

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

ABDULAZİZ BUHARÎ'YE GÖRE “EMİR” KAVRAMI

Doktora Tezi

MÜBARİZ CAMALOV

İstanbul, 2006

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

ABDULAZİZ BUHARÎ'YE GÖRE “EMİR” KAVRAMI

Doktora Tezi

MÜBARİZ CAMALOV

Danışman: Prof. Dr. Celal ERBAY

İstanbul, 2006

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	IV
ÖNSÖZ	V
GİRİŞ	1
1. TEZİN AMACI	2
2. KONUNUN ÖNEMİ	3
3. METOT	3
4. SINIRLANDIRMA VE KAYNAKÇA	4
5. ABDULAZİZ BUHARÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	5

BİRİNCİ BÖLÜM

DİLBİLİM BAĞLAMINDA EMİR KAVRAMI

1.1. USULCÜLER VE DİLBİLİM	13
1.1.1. Vaz'	14
1.1.2. İsti'mal	16
1.1.2.1. Kasıt	16
1.1.2.2. Karîne	17
1.1.3. Yorum	19
1.1.4. Delâlet Çeşitleri	21
1.1.4.1. Nassın İbaresı	22
1.1.4.2. Nassın İşareti	23
1.1.4.3. Nassın Delâleti	23
1.1.4.4. Nassın İktizası	24
1.1.5. Müşterek Kavramı	24
1.1.6. Hakikat ve Mecaz	26
1.2. EMRİN MAHİYETİ: EMRİN SÖZLÜK VE TERİM ANLAMİ	27

1.3. VAZ'OLUNDUĞU MÂNÂ BAKIMINDAN EMİR	35
1.4. EMİR İFADE EDEN KALIPLAR	36
1.5. EMİRİN MÜCEBİ	38
1.5.1. Emrin Vücub İfade Etmesi	44
1.5.2. Emrin Nedb İfade Etmesi	52
1.5.3. Emrin İbaha İfade Etmesi	56
1.5.4. Tevakkuf Anlayışı	57
1.6. EMİRİN OLUŞUM ŞARTLARI	61
1.7. YASAKTAN SONRA EMİR	65
1.8. UMUMİLİK VE TEKRAR BAKIMINDAN EMİR	67
1.9. YERİNE GETİRİLME ZAMANI BAKIMINDAN EMİR	69
1.9.1. Muvakkat Emir	70
1.9.2. Gayri Muvakkat/Mutlak Emir	70
1.10. EMİRİN HÜKMÜNÜN VASFI (VACİBİN KISIMLARI)	71
1.10.1. Eda	72
1.10.2. Kaza	73
1.10.3. Eda ve Kaza Kelimelerinin Birbirleri Yerine Kullanılması	75
1.10.4. İâde	77
1.11. YARATMA BİÇİMİ OLARAK 'OL' EMİRİ	77
1.12. NEHİY KAVRAMI	79

İKİNCİ BÖLÜM

EMİRLE HÜKÜM ARASINDAKİ İLİŞKİ

2.1. DİNİN KAYNAĞI OLARAK KUR'AN	84
2.1.1. Nazım ve Mânâ	91

2.2. ŞER'Î HÜKÜMLERİN TAHAKKUK ETME ŞEKLİ	93
2.2.1. Şer'i Hükümler Mütevatirle Ortaya Çıkar	95
2.2.2. Şer'î Hükümlerin Tahakkuku İçin	
Dil Tek Başına Yeterli Midir?	98
2.2.3. Nass-Hüküm Ayırımı	106
2.3. HZ. PEYGAMBER'İN FİİLLERİ	109
2.4. DİL KURALLARINDAN DİNÎ HÜKÜMLERE	
ULAŞMA	111
2.4.1. Hüküm	111
2.4.2. Hüküm Açısından İnşa-İhbar Ayırımı	113
2.4.3. Dil Seviyeleri	115
2.4.4. Emir ve Hüsün-Kubuh	117
2.4.5. <i>İf'al</i> Sığasının Önemi	120
2.4.6. Emrin Mûcebinin Tespiti ve Hükümle Arasındaki	
İlişki	121
Sonuç	126
EKLER	130
EK-1	131
Kaynakça	139

KISALTMALAR

Bkz.:	Bakınız
bsk.:	Baskı
C:	Cilt
cev.:	Çeviren
DİA:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.:	Hicri
Hz.:	Hazret
ö.:	Ölüm tarihi
sy:	Sayı
s.:	Sayfa
thk.:	Tahkik Eden
ts:	Tarih yok
vd.:	ve diğerleri
vr.:	Varak
yy.:	Yer yok

ÖNSÖZ

Fıkıh Usulü ilminin en önemli kavramlarından biri emir kavramıdır. Çünkü dinî hükümlerin önemli bir kısmı emir kavramıyla bilinir. Bu çalışmamızda emir kavramını, önde gelen haneî alimlerden olan Abdulaziz Buharî'nin görüşleri çerçevesinde inceledikten sonra, emirle dinî hüküm arasındaki ilişkinin imkanı ve şeklini ortaya koymaya çalıştık. Bu çalışmanın hazırlanmasında görüşleri ile katkıda bulunan danışmanım sayın Prof. Dr. Celal Erbay'a ve Prof. Dr. Fahrettin Atar'a ve her türlü desteğini esirgemeyen İSAM yöneticileri ve çalışanlarına ve ayrıca değerli hocam Tayyar Altıkulaç'a teşekkür ederim.

İstanbul, 2006

Mübariz Camalov

GİRİŞ

1. Tezin Amacı

Abdulaziz Buharî'nin, *Keşfu'l-Esrâr*'ı Pezdevî'nin *Kenzu'l-Vusûl* adlı eseri üzerine yapılan şerhlerin en meşhur olanıdır. Kendisinden sonraki birçok önemli eserde hakkında çokça behsedilmesi de bunu göstermektedir.¹ Hem Abdulaziz Buharî, hem de *Keşfu'l-Esrâr* üzerine, bildiğimiz kadarıyla bir araştırmanın bulunmaması, bu konuyu tercih sebeplerimizden birisidir.

Kur'an'ın, İslam Hukuku'nun birincil kaynağı oluşu herkes tarafından kabul edilen bir husustur. Kur'an'ın kaynaklığı söz konusu olduğunda, emir kavramı Kur'an'la İslam Hukuku arasındaki ilişkiyi özetleyebilecek en temel kavramlardan birisi olarak dikkat çekmektedir. Fakat bu tezin, bir Kur'an-Hukuk ilişkisi üzerine bir araştırma olmadığını da hemen belirtmek gerekir. Buradaki amacımız, Kur'an'la İslam Hukuk arasındaki ilişkinin anahtar kavramlarından olan emir kavramını Abdulaziz Buharî'nin görüşleri çerçevesinde ortaya koymak ve yeri geldikçe de, yine emir kavramıyla ilişkili olarak, Kur'an'ın hem İslam Hukuku, hem de genel olarak İslam'ın temel kaynağı olma şekline değinmektir. Bunu gerçekleştirmenin yolu olarak da üç temel konu üzerinde durulacaktır. Bunlar emir kavramı, emir sığasının mücebi ve emrin mücebiyle hüküm arasındaki ilişkinin şeklidir.

¹ Atar, Fahrettin, "Abdulaziz el-Buharî" *DİA*, I, 186.

2. Konunun Önemi

Emir sarf, nahiv, belagat ve mantık ilimleriyle birlikte fıkıh usulü ilminin de önemli kavramlarındanıdır. Emrin fıkıh usulü açısından önemli olmasının sebebi ahkâmın büyük bir kısmının emir sîgasıyla gelen nasslara dayanmasıdır. Bununla ilgili olarak, meşhur hanefî usulcülerden olan Serahsî, *Usûl* adlı eserine emir kavramıyla başlarken, bunun sebebini de emir kavramının bir başlangıç olarak en uygun kavram olduğunu ifade etmektedir; çünkü emir kavramıyla helaller haramlardan ayrılır ve bu sayede şer'î ahkâm bilinir.²

Şer'î ahkâm emirlere dayandığı için emir kavramı ve emir kavramına ilişkin hususlar şer'î ahkâmın ortaya çıkışında belirleyicidirler. Bu sebeple de, emir sîgası, emrin mûcebi, emrin mûcebinin tespiti gibi konuların incelenmesi gereklidir. Nitekim, Abdulaziz Buharî de *Keşfu'l-Esrar* adlı eserinin önemli bir bölümünü emir kavramına ayırmıştır.

3. Metot

Çalışmamız bir yandan klasik fıkıh usulü kaynaklarına müracaatı gerektirirken, diğer taraftan da dilbilim, anlambilim, dil felsefesi ve ahlak felsefesi gibi alanlardaki benzer tartışmaları ve kavramları göz önünde bulundurmayı gerekli kılıyor. Bu sebeple konunun araştırılmasında fıkıh

² Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Efganî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, I, 11.

usulü kaynakları esas alınmakla birlikte, yukarıda zikredilen alanlar da dikkate alınacaktır.

Çalışmamızın temel çizgisi emrin mûcebi, emrin mûcebinin tespiti ve emrin mûcebiyle hüküm arasındaki ilişki yönünde sürdürülecektir. Bu yüzden emirle ilgili bazı hususlara sadece işaret edilmekle yetinilecektir. Bunlara, emrin tekrara delâleti, edâ, kazâ ve îade gibi konular örnek olarak gösterilebilir. Yukarıda sözü edilen hedefi gerçekleştirmek için, özellikle birinci bölümde kavramsal çerçevenin belirlenmesine çalışılacaktır. Bu yüzden temel bazı konular Abdulaziz Buharî'nin yaklaşımıyla ortaya konduktan sonra, İkinci bölümde emrin mûcebiyle hüküm arasındaki ilişkinin imkanı ve şekli üzerinde durulacaktır. Buna bağlı olarak şer'î ahkâmın ortaya çıkış şekli de genel hatlarıyla inceleme konusu yapılacaktır. Çünkü şer'î ahkâmın tahakkuku doğrudan emirle hüküm arasındaki ilişkiyle alakalıdır ve bu çerçevede anlaşılmalıdır.

Kaynak gösteriminde, okunuşu ve kaynakların tespitini kolaylaştırmak için a.g.e. (adı geçen eser) ve benzeri kısaltmalar kullanılmayacak, eserlerin adı zikredilecektir.

4. Sınırlandırma ve Kaynakça

Tezimizin konusu esas itibarıyla kaynak açısından sınırlandırılmıştır. Tezimizin temel kaynağı Abdulaziz Buharî'nin *Keşfu'l-Esrar* adlı eseridir. Bunun yanı sıra yeri geldikçe, diğer fıkıh usulü kaynaklarına da atıflar yapılacak ve bazı mukayeselerde bulunulacaktır. Konunun, dil üzerine yapılan araştırma olması hasebiyle dilbilim, anlambilim, dil felsefesi gibi alanlarla da ilişkisi bulunduğu için söz

konusu alanların kaynaklarından da, çoğunlukla dolaylı olarak yararlanılacaktır.

5. Abdulaziz Buharî'nin Hayatı ve Eserleri

Alâuddin Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buharî (ö.730/1330) bir Hanefî fakihidir. Kaynaklarda Abdulaziz Buharî'nin hayatıyla ilgili yer alan bilgi çok sınırlıdır. Amcası Fahreddin Muhammed el-Maymergî ve Hafizuddin Muhammed el-Buharî'den fıkıh okuduğu rivayet edilmektedir. Abdulaziz Buharî'nin hoca silsilesi şöyledir: Hafizuddin el-Kerderî, Abdulcelil el-Merğinanî, Necmuddin el-Nesefî, Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, Abdulhatib el-Benarî, Musa b. İsa el-Pezdevî (Pezdevî'nin dedesi), Ebu'l-Mansur el-Maturidî, Ebu Bekr el-Cüzcanî, Muhammed eş-Şeybanî, Ebu Hanife. Muhammed el-Kakî ve Cemaleddin el-Habbazî yetiştirdiği talebelerden en meşhurlarıdır.³

Abdulaziz Buharî'nin döneminde yaşamış olan meşhur islam alimlerinden bazıları şunlardır: Hanefî alimi, müctehid Ebu'l-Berekât

³Kureşî, Abdulkahir, *el-Cevahiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Kahire 1398, II, 428; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim fî Men Sannefe mine'l-Hanefiyye*, thk. İbrahim Salih. Dımaşk: Darü'l-Me'mun Li't-Türes, 1992, s. 127; Leknevî, Abdulhay, *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire 1324, s. 94; Serkis Yusuf b. İlyan b. Musa ed-Dımaşki *Mu'cemü'l-Matbûati'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe*, Kahire: Matbaatu Serkis, 1928, I, 537; Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden 1943-1949, *Supplementband*, Leiden, 1937-1942, II 268, Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, Kahire, 1954-1959, IV, s. 137; Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Dımaşk, 1957, V, 242; Atar, Fahrettin, "Abdulaziz el-Buharî" *DİA*, I, 186.

Hafızudîn en-Nesefî (ö. 710/1310)⁴, hanefî alimi Mahmud b. Ahmed el-Mahbûbî Tâcu'sh-Serî'a (ö. 8/14 asır)⁵, hanefî alimi Ubeydullah b. Mesud b. Mahmud Sadru'sh-Serî'a (ö. 747)⁶, kelam fıkıh ve dil alimi Sa'duddîn Mesud b. Ömer Teftâzânî (ö. 792/1390)⁷, büyük alim ve müctehid Ebu'l-Abbas Takiyuddîn Muhammed b. Teymiyye el-Harrânî (ö. 728/1328)⁸, kelam alimi ve şafiî fakihi Adûduddîn el-Îcî (ö. 756/1355).⁹

Abdulaziz Buharî'nin yaşadığı dönemde Buhara şehri defalarca işgale uğramış ve halkı kılıçtan geçirilmiştir. Cengiz Han'ın Mâverâünnehir'de ilk aldığı şehir olan Buhara h. 616 yılında Moğollar tarafından işgal edildi. H. 636 yılında Buhara'da Moğollar aleyhine yapılan halk ayaklanması bastırıldı ve olay 20.000 kişinin ölümüyle sonuçlandı. H. 662 yılında Kubilay ile Arık Böke arasındaki savaşta da 5000 kişi öldürüldü. Daha sonra Buhara şehri h. 671 yılında İlhanlılar'dan Abaka Han'ın kumandanı Nikbey-Bahadır tarafından işgal edilerek yedi gün boyunca yağmalandı. Kaynakların bildirdiğine göre bu olaydan sonra yaklaşık 10 yıl boyunca şehirde hiç kimse yaşamamıştır. Ancak daha sonra Kaydu'nun emriyle şehir yeniden kurulmuştur. Fakat bundan sonra da h. 716 yılında Buhara şehri yeniden İlhanlılar ve Çağatay şehzadesi Yasâvûr tarafından işgal edilerek yağmalanmıştır. H. 730

⁴ Kureşî, II, 294.

⁵ İbn Kutluboğa, s. 71.

⁶ İbn Kutluboğa, s. 40.

⁷ Zirikli, VIII, 113.

⁸ Zirikli, I, 140.

⁹ Zirikli, IV, 66.

yılında, Abdulaziz Buharî'nin ölümünden hemen sonra, Buhara şehrini ziyaret eden İbn Battûta cami, medrese ve pazarların tamamen harabe halinde olduğunu zikreder.¹⁰

Abdulaziz Buharî'nin eserleri şunlardır:

A. Matbû Eserleri

1. 1. **Keşfu'l-Esrâr.** Bu eser Fahrulislam Pezdevî'nin *Kenzu'l-Vusûl* adlı fıkıh usulü eserinin en geniş ve en meşhur şerhidir. Keşfu'l-Esrâr'ın mevcut baskıları şunlardır: Dersaadet, Şirket-i Sahâfiye-i Osmaniye, 1890; İstanbul, Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1890/1307; Beyrut, Darü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1997/1417; Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993; Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1974.

2. 2. **Şerhu'l-Husâmî.** *Gâyetu't-Tahkîk* adıyla da bilinen Abdulaziz Buharî'nin fıkıh usulüne ait bu eseri, Hüsameddin el-Ahsikesî'nin *el-Muntehab* adlı eserine yaptığı şerhidir.¹¹

Bunların dışında, Abdulaziz Buharî'nin, nikah babına kadar yazdığı bir Hidaye şerhi; şehir ve cami ile ilgili *Kitâbu'l-Efniyye* adlı bir

¹⁰ Şeşen, Ramazan, "Buhara", *DİA*, VI, 363-367; Ibn Battuta, *Travels in Asia and Africa: 1325-1354*, ed. E. Denison Ross, Eileen Power; çev. Sir Hamilton Alexander Roskeen, 3. bsk. Londra: Routledge and Kegan Paul, 1953, s. 171-172.

¹¹ Buharî, Alâüddin Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed, *Şerhü'l-Hüsâmî*, Leknev: Matbaatü'l-Ali, 1876.

eserinin bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.¹² Bu eserlere ulaşamadık.

B. Matbû Olmayan Eserleri

Çeşitli kütüphane kayıtlarında Abdulaziz Buharî'ye nispet edilen altı adet elyazma eser bulunmaktadır. Bu eserler üzerinde yaptığımız incelemeler sonucunda, bu eserlerden üçünün Abdulaziz Buharî'ye nispetini tespit ettik, diğer üçünün ise müellifine dair bir bilgiye rastlayamadık. Bu sebeple sözkonusu elyazma eserleri iki başlık altında topladık.

1. Abdulaziz Buharî'ye Nispeti Tespit Olunan Eserler

a. **Hâşiye alâ Keşfi'l-Esrâr.**¹³ Millet kütüphanesinde (Feyzullah Efendi, 000595) bulunan bu eserin kaydı *Risâletü'l-Kâfiye li Def'ati't-Ta'ân alâ Keşfi'l-Esrâr* şeklinde yapılmıştır. Bunun sebebi, kitabın kapak sayfasında "Hâşiye alâ Keşfi'l-Esrâr" ibaresinin yer almasıyla beraber, eserin son sayfasında müstensihâye ait "Temmeti'r-Risâletü'l-Kâfiye ani't-Ta'ân" ifadesi olabilir. Kitabın telif edilmesinin sebebi de bu bitiş ibaresiyle ilgilidir. Abdulaziz Buharî bu eserine başlarken özet olarak şunları anlatır: "Keşfu'l-Esrâr'ı bitirdiğimde geniş kitlelerce kabul gördü ve ünü bir çok ülkeye yayıldı. Fakat bazı arkadaşlar bundan rahatsız oldular. Bunun üzerine Keşfu'l-Esrâr'ın eksiklerini ortaya çıkarmak için çok uğraştılar. İçlerindeki gizli haset sebebiyle eserde rastladıkları

¹² Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, V, 242.

¹³ Bknz. Ek 1.

güzellikleri görmezlikten gelirken kendilerince yanlış buldukları her şeyin üzerine gittiler. Yaptıkları tahriflerle kendilerini daha da küçük düşüren bu arkadaşları münazaraya davet etmeme rağmen bundan kaçtılar. Bunun üzerine arkadaşlarımdan bazıları bu eleştirilere cevap mahiyetinde bir eser yazmamı istediler. Ben de bulabildiğim eleştirileri bu eser vasıtasıyla cevapladım.”¹⁴

Eserin sonundaki notlardan anlaşıldığına göre elimizde bulunan nüsha h. 763 yılında Rükneddin Kemendenî tarafından istinsah edilmiş ve yine aynı sene müstensih tarafından tashih edilmiştir. Eser 122 varaktır.¹⁵

Söz konusu eserde, özellikle emirle ilgili bir tartışmanın bulunup bulunmadığını tespit etmeye çalışsak bu hususla ilgili bir bilgiye rastlayamadık. Eserde yer alan eleştirilere ve bu eleştirilere verilen cevaplara örnek vermek gerekirse, şer’at kavramının içeriği, şer’î hükümlerin bilinmesi, hakikat ve mecaza ilişkin bazı konular, ru’yetullah meselesi vs. zikredilebilir. Mesela şer’at kavramıyla ilgili olarak şöyle bir tartışmaya yer verilmektedir. Abdulaziz Buharî şer’â’i kelimesinin Hz. Peygamber’in getirdiklerine hamledilmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Abdulaziz Buharî’nin bu görüşünü eleştiren kişi şer’â’i kelimesinin âmm bir lafız olduğu için bütün şer’atleri kapsadığını belirtmektedir. Abdulaziz Buharî de bu iddiasının yanlış anlaşıldığını

¹⁴ Buharî, *Hâşiye alâ Keşfi’l-Esrâr*, Millet ktp., Feyzullah Efendi-595, vr. 1^b-3^a.

¹⁵ Buharî, *Hâşiye alâ Keşfi’l-Esrâr*, vr. 122^b.

ifade ederek, *şerâ'i* kelimesinin umum mânâsına hamledilmesinin mümkün olduğunu belirttiğini ifade etmektedir.¹⁶

b. Reddû Kavâdihi't-Tahkîk. Eser Süleymaniye kütüphanesinde (Şehid Ali Paşa, 000630) mevcuttur. Müellif bu eseri telif etmesinin sebebinin, *Tahkîk* adlı eserinin bazı bölümlerine ve ifadelerine yapılan tenkitlere cevap olduğunu zikretmektedir.¹⁷ Bu bilgi aynı zamanda eserin Abdulaziz Buharî'ye ait olduğu konusunda da bir kanaat arz etmektedir. Bilindiği üzere Abdülaziz Buharî'nin *Gâyetu't-Tahkîk* adlı eseri aynı zamanda *Tahkîk* adıyla da meşhurdur.

c. Risâle fî Tahrîci Zevî'l-Erhâm. Bu risale Süleymaniye kütüphanesinde (Kasidecizade, 000260) bulunmaktadır. Risalenin giriş sayfasında hamdele ve salvelenin hemen ardından gelen قال العبد الضعيف عبد العزيز بن أحمد بن البخاري¹⁸ ibaresi eserin Abdulaziz Buharî'ye ait olduğuna dair kesin bir bilgi olarak görülebilir. Mirasla ilgili olan bu risalede mirasın taksimi tabloların yardımıyla anlatılmaktadır.

2. Abdulaziz Buharî'ye Nispeti Tespit Olunamayan Eserler

a. Kitâbu Ahkâmi'l-Murteddîn. Ehl-i sünnet akaidi hakkında genel bilgilerle başlayan mecmû bir eserin içinde Kitâbu Ahkâmi'l-Murteddîn adıyla bir risale bulunmaktadır. Eserin kapak sayfalarında müellifine dair herhangi bir bilgi bulunmamakla beraber metin içerisinde

¹⁶ Buharî, *Hâşiye alâ Keşfi'l-Esrâr*, vr. 4.

¹⁷ Buharî, *Reddu Kavâdihi't-Tahkîk*, Süleymaniye ktp., Şehid Ali Paşa-630, vr. 1^b.

¹⁸ Buharî, *Risale fî Tahrîci Zevî'l-Erhâm*, Süleymaniye ktp., Kasidecizade-260, vr., 164^b.

de Abdulaziz Buharî'nin adına ya da herhangi bir eserine dair göndermeye rastlayamadık. Dolayısıyla adı geçen risalenin Abdülaziz Buharî'ye veya ait olduğu müellifine dair bir bilgiye rastlayamadık. Bu risale küfür, Allah'ın mekanı, kocası kaybolan kadınlarla ilgili hükümler, şer'î bir emre karşı gelen kişinin durumu gibi bir çok fasıldan oluşmaktadır.¹⁹ *Kitâbu Ahkâmi'l-Murteddîn* risalesi yukarıda bahsi geçen mecmû' eserin içinde 30-53 varakları arasında bulunmaktadır (Amcazade Hüseyin, 000241).

b. Kıt'a min Kitâbi'l-Fıkh. Süleymaniye kütüphanesinde (Amcazade Hüseyin, 000450) bulunan bu risale de yine içinde çok sayıda risalenin bulunduğu mecmû' bir eserin içinde (123-188 vr.) yer almaktadır. Bu risalenin de Abdulaziz Buharî'ye ait olduğuna dair bir bilgiye rastlayamadık. Söz konusu risalede vekalet, şuf'a hakları ve gasptan geniş olarak bahsedilmektedir.

c. Usûlü'l-Ferâ'iz. Adana İl Halk kütüphanesinde (000149) kaydı bulunan bu eseri görme fırsatımız olmadı.

¹⁹ Buharî, *Kitâbu Ahkâmi'l-Murteddîn*, vr. 30^a-36^a

BİRİNCİ BÖLÜM

DİLBİLİM BAĞLAMINDA EMİR KAVRAMI

1.1. Usulcüler ve Dilbilim

İslâm hukuku ilahî kaynaklı bir hukuk sistemi olup, kaynakları da esas itibariyle Kur'an ve Sünnet'tir. Kur'an ve Sünnet'in ilk başta hitap olması ve daha sonra yazılı metinler haline getirilmesi İslam hukukunun dil merkezli bir yapıya sahip olmasını gerekli kılmıştır. İslam dünyasında dil üzerine yapılan çalışmalar ilk dönemlerden itibaren başlasa da, özellikle müctehidlerin araştırmalarına yaklaşık hicri ikinci yüzyıldan sonra konu olmuştur. Söz konusu döneme ait fıkıh usulü eserlerinin ilgili bölümleri buna örnek teşkil edebilir. Usulcülerin çalışma alanlarının önemli bir bölümünü oluşturan 'Lafızlar' bahsi esas itibariyle bir dilbilim konusudur. Bilindiği üzere dilbilim, dili her yönüyle inceleyen bilim dalının adıdır. Dilbilimin tarihi Aristo'ya kadar götürülmektedir.²⁰ Usulcülerin dilbilgisine önem vermelerinin sebebi, Kur'an ve Sünnet'in birer yazılı metin, dolayısıyla dil ürünü olmaları ve bu kaynaklardan şer'î hükümler çıkarmaya yönelik kaidelerle ilişkileridir. Hiç kuşkusuz, bir usulcünün hüküm çıkarabilmesi için, özellikle lafızlar ve delâlet bahislerini, yani kelimelerin anlamları ve kelimenin anlama delâlet eden yollarını iyi bilmesi gerekir²¹. Çünkü şer'î bir hükmün istinbatı ilk başta dil kurallarına dayanmaktadır. Mesela, namazla ilgili hüküm arayan müctehidin karşısındaki delillerden biri اقِيمُوا الصَّلَاةَ "namazı kılın..."

²⁰ Ömer, Muhammed Muhtar, *İlmü'd-Delâle*, Kahire, 1988, C. 2., s. 17.

²¹ Cemaluddin Mustafa, *el-Bahsu'n-Nahvî inde'l-Usûliyyîn*, Dâru'r-Reşîd, 1980, s. 8-9.

ibaresidir²². Burada istinbat süreci, “emrin mûcebi vücuptur” ve “nassın delâleti kesindir” şeklindeki dilbilgisi kuralları üzerine kurulacak ve böylece namazın zorunlu bir ibadet (farz) olduğu hükmüne varılacaktır²³.

Usulcülerin dilbilime yaklaşımları, dille ilgilenen diğer bilim adamlarından, dilbilimciler ve mantıkçılardan farklıdır. Diğerlerinden farklı olarak usulcüler, vaz’, delâlet, kasıt ve niyet, bağlam, yorum vs. gibi dilbilim konularına yönelmektedir. Bunun sebebi, usulcülerin, Kur’an ve Sünnet metinlerini anlama ve bunlardan hüküm çıkarma görevini üstlenmiş olmalarıdır²⁴. Bundan dolayı, emir kavramına geçmeden önce, konumuzla ilgisi açısından bazı anlambilim kavramlarından bahsetmemiz gerekecektir.

1.1.1. Vaz’

Kelimenin, bir anlamı ifade etmesi için *konulması* vaz’dır.²⁵ Vaz’ kelimesi, *bir şeyi bir yere koymak* anlamında olan وضع (v-d-’) kökünden türemiştir.²⁶ Vaz’ kelimesinin dilbiliminde kullanılan anlamı, yine aynı kökten olan, *anlaşma* anlamına gelen مواضعة (muvaza’a) kelimesiyle daha

²² Buharî, *Keşfu’l-Esrâr*, I, 172.

²³ Cemaluddin Mustafa, *el-Bahsu’n-Nahvî inde’el-Usûliyyîn*, s. 35.

²⁴ Bkz. Ali, Mohamed Mohamed Yunis, *Medieval Islamic Pragmatics*, Richmond, 2000, s. 15-77; Cemaluddin Mustafa, *el-Bahsu’n-Nahvî İnde el-Usûliyyîn*, s. 13-14.

²⁵ Cürcanî, Ali ibn Muhammed, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, s. 326.

²⁶ İbn Manzur, Ebi'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, VIII, Beyrut, 1990, s. 396.

iyi açıklanabilir. 'Muvaza'a' kelimesi, *satışta anlaşma* anlamına gelmektedir.²⁷ Buna göre vaz', bir kelimenin, o kelimeyi kullanan insanlar tarafından belli bir mânâyâ delâlet etmesi üzerinde anlaşmaya varmalarıdır. Mesela, 'kitap' kelimesi *ciltli ve ciltlessiz olarak bir araya getirilmiş, basılı veya yazılı kâğıt yaprakların bütünü* anlamını ifade etmesi için vaz'edilmiştir. Kelimenin vaz'edildiği bu anlama dilin ilk seviyesi denir. Burada konuşan ve işitenden bağımsız olarak var olan kelimeler ve o kelimelerin delâlet ettiği anlamlar vardır. Dolayısıyla vaz'î anlam bağlamdan, yani her türlü karînedan soyutlanmış luğavî veya aslî anlamdır.²⁸ Başka bir deyişle, kelimenin sözlük anlamı vaz'edildiği anlamdır. Bir ifadenin anlamını tespit etmek için aslî anlamının, yani vaz'edildiği anlamın bilinmesi gerekir. Çünkü konuşanın kastını anlamak için ilk önce kelimenin hakikat anlamına müracaat edilmesi gerekir.

Kelimenin hakikat anlamı veya kısaca hakikat luğavî, şer'î ve örfî (genel kabul) olmak üzere üç kısma ayrılır. Böyle bir taksimin sebebi ise her kelimenin vaz'edilmiş olması ve her bir vaz'ın da bir vaz'edeninin bulunmasıdır. Böylece *hakikat* onu vaz'edene nispet edilir. Mesela, "salât" kelimesinin luğavî anlamı duadır. Bu kelime daha sonra Şâri tarafından özel bir ibadet için, namaz için kullanılmıştır. Böylece şer'î hakikat ortaya çıkmıştır. Örfî hakikat ise belli bir kesimin kelimeyi bilinen anlamı dışında kullanmasıdır. 'Dâbbe' kelimesi yerde yürüyerek dolaşan canlı anlamında olduğu halde, Karâfî'nin (ö.638) bildirdiğine göre Irak'ta at

²⁷ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, VIII, 401.

²⁸ Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, Riyad, 1997, 2. bsk., III, 1133.

için kullanılmaktadır. Belli disiplinlerin bazı kelimelere özel anlam yüklemeleri de örfî hakikattir. Buna *nakz*, *cem'*, *cevher* gibi bir takım terimler örnek olarak gösterilebilir.²⁹

1.1.2. İsti'mal

İsti'mal, bir kelimeyi, delâlet ettiği aslî anlamında ya da aralarındaki bir irtibat sebebiyle delâlet ettiği aslî anlamı dışındaki bir anlamı kastederek kullanmaktır. Burada, *vaz'*dan sonra dilin ikinci bir seviyesi ortaya çıkmaktadır; dili kullanmak. Dili kullanmak, konuşanın, kastını karşı tarafa iletmesidir. Konuşanın, bir kelimeyi kelimenin delâlet ettiği aslî anlamını kastederek kullanması hakikat, bunun dışında bir anlamı kastederek kullanması ise mecazdır.³⁰ Kelimenin kullanıldığı anlamın tespiti açısından iki önemli kavram karşımıza çıkıyor; kasıt ve bağlam.

1.1.2.1. Kasıt

Kasıt, konuşanın karşı tarafa iletmeyi istediği mânâdır. *Vaz'î* anlam ve *musta'mel* anlam ayrımı da aslında kasıtle bağlantılıdır; her kelime bir anlam taşımakla beraber her zaman kasıt içermez. Kullanılan bir kelimenin ifade ettiği anlamın yanında bir de o anlamla kastedilen bir mânâ da bulunmaktadır.³¹ Modern dönemde anlambilimi üzerine önemli

²⁹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahrüliislam el-Pezdevî*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997, 3. bsk., I, 159-160; Şihabuddin, Karafî, *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl*, 2. bsk, 1993, y.y., s. 20.

³⁰ Karafî, *Tenkîhu'l-Fusûl*, s 20.

