadelede önemli bir rol oynamıştır. Hayatının ileri safhalarında bir inziva dönemi geçiren Gazzâlî, bu sürecin ardından öğretim faaliyetlerinde bulunmak üzere Nizâmiye Medresesi'ne geri dönmüştür.⁶⁹⁵

Gazzâlî kelâm, felsefe ve fıkıh usulünde otorite sahibi bir şahsiyet olarak görülür. Aşağıda kendisinin günümüze ulaşan ilk eseri olarak kabul edilmenin⁶⁹⁶ yanında fıkıh usulü ile ilgili kaleme aldığı ilk eser olma özelliği de taşıyan⁶⁹⁷ *el-Menhûl* adlı kitabı ile gerek muhtevası gerekse tesirleri açısından en müellifin en mühim eserlerinden sayılabilecek *el-Müstasfâ* isimli eseri⁶⁹⁸ inceleme konusu yapılacaktır.

3.1. *el-Menhûl* İsimli Eseri

3.1.1. Mutlak Emrin Muktezâsı ile İlgili Görüşler

Emrin muktezâsı ile alakalı görüşleri “Mesele” başlığı altında ele alan Gazzâlî, emir ile “yap” sözünü kastettiğini, usulcülerin emir sîgası kavramı ve emrin muktezâsı hakkında ihtilaf ettiklerini belirtir ve bu bağlamda yedi görüşten bahseder.⁶⁹⁹

Birinci Görüş: Emir, me'mûrun bihin murad edildiğine delâlet eder ve vücûb anlamı ondan çıkarılamaz. Ebû Ali el-Cübbâî bu görüşü savunmaktadır.⁷⁰⁰

⁶⁹⁵ Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, *DİA*, İstanbul: 1996, XIII, 489-493.

⁶⁹⁶ Karlığa, “Gazzâlî”, *DİA*, XIII, 518.

⁶⁹⁷ Eric Fehd Âbid el-Câbirî, *İhtilâfü'l-Gazzâlî beyne'l-Müstasfâ ve'l-Menhûl*, Mekke: el-Mülteka'l-İlmi'n-Neşr, 1435 h. / 2014 m., s. 47.

⁶⁹⁸ Karlığa, “Gazzâlî”, *DİA*, XIII, 519.

⁶⁹⁹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 104.

⁷⁰⁰ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 104.

İkinci Görüş: Emir sıkıntıyı giderme ve ibâhaya delâlet eder. Gazzâlî bu görüşün sahipleri hakkında “bazı insanlar” demekle yetinmiştir.⁷⁰¹

Üçüncü Görüş: Emir vücûb içindir. Fakihler bu kanaattedir.⁷⁰² Ayrıca Gazzâlî, Şâfiî şer‘î emirleri îcaba hamletmiş, doğru da yapmıştır, demektedir.⁷⁰³

Dördüncü Görüş: Bu konuda tevakkuf edenlerin görüşüdür. Onlara göre emrin anlamı ancak ona tahsis edilen bir karîne ile ve söz konusu olabilecek ihtimallerden birine göre bilinebilir. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Kâdî Bâkîllânî ve usulcülerden bir grup bu görüşü benimsemiştir.⁷⁰⁴

Beşinci Görüş: ‘Ayn lafzı göz, tartı, güneşin kendisi, su vd. hakkında müşterek olduğu gibi, emir lafzı da bu (yukarıda zikredilen) muhtemel mânalar arasında müşterektir. Usulcülerin bazıları bu kanaate sahiptir.⁷⁰⁵

Altıncı Görüş: Yine tevakkuf taraftarı olanlar. Gazzâlî bu görüşün sahiplerini “diğer bir grup” şeklinde ifade etmekle birlikte⁷⁰⁶, öncekilerden farkı hakkında bir açıklama yapmamakta olup, mutlak biçimde tevakkuf taraftarı olanları kastetmiş olmalıdır.

Yedinci Görüş: Dilde emir sîgasının muktezâsı –bir karîne anlamını değiştirmedikçe- kesin taleptir. Gazzâlî bunu “muhtâr” (kendisi tarafından tercihe şâyân bulunan) görüş şeklinde takdim eder.⁷⁰⁷

Gazzâlî’nin bu bağlamda “emrin nedb ifade ettiği” görüşüne değinmediği ve zikrettiği görüşlerin bir kısmının gerekçeleri hakkında kısa açıklamalar yaptığı görülmektedir. Bu sebeple aşağıda sadece ibâha, vücup, tevakkuf ve kesin talep görüşleri ayrı başlıklar halinde ele alınacaktır.

⁷⁰¹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 105.

⁷⁰² Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 105.

⁷⁰³ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 108.

⁷⁰⁴ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 105.

⁷⁰⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 105.

⁷⁰⁶ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 105.

⁷⁰⁷ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 107.

3.1.2. Delillerin İncelemesi

3.1.2.1. Emrin İbâha İfade Ettiği Görüşü

Gazzâlî sıkıntıyı giderme ve ibâha görüşünü savunanların gerekçesini şöyle özetler: Çünkü vücûb ve nedb arasında gidip gelmektedir; kesin olarak bilinen husus bundan ibarettir.

Müellif bu görüşü şu gerekçeyle reddeder: Söz konusu kanaat fikhî istishâb kabilindedir. Dilbilimcilerden “yap” sözünün ibâha ifade etmek için konulduğu nakledilmedikçe, istishâb ilkesinden yola çıkarak ibâha hükmüne varılamaz. Bu tartışmalı bir meseledir.⁷⁰⁸

Gazzâlî *el-Mustasfâ* isimli eserinde özel bir başlık altında Kâ‘bî’nin mubahın me’mûr bih olduğu yönündeki görüşünü eleştirmekle beraber burada Kâ‘bî’den söz etmemekte; bununla birlikte daha ileride “Mesele” isimli bir başlık açarak, Kâ‘bî’nin iddiasının aksine şeriatın mubah fiilleri içine aldığı konusunu onunla tartışmaktadır.⁷⁰⁹

Gazzâlî’ye göre Kâ‘bî bu görüşünü desteklemek için şöyle bir istidlâlde bulunmuştur: Mubah sayılan her fiil, haram bir fiilin terkinin ihtiva eder, haram bir fiilin terk edilmesi ise vaciptir; ancak bu cihetlerden biri taayyün etmiş (belirli hale gelmiş) değildir. Bu durum, haramın terk edilmesinin vâcip olmasına aykırı değildir. Buna yemin kefâretini ödemedeki kişiye seçme hakkı tanınması örnek verilebilir. Yine bir kimsenin ayakta durması zinayı terk etmesini sağlıyorsa, ayakta durmak vâcip hale gelir.⁷¹⁰

Gazzâlî onun bu kanaatinin, bir şeyi yasaklamanın zıtlarından birinin emredilmesi anlamına geleceği düşüncesine dayandığını ve kendisinin bu iddiayı daha önce çürütmüş olduğunu ifade eder.⁷¹¹

Diğer taraftan müellif Kâ‘bî’nin bu yaklaşımın (haram fiilin terk edilmesinin vacip sayılmasının) şu iki sonucu da zorunlu olarak kabul etmesini gerektireceğine dikkat çeker.⁷¹²

Birincisi, nâfile ve tatavvuların inkârıdır. Çünkü nâfile ve tatavvuların yerine getirilmesi durumunda zina terk edilmiş olmaktadır, (yukarıda “haram bir fiilin terk

⁷⁰⁸ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 105.

⁷⁰⁹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 116.

⁷¹⁰ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 116.

⁷¹¹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 116.

⁷¹² Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 116.

edilmesi ise vaciptir; ancak bu cihetlerden biri taayyün etmiş değildir” iddiası dikkate alındığında artık vücup ciheti taayyün etmiş) ve bunlar vacip olarak meydana gelmiş demektir. Böyle bir iddia ise icmâyı yıkma anlamına gelir.⁷¹³

İkincisi, zinanın vücup vasfı ile nitelenmesidir, zira zina işlenerek adam öldürme ve hırsızlık terkedilebilir.⁷¹⁴ Şayet muâriz gasp edilmiş arazide namaz kılma örneğinde olduğu gibi “Bu fiil (zina) bir yönden vâcip, diğer yönden haramdır” şeklinde bir itirazda bulunacak olursa “o halde ayakta durmak da bir yönden mubah, diğer yönden vaciptir” demeyi kabul etmesi gerekir, oysa o bunu kabul etmemektedir.⁷¹⁵

3.1.2.2. Emrin Vücup İfade Ettiği Görüşü

Gazzâlî bu görüş sahiplerinin delillerini şöyle özetler: a) Şâri‘e ait emirler (ilkesel olarak bunların vücup için olması), b) Allah Teâlâ’nın İblis’e secdeyi emretmesi, c) Emredilen fiili terkedenden kişinin cezalandırılmayı hak etmiş sayılması.⁷¹⁶

Müellif bütün bunların birer karîne sayılmasının ve (karînelerden) soyutlanmış lafzın vücupa delaletini inkârın mümkün olduğunu belirtir ve “şu halde bu hususta bir delil bulunmamaktadır” der.⁷¹⁷

Buna göre, müellifin emir sîgasının kullanıldığı anlamları ele alırken, emrin zâhirinin vücup olup, sîganın bunun dışındaki anlamları ödünç olarak aldığına dair ifadesini⁷¹⁸ doğrudan lafızdan çıkan değil karînelerden elde edilen sonucun vücup olduğu şeklinde değerlendirmek uygun olur.⁷¹⁹

Öte yandan, müellif, Resulullah’ın (s.a.v.) emirlerine muhalefet eden bir kimsenin isyankâr olup cezaya çarptırılacağına karînelerle sabit bulunması bakımından, şer‘î emirleri îcaba hamleden Şâfi‘î’nin doğru bir karar vermiş olduğunu dile getirir.⁷²⁰

⁷¹³ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 116.

⁷¹⁴ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 116.

⁷¹⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 116.

⁷¹⁶ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 105.

⁷¹⁷ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 105.

⁷¹⁸ Müellif emir sîgasının onbeş anlamda kullanıldığını örneklerle açıklar, bk. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 134.

⁷¹⁹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 107, dn. 1 (muhakkik Muhammed Hasen Heyto’nun açıklaması).

⁷²⁰ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 108.

3.1.2.3. Emrin Mûcebi Hususunda Tevakkuf Edilmesi Gerektiği Görüşü

Gazzâlî tevakkuf görüşünü benimseyenlerin, emrin belirli bir anlama tahsis edilebileceğini düşünenlere karşı istidlâllerini, aklın dillerin tahsisinde yol gösterici olamayacağı, bu konuda mütevâtir olarak gelen sarîh bir naklin bulunmadığı, âhâd haberlerin bulunduğu farz edilse bile bunların ilim ifade etmediği argümanları üzerinden yürüttüklerini belirttikten sonra vâkıfîyyeye şöyle bir soru yöneltir: Bu lafzın ‘*ayn* lafzı gibi müşterek olduğuna hükmediyorsanız, söyler misiniz siz bunu nereden aldınız? Akıldan mı, mütevâtir nakilden mi, yoksa âhâd haberlerden mi? Ardından Gazzâlî böylece kendi dayanaklarını onların aleyhine çevirmiş olduklarını ifade eder. Müellif sözlerinin devamında bu konuda tevakkuf taraftarları ile kendileri arasında cereyan edebilecek soru-cevap teâtisi çerçevesinde başkaca bazı açıklamalara yer verir.⁷²¹

3.1.2.4. Emrin Kesin Talep İfade Ettiği Görüşü

Gazzâlî tercihe şâyân (“muhtâr”) olarak nitelediği bu görüşü şöyle temellendirmektedir: Dilde emir sîgasının muktezâsı -bunu değiştiren karine bulunmadıkça- kesin taleptir; biz bunu Arapların / değişik Arap toplumlarının “yap” ve “yapma” sözlerini birbirinden ayırıp bunların ilkinin “emir” diye isimlendirirken ikincisine “nehiy” adını vermelerinden dolayı zorunlu olarak anlamaktayız. Bunu inkâr etmek, dilbilimcilerin kesin biçimde benimsediği görüşe karşı çıkmak anlamına gelir.⁷²² Vücûb anlamına gelince bu (emir sîgasından değil) başka bir karîneden çıkarılır, çünkü me’murun bihin terkine karşılık bir ceza endişesi bulunmadıkça emir lafzından vücûb anlamı çıkarılması hususunda bir karara varılamaz, mücerret sîga ise ceza bildirmez.⁷²³

3.2. *el-Müstasfâ* İsimli Eseri

3.2.1. Mutlak Emrin Mûcebi ile İlgili Görüşler

Gazzâlî emir sîgasının on beş farklı anlamda kullanılmasını örneklerle açıkladıktan sonra, bunlardan hangilerinin aslen o anlamlar için vaz’ edilmiş (hakikat anlamında), hangilerinin ise mecaz anlamında olduğunun araştırılması gerektiğini belirtmekte,

⁷²¹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 106.

⁷²² Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 107.

⁷²³ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 108.

ardından usulcülerin daha da çoğaltmaya arzulu olduğu bu mânaların bazılarının birbiri ile içiçe geçmiş gibi (*ke'l-mütedâhil*) bulunduğunu iki örnekle izah edip, özet olarak bu hususta: a) vücûb, b) nedb, c) irşâd, d) ibâha olmak üzere dört vecih⁷²⁴ (mâna, usûlî sonuç) bulunduğunu, ancak nedb ile irşâd arasında birincisinin âhiret sevabına, ikincisinin ise dünyevî yarara dikkat çekme dışında fark bulunmadığını ifade ederek bu sonuçları (vücûb, nedb, ibâha olmak üzere) üç noktada toplamış olmaktadır.⁷²⁵

Gazzâlî bu bilgileri takiben usulcülerin emir sıygasının delâlet ettiği anlam konusunda, -her birini benimseyen gruplar olduğunu belirterek- şu dört görüşten söz etmektedir:

Birinci Görüş: Emir, -'ayn ve kur' örneklerinde olduğu gibi- yukarıda sayılan on beş anlam (vecih) arasında müşterektir.⁷²⁶

İkinci Görüş: Emir, ifade ettiği anlamların en alt seviyesindeki mana yani ibâha içindir (bu mana için konmuştur).⁷²⁷

Üçüncü Görüş: Emir “nedb” içindir; ancak ilâve karine bulunması halinde vücûba hamledilir.⁷²⁸

Dördüncü Görüş: Emir vücûb içindir; bunun dışındaki anlamlara ancak o yönde karine bulunması halinde hamledilir.⁷²⁹

Gazzâlî bu tespitlere yer verdikten sonra, -muhtemelen savunulabilir bulmadığı ibâha görüşünü devre dışı bırakmak amacıyla- bu konuda perdeyi arayabilmek (hakikati açığa çıkarmak) için iki aşamalı bir inceleme gerektiğini söyler. Bu mantikî silsilenin birinci aşaması “bu sıyganın iktizâ ve talebe delâlet edip etmediği” sorusunun cevaplandırılması, ikinci aşaması ise “iktizaya delâlet ettiğinin kabulü halinde, bu durumun sadece vücûb ve nedbde mevcut olduğu ortaya çıkacağına göre -ki bizim

⁷²⁴ Çalışmamızda esas aldığımız Hamza b. Zühayr Hâfız neşrinde (Ebû Hâmid Hücetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hâfız, Riyad: Dâru'l-Hedyi'n-Nebevî, Dâru'l-Fadîle, 1434 h. / 2013 m., c. II, s. 662) “tehdîd” anlamı da zikredilmekte ve “beş vecih” bulunduğu ifade edilmektedir; ancak Gazzâlî'nin yukarıda sayılan kullanımları incelerken “nehiy”i de ele aldığı, -emir sıygası kullanımları arasında “tehdîd” yer alsa bile- burada nehyin sonucu bağlamında bunu zikretmiş olabileceği dikkate alınarak *Müstasfâ*'nın yaygın olarak kullanılan 1324 Bulak baskısındaki (Ebû Hâmid Hücetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, Bulak: Matbaatü'l-Emîriyye, 1324, c. I, s. 419) metne dayanılmıştır.

⁷²⁵ Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, c. II, s. 660- 662.

⁷²⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 662.

⁷²⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 662.

⁷²⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 662.

⁷²⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 662.

tercihimize göre nedb de emrin kapsamındadır-, “emrin bu anlamlardan biri için belirli hale mi geleceği yoksa ikisi arasında müşterek mi kalacağı” sorusunun cevaplandırılmasıdır.⁷³⁰

Gazzâlî aşağıda “Delillerin İncelenmesi” başlığı altında görüleceği üzere ilk aşamayı oluşturan sorunun tartışılması sonunda “Yap!” sözünün fiilin yapılmasını yapılmamasına üstün kılan bir manaya sahip olduğu, dolayısıyla emirden çıkarılacak hükmün “olması gereken” şeklinde belirlenmesi gerektiği kanaatine ulaşıldığını belirtir ve böylece ibâha ihtimalinin devre dışı bırakılması gerektiğini îma eder.⁷³¹ İkinci aşamayı oluşturan sorunun tartışılması sonunda ise şu üç görüşün ortaya çıktığını söyler:

Birinci Görüş: Emir vücûb için vaz‘ edilmiştir.

İkinci Görüş: Emir nedb içindir.

Üçüncü Görüş: Tevakkuf edilir.⁷³²

Ancak Gazzâlî üçüncü görüşe sahip olanların kendi içinde şöyle iki gruba ayrıldığını ifade eder: a) Emir ‘ayn lafzında olduğu gibi “müşterek”tir diyenler, b) “Müşterek” midir, yoksa bu anlamlardan (vücûb veya nedb) biri için vaz‘ edilip diğesinde mecaz yollu kullanılmış mıdır bilemeyiz diyenler.⁷³³

Gazzâlî kendisinin, tevakkuf edilmesi gerektiği görüşünü tercihe şâyân bulduğunu söyler.⁷³⁴

Bütün bunlar dışında Gazzâlî, İman Şâfiî’nin konuya ilişkin kanaati ile alakalı birtakım açıklamada bulunur. Şöyle ki, bir çok Mu‘tezilî kelâmcı ve bir grup fakih emrin nedb için konduğu görüşünü benimsemektedir, ki bu fakihler arasında söz konusu kanaati Şâfiî’den nakledenler de bulunmaktadır. O *Ahkâmü ’l-Kur’ân* isimli eserinde emrin vücûb ve nedb arasında gidip geldiğini açıkça ifade etmiş, nehyin ise tahrîm üzere olduğunu söylemiştir.⁷³⁵

⁷³⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 662-663.

⁷³¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 663-664. Yerinde görüleceği üzere Gazzâlî, hüküm bahsinde Ka‘bî’ye atfedilen ibâha görüşünü özel olarak incelemiştir, bk. *el-Müstasfâ*, c. I, s. 208-210.

⁷³² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 664.

⁷³³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 665.

⁷³⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 665.

⁷³⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 667.

3.2.2. Delillerin İncelenmesi

3.2.2.1. Emrin Mûcebi Hakkında Tevakkuf Etmek Gerektiği Görüşü

Gazzâlî'nin tevakkuf görüşünü savunmak amacıyla getirdiği deliller iki kısımdan meydana gelir. Bu iki kısım aşağıda a- Emrin İktizâ ve Talebe Delâlet Etmesi ve b- Mubahın Emredilmiş Olması başlıkları altında işlenecektir.

3.2.2.1.1. Emrin İktizâ ve Talebe Delâlet Etmesi

“Mutlak Emrin Mûcebi İle İlgili Görüşler” başlığı altında da ifade edildiği üzere Gazzâlî emrin ifade ettiği hükümü belirlemek amacıyla yürüttüğü istidlâlin ilk aşamasında, emrin tâati gerektirmeye delâlet ettiği hususunu vurgular. Bir yandan ibâha görüşünün temelden yoksunluğunu ortaya koymayı, diğer yandan emrin vücup ve nedbe müştereken delalet ettiği ve özel delil olmadığı durumlarda tevakkuf etmek gerektiği tezinin alt yapısını hazırlamayı amaçladığı anlaşılan bu kapsamdaki ifadeleri şöyle özetlenebilir:

“Yap” sözü, ibâha, yasaklama anlamına gelen tehdit ve fiili gerektirme arasında müşterektir, diyen bir kimse aklen uzak bir söz söylemiştir. Biz -vaz‘î açıdan- bütün dillerde “yap”, “yapma”, “İstesen yap” ve “İstersen yapma” sözleri arasında bir ayrım gözetildiğinin idrakindeyiz. Hatta hiçbir karînenin bulunmadığını düşünsek, bu sözlerin, ölen ya da ilgili mekânda bulunmayan (*gâib*) bir kimseden hikâye yoluyla nakledilmiş ve namaz, oruç, kıyam, kuûd gibi muayyen fiiller değil de belirsiz bir fiil hakkında söylenmiş olduğunu varsaysak bile yine de bu sîgaların anlamların birbirinden farklı olduğunu derhal anlar, tek bir mânayı ifade eden eş anlamlı isimler olmadığını kesin bir şekilde biliriz.⁷³⁶

Müellif daha sonra sözlerine şöyle devam eder: Benzer biçimde, bizler insanların –birer ihbârî ifade olan- “Zeyd ayağa kalktı”, “Zeyd ayağa kalkacak” ve “Zeyd ayaktadır” şeklindeki sözlerinin birbirinden farklı olduğunu da anlarız. Nitekim insanlar “Zeyd ayağa kalkı” cümlesini geçmiş; “Zeyd ayağa kalkacak” cümlesini gelecek; “Zeyd ayaktadır” cümlesini ise şimdiki zamanı ifade etmek için sarfetmişlerdir. Her ne kadar bazen karînelerden dolayı, geçmiş zaman kalıbı ile gelecek, gelecek zaman kalıbıyla

⁷³⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 663.

geçmiş zaman ifade edilse de, esasen bu kalıplar kendi anlamlarını bildirmek için vaz‘ edilmiştir.⁷³⁷

Aynı şekilde insanlar geçmiş zamanı gelecek zamandan ayırdıkları gibi emir ile nehiy arasındaki farkı da anlarlar. Emir konusunda “yap”; nehiy bahsinde ise “yapma” derler. “Yap” ve “yapma” sözleri, “Dilersen yap” ve “Dilersen yapma” cümlelerinin anlamını bildirmez. Arapça, Türkçe, Farsça ve diğer dillerden yola çıkarak, “yap” kelimesinin emir olduğunu zaruri biçimde biliriz; bu lafzın nadir durumlarda tehdit ve ibâha karînesi ile birlikte kullanımı bizi kanaatimiz hakkında şüpheye düşürmez.⁷³⁸

Bu noktada Gazzâlî “Emri ibâhaya hamledenleri niçin yadırgıyorsunuz? İbâhanın emrin yorulabileceği anlamların en alt derecesi olduğu kesin biçimde bilinmektedir” şeklinde bir itirazda bulunulması halinde bu düşüncenin iki açıdan temelsiz olduğunu şu şekilde açıklar:⁷³⁹

Birincisi: Emrin tehdit ve yasaklama anlamlarına gelmesi de muhtemeldir; ayrıca onun fiilin yapılp yapılmaması ile alakalı bir serbestlik (*tahyîr*) için konmadığı nasıl biliniyorsa, tehdit için vaz‘ edilmediği de öyle bilinir.⁷⁴⁰

İkincisi: Bu, dilin yapısını⁷⁴¹ (vaz‘) araştırma kabilinden değil, istishâb kabilinden bir anlayışı ifade eder.⁷⁴²

Devamında müellif, “‘Yap’ sözünün muktezâsının fiil ve terk arasında muhayyer bırakmak için olduğunu biliyor musun?” diye sorulması halinde muhalif “Evet” şeklinde bir karşılık verirse bu kimsenin şaşırılmış ve uydurma bir cevap vermiş olduğuna hükmedileceğini; “Hayır” şeklinde bir cevap verdiği takdirde ise, bu kişiye “Sen bu sözün anlamı hakkında şüphe duyduğuna göre tevakkuf etmen gerekir” denileceğini ifade eder.⁷⁴³

Son tahlilde müellif şunları dile getirir: “Yap” sözü, yapma tarafının terk tarafına tercih edildiğini gösterir, zira “yap” sözünün nesnesi olan fiilin var edilmesi gerekir. “Yapma” sözü ise, terk tarafının ifa tarafına tercih edildiğine delâlet eder, çünkü “yapma”

⁷³⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 663.

⁷³⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 663.

⁷³⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 663.

⁷⁴⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 663.

⁷⁴¹ Burada “vaz‘” kelimesini “dilin yapısı” olarak çevirirken Yunus Apaydın’ın tercümesini esas aldık, Bkz. Gazzâlî, *Mustasfâ İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 552.

⁷⁴² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 664.

⁷⁴³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 664.

sözüne konu olan fiilin var edilmemesi gerekir. Fakat “Sana mubah kıldım” ve “Dilersen yap, dilersen yapma” sözleri hakkında daha farklı bir durum caridir; bu ibâreler fiilin yapılması ile yapılmaması arasındaki tercihi ortadan kaldırmaktadır.⁷⁴⁴

Gazzâlî emrin ifade ettiği hükmü belirlemek amacıyla yürüttüğü istidlâlin ikinci aşamasında, önce “Bulunması gerekenlerden birinin / bir kısmının tercihi” başlığını koyarak şu açıklamaları yapar: Gerek vâcip gerekse mendûbun bulunması gerekir ve bunların yapılması terkine tercih edilir. (İnsanların) ifa etme hususunda yönlendirildiği fiiller ile alakalı olarak da benzer durum geçerlidir. Ancak şu var ki, irşâdın, kulun dünyevî bir yararını temin maksadıyla var edilip, fiilin terkine tercih edilmesi gerekirken; nedbe uhrevî bir maslahat gözetilir. Vücûb ise -şâri‘ tarafından farz kılınması halinde- ahirette kurtuluşa ermeyi sağlar.⁷⁴⁵

Müellifin ifadesine göre, kölesine “yap” diyen bir efendi hakkında da benzer durum tasavvur edilir; fakat burada ilave bir mesele bulunmaktadır, o da “yap” sözünün yalnızca bir ihtiyaca binaen söylenmiş olmasıdır. Efendi tarafından susama anında kurulan “Bana su ver” cümlesi bu bağlamda değerlendirilmelidir. Lâkin böyle bir durum Allah Teâlâ hakkında tasavvur edilemez, zira Allah âlemlerden müstağnidir. Her kim bu fiilleri işleyerek nefsiyle mücadele ederse, bunu kendisi için yapmış olur.⁷⁴⁶

Daha sonra müellif, tercihe şayan görüş olmakla nitelediği tevakkuf görüşünün dayandığı kesin (kaatî‘) delili şöyle açıklar:⁷⁴⁷

Emrin vücûb ve nedbe anlamlarından biri için vaz‘ edilmesi durumunda, bu ya akıl ya da nakil yoluyla bilinir. Aklın düşünme biçimi ya zarurî ya da nazarî olur. Dil ile alakalı konularda aklın belirleyici bir gücü yoktur. Nakil ise ya mütevâtir ya da âhâd olur. Âhâd haberlerin delil değeri yoktur. Mütevâtir nakillere gelince, bunlar bir rivâyetin sahih sayılmasını sağlayan yollar olup, şu dört bölümün dışına çıkmaz:⁷⁴⁸

- 1- Ya vaz‘ esnasında dilin sahiplerinin yanında bulunup, sarâhaten “Biz ‘yap’ sözünü şu anlam için koyduk” dediklerinin yahut vaz‘ dan sonra bu durumu dile getirdiklerinin (*ikrâr*) nakledilmesi,

⁷⁴⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 664.

⁷⁴⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 664.

⁷⁴⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 664.

⁷⁴⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 665.

⁷⁴⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 665.

- 2- Ya şâri'nin dilin sahiplerinin böyle söylediğini haber vermesi yahut bunu iddia edenlerin tasdikinin nakledilmesi,
- 3- Ya icmâ ehlinden nakletme,
- 4- Ya da bâtil karşısında susması imkânsız olan bir topluluğun huzurunda zikredilmesi⁷⁴⁹

Sonuç olarak, “Yap” ve “Sana şunu emrettim” sözleri ile sahabenin “Bize şu emredildi” ifadesi hakkında söz konusu nakil türlerinin birinin bulunduğunu ileri sürmek mümkün değildir, bu sebeple de bu lafızların hükmü ile alakalı tevakkuf edilmesi gerekir.⁷⁵⁰

Söz konusu rivâyet türleri delil olarak kullanıma uygunluk açısından değerleriyle beraber inceleyen Gazzâlî, bunun akabinde emrin delâletinin fevr yahut terâhîye ve tekrar yahut tek kere yapılma gerekliliğine hasredilmesi hususunun da aynı yöntem izlenerek bilineceğine ve tevakkuf görüşünü benimseyenler nazarında, umum sîgası ile alakalı olarak bu gerekçeye istinaden tevakkuf sergilendiğini belirtir.⁷⁵¹

Sonra da o, tevakkuf görüşünü savunanların, delillerini tam bir hale getirmek için aşağıda ele alınacak olan şu üç itiraza cevap vermeleri gerektiğine değinir.⁷⁵²

Birinci İtiraz: Bu yaklaşım, ibâha ve tehdit mânalarının lafzın muktezâsından çıkarılması hususunda sizin aleyhinize döner, zira akıl da nakil de lafızdan ibâha ve tehdit anlamlarının çıktığını göstermez, nitekim Araplardan “Biz bu sîgayı, ibâha ve tehdit ifade etmek için koymamakla beraber bu iki anlam hakkında mecazî olarak kullandık” şeklinde açık bir ifade nakledilmemiştir.⁷⁵³

Cevap: Dildeki tikel örnekler üzerinden tümel sonuçlara varma ve kullanım çeşitlerinin incelenmesi yoluyla bilinen bir mâlumat, açık nakil ile haberdar olunandan daha kuvvetli bir bilgidir. Biz *esed* kelimesinin yırtıcı bir hayvan için vaz' edilip, cesur kimse hakkında da kullanıldığını ve *himâr* sözcüğünün ise yine bir hayvan için konulup, ahmak kimse ile ilgili olarak istimal edildiğini bilmekteyiz. Bize göre, hakikat mecazdan kullanımının yaygınlık ve devamlılığı itibariyle ayrılır. Aynı şekilde, geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman kipleri birbirinden nasıl ayrılıyorsa, emir, nehiy ve tahyîr sigaları da

⁷⁴⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 665.

⁷⁵⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 665.

⁷⁵¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 665.

⁷⁵² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 665.

⁷⁵³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 666.

birbirinden öyle ayrılır. Bu konuda herhangi bir şüphe duymuyoruz. Fakat vücûbun nedbden ayrılması hususunda aynı durum geçerli değildir.⁷⁵⁴

İkinci İtiraz: Söz konusu yaklaşım tevakkuf hususunda da sizin aleyhinize döner, zira “yap” sîgasının anlamı ile alakalı tevakkuf da Araplardan nakledilmemiştir, niçin zorbaca bir yöntem izleyerek tevakkuf ediyorsunuz?

Cevap: Biz tevakkufun bir görüş olduğunu söylemiyoruz. Araplar “yap” kalıbını bir sefer nedb ifade etmek için kullanırken başka bir kez vücûb anlamını dile getirmek üzere kullanmışlardır; fakat bize sîganın bu iki anlamın yalnızca biri için vaz‘ edildiğini bildirmemişlerdir. Biz, açıkça ifade etmedikleri bir sözü Araplara nispet etmeyip, onların aleyhinde bir (görünüm oluşturacak) uydurma ve dedikodu kabilinden sözlerden sakınarak, tevakkufu esas alan bir yöntem takip ediyoruz. Nitekim hakkında ittifak bulunan şu konuda da benzer bir tavır sergiliyoruz: Bizler Arapların *fırka*, *cemâa* ve *nefer* lafızlarını bazen üç, bazen dört, bazen de beş varlık hakkında kullandıklarını görmekteyiz. Bu kelimeler söz konusu anlamlar arasında gidip gelmektedir, tahakkümde bulunarak bunların belirli bir sayıyı ifade etmek üzere tahsisleri mümkün olmadığı gibi geriye kalan anlamlar hakkında mecaz olduğunu söylemek de imkân dahilinde değildir.⁷⁵⁵

Üçüncü İtiraz: Bu yaklaşım, “Yap” sîgası da, kadın ve gemi arasında müşterek olan *câriye* ve hayız ve temizlik arasında müşterek olan *kur*’ kelimeleri gibi müşterek bir sözcüktür” şeklindeki ifadeniz dolayısıyla aleyhinize döner, çünkü bu lafızların müşterek olduğu nakledilmemiştir.⁷⁵⁶

Cevap: Biz, “yap” sözünün müşterek olduğunu savunmuyoruz; onun vücûb ve nedb mânalarından biri için vaz‘ edilip diğeri hakkında mecazen mi kullanıldığını yoksa her iki anlam için de mi vaz‘ edildiğini bilmiyor ve bu sebeple de tevakkuf ediyoruz, diyoruz.⁷⁵⁷

Fakat “yap” kelimesinin şu mânada müşterek olduğunu söylememiz mümkündür: Arapların “yap” lafzını - sîgayı bu iki anlamın biri için vaz‘ edip diğeri mecazî olarak kullandıkları hususunda bizleri bilgilendirmemekle beraber- hem vücûb hem de nedb anlamlarını ifade etmek üzere kullandıklarını görmemiz halinde, bu durumu emir kipinin

⁷⁵⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 666.

⁷⁵⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 666.

⁷⁵⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 666- 667.

⁷⁵⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 667.

her iki mâna için de konuştuğu şekilde yorumlarız. Netice itibariyle, kendimizi her nasıl ifade edersek edelim, durum mâkul ve anlaşılır (*karîb*) bir görünüm arz etmektedir.⁷⁵⁸

Ayrıca Gazzâlî kendi kanaatini ortaya koymak amacıyla yaptığı esas değerlendirmeleri böylelikle tamamlamaktadır. Bununla beraber müellif Şâfiî'ye atfedilen görüşleri zikrettiği yerde onun *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da⁷⁵⁹ emrin vücûb ve nedb arasında gidip geldiği ve nehyin tahrîm üzere olduğu görüşünü benimsediğine işaret edip, bu kanaatini şöyle temellendirdiğinden bahseder:⁷⁶⁰

Bize bekarların evlendirilmesi ancak “Kadınları boşadığımız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman kendi aralarında aklın ve dinin gereklerine uygun olarak güzellikle anlaştıkları takdirde, eşleriyle yeniden evlenmelerine engel olmayın”⁷⁶¹ âyeti sebebiyle vâcip kılınmıştır. Kölenin evlendirilmesinin vâcip olduğuna ilişkin net bir kanaate sahip değilim, zira onun (köle) evlenmesine mâni olma hususunda bir yasak gelmemiş, bilakis sadece “Sizden bekar olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin”⁷⁶² âyeti inmiştir. Bu ifade de kezâ bir emir olup hem vücûb hem de nedbe muhtemeldir.⁷⁶³

3.2.2.1.2. Mendubun Emredilmiş Olması

Gazzâlî “Mesele” isimli bir başlık açarak, mutlak emrin mücebini tespit bağlamında kendisinden önceki Eş'arî usulcüler gibi tevakkuf görüşünü temellendirmenin bir ön şartı olarak, mendup bir fiilin de me'mûrun bih sayılacağını ispatlama yolunu seçmiştir. Onun bu konudaki açıklamaları özetle şöyledir:

Her ne kadar mubah emredilmiş olmasa da mendup me'mûrun bihtir, zira emir iktizâ ve taleptir. Mendubun aksine mubahın yapılması gerekmez (*gayru muktezâ*). Fakat şu var ki, yapılması gereken (*muktezâ*) vâcibin gerek mutlak olarak gerekse alternatifi (*bedel*) de dahil olmak üzere terkedilmesi halinde fail zemmedilirken, mendubu terk eden kimse kınanmaz.⁷⁶⁴

⁷⁵⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 667.

⁷⁵⁹ Bkz. Dipnot 457.

⁷⁶⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 667.

⁷⁶¹ Bakara 2/ 232.

⁷⁶² Nur 24 /32.

⁷⁶³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 667.

⁷⁶⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 212.

Gazzâlî bir topluluk tarafından mendubun emir kapsamında yer almadığının ileri sürüldüğünü belirtip, bu iddianın iki yönden bozuk (*fâsid*) olduğunu vurgular.⁷⁶⁵

Birincisi: Ulemânın terminolojisinde (*lisân*) emir, yaygın bir biçimde, a) îcab bildiren emir ve b) istihbâb bildiren emir olmak üzere iki kısma ayrılır. Bununla beraber, “İhramdan çıktığınızda (isterseniz) avlanın”⁷⁶⁶, “Namaz kılınınca artık yeryüzüne dağılın”⁷⁶⁷ ve “Yemeği yiyince de hemen dağılın”⁷⁶⁸ âyetlerinde de birer örneğine rastlandığı üzere, sîga bazen ibâhayı irade için kullanılır; fakat emrin a- îcab bildiren emir ve b- ibâha bildiren emir şeklinde bir taksime tabi tutulması yaygınlık arzetmez.⁷⁶⁹

İkincisi: Mendubun yapılması ittifakla tâat niteliği taşır; lâkin mendubun tâat oluşu, 1- irade edilmiş olmasından, 2- mevcûd veya hâdis olması ya da zâtı yahut zâtının bir sıfatından ve 3- yapılması halinde sevap kazandırıyor olmasından kaynaklanmaz. Bu durumun gerekçeleri sırasıyla şöyle açıklanabilir: Mendubun, irade edilmesinden ötürü tâat olmamasının sebebi, bize göre emrin iradeden farklı bir şey oluşu; mevcûd veya hâdis olması ya da zâtı yahut zâtının bir sıfatından dolayı tâat olmamasının nedeni, bunların mubahlar hakkında da geçerli bulunmasıdır. Mendubun yapılması halinde sevap kazandırmasından dolayı tâat olmayışı ise şöyle bir gerekçeye dayanır: Emre muhatap olan kimse, gereğini yerine getirmesi halinde –her ne kadar sevap kazanmasa ve cezaya maruz kalmasa da- itaatkâr olur, sevap ancak itaate teşvik kabilindedir, zira bir kimse küfre düşerek tâatinin sevabını yok edebilir, fakat bu durum o kişiyi (fiili işlediği anda) itaatkâr olmaktan çıkarmaz.⁷⁷⁰

Mendubun emir kapsamında bulunmadığı iddiasını böylelikle çürüten Gazzâlî bununla yetinmeyerek, muhalif adına “Emir, beraberinde serbesti (*tahyîr*) bulunmayan kesin bir iktizâdan ibarettir, nedb fiili terkin caiz oluşu ve serbestisini içermektedir, sizin ‘Nedbi işleyen itaatkâr olarak adlandırılır’ şeklindeki sözünüz ‘Kişi nedbi terkedecek olursa, âsi olarak isimlendirilmez’ anlamına gelir” gibi bir itirazı gündeme getirmektedir.⁷⁷¹

Müellifin getirilen bu itiraza iki şekilde cevap verdiği görülür:

⁷⁶⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 212.

⁷⁶⁶ Mâide 5/ 2.

⁷⁶⁷ Cum‘a 62/ 10.

⁷⁶⁸ Ahzâb 33/ 53.

⁷⁶⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 212.

⁷⁷⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 212.

⁷⁷¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 212- 213.

Birincisi: Nedb serbestlik (*tahyîr*) içermeyen kesin bir iktizâdır, zira tahyîr (yapma ve yapmama tarafının) eşit olmasını ifade eder. Karşılığında sevap verilmesi itibariyle ifa tarafının ağır basması durumunda, eşitlik de muhayyerlik de ortadan kalkar. Nitekim Allah Teâlâ haram kılınan fiiller ile alakalı “Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin”⁷⁷² buyurmuştur. Bu durumda, emrin -şeriatın kendisi için bir şey istemesi anlamında- kesin iktizâ olduğunu düşünmek uygun olmaz; bilakis şeriat kişiden yine kişinin maslahatına olan bir şeyi talep eder. Bir başka ifadeyle, Allah kullarının kendi maslahatına olan fiilleri yapmasını gerekli kılar ve onların küfre düşmelerinden razı olmaz, buna paralel olarak, sevap kazanılsın diye nedbin de yapılmasını gerekli kılar, bu bağlamda “Fiilin yapılıp yapılmaması benim açımdan eşittir; fakat senin açımdan bir eşitlik yahut seçim hakkı yoktur, zira mendubu yapmaman maslahatını temin etmemen ve sevabı kaçırmam anlamına gelir” diye buyurur. İşte bu kesin iktizânın ta kendisidir.⁷⁷³

İkincisi: Mendubu terkeden bir kimse kınanmadığı gibi –zem ismi olması itibariyle- “âsi” olarak da isimlendirilmez. Bununla beraber, elbette ki, mendubu işleyen bir kimse her nasıl “(emre) muvafakat edip itaat sergileyen” şeklinde isimlendiriliyorsa, mendubu işlemeyen bir kişi de “(emre) muhalefet edip gereğini yerine getirmeyen” olarak adlandırılır.⁷⁷⁴

3.2.2.2.Emrin Nedb İfade Ettiği Görüşü

Gazzâlî “Emrin Nedb İçin Olduğu Görüşüne Yönelen Muhaliflerin Şüpheleri” şeklinde bir başlık açtıktan sonra, ilk olarak Şâfî’nin kanaatini belirleyip onun delilini ortaya koymuş bilâhare her biri “şüphe” olarak tanımlanan iki delil üzerinde durmuştur. Nedb görüşünün müdafilerince ileri sürülen bu delillerin biri aklî diğeri ise naklî niteliktedir.⁷⁷⁵

3.2.2.2.1.Aklî Delil

Nedbe delâlet görüşü lehinde sunulan aklî delil şu şekilde ifade edilebilir: “Yap” ve “Sana emrettim” sözlerinin, vücûb ve nedbin müşterek bir biçimde bulunduğu en düşük seviyeli anlama indirgenmesi gerekir, ki bu da fiilin talep edilmesi ve iktizâsıdır. Bilindiği

⁷⁷² Kehf 18/ 29.

⁷⁷³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 213.

⁷⁷⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 213.

⁷⁷⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 667.

üzere, nedbin yapılması terkenden daha hayırlıdır; fakat terkine mukabil ceza gerekeceğine dair bir mâlumat bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu hususta tevakkuf etmek gerekmez.⁷⁷⁶

Bâkılânî bu delilin üç yönden bozuk (*fâsid*) olduğunu düşünmektedir:

Birincisi: Söz konusu delil bir istidlâldır, dil ile alakalı konular istidlâle açık değildir, ayrıca bu ifadeler “yap” sözünün nedb bildirdiğine dair dilbilimcilerden gelen bir nakil özelliği de taşımaz.⁷⁷⁷

İkincisi: Lafızları emin olunan (*müsteykan*) en düşük seviyedeki anlama indirgemek gerekseydi, “yap” lafzının ibâha mânasına indirgenmesi gerekirdi. Zira ibâhanın en düşük seviyedeki ortak payda (*el-ekallü’l-müşterek*) olması itibariyle, “Sana şu konuda izin verdim, onu yap” denilebilir. Ayrıca her nasıl mubahın terkedilmesine karşılık cezalandırma gerekeceği bilinmiyorsa, işlenmesi halinde sevap kazanılıp kazanılmayacağı da bilinmemektedir. Burada söylenenler bilhassa Mu‘tezilî anlayış hakkında geçerlidir, nitekim onlara göre mubah hasendir ve bir kimsenin mubahı hasen oluşu nedeniyle yapması caiz olduğu gibi emretmesi de caizdir.⁷⁷⁸

Buna ilaveten Gazzâlî, Mu‘tezile’nin çoğul sîgasını en az seviyedeki çoğula indirgemesi gerektiğini, fakat bunu yapmadıklarını vurgular.⁷⁷⁹

Üçüncüsü: Muhalif iddia ancak, vâcibin nedbe ilâve (*ziyâde*) bir anlam olarak değerlendirilmesi durumunda doğru olur. Bir başka ifadeyle, ilâve olan kısım düşürülmek suretiyle, emrin aslî manası olarak geriye nedb kalır. Fakat durum böyle değildir, aksine nedbin tanımında fiilin terkinin caiz olduğu da yer almamaktadır.⁷⁸⁰

Gazzâlî tahkîkî bir cevap olarak nitelendirdiği bu cevabın ardından sözlerini şöyle sürdürür: Siz yapılması söylenen bir fiili terk etmenin caiz olup olmadığını biliyor musunuz? Şayet bunu bilmiyorsanız, fiilin mendup kılındığından da emin değilsiniz demektir; eğer biliyorsanız, nereden biliyorsunuz?⁷⁸¹ “Yap” lafzı, fiilin terk edilmesi halinde muhakkak günaha girileceğini göstermediği gibi bu eylemi yapmamanın günaha yol açmayacağına da delâlet etmez.⁷⁸²

⁷⁷⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 668.

⁷⁷⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 668.

⁷⁷⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 668.

⁷⁷⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 668.

⁷⁸⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 668.

⁷⁸¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 668.

⁷⁸² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 668- 669.

Fakat Gazzâlî meseleyi bu noktada bırakmaz; muhalifçe dillendirilebilecek şöyle bir itirazdan bahseder: Bir fiilin terkinin caiz olması, yapılmasında mahzur bulunmadığı anlamına gelir. Söz konusu durum dinî bildirim (*sem'*) gelmeden önce de bilinmektedir. Bundan dolayı kesin bir şekilde günaha girme ile alakalı olarak dinî bildirim ihtiyacı duyulurken, bir fiilin terkedilmesinin haram olmadığı hususunda böyle bir ihtiyaç hissedilmez.⁷⁸³

Müellifin bu itiraza şöyle bir cevap verileceğini belirtir: Emir sîgası geldikten sonra aklın nefye hükmetmesinin bir hükmü kalmaz, zira emir bir gruba göre, daha düşük seviyeli bir anlam ihtimalini ifade etmek üzere değil, vücûb bildirmek için belirlenmiştir. İhtimalli bir durumun söz konusu olması, emrin nedb ifade ettiği hususunda şüphe doğurmaktadır. Netice itibariyle, emrin nedb bildirmesi hakkında tevakkuf etmekten başka bir çare bulunmamaktadır.⁷⁸⁴

Ayrıca Gazzâlî bu delilin, -haramlığın, vücûb ve nedbin her ikisinin birden zıddı olması sebebiyle- emre konu fiilin yasaklanmış ve haram olduğunu savunanların iddiasının bâtıllığı hususunda da delil olarak kullanılabileceğini belirtmektedir.⁷⁸⁵

3.2.2.2.2.Naklî Delil

Bu delil, muhaliflerin Hz. Peygamber'in "Size bir şeyi emrettiğimde, gücünüz yettiğince onu yerine getirin, bir şeyi yasakladığımda ise ondan kaçının"⁷⁸⁶ şeklindeki hadisine sarılmalarından meydana gelir. Gazzâlî, bu delilin sahiplerine göre, emrin gereğinin yerine getirilmesi bizim istitâat ve meşîetimize bırakılırken; yasaklanan fiilden sakınmaya yönelik talebin kesinlik bildiren bir tarzda söylendiğini belirtmektedir.⁷⁸⁷

Gazzâlî bu delile şöyle cevap vermektedir: Bu delil, "yap" lafzının gerek dil gerekse vaz' açısından nedb ifade etmediğine ilişkin bir itiraf niteliği taşımanın yanı sıra, şeriat ile istidlâlde bulunma kapsamına da girer. Bu mahiyetteki bir konu –delâleti sahih bile olsa- haber-i vâhid ile sabit olmaz, nasıl olsun ki? Zaten söz konusu delil nedbe de delâlet etmemektedir, nitekim Hz. Peygamber "Dilediğinizi yapın" diye buyurmamış,

⁷⁸³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 669.

⁷⁸⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 669.

⁷⁸⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 669.

⁷⁸⁶ Benzer lafızlarla rivayeti için bkz. Buharî, İ'tisam 2; Müslim, Hac 412, Fezâil 130, 131; Tirmizi, İlim 17; İbn Mâce, Mukaddime 1.

