

TC.

29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

EBU'L-HÜSEYİN EL-BASRÎ'NİN

***EL-MU'TEMED FÎ USÛLİ'L-FİKH* ADLI ESERİ**

ÇERÇEVESİNDE EMİR KAVRAMI

(Yüksek Lisans Tezi)

Betül Caba

Danışman: Doç. Dr. Asım Cüneyd Köksal

İstanbul-2015

GENEL BİLGİLER

Adı, Soyadı	: Betül CABA
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: İslam Hukuku
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Asım Cüneyd Köksal
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans, Haziran 2015
Anahtar Kelimeler	:Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, <i>el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh</i> , Emir, Hüsün-Kubuh, Kâdî Abdülcebbâr

ÖZET

EBU'L-HÜSEYİN EL-BASRÎ'NİN *EL-MU'TEMED FÎ USÛLÎ'L-FIKH* ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE EMİR KAVRAMI

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Basra Mu'tezile'sine mensuptur. Fıkıh usulü alanında yazdığı *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh* adlı eser müteahhirin usûl düşüncesinin kaynaklarından. Emir kavramı, şer'i hükümlere ulaşmayı ve Müslümanların İslami bir hayat sürmeleri açısından oldukça etkili bir kavramdır. Kur'an-ı Kerim'de ve hadis-i şeriflerde emir sîgasının kullanılması sebebiyle usûl alimleri tarafından emir meselesi, üzerinde durulan bir konu olmuştur. Bu tezde Basrî'nin emir kavramına yaklaşımı incelenmiştir. Basrî'nin emir kavramına yaklaşımı hocası Kâdî Abdülcebbâr'dan farklıdır. Basrî fukahâ gibi sîgayı önceleyen ve sîgayı esas alan bir yaklaşıma sahiptir. Bu yaklaşım emrin delâlet ettiği hükümde daha bariz ortaya çıkar. Basrî emrin vücûba delâletini sîgadan hareketle tespit etmektedir. Emrin hasen vasfını haiz olmasını Basrî emrin varid olmasının amacına müteallik olarak açıklar. Buna göre emir, mükellefin sevaba ya da cezaya müstehak olmasını sağlar.

GENERAL KNOWLEDGE

Name, Surname : Betül CABA
Main Department : Basic Islamic Science
Department : Islamic Law
Supervisor : Assoc. Prof. Dr. Asım Cüneyd Köksal
Degree Award and Date : Master, June 2015
Keywords : Abu'l-Husayn al-Basri, *al-Mu'tamad fî Usul l-Fiqh*, Amr, Husn Kubh, Qadî Abduldjabbar.

ABSTRACT

THE CONCEPT OF AL-AMR IN BASRÎ'S WORK

TITLED *AL-MU'TAMAD FÎ USÛL AL-FIQH*

Abu'l-Husayn al-Basrî is connected with the school of Basra Mu'tazilah. *Al-Mu'tamad fî Usul l-Fiqh* written in the field of usûl al-fiqh by Basrî is the source of usûl al-fiqh thought in the late period. The concept of *al-amr* is a basic term for al-ahkam al-shar'riyya and it is important for the Muslims to live within the limits of Islamic life. On account of *al-amr* mood (sigha) is both used in Qur'an and hadith, usûlîs have analyzed the problem of al-amr. In this study Basrî's approach to al-amr is analyzed. The approach of Basrî to *al-amr* is different than his master Qadî Abduldjabbar's approach. This discrepancy becomes clear in *al-amr's* interpretation. According to Basrî, the meaning of *al-amr* is al-wujûb based on mood (sigha) and *al-amr* has husn-kubh attribute because of *al-amr's* purpose. According to this, *al-amr* provides to Muslims a good work/merit or a punishment.

ÖNSÖZ

Fıkıh usûlünün gayesi, hükümleri bilerek ve hükümlerin gerektirdiği şekilde amel ederek saadete ulaşmaktır. Bu amaca matuf olarak fıkıh usulünde belli meseleler ele alınmıştır. Dil/lafız bahisleri bu meselelerin başında gelir. Fıkıh usûlü eserlerinin dil bahislerine fazla yer vermeleri Allah Teâlâ'nın lisan ile vahyi insanlara bildirmesidir. Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra adım adım gelişen fıkıh usûlü ilmi en başta vahyin insanlara ulaştığı lisan üzerinde yoğunlaşır. Bu lisana muhatap olan Müslümanlar bu lisana uygun bir hayat/nizam inşa etmişlerdir. Emir kavramı, hayatı ikame ve idame etmede birinci sırada gelmektedir. Bu çalışmamızda Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed* adlı eserinde emir kavramını inceledik. Basrî, Basra Mu'tezilesinin son halkasında yer alan bir alim olması hasebiyle Mu'tezile mezhebinin son dönemini yansıtmaktadır. Mu'tezilî alimler tarafından kabul görmeyen Basrî hocalarına yönelttiği tenkitlerle bilinmektedir. Hem Mu'tezile mezhebinin son halkasında olması hem de hocalarına tenkitler yöneltmesi Basrî'nin önemini artırmaktadır. Bu açıdan emir kavramı çerçevesinde Basrî'nin görüşlerini ele aldık.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında büyük katkısı olan danışmanım Doç. Dr. Asım Cüneyd Köksal'a ve meseleye dair ufkumu genişleten ve farklı açılardan bakmamı sağlayan Prof. Dr. Tahsin Görgün'e tez yazma sürecinde verdiği destek ve güçten dolayı müteşekkirim. Tezime dair yapıcı eleştirilerinden dolayı Yrd. Doç. Dr. Necmettin Kızılkaya'ya teşekkür ederim. İlim yolunda dualarıyla yanımda olan, beni destekleyen aileme ve bu süreçte her türlü sıkıntı ve zorluğu benimle birlikte göğüsleyen dostlarıma teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak bursiyeri olduğum TÜBİTAK'a maddi desteğinden dolayı ve uygun bir çalışma ortamı sağladığı için İSAM kurumuna ve görevlilerine teşekkür ederim.

Betül Caba

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	iv

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE YÖNTEMİ.....	1
II. KONUYLA İLGİLİ YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR	3
III. EBU'L-HÜSEYİN EL-BASRÎ'NİN YETİŞMESİ VE İLMÎ HAYATI.....	9

Birinci Bölüm

EMRİN MÂHİYETİ

I. KELÂMIN MÂHİYETİ	12
A. Kelâm-ı Nefsî Kavramı	12
1. Kelâm-ı Nefsîyi Kabul Edenler	13
2. Kelâm-ı Nefsîyi İnkâr Edenler	14

B. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kelâm Tanımı ve Tasnifi.....	15
II. EBU'L-HÜSEYİN EL-BASRÎ'NİN EMİR KAVRAMINA YAKLAŞIMI	16
A. Emir Tanımı.....	17
B. Emrin Söz Olması.....	19
1. <i>Sîga</i>	19
2. <i>İsti'lâ</i>	22
3. <i>İrade</i>	23
C. Emrin Fiil Olması	29

İkinci Bölüm

EMİR FORMLARI VE FORMLARA

BAĞLI OLARAK EMRİN DELÂLETİ

I. MUTLAK EMRİN DELÂLETİ	34
A. Hükme Delâleti.....	34
1. <i>Emrin Vücûba Delâleti</i>	37
2. <i>Emrin Nedbe Delâleti</i>	45
B. Tekrara Delâleti	47
C. Fevr ve Terâhîye Delâleti	49

D. Emrin Zıddına Delâleti	52
E.İczâya Delâleti	54
II. YASAKTAN SONRA GELEN EMRİN DELÂLETİ	56
III. MUHAYYER BIRAKAN EMRİN DELÂLETİ	58
IV. ATIFLI YA DA ATIFSIZ OLARAK ART ARDA GELEN EMRİN DELÂLETİ.....	61
V. MUKAYYET EMRİN DELÂLETİ	63
A. Şart ile Mukayyet Emir	63
B. Sıfat ile Mukayyet Emir.....	66
C. İsimle Mukayyet Emir	68
D. Sayıyla Mukayyet Emir	69
E. Belirli bir Vakitle Mukayyet Emir	70
VI. EMRİN MUHATAPLARI (ME'MÛR).....	72
A. Âmirin Me'mûr Olması.....	73
B. Farz-ı Kifâye	74
C. Kâfirin Emirle Mükellef Olması.....	74
VII. ME'MÛRUN BİH	75
A. Me'mûrun Bihi Tamamlayan Unsurların Hükümü.....	75

Üçüncü Bölüm

EMRİN KELÂMÎ TEMELLERİ

I. HÜSÜN-KUBUH TARTIŞMALARI	77
A. Eşyanın Tabiatında Hüsün Ve Kubuh Vasıflarının Olması	79
B. Hüsün ve Kubhun Aklî veya Şer'î Olması	80
C. Hüsün ve Kubhun Fiillere Hüküm İsnad Etmesi	81
II. EMRİN HASEN ÖZELLİĞİNİ HAİZ OLMASI	83
III. EMRİN HÜKME DELÂLETİNDE HÜSÜN VE KUBHUN ETKİSİ	86
SONUÇ	88
KAYNAKÇA	91

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE YÖNTEMİ

Emir kavramının Müslümanların hayatında vazgeçilmez ve esaslı bir yeri vardır. Çünkü Allah ve Rasûlü'nün emirlerine uygun hareket etmek insanları belli bir çizgiye yöneltir. Bu çizgi doğrultusunda gitmek istikamet sahibi olmaktır. Bu sebeple Müslümanların istikamet sahibi olmalarını sağlayan unsurlardan biri emirlerdir. Hatta bu çizgiden sapan insanlara 'emri bi'l-ma'ruf' yapılır. Bu açıdan emir insanların hayatlarında kurucu, düzenleyici, değiştirici ve düzeltici bir rol oynamaktadır. Müslüman alimler emir kavramını ilk asırlardan itibaren inceleme alanına dahil etmişlerdir. Biz de bu çalışmamızda emir kavramını çeşitli yönleriyle incelemeye çalışacağız. Bunu yaparken V. asır Basra Mu'tezile'sinden Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh* adlı eserini merkeze aldık.

Araştırma konusu olarak emir kavramının ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin eserini seçmemizin belli sebepleri vardır. Öncelikle emir kavramının seçilmesinin nedenlerine temas edeceğiz. Ardından da Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin seçilmesindeki amaçlara değineceğiz.

Emir kavramını seçmemizin iki nedeni vardır. Emir kavramının hem bir dil meselesi olması hem de insanların fiillerinin ortaya çıkışında etkili olmasıdır. Yani emir kavramı Müslümanların hem dilde hem de dış dünyadaki varlıklarını meydana getiren bir kavram olmuştur. Bir dil meselesi olarak emir kavramı fıkıh usulü eserlerinde lafız bahislerinde geçer. Emrin bir kelam/konuşma biçimi olması da emrin bir dil meselesi olduğunu gösterir. Kur'an-ı Kerim'in ve hadislerin belli lafızlar olarak bize nakledilmesi dil meselesine yoğunlaşmamıza vesile olmuştur. Emir kavramı başta olmak üzere dil/lafız meseleleri Müslümanların dil üzerinden var olmalarını sağlamıştır. Müslümanların Kur'an ve hadis metinleriyle muhatap olması onların bu metinler üzerinden üst bir dil geliştirmelerine neden olmuştur.

Emir kavramının Müslümanların dış dünyadaki varlığını etkileyen kısmına geçtiğimizde Allah ve Rasûlü'nün emirlerinin Müslümanların Müslüman olarak varlığını sürdürmelerini sağladığını görürüz. Bu dikkate alındığında emir meselesinin Müslüman hayatı ve toplumu için vazgeçilmez bir yeri vardır. Namaz kılma emri ile İstanbul'un silüetinde camilerin olması arasında sıkı bir irtibat vardır. Bu şekilde düşündüğümüzde Allah ve Rasûlü'nün emirlerini uygulamanın bir İslam toplumu ve Müslüman hayatı tesis etmenin yolu olduğunu görürüz. Emir kavramının önemi de buradadır.

Emir kavramını analiz etmek için Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh* adlı eserini seçtik. Basrî 5. Asırda yaşamış Mu'tezilî bir alimdir. Eseri, müteaahirîn usûl alimleri tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Basrî Basra Mu'tezile'sinin son halkasındandır. Mu'tezile mezhebinin son dönemlerini yansıtmaları açısından önemlidir. Basra Mu'tezilesinin önemli ismi Kâdî Abdülcebbâr, Basrî'nin hocasıdır. Kâdî Abdülcebbâr ile ayrıştığı ve benzeştiği noktalar Basra Mu'tezilesi için önemli bir husustur.

Basrî'nin emir kavramına yaklaşımını incelerken V. asır usûl alimlerinin görüşlerini de dikkate alacağız. Her mezhepten temsil gücü yüksek eserler seçtik. Hanefî mezhebinden Serahsî (483/1090), Cessas (370/981) ve Pezdevî (482/1089), Şafiî mezhebinden Ebû İshak eş-Şîrâzî (476/1083), Malikî mezhebinden Bâcî (474/1081) ve Hanbelî mezhebinden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (458/1066), Eş'arî usûlcülerden Bâkılânî (403/1013), Gazâlî (505/1111) ve Cüveynî'nin (478/1085) görüşlerine yer vereceğiz. Esas olarak ise Basrî (436/1044) ve Kâdî Abdülcebbâr'ın (415/1025) görüşleri ve yaklaşımlarını mukabele edeceğiz. Basrî'nin, hocası Kâdî Abdülcebbâr'la benzeşen ve farklılaşan taraflarını tespit edeceğiz.

Emir kavramını incelerken evvela emrin mahiyetini açıklayacağız. Ardından emrin delâlet ettiği manaları ve akabinde de emrin hüsün-kubuh ile ilişkisini izah edeceğiz. Hüsün-kubuh meselesine tezde yer vermemizin nedeni Basrî'nin emrin varid olmasının nedenini bu meseleyle irtibatlı olarak açıklamasıdır. Bu açıdan hüsün-kubuh meselesi Allah Teala'nın neden insanlara emir verdiğini ortaya koymaktadır. Hüsün-kubuh meselesini son bölüm olarak vaz etmemizin nedeni de Basrî'nin emir kavramına yaklaşımının lafız eksenli olmasıdır. Bu sebeple

dilde varlığı önceleyen bir tasnif yaptık. Bu şekilde emir kavramını Basrî'nin yaklaşımına uygun bir şekilde ve bütün cihetleriyle inceleyeceğiz.

II. KONUYLA İLGİLİ YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR

Emir kavramı fıkıh usulünün esaslı meselelerinden olduğu için epey araştırmaya konu olmuştur. Dr. Ali İhsan Pala'nın *İslam Hukuk Metodolijisinde Emir ve Nehyin Yorumu* adlı doktora tezi *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu* (Ankara:Fecr yay., 2009) adıyla kitaplaşmıştır. Kitap üç bölümden oluşmakta olup emir ve nehiy kavramının tahlili, emrin delâletini konu edinen emrin yorumu bölümü ve modern hukukla karşılaştırma şeklindedir. Pala, emir kavramını bu şekilde analiz ederek modern dönemde de bu meselenin canlı tutulmasını amaçlamaktadır.

Emrin delâletini konu edinen diğer bir tez de Muharrem Midilli'nin *Hicri V. Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde Emrin Delâleti Tartışmaları* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul, 2007) isimli yüksek lisans tezidir. Midilli'nin tezi üç ana bölümden oluşur. Emir kavramının anlamını ve mahiyetini, emrin delâlet ettiği hükmü ve emrin delâlet ettiği miktar ve zamanı ele alır. Bu meseleleri V. Asırda yazılmış fıkıh usûlü eserlerinde inceler.

Tezimizin önemli bölümlerinden biri olan hüsün-kubuh ve emir arasındaki ilişkiyi inceleyen bir kaynak da Fatih Başelma'nın *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehiy Hükümlerinin Hüsün-Kubuh Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı, Ankara, 2012) isimli yüksek lisans tezidir. Dönem ve eser sınırlandırması yapmadan belirli kaynaklar çerçevesinde meseleyi ele amıştır. Emir-nehiy kavramlarının hüsün-kubuhla ilişkisini incelemesinin nedeni aklın hukukun kaynağı olmasını araştırmaktır. Emir ve nehyin hüsün-kubuh vasıflarıyla ilişkisini Mu'tezile, Mütakellimin ve Hanefî-Mâtûrîdî şeklinde üç temel görüş etrafında inceler.

Genel olarak emri konu edinen tezlerin yanında emir bahsi içinde özel bir konuyu ele alan tezler de yazılmıştır. Zuhale Dağ'ın *İslam Hukuk Usûlünde Emir ve Nehiy Sîgalarının*

Zıtlarına Delâleti (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Elazığ, 2011) adlı yüksek lisans tezi emir sığasının zıddına delâletini, Mu'tezile ve Ehli Sünnet arasındaki kelâm düşüncesine göre ele almıştır.

Emir kavramı eser ve müeelif sınırlandırması yapılarak da incelenmiştir. Orazsahet Orazov'un *İslam Hukuk Metodolojisinde İmam Serahsi'ye Göre Emir ve Nehiy* (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimler Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Bursa, 2005) adlı doktora tezi Serahsi'nin emir ve nehiy kavramlarına olan bakışını ele almıştır. İlk bölüm Serahsi'nin hayatını ele alır. Sonrasında emrin mahiyeti, hükme, tekrara, fevre delâleti ve vakitlerle ilgili meseleleri konu edinir. Nehiy bahsini de aynı şekilde işler. Son olarak emrin hasen vasıflı olması konusunu izah eder. Serhasi'nin görüşlerini açıklarken diğer usul alimlerinin görüşlerine de yer verir.

Hususi bir usul aliminin emir kavramına dair görüşlerini konu edinen diğer tez de Mübariz Camalov'un *Abdülaziz Buhârî'ye Göre Emir Kavramı* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul, 2006) isimli doktora tezidir. Emir kavramını analiz ederken dilbilim ve belagat gibi alanları da göz önünde bulundurarak karine, hakikat-mecaz, müşterek ve vaz' gibi kavramları analiz eder. Tezideki temel mesele emrin mücebi ve hüküm arasındaki ilişkidir. Bu sebeple diğer meseleleri tafsilatlı olarak ele almaz. Dilin şer'i hükme etkisi ve şer'i hükmü oluşturma gücünü inceler.

Tuba Erkoç da Ebu İshak eş-Şîrâzî'nin emir kavramına yaklaşımını yüksek lisans tezi olarak incelemiştir. Tezinin ismi *Ebu İshak eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, 2011) dir. Erkoç evvela Şîrâzî'nin hayatını ve eserlerini açıklamıştır. Emir kavramını incelerken Şîrâzî'nin konuyla ilgili eserlerini kullanmıştır.

Serahsi'yi konu edinen diğer bir tez Hüseyin Koç'un *Serahsi ve Âmidî'ye Göre Emir* (Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalı, Sivas, 1995) adlı yüksek lisans tezidir. Koç'un Serahsi ve Âmidî'yi seçmesinin nedeni mütekellimin ve fukaha metodunu bir arada tahlil etmektir.

Prof. Dr. Recep Cici de *Serahsi, Gazzâlî ve İbnü'l-Hümmam'a Göre Emir-Nehiy Tahlili* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1985) adlı yüksek lisans tezinde mütekellimin, fukaha ve memzuc metoda göre emir kavramını tahlil etmektedir.

Arap dünyasında emir kavramının konu edildiği çalışmalar yapılmıştır. Dr. Yasin Casim Muheymed'in *el-Emr ve'n-nehy inde ulemâi'l-arabiyyeti ve'l-usûliyyin* (Beyrut: daru ihyai't-türasi'l-arabi, 2001) adlı eseri emir kavramının tanımı ve delâleti üzerine yapılan tartışmaları ve görüşleri toplu bir şekilde vermektedir.

Yalnızca emir kavramını konu edinen eserler olmakla birlikte fıkıh usulündeki lafız bahislerini konu edinen eserler de yazılmıştır. Seyyid Mustafa Cemaleddin'in *el-Bahsu'n-nahvî inde'l-usûliyyin* (Beyrut: Daru'l-hâdî, 2005) adlı eseri böyledir. Usûlcüler şer'î delillerden hüküm istinbat etme faaliyeti öncesinde nassın delâletiyle alakalı bazı meselelere değinirler. Bu meseleler de lafız bahisleridir. Yani nahiv ilmine dair meselelerdir. Bu bağlamda Seyyid Mustafa kelime, masdar, iştikak, isim, fiil, harf ve cümle gibi meseleleri Nahivciler ve usûlcülere göre inceler.

Ali b. Sa'd'ın *Ârâu'l-Mu'tezileti'l-usûliyyin* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1995) adlı eseri Mu'tezile mezhebinin fıkıh usulüne dair görüşlerini derlemiştir. Hüküm bahisleri, şer'î deliller, nesih, lafız bahisleri ve son olarak içtihad ve taklide dair görüşleri ve tartışmaları içerir. Lafızların delâleti bölümünde emir bahsini de ele alır.

Hüsün-kubuh meselesine dair Yrd. Doç. Dr. Ayhan Hira'nın 'Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh* Adlı Eserindeki Hüsün-Kubuh Tasnifi Bakımından Fıkıh ve Fıkıh Usûlü İlmini Tanımlaması' (*Hikmet Yurdu*, (2013) 11, c. 6, s. 201-215) isimli makalesi önemlidir. Yazar hüsün-kubuh tasnifine göre Basrî'nin fıkıh ve fıkıh usulü ilmini nasıl tanımladığını inceler.

Hüsün-kubuh meselesine dair diğer bir makale de Prof. Dr. Tahsin Görgün'ün Kâdî Abdülcebbar'ın görüşlerini değerlendirdiği "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadi Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları

Üzerine Bir Araştırma’’ (*İslam Araştırmaları Dergisi*, (2001) 5, 59-108) makalesidir. Makalede Hourani’nin Mu’tezile’nin tavrını ‘rationalistic objectivism’ olarak değerlendirmesi eleştirilir. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebâr’ın hüsün-kubuh vasıflarının fiile eklendiğini ve fiilin kendinde böyle bir vasfın olmadığını görüşünü izah ederek Mu’tezile’nin objektif olduğunu görüşüne karşı çıkar. Hüsün-kubuh vasıflarının fiile sonrada eklenen vasıflar olduğunu Basrî de kabul ettiği için bu makale konumuzla irtibatlıdır.

Emrin delâletiyle alakalı Prof. Dr. Hasan Ali Görgülü’nin ‘‘İslam Hukukçularının Şer’i Emirlerin Delâleti Konusundaki İhtilafları ve Bunun Hüküm İstinbatına Etkisi’’ (*Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2005) 15, 107-138) isimli makalesi vardır. Emrin hükme, fevr ve terâhiye, tekrara delâletini birtakım klasik ve modern kaynaklara müracat ederek izah etmiştir.

Emrin delâletiyle ilgili diğer bir makale de Yrd. Doç. Dr. Nuri Kahveci’nin ‘‘Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delâleti ve Emre Delâlet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme’’ (*KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2009) 14, 21-66) isimli makalesidir. Emir lafzının manaları, hakikat ve mecaz olması bakımından emir, emir lafzının bağlayıcılığı, emir lafzının fevr, terâhî, tekrar ve zıddına delâleti gibi meseleler ele alınmıştır. Makalede esas olarak lafız olarak emrin delâlet ettiği manalar dikkate alınmıştır.

Türkiye’de fıkıh usûlündeki emirle ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında genel olarak mezhep, müellif, eser, dönem sınırlandırması yapılmadan meselenin incelendiği görülmüştür. Ancak her dönemin kendine özel şartları ve tartışma zemini vardır. Bu sebeple bir mesele incelenirken bu şartlar ve zemin çerçevesinde incelenmelidir. Bu şekild usûl meselelerinin daha iyi kavranacağı kanaatindeyiz. Bu yüzden emir bahsini incelerken Basrî’nin *Mu’temed* adlı eseriyle konuyu, alanı sınırlandırdık.

Batı dünyasındaki çalışmalara gelirsek; Yirminci yüzyılda Batı dünyasında dil çözümlemelerine büyük bir önem atfedilmiştir. Özellikle analitik felsefe alanında dil çözümlemelerine dair birçok eser verilmiştir. Russel ve Moore ile başlayan dil çözümlemeleri Wittgenstein ve Austin ile devam etmiştir. Austin günlük dil üzerine yoğunlaşmıştır. Austin’in

etkisiyle günlük dil çözümlemeleri üzerine çalışan filozoflar Oxford çevresi olarak adlandırılmıştır.¹ Hasan Poyraz'ın *Dil Açısından Ahlak Felsefesi ve R.M. Hare* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Ankara, 1995) adlı doktora tezi Rare'e göre ahlak ifadelerinin mantıksal çözümlemesini konu edinmektedir. Rare, ahlak dilinin emirle mantıksal bir ilişkisi olduğunu kabul etmektedir. Buna 'insanlar sigara içmemelidir.' cümlesini örnek gösterir. Bu ifadeyle 'kimse sigara içmesin.' ifadesi aynı anlama gelmektedir. Emir bir tür ahlak ifadesidir, ancak buna indirgenemez.² Poyraz'ın tezi emir kavramının analitik felsefe alanında nasıl çözümlendiğini göstermesi açısından önemlidir.

Usûl-i fıkıh ilmindeki emir konusu inceleyen bir doktora tezi, Edinburg Üniversitesi'nde Dr. Abd al-Rafi'i Oyewumi Omotosho tarafından yapılmıştır. "The Problem of al-Amr'ın Usûl al-Fıqh" adlı tez, hukuki manadaki emri incelemeyi amaçlamaktadır. Bu sebeple usûlcülerin emir tanımlarını ve bu tanımların hukuki sonuçlarını inceler. Bu incelemeyi yaparken hicri II ve VII. asır arasını dikkate alır. Omotosho, emir kavramını tez konusu olarak seçmesinin nedenini izah ederken emir kavramının usûl-i fıkıhın kalbi olduğunu ifade eder. Çünkü emirle ilgili tartışmalar İslam Hukuku'nun tüm alanlarıyla irtibatlıdır.³ Giriş bölümünde usûl-i fıkıhın tanımı ve oluşum sürecinden bahseder. Diğer bölümlerde de emrin tanımı, önemi ve fonksiyonu, mutlak emir ve mukayyed emir, son olarak da emirle ilgili furu'daki tartışmalara değinir. Me'murun bih ile ilgili tartışmalar, teolojik ayrılıklara dayanan tartışmalar, linguistik yorumdaki tartışmalar ve usuldeki farklılıklara dayanan tartışmalar incelenmiştir. Omotosho, emrin furu'ya yansıyan tartışmalara değinmesi neticesinde bazı neticeler elde etmiştir. Mesela emrin tevakkufa delâlet etmesi pratikte pek mümkün değildir. Bu görüşü savunan bazı mütekellimin usulcüler pratikte mezhebin görüşlerini benimsemiştir. Bu sebeple yazar usuldeki farklı görüşlerin hukuki sebeplerden değil, teolojik sebeplerden olduğu sonucuna varmaktadır.⁴

¹ Hasan Poyraz, *Dil Açısından Ahlak Felsefesi ve R.M. Hare*, s. 29, 30.

² Hasan Poyraz, *Dil Açısından Ahlak Felsefesi ve R.M. Hare*, s. 87, 90.

³ Abd al-Rafi'i Oyewumi Omotosho, *The Problem of al-Amr'ın Usûl al-Fıqh*, s. 2,3.

⁴ Omotosho, *The Problem of al-Amr'ın Usûl al-Fıqh*, s. 271.

Prof. Alexandra Y. Aikhenvald *Imperatives and Commeds* (New York: Oxford University Press, 2010) adıyla yayınladığı eserinde çeşitli milletlere ait emir ifadelerini araştırmıştır. İlk bölümde *imperative* ve *commend* arasındaki farkı açıklıyor. *Commend* linguistik ve gramere ait bir terim değildir. Gerçek dünyaya aittir. Bu iki kavram arasındaki farkı açıklarken zaman ve gramerdeki zaman ifadelerini örnek gösteriyor. Zaman gerçek dünyaya ait bir kavramken zaman ifadeleri bu gerçek dünyadaki kavramın linguistik olarak ifadesidir.⁵ Bu çalışma sadece emir ifadelerini değil *commend* manasında olan ve olmayan ifadeleri incelemeyi amaçlamaktadır. Emirlerin doğası nedir, semantik olarak ne ifade eder ve kullanımı nasıldır gibi soruları sorar. Dünyanın diğer yerlerinde emir ifadelerinin nasıl olduğunu inceler. Konuşma (tekellüm/ speech act) faaliyetinde emirlerin fonksiyonunu ele alır.⁶

Emirlerin formlarını ve kullanımını inceleyen diğer bir çalışma da Prof. Magdalena Kaufmann'ın *Interpreting Imperatives* (Springer, 2012) adlı eseridir. Kaufmann emir formları ve emrin kullanımı arasındaki bağlantıyı incelemiştir. İlk bölümde meseleye dair bir çerçeve sunduktan sonra emirlerin semantik açıdan nasıl ele alındığını konu edinir. Sonrasında emir formlarının teklif, rica, istek, buyruk, nehiy anlamlarında kullanılmasını ele alır. Farklı dillerde emir formlarının kullanımına, bağlamına dikkat çeker.

Emirleri konu edinen bir çalışma da Dr. Mark Jary ve Prof. Mikhail Kissine tarafından hazırlanmış *Imperatives* (Newyork: Cambridge University Press, 2014) adlı eserdir. Eser iki bölümden oluşur. İlk bölümde emir sığasının anlamı, yönlendirici gücü üzerinde durur. İkinci bölümde de emirlerin bir yaptırım ve yönlendirici gücü olması üzerinde durur. Semantik ve pragmatik olarak emirleri açıklar.

Emir kavramının konu edildiği bir çalışma da Prof. H. J. Paton'un *The Categorical Imperative* (Great Britian: The Anchor Press) adlı eseridir. Bu çalışmasında Paton, Kant'ın ahlak felsefesine katkısı olan *categorical imperatives* yani kesin buyruk/emir diyebileceğimiz kavramı

⁵ Alexandra Aikhenvald, *Imperatives and Commeds*, s. 1,2.

⁶ Aikhenvald, *Imperatives and Commeds*, s. 8,9.

ele alıyor. Kant bu kavramı *Groundwork of the Metaphysic of Morals* (Ahlak Metafiziğinin Temelleri) adlı kitabında açıklamaktadır.⁷

Emile Brunner'in *The Divine Imperative* (Philadelphia: The Westminster Press) adlı eseri Hristiyan ahlakına dair bir çalışmadır. Brunner “İnsan ne yapmalıdır?” sorusunu Hristiyan ahlakı bağlamında irdeliyor. İyilik problemi ve insanın kendi özündeki ahlakı ele alarak Hristiyan inancı ve ahlakını inceliyor. Tanrı'nın isteği ve kutsal buyruk gibi meseleleri ele alıyor.

