



**T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE EMREDİLENİN İFASI

Ümit KOCA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KAHRAMANMARAŞ

OCAK - 2013



T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE EMREDİLENİN İFASI

Danışman: Doç. Dr. Nuri KAHVECİ

Ümit KOCA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KAHRAMANMARAŞ

OCAK - 2013

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE
EMREDİLENİN İFASI**

Ümit KOCA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Kod No :

**Bu Tez 10/01/2013 Tarihinde Aşağıdaki Jüri Üyeleri Tarafından
Oy Birliği ile Kabul Edilmiştir.**

Doç.Dr. Nuri KAHVECİ

Prof.Dr. İsmail KÖKSAL

Yrd.Doç.Dr. Halil APAYDIN

BAŞKAN

ÜYE

ÜYE

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Doç.Dr. Murat KARABULUT

Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunundaki hükümlere tabidir.

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE
EMREDİLENİN İFASI

Ümit KOCA

Danışman : Doç. Dr. Nuri KAHVECİ
Yıl : 2013, Sayfa: 125+9
Jüri : Doç.Dr. Nuri KAHVECİ (Başkan)
: Prof.Dr. İsmail KÖKSAL (Üye)
: Yrd.Doç.Dr. Halil APAYDIN (Üye)

İnsanın, yaşadığı toplum içerisinde, sahip olduğu hakları, yerine getirmesi gereken sorumlulukları ve kaçınması gereken durumları bilme noktasında kendisine yöneltilen emir ve talepleri doğru bir şekilde anlaması son derece önemlidir. Çünkü bu anlama ameliyesi, kişinin bilinçli bir yaşam sürmesi hususunda geçirmesi gereken sürecin ilk adımını teşkil etmektedir. Bu sürecin doğru bir şekilde yönetilebilmesi için hitap dilinin hususiyetlerine yeterince vâkıf olunması gerekmektedir. Hukuk kurallarının oluşturulması noktasında dilsel öğelerden yapılan çıkarımların rolünün büyüklüğü düşünüldüğünde hitabın doğru anlaşılmasının arz ettiği önem çok daha net bir şekilde kendini göstermektedir.

Süreçteki ikinci adım ise uygulama yani îfâ aşamasıdır. Bu noktada kişinin emir formunda kendine yöneltilen hitabın gereğini yerine getirme şekilleri olan îfâ formlarını ve emre konu olan fiillerin bu formlardan hangisi veya hangileri ile uygunluk arz ettiğini bilmesi gerekmektedir. İşte bu çalışmada hem ilgili hitabın nasıl doğru anlaşılacağı hem de anlaşılmanın doğru bir şekilde nasıl fiiliyata geçirileceği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışma bir giriş, onu takip eden on bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışma tanıtılmakta ve çalışmanın önemi îfâde edilmekte, girişi takip eden diğer bölümlerde ise emrin tanımı ve mahiyeti, emir kapsamında değerlendirilebilecek

îfâdeler, bu îfâdelerin delâletleri, emrin zaman ile ilişkisi, emredilen, emredilenin îfâ şekilleri ve îfâ hususunda kişide bulunması gereken kudret konuları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Emir, lafız, delâlet, îfâ, edâ, kazâ, îâde, İslam hukuk metodolojisi

DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM UNIVERSITY

ABSTRACT

MA THESIS

**THE FULFILLMENT OF ORDERED IN
ISLAMIC LAW METHODOLOGY**

Ümit KOCA

Supervisor : Assoc.Prof.Dr. Nuri KAHVECİ

Year : 2013, Pages: 125+9

Jury : Assoc.Prof.Dr. Nuri KAHVECİ (Chairperson)

: Prof.Dr. İsmail KÖKSAL (Member)

: Asist.Prof.Dr. Halil APAYDIN (Member)

Person's truly understanding of the demands and orders which are directed to himself in the point of knowing the rules which he must beware of, performing the responsibilities and knowing the rights which he has in society he lives, is very important. Because this understanding process constitutes the first step of the duration which is necessary for person's carrying on a conscious life. For the right management of this step, it is necessary to be aware of the speciality of address language. When the greatness of the roles of inferences deduced from linguistic factors in law is thought, the importance of the truly understanding of address shows itself more and more clearly.

The second step in duration is practice, in other words fulfillment. In this point the person should know the fulfillment forms' necessity of address which are directed to himself in order forms and that whether the actions subjected to this order display convenience with any of this forms or not. In this study it is tried to be set forth both how to perform the truly understood and how to understand the related addresses.

The study consists of an opening chapter, ten parts following opening chapter and a conclusion. In opening chapter the study is introduced, and the importance of the study is mentioned, in other parts following the opening chapter, are examined subjects of the definition and essence of order, forms expressing order, portent forms of order, order's relation with time, what is ordered, fulfillment forms of ordered and force that a person should have about fulfillment.

Keywords: Order, utterance, portent, fulfillment, adâ, qadâ, îâde, Islamic law methodology

ÖNSÖZ

Genel anlamda hukuk, belirli ilkeler etrafında oluşan hukuki normlarla toplumda düzeni sağlamaya ve koyduğu kuralları işlevsel hale getirmek suretiyle hitap ettiği toplum içerisindeki kişiler arasında adaleti temin etmeye çalışır. Bu düzen sağlama ve adaleti temin etme ameliyesinin doğal bir sonucu olarak hukuk sistemleri anayasalar oluşturur, zaman içerisinde bu anayasalarda değişikliklere gider hatta ilgili anayasaları tamamen değiştirilebilir.

Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Sünnetindeki sınırlı sayıdaki nass ile toplumdaki düzeni sağlamayı ve kişilerin haklarını korumayı amaçlayan İslam hukuku da kendine özgü bir hukuk sistemine sahiptir. Bu hukuk sisteminin temelini ise emirler ve nehiyeler oluşturmaktadır. Bu çalışmada İslam hukuk doktrininin temelini oluşturan bu iki asıldan biri olan emir konusu ve emre konu olup İslam hukuk metodolojisinde me'murun bih olarak ifade edilen fiillerin ifâ yolları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bireyin hayatının düzenlenmesi noktasında son derece önem arz eden bu konunun işlenilmesinde mümkün olduğunca temel eserlerden yararlanılmaya gayret gösterilmiştir.

Geçirilen sürecin başından sonuna kadar tezimizin şekillenip olgunlaşmasında desteğini esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam Doç. Dr. Nuri KAHVECİ'ye şükranlarımı sunarım. Yine, ortaya konulan bu çalışmaya bir şekilde emeği geçen herkese teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Kahramanmaraş, Ocak 2013 Ümit KOCA

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT	III
ÖNSÖZ	V
KISALTMALAR	IX
1. GİRİŞ	1
1.1. Konunun Önemi	1
1.2. Amaç	2
1.3. Yöntem	2
1.4. Sınırlılıklar	2
2. KONU İLE İLGİLİ ÖNCEKİ ARAŞTIRMALAR	3
3. HÂSS LAFIZ VE KISIMLARI	5
3.1. Hâss Lafız	6
3.1.1. Hâssın Hükümü	6
3.3. Hâss Lâfzın Kısımları	7
3.3.1. Mutlak	7
3.3.1.1. Mutlakın Hükümü	8
3.3.2. Mukayyed	8
3.3.2.1. Mukayyedin Hükümü	8
3.3.3. Emir	9
3.3.4. Nehiy	9
4. EMRİN TANIMI VE MAHİYETİ	10
4.1. Emrin Sözlük ve Terim Anlamı	10
4.2. Emrin Unsurları	13
4.2.1. Âmir	14
4.2.2. Me'mûrun Bih	15
4.2.3. Me'mûr	15
4.2.3.1. Müzekker/Erkelere Ait Sigaya Kadınların Dâhil Olup Olmayışı	17
4.2.4. Me'mûrun Fih	22
5. EMRE DELÂLET EDEN İFADELER	23

5.1. Sarih Emir Sigaları.....	25
5.2. Gayr-i Sarih Emir Sigaları	27
6. EMİR KİPİNİN KULLANILDIĞI ANLAMLAR	29
7. EMRİN GEREĞİ.....	38
7.1. Mukayyed Emrin Gereği.....	38
7.2. Mutlak Emrin Gereği	39
7.2.1. Mutlak Emrin Gereğinin Vücûb Olduğu Görüşü	39
7.2.2. Mutlak Emrin Gereğinin Nedb Olduğu Görüşü	41
7.2.3. Mutlak Emrin Gereğinin İbâhe olduğu görüşü.....	43
7.2.4. Mutlak Emrin Gereğinin Tevakkuf Olduğu Görüşü	44
7.2.5. Mutlak Emrin Gereğinin İştirak Olduğu Görüşleri	45
7.2.6. Mutlak Emrin Gereğinin Mutlak Talep Olduğu Görüşü	46
7.3. Yasaktan Sonraki Emrin Gereği.....	48
7.4. Bir Şeyi Emretmenin Zıttında Gerektirdiği Hüküm.....	51
8. EMRİN DELÂLET ETTİĞİ MİKTAR.....	56
8.1. Mutlak Emrin Delâlet Ettiği Miktar	56
8.2. Mukayyed Emrin Delâlet Ettiği Miktar	62
9. EMRİN VAKİT İLE ALAKASI	66
9.1. Mutlak Emrin Vakit ile Alakası	66
9.2. Mukayyed Emrin Vakit ile Alakası.....	71
10. EMREDİLENİN İFÂSİ	83
10.1. Edâ.....	83
10.1.1. Edâ Türleri.....	85
10.1.1.1. Kâmil Edâ	85
10.1.1.2. Kâsır Edâ.....	86
10.1.1.3. Kazâ Hükümünde Olan Edâ	88
10.2. Kazâ.....	89
10.2.1. Kazâ Türleri.....	90
10.2.1.1. Misl-i Makul ile Kazâ	90
10.2.1.2. Misl-i Gayr-i Mâkul ile Kazâ.....	98

10.2.1.3. Edâ Hükümünde Olan Kazâ	100
10.3. Kazâyı Gerekli Kılan Emir.....	101
10.4. Emrin İczâyâ Delâleti.....	104
10.5. Edâ ve Kazâ Kelimelerinin Birbirleri Yerine Kullanılması.....	106
10.6. İâde.....	107
10.7. Mükellefin Kudreti Dışındaki Bir Fiil İle Sorumlu Tutulup Tutulamayacağı Meselesi.....	109
SONUÇ VE TARTIŞMA	115
KAYNAKLAR	120
ÖZ GEÇMİŞ	

KISALTMALAR

b. : Bin (oğlu)

c. : Cilt

Çev. : Çeviren

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

h. : Hicri

haz. : Hazırlayan

Hz. : Hazreti

KSÜ: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

s. : Sayfa

SDÜ: Süleyman Demirel Üniversitesi

sy. : Sayı

Thk. : Tahkik (edisyon kritik) eden

vb. : ve benzeri

Yay. : Yayınevi, Yayınları

1. GİRİŞ

İslâm hukukuna dâir hükümler, öncelikle Kur'ân-ı Kerim ile Hz. Peygamber'in Sünnetinin mukaddes nazmından (lâfzından) ve bunların taşıdıkları manalardan anlaşılmaktadır. Bu nedenle söz konusu kaynaklara yönelenlerce lafızlar hakkında mevcut olan birtakım dil kuralları ve bilgileri dikkate alınmak durumundadır. Ayrıca bu kural ve bilgilere vukûfiyet sayesinde sadece Kur'ân ve Sünnet hakkında değil, her türlü yazıların, konuşmaların, kanun ve yönetmelik hükümlerinin inceliklerine de muttâlî olunması mümkündür.

Mükellef pozisyonundaki birey, muhatap olduğu dini metinlerde yani nasslarda “yapma” şeklinde birtakım nehiylerle karşılaştığı gibi “yap” şeklindeki emirlerle de karşılaşmaktadır. Bu emirler karşısında mükellef, emredileni gerektiği şekilde anlamak ve emredilenin gereğini yerine getirmekle yükümlüdür. Bu yükümlülüğün sonucu olarak birey, nasslara yönelmekte ve hem dünyevi hem de uhrevi yaşantısını en doğru şekilde imar etmek için kendisini, muhatap olduklarını anlama ve anladıklarını da uygulama ameliyesi içinde bulmaktadır. Bu süreçte kendisinin karşılaşacağı ilk problem, nasslarda bulunan emir kalıplarının neye delâlet ettiği ile emir kipi olmadığı halde bağlayıcı bir tarza delâlet eden ifadeler olacaktır. Sonrasında ise delâlet ettiği şeyin gereğinin nasıl ve ne kadar yapılacağıın tespiti mükellefin gündemine girecektir ki bu en az ilk aşama kadar önemlidir.

Bu aşamalara netlik kazandırılmak adına emir ifâdelerindeki dilsel öğeler İslam hukuk usûlü bilginlerince mercek altına alınmış ve bu yolla mükellefin kafasındaki kendisinin yaşam alanını kuşatan emirlere dâir soru işaretleri kaldırılmaya çalışılmıştır. Örneğin Hanefî bir bilgin olan es-Serahsî, konunun önemine binâen el-Usûl adlı eserine kısa bir giriş yaptıktan sonra, diğer birçok klasik fıkıh usûlü eserinden farklı olarak lafızlar (elfâz) bahsinden emir konusunu ele almaya başlar. Buna gerekçe olarak Allah'ın, insanları imtihan etme hususunda, haramla helâlin bilinmesinin emir ve nehyi bilmekten geçtiğini belirtir (Serahsî, 1973: I, 11).

1.1. Konunun Önemi

Mükellefin, muhatap olduğu emirleri doğru şekilde anlamasının ve emredilenin gereğini eksiksiz olarak yerine getirmesinin kendisinin hayat çizgisinin şekillenmesinde ve buna bağlı olarak ilahi hitap karşısındaki konumunun belirlenmesinde oynadığı rol dikkate alındığında konunun ne denli önem arz ettiği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, İslam hukukundaki hükümlerin çoğunluğunun emir ve nehy ile sabit olması, emir konusunu İslam Hukuk Metodolojisinin en önemli konularından biri (Seyyid, 2011: 43) yapmaktadır ki bu da araştırma konusunun tercih edilmesinin diğer bir nedenidir. Çalışmanın, konunun mahiyetini ortaya koymak suretiyle hem mükelleflerin yol

haritalarını netleştirmelerine yardımcı olacağı hem de konuyla ilgili sonraki dönemde yapılacak bilimsel çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1.2. Amaç

Bu çalışmada, nasslarda karşılaşılan emir ifade kalıpları, bu kalıpların neye, ne kadar delâlet ettiği, îfâ olarak isimlendirilen emredilenin gereğinin yerine getiriliş şekilleri tespit edilmeye ve îfâ noktasında mükellef-kudret bağıntısı mümkün olduğunca açık bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1.3. Yöntem

Bu çalışmamızda öncelikle nasslardaki emir kiplerinin İslam hukuk metodolojisi üzerine kaleme alınmış kaynaklardaki değerlendirmeleri ana hatlarıyla ele alınmıştır. Daha sonra emredilenin nasıl îfâ edileceği konusu gerek klasik fıkıh usulü kitaplarından gerekse günümüzde yapılan çalışmalardan istifade edilerek ortaya konulmaya çalışılmıştır. Konu hakkında mezhepler arasındaki benzerlik ve farklılıkların aktarılmasına da gayret gösterilmiştir. Çalışmada tümevarım yönteminden istifade edilmiştir.

1.4. Sınırlılıklar

Çalışmamızda emir ile ilgili bütün nassların aktarılması hem kapsam hem de konu bütünlüğünün korunması açısından uygun olmayacağından ilgili konunun anlaşılmasına imkân tanıyacak kadarının verilmesiyle yetinilmiştir. Ayrıca mezhepler arasındaki benzerlik ve farklılıkların aktarılması şeklindeki ibare ile ilgili her konuda mezheplerin sahip olduğu benzer veya farklı görüşlerin maddeler halinde sıralanmasının kastedilmeyip, başvuru kaynaklarda bu anlamda mevcut olan bilgilerin ortaya konulmasının ifade edildiği göz önünde bulundurulmalıdır.

2. KONU İLE İLGİLİ ÖNCEKİ ARAŞTIRMALAR

Konu hakkında daha önce yazılmış bir kitap ile yapılmış bazı tez ve makale çalışmaları tespit edilmiştir. Bunlardan bazıları yapılış/yazılış tarih sırasıyla şöyledir:

CİCİ, Recep, 1985, Serahsî, Gazâlî ve İbn Hümam'a göre Emir ve Nehiy Tahlili (basılmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Bu çalışmada emir konusu önde gelen iki Hanefî bilgini Serahsî ve İbn Hümam ile Şafîî bilgin Gazâlî'nin İslam hukuk metodolojisine dâir eserleri üzerinden ele alınmaktadır. Konu ile ilgili yapılan ulaşabildiğimiz ilk çalışmadır. Çalışmada emrin tanımı, mahiyeti, delâleti ve zaman ile ilişkisi gibi konular genel hatlarıyla işlenilmektedir.

KOÇ, Hüseyin, 1995, Serahsî ve Âmidî'ye Göre Emir (basılmamış yüksek lisans tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Çalışma, konunun adı geçen iki müellif üzerinden genel hatlarıyla ele alınması nedeniyle oldukça muhtasardır.

ORAZOV, Orazsahet, 2005, İslam Hukuk Metodolojisinde İmam Serahsî'ye Göre Emir ve Nehiy (basılmamış doktora tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Tezin giriş bölümünde Serahsî'nin hayatı, eserleri ve emir ve nehyin İslam hukuk usûlündeki yerinden bahsedilmektedir. Devam eden bölümlerde ise Serahsî'ye göre emir kavramı, emrin fiil ve vakit ile alakası, emir ile vacip olan fiilin îfâ yönünden kısımları, emredilen fiilin sıfatı, nehy kavramı, nehyedilen fiilin sıfatı ve emir ve nehyin zıtlarının hükmü gibi konular işlenmektedir. Çalışma, Hanefî bir bilgin olan Serahsî'nin "el-Usûl" adlı eseri üzerinden yapılması nedeniyle konu ile ilgili sınırlı bilgi aktarmaktadır. Serahsî bu eserinde her ne kadar zaman zaman Şâfiî'nin, Ebû Hanife'nin, İmam Muhammed eş-Şeybanî'nin, Ebû Yusuf'un ve Züfer'in konu hakkındaki farklı görüşlerine yer vermiş olsa da bu, durumu değiştirmemektedir.

GÖRGÜLÜ, Hasan Ali, 2005, İslâm Hukukçularının Şer'î Emrin Delâleti Konusundaki İhtilafları ve Bunun Hüküm İstinbatına etkisi, SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta, 2005/2 Sayı: 15, 107-128s. Bu makale çalışmasında, emrin tanımı ve mahiyetinden, emir sigalarından, emrin mucibinden, yasaktan sonra gelen emirden, emrin fiil ve zaman ile ilişkisinden basedildikten sonra şer'î emirlerin delâletinde fakihlerin İhtilaflarının hüküm istinbatına nasıl bir etkide bulunacağı hususu nikâh örneği üzerinden işlenmeye çalışılmıştır.

CAMALOV, Mübariz, 2006, Abdülaziz Buhârî'ye Göre "Emir" Kavramı (basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Tezin giriş bölümünde konunun öneminden, tezin amacından ve tezde kullanılacak yöntemden bahsedildikten sonra Buhârî'nin hayatı ve eserleri hakkında genel bir bilgi verilmektedir. Dil bilim bağlamında emir kavramı şeklindeki birinci bölümde konu ile ilgili belli başlı kavramlar, emrin mahiyeti, emir ifade eden kalıplar, emrin mûcebi, yasaktan sonraki emir, emrin fiil ve zaman ile alakası, vacibin kısımları ve nehy

kavramı işlenmiştir. İkinci bölümde ise emir ile hüküm arasındaki ilişki ortaya konulmaya çalışılmıştır. Konu, Abdülaziz Buhârî'nin Keşfu'l-Esrâr adlı eseri üzerinden ele alınmaktadır. Bilindiği üzere bu eser Pezdevî'nin Kenzu'l-Vusûl adlı eserine yapılan en meşhur şerhtir. Her iki müellifin de Hanefî bilgin olduğu düşünüldüğünde konunun Hanefî mezhebi doğrultusunda ele alındığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

MİDİLLİ, Muharrem, 2007, Hicri V. Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde Emrin Delâleti Tartışmaları (basılmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Tez başlığından da anlaşılacağı üzere çalışma belli bir zaman diliminde yaşamış müelliflerin eserleri üzerinden ele alınmıştır. Üç bölümden müteşekkil olan çalışmanın birinci bölümünde emrin anlamı ve mahiyeti; ikinci bölümünde emrin delâlet ettiği hüküm; üçüncü bölümünde ise emrin delâlet ettiği miktar ve zaman konuları ele alınarak ilgili müellifler arasında konular üzerinde cerayan eden tartışmalara geniş bir şekilde yer verilmiştir.

PALA, Ali İhsan, 2009, İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu, Fecr Yayınları, Ankara, 458s. Bu çalışma müellifin, Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2003 yılında tamamladığı doktora tezidir. Konu işlenirken herhangi bir müellif veya zaman dilimine bağlı kalınmaması ve modern hukuktaki emir kavramıyla mukayese yapılan ayrı bir bölümün bulunması bu tezi diğerlerinden ayırmaktadır. Bu artılarının yanında emredilenin îfâsı kısmının oldukça özet aktarılması dikkati çekmektedir.

KAHVECİ, Nuri, 2009, Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delâleti ve Emre Delâlet eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kahramanmaraş, Yıl: 2009, Sayı: 14, 21-66s. Bu makale çalışmasında, emrin tanımı ve fıkıh usûlündeki emir olgusu, emre delâlet eden kalıplar, emir kipinin ifade ettiği manalar, hakikat ve mecaz olarak emir, emrin bağlayıcılığa delâleti, emrin fiil ve zaman ile ilişkisi ve yasaklamadan sonra gelen emir konularına yer verilmiştir.

3. HÂSS LAFIZ VE KISIMLARI

Emir konusu, fıkıh usûlü eserlerinde genel olarak şer‘î kaynaklardan hüküm çıkarma (istinbât) sürecinde önem arz eden ve lafızlarla ilgili önemli konulardan biri olan hâss lafız konusunun alt başlığı olarak ele alınmaktadır (bkz. Buhârî, 1997: I, 192; Râzî, 2008: I, 153; Büyük Haydar Efendi, 1966: 41; Şaban, 1990: 265). Bu nedenle konumuza zemin teşkil etmesi açısından hâss lafız bahsinin, emir kısmına geçilmeden önce ana hatlarıyla ele alınması uygun olacaktır.

Hâss lafız konusuna geçilmeden önce “lafız”ın ne olduğunun açıklanmasının, konunun daha iyi anlaşılması adına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Arapça kökenli bir kelime olan lafız/لفظ، ل - ف - ظ kökünden mastar olup sözlükte, “ağızdan atılan şey” anlamına gelmektedir (İbn Manzur, 2011: XIII, 216). Lâfza verilen anlamda ilk dikkat çeken husus, bizzat kendisinin bir anlam ifâde etme ya da etmeme şeklinde bir kayda bağlanmış olmamasıdır. Yani; ay, vah, ah gibi kendileri bizzat anlam ifâde etmeyen sesler de lâfzın kapsamına girmektedir (Büyük Haydar Efendi, 1966: 28; Atar, 2011: 170). Ancak, İslam hukuk usûlü ilminde lafız olarak adlandırılan ve farklı şekillerde tasniflere tâbî tutulanların bizzat kendileri anlam ihtiva edenler olduğu dikkatten kaçırılmaması gereken bir husustur. Yapılan bu çalışmada da lafız ibaresiyle lâfzın, İslam hukuk ilminde kullanıldığı şekli kastolunacaktır.

Lafızlar mezheplerce farklı şekillerde tasnif edilmişlerdir. Örneğin Hanefî usûl bilginleri lafızları dörtlü bir taksime tâbî tutmaktadırlar. Şöyle ki:

1. Vaz’ olundukları/kullanıldıkları mânâ bakımından lafızlar: Hâss, âmm, müşterek, müevvel.
2. Vaz’ olundukları/kullanıldıkları mânâyâ delâletlerinin açıklıkları ve kapalılıkları bakımından lafızlar: Mânâyâ delâletleri açık olan lafızlar zâhir, nass, müfesser ve muhkem; mânâyâ delâletleri kapalı olan lafızlar hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih.
3. Kullanıldığı mânâ bakımından lafızlar: Hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye.
4. Mânâyâ delâletinin şekli bakımından lafızlar: İbârenin delâleti/dâl bi’l-ibâre, işâretin delâleti/ dâl bi’l-işâre, nassın delâleti/mefhûm-i muvafakât, iktizânın delâleti/ dâl bi’l-iktizâ.

Üzerinde çalışılan konunun emir, yani lafızların, vaz’ olundukları mânâ bakımından tasnifinin alt kategorisi olan hâs lafız içerisinde yer alan bir lafız olması nedeniyle hâss lafız konusu genel hatlarıyla değerlendirilmeye çalışılacaktır. Konu bütünlüğünün korunması maksadıyla lâfzın diğer taksimleri bu alanda yapılacak ilgili diğer çalışmalara havale edilmektedir.

3.1. Hâss Lafız

Arapça bir kelime olup ص - ص - خ kökünden gelen hâss/خاص sözlükte, birine ayrılmış, tahsis edilmiş, özgü, mahsus gibi anlamlara gelmektedir. Bir kişinin belli bir işte uzmanlaşarak diğerlerinden ayrıldığını ifâde etmek için kullanılan ihtessa/إختص fiili de aynı kökten gelmektedir (İbn Manzur, 2011: V, 80). Türkçede bir konu veya alanda uzmanlaşmış kişiyi karşılamak için kullanılan mütehassıs kelimesi de bu kökten türemiştir.

Hâss lafız, husûsîlik ifâde etmesi açısından, belli bir manayı kastetmek için vazedilmiş olan lafızdır. Bu sebeple hâss lafız, İslâm hukuk usûlü ilminde “Tek başına bir mânâ ifâde etmek üzere konulmuş lafızdır.” şeklinde tarif edilmektedir (Pezdevî, h., 1307: I, 30; Serahsî, 2005: I, 124; Âmidî, 2005: II, 408; Hallâf, 2003: 221; Ebû Zehra, 2009: 141; Zeydân, 1990: 279). Hâssın kapsamına Ömer, Mustafa, Güneş, Ay, Bağdat, İstanbul gibi özel isimler; insan, erkek, kadın, meyve, şehir gibi cins isimler; bir, üç, beş, yetmiş beş gibi adet isimleri; ebeveyn ve şeyheyn gibi tesniyeler/ikiller, emirler, nehiyeler, mutlak ve mukayyed/bir vasıf, hal, gaye veya şart ile kayıtlanmış lafızlar girmektedir (Seyyid, 2011: 33; Atar, 2011: 170).

3.1.1. Hâssın Hükümü

Hâss lafız, delâlet ettiği mânâyı kesin bir şekilde ifâde eder (Serahsî, 2005: I, 124; Hallâf, 2003: 221; Zeydân, 1990: 279; Büyük Haydar Efendi, 1966: 35; Bilmen, 1985: I, 47; Atar, 2011: 174). Usûl bilginleri, hâssın vazolunduğu manaya kesin bir şekilde delâlet ettiğini ve aksine bir delil bulunmadıkça vazolunduğu manadan başka anlama çekilemeyeceğini, ihtilafsız kabul etmişlerdir (Zeydân, 1990: 279; Şaban, 1990: 265). Örneğin, “Süleymaniye Camii İstanbul’dadır.” cümlesindeki Süleymaniye Camii ve İstanbul lafızları hâss lafızdır; başka bir anlama gelmezler (Atar, 2011: 174).

Nasslardan verilebilecek örneklerden biri “لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ لَآ يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ” (Mâide/5: 89) şeklinde devam eden yemin keffâreti ile ilgili bu ayetteki “on” lâfzıdır. Bu ayetten çıkarılan hüküm, bilinçli bir şekilde yaptığı yeminini bozan kişiye keffâretin vacip olduğu ve bunun yollarından birinin ise on fakiri yedirmek ya da giydirmek olduğudur. Buradaki on lâfzı hâss olduğundan delâlet ettiği mânâyı kesin bir şekilde ifâde eder. Ondaki fazla ya da az olmaya ihtimali yoktur (Hallâf, 2003: 221). Aynı şekilde, Kur’an’daki miras hisseleri ile ilgili lafızlar da hâsstır ve bu nedenle kesinlik ifâde ederler (Atar, 2011: 174).

Eğer hâss lâfzın sözlük anlamının dışında başka bir anlama delâlet ettiğine dâir bir delil bulunursa lâfzın o anlama te'vil edilmesi gerekir. Örneğin, bir kişi: “Ben bir aslan gördüm.” dese bu cümledeki “aslan” lâfzından, kendisinin hâss bir lafız olması nedeniyle, yırtıcı bir hayvan olan aslan anlaşılır. Bununla beraber aslan lâfzıyla mecaz anlamda bir “yiğit kişi”nin de kastedilmiş olma ihtimali vardır. Ancak kendisinin bu anlamda kullanıldığını gösteren bir delil bulunmadığı sürece bu anlamı dikkate alınmaz. Şayet, “Şu savaş alanları ne aslanlar gördü!” denilirse buradaki aslan, akla ilk gelen sözlük anlamıyla değil, savaş alanı delilinden dolayı mecâzî şekliyle yiğit kişi olarak anlaşılacaktır (Büyük Haydar Efendi, 1966: 35).

Konuya, nasslardan Hz. Peygamber’in, “Her kırk koyunda bir koyun zekât olarak verilir.” (Dârimî, 2011: Kitâbu’z-Zekât, I, 407) hadisi de örnek getirilebilir. Buradaki kırk ve bir lafızları hâstır. Bunların daha az veya fazlaya ihtimalleri yoktur. Bu nedenle kırk koyunda bir koyun zekât vermek vaciptir. Ancak, buradaki “koyun” lâfzının Hanefî bilginlerin yaptığı gibi hem koyunun kendisi hem de değeri şeklinde yorumlanması mümkündür. Söz konusu bilginler, ilgili hadisin bu şekilde yorumlanabileceğini şu şekilde delillendirmektedir: Allah Teâlâ, zekâtı meşru kılmakla, yoksulların ihtiyaçlarını gidermeyi ve onlara bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu mânâ, koyunun kendisini vermekle gerçekleştiği gibi onun kıymetini vermekle de gerçekleşebilir (Zeydân, 1990: 279; Atar, 2011: 174).

Sonuç olarak, hâss lafız, başka bir mânâyı ifâde etmek için konulduğunu gösteren bir delil bulunmadığı sürece, konulduğu mânâyı kesin bir biçimde delâlet eder. Hâssın bu şekildeki delâleti konusunda bilginler ittifak etmişlerdir (Şaban, 1990: 313). Eğer başka bir anlam ifâde ettiğini gösteren bir delil bulunursa hâss ilgili delilin gösterdiği doğrultuda anlaşılır (Hallâf, 2003: 221).

3.3. Hâss Lâfzın Kısımları

Hâss lafız, kendi içerisinde dört kısma ayrılmaktadır: Hâss olan lafız herhangi bir kayıtla sınırlanmamışsa mutlak, sınırlanmışsa mukayyed, bir fiili talep etmek için vazolunmuşsa emir, yasaklamak için vazolunmuşsa nehiy adını almaktadır.

3.3.1. Mutlak

Mutlak, belirsiz bir ferdi veya fertleri gösteren ve kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtlanmışına dâir delil bulunmayan lafızdır (Hallâf, 2003: 222; Zeydân, 1990: 284; Büyük Haydar Efendi, 1966: 140; Atar, 2011: 174). Örneğin; adam, köle, kitap, kuş birer mutlak lafızdır (Hallâf, 2003: 222; Şaban, 1990: 317).

3.3.1.1. Mutlakın Hükümü

Mutlak lafız ile kendisinin mutlaklığı üzerine amel edilir. Kayıtlandırılmasına dâir bir delil bulunmadıkça herhangi bir şekilde kayıtlanması câiz değildir. Kendisinin mânâya delâleti kesindir. Örneğin, “... وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا” (Bakara/2: 234) ayetindeki “eşler” lâfzı mutlaktır. Bu lâfzın, kocasıyla cinsel münasebette bulunmuş olmak vasfıyla kayıtlaması câiz değildir. Bundan dolayı ilgili lâfzın mutlak haline göre amel edilecek ve kocası vefat eden kadın ister kocasıyla cinsel bir münasebette bulunmuş isterse de bulunmamış olsun fark etmeyecek ve belirtilen süre kadar iddet bekleyecektir (Zeydân, 1990: 285; Şaban, 1990: 317; Atar, 2011: 175).

Başka bir örnek ise “... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ...” (Bütün bu paylar, ölenin) yapmış olduğu vasiyetin yerine getirilmesi ve borcunun ödenmesinden sonradır ...” (Nisa/4: 11) ayetindeki “vasiyet” lâfzıdır. Ayetteki şekliyle belirli bir miktar kaydı taşımayan bu mutlak lafızdan dolayı kişinin mirasının istediği kadarını vasiyette bulunma hakkı vardır. Ancak Hz. Peygamber, Sa’d b. Ebî Vakkas’a mirasının üçte birden fazlasını vasiyette bulunmayı yasaklamış ve ona “Üçte bir mi? Üçte bir bile çok. Bil ki, vârislerini zengin bırakman, onları insanlara avuç açacak şekilde ihtiyaç içinde bırakmandan iyidir.” (Müslim, 1987: Vasiyye, III, 448-449) buyurarak mutlak olan vasiyeti, üçte bir ile sınırlandırmıştır (Zeydân, 1990: 285; Şaban, 1990: 317-318). Yukarıda aktarılan meşhur bir hadistir. Meşhur hadisin Kitab’ın mutlakını kayıtlayacağı hususunda bilgiler ittîfâk halindedirler (Zeydân, 1990: 285).

3.3.2. Mukayyed

Mukayyed, belirsiz bir ferdi veya fertleri göstermekle birlikte bir vasıf, hal, gaye veya şart ile kayıtlanmış olan lafızdır (Hallâf, 2003: 222; Zeydân, 1990: 284; Büyük Haydar Efendi, 1966: 140; Atar, 2011: 175). Örneğin Mısırlı müslüman, güzel kitaplar, çalışkan öğrenci birer mukayyed lafızdır (Hallâf, 2003: 222; Şaban, 1990: 317). Nasslardan örnek vermek gerekirse mü’min bir kimsenin başka bir mü’mini hata ile öldürmesi durumunda keffâretinin nasıl olacağını açıklayan ayette (Nisa/4: 92) azad edilmesi gereken köle mü’minlik vasfıyla mukayyedir; yemin keffâretinden bahseden ayette (Mâide/5: 89) bilinçli bir şekilde ettiği yemini bozan kişi, keffâret olarak oruç tutabilmesi için köle âzad edecek veya on kişiyi yedirecek ya da giydirecek imkâna sahip olmama şartı ile mukayyedir (Ebû Zehra, 2009: 152; Atar, 2011: 175).

3.3.2.1. Mukayyed’in Hükümü

Kendisinin kayıtlandığı vasıf, hal, gaye veya şartın kaldırılması yönünde bir delil bulunmadığı sürece mukayyed lafızla kayıtlı olduğu hal üzere amel edilir (Zeydân, 1990: 285; Şaban, 1990: 318). Örneğin, zihâr keffâreti hakkındaki ayetlerden birinde

köle âzad etme imkânı olmayan kişi için “... فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَّاسَا”
“Ona gücü yetmeyen de karısıyla ilişkide bulunmadan önce aralıksız iki ay oruç tutsun...” (Mücadele/58: 4) buyrulmaktadır. Buradaki “iki ay oruç” terkihi “aralıksız” olma kaydını taşımaktadır. Bu kaydın kaldırılması yönünde bir delil olmadığından, kendisi ile kayıtlı olduğu hal üzere amel edilir (Zeydân, 1990: 286; Şaban, 1990: 318; Atar, 2011: 175).

3.3.3. Emir

Emir, çalışmanın asıl konusu olması nedeniyle ilerleyen sayfalarda ayrıntılı bir biçimde ele alınacağından bu kısım ilgili bölümlere havale edilmiştir.

3.3.4. Nehiy

Nehiy/نهى, Arapça bir kelime olup ن - ه - ي kökünden mastardır. Sözlükte, emrin zıddı olup sonlandırma, birini bir şey yapmaktan vazgeçirme, bir şey yapmayı bırakma gibi anlamlara gelmektedir (İbn Manzur, 2011: XIV, 374).

İslâm hukuk metodolojisi ilminde kendisine dâir yapılan tanımlardan biri şöyledir: “Nehiy, isti’la/üstünlük yoluyla bir fiilin yapılmasına son verilmesinin talep edilmesidir.” (Şevkânî, 2009: 305). Nehiy, oldukça kapsamlı bir konu olup müstakil bir çalışmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla bu kadar bir bilgi verilmekle yetinilecektir.

4. EMRİN TANIMI VE MAHİYETİ

4.1. Emrin Sözlük ve Terim Anlamı

Arapça kökenli bir kelime olan “emir/امر”, sözlükte iki ayrı anlamda kullanılmakta olup, bunlardan birisi “buyruk, komut, talimat, bir fiili isteme” gibi kelimelerle ifade edilebilecek olan manalardır. Bu anlamda emir kelimesinin çoğulu “evâmir/وامر”dir. Emrin diğer anlamı ise, “hal, durum, fiil, iş, hadise, konum” gibi kelimelerle karşılanabilecek olanı olup, çoğulu “umûr/امور”dur (İbn Manzur, 2011: I, 149-152).

Bu iki yönlü anlamı nedeniyle emir kelimesinin fiil ile belli bir siganın adı arasında müşterek olup olmadığı noktasında tartışma vardır. Emirdeki bu müştereklik iddiası esas itibarıyla kendisini iş ve amel anlamında hakiki olduğuna ilişkindir. Bilindiği üzere birden çok anlamı olan bir kelimenin müşterek lafız olarak adlandırılabilmesi için delâlet ettiği bütün anlamların hakikat olması gerekir. Emir kelimesinin bir fiilin talep edilmesi anlamında hakikat olduğu bütün bilginler tarafından kabul edilmektedir. Ancak Şâfîilerden Ebî Abbâs b. Süreyc, Ebî Saîd İstahrî, Ebî Ali b. Ebî Hureyre, Ebî Ali b. Hayrân ve iki rivayetten birine göre İmam Mâlik gibi bilginler emir kelimesinin iş ve amel anlamına da delâletinin hakikat olduğunu kabul ederek Hz. Peygamber’in fiillerinin de emir mahiyetinde olduğunu ve onlara da uyulmasının vacip olduğunu ifâde ederler (Buhârî, 1997: I, 243-244). Ancak belirtmek gerekir ki burada Hz. Peygamber’in fiilleri ile kastedilen kendisinin zelle türünden hataları, yeme ve içme gibi tabiatı gereği olan şeyler, duhâ ve kuşluk namazları ile misvak kullanmak gibi bizzat kendisine vacip olan şeyler ya da kendisinin bir mücmeli açıklamak için yaptığı fiiller değildir. Çünkü ilk üçünün Hz. Peygamber dışındakilere vacip olmadığı noktasında icma vardır. “Sözün sahibi tarafından bir açıklama yapılmadığı sürece kendisi ile kastedilenin anlaşılacağı lafız” şeklinde tarif edilen mücmeli açıklaması durumunda ise kendisine tâbî olunacağı hususu da bilginler arasında ihtilafsız kabul edilen bir durumdur (Buhârî, 1997: I, 243-244; Büyük Haydar Efendi, 1966: 54). Kendisi’nin mücmeli açıklamasına, hırsızlık yapanın elinin nereden kesileceğini açıklaması durumu örnek verilebilir. İlgili ayette “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءَ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ” “Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah’tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir.” (Mâide/5: 38) buyrulmaktadır. Ancak burada elin nereden kesileceğinin belirtilmeyesinden kaynaklanan bir mücmellik söz konusudur. Hz. Peygamber elin bilekten kesileceğini açıklayarak buradaki mücmelliği gidermiştir (Buhârî, 1997: I, 243).

Emir lâfzının müşterek olduğu kanaatinde olanlar bu müşterekliğin mahiyeti noktasında ikiye ayrılmaktadırlar. Bir kısmına göre buradaki müştereklik tıpkı ayn/göz

kelimesinde olduğu gibi lâfzîdir. Çünkü ayn lâfzen hem bir organı hem de bir su kaynağını ifâde etmektedir. Buradaki müşterekliğin lâfzî olduğunu savunanlar şu ayetleri kendi görüşlerine delil göstermektedirler: “وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ” “...Oysa Firavun’un emri doğru değildi” (Hud/11: 97). Ayetteki emir kelimesi bir işi veya fiili uygulamaya yönelik yol anlamında kullanılmıştır. Bir diğeri “وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ” “Onların işleri/emirleri aralarında danışma iledir” (Şura/42: 38) ayetidir. Bu ayetteki emir kelimesi ise, Müminlerin iş, çalışma ve faaliyet gibi dışa dönük aktivitelerini aralarında danışma ile belirleyip yaptıklarından bahsetmektedir. Delil gösterdikleri bir başkası ise “قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ” “(melekler) Dediler ki: Allah’ın emrine mi şaşırıyorsunuz?” (Hud/11: 73) ayetidir. Bu ayet, yaşının ilerlediği bir dönemde Hz. İbrahim’e, kendisinin çocuğu olacağı bildirildiğinde, bu duruma şaşırması üzerine, meleklerin kendisine verdikleri cevaptan bahsetmektedir. Bu görüş sahiplerine göre sıralanan ayetler emir kelimesinin Kur’an’da iş ve fiil anlamında müşterek kullanıldığını göstermektedir. (Buhârî, 1997: I, 244-245).

Diğer kısma göre emir kelimesindeki müştereklik, tıpkı canlı kelimesinin insan ile at arasındaki müşterekliği gibi manevî müşterekliktir (Buhârî, 1997: I, 244). Kendilerine göre talep ve fiil anlamlarında kullanılan emir kelimesi âmm/umumilik bağlamında yani ‘şeylik’ ve ‘durum’ gibi her ikisini de kapsayan ortak bir manada müşterektir. Dolayısıyla, emir kelimesi her iki anlamı da âmm olarak içermektedir. Emir kelimesinde böyle bir müştereklik bulunması hem lâfzî müşterekliği hem de mecazı ortadan kaldırmak içindir. Çünkü lâfzî müştereklik ve mecaz asla muhaliftir (Buhârî, 1997: I, 246).

Bilginlerin çoğu ise emir lâfzında müştereklik durumunu kabul etmemektedirler. Onlara göre, kelimedede lâfzî bir müştereklik bulunsaydı, yani emir kelimesi bir işin yapılmasını istemekle iş arasında müşterek olsaydı, biri diğerinden daha önce zihne gelmezdi. Çünkü müşterek kelimelerin işaret ettikleri manalara delâletleri eşit derecededir. Oysa emir kelimesinde durum böyle değildir. O söz anlamında hakikattir ve bu durum kendisinin diğer anlamlarda hakikat olmamasını ve iştiraklik durumunun ortadan kalkmasını zorunlu kılar. Kendisinde manevi bir müştereklik de yoktur. Şayet böyle olsaydı kendisi mutlak olarak söylendiğinde kelimenin karşılığı her ikisinden de daha genel olacağından iki manadan belli biri anlaşılmazdı ve daha âmm olan lafzın daha hâss olan lafza delâleti söz konusu olmazdı. Örneğin, canlı kelimesi bütün canlılara delâlet ettiği için âmm anlamında insana da delâlet etmektedir. Fakat mutlak olarak canlı denildiğinde insan anlaşılmaz. Böylelikle, emir kelimesinin müşterekliğinin söz konusu olmadığı anlaşılabilir olur (Buhârî, 1997: I, 246).

Ayrıca, Hz. Peygamber’in fiilinin, kendisine uyulmasını emreden bir emir bulunmadıkça hakikat yoluyla emir olamayacağı ve kendisine uymanın vacib olmayacağını gösteren bir hadis de bulunmaktadır. Bu hadis şöyle bir olay üzerine vârid

olmuştur: Hz. Peygamber namaz kıldığı esnada ayakkabısını çıkarıp soluna koydu. Arkasında bulunanlarda ayakkabılarını çıkardılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber onlara “Neden ayakkabılarınızı çıkardınız?” diye sordu. Onlar da “senin çıkardığını gördük biz de çıkardık” dediler. Bunun üzerine kendisi “Cebrail bana ayakkabılarımın kirli olduğunu haber verdi. Bundan dolayı biriniz mescide geldiğinde ayakkabılarını ters çevirsin ve onlarda bir pislik görürse onu gidersen, sonra onlarla namaz kılsın.” (Darimî, 2007: Salât, I, 103) buyurdu (Buhârî, 1997: I, 249-250).

es-Serahsî de emir kelimesinin birçok anlamda kullanıldığını, fakat talep anlamı dışındaki anlamlarının hakikat olmadığını îfâde ettikten sonra bu görüşü doğrultusunda ayetlerden örnekler verir. Söz konusu ayetlerde emir kelimesi hüküm (secde/32, 5), din (Tevbe/9, 48), vahiy (Talak/65, 12), kıyamet (Nahl/16: 1), azap (Hud/11: 101), günah (Talak/65, 9) gibi anlamlarda kullanılmıştır. Ancak bunlar emrin mecâzî anlamda kullanımlarıdır (Serahsî, 1973: I, 13).

Fahreddin er-Râzî de emir kelimesinin iş ve fiil anlamının hakikat olmayıp onun hakikat anlamının talep olduğunu ve bilginlerin çoğunun da bu kanıda olduğunu îfâde etmektedir. Kendisi, emrin fiil anlamında hakikat olamayacağını göstermek için bir sıra dil bilgisi kuralı zikretmekte ve bunların dildeki kullanımlardan örnekler vermektedir. Ona göre şayet emir lâfzı fiil anlamında hakikat olsaydı bir fiil yapana fâil değil âmir denilirdi. Yine aynı şekilde, emir lâfzı fiil anlamında hakikat olsaydı yeme ve içme emirlerinin aralıksız olması gerekirdi (Râzî, 2008: I, 153-154).

Emir kelimesi hakkındaki bu kısa bilgidен sonra artık emrin tanımına geçebiliriz. Emir, İslam Hukuk bilginleri tarafından birçok şekilde tanımlanmıştır. Bu tanımlardan bazıları şöyledir:

“Emir: Bir kimsenin, bir şeyin îcâb(kesin bir surette yapılması)nı istediği zaman başkasına onu yap demesidir.” (Cessâs, 1985: II, 77). Bu tanımda dikkati çeken en önemli unsur, emir sigasıyla başkasına yöneltilen talebin, bir iradeden kaynaklanması ve bu iradenin, talebin kesinliğine yönelik olması gerektiğine yapılan vurgudur. Bu vurgu, ‘îcâb’ ve ‘irade’ kayıtlarıyla yapılmıştır. el-Cessâs, yaptığı tanımdaki ‘îcâb’ kaydıyla, emir kipiyle vârit oldukları halde emir olmayan sigaları tanımın dışında tutmak istemiştir (Pala, 2009: 25-26).

“Emir: Bir kimsenin, rütbece kendinden aşağıda olan birine ‘yap’ demesi ya da buna benzer bir îfâde kullanmasıdır.” Bu tanım Mu’tezile’nin çoğunluğuna aittir. Tanımdaki ‘ya da buna benzer bir îfâde’ sözüyle Arap olmayanların söyledikleri ‘yap/et’ îfâdeleri de tanımın kapsamına dâhil edilmek istenmektedir. İçerisinde ‘isti’lâ yani rütbe anlamında bir üstünlük kaydı bulunan bu tanım birkaç açıdan eleştirilmektedir. Birincisi; Bu tür tanımlar emir kipi oldukları halde gerçekte emir îfâde etmeyen birtakım sözleri de kapsamına almaktadır. Ancak tehdit gibi şeylerin emir

olmadığı ittîfâkla sabittir. Örneğin, "...dilediğinizi yapın..." (Fussilet/41: 40) ayetindeki îfâde emir değil tehdit; "...ihramdan çıktığınızda avlanın..." (Mâide/5: 2) ayetindeki îfâde ise ibâhadır.

Yöneltilen diğer bir eleştiri ise, tanımda rütbe şartı koşulduğu halde, üst rütbeli birisi astına hitaben emir kipi kullanabileceği ve bununla emretmeyi kastetmemiş olabileceği halde onun bu îfâdesi bu tanıma göre emir olmaktadır. Bu da gerçeğe aykırıdır. Örneğin, böyle birisi kendisinden alt derecedeki birinden bir şeyi rica, istirham veya yalvarma şeklinde talep edebilir. Bunun tersi de böyledir. Alt derecede olan birisi, rütbece kendisinden yukarıda bulunan birisinden bir şeyi bağlayıcı tarzda emir kipiyle isteyebilir. Böyle yapan bir kimse ahmak ve cahil olarak isimlendirilir (Âmidî, 2005: II,356-357).

"Emir: İsti'lâ cihetiyle bir işin yapılmasının sözlü olarak istenmesidir." (Âmidî, 2005: II, 359). Benzer bir tanım ise şöyledir: "Emir: Kendisi vasıtasıyla ve konulduğu mana itibarıyla, başkasından kesin olarak ve isti'lâ cihetiyle bir fiilin yapılmasını isteyen sözdür." (Büyük Haydar Efendi, 1966: 41). Bu iki tanımda dikkat çeken nokta 'isti'lâ' kayıdır.

"Emir: Me'mûrun/emre muhatap olan kişinin me'mûrun bihi/emrolunduğu şeyi yapmak suretiyle itaat etmesini gerektiren sözdür." (Gazâlî, 2011: II, 78) Bu tanım şu şekilde eleştirilmektedir: Tanımda geçen "me'mur" ve "me'mûrun bih" kelimeleri "emir" kelimesinden türemişlerdir. Dolayısıyla bu kelimeler ancak emrin tanımlanmasıyla tanımlanabilir. Çünkü bir şeyden türemiş olan, o şeyin kendisinden daha kapalıdır. Bilinmeyen bir şeyle o şeyin tarifî ancak kensinin aslı bilindikten sonra mümkün olabilir. (Âmidî, 1968: II, 358-359)

"Emir: İsti'lâ cihetiyle fiilin talebine delâlet eden sözdür." Tanımda kullanılan "isti'lâ" kelimesi dua ve rica gibi anlamları emir kapsamının dışında bırakmaktadır. Bu nedenle böyle bir tanım doğruya daha yakındır (Buhârî, 1997: I, 242).

Burada şunun da îfâde edilmesi uygun olacaktır ki, mücerret fiiller ya da işaret ve imalar doğrudan emre delâlet etmeyebilir. Ancak anlamlı fiiller veya işaret ve imalar, karine veya bağlama göre emre delâlet edebilir. Çünkü bu durumda bu tür fiillerin, işaret ya da imaların arka planında var olan maksat açıklığa kavuşacaktır. Anlamlı fiilden kasıt, belli bir irade, maksat ve niyetle ortaya konan davranışlardır. Emir de bunlardan biridir. (Pala, 2009: 41)

4.2. Emrin Unsurları

Emrin unsurları, emrin emir olabilmesi için gerekli olan ve onlar olmaksızın emirden söz etmenin mümkün olmadığı şeylerdir. Bir emirden söz edebilmek için emrin

kendisinden sâdır olduğu bir kaynağa yani âmire, kendisine icap edilmesi gerekli şey olan me'mûrun bihe, kendisine emrin yöneltildiği bu emirle mükellef olacak bir me'mûra, ve âmirin emrinin yerine getirilmesi için gerekli olan zamana yani me'mûrun fihe ihtiyaç vardır (Nesefî, 1986: I, 44).

4.2.1. Âmir

Bir emrin varlığından söz edebilmek için emri veren bir kaynağın olması gerektiği yukarıda ifâde edilmişti. Emre dair verilen tanımlardan da anlaşılacağı üzere emrin söz konusu olabilmesi için bir üst mevki ve bu mevkiin kendisine emir vereceği bir ast mevkinin bulunması zorunludur. Verilen tanımlarda 'isti'lâ' tabiriyle ifâde edilen bu durumdaki üst mevki, âmir kelimesiyle kast edilendir.

Usûl kaynaklarında emir bahsinde doğrudan âmir kavramına ve onun mahiyetine ilişkin fazla bilgi bulunmamaktadır. Bunun nedeninin, hâkim konusunun hüküm bahsinde işleniyor olması muhtemeldir. Usul eserlerinin ilgili bölümlerinde âmir ile ilgili yapılan tanımlardan biri şöyledir:

Âmir, kendisinde, isti'lâ yoluyla bir fiili talep etme anlamındaki emir yetkisinin bulunduğu kişidir. Âmir, ister akıllı ister sefih olsun emretme yetkisine sahip herkes, emir ister muhataba isterse huzurda bulunmayana olsun âmirdir. Bundan dolayı sultan/devlet başkanı bir kişiden masum birini öldürmesini talep etmesi durumunda sultanın bu talebi saçma ve günah da olsa o âmirdir. Kendisinden masum birinin öldürülmesi istenen bu kişi bu fiili yerine getirmezse sultana muhalefet etmiş sayılır. Ancak âmirin mantıksız ve haram bir fiili talep etmesi durumunda ona itaat etmek gerekmez (Semerkandî, 1987: I 275). Çünkü Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurmaktadır: "Müslüman bir kişinin, devlet âmirlerinin sevdiği yahut sevmediği hususlardaki emirlerini dinlemesi ve günah bir işle emrolunmadıkça onlara itaat ve icâbet etmesi gerekir." (Buhârî, 2011: Ahkâm, V, 147). Bu hadisteki dikkat çekici diğer bir husus ise, Müslüman bir kişinin kendisinden hoşnut olsun ya da olmasın âmire itaat etmesi gerekir ifâdesinin kamu düzenini sağlayan otoritenin hukuk adına koyduğu kuralların bağlayıcı vasfına işaret ediyor olmasıdır (Pala, 2009: 45).

İslam hukukuna göre âmir yani gerçekte hüküm koyma yetkisine sahip olan Allah'tır. Allah'ın elçileri olan peygamberler ise O'nun emirlerini kullara ulaştırmakla yükümlü olan temsilcilerdir. Allah'a itaat gerekli olduğu gibi temsilcilerine de itaat gereklidir. Bunun nedeni Allah'ın, bütün kullarını yaratmış olmakla onlar üzerinde malik olup icab, nedb, men' ve itlâk gibi yetkilere sahip olmasıdır. Aynı şekilde Allah'ın emirlerinin uygulayıcıları olan emir sahiplerine yani kamu otoritesine de itaat edilmelidir. Bunun gerekliliği "Ey inananlar! Allah'a itaat edin, peygamberlere ve içinizden emir sahibi (ulû'l-emr) olanlara da itaat edin..." (Nisa/4: 58) ayeti ile sabittir. Ancak bu zorunluluğun emir sahiplerinin Allah'ın emrettiği çerçevenin dışına

çıkmadıkları sürece geçerli olduğu unutulmamalıdır. Şahıs olarak bu tür bir mâlikiyete sahip olmayan kullar, kendisi gibi olan diğer kullar üzerinde herhangi bir otoriteye sahip değillerdir (Semerkandî, 1987: I, 276).