⁷⁸⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 669.

bilakis -bir örneğine “Gücünüz yettiğince Allah’a saygısızlıktan sakının”⁷⁸⁸ âyetinde de rastlandığı üzere- “Güç yetirebildiğinizi yapın” demiştir. Her zorunlu talep (*îcab*) istitâat şartına bağlanmıştır. “Kaçının” sözüne gelince, bu lafız nedbe de muhtemel olan bir emirdir, durum böyle olmasına rağmen kaçınmanın vâcipliğine nasıl delâlet edebilir?⁷⁸⁹

3.2.2.3.Emrin Vücûb İfade Ettiği Görüşü

Gazzâlî “Emrin Vücûb İçin Olduğu Görüşüne Yönelen Muhaliflerin Şüpheleri” başlığını açtıktan sonra, nedb görüşünü çürütmek için söylediklerimizin hepsi, vücûb görüşü hakkında da geçerlidir, fakat burada ilave bir nokta bulunmaktadır, o da –daha önce de belirttiğimiz üzere- nedbin hakikaten emrin kapsamına girmesidir, demektir.⁷⁹⁰

Müellif sonra da sözlerine şöyle devam etmektedir: Emrin hakikati, gereğini yerine getiren kimseyi itaatkâr kılmasıdır, bir nedb işleyerek emrin gereğini yerine getiren kimse de “itaatkâr” olarak nitelenir, emir vücûba hamledilecek olursa, nedb hususunda mecaz olur. O halde, nedbin emrin hakikatinde yer almasına rağmen nasıl mecaz olabilir.⁷⁹¹

Ardından da o şunları dile getirmektedir: “Bize şöyle emredildi” denildiğinde, “Îcab hükmü taşıyan bir emir mi yoksa nedb ve istihbâb hükmü taşıyan bir emir mi?” diye bir soru sormak uygun görülmektedir. Halbuki bu kimse “Bir aslan gördüm” demiş olsaydı, “aslan” ismi yırtıcı bir hayvanı ifade etmek için konulmuş olup, karîne yardımıyla cesaretli bir kimse hakkında kullanılması itibariyle ona “Yırtıcı bir hayvanı mı yoksa cesur bir kişiyi mi kastettin?” şeklinde bir soru yöneltmek uygun düşmezdi.⁷⁹²

Gazzâlî bu bağlamda aklî ve lügavî deliller (şüphe) yanında sem’î delillere de yer vermiştir⁷⁹³, ki bunlar toplamda yedi tanedir.⁷⁹⁴

⁷⁸⁸ Teğâbün 64/ 16.

⁷⁸⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 669.

⁷⁹⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 669-670.

⁷⁹¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 670.

⁷⁹² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 670.

⁷⁹³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 671.

⁷⁹⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 670.

3.2.2.3.1. Aklî Deliller

Gazzâlî bu bağlamda üç delil zikredip bunları incelemektedir:

Birinci Delil: Emre muhatap olan bir kimse emredilen fiilin vâcip olduğunu -hem şer‘i hem de lügavî açıdan- anlar ve söz konusu talimata aykırı davranması durumunda kınama ve cezaya maruz kalmayı uzak görmediği gibi isyan etmiş olmakla nitelenmeyi de uzak görmez, ki “isyan” bir zem ismidir. Bundan dolayı ümmet namaz ve (diğer) ibadetlerin vâcip olduğunu ilgili emirlerden anladığı gibi Hz. Adem’e secdenin vâcip olduğunu da “Secde edin”⁷⁹⁵ âyeti vesilesiyle anlamıştır. Köle efendisinin çocuk da babasının emrinin vücûb özelliği taşıdığını yine aynı saikle anlar.⁷⁹⁶

Gazzâlî’nin bu delile şöyle cevap verdiği görülür: Bütün bu söylenenler söz konusu iddianın aynısı ve ilgili görüşün tekraren dile getirilmesinden ibarettir. Burada kabul edilebilecek bir nokta yoktur, söz konusu emirlerin vücûb ifade ettiği karîne yardımıyla bilinmektedir, ki bu karîneler âmir ile me’mûr arasındaki bir alışkanlık ve anlaşma olabileceği gibi muhatabın (*şâhid*) vücûb anlamını idrak etmesini sağlayan emrin beraberindeki hal ve sebepler de olabilir. Ayrıca, “isyan” isminin zem için kullanımı, ancak vücûb karînesi bulunduğu takdirde kabul edilebilir; fakat bu isim “Sana fikir verdim, sen de bana isyan ve muhalefet ettin” örneğinde de görüldüğü üzere, kınama bildirmeksizin de kullanılmaktadır.⁷⁹⁷

İkinci Delil: İcab karşılıklı konuşmalarda önemli bir anlamdır. Araplarca dile getirilen “yap” sözünün icab ifade etmemesi halinde, bu mânâyı ifade eden bir isim kalmayacaktır. Arapların bu hususta ihmalkâr davranması imkânsızdır.⁷⁹⁸

Gazzâlî bu delile, buna karşın nedb de önemli bir anlamdır, o halde “yap” sözü nedb ifade etsin, diyerek cevap verir.⁷⁹⁹ Sonra da muarızlar tarafından, Arapların “Sana mendup kıldım”, “Seni irşâd ettim” ve “Seni teşvik ettiği” sözleri nedbe delâlet eder, gibi bir itirazın ileri sürülmesi durumunda, buna, vücûba delâlet eden lafızlar “Sana vâcip kıldım”, “Sana zorunlu kıldım”, “Sana farz kıldım” ve “Sana lazım kıldım” sözleridir, şeklinde bir karşılık verileceğini belirtir, akabinde de muhalifler “Sana vâcip kıldım”, “Sana zorunlu kıldım”, “Sana farz kıldım” ve “Sana lazım kıldım” ifadelerinin haber

⁷⁹⁵ Bakara 2/ 34.

⁷⁹⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 670.

⁷⁹⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 670.

⁷⁹⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 670.

⁷⁹⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 670.

sîgası olduğunu iddia edip inşa sîgası da nereden çıktı diyecek olurlarsa, nedb hususunda da bunun bir benzerinin gündeme getirileceğini vurgular.⁸⁰⁰

Daha sonra ise Gazzâlî, bey‘, icâre ve nikah akidleri üzerinden muhaliflerin görüşünü çürütür, zira bu işlemler hakkında sadece “sattım” ve “evlendim” gibi ihbârî sîgalar bulunmaktadır, şeriat bunlar ile alakalı inşâî birer lafız bulunmadığı için haber sîgalarına inşa muamelesi yapmıştır.⁸⁰¹

Üçüncü Delil: “Yap” sözü yasaklama (*men‘*), muhayyer bırakma (*tahyîr*) ve davet (*dua‘*) anlamlarından yalnızca birini ifade eder. Yasaklama ve muhayyer bırakma mânalarının bâtil olması halinde, çağrı ve îcab anlamları ön plana çıkar.⁸⁰²

Gazzâlî bu delile şöyle cevap vermektedir: Aksine burada dördüncü bir bölüm bulunmaktadır. Bu da “yap” sözünün müşterek lafızlar gibi, karîne bulunmaması durumunda, ilgili anlamların birini ifade etmemesidir.⁸⁰³

Müellife göre, karşıt görüş sahiplerince “‘Yapma’ sözü haramlık ifade etmiyor mu, o halde ‘yap’ sözünün îcab ifade etmesi gerekir” şeklinde bir itiraz getirilecek olursa, onlara şöyle karşılık verilir: Bu görüş Şâfî’den nakledilmiştir, fakat tercihe şayan görüş -“yap” lafzı gibi- “yapma” sözünün de tenzîh ve tahrîm arasında gidip geldiğidir. Tahrîmin ifadesi nehiy hakkında doğru olsa bile, emrin nehye kıyaslanması caiz değildir, çünkü lügat kıyas değil nakil yoluyla sabit olur.⁸⁰⁴

3.2.2.3.2.Naklî Deliller

Gazzâlî vücûba delâlet ile ilgili naklî delilleri her biri şüphe olarak nitelenen “Şer‘î Deliller” şeklinde bir ifade ışığında inceler ve şer‘î delillerin (aklî ve lügavî delillere nispeten) akla daha yatkın olduğunu vurgular. Sonra da o, şer‘î bir delil emrin vücûb bildirdiğine delâlet etseydi, biz bu emri vücûba hamlederdik, lâkin bu konuda bir delil bulunmamaktadır, der.⁸⁰⁵

Gazzâlî’nin burada A) Kitap, B) Sünnet ve C) icmâ kaynaklı çeşitli deliller sunduğu görülür:

⁸⁰⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 671.

⁸⁰¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 671.

⁸⁰² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 671.

⁸⁰³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 671.

⁸⁰⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 671.

⁸⁰⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 671.

A) Kitaptan Deliller

Gazzâlî bu başlık altında iki delili ele alıp bunları ayrı ayrı tetkik eder:

Birinci Delil: Akıl ve dilin emrin vücûba tahsisine delâlet etmediğini kabul ediyoruz, fakat Kitap açısından “Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin’ de. Eğer yüz çevirirseniz bilin ki ona yüklenen sorumluluğu ancak ona ait; size yüklenen görevin sorumluluğu da yalnızca size aittir. Eğer ona itaat ederseniz doğru yola erersiniz. Peygambere düşen apaçık bir tebliğdir”⁸⁰⁶ âyeti bu duruma delâlet eder.⁸⁰⁷

Gazzâlî bu delile şöyle cevap vermektedir: Bu ifadelerin bir delil değeri yoktur, zira “itaat edin”⁸⁰⁸ lafzının nedb mi yoksa vücûb mu ifade ettiği tartışmalıdır, ayrıca “Ona yüklenen sorumluluğu ancak ona ait; size yüklenen görevin sorumluluğu da yalnızca size aittir”⁸⁰⁹ ibâresi herkesin sorumluluğunun kendisine ait olduğunu bildirmektedir, Hz. Peygamber’in sorumluluğu tebliğ, ümmetinki ise tebliğe icabettir.⁸¹⁰ Söz konusu ibârenin, Resûlullah’tan yüz çevirmeye ilişkin bir tehdit anlamına gelmesi durumunda, bu, Allah’ın imanın esasını ile alakalı konularda Hz. Muhammed’e tâati irade ettiğini gösterir, ki imanın vâcip olduğu hususunda ittifak edilmiştir. Bu lafzın maksadı umumdur, biz bunu vücûb üzere olan emirler ile tahsis ediyoruz. Vücub görüşüne dayanak teşkil eden âyetlerin hepsi bu cinstendir, bir başka ifadeyle, nedb ifade edip etmediği tartışmalı emir sîgalarıdır. Bahsi geçen sîgalar tehdidin zikredilmesiyle birlikte bulunurlarsa, söz konusu tehdit özellikle bu emrin vâcip olduğuna delâlet eden bir karîne olarak değerlendirilir. İlgili emrin umum bir emir olması durumunda ise, sîga dinin esasına ilişkin olan ve vücûb ifade ettiği delil yardımıyla bilinen bir emir olarak telakki edilir.⁸¹¹

Daha sonra müellif bütün bu açıklamalar sayesinde “Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah’a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah’ın azabı çetindir”⁸¹² ve “Onlara ‘Rükû edin (namaz kılın)’ dendiği zaman,

⁸⁰⁶ Nûr 24/ 54.

⁸⁰⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 671.

⁸⁰⁸ Nûr 24/ 54.

⁸⁰⁹ Nûr 24/ 54.

⁸¹⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 671- 672.

⁸¹¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 672.

⁸¹² Haşr 59/ 7.

rükû etmezler. O gün vay yalanlayanların haline”⁸¹³ ve “Ey İman edenler Allah’a itaat edin. Peygambere itaat edin, sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlü’ne arz edin. Bu daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir”⁸¹⁴ âyetlerinin delil olarak kullanımına karşı nasıl bir cevap verileceğinin de bilineceğini belirtir. Nitekim bu emirlerin hepsi, kendisini tasdik etme ve vâcib kılınan fiilleri işleme hususunda Hz. Peygamber’e boyun eğilmesine yönelik birer emir niteliği taşımanın yanında onun sözlerinden şüphe duymayı da yasaklamaktadır.⁸¹⁵

İkinci Delil: Bu delil, vücûb taraftarlarının “(Ey inananlar!) Peygamberin (sizi) çağırmasını aranızda birbirinizi çağırmanız gibi tutmayın. İçinizden birbirini siper ederek sıvışıp gidenleri Allah gerçekten bilir. Artık onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belanın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar”⁸¹⁶ âyetine sarılmalarıdır.⁸¹⁷

Gazzâlî bu delile üç farklı cevap verir:

Birinci Cevap: Muhalifler bu ifadenin her emir hakkında nas ya da âm olduğunu iddia eder, şeklinde bir tespit üzerine inşa edilen bu cevapta Gazzâlî, bahsi geçen her iki ihtimalin de ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiğini düşünerek, kanaatini şu şekilde beyan eder: Söz konusu ifadenin nas olduğunu ileri sürmek mümkün değildir, umum olduğunu iddia ediyorsanız, biz umum görüşünü de paylaşmıyor; emir sîgasında olduğu gibi umum sîgası hakkında da tevakkuf ediyoruz.⁸¹⁸

Bunun ardından ise, müellif Hz. Peygamber’in nedb emirler de vermesi ve “Eğer onlarda bir hayır görürseniz, onlarla mükâtebe yapın”⁸¹⁹ ve “Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun”⁸²⁰ âyetlerinde mevcûd emirlere muhalefet eden kimsenin cezaya çarptırılmamasından hareketle, söz konusu emri Hz. Peygamber’in dinine girmeye yönelik bir emirle tahsis ettiklerini ayrıca belirtmektedir.⁸²¹

⁸¹³ Mürselât 77/ 48-49.

⁸¹⁴ Nisa 4/ 59.

⁸¹⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 672.

⁸¹⁶ Nûr 24/ 63.

⁸¹⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 672.

⁸¹⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 672.

⁸¹⁹ Nûr 24/ 33.

⁸²⁰ Bakara 2/ 282.

⁸²¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 672.

İkinci Cevap: Bu âyet Hz. Peygamber'e muvafakat edilmesini emrederken, ona muhalefet sergilemeyi yasaklamaktadır.⁸²² Muvafakat, emrin gereğini verilme tarzına uygun bir biçimde yerine getirmektir; vâcip ise vâcip olarak, nedb ise nedb olarak.⁸²³ Söz konusu tartışma, muvafakat ve muhalefet kavramları üzerinde değil; îcab sîgası hakkında cereyan etmektedir.⁸²⁴

Üçüncü Cevap: Bu âyet yalnızca Hz. Peygamber'in emrinin vâcip olduğuna delâlet etmektedir. Gazzâlî bu noktada muarıza, "Allah Teâlâ'nın emrinin vâcip olduğuna ilişkin delil hani nerede?" şeklinde bir soru yöneltir.⁸²⁵

B) Sünnetten Deliller

Gazzâlî vücûb görüşünü benimseyenler sünnet bakımından birtakım âhâd haberlere sarıldıklarını, temel kaide niteliği taşıyan bir hususun, söz konusu haberler sarih ve sahih olsalar bile, bunlarla sabit olmayacağını, zaten bahsi geçen rivayetler arasında sarih nakillerin de bulunmadığını belirtmekte ve eserinde sünnet kaynaklı dört rivayete yer vermektedir.⁸²⁶

Birinci Delil: Bir köle ile evliyenken âzat edilen Berîre, evliliğini sürdürmek istemeyince, Hz. Peygamber ona "Keşke ona geri dönseydim" diye buyurmuş, o da "Bu sizin emriniz mi Ey Allah'ın Resûlü?" diye sormuştur, "Hayır, ben ancak bir arabulucuyum" şeklinde bir cevap aldıktan sonra ise "Benim ona ihtiyacım yok" demiştir.⁸²⁷ Berîre söz konusu talebin emir olması halinde vâcip olacağını bilmekteydi, ümmet de meseleyi bu şekilde anlamıştır.⁸²⁸

Gazzâlî bu delile şöyle cevap vermektedir: Bu iddia Berîre'nin aleyhine uydurulmuş bir kuruntudan ibarettir. Onun sözleri ancak söz konusu isteğin Allah tarafından meşru kılınan bir emir mi yoksa kocasının yararına bir arabuluculuk mu olduğunu öğrenmek amacıyla sorulan bir soru mahiyeti taşır, nitekim bu talep meşru ise

⁸²² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 672.

⁸²³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 672- 673.

⁸²⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 673.

⁸²⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 673.

⁸²⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 673.

⁸²⁷ Farklı lafızlar ile bkz. Buhârî, Talak 16; Ebû Dâvud, Talak 18, 19, 20, 21; Nesâî, Âdâbü'l-Kudât 28; İbn Mâce, Talak 29; Dârimî, Tahyîru'l-eme 2296.

⁸²⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 673.

sevap kazanmayı isteyerek ifasıyla itaatkâr olsun, yok öyle değil de şefaata ise kendi menfaatini kocasınıninkine tercih etsin.⁸²⁹

İlgili delile böyle cevap veren Gazzâlî, muhalif “Hz. Peygamber’in şefaatine icabet etmek menduptur ve bu itibarla sevap kazandırır” şeklinde bir itirazda bulunacak olursa, ona şöyle karşılık verileceğini belirtir: Berîre, Resûl-i Ekrem’in arabuluculuğunu kabulün sevap kazandırması halinde, nasıl “Benim ona ihtiyacım yok” diyebilir? Müslüman sevaba muhtaç olması bakımından böyle bir söz söylemez.⁸³⁰ Dolayısıyla burada üç şekilde açıklanabilecek farklı bir durum var demektir. Şöyle ki, Berîre, 1-ya -dünyevî maksatlara yönelik emirler ile alakalı olarak değil- Allah’tan gelen ve Allah için olan emirler hususunda Hz. Peygamber’e tâat göstermenin sevap kazandıracağına inanmaktadır, 2- ya söz konusu isteğin nedbden daha aşağı seviyede bir hüküm ifade ettiğini bilmesinden dolayı bu soruyu sormuştur-, 3- ya da bir karîneden dolayı mevzuu bahis isteğin vücûb bildirdiği noktasında tereddüt taşıdığını dile getirmiş, “emir” kavramını vücûb ile ifade ederek düşüncesini izhar etmiştir.⁸³¹

İkinci Delil: Hz. Peygamber’in “Ümmetime ağır geleceğini bilmeseydim, her namaz vaktinde misvak kullanmalarını onlara emrederdim”⁸³² şeklindeki hadisi, emrin vücûb ifade ettiğini göstermektedir; misvak kullanma emredilmediğinden dolayı menduptur.⁸³³

Gazzâlî bu delile şöyle cevap verir: Hz. Peygamber bu sözü söylemeden evvel ümmetini nedb olarak misvak kullanmaya teşvik etmiş, böylelikle de onlara emirden maksadın meşakkatli bir talep olduğunu öğretmiştir. Bu durum, Allah’ın Hz. Peygamber’e “Sen ümmetine ‘misvak kullanın’ diyerek misvak kullanmayı emretseydin, biz ümmete misvak kullanmayı vâcip kılardık” gibi bir vahiyde bulunduğu söylenerek de açıklanabilir. Netice itibariyle, biz Hz. Peygamber’in emir sîgasını mutlak olarak telaffuz etmesi halinde, misvak kullanmanın Allah’ın vâcip kılması (*icab*) dolayısıyla vâcip olacağını biliriz.⁸³⁴

⁸²⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 673.

⁸³⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 673.

⁸³¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 673- 674.

⁸³² Bazı lafız farklılıkları ile bkz. Buhârî, Cum’a 8, Temennî 9, Savm 27; Müslim, Taharet 42; Ebû Dâvud, Tahâret 25; Nesâî, Taharet 7; İbn Mâce, Taharet 7.

⁸³³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 674.

⁸³⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 674.

Üçüncü Delil: Hz. Peygamber, namaz kıldığı bir esnada Ebû Saîd el-Hudrî'ye seslenip cevap alamayınca, ““Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman Allah’ın ve Resûlü’nün çağrısına uyun”⁸³⁵ âyetini duymadın mı?” diye buyurmuştur.⁸³⁶ Bu ifade Resûlullah’ın emrine muhalefet karşısında bir azarlama niteliği taşır.⁸³⁷

Gazzâlî bu delile şöyle cevap vermektedir: Hz. Peygamber burada herhangi bir emir vermeyip sadece seslenmiştir; bunun yanı sıra karîneler vasıtasıyla ashabına kendisini saygın kabul etmenin vâcib olduğunu da hiçbir şüphe uyandırmayacak biçimde (zarurî olarak) öğretmiştir. Resûlullah’ın çağrısına cevap vermemek, onun emrinin hafife alınıp küçümsendiği anlamına gelir.⁸³⁸

Daha sonra müellif sözlerini şu hususun da mevcûd duruma delâlet ettiğini söyleyerek sürdürür: Ebû Saîd namaz kılmaktadır ve namazın tamamlanması vaciptir. Sırf seslenme namazın yarıda kesilmesi gerektiğini göstermez, aksine namazın, -boğulan bir kimseyi kurtarmak için bölünmesi gibi- daha üst düzey bir vâcibin yerine getirilmesi amacıyla bölünmesi gerekir. Sadece nidâ bu gerekliliği ortaya koymaz.⁸³⁹

Dördüncü Delil: Akra‘ b. Hâbis (hac ile alakalı olarak) “Sadece bu yılımız için mi, yoksa bütün hayatımız boyunca bizim için kâfi midir?” şeklinde bir soru sormuş, Resulullah da ona “Bütün ömrünüz içindir, şayet evet deseydim, vâcib olurdu” diye cevap vermiştir.⁸⁴⁰ Bu ifade Hz. Peygamber’in bütün emirlerinin îcab bildirdiğini göstermektedir.⁸⁴¹

Gazzâlî bu delile şöyle cevap verir: Akra‘ haccın vâcib olduğunu “Yolculuğa gücü yetenlerin haccetmesi Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır”⁸⁴² âyeti ve bunun dışındaki sarîh ifadeler sayesinde bilmekte; fakat söz konusu emrin tekrar tekrar mı yoksa tek sefer mi yapılması gerekeceği hususunda şüpheye düşmektedir, zira bu söz tekrar ile merra arasında gidip gelmektedir. Resûl-i Ekrem bu iki anlamın birini belirlemiş olsaydı, o anlam taayyün eder ve nebevî beyan dolayısıyla bizim hakkımızda kesinlik kazanırdı,

⁸³⁵ Enfâl 8/ 34.

⁸³⁶ Farklı lafızlarla bkz. Buhârî, Tefsîru’l-Kur’ân 1.

⁸³⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 674.

⁸³⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 674.

⁸³⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 674.

⁸⁴⁰ Farklı lafızlarla bkz. Buhârî, İ’tisâm 2; Müslim, Hac 412; Nesâî, Menâsik 1.

⁸⁴¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 675.

⁸⁴² Âli İmrân 3/ 97.

nitekim “Şayet evet deseydim, vâcip olurdu” cümlesi de “Şayet belirleseymdim, taayyün etmiş olurdu” mânasına gelir.⁸⁴³

C) İcmâdan Deliller

Gazzâlî icmâ bakımından delilin, muhaliflerin şu iddiasına dayandığını belirtir: Ümmet bütün asırlarda, ibâdetlerin vâcip olması ile alakalı olarak emirlere; mahzurlu fiillerin haram oluşu hususunda ise nehiylere müracaat etmiştir.⁸⁴⁴ “Namazı kılın, zekâtı verin. Rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin”⁸⁴⁵, “Allah’a ortak koşanlar sizinle nasıl topyekûn savaşıyorlarsa, siz de onlarla topyekûn savaşın”⁸⁴⁶, “Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur”⁸⁴⁷, “Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin. Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz”⁸⁴⁸, “Yetimlere mallarını verin. Temizi pis olanla (helâli haramla) değişmeyin. Onların mallarını kendi mallarınıza katıp yemeyin. Çünkü bu büyük bir günahdır”⁸⁴⁹, “Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza olan ticaretle yapılırsa başka. Kendinizi helâk etmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir”⁸⁵⁰ ve “Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu bir hayâsızlık, öfke ve nefret gerektiren bir iştir. Bu ne kötü bir yoldur”⁸⁵¹ âyetleri bu durumun birer örneğini oluşturur.⁸⁵²

Gazzâlî bu delile üç farklı cevap vermektedir:

Birinci Cevap: Evet, emrin zâhirinin vücûb bildirdiğini zanneden bir gruptan hatanın sadır olması mümkündür; bu kabul edilebilir; fakat bunu ümmetin tamamına teşmil etmek uygun olmaz. Aksi yöndeki bir hareket ümmet aleyhine uydurulmuş birer dedikodudan ibaret olup, ona hata nispet edildiği anlamına gelir, halbuki ümmetin hatadan tenzih edilmesi gerekir, nitekim -azınlığı teşkil etse de- derin ilmî birikim

⁸⁴³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 675.

⁸⁴⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 675.

⁸⁴⁵ Bakara 2/ 43.

⁸⁴⁶ Tevbe 9/ 36.

⁸⁴⁷ İsrâ 17/ 32.

⁸⁴⁸ Âl-i İmrân 3/ 130.

⁸⁴⁹ Nisâ, 4/ 2.

⁸⁵⁰ Nisa 4/ 29.

⁸⁵¹ Nisa 4/ 22.

⁸⁵² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 676.

sahipleri (*muhassılûn*), ilgili emirlerin vücûb ifade ettiğini ancak karîne ve delillerden yola çıkarak anlamışlardır.⁸⁵³

Gazzâlî bu cevabın devamında, kanaatini desteklemek amacıyla diğer bir hususu dile getirir: Ümmet, gerek emrin nedbe de muhtemel bulunmasına rağmen namazın vâcip olduğunu gerekse nehyin tahrîm için konmaması yanında tenzihe de muhtemel bulunmasına karşın zinanın haram olduğunu kesin bir biçimde anlamıştır. Kati deliller bulunduğu kabul edilmemesi halinde, ümmet çeşitli anlamlara muhtemel olan bu lafızlar ile ilgili kati bir bilgiye nasıl sahip olabilir?⁸⁵⁴

İkinci Cevap: Muhaliflerin bu sözü ancak “Emir nedb içindir” şeklindeki yargının icmâa dayalı olarak sübut bulduğunu söyleyenlerin sözü ile benzerlik arzeder, zira bu kimseler emir sîgasından yola çıkarak, mükâtebe anlaşması yapma ve şahit tutuma gibi fiillerin mendup kılındığına hükmetmişlerdir, nitekim ümmetin nedbe hamlettiği emirler (vücûba yorulan emirlere nispeten) daha fazladır, çünkü nâfile, sünnet ve edepler farzlardan daha fazladır, zaten hiçbir farz yoktur ki, kendisine, tamamlayıcı öğelerine (*itmâmü’l-ferîza*) ve edeplerine pek çok sünnet taalluk etmesin.⁸⁵⁵

Üçüncü Cevap: Emir ibâha ifade eder. Nitekim ümmetin –her ne kadar karînelerden kaynaklanıyor olsa da- “İhramdan çıktığımızda (isterseniz) avlanın”⁸⁵⁶ ve “Namaz kılınca artık yeryüzüne dağılın”⁸⁵⁷ âyetleri hakkında ibâha ile hükmetmesi de bu duruma delâlet eder. Vücûb hakkında da durum böyledir.⁸⁵⁸

Bu cevabın ardından Gazzâlî, muhalifçe “Bu karîneler de nedir?” şeklinde bir soru sorulması durumunda, ona şöyle bir cevap verileceğini belirtir: Namaz hakkındaki karîneler, “Namaz müminlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır”⁸⁵⁹ gibi âyetler ve namazın terkedilmesi hususunda tehdit içeren ve şiddetli korku ve hastalık durumunda dahi namaz mükellefiyetinin bulunduğu dair vârid olan bilgilerdir.⁸⁶⁰ “Zekâtı verin”⁸⁶¹ âyeti ise, “Altın ve gümüşü biriktirip gizleyerek onları Allah yolunda harcamayanları elem dolu bir azapla müjdele. O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılacak da, onların

⁸⁵³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 676.

⁸⁵⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 676.

⁸⁵⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 676.

⁸⁵⁶ Mâide 5/ 2.

⁸⁵⁷ Cum‘a 62/ 10.

⁸⁵⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 676.

⁸⁵⁹ Nisâ,4/ 103.

⁸⁶⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 676.

⁸⁶¹ Bakara 2/ 43.

alınları, böğürleri ve sırtları bunlarla dağlanacak ve ‘İşte bu, kendiniz için biriktirip sakladığınız şeylerdir. Haydi tadın bakalı, biriktirip sakladıklarınızı’ denilecek”⁸⁶² ve “Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al”⁸⁶³ gibi karîneler ile birlikte bulunurken⁸⁶⁴; oruç, “Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı”⁸⁶⁵ ve “Sizden kim hasta ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar”⁸⁶⁶ gibi karînelere bitmiştir.⁸⁶⁷ Zina ve adam öldürme hakkında da benzer durum görülür; bu fiiller ile ilgili, peygamberlik müddeti boyunca bitmek tükenmek bilmeyen tehdit ve delâletler geldiğinden dolayı ümmet söz konusu emirlerin vâcip olduğunu kati surette bilmektedir; bu durum, ifade edebileceği yegâne anlam zâhir olan ve çeşitli ihtimalleri muhtevi bulunan mücerret emirden kaynaklanmaz.⁸⁶⁸

3.2.2.4.Emrin İbâha İfade Ettiği Görüşü

Gazzâlî “Mutlak Emrin Mûcebi İle İlgili Görüşler”i ele alırken emrin ibâha ifade ettiği görüşünü sahibine nispet etmeksizin genel biçimde eleştirir; ayrıca “Mubah” terimini incelerken “Mesele” isimli bir başlık açarak evvelâ Kâ‘bî’ye atfedilen ibâha görüşünü tasvir eder, daha sonra çeşitli soru ve itirazlar üzerinden kendi kanaatini ortaya koyar.

“Mutlak Emrin Mûcebi İle İlgili Görüşler” başlığı altında da ifade edildiği üzere Gazzâlî emrin ifade ettiği hükmü belirlemek amacıyla yürüttüğü istidlâlin ilk aşamasında, emrin tâati gerektirmeye delâlet ettiği hususunu vurgular. “Emrin İktizâ ve Talebe Delâlet Etmesi” başlığı altındaki açıklamalarının bir yandan ibâha görüşünün temelden yoksunluğunu ortaya koymayı, diğer yandan emrin vücup ve nedbe müştereken delalet ettiği ve özel delil olmadığı durumlarda tevakkuf etmek gerektiği tezinin alt yapısını hazırlamayı amaçladığı anlaşıldığından biz bunları “Emrin Mûcebi Hakkında Tevakkuf Etmek Gerektiği Görüşü” ana başlığı altında ele aldık.

Gazzâlî’nin “Mubah” terimini incelerken Kâ‘bî’ye atfedilen ibâha görüşüyle ilgili eleştirileri ise özetle şöyledir:

⁸⁶² Tevbe 9/ 34-35.

⁸⁶³ Tevbe 9/ 103.

⁸⁶⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 676- 677.

⁸⁶⁵ Bakara 2/ 183.

⁸⁶⁶ Bakara 2/ 184.

⁸⁶⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 677.

⁸⁶⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 677.

Mubah ve me'mûrun bihin tarifleri arasında tenakuz bulunması itibariyle, mubahın me'mûrun bih olmadığı daha önce ifade edilmişti. Fakat Kâ'bî bu düşünceye katılmaz; ona göre, nedb vâcipten daha düşük bir seviyede olmasında rağmen nasıl emredilebiliyorsa, nedbden daha aşağı bir seviyede olan mubah da öyle emredilebilir.⁸⁶⁹ Gazzâlî bu yaklaşımı, emir iktizâ ve talep anlamına gelirken, mubahın talep edilmeyip tam aksine yapılmaması hususunda izin verilmesi ve serbesti tanınmasından dolayı imkânsız görür, buradan hareketle de emir lafzının mecazen izin anlamında kullanıldığı sonucuna ulaşır.⁸⁷⁰

Fakat Gazzâlî Kâ'bî'ye olan muhalif tavrını ortaya koymakla yetinmez; bu meseleyi muarız tarafından edilebilecek şu üç itirazın sınırları içinde tartışır:

Birinci İtiraz: Haramın terki vâciptir. Mubah olan hareketsizlik (*sükûn*) ile zina ve hırsızlık gibi haramlar terk edilirken, mubah olan sessizlik (*sükût*) ve konuşma ile küfür ve yalan terk edilir. Küfür, yalan ve zinanın terkedilmesi emredilmiştir. Bu durum, mubahın me'mûrun bih olduğunu gösterir.⁸⁷¹

Cevap: Haram bir fiil mendup işlenerek terk edilebilir, o halde mendubun vâcip olması gerekir; yine bir haram başka bir haramın işlenmesiyle de terk edilebilir, bu durumda da tek bir şeyin hem haram hem de vâcip olması gerekir. Oysa ki bu ifadeler birbiriyle çelişiktir. Bu durum, bir şeyi emrin zıddını nehiy; bir şeyi yasaklamanın ise o şeyin zıtlarından birini emir olduğunu ileri sürenlerin görüşüne göre lazım gelir. Buna göre, vâcip olan zekâtın verilmesini engellendiği takdirde namazın haram olması zorunludur, zira haram vâcibin zıtlarından biridir. Bütün bunlar mubahın me'mûrun bih olduğunu düşünenlerin görüşünden çıkarılan kurala uygun birer ifadedir, lâkin ilgili kanaatin sahipleri bu ifadeleri kullanmazlar.⁸⁷²

Daha sonra müellif mubahın teklif kapsamına girip girmediği ile alakalı değerlendirmelerde bulunur.⁸⁷³ Ardından diğer bir itirazın ifade edilmesine geçer.

İkinci İtiraz: Mubah teklîf kapsamına girer mi; (kulların) mükellefiyetlerinden biri midir?⁸⁷⁴

⁸⁶⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 208.

⁸⁷⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 209.

⁸⁷¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 209.

⁸⁷² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 209.

⁸⁷³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 209.

⁸⁷⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 209.

Cevap: “Teklîf” kavramından maksat külfetli olan fiilin talebinin ifade edilmesi ise, mubah teklîf kapsamında yer almaz; ama bu terimle şer‘î açıdan (ifa edilip edilmemesi hususunda) izin verilip serbesti tanındığı bilinen fiil kastediliyorsa, mubah teklîf kapsamına girer. Bundan başka, “teklîf” ile şeriattan olduğuna inanma sorumluluğu getirilen fiilin kastedilmesi durumunda, mubah yine teklîf olarak değerlendirilir, lâkin buradaki teklîf ibâhanın kendisinden değil imanın esasından kaynaklanır. Üstad Ebû İshak mubahı bu son yorum çerçevesinde “teklîf” olarak isimlendirmiştir. Bu yaklaşım – isim üzerinde bir tartışma olmasına rağmen- aklen uzaktır.⁸⁷⁵

Üçüncü İtiraz: Mubah hasen midir?⁸⁷⁶

Cevap: Hasen, failin yapma hakkı bulunan bir fiilden ibaret ise, mubah hasendir. Lâkin hasen kavramının failin övülüp takdir edilmesini emreden yahut failin övgüyü hak ettiğine inanılmasını zorunlu kılan bir fiili; kabîhin ise işleyenin zem ve cezayı hak ettiğine inanma mecburiyeti getiren bir fiili ifade etmesi halinde, mubah hasen olarak değerlendirilmez. Gazzâlî bunları söyledikten sonra peygamberlerin ismeti ile alakalı birtakım açıklamalarda bulunur.⁸⁷⁷

Mubahın mahiyeti ile ilgili birtakım analizler yapan Gazzâlî, -son olarak- “Mesele” isimli bir başlık açıp mubahın şariat kapsamına girip girmediği hususunda kendi kanaati ile alakalı okuyucuyu aydınlatabilecek bazı açıklamalarda bulunur: Mu‘tezile’nin bir kısmı mubahın şariatın kapsamında yer almadığını benimsemiştir, zira mubah yapma ve yapmama hususunda sıkıntının kaldırılması anlamına gelir ve bu dinî bildirim (*sem’*) gelmeden önce de sabittir. Halbuki mubah şeriata dahildir. Şariatın bir şeyi mubah kılması ise, fiilin terkinin dinî bildirim gelmeden önceki hali üzere kalması ve terkin hükmünün değişmemesi mânasına gelir. Haram yahut vâcip olduğu sabit bulunmayan şeyler, aslî hükümsüzlük (*en-nefyü’l-aslî*) üzere kalır; bu durum “mubah” tâbiri ile ifade edilir.⁸⁷⁸

Gazzâlî bu izahatın ardından ilgili meselenin derin bir konu olduğunu ve buradaki kapalılığın şöyle bir açıklama ile giderilebileceğini belirtir: Mubah fiiller üç kısma ayrılır:⁸⁷⁹

⁸⁷⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 209.

⁸⁷⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 210.

⁸⁷⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 210.

⁸⁷⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 210.

⁸⁷⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 210.

Birinci kısım, aslı üzere kalan fiillerdir. Şeriat bu fiil grubuna ne sarîh lafız ne de sem‘î bir delil vasıtasıyla değinmektedir.⁸⁸⁰ Gazzâlî’ye göre, bu özellikteki bir fiil hakkında “Fiil olduğu hal üzere devam etmekte olup sem‘de ona değinilmemiştir, dolayısıyla söz konusu fiilin bir hükmü yoktur” gibi bir ifade kullanılması uygundur.⁸⁸¹

Daha sonra müellif sözlerine şöyle devam eder: Hakkında delil ve hitap bulunmayan bu fiil türünün, “Dinî bildirim (*sem‘*), yapılması ya da yapılmaması istenmeyen bir fiili yapıp yapmama hususunda muhatabın serbest bırakıldığına delâlet eder” şeklinde bir ifade kullanmak suretiyle inkâr edilmesi mümkündür. Bu argüman sonsuz sayıda fiili kuşatma kabiliyetine sahip olan genele yönelik bir delildir. Mevcûd durumda, şeriatın hükmünü göstermediği hiçbir delil yoktur. Bir fiilin şeriat tarafından mubah kılınması, o fiilin halinin değiştirilmesi olarak görülmez, bu sadece bir durum tespittir (*takrir*). Durum tespitinin (*takrir*) yapıldığı bir yerde, fiilin haliyle alakalı bir yenilik meydana gelmez; bilakis burada fiil ile ilgili bir yenilik gerçekleşmediği açıklanmış olur, nitekim aksi yönde bir düşünceden sakınılmaktadır.⁸⁸²

İkinci kısım, şeriatın yapıp yapılmaması hususunda muhayyerlik bulunduğunu açıkladığı fiillerdir. Şeriat bu fiiller hakkında “İsterseniz o fiil yapın, isterseniz yapmayın” demiştir. Bu bir hitaptır, hüküm de hitaptan başka bir anlama gelmez. Böyle bir hitabın gelmesi durumunda, söz konusu hüküm inkâr etmek mümkün değildir. Bu husus ile alakalı olarak derinlemesine düşünülmesi gerekir, çünkü şâri‘in “İstersen kalk, istersen otur” şeklindeki sözünde hükmî bir yenilenme bulunmayıp, bilakis önceki hükmün tespiti (*takrir*) olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir, nitekim “*takrir*” ifadesi, şâri‘in söz konusu fiilin hükmünü değiştirmeyip olduğu hal üzere bıraktığı anlamına gelir. Dolayısıyla bu durum şer‘ ile ortaya çıkan bir durum olmadığı gibi şer‘î de değildir.⁸⁸³

Üçüncü kısım, hakkında tahyîr içerikli bir hitap gelmeyen; fakat sem‘î bir delil yapılması ve yapılmaması hususunda sıkıntı bulunmadığını gösteren fiillerdir. Mevcûd durum sem‘î delil ile bilinir. Sem‘î delil bulunmasaydı bile, failden sıkıntının kaldırılıp fiilin aslî hükümsüzlük üzere kaldığı akıl delili kanalıyla bilinirdi. Bu fiil grubu hakkında söylenenler, sem‘ ve aklın bir araya gelmesi durumunda tartışmaya açık bir hal alır.⁸⁸⁴

⁸⁸⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 210.

⁸⁸¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 211.

⁸⁸² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 211.

⁸⁸³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 211.

⁸⁸⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 211.

İKİNCİ BÖLÜM

MU‘TEZİLÎ USULCÜLERİN ESERLERİNDE YER ALAN EMRİN MÛCEBİ İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

1. KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR’IN *el-MUĞNÎ* İSİMLİ ESERİNDE YER ALAN TARTIŞMALAR

Hayatının erken dönemlerinde Eş‘arî düşüncüyü benimsediği söylenen Kâdî Abdülcebbâr, Mu‘tezilenin on birinci tabakasındandır.⁸⁸⁵ Kendisi ilk eğitimini İran’ın Hemedan bölgesinde bulunan hadis âlimlerinden almıştır. Daha Sonra Basra’ya giderek Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin öğrencilerinden Ebû İshak İbrahim b. Ayyâş’ın derslerine iştirak etmiş ve bu süreçte Mu‘tezile mezhebine intikal etmiştir. İleriki dönemde yine Mu‘tezilî- Hanefî bir âlim olan Ebû Abdullah el-Basrî’nin ilim halkasından istifade etmek amacıyla Bağdat’a yolculuk yapmıştır. Ebû Abdullah, Şâfî mezhebinden ayrılmamasını öğütleyerek onu fıkıh derslerine kabul etmemiştir, ama kelâm ilmi hususunda kendisinden istifade etmesine izin vermiştir. Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr mezhebinin üstünlüğünü ortaya koymak amacıyla bazı Ehl-i Sünnet bilginleriyle ilmî münakaşalar da gerçekleştirmiştir.⁸⁸⁶

Kâdî Abdülcebbâr tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usulü ve kelâm alanlarında eserler telif etmiştir. Çalışmalarını özellikle kelâm ilmi üzerinde yoğunlaştırıp bu alanda ön plana çıkan müellifin⁸⁸⁷, İslamî ilimlere yönelik bütüncül bakışı gereğince, usûl-i fıkıhta kelâm ilmindeki konulara yaklaşımının doğrudan sonucu sayılabilecek birtakım kanaatler benimsediği görülür.⁸⁸⁸

⁸⁸⁵ Mehdî Lidînillâh Ahmed b. Yahya b. Murtazâ, *Tabakâti'l-Mu‘tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1380 h. / 1961 m., s. 112.

⁸⁸⁶ Metin Yurdağür, “Kâdî Abdülcebbâr”, *DİA*, İstanbul: 2001, XXIV, 103.

⁸⁸⁷ İlyas Çelebi, “Kâdî Abdülcebbâr”, *DİA*, İstanbul: 2001, XXIV, 105.

⁸⁸⁸ Görgün, “Kâdî Abdülcebbâr”, *DİA*, XXIV, 109.

1.1. Genel Bakış

Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî* isimli eserinin “eş-Şer‘ıyyât” bölümünde (c. XVII) emir ile ilgili konulara değinmekle beraber bunların asıl işlendiği yerin fıkıh usulü olduğunu⁸⁸⁹, ancak burada da bazı hususları özet olarak ele alacağını ifade etmektedir.

Kâdî Abdülcebâr bu kapsamda önce “Şer‘î Fiillerin Vâcip Olduğunu Gösteren Delillerin Açıklanması Hakkında Fasıl” başlığı altında şer‘î fiillerin vacip olduğuna: a) Bazen haber niteliğindeki ifadelerin, b) Bazen de bir fiilin yapılmamasıyla ilgili tehdit, sakındırma cezalandırma ve korkutma ifadelerinin delâlet ettiğini belirtip bunlar hakkında kısa açıklamalara yer verir.⁸⁹⁰

Anılan faslın sonunda emrin vücûb ifade edip etmediği hususunda ihtilaf edildiğini belirten⁸⁹¹ Kâdî Abdülcebâr bu bağlamda iki görüşten bahseder:

Birinci Görüş: Emir vücûba delâlet eder. Fakihlerin çoğu bu kanaattedir.⁸⁹²

İkinci Görüş: Emir vücûba delâlet etmez. Ebû Hâşim, onun takipçileri ve mütekaddimîn âlimlerin birçoğu bu yaklaşımı benimser, ayrıca Ebû Ali Cübbâî’nin iki görüşünden biri bu istikamettir, bazı yerlerde Şâfiî’nin sözleri de bu görüşe delâlet eder.⁸⁹³

Diğer taraftan müellif bu konuya kısa ve toplu bakış içeren özel bir fasıl açacağını belirtir.⁸⁹⁴

1.2. Delillerin İncelenmesi

Emrin mûcebi meselesine ilişkin delilleri “Emirler Hakkında Bir Fasıl” şeklinde bir başlık açarak ele alan Kâdî Abdülcebâr, tetkik edeceği delilleri, emrin vücûba delâlet ettiği hususundaki görüşler ve emrin vücûb ifade etmediği hususundaki görüşler gibi bir tasnife bağlı kalarak işlemez. O, emrin iradeye delâlet ettiği fikrini merkeze alarak düşüncelerini açıklar ve bu arada emrin vücûb ifade etmeyeceğini de ispatlamaya çalışır. Biz Kâdî Abdülcebâr’ın bu fasılda değindiği gerekçeleri ve açıklamalarını dört başlık altında (“dört delil” şeklinde) incelemeye çalıştık; ayrıca “Emirlerin Hükümleri ve Bunlarla İlgili

⁸⁸⁹ Müellif yer yer bu konuları “usûlü’l-fikh”ta veya “*el-‘Umed*” adlı eserinde geniş biçimde ele aldığını belirtmektedir, bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 113, 115, 116.

⁸⁹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 104-106.

⁸⁹¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 106.

⁸⁹² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 106.

⁸⁹³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 106.

⁸⁹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 106.

Hususların Açıklanması Hakkında” başlığını taşıyan fasılda yer alan⁸⁹⁵, emrin mûcebi ile ilgili olduğunu düşündüğümüz bazı açıklamalarına da “beşinci delil” başlığı altında yer verdik.

Birinci Delil: Dilbilimciler emir sîgasını açıklamışlardır, bir kimsenin (hiyerarşik açıdan) kendisinden daha aşağı seviyedeki birine “yap” demesinin emir olduğu hususunda hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Onlar emri neyin emir yaptığı ve emrin neyi ifade edip neye delâlet ettiği hususunda anlaşmazlığa düşmüştür. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, “yap” sözü ancak me’mûrun bihin irade edilmesi ile emir olur, bir başka ifadeyle, sîganın emir olabilmesi için mutlaka irade edilmesi gerekir, bunun yanında, âmirin –me’ mûru muhatap alarak- emir vermeyi (*ihdâs*) murad etmesi de kesinlikle lazım gelmektedir.⁸⁹⁶

Kâdî Abdülcebâr daha evvel bu konuyu “Şâhid” bölümünde genişçe izah ettiğini belirtmekle beraber, gerekçe sadedinde bir açıklama yapılmasını uygun bulur ve şunları söyler: Emir veren bir kimse, emrettiği fiili bilir; emir vermeyi murad etmemesi halinde ise (zaten) âmir olmaz. Her âmirden sâdır olan emrin ifade ettiği, kişinin onsuz âmir olamayacağı şeydir, yani me’ mûrun bihi murad etmiş olmasıdır.⁸⁹⁷ Dolayısıyla hasen ve vâcip bir fiil – ki bunlar irade edilmesi sahih hususlardır- emretmesi geçerli olduğu gibi irade edilmesi caiz olmayan bir fiili emretmesi de geçerli olur. Bu açıklığa kavuşturulan hususlardan biridir.⁸⁹⁸

Ayrıca “yap” sözü ancak emre konu fiilin irade edilmesi ile emir olur. Hikmet sahibi tarafından verilen emir, söz konusu fiilin murad edildiğini gösterir, Hakîm’e sadece hasen bir fiili irade etmesi yakışır, bu sebeple de onun emrettiği fiilin hasen olması gerekir. Hikmet sahibi, mükellefiyet altına sokan (bir varlık) yahut onun elçisi ise, onların emrettiği fiilin nedb ve mûceb (ifası zorunlu bir biçimde talep edilen bir fiil) olması lazım gelir, çünkü Hakîm’in -hikmeti gereğince- yalnızca hasen fiilleri emretmesi uygun olur. “Yap” sözü bu zikrettiğimize ilaveten başka bir anlama delâlet etmez. Bir başka deyişle, emir sîgasının vâcibe delâlet ettiğine ilişkin bir hükme varmak, ancak Allah’ın “Ben

⁸⁹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 116.

⁸⁹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 107.

⁸⁹⁷ Metinde, “murad edilmiş olmasıdır” şeklinde çevirdiğimiz kısım “*ifâdetü’l-me’ mûrun bih*” şeklindedir; ancak bunun maddî hata olduğu anlaşılmaktadır, nitekim müteakip cümlede aynı bağlamda “*irâdetü’l-me’ mûrun bih*” ifadesi yer almaktadır. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 107.

⁸⁹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 107.

ancak vâcibi emrederim” sözünün yerine geçebilecek sem‘î bir delilin sabit olması halinde doğru olur. Bu durumda da vücûb anlamına emir değil, Allah’a atfedilen bu söz delâlet eder, hatta emrin zâhiri yahut vaz‘ı itibariyle değil de zikrettiğimiz bu öncülde (Allah’a isnat edilen “Ben ancak vâcibi emrederim” cümlesi) dolayı (vücûba) delâlet ettiği söylenebilir, nitekim görünür alemde (*şâhid*) gerek nedb ve vâcibi gerekse hasen ve kabîhi emretmesinin doğru olacağına ilişkin söylediklerimiz bu duruma işaret etmektedir.⁸⁹⁹ Emir îcabı bildirmek için konulsaydı, onun hakkında bu durum (yani nedb, hasen ve kabîhi emretmek) doğru olmazdı. Bunun yanı sıra, vâcibin emredilmemesi durumunda, “yap” sözünün emir olarak vaz‘ı mecaz olurdu, ki bu da bâtıldır ve bunun bâtil oluşu da emrin îcab için konulmadığını göstermektedir.⁹⁰⁰

İkinci Delil: Dilbilimcilerin, “yap” kelimesinin, alt mertebede bir kimseye hitaben söylendiği takdirde emir, eşit yahut üst seviyedeki bir kişiye söylendiğinde ise istek (*talep* ve *süâl*) olduğunu açıklamaları ve bu iki kelâm türünü sîga ve anlamdan yola çıkarak değil rütbe kanalıyla birbirinden ayırmaları bunu (emrin îcab bildirmediğini) açığa çıkarmaktadır. İsteğin yalnızca iradeyi ifade ettiğinin sübut bulması halinde, emir ile ilgili de benzer durum geçerli olacaktır⁹⁰¹, bir başka deyişle, emir de iradeye delâlet eder.