Konuyla ilgili yapılan çalışmaların tamamını burada zikretmesek de temsil gücü yüksek metinler seçtik. Böylece emir kavramını hem Batıdaki akademide hem de Türkiye ve Arap dünyasındaki akademi alanında çalışılan bir mesele olduğunu müşahade ettik. Biz de Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin emir kavramına yaklaşımını inceleyerek dil meselelerine dair yapılmış çalışmalara bir katkıda bulunmayı amaçladık.

III. EBU'L-HÜSEYİN EL-BASRÎ'NİN YETİŞMESİ VE İLMÎ HAYATI

Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî⁸ Mu'tezile mezhebinin kelâm, felsefe ve fıkıh usûlü alanında yetkin isimlerindendir. Mu'tezile'nin fıkıh usûlüne dair günümüze ulaşmış nadir eserlerinden biri olan *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, İbn Haldûn'un da belirttiği üzere fıkıh usûlü ilminin temel ve ana kaynaklarından olup mütekellimîn tarzının dört kurucu eserinden birisi olarak kabul edilmektedir.⁹ Bu açıdan Basrî ve eseri, fıkıh usûlü alanında önemli ve merkezi bir yere sahiptir.

Basrî'nin doğum tarihi ve yeri konusunda herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte yaşamının büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirdiği bilinmektedir. Bağdat'ta yaşadığı sürece ilimle meşgul olmuştur.¹⁰ Basra Mu'tezilesine mensup hocaların tedrisinden geçmiştir. İbn Murtazâ (840/1437) Basrî'yi Mu'tezile mezhebinin 12. tabakasına yerleştirir ve onun Kâdî Abdülcebbâr'ın

⁷ H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, s. 1.

⁸ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, c. XVII, s. 587; Safedî, *Kitâbu'l-vâfi bi'l-vefeyât*, c. IV, s. 93; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdat*, c. IV, s. 168, 169; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, c. II, s. 69.

⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 576, 577.

ashabından olduğunu söyler.¹¹ Şehristânî (548/1153) Basra Mu'tezilesinin son fırkaları olarak Cübbâiyye ve Behşemiyye'yi zikreder. Cübbâiyye fırkası Ebû Ali Muhammed b. Abdülvahhab el-Cübbâî'ye, Behşemiyye ise Ebû Hâşim Abdüsselam'a dayanmaktadır. Şehristânî, Kâdî Abdülcebbâr'ın Ebû Hâşim'in yolunu takip ettiğini söyler. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Kâdî Abdülcebbâr'ın aksine Ebû Hâşim'in görüşlerini kabul etmemiş ve tenkit etmiştir. Basra Mu'tezilesinin ileri gelenlerine yönelik bu karşı duruşuna dayanarak Şehristânî, Basrî'yi felsefeci olarak tavsif eder.¹² İbn Murtazâ'nın naklettiğine göre de Mu'tezile alimleri, Basrî'nin kendisini felsefeyle kirlettiğini düşünmektedirler.¹³ Behşemiyye'ye yönelik tenkitleri, Ebû Hâşim'in delillerine ve görüşlerine olan eleştirileri ve usta cedelciliği sebebiyle Basrî'nin kitapları Mu'tezile mezhebi içinde tehlikeli görülmüştür.¹⁴ Hatta Behşemiyye fırkası içinde Basrî'ye yönelik bir nefretin varlığından bahsederler.¹⁵ Bu açıdan Fahreddin Râzî (606/1210), Basrî'yi Behşemiyye fırkası içerisinde değil, Hüseyniyye adıyla Mu'tezile'nin 17. fırkası çerçevesinde zikreder. Râzî'nin belirttiğine göre o zamanda Mu'tezile fırkalarından Ebû Hâşim ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin ashabından başka bir fırka bulunmamaktadır.¹⁶

Ebû Ya'la b. el-Velid, Ebu'l-Kasım b. Et-Teban el-Ma'kul talebeleri olarak zikredilir.¹⁷ Basrî h. 436 senesinde Bağdat'ta vefat etmiştir.¹⁸

Basrî çeşitli ilim dallarında eserler vermiştir. Eserleri; *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, *Tefassufu'l-edille*, *Kitabu sulhu'l-edille*, *Ğurerü'l-edille*, *Şerhu usûli'l-hamse*, *Kitabu'l-imâme*,

¹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhu Bağdat*, c. IV, s. 168, 169.

¹¹ İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-mu'tezile*, s. 119; Susanna Diwald Wilzer, *Fırak ve Tabakâtü'l-mu'tezile*, s. 125; Ka'bî, *Fazlu'l-i'tizal ve tabakâtü'l-mu'tezile*, s. 387

¹² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 78, 85.

¹³ İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-mu'tezile*, s. 387.

¹⁴ Safedî, *Kitabu'l-vâfi bi'l-vefeyât*, c. IV, s. 93.

¹⁵ İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-mu'tezile*, s. 387.

¹⁶ Fahreddin Râzî, *İ'tikâdâtü fırakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, s. 45.

¹⁷ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, c. XVII, s. 588.

¹⁸ Safedî, *Kitabu'l-vâfi bi'l-vefeyât*, c. IV, s. 93; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, c. IV, s. 588; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedyyetü'l-ârifin*, c. II, s. 69.

Nakzu's-şâfî fi'l-imâmet, *Nakzu'l-muknî fi'l-gaybet*, *Fâetü'l-ayn* şeklinde zikredilir.¹⁹ Bunlar arasında *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh* adlı eseri fıkıh usûlü açısından önemli bir yere sahiptir. Çünkü mütekellimin usulünde yazılmış dört ana kaynaktan biri olarak zikredilir. İbn Haldûn (808/1406) fıkıh alimlerinin yazdığı usûl eserleri ile kelâm alimlerinin telif ettiği usûl eserleri arasında ayırım yaparak fıkıh usûlündeki fukahâ-mütekellimîn metotlarını tayin etmiştir. Fakihlerin telif ettiği fıkıh usûlü eserlerinde meseleler furû fıkıhla iç içe anlatılmakta, furû fıkıha dair örnekler çokça yer almaktadır. Kelâm alimleri ise fıkıh usûlünde meselelerin amelî boyutundan ziyade nazarî boyutuna ağırlık vermektedirler. İbn Haldûn kelâmcıların telif ettiği dört ana kaynak zikreder. Bunlar Cüveynî'nin *el-Burhan'ı*, Gazâlî'nin *el-Mustasfâ'sı*, Kâdî Abdülcebbar'ın *Kitabu'l-Umed'i* ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed'i*dir. Müteahhirîn kelâm alimlerinden Fahreddin er-Râzî ve Âmidî (631/1233) bu dört ana kaynağa dayanarak fıkıh usûlü eserlerini telif etmişlerdir.²⁰

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Mu'tezile mezhebine nisbet edilmekle beraber Mu'tezile'nin ileri gelen isimlerine yönelttiği tenkitlerle diğer Mu'tezilî alimlerden farklı bir kulvarda yer almıştır. Dilinin anlaşılır olması, meseleleri izah edişinin derinliği ve analiz gücü sebebiyle telif ettiği bu eser fıkıh usûlünde önemli bir yer edinmiş ve ehl-i sünnet alimlerinin kaynak eserlerinden olmuştur. Mu'tezile'ye yönelttiği tenkitler ve müteahhirîn dönemi fıkıh usûlü düşüncesini şekillendirmesi açısından Basrî'nin eserinin henüz üzerinde yeterince durulmamış bir öneme sahip olduğu söylenebilir.

¹⁹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mûdiyye*, c. III, s. 261; Safedî, *Kitabu'l-vâfî bi'l-vefeyât*, c. IV, s. 93; İbn Murtaza, *Tabakâtü'l-mu'tezile*, s. 119, 387; Susanna Diwald, *Fırak ve Tabakâtü'l-mu'tezile*, s. 125; Ka'bî, *Fazlu'l-i'tizal ve tabakâtü'l-mu'tezile*, s. 387; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedyyetü'l-ârifin*, c. II, s. 69.

²⁰ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, c. XVII, s. 588; İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 577.

Birinci Bölüm

EMRİN MÂHİYETİ

I. KELÂMIN MÂHİYETİ

A. Kelâm-ı Nefsî Kavramı

Emir, kelâmın bir türü olduğu için kelâmın mâhiyetine yönelik değerlendirmeler emir bahsine de tesir etmektedir. Bu açıdan emrin mâhiyetini kavramak için kelâmın mâhiyetine değinmek gerekir. Kelâm meselesi usûl-i fıkıh eserlerinde genel olarak emir bahsi çerçevesinde ele alınmıştır.

Kelâmın mâhiyetine dair tartışmalar Allah'ın mütekellim olmasının mâhiyeti, Kelâmullah'ın hâdis ya da kadîm olması meseleleriyle irtibatlıdır. Halku'l-Kur'an meselesi Mu'tezilî alimler tarafından öne sürülmüş ve İslam tarihinde bir dönem oldukça etkili olmuş bir meseledir. Halku'l-Kur'an meselesinin temelinde Allah Teâlâ'nın mütekellim olmasının mâhiyetine dair görüşler vardır. Allah Teâlâ'nın mütekellim olduğu hususunda ihtilaf vâkî olmamakla birlikte mütekellim olmasının mâhiyeti ve keyfiyeti hususunda ihtilaf mevcuttur. Bu ihtilaf kelâmın mâhiyetine dair farklı bakış açılarına sebep olmuştur.

Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatının mâhiyetine yönelik tartışmalarda Mu'tezile ve Eş'arî-Mâturîdî mezhepleri arasındaki ayrım ön plana çıkmaktadır. Ancak tartışma Kur'an'ın mahluk olup olmadığı üzerinden başlamıştır. Mu'tezilî alimlerin Kur'an'ın mahluk olduğunu savunmasına karşı olarak Ahmed b. Hanbel gibi selef alimleri Kur'an'ın mahluk değil, kadîm olduğu şeklinde görüş beyan etmişlerdir. Kur'an'ın lafzını kadîm olarak gören bu görüşe alternatif olarak Eş'ari ve Mâturîdî alimler kelâmullahın mâhiyetine dair daha incelikli bir yoruma giderek kelâm-ı nefsî ve

kelâm-ı lafzî ayrımı yapmışlardır.²¹ Böylece kelâmullahın hem kadîm hem de hâdis tarafı olduğunu ifade etmişlerdir. Tartışma kelâm-ı nefsî kavramı üzerinden yürümüştür. Kelâm-ı nefsî kavramı emrin mana mı yoksa lafız mı olduğu meselesiyle doğrudan irtibatlı olduğu için usûl-i fıkıh eserlerinde de ele alınmıştır.

Kelâm-ı nefsî kavramına olan bakış, emrin mâhiyetine ve delâletine dair değerlendirmelere tesir etmiştir. Bu bağlamda kelâm-ı nefsîyi kabul eden ve reddeden şeklinde Gazâlî'nin yaptığı ikili tasnif esas alınarak mesele izah edilecektir.²²

1. Kelâm-ı Nefsîyi Kabul Edenler

Eş'arî ve Mâturîdî alimler Allah'ın kelâm sıfatının mâhiyeti hususunda müttefiktir. Allah'ın emreden, yasaklayan, haber veren olması dolayısıyla mütekellim olduğu hususunda şüphe yoktur. Allah Teâlâ ezelî bir kelâm ile mütekellimdir. Kelâm sıfatı Allah Teâlâ'nın zatına ait bir sıfattır. Kelâm sıfatı Allah'ın zatında sabit olmadan Allah'ın mütekellim olması onlara göre imkansız bir durumdur.²³ Mütekellim vasfı Allah'ın zatında olduğu için Kur'an mahluk değil, kadîmdir. Eş'arî /Mâturîdîlere göre kelâm konuşan kişiyle kaim olan manadır. Kelâmı "kullanılan işaretlerin ve ibarelerin delâlet ettiği, kişiyle kaim olan söz" olarak tarif etmişlerdir.²⁴ Kelâm emreden, nehyeden ve haber veren kişinin kendinde bir mana olup işaret, yazı ve ibareler bu manaya delâlet etmektedir. Buna kelâm-ı nefsî denilmiştir. Birçok Eş'arî kelâmcı kelâm-ı nefsîyi "söz ancak kalptedir, dil ona delâlet eder." şiiiriyle açıklamıştır.²⁵ İbare, işaret ve yazı kişiyle kaim olan manaya delalet etmesi sebebiyle kelâm olarak isimlendirilir. Buna da kelâm-ı lafzî denilmiştir. Asıl kelâm olan ise kelâm-ı nefsîdir. Kadîm olan kelâm, kelâm-ı nefsîdir. Kelâm-ı lafzî ise hâdistir. Allah Teâlâ'nın kelâmı birdir. Bu kelâm taalluk ettiği şeye göre emir, nehiy,

²¹ Mustafa Altundağ, 'Kelamullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsî- Kelâm-ı Lafzî Ayrımı', s. 149.

²² Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, s. 48.

²³ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 105, 106; Teftazânî, *Şerhu'l-akâidi'n-neseftiyye*, s. 108, 109.

²⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 108; Bakillânî, *et-Temhid*, s. 250, 251.

²⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 111; Teftazânî, *Şerhu'l-akâidi'n-neseftiyye*, s. 108; Nureddin Sâbûnî, *Mâturidiyye Akâidi*, s. 33.

haber şeklinde çeşitlenmektedir. Teftazânî varlık mertebelerini zikrederek bir şeyin dış dünyada, zihinde, ibarede (dilde) ve yazıda varlığı olduğunu ifade etmiştir. Kelâmın da kendinde bir varlığı olmakla birlikte ona delâlet eden yazı ve ibare olur. Kelâm zihinde dolaşır ve dış dünyada bir varlığa bürünebilir.²⁶ Kelâmın emir, nehiy, haber gibi tüm kısımları konuşan kişiyle kaim olan bir manadır. Bu manaya delil olarak Cüveynî "yap/ افعل" lafzını öne sürmektedir. Bu sîga îcab, ibâha, teşvik gibi manalarda kullanılmaktadır. Mana lafza bağlı olsaydı bu sîga çeşitli manalarda kullanılmazdı. "yap/ افعل" lafzının îcab manasına gelmesi nefisteki manadan dolayıdır. Bu manaya işaret eden deliller ile bu mana ortaya çıkar.²⁷

2. Kelâm-ı Nefsîyi İnkâr Edenler

Allah'ın kelâm sıfatının mâhiyeti hususundaki tartışmanın diğer cephesi Mu'tezile'dir. Mu'tezile alimlerine göre Allah Teâlâ mütekellimdir. Ancak nefsiyle kaim olan mana ile mütekellim değildir. Allah'ın kelâm sıfatı fiili bir sıfattır. Bu sebeple kadîm değil, hâdistir.²⁸ Kelâm, düzenli olarak bir araya gelmiş anlaşılır harflerden oluşan şey olarak tarif edilir. Kelâm olarak isimlendirmek için anlaşılır olma şartı konulmuştur. Belli bir nizama sokulmuş harfler ve kesik sesler kelâm sayılmaktadır. Mu'tezile nefisle kaim olan kelâm-ı nefsîyi kabul etmemektedir. Çünkü nefiste kaim olan mana bilinemeyen bir şeydir. Halbuki kelâm olarak vasıflanması için anlaşılır olması gerekir.²⁹ Kelâm lafza dökülmeden önce zihinde fikir olarak dolaşabilir. Bunu Eş'arî alimler de Mu'tezilî alimler de kabul eder. Ancak Mu'tezilî alimlere göre zihinde dolaşan fikirler, harflerle açığa çıkan sözün cinsindendir. Nefiste olan bir mana değildir.³⁰

Mu'tezile'ye göre mütekellim yani konuşan kişi konuşma fiilini yapandır. Kelâm, zata ait bir sıfat değil, fiili bir durumdur.³¹ Eğer Allah nefisle kaim olan kelâm ile mütekellim olsaydı kelâmın bütün halleriyle mütekellim olurdu. Yani hasen olan bir fiili nehyetme, kınama

²⁶ Teftazânî, *Şerhu 'l-akâidi 'n-nesefiyye*, s. 110, 115.

²⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 110.

²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, 306; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 106.

²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 306, 307.

³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 308.

³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 309.

gerektiren bir fiili övme gibi durumlar ortaya çıkardı. Bu yüzden kelâm fiili durumlara bağlanmalıdır.³² Ezelde mevcut olan bir kelâm yoktur. Muhataplara göre emir, nehiy ve haber şeklinde kelâm yaratılır.³³

Mu'tezilî alimler dışında bazı fakihler de emrin hakikatini kelâm-ı nefsîyle değil, emir sîgasıyla ifade etmektedirler. Gazâlî'ye göre bunlar da kelâm-ı nefsîyi inkar edenler arasındadır.³⁴

Sonuç olarak emrin lafzî kelim olduğu hususunda tartışma yoktur. Ancak bu lafzî kelâmın emrin hakikati mi olduğu yoksa emre delâlet mi ettiği hususu görüş ayrılıklarına neden olmuştur.

B. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kelâm Tanımı ve Tasnifi

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre kelâm "ayırdedilen ve işitilen harflerden oluşan sözdür." Bir sözün kelâm olması için en az iki harften oluşması gerekir.³⁵ Basrî kelâmı, lafzî kelâm çerçevesinde ele almaktadır. Kelâm-ı nefsîyi dikkate almadan bir kelâm tanımı vermektedir. Kâdî Abdülcebbar gibi kelâmı harfler ve ibareler olarak görmektedir.

Kelâmın çeşitli taksimleri yapılmaktadır. Debûsî (430/1039) emir, nehiy, ihbar ve istihbar şeklinde dört kelâm çeşidi olduğunu söyler. Ona göre kelâmı Allah Teâlâ vaz' etmiştir. Bu sebeple de anlamsız olma gibi bir durumu yoktur. Bu anlam konuşmak suretiyle açığa çıkar. Konuşma da bu çeşitlerle gerçekleşmektedir. Kelâmın anlamı emir, nehiy, ihbar ve istihbar suretiyle hasıl olmaktadır.³⁶ Cüveynî de usûl alimlerinin kelâmı emir, nehiy, haber ve istihbar

³² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît*, s. 317.

³³ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 119.

³⁴ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, s. 49.

³⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 16.

³⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, c. I, s. 34 .

şeklinde tasnif ettiklerini söyler.³⁷ Bunun yanında haber-inşa, haber-inşa-talep gibi tasnifler de yapılmıştır.³⁸

Basrî'nin kelâm tasnifi Kâdî Abdülcebbâr'ın tanımını ile aynıdır. Kâdî Abdülcebbâr kelâmı emir, nehiy ve onun manasındakiler ile haber ve haber manasındakiler şeklinde ikiye ayırmaktadır. Basrî de aynı şekilde kelâmı emir ve emir manasındakiler ile haber ve haber manasındakiler şeklinde ikiye ayırır.³⁹ Belâgat ilminde bu tasnif haber ve inşâ şeklinde kavramlaşacaktır. Ancak Basrî'de inşâ kavramı yerine emir kavramı kullanılır. Basrî'nin kelâmı ikili bir şekilde tasnif etmesinin nedeni kelâmın müfred değil, mürekkeb yapıda olmasıdır. Kelâm, Kâdî Abdülcebbâr'ın da zikrettiği gibi anlamlı olmalıdır. Anlamı tamamlanmış bir yapı kelâmı ifade eder. Bu da müfred bir şekilde olmayıp anlamlı kelimelerin birbirine isnadı şeklinde anlamı tamam olan bir yapıda olur. Bu isnadın gerçekleşmesi neticesinde ya emir ve emir manasındaki sözler ya da haber ve haber manasındaki sözler meydana gelir. Velhasıl kelâmın bu şekilde ikiye ayrılmasının nedeni kelimelerin birbirine isnadının gerçekleşme şekline kaynaklanmaktadır. Diğer tasniflerde geçen istihbar, istifham, talep gibi kısımları Basrî emir manasında gördüğü için ayrı bir kategori olarak zikretmemiştir.⁴⁰

II. EBU'L-HÜSEYİN EL-BASRÎ'NİN EMİR KAVRAMINA YAKLAŞIMI

Usûl-i fıkıh, şer'î hükme ulaştıran yolu tarif eden bir ilimdir. Bu ilmin en esaslı bahislerinden olan emir bahsi de şer'î hükme ulaşmanın bir yoludur. Basrî, hakkında şer'î bildirim olan sözler olarak emir bahsinin usûl-i fıkhıdaki yerini tayin etmiştir.⁴¹ Usûl-i fıkıhın temel meselelerinden olan emrin evvel emirde mâhiyetini tesbit etmek gerekmektedir. Emir, kelâmın bir türü yani bir konuşma biçimi olduğu için kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî hakkında zikredilen görüşler emrin hakikati ve mâhiyetine de uzanmaktadır.

³⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, c. I, s. 196.

³⁸ Tehânevî, *Keşşaf*, s. 1371, 1372.

³⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 21, 22.

⁴⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 21, 22.

⁴¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 11, 12, 13.

A. Emir Tanımı

Basrî emrin ıstılâhî tanımını vermeden önce emir kelimesinin muhtelif anlamlarını zikreder. Emir şey, sıfat, durum ve hususi bir söz ifade eden müşterek bir kelimedir. Buna göre emir kelimesi bir durumu, özelliği ifade etmek için kullanılırken hususi bir söz olarak da kullanılır. "Bu emirdir" denildiğinde bu ifadedeki emir kelimesinin şey, sıfat, durum gibi anlamlardan hangisine ircâ edileceği, ilgili olduğu anlama göre değişmektedir.⁴²

Emrin hususi bir söz ifade etmesi emrin bir sîgası olmasıyla alakalıdır. Basrî'nin emir tanımı da emrin hususi bir söz olduğunu ifade eden anlamıyla irtibatlıdır. Ona göre emir; 'isti'lâ yoluyla söylenen hususi bir sîga olup fiilin gerçekleşmesini talep etme ve fiile yönelik bir davettir.'⁴³

Emir tanımları emir sîgasının hangi sebeplerle emir olduğunu ifade etmektedir. Emir sîgasının ne sebebiyle emir olduğu hususu usûlcüler arasında ihtilaflı bir meseledir. Emrin sîgadan dolayı, iradeden dolayı ya da emrin kendinde kaim olan manadan dolayı emir olduğu gibi görüşler vardır. Basrî ise emrin hakikatte söz olduğu ve bu sözün de emir olabilmesi için isti'lâ yoluyla söylenmesi ve fiili gerçekleştirmeye yönelik bir talep olması şartlarını öne sürer. Zikredilen bu talep, Mu'tezile mezhebinde önemli bir yer tutan irade meselesine racidir. Basrî, sîganın emir olmasının şartlarından birini irade olarak tayin etmiştir. Kâdî Abdülcebbar'a göre ise emir sîgasını emir yapan unsur hususen iradedir.⁴⁴ İrade kavramı Kâdî Abdülcebbar'ın emir tanımında en üst kavram olarak belirirken Basrî'de sîga ve isti'lâ ile eşit ve birbiriyle iç içe bir şekildedir.

Hanbelî usûlcülerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ emri "aşağı konumda olan bir kimseden fiilin gerçekleşmesini gerektiren söz" olarak tarif etmiştir. Emir hakikatte sözdür. Bu söz daha aşağı konumda olan birine söylenen "yap/ افعل" sözüdür. Emir bu sîgayla emir olur. Ebû Ya'lâ emrin irade ve nefiste kaim olan bir mana sebebiyle emir olduğu görüşlerini reddeder. Emir sîgası, o

⁴² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 45.

⁴³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 50.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 107.

ifadenin emir olduğunu göstermede yeterlidir.⁴⁵ Emrin, sîgasından ötürü emir olduğunu ifade eden bir diğer usûl alimi de Malikî usûlcülerinden Bâcî'dir.⁴⁶ Hanefî usûlcülerden Serahsî ve Pezdevî de emrin sîga olduğunu ve sîga olmadan emrin düşünölemeyeceğini ifade ederler. Emri "aşağı konumda olan birine söylenen "yap/ افعل" sözüdür." şeklinde tarif etmişlerdir.⁴⁷

Mezkur tanımlarda emrin "yap/ افعل" lafzı olduğu hususunda tartışma bulunmamaktadır. Basrî de aynı şekilde "yap/ افعل" sîgasının emir olduğunu ifade etmiştir. Bu tanımlar kelâm-ı nefsiyi söz konusu etmeyen, kelâm-ı lafzî cihetinden yapılan tanımlardır. Diğer usûlcüler gibi emri, kelâmın kısımlarından biri olarak gören Eş'arî usûlcüler ise emrin mütekellimin nefsinde kaim olan mana sebebiyle emir olduğunu ifade etmişlerdir. Buna göre emir sîga, irade gibi sebeplerle emir olmaz. Ancak emir, sîga sebebiyle emir olmasa da emrin bir sîgası olabilir. Bu sîga "yap/ افعل" şeklinde geleceğı gibi "senden şunu yapmanı istiyorum" şeklinde de gelebilir. Bâkılânî emrin konuşanın kendindeki manadan dolayı emir olduğunu zikretmekle beraber emri, 'me'murun itaat ederek fiili yapmasını gerektiren söz' olarak tanımlar. Bâkılânî emrin söz olmasına karşı çıkmaz. Emrin sadece bir sîga ve irade olarak tarif edilmesine karşı çıkmaktadır.⁴⁸ Cüveynî de âmirin kendisinde, emredilen şeyin gerçekleşmesine yönelik bir talep ve iktizânın bulunduğunu ifade eder. Sîga bu talep ve iktizâyâ delâlet etmektedir. Emredenın yani mütekellimin kendinde olan bu mana, sîgayı emir yapan husustur. Emreden kişinin nefsinde olan bu mana yani iktizâ, Mu'tezile'nin zikrettiğı iradeye benzese de Eş'arî alimler bu ikisini ayırmaktadır. Eş'arî usûlcülerin zikrettiğı mana iktizâdır. Yani bir şeyin yapılmasını gerekli kılmadır. İradeden farklı olarak iktizâda, âmir istemediğı bir şeyi me'mûra emredebilir. Bu da o fiilin yapılmasını gerektirir. İrade olmasa da emrin yerine gelmesini gerektiren bir söz olarak emir olur.⁴⁹ Gazâlî de emrin tanımını Bâkılânî ve Cüveynî gibi vermektedir; "Emir, emre muhatab olan kişinin, emredileni yapmak suretiyle itaat etmesini gerektiren sözdür". Ona göre

⁴⁵ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, c. I, s. 157, 214, 215.

⁴⁶ Bâcî, *İhkâmü 'l-fusûl*, s. 190.

⁴⁷ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 11; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü 'l-esrar*, c. I, s. 155.

⁴⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 5, 10.

⁴⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, c. I, s. 200.

emir hem âmirin nefsindeki mana için hem de bu manaya delâlet eden lafız yani sîga için ortak kullanılmaktadır. Her iki kullanım da hakikidir.⁵⁰

Emir tanımlarından anlaşıldığı üzere emrin söz olduğu ve bir sîgasının olduğu hususunda ihtilaf yoktur. İhtilaf, emrin bu sîgadan dolayı mı, iradeden dolayı mı yoksa âmirin nefsinde kaim olan manadan dolayı mı emir olduğu meselesindedir. Basrî emrin söz olmasının beraberinde sîga, isti'lâ ve irade şartlarını getirdiğini ifade ederek sadece sîgadan dolayı ya da sadece iradeden dolayı sözün emir olmadığını ifade etmiştir.

B. Emrin Söz Olması

Emrin söz olmasıyla ilgili tartışılan hususlar bu bölümde incelenecektir. Bunlar; emrin bir sîgası olup olmadığı, sîganın emre nasıl delâlet ettiği, sîganın emir olması için başka karinelere ihtiyacı olup olmadığı şeklinde sıralanabilir.

Emri emir yapan unsurun ne olduğuna dair zikredilen farklı görüşler emir tanımları verilirken ifade edilmişti. Bu hususta Basrî'nin sîga, irade ve isti'lâ kavramlarını öne çıkararak ve Mu'tezile ile fukahânın görüşlerini dikkate almak suretiyle hareket ettiği söylenebilir. Ona göre bu şartlar mevcut olduğunda ancak bir söze emir denilebilmektedir. Emrin mâhiyetini derinliğine kavrayabilmek için bu şartları tek tek incelemek gerekir.

1. Sîga

Emrin hususi bir söz olmasına istinaden sîga meselesi emir bahsinde önemli bir yer tutar. Emrin sîgasından ötürü emir olduğu, emre mahsus sîganın olması, sîganın farklı manalarda kullanımı gibi hususlar sîga bahsinde tartışılır.

Serahsî, Ebû Ya'lâ ve Bâcî gibi usûl alimleri emrin kendine mahsus bir sîgasının olduğunu ifade ederler. Karinelerden hâlî olarak gelen "yap/افعل" lafzı emirdir. Sîga olmadan emrin varlığından söz edilemez. Onlara göre sîga bizzat emirdir.⁵¹ Serahsî'ye göre emrin var

⁵⁰ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, s. 47, 48.

⁵¹ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 11; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, s. 214; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 190.

olmasının amacı bazı hikmetleri ve maksadları gerçekleştirmektir. Bu hikmet ve maksadın gerçekleşmesi için emrin bir lafzı olmalıdır. Bu sebeple "yap" sîgası emir için vaz' edilmiştir.⁵² Sîganın emir için vaz' edilmesi onun başka manalarda kullanılmasına mani değildir. Emir sîgası karineyle beraber ilzam, nedb, ibâha, irşad, istek gibi manalarda kullanılabilir.⁵³ Sîganın mutlak hali ise emirdir.⁵⁴

Kelâm-ı nefsi bağlamında emri tanımlayan Bâkılânî, Cüveynî ve Gazâlî'ye göre sîga emir değildir. Sîga, konuşan kişiyle kaim olan manaya delalet etmek üzere vaz' edilmiştir.⁵⁵ Emrin kendine mahsus bir sîgası yoktur. "Şunu emrettim/أمرتك بكذا, ilzam ettim/ألزمته " ya da "yap/افعل" gibi ifadeler emir için kullanılan sîgalardır. Fiili gerektiren her söz emir kabul edilir.⁵⁶ Emir için vaz' edildiği söylenen "yap/افعل" lafzı için Gazâlî on beş ayrı mana verir. "Yap/افعل" sîgası bu manaların hepsi için kullanılmaktadır. Bu sebeple karinelere hâlî olarak gelen "yap/افعل" sîgası emre delâlet etmemektedir. Bu sîganın emir ifade etmesi için iktizâ ve talebe delâlet etmesi gerekir. İktizâ ve talebe delâlet eden "yap/افعل" sîgası için emir denilebilir.⁵⁷

Kâdî Abdülcebbar "yap/افعل" lafzını iradeye delâlet eden bir sîga olarak görmektedir.⁵⁸ Bu sîga iradeye delâlet ettiği takdirde emir olmaktadır. Kâdî Abdülcebbar için sîga fukahâda olduğu gibi merkezî bir konumda değildir. Emir meselesinde onun için en merkezî kavram iradedir. İrade söz konusu olduğunda emir vâki olur.⁵⁹

Basrî için sîga da irade de emrin emir olmasını sağlayan şartlardır. Ona göre emrin bir hükmü vardır. Bu hüküm sîga ve iradeyle birlikte gerçekleşmektedir. Birtakım usûlcülerin söylediği gibi sadece sîga ile emir gerçekleşmez. Yalnızca sîga emir olarak telakki edilirse hatalı

⁵² Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 12.