4.2.2. Me'mûrun Bih

Öncelikle ifâde etmek gerekir ki, büyük ölçüde Kelâm ilminin konusuna giren me'mûrun bih konusunun kelâmî yönü çalışmanın dışında tutularak burada konunun fikhî yönü genel hatlarıyla ele alınmaya çalışılacaktır.

Me'mûrun bih/emredilen, me'murun yani mükellefin yapması gereken fiildir (Semerkandî, 1988: I, 280; Şevkânî, 2009: 53). Bu tanımı şu şekilde açmak mümkündür: Emredici kıstaslarına sahip bir varlık olan âmirin, emre muhatap olan ve emrin gereğini yerine getirmekle yükümlü kişi konumundaki me'mûrdan talep ettiği şeye “emredilen/ me'mûrun bih” denir. Me'murun bu fiili icâba müteallak/bağlı ise ise vâcib, nedbe müteallak ise mendûb, ibâhaya müteallak ise mübâh, kerâhete müteallak ise mekrûh ve tahrîme müteallak ise haram olarak isimlendirilir (Şevkânî, 2009: 53).

Me'mûrun bih, vakitten mutlak ve vakit ile kayıtlı olmak üzere iki çeşittir. Bunlar kısaca mutlak ve mukayyed şeklinde adlandırılmaktadır. Mutlaktan kasıt, kendisi için özel bir vakit tayin edilmemiş olması ve bu nedenle de ne zaman ifâ edilirse edilsin icrasının kazâ değil edâ olmasıdır. Muvakkat ise yerine getirilmesi zamana bağlı olan me'mûrun bihleri ifâde etmek için kullanılır. Burada zamana bağlılıktan kasıt emrin edâ edilebilmesi için tahsis edilmiş olan ve bu vakit geçirildiğinde edâ yerine kazânın söz konusu olacağı sınırlı zaman dilimidir (Buhârî, 1997: I, 447). Üç tür muvakkat emirden bahsedilmektedir. Bunlardan ilki geniş zamanlı (mûsi'/muvassa/zarf) emirler, ikincisi dar zamanlı (muzyik/mudayyak/mi'yar) emirler, üçüncüsü ise her ikisine de benzeyen (meşkûk/müşkil) emirlerdir (Serahsî, 2005: I, 30; Seyyid, 2011: 63; Büyük Haydar Efendi, 1966: 63).

Me'mûrun bihin neye, nasıl ve ne kadar delâlet ettiği, yerine getirilme şekilleri ve kendisinin mükellefin kudreti dâhilinde olma zorunluluğunun olup olmadığı çalışmanın devamındaki ilgili müstakil bölümlerde ele alınmaktadır.

4.2.3. Me'mûr

Konunun sınırlarının belli olması adına öncelikle bazı hususların belirtilmesi yararlı olacaktır. Teklif konusunun farklı bir biçimde isimlendirilmesi olan bu mesele, teklife ilişkin tartışmalara girilmeden sadece konumuzla olan münasebeti ölçüsünde ele alınmaya çalışılacaktır. Bundan ehliyet devreleri, semâvî/irade dışı ve mükteseb/iradî şeklinde ikili bir tasnifle ele alınan ehliyet arızaları gibi emrin muhatapları çerçevesinde incelenmesi mümkün görünen birtakım konular varsa da bunlar çalışmanın dışında tutulacaktır. Konu, teklife engel bütün maniler yok kabul edilerek, diğer bir deyişle

emre muhatap olanlarda teklife engel herhangi bir maninin olmadığı var sayılarak işlenmeye çalışılacaktır. Ancak öne çıkan bir konu olması nedeniyle müzekker sigaya kadınların dâhil olup olmadığı konusuna değinilecektir.

Me'mur/mahkûmun aleyh/mükellef, âmirin hükmünün kendisinin fiiline taalluk ettiği kişidir (Hallâf, 2003: 156). Diğer bir deyişle, emrin kendisine yöneltildiği ve emrin gereğini yerine getirmekle yükümlü olan muhataptır. Asıl itibariyle, hayatın seyri içinde karşılaşılabilecek özel durumlar istisna tutulduğunda her insan emre muhataptır. Bu muhataplık için mükellefte bulunması gereken iki şart vardır. Bunlardan biri, mükellefin, kendisine yönelen hitabı anlayacak kapasitede olmasıdır. Yani bir kişinin mükellef olması için Kur'an ve Sünnetin bizzat kendileri veya onlar vasıtasıyla kendisine teklifte bulunulan nassları anlayabilmesi gerekir. Çünkü emri anlamadığı sürece ona imtisal etmesi yani emrin gereğini yerine getirmesi mümkün değildir. Mükellefteki teklifi anlama kudreti akıl ile gerçekleşir. Akıl, anlama ve idrak aletidir. İrade ancak kendisiyle ilgili fiili imtisale yönelir. Bu nedenle teklif delilini anlama aracı olan akıl mevcut olmadığından dolayı deli ve çocuk mükellef değildir. Yine, gafil, uyuyan ve sarhoş olan kişi de kendilerine yönelik hitabı anlayamayacak olmalarından dolayı mükellef değildir (Gazâlî, 2011: I, 193; Âmidî, 2005: I, 120; Şevkânî, 2009: 57) . Bunun delili ise Hz. Peygamber'in "Şu üç kişiden kalem/sorumluluk kaldırılmıştır: Uyanıncaya kadar uyuyandan, buluğa erinceye kadar çocuktan ve akıl sağlığına kavuşuncaya kadar deliden." (Dârimî, 2011: II, Kitâbu'l-Hudûd, 613) ve "Her kim namaz vaktini uyuyarak geçirir veya namazını kılmayı unutursa hatırladığında onu kılsın. Çünkü o zaman onun vaktidir." (Dârimî, 2011: Kitâbu's-Salâh I, 297) hadisleridir (Hallâf, 2003: 156-157).

Bu noktada karşılaşılan başka bir mesele ise dilinin yani Arapça'nın bilinmemesinden dolayı Kur'an ve Sünnet kaynaklı tekliflerin anlaşılmasındadır. Örneğin Japonlar, Hintler ve diğerleri gibi Arapçayı bilmeyen milletlere mensup kişiler hakkında kendileri bu dili öğrenip nassları anlayıncaya veya bu kişiler kendilerine dinin getirdiği sorumlulukları açıklayan kendi dillerinde yazılmış bir kitap bulamadıklarından, şer'î teklif kendi dillerine tercüme edilinceye ya da bu milletlerden bir grup insan, mensubu olduğu milletin bilmediği bu dili öğrenip kendi milletine dini bilgileri ve kendilerinin muhatap olduğu teklîfi delilleri onların dilinde açıklayıncaya kadar teklif gerçekleşmez. Çünkü Allah Teâlâ, "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" "Allah hiç kimseye kapasitesini aşacak bir sorumluluk yüklemeyiz..." (Bakara/2: 286) buyurmaktadır. Ayrıca "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِئَلْبَيِّنَ لَهُمْ" "Biz, her peygamberi kendi milletinin diliyle gönderdik ki; onlara, apaçık anlatsın ..." (İbrahim/14: 4) buyurarak dilin bu konudaki önemini ortaya koymaktadır (Hallâf, 2003: 157).

Emre muhatap olabilmek için mükellefte bulunması gereken ikinci şart ise kendisinin teklife ehliyetli olmasıdır. Bu konunun ehliyet dönemleri, ehliyetin vücup ve edâ ehliyeti şeklinde ikiye ayrılması, ehliyete etki eden ve semavî ve müktesep olmak

üzere iki grupta ele alınan arızaları kapsadığı düşünüldüğünde müstakil bir çalışma konusu olacağı ve bu nedenle de burada tafsilatlı bir şekilde ele alınmasının çalışmanın konu bütünlüğü açısından uygun olmayacağı düşünülmektedir.

4.2.3.1. Müzekker/Erkelere Ait Sigaya Kadınların Dâhil Olup Olmaması

Kur'an-ı Kerim'e ve Hz. Peygamber'in sünnetine bakıldığında hitabın büyük ölçüde müzekker sigayla varit olduğu görülmektedir. Her dilde olmayan müzekker-müennes ayrımı Arapça'da geniş bir kullanıma sahiptir. İşte Arapça'daki bu özellikten dolayı bu dille nâzil olan ayetler ve yine bu dille söylenmiş olan hadislerdeki hitap biçimi usul ilminde ilgili açıdan problem olarak telakki edilmiş ve tartışma konusu yapılmıştır (Serahsî, 1973: I, 234). Bu tartışmaların amacı ise daha önceden oluşmuş ya da oluşması muhtemel sorulara cevap verilebilmesini mümkün kılarak bu bağlamda dinî emirlerin anlaşılmasını sağlamaktır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Kur'an'da mutlak olarak mevcut olan bütün hükümlerin hem erkekleri hem de kadınları kapsadığı noktasında ittîfâk edilmektedir. Örneğin... Ana babadan her birine, ölenin çocuğu varsa yaptığı vasiyetten veya borcu ödendikten sonra kalanın altında biri oranında miras düşer...(Nisa/4: 11) ayetinde hitap erkek ve kadına ortaktır. Tartışmalı olan nokta ise sadece müzekkerlere yönelik olan sigaların doğrudan doğruya müennes varlıkları kapsayıp kapsamadığıdır (Serahsî, 1973: I, 235).

Öncelikle müzekker ve müennes kişileri kapsayan dört îfâde biçimi verilecek, daha sonra ana konuya dönülecektir.

1- Müzekker ve müennesten her biri için konulmuş özel îfâde veya kelimeler vardır. Örneğin, erkekler için 'ricâl', kadınlar için ise 'nisâ' kelimeleri kullanılmaktadır. Bu durumlarda hitabın kime yönelik olduğu oldukça nettir. Ancak 'kavm' gibi müzekkerler için vaz olunmuş bazı kelimelerin müennesleri de kapsayıp kapsamadığı tartışmalıdır. Bilginlerin çoğunluğuna göre 'kavm' kelimesi müennesleri kapsamaz. Onlar bu görüşlerini "Ey iman edenler! Bir topluluk/kavm diğer bir topluluk/ kavm ile alay etmesin. Belki de onlar, kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da kadınları alaya almasınlar. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler..." (Hucurât/49: 11) ayetiyle delillendirmektedirler. İlgili ayette 'kavm' kelimesi erkeklere özel kullanılmış kadınlar için ayrıca 'nisâ' îfâdesi kullanılmıştır (Zerkeşî, 1992: III, 176).

2- Kendisinde müzekkerlik ya da müenneslik alametlerinden herhangi biri olmayıp hem müzekker hem de müennesleri kapsayan îfâde veya kelimeler vardır. Örneğin; insan, beşer, cin bu kabildendir. Bu tür kelimelerin her iki kısmı da kapsadığı noktasında ittîfâk vardır (Zerkeşî, 1992: III, 176).

3- Kendisinde müzekkerlik ve müenneslik alametlerinin belli olmadığı kelime veya îfâdeler vardır. Örneğin “men”(من) bunlardan biridir. Bu tür kelimeler müzekkerlere ya da müenneslere delâlet ettiğini gösteren özel karineler olmadığı sürece her ikisini de kapsar. Cüveynî gibi bazı bilginler müennesliğin, “men”in kapsamına ancak özel bir müenneslik alameti olması halinde girebileceğini söyleseler de bilginlerin çoğunluğu her ikisinin de burada eşit olduğunu belirterek bu görüşlerine, “Erkek veya kadınlardan her kim inanarak güzel işler yaparsa işte onlar cennete girerler. Kendilerine zerre kadar zulmedilmez.” (Nisa/4: 124) ayetini delil göstermektedirler. Aynı şekilde, bir kimse “kölelerimden kim eve girerse hürdür.” dediğinde buradaki “men” kelimesine karşılık gelen kim kelimesiyle erkek ve kadın köleler arasında herhangi bir ayırım yapılmadığı konusunda icma’ bulunduğu îfâde edilmektedir (Zerkeşî, 1992: III, 176-177).

4- Kendisinde müzekkerlik ve müenneslik alametleri açık olarak bulunan kelime veya îfâdeler vardır. Bunlar ya fiil sigasından ya da isimlerin sonunda bulunup onların müennes olduklarını gösteren “(te) harfinden, çoğul müzekker isimlerde şayet isim düzenli ise kelimenin sonundaki “ون”(vav-nun) harflerinden, çoğul müennes isimlerde şayet isim düzenli ise kelimenin sonunda bulunan “ت”(elif-te) harflerinin varlığından anlaşılabilir (Zerkeşî, 1992:176). Örneğin, “اذهبوا”(izhebû)/gidin! Denildiğinde şayet grubun içerisinde bayan yoksa bu hitabın erkeklere yönelik olduğu anlaşılacağı gibi; “اذهبن”(izhebne)/gidin! Denildiğinde ise bu hitabın bir bayan gurubuna yönelik olduğu anlaşılacaktır.

Bu genel tespitten sonra, müennese yönelik hitapların müzekkeri kapsamadığı hususunda ittîfâk edildiğini îfâde etmek yerinde olacaktır. Tartışmalı olan husus ise müzekker siganın müennesi kapsayıp kapsamadığı noktasındadır (Râzî, 2008: I, 300). Zaten bizim konumuz olan kısım da burasıdır.

Bu konuda usul bilginleri iki kısma ayrılmaktadırlar:

Usul bilginlerinin bir kısmına göre özel bir delil olmadığı müddetçe müzekkerlere yönelik sigalar müennesleri kapsamamaktadır. Bu grupta Gaffâl eş-Şâfi, Ebû Hüseyin İbn Kattân, Ebû Hâmid el-İsferâyînî, Mâverdî ve İbn Kuşeyr, gibi Şâfiî bilginlerle (Zerkeşî, 1992: III, 178) ile Eşârîler, Hanefî bilginlerin çoğunluğu ve Mu'tezilîler yer almaktadır (Âmidî, 2005: II, 469). Râzî, (Râzî, 2008: I, 300) ve Âmidî (Âmidî, 2005: II, 472) gibi bilginler de bu grupta yer alırlar.

Diğer kısım usul bilginlerine göre ise müzekkerlere yönelik sigalara müennesler de dâhildirler. Bu kısımda İbn Semânî, İbn Saâtî, Serahsî, Kadı Ebû Tayyib, Ebû Hanife, Bâcî, Hüveyzmendâd, Hanbelî ve Zâhirî bilginleri yer almaktadır. Her ne kadar Serahsî savunduğu görüşün kendi mezhebi olan Hanefî mezhebine ait görüş olduğunu (Serahsî, 1973: I, 234) söylese de Nesefî gibi diğer bazı usul bilginleri Serahsî'nin

görüşüne aykırı fikir beyan etmişlerdir (Nesefî, 1986: I, 363). Zaten Âmidî, Hanefî bilginlerinin çoğunluğunun aksi görüşte olduğunu belirtmektedir. Muhtemelen Serahsî'nin yaşadığı dönemde bu konuda bir fikir birliği olmasına rağmen kendisinden sonra böyle bir fikir ayrılığı mezhep içinde ortaya çıkmış olmalıdır.

Birinci kısımda bulunan yani müzekker sigaların müennesleri kapsamayacağını ileri süren bilginlerin ileri sürdükleri delillerden bazıları şunlardır:

Bunlardan ilki; “Şüphe yok ki Müslüman erkeklerle Müslüman kadınlar, mümin erkeklerle mümin kadınlar, itaat eden erkeklerle itaat eden kadınlar, sadık erkeklerle sadık kadınlar, sabreden erkeklerle sabreden kadınlar, mütevazı erkeklerle mütevazı kadınlar, sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkeklerle oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkeklerle ırzlarını koruyan kadınlar, Allah'ı çok zikreden erkeklerle Allah'ı çok zikreden kadınlar var ya, işte onlar için Allah bir mağfiret ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır.”(Ahzâb/33: 35) ayetidir. Şayet müzekkerlere yönelik sigalara müenneslerde dâhil olsaydı, bu ayet ve benzeri (Tevbe/9: 71; Nur/24: 12 vb.) ayetlerde olduğu gibi Allah, müennesleri de müzekker sigasına atfetmek suretiyle iki tarafı tek lafızda toplar; onları ayrı sigalarla zikretmezdi (Âmidî, 2005: II, 470).

Yine bu görüş sahiplerine göre, “مسلمون” (Müslimûn) ve “مؤمنون” (Mü'minûn) gibi cemî müzekker-i sâlim (düzenli eril isim) olan kelimelerin kapsamına müennesler girmez. Çünkü “İsteyen, istemeyen, hepimiz savaşa çıkın. Allah yolunda mallarınızla, canlarınızla cihat edin. Bilerseniz bu sizin için hayırlıdır.” (Tevbe/9: 41) ayetiyle cihat emredilmiştir. Ancak, “Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et...” (Enfal/8: 65) ayetiyle bu hitabın müzekkerlere olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü müennesler “مؤمنين” (Mü'minîn) değil “مؤمنات” (Mü'minât)tır (Zerkeşî, 1992: III, 178).

Kendilerinin Sünnetten getirdikleri delillerden biri, Ümmü Umâre'den rivayet edilen bir hadistir. Bir gün Ümmü Umâre, Hz. Peygambere, “Gördüklerimin hepsi erkekler için; kadınlarla ilgili bir şey görmüyorum.” der ve bunun üzerine yukarıda da zikredilen Ahzap suresinin otuz beşinci ayeti nazil olur (Tirmizî, 1988: Tefsîri'l-Kur'an, V, 266). Eğer müennesler, müzekker sigalarına dâhil olsaydı kadınlar tarafından böyle bir şey söylenmez ve böyle bir söz de anlamsız olurdu (Âmidî, 2005: II, 470).

Sünnetten getirilen diğer bir delil ise, rivayete göre Hz. Peygamber: “Avret yerlerine (cinsel organlarına) dokunduktan sonra abdest almadan namaz kılanlara yazıklar olsun! Buyurmuş bunun üzerine Hz. Âişe: “Bu erkekler için, ya kadınlar hakkında ne dersiniz?” diye sormuş, bunun üzerine Hz. Peygamber: “Bir kadın avret yerine dokunduğunda zaman namaz için abdest alsın” buyurmuştur (Dârekutnî, 1966: I, Tahâret, 147-148). Buradan da anlaşılıyor ki, şayet müennesler, müzekker sigasının kapsamına dâhil olsaydılar, Hz. Âişe böyle bir soru sormazdı (Âmidî, 2005: II, 470-471).

Bu görüşü savunanların aklî izahları ise şöyledir: Bir kelimenin çoğulu onun tekilinden yapılmaktadır. Örneğin, “قام” (kâme) fiilinin çoğul çekimi “قاموا” (kâmû)dur. Bu fiilin tekilinin müennesi içermediği hususunda ittîfâk vardır. O halde bir kelimenin tekili müennesi içermiyorsa çoğulu da içermez (Âmidî, 2005: II, 471).

Müzekker sigaların müennesleri de kapsayacağını savunan bilginler bu delillerden hiçbirinin müzekker sigaya kadınların dâhil olmadığına delâlet etmediğini ileri sürerek karşıtlarının ortaya koydukları delilleri geçersiz kılmaya çalışmışlardır. Onlara göre söz konusu ayetlerde sigaların ayrı olarak belirtilmesindeki maksat tekid içindir, başka bir maksat yoktur. Hz. Ümmü Seleme ve Hz. Âişe'nin sorularının sebebi, müzekker sigaya kadınların girmemesi değil, sadece kadınların daha açık bir siga ile zikredilmemesinin sebebini öğrenmek istemeleridir (Âmidî, 2005: II, 471). Her iki hadisteki durumun aynı gerekçeye bağlaması tutarlı görünmemektedir. Çünkü Hz. Âişe'nin sorusunda bir problem olmasa bile Ümmü Seleme'nin sorusunda durumun bir problem teşkil ettiği görülmektedir (Âmidî, 2005: II, 472). Çoğul müzekker siganın tekil müzekker sigadan türediği doğrudur. Ancak, tekil müzekker sigaya müennesin dâhil olup olmadığı hususu tartışmalı olduğu halde bu konuda ittîfâk olduğunun söylenmesinin nedeni anlaşılmamaktadır (Âmidî, 2005: II, 472).

Kadınların, müzekker siganın kapsamına girdiklerini söyleyenlerin ileri sürdükleri deliller ise şunlardır:

Birincisi miras ile ilgili olan, “... Ana babadan her birine, ölenin çocuğu varsa yaptığı vasiyetten veya borcu ödendikten sonra kalanın altıda biri oranında miras düşer...(Nisa/4: 11) ayettir. Bu ayette, ölenin geride bıraktığına anne ve baba birlikte mirasçı kılınmış ve bu da tek anlamına gelen “واحد” (vâhid) kelimesinin müzekker sigası kullanılarak îfâde edilmiştir. Bununla murat edilen hem anne hem de babadır. Aynı durum, “İkisi dediler ki: Rabbimiz; kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamazsan ve bize merhamet etmezsen; muhakkak ki biz, hüsrana uğrayacaklardan oluruz.”(âraf/7: 23) ayetinde de mevcuttur. Bu ayetteki “biz” ibaresinin içerisine hem Hz. Âdem hem de Hz. Havva girmektedir. (Serahsî, 1973: I, 235).

İkinci delilleri, Arapların, müzekker ve müenneslerin bir arada olduklarında geneli için müzekker sigasını kullanmalarıdır. Bundan dolayı, bir yerde erkeklerle birlikte bulunan kadınlara kendilerinin bir yere girmeleri istendiğinde onlara hitaben “أدخلن” (udhulne) denilir. Şayet “أدخلوا” (udhulû) denilirse bu hitap “Hep birlikte oradan inin dedik...”(Bakara/2: 38) ayetinde olduğu gibi hem müzekker hem de müennesi kapsayacaktır. Çünkü bu ayetle kendisine hitap edilen Hz. Âdem, Hz. Havva ve İblis'tir; hitap ise müzekker siga iledir (Âmidî, 2005: II, 472).

İleri sürdükleri üçüncü delil, Bir Arap, bir konak ya da bir belde halkına “siz güven içindesiniz” dese bu hitaptaki “siz” lafzına hem kadınlar hem de erkekler girer.

Şayet, içerisinde erkekler ve kadınlar olan grup dese bu yakışsız bir hitap olur. Aynı şekilde bir Arabin, erkekler ve kadınlardan oluşan bir topluluğa hitaben “قاموا” (kâmû)/kalkın! Demesi kadınların da erkeklerle birlikte ayağa kalkmaları için yeterli olacağından, ayrı ayrı “قاموا” (erkekler için)/kalkın! Ve “قمن” (kumne) (kadınlar için) kalkın! Denmesi abes olacaktır (Âmidî, 2005: II, 473).

İleri sürdükleri son delil ise, ittîfâkla sabittir ki müzekker sigâ ile dinde mevcut olan birçok emir kadınları da kapsamaktadır. Kadınlar, bu tür emirlerin hükümlerine erkeklerle birlikte ortaklırlar (Âmidî, 2005: II, 473). Başka bir îfâde ile müzekker sigâlarla varid olan yüzlerce emir ve nehyin kapsamına erkeklerle birlikte kadınların da girdiği noktasında hiçbir aykırı görüş ortaya konmamıştır. Ayrıca, vahyin ilk muhatapları böyle anlamış ve uygulamalarını da bu yönde yapmışlardır. Bu durum oldukça önemlidir. Çünkü bu tür konularda her şeyden önemli olan Hz. Peygamber döneminde durumun nasıl anlaşıldığı ve uygulandığıdır. Müennes sigâsının müzekkere dâhil olmadığını ileri sürenler, kendi görüşlerine Cuma namazı ve cihat gibi konuları örnek göstermek suretiyle kadınların da mükellef olduğu birçok meselede onların mükellefiyetlerinin nedeninin dilsel bakımdan müzekker sigâların müennesleri de kapsamı değil bunlar için icma’, kıyas veya diğer deliller gibi özel bir delilin var olmaması olduğunu îfâde etmektedirler. Ancak durum kendilerinin îfâde ettiği gibi değildir. Örneğin kadınlara Cuma namazının farz olmamasının delili kendilerinin iddia ettikleri gibi icma’ ve kıyas türünden bir delil değil bir nastır. Şöyle ki, Hz. Peygamber: “Cuma namazı bütün Müslümanlara cemaatle kılınmak üzere farzdır. Ancak şu dört grup müstesna: köleler, kadınlar, çocuklar ve hastalar.” (Ebû Dâvud, 1998: II, Salât, 93, hs. No. 1060) buyurmuştur. Bu durumda bu tür delillerin, kadınların müzekker sigâyâ dâhil olmadığını değil, kadınların da dâhil olduğu bazı genel nitelikli sigâları tahsis ettiğini göstermektedir. Aslında bu delil bu görüşü savunanların en güçlü delilidir ancak onlar bu delili bu şekilde kullanamamaktadırlar. (A’lâî, 1997: 382-392)

Kadınların, müzekker sigâlara dâhil olmadığını savunanlar, asıl tartışmanın Arapların müzekker ve müenneslerin karışık buldukları bir grup için müzekker sigâsının kullanılıp kullanılmaması hususunda olmadığını, çünkü böyle bir durumda baskın sigâ olan müzekker sigâsının kullanılacağını söyleyerek asıl problemin, müzekker sigâ mutlak olarak kullanıldığında, müenneslerin bu sigânın kapsamına girip girmeyeceği noktasında olduğunu îfâde etmek suretiyle karşı tarafın delillerini çürütmeye çalışmışlardır. Kendilerine göre müzekker sigânın müennesi kapsamı mecaz yoluyla. Örneğin “aslan” kelimesi mecazî olarak insanı îfâde edecek şekilde kullanılabilir (Âmidî, 2005: II, 472). Ancak kendilerinin mecazî iddiası, bir kelimedede, hakikî anlam ile mecazî anlamın birleştirilmesi gibi mümkün olmayacak bir durumu meydana getirmektedir (Âmidî, 2005: II, 472). İleri sürdükleri delillerin karşı tarafın delillerini çürütecek kalitede deliller olmadığı açıktır.

Sonuç olarak denilebilir ki, müzekkerlere ait sigalara müennesler de dâhildir. Şayet kadınların bunun dışında kalması uygun olacak durumlar varsa bu durumlar söz konusu hükümlerinin tahsis edildiğini belirten delillerle açıklanmıştır. Müzekker ve müenneslerin ayrı şekilde aynı ayet içinde zikredilmesin sebebinin ise yukarıda ifâde edildiği gibi ya kadın muhatapların durumun hikmetini öğrenmek istemeleri gibi özel bir durum yahut da genelinde olduğu gibi anlamı güçlendirmek olduğu düşünülmektedir. Aksi, yani müzekker sigaların kadınları kapsamadığı görüşü kabul edilirse, genelde müzekker siga ile gelen ahkâma, kadınların muhatap olmaması gibi bir durumun ortaya çıkması söz konusu olacaktır ki vahyin ilk muhataplarının uygulamaları da dikkate alındığında bunun hiç de isabetli olmayan bir yaklaşım tarzı olduğu görülecektir.

4.2.4. Me'mûrun Fih

Emri veren âmir ve verilen emre muhatap konumunda me'mur bulunduktan sonra, geriye me'murun fih yani emrin gereğinin yerine getirileceği zaman kalmaktadır. Burada da emir, mutlak ve makayyed taksimi üzere ele alınmaktadır. Mutlak emir ile sabit olan me'murun bih, herhangi bir zaman ile sınırlanmamıştır. Yani bu tür emirlerin ifâ edilmesi için bir vakit şartı yoktur. Ne zaman arzu edilirse ifâsı edâ ve meşru olur. Zekât, fitır sadakası, öşür ve kefarete emirleri bu türdendir (Seyyid, 2011: 62). Mukayyed, zaman ilintisi bağlamında muvakkat emir ise, yerine getirilmesi zamana bağlı olan emirdir. Burada zamana bağlılıktan kasıt emrin edâ edilebilmesi için tahsis edilmiş olan ve bu vakit geçirildiğinde edâ yerine kazânın söz konusu olacağı sınırlı zaman dilimidir (Buhârî, 1997: I, 447). Bununla ilgili gerekli bilgi "EMRİN VAKİT İLE ALAKASI" bölümünde verilecektir.

5. EMRE DELÂLET EDEN İFADELER

Öncelikle herhangi bir kavram kargaşasına meydan vermemek için emre delâlet eden îfâdelerden maksadın emre delâlet eden sigalar olduğunu îfâde etmek uygun olacaktır. Aynı şekilde, emir sigasından maksadın, sadece yap/et biçimindeki emir kipi olmayıp hangi kalıpta olursa olsun emir mefhumunun bünyesinde bulunan talebe delâlet eden bütün sözler olduğunun bilinmesi önemlidir (Zerkeşî, 1992:II, 356).

Emir sigaları, sarîh emir sigaları ve gayr-i sarîh emir sigaları olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır (Şâtîbî, 2010: III, 132). Sarîh emir ile kast olunan hakikî emir, diğeri ile kast olunan ise mecazî emirdir. Hanefî usûl bilginlerinin de içinde bulunduğu çoğunluk tarafından sarîh emir, “Bir fiilin kesin olarak yapılmasını otoriter tarzda istemek için konulmuş söz” olarak tanımlandığı daha önce zikredilmişti. Bazı mâlikî ve Şâfiî bilginler buna ek olarak Hz. Peygamberin fiillerinin de hakikî emrin kapsamına girdiklerini söylemişlerdir (Serahsî, 1973: I, 11). Bu konu ile ilgili bilgi emrin tanımı ve mahiyeti kısmında verildiğinden burada tekrar verilmeyecektir.

Sarîh ve gayr-i sarîh emir sigaları verilmeden önce, bilginlerin genelinin benimsemiş olduğu emir tanımında öne çıkan beş özellik hakkında kısaca bilgi verilecektir.

Emir tanımında öne çıkan özelliklerden birincisi, emrin sözlü olmasıdır. Fiil ve işaret ile emir meydana gelmez (Atar, 2011: 177). Sarîh emir muhatap için “افعل” (if’al)/ yap! gâib için “ليفعل” (liyef’al)/yapsın! Sigasıdır (Zerkeşî, 1992: II, 356).Emrin, bu özel sigalarda kullanılması ihtilafsız olarak hakikat diğerklerinde ise mecazdır (Râzî, 2008: I, 153).

İkincisi, emir sigası ile herhangi bir işin meydana gelmesi için, o işin yapılmasının talep edilmesi gerekir. Eğer emir sigası bir işin yapılması için değil de emredilenin yani muhatabın korkutulması için veya bir konuda kendisini aciz bırakmak için konulmuşsa bu sarîh bir emir olmaz. Dolayısıyla tehdit ve ta’ciz (aciz bırakma) için konulmuş olan emir sigaları sarîh emir îfâde etmez (Atar, 2011: 178). Örneğin, “Âyetlerimiz hakkında doğruluktan ayrılıp inkâra sapanlar bize gizli kalmazlar. O halde ateşe atılacak olan mı daha hayırlıdır, yoksa kıyamet günü güven içinde gelecek olan mı? İstediginizi yapın. Şüphesiz ki Allah, yaptığımız şeyleri hakkıyla görür.” (Fussilet/41: 40) ayetindeki “istediginizi yapın” kısmı sarîh bir emir değildir. Bu ayette söz konusu olan tehdittir. Benzer bir şekilde, “Kulumuza indirdiğimiz Kuran'dan şüphe ediyorsanız, siz de onun benzeri bir sure meydana getirin; eğer doğru sözlü iseniz, Allah'tan başka güvendiklerinizi de yardıma çağırın.” (Bakara/2: 23) ayetindeki “siz de onun benzeri bir sure meydana getirin” kısmı da sarîh bir emir değildir. Burda ise bir ta’ciz söz konusudur.

Üçüncüsü, talebin kesinlik içermesidir. Açık emir sigası vücup îfâde eden emir sigası olduğundan kendisinde cezm yani kesinlik söz konusudur (Atar, 2011: 178). “Namazı kılın, zekâtı verin, rükû edenlerle birlikte rükû edin.” (Bakara/2: 43) ayetindeki emir bu türdendir. Şayet emir sigası, nedb ve ibâhe gibi manalarda kullanılıyor ise onlar emir îfâde etmez (Atar, 2011: 178). Örneğin, “... Kölelerinizden hür olmak için bedel vermek isteyenlerin, onlarda bir iyilik görürseniz, bedel vermelerini kabul edin...” (Nur/24: 33) ayetindeki “bedel vermelerini kabul edin” kısmı her ne kadar emir gibi görünse de bu ayet vücup değil nedb îfâde etmektedir. Benzer şekilde, “...İhramdan çıktığınız zaman avlananın...” (Mâide/5: 2) ibaresi de vücupa değil ibâhaya delâlet etmektedir.

Dördüncüsü, Emir sigasının, bir işin yapılmasının talep edilmesi için konulmuş olmasıdır. Bir kimseden bir şeyi yapmasının istenmesi için lafzın “yap” veya “yapsın” şeklinde emir sigasında söylenmesi gerekir. “Şu işi senden isterim” gibi sözler sarih emir değildir. Ancak Kur’an ve sünnette bulunan haber cümleleri ile mecazen emir manası kastedilir. (Atar, 2011: 178).

Beşincisi ise İsti’lâ’dır. İsti’lâdan maksat, âmirin me’mura göre üstün olmasıdır. Bu durum, âmirin me’murdan mutlak anlamda üstün olmasını gerektirmez. Önemli olan üstünlük tavrının üslup ve görünüm olarak açığa vurulmasıdır. Yani, âmir me’murdan ya hakikaten ya da kendi nazarında üstün bulunmalıdır. Ancak mevki bakımından üst olan kendinden daha aşağıda bir mevkide bulunandan bir şey isteyebileceği gibi aşağıdaki de üst mevkide olandan bir şey isteyebilir. Böyle bir durumda üst mevkidekinin yani otorite sahibinin kendinden alt mevkideki birinden “yap” hitabıyla bir şeyi yapmasını istemesi emir olurken, tersi durumda ise hitap dua ve niyaz olmaktadır. Mevki anlamında eşit olan kişilerin birbirlerinden emir sigalarıyla bir şeyin yapılmasını istemeleri ise ya “Filan kişiye şöyle bir kitap al, ver.” örneğindeki gibi bir tavsiye ya da rica olur (Bilmen, 1985: I, 48). Ancak Serahsî bu tür kişiler arasında emir sigasıyla gerçekleşen talebin de emir olacağı kanaatindedir (Serahsî, 1973: I, 11).

İsti’lânın yerine tercih edilen bir terim daha vardır ki o da “uluvv”dur. Uluvv, Allah’ın, kullara göre konumunda olduğu gibi âmirde doğal olarak bulunan vasıftır. Aynı vasıf, tebaasına karşı sultanda, çocuğuna karşı babada, öğrencisine karşı öğretmende ve elemanına karşı başkanda bulunmaktadır. İsti’lâ ise uluvvluk iddiası olup tabii olarak bulunan bir vasıf değildir. Bundan dolayı uluvvdan daha umûmîdir. Emir tarifinde uluvvu tercih edenlerden biri olan Ebû Mansur el-Mâturîdî emri şöyle tarif etmektedir: “Emir, yalvarış cihetiyle değil de ‘uluvv’ ve azamet cihetiyle fiilin yapılmasına çağrıdan ibaret olan sözdür.” Bundan dolayı, İmam Mâturîdî ve ona tâbî olanlar tarafından, mertebe olarak altta olan birinin kendisinden üstte olan birisine herhangi bir işi yap demesi emir olarak kabul edilmez. Mutezile bilginleri bir sözün

emir olarak değerlendirilebilmesi için uluvv şartını ararlar. Eşârî bilginlerine göre ise emir için ne uluvva ne de isti'lâya gerek vardır (Semerkandî, 1988: I, 200).

5.1. Sarih Emir Sigaları

Bir işin yapılmasını istemek için Arapça'da özel emir sigaları kullanılmaktadır. Ancak bazı kelime, cümle ve îfâdeler de yapıları ve kullanışları gereği emir manası îfâde edebilmektedir (Kaveci, 2009, 36). Yukarıda da belirtildiği gibi bu sigalar, sarih ve gayr-i sarih olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İlki olan sarih emir sigalarından maksat bir işin yapılmasını emir kipleriyle îfâde sigalardır (Atar, 2011: 178). Bunlar, dört grup içerisinde değerlendirilebilir:

1- Emr-i hâzır sigası (muhatap ikinci tekil ve çoğu şahıslar): Türkçede emir kipi denilen kalıptır. Arapça'da sülâsî (üç harfli) fiillerde bu kalıp ya “اسمَع”(isma')/bildir! Gibi kelimeler için “افعل”(if'al); ya “احضر”(uhdur)/getir! Gibi kelimeler için “افعل”(uf'ul) ya da “اِضْرِب”(ıdırıb)/bırak! Gibi kelimeler için “افعل”(if'ıl)'dir. Benzer durum rubâî (dört harfli), humâsî (beş harfli) ve sūdâsî (altı harfli) fiiller için de geçerlidir (Zerkeşî, 1992:II, 356). Yapılan bir istatistiğe göre Kur'an'ın 1322 ayetinde toplam 1859 adet emir kipinin kullanıldığı, bunlardan 1269 ayet içinde yer alan 1781 adedinin emr-i hâzır, geriye kalan 53 ayet içerisindeki 78 emir sigasının emr-i gâib sigası olduğu tespit edilmiştir (Pala, 2009: 89). Tabi yukarıda da örnek olarak verdiğimiz gibi her emir sigasının vücuta delâlet eden gerçek emir olmadığı unutulmamalıdır.

Birkaç örnek vermek gerekirse;

“Namazı kılın, zekâtı verin, rükû edenlerle birlikte rükû edin.” (Bakara/2: 43)

“Allah'a itaat edin, Peygambere itaat edin, karşı gelmekten çekinin; eğer yüz çevirirseniz bilin ki, peygamberimize düşen sadece açıkça tebliğ etmektir.” (Maide/5: 92)

“Yetimlere mallarını verin, temizi pis olanla değişmeyin, onların mallarını kendi mallarınıza katarak (kendi malınızmiş gibi) yemeyin; çünkü bu, büyük bir günahdır.” (Nisa/4: 2)

2- Emr-i gâib sigası (muhatap üçüncü tekil ve çoğu şahıslar): Muzari fiilin başına emir lamının getirilmesiyle oluşur (Zerkeşî, 1992:II, 356).

İlgili örneklerden bazıları şöyledir:

Varlıklı olan kimse, nafakayı varlığına göre versin; rızkı ancak kendisine yetecek kadar verilmiş olan kimse, Allah'ın kendisine verdiğinden versin; Allah

kimseye verdiği rızkı aşan bir yük yüklemeyiz. Allah, güçlükten sonra kolaylık verir.” (Talak/65: 7) Ayette “versin” olarak tercüme edilen lafzın aslı “لِيُنْفِقَ” (liyünfik)’tir. Bu kelimenin başındaki harf emir lamıdır.

Aynı durum, “Sonra kirlerini gidersinler, adaklarını yerine getirsinler ve o Eski Ev’i (Kâbe’yi) tavaf etsinler.” (Hac/22: 29) ve “Ramazan ayı, insanlara yol gösterici, doğrunun ve doğruyu eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur’an’ın indirildiği aydır. Öyle ise sizden ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun.” (Bakara/2: 185) gibi ayetlerde de söz konusudur.

3- Emir anlamındaki mastarlar: Bu, “ف”(fe) harfi ile şartın karşılığı/telafisi/cezası yapılan mastardır (Zerkeşî, 1992:II, 356).

İlgili örneklerden bazıları şöyledir:

“Savaşta inkâr edenlerle karşılaştığınız zaman hemen boyunlarınızı vurun. Nihayet onlara üstün geldiğiniz zaman bağı sıkı bağlayıp onları esir alın. Sonra harp ağırlıklarını atıp savaş bitince de onları ya karşılıksız olarak ya da fidiye ile salıverin. Allah’ın emri budur. Eğer Allah dileseydi onlardan başka türlü de intikam alırdı. Fakat böyle olması sizi birbirinizle denemek içindir. Allah yolunda öldürülenlere gelince Allah onların amellerini asla boşa çıkarmaz.” (Muhammed/47: 4) Bu ayetin meâlinde “vurun” olarak emir kipinde tercüme edilmiş kelimenin aslı “فَضْرَبُ” (fedârbe)’dir. Ancak, başında “ف” bulunduğu ve bir şartın -ki o da savaşta inkâr edenlerle karşılaşmadır- karşılığı olduğu için “إِضْرِبُوا” (ıdrubû) gibi çevrilmiştir. Benzer durum, “Borçlu darda ise, eli genişleyinceye kadar ona mühlet verin. Bilmiş olsanız borcu bağışlamanız sizin için daha hayırlıdır.” (Bakara/2: 280) ayetinde de mevcuttur.

Yine aynı durum, “Ramazan ayı, insanlara yol gösterici, doğrunun ve doğruyu eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur’an’ın indirildiği aydır. Öyle ise sizden ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun. Kim o anda hasta veya yolcu olursa (tutamadığı günler sayısınca) başka günlerde kazâ etsin. Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez. Bütün bunlar, sayıyı tamamlamanız ve size doğru yolu göstermesine karşılık, Allah’ı tazim etmeniz, şükretmeniz içindir.” (Bakara/2, 185) ayeti için de geçerlidir.

4- Emir anlamındaki isim fiiller: Bunlar, “افْعَلْ” (if’al) lafzının yerine ikame olunan emir ifâdeleridir. “صه” (Sah)/Sus, “مه” (meh)/bırak gibi ifâdeler bu tür emirlerdendir (Zerkeşî, 1992:II, 356). Yine, “Evinde bulunduğu kadın onu kendine çağırды, kapıları sıkı sıkı kapadı ve ‘gelsene!’ dedi. Yusuf: ‘Günah işlemekten Allah’a sığınırım, doğrusu senin kocan benim efendimdir; bana iyi baktı. Haksızlık yapanlar şüphesiz başarıya ulaşamazlar’ dedi.” (Yusuf/12: 23) ayetinde “gelsene” şeklinde tercüme edilen “هَيْتَ” (heyte) lafzı da bu türden emirlerdendir.

5.2. Gayr-i Sarih Emir Sigaları

Bazen bir işin yapılması sarih emir sigalarıyla değil de haber cümleleri vasıtasıyla veya başka bir tarzda istenebilir. Şayet bir işin yapılması, sarih emir sigaları dışında vücup ifâde eden kelime ve cümlelerle istenirse buna gay-i sarih yani mecazî emir denir (Atar, 2011: 178). Bu tür emir sigalarını beş grupta toplamak mümkündür:

1- Mahiyetleri gereği vücup hükmü ifâde eden “farz oldu”, “vacip oldu”, “emrolundu”, “emrediyor”, “yazıldı” gibi kelimeler (Atar, 2011: 120): Örneğin, “Ey iman edenler, oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de korununuz diye farz kılındı.(Bakara/2: 183) ayetinde oruç tutma emri “farz kılındı” ifâdesiyle bildirilmektedir. “Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder; çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”(Nahl/16: 90) ayetinde adaletli olma, iyilik yapma ve akrabaya yardım etme emri “emreder” kelimesiyle ortaya konulmaktadır. “... ‘Rabbimiz! Bize savaşı niçin farz kıldın, bizi yakın bir zamana kadar tehir edemez miydin?’ derler...” (Nisa/4: 77) ayetinde de savaşma emri “yazma” kelimesiyle bildirilmektedir.

2- Vasiyet kelimesinin “افعل”(if’al) kalıbında “اوصى”(evsâ) şeklinde kullanılması (Atar, 2011: 121): Örneğin, “Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payının iki misli miras vermenizi emreder...” (Nisa/4: 11) ayetinde “emreder” şeklinde tercüme edilen yer “اوصى” fiilinin muzârî (geniş/şimdiki/gelecek zaman) kipi “يوصى”(yûsî) kelimesidir.

3- Kendileriyle ihbar değil emir kastedilen haber cümleleri (Atar, 2011: 121):“İçinizden ölenlerin bırakmış olduğu eşler kendi kendilerine dört ay on gün beklerler...” (Bakara/2: 234) ayetindeki beklerler fiili, beklesinler anlamında olup bu durumda olan kadınlar hakkındaki bir farzdan bahsetmektedir. Aynı durum “Anneler, çocuklarını emzirmeyi tamamlamak isteyen baba için, tam iki sene emzirirler...” (Bakara/2: 233) ayetinde de mevcuttur.

4- Bir işin bütün insanlara veya belirli bir zümreye yüklendiğini haber veren naslar (Atar, 2011: 121): Bu, Arap dilinde vucubiyete, sorumluluğa ve mükellefiyete delâlet eden “على” (alâ) harfinin ya “ل”(lâm) harfiyle ya da “حق”(hakkun) kelimesiyle birlikte kullanılmasıyla olur (Pala, 2009: 93). Örneğin, “Orada apaçık nişâneler, (ayrıca) İbrahim’in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur. Yoluna gücü yetenlerin o Ev(Kâbe)’i haccetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah bütün âlemlerden müstağnidir. (Âl-i İmran/3: 97) ayetinden “Allah’ın insanlar üzerine bir hakkıdır” şeklinde tercüme edilen “لِللَّهِ عَلَى النَّاسِ” (lillâhi ale’n-nâs) kısmından haccın farz olduğu anlaşılmaktadır. Benzer özellikte başka bir ayet şudur: “... Onların (annelerin) örfe uygun olarak beslenmesi ve giyimi, çocuk

kendisinin olan babaya aittir...” (Bakara/2: 233) Buradan ise kadının nafakasının koca üzerine farz olduğu anlaşılmaktadır.

5- Bir fiili yapana güzel bir karşılık ve sevap verileceğini ifade eden nasslar (Atar, 2011: 121): Örneğin, “Kim Allah'a ve Peygamberine itaat ederse Allah onu, zemininden ırmaklar akan cennetlere koyacaktır; orada devamlı kalıcıdırlar; işte büyük kurtuluş budur.” (Nisa/4: 13) ayetinde Allah'a ve Peygamberine itaatin farz olduğu anlaşılır. Aynı durum, “Allah'a ve peygamberlerine iman edenler, işte onlar, Rableri yanında sözü özü doğru olanlar ve şehitlik mertebesine erenlerdir. Onların mükâfatları ve nurları vardır. İnkâr edip de ayetlerimizi yalanlayanlara gelince, onlar da cehennemin adamlarıdır.” (Hadid/57: 19) ayeti içinde geçerlidir.

Emir siagalarının sarih ve gayr-i sarih emir sigaları şeklinde iki grup olduğu, bunların bağlayıcılık durumları ve nasıl kategorize edildiği maddeler halinde bu şekilde verildikten sonra emir kipinin hangi anlamlarda kullanıldığı konusuna geçilecektir.

6. EMİR KİPİNİN KULLANILDIĞI ANLAMLAR

Arap dilinde emir kelimesi birden fazla anlamda kullanıldığı gibi emir sigası da hass lafız olmakla birlikte pek çok anlamda kullanılmaktadır. Usul bilginleri, Kur'an ve Sünnet nasslarında geçen emir sigalarının pek çok anlamda kullanıldığını ifâde etmektedirler. Ancak mevcut nasslarda emir sigalarının kaç anlamda kullanıldığı konusunda ittîfâk mevcut değildir. Örneğin, el-Cessâs (Cessâs, 1985: II, 78-79) ve Serahsî (Serahsî, 1973: I, 14) emrin yedi, Gazâlî (Gazâlî, 2011: II, 84), er-Râzî (Râzî, 2008: I, 167-168) ve el-Âmidî (Âmidî, 2005: II, 360) on beş, Beydâvî (Sübkî, 2004: IV, 1015-1016) on altı, Buhârî (Buhârî, 1997: I, 254-255) tehdit ve inzar (uyarı) anlamlarını birlikte değerlendirerek on sekiz, ez-Zerkeşî (Zerkeşî, 1992: II, 352-364) otuz üç ve İbnü'n-Neccâr (İbnü'n-Neccâr, 1986: III, 17-38) otuz beş anlamda kullanıldığı ifâde etmektedir.

Usul bilginleri emrin, aşağıda sıralanacak anlamlardan hangisine delâletinin hakikî, hangisine mecazî olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Âmidî, Şia mezhebine göre emrin kullanıldığı ve aşağıda sayılacak olan hepsi arasında müşterek olduğunu; bilginlerin bir kısmına göre emrin, vücup ve nedb arasında müşterek olduğunda husûsi olarak vücup ve nedbe delâlet etmediğini; Şâfi mezhebinin, fukahânın, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî gibi bir grup mütekellim bilginin ve bir görüşüne göre Cübbâî'nin emrin, vücup anlamında hakikat diğerlerinde mecaz olduğunu; Ebî Hâşim mezhabının, Mu'tezilî mütekellim bilginlerden ve diğerlerinden çoğunun ve de İmam Şâfi'den nakledilen bir görüşe göre emrin, nedb anlamında hakikat diğerlerinde mecaz olduğunu bildirmektedir (Âmidî, 2005: II, 362). Bu konuda ayrıntılı bilgi için Zerkeşî'nin "Bahru'l-Muhîr" adlı eserinin ikinci cildinin 364-370 sayfaları arasına bakılabilir.

Ayrıntılı bir tasnifin verilmesinin, konunun daha iyi anlaşılması adına faydalı olacağı düşünüldüğünden konuya dair mümkün olduğunca en geniş tasnif örnekleriyle birlikte verilecektir. Söz konusu tasnif şöyledir:

1- Vücûb: Vücûb, kesinlik demektir. Yani, söz konusu emre muhatap olan kimse bu sigâ ile istenen işi yapmak zorundadır. Bu sigâ ile kendisine yöneltilen bir emri yapmaması durumunda bir takım müeyyidelere muhatap olacaktır. Bu nedenle es-Serahsî gibi bilginler durumun ciddiyetini nazara vermek için vücûb yerine "ilzâm" tabirini kullanmaktadırlar (Serahsî, 1973: I, 14). Örneğin, "Güneşin batıya yönelmesinden gecenin kararmasına kadar namaz kıl; sabah vakti de namaz kıl, zira sabah namazına melekler şahit olur." (İsra/17: 78) ayetinde durum böyledir. Söz konusu ayetle namazın mükellef üzerine vücûbiyeti yani farz oluşu ifâde edilmektedir. "Sana da, daha önceki kitabı doğrulamak ve onu korumak üzere hak olarak Kitab'ı (Kur'an'ı) gönderdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet..." (Mâide/5: 47) ayetinde de "Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet" emri vücûba delâlet etmektedir.

2- Nedb: Teşvikkâr bir üslupla çağrıda bulunmaktır. Kendisinde mecburiyet olmayıp gönüllülük esastır (Erdoğan, 2010: 450). Örneğin, "...Ellerinizi altında bulunanlardan (köleler ve câriyelerden) mükâtebe yapmak isteyenlerle, eğer kendilerinde bir hayır (kabiliyet ve güvenilirlik) görüyorsanız, hemen mükâtebe yapın..." (Nur/24: 33) ayetindeki "hemen mükâtebe yapın" lafzı Ahmed b. Hanbel ve bilginleri bir kısmına göre nedb ifâde etmektedir. Dâvud ez-Zâhirî'ye göre ise vücûb ifâde eder (İbnü'n-Neccâr, 1986: III, 17-38). Kısaca "mükâtebe" kavramını da izah etmek gerekirse mükâtebe: Efendi ile kölesi veya cariyesi arasında, bir bedel karşılığında, kendisinin özgürlüğünü elde etmesi üzerine kurulu olan bir sözleşmedir (Erdoğan, 2010: 417).

3- İbâhe: Allah Teâlâ'nın hitabının mükelleflerin fiillerine bağlayıcı olmaksızın seçimli bir şekilde taalluk etmesidir (Erdoğan, 2010: 219). Yani muhatap, kendisinden talep edileni yapıp yapmama konusunda serbesttir. Örneğin, cuma namazı ile ilgili "Namaz kılındıktan sonra yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan (nasibinizi) arayın. Allah'ı çok anın ki kurtuluşa eresiniz." (Cuma/62: 10) ayetindeki durum bu şekildedir. Kast edilen mana, cuma namazından sonra dağılabilir ve rızkınızı temin ile ilgilenebilirsinizdir. Konu ile ilgili diğer örneklerden bazıları ise, "Ey Peygamberler! Temiz şeylerden yiyin, yararlı iş işleyin; doğrusu Ben, yaptığınızı bilirim." (Mü'minûn/23: 51) ve "Eğer, velisi olduğunuz mal sahibi yetim kızlarla evlenmekle onlara haksızlık yapmaktan korkarsanız onlarla değil, hoşunuza giden başka kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz; şayet, aralarında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız bir tane almalısınız veya sahip olduğunuz ile yetinmelisiniz. Doğru yoldan sapmamanız için en uygunu budur." (Nisa/4: 3) ayetleridir. Bunlarda da ibâha söz konusu olmasına rağmen müteahhirûn dönemi bilginlerinden bazıları bunu kabul etmeyerek bunlarla söz konusu meselelerde mübahlığın sabit olabilmesi için "eşyada asl olanın hazır/yasaklama olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir (Zerkeşî, 1992: II, 358). Bunu kabul etmeyenlerden biri İbnü'n-Neccâr'dır. Ona göre bu tür ayetlerde mübahlık ayetin lafzıyla değil ancak hârici bir karine ile bilinebilir (İbnü'n-Neccâr, 1986: III, 19).

4- İrşâd: Sözlükte, kök itibariyle, doğru olmak, doğru yolu bulmak, gerçeğe isabet etmek gibi anlamlara gelmektedir. İf'âl kalıbında ise, yol göstermek doğruya yönlendirmek anlamlarına gelmektedir. Allah'ın "Raşîd" ismi de bu anlama gelmektedir. Bundan dolayı delâletin karşıtı olarak kullanılmaktadır (İbn Manzur, 2011: VI, 157). Örneğin, "Ey İnananlar! Birbirinize belirli bir süre için borçlandığınız zaman onu yazın." (Bakara/2: 282), "...içinizden adalet sahibi iki erkeği şahit tutun! ..." (Talak/65: 2) gibi ayetlerdeki emir sigaları irşâd anlamındadır.