Üçüncü Delil: Bir fiilin teşvik edilmesi vâcip kılındığını (îcab) göstermez. Teşvikin emirden daha kuvvetli bir kavram olduğunu bilmekteyiz, zira emir teşvik içermediği halde emir olabilir, ama karîne yardımıyla teşvik anlamını da ihtiva edebilir. Meselâ, “Yap, yaptığında sana ikram ve ihsanda bulunacağım” gibi ifadeler, -îcaba delâlet etmemekle birlikte- fiilin icra edilmesine özendirir. Mücerret emir ile alakalı olarak da benzer sözler söylenebilir.⁹⁰²

Kâdî Abdülcebbar’ın emri süâl ile mukayesesi amacına uygun bir işlem olarak değerlendirilebilse de, aynı sözleri emir ile terğîbin karşılaştırılması hakkında söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü emir ile süâl arasında lafzın karînedeki ârî olması açısından tam bir örtüşme bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle muhataba emrin de süâlin de iletilmesi “yap” sözcüğüyle gerçekleşmektedir. Fakat terğîbe gelince durum

⁸⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XVII, s. 107- 108.

⁹⁰⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XVII, s. 108.

⁹⁰¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XVII, s. 108.

⁹⁰² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XVII, s. 108.

farklılaşmakta; “yap” kalıbının bu mânada kullanımı “yaptığında sana ikram ve ihsanda bulunacağım” şeklinde yardımcı bir ögeye bağlanmaktadır. Bu durum ise yalın haldeki anlamı belirlenmeye çalışılan bir lafzı, yalın olmayan bir lafız tipi üzerinden açıklama gayretidir. Bu da problemlili bir tutum izlenimi vermektedir.

Yukarıdaki delili böylelikle özetleyen müellif, devamında muhalifin yöneltebileceği on altı itiraz ve bunlara verilen cevaplardan müteşekkil bir tartışmayı eserinde işlemektedir:

Birinci İtiraz: Tehdide bitişik bulunan bir emir vücûba delâlet etmez mi? O halde, tehdit ile beraber bulunmayan bir emrin de vücûba delâlet etmesi gerekmez mi?⁹⁰³

Cevap: Vücûba emir değil tehdit delâlet etmektedir, dolayısıyla emrin durumu vücûb bildirip bildirmeme açısından değişmez.⁹⁰⁴

İkinci İtiraz: Emirlerde îcaba delâlet eden bir şey bulunması gerekir.⁹⁰⁵

Cevap: (“Bir şey” ifadesi ile) mücerret emri ve onun zâhirini kastediyorsanız, biz de bu kanaatteyiz; fakat ilgili ifadeden maksat karîne ise, burada ikili bir durum söz konusu olur. Bir başka deyişle, vücûba delâlet eden öge bazen karîne ile birlikte bulunan emir, bazen de sadece karîne olur.⁹⁰⁶ Bunun bir örneğine “Allah bir fiili emredip, onun terkedilmesini yasaklasaydı, bu karîneye (karîne bulunduğu) işaret ederdi” cümlesinde rastlanmaktadır, ki bu durum şöyle açıklanabilir:⁹⁰⁷ Nehyin kendine mahsus bir ismi vardır, bu sebeple, cümlede evvelâ emir zikredilmeseydi, fiilin terkedilmesine yönelik yasak vücûba delâlet etmezdi.⁹⁰⁸

Üçüncü İtiraz: Siz, emir fiilin vâcip olduğuna delâlet eder, fiilin yapılmamasına bağlanan tehdit ise, tek başına fiilin vâcip olduğuna delâlet eder, diyorsunuz değil mi?⁹⁰⁹

Cevap: Emrin nehyden önce gelmesi vücûb ifade etmesini sağlamıştır. Fiilin yapılmamasına bağlanan tehdide gelince, o tek başına fiilin vâcip olduğuna delâlet etmektedir.⁹¹⁰

⁹⁰³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 108.

⁹⁰⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 108.

⁹⁰⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 108.

⁹⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 108.

⁹⁰⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 108- 109.

⁹⁰⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 109.

⁹⁰⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 109.

⁹¹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 109.

Dördüncü İtiraz: Âmir rütbe itibariyle me'mûrdan üstündür, âmirin bir fiili vâcip kılma yetkisine sahip bulunması halinde, emir -bu vasıfla nitelenmesi bakımından- îcaba delâlet eder, şayet emir îcab bildirmeseydi, böyle bir şey doğru olmazdı, siz böyle söylüyorsunuz değil mi?⁹¹¹

Cevap: Emir veren bir kimse⁹¹², -üst rütbede bulunduğu takdirde- muhataba bir fiili emredebileceği gibi onu ilgili eylemin işlemesi hususunda teşvik edip onu mendup kılabilir, değil mi? Rütbe(ce üstünlük) yalnızca îcabı gerektirmez; rütbeyi esas alarak, emrin îcab bildirmek için konulduğu düşüncesi de nereden çıkmaktadır?⁹¹³

Beşinci İtiraz: Söz konusu isteğin (*süâl*), fiili mecbur tutma salahiyyetine sahip bulunmayan bir insana ait olabileceği göz önünde bulundurulursa, îcab anlamı içermesi doğru olmaz; ama isteğin bu mânayı niyet seviyesinde ihtiva ettiğini söylemek doğru olabilir. Emir hakkında ise bunun zıddı bir durumun söz konusu olması gerekir.⁹¹⁴

Cevap: İstek sahibi başkasından vâcip olmayan bir fiilin yapılmasını isteyebileceği gibi vâcibin yapılmasını da isteyebilir. Dolayısıyla bu argüman, muhalifin bir zannı niteliğindeki iddiayı düşürür.⁹¹⁵

Altıncı İtiraz: Kişinin vâcip bir fiilin (yapılmasını) istemesi, o eylemin vâcip olmasını sağlamaz, bununla beraber istek geçerliliğini korur.⁹¹⁶

Cevap: Biz bu ifade ile rütbenin varlığı ve yokluğunun vüçûb anlamının varlığı ve yokluğunu gerektirmeyeceğini kastettik. Maksadımız tamam oldu. Bu söylediklerim, istek anlamı da içeren emre aykırılık arzetmez, zira emir, -emir olması itibariyle- me'mûrun bihin vâcip olduğuna delâlet etseydi, yine de vâcip olmazdı, çünkü böyle olduğunun kabul edilmesi durumunda, bize küfür emredilecek olsa, onun da vâcip olması gerekirdi. Emrin ancak haline (yani vaz' edildiği anlama) delâlet edeceğini daha önce belirtmiştik.⁹¹⁷

⁹¹¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 109.

⁹¹² Kullanılan metinde bizim "emri veren kimse (âmir)" olarak ifade ettiğimiz kısım "*el-emr*" şeklinde geçmektedir. Burada maddî hata bulunduğu anlaşılmaktadır.

⁹¹³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 109.

⁹¹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 109.

⁹¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 109.

⁹¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 109.

⁹¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 110.

Yedinci İtiraz: “Emir vücûb ifade eder” deyiniz, aksi takdirde lisan îcab bildirmek üzere vaz‘ edilmiş lafızdan mahrum kalacaktır, zira “vâcip kıldım” ve “lazım kıldım” sözleri haber gibi değerlendirilir.⁹¹⁸

Cevap: (Emrin vücûb ifade etmediğinin söylenmesi durumunda) söylediğin şey gerekmez. Çünkü emir, tehdit ve fiilin terkedilmesine yönelik bir yasakla beraber bulunduğu zaman îcaba delâlet eder. Buradan hareketle söylediklerine ulaşılmaz.⁹¹⁹ Ayrıca bir mânayı ifade etmek üzere tek bir lafız konmayabilir, anlam bitişik lafızlardan da elde edilebilir, buna dilde çokça rastlanmaktadır.⁹²⁰ “Vâcip kıldım” ve “lazım kıldım” sözlerinin, haber kategorisinden (inşaya) nakledilerek, örfen îcab ifade ettiğini açıklamıştık. Dolayısıyla muhalifin ileri sürdüğü iddia düşmüştür.⁹²¹

Sekizinci İtiraz: Emir, emredilen fiilin terkedilmesine karşı yapılması hususunda bir üstünlük içerir. Böyle bir şey ancak emre konu fiilin vâcip olması durumunda gerçekleşir.⁹²²

Cevap: Emrin nedb ifade etmesi de bir meziyet sayılabilir.⁹²³

Dokuzuncu İtiraz: Emir hususundaki üstünlüğün vücûbu iktizâ seviyesinde bir üstünlük olması gerekir, zira söz konusu mertebenin nedb olması emri muhayyerlik bildirmekten çıkarmaz, bununla beraber emrin serbestlikten daha öte (*zâid*) bir anlam ifade etmesi gerekmektedir.⁹²⁴

Cevap: Emrin, söz konusu fiilin muhataptan irade edildiğine ve sadece nedb olduğuna delâlet etmesi halinde, me’ûrun bihin yapılması yapılmamasından daha evlâ olur, ki bu noktada bir muhayyerlik bulunmaz. Zira vücûb hükmünü savunmamakla beraber meziyet (üstünlük) iddiasının geçerliliğini kaybetmesinden sonra bu hüküm (irade / nedb) ile alakalı olarak fikir birliğine varılması gerekir.⁹²⁵

Onuncu İtiraz: Bir fiili emretmek, o fiilin yapılmasını gerektirir. Emrin vücûb ifade ettiğine hükmetmezsek, emredilen fiilin yapılmaması caiz olur, bu da emrin ifade ettiği anlam ile çelişir.⁹²⁶

⁹¹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 110.

⁹¹⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 110.

⁹²⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 110- 111.

⁹²¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 111.

⁹²² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 111.

⁹²³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 111.

⁹²⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 111.

⁹²⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 111.

⁹²⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 111.

Cevap: Burada sadece fiilin yapılmasının hangi hükmü gerektireceği tartışılmaktadır. Emrin fiili -îcab ifade eder bir biçimde- gerektirdiğini söyleyecek olursan, münakaşaya açık bir söz söylemiş olursun. Çünkü biz fiilin nebdi gerektireceğini düşünüyoruz, onu (fiili) terketmenin caiz olmadığı da nereden çıktı?⁹²⁷

On İkinci İtiraz: Fiilin terkedilmesinin caiz olduğuna ilişkin bir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla emrin fiili vücûb bildirir bir biçimde gerektirdiğine hükmetmek lazım gelir.⁹²⁸

Cevap: Emir ile fiilin vücûb üzere gerektiğinin sabit olmaması, o eylemin terkedilmesinin aklın hükmü üzere kalarak mubah olduğuna ilişkin bir delil niteliği taşır. Senin bu iddiayı ancak, fiilin terkedilmesi ile alakalı konuşmadan evvel, onun vâcip olduğunu açıklayarak çürütmen doğru olur.⁹²⁹

On Üçüncü İtiraz: Emir emredilen fiilin muhakkak yapılmasını gerektirir, bundan dolayı onun (emredilen fiilin) vâcip olduğuna hükmettim.⁹³⁰

Cevap: Bu ihtilafı bir konudur, emrin, emredilen fiilin muhakkak yapılmasını gerektirdiğini de nereden çıkardınız? Bunu söylemek, “Emir vâcip olarak yahut îcabın tanımına uygun bir biçimde fiilin yapılmasını gerektirir” demeye benzer.⁹³¹

Yukarıdaki itiraza bu şekilde cevap veren Kâdî Abdülcebbar, devamında şunları söyler: Muhalifin emir hakkında söyledikleri doğru olsaydı, emir îcaba delâlet etmezdi. İradede bulunan (mürîd), bir başkasının fiili mutlaka yapmasını irade edebilir; bununla beraber, söz konusu fiil vâcip olmayabilir.⁹³²

On Dördüncü İtiraz: Allah Teâlâ bu (îcabın) tanım(ı) üzere iradede bulunsaydı, söz konusu fiilin vâcip olması gerekirdi.⁹³³

Cevap: Muhalifin “Allah fiilin mutlaka yapılmasını irade eder” şeklindeki sözü ne anlama gelmektedir? Muarız buna karşın “Bu, görünür alemde (*şâhid*) anlaşılır (*ma’kûl*) bir durumdur.” diyecek olursa, şu şekilde bir cevap verilir: Bu anlayışa göre, ilgili ifadede şöyle bir anlam çıkmaktadır: Allah, emrin, emredilen fiilin irade edilip terkinin kerih görüldüğüne delâlet etmekle nitelenmesini murad etmektedir. Bu noktada

⁹²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 111.

⁹²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 111.

⁹²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 111.

⁹³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 112.

⁹³¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 112.

⁹³² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 112.

⁹³³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 112.

muarız “Ben de öyle düşünüyorum” derse, “Emir lafzı fiilin terkedilmesi ile ilgili bir unsur (*taalluk*) içermez, o halde bu lafız fiilin terkedilmesinin kerih olduğuna nasıl delâlet edebilir?” diye karşılık verilir.⁹³⁴

On Beşinci İtiraz: Bir şeyi emretmek, zıddını yasaklamak anlamına gelir.⁹³⁵

Cevap: Bu konuda tartışma bulunmaktadır, böyle bir düşünceye dayanmak nasıl doğru olur? Emrin îcab bildirdiğine hükmettikten sonra bu kanaati benimsemem doğru mu?⁹³⁶

On Altıncı İtiraz: Bir şeyi irade etmek, o şeyin terkedilmesini kerih görmek anlamına gelir, bu açıdan emrin îcab ifade etmesi gerekir.⁹³⁷

Cevap: İrade bölümünde bunun imkânsız olduğunu açıklamıştık. İrade bir şeye taalluk ettiği takdirde, o şeyin terkedilmesi veya onun dışındaki bir şeyin işlenmesi hiçbir şekilde kerih görülemez.⁹³⁸

Dördüncü Delil: Kâdî Abdülcebbâr, *el-Umed*'de açıkladığını belirttiği bu delili şu şekilde ifade eder: “Şunu şunu yap” sözü “Senden şunu (yapmanı) istiyorum” sözü ile aynı anlama gelir. Söz konusu ifade mevcûd haliyle îcaba delâlet etmez, emir hakkında da benzer durum geçerlidir.⁹³⁹

Daha sonra Kâdî Abdülcebbâr, muhalifin, ““Şunu şunu yap” sözü “Senden şunu mutlaka (yapmanı) istiyorum” sözü yerine geçer diyorsunuz değil mi, şeklinde bir soru yönelttiğini farzeder ve buna şöyle bir karşılık verir: Biz bu soruya daha önce cevap vermiştik. “Şunu şunu yap” sözünün “Senden yapmanı irade ediyorum, yapman lazım gelir” cümlesi ile aynı anlama geldiği söylenecek olursa, -buna da bir önceki gibi cevap vermiş olmamıza rağmen- şöyle bir açıklama getirebiliriz: İradenin hali değişmez; ancak bazı durumlarda irade, kerâhet ile birlikte bulunarak bu ibâreler ile ifade edilir. Buna ilaveten, iradenin hali bazı açılardan değişiklik gösterebilir, ki bu noktalara, âmir tarafından fiilin derhal yapılmasının, bir kez yapılmasının ve serbestlik ve genişlik tanıyarak yapılmasının irade edilmesi gibi hususlar örnek verilebilir. Buna bağlı olarak ibârelerde de farklılık görülür.⁹⁴⁰

⁹³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 112.

⁹³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 112.

⁹³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 112.

⁹³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 112.

⁹³⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 112.

⁹³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 113.

⁹⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 113.

Söz, emredilen fiilin vâcip olmasını zorunlu kılmaz. “Âmir bir fiili îcab bildirir bir biçimde irade eder” cümlesinin hiçbir bir anlam ifade etmediğini açıklamıştık, çünkü âmir bir fiili, emredilen şeyin tanımına uygun bir biçimde irade eder. O fiilin meydana getirilmesini emrettiği takdirde, onu irade etmiş de olacağı gibi söz konusu eylemi belirli bir hüküm üzerine emretmesi halinde o hüküm çerçevesinde irade etmiş de olur. Böyle bir yönetime bağlanmak nasıl doğru olur?⁹⁴¹

Devamında Kâdî Abdülcebâr şunları söyler: Şu var ki, bir fiilin vâcip kılınması, sonradan oluşu / olanı ifade eden mastarın bildirdiği anlama ilave bir vâcibin bulunmasını gerektirir. Mastara dayalı bir örneğin bunu (îcab anlamını) ifade etmesi doğru olmaz. Zira “vur (*idrib*)” sözcüğü “vurma (*darb*)” kelimesinden elde edilir, bu bakımından da “vurdu (*darabe*)” ve “vuruyor / vuracak (*yedribu*)” kelimeleri ile benzerlik arzeder. Bütün bunlar yalnızca sonradan meydana gelen şeyi yani vurma fiilini (belirli şekillerde) kayıt altına alır. Bir başka deyişle, “vurdu” kelimesi sonradan meydana gelen “vurmak” mastarından türemiş fiilin daha evvel gerçekleştiğini; “vuruyor” ise bir seferinde fiilin şu an gerçekleştiğini, başka bir defa da gelecekte gerçekleşeceğini bildirir. Âmir bazen başkasının fiili sonradan meydana getirmesini irade ederken, diğer bir sefer bunu kerih görür. Bu durumda “Emir îcab bildirmek için konulmuştur” gibi bir ifade kullanmak doğru olmaz, bilakis emrin, söz konusu fiilin âmirce bir başkası tarafından yapılmasının irade edildiğini bildirmesi gerekir. Nitekim nehiy de yalnızca ilgili fiilin kerih görüldüğünü ifade eder.⁹⁴²

Birinci İtiraz: Nehiy îcab ifade ediyorsa, emir hakkında da bunun bir benzerini söyleyiniz.⁹⁴³

Cevap: Biz bunları yalnızca nehiy hakkında söylüyoruz, zira Allah’ın kerih gördüğü fiiller sadece kabîh olur, kabîh fiillerin yapılmaması gerekir, nitekim onların karşısında münasip tavır budur. Bu tutum nehiy lafzı ile alakalı bir tür genişlik tanıma (*tecevvüz*) olarak görülebilir. Emir ancak âmirin me’mûrun bihi murad ettiğini bildirir, âmirin irade etmesi, emredilen fiili vâcip yapmaz, zira Allah Teâlâ vâcibin yanı sıra nedbi

⁹⁴¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 113.

⁹⁴² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 113.

⁹⁴³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 113.

de murad etmiştir. Me'mûrun bihin vâcip olduğunun bilinmesini sağlayan bir delil getirilmesi gerekir.⁹⁴⁴

İkinci İtiraz: Emirlerin şer'î delil açısından vücûb ifade ettiğini savunuyorsunuz, değil mi?⁹⁴⁵

Cevap: Bu özellikteki bir delilin sübut bulması halinde, emrin vücûb ifade ettiği görüşünden men etmeyiz, şer'î deliller arasında buna delâlet eden bilgilerin yer aldığı açığa çıkmıştır. Bu durum daha önce dil ile ilgili söylediklerimizle çelişmez.⁹⁴⁶

Üçüncü İtiraz: Emrin dilde nedb ifade ettiği yönünde bir düşünce bizim açımızdan da doğrudur.⁹⁴⁷

Cevap: Biz dilde emrin nedb bildirdiğini müdafaa etmiyoruz; sadece o, me'mûrun bihin murad edildiğini ifade eder, diyoruz. Emri veren mükellefiyet yüklemeye yetkili bir kimse ise, irade, fiilin teklif altına girmesini gerektirecek hasen olmaya ilave bir sığata sahip bulunduğuna delâlet eder. Nedb de vâcip de bu sıfatın kapsamına girer. Şeriatta Allah'ın emrettiği her fiilin vâcip olduğu sabit olsaydı bile, bu bizim söylediklerimizle çelişmezdi ve bu durumda Allah'ın verdiği her emir, bizlere tehditle beraber bulunur bir vaziyette ulaşmış gibi kabul edilirdi. Bu noktadan itibaren, artık ileri sürdüğünüz deliller ile alakalı tartışılabilir. Emirler ile ilgili münakaşa uzayıp gider, onların (emirlerin) vücûbu gerektirdiğine dair bir delilin sübut bulması durumunda, buradan yola çıkarak, Allah'tan sadır olan her emri tehdit ve sakındırmanın takip ettiği gibi indirgemeci bir yaklaşım geliştirilebilir. Hz. Peygamber ve icmâ ehlinin Allah'a ait emirlerin vâcip olduğuna hükmettiklerinin sabit olması halinde, bu görüşle hükmetmek gerekir; fakat böyle bir durum söz konusu değildir, nitekim vâcip olan emirleri daha önce ifade etmiştik.⁹⁴⁸

Daha sonra Kâdî Abdülcebâr şunları söyler: "Usûlü'l- fikh"ta (emrin vücûba delâlet ettiği görüşü çerçevesinde) "Onun emrine aykırı davrananlar başlarına ya bir belânın gelmesinden yahut can yakan bir cezaya çarptırılmaktan korksunlar"⁹⁴⁹ âyetine dayanılması ile ilgili olarak konuşmuştuk.⁹⁵⁰ Bu âyetin söz konusu görüşle delâlet

⁹⁴⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 114.

⁹⁴⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 114.

⁹⁴⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 114.

⁹⁴⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 114.

⁹⁴⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 114.

⁹⁴⁹ Nûr 24/ 63.

⁹⁵⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 114- 115.

etmediğini açıkladık; fakat öyle olmasaydı bile, bu durum bizim emirlerin delâletine ilişkin kanaatimizle çelişmezdi.⁹⁵¹

Kâdî Abdülcebbar'ın bu bağlamda dikkat çektiği bir diğer husus da muhalifçe yöneltilebilecek şu itirazdır: Onların (dilbilimciler) emirler(in gereğinin yerine getirilmemesi durumunda) mâsiyet (işlenmiş olacağı yönünde bir düşünceye) dayanmaları, emrin vücûb ifade ettiğini gösterir. Çünkü böyle olmasaydı, me'mûr –teşvik edilip mendup kılınan fiilleri yapmaması nedeniyle isyankâr olmadığı gibi- emredilen fiili işlememesinden ötürü de âsi olmazdı. Halbuki biz, nedb olan bir fiili terkederek de isyankâr olunabileceğini açıklamıştık. Nitekim görünür alem (*şâhid*) yani dünyada “Kendisine fikir verdiğim, fiili yapması yönünde teşvikte bulunup müsaade ettiğim falanca kişi, bu konuda bana isyan etti” gibi bir cümle kurmak doğru olur. “Âsi” kelimesinin, emredilen fiili yapmayan kimse hakkında zem ifade etmeksizin kullanılabilmesi gibi kabîh bir eylemi işleyen kişi ile ilgili olarak zem ifade eder bir biçimde kullanılabilmesini “Kınamanın Hakedilmesi Bölümü”nde açıklamıştık. Bu durum, söz konusu delile (*şüph*e) bağlanmayı imkânsız kılmaktadır.⁹⁵²

Dördüncü İtiraz: Allah'ın sadece nedbi emredip bunun dışındakileri murad etmeyeceği kanaatinde misiniz?⁹⁵³

Cevap: Allah Teâlâ'nın ister nedb ister vâcip olsun teklîf kapsamına giren her fiili irade ettiğini ve mücerret emarenin (sadece karîne) fiilin yapılmaması nedeniyle cezaya müstahak olunacağını gösterdiğini açıklamıştık.⁹⁵⁴

Beşinci İtiraz: Şeriatta mubaha yönelik emir mevcûd bulunmaktadır, bununla beraber Allah'ın hasen dairesinde yer alan mubahı emrinin sahih olmaması gerekir.⁹⁵⁵

Cevap: Emir sîgası “Yiyin, için”⁹⁵⁶ âyeti gibi ifadelerde de görüldüğü üzere hakikaten emir olmayabilir. Zira bu iki eylem esasen mükellefiyetler kapsamında yer almamaktadır, bu itibarla emrin mubahı da içine aldığı delil ile sabittir.⁹⁵⁷

İlgili itirazın nasıl çürütülebileceğinden bahseden Kâdî Abdülcebbar meseleyi bu noktada bırakmaz, yukarıda geçen âyetin nasıl anlaşılması gerektiğine dair Mu'tezilî

⁹⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XVII, s. 115.

⁹⁵² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XVII, s. 115.

⁹⁵³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XVII, s. 115.

⁹⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XVII, s. 115.

⁹⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XVII, s. 115.

⁹⁵⁶ Tûr 52/ 19.

⁹⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XVII, s. 115.

ekolün önemli simalarında biri olan Ebû Hâşim'e istinaden şöyle bir açıklamayı zikreder: Teklîfin ortadan kalkıp emrin mükellef tutulan fiillere işaret etmekten çıkması durumunda, Allah'ın bu âyeti, sevabın mutluluğunu kemale erdirmek amacıyla, indirmesi imkânsız olmaz. Ebû Hâşim'in şu sözleri de bu bağlamda değerlendirilmelidir: Allah'ın cennet ehline hitaben "Afiyetle yiyeğin için"⁹⁵⁸ diye buyurması hakiki anlamda bir emirdir, çünkü bununla bizim söylediklerimiz kastedilmektedir. Dolayısıyla mükellefiyet halinde verilen emirler ile bu emir birbirinden farklı farklıdır.⁹⁵⁹

Beşinci Delil: Bu başlığın girişinde belirttiğimiz üzere, Kâdî Abdülcebâr'ın "Emirlerin Hükümleri ve Bunlarla İlgili Hususların Açıklanması Hakkında" başlığını taşıyan fasılda yer verdiği⁹⁶⁰, emrin mücebi ile ilgili olduğunu düşündüğümüz bazı açıklamalarının da "beşinci delil" başlığı altında ele alınabileceğini düşünüyoruz.

Bu bağlamda Kâdî Abdülcebâr özetle şunları söylemektedir: Allah Teâlâ'dan sadır olan mücerret emirlerin bir hükmü de me'murun bihin, ifasına karşılık sevap hak edilen fiiller grubundan olduğuna delâlet etmektir. Emrin, tehdit gibi icab anlamı içeren bir karîne ile beraber bulunması durumunda vücûba delâlet ettiğine; bu gibi karînelere bitişmemesi halinde ise nedb bildirdiğine hükmetmek gerekir, çünkü emredilen fiil vâcip olsaydı, buna işaret edilmesi lazım gelirdi. Mücerret sîga emrin nedb olduğunu göstermez, bilakis emre konu fiilin ifası sayesinde mükâfat hakedilen eylemlerden olduğuna delâlet eder. Mücerret emrin, vâcip olduğuna dair bir delilin bulunmadığını bilmemiz sebebiyle nedb ifade ettiğine hükmederiz.⁹⁶¹

Daha sonra Kâdî Abdülcebâr sözlerine şöyle devam eder: Bu ifadeler "Hitap mücerret haliyle vaz' edildiği anlama delâlet eder" sözümüz ile aynı kapsamda değerlendirilmez, çünkü bu cümleye göre hükme delâlet eden emrin zâhiridir. Karîne emrin neye delâlet ettiğini belirlemek için kâfidir. Emir tek başına nedbe delâlet etmez, bizim bakış açımıza göre, şeriatta bir emrin vücûba delâlet etmesini saylayan ne ise nedbe delâletini temin eden de odur; fakat bunlar (vücûba delâleti sağlayan karîne ile nedbe delâleti sağlayan karîne) birbirinden farklı farklıdır. Bu durumda "Emirler mutlak

⁹⁵⁸ Tûr 52/ 19.

⁹⁵⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, c. XVII, s. 115.

⁹⁶⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, c. XVII, s. 116.

⁹⁶¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, c. XVII, s. 116.

olmalarından dolayı değil, ancak bu gerekçeye binaen nedb ifade ederler” gibi bir ifade kullanılmayacağı, açıklığa kavuşturulan konulardan biridir.⁹⁶²



⁹⁶² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 116.

2. EBÜ'L-HÜSEYİN EL-BASRÎ'NİN *el-MU'TEMED* İSİMLİ ESERİNDE YER ALAN TARTIŞMALAR

Mu'tezile'nin on ikinci tabasında yer alan Ebu'l-Hüseyin el-Basrî⁹⁶³ Kâdî Abdülcebbâr'ın talebelerindendir.⁹⁶⁴ Kendisi Basra'da dünyaya gelmesine rağmen hayatının büyük kısmını Bağdat'ta geçirmiş, ilmî faaliyetlerini orada yürütmüştür. O zaman zaman mezhebin yerleşik görüşüne aykırı kanaatler ileri sürmüş ve felsefeye dalmış olmakla itham edilmiş olmakla beraber Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin fikirlerinin tesirinde kalan Basra merkezli Mu'tezilî ekole mensup kelâmcılardan biri olarak görülür.⁹⁶⁵

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin özellikle kelâm ve fıkıh usulü ilimlerinde ön plana çıktığı düşünülmektedir.⁹⁶⁶

2.1. Mutlak Emrin Muktezâsı ile İlgili Görüşler

Basrî “yap” lafzının muktezâsı konusunda beş görüşten söz eder:

Birinci Görüş: “Yap” lafzı vücûb hakkında hakikattir. Fakihler, kelamcılardan bir grup, iki görüşünden birine göre Ebû Ali (el-Cübbâî) bu kanaattedir.⁹⁶⁷

İkinci Görüş: “Yap” lafzı nedb hususunda hakikattir. Bir grup, bu görüşü benimsemiştir.⁹⁶⁸

Üçüncü Görüş: “Yap” lafzı ibâha hakkında hakikattir. Başka bir grup bu görüşü savunur.⁹⁶⁹

Dördüncü Görüş: “Yap” lafzı iradeyi gerektirir. Ebû Haşim (el-Cübbâî) bu görüştedir.⁹⁷⁰

Beşinci Görüş: “Yap” lafzı fiile davet, fiilin terkedilmesine davet mahiyetindeki tehdit, ibâha, îcabı gerektirme ve nedbi gerektirme anlamları arasında müşterektir; bu lafız belirtilen anlamlardan her biri hakkında hakikattir. “Umum lafzı, fertlerinin

⁹⁶³ Susanna Diwald-Wilzer, *Firaku ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. İsmâeddin Muhammed Ali, Ali Sami en-Neşşâr, Matbaatü'l-Câmiyye, 1972, s. 122.

⁹⁶⁴ Diwald- Wilzer, *Firaku ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 125.

⁹⁶⁵ Ahmet Akgündüz, “Ebü'l-Hüseyin el-Basrî”, *DİA*, İstanbul, 1994, X, 326-327.

⁹⁶⁶ Akgündüz, “Ebü'l-Hüseyin el-Basrî”, *DİA*, X, 327.

⁹⁶⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 57.

⁹⁶⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 57.

⁹⁶⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 57.

⁹⁷⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 57.

tamamını kapsama (istiğrâk) ile bazı fertlerini ifade etme arasında müşterektir” diyenlerin bir kısmı bu görüştedir.⁹⁷¹

Ancak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu görüşleri genel bir başlık altında saymış ve ele almış değildir. O önce “‘Yap’ Sözü’nün İki Mana / Hüküm Arasında Hakikat Yoluyla Müşterek Olmadığına Dair Bab” isimli bir başlık açıp iştirak görüşünü kısaca ele almış ve bu görüşün eleştirisine “Umûm” bahisleri sırasında geniş biçimde yer vereceğini belirtmiştir.⁹⁷² Daha sonra Ebü'l-Hüseyin “‘Yap’ Lafzının Vücûbu Gerektirdiği Hususunda Bölüm” şeklinde bir başlık açıp yukarıda sayılan ilk dört görüşten söz etmektedir.⁹⁷³ Dördüncü görüş hakkında kısa bir değerlendirme yapmış olmakla birlikte Basrî’nin asıl yoğunlaştığı görüşler vucub ve nedb görüşleridir. Esasen “‘Yap’ Lafzının Vücûbu Gerektirdiği Hususunda Bab” şeklinde bir başlık koymasından sadece vucub görüşünü ele alacağı izlenimi edinilse de, kendi mezhebinde nedb görüşünü savunanlar bulunduğu için bu konudaki delillere ve karşı fikirlere de aynı başlık altında geniş biçimde yer vermektedir.

Biz de “2.2. Delillerin İncelenmesi” ana başlığı altında “2.2.1. Emrin Vücûb İfade Ettiği Görüşü”, “2.2.2. Emrin Nedb İfade Ettiği Görüşü”, “2.2.3. Emrin İradeyi Gerektirdiği Görüşü” ve “2.2.4. Emrin Farklı Anlamlar Arasında Müşterek Olduğu Görüşü”⁹⁷⁴ alt başlıkları çerçevesinde işleyeceğiz.

2.2. Delillerin İncelenmesi

2.2.1. Emrin Vücûb İfade Ettiği Görüşü

Basrî’nin emrin vücûb ifade ettiği görüşü lehinde sunduğu delillerin 1- Aklî Deliller ve 2- Naklî Deliller başlıkları altında ele alınması uygun olacaktır.

⁹⁷¹ Basrî, *el-Mu‘tamed*, c. I, s. 56.

⁹⁷² Basrî, *el-Mu‘tamed*, c. I, s. 56- 57.

⁹⁷³ Basrî, *el-Mu‘tamed*, c. I, s. 57.

⁹⁷⁴ Bu konunun özel olarak ele alınışı için Bkz. Basrî, *el-Mu‘tamed*, c. I, s. 209-239.

2.2.1.1. Akfî Deliller

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu bağlamda on iki delil zikredip, bunları muhaliflerden gelebilecek itirazlar çerçevesinde münakaşa eder:

Birinci Delil: “Yap” lafzı, me’ûrun fiili muhakkak yapmasını gerektirdiğine, vücûbun da mânası bu (mutlaka yapılması gereken) olduğuna göre, bu lafız vücûbu ifade etmede hakikattir (mecaz değildir).⁹⁷⁵

Basrî bu noktada muhalif tarafından sorulabilecek şöyle bir soruya değinir: Siz “yap” sözünün iradeyi gerektirdiğini inkâr etmiyorsunuz, o halde niçin evvelâ bu sîğanın fiilin işlenmesini gerektireceğini ileri sürüyorsunuz?⁹⁷⁶

Müellif zikredilen bu soruya şu şekilde cevap verir: “Yap” sözünün iradeyi ifade ettiğini savunan bir kimse, ancak şu ikisinden birini kastetmiş olabilir.⁹⁷⁷

1- Ya talep ve teşvik edilmesi itibariyle “yap” lafzının me’ûrun fiili yapmasını gerektirdiğini kastetmiş olabilir.⁹⁷⁸

Bu durumda emir sîgası, Hakîm’in muhatabını, irade etmeyip kerih gördüğü bir fiili işlemeye yönlendirmeyeceğinden dolayı, iradeye delâlet etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu anlayışı benimsemektedir; ona göre, bu görüşle hükmeden bir kimse, “yap” sözünün, muhatabın fiili ifa etmesi için konduğunu ve buna bağlı olarak (*tebean*) iradeyi gerektirdiğini kabul etmiş sayılır.⁹⁷⁹

2- Ya da “yap” lafzının irade için konulduğu kastedilmiş olabilir. Nitekim bu yaklaşımı benimseyenlere göre, “Senden yapmanı irade ediyorum” cümlesi de başlangıçta iradeyi beyan etmek üzere vaz‘ edilmiştir.⁹⁸⁰

Basrî bu anlayışın -üç açıdan- çürük bir temele dayandığını belirtir:

Birincisi: “Yap (*if‘al*)” lafzının *sarîhinde* irade değil, fiil olma (*fi‘liyyet*) anlamı bulunur. Bu sebeple, söz konusu sîğanın, fiilin yapılması yerine irade için konulması mümkün değildir. Buna paralel olarak, “Zeyd yapandır (*Zeydün fâ‘ilün*)” cümlesi de, -bu durumun haber verilmesini irade etmek için değil- Zeyd’in bir fiili yaptığını bildirmek üzere vaz‘ edilmiştir.⁹⁸¹

⁹⁷⁵ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 58.

⁹⁷⁶ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 58.

⁹⁷⁷ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 58.

⁹⁷⁸ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 58.

⁹⁷⁹ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 58.

⁹⁸⁰ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 58.

⁹⁸¹ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 58.

Basrî bilâhare, muhalifin, “Zeyd yapandır” cümlesi, bu durum ile ilgili haber vermeyi irade için vaz‘ edilmiştir, gibi bir ifade kullanabileceğini belirtir, ardından da bu itiraza şöyle bir cevap verir: Söz konusu cümlenin, bu durumun bildirilmesini murad ettiğini ortaya koymak amacıyla vaz‘ edildiğinin kabul edilmesi halinde, (dilde) fiili Zeyd’in yaptığını bildiren bir lafız kalmayacaktır. Dolayısıyla bu yaklaşım bâtıdır.⁹⁸²

İkincisi: Başlangıç itibariyle sâdık ve kâzib özelliğini kazanmak için vaz‘ edilen lafızların doğrulanması ve yalanlanması uygundur. İradeyi yansıtmak için söylenen “Senden yapmanı irade ediyorum” sözü, vaz‘ bakımından hem tasdik hem de tekzibe müsaittir. “Yap” sözü başlangıç itibariyle irade için vaz‘ edilmişse, onun, irade hakkında haber vermesi gerekeceği gibi doğrulanması ve yalanlanması da uygun olacaktır.⁹⁸³

Bunun ardından müellif yine emir gibi birer inşâ lafız örneği olan temenni ve nidâ ile alakalı birtakım açıklamalarda bulunur: Temennî ve nidâ hakkında doğrulanma da (sıdk) yalanlanma da (kizb) söz konusu olmaz.⁹⁸⁴

Temennî, temenni lafzını telaffuz eden kimsenin üzüntüsünü bildirmek için konulmaması nedeniyle hakikaten haber değildir; dilde bu mânayı ifade etmek üzere vaz‘ edilen lafız “Ben şuna üzülüyorum” cümlesidir. Temennî edatı içeren “Keşke Zeyd yanımda olsaydı” cümlesi, ancak Zeyd’in yokluğuna üzülen bir kimsece söylendiğinin bilinmesi durumunda üzüntü ifade eder.⁹⁸⁵

Nidâyâ yani “Ey Zeyd!” sözüne gelince, onun emir anlamını içkin olduğu daha önce belirtilmişti. Buna göre, emir ile ilgili olarak sıdk ve kizbden bahsedilemeyeceği gibi nidâ hakkında da bunlardan bahsedilemez. Nidâ “Sana sesleniyorum” anlamına gelseydi bile yine sıdk ve kizbe konu teşkil etmezdi. Çünkü bu anlam zâhire dayanmayan örtülü (*muzmer*) bir mânadır.⁹⁸⁶

Üçüncüsü: “Yap” lafzının irade için vaz‘ edilseydi, bu sîgayı iradeye bağlamanın murad edilmesine ihtiyaç duyardık, Ashabımıza (Mu‘tezile) göre “Senin yapmanı irade ediyorum” diyen bir kimse ancak o şeyin yapılmasını murad ettiği takdirde “mürîd” vasfını kazanır.⁹⁸⁷

⁹⁸² Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 58.

⁹⁸³ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 58.

⁹⁸⁴ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 58- 59.

⁹⁸⁵ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 59.

⁹⁸⁶ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 59.

⁹⁸⁷ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 59.

Basrî, “‘Yap’ sözü iradeyi gerektirir” yargısı etrafında muhaliflerce ileri sürülmesi muhtemel itirazları değerlendirdikten sonra, kendi kanaatini olan “‘Yap’ lafzı fiilin yapılmasını gerektirir” önermesi ile alakalı olarak cereyan edebilecek muhalif tarafından başlatılan iki tartışmayı ele alır: Aşağıda bu tartışma konuları muhalifin birer itirazı olarak zikredilecek ve devamında Basrî’nin cevapları incelenecektir.

Birinci İtiraz: “‘Yap’ lafzı fiilin yapılmasını gerektirir” ifadesi, ancak fiilin yapılacağına dair bir haber yahut fiilin irade edildiğini bildiren bir söz olarak tasavvur edilir.⁹⁸⁸

Birinci Cevap: Bu iddia, haberi tek kelâm tipi olarak kabul edenlerce dile getirilen bir sözdür. Dilbilimcilerin ifadesine göre, emir, kelâmın kısımlarından biridir; fakat haber bölümünün dışında kalması itibariyle doğrulanma ve yalanlanmaya konu olmaz. Biz bu kanaati benimsediğimizi daha önce açıklamıştık.⁹⁸⁹

Dilbilimcilere yaptığı atıfla görüşünü destekleyen Basrî sözlerini şöyle sürdürür: Bizler kendimize dönüp düşündüğümüzde, bir şeyin istenmesi ile o şeyle ilgili bir başkasının bilgilendirilmesinin (*i’lâm* ve *ihbâr*) birbirinden farklı olduğunu idrak edebiliriz. Bir başka ifadeyle, bizim “yap” lafzından maksadımız bir şeyi başkasından talep etmek olabileceği gibi başkasına o şeyi bildirmek de olabilir. Dilbilimcilerin bu iki maksada binâen iki farklı lafız vaz’ etmeleri ve bu lafızların mütekellimin maksadını haber veren sözcükler değil bu amacı yansıtan birer araç olması mümkündür.⁹⁹⁰

Bunun ardından Ebü’l-Hüseyin el-Basrî tezini, biri *ihbârî* diğeri ise *inşâî* olan iki örnek cümle üzerinden teyit eder: *İhbârî* forma örnek, “Zeyd evdedir” cümlesidir. Bu cümle, Zeyd’in evde olduğu ile ilgili bir haber vermenin murad edildiğini bildirmek için kurulmamıştır; buradaki amaç, muhatabı Zeyd’in evde bulunduğu hususunda bilgilendirmektir. Bir başka deyişle, “Zeyd evdedir” cümlesi, bu gayeyi gerçekleştirmek için kullanılan bir araçtan ibarettir. Müellif bu noktada muhalife, söyledikleriyle ilgili ne düşündüğünü sorar. Sonra da *inşâî* formun misali olan “yap” kelimesi hakkında da benzer durumun geçerli olduğunu ve “yap” lafzının, maksatları ile ilgili bir haber vermeyip, fiilin

⁹⁸⁸ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 59.

⁹⁸⁹ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 59.

⁹⁹⁰ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 59.

yapılmasına dair talebimizin ifade edilmesini sağlayan bir araç vazifesi gördüğünü söyler.⁹⁹¹

İkinci Cevap: İradenin fiile taallukunun, (mâdum konumundaki eylemin) varlık kazanması (*hudûs*) anlamına geleceği yönünde bir sonuca nasıl vardınız?⁹⁹² Bu noktadan yola çıkarak “yap” lafzının fiili ifanın murad edildiğini belirtmek için konduğu hükmüne nasıl ulaştınız?⁹⁹³ Muhalifler “‘Yap’ lafzı yapma için vaz‘ edilmiştir” cümlesiyle ne demek istediğimizi anlamadılar. Kendi düşünce sisteminizde iradeye nasıl bir rol biçiyorsanız, bizim düşünce sistemimizde de sîgaya öyle bir yer veriniz.⁹⁹⁴

Müellif karşı görüşün bu çağrıya cevaben şöyle bir ifade kullanabileceğini belirtir: Fiilin irade edilmesi, onun sonradan meydana getirilmesinin (*hudûs*) istendiğini ifade eder. Emir (fiilin) sonradan meydana gelmesine bağlanmıştır, deyiniz.⁹⁹⁵

Basrî'nin bu ifade karşısındaki cevabı şöyledir: Biz de aynı fikri paylaşıyoruz. Emir, bulunmayan bir fiilin meydana getirilmesine ilişkin bir taleptir.⁹⁹⁶ Fakat siz (Mu‘tezile) bir şeyin bilinmesinin sonradan meydana gelişine bağlı olduğunu düşünmediğiniz gibi iradenin, fiilin sonradan meydana gelmesine bağlı olduğu yönünde bir kanaate de sahip değilsiniz. Şu halde, “Fiilin, irade edilmesi, sonradan meydana gelmesidir” sözünün daha farklı bir biçimde yorumlanması gerekir. Nitekim siz sadece iradenin fiile, sonradan meydana gelme itibarıyla taalluk ettiğini savunuyorsunuz⁹⁹⁷, bir başka ifadeyle, fiilin ileride meydana getirileceği düşüncesiyle böyle bir söz söylüyorsunuz.

İkinci İtiraz: “Yap” lafzının me’mûrun fiili yapmasını gerektirdiği kabul edilebilir; fakat sîga niçin fiilin muhakkak yapılmasını gerektirsin ki?⁹⁹⁸

Cevap: Me’mûrun fiili yapmaması, fiilin yapılmasının nakîzidir. Bir şeyi (mâna) ifade etmek için konulan lafız, o anlamın çelişğini bildirmekten men edilmiştir. “Zeyd evdedir” cümlesi, Zeyd’in evde olduğunu haber vermesi halinde, bunun nakîzi olan Zeyd’in evde bulunmamasını bildirmekten alıkonmuştur, bu konu ile alakalı olarak ne

⁹⁹¹ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 59.

⁹⁹² Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 59.

⁹⁹³ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 59- 60.

⁹⁹⁴ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 60.

⁹⁹⁵ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 60.

⁹⁹⁶ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 60.

⁹⁹⁷ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 60.

⁹⁹⁸ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 60.

düşünmektесiniz? Ayrıca “Zeyd evdedir” cümlesinden “Evlâ olan Zeyd’in evde bulunmasıdır” şeklinde bir anlam da çıkarılamaz. “Yap” lafzı hakkında da benzer durum geçerlidir yani söz konusu sîga vücûb ifade etmektedir.⁹⁹⁹

Müellifin “Zeyd evdedir” cümlesi üzerinden işlettiği zihinsel akışın “yap” lafzına tatbikinin şu şekilde cereyan ettiği söylenebilir: Bir fiile yönelik talep ifa ya da terk içerikli olabilir. “Yap” kelimesi fiilin ifasının istendiğini bildirmek için vaz’ edilmiştir. Aynı kategorik şartlar altında, bir fiili terk ifanın nakîzidir. Dolayısıyla “yap” lafzı fiilin terkine ilişkin bir talep bildirmekten men edilmiştir. Lâkin sîganın nakîzini ifade etmeyeceğine yönelik söylem bununla sınırlandırılmamalı, me’ mûrun bihi terk serbestisi tanındığı fikrine kapı aralayabilecek “Evlâ olan fiili yapmaktır” şeklinde bir anlamı “yap” lafzının mücebi olarak sunmanın caiz olmadığı belirtilmelidir. Bir başka deyişle, “yap” sîgasının anlamı “fiilin yapılması” olarak değil de “fiilin muhakkak yapılması” şeklinde tayin edilerek, yapılmama seçeneği meşruiyet itibariyle ortadan kaldırılmalıdır. İşte bu durum hüküm itibariyle îcaba karşılık gelmekte; “yap” lafzı zorunlu ifa talebi bildirmektedir.

Emir sîgasının fiilin yapılmasını gerektirdiği yönündeki yargıyı yukarıda görüldüğü şekilde temellendiren Basrî, devamında ilgili lafzın muhatabı fiili terketmekten alıkoyduğu üzerinde durur. O bu kanaatini, dilbilimcilerin sözlerinin yanı sıra bir âyet ve bir de beyite dayanarak teyit eder. Şöyle ki, dilbilimciler “Sana emrettim, sen de bana isyan ettin” ve “Sana ‘yap’ dedim, sen de bana isyan ettin” gibi ifadeler kullanırken, Allah Teâlâ “Yoksa emrime isyan mı ettin?”¹⁰⁰⁰ diye buyurmuştur. Bir şair ise “Sana kesin bir emir verdim, sen de bana isyan ettin” beyitini söylemiştir.¹⁰⁰¹

Müellif yukarıda zikredilen dört cümlede emirden sonra gelen mâsiyetin “fâ” harfi ile beraber kullanılmasına odaklanarak şu açıklamaları yapar: Emir ile mâsiyet arasında “fâ” harfinin kullanılması, muhatabın verilen tâlimatın gereğini yerine getirmediği takdirde mâsiyet işlemiş olacağını ortaya koyar. Nitekim (emrin gereğinin yerine getirilmemesi) tâlimatın daha önceden verilmesi sebebiyle mâsiyet ismini hakeder. “Zeyd

⁹⁹⁹ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 60.

