T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

İslam Hukuku Bilim Dalı

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BÂKILLÂNÎ'NİN ET-TAKRÎB VE'L-İRŞÂDÜ'S- SAĞÎR ADLI ESERİNDE EMİR VE NEHİY

Mehmet Nezir CEYLAN
12911008

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Nihat TOSUN

Diyarbakır 2017

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
İslam Hukuku BilimDalı

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BÂKILLÂNÎ'NİN ET-TAKRÎB VE'L-İRŞÂDÜ'S-SAĞÎR ADLI ESERİNDE EMİR VE NEHİY

Mehmet Nezir CEYLAN
12911008

Danışman
Yrd. Doç. Dr. Nihat TOSUN

Diyarbakır 2017

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "**Bâkıllânî'nin Et-Takrîb Ve'l-İrşâdü's-Sağîr Adlı Eserinde Emir Ve Nehiy**" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

✓ Tezimin/Projemin tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezim/Projemin sadece Dicle Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☐ Tezimin/Projemin… yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/projemin tamamı her yerden erişime açılabili

30/06/2017

Mehmet Nezir CEYLAN

KABUL VE ONAY

Mehmet Nezir CEYLAN tarafından hazırlanan "Bâkıllânî'nin Et-Takrîb Ve'l-İrşâdü's-Sağîr Adlı Eserinde Emir Ve Nehiy" adındaki çalışma, 30/06/2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalında **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak oybirliği ile kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Osman ŞAHİN (Başkan)

Yrd. Doç. Dr. Oktay BOZAN (Üye)

Yrd. Doç. Dr. Nihat TOSUN (Danışman)

ÖNSÖZ

بِسْـــمِ اللَّـهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمْ (وَبِهِ نَسْتَعِينْ)

اَلْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ وَالصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ عَلَى رَسُولِناَ مُحَمَّدٍوَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ اَجْمَعِينْ

Dini hükümlerin aslını oluşturan emir ve nehiy İslam fıkhının temel konularından birisidir. Bu konu usûl ve füru ilminin temel çatısını oluşturduğundan onun anlaşılmasının önemini ortaya koymaktadır. Nitekim Hanefî usûl âlimlerinden Serahsî ve Şafiî usûl âlimlerinden Şirazî konunun önemine binaen eserlerine emir ve nehiy bahisleri ile başlamaktadırlar.

İlk dönem mütekellim usûl yöntemi ile yazılan eserler hakkında çalışmaların azlığı ve bu konuda bir boşluğun olması görmezden gelinmemesi gereken konulardan biridir. Tezimiz bu hususta küçük de olsa bir katkı sunma ümidiyle hazırlanmıştır.

Tezimiz, Giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte çalışmamızın kapsam ve yöntemi, birinci bölümde Bâkillânî'nin hayatı, ilmi gelişimi, hocaları, öğrencileri, eserleri ve çalışmamızın kaynağı olan "*et-Takrîb*" adlı eseri ele alınmıştır. İkinci bölümde emrin tanımı ve temel meselelerle ilgili bilgi verildikten sonra Bâkillânî'nin bakış açısıyla emir kavramı tahlil edilmiştir. Aynı şekilde bu bölümde Emrin delalet ettiği zaman ve miktar, hitap ve muhatap açısından emir ile şer'i emirlerin mükellef açısından bağlayıcılığı ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise genel olarak nehiy kavramı ele alındıktan sonra Bâkillânî'nin nehiy hakkındaki görüşleri işlenmiştir. Sonuçta da Bâkillânî'nin emir ve nehiy kavramalarına yüklediği anlamlar maddeler halinde sunulmaya çalışılmıştır.

Konunun belirlenip şekillenmesi ve düzenlenmesinde kıymetli vaktini ayırıp, desteğini eksik etmeyen danışman hocam Yrd. Doç.Dr. Nihat TOSUN'a, ders dönemi ve sonrasında üzerimde emeği olan bütün hocalarıma, tez kaynağımızın tercüme edilmesinde yardımlarını esirgemeyen Erhan ATEŞ'e, tezi gözden geçirip, katkı sağlayan tüm dostlarıma, tez savunması esnasında yapmış oldukları düzeltme ve katkılarından dolayı değerli jüri üyeleri Prof. Dr. Osman ŞAHİN'e ve Yrd. Doç. Dr. Oktay BOZAN'a, yazım aşamasında vefat eden ancak vefat etmeden önce okumam hususunda sürekli desteğini gördüğüm rahmetli anneciğime ve bizlerin yetişmesinde katkıda bulunan bütün hocalarıma teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Gayret bizden, tevfîk Yüce Allah'tandır.

Mehmet Nezir Ceylan

Diyarbakır 2017

ÖZET

Şer'î hükümlerin bel kemiğini oluşturan emir ve nehiy, fıkıh usûlünun en önemli konularından biridir. Efali mükellefinin keyfiyetinde Şâri'nin emir ve nehiylerine göre sınırların çizilmesi, bu konunun iyice bilinmesi gereğini ortaya koymaktadır.

Kelam ilminde ikinci Eş'arî olarak bilinen dolayısıyla otorite olarak kabul edilen Bâkıllânî'nin fıkıh ilminde de otorite olarak bilindiği bir gerçektir. Fıkıh usulü ile ilgili kısmi olarak elimize ulaşan ve İslam kültürünün zirve yaptığı hicri IV. asrın usûl ile ilgili atmosferini bize yansıtan *"et-Takrîb ve'l-İrşâd"* adlı eser ilk dönem mütekellim usulü esas alınarak telif edilmiş olması açısından önemlidir. Eserin *"el-Kebîr"* diye adlandırılan nüshası bize ulaşmamısına rağmen onun muhtasarı olarak da isimlendirebileceğimiz*"el-Sağîr"* dönemin ilmi yönden haritasını çizmesi açısından önemlidir.

Üç cilt olarak basılan eserin ikinci cildinin tamamı (340 sayfadan fazlası) emir ve nehiy konusuna ayrılmıştır. Tezimizde Bâkıllânî'nin usulü ile ilgili genel kanaat ve onun emir ve nehiy hakkında görüşünü ortaya koyacak verileri verilerek betimlenmeye çalışılmıştır.

Kitabın dilinin karmaşık olması, konuları teorik olarak işlemesi ve dönemin alt yapısının iyi bilinmemesi önümüze çıkan engeller olarak sıralanabilir. Yine de Bâkillânî'nin konuları işlerken tutarlı olması ve sonradan yazılan *"et-Telhîs"* ve *"el-Mustasfâ"* gibi eserler konunun anlaşılmasında bize yardımcı olmuştur.

Tezimiz, İmam Şafiî'den sonra Mütekellim usûlünü sistemleştirip kendinden sonraki usûlcüleri etkileyen Bâkillân'i'nin *"et-Takrîb vel-İrşâdü's-Sağîr"* adlı eseri çerçevesinde emir ve nehiy kavramlarını işlemektedir. Bu çerçevede mütekellimin usulünde lafızların manaya dalaleti hususunda farklı bir tavır olan v*akfîyye* düşüncesinin usûlü ve bakış açısıyla emir ve nehiy kavramları ele alınıp tahlil edilmeye çalışılmıştır. Bu tez, genelde kavramlara yüklenen anlamlar ile ilgili farklı ekoller arasındaki farklılıkları ve tartışmaları Bâkillânî'nin bakış açısı ile tahlil edip sunmaktadır.

Anahtar Sözcükler

Bâkilllânî, emir, nehiy, fevr, terâhî, tahyîr

ABSTRACT

Mehmet Nezir Ceylan, "*Allocation Concept in et-Taqrîb ve'l-Irshâd By âqillânî",* Institute of Social Science of Dicle University, Master Thesis,

Superviser: Nihat Tosun, Assistant Professor

Order and prohibition (amr and nahy), which forms the backbone of the shariya laws is one of the most important subjects of fiqh. Drawing the borders of the social life according to the Shariya scholar requires knowing this subject thoroughly.

Our thesis processes the order and prohibition (amr and nahy) subject within the frame of Al Baqillani's -who systematizes the Mutakkallim method (Usul Mutakallimin) after Al-Shafii and influences the methodists after them- *at-Taqrîb ve'l-Irshâd as Sagir* work. Within the framework, order and prohibition (amr and nahy) terms are tried to be analyzed from the perspective of *Waqfiyye* school of which he was a member. This thesis analyses and presents the discussions between the different schools about the meanings, attributed to the terms from the perspective of Al Baqillani.

Our thesis is comprise of an introduction, three parts and a conclusion. In the introduction, the scope and the method are discussed. In the first part, Al Baqillani's life, his scientific development, his teachers, his works and his *et-Taqrîb* work which is the source of our study are mentioned. In the second part, after the definition of order (amr) and its main matters are mentioned, the concept of order (amr) is analyzed from the perspective of Al Baqillani. In the third part, after the prohibition (nahy) concept is addressed in general, Al Baqillani's opinions about the subject are processed.As a result, we tried to give Al Baqillani's order and prohibitions, and the meanings that he give to these concepts.

Key Words

Al Baqillani, order (amr), prohibition (nahy) quick (fevr), impediment (terahi) prefer (tahyir)

KISALTMALAR

b.	İbn
bkz.	Bakınız
bnt.	Bint
C	Cilt
Çev.	Çeviren
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DÜİFD	Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	Hicrî
h.no	Hadis No
HÜİFD	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Hz.	Hazreti
mad.	Madde
ö.	Ölüm
ÖMÜİFD	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	Sayfa
sy.	Sayı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
thk.	Tahkik Eden
ty.	Tarihsiz
UÜİFD	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Vb	Ve Benzeri
yay.	Yayıncılık
yy.	Yayınevi Yok

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **I**

ÖZET ..... **III**

ABSTRACT ..... **V**

KISALTMALAR ..... **VII**

İÇİNDEKİLER ..... **VIII**

GİRİŞ **1**

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI 1

II. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ 3

III. ARAŞTIRMANIN SINIRLANDIRILMASI 4

IV. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ 6

V. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI 6

BİRİNCİ BÖLÜM **8**

BÂKİLLÂNÎ VE "ET-TAKRÎB VE'L-İRŞÂDÜ'S-SAĞÎR" ADLI ESERİ 8

A. BAKİLLÂNÎ 8

1. Hayatı 8

a. İsmi, Künyesi, Lâkabı 8

b. Doğumu ve Yetişmesi 9

2. İlmi Kişiliği 10

3. Yaptığı Resmi Görevler 13

4. Hocaları ve Öğrencileri 14

a. Hocaları 14

b. Öğrencileri 17

5. Mezhebi 24

a. İtikatta Mezhebi 24

b. Fıkıhta Mezhebi 25

6. Eserleri 25

a. Mevcut Eserleri 26

b. Kayıp Olan Eserleri 28

7.Vefatı 31

B. BAKILLÂNÎ'NİN YAŞADIĞI YÜZYILDA SİYASİ, TOPLUMSAL VE KÜLTÜREL DURUM 32

1. Siyasi Durum 32

2. Dini ve Toplumsal Durum 36

3. Kültürel Durum 39

C. ET-TAKRÎB VE'L-İRŞÂDÜ'S-SAĞÎR 42

1. Kitabın İsmi 43

2. Kitabın Nushası ve Nushanın Bâkillânî'ye Aidiyeti 44

3. Et-Takrîb'in Kaynakları 45

4. Bâkillânî'den Yararlanan Kayankar 46

5. Kitabın Şerhleri ve Muhtasarları 49

İKİNCİ BÖLÜM 50

BAKİLLÂNÎ' YE GÖRE EMRİN ANLAMI VE MAHİYETİ 50

A. EMRİN TANIMI 50

1. Lugat Manası 50

2. Istılâhi Manası 51

B. EMRİN MAHİYETİ 57

1. Emrin Haber İle İfade Edilmesi 57

2. Emirde Rütbe 57

3.Emirde İrade 58

4.Emrin Sıygadan Oluşması 61

5. Rûmuz, İmâ ve İşaretin Emre Delalet Etmesi 63

6. Fiilin Hakikat Olarak Emir İfade Etmesi 65

C. MUTLAK EMRİN GEREĞİ 66

1. Mutlak Emrin İbâhâyı İfade Etmesi 70

a.Emir ile İbâhâ Arasındaki Fark 70

b. Mubahın Teklifi Hükümlerden Olma Durumu 72

2.Nedbin Emredilen Olması 72

a. Nedbin Teklifi Hüküm Olması 72

b.Mutlak Emrin Nedbi İfade Etmesi 79

4. Mutlak Emrin Vücûba İfade Etmesi 85

a.Lugat Cihetinden Mutlak Emrin Vücûb Gerektirdiğinin Reddi 86

b. Akıl Cihetinden Mutlak Emrin Vücûb Gerektirdiğinin Reddi 88

c. Emirlerin Haber Yönünden Vücûba Hamledilmesinin Reddi 89

d.Karineden Mücerret Olan Emrin Vücûba Hamledilmesine Sünnet Cihetinden Deliller Ve Bu Delillere Bâkıllânî'nin İtirazı 92

1. Berîre Hadisi 92

2. Misvâk Hadisi 94

e. Mutlak Emrin Vücûba Hamledilmesiyle İlgili İcmanın Delil Olarak Sunulması ve Reddi 96

D. YASAKTAN SONRA GELEN EMRİN DURUMU 99

1. Yasaktan sonra Emrin Gelmesi 103

2.Yasaktan Sonra Gelen Emrin Hükmü 104

E. VACİP OLAN EMRİN NESHEDİLDİKTEN SONRAKİ DURUMU 108

F. EMREDİLENİN GELMESİNİ SAĞLAYAN FİİLİN DURUMU 109

1. Emredilenin (Memurun Bih) Kendisiyle Tamamlandığı Fiilin Emredilen (Memurun Bih) Olması 113

a.Vacibin kendisiyle tamamlandığı fiilin başkasının yaptığı bir fiile bağlı olması 113

b.Vacibin kendisiyle tamamlandığı fiilin mükellefin fiili olması 114

2.Vacib Olan Fiile Vacib Olmayan Fiil İle Ulaşma Durumu 116

3.Vacibin Kendisi İle Tamamlandığı Ek Fiilin Miktarı 117

4. Emredilen Fiilin Miktarı ve Üzerine Eklenenin Durumu 118

5. İki Vacip ve İki Nafilenin Öncelik Durumu 119

6. Sıfatın Nedb Olarak Gelmesi Durumunda FiilinVücûb Delaleti 121

7. Vaciplere İman Etmenin Sürekliliği 122

a. Vacipliğe İmanın Sürekliliği 123

b. İmanı Dil İle İkrarın ve Tekrarının Hükmü 124

c. Hz. Peygambere Salatü Selamda Bulunmanın Tekrarı 125

G. EMRİN DELÂLET ETTİĞİ MİKTAR VE ZAMAN 125

1. Emrin Delâlet Ettiği Miktar 126

a.Emrin Tekrara Delaleti 127

1. Mutlak Emrin Tekrara Delaleti 128

(i) Akli Delil 130

(ii) Nakli Delil 131

(iii) Dilbilimsel Delil 131

2. Mukayyed Emrin Tekrara Delaleti 133

b.Emir ve Nehyin Kendisine Taallûk Ettiği Şart ve Sıfatın Manası 137

1. Şartın Olabilme Koşulları 138

2. Emir Sıygasının Art Arda Zikredilmesinin Tekrarı Gerektirme Durumu 138

a.Tekrara Engel Olan Durumlar 140

b. Tekrarı Gerektiren Durumlar 141

3.Emrin Tercihe Açık Birkaç Fiili İfade Etmesi Durumunda Emredilen (memurun bih)in Durumu 143

4. Tahyîrin Anlaşılması 150

5.Tahyîrde Sıralamanın (Tertibin) Olmasının Hükmü 151

6. Emrin Geçerliliğe(İczâ) Delaleti 152

H. EMRİN KAPSAMI 155

1. Hitab Açısından 155

a. Umûm Olarak Gelen Hitabın Altına Kölenin de Girmesi Durumu 155

b. Müzekkere Delalet Eden Hitabın Kapsamı 156

c. Umûm olarak Gelen Lafzın Kapsamına Hz. Peygamber'in Girme Durumu 158

d. Elçinin Emrinin Emir Olması 159

e. Mutlak Emrin Mekruhu Kapsaması 161

f. Emrin Fiilden Önce Olması Veya Fiille Başlanması Esnasındaki Durumu 162

g. Emir ve Nehyin Bir Fiilde Birleşmesi 170

h. Emirde Süreklilik (Müebbed) Olma Durumu 171

2.Muhatap Açısından 173

a. Mükellefin Emredileni (Memuru Bih)i Önceden Bilme Durumu 173

b. Emirde Emredilenin (Memurun) Durumu 176

c. Henüz Mecut Olmayan Kişinin (Ma'dumun) Emre Muhatap Olması 178

d. Belli Bir Kişi Veya Gruba Olan Emrin Durumu (Hitabın Evrenselliği) .. 183

e. Kâfirlerin İbadetlerle Muhatap Olması 186

J. EMRİN İFÂSININ ZAMANLA İLİŞKİSİ 191

1. Emrin Gereğini Derhal Yerine Getirme (Fevr) 191

a. Mutlak Emrin Derhal Yapmayı Gerektirmesi (Fevr) 193

b. Sıyganın Emri Derhal Yapmayı (Fevr) Gerektirmesi 198

2. Emrin Gereğini Geciktirerek Yerine Getirme (Terâhî) 198

3. Emri Hemen Yerine Getirmenin Veya Son Vakte Kadar Geciktirmenin Cevâzı 201

K. EMRİN YERİNE GETİRİLMESİ 203

1. Edâ 203

2. Kazâ 203

a. Kazâyı Gerektiren Emir 204

b. Hasta, Misafir ve Hayızlı Kadınların Ramazan Orucundaki Durumları .. 206

3. İade 209

L. ŞER'İ EMİRLERİN TERTİBİ VE BAĞLAYICILIK DURUMU 210

1. Farz-ı ʼAyn 211

2. Farz-ı Kifâye 212

3. Mükelleflerden Birilerinin Yapmasıyla Farzın Diğerleri Üzerinden Düşmesi 212

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 214

BÂKILLÂNÎ'DE NEHYİN TANIMI VE TAHLİLİ 214

A. NEHYİN TANIMI 214

1. Lugat Açısından Tanımı 215

2. İstılahî (Terim) Olarak Tanımı 215

3. Nehiyde Rütbe 216

4. Nehyin Kısımları 216

5. Nehiyde Hüsün ve Kubuh 216

B. NEHYİN GEREĞİ (MÛCEBÎ) 217

C. NEHYİN TEKRAR VE FEVR İFADE ETMESİ 217

D. EMİRDEN SONRA GELEN MUTLAK NEHYİN GEREĞİ 219

E. MUTLAK NEHYİN SADECE FESÂDA DELALETİ GÖRÜŞÜNÜN GEÇERSİZLİĞİ 219

1. Dil Açısından Nehyin Fesâd Gerektirmesinin Geçersizliği 221

2. Şer'i Açıdan Nehyin Fesâd Gerektirmesinin Geçersizliği 223

3. İcmâ Açısından Nehyin Fesâd Gerektirmesinin Geçersizliği 225

4. Nehyin Fesâdı Gerektirdiği Yerler 226

F. EMREDİLEN ŞEYİN ZITTINDAKİ HÜKÜM..... 230

1. Emrin Zıttının Nehyi Gerektirmesi 231

2. Nehyin Zıttının Gereği 234

G. ZITLARIN NEHYİNDE MUHAYYERLİK DURUMU 235

1. Dil Açısından Nehyin Tahyîr Gerektirmesi 237

2. Akıl Açısından Nehyin Tahyîr Gerektirmesi 238

3. Maslahat Açısından Nehyin Tahyîr Gerektirmesi..... 238

SONUÇ 240

KAYNAKÇA 252

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Tarih boyunca Müslümanların ilahi hitap karşısındaki konumu ve bu hitabı nasıl anlaması ve amel etmesi gerektiği ile ilgili sorunlar tazeliğini korumuştur. Müslümanlar gerek sosyal hayatla ilgili gerekse diğer toplumlarla olan ilişkilerinde oluşan sorunları büyük bir titizlikle çözmeye çalışmışlardır. Sorunların çözümü için oluşturdukları ilim, fıkıh ve usulü fıkıh ilmi olmuştur. Bu yüzden İslam medeniyetine fıkıh medeniyeti denilmiştir. Fıkıh ilmi, ilahi muradı anlamada yegâne başvurulan ilim dalı olmuştur. İlahi muradın ameli düzeydeki izharı olan fıkıh ilminin elbette sonuca ulaşmak için belli bir metot takip etmesi gerekir. Zira vuslata varmak için belirli usûlün olması elzemdir. İşte bu sebepten ötürü usûl âlimleri bunun yol ve yöntemini bulmak için çalışmalar yapmış ve eserler telif etmişlerdir. Aksi takdirde sonu gelmeyen öznel birtakım yorumlar bir ilim dalının sonunu getirebilir.

Fıkıh ilminin usulü ile ilgili ilk kuralları koyan ve aynı zamanda kaynaklarda fıkıh usulünün kurucusu olarak da bilinen Muhammed İdris eş-Şafiî (v. 204/819) olmuştur. O bu göreceli alanı tespit etmiş ve yazmış olduğu *"er-Risâle"* adlı eserinde şöyle demektedir: *"Hiç kimse ilim ciheti olmaksızın hiç bir şey için helâl veya haram diyemez. İlim ciheti ise Kitap, sünnet, icmâ veya kıyastır."*[1] Böylece ilahi iradenin ameli düzeydeki tezahürü ile ilgili ilk eser tedvin edilmiştir. Sonraki dönemlerde yazılan eserlerin hacmi büyüse de daha çok İmam Şafiî'nin yazmış olduğu eserin değindiği konulara ya genel hatları ile değinilmiş ya da onun bir nevi şerhi mahiyetinde olmuştur.

[1] Şafiî**,** Muhammed b. İdris (ö. 204/819), **er-Risâle**, thk. Ahmet Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ty., s. 39.

Usûl tarihinde iki ana akımdan söz edilmektedir. Vakıadan yola çıkılarak daha çok pratik boyutun ele alındığı ve tümevarım yönteminin kullanıldığı *"Hanefiyye"* bir başka deyişle "*Fukahâ usûlü*" ekolü ile kaide oluşturma amacı güdülerek daha çok teorik boyutun ele alındığı ve tümdengelim yönteminin kullanıldığı "*mütekellim usûlü*" ekolüdür.[2]

Fıkıh usulünün yararlandığı kaynaklar yazılı ve sözlü olduğundan lafızların mahiyeti ve anlama delaleti birçok boyutuyla işlenmiştir. Bu lafızların en önde gelenlerinden birisi de emir ve nehiy konusudur. Nitekim usûlcülerin bir kısmı konunun önemine binaen eserlerine emir ve neyih konusu ile başlamışlardır. Mesela Hanefî fukahasından Serahsî, *Usûl* adlı eserine emir konusu ile başlamış ve konunun önemini şöyle açıklamıştır:" *emir ve nehiy ile başlamamızın sebebi Yüce Allah'ın insanları imtihan etmesi ikisi ile olmaktadır. İkisinin bilinmesi ile hükümlerin bilinmesi tamamlanmış olur. İkisini bilmekle helâl ile haram birbirinden ayrılmış olur."*[3] Dolayısıyla ilahi hitap ile fıkıh ilmi arasındaki ilişkiyi özetleyebilecek temel kavramlardan birisi emir kavramıdır. Nitekim ibadât, muamelât ve ukubât ile ilgili konuların tamamı emir ve nehiyle doğrudan irtibatlıdır. Fakat araştırmamızın konusu daha özeldir. Emir ve Nehiy konusu Bâkıllânî'nin görüşleri çerçevesinde ele alınacaktır.

İslam hukuk metodolojisinde önemli bir yere sahip olan ve aynı zamanda kendinden sonraki dönemlerde yetişen birçok usûlcüyü görüşleri ile etkileyen Bâkıllânî, bu konuda beş tane önemli eser telif etmiştir. Bâkıllânî'nin Fıkıh usulü alanında yazmış olduğu "*et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr"* adlı eserinin bulunması ve tahkik edilmesi henüz yeni olduğundan onun bu konudaki görüşlerini daha da önemli kılmaktadır. Usûl ilmini kapsamlı bir şekilde işleyen Kadî, fikirleriyle bu ilim dalında çığır açmıştır. Usûl alanında bu kadar ileri olmasına rağmen özellikle günümüzde

---

[2] Bâhüseyn, Ya'kûb b. 'Abdilvahhâb, **et-Tahrîc înde'l-Usûliyyîn ve'l-Fukahâ,** Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1414, s.11-12; Zekiyüddîn Şaban, **Usûlü'l-Fıkh**, (Çev.). İbrahim Kâfi Dönmez, TDV, Ankara, El-Usûlü'l-Fıkh, s.35-39; Metin Yiğit, **İlk Dönem Hanefi Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, İz yay., İstanbul, 2009, s. 20-22.

[3] Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 483/1091), **Usûlü's-Serahsî,** thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Dâru'l-Kutbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, c.1, s. 14; İbn Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz el- Fetûhî el- Hanbelî (ö.972/1564), **Şerhû'l-Kavkebi'l-Mûnir**, thk. Dr. Tarık Hammâd, Mektebetü'l-'Abikân, Cidde, 1993,c.1, s. 11.

sadece kelamcı yönünün bilinip usûlcü kimliğinin göz ardı edilmesi bizi bu konu üzerine yoğunlaştırmış ve araştırmamızın ana düşüncelerinden birini oluşturmuştur.

Tezimizin amacı, Mütekellim usûlünün önde gelen isimlerinden biri olan Bâkillânî'nin emir ve nehiy konusundaki görüşlerini "*et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr*" kitabı bağlamında betimlemeye çalışmaktır. Böylece Bâkillânî'nin emir ve nehiy konusunda ortaya koyduğu görüşler neticesinde oluşan görüşleri belirlenmeye ve nihayetinde onun konu ile ilgili metodu analiz edilmeye çalışılacaktır.

II. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

İslam hukuku usûlünün önemli başlıklarından biri emir ve nehiy kavramlarıdır. İlk dönemlerden itibaren Müslümanların neyle emredilip neyle nehyedildiği ile ilgili çok çaba sarf edilmiştir. Zira şer'i ahkâmın çoğu emir ve nehiy kavramlarıyla bağlantılıdır. İbadat, ukubat ve feraize kadar tüm muamelatta Müslümanların hayatını kuşatan hükümlerin hepsi emir ve nehiyle ilintilidir.

Usûl ilminde nasslarda geçen emir ve nehiy lafızlarının neyi gerektirip neyi gerektirmediği, lafzın fevre ve tekrara delalet edip etmediği gibi konular usûlün temel meselelerinden birisi kabul edilir. Emir ve nehiy konusu mezhepler arasındaki ihtilâfın da merkezinde yer almaktadır. Özellikle Ehl-i Sünnetle Mû'tezile arasında emirde iradenin olup olmaması konusu kadim bir mesele olarak tartışılmıştır. Aynı şekilde emrin geçerliliğine (iczâ) delaleti, emredilenden fazla veya eksik yapmanın hükmü usûlcüler arasında tartışa gelmiştir. Yine emrin kimleri kapsayıp kapsamayacağı hususu usûlcüler arasında bir başka ihtilaf konusudur. Bir Müslümanın şer'i hükümleri yerine getirip getirmemesi nasslarda geçen emir ve nehiylerin delaleti ile ilgili olduğu için bu konunun işlenmesi önem arz etmektedir. Bu yüzden biz de Müslümanların dünya hayatını nassların belirlediği sınırlar çerçevesinde yaşayabilmesinin emir ve nehiylerin anlaşılmasından geçtiğinden yola çıkarak tezimizi bu iki kavram üzerine çalışma olarak seçtik.

Emir ve nehiy konusunu Bâkıllânî özelinden seçmemizin nedeni ise onun mütekellim uûlcülerin önde gelenlerinden biri olmasıdır. Onun İmam Şafiî'den sonra usûl ilmini kapsamlı bir şekilde işlemesi ve kendinden sonra gelen Cûveynî, Gazzâlî,

Amidî, Razî vb. usûlcüleri etkilemesi bu imamın önemini ortaya koymaktadır. Neredeyse tüm usûlcüler onun telif ettiği *"et-Takrîb ve'l-İrşâd"* adlı eserden faydalanmadan eser telif etmemişlerdir. Cûveynî *"el-Burhân*" adlı eserinde *"Vakfiyye"* denilen lafızların manaya dalaleti hususunda farklı bir tavır sergileyenlerin görüşlerine yer vererek bu görüşleri Bâkıllânî'ye atfetmektedir. Aynı şekilde Gazzâlî "*el-Mustasfâ*" adlı eserinde "*tevakkuf"* görüşüne sahip olanlar kısmında Bâkıllânî'den söz etmektedir. Zerkeşî'nin "*Bahrü'l-Mûhît"* adlı eserinde müellifin kendinden sonraki usûlcüleri etkileyen usûlcüler arasında zikretmesi onun *"Vakfiyye"* olarak bilinen görüş sahiplerinin imamı veya önde gelenlerinden olduğunu göstermesi açısından konuyu önemli kılmaktadır.

Bir de Bâkıllânî'nin ilim dünyasında kelamcı yönünün öne çıkartılıp usûlcülüğünün ihmal edilmesi dikkate şayandır. Eserinin 1998 yılı gibi yakın bir zamannda tahkik edilmesi ve usûl ile ilgili eserlerinin şerhlerinin neredeyse olmaması gibi endişeler konuyu seçmede belirleyici olmuştur. Bildiğimiz kadarıyla bu konuda sadece Cûveynî, *"et-Takrîb ve'l-İrşâd"* adlı eserin özet mahiyetinde *"et-Telhîs"* adlı eseri yazmıştır. Başka bir çalışma bulunmamaktadır.

III. ARAŞTIRMANIN SINIRLANDIRILMASI

Tezin konusunun çerçevesi belirlenmiş ve kaynak açısından sınırlandırlımıştır. Tezimizin temel kaynağı Bâkıllânî'nin *"et-Takrîb vel-İrşâdü's-Sağîr"* adlı eserinde yer alan emir ve nehiy bahsidir. Bu da eserin üç cilt olarak basılı olan kitabın ikinci cildinin tamamına denk gelmektedir. Bunun yanı sıra yeri geldikçe özellikle mütekellim usulü ile yazılmış eserlere müracaat edilmiş, gerek görülen hususlarda karşılaştırmalı olarak onların görüşleri sunulmuştur. Bu da tezimizin kapsamını genişletmiştir. Bununla beraber konumuz dilbilimsel bir konu olduğundan yeri geldikçe dilbilimi ve felsefesi ile ilgili kaynaklardan yararlanılmıştır. Özellikle Cûveynî'nin *"Telhîsü't-Takrîb"* adlı eseri incelemeye çalıştığımız *"et-Takrîb vel-İrşâd"* adlı eserin özeti konumunda olduğu için ondan çokça yararlanılmıştır.

Bâkıllânî'nin hayatı ele alınırken öncelikle onun yaşadığı asrın sosyo-kültürel, siyasi ve dini durumu tarih kitapları, eserlerini tahkik eden muhakkiklerin mukaddimeleri, dönemin siyasi iktidarı olan Büveyhîlerle ilgili kaynaklar ve bu

alanda yazılmış makale ve ansiklopedi maddelerine bakılarak hazırlanmıştır. Müellifin hayatını iyice incelememizin sebebi yaşadığı asrın düşünceleri üzerinde etkisini tespit etmeye yöneliktir. Zira her birey aynı zamanda yaşadığı zamanın insanıdır. Ancak yine de konunun amacından sapmaması için onun biyografisi kısa tutulmaya çalışılmış, asıl konumuz olan emir ve nehiy ise kapsamlı bir şekilde işlenmiştir.

Araştırmamızla ilgili temel kaynağımız *"et-Takrîb vel-İrşâdü's-Sağîr"* adlı eser olmakla beraber usûlü fıkıhla ilgili temel kaynaklar, bu alanda son dönemde yapılan doktora ve yüksek lisans tezleri ile makalelerdir. Bunlar okunmuş, incelenmiş ve belli bir plan dâhilinde konu yazılmaya çalışılmıştır.

Tezimiz Giriş ve üç bölümle sonuç bölümünden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezimizin kapsam ve yöntemi, Birinci bölümde Bâkıllânî'nin hayatı, hocaları, talebeleri, yaşadığı asrın sosyo-kültürel ve dini durumuna değindik.

İkinci bölümde emrin tanımı üzerinde durduk. Lugat kitaplarından ve temel usûl kitaplarından yararlandık. Akabinde Bâkıllânî'ye göre emrin tanımı, kısımları, oluşumu, mûcerret emrin neye vaz′ edilmesi gerektiği ile ilgili bilgilere geniş bir şekilde yer verdik

Aynı şekilde ikinci bölümde emrin delalet ettiği zaman, miktar ve yerine getirilmesi ile ilgili eda, kazâ ve iade kavramlarına yer verilmiştir. Bu bağlamda emrin zaman ve miktar bakımından terahîye, fevre ve merre-i vahideye hangi şartlarda delalet ettiği işlenmiştir. Bununla birlikte emrin muhatapları kapsamına kimlerin girip girmeyeceği, Hz. Peygamber'in emirler karşısındaki konumu ve vaciplere iman etmenin gerekli olup olmama durumları geniş bir şekilde işlenmiştir.

Üçüncü bölümde ise nehiy kavramı işlenmiştir. Nehyin tanımı, kısımları, tekrar ve fevri gerektirip gerektirmeyeceği ve zıttının gereği işlenmiştir. Ayrıca nehyin fesâdı gerektirip gerektirmeyeceği işlendikten sonra onda muhayyerlik olup olmayacağı açıklanmaya çalışılmıştır.

Sonuç bölümünde de genel değerlendirme yapılmış ve ulaştığımız sonuçlara maddeler halinde yer verilmiştir.

IV. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Tezimizi yazmaya başlamadan önce konu ile ilgili kaynaklar ve dokümanlar araştırılmış, toplanmış, bu alandaki kitap, tez ve makaleler okunmuştur. Daha sonra tezimizin temel kaynağı olan *"et-Takrîb vel-İrşâdü's-Sağîr"* adlı eserin konumuzla ilgili olan ikinci cildi tercüme edilmiştir. Konunun daha iyi hazırlanabilmesi için okunan kitaplar etrafında bir plan hazırlanmış ve buna riayet edilmeye çalışılmıştır. Tümevarım yöntemiyle her konu ayrı ayrı hazırlanmıştır. Konular yazılırken öncelikle Bâkıllânî'nin *"et-Takrîb vel-İrşâdü's-Sağîr"* adlı eseri temel kaynak olarak esas alınmış ancak bu kitabın özeti konumundaki Cüveynî'nin *"Telhîs"* ile Gazzâlî'nin *"Mustasfâ"* adlı eserlerinden yararlanılmıştır.

Aynı metod müellif Bâkıllânî'nin hayatı ele alınıp işlenirken tabakat kitaplarından konuyla ilgili bölümler belirlenip tercüme edilmiş ve gerekli bilgiler elde edilmiştir. Aynı zamanda son dönemlerde müellifin kitaplarını tahkik eden muhakkiklerin mukaddimelerinden de yararlanılmıştır.

Çalışmamız Bâkillânî'nin *"et-Takrîb vel-İrşâdü's-Sağîr"* adlı kitabı bağlamında emir ve nehiy kavramları üzerinedir. Konuları ele alırken genelde müellifin eserindeki tertibe riayet etmeye çalıştık. Gerekli gördüğümüz yerlerde faydasına binaen bazı küçük tasarruflarda bulunduk.

V. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Birinci bölümde ele aldığımız Bâkıllanî'nin hayatı birçok teze konu edilmesine rağmen daha ziyade hayatına değinildiğinden onunla ilgili yapılan çalışmaların derlenip toparlanma ihtiyacı hissedilmiştir. Mesela Şerafeddin Gölcük "*Bâkıllânî ve İnsanın Fiilleri*" adlı eserinde onun hocaları ve öğrencilerinden sadece bir kaçına değinmiş yaşadığı asırdaki sosyo-kültürel, dini ve siyasi duruma ise birkaç paragrafla açıklamakla yetinmiştir. Aynı şekilde Abdülbasit **S**altekin**, "***Bâkıllânî'nin et-Takrîb Ve'l-İrşâd Adlı Eserinde Tahsîs Kuramı"* yüksek lisans tezinin sadece giriş bölümünde müellifin hayatını ele almakla yetinmiş yaşadığı asrın sosyo kültürel durumuna değinmemiştir. Kitaplarını tahkik eden muhakkikler ise onu yetiştiren hocaları veya öğrencilerinden bazılarına yer vermemişlerdir.

Biz ise birinci bölümde Bâkıllanî'nin hayatını işledikten sonra Bâkıllanî'yi daha iyi anlamaya vesile olacağını düşündüğümüz, dönemin siyasî, sosyal ve kültürel durumuna ait genel bilgiler verdik. Bu bölümün hazırlanmasında İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1232) *el-Kâmil fi't-Târîh* adlı eseri ve İbn Kesîr'in (ö.774/1373) *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eseri temel alınmıştır. Bu kitaplarla birlikte konuyla ilgili DİA maddeleri ve o dönemi anlamaya katkı sağlayacağını düşündüğümüz bazı eser, makale ve tebliğlerden faydalanılmıştır.

Bâkıllanî'nin hayatının hazırlanmasında ise temel kaynak olarak Kâdî İyâd'ın (ö. 544/1149), *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l- Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malîk'i* Sübkî'nin(ö.771/1370) *Tabakatü'ş-Şafîyetü'l-Kûbrâs*ı, Zehebî'nin (ö. 748/1347), *Târîhü'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm'ı*, İbnü'n-Nedîm'in (ö.385/995) *el-Fihristi*, Hayreddin Zirikli'nin *el A'lâm: Kamûsu Terâcimi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ*'sı, İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân'ı,* İbn Asâkir'in (ö. 571/1175) *Tebyînu Kezibi'l-Müfterîsi*, İbnü'l-İmâd'ın (ö. 1089/1678) *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb'i,* Semânî'nin (ö. 562/1166) *el-Ensâb'ı*, İbn-İ Ferhûn'un (ö.746/1345) *ed-Dîbâcü'I-Müzheb fi Mârifeti Ulemâi'I-Mezheb*'i, Abdullah Mustafa Merağî, *el-Fethü'l-Mûbîn Fi Tabakâti'l-Usuliyyin*'i Ebu Zuneyz'in *et-Takrîb ve'l İrşad*'a yaptığı *mükaddimesi*, Seyyid Ahmet Sakr'ın *İ'cazü'l-Kur'an*'a mükaddimesi, Muhammed Ramazan'ın, *el-Bâkıllânî ve araêhü'l-Kelâmiyye* adlı çalışması ile bazı DİA maddeleri ve çeşitli makale ve tebliğlerden yararlanılmıştır.

İkinci ve üçüncü bölümlerin hazırlanmasında ise, Bâkıllanî'nin *et-Takrîb vel-İrşâdü's-Sağîr* adlı eseri temel eser olarak kullanılmıştır. Konunun anlaşılması için bir takım modern veya klasik usûl eserleri okunmuştur. Bu bağlamda Ali İhsan Pala'nın *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, *et-Telhîs, Mustasfâ, Mûsevvede, 'İdde, Usûlu's-Serahsî, el-Fusûl, Takvîmu'l-Edille, el- Burhân, el-İhkâm, el-Mahsûl*, gibi bazı usûl kitaplarının emir bahisleri incelenmiştir

Ayetlerin kullanımında, ayet bilgisi metin arasında değil dipnotta gösterilmiştir. Ayetlerin meali **Türkiye Diyanet Vakfı Kur'an-ı Kerîm Meali**'nden yararlanarak verilmiştir. Ayrıca daha önce emir ve nehiy üzerine yapılan basılmamış tezler de bu çalışma hazırlanılırken istifade edilen kaynaklar arasındadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

BÂKİLLÂNÎ VE "ET-TAKRÎB VE'L-İRŞÂDÜ'S-SAĞÎR" ADLI ESERİ

A. BAKİLLÂNÎ

1. Hayatı

a. İsmi, Künyesi, Lâkabı

Asıl adı, *Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed*[4] *b.Cafer b. Kâsım*[5] *el-Basrî el-Bağdâdî el-Bâkıllânî'* dir.[6] Ünlü Eş'arî kelâmcısı ve Mâlikî fakihi Bâkıllânî[7] hakkında biyografi kaynakları isminin nereden geldiği konusunda ihtilâf etmişlerdir. Kimine göre onun lakabına, kimine göre ise dedesi veya babasının ismine nisbetle bu isim kendisine verilmiştir.[8] Künyesi Ebû Bekir, lakâbı *Bâkıllânî'*dir.

---

[4] Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmet b. Ali (ö. 463/1071), **Târîhu Medinetü's-Selâm**, thk. Beşşâr 'Avvâd M'arûf, Dâru'l-Ğarbü'l- İslamî, Beyrut, 2001, c.3, s. 364; Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s.44; İbn Asâkîr, Alî b. el-Hüseyn b. Hibetu'l-lah ed-Dimeşkî (ö. 571/1175), **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî fîmâ Nusibe ile'l-İmâm Ebî'l-Hasan el-Eşa'rî,** Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1404(1984), s. 217; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddin İsmail b. Ömer (ö.774/1372), **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, thk. Abdullah b.Abdul Musîn et- Türkî, İslami Araştırmalar Merkezi Yardımıyla, Riyâd, 1998, c.15, s. 548;

[5] İbn Hallikân, **Vefeyâtu'l-A'yân**, c.4, s. 269.

[6] Sem'ani, Ebû S'ad Abdü'l-Kerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temimî (ö.489/1096)**, el-Ensâb**, thk. Ve ta'lik*:* Şeyh Abdurrahman b. Yahya el-Mu'allim el-Yemanî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahîre 1980, c.2, s.51-52; Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmet b. Osman (ö. 748/1347), **Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm**, thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, c. 28, s. 88.