Bu noktada irşâd ile nedb arasındaki ilgiden bahsetmek yerinde olacaktır. İrşâd, dünya işlerine yönelik teşvikler ihtiva etmekte nedb ise ahiret işlerine yönelik teşvikler ihtiva etmektedir. Yani irşâd nevinden olan işler yapıldığında herhangi bir sevap söz

konusu olmazken, nedb türünden işler yapıldığında bu işleri yapan bireyler sevaba nail olacaklardır (İbnü'n-Neccâr, 1986: III, 20).

5- İzin: İçeri girmesi için bir kimseye izin anlamında “gir!” demek bu türden bir emir olup izin manasındadır. Bu anlamdaki emri, ibâha kapsamında değerlendirenler de vardır. Ancak İbâha, şerî bir sığa iken izin, sadece bir mülke girilebileceğinin uygun olduğu gibi şeyler bildirmektedir. Bundan dolayı birbirinden farklıdır (İbnü'n-Neccâr, 1986: III, 20).

6- Te'dîb: Muhataptan, güzel ahlâka uygun, erdemli davranışlar ortaya konulmasına yönelik taleplerde bulunmadır. Pezdevî (İbnü'n-Neccâr, 1986: III, 21) gibi bazı bilginler bunu “edeb” olarak da adlandırmışlardır. Ancak bu, nedbden daha özeldir. Çünkü te'dîb, ahlakı düzeltmeye mahsustur. Bu nedenle te'diplerin tamamı nedbdir (Zerkeşî, 1992: II, 357). Râzî, Taftazânî ve Abdülaziz Buhârî gibi bazıları ise onun nedbe yakın olduğunu söylemişlerdir (İbnü'n-Neccâr, 1986: III, 21). Zerkeşî, bilginlerin bir kısmına göre bunun Kur'an'daki tek örneğinin evlendikten sonra aralarında herhangi bir karı-koca ilişkisi geçmeyen kişiler ayrılmaları halinde aralarındaki durumun nasıl olacağını beyan eden ayetteki “...Aranızdaki iyiliği unutmayın...” (Bakara/2: 237) kısmı olduğunu îfâde eder. Ancak yine Kur'an'dan, “Serkeşlik etmelerinden endişelendiğiniz kadınlara öğüt verin, yataklarında onları yalnız bırakın, nihayet (bunlarla yola gelmezlerse) onları dövün. Size itaat ediyorsa aleyhlerine yol aramayın. Doğrusu Allah Yüce'dir, Büyük'tür.” (Nisa/4: 34) ayetini te'dîbe örnek verenler de vardır (Muhaymed, 2001: 117). Şöyle bir hadis de bu konuya örnek verilmektedir: Ömer b. Ebî Seleme çocukken bir gün Hz. Peygamber'in yemekte yanın oturuyorken eli tabağın her yerine gitmektedir. Bunun üzerine kendisine hitaben Hz. Peygamber: “Ey çocuk! Besmele çek, sağ elinle ve kendi önünden ye!” buyurmuştur (Buhârî, 2011: Et'ime, IV, 160). Burdaki emir hitapları da te'dîb nevindedir.

7- İmtinân: Minnet altında bırakma anlamındadır. Ebu'l-Muâllâ, İbn Sübkî (İbnü'n-Neccâr, 1986: III, 22) ve Cüveynî gibi bazı bilginler “in'âm” olarak da isimlendirmişlerdir. Cüveynî, kendisinin mübahlık anlamını îfâde ettiği kabul edilirse onunla açıkça nimetlerin zikredildiğini îfâde etmiştir (Zerkeşî, 1992: II, 357). Ancak mübahlık yani ibâha ile “imtinân” arasında şöyle bir fark vardır: İbâha, mücerret bir izinden ibaretken imtinân ise, yaratılmış olan varlıkların Allah'a olan ihtiyaçlarının zikri ile ilgilidir (Muhaymed, 2001: 108-109). İmtinâna örnek olarak ise “Allah'ın size verdiği rızıktan temiz ve helal olarak yiyin. İnanmışınız Allah'tan sakının.” (Maide/5: 88), “Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiyin, eğer siz yalnız Allah'a kulluk ediyorsanız O'na şükredin.” (Bakara/2: 172) gibi ayetler verilmektedir.

8- İkrâm: Emir sigasının bu anlamına örnek olarak “Oraya güven içinde, esenlikle girin” (Hicr/15: 46) ve “...Girin cennete; artık size korku yoktur ve siz üzülecek de değilsiniz.” (A’râf/7: 49) gibi ayetler örnek verilmektedir. Söz konusu ayetlerdeki “güven” ve “esenlik” anlamı ikrâma delâlet etmektedir (Muhaymed, 2001: 109; İbnü’n-Neccâr, 1986: III, 23).

9- Cezâ: Suç işleyenlere uygulanan yaptırım ve iyi ya da kötü, yapılan bir işin karşılığı anlamına gelmektedir. Türkçe’de daha çok ukûbat anlamında kullanılır (Erdoğan, 2010: 73). Buradaki anlamı, iyi ya da kötü, yapılan bir işin karşılığıdır. Örneğin, “(Onlar,) meleklerin, ‘Size selâm olsun! Yapmış olduğunuz (iyi) işlere karşılık cennete girin! Diyerek tertemiz olarak canlarını aldıkları kimselerdir.” (Nahl/16: 32) ayetinde durum böyledir. Söz konusu kişilerin Cennet’e girmeleri, öncesinde yapmış oldukları güzel işlerin karşılığıdır.

10- Va’d: “Şüphesiz, Rabbimiz Allah’tır deyip, sonra dosdoğru yolda yürüyenlerin üzerine melekler iner. Onlara: Korkmayın, üzülmeğin, size va’dolunan cennetle sevinin! ‘derler. (Fussilet/41: 30) ayetinde olduğu gibi sayılan şartları yerine getirenler için bir va’d vardır ki o da Cennet’tir. Bu müjdenin, bir anlamda Allah’ın bir hediyesi olmasından dolayı, va’din, imtinân içerisinde değerlendirilebileceğini îfâde edenler de vardır (İbnü’n-Neccâr, 1986: III, 23).

11- Tehdit: Emrin bu anlamına şu gibi ayetler örnek verilmektedir: “Bırak onları yesinler, zevk alsınlar; ümit onları avundursun, ileride öğrenecekler.” (Hicr/15: 3) Bu ayetteki ‘ileride öğrenecekler’ ibaresi tehdit îfâde etmektedir (Muhaymed, 2001: 107). “Ayetlerimizi inkâr edenler Bize gizli değillerdir. Kıyamet gününde ateşe atılan mı, yoksa güven içinde gelen kimse mi daha iyidir? Dilediğinizi işleyin, doğrusu O, yaptıklarınızı görendir.” (Fussilet/41: 40); “Onlardan gücünün yettiği kimseleri davetinle şaşırt; süvarilerinle, yayalarınla onları yaygaraya boğ; mallarına, evlâtlarına ortak ol, kendilerine vaatlerde bulun. Şeytan, insanlara aldatmadan başka bir şey vazetmez.” (İsrâ/17: 64) es-Serahsî üçüncü ayetteki emir sigasını tevbîh/kınama olarak değerlendirirken (Serahsî, 1973: I, 14), Pezdevî ise takrî’ olarak değerlendirmiştir. Buhârî tevbîh ile takrî’i şöyle tarif etmektedir. Takrî’, taciz ve ifhâm anlamındadır. Yani takrî’de, emre muhatap olan kimse istenileni yapmaktan acizdir. Aslında, emir kipiyle yapılması istenildiği görünen şeyin, yapılmaması istenmektedir. Tevbîhde ise emir kipine muhatap olan kimsenin istenilen şeyi yapma gücü vardır. Bundan dolayı ayet tevbîh ya da takrî’ değil tehdit bildirmektedir (Buhârî, 1997: I, 257).

12- İnzâr (Uyarı): Emrin bu manada kullanımına verilen örneklerden biri, “Allah yolundan saptırmak için O’na ortaklar koştular. De ki: (İstedığınız gibi) yaşayın! Çünkü dönüşünüz ateşedir.” (İbrâhîm/14: 30) ayetidir. Bu ayetteki emri Beydâvî tehdit olarak değerlendirmiştir (Sübkî, 2004: 1015). Ancak tehdit, korkutma; inzar ise tehlikenin

haber verilmesidir (İbnü'n-Neccâr, 1986: III, 24). Tehditle inzâr arasında diğer iki farktan birincisi, İnzârla birlikte bir va'din bulunması gerekirken tehditte böyle bir durum söz konusu değildir. İkincisi ise, tehdide konu olan şey zahirde haram yahut batıl olduğu halde inzârda ise böyle bir durumun olup olmama ihtimalinden her ikisi de mümkündür (Zerkeşî, 1992: II, 358).

13- Tahsîr/Telhîf (Üzüntü, Hayıflanma): Emrin bu anlamındaki kullanımına “İşte siz, onlar sizi sevmezken onları seven ve Kitapların bütününe inanan kimselersiniz. Size rastladıkları zaman: ‘İnandık’ derler, yalnız kaldıklarında da, size öfkelerinden parmaklarını ısırırlar. De ki: ‘Öfkenizden çatlayın’. Allah kalplerde olanı bilir.” (Âl-i İmran/3: 119); “Buyurur ki: Alçaldıkça alçalın orada! Bana karşı konuşmayın artık!” (Mü’minun/23: 108) gibi ayetler örnek gösterilmektedir.

14- Teshîr (Alay): “İçinizden cumartesi günü azgınlık edip de, bu yüzden kendilerine: Aşağılık maymunlar olun! Dediklerimizi elbette bilmektesiniz.” (Bakara/2: 65) ayeti emrin bu anlamda kullanımına örnek verilmektedir. Teshîri, tekvîn anlamında değerlendirenler de vardır. Ancak Tekvîn, süratle yokluktan varlığa geçiş, teshîr ise bir halden daha zelil/aşağıdaki bir hale geçiş demektir (Muhaymed, 2001: 108).

15- Ta’cîz: Aciz bırakma ve acizliğini ortaya koyma gibi anlamlara gelmektedir. Emrin bu anlamda kullanılmasının en yaygın örneği, “Kulumuza indirdiğimiz Kuran'dan şüphe ediyorsanız siz de onun benzeri bir sure meydana getirin; eğer doğru sözlü iseniz, Allah'tan başka güvendiklerinizi de yardıma çağırın.” (Bakara/2: 23) ayetidir. Bu ayetle Allah Teâlâ Kur'an'ın Allah kelamı değil de kul kelamı olduğunu iddia edenlere meydan okumakla onların aciziyetini ortaya koymaktadır. Benzer örnek de, “Onlar, evlerinde oturup (savaşa katılan) kardeşleri için ‘Eğer bizim sözümüzü dinleselerdi, öldürülmezlerdi’ diyenlerdir. De ki; ‘Eğer doğru söylüyorsanız, ölümü kendi başınızdan savın bakalım!’” (Âl-i İmran/3: 163) ayetidir.

16- İhâne: Hor ve hakir kılmak, küçük düşürmek; fâsık bir kimsenin (mucize, keramet gibi) olağanüstü bir şey göstermeye kalkışması durumunda isteğinin tersinin olması anlamlarına gelmektedir (Erdoğan, 2010: 234). Emrin bu anlamda kullanımına “Tad bakalım (azabı), hani şerefli olan, üstün olan yalnız sendin?” (Duhân/44: 49) Bazı bilginler bunu tehekküm/alay etme olarak görmüşlerdir. Onlara göre lafzın zahiri şeref ve üstünlük olmasına rağmen murat edilen bunun tersidir (İbnü'n-Neccâr, 1986: III, 26-27).

17- İhtigâr (Küçümseme): Emrin bu anlamda kullanımına, Hz. Musa'nın sihribazlara hitabı olan, “Musa onlara: Ne atacaksanız atın!” dedi. (Şuara/26: 43) ayeti örnek gösterilmektedir. Dikkat edildiğinde ihâne ile aralarındaki benzerlik fark edilecektir. Aralarındaki fark ise ihânenin itikattan soyutlanmamış söz, fiil ve

takrirlerden müteşekkil iken ihtigârın, itikattan mücerret olmasıdır. Bundan dolayı söz konusu ayetteki ve benzeri emirlere ihâne değil ihtigâr denir.

18- Tesviye: Düzeltmek, aynı seviyeye getirme; aralarındaki görüş ayrılığını gidermek anlamlarına gelmektedir (Erdoğan, 2010: 573). Emrin bu anlamda kullanımına “Girin oraya, ister sabredin ister etmeyin artık sizin için birdir. Siz hep yaptıklarınıza göre cezalandırılacaksınız.” (Tûr/52: 16) ayeti örnek verilen ayetlerden biridir. Tesviye fiili yapmayla terk etme arasındadır. Benzer durum “De ki: İster gönüllü verin ister gönülsüz, sizden (sadaka) asla kabul olunmayacaktır. Çünkü siz yoldan çıkan bir topluluk oldunuz.” (Tevbe/9: 53) ayeti için de geçerlidir.

19- Dua: Emrin bu anlamda kullanımının birçok örneği vardır. “Rabbimiz! Hesap görülecek günde, beni, anamı, babamı ve inananları bağışla.” (İbrahim/14: 41); Onlar sadece ‘Ey Rabbimiz, günahlarımızı ve davranışlarımızdaki aşırılıklarımızı affeyle, ayaklarımızı kaydırma ve kâfirler karşısında bize yardım et’ demişlerdir.” (Âl-i İmran/3: 147) ayetleri bunlardan sadece ikisidir.

20- Temenni: Emrin, temenni anlamında kullanımı için genelde Emri'l-Kays'ın “Ey uzun gece! Artık aydınlan!” mısrası örnek verilmektedir. Burdaki söz konusu temenni, günü aydınlığı ile gecenin aydınlığının kaybolmasıdır (Muhaymed, 2001: 112). Ancak bu, temenni için çok sağlıklı bir örnek olarak görülmemektedir. Çünkü bu mısradaki Emri'l-Kays if'al sigasıyla değil “لأ” (ünlem) ile temennisini dile getirmektedir (Zekşi, 1992: II, 361). Bazı bilginlere göre temenniye en güzel örnek İbn-i Fâris'in de dediği gibi uzaktan görülen birine “filanca ol” demektir (İbnü'n-Neccâr, 1986: III, 30). Bu türden olmak üzere, Hz. Peygamber Tebuk seferine giderken, geldiğini uzak gördüğü birine: “Ebû Zer ol!” (Hâkim, 2000: V, Meğâzî ve Serâyâ, 1651); başka bir rivayette ise “Ebû Heysame ol!” (Müslim, 2006: Tevbe, II, 1270) buyurmuştur. Yani Hz. Peygamber sözde bu emirleri ile aslında gelen kişinin onlar olmasını temenni etmektedir.

21- Haber: Emrin haber anlamında kullanılmasına örnek “De ki: Sapıklıkta olanı Rahman ne kadar ertelese bile, sonunda tehdit edildikleri azabı ya da kıyamet gününü gördükleri zaman onlar kimin yerinin daha kötü ve taraftarlarının daha güçsüz olduğunu bilecektir.” (Meryem/19: 75), “Yaptıklarının cezası olarak, bundan böyle az gülsünler, çok ağlasınlar.” (Tevbe/9: 82), “Onu (Musa'yı) tabut içine koy da denize bırak. Deniz de onu sahile ulaştırınsın. Onu hem bana düşman, hem ona düşman olan biri alsın. (Ey Musa!) Bir de benim gözetimim altında yetiştirilmen için, üzerine katımdan bir sevgi bırakmıştım.” (Tâhâ/20: 39) ayetleri verilebilir. Ayrıca emrin haber cümlesi halinde geldiği şu gibi ayetler de bu tür kullanıma örnektir: “Anneler, çocuklarını emzirmeyi tamamlamak isteyen baba için, tam iki sene emzirirler...” (Bakara/2: 233): “Boşanan kadınlar, kendi kendilerine üç aybaşı hali beklerler...” (Bakara/2: 228) Emrin bu

anlamında kullanılması daha belîğdir. Çünkü bu tür emirlerde Âmir (burada Allah Teâlâ) talebini söz konusu iş şöyle olsun şeklinde değil de o iş o an gerçekleşiyormuş gibi bildirmektedir (İbnü'n-Neccâr, 1986: III, 31-32).

22- Tekvîn: Yoktan var etme anlamındadır. el-Gazâlî (Gazâlî, 2011: II, 85), el-Âmidî (Âmidî, 2005: II, 361) ve İbnü'n-Neccâr gibi bazı bilginler bunu “Kemâl-i Kudret” olarak da isimlendirmektedirler (İbnü'n-Neccâr, 1986: III, 30). Bu anlama örnek “Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece ona Ol! Dememizdir ve o hemen oluverir.” (Nahl/16: 40) ayetidir.

23- Tefvîz: Bir şeyi veya bir işi birine tevdi eylemek, devretmek; tasarruf ve yararlanma (intifâ) hakkının devri gibi anlamlara gelmektedir. “Tefvîz-i talak” yani talak (boşama) hakkının kadına ya da bir başkasına devri de buradan gelmektedir (Erdoğan, 2010: 558). Emrin tefvîz anlamında kullanımına “Dediler ki: Seni, bize gelen açık mucizelere ve bizi yaratana tercih edemeyiz. Öyle ise yapacağını yap! Sen, ancak bu dünya hayatında hükmünü geçirebilirsin.” (Tâhâ/20: 72) ayeti örnek gösterilmektedir. Söz konusu ayetteki kullanımı Ebû Muâli “tahkîm”, İbn Fâris ve İbâdî “teslîm”, Nasr b. Muhammed el-Mervezî “İstibsâl”(meydan okuma) olarak isimlendirmişlerdir. Emir, tefvîz anlamında kullanımına örnek verilen ayetteki ‘yapacağını yap!’ kısmıdır. Siyak ve sibak bağlamında düşünüldüğünde ayetteki emrin telsim ama gönülsüz bir teslim anlamında yorumlanması daha makul görünmektedir. Çünkü Hz. Musâ örnek verilen ayetin geçtiği söz konusu hadisede sihirbazlarla karşılaşmakta ve Allah’ın, kendisini esasının büyük yılanı dönüşmesi şeklinde bir mucize ile desteklemesi şeklinde inkârcılara kendisinin peygamberliğini ispat etmeye çalışmaktadır. Bu hadiseden sonra sihirbazlar “Biz, Musa ve Harun'un Rabbine inandık” (Tâhâ/20: 70) diyerek iman ettikten sonra Firavun’un kendilerine: “Ben size izin vermeden mi O'na inandınız? Doğrusu size sihri öğreten, büyüünüz odur. And olsun ki, ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim, sizi hurma kütüklerine asacağım. Hangimizin azabının daha çetin ve daha devamlı olduğunu bileceksiniz.” (Tâhâ/20: 71) dedikten sonra iman eden sihirbazlar Firavun’a: “Seni, bize gelen açık mucizelere ve bizi yaratana tercih edemeyiz. Öyle ise yapacağını yap! Sen, ancak bu dünya hayatında hükmünü geçirebilirsin.” (Tâhâ/20: 72) demektedir. Buradan da sihirbazların gönülsüz bir teslimiyetle ‘yapacağını yap!’ dedikleri anlaşılmaktadır.

Bir de emrin bu manada kullanılmasına “Onlara, Nuh'un başından geçenleri anlat: Milletine, Ey milletim! Eğer durumum, Allah'ın ayetlerini hatırlatmam size ağır geliyorsa ki ben Allah'a güvenmişimdir siz ve koştüğünüz ortaklar el birliği edin; Sonra işiniz başınıza dert olmasın. Bundan sonra (vereceğiniz) hükmü, bana uygulayın ve bana mühlet de vermeyin.” (Yunus/10: 71) ayeti örnek verilmektedir (İbnü'n-Neccâr, 1986: III, 32-33). Ancak burada da emrin kullanımının tefvîzden ziyade “istibsâl” manasında olduğu düşünülmektedir.

24- Teslîm: Emrin bu anlamda kullanımının her ne kadar Sn. Pala kaynaklarda ayrıca zikredilmemiş ve bu anlamda kullanımına müşahhas bir misal verilmemiş (Pala, 2009: 106) dese de teslîm maddesini müstakil bir başlık olarak zikreden ve “Dediler ki: Seni, bize gelen açık mucizelere ve bizi yaratana tercih edemeyiz. Öyle ise yapacağını yap! Sen, ancak bu dünya hayatında hükmünü geçirebilirsin.” (Tâhâ/20: 72) ayetini emrin bu anlamda kullanılmasına örnek verenler vardır (İbn Fâris, 1963: 185; Muhaymed, 2001: 117). Tefvîz maddesinde yaptığımız açıklamada olduğu gibi bu ayette bir teslim söz konusudur.

25- Tekzîb: Yalanlama demektir. Örneğin, de ki: Allah'ın bunu haram kıldığına şahitlik edecek şahitlerinizi getirin...” (En'am/6: 150) ve “Tevrat'ın indirilmesinden önce, İsrail'in (Ya'kub'un) kendisine haram kıldıkları dışında, yiyeceğin her türlü İsrailoğullarına helâl idi. De ki: Eğer doğru sözlü iseniz, o zaman Tevrat'ı getirip onu okuyun.” (Âl-i İmran/3: 93) ayetlerinde emir tekzîb anlamında kullanılmıştır. Çünkü bu ayetlerde söz konusu kişiler kendilerine haram kılınmadığı halde bazı şeyleri haram kıldığını iddia etmektedirler.

26- Meşveret: İstişâre etme, danışma demektir. Emrin bu anlamda kullanımına Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail'e hitabı ve onun kendisine verdiği cevabı içeren, “Babasıyla beraber yürüyüp gezecek çağa erişince: ‘Yavrucuğum! Rüyada seni boğazladığımı görüyorum; bir düşün, ne dersin?’ dedi. O da cevaben: ‘Babacığım! Emrolduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulursun.’ dedi. (Saffât/37: 102) ayeti örnek verilmektedir. Burada Hz. İbrahim'in oğlu ile meşvereti söz konusudur. Bu ayetteki ‘bir düşün, ne dersin?’ kısmının meşveret değil de mes'ele yani soru yöneltme olarak görülmesi de ihtimal dâhilindedir. Ancak aralarındaki fark, mes'elede bir ihtiyaç halinin giderilmesi söz konusuyken meşverette, -bu ayette de olduğu gibi- belli bir niyetin takviyesinin varlığı söz konusudur (Zerkeşî, 1992: II362).

27- İ'tibâr: Dikkate alma, önem verme, ibret alma gibi anlamlara gelmektedir. Emrin bu anlamdaki kullanımına “O, gökten su indirendir. İşte biz her çeşit bitkiyi onunla bitirdik. O bitkiden de kendisinde üst üste binmiş taneler bitireceğimiz bir yeşillik, hurmanın tomurcuğundan sarkan salkımlar, üzüm bağları, bir kısmı birbirine benzeyen, bir kısmı da benzemeyen zeytin ve nar bahçeleri meydana getirdik. Meyve verirken ve olgunlaştığı zaman her birinin meyvesine bakın! Kuşkusuz bütün bunlarda inanan bir toplum için ibretler vardır.” (En'am/6: 99) ayeti örnek verilmektedir.

28- Taaccüb: Şaşırma, hayret etme anlamlarına gelmektedir. Emrin bu anlamda kullanımına verilen örneklerden biri, “Bize geldikleri gün neler görüp neler işitecekler! Ama zalimler bugün apaçık bir sapıklık içindedirler.” (Meryem/19: 38) ayetidir. Bu ayetle kâfirlerin kıyamet günü yaşayacakları şaşkınlık bildirilmektedir. Bir diğeri ise, kâfirlerin Hz. Peygamber'in peygamberliğine inanmamaları ve kendilerince bir

peygamber portresi çizmeleri üzerine inen “Senin hakkında bak ne biçim temsiller getirdiler! Artık onlar sapmışlardır ve (hidayete) hiçbir yol da bulamazlar.” (Furkan/25: 9) ayetidir.

29- Başka bir emre imtisâl etme: Emrin bu anlamda kullanımına Hz. Peygamberin “Allah’ın öldürülmüş kulu değil, ölmüş kulu olsun!” (Ebî Şeybe, 1994; Fiten, VIII, 322) buyruğu örnek verilmektedir. Bununla kast olunan ise Müslüman olma ve fitneden kaçınmadır. (İbnü’n-Neccâr, 1986: III, 32-33).

30- Tahyîr: Bir işi işleyip işlememekte muhayyer bırakma, seçim hakkı verme, seçimli kılma anlamlarına gelmektedir (Erdoğan, 2010: 539). “Onlar yalana kulak verirler, haram yerler. Eğer sana gelirlerse aralarında hükmet yahut onlardan yüz çevir; yüz çevirirsen sana bir zarar veremezler. Eğer hükmedersen aralarında adaletle hüküm ver. Allah adil olanları sever.” (Mâide/5: 42) ayeti, emrin bu anlamda kullanılmasına örnek gösterilmektedir. Bir başak örnek ise : “Şüphesiz ona yol gösterdik; buna kimi şükreder, kimi de nankörlük.”(İnsan/76: 3) ayetidir.

31- İltimâs: Aralarında herhangi bir seviye farkı bulunmayan kişilerin birbirlerine bir şeyi yap demeleridir.

32- Tasabbur (Sabretme): “Kâfirlere mühlet ver. Onlara biraz zaman tanı.” (Târik/86/17); “Sen bırak onları, kendilerine söz verilen günlerine kavuşuncaya kadar bâtıla dalsınlar, oynaya dursunlar.” (Zuhruf/43: 83) ayetleri emrin bu anlamda kullanılmasına örnek teşkil etmektedir. Çünkü bu ayetlerle Hz. Peygambere tasabbur yani sabır tavsiye edilmektedir.

33- Tahzîr ve işin sonunu haber verme: Emrin bu anlamda kullanımına Hz. Salih’e bir mucize olarak inen deveyi Semud halkının kesmesi ile ilgili “Buna rağmen onu ayaklarını keserek öldürdüler. O zaman Salih: “Yurdunuzda üç gün daha kalın. Bu, yalanlanmayacak bir sözdür.” dedi. Ayeti örnek gösterilmektedir. Bu ayette Hz. Salih, kavmi Semud’a deveyi öldürmelerinden dolayı üç gün sonra helak olacaklarını bildirmektedir. Emrin bunlardan başka “ifhâm” ve “va’îd” anlamlarında da kullanıldığı ifâde edilmektedir. Ancak anlama, idrak etme gibi anlamlara gelen ifhâmın, muhataba, acziyetini fark ettirme noktasında ta’cîz, Va’îdin ise tehdit anlamları ile aynı olduğu düşünüldüğünden burada ayrıca zikredilmemiştir.

el-Cessâs, emrin ta’cîz, tehdît ve duâ anlamlarında kullanımının her ne kadar şeklen emir olsa da gerçekte emir ifâde etmedikleri konusunda lügat ve ilim ehlinin ittîfâk ettiğini ifâde etmektedir (Cessâs, 1985: II, 79). Ebû Mansûr el-Bağdâdî ta’cîz, tehdît ve duânın haricinde ihâne Teslim ve tahkîmin de gerçekte emir olmadığını söylemektedir (Zerkeşî, 1992: II, 364).

7. EMRİN GEREĞİ

Konuya giriş mahiyetinde bazı husuların belirtilmesinde yarar görülmektedir. Bunlardan ilki emrin mutlak/mücerred/ ve mukayyed/gayr-i mücerred olmak üzere iki tür olduğudur. Burada emrin gereği/mu'cebi/muktezâsı ifâdesiyle her ikisinin de kastedildiği unutulmamalıdır. İkincisi, emrin gereği ile kastedilenin, kendisinin kullanıldığı ve yukarıda sayılan otuz üç anlamdan hangisinde hakiki hangisinde ise mecazî anlamda kullanıldığının tespit edilme ameliyesinden ibaret olduğudur. Üçüncü ve sonuncu ise, bilginler arasında bu konudaki ihtilafın emrin vücut, nedb, ibâhe ve tehdît anlamları üzerinde olduğudur. Çünkü emrin kullanıldığı diğer anlamlarına delâletinin mecazî olduğu noktasında ittîfâk vardır (Buhârî, 1997: I, 255).

7.1. Mukayyed Emrin Gereği

Mukayyed emir, yukarıda da verildiği şekliyle gayr-i mücerred emir olarak isimlendirildiği gibi karineli emir olarak da isimlendirilmektedir. Emre dâir yapılan tanımlarda her ne kadar Hz. Peygamberin fiillerinden hareketle fiillerin de emir ifâde ettiğini söyleyen bir grup olsa da genel görüş emrin söz olduğu kanaatindeydi. Yani emir sigası ya bir metin ya da metinden bir parça olmaktadır. Bu durumda kendisini mutlaklıktan mukayyetliğe sevk edecek birtakım karinelerin olması ihtimal dâhilindedir. Söz konusu bu karineler ya iç karineler ya da dış karineler olarak kendini gösterebilir. İç karinelerden maksat metinde ya açıkça ya da kapalı olarak bulunan karinelerdir. Açık karine, emir sigasının bulunduğu metin içerisinde sigadan önce ya da sonra yer alan ifâdelerdir. Âmir konumundaki birinin memur konumundaki diğer kişiye “falan işi yap, aksi takdirde seni cezalandırırım” ya da “seni şundan mahrum ederim” demesi bu kabildendir. Kapalı karineler ise, emir sigasının bulunduğu metin ya da söz içerisinde lâfzen açıkça yer almayıp metnin lafız dışındaki delâlet biçimlerinden anlaşılır. Metin dışı karineler de doğrudan yahut dolaylı olarak metin içerisinde yer almaz. Bunlar emir sigasını kullanan âmirin genel anlayışı, düşünce yapısı, zihniyeti vb. hususlar ile metnin söylendiği ortam ve metni çevreleyen şartlardan müteşekkildir (Pala, 2009: 132).

Konuyu biraz daha anlaşılır kılmak adına şöyle bir örnek verebiliriz: Metnin içerisinde yer alan karineler, söz konusu emirden önce ya da sonra bu emrin yerine getirilmesi halinde bir va'd/mükâfat, yerine getirilmemesi halinde ise bir va'îd/tehdit bulunması şeklinde kendini gösterebilir. Örneğin “Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınızda, onların iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti de sayın. Rabbiniz Allah'tan korkun. Apaçık bir hayâsızlık yapmaları hali bir yana, onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar. Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa, şüphesiz kendine zulmetmiş olur. Bilemezsin, olur ki Allah, bundan sonra bir durum ortaya çıkarıverir.” (Talak/65: 1) ayetinde kadını boşamanın nasıl olacağı konusunda emirler vardır. Bunların emir olarak algılanmasını sağlayan karineler

ise kendilerinin Allah'ın sınırları olduğu belirtilmesi ve bunların aşılması halinde kötü bir akıbeta duçar olunacağı ikazıdır. Söz konusu bu karineler ile bu emirlerin vücuda delelet ettiği anlaşılmaktadır.

Dikkatten kaçırılmaması gereken bir nokta var ki o da, bazen, nasıldaki emir sigalarının delâletleri ortaya koyulmaya çalışılırken bu sigaların anlamlarını tespit etkilili bir biçimde rol oynayan karinelerin neler olabileceği konusunda farklı algılamalar ortaya çıkabilmektedir. Bu karineleri farklı algılayan bilginler, emrin gereği konusunda farklı yorumlar ortaya koyabilmektedirler (Pala, 2009: 133).

7.2. Mutlak Emrin Gereği

Kendisi ile emredilenin yerine getirileceği zamana dâir herhangi bir kayıt taşımayan anlamındaki mutlak emrin gereği konusunda bilginler arasında ciddi ihtilaflar söz konusudur. Bu konuda usûl bilginleri arasında öne çıkan görüşleri altı kısımda değerlendirmek mümkündür. Bunlar şöyledir:

- 1- Mutlak emrin gereği vücûptur.
- 2- Mutlak emrin gereği nedptir.
- 3- Mutlak emrin gereği ibâhadır.
- 4- Mutlak emrin gereği tevakkuftur.
- 5- Mutlak emrin gereği iştiraktır.
- 6- Mutlak emrin gereği mutlak taleptir.

Şimdi sırasıyla mutlak emrin gereğine dâir bu görüşler ve bu görüşlerinin sahiplerinin kendi görüşlerinin doğruluğunu ortaya koymak için ileri sürdükleri deliller incelenecektir.

7.2.1. Mutlak Emrin Gereğinin Vücûb Olduğu Görüşü

İslam hukuk bilginlerinin çoğunluğu bu görüşe sahiptirler (Serahsî, 2005: I, 15; Âmidî, 2005: II, 362; Bâcî, 1986: 190; Şevkânî, 2009: 272; Cüveynî, 1978: I, 216). Bu görüş sahipleri emrin, vücubu hakiki anlamda içerdiğini, tartışmalı noktanın ise emrin ibâhe, irşad ve nedbi hakiki anlamda kapsayıp kapsamadığı noktasında olduğunu ifâde etmektedirler. Kendilerine göre başka bir anlamda kullanıldığını gösteren bir delil olmadığı sürece emrin gereği vücuptur. Bundan dolayı emre icab şarttır ve seçme durumu söz konusu değildir. İbaha ve nedb anlamlarında tercih ortadan kalkmamaktadır. Buradan da emrin ibahe ve nedb anlamlarındaki gereğinin hakikat anlamındaki emrin gereğinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü emir bu

anlamlarında hakikat değil mecazdır. Bunun delili ise Arab'ın, emri terk edene âsi demesidir. Bu durum "... Emrime isyan mı ediyorsun?" (Tâhâ/20: 93) ayetinde de söz konusudur. Ancak mübah ve mendub olan fiilleri terk edenler âsi sayılmamaktadırlar. Mübahlık ve mendupluk durumlarında emrin nefyedilebilmesi noktasında cevazlığın açık delili ise emrin bu anlamlarında hakikat değil mecaz olmasıdır (Serahsî, 2005: I, 14-15).

Emrin gereğinin vücûb olduğunu îfâde eden bu bilginler, görüşlerini naklî ve akî delillerle desteklemişlerdir. Kendilerinin ileri sürdükleri naklî deliller, dilsel deliller, nasslardan çıkarılan deliller ve icma' delili şeklinde tasnif edilebilir.

Dilsel delillerden biri "...O'nun buyruğuna aykırı hareket edenler, başlarına bir belanın gelmesinden veya can yakıcı bir azaba uğramaktan sakınsınlar." (Nur/24: 63) ayetidir. Bu ayette emre karşı gelmenin bir cezası olduğu açık bir şekilde îfâde edilmektedir. Emre karşı gelmek, emrin gereğini yerine getirmemek demektir ve bu ayette açık olarak uyarılan durumdur. Bu durumun oluşturulması ise haliyle haramdır. Emre karşı gelmek haram olduğuna göre emrin gereğini yerine getirmek vaciptir (Buhârî, 1997: I, 268).

Ayrıca Hz. Peygamber'in emirlerine muhatap olan sahabe duydukları bu emirler doğrultusunda amel etme hususunda başka deliller istemeksizin söz konusu emirlerin gereğini yerine getirmişlerdir. Şayet bu şiga ile talep edilenin ne olduğu anlaşılmamış olsaydı başka deliller istemeleri gerekirdi. Burada onların, emirleri sigadan değil de ahvali bildiklerinden dolayı anladıklarını söylemek doğru olmaz. Çünkü emir sigasının açıklandığında kendilerinden orda olanlar olduğu gibi orada bulunmayanlar da oluyordu. Bu da mutlak emrin gereğinin vücub olduğunu göstermektedir (Serahsî, 2005: I, 16).

Nasslardan getirilen delillerden bazıları şunlardır: "And olsun sizi yarattık, sonra size şekil verdik, sonra da meleklerle, Âdem'e secde edin! diye emrettik. İblis'in dışındakiler secde ettiler. O secde edenlerden olmadı. Allah: 'Sana emrettiğim halde, seni secdeden alıkoyan nedir?' buyurdu. 'Beni ateşten onu çamurdan yarattın, ben ondan üstünüm.' cevabını verdi." (A'râf/7: 11-12); "Allah ve Resulü, bir işte hüküm verdiği zaman, artık inanmış bir erkek ve kadına, o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Kim Allah'a ve Resulüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur (Ahzâb/33: 36). Hatta el-Cessâs'a göre Ahzâb suresindeki bu ayet emrin gereğinin vücub olduğuna iki açıdan delâlet etmektedir. Birincisi, Ayetteki emredilen hususlarda Müslümanların tercih hakkı yoktur. Oysa nedb ve ibahede tercih durumu söz konusudur. İkincisi ise "Kim Allah ve Resulüne karşı gelirse" îfâdesinden anlaşıldığı üzere emrin gereğini yerine getirmeyen kişi asi olarak isimlendirilmektedir. İsyân ise ancak vacib olan şeylerin terk edilmesi durumunda gerçekleşmektedir. Emre muhalafet

etmenin isyan sayıldığına ise "... Benim emrime isyan mı ettin?" (Tâhâ/20: 93) ayeti delildir (Cessâs, 1985: II, 87-88).

Bu görüş sahiplerinin ileri sürdükleri icma delili de şöyledir: Emir sigasının me'murun bihi kesin olarak gerektirdiği konusunda icma vardır. Çünkü birisinden bir şey yapmasını isteyen kimse emir sigası dışında maksadını doğrudan açıklayacak bir söz bulamaz. Nasıl ki mazi sigası geçmiş zamanı, istikbal sigası gelecek zamanı ve muzari sigası şimdiki zamanı îfâde etmek için konulmuşsa emir sigası da söz konusu manaya has olarak konulmuştur. Bu lafızlar mutlak olarak geldiklerinde aksine bir delil olmadıkça konuldukları manaya hamlolunur (Serahsî, 2005: I, 18-19).

Emrin gereğinin vücub olduğu görüşünde olanların ileri sürdükleri akli delil ise şöyledir: "امر" (emretti) müteaddi (geçişli) bir fiildir ve lazımı (geçişsiz) "انتمر"(intemera)/ "emre uydu"dur. Müteaddi fiil ise ancak lazımıyla gerçekleşebilir. Nasıl ki "انكسر"(inkesera)/"kırıldı" olmadan "كسر"(kesera)/"kırdı" anlamsız oluyorsa "انتمر" olmadan da "امر" anlamsız olur. "انتمر"nın gerçekleşmesi ise me'murun bihin varlığına bağlıdır.

Ancak emredilen şeyin var olması doğrudan emre bağlanmış olsaydı ve muhatabın bu noktada hiçbir etkisi olmamış olsaydı teklifin (yükümlülüğün) bir anlamı kalmazdı. Bu nedenle, mükellefin, emrin gereğini yerine getirme noktasında cebir (zorlama) düşüncesini ortadan kaldıracak ve emredildiği şeyi yerine getirmek suretiyle sevaba nâil olacak kadar seçme özgürlüğünün varlığını kabul etmek gerekir. Emredilen fiilin varlığı doğrudan fiile bağlı olsaydı bu tür bir seçme özgürlüğünden bahsedilemezdi. Bu nedenle söz konusu fiilin varlığı emir sigasına bağlanmamış, bunun yerine emir sigasının kesin bir şekilde talebi îfâde ettiğine hükmedilmiştir ki bu da ilzamdır. Bilindiği gibi mutlak nehiy sigası bir şeyin kesin olarak yapılmamasını gerektirir. Başka bir îfâdeyle yasaklanan şeyden uzak durmak vaciptir. Nasıl ki nehiy sigası tek başına yasaklanan şeyin gerçekleşmemesini sağlamıyorsa emir sigası da tek başına me'murun bihin gerçekleşmesini sağlamaz (Serahsî, 2005: I, 19).

7.2.2. Mutlak Emrin Gereğinin Nedb Olduğu Görüşü

Nedb, yapılması üstün ve övgüye değer olmakla birlikte terki hakkında yasak bulunmayan ve dinde devamlı tarzda takip edilmiş bir yol olmayan fiillerdir (Erdoğan, 2010: 360). Cumhura göre emir sigası nedb anlamında kullanılabilir ve kullanılmıştır da fakat bu kullanım bir mecazdır. Ancak Mutezili mütekellimlerin çoğu, fıkıh bilginlerinden bazıları ve bir görüşe göre Şafî, emir sigasının hakikat anlamında nedbe delâlet ettiğini îfâde etmişlerdir. (Gazâlî, 2011: II, 92). Bunlardan bazıları Ebû Hasan b. Müntâb el-Malikî, Ebu'l Ferec, Kadı Ebû Muhammed ve Ebû Bekir Ebherî'dir (Bâcî, 1986: 198).

Bu görüş sahiplerine göre emir, me'murun bihi muhataptan talep etmek anlamına gelir ve bu fiilin yerine getirilmesinin terk edilmesine tercih edilmesini gerektirir. Fiilin yerine getirilmesinin tercih edilmesi ya ilzam ya da nedb şeklinde olur. İlzam yönünde bir ziyade yönünde delil mevcut oluncaya kadar iki emirden en azı sabit olur. Bu da nedbdir. Serahsî bu görüşün zayıf olduğunu söyleyerek emrin, me'murun bihin talebini ifâde ettiğini, bundan dolayı tercih tarafını gerektirecek tarzda en az miktarını değil, tam bir talebi gerektirdiğini ifâde etmiştir (Serahsî, 2005: I, 17).

Kendisi Mu'tezilî olan Ebu'l-Hüseyn Basrî mutlak emrin gereğinin vücub olduğunu (Basrî,1964: I, 57) ifâde ettikten sonra Mutezilî bilginlerin "Emir vücub ifâde etmez. Bunun manası şudur: Şayet emir vücub ifâde edecekse bu ya irade bildiren lafız ve ifâdeden olacak ya da bağlayıcılık bildiren bir şarttan olacaktır. Bunların hiçbirisi olmadığına göre emir vücub ifâde etmez. Ancak irade bazı açılardan nedb ifâde eder. Böylelikle de emir nedb ifâde etmiş olur." (Basrî,1964: I, 76) şeklindeki görüşlerine yer verdikten sonra bu tür bir emrin gereğinin nedb olduğunu savunanların delillerini sıralayarak her birine eleştirilerde bulunmaktadır. Bu deliller şöyledir:

1- Emir sigası vücub ifâde etmez, çünkü vücupluk emrin lafzında değildir. Vücupluk onun sigasından dolayıdır ve o da ancak irade ifâde eder. Bunun delillerinden biri "إفعل" (yap) ile "أريد منك أن تفعل" (Senden şunu yapmanı istiyorum) diyen kişiler arasında bir fark olmamasıdır. Dil açısından bu iki ifâde biçiminin birinden ne anlaşılıyorsa diğerinden de o anlaşılmakta ve biri diğerinin yerine kullanılabilir. Bu nedenle "senden şu işi yapmanı istiyorum" sözü sadece bir iradeyi gösterdiğine göre "yap" yap sözünün de sadece iradeye delâlet etmesi gerekir (Basrî,1964: I, 76)

2- Emir, nehyin zıddıdır. Bu zıtlığın anlamı, nehyin mucebi ne ise emrinkinin de o olmasıdır. Nehyin mucebi, nehyedilen şeyin keraheti olduğuna göre, emrin mucebini de emre konu olan şeyin murad edilmiş olmasıdır. Çünkü onun murad edilmesi kerahetin zıddıdır (Basrî,1964: I, 77). Bu da nedbe tekabül eder.

3- Emir, âmirin yapılmasını istediği şeyi ifâde eder. Kendisiyle emredilen şeyin gereğine dair bir delil bulunmadığı sürece irade üzerine herhangi bir ziyadede bulunulmaz. Bu da sadece emir sigasının irade ifâde ettiğini gösterir (Basrî,1964: I, 77).

4- Tehdit ve ibâhe anlamlarından hangisinde kullanıldığı irade ile tespit edilebildiğinde emir sigasının bu anlamlarda kullanılması caizdir. Bu ise emrin hakikatının tespit edilmesi için yeterlidir (Basrî,1964: I, 77).

5- Bir kimsenin başkasına "إفعل" (yap) demesi bir fiilin yapılmasını talep etme ve ona bir çağrıdır. Talebin kendi bağlamında yapılması için diyenin buna uygun bir

pozisyonunun olması gerekir. Fiilin yapılmasını sözlü olarak talep etmeye uygun düşen pozisyon da sözü söyleyenin iradesidir (Basrî,1964: I, 77).

6- Mutlak irade vücubu gerektirmez çünkü insan vacibi de nedbi de mübâhı da gabîhi de talep edebilir. Ancak, Allah Teâlâ'nın mükelleften teklif dâhilinde olan taleplerinde hüsün sîfâtı vardır (Basrî,1964: I, 78).

7- Ayrıca emreden konumundaki kişinin rütbesi de emrin vücub îfâde etmesini gerektirmez. Çünkü rütbece üstün olan biri vacib bir fiili emredebileceği gibi nedb olan bir fiili emredebilir (Basrî,1964: I, 78).

Mutlak emrin gereğinin nedb olduğunu söyleyenler kendi görüşlerini temellendirmek için yukarıda sıralanan dilsel ve mantıkî delillerin yanında nasslardan da birtakım deliller getirmişlerdir. Bunlardan biri şu şekildedir:

Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurmaktadır: “Size bir şeyi emrettiğim zaman gücünüz yettiği kadarıyla onu yerine getirin. Bir şeyi yasakladığım zaman ondan kaçının.” (Buhârî, 2011: V, Kitâbu'l-İ'tisâm, 202) Kendilerine göre emir bizim dilememize ve güç yetirebilmemize bağlıdır. Yasaklama ise bağlayıcıdır. Bundan dolayı Emri nedbe, nehyi vücuba hamletmek gerekir. Bu görüşe karşı çıkanlar bu hadisin haberi vâhid türünden olduğunu, bu nedenle kesin bilgi îfâde etmediğini, meselenin ispatının galip zan ile değil ancak kesin bilgi ile olacağını ileri sürerek bu görüşü geçersizliğini ortaya koymaya çalışmışlardır (Bâcî, 1986: 199-200). Başka bir eleştiri ise hadisin metninde ‘istediğinizi yapın’ değil, ‘gücünüz yettiği kadarını yapın’ denildiğini ve dolayısıyla buradan mutlak emrin gereğinin nedb olduğunun çıkarılamayacağı şeklindedir (Buhârî, 1997: I, 262). Yine, “...Ona yolculuğa gücü yetenlerin Beytullah'ı hacetmeleri Allah'ın insan üzerindeki bir hakkıdır...” (Âl-i İmran/3: 97) ayetinde hac ibadeti güç nisbetinde emredilmiş olduğu halde hiç kimse bu emrin bizim isteğimize bırakıldığını söylememiş, aksine buradaki emrin vücuba delâlet ettiği noktasında icma hâsıl olmuştur (Bâcî, 1986: 199-200).

7.2.3. Mutlak Emrin Gereğinin İbâhe olduğu görüşü

Bu görüşü savunanlar Mâlikî bilginlerden bir gruptur. Bu görüş sahipleri emrin mu'cebinin ihtimalli olmasından yani emrin vücub, nedb ve ibahaya delâlet edebileceği noktasından hareket etmektedirler. Kendilerine göre Allah gabih (kötü) olan bir şeyi emretmeyeceğinden, emir sigasının gereği me'murun bih hasen olacaktır. Buradan da mutlak emir sigasıyla bu siganın gereği emredilen fiili yapabilme imkânı ve bu fiilin mübahlığı (ibâha) sabit olur (Serahsî, 2005: I, 16-17).

Bu görüşe şu şekilde eleştiride bulunulmuştur: Bir fiilin hasen olması, o fiile izin verilmesi ve onun mübah kılınmasıyla sabit olur. Emir sigası ise özel bir anlamı ifâde etmek için vazolunmuştur. Yani, emir sigasıyla kendisinin mübahlığı ve kendisine izin verilmiş olunması gereği olan hasen sîfâtına ilave olarak fazla bir iyilik sîfâtının sabit olması gerekir. Bu açıdan emir sigası nehiy sigasına kıyas edilebilir. Nasıl ki mutlak nehiy sigası, mehiyyün anh olan (yasaklanan) fiilden kaçınmayı gerekli kılacak şekilde fiilin gabiğ olmasını gerekli kılıyorsa mutlak emir sigası da fiili yerine getirmeyi vacip kılacak şekilde, fiilin hasen olmasını gerekli kılar (Serahsî, 2005: I, 17).

Mutlak emrin gereğinin ibâhe olduğunu savunanların benzer bir görüşü ise şöyledir: Emir, fiilin yapılmasını memurdan talep etmektir. Bu nedenle fiil yerine getirilmediği sürece emir gerçekleşmiş olmaz. Bu durumda zaruret gereği emrin yerine getirilmeye başlanması gerekir ki, bunun da en alt seviyesi ibâhedir (Nesefî, 1986: I, 53). Örneğin, "...Yiyin, için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez." (A'raf/7: 31) ayeti, mutlak emrin gereğinin vücub olduğunu kabul eden anlayışa göre mutlak anlamda talep ifâde eder. Ancak ayetin siyakındaki 'fakat israf etmeyin' ifâdesi israf etmenin yasaklandığını göstermesine rağmen yeme-içmenin de serbest yani mübah olduğunu bildirir. Çünkü yiyip içme gibi insanın yaşamını sürdürmesi için gerekli olan bir fiilin emredilmiş olması düşünülemez. Bu ayetin vücub ifâde ettiğini gösteren özel bir karine olup olmadığına bakılır. Böyle bir karine yiyip içme fiili terk edildiği takdirde söz konusu olabilecek bir ceza, konuyu başka bir nassın açıklaması veya yiyip içmenin bir talep olduğunu göstermesi şeklinde olabilir. Böyle bir karine bulunmadığı sürece emir mübahlık yani ibâha ifâde eder (Camalov, 2006: 57).

7.2.4. Mutlak Emrin Gereğinin Tevakkuf Olduğu Görüşü

Mutlak emrin gereğinin belirlenebilmesi için harici bir delil veya bir karinenin bulunması, şayet söz konusu delil veya karine mevcut değilse bunlar ortaya çıkıncaya kadar beklenilmesi gerektiğini savunanlara vâkıfî diğer bir deyişle ehli tevakkuf denir (Buhârî, 1997: I, 256).

Bu görüş taraftarları tevakkufun nerede olduğu noktasında ikiye ayrılmaktadırlar:

Eş'ârî, Şâfiîler'den İbn Süreyc ve Şia'dan Şerîf Murtazâ'nın içerisinde bulunduğu ilk gruba göre tevakkuf, emir sigasıyla hangi mananın kastedildiği noktasındadır. Bunlara göre emir sigası çeşitli manalarda kullanılmaktadır. Emir sigasının bu anlamlarda kullanımının hepsi hakikattir. Bu durumda söz konusu emir ile amel edilebilmesi için tercihi sağlayan bir delil veya karine olmalıdır. Böyle bir delil bulununcaya kadar tevakkuf etmek gerekir. Gazâlî ve Âmidî'nin içerisinde bulunduğu ikinci gruba göre ise tevakkuf emir sigasının gerçekte bu anlamlardan hangisi için konulmuş olduğu noktasındadır (Zerkeşi, 1992: II, 369). Bu ikisi arasındaki fark ise

ilkinde, siganın dört mana (vücub, nedb, ibâha ve tehdit) için konulmuş olup bu dört manada da hakikat olması, ikincisinde ise öncelikle siganın vücub için konulup konulmadığına bakıldıktan sonrasında, kullanıldığı üç anlamda müşterek olmasıdır (Semerkandî, 1987: I, 207).

Vâkıflere göre emir sigası çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Bu nedenle bu anlamlar arasında bir tercih yapabilmek için bir karineye ihtiyaç vardır. Örneğin, “Eğer kulumuza indirdiğimiz hakkında bir şüpheniz varsa haydi onun benzeri bir sure getirin! ...” (Bakara/2: 23) ve “... Şüphesiz Allah Güneş’i doğudan getirir, sen de onu batıdan getir deyin, kâfir şaşırıp kaldı...” (Bakara/2: 258) ayetlerinde bir emrin olmadığı siganın kendisinden değil harici karineden anlaşılır. Çünkü burada emre muhatap olan kişi emrolunduğu şeyi yapmaya kâdir değildir. Yani Kur’an’dakilerin bir benzeri sure getiremez ve Güneş’in batıdan doğmasını sağlayamaz. Ayrıca kulun böyle bir şeye niyet etmesi istenmiş de olamaz. Tüm bu nedenlerden dolayı bu emirlerin aciz bırakma anlamında olduğu anlaşılıyor. Başka bir örnek ise namaz kılmanın vacib olmasıdır. Çünkü namaz kılmanın vücûbiyeti “Namazı kılın...” (Bakara/2: 110) ayetinden çıkarılamaz. Vücûbiyet için harici bir karineye ihtiyaç vardır ki o da “... Namaz, mü’minler üzerine belli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır.” (Nisa/4: 103) ayetidir (Buhârî, 1997: I, 257).

Bu görüşün yanlış olduğu îfâde edilmiş ve bu görüşe bazı eleştirilerde bulunulmuştur. Çünkü ashap, Hz. Peygamber’in emirlerine kendisinden emir sigasını duyar duymaz harici bir delil aramaksızın emirlerine itaat etmiştir. Şayet emir sigasının mu’cebi belli olmasaydı, söz konusu emir ile amel edebilmek için harici bir karine arama yoluna koyulurlardı. Burada ashap, emrin mu’cebini sigadan değil de Hz. Peygamber’in durumundan anlamıştır, demek doğru değildir. Çünkü o an orada bulunmayanlarda aynı tepkiyi vermiş ve itaat etmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber, kendisini davet ettiğinde namazda olmasında dolayı geciken Ubey b. Ka’b’ı çağırıp ona “... Allah ve Rasul’ünün davetine icabet edin...” (Enfâl/8: 24) diyerek ayette geçen emir sigasını delil göstermekle yetinmiştir. Emir sigasının insanlar arasında kullanımı da böyledir. Nitekim itaat etmesi gereken bir kimse âmirinin emir sigasıyla îfâde ettiği bir emrini yerine getirmediğinde kınanır ve azarlanır. Vâkıflerin sözünü ettikleri ihtimal, mutlak emrin mu’cebinin sabit olmaması konusunda değil de mücerret bir emir sigasının her zaman muhkem bir hükmü olmadığı konusunda dikkate alınabilir. Örneğin, ‘istersen şöyle yap, istersen böyle.’ sözünde emrin mu’cebi muhayyerliktir. “...Dileyen inansın, dileyen inkâr etsin ...” (Kehf/18: 29) ayetinde ise bir muhayyerlik değil azarlama söz konusudur (Serahsî, 2005, I, 16).