⁵³ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 14 .

⁵⁴ Bâcî, *İhkâmü 'l-fusûl*, s. 192.

⁵⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, c. I, s. 212.

⁵⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, c. I, s. 212; Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 7.

⁵⁷ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, s. 51, 52, 53.

⁵⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, c. I, s. 215.

⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 107, 108.

bir şekilde söylenen "yap/افعل" lafzı ya da tehdit gibi durumların da emir kapsamında olması gerekir. Bu durumları da dikkate alarak Basrî sîğanın emir olması için iradeyle birlikte düşünülmesi gerektiğini savunur.⁶⁰ Basrî'nin sîgayı ele almasındaki asıl maksad sîğanın emir ifade etmesinin keyfiyetini incelemektir. "Yap/افعل" lafzının emir için kullanımı hakikidir. Haber, nehiy, temenni gibi ifadeler hakiki olarak emir değildir. "Sana şunu emrettim/ أمرتك بكذا" ile "yap/افعل" arasında fark vardır. "yap/افعل" lafzı hakiki manada emir olarak görülürken diğer ifade hakiki manada emir değildir. Bu açıdan Basrî emrin bir sîgası olduğu kanaatindedir. Bu sîga da "yap/افعل" lafzıdır. Esas mesele ise emir için vaz' edilen bu sîğanın emir anlamını nasıl ifade ettiğidir.⁶¹

Basrî emir sîgasının mâhiyetini açıklayabilmek için sîğanın tehdit için kullanımına dair ayrımlara dikkat çeker. Ona göre sîğanın emir olduğunu ifade etmek için tehdit ya da ibâhaya dair karinelerin olmamasını delil göstermek meseleyi açıklamamaktadır. Sîğanın emir ifade etmesini açıklayabilmek için emir ve tehdit arasındaki mâhiyet farkını ortaya koymak gerekir. Ona göre sîğanın emir ya da tehdit olmasındaki temel etken iradedir. Sîgada irade söz konusu ise bu emir olarak tanımlanır. Ancak irade olmadan sîga varid olmuşsa o zaman buna tehdit denilir. İrade ile değil de hoş karşılanmayan bir fiilin emir ve tehdit konusu olması üzerinden emir ve tehdidi ayırma düşüncesine Basrî karşı çıkar. Hoş görülmeleyen bir fiilin "yap/افعل" şeklinde sîğanın konusu olması ona göre tehdit ve emri ayırmaz. Çünkü ayırım emrin mâhiyeti üzerinden yapılmamıştır. Emrin mâhiyetini açığa çıkarmak için irade üzerinden bu ayırımı yapmak gerekmektedir. Ona göre "yap/افعل" sîgası çirkin bir fiilin yapılmasını konu edinmez. Çünkü bu sîga talep ifade eder. Sîğanın kendisi emir ve irade ifade ettiği için tehdit ve emir arasındaki ayırım da iradeyle olur.⁶²

Emrin sîgadan dolayı emir olduğunu savunanlar, sîğanın başka manaya irca edildiğine dair bir karine olmadığı durumda bunu savunurlar. Basrî esasen sîğanın başka manada kullanıldığına dair bir karine olmadığına emir olduğu görüşünü reddeder. Ona göre emir

⁶⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 50.

⁶¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 52, 53.

⁶² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 51, 52.

sîgasının ibâha, tehdit, kınama gibi anlamlara değil de emredilen fiilin talep edilmesi anlamına irca edilmesi, karinelere hâlî olmasıyla açıklanamaz. Çünkü daha önce zikredildiği gibi böyle açıklandığı takdirde emrin mâhiyetini ifade eden ve açığa çıkaran bir açıklama olmamış olur. Sîganın emir olmasını ve talep ifade etmesini sağlayan husus iradedir. Bu sîgayla konuşan kimse bir amaca ve niyete istinaden konuşur. Sîgayla ifade edilen, bu amaç ve niyettir. Sîgaya emir denilmesinin sebebi de bu amaç ve niyetle bağlantılı olarak iradedir.⁶³ Basrî emrin bir sîgası olduğu görüşünde fukahâyâ yaklaşmakla birlikte emir sîgasının iradeyle birlikte emir ifade etmesi görüşüyle de fukahâdan ayrılmıştır. Emir meselesinde ne Kâdî Abdülcebbâr gibi iradeyi merkeze almış, ne de fukahâ gibi sadece sîgayı esas almıştır. Basrî sîga ve irade arasında esaslı bir alâka olduğunu düşünerek her iki kavrama da emir meselesinde temel bir yer tayin etmiştir.

2. İsti'lâ

Sîganın emir olması için öne sürülen şartlardan biri de isti'lâdır. İsti'lâ âmir ve me'mûr arasındaki ilişkiyi ve hiyerarşiyi açıklayan bir kavramdır. Emir tanımlarında geçen 'aşağı konumda olan birisi ve isti'lâ' lafızları bu şartı ifade etmektedir. Emirde isti'lâ kavramının olması, bir kimsenin diğeri üzerindeki hükmetme gücüne de işaret etmektedir. Emrin kişi üzerindeki bağlayıcılığı bu makam farkıyla sağlanmaktadır.

İsti'lâ kavramıyla ilgili iki farklı bakış açısı vardır. Bâkılânî, Serahsî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve Kâdî Abdülcebbâr gibi usûl alimleri emrin aşağı konumda olan birine yöneltilmesi gerektiğini savunur.⁶⁴ Me'mûr, âmirden daha aşağı bir konumda olmalıdır. Örneğin; Allah'ın kullarına, efendinin köleye, babanın oğluna söylediği "yap/افعل" sözü emir olur. Serahsî me'mûr olması caiz olan kimseye yapılan hitabı emir kabul ederken me'mûr olması caiz olmayan kimseye yapılan hitabı emir kabul etmez. Bir kimsenin Allah'a "beni bağışla" şeklinde emir sîgasıyla söylediği ifade, emir olmayıp dua olmaktadır.⁶⁵ Bu düşünceye göre sîganın emir olması için âmir ve me'mûrun makamları belirleyici rol oynamaktadır.

⁶³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 52, 53.

⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 11; Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 8; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, c. I, s. 157.

⁶⁵ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 11.

Basrî, isti'lâ meselesini âmir ve me'mûrun konumundan ziyade emir sîgasının söyleniş biçimiyle alakalı olarak değerlendirir. İsti'lâ ona göre emir sîgasının otoriter bir şekilde söylenmesidir. Âmir üst bir makamda olsa dahi emir sîgasını karşısındakine boyun eğercesine söylüyorsa bu ifade emir olmamaktadır.⁶⁶ Basrî için me'mûr olması caiz olan ve olmayan gibi bir ayrım yoktur. Emir sîgasının söyleniş biçimi âmir ve me'mûru tayin etmektedir. Bu düşünceye göre de âmir ve me'mûr arasında hiyerarşi ve makam söz konusudur. Ancak bu hiyerarşiyi düzenleyen ve makamı belirleyen emrin söyleniş anıdır. Diğer usûl alimlerine göre ise âmir ve me'mûr arasındaki makam belirlidir. Belirli olan bu makam emrin kimden kime yönelik olacağını da belirler. Bu bağlamda kölenin efendiye yönelik "yap/افعل" ifadesi emir sayılmamaktadır. Basrî bu makamın emrin söyleniş anında belirlendiğini ifade etmektedir. Köle efendisine otoriter bir şekilde "yap/افعل" dediğinde bu ifade köle ve efendi arasındaki makam farkına bakılmaksızın emir sayılır. Otoriter bir şekilde söylenmesi bu ifadeyi emir kılmaktadır.

3. *İrade*

İrade kelimesinin lûgat manası "fiili gerçekleştirmeye yönelme ve fiili gerçekleştirme iştiağı"dır. Kelâm alimleri iradeyi "caiz olan iki taraftan birini diğerine tercih ettiren sıfat" olarak tanımlamışlardır.⁶⁷ İrade meselesi kelâm ilminde kulların fiillerinin yaratıcısı olması, Allah'ın ve kulun iradesinin mâhiyeti ve sınırları bağlamında tartışılmıştır. Bu hususta dört görüş öne çıkar.⁶⁸

- Cebr-i mutlak; Cebriyye, insan iradesini reddetmektedir. Buna göre insan fiillerini kendisi seçmemektedir.

- Cebr-i mutavassıt; Eş'arîlerin görüşüdür. Onlara göre insanın fiilleri işlemek için kudret ve istitâatı mevcut olmakla birlikte fiillerin ortaya çıkışında bunların bir etkisi yoktur. Filler Allah'ın yaratmasıyla var olmaktadır.

⁶⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 49.

⁶⁷ Tehânevî, *Keşşaf*, s. 131, 132.

⁶⁸ Seyyid Bey, *Medhal*, c. II, s. 9-14.

- Tevfiz-i mutlak; insanlar kendi iradeleriyle hareket ederler ve fiillerinin yaratıcısıdır. Bu görüş Mu'tezile mezhebinin temel görüşüdür.

- Tevfiz-i mutavassıt; Mâturidîler Allah'ın fiilleri yarattığını kabul etmekle birlikte Eş'arîlerden farklı olarak insanın fiili kesbetmesinin kendi iradesiyle gerçekleştiğini savunurlar. Bu bağlamda küllî ve cüz'î irade ayrımından hareket ederler. Küllî irade; irade sahibi canlılarda mevcut olan bir sıfattır. Bilfiil var olmayıp, bilkuve şeklinde mevcuttur. Cüz'î irade ise küllî iradenin belirli bir fiile taalluk etmesiyle ortaya çıkmaktadır. Küllî iradenin bilfiil hale gelmesiyle ortaya çıkan irade cüz'î irade olmaktadır. Mâturîdî alimler Allah tarafından yaratılan iradenin küllî irade olduğunu, fiile taalluk eden cüz'î iradenin insanın iradesi olduğunu savunmaktadırlar.⁶⁹

İrade kavramı Mu'tezile mezhebinin esaslı kavramlarından biridir. Özellikle emir bahsinde iradenin merkezî ve tayin edici bir konumu vardır. İrade meselesini emir bahsinde devreye sokan Mu'tezilî usûlcülerdir. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim, Kâdî Abdülcebbar ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî emir bahsinde iradeyi şart koşmuşlardır.⁷⁰

Bir kimsenin emirle mükellef olması o emrin irade edilmesiyle doğrudan irtibatlıdır. Mu'tezile'nin emir bahsinde irade kavramını merkeze yerleştirmesinin temel nedeni adalet ilkesine göre Allah Teâlâ'nın kulları için en iyiyi murad edeceği düşüncesidir. Allah Teâlâ insanlara mükafat vermek için onları mükellef kılmaktadır. İnsanların mükafata nail olması için insanların iyi(hasen) olan fiillerle mükellef kılınması gerekir. Allah Teâlâ insanlardan iyi(hasen) olan fiilleri yapmalarını istemektedir. Allah'ın emrettiği fiiller iyi ve güzel fiiller olduğu için Allah Teâlâ bu fiilleri murad etmektedir. Bu sebeple Basra Mu'tezile'sine göre emrin mâhiyetinde irade esaslı bir yer tutmaktadır.

Kâdî Abdülcebbar iradeyi "hal" olarak nitelemiştir. Bu irade yani isteme halini bilmenin bazı yolları vardır. Nefsin hali olan bu irade zarurî olarak ya da hitaba bakılarak bilinebilir. Zaruri

⁶⁹ Seyyid Bey, *Medhal*, c. II, s. 16.

⁷⁰ Ebû İshak eş-Şîrâzî, *et-Tebşira*, s. 18.

olarak bilinen iradeye iççağrı (dâî)⁷¹ denilir. Bu duruma kişinin yemek yeme isteği örnek gösterilir. Kişi yemek yeme isteğini içinde duyarak yemek yeme fiilini seçer. İççağrı birbirine eşit olan birden fazla fiil için de geçerli olabilir. Mesela bir kimsenin yırtıcı bir hayvandan kaçması için önünde iki yol vardır. Bu kişi bu yollardan birini seçebilir.⁷² Nefsin hali olan bu irade Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber'in iradesini bildirmez.

Murad eden kişinin iradesi bazen nefsine bakılarak bilinmeyebilir. O zaman o kişinin iradesi hitabı, emri ve fiilleriyle bilinir. Bunlar murad eden kişinin iradesini bilmeyi sağlayan delillerdir. Bu husus Allah Teâlâ'nın emirleri ve Hz. Peygamber'in fiilleri ve emirleri için geçerlidir. Bir fiil işleyen kimsenin o fiili irade göstererek yaptığı, ancak failin hikmetli davranan, belli bir amaçla fiili yapan ve kötü bir fiili işlemeyen vasıflarda olduğu bilindikten sonra sabit olur. Allah Teâlâ'da bu vasıflar olduğu için Allah'ın irade eden olduğu hususunda bir şüphe yoktur. Allah'ın murad ettiği şeylere bağlı olarak iradesinin hâdis olduğu neticesi çıkmaktadır. Bu bağlamda Allah Teâlâ'nın iradesi kendi zatından değildir. Kendi zatından olmadığı için kadîm değil, hâdistir. Zatında irade vasfı olmadığı için Allah'ın iradesini bilmenin yolu da sem'i delillerden olan emirlerdir.⁷³ Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah kabih-kötü fiiller işlemez ve onları emretmez. Allah'ın yalnızca hasen fiilleri emretmesi, mükellefe sevab ve ceza vermesiyle alakalıdır. Mükellef emredilen hasen fiili yaptığı takdirde sevabı, yapmadığı takdirde cezayı hak eder.⁷⁴ Bu da emirde iradenin varlığına işaret eder. Buna dayanarak Kâdî Abdülcebbâr emrin emir olmasını sağlayan unsur irade olarak belirlemiştir. Emir ifadesini emir yapan, me'mûrun bihe yönelik iradedir ya da âmirin me'mûra hitab ederek emri ortaya koyma iradesidir. Bu iki irade emri emir kılan unsurdur.⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr bu hususta iki irade zikretmekle birlikte Cüveynî, Mutezilî usûlcülerinin üç iradeyi şart koştuklarını ifade eder. Bunlar lafzı ortaya koyma iradesi, lafzın emir olması iradesi, diğeri de emre muhatab olan me'mûrun emri yerine

⁷¹ Dâî kelimesi Yunus Apaydın'ın *el-Mustasfâ'daki* çevirisinden hareketle 'iççağrı' olarak tercüme edilmiştir. Bkz. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, terc. Yunus Apaydın, İstanbul, Klasik yay. 2006, s. 6.

⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 263, 264.

⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 264, 265, 270.

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 262.

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 107.

getirmesine yönelik iradedir. Emir sîgasını söyleme iradesinin şart koşulmasının nedeni uykusunda emir sîgasını söyleyen bir kimsenin ağzından dökülenlerin emir olmadığını ortaya koymaktır. Lafzın emir olarak murad edilmesi ise tehdit gibi emir sîgasıyla ifade edilen durumları dışarıda bırakmak için şart koşulmuştur. Son olarak me'mûrdan me'mûrun bihi murad etme şartı da bir şeyi murad etmeden onu emretmenin tasavvur olunamayacağı düşüncesiyle şart koşulmuştur. İradenin şart koşulması Mu'tezile'nin sıfat anlayışıyla irtibatlıdır. İrade nefsin sıfatlarından değildir. İradenin sabit olması için bir delile ihtiyaç vardır. Bu delil de zikredildiği gibi sevab ve cezanın gerçekleşmesidir.⁷⁶ Emirlerin yerine getirilmesi karşılığında sevab ve cezanın olması iradenin varlığını gerekli kılmaktadır.

Emrin mâhiyetinde iradenin varlığı hususunda Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasında ihtilaf vardır. Bağdat Mu'tezilesinden Belhî emri emir kılan unsurun irade olmadığını, emrin sesler ve harflerden başka bir şey olmadığını savunur. "yap/افعل" ifadesi başka herhangi bir vasfa ihtiyaç duymaksızın bizatihi kendi harf ve sesleriyle emir olmaktadır.⁷⁷ Basra Mu'tezilesi ise "yap/افعل" ifadesindeki seslerin zatına ait bir vasfın olduğunu kabul eder. Bu vasf da iradedir.⁷⁸

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî Basra Mu'tezilesinden biri olarak emrin mâhiyetinde iradenin varlığını kabul etmektedir. Emrin bir şeye yönelik talebi ifade etmesi için sîganın tek başına yeterli olmadığı daha önce sîga bahsinde ele alındı. Basrî sîganın tek başına talep ifade etmek için yeterli olmayacağını Bağdat Mutezilesi ve "emir sîgasından dolayı emirdir" görüşünü benimseyenlere karşı savunmuştur. Emir sîgasının talep ifade etmesi için sîganın yanında bir şartın daha mevcut olması gerekir. Bu şartı açığa çıkarmak için Basrî bütün ihtimalleri göz önünde bulundurur.⁷⁹

Basrî iradenin emre ve emredilen şeye taalluk edebileceğini ifade eder. Ancak ona göre emir sîgasının talep ifade etmesini sağlayan irade emredilen şeye yönelik iradedir. Çünkü sîgayı

⁷⁶ Cüveynî, *el-İrşad*, c. I, s. 206, 207.

⁷⁷ Ebû İshak eş-Şîrâzî, *et-Tebsıra*, s. 18.

⁷⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, c. I, s. 210.

⁷⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 52, 53.

ortaya koyma iradesi emre mahsus bir durum değildir. Tehditte de sîgayı ortaya koyma iradesi vardır. Bu yüzden emrin mâhiyetini belirleyen irade, sîgayı ortaya koyma iradesi olamaz. Sîgayı ortaya koyma iradesini şart koşanlar haberin haber olarak ifade edilme iradesini delil olarak gösterirler. Ancak Basrî'ye göre emir ve haber farklıdır. Haber veren kişi Zeyd hakkında haber vermeyi ve o haberin içerdiği şeyi bildirmek ister. Emir veren kişi için aynı durum geçerli olursa âmirin çirkin ve kötü gördüğü bir şey emir konusu olabilir. O zaman da emir ve tehdit tefrik edilemez.⁸⁰

Emir sîgasını ortaya koyma iradesi emrin amacını gerçekleştiren bir irade değildir. Emir, muhatabı bir şeyi yapma hususunda mükellef kılmaktadır. Bu teklifin gerçekleşmesi için emrin konusu olan fiilin gerçekleşmesi gerekir. Emrin maksadı emredilen fiilin gerçekleşmesidir. Bu sebeple iradenin emredilen fiile yönelik olması gerekir. Emredilen şeye taalluk eden irade ile emir sîgası talep ifade etmektedir.⁸¹

Emrin mâhiyeti hususunda iradenin şart koşulmasını reddedenler şöyle gerekçeler sunmuşlardır:

1. Bir fiilin gerçekleşmesine yönelik emirle o fiilin irade edildiğine istidlal etmek hatalıdır. Çünkü evvela irade, sonrasında emir gerçekleşir. Basrî iradeye delâlet edenin emir değil, sîga olduğunu ifade ederek bu eleştiriye cevap verir. "yap/افعل" sîgası fiilin gerçekleşmesini talep etmek için vaz' edilmiştir. Bu sîgayla konuşan kimsenin fiili murad ettiği ve amacının bu fiilin gerçekleşmesi olduğu anlaşılır. Sîganın kendinde fiile yönelik bir talep vardır.⁸²

2. Emrin mâhiyetine dair tartışmalarda iradenin varlığını kabul etmeyenler dil alimlerinin emir tanımını buna delil göstermektedirler. Dil alimlerine göre emir "isti'lâ yoluyla fiili talep etmektir."⁸³ Dil alimlerinin tanımında isti'lâ şartı olmakla birlikte irade şartı yoktur. Bu sebeple emir için iradeyi zikretmeye lüzum da yoktur. Basrî emir sîgasında iradenin varlığının dil

⁸⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 53.

⁸¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 53, 54.

⁸² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 54.

⁸³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 152.

bahislerinden olmadığını savunur. Ona göre dil alimleri emir sîgasının zahirinden yola çıkarak bir tanım yapmışlardır. Emir sîgasının talep ifade ettiği zahirden anlaşılan bir durumdur. Ancak emir sîgasının nasıl talep ifade ettiği meselesi dil alimlerinin değinmediği bir husustur. Allah Teâlâ insanları emirlerini uygulamakla mükellef kılmıştır. Emrin varid olmasındaki amaç mükellefin emredilen fiili yerine getirmesiyle mükafata nail olmasıdır. Emrin gerçekleşmesi karşılığında mükafata nail olunması iradeye delâlet etmektedir. Bu husus Mu'tezile mezhebinin sıfat anlayışıyla irtibatlıdır. İrade sıfatı delille bilinecek sıfatlardandır. Emirde de iradeye delâlet eden sıfat, emrin karşılığında sevap ve cezanın olmasıdır. Emrin talep ifade etmesinin iradeyle gerçekleşmesi dil meseleleri kapsamında ele alınmayıp, aklen idrak edilebilecek meselelerdendir.⁸⁴

3. "yap/افعل" sîgasının emir olması için iradenin şart koşulmadığına dair bir delil de efendinin kölesine kötü gördüğü bir fiili emretmesi halidir. Bu durumda efendi irade etmediği bir fiili köleye emretmiştir. Basrî böyle bir durumda efendinin köleye hitabının emir olmadığını savunur. Bunun emir telakki edilmesi ona göre bir yanıldır.⁸⁵

4. Allah Teâlâ'nın cennet ehline yönelik "yiyin, için" ifadesi sîganın emir olması için iradenin şart olmadığına dair getirilen diğer bir delildir. Çünkü Allah Teâlâ cennet ehlinden yiyip içmesini murad etmemiş, onlara sadece emretmiştir. Basrî'ye göre Allah Teâlâ bu fiilleri murad etmiştir. Çünkü Allah Teâlâ'nın bu fiilleri onlardan istemesi suretiyle cennet ehlinin mutluluğu söz konusu olur. Allah Teâlâ'nın cehennem ehline "defolun" buyurması gibi cennet ehline yönelik bu hitabı da emir olmayıp mutlak bir ifade olabilir.⁸⁶

5. Emir tanımında iradenin şart koşulmasını reddedenler, Allah Teâlâ'nın Hz. İbrahim'den oğlu İsmail'i kurban etmesine dair emri delil gösterirler. Allah Teâlâ Hz. İsmail'in kurban edilmesini murad etmemiş, bunu sadece emretmiştir. Emredilen hususun murad

⁸⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 54.

⁸⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 55.

⁸⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 55.

edilmediği burada açıktır. Basrî Allah Teâlâ'nın boğazlamayı değil, boğazlama öncesi yapılan hazırlığı murad ettiğini söyleyerek bu delile karşı çıkar.⁸⁷

Sîga, isti'lâ ve irade kavramları Basrî'nin emir tanımının esaslı üç kavramıdır. Emir, bunlardan herhangi birine indirgeme yapılmaksızın üçü birlikte ele alındığında tam olarak tanımlanmış olur. Basra Mu'tezilesi için emir bahsinde irade kavramı merkezi bir yer tutarken Basrî isti'lâyı ve özellikle de sîgayı ihmal etmeden emir meselesini izah etmiştir. Çünkü ona göre "yap/افعل" lafzı dışında "senden şunu yapmanı istiyorum, sana şunu emrettim" gibi lafızlar emir değildir. Emir yalnızca "yap/افعل" sîgasıdır. Bu sîganın fiile yönelik bir talep olmasını sağlayan da iradedir. Bu sebeple her iki kavram da birbirine bağımlı bir şekilde önem arz eder.

C. Emrin Fiil Olması

Emrin fiil olması ya da fiillerin emir hükmünde olması meselesi emrin mâhiyetiyle alakalıdır. Emir tanımlarında emrin söz olduğu geçmektedir. Aynı zamanda emrin kelâmın kısımlarından olması da emrin söz olarak var olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda emrin söz olduğu hususunda bir tartışma ve şüphe yoktur. Fiillerin emir olarak telakki edilip edilmemesi meselesi Hz. Peygamberin fiillerinin bağlayıcılığı ve hükmü bağlamında tartışılmıştır.⁸⁸ Tartışma esasen fiillerin hakiki olarak mı ya da mecazi olarak mı emir olduğu hususundadır. Basrî ise bu meseleyi farklı bir açıdan izah eder.

Basrî bu konudaki görüşleri üç sınıfta toplar. Cumhurun görüşü emirlerin mecazi olarak fiil olduğu yönündedir.⁸⁹ Bazı müteahhirin Şafîî alimleri de fiillerin hakiki manada emir olacağını savunmuştur. Üçüncü görüş de Basrî'nin kendi görüşüdür.⁹⁰ Basrî fiillerin mecazi ya da hakiki manada emir olmasını farklı bir açıdan değerlendirmesi sebebiyle kendini ayrı bir kategoride ele almıştır.

⁸⁷ Basrî *el-Mu'temed*, c. I, s. 55.

⁸⁸ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 11, 12.

⁸⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 45.

⁹⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 45; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, c. I, s. 215.

Bâkıllânî, Serahsî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ gibi usûl alimleri fiillerin mecazi olarak emir şeklinde tesmiye edileceği görüşündedir. Serahsî "yap/افعل" lafzının hakiki manada emir olduğunu ifade eder. Yani emir denildiğinde ilk akla gelen bu sîgadır. Bu manada emrin hakiki kullanımı söz şeklindedir. Fiiller hakiki manada emir olarak isimlendirilseydi fiilleri yapana da âmir denilmesi gerekirdi. Böyle bir kullanım söz konusu olmadığı için fiillere hakiki olarak emir denilemez.⁹¹ "yap/افعل" lafzı emir için vaz' edilmiştir. Sîga kullanıldığında ilk akla gelecek anlam emirdir. Buna "baba" kelimesi delil gösterilebilir. Bir baba için "baba" kelimesinin kullanımı hakiki bir kullanımdır. Ancak dede için baba kelimesi kullanıldığında ilk akla gelen dede olmayacaktır. Bu sebeple dedeye baba denilmesi mecazî bir kullanım olur.⁹² Fiilleri emir olarak isimlendirmek de bu şekilde mecazidir.⁹³ Bir fiile emir demek ilk anda akla gelecek bir kullanım değildir. Bu sebeple mecazen fiiller emir olarak telakki edilmiştir. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ fiillerin mecazi olarak emir olduğunu "Köye sor"(el-Yusuf 12/82)⁹⁴ ayetinden yola çıkarak açıklar.⁹⁵ Ayette köy kelimesi mecazî olarak kullanılmıştır. Köye soru sorulamaz. Köyden maksad köyün ahalisidir. Köyün ahalisi yerine köy kelimesi kullanılmıştır. Köy ve köyün ahalisi arasındaki alakadan dolayı mecazi olarak kullanılır. Fiiller de bu şekilde bir alakadan dolayı emir olarak kullanılabilir.

Emrin hakiki manada fiil için kullanıldığını savunanlar arasında müteahhirîn Şafîî alimleri zikredilir.⁹⁶ Hz. Peygamber'in fiillerine ittiba edilmesi ve bu fiillerin emir olarak telakki edilmesi üzerinden fiillerin hakiki olarak emir olacağını savunmaktadırlar.⁹⁷ Kur'an'da, örfte ve şiirde emir kelimesinin fiil için kullanıldığı gerekçesiyle de bu görüşlerini savunurlar. Kur'an'da "Emrimiz gelinceye kadar"(el-Hud 11/40)⁹⁸, "Bizim emrimiz göz açıp kapaması gibidir" (el-

⁹¹ Ebû Ya'lâ el- Ferrâ, *el-Udde*, c. I, s. 223.

⁹² Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 12, 13, 14.

⁹³ Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 9.

⁹⁴ el-Yusuf, 12/82.

⁹⁵ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, c. I, s. 224.

⁹⁶ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, c. I, s. 215.

⁹⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 45.

⁹⁸ el-Hud 11/40.

Kamer 54/50)⁹⁹, "O'nun emriyle denizde yüzer" (el-Hac 22/65)¹⁰⁰ şeklindeki kullanımları delil olarak gösterirler. Örfte de "Falan kişinin emri düzgündür" gibi ifadeler kullanılmaktadır. Buradaki emir kelimesiyle fiil ve hal kastedilebilir.¹⁰¹

Emir ile fiil arasındaki ilişkiyi mecazi gören taraf, bir kimsenin yemek yemesinin emir olarak telakki edilip, öyle isimlendirilip isimlendirilemeyeceğini tartışmaktadırlar. Hakiki manada yemek yeme fiili emir olarak isimlendirilemeyeceği için bu fiilin emir olması mecazen gerçekleşir. Emir ve fiil arasındaki ilişkiyi hakiki manada kabul edenler de emir kelimesinin fiiller için kullanımına dair örneklerle görüşlerini değerlendirirler. Basrî bu iki görüş arasında bazı ayrımlara dikkat çeker. "yap/افعل" sîgası için emir kelimesi kullanıldığı gibi hal, durum, şey ve sıfat için de emir kelimesi kullanılabilir. Emir bir kimsenin halini, durumunu belirtmek için kullanıldığında fiili de kapsar.¹⁰² Ancak bu kullanım fiillerin emir telakki edilmesinden farklı bir durumdur. Emir kelimesi lugat manasıyla fiilleri de kapsayacak şekilde kullanılmış olur. Emrin hakiki manada fiil için kullanılabileceğini savunanlar emrin kelime manası bakımından kullanımını delil göstermektedirler. Basrî hakiki manada emrin fiiller için kullanılamayacağını savunur. Her bir fiil için emir kelimesi kullanılmaz. Emir kelimesi fiil ve fiil olmayan şeyleri kapsayacak şekilde bir hali veya durumu belirtmek için kullanılabilir. Mesela "çok yemek yeme" fiili "bu çok büyük bir emirdir." şeklinde Basrî'ye göre ifade edilebilir. Ancak burada emir kelimesi yemek yeme fiili için hakiki manada kullanılmış olmaz. Çünkü cümledeki emir kelimesi doğrudan fiili ifade etmeyip "şey" manasında kullanılır.¹⁰³

Basrî fiillerin emir olarak isimlendirilmesinin mecazi olduğunu da kabul etmez. "Falan kişinin emri iyidir." denildiğinde mecazi bir kullanım söz konusu olmayıp, emirle insana dair bütün durumlar kastedilir.¹⁰⁴ Bu bağlamda Basrî'ye göre fiile emir denilmesi ancak emrin hal,

⁹⁹ el-Kamer 54/50.

¹⁰⁰ el-Hac 22/65.

¹⁰¹ Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, c. II, s. 11, 12.

¹⁰² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 45.

¹⁰³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 46, 47.

¹⁰⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 48, 49.

durum, şey manasında kullanılmasıyla mümkün olur. Emir kelimesinin hal, durum, şart gibi anlamlara gelebileceği daha önce zikredilmişti. Bunlar emrin sözlük anlamlarıdır. Basrî'ye göre emir kelimesi, sözlük anlamı çerçevesinde fiiller için kullanılır. İstılâhî anlamıyla ne mecazî olarak ne de hakiki olarak fiil için emir tesmiye edilir. Meselenin daha iyi anlaşılması için bir misal verelim. Yemek yeme fiili emir olarak tesmiye edildiğinde emir kelimesinden ıstılâhî manası değil, lügat manası anlaşılır. Yani yemek yeme durumunu ifade eden bir kelime olur. Yemek yeme fiili ıstılâhî manasıyla ne hakiki olarak ne de mecazi olarak isimlendirilir.