[7] Bâkillân**î**'nin öz geçmişi ile ilgili bkz.Kâdî İyâd, Ebu'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubî es-Sebtî el-Mâlikî (ö. 544/1149), **Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l- Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik,** thk. Abdü'lkadir es-Sahrâvî, Matbaatü'l-Fadâlâ, 1982, 2. Baskı, c.7, s.44; İbnü'l-İmâd, Şahabuddin Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmet b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî (ö. 1089/1679), **Şeźerâtü'ź-Zeheb**, thk. Mahmûd Arnavût, Darü'l-İbn-i Kesîr, Beyrût, 1986, c.5, s. 21; Şerafeddin Gölcük, "Bâkıllânî" **Diyanet İslam Ansiklopedisi** TDV Yayınları, c.4, Ankara, 1991, s. 530.

[8] İbn Halikân, Ebû'l-Abbas Şemseddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282), **Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ehli'z-Zemân,** thk. İhsan Abbas, Daru Sâdır, Beyrut, 1971, c.4, s. 269.

Babası veya dedesi bakla ticaretiyle uğraştıklarından lakabı *İbnü'l-Bâkillânî* diye bilinir. İfade edilmesi kolay olsun diye *Bâkıllânî*' diye telaffuz edilmektedir. Ancak kadılık yaptığı için kaynaklarda *Kâdî Ebû Bekr*[9] ismi daha fazla kullanılmaktadır. *Kadî* ismi kelamcı olması hasebiyle kelamcılar arasında sıklıkla kullanılır. Dolayısıyla *Kadî* denildiğinde *Bâkıllânî*' kastedilmektedir.[10]Bağdat'ta kadılık, Ukberâ ve Suğra'da ise kadıkûdatlık yapmıştır[11] Bâkillânî'nin, gençliğini Basra'da geçirmiş olması ve isminde el-Basrî nispetinin bulunmuş olmasından dolayı Basra'da doğmuş olması kuvvetle muhtemeldir.[12]

b. Doğumu ve Yetişmesi

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Hayreddin Zirikli, 330 -338 /941-950 yılları arasında doğduğunu kaydetmekle beraber hangi kaynaklarda geçtiği onun tarafından belirtilmemiştir.[13] Ancak yine de onun hicri 4. asrın ilk yarısında veya miladi 10. asrın ilk çeyreğinde doğmuş olduğu tahmin edilmektedir.[14] Bazı kaynaklarda Basra'ya nispet edildiği için onun Basra'da doğduğu yer almaktadır. Buna göre onun ilköğrenimini Basra'da görmüş olması kuvvetle muhtemeldir.[15]

Bâkillânî'nin Basra'da yaşadığı dönem hakkında elimizde fazla bilgi mevcut olmamakla beraber onun bu dönemde ilimde kendini ispatladığı söylenebilir. Zira Kadî İyâd, Büveyhî hükümdarı Adududdevle'nin sarayda hâkim olan Mû'tezile düşüncesine karşı Ehl-i sünneti savunacak birini istediğini ve Bâkillânî'nin saraya gittiğini bize aktarır.[16] Bâkıllânî, Basra mektebinin güçlü âlimlerinden dil, kırâat,

---

[9] Sem'ani, **el-Ensâb**, c.2, s.51.

[10] Sem'ani, **el-Ensâb**, c.2, s.51; el-Bedevî, Abdurrahman, **Mezahibi'l-İslamiyyîn**, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1997, s. 572; Hasan Hüseyin Tunçbilek, **"**Ebû Bekir Bâkıllânî Hayatı ve Bazı Kelamî Görüşleri ", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 4, 1998, s.7.

[11] el-Bedevî, **Mezahibi'l-İslamiyyîn**, s. 569; Gölcük "Bâkıllânî", c.4, s. 530.

[12] Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, c.5, s.379**;** Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 242; İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî,** s. 217; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.11, s. 402; Gölcük "Bâkıllânî", c.4 s. 530; el-Bedevî, **Mezahibi'l-İslamiyyîn**, s. 569; Abdülbasit Saltekin, **"Bâkıllânî'nin et-Takrîb Ve'l-İrşâd Adlı Eserinde Tahsîs Kuramı", (**Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstütüsü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, Yayınlamamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır, 2010), s.5.

[13] Hayreddin Ziriklî, (ö. 1976), **el-A'lâm Kâmusu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'rabîn ve'l-Müşrikîn,** Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002, c.6, s. 176; el-Bedevî, **Mezahibi'l-İslamiyyîn**, s. 570.

[14] Ziriklî, **el-A'lâm,** c.6, s. 176; Gölcük, *"*Bâkıllânî*",* c.4, *s*. 530.

[15] Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, c.3, s.364; Sem'ani, **el-Ensâb**, c.2, s.52.

[16] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik,** c.7, s. 51

edebiyat, kelâm vb. ilimleri tahsil ettikten sonra, kesin tarihi bilinmemekle beraber onun ilim tahsili için Bağdat'a yerleştiği ve burada ikamet ettiği belirtilmektedir.[17]

2. İlmi Kişiliği

Bâkıllânî, İslam medeniyeti ve kültürünün altın çağında kelâm, fıkıh, tefsir, hadîs, dil, edebiyat, felsefe, mantık, dinler tarihi, mezhepler tarihi, tasavvuf gibi çeşitli ilimleri içine alan ilmî hareketlerin teşekkül ettiği en hareketli asır olan hicri 4. asırda yaşamıştır. Biyografi kitaplarının hemen hemen hepsi onun kendi asrında eşsiz bir ilim adamı olduğundan bahseder.[18] Güçlü hafızası, engin görüş sahibi ve pratik zekâsı ile tanınan Bâkıllânî, adı geçen bütün ilimleri tahsil ederek özellikle kelâm ilminde ön plâna çıkmıştır. Hadis ilminde otorite kabul edilmese de onun hadis dinlediği ve rivayet ettiği kaynaklarda geçmektedir. Cûveynî kelam ilmini öğrenmeye başlamadan önce Bâkıllânî'nin kelam ilmi ile ilgili yazdıklarından 12000 sayfa ezberlediğini söylemektedir. Fıkıh ve usûlü fıkıhta Gazzâlî'yi etkilemesi onun diğer alanlarda olduğu gibi bu alanda da otorite olduğunun işareti sayılmıştır.[19]

Kaynaklar, onun Bağdat'ta Mansûr Camiinde büyük bir ilim meclisi kurduğundan bahseder. Yahudî, Hıristiyan, Rafizî, Mutezilî birçok kimse ile münazaralara girdiğini ve bu münazaralardaki hazır cevaplılığını bize aktarır. İnsanların çözemedikleri müşkil problemlerini ona sundukları ve bu sorunlara çözüm aradıklarını İbn Asakîr kaydetmektedir.[20] Özellikle muhaliflerinden Râfıza, Mu'tezile, Cehmiyye, Havâric ve diğerlerini ret konusunda yaygın birçok eserleri olduğu belirtilen Bâkıllânî, başta kelam olmak üzere dinler tarihi, mezhepler tarihi, fıkıh ve fıkıh usûlüne dair eserler yazmıştır. *et-Takrîb vel-İrşâdü's-Sağîr* adlı eseri de bunun misallerindendir.[21]

---

[17] İbn Hallikân, **Vefeyâtu'l-A'yân**, c.4, s. 269; Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 51; Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, c.5, s.379; İbnü'l-İmâd, **Şeźerâtü'ź-źeheb**, c.5, s. 22.

[18] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 44; İbn Hallikân, **Vefeyâtu'l-A'yân**, c.4, s. 269.

[19] Sem'ani, **el-Ensâb**, c.2, s.51; İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s. 217; Ahmet Sakr **"Mukaddime",** Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (ö. 403/1013**), İ'cazü'l-Kur'an,** thk. Seyyid Ahmet Sakr, Darû'l-Ma'rîf, Mısır, 1998, s. 64; Abdulazim ed-Dib, "**İmamu'l Haremeyn el-Cüveynî**", **Diyanet İslam Ansiklopedisi** TDV Yayınları, c.8, İstanbul, 1998, s.142; Gölcük "Bâkıllânî", c.4, s. 531.

[20] İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s. 220.

[21] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s.46-47; İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî,** s. 219; Gölcük "Bâkıllânî", c.4, s.531.

Tarih kaynakları onun hazır cevaplılık ve pratik zekâsını anlatırken şu olayı naklederler. Rafîzi mütekellim âlimlerden İbn Muallim'in nakline göre, arkadaşları karşılaştıkları Bâkıllânî için şeytanın kendilerine geldiğini söyler. Bunun üzerine Bâkıllânî, "أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا" [*(Resûlüm!) Görmedin mi? Biz, kâfirlerin üzerine, kendilerini iyice (isyankârlığa) sevk eden şeytanları gönderdik]*[22]ayetini okuyarak kendisinin şeytan olarak tanımlanması halinde onların da kâfir olarak nitelenebileceğini belirterek muhataplarını susturmuştur.[23] Yine onun Bizans kralı II. Basilius'a elçi olarak gönderildiği zaman rahiplerle girdiği münazarada Hz. Aişe ile Hz. Meryem hakkında açıklamaları pratik zekâsının bir yansıması olarak kaynaklarda geçmektedir.[24]

İbnü'l-İmâd'ın verdiği bilgiye göre İbn Teymiyye Bâkıllânî için Eş'ar'i'ye intisap eden mütekellim âlimlerden onun gibisinin ne önceden ne de sonradan gelmediğini söylemiştir.[25]

Kadî'nin en önemli özelliklerinden birisi onun nakilcilikten ziyade kendisine has görüşlerinin olmasıdır. Bağdâdî, ilmi kişiliği hususunda onun üç tane hasletinin ön plana çıktığını belirtmektedir. Bunlardan birincisi Ebubekir Harezmî'den naklen verdiği bilgiye göre insanların ilmi, kitaplardan nakiller yaparak elde ettiklerini ancak onun ilmini zihninde ve göğsünde taşıdığını kaydederek kitaplardan nakil yapmayı sevmediğini bildirmektedir. İkincisi onun yazdıklarını ihtisar etmeye çalışması halinde bunu gerçekleştiremeyeceğini belirterek ilminin genişliği ve hafızasının güçlü olmasından bahsetmektedir. Üçüncüsü onun geniş açıklamalar yaptığı ve gece yirmi rek'at namaz kıldıktan sonra yaklaşık otuz beş sayfa yazı yazdığını kaydetmektedir.[26] Mevrekî, hayatı yazdıkları ile karşılaştırılğında günlük yirmi sayfa yazı düştüğünü belirtir.[27]

---

[22] **Kur'an-ı Kerîm**, Meryem, 19/83.

[23] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 50; İbnü'l-İmâd, **Şeźerâtü'ź-Zeheb**, c.5, s. 20; Gölcük "Bâkıllânî", c.4, s. 531; Tünçbilek, **"** Bâkıllânî'nin Hayatı ve Bazı Kelamî Görüşleri ", s.5.

[24]Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmet b. Osman (ö.748/1374), **Siyerü A'lamü'n-Nûbelâ,** thk. Şuayb Arnavutî, Muessetü Risale, Beyrût, 1996, c.17, s.192; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.15, s. 548.

[25] İbnü'l-İmâd **Şeźerâtü'ź-Zeheb**, c.5. s.22

[26] Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, c.3, s.366; Zehebî, **Siyerü Alamü'n-Nûbelâ**, c.17, s.192.

[27] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 48.

Bâkıllânî, bir taraftan kendi mezhebiyle ilgili prensipler vaz′ ederken, diğer taraftan muhalif görüşlere karşı vermiş olduğu cevaplarla Ehl-i Sünnetin yaklaşımlarını müdafaa etmiştir. Güçlü hâfızası ve hitabeti, derin ilim ve kültürü, meselelere vukûfu ve yapmış olduğu münazaralarda hasımlarına galebesi, insanlar arasında deyim olmuştur. Yaşadığı asırda ümmetin sığınacağı kale olarak görülen Bâkıllânî, *fahrü'l-ümme (*ümmetin övünç kaynağı), *lisanü'l-mille* (ümmetin tercümanı), *seyfü's-Sünne* (sünnet'in keskin kılıcı), *imâdü'd-din* (dinin direği), *nâsiru'l-İslam* (İslam'ın yardımcısı) gibi lakaplarla anılmıştır.[28]

Bâkıllânî, ilmiyle olduğu gibi takvasıyla da ön plana çıkmış bir âlimdir. Onun şüpheli ve şehevî şeylerden kaçındığı, gösterişten uzak sade bir hayat yaşadığı, nafile ibadetlere devam ettiği kaynaklarda geçmektedir. Mevrekî, onun takvasını anlatırken zerre miktarınca bir hatanın bulaşmadığını söylemektedir. Kadî İyâd, Abdullah es-Seyrâfî'den naklettiği bilgiye göre onun salih bir kişi olduğunu zira insanların onun kitaplarından faydalandığını bildirmektedir. Ayrıca onun gündüzleri ders verdiğini geceleri ise yazdığını, yazdıklarını ise sabah namazından sonra talebelerine okuduğunu ve elde ettiği bilgileri onlarla beraber düzelttiğini kaydetmektedir.[29]

Onun her gece yirmi rekât nâfile namaz kıldığı, gerek mûkîm gerekse seferi iken bunu hiç aksatmadığı kaynaklarda geçer. İbn Asâkir, Ebu Hâtim el-Kazvinî'nin onun hakkında "*Kâdî Ebu Bekir el-Eş'arî'nin takvâ, dine bağlılık, zühd ve iffet olarak açığa vurmadığı şeyler, açığa vurduklarından kat kat fazladır."* dediğini kaydeder.[30] Muhammed Hüseyin el-Kazvinî, onun bazı ibadetlerini açıktan yapmasını Hristiyan, Yahudi ve Mecusilerin âlimlerin ibadet yaptıklarını görüp onları hakir görmelerine engel olmak için yaptığını anlatmaktadır.[31]

---

[28] Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, c.5, s.379; Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 45; İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî,** s. 217; Zehebî, **Siyerü Alamü'n-Nûbelâ**, c.17, s.190. İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.11, s. 402; Gölcük "Bâkıllânî", c.4, s. 530.

[29] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 48.

[30] Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, c.3, s. 3646; İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî,** s. 217s. 217.

[31] Zehebî, **Siyerü Alamü'n-Nûbelâ**, c.17, s.192.

3. Yaptığı Resmi Görevler

Bâkillânî, Büveyhî hükümdarlarından Adududdevle döneminde, Mutezilenin hâkim olduğu sarayda, Eşarîliği savunarak sarayda önemli bir konuma gelir. Adududdevle, oğlu Samsamdevle'yi eğitmesi ve Ehl-i Sünnet inancını öğretmesi için onu Bâkillânî'ye gönderir.[32] Nitekim hükümdar, Şîi mezhebine mensup olmasına rağmen oğlunu eğitmesi için onu tayin etmiş, kendisi de Eş'ari kelamını hükümdarın oğluna öğretmek için "*et-temhid"* adlı eserini yazmıştır.[33] Daha sonraki dönemlerde Bâkıllânî'nin iki resmî görev aldığı görülmektedir. Bunlardan biri, Irak, Cezire[34], Kirman[35], Bağdat ve çevre bölgelerde[36] baş kadılık (Kadı Kudât) yapmış olması, diğeri ise Bizans'a elçi olarak gönderilmesidir. Onun başkadılık yapması İbn Delviyetül-İstevânî'yi Ûkberâ'da[37] kadılığa getirmesi ile açıklanabilir. Zira ancak baş kadılık görevinde olan biri başkasını kadılık için görevlendirebilir.[38] İkincisi kesin gidiş sebebi bilinmemekle beraber Adududdevle, Bizans Kralı II. Basilius'a Hristiyanlara İslam dinini anlatması, esir değişimi ve daha başka konuları görüşecek olan bir heyetin başkanı olarak Bâkıllânî'yi elçi olarak gönderir. Bâkıllânî'nin şehre geldiği ve ilmî kişiliği krala bildirilir. Bunun üzerine kral, riayetinin yaptığı gibi Bâkıllânî'nin de, önünde eğilmesini temin maksadıyla ancak bir kişinin eğilerek geçmesi mümkün olan

---

[32] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 46; İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s. 218; Sakr **Mukaddime**, c.1, s.33.

[33] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 50.

[34] Cezire; Dicle ve Fırat arasında kalan, Şam bölgesini ve Basra'ya kadar ulaşabilen bölgenin adıdır. Bu bölgeye cezire denilmesinin sebebi Dicle ve Fırat arasında yer alan bir bölge olmasıdır. Cezire ile ilgili geniş bilgi için bkz. Bağdadi, Şehabeddin Ebu Abdullah Yakut bin Abdullah Hamevi Rumi, **Mucemü'l- Buldan**, Darü's-Sadr, Beyrût, 1977, c.2, s.134-140.

[35] Kirmân; İran'da bir şehir ve bu şehrin merkez olduğu idarî bölgenin adıdır. Bu idari bölge bünyesinde birçok vilayet barındırmıştır. Aynı zamanda zıraat ve hayvancılık gelişmiştir. Hurma ağaçları bol olduğu için Basra şehrine benzetilmiştir. Kirmân ile ilgili geniş bilgi için bkz. Bağdadi el-Hamevi Rumi, **Mucemü'l- Buldan**, c.4, s. 454; el-Bedevî, **Mezahibi'l-İslamiyyîn**, s.572; Şerafeddin Gölcük, **Bâkıllânî ve İnsanın Filleri**, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s.28.

[36] el-Bedevî, **Mezahibi'l-İslamiyyîn**, s.572; Gölcük "Bâkıllânî", c.4, s.531; Tunçbilek, *"*Ebû Bekir Bâkıllânî Hayatı ve Bazı Kelamî Görüşleri*"*, s.7.

[37] Ûkberâ; Bağdat'ın kuzey doğusunda yer alıp yaklaşık 30 km mesafede bulununan şehir adıdır. Bkz. Bağdadi el-Hamevi Rumi, **Mucemü'l- Buldan**, c.3, s.142.

[38] Birçok eserde İbn Asakîr'in "*Tebyînu Kezibi'l-Müfterî*" adlı eserinin 247. Sayfasında geçen 'Ukberâ'da kadılık görevlendirmesi ile ilgili Bâkıllânî'nin İstevânî tarafından kadılık görevine getirildiği dile getirilse de yaptığımız araştırmada bu bilginin sahih olmadığını öğrendik. Zira hem İstevânî'nin hicri 434 yılında vefat etmesi hem de kadılık görevlendirmesinin ancak başkadı tarafından yapılıyor olması bizi bu bilginin yanlış olduğu sonucuna götürmüştür. Nitekim Abdurrahman el-Bedevî de el- *Mezâhibü' 1-İslâmiyyin* adlı eserinde bu bilgiyi düzeltme yoluna gitmiştir. (bkz. el-Bedevî, **Mezahibi'l-İslamiyyîn**, s.572**)** Hasan Hüseyin Tünçbilek de bu bilgiyi "**Ebû Bekir Bâkıllânî Hayatı ve Bazı Kelamî Görüşleri** " adlı makalesinde işleyerek düzeltme yoluna gitmiş ve gerekli açıklamayı yapmıştır. (bkz. Tünçbilek, *"*Ebû Bekir Bâkıllânî Hayatı ve Bazı Kelamî Görüşleri*"*, s.11).

kapının arkasına kendi tahtını koydurur. Pratik zekâsıyla durumu kavrayan Bâkıllânî, diplomatik nezakete sığmayan bu aşağılık durumu arkasını dönerek içeri girer ve kralın bu tuzağını boşa çıkarmış olur. Daha sonra hem kralla hem de papazlarla dinî konularda başarılı münazaralar yaparak takdir toplar ve kral tarafından kendisine hediyeler verilerek esirlerle birlikte Adududdevle'ye gönderilir.[39]

Muhtemelen hicri 401 yılında fanatik bir Bâtıniyye taraftarı olan Musul valisinin tehlikeli çalışmalarını bertaraf etmek için halife Kadir-Billah tarafından Bahaüd-devleye elçi olarak gönderilir.[40] Merağî, Abbasilerle Fatımiler arasında yapılan bir savaşta küçük bir bölüğe komutanlık yaptığını nakletmektedir.[41]

4. Hocaları ve Öğrencileri

Bilindiği gibi bireyin yetişmesinde eğitimcinin rolü çok önemlidir. Şüphesiz ki Bâkıllânî'nin çok yönlü bir ilim adamı olmasında onu yetiştiren hocaların payı çok büyüktür. Bâkıllânî'nin hayatından bahseden kaynakların çoğu onun yaşadığı asırda önde gelen ilim adamlarından ders aldığı ve birçok öğrenci yetiştirdiğinden söz etmektedir. Biz bunların bir kısmını zikretmekle yetineceğiz.

a. Hocaları

1. İbn Mucâhid Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed et-Tâî (ö. 360/970): İmam Eş'arî'nin önde gelen talebelerinden olan İbn Mücahîd, Bâkıllânî'ye usûl ve kelam derslerini vermiştir.[42]

2. Ebu'l-Hasen el-Bahilî el-Basrî (ö. 370/980): İlim ve takva sahibi olan Bahilî, Bâkıllânî'ye usûl ve kelam derslerini vermiştir. Rivayete göre Bahilî, öğrencilerine ders verirken onların kendisini görmemeleri için araya perde çekerdi. Bunun sebebi kendisine sorulduğunda *"siz çarşı ve pazarlarda gaflet ehli kimseleri*

---

[39] Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, c.3, s. 365; Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 244; İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s. 218-219; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.11, s. 403; Tünçbilek, "Ebû Bekir Bâkıllânî Hayatı ve Bazı Kelamî Görüşleri", s.7-8; Hüseyin Hatipoğlu, **Bâkıllânî Ve İbn Rüşd'de İrade -Fiil İlişkisi, (**Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstütüsü, Kelam Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi,), İstanbul, 2006, s.30-32.

[40] İbnü'l-İmâd, **Şeźerâtü'ź-Zeheb**, c.5, s. 20; Gölcük, "Bâkıllânî", c.4, s. 531.

[41] Abdullah Mustafa Merağî, **el-Fethü'l-Mûbîn Fi Tabakâti'l-Usuliyyin,** Matbaatü'l-Ensâr, Mısır, 1336/1947, c.1, s.221.

[42] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 44.

görüyor aynı gözle beni de görüyorsunuz." Cevabını vermiştir. Ancak takva sahibi olan Bahilî, yüzünü talebeleri olan Bâkıllânî, İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye gösterirdi.[43]

3. Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah el-Ebherî (ö. 375/985): İran'da Kazvîn, Hamedân ve Zencân arasında dağlık bir bölge olan Ebher'de 289/902 yılında dünyaya gelen Ebherî, daha sonra Bağdat'a yerleşerek yaşadığı asırda Mâlikî mezhebinin imamı kabul edilmiştir. İmam Malik'in görüşleri onun tarafından başka ülkelere yayılmıştır. Bâkıllânî, Ebherî'den Fıkıh dersleri almıştır.[44]

4. Ebu Bekir Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân b. Malik el-Katîî (d. 274/887-ö. 368/978): Ahmed b. Hanbel'in "Müsned" ini rivayet etmiş; Darukutnî ve Ebû Hafs b. Şahin ondan rivayet etmişlerdir. Bâkıllânî, Katîî'den Hadis dersi almıştır.[45]

5. Ebû Muhammed b. Mâsî[46] el-Bazzâz (ö. 369/979): Güvenilir bir hadis âlimidir. Bâkıllânî kendisinden hadis dersi almıştır.[47]

6. Ebû Abdullah Muhammed b. Hafif eş-Şîrâzî (ö. 371/982): Tasavvufta zirve yapan Fars diyarının Şafiî fakihi olan ve aynı zamanda talebelerinin gözünde ikinci Eş'arî olarak görülen büyük fakih Şirâzî, Bâkıllânî'nin fıkıh usûlü hocasıdır.[48]

---

[43]İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s.178; Ebû Zuneyz, **Mukaddime,** Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (ö. 403/1013), **et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr,** *thk.* Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyz, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1998, c.1, s. 28.

[44] İbnü'n-Nedîm**,** Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk (ö.385/995**) el-Fihrist,** Daru'l-Mârife, Beyrût-Lübnan, 1971, s. 283; İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali b. Muhammed (ö.746/1345) **ed-Dîbâcü'I-Müzheb fi Mârifeti Ulemâi'I-Mezheb**, thk. Muhammed el-Ahmetî Ebû Nûr, Darü't-Turas, yy., ty., c.2, s.206

[45] Sem'ani**, el-Ensâb**, c.2, s.51; İbnü'l-İmâd, **Şeźerâtü'ź-Zeheb**, c.6. 367; Ebû Zuneyz, **Mukaddime,** c.1, s.37; İmadü'd-din Ahmet Haydar, **Mukaddime,** Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (ö. 403/1013**), Et-Temhîdü'l-Evâîl Ve't-Telhîsü'l-Delâil,** thk. İmadü'd-din Ahmet Haydar, Müessetü'l-Kütübü'l-Sakafiyye, 1987, s. 28.

[46] İbn Ferhûn kendisinden "*İbn-i Maşa*" diye bahsetmektedir.(bkz. İbn Ferhûn, **ed-Dîbâcü'I-Müzheb**, c.2, s.228).

[47] İbnü'l-İmâd, **Şeźerâtü'ź-Zeheb,** c.4, s.373; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 29.

[48] Sem'ani, **el-Ensâb**, c.7, s.451; İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s.189; İbnü'l-İmâd, **Şeźerâtü'ź-Zeheb,** c.4, s.376; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 29.

7. Ebu'I-Hasen Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Humeyd el-Bezzâz (ö. 374/984): Ahmet Sakr, Bâkıllânî'nin İ'cazü'l-Kur'an adlı eserini tahkikinin mükaddimesinde *ibn-i Behte* diye zikretmektedir. Bâkıllânî'nin hadis hocasıdır.[49]

8. Ebû Muhammed el-Huseyin b. Ali en-Nisaburî (ö. 375/985): *"Huseynek"* lakabıyla da bilinen Nisaburî güvenilir ve hüccet olan bir âlimdir. Gece namazına ve Kur'an tilavetine önem verirdi. Huseynek, Bâkıllânî'nin hadis hocasıdır.[50]

9. Ebu'l-Huseyn b. Sem'un Muhammed b. Ahmed b. İsmâil el-Bağdâdî (ö. 387/997): Etkileyici vaazları ile ön plana çıkan Sem'un, mutasavvıf Şiblî'nin takdirini kazânan bir zattır. Onun hal, keramet ve makam sahibi olduğu kaynaklarda geçmektedir. İbn Asakîr, onun hikmetli konuşan olarak zikrettikten sonra bazı sözlerini vermektedir. Onun Ebû Davut'tan hadis rivayet ettiği kaynaklarda geçmektedir. İbn-i İmâd'ın naklettiğine göre Ebû İshâk İsferayinî ile Bâkıllânî, Sem'un'un elini öperek ona büyük saygı gösterir o da onlara saygı ve sevgi gösterirdi. Bâkıllânî'nin takdirini kazânan hocalarındandır.[51]

10. Ebû Muhammed Abdullah b. Ebû Zeyd el-Kayravânî (ö. 386/996): yaşadığı asırda Mâlikî mezhebinin en önemli imamlarından olup; imam Malik'in mezhebini cem ve görüşlerini şerh edendir. Mâlikî mezhebi literatüründe *"küçük Malik*"[52] olarak anılmaktadır. Bâkıllânî, Ebû Zeyd el-Kayravânî'den Fıkıh dersleri almıştır.[53]

11. Ebu'I-Hasen Ali b. Omar b. Ahmed b. Mehdi ed-Dârakutnî (ö. 385/995): Büyük hadis bilgini olan Dârakutnî, Bağdadî'nin bildirdiğine göre hadis ilminde yaşadığı asrın eşsiz bilginlerindendir.[54] Hadis ilmindeki mutlak otoritesi sayesinde kendisine *"müminlerin emiri"* lakabı verilmiştir.[55] Özellikle *"Sûnen"* adlı

---

[49] Sakr, **Mukaddime**, s.183; Tünçbilek, "Ebû Bekir Bâkıllânî Hayatı ve Bazı Kelamî Görüşleri", s.7.
[50] İbnü'l-İmâd, **Şeźerâtü'ź-Zeheb**, c.4, s. 400.
[51] İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî,** s.200; İbn Hallikân, **Vefeyâtu'l-A'yân**, c.4, s. 304-305; İbnü'l-İmâd, **Şeźerâtü'ź-Zeheb**, c.4, s. 467.
[52] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.4, s. 216; Ahmet Özel, "Fıkıh", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, Ankara, 1996, c.13, s.17.
[53] İbn-i Ferhûn, **ed-Dîbâcü'I-Müzheb**, c.1, s.427.
[54] Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, c.13, s 487; Sem'ani, **el-Ensâb**, c.5, s.245-246; Gölcük, "Bâkıllânî", c.4, s. 531.
[55] İbnü'l-İmâd, **Şeźerâtü'ź-Zeheb**, c.4, s. 453.

eserini yazması onun derin fıkıh bilgisine sahip olduğuna kanıt olarak görülmüştür. Kraat, fıkıh edebiyat ve daha birçok ilimde söz sahibi olan Dârakutnî, Bâkıllânî'nin hadis hocasıdır.[56]

12. Ebû Ahmed Hasan b. Abdillah el-Askerî (ö. 382/992): Edebiyat ve Tarih ilimlerinde imam olarak kabul edilen Askerî, birçok esere imza atmıştır. Onun en meşhur eseri *el-Ahbâr ve'n-Nevadir*'dir.[57] Mantık ilminde de önemli bir âlim olan Askerî, Bakıllanî'nin edebiyat ve eleştiri hocasıdır.[58]

b. Öğrencileri

Bakıllanî, hocalarının edebi ve ahlakından etkilendiği gibi onların ilimlerinden ve kişiliklerinden de istifade etmiştir. Şüphesiz ki; kendisinin yetiştirdiği öğrencileri de ondan istifade edip etkilendiler. Kendisi ilimde zirve yapmış hocalardan ders aldığı gibi yetiştirdiği öğrenciler de ilimde zirve noktaya ulaşmışlardır. İbn Asakîr'in kaydettiğine göre Bâkıllânî'nin öğrencileri sayılmayacak kadar çoktur. Bunların çoğu Mağrîb, Horasan ve Irak gibi yerlere dağılmışlardır.[59] Kadî İyâd onları zikretmiştir.[60] Biz de Onlardan bazılarını aşağıda zikredeceğiz.

1. Kâdî Ebu Muhammed Abdülvahhab b. Ali b. Nasr el-Bağdâdî (ö. 422/1031): Künyesi Ebû Muhammed olarak kaynaklarda geçen Bağdâdî, Mâlikî fakihler arasında en önemlilerden sayılır. Irak ve Mısır'da kadılık yapmıştır. Kadî İyâd'ın kaydettiğine göre Bâkıllânî, bir başka öğrencisi olan Süleyman el-Fasî'ye hitaben "*Benim medresemde sen ve Kadî Abdülvehhâb bir araya gelseydiniz Mâlik'in ilmi burada toplanmış olurdu. Sen onu ezberler, o da nazariyesini hallederdi. İmam Mâlik sizi görse memnun olurdu"* diye iltifat etmiştir.[61] Edip ve şair de olan Kadî

[56] Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, c.13, s 487.
[57] Sem'ani, **el-Ensâb**, c.8, s.452.
[58] Sem'ani, **el-Ensâb**, c.8, s.452; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.15, s. 444; İbnü'l-İmâd, **Şeźerâtü'ź-Zeheb**, c.4, s. 431; Tünçbilek, "Ebû Bekir Bâkıllânî Hayatı ve Bazı Kelamî Görüşleri", s. 8.
[59] İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s.120.
[60] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 46.
[61] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 246.

Abdülvehhâb, ömrünün son zamanlarında maddi sıkıntıya düşerek Irak'tan Mısır'a göç etmiş ve nihayetinde hicri 422 miladi 1031 yılında vefat etmiştir.[62]

2. Ebu Zer Abd b. Ahmed el-Herevî (ö. 434/1043): İtikatta Eş'arî amelde Mâlikî olan Herevî, ilim tahsili için çokça yolculuk yapmıştır. Hadis ilminde güvenilir bir âlim olan Herevî, Bakıllanî'den Kelam dersi almıştır. Haremi şerifin âlimlerinden olan Herevî, Buharî'nin *"sahih*"'ini Firebrî'nin üç arkadaşından rivayet etmiş ve kendisi bunu *"Mu'cem"* olarak toplamıştır. Kadî İyâd, Muhammed eş-Netacilî'nin onun hakkında "*kim Herevî içtihadına göre hareket ederse sahabe ve tabîi'inin görüşüyle amel etmiş olur."* dediğini nakletmiştir. Mekke'de yaklaşık otuz sene ikamet eden Herevî, burada vefat etmiştir.[63]

3. Ebu'l-Hasen Ali b. İsa b. Süleyman el-Fâsî (ö. 430/1039): Edebiyat alanında adından söz ettiren Fasî, bir divan yazmıştır. "*Sükkerî"* lakabıyla tanınan Fasî, Şair ve edebiyatçı kimliğinin yanında kıraat ilmini de çok iyi bildiği ve Kur'an'ı yedi kıraat üzere okuduğu rivayet edilir. Şiirlerinde sahabeyi öven ve rafizileri yeren bir uslüp kullanır. Bâkıllânî'den Fıkıh, usûl ve kelam dersi alan Fasî, hocasının büyük takdirini kazânmıştır. Kaynaklarda Bâkıllânî'nin "*Benim medresemde sen ve kadî Abdülvehhâb bir araya gelseydiniz Mâlik'in ilmi burada toplanmış olurdu. Sen onu ezberler, o da nazariyesini hallederdi. İmam Mâlik sizi görse memnun olurdu"* diye iltifat ettiği belirtilmektedir. Mağrib ve Kayravan'da fıkıh, kelam ve hadis dersleri vermiş ve şöhret kazânmıştır. Mâlikî fıkıhının Mağrib ve Kayravan'da yayılmasında büyük rol oynamıştır. Mekke'ye gidip Herevî'den hadis dinleyen Fasî, Kayaravan'a döndükten sonra hicri 430 yılında burada vefat etmiştir.[64]

4. Ebu Abdurrahman Muhammed b. el-Huseyn es-Sülemî (ö. 412/1021): Mutasavvuf ve tarihçi olan Sülemî, kaynaklarda babasına nisbetle *"ezdi"* annesine nisbetle "*sülemî*"olarak geçmekte olup; "*Nisaburî ve es-Sufî"* lakapları ile anılmaktadır. Tarih, hadis ve tefsir ilimlerinde söz sahibi olan Sülemî, hadis alanında

---

[62] İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s.250; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 34.

[63] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 229-232; İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s.255; İbnü'l-İmâd, **Şeźerâtü'ź-Zeheb**, c.5. s. 164.

[64] Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, c.13, s. 463; Sem'ani, **el-Ensâb**, c.9, s.215; Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 243-251; İbnü'l-İmâd, **Şeźerâtü'ź-Zeheb**, c.5, s. 153; Ali Yardım, "el-Fasî", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, Ankara, 1994, c.10, s.168.

üç yüz ve tasavvuf alanında yedi yüz eser yazmıştır. Bağdadî'nin kaydettiğine göre yerleştiği beldelerde halk tarafından büyük bir teveccühe mazhar olmuştur. İbn-i Kesir, onun hadiste sıkâ(güvenilir) olmadığını Muhammed b. Yusuf el-Kattân'dan rivayet etmiştir. ZehEbî, onu *imam, hafız, şeyhü'l meşayih* gibi sıfatlarla anmasına rağmen tefsirini tenkit etmektedir. Bâkıllanî, Şirâz'a Adauddevle'nin davetlisi olarak ikamet ettiği zaman İmam Eş'arî'nin *"el-Lûm'a"* adlı kitabını Kadî'den ders olarak okumuştur. Nisaburda doğan Sülemî, orada vefat etmiştir.[65]

5. Kâdî Ebu Ca'fer Muhammed b. Ahmed es-Simnânî (ö. 444/1052): Fûr'uda Hanefî, itikatta Eş'arî olan Simanânî, Darâkutnî'den hadis dinlemiş faziletli bir âlimdir. Evinde ilmi münazaralar için bir yer açmış ve Musul'da kadılık yapmıştır. Gözlerini kaybettikten sonra Musul'da vefat etmiştir.[66]

6. Ali b. Muhammed b. el-Hasen el-Harirî (ö. 437/1045): Güvenilir ve muhaddis olan Harirî, Kadî İyâd'ın bildirdiğine göre Bâkıllânî'den Kelâm ve Fıkıh usûlü dersleri almıştır.[67]

7. Kâdî Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Isbahânî (ö. 446/1054): *"İbnü'l-Lebbân"* lakabıyla tanınan Isbahânî, Bâkıllânî'den usûl dersi, fıkıh ilmini ise İsferâînî'den almıştır. Kıraat ilminde söz sahibi olan İbnü'l-Lebbân, güvenilir bir alim olup; onun Kur'an'ı henüz beş yaşında hıfz ettiği kaynaklarda geçmektedir. Bağdâdî, Isbahânî'yi överek ilmin aydınlık yüzü olarak görmektedir. Horasan ile Isbahân arasında yer alan *İzec*'de kadılık görevini yürütmüştür. Çeşitli alanlarda kitapları olan Isbahânî, Şafiî fıkhına vakıf takva sahibi bir âlimdir. Hicri 446 yılında Isbahân'da vefat etmiştir.[68]

8. Ebu Muhammed Abdurrahman b. Ebi Nasr (ö. 420/1029): Şam yöresinde bulunan Temim kabilesinin reisi olan Ebî Nasr, *"iffetli şeyh"* lakabıyla

---

[65] Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, c.3, s. 43; Sem'ani, **el-Ensâb**, c.7, 113; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.2, s.136; Zehebî, **Siyerü Alamü'n-Nûbelâ**, c.17, s.252**;** İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.15, s.590; İbnü'l-İmâd, **Şeźerâtü'ź-Zeheb**, c.5, s. 67; Ebû Zuneyz, **Mukaddime, c**.1, s.36.

[66] Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, c.2, s.217; Sem'ani, **el-Ensâb**, c.7, s.148; İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s.259; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.8, s.311; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.15, s.72.

[67] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 46.

[68]Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, c.10, s. 144; İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî,** s.261; Zehebî, **Siyerü Alamü'n-Nûbelâ**, c.17, s.653; İbnü'l-İmâd, **Şeźerâtü'ź-Zeheb**, c.5. s. 100.

bilinmektedir. Zühd ve takva sahibi olan Ebî Nasr, Bâkıllânî'den fıkıh derslerini almış ve onun Bağdatta iken muhaliflerle olan fıkıh ile ilgili münazaralarından şahitlik ettiklerini yazmıştır. Kaynaklarda onun vefat ettiği zaman cenazesine yörenin tüm halkının hatta Yahudi ve Hristiyanların da iştirak ettikleri geçmektedir.[69]

9. Ebu'l-Kâsım Ubeydullah b. Ahmed b. Osman es-Sayrafî (ö. 435/1043): Birçok esere imza atan Sayrafî özellikle hadis ilmine ağırlık vermiş ve Katîi'nin rivayetlerini ders olarak Bâkıllânî'den almış, onları konularına uygun olarak sınıflandırmıştır. Safar'da 80 yaşında iken vefat etmiştir.[70]

10. Ebu'l-Feth Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Fâris b. Sehl b. Ebi'l-Fevâris (ö. 412/1021): Dindar, faziletli, güvenilir ve hocalarına bağlı olan Fevâris, furûda Hanbelî mezhebine bağlıdır. Fevâris'in Bâkıllânî için hadis tahriç ettiği rivayetlerde geçmektedir.[71]

11. Ebu Ali el-Hasen b. Şâzân el-Bezzâz (ö. 426/1035): Hadis alanında ehliyet ve liyakat sahibi olan Şâzân, güvenilir bir âlimdir. Fûruda Hanefî itikatta Eş'arî mezhebine mensuptur.[72]

12. Samsâmü'd-Devle Ebu Kalicar b. Merzubân (ö. 388/998): Buveyhoğullarından Adududevle'nin oğludur. Babasının vefatı (v.372/983) üzerine tahta geçmiş ancak amcasının oğlu Ebû Nasr b. Bahtiyar'ın kendisine isyan etmesi üzerine adamları tarafından öldürülmüştür. Öldüğünde henüz otuz beş yaşında idi. Kaynaklar onun ilahiyat, felsefe ve edebiyat alanlarında mahir birisi oldğundan bahsetmektedir. Babası Ehl-i Sünnet itikadını öğretmesi için Bâkıllânî'yi ona hoca olarak tayin etmiş Kadî de "*et-Temhîd"* adlı eseri Samsâmü'd-Devle için yazmıştır.[73]

---

[69] Zehebî, **Siyerü Alamü'n-Nûbelâ**, c.17, s.367; İbnü'l-İmâd, **Şeźerâtü'ź-Zeheb**, c.5, s. 199; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s.36.

[70]Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, c.13, s. 121; İbnü'l-İmâd **Şeźerâtü'ź-Zeheb**, c.5, s. 167; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s.36.

[71]İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s.217; Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, c.3, s. 364; İbnü'l-İmâd, **Şeźerâtü'ź-Zeheb**, c.5, s. 66.

[72] İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s. 245.

[73] İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s. 120; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.7, s.497; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.15, s.480; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s.37; İmadü'd-din Ahmed Haydar, **Mukaddime**, Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (ö. 403/1013**), et-Temhîdü'l evâîl ve't-telhîsü'l-delâil**, thk. İmadü'd-din Ahmet Haydar, Müessetü'l-Kütübü'l-Sakafiyye, 1987, s. 19.

13. Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman b. Saîd b. Ömer, İbnü's-Sayrafî ed-Dânî (ö.444/1053): Dindar, faziletli ve ehl-i sünnet itikadına bağlı olan Danî Endülüs'ün Kurtuba şehrinde dünyaya gelmiştir. Valenciye eyaletine bağlı Daniye şehrinde doğduğu için *"Dânî"* lakabıyla anılmıştır. İlköğrenimini Valenciye eyaletine bağlı Daniye şehrinde yapan Dânî, babasının vefatından sonra doğuya hareket ederek Mısır, Mekke, Medine, Kayravan ve Bağdat şehirlerine gelmiş oradaki âlimlerden tefsir, fıkıh, hadis vb. ilimleri tahsil etmiştir. Yaşadığı asırda kıraat ve tecvid ilminde imam olarak kabul edilmiştir. Kadî İyâd, onun Ebû İmrân el-Fasî ile birlikte Bâkıllânî'den ders aldıklarını ve ikisinin mağripten geldiklerini aktarır. Danî, iki yıl kadar doğuda ilim tahsil etmiştir. Endülüste pek çok yerde ilim tahsil ettikten sonra memleketi olan Daniye şehrine döner ve burada 27 yıl yaşadıktan sonra hicri 444 yılınd vefat eder.[74]

14. Ebû Hatîm Mahmûd b. Hasan et-Taberî el-Kazvînî (ö.414/1023): Âmül şehrinde doğan Kazvînî ilim tahsiline burada başlamıştır. Daha sonra Bağdatta İsferâinî 'nin ilim meclisinde bulunup İbn-i Lebbân'dan ferâiz ilmini tahsil etti. Bâkıllânî'den fıkıh usûlünü tahsil eden Kazvînî, memleketine dönüp burada birçok talebeye ders verdi. Yetiştirdiği birçok talebe içinde en meşhur olanı Ebû İshâk eş-Şirâzî'dir. Gerçekten de Şirâzî Kazvînî için" *ben kendisinden istifade ettiğim gibi kimseden istifade etmedim"* demiştir. Kazvînî, doğduğu şehir olan Taberistan'ın Âmül şehrinde vefat etmiştir.[75]

15. Ebû Abdullah Hüseyin b. Hatîm el- Ezdî: Ölüm tarihi bilinmemektedir. Bâkıllânî'den fıkıh usûlü ve kelam dersleri almıştır. Bâkıllânî'nin Bizans hükümdarının sarayında geçen tartışmasıını sunanlardan birisidir. İlim sahibi ve edip bir insandı. İbn-i Asakîr bildirdiğine göre eba'l- Hasan b. Davûd el-Eş'arî, Haşviyyelerle[76] bazı kelam tartışmalarına girer bunun üzerine Bâkıllânî'den kendisine

---

[74] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 46; İbnü'l-İmâd **Şeźerâtü'ź-źeheb,** c.5, s. 195; Muhammed Ramazan Abdullah, **el-Bâkıllânî ve araêhü'l-Kelâmiyyin,** Matbaatü'l-Ümmetü, Bağdat, 1986, s.194; Abdurrahman Çetin,"Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlimindeki Yeri" **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy.3, 1991.s. 14-15.

[75] İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s. 260; Abdülmecid et-Türkî, **Mukaddime,** Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf (ö. 476/1083), **Şerhu'l-Luma'**, thk. Abdülmecid Türki, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî,1988, c.1, s.31.

[76] **Haşviyye**: Dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve tecsîme kadar varan telakkileri benimseyenlere denmektedir. (bkz. Metin Yürdagür, "Haşviyye*"*, **Diyanet İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, c.24, Ankara, 1997. s.426.)

bir arkadaşını (öğrencisini) Dımeşk'a göndermesini ister. Bâkıllânî de bu isteğe Ezdî'yi göndererek cevap verir. Ezdî bir müddet Dımeşkte kaldıktan sonra Mağribe yönelerek Kayravan'a yerleşir. Bâkıllânî'nin ilmini Kuzey Afrikada Kayravanda yayanlardan bir tanesi de Ezdî'dir. Kayravana yerleştikten sonra Ezdî, burada vefat etmiştir.[77]

16. Ebû Tahir Vaiz Muhammed b. Ali el-Enbarî (ö.448/1056): Salih ve büyük bir âlim idi. Bâkıllânî'den fıkıh, fıkıh usûlü ve kelam derslerini almıştır. Kuzey Afrikada kayravan'a yerleşen ve Bâkıllânî'nin ilmi görüşlerinin burada yayılmasında katkısı olmuş öğrencilerindendir. Onun Cuma günü namazdan sonra vaaz verdiği rivayet edilir. Fakih Ebû İmrân onun hakkında şöyle demektedir: " *Kelam ilmi eğer bu gün köklü bir hale gelmişse bu Enbarî sayesinde olmuştur. Zira onun yazısı güzel, dili de akıcıdır. Kayravanda usûl alanında ilim öğrenen hemen hemen hiç kimse yok ki; ondan ders almasın. Kayravanda ilimdeki otoritesi tartşılmazdır."* Enbarî hicri 448 yılında Kayravan'da vefat etmiştir.[78]

17. Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin el-İskâfî: İbn-i Asakîr İskâfî'nin Bâkıllânî'den şöyle bir rivayet yaptığını nakleder. Rivayete göre Ebû Abdullah b. Hafîf eş-Şirâzî'nin ilim tahsil etmek için Basra'ya İmam Eş'arî'nin yanına gitmiş ve orada onun Mû'tezile ekolü ile olan münazaralarına şahitlik etmiştir. İşte İskâfî'nin bu rivayeti onun Bâkıllânî'nin talebesi olduğuna delil olabilir.[79] Nitekim Bâkıllânî'nin kelami görüşleri üzerine doktora tezi yazan Muhammed Ramazan Abdullah da bu kanaatta olmuş olacak ki; onu Bâkıllânî'nin talebeleri arasında saymıştır.[80]

18. Ebû Fadl Ubeydullah b. Ahmed b. el-Makrî (ö.451/1059): İbn-i Asakîr Bâkıllânî'nin öğrencileri olan Makrî, Şâzân ve Sayrâfî'nin onun vefatından bir ay sonra mezarını beraber ziyaret ettiklerini Makrî'den nakletmektedir. Bu haber bize Makrî'nin de onun öğrencilerinden olduğunu göstermktedir.[81]

---

[77] İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s. 120,260; Ramazan Abdullah, **el-Bâkıllânî ve araêhü'l-Kelâmiyyin**, s.190.

[78] İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s. 121; Ramazan Abdullah, **el-Bâkıllânî ve araêhü'l-Kelâmiyyin,** s.190.

[79] İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s. 94.

[80] Ramazan Abdullah, **el-Bâkıllânî ve araêhü'l-Kelâmiyyin**, s.193.

[81] İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s. 222; Ramazan Abdullah, **el-Bâkıllânî ve araêhü'l-Kelâmiyyin**, s.193.

19. Ebû'l-Hasan el-Bağdâdî Râfîi b. Nasr (ö.447/1055): Subkî'nin kaydettiği bilgiye göre Rafîi, kelam ve fıkıhçıdır. Kendisi fıkıh dersini Ebû Hamid el-İsferâînî usûl dersini ise Bâkıllânî'den almıştır. Zuhdün taşıyıcısı olarak kaynaklarda geçen Rafîi, Mekke'ye yerleşmiş ve orada hicri 447 yılında vefat etmiştir.[82]

Daha önce Bâkıllânî'nin Horasan, Kuzey Afrika, Bağdât, Basra ve Kayravan'a kadar birçok öğrenci yetiştirdiğini ve bu öğrencilerin gittikleri yerlerde onun ilmi görüşlerini yaydıklarını belirtmiştik. Şüphesiz ki; bir âlime öğrencilik yapmak onun hayatta olduğu asırla sınırlandırılmamalıdır. Zira vefatından yaklaşık bir asır sonra eserleri vasıtasıyla ona talebelik yapan âlimler de vardır. Nitekim İmam Haremeyn el-Cûveynî ve İmam Gazzâlî ona eserleri vasıtasıyla dolaylı yönden öğrencilik yapmışlardır. Zira Cûveynî, onun fıkıh usûlü ile ilgili yazmış olduğu "*et-Takrîb ve'l-İrşâd"* adlı eserini özetleyerek "*et-Telhîs*" adıyla bir eser yazmış ve ona olan ilgisini eserlerinden 12.000 verak (yaprak) kadarını ezberleyerek göstermiştir.[83]

Kaynaklarda Cûveynî'nin Ahmed b. Hüseyn el-Beyhakî'den ilim tahsil ettiği belirtilmekle beraber Tabakat kitaplarında böyle bir hukuklarının olduğuna dair bir bilgiye rastlamadık. Bu bilginin *sahih* olduğu kabul edildiği takdirde Beyhakî'nin Bâkıllânî'nin talebelerinden olan Sülemî'ye öğrencilik yaptığı ileri sürülebilir.[84] Bu da bize hoca-talebe silsilesi şeklinde bir bilgi verebilir.

Cûveyni'nin fıkıh usûlünü ders olarak okutan hocası Ebû'l-Kasîm el-Iskâftır. Iskâf ise İsferâinî'den ders almıştır. İsferâinî'nin ise Bâkıllânî ve İbn Fûrek ile beraber İmam Eş'arî'nin talebesi olan el-Bahilî'den ders okudukları daha önce geçmişti. İşte Cûveynî'nin Bâkıllânî'nin talebesi olması ancak bu şekilde anlaşılabilir.[85]

Cûveynî'nin Gazzâlî'nin hocalarından olduğu ifade edilmektedir. Gazzâlî'nin fıkıh usûlü ile ilgili yazmış olduğu *el-Mustasfâ* adlı eser büyük ölçüde Bâkıllânî'nin

---

[82] **S**ûbkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkafî (ö. 756/1355), **Tabakatü'ş-Şafiyetü'l-Kûbrâ**, thk. Abdülfettâh el-Hanavî, Darü'l-Ahyü'l- Kutübü'l-Arabiyye, Beyrut, 2008, c.4, s.377.

[83] Abdulazim ed-Dib, "İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, c.8, İstanbul, 1998, s.144; Ebû Zûneyz, **Mukaddime**, c.1, 95.

[84] Zehebî, **Siyerü Alamü'n-Nûbelâ**, c.18, s.164.

[85] Zehebî, **Siyerü Alamü'n-Nûbelâ**, c.18, s.117; Kemal Yıldız ve İlyas Yıldırım "el-Bâkillanî'ye Atıfları Çerçevesinde el-Gazzâlî'nin Fıkıh Usûlünde Muhakkikliği", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy.32, 2012, s.44.

et-Takrîb ve'l-İrşâd adlı eser ile Cûveynî'nin bu eserin özeti olarak yazmış olduğu *et-Telhîs* adlı eserden yararlanarak hazırlamıştır. Onun ya doğrudan Bâkıllânî'nin eserlerine muttali olduğunu ya da hocası Cûveynî'nin bu eser üzerinden yapmış olduğu incelemlerle ulaşabilceğini göstermektedir. Bu da bizi Cûveynî'nin Bâkıllânî'ye eserleri vasıtasıyla talebelik ettiğini ve aynı şekilde Gazzâlî'nin hocası vasıtasıyla Bâkıllânî'nin ilmini elde ettiğini gösterip dolaylı yönden de olsa iki mütekllim usûlcünün de Kadî'nin öğrencileri olduğunu göstermektedir.[86] Gazzâlî'nin "*el-Mustâsfâ'"*da sık sık Kadî'ye yaptığı atıflar onun Bâkıllânî'nin eserlerinden haberdar olduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan Amidî ve Fahrettin Razî gibi mütekellimin usûlcülerin de onun eserlerinden yararlanmadan kitaplarını yazmadıkları tespit ettiğimiz bilgiler arasındadır. Hatta denilebilir ki; mütekellemin usûlcülerden hiç kimse ondan nakillerde bulunmadan usûl ilmine girişmemiştir.[87]

5. Mezhebi

a. İtikatta Mezhebi

Kelam ekollerince Eş'arîliğin ikinci adamı olarak kabul edilen Bâkıllânî'nin itikatta Eş'arî olduğu hususunda herhangi bir ihtilâf yoktur. Nitekim biyografi kitaplarının hemen hemen hepsinde ismi zikredildikten sonra sonuna *"el-Eş'arî"* nisbesini eklemektedirler. Kaynakların bir kısmında onun kelamcı yönü belirtildikten sonra Eş'arî mezhebine mensup olduğu belirtilmiştir. Bazı kaynaklar ise yaşadığı asırda ondan "*Eş'arîlerin başı"* olarak bahsetmektedirler.[88] Bu bilgiler bize onun itikatta şüphe götürmez biçimde Eş'arî olduğunu göstermektedir.

[86]Gölcük, **Bâkıllânî ve İnsanın Filleri**, s.40-41; Yıldız ve Yıldırım, "el- Bâkillanî'ye Atıfları Çerçevesinde el- Gazzâlî'nin Fıkıh Usûlünde Muhakkikliği", s.44.

[87]Ebû Zûneyz, **Mukaddime**, I, 95; Yıldız ve Yıldırım, el- Bâkillanî'ye Atıfları Çerçevesinde el-Gazzâlî'nin Fıkıh Usûlünde Muhakkikliği", s. 44.

[88]Bâkıllânî'nin itikatta mezhebi ile ilgili bkz. Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, c.3, s. 364; Sem'ani, **el-Ensâb**, c.2, s.51; İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s. 217; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.8, s.78; Zehebî, **Siyerü Alamü'n-Nûbelâ**, c.17, s.192; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.15, s.548; İbnü'l-İmâd, **Şeźerâtü'ź-Zeheb**, c.5. s. 21; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s.39.

b. Fıkıhta Mezhebi

Kaynakların çoğu, Bâkıllânî'nin fıkıhtaki mezhebinin Mâlikî olduğunu belirtirken[89] bir kısmı ise onun Şafiî olduğunu nakletmektedirler.[90] Hatta bir kısmı onun Hanbelî olduğunu kaydetmektedirler.[91] Ancak Bâkıllânî'nin Mâlikî olduğu görüşü ağır basmaktadır. Zira birçok kaynakta Mâlikî olduğu kaydedilmekle kalınmayıp yaşadığı asırda doğudaki Mâlikîlerin reisi olarak görülmektedir.[92]

Bâkıllânî'nin Şafiî mezhebine mensup olduğunun savunulmasının sebebi İmam Eş'arî'nin kelami görüşlerine sıkı sıkıya bağlı olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim birçok kaynak onun isminin sonuna "*el-Eş'arî"* ifadesini koymaktadırlar.[93] Hanbelî mezhebine mensup olduğunun savunulmasının sebebine gelince özellikle onun Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı hususunda Ahmed b. Hanbel ile paralel bir görüşe sahip olmasından kaynaklandığı ile açıklanabilir.[94]

Sonuç olarak gerek kaynakların bir kısmında onun Mâlikî olduğuna dair ifadeler[95] gerekse de birçok öğrencisinin Mâlikî mezhebine mensup olup onun görüşlerini yaymaya çalışmaları hiç şüphesiz fıkhi mezhebinin Mâlikî olduğunu göstermektedir.

6. Eserleri

Hayatı boyunca kendini ilmi araştırma ve mücadelelere veren Bâkıllânî, birçok esere imza atmıştır. Nitekim Bağdâdî'nin bildirdiğine göre yatsı namazını ve virdini ifa ettikten sonra yaklaşık otuz beş sayfa yazıyı ezberinden yazar ve sabah namazında sonra öğrencilerine okuyup; yanlış olanları düzeltirdi.[96] Günümüze kadar ulaşan

---

[89] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 46; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.8, s.78; . İbn Ferhûn, **ed-Dîbâcü'I-Müzheb**, c.2, s.228; Zehebî, **Siyerü Alamü'n-Nûbelâ**, c.17, s.192; İbnü'l-İmâd, **Şeźerâtü'ź-Zeheb**, c.5, s. 21.

[90] İbn Kesîr, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.15, s.548.

[91] İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm (ö. 728/1327) **Muvâfakatu Sarîhi'l-Ma'kûl li-Sahîhi'l-Menkûl**, Beyrut, 1985, I, s. 260- 261.

[92] Zehebî, **Siyerü Alamü'n-Nûbelâ**, c.17, s.192.

[93] Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, c.3, s. 364; İbnü'l-Esir, **-Kâmil fi't-Târih**, c.8, s.78.

[94] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 45; Gölcük, *"*Bâkıllânî*"*, c.4, s. 531.

[95] كان قاضي ابو بكر مالكيا (Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 46); **وكان المذهب مالكيا** (İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.8, s.78); **الباقلاني الاصولي الاشعاري المالكي** (İbnü'l-İmâd, **Şeźerâtü'ź-źeheb**, c.5, s. 21); **وكان مالكيا** (İbn-i Ferhûn, **ed-Dîbâcü'I-Müzheb**, c.2, s.228); **انتهت رنا سة المالكية فى وقته** (Zehebî, **Siyerü Alamü'n-Nûbelâ**, c.17, s.192).

[96] Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, c.3, s.366.

eserlerinin bir kısmı tahkik edilmiş günyüzüne çıkarılmış, bir kısmı ise günümüze ulaştığı halde hala yazma olarak kütüphanelerde yer almaktadır. İsimlerini bildiğimiz bir kısmı ise kayıp olduğu için günümüze ulaşmamıştır. Müellifin eserlerinden tahkik edilmiş olanlarını muhakkiklerin tespitlerine dayandırarak kısaca tanıtmaya çalışacağız. Kadî İyâd müellifin eserlerinden 47 tanesinin ismini vermektedir.[97] Biz tespit edebildiğimiz eserlerini mevcut ve kayıp olan eserleri diye iki başlıkta inceleyeceğiz.

a. Mevcut Eserleri

1. et-Takrîb ve'l-İrşad: el-Kebîr, el-Evsât ve es-Sağîr: Tezimizin konusunun yer aldığı kitabı ayrı bir başlıkta inceleyeceğimiz için gerekli açıklamaları orada yapacağız.

***2*. Hidâyetü'l-Mürşidîn ve'l-Mukni' fi Usul'd-Dîn*:** Bu kitabın yazma nüshası Kahire el-Ezher kütüphanesinde mevcuttur. Şerafettin Gölcük, kitabın aslının on altı cilt olduğunu ancak bunun on iki cildinin geriye kaldığını Hatib el-Şiblî'nin *Telhîsü'l-kifâye min kitâbil-Hidâye* adıyla eseri ihtisar ettiğini belirtmektedir. Kendisi 6. Bölümün nübüvvet bahsine ait olduğunu ifade etmektedir.[98]

3. et-Temhîd fi'r-Red ale'l-Mülhide ve'l-Muattile ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile: Bâkıllânî, bu eserini Adadûddevle'nin kendisini ehl-i sünnet itikadını oğlu Samsamü'd-Devleye öğretmesi için görevlendirmesi sonrasında ona ithaf ederek kaleme almıştır. Eserde Ehl-i Sünnet itikadı açıklanmış özellikle Mû'tezile mezhebinin itikadî görüşlerine reddiyeler yapılmıştır. Bu eser dört defa basılmıştır. İlki Kahire'de 1947 yılında Mahmud Muhammed el-Hûdayrî ve Abd el-Hadî Ebû Ride tarafından tahkik edilerek basılmıştır. İkincisi Richard J.Mc.CARTHY S.J.tarafından 1957 yılında Beyrutta üçüncüsü 1987 yılında İmadud-din Ahmet Haydar tarafından

[97] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 69; Eser isimlerinin tertibinde yararlanılan kaynak: Kamil Güneş, **İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass Bâkillânî ve Kâdî Abdulcebbar'da Kelâmullâh Meselesi Örneği**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 30-35.

[98] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c, s. 69; Gölcük, **Bâkıllânî ve İnsanın Filleri**, s.43; Gölcük, "Bâkıllânî", c.4, s. 534; Sakr, **Mukaddime**, s.44.

dördüncüsü ise Şeyh Muhammed Abdurrazzak Hamza tarafından 1995 yılında Darü'l-Hadisü'l-Mekkiyye yayınları vasıtasıyla basılmıştır.[99]

4. el-İntisâr li Nakli'l-Kurân ve'r-Red alâ men Nehalehu'l-Fesâd bi Ziyâde ev Noksân: Doktor Muhammed Zağlül Abdüsselam tarafından 1973 yılında İskenderiye'de tahkik edilerek basılmıştır. Bu eserin ilk cüzünden bir nüsha İstanbul Beyazıt Umumi Kütüphanesinde (No:18671/6) mevcuttur. Kur'an'ın ismi, nakli, toplanması, mu'cize oluşu ve yedi harf üzere nazil oluşu gibi konular eserde işlenmektedir. Suyutî *"el-İtkân*"adlı eserinde bundan çok nakiller yapmaktadır.[100]

5. İ'câzu'l-Kurân: Çeşitli baskıları olan kitap, son defa Ahmet Sakr tarafından tahkik edilerek 1954 yılında neşredilmiştir. Eser daha sonra sırasıyla 1963 ve 1972 yıllarında aynı muhakkik tarafından yayınlanmıştır. Bu kitap, Kur'an'ın nazım ve belağat yönünden i'cazına vurgu yapmaktadır. Günümüze kadar Kur'an'ın i'cazı yönünden yazılmış eserlerin en büyüğüdür.[101]

6. Kitâbu Risâleti'l-Hurra veya el-İnsâf: Bu kitap bazı kaynaklarda "*Risaletu'l-Hurre"* adıyla geçer. Bâkıllânîn mukaddemesinde *el-Hurre* ismini kullanması ile Kadî İyâd'ın müellifin eserleri arasında bu esere yer vermemesinden dolayı kitabın ismi"*Risaletu'l-Hurre"* olarak geçmiştir. Eser, birincisi Mehmed Zahîd Kevserî tarafından hicri 1369 yılında ikincisi İmadud-din Ahmet Haydar tarafından 1986 yılında tahkik edilmek üzere iki defa neşredilmiştir. Eser, kelam ilmi ilgili olmakla beraber sistematik bir plan çerçevesinde değil dönemin problemlerini barındırmaktadır. Eser *"et-Temhid"* in özeti mahiyetinde olup konular veciz bir dil ile işlenmiştir.[102]

---

[99] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 69; İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s. 220; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.15, s. 548; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 74.

[100] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 69; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 74; Gölcük, "Bâkıllânî", c.4, s.43.

[101] Sakr, **Mukaddime**, s.67; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 65; Gölcük, "Bâkıllânî", c.4, s.43

[102] Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 75; Hatipoğlu, **Bâkıllânî Ve İbn Rüşd'de İrade – Fiil İlişkisi**, s. 27.

7. Kitâbu Menâkibi'l-Eimme: Şam'da Zâhiriyye kütüphanesinde eksik bir yazma nüshası mevcuttur. Eser, Raşit halifelere yapılan tenkitlere verilen cevaplardan oluşmaktadır.[103]

8. Fi'l-Mu'cizât veya el-Beyân ani'l-Fark beyne'l-Mu'cize ve'l-Kerâme: Bâkıllânî *Hidâyetü'l-Mürşidîn* adlı eserinde bu esere havale yapmaktadır. *"el-Beyân"* bu kitabın küçük bir bölümü olarak kabul edlir. Richard joseph mccarthy tarafından 1958 yılında tahkik edilerek basılmıştır. Eserde mucize konusu ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Başlangıç dönemi kelamcıları tarafından mucize konusunda telif edilip günümüze kadar ulaşabilen ilk eser olması, mucize konusunu nazari planda işlemiş olması ile benzeri diğer olaylarla mukayesesini yapıp farklarını ortaya koymuş olması bakımından önemli bir kelam kaynağıdır.[104]

9. Şerhu'l-Lumâ li'l-Eşarî: Bâkıllânî, İmam Eş'arî'nin *Lum'a* adlı eserini Şirâz'a ikamet ettiği esnada şerh etmiştir. Hamûd Ğarabe tarafından 1955 yılında tahkik edilerek İngilizceye tercüme edilmiştir.[105]

10. el-Usûl's-Sağîr: Bâkıllânî'nin kitaplarında kullandığı bu isimdeki eser tahkik edilmiş ve tezimizde ana kaynak olarak yararlandığımız bu eser Ebû Zûneyz tarafından "*et-Takrîb ve'l İrşadü's-Sağîr"* olarak tespit edilmiştir. Müellifimiz bu kitabında bazı konuları "evsât ve *Kebîr"*adlı kitaplarına havale etmektedir.[106]

b. Kayıp Olan Eserleri

1. Dekâiku'l-Kelâm: İbn-i Kesîr bu eseri"*Dekâikü'l-Hakâik*"adıyla Kadî İyâd ise "*Dekâikü'l-Kelâm*"adıyla zikretmektedir.*[107]*

2. Nakdu'l-Funûn li'l-Câhız: Bu kitabın nakdu'l-Kebir mi, ayrı bir kitap mı? olduğu henüz bilinmemektedir. Fakat Kadî İyâd, Bâkıllânî'nin kitap listesini verirken bu ismi vermektedir. Ancak Ahmet Sakr'ın naklettiğine göre İmam Haremeyn el-Cûveynî

[103] Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 75; Gölcük "Bâkıllânî", c.4, s. 534.
[104] Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 75; Hatipoğlu, **Bâkıllânî Ve İbn Rüşd'de İrade – Fiil İlişkisi**, s. 27.
[105] Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 78.
[106] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 11; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 82.
[107] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 69; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.15, s.548.

Bâkıllânî'nin görüşlerinden bir tanesini naklederken *nakdu'l-Ke*bir ismini kullanmıştır.[108]

3. el-Ahkâm ve'l-İlle: Zerkeşî, bu kitabı *el-Ahbâr an Ahkâmi'l-İlel* ismiyle naklederek kapak ve cildinin güzel olduğunu belirtmiştir. Kadî İyâd ise *el-Ahkâm ve'l-İlle* adıyla nakletmiştir.[109]

4. Kitâbu'l-İbâne an İbtâlî Mezhebi Ehli'l-Kufri ve'd-Dalâle: Bu kitabı Kadî İyâd'tan başka ibn-i Teymiyye, öğrencisi İbn-i Kayyım ile İbn-i İmâd eserlerinde zikretmiştir.[110]

5. el-Usûlü'l-KEbîr fi'l-Fıkh: bu kitabın 10.000 sayfadan oluştuğunu İsferâinî et-Tebsîr fi'd-din adlı kitabının 119. sayfasında değinmektedir. Tezimizin ana kaynağı olan *et-Takrîb ve'l İrşadü's-Sağîr'*de Bâkıllânî, bu kitaba havale etmektedir. Kadî İyâd *et-Takrîb ve'l İrşadü'l-Kebîr ile el-Usûlü'l-Kebîr fi'l-Fıkha* adlı eserleri iki kitap olarak zikretmektedir. Ancak bu kitapların bir kitap olduğu hususunda genel bir kanaat vardır.[111]

6. Kitâbu Keşfi'l-Esrâr fi'r-Reddi ale'l-Bâtıniyye: Bu kitabı İbn-i Kesîr, Sûbkî ve ibn Hazm zikretmişlerdir.[112]

Aşağıda belirteceğimiz kayıp eserleri sadece Kadî İyâd nakletmiştir. Biz de ondan yararlanarak sadece isimlerini vermekle yetineceğiz.[113]

7. Tasarrufu'l-İbâd ve'l-Fark beyne'l-Hak ve'l-İktisâb:

8. Keyfiyyetü'l-İstişhâd fi'r-Red alâ Ehli'l-Cehd ve'l-İnâd

9. Kitâbu İkfâri'l-Küffâri'l-Muteevvilîn ve Hükmi'd-Dâr

10. et-Ta'dîl ve't-Tecvîr

---

[108] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 69; Sakr, **Mukaddime**, s.49.
[109] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 69; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.5, s.111.
[110] İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.15, s. 548; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 77.
[111] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 69; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 82.
[112] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 69; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.15, s. 548; Sûbkî, **Tabakat**, c.4, s.192; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 78.
[113] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 69.

11. el-İmâmetu'l-KEbîra

12. el-İmâmetu's-Sağîra[114]

13. el-Mesâîl ve'l-Mücelesâtü'l-Mensûra

14. Şerhu Edebi'l-Cedel

15. Fadlu'l-Cihâd

16.Mesâilu'l-Usûl

17.Emâli İcmâi Ehli'l-Medîne

18.el-Kitab ale'l-Mütenâsihîn

19.Kitâbu'r-Rudûd alâ Ebî Tâhir Muhammed b. Abdillâh b. Kâsım

20.el-Kitâb ale'l-Mu'tezile fi Meştebihe aleyhim min Te'vilî'l-Kurân

21.Kitâbu'l-Mukaddimât fi Usûli'd-Diyânât

22.Fi enne'l-Ma'dûm leyse bi-Şey'

19.Nusretu'l-Abbâs ve İmâmetu Benîh

23.el-Mesâilu'l-Kostantiniyye

24.Cevâbu Ehl-i Filistîn

25. el-Bağdadiyyât

26. en-Neysâburiyyât

27. el-Cürcâniyyât

28. el-İsbehâniyyât

---

[114] Bu kitapların isminde yer alan *"İmâmet*" lafzı Kadî İyad'ta "*el-Emanet*" olarak geçemektedir. (bkz. Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 69.)

29.Mesâilu Seele anhe İbn'u-Abdilmü'min

30. el-Mukni' fi Usûli'l-Fıkh

31.el-Kerâmât

32. Kitâbu'd-Dimâi'l-letî Cerat Beyne's-Sahâbe Radiyallahu Anhum

33.Kitâbu'l-Beyân an Ferâizi'd-Dîn ve Şerîati'i-İslâm ve Vasfu mâ Yelzemu men Cerat aleyhi'l-Aklâm min Ma'rifeti'l-Ahkâm

34. Kitâbu't-Tabsira

35. Kitâbu Risâleti'l-Emîr

36.Kitâbu Eimmeti Benî Abbâs

37. Usûlü'l-Evsât ya da *Takrîb ve'l İrşadü'l-Evsât*

Bunların dışında 15 eser daha Bâkillânî'ye nispet edilmektedir.[115] Ancak eserlerinin büyük bir kısmı maalesef şuan elimizde mevcut değildir.

7.Vefatı

Bizans'a yaptığı elçilik görevinden sonra Bağdat'a yerleşen Bâkıllânî, ölünceye kadar burada kalır. Yaşadığı dönemde Eş'arî[116] ve Mâlikî[117] mezhebinin imamı konumuna yükselen Bâkıllânî, 23 Zilkade 403/1013'te Cumartesi günü Bağdat'ta vefat etmiş ve namazını oğlu Hasan kıldırmıştır. Önce evine defnedilen Bâkıllânî, daha sonra oradan çıkarılıp Bâb-u Harb'e nakledilerek Ahmed b. Hanbel'in mezarının yanına gömülmüştür.

[115] Güneş, **İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass**, s. 36-37.
[116] İbn Hallikân, **Vefeyâtu'l-A'yân**, c.4, s. 269.
[117] Zehebî, **Siyerü Alamü'n-Nûbelâ**, c.17, s.191.

Mezar taşında onu öven ve onun için rahmet dileyen şiirlerin yazılı olduğu kaynaklarda zikredilir. Yetiştirdiği öğrenciler ve yazdığı eserlerle gelecek nesillere önemli bir miras bırakmıştır.[118]

B. BAKILLÂNÎ'NİN YAŞADIĞI YÜZYILDA SİYASİ, TOPLUMSAL VE KÜLTÜREL DURUM

Bâkıllânî'nin hayatını işlerken onun içinde yaşadığı asırda İslam toplumunu incelemekte fayda mülahaza ediyoruz. Zira zaman ve toplum kişinin yetişmesinde en büyük etkenlerdendir. Bu konuyu üç ana başlıkta inceleyeceğiz.

1. Siyasi Durum

Bâkıllânî hicri dördüncü asırda Bağdât, Şirâz ve Basra yörelerinde yaşamış bir âlimdir. Tarihi kaynakların ifadesine göre Abbasiler 132/750 yılında Emeviler'in siyasi otoritesine son verdikten sonra yüzyıl gibi bir süre hilafet Abbasi hanedânın elinde bil fiil kalmıştır. Bu dönemde pek bir otorite sıkıntısı olmamıştır. Fakat 232/847 yılından itibaren Abbasi devleti siyasi otoritesini yitirecek şekilde İslam toplumu birçok beyliğe ayrılmıştır.[119]

Bâkıllânî'nin yaşadığı hicri dördüncü asırda bu beyliklerden Sâmânîler (261/874-389/999) yıllarında Horasan ve Maverâünnehirde, Hamdânîler ((317/929-394/1003) yıllarında, Halep, Irak'ın kuzeyi ve Diyarbakır'da, Gaznevîler(351/962-582/1136)da Afganistan, Pakistan, Horasan ve Kuzey Hindistan, Ihşidlar (323/935-358/969)da Mısır ve Suriye'de, Fatimîler ise Kuzey Afrika'da, hüküm sürmüşlerdir. Hükümranlığını yüz yıldan fazla sürdüren ve Bâkıllânî'nin kendilerine elçilik yaptığı Büveyhîler ise (320/932-447/1055) tarihlerinde[120] İran' da, yönetimlerini

---

[118] Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, c.3, s. 369; Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 49; İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s. 218-219; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.2, s.78; İbn Hallikân, **Vefeyâtu'l-A'yân**, c.4, s. 269; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.11, s. 403.

[119] İbn Habîb, Ebî Cafer Muhammed (ö.245/859), **el-Muhabbîr**, Darü'l-Âfaki'l-Cedide, Beyrut, 2009, s.31; Hasan İbrahim Hasan, **Tarihu'l-İslam es-Siyasi ve'd-Dini ve's-Sekafî ve'I-İctimaî,** trc. Heyet, Kayıhan Yayınları, İstanbul, c.2, 1987, s. 307; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.16, s. 169.

[120] Büveyhîoğullarının kökeni hakkında bilgi için bkz. İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.7, s.88; İbn Hallikân, **Vefeyâtu'l-A'yân**, c.1, s. 175; Erdoğan Merçil, "Büveyhoğılları", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, c.6, Ankara, 1992, s. 496-499.

oluşturmuşlardır. Bu konjonktürde Abbasi halifesine ise sadece hilafet merkezi olan Bağdât kalmış ve bu da isimden öteye geçememiştir.[121]

Yukarıda mevcut olan beylikler içerisinde 322/932 yılında Hazar denizinin batısında yer alan Delmî dağlarının sakini Ali Ebî Şûc'a tarafından kurulan Büveyhîoğulları en güçlü olanıdır. Ali, Fars asıllı olup Arapçayı iyi bilmeyen birsidir. Önce Sâmânîler'in hizmetinde bulunan sonra ben-i Ziyâr devletinde Merdeviç tarafından Hamedân tarafında yer alan Kerec'e vali olarak tayin edilen Ali (320/930), halk tarafından çok sevilir. Bu tarihten sonra bağımsız bir beylik kurmaya karar verir. Önce İsfahân'ı topraklarına katan Ali, daha sonra kardeşleri Hasan ve Ahmet'in yardımıyla civardaki Hamedân, Kirmân, Rey, Şirâz ve Ahvez şehirlerini alır. Biraz güçlenince de Abbasi halifesine bağımsızlığını kabul ettirir.[122]

Ali, 338/948 yılına kadar Şirâz şehrini kendine merkez yapmış onun vefatından sonra yerine geçen kardeşi Hasan, 366/976 yılına kadar Rey şehrini merkez yapmıştır.[123] Kısaca kuruluş tarihlerini sunduğumuz Büveyhîlerin önemi Bağdat'ı ele geçirme ile başlar. Zira ilim ve kültür merkezi olan şehir yaklaşık yüz yıl boyunca Şiî mezhebine bağlı bu hanedân tarafından yönetilmiştir.

Miladi 11. asırda kardeş Ahmed tarafından 344/945 yılında Bağdât, Büveyhîoğulları hakimeyeti altına alındı. Abbasi halifesi Müstekfî (944/946), Ahmed'e sancak ve üç kardeşe (Ali, Hasan ve Ahmed) sırasıyla *İmadü'd-devle, Rüknü'd-devle ve Mû'izü'd-devle ve emirü'l-Umerâ* lakaplarını verdi. Halife bu üç kardeşin isimlerini dinar ve dirhemlerin üzerine yazmasını emretti. Özellikle Ahmed'e verdiği *emirü'l-Ümerâ (başkomutanlık makamı)* ünvanı çok dikkat çekicidir.[124]

---

[121] İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.17, s. 169; Ahmet Emin, **Zuhrû'l-İslam**, Hindâvî, Kahire, 2012, s. 181.

[122] İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.15, s. 167; Hasan, **Tarihu'l-İslam**, c.3, s. 395-398; Mehmet Azimli, "Sünni Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şiî Hanedân: Büveyhîler" **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.7, sy.2, 2005, s. 20-22.

[123] İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih,** c.7, 167; İbn Hallikân, **Vefeyâtu'l-A'yân**, c.2, s. 119; Merçil, "Büveyhoğılları", c.6, s. 496-497.

[124] İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.15, s. 168;Azimli, "Büveyhîler", s.22; Merçil, "Büveyhoğılları", c.6, s. 497.

Ancak küçük kardeş Ahmed (*Mû'izü'd-devle),* halifeyi cezalandırarak mallarının tümüne el koydu. Halifeliği de Mut'i lillah'a bırakmasını istedi. Kendisine geçimini sağlayacak kadar 5000 dirhem günlük nafaka bağlattı. Ahmed çok şiddetli bir şekilde halife Müstekfî'yi cezalandırarak gözlerine mil çekti. Bu hareket onun halife ve ehl-i sünnete karşı ne kadar kin ve nefret dolu olduğunu göstermektedir. Zira kendisi Şia mezhebinin Zeydiyye kolunun Süleyman b. Cerir[125] fırkasına mensuptur. Bundan sonra her istediğini halifeye yaptıran Ahmed, halifenin adının yanında kendi adının da hûtbede okunmasını sağladı. Böylece Abbasi devleti tarihinin en karanlık dönemlerinden birine girmiş oldu.

Ahmed'in ölümünden sonra yerine oğlu Bahtiyâr (izzudevle) 356/967 yılında geçti. Bahtiyâr da babası gibi halifeye çok katı ve insan onurunu incitecek bir şekilde davrandı. Onun zamanında halifenin kendi elbiselerini satacak kadar ekonomik darboğaza girdiği rivayet edilir. Bahtiyâr, halife Mut'i[126] yerine Taî'yi [127]getirdi. Bahtiyarın ölümünden sonra onun yerine 363/978 yılında Bahaü'd-devle geçerek halifeyi de Kadir billah[128] yaptı. Kadir billah halife olarak yaklaşık 41 sene tahtta kaldı.[129] Hicri 367 yılında Adudud-devle tarafından Bağdat'ı kendilerine merkez yapan Büveyhîler, hicri 389 yılında Şirâz'ı merkez yapana kadar burada kalmışlardır.

Adudud-devle dönemi Büveyhîlerin en güçlü olduğu dönemdir. Özellikle beylikler arsındaki siyasi çekişmelerden doğan çatışma ve fetret dönemi Adudud-devle döneminde bir nebze de olsa yerini siyasi istikrara bırakmıştır. İsmini verdiğimiz

---

[125] Süleyman b. Cerir, Şii mezheplerden Zeydiyye koluna mensup olmak ile birlikte imamet ile ilgili görüşleri Şii mezhebinin genel kanaatine aykırıdır. Ona göre imam şura ile belirlenebilir. Kendisinin Rakka'da doğduğu 803 yılında ise vefat ettiği tahmin edilmektedir. Kaynaklarda onun mezhebi ceririyye veya süleymaniyye diye geçmektedir. Süleyman cerir için geniş bir şekilde bkz. Muhammed Aruçi, **"**Süleyman b. Cerir", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, c.38, Ankara, 2010, s. 82.

[126] Mut'i: asıl adı Ebû'l-Kâsım "Mutîʿl illâh" Fadıl bin Câfer Muktedir olup 946-974 tarihleri arasında Abbasi halifresi olarak hüküm sürmüştür. (bkz. Ahmet Güner, "Mut'i", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, c.31, Ankara, 2006, s. 401.)

[127] Tai: Asıl adı Ebû Bekr Abdülkerîm Tâi'-Lillâh b. el-Fazl el-Mutî'-Lillâh b. Ca'fer el-Muktedir-Billâh el-Abbâsîdir. 974-991 tarihleri arasında Abbasi halifesi olarak hüküm sürmüştür. (bkz. Adnan Demircan, "Taî", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi,** TDV, c.39, Ankara, 2010, s. 448.)

[128] Kadir billah, Asıl adı Ebü'l-Abbâs el-Kādir-Billâh Ahmed b. İshâk b. Ca'fer el-Abbâsî olup 991-1031 tarihleri arasında Abbasi halifesi olarak hüküm sürmüştür. (Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Kadirbillah", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, TDV, c.24, Ankara, 2001, s. 127.)