7.2.5. Mutlak Emrin Gereğinin İştirak Olduğu Görüşleri

Bazı bilginler emir sigasının, kendisinin kullanıldığı anlamlardan bazıları arasında müşterek olduğunu îfâde etmektedirler. Ancak söz konusu müşterekliğin lâfzî mi yoksa manevî mi olduğu konusunda farklı görüşler mevcuttur. eş-Şâfi’den

nakledilen bir görüşe göre mutlak emrin mu'cebi vücub ile nedb arasında müşterektir. Bu müştereklik lâfzîdir. Şia'dan Murtazâ'ya göre ise böyle bir emrin mu'cebi izin anlamında vücub, nedb ve ibaha arasında müşterek olup bu müştereklik manevidir (Buhârî, 1997: I, 276).

Yine mutlak emrin mu'cebinin vücub ile tehdit arasında müşterek olduğunu; vücub, nedb, ibaha, irşad ve tehdit arasında müşterek olduğunu ve vücub, nedb, ibaha, kerahe ve tahrîm arasında müşterek olduğunu söyleyenler vardır (Sübkî, 1999: II, 506).

İştirakin lâfzî olduğunu söyleyenlere göre emir sigasını karine olmaksızın bir manaya hamletmek mümkün değildir. Örneğin biz sözlük bakımından “yap”, “yapma” veya “istersen yap, istersen yapma” sözleri arasındaki farkı lafızlardan değil karinelere anlayabiliriz. Çünkü müteradif/eş anlamlı bir lafız sadece bir mana için konulmamıştır.

İştirakin manevî olduğunu söyleyenlere göre emir sigası izin anlamında vücub, ibaha ve nedb arasında; talep anlamında vücub ve nedb arasında müşterektir. Emrin tek bir anlama hamledilebilmesi için bir karine gerekir. Örneğin namaz kılma emrindeki karine “...Çünkü namaz müminler üzerine vakitleri belli bir farzdır.” (Nisa/4: 103) ayetidir. Aşırı korku ve hastalık gibi durumlarda namazın terki yönünde tehditler ortaya çıktığında namaz teklifi varid olmaz (Buhârî, 1997: I, 277-278).

7.2.6. Mutlak Emrin Gereğinin Mutlak Talep Olduğu Görüşü

Cüveynî ve el-Âmidî'nin içerisinde bulunduğu bu gruba göre mutlak emir sigası vücub, nedb, ibâha ve tevakkuftan farklı olarak mutlak bir talep bildirir (Cüveynî, 1978: I, 223). Âmidî: “Emir, yapılması cihetiyle fiili talep etmektir.” (Âmidî, 1968: II, 359) şeklinde açıklar bu durumu.

Cüveynî, emrin mu'cebinin vücub olduğunu söyleyenlerin ileri sürdükleri delillerin en sağlam olanının, Sahabenin ve mütekaddimûn dönemi imamlarının mutlak emirden vücûbiyeti anlamaları olduğunu ifâde eder. Çünkü onlar, mutlak emirle talepte bulunulmasının vücubiyetin ispatı olduğu ve ayrıca bir karine olmadıkça mutlak emirin daha farklı bir şeyi gerektirmediği görüşündedirler. Cüveynî'ye göre onlar, ancak vücubu gerektiren bir şey bulunduğu bu yapıyorlardı. Bu da demek oluyor ki, ortada kesin bir neticenin varlığından söz edilemez.

Cüveynî daha sonra “peki vâkıflerin, mu'tezilenin ve cumhur fukahânın görüşünü çürütüyorsunuz, bu durumda sizce doğru olan nedir?” şeklinde kendisine yöneltilmesi muhtemel bir soruya “şimdi bu konuda gerçek yöntemi açıklama zamanı geldi.” diyerek şu şekilde bir açıklama yapar: Her kim Arapların ‘yap!’ ile ‘yapma!’ sözünü birbirinden ayırmadıklarını iddia ederse bu asla doğru değildir. Çünkü biz, nasıl

ki ‘yaptı’ ile ‘yapmadı’ ifâdelerini birbirinden ayırıyorsak aynı şekilde ‘yap!’ ile ‘yapma!’ ifâdelerini de mecburen birbirinden ayırmak durumundayız. Bunu uzun uzadıya açıklamaya gerek yok. Bunu geçtikten sonra bir talep olmayıp gereklilik bildirmeyen ve muhayyerlik ifâde eden ibahaya çevirelim bakışlarımızı. Arapların, ‘yap ya da yapma, bir sakıncası yok’ sözü ile ‘yap!’ sözünü birbirinden ayırdıkları hususunda şüphe yoktur. Çünkü ‘yap!’ ifâdesi talep bildirirken diğerinde yani ibahada herhangi bir şeyin talebi söz konusu değildir. Buradan da mutlak emir sigasının ibaha ifâde etmediği anlaşılmaktadır.

İbaha görüşü çürütüldüğüne göre geriye nedb kalmaktadır. Nedbde, bir şeyin terk edilebileceği yönünde bir tercih söz konusudur. ‘Yap!’ ifadesinde ise terk edebilme anlamında herhangi bir tercih mevcut değildir. Buradan da, ‘yap!’ şeklindeki bir emrin mu’cebi, emredilen şeyi terk etmenin söz konusu olamayacağı bir taleptir ve bu karinden soyutlanmış bir emir sigasının gereğidir (Cüveynî, 1978: I, 220-222).

Buraya kadar emir sigası, muayyed (karineli) ve mutlak (karinesiz) şeklinde ikiye ayrıldı ve genel hatlarıyla bu iki tür emir sigasının mu’cebi hakkındaki farklı görüşler verilmeye çalışıldı. Verilen özet mahiyetindeki bilgilerden de anlaşılacağı üzere, emir sigası, mutlak ve muakayyed şeklinde ikiye ayrılmak suretiyle konuya netlik kazandırılmaya çalışılsa da, sadece mutlak emrin mu’cebi hakkında birçok görüşün varlığı argümanı üzerinden gidilerek bu konuda kesin bir görüş belirtmenin zorluğu anlaşılacaktır. Genel olarak konu hakkındaki görüşler ve bu görüşlerin temellendirilmesi doğrultusunda getirilen deliller incelendiğinde her ne kadar bilginlerin çoğunluğu tarafından mutlak emrin gereği vücut olduğu kanaati benimsenmiş olsa bile ibaha, nedb, talep ve tevakkuf şeklindeki görüşlerin de yok sayılmayacağı su götürmez bir gerçektir. Burada sorulması gereken ve doğru cevabın bulunmasını sağlayacak sorunun “Karineden bağımsız yani mutlak bir emir olabilir mi? olduğu düşünülmektedir. Konunun başında emir sigası mutlak ve mukayyed şeklinde ikiye ayrılmış ve asıl görüş farklılıklarının mutlak emir olarak ifâde edilen emir türünün mu’cebi konusunda olduğu söylenmiş olsa bile bu ayrımın çok da isabetli görünmediği düşünülmektedir. Çünkü bütün karinelere soyutlanmış bir emrin varlığı mümkün gözükmemektedir. Bu durumda emir sigasının bir talep şeklinde algılanması ve kendisiyle mevcut karineler doğrultusunda bir mu’cebe bağlanmasının daha isabetli olacağı görüşü öne çıkmaktadır (Pala, 2009: 165-172).

Buraya kadar, ister mutlak isterse mukayyed olarak adlandırılmış olsun, herhangi bir şekilde yasak ile ilgisi bulunmayan emrin mu’cebi konusu ele alınmaya çalışıldı. Şimdi ise müstakil bir başlık olarak yasaktan sonraki emrin mu’cebi konusuna değinilip bu konu ile ilgili mevcut görüşler verilmeye çalışılacaktır.

7.3. Yasaktan Sonraki Emrin Gereği

Kendisinden önce bir yasaklamanın söz konusu olmadığı emirlere ilişkin mevcut farklı görüşler olduğu gibi yasaktan sonra gelen emir konusunda da İslam hukuk bilginlerinin farklı görüşleri vardır. Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki, yasaktan önceki bir emir hakkında kimler hangi görüşleri belirtmişlerse yasaktan sonraki emir hakkında da genel olarak aynı görüşleri belirtmişlerdir. Bu görüş ayrılıklarının nedeni ise ‘Acaba yasaktan sonra gelen emir yine vücut mu ifâde eder, yoksa kendisinin yasaktan sonra gelmesi onu vücut manasından başka bir manaya çeviren bir karine kabul edilebilir mi?’ sorusudur. Onu karine olarak kabul edenler daha önce geçmiş olan emir sigasının hükmünün değiştiğinin savunurlarken, geçen yasağı karine olarak görmeyenler siganın hükmünün aynen devam ettiği görüşündedirler (Midilli, 2007: 110-111).

Bu hususta öne çıkan farklı görüşler ve bu görüş sahiplerinin delilleri ana hatlarıyla şöyledir:

Mutlak emir olarak adlandırılan emrin mu’cebinin vücut olduğu görüşüne sahip olan bilginlerin büyük çoğunluğu yasaktan sonraki emir konusunda da aynı görüşe sahiptirler (Semerkandî, 1987; I, 228; Buhârî, 1997: I, 276). es-Serahsî ve el-Buhârî’nin de aralarında bulunduğu Hanefî bilginlerin çoğu, er-Râzî, el-Bâcî, Bakıllânî, Beydâvî ve Ebu’l Hüseyin el-Basrî, gibi bilginlerin içerisinde bulunduğu bu gruba göre, aksine bir delil bulunmadıkça yasaktan sonraki emir vücut ifâde eder (Serahsî, 2005: I, 19; Râzî, 2008: I, 191; Bâcî, 1986: 200). Bu yasaklamanın aklî ya da şer’î olması önemli değildir (Basrî, 1964: I, 82).

Bu görüş sahiplerine göre yasaktan sonraki emrin mu’cebinin vücut oluşu, aynen hakkında bir yasağın söz konusu olmadığı emirde olduğu gibi siganın gereğidir (Serahsî, 2005: I, 19). Yasaktan önce ya da yasaktan sonra siganın yapısında bir değişiklik olmadığına göre, mu’cebinde de bir farklılık olmaması gerekir (Nesefî, 1986: I, 57). Bunlara göre yasaktan önceki emrin mu’cebini gerektirenler ne ise yasaktan sonraki emrin mu’cebini vücut kılanlar odur (Râzî, 2008: I, 191). Emrin yasaklamadan sonra vârid olması, siganın vücuta delâlet etmesine engel teşkil etmez. Çünkü asl olan emir sigasının vücuta delâlet etmesidir. Ayrıca nasıl ki yasaktan izne geçiş mümkün ise yasaktan vücuta geçiş de mümkündür. Bu geçişin mümkün oluşuna dâir bilgi zorunlu bir bilgidir (Râzî, 2008: I, 191).

Emir sigası karinesiz bulunduğu zaman vücutu gerektirir. Bu emir sigası da karinesizdir. Ve ilk başta varid olmuş gibi vücutu gerektirir. Yasağın daha önce geçmesi ibahaya bir karine olsaydı kendisinden sonra ibahadan bir şey gelmesi imkânsız olurdu (Bâcî, 1986: 200). Örneğin, “Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün...” (Tevbe/9: 5) ayetinde durum böyledir. Haram aylardan öncesinde

müşriklerin öldürülmeleri emredilmektedir, haram aylar çıktıktan sonra da. Yine emir vücub îfâde etmektedir. Aynı şekilde hayız ve nîfâs durumundan önce namaz ve oruç emir vücub îfâde ettiği gibi hayızlı dönemdeki yasaklamadan sonra da bu emirler yine vücub îfâde eder. Bu görüş sahiplerince “Ey iman edenler! Siz zamanını gözetmeksizin, yemeğe davet edilmedikçe, Peygamber’in evlerine girmeyin. Sadece davet edildiğiniz vakitler girin.” (Ahzâb/33: 53) ayeti de aynı gerekçe ile yasaktan sonraki emrin mu’cebinin vücub olduğuna delil getirilmektedir.

Yasaktan sonra varid olan bu tür emirlerde siga, yasağı kaldırmak için değil, emredilen şeyin yapılmasını istemek için vârid olmuştur. Yasağın kalkması ise bu talebin zorunlu bir sonucudur. Siga, sadece hakiki olarak konulduğu manayı etkinleştirir (Serahsî, 2005: I, 19). İleri sürülen bu argüman, yasaktan sonraki emrin vücub bildirdiği durumlar için doğru olsa bile, karineler gereği vücub îfâde etmeyen sigalar için geçerli değildir. Örneğin, önce yasaklanmış olan kabir ziyaretine dair hadiste geçen “artık ziyaret edin” îfâdesi kesin bir talep bildirmiyor ki bu hadiste söz konusu olan yasak bu talebin zorunlu sonucu olarak kalkmış olsun. Aksine hadisteki asıl vurgu, kabir ziyaretine dair yasağın kaldırılmış olmasıdır (Pala, 2009: 179).

Basrî ve Buhârî’nin îfâde ettiğine göre bilginlerin çoğu yasaktan sonra gelen emrin ibaha îfâde ettiği görüşündedir (Basrî, 1964: I, 82; Buhârî, 1997: I, 277). Yasaklamadan önceki emrin vücub îfâde ettiğini düşünen Şâfiî bilginlerinden bir grup da yasaktan sonraki emrin gereğinin ibaha olduğu kanaatindedirler. Yine Ahmed b. Hanbel ve bazı Hanbelî bilginler ile Âmidî ve İmam Mâturîdî de bu gruba dâhil diğer bilginlerdendir. Şâfiî’nin bizzat kendisinin de “Ahkâmü’l-Kur’an” adlı eserinden anlaşıldığı üzere açıkça bu tür bir emrin ibaha îfâde ettiği görüşünde olduğu bildirilmektedir. Kendisinin bu görüşü çoğu usul eserinde mevcuttur. Şâfiî’nin söz konusu görüşü şöyledir: Aslı itibarıyla mubah olan bir fiil bir gayeye, şarta veya illete bağlı olarak yasaklanır bundan sonra da bu gaye, şart veya illetin ortadan kalkmasıyla yeni bir emir gelirse bu tür bir emir ibaha îfâde eder. “...İhramdan çıkınca avlanın...” (Mâide/5: 2) ayeti buna örnektir. Çünkü avlanmak helâl bir fiildir ancak ihram nedeniyle yasaklanmıştır. Buradaki ‘avlanın’ ibaresi, yasağın ortadan kalktığı anlamıdır. Bu ilanla da emir aslına döner (Buhârî, 1997: I, 277).

Bu görüş sahiplerinin ileri sürdükleri delillerden bazıları şunlardır: İnsanlar arasında geçen hitaplaşma ve konuşmalardaki örf yasaktan sonraki emrin ibaha îfâde ettiğine kanıttır. Örneğin bir çocuğa falan kişinin bahçesine girme, filan kişinin davetine icabet etme, elbiselerini temizleme dense sonra da o bahçeye gir, o davete icabet et ve elbiselerini temizleme dense bunlar sadece yasağın kalktığı anlamına gelir herhangi bir emir söz konusu olmaz.

Yine “...İhramdan çıkınca avlanın...” (Mâide/5: 2), “Namazı kıldığınızda yeryüzüne dağılın...” (Cum’a/62: 10), “Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah’ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın...” (Bakara/2: 222) ayetleriyle kabir ziyaretinin önce yasaklanıp sonra buna izin verilmesi ve kurban etlerinin saklanmasıyla önce yasaklanıp sonra kurban etlerinin saklanabileceğinin bildirilmesi, yasaklamadan sonraki emrin mu’cebinin ibaha olduğunu gösterir. Şayet bunların kendilerinde mevcut bir karineden dolayı ibahaya hamledildiği ve tıpkı bir karine nedeniyle yasaklamadan sonra varid olmayan Kur’an emirlerinin, vücut dışında bir anlama hamledilmesi gibi olduğu düşünülüyorsa bilinmelidir ki, bu emir sigalarının bizzat kendileri dışında ibaha ifâde ettiklerini gösteren bir karine yoktur. Bunun delilinin icma denmesi de doğru değildir. Çünkü icma Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıkmış olduğu halde ibaha kendisinin hayattayken bu lafızlarla kullanılmaktaydı.

Bu görüş sahipleri, yasaktan sonra gelen emrin vücut ifâde ettiğini öne sürerek görüşlerine “Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün...” (Tevbe/9: 5) gibi ayetlerdeki emir ifâdelerini delil getirenlere, delil getirdikleri ayetlerde söz konusu emrin, ayetteki “müşrikleri öldürün” lafzından değil, kendisinden önce yasaklama bulunmayan “Kitap verilenlerden, Allah’a, ahiret gününe inanmayan, Allah’ın ve Peygamberinin haram kıldığını haram saymayan, hak dinini din edinmeyenlerle, boyunlarını büküp kendi elleriyle cizye verene kadar savaşın.” (Tevbe/9: 29) gibi ayetlerle anlaşıldığı şeklinde cevap vermektedirler (Ferrâ, 2002: I, 175-177).

Yasaklamadan sonra emrin gelmesinin vücut hükmüne etki etmeyeceği, aklın da onun vücutunu reddetmediği iddiasını dile getirenler namaz ve oruç gibi ibadetlerin aklen yasak olduğunu ancak daha sonra bunların emredilmesinin vücutlarına engel olmadığını dolayısıyla sem’ yönünden yasaklamadan ondan sonra gelen emrin vücut ifâde etmesine engel olmayacağını söylemektedirler. Ancak bu iddia ibaha taraftarlarınca doğru bulunmamıştır. Onlara göre şer’ bir şeyi mubah kıldığı zaman akıl artık onu yasak olarak görmez. Çünkü şer’ aklın gabih göreceği bir şeyi mubah görmez. Verilen örneklerdeki durum böyle değildir. Örneğin şer’in, avlanmayı mubah kılması bu konuda geçmişte bir yasaklamadan meydana gelmesine engel değildir. İki durum arasındaki fark bundan ibarettir (Ferrâ, 2002: I, 179-180).

Yasaktan sonraki emrin mu’cebi hakkındaki bir diğer görüş ise tevakkuf şeklindedir. Bu görüş Cüveynî ve el-Âmidî gibi bazı bilginlerce benimsenmektedir (Cüveynî, 1978: I, 264; Âmidî, 2005; II, 391). Onlara göre sigadan önce yasaklama bulunduğu vücut ya da ibaha şeklinde kendisinin mutlaka üzerine hükmedilemez. Her ne kadar emir zahir itibariyle bir talebe işaret etse de, sigadan önce yasaklama bulunduğu durum problem haline gelmektedir (Cüveynî, 1978: I, 264).

Ayrıca siganın, "...İhramdan çıkınca avlanın..." (Mâide/5: 2) ayetinde olduğu gibi ibahaya, hayız veya nîfâs halindeki bir kadın için bu durumlar ortadan kalktıktan sonra namaz ve orucu kendisine vacib olması örneğinde olduğu gibi vücuba delâlet etme ihtimali vardır. Böyle bir durumda ya her iki ihtimalin eşit olduğunu söylemek ya da birini diğerine tercih etmek gerekir. İki ihtimal de eşit olduğuna göre aralarında bir tercihte bulunmak mümkün olmayacağından tevakkuf etmek gerekir (Âmidî, 2005; II, 391).

Böyle bir emir konusundaki başka bir görüş ise el-Gazâlî'nin tercih ettiği yasağın illetine göre hükmün değişebileceği görüşüdür. Yani eğer emirden önceki yasak, bir illete binaen geçici olup emir sigası bu illetin ortadan kalkmasına bağlanmışsa "...İhramdan çıkınca avlanın..." (Mâide/5: 2) örneğinde olduğu gibi örfî kullanım sadece bu fiildeki kınamayı ortadan kaldırmak içindir. Böylelikle de emir sigası yasaktan önceki haline dönmüş olur. Şayet söz konusu yasak, bir illetten dolayı geçici olmayıp, siga bu illetin ortadan kalmasına bağlanmamışsa, bu durumda yasaktan sonraki emrin mu'cebi nedbe ile ibaha arasında mütereddittir (Gazâlî, 2011; II, 102-103).

Bazı Hanbelî bilginler ise yasaklamadan sonra gelen emrin mu'cebinin, kendisi yasaklamadan önce hangi hükmü taşıyorsa yasağın kalmasıyla aynı haline döneceğini savunmaktadırlar. Onlara göre bir emrin yasaktan önceki mu'cebi vücupsa yasağın kalkmasıyla yine vücub hükmüne, nedbe nedbe, ibaha ise ibahaya döner (Zerkeşî, 1992: II, 380).

Öncesinde herhangi bir yasaklamanın söz konusu olmadığı emrin mu'cebi hakkındaki görüş ayrılıkları bir kenara bırakılıp net bir hüküm var olduğu kabul edildiği takdirde, yasaklamadan sonraki emrin mu'cebi konusundaki en isabetli görüşün, verilen son görüş yani kendisinin yasaklamadan önceki hükmü ne ise yine ona döneceği şeklindeki görüş olduğu düşünülmektedir.

7.4. Bir Şeyi Emretmenin Zıttında Gerektirdiği Hüküm

Daha açık bir ifâdeyle, bu başlık altında, bir şey emredildiğinde, bu emir, emredilen şeyin zıttı veya zıtları içinde bir hüküm bildirip bildirmeyeceği ve şayet bildirirse bu hükmün ne olduğu ele alınmaya çalışılacaktır. Bu konu da bilginler arasında üzerinde ittîfâk edilemeyen konulardan biridir.

Bu konuda bilginleri öncelikle emrin zıddının hüküm ifâde ettiğini kabul edenler ve etmeyenler şeklinde, sonra emrin zıddının hüküm ifade ettiğini kabul edenleri emrin zıddının nehiy olduğunu söyleyenler ve kerahe olduğunu söyleyenler şeklinde ve emrin zıddının nehiy olduğunu söyleyenleri de söz konusu hükmün lafız yoluyla olduğunu ve mana yoluyla olduğunu bildirenler şeklinde gruplamak mümkündür.

Eşârlere göre emir, lafız yoluyla zıddını nehyeder. Hanefî, Şâfî ve ehl-i hadisten oluşan bilginlerin çoğunluğuna göre emir, zıttını mana yönünden nehyeder (Ferrâ, 2002: I, 243-244). Kendilerine göre söz konusu emir ister mutlak isterse vakit ile kayıtlı (Ferrâ, 2002: I, 243-244), emredilen şeyin zıddı ister iman ile emredilmekte olduğu gibi tek ki küfürdür isterse de ayakta durmakla emredildiğinde oturmak, rükû etmek veya secde etmek gibi çok olsun durum aynıdır (Ferrâ, 2002: I, 243-244; Şevkânî, 2009: 288-289). Semerkandî'nin bildirdiğine göre ise Hanefî bilginleri ile ehl-i hadisin çoğunluğuna göre emir zıddını nehyeder. Ancak emredilenin zıddının birden fazla olduğu durumlarda bu bilginler, emrin bu zıtlıklardan hepsini nehyedenler ve sadece birini nehyedenler şeklinde iki gruba ayrılmaktadırlar. Yine kendisinin îfâde ettiğine göre ehl-i hadisten bazıları emrin vücup îfâde etmesiyle nedb îfâde etmesi durumlarını ayırmakta ve nedb îfâde eden emirlerin zıddını nehyetmeyeceği kanaatindedirler (Semerkandî, 1987; I, 259-260).

es-Serahsî'nin îfâdesine göre bazı mütekellim bilginler emrin zıddında bir hüküm îfâde etmeyeceği görüşündedirler (Serahsî, 2005: I, 94). Muhtemelen bunlar Mu'tezilî bilginlerdir. Çünkü Mu'tezilî bilginler bir şeyle emretmenin kendisinin zıt veya zıtlarının nehyetmeyeceği konusunda ittîfâk halindedir. Kendilerinin bu görüşü nefî kelamı kabul etmeyip lâfzî kelamı benimsemelerinden ileri gelmektedir. Kendileri bu konuda ittîfâk etmekle beraber emrin zıddını hükmen gerekli kılıp kılmayacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ebu Hâşim ve kendisine tâbî olanlara göre emir hükmen de zıddını nehyetmez ve bu konuda bir şey söylememek (meskûtun anh) gerekir (Semerkandî, 1987; I, 262; Şevkânî, 2009: 289). Yani bir şeyi bir şarta bağlamak, şart meydana gelmeden önce şarta bağlanan şeyin nefyini gerektirmez. Çünkü şarta bağlanan şey, hakkında bir şey söylenmemesi gereken şeydir. Bu sebeple de şart gerçekleşmeden önce de şart gerçekleştikten sonra da bulunduğu hal üzere kalır. Benzer şekilde emrin zıddı da üzerinde fikir beyan edilmemesi gereken bir durumdur. Dolayısıyla emrin zıddı, emirden önceki hali üzere kalır. Yani nasıl ki emirden önce emrin zıttı için sükût edilmişse emirden sonrada aynı olması gerekir. (Serahsî, 2005: I, 94) Ebu'l-Huseyn Basrî ve Kâdî Abdulcebbar'a göre ise Emir, zıddının haramlığını gerektirir (Semerkandî, 1987; I, 262; Şevkânî, 2009: 289).

İbn Hümâm, el-Pezdevî, ed-Debbûsî (Semerkandî, 1987; I, 259-260), es-Serahsî (Serahsî, 2005: I, 94) ve onlara tâbî olanlara göre ise emrin zıddı kerahettir (Şevkânî, 2009: 289).

el-Âmidî ise konuyu farklı bir yönden ele alarak emrin zıddını nehyedip etmemesinin “teklîf-i mâlâ yutak”(kişinin kudreti dışında bir şeyle sorumlu tutulması) prensibini kabul edip etmemeye göre farklı boyutlar kazânacağını îfâde etmektedir. Şöyle ki, “Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî'nin de benimsediği gibi şayet teklîf-i mâlâ yutak caiz görülürse, bir şeyin yapılmasını emretmek, ilgili şeyin zıtlarının yapılmasını aynen

nehyetmek anlamına gelmeyeceği gibi onları yasaklamayı da gerekli kılmaz. Tam tersine bu durum aynı anda hem emredilmiş hem de yasaklanmış olmasını mümkün kılar. el-Âmidî'nin de benimsediği görüşe göre ise teklîf-i mâlâ yutak men edildiğinde bir şeyin yapılmasını emretmek o şeyin zıtlarını nehyetmek anlamına gelir. Me'murun bihin yapılıp tamamlanması ancak zıtlarını terk ile mümkün olur ve bu da vaciptir. Burdaki emir ister vücuda isterse de nedbe delâlet etsin durum değişmeyip her ikisinde de emir zıttını nehyeder.” (Âmidî, 2005; II, 386)

Emrin zıttını nehyettiği kanaatinde olan bilginlerin görüşlerini temellendirmek için ileri sürdükleri delilleri özetle şöyledir;

Allah Teâlâ'nın kelamı tektir. O, tayin etme (takrîr) yoluyla hem emir hem nehiy hem haber verme hem de haber almadır. Bu kelamın emir, nehiy ya da haber olması kendisinin bir şeylere izafe olması sonucudur. Allah Teâlâ'nın kelamı tek olduğuna göre emir ile nehiy arasında bir zıtlık yoktur. Çünkü zıtlık iki şey arasında cereyan eder. Bu ikisi Kelâmullah açısından birdir. Bu açıdan Allah'ın bir şeyi emretmesi o şeyin zıttını da nehyetmesi anlamına gelir (Semerkandî, 1987; I, 264-265).

Bu görüş sahiplerinden biri olan el-Cessâs'a göre emir vücup ve fevre delâlet eder. Bundan dolayı emir zıtlarının terk edilmesini gerekli kılar. Bu da bir kişiye, me'murun bih olan bir fiilin zıtlarını şu vakitte yapma demektir. Bu durum şuna benzer: Bir kişi bir başkasına “Şu vakitte bu evden çık.” dediğinde bunu diyen kişi hitap ettiği kişi için ilgili vakitte o evden çıkmanın zıttı olan oturma, kalkma, uzanma gibi fiilleri kerih görmüştür. Emir lafzı bunları içerir ve böylelikle ilgili eylemler yasaklanmış olur. Böyle bir emir kendisi için vârit olan kişi de ilgili zaman diliminde bu fiillerden kaçınmak durumundadır (Cessâs, 2010: I, 332).

İleri sürdükleri diğer bir delil ise emrin, vücup ve fevri gerektirmesi, kendisinin zıttını nehyetmesi anlamına geleceğidir. Çünkü kendisinin vücup ve fevri gerektirmesi, terk edilmesinin haram olduğunu göstermektedir. Kendisinin terki ise zıttının yapılması anlamına gelir. Bu şekilde bir şeyin vacip olması zıttının yapılmasının haramlığını gerektirir (Ferrâ, 2002: I, 247).

Kendisi ile görüşlerini temellendirmeye çalıştıkları başka bir delil ise şu şekildedir: Şayet bir şeyi emretmek zıttını nehyetmek anlamına gelmeseydi, emredilenle birlikte onun zıttını yapmak da mübah olurdu. Şayet böyle olsaydı iman emredilen kâfire küfür yasaklanmış olmazdı (Ferrâ, 2002: I, 247).

Bir şey ile emretmenin o şeyin zıttını nehyetmek olmayacağını savunanların ileri sürdükleri delilleri şöyle özetlemek mümkündür:

Emir sigası olan “yap” ile nehiy sigası olan “yapma” birbirinden farklı şeylerdir. Bundan dolayı emri nehiy yapmak doğru değildir. Bu delile emrin zıttını nehyedeceği

düşüncesinde olanlarca şöyle eleştiride bulunulmuştur: Emir, zıtlarını lafız yoluyla değil mana yoluyla nehyeder. Şayet durum kendilerinin dediği gibi olsaydı “ وَقَصَىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا ” إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفًّا وَلَا تَنْهَرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ” “Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana-babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti. Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa **kendilerine of bile deme**, onları azarlama, ikisine de güzel söz söyle.” (İsrâ/17: 23) ayetinde dövme ya da katletme geçmediğinden dolayı bunlar yasaklanmış olmazdı. Ancak bu ayet mana yönünden bu fiilleri de nehyetmektedir (Ferrâ, 2002: I, 247).

Nafiler de emredilmektedir. Bunun zıttı ise nehyedilmeyenlerin terk edilmesi olur. Emrin zıttını nehyedeceği düşüncesinde olanlar bu görüşe katılmadıklarını ifâde ettikten sonra katılmama gerekçelerini şu şekilde açıklarlar: Nafiler de zıttını nehyeder. Şayet emir vücup ifâde ediyorsa onu terk etmek haram, eğer emir nedb ifâde ediyorsa da onu terk etmek sevimsizlik ifâde eder.

Nasıl ki bir şeyin nehyedilmiş olması kendisinin zıttının emredilmiş olmasına delâlet etmiyorsa aynı şekilde bir şeyin emredilmiş olması da kendisinin zıttının yasaklanmış olduğuna delâlet etmez. Bu delillerine ise şöyle cevap verilmektedir: Bu durumun iki yönü vardır: Şayet nehyedilenin bir tek zıttı varsa nehiy zıttını emreder. Bu küfürden nehyetmek gibidir. Kendisinin tek zıttı vardır ki o da imandır. Küfürden nehyetmek zıttı olan imanı emretmek anlamına gelir. Şayet nehyedilen şeyin birden fazla zıttı varsa kişi burada muhayyerdir. Örneğin bir kişi ayakta durmaktan nehyedildiğinde uyumak, oturmak veya yüremekten herhangi birini tercih edebilir. Burda kişi bu zıtlıklardan sadece biri ile memudur. Emirde ise kişi ancak söz konusu fiilin zıtlarının tamamını terk etmekle emri yerine getirmiş olur (Ferrâ, 2002: I, 247).

Emrin zıttında kerahet ifâde ettiği görüşünde olanların bu görüşlerini temellendirmek için ileri sürdükleri delilleri şöyle özetlemek mümkündür:

İçlerinde Serahsî'nin de bulunduğu bu görüş sahiplerine göre emir zıttının kerahetini gerektirir. Kendilerinin bu konudaki görüşleri ve diğer görüşlere olan eleştirileri şu şekilde maddelenebilir:

Bir şeyin haramlığının sabit olması iktiza yoluyla gerçekleşir. Eğer bu doğrultuda bir talep varsa bu talep emredilenin zıttının haramlığını gerekli kılar. Ancak bu nassın delâletiyle değil ya kendisi gibi ya da kendisinden daha kuvvetli başka bir nassla sabit olur. Örneğin, ilgili ayette (İsrâ/17: 23) anne ve babaya of demenin haram kılındığı nass kendilerine küfretmenin haramlığına da delildir. Çünkü onun kapsamında eza ve ziyade mevcuttur. Ancak iktiza yoluyla sabit olan ancak zaruret miktarınca gerçekleşir. Bunun ölçüsü ise kendisinin zarureti giderecek miktarda olmasıdır. Şu bir gerçektir ki, tıpkı gündüz ile gecede olduğu gibi iki zıttan birinin varlığa kendisinin zıttının yokluğunu gerekli kılar. Emir ile bir şeyin edâsı vacip olursa bu emir zıttını

nefyeder. Zıttın haram olması ise ancak iktiza yoluyla. Bundan dolayı emrin, zıttında nehye ya da başka bir şey delâlet ettiğini gösteren bir karine olmadığı sürece kendisi zıttında keraheti gerekli kılar.

es-Serahsî, emrin zıttının hakkında fikir beyan edilmemesi gereken bir durum olması noktasında Mutezilî bilginlerden bir kısmıyla aynı görüşe sahiptir. Çünkü nass ile sabit olan emir açık bir şekilde sabit olurken iktiza yoluyla sabit olan kerahet, hakkında söz söylenmemesi gereken bir durumdur. Ancak kendisi, emrin zıttının hakkında fikir beyan edilmemesi gereken bir mesele olması hususunda Mutezilîlerin bahsettikleri “şarta bağlamak” meselesinin yanlış bir kıyaslama olduğunu ifâde etmektedir. Çünkü gerçekleşmesi şarta bağlı olan bir şey, ancak şart ortaya çıtıktan sonra var olabilmektedir. Söz konusu şey şart ortaya çıkmadan önce Mutezilî bilginlerin aksine hakkında fikir beyan edilmemesi gereken bir durum olmayıp yok hükmündedir. Aslen yok olan bir şeyin de nass veya iktizaya izafe edilmesi doğru değildir. Dolayısıyla emrin zıttının hakkında fikir beyan edilmemesi gereken bir durum olması, şarta bağlamak meselesinde farklıdır. Çünkü emredilen fiilin yerine getirilmesinin vücubu gerektirmesi, kendisinin terk edilmesinin haram olmasını gerektirmektedir (Serahsî, 2005: I, 94-96).

Konu ile ilgili ortaya konulan farklı görüşler ve bu görüş sahiplerinin sunduğu deliller ve de bu delillere karşıt görüş sahiplerince yapılan eleştiriler dikkate alındığında emrin zıttında nehyi gerektireceği görüşünün daha isabetli olduğu düşünülmektedir.

8. EMRİN DELÂLET ETTİĞİ MİKTAR

Bu başlık altında incelenecek konu mutlak ve mukayyed şeklinde sınıflandırılan emir türlerinin tekrara delâlet edip etmediğidir. Yani emre muhatap olan memurun, muhatap olduğu emri bir defa yapmakla o emrin gereğini yerine getirmiş olacak mıdır, yoksa söz konusu emri ömrü boyunca sürekli tekrar etmesi mi gerekecektir? sorusuna cevap aranacaktır. Bu konu emrin mu'cebi bağlamında ele alınan önemli tartışma konularından biridir.

8.1. Mutlak Emrin Delâlet Ettiği Miktar

Mutlak emrin tekrarı gerektirip gerektirmeyeceği konusunda yedi farklı görüş olup bunlar özetle şöyledir:

Birinci görüş: Mutlak emir sigası, özel yapısı itibarıyla fiilin bir kere ya da daha fazla yapılmasını dikkate almaksızın mutlak talebe delâlet eder (Cessâs,1985:II, 133; İbnü'n-Neccâr, 1982: III, 45). Yani bu tür bir emir sigası fiilin ne bir defa ne de bir defadan daha fazla yapılmasına delâlet eder. Sadece fiilin meydana gelmesini sağlayan şeye delâlet eder ki o da bir keredir. Ancak bu bir kere sonucu, siganın delâletinden değil, emredilen şeyin meydana gelmesi için gereken asgari zorunluluktan elde edilir (Râzî, 2008:I, 192-193). Bu görüş Hanefiler (Cessâs,1985:II, 133), er-Râzî (Râzî, 2008:I, 192-193), es-Sübkî (Sübkî, 2004: IV, 1099) ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, (Basrî, 1964: I, 108) gibi bilginlere aittir.

el-Cessâs'ın el-Fusûl fi'l-Usûl adlı eserinin 1985 tarihli baskısını tahkik eden Uceyl Câsim en-Neşemî bu görüşün Hanefilere ait olduğunu îfâde etmektedir. Ancak el-Cessâs, mutlak emrin asıl itibarıyla bir kereye delâlet etmekle birlikte tekrara da ihtimali olduğu görüşünü ilerleyen sayfalarda kendi mezhebinin görüşü olarak vermekte ve bu görüşün mezhebinin görüşü olduğunu delillendirmeye çalışmaktadır (Cessâs,1985:II, 133).

Bu görüş sahiplerine göre emirler hem şer'î bakımdan hem de örfî bakımdan bir kereye delâlet edebileceği gibi tekrara da delâlet edebilir. Örneğin, namaz ile ilgili emir tekrara, hac ile ilgili emir ise bir kereye delâlet eder. Benzer şekilde bir kişi başka birine bir eve girmesini ya da bir şey satın almasını emretse bu örfî açıdan emredilen fiilin bir kere yapılmasına delâlet ederken, yine o kişiye hayvanıma bak dese bu defa emir tekrara delâlet eder. Buradan da emir sigasının bir kere ile tekrar arasındaki ortak bir noktaya delâlet ettiği ortaya çıkar ki o da taleptir. Böyle bir durumda emrin söz konusu fiilin bir defa mı yoksa tekrar şeklinde mi yapılmasını gerektirdiği ancak karineden anlaşılır.

Yine kendilerine göre şayet emir tekrara delâlet etseydi, o takdirde bu, insan hayatının tüm zamanını kapsardı. Çünkü insan hayatındaki zaman dilimlerinin herhangi birinin diğerine bir önceliği ya da üstünlüğü yoktur. Bunu nedeni emrin, muayyen bir zaman dilimine has kılınmamış olmasıdır. Emri bütün vakitlere hamletmek caiz değildir (Râzî, 2008:I, 192-193).

İkinci görüş: Mutlak emir sigası lâfzî bakımdan me'murun bihin bir kere yerine getirilmesine delâlet eder. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû'l-Hâşim, Ebû Abdillâh el-Basrî, ilk Hanefî bilginlerden bir grup ve el-İsferâînî'ye göre Şâfiî bilginlerin çoğu bu görüştedirler (Cessâs,1985:II, 133). Mâlikî bilgini Bâcî'nin naklettiğine göre kendi ashabınının geneli ve Kadı Ebû Muhammed'in naklettiğine göre İmam Mâlik bu görüştedir (Bâcî, 1986: 201-202).

Bu görüş sahiplerinin öne sürdükleri delillerden bazıları şöyledir: Emredilen şey bir defa yapıldığı zaman bu o şeyin yapıldığı anlamına gelir. Böyle bir durumda hiç kimse emredilen şeyin bir kısmının yapıldığını söyleyemez. Şayet emir tekrarı gerektirseydi, hiç kimsenin emredilen şeyin yapıldığını söylemesi caiz olmazdı (Cessâs,1985:II, 134).

“Namazı kıl.” sözü bir emirdir. “Namaz kıldı.” Sözü ise bir haberdir. Haber olan söz tekrar gerektirmediğine göre emir de tekrar gerektirmez. “Namazı kıl.” Sözü böyle bir ibadetin varlığını göstermekten öteye gitmez. Aynı şekilde biri, karısını boşaması için bir vekil tayin edip tayin ettiği bu kişiye benim karımı boşa dese, bu bir talak olurdu. Şayet emir tekrara delâlet etseydi o kişi karısından tamamen boş olurdu (Bâcî, 1986: 202).

Üçüncü görüş: Mutlak emir sigası imkân olması şartıyla ömür boyu tekrara delâlet eder. Bu tekrar şartı imkân ile kayıtlı olduğunda, insanın zarûrî ihtiyaçları ve uyuması için gereken süre dışarıda kalır. Yani emir bu zarûrî ihtiyaçların giderileceği zamanın dışındaki zamanlarda tekrara delâlet eder (Cessâs,1985:II, 134). Semerkandî'ye göre bilginler, burada kullanılan tekrar lâfzıyla aslında hakiki anlamda tekrarı kastetmemektedirler. Çünkü hakikat anlamında tekrar, önceki fiilin aynısının yapılmasıdır. Bu, mütekellilerin çoğuna göre gerçekleşmez. Buradaki tekrarlar kastedilen şey söz konusu fiilin ardından benzerlerinin yenilenmesidir. Onlara göre de bu, fiillere devam manasına gelir (Semerkandî, 1987: I, 231). Ebû İshak eş-Şîrâzî, Ebû İshak el-İsferâînî, Hanbelîlerden bir grup bilgin (Cessâs,1985:II, 134) ile Abdülkahrî el-Bağdâdî (Buhârî, 1997: I, 282) bu görüştedir.

Bu görüş sahiplerinin öne sürdükleri deliller şöyledir: Allah Teâlâ “Namazı kılın, zekâtı verin ve rükû edenlerle rükû edin” (Bakara/2: 43) ve “Ramazan ayı ki onda Kuran, insanlara yol gösterici ve doğruyu yanlıştan ayırıcı belgeler olarak indirildi. Sizden bu ayı idrak eden, onda oruç tutsun.” (Bakara/2: 185) buyurmaktadır. Bu emirler

ile kendilerinin bir defadan daha fazla yerine getirilmesi kişiye bir zorluk yüklemeyen tekrar murat edilmektedir.

Rivayet edildiğine göre hac ayetleri nazil olduğunda bir sahabî Hz. Peygamber'e haccın her yıl mı farz olduğunu sormuş, bunun üzerine Hz. Peygamber de: "Hayır, bir kere farz kılındı. Şayet evet deseydim mutlaka her yıl farz olurdu." (İbn Mâce, 2005: Kitâbu'l-Menâsik, III, 6) buyurmuştur. Akra b. Hâbis fasih Araplardandır. Şayet emir bir defaya delâlet etmiş olsaydı kendisi fasih Arap olan bir kişi böyle bir soru sormazdı. Kendisi böyle bir soru sormuştur, çünkü lafzın tekrara delâlet ettiği ve dinde bir yasaklama olmadığı sürece aslı itibariyle de emirlerin tekrara delâlet ettiği biliniyordu.

Nehiy sigasının tekrar ve devamlılığa hamledileceği hususunda icmâ' vardır. Emir sigası için de aynı şey geçerlidir. Çünkü onlardan her biri fiilin talebi için konulmuştur. Emir, fiilin yapılması için bir taleptir; nehiy, fiilin terki için bir taleptir. Nehiy sigası tekrar için konulduğuna göre emir de tekrar için konulmuş olmalıdır (Semerkandî, 1987: I, 232-234).

Dördüncü görüş: Mutlak emir sigası fiilin bir kere yapılmasına delâlete etmekle birlikte birden fazla yapılmasına delâlet etme ihtimali de vardır. Cessâs, bu görüşün ashabına yani Hanefî mezhebine ait olduğunu (Cessâs,1985:II, 133) îfâde ederken kendisi Şâfiî bilgini olan Sübkî, bu görüşün bizzat Ebû Hanife'ye ait olduğunu bildiren Hanefî bilgini olmadığını bildirmektedir. Yine kendisine göre Ebû Hâmid el-İsferâyînî bu görüştedir (Sübkî, 2004: IV, 1095). Serahsî Şâfiî'nin de bu görüşte olduğunu aktarmaktadır (Serahsî, 2005: I, 20). Âmidî bu görüşte olan diğer bir bilginidir (Âmidî, 2005; II, 371).

Bu görüş taraftarlarının ileri sürdükleri deliller şöyledir: Emir, fiilin bir kez yapılmasını gerektirir. Bununla beraber emrin, söz konusu fiilin en az yapılmasına ihtimali olduğu durumlar dışında aynı fiilin daha fazla yapılmasını gerekli kılması da mümkündür. Hanefî mezhebinin bu meseledeki görüşünün, kendi mezhebinin mutlak emrin tekrara delâleti konusunda zikredilen görüş olduğunu söyleyen el-Cessâs şöyle demektedir: Emrin sürekliliğe ihtimali olmakla beraber fiilin bir kere yapılmasına delâlet ettiğine ashabımızın şu görüşü delildir. Bir kimse karısına hitaben: "Kendini boşa" dediği vakit onun bu sözü, üç talaka niyet etmiş olmadıkça bir talaka delâlet eder. Yani bu kişinin karısı bir talakla boşanmış olur. Bu da, siga ile birlikte emredilenin kaç kez yapılacağına delâlet eden bir karine bulunmadıkça emir sigasının tekrara delâlet etme ihtimaliyle birlikte bir kereye delâlete ettiğinin Hanefî mezhebinin görüşü olduğunu göstermektedir.

Emre muhatap olan kişi emredilenin gereğini bir kere yerine getirdiği zaman o kimseye emredileni yapmıştır denilebilir. Böyle biri için hiç kimse: "o işi kısmen yerine getirmiştir." demez. Şayet emir sigası tekrara delâlet etseydi emrin gereğini bir kere

yerine getiren kişi için ‘emrolunduğu şeyi yapmıştır’ sözünün sarf edilmesi doğru olmazdı. Hâlbuki böyle bir kimse için bu sözün söylendiği bir vâkıadır.

Başka bir delil ise, fiilin tekrar şeklinde değil de bir kere yapılması gerektiğini gösteren geçmiş ve gelecekteki haberlerdir. Örneğin, “Zeyd eve girdi.” Ya da “Zeyd eve girecek” dense hiç kimse bundan tekrar anlamaz. Şayet bundan bedel olarak “Zeyd eve her gün girdi.” denirse o zaman günlerin çokluğu nedeniyle bundan eve tekrar tekrar girildiğinin anlaşılması makuldür.

el-Cessâs’a göre emrin tekrara delâlet ettiğini söyleyenlerin bu görüşlerini ispat için sundukları Akra b. Hâbis olayı üç açıdan kendi görüşlerinin doğruluğuna delildir:

Birincisi: Akra’nın sorduğu haccı emreden ayetin tekrara delâleti makul olsaydı kendisi böyle bir soru sormazdı. Çünkü bu kişi o ayetin dilini biliyordu.

İkincisi: Hz. Peygamber’in verdiği cevap, ayetin bir kereden fazlaya delâlet etmediğini göstermektedir.

Üçüncüsü: Hz. Peygamber’in “şayet evet deseydim, her yıl farz olurdu.” ifâdesinden anlaşılmaktadır ki şayet hac her yıl farz olsaydı haccın bu şekilde farz olması ayet ile değil, kendisinin buyurması ile olacaktı.

el-Cessâs burada kendisine yöneltilebilecek “Şayet ayet haccın bir kere farz oluşuna delâlet ediyorsa Hz. Peygamber’e neden böyle bir soru soruldu? şeklindeki soruya şöyle cevap vermektedir: Böyle bir soru, ayetin bir kereye delâlet ettiğinin anlaşılmasından dolayı değil, bu emirle bir kereden daha fazla yapılması isteniyor mu ya da Hz. Peygamber ayetin vücubiyeti üzerine her sene şeklinde bir ziyade yapacak mı diye öğrenilmek istenildiğinden dolayı sorulmuştur ve Hz. Peygamber de ayette buyrulandan daha fazlasının gerekli olmadığını haber vermiştir.

Ayrıca insanlar arasında geçen bazı ifâdeler de emrin tekrara delâlet etmediğini göstermektedir. Örneğin, birine al şu parayı falan fakire ver desek buradan verilen miktarın sürekli olarak mezkûr fakire verileceği sonucu çıkmaz. Allah ve Rasûlü’nün hitabının da bu şekilde anlaşılması gerekir. “Biz, her peygamberi kendi milletinin diliyle gönderdik ki onlara, apaçık anlatsın...” (İbrahim/14: 4) ayeti de buna işaret etmektedir (Cessâs,1985:II, 133-139).

Beşinci görüş: Mutlak emrin tekrara delâlet etmesi konusunda tevakkuf edilmesi gerekir (Cessâs,1985:II, 134; Râzî, 2008: I, 192). Bu tür bir emrin tekrara delâlet noktasında tevakkuf gerektirdiğini savunanlar kendi içlerinde ikiye ayrılmaktadırlar: İlk gruba göre tevakkufun nedeni tekrara delâlet noktasında emrin bir defa ile tekrara arasında müşterek olmasıdır. Bu durumda hangisinin tercih edileceği ancak bir karine ile bilinebilir. Karine ile bu durum netleşinceye kadar tevakkuf etmek gerekir. Diğer

gruba göre ise emrin tek defaya ya da tekrara delâlet edip etmediği bilinemeyeceğinden dolayı tevakkuf gerekir (Sübkî, 2004: IV, 1098).

el-Cüveynî'ye göre mutlak emir sigası emredilenin yerine getirilmesini gerekli kılar. Bu nedenle emredilen fiilin bir defa yapılma anlamı doğal olarak vardır. Tevakkuf bir defa üzerine ziyade noktasında gerekir çünkü bunun için bir delile ihtiyaç vardır (Cüveynî, 1978: I, 264).

el-Gazâlî, mutlak emir sigasının vücub ile nedb arasında mütereddüt olduğu gibi miktar yönünden de bir kereye mahsus olmakla tüm ömrü kapsamak arasında mütereddüt olduğunu söylemektedir. Kendisine göre emredilen fiilin bir kere yapılmasıyla zimmetten düştüğü bilinen bir durumdur. Ancak lafız, konuluş açısından bir kere üzerine ziyadeyi imkânsız kılmadığı gibi ziyadenin varlığını da ispat etmez. Ancak buradaki tereddüt vâkıfîlerin dediği gibi vücub ile nedb arasındaki lâfzî tereddüt gibi değildir. Çünkü lâfzın kendisi emredilenin adedine dâir bir bilgi vermez ama kendisini beş ya da yedi defaya tamamlamamız örneğinde olduğu gibi adedin beyanı ile tamamlanma ihtimali vardır (Gazâlî, 2011: II, 104-105).

Ebû Mansur el-Mâturîdî de benzer bir görüşe sahiptir. Kendisine göre mutlak emir fiilin ne bir kere ne de tekrar şeklinde yapılmasına delâlet eder. Böyle bir emrin ibhâm îfâde ettiğine inanılır. Bilindiği üzere ibham, müphemlik yani belirsizlik demektir. Yani talebin bir defa ya da çoklu şekilde yapılması yönünde herhangi bir işaret yoktur. Ancak fiilin bir kez yapılması yönünde bir talep yoksa tekrar şeklinde algılanması ihtiyat açısından daha uygundur (Semerkandî, 1987: I, 231).

el-Gazâlî kendi görüşünü delillendirmek için şöyle bir izahta bulunmaktadır: Bir kişi başkasına “Zeyd’i ya da Ömer’i öldür!” demeksizin sadece “öldür” dese biz bu emrin Zeyd ile Ömer arasında müşterek olduğunu anlamayız. Çünkü emirde bunu gösteren bir şey yoktur. Şayet bunu gösterirse o zaman bu, eksik söz üzerine kendisinin tamamlanması için bir ziyade yapıldığı anlamına gelir (Gazâlî, 2011: II, 105).

el-Cüveynî ise kendi görüşüne şöyle bir açıklama getirmektedir: Emir sigası ve fiil cümleleri mastardan türemiştir. Mastar ise ne istiğrakı (ömrün tamamını kapsamayı) ne de bir kere yapılmayı gerektirir. Emir, mastarın davetçisidir. Bundan dolayı onun konumuna inmiş olur. Buradan da bir defa yapılma anlamı kesinleşmiş olur. Bunun dışındaki anlamlar için tevakkuf edilir. Çünkü mastar istiğrak için konulmamıştır. Şayet onunla nitelenirse ona uygun hale gelir (Cüveynî, 1978: I, 264).

Altıncı görüş: Mutlak emir kayda veya vasma bağlı olarak tekrarı gerektirir. Hanefi bilginlerden bir gruba ait olan bu görüşe göre bir kayıt veya şart yoksa mutlak emir tekrara delâlet etmez. Şayet emir bir şarta ya da vasma bağlı ise söz konusu vasıf ya da şartın tekrarı ile emir de tekrar eder. Nitekim vakte yahut belli bir miktar mala

bağlanmış olan şer'î emir türünden ibadetler ile ikame edilmesi bir vasfa bağlanmış cezalar bunun delilidir.

es-Serahsî'ye göre mezhebinin muteber görüşü bu değildir. Nitekim mezhep imamlarından nakledilen görüşe göre, bir kimse karısına “eve girdiğinde boşsun” dese, bu sözden sonra kadın eve defalarca girmiş bile olsa yalnızca bir kere boşanmış olur. Koca bununla birden fazlaya niyet etmiş olsa dahi sonuç değişmez. Çünkü şarta bağlı olan bir emir, şart bulunduğu yerine getirilmiş olur. Emir sigası ise emredilenin ifâsı sırasında adede ve tekrara ihtimalli olmadığı gibi, şarta bağlı olup şart gerçekleştiği zaman da adede ve tekrara ihtimalli değildir (Serahsî, 2005: I, 21).

Emrin tekrara delâlet etmesi için bir şarta veya vasfa bağlı olması gerektiği görüşü Şâfiî'den de nakledilmiştir. İmam Şâfiî, her namaz için teyemmümü gerekli görmüş ve bu görüşüne “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da yıkayın. Eğer cünüp oldunuz ise, boy abdesti alın. Hasta yahut yolculuk halinde bulunursanız yahut biriniz tuvaletten gelirse yahut da kadınlara dokunmuşsanız ve bu hallerde su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm edin...” (Mâide/5: 6) ayetini delil getirmiştir. Kendisine göre bu şartın açık anlamı, her namazla birlikte temizliğin gerekli olmasıdır. Ancak Hz. Peygamber'in tek bir abdestle birkaç vakit namaz kıldığı rivayeti bulunduğundan, her namazla birlikte temizliğin gerekli olduğu hükmü abdest ile değil teyemmüm ile sabit olur.

es-Serahsî, bu görüşünde hatalı olduğunu belirterek şöyle bir izahta bulunmuştur: “Namaz kılmak için kalktığınız zaman...” ayeti ile murat edilenin “siz hadesli iken” yani bazı ibadetlerin yapılmasına şer'an manî olan ve hükmi necaset sayılan bir hal ile hemhal iken olduğu hususunda müfessirler ittîfâk etmişlerdir. Söz konusu gerekçenin bu şekilde ortadan kaldırılmasıyla da teyemmüm ve su ile temizliğin hükmü eşitlenmiş olur. Bu açıklama ibadet ve cezalardan delil getirenlere de cevap niteliindedir. Çünkü kendisinin tekrara delâleti mutlak emir sigası ile olmadığı gibi şartın tekrar etmesinden de değildir. Tekrarın sebebi şeriata gerektirici kıldığı sebebin tekrar etmesinden dolayıdır. Örneğin, “Gündüzün güneş dönüp gecenin karanlığı bastırıncaya kadar namaz kıl; bir de sabah vakti namaz kıl. Çünkü sabah namazı şahitlidir.” (İsra/17: 78) ayetinde öğle namazının edâ emri ve namazın vücubiyetinin sebebi olan güneşin batıya meyletmesi durumu açıklanmaktadır. Şariat bu vaktin faziletini ortaya koymak için onu öğle namazlarının vücub sebebi olarak tayin etmişti(Serahsî, 2005: I, 21).