³¹ Ali, Mohamed Mohamed Yunis, *Medieval Islamic Pragmatics*, s. 31-32.

araştırmaları bulunan Paul Grice'in konuşanın kastı, cümlelerin anlamı ve kelimenin anlamı şeklindeki üçlü ayırımı da bunun farklı bir ifadesidir.³² Mutezile'nin, emrin mûcebinin tespitinde kasıt üzerine yaptığı yoğun vurgu tam olarak bu ayırımla alakalıdır; Mutezile'ye göre, emir sîgasının vücup ifade edebilmesi için talebin kastedilmiş olması gerekir.³³

1.1.2.2. Karîne

Dilbilimi açısından yorumlama ya da niyetin anlaşılması sürecinin en önemli kavramlarından biri de *karîne*dir. Klasik metinlerde karînenin çeşitli tanımları bulunmaktadır. Cürcanî'nin tanımına göre karîne, kast olunanı gösteren şeydir (*emrun yuşîru ila'l-matlûb*).³⁴ Tanımdaki kast olunan kelimesi bir kastedenin bulunduğu işaret eder. Dolayısıyla karîne konuşanın söylediği sözün muhatap tarafından doğru anlaşılması için mevcut ipuçlarıdır. Buradan da karînenin, konuşanın kastıyla ilgili bir kavram olduğu görülmektedir. Bunun önemi Kur'an ve Sünnet'in birer kelimeler olmasıdır. Söz konusu kelimelerin muhatapları metnin veya hitabın doğru anlaşılması ve dolayısıyla da kastedilmiş olan anlamın doğru tespit edilmesi için karîneye ihtiyaç duyarlar. Karîne kavramı, konuşanın kastının doğru anlaşılabilmesi için dil öğeleriyle birlikte dilin ötesinde de bazı olguların gerçekliğini gerekli kılmaktadır. Karîne, bir başka deyişle üç olgunun birleşimini ifade ediyor: *lafzî karîne*, *aklî karîne*, *hal karînesi*.

³² Grice, Paul, *Studies in The Way of Words*, Londra, 1989, s. 117-137.

³³ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IV, 107.

³⁴ Cürcanî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, s. 223.

1. 1. Lafzî karîne, konuşanın, niyetini belirginleştirmeye yardımcı olacağına inandığı ifadedir. Mesela, 'Hasad günü onun **hakkını** verin'³⁵ ayetinde 'hak' kelimesi öşür olarak açıklanmıştır.
2. 2. Aklî karîne, konuşanın, niyetini belirginleştirmeye yardımcı olacağına inandığı bilişsel (bilmeye ilgili) olgudur. 'Gökler dürülmüş biçimde onun elindedir'³⁶ ayeti buna misal olabilir. Burada "el" kelimesiyle akıl deliline göndermede bulunularak kelimenin hakikat değil mecaz anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir.
3. 3. Hal karînesi, konuşan kişi ve konuşmanın gerçekleştiği durumla ilgilidir; konuşanın durumu, konumu, güvenilirliği ve ifadenin sarfedildiği hal ve durum gibi. Hal karînesi herhangi bir eylem ve ifadenin temsil ettiği durumla gerçekleşir. İşaret, rumuz ve hareket gibi bir belirleme ve tahminle sınırlandırılmayan hal karînesini ancak bunları gözlemleyen ve müşahade eden kişiler idrak edebilir.

³⁵ Kur'an, En'am, 141.

³⁶ Kur'an, Zümer, 67.

Hız. Peygamber'in hareketlerini sahabelerin müşahede edip ve bunu tabiuna aktarması bunun örneğidir.³⁷

Kelimenin veya genel olarak kelamın anlama delaleti ihtimal taşıyorsa, yukarıda bahsedilen karînelerden biri ya da bir kaç olmadığı sürece, söylenen sözden tam anlamıyla ne kastedildiği anlaşılmaz. Kelimenin ihtimal içermesi ise hakikat anlamı dışındaki kullanımlar bulunduğu zaman gerçekleşir. Dolayısıyla karîne hakikat dışındaki kullanımlarla ilgili bir kavramdır. Mesela mecaz kullanımı gösteren bir karîne mevcut değilse kelimenin hakikat anlamı esas alınmalıdır. Karîne mevcut değilse, mesela 'aslan' kelimesi luğavî anlamında anlaşılmalıdır. Yalnızca bir ya da birden çok karînenin varlığı 'aslan' kelimesinin 'cesaret' anlamında kullanılmış olduğuna işaret eder.³⁸

1.1.3. Yorum

Yorum, klasik metinlerdeki adıyla *haml*, işitenin, konuşanın kastını, kişisel veri, beceri ve kabiliyetiyle anlama çabasıdır.³⁹ Usulcüler bu konuya, Kur'an ve Sünnet metinlerinden, müslümanın hayatını yönlendirecek hüküm veya ilkeler çıkarmaya kalktıklarında ihtiyaç

³⁷ Gazzalî, *el-Mustasfâ*, I, 340; Ali, Momamed Mohamed Yunis, *Medieval Islamic Pragmatics*, s. 35.

³⁸ Hallaq Wael B., *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Variorum Reprints, 1995, X, s. 4.

³⁹ Karafî, *Tenkîhu'l-Fusûl*, s. 20.

duyarlar. Zira söz konusu metinleri doğru anlamak yorum ilkelerine uymakla mümkündür.

Konuşanın, niyetini muhataba iletmesiyle, işitenin, konuşanın niyetini anlama sürecinin tamamıyla ilişkili olan yorum, birçok ilke ve şarta bağlı olmakla beraber, esas itibarıyla beş ilke üzerine kuruludur. Bunlar, konuşanın niyetini açıklaması (*beyanu'l-mutekellim*), konuşanın güvenilirliği (*sıdku'l-mutekellim*), işleme⁴⁰ (*i'mâl*), öncelik (*tebadur*) ve istishabdır.

Konuşanın niyetini açıklaması ilkesi, konuşan kişinin niyetini muhataba iletme girişimini ifade eder. Burada, konuşanın söylediklerinin, konuma ve bağlama uygun olması gerekir. Ayrıca, konuşanın, vaz'a uygun biçimde konuşması veya bunun dışına çıkılacaksa, mesela mecaz gibi, gereken bağlamsal faktörleri kullanması gerekir.

Konuşanın güvenilirliği ilkesi, konuşanın, söylediklerinde ciddi olmasını ve doğruyu söylediğini ifade eder. Bu ilkenin, Allah ve Peygamber'ile ilişkili olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

İşleme ilkesi, işitenin, konuşanın niyetini anlama girişimini ifade ediyor. İşiten, söylenen bir sözün anlamlı olduğunu varsayarak, anlama çabasını sürdürür.

⁴⁰ İşleme kelimesi, yapma, meydana getirme ve işlemenin sürekliliğini ifade eden 'i'mâl' teriminin çevirisi olarak tercih edilmiştir. Bkz. Cürcanî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-Ta'rifât*, çev. Arif Erkan, İstanbul, 1997, s. 24.

Öncelik ilkesi, işitenin, işittiği sözden ilk olarak anladığı anlamı ifade eder. Diğer anlamlar bu aşamadan sonra gerçekleşecek olan merhalelerdir. Başka bir ifadeyle, öncelik ilkesine göre, işiten ilk önce lugavî anlamı kabul etmelidir. Zira anlamının diğer aşamaları bunun üzerine kurulacaktır.

İstishab ilkesi, “*el-aslu ibkâ’u mâ kâne ‘alâ mâ kâne*” şeklinde formüle edilmiş olan kuralı ifade eder. Bu kurala göre, bir şeyin olduğu gibi bırakılması veya kabul edilmesi temel ilkedir. Dil söz konusu olduğunda, söylenen bir sözün, hakikat anlamı dışında kullanıldığına dair bir delil bulunmadığı sürece onun ilk anlamının kastolunan anlam olarak kabul edilmesi gerekir. Burada öncelik ilkesiyle istishab ilkesi arasında bir benzerlik öne çıkmaktadır. Fakat bu ilkelerin işleyiş süreci birbirinin aksinedir; öncelik ilkesine göre işitilen bir sözün ilk anlamı, kastolun anlam olarak kabul edilir ve fakat eğer bu anlamdan vazgeçmeyi gerektiren bir delil bulunursa, o anlam terkedilir, oysa istishab ilkesine göre, ilk anlamı kabul etmek bu sürecin sonudur.⁴¹

1.1.4. Delâlet Çeşitleri

‘Kelimenin anlamı göstermesi’ni ifade eden delâlet kavramı, söz konusu anlamı göstermenin şekli bakımından dört çeşittir. Bunlar, nassın ibaresi, nassın işareti, nassın delâleti ve nassın iktizasıdır. Bu taksimin saiki lafızla istidlaldir.

⁴¹ Ali, Momamed Mohamed Yunis, *Medieval Islamic Pragmatics*, s. 41-80.

1.1.4.1. Nassın İbaresı

Nassın ibaresı kelimenin bizatihi kendisinden anlaşılan anlamı ifade eder. Abulaziz Buharî bu terkibi oluşturan ‘nas’ ve ‘ibare’ kelimelerini şöyle tanımlıyor:

Nass, Kur’an ve Sünnet’te bulunan ve mânâsı anlaşılan her lafızdır.

İbare, sözlükte, rüyayı açıklamak, yorumlamak anlamındadır.⁴²

Zihnin eserden müessire intikalini ifade eden istidlal sürecinde, nassın ibaresı ilkesi kelimenin muhtemel anlamlarına gidilmeksizin sözlük anlamının esas alınmasını gerektirir. Bununla bağılı olarak Abdulaziz Buharî, kelimenin mânâya delâletinin üç mertebesinden bahsetmektedir. Birinci mertebe söylenen sözle kastedilen anlamdır. Mesela, ‘...Size helâl olan kadınlardan ikişer, üçer ve dörder alın..’⁴³ ayetinde kastolunan aslî anlam evlenilebilecek kadınların sayısıdır. Fakat burada evlenmenin mubâh olduğı anlamı da çıkarılabilir. İşte bu anlam ikinci mertebeyi oluşturur. Üçüncü mertebe lafzın delâletinin levâzımıdır. Buna, Hz. Peygamber’in şu hadisi örnek verilebilir: Köpek (satışından elde edilen) parası meşru olmayan bir kazançtır⁴⁴. Bu hadis köpeğın satışının yasak olduğunu ifade ediyor.

⁴² Buharî, *Keşfu’l-Esrâr*, I, 172.

⁴³ Kur’an, Nisa, 3.

⁴⁴ Tirmizî, “Buyû’”, 1275.

Nassın ibaresiyle istidlale ‘Allah alış-verişi helâl kıldı’⁴⁵ ayetinden alış-verişin helal olduğunun çıkarılmasını örnek gösterebiliriz. Burada kelamın delâlet ettiği aslî anlam esas alınmakta ve bu anlamın dışına çıkılmasını gerektiren herhangi bir karînenin bulunmadığı görülmektedir.⁴⁶

1.1.4.2. Nassın İşareti

Lafzın içerdiği anlam, kelamın zahiri mânâsıyla muhatap tarafından anlaşılmadığında nassın işaretiye başvurulur. İşaret bir bakıma lafzın kinayesidir. Burada lafzın zahiri anlamının işitene kapalı kalması durumunda karînelerin gösterdiği yönde bir anlam arama gayreti başlar. Mesela, el-Ahkâf suresinin 15. ayetinde şöyle denmektedir: ‘Biz insana, ana-babasına iyilik etmesini tavsiye ettik. Anası onu zorlukla taşıdı ve doğurdu. Onun taşınması ve süttten kesilmesi otuz aydır...’. Bu ayette geçen ‘taşınması ve süttten kesilmesi’ ibaresinden kasıt emzirme süresidir. ‘Süttten kesilme’ (fısâl) kelimesinin tercih edilmesinin sebebi de, Abdulaziz Buharî’ye göre, emzirme süresinde belli aralıkların olmasıdır.⁴⁷

1.1.4.3. Nassın Delâleti

Nassın delâleti, söylenen sözden hareketle söylenmemiş olan mânânın anlaşılmasıdır. Burada da kelamın konuşulduğu bağlam doğru mânânın ortaya çıkarılmasında belirleyicidir. Bu yüzden, nassın delâleti

⁴⁵ Kur’an, Bakara, 275.

⁴⁶ Buharî, *Keşfu’l-Esrâr*, I, 171-173.

⁴⁷ Buharî, *Keşfu’l-Esrâr*, I, 174-182.

mansus ve *mansus olmayanın* birleştirilmesi olarak da adlandırılmaktadır. Ayrıca nassın delâletinde ictihad ve istinbata gerek duyulmaksızın dilin kendisinden, işiten herkesin çıkardığı anlam söz konusudur. Mesela, ‘Ana ve babana öf deme’⁴⁸ ayetinden, ana babaya öf demenin haram olduğunun yanı sıra bunun ötesinde de onları dövme veya onlara karşı öf demeden daha sert bir tavırdaki bulunmanın da haram olduğu çıkar.⁴⁹

1.1.4.4. Nassın İktizası

İktizanın sözlük anlamı taleptir. İktizanın delâleti ise, lafzın delâlet etmediği ve söylenmemiş olan fakat lafzın hüküm ifade etmesi için zorunlu olan bir fazlalıktır. Mesela, ‘Ümmetimden hata... kaldırıldı’⁵⁰ hadisinden, ümmetin hata yapmayacağı hükmü çıkarılamaz; bundan kasıt hatayla yapılan işlerden doğacak sorumluluktur.⁵¹

1.1.5. Müşterek Kavramı

Emir kelimesinin, amel ve sîga arasında müşterek kullanımı hususunda tartışmalar vardır. Bu sebeple, burada müşterek kavramından kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

Müştereklik, bir kelime veya sîganın birden çok anlama delâlet etmesidir. Mecazdan farklı olarak müştereklik, konuşanın kullanımına ve

⁴⁸ Kur’an, İsrâ, 23.

⁴⁹ Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 184-185.

⁵⁰ Buhârî, “Talâk”, 9.

⁵¹ Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 188-191.

iradesine bağılı değildir. Dolayısıyla müştereklik vaz'la ilgili bir husustur ve buna bağılı olarak da delâlet ettiğı anlamlar hakikattir.

Müşterekliğin ortaya çıkış şekliyle ilgili çeşitli görüşler vardır. Abdulaziz Buharî bunun ihtimallerini şöyle özetler:

Müştereklik ya vaz'edenin dikkatsizliği sonucu ortaya çıkmış, daha sonra ise ilk vaz' unutulurak, ikinci defa başka bir anlam için vazedilmiştir ve bundan sonra da her iki vaz' da kullanılmaya başlanmıştır, ya da vaz'edenlerin birbirlerinden habersiz olarak vaz'etmesi sonucu iki anlam da ayrılıkta meşhur olmuştur. Veya bir şeyi başka bir şeyle özlü anlatabilmek için kullanılmış bir kelime müşterekliğe sebep olmuş olabilir.⁵²

Dilde aslolan, her bir mânâ için bir lafız vaz' etmek olduğundan, Abdulaziz Buharî'ye göre dilde müşterek kelimelerin bulunması bu kurala aykırıdır. Öte yandan müştereklik iletişim açısından sorunlu bir durumdur. Abdulaziz Buharî müşterekliğin ortaya çıkardığı anlama veya anlaşılma sorunları hakkında şunları söylemektedir:

Müştereklik asla (vaz'a) aykırıdır. Çünkü müştereklik, zihnin mânâlar arasında tereddütte kalmasından dolayı, işiten açısından anlamayı ortadan kaldırır. Bu sebeple, hatalara düşmenin en büyük sebebinin dilde müşterek lafzın bulunmasından kaynaklandığı ifade edilmiştir.⁵³

⁵² Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 106-107.

⁵³ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 106.

1.1.6. Hakikat ve Mecaz

Emir sîgasının bir çok anlamda kullanıldığı herkes tarafından kabul edilmektedir. Fakat bu kullanımlarda hangilerinin hakikat, hangilerinin mecaz anlamında kullanım olduğu tartışma konusudur. Burada hakikat ve mecaz kavramlarından bahsetmek yerinde olacaktır.

Pezdevî (ö.h.482) hakikati şöyle tanımlar: “Hakikat, kendisiyle vaz’olunduğu anlam kast edilen lafızdır”. Abdulaziz Buharî’ye göre tanımda geçen ‘lafız’ kelimesi hakikatin mânâyla değil, lafızla ilgili bir durum olduğunu ifade eder.⁵⁴ Yani hakikat, lafzın kullanımıyla ilgilidir. Bu durumda lafzın hakikat anlamında kullanılması, yani delâlet ettiği anlam işitenin durumundan ve tercihindan bağımsızdır. Diğer taraftan, lafzın hakikat anlamında kullanılması delâlet ettiği anlamın belirli oluşunu ve her lafzın bir hakikat anlamı olduğunu da ifade eder. Emir sîgası söz konusu olduğunda, bu sîganın mutlak kullanımında belirli bir anlamın kastedilmiş olması gerekir. Bu emrin mûcebinin tespiti açısından önemlidir.

Mecaz ise aralarındaki bir ilişki sebebiyle başka bir anlamda kullanılan lafızdır. Bu tanımda da dikkat edilmesi gereken nokta lafzın vaz’olunduğu anlamla kullanıldığı diğer anlam arasında bir alakanın bulunmasıdır. Mesela, gök kelimesini yer anlamında kullanmak bir mecaz değildir. Böyle bir kullanım *yeni vaz’* olarak adlandırılır.⁵⁵

⁵⁴ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 159-60.

⁵⁵ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 160.

Hükümleri ve kendileriyle amel edilmesi bakımından hakikatle mecaz arasında bir fark bulunmamaktadır. Hakikat anlamında kullanılan bir kelimenin mûcebi vücup olduğu gibi mecaz olarak kullanılan bir kelime de talep sîgasında olduğu takdirde zorunluluk ifade eder. Ancak hakikatle mecazın çelişmesi durumunda hakikat anlamın tercih edilmesi gerekir. Çünkü hakikat asıl, mecaz ise arazdır.⁵⁶

1.2. Emrin Mahiyeti: Emrin Sözlük ve Terim Anlamı

Vaz'da iki temel unsur vardır. Birincisi mânâ, ikincisi ise bu mânâ karşısında vaz'olunan lafız. Abdulaziz Buharî lafızla mânâ arasındaki ilişkinin üç ihtimali bulunduğundan bahsetmektedir; lafız mânaya has olabilir, mânâ lafza has olabilir, her ikisi birbirine has olabilir⁵⁷. Yani, lafız açısından, bir lafzın tek bir mânâsı olur, fakat aynı mânâyı başka bir lafız da ifade edebilir. Mânâ açısından ise, bir mânâyı bir tek lafız ifade eder, fakat aynı lafız başka bir mânâyı da ifade edebilir. Üçüncüsü ise bir lafzın bir tek mânâsı olur ve o mânâyı da yalnızca o lafız ifade eder. Emir kelimesi söz konusu olduğunda bu son ihtimal geçerlidir. Emir kelimesinin dilde iki farklı kullanımı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi 'umuru'd-dunya' (dünya işleri) örneğinde olduğu gibi 'fiil', 'iş' anlamını, , ikincisi ise 'bir işin yapılmasını talep etme' mânâsını ifade etmektedir. Bu bakımdan emir kelimesinin fiil ile belli bir sîganın adı arasında müşterek bir lafız olup olmadığı hususunda tartışmalar vardır. Bu müştereklik

⁵⁶ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 76.

⁵⁷ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 242.

iddiası esas itibarıyla emir kelimesinin *iş* ve *amel* anlamının hakikî olduğuna ilişkindir. Çünkü bilindiği üzere birden çok anlamı olan bir kelimenin müşterek lafız olarak adlandırılması için, delâlet ettiği anlamlarının tamamının hakikat olması gerekir. Emir kelimesinin, *bir fiilin talep edilmesi* anlamında kullanılışının hakikat olduğu herkes tarafından kabul edilmektedir. Emir kelimesinin *iş* ve *amel* anlamına delâletinin hakikat olduğunu iddia edenler Kur'an'ın şu ayetlerini görüşlerine delil göstermektedirler: *و ما امر فرعون برشيد*: 'Oysa Firavun'un *emri* doğru değildi'⁵⁸. Ayetteki emir kelimesi bir iş veya fiili uygulamaya yönelik yol (tarz) anlamında kullanılmıştır. Başka bir ayet *امرهم شورى بينهم* 'Onların işleri aralarında danışma ile'dir'⁵⁹ ayetidir. Müminlerin iş, çalışma ve faaliyet gibi dışa dönük aktivitelerini aralarında danışma ile belirleyip yaptıklarından bahseden bu ayette de, emir kelimesi bu anlamdadır. Emir kelimesinin bu mânâda kullanıldığı diğer bir ayet: *قالوا اتعجبين من امر الله*: '(Melekler) Dediler ki: Allah'ın *emrine* mi şaşıyorsunuz?''⁶⁰. Bu ayet Hz. İbrahim'e yaşının ilerlediği bir dönemde, kendisinin çocuğu olacağı bildirildiğinde, bu işe şaşması üzerine meleklerin cevabî hitabından söz etmektedir.⁶¹ Bu ayetler *emir* kelimesinin Kur'an'da *iş* ve *amel* anlamında kullanıldığını göstermektedir.

⁵⁸ Kur'an, Hûd, 97.

⁵⁹ Kur'an, Şûra, 38.

⁶⁰ Kur'an, Hûd, 73.

⁶¹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 244-245.

Cumhur bu müştereklik iddiasını kabul etmemektedir.⁶² Abdulaziz Buhârî cumhurun gerekçesini şöyle açıklamaktadır: Eğer emir kelimesi bir işin yapılmasını talep etmekle iş arasında müşterek olsaydı, birisi diğerinden daha önce zihne gelirdi. Çünkü müşterek kelimelerin içerdiği mânâlara delâletleri eşit derecededir. Oysa emir kelimesinde durum böyle değildir. Ayrıca emir kelimesinin talep anlamına vaz'ı hakikî olduğundan, müşterekliğin bulunmaması için başka bir kelimeye hakikî vaz'ın gerçekleşmemesi gerekir.⁶³ Serahsî de emir kelimesinin bir çok anlamda kullanıldığını, fakat talep anlamı dışındaki kullanımların hakikat olmadığını mezhep olarak kabul ettiklerini ifade eder ve buna ayetlerden örnekler getirir. Söz konusu ayetlerde emir kelimesi *yerine getirme, din, vahiy, kıyamet, azap, günah* gibi anlamlarda kullanılmıştır. Serahsî bu kullanımların emrin mecazî anlamları olduğunu da zikretmektedir.⁶⁴

Emir kelimesinin, iş ve *amel* anlamının hakikat olmadığı konusunda Fahreddin er-Razî de emrin hakikat anlamının talep olduğunu ifade etmekte ve cumhurun da bu kanıda olduğunu belirtmektedir. Emrin fiil anlamında hakikat olamayacağını göstermek için ise bir sıra dilbilgisi kuralları zikretmekte ve dildeki kullanımlarından örnekler getirmektedir. Buna göre eğer emir lafzı fiil anlamında hakikat olsaydı, bir fiili yapana '*fail*' değil, '*amir*' denirdi. Diğer taraftan, bu

⁶² Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 246; İbn Abbad el-İclî, *el-Kâşif ani'l-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*, Beyrut, 1998, III, 3.

⁶³ Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 246.

⁶⁴ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, I, 13.

durumda zıt anlamlı fiiller, mesela konuşmak ve susmak için emir denmesi çelişki olurdu.⁶⁵

Diğer taraftan, emir kelimesinin müşterekliğinin manevî müştereklik olduğuna dair iddialar da bulunmaktadır; *talep* ve *iş* anlamlarında kullanılan emir kelimesi, âmm bağlamında yani, 'şeylik' ya da 'durum' gibi her ikisini de kapsayan ortak bir mânâda müşterektir. Yani, talep ifade eden emir kelimesi bir şeyin yapılmasını talep etmek anlamına gelmekte, iş mânâsındaki emir ise bir işi yapmayı ifade etmektedir. Dolayısıyla, emir kelimesi her iki anlamı da âmm olarak içermektedir. Emir kelimesinin, her iki mânâyı ifade edecek şekilde kullanılmasında lafzî müşterekliğe dikkat çekilmesi de mecazı ortadan kaldırmak içindir. Fakat cumhur bu görüşü de kabul etmemektedir. Onlara göre, kelimedeki manevî müştereklik bulunsaydı, kelime mutlak olarak söylendiğinde kelimenin karşılığı (müsemma) her ikisinden de daha genel olacağından iki mânâdan belli biri anlaşılmazdı ve daha âmm olan lafzın da daha hâss olan mânâyı delâleti söz konusu olmazdı. Mesela, canlı kelimesi bütün canlılara delâlet ettiğinden, âmm anlamında insana da delâlet etmektedir. Fakat mutlak olarak 'canlı' dendiğinde, insan anlaşılmaz. Böylece, emir kelimesinin müşterekliğinin söz konusu olmadığı anlaşılmış olur⁶⁶.

Talep anlamındaki emre gelince, bu mânânın hangi yollarla ifade edileceği hususunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Abdulaziz

⁶⁵ Ebu Abdullah el-İsfahanî, *el-Kâşif ani'l-Usûl fî İlmi'l-Usûl*, 3-4.

⁶⁶ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 246.

Buharî'nin de kabul ettiği, cumhura ait birinci görüşe göre, bağlayıcılık ifade eden emir yalnızca emir sîgasıyla mümkündür. Bu konuda ihtilaf yoktur. İkinci görüşe göre, fiil, yani iş anlamındaki emir de vücut ifade etmektedir. Bu görüş Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcı oluşuna dayanmaktadır. Şöyle ki, Hz. Peygamber'in fiilleri müminler için emir mahiyetindedir ve bu fiillere hakikat yoluyla emir denmesi doğrudur, ayrıca kendisine uyulması da vaciptir. Abdulaziz Buharî, bu görüşü kabul etmemektedir. Onun da kabul ettiği, cumhurun görüşüne göre, Hz. Peygamber'in fiillerine hakikat yoluyla emir denmesi isabetli değildir ve ittiba da vacip olmaz. Yalnız, onun fiilleri mücmel bir hükmün beyanı şeklinde olursa, ona uymak vacip olur⁶⁷. Abdulaziz Buharî, Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığını, o fiile uyulmasını gerekli kılan bir emrin varit olmasına bağlamaktadır. Mesela, Hz. Peygamber Hendek savaşı sırasında dört vakit namazı kılmamış ve daha sonra onları kaza etmiş. Bunun üzerine de, 'Beni namaz kılarken nasıl görüyorsanız, öyle namaz kılınız' demiştir. Burada Hz. Peygamber'in fiili tek başına vücut ifade etmemektedir. Bu fiile ittibaı gerekli kılan, ona uyulmasını emreden sözdür⁶⁸. Ayrıca, Hz. Peygamber'in fiilinin, kendisine uyulmasını emreden bir emir bulunmadıkça, hakikat yoluyla emir olamayacağı ve kendisine ittiban vacip olmadığını gösteren bir hadis de bulunmaktadır. Bu hadis şöyle bir olay cereyan ettiğinde varit olmuştur: Hz. Peygamber namaz kıldığı sırada ayakkabısını çıkardı. Arkasında olanlar da aynı şeyi yaptılar. Bunun üzerine, Hz. Peygamber onlara 'Neden ayakkabınızı

⁶⁷ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 243.

⁶⁸ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 245-246.

çıkardınız?’ diye sordu. Onlar da, ‘Senin çıkardığını gördük ve biz de çıkardık’ diye cevap verdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber ‘Cebrail, ayakkabılarımdan birinde temiz olmayan bir maddenin bulunduğunu bana haber verdi ve bu sebeple ben de ayakkabılarımı çıkardım. Siz ayakkabınızı çıkarmayınız’⁶⁹ buyurdu.⁷⁰

Emir kelimesi hakkında bu kısa bilgiden sonra, şimdi emrin tanımına geçebiliriz. Abdulaziz Buharî emrin bir çok tanımını zikretmekte ve bunların da bazılarının eksik ya da hatalı olduğunu ifade etmektedir. Bu tanımları şöyle sıralayabiliriz:

‘Emir, kendisine emrolunan kişinin (*me’mûr*) emrolunan şeyi (*me’murun bih*) yapmasını gerektiren sözdür’.

Bu tanımda *me’mûr* ve *me’murun bih* kelimeleri *emr* kelimesinin bilinmesine bağlı olduğu için devir (kısırdöngü) gerçekleşmiştir. Bu durum tanımın geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Abdulaziz Buharî’nin eleştirerek katılmadığı diğer tanımlar da şunlardır:

‘Emir, kişinin kendisinden aşağı mevkide olan şahsa yönelttiği ‘yap’ veya benzeri sîgadaki sözüdür’.

Bu tanım tehdit, aciz bırakmak, küçük düşürmek gibi anlamları da kapsadığı için tanımda aranan şartları taşımamaktadır.

‘Emir, üstünlük tarikiyle fiilin gerekli kılınmasıdır’.

⁶⁹ Dârimî, “Salât”, 103.

⁷⁰ Buharî, *Keşfu’l-Esrâr*, I, 249-250.

Bu tanım da aracılık etme veya rica anlamlarını çağrıştırmaya mani bir kriter olmadığı için tanım doğru değildir⁷¹.

Abdulaziz Buharî'nin doğru kabul ettiği tanım şudur:

'Emir, üstünlük tarikiyle fiilin talebine delâlet eden sözdür'.⁷²

Tanımda kullanılan *üstünlük* (isti'lâ) kelimesi emir sîgasının kullanıldığı rica, tehdit, küçümseme vs. anlamları dışarıda bırakmaktadır. Bu açıdan emrin bu tanımının daha doğru olduğu söyleyenebilir. Çünkü bilindiği üzere bir tanımın tanım olabilmesi için, o tanımın, tanımladığı şeyin dışında bir başka şeye delâlet etmemesi, sadece tanımlananı göstermesi gerekir.

Emrin tanımında üç temel unsurun bulunduğunu görüyoruz; söz, fiil ve söze bağlı olarak fiilin yerine getirilmesini gerektiren, konuşanla muhatap arasındaki münasebet, yani emir sîgasını kullanan kişinin, karşısındaki kişiye göre mevki veya makamca üstün olması. Bu unsurlardan biraz daha ayrıntılı olarak söz etmemiz gerekir.

Emir tanımlarındaki temel unsurlardan birisi olan söz, emretme eyleminin sözlü olduğunu göstermektedir. Başka bir deyişle, emirden söz edebilmemiz için sözlü bir buyruğun, kelamın bulunması gereklidir; yani, işaret, ima vs. veya yukarıda da söz konusu edildiği üzere bir fiilin yapılması, emrin gerçekleştiğini göstermez. Bununla birlikte, yani emrin

⁷¹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 241-242.

⁷² Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 242.

sözlü oluşu üzerine yapılan vurgulardan emrin, haddi zatında bir kelam olduğu veya emrin hakikî varlığının kelamda bulunduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Çünkü, Abdulaziz Buharî'nin ve diğer bir çok usulcünün⁷³ de ısrarla belirttiği gibi, emrin hakikati kişinin zihninde varolan taleptir. Fakat insanların zihninde, yani iç dünyalarında olan mânâları bilmek mümkün olmadığı için, emir ifade eden kelam emrin hakikati olarak kabul edilir.⁷⁴

Emrin tanımındaki bir diğer belirleyici unsur emredenle, kendisine emrolunan arasındaki münasebettir. Emirle ilgili en önemli konu olan emrin mûcebinin tespitinde bu husus belirleyicidir. Zira emrin hakikat veya mecaz olduğunu tespit etmek için dikkat edilecek ilk nokta emredenle kendisine emrolunan arasındaki münasebettir. Diğer bir ifadeyle muhatap kendisine emredilen kişi vasfını taşıması gerekir. Nitekim Serahsî, emir sîgasının emir ifade edebilmesi için, me'mur olması caiz olan bir muhataba yönelik olması gerektiğini ifade etmektedir.⁷⁵

Üçüncü unsur olan fiil, emredenin yapılmasını istediği ve kendisine emrolunanın da yapması gerekendir. Bu konuya emrin oluşum şartları başlığında yer vereceğiz.

⁷³ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 412; Bakıllanî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, II, 10.

⁷⁴ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 242.

⁷⁵ Serahsî, *Usulu's-Serahsî*, I, 11.

1.3. Vaz'olunduğu Mânâ Bakımından Emir

Emrin mûcebi hususundaki tartışma vaz' olunduğu mânâyı alakalıdır. Nitekim Abdulaziz Buhârî de, emrin mûcebiyle ilgili tartışmalardan bahsederken, bu konuya geniş yer vermektedir.