¹⁰⁰⁰ Tâhâ 20/ 93.

¹⁰⁰¹ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 60.

eve girdiğinde ona bir dirhem ver” cümlesi bu duruma örnek gösterilebilir. Bu cümle, Zeyd eve girmeden önce söylenmesi itibariyle ilgili bağışın hakedilmesini sağlamıştır.¹⁰⁰²

Ayrıca insanın âmir tarafından yasaklanan bir fiili işlemesi durumunda emre ve âmire isyan etmiş olacağı bilinmektedir. Allah bizlere bir eylemi vâcip kılsaydı, o eylemi işlemememiz halinde isyankâr olurduk, ama O “Evlâ olan fiili yapmandır, ama yapmama hakkın da vardır” gibi bir ifadeyle söz konusu fiili mendup kılsaydı, biz bunu yapmamamızdan ötürü âsi olmazdık, siz bu konuda ne düşünüyorsunuz?¹⁰⁰³ Bu sebeple vâcibi terkedenden bir kimse Allah’a âsi olmakla vasıflanırken, nâfileyi yapmayan kişi böyle bir sıfatla nitelenmez. Vâcip ve nâfile arasında tek bir fark vardır, o da şudur: Allah’ın bir fiili bize vâcip kılması, o fiilin terkedilmesini haram hale getirir, Allah’ın zorunlu tutmaksızın bir fiilin işlenmesine teşviki ise, o fiili terketmemize haram özelliğini kazandırmaz, bu nedenle de biz teşvik edilen fiili yapmadığımız için âsi olmayız.¹⁰⁰⁴

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî devamında şu noktaya dikkat çeker: Bir söze isyan eden, o söze muvafakati bırakıp muhalefet etmiştir. Bir söze muhalefet ise, 1- ya yalnızca emri veren kimsenin yasakladığı fiili işleyerek, 2- ya da âmirin yasaklama veya zorunlu tutma yoluyla değinmediği bir eylemin yapılmasıyla gerçekleşir. Basrî son olarak zikredilen şikkı caiz görmez ve bu kanaatini şöyle bir örnek üzerinden açıklar: Bizler yasaklanmayan bir fiili ifa etmemizden ötürü emre âsi olmuş olsaydık, Allah’ın yarın kılmamızı emrettiği bir namazı bugün tasdik ettiğimiz takdirde isyankâr olmamız kaçınılmaz hale gelirdi. Dolayısıyla emre muhalefetin ancak yasaklanan bir fiilin işlenmesiyle sabit olacağı açığa çıkmaktadır. Basrî bu durumun şöyle de ifade edilebileceğini belirtir: Emredilen bir fiili terkedenden kişinin emre isyan ettiğinin kabul edilmesi halinde, emre isyan eden kimsenin emrin gereğine aykırı davrandığının da kabul edilmesi gerekir. Emrin gereğine muhalefet eden bir kimse, âmirin haram kıldığı bir fiili işlemektedir. Dolayısıyla âmir emredilen fiilin yapılmamasını yasaklamıştır, zaten vücûb kavramı da tam olarak bu anlama gelmektedir.¹⁰⁰⁵

Basrî me’ûrun bihi terkin isyan olduğunu söyledikten sonra isyanın ne olduğunu araştırmaya başlar. Bu bağlamda o, muhalifin “Fikir veren bir kişi, fikir isteyene –her ne

¹⁰⁰² Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 60.

¹⁰⁰³ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 60- 61.

¹⁰⁰⁴ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 61.

¹⁰⁰⁵ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 61.

kadar istişare muhataba fikre uygun hareket etme zorunluluğu (*icab*) yüklemese de- ‘Sana fikir verdim, sen de bana isyan ettin’ diyebilir, değil mi?’ şeklinde bir soru sorduğunu tasavvur edip, ona şöyle bir cevap verir:¹⁰⁰⁶

Bize göre, ‘‘Yap’’ lafzı (muhatabı) fiilin ifasına davet ederken, bu eylemin terkedilmesini yasaklamaktadır, nitekim şıganın zâhiri bu anlamda bir kullanımı gerektirir. Bu durumu fikir veren kimsece kurulan ‘‘şunu yap, bu bir öneri ve kesin taleptir’’ cümlesi üzerinde gözlemlenmek mümkündür. Zira bu söz muhatabı, fiili mutlaka yapmaya davet eder. Kezâ fikir isteyen kişi de karşı taraftan kendisine kesin bir fikir vermesini talep etmektedir. Fikir veren kişinin ‘‘Öncelikli olan şu fiili yapmandır, ama onu yapmamanda da bir mahzur yoktur’’ demesine karşılık, fikir alan taraf söz konusu eylemi yapmazsa, bu hareketinden ötürü isyankârlıkla suçlanmaz. Bu, bizim savunduğumuz kanaatin (doğruluğunu) açığa çıkarmaktadır. Zaten fikri verenin, buna uyma hususunda bir mecburiyet getirmemesine rağmen, fikri alan kişi nasıl isyan etmiş olabilir ki? Fiili terkeden kimse ancak kendisine ‘‘Kanaatim şunu yapman yönündedir, çünkü istişarede evlâ olan daha kesin ve daha ihtiyatlıdır’’ gibi bir söz söylendiği takdirde, karşı tarafa isyan etmiş olabilir.¹⁰⁰⁷ Burada fikri veren taraf kanaatine aykırı bir davranış sergilenmesine müsaade etmek bir yana, buna uygun hareket edilmesini zorunlu tutmaktadır, fakat muhatabının buna riayet etme mecburiyeti bulunmamaktadır.¹⁰⁰⁸ Fakat bizler Allah ve Resûlu’nün getirdiği zorunlulukları kabul etme mecburiyetindeyiz.¹⁰⁰⁹

Daha sonra Ebü’l-Hüseyn muhalif tarafından yöneltilebilecek şu itiraza temas eder: Zikredilen bu argüman emrin me’murun bihi yasakladığının gösterir, lâkin siz bu kanaatte değilsiniz. Zira emir bir başkasına irade ile birlikte söylenen bir sözdür; irade ise vücûbu gerektirmez.¹⁰¹⁰

Müellif bu itiraza şöyle bir karşılık verir: Biz ‘‘yap’’ sözü etrafında şekillenen bir tartışma tasavvur ettik, çünkü dilbilimciler ‘‘Sana bu beldede kal dedim, sen de bana isyan ettin’’ gibi bir tâbir kullanabilirler. Bize göre, ‘‘yap’’ lafzının zâhiri vücûb ifade eder. Bununla birlikte tartışmanın ‘‘Sana emrettim’’ sözü çevresinde yürütüldüğünü farzetsek bile bu yine de bize zarar vermez, zira emir, bir kimsenin irade ve rütbe ile beraber ‘‘yap’’

¹⁰⁰⁶ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 61.

¹⁰⁰⁷ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 61.

¹⁰⁰⁸ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 61- 62.

¹⁰⁰⁹ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 62.

¹⁰¹⁰ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 62.

demeden ibarettir. İradenin vücûbu gerektirmemesi halinde, “yap” sîgasının da bu anlamı iktizâsı lazım gelmez.¹⁰¹¹

İkinci Delil: Kölenin efendisinin kendisine emrettiğini yapmaması durumunda, akl-ı selim sahibi / makul düşünen dilbilimciler, kölenin kınanmasının uygun sayılmasını sırf “Efendisi ona emretti, köle de bu fiili yapmadı” şeklinde bir gerekçeyle açıklamışlardır. Bu davranışın onu kınamanın uygun olmasının illeti sayılması, sahibinin emrettiğini terk etmesinin “vâcibin terki” olduğunu göstermektedir.¹⁰¹²

Basrî bu bağlamda muhaliflerin yöneltebileceği aşağıdaki dört itirazı zikredip bunları teker teker cevaplandırmaktadır:

Birinci İtiraz: Dilbilimciler, efendinin emrettiği fiilin terkedilmesinden hoşlanmadığını bildikleri için kölenin kınanmasını uygun görmüşlerdir.¹⁰¹³

Cevap: Dilbilimcilerin zikrettiğimiz ta’lîl (“Efendisi ona emretti, köle de bu fiili yapmadı” şeklindeki ifade) ile yetinip, başka bir gerekçe beyan etmemeleri, kölenin yalnızca fiili yapmaması nedeniyle zemmi hakettiğine işaret eder.¹⁰¹⁴

İkinci İtiraz: Dilbilimciler, efendi tarafından köleye emredilen fiilin sadece hasen olmasını şart koştukları, onların sunduğu bu gerekçe, efendinin fiilin terkinin kerih görmesi şartıyla geçerlilik arzeder.¹⁰¹⁵

Cevap: Bu gerekçeyi bir şarta bağlamamız halinde, emredilen fiilin hasen olması gerekmez. Başka bir şartın koşulması, ne akıl sahiplerinin efendinin emrettiği fiile fazilet atfetmelerini gösterir ne de onların “Efendi köleye şunu emretti, köle de bunu yapmadı” dediklerine delâlet eder. Nitekim onlar, üstün tuttukları fiilin kabîh olması durumunda, köleyi bu hareketinden dolayı kınamazlardı, ayrıca dilbilimciler tarafından “Efendi köleye emretti, köle de yapmadı” gibi bir ifade kullanılmış olsaydı, onlara -efendinin bir başkasına zulmü emretmesi ihtimaline binaen- “Efendi ne emretti?” diye sorulurdu. Biz bu argümana, dilbilimcilerin efendinin emrettiği fiile fazilet atfetmeleri durumunda sarılmaktayız.¹⁰¹⁶

¹⁰¹¹ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 62.

¹⁰¹² Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 62.

¹⁰¹³ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 62.

¹⁰¹⁴ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 62.

¹⁰¹⁵ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 62.

¹⁰¹⁶ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 62.

Üçüncü İtiraz: Efendinin “Senden şunu yapmanı irade ediyorum / istiyorum” demesine karşın, emrin gereğini yerine getirmeyen bir köle akıl sahipleri nezdinde kınanır, değil mi?¹⁰¹⁷

Cevap: Biz bu iddiayı kabul etmiyoruz. Efendinin bir fiilin yapılmasını irade ettiği sabit olsaydı, -gerek size gerekse bize göre- efendinin ilgili fiilin terkini kerih görmesi ve mâkul bir düşünme biçimine sahip dilbilimcilerin de onun halinden hareketle bu hususu bilmesi şart koşulurdu.¹⁰¹⁸ Fakat bunu şart koştığımız durumda, delil getirilmesi için başka bir şartın da koşulması gerekir.¹⁰¹⁹

Dördüncü İtiraz: Dilbilimciler köleyi, efendinin emrettiği fiili yapmaması sebebiyle kınamışlardır. Bunun iki sebebinin olduğu söylenebilir: Birincisi, şeriatın kölenin efendiye itaat etmesini ve onun emirlerini yerine getirmesini vâcip kılmasıdır. İkincisi ise şu şekildedir: Efendi sadece menfaatini temin edip kendisinden zararı uzaklaştıran fiilleri emreder. Efendinin menfaatini sağlayıp ona gelebilecek zararları bertaraf etmek kölenin vazifesidir. Mevcûd durum, efendinin me'mûrun bihin terkedilmesini kerih gördüğüne işaret eder. Dolayısıyla efendi kölelere mahsus bir fiili emretmiş olsaydı, söz konusu eylemin ifası vâcip olmayacaktı.¹⁰²⁰

Cevap: Bu cevap üç bölümden oluşmaktadır:

Birinci Bölüm: Şeriat ancak, efendinin kendisine itaati zorunlu tutması durumunda kölenin ona itaat etmesini lazım kılar. Bir başka ifadeyle, şeriat, efendinin ifa mecburiyeti getirmediği bir fiili, yine efendi adına köleye zorunlu kılınmaz. Efendinin köleye “Evlâ olan bunu yapmandır, ama yapmama hakkın da vardır” demesi halinde, şeriat bu fiilin ifasına ilişkin zorunluluk getirmez, sen bu hususta ne düşünmekte? Muhalif nazarında emir, bu (“Evlâ olan bunu yapmandır, ama yapmama hakkın da vardır”) cümle(si) ile eşdeğer bir ifadedir. Bu durumda, efendinin yapılmasına dair zorunluluk getirip terkedilmesine izin vermediği fiiller bir kenara bırakılırsa, kölenin efendinin menfaatini temin etme ve ondan zararları uzaklaştırma gibi bir vazifesinin bulunmaması gerekir. Efendinin köleye “Bunu yapman evlâdır, ama yapmaman da caizdir” demesi halinde, köle bunu yapmayabilir, bu konudaki kanaatin nedir? Nitekim köle, kendisi yerine bir

¹⁰¹⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 62.

¹⁰¹⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 62.

¹⁰¹⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 62-63.

¹⁰²⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 63.

başkasının efendiden zararı giderdiğini biliyorsa, zararı def edecek o fiili yapmayabilir.¹⁰²¹

Görüldüğü üzere, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî -merceği emrin verilme gayesinin tahakkukuna odaklayarak- vücûb mânasının sîgadan çıkarılamayacağı tezini destekleyen yeni bir argüman getirmekte, böylelikle muhalifin gerekçesinin “yap” sözünün anlamını belirlemede genel geçer bir izah biçimi yahut kaide oluşturamayacağına işaret etmektedir. Lâkin şu var ki müellifin bu teşebbüsü muarızın iddiasını çürütmekten ziyade tamamlamaya hizmet ediyor gibi durmaktadır. Zira îcab anlamının efendi ya da köleden kaynaklanan bir sebeple emre iliştiğini söylemek, “yap” sözünün zâhirinin vücûb olduğunu düşünen Ebü'l-Hüseyin'in değil, lafzın zorunluk düzeyinde bir talebi ancak karîne yardımıyla bildireceğine inanan muhalifin tezini kuvvetlendirmektedir.

İkinci Bölüm: Sâilin “Efendinin emrettiği fiilden faydalanması, o fiilin terkedilmesinden hoşlanmadığını gösterir” şeklindeki ifadesi de doğru değildir. Bunun sebebi şöyle açıklanabilir: Efendinin bir şeyden (fiil) faydalanması, kölenin o şeyi terketmesinden hoşlanmadığı anlamına gelmez, zira onun bahsedilen köle dışındaki bir kimse tarafından bu şeyin terkedilmesinden hoşnut olmaması da mümkündür. Efendinin kölenin o şeyi terketmesini kerih gördüğü ancak bu duruma işaret ettiği takdirde bilinebilir. *Sâile* göre, emir îcab anlamına delâlet etmediği gibi o şeyin terkinin kerih olduğunu da göstermez, dolayısıyla köle söz konusu fiili ifa etmeye zorlanmaz.¹⁰²²

Üçüncü Bölüm: Muarızın (sâil) “Efendi köleye, kölelere mahsus bir fiili emretse, -efendinin menfaatini sağlamadığı sürece- kölenin bu fiili yapması gerekmez” şeklindeki ifadesi, gerek kölenin bu fiili icra etmesi gerekmeyeceği gerekse efendinin ilgili fiilden faydalanmayacağı noktasında kabul edilebilir değildir. Çünkü efendinin kölenin menfaatini temin edip zararını giderecek bir eylemi emretmesi halinde, (kölenin efendiye ait bir mal hükmünde olması itibarıyla) bu fayda efendinin malına döner.¹⁰²³

Üçüncü Delil: “Yap” sözü fiilin gerçekleştirilmesini gerektirir; fiilin terkedilmesinin caiz olduğuna dair bir lafız değildir.¹⁰²⁴ Bu sebeple fiilin terkinin yasaklanması gerekir. Fiilin terkedilmesi caiz olmadığına göre (yapılması) vaciptir.¹⁰²⁵

¹⁰²¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 63.

¹⁰²² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 63.

¹⁰²³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 63.

¹⁰²⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 63- 64.

¹⁰²⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 64.

Daha sonra Basrî muarızın bu delile şöyle bir itiraz getirebileceğine temas eder: “Yap” lafzı fiilin gerçekleştirilmesini gerektirir, fakat bize göre sîganın bu anlamı îcab ifade eder bir biçimde gerektirdiği kabul edilemez. Bu iddianızı kabul etmememiz durumunda ise, vücûb anlamı sabit olmaz.¹⁰²⁶

Müellif bu itiraza şöyle cevap verir: Şu halde, söz konusu delil, fiilin terkedilmesinin caiz olduğuna da delâlet etmemektedir. Çünkü (“yap” lafzının) vücûb anlamını içerdiği ancak fiilin terkinin caiz olmadığına dair bir delil bulunmaması halinde sabit olur. Fakat bu durum, ilgili lafzın fiilin vâcip olmasını gerektirdiği sübut bulmuş ise böyledir. İşte tam da bu noktada fikir ayrılığına düşülmüştür. Şayet bu durum sabit olsaydı, delili getiren kimsenin, (sîgada) fiilin terkedilmesinin caiz olduğuna dair bir lafız bulunmadığını söylemeye ihtiyacı kalmazdı. Tahsise ilişkin bir delil bulunmamasının, umum lafzın fertlerinin tamamını kuşattığını bilebilmek için yeterli olduğu kanaatinde misiniz? Tabi ki bu durum da umum lafzın şümül anlamını gerektirdiğinin açıklanmasının ardından söz konusu olur.¹⁰²⁷

Dördüncü Delil: “Yap” lafzı muhatabın (me’mur) emredilen fiili yapma hususunda sıkıştırılmasını (*kasr* ve *hasr*) gerektirir. Bu durum, söz konusu eylemin ihlal edilebilirliğine mâni teşkil eder.¹⁰²⁸

Müellif, karşı görüşün haklı olarak şöyle bir itirazda bulunabileceğini belirtir: “‘Yap’ lafzı muhatabın emredilen fiili yapma hususunda sıkıştırılmasını gerektirir” cümlesinden maksadınız, fiilin zorunlu olarak yapılmasının gerektiği ise, bu konu tartışmalıdır. Bu sözle, muhatabın fiilin ifası hususunda teşvik edildiğini ve bu eylemi terketmesinin mubah kılınmadığını kastettiyseniz, bu daha önce geçen bir delildir¹⁰²⁹; dolayısıyla da bu konunun tekrar konuşulmasına gerek yoktur.

Beşinci Delil: Emir nedbi gerektirseydi, onun mânası “Dilersen yap” olurdu, halbuki emir, lafzı itibariyle böyle bir şart içermemektedir.¹⁰³⁰ Dolayısıyla emir nedb anlamı bildirmemektedir.

Ebü’l-Hüseyyin el-Basrî, muhalifin haklı olarak şöyle bir itiraz getirebileceğinden bahseder: İcab anlamı da lafızda zikredilmemektedir, bu sebeple emrin îcabı gerektirmesi

¹⁰²⁶ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 64.

¹⁰²⁷ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 64.

¹⁰²⁸ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 64.

¹⁰²⁹ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 64.

¹⁰³⁰ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 64.

mümkün değildir. İcabın emrin lafzında bulunduğu ileri sürülecek olursa, buna, söz konusu iddianın nedb mânasının lafızda yer alır, teziyle eşitlik arzedeceği ve kendilerinin maksatlarının tam anlamıyla hasıl olabilmesi için bu eşitliği bozacak bir argüman geliştirmeleri gerektiği söylenerek cevap verilir.¹⁰³¹ Bir başka ifadeyle, Basrî icab görüşünü benimseyenlerin mezkûr problemi çözmeden bu delil üzerinden maksatlarına ulaşamayacaklarını vurgular.

Ayrıca müellif nedb ile hükmedenlerin, mükellefe “Dilersen yap” denildiğini savunmadıklarına dikkat çekip bu konudaki gerekçelerinin şöyle dile getirebileceğini belirtir:

Nedb muhayyerlik anlamı içermemesine rağmen, bu ifade (“Dilersen yap”) muhayyerlik gerektirir. Nitekim nedbin yapılması (yapılmamasından) daha evlâdır. Mükellef Allah’ın dilediği (meşîet ve irade) fiili yapma noktasında teşvik edilmiştir.¹⁰³²

Altıncı Delil: “Yap” lafzı, 1- fiilin irade edilmesi, 2- fiilin yasaklanması, 3- kastedilen hüküm hususunda tevakkuf edilmesi ve 4- muhatabın, fiili yapıp yapmama hususunda, her iki şık arasında eşitlik bulunacak veya ifası daha evlâ olacak bir biçimde serbest bırakılması, şıklarından yalnızca birini gerektirir.¹⁰³³

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî “yap” lafzının ne ifade ettiği ile alakalı değerlendirmelerini şöyle dile getirir: “Yap” lafzı, fiilin yapıp yapılmaması hususunda serbestlik tanır veya fiilin muhakkak yapılmasını gerektirir. Bu lafzın iradeyi gerektirdiği yönünde bir düşüncenin bâtil olduğu daha önce açıklanmıştı.¹⁰³⁴ “Yap” sözünün “yapma” mânasına gelmesi de imkânsızdır, çünkü “yapma” anlamı lafzın ifade ettiği mânanın nakîzine karşılık gelir.¹⁰³⁵ Bu kelimenin mânası hakkında tevakkuf edilmesi de muhaldir, zira o fiilin yapılmasına teşvik eder, tevakkuf ise bu anlamın çelişigidir (*nakîz*). Sîganın fiili yapıp yapmama hususunda, her iki şık arasında eşitlik bulunacak yahut ifası daha evlâ olacak bir biçimde serbestlik getirmesi de mümkün değildir. Zira emir kalıbında ne bir serbesti ne de fiilin terkedilmesi namına bir şey zikredilir; bu lafız fiilin terkedilmesi değil işlenmesi ile alakalıdır.¹⁰³⁶

¹⁰³¹ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 64.

¹⁰³² Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 64.

¹⁰³³ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 64.

¹⁰³⁴ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 64.

¹⁰³⁵ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 64- 65.

¹⁰³⁶ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 65.

Kanaatimizce yukarıda geçen tevakkufun fiilin yapılmasına teşvik anlamının çelişğini oluşturduğu yönündeki ifade iki şekilde anlaşılabilir. İlk olarak, müellif tevakkuf düşüncesinin kişiyi eylemsizliğe sürükleyeceği şeklinde bir düşünceye sahiptir ve bu sebeple de aktif bir davranış olan ifaya teşviki pasif bir tavır olan tevakkufun nakîzi olarak görmektedir. İkinci olarak ise, yazarın nakîz kelimesini ıstılâhî anlamıyla kullanmadığını; bununla “zıd”dı kastettiğini söylenebilir. Zira tevakkufun “yap” lafzının anlamının nakîzi olduğunu söylemek, tevakkufun nakîzinin de “yap” kelimesi olduğunu demeyi gerektirir. Halbuki tevakkuf, hükme varma hususunda çekimserlik hali olup, nakîzi bir şeye olumlu yahut olumsuz yönde hükmetmektir. Burada önemli olan yargının muhtevası değil bizâtihi var olmasıdır. “Yap” lafzı ise hükmetme eylemi değil; hakkında hükme varılacak bir örnekten ibarettir. Dolayısıyla tevakkufun nakîzi olarak kabul edilmesi mümkün görünmemektedir.

Basrî bilâhare muarız tarafından delile yöneltilebilecek haklı bir itirazı şu şekilde ifade eder: Siz emrin ifade edebileceği bir başka anlamı gözden kaçırdınız. Halbuki “yap” sözü fiilin işlenmesine yönelik davet ve bu konuda teşvik anlamları içerir; ister yasaklama ister mubah kılma yoluyla olsun fiilin terkedilmesine değinmez. Bu noktada sizin “Lafızda serbestlik ve terke ilişkin bir şey zikredilmemesi halinde, tahyîr anlamının nefyedilip vücûbun olumlanması (*isbât*) gerekir” şeklindeki ifadenizin “Lafızda fiilin terk edilmesinin yasak olduğunun zikredilmemesi durumunda, vücûb mânası nefyedilir, ki bu da nedbin ispat edildiği anlamına gelir” sözüne karşı bir üstünlüğü bulunmamaktadır. “Yap” lafzı fiilin terkedilmesini yasaklar, denilecek olursa, “Maksadınızın tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için bu sözünüzü ilgili taksime (emrin gerektirmesi muhtemel dört şık) ihtiyaç bırakmayacak bir biçimde açıklayınız” diye cevap verilir.¹⁰³⁷

Yedinci Delil: Müslümanlar Allah’ın namazı bize “Namaz kılın”¹⁰³⁸ âyetiyle vâcib kıldığı ve bu ifadenin mecaz olmadığı noktalarında icmâ etmişlerdir. Emir vücûb değil de irade yahut nedb ifade etseydi, onu vücûb anlamında kullanan kimse, fiilin yapılmasını murad etmiş, terkedilmesini ise kerih görmüş olurdu, ki bu durum sîganın vaz’ edilmediği bir anlamda kullanıldığı şeklinde de dile getirilebilir. Çünkü emrin vücûb hakkında kullanılması, âmirin fiilin terkedilmesini kerih gördüğü anlamına gelir. Şayet

¹⁰³⁷ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 65.

¹⁰³⁸ Bakara 2/ 43.

dilbilimciler, “yap” diyen bir kimseyi, söz konusu fiilin yapılmamasını kerih görme noktasında zorlasalardı, dilde bu kalıp cevaz (izin) anlamını ifade eder bir biçimde kullanılmazdı.¹⁰³⁹

Müellif daha sonra muhalifin şöyle bir itirazda bulunma hakkının olduğundan bahseder: Ben Müslümanlardan biriyim; fakat Allah’ın namazı “Namaz kılın”¹⁰⁴⁰ âyeti sebebiyle vâcip kıldığını müdafaa etmiyorum. Allah bu lafzı vaz‘ edildiği anlamda kullanmıştır, ki o da namazın murad edilmesidir. Allah’ın namazın terkini kerih görmesi, ancak tehdit gibi vücûba delâlet eden bir karîneden kaynaklanır. O halde, ben ve benimle aynı grupta olanlar bu konuda sizden farklı düşünürken, nasıl icmâ iddiasında bulunabiliyorsunuz? Ayrıca biz, şayet dilbilimciler, “yap” sözünü söyleyen kimsenin fiilin terkedilmesini emirden dolayı kerih gördüğünü bilselerdi, âmirin sîgayı vaz‘ edilmediği bir anlamda kullandığını belirtmezlerdi, şeklindeki iddiayı da kabul etmemekteyiz.¹⁰⁴¹

Sekizinci Delil: “Yapma” sözü kati surette fiilden sakınmayı gerektirir ve fiilin işlenmesini yasaklar; “yap” sözü ise fiilin yapılmasını gerektirir, ama terkedilmesine izin vermez.¹⁰⁴²

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî muhalifin bu delil karşısında şöyle bir itirazda bulunabileceğini belirtir: Ben, nehiy lafzından menhiyyün anhın haram olduğu anlamını ancak kerâhet kanalıyla çıkarırım. Bu durum ya nehyin kerahet için vaz‘ edilmesinden ya da yasağı koyan kimsenin sadece hoşlanmadığı fiilleri nehyetmesinden kaynaklanır. Hikmet sahibi yalnızca kabîh fiilleri kerih görür. Dolayısıyla yasak koyan kişinin kerih görmediği eylemleri de yasakladığının sübut bulması halinde, mücerret nehiy menhiyyun anhın haram olduğuna delâlet etmez.¹⁰⁴³

Dokuzuncu Delil: Dilbilimciler nezdinde îcab anlamı akıl ile kavranabilir, onlar îcabın ifade edilmesine ihtiyaç duyarlar. Emir îcab bildirmeseydi, bu anlamı ifade eden bir lafız bulunmayacaktı.¹⁰⁴⁴

¹⁰³⁹ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 65.

¹⁰⁴⁰ Bakara 2/ 43.

¹⁰⁴¹ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 65.

¹⁰⁴² Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 65.

¹⁰⁴³ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 66.

¹⁰⁴⁴ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 66.

Delili bu şekilde özetleyen müellif karşı görüş tarafından haklı olarak şöyle bir itirazın yöneltilebileceğini belirtir: Dilbilimcilere göre, bir fiilin hasen olmaya ilave bir sıfata (yani hükme) sahip bulunduğu veya me'mûrun bihin mükerrer biçimde ifa edilmesinin gerektiği aklen anlaşılabilir, nitekim bu anlamların dile getirilmesine de ihtiyaç vardır. Emir bu anlamları bildirmek üzere konulmasaydı, bunları ifade eden bir lafız olmayacaktı. Bu durumda emir îcab anlamını bildirmek için vaz' edilmiştir, denilecek olursa; emrin haricindeki “vâcip kıldım”, “lâzım kıldım” ve “kesin yaptım” gibi sözler îcabı ifade etmek üzere konulmuştur, şeklinde bir karşılık verilir.¹⁰⁴⁵

Onuncu Delil: Bir şeyi emretmek, o şeyin zıddını ve terkedilmesini yasaklamak anlamına gelir. Nehiy, yasaklanan fiilin haram olmasını gerektirir. Bu sebeple me'mûrun bihi terketmenin haram olması gerekir, zaten emredilen fiilin vâcip oluşu da bu durumu ifade eder.¹⁰⁴⁶

Bu delili zayıf gören Basrî –âdeta kendisini tartışmadan soyutlamak suretiyle- muarızca haklı olarak sorulabilecek şöyle bir soruyu zikreder: Bir şeyi emretmek, onun zıddını yasaklamaktır, sözünüzle ne kastediyorsunuz?¹⁰⁴⁷

Basrî delil sahibinin bu soruya iki şekilde karşılık verilebileceğini tasavvur eder:

Birincisi: Emir kalıbı (*sûret*) nehyin de sîgasıdır. Muarıza göre, duyular bunun aksine şahit olmaktadır.¹⁰⁴⁸

İkincisi: Emir mâna itibariyle nehiydir.¹⁰⁴⁹

Muarız bunun mukabilinde, “Peki bahsettiğiniz bu mâna da nedir?” diye sorar, sonra delil sahibinin bu soruya verebileceği dört farklı cevabı sıralayıp, bunları tetkik eder:¹⁰⁵⁰

Birinci Cevap: Emir, emredilen fiilin kati surette yapılmasını gerektirir.¹⁰⁵¹

Muarız delil sahibine “Bunu açıklayınız” diye seslenip bu yargının ilk delil olduğunu belirtir.¹⁰⁵²

¹⁰⁴⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 66.

¹⁰⁴⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 66.

¹⁰⁴⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 66.

¹⁰⁴⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 66.

¹⁰⁴⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 66.

¹⁰⁵⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 66.

¹⁰⁵¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 66.

¹⁰⁵² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 66.

İkinci Cevap: Bir şeyin emredilmesi, iradeyi gerektirir. Bir şeyi murad etmek, o şeyin zıddını kerih görmek anlamına gelir. Bu durumun şöyle açıklanması da mümkündür: İrade, -ya sıhhat ya da hikmet bakımından- ilgili fiilin zıddının kerih görülmesini beraberinde getirir. Bir şeyin zıddlarının kerih görülmesi halinde, o şey(in yapılması) lazım hale gelir.¹⁰⁵³

Muarız delil sahibinin bu cevabını şu şekilde çürütür: Bu cevap, Allah'ın nâfileleri de murad etmesinden dolayı bâtıldır. Zaten biz de Allah'ın irade etmesi sebebiyle nâfileleri işleyerek itaatkâr oluyoruz; fakat şu var ki Allah gerek nâfilelerin gerekse onların zıddlarının terkedilmesini kerih görmez.¹⁰⁵⁴

Üçüncü Cevap: Emir, me'mûrun bihin zorunlu olarak yapılmasının murad edilmesini gerektirir.¹⁰⁵⁵

Muarız delil sahibinin bu cevabına iki şekilde karşı çıkar:

Birincisi: Hay olan Allah'ın –fiili irade edip onun terkedilmesini kerih görmesi durumu bir kenara bırakılırsa- fiilin zorunlu olarak işlenmesini murad etmesinin bir anlamı yoktur. Bu yaklaşım daha önce çürütülmüştü. İrade bir şeye zorunluluk ifade eder bir biçimde taalluk etseydi, -delilinizin tam bir hale gelebilmesi için- emrin bu iradeyi gerektirdiğine dair istidlâlde bulunmanız gerekirdi. Nitekim delilinizin tam bir forma kavuşması durumunda, maksadınıza da ulaşmış olurdunuz.¹⁰⁵⁶

İkincisi: Nehiy bir şeyin zıddlarının kabîh olmasını gerektirseydi, bu şey vâcip olurdu, gibi bir söz söylenmektedir.¹⁰⁵⁷

Dördüncü Cevap: Emir lafzı, me'mûrun bihin yapılmasına davet ederken, terkedilmesini yasaklar.¹⁰⁵⁸

Muarız bu cevaba şöyle bir mukabelede bulunur: Ne demek istediğinizi açıklayınız, bunu yaptığımız takdirde maksadınız hasıl olur. Biz daha önce bu konuyu izah etmiştik.¹⁰⁵⁹

On Birinci Delil: Emrin vücûba hamledilmesi daha ihtiyatlıdır, ihtiyatlı olanla muamele etmek ise vaciptir. Emrin vücûba hamledilmesi durumunda, me'mûrun bihin ya

¹⁰⁵³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 66.

¹⁰⁵⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 66.

¹⁰⁵⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 66.

¹⁰⁵⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 66.

¹⁰⁵⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 66.

¹⁰⁵⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 66- 67.

¹⁰⁵⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 67.

vâcip ya da nedbe olacağı; bu hususta üçüncü bir ihtimalin bulunmadığı konusu ile ilgili kanaatiniz nedir? Emre vâcip anlamı yüklendiği takdirde, emredilen fiili işleyerek zarardan emin oluruz. Emrin nedbe hamledilmesi durumunda ise, söz konusu fiili ifa etmek bize zarar değil fayda verir. Fakat şu var ki, nedbe yorulan bir emrin vâcip olmadığı hususunda emin olamayacağımız gibi ilgili fiilin terkedilmesi nedeniyle gelebilecek bir zarardan da emin olamayız.¹⁰⁶⁰

Basrî muhalifin şu iki itirazda bulunabileceğini belirtir:

Birinci İtiraz: Müellif tarafından haklı bulunan bu itiraz şu şekilde ifade edilebilir: Ben emrin vücûb için vaz' edilmediğini lügavî bir delilden hareketle bilmekteyim, bunun yanı sıra Hikmet sahibinin, ancak emredilen fiilin vâcip olmaması durumunda, karînden soyutlanmış bir emir vereceğinden de haberdarım, emri nedbe yormak suretiyle zarardan korunmaktayım.¹⁰⁶¹

İkinci İtiraz: (Mutlak emrin mûcebi ile ilgili) istidlâlde bulunan bir kimse şu dört durumdan birine muhakkak tesadüf eder.¹⁰⁶²

Birincisi: Emrin vücûb ifade etmek üzere konulduğunu biliyor olmak. Bu yönde bir bilgiye sahip olan kimse, emri vücûba hamletmek mecburiyetindedir. Fakat bu durum, sîga ile vücûb kastedildiği takdirde zarardan emir olunacağı yönünde bir düşünceden dolayı değil; emrin vücûb bildirmek için vaz' edildiğinin bilinmesinden kaynaklanır. Bununla beraber, söz konusu yaklaşımı savunan bir kişinin bizlere, emrin vücûb ifade etmek üzere konulduğuna dair delil getirmesi gerekir.¹⁰⁶³

İkincisi: Emrin nedbe ve irade için vaz' edildiğini biliyor olmak. Bu durumdan haberdâr olan kişi, Hakîm tarafından verilen mücerret bir emrin îcab bildirmediğinden emindir.¹⁰⁶⁴

Üçüncüsü: Emrin vücûb ile nedbe arasında müşterek olduğunu biliyor olmak. İstidlâlde bulunan kimseler bu yaklaşımı müdafaa etmemektedirler; lâkin öyle olduğu kabul edilecek olursa, şu iki ihtimal söz konusu olur: 1- Bu kimselerin, -bazı insanların müşterek isim hakkında söylediği gibi- mükellefi emrin vücûb ya da nedbe yorulması hususunda serbest bırakmaları gerekir. 2- Onların, Hikmet sahibinin, karînden âri sîga

¹⁰⁶⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 67.

¹⁰⁶¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 67.

¹⁰⁶² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 67.

¹⁰⁶³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 67.

¹⁰⁶⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 67.

ile alakalı olarak, başkalarının müşterek isim hakkında savunduğu yaklaşımın bir benzeri ile hareket edeceğini söylemeleri lazım gelir.¹⁰⁶⁵

Dördüncüsü: Emrin vaz' edildiği anlam ile alakalı şüphe içinde olmak. İhtiyatlı olmak, emrin vaz' edildiği mânayı anlayıncaya dek araştırmayı ve Hakîm'in hitabına buna uygun bir anlam yüklemeyi gerektirir, ki kişi böylelikle zarardan emin olmuş olur. Şu var ki, biz burada ancak emrin dilde hangi anlamı ifade etmek üzere konulduğunu tartışmaktayız. İhtiyat prensibine binaen, emrin vücûba yorulması hususundaki zorunluluk, lisanda sîganın bu anlamı bildirmek için vaz' edildiğini göstermez, değil mi? Dolayısıyla me'mûrun bihi vücûba hamleden bir kimse, ihtiyat ilkesinden sapmış; ihtiyatsızlık göstermiş olur. Bunun (çeşitli) sebeplerinin bulunduğu söylenebilir.¹⁰⁶⁶

Bu bağlamda Basrî'nin muarıza atfen iki farklı sebep zikrettiği görülür:

Birinci Sebep: Emredilen bir fiilin vâcip olduğuna inanan bir kimse, onun nedb olmadığından emin olamaz. Buna bağlı olarak, fiilin vâcip olduğuna ilişkin inanç cehalet niteliği kazanırken, onun (fiil) bu niyetle işlenip, zıdlarının kerih görülmesi kabîh olur.¹⁰⁶⁷

İkinci Sebep: Beş vakit namazdan birini kılmayan bir insanın, hangisini kılmadığını bilmemesi halinde, iadesi vâcip olan namazın diğerlerinden ayırt edilememesi sebebiyle, bunların hepsini iade etmesi vâciptir (, değil mi?). Halbuki emrin vaz' edildiği anlam hakkında aynı durum geçerli değildir.¹⁰⁶⁸ Zira emrin hangi mânayı ifade etmek üzere konulduğu bilinebileceği gibi, -hikmeti gereğince- Hakîm'in vücûbu diğer anlamlardan ayırmasının gerekeceğini de bilmek mümkündür.¹⁰⁶⁹

Müellif bilâhare şunları söyler: Her meselenin daima yakînî bilgi üzerine kurulması vâcip değildir. Namazda yanılmayı alışkanlık haline getiren bir kimsenin yanılması durumunda, yakîne uygun hareket, namazı iade etmektir. Böyle bir durum karşısında, namazın en az rek'at üzerine bina edilmesi ve kaçınıcı rek'atta olduğuna dair bir araştırma yapılması yakîne uygun birer muamele olarak değerlendirilmez; ki (normal şartlarda) bunları yapan bir kişinin namazı iade etmesi vâcip olmaz. Bu yaklaşımı benimseyenler kanaatlerini (şüphe), Hz. Peygamber'in "Sana şüphe veren şeyi bırak,

¹⁰⁶⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 67.

¹⁰⁶⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 67.

¹⁰⁶⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 67.

¹⁰⁶⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 67.

¹⁰⁶⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 67-68.

şüphe vermeyene yönel” şeklindeki hadisi ile teyit etmektedirler. Senin bu konudaki düşüncen nedir?¹⁰⁷⁰

Ardından o muhalifin bu soruya şu şekilde bir cevap verebileceğini belirtir: Emri nedbe hamlettiğim vakit, zaten şüpheliyi bırakıp güvenli ve yakîn olana yönelmiş olurum. Bu hususta herhangi bir şüphe bulunmamaktadır.¹⁰⁷¹

On İkinci Delil: Vücûb emrin ifade ettiği anlamların en geniş kapsamlısıdır (*ea‘m*), zira hasen ve mendup da vücûbun kapsamına girer. Netice itibariyle, emir lafzının en eksiksiz mânaya hamledilmesi gerekir.¹⁰⁷²

Ebü’l-Hüseyn el-Basrî muhalifin haklı olarak “Emrin niçin en eksiksiz anlama hamledilmesi gereksin?” gibi bir soru sormak suretiyle itirazda bulunabileceğine değinir ve devamında delil sahibinin verdiği cevapların yanı sıra muarızın değerlendirmelerini de ele alır.¹⁰⁷³

Birinci Cevap: Bu tavır, ihtiyat ilkesini gözetme amacına matuftur.¹⁰⁷⁴

Muarız daha önce bu konunun tartışıldığını belirterek tekrar bu mesele ile ilgili konuşmaz.¹⁰⁷⁵

İkinci Cevap: Umum lafza kıyasen böyle bir ifade kullanılmıştır.¹⁰⁷⁶

Muarız bu cevaba iki şekilde karşılık verir:

Birincisi: Emir lafzı ile umum lafzı arasındaki câmi‘ illet nedir?¹⁰⁷⁷

İkincisi: Umum lafzı, yalnızca istiğrak anlamını ifade etmek üzere konulduğunun bilinmesi sebebiyle istiğraka yorulur; bu durum istiğrâkın umum lafzın ifade edebileceği en kapsamlı anlam olduğundan kaynaklanmaz. Bundan dolayı emrin vücûb ifade etmek üzere konulduğunu açıklamanız uygun olacaktır, ancak böylelikle hedefinize tam olarak ulaşabilirsiniz.¹⁰⁷⁸

¹⁰⁷⁰ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 68.

¹⁰⁷¹ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 68.

¹⁰⁷² Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 68.

¹⁰⁷³ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 68.

¹⁰⁷⁴ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 68.

¹⁰⁷⁵ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 68.

¹⁰⁷⁶ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 68.

¹⁰⁷⁷ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 68.

¹⁰⁷⁸ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 68.

Müellif buna ilaveten şu hususa da temas eder: Nedb anlamı esasen vücûbun kapsamına girmez, zira mendup işlenerek övgüye layık olunur; fakat onun terkedilmesi halinde kınanma hakedilmez, vâcip bu iki noktayı birden içermez.¹⁰⁷⁹

2.2.1.2. Naklî Deliller

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Allah ve Resûlü'nün emirlerinin vücûb ifade ettiği hususunda şer'î bakımdan birtakım delillerle istidlâlde bulunulduğunu belirtir.¹⁰⁸⁰

Onun zikrettiği delillerin 1) Kitaptan Deliller, 2) Sünnetten Deliller ve 3) İcmâdan Deliller şeklinde üç başlık altında incelenmesi uygun olacaktır.

2.2.1.2.1. Kitaptan Deliller

Emrin vücûba delâlet ettiği görüşü ile alakalı Kur'ân meşeli altı delil zikreden Basrî bunların hepsini ayrı ayrı inceleyip, kuvvetli ve zayıf oldukları noktalarına işaret etmek suretiyle birtakım değerlendirmelerde bulunmaktadır:

Birinci Delil: Bu delil, “(Ey inananlar!) Peygamberin (sizi) çağırmasını aranızda birbirinizi çağırmanız gibi tutmayın. İçinizden birbirini siper ederek sıvışıp gidenleri Allah gerçekten bilir. Artık onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belanın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar”¹⁰⁸¹ âyetidir. Bu âyette Allah, Resûl-i Ekrem'in emirlerine muhalefet etmekten sakındırılmış, böyle bir şey yapılmasına karşı tehditte bulunmuştur, ki onun emirlerine muhalefet etmek, emrettiği fiili yerine getirmemek anlamına gelir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in emrettiği fiili terketmek haram; onun emirlerinin gereğini yerine getirmek ise vâciptir.¹⁰⁸²

Devamında müellif şunları söyler: Bu durumun Hz. Peygamber'in emirleri ile alakalı olarak sübut bulması halinde, bunun bir benzeri Allah'ın emirleri hakkında da gerekli olur. Zira “Şeriat Resûlullah'ın emirlerinin vücûb ifade ettiğini göstermektedir” gibi bir ifade kullanan herkes, (aynı zamanda) “Allah'ın emirleri vücûb anlamı bildirir” de demiş sayılır.¹⁰⁸³

¹⁰⁷⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 68.

¹⁰⁸⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 68.

¹⁰⁸¹ Nûr 24/ 63.

¹⁰⁸² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 68.

¹⁰⁸³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 68.

Daha sonra ise Basrî kanaatini şu şekilde detaylandırır: Allah, Resûlullah'ın emrine muhalefet etmekten sakındırmıştır.¹⁰⁸⁴ Zira O önce “(Ey inananlar!) Peygamberin (sizi) çağırmasını aranızda birbirinizi çağırmanız gibi tutmayın”¹⁰⁸⁵ diye buyurarak Hz. Peygamber'in sözlerine yönelmeye teşvik etmiş, bunun akabinde “İçinizden birbirini siper ederek sıvışıp gidenleri Allah gerçekten bilir. Artık onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belanın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar”¹⁰⁸⁶ demiştir. Buradan hareketle, Allah'ın bizleri, Hz. Peygamber'in emrine yönelme hususundaki davetine sarılmaya sevkettiğini anlarız. *Emrihî* kelimesindeki *hû* zamirinin Allah'a döndüğü sabit olsaydı, bu, Allah'ın emirlerine yönelmenin vâcip olduğunu gösterdiği gibi emredilen fiillerin vâcip olduğunu da gösterirdi, bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in emirleri ile alakalı olarak da benzer bir durum sabit olurdu, zira hiç kimse Allah ve Resûlü'nün emirlerine birbirinden farklı bir muamelede bulunmamaktadır. Âmirin emrine muhalefet etmek, emredilen fiili yerine getirmemek anlamına gelir, çünkü muhalefet muvafakatin zıddıdır. Bir söze muvafakat göstermek, o söze mutabık bulunan fiili icra etmektir. Buna paralel olarak, “yap” sözüne muvafakatin, fiilin yapılmasına karşılık geldiği bilinmektedir. Dolayısıyla bu lafza muhalefetin fiilin terkine tekabül etmesi gerekir.¹⁰⁸⁷

Söz konusu delili bu şekilde ifade eden Ebü'l-Hüseyin, karşı görüş tarafından geliştirebilecek şu beş itirazı tartışmaya açar:

Birinci İtiraz: Bir söze muhalefet, sözün yasaklayıp haram kıldığı eylemi işlemektir. Âyetin, bu kapsamda değerlendirilebilmesi için, emredilen fiilin terkedilmesini yasakladığını açıklamanız gerekir. Bunu yaptığımız takdirde, emrin vücûbu gerektirdiğini (ispatlamaya) ilişkin maksadınız kusursuz bir şekilde gerçekleşmiş olur.¹⁰⁸⁸

Cevap: Me'mûrun bihin terketmenin emre muhalefet olduğunu bil(ebil)mek için söylediklerinize ihtiyacımız yoktur. Aksine biz bunu, –belirttiğimiz üzere- muhalefetin muvafakatin zıddı olması ve emre muvafakatin, me'mûrun bihin işlenmesi anlamına

¹⁰⁸⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 68-69.

¹⁰⁸⁵ Nûr 24/ 63.

¹⁰⁸⁶ Nûr 24/ 63.

¹⁰⁸⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 69.

¹⁰⁸⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 69.

gelişinden yola çıkarak bilebiliriz. Dolayısıyla biz ihtilaf noktasına ilişkin bir delil açıklamış değiliz.¹⁰⁸⁹

İkinci İtiraz: Emre muhalefet, âmiri (fâili), (yalancılıkla) itham etmek ve (otoritesini) reddetmek anlamlarına gelir. Emre gösterilen muvafakat ise âmirin sözüne güvenilir (*sika*) bir kimse olduğunu ve otoriteye sahip bulunduğunu kabul etmektir.¹⁰⁹⁰

Cevap: Bir söze muvafakat, o sözün mutabık olduğu fiili işlemektir. Söze muhalefet ise, o sözün mutabık olduğu fiili terketmektir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) güvenilir bir şahsiyet olduğuna inanmayı zorunlu kılan bir delil mevcûddur, bundan dolayı Hz. Muhammed'i reddedip güvenilir bulmamak ona muhalefet etmektir; fakat bu, emre muhalefet olarak değerlendirilmez. Zira emir Hz. Peygamber'in (yalancılıkla) suçlanmadığını göstermez, bilakis bu husus onun emri ile istidlâlde bulunulmadan önce bilinir. Benzer biçimde, Resûlullah'ı güvenilir bir şahsiyet olarak kabul etmek, -bir fiilin icrasına dair emre değil- bu konudaki delile muvafakat etmektir.¹⁰⁹¹

Üçüncü İtiraz: Me'mûrun bihin terkedilmesi emre muhalefet olsaydı, emredilen nâfileleri yapmamamız durumunda Allah'a ve Allah'ın emirlerine muhalefet etmiş olurduk.¹⁰⁹²

Cevap: Bizler nâfile fiillere yönelik emirler(in gereğini yerine getirmememiz) nedeniyle Allah'a muhalefet etmiş olmayız. Çünkü bu türden buyruklar, Hz. Peygamber'in “Evlâ olan şunu yapmanızdır, ama yapmamanız da caizdir” sözü kapsamında değerlendirilir. Bu cümle emrin sarih olan “yap” sözünün bildirmediği ilave bir ifadedir. Sonuç olarak, nâfilelere ilişkin emirler, fiilin terkedilmesi hususunda izin (cevaz) anlamı içerdiği için, bizler (bu eylemleri yapmamamız) sebebiyle Allah'a ve O'nun emirlerine muhalefet etmiş olmayız.¹⁰⁹³

Dördüncü İtiraz: Hz. Peygamber'in bir emrinin, “Evlâ olan şunu yapmanızdır, ama yapmamanız da caizdir” şeklinde bir ifadeyi içeriyormuş gibi değerlendirilemeyeceğini bilmeniz gerekir, ki bu durumda, onun emrettiği bir fiili yapmamamızın ona muhalefet sayılacağını da bilirsiniz. Bunları bildiğiniz takdirde, emir

¹⁰⁸⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 69.