Nitekim Akra b. Habîs'e haccın edâsının her yıl mı, yoksa ömürde bir kez mi vacib olduğu hususunun problemliliğinin gelmesi aslında haccın vücub sebebinin namaz ve oruç gibi vakit mi olduğu ki o zaman her yıl edâsı gerekirdi, yoksa Kâbe gibi tekrar

etmeyen bir şey mi olduğu konusundaki tereddütten kaynaklanmıştır. Şayet tekrar etmeyen Kâbe sebep kabul edilirse vakit edânın şartı olur. Hz. Peygamber söz konusu soruyu “bir kere” şeklinde cevaplamakla sebebin Kâbe olduğunu ifâde etmiştir. Hz. Peygamber’in “şayet her yıl deseydim, her yıl haccetmeniz vacib olurdu” sözü mutlak emrin tekrara ifâde etmediğini gösterir. Şayet hac her yıl farz kılınmış olsaydı Hz. Peygamber’in “her yıl” sözüyle değil, emir sigasıyla olurdu (Serahsî, 2005: I, 22).

Bu görüş taraftarlarının ileri sürdükleri delillerden biri de “... Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır...” (Âl-i İmran/3: 97) ayetidir. Şayet emirlerin tekrara delâleti dil kuralları gereği olsaydı gücü yeten herkesin her yıl haccetmesi gerekirdi. Çünkü ayet lafız itibarıyla ‘gücü yeten’ herkese haccı farz kılmaktadır. Ancak emirlerin tekrara delâleti dil kuralları gereği değil de şer’î delillere bağlı olmasından dolayı güç yetmenin tekrarıyla haccın farziyeti tekrar etmez (Buhârî, 1997: I, 293).

Mutlak emir sigasının tekrarı gerektirmeyeceği konusunda el-Cessâs şu delili getirmektedir: Emre bir kere de olsa uyan kimse için ‘Bu kimse emrolunduğu şeyi yerine getirmiştir.’ denebilir. Şayet emrin mucebî tekrar olsaydı mükellef, emrolunduğu şeyi bir kere yapmakla emredilenin sadece bir kısmını yerine getirmiş olurdu (Serahsî, 2005: I, 25).

Yedinci görüş: Sonu belirli olan mutlak emir tekrara ihtimallidir. İsa b. Eban’dan rivayet olunan bu görüşe göre mutlak emir sigası me’murun bihin belirli bir sonu varsa tekrara ihtimallidir. Şayet belli bir sonu yoksa tekrara da ihtimali yoktur. Çünkü mükellef sonu belli olmayan bir şeyin ne sırrını bilebilir ne de onun tamamına güç yetirebilir. Örneğin namaz kıl ve oruç tut gibi emirlerin belli bir sınırı olmadığından bu hitapla sadece ferdin kastedildiği anlaşılır. Ancak talak ve iddet gibi sonu belli olan şeylerde lafız tekrara ihtimallidir. Ancak biri karısına ‘bir iddet müddeti ya da bir yıl boşun.’ dese bu söz aynı anda yahut ayrı ayrı üç talakın verildiğine delâlet eder.

es-Serahsî kendisine şu şekilde cevap vermektedir: Burada tartışılan konu emir sigasını tek başına tekrarı gerektirmesi olup ‘sene’ ve ‘iddet’ gibi hükmü değiştirici bir kaydın ilave edilmesi ayrı bir konudur (Serahsî, 2005: I, 25).

8.2. Mukayyed Emrin Delâlet Ettiği Miktar

Öncelikle belirtilmesi gerekir ki, mukayyed emir kendi içerisinde ikiye ayrılır. İlk grup mukayyed emirler yani bir defa yahut tekrar ile kayıtlanan emirlerdir (Sübki, 2004: IV, 1092). Bu tür emirlerin kayıtlı bulunduğu miktar adedince yapılacağı konusunda görüş birliği vardır. İkinci grup mukayyed emir ise “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun...”(Nur/24: 2), “Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini

kesin...” (Mâide/5: 38) ve “Güneşin batıya yönelmesinden gecenin kararmasına kadar namaz kıl...” (İsra/17: 78) ayetlerinde olduğu gibi bir şart, sîfât veya vakit ile kayıtlanan emirlerdir. Bu tür emirlerin tekrara delâlet edip etmeyeceği noktasında bilginler arasında ihtilaf vardır.

Mutlak emrin tekrara delâlet ettiğini söyleyenlere göre mukayyed emirler evleviyetle tekrara delâlet eder. Ancak mutlak emrin tekrara delâlet etmeyeceği görüşünde olanlar bu konuda fikir ayrılığı yaşamaktadırlar (Zerkeşî, 1992: II, 388). Buhârî, mutlak emrin tekrara delâlet etmediği gibi tekrara ihtimali de olmadığını söyleyen bazı Hanefî bilginlerin mukayyed emrin tekrara delâlet edeceği görüşünde olduklarını îfâde etmektedir (Buhârî, 1997: I, 283). Ancak es-Serahsî’ye göre bu, mezheplerinin görüşü değildir (Serahsî, 2005: I, 21).

İbnü’n-Nasr, Kadı Ebû Bekr, Ebû Cafer, Ebû İshak eş-Şirâzî, Ebu Tayyib et-Taberî, Ebû Temmâm ve Şafiilerden bir grup bilginin de içinde bulunduğu bir kesime göre mukayyed emir tekrara delâlet eder. Ancak bu görüşte olanlar da bu tekrarın nedeni hakkında farklı görüşler belirtmişlerdir. Bazıları bu delâletin lâfzî olduğu kanaatindeyken bazıları ise bunun kıyas yolu ile olduğu kanaatinde idirler (Zerkeşî, 1992: II, 389).

Bu görüş sahipleri, görüşlerini delillendirmek için dinde vârid olmuş birtakım zaman, şart ve vasıf ile kayıtlı emirler öne sürmüşlerdir (Basrî, 1964: I, 110). Örneğin, “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun...”(Nur/24: 2), “Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah’tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin...” (Mâide/5: 38) ve “Güneşin batıya yönelmesinden gecenin kararmasına kadar namaz kıl...” (İsra/17: 78), “...Eğer cünüpseniz yıkanıp temizlenin...” (Mâide/5: 6), Ramazan ayı, insanlara yol gösterici ve doğruyu yanlıştan ayırmanın açık delilleri olarak Kur'an'ın indirildiği aydır. Öyle ise sizden ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun...” (Bakara/2: 185) gibi ayetler kendilerinin kendilerinin öne sürdüğü başlıca nassî delillerdir. Kendilerine göre tıpkı bu ayetlerdeki vakit, vasıf ya da şartın tekerrür etmesiyle emirler de tekerrür ettiği gibi vakit, vasıf ya da şarta bağlı diğer emirler de tekerrür eder.

Böyle bir emrin tekrara delâlet etmeyeceği görüşünde olanlar şöyle bir karşıt delil öne sürmüşlerdir: Şayet şartın yerine gelmesiyle emir tekrara delâlet etseydi “... Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır...” (Âl-i İmran/3: 97) ayetindeki şartın yerine gelmesiyle emrin tekrar etmesi gerekirdi. Şayet emirlerin tekrara delâleti dil kuralları gereği olsaydı bu ayetten anlaşılacağı üzere gücü yeten herkesin her yıl haccetmesi gerekirdi. Çünkü ayet lafız itibarıyla ‘gücü yeten’ herkese haccı farz kılmaktadır. Ancak emirlerin tekrara delâleti dil kuralları gereği değil

de şer'î delillere bağlı olmasından dolayı güç yetmenin tekrarıyla haccın farzıyeti tekrar etmez (Buhârî, 1997: I, 293).

Tekrar taraftarlarının görüşlerini ispat için ileri sürdükleri bir başka delil ise “Ey iman edenler, Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında hemen Allah'ı zikre koşun ve alım satımı bırakın; eğer bilerseniz, o sizin için daha hayırlıdır...” (Cuma/62: 9) ayetidir. Kendilerine göre bu ayet şartın tekrarı iler emrin tekrar edeceğine delildir.

Ancak muhalif görüşte olanlara göre aynen hacda olduğu gibi şartın yerine gelmesiyle emir tekrara delâlet etmez. Çünkü şer'î emirler icma, kıyas ve bunların dışındaki diğer karinelere dayanarak tekrarı gerektirirler (Bâcî, 1986: 205).

Tekrar görüşünde olanları ileri sürdükleri bir başka delil ise şartı, illete benzetmeleridir. Onlara göre şart da illet gibidir. Nasıl ki illetin tekrarı ile emir tekrar ediyorsa şartın tekrarı ile de emir tekrar eder.

Muhalifler şöyle bir açıklama getirmektedirler: Şart, illet gibi değildir. Çünkü illet, hükmü gerekli kılar şart ise böyle değildir. Şartın varlığı hükmün varlığını gerekli kılmadığı gibi yokluğu da yokluğunu gerekli kılmaz. Ancak illette durum farklıdır (Ferrâ, 2002: I, 192).

Tekrar görüşü taraftarlarından biri olan er-Râzî'ye göre mukayyed emrin tekrara delâleti lafız yolu ile değil kıyas yoluyla olur. Kendisi, önce tekrarı gerektirme durumunun neden lafzî olamayacağını sonra ise kıyas yoluyla nasıl olacağını izah eder. Kendisine göre mukayyed emrin tekrara lâfzen delâlet etmesi üç nedenden dolayı mümkün değildir:

1- Örneğin efendi, hizmetçisine “eğer çarşıya gidersen et al” dese bundan tekrar değil ancak hizmetçinin çarşıya gitmesi halinde bir kez et alması anlaşılır.

2- Bir kimse karısına “ eğer eve girersen boşsun” dese şartın gerçekleşmesi durumunda bir talak vaki olup kadının eve her girişinde talak da tekrar etmez. Yine benzer şekilde bir kişi “Eğer Allah malımı, bineğimi veya sağlığımı geri verirse falan şeyi yapmak üzerime borç olsun” diye nezretse dileğinin her gerçekleşmesinde tekrar tekrar adağını yerine getirmesi gerekmez.

3- Bu hususta şarta bağlanan emirler tıpkı şarta bağlı haberler gibidir. Örneğin bir kişi “Amr eve girerse Zeyd de girecek” dese ve Amr eve girdiğinde Zeyd de eve girse, Amr eve her girdiğinde Zeyd girmese bile bunu söyleyen kişinin doğru söylediği kabul edilir.

Bu şekilde kendisi söz konusu nedenleri sıraladıktan sonra emrin tekrara delâletinin kıyas yoluyla nasıl olacağını açıklar. Özetle ona göre kıyas yoluyla

mukayyed emrin tekrara delâlet etmesi kendisinin kayıtladığı şart veya vasfın illet kabul edilmesi yoluyla olmaktadır (Râzî, 2008: I, 196-197). Yukarıda muhaliflerin bu delil ile ilgili görüşleri aktarıldığından ilgili açıklamalara tekrar burada yer verilmeyecektir.

Bu tartışmalardan anlaşılmaktadır ki asıl sorun, söz konusu şart ve vasıfla neyin kastedildiğidir. Şart ve vasıfla neyin kastedildiğinin açıklanması meselenin netleşmesi adına hayli önem arz etmektedir.

Bu konuda el-Âmidî şöyle demektedir: Bu meselede tarafların delillerinin arz edilmeden önce tartışılan noktanın ana hatlarıyla ortaya konması gerekir ki o da şudur: Ya zina örneğinde olduğu gibi emrin konusu olan şeyin bağlandığı şart veya vasıf emredilen şeyin vücubiyetinin illeti şeklindedir ya da hüküm, söz konusu şart veya sîfâtın tesiri olmaksızın kendilerine bağlanmıştır. Zina suçunda recm ile cezalandırmanın evli olma şartına bağlanması böyledir. Şayet şart ve vasıf birer illet iseler bu durumda illetin tekrar etmesine nazaran şart veya vasfın tekrarı ile emrin tekrara delâlet edeceği hususunda ittîfâk vardır. Şayet şart veya vasıf illet kabul edilmezse ihtilaf ortaya çıkmaktadır (Âmidî, 2005: II, 378).

9. EMRİN VAKİT İLE ALAKASI

Bu başlık altında incelenecek konu, me'murun bihin yerine getirilmesi gereken zaman dilimidir. Bu noktada karşımıza iki farklı fikhî kavram çıkmaktadır ki bunlardan bir "fevr" diğeri ise "terâhî"dir. Fevr, me'murun, kendisine yönelik emir hitabını duyduktan sonra ertelemeksizin emredilene imtisal ederek gereğini yerine getirmesidir (Gazâlî, 2011: II, 111). Terâhî ise emredilen şeyin ilk imkân anında yapılması gerekli olmayıp ömrün son bulmasıyla fevt etmemesinde/kaçırılmasından korkulacak zamana kadar ertelenebilir olmasıdır (Cessâs, 2010: I, 295).

Me'murun bihin yerine getirilme zamanı günlük kullanımlarda dilde sıklıkla karşılaşılan durumlardan biridir. Özellikle mutlak emir sigasıyla bir emirde bulunan âmirin emrinin gereğinin ne zaman yerine getirilmesi gerektiği hem günlük hayatını devam ettiren bireylerin hem de fikhî usûlü bilginlerinin gündemini meşgul etmiş ve etmeye de devam eden bir konu olarak sıcaklığını hâlâ korumaktadır. Yine bu konunun bilginlerin birçok fikhî hüküm hakkında ihtilaf etmelerine neden olduğunu da îfâde etmek yerinde olacaktır (Ferrâ, 2002: I, 194). Bunun en bariz delili günlük hayatta bu mesele üzerine hala anlaşmazlıkların peyda olması ve bilginler arasında kendini gösteren fikir ayrılıklarıdır.

Emir konusunun ele alındığı diğer bölümlerde olduğu gibi emir vakit ile alakası yönünden de iki kısma ayrılarak işlenmektedir ancak "mutlak emir" aynı isimle zikredilmeye devam edilirken "mukayyed emir" yerine, bu tür emirler zaman ile kayıtlandığından dolayı "muvakkat emir" tabiri de tercih edilmektedir. (Seyyid, 2011: 62).

9.1. Mutlak Emrin Vakıt ile Alakası

Mutlak emirle önceki bölümlerde olduğu gibi yine karineden soyutlanmış emrin kastolunduğunu îfâde etmekte fayda görülmektedir.

Mutlak emir ile sabit olan me'murun bih, herhangi bir zaman ile sınırlanmamıştır. Yani bu tür emirlerin îfâ edilmesi için bir vakit şartı yoktur. Ne zaman arzu edilirse îfâsı edâ ve meşru olur. Zekât, fitir sadakası, oşür ve kefarete emirleri bu türdendir (Seyyid, 2011: 62).

Buradaki mutlak emrin vakit ile bağlantısı, yukarıda geçen mutlak emrin tekrara delâleti konusuyla yakından ilgilidir. Şöyle ki, mutlak emrin tekrara delâlet ettiğini söyleyen bilginler kendisinin aynı zamanda fevre delâlet ettiği görüşündedirler (Ferrâ, 2002: I, 194; Cüveynî, 1978: I, 231). Bu durum kendilerinin tekrar görüşünü benimsemelerinin zorunlu bir sonucudur. Çünkü tekrar görüşü savunanlara göre me'murun bihin yerine getirilmesi zamanın tamamını kapsamaktadır (Şevkânî, 2009:

284). Yani âmirin emrine muhatap olan memur, ilk andan itibaren başlamak suretiyle bütün ömrü boyunca söz konusu eylemi gerçekleştirmek durumundadır. Zaten emrin fevr îfâde etmesi demek, me'murun, emrolunduğu fiili herhangi bir mani olmadığı sürece ertelemeksizin yapması anlamına gelmektedir. Özürsüz olan fiil terk edildiğinde ise sorumluluk zimmetten düşmez (Ferrâ, 2002: I, 194).

Mutlak emrin tekrara delâlet etmeyeceği görüşünde olan bilginler ise bu konuda farklı görüşler ileri sürmektedir. Bu farklı görüşlerin beş başlık altında toplanması mümkündür.

1- Mutlak emir fevr ya da terahi îfâde etmeksizin fiilin yapılmasını talep etmektir. Kendisinin hakikati ancak harici karinelerle anlaşılır. Bu nedenle de mutlak emir fevr yahut terahi îfâde etmeksizin mutlak bir talep îfâde eder (Ferrâ, 2002: I, 194). Bu görüş Şafîî ve Hanefî bilginlerin çoğu ile el-Âmidî (Âmidî, 2005: II, 371), er-Râzî (Râzî, 2008: I, 199), İbn Hâcib ve el-Beydâvî'ye aittir (Ferrâ, 2002: I, 194).

Bu görüş sahiplerinin ileri sürdükleri deliller özetle şunlardır:

Emir, kendisiyle bazen fevr bazen ise terahi murad edilerek irad edilir. Mecaz ve iştirakın ortadan kaldırılması için kendisinin ikisi arasındaki müşterekliğinin hakikat algılanması gerekir. Kendisinin iki taraf arasında müşterek olması bizzat siganın kendisinin iki kısımdan her birine işaret ettiği anlamına gelmez. Bu özellikten dolayı lafız, isimlendirmek için uygun değildir. Bu da lafzın hususi olarak ne fevr ne de terahi îfâde etmediği anlamına gelir.

Efendinin uşağına, “Falanca işi şimdi yahut yarın yap.” demesi güzel olur. Çünkü bu emrin ne zaman yerine getirileceği hususunda bir çelişki yoktur. Şayet emir fevre delâlet etmiş olsaydı, efendinin uşağına yönelttiği emirdeki ‘şimdi’ ile ‘yarın’ îfâdeleri gereksiz yere kullanılmış olurdu. Birinci emrin tekrarlama da ikinciyi geçersiz kılacağından bu câiz değildir.

Dil bilginleri, “yap” lafzı ile “yapacak” lafzı arasındaki tek farkın birincisinin emir, ikincisinin ise haber olması olduğunu söylemektedirler. Ancak “yapacak” îfâdesiyle herhangi bir şeyin belli bir vakitte yapılmasına işaret etmeyip sadece gelecek bir zamanda bir şeyin yapılmasıyla “yapacak” lafzının doğruluğunu beyan edilmiş olur. “Yap” lafzı ile ise emredilenin gereğinin gelecekte bir zaman diliminde yapılması gerekli olur (Râzî, 2008: I, 199).

2- Mutlak emir fevre delâlet eder. Bu görüşe göre ilk fırsatta emredilenin gereğinin ertelenmeksizin yerine getirilmesi gerekir (Ferrâ, 2002: I, 194). es-Semerkandî, Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un bu görüşte olduğunu nakletmektedir (Semekandî, 1987: I, 330). el-Cessâs ve hocası el-Kerhî de bu görüştedirler. el-Cessâs'ın îfâde ettiğine göre hocası el-Kerhî fevr görüşünü ona bir yol bulabilene

haccın fevr üzere farz oluşu ve onu geciktirmeye cevaz verilmemesi görüşleri üzerine temellendirmektedir (Cessâs,1985: II, 103). Yine el-Ferrâ'nın bildirdiğine göre Ahmed b. Hanbel de fevr görüşünde olan bilginlerdendir (Ferrâ, 2002: I, 194).

Bu görüş sahiplerinden biri olan el-Cessâs bu yönedeki görüşe temel teşkil eden delilleri şu şekilde sıralamaktadır:

Emir vücubu gerektirir. Emredilen fiilin, emredilen kişi tarafından hemen yapılması murad edilir. Buna herkesin, emredilen fiilin derhal yapılmasının emredilen vacibin edâ edilmesi olduğu noktasındaki ittîfâkı delâlet eder. Fiilin murad edildiği şekliyle hemen yapılması, kendisinin îfâ edilmesi için imkân bulunduğu ilk vakitte yapılması gerektiği anlamına gelir. Bu nedenle emrin gereğinin hemen yapılmasını gerektirir. Geciktirmeye cevaz verilmesi ise delile bağlıdır.

Hizmetçimize verdiğimiz muttat emirlere kendisinin fevr üzere itaat etmesi gerekir. Aynı durum Allah Teâlâ'nın emirleri içinde geçerlidir.

Bir fiilin vacib olmasından sonra emre muhatap olan kişinin onu edâ etmesi gerekir. Şayet kişi fiilin edâsını ertelerse onu ikinci vakitte edâ etmesi gerekir. Eğer yine ertelerse onu takip eden diğer vakitte edâ etmesi gerekir. Ancak unutulmamalıdır ki bu, fiilin edâsının birinci zamanda değil de ikinci zamanda gerçekleştirilmesinin murad edildiği anlamına gelmeyip sadece ertelemenin cevazına delâlet eder.

Borç alıp verme gibi insanlar arasında cereyan eden işlemlerde erteleme yönünde bir şart yoksa bu tür işlemleri fevren edâsı gerekir. Hak sahibinin izni olmaksızın bir süre erteleme takdir etmek caiz değildir. Aynı durumun Allah haklarında da olması gerekir.

Hizmetçimize verdiğimiz muttat emirlere kendisinin fevr üzere itaat etmesi gerekir. Aynı durum Allah Teâlâ'nın emirleri içinde geçerlidir.

“Hayırlı işlerde birbirinizle yarışın.” (Bakara/2: 148), “Doğrusu onlar iyi işlerde yarışıyorlar.” (Enbiya/21: 90) gibi ayetler emirlerin îfâsına kendileri vücub îfâde ettikleri için bir an önce başlanması gerektiği noktasında delildir (Cessâs,1985:II, 103).

İttîfâkla sabittir ki bütün nehiyeler fevr üzere nehyedilen fiilin terkinin gerektirir. Aynı şekilde emir de fiilin edâsını fevren gerekli kılar (Cessâs,1985:II, 109).

3- Mutlak emir terâhiye delâlet eder. Bu görüş sahiplerinden biri olan es-Serahsî'ye göre mutlak emir ile edânın fevren yerine getirilmesi gerektiği şeklinde bir

hüküm sabit olmaz. Nitekim İmam Muhammed'in el-Câm'i'de zikrettiği gibi herhangi bir ayda edâ edilmek üzere adanan itikâf, herhangi bir ayda tutulmak üzere adanan oruç, ramazan orucunun herhangi bir ayda kazâsı, zekât, fitır sadakası ve oşrûn geniş zamanda ödenebilmesi mutlak emrin terahiye delâlet ettiğini gösterir (Serahsî, 2005: I, 26).

es-Semerkindî'nin zikrettiğine göre İmam Muhammed ve Şâfiî bu görüştedirler (Semerkandî, 1987: I, 330). el-Bâcî de mutlak emrin fevri gerektirmeyeceği kanaatinde olan bilginlerdendir. Kendisinin ifâde ettiğine göre Mağrib Mâlikîleri, Ebû et-Tayyib et-Taberî, ve Ebû İshak eş-Şîrâzî de bu kaattedirler (Bâcî, 1986: 212).

el-Basrî iki şeyh Ebû Ali ve Ebû'l-Hâşim'in emrin, en yakın vakitte emredilenin acilen yapılmasını gerektirmediğini ve mümkün olan en erken vakitten daha sonraya bırakmanın câiz olduğu görüşünü benimsediklerini ifâde etmektedir (Basrî, 1964: I, 120).

Bu görüş sahiplerinin ileri sürdükleri delilleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

Bir efendi uşağından belirli bir vakitte bir işin yapılmasını istediğinde uşağın söz konusu işi fevren yapması gerekir. Çünkü böyle bir istek mukayyed bir emirdir. Oysa “yap” emri mutlaktır ve zıtlık açısından mutlak ile mukayyed arasında farklıdır. Bundan dolayı mutlak emrin hükmünün, vakit ile sabitlenmiş mukayyed emrin hükmü olduğunu söylemek câiz değildir. Şayet böyle olursa burada ıtlak olunan sıfat yok sayılmış ve emir farklı bir delil ile kayıtlanmış olur ki bu da edâ vakti noktasında bir takyide delâlet eden sigada değildir. Bunun ispatı, kendisinin, mahal noktasına benzer bir ziyade olmasıdır. Örneğin, bir efendinin uşağına “Şu lirayı ilk giren fakire ver.” demesi böyledir. Şayet ilk giren fakir olursa uşağın o lirayı o kişiye vermesi gerekir. Şayet “Bu lirayı bir fakire ver.” dese ydi o zaman ilk giren fakire vermesi gerekmeyecek ve dilediği bir fakire verebilecekti. Burada emir mutlaktır ve ziyade olan mahal tayin edilmiştir. Bu durumda ömründe imkân bulduğu vakitlerden birinde bunu gerçekleştirmesi edânın yerine gelmesi için yeterli olacaktır. Şayet edâ için ilk vakit şeklinde bir tayin yapılmış olsa ve edâ ilk vakitte değil de daha sonra yerine getirilmiş olsaydı bununla emredilen yerine getirilmiş olmayacaktı.

“Maslahat, ancak emredilenin mümkün olan ilk vakitte yerine getirilmesindedir ve belki bu hüküm nesh olabileceğinden ortada emir kalmayabilir.” şeklindeki bir görüş doğru değildir. Çünkü biliyoruz ki nesh vâki olmadığı sürece mutlak emrin gereğini ömrümüzün herhangi bir diliminde yerine getirmekle maslahat hâsıl olur.

Edâsı tehir edilen mutlak emirde ölümle sonuçlanma gerçekleşmediği sürece emredilenin edâsı kaçırılmış olmaz. Ancak, bu tehirin sonunda ölüm vâki olursa bir kaçırmadan söz edilebilir. Böyle bir durum pek nadirdir. Hükümler ise nadir olan

durumlara göre değil zahir olan durumlara göre konulur. Bu nedenle edâyı kaçırmamak şartıyla tehir mübahtır (Serahsî, 2005: I, 26).

Yine bu görüş sahiplerine göre emir sigası dil bilginlerinin icması ile sadece fiilin talebi için konulmuştur. Diğer fiil sigalarında olduğu gibi vaz'edildiği manadan fazlasını ifâde etmez. Yani belirli bir vakit anlamı taşımaz. Örneğin; geçmiş zamanda ifâde eden bir fiil sigası, bu fiilin yakın ya da uzak geçmiş zamanda yapıldığına dâir bir anlam içermez. Her ne kadar fiilin gerçekleşmesi belli bir zamana bağlı olsa da farklı zaman dilimlerinin bir fiilin gerçekleşmesine uygunlukları açısından aralarında bir fark bulunmadığından mutlak emrin belirli bir zamana delâlet ettiğini iddia etmek doğru değildir (Buhârî, 1997: I, 520).

Emrin ta'cili gerektirmesi ya lafız ile ya da kullanım ve mana ile olur. Mutlak emir ne lafız ne de kullanım ile ta'cili gerekli kılar. Onun lafız yönüyle ta'cili yani fevri gerektirmediğinin delili bir kişinin bir başkasına bir iş için “yap” dediğinde bu sözde emredilenin hemen yapılması ya da ertelenmesi yönünde bir zaman kaydı bulunmamasıdır. Bu söz sadece fiilin yapılması yönünde bir talep ifâde eder. Fiil birinci, ikinci veya üçüncü zamanda mevcut olduğunda artık kayıtlanmıştır. Bu durum me'murun fiili yapmasını gerekli kılar. Âmirin yasakladığı bir fiili me'murun yapması ise câiz değildir.

Emir, kullanım yönü ile de fevri gerektirmez. Fiil vacib olduğunda, mükellef bu fiili ilk vakitte yapmak ile daha sonra yapmak arasında muhayyer ise daha sonra fiili yapma fırsatı bulamayıp edânın fevri söz konusu olacaksa zannı galibi ile hükmedip fiilin edâsını erteleyemez. Bir efendi, uşağına bir şeyi emredip de uşağın efendisinin o şeye o an ihtiyacı olduğunu bilmemesi durumu da böyledir. O şeyin talebi, uşak için sadece bir emirdir ve kendisi ondan ta'cil anlamaz. Çünkü uşak, efendisinin ta'cil anlamındaki emrinden, bu emrin tehirinin mümkün olduğunu anlarsa emredilen ifâsı hususunda acele etmediğinden yerilmeyi hak etmiş olur (Basrî, 1964: I, 120-121).

4- Mutlak emrin fevr ya da terahiye delâleti noktasında tevakkuf etmek gerekir. Tevakkuf görüşünde olanlar da kendi içlerinde tevakkufun nerede olduğu hususunda ikiye ayrılmaktadırlar. Bir gruba göre tevakkuf, kişi emrin gereğini tehir ettiğinde emre itaat etmiş olup olmadığı noktasındadır. Diğer gruba göre ise emrin gereğini hemen yerine getiren onu ifâ etmiştir. Tevakkuf, ifâyı erteleyen günahkâr olacak mıdır olmayacak mıdır noktasındadır. el-Âmidî'ye göre kişi, emrin gereğini ister ilk vakitte isterse erteleyerek daha sonraki bir vakitte yapmış olsun kendisi emre itaat etmiş olur ve ertelemekle günahkâr da olmaz (Âmidî, 1968: II, 371).

el-Cüveynî, tevakkuf görüşüne sahip iki farklı gruptan birini gulât (aşırı gidenler) diğerini ise muktesid (ortayolcu) olarak isimlendirdikten sonra kendisinin ikinci grubun içerisinde yer aldığını ifâde etmektedir. Kendisinin gulât olarak

isimlendirdiği gruba göre tevakkuf, fevr ile terahi arasındadır. Çünkü emrin bu ikisinden hangisine delâlet ettiği açıklanmamış ve herhangi bir karine ile ortaya konulmamıştır. Kişinin, emir sigasını anlamının akabinde emrolunduğu işi yapma yoluna gitmeyip o işi tehir ettiğinde emre itaat etmiş olup olmadığı kesin değildir. Ayrıca, âmirin bu emir ile tehiri kastetmiş olması da mümkündür. el-Cüveynî bu görüşü tevakkuf konusundaki büyük aşırılık olarak adlandırmaktadır.

el-Cüveynî'nin de içerisinde bulunduğu ikinci görüşe göre ise kim ilk vakitte edâ için acele ederse o kişi kesin olarak emre itaat etmiş olur. Geciktirir ve vaktin sonuna tehir ederse vaktin çıkması ile hitap muhatabın uhdesinden düşmez (Cüveynî, 1978: I, 232).

el-Gazâlî'ye göre de mutlak emir, sadece itaati gerekli kılar ve o fevr ile terahi ifâde etme noktasında eşittir (Gazâlî, 2011: II, 111).

Bu görüş sahiplerinin ileri sürdüğü deliller şunlardır:

Emir, diğer anlamlarından farklı olarak sadece fiilin talebi konusunda hakikattir. Bunun ilk delili icma'dır. Zaten asıl itibarıyla mutlak emirde harici bir duruma delâletten bahsedilemez. Şayet emredilen fiilin gerçekleşebilmesi için belirli bir zaman gerekiyorsa bile bu onun belirli bir zamana delâlet etmesini gerekli kılmaz. Kaldı ki bir şey için olmazsa olmaz olan, kendisinin manasına dâhil olan başka bir şeyden daha kapsamlıdır. Ayrıca, kendisi, bir darp olayında kullanılan darp aletinin belirleyici olamayacağı gibi belirleyici de olamaz. Çünkü ortada darp eylemini gerçekleştiren belirli bir şahıs olmaksızın bu eylemi söz konusu aletinin gerçekleştirdiği söylenemez.

Emredilen fiilin fevr ya da terahi ifâde etmesi mümkündür. Bununla birlikte emrin bu iki suretten birinde varit olduğunun söylenmesi de doğru olur. Kendisi asıl itibarıyla talep anlamında hakikattir. Fiilin talebi haricinde bu iki suret arasında müşterek değildir. Çünkü kendisinin aslında talep dışında başka bir şey yoktur. Bu tür bir emrin gereğinin yerine getirilmesinin tehirine cevaz verilmesini ve lafız açısından müşterekliği ortadan kaldıran zaman veya başka bir karine bulunmadığı sürece mutlak emrin bu iki surete de ihtimalli olması gerekir (Âmidî, 2005: II, 381-382).

5- Mutlak emir ya fevre delâlet edip emredileni ilk zaman dilimde yapmayı delâlet eder ya da ilk anda yapamadığı durumda mümkün olan ilk fırsatta yapmaya azmetmeyi ifâde eder. Bu görüş Bâkılânî'ye nispet edilmektedir (Ferrâ, 2002: I, 194).

9.2. Mukayyed Emrin Vakit ile Alakası

Umum, tekrar, husûsîlik ve bir kerelik gibi bir kayıt veya şarta bağlanmış olan emirlere mukayyed emir denir (Karaman, 2010: 170). Buradaki mukayyed emir

îfâdesiyle muvakkat emir kastolunmaktadır. Bu nedenle mukayyed yerine muvakkat îfâdesi kullanılacaktır.

Muvakkat emir, yerine getirilmesi zamana bağlı olan emirdir. Burada zamana bağlılıktan kasıt emrin edâ edilebilmesi için tahsis edilmiş olan ve bu vakit geçirildiğinde edâ yerine kazânın söz konusu olacağı sınırlı zaman dilimidir (Buhârî, 1997: I, 447).

Üç tür muvakkat emirden bahsedilmektedir. Bunlardan ilki geniş zamanlı (mûsi'/muvassa/zarf) emirler, ikincisi dar zamanlı (muziyk/mudayyak/mi'yar) emirler, üçüncüsü ise her ikisine de benzeyen (meşkûk/müşkil) emirlerdir (Serahsî, 2005: I, 30; Seyyid, 2011: 63; Büyük Haydar Efendi, 1966: 63). Genel olarak böyle bir üçlü taksim benimsenmiş olmasına rağmen geniş zamanlı muvakkat emri kabul etmeyenler de vardır. Bunlara göre zamanın fiilden artakalması mümkün değildir (Râzî, 2008: I, 222). Vücub, terkin yasaklanmasını gerekli kılar. Ancak, emrin geniş zamanlı olması durumunda emredilenin terki caiz hale gelir (Ferrâ, 2002: I, 213).

Aşağıda bu emir türleri sırasıyla ele alınacaktır.

1- Geniş zamanlı emirler: Bu tür emirlerde aslolan kendisinin gereğinin yerine getirilebileceği vaktin geniş olmasıdır. Yani emredilen edâ edildikten sonra benzer ya da farklı bir şeyin yapılabilmesi için vakit vardır (Ebû Zehra, 2009: 41; Büyük Haydar Efendi, 1966: 63). Burada vakit emredilen şey için zarf, kendisinin edâsı için şart ve edâsının vacib olması için sebeptir (Seyyid, 2011: 63). Vaktin emredilen için zarf olması, aynı emredilen cinsinden birden fazlasının o vakit içinde yapılabilmesi; şart olması, vaktin çıkmasıyla emredilenin edâ imkânının kalmaması; sebep olması ise edânın zamandan zamana göre değişmesi ve vaktinden önce yapılmasının geçersizliğinden dolayıdır (Serahsî, 2005: I, 30). Örneğin, saat on ikide öğle namazının vakti girse ve bu vakit saat on altıya kadar devam etse bu zaman dilimi öğle namazı için zarftır. Çünkü bu iki vakit arasında öğle namazının edâsı dışında diğer ibadetler ve beşeri uğraşlar için vakit kalmaktadır. Aynı şekilde vakit, edâ edilecek olan bu namazın edâ şartıdır. Çünkü öğle namazının vakti girmeden bu namaz edâ edilemeyecektir. Yine vakit bu namazın vacib olması için sebeptir. Sebep tekrar ettikçe müsebbeb olan namaz da tekrar edecektir. Vakit namazın edâsı için sebep olduğundan kişi vakti girmeden bir namazı kılmış olsa bu edâ olmaz (Büyük Haydar Efendi, 1966: 63-64).

Geniş vakitli emirlerde, emrin vücubiyetinin vaktin hangi bölümünde gerçekleşeceği konusunda bilginler farklı görüşlere sahiptirler. Bu hususta, bilginlerce benimsenen farklı görüşleri üç grupta toplamak mümkündür.

Birincisi: Geniş vakitli emirlerde vücubiyet vaktin ilk kısmında gerçekleşir. Şayet emredilenin edâsı bu ilk vakitten sonraya kalırsa bu edâ değil kazâ olur (Râzî,

2008: I, 222). Şöyle ki, emredilenin yerine getirilebilmesi için vaktin tamamının sebep olarak algılanması mümkün değildir. Çünkü böyle bir vakit edâ için zarftır. Şayet vaktin başında, vaktin tamamı edânın gerçekleşmesi için sebep kılınmış olsa bu durumda edâ kendisi için zarf olan vakit içerisinde gerçekleşmemiş olur. Emredilen için vaktin tamamının sebep olarak algılanması ancak vakit çıktıktan sonra olabilir. Bundan dolayı emredilenin edâsı için zarf olan vaktin bir cüzünün vucubiyetin sebebi olarak kabul edilmesi gerekir. Aksi halde zamanın tamamı ile bir cüzü arasında bir vakit sebep olarak tayin edilmesi gerekecektir ki zaman içinde böyle net bir miktardan söz edilemez. Sonuç olarak, emredilen fiilin vucup ifâde edebilmesi için sebebin kendini gösterdiği vaktin ilk cüzünün edâ vakti olarak kabul edilmesi gerekir. Çünkü sebebin gerçekleştiği vaktin ilk cüzünde hem emredilen fiilin vucubiyeti sabit olmakta hem de edâ edilen fiil sahih olmaktadır (Serahsî, 2005: I, 30). Bu görüş Şâfiîler, Muhammed b. eş-Şucâ, es-Serahsî (Serahsî, 2005: I, 30-31), Ebû Ali, Ebû'l-Hâşim (Cessâs,1985: II, 124) ve el-Basrî (Basrî,1964: I, 124) gibi bilginlere aittir.

Vucubiyetin vaktin ilk cüzünde gerçekleştiği konusunda diğerleriyle aynı kanaati paylaşan Hanefî bilginler farklı olarak emredilen fiilin edâsı bu vakitte gerçekleşmediği takdirde vucubiyetin sebebinin, vucubiyetin ilk anını takip eden ve edânın yerine getirileceği cüze taalluk edeceğini belirtmişlerdir (Serahsî, 2005: I, 31). Kendilerine göre sebebiyet bu şekilde vaktin son cüzüne kadar intikal eder. İmam Züfere göre bu son cüz farzın edâ edilebilmesine yetecek bir miktarda olmalıdır (Büyük Haydar Efendi, 1966: 64). Şayet burada da edâ edilmezse vucubiyet vaktin tamamına taalluk eder ki bu da edâ görevinin zimmette bir borç olarak kalacağı ve ancak kazâ ile zimmetten düşeceği anlamına gelir (Nesefî, 1986: I, 116-117).

Burada dikkatten kaçırılmaması gereken diğer bir nokta, vaktin geniş olması nedeniyle bir vakitte birden fazla farzın yerine getirilebilecek olmasıdır. Bu nedenle niyet ve tayin şarttır. Örneğin, niyet ve tayinsiz bir namaz edâ edilmiş olmaz. Çünkü vaktin başka bir namaz kılmaya da ihtimali vardır. İhtimallerin bertaraf edilip hangi namazın edâ edileceği ise niyet ile olur. Zaten niyet de bunun içindir. Hatta vakit ancak kendi farzına yetecek bir miktarda kalsa bile yine niyet ile tayin şarttır. Çünkü bu vakitte de başka bir farza niyet edilme ihtimali mevcuttur (Büyük Haydar Efendi, 1966: 64-65).

Hanefîler dışında emrin vucubiyetinin vaktin ilk cüzüne taalluk edeceği görüşünde olanlarda vucubiyetin bir cüzden diğerine intikal etmek suretiyle son cüze kadar gider şeklinde bir görüş yerine vacibin ertelenmesinin bir bedel karşılığında olup olmadığı tartışmaları vardır. Basrî'nin bildirdiğine göre kendi mezhebinin şeyhleri bunun bir bedel karşılığında olacağını ve bu bedelin de vaktin ilk cüzünde edâ edilmeyen emirlerin daha sonraki vakitlerde edâ edileceğine azmedilmesi olduğunu

savunmaktadırlar. Kendisi ise böyle bir durumda herhangi bir bedelin gerekli olmadığını kanaatini taşıyanlar arasındadır (Basrî,1964: I, 125).

İkincisi: Geniş zamanlı emirlerde vucubiyet vaktin son cüzüne taalluk eder. Bu görüş, Hanefî mezhebine mensup Iraklı bilginlere aittir (Cessâs,1985: II, 124). Bunlar görüşlerini vaktin son kısmında hayız gören kadın için temizlendikten sonra edâ edemediği namazın kazâsının gerekli olmayacağı, vaktin son kısmında sefere çıkan mukîmin namazları kısaltarak kılacağı ve namaz vakti içinde namazı edâ edemediği ölen birisinin bu namazından sorumlu olmayacağı gibi furû meselelerle temellendirmişlerdir. Yine kendileri, namazın vucubunun vaktin ilk cüzünde değil de son cüzünde sabit olacağı hususunda, namazın vaktin son kısmına kadar ertelenebilmesi durumunu görüşlerine delil getirmişlerdir (Serahsî, 2005: I, 31).

Emredilen fiilin vucubiyetinin vaktin son kısmına taalluk ettiğini söyleyen bu bilginler vaktin ilk cüzünde edâ edilen bir ibadetin nasıl vasıflandırılacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir (Serahsî, 2005: I, 31).

Bu bilginlerin bir kısmına göre vaktin ilk cüzünde edâ edilen bir ibadet, vaktin sonunda mükellefin zimmetine taalluk eden farziyeti düşüren bir nâfiledir. Bunun anlamı, vaktin ilk cüzündeki edânın bedelsiz olarak terk edilebileceğidir. Çünkü namazın edâsı vaktin son cüzüne taalluk eder. Ya da vaktin son cüzünde söz konusu ibadetin edâsıyla sîfât değişir. Örneğin, bir kişi cuma günü evinde öğle namazını edâ eder daha sonra imam ile beraber bir cemaate denk gelir ve onlarla cuma namazını edâ ederse önce kıldığı öğle namazı nafilere dönüşürken edâ ettiği cuma farz olur (Serahsî, 2005: I, 31).

Serahsî, bu görüşe şu şekilde eleştiriler yöneltmiştir: Bu görüş hatalıdır. Söz konusu kişi öğle namazını ancak öğlene niyet ile edâ edebilir. Öğlen nafilinin değil farzın ismidir. Nafilere niyet ederse nafilere edâ etmiş olur. Ancak bu, vaktin sonundaki farzın gerekliliğini düşürmez. Bu nafilinin sıfatı da farz şeklinde değişmez. Şayet böyle bir dönüşüm olursa vaktin ilk cüzünde edâ edilen cumanın nafilere dönüşeceğini söylemek gerekir ki bu da şer'î değildir (Serahsî, 2005: I, 31).

Diğer kısmına göre ise vaktin ilk cüzündeki edânın sıfatı, vaktin sonundaki duruma göre sabit olur. Kendilerine göre vaktin ilk cüzünde bir edâ gerçekleştirildiğinde bu vaktin sonuna kadar vakfedilmesi gerekir. Bu görüş sahipleri görüşlerine İmam Muhammed'in ez-Ziyâdât isimli eserinde zikrettiği, kırk adet koyunu olan bir kişinin üzerinden bir sene geçmeden zekât verir ve bir yıl dolduğunda elinde otuz dokuz koyunu kalırsa vakti gelmeden verdiği bu koyun kendisi için sadaka olacağından kendisinin yine zekât vermesi gerekeceği meselesini delil getirmektedirler. Kendileri, hasta kişinin namazının aynı şekilde olduğunu söylemektedirler.

es-Serahsî, bu görüşleri şu şekilde eleştirmektedir: Namaz ya farz niyetiyle ya da nafilâ niyetiyle edâ edilir. Bunlardan biri diğerrinin yerine geçemez. Farz başka, nâfile başkadır. Dolayısıyla, namaz vaktinin başlangıcında edâ edilen namaz hakkında vakfedilir şeklindeki görüş farza niyetle nafilâyeye niyetin aynı olduğu anlamına gelir. Bu ise yanlıştır. Yani söz konusu görüşün ne namaz hakkında doğruluk payı vardır ne de zekât hakkında (Serahsî, 2005: I, 32).

Üçüncüsü: Geniş zamanlı emirlerde vücubiyet vaktin tamamına taalluk eder. Mâlikîler (Bâcî, 1986: 215), Hanbelîler (Ferrâ, 2002: I, 194), es-Cessâs ve el-Kerhî (Cessâs, 1985: II, 125) bu görüştedirler. Bu görüş sahiplerine göre vaktin başında, ortasında ya da sonunda yer alan cüzlerin birbirlerine herhangi bir üstünlüğe yoktur. Örneğin vaktin ilk cüzüne vücubiyet taalluk etmeseydi, bu vakitte kılınacak namaz tıpkı zevalden önce kılınan öğle namazı gibi olurdu (Bâcî, 1986: 215).

2-Dar zamanlı emirler: Dar zamanlı emirlerdeki zamanın tarifi için mi'yâr tabiri kullanılır. Mi'yâr, lügatte, ölçü, tartı ve değerlendirmelerde kullanılan ölçüt; bir şeyin kıymetini, saflık derecesini anlamak için kullanılan alet (Erdoğan, 2010: 381) anlamlarına gelmektedir. Fıkıh usûlü ilminde ise bir ramazan gününde iki orucun tutulamaması gibi bir vakit içersinde benzer türden fiillerin aynı anda yapılmasına imkân vermeyen vakit dilimlerinin tarifi için kullanılan bir terimdir (Ebû Zehra, 2009: 42; Büyük Haydar Efendi, 1966: 65).

Dar zamanlı emirlerin vakitleri kendileri için bir mi'yârdır. Örneğin, ramazan orucu böyledir. Çünkü orucun rüknü imsaktır. Onun süresi, tıpkı keylî mallarda keylin ölçü olması gibi kendisine mi'yâr olan vakit ile bilinebilir (Serahsî, 2005: I, 36). Ramazan günlerinin orucun mi'yârı olmalarından dolayı oruçlu geçirilen süresi günlerin uzayıp kılmasına bağlı olarak uzayıp kısalır (Büyük Haydar Efendi, 1966: 65).

Ramazan günleri, ramazan orucunun hem edâ şartı hem de vücub sebebidir. Çünkü ramazan orucu ancak ramazan günlerinde tutulabilir. Daha sonra tutulursa bu kazâ olur. "... Öyle ise sizden ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun..." (Bakara/2: 185) ayeti ramazan ayının kendisinde, tutulacak oruç için sebep olduğunun delilidir (Büyük Haydar Efendi, 1966: 65).

Bu ayda, ramazan orucundan başka bir oruca yer yoktur. Bu nedenle niyetle tayine ihtiyaç duyulmaz. Bir vakitte iki ya da üç namaz kılınabilir ancak kendisinde vakit mi'yâr olduğundan ramazanın bir gününde birden fazla orucun tutulma ihtimali yoktur. Yine aynı nedenden dolayı bir kimse ramazan girmeden önce oruç tutup ramazanda veya ramazan günlerinin gecesinde oruç tutup gündüzünde yemek istese bununla ramazan orucunu tutmuş olmaz (Büyük Haydar Efendi, 1966: 65). Ramazan orucu, dar zamanlı bir ibadet olduğundan kendinin rüknü olan tek imsakla iki oruç bir arada düşünülemez. Yine o ayda farz olan ramazan orucu terk edilip de yerine başka bir

orucun edâsının düşünülmesi de mümkün değildir. Ancak sözü edilen, ramazan ayında farz olan oruçtan başka bir orucun tutulamayacağı görüşü bilginler tarafından mukim kişi için kabul edilirken ramazan ayında misafir/yolculuk halinde olan kişi için farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu konudaki farklı görüşleri Serahsî şöyle sıralamaktadır:

İmâmeyn (Ebû Yusuf ve İmam Muhammed)in görüşü: İmâmeyn'e göre bu konuda mukim ile misafir arasında bir fark yoktur. Çünkü ramazan orucunun vacip oluşu, ayın görülmesiyle misafir hakkında da sabit olmakta ve misafirin tuttuğu oruç da sahih olmaktadır. Ancak Allah Teâlâ, yolculuk külfetini kaldırmak için misafire iftar etme ruhsatını vermiştir. Şayet, yolcu olan kimse ruhsattan vazgeçerse mukimle aynı derecede oruçla mükellef olur. Dolayısıyla oruç tutarken ister nafîle bir oruca isterse de vacib olan oruca niyet etmiş olsun, tuttuğu oruç ramazan orucu sayılır (Serahsî, 2005: I, 36).

Ebû Hanife'nin görüşü: Ebû Hanife'ye göre ramazan ayında yolcu olan bir kimsenin ramazan orucu dışında vacib başka bir oruca niyet etmesi geçerlidir. Çünkü ramazanda başka bir orucun tutulmayışı, o ayda orucun bizzat farz oluşundan değil, kişinin üzerine orucun farz olarak taayyün etmemesinden yani oruç tutmaya engel bir durumunun bulunup bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Buna göre yolcu, ramazan orucunu tutup tutmamakta serbest olduğundan farz olan orucu başka bir güne erteleyebileceği gibi yerine başka bir oruç da tutabilir. Yani ramazan orucu yolcunun başka bir oruç tutmasına engel değildir. Ramazanda hastalığından dolayı oruç tutmayan kimsenin durumu, yolcu olanın durumundan farklıdır. Çünkü hastanın oruç tutmama sebebi oruç tutma hususundaki aciziyetidir. Böyle bir kimsenin hasta olmasına rağmen vacip veya nâfile bir oruca niyet etmesi, hastalığından dolayı oruç tutmama ruhsatının illetinin ortadan kalktığına delâlet eder. Yani o kimse sağlıklı kabul edilir. Ancak yolcuya gelince oruç tutmama için illeti sefer olan ruhsatının devam ettiği ortadadır (Serahsî, 2005: I, 36-37).

Züfer'in görüşü: Züfer'e göre, ramazanda farz olan oruç meşru olarak taayyün edince orucun sıhhati için kişinin niyetinin bir anlamı yoktur. Bundan dolayı kişi hangi oruca niyetlenirse niyetlensin ramazan orucunu tutmuş olur. Bu durum bir kişinin işi kiralamasıyla aynıdır. Bu kişi işi ister kendi elbisesini dikmek için ister dikmiş dikerek başka birine yardım etmek için isterse de başka bir amaçla kullanmak için kiralamış olsun sonuç aynıdır. Yine bu sahip olduğu malı nisaba ulaşıp zekât ile yükümlü olan kişinin durumu gibidir. Nitekim zekât ile yükümlü olan kişi zekâta niyet etmeden bir fakire malını hibe ettiğinde nasıl ki bu o kişinin zekâtı yerine geçiyorsa ramazanda tutulan oruç da ne niyetle olursa olsun ramazan orucu yerine geçer (Serahsî, 2005: I, 37).

es-Serahsî, Züfer'in bu görüşünün isabetli olmadığını îfâde etmektedir. Serahsî'ye göre mevcut bulunan kazânimlarıyla birlikte oruç meşru olarak taayyün ettiğinde bu ibadete mu'mur olan kişinin onu edâ etmesi gerekir. Ancak, seferilik durumunda kişi ramazan orucu tutup tutmama hususunda muhayyerdir. Bundan dolayı bir fiil kendisine niyet etmediği sürece edâ gerçekleşmiş olmaz. Çünkü niyetsiz oruç tutmak kendi üzerine gerekli olan şey için bir sarf olmaz ve niyetin yokluğu da hiçbir şeyin olmaması anlamına gelir. Bu vakitte başka bir orucun edâsı için bir sarf da olmadığına göre orucun faziletinden de mahrum kalmış olur. Bu durum aynı orucun geceleyin edâ edilememesi gibidir. Çünkü bu vakitte oruç tutmak meşru değildir. Ayrıca bu durum kiralamadan farklıdır. Çünkü bir ecîr-i hâsta ki -sadece müste'ciri yani kendisini kiralayan adına iş görmek üzere tutulan işçi, aylıklı hizmetçi vb. - (Erdoğan, 2010: 111) istîfâde bizzat kendisiyledir. Ecîr-i müsterekte ki -hammal, terzi, çoban ve tamirci gibi olup müste'cirinden başkasının işini görmeme şartı olmaksızın tutulan işçi- (Erdoğan, 2010: 111) ise kiralama, elbisede yapılan işlem ile ortaya çıkan bir vasıftır. Bunlarda ayrıca bir niyete gerek yoktur. Yine bu durum zekâtta da farklıdır. Çünkü ihtiyaç sahiplerine sahip olunan maldan bir miktar sarf edilmesi kendisi için Allah Teâlâ'nın emrini yerine getirmek adına yeterli olacak ve bununla maksat gerçekleşecektir. Dahası zaten hibeye mecazen sadaka da denilmektedir. Çünkü zekât ile arzu edilen Allah Teâlâ'ya kendisi için bulunulan bir tasarrufun karşılığı olmaksızın kendisine yönelmektir (Serahsî, 2005: I, 37-38).

eş-Şâfiî'nin görüşü: Şâfiî'ye göre de niyet şarttır. Nasıl ki ibadet anlamının yerini bulması için Ramazan orucunun aslının edâsında niyet şart ise aynı şekilde muhayyer olduğunda da tutulacak orucun vafının belirlenmesi için niyet şarttır. Ramazanda nâfileye niyet etmek meşrulukta çok ötedir. Yani böyle bir niyetin meşru olması düşünülemez. Ramazanda nâfileye niyet etmenin meşruluğuna inanmak kişinin küfrünü gerektirir (Serahsî, 2005: I, 38).

es-Serahsî, eş-Şâfiî'nin görüşüne şöyle bir eleştiri yöneltmektedir: Ramazan ayında edâsı tek başına tasavvur edilen oruç meşru olduğunda, mutlak oruca niyet etmekle ramazan orucuna niyet edilmiş olur. Çünkü zaman veya mekânda tek başına muayyen olan bir şeyin cinsi ile adlandırılması, cüzü ile adlandırılması anlamına gelir. Kaldı ki bir oruca niyet ile ta'yin hâsıl olur. Zaten biz ta'yin geçerli değildir demiyoruz. Geçerlidir ancak tutulacak orucun vafına dâir bir niyet şart değildir. Çünkü asıl olan oruç kişiye vacib olduktan sonra kendisinin muhayyerlik hakkı yoktur. Bundan dolayı da şer'î başka bir sıfatla edâ düşünülemez.