Kelimelerin vaz' edilmesindeki temel amaç mânânın muhataba iletilmesidir. Yine bununla alakalı olarak, dilde aslanan hususiliktir, yani her bir kelime bir mânâyı ifade etmek için vaz' edilmiştir. Müştereklik durumu buna aykırıdır ve arızî bir durumdur. Emir sîgası da hâss lafızdır ve belli bir mânâyı delâlet etmek üzere vaz' edilmiştir.⁷⁶ Fakat emir sîgasının hususi bir anlam için vaz' edilmiş olması, bu sîganın başka bir anlam için kullanılmasını da engellemez.⁷⁷

Diğer taraftan, fiilin zamanlarının kullanımı bu konuda iyi bir örnek olarak gösterilebilir. Bilindiği üzere fiil temel olarak üç zaman için kullanılır. Fiilin bu türleri vaz' edildiği mânâlara kesin olarak delâlet etmektedir. Bununla birlikte, bir zaman kipinin başka bir zamanı ifade etmek üzere kullanıldığını da görmekteyiz. Fakat bu durumu gösteren bir karînenin bulunması şarttır.⁷⁸

Tevakkuf anlayışını savunanların temel hareket noktası da emir sîgasının vaz' iyle alakalıdır. Bu anlayışa göre emir sîgası vücup, nedb, ibaha ve tehdit mânâları için müşterek olarak vaz' edilmiştir. Dolayısıyla

⁷⁶ Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 259-260.

⁷⁷ Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 273.

⁷⁸ Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 258.

herhangi bir karîne bulunmadığı sürece emir sîgasının bu anlamlardan hangisine delâlet edeceğini belirleyemeyiz. Tevakkuf anlayışını savunanlar ‘ayn’ kelimesini buna örnek olarak göstermektedirler. Söz konusu kelime de çok mânâyâ delâlet etmekle beraber, kullanıldığı bağlamdaki anlamını sadece karîne belirleyebilir.⁷⁹

1.4. Emir İfade Eden Kalıplar

İnşa ifade eden ihbarî ifadeler. Emir sîgası bir fiilin gerçekleşmesini talep etmek için kullanılan bir kalıptır. Bir fiilin talebi için emir sîgası dışında kullanılan kalıplar da vardır. Zorunluluk ifade eden kelimelerin yüklem olarak kullanıldığı haber cümleleri bunlardan biridir. Mesela, ‘şuna mecbursun’ veya ‘şunu yapmak senden talep olunuyor’ gibi kalıplar da emir ifade eder, yani emir sîgası kadar bağlayıcıdır. Abdulaziz Buharî’ye göre, haber cümlesinin emir ifade etmesini mümkün kılan şey, bu tür kalıpların ihbarî olmakla beraber kendileriyle bir talebin bildirimi kastedildiğinden bunların fonksiyonlarının inşaî olmasıdır. Böylece emirden kinaye olan bu kalıplar zorunluluk ifade ederler. ‘Şunu yapman gerekiyor’ cümlesi ‘eğer yapmazsan kötü olur’ cümlesini de içinde barındırmaktadır. Bu, yerine getirilmesi istenen fiilin terk edilmesinin bir cezası olarak görülebilir. Dolayısıyla ‘şunu yapman gerekiyor veya zorunludur’ cümlesi bir haber cümlesi olmakla beraber fiilin terki söz konusu olduğunda cezayı gerekli kıldığı için vücup ifade etmektedir. Abdulaziz Buharî’nin, ‘şunu yapman gerekiyor’ cümlesinin

⁷⁹ Buhari, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 275.

emir ifade etmesine 'çünkü sana emrediyorum' şeklinde gerekçe göstermesi de bu sebeptendir⁸⁰.

Zorunluluk ifade eden kelimeler. Emir sîgası talep anlamını ifade etmek için vaz'olunmuş bir sîgadır. Bununla birlikte, anlamı talep olan bazı kelimeler de vardır; "emretmek", "yazmak" "farz kılmak" "gerekmek" vs. bu kelimelerdendir. Nasslarda talep anlamı için emir sîgasıyla beraber bu kelimelerin de kullanıldığını görüyoruz. Mesela,

يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون

"Oruç sizden öncekilere yazıldığı (كتب) gibi, size de yazıldı⁸¹" ayeti oruç ibadetinin farz olduğunu bildirir. Başka bir ayette de

ان الله يأمر بالعدل والاحسان وابتأى ذى القربى

"Şüphesiz Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya (ihtiyaç duyduklarını), vermeyi emreder⁸²" denmektedir. Burada da "emreder" kelimesi "adaleti yerine getirin, iyilikte bulunun, akrabaya ihtiyaç duydukları konularda yardım edin" anlamında kullanılmıştır.

Kendisiyle bildirme değil emir kastedilen cümleler. "İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşler, kendi kendilerine dört ay on gün beklerler⁸³" ayeti bunun örneğidir. Buradaki "yetarabbasne" kelimesi emir mânâsında

⁸⁰ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 269, 285, 294.

⁸¹ Kur'an, Bakara, 183.

⁸² Kur'an, Nahl, 90.

⁸³ Kur'an, Bakara, 234.

kullanılan bir haberdir. Kelimenin aslı "*felyetarabbasne*" olmakla beraber *lam* edatı hazfolunmuştur. Haber cümlelerinin emir için kullanılması tekit içindir. Çünkü haber cümleleri süreklilik ifade eder. *Yerhamuke Allah* şeklindeki dualarda da aynı kullanım söz konusudur.⁸⁴

1.5. Emrin Mûcebi

Emrin mûcebi hususundaki tartışma şer'î ahkâmın tespit edilmesi açısından önemlidir. Çünkü şer'î hükümlerin kaynağı çoğunlukla emirlerdir. Emir sîgasının mûcebinin ne olduğu ve bu mûcebin tespiti hükümlere ulaşmanın zeminini teşkil eder. Yani emir sîgasıyla gelen bir nassın ifade ettiği hükme ulaşmak için ilk yapılması gereken emrin mûcebinin neye delâlet ettiğini tespit etmek olacaktır. Aşağıda bu konunun ayrıntıları incelenecektir.

Emrin mûcebinden kasıt, bilindiği üzere emir sîgasının ifade ettiği mânâ, yani hükümdür. Bu konuya başlarken, Abdulaziz Buharî iki soru sormaktadır: Emrin mûcebi çok sayıda mıdır yoksa tek midir ve belirli midir yoksa belirsiz midir?⁸⁵ Emrin mûcebiyle ilgili sonraki tartışmalar esas itibarıyla bu iki sorunun cevabı mahiyetindedir.

Emrin mûcebinin belirlenmesindeki temel kavramlardan birisi emrin hâss lafız olmasıdır. Emir sîgası hâss lafız olmakla birlikte bir çok anlamda mecazî olarak kullanılır. Bu sayı çeşitli kaynaklara göre farklılık

⁸⁴ Aynî, Ebu Muhammed, *el-Binaye fî Şerhi'l-Hidaye*, y.y. 1980, IV, 769.

⁸⁵ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 253.

arz etmektedir. Bu sebepledir ki, Abdulaziz Buharî emir sîgasının bir çok anlamda kullanıldığını kaydettikten sonra bunlardan on sekizinin⁸⁶ çok yaygın olduğunu belirtmekte ve kendisinin de bu kullanımları esas aldığını ifade etmektedir.⁸⁷ Emir sîgasının kullanıldığı bu anlamları birer örnekle aşağıdaki şekliyle sıralayabiliriz:

1. **Vücut** (الوجوب): ‘*Namazı kılın ve zekatı verin*’⁸⁸ ayetinde olduğu gibi.

2. **Nedb** (الندب): ‘*Onlarla mükatebe yapınız*’⁸⁹ ‘_____’

3. **İrşad** (الارشاد): ‘*Alışveriş yaptığınızda şahit tutun*’⁹⁰ ‘_____’

4. **İbaha** (الاباحة) : ‘*(Avcı hayvanların) sizin için tuttuklarından yiyin*’⁹¹ ‘_____’

5. **İkram** (الاکرام): ‘*Oraya selametle güven içinde girin*’⁹² ‘_____’

⁸⁶ Buharî emir sîgasının kullanıldığı anlamların on sekiz olduğu söylemekte ve fakat verdiği örneklerin sayısı on dokuzdur. Bu farklılık Abdulaziz el-Buhari’nin tehdit ve uyarıyı (inzarı) aynı görmesinden kaynaklanmaktadır (Bkz. Buharî, Keşfu’l-Esrar, I, 255).

⁸⁷ Buharî, Keşfu’l-Esrâr, I, 254-255.

⁸⁸ Kur’an, Bakara, 34.

⁸⁹ Kur’an, Nur, 33.

⁹⁰ Kur’an, Bakara, 282.

⁹¹ Kur’an, Mâide, 4.

⁹² Kur’an, Hicr, 46.

6. **Nimeti hatırlatma** (الامتنان): 'Allah'ın size rızık olarak verdiği şeylerden yiyiniz'⁹³ ' _____ '

7. **Aşağılama** (الاهانة): 'Tat, hani sen, onurluydun, şerefliydin'⁹⁴ ' _____ '

8. **Eşitleme** (التسوية): 'Sabredin ya da etmeyin'⁹⁵ ' _____ '

9. **Hayranlık** (التعجب): 'Bize geldikleri gün, ne iyi duyarlar ve ne iyi görürler (اسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا)'⁹⁶ ' _____ '

10. **Yaratma ve kemal-i kudret** (التكوين و كمال القدرة): 'Ona ol der, o da oluverir'⁹⁷ ' _____ '

11. **Küçümseme** (الاحتقار): 'Ne atacaksanız atın'⁹⁸ ' _____ '

12. **Bildirme** (الاعخبار): 'Az gülün ve çok ağlayın'⁹⁹ ' _____ '

13. **Tehdit** (التهديد): 'Dilediğinizi yapın'¹⁰⁰ ' _____ '

⁹³ Kur'an, En'âm, 142.

⁹⁴ Kur'an, Duhân, 49.

⁹⁵ Kur'an, Tûr, 16.

⁹⁶ Kur'an, Meryem, 38.

⁹⁷ Kur'an, Bakara, 117; Kur'an, Âl-i İmrân, 47, 59; Kur'an, En'âm, 73...

⁹⁸ Kur'an, Yunus, 80.

⁹⁹ Kur'an, Tevbe, 82.

¹⁰⁰ Kur'an, Fussilet, 40.

14. **Uyarı** (الانذار): 'De ki: (istediğiniz gibi) yaşayın'¹⁰¹ '_____.'

Tehdit ve uyarı bazı alimler tarafından farklı kısımlar olarak değerlendirilmekte ise de birbirine yakındır.

15. **Aciz bırakma** (التعجيز): 'Haydi onun bir benzerini getirin'¹⁰²

'_____'

16. **Alaya alma** (التسخير): 'Aşağılık maymunlar olun'¹⁰³

'_____'

17. **Temenni** (التمني): 'Ey uzun gece haydi artık açıl!'¹⁰⁴ mısrasında

denildiği gibi.

18. **Eğitim** (التاديب): Hz. Peygamber'in, İbn Abbas'a 'Önünden ye'

buyruğunda olduğu gibi.

19. **Dua** (الدعاء): 'Allah'ım, beni affet!' şeklinde yapılan dualarda

olduğu gibi.

Emir sîgasının yukarıdaki anlamlarda (sayıları kaynaklara göre değişmekle beraber) kullanılabileceği hususunda görüş birliği vardır. Ayrıca emir sîgasının bu kullanımlarının hakikî değil (vücub, nedb, ibaha

¹⁰¹ Kur'an, İbrahim, 30.

¹⁰² Kur'an, Bakara, 23.

¹⁰³ Kur'an, Bakara, 65; Kur'an, A'raf 166.

¹⁰⁴ İmruülkays, Ebu Vehb İmruülkays Hunduc b. Hucr b. el-Hariz el-Kindi, *Divanu İmruülkays*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim 4. bsk. Kahire: Darü'l-Maarif, [t.y.], 18.

ve tehdit dışında), mecazi olduğu da herkes tarafından kabul edilmektedir¹⁰⁵. Çünkü, meselâ

ادخلوها بسلام امنين

‘Oraya selametle güven içinde girin’¹⁰⁶ ayetinin bir ikram olduğu yalnızca siyak-sibaktan anlaşılabilir. Oysa, emir sîgası hakikî anlamda ‘ikram’ mânâsı için vaz’ edilmiş olsaydı, bağlama bakılmaksızın bunun bir zorunluluk veya başka bir şey değil de ağırlama olduğu anlaşılırdı.

Emrin mûcebi hususundaki tartışma, yukarıda verilen anlamlardan dördü üzerindedir: vücup (zorunluluk), nedb (yapılması arzu edilen), ibaha (serbestlik) ve tehdittir¹⁰⁷. Başka bir deyişle ihtilaf, emir sîgasının bu mânâlardan hangisi için vaz’ olunduğu hakkında olup, konu hakkında, alimler farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Emir sîgasının mûcebini karînenin belirleyeceği yönünde bazı iddialar bulunmakla beraber, bu görüşlerinin esası olarak rastlayabildiğimiz tek aydınlatıcı açıklama emir sîgasının mücmel bir lafız olduğu iddiasıdır. Bilindiği üzere mücmel lafız, kullananın bir açıklaması bulunmadığı sürece kendisiyle ne kastedildiği anlaşılmayan kelimedir. Bir rivayette Eş’arî, Bakıllanî ve Gazzalî’ye¹⁰⁸ göre emir sîgası hakikî anlamda ne vücupa, ne nedbe, ne de ikisine birlikte müşterek olarak

¹⁰⁵ Buharî, *Keşfu’l-Esrâr*, I, 255; Razî, *Maḥsûl*, II, 39.

¹⁰⁶ Kur’an, Hicr, 46.

¹⁰⁷ Buharî, *Keşfu’l-Esrâr*, I, 255.

¹⁰⁸ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 429.

delâlet eder. Diğer bir ifadeyle, bu anlayışa göre karîne olmaksızın, emir sîgasının delâlet ettiği anlamı tespit etmek mümkün değildir. Dolayısıyla emir sîgası bir çok anlamı içerir mahiyette olduğu için, yani mücmel bir lafız olması sebebiyle, karîne bulunmaksızın görüş belirtilmez; ancak Allah'ın buradaki muradı ne ise onun hak olduğuna inanmak gerekir¹⁰⁹.

Cumhura göre ise emir sîgası bu anlamlardan birisine hakikî olarak delâlet eder; dolayısıyla bu sîganın müşterek veya mücmel olduğunu kabul etmek doğru değildir. Çünkü emir fiilin bir türüdür ve bu sebeple de belirli bir mûcebinin olması gerekir. Nitekim dildeki kurallara göre, lafızlar mânâları ifade etmede başarısız olmazlar. Zira vaz'da aslolan her kelimenin bir mânâyı delâlet etmesidir. Vaz'ın amacı mânâyı muhataba iletme olduğuna göre, bir lafzın anlamının belirsiz olması veya dış bir karîneye bağlı olması düşünülemez. Dolayısıyla müşterek lafızların ortaya çıkışı arızî bir durumdur.¹¹⁰ Abdulaziz Buhârî sîgayla mânâ arasındaki ilişkiyi şöyle ifade etmektedir:

Sîganın hususi oluşu mânânın da hususi oluşunu gerektirir. Yani, vaz' açısından mânânın münferit ve belirli olması gerekir. Çünkü sîganın mânâsı münferit ve belirli olmazsa, müştereklik ve mücmellik söz konusu olur, bu da vaz'a aykırıdır. Çünkü lafızların vaz'edilmesindeki amaç mânâyı muhataba iletme'dir. Müştereklik ve mücmellik ise bunu zedeler.¹¹¹

¹⁰⁹ Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 256.

¹¹⁰ Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 259.

¹¹¹ Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 253.

1.5.1. Emrin Vücub İfade Etmesi

Abdulaziz Buharî emrin delâletinden bahsederken, emir sîgasının hâss lafız olduğuna vurgu yapmaktadır. Vaz'da her lafzın bir mânâ karşılığına konulduğu dil kuralını zikreden müellif, emir sîgasının da hâss lafız olması sebebiyle bir mânâyâ delâlet etmesi gerektiğini belirtmektedir¹¹². O halde hâss lafız nedir?

Hâss lafzın tanımı, Abdulaziz Buharî'nin şerh ettiği Pezdevî'ye ait metinde şöyle geçer: Hâss lafız, içerdiği fertlere tek tek delâlet eden bir tek mânâ karşılığında konulmuş lafızdır¹¹³. Mesela, özel isimler Ahmet, güneş gibi; cins isimler ağaç, nehir gibi; emirler vs.¹¹⁴ Bu tanımda üzerinde duracağımız unsur hâssın, tek mânâ karşılığında vazolunmuş lafız oluşudur. Lafzın, tek mânâ karşılığında vaz'olunması, kelimenin bir tek mânâyâ tahsis edilmesidir. Yani hâss lafzın başka bir mânâyı ifade etmesi söz konusu değildir¹¹⁵. Ayrıca, kelimenin hâss oluşu vaz' itibariyledir, dolayısıyla lafzı söyleyen veya duyana nispet edilmez¹¹⁶. Yukarıdaki sorulardan birincisi, ayrıntısı daha sonra gelecek olmakla beraber genel olarak burada cevabını bulmuş oluyor.

Abdulaziz Buharî'ye göre emir, dilde kullanılan bir sîga olarak, fiilin talebini ifade eder. Bu sebeple de mücebi vücuttur. Çünkü emrin

¹¹² Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 253.

¹¹³ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 88.

¹¹⁴ Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulii*, İstanbul, 1996, 3. bsk, 173.

¹¹⁵ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 89.

¹¹⁶ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 91.

terki cezayı, yapılması da sevabı gerektirir. Oysa nedb veya ibaha söz konusu olduğunda bunların terki cezayı gerektirmez. Diğer taraftan, eşyada aslolan mükemmellik olduğundan fiilin yapılmasını tam olarak talep etme de vücupla mümkün olur. Nedb ve ibaha bu konuda yetersizdir.¹¹⁷ Ayrıca, dili (Arapçayı) konuşanlar emrin gereğini yerine getirmemesine 'isyan' demektedirler. Eğer emrin mûcebi vücup değil, nedb veya ibaha olsaydı, emri yerine getirmemek isyan olmazdı. Çünkü isyan, yani emre karşı gelme yapılması zorunlu olan fiil terk edildiğinde gerçekleşir. Oysa nedb veya ibaha buna muhatap olan kişiye söz konusu fiili yapıp yapmama konusunda bir tercih sunmaktadır ve dolayısıyla zorunluluk olmadığı için isyandan da söz edilmemektedir.¹¹⁸

Çoğunlukla dil kurallarına dayanarak meselelerin halline çalışan Abdulaziz Buharî, ayetlerden de delil getirmektedir. Emir sîgasının vücup ifade ettiğini kanıtlamak için Nûr suresinin 63. ayetinde geçen,

فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم

'Onun emrine karşı gelenler, başlarına bir fitne gelmesinden veya açık bir azap gelmesinden sakınsınlar' ibaresini zikretmektedir. Ayetteki 'onun' zamiri Allah'a veya peygambere racidir. Allah bu ayette, emre karşı gelmenin bir cezası olduğunu açık bir biçimde beyan etmiştir. Emre karşı gelmek emrin gereğini terk etmektir ve bu da ayetteki ifadeye göre cezayla uyarılmıştır, dolayısıyla mutlak olarak haramdır. Emre karşı

¹¹⁷ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 262.

¹¹⁸ Serahsî, *Usulu's-Serahsî*, I, 15; Ebu'l-Hüseyn Basrî, *el-Mu'temed* I, 60.

gelmek haram olduğuna göre, emrin gereğini yerine getirmek de vaciptir.¹¹⁹

Abdulaziz Buharî'den önceki dönemlerde, konuyla ilgili tartışmalarda fukaha tarafından ayetlerin daha çok kullanıldığını görülmektedir. Mesela Cessas, emrin mûcebinin vücup ifade ettiğine delâlet eden birkaç ayet zikretmektedir¹²⁰: 'Allah ve Resulü bir şeye hükmettiği zaman, gerek mümin bir erkek ve gerekse mümin bir kadın için, o işlerinde başka bir tercih hakkı yoktur. Her kim de Allah'a ve Resulüne asi olursa açık bir sapıklık etmiş olur'¹²¹, 'Sana emrettiğim zaman, secde etmene ne mani oldu?'¹²², 'Onun emrine karşı gelenler, başlarına bir fitne gelmesinden veya açık bir azap gelmesinden sakınsınlar'¹²³. Oysa daha önce de belirttiğimiz gibi, Abdulaziz Buharî emir sîgasıyla ilgili tartışmaları, özellikle de emir sîgasının mûcebinin tespiti meselesini bir dil meselesi olarak kabul etmekte ve çözümü de burada aramaktadır (bu, diğer alimlerin meseleyi dil kuralları dışında bir konu olarak algıladıkları anlamında değil, sadece Abdulaziz Buharî'nin bu hususa daha fazla yer verdiğini vurgulamaktır). Bu yaklaşım tarzı evrenselliğe doğru giderken, temel hareket noktası olarak nesnel bir zemin oluşturma girişimi olarak değerlendirilebilir. Kur'an ayetlerinin farklı yorumlanması bu ayetler esasında meseleyi çözüme bağlamayı

¹¹⁹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 268.

¹²⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 18.

¹²¹ Kur'an, Ahzab, 36.

¹²² Kur'an, Araf, 12.

¹²³ Kur'an, Nur, 63.

zorlaştırmaktadır. Dil kuralları, bu bağlamda daha rasyonel kriter olarak kabul edilebilir. Kelvezanî bu yolu tercih etmekte ve dilde talep ifade eden bir kalıbın bulunmasının gerekli olduğunu ifade etmektedir; mesela Arapça'da şarap, kılıç gibi kelimeler için çok sayıda isim vaz'edildiğine göre talep anlamı için de bir sîga vaz'edilmiştir. Dolayısıyla, mutlak olarak kullanılan bu sîga talep ifade etmelidir.¹²⁴

Diğer taraftan, umumiyetle usulcülerin eserlerinde yer verdikleri¹²⁵, bu ayetlerin emrin mûcebinin tespiti meselesinde delil olarak kullanılması da kanaatimize göre isabetli gözükmemektedir. Çünkü söz konusu ayetlerde emir sîgasının mûcebiyle ilgili bir bilgi bulunmamaktadır; zikredilen ayetler emre itaat edilmesi gerektiğini, aksi takdirde dalâlete düşüleceğini bildirmektedir. Bu, herkes tarafından tartışmasız kabul edilmektedir. Burada tartışılan mesele emir kipindeki bir ifadenin mûcebiyle ilgilidir; yani bir kavram olarak emrin zorunluluk ifade etmesiyle, emir sîgasının mucebi bir birinden farklıdır. Burada emir emir sîgasının mûcebiyle ilgili olarak zikredilen delillerin uygun deliller olmadığı gözükmemektedir. Bir kelime olarak emir, bir şahsın ya da kurumun başka bir şahıs veya kuruma bir fiili yapmasını emretmesidir. Emreden tarafın, emrolunan fiilin yerine getirilmesini kesin olarak istediği tartışılmaz. Emir sîgası ise bir fiil kalıbıdır ve tartışma da bu kalıbın mutlak olarak kullanıldığında ne ifade edeceği hususundadır; zorunluluk, serbestlik vs. gibi. Dolayısıyla,

¹²⁴Ebu'l-Hattab Kelvezanî, *et-Temhîd fî Usulî'l-Fıkh*, Cidde, 1985, II, 136-137.

¹²⁵ Kelvezanî, *et-Temhîd*, II, 151-160; Cessâs, *el-Fusûl*, I, 18;

قال ما منعك الا تسجد اذ امرتك

‘Sana **emrettiğim** zaman, secde etmene ne mani oldu?’¹²⁶,

فليحذالذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم

‘Onun **emrine** karşı gelenler, başlarına bir fitne gelmesinden veya açık bir azap gelmesinden sakınsınlar’¹²⁷

و ما كان لمؤمن و لا مؤمنة اذا قضى الله و رسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم و من يعص الله و رسوله فقد ضل ضلالا مبينا

‘Allah ve Resulü bir şeye **hükmettiği** zaman, gerek mümin bir erkek ve gerekse mümin bir kadın için, o işlerinde başka bir tercih hakkı yoktur. Her kim de Allah’a ve Resulüne asi olursa apaçık bir sapıklığa düşmüş olur’¹²⁸ gibi ve benzeri bir çok ayet vacip olan bir hükmün mükellefin fiilleri açısından ifade ettiği sonuçtan bahsetmektedir. Yani söz konusu ayetler vacip bir hüküm karşısında mükellefin takınması gereken tavırlar ve bunun doğuracağı sonuçlardan bahsetmektedir; bu ayetlerde emir sîgasının mücebiyle ilgili bir bilgi veya ipucu bulunduğunu iddia etmek isabetli gözükmemektedir. Böyle bir yaklaşım tarzının sebebi emir sîgasıyla emrin aynı şey olarak görülmesinden kaynaklanabilir.

Abdulaziz Buharî icma delilini de kullanmaktadır. Kişi bir fiilin yapılmasını talep ediyorsa, bunun için emir sîgasını kullanması gerekir.

¹²⁶ Kur’an, A’raf, 12.

¹²⁷ Kur’an, Nur, 63.

¹²⁸ Kur’an, Ahzab, 36.

Buna göre emir, fiilin talebi içindir ve bunun için vazedilmiştir. Bununla birlikte bir fiilin yapılmasını talep etmek için emir sîgası dışında kalıplar da vardır. Mesela, 'şunu yapman gerekir', 'şunu yapman talep olunur' gibi bir çok lafız aynı anlamı ifade etmek için kullanılabilir. Bir çok hadiste bu tür ifadelerin kullanıldığını görmekteyiz ve bu ifadeler de 'şunu yapın' anlamında kullanılmıştır. Şöyle ki, bir ifadenin doğrulanma ve yanlışlanma imkanı varsa, bu ifade ihbârîdir. Fakat o ifade kinaye yoluyla emir için kullanılmışsa, bağlayıcı olur: 'şunu yapman gerekiyor çünkü bunu sana emrediyorum' örneğinde olduğu gibi.¹²⁹

Abdulaziz Buharî, kendisinin de açık bir şekilde ifade ettiği üzere, emir sîgasının, vazedildiği vücup anlamı dışında kullanıldığını da kabul ediyor, fakat bunun için bir delâletin bulunması gerektiğini de şart koşuyor.¹³⁰ Öte yandan, genel olarak mecazın oluşması için hakikî anlamın ortadan kalkması şarttır; emrin vücup dışındaki kullanımları birer mecazdır ve bunu gösteren bir delilin bulunması gerekmektedir.¹³¹

Şimdi, yukarıda anlatılan kuralı bir örnek üzerinde görelim

"Namazı kılın.." ¹³²

Bir kelimenin anlamının tespiti ilk önce o kelimenin vaz'olunduğu anlamın tespitiyle başlar. Bunun sebebi vaz'î anlamın dilin

¹²⁹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 269.

¹³⁰ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 283.

¹³¹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 274.

¹³² Kur'an, Rum, 31.

ilk seviyesi olmasıdır. Dildeki diğer seviyeler de bunun üzerine inşa edilir; bu seviyeyle sürekli bağlantı içinde gelişir. Zaten dil aracılığıyla iletişimin başarılı olmasının şartı da, o dili kullanan her ferdin kabul ettiği ortak bir zeminin mevcut olmasına bağlıdır. Nitekim vaz' kelimesi de anlaşma anlamına gelen "muvâza'a" kelimesiyle aynı köktendir. Kelimenin söz konusu ortak zeminde ifade ettiği anlam her zaman asıl olarak kabul edilir. Diğer seviyelere geçiş bir karîne söz konusu olduğu zaman geçerlidir.

"Namazı kılınız..." ayetindeki "kılınız" kelimesi (أَقِمُوا) emir sîgasındadır. Emrin mûcebinin vücup ifade ettiğini kabul eden anlayışa göre buradaki emrin başka bir anlamda kullanıldığını gösteren bir karîne mevcut değilse, bu ayetin talep ifade ettiğine karar verilir, çünkü talep veya vücup anlamı emir sîgasının vaz'î anlamıdır. Bu durumda, "namazı kılınız..." şeklindeki emrin vücup dışında bir anlama delâlet eden bir karînenin bulunup bulunmadığına bakmak gerekir. Kur'an'a baktığımızda "namazı kılınız..." ayetiyle ilgili lafzî karînenin bulunduğunu görüyoruz. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, lafzî karîne, konuşanın, niyetini belirginleştireceğine inandığı bazı yardımcı ifadeler kullanmasıdır. Bu, kastın anlaşılmasında bir sorun olacağı düşünüldüğünde başvurulacak bir yoldur. Mesela, Nur suresinin 56. ayetinde geçen "Namazı kılın, zekatı verin ve peygambere itaat edin ki merhamet edilesiniz" şeklindeki emir sîgasının başka bir anlamda kullanıldığını gösteren herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Başka bir örnek ise, Rum suresinin 31. ayetindeki "namazı kılınız..." emridir. Bu

ayetin kullanıldığı bağlamda da söz konusu emirle ilgili herhangi bir lafzi açıklama bulunmamaktadır. Ayette ve devamında şöyle deniyor:

مَنْبِيْن اِلَيْه وَاَتَقُوْهُ وَاَقِيْمُوا الصَّلَاةَ وَ لَا تَكُوْنُوْا مِنَ الْمَشْرِكِيْنَ

“Sadece O’na yönelerek O’na karşı (gelmekten) korunun, namazı kılın ve O’na şirk koşanlardan olmayın”¹³³. Bu durumda, “namazı kılınız...” şeklindeki emrin hakikî anlamının esas alınması gerekir; o da vücuttur.

Emir sîgasının, mutlak kullanıldığında nedb ve ibaha ifade ettiğini savunan anlayışlara ve tevakkuf gerektiğini kabul edenlere göre, emrin vücup ifade edebilmesi için bir karînenin bulunması gerekir. Bu anlayışlara göre “Namazı kılınız...” ayetinin vücup ifade ettiğini gösteren başka bir ayet bulunmaktadır;

اِنْ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلٰى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَابًا مَّوْقُوْتًا

“Namaz belli vakitlerde müminlere farz kılınmıştır”.¹³⁴ Ayrıca namazı terk etme hususundaki uyarılar veya korku ve hastalık durumunda namazı erteleme konusundaki izinler de namazın zorunlu bir emir olduğunu gösterir.¹³⁵

¹³³ Kur’an, Rum, 31.

¹³⁴ Kur’an, Nisa, 103.

¹³⁵ Buharî, *Keşfu’l-Esrâr*, I, 257.

1.5.2. Emrin Nedb İfade Etmesi

Bir kelimenin anlamı, kullanıldığı bağlama göre değişebildiği gibi, emir sîgasının mûcebi de kullanıldığı yere ve duruma göre farklı mânâlar doğurabilir. Bu kullanımları daha önce örnekleriyle birlikte görmüştük. Fakat emir sîgasının mutlak olarak kullanıldığında nedb ifade ettiğini savunanlar da bulunmaktadır.

Cumhura göre, emir sîgası nedb için kullanılabilir ve kullanılmıştır da, fakat bu kullanım bir mecazdır. Buna karşılık, bazı Mutezilî alimler¹³⁶, kelimcılar,¹³⁷ muhaddisler ve bazı Şâfiî fakihler,¹³⁸ mendubu, vacibin bir türü kabul ederek emir sîgasının, hakikî anlamda nedb ifade ettiğini savunmuşlardır. Şöyle ki vacip, yapıldığında sevap kazandırır, terk edildiğinde ise cezayı gerektirir. Mendub ise terk edildiğinde cezayı gerektirmemekle beraber, yapıldığında sevap kazandırır. Dolayısıyla, emir sîgasıyla nedb kastedildiğinde, aynı zamanda vacibe ait olan bir unsur da amaçlandığı için bu kullanım hakikî olarak kabul edilir. Nitekim, kör veya sakat olan birisine insan denildiğinde, bazı uzuvlarının bulunmamasına rağmen bu kullanım hakikî olarak kabul edilir.¹³⁹

Emir sîgasının mutlak olarak kullanıldığında nedb ifade ettiğini savunanlar, Hz. Peygamber'in 'Size bir şeyi emrettiğimde gücünüz yettiği

¹³⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 367.

¹³⁷ Bakıllanî, *et-Takrib ve'l-İrşâd*, II, 39.

¹³⁸ Şemseddin el-İsfahanî, *Kâşif ani'l-Mahsûl*, III, 125.

¹³⁹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 275.

kadarını yapın, bir şeyi yasakladığımda ise ondan sakının'¹⁴⁰ hadisine dayanarak, emrin gereğini yerine getirmenin isteğe bırakıldığını, dolayısıyla vücuba delâlet etmediğini öne sürmüşlerdir. Abdulaziz Buharî ise buna karşı çıkararak, hadisin metninde 'istediğinizi yapın' değil 'gücünüz yettiği kadarını yapın' denildiğine dikkat çekerek bu iddianın tutarsız olduğunu beyan etmektedir¹⁴¹.