İkinci Bölüm

EMİR FORMLARI VE FORMLARA

BAĞLI OLARAK EMİRİN DELÂLETİ

Emirler, şer'î hükümlerin müslümanların hayatını şekillendirmesinde ve inşa etmesinde birinci etkindir. Çünkü emir bir hüküm vaz' etmekte ve me'mûru bu hükmü gerçekleştirmekle mükellef kılmaktadır. Hükümler müslümanların fiillerine değer atfeden bir etkiye sahiptir. Bu sebeple emirlerin ne oldukları ve neye delâlet ettikleri ilk asırlardan itibaren ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Emrin ne olduğu vuzûha kavuştuktan sonra bu emrin neyi gerektirdiği yani neye delâlet ettiği meselesi önem kazanmaktadır.

Emrin çeşitli formları vardır. Emir, mutlak olarak "yap/افعل" şeklinde gelebileceği gibi bir sıfat, isim ya da vakitle kayıtlı olarak da gelebilir. Yine mükellefi birden fazla fiil arasında muhayyer bırakabilir ya da nehiyden sonra emir varid olabilir. Emrin delâlet ettiği manalar bu formlara göre çeşitlenmektedir. Bu sebeple emrin delâlet ettiği manayı tespit edebilmek için hangi formda olduğuna dikkat edilmelidir.

Basrî emri, otoriter bir tarzda söylenen hususi bir sîga olup fiilin gerçekleşmesini talep etme ve fiile yönelik bir davet olarak tarif etmişti. Sîga, isti'lâ ve irade şartlarını gerçekleştiren ifade ona göre emir olmaktadır. Bu şartları gerçekleştiren emir, fiilin gerçekleşmesini talep eder. Bu talebin mükellefi bağlayıcılık derecesi vacip, mendup, mübah, haram ve mekruh gibi hükümlerle bilinir. Bu hükümler emirle ifade edilen talebin gerçekleşmesi yönündeki kuvveti belirtir. Emre muhatab olan kişinin emir karşısındaki tavrı emrin delâlet ettiği hükme göre

değişir. Bu açıdan emrin delâlet ettiği hükmü bilmek, emredilen şeylerin gerçekleşmesi için esastır.

Emir hükme delâlet ettiği gibi bir kere mi yoksa tekrar tekrar mı yapılacağı hususuna da delâlet eder. Emrin hemen mi yoksa daha sonra mı gerçekleşebileceği meselesi de tartışmalıdır. Bu şekilde emir sîgası emredilen şeyin gerçekleşmesine yönelik bir çok manaya delâlet edebilmektedir.

I. MUTLAK EMRİN DELÂLETİ

A. Hükme Delâleti

Emrin neticesinde, emredilen şeyin gerçekleşmesine yönelik bir hükmün varlığı gerekir. Emir olarak ifade edilen lafızla bir fiile yönelik hüküm verilir. Bu hüküm emrin muktezâsı ya da emrin mücebi şeklinde isimlendirilir. Müceb kelimesini Serahsî ve Pezdevî kullanmaktadır.¹⁰⁵ İktizâ kavramının da Bâkılânî, Cüveynî ve Gazâlî gibi Eş'arî usûlcülerin emir tanımında mühim bir yeri vardır. Çünkü onlara göre emir sîgası, emri iktizâ eden söz (el-kavlü'l-muktezâ bi'l-emr) olarak tarif edilir.¹⁰⁶ Emir, me'mûrun emredilen fiili yaparak itaatini iktizâ eder. Onlar emirde iradenin olmayıp iktizânın varlığını bu şekilde açıklarlar. Çünkü irade edilmeyen bir fiil emrin muktezâsı olabilir.¹⁰⁷ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî de emrin delâlet ettiği hükmü açıklarken muktezâ kavramını kullanmaktadır. Bu kavramı kullanmasındaki sebep, emrin fiili gerçekleştirme hususunda bir kesinlik taşıması olabilir. Emir sîgası fiilin kesin olarak yapılmasını talep eder ve fiilin ihlalini yasaklar.¹⁰⁸ İktizâ kavramının manası da; fiilin terk edilmesini yasaklayarak fiilin yapılmasını talep etmektir. "Fiilin ihlal edilmesinin yasaklanması" kaydı emrin vücûb ya da nedb ifade etmesini belirler. Bu kayıt emrin îcab için vaz' edildiğine işarettir.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 14; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrar*, c. I, s. 123.

¹⁰⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 7.

¹⁰⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, c. I, s. 201.

¹⁰⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 60.

¹⁰⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 31.

Emrin hangi hükme delâlet ettiği ihtilaflı bir meseledir. Emre mahsus bir sîğanın olması, kelâm-ı nefsi ve irade meselesi emrin delâletini etkiler. Bu meselelere bağlı olarak emrin îcab, nedb, ibâha için vaz' edilidiğini söyleyenler olmakla birlikte emrin delâleti hususunda tevakkuf edenlerle müşterekliği savunanlar da mevcuttur.¹¹⁰

1. Emrin vücûba delâleti: Serahsî, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Bâcî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ emrin vücûba delâlet ettiği görüşündedir.¹¹¹

2. Emrin nedbe delâleti: Özellikle Kâdî Abdülcebbâr olmak üzere Basra Mu'tezilesinin bu görüşte olduğu ifade edilmektedir.¹¹² Bkz. sy. 52.

3. Emrin ibâhaya delâleti: Basrî ibâha görüşünü savunanların kimler olduğu ve hangi delillerle emrin delâletinin ibâha olduğunu savundukları hususunda bilgi vermemektedir. Sadece böyle bir görüşün de var olduğunu söylemekle yetinir.¹¹³ Bâkılânî, emrin delâleti konusundaki görüşleri tasnif ederken ibâha diyenlerden bahseder. Ona göre emrin delâletinin ibâha olduğunu söyleyenler mübahın me'mûrun bih olabileceğini savunanlardır. Emredilen fiilin mübah olup olmayacağı meselesi tartışmalı bir konudur. İbâha diyenlere göre mutlak emir, me'mûrun bihe izin verilmesi için vaz' edilmiştir. Asıl olan mübahlıktır. Eğer lafza nedbe dair bir lafız eklenirse emrin delâleti nedb olur; vücûba dair bir lafız eklenirse vücûb olur.¹¹⁴ Mübah fiillerin emir konusu olmasıyla ilgili tartışmada Basrî olumsuz bir tavır takınır. Ona göre mübah fiiller övgüyü ve kınamayı hak ettiren fiiller olmadığı için emir konusu olamaz. Bu sebeple emrin delâleti de ibâha olamaz.¹¹⁵

¹¹⁰ Ebû İshak eş-Şîrâzî, *et-Tebşira*, s. 26, 27; Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 26, 27; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, s. 55; Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 57.

¹¹¹ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 15; Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 57; Bâcî, s. 195; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, c. I, s. 124.

¹¹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 111; Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 26; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, s. 57; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *et-Tebşira*, s. 27.

¹¹³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 57.

¹¹⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 26.

¹¹⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 80, 81

4. Tevakkuf (vakfiyye) ve iştirak görüşü: Ebu'l-Hasan el-Eş'arî Arapların emir için bir sîga belirlemediğini ifade eder. "yap/افعل" lafzının emir mi nehiy mi olduğu, şayet emirse yasağın ortadan kalktığına mı yoksa iktizâyâ mı delâlet ettiği hususunda tereddüt vardır. Şayet iktizâyâ delâlet ediyorsa o zaman da nedbe mi vâcibe mi delâlet ettiği hususunda tereddüt oluşur. Lafızdaki bu tereddüitten dolayı iştirak ve tevakkuf görüşleri ortaya çıkmıştır. Bazı Eş'arî alimleri lafzın bütün bu manalara gelebileceğini ifade ederek iştiraki savunmuşlardır.¹¹⁶ Bâkılânî, Cüveynî ve Gazâlî gibi Eş'arî alimler de tevakkuf görüşünü savunmuştur. Onlara göre emrin hangi hükme delâlet ettiği hususunda delil olmadan karar verilemez. Mutlak emrin delil olmadan hangi hükme delâlet ettiği onlara göre bilinemez. Bu sebeple tevakkuf etmek gerekir.¹¹⁷ Tevakkuf görüşünü benimseyenlere göre emir nedbe ve vüçûb için müşterek olarak vaz' edilmiştir. Buna göre vâcip de mendup da emredilmiş olabilir. Emrin bu iki hükümden hangisine delâlet ettiği lafızdan anlaşılmamaktadır. Emir ifadesinin vüçûb ya da nedbden biri için vaz' edildiğine dair mütevatir bilgi gerekir. Böyle bir bilgi mevcut olmadığı için emrin hükmü lafızdan çıkarılmaz, delil ve karinelerle bilinir.¹¹⁸ Eş'arî usûlcülerin mutlak emrin hükmünde tevakkuf etmeleri kelâm-ı nefsi anlayışlarıyla da irtibatlıdır. Buna göre emir, mütekellimin nefsinde kaim bir mana olduğu için emir için vaz' edilmiş bir sîga yoktur. Emir için kullanılan çeşitli ifadeler vardır. Bu ifadeler de kesin bir hükme delâlet etmemektedir. Bu sebeple başka delil ve karinelere ihtiyaç duyulur. Basrî emir sîgasının hangi manaya delâlet ettiği hususunda tevakkuf edilmeyeceğini söyler. Çünkü ona göre emirde bir fiili yapmaya davet vardır. Emir fiilî bir durumu belirttiği için tevakkufun aksine bir durum söz konusudur.¹¹⁹ Emirle beraber bir duraklamanın aksine hareket halinin olması gerekir.

Basrî emrin delâlet ettiği hükümlerden sadece ibâha, nedbe ve vüçûbu zikreder. Ebû Hâşim hükümden farklı olarak emrin yalnızca irade bildirdiğini ifade etmektedir. Çünkü birine "yap/افعل" dendiğinde anlaşılan mana o şeyin yapılmasına yönelik iradedir.¹²⁰ Bu görüş emrin

¹¹⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, c. I, s. 212, 213.

¹¹⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 27; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, s. 55.

¹¹⁸ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, s. 55; Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 27.

¹¹⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 64, 65.

¹²⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 57.

irade bildirmek için vaz' edildiğini açıklar. Bir hüküm belirtmez. Basrî emrin fiilî bir durumu gerektirdiğini, bu sebeple irade için vaz' edilmediğini söyleyerek bu görüşü reddeder. Emirle amaçlanan irade olmayıp, emredilen fiilin gerçekleşmesidir. Âmir fiilin gerçekleşmesini talep ederken bir irade göstermektedir. Emrin gerçekleşmesi talebinde iradenin varlığını Basrî inkar etmez. Ancak emrin bu irade için vaz' edilmesi de söz konusu değildir.¹²¹

Basrî emrin vücûba delâlet ettiğini ifade etmektedir.¹²² Bu açıdan hocası Kâdî Abdülcebbâr ile ihtilaf halindedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre emir nedbe delâlet etmektedir.¹²³ Bu sebepten olsa gerek Basrî emrin vücûba ve nedbe delaâletine hususi bir yer tayin etmiştir. Emrin vücûb ve nedbe bildirmesine dair görüşleri ve delilleri tafsilatlı olarak ele almıştır.

1. Emrin Vücûba Delâleti

Vücûb kelimesinin sözlük anlamı sabit olmaktır (sübût). Vücûb, aklî ve şer'î olmak üzere iki kısma ayrılır. Varlıklar vücûb, imkan ve imtina' yoluyla zihinde tasavvur edilir. Buradaki vücûb, aklî vücûptur ve manası yokluğu imkansız olan, yani aklen varlığı zorunlu olan şeylerdir.¹²⁴ Şer'î vücûp ise kaçınma olmadan fiilin yapılmasını talep eden bir hükümdür. Vaktin tamamında fiil terkedildiğinde cezaya sebep olur. Talep edilen fiil vâcip, hüküm de vücûb olarak isimlendirilir.¹²⁵ Usûl-i fıkıhta hüküm ciheti dikkate alındığı için şer'î vücûb konu edilir.

Basrî vücûbu; 'emir sîgası olan "yap/افعل" lafzının kesin olarak mükelleften fiili yapmasını talep etmek' şeklinde tarif eder.¹²⁶ Emir sîgası emir konusu olan fiilin muhakkak gerçekleşmesini muhataptan talep etmektedir. Emrin bu manaya delâlet ettiğini savunanlar daha önce de zikredildiği gibi Basrî, Serahsî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Bâcî gibi usûlcülerdir.

¹²¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 58, 59.

¹²² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 58.

¹²³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 111.

¹²⁴ Tehânevî, *Keşşaf*, s. 1759.

¹²⁵ Tehânevî, *Keşşaf*, s. 1763.

¹²⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 58.

Serahsî emir sîgasının îcab için vaz' edildiğini savunur. Emir sîgası bir fiili talep ettiğinde muhatap için muhayyerlik ortadan kalkar. Muhatap fiili yapıp yapmama konusunda muhayyer değildir, fiili kesin olarak yapmakla yükümlüdür. Ona göre vücûbun manası budur. İbâha ve nedb söz konusu olduğunda muhayyerlik durumu ortadan kalkmış olmaz. Her iki hükümde de fiilin yerine getirilmemesi durumu vardır. Bu sebeple emir sîgası ibâhaya ve nedbe delâlet etmemektedir.¹²⁷

Bâcî'ye göre "yap/افعل" lafzı mücerret olarak emir sîgasıdır. İcab ve nedb de bu sîgayla ifade edilir. Ancak karinelere hâlî olarak gelen emir sîgası icaba delâlet etmektedir. Karineyle beraber nedbe delâlet eder. Allah'ın emrine karşı gelenin elîm bir azabla cezalandırılacağı yönündeki ayet (en-Nur 24/63) sebebiyle emrin vücûba delâletini savunmaktadır.¹²⁸

Emir sîgasının vücub ifade etmek üzere vaz' edildiği görüşü, emrin sîgasından dolayı emir olduğunu ve sîga olmadan emrin düşünölemeyeceğini savunanlar tarafından dile getirilmektedir. Serahsî, Bâcî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve Basrî daha önce de zikrildiği gibi emre mahsus bir sîganın olduğunu, bu sîganın hakiki olarak emir için vaz' edildiğini ve bu sîga olmadan emrin söz konusu olmadığını ifade etmektedirler. Bu düşünceden hareketle emrin delâlet ettiği hükmü de sîga üzerinden düşünmektedirler. Basrî emrin delâletini sîga üzerinden ele aldığını ifade ederek irade üzerinden emrin delâletini değerlendirenlerle karşı çıkmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr lafzın, ancak emredilen şeyin iradesiyle emir olabileceğini ifade eder. Hükmeden kimse ancak hasen vafında bir fiili irade edebilir. Hasen vafında olan fiiller de vâcip ve mendup fiillerdir. Emrin var olması emredilen şeyin iradesine bağlıdır. Bu irade de ancak emredilen fiilin vacip ya da mendup olduğunu gösterir. Bu iki hükümden asgari seviyede olanı mendup olduğu için emrin nedbe delâletini savunmaktadır. Emrin vücûba delâleti için başka bir delil arar.¹²⁹ Kâdî Abdülcebbâr emredilen fiilin iradesinden hareketle emrin hüküm olarak mendûba delâlet ettiğini savunur.

¹²⁷ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 15.

¹²⁸ Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, c. I, s. 195.

¹²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 108, 114.

Basrî, Kâdî Abdülcebbâr'dan farklı olarak emrin delâletini iradeye bağılı olarak düşünmez. Emrin zahirinden yani sîgasından hareketle emrin delâlet ettiği hükmü belirler.¹³⁰ Emir sîgasının vücûba delâletinin sebebi, emredilen fiilin gerçekleşmesi yönündeki talebin kesinliğidir. Emretmenin maksadı, emredilen fiilin gerçekleştirilmesidir. Bu fiil gerçekleşmediği takdirde emre muhatap olan kişi âsî olarak vasıflanmaktadır. Emre karşı gelmek, emredilen fiili yapmamaktır. Muhatabın âsî olmaması için emredilen fiili yapması gerekir. Bir fiil emredildiğinde muhataptan aksini yapmaması istenmiş olur. Bunun misali "Zeyd evdedir" cümlesidir. Bu cümlede Zeyd'in evde olduğu bilgisi verilir ve Zeyd'in evde olmadığı düşüncesi ortadan kalkar. Aynı şekilde emir sîgası da emredilen fiilin yapılmasını gerektirir ve fiilin yapılmamasını men eder. Fiil yapılmadığı takdirde muhatap emre karşı gelmiş olur ve cezaya müstehak olur. Bu sebeple emir sîgası vücûb bildirmektedir. Emir sîgasının mendûba delâlet etmediği de bu manadan dolayıdır. Çünkü mendup fiil yapılmadığında muhatap masiyet işlemiş olmaz. Mendup fiiller için "bunu yapmanız evladır, yapmama hakkınız vardır, yapmadığınızda âsî olmazsınız" ifadesi kullanılır.¹³¹

Vacip ve mendup fiiller arasında bağlayıcılık açısından ciddi bir fark vardır. Vâcip fiiller mükellefin yapması gereken fiillerdir. Mükellef vacip fiili yapmadığında cezayı hak etmiş olur. Mendup fiiller ise yapıldığında mükellefe sevap kazandıran, yapılmadığında ise herhangi bir karşılığı olmayan fiillerdir. Vacip fiiller için asıl olan bu fiillerin yerine getirilmesidir. Mendup fiiller de ise aslolan bunları yerine getirmek değildir. Mesela nafileler menduptur. Nafileler için aslolan onları yapmak değildir. Mükellef her zaman nafileleri yapmakla yükümlü değildir. Çünkü yapmadığında bir ceza görmez. Vacip fiiller şartları gerçekleştiğinde yapılması zorunlu olan fiillerdir. Mükellef ceza görmemek için bu fiilleri yapmama gibi bir durumla yüzleşmek istemez. Muhatabın yüzleştiği bu gerilim vacip ve mendup fiilleri yapmama durumunu birbirinden ayırır.¹³²

¹³⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 62.

¹³¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 60.

¹³² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 61.

Sonuç olarak Basrî emrin vücûba delâletini sîgadan hareketle tesbit emiştir. Sîganın delâlet ettiğı mana, emredilen şeyin yapılmamasının masiyete sebep olacağı ve muhatabın bu yüzden ceza görmesidir. Bu sebeple emir sîgası emredilenin yapılmasının gerekliliğine delâlet etmektedir. Emredilen fiilin yapılmaması söz konusu olmadığı için emrin mendûba delâleti de söz konusu olmaz. Emrin vücûba delâleti bu şekilde izah edildikten sonra bu delâletin lafza bağı delilleri ile Kur'an, sünnet ve icmadaki delilleri incelenecektir.

- Lafza Bağlı Deliller

1. Emrin delâletinin vücûb olduğuna dair ilk delil efendinin köleye olan emridir. Efendi köleye bir emir verdiğinde ve köle emri yerine getirmedeğinde efendisi köleyi azarlar ve kınar. Emir yerine gelmediğinde azarlama ve kınamanın gerçekleşmesi emrin vücûba delâlet ettiğini göstermektedir. Çünkü emrin nedb ve ibâhaya delâletinde fiil gerçekleşmediğinde kınama ve azarlama söz konusu olmaz. Kölenin azarlanmasının sebebi emredilen fiilin yapılmamasının yasak olmasıdır.¹³³

2. Emir sîgası irade, fiili yasaklama, tevakkuf, fiili yapıp yapmama arasında muhayyer bırakma, fiilin yapılmasının daha evla olması gibi anlamlara gelemmez. Emir sîgası fiilin yapılmasının gerekliliğine işaret eder. Bu sîgada fiili terk etmenin caiz olduğuna dair bir lafız yoktur. Aksine bu sîga fiili terk etmeyi yasaklar. Fiili terk etmeyi yasaklaması da onun vücûba delâlet ettiğine işaretir.¹³⁴

3. Nehiy lafzı da emrin vücûba delâletine delildir. Bir fiil için "bunu yapma" dendiğinde bu lafız fiilin kesinlikle yapılmaması gerektiğine delâlet eder. Buradan hareketle "bu fiili yap" denildiğinde de zikredilen fiilin kesinlikle yapılması ifade edilmiş olur. Burada fiili yapmama ruhsatı olmaz.¹³⁵

¹³³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 62; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *et-Tefsîr*, s. 30.

¹³⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 63, 64.

¹³⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 66.

4. Dilcilere göre makul olan, emrin îcab için vaz edilmesidir. Çünkü îcab için bir ibareye ihtiyaç vardır. Eğer emir îcabı ifade etmeseydi, o zaman îcabı ifade eden bir lafız olmazdı. Basrî bu delili zayıf görür ve aynı şekilde fiilin güzel olması gibi bir özelliğinin olmasının makul olduğunu ve emrin bunun için vaz edildiğinin söylenebileceğini dile getirir. Ona göre îcab için emir dışında vaz edilen ‘ilzam ettim, vacip kıldım’ gibi lafızlar da vardır.¹³⁶

5. Emrin vücûba hamledilmesi durumunda vücûb ve nedbin sebep olacağı zarardan da emin olunur. Nedbe hamledilmesi durumunda ise vücûbun terkinden doğacak zarardan emin olunmaz. Bu sebeple vücûba hamletmek daha ihtiyatlı olmaktadır. İhtiyatlı olana hamletmek de vacip olduğu için emir vücûba delâlet etmektedir.¹³⁷

- Şer’î Deliller

Kur'an'dan Deliller

1. Allah Teâlâ’nın ‘Onun (peygamberin) emrine karşı gelmekten sakının.’ (en-Nûr, 24/63)¹³⁸ buyurması Allah’ın ve Hz. Peygamber’in emirlerinin vâcip olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber’in emrine karşı gelmek, emrettiği şeyi yapmamak anlamına gelir. Böylece emredilen şeyi yapmamanın sakınılan ve yasaklanan bir durum olması gerekir. Bu da emredilen şeyin vacip olduğunu gösterir. Hz. Peygamber’in emirleri için söz konusu olan bu durum Allah’ın emirleri için de aynı şekilde geçerlidir.¹³⁹

2. ‘Onlara rûku’ edin denildiğinde onlar, rûku’ etmezler.’ (el-Mürselât, 77/48)¹⁴⁰ ayetidir. Allah Teâlâ emrettiği, yapılmasını söylediği şeyi yapmadıkları için bu kimseleri kınamıştır. Eğer emir, nedb ifade etseydi söylenileni yapmadıkları takdirde

¹³⁶ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 66.

¹³⁷ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 67, 68; Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 17.

¹³⁸ en-Nûr, 24/63.

¹³⁹ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 68; Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl*, c. I, s. 195; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *et-Tefsîr*, s. 28.

¹⁴⁰ el-Mürselât, 77/48.

zemmedilmeyeceklerdi. ‘Şöyle yapman evladır, bunu yapmamana ruhsat verdim.’ gibi ifadeler söz konusu olsaydı, o takdirde fiili terk etmesi halinde zemmi hak etmeyecekti.¹⁴¹

3. Şeytan secde etmediği zaman Allah’ın şeytana ‘sana emrettiğim halde seni secde etmekten alıkoyan nedir?’ (es-Sad, 38/75)¹⁴² buyurması bir soru değil, şeytanı zemmetmek için söylenen bir sözdür.¹⁴³ Şeytanın secde etmemek için bir özü yoktur, bu konuda ona ruhsat da verilmemiştir. Bu, tıpkı efendi kölesine eve girmeyi emrettiği halde köle eve girmedğinde ona “Sana eve girmeni emrettiğim halde neden eve girmedin?” demesi gibidir. Bu durum emrin vücûb ifade ettiğini gösterir. Eğer emir vücûb ifade etmeseydi, Allah Teâlâ şeytanı kınamazdı. Şeytan da “Secdeyi terk etme konusunda bana ruhsat verdin.” diyebilirdi.¹⁴⁴

4. ‘Allah ve Rasûlü onlara hayır olması için bir emir verdiği zaman mümin kadın ve erkek için başka bir yol yoktur.’ (el-Ahzab, 33/36)¹⁴⁵ ayeti de emrin vücûba delâlet ettiğini gösterir. Bu ayette Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber bir konuda emir verdiği zaman kimsenin bunu yapıp yapmama konusunda seçme hakkının olmadığı söylenmektedir. Bu da emrin vücûbunu ifade eder.¹⁴⁶

5. ‘Hayır, Rabbine hamdolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu tam anlamıyla kabul etmedikçe gerçek anlamda iman etmiş olmazlar.’ (en-Nisa, 4/65)¹⁴⁷ ayetinde geçen "kaza/قضى" yani hükmetme manasındaki kelime emir anlamına gelmektedir. Bu ayete göre Hz. Peygamber’in hükmettiği yani emrettiği şeye teslim olmak vacip kılınmıştır. Sonuç olarak da emredilen şeyi uygulamak vacip olmuş olmaktadır .¹⁴⁸

¹⁴¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 71; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, c. I, s. 195.

¹⁴² es-Sâd, 38/75.

¹⁴³ Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, c. I, s. 195; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s. 27.

¹⁴⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 71; Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 18.

¹⁴⁵ el-Ahzab, 33/36.

¹⁴⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 72; Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 18; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s. 28.

¹⁴⁷ en-Nîsa, 4/65.

¹⁴⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 72.

6. Basrî emrin vücûba delâlet ettiğine dair delil olarak öne sürülen ayetleri de tartışmaya açar. Tartıştığı ilk ayet ‘Allah’a ve Rasûle itaat edin.’ (en-Nur, 24/54)¹⁴⁹ ayetidir. Bu ayetin emrin vücûbuna olan delâletinin tartışmalı olduğunu ve delil teşkil etmediğini söyler. Peygamber’e itaat etmenin vacip oluşu hakkındaki icmâi herkesin kabul etmediğini belirterek, tartışmanın nafileler üzerinden cereyan ettiğini açıklar. Nafileler vâcip olmamakla birlikte, nafileleri yapmak da Peygamber’e itaattir.¹⁵⁰ Ayetin devamında ‘eğer yüz çevirirseniz ona ancak yüklendiği, size de yüklendiğiniz şey vardır.’ (en-Nur, 24/54)¹⁵¹ ibaresinde geçen yüz çevirme, öncesinde zikredildiği gibi nafilelerde söz konusu olmayan bir durumdur. Aynı şekilde ‘eğer ona itaat ederseniz doğru yolu bulursunuz.’ (en-Nur, 24/54) ayeti de itaatin vâcip olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü nafilelerle de doğru yolu bulma Basrî’ye göre mümkündür. ‘Kim Allah’a ve Rasûlüne isyan ederse dalâlete düşmüştür.’ (el-Yâsîn, 36/33)¹⁵² ayeti de Serahsî’ye göre emrin delâletinin vücûb olduğuna delil iken¹⁵³ Basrî bu ayetin de yine Peygamber’e itaatin vâcip olduğuna dair delil olmadığını zikreder. Peygamber’e itaatin vâcip olmasının sabit olması için Peygamber’in emrini yerine getirmeyen kimsenin âsi olduğunun sabit olması gerekmektedir.¹⁵⁴ Basrî, mezkur ayetleri kimin delil olarak kullandığını zikretmeksizin onların delâletini tartışır ve bu ayetlerin delil olmadığı kanaatine varır.

Sünnetten Deliller

1. Bir adam Hz. Peygamber’e gelerek sadece bu yıl mı hac yapacaklarını yoksa her yıl mı yapacaklarını sorar. Hz. Peygamber de sadece bu yıl yapılacağını söyleyerek ‘Eğer evet deseydim vâcip olacaktı’ buyurur.¹⁵⁵ Bu rivayet Hz. Peygamber’in emrinin vacip olduğunu gösterir.

¹⁴⁹ en-Nûr, 24/54.

¹⁵⁰ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 72, 73.

¹⁵¹ en-Nûr, 24/54.

¹⁵² el-Yâsîn, 36/33.

¹⁵³ Serahsî, *Usûl*, s. 18.

¹⁵⁴ Basrî, *el-Mu’temed*, c.I, s. 73.

¹⁵⁵ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 73.

2. ‘Eğer ümmetime zor gelmeseydi onlara her namazda misvak kullanmalarını emrederdim.’ rivayeti Hz. Peygamber’in emrinin nedbe değil, vücûba delâletini gösterir. Basrî’ye göre eğer emir nedbi gerektirseydi o zaman bu hadiste geçen sözün bir manası olmazdı.¹⁵⁶

3. Hz. Peygamber Ebû Said el-Hudrî’yi çağırır. Ancak o, namaz kılması sebebiyle Hz. Peygamber’in davetine icabet etmez. Bunun üzerine Hz. Peygamber; ‘Seni davetime icabet etmekten alıkoyan nedir? Allah Teâlâ’nın ‘Ey iman edenler, Allah’ın ve Rasûlünün davetine icabet edin’ ayetini işitmedin mi?’ buyurur. Bu rivayetten Hz. Peygamber’in emrine itaat etmemenin kınamayı gerektirdiği anlaşıyor. Kınamanın olması da emrin vücûba delâletine işarettir.¹⁵⁷ Serahsî’ye göre burada sadece emir sîgasından dolayı onu uyarmıştır. Başka bir delil söz konusu değildir.¹⁵⁸

İcmâdan Deliller

1. Allah’a ve Rasûlüne itaat etmek ve onların emirlerini uygulamak vaciptir. Ümmet, bunun vacip olduğu noktasında ittifak etmiştir. Ancak Basrî nafileleri yaparak da Allah’a ve Rasûlüne itaat edilebileceğini söyler. Bu sebeple Allah’a ve Rasûlüne itaat etmek, vücûba delâlet etmemektedir.¹⁵⁹

2. Müslümanlar hükümler için Allah’ın kitabına ve Hz. Peygamber’in sünnetine başvururlar. Nitekim namaz, ‘Namaz müminlere belirli vakitlerde farz kılınmıştır.’ ayetiyle vacip olmuştur. Ayette geçen ‘على’ harf-i cerri vücûb gerektirir. ‘Gücü yeten kimseler bir yol bularak beyti haccetsin.’ ayeti de haccın vacip olduğuna delildir. Son olarak da ‘altın, gümüşü toplarlar, infak etmezler..’ ayeti de zekatın vacip olduğuna delâlet etmektedir.¹⁶⁰ ‘Namaz kılın, zekatı verin’ şeklinde Kur’an’da gelen emirlerin de vacip olduğu hususunda ümmet icmâ etmiştir.¹⁶¹

¹⁵⁶ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 74; Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl*, c. I, s. 196; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *et-Tebîr*, s. 29

¹⁵⁷ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 74; Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl*, c. I, s. 196; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *et-Tebîr*, s. 28, 29

¹⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 16.

¹⁵⁹ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 74, 75.

¹⁶⁰ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 75.

¹⁶¹ Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl*, c. I, s. 196, 197.