Ramazanda nâfile oruca niyet etmeye gelince bu zaten doğrudan geçersizdir. Çünkü bu ayda nâfileye niyet etmek tıpkı gece oruç tutmanın geçersiz olduğu gibi geçersizdir. Ayrıca ramazan ayında oruç tutmakla me'mur olan kişi, ramazan orucunun farz olduğuna inanmaya da me'murdur (Serahsî, 2005: I, 38).

eş-Şâfiî, oruçtaki niyet konusunda şöyle bir görüş öne sürmektedir: Ramazan günlerinde kişi üzerine günün ilk anından son anına kadar farz olan oruç için niyet şarttır. Günün ilk cüzünde niyet edilmediğinde bu cüz oruçlu geçirilmiş olmaz. Bundan sonraki niyet arkada kalan vakit için değil ancak bundan sonraki vaktin oruçlu geçirilmesi için yapılmış olur. Zevalden sonra oruca niyet edilirse bu oruç geçersizdir. Bilindiği üzere farz ibadetlerin edâsı için mükellefin günün ilk anından son anına kadar edâ ehliyetine sahip olması gerekir. Günün ilk anında niyet edilmediğinden dolayı nâfilelerdeki durumun tersine ihtiyat gereği müfsid sahihe tercih edilir. Yani, bu orucun geçerliliğine değil, geçersizliğine hükmedilir. Çünkü nâfileler şer'an zorunlu değildir. Bu nedenle elden geldikleri kadarıyla îfâ edilir. Başlangıcı, belli bir zamana bağlanmamış nâfile oruçta edânın kaçmaması için sahih olan cihet fâsid olan cihete tercih edilir (Serahsî, 2005: I, 39). Nitekim Hz. Ayşe'nin Hz. Peygamber'e, evde yiyecek bir şey bulunmadığını haber vermesi üzerine, Hz. Peygamber'in "Öyleyse ben oruçluyum." (Tirmizî, 1992, Savm, III, 111) demesi, nâfile orucun imsaklı olmak şartıyla zevalden sonra yapılan niyetle de olsa, edâ edilebileceğine delâlet etmektedir (Buhârî, 1997: I, 504).

es-Serahsî, eş-Şâfiî'nin bu görüşünün de hatalı olduğunu belirterek durumu şu şekilde izah etmektedir: Ramazan orucu, parçalara ayrılmayan tek bir şey hükmünde edâ edilir. Orucun edâsının tamamında niyetin şart olmadığı hususunda ittîfâk edilmektedir. Örneğin, kendisine oruç farz olan bir kişi, oruçlu iken bayılsa bile orucunu edâ eder. Edâ için daha öncesinde niyetli olması şart değildir. Nasıl ki vaktin başlangıcında uyanılamayacağı endişesinden dolayı niyet öne alındığında oruç edâ edilmiş oluyorsa bu durumda da oruç edâ edilmiş olur. Burada amaç, meşakkati gidermektir. Benzer durum gecenin sonunda buluşa eren çocuk ve akıllanan deli için de geçerlidir. Oluşacak meşakkatin giderilmesi için bunların da sonradan yapacakları niyet ile oruçları edâ edilmiş olur. Yine yevm-i şekte, bu günün ramazanın ilk günü olduğu kesinleşmeden farz oruca niyet edilememesi ve nâfileye niyet edilip kendisinin ramazanın ilk günü olduğu anlaşıldığında ise nâfilenin edâ edilememesinde de durum aynıdır. Yani bu günde amaç meşakkatin giderilmesi olduğundan sonradan yapılacak niyet ile farz olan oruç edâ edilmiş olacaktır (Serahsî, 2005: I, 39-40).

Şâfiî'nin kanaatinin aksine niyet, zevalden önce yapılmadığı takdirde nâfile oruç sahih olmaz. Çünkü orucun kendisiyle edâ edildiği rüknü olan imsak ne vücub ne de vücud bakımından parçalanabilir. Zevalden sonra yapılacak niyet ile edâ hem hakikat hem de hüküm olarak kâmil anlamda sabit olmaz. Ancak günün çoğunu kapsayacağından dolayı zevalden önce yapılan niyet ile nâfile oruç edâ edilmiş olur (Serahsî, 2005: I, 41).

Mâlikî mezhebine göre ise hem misafir hem de hasta ramazan orucu emrine muhataptır. Ancak her ikisi de oruç tutup tutmama noktasında muhayyerdir. Şayet

muhayyer olma durumlarını göz önünde bulundurmaksızın oruca niyet ederlerse bu niyetle kendi üzerlerine farz olan ramazan orucunu edâ etmiş olurlar (Bâcî, 1986: 220).

Hanbelî mezhebine göre ise "...Kim o anda hasta veya yolcu olursa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde kazâ etsin..." (Bakara/2: 185) ayeti ramazan orucunun hasta ve misafir üzerine de vacib olduğunun delilidir. Ancak kendisine me'mur olduğu ibadet süresinde bu ibadeti edâ hususunda mahzurlu olan kişi, bu süre zarfında o ibadeti edâ etmeyip sonraya erteler. Bu erteleme nedeniyle edâ ile me'mur olduğu bu ibadeti daha sonra kazâ eder (Ferrâ, 2002: I, 175-177).

3- Her ikisine de benzeyen (müşkil) emirler: Buradaki her ikisi tabiri ile kastolunan geniş zamanlı ve dar zamanlı emirlerdir. Meşkûk ve müşkil olarak da isimlendirilen bu emir türü bir yönü ile geniş zamanlı emirlere diğer yönü ile ise dar zamanlı emirlere benzemektedir. Hac vakti bu tür emre örnektir. Çünkü hac, bir senede ancak bir kere yapılabilmesi yönüyle dar zamanlı emre, haccın bütün rükünleriyle birlikte dahi senenin tamamını kapsamaması yönüyle de geniş zamanlı emre benzemektedir (Seyyid, 2011: 63; Büyük Haydar Efendi, 1966: 66).

Hac, vakit ile mukayyed bir me'murun bihtir. Bu ibadetin edâ edildiği zaman aralığı şevval ayının başından başlayıp zilhiccenin onuna kadar devam eden takriben yetmiş günlük bir süredir. Hac, bu anlamda bir yönüyle ramazan günlerine benzer. Çünkü bu günler içerisinde de ancak bir oruç edâ edilebilir. Bu noktada hac, dar vakitli emirdir. Diğer yönüyle ise tüm yıl ihramlı olarak tavaf, sa'y ve benzeri ile geçirilmeyip diğer işlerde yapıldığından namaz gibidir. Bu noktada ise hac, geniş vakitli bir emirdir. Onu geniş olmasının diğer sebebi ise ömürde geçirilen bütün yıllara kıyas edilmesidir. Ömrün tamamına kıyasla kısa bir süre alması ve kendisinin dışında başka birçok şey yapılabilmesi nedeniyle de hac geniş zamanlı bir emirdir. İşte her iki tarafa da benzemesinden dolayı hac, bu tür emre örneklik teşkil etmektedir (Büyük Haydar Efendi, 1966: 66).

Hac, insana hayatında bir kere vacib olan bir ibadettir. Çünkü diğer ibadetlerde olduğu gibi haccın sebebi tekerrür etmez. Diğer ibadetlerin sebebi vakittir. Vakit tekerrür ettikçe vücubiyet tahakkuk ederek Şâri'in hitabı da tekerrür eder. Fakat haccın sebebi olan Kâbe'nin tekerrürü söz konusu olmadığından hac, hayat boyunca bir kere edâ edilmekle kişi üzerine farz olan hac edâsı yapılmış olur. Vakit ise haccın sebebi değil şarttır. Şartın tekerrürü ise meşrutun yani söz konusu şarta bağlı olan şeyin tekerrürünü gerekli kılmaz. Örneğin, abdest namazın şarttır. Bir kez abdest alındığı herhangi bir vaktin namazı edâ edilebilir. Fakat aynı vakit içerisinde ikinci bir abdest daha alındığında bu namazı tekrar edâ etmek gerekmez (Büyük Haydar Efendi, 1966: 67).

Haccın vakit bağlamında, ömürde bir kere yapılmasıyla edânın sahih olacağı ve vaktin taayyün etmesiyle haccın derhal vacip olacağı şeklinde iki hüküm bulunmaktadır. Bunlardan ömürde bir defa herhangi bir senede edâ etmekle farz olan haccın edâsının yerine gelmiş olacağı hususunda bilginler ittîfâk etmişlerdir. Ancak, bilginler ikinci hüküm noktasında ihtilaf etmişlerdir.

Ebû Yusuf'a göre haccın zamanı taayyün ettikten sonra nafîle hacca niyet etmek ve farz olan haccı ertelemek mümkün değildir.

İmam Muhammed'e göre ise geride kalan ömürde edâ edileceği vakit muayyen olmadığından dolayı fevtedilmemesi şartıyla ertelenmesi caizdir.

es-Serahsî'ye göre hac ibadeti kendisine farz olan bir kişi haccını edâ etme imkânı bulduğu halde bu yükümlülüğüne yerine getirmeden vefat ederse edâ imkânını kaçırmış olur. Ancak bir başkasına kendi yerine hac etmesi hususunda vasiyette bulunabilir. Burada durum namazda olduğundan farklıdır. Çünkü bir vakit içerisinde o vakti edâ ile mükellef olan kişi mükellefiyetini yerine getirmeden vefat ederse bu vaktin edâsını kaçırmış olmaz. Hacda vakit ömür ile sınırlıdır. Bundan dolayı da ömür bitmediği sürece edâyı erteleyebilir. Ancak bu ertelemeler sonucunda edâdan önce vefat ederse günahkâr olur. Ebû Yusuf'a göre haccın kendi üzerine farz olduğu kişi bu ibadetin edâsını ertelemeksizin yapması gerektiğinden dolayı ertelemekle edâyı kaçırmış olur. İmam Muhammed'e göre ise böyle bir kişinin ömrü içerisinde edâyı yerine getirmek şartıyla bu mükellefiyetini ertelemesi caizdir (Serahsî, 2005: I, 42-43).

Yine es-Serahsî'ye göre farz olan hac nafîleye niyetle edâ edilemez. İmam Muhammed'e göre ömürde bir defa yapılma yönüyle muvassa yani geniş zamanlı olan hac, namaz vaktinde nafîle bir namazın kılınabilmesine kıyasla nafîle niyetle de olsa edâ edilebilir. Ebû Yusuf'a göre ise haccın zamanı taayyün ettikten sonra tıpkı vakti daralmış namazda olduğu gibi malum rükünleri ile edâ edilmesi gerekir. Ayrıca hacda nafîleye niyet vakti ile farza niyet vakti birbirinden farklı olmadığından nafîleye niyet etmekle farza niyet edilmiş olur. Ancak hiç niyet edilmezse edâ gerçekleşmiş olmaz. Buradaki durum oruçtan farklıdır. Çünkü ramazanda nafîleye niyet edilemeyeceğinden böyle bir niyet farza niyetin yerine geçmez ve niyet asıl niyet edilmesi gereken farza niyete dönüşür (Serahsî, 2005: I, 43).

Bu konuda dikkat çeken bir nokta ise Ebû Yusuf'un haccı dar zamanlı vacib telakki etmesinden dolayı tehirini caiz görmemesi ve farz olduğu ilk yılda edâ edilmeyerek tehir edilmesi durumunda günahkâr olunacağı kanaatinde olmasına rağmen, bu farzın ikinci hatta üçüncü yılda edâ edildiğinde bunu kazâ değil edâ kabul etmesidir. Bu durum şu şekilde açıklanmaktadır: Kendisi ihtiyat gereği haccın dar zamanlı bir vacib olduğunu kabul etmiş olmasına rağmen bu vacibin bir yönüyle de geniş zamanlı olduğunu tamamen yok saymamaktadır. Bundan dolayı kendisi, haccın

bir yönüyle dar zamanlı bir vacib olmasından dolayı, üzerine farz olduğu ilk yılda bu farzı edâ etmeyen kişinin günahkâr olacağını ifâde etmekte diğer yönüyle geniş zamanlı bir vacib olmasından dolayı da ilk yıldan sonraki yıllarda da bu vücbiyetin yerine getirilmesini kazâ değil edâ kabul etmektedir (Büyük Haydar Efendi, 1966: 66).

eş-Şâfiî ise farz olan bir hac dururken nafıleye niyet etmenin bir sefihlik olduğu kanaatindedir. Çünkü kendisine göre hac ibadeti belirli meşakatlere katlanılarak ve mesafeler kat edilerek yapılan bir ibadettir. Bu nedenlerden dolayı da ömürde bir defa yapılması emredilmiştir. Dolayısıyla farza niyet etmeden nafıleye niyet etmek sefihlikten başka bir şey olmaz. Sefihlik ise kısıtlı olmak anlamına gelir. Bu sebeple nafıle hacca niyet etmek sefihin niyetinde olduğu gibi geçersizdir. Ancak nafıle niyetin ilgası yani geçersizliği farz olan niyetin ilgası anlamına gelmez. Çünkü haccın edâsında niyet, oruçtakinin tersine asıldan ayrı bir şeydir. Zira hac, bir kişinin kendisinin ebeveyni yerine ihrama girmesinin cevazında olduğu gibi niyet etmeden de edâ edilebilir.

es-Serahsî, eş-Şâfiî'ye şöyle cevap vermektedir: Emredilen bir fiili yerine getirmek ibadet olduğundan ve niyetsiz ibadet edâ edilemediğinden dolayı bir ibadet olan hac da niyetsiz edâ edilemez. Farz haccın edâsını bırakarak nafıleye niyetlenmek, asıl olana niyetlenmenin terk edilmesi açısından mübalağadır. Ayrıca, eş-Şâfiî'nin savunduğu şekliyle bir kişinin bu durumda nafıleye niyet etmeyi tercih etmesini bu kişinin kendisinin mahcur yani kısıtlı olduğuna delil göstermesi, ibadetlerin edâsına muhalif bir durumdur. Şâfiî'ye göre haccın rüknü olan ihram, Hanefilere göre ya tıpkı abdestin namaz için edâ şartı olması gibi haccın edâ şartıdır ve bundan dolayı hac vakti gelmeden ihrama girilmesi caiz olur ya da daha öncesinde girilen bu ihramın, ihtiyaç halinde kolaylaştırma maksadıyla asıl ihram yerine geçtiği kabul edilir. Böylelikle de nafıleye niyet hükmen farza niyete dönüşmüş olur (Serahsî, 2005: I, 43-44).

es-Serahsî'nin bu konuda değindiği diğer bir husus ise niyetin belirtilmesi şartının dikkate almaksızın mutlak niyetle farz olan haccın edâ edilebileceğidir. Asıl itibarıyla hem farza hem de nafıleye niyet mümkün olduğundan farz edâ edilebilmesi için kendisine niyet edildiğinin belirtilmesi gerekir. Ancak burada bu şart ortadan kalkar ve halin delâleti ile niyet sabit olur. Çünkü insan âdeten İslâmî bir zorunluluğu edâ etmeden önce bu denli büyük bir meşakkate tahammül edip nafıle hacca niyet etmez. Burada örfün delâleti niyetin belirleyicisidir. Şayet örf ile söz konusu şey belirlenemezse örfün delâletine itibar edilmez ve diğer seçenekler masaya yatırılır. Örneğin, bir kişi mutlak bir miktar para karşılığında bir mal veya hizmet aldığı anda bu miktardaki paranın cinsi belirlenirken o beldenin örfünde mutlak olarak bir para zikredildiğinde akla hangi para geliyorsa bu cins esas alınır ve ödeme de o para üzerinden yapılır. Şayet alışveriş esnasında örftekinden başka bir para üzerinden

pazarlık yapılmışsa burada örfе değil kendi cinsi üzerinden pazarlık yapılan paraya itibar edilir ve ödeme bu cins para üzerinden yapılır (Serahsî, 2005: I, 44).

10. EMREDİLENİN İFÂSİ

Âmirin, emir sigasıyla me'mura vâcib kıldığı bir fiilin îfâsı konusu, usûl bilginleri tarafından genel olarak edâ, kazâ ve îade şeklinde üçlü bir taksime tâbî tutulmaktadır (Buhârî, 1997: I, 304). Yani emredilenin îfâsı bu üç yol ile yerine getirilebilmektedir. eş-Şâşî (Şâşî, 1982: 146) es-Serahsî (Serahsî, 2005: I, 44) ve el-Pezdevî (Buhârî, 1997: I, 308) gibi Hanefî bilginler ise emredilenin îfâsını edâ ve kazâ şeklinde iki kısımda ele almıştır. Abdülaziz el-Buhârî, el-Pezdevî'nin îade'yi zikretmeyip, konuyu edâ ve kazâ olmak üzere iki kısımda ele almış olmasını, îadenin ya edâ ya da kazâ konusuna dâhil olmasıyla açıklamıştır (Buhârî, 1997: I, 309). Bu gerekçelendirme bazı bilginlerin îfâ konusunda neden ikili bir taksimi tercih ettiklerini açıklar mahiyettedir.

10.1. Edâ

Edâ, sözlükte bir işi yerine getirme, bir borcu ödeme, bir emaneti teslim etme gibi anlamlara gelmektedir (İbn Manzur, 2011: I, 75). İslâm hukuk literatüründeki kullanımı da sözlük anlamından çok farklı olmayıp dinî veya hukukî bir görevin gerektiği usul ve şekilde zamanında yerine getirilmesini îfade eder (Bardakoğlu, 1994: X 389).

Fıkıh ilminin ana konularından birini şerî delillerden ve beşerî ilişkilerden doğan borç ve görevlerin yerine getirilmesi teşkil ettiğinden edâ kavramı fıkıh usulü, ibadetler, şahitlik, şahıs ve borçlar hukuku başta olmak üzere fıkıhın birçok bölümünde kullanılmaktadır (Bardakoğlu, 1994: X, 389).

Fıkıh usûlünde mütekellimîn (Şafîî) metoduyla yazılan usul kitaplarında edâ şer'î hüküm bölümünde ele alınır. Edâ, vaktin şer'î hükmün sebebi olması yönüyle vaz'î hükmü ilgilendirir ve bu açıdan edâ-kazâ şeklinde ikili ayrım yapılır. Vacip ve vacibin yerine getirilmesi yönünden de teklifi hükmü ilgilendirir ve bu yönden edâ, îade ve kazâ şeklinde üçlü bir ayırımdan söz edilir. İadenin edâ ve kazâ dışında üçüncü bir şık olup olmadığı yönündeki görüşler, bu yaklaşım tarzı farklılığıyla açıklanabilir. Fukahâ (Hanefî) metoduyla yazılan usul kitaplarında ise edâ "emir" bölümünde emredilen şeyin yerine getirilmesi konusu incelenirken ele alınır. Bundan dolayı her iki ekolün edâ, îade ve kazâ kelimelerine yüklediği anlamlar arasında zaman zaman önemli farklılıklar ortaya çıkabilmektedir (Bardakoğlu, 1994: X, 389). Özetle bu farkın nedeninin mütekellimîn usulcülerinin edâyı hüküm bahsinde ele almaları, Hanefî usûl bilginlerinin ise emir bahsinde ele almaları olduğu söylenebilir.

Hanefî usûl bilginlerinin bazıları edâyı, emirle sabit olan vacibin aynının (bizzat kendisinin) teslim edilmesi şeklinde tanımlamaktadırlar (Buhârî, 1997: I, 304; Bilmen, 1967: I, 52). Bu tanım hem namaz ve oruç gibi muvakkat hem de zekât gibi gayr-ı muvakkat vacipleri kapsamına almaktadır (Buhârî, 1997: I, 304; Seyyid, 2011: 75). Diğer bir grup ise edâyı, emirle sabit olan şeyin aynısının hak sahibine teslim edilmesi şeklinde tanımlamaktadırlar (Şâşî, 1982: 146; Serahsî, 2005: I, 44; Büyük Haydar Efendi, 1966: 68). Tanımlardaki "teslim" kaydı dikkate alındığında hem edânın hem de

kazânın tanım içerisine dâhil olduğu görülmektedir. Ancak “aynı” kaydıyla kazâ tarifin dışında tutulmaktadır. Tanımlardaki “vacib” kaydıyla da mendub tarifin dışında kalır. (Seyyid, 2011: 75). Ayrıca birinci tanımda edâsı gereken unsura işaret edilirken, ikinci tanımda ise “hak sahibi” ilavesiyle edânın kim için yapılacağına da dikkat çekilmektedir. Buradaki hak sahibi Allah Teâlâ olabileceği gibi insan da olabilir. İkinci tanım dikkatlice incelendiğinde kendisinin hem ibadetlerden doğan Allah’a karşı olan borçları hem de hukuki eylemlerden doğan kullara karşı olan borçları kapsadığı fark edilecektir. Birinci tanımda böyle bir kapsamdan bahsetmek mümkün görünmemektedir (Pala, 2009: 327).

Mekke’nin fethi sonrasında Ka’be’nin anahtarının teslimi hakkında gerçekleşen olay, edânın, vacibin bizzat kendisinin teslim edilmesi şeklinde yapılan tanımına güzel bir örnek teşkil etmektedir. Söz konusu olay şöyle gerçekleşmektedir: Mekke fethedildiğinde Hz. Peygamber, Ka’be’nin anahtarını ister. Kendisine anahtarın, Ka’be’nin korunması (sidâne) ile ilgilenen Osman b. Talha’da olduğu söylenir. Bunun üzerine Hz. Ali, Osman b. Talha’ya gider ve anahtarı teslim etmesini söyler. Buna karşılık Osman b. Talha, Hz. Peygamber’in Allah’ın Rasulü olduğuna inanmadığını ve anahtarı teslim etmeyeceğini bildirir. Ancak Hz. Ali, anahtarı Allah Rasulü namaz kılıp Beytullah’tan çıkıncaya kadar Osman b. Talha’dan zorla alır. Allah Rasulü dışarı çıkınca o güne kadar hacılara su ikram etme (sikâye) ile vazifeli olan amcası Hz. Abbas sikâye görevinin yanı sıra sidâne görevinin yani Ka’be’nin anahtarının da kendisine verilmesini ister. Bunun üzerine “Allah size, emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah, bununla size ne güzel öğüt verir. Şüphesiz ki Allah her şeyi hakkıyla işiten, hakkıyla görendir.” (Nisa/4: 58) ayeti nâzil olur. Bu ayet üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ali’ye anahtarı Osman b. Talha’ya geri vermesini, kendisine karşı yumuşak olmasını ve özrünü beyan etmesini emreder. Hz. Ali kendisine giderek yumuşak bir üslupla Allah’ın kendisinin dileği yönünde bir ayet indirdiğini ve anahtarını kendisine teslim etmelerini emrettiğini söyler ve ilgili ayeti okur. Bu durum üzerine Osman b. Talha Hz. Peygamber’in yanına gelir ve Müslüman olur (Buhârî, 1997: I, 306). Bu örnekte edâ, vacibin bizzat kendisinin teslim edilmesi olan anahtarların bu emanetin ehli olmasına rağmen kendisinden alınan kişi olan Osman b. Talha’ya geri verilmesiyle gerçekleşmiş olmaktadır.

Emrin nedb anlamında hakikat olduğunu söyleyenlere göre ise edâ iki kısımdır. Bunlardan ilki tıpkı el-Buhârî’nin yapmış olduğu tanımdaki şekliyle vacib olan şeyin bizzat teslimi, ikincisi ise mendub olan şeyin bizzat kendisinin teslimi şeklindedir. ed-Debûsî “Takvîmu’l-Edille” adlı eserinde edâyı belirli bir vakitte yapılması gerekenler şeklinde vacib ve belirli bir zamanda yapılması gerekmeyenler şeklinde nafîle olarak ikiye ayırmaktadır. Kendisine göre vacib ve nafîlenin her ikisi de emrin mucebi dâhilindedir. Yine kendisine göre emir, ibaha anlamında da hakikattir. Bu durumda emir vacibin aynısının teslimi, mendubun aynısının teslimi ve mubahın aynısının teslimi şeklinde üçe ayrılmaktadır. Çünkü vacib de mendub da mubah da emrin mucebi kapsamındadır. el-Buhârî’ye göre bu durum icma’a tezattır. Yine el-Buhârî’ye göre söz konusu üç durumun tamamını kapsayacak tanım “Edâ, emredilen şeyin aynısının teslim edilmesidir.” şeklinde olmalıdır (Buhârî, 1997: I, 304-305). Hanefîlerin edâ konusundaki yaptıkları bu açıklamalar, kendilerinin edâyı mümkün olduğunca geniş bir şekilde ele aldıklarını dolayısıyla edâyı çok önem verdiklerini göstermektedir (Bardakoğlu, 1994: X, 390).

Şâfiî bilginler, ise edâyı, geniş ya da dar zamanlı vaciplerin belirlenin vakit içerisinde yerine getirilmesi olarak tarif etmektedirler (Gazâlî, 2011: II, 218; Râzî, 2008: I, 24). Tariften de anlaşılacağı üzere bu bilginlere göre, edâ konusu, belli bir zaman içinde yapılması gereken ibadetlere has bir kavram olup (Seyyid, 2011: 75), sadece Allâh hakkı olan fiillerde söz konusudur. Bu sebeple de yerine getirilmesi için belli bir vakit tayin edilmemiş olan zekât, kefare, zamanla kayıtlı olmayan (mutlak) nezir gibi yükümlülüklerin ifâsına edâ adını vermezler. Hatta bu usûl bilginleri edâyı, kazânın karşıt anlamlısı olarak kullandıklarından cuma ve bayram namazı gibi kazâsı olmayan ibadetlerin ifâsını da edâ olarak adlandırmazlar; buna karşılık yetkililerin zekâtın belli bir zaman içinde ödenmesini istemesi halinde bu ödemeye edâ derler. Bundan dolayı Şafîî usulcülerini edâyı, "bir şeyin şer'an belirlenmiş vakti içinde birinci defada yapılması" şeklinde tanımlarlar. (Bardakoğlu, 1994: X, 389).

10.1.1. Edâ Türleri

Bazı bilginlere göre edâ, kâmil edâ ve kâsır edâ olmak üzere iki (Şâfiî, 1982: 146;); bazı bilginlere göre ise kâmil edâ, kâsır edâ ve kazâyâ benzeyan edâ olmak üzere üç türdür (Serahsî, 2005: I, 48; Buhârî, 1997: I, 304; Büyük Haydar Efendi, 1966: 68; Bilmen, 1967: I, 52; Atar, 2011: 122).

Çalışmamızda üçlü taksim esas alınarak alınacak, ikili taksime ise gerekli atıflar yapılacaktır.

10.1.1.1. Kâmil Edâ

Emredilen şeyin, dinen emredildiği sıfat üzere yerine getirilmesine, kâmil edâ veya edâ-i mahz-i kâmil denir (Serahsî, 2005: I, 48; Buhârî, 1997: I, 352). Örneğin, Allah hakkı olan farz namazları cemaatle edâ etmek, namazda tadîli erkâna riâyet etmek ve Kâbe'yi tavaf ederken abdestli olmak böyledir. Çünkü bu minval üzere yapılan edânın ne sîfâtında ne de şartında eksiklik bulunmamaktadır. Bu tür edâyâ edâ-i mahz-i kâmil denilmesinin sebebi, kendisinin hiçbir surette kazâyâ benzememesinden dolayıdır (Pala, 2009: 331).

Yukarıda farz namazların cemaatla kılınmasının kâmil edâ olunduğu bildirildi. Burada akla şöyle bir soru gelmesi mümkündür: Nâfile namazların cemaatle edâ edilmesi de kâmil edâ kapsamına girmekte midir? Böyle bir edânın kâmil edâ kapsamına girmeyeceği belirtilerek bunun gerekçesi şöyle açıklanmaktadır: Bazı ziyadeler eksiklik kabul edilir. Yerine getirilecek fiilde asl olan kendisinin şeriata uygun olarak yapılmasıdır. Yani görünüş itibarıyla her ziyade nitelikte bir ziyade olması anlamına gelmez. Örneğin, bir adamın bir elinde altı parmağının olması kendisi için bir kemal sıfatı değildir. Çünkü bu durum fitrata aykırıdır. Yani yapılacak işler meşru sınırları geçmemeli ve meşruiyet dairesinde kemal bulmalıdır (Büyük Haydar Efendi, 1966: 70).

es-Serahsî, kâmil edânın ibadetler için geçerli olduğu gibi kul hakkı kapsamına giren muamelât için de geçerli olduğunu belirterek gasp eden kişinin gasp ettiği malın aynısını gasp ettiği kişiye eksiksiz olarak geri vermesini, kâmil edâyâ örnek

vermektedir. Yine bir alışverişte mebî'in aynının müşteriye teslimi de kâmil edâdır. Bu bağlamda, şöyle bir fûrû' mesele zikredilmektedir: Gâsıp, gasp edilen malı, kendisinin malı olduğunu bilmeden satarak veya hibe ederek sahibine teslim etse, zimmetindeki borcunu edâ etmiş olur. Aynı şekilde gasp edilen malı, mal sahibine, mal yiyecek türünden ise bunu yedirmek; giyecek türünden ise giydirmek de böyledir. Çünkü mal sahibi gasp edilen malını bizzat kendisi tüketmektedir. Ayrıca edânın hükmü, zimmette borç olan şeyi uhdeden düşürmektir. İşte bundan dolayı, yukarıdaki örnekte edâ aynıyla yerine getirilmiş olmaktadır. Dolayısıyla mal sahibinin, gasp edilen malı yeniden isteme veya tazmin ettirme hakkı kalmamaktadır (Serahsî, 2005: I, 52-53).

Mezkûr konudaki İmam Şafii'nin iki görüşünden birisine göre, magsûbun minhe malını satmak, yedirmek, giydirmek veya hibe etmekle, edâ gerçekleşmiş olmaz. Çünkü burada meşru biçimde teslim edilmesi gereken bir mal, mal sahibi tarafından bilinmeden teslim edildiği için bir aldanma söz konusudur. Mal sahibinin aldanma yoluyla kendi malını kullanmış olması, edânın yerine geldiğini göstermez. Sonuç olarak bu örnekte aldanma söz konusu olduğundan, gâsıbın gasp ettiği malı tazmin etmesi gerekir (Serahsî, 2005: I, 53).

es-Serahsî, Şafii'nin bu görüşünün zayıf olduğunu belirterek kendisine şu şekilde itiraz etmektedir: Aldatma, gâsıbın, gasp ettiği malı, kendisinden gasp ettiği kişiyi bilmesi durumunda söz konusu olur. Konu yiyeceklerle ilgili örnekte yola çıkılarak ifâde edilecek olursa gâsıbın gasp ettiği yiyeceği kendi malymış gibi gösterip gaspettiği kişiyi aldatması başka, gasp ettiği kişinin önüne açık bir şekilde gasp ettiği yiyeceği koyup vâcibi edâ etmesi başka şeydir. Gasp edilen kişinin durumdan habersizliği sonucu oluşan aldanma edâ adına bir eksiklik sayılmaz. Çünkü gaspedilen kişi malına kavuşmuş, dolayısıyla da edâ, aynı ile yerine gelmiştir (Serahsî, 2005: I, 53).

Konu hakkındaki mevcut farklı görüşlere bakıldığında Şâfiî'nin teslimin meşru şekilde olmamasından dolayı geri dönüşü edâ olarak kabul etmediği; Serahsî'nin ise malın gerçek sahibine ulaşmasını baz alarak edâ kabul ettiği anlaşılmaktadır. Gasp edilen malın satılması ya da hibe edilmesi suretiyle kendisi üzerinde meşru bir tasarrufuta bulunulamayacağı da dikkate alındığında her ne kadar şeklen bir edâ durumu söz konusu olsa bile bunun meşru daire dâhilinde gerçekleşecek bir edâ olmayacağı dolayısıyla da konu hakkındaki görüşlerden Şâfiî'ye ait olan görüşün daha isabetli olduğu düşünülmektedir.

10.1.1.2. Kâsır Edâ

Vacip olan şeyin aynısının vasıflarından bazılarının eksik olarak yerine getirilmesine kâsır (eksik) edâ veya edâ-i mahz-ı kâsır denir (Serahsî, 2005: I, 53; Buhârî, 1997: I, 352; Büyük Haydar Efendi, 1966: 71; Bilmen, 1967: I, 52; Seyyid, 2011: 84; Atar, 2011: 122). Kâsır edâ, emredilen fiilin edâsı sırasında edânın sıfatında bulunan bir eksiklik sebebiyle söz konusu olmaktadır (Serahsî, 2005: I, 53; Bilmen, 1967: I, 52). Bu tür edâyaya da edâ-i mahz denilir ki bunun sebebi, kendisinin hiçbir surette kazâyâ benzememesinden dolayıdır (Büyük Haydar Efendi, 1966: 71; Seyyid,

2011: 84).

Kâsır edâya verilen örneklerden biri, gaspedilen kölenin, gâsıbın elindeyken işlediği bir cinayet veya başka birinin malını telef etmesi sebebiyle zimmeti meşgul bir halde geri verilmesidir. Böyle bir durumda gaspedilen köle tam değil de işlediği cinayetten dolayı eksik olarak kısas hakkı sahibine geri verilir. Çünkü köle tarafından yakını öldürülen velinin kısas hakkı vardır. Şayet köle, neden olduğu zararla sahibine geri verilirse köle satılır ve vermiş olduğu zarardan doğan borç alacaklılara bu şekilde ödenir. Ancak gâsıbın geri verdiği köle, kısas hakkı sahibine teslim edilmeden önce sahibinin elindeyken ölürse, gâsıbın zimmetindeki borç düşer. Çünkü burada edânın aslı gerçekleşmiş yani gâsıp, köleyi cinayet işlemiş halde bile olsa, mâlikine geri vermiştir. Ancak kölenin sahibi köleyi kısas sahibine sağ olarak teslim ederse gâsıba kölenin değerini tazmin ettirebilir. Sonuç olarak gâsıbın mâlike, köleyi teslim etmesi edâ olmakla beraber, kölenin gasp edildiği vasıf üzere (cinayet işlememiş olarak) geri verilmemiş olması nedeniyle bu edâ kâsır olmaktadır (Serahsî, 2005: I, 53-54; Büyük Haydar Efendi, 1966: 71).

Diğer bir örnek ise şöyledir: Bir satıcının kusursuz olma şartıyla sattığı bir malı müşteriye kusurlu bir şekilde teslim etmesidir. Burada mebî aynen teslim edildiği için edâ gerçekleşmiş ancak mebînin kusursuzluk şartı yerine gelmediği için edâ kâmil sıfatının yerine kâsır sıfatıyla muvassaf olmuştur. Böyle bir durumda müşteri muhayyerdur. Dilerse mebîi reddeder, dilerse de anlaşılan ücret (semen-i müsemma) ile mebîi kabul eder. Ancak kendisinin mebîi alıkoyup fiyatı düşürme hakkı yoktur. Böyle bir fiyat indirimi yapmaya gidememesinin nedeni mutlak olarak vasfın ücrette payının olmaması nedeniyle. Ayrıca mebî müşterinin elindeyken bir kusur oluştuktan sonra önceki kusuru ortaya çıksa yine müşteri mebîi satıcıya geri veremez. Çünkü sonradan ortaya çıkan kusur mebîin iâdesine manidir. Ancak böyle bir durumda müşteri eski kusur nedeniyle fiyatta indirim talebinde bulunabilir (Seyyid, 2011: 84-85).

Muâmellattan başka bir örnek ise bir bedelin îfası ile ilgilidir. Örneğin, bir kimse sarrafa bir miktar altın parayı bozdursa ve sarraf bu ödemeyi değeri daha düşük bir altın para ile yapsa paranın sîfâtındaki eksiklik nedeniyle bu edâ da kâsır edâ olur. Böyle bir durum için Ebû Hanife ve İmam Muhammed şöyle demektedirler: Bu kişi verdiklerine bedel olarak aldıklarını iâde edebilir ve itibar olunan değerdeki para ile yeni bir ödeme talep edebilir. Şayet bu kişi aldıklarını iâde öncesinde harcamışsa herhangi bir talepte bulunma şansı olmaz. Bu durumda asla itibar edilir ki o da edâdır. Çünkü kişinin aldıklarını harcamasıyla birlikte edâyı feshetme şansı ortadan kalkmıştır. Ayrıca kendisinin harcadıkları sarrafın malı olduğundan ve sarrafın da bunu tazmin etme zorunluluğu olmadığından dolayı misliyle iâdede bulunması da söz konusu değildir. Bu konuda Ebû Yusuf kendilerinden farklı düşünmektedir. Ebû Yusuf'a göre söz konusu kişinin aldıklarının mislini iâde etmesi daha uygundur. Çünkü bu kişinin sarraftan alacağını itibar edilen değer üzerinden alma hakkı vardır. Kendisinin aldıklarının tamamını tek tek kontrol etmesi çok zordur. Bu nedenle de aldıklarının mislini iâde

edebilir ve malum nedenden dolayı hakkı olduğu şekliyle bir ödeme talebinde bulunabilir (Serahsî, 2005: I, 54; Buhârî, 1997: I, 356-357).

Nitekim cemaatle kılınması gereken farz namaz, tek olarak edâ edildiğinde, namazın sîfâtında ortaya çıkan eksiklik, edânın kâsır olmasına neden olmaktadır. Yine ta'dil-i erkânsız kılınan namaz ve abdestsiz yapılan tavaf da me'murun bihin aynısının vasfındaki eksiklikten dolayı kâsır edâ olmaktadır (Serahsî, 2005: I, 55; Büyük Haydar Efendi, 1966: 71).

10.1.1.3. Kazâ Hükümünde Olan Edâ

Bir yönüyle kazâya benzemesinden dolayı bu tür edâyâ kazâ hükmünde olan ya da kazâyâ benzeyen edâ denilmektedir (Serahsî, 2005: I, 55; Buhârî, 1997: I, 357; Bilmen, 1967: I, 52).

Bu tür edâyâ muamelâttan verilen örneklerden biri, evlilik için kadına verilen mehirdir. Buna göre, kocanın evlilik sırasında, daha sonra satın alıp vermek üzere, başkasının elinde bulunan bir köleyi mehir olarak vadetmesi böyledir. Mehir olarak vaat edilen bu kölenin satın alınması da şart değildir; bu kölenin kendisine miras kalması veya hibe edilmesi yoluyla mülküne geçtikten sonra kadına teslim edilmesiyle de edâ gerçekleşmiş olur. Çünkü köle, akitte zikredilenin aynıdır; misli değildir. Bundan dolayı da tıpkı bir borçlunun borcunu alacaklıya teslim ettiğinde alacaklının bunu almam deme hakkı olmadığı gibi kadının da onu kabul etmeme hakkı yoktur. Ancak bu edâ bir yönüyle kazâyâ benzemektedir ki, mehir hükmünde olan köle akit gerçekleştiğinde başkasına aitken nikâh akdinden sonra kocanın mülkiyetine geçmektedir. Mülkün el değiştirmesi kişinin de değişmesi şeklinde kabul edildiğinden sanki kocanın mülküne geçtikten sonra kadına teslim edilen köle yapılan akitte zikredilen kölenin aynı değil de misliymiş gibi hükmen değişmiştir. Mislin teslimi ise edâ değil kazâ olmaktadır. Bu durumda gerçekleştirilen teslim bir yönü ile edâ diğer yönü ile kazâ olmaktadır. Üstelik koca, kadına mehir olarak vadettiği köleyi mülküne geçirdikten sonra azad etse, bu azad geçerli olur. Çünkü o bir anlamda karısına teslim edeceği kölenin aynı değil mislidir. Yine bu köle zikredilen mehrin aynı olmadığından dolayı kadın, köleyi teslim almadan önce onu azad edemez. Şayet bu teslim kazâyâ benzer edâ değil de mahz bir edâ olsaydı, bu durumda kadının azadı geçerli olur; kocanın ki ise geçerli olmazdı (Serahsî, 2005: I, 55; Büyük Haydar Efendi, 1966: 71-72). Şayet kâdı, koca, köleyi mülküne geçirmeden önce kadına bu kölenin kıymetinin verilmesine hükmeder ve bu hükmün sonrasında koca, köleyi alıp kadına teslim ederse bu, hüküm doğrultusunda bir edâ olmaz. Eğer kadın, kâdının hükmettiği şekliyle kölenin kıymetinin değil de kendisinin verilmesini kabul etmezse koca kabul için kendisini zorlayamaz (Serahsî, 2005: I, 55). Özetle, burada kocanın kadına köleyi mehir olarak teslim etmesi edâ, mehrin evlilik akdi sırasında başkasının elinde bulunması ise hükmen kazâ olmaktadır.

İbadetlerden bu tür edâya örnek ise namazın başında imama uyan, fakat sonradan uyku hali vb. nedenlerden dolayı abdestin bozulması sebebiyle cemaatten ayrılan ve abdestini yenileyip kaldığı yerden tek başına devam eden kimsenin (lâhık) durumudur. Burada edâya benzeyen taraf, imam ile birlikte başlanan namazın vakti içinde kılınmış olması, kazâya benzeyen taraf ise imamla başladığı halde gerisinin tek olarak tamamlanmış olmasıdır. Çünkü kendisinin söz konusu namaza imam ile başladığı için imam ile bitirmesi gerekmektedir. Ancak kendisi geri kalan kısmı tek olarak edâ etmiştir ki bu da namazın aynı değil misli olmaktadır (Büyük Haydar Efendi, 1966: 72).

10.2. Kazâ

Kazâ, sözlükte bir işi yapmak, bir şeyin olmasını takdir etmek, bir şeye son vermek, bir konuda hüküm vermek, bir borcu ödemek gibi anlamlara gelmektedir (İbn Manzur, 2011: XII, 131-132). Kuân-ı Kerim’de kazâ kelimesi ve türevleri ilâhî iradeye ve beşerin fiiline atıf yapar şekilde elliye aşkın ayette sözlükteki geniş anlam yelpazesine paralel bir zenginlikte yer almaktadır (Yaşaroğlu, 2002: XXV, 110).

İslâm hukuk literatüründe ise kazâ, iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan ilki mütekellimîn (Şafîî) metoduyla kaleme alınan usûl kitaplarındaki şekliyle, "Belirli bir vakitte yapılması emredilmiş bir ibadetin, kendisi için belirlenen zamanın geçmesinden sonra yerine getirilmesi" (Gazâlî, 2011: I, 218; Râzî, 2008: I, 24) anlamında şer’î hüküm bahsinde incelenen kazâdır (Yaşaroğlu, 2002: XXV, 111). Kazânın ikinci tanımı ise Hanefî metoduyla telif edilen usûl kitaplarındaki “Emirle sabit olan vacibin mislinin teslim edilmesi” (Serahsî, 2005: I, 44; Buhârî, 1997: I, 305) şeklinde olup hukukî borçların yerine getirilmesini de kapsayan bir genişlikte emir bahsinde ele alınan kazâdır (Yaşaroğlu, 2002: XXV, 111).

Emrin nedb anlamında da hakikat olduğunu savunanların üzerinde ittîfâk ettikleri tanıma göre kazâ, vacib olan bir fiilin belirlenen vakti içerisinde ister bir mazeretten dolayı isterse de kasıtlı olarak terk edilip vakti çıktıktan sonra yapılmasıdır ki bu gerçek anlamda kazâdır. Ancak, bu görüş sahipleri vacib olan fiilin vücubiyet sebebinin gerçekleştirilmesi noktasında ihtilaf etmişlerdir. İhtilaf edilen nokta, mükellefin oruç konusunda hasta ve yolcunun durumundaki gibi emredileni yerine getirip getirmeme noktasında olduğu şekliyle karar hakkına sahipken veya hayızlı bir kadının oruç tutmasının şer’an yasak olması durumundaki gibi tıpkı uyuyan ve bayılmış olan kişinin namaz kılma hususunda karar hakkına sahip değilken bir mazeret nedeniyle vacibin edâsının ertelenmesi ve vücubiyet sebebinin gerçekleştirilmesi noktasında eşit olup olmadığıdır. Bazı ehl-i hadise göre ertelenmelerinde herhangi bir iradenin söz konusu olmadığı fiiller mecazen kazâdır. Çünkü hakikat anlamında kazâ, söz konusu durumlarda mükelleften sâkıt olduğu ittîfâkla sabit olan edâ vücubiyeti üzerine bina edilmiştir. Böyle bir durumda uykuda veya bayılmış olanın özrünün giderilebilmesinin aksine hayızlının, orucunu edâya mani olan durumu ortadan kaldırıp farzını edâ edebilmesinin bir yolu yoktur. Bu nedenle hayızlının kazâsı mecazî anlamda kazâdır. Çünkü farzın ilk yapılması gerektiği zaman diliminde yapılamayıp fevt etmesi onun belirlenen vakitteki vücubiyetinin de fevt ettiği anlamına gelmektedir (Buhârî, 1997: I, 309-310).

Bu konu hakkında Hanefî ve Şâfiî bilginlerin çoğunluğunun görüşü ise bu tür kazânın hakiki anlamda kazâ olduğudur. Çünkü onun hakikati, söz konusu fiilin vücbiyet sebebinin gerçekleştirilmesi maslahatına yönelik olarak edâ vaktinin geçmesinden sonra telafi maksadıyla yapılmasıdır. Fiil bu anlamda yapıldığında hakikat olur. Bunun delili, bu durumda olan kişilerin kazâlarını yerine getirirlerken kazâyâ niyet etmek zorunda oldukları hususunda icma'ın bulunmasıdır (Buhârî, 1997: I, 310).

10.2.1. Kazâ Türleri

Kazâ, ya kazâ-i mahzdır yani edâya hiçbir surette benzerliği yoktur ya da edâya şebihtir yani edâya benzerlik arz etmektedir. Kazâ-i mahz da kendi içerisinde misl-i makul ile kazâ ve misl-i gayr-i makul ile kazâ şeklinde ikiye ayrıldığı da göz önünde bulundurulduğunda misl-i makul ile kazâ, misl-i gayr-i makul ile kazâ ve edâya benzer kazâ olmak üzere üç kazâ türü mevcuttur (Buhârî, 1997: I, 331-346; Neseî, 1986: I, 57; Seyyid, 2011: 90; Büyük Haydar Efendi, 1966: 72; Bilmen, 1967: I, 53-54). Serasî ise kazâyı misl-i makul ile kazâ ve misl-i gayr-i makul ile kazâ şeklinde ikiye ayırmaktadır (Serahsî, 2005: I, 49).

Mümkün olduğunca konu akılda soru işaretlerine yer vermeyecek şekilde işlemeye çalışılacağından daha ayrıntılı olan üçlü taksim esas alınacaktır.

10.2.1.1. Misl-i Makul ile Kazâ

Kazâsı gereken vacibin aslı ile misli/emsali/dengi arasındaki benzerliğin makul, yani akıl ile anlaşılabilir nitelikte olduğu kazâ türüne “misl-i makul ile kazâ” denir (Büyük Haydar Efendi, 1966: 72). Bu tür kazâ ya hem suret/şeklen hem de manen ya da sadece manen gerçekleşmektedir (Serahsî, 2005: I, 55; Buhârî, 1997: I, 363; Seyyid, 2011: 90). Bu noktada bu kazâ türü kendi içerisinde de iki kısma ayrılmaktadır. Şayet teslim edilecek şey vacibe hem suret hem de mana yönünden benzerlik gösteriyorsa buna “kâmil misl-i makul ile kazâ” şayet sadece mana yönüyle benzerlik gösteriyorsa buna “kâsır misl-i makul ile kazâ” adı verilmektedir (Serahsî, 2005: I, 55; Seyyid, 2011: 90; Büyük Haydar Efendi, 1966: 72-73).

Kâmil misl-i makul ile kazâyâ Allah hakkı olan ibadetlerin de kazânın kapsamına dâhil olduğu görüşünden yola çıkılarak vaktinde edâ edilmemiş namaz örnek verilebilir. Dinen mükellef biri üzerine herhangi bir muayyen vakit namaz vacip olduktan sonra bu kişinin söz konusu vacibi edâ edemezse onu misliyle kazâ etmesi gerekir. Böyle bir durumda cemaatle edâ edilmenin namazın sîfâtı olduğu kanaatinde olanlara göre kazâda da cemaat sıfatı mevcuttur ve şayet kazâ cemaatle yapılırsa misl-i makul ile kazâ yapılmış olur. Ancak Abdülaziz el-Buhârî'ye göre kazâyâ kalan namazlarının cemaatle kılınması gerekli değildir. Çünkü muayyen bir namazın cemaatle edâ edilmesinin gerekliliği, kendisinin vacip oluşunun sonucu olarak zimmette borç olmasına dayanmaktadır. Kazâyâ kalan namazlarda ise cemaat vasfının zimmette borç olmayacağı icma' ile sabittir. Borç da sadece namazın aslı olup bunun dışında bir şey değildir (Buhârî, 1997: I, 363). Bu konu için Büyük Haydar Efendi de benzer bir görüşü savunarak namazı namazla, orucu oruçla kazâ etme gibi ibadetler noktasında yapılan kazâların Allah hakkı olan vaciplerde kâsır misl-i makul ile kazâ söz konusu olmayacağından bunların kâmil misl-i makul ile kazâ olduğunu ifâde etmektedir (Büyük

Haydar Efendi, 1966: 73).

Kâmil misl-i makul ile kazâya muâmelattan bir kimsenin başkasının bir miktar buğdayını gasp edip kullanması veya söz konusu buğday gâsıbın elindeyken telef olması örnek verilebilir (Seyyid, 2011: 90; Büyük Haydar Efendi, 1966: 72-73; Atar, 2011: 122). Çünkü bu durum keylî/tartılabilir ve veznî/ölçülebilir mallarda çok net olarak görülebilmektedir. Böyle bir durumda gâsıbın buğdayını gasp ettiği kişiye gasp ettiği miktarı teslim etmesi gerekir. Teslimin yapılması durumunda kazâ gerçekleşmiş olmaktadır. Teslim edilen ile vacib olanın aynı olmaması kazânın, teslim edilenin vacib olana misil olması kazânın misli ile yapıldığının ve gasb edilenle teslim edilenin hem suret hem de mana yönünden benzer olduğunun, akıl ile idrak edilebilir olması da bu kazânın makul olduğunun göstergesidir (Seyyid, 2011: 90; Büyük Haydar Efendi, 1966: 72-73).

Edâsı yapılmayan vacibin yerine teslim edilecek şeyin vacibe sadece mana yönüyle benzerlik göstermesi durumunda buna “kâsır misl-i makul ile kazâ” denileceği yukarıda ifâde edilmişti. Bu tür kazâya da ibadetlerden kazâya kalan namaz hususu örnek verilebilir. Şayet kazâya kalan namaz cemaatle değil de münferid olarak kazâ edilirse bu Abdülaziz Buhârî'nin bu konudaki görüşüne katılmayanlara göre kâsır misl-i makul ile kazâ olur. Buradaki kâsırlık/noksanlık vasfı kazânın cemaatle yapılmamasından dolayıdır.

Kâsır misl-i makul ile kazâya muâmelattan gâsıbın gasp ettiği buğday türünün satışının olmaması durumu örnek verilebilir. Gasp edilen buğdayın mislinin alınıp satılmaması buğdayı gasp edilen kişinin hakkını alamaması veya hakkını alması noktasında gecikmenin yaşanması gibi herhangi bir maduriyet yaşamasına neden olmaz. Böyle bir durumda gâsıp kendisinin buğdayını gasp ettiği kişiye gasp ettiği kadar buğdayın kıymetini vermek suretiyle sebep olduğu maduriyeti gidermek zorundadır. Burda ödenilmek zorunda olunan kıymet gasp edilenin sureten değil manen benzeridir ve bu benzerlik de akıl ile kavranılabilmektedir. Sayılan nedenlerden dolayı da böyle bir durumdaki kâmil değil kâsır kazâ olmaktadır (Seyyid, 2011: 90; Büyük Haydar Efendi, 1966: 72-73). Şayet gâsıbın kâmil misl-i makul ile kazâ olanağı varsa yani söz konusu buğdayın mislini bulabilecekse bu durumda kıymetini ödeme yoluna gitmesi bilginlerin çoğunluğuna göre câiz değildir. Çünkü bu görüş sahiplerine göre tazminde misl-i kâmil asıl, misl-i kâsır onun halefidir (Seyyid, 2011: 91).

Bazı bilginler ise cumhura muhalif olarak tazminde asıl olanın misl-i kâmil değil misl-i kâsır olduğunu savunmaktadırlar. Bu görüş sahiplerine göre ister misliyattan olsun isterse de kıyemiyattan olsun gasbedilen şeyin aynısını red mümkün olmayınca gâsıbın teslim etmesi vacip olan şey gasp ettiğinin kıymetidir. Çünkü malı gasb edilenin hakkı gasp edilen malının maliyetine bağlıdır. Gasp edilen şeyin telef olmasıyla artık onun aynısının malı gasp edilen kişiye teslim edilmesi mümkün olmayacağından kendisine bu malın maliyetinin ulaştırılmasıyla gâsıp üzerine vacip olan eylem yerine getirilmiş olur. Ayrıca gâsıba tazminin vacip olmasının nedeni, gasp ettiği şeyin maliyet

sîfâtı yönüyledir. Çünkü mal olmayan şeyin tazmini vacib değildir. Bir şeyin maliyeti ise kıymetinden ibarettir.

Bu görüşe cumhurun cevabı şu şekildedir: Gâsıb gasp ettiği şeyi telef etmekle o şeyi kendisinden gasp ettiği kişinin o mal üzerinde hem sureten hem de manen sabit olan hakkını sona erdirmiştir. Tazminde maksat elden çıkan bir şeyin geri alınmasıdır. Bu da ancak gasp edilen mala hem sureten hem de manen benzer olan bir mal ile olabilir. Çünkü gasp edilen mala sureten ve manen benzer olan ile misl-i kâmil ile teslim yapıldığında hem cinse hem de maliyete riayet edilmiş olur. Kıymeti teslimde ise yalnız maliyete riayet edilir, cinse riayet edilmez. Bu açıdan misl-i kâmil ile kazâ misl-i kâsır ile kazâdan daha âdilane ve daha üstündür. Bundan dolayı misl-i kâmil ile kazâ misl-i kâsır ile kazâyâ tercih edilir (Seyyid, 2011: 91).