Kelvezanî'nin bildirdiğine göre emrin nedb ifade ettiğini savunanlar Ali İbn Said'in şu sözünü esas almaktadırlar: 'Benim için, Nebi'nin (s.a.s) emrettikleri yasakladıklarından daha hafiftir (*eshel*)'.¹⁴² Bu rivayette nehyin emrden daha bağlayıcı olduğu belirtilmektedir. Hz. Peygamber'in yasakladığı fiiller kesin olarak haram olduğuna göre, emrettikleri bundan daha hafif olmak durumundadır. Dolayısıyla emir vücup değil, nedb ifade eder.

Emrin mûcebinin nedb ifade ettiğini savunanların başka bir delili de şudur: Emir sîgası fiilin yapılmasını yapılmamasına tercih etmeyi ifade eder, yani emir sîgası fiilin terk edilmesinin yasaklanması anlamını içermemektedir. O halde, istishab hükmü gereğince, yani söz konusu hususta yeni bir hüküm bulunmadığı sürece varolan hükmün devamına

¹⁴⁰ Müslim, "Hâc", 73.

¹⁴¹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 262.

¹⁴² Kelvezanî, *et-Temhîd*, I, 147.

dayanarak, fiilin terk edilmesi yasaklanmadığına göre yapılıp yapılmaması konusunda kesin ve zorunlu bir tercih bulunmaktadır.¹⁴³

Mutezile'nin önemli temsilcilerinden Kadı Abdülcebbar'a göre emrin mûcebini karîne belirler.¹⁴⁴ Ebu'l-Huseyn el-Basrî de emrin mûcebinin vücut olduğu kanısındadır.¹⁴⁵

Şimdi bunları bir örnek üzerinde görelim:

“Ey iman edenler! Belirli bir süreye kadar birbirinizle bir borç ilişkisi kurduğunuzda onu yazın”.¹⁴⁶

Emrin mûcebinin vücut olduğunu kabul eden görüşe göre,

يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه

“Ey iman edenler! Belirli bir süreye kadar birbirinizle bir borç ilişkisi kurduğunuzda onu yazın”¹⁴⁷ ayetinde geçen “yazın” emri ilk bakışta, borçların yazılmasının zorunlu olduğunu gösterir. Fakat, ayetin hemen devamında gelen “Şayet birbirinize güvenirsiniz, kendisine güvenilen taraf emanetini yerine getirsin”¹⁴⁸ şeklindeki açıklama, tarafların birbirlerine güvendiği durumlarda borçların yazılamayabileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla, lafzî karîne mahiyetindeki yukarıda sözü edilen ayet “yazın”

¹⁴³ İbn Abbad el-İsfahanî, *el-Kâşif ani'l-Mahsûl*, III, 120.

¹⁴⁴ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IV, 107.

¹⁴⁵ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, Dimaşk, 1964, I, 57.

¹⁴⁶ Kur'an, Bakara, 282.

¹⁴⁷ Kur'an, Bakara, 282.

¹⁴⁸ Kur'an, Bakara, 283.

emrinin zorunlu bir talep için değil, borçların yazılmasının daha iyi olacağını ifade etmekte ve yazılmaması durumunda ise bir cezanın tahakkuk edeceğinden bahsetmemektedir.

Emrin mûcebini tespit etmek için tevakkuf edilmesi gerektiğini savunan görüşle ibaha taraftarları da yukarıda sözü edilen karîneyi kullanarak, vücup taraftarlarıyla aynı sonuca varacaklardır. Ayrıca ibaha görüşünü savunanlar için de aynı şey geçerlidir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, tevakkuf görüşünü savunanlar karşılına çıkan emrin mûcebini tespit için söz konusu olan emrin hangi anlamda kullanıldığını gösterecek bir delâlet arayışına girmeyi savunmaktadırlar. Başka bir deyişle, emir sîgasındaki bir ifadenin muktezâsının belirlenmesi bu sîga dışındaki bir karîne sayesinde mümkündür. Dolayısıyla, bu yaklaşıma göre, borçların yazılmasının talep değeri ya da zorunluluk ölçüsü “*Şayet birbirinize güvenirsiniz, kendisine güvenilen taraf emanetini yerine getirsin*” ifadesiyle belirlenmektedir. Buna göre birbirlerine güvenen tarafların borçlarını kayda geçmemelerinde bir sakınca bulunmamaktadır. Bu da “yazın...” emrinin nedb ifade ettiğini göstermektedir.

Emrin mûcebinin nedb olduğunu kabul edenler ise, emrin mutlak anlamının nedb olduğunu gerekçe göstererek, emrin nedb dışında bir mânâyâ delâlet etmesi için başka bir karînenin bulunması gerektiğini ifade ederler. Bu karîne mevcut değilse emrin mutlak anlamı olan nedbe karar verilir. Dolayısıyla, bu anlayışa göre yukarıda bahsedilen ayetteki borcun yazılması mendub bir hükümdür. Çünkü “yazın” sîgasının zorunluluk için kullanıldığını gösteren bir karîne bulunmamaktadır.

1.5.3. Emrin İbaha İfade Etmesi

Bir grup usul alimine göre mutlak emir ibaha ifade eder¹⁴⁹. Çünkü emrin gerçekleşmesinin en alt seviyesi ibahadır. Bu görüşe, hem nedb hem de vücut taraftarları emrin fiilin talebi için vazedilmiş olmasını gerekçe göstererek karşı çıkmışlardır. Bunun anlamı, ibahanın, fiilin yapılıp yapılmaması konusunda bir tercih içermesidir.¹⁵⁰

Malikî mezhebine mensup bir gurup alimden rivayet olunan görüşe göre emir sîgasının hakikî olarak delâlet ettiği anlam ibahadır.¹⁵¹ Çünkü, emir fiilin gerçekleşmesini talep etmektir. Fiil yerine getirilmediği sürece emir gerçekleşmiş olamaz. Dolayısıyla, emrin mücebi vücut olamaz, aksi takdirde emir gerçekleştiği anda fiilin de zorunlu olarak gerçekleşmesi gerekirdi. Sonuç olarak emrin mücebinin ibaha ifade etmesi gerekir.¹⁵²

Şimdi bunu bir örnek üzerinde görelim:

¹⁴⁹ Emrin ibaha ifade ettiği görüşünün kesin olarak kimlere ait olduğunu tespit edemedik. İlgili fıkıh usulü kaynakları bu görüşü savunanları 'bazı usul alimleri' diye nitelemekte ve açık isim zikretmemektedirler. Buharî bu görüşü savunanların Mutezile'nin Bağdat ekolü olduğunu belirtmektedir. Bkz: Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 260; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, II, 368; Razî, *el-Mahsûl*, II, 41; Basrî, Ebu'l-Huseyin, *el-Mu'temed*, I, 57.

¹⁵⁰ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 261.

¹⁵¹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 256; Serahsî, *Usulu's-Serahsî*, I, 16.

¹⁵² Hafizuddin Nesefî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 53.

“Allah’ın rızkından yiyin-için...”¹⁵³

Mutlak emrin vücuba delâlet ettiğini kabul eden anlayışa göre “Allah’ın rızkından yiyin-için...” şeklindeki ayetin mutlak anlamı taleptir. Fakat ayetin siyakındaki “*fakat israf etmeyin..*” ifadesi israf etmenin yasaklandığını göstermekle beraber, aynı zamanda yeme-içmenin de serbest yani mübah olduğunu bildirmektedir. Ayrıca yiyip-içme gibi insanın yaşamını sürdürmesi için şart olan bir fiilin emredilmiş olması da düşünülemez. Nedb ve tevakkuf anlayışı için de durum bundan farklı değildir.

İbaha taraftarları zaten mutlak emrin ibaha ifade ettiğini kabul ettikleri için, bunun dışında bir anlamın kastolunmuş olduğunu gösteren bir karînenin var olup olmadığına bakarlar. Böyle bir karîne, yiyip içme fiili terkedildiği takdirde gerçekleşecek bir ceza olabileceği gibi, konuyla ilgili başka bir nassın açıklaması veya yiyip-içmenin bir talep olduğunu gösteren akli bir karîne de olabilir. İlave bir karîne mevcut değilse, “Allah’ın rızkından yiyin-için...” şeklinde emir mubahlığı ifade etmek içindir.

1.5.4. Tevakkuf Anlayışı

Emrin mûcebinin belirlenmesi için bir delilin veya karînenin bulunması gerektiğini kabul eden anlayışın temsilcilerine ehl-i tevakkuf denir. Onlara göre emir sîgası müşterek bir kalıptır ve yukarıda

¹⁵³ Kur’an, Bakara, 60.

zikredilen dört anlama (vücub, nedb, ibaha ve tehdit) mutlak olarak delâlet etmektedir. Bunun tespiti için de bir delilin bulunması şarttır, aksi takdirde tevakkuf gerekir. Bu görüşün savunucuları olan, bazı rivayetlerinde Eş'arî, İbn Süreyc ve bir kısım Şîî alimleri bu müşterekliğin lafzî olduğu görüşündedir. Onlara göre emir sîgası çeşitli anlamlarda kullanılmıştır ve bu anlamlar arasında tercih yapılabilmesi için ilave bir delile ihtiyaç vardır¹⁵⁴. Mesela, emir kipindeki 'Haydi onun bir benzerini getirin' ayetinin bir emir olmadığını sîganın kendisinden değil ilave delilden anlıyoruz; çünkü burada emrolunan kişi emrolunan şeyi yapmaya kadir değildir, yani Kur'an'ın bir benzerini getirmeye güç yetiremez, ayrıca kulun böyle bir işe yeltenmesi de gerçekten istenmiş olamaz. Dolayısıyla burada aciz bırakma anlamının ifade edildiği anlaşıyor.

Emrin mücebini karînenin belirleyeceğini, karîneden bağımsız bir emir sîgasının emir ifade edemeyeceğini iddia edenler de tevakkuf anlayışını kabul edenler olarak değerlendirilebilir. Bakıllanî bu konuya en çok vurgu yapanlardan biridir. Gerçek bir emrin, seslerden oluşan bir kelimede değil, kişinin zihninde mevcut olduğuna, sıkça işaret eden Bakıllanî, bu gerçeğe dayanarak, emir sîgasının mücebini karînenin belirleyeceğini iddia etmektedir. Uyuyan kişinin 'yap' kelimesini

¹⁵⁴ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 256-257; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 355; Serahsî, *Usulu's-Serahsî*, I, 16; Teftazanî, *et-Telvîh ale't-Tavdîh*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1957, I, 152.

söylemesinin bir şey ifade etmediğini de buna örnek olarak vermektedir.¹⁵⁵

Kadı Abdulcebbar'a göre ise emir sîgası, kendisiyle kast edilen mânâyı ifade eder. Diğer bir ifadeyle, emreden kişi emir sîgasını kullanırken hangi mânâyı kastetmişse, emir sîgası o anlamı ifade eder. Buradaki kasıt ise karînenen anlaşılabilir. Emrin dilciler tarafından yapılan tanımındaki 'emreden kişinin konumu' hususuna dikkati çeken Kadı Abdulcebbar, söz konusu tanıma göre emir sîgasının vücup ifade etmesinin, emreden kişinin, kendisine emrolunan kişiye göre bulunduğu konumuna bağlı olduğunu iddia etmektedir. Yukarıda da zikrettiğimiz emrin tanımını hatırlarsak, şöyle deniyordu: 'emir, kişinin kendisinden aşağı mevkide olan şahsa: "yap" ve buna benzer sözüdür'. Görüldüğü gibi burada belirleyici olan emir sîgasının kendisi değil, emreden kişinin konumudur.¹⁵⁶ Bu anlayışa göre de emir sîgasının mûcebini karîne, yani emri kullanan kişinin kastı ve emrin kullanıldığı ortamdaki tarafların birbirlerine göre konumları belirliyor.

İleri gelen Şafiî alimlerden olan İmamu'l-Harameyn el-Cüveynî emir sîgasının mutlak kullanımından vücup sonucunun çıkarılamayacağı görüşündedir. Ona göre, emir sîgasının vücup ifade edebilmesi için, söz konusu emrin terk edilmesinin bir cezası bulunmalı ve bu ceza da nassla sabit olmalıdır. Oysa mutlak emrin vücup ifade ettiğine dair görüşler İmam Şafiî'den muhtelif rivayetler nakledilmekte ve Cüveynî bizzat

¹⁵⁵ Bakıllanî, *et-Takrib ve'l-İrşâd*, II, 11-12.

¹⁵⁶ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IV, 107-8.

kendisi de bu rivayetlere yer verdikten sonra görüşünü savunmaktadır¹⁵⁷. Hatta Şemseddin el-İsfahanî, Cüveynî'nin bu görüşünün onun kendisine ait olduğunu ifade ederek, ilginç bir değerlendirmede bulunur¹⁵⁸. Bu anlatılanlardan Cüveynî'nin de tevakkuf anlayışını kabul edenler arasında yer aldığı çıkarılabilir.

Tevakkuf anlayışının furu fıkihtaki en önemli tezahürlerinden biri namazın vacip oluşuyla ilgilidir. Buna göre namazın vacip oluşu 'Namazı kılınız' ayetinden çıkarılamaz. Burada da dış karîneler vardır; 'Namaz, müminlere belli vakitlerle farz kılınmıştır' ayeti ve namazın terk edilmemesi için yapılan uyarılar, namazın vacipliğini gösteren delillerdir¹⁵⁹.

Abdulaziz Buharî'nin tevakkuf anlayışına getirdiği eleştiri şöyledir: Eğer emrin mûcebi hususunda tevakkuf gerekliyse, o zaman nehyin hükmünde de tevakkuf etmek gerekir. Dolayısıyla, mesela 'faiz yemeyiniz'¹⁶⁰ ayetinin hükmünde tevakkuf gerekir.¹⁶¹ Serahsî tevakkuf anlayışının geçersizliğini ortaya koymak için sahabenin uygulamasına başvurmaktadır; Hz. Peygamber'den bir emir sadır olduğunda sahabe bunun bir emir olup olmadığını anlamak için bir delil arayışına girmez, aksine emrin gereğini yerine getirmeye koyulurdu. Diğer taraftan, sahabe

¹⁵⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 222-223; Zerkeşî, *el-Bahrul-Muhît*, II, 367.

¹⁵⁸ İbn Abbad İsfahanî, *Kâşif ani'l-Usûl*, III, 123.

¹⁵⁹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 258.

¹⁶⁰ Kur'an, Al-i İmran, 130.

¹⁶¹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 272.

Hz. Peygamber'in emirlerine bizzat şahit olduğu için onun emirlerinin zorunluluk ifade ettiğini sîğanın kendisinden değil, kullanıldığı ortamdan anlıyordu, şeklindeki muhtemel itiraza da mahal yoktur. Çünkü kendisine emir ulaşan kişinin itaat etmediğini gören Hz. Peygamber söz konusu kişiye uyarıda bulunmuş ve O, emrine uyulması gerektiğini sadece emir sîgasını delil getirerek belirtmiştir: "Allah'a ve Resul'e uyun".¹⁶²

Diğer taraftan her bir kelimenin tahsis, mecaz veya nesh ihtimali olmakla beraber bunun için bir karînenin bulunması şarttır. Aksi takdirde mutlak olarak kelimelerin anlamı hususunda tevakkuf gerekli olsaydı, nassların hükmü geçersiz olurdu, bu ise batıldır.¹⁶³

1.6. Emrin Oluşum Şartları

Emrin gerçekleşmesi, emrolunan fiilin yapılmasına bağlı mıdır? Abdulaziz Buharî'nin emrin oluşum şartıyla ilgili yaptığı tartışma temel olarak bu soruyla alakalıdır. Abdulaziz Buharî emrin gerçekleşmesini 'i'timâr' kelimesiyle ifade etmektedir. Abdulaziz Buharî'ye göre i'timar kelimesi haddi zatında müteaddîdir (geçişli). Bununla birlikte bazen bir tek mef'ûl alan bir fiil iki mef'ûl alan fiile göre lazım (geçişsiz) olabilir. Nasıl ki kırmaktan kasıt kırılmadır ve kırılma husule gelmediği sürece kırma fiili gerçekleşmez, emrolunan fiil de yerine getirilmediği sürece emir gerçekleşmiş sayılmaz. Çünkü emirden kasıt, fiilin husule

¹⁶² Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, I, 16.

¹⁶³ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 273.

gelmesidir. Fakat, eğer i'timâr gerekli olursa, yani emrin gerçekleşmesi emredilenin yapılmasına bağlı olursa, kendisine emrolunan kişinin iradesi sakıt olur.¹⁶⁴ Çünkü talep, muhatabın tercih etme imkanına bağlıdır. Kişinin fiili yapıp yapmama seçiminde bulunamaması durumunda talepten söz edemeyiz. Özellikle, şer'î hükümler anlamında olan talep söz konusunda olduğunda, muhatabın, fiili yerine getirip getirmeme konusunda özgür iradeye sahip olması gerekir.

Emrin gerçekleşmesi için, kendisine emrolunan kişinin emrolunan fiili yerine getirme gücüne sahip olması gerekir. Aksi takdirde bu bir emir olarak değerlendirilemez. Çünkü emir bir fiilin gerçekleşmesi istendiğinde kullanılır. Kişinin gücünün ötesinde bir fiil emir sîgasıyla istenmesi durumunda, buradaki emrin hakikî anlamda değil, mecazi anlamında kullanıldığı sonucu ortaya çıkar. Nitekim daha önce de emrin bu tür kullanımlarından bahsetmiştik. Mesela, Kur'an'ın bir benzerinin insanlar tarafından ortaya konulamayacağını gösteren ayette¹⁶⁵ böyle bir kullanıma (aciz bırakma) rastlamaktayız. Abdulaziz Buharî, emrin sıhhati için kudretin şart olduğunu söylemekte ve 'Allah bir kimseye gücünün yetmeyeceği şeyi teklif etmez'¹⁶⁶ ayetini de buna delil göstermektedir. Bu sebeple de mükellefin gücünün yetmediği bir fiilin şariat tarafından emredildiği vaki olmamıştır.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 270-271.

¹⁶⁵ Kur'an, Bakara, 23.

¹⁶⁶ Kur'an, Bakara, 286.

¹⁶⁷ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 408.

Burada bir taraftan kişinin güç yetireceği fiil söz konusu iken, diğer taraftan da kişinin emre muhatap olabilmesi durumuna da işaret etmek gerekir. Bilindiği gibi buna ehliyet denir. Ehliyetin ıstılahî anlamı, kişinin lehinde ve aleyhinde olan şer'î haklara salahiyetli olmasıdır. Bu salahiyet de Allah'ın,

انا عرضنا الامانة على السماوات و الارض و الجبال فابين ان يحملنها و اشفقن
منها و حملها الانسان

(biz emaneti göklere, yere ve dağlara sunduk; onu yüklenmekten korktular. Onu insan yüklendi)¹⁶⁸ ayetiyle insana yüklemiş olduğu emanettir.

Ehliyet, vücup ve eda ehliyeti olmak üzere iki kısımdır. Vücup ehliyeti zimmete ta'alluk eder. Bu sayede kişi temlik ve temellükte bulunma ve nikah akdi gibi hukuki işlemlerde bizzat taraf olmaya ehil olur. Emir kavramıyla ilgisi bakımından yani emre muhatap olması bakımından eda ehliyeti, emrin gerçekleşme şartları arasında zikredilebilir. Eda ehliyeti, ilahî hitabı anlaması ve onu yetine getirmesi açısından iki yetkinliği ve vasfı gerekli kılar. Kişi aklı-sezgisi sayesinde hitabı anlar ve onun gereğini rüştü ile yerine getirir.

Diğer taraftan, Mutezile, emredenin emr ettiği fiili kastetmiş olmasını emrin gerçekleşmesi için gerekli olan şartlar arasında

¹⁶⁸ Kur'an, Ahzab, 72.

zikretmektedir; bir fiilin yapılmasını emretmek o fiilin yapılmasını istemektir.¹⁶⁹

Usul alimlerinin çoğunluğuna göre, emrolunan fiilin kastedilmiş olması şart değildir. Çünkü Kur'an'da gerçekleşmesi murad edilmemiş olan emirlerden bahsedilmektedir. Mesela, Allah İblis'e Adem'e secde etmesini emretti, fakat bunu murad etmedi veya yine Allah İbrahim'e oğlunu kurban etmesini emretti fakat bunu murad etmedi. Çünkü Allah'ın murad ettikleri kesin olarak gerçekleşir fakat zikredilen emirler gerçekleşmemiştir.¹⁷⁰

İradenin emrin gerçekleşmesi için gerekli şart olamayacağı görüşünü kabul eden Fahreddin er-Razî, bunu temellendirmek için bazı deliller getirmektedir. İlk olarak, dâimî bir fiilin emir sîgası için böyle bir şarttan bahsetmemektedirler. Mesela, 'yardım etmek' fiilinin emir kipi 'yardım et'tir. 'Yardım et' kelimesi başka bir kayda gerek olmaksızın emirdir. İkincisi, eğer emrin oluşumunda aslolan irade olsaydı, o zaman emir anlamına gelen bazı işaretlerin de bağlayıcı olması gerekirdi. Oysa, kişi 'eğer filana emredersem, kölem azattır' derse ve bunu takiben o şahsa yönelik emir anlamına gelen bir işaretle bulunsa, kölesi azat olmaz. Çünkü işaretle emir gerçekleşmiş olmaz.¹⁷¹ Burada Razî'nin zikrettiği ikinci delil kanaatimizce isabetli gözükmemektedir. Zira emrin gerçekleşmesi için iradenin gerekliliğini şart koşanlar, tek başına niyetin

¹⁶⁹ Ebu'l-Huseyn Basrî, *el-Mu'temed*, I, 58.

¹⁷⁰ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 350; Kelvezanî, *et-Temhîd*, I, 124-125.

¹⁷¹ Razî, *el-Mahsul*, II, 24-25.

yeterli olacağını savunmamaktadırlar. Onlara göre sözlü bir emrin ‘emir’ olarak adlandırılabilmesi için gerçekleştirilmesi istenen fiilin, sözü sarfeden kişi tarafından kastedilmiş olması şarttır. Kanaatimizce bu yaklaşım daha isabetlidir.

1.7. Yasaktan Sonra Emir

Bir fiilin yasaklandıktan sonra emredilmesinin hükmü usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Şafii mezhebine mensup bir grup usul alimi emrin mücebinin yasaktan önce vücup, yasaktan sonra ise ibaha olduğunu iddia etmektedirler¹⁷². Bu anlayış, bir çok fıkıh usulü eserinde de sıkça zikredilen, Şafii’nin bir görüşüne dayandırılmaktadır. Söz konusu görüş şöyledir: Mubah olan bir fiil bir gayeye, şarta veya illete bağlı olarak yasaklanırsa bundan sonra da, bu gaye, şart veya illetin ortadan kalkmasıyla yeni bir emir gelirse, bu emir ibaha ifade eder. ‘İhramdan çıkınca avlanın’¹⁷³ ayeti de bu görüşe delil gösterilir. Şöyle ki avlanmak helal bir fiildir, fakat ihram sebebiyle yasaklanmıştır. İhram sona erince de yasak ortadan kalkar. Bu ve bunun gibi bir çok ayet¹⁷⁴ yasaktan sonra gelen emrin ibaha ifade ettiğini göstermektedir.¹⁷⁵ Diğer taraftan, yine ibaha hükmünü savunanlara göre, yasağın emrin önüne

¹⁷² Zerkeşî, *el-Bahrul’-Muhîr*, II, 379.

¹⁷³ Kur’an, Maide, 2.

¹⁷⁴ Kur’an, Cuma, 10; Kur’an, Bakara, 222.

¹⁷⁵ Buharî, *Keşfu’l-Esrâr*, I, 276-278.

geçmesi, emrin vücup ifade eden hükmünü düşürmektedir, bu ise ibaha demektir.¹⁷⁶

Usul alimlerinin çoğunluğuna göre emir, yasaktan önce ya da sonra gelmesine bağlı olmadan, mutlak olarak vücup ifade eder. Delil olarak gösterilen ayetlerdeki emir sîgalarının ibaha ifade ettiğini karîneden anlıyoruz. Mesela ‘avlanın’ emri, kendisinden önce bir yasak gelmesine bağlı olmaksızın mubahlığa delâlet eder. Çünkü İslâm, avlanmayı kulun hakkı olarak belirlemiştir. Aksi takdirde bu hak, sorumluluğa dönüşürdü. Nitekim, ‘Haram aylar çıkınca müşrikleri öldürün...’¹⁷⁷, ‘Ey iman edenler, siz, bir yemeğe çağırılmadıkça, zamanını gözetmeksizin Peygamber’in evlerine girmeyin. Ancak davet edildiğiniz zaman girin.’¹⁷⁸ ayetlerinde yasaktan sonra gelen emir ibaha değil, vücup ifade etmektedir. Ayrıca, âdet dönemindeki kadının, âdeti bitince ibadetlerini yerine getirmesinin, sarhoşluk geçince namazın kılınmasının, dinden çıkma veya eşkıyalık gibi had cezasını gerektiren suçları işleyene had cezasının uygulanmasının emrolunması da vücup ifade etmektedir. Öte yandan, günlük dilde de yasaktan sonra gelen emir bağlayıcılık ifade eder. Mesela, hizmetçisine ‘bana su verme’ diyen kişinin, daha sonra ‘bana su ver’ demesi vücup ifade eder.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Zerkeşi, *el-Bahrul’-Muhît*, II, 382.

¹⁷⁷ Kur’an, Tevbe, 5.

¹⁷⁸ Kur’an, Ahzab, 53.

¹⁷⁹ Buharî, *Keşfu’l-Esrâr*, I, 278-279.

1.8. Umumilik ve Tekrar Bakımından Emir

Emrin umumiliği, lafzın delâlet ettiği muhtelif fiilleri bir defada gerekli kılmasıdır ki bu fiillerin asgari üç fiil olması gerekir. Tekrar ise, lafzın peş peşe aynı türden fiilleri gerekli kılması anlamındadır. Genel olarak bakıldığında bunların devam anlamında aynı olduğu anlaşılır. Çünkü tekrarsız umumilik düşünülemez. Bu sebeptendir ki bir çok kaynakta sadece *tekrar* yada *devam* lafzı kullanılmaktadır.¹⁸⁰

Mutlak emrin vücup ifade ettiğini kabul edenler emrin tekrara delâlet etmesi hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Müzenî, Ebu İshak el-İsferâyînî, Abdulkahir el-Bağdadî gibi alimlere göre bir mani delil bulunmadığı sürece emir, ömür boyunca devama delâlet eder. Bazı Şafîî alimlere göre ise mutlak emir tekrara delâlet etmez, sadece delâlet etme ihtimali taşır. Bu görüş İmam Şafîî'den rivayet edilmektedir.¹⁸¹ Emrin tekrara delâlet ettiğini kabul edenler görüşlerini şöyle kanıtlamaktadırlar: Bir emrin mücebini yerine getiren, daha sonra bu emrin gereğini yapmazsa emri terk etmiş olur. Eğer emir tekrara delâlet etmiyor olsaydı bu durum emri terk etme olmazdı.¹⁸² Emrin tekrara delâlet etmesinin muhtemel olduğunun başka bir delili de Hz. Peygamber'in şu hadisidir: 'Ey insanlar Allah hac etmenizi farz kıldı, hac ediniz'. Hz. Peygamberin bu buyruğu karşısında Akra' b. Habis 'Her sene mi, ya Rasulallah?' diye sormuş ve bunun üzerine de Hz. Peygamber, bu soru üç defa tekrar

¹⁸⁰ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 281-282.

¹⁸¹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 282-283.

¹⁸² Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 285.

edilinceye kadar susmuş ve sonra da 'eğer evet deseydim, her sene vacip olurdu'¹⁸³ buyurmuştur. Bu konuşma emrin tekrarının muhtemel olduğunun açık kanıtıdır. Diğer taraftan 'her sene mi?' diye soruyu soran kişi Arap dilini iyi bilen kişilerdendir ve emrin, tekrarı gerektirme ihtimali taşıdığını bildiği için söz konusu soruyu tekrarlamıştır.¹⁸⁴

Abdulaziz Buharî'nin rivayet ettiğine göre, Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, emrin gerek mutlak olarak, gerek bir şarta bağlı olarak, gerekse de tekrarı gerektirmeyeceğini kaydetmektedir. Emrin tekrarı yalnızca bunu gerektiren bir delil bulunması halinde söz konusu olur.¹⁸⁵

Abdulaziz Buharî'nin bildirdiğine göre bazı Hanefi usul alimlerine göre mutlak emir ne tekrarı gerektirir ne de tekrara delâlet etmesi muhtemeldir. Emrin tekrarı, bir şarta, vasfa ya da kayda bağlı olursa gerçekleşir. Mesela, 'cünüp iseniz yıkanınız'¹⁸⁶, 'hırsızlık eden kadın ve erkeğin elini kesin'¹⁸⁷ ayetlerinde olduğu gibi. Şartın ya da kaydın tekrarıyla emrin mûcebi de tekrarlanır. Bazı Şafiî alimler de bu görüşü kabul etmektedirler. Abdulaziz Buharî'ye göre bu görüşün gerekçesi şudur: Emrin tekrara delâlet etmesi muhtemel olduğunda, emrin bir şarta yahut vasfa bağlı olması bu ihtimalin gerçekleşmesine

¹⁸³ Müslim, "Hâc", 73.

¹⁸⁴ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 286.

¹⁸⁵ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 284.

¹⁸⁶ Ku'an, Maide, 6.

¹⁸⁷ Ku'an, Maide, 38.

delâlet eden bir karîne teşkil etmiş oluyor.¹⁸⁸ Dolayısıyla yukarıda zikredilen örneklerde emrin tekrara delâlet etmesi, emir sîgasının bir gereği değildir. Burada söz konusu olan emrin bağlı bulunduğu şartın gerçekleşmesiyle birlikte emrin gereğinin de tekrar edilmesidir. Yani, ‘Yıkanınız’ emri cünüplük şartına bağlandığı için her cünüplükte yıkanmak gerekir. Aksi takdirde, bir ‘Yıkanınız’ emri mutlak olarak söylendiğinde tekrara delâlet etmesi söz konusu değildir. Nitekim Gazalî’nin de katıldığı bir görüşe göre, İslâm’ın emirlerinin tekrarı dil kurallarının gereği olarak değil, her bir hükümle ilgili olan şartın şer’î delillere bağlı olmasıyla gerekli ve sürekli. Mesela,

و لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا

(Yoluna gücü yeten herkesin, Beytullah’a gidip haccetmesi Allah’ın insanlar üzerinde hakkıdır)¹⁸⁹ ayetinde gücü yeten herkesin hac etmesi emrolunmaktadır. Fakat güç yetmenin tekrarıyla hac etmenin vacipliği tekrarlanmaz.¹⁹⁰

1.9. Yerine Getirilme Zamanı Bakımından Emir

Emredilen fiilin derhal mı yoksa geciktirilerek mi yapılacağı hususu usul alimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Buna emrin

¹⁸⁸ Buharî, *Keşfu’l-Esrâr*, I, 283.

¹⁸⁹ Kur’an, Al-i İmran, 97.

¹⁹⁰ Buharî, *Keşfu’l-Esrâr*, I, 293.

yerine getirilme zamanı denir. Emir, yerine getirilme zamanı bakımından mutlak emir ve muvakkat emir olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁹¹

1.9.1. Muvakkat Emir

Muvakkat emir, yerine getirilmesi zamana bağı olan emirdir. Burada zamana bağılıktan kasıt emrin eda edilebilmesi için belirlenmiş olan sınırlı zaman dilimidir. Emrin mûcebi bu sınırlı zaman diliminde eda edilmezse, emre itaat edilmemiş olunur.¹⁹²

1.9.2. Gayri Muvakkat/Mutlak Emir

Mutlak emir, yerine getirilmesi belli bir zaman dilimine bağı olmayan emirdir.¹⁹³ Bununla birlikte, mutlak emrin fevre (derhal yapılması) mi, yoksa terahîye (ertelenebilirliğe) mi delâleti tartışma konusu olmuştur. Burada 'fevr'den kastın mümkün olan ilk vakitte emrin gereğini (mûcebini) yerine getirmek, terahîden kastın ise emrin gereğini ifa imkanı olduğu halde başka bir zamana ertelemeinin caiz olmasıdır. Abdulaziz Buharî'nin bildirdiğine göre, Hanefîlerin çoğunluğu, Şafiîler ve kalamcılarının geneli mutlak emrin terahîye delâlet ettiği görüşündedirler. Aralarında Ebu'l-Hasen el-Kerhî'nin de bulunduğu bazı Hanefî usul alimleri ve Ebu Bekr Sayrafi ve Ebu Hamid gibi Şafiî usulcülere göre ise mutlak emir fevre delâlet eder. Ayrıca mutlak emrin tekrara delâlet

¹⁹¹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 447.

¹⁹² Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 447.