[129] Suyûti, Celaleddin Abu'l Fazl Abdurrahman b. Kemaleddin Ebu Bekr B. Muhammed el-Huzayri (v. 911), **Tarihü'l-Hulafâi**, Darü'l İbn Hazım, Beyrut, 2003, s. 327; Merçil, "Büveyhoğılları*"*, c.6, s. 497; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 12.

hükümdar çok güçlü olmasına rağmen ilmi nazar açısından zayıf biri idi. Bu bakımıdan devlet işlerinin çoğu vezirler eliyle yürütülüyordu.[130]

Bâkıllânî'nin Adudud-devle ile çok sıkı ilişkisi vardır. Elçilik ve ilmi münazaralara katılması onun zamanında olmuştur. Bu hükümdarın kendi çocuğunu ona emanet edip Ehl-i Sünnet inancını öğretmesini istemesi ilişkilerinin ileri boyutta olduğuna işaret etmektedir. Fakat Adudud-devlenin ölümünden sonra oğulları arasında siyasi çekişmeler oluşmuş ve bunun sonuncunda da yıkılış dönemine girilmiştir. Sonuçta Tuğrul Bey'in Bağdat'a girmesiyle 446/1055 yılında Bağdat'taki hâkimiyetleri 453/1062 yılında ise Şirâz'daki hâkimiyetleri son buldu.[131]

Görüldüğü gibi hicri dördüncü asır siyasi çalkantılarla dolu bir dönemdir. Aynı zamanda Şiî mezhebinin tahakkümü altında Sünni İslam dünyasının yaklaşık yüzyıl yönetildiği bir zaman dilimidir. Ancak buna rağmen Büveyhîoğullarının halifeliği elde etmemeleri çok ilginçtir. Bunda Abbasi hanedanın halk üzerindeki nufuzü ve Büveyhîlerin ordusunun Deylemi ve Türk olan iki etnik kökenden oluşması temel rol oynamıştır. Zira Deylemîler Şiî mezhebine mensup iken Türkler Sünni idi. Bu da adeta bir denge unsuru olmuştur. Buna rağmen halifelik müesssesi kukla durumundan öteye geçememiştir. Zira istedikleri an halifeyi değiştirmişlerdir. Ancak kendileri gibi Şiî olan Fatîmi devletine biat etmeyip hatta zaman zaman onlarla çatışmaları, onların mezhep taassubundan çok kendi siyasi geleceklerine düşkün olduklarını göstermektedir.[132]

Diğer taraftan Buveyhîoğullarının Abbasi halifesini yerinde bırakıp bu kurumu ilga etmemeleri Ahmet Güner'e göre Şiî-Sünni uzlaşması olarak görülmektedir. Hatta ona göre hicri dördüncü asırda kültürel olarak İslam toplumunun gelişmesine bu siyasi zemin katkı sunmuş ve dolayısıyla çok sesliliğin oluşmasına zemin hazırlamıştır.[133]

---

[130] İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.7, s.404; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c.15, s. 411; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 13.

[131] İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.8, s.315; Azimli, "Büveyhîler", s.29; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 14.

[132] İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.7, s.208; Azimli, "Büveyhîler", s.30; Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik" **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy.12, 1999, s. 52.

[133] Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", s. 48-49.

2. Dini ve Toplumsal Durum

Hicri dördüncü asırda oluşan siyasi istikrarsızlık toplumda da kendini hissettirmiştir. Şiî mezhebinin zeydiyye koluna mensup olan Büveyhîlerin yönetimde olmaları ile halkın çoğunluğunun sünni olması toplumda bitmek bilmeyen kavgaların olmasına zemin hazırlamıştır. Ancak yine de Büveyhîlerin halifeler üzerindeki sultası toplum nazarında kendini hissetirmemiştir. Bunda Büveyhî hükümdarların mezhepçi bir devlet anlayışından çok kendi iktidarlarını devam ettirme düşüncesinin yattığını söyleyebiliriz. Nitekim Bizansa karşı birlikte hareket ettiklerini saymazsak Büveyhîlerle Fatîmilerin sürekli rakabet halinde olduklarını görmekteyiz. Bu da Büveyhîlerin aşırı Şiî gelenekten uzak durduklarını göstermektedir. Büveyhîlerin resmi bir mezhebi takip etmemeleri de kanaatımızı güçlendirmektedir.

Tarihçilerin bildirdiğine göre Şiî muhalefet, ilk defa Büveyhî iktidarı ile birlikte kendini çok rahat biçimde ifade etmeye olanak bulmuştur. Nitekim ilk defa onların takiyye yoluna başvurmadan çok rahat bir biçimde bazı dini bayram ve törenleri yaptıklarını kaynaklar bize aktarmaktadır. Kaynaklar Büveyhîlerin Bağdat'a yerleştikten yirmi yıl sonra (352/963) iki dini merasim başlattığını haber vermektedir. Bunlardan biri muharrem'in onunda Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinin anısına düzenledikleri "*Aşûre Günü"* diğeri de Hz. Peygamberin veda haccı dönüşünde Mekke ve Medine arasında bulunan Cuhfe yakınlarında bulunan Gadir-i hûm denilen yerde Hz. Ali'yi yegâne halife tayin ettiğine inanılan *"Gadiri hûm*" bayramıdır.[134] Bu günlerden birincisi olan "*Aşura*" her türlü dükkân ve alış-veriş merkezinin kapatılması ile kadınların yüzlerini siyaha boyamaları ile saçları dağınık bir şekilde

[134]Gadir-i hûm, Hz. Peygamber veda haccı dönüşü Mekke ve Medine arasında bulunan Cuhfe yakınlarındaki Gadir-i hûm denilen yerde sahabeyi toplamış ve bir hitabade bulunmuşlardır. Bu hitabesinde Allah'ın " يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ" [(Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah, seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmeyecektir) (Maide, 5/67)] ayetini indirdiğini söylemiş ve Hz. Ali'yi sağ tarafına alarak elini kaldırmış ve "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allahım, onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol!" Hz. Peygamber'in bu açıklamalarından sonra orada bulunanlar sırasıyla gelip Hz. Ali'yi tebrik etmişler. Bunların arasında Hz. Ebû Bekir, Ömer ve o anda Ali'nin imâmeti hakkında bir şiir söyleyen Hassan b. Sâbit de varmış. Medine'ye hareket edilince yolda, hatta bazılarına göre daha orada, "...Bugün sizin için dininizi ikmal ettim, üzerinize olan nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslâm'ı beğendim..." mealindeki âyet nazil olmuş (el-Mâide 5/3) ve Suyûti, **Tarihü'l-Hulafâ**, s. 316-317; Ethem Ruhi Fığlalı," Gadir-i hûm" **Diyanet İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, c.13, İstanbul, 1996, s. 279; Merçil, "Büveyhoğılları*"*, c.6, s. 499; Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", s.56.

dolaşıp yas tutmaları şeklinde anılırken ikincisi olan "*Gadir-i Hum*" da ise çarşı ve pazarların açık olması ile geceleyin ateşle buraların aydınlatılması şeklinde kutlanmıştır. Ancak Şiîlerin bu uygulamaları Sünni Müslümanların alternatif bazı uygulamaları yapmalarına sebep olmuştur. Nitekim onlar "Aşûre Günü"ne alternatif olarak muharremin onundan sekiz gün sonra Musab b. Zübeyr'in katledilişini anarken "*Gadiri Hûm*"a alternatif olarak ise bu bayramdan sekiz gün sonra Hz. Peygamber'in Hz. Ebubekir'in sevr mağarasında buluşmalarını *"yevmü'l Ğar"* olarak kutlamışlardır.[135]

Ayrıca iki kesimin sahabeye bakışları ve ezandaki farklı okuyuşları da aralarındaki husumeti sona erdirmemiş bilakis artırmıştır. Bunda Büveyhîlerin iktidar gücünü elinde tutmalarından cesaret alıp bunu kötü yönde kullanan Şiî mezhebi (aşırı Şiî mensupları) mensuplarının geçmişten gelen husumetleri olduğu gibi bizce Büveyhîlerin alevî bir devleti kurma gibi gizli gündemlerinin olmasının da payı vardır. Nitekim kaynaklar Büveyhîlerin Bağdat'ı ele geçirdikten sonra bu düşüncelerini gerçekleştirmek istediklerini fakat vezirlerinin Abbasi hanedanının toplum nazarındaki nufzundan çekinerek onları va'zgeçirdiklerini aktarmaktadır.[136]

Bu ve benzer uygulamalar Şiîler ile Sünnilerin birlikte yaşama kültürüne ve çok sesliliğe misal olsa da daha sonra bu durum birbirlerine karşı husumet beslemelerine sebep olmuştur. Yönetimi elinde tutan Büveyhîlerin Şiîlere dini uygulamalarda alan açmaları esasen toplumda var olan kutuplaşmayı artırmış ve tarafların zaman zaman birbirleri ile savaşmalarına, birbirlerinin mallarına zarar vermelerine, çarşı ve dükkânların yağmalanmasına sebep olmuştur. Ancak mezhepler arasındaki çatışmalar sadece farklı mezhepler arasında cerayen etmeyip aynı düşünce ekolüne mensup mezhepler arasında da yaşanmaktaydı.[137]

İki kesimin sürekli çatışmaları Bağdat'ın dini ve sosyal olarak krize düşmesine sebep olmuştur. Bu bakımından, Adududdevle'nin beş yıllık iktidarını saymazsak hicri

---

[135] Suyûti, **Tarihü'l-Hulafâ**, s. 317; Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik*",* s.56; Merçil, *"*Büveyhoğılları*",* c.6, s. 499.

[136] İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.7, s.208; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 16; Merçil, *"*Büveyhoğılları", c.6, s. 499.

[137] İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.8, s. 115; Tünçbilek, "Ebû Bekir Bâkıllânî Hayatı ve Bazı Kelamî Görüşleri*",* s.2.

dördüncü asırda Büveyhî hâkimiyeti altında bulunan Bağdat tarihine Sünni-Şiî çatışma tarihi denilebilir. Adududevle zamanında ise yukarıda ifade edilen Şiîlerce anma ve kutlama olarak icra edilen günler yasaklanmış ve toplum kısa bir süre de olsa dini ve sosyal farklılıktan kaynaklanan kargaşadan kurtulmuş ve rahat bir nefes almıştır. Kaynakların bildirdiğine göre Adududevle kendi ilim meclisinde her kesimden âlim insanları bulundururdu.[138] Nitekim ilim meclisi Şiî ve Mû'tizili âlimlerden oluşmasına rağmen ehl-i sünnetten Bâkıllânî ve hocası Bahilî'yi meclise çağırmıştır. Yaşı hayli ilerleyen Bahilî gitmeyip yalnız Bâkıllânî buraya iştirak etmiştir.[139]

Kaynakların bildirdiğine göre dini yaşantıdaki dramatik durum kendini sosyal alanda da gösteriyordu. Nitekim ülkenin bazı doğal felaketlere maruz kalması, aşırı pahalılık ve yoksulluk, veba gibi tedavisi olmayan tıbbi hastalıklar toplumda aşırı huzursuzluğa ve dejenerasyona sebep olmuştur. Bunda yöneticilerin beceriksizliği sebep olduğu gibi feodal beylerin halkı vergi altında ezdirmeleri de sebep oluyordu. Nitekim vezirlerden Sabur'un[140] milyon dinarlara sahip olduğu kaydedilmektedir. Dolayısıyla sosyal tabakalar arasında farklılaşma aşırı derecede bulunmaktaydı.[141]

Öte yandan Adududevle'nin beş yıllık iktidar süresince Bağdat'ı imar ettiği ve dönemin en büyük hastanelerinden birini yaptırdığı, bu hastaneyi son derece yüksek teknolojiyle donattığı ve burada seçkin doktorların çalıştığı kaynaklarda zikredilmektedir. Yine onun zamanında Hz. Ali'nin türbesinin yaptırıldığı rivayet edilir.[142]

Diğer taraftan Adududevle zamanında Bizans komutanlarından bir tanesinin hükümdarla karşı karşıya gelmesi sonuncunda kendisine sığınması devletin gücü açısından değerlendirilmesi gereken bir bilgidir. Tarihçilerin verdiği bilgiye göre kendisine sığınan komutan Bizans hükümdarı II. Basilius tarafından kendisinden

---

[138] İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.7, s.387; İbn Hallikân, **Vefeyâtu'l-A'yân**, c.4, s. 269.
[139] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s.51.
[140] Sabur: Asıl adı Ebû Nasr Bahâüddevle Sâbûr b. Erdeşîr olan Sabur (ö. 416/1025), Büveyhî veziri olup Darü'l-İlimin kurucusudur. (bkz. Güner, "Sabur", c.35, Ankara, 2006, s. 362.)
[141] İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.7, s.216, 226, 251, 257, 259, 262, 279, 286, 316, 330, 381, 396, 435; Suyûti, **Tarihü'l-Hulafâ**, s. 398; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 16.
[142] İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.7, s.388, 404; Merçil, "Büveyhoğılları", c.6, s. 499; Azimli, "Büveyhîler", s.27.

istenir. Ancak Adududevle hem bu konuyu hem de esir değişimini görüşmek üzere Bâkıllânî'yi Bizansa elçi olarak gönderir.[143]

Bu dönemde gayri müslimler ile Müslümanlar arasında herhangi bir tartışmanın varlığı kaynaklarda zikedilmemiştir. Onlara da devlet görevi verilir ve dini inançlarını yaşamalarında müsamaha gösterilirdi. Nitekim Adududevle, mezhepçi kavgaların yönetimde kendini göstermesi ve bunun sonuncunda siyasi sadakatın zedeleneceğini düşünerek Nasr b. Harun adındaki Hristiyanı vezir yapmıştır. Gayri Müslimlerin devletin en yüksek kademelerinde yer alması Müslümanlarla gayri Müslimlerin aralarında husumet yaşanmadığına delil olmakla birlikte devlet görevinin bütün kesimlerce icra edilebileceği düşüncesinin bir ürünü olsa gerektir.[144]

Netice olarak yukarıda bahsettiğimiz yönetimde farklı kesimler devlet kademelerinde temsil edilmesine rağmen beylikler arasındaki siyasi çekişmeler kendini toplum katmanında da göstermiştir. Siyasi iktidarlarla halk arasında hem diyalog kanalları kapanma noktasına gelmiş hem de çözümü olmayan problemlere sebep olmuştur. Bunda emirler ile vezirlerin payı olduğu gibi askerlerin de payı bulunmaktadır. Mezhepçi kavgaların varlığı halk arasında çatışmalara ve büyük bir farklılışmaya sebep olmuştur. Bu da gösteriyor ki; hicri dördüncü asır sosyal ve dini durum açısından hiç de iç açıcı bir va'ziyette değildir.

3. Kültürel Durum

Bâkıllânî'nin yaşadığı hicri 4./miladi 10/11. asır için siyasi ve sosyal alanda bir istikrarsızlıktan sözedilse de kültürel açıdan İslam kültür ve medeniyeti oluşum sürecini tamamladığı gelişim açısından zirve noktasına ulaştığı dönem olarak kabul edilir. Bu dönem ilmi ve kültürel gelişim açısından altın çağı olarak kabul edilir.[145] Siyasi açıdan bölünmüş olan beylik veya hanedanların birbirleri ile rakabet etmeleri ilmin gelişmesine olumlu anlamda bir katkı sunmuştur. Zira her beylik veya hanedan ilim merkezlerini kurma ve ilim adamalarını himaye etmeyi kendileri için bir gurur

[143] İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.7, s.401; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 13.
[144] İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.7, s.388; Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", s.56.
[145] Abdülkerim Zeydân, **İslam Hukukuna Giriş**, (Çev.), Ali Şafak, Kayıhan Yayınları, İstanbul, Usûlü'l-Fıkh, s.196.

kaynağı kabul ediyordu. Bu da ilim admaları, şair ve edipler için geniş bir saha meydana getirmekteydi.[146]

Bu hanedanlar arasında Büveyhîlerde yönetim hanedan üyeleri arasında paylaşıldığı için Bağdat dışında başka şehirlerin de ilimde ön plana çıkmasına sebep olmuşlardır. Zira hüküm sürdükleri Rey, İsfahan, Şiraz ve Hamedan dört parçalı şehir devletleri şeklinde yönetilmiştir. Nitekim Rey, İsfahan, Şiraz ve Hamedanda çok sayıda ilim meclisleri kurulmuş ve burada özellikle ehl-i Sünnet ile Mû'tezile arasında seviyeli tartışmaların olmasına yol açıp; fikri gelişime katkıda bulunmuştur.[147] Gerçekten de hanedanın vezirleri kişisel olarak edebiyat, felesefe ve ilahiyat ile bizzat kendileri ilgilenmiş, âlim, edip ve şairlerin himaye edildiği saraylar inşa etmişlerdir. Nitekim Bağdat, Şiraz ve Rey olmak üzere birçok şehirde hastaneler, kütüphaneler ve rasathane imar etmişlerdir. [148]

Bu dönemde mezhepler arasındaki ilmi tartışmalar ilmin gelişmesine önemli bir katkı sunmuştur. Her mezhep kendi itkâdi düşüncesini delilleri ile ayrıntılı olarak işlemiş ve muhalefet ettiği mezhebe cevaplar vermişlerdir. Her ilim adamı muhalefet ettiği kişi ile yapılan ilim meclislerinde düşüncesini serbestçe savunabiliyor ve bunları kaydediyordu. Dönemin âlimleri birkaç eser telif etmekle kalmamış çokça telifat yapmıştır. Nitekim ilerde Bâkıllânî'nin eserlerinden söz ettiğimizde onun yaptığı telifatın çok olduğu görülecektir.[149]

Siyasi ve toplumsal olarak görülen istikrarsızlık da bu dönemde ilmin gelişmesine katkıda bulunan sebepler arasındadır. Zira siyasi ve toplumsal problemler beraberinde çözüm yollarını bulmayı da gerektirir. Nitekim dönemin ilim adamları yaşanan istikrarsızlığa çözüm yolları geliştirmek için düşünce üretmiş ve bunu telif etmiştir. Maverdî'nin Büveyhî hanedanın himayesinde olması ve siyasi anlamda eser telif etmesi buna misal verilebilir.[150]

---

[146] İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.7, 278; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 18.
[147] İbn Hallikân, **Vefeyâtu'l-A'yân**, c.2, s. 200; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 18.
[148] İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.7, s.388; Merçil, "Büveyhoğılları", c.6, s. 499.
[149] Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 19.
[150] İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.8, s.348; Merçil, "Büveyhoğılları", c.6, s. 499; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 19; Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", s.62.

Büveyhîler dönemi incelendiğinde sonraki asırları da etkileyen birçok şair, filozof, edip ve bilginin şu veya bu sebeple onların himayesinde yetiştiği görülecektir. Bu dönemdeki ilmi ve kültürel gelişmeyi anlayabilmek için önemli bazı şahsiyetleri zikretmekte fayda mülahaza ediyoruz.

Dini ilimlerde tezimizin konusu olan büyük Eş'arî kelamcısı ve Mâlikî fakihi olan Bâkıllânî (ö.403/1013), büyük Hanefi fıkıh usûlcüsü Cessâs (ö.370/981)[151], siyasi ve idari yönetimle ilgili eser telif eden Maverdî (ö.450/1058), büyük Şafiî fakihi Ebû Hamîd el-İsferâînî (ö.406/1015-16), Darekûtni (ö. 385/ 995), Şianın kelam temellerini işleyen Şeyh Sadûk (ö.381/991) ve Mû'tezilenin ünlü kelamcılarından olan Kadî Abdu'l-Cebbâr[152] (ö.415/1025) bunlardan bazılarıdır.[153]

Dil ve edebiya alanında ünlü dilciler Seyrafî (ö.368/979),İbn Cinnî (ö.392/1001), Ebû Ali el-Farisî (ö. 377/987), büyük şair el-Mütenebbî (ö.354/965) ile İranlı meşhur şair Firdevsî (ö. 411/1020), edebi nesirde Ebû İshâk es-Sabî (ö.384/994), hat sanatının gelişmesinde büyük katkısı olan İbnü'l Bevvâb (ö.412/1021) felsefe alanında aynı zamanda Büveyhîlere vezirlik yapan İbn-i Sînâ (ö. 428/1037), coğrafya alanında Makdisî (ö. 390/1000), tarih alanında Ebû Süleyman eş-Şicistânî (ö. 375/985), büyük ahlâk filozofu Miskeveyh (ö. 421/1030), ilimler tarihi ile ilgili el-Fihrist'in sahibi İbn Nedim (ö.385/995), matematik alanında Bûzcanî (ö. 388/998), astronomide es-Sûfî (ö. 376/986) tıpta el-Mecûsî (ö. 383/994) ile İbn Sînâ bunlardan akla ilk gelenler olup kendilerinden sonraki asırlarda etkileri sürmüş olan ilim adamlarıdır.[154]

Neticede Bağdat önemli ilimli merkezi olmakla beraber müstakil mahalli beyliklerin kurulması ile onların merkezleri birer ilim şehrine bürünmüşlerdir. Tarihin

---

[151] İbn Esîr, Cessâs'a Kadî Kudatlık teklif edilmiş ancak takva ve zühtten dolayı bunu kabul etmediğini kaydetmektedir. (İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.8, s.395.)

[152] Kadî Abdu'l-Cebbar, Büveyhîler döneminde danışmanlık, Kadîlık ve vezirlik görevlerinde bulunmuştur. (bkz. İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.7, s.372; Metin Yürdagür, **"**Kadî Abdu'l Cebbâr", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, c.24, Ankara, 2001, s. 103).

[153] İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.7, s.372; Zehebî, **Siyerü A'lamü'n-Nûbelâ**, c.17, s.245; **S**übkî, **Tabakatü'ş-Şafîyetü'l-Kûbrâ**, c.5, s.97; Merçil, "Büveyhoğılları", c.6, s.499; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 19; Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", s.63.

[154] İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, c.7, s.291, 383,429, 468; c.8, s. 135, 225, Merçil, "Büveyhoğılları", c.6, s. 499; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 19; Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", s.64.

hiçbir döneminde siyasi ve sosyal hayat ile ilmi ve fikri hayat arasında çelişkinin yoğun olarak yaşandığı bir dönem yaşanmamıştır. Zira Bâkıllânî'nin yaşadığı hicri dördüncü asır siyasi ve toplumsal olarak karagaşa ve çalkantıların yoğun olduğu bir dönem olmakla beraber ilmi açıdan son derece dinamik bir dönem olarak gözükmektedir. İşte Bâkıllânî böyle bir dönmede ilim tahsiline başlamış ve meşhur âlimler topluluğundan ders almıştır.

C. ET-TAKRÎB VE'L-İRŞÂDÜ'S-SAĞÎR

"Et-Takrîb Ve'l-İrşâd Es-Sağîr", mütekellemin usûlü ile yazılan en kapsamlı eser olarak kabul edilir.[155] Bu eser, kendinden sonraki birçok usûlcüye esin kaynağı olmuş ve denilebilirki mütekellemin usulü ile yazılan eserlerin tümünde Bâkıllânî'nin bu eserine atıflar yapılmıştır.

Zerkeşî (ö.794/1392), "*Bahru'l-Muhît*" adlı eserinde şöyle demektedir: "*İmam Şafiî'den sonra gelen usûlcüler usûl konularını açıkladılar, ortaya koydular, şerh ettiler ve izah ettiler. Bu durum iki kadî gelene kadar devam etti.*

Bunlar Ehli Sünnet'ten Kâdî Ebû Bekr b. Tayyib ve Mû'tezîlî Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed'dir. Bu ikisi ibareleri açtılar, işaretleri çözdüler, icmâlî olanları izah ettiler ve müşkülleri giderdiler."[156]

Bâkıllânî, kelamcı olması hasebiyle eserini diyalektik bir uslupla yazmıştır. Konuları ayrıntılı bir şekilde işlemiş hatta bazen aynı konuyu birkaç yerde tekrar etmiş karşı görüş sahiplerinin görüşlerine yer vermiş ve bunlara ikna edici cevaplar vermeye çalışmıştır.

Kitapla ilgili elimizde en derli toplu bilgiler kitabın muhakkiki Dr. Abdülhamîd b. Alî Ebû Züneyz'in giriş (mukaddime) kısmında verdiği bilgilerdir.

---

[155] Yunus Apaydın, "**Mütercimin Önsözü**", Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi, (çev.) Yunus Apaydın, Kayseri, **el-Mustasfâ**, c.1, s.VIII-IX. Burada el-Bâkıllânî'den yaklaşık otuz yıl önce vefat eden Hanefî usulcü Cessâs'ın (ö. 370/981) **el-fusûl fi'l-el-Usûl** adlı eserinin de usul konularını kapsamlı bir şekilde içerdiğini hatırlatmakta fayda vardır.

[156] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s. 6.

Kitabın muhakkiki, bir nevi yazarının temsilcisi ve kitabı en iyi inceleyen ve değerlendiren olduğundan onunla ilgili bilgileri ağırlıklı olarak ondan istifade ederek derleyip sunmaya çalıştık.

1. Kitabın İsmi

Kitabın Bâkıllânî'ye aidiyeti hususunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Zira onun hayatını anlatan kaynaklar tereddütsüz kitabı ona nispet etmektedir.[157] Kitabı istinsâh eden kişi hem kitabın başında *et-Takrîb ve'l-İrşâd kitabının ilk cüzüdür*." ile başka bir yerinde *et-Takrîb ve'l-İrşâd kitabın birici cüzünün yazımı tamamlandı, akabinde ikinci cüz gelecektir."* Başka bir yerinde ise "*et-Takrîb ve'l-İrşâd fi İlm'l-kelam ve'l usûl"* yazmış olmasından dolayı kitabın asıl isminin *et-Takrîb ve'l-İrşâd* olduğu hususunda herhangi bir tartışma bulunmamaktadır.[158]

Diğer taraftan kendisi ile aynı fıkıhi mezhebe mensup olan Kadî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik"* adlı kitabında eseri ona nispet etmektedir.

Kadî İyâd'ın vefat tarihi (ö. 544/1144) de dikkatle incelendiğinde onun ona yakın bir zamanda yaşadığı görülür ki; bu kitabın Bâkıllânîye aidiyetinin çok güçlü amerelerinden kabul edilebilir. Nitekim Kadî İyâd *et-Takrîb ve'l-İrşâd* ismiyle el-Kebîr, el-Evsât ve es-Sağîr olmak üzere üç tane eserin ona ait olduğunu kaydetmektedir.[159]

Kadî İyâd, Bâkıllânî'nin sekiz tane usûl eseri yazdığını beyan etmektedir. Bunlar: "el-Usûl: el-Kebîr, el-Evsât ve es-Sağir ile et-Takrîb ve'l-İrşâd: el-Kebîr, el-Evsât ve es-Sağîr"dir. Dr. Züneyz'e göre ise bunlardan "Kitâbu'l-Usûl: el-Kebîr, el-Evsât ve es-Sağîr" kitabı ile "et-Takrîb ve'l-İrşâd: el-Kebîr, el-Evsât ve es-Sağîr" kitaplarının aynı olduğunu, dolayısı ile fıkıh usûlü ile ilgili toplamda beş kitabı

[157] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 69; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s.345,354; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 87.
[158] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 69; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 87.
[159] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s.70; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s.345,354; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 87.

bulunduğunu söyler. Diğer ikisi ise "el-Mukni' fi Usûli'l-Fıkh" ve"Kitâbu Emâlî İcmâi Ehli'l-Medîne"dir. [160]

Elimizdeki eser "el-Kebîr ve el-Evsât" değil "es-Sağîr"dir. Zira Bâkıllânî elimizdeki eserde hem "kebîr" hem de "evsât" a bazı konularda havele etmiştir. Bundan dolayı kitabın tam adı: et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr olmuş olur. Bunun başka bir delili de Ebu'l-Muzaffer el-İsferâînî'nin "*et-Tabsîra fi'd-Dîn*" kitabında "*el-Kebîr*" kitabının 10.000 yapraktan oluştuğunu söylemesi elimizdeki eserin nüshasının ise yaklaşık 1.000 sayfadan oluşmasıdır. Bu da eserin "es-Sağîr" olduğunu gösterir. Yine bazı eserler kitabın ismini kısaca "et-Takrîb" veya "el-Muhtasarü't-Takrîb" diye belirtirler. İmam Haremeyn el-Cûveynî de kitabı ihtisar ederken "Telhîsû't-Takrîb" diye isimlendirmiştir. Zikrettiğimiz bu deliller elimizdeki eserin adının "*et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr"* olduğunu göstermektedir.[161]

Öte yandan Zerkeşî'nin Bâkıllânî'ye dayandırarak bazı konularda vakfiyye düşüncesine sahip olanların görüşlerini nakletmesi de kitabın isminin "et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr" olduğunu göstermektedir. Zira onun yaptığı nakillerle elimizdeki eserin cümleleri birbirleri ile örtüşmektedir.[162]

2. Kitabın Nushası ve Nushanın Bâkillânî'ye Aidiyeti

Muhakkik Ebû Zuneyz, bize kitap ile ilgili şu bilgileri paylaşmaktadır: "*Kitabın tek nüshası Hindistan'ın Haydarâbâd[163] il merkezine bağlı Âsafiyye kütüphanesinde 2249 numara ile bulunmaktadır. İki cüzden oluşan bu nüsha Bâkıllânî'nin vefatından 145 yıl sonra son sayfada yazılmış olan kayda göre Hâfız Muhammed b. el-Muzaffer b. Hibetullah b. Sirâye el-Kûdsî tarafından yazılmıştır. Yazar son sayfada ikinci cüzün yazımına Hz. Peygameberin fiillerinin hükümleri ile başlayacağına işaret etmektedir.*

[160] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 47; Ebû Zuneyz, **Mukaddim**e, c.1, s. 98.
[161] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 11; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 88.
[162] Bu nakiller için bkz.Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s. 120, 128; II, s. 169; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 88-89.
[163] Haydarabad; Hindistan'da bulunan bir şehir olup; bu şehrin il merkezinin adıdır. 1724-1948 yılları arasında bağımsız bir devlet iken 1948 yılından itibaren Hindistan'a bağlı bir il merkezi haline gelmiştir. 1948-1956 yılları arasında ismen de olsa nizamlık olarak kendi işlerini yürüten bu şehir, 1956 yılından itibaren toprakları konuştukları dillere göre paylaşılmıştır. Şark islam kültürüne ait birçok eserin yer aldığı müze ve kütüphanelere sahiptir. (Geniş bir şekilde bkz. Enver Konukçu, "Haydarabad", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, c.17, Ankara, 1998, s. 30-31.)

İlk cüz 536 sayfadan oluşmaktadır. Sayfa başına satırlar 19 ile 25 arasında değişmektedir. Nesih hattı ile yazılan nüshanın bazı yerlerinde noktalama, dipnot ve bazı ek bilgiler mevcuttur. Bazı ibareler açıklamaya muhtaç olduğundan başka bir ibare ile açıklanmıştır. Bu da kitabın âlim bir zat tarafından tensîh edildiğini göstermektedir.[164]

Muhakkik Ebû Zuneyz kitabın rutubet gibi bazı durumlardan korunmayı gerektirecek her türlü olanak olduğu halde ilk bölümünde yer alan fıkıh ilminin tarifinin sakıt olduğunu belirtmektedir. Fıkıh ilminin tarifini Cûveynî'nin bu kitap üzerine yazmış olduğu "*Telhîsü't-Takrîb*" adlı eserinden aldığını beyan etmektedir.[165]

Brokelman, nüshanın bir yerinde geçen sonraki döneme ait bir kayda dayanarak eseri Hâfız Muhammed b. el-Muzaffer b. Hibetullah b. Sirâye el-Kûdsî'ye nispet etmiş, Ömer Rıza da bu bilgiye uymuştur.[166] Kadî İyâd'ın ve daha sonra gelen bütün usûlcülerin kitabı Bâkıllânî'ye nispet etmiş olmaları "*et-Takrîb ve'l-İrşâd"*ın ona aidiyetini kuvvetlendirmektedir. Büyük ihtimalle el-Kûdsî kitabın istinsah edicisi olduğundan dolayı kitabı tasnif eden kişinin, kitabı ona nipet eden bir notunun olduğunu akla getirmektedir.[167]

3. Et-Takrîb'in Kaynakları

Bâkıllânî'nin hayatını anlatan tarih kitaplarının çoğu onun başkalarından nakil yapmayı sevmediğini ve yazdıklarını kendi hıfzından yazdığını kaydeder. Hatta Kadî İyâd'a göre ilmi o kadar geniş ki; yazdıklarını ihtisar etmeye kalksa buna gücünün yetmeyeceğini belirtmektedir.[168] Zerkeşî'nin verdiği bilgiye göre kendisinden önce usûl ilmini ayrıntısı ile işleyen müstakil eserler teşekkül etmemişti.[169]

---

[164] Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 91.
[165] Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 91.
[166] Carl Brokelmann, **GAL**, *(*Arapça'ya Çev.), Abdülhalim Neccâr, **Tarihü'l-Edebi'l-ʹArabi**, , Darü'l-Maarif, Kahire, 1977, c.1, s.763; Ömer Rıza Kehâle, **Muʹcemü'l-Müellifin Terâcimü'l-Mûsannıfi'l-Kûtübü'l-ʹArabiyye**, Dâra İhyâü'l- Tûrasi'l-ʹArabî, Beyrût, 1957, c.12, s.38; Ebû Zuneyz**, Mukaddime**, c.1, s. 91.
[167] Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 92.
[168] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 47.
[169] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s. 6.

Ona göre İmam Şafiî'nin *"er-Risâle"*adlı eseri usûl konularını genel hatları ile işlemiştir. Sonrasında gelen usûlcüler ya "*er-Risâle*" yi şerh etmiş ya da usulün sadece bir konusunu işlemişlerdir.[170]

Bâkıllânî'den yaklaşık otuz yıl önce vefat eden Hanefî usûlcü Cessâs'ın *"Ahkâmü'l-Kur'an"*adlı eserine mükaddime olarak yazmış olduğu "*Usûlü'l-Fıkıh*" adlı eseri ise müstakil ve tüm konuları kapsayan bir eser olmakla birlikte Bâkıllânî'nin yazmış olduğu "*et-Takrîb ve'l-İrşâd"* kadar kapsamlı ve şûmûllü değildir. Bu yüzden Zerkeşî, Kadî Abdülcebbâr ile Kadî Ebû Bekir Bâkıllânî gelinceye kadar fıkıh usulü ile ilgili kapsamlı bir eserin yazılmadığını belirtmektedir.[171] Nitekim Bâkıllânî de İmam Şâfiî'nin *"Ahkâmu'l-Kurân*" adlı eseri hariç başkalarına ait eser isimlerinden bahsetmeyip; kendine ait kitaplarından bazısının isimlerini verir.[172]

Kitabın tamamı elimizde bulunmadığından mevcut nüshaya göre Mu'tezilî düşünürlerden, Irak Ekolünden ve çeşitli isimlerden bahseder. Ebu'l-Hasn el-Kerhî, es-Selcî, Cübbâî ve oğlu, İsâ b. Ebân ve Ebû Şemr el-Mürcî bahsettiği isimlerin bazılarıdır.[173]

4. Bâkillânî'den Yararlanan Kayankar

Daha önce Bâkıllânî'nin usûl konusunda müstakil eser yazanların başında olduğundan bahsetmiştik. Şüphesiz ki; usûl iliminde eser yazanların birbirinden faydalandığı bir gerçektir. Dolayısıyla kendisinden sonra mütekellim usullü ile eser yazanların ondan yararlanmamaları düşünülemez. Muhakikkin verdiği bilgiye göre aşağıda bilgilerini paylaştığımız kaynaklar ondan istifade etmiştir.

1. Öğrencisi Cüveynî et-Takrîb kitabını özetlediği *"Telhîsu't-Takrîb"* adında bir eser yazmıştır. *el-Burhân* adlı eserinde ise iki yerde kitabın ismini vererek toplam

[170] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s. 6; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 94.
[171] Zerkeşî **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, *s. 6.*
[172] Bkz. **et-Tâkrîb**, c.2, s. 47*;* Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 94.
[173] Bkz. **et-Tâkrîb**, c.2, s. 17,22, 184, 185, 228, 238, 239, 240, 326, 333, 339, 356, 357; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 94.

150 yerde Bâkillânî'den bahsetmiştir. Genellikle Kadî'nin görüşlerini kitabının ismini zikretmeden nakletmektedir. [174]

2. Bâkıllânî'nin görüşlerine muvafakat ederek Gazzâli, Amidî ve Razî gibi Mütekellim usûlcüler ise ya Cûveynî'nin eserlerinden ya da doğrudan Bâkıllânî'nin eserlerinden yararlanarak istifade etmişlerdir. Gazzâlî, fıkıh usûlü ile ilgili yazmış olduğu *el-Mustasfâ* adlı eserini büyük ölçüde Bâkıllânî'nin *et-Takrîb ve'l-İrşâd* adlı eseri ile Cûveynî'nin bu eserin özeti olarak yazmış olduğu *et-Telhîs* adlı eserinden yararlanarak hazırlamıştır. Onlardan sonra gelen mütekellemin usûlcüler ise ya onlardan ya da doğrudan Bâkıllânîden istifade etmişlerdir.[175]

3. Zerkeşî, Bahru'l-Muhît'adlı eserinde 500'den fazla yerde Bâkıllânî'nin "*et-Takrîb ve'l-İrşâd"* adlı kitabından bahseder. Bazı yerlerde *"et-Takrîb"*'i Bâkillânî'ye nispet ederek, bazı yerlerde nispet etmeden sadece *"et-Takrîb"* olarak çok az yerde ise *"et-Takrîb ve'l-İrşâd"* şeklinde ismini vererek zikreder. "*Selasilü'z-Zeheb*" adlı eserinde ise 36 görüşün birinde *"et-Takrîb ve'l-İrşâd"* ismini diğerlerinde ise *"et-Takrîb"* ismini zikretmektedir. [176]

4. İbn Neccâr el-Hanbelî, *Şerhü'l-Kevkebi'l-Mûnîr* adlı eserinde altı konuda *et-Takrîb* ismini vererek 65 yerde ise Bâkıllânî ismini kitap ismini vermeden onun görüşlerini nakletmektedir.[177]

5. el-Bâcî, *"İhkâmu'l-Usûl"* kitabında kitabın ismini sadece bir yerde zikreettiği halde 60 yerde ise Bâkillânî'nin görüşlerini kitap ismi vermeden aktarır.[178]

---

[174] Bkz. Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdillah (ö. 478/1085)**, el-Burhân fî Usûl'l-Fıkh**, thk. Abdulazim ed-Dîb, Kahire, Dâru'l-Ensar, 1980, I, 107, 110, 111, 113; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 95.

[175] Bkz. Gazzâlî**,** Huccetü'l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b.Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111), **el-Mûstasfâ min İlmi'l-Usûl**, **t**hk. Hamza b. Züheyr Hafîz, Daru'l-Fikr, Dımeşk, 1413, I, s. 253, 258, 271, 320; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 96.

[176] Bkz.Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 345,351, 353, 369, 370; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 96, 97.

[177] Bkz. İbn Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz el- Fetûhî el- Hanbelî (ö.972/1564), **Şerhû'l-Kavkebi'l- Mûnir**, thk. Dr. Tarık Hammâd, Mektebetü'l-'Abikân, Cidde, c.2, s. 120, 168, 179; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 96.

[178] Bkz. Bacî, Ebû Velîd Süleyman b. Hâlef el-Bacî (ö. 474/1081), **Ahkâmi'l-Fil-Usûl Fi Ahkâm'il-Usûl**, thk. Abdulmecid Türkî, Darû'l-Ğarbî'l-İslamî, 1995, c.2, s.396, 400, 415, 417, 433; Ebû Zuneyz, **Mukaddim**e, c.1, s. 96.

6. Şirâzî *"Şerhu'l-Luma"* kitabında kitap ismi zikretmeksizin Bâkillânî'ye nispetle 24 görüşü aktarır.[179]

7. Kadî Ebû Y'alâ b. Ferâ el-Hanbelî, "*Îdde"* adlı kitabında 16 yerde kitabın ismini sadece bir kez zikrederek diğer yerlerde ise kitabın ismini vermeksizin görüşleri Bâkıllânî'ye nispet eder. Özellikle kitabın ilk bölümü Bâkıllânî'nin kitabından istifade ettiği bilgilerle doludur.[180]

8. Tûfî, "*Şerhü'l-Muhtasârü'l-Ravde"* kitabında Bâkıllânî'ye ait görüşleri 37 yerde kitap ismi zikretmeksizin nakleder.[181]

9. İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman, "*Şerhü'l-Minhâc lil Beydavî*" adlı eserinde 40 yerde Bâkıllânî'ye ait görüşleri kitap ismi vermeksizin aktarmaktadır.[182]

10. Subkî, *"İbhâc"* adlı kitabında görüşlerinden çokça yararlanmakta olup; genellikle *"et-Takrîb ve'l-İrşâd"* ismini vermektedir.[183]

Misal olarak verdiğimiz bütün usûl kitapları usûl ilminde*"et-Takrîb ve'l-İrşâd"* adlı esere özel ilgi gösterdiklerini ve onun daha sonraki dönemlerde yazılan usûl eserlerine yön verdiğini göstermektedir. *et-Takrîb"*ten alıntı yapan eserlerin sayısını artırmak mümkündür. Ancak tezimizin sınırlarını zorlayacağı için şimdilik bu kadar eser vermekle yetiniyoruz.

---

[179] Bkz. Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf (ö. 476/1083), **Şerhu'l-Luma'**, *t*hk. Abdülmecid Türki, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî,1988, c.2, s.3, 5, 6, 36, 84; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 96.

[180] Bkz. Ferâ, Kadî Ebû Y'alâ b. Ferâ el-Hanbelî (ö. 458/1066), **el-'İdde Fi Usûl'i-l Fıkıh**, thk. Ahmet b. Ali b. Seyr el-Mûbârekî, yy, 1990, c.1, s. 666, 673, 679, 683*;* Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 96.

[181] Bkz.Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî (ö.716/1316), **Şerĥu Muhtaśari'r-Ravża**, thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî, yy, 1998, c.2, s.83; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 97.

[182] Bkz. İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman,(ö.749/1349) **Şerhü'l-Minhâc lil Beydavî Fi'İlmi'l-Usûl**, thk. Abdulkerim b. Ali en-Nemle, Mektebetü'r-Rûşd, Riyâd, 1999, c.1, s. 61,76, 150, 156, Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 97.

[183] Bkz. Sübkî**,** Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkafî (ö. 756/1355), **el-İbhac fi şerhi'l-minhac ala minhaci'l-vusul ila ılmi'l-usul li'l-kadı'l-Beyzavi**, Dar'ul-Kütübi'l-Ilmıyye, Beyrût, 1990, c.2, s. 5, 16, 23, 25; Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 97.