Bu tür kazâyâ verilebilecek başka bir örnek ise bir kişinin arabasının başka bir kişi tarafından gasp edildikten sonra parçalanmak suretiyle kullanılmaz hale getirilmesi durumudur. Bu durumda arabası gasp edilen kişinin arabasının değerini gâsıptan alma hakkı vardır. Araba ile ödenilmesi gereken kıymet arasındaki benzerlik sureten değil manendir. Her biri diğerinin yerini tutabilir. Ödenecek miktar ile öyle bir araba alınabileceği gibi söz konusu araba satıldığında da ödenecek miktar elde edilebilecektir. Bundan dolayı ödenecek kıymet arabanın manen misli olmaktadır.

Şayet yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi gasp edilen malın misline piyasada ulaşılması mümkün olduğu halde gâsıp bu malın mislini teslimden kaçınıp kıymetini ödemek isterse bu durumda malı gasp edilen kişi söz konusu kıymeti almaya zorlanamaz. İsterse kendi malının mislini isterse de tayin edilen kıymeti almayı tercih edebilir (Serahsî, 2005: I, 55; Büyük Haydar Efendi, 1966: 73).

Kâsır misl-i makul ile kazâyâ konu olan malın piyasadaki kalkması nedeniyle gasp edilen malın mislinin bulunmaması sebebiyle söz konusu malın değerinin ödenmesi noktasında malın değeri belirlenirken hangi vakte itibar edileceği hususunda bilginler ihtilaf etmişlerdir.

İmam Muhammed'e göre gasp edilen bir malın misline piyasada ulaşılmanın mümkün olmadığı durumlarda bu malın değeri tespit edileceği zaman piyasada bulunduğu en son zamanki fiyatı baz alınır. Çünkü malın mislinin değil de değerinin teslim edilmesi zarureti, malın piyasadaki kalkıp insanlar elinde bulunmaz hale gelme durumu sonucunda gerçekleşmektedir (Serahsî, 2005: I, 55-56). Bu görüş aynı zamanda konu ile ilgili cumhurun kanaatini de yansıtmaktadır (Buhârî, 1997: I, 365).

Ebû Hanife'ye göre ise böyle bir durumda olayın yargıya taşındığı vakte itibar edilir. Çünkü gasp edilen malın misli zimmette hükmen mevcuttur ve kendisinin suret olarak da misliyle teslim edilmesi bu malın daha sonra piyasaya tekrar çıkma ihtimaline bağlıdır. Gasp edilen malın sahibi mahkemeye başvurduğunda, zaruret hali meydana

gelmiş olur ki bu da hâkimin konu ile ilgili hükmünü verdiği zamana tekabül etmektedir (Serahsî, 2005: I, 55-56).

Gasp edilen malın mislinin değil de değerinin ödeneceği durumda malları misli ve gayri misli şeklinde misli malları da telef olan ve gâsıp tarafından tüketilen şeklinde kategorize ettikten sonra telef olan mallarda gasp zamanının, tüketilirse tüketilme zamanının bu malın değerinin belirlenmesinde ölçü alınacağını ifade edenler de vardır. Gâsıbın elindeki malın üçüncü şahıs tarafından telef edilmesi durumunda mal sahibinin gâsıp veya üçüncü şahıstan tazminat talep etme hakkı bulunduğundan mal sahibinin tercihine göre de ölçü alınacak zaman değişmektedir. Şayet mal sahibi bu malı gâsıba tazmin ettirmeyi tercih ederse değer belirlenmesinde gasp zamanı diğer haksız fiil failine tazmin ettirirse itlaf zamanı esas alınır (Aydın, 1996: XIII, 391).

Ebû Yusuf ise konu ile ilgili şunları ifade etmektedir: Gasp edilen malın misline piyasada ulaşmanın imkânsız hale gelmesi bu malın mislinin teslim edilme şansını ortadan kaldırır. Böylelikle tazmin adına teslim edilecek şey gasbedilenin misli olmaktan çıkıp kıymetine dönüşür. Bu değer belirlenirken malın gasp edildiği andaki piyasa fiyatına itibar edilir. Buna itibar edilmesi kıymetin tesliminin mislin teslimi yerine geçmesinden dolayıdır. Zaten bu işlemin kazâ olması da bundan sebeptir. Kıymet ise, asla muhalef olması yönüyle aslın vacip olmasından dolayı vacip olur. Gasp edilen malın suret yönüyle benzer olmadığında gasp edildiği zamandaki kıymetinin ödenmesi gerekir. Bu da keffâretlerde olduğu şekliyle manen misliyle kazâ olur. Gasp edilen malın sureten ve manen mislinin bulunamaması durumunda ise gâsıbın tazmin yükümlülüğü düşer geriye sacece uhrevî sorumluluğu olan günahı kalır (Serahsî, 2005: I, 55-56).

es-Serahsî gasp edilen bir şeyin ne sureten ne de manen mislinin bulunmasının mümkün olmadığı durumlarda tazminin ortadan kalkacağı görüşünü şu şekilde temellendirmeye çalışmıştır: Menfaatler sırf düşmanlık duygusundan dolayı mal ile tazmin ettirilemezler. Çünkü düşmanlıkların tazmini nass ile belirlenmiştir. Oysaki gasp edilen şeyle menfaat arasında ne sureten ne de manen bir benzerlik vardır. Tazminde ise iki şey arasında bir şekilde benzerlik olması zorunludur. Aralarında benzerlik bulunmadığından bir mal sırf düşmanlık duygusundan menfaatle tazmin ettirilemeyeceği gibi menfaat da menfaat ile tazmin ettirilemez (Serahsî, 2005: I, 55-56).

Menfaatlerin tazmini konusu mezhepler arasında ihtilafli bir konu olmasından dolayı konunun biraz açılmasında fayda görülmektedir. Bilindiği üzere gasp edilen mal tazmin edilir hatta bu mal, gâsıb elindeyken gâsıbın herhangi bir tasarrufu olmaksızın telef olsa bile tazmin vacib olur. Aynı şekilde bir kimse örneğin çarpmak suretiyle bir başkasının malını telef etse yine tazmin gerekir. Birincisi olan gaspedilen bir şeyin tazminine “damân-ı gasp”, ikincisine ise “damân-ı taaddi” veya “damân-ı udvan” denilmektedir. Bazen damân-ı udvan tabiri ikisini de kapsayacak şekilde

kullanılmaktadır. Kitap, ev, belli bir miktar para veya buğday gibi dışarıda mevcut, belli ve somut olan şey anlamındaki aynın (Erdoğan, 2010: 318) gasp edilmesi durumunda tazmin edileceği hususunda ihtilaf yoktur. Aynı şekilde gasp edilen malın tabii semereleri ve onda kendiliğinden meydana gelen artışlar olarak ifâde edilen “zevâid-i mağsub”un düşmanca bir tavırla gasp edilmesi durumunda da tazmin olunacakları konusu da bilginlerce üzerinde ittîfâk edilen konulardandır. Örneğin, Mecelle’nin 903. maddesinde beyan edildiği üzere gasp edilen hayvanın bu hayvan gâsıbın elindeyken hâsıl olan sütü veya yavrusu ve bir bahçenin gâsıbın elindeyken hâsıl olan meyvesi asıl sahibine ait olduğundan gâsıbın bunları helak etmesi durumunda tazminle yükümlü olacağı ittîfâkla sabittir (Seyyid, 2011: 94).

Ancak zikredilen zevâid-i mağsubun, gâsıbın hiçbir müdahale veya tasarrufu olmaksızın telef olması durumunda gâsıbın tazmin sorumluluğunun olup olmayacağı hususunda ihtilaf edilmiştir. Böyle bir durumda Hanefî mezhebine göre tazmin gerekli olmaz. Çünkü Hanefî mezhebine göre zevâid-i mağsub gasp edilmemiş olup sadece gâsıbın elinde emanettir. Bundan dolayı da tazmin edilmeleri gerekmez. Şâfiî mezhebine göre ise tazmin gerekli olur. Çünkü kendilerine göre zevâid-i mağsub da tıpkı o şeyin kendisi gibi gasp edilmiştir ve bundan dolayı tazmin edilmesi gerekir (Seyyid, 2011: 94).

Bu ihtilafın nedeni gasbın mahiyeti hakkında belirtilen görüşlerin farklılığıdır. Şöyle ki, İmam Azam Ebû Hanife’ye göre gasp, “yed-i muhikkayı izale ve yed-i mubtileyi isbattır.” ‘Yed-i muhikka’ ile kastolunan meşru ve bu nedenle de haklı olan sahiplik ve bu sahip olunan şey hakkında tasarrufta bulunma hakkıdır. Bu hakkın izalesi ise sahip olunan mal hakkında bu malın sahibi olan kişinin tasarruf hakkına son verilmesidir. ‘Yed-i mubtile’ ise bir mala gayr-i meşru ve haliyle de haksız yere sahip olmayı ve bu mal üzerinde haksız tasarruflarda bulunmayı ifâde etmektedir. Bunun isbatı ise bu kişinin bu mala haksız yere sahip olduğunun ve bu mal üzerinde bulunacağı tasarrufların gayr-ı meşru olduğunun net bir şekilde ortaya konulmasıdır. İmam Şâfiî’ye göre ise gasbın gerçekleşmesi için yalnızca yed-i mubtileyi isbat yeterli olup yed-i muhikkayı izale gasbın mahiyetine dâhil değildir (Seyyid, 2011: 95).

İşte gasp konusundaki bu görüş farklılıklarından dolayı Ebû Hanife’ye göre zevâid-i mağsub tazmin olunmaz. Kendisi gâsıbın elinde emanettir. Çünkü fazlalıklar olarak da ifâde edebileceğimiz bu zevâidde, haksız sahiplenme ve tasarruf hakkını ispat var ise de asıl hak sabinin hakkının izale olması gibi bir durum yoktur. Zira bu fazlalıklar gasp edilen şey gâsıbın elindeyken ortaya çıkmıştır. Haliyle gâsıp, malını gasp ettiği kişinin bu hakkını izale etmiş olmaz. İmam Şâfiî’ye göre ise gasp, yalnız haksız sahiplenme ve tasarruf hakkını ispattan ibaret olduğundan zevâid-i mağsub da tıpkı gasbedilen şeyin kendisi gibi tazmin olunur.

Gasp edilenin menfaatinin tazmin edilip edilmeyeceği hususu ise şöyledir: Şâfiî mezhebine göre gasp edilen şeyin menfaati ile gasp edilen şeydeki fazlalık arasında bir

fark yoktur. Ancak Hanefî mezhebinde ise bu ikisi birbirinden farklı şeylerdir. Şöyle ki, Hanefî mezhebine göre gasp edilen bir şeydeki fazlalık ancak kendisinin telef edilmesi durumunda tazmin olunur. Gasp edilenin şeyin menfaati ise ne gasp ile ne de telef ile tazmin olunur. Şâfiî mezhebine göre ise söz konusu menfaat hem gsp hem de telef ile tazmin olunur.

Hanefî mezhebinde gasp edilenin menfaati ile onda meydana gelecek fazlalık gasp noktasında her ikisinin de tazmin olunmayacağı hükmünde aynı olmalarına rağmen haksız tasarruf noktasında ayrılmaktadır. Aynı olmalarının sebebi, gasp edilen şeyin menfaatinde gasbın gerçekleşmiş olmamasıdır. Çünkü menfaat tıpkı fazlalık gibi gâsıbın elinde oluşmuş ve bu nedenle de gâsıb, mal sahibinin mal üzerindeki meşru tasarruf hakkını menfaat üzerinden ortadan kaldırmamıştır. Haksız tasarruf noktasında ayrılmalarının sebebi ise fazlalığın kâmil misl-i mâkulü veya kâsır misl-i mâkulü bulunmasına rağmen menfaatin kâmil misl-i mâkulü veya kâsır misl-i mâkulünün bulunmaması ve kendisinin misl-i gayr-i mâkul ile tazmin edilmesi hakkında da nass veya delâlet-i nassın mevcut olmamasıdır. İşte bu mesele Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilafların önemli sebeplerinden birini teşkil etmektedir (Seyyid, 2011: 95).

İmam Şâfiî'ye göre menfaat hem maldır hem de mütekavvimdir. Haksız tasarruf neticesinde tazmin olunur. Çünkü menfaat hakikaten, örfen ve hükmen maldır.

Hakikaten maldır. Çünkü mal, insanlar için yaratılmış olan şey demektir. Bilimum eşyanın menfaatleri de insanların faydalanması için yaratılmıştır. Hakikatte ise faydalanma eşyanın zatıyla değil menfaati ile gerçekleşir. Bunun için bir şeyin maliyet ve kıymeti o şeyin menfaatinin derecesiyle ölçülür. Yani bir şeyin menfaati ne kadar az olursa kıymeti de o kadar az olur; menfaati ne kadar çok olursa kıymeti de o kadar çok olur. Şayet bir şeyin hiçbir menfaati yoksa onun hiçbir kıymeti de olmaz. Hal böyle olunca da ona mal denmez. Buradan hareketle de, şayet eşya menfaati ile mal oluyorsa menfaatin kendi başına mal olacağı evleviyetle sabit olur(Seyyid, 2011: 95).

Örfen de maldır. Çünkü çarşılar ayn ve menfaatlerin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Bu şekilde hanlar, dükkânlar ve mağazalar inşa edilir. İnsanlar isterlerse bu işyerlerini işletebilir, isterlerse satabilir, isterlerse de kiralayabilirler. Kiralama da bir tür ticarettir. Ticaret ise mal ile olur. Şayet menfaat mal olmasaydı kiralama ticaretten sayılmazdı (Seyyid, 2011: 95).

Hükmen de maldır. Çünkü menfaat şerî açıdan maldır. Bundan dolayı nikâh akdinde menfaat, mehrin olmasıyla geçerlilik kazânır. Eğer menfaat mal olmasaydı mehrin gerekliliğinden söz edilemezdi. Mehrin mal olduğu ise “Savaş tutsağı olarak elinize geçmiş cariyeler dışında evli kadınlar ile evlenmeniz haramdır. Bunlar Allah'ın üzerinize yazdığı yasaklardır. Bunların dışında kalan kadınları iffetli yaşamanız ve zina işlememeniz şartı ile mallarınızla mehirlerini vererek nikâhlamanız size helâl kılındı. Bu kadınlardan sağladığınız faydanın karşılığı olarak kendilerine aranızda kararlaştırdığınız mehirlerini hakları olarak veriniz...” (Nisa/4: 24) nassı ile sabittir (Seyyid, 2011: 96).

Ayrıca, bu menfaat bir akit neticesinde hâsıl olmuşsa yine tazmin olunur. Eğer menfaatin kendisi bizzat mal olmasaydı akit onu mal kılamazdı. Bu nedenle leşlerin akit ile mal halini alması mümkün değildir.

Menfaat aynı zamanda mütekavvimdir. Çünkü mütekavvimlik değerli ve saygın olmaktan ibarettir. Menfaat ise insanların nazarında değerli ve saygındır. Bu nedenle insanlar sırf menfaatlerinden dolayı aynları değiştirirler.

Yine menfaatten ivaz/karşılık istenmesi şer'an sahih ve geçerlidir. Eğer menfaat mütekavvim olmasaydı ivaz talebi sahih olmazdı. Çünkü mütekavvim olmayan bir şeyden ivaz talep edilmesi caiz değildir. Örneğin, şarabın bir mal ile değiştirilmesi caiz değildir.

Tüm bu gerekçelerden de anlaşılacağı üzere nasıl aynın telef edilmesi tazmini gerektiriyorsa menfaatin telef edilmesi de aynı şekilde tazmini gerekli kılar (Seyyid, 2011: 96-98).

Ebû Hanife'ye göre ise menfaat tazmin olunmaz. Çünkü menfaat gasp edilen şeyin bir parçası değildir. Ayrıca menfaat gap edilen şeyin asıl sahibinin elindeyken hâsıl olmamıştır. Belki de gâsıbın elindeyken onun fiili ve kesbiyle hâsıl olmuştur. "Herkes kendi kesbettiğinin mâlikidir." (Zeylâî, h. 1313, V, 234) hadisinden yola çıkılacak olursa gâsıb kesbi nedeniyle o menfaate mâlik olur. Bu nedenle de tazminle yükümlü olmaz. Çünkü kişi kendi mülkünü tazmin etmekle yükümlü değildir.

Şayet gasp edilenin menfaatinin, o şeyin sahibinin mülkü olduğunu kabul edersek de gâsıb yine tazminle sorumlu olmaz. Çünkü menfaatin telef edilmesi tazmin gerekçesi değildir. Zira menfaat, devamlılığı söz konusu olmayan bir fazlalıktır. Mevcut olduğu sürece asla eşlik eder ancak bekâsı yoktur. Bekâsı olmayan şeyin ise telef edilmesi tasavvur edilecek şey değildir. Bilindiği üzere bir şeyin telef edilmesi bekâsı halinde ortaya çıkabilir.

Menfaatin telef edilmesinin mümkün olacağı kabul edildiği takdirde dahi tazmin gerekli olmaz. Çünkü "...O halde kim size bir saldırıda bulunursa siz de ona yaptığı saldırının misli ile saldırın..." (Bakara/2: 194) nassı gereği tazmindeki esas, tazmin edilecek ile tazmin bedeli arasındaki benzerliktir. Menfaatler ile aynlar arasında ise böyle bir benzerlik yoktur. Aralarında benzerliğin olmaması durumunun iki yolla ispatı mümkündür. Biri menfaatin hem mal hem de mütekavvim olmadığıdır. Diğeri ise menfaat ile ayn arasında maliyet bakımından fâhiş bir farklılığın bulunmasıdır (Seyyid, 2011: 97).

Birinci yol olarak îfâde edilen şekliyle menfaat mal da değildir, mütekavvim de değildir. Bu nedenle leş ve hamr örneklerinde olduğu gibi telef olması durumunda tazmin olunmaz. Öncelikle menfaat mal değildir. Çünkü mal, ihtiyaç duyulacak zamanlar için saklanabilen şeyin adıdır. Bir şeyin maliyeti ancak mal edinme ile hâsıl

olur. Mal edinme ise bir şeyi ihtiyaç duyulacak zaman için saklamak ve muhafaza etmekten ibarettir. Telef etme şeklinde bir yararlanma mal edinme anlamına gelmez. Bunun için yeme ve içmeye mal edinme denmez.

Menfaat mütekavvim de değildir. Çünkü bir şeyin mütekavvim olması için şu iki şartı taşıması gerekir. Birincisi o şeyin mevcut olması, diğeri ise kazânılmış olmasıdır. Bundan dolayı denizdeki balık, meradaki ot gibi şeyler asıl itibariyle mal olmalarına rağmen mal olarak edinilmedikleri sürece mütekavvim değildir. Menfaat de mal edinilemeyeceğine göre mütekavvim olamaz (Seyyid, 2011: 99).

Menfaatin, menfaat mahallinin mal edinilmesiyle edinilmiş mal olacağı şeklinde bir itiraz yöneltirse şöyle cevap verilir: Gasp edilenin menfaati kendisi gâsıbın elindeyken hâsıl olduğu dikkate alındığında mal edinme keyfiyeti malı gasp edilen için değil gâsıp için sabit olur. Mal edinme keyfiyetinin malı gasp edilen kişi için sabit olacağı kabul edilse bile dahi tazmin gerekli olmaz. Çünkü bu mal edinme zımnî yani kapalı olup bir kasıt sonucu değildir. Mal edinmenin geçerli ve tazmini gerekli kılacak bir surette olması için mal edinme kasdıyla olması gerekir. Bundan dolayı, bir kimsenin arazisinde kendiliğinden biten otlar başka bir kimse tarafından telef edilse telef eden kişi tazminle yükümlü olmaz. Çünkü arazi sahibi bu otları kendi kasdıyla mal edinmemiştir. Bu otların mal edinilmesi araziye bağlı olarak gerçekleştiği için bu mal edinme zimnîdir ve herhangi bir kasıt yoktur.

İkinci yol ise menfaatin maliyet ve mütekavvimliği hakkında fikir makul görülse bile yine de menfaatin ayn ile tazmin edilemeyeceğidir. Yukarıda ifâde edildiği şekliyle düşmanca bir tasarruf sonucunda tazminin gerekli olmasının nedeni telef edilenle buna karşılık verilecek olan arasında benzerliğin olmasıdır. Ancak, menfaatin maliyet noktasında ayndan daha aşağıda almasından dolayı menfaat ile ayn arasında tazmin için aranan benzerlik yoktur. Çünkü menfaat araz olup bizatihi mevcut değildir. Varlığı haricen aynın varlığına bağlıdır. Menfaat var olabilmek için ayna muhtaç olduğundan ona tâbidir. Tâbi olan ile tâbi olunan arasındaki fark ise son derece nettir. Bâki olan ayn ile gayr-i bâki olanın farkı hayli büyük olduğundan aralarında bir benzerlik olduğundan söz etmek mümkün değildir (Seyyid, 2011: 100).

‘Menfaat mütekavvim değilse icare/kira akdi menfaat üzerine nasıl yapılabilir?’ şeklinde bir soru akla gelebilir. Bu durumda hatırlanması gereken, icare akdinin zarurete ve insanların ihtiyaçlarına binaen kıyasa muhalif olarak tecviz edildiği ve menfaat mahalli kiralanan aynın menfaat makamına ikame olunduğudur. Bundan dolayı şayet icarede akit menfaate bağlanırsa sahih olmaz. Görüldüğü üzere icare akdindeki menfaatin mütekavvimliği zaruret gereğidir. Kıyasa muhalif olarak sabit olan bir şey başka bir durum için kendisi üzerine kıyas edilebilecek bir konuma sahip olamayacağı gibi zaruret sınırlarının dışına da taşınamaz (Seyyid, 2011: 94-101).

Şâfî ve Hanbelîler ise menfaati de mal olarak kabul ederek onun da tazmin edilebileceği görüşüne sahiptirler. Mâlikî bilginler ise menfaatlerin tazmini bakımından

gasp edilen malı ikiye ayırarak hayvan gibi gâsıp için sürekli masrafı olan malların menfaatlerini masraflarına sayarak bunlarda tazminin söz konusu olmayacağını, ev gibi masrafı olmayanlar için ise gâsıbın bunlardan menfaat edle etmesi durumunda bunların tazmininin talep edilebileceğini savunmaktadırlar. Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisinin “gasp” maddesine bakılabilir.

Günümüzde menfaatin tazmin edilmesinin gerekli olmadığı şeklinde bir fetvanın kötüye kullanılmaya açık olacağı, bu şekilde başkalarının malları üzerinde gayr-i meşru tasarrufta bulunmak maksadı taşıyanları cesaretdireceği yönündeki haklı kaygılardan dolayı karşıt görüş şeklinde olup menfaatlerin tazmin olunacağı şeklindeki bir fetvanın daha âdil ve insanların haklarının korunması anlamında daha işlevsel olacağı düşünülmektedir.

10.2.1.2. Misl-i Gayr-i Mâkul ile Kazâ

Kazâsı gereken vacibin aslı ile misli arasındaki benzerliğin gayr-i makul olduğu, yani akıl ile anlaşılabilir nitelikte olmadığı kazâ türüne “misl-i gayr-i makul ile kazâ” denir (Seyyid, 2011: 92; Büyük Haydar Efendi, 1966: 73). İfade edildiği şekliyle bu kazâ türündeki gayr-i mâkullük vasfıyla kastedilen söz konusu şeyi aklın reddetmesi değil, idrak edememesi durumudur (Büyük Haydar Efendi, 1966: 74). Misl-i gayr-i makul ile kazâda misl-i makul ile kazânın tersine kıyas cari olmayıp bu tür kazâlarda hüküm ya nass ya da nassın delâleti ile sabit olmaktadır (Seyyid, 2011: 92; Büyük Haydar Efendi, 1966: 74).

Bu kazâ türüne ibadetlerden örnek, yaşı çok ilerlemesi nedeniyle vacib olan orucunu edâ edemeyen bir kişinin orucunu fidye ile kazâ etmesidir. Şayet bu kişi orucunu mis-i mâkul ile yani oruç tutarak kazâ edebilecek durumda olsaydı kendisi için fidye ile kazâ seçeneği olmayacaktı. Ancak kendisi için bu mümkün olmadığından “İçinizden kim hasta ya da yolcu olursa tutmadığı günler sayısınca sonraki günlerde oruç tutar. **Oruca dayanamayanların bir yoksulu doyuracak kadar fidye vermeleri gerekir.** Kim gönüllü olarak bundan daha fazlasını verirse bu onun için daha hayırlıdır. Ayrıca, eğer bilerseniz oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.” (Bakara/2: 184) nassı gereği tutamadığı orucunu fidye ile kazâ etme fırsatı bulacaktır. Oruç ile fidye arasındaki benzerliğin akıl ile idrak edilebilen bir durum olmamasından dolayı orucun fidye ile kazâsı misl-i gayr-i makul ile kazâ olmaktadır. Görüldüğü üzere kıyasa göre mümkün olmayacak bu durum hakkında nass olmasından dolayı kıyasa muhalif bir şekilde sabit olmaktadır. İlgili ayetteki ‘oruca dayanamayanlar’ kısmı, kıraat imamlarından İmam Âsım’ın rivayetlerinden İmam Hafs’ın rivayeti üzere olan elimizdeki Mushaf’ta “يُطِيقُونَهُ” şeklinde olumlu olmasına rağmen, İbn Abbas’ın tefsirine nazaran yukarıda verildiği şekliyle sanki başında hazfolunmuş bir “لا” varmış gibi olumsuz anlamda tercüme edilmiştir (Seyyid, 2011: 92-93; Büyük Haydar Efendi, 1966: 74).

Misl-i gayr-i makul ile kazânın nassın delâleti ile sabit olan şekline ise kısasa bedel olarak mal verilmesi durumu örnek verilebilir. Şöyle ki, bir kişinin bir başkasını öldürmesi durumu ile ilgili hükmü bildiren nass “Bir müminin diğer bir mümini öldürmesi düşünülemez. Bu ancak yanlışlıkla olabilir. Kim yanlışlıkla bir mümini öldürürse mümin bir köle azad etmesi ve ölünün ailesine diyet ödemesi gerekir. Eğer ölenin ailesi diyeti bağışlarsa bu gereklilik ortadan kalkar. Eğer ölü size düşman bir kavme mensub bir mümin ise o zaman mümin bir köle azad etmek gerekir. Eğer anlaşmalı olduğunuz kavimden ise ailesine fidye ödemek ve mümin bir köle azad etmek gerekir. Bunları bulamayan kimse Allah'ın tevbesini kabul etmesi için aralıksız iki ay oruç tutar. Hiç şüphesiz Allah her şeyi bilir ve hikmet sahibidir. Kim bir mümini kasden öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.” (Nisa/4: 92-93) ayetidir. Yukarıdaki ayetlerden anlaşılacağı üzere bir mümin bir başkasını kasten öldürmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Hataen öldürmesi durumunda ise ayetlerden anlaşıldığı üzere kendisinin, bir köleyi hürriyetine kavuşturması ve maktulün varisleri bağışlamadığı sürece varislerine diyet ödemesi şayet bunlara gücü yetmezse aralıksız iki ay oruç tutması şeklinde bir sorumluluğu olacaktır. Öldürme olayında bir kasıt olmamasından dolayı burada kısas söz konusu olmayacaktır. Buradan da maktulün varislerine ödenecek diyetin kısasa bedel olmadığı anlaşılmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla amaç hem kâtil konumunda bulunan kişinin olayda mazur olsa bile masum bir canı katleden kişinin canının kısastan kurtulması hem de maktulün kanının heder olmasının önüne geçilmesidir.

Şayet bu kişi masum cana kıymışsa kendisinin hakkındaki hüküm “Ey İnananlar! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı: Hür ile hür insan, köle ile köle ve kadın ile kadın. Öldüren, ölenin kardeşi tarafından bağışlanmışsa, kendisine örfe uymak ve bağışlayana güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbiniz'den bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem verici azab vardır. (Bakara/2: 178) ayeti ile sabittir. Ayetten de anlaşılacağı üzere kasten bir müslümanın canına kıyan başka bir Müslüman için ilk etapta gerekli olan kısastır. Ancak “ölenin kardeşi” olarak ifâde edilen varislerinden birinin katili bağışlaması durumunda kısas hakkı ortadan kalkmakta ve kısasın yerini fidye almaktadır. Kısasın fidyeye dönüşmesi için katili varislerin hepsi değil de bir kısmının bağışlaması dahi yeterlidir. Bu durumda diğer varislerin hakkı kısastan diyete dönüşmektedir. Ancak bu fidyenin nasıl ve ne kadar olacağı belirtilmemiştir. İşte bunun nasıl ve ne kadar olacağı yukarıda da verilen hataen adam öldürmenin fidyelerini açıklayan nassın (Nisa/4: 92-93) delâleti gereği açıklığa kavuşmaktadır. Nasıl ki hataen adam öldürmede maktulün kanı heder olmaktan diyetle kurtuluyorsa kasıtlı adam öldürme durumunda da diyet ödenmek suretiyle maktulün kanının heder olmaktan kurtarılması daha elzem bir şekilde gerekli olmaktadır. Görüldüğü üzere misl-i gayr-i mâkul ile kazâ nass veya nassın delâleti ile sabit olabilmektedir. Bundan dolayı kıyas yoluna başvurularak hakkında nass veya delâlet-i nass ile sabit olan bir hüküm bulunmayan meselelerin misl-i gayr-i mâkul ile kazâyıla

çözüm yoluna gidilmesi mümkün değildir (Seyyid, 2011: 92-93; Büyük Haydar Efendi, 1966: 74-75).

10.2.1.3. Edâ Hükümünde Olan Kazâ

Bu kazâ çeşidinin bu şekilde adlandırılmasının sebebi kendisinin bir açıdan edâya başka bir açıdan ise kazâyâ benzemesinden dolayıdır. Örneğin bir nikâh akdinde erkek eşi olacak kadına mehir olarak vasıflarını belirtmeksizin beş bilezik zikretmiş olsun. Bu durumda nikâh sahihtir. Çünkü mehir olarak zikredilenin cinsinde herhangi bir belirsizlik olmayıp yalnızca vasıfta bir belirsizlik mevcuttur. Bu da nikâh akdini geçersiz kılacak bir mahiyete sahip değildir. Bu durumda kocanın, karısına orta hallisinden beş bilezik teslim etmesi edâ olacaktır. Şayet koca söz konusu bilezikleri teslim etmeyip bunların kıymetini teslim ederse bu kazâ olur. Bunun sebebi teslim edilen şeyin nikâh akdi ile vacip olan şeyin aynı olmayıp misli olmasından ileri gelmektedir. Fakat bu kazâ, aynı zamanda edâ hükümündedir yani edâyâ benzemektedir. Çünkü kıymet de bir açıdan asıl gibidir. Daha açık bir ifâde ile söylemek gerekirse mehir olarak zikredilen bileziklerin vasfı belirlenmemiştir. Vasfı belirsiz olan bir şeyin edâsı mümkün olmaz. Bileziklerin vasfı da ancak kıymetleriyle tespit edilebileceğinden bu açıdan bakıldığında kıymet, asıl niteliğindedir. Hal böyle olunca da kadına kıymetin verilmesiyle sanki borcun kazâsı değil edâsı yapılmış olmaktadır.

Bu durumda koca, bileziklerin cinsinin belirli olması yönünden bileziklerin kendisini, söz konusu bileziklerin vasıflarının belirsiz olması yönünden kıymetlerini karısına teslim etme noktasında muhayyerdir. Bu durumda koca bu ikisinden hangisini kadına mehir olarak teslim ederse kadın onu kabul etmek durumundadır (Seyyid, 2011: 102-103; Büyük Haydar Efendi, 1966: 76).

Bu tür kazâyâ bayram namazına imam rükûdayken yetişen kişinin durumu da örnek verilebilir. Böyle bir durumda eğer kişi imamın rükûdan başını kaldıracığından yani rükûyu kaçıracağından korkmuyorsa her ne kadar bununla meşgul olmak kazâ olsa da kıyam halinde zevâid tekbirler olarak adlandırılan bayram tekbirlerini getirip ardından rükûdaki imama katılır. Şayet yetişememekten korkarsa önce farz olan iftitah tekbirini, sonra vacib olan rükû tekbirini ve en son olarak da bayram namazı tekbirlerini getirir. Ellerin kaldırılmamasının sebebi ise bunun sünnet olup bu pozisyonda sünnetle meşgul olmanın câiz olmamasıdır. Bu kişi imama rükûda yetişmekle namaza yetişmiş olacağından söz konusu rükûda aldığı zevâid tekbirler sanki edâ halinde getirilmiş tekbirlere benzemektedir.

Ebû Yusuf, böyle bir durumda söz konusu kişinin getirdiği tekbirlerin, mezkûr tekbirlerin mahallinin rükû olmayıp kıyam olduğu gerekçesiyle burada getirilemeyeceğini haliyle de burada getirilen tekbirlerin bayram namazı tekbirleri yerine geçmeyeceğini savunmaktadır. Kendisine göre bu durumda bayram tekbirleri kaçırılmış olacaktır.

10.3. Kazâyı Gerekli Kılan Emir

Söz konusu ibadetler olunca hem fikir olunan husus asıl âmir olan Allah Teâlâ'nın me'mur pozisyonundaki kullarına buyurduğu şekilde ve şayet kendileri için özel bir zaman tayin edilmişse bu zaman diliminde îfâ edilmeleri gerektiğidir. Ancak bazen ihmal, tembellik veya elde olmayan herhangi bir sebep nedeniyle özellikle muvakkat yani kendisi için husûsî bir zaman dilimi tayin edilmiş ibadetlerin aksadığı su götürmez bir gerçektir. İşte böyle bir durumda yukarıda da bahsedildiği şekliyle kazâ imkânının varlığı mükelleflere yaşanan aksaklığı giderme fırsatı sunmaktadır. Tam bu noktada zamanında îfâ edilemeyen ibadetlerin nasıl telafi edileceğine cevap olan kazâ bir soruyu da beraberinde getirmektedir ki oda mükellefe bu telafi imkânını verenin yani kazânın sebebinin bir başka deyişle kazâyı gerekli kılanın ne olduğudur.

Burada dikkatlerden kaçırılmaması gereken bir nokta vardır ki o da hakkında farklı fikirlerin beyan edildiği kazâ türünün, misl-i makul ile kazâ olduğudur. Çünkü misl-i gayr-i makul ile kazâ için yeni bir nassın gerekli olduğu ittîfâkla kabul edilen bir husustur (Buhârî, 1997: I, 314).

İslam hukuk bilginleri “Kazâyı vacip kılan nedir?” şeklindeki soruya verdikleri cevaplar açısından iki kısma ayrılmaktadırlar.

1- Bilginlerin bir grubuna göre kazâyı vacip kılan sebep edâyı vacip kılan şeyle aynıdır. Yani edâyı vacip kılan nass kazâyı da vacip kılmaktadır. Bu grupta Hanbelîler (Âmidî, 2005: II, 392), Hanefî bilginlerin çoğunluğu (Serahsî, 2005: I, 46), yine ashâbu'l-hadisın geneli, Şâfiî bilginlerin bir kısmı, ed-Debbûsî, Fâhru'l-İslam el-Pezdevî ve İbn Hümâm (Semerkandî, 1987: I, 340) bulunmaktadır.

2- Bilginlerin diğer grubuna göre ise kazâ, edâyı vacip kılan nass ile vacip olmaz. Bilakis bunun için yeni, yani edâyı gerekli kılanın dışında hususan kazâyı vacip kılan bir nassa ihtiyaç vardır. Bu görüş taraftarları arasında Iraklı Hanefî bilginler (Serahsî, 2005: I, 45), Şâfiî ve Mu'tezilî bilginleri çoğunluğu, Sadru'l-İslam el-Pezdevî, eş-Şirâzî, Kâdı Abdulcebbar (Semerkandî, 1987: I, 340), el-Cüveynî (Cüveynî, 1978: I, 265), el-Gazâlî (Gazâlî, 2011: II, 114), el-Âmidî (Âmidî, 2005: II, 392), Kâdı Ebû Bekir, Kâdı Ebû Cafer, İbn Huveyz Mindâz ve el-Bâcî (Bâcî, 1986: 217) bulunmaktadır.

İlk grupta yani kazâyı vacip kılan şeyin, edâyı vacip kılan nassın bizzat kendisi olduğu görüşünü savunanların dayanağı kıyastır (Buhârî, 1997: I, 314). Şöyle ki, Allah Teâlâ orucun kazâsını “...Sizden bu ayı idrak eden, onda oruç tutsun; hasta veya yolculukta olan, tutamadığı günlerin sayısınca diğer günlerde tutsun.” (Bakara/2: 185) ayetiyle vacip kılarken vaktinde edâ edilemeyen namazın kazâ edilmesinin vacip olduğunu Hz. Peygamber “Her kim namaz vaktini uyuyarak geçirir ya da namazını edâ etmeyi unutursa hatırladığında onu kılınsın.” (Dârimî, 2011: Kitâbu's-Salâh I, 297) hadisiyle bildirmektedir. Bu nasslardaki anlam ise aklın idrak alanı içerisinde yani akıl

ile rahatlıkla kavranılabilecek mahiyettedir. Bunlarla kastedilen ise dinen belirli bir vakte bağlı olarak emredilen bir fiil, kendisi için belirlenen vakit çıktıktan sonra da yapılabilir. Çünkü edâsından önce vakti çıkan bir ibadetin zimmetten borç olarak düşmesi itibari olup burada bizzat kendisinin düşmesi kastedilmez. Yani İbadetlerin aslındaki kaçırma (tefvît) vaktinin geçmesiyle gerçekleşmez. Dolayısıyla da kul için şer'î açıdan hem hakikaten hem de hükmen kaçan ibadeti misliyle îfâ etme şansı vardır (Serahsî, 2005: I, 46). Nasslardaki bu mana üzerinden akıl yürütüldüğünde ise hakkında açık nass bulunan bir hükmü fer'î meselelere uygulamanın mümkün olduğu görülecektir. Yani hakkında nass bulunmayan meselelerin de tümevarım (istikrâ) yoluyla hakkında nass bulunanların hükmüne dâhil edilmesinin gerekli olduğu kolaylıkla anlaşılabilir bir durumdur. Bir ibadetin mükellefin zimmetinden düşmesi için üç yol vardır: Ya mükellef söz konusu vacibi edâ edecek ya iskat gerçekleşecek ya da kişi o ibadeti yapmaktan aciz bir duruma gelecektir. Aksi takdirde ibadetlerin mükelleflerin zimmetlerinden düşmesi gibi bir durumdan bahsedilmesi mümkün değildir. (Buhârî, 1997: I, 315-316). Örneğin zamanı tayin edilmiş adakla vacip hale gelen oruç, namaz ve itikâfin kazâsı böyledir. Yine gece namazlarının kazâsı gündüz cemaatla kılındığında imamın sesli okuması, gündüz namazlarının gece cemaatle kılındığı zaman imamın gizli okuması, yolculukta kazâyâ kalan dört rekâtlık namazların mukimken iki rekât kılınması ve mukimken kazâyâ kalan dört rekâtlık namazların seferde yine dört rekât şeklinde kılınması da aynı sebeptendir.

Edânın belirli bir vakitteki emirle gerçekleştiği doğrudur ancak dikkatten kaçırılmaması gereken buradaki amacın vaktin bizzat kendisi olmadığıdır. Çünkü ibadetlerdeki maksat kendileri aracılığıyla nefsanî arzulara muhalefet etmek yahut da Allah'ı yüceltmek ve O'na senada bulunmaktır. Yani ibadetin vaktinin değişmesiyle amacına muhalefet edilmiş olmaz. Böyle bir durumda yerine getirilmeyen ibadet borcu zimmetten düşmeyeceğinden misliyle îfâ edilmesi gerekir (Serahsî, 2005: I, 46).

Kendilerinin öne sürdükleri başka bir görüş de şayet mükellefin vakitli ibadetleri îfâ etmediğinde bunlar kendisinin zimmetinden düşmüş olsaydı vaktin geçmesiyle kendilerinin günah işlemiş olma durumlarının da düşmesi gerekirdi. Nasıl ki o ibadeti îfâ etmemekle günah işlemiş olma durumları varlığını sürdürüyorsa kendisi için o ibadetin vacip olma durumu da varlığını sürdürmektedir.

Fikirlerini dayandırdıkları son delil ise şöyledir: Bir kişi bir ay vade ile belirli bir semen karşılığında bir şey sattığında bir aylık süre sonunda borç ödenmediği zaman alacaklının hakkı nasıl devam ediyorsa aynı şekilde vaktinin geçmiş olmasıyla Allah hakkı olan ibadetler de zimmetten düşmez ve borç olarak varlıklarını devam ettirirler (Ferrâ, 2002: I, 202).

İkinci grupta yer alan yani kazânın vacip olması için onun vucubiyetini gösteren yeni bir delile ihtiyaç duyulduğunu savunan bilginler kendi görüşlerini öne sürdükleri şu delillerle temellendirmeye çalışmışlardır:

İbadetlerin adâsı emir ile vacip olmaktadır. Bundan dolayı ibadetler alanına aklın sokulması doğru değildir. Bu nedenledir ki mukayyet emrin ibadet anlamının gerçekleşebilmesi için ilgili ibadetin kendisi için tayin edilmiş olan vakit içerisinde edâ edilmesi gerekmektedir. İbadetin anlamı da bu emre uymakla yerini bulur. Vakıt ile kayıtlanmış ibadetlerin ise kendileri için tayin olunan vakit çıktıktan sonra bir ibadet olarak tasavvur edilmeleri mümkün değildir. Bundan dolayı ifâsı vacip olan kazânın, edâyı vacip kılan sebebin dışındaki yeni bir delille sabit olması gerekmektedir. Kendilerine göre bu deliller ise oruç için yukarıda verilen ayet, namaz için ise yine yukarıda aktarılan hadistir (Serahsî, 2005: I, 45). Bunu dışındakiler için ise kendilerinin kazâsını vacip kılan yeni bir emir olmadığından kazâ edilmeleri gerekmez. Çünkü ibadetler, haccın Arafat'la, zekâtın miskinlerle, darp ve katlin kişiyle, namazın kible ile tahsis edilmesi gibi kendileri için belirlenen zamanın çıkmasıyla tahsis edilmişlerdir. Bu örneklerdeki zaman, mekân ya da kişi arasında fark yoktur. Bunların tamamı me'mur adına bir kayıtlandırmadır. İbadetler bu sîfâtlardan soyutlandığında, lafız tek başına bu anlamları içermeyeceğinden geriye sadece emirden önce ne varsa o kalacaktır (Bâcî, 1986: 217; Gazâlî, 2011: II, 114) ki bu da hiçbir şeyin emredilmemiş olmasıdır.

İleri sürdükleri diğer bir delil ise şöyledir: Edâ, ilgili fiili mükellefin yapmasıyla gerçekleşir. Mükellefin belirlenen vakitte yaptığı fiil ile başka bir vakitte yaptığı fiilden farklıdır. Bundan dolayı vakit ile kayıtlı olan bir emir, başka bir vakitte yapılacak bir edâyı kapsamaz. Bu durum aynı bir kişinin bir işi bir işi yapması için belli bir zamanlığına tutmasına benzer. Belirlenen süre dolduğunda aralarında yaptıkları akit gereği işinin o işi yapmaya devam etme zorunluluğu yoktur.

Diğer delilleri ise şudur: Bir şeyin yapılmasının belirli bir vakte bağlanması, o vaktin faziletini ortaya koymak içindir. Bundan dolayı vakti geçen bir ibadetin edâsı mümkün değildir. Bu durumda anlarsınız ki kendisi için belirlenen vaktin geçmesiyle söz konusu ibadet kaçırılmış olur. Bu şekilde kaçan bir ibadetin kazâsı ise ancak başka bir delil ile mümkündür (Serahsî, 2005: I, 45-46).

Yine kendileri, bir Hanefî bilgin olan İmam Muhammed'in el-Câmiu's-Sağîr adlı eserinde yer vermiş olduğu bir görüşünü delil olarak öne sürmektedirler. Şöyle ki, Şayet bir kişi bir ramazan ayında hem oruç tutacağım hem de itikâfa gireceğim diye nezretse ancak oruç tutmasına rağmen itikâfa girmese ve bu nezrini bir sonraki ramazanda yerine getirmek istese bu câiz değildir. Burdan anlaşıldığına göre şayet kazâ, edâyı vacip kılanla vacip olmuş olsaydı bir sonraki ramazan ayında ilkindekinin kazâsı olarak yapılacak itikâfın câiz olması gerekir. Yani vakti geçmiş bir ibadetin kazâ edilmesi kendisinin kazâ edilmesini vacip kılan ikinci bir delil olmadığı müddetçe câiz değildir.

Buna, kazânın ilk emirle vacip olduğunu savunanlarca şu şekilde itirazda bulunulmuştur: Burada aslolan oruçtur. İtikâfin vacip olması ise onun varlığına bağlıdır. Çünkü bir şeyin şartı, kendisinin bağlı olduğu şeyin şartına bağlıdır. Belirtilen ay içerisinde nasıl ki oruç tutulmadığında zimmette borç olarak kalıyorsa ona bağlı olan itikâf da zimmette borç olarak kalır. Eğer itikâfin kazâsı için başka bir sebep gerekli olsaydı ilk seferde vacip olması için de başka bir sebep gerekli olurdu (Serahsî, 2005: I, 46).

Yine bu görüş sahipleri muvakkat emirleri bir menfaatin belirli bir zamanlığına kiralanmasına benzeterek buradan şöyle bir sonuç çıkarmaktadırlar: Nasıl ki mal sahibi ile kiracının yaptıkları sözleşmede belirtilen süre dolduğunda kiracının sözleşmeye konu olan menfaati kullandığı müddet kadar daha ondan istifâde şansı yoksa AllahTeâlâ da kullarının belirlenen vakitleri o vakitlere özel olarak yerleştirdiği fiiller için kullanmasını ister. Bu nedenle sözleşme süresinin dolduğunda kira akdinin geçersiz olması gibi vakit geçtiğinde de bir ibadetin ifâ edilmesi mümkün değildir. Bu nedenle o fiilin kazâsı için kendisini ilk kez vacip kılan emir dışında başka bir emre ihtiyaç vardır (Cüveynî, 1978: I, 266).

Kendilerinin öne sürdükleri başka bir delil ise emrin ikinci vakitte yapıldığında ilk vakitte yapıldığınadaki sonucu vermeyeceğidir. Kendilerine göre bu nedenden fiili ilk vakitte gerekli kılan emir vakit geçtikten sonra o fiili gerekli kılmaz. Bu durumu şuna benzetirler: Doktor bir kişiye belirli bir vakitte bazı ilaçları kullanmasını söyler. Bu kişinin tedâvi olabilmesi doktorun söylediği vakitlerde ilaçlarını almasında bağlıdır. Bunun dışındaki bir zamanda ilaçları kullanması kendisine hiçbir fayda sağlamayacaktır (Âmidî, 2005: II, 393).

10.4. Emrin İczâya Delâleti

Konuya girilmeden önce “iczâ” kavramının açıklığa kavuşturulması konunun daha iyi anlaşılması adına faydalı olacaktır. Sözlükte iczâ/جزاء c-z-e/جزء kökünden türemiş ifâl kalıbında mastar bir kelime olup bir şeye razı olma ve bir şeyle yetinme anlamlarına gelmektedir (İbn Manzur, 2011: III, 136-137).

Bir fıkıh usûlü terimi olarak ise iczâ, en kısa şekliyle “kazânın düşmesi” şeklinde tarif edilmiş olup bu tarif, Râzî tarafından şu şekilde eleştirilmiştir: Bir kişi belli bir fiili şartlarındaki bazı eksikliklerle beraber yapmış ve sonra ölmüş olsa kendisinden kazâ düşmekle birlikte bu fiilin yerine getirilmesinde iczâ söz konusu olmaz. Râzî'nin bu anlamda en doğru kabul ettiği tanıma göre ise iczâ, emrin düşmesi için emredilenin tam bir şekilde yapılmasıdır (Râzî, 2008: I, 251). Başka bir tanıma göre ise, emredilen şeyin emredildiği şekliyle yerine getirilmesinden dolayı kendisi için kazânın düşmesidir (Âmidî, 2005: II, 389). Ulaşılabilen en açık tarife göre ise emredilen şeyin emredildiği şekliyle yerine getirilmesi suretiyle emre intisalin gerçekleşmiş olması ve bu nedenle de ilgili fiil için kendisine tayin edilen zamanda iâde, söz konusu vakit çıktıktan sonra

ise kazâ vucubiyetinin düşmesidir (Semerkandî, 1987: I, 252). Mu'tezilî bilginler ise ibadetlerde iczâ ile kastolunanın ilgili ibadetin yapılmasıyla kulluk borcunun düşmesi ve kendisinin kazâsının vacip olmamasıdır şeklinde tarif etmektedirler (Basrî,1964: I, 99-100).

Verilen tanımlara dikkat edildiğinde iczâ ile sıhhat arasında bir yakınlık olduğu görülecektir. Ancak sıhhat, iczâdan daha geneldir. Sıhhat, ibadet ve muamelelerin bir vasfıdır. İczâ ise taleplere özgü olmakla meşhurdur. Bu talebin vacip ya da mendup olması eşittir (İrâkî, 2003: I, 38).

Öncelikle belirtmek gerekir ki emrin iczâyâ delâlet edip etmeme konusunda iki hususa itibar edilmektedir. Bunlardan ilki imtisal yani emredilenin emredildiği şekliyle yerine getirilmesi cihetiyledir. Emrin gereği bu şekliyle yapıldığında iczânın hâsıl olacağı ittîfâkla kabul edilen bir durumdur (Âmidî, 2005: II, 389; Zerkeşî, 1992: II, 406). İkincisi ise tartışmalı olan iczânın kazâyı düşürüp düşürmemesi cihetiyledir. Bu açıdan küçük bir grup hariç bilginlerin geneli emredilenin emredildiği şekliyle yerine getirildiğinde emrin iczâyâ delâlet edeceği kanaatindedirler (Basrî,1964: I, 99; Ferrâ, 2002: I, 206; Âmidî, 2005: II, 389; Gazâlî, 2011: II, 115; Zerkeşî, 1992: II, 406; Semerkandî, 1987: I, 252). Bu görüş sahiplerine göre fiile şart ve vasıflarda herhangi bir ihlal olmadan imtisal edildiğinde iczâ gerçekleşir ve kazâ ihtimali düşer (Gazâlî, 2011: II, 115). Çünkü bir ibadet emredildiğinde onu yapmak vacip hale gelir. Me'murun bih olan ibadet yapıldığında ise emrin gereği imtisal edilmiş olur. Böylelikle de mükellefin uhdesinden bu emir çıkmış ve kendisinin zimmeti, ilgili emre muhatap olmadanki haline dönmüş olur (Ferrâ, 2002: I, 206; Âmidî, 2005: II, 389). Yine kendilerine göre, sevaba hak kazânmanın emredilen şeye taalluk eden bir hüküm olması gibi cevaz da emredilen şeye taalluk eden bir hükümdür. Dolayısıyla, nasıl ki emredilen şey bütün şartlarıyla yapıldığında sevaba hak kazânıldığını gösteriyorsa benzer şekilde iczâyâ delâlet etmesi de gerekir (Ferrâ, 2002: I, 206).

Ancak aralarında Ebû'l-Hâşim (Râzî, 2008: I, 251) ve Kâdî Abdulcebbar'ın da bulunduğu küçük bir grup bilgine göre ise emrin bizzat kendisi iczâyâ delâlet etmeyip bu ancak başka bir emrin delâletiyle bilinebilir. Yani emredilene imtisal kazâ ihtimalini düşürmez (Basrî,1964: I, 100; Âmidî, 2005: II, 389). Kendilerine göre bunun delili fâsid bir hac yapan kişinin haccını yeniden yapmasının gerekli olması, abdestli olduğunu zannederek namaz kılip daha sonra abdestinin olmadığını hatırlayan kişinin namazını iâde etmesi gerekmesidir. Bu görüş sahiplerine göre şayet emrin kendisi iczâyâ delâlet etseydi bu ibadetlerin tekrar yapılmasına gerek kalmazdı (Basrî,1964: I, 100-101; Ferrâ, 2002: I, 206; Gazâlî, 2011: II, 115). Kendilerine şu şekilde cevap verilmektedir: Söz konusu ibadetlerin tekrar zorunluluğu, kendilerinde bulunması gereken bazı şartların ihlal edilmesi haliyle de emredildikleri şekliyle yerine getirilmiş olmamalarından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki tartışılan konu ise me'murun bihin emredildiği şekliyle şartlarında herhangi bir ihlal olmadan yerine getirilmesi durumudur

(Ferrâ, 2002: I, 206). Verilen cevabın tatmin edici mahiyette olması da göz önünde bulundurulduğunda emrin iczâya delâlet ettiği düşünülmektedir.

10.5. Edâ ve Kazâ Kelimelerinin Birbirleri Yerine Kullanılması

Edâ ve kazâ kelimeleri birbirlerinin yerine kullanılmaktadırlar. Örneğin, “ فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ ... ” “ Hac ibadetinin gereklerini yerine getirdiğinizde...” (Bakara/2: 200) ayetindeki kazâ kelimesi ile hac emirlerini edâ etmek, “ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ ” “Cuma namazını kıldığınız zaman...” (Cum’a/62: 10) ayetindeki kazâ ile cuma gününe özgü olan namazı, kendisinin kazâsı mümkün olmadığından dolayı edâ etmek suretiyle o yükümlülükten kurtulmak anlamlarında kullanılmaktadır. Kazâ kelimesinin edâ anlamında da kullanılmasının sebebi kendisinin kapsamlı olmasından ileri gelmektedir. Bu nedenle kendisi ile vacibin hem kendinin hem de mislinin yerine getirildiğinin ifâde edilmesi mümkündür. Çünkü kendisinin düşürme (iskât), tamamlama (itmâm) ve hükmetme (ahkâm) anlamları vacibin hem kendinin (aynının) hem de mislinin tesliminde mevcuttur. Anlamındaki bu kapsayıcılıktan dolayı kazâ kelimesi de tıpkı canlı (hayvan) kelimesinin hakiki anlamıyla insan, at, aslan ve diğerleri için kullanılmasının câiz olması gibi edâ yerine kullanılması câizdir. Bunun tek istisnası ise kazânın örfen ya da şer’an hususi olarak bir şeyin mislinin teslim edilmesini ifâde etmesi durumudur. Böyle bir durumda kazânın kullanılması hakiki olmayıp mecazîdir. Yani kazânın, edâ yerine kullanılması lügavi açıdan hakikat, örfî ve şer’î açıdan ise mecazdır (Buhârî, 1997: I, 310).