¹⁹³ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 447.

ettiğini iddia edenlerin de kaçınılmaz olarak fevr görüşünü savunmaları gerekir. Bir kısım Şafiî usulcüyeye göre ise mutlak emrin fevre veya terahîye delâlet etmesi bir delile bağlıdır, bu delil bulununcaya kadar tevakkuf gerekir.¹⁹⁴

Mutlak emrin fevre delâlet ettiğini savunanlara göre, tehir olunan fiilin daha sonra yerine getirilme imkanının bulunup bulunamayacağı bilinemediği için fiili tehir etmek doğru değildir.¹⁹⁵

Emrin terahiye delâlet ettiğini savunanlara göre, emir sîgası fiilin talebi için vaz'olunmuş olduğundan diğer fiil sîgalarında olduğu gibi vaz'edildiği mânâdan fazlasını ifade etmez, yani belirli bir vakit anlamı taşımaz. Mesela, geçmiş zaman ifade eden bir fiil sîgası bu fiilin yakın ya da uzak geçmişte gerçekleştiğine dair bir anlam içermemektedir. Dolayısıyla, fiilin gerçekleşmesi belirli bir zamana bağlı olsa da, muhtelif zaman dilimlerinin bir fiilin gerçekleştirilmesine salahiyetleri bakımından aralarında bir fark bulunmadığından mutlak emrin belirli bir zamana delâlet ettiğini iddia etmek doğru değildir.¹⁹⁶

1.10. Emrin Hükmünün Vasfı (Vacibin Kısımları)

Burada emir sîgasının doğurduğu hükmün gereğini yerine getirme bakımından ilişkili olduğu bazı kavramların açıklanması yerinde

¹⁹⁴ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 520.

¹⁹⁵ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 520.

¹⁹⁶ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 520-21.

olacaktır. Söz konusu kavramlar eda, kaza ve iade kavramlarıdır. Bunların usulcüler tarafından yapılmış çeşitli tanımları bulunmaktadır. Tanımlar arasındaki farkın belirleyici unsuru emrin mûcebiyle ilgili görüştür.

1.10.1. Eda

Abdulaziz Buharî edanın iki farklı tanımını zikrettikten sonra kendisinin de katıldığı Pezdevî'nin tanımına yer vermektedir. Tanımlar şöyledir: Eda, teşriî kaynaklar tarafından belirlenen zaman diliminde vacibin aynını yerine getirmektir; Eda, hüküm koyucu tarafında belirlenen zamanda ilk defa yapılan fiildir. Abdulaziz Buharî, Pezdevî'nin tanımını doğru kabul eder ve eda, vacibin aynını yerine getirmenin adıdır, der. Abdulaziz Buharî'ye göre bu tanım, diğer tanımlardan farklı olarak, hem vakte bağlı olan hem de vakte bağlı olmayan vacipleri kapsamaktadır. Çünkü şer'î ve örfî ıstılahta vakte bağlı olmayan vacipler de eda olarak adlandırılmaktadır. Mesela, 'Allah size emanetleri ehline vermenizi emrediyor'¹⁹⁷ ayetinde ve 'Her hür ve köle için sadaka olarak yarım sa'y veriniz'¹⁹⁸ hadisinde yerine getirilmesi emrolunan fiiller muvakkat değildir.¹⁹⁹ Bazı usul alimleri mendubun yerine getirilmesini de eda saymaktadırlar.²⁰⁰

¹⁹⁷ Kur'an, Nisa, 58.

¹⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 432.

¹⁹⁹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 308-309.

²⁰⁰ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 308.

Eda, kamil (tam) ve kasır (eksik) olmak üzere iki çeşittir. Kamil eda bir borcun veya satılmış olan bir malın aynını vermektir. Kasır eda ise söz konusu malın aynının eda edilmemesi veya edilememesidir. Bir suç işlemiş kölenin satışı buna örnek olarak gösterilir. Şöyle ki satıcının anlaşma gereğince malı kusursuz olarak teslim etmesi gerekir. Suç işlemiş kölenin satışında bu kural ihlal edilmiş olur.²⁰¹

1.10.2. Kaza

Kaza, vacibi misliyle yerine getirmektir. Diğer bir ifadeyle vacibi belirlenen zaman dilimi dışında gerçekleştirmektir.²⁰²

Emrin nedb ifade ettiğini savunanlara göre, vacip olan bir fiil belirlenmiş vakitte, ister kaste dayalı isterse hatayla, yerine getirilmez de vakit çıktıktan sonra yerine getirilirse buna hakikî anlamda kaza denir. Onların ihtilaf ettikleri husus mükellefin vacip olan fiili yerine getirmemesinin sebebidir, yani vücup sebebi bulunan, fakat bir mânîden dolayı edâsının vücube geciken fiille ilgilidir; fiilin edasını engelleyen mânî'in mükellef tarafından giderilmesi mümkündür; hasta veya yolcunun ramazan orucunu eda etmemesi gibi, ya da âdet dönemindeki kadının ramazan orucunu tutmaması gibi. Bazı ehli hadise göre bu fiillere kazâ denmesi mecâz anlamdadır. Aslında ise bu fiillerin yerine getirilmesi

²⁰¹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 352.

²⁰² Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 308.

yeni bir vaciptir. Çünkü yukarıda sözü edilen durumlarda fiilin vacip oluşu gerçekleşmemiştir ve bu konuda ittifak vardır.²⁰³

Hanefî ve Şafiî fakihlere göre, mükellef herhangi bir sebepten dolayı vacip olan fiili eda etmediği takdirde bu fiil hakikî anlamda kaza olur.²⁰⁴ Mendubun kazası ise söz konusu değildir.²⁰⁵

Kazâyla ilgili diğer bir husus kazânın vacip oluş sebebidir. Abdulaziz Buharî bir çok kaynakta bu konuyla ilgili tartışmaların bulunduğunu ifade etmektedir. Bu konuda iki görüş bulunmaktadır. Bir görüşe göre, kazânın vacip olmasının sebebi edânın vacip olmasının sebebiyle aynıdır. Edâsı vacip olan muvakkat emrin, fiil yerine getirilmeden önce vakti çıkarsa, kazâsı vacip olur. Debusî, Serahsî, Pezdevî gibi alimlerin de aralarında bulunduğu ileri gelen Hanefi usulcüler²⁰⁶, bazı Şafiî ve Hanbelî alimler ve bütün hadisçilerin²⁰⁷ kabul ettiği bu görüşe 'Sizden kim hasta olur veya seferde bulunursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde oruç tutar'²⁰⁸ ayeti ve 'Kim bir namaz vaktinde uyur ya da onu unutursa hatırladığında kılsın, hatırladığı vakit o namazın vaktidir'²⁰⁹ hadisi delil olarak gösterilmiştir.²¹⁰

²⁰³ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 309-10.

²⁰⁴ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 310.

²⁰⁵ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 306.

²⁰⁶ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 313.

²⁰⁷ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 313-314.

²⁰⁸ Kur'an, Bakara, 184.

²⁰⁹ İbn Mâce, "Salât", 26.

Irak Hanefîleri, Şafiîler ve Mutezile'nin savunduğu diğer görüşe göre ise kazâ müstakil bir vaciptir ve vücubu başka bir emir ve delille sabit olur. Şöyle ki vacip, ibadetin edâsıdır ve bu hususta nassa itibar edilir. Nitekim ibadetin tanımında şöyle deniyor: 'İbadet, Allah'ın emriyle, kendisini tazim suretiyle kişinin yerine getirdiği fiildir'. Hal böyleyken, vakte bağlı bir emrin, vakit çıktıktan sonra yerine getirilmesi ibadet sayılamaz. Dolayısıyla, vakti geçmiş bir fiilin ibadet olarak yerine getirilebilmesi için yeni bir emre ihtiyaç vardır.²¹¹ Abdulaziz Buharî'nin Ebu'l-Yusr Pezdevî'den aktardığı, fakihlerin geneline ait olan şu görüşte de bu yaklaşım görülmektedir: Vakit geçtikten sonra emrolunan fiil zimmette borç olarak kalmaz, bu fiilin başka bir vakitte kazâ edilmesi başka bir delille vacip olur'.²¹²

Buradaki tartışmanın misli makul kazâ hususunda olduğunu zikretmek gerekir. Misli gayr-i makul kazânın yeni bir nassla sabit olduğu ittifakla kabul edilmektedir.²¹³ Kazanın bu çeşitleri hakkında sonraki bölümlerde bilgi verilecektir.

1.10.3. Eda ve Kaza Kelimelerinin Birbirleri Yerine Kullanılması

Eda ve kaza kelimeleri bazen birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Mesela, فاذا قضيتم مناسككم (Hac ibadetlerinizi bitirdiğiniz

²¹⁰ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 315.

²¹¹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 314.

²¹² Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 313.

²¹³ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 314.

zaman...)²¹⁴ ayetinde 'kaza' kelimesi ibadeti yerine getirme anlamında kullanılmaktadır. Çünkü kaza kelimesi tamamlamak anlamındadır ve hem vacibin aynını, hem de mislini yerine getirme için kullanılmaktadır. Fakat eda kelimesi kaza kelimesinin yerine kullanıldığında bir kaydın bulunması gerekmektedir. Yani eda kelimesiyle kaza anlamının kast olunduğunun anlaşılması için karîne şarttır. Çünkü eda kelimesinin dildeki anlamı riayetin şiddetini bildirdiği için vacibin aynını yerine getirmeye hâsstır. Mesela, 'Dünkü öğle namazını eda etmeye niyet ettim' dendiğinde bundan kaza anlaşılması gerektiğini gösteren karîne bulunmaktadır.²¹⁵

Serahsî'ye göre, kazada vacibin iskatı söz konusu olduğu için, kaza kelimesinin eda anlamında kullanılması mecazdır. Aynı şekilde, eda kelimesinin kaza anlamında kullanılması da, bir yerine getirme söz konusu olduğu için mecazdır²¹⁶. Abdulaziz Buharî'ye göre Serahsî, bu iki kelimenin örfi ve dinî anlamlarını dikkate almış ve bu kelimelerin her birinin bir anlama hâss olduğunu kabul ederek, birinin diğerinin yerine kullanılmasını mecaz saymıştır.²¹⁷ Burada muhtelif dil seviyelerinden bahsedilmektedir.

²¹⁴ Kur'an, Bakara, 200.

²¹⁵ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 310-311.

²¹⁶ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, I, 45.

²¹⁷ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 311-312.

1.10.4. İâde

İâde, daha önce yerine getirilmiş bir vacibin, bazı kusurlar sebebiyle yeniden tam olarak yerine getirilmesidir. Bu durumda iâde, belirlenmiş zaman içerisinde olabileceği gibi bu zamanın dışında da gerçekleştirilebilir.²¹⁸

Abdulaziz Buharî, Pezdevî'nin, vacibin kısımlarında iâdeden bahsetmemesini haklı bulmaktadır. Abdulaziz Buharî'ye göre, mesela namazda kıraati veya herhangi bir rüknü terk etme gibi iâdesi vacip bir durum olursa, bu iâde ya eda ya da kaza olur. Çünkü bir fiil fıkha göre fasit olursa, olmamış hükmünde sayılır. Dolayısıyla tekrar yerine getirilmesi vacip olur. Bu durumda eğer aynı vakitte yerine getirilirse eda, vakit çıktıktan sonra yerine getirilirse kaza olur. Aksi takdirde, yani terk edilmesi sehiv secdesini gerektiren durumlarda ise, fiilin tekrar yerine getirilmesi söz konusu olmadığına göre eda veya iâdeden bahsedemeyiz.²¹⁹

1.11. Yaratma Biçimi Olarak 'Ol' Emri

Yaratma biçimi olarak emir, emrin oluşum şartlarından olan *i'timârla* ilgili tartışmada ortaya çıkmaktadır. Bu konu Fıkıh Usulüyle doğrudan ilişki olmamakla beraber emrin gerçekleşme şartlarından olan emredilen fiilin tahakkuku konusuyla beraber tartışıldığı için burada kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Emrin gerçekleşmesi için

²¹⁸ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 308.

²¹⁹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 309.

emrolunanın gerçekleşmesinin gerekli olmadığını daha önce görmüştük. Fakat yaratma söz konusu olduğunda durum farklıdır. Teklifi emirlerde aslolan mükellefin iradesi, yani imtihan olduğu halde tekvini emirlerde bu durum söz konusu değildir. Allah mutlak irade sahibi olduğu için Allah'ın yaratmaya yönelik emirleri mutlak olarak gerçekleşir. Bu bağlamda, Kur'an'ın birçok yerinde geçen,

فاذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون

(Bir şeyin olmasını istediği zaman, ona 'ol' der, o da oluverir)²²⁰ ayeti tartışılmaktadır.

Abdulaziz Buharî'nin bildirdiğine göre Ehl-i Sünnet kelim alimlerinin geneli Allah'ın yaratmasının gerçek mânâsıyla bu ayete bağlı olmadığını kabul etmektedirler; buna göre bu ayette anlatılmak istenen yaratılışın hızı ve yaratma fiilinin Allah için ne kadar kolay olduğudur. Aslında yaratma, Allah'ın yaratma sıfatıyla alakalıdır²²¹. Eş'arî mezhebine mensup alimlere göre ise eşyanın yaratılışı Allah'ın ezeli kelimıyla gerçekleşir. Abdulaziz Buharîye göre bu görüşün sebebi şudur: Eş'arî anlayışa göre yaratma yaratılanın aynısıdır ve bu sebeple de yaratma fiilini yaratma sıfatına atfetmiyorlar. Oysa Ehl-i Sünnet'in geneline göre yaratma ezeli bir sıfattır ve yaratma fiilinin de bu sifata atfedilmesinde bir engel bulunmamaktadır.²²²

²²⁰ Kur'an, Bakara, 117; Kur'an, Al-i İmran, 47; Kur'an, Nisa, 135.

²²¹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 263.

²²² Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 263.

Diğer taraftan, eğer yaratma fiili hakikî anlamında 'ol' emriyle gerçekleşiyorsa, o zaman bunun iki ihtimali bulunmaktadır; bu hitap ya mevcuda ya da ma'duma yönelik olmuştur. Bu durumda her iki ihtimal de geçersizdir; mevcut olana bu tür bir hitapta bulunulmaz, çünkü zaten mevcuttur, mevcut olmayana da hitap edilemez. Dolayısıyla bu ayet yaratılışın keyfiyetini değil, Allah'ın kudretini anlatıyor.²²³

1.12. Nehiy Kavramı

Bir fiilin yapılmamasını talep etmek anlamına gelen nehiy, emrin karşıtıdır. Dolayısıyla emirle ilgili söylenenlerin, özellikle emrin tanımı, mûcebi ve kullanıldığı anlamların karşıtının nehiy konusunda da geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Mesela nehyin bazı tanımları şunlardır: nehiy, kişinin kendisinden daha alt konumda olan birisinden bir fiilin terk edilmesini istemesidir; kişinin üstünlük tarikiyle başka birisine yapma dediği sözüdür. Emrin tanımlarını hatırlayacak olursak, aradaki benzerliği görmüş oluruz. Diğer taraftan, mutlak emrin mûcebi vücut, mutlak nehyin mûcebi ise tahrim (haram kılma) ifade etmektedir. Nehiy sîgası da emir sîgası gibi birçok farklı anlamlarda kullanılmıştır. Mesela, tahrim (*Zinaya yaklaşmayınız*)²²⁴, kerahet (*Alış-verişi bırakınız*)²²⁵, dua (*Biz yalnız Allah'a tevekkül ettik. Ey Rabbimiz, bizi zalimler topluluğunun baskı ve şiddetine maruz bırakma*)²²⁶ bunlardan birkaçıdır.²²⁷ Nehiy kavramıyla ilgili

²²³ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 263.

²²⁴ Kur'an, İsra, 32.

²²⁵ Kur'an, Cuma, 9.

²²⁶ Kur'an, Yunus 85.

bu kısa bilgiden sonra emirle nehiy arasındaki kavramsal ilişkiden bahsedelim.

Yukarıda zikrettiğimiz nehiy tanımlarına tekrar dikkat ettiğimizde emirden bağımsız bir nehiy kavramının bulunmadığını iddia eden görüşün ne kadar isabetli olduğunu göreceğiz. Söz konusu görüşe göre emir bir fiilin yapılmasını talep etmek olduğu halde, nehiy bir fiilin yapılmamasını talep etmektir.²²⁸ Dolayısıyla burada asıl olan taleptir ve emir kavramı da bu talep etme kastını karşılamaktadır. Diğer taraftan bakıldığında ise, emir bir inşa kalıbıdır ve bir fiilin ya da durumun ortaya çıkması istendiği zaman kullanılır. Oysa nehiyle, yani bir fiilin gerçekleşmesini yasaklamakla bir 'şey' gerçekleştirmiş olmayız. Fakat emir kavramının araştırma konusu olmasını gerekli kılan Kur'an'daki emir sîgaları açısından konuya bakıldığında nehyin de bir 'şeyi' gerçekleştirmeye yönelik olduğu görülecektir. Zira ilahî vahiy, özellikle emir ve yasaklar, toplumsal düzeni yeniden oluşturma kastını da taşımaktadır. Dolayısıyla toplumsal yapı açısından bir fiilin yapılmamasını talep etmek, bir fiilin yapılmasını talep etmek kadar belirleyicidir.

Nehiyle ilgili bahislerde, emir-nehiy karşıtlığından bahsedilirken emrin nehyi ve nehyin de emri gerektirip gerektirmediği tartışmalarına yer verilmektedir. Diğer bir ifadeyle, emredilen bir fiilin karşıtı yasaklanmış veya yasaklanan bir fiilin karşıtı emredilmiş kabul edilebilir

²²⁷ Buhari, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 524.

²²⁸ Teftazanî, *el-Mutavvel*, İstanbul, 1304, s. 186.

mi? Abdulaziz Buharî, usul alimlerinin çoğunluğunun, emrin nehyi, nehyin de emri gerektirdiği görüşünü kabul ettiklerini bildirmektedir. Mesela, *iman* emredildiği için imanın karşıtı olan *küfür* yasaklanmış kabul edilir. Ayrıca emredilen ya da yasaklanan bir fiilin bir veya birden çok karşıtının bulunması da durumu değiştirmemektedir. Mesela, *kıyam*'ın, ruku, secde vs. gibi birden fazla karşıtı vardır; söz konusu durumda bu karşıtların tamamı hükmün kapsamında yer alır.²²⁹

Emrin-nehiy karşıtlığı konusundaki önemli bir konu irade kavramıdır. Bir fiilin yapılmasını emretmek veya terk edilmesini yasaklamak emreden iradesini beyan etmesidir. Bu durumda fiilin yapılmasını isteyen irade, o fiilin terk edilmesini, fiilin terk edilmesini isteyen irade de, söz konusu fiilin yapılmasını kerih bulacaktır. Dolayısıyla irade açısından bakıldığında da emir-nehiy karşıtlığının sabit olduğu görülecektir.²³⁰

Burada işaret edilmesi gereken bir diğer konu emirle nehyin birleşmesidir (ictima'). Bundan kasıt emrolunan fiilin belli sebeplerden dolayı veya belli şartlar altında yasaklanmasıdır. Buna gasbedilmiş arazide namaz kılmak ve bazı günlerde oruç tutmak örnek olarak gösterilebilir. Namaz ve oruç yapılması kesin olarak talep edilen ibadetler olduğu halde yukarıda bahsedilen ve benzeri durumlarda yapılmaması

²²⁹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 601.

²³⁰ Ebu'l-Hasen Basrî, *el-Mu'temed*, Dımaşk, 1964, I, 66.

talep edilir. Bu da aynı fiil üzerinde hem emir hem de nehyin gerçekleştiğini gösterir.²³¹

²³¹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 546.

İKİNCİ BÖLÜM

EMİRLE HÜKÜM ARASINDAKİ İLİŞKİ

2.1. Dinin Kaynağı Olarak Kur'an

Abdulaziz Buharî dinin kaynakları bölümünde Kur'an'ı ele alırken, onun kaynak oluşu ve dolayısıyla da nasıl bir kaynak olduğu hususuna değinmemektedir. Müellif bu bölümde Kur'an'ın tanımıyla ilgili bazı hususlara işaret ettikten sonra, özellikle nazım ve mânâ ve bunlar arasındaki ilişki üzerinde ayrıntılı olarak durmakta ve daha sonra da lafızlar konusuyla devam etmektedir.²³²

Bilindiği gibi Kur'an, dinin vaz'edeni olan Allah keliması olması sebebiyle Müslümanların en önemli bilgi kaynağı olagelmıştır. Kuşkusuz bilim ve tarihle ilgili bilgileri içermesiyle beraber Kur'an'ın temel misyonu, fonksiyonu gereğince dindir, yani İslâm dinine teşriî mahiyette ana kaynaklık etmesi ve onun ana hükümlerini belirlemesidir. Bu başlık altında bu husus üzerinde duracağız. Bu bağlamda Kur'an'ın, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren ne tür bir kaynak olduğu sorusunu cevaplamağa çalışacağız. Zira Kur'an'ı doğru anlamanın temel şartı ona yaklaşım biçimine bağlıdır. Başka bir deyişle, Kur'an'ın Müslümanların hayatındaki işlevinin niteliği onun ne tür bir kitap olduğu sorusunun cevabıdır. Konumuz açısından bu, bize, fikhî hükümlere ulaşma açısından Kur'an'daki emirlerin sahip olduğu yeri tespit etme imkanını sağlayacaktır.

Din olgusunun iki temel unsurundan bir olan iman konularında Kur'an'ın tek ve yeterli kaynak olduğu hususunda genel bir kabulleniş

²³² Bknz. Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 62-vd.

vardır.²³³ Her ne kadar Kur'anın muhtelif ayetleri Ku'an'ın, Din'in temel kaynağı olduğuna işaret ediyorsa da²³⁴, ikinci temel unsur olan amelle ilgili olarak aynı şeyi söyleyemeyiz. Amel kavramının önemli kısmını oluşturan ibadetlerin tamamının teşri' kaynağı doğrudan Kur'an olmakla beraber, yapılış şekilleri de dahil bir çok ayrıntı çoğunlukla Kur'an'da yer almamaktadır. Mesela, namaz ibadeti bir Kur'an emri olmakla beraber, Müslümanların yapageldiği şekliyle Kur'an'da yer almamaktadır. Namazı oluşturan kıyam, rüku ve secde gibi rükünler Kur'an'da farklı bağlamlarda zikredilse de bunlar belli bir ibadetin unsurları olarak anlatılmamaktadır. Bu konudaki yetki yine Kur'an tarafından Hz. Peygamber'e verilmiştir.

Amelin diğer iki kısmını oluşturan muamelat ve ukubat konularında da durum farklı değildir. Aile hukuku, ticaret, suçlar ve cezalarıyla ilgili Kur'an'da bir takım bilgiler mevcuttur. Fakat bu bilgiler bir toplumun hukuk düzenini oluşturmağa yetecek kadar ayrıntı sunmamaktadır. Kur'an'ın Hz. Peygamber'e ittibayı emretmesi bu konuda da yetkinin O'na verildiğini göstermektedir. Hz. Peygamber, ibadetlerden farklı olarak, cevabını Kur'an'da bulamadıkları ve kendisine sorma imkanı olmayan günlük yaşam olayları hususunda, kendi görüşlerine başvurmalarını ashabına öğütlemiştir (mesela, Muaz hadisi). Bu öğütleme hayat şartlarının bir gereği gibi algılanabilir ve başka bir çözümü de gözükmemektedir.

²³³ Yavuz, Yusuf Şevki, "Delil", DİA, İstanbul, 1994.

²³⁴ Kur'an, Maide, 47-50.

Diğer taraftan, son ilahî kitap olan Kur'an'ın içeriğinin önemli bir bölümü nüzul dönemine ilişkin bilgiler, geçmiş kavimlerden kıssalar,²³⁵ yeryüzündeki canlılardan uzaya kadar doğa olaylarına ilişkin bazı açıklamalardan²³⁶ oluşmaktadır. Bütün bunların, Kur'an'ın temel hedefi olan insanları hidayete davet etmeğe yönelik olduğu kuşkusuzdur. Fakat bilim ve tarihe ilişkin bilgilerin, Kur'an'ın sayısal olarak önemli bir bölümünü oluşturması gerçeği Kur'an'ın sırf bilgi kaynağı olarak görülmemesi gerektiğine dair önemli bir ipucu sayılabilir.

Burada Kur'an'ın, tarihin belli dönemindeki belli bir toplumu dönüştürmeye yönelik sözlü bir hitap olduğuna ilişkin iddiaların²³⁷ önemi kendisini daha da açık bir şekilde ortaya koyuyor. Bununla ilgili olarak metinle söz arasındaki ayırımın önemini gösteren bir alıntı yapmak yerinde olacaktır:

Metin ile söz arasındaki en önemli fark, bu ikisinin kurgulanış biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Metin yazarken yazar yalnız olduğu halde; söz ortamında, muhatap somut olarak karşıda durmaktadır. Bu itibarla, metin, yazarın amacının gerçekleşip gerçekleşmediğini göremediği

²³⁵ Bknz. Şengül İdris, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, İzmir, Işık Yayınları, 1995

²³⁶ Bknz. Yeniçeri, Celal, *Uzay Ayetleri Tefsiri: İslam Açısından Kainat ve İmkanları*, İstanbul, Erkam Yayınları, 1995.

²³⁷ Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997, s. 110; Bknz. Özsoy Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara, 2004, s. 53-66; Bknz. Görgün, Tahsin, *İlahi Sözü'nün Gücü*, s.47; Erdoğan, Mehmet, "Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fık'hî Yorumu", *İslamiyât*, C. 7, S. 1, s. 63.

bir dil ortamıdır. Ama söz ortamı, metnin tam tersine mütakellime bu imkanı tanır; yani söz ortamı, canlı bir diyalog ortamıdır.²³⁸

Toplumu, hedefine yönelik olarak dönüştürmeye yönelik olan bir hitabın yani vahyin, iki kapak arasında toplanmış ve her an bir başvuru kaynağı olarak görülen Kitap'tan farklı olduğu aşîkardır. Vahiy söz konusu dönüştürme süreci gereğince ve onunla birlikte dengeli ve uyumlu hareket etmektedir. Bu birlikte hareket etmenin sonucu olarak Kur'an'da, belli konulara dayalı bir düzen bulunmamakta, aynı konular farklı yerlerde yeniden işlenmekte veya bir konuyla ilgili bilgiler Kur'an'ın farklı yerlerinde dağınık olarak yer almakta, yerine göre tarihi veya bilimsel bilgilerden çokça bahsedilmektedir. Bu özellikler bir bilgi kaynağının taşıması gereken özellikler değildir. Kur'an bir bilgi kaynağının sahip olması gereken özelliklere sahip değilse, o zaman O, içinde yasaların bulunduğu sırf bir bilgi kaynağı da değildir. Nitekim Kur'an kendisini bir hidayet rehberi olarak tanıtmakta ve deklere etmektedir.²³⁹

Öyleyse Kur'an'ın nasıl bir kaynak olduğu veya daha belirli bir alan olarak İslâm Hukuku açısından nasıl bir kaynak olduğu sorusu üzerinde durmak gerekir. Bununla ilgili olarak ilk söylenebilecek şey, yukarıda da bahsedildiği gibi Kur'an temel hedef olarak toplumun hukukî yapısını dönüştürmeyi değil, İslâm toplumunun esasını oluşturmayı ve bu toplumun bu algı içerisinde varlığını sürdürebilmesi

²³⁸ Özsoy Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 57.

²³⁹ Kur'an, Bakara, 2.

için bir takım imkanlar sunmayı amaçlar. O halde, Kur'an'ın kaynaklık meselesi için vahyin ilk dönemlerinden başlayarak günümüze kadar, Kur'an'ı dikkate alarak İslâm Hukuku'nun gelişimindeki bazı noktalara temas etmemiz gerekir.

Her ne kadar teknik olarak İslâm Hukuku'ndan bahsedebilmemiz için hicri ikinci yüzyılın başlarını beklememiz gerekse de, Vahiy dönemi de dahil olmak üzere Sahâbe'nin ve Tâbi'ûn'un fikhî konularla uğraştığı ve çözümüne Kur'an ve Hz. Peygamber uygulamasında rastlamadıkları bazı meselelere karşı çözüm ürettikleri bir gerçektir. Sahâbe'nin karşılarına çıkan fikhî konularda ilk olarak Kur'an'a müracaat ettiklerini hem meşhur Muaz hadisinde, hem de Hz. Ömer'in Ebu Musa el-Eş'arî'ye yazdığı mektubunda²⁴⁰ görebiliyoruz. Her iki örnekte de karşılaşılabilecek sorunla ilgili Kur'an'a başvurulması, sonuç alınamayacağı takdirde sırasıyla Sünnet'e ve kendi birikimine göre hareket edilmesi öğütlenmektedir.

Teknik anlamda Fıkıh Usulü'nün ortaya çıktığı hicri ikinci yüzyıldan itibaren Kur'an'ın İslâm Hukuku'nun kaynağı olduğu kanısı üzerinde vurgular giderek artmıştır. Özellikle re'yin yaygınlaşması ve yöresel uygulamaların farklılaşması Şafiî'nin Kur'an ve Sünnet'e tekrar dikkat çekmesini gerekli kılmıştır. Malik'in *Muvatta'*ı telif etmesinin sebebi de, buna bağlı olarak değerlendirilmektedir. Her ne kadar *Muvatta'* bir hukuk metni olarak yeterli olmasa da bu, nass çizgisinden

²⁴⁰ Şirazî, Ebu İshak Cemaleddin İbrahim b. Ali b. Yusuf, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, thk. İhsan Abbas 2. bsk. Beyrut: Darü'r-Raidi'l-Arabi, 1981. s. 39-40.

uzaklaşmayı önleme girişimini gösteren bir gerçektir. Şafiî'nin Kur'an vurgusu²⁴¹ da bu sürecin bir devamı olarak görülebilir. Bu vurgunun uç noktası olarak Zahiri ekol gibi Kur'an'ın lafzî anlamına bağlılıkların ortaya çıkmasıyla beraber Şafiî'nin sistemleştirdiği *kaynak* teorisi, takip eden dönemlerde etkisini sürdürmeye devam etti.²⁴²

Daha sonraki dönemlerde Kur'an'ın doğru anlaşılması veya genel olarak nasslardan istinbat için sahih kriterler vaz'etmek daha çok öne çıkmaya başlamıştır. Şatıbî'nin *Makâsîd* teorisi buna örnek verilebilir. Söz konusu teori Kur'an'ın lafzî anlamına bağlı kalınmaması gerektiğini gösteren bir girişim olarak değerlendirilebilir. Şatıbî'nin hükümleri *zaruriyat*, *haciyat* ve *tahsiniyat* olarak hükümleri üç sınıfa ayırması²⁴³ ve Kur'an'ın emirlerinin bir çoğunun genel hükümler olduğuna dikkat çekmesi bunun göstergesi olarak değerlendirilebilir.²⁴⁴

Şatıbî'nin bu girişimi günümüzdeki *tarihselci* yaklaşımın da referans kaynağı olarak gösterilmektedir. Fazlur Rahman'ın temsil ettiği bu yaklaşıma göre Kur'an, tarihin belli dönemindeki belli bir topluma hitap olması yönüyle tarihsel bir kitaptır ve hükümleri de spesifik

²⁴¹ Şafiî'nin *er-Risale* adlı eserinin başından itibaren Kur'an üzerine yapılan vurgular dikkat çekmektedir. Şafiî bahsettiği konulara Kur'an'dan ayetleri delil olarak göstermekte ve Kur'an'ın hidayet rehberi olduğunu vurgulamaktadır. Bknz. Şafiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Beyrut, t.y., s. 9, 20, 27, vs.

²⁴² Bknz. Taştan Osman, "İslâm Hukuku'nda Kur'an" 1. *Kur'an Sempozyumu* (1994), Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara.

²⁴³ Şatıbî, Ebu İshak, *el-Muvâfakât fî Usûli'l-Ahkâm*, Kahire, 1970, II, 4.

²⁴⁴ Şatıbî, Ebu İshak, *el-Muvâfakât*, III, 242.

olaylara çözüm getirme mahiyetindedir. Bu sebeple Kur'an'ı doğru anlamamanın yolu söz konusu spesifik hükümlerden genel ilkelere ulaşmak ve bu ilkelere dayanarak günümüzdeki meselelere çözüm getirmektir.²⁴⁵ Benzer bir yaklaşım Farukî'de de görülmektedir. Farukî'ye göre Kur'an *üst değerler* ve *alt değerler* olmak üzere ikili bir değer tipolojisine sahiptir. Buna göre, Kur'an'ı İslâm hukuku ve düşüncesinin evrensel kaynağı haline getirmek için üst değerleri alt değerlerin veya spesifik çözümlerin önüne koymak gerekir.²⁴⁶

Kur'an'ın sadece lafzî anlamına bağlı kalmanın onu doğru anlamada sorun teşkil edeceğini açık bir şekilde ifade eden gerek *makâsîd* teorisi, gerek *tarihsel* yaklaşım, gerek de *değerler* sistemi Kur'an'ın hükümlerinin büyük çoğunluğunun spesifik olaylara çözüm getirme mahiyetinde olduğu iddiasını taşımaktadır. Yine aynı şekilde bu girişimler Kur'an hükümlerinin arkasında genel ilkelerin bulunduğu görüşünü de paylaşmakta ve Kur'an'ın günümüzde geçerliliğini sürdürmesi için bu ilkelerin esas alınması gerektiğini iddia etmekte. Hal böyleyken, Kur'an'ın lafız ve anlam bütünlüğünün sınırları üzerinde durmak gerekir.