¹⁰⁹⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 69.

¹⁰⁹¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 69.

¹⁰⁹² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 70.

¹⁰⁹³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 70.

sîgasının –bu âyetle istidlâlde bulunulmadan önce- vücûb anlamını gerektirdiğini de bilirsiniz.¹⁰⁹⁴

Cevap: Biz bunu, “yap” sözünün fiilin gerçekleştirilmesini gerektirdiğini bilmemiz dolayısıyla biliyoruz. Lafzın sarihinde “Yap!” sözünün “Evlâ olan yapmandır, ama yapmaman da caizdir” şeklinde değerlendirilmesini mümkün kılacak bir gösterge bulunmamaktadır. Bunu bilmemiz durumunda, emrin vücûb ifade ettiğini bilmemiz gerekmez, zira sarihinde serbestlik ve vücûb anlamının nefyedildiğine delâlet eden bir unsur bulunmaması halinde, emrin vücûb ifade etmesi de gerekmez.¹⁰⁹⁵

Beşinci İtiraz: Bildiğimiz üzere, emrin zâhirinin nedb ifade ettiğini savunan bir kimse nazarında (fiilin terkedilmesine yönelik) bir tehdit bulunması gerekmez. Bunun yanında bizler, Allah Teâlâ’nın “Artık onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belanın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar”¹⁰⁹⁶ âyetinden maksadın Hz. Muhammed’in peygamberliğinin inkâr edilmesi olduğunu bilmekteyiz.¹⁰⁹⁷

Cevap: Allah Teâlâ ancak Resûl-i Ekrem’in emrine muhalefet edenleri azaba uğramaktan sakındırmıştır. Bu ifade, (onların) azaba duçar olduklarını göstermez. Dolayısıyla her kim Resûlullah’ın emrini nedbe hamledecek olursa, hata etmiş olur, çünkü bu mesele ictihada açık bir konu değildir. Hata kabilinden olan her şeyin birden fazla olması mümkündür ve bir şeyin birden fazla olması mümkün ise o şeyin faili azaba çarptırılmaktan emin ol(a)maz. Me’mûrun bihin terkedilmesi hususundaki sakındırma sabittir.¹⁰⁹⁸ Bu konu ictihâdî meselelerden olsaydı, âyette geçen vaîd –bir tür tehdit içermesine rağmen nedb ifade ettiğine inanmaması halinde- Hz. Peygamber’in emrine muhalefet eden kimseye dönerdi.¹⁰⁹⁹

İkinci Delil: Allah Teâlâ “‘Onlara rükû edin (namaz kılın)’ dendiği zaman rükû etmezler”¹¹⁰⁰ diye buyurmuştur. O, âyette bahsi geçen kimseleri, “yapın” denilen fiili yapmamalarından dolayı kınamıştır. Emir nedb ifade etseydi, Allah me’mûrun bihi terketmeleri nedeniyle onları kınamazdı. Nitekim muhataplara “Evlâ olan fiili yapmandır, ama yapmaman hususunda da izin verilmiştir” denilmesi halinde, onları fiili

¹⁰⁹⁴ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 70.

¹⁰⁹⁵ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 70.

¹⁰⁹⁶ Nûr 24/ 63.

¹⁰⁹⁷ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 70.

¹⁰⁹⁸ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 70.

¹⁰⁹⁹ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 70-71.

¹¹⁰⁰ Mürselât 77/ 48.

terketmelerinden ötürü kınamayacağımızı söylememiz caiz değildir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın "O gün vay yalanlayanların haline"¹¹⁰¹ âyeti *ibtidâiyye cümlesidir* (*kelâmu mübtede*). Allah'ın muhatabı, "yapın" tâlimatı verdiği fiili yapmamasından dolayı kınamasının önünde herhangi bir engel yoktur.¹¹⁰²

Üçüncü Delil: Allah'ın İblis'e hitaben "Sana emrettiğim zaman seni saygıyla eğilmekten ne alıkoydu?"¹¹⁰³ diye buyurması bir soru olarak değerlendirilemez. Bu ifade ancak, İblis'in (emre tâat hususunda sergilediği) gevşek tavidan dolayı mâruz kaldığı kınamanın bir yansıması olarak görülebilir. Zira Allah'ın emretmesine rağmen secdeyi terki hususunda İblis'e ne bir izin verilmiştir ne de o bu konu ile alakalı bir mazerete sahiptir.¹¹⁰⁴

Müellif bilâhare efendinin köleye karşı "Sana emrettiğim zaman, seni eve girmekten ne alıkoydu?" gibi bir ifade kullandığında, bu sözden de aynı anlamın çıkacağına dikkat çeker. Elbette ki bu durum efendinin soru sorma gibi bir maksadının bulunmaması halinde geçerlidir. Dolayısıyla emir vücûb ifade etmeseydi, efendi köleyi kınayıp gevşek bulmazdı, bunun yanında İblis "Secdeyi terketme hususunda sen izin ve ruhsat verdin, niçin beni ilzâm ediyorsun ki?" deme hakkına sahip olurdu.¹¹⁰⁵

Söz konusu delili bu şekilde özetleyen Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, sözlerini muhalifler tarafından yöneltilebilecek şöyle bir itiraza değinerek sürdürür: Belki de Allah İblis'e başka bir dilde (secde etmeyi) emretmiştir, emir Arap dilinde değil de bu lisanda vücûb ifade etmek için konulmuştur.¹¹⁰⁶

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bu itiraza şöyle bir karşılık verir: Zâhir, Allah'ın İblis'i mutlak olarak verilen bir emrin gereğini yerine getirmemesi sebebiyle kınamasını gerektirir. Zâhire göre, İblis'in zemmedilmesi Allah'ın özel bir dildeki özel bir emrine muhatap olmasından kaynaklanmaz. Şu var ki, emrin nedb ifade ettiğini savunan bir kimse, onun (emrin) sırf iradeyi ifade ettiğini esas alan bir yöntem izlemiş olur. İrade vücûb mânasını ifade etmez, bu durum dilden dile farklılık göstermez.¹¹⁰⁷ Bir başka deyişle, irade bir dilde vücûbu ifade ederken, bir başka dilde nedb anlamını bildirmez.

¹¹⁰¹ Mürselât 77/ 49.

¹¹⁰² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 71.

¹¹⁰³ A'râf 7/ 12.

¹¹⁰⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 71.

¹¹⁰⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 71.

¹¹⁰⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 71.

¹¹⁰⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 71.

Dördüncü Delil: Allah Teâlâ “Allah ve Resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mümin erkek ve hiçbir mümin kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur. Kim Allah’a ve Resûlü’ne karşı gelirse, şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır.”¹¹⁰⁸ diye buyurmaktadır.¹¹⁰⁹ Emrin hakikati söz olmasına rağmen, “*kadâ*” bazen fiil mânasına gelebilir. Bu âyette Allah sanki “Hz. Peygamber bir işi / fiili (*emr*) yaptığında hiç kimsenin bu fiili ifa edip etmeme hususunda bir seçim hakkı yoktur” buyurmuş gibi kabul edilir. Söz konusu ifade, Hz. Peygamber’in (yaptığı işe) yönelmenin vâcip olduğu anlamını içerir. Zayıf bir rivayete göre, Allah bu âyeti, Hz. Peygamber’in bir topluluğa Zeyd b. Hârîse’yi evlendirmelerini emretmesi, onların da bundan yüz çevirmeleri nedeniyle indirmiştir.¹¹¹⁰

Daha sonra Basrî muhalif tarafından haklı olarak şöyle bir itirazın yöneltilebileceğini belirtir: Her ne kadar emrin hakikati söz olsa da, *emir* kelimesinin *kadâ* sözcüğü ile birlikte bulunması halinde, “Falanca bir şeyi yaptı” cümlesi yerine, “*Kadâ fülânün emran*” denilir. Zaten biz daha önce mutlak emrin, şey, söz ve durum (*şe’n*) hakkında hakikat olduğunu ve ancak karînelere göre bu anlamlardan birine tahsis edileceğini belirtmiştik. Nitekim ilgili karîne emirden maksadın şey olduğuna delâlet eder, bir şeyin zorunlu tutulması durumunda maksadın bu olduğu sonucuna varılır, zira “*kadâ*” ilzam mânasına gelir. Resûlullah’ın Zeyd b. Hârîse’nin evlendirilmesini ilzam lafızlarından biriyle zorunlu kılmış olması mümkündür. Âyetin sebab-i nüzulü olarak Zeyd kıssasının tespit edilmesi durumunda, mesele böyle değerlendirilir.¹¹¹¹

Beşinci Delil: Allah “Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiği hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar”¹¹¹² diye buyurarak, Hz. Muhammed tarafından verilen hükme teslimiyet göstermeyi vâcip kılmıştır, ki hüküm (*kadâ*) emirdir.¹¹¹³

Bu delili böylece tasvir eden Ebü’l-Hüseyin, devamında muhalif tarafından edilebilecek şöyle bir itirazın haklılık payı içerdiğine dikkat çeker: Burada “*kazâ*”, ilzam

¹¹⁰⁸ Ahzâb 33/ 36.

¹¹⁰⁹ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 71-72.

¹¹¹⁰ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 72.

¹¹¹¹ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 72.

¹¹¹² Nisa 4/ 65.

¹¹¹³ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 72.

(zorunlu kılma) anlamına gelir. Fakat şu var ki, “Sonra da verdiğin hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın”¹¹¹⁴ ifadesi ile Resûlullah’a karşı öfke duyulması ve yaptıklarından razı olunmaması kastedilmiştir. Bundan dolayı Allah “Tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe”¹¹¹⁵ şeklinde buyurmuştur.¹¹¹⁶

Ardından müellif karşı görüşün şöyle bir itirazda bulunabileceğini belirtir: “*Kadâ* (hüküm)” lafzı ilzam anlamına gelseydi, Allah bütün tâatlerin yapılmasına hükmetti, denilmezdi, zira Allah nâfilelerin yapılmasını mecburi kılmamıştır.¹¹¹⁷

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin bu itiraza verdiği cevap şöyle ifade edilebilir: “*Kazâ*” kelimesi emir anlamına gelseydi, -ki emir vücûb ifade eder- Allah bütün tâatlerin yapılmasına hükmetti, denilmezdi. Bununla beraber “Allah nâfilelerin yapılmasına hükmetti” ifadesinden maksat, Allah’ın nâfileler ile alakalı olarak haber verdiğiidir. Bu durum nâfile olsun olmasın bütün tâatleri içine alır.¹¹¹⁸

Altıncı Delil: Bu delil, “Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin’ de. Eğer yüz çevirirseniz bilin ki ona yüklenen sorumluluk ancak ona ait, size yüklenen görevin sorumluluğu da yalnızca size aittir. Eğer ona itaat ederseniz doğru yola erersiniz. Peygamber’e düşen ancak apaçık bir tebliğdir”¹¹¹⁹ âyetidir.¹¹²⁰ “Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin”¹¹²¹ ifadesinin emir olması, Hz. Peygamber’e tâatin vâcip olduğunu göstermez, bu mesele tartışmalı bir konudur. Bu delilin sahiplerinin Hz. Peygamber’e tâatin vâcip olduğuna dair icmâ bulunduğu yönündeki iddiası hasım tarafından kabul edilmez, zira nâfileler vâcip olmasalar da tâattirler. Meselenin başına dönülecek olursa, âyetin devamında yer alan “Eğer yüz çevirirseniz bilin ki ona yüklenen sorumluluk ancak ona ait, size yüklenen görevin sorumluluğu da yalnızca size aittir”¹¹²² ifadesine dayanmanın doğru olmadığı ortaya çıkacaktır. Çünkü me’ûrun bihin terkedilmesi yüz çevirme olarak değerlendirilemeyeceği gibi nâfileleri yapmayan bir kimse de yüz çevirmiş olmakla nitelenmez. Âyetteki “Eğer ona itaat ederseniz doğru yola

¹¹¹⁴ Nisa 4/ 65.

¹¹¹⁵ Nisa 4/ 65.

¹¹¹⁶ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 72.

¹¹¹⁷ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 72.

¹¹¹⁸ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 72.

¹¹¹⁹ Nur 24/ 54.

¹¹²⁰ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 72.

¹¹²¹ Nur 24/ 54.

¹¹²² Nur 24/ 54.

erersiniz”¹¹²³ tâbiri de tâatin vâcip olduğuna delâlet etmez, zira nâfileler işlenerek de hidayete erilebilir, nitekim bunları ifa eden kimse de doğru yola ulaşip maslahatını temin eder.¹¹²⁴

Ayrıca Hz. Peygamber’in emirlerinin vâcip olduğu hususunda “Kim Allah’a ve Resûlüne karşı gelirse, şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır”¹¹²⁵ âyetine sarılmak, ancak kendisinin emirlerini yerine getirmeyen kimsenin ona isyan etmiş olacağının sübut bulması durumunda, doğru olur.¹¹²⁶

Bundan başka, “Bedevîlerin (savaştan) geri bırakılanlarına de ki: ‘Siz güçlü kuvvetli bir kavme karşı teslim oluncaya kadar savaşmaya çağrılacaksınız. Eğer itaat ederseniz, Allah size güzel bir mükafat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönerseniz Allah sizi elem dolu bir azaba uğratar.’”¹¹²⁷ âyeti de emrin vücûb bildirdiğine delâlet etmez. Çünkü cihat davetine uymanın vâcip olduğu –daha önce belirtilen sebepten ötürü- bilinmektedir. “Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönerseniz Allah sizi elem dolu bir azaba uğratar.”¹¹²⁸ ifadesi, burada yüz çevirmeden maksadın, onların inatçılık ederek tâat göstermekten geri durmaları olduğunu ortaya koymaktadır, nitekim onlar daha evvel de böyle bir tavır sergileyerek yüz çevirmişlerdi.¹¹²⁹

2.2.1.2.2. Sünnetten Deliller

Basrî emrin vücûb ifade ettiği esasını ispatlamak amacıyla sünnet kaynaklı üç delile eserinde yer verir.

Birinci Delil: Bir adam Hz. Peygamber’e “Ey Allah’ın Resûlü! (Yalnızca) bu yıl mı hac yapacağız yoksa her yıl mı?” diye sormuş, Hz. Peygamber’in de buna “Yalnızca bu yıl, şayet ‘Evet’ deseydim, her yıl vâcip olacaktı” şeklinde bir cevap vermiştir.¹¹³⁰ Bir başka ifadeyle, Resûlullah hâccın kendi sözüne bağlı olarak vâcip olacağını bildirmiştir.¹¹³¹

¹¹²³ Nur 24/ 54.

¹¹²⁴ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 73.

¹¹²⁵ Ahzâb 33/ 36.

¹¹²⁶ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 73.

¹¹²⁷ Fetih 48/ 16.

¹¹²⁸ Fetih 48/ 16.

¹¹²⁹ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 73.

¹¹³⁰ Farklı lafızlarla bkz. Buhârî, İ’tisâm 2; Müslim, Hac 412; Nesâî, Menâsik 1.

¹¹³¹ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 73.

Bunun akabinde müellif, karşı görüşün haklı olarak şöyle bir itirazda bulunabileceğine değinir: “Evet” kelimesi emir değildir, ki söylediğiniz mânaya delâlet etsin. Resûl-ü Ekrem’in ifadesi ile “‘Evet, her yıl’ dese ydim, her yıl size vâcip olurdu” gibi bir anlam kastedilmiştir.¹¹³² Bu durumda hac, Allah’ın “Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır¹¹³³” diye buyurmak suretiyle öyle olduğunu bildirdiği için vâcip olmuştur.¹¹³⁴ Haccın vâcip olduğu yerleşmiş (bir bilgi)dir. Soruyu soran kişi, haccın vâcip oluşunun âyet ile sübut bulması bakımından, o sene yapmış olduğu haccın bu sorumluluğu düşürdüğüne dair bir mâlumata sahip değildir; aksine yapılan haccın yalnızca o seneki hac mesuliyetini kaldırmasını mümkün görmektedir. Hz. Peygamber’in “Şayet ‘Evet’ dese ydim” sözü, “Farz yalnızca bu yıl için düşer dese ydim, (her yıl) vâcip olacaktı” şeklinde anlaşılmalıdır. Zira bu ifade, âyet ile sabit olan vâcibin, her yıl sabit olduğuna ilişkin bir açıklama özelliği taşımaktadır.¹¹³⁵

İkinci Delil: Hz. Peygamber “Ümmetime ağır gelecek olmasaydı, her namazda misvak kullanmalarını emrederdim”¹¹³⁶ diye buyurmuştur. Bir şeyin emredilmesi sadece nedb olmasını gerektirmeseydi, bu sözün bir anlamı kalmazdı, çünkü bu söz söylenmeden evvel misvak kullanımı zaten nedbdir.¹¹³⁷

Müellif bilâhare karşı görüşün haklı olarak şöyle bir itirazda bulunabileceğinden bahseder: Bu açıklama, Hz. Peygamber’in sözü ile “Ümmetime vücbu gerektiren bir biçimde emrederdim” gibi bir anlam kastedildiğine dair bir emâre niteliğindedir. Emrin bir delil (karîne) yardımıyla vücbu anlamını gerektirmesi imkânsız değildir.¹¹³⁸

Üçüncü Delil: Resûlullah, namaz kıldığı esnada Ebû Saîd el-Hudrî’ye seslenmiş, Ebû Saîd de namaz kılıyor olması nedeniyle kendisine cevap vermemiştir. Bunun peşine Hz. Peygamber ona “Seni cevap vermekten ne alıkoydu? Sen ki Allah’ın ‘Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağırıldığı zaman, Allah’ın ve Resûlü’nün çağrısına uyun’¹¹³⁹ âyetini işittin” demiş¹¹⁴⁰, Allah Teâlâ’nın kendisine icabeti

¹¹³² Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 73.

¹¹³³ Âl-i İmran, 3/ 97.

¹¹³⁴ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 73- 74.

¹¹³⁵ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 74.

¹¹³⁶ Nesâî, Taharet 7; İbn Mâce, Taharet 7. Hadisin benzer lafızlar ile rivayeti için bkz. Buhârî, Cum’a 8, Temennî 9, Savm 27; Müslim, Taharet 4; Ebû Dâvud, Tahâret 25.

¹¹³⁷ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 74.

¹¹³⁸ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 74.

¹¹³⁹ Enfâl 8/ 24.

¹¹⁴⁰ Benzer lafızlarla bkz. Buhârî, Tefsîru’l-Kur’ân 1.

emretmesine rağmen bunun gereğini yerine getirmemesinden dolayı onu kınamıştır. Bu durum emrin vücûb ifade ettiğini gösterir.¹¹⁴¹

İlgili delili okuyucuya bu şekilde aktaran Basrî muhalifin şöyle bir itirazda bulunabileceğini tasavvur eder: Resûlullah Ebû Saîd'i kınamamış; sadece namaz kılan bir kimseye seslendiği takdirde kendisine icabet etmenin kabîh olmadığını ortaya koymak istemiştir. Hz. Peygamber'in çağrısı başkalarının davetinden farklıdır.¹¹⁴²

Müellifin bu itiraza cevabı şu şekildedir: Kelâmın zâhiri kınama anlamını gerektirir, ki bu (sergilenen tavır ile alakalı) herhangi bir mâzeret bulunmadığını bildirilmesine karşılık gelir. Böyle bir şey ancak emrin vücûb ifade etmesi durumunda gerçekleşir.¹¹⁴³

2.2.1.2.3. İcmâdan Deliller

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî emrin icmâ sebebiyle vücûb ifade ettiği hususunda çeşitli yollarla istidlâlde bulunulduğunu belirtir.¹¹⁴⁴ Bu bağlamda müellifin dört delil zikrettiği görülür:

Birinci Delil: Ümmet Allah ve Resûlü'ne tâat göstermenin vâcip olduğu hususunda icmâ etmiştir. Emirlerinin gereğini yerine getirmek suretiyle tâat gösterilir, ki bu da vâciptir.¹¹⁴⁵

Yukarıdaki delili zikreden müellif bu kadarla kifayet etmez; muhalifin şöyle bir itirazda bulunma hakkı olduğunu da söyler: Allah ve Resûlü'ne tâat gösterme ile kastedilen, onları tasdik etmek ve vâcip kıldıkları eylemleri yerine getirmektir; onlar tarafından vâcip kılınmayan nâfileler bu kapsamda değerlendirilmez. Bir başka ifadeyle, nâfilelerin emredildiği ve vâcip olmamasına rağmen bunları işleyen bir kimsenin itaatkâr olacağı sabittir; fakat bu durum, Allah ve Resûlü'ne taâtin vâcip olmasından maksadın bu bahsettiklerimiz olduğunu göstermez.¹¹⁴⁶

İkinci Delil: Müslümanlar ahkam hususunda Allah'ın Kitabı ve Resûlullah'ın Sünnetine başvurmuşlar; fakat Hz. Peygamber'e bazı emirleri ile ne kastettiğini sormamışlardır.¹¹⁴⁷

¹¹⁴¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 74.

¹¹⁴² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 74.

¹¹⁴³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 74.

¹¹⁴⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 74.

¹¹⁴⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 74.

¹¹⁴⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 75.

¹¹⁴⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 75.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu delile cevaben şöyle söyler: Müslümanlar ancak hükümlerin hem îcab hem de nedb şeklinde sabit olmasından dolayı Kitap ve Sünnet'e müracaat etmişlerdir. Bununla beraber, vücûb anlamı, azarlama, tehdit ve îcab ile alakalı haber gibi Kitap ve Sünnette yer alan emir dışı unsurlar ile sabit olur. Müslümanlar namazın vâcip olduğunu "Namaz, mü'minlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır"¹¹⁴⁸ âyetinden hareketle anlamışlardır, nitekim 'alâ lafzı vücûb anlamını gerektirir. Bundan başka "Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır"¹¹⁴⁹ âyeti haccın; "Altın ve gümüşü biriktirip gizleyerek onları Allah yolunda harcamayanları elem dolu bir azapla müjdele"¹¹⁵⁰ âyeti ise zekâtın vâcip olduğuna delâlet eder.¹¹⁵¹

Üçüncü Delil: Hz. Ebû Bekir, dinden dönenlere karşı zekâtın vâcip oluşu hususunda "Zekâtı verin"¹¹⁵² âyetiyle istidlâlde bulunmuş, hiç kimse onu bu istidlâlden dolayı yadırgamamıştır.¹¹⁵³

Ebü'l-Hüseyin bu delile şu şekilde bir cevap verileceğini belirtir: İrtidad edenler namaz, hac ve zekâtın vâcip olduğunu inkâr etmemektedir; onların inkâr ettiği husus, zekâtın kendilerine devamlı bir biçimde vâcip olmasıdır. Zekâtın emredilmesi devamlı bir biçimde vâcip olacağını göstermez. Buradan hareketle, devamlılık anlamının, emirden değil zekâtın devamlı bir vâcip olan namaz ile birlikte zikredilmesinden çıkarıldığını anladık.¹¹⁵⁴

Dördüncü Delil: Sahabiler Kur'an ve Sünnet kaynaklı bir emir duyduklarında, bunu vücûba hamlederlerdi. Bu durum, ashabın ahkâm hususunda -hüccet olduğu inancıyla- âhâd haberlere yöneldiğini gösterdiği gibi emirleri vücûba yorduşuna da delâlet eder.¹¹⁵⁵ Onlar, Abdurrahman'dan gelen "Mecûsîlere Ehl-i Kitap gibi muamele edin" rivayetinden hareketle Mecûsîlerden cizye almanın vâcip olduğu; "Onu yedi kere yıkasın" hadisinden yola çıkarak köpek salyası bulaşan bir kabı yıkamanın vâcip olduğu; Hz. Peygamber'in "Hatırladığında namazı kılın" hadisinden dolayı namazın hatırladığı

¹¹⁴⁸ Nisa 4/ 103.

¹¹⁴⁹ Âl-i İmran 3/ 97.

¹¹⁵⁰ Tevbe 9/ 34.

¹¹⁵¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 75.

¹¹⁵² Bakara 2/ 43.

¹¹⁵³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 75.

¹¹⁵⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 75.

¹¹⁵⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 75.

takdirde iade edilmesinin vâcip olduğu sonucuna vardılar, bu konuda ne düşünmektesin?¹¹⁵⁶

Basrî bu delile şöyle cevap verilebileceğini dile getirir: Ashap bu ibadetlerin vâcip oluşu hakkında emrin dışındaki şeylere dayanmışlardır. Onlar bu emirlerin vücûb özelliği taşıdığına inanmaktadırlar; fakat diğer bazı emirlerde böyle bir inanca sahip olmadıkları da görülmektedir, ki buna “Alışveriş yaptığınız zaman da şahit tutun”¹¹⁵⁷, “Sahip olduğunuz kölelerden ‘mükâtebe’ yapmak isteyenlere gelince, eğer onlarda bir hayır görürseniz onlarla mükâtebe yapınız”¹¹⁵⁸, “Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil) de size helal olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikahlayın”¹¹⁵⁹ ve “İhramdan çıktığınızda (isterseniz) avlanın”¹¹⁶⁰ âyetleri örnek verilebilir.¹¹⁶¹

Son olarak müellif hiç kimsenin, “Sahabe bu emirlerin vücûb ifade ettiğine delil sebebiyle inanmıyordu” şeklinde bir önermenin “Onlar, bu emirlerin vücûb niteliği taşıdığına emrin zâhirinden hareketle değil, delilden yola çıkarak hükmetmişlerdir” yargısından daha öncelikli olduğunu ileri sürme hakkı bulunmadığını vurgulamaktadır.¹¹⁶²

2.2.2. Emrin Nedb İfade Ettiği Görüşü

Basrî emrin nedb ifade ettiği yönündeki delilleri ele alırken emrin vücûb ifade ettiği noktasında durmaktadır. Bir başka deyişle, Basrî'nin esasen nedb görüşü lehinde sunduğu deliller, “emrin vücûb gerektirmediğine delâlet eden deliller” şeklinde bir tâbir kullanarak işlemiştir. O bu bağlamda, emrin vücûb gerektirmediğine ilişkin iki delil zikreder:

Birinci Delil: Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu delili, emrin vücûbu gerektirmediğini savunan ashabımız şunu kastetmiştir, şeklinde bir ifade kullanarak eserine taşır. Şöyle ki, emir vücûbu gerektirseydi, bunu a- ya lafzı b- ya ifade ettiği anlama karşılık gelen irade c- ya da şartı olan rütbe kanalıyla yapardı. O halde emir vücûb değil irade anlamını

¹¹⁵⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 75-76.

¹¹⁵⁷ Bakara 2/ 282.

¹¹⁵⁸ Nûr 24/ 33.

¹¹⁵⁹ Nisa, 4/ 3.

¹¹⁶⁰ Mâide 5/ 2.

¹¹⁶¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 76.

¹¹⁶² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 76.

gerektirir, irade ise bazı açılardan nedbi gerektirir. Dolayısıyla emrin nedbi gerektirmesi doğru olur.¹¹⁶³

Basrî nedb görüşünü benimseyenlere atfettiği bu delilde yer alan her üç maddeyi ayrı ayrı genişletir ve bunlara cevap kabilinden sayılabilecek bazı açıklamalar yapar, fakat bu izahat ve itirazları yukarıdaki delilin vazedilme biçimine birebir uygun bir sıralama içerisinde ortaya koymaz. Meselenin daha rahat bir biçimde anlaşılabilmesi adına, müellifin izlediği bu ifade yönteminden daha farklı bir metotla işlenecek, ana delildeki sıralama takip edilecektir. Burada müellifin iradeye delâlet bağlamında ele aldığı altı alt delil –eserin telif biçiminden farklı olarak- önce delillerin tamamının serdedilip sonra cevapları sıralama yerine, her bir delilin hemen ardından cevapların zikredilmesi tercih edilmiştir. Buna göre, söz konusu delil hakkındaki değerlendirmeler şöyle ifade edilebilir:

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî muhalifler tarafından zikredilen “Vücûb emir sîgasının lafzında yer almaz” önermesine karşın şöyle deneceğini belirtir: Emir sîgasında irade de fiilin mendup olduğu da zikredilmemektedir. Ayrıca “Vâcip kıldım” lafzı ile tâbir edilebilecek vücûb anlamının emrin sarihinde zikredilmemesi mümkündür. Bunun yanında, söz konusu lafzın “Kesinlikle yap” ve “Sana yapmanı zorunlu kıldım” gibi fiilin mutlaka yapılmasını gerektiren vücûb lafızlarından biri olmasının da imkân dahilinde bulunduğunu daha önce açıklamıştık. Her ne kadar sarihlerinde vücûb zikredilmese de bu lafızlar vücûb anlamını gerektirirler.¹¹⁶⁴

Daha sonra müellif muhaliflerin, mutlak iradenin vücûbu gerektirmeyeceği hususunda şöyle bir istidlâlde bulduklarını söyler: İnsanlar vâcip, nedb, mubah ve kabîhi irade edebilir; Allah Teâlâ ise teklif yurdunda (dünya) mükelleflerden ancak hasen olmanın yanında ilave bir hüküm taşıyan fiilleri murad eder. Zira kabîh olmaları itibariyle, Allah'ın kabîh fiilleri irade etmesi müstahîldir. Teklif yurdunda mükelleflerden mubahı (yapmalarının) murad edilmesi ise faydasızdır, çünkü sevap ve övgüyü haketme noktasında mubahın varlığı yokluğuna tercih edilmez, bir başka ifadeyle, işlenmesi ile terkedilmesi arasında bir seçime gidilmez. Hasen olmaya ilave bir vasfa sahip olan fiillerin murad edilmesine gelince, burada durum daha farklıdır. Hikmet sahibinin bu

¹¹⁶³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 76.

¹¹⁶⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 78.

türden eylemleri irade etmesi uygun / hasen olur. Zira hüsne ilâve bir sîfata sahip fiiller ya nedb ya da vâciptirler. Hakâm'in her iki fiil türünü irade etmesi de hasendir. Bu durumda, vâcip nedbden, terkedildiği takdirde kınamanın hakedilmesi itibariyle ayrılır. Bu, fiillerin çoğunluğunda aslın hükmünün gerektirmediği ilave bir anlamdır, bu bakımdan söz konusu mâna ancak ilave bir delil yardımıyla ispat edilebilir. İlave bir delil getirilmemesi halinde, bu anlamın (vücûb) yok kabul edilmesi (*nefy*) gerekir. Bunun bir benzerine, ilave bir namazın vâcip olmasını gerektiren bir delil sabit olmaması durumunda, bu ilave namazın nefyedilmesinin gerektiği hususunda da rastlanır.¹¹⁶⁵

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin temas ettiği bir diğer nokta ise şöyledir: “Emir sîgasının ancak iradeyi ifade ettiği hususu sabittir” önermesinde geçen irade ancak şu şekillerden birine karşılık gelir:¹¹⁶⁶

Birincisi: Emir sîgası, fiilin muhakkak yapılmasına yönelik bir iradeyi ifade eder. Emir kalıbının bu tür bir iradeyi yansıtması caiz değildir, zira “İnsan başkasının fiili mutlaka yapmasını murad etmektedir” sözümüzden o insanın fiilin yapılmasını irade ederken terkedilmesinden hoşlanmadığı anlaşılır. Emrin fiilin terkedilmesinin kerih oluşunu gerektirmediğini açıklamıştık. Fiilin mutlaka murad edilmesinden, söylediklerimizden başka bir şey anlaşılseydi, emir -zikrettiğimiz delillerden dolayı iradeyi gerektirmezdi.¹¹⁶⁷

İkincisi: Emir sîgası, vücûb anlamı taşıyan bir iradeyi ifade eder. Bu irade ile fiilin muhakkak yapılmasının murad edilmesi kastediliyorsa, bunun fâsid olduğunu ortaya koymuştuk. Söz konusu iradeden maksat, emredilen fiilin yapılmasını irade ve emrin muhatabının vücûb anlamına niyet etmesini irade ise, bu düşünce de bâtıldır, zira bu konuda pekâlâ bir delil bulunmamaktadır.¹¹⁶⁸

Üçüncüsü: Emir sîgası, emredilen fiilin sonradan meydana gelmesine (*hudûs*) taalluk eden mutlak iradeyi ifade eder.¹¹⁶⁹

Devamında Basrî, muhalifinin irade konusunda zikredebileceği delilleri de incelemeye başlar, bunları tetkik ederek çürütmeye çalışır. O, muhaliflerin emir sîgasının yalnızca iradeyi ifade ettiği hususunda altı farklı delil getirdiklerini belirtir:

¹¹⁶⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 78.

¹¹⁶⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 77.

¹¹⁶⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 77.

¹¹⁶⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 77.

¹¹⁶⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 77.

Birincisi: “Yap” ve “Senden yapmanı murad ediyorum” sözleri arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır, dilbilimciler bunların birinden ne anlıyorlarsa diğerinden de onu anlarlar ve bunları birbirlerinin yerine kullanılırlar. Nitekim gözün idraki ile gözün görmesinden aynı anlamın anlaşılması da bu bağlamda değerlendirilmelidir. “Senden yapmanı istiyorum” cümlesinin fiilin zıddının kerih görülmesi ve fiilin zorunlu tutulması anlamlarını değil de yalnızca iradeyi ifade ettiğinin kabul edilmesi durumunda, bunun bir benzerinin “yap” sözü ile alakalı olarak da kabul edilmesi gerekir.¹¹⁷⁰

Cevap: Muhaliflerin “‘Yap’ ve ‘Senden yapmanı istiyorum’ sözleri arasında herhangi bir fark yoktur” şeklindeki iddiasını konu alan bu cevap şu şekilde ifade edilebilir: Bu iki söz arasında bir fark bulunmadığı ile, 1) her ikisinin de iradeyi ifade etmek üzere konulduğunu mu kastediyorsunuz –ki buna “*sevâd*” sözcüğünün siyahlık için vaz’ı örnek verilebilir-, 2) yoksa bu ifadeden maksadın söz konusu lafızların başka bir şey için konulup buna bağlı olarak (*tebean*) onlardan irade anlamının anlaşıldığını mı söylüyorsunuz?¹¹⁷¹ Bu soru karşısında muarızlar ikinci şıkkı savunurlarsa, -ki genellikle kanaatlerini bu şekilde izah ederler- onlara şöyle denir:¹¹⁷² “Yap” sözünün iradeden başka bir şey için vaz’ edildiğini siz de dile getirmektesiniz. Bu şeyin vacibin haricindeki bir şey olduğunu açıklayınız ki deliliniz kusursuz bir hal alsın. Muarızların cevabı ikinci şıktan yana olursa, biz bu yaklaşımı da kabul etmeyiz. Lâkin onlar bu mevzu ile alakalı olarak bahsettikleri delili getirilirse, bu defa da şöyle bir karşılık veririz: Bizler “yap” ve “Senden yapmanı istiyorum” sözlerinin arasında herhangi bir fark bulunmadığını kabul etmiyoruz; bunların arasında şöyle bir fark vardır: “Yap” sözü eylemin mutlaka yapılmasını ifade etme yanında, mütekellimi fiilin ifasına özendirmesi itibariyle iradeyi de ifade eder. Mütekellimin bir fiile teşvik etmesi ancak bir maksada binaen caiz olur. Bu noktanın devre dışı bırakılması halinde, mütekellimin söz konusu fiili irade ettiğini bilemeyiz. Fakat “Senden yapmanı irade ediyorum” cümlesi hakkında aynı ifadeleri kullanmak mümkün görünmemektedir. Zira bu lafız, mütekellimin (fiili) irade ettiğini bildirme noktasında sarîh bir tâbir olsa da -fiile kesinlikle davet etme anlamını taşımayı bir kenara bırakın- fiilin işlenmesine davet anlamını dahi sarîh bir şekilde ifade etmez.¹¹⁷³

¹¹⁷⁰ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 76.

¹¹⁷¹ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 78.

¹¹⁷² Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 78- 79.

¹¹⁷³ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 79.

İkincisi: Dilbilimciler, başkasına hitaben söylenen “yap” sözünün mütekellimin muhataptan rütbe itibariyle üst seviyede bulunması halinde emir; daha alt seviyede bulunması durumunda ise istek (*süâl*) olduğunu savunmaktadırlar.¹¹⁷⁴ Onlara göre, bu iki kavram sadece rütbe bakımından birbirinden ayrılır. İsteğin (*süâl*) muhatabın fiili yapma noktasında zorlanmasını gerektirmeyeceğinin bilinmesi gibi yapılması talep edilen fiilin zıddının kerih görülmesini gerektirmeyeceği de bilinmektedir. İstek yalnızca iradeyi gerektirir. Dolayısıyla emir hakkında da benzer durumun geçerli olması gerekir. Bir başka ifadeyle, emir vücûbu veya emre konu fiilin zıddının kerih görülmesini gerektirseydi, rütbeye ilave bir şey itibariyle istekten ayrılmış olurdu.¹¹⁷⁵

Cevap: Bu cevap, “Emir ile istek (süâl) arasında rütbe dışında bir fark yoktur” ifadesine odaklanır. Şöyle ki, emir ile istek arasında fiilin işlenmesini muhakkak gerektirme bakımından bir fark bulunmaz. Bizden bir kimse “Allah’ım beni bağışla” dediğinde yahut devlet başkanına hitaben “Bana ihsanda bulun” diye seslendiğinde, içinde talebin yerine getirilip ihmal edilmemesine ilişkin kesin bir istek hisseder, sen bu konuda ne düşünüyorsun? Mütekellim bu sözleri, boyun eğmiş bir biçimde ve kendisine ihsanda bulunulmasının bir lütuf olup aksi yöndeki bir muamelenin zemme yol açmayacağına idrakine vararak söylemiş ise, “Ben bunun bir lütuf olduğunu biliyorum, ama dileğimi yerine getirmeni kesinkesti istiyorum” demiş gibi kabul edilir. Bu ifadede (“Ey Devlet Başkanı! Bana ihsanda bulun, lütfunu benden esirgeme”) de bir örneğine rastlandığı üzere talepte bulunan kimse dileğini açıkça dile getirebilir, senin bu konuda kanaatin nedir?¹¹⁷⁶

Bu noktada Ebü'l-Hüseyin, muhaliflerin şöyle bir itirazda bulunduğunu tasavvur eder: İstekte bulunan bir kişinin muhataba “yap” demesi, fiilin mutlaka yapılmasına dair bir talep olarak değerlendirilir. Bu kimse fiilin muhakkak yapılmasını talep etmiş ise, bunu kati surette irade etmiş demektir; aksi takdirde lafzı vaz‘ edildiği anlamda kullanmış olmaz. “Fiilin muhakkak yapılmasını irade ediyorum” sözü, bu fiilin irade edilip zıddının (işlenmesinin) ve terkedilmesinin kerih görüldüğünü ifade eder. Bu durum, talepte

¹¹⁷⁴ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 76.

¹¹⁷⁵ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 77.

¹¹⁷⁶ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 79.

bulunan kimsenin hasen bir fiili kerih gördüğü yönünde bir anlam da içerir, zira onun istediği fiilin zıddı hasen olabilir, hasenin kerih görülmesi ise kabîhtir.¹¹⁷⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu itiraza cevaben şöyle söyler: İnsan birinden bir şey istediğinde, onun mutlaka yapılmasını talep eder, ki bu “Bana mal ver, sakın vermemezlik yapma” sözü ile aynı mesabede görülür. Bir başka ifadeyle, istekte bulunan kişi talebini böyle bir ifade kullanarak açık açık dile getirebilir, bu vesileyle de, onun fiilin mutlaka yapılmasını arzuladığına ilişkin bir şüphe kalmaz.¹¹⁷⁸

Daha sonra Basrî muarızına “Böyle bir ifade kullanan kimsenin, istediğinin zıddını kerih gördüğü kanaatinde misiniz?” şeklinde bir soru yönelir ve onun bu soruya verebileceği iki cevap üzerinde durur.¹¹⁷⁹

Birincisi: Hayır¹¹⁸⁰, (bu kanaatte değiliz), ama bunun yanında, söz konusu kimse(nin) muhataptan fiili mutlaka yapmasını iste(diğini düşünüyoruz)r.¹¹⁸¹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu cevap karşısında, nehiyden soyutlandığı takdirde, istek (süâl) hakkında da benzer bir durumun geçerli olacağını söyler¹¹⁸²

İkincisi: Talebin sahibi, istediğinin zıddını kerih görmektedir, hasenin kerih görülmesi ise kabîhtir.¹¹⁸³

Basrî buna karşın, muhalifin ayıpladığı hataya kendisinin düştüğünü vurgulamaktadır.¹¹⁸⁴

Devamında o muhalifin “Hasenin kerih görülmesinin hasen olması imkânsız değildir” şeklinde bir itirazına temas edip, buna iki şekilde karşı çıkar.¹¹⁸⁵

Birinci Cevap: Benzer durum istek (süâl) ile ilgili olarak da gözlenir.¹¹⁸⁶

İkinci Cevap: Hasenin kerih görülmesi, yine hasen olmasından kaynaklanıyorsa, kabîhtir. Ama bunun nedeni hasenin bir zararı yahut faydanın kaybedilmesini içeriyor olması ise, haseni kerih görmek kabîh olmaz. Bir insan “Zeyd akşama doğru yanımdan ayrıldı, ben onun yanımda bulunmasından dolayı huzur duyduğum için bundan

¹¹⁷⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 79.

¹¹⁷⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 79.

¹¹⁷⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 79.

¹¹⁸⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 79.

¹¹⁸¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 79- 80.

¹¹⁸² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 80.

¹¹⁸³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 80.

¹¹⁸⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 80.

¹¹⁸⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 80.

¹¹⁸⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 80.

hoşlanmadım” gibi bir ifade kullanabilir, ama hiç kimse bundan ötürü onu kınamaz, senin bu hususta kanaatin nedir? Öte yandan, bu kişi “Amr’ı kıskandığım ve bu saikle ona zarar vermek istediğim için Zeyd’in onu öldürmesini murat ettim” demiş olsaydı, akıl sahibi kimseler onu kınarlardı. Dolayısıyla hasenin -hasen olduğu gerekçesine bağlanmaksızın- kerih görülmesinin hasen oluşundan yola çıkarak, kabîhi irade etmenin hasen olması gerekeceği yönünde bir sonuca varılmaz.¹¹⁸⁷

Cevabını bu şekilde tamamlayan müellif, haseni kerih görmenin mutlak anlamda kabîh olduğu meselesini, -bu kitapta- ashabının (Mu‘tezile) metodunu izleyerek işlediğini belirtmektedir.¹¹⁸⁸

Diğer taraftan Ebü’l-Hüseyin, muhalifçe yöneltilebilecek aşağıdaki itirazı esas alarak yeni bir tartışma başlatmaktadır:

Birinci İtiraz: İstekte bulunan kişi, fiilin muhakkak yapılmasını talep etseydi, muhatabına zorunlu olmayan bir fiili zorunu kılmış olurdu.¹¹⁸⁹

Cevap: Başkasına fiili zorunu kılan şey, fiilin yerine getirilmemesi halinde -haklı bir gerekçe bulunsun bulunmasın- kınamaya yol açan şeydir. İstekte bulunan kişi böyle bir özelliğe sahip olmadığı gibi bir fiile zorunluluk vasfı yükleyebilecek bir konumda da değildir.¹¹⁹⁰

İkinci İtiraz: İsteğin fiili zorunlu kılmamakla beraber onun mutlaka yapılmasını gerektirdiğinin kabul edilmesi halinde, emrin fiili vâcip kılmamakla beraber, onun kesinlikle yapılmasını gerektireceğini de yadırgamamanız lazım gelir, niçin bunu yadırgıyorsunuz ki?¹¹⁹¹

Cevap: “Yap” lafzı fiilin yapılmasına yönelik kati surette çağrı anlamını gerektirir. İnsan bu lafızla kendi menfaatini sağlamak adına hem kabîh hem de mubah fiillere davet edebilir. Ancak şu var ki, fayda elde etme ve zarara uğramadan beri bulunan Hakîm ya da ondan nakilde bulunan bir kimseden sadır olmuş emir sîgası ile mubah ve kabîh olmayan fiillere davet edildiğini bilmekteyiz. Ayrıca bu durum vâcip olmayan bir fiilin mutlaka yapılması hususunda me’ûra edilebilecek bir davetin de önüne geçer. Zira mükellefe nedb niteliği taşıyan bir fiil ile ilgili olarak “Bunu muhakkak yap” denilmesi

¹¹⁸⁷ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 80.

¹¹⁸⁸ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 80.

¹¹⁸⁹ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 80.

¹¹⁹⁰ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 80.

¹¹⁹¹ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 80.

uygun düşmez. Ama söz konusu fiilin, terkedilmesi caiz bir nedb olduğu açıklandığı takdirde durum değişir. Nitekim kendisine herhangi bir fayda ya da zararın ulaşması müstahîl olan Allah Teâlâ bize ancak bizim maslahatımıza olan fiilleri emreder.¹¹⁹² Hakîm'in yaparak fayda elde ederken, yapmaması halinde zarara uğramayacağını bilmesine rağmen "Bu fiili mutlaka yap" demesi caiz olmaz; aksine söz konusu eylemi terketmenin caiz olduğunu açıklaması gerekir.¹¹⁹³ Bunu izah etmemesi halinde, vücûb anlamı sabit olur, çünkü nâfilelere yönelik bir emir "Evlâ olan (fiili) yapmandır, ama yapmama hakkın da bulunmaktadır" şeklinde bir anlam içeriyormuş gibi değerlendirilir, ki bu (emre) ilave bir ifade olmanın yanı sıra ispatı noktasında delile muhtaçtır. Delil bulunmuyor ise, emrin vücûb ifade etmesi gerekir.¹¹⁹⁴

Üçüncüsü: Emir nehyin zıddıdır. Bu, emrin ifade ettiği hükmün nehyin ifade ettiği hükmün zıddı olduğu anlamına gelir. Nehiy sadece yasağı koyan kimsenin yasağa konu fiili kerih gördüğünü ifade eder. Emrin tek anlamı me'mûrun bihin irade edilmesidir, çünkü irade kerâhetin zıddıdır.¹¹⁹⁵

Cevap: "Nehiy yasağı koyan tarafın yasaklanan fiili kerih görmesini gerektirmez" önermesini merkeze alan bu cevap şu şekilde dile getirilebilir: Biz nehiy hakkında bunu kabul etmiyoruz; aksine "yapma" sözü, -"yap" kelimesinin fiilin mutlaka yapılmasına yönelik bir istek olması gibi- fiilin kesinlikle yapılmamasına ilişkin bir taleptir. "Yapma" sözünden doğrudan kerâhet anlamı çıkarılmaz; bu mâna mütekellimin sadece kerih gördüğü fiilleri yasaklayabileceği yönünde bir düşünceden hareketle dolaylı bir biçimde ('alâ tarîki't-tebe') anlaşılır.¹¹⁹⁶

Bunun ardından Basrî ikinci bir noktaya daha temas eder: "Yapma" sözü "yap" sözünün ortadan kaldırılması (*nefy*) olarak görülebilir. Nitekim nehyin kerâheti gerektirmesi durumunda, emrin de yalnızca kerâhetin ortadan kaldırılmasını (*nefy*) gerektirmesi lazım gelir.¹¹⁹⁷

Dördüncüsü: Emir âmirin fiili murad ettiğini bildirir. Emrin, iradeye ilave birtakım anlamlar gerektirdiğini gösteren bir delil bulunmamaktadır, bu sebeple onun bu

¹¹⁹² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 80.

¹¹⁹³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 80- 81.

¹¹⁹⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 81.

¹¹⁹⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 77.

¹¹⁹⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 81.