Nasıl ki kazâ kelimesi edâ yerine kullanılıyorsa aynı şekilde edâ kelimesi de kazâ yerine kullanılmaktadır. Ancak bunun için Edânın kazâ anlamı için kayıtlı yani kendisinin kazâ anlamında kullanıldığını gösteren bir karine olması gerekir. Bu durum aynı bir kişiye aslan denmesine benzer. Kendisine bu şekilde hitap edilmesindeki karine kendisinin sahip olduğu cesarettir. Yine benzer şekilde bir kişinin bir başkasına “Sana olan borcumu edâ ettim.” demesi de böyledir. Burdaki karine ise “borç” ifâdesidir. Borcun ihtiva ettiği anlam gereği zaten geçmişe aitlik anlaşıldığından borcun hakiki anlamda edâ edilmesi zaten mümkün değildir. Aynı durum “Dünkü akşam namazını edâ etmeye niyet ettim.” Cümlesindeki edâ içinde geçerlidir. Buradaki “a karinesinden bu namazın vaktinin geçtiği haliyle de yapılanın kazâ olduğu anlaşılır.

Edâ kelimesi karineden bağımsız bir şekilde kullanıldığında hususi olarak edâyı kasteder. Çünkü edâ, lügavi açıdan riayetın şiddetini bildirdiğinden dolayı vacip olanın bizzat kendisinin teslimini ifâde etmek kullanılır. Bu nedenle kendisi ile vacip olanın mislinin ifâde edilmesi mecâzî olup bunun için bir karinenin bulunması şarttır (Buhârî, 1997: I, 310-311).

es-Serahsî’ye göre ise edâ ve kazâ kelimelerinin birbirleri yerine kullanılması mecâzîdir. Kazâ ibaresinin edâ yerine kullanılmasının mecâzî olmasının nedeni, kazâda bir vacibin iskatının söz konusudur. Edânın, kazâ yerine kullanılmasının mecâzî

olmasının nedeni ise edâda bir teslimin varlığıdır. Yani edâda vacip olan şeyin aynının teslimi ile hem iskat anlamı hem de şiddetli riayet anlamının olmasına karşılık kazâda böyle bir durum yoktur. Kazâda sadece me'murun kusuruna işaret olup bu da vaktinin geçmesi nedeniyle me'murun bihin mislinin ikamesiyle giderilmektedir (Serahsî, 2005: I, 45).

el-Buhârî, el-Pezdevî ile es-Serahsî arasındaki bu görüş ayrılığını şöyle yorumlamaktadır: Pezdevî bu iki ibarenin anlamını lügavi açıdan ele aldığındaki dolaylı kazâyı hem vacibin aynını hem de mislini kapsayacak şekilde görmekte ve bundan dolayı kazânın iki durumda da hakikat anlamında olduğunu ifâde etmekte, edâyı ise vacibin bizzat aynının teslim edilmesine özel olduğunu görmekte bu nedenle de kendisinin başka bir anlamda kullanılmasını karine şartına bağlı olacak şekilde mecâzî olduğu şeklinde beyanda bulunmaktadır. Serahsî ise bu iki ibareye ya örfî ya da şer'î açıdan bakmakta ve bu nedenle de bunlardan her birinin ayrı bir manaya özel olduğunu ve haliyle de diğerinin yerine kullanılmasının mecaz yoluyla olabileceği kanaatindedir (Buhârî, 1997: I, 312).

10.6. İâde

İâde, sözlükte bir şeyi tekrar yapma, eski durumuna getirme ve ikinci kere teslim etmek gibi anlamlara gelmektedir (Feyyûmî, 2000: II, 598). Kur'ân-ı Kerim'de iâde kelimesi ve türevleri sözlük anlamı çerçevesinde sıkça geçer ve mahlûkâtın yaratılıştan sonra tekrar yokluğa, ölümden sonra tekrar hayata döndürülüşünü ifâde eder (Yunus/10: 34; Tâhâ/20: 55; Rûm/30: 11). Aynı kökten gelip Allah'ın isimlerinden olan Muîd de bu anlamdadır (Bardakoğlu, 1999: XIX, 227).

İslâm hukuk literatüründe ise iâde, “Bir vâcibin ilk yerine getirilişinde oluşan bir eksiklikten dolayı kendi vakti içerisinde tekrar edâ edilmesi” (Gazâlî, 2011: I, 218; Buhârî, 1997: I, 308; Râzî, 2008: I, 24; Irâkî, 2003: I, 44) şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanıma göre geniş zamanlı bir vacip olan namazın birinci ifâdaki eksiklik sebebiyle tekrar kılınması iâde olurken dar zamanlı olması nedeniyle ilk seferdeki bir eksiklikten dolayı tekrar tutulan oruç kazâ olarak isimlendirilecektir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki her ne kadar bilginlerin bir kısmı tarafından iâde, emredilenin ifâ yollarından biri olarak kabul görüp bu bilginlerce yukarıdakine benzer şekilde tanımlar yapılmış bile olsa onu ifâ yollarından biri görmeyerek emredilenin ancak ya edâ ya da kazâ ile ifâ edilebileceğini savunanlar da vardır. Örneğin, Pezdevî ifâ yolları arasında iâdeyi zikretmemektedir. Buhârî ise kendisini haklı bularak şöyle destekler: Namazda kıraati veya herhangi bir rûknü terk gibi iâdesi vâcib bir durum olduğunda bu iâde ya edâ ya da kazâ olur. Çünkü bir fiil ilk yapıldığında geçerliliğine engel olacak (fâsid) bir durum ihtiva ederse zaten şer'î açıdan yapılmamış kabul edilir. Bu nedenle tekrar yerine getirilmesi vâcib olur. Bu durumda söz konusu fiil aynı vakit içerisinde yerine getirilirse bu edâ, şayet vakit çıktıktan sonra yerine getirilirse kazâ

olur. Eğer ilgili durum sehiv secdesi ile telafi edilebilecek olursa fiilin tekrar yerine getirilmesi gerekli olmayacağına göre bu durum verilen ikili taksime de dâhil olmayacaktır (Buhârî, 1997: I, 309).

İâdeyi bir îfâ yolu olarak kabul edenler ne tür eksikliklerin iâdeyi gerekli kılacağı ve iâdede vakit şartının aranıp aranmayacağı konusunda farklı görüşler beyan etmişlerdir. Bu görüş farklılıklarının doğal sonucu olarak iâdenin farklı şekillerde tanımları yapılmıştır. Örneğin, Hanefîler iâdeyi “bir ibadetin fesad dışında kalan bir eksiklikten dolayı vakti içinde yeniden îfâ edilmesi” şeklinde tanımlarken fesad sebebiyle yeniden îfâyı veya sebep ne olursa olsun bir ibadetin ikinci kez îfâ edilmesini iâde kabul edenler de vardır (Bardakoğlu, 1999: XIX, 227).

İâdenin tanımında “vakit” kaydının yer alıp almaması da tanımdaki belirleyici rolü gereği ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü bu kayıttan dolayı bilginleri bir kısmı iâdeyi, eksik olarak edâ edilen vakitli bir ibadetin kendi vakti içinde eksiksiz bir şekilde yeniden yerine getirilmesi şeklinde tarif ederlerken diğer bir kısmı ise kendi vakti içinde veya vakti çıktıktan sonra ayrıımı yapmaksızın ilgili ibadetin eksiksiz bir şekilde yeniden yerine getirilmesini iâde olarak adlandırmaktadırlar (Bardakoğlu, 1999: XIX, 227).

İâdeyi gerekli kılan sebeplerin büyük (fesad), orta (halel) ve küçük (özür) şeklinde üç grupta toplanması mümkündür.

İâdeyi gerekli kılan sebeplerden büyük olanları ile kastolunan ibadetin îfâsında bulunan eksikliklerdir. Örneğin abdest alırken yıkanması gerekli bir organın veya abdestte niyeti gerekli görenlere göre niyetin unutulması halinde abdestin yeniden alınması böyledir. Bu noktada iâdeye konu olan ibadetin dinî hükmü kadar ona ârız olan eksikliğin derecesi de önemlidir. Bir ibadetin rükün veya şartlarından birinin eksik olması halinde o ibadet fikhen yok hükmünde olduğu ve ibadetlerde fesad ile butlan aynı anlama geldiği için mükellefin böyle bir farz veya vacip ibadeti îfâ yükümlülüğü devam eder.

İâdeyi gerekli kılan orta çaplı sebeplere namazda bir vacibin terki, taharîmen mekruh bir fiilin işlenmesi veya teyemmümla namaz kıldıktan sonra suyun bulunması durumları örnek verilebilir. Böyle bir durumda şayet söz konusu namazın vakti çıkmamışsa iâdesi vaciptir. Şayet vakti çıkmış olursa şart ve rükünleri tam olmasından dolayı iâdesi vacip olmayıp menduptur. Hanefî bilginlerin önemli bir kısmı vakit dışında yapılan yeniden îfâyı da iâde olarak adlandıırırlarken mezheplerinin mendup iâde ile ilgili bu görüşünü korumak istemişlerdir.

İâdeyi gerekli kılan üçüncül yani küçük çaplı sebeplere mükellefin daha faziletli bir îfâda bulunma, daha çok sevap kazânma ve mevcut îfânın mükemmelliğindeki eksikliği giderme gibi durumlar örnek verilebilir. Böyle durumlarda iâde genel olarak mendup olarak görülür. Abdest alınırken organların yıkanış sırasının (tertip) terk edilmesi, yine tertibe uyulmaması halinde ezanın, tek olarak (münferid) kılınan bir

namaz için cemaat oluşması durumunda namazın îadesi bu nedenden kaynaklanır ve genelde tavsiye edilir. Bu arada namazın vacip ve mekruhları hususunda mezhepler arasında farklılıkların bulunmasının bu konudaki îadenin hükmünde kaçınılmaz farklılıklara neden olduğu da dikkatten kaçırılmaması gereken bir durumdur (Bardakoğlu, 1999: XIX, 227-228).

10.7. Mükellefin Kudreti Dışındaki Bir Fiil İle Sorumlu Tutulup Tutulamayacağı Meselesi

İslâm hukuk usûlü eserlerinde “teklîf-u bimâlâ yutak” adı altında ele alınan bu mesele asıl itibariyle kelâm ilminin konusudur. Ancak teklîf bağlamında İslam hukukunun alanına da girmektedir. Konunun daha anlaşılır kılınması adına “teklîf” ve “mâlâ yutak” kavramlarının açıklanması yerinde olacaktır.

İslâm hukuk terminolojisinde teklîf, ta’ciz/aciz bırakma kastı olmaksızın bir fiilin yapılmasını talep etmektir. Bu tanımdan yola çıkılarak, muhatabı aciz bırakmak ve kendisinin bir fiili gerçekleştirmek için yeterli kudrete sahip olmadığını açığa vurmak maksadıyla yapılan teklîflerin, gerçek teklîfler olmadığı söylenebilir. Çünkü buradaki asıl maksat, fiilin yapılmasını talep değil, muhatabın aczini ortaya koymaktır (Seyyid, 2011: 132).

Teklîf ile birlikte bir de “kudret” olgusu ortaya çıkmaktadır. Kudret, bir işi yapabilmek için bireyde bulunması gereken iktidar ve kabiliyet şeklinde tarif edilebilir. Mükellefin, teklîf kabilinden bir fiili ifâ edebilmek için iki çeşit kudrete sahip olması gerekir. Bunlar, “kudret-i mümekkin” ve “kudret-i müyessire”dir.

Kudret-i mümekkin, mükellefte, emredilen şeyi yapma iktidarına sahip olacak derecede bulunması gereken kudrettir. Bu kudret her vacibin şartıdır. Kendisinde bu kudret bulunmayan kimse ne namaz gibi bedeni bir ibadetle ne de zekât gibi mâlî bir ibadetle sorumlu olur. Çünkü şart bulunmadıkça meşrû/varlığı şarta bağlı olan da bulunmaz. Kudret-i mümekkin ile vacip olan bir şey, bu kudretin zevâlinde sonra da zimmette kalır. Örneğin, namaz bu kudret ile vacip olur. Daha sonra mükellefte, kendisine nazmın vacip olmasına ve ilgili namazı kılmasına imkân tanıyan bu kudret son bulsa, bundan önce kazâyâ kalmış namazları kendisinde düşmeyip uhdesinde borç olarak kalır. Yine, hac ve fitır sadakası da böyledir.

Kudret-i müyessire ise, emredilen şeyin kolaylıkla yapabilmek için bireye iktidar sağlayan yüksek derecedeki kudrettir. Bu kudret türü, mâlî mükellefiyetlerin şartıdır. Bu kudret bulunmadığı sürece zekât ve oşür gibi mâlî sorumluluklar zimmete tealluk etmez. Ancak kudret-i mümekkineden farklı olarak kudret-i müyessire ile vacip olan şeyler bu kudretin son bulmasıyla zimmetten düşer. Örneğin, nisap miktarı bir mala sahip bir müslümana diğer şartların da bulunması kaydıyla zekât farz olur. Bu zekât müddeti içinde söz konusu mal telef olsa, zekât sorumluluğu zimmetten düşer. Çünkü kudret-i müyessirede de bir tür illiyet vasfı vardır. Bu, illet hükmünde bir şarttır. İletin

son bulması, malulün/varlığı illetin varlığına bağlı olanın son bulmasını gerekli kılar. Ancak ilgili malın sahibi tarafından telef edilmesi veya tüketilmesi durumları farklıdır. Böyle durumlarda zekât sorumluluğu düşmez (Atar, 2011: 161-162).

Mâlâ yutak ise, insanoğlunun kudret ve takat dairesinin dışında yer alan şeydir (Seyyid, 2011: 132). Tüm bu açıklamalardan sonra teklîf-u bimâlâ yutak terkibi, 'bireyin, kudreti dışında bir şey ile mükellef tutulması' (Büyük Haydar Efendi, 1966: 104; Atar, 2011: 162) şeklinde tarif edilebilir. Örneğin, iki zıddı bir araya getirmek, gözleri görmeyen birisine Mushaf'ı noktalattırmak, hâdis/ sonradan olmuş bir şeyi kadim kılmak vb. mâlâ yutak kabilinden fiillerdir (Semerkandî, 1987: I 280). Bu tür teklîfe Kur'an-ı Kerim'den verilen örneklerden biri "قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ" "Öyle ise, haydi onun gibi bir sure getirin" (Yunus/10: 38) ayetidir.

Teklîf-u bimâlâ yutakın şer'an caiz olmadığı noktasında bilginler ittîfâk halindedirler. "... لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" "Allah hiç kimseye kapasitesini aşacak bir yükümlülük yüklemez..." (Bakara/2: 286), "... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ..." "Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez..." (Bakara/2: 185) şeklindeki ayetler bu ittîfâka temel teşlik etmektedir. Ancak bilginler böyle bir teklîfin aklen caiz olup olamayacağı noktasında ihtilaf etmişlerdir (Seyyid, 2011: 133).

Mütakellim bilginlerin çoğunluğuna göre bu tür teklifler aklen de caiz değildir. Mutezile'ye göre ise hem aklen caiz değil (Ferrâ, 2002: I, 261; Râzî, 2008: I, 238) hem de böyle bir teklîf gabihtir. Ehl-i hadise göre ise aklen muhaldir ancak gabihtir (Semerkandî, 1987: I 280). Matüridiye'ye göre de böyle bir teklîf hem aklen caiz değil hem de gabihtir (Seyyid, 2011: 131). Burdaki gabihtirlik durumunu Ebu'l-Huseyn el-Basrî şöyle açıklamaktadır. Eğer âmir Allah Teâlâ ise, O, hem mükellefi, hem me'murun bihi hem de emri bilir. Bir teklifte bulunurken, bu teklifin mükellefin güç yetirebileceği bir teklif mi olacağını yoksa kendisinin kapasitesinin üstünde mi olacağını farkındadır. Kendisinin me'murun bihin hüsünlüğünü bilmesi zorunludur (Basrî, 1964: I, 178-179).

Eşarîler, el-Cürcânî, el-Ferrâ (Ferrâ, 2002: I, 261) ve er-Râzî'ye (Râzî, 2008: I, 238) göre ise Teklîf-u bimâlâ yutak aklen caizdir.

Caiz olduğunu düşünenlerin ileri sürdükleri delilleri genel hatlarıyla şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Allah Teâlâ, kâfire imanı emretmektedir. Ancak kendisinin iman etmesi muhaldir. Şayet tersi olursa Allah Teâlâ'nın ilminde cehalet sîfâtı söz konusu olur ki bu mümkün değildir. Zaten muhali haber vermek de muhaldir. Kendileri, 'kâfirin imanının muhal olduğunu kabul etmiyoruz' şeklinde yöneltilen eleştiriye 'biz de Allah'ın ilminde cehalet olabileceğine inanmıyoruz' şeklinde cevap vermektedirler. Çünkü kendilerine göre ilim, maluma tâbîdir. İlim, bir şey gerçekleşmişse onun gerçekleşmesine, eğer gerçekleşmemişse onun gerçekleşmeyişine taalluk eder. Bunun bir tür cebr/zorlama olduğunu düşünenlere ise 'kulun, Allah'ın ilmine muhalif olarak bir şey

yapamayacağını, bunun da cebr olarak isimlendirilemeyeceğini söylemektedirler (Râzî, 2008: I, 238-241).

2- Allah Teâlâ, “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ” “Kâfirlere gelince onları uyarsan da uyarmasan da farketmez; onlar iman etmezler.” (Bakara/2: 6), “لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ” “And olsun ki hüküm, çoğunun aleyhine gerçekleşmiştir, bunun için artık inanmazlar.” (Yasin/36: 7) gibi ayetlerde iman etmeyen kavimlerden haber vermektedir. Bu da mâlâ yutak ile teklîfin caiz olduğunu göstermektedir. Şayet ilgili kişiler iman etmiş olsalardı Allah Teâlâ’nın haberinin doğruluğu ortadan kalkardı ki yalan O’nun için muhaldir (Râzî, 2008: I, 242).

3- Allah Teâlâ, Ebû Leheb’e iman ile teklifte bulunmuştur. O’nun haber verdiği her şeyin doğruluğuna inanmak imandandır. Ebû Leheb’den de haber vermiş kendisi iman ile mükellef olmuş ama asla iman etmemiştir. Bu teklîf ise iki zıddın bir araya getirilmesidir (Râzî, 2008: I, 242).

4- Ebû Leheb gibi kimselere yöneltilen teklîfi delil getirenlere kendisi bir Şâfîi bilgini olmasına rağmen teklîfu mâlâ yutakın caiz olmadığını düşünen el-Gazâlî bu delile şöyle bir eleştiride bulunmaktadır: Bu delil zayıftır. Çünkü kendileri tevhide ve risalete iman ile emrolunmaktadırlar. Kendileri mecnun olmadıkları sürece iman işe müşerref olmaları mümkündür. Ancak Allah Teâlâ, kendilerinin kudreti dâhilinde olan bu şeyden haset ve inatlarından dolayı kaçınacaklarını bilir (Gazâlî, 2011: I, 200-201).

5- Kuldan bir fiilin sâdır olması Allah’ın ilgili fiili yaratması şeklindeki daveti üzerine gerçekleşir. Davet gerçekleştiğinde fiilin gerçekleşmesi zorunlu hale gelir. Böyle olduğunda ise cebrin varlığı zorunlu olur. Teklîfte cebr zorunlu olarak var olduğunda ise bu teklîfu mâlâ yutak olur (Râzî, 2008: I, 242).

6- Kulun fiilleri Allah tarafından yaratılır. Böyle olduğunda da yapılan teklîf, teklîfu mâlâ yutak olur. Şayet filler kulun yaratması olsaydı kul onları bilirdi. Kul bilmediğine göre onlar kulun yaratması olamaz (Râzî, 2008: I, 244).

7- Emir, fiilden önce bulunur. Kudret ise fiilden önce mevcut değildir. Emir, kudret mevcut olmadan bulunduğundan yapılan teklîf teklîfu mâlâ yutak olur (Râzî, 2008: I, 244).

8- Allah Teâlâ, “قُلْ انظُرُوا” “Bir bakın...” (Yunus/10: 101) ayetinde bakmayı, “أَلَمْ يَتَفَكَّرُوا” “Düşünmüyorlar mı ...” (A’râf/7: 184) ayetinde ise düşünmeyi emretmektedir. Bu emirler de teklîfu mâlâ yutaktır. Çünkü ayetlerde bakılması ve düşünülmesi emredilen şeylerin tasavvur edilmesi mahatabın kudreti dışındadır. Emredilen şeyler muhatabın kudreti dışında olduğuna göre onlara bakılması ve onların düşünülmesi de muhatabın kudreti dışındadır (Râzî, 2008: I, 246).

9- Eğer teklîfu mâlâ yutak cazi olmasaydı farz niyetiyle ibadetlere başlamak sahih olmazdı. Çünkü kul, ilgili ibadetin kudreti dâhilinde olup olmadığını bilemez ve

bundan dolayı da o ibadet kendisine farz olmazdı. Ancak farza niyete azmetmenin doğruluğu ile bunun caizliği bir araya getirildiğinde böyle bir emir sahih olur. Örneğin, şek (Şaban ayının otuzu) gecesinde farz olan ramazan orucuna niyet sahih değildir. Çünkü farz gerçekleşmez. Şayet farza niyetin sahih olacağı ortaya konursa bu gece farza niyet sahih olur (Ferrâ, 2002: I, 261).

Teklîfu mâlâ yutakın caiz olmadığını düşünenlerin ileri sürdükleri delilleri ise şu şekilde özetlemek mümkündür:

Allah Teâlâ, kulun kudretini bildiğinden neyin kendisinin kudreti dâhilinde olduğunu bilir. Kulun kudretinin üstünde bir şeyi yapması muhaldir. Gerçekleşmesi muhal olan bir şeyin emredilmesi ise güzel değildir. Örneğin, göğe tırmanma, su üzerinde yürüme ve âsâyı yılanı çevirme şeklindeki emirler bu kabilden güzel olmayan emirlerdir. Bu tür muhal olan şeylerin me'mur tarafından gerçekleştirilmesini beklemek ne kadar doğru olur? (Ferrâ, 2002: I, 262)

Buna karşıt görüşte olunanlarca şu şekilde cevap verilmektedir: Eğer bu doğru olsaydı hakkında iman etmeyecekleri hükmü kesinleşmiş kişilere imanı emretmek doğru olmazdı. Ancak bu vardır ve doğrudur. Bundan dolayı da bu görüş bâtıldır (Ferrâ, 2002: I, 262).

Muhalin teklîfinin muhal oluşu ya kendisinin sigasından ya manasından ya kendisi ile bir kötülüğün taalluk etmesinden ya da kendinin hikmeti geçersiz kılmasında dolaydır.

Karşıt görüşte olanlarca buna şöyle cevap verilir: Muhal ile teklîfin imkânsızlığı kendisinin gabih/çirkin oluşundan, kendisinden bir kötülüğün doğacağından veya sigasından dolayı değildir. Çünkü kendisinin sigasının var olması caizdir ancak “قُلْ كُونُوا” “فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ” “De ki: İster taş olun, ister demir” (İsra/17: 50) ve “إِشْتَبِهَتْ بَعْضُهُمْ أَسْمَاءَ بَعْضٍ” “De ki: İster taş olun, ister demir” (İsra/17: 50) ve “فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ” “İşte biz onlara: Aşağılık maymunlar olun, dedik.” (Bakara/2: 65) ayetlerinde olduğu gibi kendisi talep için değil taciz/acizliği ortaya koymak içindir (Gazâlî, 2011: I, 200-201).

Mâlâ yutak ile teklîfin a'la/ en yüksek, vusta/ orta ve edna/alt olmak üzere üç derecesi vardır (Büyük Haydar Efendi, 1966: 105; Seyyid, 2011: 132; Atar, 2011: 163).

Mâlâ yutak ile teklîfin en yüksek mertebesi, siyah ile beyazın bir zamanda ve bir yerde bir araya getirilmesi, bir yerde aynı anda hem gece hem gündüz olması, bir şeyin bir yerde hem var hem de yok olması, mümkün olanın imkânsız ve imkânsız olanın mümkün kılınması gibi hem aklen hem de esasen imkân dâhilinde olmayan şeylerin teklîfidir (Büyük Haydar Efendi, 1966: 107; Seyyid, 2011: 132). Böyle şeylerle teklîf olmayacağı noktasında ittîfâk vardır (Büyük Haydar Efendi, 1966: 106).

Mâlâ yutak ile teklîfin orta mertebesi, esasen ve aklen mümkün olan ancak insanoğlunun kudreti dışında olan teklîflerdir. Bir cismin yaratılması bu türdendir. Asıl

itibariyle bu fiil sonsuz kudret sahibi olan Allah Teâlâ için mümkün iken sınırlı kudret sahibi olan insan için mümkün dairenin dışındadır. Bu tür şeylerle teklîfin olup olmayacağı noktasında ihtilaf vardır. Eşarilere göre böyle bir teklif caizdir. Şâfiiler de bu görüştedir. Ancak Maturidîlere göre böyle bir teklif caiz değildir. Bu konudaki Eşarilerin gerekçesi şöyledir: Bu durum Allah'ın, kulları üzerine bir tasarrufu olur. Allah dilerse kullarını kendilerinin kudreti dışındaki işlerle de mükellef kılabilir. Bu aklen caizdir. Böyle bir tasarruf Mâlik'in mülkünde bir tasarrufu olacağından men edilemez ve böyle bir teklif de aklen yasaklanmış olamaz (Büyük Haydar Efendi, 1966: 106). Bu görüşe şöyle bir eleştiri yöneltilmektedir: Kendileri akıllı bir tarafta tamamen devre dışı bırakıyorlarken diğer taraftan burada ise görüşlerini akıl ile temellendirmeye çalışıyorlar (Büyük Haydar Efendi, 1966: 106).

Maturidîlere ev Mutezile'ye göre ise, insana bu şekilde bir teklifte bulunmak caiz değildir. Bu noktada birleşmelerine rağmen Maturidîler ile Mutezilîler gerekçe kısmında ayrılmaktadırlar. Çünkü Mutezile'ye göre böyle bir teklîfin caiz olmamasının sebebi, Allah üzerine kullarının menfaatine uygun olanı yaratmanın vacip olmasıdır. Yani teklîf-i mâlâ yutak kulların menfaatine uygun olmadığına böyle bir teklif caiz değildir. Maturidîlerin gerekçesi ise Allah'ın hakîm olmasıdır. Teklîf-i mâlâ yutak ise hikmete uygun değildir. Kendisi, hikmeti ve adaleti gereği mükellefi kudretinin üstünde bir şeyle sorumlu tutmaz. (Büyük Haydar Efendi, 1966: 106).

Mâlâ yutak ile teklîfin alt mertebesi ise esasen ve aklen mümkün olmakla beraber Allah Teâlâ'nın gerçekleşmeyeceğini bildiği bir şeyle kişiye emirde bulunmasıdır. Böyle bir şeyle teklifte bulunmanın caiz olduğu ittîfâkla sabittir. Çünkü bu tür teklîfler insanın kudreti dâhilinde olan şeylerdir. Yani fiilin kendisi imkânsız değildir. Kendisinin imkânsızlığı ilm-i ilahinin taallukundan ileri gelmektedir. Yani Allah'ın, sonsuz ilmi ile o fiilin gerçekleşmeyeceğini bilmesinden kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi zaten ilim maluma tâbîdir. Aksi düşünülecek olursa Allah'ın bu ilminin kişinin fiiline etki edeceği ve onu değiştireceği ihtimali doğar ki böyle bir durum söz konusu değildir. Örneğin, Ebû Cehile iman etmesi için emredilmesi böyledir. Çünkü böyle bir emri yerine getirmek kendisinin kudreti dâhilindedir. Ancak kendisi iradesini kötü ve yanlış yönde kullandığından dolayı kendisi için iman mümkün olmamıştır. Allah Teâlâ sonsuz ilmiyle bu gibi kişilerin iradelerini kötüye kullanacaklarını ve haliyle de iman etmeyeceklerini bilmektedir. Esasen böyle bir teklif cazidir ancak kişilerin özgür iradeleri ile yapmış oldukları/olacakları tercihler sonucu karşılıksız kalacağı Allah tarafından bilindiğinden mâlâ yutak türünden olacaktır (Büyük Haydar Efendi, 1966: 105-106; Seyyid, 2011: 132; Atar, 2011: 163-164). Aslında mâlâ yutak ile teklîfin alt mertebesi teklîf-i mâlâ yutak değildir. Kendisi şeklen mâlâ yutak görünür ama gerçekte böyle değildir. Böyle denmesinin sebebi bu tür durumların Allah'ın ilmine muhalif olmasındandır (Büyük Haydar Efendi, 1966: 109). Yani Allah'ın, Ebû cehil gibi kişilere kendilerinin iman edip etmeyeceklerini bilmeksizin imanı emretmiş olması düşünülemez. Çünkü bu durum Allah'ın ilminde bir eksiklik anlamına gelir ki zaten böyle bir şey mümkün değildir.

Teklîf-u mâlâ yutakın mertebeleri ve kendisi ile teklifte bulunulup bulunulamayacağı noktasında verilen belirtilen görüşler ve bu görüş sahiplerinin ileri sürdükleri deliller düşünüldüğünde Mutezile'nin görüşünün mutlak kudret sahibi olan Allah Teâlâ'ya zorunlu bir rol biçme şeklinde olması nedeniyle isabetli olmadığı düşünülmektedir. Eşârilerin savunduğu görüşün ise kulun imtihan espirisine aykırı olduğu ve bu aykırılığın ilahi adaletle bağdaşmayacağından doğru olamayacağı düşünülmektedir. Bu konudaki en doğru yaklaşımın Mâturidîlere ait olan Kendisi'nin, kullarını, Hakîm ismi gereği böyle bir teklifle sorumlu tutmayacağı şeklindeki görüş olduğu düşünülmektedir.

SONUÇ VE TARTIŞMA

Bir yandan hız kesmeden akıp giden zamanın getirmiş olduğu değişim ve yeniliklere ayak uydurmaya çalışan insanoğlu diğer yandan kazanımlarını hep üst seviyede tutmanın telaşı içindedir. Hayat maratonundan en kârlı çıkmanın hesabını yaparken tâbî olduğu hukuk sisteminin gereği olarak birtakım şartlar dâhilinde belirli haklara sahip olmakta aynı zamanda bu hakların getirdiği belli sorumlulukların altına girmektedir. Tüm bu hak ve sorumlulukların âdilane bir şekilde düzenlemesi ve dağıtılması noktasındaki sorumlu olarak adres gösterilen hukuk sistemleri belirli kaynaklardan doğmakta ve sonrasında ise yetkili el ve dillerce günün gereklerine göre geliştirilip değiştirilmek suretiyle yeniden şekillendirilmektedir. Doğal olan zamanın değişiminin zorunlu sonucu olarak karşımıza çıkan bu yeniden şekillenme süreci her hukuk sisteminin kaçınılmaz kaderidir. Bu durum, bazı hukuk sistemleri için belli sabitlerin varlığını koruması üzerinden gerçekleşebileceği gibi bazıları için ise kökten bir yenilenme olarak kendini göstermektedir.

İslam hukukunda da durum benzer bir tablo arz etmektedir. Çünkü Kur'an ve Sünnet kaynaklı bu hukuk sistemi de zamanın değişiminden nasibini almasından dolayı insanoğlunun her gün bir yenisi eklenen problemlerine çözümler üretme görevini aralıksız devam ettirmek zorundadır. Ancak kendisindeki bu değişim, birçok sistemden farklı olarak kaynağına paralel bir şekilde gelişmektedir. Kaynağının sağlamlığı problemlere getirilecek çözümlerde ve toplumdaki düzenin sağlanması hususunda güven teşkil etmesine rağmen nass olarak tabir edilen kıstasların sınırlı oluşu ilk etapta bir problem olarak algılanmaya müsaittir. Hatta bu sınırlılık, İslam hukukunu kendisinin dinamizmini yok sayarak tarihin belli bir dönemine mahkûm etmek isteyen zihniyetin öne sürdüğü ve bu noktada çok sağlam olarak addeddiği bir argümandır. Bu noktada sınırlı sayıdaki nass ile hem mevcut hem de gelecekte ortaya çıkacak problemler düşünüldüğünde akla “nasıl?” sorusunun gelmesi kaçınılmazdır. Bu noktada cevabın “mevcut nasslar üzerinden ...” şeklinde başlayacağı muhakkaktır.

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra başlamış olan bu cevap arama süreci günümüzde de devam etmektedir. Kuşkusuz bu sürecin temel dinamiğini mevcut nassların yorumlanması, bu yorumlamanın temelini de dilsel öğeler oluşturmaktadır. Dilsel öğeler, çözüme dâir adımlar atılma noktasında gayret sarf eden istisnasız bütün bilginlerin en önemli adresi olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Bu cevap sürecinin parçası olan her bilgin, nassların kendileri ile oluşturduğu lafızları birçok işleme tâbî tutmak suretiyle kendi dönemindeki çözüm arayışlarına katkıda bulunmaya çalışmıştır. Lafızların tâbî tutulduğu belki de ilk işlem tasniftir. Lafızlar, yapılan dört farklı tasniften biri olan vaz' oldukları/kullanıldıkları mânâ bakımından hâss, âmm, müşterek ve müevvel olarak adlandırılmışlardır. Bu çalışmada ele alınan ise hâss lafızlardan biri olan emir ve emre konu olan fiilin ifâ yollarıdır.

Bu çalışmada öncelikle emrin sözlük anlamından kaynaklanan fiil ile belli bir siga arasında müşterek olup olmama durumu netleştirilmeye çalışılmıştır. Bir kısım bilgin tarafından emrin fiil anlamında da hakikat olduğunun kabul edilmesi sonucu Hz. Peygamber'in fiillerinin bu kabulün doğal sonucu olarak emir olma durumu ortaya çıkmıştır. Emrin fiil anlamında hakikat olup olmayacağı hususunda beyan edilen görüşler ve bu görüşlerin delilleri sıralandıktan sonra bilginlerin çoğunluğu tarafından kabul edilen görüşe göre emrin fiil anlamında hakikat olmadığı dolayısıyla Hz. Peygamber'in fiillerinin emir kapsamına giremeyeceği tespit edilmiştir. Bunun tek istisnası ise Kendisi'nin fiilinin bir mücmeli açıklaması durumudur ki bu zaten bütün bilginlerce emir olarak algılanmaktadır.

Emrin tanımı noktasında bilginlerce yapılan geniş bir tanım yelpazesi karşımıza çıkmaktadır. İlgili bölümde verildiği şekliyle, bilginlerin geneli tarafından fiilin emir kapsamına girmeyeceği yönündeki görüşleri tanımda kendini hissettirmektedir. Bundan dolayı yapılan tanımların genelinde “söz” kaydı dikkat çekmektedir. Âmirde rütbece üstünlük de genel olarak aranan şartlardan biri olduğundan emrin ‘isti’lâ cihetiyle fiilin talebine delâlet eden söz’ şeklindeki tanımının daha isabetli bir tanımlama olduğu düşünülmektedir.

Bir emrin varlığından söz edebilmek için bulunması gereken asıllar olarak isimlendirilebilecek olan emrin unsurlarını âmir, me'murun bih, me'mur ve me'mûrun fih olarak sıralamak mümkündür. Söz konusu unsurlardan özellikle me'mur konusunda bilginler arasında bazı tartışmaların yaşandığı görülmüştür. Bunlardan biri olan erkeklere yönelik sigalara kadınların dâhil olup olmadığı tartışmasına yer verilmiş ve bu konuda iki temel görüş olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan ilki özel bir delil olmadığı müddetçe erkeklere yönelik siganın kadınları kapsamadığı şeklindedir. İkinci görüşü göre ise erkeklere yönelik sigalar kadınları da kapsar. Bu iki görüş ve bu görüş sahiplerinin ileri sürdükleri deliller incelendikten sonra erkeklere yönelik sigalara kadınların da dâhil olduğu, şayet kadınların bunun dışında kalması gerekiyorsa bu durumun harici bir delille açıklanması gerektiği, erkekler ve kadınların ayrı ayrı olarak aynı ayet içinde zikredilmesin sebebinin ise ya kadın muhatapların olayın hikmetini öğrenmek istemeleri gibi özel bir durum yahut da genelinde olduğu gibi anlamı güçlendirmek olduğu düşünülmektedir.

Emre delâlet eden ifadeler bölümünde emir sigalarının sarîh ve gayr-i sarîh şeklinde ikili bir tasnife tâbî tutulduğu ve iki tür emir sigasının da kendi içerisinde farklı şekillerde gerçekleştiği görülmüştür.

Nasslarda geçen sarîh ve gayr-i sarîh emir sigalarının birçok anlamda kullanıldığı ancak üzerinde ittifak edilen belirli bir sayının olmadığı dikkat çekmektedir. Emir kiplerinin kullanıldığı bu geniş anlam yelpazesinin daha rahat bir şekilde anlaşılabilmesi için yapılan en geniş tasniflerden biri olan emrin kullanıldığı otuz üç anlamı içeren bir tasnife yer verilmiştir.

İslam hukuk bilginlerince emirlerin genel anlamda mutlak ve mukayyed şeklinde ikiye ayrıldığı bir gerçektir. Mukayyed emrin gereği noktasında çok farklı görüşler ortaya çıkmamıştır. Bunun nedeni kendisinin, kayıtlı bulunduğu karîne doğrultusunda anlaşılması zorunluluğudur. Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken husus, bazı durumlarda nasslardaki karinelerin farklı algılanmaya müsait olduğu ve bu nedenle aynı konuda farklı hükümler ortaya konulabileceğidir.

Mutlak emrin gereği hususunda altı farklı görüş olduğu tespit edilmiş ve bu görüşler sahiplerinin ileri sürdüğü deliller ile aktarılmıştır. Bu görüşler sırasıyla mutlak emrin gereğinin vücup, nedb, ibâha, tevakkuf, iştirak ve mutlak talep olduğu şeklindedir. İslam hukuk bilginlerinin geneli tarafından mutlak emrin gereğinin vücup olduğu şeklindeki görüşün benimsendiği görülmüştür. Ancak mutlak emrin gereğinin mutlak talep olduğu şeklindeki görüş tercihe şayan bulunmuştur.

Herhangi bir yasaklama söz konusu olmadan gelen emirlerin gereği konusunda fikir ayrılıklarının olduğu gibi yasaktan sonra gelen emrin gereği konusunda da fikir ayrılıklarının olduğu görülmüştür. Bu noktada en isabetli görüşün kendisinin yasaklamadan önceki hükmü ne ise yine ona döneceği şeklindeki görüş olduğu düşünülmektedir.

Hâss lafızlardan emir ve nehyin birbirlerinin zıtlarında gerektirdiği hüküm de İslam hukuk metodolojisinde üzerinde fikir birliği sağlanamayan konulardan biridir. Bu bağlamda çalışmada emrin zıddında gerektirdiği hüküm konusu da ele alınmıştır. Bu konuda bilginlerin öncelikle emrin zıddında hüküm ifade edeceğini ifade edenler ve hüküm ifade etmeyeceği belirtenler şeklinde ikiye ayrıldığı görülmüştür. Hüküm ifade edeceğini söyleyenlerin ise bu hükmün nehiy olacağını düşünenler ve kerahe olacağını düşünenler şeklinde ikiye ayrıldığı tespit edilmiş ve nehiy şeklindeki görüşün tercihe şayan olduğu belirtilmiştir.

Emrin fiil ve zaman ile ilişki de üzerinde fikir ayrılıkları bulunan konulardandır. Burda emrin fiil ile ilişkisiye kendisinin tekrara delâlet edip etmediği; zaman ile ilişkisiyle de fevre delâlet edip etmediği açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Burada da emrin mutlak ve mukayyed şeklindeki tasnifi üzerinden konu aktarılmıştır. Mutlak emrin tekrara delâlet edip etmeyeceği noktasında yedi farklı görüşün olduğu tespit edilmiş ve bunlar delilleri ve bu delillere karşıt görüşlerce yapılan itiraz ile birlikte aktarılmaya çalışılmıştır. Mukayyed emrin tekrara delâleti noktasında da farklı görüşlerin olduğu tespit edilmiş ve yine bu görüşlerin delilleriyle birlikte verilmesine gayret gösterilmiştir.

Emrin fevre delâlet edip etmediği hususu da benzer şekilde işlenerek mukayyed emirlerin geniş zamanlı, dar zamanlı ve her ikisine de benzeyen emirler şeklindeki tasnifi de dikkate alınarak konu açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Emredilenin îfâsı hususunda Hanefî bilginlerin genel olarak edâ ve kazâ şeklinde iki yolu benimsedikleri, Hanefîler dışındaki bilginlerin ise bunlara bir üçüncüsü olan îadeyi ekledikleri görülmektedir. Zaman zaman bilginlerin edâ, îade ve kazâ

kelimelerine yüklediği anlamlar arasında önemli farklılıklar ortaya çıkabilmektedir. Bu farklılığın sebebin söz konusu îfâ yollarının mütekellimîn (Şafîî) metoduyla kaleme alınan usul kitaplarında şer'î hüküm bölümünde, Fukahâ (Hanefî) metoduyla yazılan usul kitaplarında ise emir bölümünde ele alınıyor olması muhtemeldir.

Edânın, en geniş şekliyle hem dinî hem de hukukî görevlerin yerine getirilmesini ifade etmek için kullanıldığı görülmüştür. En geniş taksime göre edânın kâmil, kâsır ve kazâya benzeyen olmak üzere üç kısımda ele alındığı, bazı bilginlerce kazâya benzer edânın bu taksimde ayrıca zikredilmediği görülmüştür. Kamil edâ emredilen şeyin, dinen emredildiği sıfat üzere yerine getirilmesi şeklinde, kâsır edâ vacip olan şeyin aynısının vasıflarından bazılarının eksik olarak yerine getirilmesi şeklinde tarif edildiği; kazâya benzeyen edânın ise bir yönüyle kazâya benzeyen edâyı ifade etmek için kullanıldığı görülmüştür.

Kazânın, hem Allah hem de kul haklarını kapsayacak şekilde Hanefî metoduyla telif edilen usûl kitaplarında 'emirle sabit olan vacibin mislinin teslim edilmesi' şeklinde tarif edildiği ve misl-i makul ile kazâ, misl-i gayr-i makul ile kazâ ve edâya benzer kazâ olmak üzere üç türünün mevcut olduğu tespit edilmiştir. Yine, misl-i makul ile kazâda hüküm genel olarak kıyas ile belirlenirken misl-i gayr-i makul ile kazâda hükmün ancak ya nass ya da nassın delâleti ile sabit olacağı görülmüştür.

Kazâ konusunda önem arz eden diğer bir husus ise kazânın ne ile vacip olduğudur. Bu noktada İslam hukuk bilginlerinin bir kısmının kazâyı vacip kılan sebebin edâyı vacip kılan şeyin aynısı fikrine sahip olduğu, diğer kısmının ise kazânın vacip olması için edâyı gerekli kılan nassın dışında yeni bir nassa ihtiyaç olduğu yönünde görüş belirttiği tespit edilmiştir.

En açık şekliyle 'emredilen şeyin emredildiği şekliyle yerine getirilmesi suretiyle emre imtisalin gerçekleşmiş olması ve bu nedenle de ilgili fiil için kendisine tayin edilen zamanda îade, söz konusu vakit çıktıktan sonra ise kazâ vucubiyetinin düşmesi' şeklinde tarif edilen iczâ da emredilenin îfâsı noktasında karşılaşılan diğer bir fıkıh usûlü terimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada itibar edilen hususlar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Âynı zamanda emredilenin îfâ yollarından ikisini ifade eden edâ ve kazâ terimlerinin birbirleri yerine kullanılmalarının hakikat mi yoksa mecaz mı olduğu yönünde yapılan tartışmalara yer verilmiştir. Genel anlamda kazâ teriminin daha kapsamlı olmasından dolayı edâyı da kapsadığı ancak edânın kazâ yerine kullanılabilmesi için kendisinin bu doğrultuda kullanıldığını gösteren bir karineye ihtiyaç olduğunu görülmüştür.

Emredilenin îfâ yollarından üçüncüsü olan îadenin, 'bir vâcibin ilk yerine getirilişinde oluşan bir eksiklikten dolayı kendi vakti içerisinde tekrar edâ edilmesi' şeklinde tanımlandığı, kendisini gerekli kılan sebeplerin ise büyük (fesad), orta (halel) ve küçük (özür) şeklinde üç grupta ele alınmasının mümkün olduğu ifade edilmiştir.

Son olarak mükellefin kudreti dışındaki bir fiil ile sorumlu tutulup tutulamayacağı konusu çalışma kapsamında ele alınmıştır ve bu konuda üç farklı görüşün olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu görüş farklılıklarının böyle bir durumun aklen caiz olup olmadığı noktasında ortaya çıktığı dikkatten kaçırılmaması gereken bir durumdur. Bu üç görüş sırasıyla Allah'ın mülkünde dilediğince tasarruf etme hakkı olması nedeniyle böyle bir teklîfin caiz olduğu, Allah'ın hikmeti ve adaleti gereği böyle bir teklifte bulunmayacağı ve Allah için böyle bir teklifte bulunmanın gabih olması nedeniyle caiz olmayacağı şeklindedir. Bu görüşlerden ikincisinin daha isabetli olduğu yönünde fikir beyan edilmiştir.

Çalışma kapsamında ele alınan konularda farklı görüşlerin bulunmasının doğruyu arayış sürecindeki samimi gayretlerin sonucu olduğu düşünülmektedir. Ayrıca nassların dilinin, ilgili nasslardaki bu dile ait kuralların ve nassları oluşturan lafızların bu denli geniş bir bakış açısına imkân tanınması bir noktada İslam hukukunun dinamizmini de canlı tutmaktadır. Geriye kalan ise eldeki malzemeler üzerinde yapılan çalışmaların devamlılığının sağlanmasıdır.

Dikkatten kaçırılmaması gereken bir başka husus ise hukuk sistemlerinin hayatın içerisinde şekillendiği gerçeğidir. İslâm hukuku da hem hayatı şekillendirmiş hem de hayatla şekillenmiştir. Bu noktada lafızlar kadar Hz. Peygamber dönemi ve sonrasının doğru okunması da çok önemlidir. Bu nedenle ilgili dönemleri kapsayan fıkıh ile İslâm tarihi aynı karede tetkik edilmeli ve “fıkhu's-sîre” tarzında eserler telif edilmelidir. Bu dönemlerde yaşanan problemlerin bağlamlarında nasıl ele alındığı doğru bir şekilde tespit edildiği takdirde her gün bir yenisiyle karşılaşılan problemlere kalıcı çözümler üretilebileceği düşünülmektedir.

KAYNAKLAR

- el-Alâî, Selahuddîn Ebî Saîd Halil b. Keykeldî, 1997, Telkîhu'l-Fuhûm fî Tenkîh-i Sıyagı'l-Umûm, thk., Ali Muavvad-Âdil Abdulmevcûd, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, 616s.
- el-Âmidî, Seyfüddin Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed, 2005, el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, 2. bs., Mektebetü Nizâr Mustafa Bâz, Kahire, 4c.
- Atar, Fahrettin, 2011, Fıkıh Usûlü, 9. bs., Marmara Üniveritesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 428s.
- Aydın, M. Akif, 1996, "Gasp", DİA, İstanbul, XIII, 387-392.
- Bardakoğlu, Ali, 1994, "Edâ", DİA, İstanbul, X, 389-392.
-, 1999 "İade", DİA, İstanbul, XIX, 227-228.
- el-Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyîb, 1964, el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh, thk., Muhammed Hamidullah, bsk., Muhmmmed Bekir ve Hasan Hanefî, İnstitut Français de Domas, Şam, 2c.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, 1985, Hukuki İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamusu, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 8c.
- el-Buhârî, Alauddin Abdulaziz b. Ahmed, 1997, Keşfu'l-Esrar an Usûli Fahu'l-İslam el-Pezdevî, 3. bs., Dârû'l-Kitâbu'l-Arabiyye, Beyrut, 4c.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, 2011, Sahîhu'l-Buhârî, thk., Şuayb Arnût-Âdil Mürşid, ed-Dirâsetü'l-Âlemiyye, Beyrut, 5c.
- Büyük Haydar Efendi, 1966, Usul-i Fıkıh Dersleri, Üç Dal Neşriyat, İstanbul, 525s.
- el-Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, 1985, el-Fusûl fi'l-Usûl, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 3c.
- el-Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, 2010, el-Fusûl fi'l-Usûl, 2. bs., thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2c.
- el-Cüveynî, Ebu'l-Meâli İmâmu'l-Harameyn Rükneddin Abdülmelik, 1978, el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh, thk., Abdülazim ed-Dib, Câmîatü Katar, Devha (Doha), 2c.
- ed-Dârekutnî, Ali b. Ömer, 1966, Sünenü'd-Dârekutnî, thk., Seyyid Abdullah Hâşim Yemanî, Dâ'ru'l-Mârife, Beyrut, 4c.

- ed-Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman İbn Fadl b. Behrâm, 2007, Sünenü'd-Darimî, Thk. Mustafa el-Buğa, Daru'l- Mustafa, Şam, 2c.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, 1998, Kitâbu's-Sünen, thk., Mumammed Avvâme, Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Beyrut,5c.
- Ebû Zehra, Muhammed, 2009, Fıkıh Usûlü, 10. bs., çev., Abdulkadir Şener, Fecr Yayınları, Ankara, 384s.
- el-Ferra Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin, 2002, el-Udde fî Usûli'l-Fıkh, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2c.
- Erdoğan, Mehmet, 2010, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, 3. bs, İstanbul, 626.
- el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, 2000, Kitâbu'l-Misbâhi'l-Munir fî Garîbi's-Şerhi'l-Kebir, Şeriketü'l-Matbûât, Beyrut, 2c.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, 2011, el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl, thk., Muhammed Tâmir, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2c.
- el-Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, 2000, el-Müstedrek ale's-Sahîhayn, thk., Hamdî Demirdâş Muhammed, Mektebetü nizâr Mustafâ el-Bâz, Mekke, 10c.
- Hallaf, Abdulvahhab, 1973, İslam Hukuk Felsefesi, Çev., H. Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 391s.
- el-İrâkî, Veliyyüddin Ebî Zur'a Ahmed, 2003, el-Ğaysü'l-Hâmi' Şerhu Cem'i'l-Cevâmi', 2. bs., el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tibâati ve'n-Neşr, Kâhire, 3c.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, 1963, es-Sâhibî fî Fıkhî'l-Lüğa ve Süneni'l-Arab fî Kelâmihâ, thk., Mustafa eş-Şüveymî, el-Mektebetü'l-Lüğaviyyetü'l-Arabiyye, Beyrut, 385s.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, 2005, es-Sünen, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 4c.
- İbn Manzur, Ebû Fadl Cemaleddîn Muhammed b. Mükerrrem, 2011, Lisânu'l-Arab, 7. bs, Dâru Sâder, Beyrut, 18c.
- İbn Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz b. Ali, 1982, Şerhu Kevâkibbu'l-Münîr el-Müsemmâ bi Muhtasari't-Tahrîr, thk., Muhammed ez-Zuhaylî-Nezîh Hammâd, Dâru'l-Fıkr, Şam, 3c.

- İbn Şeybe, Abdullah b. Muhammed, 1994, Musannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 8c.
- Kahveci, Nuri, 2009, "Emrin Delâleti ve Emre Delâlet Eden Lafızlar", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl: VII, sy: XIV.
- Karaman, Hayreddin, 2010, Fıkıh Usûlü, Ensar Neşriyat, İstanbul, 321s.
- Mehmed Seyyid, 2011, Usul-i Fıkıh Dersleri, haz., Selçuk Camcı-Haydar Yıldırım, Işık Akademi Yayınları, İstanbul, 224s.
- Midilli, Muharrem, 2007, Hicrî V. Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde Emrin Delâleti Tartışmaları, (Yüksek Lisans Tezi) İstanbul, 2007, 180s.
- Muhaymed, Yâsîn Câsim, 2001, el-Emru ve'n-Nehyü 'inde Ulamâi'l-Arabiyyeti ve'l-Usûliyyîn, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, Beyrut, 239s.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, 1987, Sahîh-u Müslim, Müessesetü İzzeddîn, Beyrut, 5c.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, 2006, Sahîh-u Müslim, Dâru Taybe, Riyâd, 2c.
- en-Nesefî, Ebi'l-Berekât Abdullah b. Ahmed el-Ma'rûf b. Hâfıziddîn, 1986, Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musannefi ale'l-Menâr, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut, 2c.
- Pala, Ali İhsan, 2009, İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu, Feer Yay., Ankara, 458.
- el-Pezdevî, Ali b. Muhammed, h. 1307, Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Usûl-ul-Bezdevî), Mektebetü's-Sanâyi', 4c. Bu eser, Kesfu'l-esrâr'ın kenarındadır.
- er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn, 2008, el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh, thk., Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Şam, 2c.
- es-Semerkandî, Alaüddîn Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, 1987, Mîzânu'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl fi Usûli'l-Fıkh, thk., Abdulmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Matbaatu'l-Hulûd, Bağdad, 2c.
- es-Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, 2005, Usûlü's-Serahsî, 2. bs., thk., Ebu'l Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2c.
- Seyyid, Mehmed, 2011, Usûl-i Fıkh Dersleri, bs., Selçuk Camcı ve Haydar Yıldırım, Işık Akademi Yay., İstanbul, 224s.

- es-Sübki, Ali b. Abdilkâfi, 2004, el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc alâ Minhâci'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl, thk., Ahmet Cemal ez-Zemzemî-Nuruddîn Abdilcebbâr Sağîrî, Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâreti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Turâs, Dubâi, 4c.
- Şaban, Zekiyyüddîn, 1990, İslam Hukuk İlminin Esasları, Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 400s.
- eş-Şâşî, Ebû Ali, 1982, Usûlü'ş-Şâşî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 395s.
- eş-Şâtîbî, Ebû İshâk, 2010, el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şer'iyye, 7. bs., thk, İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 4c.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, 2009, İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl, thk., Mustafa Saîd el-Hin- Muiyiddîn Dîb Mestû, Dâru'l-Kelimi't-Tayyibe, Şam, 776s.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, 1992, el-Câmiu'l-Kebîr, 2. bs, thk., Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 5c.
- Yaşaroğlu, Kâmil, 2002, "Kazâ", DİA, Ankara, 2002, XXV, 110-113.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh, 1992, el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh, 2. bs., thr., Ömer Süleyman el-Aşkar, Vizerâtü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 6c.
- Zeydân, Abdulkerîm, 1990, el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh, 3. bs., Mektebetü'l-Besâir, Amman, 435s.
- ez-Zeylâî, Fahrüddîn Osman b. Ali, h. 1313, Tebyinü'l-Hakâik, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, Kahire, 6c.

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı – Soyadı : Ümit KOCA
Doğum Yeri ve Tarihi : Gerze, 28.11.1985

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans Öğrenimi : Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bildiği Yabancı Diller : Arapça, İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri :

İş Deneyimi

Stajlar :
Projeler :
Çalıştığı Kurumlar : Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Iğdır Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

İletişim

E-Posta Adresi : umutmisafiri@hotmail.com
Tel. : 05469209386
Tarih :