²⁴⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago & London, 1982, s. 20.

²⁴⁶ el-Farukî, İsmail Raci, "Towards A New Methodology For Qur'anic Exegesis" *Islamic Studies*, vol. I (1962), s. 46-49; Taştan Osman, "İslâm Hukuku'nda Kur'an" 1. *Kur'an Sempozyumu* (1994), Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, s. 323

2.1.1. Nazım ve Mânâ

Abdulaziz Buharî Kur'an'ın tanımını yaparken nazım-mânâ ilişkisi üzerinde ayrıntılı olarak durur. (Burada nazım, özel anlamda kelime veya lafız, genel olarak da dilin karşılığı olarak kullanılmaktadır.) Nazım-mânâ ilişkisi Kur'an'ın lafzının mı yoksa anlamının mı esas alınması gerektiği noktasında önemini ortaya koyar. Bu bağlamda yukarıda sözü edilen anlamda Kur'an'ı tekrar Müslümanların hayatı üzerinde etkin kılma ve her çağda Kur'an'ın hidayet rehberi olmasını sağlama girişimleri için tutarlı bir nazım-mânâ ilişkisi oluşturma bu yolda yapılan çalışmalar açısından sağlam bir zemin teşkil edebilir.

Abdulaziz Buharî bu konuyu *Keşfu'l-Esrar*'ın asıl metni olan *Usûlu'l-Pezdevî*'deki Kur'an'ın tanımı çerçevesinde ele almaktadır. Söz konusu tanım şöyledir: Kitap, Resulullah'a indirilen, sayfalarda yazılı bulunan ve Resulullah'tan mütevatir olarak naklolunan Kur'an'dır. Burada tanımdaki, konumuz açıdan önemli olan bir unsur üzerinde duracağız. Bu unsur *indirilen* kelimesidir. Abdulaziz Buharî Pezdevî'nin tanımında bu kelimeyi kullanmasındaki amacının *metluvv vahy'e* işaret etmek olduğunu ifade etmektedir. Böylece kutsî hadis olarak bilinen, sadece mânâsı Hz. Peygamber'e nazil olan vahiy Kur'an dışı bırakılmakla birlikte, Kur'an'da yer alan vahyin yani, Kur'an'ın tamamının mânâ ve lafız bütünlüğünden oluştuğu ortaya konmaktadır.²⁴⁷ Sonuç olarak, nazımdan bağımsız bir anlam, Kur'an değildir.²⁴⁸ (Bu bağlamda Ebu

²⁴⁷ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 67-70.

²⁴⁸ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 89.

Hanife'nin, herkesin namazda Kur'an ayetlerini kendi dilinde okumasına cevaz vermesi Kur'an'ın metin-anlam ayırımıyla alakalı bir yaklaşımın sonucu değil, bir ruhsat olarak değerlendirilmelidir²⁴⁹).

Abdulaziz Buharî nazımla mânâ arasındaki ilişkinin üçlü tasnifinden bahsetmektedir: (1) nazımın kendi başına delâlet ettiği anlamların tekliği ve çokluğu, (2) nazımın bir terkip içine girmesinden sonra, anlamının işiten açısından açık veya kapalı olması ve (3) konuşanın nazmı kullanması.²⁵⁰

Bu tasnif Kur'an'ın lafız-anlam ilişkisi açısından önemlidir. Çünkü hem Kur'an metninin esas alınması gerektiğini yani, lafzî anlamının tarihüstü değere sahip olduğunu savunan gelenekçi yaklaşım, hem de ister değerler tipolojisi, isterse de tarihselci yaklaşımı benimseyen yani, Kur'an'daki genel ilkelerin asıl olduğunu kabul eden anlayışın hareket noktası nazım-mânâ veya lafız-anlam ilişkisidir.

Gelenekçi yaklaşımın Kur'an metninin lafzî anlamının her çağda geçerli olduğunu ileri sürmesi²⁵¹ Kur'an'ın lafız ve anlamının bütünlüğünün bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Yukarıda işaret edildiği üzere, Abdulaziz Buharî'nin de ifade ettiği gibi Kur'an nazım ve mânâ bütününden oluşmaktadır. Bu bakış açısı lafzî anlamın saf dışı bırakılamayacağının yeterli delilidir. Ancak, yukarıda sözünü ettiğimiz,

²⁴⁹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 87.

²⁵⁰ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 81.

²⁵¹ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara, 2001, s. 37.

nazmın üçlü tasnifi Kur'an metninin anlamının tespitiyle ilgili daha farklı bir yaklaşımı mümkün kılmaktadır. Tasnifte işitenin durumuna göre anlamın açık veya kapalı olabileceğinin belirtilmesi metni anlama çabasındaki muhatabın durumunun metin aracılığıyla gerçekleşen iletişimdeki önemini göstermektedir. Ayrıca, yine Abdulaziz Buharî'nin anlamın iletilmesinde *isti'mal*'in belirleyiciliğine dikkat çekmesi²⁵² de metnin anlaşılmasında farklı açılımlara imkan tanımaktadır.

Diğer taraftan, yine nazım-mânâ arasındaki bağıllık Kur'an metni içerisinden üst değerlerin veya genel ilkelerin tespitinde de, metne bağlı kalınması açısından önemli fonksiyona sahiptir. Nazmın mânâdan ayrılmazlığı ayetlerin keyfî yorumunu engellemekle birlikte üst değerler veya genel ilkelerin Kur'an metnine azamî uygunluğuna da zemin hazırlar.

2.2. Şer'î Hükümlerin Tahakkuk Etme Şekli

Emir kavramıyla ilgili tartışmalarda Abdulaziz Buharî dil kurallarına geniş yer vermektedir. Bu tutumu, emrin mûcebinin tespiti konusunda kendisini daha açık bir şekilde göstermektedir. Abdulaziz Buharî mutlak emrin mûcebinin vücup olduğunu kabul etmektedir. Buna göre bir nass emir sîgasıyla gelmişse, aksini gösteren başka bir karîne

²⁵² Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 84.

bulunmadığı sürece söz konusu nassın bağlayıcılık ifade ettiğine karar verilir. Başka bir ifadeyle, Abdulaziz Buharî'ye göre tek başına bir nass şer'i hükmün tahakkuk etmesi için yeterlidir. Bu, nass dışındaki faktörlerin yok sayılması anlamın gelmemelidir. Çünkü nassın tek başına hüküm ifade etmesi iddiası haddi zatında bir meşruiyet konusudur.

Diğer taraftan, şer'î hükümlerin tek başına şer'î delillerden çıkarılmadığı, buna karşılık geçerli uygulamanın veya söz konusu uygulama ya da amelle ilgili çeşitli hükümlerin bulunması veya başka bir çok delilin şer'î hükümler için esas teşkil ettiği de kabul edilen başka bir görüştür. Şatıbî bununla ilgili olarak şunları söyler:

Konu ile ilgili delillerin istikrası neticesinde kesin bilgi ifade eden bir hasıla ortaya çıkmışsa, işte bu hasıla aranılan delil olmaktadır. Bu bir nevi manevî mütevatire benzemektedir, hatta bizzat onun kendisidir... İşte bu yolladır ki, namaz, zekat vb. gibi İslâm'ın beş esasının farziyeti sabit olmuştur. Eğer böyle değil de, mesela bir kimse, namazın vucubunu "Namazı kılınız" ayeti ya da başka bir delille ortaya koymaya çalışsaydı, mücerret bu ayetle yaptığı istidlal bir çok açıdan su götürülebilirdi. Ancak konu etrafında bulunan diğer haricî delillerin ve bunların üzerine terettüp edilen hükümlerin çokluğundan ortaya çıkan ve namazın gerekliliği hususunda birleşen netice, namazın farziyetinin dinden olduğunu zorunlu olarak ortaya koymaktadır...²⁵³

Mutlak emir vücup ifade ediyorsa, başka delillere ihtiyaç olmamalıdır. Yani Şatıbî'nin ifade ettiğinin aksine, namazın zorunlu bir ibadet olduğu bizzat "Namazı kılınız" ayetine dayanmalıdır; veya şer'î

²⁵³ Şatıbî, *el-Muvafakat*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1999, 2. bsk., I 29-30.

hükümler bizzat nasslardan çıkarılmıyor da ümmetin uygulamasına ya da başka bir çok delile dayanıyorsa, o zaman emrin vücup ifade etmesi ya da genel olarak emrin mücebi üzerine yapılan tartışmaların amacı nedir?

Burada karşımıza çıkan iki farklı tavır şer'î hükümlerin meşruiyeti sorunuyla alakalıdır. Bu açıdan İslâm'ın ilk dönemlerinde Müslümanlar'ın şer'î hükümlere ulaşma şeklini tespit etmemiz mümkün gözükmemektedir. Yine de bunun iki ihtimalinden söz edebiliriz: Müslümanlar vahyolunan ayetlerdeki emir ve nehiyleri duyduklarında onun gereğini yerine getiriyorlardı; veya Hz. Peygamber'i *taklid* ediyorlardı. Her iki durumda da helal ve haramlar Müslümanlarca hep bilinegelmiştir. Dinî yaşantının meşruiyeti meselesi sonraki dönemlerde, İslâmî ilimlerin ortaya çıkışıyla birlikte gündeme gelmiştir.

2.2.1. Şer'i Hükümler Mütevatirle Ortaya Çıkar

İlk önce mütevatir kavramı üzerinde kısaca durmak gerekir. Mütevatir kelime olarak 'aralık' veya 'kırışik' anlamında olan *el-veter* kelimesinden türemiş, 'birbiri ardınca gelen' anlamındadır. Mütevatir kelimesi haber kelimesiyle birlikte kullanılmakta ve ıstılahî anlamı da Abdulaziz Buharî'nin verdiği tanıma göre şöyledir: Mütevatir haber, doğruluğu sebebiyle bizzat kendisi ilim ifade eden, bir cemaatin aktardığı haberdır.²⁵⁴

²⁵⁴ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 656.

Genellikle bir haberin doğruluğunun ölçüsü o haberi nakledenlerin güvenilirliğine bağlıdır. Sika ravîlerin oluşturduğu bir silsileyle gelen bir haberin doğruluğu tartışılmaz. Mütevatir haberde durum biraz farklıdır. Burada da haberi aktaranların güvenilirliği söz konusu olsa da, bu güvenilirlik mütevatir olmayan haberlerden farklı olarak tek tek ravîlerin güvenilirliğine bağlı değildir. Çünkü mütevatir haber, fertlerinin tek tek cerh ve tadile tabi tutulamayacağı kadar çok sayıda insan tarafından nakledilmiş olan haberdir. Ayrıca bu nakletme şekli sözlü olmanın yanı sıra amelî özellik de taşımaktadır. Yani, yaşantının kendisi aynı zamanda varolan bilginin taşıyıcısı olmaktadır.²⁵⁵ Mütevatir haberin, yalan olamayacağı iddiası da bu yapıdan kaynaklanmaktadır.

Şer'î hükümlerin, ya da daha özel olarak Fıkh'ın ortaya çıkma şeklinin tespiti mümkün gözükmemekle beraber, söz konusu sürece dikkatli bir bakış bazı sonuçlara ulaşmamızı sağlayabilir. Daha önce de bahsedildiği gibi, Din'in ve Fıkh'ın birinci derecede kaynağı olmasıyla beraber Kur'an Fıkıh ilminin tek başına yeterli kaynağı değildir. Başka bir ifadeyle, şer'î hükümlerin ortaya çıkışında Kur'an'la birlikte düşünülmesi gereken başka faktörler de bulunmaktadır. Bu faktörler Hz. Peygamber'in beyanının söz konusu dönemdeki toplum tarafından benimsenmesi ve ona *ittiba'* edilmesidir. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye de Kur'an'ın anlamının ortaya çıkmasını Hz. Peygamber'e ittiba'ya bağlamaktadır.²⁵⁶

²⁵⁵ Görgün, Tahsin, *İlahi Sözü'nün Gücü*, s.148.

²⁵⁶ İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmu'l-Muvakki'in*, I, 93.

Burada Hz. Peygamber'e ittiba' etmenin altını çizmek gerekir. Çünkü Hz. Peygamber'e ittiba' etmeden müslüman olunamayacağı gibi, bu ittiba'dan müstağni olan bir İslâm toplumu da düşünülemez. İslâm toplumunu toplum yapan müşterek zemin de bu ittiba'dır.²⁵⁷ (Bu sebeple Hz. Peygamber'e uyarak ve onunla birlikte İslâm toplumunun oluşumunu hazırlayan cemaate sahabe, onu takip eden nesile tâbi'ûn ve daha sonraki nesle de tebe'u't-tâbi'ûn denmesi anlamlı veya anlaşılırdır.) Şer'î hükümlerin ortaya çıkışı ancak bu zeminle birlikte düşünüldüğünde doğru anlaşılabilir. Fakat bu, Kur'an'la Fıkıh arasında bir alakanın bulunmadığı anlamına da gelmez. Şer'î hükümlerin ortaya çıkışı Hz. Peygamber'e ittiba'yla gerçekleşse de, fikhî vecibelerle ilgili hükümler Kur'an'da emredilmiştir. Bu açıdan, Şatıbî'nin şer'î hükümlerin tek başına nasslardan çıkarılmadığını söylemesi Kur'an'ın kaynak oluşuna karşı gelme girişimi olarak değerlendirilemez. Çünkü Şatıbî de Kur'an'ın Fıkıh'ın birinci derecede kaynağı olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla, Şatıbî'nin tavrı Kur'an'ın kaynak oluşu meselesiyle değil, bu kaynak oluşun şekliyle alakalıdır. Şatıbî'ye göre usul kaideleri şer'î delillerden elde edilen genel istikrayla (tümevarımla) ortaya çıkar.²⁵⁸ Şer'î deliller de bilindiği gibi temel olarak Kur'an ve Sünnet nasslarından oluşmaktadır. Sünnet'in de, yani Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin de vahye dayandığı ve ayrıca Sünnet'e ittiba'ın da Kur'an'la sabit olduğu dikkate alındığında bir bütün olarak şer'î delillerin tamamının Kur'an'dan çıkarıldığı söylenebilir. Başka bir ifadeyle, Kur'an Hz. Peygamber aracılığıyla,

²⁵⁷ Bkz. Görgün, Tahsin, *İlahi Sözü'nün Gücü*, 45-71.

²⁵⁸ Şatıbî, *el-Muvâfakât*, I, 23-24.

üzerinde İslâmî ilimlerin, daha özel ifadesiyle şer'î hükümlerin ortaya çıkacağı zemini oluşturmuştur. Kur'an'ın, şer'î hükümlerin veya genel olarak Din'in kaynağı olmasını da böyle anlamak mümkündür. Ayrıca, Kur'an'ın bilgiyle birlikte, bir varlık kaynağı olduğu iddiası da bu bağlamda doğru anlaşılabilir.²⁵⁹

Burada Hz. Peygamber'in fiil ve sözlerinin bağlayıcılığı üzerinde kısaca durmamız gerekir. Hükümlerin tevatürle ortaya çıkması söz konusu olduğunda Hz. Peygamber'in bir ittiba' mercii olarak kabul edilmesi önemli bir husus olarak karşımıza çıkar. Kur'an'ın, Hz. Peygamber'e ittiba' etmeyi emrettiği gerçeğini teslim etmekle beraber Hz. Peygamber'e çağdaş olan insanların aslında her şeyi bizzat ondan öğrendiklerini de dikkate almak gerekir. Başka bir ifadeyle, Hz. Peygamber dönemindeki insanlar için Hz. Peygamber vahiyden önce gelmektedir. Bundan kasıt, İslam'ın ilk devirlerinde insanların hükme ulaşma yollarının Hz. Peygamber'e ittiba' olduğudur.

2.2.2. Şer'î Hükümlerin Tahakkuku İçin Dil Tek Başına Yeterli Midir?

İslâm medeniyeti dil üzerine kurulmuş bir medeniyettir. Allah'ın Hz. Peygamber'e vahyetmesi ve onun da bu vahyi tebliğiyle birlikte İslâm toplumu ortaya çıkmıştır. Bu toplumun ortaya çıkışı ve devamı

²⁵⁹ Bknz: Görgün, Tahsin, *İlahî Sözü'n Gücü*, İstanbul, 2003.

başlangıçtan itibaren vahiy ve onun muşahhas örneği veya açıklayıcısı olan sünnetle sürekli bir ilişki içerisinde olagelmıştır.²⁶⁰

Hükümlerin ortaya çıkışını dil kurallarına dayanarak tahlil etmekle hükümlerin mütevatirle ortaya çıktığını iddia etmek bir birine alternatif görüşler olarak gözükmektedir. Fakat yine de dilin tek başına yeterli delil olduğunu söylemek, gerçekleşmiş belirli şartların varsayımına dayanmaktadır. Bu şartlar, en özlü ifadesiyle İslâm toplumdur. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, Kur'an'daki emirlerin bir hüküm ifade edebilmesi için Kur'an'ı yetkili bir kaynak olarak kabul eden ve ona ittiba'yı benimsemiş olan toplumun bulunması gerekir. Sadece böyle bir zemin üzerinde dilin tek başına yeterli olabileceği söylenebilir. Dolayısıyla emrin mücebinin vücup ifade etmesi, yani hüküm doğurması bir İslâmî zemin üzerinde anlamlıdır. Yine emir kavramıyla ilgili dil tartışmaları da bu bağlamda anlaşılabilir.

Burada Razî'nin lafzî delillerin kesinliği konusundaki bir değerlendirmesine değinmek yerinde olacaktır.²⁶¹ Müellif konuya başlamadan önce delillerle ilgili genel bir bilgi sunar. Buna göre bir delilin mukaddimleri ya bütünüyle aklîdir veya naklîdir ya da her ikisinden oluşur. Burada Razî'nin lafzî delille naklî delili eşanamlı olarak kullandığını da zikretmek gerekir.

²⁶⁰ Bknz. Görgün Tahsin, *İlahi Sözü'nün Gücü*, 45-71.

²⁶¹ Bknz. Razî, *el-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*, 251-254.

Birinci kısım deliller, mukaddimelerinin tamamı aklî olan delillerdir. Bu durumda mukaddimeler kesin bilgi ifade ediyorsa, sonuç ta kesin olacaktır. Mukaddimelerin tamamı ya da bir kısmı zannî olursa sonuç ta zannî olacaktır. Çünkü sonuç mukaddimeden daha kesin olamaz.

Razî'ye göre, ikinci kısım deliller ise, mukaddimelerinin tamamı lafzî/naklî olan delillerdir. Bu tür bir delilin varlığı, Razî'ye göre imkansızdır. Çünkü Kur'an veya Sünnet'ten istidlal edebilmek Peygamber'in sıdkını bilmeye bağlıdır. Peygamber'in sıdkı bilgisi de naklî delillerden değil, aklî delillerden çıkarılır. Çünkü Peygamber'in sıdkı konusu da naklî delillere dayanıyor olsaydı, devir söz konusu olurdu. Sonuç olarak, mukaddimelerinin tamamı naklî olan deliller hem imkansız hem de geçersizdir.

Üçüncü kısım, aklî ve naklî mukaddimelerden çıkarılan delillerdir. Delillerin büyük çoğunluğu da bu türdendir.

Bu kısa bilgiden sonra Razî, naklî delillere dayanmanın ortaya çıkaracağı bilginin sıhhatinden bahsetmektedir. Burada bizim için önemli olan nokta tek başına lafzî delile dayanarak nasslardan hüküm çıkarmanın imkanı üzerinde durmak olacaktır.

Naklî delillerle ortaya konan bilginin sıhhati konusunda iki farklı görüş vardır. Birinci görüş naklî delillerin kesin bilgi ifade edemeyeceğini, ikinci görüş ise aksini savunmaktadır. Lafzî delillere dayanarak ortaya konan bilginin zannî olduğunu iddia edenler on gerekçe belirtmişlerdir.

Birinci gerekçe, **ilmu'l-luğa**: Lafzî delillere dayanarak delil ileri sürmek dili bilmeye bağlıdır. Dili oluşturan kelimeler da ahad rivayetle naklolunmuştur. Ahad haber kesin bilgi ifade etmediği gibi, dildeki kelimelerin (mânâlarının) ravileri de masum olmayan ediblerdir. Böylesi bir rivayetin zann ifade edeceği de açıktır.

İkinci gerekçe, **nahiv**: Naklî delillerle istidlal nahiv bilgisinin doğru ve kesin olmasına bağlıdır. Çünkü i'rab kuralları mânânın ortaya çıkması ve dolayısıyla iletilmesinde önemli bir işlev yüklenmekte ve i'rabın değişmesi de farklı mânâlara delâlet etmektedir. Cürcanî i'rabı, lafızlarda gizli olan mânâları açığa çıkaran unsur olarak görmektedir.²⁶² İ'rab da dahil olmakla, nahvi oluşturan temel kurallar rivayetlerle oluşmakta, talî kurallar da onlara kıyasla sabit olmaktadır. Rivayetlerle sabit olan temel kurallar âhâd rivayetlerle nakledildiği için bu bilgilere dayanmak da zann ifade eder. Buna en iyi örnek abdestle ilgili ayettir:

يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين

(Ey iman edenler, namaza durmak istediğiniz zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin ve ayaklarınızı da topuklara kadar(yıkayın/meshedin)).²⁶³ Bilindiği üzere abdest alırken ayakların yıkanması veya meshedilmesi konusunda bir tartışma vardır. Bu tartışmanın sebebi de yukarıdaki ayetteki **أرجلكم** kelimesinin i'rabıyla

²⁶² Şensoy, Sedat, *Abdulkahir el-Cürcanî'de Anlam Problemi*, (yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul, 2001), s. 63; Cürcanî, *Dela'ilu'l-İ'caz*, 28.

²⁶³ Kur'an, Maide, 6.

ilgilidir. Söz konusu kelime *'erculekum* şeklinde okunduğu zaman *fağsilû* fiiline atfolunmuş oluyor ve abdestte ayakların yıkanmasına delâlet ettiğine; *'erculikum* şeklinde okunduğu zaman ise *femsehû bi-* fiiline atfolunarak ayakların meshedilmesine delâlet ettiğine hükmedilir.

Diğer taraftan, önemli dil okulları olarak bilinen Basra ve Kufe ekolleri de nahivle ilgili konularda birbirine karşı görüş beyan etmektedirler.

Üçüncü gerekçe, **müştereklik**: Lafzî delillere dayanarak kesin bir bilgi ortaya koymak için dilde müşterek kelimelerin bulunmaması gerekir. Çünkü müştereklik konuşanın kastını doğru anlamamızı engeller. Bilindiği gibi, özellikle konuşanın kastını anlamak için başvurulacak yollar da en iyi ihtimalle kuvvetli bir tahminden öteye geçememektedir. Hal böyleyken dilde müştereklik olduğu sürece lafzî delillerle istidlal zann ifade eder.

Dördüncü gerekçe, **hakikat ve mecaz**: Lafzî delillere dayanarak delil getirebilmek için kullanılan lafzın hakikat mânâsına hamledilebilmesi gerekir. Nasslarda sıkça kullanıldığını gördüğümüz mecazlar bu bakımdan sorun teşkil etmektedir. Çünkü dilde aslolan hakikattir. Fakat lafzın hakikat mânâsına hamledilmesi durumunda da bazı sorunların olabileceğine işaret etmek gerekir. Bilindiği gibi hakikat, lafzın vaz'olunduğu anlamı göstermesidir. Kelimenin vaz'olunduğu anlama, yani hakikat mânâlara da yalnızca nakille ulaşılır.²⁶⁴ Bu da kelimelerin

²⁶⁴ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 163.

anlamalarının tespitini yine rivayetlere ve onların sıhhatine bağılı kılar. Rivayetlerle ilgili sorunlara yukarıda değinmiştik.

Beşinci gerekçe, **hazf ve ızmâr**: Lafzî delillerle istidlalde kesin sonuca ulaşmak için hazf ve ızmârın bulunmaması gerekir. Bilindiğı üzere hazf, cümle öğelerinden birisinin bir karînenin bulunması şartıyla zikredilmemesidir. Zikredilmeyen bir öğenin karîneye dayanarak belirlenmesinin zannî bilgi doğuracağı açıktır. Nasslarda hazfın bulunduğunu göz önüne alacak olursak, lafzî delillerle istidlalin zannî bilgi doğurması kaçınılmazdır.

Izmar, nefyin ispata, ispatın da nefye dönüşmesini sağlayan bir meânî kavramıdır. Mesela,

لا اقسم بيوم القيامة

(Hayır, kıyamet gününe andiçerim)²⁶⁵ ayeti nefy kalıbında olmakla beraber ispat içindir. Başka bir ayet,

يبين الله لكم ان تضلوا

(Delâlete düşersiniz diye Allah size açıklıyor) ayeti ispat kalıbında olmasına rağmen nefiy için kullanılmaktadır.

Altıncı gerekçe, **takdim ve tehir**: Takdim, cümledeki unsurların bulundukları yerden öne alınmasıdır. Bu, iki türlü olabilmektedir: Birincisi, cümledeki bir unsurun hükmünü değiştirmeksizin takdim

²⁶⁵ Kur'an, Kıyamet, 1.

edilmesidir. Mesela mübtedanın haberini takdim etmek veya mef'ulu faile takdim etmek gibi. İkinci tür takdim ise, bir şeyi bir hükümden başka bir hükme nakletmek şeklinde olan takdimdir. Bu durumda takdim edilen unsurun i'rabı da değişir.²⁶⁶ Razî'nin delâlet açısından sorunlu olarak gördüğü nokta da burası olsa gerek. Razî bu bağlamda takdim ve tehirin Kur'an'da sıkça kullanıldığına da dikkat çekmektedir.

Yedinci gerekçe, **umum ve husus**: Hâssın bulunmadığı durumda âmm matlubu ifade etmek için yeterlidir. Fakat hâssın bulunmaması yani, âmmın kullanılması zann ifade eder. Bu görüş, yani âmmın delâletinin zannî olması şafiî hanbelî ve malikî mezheplerine aittir. Hanefîlere göre ise tahsis görmemiş âmm'ın da hâss gibi delâleti kat'îdir.²⁶⁷

Sekizinci gerekçe, **nesih**: Nakli delillere dayanmanın temel şartlarından biri de neshin bulunmamasıdır. Çünkü Razî'ye göre nesih ihtimali taşıması ve vukû'unun tespitiyle ilgili sorunlar, onu zannî kılar.²⁶⁸ Nitekim nasih ve mensuhun tespitine yönelik tartışmalar ve farklı görüşler tek başına lafzî delillerin kesinlik değerini düşürmektedir.²⁶⁹

Dokuzuncu gerekçe **sem'î te'aruz**: Lafzî delillerle istidlalde diğer bir şart, sem'î te'aruzun bulunmamasıdır. Çünkü te'aruz giderilmesi için tercihe başvurulması gerekir. Bu da sadece zann ifade eder. Ayrıca sem'î bir tearuzun bulunmadığına yönelik bilgimiz de zannîdir.

²⁶⁶ Şensoy, Sedat, *Abdulkahir el-Cürcani'de Anlam Problemi*, 207-208.

²⁶⁷ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 587; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, III, 26-27.

²⁶⁸ Razî, *el-Mahsûl*, fî 'İlmi Usûli'l-Fıkh, I, 406.

²⁶⁹ Şatibî, *el-Muwafakât*, III, 100.

Onuncu gerekçe **aklî te'aruz**: Sem'î te'aruz gibi aklî te'aruzun bulunması da lafzî delillerin kesinlik ifade etmesini engeller. Çünkü aklî te'aruzun giderilmesi için naklî delilin te'vilini gerekli kılmaktadır. Yine aklî te'aruzun da varlığı konusundaki bilğimiz kat'î değildir.

Zikredilen bu gerekçeler lafzî istidlalin kesinlik ifade edemeyeceğini göstermektedir. Çünkü zannî mukaddimelere dayanan bir istidlalin sadece zann ifade edeceği kesindir. Fakat bütün bunları geçersiz kılan bir durum söz konusudur; lafzî delillerin içeriğinin tamamı mütevatir haberlerle sabit olmaktadır. Hal böyleyken yukarıda bahsedilen ihtimallerin tamamı ortadan kalkmış oluyor. Mütevatir haberlerin de yakîn ifade ettiği açıktır. Böylece Razî lafzî delillerle istidlalin yakîn ifade etmesini mutevatir kavramına bağlamaktadır. Bilindiği gibi tevatür, dil dışında varolan bir olgudur. Böylece dilin kendi başına yetersizliği durumunda başka faktörler devreye girmektedir. Bu da hükümlerin kaynağının tek başına dil, dolayısıyla da lafzî deliller olamayacağını söylemek için bir dayanak olabilir.

Abdulaziz Buharî ahkâmın ortaya çıkışının sebeplerinden bahsederken hükümleri iki kısma ayırır. Birincisi akılla bilinmesi mümkün olan hükümlerdir. Bu tür hükümler aynı zamanda *dilin* delaletiyle sabit olan hükümlerdir. Bunlara satış sonucu mülkiyet sahibi olma, nikah ve hibe örnek olarak gösterilebilir. İkinci tür hükümler ise

sadece şeriatle bilinebilen hükümlerdir. Bu tür hükümlere *dilin delaleti* söz konusu değildir. Had cezaları buna örnek gösterilebilir.²⁷⁰

2.2.3. Nass-Hüküm Ayırımı

Hiç kuşkusuz, metinle anlam arasında ayrılmaz bir birliktelik olduğu gibi, nassla hüküm arasında da buna benzer bir ilişki vardır. Buna göre, nassın gelişle birlikte, eğer bu nass hüküm içeren bir metinse, hüküm de vaz'edilmiş olmalıdır. Bu açıdan, nassla hüküm arasındaki ilişki şer'î ahkâmın ortaya çıkma şekline ışık tutması açısından önemlidir. Nassla anlam ve hüküm arasındaki ilişkiyi eşzamanlı olarak değerlendiren İbn Haldun konuyla ilgili şunları söylemektedir:

Hz. Peygamberin vahyi melekten alıp onu beşeri idrak seviyesine indirmesi ve kendisine aktarılanları anlaması zamana bağlı olmadığı için, sanki bir anda gerçekleşir. Dahası her şey bir anda olup biter ve bu yüzden çok hızlı imiş gibi gözükür. İşte bu sebeple vahiy olarak adlandırılmıştır. Çünkü vahiy, sözlükte, çabuklaştırma anlamına gelir.²⁷¹

Burada önemli olan husus şer'î hükmün ortaya çıkmasıyla vahyin gelmesinin aynı zamanda ve ortamda gerçekleşmesidir. Buna karşılık, Mekke'de inen bazı ayetlerin hükmünün Medine'de tahakkuk ettiğine dair iddialar vardır.²⁷² Mesela,

قد افلح من تزكى و ذكر اسم ربه صلى

²⁷⁰ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 117.

²⁷¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 98.

²⁷² Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 118.

(Arınan (tezekkâ), Rabbinin adını anıp O'na kulluk eden kimse kuşkusuz kurtuluşa ermiştir²⁷³) ayeti, Mekkî olduğu bilinmekle beraber, bazı alimlerce zekatın delili olarak gösterilmektedir. Buna karşılık zekatın Medine döneminde farz kılındığı da bilinen gerçektir.

Nasr Hamid Ebu Zeyd bu tür yanlışların sebebini üç başlık altında zikretmektedir:

1. 1. Metinlerdeki 'luğavî anlam'la 'şer'î anlam' arasındaki ayırımı gitmemek. Halbuki, alimler, Kur'an metninin, birçok lafzında ve özellikle de şer'î hükümlerle ibadetler sahasına ait lafızlarda gerçekleştirildiği anlamsal (delaili) gelişimin teorik olarak farkındadırlar. Sözelimi, A'la suresinin 14. ayetindeki 'tezekkâ' kelimesinin fikhî ve şer'î anlamdaki zekatla hiçbir ilişkisi yoktur. Buradaki *tezekkâ* kelimesinden, Kur'an'da sıkça kullanılan sözlük anlamı (arınmak) kastedilmiştir... Şayet maksat, şer'î anlamdaki zekat olmuş olsaydı, o zaman, Leyl suresindeki ayette 'mal'²⁷⁴ kelimesinin zikredilmesi, hoş karşılanmayan ve Kur'an metninde bulunmayan bir çeşit 'gereksiz söz uzatımı' olurdu...
2. 2. Alimlerin yanlışlarına sebep olan ve onları, hükmün, ayetin inişinden sonraya kalacağı şeklinde bir varsayıma sevk eden ikinci unsur, sahabe ya da tabîne nispeti sebebiyle ilim adamının reddedemediği bir rivayette, ayete ilişkin belli bir yorumun yer alması ve bu yorumun da ayetin

²⁷³ Kur'an, A'lâ, 14.