3. Ebu Bekir (r.anh), mürtedlere karşı zekatın vacip olduğu konusunda ‘zekatı verin’ ayetiyle istidlal etmiştir. Buna kimse karşı çıkmamıştır. Kimsenin zekatın vücûbuna karşı çıkmaması zekatın vacip olduğunun kanıtıdır.¹⁶² Bu icmâ emir sîgasıyla ifade edilen fiilin vacip olduğunu gösterir.

4. Sahabe, Kur’an ve sünnetten bir emir işittiği zaman onu vücûba hamlederdi. Sahabenin bu tavrı emrin vücûba hamledildiğine delildir.¹⁶³

2. Emrin Nedbe Delâleti

Emrin delâlet ettiği manalardan biri de nedbdir. Nedb, usûl alimleri tarafından ‘sadece sevap kazandıran fiile davet eden hitap’ olarak tarif edilmiştir. Bu fiil mendup, müstehap ve nafile olarak adlandırılır.¹⁶⁴ Basrî mendup fiilleri, vacip olmaksızın mükellefin yapması için davet edildiği fiiller olarak tarif etmiştir.¹⁶⁵ Bu açıdan mendup fiiller yapıldığında mükellefe sevap kazandıran, terk edildiğinde ise ceza gerektirmeyen fiillerdir. Basrî mendup fiilleri ‘yapılması evlâ olan ancak terk edilme ruhsatı olan’ fiiller olarak görür.¹⁶⁶

Mu’tezile’nin en önemli isimlerinden Kâdî Abdülcebbâr emrin nedbe delâlet ettiği düşüncesindedir. Usûl eserlerinde de bu görüş genel olarak Mu’tezile’ye nisbet edilmektedir.¹⁶⁷ Mu’tezile’nin Bağdat ekolünün emrin delâleti hususundaki görüşüne dair bir bilgi mevcut değildir. Basra Mu’tezile’sinden Ebû Hâşim’in emrin sadece irade bildirdiğine dair görüşü nakledilir.¹⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim’in görüşünden hareketle emrin ifade ettiği mananın, me’murun bihin iradesi olduğunu söylemektedir. Emri emir kılan unsur bu iradedir. Bu sebeple emirden anlaşılan mana da iradedir. Ancak Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim’in görüşünü ileriye

¹⁶² Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 75.

¹⁶³ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 75.

¹⁶⁴ Tehânevî, *Keşşaf*, s. 1685.

¹⁶⁵ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 9.

¹⁶⁶ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 71.

¹⁶⁷ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 39; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s. 27.

¹⁶⁸ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 57.

taşıyarak emrin irade ifade etmesinden dolayı emredilen fiilin hükmünün mendup olduğunu söylemiştir.¹⁶⁹ Ebû Hâşim'in emrin delâlet ettiği hükme dair bir yargısı nakledilmez.

Emrin delâlet ettiği hüküm konusunda Basrî ve Kâdî Abdülcebbâr arasında esaslı bir fark vardır. Kâdî Abdülcebbâr emrin delâletini iradeye bağlı olarak tespit ederken Basrî emir sîgası üzerinden tespit etmektedir. Çünkü Kâdî Abdülcebbâr emir sîgasının vacip, mendup, hasen gibi manalara delâlet edebileceği fikrindedir. Bu sebeple sîgaya bakılarak emrin delâlet ettiği hüküm kesin olarak bilinemez. Sîga yalnızca emredilen fiilin irade edilmesini ifade eder. Emrin hükme delâleti bu iradeyle bilinir.¹⁷⁰ Emrin sîga, isti'lâ ve irade şartlarından hükme delâlet eden şart irade olduğu için irade meselesi dikkate alınarak hüküm tayin edilmiştir. Hakim konumundaki kişinin emrettiği fiil hasen olmalıdır. Çünkü ancak hasen fiiller murad edilebilir. Hasen fiillerin kapsamında vacip ve mendup fiiller yer alır. Bu fiiller, yapıldığı takdirde övgüyü hak ettiren fiillerdir. Buna göre emir ya vücûba ya da nedbe delâlet eder. Ancak mutlak emrin vücûba delâleti sorun teşkil eder. Çünkü vacip fiiller yapıldığında övgüyü hak ettirmekle beraber yapılmadığı takdirde kınama ve cezayı gerektirir. Vacip fiillerin bu özelliği hasen fiillerin özelliğine ilave bir vasıftır. Hasen fiiller esas olarak övgüyü hak ettiren fiillerdir. Şayet mutlak emir vücûba delalet ederse emir gerçekleşmediğinde mükellef için ceza ve kınama gerekir. Bu durum hasen (iyi) bir durum olmaz. Emredilen fiilin yapılmaması durumunda ceza ve kınamanın olması için ilave bir delile ihtiyaç vardır. Çünkü emir sîgası bu manayı taşımamaktadır ve fiillerin asli hallerinde böyle bir durum yoktur. Emrin nedbe delâleti fiillerin aslî hallerine daha uygundur. Çünkü mendup fiiller terk edildiğinde ceza ve kınama söz konusu olmaz. Böylece fiilin hasen olma haline de hâlel gelmez.¹⁷¹

Kâdî Abdülcebbâr'a göre hükme delalet eden emir sîgası değildir. Bu sebeple emir sîgası vücûba delalet etmemektedir. Aynı şekilde emrin isti'lâ şartı da ona göre vücûba delâlet etmemektedir. Çünkü üst makamda olan birinin vacibi de mendûbu da emretme ihtimali vardır. Buna emir ve istek arasındaki farkı delil gösterir. Emir vücûba delâleti sebebiyle istekten ayrılmaz. Emir ve istek isti'lâ sebebiyle birbirinden ayrılır. Emir üst makamdan alt makama

¹⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 107

¹⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 108.

¹⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 108, 114; Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 77, 78.

yöneltir. İstek ise alt makamdan üst makama doğru olur ya da eşit konumda olanlar arasında cereyan eder. Emir ve istek bu makam farkıyla ortaya çıkar. İstek emirden daha kuvvetli olabilir. Çünkü bir fiile yönelik istekte o fiili yapmaya teşvik vardır. Bu sebeple emir ve istek arasındaki farkı delil göstererek emrin vücûba delâlet ettiği söylenemez.¹⁷²

Basrî emir ve istek arasındaki farkın sadece isti'lâ ve rütbe farkı olduğunu kabul etmez. Ona göre emirde fiilin gerçekleşmesine dair bir gereklilik ve kesinlik varsa aynı durum istek için de söz konusudur. Bir kişi Allah'a 'beni bağışla' şeklinde dua ve istekte bulursa o kişi bunun gerçekleşmesini kesin olarak istiyordur. Ancak istek gerçekleşmediğinde muhatabı kınama veya ona ceza verme gibi bir durum olmaz. İsteğin emirden farkı da budur.¹⁷³

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve Kâdî Abdülcebbâr arasında esas ayrım emir sîgasının vücûba delâletidir. Basrî emir sîgasının vücûba delâletini savunurken Kâdî Abdülcebbâr emir sîgasının sadece emredilen şeyin iradesini ifade ettiğini ve bu iradenin de nedbe delâlet ettiğini savunmaktadır.

Basrî emrin talep ifade etmesi için emredilen fiile yönelik iradenin varlığını inkar etmez. Bir lafzın emir olması için öne sürdüğü şartlardan biri de iradedir. Ancak emir sîgası asıl olarak emredilen fiilin kesin olarak gerçekleşmesi talebini ifade eder. Bu açıdan irade mevcut olmakla birlikte emir sîgasının vaz ettiği hüküm, emrin gerçekleşmesindeki kesinliktir. Bu yüzden emir de vücûba delâlet etmektedir.

B. Tekrara Delâleti

Emrin tekrara delâleti, "emir mutlak bir şekilde geldiğinde emredilen şeyi bir kez yapmak yeterli olur mu yoksa emredileni tekrar tekrar yapmak mı gerekir" sorusuna cevap arayan bir meseledir. Basrî bu meseleyle ilgili iki görüşten bahseder. Emrin tekrara delâlet ettiğini savunanlar ile emrin tekrara delâlet etmediğini savunanlar.¹⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Serahsî, Bâcî gibi alimler emrin tekrara delâlet etmediğini, emredileni bir kez yapmak

¹⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 108.

¹⁷³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 78, 79, 80.

¹⁷⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 108.

suretiyle emrin gerçekleşeceğini savunurlar.¹⁷⁵ Emrin tekrara delâlet ettiğini savunanların bazı Şafiî alimler olduğu ifade edilmektedir.¹⁷⁶ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ da emrin tekrara delâlet ettiğini savunur.¹⁷⁷ Bu iki görüşten farklı olarak bir de tevakkuf edenler vardır. Emrin hükme delâleti meselesinde olduğu gibi emrin tekrara delâletinde de Bâkılânî vakf görüşünü benimser. Emrin hem tekrara hem de fiilin bir kez yapılmasına delâlet etmesinin muhtemel olduğunu söyleyerek bu konuda tevakkuf etmek gerektiğini ifade eder.¹⁷⁸

Mutlak emrin tekrara delâlet ettiğini savunanlara göre emir belli bir zamana ait değildir. Bütün zamanlarda uygulanmalıdır. Kur'an'daki emirler de tekrara delâlet etmektedir. "Namaza kalktığınızda yüzünüzü yıkayın"(el-Maide, 5/6)¹⁷⁹ ayetinden sahabe, emri tekrar tekrar yapmayı anlamıştır. Diğer bir delil de emrin, nehyin zıttı olmasıdır. Nehiy ebedi olarak fiili yasaklıyorsa emir de tekrar tekrar fiili yapılmasını gerektirir.¹⁸⁰ Basrî nehyin ebedi olarak fiili yasaklamasının, emrin bir kez fiili yapmaya delâlet ettiğini ifade eder. Çünkü nehy hiç bir zaman hiç bir yerde nehyedilen fiili yapmamayı ifade eder. Bunun zıddı ise herhangi bir yerde herhangi bir zamanda fiilin yapılmasıdır. Fiilin bir kez yapılmasıyla nehy ihlal edilmiş olur. Nehyin zıddı olan emir için fiili bir kez yapmak yeterlidir. Nehiy ve emir arasındaki zıtlık ilişkisi bu manayı gerektirmektedir.¹⁸¹ Mesela birine 'eve girme' denilirse, o kişi eve bir kez girdiğinde nehy ihlal edilir. Bu kişiye 'eve gir' denilirse eve bir kez girdiğinde emir yerine gelmiş olur.

Kâdî Abdülcebbâr emir ve nehy arasındaki bu farkı örfün belirlediğini ifade etmektedir. Birine vurmayı emretmekten bir kez vurma anlaşılır, vurmayı nehyetmekten ise hiçbir zaman vurmamak anlaşılır. Ona göre emir sürekli, tekrarlanmak suretiyle yapılması imkansız bir durum iken nehyedilen şeyin ebedî olarak yapılmaması mümkündür. Emir ve nehyin delâletlerinin farklı

¹⁷⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 108; Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 20; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 201; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 124.

¹⁷⁶ Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 202.

¹⁷⁷ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, c. I, s. 264.

¹⁷⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 116, 117.

¹⁷⁹ el-Mâide, 5/6.

¹⁸⁰ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, s. 266; Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 110, 111.

¹⁸¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 112.

olduğuna bir diğer delil de Hz. Peygamber'in "sizi bir Őeyden nehyettiğim zaman ona son verin, size bir Şey emrettiğimde de gúcünüz yettiğince onu yapın" hadisidir. Bu hadiste geçen "gúcünüz yettiğince" ifadesinden emrin tekrara delâlet edeceği gibi anlamlar çıkaranlar olsa da Basrî bu ifadeyle meŐakkatin kasededildiğini zikretmektedir. Çünkü emir ve nehyi uygulamak için gúc ve kudret Şarttır.¹⁸²

Emrin tekrara delâlet etmediğini savunanlar, örnekler üzerinden görüşlerini delillendirir. Basrî ve Kâdî Abdülcebbâr'a göre efendisinin emri üzerine eve giren bir köle emri yerine getirmiş olmaktadır. Tekrar tekrar eve girme fiilini yapmasına lüzum yoktur. Hatta tekrar tekrar bu fiili yaptığında efendisi tarafından azarlanma ihtimali söz konusudur. Aynı Şekilde bir adama vurulması emredildiğinde adama bir kez vurmakla emir gerçekteŐir. Emrin tekrarlanması için başka bir delile ihtiyaç vardır.¹⁸³ Bâcî de "namaz kıl" emrini buna örnek gösterir. Bu emrin muhatabı bir kere namaz kıldığında emri yerine getirmiş olur. Bu emir namaz kılmanın sürekliliğine ve tekrarına delâlet etmez.¹⁸⁴

C. Fevr ve Terâhîye Delâleti

Emrin ne zaman yerine getirileceği meselesi emrin varid olmasıyla ortaya çıkar. Emir varid olduktan sonra hemen yapılabilir ya da daha sonraki bir zamana tehir edilebilir. Bu mesele emir bahsinde emrin fevr ve terâhîye delâleti olarak geçer. Fevr, emrin hemen yapılmasını ifade eder. Terâhî de emrin bütün vakitlerde yapılabilmesini ifade eder. Bu meselede emrin fevr ya da terâhîye delâletini savunanlarla birlikte bu iki Őeçenekten farklı görüşler de zikredilmiştir.

Emrin fevre delâlet ettiğini savunanlar arasında Ebû Ya'lâ el-Ferrâ vardır. Buna delil olarak hac ibadetini gösterir. Ona göre emrin tekrara delâlet etmesi fevre delâlet etmesine mani değildir. Çünkü nehiy de tekrara delâlet etmekle beraber fevre de delâlet eder. Aynı Şekilde emir de hem tekrara hem de fevre delâlet etmektedir. Bir Şeyin yasak olması devamlı ve hemen yerine getirilmesi gereken bir durum olur. Yine bir Şeyin emredilmesi de hemen ve devamlı olarak

¹⁸² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 112, 113, 114.

¹⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 124; Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 108, 109, 110.

¹⁸⁴ Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 204.

yerine getirilmesi gereken bir durum olabilir.¹⁸⁵ Basrî, Hanefî alimlerinin fevri kabul ettiğini ifade etmektedir.¹⁸⁶ Hanefî alimlerinden Cessas emrin fevre delâlet ettiğini savunurken Serahsî terâhîye delâlet ettiğini savunmaktadır.¹⁸⁷

Basrî emrin fevre delâletini savunanların görüşlerini zikrederken emrin, lafız bakımından ve vücûba delâleti bakımından fevri gerektirmesi şeklinde ikili bir tasnif yapar. Emrin lafzının fevre delâlet ettiğine örnek efendinin kölesinden su istemesidir. Köle efendiye suyu hemen getirmediği takdirde efendi köleyi azarlar. Bu sebeple emir hemen yerine getirilmelidir. Emrin lafzında fiilin ne zaman yerine getirileceğine dair bir bilgi yoktur. Bu vakit fiilin yapılmasına imkan sağlayan en yakın vakit olmalıdır.¹⁸⁸

Emrin vücûba delâleti de fiilin hemen yerine getirilmesine işarettir. Vâcip fiil emredildiği anda yapılmazsa fiilin gereği yerine gelmemiş olur. Fiilin emredildiği vakitte vâcipliği ortaya konmuş olur. Eğer fiil ertelenirse o vakitteki vâciplik gerçekleşmez. Bu da emrin delâlet ettiği mananın gerçekleşmemiş olduğu anlamına gelir.¹⁸⁹

Emrin fevre delâleti demek, emredildiği andan sonraki vakitte yani ikinci vakitte de yapılabileceği anlamına gelmektedir. İkinci vakitte emrin yapılması tehir olarak görülmemiştir. Cessas buna ‘uyuyakaldığında ya da unutup namazı kaçırırsan hatırladığın zaman onu kıl, onun kefareti budur.’ hadisini delil gösterir. Burada namaz tehir edilmemiştir. İkinci bir vakitte emir yerine gelmiştir.¹⁹⁰ Basrî de ikinci vakitte emrin uygulanması hususunda icmân olduğunu söyler. Çünkü ihtiyatlı olan budur. Ona göre fevr diyenler emrin hemen yerine getirilmesini kesin olarak vâcip görmemektedirler. Emri hemen yerine getirmenin vâcip olmadığından emin olmadıkları için fevri kabul etmektedirler.¹⁹¹

¹⁸⁵ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, c. I, s. 281, 285.

¹⁸⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 120.

¹⁸⁷ Cessas, *Fusûl*, c. II, s. 105; Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 26.

¹⁸⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 121, 122.

¹⁸⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 124, 125, 126.

¹⁹⁰ Cessas, *Fusûl*, c. II, s. 105, 106.

¹⁹¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 126, 127.

Emrin terâhîye delâlet ettiğini savunanlar arasında Bâkılânî, Serahsî ve Basrî'nin ifadesine göre Ebû Ali ve Ebû Hâşim vardır.¹⁹² Bâkılânî bu meselede emrin hükme ve tekrara delâletinde olduğu gibi tevakkuf görüşünde değildir. Ona göre emri hemen yerine getirmek haram ya da hatalı bir davranış değildir. Emrin tehir edilmesi de caizdir. Bu meselede tevakkuf etmek uygun olmaz. Çünkü bir kişi emri hemen uygulayabilir. Bu hususta tevakkuf görüşü benimsenirse bu kimse hatalı davranmış olur. Bu sebeple tevakkuf görüşünü benimsememiştir.¹⁹³ Serahsî de mutlak emrin herhangi bir vakitte gerçekleşebileceğini savunur. Bir ay îtikafa girmeyi adayan bir kimse istediği bir ayda îtikafa girebilir.¹⁹⁴

Basrî emrin fevre ve terâhîye delâleti meselesinde Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbar gibi emrin fevri gerektirmediği görüşündedir. Ona göre esas olan emrin yerine gelmesidir. Bir kimseye 'şu adama bir dirhem ver' denildiğinde burada herhangi bir zamanda herhangi bir adama bir dirhem verilmesi kastedilir. Emir lafzından emredilen fiilin gerçekleşmesi talebi anlaşılır. Emrin hemen yerine getirilmesinin vacip olması için başka bir karine gerekir.¹⁹⁵ Önemli olan emrin yerine getirilmesidir. Emir daha ileri bir vakitte yerine getirildiğinde kişide vaktin çıkması gibi bir zan oluşmaz. Bu sebeple emir ihlal edilmiş olmaz.¹⁹⁶

Emrin gerçekleşme vakti emredilen fiile mahsus şeklin gerçekleştiği vakittir. Basrî'ye göre emir hususi şekli olan fiilleri gerçekleştirmeyi vacip kılar. Bu hususi şekil gerçekleştiğinde emir de yerine gelmiş olur. Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e göre emir bir vakitten diğerine bir bedelle tehir edilir. Bu bedel emri yerine getirmeye azmetmektir. Me'mûrun ilk vakitte emri yerine getirmediğinde diğer vakitte emri yapacağına dair bir azminin olması gerekir.¹⁹⁷

Emri tehir ederken azmetmenin ne zaman vacip olacağı meselesi tartışmalıdır. Basrî emri tehir ederken azmetmenin gerekliliğini savunmakla beraber vakit daralmadan evvel azmetmenin vacip olmadığını ifade eder. Mükellef, vakit daralana kadar emri istediği vakitte yerine getirmede muhayyerdir. Bu geniş vakitte bir bedel olmadan emir tehir edilebilir. Bedel,

¹⁹² Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 209; Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 26; Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 120.

¹⁹³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 210.

¹⁹⁴ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 26.

¹⁹⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 120, 121, 122.

¹⁹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 120; Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 120, 121.

emri yerine getirmek için mevcut olan vaktin daralmasıyla ortaya çıkar. Vakit daralmadan önce de bedelin olacağını savunanlar mükellefin emri tehir ettiğinde emri yapıp yapmayacağını bilinemeyeceğini düşünmektedir. Onlara göre mükellefin, ölme ya da emri yerine getirmeme ihtimali olduğu için emri bir bedelle tehir etmesi gerekir. Ancak Basrî vakit daralmadan önce mükellefin muhayyer olduğu, bu sebeple de fiili yapmadan öldüğünde herhangi bir günahının olmadığını savunur. Günah gerektirmeyen bir durum için de bedel tayin etmek gerekmemektedir.¹⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr da emri yerine getirme azmini, vaktin sonunda daralma olduğunda vacip kılar. Aksi takdirde mükellef fiili yerine getirme vakti hususunda muhayyerdur. Fiilin muayyen bir vakti yoktur. Mutlak emirde durum böyledir. Ona göre muayyen bir vakti olan emirde de delâlet aynıdır. Çünkü onun vaktinin de başı ve sonu vardır. Vakit daraldığında azmetme vacip olmaktadır.¹⁹⁹

Basrî emrin tehir edilebileceğini savunur. Ancak bu emrin bütün vakitlerde vacip olduğu anlamına gelmemektedir. Tek bir fiil emredilmiştir ve bu fiil yapıldığında farz yerine gelmiş olur.²⁰⁰

Basrî emrin yerine gelmesinin muayyen bir vaktinin olmadığı görüşündedir. Bu sebeple mükellef emri ifa etmeyi tehir edebilir. Bu tehir ettiği süre zarfında emredilen şey ona vacip değildir. Ancak emri tehir ettiği takdirde onu yerine getirme vaktinin geçeceği endişesi varsa o zaman emredilen şey mükellefe vacip olmuştur. Esas olan emredilen fiilin belli şekillere mahsus bir fiil olmasıdır. Hemen yapılması gerekiyorsa yapılır, tehir edilmesi gerekiyorsa tehir edilir.²⁰¹

D. Emrin Zıddına Delâleti

Bir fiilin emredilmesi halinde emredilen şeyin zıddına delâletten kasıt, emredilen fiilin zıddının nehyedilip nehyedilmediğidir. Basrî bu konuda emredilen fiilin zıddının nehyedildiğini savunanlar ile nehyedilmediğini savunanlar şeklinde iki görüş verir. Ona göre Kâdî Abdülcebbâr

¹⁹⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 124, 125, 126.

¹⁹⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 131, 132.

¹⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 120, 121.

²⁰⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 132.

²⁰¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 133, 134, 147.

ve Mu'tezile alimleri emrin zıddının nehiy olmadığı görüşündedirler.²⁰² Bâkılânî emrin zıddının nehiy olduğuna dair görüş ayrılıklarını halku'l-Kur'an meselesi bağlamında belirtir. Ona göre Kur'an'ı mahluk olarak gören Mu'tezile alimleri emrin zıddının nehiy olmadığını ifade eder. Kur'an'ın mahluk olduğunu inkar edenler ise emrin zıddının nehiy olduğu görüşündedir. Nehiy olduğunu savunanlara göre emir fiili vacip kılarak, muhayyerliği ortadan kaldıracak şekilde geldiğinde onun zıddı nehiy olmaktadır.²⁰³ Bu ayrımda halku'l-Kur'an meselesinin etkili olmasının nedeni aslında kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî ayrımıdır. Kur'an'ın mahluk olmadığını savunanlara göre emir, nehiy, haber gibi Allah kelâmından olan lafızların kendinde manası vardır. Emrin zıddının nehiy olması emrin kendindeki manadan kaynaklanır. Allah kelâmının mahluk olduğunu savunanlara göre Allah kelâmı lafız, sesler ve sîgalar. Emir sîgası yalnızca me'mûrun bihin yapılmasını ifade eder. Emrin zıddının nehyedildiği manası yoktur. Çünkü nehiy lafzı farklıdır.

Basrî'ye göre emredilen şeyin zıddının nehyedildiği görüşünü savunanlar iki sebebe dayanır:

- İsimlendirme ya da lafız bakımından: Bu görüş emrin aynı zamanda nehiy olduğunu ifade eder. Emir ve nehyin kendine mahsus bir sîgası olmadığını düşünenler bu görüştedir.²⁰⁴ Emri nehiy olarak isimlendirmek ya da nehyi emir olarak isimlendirmek bu meselede tartışmaya sebep olur. Emredilen fiilin zıddının nehyedildiğini savunanlar emrin aynı zamanda nehiy olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Halbuki Basrî'ye göre emir ve nehiy kelâmın farklı kategorileridir.²⁰⁵ Daha önce geçtiği gibi kelâm emir, nehiy, haber ve istihbar olarak dört kategoriye ayrılmıştı. Bu açıdan emir ve nehiy farklı değerlendirilmiştir.

- Mana Bakımından: Emrin zıddının nehiy olduğunu düşünmek, emrin manasından hareketle gerçekleşmektedir. Emir, emredilen şeyin kesinlikle yapılmasını ifade etmektedir. Bu

²⁰² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 106.

²⁰³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 198, 200.

²⁰⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 200.

²⁰⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 106.

bağlamda emredilen şeyin zıddının da kesinlikle yapılmamasını ifade etmesi bakımından nehiy şeklinde düşünülebilir. Emrin mücebinin vücûb olduğu kesinleştiği takdirde emri yerine getirmemek vücûbu yerine getirmemek olur. Vücûbu yerine getirmemek de kötü(kabih) bir durumdur. Bu sebeple emredilen şeyin zıddının nehyedildiği fikri öne çıkabilir. Emrin nedbe delâlet etmesi de emredilen şeyin iyi ve güzel vasıflı olduğunu gösterir. Emredilen şeyin zıddı ise çirkin ve kötü vasıflıdır. Bu açıdan emredilen şeyin zıddı kötü vasıflı bir fiil olup nehyedilmiştir.²⁰⁶ Mana cihetiyle emrin zıddının nehiy olduğunu savunanlar genel olarak emir ve nehyin kendine mahsus bir sîgasının olduğunu savunan kimselerdir.²⁰⁷ Serahsî emrin bir sîgası olduğu görüşünde olanlardandır. Ona göre emrin zıddı kesin olarak yasaklanmış olamaz. Yani emrin zıddının yapılmaması vacip olmaz. Çünkü o konuda açıklanmış bir hüküm yoktur. Ancak emredilen fiilin zıddının yapılması çirkin olur.²⁰⁸

Basrî, emredilen şeyin zıddının nehyedildiğini savunanların gerekçelerini nafileleri öne sürerek reddeder. Nafileler de emir dahilinde olup, onların zıddı nehiy manasında olmamaktadır. Yine nafilelerin zıddı çirkin ve kötü vasıflı fiiller değildir. Mana olarak emredilen şeyin zıddının nehyedildiği görüşü nafileler göz önünde bulundurulduğunda geçerli olmamaktadır.²⁰⁹ Basrî emrin zıddının ne mana olarak ne de lafız olarak nehyedildiğini savunur.

E.İczâyâ Delâleti

Emrin iczâyâ delâleti de iczâ kavramına yüklenen anlama göre değişmektedir. Fahreddin Râzî iczâ kavramının iki manaya geldiğini söyler. İlk manası, emredilen fiilin yerine gelmesiyle emrin mükelleften sakıt olmasıdır. Diğer manası da emredilen fiili kazâ etmenin mükelleften sakıt olmasıdır.²¹⁰ Yani mükellef emredilen fiili yaptığı zaman ona kazânın gerekmemesidir. Bu iki farklı iczâ tanımı emrin iczâyâ delâletinde iki farklı görüşe sebep olmuştur.

²⁰⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 106, 107.

²⁰⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 200.

²⁰⁸ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 94.

²⁰⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 107.

²¹⁰ Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, c. II, s. 266.

Ebû Ya'lâ'ya göre fukahâ, mütakellimin ve Eş'arîlerin çoğunluğu emrin iczâyâ delalet ettiği görüşündedir. Çünkü bir ibadeti emretmek, o ibadetin yapılmasını vacip kılmaktır. Emredilen fiil yapıldığı zaman emrin gereği de yerine gelmiş olur. Emirden dolayı mükellefe yüklenen sorumluluk da mükelleften düşmüş olur.²¹¹ Sorumluluğun mükelleften düşmesi, emrin iczâyâ delâlet ettiğini göstermektedir. Bu görüşü savunanlar iczânın ilk tanımına göre hareket etmektedirler. İczânın olması, bizatihi emrin gereğindendir.

Emrin iczâyâ delâletine dair ikinci görüş de Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşüdür. Kâdî Abdülcebbâr'a göre iczâ, emredilen fiilin yapılmasıyla kazâyâ gerek duyulmamasıdır. İczâ olmadığı takdirde fiilin kazâsı gerekmektedir.²¹² İlk görüşe göre emrin kendisi iczâyâ delalet etmektedir. Çünkü emredilen fiil yapıldığında emrin gereği yerine gelir ve mükelleften sorumluluk düşer. Kâdî Abdülcebbâr'a göre emrin kendisi iczâyâ delâlet etmemektedir. Emrin iczâyâ delâleti için başka bir delil gerekir. O delil de emredilen fiilin yapılmasıyla kazânın gerekmemesidir. Emredilen fiilin kazâsının gerekmemesiyle iczâ gerçekleşmiş olur.²¹³ Burada iczâyâ delâleti belirleyen emir değil, kazânın varlığıdır.

Basrî'ye göre iczânın manası emredilen fiilin emredildiği ölçüde ve şekilde yapılmasıdır.²¹⁴ Emrin iczâyâ delâlet etmesi, mükellefin o ibadeti yaparak sorumluluğunu düşürmesidir. Kapsadığı bütün unsurların ve şartların yerine gelmesiyle ibadet tamam olmuş olur. Emrin kendisi, emredilen şeyin kapsadığı alana ve şartlarına delâlet ettiği için emir, emredilen şeyin yeterli gelmesine yani mükelleften sorumluluğu düşürtecek şekilde yapılmasına delâlet etmektedir.²¹⁵ Basrî bu açıdan ilk görüştekilerle aynı tarafta yer almaktadır. Emredilen fiili yaparak mükelleften sorumluluğun düşmemesi emrin uygulanmadığı manasına gelir. Hem emrin uygulanmış olması hem de emri yerine getiren mükellefin sorumluluğunun düşmemesi çelişkili

²¹¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, c. I, s. 300; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 218.

²¹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 125.

²¹³ Ebû İshak eş-Şîrâzî, *et-Tebîrâ*, s. 85; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, c. I, s. 300.

²¹⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 100.

²¹⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 100.

bir durumdur.²¹⁶ Basrî, Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşünü abdestsiz namaz kılan adam örneğiyle eleştirir. Abdesti olduğunu zannederek vaktin sonunda namaz kılan bir adam vakit çıktıktan sonra hem namaz emrini yerine getirmemiş olur, hem de kazâsını yapmaz. Bu durumda kazâ olmamakla birlikte emir de uygulanmamış olur.²¹⁷ Halbuki Kâdî Abdülcebbâr'a göre kazası gerektiğinde emir iczâyâ delâlet etmemiş olur. Bu örnekte mükellef namazı kazâ etmemiştir. Bununla beraber namaz emri de yerine gelmemiştir. Çünkü Basrî'ye göre bu örnekte iczânın gerçekleşmemesi kazâyâ alakalı değildir. Emredilen fiilin kendisiyle ilgili bir durumdur. Bu sebeple emrin kendisi iczâyâ delâlet etmektedir.