5. Kitabın Şerhleri ve Muhtasarları

Bâkıllânî konuları şerh edilmeye ihtiyaç duyulmayacak şekilde geniş bir şekilde açıklayan bir âlimdir. Nitekim Kadî İyâd, onun eserlerini özetlemek istediğini ancak ilminin genişliğinin buna olanak vermediğini belirtmektedir.[184] Rivayete göre Kadî ile Ebû Saîd Harunî arasında yapılan münazarada Kadî, sözü çok uzatmış ve konuların en ince ayrıntısına kadar dalmıştır. Kadî'nin açıklamalarına cevap veremeyen Harunî münazarayı terk etmiştir.[185] İbareleri geniş bir şekilde açıklaması ile ilminin genişliği onun kitaplarının şerh edilmesine ihtiyaç duyulmamış olabilir. Nitekim kitabın şerhleri bulunmamaktadır.

İsferâyinî, "*et-Takrîb ve'l-İrşâd el-Kebîr*" kitabının 10 bin sayfadan oluştuğunu zikreder. Bâkıllânî, bunu özetlemek için önce "evsât" ismiyle bir usûl kitabı yazar sonra *"el-evsât"* adındaki kitabını özetlemek için elimizde bulunan "*es-sağir*" olanını yazar. [186]

Cûveynî, ilmi şahsiyetini şekillendiren "*el-Burhân*" adlı eserinden önce *"et-Takrîb*"i özetlemek için "*Telhîsu't-Takrîb"* adında bir muhtasar yazmıştır. *Telhîsu't-Takrîb'*in *asıl* nüshası Medine İslam Fakültesi ile Yemen Müzaffer Fakültesinde mevcut olup 210 sayfadır. Her sayfası 25 satırdan oluşmakta güzel bir hat ile yazılmıştır. Ayrıca kitabın ilk 25 sayfası ile ortasından bir sayfası eksiktir. Bundan başka eserleri ile muhtasar ve şerh türünden eser bulunmamaktadır.[187]

---

[184] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 47.
[185] Kâdî İyâd, **Tertîbu'l-Medârik**, c.7, s. 47; İbn Hallikân, **Vefeyâtu'l-A'yân**, c.4, s. 269.
[186] İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir b. Muhammed el-İsfahânî el-İsferâyînî (ö. 471/1078), **et-Tebsîr Fi'd-Dîn Ve Temyîzi'l-Fırḳati'n-Nâciye 'Ani'l-Fıraḳı'l-Hâlikîn**, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Alimü'l-Kütûb, Beyrut, 1983, s.193.
[187] Bilgi için bkz. Ebû Zuneyz, **Mukaddime**, c.1, s. 99.

İKİNCİ BÖLÜM

BAKİLLÂNÎ' YE GÖRE EMRİN ANLAMI VE MAHİYETİ*

A. EMRİN TANIMI

1. Lugat Manası

"Emir" kelimesi kök itibariyle Arapça "ا م ر" harflerinden türetilen ve "ا م ر" kökünden gelen bir kelimedir. Çoğulu " أمور" ve "أوامر " olmak üzere iki şekilde türemektedir. " أمور" şeklinde kullanıldığında iş, oluş ve durum gibi anlamları ifade ederken "أوامر " şeklinde kullanıldığı takdirde fiili emretmek, buyurmak anlamlarını ifade etmektedir.[188] Bu iki anlamın dışında " **أَمِرَ** " şeklinde mimin kesresi ile kullanıldığında çoğalmak, artmak, "**إِمْرٌ** " şeklinde elifin kesresi, mimin sükûnu ile kullanıldığı zaman çirkin, hayret verilecek şey, "**أَمَرٌ "** şeklinde kullanıldığında işaret, alâmet, "**أَمَرُ"** şeklinde kullanıldığında ise dizilmiş taşlar anlamlarına gelmektedir.[189]

Kur'ân'da ise emir kelimesi bütün türevleriyle birlikte toplam altmış iki sürede 248 ayette geçmekte ve bu kelimeler on dört farklı anlamda kullanılmaktadır.[190]

---

*Bu başlığı Cüveynî'nin Bâkıllânî'nin **et-Takrîb ve'l-İrşâd** adlı eserinin özeti mahiyetinde sunmuş olduğu **et-Talhîs Fî -Usûli'l-Fıkh** adlı eserinden ödünç aldık. (**القَوْل فِي الْأَمر وَحَقِيقَته**) (bkz. Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Tâî en-Nîsâbûrî (ö. 478/1085), **et-Talhîs Fî Usûli'l-Fıkh,** thk. Muhammed Hasan Ali Hasan İsmâîl**,** Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003, s.56).

[188] Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammad el-Cevherî, **es-Sıhâh Tâcü'l-Lüğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye**, thk. Ahmet Abdulğafûr, Beyrut, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1984, c.2, s. 580-581; İsfehânî, Hüseyn bin Muhammed bin Mufaddal er-Rağıb, **Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân**, thk. Safvân Adnan Dâvûdî, Şâm, Dâru'l-Kalem, 1992, s. 88; İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî, **Lisânü'l-Arab**, Dâru Sâdır, Beyrût, ty., c.4, s. 127.

[189] Cevherî, **es-Sıhâh Tâcü'l-Lüğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye,** c.2, s. 581; el-Kehf, 18/71; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c.4, s. 127; İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmet b. Faris b. Zekeriyâ, **Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luga**, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Dâru'l Fikr, Şam, 1979, c.1, s. 103

[190] Muhammed Fuad Abdulbaki, **el-Mu'cemü'l-Müfehres li Ayâti'l-Kur'âni'l-Hakîm**, Daru'l-Hadîs, Kâhire, 1964, s. 76; Bu anlamlar için bkz. Serahsî, **el-Usûl**, c.1, s. 11.

2. Istılâhi Manası

Usûlcülerin yaygın ifadesiyle tarifte aranan en önemli özellik onun efrâdına câmi ağyarına mânî olmasıdır. Yani tarifte kullanılan bütün kelimeler tarif edilen kavramın bütün mahiyet ve özelliklerine işaret etmeli ve ilgili olmayan özellikleri de dışarıda bırakmalıdır. Emri tarif ederken usûlcüler de buna dikkat etmişler ve bu doğrultuda emrin tam tarifini yapmaya çalışmışlardır. Bir kısmı emir için gerekli gördükleri şartların tümünün zikredilmesini gerekli görmüş bir kısmı ise emrin tarifinde sadece vurgulamak istedikleri bazı yönlerine işaret etmişlerdir. Emrin, söz, fiil, sıfat, durum (şe'n) ya da bunların tümünü ifade eden bir kelime olup olmadığına yönelik usûlcülerin düşüncesi onların emri tanımlamalarında etkili olmuştur.

Emir kelimesi fıkıh usulünün olduğu kadar dil ve kelam ilminin de konusudur. Dilciler emri kelamın kısımlarından saymışlar ve onun افعل "yap*"* sözü olduğunu belirtmişlerdir. Usûlcüler emri tarif ederken dil bilginlerinin yaptığı tarifi göz önünde bulundurarak hareket etmişler ve onu tarif etmişlerdir.[191]

Tezin hacmini genişletmemek ve sınırları dışına çıkmamak şartıyla temel adığımız bazı usûl kitapları çerçevesinde emrin tarifine yer vereceğiz. Kronolojik olarak vereceğimiz bu tanımlar, emrin nasıl bir süreçten geçtiğini de bize haber verecektir.

Günümüze ulaşan ilk fıkıh usulü eseri olan İmam Şafiî(v. 204/820), *"er-Risâle"* adlı eserinde emir ile ilgili bir takım hususlara değinmekle beraber doğrudan emrin tanımına yer vermemiştir.

İlk dönem usûlcülerinden olan Hanefî mezhebi imamlarından Cessâs(ö. 370/981), emri kişinin yapılmasını gerekli gördüğü bir şeyi kendinden daha aşağıdaki bir konumda olan birine افعل *"yap"* sözü olduğunu belirtmiştir. Serâhsi(ö. 490/1097) de aynı tanımı kullanmış ve rütbe şartına vurgu yapmıştır.[192]

---

[191] Cessâs, Ebû Bekr Ahmet b. Ali er-Râzî, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, thk. Uceyl Câsim en-Necmî, Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994, Kuveyt, c.2, s. 79-80; Serahsî, **el-Usûl**, c.1, s. 11.

[192] Cessâs, **el-Fusûl**, c.2, 79-80; Serahsî, **el-Usûl**, c.1, s.11.

Serahsî ise emri iki açıdan incelemektedir. İlk olarak dilciler açısından ele alıp "*Başkasına bir şeyi 'yap!' demek* " şeklinde tanımlarken, daha sonra fukahâ açısından ele alarak "*Kendisiyle eşit veya daha alt seviyedeki birine yapılan hitap "* şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımdan Serahsî'nin her ne kadar aynı seviyedeki bir kimseye yapılan hitabı emir kapsamında görse de kendisinden daha üst konumdaki birine yapılan hitabı emir kapsamında görmediği anlaşılmaktadır.[193]

Mutezile'nin çoğunluğu da emri; "*Kendinden daha alt konumda olan birine 'yap!' veya onun yerine geçen bir sözü söylemektir"* diye tarif ederek Hanefilere yakın bir şekilde tanımlamışlardır. Genel olarak Mutezile'ye atfedilen bu tanıma göre emredilen kimsenin amirden daha aşağıda bir konumda olması ve افعل "yap" gibi emir sıygası ile bunun ifade edilmiş olmasıdır. Bu, Şîrâzî (ö. 476/1083) ve Cessâs'ın da tercih ettiği tanımdır.[194]

Önce Hanefî usûlcü olup sonradan Şafiî mezhebine geçen Sem'ani (ö.489/1096)de aynı tanımı kullanmış ve emrin rütbece daha aşağıdakine yapılan bir istek (istid'a) olduğunu belirtmiştir. Bu tariflere göre emrin söz olması yanında rütbece daha aşağıdakine söylenmesi gerekmektedir.[195]

Es´arî usûlcülerden Cûveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Âmidî (ö. 631/1233), rütbeyi emrin şartlarından kabul etmeyip emri otoriter bir tarzda ifadesini gerekli görmüşlerdir. Buradan hareketle onlar istek ve ricayı emrin kapsamının dışında tutmuşlardır.[196]

---

[193] Serahsî **el-Usûl**, c.1, 29.

[194] Basrî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib (ö. 436/1044), **el-Mu'temed Fî Usûli'l-Fıkh,** thk. Muhammed Hamidullah, Dimeşk, 1964, c.1, s.55; Cessâs, **el-Fusûl**, c.2, 79-80; Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, c.1, s. 191.

[195] Sem'ani, Ebû Müzaffer Mansur b.Muhammed b. Abdülcebbâr es-Semâni (ö.489/1096), **Kavâtı´u'l-edille Fi Usûlü'l-Fıkıh**, thk. Dr. Abdullah b. Hafız b. Ahmed el-Hakemî, Mektebetü't-Tevbe, Riyad, 1419, c.1, s. 9.

[196] Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, 203; Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s.119.

Cüveynî, emri, emredilen fiile muhatabın *itaat* etmesini zihinde oluşan manayı (*bi-nefsihi)* gerektiren söz olarak tanımlamıştır.[197] Onun *bi-nefsihi* lafzını kullanmasının sebebi olarak emrin söz olmadığını ancak onu emre delalet eden bir işaret olduğunu belirtmek olduğu ifade edilmiştir.[198]

Gazzâlî'ye göre "*Emir; emre muhatap olan kişinin, emredileni yapmak suretiyle itaat etmesini gerektiren sözdür*." Gazzali, على غير وجه المساءلة*(arzu/istek dışında)* tabirini zayıf olarak zikretmiş ve buna itiraz etmiştir. Ona göre *" istek olmayan bir tarz"*ifadesi mertebe olarak daha düşük olanın istekte bulunmayacağı bir yaklaşıma götürebilir. Gazzâlî'nin bu tarifi bazılarınca doğru bir yaklaşım olarak görülmemiştir. Zira derece bakımından emredenden daha alt seviyede bulunma kaydını getirenlerin kaygısı *"Allah'ım beni mağfiret et"* sözü ile kölenin efendiden ve çocuğun babasından bir şey istemesini emrin dışında bırakma yatmaktadır. Gazzâlî söz konusu kaygıyı gereksiz bularak bu kayda gerek olmadığını ifade etmektedir. Gazzâlî'ye göre köle ve çocuğun, efendi ve babaya, itaati iktizâ etmeyecek biçimde emretmesi tasavvur olunabilir ve itaat etmenin gerekliliği, her emrin zorunlu bir özelliği değildir. Zira itaat yalnızca Allah'adır. Bununla birlikte Gazzâlî Arapların bazen '*Falanca kişi babasına emretti', 'Köle efendisine emretti'*şeklinde ifadeler kullandıklarını ifade ederek, itaat talebinin bunlar açısından doğru olmadığının nereden çıkarıldığını sormaktadır. Çünkü Gazzâlî'ye göre Araplar, her ne kadar güzel bulmasalar da bunları emir olarak değerlendirmişlerdir.[199]

Âmidî, emri "*İsti'lâ cihetiyle bir eylemin yapılmasını istemek*" şeklinde tanımlamaktadır. İsti'la kaydının koyulması iltimas ve duanın emir kapsamında görülmediğini göstermek içindir.[200]

Yapılan tanımlamalarda dikkat çeken husus emrin *'söz'* oluşuna yapılan vurgudur. Emrin sözlü ifade olduğu konusunda ittifak eden usûlcüler, emrin eyleme dalaletinin hakikat mi mecâz mı olduğu noktasında ihtilâf etmişlerdir. Hanefîler ve Hanbelîler ile Râzî gibi bazı Şâfiîler'in de aralarında bulunduğu usûlcülerin büyük

[197] Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, 203.
[198] Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, 203.
[199]Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s.119-120.
[200] Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Ebû Alî (ö. 631/1233), **el-İhkâm Fî Usûli'l-Ahkâm**, thk. Abduzzerka Afîf, Dâru's-Semiî, Riyâd, 2003, c.2, s. 168.

çoğunluğuna göre emrin fiile delaleti hakiki değil mecâzîdir. Bunlardan Âmidî emir kelimesinin fiile mecâzen delalet ettiğini ifade eden bazı argümanları maddeler halinde sıralamış ve bunları tek tek kritik etmiştir.[201] Emrin, fiili de hakiki anlamda kapsadığını ileri sürenler ise, genellikle iki temel delilden hareket etmişlerdir. Birincisi, dilsel kullanımlardır ki bunlar da Kur'an nassları, Şiîrler ve örfî kullanımlardan ibarettir. İkincisi ise emr kelimesinin emir anlamında kullanıldığında evâmir şeklinde, fiil anlamında kullanıldığında ise umûr şeklinde çoğulunun gelmesidir. İştikak, kelimelerin hakiki anlamda kullanıldıklarının bir alametidir.[202]

Bâkıllânî'nin tarifine gelince o önce emrin hakikatını açıklar sonra tanımını yapar. Ona göre emir kelamın diğer kısımları gibi lafız olmayıp zihinde oluşan bir manadır.[203]Emir zatından dolayı emir olup emr edilene (memurun bih) bağlı (muteallık)dır. Emrin emir olması emredilene bağlı olmayıp emredilene taalluk etmesi onun emredilene bağlı olarak varolmasını gerektirmez. Nitekim kudretin varolması makdûra bağlı olmayıp kendi zatından dolayı vardır. Ancak kudret takdir edilene (makdûrun aleyh) bağlanmıştır (taalluk etme). Dolayasıyla emir, memurun bihe bağlı olmayıp kendi zatından dolayı vardır.[204]

Bu açıklamaya göre emir, zihinde oluşan (nefiste kaîm) bir mana olup; lafız, ibare ve söz (nutk)sadece ona delalet etmektedir. Bunlar emrin kendisi değildir.

---

[201] Âmidî, **el-İhkâm**, c.2, s. 160.

[202] Serahsî, **el-Usûl**, c.1, s. 11; Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razî (ö.606/1209), **el-Mahsûl Fi 'İlmi'l-Usûlü'l-Fıkıh,** thk. Dr. Tahâ Cebbâr Feyyâd el-'Alvânî, Müessetü'r-Risâle, yy, 1997, c.2, s. 9.

[203]Bâkıllânî, kelamın lafız olmadığını belirtmekle Mu'tezilenin kelamı lafız olarak tanımlamasına bir reddiyedir. Öte yandan Cüveynî de aynı tanıma bağlı olarak haberin, emrin veya kelamın herhangi bir kısmının lafızla ifade edilmesini hakikat olarak değil mecâz olarak belirtmektedir. (bkz.Cûveynî, **et-Telhîs,** s. 56).

[204]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 5; Gazzâlî, emrin tanımı hususunda Usûlcülerin iki farklı görüşte olduklarını belirterek bunların bir kısmının bunun lafızlarla gerçekleştiğini yani emri lafzın kendisi olarak gördüklerini bu görüş sahiplerinin de kendi aralarında üç gruba ayrıldıklarını, diğer bir kısmının ise emri zihinde oluşan (nefiste kaim olan) bir mana olarak gördüklerini kendisinin de bu görüşü tercihe şayan gördüğünü belirtmiştir. Dolayısıyla Gazzâlî de aynı Bâkıllânî gibi emrin memurun bihten dolayı oluşmadığını ve fakat memura bihe taalluk ettiğini beyan etmiştir. Ona göre lafız` ibare ve işaretler emre delalet etmektedir. Bunlara emir denilmesi mecâz olup; bunlar emrin bizzat kendisi değildir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s.121-123).

Bâkıllânî'ye göre, haber, bilgi alma (istihbar), emir, nehiy ve soru sorma (istifham) gibi kelamın hangi kısmı olursa olsun anlamı ancak kendisi veya nitelendiği şeyle anlaşılır. Bu bakımdan kelamın kısımlarından her birinin mahiyeti ve vasfı zâhirde ve batında, gaipte ve şahitte değişmez. Yani her yönüyle zihinde oluşan (nefiste kaîm olan) bir manadır. Dolayısıyla kelam gaipte manayı nefs olup şahitte lafız değildir. Lafız, ancak kelama delalet etmekte olup, mananın kendisi değildir.[205]

Bâkıllânî'ye göre; emrin tanımına gelince Emrin mahiyeti ve emroluşunun emir olarak vasıflandırmasının manası *(emir):*"*Taat yönünden emredilenden fiilin yapılmasını isteyen (talep edilen) bir sözdür"*[206]buradaki "*söz*"den kasıt zihinde oluşan mana (manayı nefs) olarak ifade edilen sözdür. Emrin söz ile ifade edilmesi hakiki anlamda değil, mecâzi anlamdadır. Buna benzer bir tanımı da Cuveynî yapmıştır. Gazzalî de Cuveynî'ye tabi olmuştur. Ancak Cuveynî, bu tanımın sözcükleri için açıklama yapmıştır. Ona göre emrin sadece "*söze"* dönük bir ifade olduğunu savunmak, işaret ve sembolleri, emrin gereğine uymak (*iktida*) lafzıyla da kelamın diğer kısımları olan haber, istihbar gibi diğer söz çeşitleri, *taat* lafzıyla ise dua ve istekleri dışarda bırakacaktır.[207]

Öte yandan mütekellim usûlcülerden Bâkıllânî, Cuveynî ve Gazzalî, emrin küçükten büyüğe yapılması hususunda aynı düşünceyi paylaşmışlardır. Nitekim Gazzâlî, emrin köleden efendisine, çocuktan babasına, kuldan Allah'a yapılabileceğine işaret ederek, her ne kadar güzel görünmese de emir olduğunu *taatın* gerçekleşip gerçekleşmemesinin önemli olmadığını belirtmektedir.[208]

Razî (ö. 606/1210) ve İbn-i Kûdâme (ö. 620/1223) devri[209] gerektireceğini öne sürerek bu tanımın geçersiz olduğunu belirtmiştir. Zira emir tanımında yer alan المأمور lafzı امر lafzından türetilmiştir. Tanımı yapılan kavramın tarifi kendisinden türetilen bir sözcüğe bağlanmıştır. Yani emredilenin (memurun) bilinmesi (tarif) emrin bilinmesine

---

[205] Mesela; اضرب 'e emir denilmesi mecâz olup; اضرب in kendisinden değildir.
[206] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.5.
[207]Bkz.Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s.230; Cûveynî, **et-Telhîs**, s.57.
[208]Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s.120.
[209] Mantıkta devir; "biri diğeriyle tanımlanabilen iki tarif olarak tanımlandığı gibi ispatı birbirine bağlı iki önerme ve birinin varlığı diğeriyle bağlantılı iki şart arasındaki ilişki" anlamlarına gelir. (bkz. Metin Yurdagür, "Devir**"**, **Diyanet İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, c.9, Ankara, s.230.)

(mu'arref), emrin bilinmesi (mu'arref) yine emredilenin bilinmesini (tarif)gerektirir. Mantık kaidesince bu, devir olmaktadır. Çünkü A'nın varlığı B'ye B'nın varlığı da A'ya bağlı ise bu yine bize A'nın varlığının kendisine bağlı oluşunu verir ki; bu da geçersizdir.[210]

Bâkıllânî, *emir,* **اقتضاء الفعل** (fiili yerine getirmeyi gerektirmek**), ومطالبة به (**talep edilmek**), ممتثل موجبه (**gereğine uymak), **والمؤتمر به** (emredilene itaat etmek) gibi deyimlerde kullanılırsa bu kullanımların doğru olduğunu beyan eder. Bâkıllânî, **اقتضاء الفعل (***fiili yerine getirmek***)** tabirinin kullanılmasıyla emrin, nehiy, haber ve kelamın diğer kısımlarından ayrıldığını ifade etmektedir. Burada emrin nehiyden ayrılmasının sebebi emirde **اقتضاء الفعل (***fiil işlemeyi getirmek***)** var olduğu halde nehiyde ise **اقتضاء ترك الفعل (***fiili terk etmeyi gerektirmek***)** vardır.[211]

Bakıllâni'ye göre, emrin hakikatı; "*arzu içermeyen bir tarzda fiili talep etmek ve fiili gerekli kılmak"* denirse bu doğru olur. Yine emir; *"fiil ile itaat etmeyi ve boyun eğmeyi gerekli kılmak"*, denilse bu da doğru bir yaklaşım olur. Zira yukarıda yapılan[212] tarifin yerine على غير وجه المساءلة*(istek-arzu içermeyen bir tarzda fiilin talep edilmesi)*kaydı getirmek doğru olur. Hatta اقتضاء الطاعة(*taatın yerine getirilmesi*) kullanılırsa daha doğru bir ifade kullanılmış olur. Dolayısıyla على غير وجه المسألة*(arzu olmayan bir tarzda fiilin talep edilmesi)*kendisinin yapmış olduğu tanımda yer alan اقتضاء الطاعة (*taatın yerine getirilmesi)* yerine geçmektedir. Bu kayıtlar teşvik ve arzu" şeklinde bireye taat ve boyun eğme talebi olmayan bir tarzda bir fiili talep etmeyle gerçek emir arasını ayırt etmek içindir.على غير وجه المسألة *"arzu olmayan bir tarzda fiilin talep edilmesi"* ifadesi **اقتضاء الفعل** "*fiili yerine getirmeyi gerekli kılma*"ibaresi yerine kullanılmıştır. [213]

---

[210] Râzî, **el-Mahsûl**, c.2, s. 16; Nemle, Dr.Abdulkerim b. Ali b. Muhammed, **İthafu Zevi'l-Basâir Bi-şerhi Ravdati'n-Nâzir Fî Usûli'ı-Fıkh**, Dâru'l-Âsime, Riyâd, 1996, c.5, s.184.

[211]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.6.

[212]القول المقتضى به الفعل من الماءمور على وجه ا لطاعة "*kendisi ile emredilen tarafından itaat şeklinde fiilin işlenmesini gerektiren söz"*

[213]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.6; Cüveynî, istid'a (medet ummak, yardım istemek, dua),mesele gibi ifadeler de tarifin altına girsin diye على غير وجه المساءلة (istek olmayan) tabirini kullananların tarifinde bu ibarenin gerktirmek ve gerekli olmanın (iktizâ) yerine geçtiğini ve bu tarifin kendilerinin yaptığı tariften daha açık bir şekilde iktizâyı gerektirdiğini belirtmektedir. Yani istid'a ve mesele daha açık bir şekilde tarifin altından çıkmaktadır.(Cûveynî, **et-Telhîs**, s.57).

B. EMRİN MAHİYETİ

1. Emrin Haber İle İfade Edilmesi

Bakıllâni, emrin işitilmiş ve yapılmış seslerden oluşan **"افعل"** sığasının emir olarak tabir edildiğini belirtmektedir.[214] Ancak bazen emir haber ifade eden bir lafızla ifade edilmiş olabilir. Mesela: "قد أمرتك بكذا وفرضته عليك وكتبته والزمته وحتمته *sana şunu emrettim, onun üzerine farz kıldım, onun üzerine yazdım, ona gerekli kıldım ve ona vacib kıldım."*gibi ihbarî cümlelerle de emir gelir ve vücûbu gerektirebilir. Yine haber nedbin emirlerinden olabilir. Mesela: "قد ندبتك وارشدتك ورغبتك في كذا *sanden istedim, seni yönlendirdim, seni teşvik ettim,"* gibi cümlelerle gelebilir.[215] Dolayısıyla emir, şer'i ahkâmın çoğunda manası itibariyle haberle ifade edilmektedir. Bu durumda şer'i ahkâm, sadece emir siygasıyla gelmez bilakis haber tarzında da gelir. Bu da şer'i hükümlerin araştırılması neticesinde tam olarak ortaya çıkar.[216]

2. Emirde Rütbe

Emirde rütbenin şart olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Mu'tezile ve Şirâzî emirde rütbenin şart olduğunu belirmektedirler. Genelde Eş´arî usulcüler ve Mâturîdî gibi Hanefî bilginler bunu şart olarak kabul etmemişlerdir. Ancak Mû'tezile mezhebinin önemli temsilcilerinden ve aynı zamanda mütekellim usûlcü olan Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, emrin oluşması için en önemli şartın mertebeye bakılmaksızın emredenin durumunu göz önüne alarak amirde *isti'la'*nın[217] olması gerektiğini belirtmektedir.[218]

---

[214]Bâkıllânî, daha önce emrin kelami nefsi olduğunu belirtmişti. Burada ise ilk başta onun emri seslerden oluştuğuna dair bir kanaat sahibi olduğu görülüyürsa da burada kastettiği bunların mecâzen emre delalet ettiğidir. Nitekim Cüveynî, Telhîs'de bu tür lafızların mecâzen emre delalet ettiğini belirtmektedir. (Cûveynî, **et-Telhîs**, s. 57).

[215] Basrî, Sıyganın dışında muhatabın itaat etmesini gerektiren "*Şöyle yapmanı sana vacib kıldım*." veya "*Şöyle söyle yapmak sana vacibtir*." gibi sözlerin emrin altına girmediğini belirtmektedir. Ona göre bu ifadeler bir şeyi gerekli kılmayı haber verirler; ama emir olarak isimlendirilmezler. Emir ise bizzat fiilin istid´asını (iktizâ, talep) gerektiren sözdür. Haber olan bir sözün bir şeyi yapmayı gerektirmesi durumu böyle değildir. Haber olan söz bizzat istid´a etmez, onun gerekli kılması açıklama yoluyladır. (Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.56.)

[216]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.7.

[217]"**İsti'lâ**", hakikatte derece bakımından üstün olmadığı halde, kendisinin üstün olduğunu düsünen bir Kimsenin (âmirin), karşısındakine (memur), bir şeyi dokunaklı bir ses tonuyla emretmesidir. Buna göre"isti'lâ" ibaresi, lafzın söyleniş tarzıyla alakalıdır. (Nemle, **Ravda**, c.5, s.183).

[218]Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.49.

Bâkıllânî, emrin ancak konum olarak yüksek mertebeden gelmesi gerektiğini belirten Mu'tezile mezhebine karşı çıkar. Bu görüşe sahip olmalarından dolayı Mu'tezile mezhebi, mahlûkun (yaratılmış) Allah (c.c)'a, çocuğun anne-babasına ve kölenin efendisine emretmesini geçersiz görmüşlerdir. Bâkıllânî, emir sahibinin emredilenden konum olarak yüksekte bulunmasını kabul etmeyerek "افعل" sıygasıyla yapılan emrin bazen emir bazen de istek ve arzu olabileceğini belirtmektedir. Ayrıca emrin sadece emir sıygasıyla oluşmadığını söylemektedir. Ona göre her ne kadar ibare benzerliği olsa da emrin daima istek ve arzu veya istek ve arzunun emir olması uygun değildir.[219]

Bakıllani'ye göre amirin konum olarak kendisi gibi veya kendisinden daha üst konumdaki birine emretmesi geçerlidir. Bu durumda itaat gerekli midir, değil midir? düşüncesine cevap olarak bunun taat ile ilgisinin olmadığını ve başka bir mevzunun sorunu olduğunu belirtmektedir. Bir başka deyişle taatın vukû bulup bulmaması önemli değildir. Önemli olan böyle durumun mümkün olup olmadığıdır. Emirde rütbenin veya ist'lâ'nın şart olması delile dayanması gerekir. [220] Gazzalî de bu görüşe katılarak Arap örfünde bunun mümkün olduğunu belirtmiştir.[221]

3.Emirde İrade

Usulcüler arasında emirde irade şartının olup olmaması konusundaki ihtilafları onların emrin tanımındaki farklı bakış açısına dayanmaktadır. Emri lafız görmeyip zihinde oluşan (nefiste oluşan) bir mana olarak gören Eş'arî ve onu takip eden Bâkıllânî, Cûveynî ve Gazzâlî gibi usûlcüler emirde iradeyi şart görmemişlerdir. Buna karşılık cumhuru fukahâ iradenin emrin oluşmasında şart olmadığını belirterek ancak emrin onun varlığına delil olduğunu belirtmişlerdir. Onlar emir ve irade birlikte bulunduğunda iradenin bulunacağını ve fakat iradenin bulunduğu yerde emrin mutlaka olması gerekmediği kanaatındadırlar.[222]

[219]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.7.
[220]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.8.
[221]Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s. 119.
[222]Zerkeşî, **Bahrû'l-Mûhît**, c.2, s. 348.

Bu konu ile ilgili görüş ayrılığının temel sebebi Bâkıllânî'nin emri lafız olarak görmeyip onu zihinde oluşan bir mana olarak görmesidir. Dolayısıyla emrin fiil işlemeyi (iktizâ) gerektirdiğini ifade etmektedir. Mu'tezile ise emri lafız olarak görmektedir.

Mu'tezile ekolünün çoğunluğuna göre emir, ancak üç irade ile meydana gelmektedir: Bunlar; 1. İrade: Emir sıygası kullanma, 2.İrade: Bu sıyganın İbaha, nedb ve tehdit değil emir olma iradesi, 3. İrade: Emredilen şeyin meydana gelmesini irade etmek.[223] Bazıları ise sadece bir iradenin yeterli olduğunu bunun da sadece emredilenin (memurun bih) gerçekleşmesi isteği olduğunu belirtmişlerdir. Mû'tezile ekolü, Yüce Allah ve kulların emirlerinin افعل (yap) sıygasıyla yapılan lafızdan başka bir şey olmadığını iddia eder. Onlara göre emir zihinde oluşan bir mana değildir. Emir zihinde oluşan bir mana olduğu takdirde iradesi olmayanda da gerçekleşir.[224]

Mutezile ekolünün temsilcilerinden Belhî'ye göre افعل (yap) sıygasının olmasıyla emir meydana gelir. Ona göre, ibâha veya tehdidin bu sıygayla ifade edilmesi emir cinsinden değildir.

Belhî'nin emir için hiçbir iradeyi şart koşmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Cûveynî, Belhî'nin Basrâ Mutezilesinden olduğunu ve onun Mutezile ekolünün emir için yukarıda sıraladığımız üç şartın iki tanesini kabul ettiğini belirtmektedir. Kendisi Belhî'nin;

1. Emir lafzının ihdas edilmesini,

2. Emrin imtisal ifade etmesini kabul ettiğini,

3. (افعل) lafzının emir niyetiyle söylenmesini ise Belhî'nin kabul etmediğini söylemektedir.[225] Dolayısıyla Cûveynî'nin bu açıklamalarından Belhî'nin de aynı fikirdaşları gibi emrin oluşumunda üç iradeden ilk ikisini kabul ettiğini son şartı ise

[223]Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s. 50.
[224] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.50.
[225] Cûveynî, **el-Burhân**, c.1,s.205.

kabul etmediğini görmekteyiz. Onun üçüncü şartı kabul etmemesinin sebebi ise (افعل) lafzını emrin kendisi gibi görmesinden kaynaklanmaktadır.[226]

Bâkıllânî, emrin hakikatinin ne olduğu hususunda açıklamalarda bulunurken emrin seslerden oluşmayıp zihinde oluşan bir mana (manayı nefsî) olduğunu beyan etmişti.[227]Emrin emredilmesinin sebebi amirin emredilen fiili irade etmesi olmadığına göre nehyin nehiy olmasının sebebi yasaklanan fiilin yapılmamasını amirin irade etmesinden kaynaklanmamaktadır.[228]

Amidî, Mu'tezile'nin şart koştuğu üçüncü irade olan *memurun bihin olması iradesini* ارادة الامتثال olarak aktarmaktadır.[229] Dolayısıyla burada Mu'tezile'nin memurun bih iradesinden kastettikleri "*imtisal* "cihetinden bir iradenin oluşmasıdır. Kabul edilir ki; emrin oluşması için emr edilenin (memurun bihin) olması gerekir.

Emrin zihinde oluşan bir mana (nefiste bir mana) olduğu görüşü genellikle Eş'ari kelamcılar tarafından dile getirilmektedir. Bazı Eş'arı kelamcılar emrin gerçek mahiyetinin zihinde oluşan bir mana (nefiste kaim) olan bir mana olduğunu lafızda ise mecâz olduğunu belirtmişlerdir. Bazıları ise zihinde oluşan bir mana (nefiste kaim) bir mana ile lafız arasında müşterek bir lafız olduğu görüşünü kaydetmişlerdir.[230] Buna karşılık Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye gibi selefi âlimlerden bazıları ise Allah'ın kelamının mahiyet itibariyle sesler ve harflerden oluştuğu ve zihinde olan (nefiste kaim) mana itibariyle de mecâz olduğunu açıklayarak Eş'ari kelamcıların sahip oldukları görüşün tam zıttı bir görüş serd etmişlerdir.[231]

Bâkıllânî, daha önceki açıklamalarında emrin konuşanın (mütekellimin) zihinde oluşan bir mana (nefsiyle kâim-manevi bir mana) olduğunu, amirin emretme özelliğinin bizzat kendisinde kaim olduğunu ve onunla fiili meydana getirdiğini belirtmişti. Ona göre kudretin kâdir ve makdûra, ilmin âlim ve maluma taalluku gibi

---

[226] Zerkeşî, **Bahrû'l-Mûhît**, c.2, s. 349.
[227]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.12- 316.
[228] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2,s. 15.
[229]Amidi, **el-İhkam**, c.2, s.169.
[230]Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s.122; Râzî, **el-Mahsûl**, c.2, s. 9.
[231]İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmet b. Abdulhalîm (ö. 728/1327), **Mecmû'ûl-Fetava**, yy. (Suudi Arabistan Din İşleri ve Evkaf Bakanlığı gözetiminde), Medîne, 2004, c.3, S.172-178; Nemle, **Ravda**, c.5, s. 190.

emir de âmir (emreden) ve memurun bihe (emredilen) taalluk etmekte ancak emrin emir olması, onlardan dolayı değil bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır.[232]

Bâkıllânî, bu konuyu sistematik bir şekilde işleyerek önce muhalefet edeceği görüş sahiplerini beyan etmektedir. Kendisi Mu'tezile ve fukahânın görüşlerini sırayla vermekte ve sonra da onların görüşlerine karşı çıkmasının sebeplerini serdetmektedir.

4.Emrin Sıygadan Oluşması

Fûkâhanın çoğunluğu, emrin (افعل) sıygasının lafzından oluştuğu ancak bu lafzın ibahâ, terğîb ve tehdit gibi anlamlara sevkeden karinelerden bağımsız olunca emir olacağı kanaatine sahiptir.[233] Bâkıllânî, bu görüşün geçersiz olduğu kanaatindedir. Ona göre;

1. (افعل)lafzı, emrin oluşumunda yalnız başına yeterli olursa bu lafzın uyuyan ve kendini kaybetmiş birinden sadır olduğu takdirde emir olması gerekir. Hâlbuki usûlcülerin hiçbirisi bu sıfatlara mensup kimseden sadır olan(افعل) lafzını emir olarak kabul etmemiştir. Dolayısıyla yalnız başına(افعل)lafzının sadece emir olarak ifade edilmesi geçersizdir.

2. Şayet uyku ile bayılmaافعل 'in emir olmadığına karinedir denilip;افعل'in emir olması karine olmamasındandır denilirse Bâkıllânî'ye göre sıyganın uyuyan ve kendini kaybetmiş birinden vukû bulması lafzı emir olmaktan çıkarırsa karinelerin bulunmaması demek olur. Bu da zaten emir olmasını zorunlu kılar. Başka çıkar yol yoktur.[234]

---

[232]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.10.

[233]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 12.

[234]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 12; Gazzâlî, افعل' (yap) in sırf sıygası ve zatı itibariyle emir olmadığına aksine افعل (yap) lafzını sırf sıygası ile değil ancak sıyganın tehdit ve ibâhâya hamledilmesini gerektiren bir karinenin olmamasına bağlayanlara karşılık başka bir görüşün onlara sıyganın emir için olmadığı ancak sıygayı emre hamledecek bir karinenin varlığına bağlayanların çıkabileceğini (*muarız*) öne sürerek karşı gelmektedir. Birinci görüş sahipleri sıyganın deli veya uyuyan birinden sadır olması durumunda karine sebebiyle emir olamayacağını belirtmişlerdir. İkinci görüş sahipleri ise sıyganın emir için değil ancak onu emir için olduğuna dair karinenin varlığına bağlamışlardır. Bu iki görüş birbirine mu'arız görüştür. Dolayısıyla ona göre, Arapların bu sıygayı birbirinden farklı birkaç yön için kullandıkları kabul edildiğine göre bu yönlerin bir kısmını karineye bir kısmını sıygaya havale etmek tahakküm olup; bu durum ile ilgili ne aklın zarurreti, ne inceleme, ne de lugat ehlinden yapılmış mütevatir bir nakil bilinmemektedir. Öyleyse bu konuda *vakf* (görüş beyan etmemek)etmek gerekir. (Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s.s. 124).

Bâkıllânî, sıyganın uyuyan ve bayılandan sadır olmasını karine kabul edip; dolayısıyla sıyganın emir ifade edeceğini belirtenlere (Cumhuru fukahâ) şöyle karşılık vermektedir: *Emir; sıyganın kendisi ve karine olmamasından dolayı onun emre hamledilmesidir (sıyga+ karinenin olmaması) denilip; aklın zail olması karine kabul edildiği takdirde sıyganın emre hamledilmesi onun bizzat kendisine değil akli bir karineye bağlanmış olur. Bu durumda sıyga akıl bakımından yeterli ve vukûundan haberdar olan tehdit kasteden birinden meydana gelirse fiil olduğu halde emir olmaz.*[235]

Emrin olması, ya sadece siygaya ya da emri emir olmaktan çıkaran karinenin olmamasına bağlıdır. Sıygaya bağlanılması durumunda uyuyan ve aklı melekesi yerinde olmayandan sadır olduğunda emir gerçekleşmiş olur. Şayet bu iki niteliği emrin olmasına karine sayılırsa o zaman emir sıygaya değil, karineye bağlanılmış olacaktır. İkisinin birlikte(*sıyga+ karinenin olmaması*) emrin oluşumunda var olmaları mümkün değildir. İkisinin (*Sıyga ile karinenin olmaması)* birlikte olması halinde ise Bâkıllânî'ye göre amir, bir şeyin olmamasından (bir mananın olmaması)dolayı amir olmadığı gibi emrin varlığının da karinenin olmamasına bağlanılması doğru değildir. Bu durumda emir sıygası anlamsız bir şeyle birlikte olmuş olur ki; bu da mûhaldır. Çünkü ahkâmın illetlerinin mevcut olması gerekir. Dolayısıyla emrin oluşumuna illet olan karinenin olmaması,(افعل) lafzının emre hamledilmesine illet olmaz. Aynı şekilde emir sıygasının veya karinenin olmaması emrin oluşturulmasında ayrı ayrı etkili olmadığı gibi ikisi birlikte bulunursa yine etkili olmaz. Zira tek başına illet olmayan beraber olarak da illet olmaz.[236]

Emri oluşturan "*افعل (yap) sıygasıyla karinenin olmamasıdır"* denilirse onlara şöyle cevap verilir: افعل (yap) sıygası, *ibâhâ, terhib, zecre* (sakınma) de hamledilmektedir. Bu durumda başkası da emri oluşturan " *افعل (yap) sıygası ve karinenin olmasıdır"* diyebilir. افعل (yap) sıygasını neye va'zedildiği bilinmediğine göre *vakf* (*kararsız*)etmek gerekir.[237]

[235]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 13.
[236]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 13.
[237]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 14.