²⁷⁴ "O ki temizlenmek için malını verir" (Kur'an, Leyl, 18).

Medenî olduğunu ifade etmesidir. Bu durumda söz konusu ilim adamı çelişkiyi gidermek için ayetin metninin, hükmünden sonraya kaldığı varsayımı dışında bir çözüm bulamamaktadır...

3. 3. Üçüncü ve son hata nedeni ise, herhangi bir ayetin iniş sebebi ile, söz konusu ayetin tanıklığına müracaat edilen bir başka bağlamı birbirine karıştırmaktır. Bu durumda ravî, ayetin, sebebinden önce indiği zannına kapılır. Daha sonraki dönemde de bir başka alim gelir ve bu önceki zanna bağlı olarak, ayetin metninin, hükmünden ve sebebinden önce inmiş olabileceğini düşünür...²⁷⁵

Nasr'ın hem verdiği örnekler, hem de tespit ettiği noktalar metinle hüküm arasındaki ilişkinin sıhhati açısından önemlidir. Müellifin zikrettiği sebeplerin yanı sıra, hükümleri Kur'an ayetlerine bağlama çabasını da zikretmek yerinde olacaktır. Bu durum İslâmî literatürde sıkça karşılaşılan bir durumdur. Bir hükmün, Kur'an'ın bir ayetiyle bir şekilde ilişkilendirilmesi çabası, o hükmün daha değerli ya da bağlayıcı olacağı kanısından ileri gelmektedir. Oysa, fikhî hükümler arasında Kur'an'la doğrudan bağlantısı olan hükümlerin sayısı azdır. Bu durum, diğer kaynaklarla ortaya konan hükümlerin bağlayıcılığını ve değerini düşürmediği gibi, Kur'an'ın bir eksikliği olarak da değerlendirilemez. Çünkü Kur'an, birçok fikhî hüküm içermesine rağmen sırf bir ahkam kitabı değildir.

²⁷⁵ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 121-124.

2.3. Hz. Peygamber'in Fiilleri

Hükümlerin ortaya çıkışı bağlamında Hz. Peygambere ittiba'nın gerekliliği üzerinde durmuştuk. Burada ise Hz. Peygamber'in fiillerinin tek başına hüküm doğurması tartışmasına kısaca değineceğiz.

Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılık ifade edip etmediği konusu emrin tanımıyla ilgili tartışmalarda ortaya çıkmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi emrin tanımındaki en belirleyici unsurlardan biri de sözlü olmasıdır. Dolayısıyla emrin mûcebi olan vücup doğrudan sözlü hitapla ilgilidir. Bu açıdan bakılınca fiilin de emir gibi telakki edilip, mûcebiyle ilgili tartışmalarda bulunmak yerinde bir tutum gibi gözükmüyor. Çünkü fiil sözlü bir hitap değildir. Fakat Hz. Peygamber'e uymayı emreden ayetlerin²⁷⁶ bulunması, onun sözlü emirleri gibi fiillerinin de vücup ifade edip etmeyeceği açısından konunun incelenmesini gerekli kılmıştır. Burada Hz. Peygamber'in fiilleri derken, kendisinin, uyulmasını sözlü olarak emrettiği belirli fiillerin kastedilmediğini anlamamız gerekir. Zira bu türden fiillerin bağlayıcılığı tartışma konusu değildir, söz konusu olan, Hz. Peygamber'in, hakkında bir açıklama yapmadan işlediği fiilleridir.

Hz. Peygamber'in fiillerinin vücup ifade ettiğini ve bu fiillere hakikî anlamda emir denebileceğini iddia edenler, bazı Şafiî alimler ve bir rivayetinde İmam Malik'tir. Bir fiilin kendi başına hüküm ifade edeceği iddiası da genellikle '*Firavun'un fiili (emri) doğruya götüren değildir*' ayetine

²⁷⁶ Kur'an, Al-i İmran, 32, 132; Kur'an, Nisa, 59; Kur'an, Maide, 92, vd.

dayanmaktadır. Söz konusu iddiaya göre yukarıda yer alan ayetteki *emri* kelimesi fiil anlamında kullanılmıştır ve hükme delâlet etmektedir.²⁷⁷

Abdulaziz Buharî'ye göre Hz. Peygamber'in fiilleri mücmel bir ayetin beyanı mahiyetinde olmadığı sürece vücup ifade etmez, çünkü vacip bir hükmün gerçekleşmesi için sözlü hitabın bulunması şarttır. Hz. Peygamber'in, mücmel ayetlerin beyanı mahiyetindeki fiillerine namaz kılma ve teyemmüm almanın şekli örnek olarak gösterilebilir. Bu tür fiillere uymayı gerektiren diğer bir gerekçe de, Hz. Peygamber'in bu fiillere uyulmasını sözlü bir şekilde bildirmesidir.²⁷⁸

Diğer taraftan, Hz. Peygamber'in, namaz kılarken ayakkabısını çıkardığı ve cemaatin de buna uyduğunu görünce onları uyardığı hadisi²⁷⁹ de bir fiilin kendi başına hüküm ifade edemeyeceğini göstermektedir.

Kadı Abdülcebbar'a göre fiiller yalın haliyle herhangi bir hükme delâlet etmez. Ancak mevcut olan karîne bir fiilin hükme delâlet etmesini gerekli kılabilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in fiillerinin, diğer insanlardan farklı olarak hükme delâlet ettiği görüşünü de Kadı Abdülcebbar kabul etmez. Eğer bir fiilin hükme delâleti söz konusu olsaydı bunun herkes için geçerli olması gerekirdi.²⁸⁰

²⁷⁷ Kakî, *Câmi'u'l-Esrâr*, Mekke, 1997, I, 154.

²⁷⁸ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 243.

²⁷⁹ Ebu Davud, *Sünen*, I/426-427.

²⁸⁰ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, yy., 1963, IV, 251-252.

Kadı Abdülcebbar, Hz. Peygamberin fiillerinin hüküm ifade ettiğini savunanların 'O'nun emrine karşı gelenler sakınsın'²⁸¹ ayetine dayandıklarını zikretmektedir. Bu görüşü savunanlara göre, söz konusu ayetteki *emr* kelimesi fiil anlamında kullanılmıştır ve Allah'ın, Hz. Peygamber'in fiillerine karşı gelmeyi yasaklaması Onun fiilleri vucub ifade ettiği anlamına gelmektedir.²⁸²

2.4. Dil Kurallarından Dinî Hükümlere Ulaşma

Allah'ın hitabının yazılı bir metin halinde elimizde bulunması dilin, dinî ilimler arasındaki önemli yere sahip olmasının gereğidir. Klasik dönemde dil üzerine yapılan titiz ve ayrıntılı çalışmaların amacı da bu ilahî hitabı anlama çabasına yöneliktir. Nitekim günümüzde de, dil araştırmalarına yönelerek, dil ile din arasındaki irtibatı tesis etmenin lüzumuna vurgu yapılmaktadır.²⁸³

2.4.1. Hüküm

Asıl anlamı *men etmek* olan hüküm kelimesi fıkıh literatüründe bir çok anlamda kullanılmaktadır. Bazı hukukçular tarafından "hüküm" kelimesinin fıkıh literatüründe dört farklı anlamda kullanıldığı tespit

²⁸¹ Kur'an, Nur, 63.

²⁸² Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVIII, 261-262.

²⁸³ Görgün, Tahsin, *İlahi Sözün Gücü*, s., 21.

edilmiştir.²⁸⁴ Bunlar, yargı kararı, yönetim yetkisi, bir şeyin diğerine olumlu ya da olumsuz isnadı ve fıkıh usulü terimi olarak Şâri'in, mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı²⁸⁵ veya hitabının eseridir.²⁸⁶ Biz burada, Şâri'in, iktiza, tahyir ve vaz' bakımından mükelleflerin fiillerine yönelik hitabı/hitabının eseri anlamındaki fıkıh usulü terimi üzerinde duracağız.

Hanefî usul alimleriyle mütekellimîn ekolüne mensup alimlerin hüküm tanımları arasındaki açık ve tek fark, Hanefîlerin hükmü, Şâri'in hitabının eseri, mütekelliminin ise, Şâri'in bizzat hitabı olarak tanımlamalarıdır. Hitap ve hitabın eseri arasındaki temel anlam farkı birincisinin Şâri'e, ikincisinin ise mükellefe ilişkin olması bakımından önemlidir. Hitap, muhataptan bağımsız olarak varolduğu halde, hitabın eseri yani kelamın anlamı muhatap ve muhatabın durumuna bağlıdır; hitap tek ve değişmez olduğu halde, hitabın eseri (hüküm) değişebilir mahiyettedir. Bu sebeple hükmün, 'hitabın eseri' ibaresiyle tanımlanması doğru bir seçimdir.

Tanımda geçen, 'mükelleflerin fiiline yönelik' kaydıyla birlikte iktiza, tahyir ve vaz' kavramlarının da kullanılması, fikhî hükmün

²⁸⁴ Türcan, Talip, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 64-68.

²⁸⁵ Şevkanî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî, *İrşadü'l-Fuhûl ila Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, Beyrut, 1992, s. 23.

²⁸⁶ Molla Hüsrev, Muhammed ibn Feramuz, *Mir'âtu'l-Usûl fi Şerhi Mirkâtî'l-Vusûl*, İstanbul, 1309, II, 388.

anlamının sınırlarını belirleme açısından önemlidir. 'Mükelleflerin fiiline yönelik' kaydı, insan davranışlarına ilişkin şer'î hitabı, normatif bir değer taşımayan diğer şer'î hitaptan ayırmaktadır²⁸⁷. Özellikle, iktiza ve tahyir kavramları ise, mükelleflerin fiillerine ilişkin ilahî hitabın vasfını belirlemektedir. Böylece hukuk açısından hüküm bir fiilin yapılmasının veya yapılmamasının istenmesi yahut yapılıp yapılmaması konusunda mükellefin serbest olduğunu gösteren ilahi hitabın gereğidir.

2.4.2. Hüküm Açısından İnşa-İhbar Ayırımı

Haber cümlesi veya ihbarî cümle bir şeyin varlığından haber veren cümledir. Cümlede anlatılan dış dünyadaki hakikate uyduğu zaman, buna doğru, uymadığı zaman ise yanlış denir. Dolayısıyla, haber cümlesi, kendinde doğru ve yanlış olmayı kabul eden ifadedir. Bir hakikate uygunluk iddiası taşımayan cümle ise inşaî cümledir. Bir inşaî cümle bildirimde bulunmaz. Dolayısıyla inşaî cümleler için doğru veya yanlış yargısı kullanılmaz.²⁸⁸ Bir haber cümlesinin doğruluğunun ispatı gerekli olsa da, inşaî cümlelerin hakikate uygunluğu veya doğruluğu tartışması yapılamaz. İnşaî cümlelerin gereği yerine getirilir veya karşı çıkılır. Mesela, bir soruya ya cevap verilir veya cevap vermek reddedilir; sorunun doğruluğu tartışması yapılmaz (bir sorunun doğru veya yanlışlığının tartışılabileceği zemin tamamen farklıdır). Veya bir emir söz konusu olduğunda ya itaat edilir ya da isyan edilir. İnşa-ihbar ayrımının

²⁸⁷ Türcan, Talip, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, s. 74-75.

²⁸⁸ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 269; Cemaluddin, Mustafa, *el-Bahsu'n-Nahvî inde'l-Usûliyyîn*, 258; Ayrıntılı bilgi için bkz: Suyutî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, ty., II, 97-107.

konumuz açısından önemli noktalarından birisi budur. Çünkü dinî hükümlerin dayanağı olan emir bir inşa kalıbıdır. Bu yüzden, bir dinî yargının doğruluk veya yanlışlık tartışması yapılamaz, ona itaat edilir veya edilmez.

Pirizade'nin İbn Haldun'dan özetle aktardığı, bu konudaki ifadeler, günümüz Türkçe'siyle şöyle ifade edilebilir:

Kelam iki kısımdır. Bir kısmına inşâ ve bir kısmına haber denir. İnşâ, kendisiyle bir şeyin vâki'de varlığından yahut yokluğundan haber vermek kastolunmayıp, belki bir kimsenin bir kimseye 'filan işi yap' veya 'yapma' diye emrederek yahut bir kimsenin bir kimseden bir nesneyi sormak amacıyla 'filan şey nasıldır', 'nasıl oldu' demesi gibi, sadece o kelamla konuşanın kastı o şeyi yeniden vücuda getirmektir... Kelamın ikinci kısmı haberdur. Haber, kendisiyle bir şeyin gerçekte varlığından veya yokluğundan haber veren kelamdır. Mesela, 'şimdi güneş doğdu' yahut 'battı' ve 'filan iş şöyle oldu' demek gibi. Bunun amacı gerçekte bir şeyin varlığından veya yokluğundan haber vermektir. Eğer o haber vakı'aya uygunsa, doğru ve değilse yanlış adlandırılır. Şeriatte ayet ve hadislerin çoğu emir ve nehiy türündendir. Mesela, namaz, zekat, hac ve orucun emrolunması ve muharremattan nehyolunmak inşa kalıbındandır ve bunların sıhhatini bilmek ancak nakleden ravilerin mevsuk ve mu'temed kimselerden olduğunu araştırıp, adil ve güvenilir oldukları sürece emirlere imtisal edilir ve nehiylerden sakınılır. Zira emir nehiyde gerçekte bir şeyin varlığından veya yokluluğundan haber verilmediği için, mümkün müdür değil midir şeklinde düşünmek gerekmez, Şari'den veya Nebi'den varit

olup olmadığını belirlemek için ravilerinin sıdk ve adaletini araştırmak gerekir.²⁸⁹

Haber cümlesiyle inşaî cümlenin çeşitli tanımları böylesi bir ayırımın ortaya çıkardığı başka bir önemli noktaya işaret etmektedir. Bazı usul alimleri haber ve inşa cümlelerinin tanımını şöyle yapmaktadır: İnşa'î cümle, bir vakayı veya anlamı ortaya çıkaran, haber cümlesi ise bu vakayı veya anlamı anlatan cümledir.²⁹⁰ Bu bağlamda Abdulaziz Buharî'nin bazı talep cümlelerini bile inşa kalıbı olarak kabul etmediğine işaret etmek gerekir. Müellif Hz. Peygamber'in "şunu yapmanızı istiyorum" veya "şunu size zorunlu kılıyorum" şeklindeki ifadelerinin aslında "şunu yapın" anlamında olduğunu zikretmekte ve fakat bu tür kalıpların inşayı haber veren ihbarî cümle olduğunu ifade etmektedir.²⁹¹

2.4.3. Dil Seviyeleri

Dilin seviyeleri bir bakımdan kelimenin anlam katmanlarını ifade eder. Bunlar üçtür: Lüğavî hakikat, şer'î hakikat ve örfî hakikat. Böyle bir ayırımın sebebi kelimelerin her birinin bir vaz'edeninin olmasıdır. Her bir dil seviyesinde ya yeni bir kelime vaz'edilir ya da mevcut kelime başka bir anlamda kullanılmak suretiyle yeni bir vaz' ortaya çıkar. Böylece her yeni vaz', vaz'edeninin adını alır. Mesela, Kur'an'da bir kelime dinî

²⁸⁹ Pirizade Mehmed Sahib Efendi, *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, İstanbul 1274, s. 42.

²⁹⁰ Cemaluddin, Mustafa, *el-Bahsu'n-Nahviyyu inde'l-Usûliyyîn*, 260.

²⁹¹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 269.

anlamda kullanıldığında, ortaya çıkan bu yeni anlam şer'î anlam olarak adlandırılıyor.²⁹²

Şer'î hakikat Vahiy'le ortaya çıkan yeni anlamlardır. Şerî'atin bu kullanımları, çoğu usulcû tarafından yeni bir varlık alanı olarak değerlendirilmektedir. Şer'î hakikatin yeni bir vaz' olmadığını kabul edenin, Mutezilî alim Kadı Abdelcebbar olduğu söylenmektedir.²⁹³ Diğer taraftan Mutezilî usulcû Ebu'l-Huseyin el-Basrî Mutezile'nin, lüğavî hakikatin şer'î hakikate dönüşmesini kabul ettiğini ifade etmektedir. Basrî'ye göre, yeni doğan çocuğa isim koyma ve yeni bir alet icat eden sanatçının, o alete bir isim vermesi gibi, Şerî'at'ın de getirdiği bir ibadet için yeni bir isim koyması mümkündür.²⁹⁴

Şer'î hakikatin mecaz olduğu iddiasını Adudüddin İcî şöyle cevaplandırır:

İlk olarak, Şari'in kullandığı kelimeler dilciler tarafından bilinmediği için bu bir mecaz olamaz. Eğer dilciler bir kelimeyi kullanmış olsalardı ve Şari' de onlara uyararak aynı mecazı kullansaydı durum farklı olurdu. İkinci olarak, *savm* veya *salât* gibi kelimeler mutlak olarak kullandığında şer'î hakikatler anlaşılmaktadır. Oysa kelimenin mecaz anlamında kullanıldığını gösteren bir karînenin bulunması gerekir.²⁹⁵

²⁹² Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 159-160.

²⁹³ İcî, *Şerhu'l-Adud*, s. 47.

²⁹⁴ Ebu'l-Huseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 23-24.

²⁹⁵ İcî, *Şerhu'l-Adud*, s. 49.

Şer'î hakikatin varlığı İlahî Hitab'ın oluşturduğu zemini işaret eder. Herhangi bir ibadetin anlamlı oluşu vahyin getirdiği düzene bağlıdır. Dolayısıyla, hakikatin yukarıda zikredilen üçlü taksimi, özellikle şer'î hakikat açısından, dille hüküm arasındaki ilişkiyi doğrudan etkiler ve ona zemin hazırlar. Bir iletişim aracı olan dili ve onun gereğini, insan ilişkilerini yönetecek yetkinliğe taşıyan, şer'î hakikattir. Mesela, bir ibadetin *farz* olması şer'î hakikatin bağımsız bir varlık alanı olmasıyla anlaşılır ve bu sayede mümkündür. Nitekim, İslâm'ın ilk dönemlerinde müslüman olmayanların müslümanların yaptıkları ibadetleri anlamsız fiiller olarak görmeleri²⁹⁶, genel anlamıyla şer'î hakikati kabul etmemelerinin bir gereğiydi. Diğer taraftan, şer'î hakikat müstakil varlık alanı olarak kabul edilmediği takdirde, mesela, bir dil konusu olan *zorunlulukla*, bir din kavramı olan *farz* arasında bir bağlantı kurulamayacaktır.

2.4.4. Emir ve Hüsün-Kubuh

Emirle hüsün-kubuh kavramı arasındaki ilişki, emredilenin iyilik veya yasaklananın kötülük vasfına yöneliktir. Meselenin daha açık ifade edilmesi için şu soru sorulabilir: Fiilin iyi veya kötü vasfı alması emirden önce midir, sonra mıdır? Bu soru doğrudan, fiillerin iyilik ve kötülük vasfının akılla bilinip bilinemeyeceğiyle alakalıdır.

Bilindiği üzere bu konuda üç farklı görüş vardır:

²⁹⁶ Görgün Tahsin, *İlahi Sözü'nün Gücü*, 65.

1. Mutezile mezhebinin görüşü. Mutezile mezhebine göre eşya bizatihi iyi ve kötüdür ve bu yüzden iyi olduğu için emredilmiş ve ya kötü olduğu için yasaklanmıştır. Bu aynı zamanda, aklın güzel ve çirkin tefrik edebileceği anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla, Mutezile'ye göre hüsn-kubuh şer'î değil, aklî bir kavramdır. Bu bağlamda, Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Allah'ın emretmesini, iyilik ve kötülüğün bildirilmesi olarak değil, söz konusu fiillerin yapılmasının gerekliliği olarak değerlendirmektedir.²⁹⁷

2. Eş'arî mezhebinin görüşü. Eş'arî mezhebi, eşyadaki iyilik ve kötülük vasfını Allah'ın takdir ettiğini ve iyilerin yapılıp kötülerden sakınılmasını da yine Allah'ın belirlediğini kabul etmektedir. Bu anlayışa göre eşya bizatihi iyi veya kötü değildir ve buna bağlı olarak da aklın iyilik ve kötülüğü anlaması söz konusu değildir.²⁹⁸

3. Maturidî mezhebinin görüşü. Maturidî mezhebi ise Allah'ın, kötü bir şeyi emretmeyeceği kabulünden hareketle, emredilen fiillerin bizatihi iyi veya kötü olduğunu kabul etmekte ve Allah'ın hitabının da, Hakîm olması sebebiyle bu yönde cereyan ettiğini savunmaktadır.²⁹⁹

İyilik sıfatı bakımından emredilen fiil iki çeşittir: Bizatihi iyi olan veya kendinden iyi fiiller (hasen li-nefsihi) ve başka bir sebepten dolayı iyi olan fiiller (hasen li-ğayrihi). Bizatihi iyi olan fiiller kendisinde bir

²⁹⁷ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 371.

²⁹⁸ Buharî, *Keşfu'l-Esrar*, I, 389; Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd*, Kahire, 1950, s. 258.

²⁹⁹ Buharî, *Keşfu'l-Esrar*, I, 389, 419.

iyilik vasfı bulunan fiillerdir. Mesela namaz, bizatihi iyi olan bir fiildir. Bizatihi iyi olan fiiller bu vasfın iskatı (düşmesi), yani söz konusu fiilin mükellefin sorumluluğundan düşmesi durumu açısından üç çeşittir. Birincisi iyilik vasfının iskatı mümkün olmayan fiillerdir. Mesela imanın kalpte tasdiki ikrah (eziyet ve zorlama) söz konusu olduğunda bile iyilik vasfını kaybetmez. İkincisi iyilik vasfının iskatı mümkün olan fiillerdir. Bunun misali de imanın ikrarıdır. İkrah söz konusu olduğunda ikrardan vazgeçilebilir. Fakat bu konuda ihtilaf vardır. Çünkü bir kısım alim, imanı ikrar etmede ısrar eden ve bu yüzden öldürülen kişinin şehit olduğunu esas alarak, imanı ikrarın da iyilik vasfını kaybetmesi mümkün olmayan fiiller arasında değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Fakat karşı iddiaya göre, imanın tasdiki bütün hallarda emredilmiş (me'mûrun bih) olduğu halde, ikrar böyle değildir. Kendisine eziyet edilen kişinin imanını ikrar etmesi, yani diliyle ifade etmesi emredilmiş değildir. Bu yüzden imanın ikrarı iyilik vasfını kaybetmesi mümkün olan fiillerdendir. Üçüncüsü ise bizatihi iyi olan fiiller arasında değerlendirilen fakat başka bir fiil sebebiyle iyi olan fiiller benzeyen fiillerdir. Mesela namaz ibadeti için taharet (temizlik) bizatihi iyi olmamakla beraber iyilik vasfını taşıyan fiiller arasında değerlendirilmektedir.³⁰⁰

Başka bir sebepten dolayı iyi olan fiiller bizzat kendisinde bir iyilik vasfı bulunmayan fakat başka bir fiile bağlı olarak iyi olarak değerlendirilen fiillerdir. Mesela zekat fakirlerin ihtiyacının giderilmesi sebebiyle iyilik vasfını kazanmış bir fiildir. Veya Cuma namazına

³⁰⁰ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 393-394.

giderken yürümenin (sa'y) bizzat kendisi talep olunan bir fiil olmayıp yani, bizatihi kendisi iyilik vasfını taşımayıp, namaza gitme sebebiyle iyilik vasfını kazanmıştır.³⁰¹

2.4.5. *İf'al* Sîgasının Önemi

Arapça'da zorunluluk sîgası *if'al* (yap) formudur. Bu sîga, özellikle hukuk açısından önemlidir. Çünkü Kur'an'daki zorunluluk ifadeleri büyük çoğunlukla emir sîgasındadır. Kur'an'da bir şeyin yapılması istendiği zaman çoğunlukla "bu bağlayıcıdır" veya "zorunludur" yerine "yapın" kalıbı kullanılır. Mesela, "namazı kılınız"³⁰² ayeti buna örnektir. Bu bakımdan, emir sîgası ve bu sîgayla ilgili olarak, emrin tanımı, emrin mûcebi, zamana ve tekrara delâleti ve yasaktan sonra gelen emir gibi bir çok konu fıkıh usulü kitaplarında ayrıntılı olarak tartışılır.

Emir sîgasının, zorunluluk veya bağlayıcılık anlamı taşıyan kelimelere tercih edilmesinin sebebini, *if'al* sîgasının emre hâss bir kalıp olmasına bağlayabiliriz. Bu, dilde aslolanın hususilik olması kuralı açısından önemlidir. Bu sayede, talebin tam olarak gerçekleşmesi mümkün olmaktadır.³⁰³ Diğer taraftan, emrin bir inşa kalıbı olması da,

³⁰¹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 400-402.

³⁰² Kur'an, Rûm, 31.

³⁰³ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 259.

Kur'an'ın topluma yönelik ilahî bir hitap olması bağlamında bir tercih sebebi olarak değerlendirilebilir.

Bir fiilin talep edilmesinde iki türlü emir sîgası kullanılır. Bunlar hakikî emir sîgası ve mecazî emir sîgasıdır. Hakikî veya diğer adıyla sarîh emir sîgasında “Namaz kılın, zekat verin”³⁰⁴ ayetinde olduğu gibi bizzat emir sîgası kullanılır. Meczâî emir sîgasında ise çoğunlukla, üçüncü şahsa yönelik hitap söz konusudur. Mesela, “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali beklerler” mealindeki ayette olduğu gibi.³⁰⁵

2.4.6. Emrin Mûcebinin Tespiti ve Hükümle Arasındaki İlişki

Mûceb, kelamın ya da söylenen sözün iddiasını ifade eder. Bu açıdan kelamın ikiye ayrıldığından İnşa-İhbar bahsinde söz etmiştik. Hatırlayacak olursak, iddiası açısından kelam, inşaî ve ihbarî olarak iki kısma ayrılır. İhbarî kelam, haber veren kelam türüdür ve mûcebi de, muhatabın söylenen söze inanmasını beklemektir. Emrin de içinde yer aldığı ikinci kısım olan inşaî kelam türünde ise, kelamın mûcebi söylenen sözün gereğinin yapılmasıdır. Emir söz konusu olduğunda, mutlak emrin mûcebi vücuttur. Buna bağlı olarak, emir sîgasıyla gelen bir nassın, emir sîgasının kullanıldığı diğer anlamlardan birinin kastedildiğine dair bir

³⁰⁴ Kur'an, Bakara, 43.

³⁰⁵ Ögüt, Salim, “Emir”, *DİA*, İstanbul, 1995.

karîne bulunmadığı sürece zorunluluk, yani ittiba' gerektirdiğine hükmedilir.

Emrin mûcebinin zorunluluk olmasıyla bir şer'î hükmün bağlayıcılığı arasında dinî vecibeler bakımından fark vardır. Başka bir ifadeyle, dil düzeyindeki zorunlulukla dinî bağlamdaki zorunluluk birbiriyle ilişkili olmakla beraber birbirinden farklıdır. Fakat emirle ilgili tartışmalarda da gördüğümüz gibi zorunluluk bildiren dinî hükümlerin delillendirilmesinde dil düzeyindeki zorunluluk bir esas teşkil etmektedir. Daha önce de bahsedildiği üzere, bu bir evrensellik girişimi olarak görülebilir. Fakat bununla birlikte bu yaklaşımın, dinî hükümleri doğrudan vahiyle irtibatlandırma çabası olarak değerlendirilebileceğini de ifade etmek gerekir.

Dinin getirdiği hükümlerin insan davranışlarını yönlendiren ilke ve kurallar olduğunu dikkate alacak olursak, bu ilke ve davranışların dille olan irtibatı açısından dinle ahlak felsefesi arasında bir benzerliğin bulunduğunu görürüz. Ahlak felsefesini dil kuralları üzerine inşa etmeye çalışan felsefecilerle, şer'î hükümleri doğrudan nassa, dolayısıyla dile bağlamaya çalışan usulcülerin, genel hatlarıyla bakıldığında, benzer işi yapmaya çalıştıkları görülür. Bu açıdan, bir dil yargısının dinî hükme dönüşmesini daha açık görebilmek için dilci ahlak felsefesi yaklaşımına kısaca bakmamız yerinde olacaktır.

Dilci ahlak felsefesi ahlak kurallarının dayanağı olarak salt dilbilimi kabul etmektedir. Bu bağlamda dil ikiye ayrılır: Tasvir edici dil ve emredici dil. Ahlak felsefecilerinin temel uğraşı da tasvir edici dilden

emredici dile geçişi tutarlı bir biçimde sağlamaktır. Bunun için başvurulmuş bazı temel kavramlar vardır. Bunların başında, tasvir edici anlatımın değeri yargısı taşıyıcısı olan ‘iyi’ ve ‘doğru’ kavramları gelmektedir. Diğer tarafta ise emredici dilin ‘-malı’ kalıbı bulunmaktadır. Böylece, ‘iyi’ veya ‘doğru’ yüklemleri cümlelerden ‘-malı’ kalıbının çıkarılabilmesi tasvir edici dile emredici dil arasındaki mantikî irtibatın sağlanmasını mümkün kılacaktır. Bu sağlandığı takdirde ‘şu iyidir’ cümlesinden ‘şu yapılmalıdır’ veya ‘şu kötüdür’ cümlesinden ‘şu yapılmamalıdır’ sonucu ya da ahlakî kuralı çıkmış olacaktır.³⁰⁶

Usulcülerin konu edindikleri, dil yargısının dinî hükme dönüşmesi sürecinde durum bundan farklıdır. Burada dil yargısını dinî hükme dönüştüren temel unsur, en genel anlamıyla ittiba’dır. İttiba’dan kasıt, vahyi kabul etmek ve vahyin gereğini gerçekleştirmek için de Hz. Peygamber’e uymaktır. Bu kabul aynı zamanda vahyin ötesine geçmemeyi, yani vahiyle gelen kural ve ilkelerin bir asıl olarak kabul edilmesini de içermektedir. Hal böyleyken, usulcülerin, tasvir edici dile emredici dil ayırımını yapma ve bunlar arasındaki ilişkiyi esaslandırma ihtiyaçları ortadan kalkmış oluyor.

Dinî hükümlerin ortaya çıkış şekli, bir süreç olarak ayrıntılarıyla bilginiz dahilinde olmamakla beraber, dil yargılarını dinî hükümlere dönüştüren temel unsurun ittiba’ olduğunu söyleyebiliriz. Mehmet Erdoğan bir makalesinde bu konu şöyle ifade etmektedir:

³⁰⁶ Bkz. Hare, Richard M., *The Language of Morals*, Oxford, 1967.

Kur'an, Hz. Peygamber'in kalbine iniyordu ve oradan da dili üzerinden gerçekleşiyor ve insanlığa duyuruluyordu. Yeni bir insan tipi (Müslüman) inşâsı, inen Kur'an ayetleri üzerinden çok, bizzat Hz. Peygamber'in örnekliği üzerinden gerçekleşiyordu. Hz. Peygamber'in insanlar tarafından örnek alınan davranış modelini şekillendiren ise Kur'an oluyordu.³⁰⁷

Yeni bir insan tipi (Müslüman) inşasının dinî ahkamla doğrudan ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Müslüman demek, Din'in getirdiği hükümleri kabul ederek, yaşantısını da buna göre şekillendiren kişi demektir. Bu, aynı zamanda İslâm toplumunun ortaya çıkışıyla da yakından alakalıdır. Hz. Peygamber'in etrafında ortaya çıkan İslâm toplumu ta başlangıçtan itibaren müslümanların Hz. Peygamber'in etrafında bir araya gelerek, toplumsal olgunun nüvesini oluşturmalarıyla gerçekleşmiştir.³⁰⁸ Söz konusu davranışların kaynağı ilk önce Hz. Peygamber olmakla beraber, esas itibariyle şer'î ahkâmın bütünüdür. Dolayısıyla, İslâm toplumunun ortaya çıkışıyla ahkâmın ortaya çıkışı hem eşzamanlı olarak gerçekleşmiş, hem de birbiriyle ilişki içerisinde gelişmiştir.

Burada sünnetten kısa olarak bahsetmek gerekir. Sünnet, din hususunda takip edilen yolun adıdır. Abdulaziz Buharî, zikrettiği bu tanımda bir hususa dikkat çekmektedir. Bu da sünnet kavramının sadece Hz. Peygamber'e ittiba etme ve onun yolundan gitme değil, aynı

³⁰⁷ Erdoğan, Mehmet, "Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fık'hî Yorumu", *İslamiyât*, C. 7, S. 1, s. 68.