II. YASAKTAN SONRA GELEN EMRİN DELÂLETİ

Evvela yasaklanıp sonrasında emredilen bir fiilin hükmü konusunda farklı görüşler vardır. Serahsî, Bâcî ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre emirden önce gelen yasak emrin delâletine etki etmez. Mutlak emir hangi manaya delâlet ediyorsa yine o manaya delâlet eder. Bu üç usûl alimine göre yasaktan sonra gelen mutlak emir yine vücûba delâlet eder.²¹⁸ Serahsî'ye göre mutlak emir, yasaklanan bir fiilin yapılmasına izin verme anlamına gelmemektedir. Emrin anlamı emredilen fiilin yapılmasını talep etmektir. Bu sebeple yasaktan sonra emir geldiğinde yasağın ortadan kalktığı düşünülmez. Esas olan emredilen fiilin talebidir. Bu talep de vücûba delâlet etmektedir.²¹⁹ Bâkılânî de yasaktan sonra gelen emrin yine asıl anlamına delâlet edeceğini savunur. Bir emir başlangıçta neye delâlet ediyorsa yasaktan sonra geldiğinde de yine o manaya delâlet eder.²²⁰ Bâkılânî'nin mutlak emrin delâleti hususunda tevakkuf görüşünde olduğu hesaba katılırsa, ona göre yasaktan sonra gelen emrin hangi hükme delâlet ettiği delil ve karinelerle bilinir.

²¹⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 100.

²¹⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 100.

²¹⁸ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 19; Bâcî, *İhkamü'l-fusûl*, c. I, s. 200; Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 82.

²¹⁹ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 19.

²²⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 96.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ yasaktan sonra gelen emrin ibâhaya delâlet ettiğini savunur. Ona göre bu bir emir değildir.²²¹ Çünkü Ebû Ya'lâ mutlak emri vacip kabul eder. Kâdî Abdülcebbâr'a göre yasaktan sonra gelen emir hem yasağın ortadan kalkmasına hem de muhatabın emredilen fiille mükellef kılındığına delâlet eder. Bu iki durum da geçerlidir. Kâdî Abdülcebbâr sadece yasağın ortadan kalkmasıyla yasaktan sonra gelen emrin ibâhaya delâlet ettiğini kabul etmez. Çünkü bu emrin delâletinde yasağın ortadan kalmasının yanında emredilen fiilin yerine getirilmesi mükellefiyeti de vardır.²²² Basrî Kâdî Abdülcebbâr'ın bu konuda ibâhayı savunduğunu dile getirmektedir.²²³ Ancak incelendiği üzere Kâdî Abdülcebbâr emredilen fiilin yapılmasını ilzam ettiğini söylemektedir. Ona göre mutlak emrin delâleti nasıl ise yasaktan sonra gelen emrin delaleti de o olur.

Basrî, yasaktan sonra gelen emir sîgasının delâletinin ibâha mı yoksa vücûb mu olduğu hususunda bir tartışma yürütür. Ona göre aklî ve şer'î bir yasaktan sonra gelen emir, normal durumda delâlet ettiği anlamı ifade eder. Yani yasaktan sonra gelen emir sîgası, mutlak olarak gelen emir gibi vücûba hamledilmelidir. Bunun delili de yine mutlak olarak gelen emirdir. Emir, vücûb için vaz edilmiştir ve başka bir manaya hamledildiğine dair bir karine olmadıkça da vücûba hamledilir. Yasaktan sonra gelen emir sîgası da aynen bu şekilde düşünülmelidir.²²⁴ Emrin öncesinde nehyin gelmesi emrin muktezâsını değiştirmemektedir.

Yasaktan sonra gelen emrin yine vücûba delâlet ettiği savunan Basrî bu emrin ibâhaya delâlet ettiğine dair delilleri tartışır:

1. Yasaktan sonra gelen emrin ibâhaya delâlet ettiğine dair Kur'an-ı Kerim'den örnek olarak "İhramdan çıktığınızda avlanın"(el-Maide, 5/2)²²⁵ ayeti ile "Namaz bittiğinde yeryüzüne dağılın."(el-Cuma, 62/10)²²⁶ ayeti gösterilmektedir.²²⁷ Basrî bu ayetlerde zikredilen fiillerin

²²¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, s. 256.

²²² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 122.

²²³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 83.

²²⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 82.

²²⁵ el-Mâide, 5/2.

²²⁶ el-Cuma, 62/10.

mübahlığının Hz. Peygamber'den öğrenildiğini ifade eder. Yoksa bu fiiller yasaktan sonra emredildikleri için mübah olmamıştır.²²⁸

2. Basrî'nin tartışmaya açtığı diğer bir delil de örfteki ve dildeki kullanıma göre yasaktan sonra gelen emrin ibâhaya delâlet etmesidir.²²⁹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ bir kişinin çocuğuna "falanın bahçesine girme" demesini örnek gösterir. Bu yasaktan sonra o kişi "gir" dediğinde bu ifade yasağın kalktığına delâlet eder. Yoksa bu ifade emir değildir. Yasağın varlığı, emir sîgasının vücûba delâletine manidir.²³⁰ Ancak Basrî'ye göre ibâha, bir şeyi yapıp yapmama hususunda muhayyer bırakma anlamında olduğu için emir sîgasının ibâha ifade etmesi söz konusu değildir.²³¹

III. MUHAYYER BIRAKAN EMRİN DELÂLETİ

Emir mutlak olarak bir fiilin yapılmasını ifade edebileceği gibi birden fazla fiil de emrin konusu olabilir. Bu fiillerden hangisinin yapılacağı mükellefin tercihinin bırakılır. Bu emir formuna genel olarak yemin kefâreti örnek gösterilir. Maide Suresi 89. ayette yeminini bozan kimsenin ödeyeceği kefâret belirtilmiştir. On fakiri yedirmek, yahut giydirmek yahut köle azat etmek, bunları yapamazsa üç gün oruç tutmak bozulan yeminin kefâretidir. Buna göre yeminini bozan kimse bu fiillerden birini yapmakla muhayyerdir. Basrî muhayyer vacibi muayyen vacibin zıttı olarak kullanmıştır. Muayyen vacipte emredilen belirli, tek bir fiil vardır. Bu fiil yapılmadığında mükellefe ceza ve kınama gerekir. Muhayyer vacipte birden fazla fiil arasında mükellef tercih yapar. Her fiil diğerlerinin yerine geçer. Bu fiillerden hiçbirini yapılmadığında mükellef kınama ve cezaya müstehak olur.²³²

²²⁷ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, s. 256; Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 84.

²²⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 84.

²²⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 83.

²³⁰ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, s. 257.

²³¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 83.

²³² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 369.

Tahyir üzere gelen emrin delâleti tartışmalıdır. Tartışılan temel nokta muhayyer bırakılan fiillerden vacip olanın hangisi olduğudur. Yani hüküm hangi fiilde zuhur etmektedir. Bu hususta iki temel görüş bulunur.

Cessas, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Bâcî, Bâkılânî muhayyer bırakılan fiillerden birinin vacip olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak bu fiil onlara göre muayyen değildir. Fiil yapıldığı anda ortaya çıkmaktadır.²³³

Kâdî Abdülcebbâr muhayyer bırakılan fiillerin hepsinin vacip olma noktasında eşit konumda olduklarını söyler. Ancak hepsinin birden vacip olduğunu söylemez. Hepsinin birden vacip olduğunu söylemek için 'tahyir üzere vaciptir' ifadesini kullanır. Vaciplik zikredilen fiillerin hepsinde vardır. Ancak mükellef bu vacip fiillerin hangisini yapacağı hususunda muhayyerdur.²³⁴ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî de tahyir üzere gelen fiillerin hepsinin birbirine bedel olarak vacip olduğu görüşündedir. Vaciplik fiillerin hepsine taalluk eder. Mükellefin yaptığı fiil diğerlerine bedel olur. Fiillerin hepsini ihlal etmek caiz olmamakla birlikte fiillerin ikisini birden yapmak da caiz değildir. Fiillerden birini diğerinin yerine terk etmek mümkündür. Basrî, Ebu Ali ve Ebu Haşim'in de bu görüşte olduğunu söyler.²³⁵ Tahyir üzere varid olan emrin delâleti meselesindeki görüş ayrılığının genel olarak Mu'tezile ve Ehli Sünnet alimleri arasında olduğu söylenebilir. Ebu Ya'lâ el-Ferrâ bu meseledeki ihtilafın manada olduğunu söyler.²³⁶ Çünkü neticede mükellef fiillerden birini yaparak emri yerine getirmektedir. İhtilaf bu fiillerin birinin mi vacip olduğu yoksa vacipliğin hepsine bedelli olarak taalluk mu ettiği meselesidir. Bu meselenin temelinde Allah Teâlâ'nın muhayyer bırakılan bütün fiillerden hangisini murad ettiği meselesi de vardır. Bu sebeple Basrî Allah Teâlâ'nın birden fazla fiili murad edeceği durumları ele almıştır. Bu fiiller iki türlüdür. Allah Teâlâ birden fazla fiili bir hiyerarşi ve tertip üzere emredebilir. Bu tertibe göre fiillerden birinin yapılması mümkün olmadığında diğeri yapılır. Su olmadığında

²³³ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 147; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, c. I, s. 208; Cessas, *Fusûl*, c. II, s. 147; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, s. 302.

²³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 123.

²³⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 87.

²³⁶ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, s. 303.

abdest alamayıp teyemmüm almak gibi. Tertip halindeki bu fiillerin hepsini birden Allah Teâlâ murad etmemiştir. Diğerleri ise birbirine bedel olarak vacip olan fiillerdir. Bu meselede tartışılan fiiller bunlardır. Bu fiillerin hepsi birbirine bedel olmak suretiyle vaciptir. Allah Teâlâ bu fiillerin hepsini de murad etmiştir.²³⁷ Bu yüzden Basrî'ye göre muhayyer bırakılan fiillerden birini yaparak, yapılan fiilin Allah'ın murad ettiği fiil olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü Allah Teâlâ bu fiillerin hepsini birbirine bedel olması suretiyle murad etmiştir.

Basrî'ye göre tercihe bırakılan fiillerin her biri vacip olması bakımından birbirine eşittir. Bu sebeple fiillerin hepsini yapmaya lüzum yoktur. Hepsini terk etmek de caiz olmayıp fiillerden birini yerine getirmek yeterli olmaktadır. Allah fiillerin herhangi birini yapma hususunda mükellefi muhayyer kılmıştır. Bu açıdan her fiil birbirine bedeldir.²³⁸ Fiillerin birbirine bedel olması demek, fiillerden biri diğerleri yerine yapılmış demektir. Yapılan fiil, diğer fiillerin yerine geçmiş olur. Yoksa fukâhanın dediği gibi yapılan fiille beraber emredilen fiil muayyen hale gelmiş olmaz.

Fiillerin birbirine bedel olabilmesi için Basrî iki şart zikreder. Birincisi, muhayyerlik konusu olan bütün fiiller mükellefin kudreti dahilinde olmalıdır. Mükellefin muhayyer bırakılan fiillerden birini yapması imkansız olduğunda burada tahyirden ve fiillerin birbirine bedel olmasından söz edilemez. Diğer şart da muhayyer bırakılan fiillerin hüküm bakımından eşit olmasıdır. Basrî'ye göre ya hepsinin vacip ya da hepsinin mendup olması gerekir. Örneğin kötü(kabih) ve mübah bir fiil arasında muhayyer bırakılmaz. Çünkü mükellefin kötülük işlemesine neden olunur. Yine mübah ve mendup arasında da muhayyer bırakılmaz. Çünkü bu durumda mükellef fiili yapmama hürriyetine sahiptir. Vacip ile mendup arasında muhayyer bırakıldığında da yine emrin gerçekleşmemesi durumu vardır. Neticede muhayyerlik konusu olan fiillerin hepsinin vacip ya da hepsinin mendup olması gerekir.²³⁹ Çünkü böyle bir durumda maslahat gerçekleşmiş olur. Eğer iki fiilden herhangi biri yerine getirildiğinde maslahat gerçekleştirilmiş oluyorsa her iki fiilin birden vacip olmasına lüzum yoktur. İki fiilden herhangi

²³⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 98.

²³⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 85.

²³⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 85.

birini yaparak maslahat gerçekleşiyorsa o fiillerden muayyen birini vacip kılmaya da gerek yoktur. Her iki fiil de vücûb bakımından eşit kılınarak mükellefin herhangi birini yerine getirmesi suretiyle maksat gerçekleşir.²⁴⁰

Basrî, muhayyerlik meselesini diğer usûlcüler gibi yemin kefâreti örneği üzerinden inceler. Belirtilen kefâretlerden her biri birbirinin yerine yapılabilir. On fakiri doyurmak ile on fakir giydirmenin ikisi de yapılmaz. Bunlardan biri yapılarak bu emirle kasdolunan maslahat gerçekleşmiş olur. Bu kefaretlardan birinin muayyen olduğu ve mükellefin yapmasıyla bunun ortaya çıkacağı düşüncesi Basrî'ye göre yanlıştır. Çünkü eğer fiil muayyen olsaydı Allah Teâlâ'nın bu muayyen fiili belirtmesi gerekirdi. Halbuki Allah Teâlâ her mükellefi yedirmek, giydirmek ve köle azat etmek arasında muhayyer bırakmıştır. Bu kefaretlarin hepsi vücûb bakımından eşittir. Eğer sadece biri vacip olsaydı Allah Teâlâ vacip olan ve olmayan arasında muhayyer bırakmış olurdu. Bu durumda da vacibin ihlal edilme ihtimali ortaya çıkardı.²⁴¹

IV. ATIFLI YA DA ATIFSIZ OLARAK ART ARDA GELEN EMRİN DELÂLETİ

İki emir sîgası art arda atıf harfîyle ya da atıf harfî olmadan gelebilir. Bu durumda ikinci emir sîgasının delâletinin ne olduğu tartışmalıdır. Bu meselede art arda gelen emir sîgaları aynı fiili konu edinirler. Örneğin 'namaz kılın, zekat verin' gibi art arda gelen bir emir de sahihtir. Ancak bu meselede tartışılan aynı memurun bih üzerinden varid olan iki ardışık emirdir.²⁴²

Ard arda gelen emir sîgalarının iki durumu vardır. Ya atıf harfîyle ya da atıf harfî olmadan gelir. Her iki durumda delâlet ettiği manalar farklılaşır.

Atıf harfî olmadan art arda gelen emirlerden delâleti tartışılan ikinci emir sîgasıdır. Basrî bu emrin delâleti hususunda Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşünü kabul etmektedir. Ona göre ikinci emir, ilk emre matuf olmadığında müstakil bir emir gibi düşünülür. Yani ikinci emir, ilk emre bağlı olmaz. Müstakil olarak delâleti incelenir. Ancak örfteki kullanım ve ikinci emrin ma'rife

²⁴⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 86.

²⁴¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 88, 89.

²⁴² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 173.

olarak gelmesi halinde durum değişir. Örneğin “‘bana su ver bana su ver’’²⁴³ şeklinde emir atıf harfî olmadan tekrar etse örfen ikinci emir müstakil bir emir olmaz. Birinci emrin delâlet ettiği anlama delâlet eder. Ma’rife kullanımına örnek de “‘iki rekat namaz kıl, iki rekat namazı kıl’’²⁴⁴ şeklindeki ifadedir. İkinci emirdeki iki rekat namaz, ilk emre gönderme yapmaktadır. Bu sebeple ilk emrin delâletine bağlıdır. Örfteki kullanım ve ikinci emrin ma’rife gelmesi dışındaki atıfsız art arda gelen emirlerin Kâdî Abdülcebbâr’a göre delâlet ettikleri mana ayrı ayrı incelenir. Her biri müstakil bir emir olur. Vücûba ya da nedbe delâlet eder.²⁴⁵

Basrî’ye göre atıfsız art arda gelen iki emirden, ikinci emrin delâleti ilk emre bağlı olmaz. Bir fiilin yerine getirilmesine yönelik bir emirden sonra aynı emrin tekrar gelmesi ve ilk emirle delâletinin aynı olması ona göre abestir. İkinci emrin başka bir fiili gerekli kılması gerekir. İkinci emrin delâleti hususunda ilk emre bağlı olmadan tevakkuf etmek Basrî’ye göre en doğru yol olarak görülmüştür.²⁴⁶

Birbirine atfedilerek iki emir art arda geldiğinde ise ikinci emrin ma’rife olup olmadığı mühimdir. İkinci emrin konusu ma’rife olmadığı zaman aynı fiil tekrar emredilmiş olur. Bir fiilin tekrar kendine atfedilmesi anlamsız olacağı için Basrî ikinci fiilin müstakil bir emir olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur.²⁴⁷ Bâcî de atıfla gelen iki emirden ikincisinin ayrı bir emir olarak ele alınmasını savunur. Çünkü ona göre bir şeyin kendine atfedilmesi anlamsızdır. Bu şekilde emrin tekit edilmesinin de bir faydası ve anlamı yoktur. Bu sebeple ikinci emri müstakil bir emir olarak görmek gerekir.²⁴⁸

İkinci emir ma’rife olarak geldiğinde ise mesela “‘iki rekat namaz kıl ve namazı kıl’’²⁴⁹ ikinci emir lam-ı tariftten dolayı ilk emrin kapsamında değerlendirilebilir. Ancak bunun yanında

²⁴³ اسقني ماء اسقني ماء

²⁴⁴ صل ركعتين صل الركعتين

²⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 128; Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 174.

²⁴⁶ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 174, 175

²⁴⁷ Basrî, *el-Mu’temed*, c. I, s. 175.

²⁴⁸ Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl*, c. I, s. 207.

²⁴⁹ صل ركعتين و صل الصلاة

atıftan dolayı ikinci emir başka bir namaza da hamledilebilir. Her iki ihtimal de söz konusudur. Bu sebeple Basrî bu meselede de tevakkuf etmenin uygun olduğu görüşündedir.²⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr matuf olan ikinci emrin delâletinin ilk emirden farklı olarak düşünülmesi gerektiğini söylemektedir.²⁵¹

V. MUKAYYET EMRİN DELÂLETİ

Emir sîgası, belli kayıtlarla geldiğinde mutlak olmaktan çıkar ve mukayyet ismini alır. Emir sîgasına eklenen bu kayıt şart, sıfat, isim, sayı ya da vakit olabilir. Emir bir şarta veya sıfata bağlı olarak gerçekleşebilir. Şartla ve sıfatla beraber geldiğinde emrin delâletini bu kayda bağlı olarak düşünmek gerekir. Emir belli bir vakitle sınırlanmış olduğunda bu vakte bağlı olarak delâleti değişir. Emirde belli bir isim ya da sayı belirtildiğinde bu kayıt da emrin delâletini etkilemektedir. Mutlak emirde emir sîgasının delâleti yeterli olurken bir kayda bağlanmış emrin delâletini bu kayıtlarla birlikte düşünmek gerekir.

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî şart, sıfat, isim, sayı ve vakit olmak üzere beş türlü mukayyet emir zikreder. Bunların her birinin delâletini ayrı ayrı incelemek gerekir.

A. Şart ile Mukayyet Emir

Şart ile kayıtlanmış emrin mâhiyetini ve delâletini açıklayabilmek için evvela şartın ne olduğunu açıklamak gerekmektedir. Şart; şart edatıyla gelsin ya da gelmesin bir müessirin tesir etmesini sağlayan unsurdur. Misal olarak, zina eden kimseye recm uygulanması için muhsan şartının olması gibi. Zina, recm cezası için müessir konumdadır. Müessire Basrî illet demektir. Bu müessirin tesir etmesini sağlayan unsur ise muhsan olma şartıdır. Şart edatıyla geldiğinde ise ister hakiki bir şart olsun isterse müessir illet olsun şart olur. Mesela; Allah'ın 'Eğer muhsan ise recm edin' emrinde hakikî şart olan muhsan, yine şart edatıyla gelmiştir. 'Zina ederse recm edin.' denildiğinde zina etmek müessir illettir, ancak şart edatıyla geldiği için yine şart olmuştur.²⁵² Şart

²⁵⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 175.

²⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 128.

²⁵² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 114.

edatı olduğunda illet ve şart ayırımına dikkat edilmez. Şart edatı olmadığı takdirde illet ve şartın ayırımını yapmak gerekmektedir.

Şarta bağlı emrin şartın tekerrürüyle tekrara delâlet edip etmeyeceği tartışılan temel noktadır. Bu hususta iki farklı görüş zikredilir. Cumhur ulema şartın tekrarıyla emrin tekrara delâlet etmediği görüşündedir. Bazı usûlcüler de tekrara delâlet ettiğini savunur.²⁵³

Mutlak emrin tekrara delâlet ettiğini savunanlar şarta bağlı emrin de tekrara delâlet ettiğini savunmaktadırlar. Onlara göre şart tekrar tekrar zuhur ettiğinde emir de tekrar eder.²⁵⁴

Bâkıllânî, Serahsî, Cessas, Bâcî, Kâdî Abdülcebbâr gibi usûlcülerin çoğu şarta bağlı emrin tekrara delâlet etmediği görüşündedir.²⁵⁵ Şarta bağlı emrin tekrara delâlet etmediğine örnek olarak talak akdi verilmiştir. Bir erkek karısına "eve gidersen boşsun" dese, karısı bir kez eve girdiğinde talak gerçekleşir. Karısı tekrar eve girdiğinde bu talak sayılmaz.²⁵⁶ "Amr eve girerse ben de eve gireceğim." diyen birisi Amr'ın eve girmesiyle birlikte eve girse şart gerçekleşmiş olur. Amr eve tekrar girse, ancak adam girmese şartın gerçekleşmediği söylenemez. Çünkü ilk girişte şart gerçekleşmişti. Yine bir efendi kölesine çarşıya gittiğinde et almasını istese, köle çarşıya gittiğinde eti almasıyla emri yerine getirmiş olur. Kölenin tekrar çarşıya gitmesi et almayı tekrar etmesine delâlet etmez.²⁵⁷ Şarta bağlı emrin tekrara delâlet etmediğinin diğer bir delili de mutlak emrin tekrara delâlet etmemesidir. Mutlak emir emredilen fiilin bir kez yapılmasını gerekli kılar. Aynı şekilde şarta bağlı emir de şartın gerçekleşmesiyle emrin yapılmasını ifade eder. Zikredilen şartın gerçekleştiği her durumda emrin geçerli olduğu söylenemez. Çünkü şart edatı, emredilen fiili artırmaz.²⁵⁸ Şartın emre taalluk etmesinin sebebi, emredilen fiilin şarta bağlı olarak gerçekleşmesidir. Bu, fiilde ziyadeleşmeyi gerektirmez. Nasıl mutlak emir fiilin bir kez

²⁵³ Ebû İshak eş-Şîrâzî, *et-Tebsıra*, s. 47.

²⁵⁴ Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 130; Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 115.

²⁵⁵ Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 131; Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 22; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 204; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 124; Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 115; Cessas, *Fusûl*, c. II, s. 140.

²⁵⁶ Cessas, *Fusûl*, c. II, s. 142; Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 21, 22; Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 116, 117.

²⁵⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 116, 117.

²⁵⁸ Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 204; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 125.

gerçekleşmesini gerektiriyorsa şart ile mukayyet emir de zikredilen şartlara bağlı olarak emrin bir kez gerçekleşmesini gerekli kılar.²⁵⁹

Şarta bağlı emrin tekrara delâletinde Basrî illet ve şart kavramlarını birbirinden tefrik eder.²⁶⁰ Bâcî de illet ve şart kavramlarını ayırarak şarta bağlı emrin tekrara delâlet etmediğini açıklar.²⁶¹ Hükme tesir eden illettir. Bu illetin tesirini sağlayan unsur ise şarttır. İlet var olduğunda hüküm de var olur. İletin mevcut olduğu ve şartın mevcut olmadığı durumlarda hüküm vardır. Bu sebeple şartın varlığı hükmün varlığını gerekli kılmaz. Aynı şekilde şart mevcut olup illet olmadığında hüküm de olmaz. Buradan da hükmü var kılan ve tekrar ettiren unsurun şart değil, illet olduğu görülür.²⁶² Recm örneğine dönersek zina, illet iken; muhsan olma, şarttır. Recm cezasının verilmesi için muhsan olma şartının tekrar etmesi bir anlam ifade etmez. Zinanın tekrarıyla recm cezası tekrar edilir. Muhsan olma durumu, zinanın yani recme tesir eden unsurun bir özelliğidir.

Şart edatıyla varid olan emirde şart gerçekleşmediğinde hükmün mevcut olup olmayacağı tartışılan diğer bir meseledir. Basrî'ye göre emir şarta bağlandığı zaman bu şartın olmaması halinde hüküm de olmaz. Eğer şartın olmadığı durumda hükmün varlığı devam ediyorsa bu hükmün şarta bağlı olmadığı ve caiz kılındığı anlaşılır. Şart olmadığında hükmün de olmadığına delil olarak Basrî misal verir. ‘Amr eve girerse ben de girerim.’ diyen birisi Amr’ın eve girmesini kendisinin eve girmesi için şart koşturmuştur. Amr eve girmediği takdirde kendisi de eve girmeyecektir. Yani şart gerçekleşmediğinde hüküm de gerçekleşmeyecektir.²⁶³ Kâdî Abdülcebâr da şartları gerçekleşmediği zaman emrin uygulanmış olmayacağını söyler. Şarta bağlı emir, bu şartlara bağlı olarak gerçekleştirilmelidir.²⁶⁴

²⁵⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 125.

²⁶⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 115.

²⁶¹ Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 205.

²⁶² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 115, 116.

²⁶³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 152, 153.

²⁶⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 125.

B. Sıfat ile Mukayyet Emir

Emrin bir sıfatla kayıtlanması meselesi şarta bağlı emirle aynı başlık altında incelenmiştir. Cessas, Serahsî ve Bâcî belli bir vasıfla kayıtlanmış emrin vasfın tekrarıyla tekrara delâlet edip etmeyeceği meselesini ele almışlardır. Şarta bağlı emirde olduğu gibi bunun da tekrara delâlet etmediğini savunmuşlardır.²⁶⁵ Basrî sıfatla mukayyet emrin delâletini daha tafsilatlı bir şekilde ele almaktadır. Basrî evvela sıfatın tanımını yapmaktadır. Sıfatı; şart ve ta'lil lafzı zikredilmeksizin hükmün kendisine bağlandığı şey olarak tarif etmiştir. Ayette geçen 'mümin bir köle azad edin' ifadesinde mümin kelimesi şart veya illet olmayıp sıfattır.²⁶⁶ Köle azat etme emri mümin olma vasfıyla kayıtlanmıştır.

Emir, bir sıfatla kayıtlandığı zaman hüküm bu sığata bağılı olarak ortaya çıkar. Tartışılan mesele, bu sıfatı haiz olmayan şeylerde hükmün geçerli olup olmayacağı meselesidir. Basrî bu meseleyle ilgili tartışılan noktaları ve görüş ayrılıklarını sırayla zikretmektedir:

1. Şafîîlerin görüşü: Hz. Peygamber'in "Sâime koyunun zekatını verin." şeklindeki emri sâime olmayan koyunun zekatı olmadığına delalet etmektedir.²⁶⁷ Şafîîler burada nassa dayanarak sâime olmayan koyunun zekatı olmadığını savunmuştur.

2. Mütakellimin ve Hanefî usûlcülere göre bir emir sıfatla mukayyet olduğunda, bu sıfat olmadığı zaman hükmün diğerinin aksine olacağına delalet etmez.²⁶⁸ "Sâime koyunun zekatını verin." emri sâime olmayan koyunda zekat olmadığı anlamına gelmez. Hanefî usûlcüler esasen sâime olmayan koyunun zekatının olmadığını savunur. Ancak bunu nassa dayanarak söylemezler. Sâime olmayan koyunu sâime koyuna kıyas ederek bir neticeye varırlar.

²⁶⁵ Cessas, *Fusûl*, c. II, s. 140; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 204; Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 21.

²⁶⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 115.

²⁶⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 161.

²⁶⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 161.

3. "İnnemâ/انما" lafzının delâleti hususunda da ihtilaf vardır. "Ancak müminler Allah'tan korkar.' ayetinde olduğu gibi, bir kısım ulema hükmün müminlerin dışındaki kimselere delâlet etmediğini bir kısmı ise delâlet ettiğini savunmuştur.²⁶⁹

Basrî, bu görüşler arasından Hanefî ve Mütakellimin usûlcülerin görüşünü benimsemiştir. Ona göre lafzen de manen de sıfatla mukayyet emir, sıfatın olmadığı hallerde hükmün aksine delâlet etmez.²⁷⁰ Basrî'nin dayandığı deliller şunlardır:

1. "Sâime koyunun zekatı' örneğinde lafız olarak sâime olmayan, ahırda beslenmiş koyunun zekatına dair bir şey yoktur. Mana olarak da hükmün aksine delâlet etmez. Çünkü sâime koyunun dışındakiler sadece ahırda beslenenler değildir. Bunun çeşitli anlamları olabilir. Buradaki kayıt yalnızca sâime koyunun zekatı olduğuna dair bir kayıttır. Sâime koyun dışındakilerde zekat olmadığına dair bir delil yoktur. Hitap mutlak olarak geldiğinde insanların zihninde vehim oluşacağı için Allah Teâlâ böyle bir vasıfla hitabı kayıtlamıştır. Çünkü bu vasfın koyulmasına ihtiyaç vardır.²⁷¹

2. Nasla beraber sıfatı haiz şeylerin hükmü ortaya çıkar. Sıfatı haiz olmayanların hükmü de nasla değil, nassa kıyasla ortaya çıkar. "Sâime koyunun zekatı varsa ahırda beslenmiş koyunun zekatı yoktur' şeklinde aklen hüküm verilir. Ancak burada verilen hükmün kaynağı nas yani hitap değil, akıldır. Sâime olmayan koyunda zekatın olmadığına dair şer'î bir delil yoktur. Şafiîler sâime koyunda zekat olduğu için sâime olmayan koyundan zekatı kaldırmışlardır. Mütakellimin ve Hanefî usûlcüler ile Basrî ise ahırda beslenmiş koyunda zekatın olmadığına aklen hüküm vermişlerdir. Nihai hüküm aynı olsa da delillerde farklılık vardır. Basrî ahırda beslenmiş koyunda zekatın olmadığına dair öncelikle şer'î bir delil olup olmadığına ve ardından da aklen hüküm verilmesine mani bir durum olup olmamasına bakmaktadır. Bu konuda şer'î bir hüküm olmadığı ve aklen de hüküm vermeye mani bir husus olmadığı için ahırda beslenmiş koyunun zekatı

²⁶⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 161.

²⁷⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 162.