افعل (yap) sıygası karinelerden mücerred olarak illet olmaksızın *lugat* anlamı itibariyle emir ifade ediyor denilirse bu yerinde olmaz. Zira karinenin olması halinde sıyganın emre hamledileceği görüşünde olanlar da افعل (yap) sıygasının lugatta *izin ve ibâhâya* vaz′ edildiğini belirteceklerdir. Dolayısıyla iki görüş sahibi de aslı olmayan bir lugatla görüşlerini ispat edecekler. Böylece sıyganın emre vaz′ edildiği ortaya çıkmamış olur. Bu durumda emrin sıygadan oluştuğu hususunda *vakf* etmek gerekir ki; bu emrin seslerden oluşan sıygadan oluşmadığıdır.[238]

Karinelerden mücerret olarak gelen افعل (yap) sıygasının lugat ehli tarafından zâhir olarak emre hamledildiği belirtilse bu yerinde değildir. Ona göre sıyganın emre va'z edildiğini lugatça tespit etmeye yönelik bir delil olmayıp bunu delil gösterenler sadece bir iddiada bulunmaktadırlar. Sıyganın emre hamledildiği hususunda iki farklı görüş sahipleri de görüşlerini lugate dayandırmışlardı. Hal böyle olunca sıyganın karineden mücerret olması halinde emre hamledilmesi yerinde değildir. Zira lugatça tespit edilen bilgiler zanna dayanmamalı aksine kesin bir delile dayanmalıdır. Ona göre sıyga birden fazla anlama (*müşterek)*[239] vaz′ edildiği için *vakf* etmek lazım gelir.[240]

Bâkıllânî'ye göre tüm aktarılanlar emrin zihinde oluşan (nefiste bir mana) bir mana olup fiilin iktizâsını gerektirdiğidir. Aynı şekilde nehiy de zihinde oluşan (nefiste bir mana) olup fiilin terkinin iktizâsını gerektirmesidir. Bâkıllânî burada emrin mahiyeti ile yapılan açıklamaların nehyin mahiyeti için de geçerli olduğunu belirtmektedir. İkisi arasındaki fark ise emirde fiilin yapılmasının gerekli olması, nehiyde ise fiilin terkinin gerekli olmasıdır.[241]

5. Rûmuz, İmâ ve İşaretin Emre Delalet Etmesi

Usûlcüler, genellikle sıyganın bulunduğu yerde emrin olabileceğini belirtmişlerdir. Onlardan bazıları sıyganın emirle tehdit, icab, nedb, irşad ve ibâhâ arasında müşterek bir lafız olduğu görüşündedirler. Sıyganın emir için olduğunu ifade edenler iki yolla bu sonuca ulaşmışlardır. Bunlardan biri Arapların kölenin efendisinin

---

[238]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 14.

[239]**Müşterek:** Aynı lafzın birden fazla anlama vaz′ edilmesi ve bu manaların ifade açısından eşit olmaları demektir. Bir başka deyişle, iki veya daha fazla manaya ayrı ayrı vaz′ edilmiş lafızdır. Mesela;افعل (yap) sıygasının *ibâhâ, izin, emir* gibi anlamlara vaz′ edilmesi gibi.

[240]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 15

[241]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 15.

isteğini yerine getirmeme neticesinde yerilmeyi hak etmesi diğeri de dilcilerin emir ile istek ve nehiy arasında bir farkın bulunduğunu ifade etmeleridir.[242]

Diğer yandan emrin sıygaya mahsus olduğu hususunda genel olarak usûlcüler, sıyga kullanılmadan emir ifade eden işaret, rumuz ve haber cümlesi ile ilgili olarak bunların hakikat olarak değil, mecâzen emre delalet ettiklerini belirtmişlerdir. Öyleyse sıyga ile emir arasında karşılıklı bir mahsusiyet söz konusudur. Yani sıyganın bulunduğu yerde emir emrin bulunduğu yerde sıyganın varlığı söz konusudur. Fakat sıyganın bulunduğu yerde emirden başka bir anlam ile emrin bulunduğu yerde sıygadan başka bir vasıta bulunabilir. Ancak her iki durumda da hakikat değil, mecâz söz konusu olur.

Gerçek anlamın zihinde oluşan bir mana olduğunu (Nefsi kelam) kabul edenler için sıyga emir ifade etmeyip emre delalet eden bir vasıta olduğunda onlar için sıyga ile emri ifade eden diğer yollar arasında herhangi bir fark yoktur. Nitekim Semerkandî, sıyganın emre bir delil olduğunu ifade ederek emrin sıygadan başka yollarla da bilinebileceğini belirtmiş ve bu yolların bazılarına değinmiştir.[243]

Bâkıllânî, seslerin (ağızdan çıkan söz) emre delalet ettiği gibi imâ, işaret ve sembollerin emre delalet ettiği halde bunların emir olarak kabul edilmemesinin sebebini şöyle açıklamaktadır:

"افعل (yap) sıygası karine ile emre delalettir.[244] Bu, bizzat emrin kendisi değildir. Biz emri 'emredilen şeyin yapılmasının gerekliliğine delalet eden şey'olarak tanımlamadık. Aksine emri, bizzat emredilen şeyin yapılmasının gerekliliği olarak, diye tanımladık. İmâ, işaret, sembol, parmakla yapılan işaret ve çizgiler, kendisiyle fiilin işlenmesinin gerekli olduğu söze delalet eden şeylerdir. Bize göre emir, kendisi

[242]Bu deliller için bkz. Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s. 62; Şirâzî, **Şerhü'l-Lûma'**, c.1, s. 210; Cûveynî, **et-Telhîs**, s.57.
[243]Geniş bir şekilde bkz. Semerkandî, **el-Mizân**, c.1, s. 211-212.
[244]Bâkıllânî'nin burada karine kaydı koymasının sebebi ileride de işleyeceği üzere افعل (yap) sıygasının sadece emre vazedilmediğini onun bazen icab, nedb hatta bazen ibâhâya vazedildiğini düşünmesinden dolayıdır. O, sıygayı müşterek bir lafız olarak görmektedir.

ile fiilin işlenmesinin gerekli olduğu sözdür. Onun iktizâsına delalet edilen değildir. Bu durumda yapılan itiraz yerinde görülmemektedir.''[245]

Bu konu ile ilgili usûl kitaplarında tartışılan husus fiilin emir ifade edip etmeyeceği meselesidir. Bazıları fiilin emir gibi icabı gerektirmeyeceğini bazıları ise icabı gerektireceğini fakat bunun hakiki anlamda değil mecâz yoluyla olacağını ifade etmişlerdir.

6. Fiilin Hakikat Olarak Emir İfade Etmesi

Bu konuyu işlememizin pratik faydası Hz. Peygamber'in fiillerinin emir gibi bağlayıcı olup olmaması ile ilgilidir. Nitekim Semerkandî, konuyu bu bağlamda ele almıştır.[246]

Fiilin hakikat olarak emir ifade etmesi ile ilgili nakledilen görüşler sıyganın (افعل) kullanılmadan fiilin emir ifade etme edip etmediği ile ilgilidir. Pezdevî ve Serâhsî, İmam Malîk ve Şafiî'nin takipçilerinden bazılarının emrin fiilin üzerine hakikat olarak vaki olduğunu nakletmektedirler. Fakat bu isimlerin kimler olduklarını bize bildirmemektedirler.[247] Ancak Basrî, anılan iki usûlcüden önce serdedilen bu görüşü İmam Şafiî'nin bazı ashabına nispet etmektedir. Daha sonra telif edilen usûl eserlerinde bu rivayetin Basrî'den alınmış olması muhtemeldir. Bunun için Hz. Peygamberin fiillerinin Allah (c.c)'ın şu ayetini فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ "….*artık onun emrine muhalefet edenler*….)[248]delil getirerek vûcüb ifade ettiğini belirtmişlerdir.

Basrî, emir sözünün sıygaya hakikat yoluyla vaki olması hususunda herhangi bir ihtilâfın olmadığını belirtmektedir. Ancak emir sözünün fiile vaki olması hususunda insanların çoğunun ihtilâf ettiğini belirtmektedir.[249] Bu konuda onun görüşü biraz farklıdır. Ona göre emir *şey ile sıfat* ve *hal ile gidişatla* ilgili *müşterek* bir

---

[245]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.8.
[246] Semerkandî, **el-Mizân**, c.1, 150.
[247] Pezdevî, Ebu'l-'Usr Ali b. Muhammed (493/1099), **Kenzu'l-vel-Usûl ilâ ma´rifeti'l-el-Usûl** (Abdülaziz
Buharî'nin Keşfu'l-Esrâr adlı şerhi ile birlikte), İstanbul, 1307, s. 19; Serahsî, **el-Usûl**, c.1, s.11.
[248]**Kur'an-ı Kerîm,** Nûr, 24/63.
[249]Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, 45.

lafızdır. Kişi "*Bu bir emirdir.* "dediğinde bunu duyanlar hangi emri kastettiğini bilemez. *"Bu yapmayı emirdir."* ,"*Filanın emri dosdoğrudur."* veya "*Bu cisim emirlerden bir emirden dolayı hareket etmiştir."* ya da *"Zeyd bize emirlerden bir emir için geldi."* dediğinde bu ifadeleri duyan kimse birinciden sıygayı, ikinciden hali, üçüncüden cismin bir vasıf veya bir şey nedeniyle hareket ettiğini ve Zeydi'n bir şey için veya bir gayeyle gelmiş olduğunu anlar. Emir ismi bu şeyler arasında ortaktır ve yerine göre onlardan birine mahsus olur.[250]

Bâkıllânî, fiilin mahiyet itibariyle değil; mecâz ve anlam genişlemesi *(ittisaa)* yoluyla emir anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Fiil olan emrin çoğulunun "umur" (امور) olduğunu belirten Bâkıllânî, bu fiilin çoğulunun "evâmir" (اوامر) olarak gelemiyeceğini ifade eder. Kendisi ile bilinen fiilin emir olarak adlandırılması mecâzdır. Evâmir (اوامر) fiilin yapılasının gerekli olması (iktizâ) anlamındaki emrin çoğulu olarak gelir.[251]

C. MUTLAK EMRİN GEREĞİ

Emir bahsi söz konusu olduğunda usûl kitaplarında emrin tanımı verildikten sonra ilk olarak onun neyi gerektirdiği ile açıklamalar yer almaktadır. Bu konuda delil ile gelen emrin neyi gerektirdiği ile ilgili ihtilâf yok denecek kadar azdır. İhtilâf genel olarak mutlak emrin neyi gerektirdiği ile ilgilidir. Bazı usûlcüler emrin vücûba gerektirdiğini belirtirken bazıları da nedb ifade ettiğini söylemişlerdir. Âlimlerin çoğunluğuna göre mutlak emir vücûba gerektirir.[252] Bu görüşlerini de nakli ve dilbilimsel delil olmak üzere iki delil ile kanıtlamaya çalışmışlardır. Nakli delil olarak genelde " وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا" *"Allah ve Resûlü bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış*

---

[250]Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, 45-46;emrin fiil üzerine hakikaten vaki olacağını söyleyenlerin getirdikleri delillere Basrî'nin verdigi cevaplar için (bkz. Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, 47-49); Zerkeşî, İbn Berhân'ın âlimlerin bütününden, Kâdı Abdülvehhâb ve Bâcî'nin de âlimlerimizin çoğundan nakletmiştir diyerek zikrettiği görüş, Basrî'nin yukarıda zikredilen görüşüne yakındır: Emir bütünde hakikattir. Birinin "*emir*"sözünü işiten kimse onun bu sözle ne kastettigini bilemez. Ama *"şunu emretti"* dediğinde onu anlar. *"Filancanın emri dosdoğrudur."* dediğinde hal *(se'n)* ve gidişatı *(tarîka)* anlar. *"Zeyd büyük bir emirdedir*." dediğinde ondan fiili anlar. (Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 343).

[251]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.9.

[252] Serahsî, **el-Usûl**, c.1, s. 15; Cessâs, **el-Fûsûl**, c.2, s. 87; Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s. 223; Âmidî, **el-İhkâm**, c.2, s. 180.

erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Her kim Allah ve Resûlü'ne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur."[253] ayeti delil olarak gösterilmektedir. Bu ayette Yüce Allah ve Rasulünün verdiği emirlerin icabı gerektiridiği bildirilmektedir. Hadislerden ise *"Eğer ümmetime güçlük vermeyeceğini bilseydim, her namaz için abdest almalarını ve her abdestte misvak kullanmalarını emrederdim"*[254] hadisi yer almaktadır. Bu hadiste "Ümmetime güçlük vermeyeceğini bilseydim …."*emrederdim*" ifadesi emrin Müslümanlar için vücûb ifade ettiğine nakli delil olarak sunulmaktadır. Dilbilimsel olarak da Arapça'da emir ifade eden افعل "yap" lafzından başka bir lafız bulunmamaktadır. افعل "yap" emir dışında kullanılacağı başka bir manayı ifade edecek bir karine olmadıkça onun icâb için konulduğuna delalet etmektedir. Ayrıca dilde verilen emri yerine getirmeyene asi denilmektedir. Bu da emrin vücûba delalet ettiğini göstermektedir.[255]

Diğer taraftan Serahsî'nin ifadesine göre birisi başkasından bir şey yapmayı talep ederse افعل "yap" lafzından başka bir şey bulamaz. Bu da sıyganın özellikle bu mana için konulduğunu göstermektedir.[256]

Emrin mucebinin nedb olduğunu savunanlar ise genel olarak Mû'tezile mezhebi olmakla birlikte bu görüşü İmam Şafîi'ye nispet eden âlimler de mevcuttur.[257] Bununla birlikte İmam Şafîi'nin nehyin mucebinin tahrim emrin mucebinin icap ve nedb arasında gidip geldiği görüşünde olduğu hususunda nakleden âlimler de mevcuttur.[258] Buna karşılık ibn Sûreyç, Gazzâlî ve Amidî gibi usûl âlimleri mutlak emrin mucebi hususunda *tavakkuf* etmek gerektiği görüşündedirler.[259]

Bâkıllânî, Karineden mücerret olan emrin neyi ifade ettiği hususunda ihtilâf edildiğini belirterek dört görüş sunmaktadır.

1. *Emir sıygası mutlak olarak ibâhâ için konulmuştur.* Mû'tezile ekolünün önemli temsilcilerinden Belhî ile Cûveynî'nin naklettiğine göre Mû'tezile mezhebinin

[253] Ahzâb, 33/35.
[254] Bûharî, **Sahîh**, Salât, h.no.8; Müslim, **Sahih**, Tahâre, h.no.252.
[255] Cessâs **el-Fûsûl**, c.2, 89, 96; Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, 61.
[256] Serahsî, **el-Usûl**, c.1, s.18-19.
[257] Bakıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 26; Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s. 140; Âmidî, **el-İhkâm**, c.2, s.178.
[258] Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s. 140; Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 26; Âmidî, **el-İhkâm**, c.2, s.178.
[259] Âmidî, **el-İhkâm**, c.2, s. 179; Serahsî, **el-Usûl**, c.1, s. 15.

bazı usûlcüleri bu görüştedir. Onlara göre fiilin yapılma ile yapılmama talebi vücûba veya nedb olarak kayıtlanmamıştır. Bu durumda mubah fiil memurun bih olmaktadır.[260] Bu görüşte olanlara göre emir sıygasının nedbe dair bir karinesi olduğu ve fiilin işlenmesi halinde kişinin sevap alacağı belirtilmişse bu durumda emir sıygası nedb için olur. Emir sıygasının vücûb delalet ettiğine dair bir karine olup, fiilin işlenmesinde sevap işlenmemesi halinde ise ceza görüleceği belirtilmişse bu durumda fiil vücûbaiyet hükmünü alır. Emir sıygası karinelerden mücerret yani karine olmadan gelmişse o zaman emir sıygası ibâhâya ıtlak olunur.[261]

2. *Emir sıygası nedb için konulmuştur.* Bu görüşü savunanlar Mû'tezile ekolünün cumhurudur. Emir sıygasının nedbe vaz′ olunması ile ilgili olarak fiilin güzel olduğunu, fiilin terki halinde bir kimseyi kötüleme, yerme (zem) ve ceza, azap (ikâb) olacağına dair bir delil bulunursa, fiilin vücûbaiyet gerektirdiğini savunmuşlardır. Fukahânın çoğunluğu, İmam Şafiî ve onun arkadaşlarının bu görüşte olduğunu nakletmiştir.[262] İmam Şafiî, "…..وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ……" " ....*alış-veriş yaptığınız zaman şahit tutun….*"[263] ayeti ile benzerlerini delil göstererek emrin nedb yoluyla varid olunduğunu belirtmektedir.[264]

---

[260] Cüveynî, **el-Bûrhan**, c.1, s.215.
[261] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 26.
[262] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 26.
[263] **Kur'an-ı Kerîm**, Bakara, 2/282.
[264] Cüveynî, emir sıygasının vucûb gerektirdiğini nakletmektedir. Kendisi Ebû'l-İshâk el-İsferâyinî dışında ashaplarından kimsenin buna katılmadığını belirtmektedir. (bkz Cüveynî, **el-Bûrhan**, c.1, s. 216.*);*Gazzâlî, *Menhûl* adlı eserinde Şafiî'nin Şer'in emirlerini vucûba hamlettiğini ve bunda isabet ettiğini belirtmiş; ancak kendisi *Mustasfâ* adlı eserinde Bâkıllânî'nin yukarıdaki açıklamalarına benzer bir açıklama yaparak Şafiî'nin emir sıygasının ifade ettiği anlam hususunda *nedb ve vucûb* arasında *müttereddit* (gidip gelmek) olduğunu ancak nehyi harama hamledilmesi gerektiği görüşünde olduğunu söylemektedir. *(*Gazzâlî, el-**Menhûl min Ta'lîkâti'l-Usûl,** *thk*. Muhammed Hasan Heyto, Daru'l-Fikr, Dımeşk, 1980, s.107*;* 1 Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s. 140) ; Amidî, Şafiî'nin *nedbe* yorumladığı konusunda ondan nakillerin olduğunu belirtmektedir. (bkz. Amidî, **el-İhkâm**, c.3, s.178.*)*Zerkeşî, Şafiî'ye nisbet edilen karineden mûcerret olan emrin vucûb için olduğunu Ebû Abbas'tan naklettikten sonra Şafiî'nin arkadaşlarının bu konuda inat ettiklerini belirtmiş ve Şafiî'nin görüşünün *vakf* olduğunu söylemiştir. (bkz.Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 352-353.*)* Bu görüşler Şafiî'nin bazı ayetler hakkındaki açıklamalarından alınmıştır. Bu mesele ile ilgili *er-Risâle* adlı eserinden bir şey bulamadık.

3. *Bir grup fukahâya göre emir sıygasının konulması memurun bihin (emredilen) icabı gerektirdiği içindir.* Şirazî bu görüşü savunmuştur. Nedb olunduğuna dair bir delil gelirse ancak nedbi ifade eder.[265]

4. Bâkıllânî'nin şeyhimiz dediği Ebû'l- Hasan el-Eş'arî, kelâmcı ve bazı fakihlerin ortaya koydukları görüştür. Onlara göre emir sıygası iki muhtemel emri taşımakta olup ikisinin olması hususunda *müşterektir.* Hangi emre hamledileceği ancak delil (karine) ile belirlenebilir. Karine olduğu zaman ibâhâ olmaz. Zira mubah, memurun bih değildir. Bu görüş Bâkıllânî'nin kabul ettiği görüştür. Ona göre افعل (yap) sıygası talebe bırakılmıştır. Bu talep de icab ile nedb arasında müterediddir.[266]

Cûveynî, emir sıygasının tehdit, nedb, icab ve ibâhâ olmak üzere dört manada kullanıldığını belirtmektedir.[267]

Cûveynî, karineden mücerret olan emir sıygasının *iştirak veya meşkûk* manaya mı hamledilmesi gerektiği hususunda herhangi bir açıklamaya yer vermemiştir.[268] Amidî ise *vakf* ehlinin karinesiz emir sıygasını *iştirak* olarak gördüğünü belirtmektedir.[269] Ancak kendisi tevekkuf görüşlerinden birisinin *iştirak* olduğunu belirtirken bunun da hangisine vaz'edildiğini bilinmeyeceği ikinci bir görüş daha zikretmektedir. Zerkeşî ise ne kadar mana varsa hepsine hamledilebileceğini belirtmektedir.[270]

Amidî, usûlcülerin emir sıygasının on beş manayı ihtiva ettiği konusunda ittifak ettiğini, tehdit, ibâhâ ve talebin dışındaki manaların mecâzi olduğunu, ihtilâfın

---

[265]Cüveynî, fukahânın cumhurunun karinelerden mûcerret olan emir sıygasının icabı gerektirdiğine dair görüşlerinin olduğunu belirtmektedir. (bkz Cüveynî, **el-Bûrhan**, c.1, s. 216.*);* Şirâzî, Lûma'da karinelerden mûcerret olan emir sıygasının vucûb için olduğunu belirtmektedir. Sıyganın vucûbu ifade etmesindeki ihtilâfın dil, şer' ve akıl ile mi olduğu hususunda olduğunu söylemektedir. *(*Şirâzî, el-İmâm Ebî İshâk İbrahîm b. Ali, **Luma'**, thk. Yusuf Ali Bedevî, Dımeşk-Beyrût, 1995, s. 47-48.)

[266]Eş'arî mezhebi, افعل sıygasını karine olmadığı zaman *icab ve nedb* arasında *müşterek* bir manada kullanmışlardır. Onlara göre sıyga herhangi birisine karine olmadan hamledilmez. Bu konuda Cüveynî, Gâzâlî ve Amidî aynı görüşe sahiptirler. Cüveynî vakıfçıların bir kısmının sıyganın müşterek bir manaya hamledilmeyeceğini çünkü sıyganın her hangi bir manaya hamledilmesinin bilinmeyeceğini belirten ikinci bir görüş nakleder. (*bkz.* Cüveynî, **el-Bûrhan**, c.1, s. 213*;* Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s. 136*;* Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s. 178*;* Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 353.*)*

[267]Cûveynî, **et-Telhîs**, s.57.

[268]Cûveynî, **et-Telhîs**, s. 58.

[269]Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s. 178.

[270]Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s.356-374.

talep, tehdit ve ibâhâ arasında olmak üzere üç manada olduğunu ve üç mananın hangisinin hakikat hangisinin mecâz olduğu hususunda cereyan ettiğini belirtmektedir. Kendisi talep hususunda hakikat diğerlerinde mecâz olduğunu belirtmekte ve bu görüşün tercihe şayan bulmaktadır.[271]

1. Mutlak Emrin İbâhâyı İfade Etmesi

a.Emir ile İbâhâ Arasındaki Fark

Mutezile ekolünün önemli temsilcilerinden Belhî (Ka'bî)'ye göre mubâh, yapılması emredilen (Mamurun bih) fiildir. Ona göre şer'i ahkâmda *mubah* emredilmemiştir. [272] mendup olan fiil vacibin altında olup Vacip ve nedb her ikisi emirdir. Ancak mubah vacip ve nedbten rütbe olarak aşağıda olur. Dolayısıyla mubah olan fiil rütbece vacibin aşağısında olup emirdir.

Bâkıllânî'ye göre ibahâ, serbest bırakmak, izin vermek ve fiili yapıp yapmama arasında muhayyer bırakmaktır. İbahâ, fiilin terkinde hûrmet bulunmayan, terki de yapmak gibi olan, kişiyi fiili yapmak ile yapmamak arasında serbest bırakan (tahyîr) ve kişiye bunu yapıp yapmama konusunda izin vermedir. Ona göre selef, kelâmcılar ve fukahânın çoğunluğu bu tanımı benimsemiştir.[273]

Mubahın emir olup olmaması ile ilgili ihtilâf ibareden kaynaklanmıştır.[274] *Bâkıllânî, ihtilâfın ibareden kaynaklandığını şöyle açıklamıştır: mubahın, emredilen şey demek olduğunun manası; yapılıp yapılmama noktasında emredilene izin vermedir. Mubah fiil emredilen açısından bakıldığı zaman yapılabilir veya*

---

[271]Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s. 175-178.

[272]Belhî'den önce teklifi hükümlerin beş tane olduğu konusunda kuvvetli görüşler vardır. Bunlar arasında mubah da yer almaktadır. Bu konuda Belhî, temel düşüncesini "*emir*" *bir şeyi zıttından nehy etmektir."* kaidesi üzerine bina etmektedir. Bununla "*vucûb gerektiren bir emre ulaştıran her fiil vucûb gerektirir "*düşüncesine ulaşmaktadır. Bu iki kaide ile haram olan fiil ancak mubah bir fiil terkediliyorsa o zaman mubah olan fiil vucûb gerektirir sonucunu çıkarmaktadır. Çünkü vacib olan fiil ancak mubah olan fiil ile tamamlanmakta olup dolayısıyla o da vucûbiyet gerektirir. O, bu kaide ile haramın terkinin mubah olan fiilin yapılmasına bağlı kıldığından bütün fiillerin vucûbiyet gerektirdiğini mümkün kılmaktadır. Mükellefin doğrudan yapmış olduğu fiil ile mahzurun terk edildiği fiil vucûbiyet gerektirir. Mesela satrancın oynanmasıyla zinanın terkedilmesi gibi. Bu durumda satrancın oynanması zinayı terke sebeb olduğu için satranç oynamak vacib olmaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Berhân, Ebî'l-Feth Ahmed b. Ali b. Berhân el-Bağdâdî,(v.518/1124), **el- Vûsûl İla'l-Usûl**, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zûneyd, Mektebetül-Maarif, Riyâd, 1983, c.1, s. 168.

[273]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 17.

[274]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 18.

yapılmayabilir. Muhatap açısından fiil mutlaktır. Fiil kendisine helâl kılınmıştır. Dolayısıyla yapılmasında sevap yapılmamasında ise ceza terettüp etmez. İkisi yani fiilin yapılması veya yapılmaması eşittir. Ona göre mubah ile ilgili bu açıklamalar kastedilirse manada bir ittifak, ibarede ise ihtilâf olur.[275]

Mana yönünden ihtilâfa gelince mubâh, memurun bih kabul edilip, onun icab veya nedbe hamledileceği belirtilirse bu geçersiz olur. Bu bakımdan mubah fiilin yapılması yapılmamasından daha hayırlıdır denilirse bu geçersizdir. Her akıl sahibi, emredilen fiilin iktizâsı ile onu yapmamaktan alıkoymak arasındaki farkı bildiği gibi, fiilin yapılmasında verilen mutlak izin ile taat gerektiren fiiller arasındaki farkı bilir.[276]

Bâkıllânî'ye göre, "*fiilin yapılmaması ile yapılması eşit konumdadır"* şeklindeki tariften kastınızın ne olduğu sorulduğu takdirde mubah olan fiil bizatihi mubah olup dışarıdan olan bazı şeylerin meydana gelmesi ile fiil icaba, harama ve nedbe terettüp edebilir. O, bunu şöyle açıklamaktadır: *Bazen mubahı yapmakla hurmet terettüb eden bir fiil terk edilir. Bazen mubahı yapmakla nafile fiil veya onun benzeri bir fiil terk edilir. Hatta bazen mubahı yapmakla vakti geniş olan bir vacib terk edilebilir. Belli bir vakitle sınırlanmış fiillerin mubahla terki, fiilin zıttının ibâhasını gerektirdiğinden mubahın işlenmesi harama terettüp eder. Mubah olan bir fiil terk edildiğinde nafile olan bir fiil yerine getiriliyorsa onu terk etmek sünnet olur. Vakti geniş olan bir vacib mubah olan bir fiille terk ediliyorsa ve yine haram olan bir fiil mubah olan bir fiilin yapılması ile işleniyorsa mubah olan fiil bizatihi mubah olmaktan çıkmaz. Ancak haram olan fiile terettüb ettiğinden mubah olan fiil haram olur. Mubahın işlenmesinde farz, nafile ve haram gibi herhangi bir teklifi hüküm sonucunu doğurmazsa bu durumda mubah fiilin yapılması ve yapılmaması eşit konumda olur. İşte bundan dolayı kimse, mubahı emredilen fiil(memurun bih) olarak nitelendiremez. Mubahın emredilen fiil olarak nitelendirilmesi halinde onun terki haram olur. Haram olan fiilin terki de vaciptir. Bundan dolayı mubahı terk etmemenin vacip oluşu; onun vacip oluşundan dolayı değil mubahın terkine haramlık bağlandığından dolayı onu*

[275]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 18.
[276]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 18.

terk etmemek vacip olmuştur. Bu durumda mubahın hem emredilen (memurun bih) fiil hem de vacip olmadığı ortaya çıkar.[277]

b. Mubahın Teklifi Hükümlerden Olma Durumu

Usulcüler, mubahın teklifi hükümlerden olup olmaması hususunda ihtilâf etmişlerdir. Usulcülerden bir kısmı mubaha itikadi olarak inanılması gerektiğinden teklifi hükümlerden saymışlardır. Bir kısım usûlcülere göre ise teklifte külfet olmasını gerekli gördüklerinden mubahı teklifi hükümlerden saymamışlardır.[278] Esasında usûlcüler arasındaki ihtilâf lafzî bir ihtilâftır. Zira mubahın nassta yer alması zaten ona inanmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla mubahın mükellefe bir külfet yüklemediği noktasında olaya yaklaşıldığında bütün usûlcüler onun mükellefe bir külfet yüklemediği noktasında hemfikirdirler. Usûlcülerin külfet noktasında ihtilâf ettikleri, mendubun teklifi hüküm olup olmadığı konusudur.

Bâkıllânî mubahın teklifi hükümlerden olup olmaması ile ilgili şunları belirtmektedir:

Eğer mükellefe ihbâr (sem' cihetinden bir ifade ile belirtilmiş) yönünden nassta mutlak olarak helâl veya onun yapılmasına izin olarak bir tekliften söz edilirse bu kapsama dâhildir. Ancak mubahtan kasıt, emredilen açısından mükellefe farz veya nafile gibi bir teklifi hüküm yüklenmiştir denilirse bu geçersizdir. Zira mubah emredilen (memurun bih) değildir.[279]

2.Nedbin Emredilen Olması

a. Nedbin Teklifi Hüküm Olması

Usûlcülerin çoğunluğu nedbin emredilen fiil olduğu konusunda hemfikirdirler. Onların ihtilâf ettikleri husus emrin nedbe yormanın (itlâk) hakikat mi, yoksa mecâz mı olduğu noktasındadır.[280] Bu konu ile Bâkıllânî'nin açıklamalarına geçmeden önce genel olarak üsûlcülerin bu konu hakkındaki görüşlerine yer vereceğiz.

---

[277]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 19.
[278] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s.278.
[279]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 20.
[280] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s.286.

Cûveynî, Amidî, Karâfî ve İbn Burhân gibi usûlcüler, mendubu mükellefe külfet yükleme zorunlu olmadığından teklifi hükümlerden görmemişlerdir. Zira onlar teklifi hükümlerde külfet (الزام فيهما كلفة) sıfatının bulunmasını şart görmüşlerdir. Buna karşılık Ebû İshâk el-İsfirâini ve İbn Kûdâme gibi usûlcüler ise mendubu kendisinde külfet olan şeyi isteme (التكليف طلب ما فيه كلفة) olarak gördüklerinden teklifi hükümlerden görmüşlerdir.[281]

Hanefî usûlcülerden Cessâs, nedbin emredilen (memurun bih) olmadığı görüşündedir. O, bu görüşü hocası Kerhî'den nakletmektedir. Ona göre karinesiz (karineden mücerret) olan emir sıygası ancak vücûb hamledilir. [282] Hanefî usûlcülerden Serâhsî, emir sıygasının nedbe yormanın (itlâk) mecâz olduğunu belirttikten sonra onun emredilen olduğunu iddia edenlere karşı şu iki delili getirmiştir:

1. Arapların emri terk edene asî demeleri ve buna dair Kur'an'da geçen şu ayet أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي "*….emrime isyan mı ediyorsun…"*[283] Onun vücûb delalet ettiğini göstermektedir. Zira ancak emre isyan sonucu (terettüp) yüklenir. Nedbe isyan sonucu yüklenmez. Çünkü Araplar nedb için isyan tabirini kullanmamışlardır[284]

2. Bir kelimenin bir manada hakikat olmasının ölçüsü onun o manada nefyedilmemesidir. Mesela birisi "*Allah bana Şevvâl'ın altı günü oruç tutmamı emretmedi*" dese doğru söylemiş olur; aynı kişi "*Allah bana Ramazan orucunu emretmedi"* dese yalan söylemiş olur. Bu misallerde görüldüğü gibi emir sıygasını menduptan nefy etmesi emri nedbe yormanın mecâz olduğunu hakikat olmadığının açık bir belirtisidir.[285]

Cûveynî, Bâkıllânî'nin mendubun emredilen (memurun bih) olması hususunda görüşünü naklederek onunla nedbin emredilen (memurun bih) olması konusunda hemfikirdir.

---

[281]Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s.101; Karâfî, Sihabüddin Ahmed b. İdris (ö. 684/1258), **el-'İkdu'l-Manzûm Fi'l-Husûs Ve'l-Umûm**, thk. Ahmet el-Hatm Abdullah, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1999, s. 79; Âmidî, **el-İhkâm**, c.1, s.163; Nemle, **Ravda**, c.1, s. 487.
[282]Cessâs, **el-Fûsûl**, c.2, s.81-82.
[283]**Kur'an-ı Kerîm**, Tâhâ, 20/93.
[284]Serahsî, el-Usûl, c.1, s. 15.
[285]Serahsî, **el-Usûl**, c.1, s. 15.

Amidî ise emri nedbi ifade etmesini hakikat olarak görmüş aşağıda açıklayacağımız Bâkıllânî'nin getirmiş olduğu delillere benzer bir şekilde deliller serdetmiştir.[286]

Burada ihtilâfın temel sebebi usûlcülerin teklife verdikleri anlam ile alakalıdır. Teklife fiilin yapılmasını gerekli görme (ilzâm) açısından bakanlar mendubu teklifin kapsamına almamaktadırlar. Teklife talep cihetinden bakanlar ise mendubu teklifin kapsamına almaktadırlar. Zira talep genel bir manayı (amm) ihtiva etmektedir. Bu durumda mendupta teşvik etme (terğib) anlamı olduğundan mendup teklifin altına girmektedir.

Bâkıllânî, nedbin emredilen (memur bih) olması gerektiğiyle ilgili olarak şu delilleri getirmektedir:

1. Ümmetin âlimleri ittifak etmiştir ki; mendup olan namaz, oruç ve diğer bütün fiiller Allah'a taat içindir. Taat oluşu onu mubah ve mahzur fiillerden ayırmaktadır. Şüphesiz taatın olabilmesi için fiilin emre bağlanması etmesi gerekir. Çünkü nedbin bizzat kendisinin sıfat ve cinsinden dolayı emredilen (memurun bih) olması mümkün değildir. Aynı şekilde nedb var olduğu için taat meydana gelmemektedir. Allah onu dilediği için taat değildir. Zira Allah mubahı da irade etmektedir.[287] Yine aynı şekilde Allah onu bildiği için de taat değildir. Çünkü Allah'ın ilmi mubah ve mahzurda olduğu gibi her şeye taalluk etmiştir. Nedbin taat olması onun sevap gerektirmesi veya Allah'ın bir vaîdi değildir. Çünkü Allah'ın vacipler ve nafilelere taatı emretmesi sevabı vermesinin üzerine gerekli oluşundan değil onun kullarına bir faziletidir. Ayrıca Allah'ın kullarına küçük bir nimeti bile ona karşı taatı veya tazimi gerektirmektedir. Böylece kulun taat yönünden görevini yapması onun sevabı hak etmesini gerektirmemektedir.[288]Küfre düşen birinin daha önce yaptığı fiilerin sevabı yok

[286]Geniş bilgi için bkz. Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s.172-185.

[287]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.31; Bâkıllânî'nin burada kastettiği irade, mutlak iradedir. Zira Mû'tezile'nin kastettiği *imtisal* cihetinden iradeyi kastetmesi halinde aralarındai ihtilâf lafzî olurdu. Çünkü emri emir yapan imtisaldir denilebilir. Bu mendupta da olduğuna göre mendup da memurun bih olabilmektedir.

[288]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.32;Bâkıllânî, "*Mutezile ekolünün kulun taat olarak yaptığı fiile karşılık Allah'ın ona sevap vermesi onu yaptığı fiile karşılık hak etmesindendir"* görüşüne karşı söylemiştir. Zemâhşerî, şu ayeti delil göstererek " وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا " "*Allah yolunda hicret eden kimse yeryüzünde gidecek birçok güzel yer ve bolluk (imkân) bulur.*

olduğu halde yaptığı fiiller taat olmaktan çıkmamaktadır. Böylece günah olarak işlenmiş olan fiil bizzat günah olarak cezaya (ikâb) sebebiyet vermemektedir. Zira işlemiş olduğu günah affedilebilir. Kulun tövbesi işlemiş olduğu günahı yok edebildiği gibi belirli vakitlerde yaptığı taatler de günahı yok edebilir. Bundan dolayıdır ki; taat ve isyan, sevap ve ikâb olarak sonuçlanmayabilir.[289]

Öte yandan mendubun taat olmasının sebebi Yüce Allah'ın bilmesi ve haberinin taatı kapsamasından dolayı değildir. Zira ilim ve haber ancak bulunduğu halde ona uyar. (ilim maluma tabidir.) Bunun böyle olduğu doğru olunca sonradan olan bir şey âlim bildiği için değil, ilim sonradan (hades) olmasına taalluk ettiği için bilmektedir. Yani eğer sonradan meydana gelen olay (hadis) olmasaydı ilim ona bağlanmaz, ondan haber vermezdi. Durum bu olunca emredilen (memur bihin) olması için nedb taat olmaktadır.[290]

2. Bir kimseye falanın emrine itaat veya isyan edildi denilir. Nitekim Yüce Allah ….Kur'an'da: "أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي…." "*…emrime isyan mı ediyorsun…"*[291] ve "وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُون…." "*…emredildiklerini yaparlar.."* buyurarak emre uymayı taatla nitelendirerek emirle taatı birbirleriyle birleştirdi (iktiran). Nedbde de emre uymayı taatle nitelendirdi. Nedb de taattır. Nedb taat olunca onda da bir emre uyma vardır. O halde o da emredilen (memurun bih)dir.[292]

Bâkıllânî'ye göre hiç kimse başkasının iradesine itaat edildi dememiştir. Çünkü itaat iradeye olmaz. Emrin gereğine uygun davranıldığı (iktizaya muvfakat olduğu) için taat kabul edilmiş ve böylece nedb onunla emredilen olmuştur.[293]

Bâkıllânî'ye göre nedbin emredilen olduğu sabit olunca emri *icab ve nedb* olarak iki kısım olarak görmek gerekir. Emir sıygası karineden bağımsız olunca yani

---

*Kim Allah ve Resûlü uğrunda hicret ederek evinden çıkar da sonra kendisine ölüm yetişirse artık onun mükâfatı Allah'a düşer. Allah da çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir." (Nisâ, 4/100)*Allah'ın kuluna sevap vermesinin gerekli olduğunu belirtmektedir. (Zemâhşerî, Ebül Kasım Cârûllah Mahmud b. Ömer b. Ahmed, (ö.538/1144*),* **el-Keşşaf An Hakaiki Gavamizi't-Tenzil Ve Uyuni'l-Ekâvil Fi Vücuhi't-Te'vil**, thk. Şeyh Adîl Ahmed Abdü'l-Vedûd-Şeyh Ali Muhammed Mûavvîz, yy. Riyâd, 1998, c.2, s. 140*).*

[289] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.33.
[290] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.32.
[291]**Kur'an-ı Kerîm**, Tâhâ, 20/93.
[292] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.33.
[293]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.31-32.

onu icaba veya nedbe yoracak bir karine yoksa o zaman *vakf* etmek lazım. Bundan dolayı hiç kimse karinesiz olan emir sıygasını nedb olmadığı için icaba, icab olmadığı için nedbe hamledemez. Karineden mücerret emir sıygası hem icaba hem de nedbe hamledilebilir. Bu durumda *vakf* etmek gerekir.[294]

3. Bâkıllânî, bu açıklamalardan sonra *lugat* yönünden konunun açıklamasına geçmektedir. Ona göre emir sıygasının emir için yeterli olduğunu iddia edenler onun sadece icaba bırakıldığını söyleyemezler. Çünkü sıyganın nedbe hamledildiğini savunan düşünceye karşılık diğer bir görüş de sıyga icaba hamledilmiştir diyebilir. Onun için emir sıygasının icaba hamledilmesi için karine olması gerekir. Bu durumda iddia sahiplerinin davalarında eşit konumda olması karinesiz olan emir sıygası ikisinden birisine bırakılmayıp; her ikisine (icab ve nedb) hamledilmesi müşterektir düşüncesi doğru çıkmaktadır. Buna göre mutlak emrin icab ve nedbden hangisine hamledileceği ancak *karine* vasıtasıyla bilinmiş olur.[295]

Bâkıllânî, emrin hakiki mana itibariyle icaba, mecâz mana itibariyle de nedbe yorması gerektiği görüşlerini de kabul etmez. Zira nedb, önceki açıklamalarından anlaşıldığı gibi hakiki mana itibariyle emredilendir. Gerçek olan şu ki; nedb ve icabın ikisinde de taat vardır. O halde mutlak emir taaat yönünden de yalnız icabı ifade edemez. İcab, bazen geniş ve dar bir vakitte yerine getirilebildiği gibi yerine getirilmemesi halinde bedelinin verilmesi ile de yerine getirilebilir. Buna göre mevcut olan şeyi hakiki olarak kadîm, mecâz olarak muhdes saymadığımız gibi icabı hakikat, nedbi de mecâz kabul edemeyiz. Çünkü ikisi de emir olması itibariyle emredilendir. İcab ve nedb emredilen olduğundan emir ikisinden birisine karinesiz olarak tahsis edilemez. Bu yüzden delil bulana kadar emrin icab ve nedbden hangisine yorması gerektiği hususunda *vakf* etmek gerekir.[296]

Bâkıllânî'ye göre karineden mücerret olan emir sıygasının icab veya nedbi ifade etmesinin ispatının iki yolu vardır.

[294]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.33.
[295]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.34.
[296]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.34.

1. *Aklî delil*: Bâkıllânî'ye göre akla dayanılarak ispat edilmeye çalışılan bütün görüşlerin doğruluğu iddia sahibini bağlar. Zira akla dayanılarak yapılan bir ispat karşı taraf tarafından yine akla dayanılarak yanlışlanabilir. Kaldı ki; bir başkasına göre aklın rolü görülmeyebilir.