³⁰⁸ Görgün, Tahsin, *İlahi Sözü'nün Gücü*, s. 123.

zamanda dinde *alem* olan herkesi kapsamasıdır.³⁰⁹ Sünnet'in içeriğinin bu şekilde geniş tanımlanması aynı zamanda ittiba' kavramının da hem kapsamının genişliğini hem de sürekliliğini ifade eder. Bu, şer'î ahkâmın ortaya çıkışında ittiba'ın önemini göstermekle beraber aynı zamanda ittiba'ın Hz. Peygamber'den sonraki dönemlerde de hükme ulaşmanın bir yolu olarak varlığını koruduğunun göstergesidir.

³⁰⁹ Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 552, 563.

Sonuç

İslam hukuku ilahi kaynaklı bir hukuk sistemidir. Bu ilahi kaynaktan kasıt yazılı hale getirilmiş olan Kur'an ve Sünnet'tir. Bu metinlerin doğru anlaşılması ve hükümlerin istinbatı için, islam hukukçuları dil konularına önem vermektedir.

Emir kavramı fıkıh usulünün en önemli kavramlarındanıdır. Helaller ve haramlar emir kavramı sayesinde bilinir. Bir çok usulcünün, eserlerine emir kavramıyla başlamasının sebebi de budur. Abdülaziz Buharî de, araştırmamızın temel kaynağı olan *Keşfu'l-Esrar* adlı eserinde emir kavramına çok geniş yer vermektedir.

Buharî emir kavramıyla ilgili konuların tamamında tartışmaları dil merkezli hale getirmeye çalışmaktadır. Müellifin bu tavrı, özellikle emrin tanımı, mucebi ve mucebinin belirlenmesi gibi konularda açık olarak gözükmeıtedir. Buharî'nin bu yaklaşım şeklini bir evrensellik arayışı olarak değerlendirmenin mümkün olabileceğı kanaatindeyiz.

Emir kavramıyla ilgili olarak, araştırmamızda takip ettiğimiz temel çizgi veya ulaşmak istediğimiz hedef şunlardı: emrin mucebi, emrin mucebinin tespiti ve emrin mucebiyle hüküm arasında ilişki.

Emrin mucebi vücuttur. Yani mutlak emir zorunluluk ifade eder. Çünkü dilde her lafzın bir mânâsı bulunduğı gibi her sîğanın da ifade ettiğı bir anlam vardır. Mesela geçmiş zaman sîgasındaki bir fiil, başka bir anlamda kullanıldığına dair bir karine bulunmadığı sürece geçmiş zamana delalet eder. Bunun gibi emir sîgası da bir fiilin yapılmasını talep edilmek anlamı için vaz'edilmiştir. Emir sîgasının, dua, tehdit, lütuf gibi

bir çok anlamda kullanılması, bu sîganın hakikat anlamının vücup olmasını engellemez.

Emrin mucebini tespit etmek için ilk dikkat edilmesi gereken nokta karinedir. Çünkü emir sîgasının, aslî anlamı olan vücup dışında, kullanımını karine gösterir. Karine, lafzî olabileceği gibi, aklî veya durumla ilgili olarak hal karinesi de olabilir. Böyle bir karinenin bulunmadığı durumlarda emir sîgasının mutlak kullanıldığına karar verilir; bu da vücuttur.

Emrin mucebiyle dinî hüküm arasında ilişki, başka bir ifadeyle, emrin mucebinden dinî hükme ulaşma esas itibariyle, hükümlerin meşruiyeti sorunuyla alakalıdır. Emrin mucebi olan vücube dinî hükme dönüştüren temel unsur ittiba'dır. İttiba', Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği vahyi kabul etmek ve vahyin gereğini yerine getirmek için de Hz. Peygamber'e tabi olmak anlamındadır. Bu ittiba', vahyin, tarih boyunca islam toplumlarında kabul görmesini mümkün kılmıştır.

Emir kavramıyla ilgili diğer bir önemli nokta, dinî hükümlerin ortaya çıkış şeklidir. Ahkamın ortaya çıkışıyla ilgili iki yaklaşım mevcuttur. Bu aynı zamanda emrin mucebi ve bunun hükme dönüşmesiyle alakalıdır. Abdulaziz Buharî'nin kabul ettiği birinci yaklaşıma göre hükümlerin kaynağı nasstır. İkinci yaklaşıma göre ise hükümler tek başına nasslara dayanmaz; bir hükmün özellikle zorunlu bir hükmün kaynağı o hükümle ilgili olan nass veya nass olmayan diğer faktörlerdir. Bir örnek vermek gerekirse, namazın farziyeti, birinci yaklaşıma göre, 'namazı kılınız...' ayetine dayanmaktadır. Çünkü bu ayetteki, 'kılınız' ibaresi emir sîgasıyla gelen bir kalıptır ve bu sîganın

mecazî olduğunu gösteren bir karine de bulunmamaktadır. Dolayısıyla, bu ayete göre *namaz kılmak zorunludur*. İkinci yaklaşıma göre ise namazın zorunlu bir ibadet olduğunu gösteren bir çok faktör bulunmaktadır. Bunlar, namazla ilgili olan çok sayıda hükümlerdir; namazın vakitleri, namazla ilgili azimet ve ruhsatlar buna örnek gösterilebilir.

EKLER

EK-1

ما شئت على كشف الامراض من الدم على الذين
 عبيد الغزير بن احمد البخاري استنساخ من
 البخاري في سنة ٧٧٠ هـ من نسخة مرسومة
 اصول الفقه للشيخ نور مرسومة اصول الفقه
 وصنع كتابا على الهداية بسؤال اتمام الدرر
 لمحمد بن ابي جعفر بن فرزند و صله الله عليه

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
 بسم الله الرحمن الرحيم
 قَدْ خَلَقْنَا نَارًا وَخَلَقْنَا
 نَارًا شَدِيدًا خَلَقْنَا نَارًا شَدِيدًا
 خَلَقْنَا نَارًا شَدِيدًا خَلَقْنَا نَارًا شَدِيدًا
 خَلَقْنَا نَارًا شَدِيدًا خَلَقْنَا نَارًا شَدِيدًا
 خَلَقْنَا نَارًا شَدِيدًا خَلَقْنَا نَارًا شَدِيدًا
 خَلَقْنَا نَارًا شَدِيدًا خَلَقْنَا نَارًا شَدِيدًا



على كل شيء قدامه
 ٥٩٥
 درم

من خواست اسفند
 ٥٩٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله الذي يهدي الناس إلى صراط مستقيم
 يوفى عباد الله ما هم معادون له من الخلق
 حراس من الدنيا في حقهم بطاعتكم وحضرتكم
 من الامم بجلال النعم وهو لهم من النعم احسنها
 من الرزق منها وسرهم كسفت في الشكوك وقفتهم
 حواس المضلات وشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
 على النعم لسانه ووقف على العباد اذ كانوا وسعدوا
 عبدا ورسولا المصطفى من الحسنات ونبه المحبتين من الامم
 اسوق الهمم الى الطريق المستقيم الداعي الى حيا النعم
 الله عليه وعلى آله المعتمد من عباد الله المجاهدات
 خبر كونه قائم سليمان بعد ما سمر الفراع من النعم
 الاسرار لطيف من العيون الاعباد ورفيع في الصفات
 وانتشر ذكره في الانظار فاستقبلوا بالسرور والفرح
 الاوداد وظهر انوار الكاين من بعض ذوى النور والاعمال
 فتاقلوا من متعبد من مشايخه ومعاينه مستحقين لما ظهر من
 وخراسه فكانوا ما وقفوا على ذنوبهم لم ينظروا

بمدادها وسهرها ما اطلعوا منه على حقائق عجيبة
 بهندوا قبل ان يسألوها ثم راسقوا قبل الشك في الحق
 وصاروا عليه ما سيرة الطهر والبرج كما سواد آب انشاء
 العصور من حجاب عان ابناء الدهر من الحجاب
 ان يتفقوا ربه طائفة بها وقفا حتى لم يسموا من صلاتهم
 حتم اذا سمعوا خيرا ذكر حبه وان ذكرت شريعته
 ثم اصبروا فيهم امنية النصيف وسرسل عليهم به سلوك طريق
 فسحوا معاسير ما سلكهم والماجر وحقوا عباد الله بالبر
 والتعبد ونسبوا الى انفسهم مع انهم لم يروا من انفسهم
 الا الطهر والتضائف تحمى طريق الحق والكلف والتعبد
 كلام من سجد عات مصنفه الا قابول بالعبادة والبر
 في روضة غناء الخلد اذ دار له مصنفه وحقه والمؤمنين
 بعد الفلاطون برح على اهل الصواب قبل منظره في النصيب
 تبيح الصدور لطلقات ولزوم المحبة عن الاعتناء والادب
 بالبر ايد مطلع على القصار ثم الجباة مع الامم
 الحق وارشاد الطلق بالغوا في التخصيص لا بما هم بالانكسار
 الكتاب عن الامم والافان فان عوا ارضا قالوا من

فالحق ما امر المسلمون بإشاعته وكلف كل أحد
 وإن علموا أنه باطل فالدعا إلى الباطل حرام وتكليفها
 به ليس من سيئات أهل الإسلام بل الباطل في المصالح والعلو
 في التوقيف به لم يكن إلا حذرا عن الانفصال بين أهل
 التحقيق حراما عن ظهورهم بها في الباطل بين
 التدين وقصد انهم إلى بقاء هذا الكتاب
 بلا جواب في أمثالها ومعابده بين ذوي الباطل
 لم يصير ذلك ذريعة إلى اندراس معالمه وإثارة دونه
 إلى تطفاء مشاعله وأنواره ولكن برفق ذلك أنصارها
 بين الأنام شرقا وغربا وإفاضة بين الناس العام
 بعدا وقربا يريدون لها حذوقا ليطبقوه ويأمنوا بالله
 في الآخرة والعجب من كل انهم دعوا في المجالس إلى
 المناظرة نفروا عنها فرادى كمن من المشرك بعد انهم
 كانوا من المحرمين عليها ملخص من الجهاد المحض
 وضعف ذلك أن المحبة التي كانت وطايرها من التباين
 مشقة تقبلت المحبة بالفضاء والموتة بالتحقير
 بعدما بين انهم يقولوننا القوانك ونصون لها الجبار

كونه من جنس الباطل
 والحق من جنس الباطل
 والحق من جنس الباطل

وإن استنهم سلم مواضع وفلوسهم حربنا في
 حبيبهم دودقا كذا نوحها وكثيرا لا عادي
 وخلفهم بها ما صابا ب دكا نوحها وكثيرا نواكب
 وقالوا قد سقطت قلوب أعدائهم وأكبر من ذلك
 فبهتتني هذه الأسباب بعدما انهم إليها التماس
 بعض لا محاب أن كتب له شاملة للجواب عن
 اعتراضاتهم كما شفع حقا في عمومها بهم إذا التمس
 في مثل هذا الموضع من علامات القبيح والظلمة والتكبر
 في مثل هذا الموضع من علامات الكسبي والبطالة فاجتهد
 في تحصيل مقالاتهم بجهد شديد وسعي أكيد فاعترض
 الآيات اودعة في هذه الرسالة وادعته في هذه
 المقالة فان مسر الطر مسر الحقة نظار ولا
 فهذا النقد كفاية لمن لا يرى إذا التمس بعرض
 بالواحد والاربع تدل على الفاسد ما يهدو الله
 المؤمن لما ينفع من ليرى له ليا والمودع ما بعد
 الآخرة والاولى وهو خير مؤيد من تالك الشيخ
 وهو الله مبدع البديع ذكره في الشرح ان هذا النقطة

ذكرت بدون الواو على طرفي المبدل لكونه اشار
 ان مثل هذا الموجد من محاسن العذرة و غرا ^{مبدل}
 واغتر من عليه ما جعله بدلا يؤذي الى ان لا ^{مبدل}
 صحيح غير مقصود بل يجب ان يكون صفة ويدل على ما هو المقصود
 منه ويلزم منه ما ذكرنا قبله في البدلية واجيب عن
 باننا لانعلم ان المبدل منه غير مقصود على الاطلاق
 بل هو في حكم التخييل في ان المبدل مستقل بنفسه
 ولم يذكر المبدل وذكر مكانه المبدل مع الكلام و
 المقصود تخلص التاكيد والقصد لانه غير مقصود
 للتكلم اليه اشير في الفصل وغيره وكيف يقال في قوله
 تعالى اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت
 عليهم ان المبدل منه وهو الصراط المستقيم غير مقصود
 وفي نظامين كثير بل جعله اولى لانه لا اختلاف في
 صحته ولا حاجة فيه الى تأويل وفي صحة جعله صفة
 اختلاف في انتقاد الى التاويل اذ اعطى ما عرفت وكذا
 في ذكر بعض الصفات بالواو وبعضها بدون الواو
 نوع تناقض **ف** وشارح الشرايع في شرحه
 تناقض بين التفسيرين

ويجوز ان يكون المراد من الشوايع مشروعا بين
 الامة لقوله **و**ينا رغبيا ولو كان المراد جميع الشرايع
 لقل ادنا تا رغبية والواو انفسية فتوهم بعض
 طعن في الكشف لم يرد هذا مختار هذا الشارح فقال
قال بعض الشارحين المراد من الشرايع شريع
 تينا خاصة وعندي انها عامة تينا اول كل الشرايع
 لانه اهم في البلاغة والاولى المراد من الشرايع التفسيرين
 او يلزم العلل المجاز مع جواز العلل الحقيقية او يلزم
 اعتبار الضم على اعتبار الاصل **ف** ليس الامر
 كما توهم لان الشارح لم يدع ان المراد من الشرايع
 كذا بل ذكر بعد ما عرفت لفظة الشرايع على عمومها ويجوز
 ان يحتمل ان يكون المراد منه كذا فاذعي ان الكلام
 بهذا المراد من التسمية من غير ان يرجح في شرحه
 جهة العموم لا ينقطع هذا الاختال عن الكلام كالا
 ينقطع احتمال المجاز بنحو الحقيقة واحتمال التسمية
 المخصوص عن طاعتهم بنحو جهة العموم **ف** عامة
 امهاهم فسر بان المراد اكثرهم لان بعض منهم

ترجح

موسوم بالبدعة مثل بشر المرسى ونحوه **قال** القائل
بل المراد جميعهم لان من خالفهم لا يكون صاحباً
لهم **قال** المخالف لا يكون صاحباً لهم فيما خالفهم
فيه لكن فيما وافقهم يصح صاحباً لهم الا يرى ان كافراً
صاحب سلطان في الشريعة او يقال هو صاحب في هذا
الشعر لا يرى ان معارضة قال علي بن ابي طالب والله
لا يصلح صاحب مع من قيام الخلافة بينهما في
امر الخلافة ثبتت في التفسير **قال** صحيح **قوله** وانهم
قالوا حقيقة رقية الله تعالى ذكر في التمرج ان يقولوا
الاستيفان دون الفقه لانه لم يوجد في المسائل
الفقهية ما يدل على حقيقة رقية الله تعالى **قال** القائل
بل يجوز الفقه عطفاً على انهم لم يميلوا الى قوله في
المبسوط علم يتناول الفقه الاكبر وهذا ثبت فيه انه
تعلق بقرينة **سورة** الكلام يدل على ان المراد بقرينة
بدلالة السائل الفقهية وليس فيها ما يدل على الجواز
وما ذكره الفقه الاكبر ليس بدلالة بل هو صريح في
والا يقال مستقر المسائل مستعذر فلعلة ثبتت

ما يدل على المقصود الا ان نقول قد علمت المسألة
عنهم في الكتب مثل المبسوط والجامعين في التواريخ
ونحوها ضبطت فامكن استقراء صاحبها مع ظهور
الزمان وكثرة العلماء حرصهم على استقراء ما فهم
فيها من الامارات الذائق وشعبهم اياها
الخلق فحق لم يظهر فيها نحر فيه ما يدل على المقصود
من المسائل علم انه ليس بوجود الا يرى ان الاتحاد
بعد ما ذكره ثبت وجمعت لوجه حديث ليس يمكن
فيما جرد الحديث فحكم بانه ليس بحديث واحتمال
حديثاً وخروجه عن ضبط الحديث غير محتمل
هذا والعجب ان هذا القائل رافق الشافعي
في انه بالكسر قل في حقه الفقه وليس بالكسر وهو
ما ذكرنا وانه قد رد هذا الوجه بغير ما تقدم من
بلا دليل **قوله** بمعانيها قيل المراد بها المعاني اللغوية
والشرعية جميعاً فيلزم عليه حملها على المعاني الشرعية
دون اللغوية اولى لانها قد ردت معرفة القصور
كالخصوص معرفة الخاص والخصوص معرفة العام **قوله** **قوله**

معروفة معا في اللغوية لا يلزم من معرفة النصوص
 عامة العجم قد يعرفون النصوص ولا يعرفون سماعها في اللغة
 وربما يعرفون النصوص والعجم والمجاز والكناية ^{بغير}
 ان هذا النقص فما من لوعامة سماعها ولا يعرفون معناه
 اللغوي كما ان حمل هذا اللفظ على المعاني اللغوية ^{والشرعية}
 جميعا **اول** **قال** يستقيم الرأي لا بالحديث
 في الشرح ان معناه لا يستقيم القول بالرأي والاختلاف
 الا بانضمام الحديث اليه وذكره مثال وسوان الزك
 يقتضي عدم انتقاض نظمان بالقرينة في القدي
 لانها ليست بحسبة خارجية وعدم ضا والصوم ^{بالاستق}
 لانه ليس بشي وان كان ثبت بالحديث انها حدثت
 فمفسد للصوم موجب ترك الرأي به **قال** ^{الظاهر} هذا
 لا يوجب نظير لما ذكره لان الرأي يبطل بعدم الحديث
 في هذا المثال لانه يستقيم به فكل من قيل ترك الواجب
 بالحديث لا من قيل استقامة الرأي بالحديث بل مثاله
 المطلوب لترك الرأي يقتضي بقاء الصوم في اية تركه ^{استقام}
 جميعا لعدم الدخول الذي هو المفسد للصوم بها

حار

وقوله عليه السلام من أتى قضاة عليه ولم يستقم
 فعليه القضاة ان حكم الرأي صحيح في الرد
 الاستقامة فاستقام الرأي به **قال** ان المراد
 من انضمام الحديث الى الرأي انضمام علم الحديث
 لا ان يفتي بكل رأي حديث يختص به ويتفق عليه فان
 ذلك ليس بشرط بالاجماع بل هو مفسد للقياس عند
 العامة وذلك لان شرط صحة الرأي عدم
 التفرع هو المراد من استقامته ولا يعرف هذا
 الشرط الا بما مستقره النصوص وضبطها فلم يكن
 بد من علم الرأي ان يكون ضابطا للحديث
 ليتمكن الاحتراز عن مخالفة النقص الذي هو شرط صحة ^{الرأي}
 واستقامته الدليل على ان المراد ما ذكرناه انه ^{الاستقامة}
 عليه بقوله يستقيم الابلقاء والخصر لا يحقق الا ما ذكرناه
 لانه لما كان ضابطا لعلم الحديث يحقق الاحتراز
 عن مخالفة النقص في القول بالرأي في كل صوة فاما
 اشتراط استقامته بحديث يختص بحمل عمله فلا يفتقر
 في عامة البقور فلا يستقيم الجهر اذا وبدل عليه ايضا

Kaynakça

A'zamî Muhammed Mustafa, **İslam Fıkıhı ve Sünnet: Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri**, çev., Mustafa Ertürk, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Abay, Muhammed (yay. haz.), **Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sempozyumu**, İstanbul: Bayrak Yayınları, 2000.

Acî Ebu Abdullah Muhammed b. Mahmud el-İsfahani İbn Abbad, **el-Kâşif ani'l-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl**, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998/1419.

Akhtar, Shabbir, **The Final Imperative: an İslamic Theology of Liberation**, London: Bellew Publishing, 1991.

Ali, Mohamed Mohamed Yunis, **Medieval Islamic Pragmatics**, Richmond, 2000.

Arûsî, Muhammed Abdulkahir, **Ef'âlu'r-Rasul ve Delâletuhâ ale'l-Ahkâm**, Cidde: Darü'l-Müctema' Li'n-Neşr, 1984.

Atar, Fahrettin, 'Abdülaziz el-Buharî', **DİA**, I, İstanbul, 1988.

-----, **Fıkıh Usulü**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996, 3. bsk.

Austin, John, **Province of Jurisprudence Determined**, Cambridge, 1995.

Aynî, Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed B.Musa el-Hanefi,
el-Binaye fî Şerhi'l-Hidaye, y.y. 1980.

Bakıllanî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri, **et-Takrib
ve'l-İrşâd**, thk. Abdülhamid b. Ali Ebu Zenid. Beyrut:
Müessesetü'r-Risale, 1993.

Basrî Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali, **Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-
Fıkıh**, thk. Muhammed Hamidullah, Dımaşk: Institut Français de
Damas, 1964.

Bedir, Murteza, **Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde
Peygamber'in Otoritesi**, İstanbul. Ensar Neşriyatı, 2004.

Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, **es-Sünenü'l-Kübrâ**,
458/1066, Haydarabad: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1346.

Brockelmann, Carl, **Geschichte der Arabischen Litteratur**, Leiden 1943-
1949, **Supplementband**, Leiden, 1937-1942.

Buharî, Alauddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed, **Keşfu'l-Esrar an
Usûli Fahrülislam el-Pezdevî**, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabiyye,
1997, 3. bsk.

-----, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, **Sahihü'l-Buharî** 256/870.
İstanbul: El-Mektebetü'l-İslamiyye, 1979.

Cemaluddin Mustafa, **el-Bahsu'n-Nahvî inde el-Usûliyyîn**, Dâru'r-Reşîd,
1980.

- Cessâs Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razi, **el-Fusul fi'l-Usûl**, nşr. Uceyl Casim Neşemi, İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994.
- Cevziyye, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed İbnu'l-Kayyim, **İ'lâmu'l-Muvakki'in an Rabbi'l-Alemîn**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. [y.y.] : Matbaatü's-Saade, 1955.
- Cürcanî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, **Kitâbu't-Ta'rîfât**, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, Ebü'l-Meali İmamü'l-Hameyn Rükneddin Abdülmelik, **el-Burhan fi Usuli'l-Fıkh**, thk. Abdülazim İldib. Doha: Camiatu Katar, 1978.
- Çelebi İlyas (yay. haz.), **İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar**, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Çiftçi, Adil, **Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek**, Ankara: Kitabiyat, 2001, 2. bsk.
- Daud Nor Wan W. M., **İslam Bilgi Anlayışı: ve Çoğulcu Bir Toplum Modeline Yansıması (Malezya Örneği)**, Ankara: Ankara Okulu Yayınlar, 2001.
- Davis Steven,(der.) **Pragmatics: A Reader** New York: Oxford University Press, 1991.
- Eastman, Carol M., **Aspects of Language and Culture**, Boulevard: Chandler and Sharp Publishers, 1988, 5. bsk.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi el-Sicistanî, **Kitâbu's-Sünen**, thk. Muhammed Avvame. Cidde: Darü'l-Kable li's-Sekafeti İslamiyye, 1998/1419.

Ebu Zeyd, Kerim Mahmud, **'İlmu'l-Me'ânî: ed-Dirase ve't-Tahlîl**, Kahire: Mektebetü'l-Vehbe 1988.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid, **İlahi Hitabın Tabiatı**, Ankara: Avrasya, 2001

Erdoğan, Mehmet, Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkîhî Yorumu, **İslamiyat**, C. 7, S. 1. Ankara, 2004.

Fazlur Rahman, **Allah'ın Elçisi ve Mesajı**, çev. Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997

-----, **Islam and Modernity; transformation of an intellectual tradition**, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1982.

-----, **İslam**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

-----, **Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu**, cev. Salih Akdemir, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.

Gazalî, Ebu Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed, **Mustesfâ min Usûli'l-Fıkîh**, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1324.

Görgün Tahsin, **İlahi Sözün Gücü**, İstanbul: Gelenek, 2003.

Grice, Paul, **Studies in The Way of Words**, Londra, 1989.

Hallaq Wael B., **Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam**,
Variorum Reprints, 1995, X.

Hare, Richard M., **The Language of Morals**, Oxford: Oxford University
Press, 1967

Hasan, Ahmet, **İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi**, çev. Haluk
Songur, İstanbul: Rağbet, 1998.

Ibn Battuta, **Travels in Asia and Africa: 1325-1354**, ed. E. Denison Ross,
Eileen Power; çev. Sir Hamilton Alexander Roskeen, 3. bsk.
Londra: Routledge and Kegan Paul, 1953

İbn Ebu Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim, **el-Kitabü'l-
Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Asâr**, 235/849 ; haz. Kemal Yusuf Hut,
Beyrut: Darü't-Tac, 1989.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa **Tâcu't-
Terâcim fî Men Sannefe mine'l-Hanefiyye**, thk. İbrahim Salih.
Dımaşk: Darü'l-Me'mun Li't-Tülas, 1992.

İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini,
Sünenu İbn Mâce 273/887; thk. Muhammed Mustafa A'zami, 2.
bs. Riyad: Şeriketü't-Tıbaati'l-Arabiyye, 1984.

İbn Manzur, Ebi'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukrim, **Lisânu'l-
Arab**, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1990.

İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaḥḥar,
Şerhu'l-Adud ala Muhtasari'l-Münteha, thk. Fadi Nasıf, Tarık
Yahya, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000/1421.

İmruülkays, Ebu Vehb İmruülkays Hunduc b. Hucr b. el-Hariz el-Kindi,
Divanu İmruülkays, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim 4. bsk.
Kahire: Darü'l-Maarif, [t.y.]

İsfehanî Ebu Abdullah Muhammed b. Mahmud, **el-Kâşif ani'l-Usûl fi
İlmi'l-Usûl**, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed
Muavviz. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998/1419.

Kadı Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed, **el-Muğnî fi
Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, thk. Muhammed Mustafa Hilmi,
Ebü'l-Vefa Ganimi; müracaa İbrahim Medkur, Kahire : Ed-
Darü'l-Mısıriyye Li't-Telif, 1963.

Kakî, Kıvamüddin Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, **Camiü'l-Esrâr
fi Şerhi'l-Menar**, thk. Fazlurrahman Abdülgaḥḥur Eḡani, Riyad:
Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, 1997/1418.

Karaḥî Ebü'l-Abbās Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim, **Şerhu
Tenkîhu'l-Fusûl**, thk. Taha Abdürrauf Sa'd, y.y.:El-Mektebetü'l-
Ezheriyye Li't-, 1993/1414.

Kehhale, Ömer Rıza, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, Dımaşk, 1957.

Kelvezanî, Ebü'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbeli, **et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Müfid Muhammed Ebu Amşe, Cidde: Darü'l-Medeni, 1985.

Kocabaş Şakir, **İslam'da Bilginin Temelleri**: (Emir Kitabı), İstanbul: İz Yayıncılık, 1997

Koç Turan, **Din Dili**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

Kureşî, Ebu Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed, **el-Cevahirü'l-Mudiyye fî Tabakati'l-Hanefiyye**, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv. Kahire: İsa El-Babi El-Halebi, 1978.

Leknevî, Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehalevi Ensari, **Fevatihü'r-Rahmût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût**, zabtuhu ve sahhahahu Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002/1423.

-----, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed, **el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye**, Kahire 1324.

Mohammad Nazar (der.), **Commandments by God in the Qur'an**, der.. New York: The Message Publications, 1991.

Molla Hüsrev, Muhammed ibn Feramuz, **Mir'âtu'l-Usûl fî Şerhi Mirkâti'l-Vusûl**, İstanbul, 1309.

Müslim b. el-Haccac Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi, **Sahih-i Müslim**, neşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955/1374-1956/1375.

Nazlıoğlu, Hüseyin, v.d. (yay. haz.) **Kur'an Sempozyumu**: 03-05 şubat 1995, Ankara: Fecr Yayınevi, 1995.

Nebi, Malik bin, **Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, **Sünenü'n-Nesâî**, 303/915. Beyrut : Darü'l-Fikr, 1930.

Neseî, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, **Keşfu'l-Esrâr Şerhi'l-Musannef ale'l-Menar**, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Öğüt, Salim **İslam Hukuk Metodolojisinde Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri**, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2003.

Öğüt, Salim, "Emir", DİA, İstanbul, 1995.

Ömer, Ahmet Muhtar, **İlmu'd-Delâle**, Kahire: Alemu'l-Kutub, 1988.

Özsoy, Ömer, **Kur'an ve Tarihsellik Yazıları**, Ankara: Kitabiyat, 2004.

Pirizade Mehmed Sahib Efendi, **Terceme-i İbn Haldun**, İstanbul 1274

Poyraz, Hakan, **Dil ve Ahlak**, Konya 1996.

Razi, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, **el-Erba'în fî Usûli'd-Dîn**, thk. Ahmed Hicazi Sakka, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, 1982.

Razî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, **el-Mahsul fî İlmi Usûli'l-Fıkh**, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez. Mekke: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, 1997/1418.

Ricoeur, Paul, **Söz Edimleri Kuramı ve Etik**, çev. Atakan Altınörs, Bursa: Asa Kitabevi, 2000.

Sa'd Muhammed Tefvik Muhammed, **Delâletü'l-Elfâz 'İnde'l-Usûliyyîn**, Kahire: Matba'atu'l-Emâne, 1987.

Sa'd, Mahmud Tefvik Muhammed, **Delaletü'l-Elfâz inde'l-Usuliyyîn**, Kahire: Matbaatü'l-Emane, 1987.

Sajoo, Ayn B., **Muslim Ethics: Emerging Vistas**, London: I.B. Tauris Publisher & Co Ltd, 2004

Searle, John R., **Speech Acts; An Essay in the Philosophy of Language**, Cambridge: Cambridge University, 1969.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer, **Kavâti'u'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Muhammed Hasen Heyto, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1996/1418,

Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, **Usûlu's-Serahsî**, thk. Ebu'l-Vefa el-Efganî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Serkis Yusuf b. İlyan b. Musa ed-Dımaşki **Mu'cemü'l-Matbûati'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe**, Kahire: Matbaatu Serkis, 1928.

Suyutî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, ty

Şatıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed, **el-Muvafakat: İslamî İlimler Metodolojisi**, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1999, 2. bsk.

Şekerci, Osman, **Fıkıh Mezheplerine Giriş**, İstanbul: Rağbet, 1999.

Şengül İdris, **Kur'ân Kıssaları Üzerine**, İzmir: Işık Yayınları, 1995.

Şensoy, Sedat, **Abdulkahir el-Cürcani'de Anlam Problemi**, (yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul, 2001.

Şevkanî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî, **İrşadü'l-Fuhûl ila Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl**, Beyrut, 1992.

Şimşek, Said, **Günümüzde Tefsir Problemleri**, Konya: Esra Yayınları, 1997.

Şirazî, Ebu İshak Cemaleddin İbrahim b. Ali b. Yusuf, **Tabakâtu'l-Fukahâ**, thk. İhsan Abbas 2. bsk. Beyrut : Darü'r-Raidi'l-Arabi, 1981.

Tahir bin Aşur, Muhammed, **İslam Hukuk Felsefesi: Gaye Problemi; Mekâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye**, çev., Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.

Teftazanî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, **el-Mutavvel alâ Telhîsi'l-Me'ânî**, İslanbul: Matabaa-i Osmaniye, 1304/1887.

-----, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, **Şerhü't-Telviḥ ale't-Tevziḥ**, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1957/1377.

Türcan, Talip, **İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu: Kavramsal analiz ve Gerçeklik Sorunu**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.

Vefa, Muhammed, **Delâletu'l-Evâmir**, ve'n-Nevahi fi'l-Kitab ve's-Sünne, Kahire: Darü't-Tıbaati'l-Muhammediyye, 1984.

Vefa, Muhammed, **Delâletu'l-Hitâbi's-Şer'î ale'l-Hukm**: el-Mantuk ve'l-Mefhum. Kahire: Darü't-Tıbaati'l-Muhammediyye, 1984.

Weis, G. Bernard, **The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dîn al-Amidî**, Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.

Yaman Ahmet, **Siyaset-Hukuk İlişkisi: İslam Hukuku'nun oluşum süreci ve sonrasında**, Konya: Esra Yayınları, 1999.

Yeniçeri, Celal, **Uzay Ayetleri Tefsiri: İslam Açısından Kainat ve İmkanları**, İstanbul: Erkam Yayınları, 1995.

Zerkeşî, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, **el-Bahru'l-Muhîṭ fî Usulî'l-Fıḥk**, göz.geç. Ömer Süleyman Eşkar; haz. Abdülkadir Abdul Ani 2. bsk. [y.y.] : Vezaretü'l-Evkaf Ve's-Şuun, 1992.

Zeynel Kıran, **Dilbilim Akımları**, Ankara: Onur Yayınları, 2. bsk., 1996.

Zirikli, Hayreddin, **el-A'lâm**, Kahire, 1954-1959.