²⁷¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 162.

olmadığına hüküm verebilmektedir. Maslahat olan yöntem budur.²⁷² Şafîilere göre bu delil bu vasfa sahip olmayan şeylerin hükmüne delâlet edebilir. Bu sebeple sâime olmayan, ahırda beslenmiş koyunun zekatı olmayacağına bu hitap delil olur.²⁷³

3. Sıfatı haiz olmayan şeyler için, sıfatla kayıtlı emrin delil olmayacağına dair bir delil de haberdır. Örneğin "Uzun Zeyd evdedir." denildiğinde uzun olmayan Zeyd'e dair bir anlam ifade edilmez. Sadece uzun Zeyd'in evde olduğu haberi verilir. Emir de aynı şekilde sâime koyunun zekatına delâlet eder. Sâime olmayan koyunun zekatı hususunda mükellef olmak için başka bir delil olması gerekir.²⁷⁴

4. Basrî'nin görüşünün dayandığı diğer delil de Ebû Abdullah ve Kâdî Abdülcebbâr'ın yaptığı istidlaldır. Hükümün sıfata taallukunu, hükümün isme taallukuna benzetirler. İsimle kayıtlanmış emir, isim olmadığında hükümün olmayacağına delâlet etmiyorsa aynı şekilde sıfatın olmaması hükümün olmamasına delâlet etmez. Örneğin Zeyd'i diğerlerinden ayırmak için Basralı Zeyd diyerek onu kayıtlamıştır. Basralı Zeyd'e hükümün taalluk etmesi, Kûfeli Zeyd için hükümün geçerli olmadığı anlamına gelmez.²⁷⁵

C. İsimle Mukayyet Emir

Emir belli bir isimle kayıtlanmış olabilir. Bu durumda bu isim dışındakiler için herhangi bir hüküm sabit olmaz. Emirle sabit olan hüküm, kayıtlı isim için geçerlidir. Bu emrin isimle kayıtlanması, bu isim dışındakiler için hükümün aksinin gerektiği anlamına gelmez. Mesela "Zeyd yemek yemektedir." cümlesi Zeyd'in yemek yediğini haber vermektedir. Bu cümleden Amr'ın yemek yemediği manası anlaşılmaz. Bu ifadede Amr'a dair bir delâlet yoktur. Birine bir fiil emredildiğinde bu kişi dışındakilerden bu fiilin nehyedildiği anlamı çıkmaz.²⁷⁶

²⁷² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 163, 164.

²⁷³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 166.

²⁷⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 166.

²⁷⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 166, 167.

²⁷⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 160.

D. Sayıyla Mukayyet Emir

Sayıyla mukayyet emir, emrin gerçekleşmesinin belli bir sayıya bağlanmasıdır. Mesela had cezaları genel olarak belli bir sayıya bağlanmıştır. Zina cezası için yüz celde, kazif cezası için seksen celde vurulması sayıyla mukayyet emirdir. Hükmün sayıya ta'likinde esas mesele bu sayıdan fazla ya da az olan durumlarda hükmün varlığının geçerli olup olmamasıdır. Hükmün belli bir sayıya bağlanmasının bir anlamı vardır. Basrî bu sayının alt ve üst rakamlarında hükmün nasıl cereyan ettiğini incelemiştir.²⁷⁷

Sayıyla mukayyet emirde, sayıya bağlı olarak emri yerine getirmek esastır. Emir, bu sayıdan daha fazlasının uygulanmasına delâlet etmez. Allah Teâlâ zina cezası için yüz celdeyi mübah ya da vacip kıldığında, bu emir yüzden fazla celdenin olmasına delâlet etmez. Çünkü lafız yüz celdeden fazlasına dair bir şey söylememektedir.²⁷⁸

Emredilen sayının daha azı için durum, hükmün vacip veya mübah olmasına göre değişir. Eğer zina cezası için yüz sopa vurulması vacip ise yüzden aşağı rakamlar da vacip olur, çünkü bu rakamlar yüzün dahilindedir. Ancak yüzden aşağı rakamları uygulamakla emir yerine gelmez. Bu rakamlar yalnızca hüküm bakımından yüz ile aynıdır. Emir, sayının tamamlanmasını gerekli kılar.²⁷⁹

Sayıya bağlı emir mübah olduğunda ise yine iki durum vardır. Belirtilen sayının dahilinde olanlar ve olmayanların durumuna göre değişir. Birinci duruma örnek yine zina cezasının yüz celde olmasıdır. Yüz celde vurmak mübah ise bunun aşağısındaki sayılar da mübah olur. Ancak yüzün aşağısındaki sayılarla iktifa edilmez. İkinci durum da belirtilen sayının dahilinde olmayandır. Buna misal de iki şahidin şahitliği ile hüküm vermenin mübah olmasıdır. Bir şahidin şahitliği ile hüküm vermek mübah değildir.²⁸⁰

²⁷⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 157.

²⁷⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 158.

²⁷⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 158.

²⁸⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 158.

Hasılı emirde zikredilen sayı kadar emri uygulamak gerekmektedir. Bu sayının daha azı belirtilen sayının dahilinde olmakla birlikte emrin uygulanması için yeterli olmaz. Belirtilen sayının daha fazlasına ise sayıyla mukayyet emrin lafzı delâlet etmemektedir.

E. Belirli bir Vakitle Mukayyet Emir

Emrin uygulanması için belli bir vakit tayin edilmeyebilir. Mutlak olarak gelen emirler bir vakitle kayıtlı değildir. Belli bir vakitle kayıtlanmamış emrin ne zaman gerçekleştirileceği meselesi emrin fevr ve terâhîye delâletinde ele alındı. Basrî vakitle kayıtlı olmayan emrin fiilin durumuna göre hemen ya da daha geç bir vakitte uygulanabileceğini zikretmişti. Ona göre esas olan, belli şekillere mahsus fiilin gerçekleşmiş olmasıdır.

Emrin gerçekleşmesi için belli bir vakit tayin edildiğinde ise bu emir vakitle kayıtlanmış olur. Bu durumda emri bu vaktin sınırları çerçevesinde gerçekleştirmek gerekir. Bu vakit emredilen fiili yerine getirebilecek genişlikte bir vakit olmalıdır. Emrin uygulanması için tayin edilen iki türlü vakit vardır. Ya oruç gibi fiili yerine getirebilecek miktarda vaktin olması ve fiilin icrası dışında hiçbir vaktin kalmamasıdır ya da namaz gibi fiili yerine getirecek miktarda vakitten daha fazla ve geniş bir vaktin olmasıdır.²⁸¹ Bu emredilen fiilin icrası haricinde geriye vakit bırakan vacip, müvessa' vacip olarak isimlendirilmiştir.²⁸² Müvessa' vacip, geniş bir vakitte yapılması emredilen vaciptir. Namaz ibadeti için geniş bir vakit tayin edilmiştir. Namaz belirtilen vakitler içinde yapılır. Delâleti tartışılan da bu geniş vakti olan emirdir. Tayin olunan bu geniş vakitte emrin ne zaman gerçekleştirileceği, vaktin hangi kısmında emredilen fiilin vâcip olduğu gibi meseleler tartışılmaktadır. Emrin vaktin hangi kısmında vâcip olduğu, eda ve kaza kavramlarını da belirlemektedir.

Belirli olan vaktin hangi kısmında emredilen fiilin vacip olduğu meselesinde çeşitli görüşler vardır. Bu görüşler genel olarak namaz ibadeti üzerinden açıklanmıştır. Basrî bu görüşleri tek tek müzakere etmektedir. Bu konudaki görüşler şöyledir:

²⁸¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 134.

²⁸² Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, c. I, s. 215; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, s. 310.

1. İbadetin vaktin başında vacip olduğu görüşü Basrî'ye göre doğru değildir. Basrî, vaktin tamamında ibadetin vacip olduğunu söyler. İbadetin vacip olması vaktin başına hasredildiğinde vakit geçtikten sonra yapılan ibadet kazâ olur. Ancak bu yapılan ibadete kazâ denilemeyeceği icmâyla sabittir.²⁸³ Bu sebeple bu görüşe itimat edilmez.

2. Basrî vucûbun vaktin tamamına yayıldığı görüşünü esasen vucûbu vaktin sonuna hasredenlere karşı savunur. İbadetin vucûbunu vaktin sonuna hasredenler şayet vaktin başında ya da ortasında yapılan ibadetin maslahatı gerçekleştireceği ve mükellefin üzerinden farzı düşüreceğini kabul ediyorlarsa bu görüşü savunmada herhangi bir problem yoktur. Ancak bunu kabul etmiyorlarsa o zaman onlara göre vaktin başında ibadet yapıldığında maslahat gerçekleşmemiş olur. Ya vaktin sonunda ibadet tekrar edilir ya da hiç yapılmaz. Vaktin başında ibadet yapıp sonunda yapılmadığı takdirde maslahat hasıl olmamış olur. Bu durumda vaktin başında yapılan ibadet mefsetedi doğuran bir ibadet olmuştur. İbadetin mefsetedi doğurması kötü(kabih) bir durumdur. İbadetin (namazın) kabih olmayacağına dair icmâ olduğuna göre bu görüşü kabul etmek mümkün görünmemektedir.²⁸⁴

3. Ebû Ali, Ebû Hâşim, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî²⁸⁵, Kâdî Abdülcebbâr²⁸⁶, Bâkılânî²⁸⁷, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ²⁸⁸ emrin vucûbiyetinin bütün vakitlere taalluk ettiğini savunur. Vaktin başında namaz eda edildiğinde mükellef farzı yerine getirmiş olur. Vaktin başındaki eda ile sağlanan maslahat, vaktin ortası ya da sonunda elde edilmiş maslahat gibi olur. Basrî vaktin başındaki namazın bir bedel olmadan tehir edilebileceğini ifade eder. Çünkü ikinci vakitte namaz eda edildiğinde farz düşer ve maslahat hasıl olur. Bu sebeple bir bedel olmasına lüzum yoktur. Bedelin sabit olduğu bu vakit, vaktin daraldığı kısımdır. İbadetin vacipliği de bu dar vakitte ortaya çıkmaktadır. İbadeti yerine getirecek başka bir vakit olmadığı için ve tehir edilemediği için

²⁸³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 137.

²⁸⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 137.

²⁸⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 135.

²⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 121

²⁸⁷ Bâkılânî, *et-Takrib*, c. II, s. 227.

²⁸⁸ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, s. 310.

bu vakitte yapılması vacip olmaktadır. Bu dar vakitten de tehir edildiğinde artık ibadetin vakti çıkmış olur. İşte vakit çıktıktan sonra bedelin yani azmetmenin vacipliği ortaya çıkmaktadır. Çünkü bedel yapıldığında farzın düşmesi gerekmektedir. Vakıt çıktıktan sonra bir bedelle ibadetin vacipliğinin devam etmesi mükellef için bir lütuf olarak görülmelidir. Basrî emrin zahirine göre bedelin de emir gibi muayyen olmayan bir vakitte lazım gelmesini savunur. Bedel ve mübeddel benzer konumdadır.²⁸⁹

Bedelle ilgili Mu'tezile mezhebi usûlcüleri arasında ihtilaf vardır. Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e göre vaktin başında veya ortasında ibadeti tehir ederken bir bedel gerekir. Yani mükellefin vaktin başında namaz ibadetini ertelerken ilerleyen vakitlerde bu ibadeti yerine getirmek üzere azmetmesi gerekir. İlk vakitte gösterilen azim sonraki vakitte maslahatın hasıl olması için gereklidir. İbadet ilk vakitte vacip olmuştur ve onu tehir edebilmek için bir bedel gerekir, bu da azmetmektir. Azmin bedel olarak sabit olduğuna delilleri ise ümmetin icmâdır. Basrî, bedelin sabit olması için herhangi bir delilin olmadığı gerekçesiyle bedelin muayyen olmayan bir vakitte tayin olduğunu kabul eder. Ona göre bu konuda icmâ yoktur. İcmâ olan husus, vakit çıktıktan sonra ibadete azmetmenin vacip olduğudur. Bedelin vazifesi, gerçekleştiğinde farzı mükelleften düşürmesidir. Çünkü bedel ibadetin yerine geçer. İbadetin maksadı da budur. İbadetin maslahatını gerçekleştirmesi buna bağlıdır. Bu sebeple ibadet gibi bedelin de vakti muayyen değildir. İbadet vaktin tamamında bedelli olarak vaciptir. Bu görüşten hareketle bedelin vaktin başında olduğu görüşü isabetli olmamaktadır.

VI. EMRİN MUHATAPLARI (ME'MÛR)

Me'mûr, emri yerine getirmekle mükellef olan kimsedir. Yani kendisinden emrin uygulanması istenen kişidir. Emrin hasen vasfını haiz olması için Basrî iki şart öne sürmüştür. Me'mûrun emredilen fiile gücünün yetmesi ve emredilen fiile dair bilgisinin olmasıdır. Me'mûrda bu iki şart gerçekleştiğinde emir, maslahatı gerçekleştirir.²⁹⁰

²⁸⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 135, 139, 142.

²⁹⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 177, 178.

Me'mûr meselesiyle ilgili kâfirlerin me'mûr olup olmadığı, her bir kişinin mükellef olmayıp bir grubun emre muhatap olması, emreden kişinin emre muhatap olup olmayacağı gibi meseleleri Basrî tartışmaktadır.

A. Âmirin Me'mûr Olması

Âmir, me'mûru fiili yapmakla mükellef kılmaktadır. Âmirin kendi verdiği emirle mükellef olup olmadığı tartışılmıştır. Basrî bu meseleyi tartışırken kişinin kendine emretmesinin imkanı üzerinde durur. Kişinin kendisine emretmesini mümkün görür. Ancak bu emrin hakiki olup olmadığı şüphelidir. Lafza hakiki olarak emir denmesi için Basrî sîga, irade ve isti'lâ şartlarını öne sürmüştü. Ancak kişinin kendine emretmesi halinde tek bir kişiden bahsedilir ve isti'lâ şartı gerçekleşmemiş olur. Bu durumda bu emir, hakiki olmaz. Basrî aynı zamanda kişinin kendine emretmesinin iyiliği (hasen) üzerinde de durur. Emirde, âmirin me'mûrdan bir talebi vardır ve bunun gerçekleşmesine yönelik olarak emri verir. Âmirin kendine emretmesi halinde ise âmir emri vermeden önce de isteğini bilmektedir. Bu sebeple bu emir hasen olmaz.²⁹¹

Basrî, âmirin kendine emretmesi halini izah ettikten sonra âmirin emirle yükümlü olup olmadığı meselesine intikal eder. Burada iki hususu ayırmak gerekir. Kişi emri başkasından naklediyorsa ve naklettiği emrin kapsamında olursa me'mûr olur. Bu kapsam dahilinde değilse memur olmaz. "Allah bize şöyle emretti." denildiğinde söyleyen kişi de bu emirle mükellef olur. "Falan size şöyle emretti." denildiğinde ise söyleyen kişi dahil olmaz. Ayet-i kerimelerde ise ayetin istisna ettikleri dışında herkes me'mûr olur. Ancak âmir yani Allah Teâlâ ayetlerde belirtilen emirle mükellef değildir. Çünkü Basrî bunu faydasız ve anlamsız bir durum olarak zikreder.²⁹² Bâcî de haber ve emri birbirinden ayırır. Haber veren kişi, haberin bildirdiği şey ile muhatap olabilir. Çünkü bir kişi kendisi hakkında haber verebilir. Ancak emir, emredilen fiilin yapılmasını gerektirir. Bu fiilin yapılmasını gerekli kılan kişi emre muhatap olamaz. Âmir kendisine emredemez. Buna delil olarak da efendinin kölesine emrini örnek gösterir. Efendinin

²⁹¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 147, 148.

²⁹² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 148.

kölesine su getirmesini emretmesi durumunda bu emri gerçekleştirmesi gereken kişi efendi değil, köle olur.²⁹³

Kâdî Abdülcebbâr emre muhatap olacak kimselerin kapsamına dair genel bir kural benimser. Ona göre hitabın zahirine bakıldığında herkesin bu hitaba muhatap olduğu anlaşılır. Bazı kimselerin hitapla mükellef olmaması için delile ihtiyaç vardır.²⁹⁴ Bu görüşü benimsemekle beraber Kâdî Abdülcebbâr âmirin emre muhatap olması meselesine değinmez.

B. Farz-ı Kifâye

Her bir kişi emredilen fiili yapmakla mükellef olduğunda buna farz-ı ayn denilmektedir. Namaz ibadeti herkesin yapmakla yükümlü olduğu bir ibadettir. Bunun aksine herkesin mükellef olmadığı fiil de farz-ı kifâye olarak adlandırılmıştır. Basrî buna cihadı örnek verir. Çünkü cihadda maksat müslümanların zafer kazanması ve düşmanın zelil olmasıdır. Bu maksadı gerçekleştirecek bir topluluğun bu emri yerine getirmesi yeterli olur. Diğerlerinden mükellefiyet kalkar. Emri yerine getirip getirmeme, zann-ı galibe bağlıdır. Eğer bir kimse başkalarının bu emri yerine getireceği hususunda zann-ı galibi varsa farz kendisinden düşer. Aksi durumda eğer bu emri kendisi dışında kimsenin gerçekleştirmedeği yönünde bir zann-ı galibi varsa bu emir o kişi için farz olur. Her grup zannı galibine göre hareket eder.²⁹⁵

C. Kâfirin Emirle Mükellef Olması

Kâfirlerin iman emriyle muhatap olduklarında herhangi bir ihtilaf yoktur. Tartışılan mesele namaz, hac, oruç gibi ibadetlerle kâfirin mükellef olup olmadığıdır. Bâkılânî, Bâcî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Kâdî Abdülcebbâr ve Serahsî kâfirin ibadât, muâmelât ve ukûbata dair emirlerle mükellef olduğu görüşündedir.²⁹⁶ Kâfirin mükellefiyetiyle ilgili Kur'an-ı Kerim'de geçen "Ey akıl

²⁹³ Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, c. I, s. 221.

²⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 117.

²⁹⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 149; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 126.

²⁹⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. II, s. 186; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, c. I, s. 224; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, 358; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 117.

sahipleri, Ey insanlar" gibi ifadeler delil gösterilmiştir.²⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr hitabın zahiren herkesi kapsadığını söyleyerek kâfirlerin de emirle mükellef olduğunu savunur. Ona göre teklife mani olan bir durum olduğunda mükellefiyet ortadan kalkabilir. Ancak küfür teklife mani değildir. Bu sebeple kâfir Allah Teâlâ'nın emirlerini yapmakla mükelleftir.²⁹⁸ Basrî de bir kimsenin emirle mükellef olmasına mani olacak bir durumunun olması halinde teklifin ortadan kalktığını söyler. Kâfirin mükellefiyetini bu bağlamda ele alır. Allah Teâlâ iman etmesi şartıyla kâfire namaz kılmasını emretmiştir. İman etme şartı namaz kılmakla beraberdir. Kâfirin namaz kılması için iman etmesi gerekmektedir. Kâfir namaz kılmakla mükellef kılınmamıştır. Namazın önünde iman etmeme engeli vardır. Allah Teâlâ emri yerine getirmede engeli olan kimseyi o emirle mükellef kılmaz. Bu sebeple namaz gibi iman şartına bağlı fiillerle kâfir mükellef değildir.²⁹⁹

VII. ME'MÛRUN BİH

A. Me'mûrun Bihi Tamamlayan Unsurların Hükümü

Emredilen fiilin gerçekleşmesi için öncesinde bazı hususların gerçekleşmesi gerekebilir. Mesela namaz kılmak için öncelikle abdestin gerçekleşmesi gerekir. Abdest olmadan namaz emri yerine gelemez. Bu durumda emredilen fiilin yerine getirilmesi için başka bir fiile ihtiyaç vardır. İhtiyaç duyulan bu fiilin hükmünün ne olacağı tartışmalıdır. Basrî bu tür fiilleri mükellefin gücü yetenler ve gücü yetmeyenler olarak ikiye ayırır. Emredilen fiili yerine getirmek için kudrete ihtiyaç vardır. Ancak kudret sahibi olmak mükellefin sorumluluğunda değildir. Bu sebeple mükellef bir fiili yerine getirebilmek için kudrete sahip olmakla mükellef kılınmaz. Mükellefin gücü dahilinde olanlar ise me'mûrun bih gibi emredilmiş sayılır. Basrî buna çatıya çıkma fiilini örnek gösterir. Çatıya çıkma emri ancak merdiven dikildiği takdirde gerçekleşebilir. Çatıya çıkmak için merdiven dikmek şart olarak zikredildiğinde merdiven dikme vacip olur. Şart zikredilmeyip mutlak olarak "çatıya çık" emri verildiğinde yine merdiven dikmek vacip olur.

²⁹⁷ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, s. 358.

²⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 117.

²⁹⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 150, 151.

Çünkü emredilen fiilin gerçekleşmesi bu fiile bağlıdır. Bu sebeple fiilin gerçekleşmesini sağlayan fiiller de vacip olmaktadır.³⁰⁰

³⁰⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 103, 104.

Üçüncü Bölüm

EMRİN KELÂMÎ TEMELLERİ

Müslümanlar nezdinde emir kavramının esaslı bir yeri vardır. Emir, hayatın her kademesini inşa edebilme gücündedir. Gerek insanlar arasındaki emirler gerekse de Allah Teâlâ'dan insanlara ulaşan emirler hayatı ikame ve idame etme hususunda öncelikli bir konuma sahiptir. Vahiy inzal olmaya başladığı andan itibaren müslümanlar, Allah Teâlâ'nın ve Hz. Peygamber'in emirlerini yerine getirerek bir müslüman hayatı ve toplumu tesis etmişlerdir. Bu sebeple emirlere ittiba etmek, müslüman olmanın ve bir müslüman hayatı ikame etmenin öncelikli ve esaslı aşamasıdır. Bu sebeple bu esaslı kavramın inceliklerini ve derinliklerini kavramak gerekmektedir. Emir meselesinin derinliğini kavrayabilmek için emrin neden/niçin varid olduğunu incelemek gerekir. Bu da hüsün-kubuh meselesine müracat etmeyi gerektirir. Hüsün-kubuh meselesi ayrıntılara girilmeden genel olarak açıklandıktan sonra hüsün-kubuh emirle irtibatına geçilecektir.

I. HÜSÜN-KUBUH TARTIŞMALARI

Kelâm ilminin esaslı meselelerinden olan hüsün-kubuh meselesi, usûl-i fıkıh ilminde de önemli bir yere sahiptir. İnsanların ahlâkî ve hukukî hükümlere riayet etmesini sağlayan unsurların başında din gelir. Bu ahlâkî ve hukukî hükümler şer'î vaz' yoluyla insanlara ulaşır. Şer'î vaz' olmadan bu hükümlerin bilinip bilinemeyeceği hususu hüsün ve kubuh meselesidir.³⁰¹ Eşyada hüsün ve kubuh vasıflarının olup olmadığı, aklın bu vasıfları idrak edip edememesi ve bu vasıfları haiz fiilleri yapan kişinin övgü veya yergiyi hak edip etmemesi hüsün ve kubuh

³⁰¹ Seyyid Bey, *Medhal*, c. II, s. 210.

tartışmaların esasını teşkil eder.³⁰² Hüsün-kubuh meselesi akıl ve şer yani akıl ve din irtibatı ve karşılaştırmalarında esaslı bir mesele olarak görülmüştür. Aklın iyiyi bilebilmesi ve iyi hakkında bir hüküm verebilmesi aklın teşri' kaynağı olması bakımından önemli görülmüştür. Bu bağlamda hüsün-kubuh meselesine dair tartışmalar ve görüş farklılıkları akli ve dini öne çıkaranlar şeklinde yorumlanmıştır.³⁰³ Kanaatimizce bu düşünce akıl ve dini kutuplaştırmakta ve usûl alimlerinin görüşlerini de bu kutba yerleştirmekle neticelenmektedir.

Bazı kaynaklar hüsün ve kubuh kavramlarının üç anlamı olduğunu ifade ederken bazıları beş anlam vermektedir.³⁰⁴ Seyyid Bey'e göre hüsün ve kubuh beş farklı anlamda kullanılır.

1. Amaca muvafık olana hasen, muhalif olana kabih denilir.
2. İnsan tabiatına uygun olana hasen, uygun olmayana kabih denilir. Acı ve tatlı gibi.
3. İnsan için kemal ve eksiklik sıfatı olmasına göre kemal vasfa hasen, eksik vasfa ise kabih denilir. İlim ve cehalet gibi.
4. İnsanlar nezdinde övgüyü hak ettirene hasen, yergiyi hak ettirene de kabih denilir.
5. Allah nezdinde övgü ve sevabı hak ettirene hasen, yergi ve cezayı hak ettirene de kabih denilir. Küfür ve iman gibi.³⁰⁵

Sadruşşerîa hüsün ve kubhun tabiata uygun olan ve olmayan, kemal ve eksiklik sıfatı olan, dünyada övgüyü veya yergiyi ahirette de sevabı veya cezayı hak ettiren manalarında kullanıldığını ifade etmektedir. Aklın ilk iki anlamdaki hüsün ve kubhu idrak ettiği noktasında ihtilaf olmadığı, tartışmanın üçüncü anlam üzerinde olduğunu söyler.³⁰⁶ Hüsün ve kubuh ile ilgili

³⁰² Seyyid Bey, *Medhal*, c. II, s. 212.

³⁰³ Fatih Başelma, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehiy Hükümlerinin Hüsün-Kubuh Açısından Değerlendirilmesi*, 136.

³⁰⁴ Sadruşşerîa, *et-Tavzih*, c. I, s. 375; Tehânevî, *Keşşaf*, s 667; Seyyid Bey, *Medhal*, c. II, s. 211.

³⁰⁵ Seyyid Bey, *Medhal*, c. II, s. 212.

³⁰⁶ Sadruşşerîa, *et-Tavzih*, c. I, s. 375.

tartışmalar bu bağlamda övgüye ve yergiye sebep olacak fiillerin akılla bilinip bilinmemesi noktasındadır.

A. Eşyanın Tabiatında Hüsün Ve Kubuh Vasıflarının Olması

Nefsü'l-emirde ve insan fiillerinin zatında iyilik ve kötülük özelliklerinin olup olmadığı ihtilaflı bir meseledir. Bu mesele esasında fiillere ve eşyaya isnad edilen iyilik ve kötülük vasıflarının zatî mi yoksa itibarî mi olduğuyula ilgilidir. Bu hususta farklı görüşler mevcuttur.

Görüşlerden biri hüsün ve kubuh vasıflarının, fiillerin zatî vasıfları olmayıp, itibarî ve izafî vasıfları olmasıdır. Bu görüşü Gazâlî şu şekilde açıklar: Çünkü iyilik ve kötülük vasıfları kişiden kişiye göre değişmektedir. Bu vasıfların fiile isnadı, kişinin amacıyla alakalı olarak farklılaşır. Mesela bir hükümdarın ölümü düşmanları için iyi, dostları için kötü bir durumdur. Bu sebeple fiillerde sabit iyilik ve kötülük vasıfları olduğu söylenemez. Zatî bir özellik duruma göre değişmez. Bu sebeple fiillere isnad edilen hüsün ve kubuh vasıfları zatî olmayıp, izâfidir.³⁰⁷

Mâturîdî'ye göre eşyanın ve fiillerin zatında hüsün ve kubuh vasıfları bulunmaktadır. Adaletin iyi, zulmün kötü olduğunun idrak edilmesi için bu fiillerin zatında bu vasıfların olması gerekmektedir. Umuma faydalı olan bir fiilin zatında iyilik vasfının olduğu, umuma zararlı olan bir fiilin zatında da kötülük vasfının olduğunu savunurlar.³⁰⁸ Böylece bu vasıflar itibarî ve izafî olmaktan çıkmıştır. Mesela, adaletin umum için faydalı olduğu ve zulmün umum için zararlı olduğu aklen sabittir.

Mu'tezile mezhebinde bu konuda farklı görüşler mevcuttur. İlk dönem Mu'tezilî alimler fiillerin zatında hüsün-kubuh vasıflarının olduğunu kabul ederken müteahhir dönemdeki Mu'tezilî alimler hüsün-kubuh vasıflarının fiile ilave bir özellik olduğunu savunmuşlardır.³⁰⁹ Kâdî Abdülcebâr ve Basrî hüsün-kubuh vasıflarının fiillerin zatında olduğunu kabul etmez. Bu vasıflar şartlara göre fiillere ilave olan vasıflardır. Burada 'vücut' kavramı önemlidir. Hüsün ve

³⁰⁷ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 180.

³⁰⁸ Sadruşşerîa, *et-Tavzih*, c. I, s. 40.

³⁰⁹ Ali b. Sa'd, *Ârâü'l-mu'tezileti'l-usûliyye*, s. 168.

kubuh vasıfları fiillere bazı vecihler dolayısıyla ilave olur.³¹⁰ Örneğin, insanların içinde bulunduğu şartlar dolayısıyla yalan söylemek onlara zarar vermiştir. Doğru sözlülük ise aksine faydalı olmuştur. Bu vecihlere dayanarak yalan söylemenin kabih, doğru sözlü olmanın hasen olduğu yargısına varılır.

B. Hüsün ve Kubhun Akılî veya Şer'î Olması

Hüsün ve kubhun şer'î vaz' olmadan, akılla idrak edilmesi meselesi nefsü'l-emirde ve fiillerin zatında hüsün-kubuh vasıflarının olup olmadığı meselesiyle doğrudan irtibatlıdır.

Eş'arîler, nefsü'l-emirde ve fiillerin zatında hüsün ve kubuh vasıflarının olmadığına dayanarak hüsün ve kubhun aklen bilinemeyeceğini savunurlar. Onlara göre ancak şer'in bildirmesiyle hasen ve kabih fiiller bilinebilir.³¹¹ Çünkü şer'in bildirdiği şey hasen ve kabih olur. Şer'in bildirmesi haricinde fiillerde akılla kavranabilecek bir hüsün-kubuh vasfı yoktur. Emirler, hasen ve kabih olduğu için emredilmemiştir. Eş'arîlere göre bizatihi emredilen şeyler hasen ve kabihtir. Bu bağlamda şer'î bildirim iyilik ve kötülüğü belirlemektedir. Hüsün ve kubhun akılî olmamasının bir sebebi de kulların fiillerinin kendi ihtiyarlarıyla olmayıp Allah'ın kudretiyle olmasıdır. Allah'ın kudretiyle olan fiillere de aklen hüsün ve kubuh vasıfları isnad edilemeyeceği için hüsün ve kubuh akılla sabit olmaz.³¹²

Mu'tezile ve Mâturîdîlere göre hüsün ve kubuh vasıfları, fiilin zatında ya da fiile ait bir sıfat olduğu için akılla bilinebilir.³¹³ Hüsün ve kubhun akılla idrak edilebilir olması hususunda bu iki mezhep arasında ihtilaf yoktur. Ancak bu iki mezhep tamamıyla aynı görüşte de değildir. Mu'tezile'ye göre akıl fiillerdeki hüsün ve kubhu belirleme yetkisine sahiptir. Aklın hasen ya da kabih olduğuna hükmettiği şey hasen veya kabih olur. Çünkü aslah teorisine göre Allah Teâlâ kulları için uygun olanı yaratmak zorundadır. Mâturîdîlere göre ise akıl, fiillerdeki hüsün ve kubhu belirleyemez. Hüsün ve kubhu Allah Teâlâ belirlemiştir. Akıl, fiillerin zatında olan hüsün

³¹⁰ Tahsin Görgün, 'Hüsün-Kubuh Meselesi', s. 34.

³¹¹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 177.

³¹² Sadruşşerîa, *et-Tavzih*, c. I, s. 375.

³¹³ Seyyid Bey, *Medhal*, c. II, s. 221, 222.

ve kubuh vasıflarını idrak etmede bir araçtır. Akıl, fiillerdeki hüsün ve kubuh özelliğini var etmez, ortaya çıkarır.³¹⁴ Buna göre hasen veya kabih olduğu akılla bilinebilen fiillerde, Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubuh vasfını sabit kılan akıldır; Maturîdîye göre ise akıl, fiillerde var olan hüsün ve kubuh vasfını ortaya çıkarır.