2. *Haber*: Bu konu ile ilgili akli delil yeterli olmayınca geriye lugat ehlinden lafzın belirtilen manaya vaz′ olunduğuna dair bir haberin olması gerekir. O zaman yapılacak şey lugat yönünden konunun ispat edilmesidir. Bu konu lugevî bir meseledir. Bu meselenin çözülmesi ancak lugat ehli tarafından hüküm verilmesi ile olur. Lugat ehlinden de bu konu ile ilgili sahih bir yolla bir beyanat gelmemiştir. Bu konu ile ilgili Hz. Peygamber'den de bir nakil gelmemiştir. Lugat ehlinden de bu konunun çözülmesi yönünden bir icmâ veya inkârını ret edecek bir haber gelmemiştir. Bu durumda iddia sahiplerinin iddialarını destekleyecek bir *karine* mevcut değildir. Zira bu da;

2.i. Ya bizzat müşahade ile olur.

2.ii. Ya da lugat ehlinden iddialarını ispat eden bir naklin olması ile olur. Lugat ehlinden yapılacak nakil işitilen açısından zorunlu bilgiyi gerektirecek mütevatir bir yolla olduğu gibi, bir kişinin bir toplulukta nakilde bulunmasıyla topluluktan hiç kimsenin onun bu naklini yalanlayamaması ile olmaktadır.

2.iii. Bu iki yolun dışında Hz. Peygamber'den doğruluğu kesin olan bir beyanat olmasıyla olmaktadır.

Bâkıllânî'ye göre lugat ehlinden kelimenin hakikat ve mecâz anlamlarından birisine dair bir beyanatın olmaması dilbilimsel olarak emrin ifade ettiği manayla ilgili vakfettiklerini göstermektedir. Kendisi şöyle bir misal vererek bu konuya açıklık getirmektedir: *Cemaat, neferler ve fırka* dilde birbirlerinin yerine kullanılabilen (mevkuf) lafızlardır. Bu kelimelerin hepsi üç ile üçten fazla olan şeyleri kapsamaktadır. Lugat ehlinden bu kelimelerin üç ve üçten fazla olan şeyleri kapsadığına dair bir açıklama nakledilmese de *cemaat, nefer ve fırka* kelimeleri üç ve üçten fazla olan tüm sayıları kapsamaktadır. Zira bu sayıların birinde mecâz bir diğerinde hakiki olarak kullanıldığına dair bir beyanat gelmemiştir.

Bu kelimelerin belli bir sayıya vaz‘ edilip diğerlerinde mecâz olduğuna dair bir beyanat gelmediğine göre bu durumda bu kelimelerin üç veya üçten fazla olan tüm sayıları kapsadığını ve bunda vakfetmemiz gerektiğini belirtmektedir. Bu durum emrin bizzat kendisi ve افعل (yap) sıygası için de geçerlidir. Yani emir ve sıyga, nedb ve icabın ikisine hakiki manada *tevakkuf* etmektedir.[297]

Bâkıllânî'ye göre, emir sıygasının icaba veya nedbe hamledildiğini farz etsek bile bu, sıyganın mutlak olarak icab veya nedb ifade ettiğini göstermez. Zira mutlak olarak gelen *umûm lafızın* neye hamledileceği ile ilgili lugat ehlinden bir rivayet gelmemişse bazen *bazıları* kastedildiği gibi bazen de ondan *tümü* kastedilebilir. Bu durumda lafzın müşterek olarak her ikisine hamledilmesi gerekir. Onlardan birisine hakiki diğerine mecâzi manada kullanıldığına dair elimizde bir delil mevcut değildir. Dolayısıyla lugat ehlinden iki manayı ifade ettiği ile ilgili lafzın birinde hakikat diğerinde mecâz olduğuna dair bir beyanatın olmaması onun *müşterek* olduğuna delalet eder. Bu görüş uzak bir görüş değildir. Mesela لون (renk) lafzı *siyah, beyaz ve diğer renkler* için ifade edilen *müşterek* lafızdır. Aynı şekilde *mevcut* lafzı *kadim ve muhdes* lafızları için kullanılan müşterek bir lafızdır. Yine عين sözcüğü hem *göz* için hem de *kaynak* için kullanılır. Bundan dolayı kelimenin anlaşılabilmesi için itlak edildiği manaya hamledilmesi gerekir. Çünkü isim ve sıfatlar ancak bir mananın anlaşılması için konulan ibarelerden ibarettir. [298]

Lugat ehli mademki isimleri ve sıfatları belirli bir manayı ifade etmek için vaz′ etmişler; öyleyse belli bir manaya vaz‘ edilen lafzın o manaya vaz‘ edildiğine dair bir beyanatın olması gerekmektedir. Lugat ehli, karineden mücerret olan emir افعل (yap) sıygasının hangi manaya vaz‘ edildiğine dair bir beyanatta bulunmadıklarına göre onun ifade ettiği mana hususunda *vakf* etmek gerekir.[299]

[297]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.36.
[298]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.37.
[299]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.38.

b.Mutlak Emrin Nedbi İfade Etmesi

Ebû Haşim, Kadî Abdülcebbâr, Ali b. Cûbbaî gibi Mû'tezile ekolünün büyük çoğunluğu ile Mâlikî ulemasından Kadî Abdülvahhâb'a göre emir, *nedb* üzerine vaz' edilmiştir. İmam Şafiî'den emrin nedb üzerine söylendiği rivayet edilmektedir.[300] Zerkeşî'nin naklettiğine göre Mû'tezile kelamcıların çoğunluğu ile fukahâdan bir grup emri nedbe hamletmiştir. Ancak kendisi bu görüşte olanlardan sadece Ebû Haşim, Ali b. Cubbâi ile Kadî Abdülvahhab'ın isimlerini ziketmiştir.[301]

Karinesiz (karineden mücerret) olan emrin nedb hifade ettiğini söyleyenlere göre, emirde kesin olarak fiilin iktizâsı vardır. Ebû Hüseyin el-Basrî, Mû'tezilenin önemli simalarından Ebû Haşîm'i delil göstererek şu açıklamayı yapmakatadır: Ebû Haşîm, افعل (yap) sıygası, iradeyi gerektirir. Bu sıyga vücûb delalet etmiyorsa onu nefyedip; kesin olanı söylemek gerekir ki; fiili yapan için medh fiilin oluşumunu gerektiren hüküm nedbtir. [302] Bu durumda emir, icab ve nedbin ikisini kapsamaktadır. Bunun en azı nedbtir. Çünkü vücûbun olabilmesi için terkine cezanın (vaîd) ve yerginin (zem) terettüp etmesi gerekir. Terkine cezanın ve yerginin olmaması durumunda emir kesin olan manaya vaz' edilmesi gerekir ki; o da nedbtir. Zira emrin kendisinde emredilenin terkine ceza ve yergiye bağlanması yoktur. Bu durumda emredilenin iradesi imtisal yönünden olduğu için vücûb hamledilmesi gerekmemektedir. Çünkü nedbte de yapanın iradesi vardır. Nedbte irade olduğu halde onun terkinde günah sonucu çıkmaz. Emrin karine ile gelmesi halinde terki haram hükmü doğurduğundan ondan kaçınılır. Oysaki karinesiz emrin ne iradeden ne de fiilin emredilmesinden dolayı haram olduğu söylenemez. Bu durumda emir sıygası nedbe hamledilir.[303]

[300] Karineden mûcerret olan emrin hamledilmesi gereken hüküm ile ilgili görüş sahiplerinin çoğu İmam Şafiî'nin kendi görüşlerinde olduğunu iddia etmektedirler. Cüveynî, onun karinesiz emrin icaba hamlettiğini nakletmektedir. (Bkz. Cüveynî, **el-Bûrhan**, c.1, s. 223).

[301] Bu konudaki görüşler için bkz. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s.367.

[302] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s. 58.

[303] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s. 58-59.

Bâkıllânî, bu görüşe karşı çıkmaktadır. Karineden mücerret olan emir sıygasının nedbe hamledilmesi gerektiği ile ilgili getirilen delil lugat ehlinden nakil edilmiş değildir. Lugat ehlinden böyle bir nakil olsaydı itiraz olmazdı. Oysa lugat, bildirim (tevkif)ile meydana gelip kıyas ile tespit edilemez. Çünkü lugat, ancak lugat ehlinden tevatür derecesinde bir nakil ile tespit edilmektedir. Bu konuda ise hem vücûb hem de nedbe hamledildiği ile ilgili ihtilâf vardır.[304]

Bâkıllânî'ye göre insanlar lugatta emri ibâhâya kullanmaktadırlar. Zira vücûbata yapıldığı takdirde sevap sonucu çıktığı gibi nedbte de yapılması halinde sevap sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla emrin en az ihtimali nedb olmayıp ibâhâ olmaktadır. Ona göre konunun Allah'ın emirleri olduğunun söylenmesi de kabul edilemez. Zira konu, Allah'ın emirleri değil (şer'), emrin lugattaki anlamıdır.[305]

Mubahı emredilen fiil olarak görmeyenler onu emredene bir menfaat olduğu için reddettiklerini belirtmişlerdir. Oysa onlar mubahın güzel yaptığımız fiiller olduğunu söylemişlerdir. Hal böyle iken mubah bir fiil, bizzat kendisi failine güzel olduğu için emredilebilir. Bu durum Yüce Allah ve insanlar için geçerli bir durumdur. Bu durumda karineden mücerret olan emrin en az ihtimali ibâhâ olup o da memurun bih olmaktadır. Buna göre karineden mücerret olan emrin ihtimali en az olduğu için nedbe delalet ettiğini söyleyenlerin dayandığı delil düşmüş olmaktadır.[306]

Aynı şekilde karineden mücerret olan emrin nedbe delalet ettiğini söyleyenler umûm lafzının bir cinsin bütün bireylerini içine almaya (istiğrak) hamledilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.[307] Hâlbuki umûm lafzının savunulan görüş sahiplerinin mantığına göre ihtimali en az olana hamledilmesi gerekir ki; o da üçtür. Öyleyse karineden mücerret olan emrin nedbe delalet ettiği görüş sahih değildir.[308]

---

[304]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.40.
[305]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.41.
[306]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.41.
[307]Yani cem' (çoğul) olan kelime üç ve üçten fazla olan herşeyi kapsamına almasına rağmen az ihtimali olan istiğraka hamledilir. Öyleyse bunu karineden mûcerret olan emirde de ihtimali en az olan ibâhâya hamletmedilmesi gerekir. Basrî, ûmûmî lafızların lugatta sadece istiğrak için va'z edildiğini belirtmektedir. Lafızlar ûmûmda hakikat üzerine olup diğer manalarda ise mecâzdır.(Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s. 210*)*. Bâkıllânî, bu delille Mutezile şeyhini karineden mûcerret olan emrin ihtimali en az olarak nedbe hamlettiği halde neden bu kuralı ûmûm lafızlar için işlemediği hususunda ilzam etmektedir.
[308]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.41

Diğer taraftan karineden mücerret olan mutlak emri terkine haramlık bağlamasına ve onun terkinin cezayı gerektireceğine dair lafzında bir karine olmadığı için onu nedbe hamledilmesi gerektiğini söyleyenlere Bâkıllânî, nedbte de onun terkinin geçerli olmasına (cevâz) dair bir delilin olmadığını söylemiştir. Zira eğer mutlak emir lafzının terkine haramlık sonucu çıkmadığına dair bir karine olmamasından dolayı nedbe hamledilmesi gerektiği iddia ediliyorsa nedbin de terki halinde geçerli olmasına (cevazâ) dair bir karinenin olması gerekmektedir. İbahada ise lafız mutlak bırakılarak yapılması veya yapılmaması ile ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Böyle bir kayıt olmadığına göre karineden mücerret olan emrin nedb, icab veya ibâhâya hamledilmesi doğru görünmemektedir. Bu durumda karineden mücerret olan emrin bir kayıtla neyi ifade ettiğinin belirlenmesi gerekmektedir. Kayıt olmadığına göre *vakf* etmek gerekmektedir.[309]

Karineden mücerret olan emrin nadbe hamledilmesi gerektiğini söyleyenlere göre şer'i bir hüküm gelmeden önce akılla fiilin mubah olduğu bilinmektedir.[310] Fiil emredilince onun güzel olduğu ve yapılmasının istendiği anlaşılmaktadır. Bu durumda fiilin terkinin mubah olduğu nasstan önce akılla bilindiğinden ayrıca mubah olarak belirtilmesi gerekmemektedir. Çünkü nass aklın hükmüne muhalif olduğundan terkinin haram olduğuna dair bir nassa ihtiyaç vardır.

Bâkıllânî'ye göre mubah fiil de aslında şer'e dayanır. Zira mubah da emir ve nedb gibi şer'le anlaşılan bir hükümdür. Burada ifade edilmesi gereken aklen haram ve mahzur olmadığı ifadelerinin kullanılmasıdır. Mubahı aklen belirlenmesi gereken fiillerin arasına almak hatadır. Çünkü şer'i ahkâm geldikten sonra onun terkinin haram olduğuna dair bir karine yoksa eskiden fiilin yapılmasının konumu neyse öyle kalmaktadır. Bâkıllânî yukarıdaki açıklamayı düzeltme yoluna gittikten sonra karinesiz emrin nedbe hamledilmesi gerektiğini söyleyenlere karşı şu cevabı vermektedir:

---

[309]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.42.

[310]Bu açıklama, şer'ten önceki durumdan söz ettiği için akla istenilen amacın hilafını getirmektedir.. Hâlbuki konu, şer'i nasstır. Bu açıklamaya göre bir fiilin ibadet sayılması için onun nassla tayin edilmiş olması gerekmektedir. Şer'i ahkâm varid olmadan önce mubah "*fiillerde asl olan ibâhâdır"* kaidesi üzerine bina edilmektedir. Fakat bu fiil, şer'i ahkâm gelmeden ibadet sayılmamaktadır. Ancak kaideden anlaşılan şer'i ahkâm gelmeden önce de fiil ibadet sayılmaktadır.

Sizin mubah olarak gördüğünüz fiil, şer'i ahkâm gelmeden önce aklen haram olmadığı biliniyordu. Şer'i ahkâm geldikten sonra artık onun durumu değişmektedir. Bu fiilin terkinin aklın bildiği durumda kaldığına dair bir karine olmadığı gibi onun terkinin haram olmadığına dair de bir durum bulunmamaktadır. Çünkü ulemanın çoğuna göre bir fiilin hükmü karineden mücerret olarak gelen mutlak emir ile akılla bilinen hükümden çıkmaktadır. Artık onun terkinin mahzurlu fiillerden olduğu ve bunu yapanın suçlu olduğu ortaya çıkmaktadır. Böylece fiilin aklın daha önce bildiği hüküm üzerinde olduğu belirtilmiştir. Hâlbuki emir geldiğine göre durum değişmiştir. Emrin daha emredilmeden önceki durumu, emredildikten sonra terkinin hükmünü değiştirme ihtimali olduğundan önceki durumla sonraki durum aynı olmamaktadır. Bu durum karineden mücerret olan emrin nedbe hamledileceğini göstermez. Zira iki durum birbirinden farklıdır. Artık terki haram sonucuna bağlandığı gibi terki haram sonucuna bağlanmayabilir. Emrin ifade edeceği hüküm karine olmadan anlaşılmadığına göre *vakf* etmek gerekmektedir. Böylece mücerret olan emrin nedbe hamledilmesi gerektiği görüşü geçersiz olmaktadır.[311]

Bâkıllânî'ye göre karineden mücerret olan emrin nedb üzerine hamledilmesini savunanların افعل (yap) 'den sonra gelen ندبتك (*teşvik ettim*) ارشدتك (*sana yol gösterdim*) gibi ifadelerin geliş sebebinin pekiştirme (tekid) için olduğunu belirtmeleri yerinde değildir. Yani amirin memura: - *şu iş yap* çünkü bu fiili yapman güzeldir diye ifade etmesi tekidi ifade eder. Dolayısıyla pekiştirmeden (tekid) murad neyse pekiştirilmiş fiilden (müekked) murad o ifade lazım olduğuna göre Bâkıllânî افعل"den sonra gelen ندبتك (teşvik ettim) ارشدتك (sana yol gösterdim) gibi ifadelerin *pekiştirme (tekid)* değil emrin hangi manayı ifade etmesi gerektiğini tespit etmek için olduğunu ileri sürer. Zira emir ifadesi bu kelimeler gelmeden önce tefsir edilmeye muhtaç olup; beyan ettiğinin dışında muhtemel bir anlama sahipti.[312]

Bâkıllânî, burada emir sıygasından sonra gelen bazı özel kelimelerin tekidi değil sıyganın hangi vecih üzerine geldiğini beyan etmeye yönelik olduğunu söylemektedir. Bu açıklamaya göre eğer sıygadan sonra gelen bu ifadeler gelmeseydi o zaman sıyga yalnız başına kalır hangi manaya vaz' edildiği anlaşılmayacaktı. Öte

[311]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.43.
[312]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.44.

yandan mücerret emrin nedbe hamledildiğini söyleyenlerin ileri sürdüğü tekid delili aynı şekilde vücûba için de kullanılabilir. Yani افعل (yap) 'dan dan sonra gelen الزمت (gerekli kılmak) فرضت (farz kılmak) gibi kelimelerin de aynen nedb için kıllanıldığı gibi vücûba için olduğu da ileri sürebilirler. Dolayısıyla mutlak emrin neyi ifade ettiği bilinmemektedir. [313]

Bâkıllânî, karineden mücerret olan emrin nedbe hamledilmesini akla ve lugate dayanarak savunanların dayandıkları delillerinin geçersiz olduğunu belirttikten sonra onlardan bir grubun karineden mücerret olan emrin nadbe hamledilmesini sem'a (haber, nass) dayanarak savunduklarını belirtmektedir. Bu durumda geriye haber yönünden bunun mümkün olmayacağının ispat edilmesi kalmaktadır. [314]

Karineden mücerret olan emrin haber cihetiyle nedbe hamledileceğini savunanlar Hz. Peygamber'in "*size ne emredersem onu gücünüz ölçüsünde yerine getiriniz, neyi yasaklarsam ondan kaçınınız."*[315] Hadisini delil göstererek emrin istek ve kuvvete (istit'a) taalluk ettiğini belirtmektedirler. Nehiyde ise Allah bize neyi yasakladıysa ondan kaçınmamızı gerekli kılmıştır. Bu durumda nehiy icaba emir ise nedbe hamledilmiştir.

Bâkıllânî, bu hadise dayanarak emrin isteğe ve nedbe yorması gerektiğini savunanlara karşı birkaç delil getirmiştir.

1. Bu hadis ahad haber olduğundan usûl ona dayandırılamaz. Zira usulde zannîlik değil, kesinlik esastır. [316]

---

[313]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.44.

[314]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.44.

[315]Hadis Ebû Hureyre'den müttefikü'n-'aleyh olarak nakledilmiştir. Bûharî, Sahîh,'de "*ben size karışmadıkça siz karışmayın. Sizden öncekilerin helaka götüren şey onların çokça soru sormaları ve peygamberlerine muhalefet etmeleridir. Size neyi yasakladıysam ondan kaçınınız, size neyi emrettiysem onu gücünüz ölçüsünde yerine getiriniz. "*şeklinde geçmektedir.(Bûharî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail,(ö. 256/869), **el-Camiu's-Sahîh,** Darül-İbn-i Kesîr, Dımeşk-Beyrût, 1423/2002, İ'tisâm,96/2- 7288;Müslîm, Ebû Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kûşeyrî en- Neysâbûrî (ö.261/875), **Sahîh**, Darü'l-Kütübül-İlmiyye, Beyrût-Lübnân, 1991, Hac,73/412- 1337, s.975).

[316]Bu cevap, "*dil ve usûl kaideleri, kesin delil üzerine kurulup zanni deliller üzerine bina edilmez."* Kaidesine dayandırılarak verilmiştir. Bâkıllânî, birinci cümlede zâhirilere ve onlara tabi olanlara karşılık vermiştir. İkinci cümlede ise çoğunluğunu oluşturan usulcülere karşılık vererek dil ve usul kaidelerinin zannî bir delile dayandırılarak oluşturulamayacağını belirtmiştir.

2. Hadisin zâhirinden "*dilerseniz yapın*" anlamı çıkmamakta ve terkinin helâl olduğu isteğimize bırakılmamaktadır. Bu hadiste anlatılmak istenen "*size emrediyorum*" gücünüz yettiğinde yapın anlamı çıkmaktadır. Hem hadisin zâhirinden emrin hangi cihetten olacağı anlamı da çıkmamaktadır.[317]

Diğer taraftan hadiste güç getirdiğimiz fiiller her zaman nedb cihetinden gelir anlamı çıkmaz. Güç getirdiğimiz fiillerin yapılması nedb cihetinden geldiği gibi Yüce Allah'ın Kur'an'da gelir. cihetinden de vücûba buyurduğu gibi [318]فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ Takvanın icab cihetinden gelmeden sadece nadbe hamledilmesi de varid olmamıştır. Bu ayette Allah'tan sakınmanın (takvâ) gücümüz ve aklımız yerinde olduğu müddetçe devamlı yapılması emredilmektedir. Hem istita' bedenin emredilen fiile güç getirilmesi üzerine de varid olmamıştır. [319]

Bâkıllânî, Mutezilenin savunduğu "*memur olan, ancak gücü yetendir"*[320] görüşüne karşı çıkmaktadır. Ona göre, "*size neyi yasakladıysam ondan kaçınınız."* zâhirinden bütün emirleri kapsamaktadır. Burada emrin icab veya nedb üzerine hamledilmesi bilinmemektedir. Durum böyle olunca ona göre Mû'tezile ile kendileri arasında ihtilâflı bir konuda görüş belirtilmiş ki; bu da yersizdir. Yani zaten emrin icab veya nedbi ifade ettiği bilinmemektedir.[321]

---

[317]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.45; Gazzalî, bu hadise dayanılarak emrin nedb üzerine hamledilmesini savunanlara karşı çıkarak bu hadisin ahad haber olduğunu ve usulün buna dayanılarak oluşturamayacağını belirtmektedir. Ona göre hadisi delil getirenler aslında dil ve akıl cihetinden emrin nedb üzerine hamledilmeyeceğinin bir itirafı mahiyetindedir. Fakat getirdikleri delil ahad haber olduğundan usul buna göre de oluşmaz. Zira usul kaideleri kesinlik ister. Hadise dayanılarak ilim kaidelerinin oluşabileceğini varsaysak bile hadiste şu فافعلوا ما شأتم ifadesi geçmemekte Yüce Allah'ın Kur'an'da فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ buyurduğu gibi ما استطعتم ifadesi geçmekte ve emirin icab olması için istit'a (yapa bilme, güç) şart koşulmuştur. (Gazzalî, **el-Mûstasfâ**, c.3, s. 143.)

[318]**Kur'an-ı Kerîm**, Teğâbûn, 64/16.

[319]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.46.

[320]Mutezilenin bu kaidesi *lûtuf* üzerine bina edilmiştir. Onlara göre lûtuf; kişinin bir vacibi yapmaya ve nehyi yapmamaya gücünün olmasıdır. Bu Allah'a vaciptir. Lûtuf emirden sonra olmalı emirle beraber veya önce olmamalıdır. Bu, ister farz bir emir ister nafile emir için olsun durum değişmez. Ancak onlar lûtfu üç kategoride alıyorlar ki; fiilden önceki veya fiille beraber lûtfû vacip görmemektedirler. Onlar tekliften hemen sonraki kuvveyi (güç), vacip görmektedirler. (bkz. Kâdî Abdü'l-Cebbâr b. Ahmet el-Esedî Abâdî (ö.415/1025), **Şerhü'l-Ûsûlü'l- Hâmse**, thk. Dr. Abdülkerim Osmân, Mektebetü Vahbâ, 1996, s. 519). Ehl-i Sünnete göre ise güç, Allah'ın dilediği kullarına verdiği tefaddûldur. Allah'ın Kullarına bir fiili yapmaya muaffak kılması veya bir fiilden kaçındırması onlara verdiği bir ikramdır. Bu Allah'ın üzerine bir vacip de değildir. (İbn Kâyyım el-Cevziyye, **Medâricu's-Sâlikîn**, *thk.* Rıdvân Cuma Rıdvân, Muessetü'l-Muhtâr, 1422, Kahîre, c.1, I, s.94).

[321] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.46.

4. Mutlak Emrin Vücûba İfade Etmesi

Karineden mücerret olan emrin hangi yolla vücûba ifade edeceği ile ilgili usûlcüler arasında ihtilâf vardır. Hanefî, Mâlikî, Şafîi ve Hanbelî usûlcülerin çoğunluğu emrin vücûb delalet ettiği görüşündedirler.[322]

Hanefilerden Cessâs ile Serahsî Şafîilerden Şirazî ve Mutezilî usûlcülerden Basrî lugatta emrin vücûb hamledildiğini savunmuşlardır.[323] Zerkeşî, Kayrevânî'den emrin vücûb delaletinin akıl yoluyla olabileceğini nakletmiştir.[324] Cûveynî'nin naklettiğine göre İmam Şafîi ve Ebû İshâk İsferayinî gibi diğer bazı usûlcülere göre mutlak emrin vücûbu ifade etmesi lugatça tespit edilir.[325] Zerkeşî'nin naklettiğine göre Bâkıllânî ile çağdaş olan İbn Fûrek'e göre ise mutlak emrin vücûba yorması ancak şer'ile olmaktadır. Bu görüşte olanlara göre şer'i ahkâmın emirlerinin vücûba yorması akıl ve lugatça tespit edilmez. Şer'i ahkâm ancak haber yoluyla vücûb ifade eder. Çünkü haber, şer'i emirlerde emrin vücûba hamledilmesi şeklinde gelmiş olup; vücûb olmadığına dair bir karine olduğu takdirde diğer manalara hamledilir.[326]

Bu üç görüş dışında dördüncü görüş sahipleri karinden mücerret olan emrin vücûba hamledilmesinin lugat ve şer' ile tespit edileceğini belirtmişlerdir. Zerkeşî Ebû Hamid el-İsferainî'nin bu görüşte olduğunu belirtmiş Cuveynî de bu görüşe katılmıştır.[327] Cûveynî bu görüşü kısaca şöyle açıklamaktadır: *افعل lugatta terk edilmesine pay bırakılmayan bir taleptir. Bu durum karinelerden mücerret olan emir lafzının gerektirdiği bir durumdur. Ancak biz onun vücûb gerektirdiğini sadece lugatça tespit edemeyiz. Onun (talep) vücûb gerektirdiğini ise ancak şer'de terki cezaya (vaîd) bağlandğında anlarız*.[328]

---

[322] Serahsî, el-Usûl, c.1, s.15; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 367; Şirazî, **Şerhü'l-Luma'**, c.1, s.206; Kadî Ebû Y'alâ, **el-'İdde**, c.1, s.224; Karâfî, **Şerhü'l-Tenkihü'l- Fûsûl**, s.127.

[323] Cessâs, **el-Fusûl**, c.2, s.90; Serahsî, **el-Usûl**, c.1, s.18; Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.71; Şirazî, **Şerhü'l-Luma'**, c.1, s.206.

[324] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 367.

[325] Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s. 222.

[326] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 367

[327] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 367.

[328]Cûveynî **el-Burhân**, c.1, s. 222.

Cûveynî'nin bu açıklamasından onun karineden mücerret olan emrin vücûba hamledilmesi için hem lugatı hem de şer'i gerekli gördüğünü ve bu ikisinin toplamından ancak onun vücûb ifade edeceğini anlıyoruz. Dolayısıyla emrin vücûb ifade edeceğini belirtmesi ile *vakf* ekolünden emrin vücûb ifade etmesini sadece lugatça tespit edilmeyeceğini belirtmesi ile de İmam Şafiî'den ayrıldığını söyleyebiliriz.

Bu kısa açıklamalardan sonra Bâkıllânî'nin konu hakkındaki görüşüne geçebiliriz.

Karineden mücerret olan emrin vakfa hamledilmesi gerektiğiyle ilgili ileri sürülen deliller aslında onun nedb veya vücûba hamledilmemesi gerektiği ile ilgili deliller olup; vakfın ispatıdır. Yani daha önce karineden mücerret olan emrin nedb ifade etmeyeceğiyle ilgili lugat ve akıl yönünden ne söylenmişse onun vücûb ifade etmeyeceği ile ilgili aynı deliller ileri sürülebilir.

a.Lugat Cihetinden Mutlak Emrin Vücûb Gerektirdiğinin Reddi

Mutlak emrin lugata dayanarak vücûba hamledilmesini savunanların geneli lugat ve şer'de emredilen fiilin yapılmasının (emredilen açısından) vücûbu gerektirdiğini anlamışlardır. Onlara göre emredilen kişi emrin gereğine (mucîb) yapılan emre uyma (imtisâl)cihetinden geri durduğu takdirde isyan eden (asi) olarak adlandırılmış ve onun, ikâb ve zem edilmesi uygun görülmüştür. Buna göre emredilen kişinin asi olarak adlandırılarak ikâb ve zem edilmesi ancak yapılması zorunlu olan bir fiili terkettiği takdirde olmaktadır. Nitekim ümmetin tümü Allah'a iman ve tüm ibadetlerin vacip olduğunu mücerret olan emrin gelmesiyle anlamışlardır. Mesela; melekler Hz. Âdem'e secde edilmesi gerektiğini mücerret olarak gelen Yüce Allah'ın اسْجُدُوا لِآدَمَ "*...Adem'e secde edin...*" (اسْجُدُوا) emrinin mücerredinden anlamışlardır.

Bâkıllânî, karineden mücerret olan emrin vücûba hamledilmesi gerektiğini lugata dayanarak savunanların aslında kendi görüşlerini delil olarak sunduklarını belirtmektedir. Ona göre yukarıda yapılan açıklamalar delil olmayıp emrin mücerret olarak vücûba hamledilmesini gerektirmemektedir. Zira yıkarıda gösterilen deliller karine ile anlaşılmaktadır. Her ne kadar karine gizli kalsa da bu gibi emirlerin vücûba

hamledilmesini, emredilen kişi adet, örf ve amirin konuşmasından çıkarma (karineyi haliye) ile anlamıştır. Ona göre lugat ehli ve fakihler, lugat ve şer'de mücerret olarak vaz' edilen emrin terki ile memurun asi olarak adlandırılıp bunun sonuncunda zem ve ikâb edilmesine dayanarak mutlak emrin vücûba hamledilmesi gerektiğini kabul etmemişlerdir. [329] Buna göre mutlak emri terk edene asi denilmesi ve bunun sonuncunda zem ve ikâb edilmesi ancak karine ile olmaktadır. Nitekim Kadî'ye göre her emri terk edene asi denilmez. Ancak vacibi terk edene asî denilir. Mutlak emrin henüz vücûbu ifade etmesi gerektiği belli olmadığına göre onun terk edilmesi sonuncunda asi sıfatına dayanılarak vücûb ifade ettiği çıkarılamaz. Zira mutlak emir vücûb ifade edebildiği gibi nedbi de ifade edebilir. Nedbi de terk edene asi denilmez.[330]

Bâkıllânî, mutlak emrin vücûbu ifade etmesini savunanlara başka bir delil daha getirmektedir. Ona göre, mutlak emrin gereğini yerine getirmeyene asi denilmesi lugatta zemme olarak vaz' edilmemiştir.[331] "Asi*"* lafzı sadece emre muhalefet etmeyi ifade etmektedir. Dolyasıyla emre isyanın ikâbı gerektirip gerektirmediği delile (karine) bağlıdır. Mesela; birisinin birineاشرت عليك فعصيتني "*sana yapmanı işaret etmiştim ama sen isyan ettin (muhalefet ettin)* derse işaret edenin emri icabı gerektirmese de "*asi"* ifadesi lugata işaret edenin emrine muhalefet olarak anlaşılmaktadır.[332]

Bâkıllânî, mücerret emrin lugat cihetinden vücûba hamledilmemesi ile ilgili başka bir açıklama getirmektedir. Ona göre mücerret emrin gerçek anlamda nedbe hamledilmesi gerektiğini ileri sürüp onun karineden dolayı vücûba hamledilmesi mecâz olmakta, aynı şekilde gerçekte onun vücûba hamledilmesini savunup; nedbe hamledilmesi karineden dolayı mecâz olmaktadır. Zira hakikatta kullanılan her lafız karineden dolayı başka bir anlamda kullanılırsa ikinci anlamı mecâz olmaktadır. Dolayısıyla bir lafzın mutlak olarak gerçek anlamı ile kullanıldığını savunup; karine ile de başka anlama gelmesi gerçek anlam olarak savunulamaz. Şayet hem mutlak olarak anlaşılan anlam ile karineden dolayı elde edilen anlam hakiki anlam olarak

[329] Bâkıllânî**, et-Tâkrîb**, c.2, s.53.
[330] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.53
[331]Eğer zem kelimesi ikab kelimesine bedel olarak kullanılmışsa bu yerindedir. Zira zem kelimsei ikab kelimesinden daha umumî bir ifadedir. Dolaysıyla emrin mucibinin yerine getirilmemesi halinde zemmi gerektirse de ikabı gerektirmeyebilir.
[332]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.53.

kabul edilirse mecâz anlam kökten kaldırılmış olur.[333]Ancak dilde mecâzi anlam kesinlikle varolup; iptal edilmeyen bir kuraldır. Dolyasıyla karineden mücerret olan emir, lugatta hakiki anlamı ile nedb için vaz‘ edilmiş olup; karineden dolayı icaba hamledilmişse onun icaba hamledilmesi mecâz olmaktadır. Aynı şekilde karineden mücerret olan emir, lugatta hakiki anlamı ile icab için vaz‘ edilmiş olup; karineden dolayı nedbe hamledilmişse onun nedbe hamledilmesi mecâz olmaktadır. [334]

Bâkıllânî, yukarıdaki açıklamaları ile şu sonuca varmak istemektedir. Nedb talep ifade edip; emredilen olduğundan karineden mücerret olan emir mutlak anlamda icaba hamledilemez. Zira karineden mücerret olan emrin icaba hamledilmesi gerektiğini savunanlara göre, mücerret olan emir, ancak karine ile nedbe hamledilebilmektedir. Bir lafzın karine ile başka bir anlama hamledilmesi mecâz olmaktadır. Hâlbuki kendisine göre, emrin nedbe hamledilmesi mecâz değil; nedb, talep ifade ettiği için hakikatte emir onu da ifade etmektedir. O halde kişi karineden mücerret olan emrin hakikatte icaba hamledildiğini savunup; onun karineden dolayı nedbe hamledildiğini söyleyemez. Zira mutlak emir hakikette ikisini de ifade etmektedir. Durum böyle olunca hiç kimse nedbin hakikatte emredilen olduğunu kabul edip; amirin amrederken mecâzı kastettiğini söyleyemez. Zira nafile ibadetlerle Allah’a olan yakınlaşma ve itaat mecâz olacaktır.[335]

b. Akıl Cihetinden Mutlak Emrin Vücûb Gerektirdiğinin Reddi

Bâkıllânî’ye göre mutlak emir geldiğinde (varid olduğunda) onun vücûba veya nedbi ifade ettiği ile ilgili sorulan sorular karineden mücerret olan emrin mutlak olarak icab ve nedbe hamledilmediğinin göstergesidir. Karineden mücerret olan emrin mutlak olarak icab veya nedbe hamledildiğini savunup; onun neye hamledildiği ile ilgili soru sorulması yerinde görünmemektedir. Zira lafzın kendisini kapsamadığı bir manada onun o manayı ifade edip etmediği ile ilgili soru sorulamaz. Mesela, *“ben bir insan gördüm”* diyen birine sen eşek mi yoksa insan mı gördün? diye bir sorunun sorulması

[333]Mesela; رايت اسد يرمي (*ben bir Aslanı ok atarken gördüm*) cümlesinde geçen اسد *“Aslan*” ibaresi hem hakiki anlamı hem de karine ile anlaşılan anlamı hakiki olarak kabul edilirse o zaman mecâz anlamı kaldırılmış olup; اسد "*Aslan”* ibaresi ile anlatılmak istenen mana kaybolmaktadır. Zira اسد "*Aslan”*ibaresi karine ile *“adam”* olduğu anlaşılmaktadır.

[334]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.51.

[335]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.51.

yerinde ve doğru değildir. Ancak yukarıdaki cümleyi kullanan kişiye sen kadın mı gördün yoksa erkek mi ? diye bir soru sorulması erkek ve kadın insan kavramının içinde yer aldığından soru yerinde olacaktır. Dolayısıyla bir lafzın kullanılması halinde onun iki manaya gelme ihtimali varsa soru sorulabilir. Diğer taraftan bir lafzın neyi ifade ettiği ile ilgili bir karine varsa onun neyi ifade ettiği ile ilgili de soru sorulamaz. Çünkü soru ancak lafzın hangi manaya delalet ettiği ile ilgili bir kapalılık olup; karinelerin olmamasından dolayı neyi ifade ettiği anlaşılmıyorsa sorulabilir. [336] Bu delillerden karineden mücerret olan emrin icab ve nedbi ifade ettiği ancak hangisine hamledildiği bilinmediğinden mücerret emir varid olduğunda *vakfetmek* gerekmektedir.[337]

c. Emirlerin Haber Yönünden Vücûba Hamledilmesinin Reddi

Karineden mücerret olan emrin vücûba hamledilmesi gerektiğini savunanlar daha önce akli ve dilbilimsel (lügavî) cihetten açıklamaya çalışmış, Bâkıllânî bunun mümkün olmadığını ispat etmeye çalışmıştı. Bu başlıkta kendisi geriye kalan delilin de emrin icaba hamledilmeyeceğini açıklamaya çalışacaktır. Karineden mücerret olan emrin lugat ve akli cihetten icabı gerektirmeyeceği hususunda bu görüşte olanlarla hemfikirdir. Bu gruba göre haber cihetinden emrin icaba hamledilmesi gerekir. Zira emrin haber cihetinden emrin neye hamledilmesi ile ilgili bir hüküm varsa ona hamledilmesi gerektiği konusunda ihtilaf yoktur.[338]

Mutlak emrin nassa dayanarak vücûb ifade ettiğini savunan usûl âlimleri şu ayetleri delil getirmişlerdir.

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin...*"[339]ve قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ"*De ki: Allah'a itaat edin; Peygamber'e de itaat edin. Eğer yüz çevirirseniz şunu bilin ki, Peygamber'in sorumluluğu kendisine yüklenen (tebliğ görevini yapmak), sizin*

[336]Soru sorma iki şartın olması ile yerinde olur: Birincisi lafzın iki veya daha fazla manaya hamledileme ihtimalinin olması. İkincisi lafzın hangi manayı ifade ettiği ile ilgili karinenin olmaması.
[337]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.52.
[338]Yani Allah ve Resulü bir şeyi emrettiğinde şayet emrin icab veya nedb olduğunu belirtmişlerse artık onun belirtildiği şekilde anlaşılması gerekmektedir.
[339]**Kur'an-ı Kerîm**, Nisa, 4/ 59;

sorumluluğunuz da size yüklenen (görevleri yerine getirmeniz)dir. Eğer ona itaat ederseniz, doğru yolu bulmuş olursunuz. Peygamber'e düşen, sadece açık seçik duyurmaktır.''[340]

Bâkıllânî'ye göre bu ayetler karineden mücerret olan emrin icab gerektireceğine delil getirilemez. Ona göre bu ayetlerde taat emredilmiş olup onun da icab ve nedbe hamledilme ihtimali vardır. Şer'i ahkâmda mücerret olarak vaz′edilmiş emirlerden bir kısmının icabı gerektirmesi bütün emirlerin icaba hamledilmesini gerektirmez. Çünkü parçanın sabit olması bütünün sabit olmasını gerektirmez. [341]

Diğer taraftan ayetlerde yer alan أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ emri icaba hamledilse bile emirlerin neler olduğu belli değildir. Zira ona göre nedb de memurun bih olduğundan emrin vücûb ifade ettiğinin kesin olması gerekir ki; o da ancak karine ile anlaşılmaktadır.

فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُم[342] (*Peygamber'in sorumluluğu kendisine yüklenen (tebliğ görevini yapmak), sizin sorumluluğunuz da size yüklenen (görevleri yerine getirmeniz)dir*) Bâkıllânî'ye göre iddia sahiplerinin Yüce Allah'ın geçen kavlini delil getirmeleri yerinde değildir. Ona göre bu ayetin zahirinden yüz çevrilen emrin nedb veya icab olduğu çıkmaz. Çünkü Hz. Peygambere yüklenilen tebliğdir. Tebliğe muhatap olanların yüklendiği emrin icab veya nedb olduğu manası ayetin zahirinden çıkmaz. فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ ayeti kerimesi tebliğ edene ve ona muhatap olanlara sorumlu olduklarını ve bu sorumluluklarını yerine getirmeleri gerektiğini haber vermektedir. Ancak bu sorumlukların vücûb ifade ettiği karineden mücerret olan emirle mi, yoksa karine ile mi? olduğu belli değildir. فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ [(*Eğer yüz çevirirseniz şunu bilin ki, Peygamber'in sorumluluğu kendisine yüklenen (tebliğ görevini yapmak), sizin sorumluluğunuz da size yüklenen (görevleri yerine getirmeniz)dir*]ayeti kerimesi ceza (vaîd), kaçınma (irhâb) ve tehdid olursa ayette geçen فَإِنْ تَوَلَّوْاlafzı muhatap açısından tebliğ edeni tasdikten ibarettir. Dolayısıyla bu ayet muhataba Allah'a ve Rasulüne iman etmeyi emretmektedir. İman etmenin vücûbiyeti ise karineden mücerret olan emir ile değil Allah'ın bize bildirmesi

[340]**Kur'an-ı Kerîm**, Nûr, 24/54.
[341]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, , s.58.
[342]**Kur'an-ı Kerîm**, Nûr, 24/54.