¹¹⁹⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 81.

ilave anlamları gerektirmesi caiz olmaz. Dolayısıyla emrin yalnızca iradeyi gerektirmesi doğru olur.¹¹⁹⁸

Cevap: Bu cevap, “Yap” lafzı irade ifade eder, sîganın iradeye ilave anlamları ifade ettiği hususunda herhangi bir delil bulunmamaktadır” yargısını mesele edinir. Muhalifler “yap” lafzının irade için konulduğunu kastediyorlarsa, bu iddia kabul edilebilir değildir, zaten biz daha evvel bu tezi çürütmüştük. Bu önermeden maksat, “yap” sözünün irade için vaz‘ edilmemekle beraber, ondan bu anlamın tebeyyet yoluyla anlaşıldığı ise, bu anlayış karşısında şöyle cevap verilir: “Yap” lafzının iradeye ilave bir hüküm gerektirdiğine ilişkin bir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla sizin sözleriniz bâtil olmaktadır.¹¹⁹⁹

Beşincisi: Emir sîgasının ibâha ve tehdit anlamlarında kullanımı caizdir; fakat emir bunlardan irade dolayısıyla ayrılır. İrade emrin hakikatini tespit etmek için yeterlidir; bu konuda emredilen fiilin zıddının kerih olması gibi şeylere ihtiyaç duyulmaz. Emir yalnızca me’ mûrun bihin zıddının kerih oluşu itibariyle diğer anlam türlerinden ayrılıyorsa, nâfilelere yönelik emirler hakikaten emir olmazdı, zira Allah Teâlâ nâfilelerin zıddlarını kerih görmemektedir. Nitekim müslümanlar Allah’ın nâfileleri emrettiği ve bunları işleyerek itaatkâr oldukları hususunda icmâ etmiştir.¹²⁰⁰

Cevap: “‘Yap’ lafzı yalnızca irade sebebiyle emir kapsamına girer, irade ise vücûbu gerektirmez” önermesi etrafında şekillenen bu cevap şu şekildedir: Bu ifade ancak emrin emir olmasını sağlayan unsuru ortaya koyar, ki o da iradedir; irade ise vücûb ifade etmez. Lâkin aynı ifade sîganın vücûb bildirmek üzere konmadığına da delâlet etmez. Bu ikisi birbirinden farklı durumlardır. Dilbilimcilerin, “yap” sözünü vücûb ifade etmek üzere vaz‘ ettik, bu sîgayı mütekellim fiilin yapılmasını murad ettiği takdirde emir olarak isimlendirdik ve onun vücûb yahut nedb anlamında kullanılması birbirine eşittir, demesi imkânsız değildir, senin bu konudaki kanaatin nedir? Yine (nedb görüşüne karşı çıkan bir) muhalifin “yap” lafzı iradeyi yansıtmak üzere konulmuştur, ama (aynı zamanda) o irade ve kerâhet hakkında kullanımı eşitlik arzedecek biçimde vaz‘ edilmiştir, demesi durumunda sen bu mesele ile alakalı olarak ne düşünürsün?¹²⁰¹

¹¹⁹⁸ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 77.

¹¹⁹⁹ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 81.

¹²⁰⁰ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 77.

¹²⁰¹ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 81.

Altıncısı: “Yap” sözü fiilin talep edilmesi ve onun işlenmesine yönelik bir davet anlamına gelir. Bu sebeple –emrin vaz’ edildiği anlamda kullanılması için- emrin beraberinde onu telaffuz edenin haline uygun olan şeyin de sabit olması gerekir. Fiilin sözlü olarak talep edilmesine uygun olan şey ise bu eylemin murad edilmesidir. Muhatabın (me’ mûrun ileyh) maksadı anlayabilmesi için kerâhet gibi irade dışındaki unsurlara ihtiyacı yoktur.¹²⁰²

Cevap: Bu cevap, “Amirin ahvalinden “yap” sözüne mutabık olan anlamın sabit olması gerekir” yargısına dayalı olarak teşekkül etmektedir, ki bunu şöyle ifade etmek mümkündür: Bu doğru bir yaklaşımdır, ne var ki, “yap” sözünün zâhiri fiilin muhakkak yapılmasını gerektirir, buna uygun anlam da irade ve fiilin zıddının kerih görülmesidir. Muhaliflerin söz konusu delili tam bir hale getirebilmek için bu itirazı çürütmeleri gerekir.¹²⁰³

Son olarak Basrî, muhalifler tarafından dillendirilen “Rütbe de aynı şekilde vücûbu gerektirmez” şeklindeki hükmün ise şöyle bir gerekçeye istinat ettiğini belirtir: Yüksek rütbeyle sahip taraf vâcibi emredebileceği gibi nedbi de emredebilir, bu sebeple rütbe vücûb anlamını gerektirmez.¹²⁰⁴

İkinci Delil: Devlet başkanı, bazen hasen fiilleri de kabîh fiilleri de emredebilir.¹²⁰⁵ Üstelik emredilen bu fiiller hakiki anlamda me’ mûrun bih olarak nitelendirilirken, devlet başkanı da hakikaten “âmir” sıfatını kazanır. Emir vücûb ifade etseydi ne hasen ne de kabîh fiiller me’ mûrun bih olmakla tavsif edilirdi.¹²⁰⁶

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî bu delile cevaben şöyle söyler: Bu, “yap” lafzının, yalnızca fiili murad eden bir kimseden sadır olması halinde, hakikaten emir olacağını gösterir; “yap” sözüne karşılık gelen emir kalıbının vücûbu bildirmek üzere konulmadığına delâlet etmez. Bu iki durum arasındaki farkı açıklamıştık.¹²⁰⁷

Müellif bilâhare sözlerini şöyle sürdürür: Muhaliflerin, “yap” sîgası vücûbu gerektirseydi, kabîh bir fiili konu aldığı zaman onu vâcip kılardı, gibi bir ifade kullanması muhtemeldir. Şu var ki, söz konusu argüman ancak “yap” lafzının fiili vâcip kıldığı

¹²⁰² Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 77.

¹²⁰³ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 81.

¹²⁰⁴ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 78.

¹²⁰⁵ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 81- 82.

¹²⁰⁶ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 82.

¹²⁰⁷ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 82.

yönünde bir tezi çürütebilir; lâkin biz bu gibi bir iddiayı müdafaa etmiyoruz. Bilakis biz şöyle diyoruz: “Yap” kalıbı fiilin kesinlikle yapılmasını gerektirdiği şeklinde bir anlamı bildirmek için vaz‘ edilmiş, bu lafzı telaffuz eden kimse ise fiilin mutlaka yapılmasını istemiştir. Mütakellim konumunda, fayda elde edip zarardan korunması imkânsız olan Hikmet sahibinin bulunması halinde, söz konusu fiilin kesinlikle yapılması gereken eylemlerden olduğunu biliriz. “Yap” sîgasının îcab dışındaki bir anlamı ifade etmek üzere kullanılması, bu anlam için konulmasını gerektirmez. Nitekim umum sîgası da istiğraktan daha az fertleri içine alan anlamlarda kullanılmakta; fakat bu durum sîganın istiğrâk için vaz‘ edilmediğini göstermemektedir.¹²⁰⁸

2.2.3. Emrin İradeyi Gerektirdiği Görüşü

Bu konuda tek delil zikreden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Ebû Haşim'in kanaatinin ayrıntılarını şu şekilde ifade eder: Bir kimse bir başkasına “yap” dediği vakit, bununla muhatapça fiilin yapılmasını murad ettiğini dile getirmiş olur.¹²⁰⁹ Bu sözü Hikmet sahibi söylemiş ise, ilgili fiilin, hasen olmaya ilaveten sayesinde övgü hakedilen bir vafsa da sahip bulunması gerekir.¹²¹⁰ Elbette ki bu durum muhatapın teklîf yurdunda (dünya) bulunması ve söz konusu fiilin hem vâcip hem de nedb niteliği taşımasının mümkün olması kaydıyla geçerlidir. Bir delilin fiilin vâcip olduğunu göstermemesi durumunda, vücûb sıfatının nefyedilmesi ve kesin tahakkuk eden mânayla yani fiilin fâilin övgüyü haketmesini sağlayacak nedb anlamıyla yetinilmesi gerekir.¹²¹¹

2.2.4. Emrin Farklı Anlamlar Arasında Müsterek Olduğu Görüşü

Basrî “‘Yap’ Sözü'nün İki Mâna / Hüküm Arasında Hakikat Yoluyla Müsterek Olmadığına Dair Bab” isimli bir başlık açtıktan sonra iştirak meselesini işlemeye başlar.¹²¹² Onun bu konu ile ilgili yaklaşımı şöyle dile getirilebilir:

“Yap” lafzı fiile davet, fiilin terkedilmesine davet mahiyetindeki tehdit, ibâha, îcabı gerektirme ve nedbi gerektirme anlamları arasında müsterektir; bu lafız belirtilen anlamlardan herbiri hakkında hakikattir. “Umum lafzı, fertlerinin tamamını kapsama

¹²⁰⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 82.

¹²⁰⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 57.

¹²¹⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 57- 58.

¹²¹¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 58.

¹²¹² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 56.

(istiğrâk) ile bazı fertlerini ifade etme arasında müşterektir” diyenlerin bir kısmı bu görüştedir.¹²¹³ Fakat insanların çoğunluğu nezdinde durum böyle değildir; onlara göre “yap” lafzının hakikati emir ve taleptir, bu sîga diğer anlamlarda mecazen kullanılır; “yapma” kelimesi ise nehiy anlamında hakikat, diğerlerinde mecazdır.¹²¹⁴

Müellif insanların çoğunluğuna nispet ettiği bu kanaatinin delilini zikretmeyi ihmal etmez; onun şu şekilde ifade edilebileceğini belirtir: “Yap” sözü hem fiilin yapılması anlamında hem de fiilin yapılmamasını gerektiren tehdit anlamında hakikat olsaydı, sîga bu iki mânanın her birini eşit ölçüde gerektirirdi. Dolayısıyla da bizler “yap” kelimesini karîneden âri bir biçimde duyduğumuzda, mütekellimin bu lafız ile fiili talep edip ona davet ettiğini derhal anlayamazdık.¹²¹⁵

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî daha sonra bu durumun bir benzerine “renk” ismi üzerinde rastlandığını belirterek, “yap” ve “renk” arasında bir mukayesede bulunur. Şöyle ki, “renk” ismi siyah ve beyaz arasında müşterektir ve karîneden âri olarak duyulduğu takdirde, bu isimden sadece siyahın kastedildiği derhal anlaşılmaz. Buna karşın, her türlü karîneden âri olduğunu bildiğimiz “yap” sîgası duymamız halinde, mütekellimin fiili yasaklamayıp talep ettiğini hemen anlarız.¹²¹⁶

Ebü'l-Hüseyin benzerlik kurma çabalarını “renk” kelimesiyle sınırlı tutmaz; “Bir merkep gördüm” cümlesi üzerinden de kanaatine mesnet oluşturmaya çalışır. Bir başka ifadeyle, bizler mütekellimin “Bir merkep gördüm” şeklinde bir ifadesini işittiğimizde, ilk olarak aklımıza ahmak bir kimse değil bir hayvan gelir.¹²¹⁷

Ayrıca müellif şu konuya da temas eder: İspat mânası taşıyan “yap” sözü, “Zeyd yapandır (*fâil*)” ifadesi yerine geçer, nitekim bu ifade Zeyd’in fail olması hususunda hakikattir. Bununla beraber ilgili cümlenin Zeyd’in fail olmadığı ile alakalı olarak kullanılması mümkündür, zira insanların onun bu halin zıddı üzere olduğunu ima ederek istihza yoluyla “Zeyd faildir” diyebilir “Yap” sözünün de fiilin yapılmamasını değil yapılmasını istemek için söylendiği takdirde hakikat olması gerekir. Buna paralel olarak,

¹²¹³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 56.

¹²¹⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 56- 57.

¹²¹⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 57.

¹²¹⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 57.

¹²¹⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 57.

“Zeyd faildir” cümlesi de Zeyd’in fail olmaması anlamında kullanılırsa, hakikat olmaz. Çünkü “yap” sözü de “Zeyd faildir” cümlesi de birer ispattır.¹²¹⁸

Son olarak Basrî muhaliflerin bu konuya ilişkin şüphelerini umum hakkındaki tartışmalar esnasında tam anlamıyla münakaşaya açacağını belirtmektedir.¹²¹⁹

¹²¹⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 57.

¹²¹⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 57; bu konunun özel olarak ele alınışı için bkz. c. I, s. 209-239.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EŞ‘ARÎ VE MU‘TEZİLÎ USULCÜLERİN EMRİN MÛCEBİ İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

İlk iki bölümde Eş‘arî ve Mu‘tezilî usulcülerin eserlerinde yer alan emrin mûcebi ile ilgili görüşler ve bu bağlamda gerçekleştirilen tartışmaları ele aldık. Bu bölümde ise, ilk iki bölümde ortaya konulan bilgilerden hareketle, 1- Mutlak Emrin Mûcebi ile İlgili Görüşler, 2- Mutlak Emrin Mûcebi Konusunun Eserlerin Tasnifindeki Yeri ve 3- Konuların İşleniş Biçimi şeklindeki başlıklar altında toplanabilecek birtakım tahliller yapmaya çalışacağız.

1. MUTLAK EMRİN MÛCEBİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

Usul tarihinde mutlak emrin mûcebi ile ilgili birçok görüş ve bunlar etrafında şekillenen tartışmalar bulunmaktadır. Bu konunun mütekaddimîn Eş‘arî ve Mu‘tezile usul eserlerinde nasıl bir mâkes bulduğunu netleştirmek amacıyla gerçekleştirilen bu araştırmada, günümüze ulaşan ilk fıkıh usulü eseri *er-Risâle*’nin sahibi olan İmâm Şâfiî ile Eş‘ariyye’nin imâmı olan Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin ve Mu‘tezile’nin ileri gelenlerinden olan Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin mutlak emrin mûcebi ile alakalı yaklaşımını tespit etmenin özel bir önemi haiz olduğunu gördüğümüzden öncelikle bunları üç ayrı başlık altında ele alacağız.

1.1. Şâfiî’nin Görüşünün Tespiti

Eş‘arî usul bilginlerinin genellikle kanaatlerini Şâfiî’ye dayandırmaya çalıştıkları ve onun otoritesinden faydalanarak kendilerini onaylatmaya özen gösterdikleri, diğer usul çevrelerine mensup bazı müelliflerin de ona farklı görüşler nispet ettikleri müşahede edildiğinden, mutlak emrin mûcebi ile ilgili görüşleri ayrı ayrı ele almadan önce İmâm Şâfiî’nin bu konudaki yaklaşımının belirlenmesi önem taşımaktadır. Bu bağlamda, İmâm Şâfiî’ye nedb, tevakkuf, îcab ve iştirak olmak üzere dört görüşün nispet edildiği görülmektedir:

Birinci Görüş: Emir nedb anlamında hakikattir.¹²²⁰

¹²²⁰ Sâlih, *Tefsîru’n-nusûs*, c. II, s. 241.

Bâkılânî'nin ifadesine göre, Şâfiî'nin birçok talebesi onun emrin ancak, fiilin mendupluğuna, bu fiilin hasen olduğuna ve emreden tarafından istendiğine delâlet için vaz' edildiği görüşünde olduğunu nakletmiştir¹²²¹ ve yine onun beyanına göre, talebeleri arasında nedb kanaatini Şâfiî'nin görüşü olarak nakledenler de bulunmaktadır.¹²²²

Gazzâlî de *el-Müstasfâ*'da benzer biçimde emrin nedbin için konduğu kanaatini Şâfiî'den nakledenlerin bulunduğu bahseder.¹²²³

Kâdî Abdülcebbâr'ın ise, bazı yerlerde Şâfiî'nin sözleri emrin vücûb ifade etmediği görüşüne delâlet eder, şeklinde bir ifade kullandığı görülür.¹²²⁴ Abdülcebbâr doğrudan "Şâfiî nedb görüşünü savunduğunu beyan etmiştir" gibi bir cümle kurmamıştır, onun ifadesinde nedb kanaati sadece Şâfiî'nin sözlerinden hareketle yapılan bir çıkarım mesabesinde dir.

Nizâmeddîn el-Ensârî bu görüşü İmam Şâfiî'nin iki görüşünden biri olarak takdim etmekle beraber onun bu görüşten vazgeçtiğinin söylendiğini de belirtir.¹²²⁵

İkinci Görüş: Mutlak emrin hükmü hakkında tevakkuf edilir.¹²²⁶

Bu kanaatte olan Bâkılânî Şâfiî'nin şer'î nitelikteki mutlak emrin hükmü ile alakalı sözlerinden, onun tevakkuf görüşünü benimsediğinin anlaşıldığını ifade eder.¹²²⁷

Serahsî İbn Süreyc'den Şâfiî'nin bu görüşte olduğuna dair bir nakilde bulunur.¹²²⁸

Gazzâlî Şâfiî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli eserinde emrin vücûb ve nedb arasında gidip geldiğini açıkça ifade ettiğini belirtir.¹²²⁹ Bu ifade biçiminden, Gazzâlî'nin Şâfiî'nin kanaatinin bu yönde olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.

Üçüncü Görüş: Emir vücûb ve nedb arasında lafzen müşterektir. Abdülazîz Buhârî, zayıf bulduğu bu yaklaşımın Şâfiî'den nakledildiğini belirtmektedir.¹²³⁰

Dördüncü Görüş: Emir, hakikaten vücûba delâlet eder ve ancak karîne yardımıyla başka anlamları ifade eder hale gelir.¹²³¹

¹²²¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 26.

¹²²² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 39.

¹²²³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 667.

¹²²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 106.

¹²²⁵ Abdülali Muhammed b. Nizâmeddin Muhammed Sehâlevî el-Ensârî, *Fevâtihü'r-rahamût (el-Müstasfa'nın içinde)*, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsîl-'Arabî, 1324, c. I, s. 373.

¹²²⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 46-47; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 667.

¹²²⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 46-47.

¹²²⁸ Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c. I, s. 15.

¹²²⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. II, s. 667.

¹²³⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. I, s. 256.

¹²³¹ Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, c. II, s. 241.

Cüveynî¹²³² ve Âmidî¹²³³ gibi usulcülerin Şâfiî'ye atfettiği bu kanaat, gerek bizzat İmam Şâfiî'ye ait olan *er-Risâle* ve *el-Ûm* isimli eserlerde¹²³⁴ gerekse önde gelen talebesi Müzenî'nin¹²³⁵ onun emir ve nehiy konusundaki görüşlerini ortaya koymak amacıyla kaleme alınmış risalesinde doğrudan ifade edilmemekle birlikte bir sonuç olarak çıkarılabilecek mahiyettedir.

Günümüze ulaşan ilk fıkıh usulü eseri olan *er-Risâle*'de¹²³⁶ İmam Şâfiî şunları söylemektedir: Allah “Aralarındaki anlaşmazlıklar hakkında karar versin diye Allah’a ve resulüne çağırıldıklarında bir de bakıyorsun içlerinden bir grup buna karşı çıkmış! Haklı çıkacaklarını bilirlerse koşarak ona geliyorlar. Bunların kalplerinde çürüklük mü var yoksa şüpheye mi düştüler ya da Allah’un ve resulünün kendilerine haksızlık etmesinden mi korkuyorlar? Hayır asıl haksızlık edenler kendileridir. Aralarındaki anlaşmazlıkları çözüme bağlasınlar diye Allah ve resulüne çağırıldıklarında müminlerin sözü ‘Dinledik ve boyun eğdik’ demekten ibarettir. İşte kurtuluşa erenler de bunlardır! Allah’a ve resûlü’ne itaat eden, Allah’a itaatsizlikten korkan, O’na saygısızlıktan korunanlar var ya, işte asıl kazananlar bunlardır!”¹²³⁷ diye buyurmuş, bu âyet vesilesiyle insanlara şunları öğretmiştir.¹²³⁸

Birincisi: Onların (insanların) aralarında hükmetmek için Hz. Peygamber’e çağrılmaları, Allah’ın hükmüne çağrılmaları anlamına gelir, zira hükmü Resûlullah vermektedir. Onlar, Hz. Peygamber’in hükmünü, Allah’ın farzına uyarak kabul etmişlerdir.

İkincisi: Hz. Peygamber’in hükmü Allah’ın hükmü demektir, zira Allah Resûl-i Ekrem’in hükmüne uymayı farz kılmış, ezeli ilminde geçtiği üzere, O’nu ismet sıfatıyla muttasıf kılınmışsa ve muvaffak kılmakla mutluluğa erdirmiş, O’nun insanları doğru yola ilettiğine ve ilâhî emre uyduğuna şahitlik etmiştir.

Buradan hareketle Allah, kullarını Hz. Peygamber’e taat göstermeye mecbur bırakarak ve onlara O’na itaatın kendisine itaat olduğunu bildirerek farzını pekiştirmiştir.

¹²³² Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 216.

¹²³³ Ebû'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, y.y., t.y., c. II, s. 133.

¹²³⁴ Aybakan, Şâfiî, *DİA*, XXXVIII, 230.

¹²³⁵ Şükrü Özen, “Müzenî” *DİA*, İstanbul: 2006, XXXII, 246.

¹²³⁶ Murteza Bedir, “er-Risâle”, *DİA*, İstanbul: 2008, XXXV, 117.

¹²³⁷ Nûr 24/ 48-52.

¹²³⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbas eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Dârü't-Türâs, 1979, s. 83.

Kısaca, Allah insanlara hem kendi emrine hem de peygamberinin emrine uymalarını farz kıldığını, Peygamber'ine itaatin kendisine itaat olduğunu bildirmiştir. Sonra da Allah Teâlâ, peygamberinin de kendi emrine uymasının farz olduğunu bildirmiştir.

İmam Şâfiî son dönem eserlerinden biri sayılan *el-Üm*'de¹²³⁹ şunları söylemektedir: Emrin, kesinlik (*hatm*) bildiren bir karîne gelinceye kadar kesinlik ifade etmeyeceğini söyleyen bir kişinin, emir ile nehiy arasında (bulduğundan) bahsettiği farkı gösteren bir karîne getirmesi gerekir.¹²⁴⁰

Şâfiî bu sözlerin devamında şöyle bir istidlâlde bulunmaktadır: Hz. Peygamber “Ben sizi kendi halinize bıraktığım sürece siz de beni kendi halime bırakın. Çünkü sizden öncekiler peygamberlerine çok sual sormaları ve aldıkları cevaplar konusunda ihtilaf etmeleri sebebiyle helâk oldular. O halde ben size bir şey emrettiğim zaman onu gücünüz yettiğince yerine getirin. Herhangi bir şeyi yasaklarsam ondan da kesin olarak kaçının”¹²⁴¹ diye buyurmaktadır. Emrin nehiy mânasında olması da muhtemeldir. Emir de nehiy de bağlayıcı olmadıklarını gösteren bir karîne bulunmadığı sürece lâzımdırlar. Resûlullah'ın “Gücünüz yettiğince onu yerine getirin” şeklindeki sözü, insanların güç yetirebildikleri hususlarda emrin gereğini yerine getirmeleri gerektiği anlamına gelmektedirler. Zira insanlar yapmaya güç yetirdikleri fiillerle mükellef tutulurlar, ki bu burada zorluğu üstlenme anlamını da bulunmaktadır. Nehye gelince, terkedilmesi istenen fiili yapmamaya herkes güç yetirebilir, çünkü terk var olan bir şeyle mükellef tutulmak değil; ancak bir şeyden uzak durmaktır.¹²⁴²

Ayrıca Şâfiî şöyle söylemektedir: İlim ehlinin Kur'ân'ı ve Sünnet bilgisini okurken, hem emir hem de nehiy hususunda, kesinlik anlamı (*hatm*) ile kesinlik ifade etmeyen- mubah ve irşâdı birbirinden ayırt etmeleri gerekir.¹²⁴³

¹²³⁹ Bilal Aybakan, “el-Üm”, *DİA*, İstanbul: 2012, XLII, 298.

¹²⁴⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbas eş-Şâfiî, *el-Üm*, Kahire: Dârü's-Şa'b, 1388 h. / 1968 m., c.V, s. 127.

¹²⁴¹ Beyhaki, Nikah 95.

Bu hadisin tercümesi M. Yaşar Kandemir, İsmail Lütfü Çakan ve Raşit Küçük tarafından hazırlanan *Riyâzü's-sâlihîn Metni ve Tercümesi* isimli eserden alınmıştır. Bkz. M. Yaşar Kandemir, İsmail Lütfü Çakan, Raşit Küçük, *Riyâzü's-sâlihîn Metni ve Tercümesi*, İstanbul: Erkam Yayınları, 1429 h. / 2008 m., c. II, s. 186.

¹²⁴² Şâfiî, *el-Üm*, c.V, s. 127.

¹²⁴³ Şâfiî, *el-Üm*, c.V, s. 127.

Bu ifadelerden hareketle, Şâfiî'nin emir ile nehiy arasında söz konusu talebin bağlayıcılık seviyesi bakımından bir fark görmediği ve dolayısıyla emrin zorunluluk anlamı taşıdığını düşündüğü söylenebilir.

Müzenî'ye gelince, Şâfiî'nin emir ve nehiy konusundaki görüşleri ile alakalı sorulara kendisine göre Şâfiî'nin görüşünün şöyle olduğunu söyleyerek cevap vermektedir: Allah ve Resûlü'nün emir ve nehiyi, -haberini veya haber dışındaki bir şeyin bağlamında kendisiyle husûs, bâtın, irşâd ve ibâha anlamlarından birine delâlet ettiğine dair bir karîne bulunmadığı takdirde- umum, zâhir ve kesinlik (*hatm*) bildirir. Sonuç itibariyle karînenin kabul edilmesi lazım gelir. Allah bir emir vermiş ve bunu “emir” diye isimlendirmişse; emir ismini alan bu sözün umum ve zorunluluk (*hatm*) hükümlerini de alması gerekir. Çünkü Allah ve Resûlü emrederken umum değil de başka bir anlam kastetseydi, onu açıklardı. Açıklamaması durumunda, Allah'ın sadece açıkladığı fiilleri emretmesinden hareketle açıklamadığı bir şeyi kastetmeyeceğini anlarız. Çünkü Allah insanı gaybı bilmekle sorumlu tutmaz.¹²⁴⁴

1.2. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye Atfedilen Görüşlerin İncelenmesi

Tevakkuf eğilimi, Eş'arî düşüncenin karakteristik özelliklerinden birini teşkil eder. Bu düşünce sisteminin mensupları tarafından oluşturulan fıkıh usulü literatüründe, belirli bir kanaat serdetme hususunda çekimsiz davranılıp tevakkuf edilen meselelerden birini emrin mücebi konusu oluşturur. Bu durum “Tevakkuf tavrın Eş'ariyye mezhebinin kurucu imamı sayılan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin¹²⁴⁵ düşüncesinde bir karşılık bulmakta mıdır?” ve “Eğer böyle bir karşılık bulunuyorsa, bu karşılık nasıl bir karşılıktır?” şeklindeki soruları akıllara getirir.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye emrin mücebi ile ilgili olarak dokuz farklı görüş nispet edildiği belirlenmiştir:

Birinci Görüş: İmam Eş'arî emrin vücûba da nedbe de muhtemel olduğu düşüncesinden hareketle tevakkuf etmektedir.

Eş'arî'ye nispet edilen bu yaklaşım muhtelif usulcüler tarafından üç biçimde ifade edilmiştir:

¹²⁴⁴ R. Brunschvig, “Le Livre De L'ordre Et De La Défense' D'al-Muzani”, *Bulletin D'etudes Orientales* 2 (1945-1946): 153.

¹²⁴⁵ İrfan Abdülhamîd Fettâh, “Eş'arî, Ebü'l-Hasan”, *DİA*, İstanbul: 1995, XI, 444.

1- Emir îcab ve nedb anlamlarına muhtemel ve bu iki anlam arasında müşterek olup, bunlardan birine ancak bir karîne ve delil bulunması durumunda hamledilmesi gerekir. Bâkîllânî bu ifade tarzını benimser.¹²⁴⁶

2- Bu konuda tevakkuf edenlere göre emrin anlamı ancak ona tahsis edilen bir karîne ile ve söz konusu olabilecek ihtimallerden birine göre bilinebilir. Bu ifade biçimi Gazzâlî tarafından *el-Menhûl*'de kullanılmıştır.¹²⁴⁷

3- Emrin vücûb için mu yoksa nedb için mi olduğu hususunda tevakkuf edilir.¹²⁴⁸ İbnü'l-Hâcib¹²⁴⁹ ve İbnü'l- Hümâm¹²⁵⁰ bu ifade biçimini tercih etmiştir.

İkinci Görüş: “Yap” sözü müşterek lafzın konulduğu anlamların hepsini ifade etmeye uygun (*sâlih*) olması gibi bu (zikredilen) mânaların hepsi için uygundur. Müellif onlardan bir grubun bu kanaatte olduğunu söyler. Cüveynî bu görüşün Ebü'l- Hasan el-Eş'arî'nin ashabından bir grupça Eş'arî'ye nispet edildiğini belirtir.¹²⁵¹

Üçüncü Görüş: İmam Eş'arî karînelerin bulunduğu varsayılsa dahi tevakkuf görüşünü sürdürmektedir. Cüveynî bu anlayışın makâlât musanniflerinin biri tarafından Eş'arî'den nakledildiğini belirtir.¹²⁵²

Dördüncü Görüş: Emir vücûb, nedb, ibâha ve tehdit arasında müşterektir. Abdülazîz el-Buhârî İmam Eş'arî'den bazı rivayetlerde bu görüşün nakledildiğini belirtir.¹²⁵³

Beşinci Görüş: Ebü'l-Hasan el-Eş'arî emrin vücûb, nedb ve ibâha anlamlarının yalnızca biri için vaz' edildiğinden emin olmakla birlikte bunların hangisi için konulduğu hususunda tereddüt etmektedir. Nizâmeddin el-Ensârî bu görüşün bazı gruplar tarafından nakledildiğini belirtmektedir.¹²⁵⁴

Altıncı Görüş: Eş'arî emrin (vücûb, nedb, ibâha, kerahet ve tahrîm şeklindeki) beş şer'î hükümden hangisi için konulduğu noktasında kararsızlığa düşmektedir.

¹²⁴⁶ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 27.

¹²⁴⁷ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 105.

¹²⁴⁸ Ebû Amr Cemâleddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü müntehe's-sûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Nezîr Hamadu, Cezâir: Şeriketü'l-Cezâiriyyeti'l- Lübnâniyye, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427 h. / 2006 m., c. I, s. 653-654; Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1932, s. 138.

¹²⁴⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü müntehe's-sûl ve'l-emel*, c. I, s. 653-654.

¹²⁵⁰ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, s. 138.

¹²⁵¹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 213.

¹²⁵² Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 213.

¹²⁵³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. I, s. 255.

¹²⁵⁴ Ensârî, *Fevâtihü'r-rahâmût*, c. I, s. 373.

Nizâmeddin el-Ensârî bu görüşün bazı gruplar tarafından nakledildiğini belirtmektedir.¹²⁵⁵

Yedinci Görüş: Eş‘arî emrin îcab, nedb, ibâha ve tehdit anlamlarından biri için vaz‘ edildiği konusunda tereddüt etmektedir. Nizâmeddin el-Ensârî bu görüşün bazı gruplar tarafından nakledildiğini belirtmektedir.¹²⁵⁶

Sekizinci Görüş: Ebûl-Hasan el-Eş‘arî (324) Bağdat’ta Ebû İshâk’ın ashabına mutlak emrin îcab ifade ettiğini yazdırmıştır. Bu yaklaşım Şîrâzî tarafından dillendirilmiştir.¹²⁵⁷

Bu nakil iki yönden değerlendirilebilir:

Birincisi: Rivayette adı geçen Ebû İshâk’ın kimliği hakkında Ebû İshâk el-Mervezî (340) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (418) olmak üzere iki ihtimal bulunmaktadır. Muhammed Edîb Sâlih ise zayıf bir görüş olduğunu vurgulamakla birlikte, İmâm Eş‘arî’nin, ashabına vücûb görüşünü yazdırdığı kişi olarak Ebû İshâk el-İsferâyînî’ye işaret etmektedir.¹²⁵⁸ Abdülmecid Türkî ise, yapılacak kronolojik bir tetkik Ebû İshâk el-Mervezî’den yana sonuç vereceğini düşünmektedir.¹²⁵⁹

Bu noktada Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi’de Ebû İshak el-Mervezî ile ilgili maddeyi kaleme alan Ahmet Özel’in Şîrâzî’nin “Ebû İshâk” künyesi ile Mervezî’yi kastettiğine yönelik Nevevî’den yaptığı nakil de dikkate alınmalıdır.¹²⁶⁰

Kanaatimizce İmâm Eş‘arî’nin bu görüşü bizzat derslerine katıldığı Ebû İshâk el-Mervezî’nin talebelerine yazdırmış olması kuvvetle muhtemeldir. Nakilde zikredilen Ebû İshâk’ın, tarihsel açıdan imkânını sorgulamaksızın, Ebû İshâk el-İsferâyînî şeklinde anlaşılması, hem Eş‘arî bir kelâmcı hem de Şâfîî bir fakih olan bu zâtı¹²⁶¹ gerek itikat gerekse amel bakımından tâbi olduğu imamlara muhalefetten koruma çabasının bir sonucu olarak görülebilir.

Zira Cüveynî’nin ashabımızın kelamcılarında Üstad Ebû İshâk dışında İmâm Şâfîî’yi destekleyen olmamıştır, şeklindeki ifadesi de mevcûd kanaati

¹²⁵⁵ Ensârî, *Fevâtihü’r-rahamût*, c. I, s. 373.

¹²⁵⁶ Ensârî, *Fevâtihü’r-rahamût*, c. I, s. 373.

¹²⁵⁷ Şîrâzî, *Şerhü’l-lüma’*, c. I, s. 206.

¹²⁵⁸ Sâlih, *Tefsîru’n-nusûs*, c. II, s. 241.

¹²⁵⁹ Şîrâzî, *Şerhü’l-lüma’*, c. I, s. 206.

¹²⁶⁰ Ahmet Özel, “Mervezî, Ebû İshak”, *DİA*, Ankara: 2004, XXIX, 235.

¹²⁶¹ Yavuz, “İsferâyînî, Ebû İshak”, *DİA*, XXII, 515.

desteklemektedir.¹²⁶² Şâfî'ye uygun bu kanaat Eş'arî cephesinden de bir destek bulduğu vakit Ebû İshak çift taraflı bir destek kazanmış olmaktadır.

İkincisi: Kelâm ilmine mesafeli tavrıyla tanınan Şîrâzî'nin savunduğu îcab kanaatini İmam Eş'arî'ye atıfla pekiştirme gayretinin hayli dikkat çekici olduğudur.

Dokuzuncu Görüş: Emir ve nehiy lafızları ile umum lafızlar hakkında tevakkuf edilir, bunlar sîga ve suretleri itibariyle, kullanıldıkları mânaların bir kısmına delâlet etmez.¹²⁶³ Ayrıca tâatin hakikati emre muvafakat, isyanın hakikati ise emre muhalefet etmektir. Emir ve nehyin aksine iradede muvafakat ve muhalefet gözlenmez, âmirin me'mûrun bihi irade etmesi, emrin şartlarından biri değildir.¹²⁶⁴ *Mâkâlâtü's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* isimli eserde İmam Eş'arî'nin kelâmî görüşlerini derlediğini, onun eserlerinde yer alan ifadelerini doğrudan yansıttığını belirten İbn Fûrek¹²⁶⁵ onun böyle düşündüğünü söylemektedir.

Sonuç itibariyle, Ebü'l-Hasan el-E'şarî'nin günümüze ulaşan *el-İbâne* ve *el-Lüma'* isimli eserlerinde emrin mücebi ile ilgili bir bilgi tespit edilememiştir. Bu durumda, yaşadıkları vakit itibariyle ona en yakın olan Bâkılânî ve İbn Fûrek'in isnatlarından birinin tercih edilebileceği söylenebilir.

1.3. Cübbâilere Atfedilen Görüşlerin İncelenmesi

Özellikle Basra merkezli Mu'tezilî yaklaşım biçiminin oluşumunda büyük emeği geçen ve bu mezhebin görüşlerinin sistematik bir hale getirilmesinde öncü rol üstlenen¹²⁶⁶ iki isim Ebû Ali el-Cübbâi ve onun oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâi'dir; gerek Mu'tezilî gerekse diğer ilmî odak noktalarına ait literatürde sık sık Mu'tezile mezhebinin temsilen zikredilen bu iki âlim klasik Mu'tezilî düşüncenin meselelere yaklaşımının belirlenmesi hususunda ciddi bir ehemmiyet arzeder. Aşağıda her ikisine ait eserler de günümüze ulaşmamış olan Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in emrin mücebi ile alakalı kanaatine ilişkin fıkıh usulü edebiyatında dile getirilen görüşler zikredilecektir:

a- Ebû Ali el-Cübbâi'ye atfedilen üç farklı görüş bulunmaktadır:

¹²⁶² Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 216.

¹²⁶³ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî, *Mâkâlâtü's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1425 h. / 2005 m., s. 199.

¹²⁶⁴ İbn Fûrek, *Mâkâlâtü's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 71.

¹²⁶⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Mücerredü makâlât", *DİA*, İstanbul: 2006, XXXI, 448.

¹²⁶⁶ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 17.

Birinci Görüş: Mutlak emrin îcaba hamledilmemesi gerekir. Kâdî Abdülcebbâr bu görüşü iki rivayetten biri kaydıyla Ebû Ali Cübbâî'ye nispet ederken¹²⁶⁷ Gazzâlî *el-Menhûl*'de ona (Ebû Ali) göre emirden vücûb anlamının çıkarılamayacağını belirtir.¹²⁶⁸

İkinci Görüş: Emir, me'mûrun bihin murad edildiğine delâlet eder. Gazzâlî *el-Menhûl*'de Ebû Ali'nin bu kanaati benimsediğini söyler.¹²⁶⁹

Üçüncü Görüş: "Yap" lafzı vücûb hakkında hakikattir. Basrî iki görüşünden birine göre Ebû Ali'nin bu kanatte olduğunu ifade eder.¹²⁷⁰

Dördüncü Görüş: Allah ve Resûlü'nün emirleri nedbe hamledilir. Zeydî âlim Nâtık-Bilhak¹²⁷¹ Ebû Ali'nin bu kanatte olduğunu belirtmektedir.¹²⁷²

b- Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye üç farklı görüşün atfedildiği görülür:

Birinci Görüş: Emir vücûba delâlet etmez. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Ebû Hâşim bu kanaattedir.¹²⁷³

İkinci Görüş: "Yap" lafzı iradeyi gerektirir. Basrî Ebû Hâşim'in bu yaklaşımı savunduğunu söyler.¹²⁷⁴

Üçüncü Görüş: "Yap" lafzı nedb hakkında hakikattir.¹²⁷⁵ Âmidî *el-İhkâm*'da¹²⁷⁶, İbnü'l-Hâcib *Muhtasar*'ında¹²⁷⁷ ve Kârâfî *Şerhu tenkîhi'l-füsûl*'de¹²⁷⁸ Ebû Hâşim'in bu kanaati benimsediğini söyler.

Bundan başka Nâtık-Bilhak'ın ifadesine göre, Ebû Hâşim Allah ve Resûlü'nün emirleri nedbe hamledilmesi gerektiğini düşünmektedir.¹²⁷⁹

¹²⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 106.

¹²⁶⁸ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 104.

¹²⁶⁹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 104.

¹²⁷⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 57.

¹²⁷¹ İlyas Üzüm, "Nâtık-Bilhak", *DİA*, İstanbul: 2006, XXXII, 439.

¹²⁷² Nâtık-Bilhak, *el-Müczî fî usûli'l-fikh*, c. I, s. 105.

¹²⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 106.

¹²⁷⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 57.

¹²⁷⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, c. II, s. 134; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru müntehe's-sûl ve'l-emel*, c. I, s. 652; Ebû'l-Abbas Şehâbeddîn Ahmed b. İdris b. Abdürrahîm el-Kârâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-füsûl*, thk. Tâha Abdürraûf Sa'd, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1414 h. / 1993 m., s. 127.

¹²⁷⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, c. II, s. 134.

¹²⁷⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru müntehe's-sûl ve'l-emel*, c. I, s. 652.

¹²⁷⁸ Kârâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-füsûl*, s. 127.

¹²⁷⁹ Nâtık-Bilhak, *el-Müczî fî usûli'l-fikh*, c. I, s. 105.

2. MUTLAK EMRİN MÛCEBİ KONUSUNUN ESERLERİN TASNİFİNDEKİ YERİ

Fıkıh usulü ile ilgili eser kaleme alan müelliflerin, konuların tertibini yaparken belirli bir mantıkî kurguyu esas alıp buna uygun bir sistematik izledikleri söylenebilir. Bazı usulcüler, eserlerindeki tertibin mantığını açık bir biçimde dile getirirken, bazıları böyle yapmak yerine muhtelif yerlerde yaptıkları açıklamalar vesilesiyle zihinlerinde mündemiç olan bu tasavvurun anlaşılmasını temin ederler.¹²⁸⁰ Aşağıda bu araştırmanın konusu olan Eş‘arî ve Mu‘tezilî usul eserlerinin sistematığı zikredilip, emrin mûcebi konusunun, bu tasnif sistemi içerisinde nerede bulunduğu belirlenmeye çalışılacaktır.

Bâkılânî'nin *et-Takrîb*'deki konu sıralaması şu şekilde özetlenebilir: Bu eser, ilim, tanım, delil, nazar, mükellef, hüküm ve hitabın kısımları içinde muhkem ve müteşâbih, hakikat ve mecaz, edatlar, nas ve muhtemel, emirler ve nehiy, umum ve husus, mutlak ve mukayyed, delîlü'l-hitâb ve beyân konularından oluşur.

Bâkılânî'nin emir konusunu, “Hitabın Hükümleri ve Allah’ın Nefsî Kelâmı Babı” şeklindeki ana başlığın altında yer alan “Kelâmın Nas ve Muhtemel Kısımlarına Ayrılması Hakkında Bir Bölüm” başlığına bağlı olarak ve nehiy konusunun evvelinde işlediği görülür. Özel olarak emrin mûcebi konusu ise emir bahsi bağlamında, “Emir Hakkındaki Bir Sözün Niçin Emir Olacağı Hakkında Bir Bab” ile “Vâcip Emirlerin ve Sadece Kendisine Tâat Gösterilmesi Gereken Kimselerin Zikredilmesine İlişkin bir Bab” bölümleri arasında ele alınır.

Cüveynî *et-Telhîs*'te şöyle bir sistematik takip etmiştir: İlim, akıl, delil, nazar, teklîf, hükümler, lügatlar, muhkem ve müteşâbih, hitap, hakikat ve mecaz, edatlar, emirler ve nehiy, umum ve husus, delîlü'l-hitâb, beyân, haber, nesih, icmâ, istishâb, kıyas, istihsân, istidlâl, ictihad ve taklid.

Görüldüğü üzere emir bahsi *et-Telhîs*'te edatların akabinde nehiy bölümünün ise öncesinde ele alınmıştır. Emrin mûcebi konusu ise, nehyin hakikati ile ilgili bir fasıl ile “Yasaktan Sonra Gelen ‘Yap’ Sözünün Hükümü ile Alakalı Konuşmalar” başlığı arasında işlenmiştir.

¹²⁸⁰ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s. 164.

Cüveynî'nin –küçük hacmine rağmen usûl-i fikhın çoğu konularını ihtiva eden¹²⁸¹ - *Varakât*'nda ise şöyle bir sistematik bulunur: Usûl-i fikhın tanımı, hükümler, ilim, kelâm ve kısımları, hakikat ve mecaz, emir ve nehiy, umum ve husus, fiiller, icmâ, sahabe kavli, haberler, kıyas, hazr ve ibâha, deliller arası tearuz, müftî ve müstefit, taklid ve ictihad.

Anlaşıldığı üzere, emir konusu “Kelâmın Kısımları” ile “Nehiy” bölümleri arasında işlenir.

Cüveynî'nin *el-Burhân* isimli eserine gelince, zeyilleriyle birlikte yedi temel bölümden oluşur, ki bunları şöyle sıralamak mümkündür: Mukaddime, 1- beyan, emir, nehiy, şer'î hükümler, âm, hâs, nas, zâhir, mücmel, mutlak ve mukayyed, mütevâtir ve vâhid haber cerh ve ta'dîl, mürsel ve müsned hadis ve hadis rivâyeti, 2- icmâ, 3- kıyas, 4- istidlâl, 5- tercih ve nesih, 6- ictihad ve 7- fetva.¹²⁸²

el-Burhân'ın ilk bölümünde yer alan emrin mûcebi konusu ise, “Emrin Hakikati Bölümü” ile “Mutlak Sîga İle İlgili Sözler Bölümü” arasında işlenmiştir.

Gazzâlî'nin *el-Menhûl* isimli eseri ise her biri ayrı bir “Kitap” olarak dizayn edilen Mukaddime, Beyân Bölümü, Emirler Bölümü, Umum ve Husus Bölümü, Tevil Bölümü, Mefhûm Bölümü, Haberler Bölümü, Nesih Bölümü, İcmâ Bölümü, Kıyas Bölümü, Tercih Bölümü, İctihad Bölümü ve Fetvâ Bölümünden oluşur.

Emrin mûcebi konusu, esasen “Kitâbü'l-Evâmir” başlığı altında “Kelâmın Kısımları Hakkındaki Üçüncü Fasıl” konusu ile “Mutlak Nehyin Tekrara Hamledilmesi” bölümü arasında incelenir, ayrıca mubahın emredilmesi konusu “Bir Şeyi Emrin Zıddını Nehiy Olması” başlığından sonra, “Bir Şeyi Emrin Tamamlayıcı Unsurlarını Da Emir Olacağı” başlığından önce ele alınır.

Gazzâlî *el-Müstasfâ* isimli eserinde, Gazzâlî'ye göre, usûl-i fikh meselelerinin dört eksen etrafında toplanması mümkündür. Bu dört eksen şöyle ifade edilebilir: İlki, “semere”dir. Bu başlık altında hüküm teorisi işlenmektedir. İkincisi “müsmir”dir. Bu bölüm kapsamında İslam fikhının kaynakları incelenir. Üçüncüsü, “Keyfiyyetü istismâri

¹²⁸¹ Tâcüddîn Abdurrahman b. İbrahim el-Fezârî, *Şerhü'l-varakât li-imâmi'l-haremeyn el-Cüveynî*, thk. Sare Şâfi el-Hâcirî, Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1422 h. / 2001 m., s. 27.

¹²⁸² Baktır, “el-Burhân fî usûli'l-fikh”, *DİA*, VI, 434.

ahkâm” başlığını taşır. Bu bölümde hüküm çıkarma yöntemleri ele alınır. Sonuncusu, “müstesmir”dir. Bu bölümde içtihadın şartları ve taklit meseleleri ele alınmaktadır.¹²⁸³

Bütün usul konularını mantıklı bir sistem dahilinde dört ana başlık altında toplaması itibariyle Gazzâlî'nin sistematığının aşağıda zikredilecek olan Basrî'ninkine nispeten “daha muhkem bir usul mimarisine sahip olduğu” dile getirilebilir.¹²⁸⁴

Emir konusu *el-Mustasfâ*'da üçüncü kutup kapsamında ele alınıp, “Manzum ve Dil İle Vaz’ Bakımından Sîga İle İstidlâlde Bulunmanın Keyfiyeti Hakkında Bir Bölüm” ana başlığına bağlı olarak umum- husus bahsinden sonra, nehiy bölümünden önce ele alınmıştır.

Emrin mücebi konusu ise, “Emrin Tanımı ve Hakikati Hakkındaki Birinci Nazar” ile “Yasaktan Sonra Gelen ‘Yap’ Sözü'nün Mücebi” konuları arasında incelenir.

Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muğnî* adlı eserinin on yedinci cildinde yer alan “eş-Şer‘iyyât” bölümü doğrudan bir fıkıh usulü eseri olarak kaleme alınmış olmayıp, burada bazı usul meselelerine genel bir bakış yapılmaktadır. Nitekim müellif, yer yer bu konuları “usûlü’l-fikh”ta veya “*el-Umed*” adlı eserinde geniş biçimde ele aldığını ifade etmektedir. eş-Şer‘iyyât ise, sırasıyla hitap, icma, peygamberlerin fiilleri, kıyas ve icihad olmak üzere beş temel konudan müteşekkil bir içerik ve sistematığe sahiptir. Hitap kapsamında yer alan emrin mücebi konusu “Şer‘î Hitabı Bilmek” ana başlığı altında, “Şer‘î Fiillerin Vâcip Olduğunu Gösteren Deliller”, “Emirler”, “Emirlerin Hükümleri ve Onlara Bitişik Konular” gibi muhtelif bölümler içinde işlenmektedir.

Basrî eserinin başında fıkıh usulünün bölümlerinin (bab), kelâmın kısımları, hakikat-mecaz, edatlar, emir-nehiy, umum-husus, mücmel mübeyyen, fiiller, nâsih-mensuh, icmâ, haberler, kıyas, haramlık-mubahlık, ahkâmın yolları, delillerle istidlâlin keyfiyeti, müftî ve müsteftînin vasıfları, müctehidin isabet edip etmemesi meselesi şeklinde sayılabileceğini belirtir.¹²⁸⁵

Ayrıca Basrî fıkıh usulünün bablarının düzeni ile ilgili müstakil bir bölüm açarak birtakım açıklamalar yapar. Onun emir bahsi ile alakası çerçevesinde şunları belirttiği söylenebilir: Fıkıh usulünün fikhın yolları, bunlarla istidlâl biçimi (keyfiyet) ve bu istidlâl biçimine taalluk eden hususlardan ibaret olduğunun, emir, nehiy ve umumun da fikhın

¹²⁸³ İbrahim Kâfi Dönmez, “Gazzâlî”, *DİA*, İstanbul: 1996, XIII, 512.