C. Hüsün ve Kubhun Fiillere Hüküm İsnad Etmesi

Aklın fiillerdeki hüsün ve kubuh vasfını idrak etmesiyle fiil hakkında hükme varması, hüsün-kubuh tartışmalarının asıl mecrasıdır. Akılla, fiillerin dünyada övgüyü, ahirette sevabı veya dünyada yergiyi, ahirette de cezayı hak ettirdiği hükmüne varılıp varılamayacağı meselesi hüsün ve kubuh tartışmalarının neticesidir. Bu tartışma şer'î bildirim olmadan önce insanların mükellef olup olmadığı meselesine de matuftur.³¹⁵

Eş'arîler nefsü'l-emirde ve fiillerin zatında hüsün ve kubuh vasıflarının olmadığını, bu sebeple aklın hüsün ve kubhu idrak edemeyeceği görüşüne dayanarak şer'î bildirim olmaksızın fiillere vacip, haram gibi hükümlerin verilemeyeceğini savunmaktadır.³¹⁶ Güzellik ve çirkinlik gibi vasıflar fiillerin kendinde değildir. Bir fiilin güzel olduğuna dair insanların ittifak etmesi o fiilin zorunlu olarak güzel olduğu anlamına gelmez. İnsanlar belli amaçlara dayanarak bu fiile güzel demiştir. Bu güzellik değişebilir. Değişen bir vasıf da fiilin zatından olmaz. Bu sebeple şer' varid olmadan önce bu vasıflara dayanarak fiiller hakkında hüküm verilemez. Fiillere ancak şer'î bildirimle hüküm isnad edilebilir.³¹⁷

Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubuh vasıfları aklen idrak edilebilen fiillere hüküm isnad edilir. Neticede de şer'î bildirim olmadan insanlar mükellefiyet altında olur.³¹⁸ Burada fiiller arasında ayrımlar yapılmıştır. Allah'ın varlığı ve birliği, adalet, yardımseverlik gibi fiillerin hasen olduğunu akıl şer'î bildirim olmadan bilebilir ve bunlara bir hüküm verebilir. Namazın vakitleri,

³¹⁴ Sadruşşerîa, *et-Tavzih*, c. I, s. 407, 408.

³¹⁵ Seyyid Bey, *Medhal*, c. II, s. 231.

³¹⁶ Seyyid Bey, *Medhal*, c. II, s. 230.

³¹⁷ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 177-186.

³¹⁸ Seyyid Bey, *Medhal*, c. II, s. 230.

kılınışı gibi fiiller hakkında şer'î bildirim olmadan akıl bir hüküm veremez. Kâdî Abdülcebbâr aklın hüküm verdiği ve veremediği filleri ayırmıştır.³¹⁹ İbadet alanının aksine özellikle inançla ilgili meselelerde Mu'tezile'nin akli öne çıkarması muhatabının gayrimüslimler olması sebebiyledir. Akideyle ilgili meseleleri akla uygun olarak açıklamalarında bu husus önemlidir.³²⁰

Araştırmamızın konusu olan Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, hasen ve kabih oluşuna göre fiilleri taksim etmektedir. Genel olarak, yapıldığında yergiyi hak ettiren filleri kabih, yergiyi hak ettirmeyen fiilleri de hasen olarak tarif eder.³²¹ Hasen fiilleri, bu fiillere güç yetiren (kudret) ve bu fiillerin durumunu bilen bir kimsenin (ilim) yerine getirmesi gerekir. Hasen fiiller vacip, mendup ve mübah olmak üzere üç kısma ayrılır.³²² Basrî fiillerin hasen ve kabih vasıflarını zatî vasıflar olarak değil, fiile ait ilave bir özellik olarak görmektedir. Bu vasıfların fiilin zatından olmaması, fiillerin kendilerinin bir değerinin olmadığını gösterir. Fillere çeşitli yönlerden değer yüklenir. İnsanların içinde bulunduğu şartlar neticesinde fiillere yüklenen değer değişir. İyilik ve kötülük vasıfları bu şartlar altında fiillerin durumuna göre fiillere yüklenir.

Mübah fiiller, yapılması halinde övgüye ve sevaba müstehak olmayan fiillerdir. Kişi, mübah fiilleri yapmak suretiyle sevab elde etmez. Mübah fiiller, hasen vasfına sahip fiiller değildir. Mendup fiiller, yapan kişiye övgü ve sevap kazandıran, ancak yapılmadığında da yergi ve cezayı gerektirmeyen fiillerdir. Mübah fiiller hasen olarak vasıflanmamakla birlikte mendup fiiller zaid bir şekilde hasen olarak vasıflanır. Nafîle, sünnet, müstehab, tatavvu', ihsan gibi kavramlar da aralarında ufak farklar olmakla birlikte mendup manasında kullanılır. Son olarak vacip de yapıldığında övgü ve sevabı , yapılmadığında ise yergi ve cezayı hak ettiren fiildir. Mükellef, bir fiilin vacip olduğunu bildiği ve ona güç yetirdiği takdirde o fiili ihlal etmemekle yükümlüdür.³²³

³¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, c. I, s.114.

³²⁰ Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi", s. 73.

³²¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 364.

³²² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 366.

³²³ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 366-369.

Mu'tezile ve Mâturîdîler fiillerin, zatından ya da fiile ait bir sıfattan dolayı hüsün ve kubuh vasıflarını haiz olduğu ve bunların akılla idrak edilebilir olduğu noktasında müttefik olmakla birlikte aklın teşrî' kaynağı olması ve mükellefiyet doğurması noktasında ayrılırlar. Mâturîdîlerde bu meselede farklı temayüller vardır. Bazıları şer'î bildirim olmadan insanların mükellef tutulamayacağını savunurken bazıları da şer'î bildirim olmadan insanların mükellef olduğu bazı meselelerin olduğunu savunur. Mâturîdîler aklın hüsün ve kubhu idrak etmesinin zorunlu olarak mükellefiyet doğurmasını kabul etmezler. Şer'î bildirim olmasa da mükellef olunan meseleleri ayırırlar. Allah'ın varlığına ve birliğine iman, Allah'a kulluk etmek ve şükretmek, küfürden ve Allah'ı inkardan kaçınmak gibi meselelerde şer'î bildirim olmadan mükellefiyetin olduğu görüşündedirler.³²⁴ Sadruşşerîa Hz. Peygamberin haberlerini tasdik etmek için evvela Hz. Peygamberin peygamberliğini tasdik etmek gerektiğini söyler. Peygamberliği tasdik de şer'î değil, aklen vaciptir. Akli vacibi; aklen yapıldığında sevabı ve övgüyü, yapılmadığında ise cezayı ve yergiyi hak ettiren şeklinde açıklamıştır.³²⁵ Neticede Mâturîdîlere göre fiillere akılla hüküm vermek ve bu hükümler hususunda mükellef kılmak her mesele için geçerli olmayıp bazı meselelere hastır.

II. EMRİN HASEN ÖZELLİĞİNİ HAİZ OLMASI

Fiillerde hüsün ve kubuh vasıflarının sabit olması, bu vasıfların akılla idrak edilmesi ve bu vasıflara dayanarak fiillere aklen hüküm verilip verilemeyeceği gibi meseleler, şer'î bildirim olmadan aklın bir fiil üzerinde hüküm koyma yetkisi bağlamında tartışılmıştır. Araştırmamızın konusu olan emirler, haklarında şer'î bildirim olan fiillerdir. Bu sebeple asıl meselemiz aklen fiillere hüküm isnad edilmesi değildir. Hüsün-kubuh tartışmalarının emir bahsini ilgilendiren kısmı, şer'î bildirim gelmeden önce de emirlerde hüsün ve kubuh vasıflarının mevcut olup olmadığı meselesidir.

Mu'tezile mezhebinin, fiilleri hüsün ve kubuh vasıflarının idrak edilebilmesine göre taksim ettiği daha önce zikredildi. Aklın zorunlu olarak idrak ettiği fiillerin hüsün ve kubuh

³²⁴ Seyyid Bey, *Medhal*, c. II, s. 230-235.

³²⁵ Sadruşşerîa, *et-Tavzih*, c. I, s. 406.

vasıfları şer'î bildirim olmadan bilinebilir. Allah'ın varlığı ve birliğine iman, adalet, iyilik, yardımseverlik gibi fiillerin hasen olduğu; inkar, zulüm, haksız yere adam öldürme gibi fiillerin kabih olduğu aklen bilinebilmektedir. Aklın kesb ve nazar yoluyla hasen veya kabih olduğunu idrak ettiği fiiller ise bir yanıla şer'î, bir yanıla aklî sayılmaktadır. Bu tür fiillerin hasen veya kabih olduğu nazar ve istidlal yoluyla genel olarak bilinse de ayrıntılarda şer'î bildirim ihtiyacı duyulabilir. Bir kısım fiiller ise şer'î bildirim olmadan bilinmeyecek türden fiillerdir. Namaz ibadetinin şekli, vakitleri ve çeşitleri, birtakım hukukî işlemler ve akidlerin hasen veya kabih olduğu şer'î bildirim vasıtasıyla bilinebilir. Kâdî Abdülcebbâr emir bahsini şer'iyyat başlığıyla ele almıştır. Ona göre emir, fiillere ilave olan hüsün vasfını ortaya çıkarırken; nehiy de fiillerdeki kubuh vasfını açığa çıkarmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr şer'î bildirim gelmeden önce de emredilen fiillerin hasen özelliğini haiz olduğunu, ancak aklın bunu bilmeye kâdir olmadığını ifade etmektedir. Fiillerde aklen sabit olan hüsün ve kubuh vasıflarını ortaya çıkaran din, bu açıdan akla aykırı olmamaktadır. Dinin akla aykırı hüküm vermediğini de bu bağlamda dile getirmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah Teâlâ mükellefleri imtihan etmek ve neticede onlara sevap kazandırmak amacıyla emretmektedir. Emirlerin sevap ve övgüyü hak ettiren özelliğinde olması emirlerin hüsün ve kubuh vasıflarını haiz olmasıyla alâkalıdır .³²⁶

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî de bilgiyi sadece akılla bilinenler, sadece şer' vasıtasıyla bilinenler ve hem akıl hem de şer' vasıtasıyla bilinenler şeklinde üçe ayırmıştır.³²⁷ Basrî'ye göre ilave bir özellikten dolayı fiiller hasen olarak vasıflanmaktadır. Bu özellik fiillerin övgüyü ve sevabı hak ettirmesidir. Emirler emri uygulayan kişiye övgü ve sevap kazandırdığı için hasendir. Ancak Basrî emirlerin hasen olması için bazı şartlar zikretmektedir.³²⁸ Bu şartlar emir, me'mûrun bih, me'mûr ve âmire ait olmak üzere taksim edilmiştir.

Emrin hasen olarak vasıflanması için me'mûrun bihin iki şart taşıması gerekir. Me'mûrun bih birbirine zıt iki şeyi emretmek gibi gerçekleşmesi imkansız bir durum olmamalıdır. Diğer şart

³²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, c. I, s.114,124; Basrî, c. I, *el-Mu'temed*, s. 363-371; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 239- 241.

³²⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 270.

³²⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 177.

da emredilen fiilin fayda sağlama veya zararı ortadan kaldırma gibi ilave bir vasfının olmasıdır.³²⁹

Emrin hasen olarak vasıflanması için me'mûrun taşınması gereken şartlar ise kudret ve ilimdir. Me'mûrun gücü /kudreti, fiili ortaya çıkaracak her şeyi vaktinde yapabilme yetkinliğidir. İlim özelliği ise me'mûrun, fiili yapabilmesi için ona dair sahip olması gereken bilgidir.³³⁰

Emrin hasen özelliğini haiz olması için emrin fiile uygun bir şekilde ve fiilden önce varid olması gerekmektedir. Emir ve fiil aynı zamanda varid olamaz. Çünkü emrin varid olmasından sonra mükellefin emrin gereğinin ne olduğunu tesbit edecek kadar bir vakte ihtiyacı vardır. Emrin gereği tesbit edilmeden emre ittiba etmek abes bir durum olduğu için emrin fiilden önce gelmesi gerekir. Emrin diğer bir şartı da mefsedete sebep olacak şekilde varid olmamasıdır.³³¹

Emrin hasen olması için âmirin taşınması gereken şartlar âmirin gaybı bilip bilmemesi özelliğine göre değişmektedir. Âmir, gaybı bilen Allah Teâlâ olabilir ya da gaybı bilmeyen insanlar olabilir. Allah Teâlâ'nın emir vermedeki amacı mükellefe sevap kazandırarak ona mükafat vermektir. Bu amaca binaen mükellefin emri yerine getirerek sevap kazanacağını Allah Teâlâ'nın bilmesi gerekmektedir. Mükellefin emri yerine getirerek sevaba hak kazanacağını bilemeyen insanların ise, emrettiği şeyin iyi olduğuna ve mükellefin emredileni yapacağına dair bir zannı olmalıdır.³³²

Eş'arî ekolünün önemli temsilcilerinden Bâkılânî de fiilleri sem'î bir bildirim olmadan akılla bilinenler, sadece sem'î olarak bilinenler ve hem akılla hem de sem'î olarak bilinenler şeklinde üçe ayırmaktadır. Alemin hudûsu, Allah'ın birliği ve Hz. Peygamber'in nübüvveti gibi meselelerin akılla idrak edilebileceğini ifade eder. Akılla idrak edilemeyip ancak sem'î bildirim yoluyla bilinenler ise mükellefin hasen, kabih, helal, haram, vacip fiilleridir. Mükelleflerin fiilleri

³²⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 177.

³³⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 177, 178.

³³¹ Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 178, 179.

³³² Basrî, *el-Mu'temed*, c. I, s. 178, 179.

şer'î hükümlerdir ve teklife konu olan fiiller sadece bu kısımdır.³³³ Hem akılla hem de sem'î olarak bilinenler ise rü'yetullahı bilmek, günahkarların bağışlanacağını bilmek gibi meselelerdir.³³⁴ Bâkılânî aklın idrak edebileceği bilgilerin var olduğunu; ancak fiillere dair hükümler veremediğini bu tasnifle de ifade etmiş olmaktadır. Bâkılânî emrin hasen vasfında olması, fayda sağlaması ve sevabı hak ettirmesi gibi özellikleri haiz olmasını batıl olarak kabul eder.³³⁵ Ona göre Allah'ın emrettiği fiiller hasen, yasakladıkları ise kabihtir. Hasen ve kabihi vasıfları fiilin kendinde olan vasıflar olmayıp, Allah'ın hükmetmesi sebebiyle mevcut olan vasıflardır.³³⁶

Hanefî usûl alimi Serahsî'ye göre mutlak emir, emredilen fiilin şer'an hasen olduğunu ifade etmektedir. Ona göre akıl, bir fiili vacip kılamayacağı için mutlak emrin hasen vasfı aklın sabit olmaz. Kabihi şer'an fiili yapmamanın vacip olması, hasen de şer'an fiili yapmanın vacip olmasıdır. Hüsün ve kubuh vasıfları emredilen fiilin kendisinden dolayı sabit olmaz, bu vasıfları sabit kılan şer'î bildirimdir.³³⁷ Hanefî usûlcüler emredilen ve nehyedilen fiili hasen ve kabihi olmaları açısından lizatihi ve ligayrihi şeklinde tasnif etmişlerdir. Hasen fiiller hasen li ma'nâ fi nefsihi (kendindeki manadan dolayı hasen) ve hasen li ma'nâ gayrihi (kendisi dışında bir manadan dolayı hasen) şeklinde ikiye ayrılmaktadır.³³⁸

III. EMRİN HÜKME DELÂLETİNDE HÜSÜN VE KUBHUN ETKİSİ

Emir lafzı muayyen bir hükme delâlet etmektedir. Emrin hasen vasfını haiz olduğunu savunanlar, bu hükmü hasen fiiller bağlamında ele alır. Kâdî Abdülcebâr aslah teorisine göre emrin hasen olması gerektiğini savunur. Allah iyi olanı emredeceği için emir ya vücûba ya da nedbe delalet edecektir.³³⁹ Çünkü Allah'ın iyi olanı emretmedeki maksadı mükellefe sevap

³³³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. I, s. 270, 276.

³³⁴ Bakillani, *et-Takrîb*, c. I, s. 228, 231.

³³⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. I, s. 263.

³³⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, c. I, s. 278.

³³⁷ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 60.

³³⁸ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 60; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrar*, c. I, s. 272.

³³⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 107.

kazandırmaktır. Bu maksadı gerçekleştiren hükümler vacip ve mendup olduğu için emir bu hükümlerden birine delâlet etmektedir. İleride bahsi geleceği üzere Kâdî Abdülcebâr emrin nedbe delâlet ettiği ve vücûba delâletinin delille olacağı görüşündedir.³⁴⁰ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre emrin hasen vasfını taşıması demek, emir yerine getirildiğinde övgüyü hak ettirmesi demektir. Çünkü emrin hasen vasfında olması bu vasıf sebebiyle gerçekleşmektedir. Hasen fiiller arasında vacip, mendup ve mübah fiilleri zikreder. Mübah fiiller övgü ve yergi gerektirmeyen fiiller olduğu için emrin delâlet ettiği hüküm olmaz. Daha önce mübah fiillerin hasen vasfını taşımadıkları zikredilmişti. Basrî burada mübah fiilleri, yasağı ortadan kaldırdığı için hasen fiiller arasında zikretmiştir. O halde emir ya mendub ya da vacip olacaktır. Burada Basrî, hocası Kâdî Abdülcebâr ile ayrılmaktadır. Basrî'ye göre emir, emredilen fiilin kesinlikle yapılmasını ifade eder. Mendup fiillerde böyle bir anlam yoktur. Çünkü mendup fiiller yerine getirilmediğinde yergi ya da ceza söz konusu olmaz. Allah Teâlâ, emrettiği bir fiilin terk edilebileceğini mükellefe açıklaması gerekir. Böyle bir açıklama olmadığı takdirde emir sîgasından anlaşılan emrin yerine getirilme zaruretidir. Bu sebeple emir sîgasının menduba delâlet etmesi hasen bir durum olmaz.

³⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVII, s. 108.

SONUÇ

Fıkıh usulü ilmi, hükümlerin bilinmesini ve hükümlerin gerektirdiği şekilde amel edilerek saadete nail olunmasını hedefler. Bu sebeple tafsili delillerden şer'î hükümlere ulaşmak için kaideler vaz edilmiştir.³⁴¹ Bu ilmî faaliyetin nihai amacı saadetin hasıl olmasıdır. Emir kavramı da şer'î hükümlere ulaştıran bir yol olması hasebiyle bu saadeti kazandıran bir rolü vardır. Çalışmamızda emir kavramının bu mühim yerini dikkate alarak hareket ettik. Ayrıca Mu'tezile mezhebinin fıkıh usûlüne dair bir bakış sunmasını da amaçladık. Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde emrin tanımı, kelâm-ı nefsî ile ilişkisi, söz ve fiil olması gibi meselelere değinildi. İkinci bölümde emrin hükme, tekrara, fevr ve terâhîye, iczâye delâleti, emir formlarının delâleti ve me'mûr ve me'mûrun bihe dair delâleti incelendi. Son bölüm de hüsün-kubuh ve emir irtibatına ayrıldı. Daha önce de açıkladığımız gibi bu tasnif dilde varlığı önceleyen bir tasniftir ve Basrî'nin emir kavramına yaklaşımına uygundur.

Emrin mâhiyeti meselesi emir kavramının analizinde esaslı bir yer tutar. Bir kavramı incelemek için evvela onun ne olduğunu, nasıl tanımladığını bilmek gerekir. Bu bağlamda emir kavramının tanımları dikkate alınarak kelâm-ı nefsî, irade, sîga, isti'lâ gibi meseleler incelendi. Basrî emir tanımını kelâm-ı nefsî cihetinden yapmamaktadır. Onun tanımına göre emri emir yapan üç unsur bulunur. Bunlar sîga, irade ve isti'lâdır. Emrin mâhiyetinde iradenin rolü hususunda Basrî, hocası Kâdî Abdülcebbâr'dan farklı bir yerde durmaktadır. Çünkü Kâdî Abdülcebbâr'a göre emri emir yapan unsur sîga ya da isti'lâ olmayıp iradedir. Basrî'ye göre ise iradenin böyle merkezî bir yeri yoktur. İrade emir sîgasının talep ifade etmesini sağlayan unsurdur. Emir sîgası hususunda Basrî fukahâyâ yaklaşmaktadır. Ancak fukahânın savunduğu gibi emri emir yapan unsurun sîga olduğunu kabul etmez. Bu açıdan Basrî'nin Kadî Abdülcebbâr ve fukahâ arasında orta bir yolu tuttuğu söylenebilir. Basrî emrin mâhiyetini açıklarken sîga

³⁴¹ Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, s. 7.

ve iradeyi ihmal etmeden bir açıklama yapar. Sîga ve irade meselesi esasen emrin delâlet ettiği hükmü belirlemektedir. Basrî fukahâ gibi emrin delâlet ettiği hükmü sîga üzerinden düşünmektedir. Ona göre emir sîgası emredilen şeyin kesin olarak yapılmasına delâlet etmektedir. Burada da Kâdî Abdülcebâr'dan ayrılmaktadır. Çünkü Kâdî'ya göre emir tanımında hükme delâlet eden sîga ya da isti'lânın aksine yalnızca iradedir. İrade de vücûba değil, nedbe delâlet etmektedir. Bu yüzden Kâdî'ya göre emir nedbe delâlet etmektedir. Emrin vücûba delâleti ancak delille olur. Basrî ve Kâdî arasındaki bu fark emir meselesinde esaslı bir farktır. Basra Mu'tezilesi genel olarak emir kavramını irade merkezli düşünmektedir. Ancak Basrî bu hususta seleflerinden ayrılır ve fukahânın görüşüne yakınlaşır. Fukahâ gibi emrin delâlet ettiği hükmü tespitinde emir lafzının yeterli olduğunu düşünür. Bunun için başka bir delile ihtiyaç yoktur. Bu fikir fıkıh usulünde tayin edilen yolu da belirlemektedir. Lafzı yeterli görmeme düşüncesi başka deliller arama yoluna gider. Lafzı yeterli görenler ise başka delile ihtiyaç duymadan lafız üzerinde yoğunlaşır. Basrî de bu açıdan lafız üzerinde yoğunlaşır. Lafza dikkat ederek emrin delâletini incelemesi, emrin zıddına delâleti meselesinde de etkili olmuştur. Çünkü ona göre emir ve nehiy lafızları farklıdır. Bu sebeple emrin zıddı nehiy olmamaktadır. Lafza dikkat etmesi Basrî'yi fukahâyâ yakınlaştırmıştır. Emrin terâhîye delâleti, emredilen fiili bir kez yapmanın yeterli olması, iczâyâ delâleti gibi meselelerde fukahâ ile benzer görüşleri savunmuştur.

Emrin hükme delâlet etmesinin anlamı, emre muhatap olan kişinin fiili gerçekleştirmek için bu hükme bağlı olarak hareket etmesidir. Emrin vücûba delâlet etmesi emredilen fiillerin yapılmasının zorunluluğunu ifade eder. Bu açıdan Allah Teâlâ'nın insanlara yönelik emirleri kesinlik arz eder. Bu emre muhatap olan kişi neticede bir fiil yapmalıdır. Çünkü emir fiilin yapılmasına yönelik bir çağrı, davet olarak tarif edilmiştir. Bu yüzden Allah Teâlâ'nın emirleri beraberinde bir hareketi, oluşumu meydana getirmektedir. Bu hareket, emredilen fiilin yapılmasının zorunluluğunun idrakiyle gerçekleşmektedir.

Emir kavramının hüsün kubuhla ilişkisi tahlil edilirken emrin kelâmî açıdan nasıl bir manasının olduğu, emrin hangi amaçla varid olduğu amaçlanmaktaydı. Bununla irtibatlı olarak emrin hasen vasfında olması ve bu vasfın emirle verilen hükme yaptığı tesir ele alındı. Neticede Allah Teâlâ'nın emirlerinin hasen vasfını haiz olduğu belirtildi. Emirlerin hasen vasfını haiz

olmasının nedeni emrin varid olmasının amacıyla doğrudan irtibatlıdır. Çünkü Basrî'ye göre hüsün kavramının özelliği, yapıldığında sevap kazandırmasıdır. Yani mükafata nail olunmasıdır. Müslümanların Allah Teâlâ'nın emirlerini yerine getirmekle mükafata nail olmaları emrin bu ilave özelliğinden kaynaklanır. Bu özellik olmasaydı emrin yerine getirilmesinin bir manası olmayacaktı. Bu bağlamda emirlerin insanı iyiye ulaştırdığını, bu iyinin de insanın Allah'tan gelen sevaba ve mükafata nail olması olduğunu söyleyebiliriz.

Basrî'nin eserinden hareketle incelenen emir formları ve emrin diğer unsurlarına dair meseleler hemen hemen usûl eserlerinin hepsinde mevcuttur. Çünkü Allah Teâlâ'nın emirleri tek bir formda varid olmamıştır. Allah'ın kullarına sadece mutlak emir ile hitap etmesi hayatın şartlarına uygun olmazdı. Müslümanların hayatında çeşitli ve farklı durumlar gerçekleşebilir. Bu sebeple emir formları çeşitli şekillerde gelmiştir. Emrin gerçekleşmesinin şarta, sığata ya da sayıya bağlanması bize gösteriyor ki Allah Teâlâ emirleriyle hayatın ayrıntı noktalarını bile bir düzene sokmak istiyor. Müslümanların bütün fiillerinin bir hükme taalluk etmesi de bununla ilgilidir.

Basrî'nin emir kavramına bakışının incelenmesiyle ortaya çıkan bir durum da alimlerin asıllara dair meseleleri büyük bir dikkat ve incelikte ele almalarıdır. Emir kavramını bir usûl çerçevesinde tüm boyutlarını inceleyerek hükme varmışlardır. Bir emir sığası üzerinden yürüyen tartışmalara baktığımızda usûl olmadan hükme varmanın mümkün olmadığını görürüz. Bu sebeple sadece Kur'an ya da Kur'an ve hadis üzerinden hükme varmak sıhhatli bir yol değildir. Ayrıca emirle ilgili hükme varırken kelâm meselelerine dair görüşler de bu hükmü etkilemektedir. Bu açıdan başta emir meselesi olmak üzere hükme varılan bütün meselelerde usûlün esaslı bir yeri vardır.

KAYNAKÇA

Abd al-Rafî'i Oyewumi Omotosho, *The Problem of al-Amr'ın Usûl al-Fıqh*, University of Edinburg, 1984.

Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddin b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-esrar an usûli'l-Pezdevî*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Aikhenvald, Alexandra Y. *Imperatives and Commeds*, New York: Oxford University Press, 2010.

Ali b. Sa'd, *Ârâü'l-mu'tezileti'l-usûliyye*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1995.

Altundağ, Mustafa, 'Kelamullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsî- Kelâm-ı Lafzî Ayrımı', *Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*, 18 (2000).

Bâcî, Ebu'l-Velid, *İhkâmü'l-fusûl*, thk. Abdülmecid Türkî, Beyrut.

Bağdath İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, Beyrut: Daru İhyai Türası'l-Arabi, 1955.

Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, thk. Abdülhamid b. Ali, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998.

- *Kitabü't-temhîd*, thk. Yusuf el-Yesûî Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.

Başelma, Fatih, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehiy Hükümlerinin Hüsun-Kubuh Açısından Değerlendirilmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı, Ankara, 2012.

Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i fıkıh dersleri*, Matbaai Amire, 1326.

Cessas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razî, *Usûlü'l-fikh*, neşr. Uceyl Casim Neşemi, İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994.

Cürcânî, Seyyid Şerif, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşavi, Kahire: Daru'l-Fazilet.

Cüveynî, Ebu'l-Meâlî İmamü'l-Haremeyn Rüknuddin Abdülmelik b. Abdillâh, *el-İrşâd ilâ kavâtı'il edilleti fî usûli'l-i'tikad*, thk. Esad Temimi, Beyrut.

- *el-Burhan*, thk. Abdülazim el-Dîb, Katar, 1979.

Debûsî, Ebu Zeyd Abdullah b. Muhammed, *Takvîmü'l-edille fî'l-usûl*, thk. Halil Muhyiddin, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali, Riyad.

Fahreddin Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *İ'tikâdâtü fırakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sami en-Neşşar, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1938.

- *el-Mahsûl*, thk. Cabir Feyyaz Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risale.

Gazâlî, Ebû Hamid, *el-Mustasfâ fî ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zehir hafız, Medine: el-Camiatü'l-İslamiyye.

Görgün, Tahsin, 'Hüsün-Kubuh Meselesi', *İslam Araştırmaları Dergisi*, (2001)5, s. 59-108.

Poyraz, Hasan, *Dil Açısından Ahlak Felsefesi ve R.M. Hare*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Ankara, 1995.

Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhu Bağdat*, thk. Beşar Avvar Ma'ruf, Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî, 2001.

İbn Haldûn, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, thk. Halil Şehadet, Beyrut: Daru'l-fikr, 2001.

İbn Murtazâ, *Tabakatü'l-mu'tezile*, th. Susanna Diwald Wilzer, Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1961.

Ka'bi, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî, *Fazlu'l-i'tizal ve tabakâtü'l-mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunus: Daru't-tunusiyye, 1974.

Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013.

- *el-Muhît bi't-teklîf*, thk. Ömer es-Seyyid Armî, Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye.

- *el-Muğnî*, thk. Taha Hüseyin, Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye li't-Telif ve't-Terceme, 1963.

Kureşî, Ebu Muhammed Muhyiddin, *Cevahiru'l-mudiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-neşr, 1993.

Paton, H. J. *The Categorical Imperative*, Great Britian: The Anchor Press.

Sâbûnî, Ebu Muhammed Nûreddin, *Maturidiyye Akaidi*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1982.

Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud, *et-Tavzîh şerhu't-tenkîh*, thk. Muhammed Adnan Derviş, Beyrut: Şeriketü Daru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam.

Safedî, Ebu's-Safâ Salâhuddin Halîl b. İzziddîn, *Kitabu'l-vâfi bi'l-vefeyat*, thk. Ahmet Arnaût, Beyrut, 1999.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr, *Miftâhu'l-ulûm*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyyetü'l-Cedide.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Efgani, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Seyyid Bey, *Medhal*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekil, Kahire, 1968.

Şîrâzî, Ebu İshak Cemâlüddin İbrahim b. Ali, *et-Tebşıra fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Haytu, Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1980.

Teftazânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer, *Şerhu'l-akaidi'n-neseftiyye*, thk. Muhammed Adnan Derviş.

Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfî istîlâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*, ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahruc, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Wilzer, Susanna Diwald, *Fırak ve Tabakatü'l-mu'tezile*, thk. İsameddin Muhammed Ali, Ali Sami en-Neşşar, el-Matbaatü'l-camiyye, 1972.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Siyerü alâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaut, Muhammed Naim el-Arkûsî, Beyrut: Müessesetü'r-Risale.