¹²⁸⁴ Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 166.

¹²⁸⁵ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 12.

yolları arasında bulunduğunun, emir, nehiy ve umumun hakikaten hangi anlamı ifade ettiğini bilebilmek için hakikat ve mecazı birbirinden ayırt etmemiz gerekeceğinin kabul edilmesi durumunda, evvelâ kelâmın kısımlarının ele alınması ve hakikat ve mecaz konusunun incelenmesi gerekir. Böylelikle emrin vücûb hakkında kullanıldığı takdirde hakikat olduğunu söylememiz doğru olur. Bundan sonra edatlar bahsi gelir, zira bunlardan bazılarında emir bahsinde temas edileceği için emirden önce işlenmiştir. Emirler ve nehiyeler bölümünü, hitabın ifade ettiği anlamın (*fâide*) kendinde (*fî nefsihî*) bilinmesinin gerekmesi sebebiyle hitaba dair diğer bahislerden önce ele aldık. Ardından söz konusu anlamın kapsamı, sınırları (*husûs*), icmâli ve tafsili hakkında bazı izahlarda bulduk. Olumlamanın (*isbât*) olumsuzlamadan (*nefy*) daha önce gelmesi nedeniyle emri nehiyden daha önce inceledik.¹²⁸⁶

Emrin mücebi meselesine gelince, Basrî “Emir Sözümlüğün Söze Tekabül Etmesi Durumunda İfade Ettiği Hüküm Hakkında Bab” konusu ile “Yasaktan Sonra Gelen Emir Sîgası Hakkında Bab” bölümünün arasında işler.

A. Cüneyd Köksal, emir ve nehiy konularının müstakil bir biçimde veya daha genel bir çerçevenin içerisinde işlenmesini, fıkıh usulü sistematığı içerisinde farklı uygulamaların söz konusu olduğu hususlardan biri olarak görür. Ona göre emir konusunu müstakil bir başlık altında ele alınması, mütekellimin yazım metodunu benimseyen usulcüler arasında yaygınlık arz etmektedir.¹²⁸⁷ Bunun yanı sıra emir konusunun eserin başında ve özel bir başlık altında işlenmesi, usûl-i fikhın temel bir fonksiyonunu teşkil eden “emir ve nehiyeler şeklinde tezahür eden şer’î hükümlerin elde edilmesi”ne yönelik bir vurgu olarak görülebilir.¹²⁸⁸

¹²⁸⁶ Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 13.

¹²⁸⁷ Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 161.

¹²⁸⁸ Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 162.

3. KONULARIN İŞLENİŞ BİÇİMİ

Konuların işleniş biçimi ile ilgili değerlendirmeler aşağıda 1) Görüşlerin Sunulma Biçimi ve 2) Delillerin İşleniş Biçimi alt başlıkları kapsamında okuyucuyla paylaşılacaktır.

3.1. Görüşlerin Sunulma Biçimi

Eş'arî ve Mu'tezilî usulcülerin görüşleri sunma biçimi yedi başlık altında işlenecektir:

1- Bu başlık altında Mu'tezilî düşüncede iradenin emrin anlamını belirleyen bir karîne olarak konumlandırılması ele alınacaktır. Şöyle ki, karîne kavramı usûl-ı fıkhîta metinlerin dilbilimsel yorumu hususunda önemli bir rol oynar.¹²⁸⁹ Karîne işlevi gören unsurlar –bu isimle anılsın anılmasın- gerek Eş'ari gerekse Mu'tezilî düşüncede etkin bir konuma sahiptir. Genel olarak Eş'ariyye'nin emir sîgasının anlamını tayinde karîneye belirleyici bir misyon yüklediği açıktır; fakat genel olarak Mu'tezilî doktrine bakıldığında, bu konunun Eş'ariyye kadar berrak bir biçimde ortaya konulmadığı farkedilir.

Tahsin Görgün Mu'tezile'nin önde gelen simalarından olan Kâdî Abdülcebbâr'ın emrin mûcebi hakkındaki düşüncesini, onun dilin mahiyetine ilişkin anlayışını merkeze alarak şu şekilde izah eder: Dil muvazaa yoluyla oluşmuştur, bu nedenle irade ve kasıttan bağımsız bir varlık olarak görülemez.¹²⁹⁰ Nitekim mütekellimin söylediği sözle alışlagelmişin dışında bir mânâyı kastetmesi her zaman imkân dahilindedir.¹²⁹¹ Bundan dolayı mütekellimin sözlerini, bunlarla neyi murad ettiğinin anlaşılmasını sağlayacak sözdeki yahut söz dışındaki birtakım karînelere ile beraber söylemesi gerekir; aksi takdirde muradı anlaşılabilir. İlâhî hitabın içerdiği hükümler de dil aracılığıyla anlaşılırlar; fakat bunlar dil dışı bir unsur olan ilâhî iradeyi bildirdikleri için yalnızca dile bağımlı biçimde idrak edilemezler. Mevcûd durumda hüsün ve kubuh, Hz. Peygamber'in beyanı ve icmâ gibi dil dışı karînelere başvurulması gerekir. Emre gelince, esasen o bir haber türüdür, ama “Senin X'i yapmanı istiyorum” gibi diğer haber türlerden ayrılır. Bu durum emir kalıbıyla söylenmiş bir sözün yalnızca mütekellimin muhatabından bir şey istediğini ifade etmesinden kaynaklanır. Ama sîga –muhtelif anlamlarda kullanılması itibariyle- söz

¹²⁸⁹ Wael B. Hallaq, “Notes On The Term *Qarîna* In Islamic Legal Discourse”, *Law and Legal Theory In Classical and Medieval Islam*, Hampshire: Variorum Reprints, 1995, X, 2.

¹²⁹⁰ Tahsin Görgün, “Hüsün- Kubuh Meselesi: Kadî Abdülcebbâr'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001): 95.

¹²⁹¹ Görgün, “Kâdî Abdülcebbâr”, *DİA*, XXIV, 110.

konusu mânanın bildirilmesine kâfi gelmez; emrin içerdiği bu talep, sözü söyleyenin iradesi ve tehdit gibi sözün dışındaki unsurlarla açığa çıkar.¹²⁹²

Abdülcebbâr'ın anlayışını bu şekilde izah eden Görgün Basrî'ye gelince Mu'tezilî yaklaşımın dil hususunda aşıldığını vurgular. Ona göre, Basrî hocası Kâdî Abdülcebbâr'dan farklı olarak dilin bizâtihi anlamı ifade etme hususunda yeterlilik arzettiğini ve hüsün ve kubhu herkes tarafından anlaşılabilir biçimde ifade edebileceğini düşünmektedir.¹²⁹³

2- Bu tezin merkezinde yer alan usul eserlerinde, *-el-Menhûl'* de Bâkılânî'nin görüşünün sadece tevakkuf olarak sunulmasından doğan eksiklik hariç tutulursa- Mu'tezile isnat edilen irade ve nedb görüşlerinde görülen karmaşadan başka bir atıf problemine rastlanmaz.

Eş'arî usulcülerin bu konudaki nakilleri şu şekilde ifade edilebilir: Bâkılânî Mu'tezile'nin emrin fiilin mendupluğuna delâlet için vaz' edildiği yönünde bir görüş benimsediğini belirtir. Bir başka ifadeyle, irade ve mendupluk kavramlarının her ikisini de Mu'tezilî düşünceye isnat eder. Cüveynî ise, *et-Telhîs'*te -Bâkılânî'den farklı olarak- Mu'tezile'nin kanaatini nedb şeklinde ifade ederken, *el-Burhân'*da irade görüşünü Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr'a atfeder, ayrıca bu ekol içinde nedb görüşünü benimseyenlerin de bulunduğunu söyler. Gazzâlî *el-Menhûl'* de nedb görüşünü zikretmez, ama irade görüşünü Mu'tezileden Ebû Ali el-Cübbâî'ye isnat eder.

Mu'tezilî usulcüler ise bu meseleyi şöyle ifade eder: Kâdî Abdülcebbâr emrin iradeyi gerektirdiğini düşünür, ama bunun beraberinde Hikmet sahibi ve elçisi tarafından emredilen fiilin nedb ve müceb olabileceğini fakat onun vâcip olduğunu gösteren bir naklî delil bulunmaması durumunda nedb olacağını ifade eder. Görüldüğü üzere Abdülcebbâr nedbi doğrudan emrin mücebi olarak belirlemez, sadece vâcip olamamasının bir sonucu olarak emredilen fiilin nedb olduğuna işaret eder. Basrî nedb görüşünü Mu'tezile'ye değil bir gruba; irade kanaatini ise Ebû Haşim el-Cübbâî'ye dayandırır.

Bu noktada akıllara "Mu'tezilî eserlerde emrin ifade ettiği anlamın irade olarak belirlenmesine rağmen, nedbe delâlet görüşü niçin yaygın biçimde onlara isnat edilmektedir?" şeklinde bir soru gelir. Bu soruya, müceb konusunun -doğası gereği- kişiyi

¹²⁹² Görgün, "Hüsün- Kubuh Meselesi", s. 97-102.

¹²⁹³ Görgün, "Hüsün- Kubuh Meselesi", s. 108.

hüküm cinsinden bir sonuç arayışına sevkettiği, iradenin bir hüküm türü olmadığı, emre iradeyi temsilen vâcip sıfatının yüklenememesinden dolayı nedb anlamının verildiği söylenerek karşılık verilebilir.

Sonuç itibariyle, Kâdî Abdülcebâr'ın yaygın bir biçimde Ebû Hâşim'e izafe edilen emrin iradeye delâlet ettiği görüşünü bir adım daha ileriye taşıyarak emredilen eylemin nedb olduğuna ulaştığı belirtilebilir.¹²⁹⁴

3- Cüveynî ve Gazzâlî gibi bazı müellifler birden fazla usul eseri kaleme almış, bunların her birinde birbirinden başka muhtevalar ortaya koymuşlardır. Eserler arasında görülen bu farklılık usul bilginlerinin fikrî gelişimlerini yansıtanın yanı sıra nihaî kanaatlerine ulaşma süreçlerinin de takip edilmesine imkân tanımaktadır.¹²⁹⁵ Aşağıda Cüveynî ve Gazzâlî'nin mutlak emrin mûcebi hususunda benimsediği kanaatlerde görülen farklılıklar gerek –ilk bakışta meselenin özünden kopma gibi bir vehim uyandırsa da- eserlerin yazımına ilişkin birtakım kronolojik tespitleri gerekse gerekçeleri ışığında belirlenmeye çalışılarak ele alınacaktır.

Fıkıh usulüyle alakalı günümüze ulaşmış *et-Telhîs*, *el-Burhân* ve *el-Varakât* isimli üç eseri bulunan Cüveynî'nin bu eserlerde mutlak emrin mûcebi ile alakalı olarak -sırasıyla- tevakkuf, sırf talep ve vücûb görüşlerini benimsediği görülmektedir. Bu bağlamda sözü edilen üç kitabın yazım tarihleriyle ilgili olarak şunlar söylenebilir:

Cüveynî'nin *et-Telhîs*'i, Bâkılânî'nin *et-Takrîb*'inin “işlenmiş bir muhtasar”ı olarak kabul edilir.¹²⁹⁶ Bir ihtisar çalışmasından maksadın, -pedagojik sürecin önce taklit sonra tenkit aşamaları üzerinden ilerlemesine paralel olarak- mevcûd mutavvel eserdeki bazı konuları daha anlaşılır hale getirip desteklemek veya onu eleştiri süzgecinden geçirip yeni bir kanaate varmak olabileceğinin varsayılması ve Cüveynî'nin -iştirak iddiasına değinmemesi bir kenara bırakılırsa- (en azından) emrin mûcebi hususunda genel olarak Bâkılânî'yi desteklediğinin göz önünde tutulması durumunda, *et-Telhîs*'in daha çok birinci aşamanın ürünü olabileceği söylenebilir. Nitekim Eş'arî usulü'nün kurucu ismi olarak görülen Bâkılânî'ye -hele ki mezhep fikrinin revaçta olduğu bir dönemde (kelâmcıların itiraz mekanizmasını daha esnek bir şekilde işlettiklerini göz önünde

¹²⁹⁴ Caba, “Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh* Adlı Eseri Çerçevesinde Emir Kavramı”, s. 45-46.

¹²⁹⁵ Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 153.

¹²⁹⁶ Köksal, Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, XLII, 204.

bulundurmakla birlikte)- muhalefet edip bunu ispatlamak kuvvetli bir ilmî birikim gerektirmektedir. Netice itibariyle *Telhîs*'in Cüveynî'nin erken dönem eseri olduğu ve dolayısıyla savunduğu tevakkuf görüşünün bu dönemlerde benimsediği kanaate karşılık geldiği söylenebilir.

Cüveynî'nin *el-Burhân* ve *el-Varakât* adlı eserlerinin yazım sırası ile ilgili olarak ise şöyle bir akıl yürütmede bulunulabilir:

el-Burhân yer yer İmam Şâfiî ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî gibi âlimlerin görüşlerine aykırı olmanın yanında hiçbir imama tabi olunmaksızın ortaya konulan kanaatleri içermesi itibariyle¹²⁹⁷ Cüveynî'nin olgunluk dönemi eseri sayılır.¹²⁹⁸ Zaten otuz yıl kadar Nizâmiye Medresesi'nin baş müderrisliğini yapan bir şahsiyetin¹²⁹⁹ ilmî yetkinliğini kanıtlamadan böyle bir müessesenin başına getirilmesi düşünülemeyecektir, bir başka ifadeyle, Cüveynî'nin böyle üst düzey bir göreve getirilmesinde etkili çalışmalarından birinin *el-Burhân* olması muhtemeldir.

Usul ilminin meselelerini ulemâ arasındaki münakaşalara girmeksizin özet halde sunan bir risale özelliğindeki *el-Varakât*'a gelince, Nizâmiye medreselerinde okutulmak üzere giriş seviyesinde olan ezberlenmesi kolay bir ders kitabı olarak hazırlanmış ve Cüveynî'nin idari görevinin ilk yıllarından itibaren eğitimde kullanılmıştır. Ayrıca eser usûl-i fıkıh tedrisi için yazılan ilk kitap sayılmaktadır.¹³⁰⁰ Belki de Nizamiye Medresesi gibi bir eğitim müessesinin müdredatının bir bölümünü oluşturacak metin yazımının üst düzey yetkili bir kişi tarafından yapılmış olabileceği söylenebilir.

Sonuç olarak, Cüveynî'nin nihaî kanaatinin vücûb görüşü olduğunu söylemek doğru gibi görünmektedir. Fakat bu noktada eserin risale çapında bir çalışma olması, talep kavramının arkasında yatan fikrî akışı yansıtmaya elverişli olmaması nedeniyle bu kanaatin en yakın tabirle vücûb olarak belirlenmesi de ihtimal dahilindedir.

Gazzâlî'nin günümüze ulaşan *Menhûl* ile *Mustasfâ* isimli usul eserlerinin ilkinde kesin talep, diğerinde ise tevakkuf kanaatini savunduğu dikkat çekmektedir.

¹²⁹⁷ Baktır, "el-Burhân fî usûli'l-fikh", *DİA*, VI, 434.

¹²⁹⁸ Köksal, Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *DİA*, XLII, 204.

¹²⁹⁹ Necmettin Kızılkaya, "el-Varakât", *DİA*, İstanbul: 2012, XLII, 518.

¹³⁰⁰ Kızılkaya, "el-Varakât", *DİA*, XLII, 518.

el-Menhûl Gazzâlî'nin öğrencilik eseri olup¹³⁰¹ hocası Cüveynî etkisinin hâkim bulunduğu bir devreyi temsil eder¹³⁰², bu itibarla sırf talep yaklaşımının Cüveynî'nin erken dönem görüşü olduğu söylenebilir.

Ayrıca sözü edilen iki müellif arasındaki ilmî münasebetin izhar edilmesi adına şu konuya temas etmekte fayda bulunmaktadır: Cüveynî'nin *el-Burhân*'daki kanaati ile Gazzâlî'nin *el-Menhûl*'deki görüşü ciddi ölçüde bir yakınlık arz etmektedir; fakat bunların kullanılan kavramlar açısından tamamıyla aynı oldukları söylenemez. Nitekim Cüveynî ve Gazzâlî'nin ifadeleri talep olma noktasında birleşirken şu iki bakımdan farklılaşmaktadır. Birincisi, Cüveynî mutlak emrin muktezâsının “sırf talep” olduğunu söylerken¹³⁰³, Gazzâlî “kesin talep” tâbirini kullanmaktadır.¹³⁰⁴ İkincisi ise, Cüveynî'nin terke ilişkin tehditten bahsederken¹³⁰⁵, Gazzâlî'nin terk karşılığındaki cezadan söz etmesidir.¹³⁰⁶ Bir başka ifadeyle, Cüveynî cezalandırmanın sebebi olan tehdidi ön plana çıkarırken, Gazzâlî tehdidin sonucu olan cezayı muktezâyı belirleyen bir unsur olarak takdim etmektedir.

el-Müstasfâ'nın, -hayatının son yıllarında telif ettiği bir eser olması¹³⁰⁷ itibariyle Gazzâlî'nin fıkıh usulüne ilişkin nihaî yaklaşımlarını yansıttığı söylenebilir.¹³⁰⁸ Bu bağlamda, Gazzâlî tarafından daha önce kaleme alınmış eserler ile *Müstasfâ* arasında bir kanaat farklılığı tespit edilirse, müellifi temsil kabiliyetine sahip kanaatin *Müstasfâ*'daki görüş olduğu¹³⁰⁹ sonucuna varılır. Netice itibariyle, Gazzâlî'nin mutlak emrin mûcebi hakkındaki son kanaati tevakkuf edilmesi gerektiğidir.

Burada dikkatlerden kaçmayan bir diğer husus da Gazzâlî'nin Cüveynî'nin zihinsel yolculuğunun tam tersi istikamette bir fikrî seyahat gerçekleştirdiğidir. Bir başka

¹³⁰¹ Başoğlu, “Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları”, s. 21.

¹³⁰² Gazzâlî'nin *el-Menhûl*'ün sonunda sarfettiği şu sözler söz konusu eserde Cüveynî tesirinin baskın olduğunu ortaya koymaktadır: Bu kitapta (*Menhûl*) İmâmü'l-Haremeyn'in tâliklerinde zikrettiği şeylerle yetindiğini, herhangi bir değişiklik yapmadığını, mânâ ile alakalı herhangi bir ilavede bulunmadığını, herhangi bir gerekçelendirmeye gitmediğini söylemektedir. Bunun yanında o, her kitabın düzletilmesine zorluk bulunması halinde, müracaat ihtiyacı doğduğunda, mütalaayı kolaylaştırmak arzusuyla, fasılların bölümlendirilmesi ve bâbların belirlenmesi noktasında farklı yöntem izlediğini belirtmektedir. Bkz. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 504.

¹³⁰³ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 222.

¹³⁰⁴ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 107.

¹³⁰⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 223.

¹³⁰⁶ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 108.

¹³⁰⁷ Dönmez, “Gazzâlî”, *DİA*, XIII, 512.

¹³⁰⁸ Yunus Apaydın, “Bir İslam Hukukçusu Olarak Gazzâlî”, *Ebü Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (1058-1111) 14 Mart 1988*, Kayseri: 1988, s. 40

¹³⁰⁹ H. Yunus Apaydın, “el-Müstasfâ”, *DİA*, İstanbul: 2006, XXXII, 125.

ifadeyle, Cüveynî başlangıçta (*et-Telhîs*'te), Bâkılânî'nin ilmî mirasını eserleri üzerinden sahiplenerek¹³¹⁰ –iştirak unsurunu devre dışı bırakmakla birlikte- tevakkuf kanaatini benimserken, daha sonraları (*el-Burhân*'da) bu tavrından vazgeçmiş, “sırf talep” şeklindeki özgün yaklaşımını geliştirmiştir. Gazzâlî ise, başlangıçta (*el-Menhûl*'da) hocası Cüveynî'ye paralel olarak (kesin) talep kavramı üzerinde ısrarcı olmuş, bilâhare (*el-Müstasfâ*'da) hocasının yaklaşımını isabetsiz bularak onun da beslendiği kaynağa yani Bâkılânî'nin birikimine rücu etmiştir.

Ayrıca Gazzâlî'nin *el-Menhûl*'de geçen, emrin zâhiri vücûbdur, sîga diğer anlamları ödünç olarak alır¹³¹¹, şeklindeki ifadesi, müellifin hocası Cüveynî ve amelî bakımdan imamı olan Şâfî arasında bir orta yol bulma teşebbüsü olarak değerlendirilebilir.

4- Birden fazla usul kitabı kaleme alan müelliflerin eserlerinin birinde bahsettiği görüşe bir diğerinde değinmediği tesadüf edilen bir durumdur. Bu özellikleri haiz olan Cüveynî ve Gazzâlî'de de benzer bir durum görülür. Cüveynî *et-Telhîs*'te Bâkılânî'ye tabi olarak iradeye delâlet ve sırf talep görüşlerini ele almamakta, *el-Burhân*'da ise bu görüşleri işlemektedir. Gazzâlî *el-Menhûl*'de –Cüveynî'nin etkisiyle- iradeye delâlet ve kesin talep görüşlerine yer vermekte, ama *el-Müstasfâ*'da Bâkılânî'nin çizdiği çerçeveye dönerek bu iki yaklaşımı zikretmemektedir.

5- Bu madde kapsamında müelliflerin kendi kanaatlerini sundukları görüşler yelpazesi içerisinde hangi noktaya yerleştirdikleri belirlenecektir, ki mevcûd tablo şöyle ifade edilebilir:

Bâkılânî, *el-Burhân* adlı kitabında Cüveynî, gerek *el-Menhûl* gerekse *el-Müstasfâ* isimli eserlerinde Gazzâlî ve Kâdî Abdülcabbâr kendi görüşlerini en son zikretmişlerdir. Bu tavrın bir tevazu tecellisi olduğu söylenebileceği gibi müelliflerin zihinlerinde isabetsiz olarak kodlanmış görüşleri devre dışı bırakmak suretiyle doğru kanaate ulaşılmasını sağlayan bir fikrî seyrin ürünü olduğu da söylenebilir. Bu durum, söz konusu

¹³¹⁰ İlyas Yıldırım Bâkılânî'nin Gazzâlî üzerindeki etkisinin bir hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde açıklanamayacağı düşüncesinden hareketle, bu durumu her ikisinin de hayatlarının bir döneminde Bağdat'ta bulunmaları ve Gazzâlî'nin *et-Takrîb* ve *et-Telhîs*'i görmüş olma ihtimali ile irtibatlandırır. Zira ona göre, Gazzâlî'nin hoca silsilesi ile Bâkılânî'nin talebelerinin yer aldığı ilmî zincir arasında keşişim noktası oluşturabilecek bir şahıs bulunmamaktadır. Bkz. İlyas Yıldırım, “Fıkıh Usûlünde el-Bâkılânî'nin el-Gazzâlî'ye Tesiri (Hüküm Çıkarma Metotları Çerçevesinde)” (Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Programı, 2008), s. 25-26.

¹³¹¹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 134.

tavrın ulemânın birbirlerinin görüşlerine gösterdiği saygı ve nezaketin bir yansıması olarak da yorumlanabilir.¹³¹²

Fakat *Müstasfâ* hakkında, Gazzâlî'nin emrin mücebi ile ilgili görüşleri sıralarken, kendi kanaatini müstakil bir madde olarak ortaya koymamasından kaynaklı özel bir durum olduğu düşünülebilir. Bir başka ifadeyle, kanaatini doğrudan değil delillerin incelenmesi esnasında beyan etmesi sebebiyle onun kendi görüşüne en son sırada yer verdiği sonucuna varılabilir. Ama meseleye deliller açısından bakılacak olursa, ilk olarak kendi görüşünü savunuyor gibi bir çıkarım da yapılabilir.

Eser sahibinin görüşünü ilk olarak ele alan müelliflere gelince, onlar *et-Telhîs*'teki ifadesine göre Cüveynî ve Basrî'dir. Bu sunum metoduna temayül gösteren usulcülerin gerekçeleri hususunda farklı farklı izahlar yapılabilir. Cüveynî'nin *et-Telhîs*'te usul düşüncesinin oluşumunda önemli bir yer tutması¹³¹³ itibarıyla kendisine gösterdiği hürmetten dolayı Bâkılânî'nin görüşünü öncelediği; Basrî'nin ise emrin mücebi konusundaki kanaatleri kendi bakış açısı etrafında kümelenen münakaşalar olarak görmesinin bir neticesi sayılabileceği söylenebilir, ki bu durumda kendi görüşünü ortaya koymadığı takdirde onun çevresindeki görüşleri de ortaya koyması anlamlı olmayacaktır.

6- Bu araştırmanın diğer temel metinler emrin mücebi konusunda görüş merkezli bir ifade biçimi benimserken, Cüveynî *el-Burhân*'da ekol merkezli bir sunum metodu takip etmiştir; önce Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve tâbilerinden nakledilen görüşleri, sonra Mu'tezile'ye atfettiği görüşleri, ardından fakihlerin kanaatini en son olarak ise kendi görüşünü zikretmektedir.

7- Bu başlık, söz konusu müelliflerin ele aldıkları görüşlerin sahiplerini zikredip zikretmemelerine ve kimlik ifşası açısından kimler hakkında hangi tavrı sergilediklerine odaklanır.

Ele aldığı görüşlerin sahiplerini ekseriyetle açıklayan Bâkılânî, muhalif yaklaşımları benimseyenleri “Mu'tezile” ve “Fakihlerin çoğunluğu” gibi ifadeler kullanarak mezhepsel düzeyde tayin ederken; kendi kanaatinin “Başta Ebü'l-Hasan el-Eş'arî olmak üzere bu konunun ilmüne sahip bir çok kelâmcı ve fakih¹³¹⁴” tarafından

¹³¹² Hatice Öztürk, “İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Şer'u Men Kablenâ Delili” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, 2015), s. 139.

¹³¹³ İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 20.

¹³¹⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 27.

savunulduğunu söyleyerek mezhepsel tayinin yanında şahsen de kimliklerini belirler. Ayrıca müellif ibâhaya delâlet kanaatinin –görüşlerin zikredilmesi esnasında- mubahın me'mûrun bih olduğunu düşünenlerce savunulduğunu söylemekle yetinir, ne mezhep ne de şahıs bazında bir kimlik belirlemede bulunmaz; fakat delillerin incelenmesi esnasında bu görüşün Ka'bi'ye ait olduğunu söyler.

Öte yandan Bâkılânî, Mâlikî bir âlim olmasına¹³¹⁵ rağmen İmam Mâlik'in kanaatini zikretmez; bir taraftan Eş'arî kimliğini ön plana çıkararak Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye, diğer yandan fıkıh usulünün öncü ismi İmam Şâfiî'ye atıfta bulunarak kanaatinin meşruiyetini sağlama gayreti gösterir.

Cüveynî'ye gelince, *et-Telhis*'te muhaliflerinin kim olduğunu ismen açıklamamakla beraber tamamen muğlak bırakmaz; “Mu'tezile'nin çoğunluğu”, “Mu'tezile'nin bir kısmı”, “Fakihlerin cumhuru” gibi ifadeler kullanarak eleştirilerini ekollere tahsis eder. Bunun yanı sıra müellifin eserleri vesilesiyle talebesi olduğu Bâkılânî'den¹³¹⁶ farklı olarak tevakkuf görüşünü Eş'ariyye'nin kurucu imamı Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve belirli bir mezhebin mensuplarına izafe etmemekte, “Ehl-i hak mezhepleri” gibi Sünnî camia açısından daha kuşatıcı, fakat Mu'tezile gibi kelâm okullarına nispeten de daha dışlayıcı bir ifade tarzı benimsemektedir.

el-Burhân'da ise müellif, emrin mücebi ile ilgili görüşleri (Vâkıfiyye, Mu'tezile ve Fukahâ gibi) ekolleri merkeze alarak bir tasnife tutar, bu bakımdan görüşlerin mezheplere isnat edilmesinden ziyade mezheplere görüşlerin bölüştürülmesinden bahsetmek daha doğru olabilir. Cüveynî muhalif cemahtan sadece Kâdî Abdülcebâr'ı ismini açıklar ve mensubu olduğu ilmî geleneklerin temsilcilerini zikretmeye büyük özen gösterir. Bir başka ifadeyle, o, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Bâkılânî gibi Eş'ariyye isimli bir okulun var olmasını sağlayan ve sistemli bir mezhebe dönüşüp yayılmasında¹³¹⁷ hayati rol üstlenen bu iki şahsiyetin kanaatlerinin netleştirilmesini arzular ve yine “ashabımız” şeklinde tanımladığı Şâfiî ulemânın kelâmcılarından yalnızca –aynı zamanda bir Şâfiî fakihi olan¹³¹⁸ - Üstad Ebû İshak'ın¹³¹⁹ İmam Şâfiî'nin görüşünü desteklediğini söyler.

¹³¹⁵ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, c. VII, s. 46.

¹³¹⁶ Şerafeddin Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, s. 40.

¹³¹⁷ Gölcük, “Bâkılânî”, *DİA*, IV, 532.

¹³¹⁸ Yavuz, “İsferâyîni, Ebû İshak”, *DİA*, XXII, 515.

¹³¹⁹ Davut İltaş Cüveynî'nin “üstad” vasfıyla Ebû İshak el-İsferâyî ve İbn Fûrek'i kastettiğini söylemektedir. Bkz. İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 21.

Cüveynî, akademik hayatının iki farklı safhasını yansıtan *et-Telhîs* ve *el-Burhân*'da ele aldığı görüşlerin değerlendirmesini farklı tavırlarla yaptığı görülür, ki şu iki hususta bu tavır farklılığını gözlemlemek mümkündür: İlk olarak, Cüveynî *et-Telhîs*'te belirli görüşleri belirli şahıs yahut mezheplere isnat ederken, *el-Burhân*'da bunu yapmakla yetinmez; ilim çevrelerinde dolaşan bazı rivayetlerin sahih olup olmadıklarını da tespit etmeye çalışır. İmâm Eş'arî'nin karînelerin bulunduğu varsayılsa dahi tevakkufu sürdürdüğü iddiası gibi bazı isnat hatalarına değinmesi de bunun bir göstergesidir. İkinci olarak, müellif *et-Telhîs*'te nedb görüşünü Mu'tezile'nin çoğunluğu, ibâha görüşünü ise onların bir kısmına atfederken, *el-Burhân*'da bunlara ilaveten irade görüşünden de bahsedip hangi yaklaşımın Mu'tezile'ye isnadının hakikate daha yakın olup mezhebin inceliğini yansıttığını belirtmesi derin araştırmalar neticesinde varılan bir kanaat izlenimi vermektedir, dahası kanaatini Mu'tezile mezhebinin hakikate sadece seçkin usulcülerin vâkıf olduğunu vurgulayarak serdetmesinin entelektüel derinlikten kaynaklanan büyük bir özgüvenin tezahürü olduğu söylenebilir.

Gazzâlî *el-Menhûl*'de görüşlerin sahiplerini açıklayıp açıklamama hususunda belirli bir yöntem izlemez. Hacmi göz önünde bulundurulduğunda görüşlere detaylı biçimde yer verildiği söylenebilecek bu eserin müellifi, Ebû Ali Cübbâî ve Ka'bî (görüşler kısmında değil, deliller bölümünde ilgili görüşün sahibinin Ka'bî olduğunu söyler) gibi Mu'tezilî imamları ve Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Bâkılânî gibi mensubu bulunduğu Eş'arî okulun önemli temsilcilerini ismen zikrederken, vüçûb görüşünün fakihlere ait olmasının yanında, –şer'î emirler hakkında olmak kaydıyla- Şâfîî'nin bu görüşü savunduğunu belirtir. Bununla beraber kendisinin “bazı insanlar”, ve “usulcülerden bir grup” gibi ifadeler kullanarak muhaliflerin kimliklerini tamamen muğlak bıraktığı da görülür. Burada dikkatlerden kaçmayan bir husus da Cüveynî'nin adını görüşler yelpazesinde hiç anmamasıdır.

Ayrıca *el-Menhûl*'de Gazzâlî'nin –Cüveynî gibi- Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye alenen karşı çıkarken, kesin talep görüşünü benimsemese de İmâm Şâfîî ile bir yakınlık kurmaya;

Tuncay Başoğlu ise Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı Bâkılânî ve Ebû İshak el-İsferâyîni'yi esas alarak telif ettiğini belirtmektedir. Bkz. Başoğlu, “Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları”, s. 21. David Vishanoff “üstad” ile maksadın bu yöndeki kabullerden hareketle Ebû İshak İsferâyî'nin görüşünü vüçûb olduğunu belirtir. Bkz. David R. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined A Revealed Law*, New Haven: American Oriental Society, 2011, s. 207.

itikadî mezhep imamına muhalefet ederken, amelî açıdan önderi konumundaki âlimden destek almaya çalıştığı görülür.

Gazzâlî *Menhûl*'den farklı olarak *Müstasfâ*'da hiçbir muhalifinin kimliğini açıklamaz, bunun yerine ilgili görüşleri benimseyen grupların var olduğunu belirtir, bunun yanı sıra Şâfiî'ye kendi kanaatinin desteleyecek nitelikte bir atıfta bulunur.

el-Müstasfa muhakkiki Hamza b. Züheyr Hâfız Gazzâlî'de görülen bu tavır farklılığının müellifin zikrettiği görüşlerin kimlere ait olduğunu bilmediği yahut onları önemsemediği üzerinden açıklanamayacağını, bu durumun, fâsid görüşlerin sahiplerini ilan etmenin onların bir gıybet türü olan cerhe maruz kalmalarına yol açacağı, gıybetin de şer'an haram olduğu yönünde bir düşünceden kaynaklandığını söyler.¹³²⁰ Fakat bu tavır farklılığı hususunda başka açıklamalar getirmek de mümkündür: Pekâlâ Gazzâlî'nin bu tavrı, muhaliflerin kimliğini ifşa etmemek suretiyle onları taltiften kaçınmayı hedefleyen taktiksel bir zihnî arka plana yahut sahiplerinin kimliğini gizleyerek görüşlere meşruiyet atfetmeme saikiyle gibi bir düşünceye dayanıyor olabileceği gibi isimlerden ziyade fikirlere odaklanarak münakaşaların şahsî birtakım meselelerle gölgelenmesini engellemek istemiş olabilir.

Kâdî Abdülcebâr'a gelince, o kendi kanaatinin Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim gibi Mu'tezilî şahsiyetler ve birçok mütekaddimîn âlim tarafından benimsendiğini belirterek kendi ilim muhitinde köklü geçmişi bulunan bir kanaati benimsediğini ve dolayısıyla Mu'tezilî geleneğe olan bağlılığını sürdürdüğünü göstermiş ve Şâfiî'nin de bazı yerlerde bu görüşe işaret ettiğini söyleyerek amelen benimsediği mezhebin imamına da temas ederek çift yönlü bir meşruiyet şemsiyesi altına girmeyi amaçlamış, karşı görüş olarak takdim ettiği vücûba delâlet yaklaşımının fakihlerce müdafaa edildiğini söylemekle yetinmiştir.

Basrî ise benimsediği kanaatinin fakihler ve kelâmcılardan bir grubun yanı sıra Basra Mu'tezilesi'nin reislerinden olan Ebû Ali el-Cübbâî tarafından da paylaşıldığını belirterek, esasen Mu'tezilî düşünme biçiminden uzaklaşmadığı mesajı verir. Ama bunu yaparken yine bir Mu'tezilî otorite olan Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye muhalefetini ilan etmekten de çekinmez. Karşı çıktığı bazı görüşlerin ise çeşitli gruplarca müdafaa edildiğini belirtir. İştirak görüşünü savunanları umum lafzın müşterek olduğunu

¹³²⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. I, s. 50.

düşünenlerin bir kısmı olarak belirlemekle beraber, ama bu bağlamda ne bir şahıs ne de mezhep ismi zikreder. Ayrıca müellifin karşı görüşlerden birinin temsilcisi olarak Kâdî Abdülcebbar'dan bahsetmemesi dikkatleri çeker. Onun sergilendiği bu tutum -her ne kadar hocasının görüşüne muhalefet ediyor olsa da- onunla doğrudan karşı karşıya gelmek istememesinden kaynaklanıyor olabilir. Nitekim – “Delillerin İşleniş Biçimi” bölümünde de temas edileceği üzere- o vâki olan ihtilafı derinleştirmeme kaygısıyla hareket ederek nedb görüşüne yönelttiği itirazlar için –müstakil bir başlık açmayıp- vücûba delâlet başlığı altında yer vermesi bu nedeni desteklemektedir.

3.2. Delillerin İşleniş Biçimi

Delilendirme faaliyetin gerçekleşebilmesi için 1- müstedil (istidlâlde bulunan), 2- medlûl (istidlâlde bulunulan), 3- delil ve 4- istidlâlin kendisinden müteşekkil dört unsurun bulunması gerekir. Aşağıda bu sıralamaya göre düzenlenmiş çeşitli tespitler ifade edilecektir:

1. Delilin Sahibi ile İlgili Tespitler: Bu husustaki tespitler dört başlık altında toplanabilir:

a- Bu başlık Eş'arî ve Mu'tezilî usulcülerin mutlak emrin mûcebi ile ilgili görüşleri zikrederken ortaya koydukları sıralamaya delillerin incelenmesi esnasında riayet edip etmediklerini konu almaktadır.

Bâkîllânî görüşleri takdim ederken oluşturduğu sıralamaya delillerin işlenmesinde esnasında uymaz. Cüveynî *et-Telhis*'te buna riayet etmemesine rağmen *el-Burhân*'da delillerin incelenmesinin hemen öncesinde tertip ettiği sıralamayı yineleyip buna sadık kalacağını belirtir. Gazzââlî'nin –irade görüşünü temellendirmemesi bir kenara bırakılırsa- *el-Menhûl*'de görüşler bölümünde oluşturulan sistemi takip ettiği söylenebilir, fakat *el-Müstasfâ*'da oluşturulan sisteme uygun bir ifade biçimi benimsenmez.

Kâdî Abdülcebbar emrin mûcebi ile ilgili görüşleri vücûb ifade edip etmeme esasına dayalı bir biçimde ele almakla birlikte, delilleri incelerken kendi kanaati olan emrin vücûb ifade etmediği görüşü etrafındaki bazı tartışmalar vesilesiyle muhalif yaklaşıma temas eder. Dolayısıyla Abdülcebbar'ın ifade biçiminde sıralamaya uyulup uyulmadığı ile ilgili bir şey söylenemez. Basrî de hocası Kâdî Abdülcebbar gibi kendi

görüşünün delillerini merkeze alarak konuyu tertip eder, bir başka ifadeyle, önce kendi delillerini sonra muhaliflerinkileri işler.

Delillendirme esnasında karşı görüşün delilleri önceleyenler, bunu nezaketen yapabilecekleri gibi ulemanın muhaliflere ait delilleri çürütüp tutarsızlıklarını ortaya koyduktan sonra savundukları görüşün kabul edilmesini kolaylaştırmayı hedefleyerek de yapabilirler.¹³²¹ Eser sahibinin evvelâ kendi delillerini ortaya koyması ise, kanaatini sağlam bir biçimde temellendirdikten sonra diğer görüşlere ait delillerin zaafalarını açığa çıkarma amacına mâtuf olabilir.

b- Bu madde kapsamında müelliflerin zikrettikleri görüşlerin her biri ile alakalı delile yer verip vermedikleri sorusuna cevap aranacaktır.

Bâkîllânî ve –her iki eserinde de- Cüveynî gündeme getirdiği bütün görüşlerin delillerini incelemektedir. Gazzâlî ise *el-Menhûl*'de Ebû Ali el-Cübbâî'ye atfettiği irade görüşü (ve neden ayrı bir görüş olarak zikredildiği tam anlaşılabilen sadece “tevakkuf” görüşü) hariç bütün yaklaşımların delillerine yer verir, lâkin iradeye delâlet ile alakalı herhangi bir delile temas etmez. Esasen Eş‘arî bir müellifin böyle bir tutum takınması, bir başka deyişle, Eş‘ariyye ile Mu‘tezile arasındaki çekişmeyi dikkate almayıp eserine taşımaması şaşkınlık verici olarak addedilebilir. *el- Müstasfâ*'da ise Gazzâlî ibâha kanaatini emrin mûcebi ile ilgili görüşler arasında sayar; fakat –her ne kadar bazı deliller içerisinde bunun kabul edilemeyeceğine ilişkin imalarda bulunsa da- delillendirme bölümünde müstakil bir başlı açarak bunu işlemez; konu ile alakalı değerlendirmelerini hüküm bahsinde Ka‘bî'ye yaptığı atıflar vesilesiyle okuyucuya aktarır.

Kâdî Abdülcebbâr ele aldığı delilleri vücûbun delilleri ve nedbin delilleri gibi bir ayrıma tâbi tutmaz; bunların hepsini sonucu iradeye delâlete çıkacak biçimde karma olarak inceler, dolayısıyla deliller arasında sıralama gözetilip gözetilmediği yönünde bir tespitte mahal kalmaz. Basrî ise, benimsediği kanaat olan vücûb görüşü ile alakalı müstakil bir başlık açarken, nedb konusunu yeni bir başlık altında ele almaz. Bunun yerine o, karşı görüşü kendi görüşünün bir uzantısı haline getirerek ve ona kendi kanaati etrafında kümelenen bir görüş izlenimi vererek vücûba delâlet bağlamında ele alır. Bir diğer ifadeyle, Kâdî vücûba delâlet başlığını açmaksızın âdeta nedbe delâletin içine yedirilmiş bir biçimde bu kanaati çürütürken, Basrî benzer yöntemi izleyerek vücûba

¹³²¹ Öztürk, “İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literatüründe Şer‘u Men Kablenâ Delili”, s.139.

delâlet bağlamında nedbe delâlet konusunu da işler. Buradan hareketle şöyle bir çıkarım yapılabilir: Kâdî Abdülcebbâr fakihler arasında yaygın bir biçimde savunulan emrin vücûba delâlet ettiği görüşünü açıktan karşı görüş konumuna yerleştirmekte beis görmemekte; Basrî ise -Mu‘tezilî bir karakter olarak- ashabının yani Mu‘tezile’nin benimsediği görüşü, “büyük bir muhalefet” gibi yansıtıp aralarındaki fikir ayrılığını başlığa taşıyarak sivriltmek istememektedir.

Öte yandan Basrî –her ne kadar kendisi tarafından teşhis edilmese de- Eş‘ariyye’nin savunduğu emrin çeşitli anlamlar arasında müşterek olduğu görüşünü müstakil bir başlık açarak alenen reddeder. Fakat bunu emrin mûcebi ile ilgili görüşleri zikretmeden hemen önce yapar, bir bakıma iştirak müdafilerini daha baştan muhalif listesinden çıkarıp gerçek bir muarız olarak değerlendirmez.

İbâha kanaatine gelince, Basrî bu görüşü kimlerin savunduğu ve bu kişilerin hangi delillerle istidlâlde bulunduğuna ilişkin bir mâlumat vermez.¹³²²

c- İlgili usul eserlerinde hangi görüşün delilleri üzerinde daha fazla durulduğu şöyle ifade edilebilir: Bâkılânî delillerin incelenmesi bölümünde en çok vücûb görüşü üzerinde durur. Cüveynî *et-Telhîs*’te Bâkılânî’yi takip ederek vücûb görüşünün çürütülmesine özel itina gösterir; *el-Burhân*’da ise, -eski bir taraftarı olması itibariyle- iddialı bir edayla Vâkîfiyye’nin getirdiği delilleri detaylı ve bir o kadar da –diğer görüşlere nispeten- geniş bir biçimde irdeler. Cüveynî’nin bu eserde tevakkuf görüşünün delillerine karşı gösterdiği hassasiyet, daha önceleri kitabını özetlediği Bâkılânî’nin yaklaşımından tamamen uzaklaştığını zihinlere yerleştirip bu noktada okuyucuyu ikna etmek istemesinden kaynaklanıyor olabilir. Gazzâlî *Menhûl*’de *Burhân*’a paralel olarak en fazla tevakkuf; *el-Müstasfâ*’da ise, vücûb görüşü üzerinde durur. Kâdî Abdülcebbâr’ın temel meselesi ise irade ve bunun hüküm cinsinden bir karşılığı olan nedbe görüşüdür. Basrî ise eserinde vücûb görüşünün delillerini en geniş bir biçimde inceler.

Bahsedilen müelliflerin ele aldığı delil dağılımından yola çıkarak varılabilecek bir diğer sonuç ise şöyle ifade edilebilir: Eş‘arî usullücinin genellikle muhaliflerin delillerini çürütme hususunda büyük hassasiyet gösterirken, Mu‘tezilî bilginler karşı görüşlerin delillerinden ziyade kendi kanaatlerinin ispatlamaya odaklanmaktadırlar. Bu durumun, -

¹³²² Caba, “Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’nin *el-Mu‘temed fi usûli’l-fikh* Adlı Eseri Çerçevesinde Emir Kavramı”, s. 35.

“Mu‘tezilî düşünce biçimini benimsemiş” âlimlerin kelâm ilmini oluşumunda oynadığı öncü rolün¹³²³ kelâmî ilkelere uygun bir biçimde tasarlanan usul eserleri üzerinde de etkin olduğu, bir başka ifadeyle, Mu‘tezilî usulünün Eş‘arî usulünden daha önce kurumsallaşmış eser vermeye başladığı yönünde bir düşünceden hareketle- Mu‘tezile’nin aksine Eş‘ariyye’nin mevcûd bulunan Mu‘tezilî akımdan ayrılarak kendi kimliğini kazanmak için gösterdiği çabadan¹³²⁴ kaynaklandığı söylenebilir.

d- Bu başlık altında müelliflerimizin deliller kapsamında ismini andığı bazı kişilere temas edilecektir.

Bâkılânî, Şâfîî, Ka‘bî, Kaderiyye ve Mu‘tezile’den İbnü’l-Cübbâî’den bahsetmekte, temsil vazife vazifesini üstlendiği Eş‘ariyye’nin genel kanaatini ise *muhassıl* ve *ehl-i tahkik* âlimlere nispet etmektedir. Böylelikle bir yandan Eş‘arî ulemâyı bu vasıflarla niteleyerek taltif ederken, diğer taraftan bu kimselerin muhalif nezdinde de şerefli bir konuma sahip olduklarına değinerek kendi görüşünün prestijini artırmaktadır. Cüveynî *et-Telhîs*’te Şâfîî, Ka‘bî İbnü’l-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr ve “kavm” tâbirini kullanarak Mu‘tezile’yi zikretmenin yanı sıra Eş‘ariyye’yi ehl-i hak olarak tanımlar; *el-Burhân*’da ise, Şâfîî, Vâkıfiyye’nin delillerinin incelenmesi bölümünde kendisine sık sık atıfta bulunarak Bâkılânî, vaîd mezhebi olarak Mu‘tezile ve müstakil olarak Kâdî Abdülcebbâr’dan bahseder. *el-Menhûl*’de görüşlerin sahiplerini açıklamada mâhir görünen Gazzâlî delillerin zikrederken aynı yöntemi izlemeyip sadece Şâfîî, Ka‘bî ve Vâkıfiyye’den bahseder; *el-Müstasfâ*’da ise Ka‘bî ve Mu‘tezile’yi zikretmesi bir kenara bırakılırsa, Gazzâlî’nin görüşler hususunda şahısları değil fikirleri merkeze alma eğilimi gösterdiği söylenebilir. Görüldüğü üzere, Gazzâlî gibi genel olarak muhaliflerinin kimliğini gizli tutmayı tercih eden bir müellif bile temsil kabiliyeti yüksek bir mensubu olduğu Eş‘ariyye ve Mu‘tezile arasında cereyan eden hararetli münakaşa ve çekişmelerin tesiri altında kalmakta ve bu saikle Mu‘tezile mezhebi ve yine onun bir üyesi olan Ka‘bî’yi alenen muhalif konumuna yerleştirmektedir.

2. Medlûl İle İlgili Tespitler: Bu araştırmanın esasını oluşturan usul eserlerinde delillendirme faaliyetinin nesnesi olan medlûlün iki kısma ayrıldığı görülür. Bir başka

¹³²³ Bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul: Damla Yayınları, 2004, s. 22-23.

¹³²⁴ Yasemin Yıkar, “Eş‘arî Usûlünün Oluşumu Sürecinde Kıyas” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilimi Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, 2018), s. 180-181.

ifadeyle, delillendirmenin konusu görüşlerin kendisi olabileceği gibi görüşlerin delilleri de olabilmektedir. Görüşlerin delillendirilmesine “Mutlak emir nedbi gerekir” kaidesinin birtakım aklî ve naklî delillerle desteklenmesi örnek verilebilir. Delilin delillendirilmesine ise, delilin kendi cinsi dışında bir delille desteklenmesi anlamına gelmektedir. Meselâ aklî nitelikteki bir delili ifade ederken ümmetin ittifakına yahut bir şairin beyitine müracaat edilmesi buna misal gösterilebilir.

3. Delil İle İlgili Tespitler: Bu konuda iki noktaya temas edilebilir:

a- Bu madde kapsamında usulcüler tarafından mutlak emrin mûcebi hususunda kullanılan delillerin mahiyeti incelenecektir.

Bâkılânî nedb ve vücûb görüşlerinin aksine, kendi kanaati olan tevakkuf ve iştirak görüşünü naklî delillerle desteklememekte, nedb görüşünü, aklî; vücûb görüşünü ise naklî deliller ağırlıklı olarak işlemektedir. Bunun yanında vücûb görüşünün naklî delillerinde Kitap kaynaklı delillerin diğerlerine nispeten daha fazla olduğu görülmektedir. Cüveynî *et-Telhîs*'te Bâkılânî'nin görüşünü sadece aklî delillerle ispatlama yoluna giderken, nedb görüşünü savunan muhalifler ile alakalı olarak naklî delil getirmez; vücûb görüşü hakkında ise aklî delillere ağırlık vermekle beraber bazı naklî delilleri zikrettiği görülür. *el-Burhân*'da ise o ne kendi tezi ne de muhaliflerin iddialarıyla ilgili naklî bir delil getirir; getirdiği delillerin hepsi aklî birer delildir. Gazzâlî *el-Menhûl*'de gerek kendi kanaati gerekse muhaliflerin kanaatlerine ilişkin aklî deliller getirir; naklî delillere yer vermez; *el-Müstasfâ*'da ise, diğer görüşler hakkında her ikisine de müracaat ederken, kendi kanaatinin ispatlanması noktasında naklî delillere başvurmaz, sadece aklî deliller getirir. Muhaliflerin delillerinde ise, nedbe delâlet görüşü ile alakalı aklî ve naklî delilleri eşit ölçüde zikreder; vücûb görüşünün incelenmesinde naklî delillere ağırlık verir.

Kâdî Abdülcebâr, emrin mûcebi konusunda genellikle aklî deliller kullanmakla beraber, itirazlar çerçevesinde iki tane âyete yer verir. Basrî ise, kendi görüşü ile ilgili neredeyse eşit sayılabilecek bir miktarda aklî ve naklî delil getirir; fakat muhalifler adına zikrettiği delillerin tamamı aklî niteliktedir.

Sonuç olarak, bir kanaati aklî yahut naklî delil olarak temellendirmek birtakım ekollerin birbirinden ayrışmasını sağlayabilecek bir husus değil; iddianın muhtevasına göre şekillenen bir olgudur. Tevakkuf kanaatini benimseyenler, bunu mücerret emrin mûcebine dair bir bilgilerinin olmadığı yönünde bir kabule dayandırdıkları için bu

hususta bir bilgi oluşturması gereken sem‘ kaynaklı delillere sarılmazlar. Vücûb ve nedbi savunanlar emre muayyen bir anlam yüklemeleri itibariyle bu konuda bir bilginin bulunduğunu düşünürler, naklî deliller de bu bilginin tahsil edilebileceği önemli delillerdendir.

b- Bu madde deliller görülen atıf problemi ile ilgilenir. Eş‘arî usul eserlerinde emir sîgası içermeyen bazı âyet ve hadislerin vücûb görüşünü savunanların delilleri arasında zikredildiği görülür. Halbuki emrin (hem itikaden hem de amelen) vücûb ifade ettiğini düşünler onun “yap” sözüne tekabül eden bir sîgasının bulunduğunu düşünürler. Dolayısıyla bu kimseler nazarında emir sîgası içermeyen bir argümanın emrin delâleti hususunda ispatlayıcı bir gücü yoktur.

4. İstidlâl İşleminin Kendisi İle İlgili Tespitler: Bu kapsamda şu dört noktaya temas edilebilir:

a- Bu araştırmanın konusu olan usul eserlerinde önce aklî sonra naklî deliller incelenir. Naklî deliller içerisinde de evvelâ Kitaptan Deliller, sünnetten deliller, icmâdan deliller şeklinde sıralama takip edilir. Elbette ki bu her bir delil türünün mevcut olması durumunda geçerlidir.

b- Bu madde kapsamında “Nedb me‘mûrun bihtir” önermesinin Eş‘arî müelliflerin düşünce sisteminde nasıl bir işlev gördüğü sorusuna cevap aranacaktır. Bir başka ifadeyle nedbin emredildiği yönünde bir hüküm beyan etmek Eş‘arî menşeli yaklaşımlarda müelliflere nasıl bir imkân tanımaktadır? Her iki soruya da şu şekilde cevap verilebilir: Nebdin emredildiğini söylemek, emrin nedbe taalluk ettiğini söylemenin bir diğer yoludur. Emrin nedbe taalluk edebildiğini kabul etmek, anlam dairesinde nedbe de yer bulunduğunun yani emrin birden fazla anlam taşıma kapasitesine sahip olabileceğinin kabul edildiği anlamına gelir. Eş‘arî düşünürler arasında bu noktadan hareketle geliştirilmiş üç farklı yaklaşımın bulunduğu görülmektedir. Şöyle ki, Bâkılânî emrin anlam dairesinde hem vücûb hem de nedbin bulunduğu fikrinden yola çıkarak iştirak ve buna bağlı olarak gündeme gelen tevakkuf kanaatine; Cüveynî Bâkılânî’ye nispetle *et-Telhis*’te Gazzâlî ise *el-Müstasfâ*’da iştirak iddiasından bağımsız bir biçimde tevakkuf görüşüne; yine Cüveynî *el-Burhân*’da tevakkuf kavramıyla ilgilenmek yerine “sırf talep” şeklinde bir ifade biçimine bürünen bir kanaate meyletmiştir.

Fakat bu noktada temas edilmesi gereken bir diğer husus da şudur: Bâkılânî ve *et-Telhis*’te Cüveynî “Nedb me‘mûrun bihtir” yargısını tevakkuf görüşünü

temellendirmek için bir ön şart olarak addedip birinci delil kapsamında ele aldıkları halde *el-Burhân*'da bu konu “Lafzî Bir Mesele” şeklinde bir başlık açılarak Vâkıfiyye'nin delillerinin zikredildiği yerden müstakil olarak ele alınmıştır. Gazzâlî ise *el-Müstasfâ*'da bu önerme ile alakalı tartışmaları hüküm bahsi kapsamında incelemiş; tevakkuf görüşünün ispatlamak amacıyla getirilen birincil bir delil olarak zikretmemiştir. Bu durumda onun bu meseleye geride çözüme kavuşturulmuş bir konu olarak baktığı ve kanaatini bunun üzerine bina ettiği söylenebilir.

c- Söz konusu usul eserlerinde delil olarak getirilen âyetlerin genellikle istidlâle elverişli kısımları zikredilir.

d- Basrî'nin Abdullah isimli bir raviye temas etmesi hariç tutulursa bu usul eserlerinde sünnet kaynaklı delillerin isnat zinciri hazfedilir.

SONUÇ

İlahî hitabın anlaşılması ve yorumlanması hususunda temel ilkeler vazetme gibi bir vazife de yüklenen fıkıh usulü ilminin ele aldığı ana bahislerden birini emir konusu oluşturur. Emir ile ilgili tartışmalar içerisinde ise mahiyet ve müceb konuları merkezî bir konuma sahiptir. Bu çalışmada, emrin ontolojik mevkiinin tespitine odaklanan mahiyet konusu dışarıda bırakılarak, mutlak emrin vaz' itibariyle ifade ettiği hükmü temsil eden "emrin mücebi" konusu ile alakalı tartışmalara yoğunlaşmıştır. Usûl-i fıkıhın gayesinin şer'î hükümleri bilmek ve bu vesileyle dünya ve ahiret mutluluğuna ermek şeklinde belirlendiği, şer'î hükümlerin bilinmesinde ise emirlere yüklenen anlamın özel bir önemi haiz olduğu dikkate alındığında, bu konunun niçin böylesine geniş tartışmaları harekete geçirdiği daha kolay anlaşılmaktadır.

Mütekaddimîn dönemi Eş'arî ve Mu'tezilî usul eserlerinin esas alındığı bu araştırmanın sonunda, öncelikle "mutlak emrin mücebi" konusunda gerek mezhep düzeyinde Eş'ariyye ile Mu'tezile'nin gerekse şahsî eğilimler çerçevesinde her iki mezhebe mensup usul bilginlerinin fikir ayrılığı içinde oldukları tespitine ulaştığımızı belirtmeliyiz.

Birinci Bölümde Eş'ariyye bilginlerinin eserlerinde yer alan konuya ilişkin tartışmalar incelenmiş ve mezhep düzeyinde Eş'ariyye içerisinde mutlak emrin mücebi ile alakalı beş farklı görüşün savunulduğu anlaşılmıştır. Bunların ilki, emrin vücûb ve nedb anlamlarını müştereken ifade ettiği görüşüdür. Bâkılânî tarafından müdafaa edilen bu yaklaşıma göre emrin bu iki anlamın hangisini bildirdiğini belirleyen bir karîne gelinceye dek tevakkuf etmek gerekir. Ayrıca yine önemli bir Eş'arî sima olan İbn Fûrek'in de bu kanaatte olduğu görülür. İkincisi, emrin mücebi hususunda tevakkuf edilmesi gerektiği görüşüdür. Bu görüş Cüveynî tarafından *et-Telhîs*'te Bâkılânî'ye izafe edilirken; *el-Müstasfâ*'da Gazzâlî'nin benimsediği kanaate tekabül eder. Üçüncüsü, emrin sırf talep ifade ettiği görüşüdür. Cüveynî *el-Burhân*'da bu yaklaşımı benimser. Dördüncüsü ise kesin talep görüşüdür. Bu kanaat Gazzâlî'nin *el-Menhûl*'de benimsediği görüştür. Beşincisi, emrin vücûb ifade ettiği görüşüdür. Abdülkâhir el-Bağdâdî bu kanaattedir ve Cüveynî'nin ifadesine göre Ebû İshak el-İsferâyînî İmam Şâfî'yi takip ederek bu anlayışı benimser.

İkinci Bölümde Mu‘tezile bilginlerinin eserlerinde yer alan konuya ilişkin tartışmalar incelenmiş ve Mu‘tezile içerisinde dört farklı yaklaşımın benimsendiği görülmüştür. Bunların birincisi, “yap” sözünün me’ mûrun bihin irade edilmesi nedeniyle emir olduğu görüşüdür. “Emir iradeyi gerektirir” şeklinde bir kaideye dönüştürülen bu yaklaşım usul eserlerinde yaygın bir biçimde Ebû Hâşim el-Cübbâ’ye nispet edilmektedir. İkincisi, “yap” sözünün me’ mûrun bihin irade edilmesi sayesinde emir ve emrin mücebinin nedb olduğu görüşüdür. Kâdî Abdülcebbar bu görüşü benimser. Üçüncüsü, emrin vücûb / îcab ifade ettiğidir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî emrin vücûb bildirdiği; Nâlık Bilhak’ın ifadesine göre Ebû Abdullah el-Basrî ise Allah ve Resûlü’nün emirlerinin îcaba yorulması gerektiği kanaatini savunur. Sonuncusu Kâ’bî’ye (Belhî) nispet edilen emrin ibâha ifade ettiği görüşüdür.

Üçüncü Bölümde, ilk iki bölümdeki bilgilerden hareketle birtakım tahlil ve değerlendirmeler yapılmıştır. Üç kısım halinde tasnif edilen bu tahlil ve değerlendirmelerin özü şöyle ifade edilebilir:

Birinci kısımda mutlak emrin mücebi ile ilgili görüşler üç ana başlık altında incelenmiştir. İlk olarak, günümüze ulaşan ilk fıkıh usulü eserinin sahibi olan İmam Şâfî’nin kanaati hakkında –gerek mütekaddimîn gerekse müteahhirîn fıkıh usulü literatüründe- yer alan çeşitli nakiller üzerinde durulmuş bunların hangisinin onun gerçek görüşü olduğu kendi eserlerine müracaat yoluyla belirlenmeye çalışılmıştır. İkinci olarak, Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’ye nispet edilen görüşlerin çeşitliliği hem mütekaddimîn hem de müteahhirîn usul bilginlerine ait eserlerde verilen bilgiler ışığında incelenmiştir. Fakat Şâfî’dekinden farklı olarak, İmam Eş‘arî’nin bu konudaki görüşünü bizzat kendi eserlerinden tespit etmek mümkün olmamıştır; onun kendisi tarafından kaleme alınan *el-İbâne* ve *el-Lüma’* adlı eserlerinde emrin hangi hükmü ifade ettiğine dair bir bilgiye rastlanamaması sebebiyle, özellikle Eş‘arî düşüncesinin kurumsallaşmasında büyük emekleri bulunan Bâkılânî ve İbn Fûrek’in ifadelerine başvurulmuş ve onların naklettiği yaklaşımın Ebü’l-Hasan’ın görüşüne daha mutabık olabileceği kanaatine varılmıştır. Üçüncü olarak, mütekaddimîn dönemi usul eserlerinde tesadüf edilen görüşler ve bunları kimlerin benimsediği tespit edilmiştir. Bu esnada eserleri günümüze ulaşan usulcülerin yaklaşımı doğrudan elde edilirken, günümüze eseri ulaşmamış bazı bilginlerin kanaatleri diğer eserler vasıtasıyla belirlenmiştir.

İkinci kısımda mutlak emrin mûcebi konusunun eserlerin tasnifindeki yeri üzerinde durulurken usul sistematığının gelişim biçimi ve seyri konusunda müstakil bilimsel çalışmaya / çalışmalara ihtiyaç bulunduğu kanaatine ulaşılmıştır.

Üçüncü kısımda ise “görüşlerin sunulma biçimi” ve “delillerin işleniş biçimi” iki ayrı başlık altında ele alınmış olup birincisine ilişkin değerlendirmelerin özü aşağıda belirtilmiştir:

1- Eş‘arî ve Mu‘tezilî usul eserlerinde muhalif görüşler ve bunların sahipleri arasında genellikle hatalı bir eşleştirilmeye rastlanmadığı görülmüştür. Bunun tek istisnası, Mu‘tezile’ye isnat edilen irade ve nedb görüşleri oluşturur. Esasen bu durum mütekaddimîn döneminde yer yer müteahhirîn devrinde ise kâhir ekseriyetle irade görüşünün nedb görüşünün gölgesinde kalıp müstakil bir görüş özelliğini yitirmesine yol açmıştır. Bu durum Mu‘tezile’nin gerek idarî gerekse sosyal açıdan etki gücünü kaybetmesi itibarıyla Mu‘tezilî fikirlerin muhalifler kanalıyla nakledilmesinin bir sonucu olarak görülebilir.

2- Birden fazla usul eseri yazan Cüveynî ve Gazzâlî gibi bilginlerin ilmî tekamüllerine paralel bir biçimde seyreden fikrî serüvenleri eserleri üzerinden tespit edilmiştir; ayrıca bu müelliflerin eserlerinin birinde zikrettiği görüşe diğeri de temas etmemesine de rastlanmaktadır.

3- Görüşlerini konumlandırma biçimi açısından Eş‘arî ve Mu‘tezilî usulcüler arasında keskin bir fark görülmez. Her iki ekolde de kendi görüşünü ilk başta yahut en sonda zikreden müellifler bulunmaktadır.

4- Görüşlerin sıralanması esnasında Cüveynî ekol merkezli bir sunum biçimi benimserken, diğeri usulcüler kanaatleri merkeze alan bir ifade tarzı takip etmiştir.

5- Genel olarak Eş‘arî usul eserlerinde muhaliflerin kimliklerini mezhep düzeyinde tayin etme yönünde bir eğilimin hâkim olduğu anlaşılmıştır. Muhalifler arasında Mu‘tezile’nin özel bir yerinin bulunduğu söylenebilir. Nitekim Gazzâlî’nin görüş sahiplerinin isim ve ekollerini izhar etmeme noktasında büyük bir direnç gösteren bir müellif olmasına rağmen delillerin incelenmesine gelince, genel olarak Mu‘tezile’yi ve Bağdat okulunun önemli temsilcilerinden Kâ‘bî’yi alenen hedef almaktan geri duramaması Eş‘ariyye ile Mu‘tezile arasındaki büyük gerilimin bir yansıması olarak okunabilir.

6- Mu‘tezilî usulcülere gelince, onların muhalif kitlesi arasında Eş‘ariyye’nin belirgin bir yer tuttuğu görülmez. Kâdî Abdülcebbâr vücûb kanaatini karşı görüş olarak tanımlar; iştirak ve tevakkuf tavrına mukabil bir itirazda bulunmaz. Bu durum “eş-Şer‘iyyât”ın bazı kısımlarında eksiklik bulunduğu kabulünden hareketle açıklanabileceği gibi bu eserin Bâkılânî’nin *et-Takrîb*’inden daha evvel kaleme alındığının bir göstergesi de sayılabilir. Basrî ise iştirak fikri hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmakla beraber bunu doğrudan emrin mûcebi hususunda bir görüş olarak takdim etmez.

7- Gerek Eş‘arî gerekse Mu‘tezilî usulcülerin kendi benimsedikleri görüşü mensup oldukları mezhebin ileri gelenlerine dayandırmak suretiyle meşruiyet seviyesini yükseltmeye çalıştıkları tespit edilmiştir. Basrî dışındaki usulcüler muhtemelen aynı amaçla fıkıh usulündeki kurucu rolüne binaen İmam Şâfiî’ye de atıfta bulunmuşlardır.

Üçüncü kısmın “delillerin işleniş biçimi”ne odaklanan ikinci başlığı altında istidlâl faaliyetinin gerçekleşmesi için zaruri olan delilin sahibi, medlûl, delil ve istidlâl işleminin kendisi şeklinde dört unsur göz önünde bulundurularak bazı sonuçlara varılmıştır.

Delilin sahibi ile ilgili ulaşılan sonuçlar üç madde halinde özetlenebilir:

1- Eş‘arî usul eserlerinin bir kısmında görüşlerin zikredilmesi esnasında belirlenen sıralamaya riayet edilirken bazılarında buna uyulmamıştır. Mu‘tezilî usul eserlerinde ise muhaliflerin delilleri, müellifin görüşünün bir uzantısı halinde takdim edildiği için görüş sıralamasına uygun bir sunum tarzı benimsenip benimsenmediği hususunda bir şey söylenememektedir.

2- Bazı müellifler zikrettikleri görüşlerin hepsi ile ilgili delillere eserinde yer verirken, onların bir kısmı her bir görüşün delillerini incelemez. Bu noktada Gazzâlî’nin *el-Menhûl*’de Ebû Ali el-Cübbâî’ye atfen temas ettiği irade görüşüne ilişkin herhangi bir delil nakletmemesi; Eş‘arî bir şahsiyet olarak Mu‘tezile ile aralarındaki ihtilafta kendi mezhebini haklı çıkaracak bir müdahalede bulunmaması özellikle dikkat çekicidir.

3- Eş‘arî ve Mu‘tezilî usul eserlerinde hem muhalifleri (Kâdî Abdülcebbâr bunu kendi görüşü kapsamında icra eder) hem de müdafisi tarafından en fazla üzerinde durulan konu, vücûb görüşünün delillerinin tartışılmasıdır. Bunun dışında Cüveynî ve Gazzâlî’nin erken dönem eserlerinde ortaya koydukları görüşten vazgeçip yeni birer kanaat serdetmeleri itibariyle, eski görüşlerinin çürütülmesi hususunda büyük bir itina gösterdikleri gözlemlenmiştir.

Medlûl ile ilgili olarak ise, müelliflerin temel tezlerini ispatlamak amacıyla birtakım deliller getirdikleri gibi deliller içerisinde de yan argümanlar kullanarak delilin istidlâl kabiliyetini artırmaya çalıştıkları yönünde bir neticeye varılmıştır.

Delil ile ilgili olarak şu tespitler yapılabilmektedir: Eş‘arî usul eserlerinde, iştirak ve tevakkuf görüşleri aklî delillerle desteklenmiş, nedb görüşü ile ilgili olarak da –*el-Müstasfâ* dışında- naklî delile yer verilmemiştir. Vücûb görüşü hususunda ise – Cüveynî’nin *el-Burhân*’ın sırf aklî delillere odaklanması hariç tutulursa- müelliften müellife oran itibarıyla farklar görünmekle birlikte hem aklî hem de naklî deliller ele alınır.

Mu‘tezilî usul eserlerinden *eş-Şer‘iyyât*’ta aklî delillerin egemen olduğu bir sunum tarzı benimsenmiş, itirazlar çerçevesinde naklî delillere yer verildiği görülmüştür. *el-Mu‘temed*’de ise vücûb görüşü hem aklî hem naklî delillerle desteklenirken, nedb kanaati hakkında sadece aklî delillerden bahsedilmiştir.

İstidlâl işleminin kendisi ile ilgili tespitler ise kısaca dört madde halinde ifade edilebilir:

1- Eş‘arî ve Mu‘tezilî usul eserlerinde önce aklî deliller sonra naklî deliller incelenmiştir. Naklî delillerin sunum sırası ise Kitaptan deliller, Sünnetten deliller ve icmâdan deliller şeklindedir.

2- Delil olarak getirilen âyetlerin yalnızca istidlâle elverişli kısımları zikredilmiştir.

3- Sünnetten getirilen delillerin -sahabe râvi de dahil olmak üzere- isnat zinciri genellikle zikredilmemiştir.

Bu bağlamda temas edilebilecek bir diğer husus da şudur: Yapılan tartışmalar dolayısıyla ekollerin mensupları arasında sivrilen dışlayıcı tutumun zamanın ilerlemesi ve şartların değişmesi ile yerini daha ılımlı bir tavra bıraktığı görülebilmektedir. Nitekim aktif tehdit- pasif tehdit dengesinin değişmesi ve mezhep mensupları arasında ilmî münasebetlerin derinleşip savunmacı psikolojiden kaynaklanan baskısının nispeten hafiflemesi neticesinde muhaliflere yönelik eleştirilerin daha yumuşak bir üslupla dile getirilir ve onların haklı bulunduğu noktalar itiraf edilir bir hale gelebilmektedir. Ayrıca zamana ve şartlara göre hangi muhalif cepheye ağırlık verileceğinin de değişkenlik gösterdiği görülmektedir. Bu durum Bâkılânî ve Gazzâlî örneği üzerinden şöyle açıklanabilir: Bâkılânî için Mu‘tezile birinci derecede mücadele edilmesi gereken bir

muhalik konumundadır, bu sebeple o Mu‘tezile’ye tenkitlerini sert sayılabilecek bir üslupla yöneltir. Gazzâlî’ye gelince onun birinci derecede muhaliflerinin Şii / Bâtınî gruplar ve felâsife olduğu görülür.

Bütün bunların dışında Eş‘arî ve Mu‘tezilî usul bilginleri arasında emrin mûcebi ile alakalı olarak cereyan eden tartışmaların pratik / amelî bir kaygının ürünü olmaktan ziyade epistemolojik endişelerden kaynaklandığı belirtilmelidir. Zira bu meselenin “namaz kılın” gibi bir emir örneği üzerinden aydınlatılması mümkündür. Şöyle ki, gerek Eş‘ariyye gerekse Mu‘tezile mezhebine mensup usulcüler namaz kılınmasına dair bir talep içeren emrin vücûb / îcab hükmü taşıdığını ve namaz kılma eyleminin vâcip olduğunu inkâr etmemektedir. Tarafların anlaşmazlığa düştükleri nokta duyulur âlemde (*şâhid*) dilin “objektif” bir araç olarak muhataba bu mesajı iletip iletemeyeceği meselesidir. Bir başka deyişle, namaz kılmanın vâcip oluşunun doğrudan dilin bir ifade biçimi olan mutlak emir sîgasından mı anlaşılacağı, yoksa bunun “namaz kılın” sîgası ile beraber bulunan birtakım karîne / karîneler vesilesiyle mi olacağı hususu sözü geçen iki mezhep arasındaki münakaşaların merkezini teşkil etmektedir. Dolayısıyla temel problem emredilen her bir fiilin hangi hükmü taşıdığı değil; her iki mezhebin de kendi düşünce sistemleri dahilinde ve doktrinleri hususundaki hassasiyetleri çerçevesinde bu soru / soruna nasıl çözümler ürettikleri meselesidir. Bir başka deyişle, kelâmcı kimlikleriyle ön plana çıkan Eş‘arî ve Mu‘tezilî âlimlerin, usûl-i fikhın bir problemi olan emrin mûcebi konusuna zihinlerinde mevcûd bulunan kelâmî kabullerle uyumlu / çelişmez bir görünüm sergilemesini sağlayacak bir hüviyet kazandırmaya çalıştıkları ifade edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

- Akgündüz, Ahmet. “Ebü'l-Hüseyin el-Basrî”, *DİA*. İstanbul: 1994, X, 326-328.
- _____ “el-Mu‘temed”, *DİA*. İstanbul: 2006, XXXI, 387.
- Altundağ, Mustafa. “Kelâmullah – Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-Nefsî – Kelâm-ı Lafzî' Ayırımı”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000): 149-181.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. y.y., t.y..
- Apaydın, H. Yunus. “Bir İslam Hukukçusu Olarak Gazâlî”, *Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî (1058-1111) 14 Mart 1988*. Kayseri: 1988, 37-53.
- _____ “el-Müstasfâ”, *DİA*. İstanbul: 2006, XXXII, 124- 126.
- Aruçi, Muhammed. “Usûlü'd-dîn”, *DİA*. İstanbul: 2012, XLII, 215-217.
- Aybakan, Bilal. “Şâfiî”, *DİA*. İstanbul, 2010, XXXVIII, 223-233.
- _____ “el-Üm”, *DİA*. İstanbul: 2012, XLII, 298-300.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1986.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Kitâbü usûlü'd-dîn*. İstanbul: Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi (Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Neşriyatı), 1346 h. / 1928 m..
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd: es-sagîr*. thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413-18 h. / 1993-98 m..
- Baktır, Mustafa. “el-Burhân fî usûli'l-fikh”, *DİA*. İstanbul, 1992, VI, 434-435.
- Basrî, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin. *el-Mu‘temed fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamîdullah. Dımaşk: Institut Français de Damas, 1384-85 h. / 1964-65 m..
- _____ *Şerhü'l-Umed*. thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1990.
- Başoğlu, Tuncay. “Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh Genel Özellikler ve Mezheplerin Yeniden Şekillenmesi”. *İlam Araştırma Dergisi* 2 / 3 (1998): 113- 140.

- ____ “Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları.” Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı. 2001.
- ____ “Şifâü'l-galîl”, *DİA*. İstanbul: 2010, XXXIX, 140-141.
- Bebek, Adil. “Kâ'bi”, *DİA*. İstanbul: 2001, XXIV, 27.
- Bedir, Murteza. “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 29 (2013): 65-97.
- ____ “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, *DİA*. İstanbul: 2006, XXXII, 186-188.
- ____ “er-Risâle”, *DİA*. İstanbul: 2008, XXXV, 117-119.
- Berâhim, Sâmî. *Nakdü'l-'akli'l-usûlî: Dirâse Tahlîlyye Nakdîyye li-usûli'l-fikh 'inde'l-Mu'tezile min zilâli Kitâbi'l-Mu'temed li-Ebi'l-Hüseyin el-Basrî el-Mu'tezilî*. Tunus: Menşûrâtu Karem eş-Şerîf, 2014.
- Brunschving, R.. “Le Livre De L'ordre Et De La Défense' D'al-Muzani”. *Bulletin D'études Orientales* 2 (1945-1946): 145-165.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz. *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahrülislâm el-Pezdevî*. thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1417 h. / 1997 m..
- Caba, Betül. “Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed Fî Usûli'l-Fikh* Adlı Eseri Çerçevesinde Emir Kavramı.” Yüksek Lisans Tezi. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı. 2015.
- Câbirî, Eric Fehd Âbid. *İhtilâfî'l-Gazzâlî beyne'l-Müstasfâ ve'l-Menhûl*. Mekke: el-Mülteka'l-İlmi'n-Neşr, 1435 h. / 2014 m.
- Cemâleddin, es-Seyyid Mustafa. *el-Bahsü'n-nahvî 'inde'l-usûliyyîn*. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 1426 h. / 2005 m..
- Cessâs, Ahmed b. er-Râzî el-Cessâs. *Usûlü'l-fikh el-müsemmâ bi'l-fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1405 h. / 1985 m..
- Ceylan, Mehmet Nezir. “Bâkılânî'nin et-Takrîb ve'l-irşâdü's-sağîr Adlı Eserinde Emir ve Nehiy.” Yüksek Lisans Tezi. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı. 2017.
- Cici, Recep. “Serahsî, Gazzâlî ve İbnü'l-Hümmam'a Göre Emir-Nehiy Tahlili.” Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 1985.

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Doha: Câmi'atu Katar, 1978.
- ____ *Kitâbü't-telhîs fî usûli'l-fikh = Telhîsü't-takrîb*. thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- ____ *el-Varakât*. Kahire: Dârü't-Türâs, 1977.
- ____ *el-Varakât Fıkıh Usûlü*. çev. Adnan Memduhoğlu. Ankara: Beyan Yayınları, 2016.
- ____ *Ta'likât 'ale'l-varakât*. thk. Adnan Memduhoğlu. İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 2016.
- Çağrıçı, Mustafa. "Gazzâlî", *DİA*. İstanbul: 1996, XIII, 489- 505.
- Çelebi, İlyas. "Kâdî Abdülcebbar", *DİA*. İstanbul: 2001, XXIV, 105- 109.
- ____ "el-Muğnî", *DİA*. İstanbul: 2005, XXX, 382-384.
- ____ "Mu'tezile", *DİA*. İstanbul: 2006, XXXI, 391-401.
- Çetintaş, Recep. "İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi." Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı. 2014.
- Çetres, Recai. "Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî Ekseninde)." Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı. 2014.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421 h. / 2001 m..
- ed-Dîb, Abdülazîm. "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *DİA*. İstanbul: 1993, VIII, 141-144.
- ____ *Fıkhu İmâmi'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî: Hasâisuhû- eseruhû-menziletuhû*. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1409 h. / 1988 m..
- ____ *İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî: Hayatühû ve asruhû- âsâruhû ve fikruhû*. Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1981.
- Diwald-Wilzer, Susanna. *Fırak ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. İsameddin Muhammed Ali, Ali Sâmi en-Neşşâr. Matbaatü'l-Câmiyye, 1972.
- Dönmez, İbrahim Kâfî. "Fıkıh Usulü", *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. ed. Tuncay Başoğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, 53-70.

- _____ “Gazzâlî”, *DİA*. XIII, İstanbul: 1996, 511-515.
- _____ “Zâhir”, *DİA*. İstanbul: 2013, XLIV, 85- 87.
- Duman, Ali. “Ebu’l-Hüseyin el-Basrî’nin el-Mu‘temed Adlı Eserinde Emrin Hakikati İle İlgili Görüşlerin Değerlendirmesi”. *Hikmet Yurdu Düşünce- Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 10 / 20 (Ocak-Haziran 2017 / 2): 97-120.
- Duman, Soner. “Usûlü’l-fikh” *DİA*. İstanbul: 2012, XLII, 218.
- Duveyhî, Ali b. Sa’d b. Sâlih. *Ârâü’l-Mu‘tezileti’l-usûliyye: Dirâse ve takvîmen*. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1415 h. / 1995 m..
- Ebü Süleyman, Abdülvehhâb b. İbrâhim. *el-Fikrû’l-usûlî*. Cidde: Dârü’ş-Şürûk, 1984.
- Ebyârî, Şemseddîn Ali b. İsmail Ali b. Hasan b. Atıyye Ebü’l-Hasan. *et-Tahkîk ve’l-beyân fî şerhi’l-Burhân fî usûli’l-fikh*. thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezâirî. Havallî: Dâru’z-Ziyâ, 1432 h. / 2011 m..
- Ensârî, Abdülali Muhammed b. Nizâmeddîn Muhammed Sehâlevî. *Fevâtihu’r-rahamut (el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl’ün içinde)*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1324.
- Eş‘arî, Ebü’l-Hasan İbn Ebü Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *el-İbâne ‘an usûli’l-diyâne*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dârü’l-Kitâb, 1987.
- _____ *Kitâbü’l-lüma‘ fî’r-reddi ‘alâ ehli’z-zeyg ve’l-bida‘*. tsh. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Matbaatü’l-Katolikiyye, 1952.
- Ferrâ, İbnü’l-Ferrâ Muhammed b. Hüseyin Ebü Ya‘lâ. *el-Udde fî usûli’l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî. Riyad: y.y., 1993.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. “Eş‘arî, Ebü’l-Hasan”, *DİA*. İstanbul: 1995, XI, 444-447.
- Fezârî, Tâcüddîn Abdurrahman b. İbrahim. *Şerhü’l-varakât li-imâmi’l-haremeyn el-Cüveynî*. thk. Sare Şafi el-Hâcirî. Beyrut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1422 h. / 2001 m..
- Fıglalı, Ethem Ruhi. “Abdülkâhir el-Bağdâdî”, *DİA*. İstanbul: 1988, I, 245-247.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Hüccetü’l-İslâm Muhammed b. Muhammed. *Şifâü’l-galîl fî beyâni’ş-şebih ve’l-muhil ve mesâlikü’t-ta‘lîl*. thk. Hamd Kubeyisî. Bağdat: Riâsetü Divâni’l-Evkâf, 1390 h. / 1970 m..
- _____ *el-Menhûl min ta’likâti’l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimaşk: Dârü’l-Fikr, 1980.

- _____ *Mustasfâ İslam Hukukunun Kaynakları*. çev. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- _____ *el-Müstesfâ min 'ilmi'l-usûl*. Bulak: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1324.
- _____ *el-Müstesfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. Riyad: Dârü'l-Hedyi'n-Nebevî, Dârü'l Fadîle, 1434 h. / 2013 m..
- Gölcük, Şerafeddin. "Bâkılânî", *DİA*. İstanbul: 1991, IV, 531-535.
- _____ *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- _____ "Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA*. İstanbul: 1994, X, 84-85.
- _____ "Hayyât, Ebü'l-Hüseyn", *DİA*. İstanbul: 1998, XVII, 103-105.
- Görgün, Tahsin. "Dil, Kavrayış ve Davranış; Kur'ânın Vahyedilmesi ve İslam Toplumunun Ortaya Çıkışı Arasındaki Alakanın Tahliline Mukaddime". *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu 13-19 Ocak 1997* (1998): 137-155.
- _____ "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma". *İslam Araştırması Dergisi* 5 (2001): 59-108.
- _____ "İnşâ", *DİA*. İstanbul: 2000, XXII, 339-441.
- _____ "İnşâ", *DİA*. İstanbul: 2000, XXII, 441-442.
- _____ "İnşa-Haber (Performative Constative) Ayrımı ve Kur'ân'ın Anlaşılması – Sözeylem Teorisinin Tahlili Üzerine-". *Kur'ân ve Dil – Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu (17- 18 Mayıs 2001) 15 / 542* (2002): 443-460.
- _____ "Kâdî Abdülcebbar", *DİA*. İstanbul: 2001, XXIV, 109-111.
- _____ "Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usulü) İmkân ve Sınırları". *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler), 02-06 Ekim 2002* (2004): 305-326.
- _____ "Lafız", *DİA*. Ankara: 2003, XXVII, 44-46.
- Güman, Osman. "Fıkıh Usûlü Geleneğinde Farklı Bir Tavrı: Tevakkuf". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012): 139-173.
- Günay, Hacı Mehmet. "Semerkandî, Alâeddîn". *DİA*. İstanbul: 2009, XXXVI, 470-471.

- Hallaq, Wael B. “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtlar Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”. çev. Dr. Bilal Aybakan. *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999): 195-236.
- _____ “Notes On The Term *Qarīna* In Islamic Legal Discourse”, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Hampshire: Variorum Reprints, 1995, X, 1-15.
- _____ “The Articulation Of Legal Theory: I”, *A History Of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uşūl al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 36-81.
- _____ “*Uşūl al-Fiqh: Beyond Tradition*”, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Hampshire: Variorum Reprints, 1995, XII, 172-197.
- Hamadi, Dhoub. “el-Gazzâlî Müceddiden fi’l-Mustasfâ ve Eseruhû fi’l-Mezhebi’l-Mâlikî = Gazzâlî’nin Fıkıh Usulü Çerçevesinde ‘el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl’ Adlı Eserinin Konumu ve Kuzey Afrika Ülkelerindeki Mâlikî Mezhebine Etkisi”. *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu 12-14 Mayıs 2011 Bildiriler Kitabı = International Symposium on Modern Age and al-Ghazzali 12-14 Mys 2011*. y.y., 2014, 143-160.
- Hamidullah, Muhammed. “Mu’tezile Fıkıh Usûlü ve el-Basrî’nin ‘*el-Mu’temed*’ Adlı Eseri”. çev. Ömer Aslan. *Bilimname: Düşünce Platformu* 2 / 4 (2004 / 1): 81-105.
- _____ “Usûl al-fıqh’ın Tarihi”. çev. M. Fuad Sezgin. *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2 / 1 (1956-1957): 1-18.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî. *el-Hudûd fi’l-usûl*. thk. Muhammed Süleymânî. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1999.
- _____ *Mâkâlâtü’s-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 1425 h. / 2005 m..
- _____ *el-Muhtasar fi usûli’l-fikh (İbn Fûrek ve ârâuhü’l-usûliyye içinde)*. thk. Muhammed Hassân İbrahim Avaz. Dımaşk: Dâru’n-Nevâdir, 1435 h. / 2014 m..
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *el-Mukaddime*. thk. Abdüsselâm Şeddâdî. Dârülbeyzâ: Beytül-Fünûn ve’l-Ulûm ve’l-Âdâb, 2005.
- İbnü’l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamîd. *et-Tahrîr fi usuli’l-fikh*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1932.
- İbnü’l-Hacîb, Ebû Amr Cemâleddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr. *Muhtasaru Müntehe’s-sûl ve’l-emel fi ilmeyi’l-usul ve’l-cedel*. thk. Nezîr Hamâdû. Cezâir: Şeriketü’l-Cezâiriyyeti’l-Lübnâniyye, Beyrut: Daru İbn Hazm, 1427 h. / 2006 m..

- İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: el-Matbatü'l-Katolikiyye, 1380 h. / 1961m..
- İbn Reşîk, Ebû Ali Cemâleddîn Hüseyin b. Ebi'l-Fezâil Atîk b. Hüseyin b. Atîk. *Lübâbü'l-mahsûl fî ilmi'l-usûl*. thk. Sena Muhammed Ali el-Halebî. Dimaşk: Dârü'n-Nevâdir, 1433 h. / 2012 m..
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *ez-Zarûrî fî usûli'l-fikh*. thk. Cemâleddîn el-Alevî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönetiminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- _____. "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine". *Bilimname* 17 / 7 (2009 / 2): 65-95.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer İmâmüddîn. *et-Tefsîr fî'd-dîn ve temyüzü'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikin*. nşr. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî. Matbaatü'l-Envâr, 1359 h. / 1940 m..
- Ka'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî. *Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Râcih Abdülhamid Saîd Kürdî, Abdülhamid Râcih Abdülhamid Kürdî, Hüseyin Hansu. Amman: Dârü'l-Hamîd, 1435 h. / 2014 m..
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: Dârü'l-Farâbî, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1439 h. / 2017 m..
- _____. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Tâha Hüseyin. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- _____. *el-Muhît bi't-teklîf*. thk. Ömer es-Seyid Azmî. Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, t.y..
- Kâdî İyaz, Ebü'l-Fadl İyad b. Musa b. İyaz el-Yahsûbî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Abdülkâdir Sahravî, Saîd Ahmed E'rab. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1982.
- Kandemir, M. Yaşar, İsmail Lütfü Çakan, Raşit Küçük. *Riyâzü's-sâlihîn Metni ve Tercümesi*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1429 h. / 2008 m..
- Karabulut, Ali Rıza. "Gazâlî'nin Eserleri". *Ebû Hâmid Muhammed el-Gazali (1058-1111), 14 Mayıs 1988, Kayseri (1988)*: 227-248.
- Karâfi, Ebü'l-Abbas Şehâbeddîn Ahmed b. İdris b. Abdürrahîm. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. thk. Tâha Abdürraûf Sa'd. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1414 h. / 1993 m..

- Karlığa, H. Bekir. “Gazzâlî”, *DİA*. İstanbul: 1996, XIII, 518-530.
- Kaya, Eyyüb Said. “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, *DİA*. İstanbul: 2006, XXXII, 188-189.
- Kayide, Hasan. *el-Mustalahu'l-usûlî fî kitâbi'l-Mu'temed li-Ebi'l-Hüseyn el-Basrî el-Mu'tezilî*. Kahire: Dâru's-Selâm, Fas: Müessesetü'l-Buhûs ve'd-Dirâseti'l-İlmiyye, 1435 h. / 2014 m..
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbelî. *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*. thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985.
- Kızılkaya, Necmettin. “el-Varakât”, *DİA*. İstanbul: 2012, XLII, 518-519.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Köksal A. Cüneyd, Dönmez, İbrahim Kâfi. “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*. İstanbul: 2012, XLII, 201-210.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- _____ “Hanefî Usulcülerinin Elfaz Taksimindeki Metodlar.” Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2001.
- Macit, Yüksel. “Mu'tezilenin Fıkıh Usûlü Anlayışı.” Doktora Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2000.
- _____ “Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi”. *Marife* 3 / 3 (2003): 73-82.
- Makdisi, George. *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- _____ *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- _____ *İslam'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî. *İzâhü'l-mahsûl min burhâni'l-usûl*. thk. Ammar et-Tâlibî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Midilli, Muharrem. “Hicri V. Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde Emrin Delâleti Tartışmaları.” Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı. 2007.

- Muheymed, Yasin Câsim. *el-Emr ve'n-nehy inde ulemâi'l-Arabiyye ve'l-usûliyyîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412 h. / 2001 m..
- Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Âlemü'l-hüdâ Ali b. Hüseyin Şerif. *ez-Zeri'a ilâ usûli's-şeri'a*. tsh. Ebü'l-Kâsım Gürcî. Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1984.
- Nâtık-Bilhak, Ebü Tâlib Yahya b. Hüseyin el-Hârûnî. *el-Müczi fi usûli'l-fıkh*. thk. Abdülkerîm Cedebân. San'a: Ravâi'u Türâsi'z-Zeydiyye, 1434 h. / 2013 m..
- Neşşâr, Ali Sâmi. *Menâhicü'l-bahs 'inde mütefekkeri'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1404 h. / 1984 m..
- Omotoshu, Abd al-Rafî'i Oyewumi. "The Problem of al-Amr In Uşul al-Fıqh." Doktora Tezi. University of Edinburgh. 1984.
- Orman, Sabri. "Gazzâlî'nin Hayatı ve Eserleri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13 / 3-4 (2000): 237-248.
- Öğüt, Salim. "Emir", *DİA*. İstanbul: 1995, XI, 119-121.
- Özel, Ahmet. "Mervezî, Ebü İshak", *DİA*. Ankara: 2004, XXIX, 234-235.
- Özen, Şükrü. "Mu'tezile Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Marife: Dinî Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)* 3 / 3 (2003): 406-411.
- ____ "Müzenî", *DİA*. İstanbul: 2006, XXXII, 246-250.
- Öztürk, Hatice. "İlk Beş Asır Fıkıh Usûlü Literaturnde Ser'u Men Kablenâ Delili." Yüksek Lisans Tezi. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı. 2015.
- Paçacı, Mehmet. "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair = On The Method Of Understanding (Fıqh)". *İslâmî Araştırmalar* 8 / 2 (1995): 85-97.
- Pala, Ali İhsan. *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Pekcan, Ali. "Cüveynî'nin *el-Varakat* Adlı Eseri Üzerine: Çeviri ve Değerlendirme". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009): 329-352.
- Sâlih, Muhammed Edîb. *Tefsîrû'n-nusûs fi'l-fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404 h. / 1984 m..
- Sarıtaş, Murat. "İrak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi." Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2013.

- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî. *Kavâtü'ü'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417 h. / 1996 m..
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-'ukul fi usuli'l-fikh*. thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî. Amman: Darü'n-Nûr, 2017.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426 h. / 2005 m..
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Şâfî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru't-Türâs, 1979.
- _____ *el-Üm*. Kahire: Dâru's-Şa'b, 1388 h. / 1968 m..
- _____ *Ahkâmü'l-Kur'ân*. der. Ebû Bekr Ahmed Beyhakî. tlk. Kâsım Şemaî Rifâî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, t.y..
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Abdülazîz Muhammed Vekîl. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Havlânî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419 h. / 1999 m..
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemâleddîn İbrahim b. Alî b. Yûsuf. *Lüma' fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülkâdir el-Hatîb el-Hasenî. Dımaşk: Dâru'l-Hadîsi'l-Katâniyye, 1434 h. / 2013 m..
- _____ *Şerhü'l-lüma'*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- _____ *et-Tebşıra fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1980.
- Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horasânî. *Şerhü't-telvîh ale't-tavdîh*. thk. Necîb el-Mâcidî, Hüseyin el-Mâcid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1430 h. / 2009 m..
- Temel, Ahmet. "Fıkıh ve Kelam Mezhepleri Arasında Fıkıh Usulü: Bir Fıkıh Usulü Mezhebinden Söz Edebilir mi?", *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri* (Karaman İslami İlimler Derneği). y.y., t.y., 97-101.

- _____. “Was There a Zaydī *uṣūl al-fiqh*? Searching for the Essence of Zaydī Legal Theory in the School’s First Complete *Uṣūl* Work: al-Natīq bi-l-Haqq’s (340-424 / 951-1033) ‘*al-Mujzī fī Uṣūl al-fiqh*’”. *İnsan ve Toplum* 6 / 1 (2016): 71-83.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınları, 2004.
- Tûsî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *el-‘Udde fī usuli’l-fikh*. thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî Kummî. Kum: Çitäre, 1417.
- Türker, Ömer. “Eş’arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 19 (2008): 1-23.
- Üzüm, İlyas. “Nâtık-Bilhak”, *DİA*. İstanbul: 2006, XXXII, 439-440.
- Vishanoff, David R.. *The Formation Of Islamic Hermeneutics How Sunni Legal Theorists Imagined A Revealed Law*. New Haven: American Oriental Society, 2011.
- Weiss, Bernard G.. “Ortaçağ İslam Âlimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003 / 2): 127-135.
- Yavuz, Salih Sabri. “İsferâyînî, Ebû İshak”, *DİA*. İstanbul: 2000, XXII, 515-516.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Eş’ariyye”, *DİA*. İstanbul: 1995, XI, 447- 455.
- _____. “Halku’l-Kur’ân”, *DİA*. İstanbul: 1997, XV, 371-375.
- _____. “İbn Fûrek”, *DİA*. İstanbul: 1999, XIX, 495- 498.
- _____. “İrade”, *DİA*. İstanbul: 2000, XXII, 379-380.
- _____. “Kelâm”, *DİA*. Ankara: 2002, XXV, 194-196.
- _____. “Mücerredü Makâlât”, *DİA*. İstanbul: 2006, XXXI, 448-449.
- Yıkar, Yasemin. “Eş’arî Usûlünün Oluşumu Sürecinde Kıyas.” Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilimi Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı. 2018.
- Yıldırım, İlyas. “Fıkıh Usûlünde el-Bâkılânî’nin el-Gazzâlî’ye Tesiri (Hüküm Çıkarma Metodları Çerçevesinde).” Yüksek Lisans Tezi. Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Programı. 2008.
- Yıldız, Kemal, Yıldırım İlyas. “el-Bâkılânî’ye Atıfları Çerçevesinde el-Gazzâlî’nin Fıkıh Usûlünde Muhakkikliği”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2012): 39-75.
- Yurdagür, Metin. “Kâdî Abdülcebbâr”, *DİA*. İstanbul: 2001, XXIV, 103- 105.

— “Son Dönem Mu’tezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebâr: Hayatı ve Eserleri”. *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986): 117- 136.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeri a‘lâmi’n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü’r- Risâle, 1402-05 h. / 1982-85 m..



ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Zeynep Büşra	BEŞİKÇİ
Doğum Yeri ve Yılı	Merkez / TRABZON	05.04.1989
Bildiği Yabancı Diller	Arapça	İngilizce
ve Düzeyi	İleri Düzey	İleri Düzey
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	2004 - 2008	Arsin İmam-Hatip Lisesi (Arsin / TRABZON)
Lisans	2010 - 2015	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2015 - 2019	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora		
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı
1.		
2.		
3.		
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar	EDEP	
Katıldığı Proje ve Toplantılar	EDEP I. Arapça İhtisas Sempozyumu	
Yayımlar:		
Diğer:		
İletişim (e-posta):	busrabesikci_147@hotmail.com	
	Tarih İmza Adı Soyadı	20/10/2019 Zeynep Büşra BEŞİKÇİ