(tevkif) ile olmuştur. Zira فَإِنْ تَوَلَّوْا lafzı şer'i ahkâmın icab ve nedb olan emirlerden bir kısmını terk eden için kullanılmamış, Allah'ı ve Rasulünün nübüvvetini inkâr edenler için kullanılmıştır. Bu durumda ceza (vaîd), kaçınma (irhâb) ve tehdid, Allah Rasulünün nübüvvetine inanmaya karine olmaktadır.[343]

Diğer taraftan وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا lafzı ise Hz. Peygamber ve onun getirdiklerine iman edenleri hidayete erdiren ve karşı çıkanları ise delalete sürükleyen emirlerden olmaktadır. Bu da taattan muradın iman etmek olduğudur. Aynı zamanda وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا lafzı, itaatın vücûbiyet ifade ettiğine delalet etmemektedir. Zira yapılan fiil vacib olmasa da nafileler yerine getirilerek sevap kazanılmış ve Hz. Peygamber'e itaat edilmiş olunmaktadır.[344]

Bâkıllânî'ye göre ayetin zahirine dayanılarak karineden mücerret olan emrin vücûba hamledilmesi gerektiği ortaya çıkmaz. Çünkü (فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ) lafzının icab ve nedbe hamledilme ihtimali vardır. Dolayısıyla karineden mücerret olan emrin ifade ettiği hüküm tartışmalı iken sadece bir ayetten yola çıkılarak karineden mücerret bütün emirlerin vücûba hamledilmesi sonucunu ortaya çıkarmamaktadır. Ona göre bu ayetin vücûba hamledilmesi gerektiğini kabul etsek bile bu icma ve diğer naslardan yola çıkarak anladığımız bir karine ile olmaktadır.[345]

Bâkıllânî'ye göre yukarıdaki ayetin devamı olan (إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ)[346]kaydına dayanılarak sadece vücûbiyet gerektiren hükümleri Allah ve Rasulüne götürmemiz gerektiği ve bunun sonuncunda da Allah ve Rasulünün belirlediği hüküm vaciptir denilirse bu yerinde değildir. Zira biz sadece vücûb gerektiren hükümleri değil hükmünü öğrenmek istediğimiz tüm dini sorunları onlara götürmekteyiz. Dolayısıyla bu ayete dayanılarak karineden mücerret olan emrin vücûbiyet gerektirdiği sonucu çıkmaz.[347]

---

[343]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.58.
[344]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.59.
[345]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.59.
[346]**Kur'an-ı Kerîm**, Nisâ, 4/59.
[347]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.59.

Karineden mücerret olan emrin vücûba hamledilmesi gerektiğini savunanlar " ‘‘فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيم *...onun emrine aykırı davrananlar, başlarına bir belâ gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap isabet etmesinden sakınsınlar.’’*[348]ayetini delil getirmişlerdir. Buna göre ayette emrin terki ceza (vaîd)gerektirir. Dolayısıyla mutlak emir vücûba hamledilmesi gerekir. Zira bu ayette geçen emir terkedildiğinde sonucu cezaya (vaîd) bağlanıp; icaba hamledildiğine göre karineden mücerret olan emirlerin de icaba hamledilmesi gerekmektedir.

Bâkıllânî’ye göre bu zaten bizim kabul ettiğimiz görüştür. Çünkü emrin terkinin ceza (vaîd) gerektirdiğini söylemek bir karinedir. Bu ayetteki emrin vücûbu ifade etmesine terkinin ceza gerektirmesi (vaîd) ile ulaşılmıştır.

d.Karineden Mücerret Olan Emrin Vücûba Hamledilmesine Sünnet Cihetinden Deliller Ve Bu Delillere Bâkıllânî’nin İtirazı

Bâkıllânî’ye göre karineden mücerret olan emrin vücûba hamledilmesi gerektiğini savunanların sünnet cihetinden getirdiği delillerin çoğu ahâd haber olup ilim cihetinden kesin bir bilgi değeri taşımazlar. Ona göre usûl kaideleri zanni ifade eden ahâd haberlerle belirlenemez. Buna göre karineden mücerret emrin vücûb ifade ettiğini savunanların dayandıkları hadislerin çoğu ahad haber cihetinden olup usûl kaidelerinin belirleyicisi olamaz.[349] Aşağıda mutlak emrin vücûb ifade ettiğini savunanların dayandıkları hadislerin bazıları verilmiş ve Kadî’nin bunlara verdiği cevaplar işlenmiştir.

1. Berîre Hadisi

İbn Abbas’tan rivayet edildiğine göre Berîre’nin Mûğis adında köle bir kocası vardı. Berîre ondan boşanmak istedi. Kocası kendisini o kadar seviyordu ki; Medine sokaklarında gözü yaşlı bir şekilde boşanmaması için arkasından koşardı. Fakat Berîre kocasından boşanmak istedi. Hz. Peygamber Berîre’den kocasına dönmesini isteyince Berîre: Siz bana emir mi ediyorsunuz diye sordu? Hz. Peygamber: Ben sadece

[348]**Kur’an-ı Kerîm,** Nûr, 24/ 63.
[349] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.59.

şefaatçiyim diye buyurdu. Bunun üzerine Berîre benim ona ihtiyacım yoktur deyip boşanacağını söyledi.[350]

Karineden mücerret olan emrin vücûb ifade ettiğini savunanlar bu hadisi delil getirerek Hz. Peygamber'den karinesiz olarak gelen emirlerin vücûba hamledilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Onlara göre şayet Hz. Peygamber'in emirleri vücûb ifade etmeseydi Berîre, Hz. Peygamber'e *bu senin emrin midir?*diye bir soru sormazdı. Zira Berîre Hz. Peygamber'in emirlerinin vücûb gerektireceğini bildiği için böyle bir soru sorma ihtiyacı duymuştur.

Bâkıllânî'ye göre, karineden mücerret olan emrin vücûb ifade ettiğini savunanların açıklaması yerinde değildir. Ona göre Berîre (r.anha)'nın yapmış olduğu soru sormaktan başka bir şey değildir. "*senin emrin midir?"* ifadesi emir olarak anlaşılsa dahi bu vücûb ifade etmez. Zira emir nedbe de hamledilebilir. Berîre (r.anha) burada Hz. Peygamber'in emrini nedb olarak algılamış olabilir. Çünkü nedb olan emirler de kişiyi Allah (c.c)'a yaklaştırıp sevap kazandırmaktadır. Bunun için Berîre (r.anha) Hz. Peygamber'e kendisine yapılan emrin Allah (c.c)'a yakınlaşma taşıyıp taşımadığını ve yaptığı takdirde sevap kazandırıp kazandırmayacağını sormuştur. Bunun vücûb ifade ettiğine dair herhangi bir işaret yoktur.[351]

Yine kârineden mücerret olan emrin vücûb ifadettiğini savunanlara göre yukarıdaki hadiste geçen *emir ve şefaat* ifadeleri emrin vücûb ifade ettiğini göstermektedir. Zira şer'i ahkamda Hz. Peygamber'in şefaatine uymanın nedb olduğu ittifakla sabittir. Onlara göre şefaatin nedb olduğu sabit olunca buradaki Hz. Peygamber'in emrinin vücûb ifade ettiği ortaya çıkar. Zira emir ya vücûb ya da nedb ifade eder. Buradaki emrin nedb ifade ettiğini söylemek aynı manayı ifade eden iki kelimenin kullanıldığını gösterir ki; bu da ihtimalden uzaktır. Hadiste geçen emrin nedb ifade ettiğini söylemek şefaatle emrin aynı manayı ifade ettiği ortaya çıkar ki; şefaatin mukabili emir değildir. Dolayısıyla şefaat ile emri birbirinden ayırmanın tek yolu emri vücûba hamletmekten geçer.

[350]Bûharî, **Sahih**, Talâk, 16/5280, 5281, 5282, 5283.
[351]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.64.

Bâkıllânî'ye göre ise Hz. Peygamber'in şefaatine (aracılık) uymak ancak uhrevî bir konudaysa nedb olmaktadır. Kendisine veya başkasına dünyevî bir yarardan ve zarardan dolayı yaptığı şefaat nedb olmamaktadır. Sözü geçen hadise dünyevî bir konu olup uhrevî hiçbir yararı olmayan bir konudur. Her ne kadar insanlar dünyevî bir konuda Hz. Peygamber'in şefaatine rağbet etseler de *şefaat* nedb ifade etmemektedir. Sadece Allah rızası için yapılıp; insanların dünyevî bir takım kazanımları için yapılan fiillerin yapılması birbirine eşit değildir. Hadiste geçen *şefaat* nedbi ifade etmediğine göre Berîre (r.anha) Hz. Peygamber'in " *dönsen iyi olur"* ifadesinden Hz. Peygamber'in emrinin dünyevî bir mesele olduğunu zannederek ona *"bu senin emrin midir"* diye sormuş ve Hz. Peygamber'in " *ben aracıyım"* ifadesinden bunun uhrevî bir emir olmadığını anlamıştır. Bundan dolayı kendisi kocasından ayrılmayı seçmiştir. Ona göre ya Hz. Peygamber'e fayda vermediği halde birileri meselenin çözümü için ondan aracılık yapmasını istemiş ya da Hz. Peygamber onun zararlı olacağını düşündüğü için "*dönsen iyi olur"*demiş olabilir. Bundan dolayı kendisi "*benim ona ihtiyacım yok"* demiştir. Zira şefaat icab veya nedb gerektiren şer'i emirlerden biri olsaydı Berîre (r.anha)'nin "*benim ona ihtiyacım yoktur"* demesi caiz olmazdı. Çünkü yapılması vacib veya nedb olsun işlenmesi halinde kişiyi Allah'a yaklaştıracak ve ona sevap kazandıracak fiile Müslüman olan birisinin "*benim ihtiyacım yoktur*" demesi caiz değildir. Dolayısıyla Berîre'nin sorusu emrin meşru olup olmadığı ile ilgilidir. Yoksa emrin icab veya nedb ifade ettiği ile ilgili değildir. Bundan dolayı fiili yapmamıştır. Dolayısıyla *şefaat* ifadesinin nedbi ifade ettiğini düşünenlerin delilleri geçersiz olmaktadır. Zira(لا حاجة لي فيه) "*benim ona ihtiyacım yoktur*" ifadesi Berîre (r.anha)'ın Hz. Peygamberin *şefaatinin* Şer'i olduğuna inanmadığını göstermektedir. Bundan dolayı emir ile şefaati birbirinden ayırmıştır. [352]

2. Misvâk Hadisi

Karineden mücerret olan emrin vücûb ifade ettiğini savunanların ikinci delili Hz. Peygamber'in *"Eğer ümmetim üzerine zahmet vermeyecek olsaydım, her namazda misvak kullanmalarını emrederdim."*[353]hadisidir. Onlara göre bu hadis Hz. Peygamber'in mücerret emirlerinin vücûb ifade ettiğini göstermektedir. Zira nedbi

[352]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.65-67.
[353]Bûharî, **Sahih**, Cuma, 8/887; Ebû Davûd, Süleymân bin Eş'âs bin İshâk bin Beşîr es-Sicistânî (ö.275/889), **Sûnen**, Darü'l-İbn-ı Hazm, Beyrût, 1997, Tahare, 25/h.no:46.

ifade eden emirler terk edilebildiği için *zahmet (meşakkat)*olmamaktadır. Vücûbu ifade eden emirlerde ise sürekli yapmak gerekli olduğu için meşakkat olabilmektedir. İkincisi hadisin ifadesinden Hz. Peygamber'in bir fiilin yapılmasını gerekli görmesiyle meşakkatın olması mutlak emrin vücûbu ifade ettiğini göstermektedir.

Bâkıllânî'ye göre nedb memurun bih olduğuna göre hadisin zahirinden emrin vücûb veya nedb ifade ettiği anlaşılmaz. Bundan dolayı Hz. Peygamber'in misvakı emretmesi vücûb veya nedbi ifade edebilir. Onun misvakı emretmesini zahire bakarak vücûba hamletmek gerçeği yansıtmamaktadır.

Karineden mücerret olan emrin vücûba hamledilmesi gerektiğini savunanlara göre Hz. Peygamber'in mücerret emrinin vücûb ifade ettiğini hadiste geçen "*şayet ümmetimin üzerine meşakkat olmayacağından korkmasaydım misvakı emrederdim"* ifadesine dayanarak onun emirlerinin mücerret olarak vacip olması gerektiğini açıklamaktadırlar. Zira bu hadiste geçen ifadelerden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber emretseydi emri mücerret olarak vücûb ifade edecekti. Fakat kendisi bizzat bunu meşakkatten dolayı emretmediğini beyan etmektedir. Dolaysıyla Hz. Peygamber'in mücerret emirleri vücûbu ifade eder.[354]

Bâkıllânî'ye göre hadiste geçen emir, Hz. Peygamber'in mücerret olan emri ile değil Allah (c.c)'ın kendisine vahyettiği bir emir olabilir. Yüce Allah kendisine misvakı emredersen vücûbu ifade eder demiştir. Dolaysıyla Hz. Peygamber'in emretmesinin vücûb ifade etmesi onun mücerret emri ile olmayıp ancak Allah'ın kendisine vahyi ile olmaktadır ki; "*ümmetimin üzerine meşakkat olmayacağından korkmasaydım misvakı emrederdim"* ifadesini kullanmıştır. Yani kendisi (استاكوا)"*misvak kullanın*" lafzını kullansaydı vücûbu ifade etmekle beraber mücerret olan emir (sıyga) ile değil Allah'ın kendisine vahiy etmesi ile olacaktı.[355]

Bâkıllânî, üçüncü bir cevap olarak şunu vermektedir. Hz. Peygamber ümmetin icma etmesiyle daha önce sünnet olarak misvakın kullanmasını emretmişti. Birinci emrin olması ikinci emrin daha değişik bir hüküm üzerine olacağına karinedir. Ona göre birinci emirde misvakı nedb olarak emretmiş olması ikinci bir emir olarak gelen

[354]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.67.
[355]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.67.

emrin ancak vücûb üzerine olmasını gerektirir. Çünkü Hz. Peygamber'in emri meşakkat olmayan nedb veçhi ile yerine getirilmekteydi. Birinci emrin nedb olarak uygulanması muhatapların ikinci bir emri vücûb olarak uygulaması gerektiği anlaşılmaktaydı. Bundan dolayı muhataplar, ikinci bir emri vücûb olarak algıladılar. Yani nedb olarak uygulanan emre ikinci bir ekleme ile vücûb olarak uygulanacağını düşündüler.[356]

Yukarıdaki açıklamaya göre karineden mücerret olan emrin vücûb ifade etmesi ancak karine ile anlaşılmaktadır. Zira getirilen delil misvak konusu ile ilgilidir. Misvak daha önce nedb olarak uygulanmaktaydı. Dolayısıyla hadiste geçen *"emretseydim"* ifadesi gerçekleşseydi ikinci bir emir olacaktı. İkinci emir birinci emrin hükmünden farklı bir emir olacak ve bu da vücûbu ifade edecekti. Dolayısıyla birinci emir ikinci emre karine olup; emrin vücûbu ifade etmesi mücerret olarak gerçekleşmemektedir.[357]

e. Mutlak Emrin Vücûba Hamledilmesiyle İlgili İcmanın Delil Olarak Sunulması ve Reddi

Karineden mücerret olan emrin vücûbu ifade etmesi gerektiğini savunanlara göre her asırda ibadetlerin yerine getirilmesinin icabı ve yapılması yasak olan fiilerin haramı ifade etmesi, emir ve nehiy ifade eden lafızların zahirine göre hükmedilmiştir. Onlar mesela Allah (c.c)'ın namazın vücûbu ile ilgili وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ "*Ve namazı kılın (ikame edin) ve zekâtı verin. Ve rükû edenlerle beraber rükû edin."*[358], ... وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً...." .... *müşrikler nasıl sizinle topyekûn savaşıyorlarsa siz de onlara karşı topyekûn savaşın...."*[359] gibi ayetleri ile haramı ifade eden يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ... "*Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin...*"[360], وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا "*Zinaya*

[356]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.68; Amidî, misavak hadisinde geçen emrin vücûba delalet ettiğini ve bunun *meşakkat* karinesi ile anlaşıldığını belirtmektedir. Ona göre *meşakkat* ancak yapılması kesin olup; vücûb ifade eden fillerde olmaktadır. Çünkü nedb ifade eden fillerin yapılıp yapılmamasında bir seçim vardır. Vücûb ifade eden fiiller de ancak karine anlaşılmaktadır. Ona göre (لولا) lafzı bu açıklamayı yapmamıza zemin hazırlamaktadır. (bkz. Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s. 186).

[357] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.68.

[358]**Kur'an-ı Kerîm**, Bâkârâ, 2/43.

[359]**Kur'an-ı Kerîm**, Tevbe, 9/36

[360]**Kur'an-ı Kerîm**, Alî-İmrân, 3/130.

yaklaşmayın. Zira o, bir hayasızlıktır ve çok kötü bir yoldur."[361]gibi ayetleri delil göstererek ümmetin ittifakla emir ve nehiy lafızların zahirlerine göre vücûbu ifade ettiğini savunmuşlardır.

Bâkıllânî, bu konuda iddia sahipleri ile bazı konularda müttefik olduğunu belirttikten sonra konuya şöyle yaklaşmaktadır. Yukarıda beyan edilen (وَقَاتِلُوا, وَأَقِيمُوا, لَا تَأْكُلُوا, وَلَا تَقْرَبُوا) gibi lafızlar emir olduğu bilinse de onların vücûb veya nedbe hamledilmesi gerektiği yalın (mücerred)halinden anlaşılmamaktadır. Bâkıllânî, bu açıklaması ile şunu ifade etmek istemektedir. افعل (yap) sıygasının vücûbu ifade edebilmesi için önce onun emir olduğu ikincisi de onun vücûbu ifade etmesi gerekir. Bâkıllânî'ye göre yukarıdaki lafızların zahirlerinden yola çıkarak karineden mücerret olan emrin vücûbu ifade ettiğini savunanların daha bunların emir olup olmadıkları belli değilken bunların vücûbu ifade ettiklerini söylemeleri ve bu konuda icmanın olduğunu belirtmeleri uzak bir görüştür.[362] Zira ona göre ümmet hatada birleşmez.[363] Ümmet,افعل ولا تفعل (yap, yapma)lafızlarının mücerredi ile diğer ihtimaller göz ardı ederek emir olduğunu ve emir olduğu karine ile bilindikten sonra karine olmaksızın emrin nedbe ihtimalini göz ardı ederek onu vücûba hamletseler hata yapmış olmaktadırlar. Bu da icmanın olmadığını göstermektedir.[364]

Bâkıllânî, yukarıdaki ayetlerde geçen lafızların zahirlerine göre ümmetten kimsenin yaptığı gibi iddia sahiplerinin icaba ve tahrime hamlettiklerini kabul etmediğini belirtmektedir. Tahkik ehli, her ne kadar yukarıdaki lafızlarla benzer olan lafızları karineyi zikretmeden onların vücûba hamlettiğini zikretseler de bu onların karinesiz bir şekilde mutlak emri icaba hamlettiklerini ortaya çıkarmaz. Ona göre böyle bir durumda onlar karineyi zikretmemiş olabilir.

---

[361]İ **Kur'an-ı Kerîm**, İsrâ, 17/32.
[362]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 72.
[363]İbn Mâce, EbûAbdillah Muhammed b. Yezîd el-kazvînî (ö.273/887),**Sûnen**, thk. Muhammed Fûad Abdülbâki, Râhyâe'l-Kütübi'l-'Arabî, Kahire, yt., Fîten, 8/3950.
[364]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 72.

Bununla beraber ümmetten bir kısım âlimlerافعل ولا تفعل (yap, yapma) lafızlarının zahirlerine göre emir ve vücûbu ifade ettiğini belirtebilir. Fakat bu durum onların zannettiği gibi icma ile sabit olmamıştır. Mutlak emrin vücûbu ifade ettiğini savunanlar olmakla beraber bu icma ile sabit olmamıştır. Zira bu görüşü savunanlar hata içindedirler. Ümmet hata üzerinde birleşmeyeceğine göre mutlak emir icmaya dayanılarak onun vücûb ifade edeceği savunulamaz.[365]

Bâkıllânî'ye göre âlimlerin bir meselenin hükmü için herhangi bir delil zikretmeden doğrudan onun hakkında icmanın olduğunu söylemelerinin sebebi haber ve nassların tevile ve başka anlamlara gelmesinin muhtemel olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun için onlar ihtiyattan bunlara değinmemişlerdir. [366] Buna göre yukarıdaki paragrafta yapılan açıklamaların kabul edilmesi halinde önceki âlimlerin karineleri de aynı sebeple zikretmemeleri gerekir. Hatta karinelerin zikredilmemesi delilleri zikredilmesinden daha evladır.[367]

Bâkıllânî, emrin mücerredinin افعل ولا تفعل (yap, yapma) lafızlarının zahirlerine göre vücûba hamledilmesinin ümmetin icmasıyla vuku bulduğuna kanaat getirenlerin bunu neye dayanarak dile getirdiklerini sorarak onları eleştirmeye devam eder. O, iddia sahiplerinin bu kanaate varırken zaruri delillerden[368] yola çıkarak mı emrin icaba yorduklarını sormaktadır. Bâkıllânî'ye göre mücerret emrin vücûba hamledildiğini söyleyenler bunun zaruri bir takım delillerle olduğunu belirtseler karşıt görüş sahipleri de zaruri bir takım delillerle mücerret emrin vücûbu ifade etmediğini söylerler. Karineden mücerret olan emrin vücûbu ifade ettiği ile ilgili delillerin olduğunu söyleseler o zaman delillerin neler olduğu onlara sorulur. Hâlbuki onlar افعل ولا تفعل (yap, yapma) lafızlarının zahirlerinden başka hiçbir delil ile mücerret emrin vücûbu ifade ettiğine dair başka bir delil zikretmemişlerdir. Dolayısıyla iddia sahipleri, yukarıdaki emir ve nehiy sıygalarının zahirlerinden yola çıkarak bunun icab veya tahrime hamletmek gerektiği görüşünü illet yaparak olaya yaklaşmış olup, bu da geçerli değildir. Ona göre ihtilaf zaten bu hususdadır. Mücerret emrin vücûbu ifade ettiğini savunanlar eğer ümmet âlimlerinin hiç karine zikretmeksizin yukarıdaki

[365] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 72.
[366] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 75.
[367] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 75.
[368] Güneşin parlaklığının herkes tarafından kabul edilmesi gibi.

sıygaları vücûba veya tahrime hamlettiklerini belirtseler karşıt görüş sahipleri de bunun karine olduğunu belirteceklerdir. Her ne kadar vücûb ve hürmet gibi ahkâmların karineleri zikredilmemiş olsa bile bu onların karinelere dayanmadan ortaya çıkardığını göstermez. Zira bu konuda naklin olmaması karinelerin olmadığına delil değildir. Bilakis افعل و لا تفعل (yap, yapma) lafızlarını önce emir olarak tespit etmeleri sonra onları icaba hamletmeleri bir takım karinelerle bunu tespit ettiklerine delildir. Ancak karineleri zikretmeleri gerekirken bunu taksir etmiş veya karineler bilindiği için nakledilmesine ihtiyaç duymamış olabilirler. Buna göre mutlak emrin vücûb ifade ettiği icmaya dayanılarak savunulamaz.[369]

D. YASAKTAN SONRA GELEN EMRİN DURUMU

Bâkıllânî, öncelikle "*yasaktan sonra gelen emrin durumu*" diye kullanılan ifadenin "*yasaktan Sonra gelen افعل (yap)in durumu"* diye bir ifadenin kullanılması gerektiğini belirtmektedir. Şirâzî gibi bazı usûlcüler yasaktan (hâzer) sonra gelen sıyganın durumunu açıklayacakları yerde bu konu ile ilgili "*yasaktan sonra gelen emrin durumu"* diye bir ifade kullanmışlardır. [370] Bâkıllânî, böyle bir ifadenin kullanılmasını hatalı bulmaktadır. Şirâzî'nin kullandığı ifadeyi kullanan usûlcüler yasaktan (hâzer) sonra gelen emrin ibâhâya hamledilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Ona göre ibâhâ emrin kısımlarından değildir. Emir ancak vücûba ve nedbe hamledilebilir. İbahanın yasaktan (hâzer) sonra gelen sıyganın hükmünün altına gireceğini söyleyen Bâkıllânî, yasaktan (hâzer) sonra gelen emrin ibâhâya hamledilmesi ile ilgili başlığa iki sebepten karşı çıkmaktadır.[371]

---

[369] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 75.

[370] Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, c.1, s. 218; **et-Tabsîr**, s.38; Bâkıllânî'nin sözünü ettiği ifadeyi kullanan Şirâzî'den başka Usûlcü bulamadık. Ancak Bâkıllânî'den sonra gelen Usûlcülerden Pezdevî, Serahsî, İbni Neccâr, gibi bazı Usûlcüler الامر بعد الحظر (*Hazerden sonra gelen emrin durumu*) diye bir ifade kullanmışlardır. Bkz. Pezdevî, **Kenzu'l-vusûl**, s.*358;* Serahsî, el-Usûl, c.1, s.19; İbn Neccâr, **Şerhü'l-Kevkebü'l-Münîr**, c.3, s.56. Basrî, Cüveynî, Gazzâlî, Mecüdiddin İbn Teymiyye ve Amidî, gibi bazı Usûlcüler ise müellifin etkisinde kalmış oalcaklar ki; إذا ورد صيغة إفعل بعد الحظر(*Hazerden sonra gelen sıyganın durumu*) diye bir ifade kullanmışlardır. Bkz.Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.82; Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s. 263; Cûveynî, **et-Telhîs**, s. 29; Kâdî Ebû Yâlâ, **el- İdde**, c.1, s. 256; Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s. 156; İbn Teymiyye**,** Ebü'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî (v. 652/1254), **el-Mûsevvede**, thk. Muhammed Muhyeddin Abdülhamid, Matbaatü'k-Medenî, Kahire, 1964, s. 16; Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s. 219.

[371]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 93.

Birincisi ibâhâ emir olmadığı halde başlık sahipleri onu emrin kapsamına dâhil etmişlerdir. Bu açık bir hatadır.İkinci olarak yasak olarak ifade edilen fiilin (hâzer) emirden önce gelmesi onun ibâhâya hamlini gerektiğini söyleyenlerin yanlış bulduğunu belirtmektedir. Zira yasağın (hâzer) emirden önce gelmesi onun ibâhâya hamledilmesine delil değildir. Dolayısıyla bu konunun başlığı *"Yasaktan (hâzer) sonra gelen افعل (yap)ın durumu"* olması daha uygun olurdu. Ona göre bu başlık atıldıktan sonra yasaktan (hâzer) sonra gelen sıyga (افعل)emir mi yoksa ibâhâ mı? onun tespit edilmesi gerekmektedir. [372]

Bâkıllânî'ye göre yasaktan (hâzer) sonra gelen *افعل (yap)*sıygasının emir olduğuna dair bir delil varsa onun ibâhâ olması düşünülemez. Emir olduğu anlaşıldıktan sonra *افعل (yap)*sıygasının vücûba ve nedbe hamledilmesi ile ilgili mücerret emirle ilgili durum ne ise yasaktan (hâzer) sonra gelen emir sıygası için de uygulanır. Yani *vakf* edilir.

Bâkıllânî, yasaktan (hâzer) sonra gelen emir sıygasının iki durumdan başkası olmayacağı görüşündedir. Birincisi fiil mutlak iken yasak (hâzer) bir illete ve bir amaca göre söylenmemiştir. Mesela daha önce serbest olarak yapılan bir fiil illetsiz olarak yasaklanıp sonra yine illetsiz olarak emredilmiştir. İkincisi yasak (hâzer), illet yokken fiil mutlak olarak gelip mubah olarak yapılmış ve yasak (hâzer) bir illete bağlı olarak gelmiştir. Buna göre emir sıygası illet bittikten sonra varid olmuştur. Mesela ihrama girmeden önce avlanma mubah iken ihram illet olarak avlamayı yasaklamaktadır. İhramdan çıktıktan sonra ise emir sıygası gelip avlama yapılabileceği Yüce Allah tarafından emredilmektedir. Bâkıllanî bu iki durumu şöyle açıklamaktadır:

*افعل (yap)*sıygası, emir sıygası sonra hiçbir illete bağlı gelmediği durumda *افعل (yap)* sıyğası önceden neye hamledilmişse ona hamledilir. *افعل (yap)*lafzı *yasaktan (hâzer)*sonra gelmediği takdirde mutlak olarak neye hamledilmişse ona hamledilir.

[372]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 93.

Bu durumda *افعل (yap)* lafzı yalın olarak icab, nedb, terğib ve tehdid gibi manalara hamledilme ihtimali olduğundan hangi manalara hamledilmişse ona hamledilmesi mümkündür.[373]

Şirazî, İmam Şafîi'nin zahiren görüşünün yasaktan sonra gelen emrin hükmünün ibaha olduğunu nakletmektedir. Karafî İmam Malik ve ashabının da yasaktan sonra gelen emir sıygasının ibahaya hamledilmesi gerektiği görüşüne sahip olduğunu nakletmektedir.[374] Ebû Ferrâ *el-İdde* adlı usûl kitabında Hanbelilerin de görüşünü ibaha olduğunu belirtmektedir.[375] Bâkıllânî, sözü edilen âlimlerin hâzeri karine kabul ederek yasaktan (hâzer) sonra varid olan ***افعل (yap)*** lafzının ibâhâya hamledilmesinin gerekli olduğu görüşlerini yanlış bulmaktadır. Yasaktan (hâzer) sonra gelen ***افعل (yap)*** lafzına yasak (hâzer) ancak diğer emirlere hamledilmesi imkânsızsa karine olur.

---

[373]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 94*;* Cüveynî, Bâkıllânî'nin *افعل (yap)*lafzının hâzerden sonra varid olması ile ilgili açıklamasını kabul etmemiştir. O, hâzerden sonra varid olan *افعل (yap)* lafzını hâzer varid olmamış gibi *vakf* etmeye yormuştur. (Cüveynî, **el-Bûrhan**, c.1, s. 264; **et-Telhîs**, s. 55-56). Bâkıllânî'nin bu konuyu kısımlara ayırmasının sebebi Cumhurun *hâzerden* sonra gelen *افعل (yap)*lafzını şu ayetlere فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ "*Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün…"* (**Kur'an-ı Kerîm**, Tevbe, 9/5*)* dayanarak ittifakla icaba hamletmeleri, وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا "*İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz…" (***Kur'an-ı Kerîm**, Mâide, 5/2)ittifakla ibâhâya hamletmelerinden kaynaklanmaktadır. Buna göre tüm nassları bir hükmün altına koymak mümkün değildir. Bundan dolayı nassları bir hükmün altına koyanlar sonra tevile başvurmak zorunda kalmışlardır. Gazzâlî, Bâkıllânî'nin yukarıda yaptığı taksimata bağlı kalmıştır. (bkz. Gazzâlî, **el-Mûstasfâ**, c.3, s. 156*);* Zerkeşî, Kadî Abdulvahhab'ın da bu taksimi yaptığını nakletmektedir. (bkz. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s.382*).* Mecüdüddin İbn Teymiyye, Mûzenî'den yararlandığını belirterek şu açıklamayı yapmaktadır: Ona göre hâzerden sonra gelen *افعل (yap)* lafzının hâzerden önceki durumuna bakılır. Eğer hâzerden önce fiilin hükmü mubah ise hâzerden sonra da mubah olur. İhramdan önce avlanmanın mubah olması gibi. Eğer hâzerden önce fiilin hükmü vacib ise hâzerden sonra da vaciptir. Müşriklerle savaşmanın vacib olması gibi. (bkz. İbn Teymiyye, **el-Mûsevvede,** s. 18*).* Burada İbn Teymiyye'nin görüşü her ne kadar mûcerret emir hakkında vakfı iddia edenlere benzetilse de gerçekte farklı bir görüştür. Mûcerret emirde vakfı savunanlara göre sıyga mûcerret olarak gelmişse icab veya nedbi ifade edilme ihtimali vardır. Oysaki İbn Teymiyye burada şer'in hususi fiil hakkında verdiği hükme bakarak hâzerden sonra gelen sıyganın hangi hükmün altına gireceğini belirtmektedir. Dolayısıyla İbn Teymiyye sıyganın iktizâsına değil fiilin durumuna bakarak tüm furû olan fiilleri emrin altına almaktadır.

[374] Şirâzî, **et-Tabsıre**, s. 38; Karafî, **Tenkihü'l-Fusûl**, s.139.

[375] Kadî Ebû Yal'a, **el-İdde**, c.1, s.259; Hanefî Usûl âlimlerinden Serahsî, bu konunun mutlak emrin delâleti bahsinin bir alt tartışması olduğunu belirterek aksine bir delil bulunmadıkça yasaktan sonraki emrin îcâba hamledilmesi gerektiğini serdetmiştir. Geniş bilgi için bkz. Serahsî, el-Usûl, c.1, s.19.

Bâkıllânî, yasaktan (hâzer) sonra gelen **افعل** *(yap)* lafzına yasağı (hâzer) karine görüp onu ibâhâya hamletmeleri ile icab ve nedbe hamledilmesini ise uygun görmemelerini yerinde bulmamaktadır. Zira ona göre **افعل** *(yap)* lafzının nedb ve icaba da hamledilme ihtimali vardır. Dolayısıyla yasaktan (hâzer) sonra gelen **افعل** *(yap)* lafzının sadece ibâhâya hamledilmesi gerektiğini söylemek yerinde değildir.[376]

İlk önce mutlak olarak sonra bir illetten dolayı hâzer olarak gelip hâzerden sonra gelen**افعل** *(yap*) lafzı hâzerin olmadığını ifade eder. Buna göre hâzerden sonra gelen **افعل** *(yap*) emir olabildiği gibi ibâhâya hamledilebilir. Emrin kapsamına icab ve nedb dâhil olduğundan hâzerden sonra gelen *افعل (yap)*icab, nedb ve ibâhâya hamledilebilir. Ancak illetle vûkû bulan yasaktan (hâzer) sonra gelen **افعل** *(yap*) lafzı genellikle ibâhâya hamledilmektedir. [377] Mesela: **يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا** *"Ey iman edenler! Allah'ın (koyduğu, dinî) işaretlerine, haram aya, (Allah'a hediye edilmiş) kurbana, (ondaki) gerdanlıklara, Rablerinin lütuf ve rızasını arayarak Beyt-i Haram'a yönelmiş kimselere (tecavüz ve) saygısızlık etmeyin. İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz…"*[378], **يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (9) فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (10)** *"9. Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağırıldığı (ezan okunduğu) zaman, hemen Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilmiş olsanız, elbette bu, sizin için daha hayırlıdır. 10. Namaz kılınınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan isteyin. Allah'ı çok zikredin; umulur ki kurtuluşa erersiniz."*[379]ayetleri açıkça illetli olarak vukû bulan yasaktan (hâzer) sonra gelen emir sıygasının ibâhâya itlak edildiği görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamberin *"Sizi kurban etlerini saklamaktan alıkoymuştum fakat şimdi saklayabilirsiniz."*[380] hadisi yasaktan (hâzer) sonra gelen emir sıygasının ibâhâyı ifade ettiğini göstermektedir. Yukarıdaki ayetlerde Allah kullarına yeryüzüne dağılmaları ve avlanmalarını Cuma

[376]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 94-95*;* farklı görüşler için bkz. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 379-381.

[377]Gazzâlî, illetle vûku bulan hâzerden sonra gelen **افعل** *(yap*) lafzının sadece zemmin olmadığını ifade ettiğini belirtmektedir. Ona göre **افعل** *(yap*) lafzının neyi ifade edeceği ile ilgili fiilin önceki durumuna bakılır. Fiilin önceki hükmü icab, nedb ve ibâhâ olabilir. Dolayısıyla bu üç hükümden birini alabilir. Ancak ona göre de genel kullanım bunun ibâhâya hamledilmesidir. (bkz. Gazzâlî, **el- Mustasfâ**, c.3, s. 156).

[378]**Kur'an-ı Kerîm**, Maîde, 5/2

[379]**Kur'an-ı Kerîm**, Cûma, 62/9-10.

[380] Buharî, **Sahih**, Edhiyye, 16/h. 5569.

namazının farzı dolayısıyla yasaklamış, illet ortadan kalkınca onlara yeryüzüne dağılmaları ve avlanmalarını emretmiş ve böylece fiil ilk önce varid olan hükmüne dönmüştür. Sanki Yüce Allah bu fiil mubah iken illetle beraber yasaklanmıştır diye buyurmuş ve illet ortadan kalkınca fiilin önceki hükmünü yapabileceğini beyan etmiştir. Bu hüküm genellikle ibâhâyı ifade eder. Ancak Yüce Allah, **فَاصْطَادُو** ve ***فَانْتَشِرُو*** lafızları ile emri irade edip icabı ve nedbi ifade edebilirdi. Ona göre illetle beraber vûkû bulan hâzerden sonra gelen ***افعل*** *(yap*) lafız delille icaba ve nedbe, delilin olmadığı durumlarda ise ibâhâya hamledilmektedir. Buna göre illetle varid olan yasak (hâzer) ve ondan sonra gelen emir sıygası genellikle ibâhâya hamledilmekte ancak onun emir olması hasebiyle delille icaba ve nedbe itlakı da mümkündür.[381]

1. Yasaktan sonra Emrin Gelmesi

Bâkıllânî'nin bu başlıkta emirden kastı, sıyga değil bizzat emrin varid olmasıdır. Ona göre yasak (hâzer) ister illetli ister ister illetsiz olarak gelsin yasaktan (hâzer) sonra gelen emrin ibâhâya hamledilmesi imkânsızdır. Bunun nedeni ibâhânın emrin kapsamına dâhil olmamasıdır. Zira emrin yasaktan (hâzer) sonra emir olarak belirtilmesi ve sonra ibâhâya hamledilmesi çelişkili bir durumdur.

Emirden kasıt "*yasaktan (hâzer) sonra gelen* ***افعل*** *(yap) lafzının ibâhâya hamledilmesidir"* denilse bu yerinde değildir. ***افعل*** *(yap*) lafzının yasaktan (hâzer) sonra gelmesi onun ibâhâya hamledilmesini gerektirmemektedir. Zira ***افعل*** *(yap*) lafzını ifade eden başka manalar vardır. Dolayısıyla ***افعل*** *(yap*) lafzını sadece emir olarak görmek yerinde değildir.***افعل*** *(yap*) lafzının emir olarak gelediğini söylesek bile bu onun her zaman ibâhâya hamlini gerektirmemektedir.[382]

Bâkıllânî, yukarıdaki açıklamaları ile ibâhâyı emrin kapsamında görmemektedir. Ona göre, açıkça **امرتك با لصيد اذا حللت** (*ihramdan çıktığın zaman avlanmayı emrediyorum*) gibi emir lafzı kullanılsa emir, ibâhâya hamledilmez. Hatta ***افعل*** *(yap*) lafzı emir olarak isimlendirilse onun ibâhâya hamledilmesini gerektirmez. Zira sıyganın başka manaları ifade etme ihitmali vardır.

[381]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, *s. 96.*
[382]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, *s. 96.*

Diğer taraftan sıyganın emir olarak isimlendirilmesini yanlış bulan Bâkıllânî, sıyganın emir olarak isimlendirilmesi halinde de onun mutlak olarak ibâhâya hamledilmesini yanlış bulmakta ve bunun sebebini de sıyganın başka manaları ifade etmesi olarak belirtmektedir.

2.Yasaktan Sonra Gelen Emrin Hükmü

Bâkıllânî, yasaktan sonra gelen emir yine emir olduğundan yapılan fiilin emir hükmünü aldığını belirtmektedir. Bu durumda emrin hükmü icab veya nedbi ifade eder. Ona göre âlimlerden çoğu yasaktan (hâzer) sonra gelen emrin ibâhâyı ifade etmesi hususunda hata etmişlerdir

Bâkıllânî'ye göre ibâhânın emrin kapsamında olmadığı tespit edildikten sonra yasaktan (hâzer) sonra illetsiz olarak gelen emrin lugat veya şer' cihetinden daha önceki hükmü neyi gerektiriyorsa ona hamledilmesi gerekmektedir. Bu durumda yasaktan (hâzer) sonra gelen emrin hangi hükme yorması gerektiği mücerret olarak gelen emrin durumu gibidir. Yani emrin illetsiz olan yasaktan (hâzer) sonra gelmesi icab veya nedbe hamledilme ihtimali vardır. Onun bunlardan biriyle hükümlendirilmesi ancak karine ile olmaktadır.[383]

Bâkıllânî, burada görüşünü açıkça emrin illetsiz olan yasaktan (hâzer) sonra gelmesi (varid olması) durumunda onun icab veya nedbe hamledilebileceğini belirterek vakf olduğunu açıklamıştır. O, sanki yasak (hâzer) varid olmamış gibi mücerret emrin ifade edeceği anlamın belli olmadığını söylemiştir. Daha önce geçtiği gibi mücerret emrin neye hamledilmesi gerektiğiyle ilgili onun hükmünün ancak karine ile anlaşılabileceğini belirtmişti. Bu konuda da emrin illetsiz yasaktan (hâzer) sonra gelmesini de sanki hiç yasak gelmemiş gibi açıklamaktadır.[384]

Bâkıllânî yukarıdaki açıklamalarına başka bir delil getirmektedir. Emrin vücûbu veya nedbi ifade etmesi gerektiğini belirtenlere karşı çıkarak yasağın (hâzer) emirden önce gelmesi onu emirden çıkarmadığı görüşündedir. Bu durumda emir neye

[383]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 96.

[384] Bkz. İbn Teymiyye, **el-Musvedde**, s.17-18; Razî, **Mahsûl**, c.2, s.96-98; Şirâzî, **Şerhü'l-Lûma**, c.1, s.48; Sem'anî, Ebü'l-Muzâffer Mansûr b. Muhammed b. Abdü'l-Cebbâr (ö.489/1096)**, Kavâtî'ül- Edille**, thk. Dr. Abdullah b. Hâffîz b. Ahmet el- Hakemî, yy. 1998, c.1, s. 108-110. Bu konuda ona katılmışlardır.

hamledilmesini gerektiriyorsa ona vaz´ edilmesi gerekir. Ona göre emir, emir olduğu için vücûbu veya nedbi ifade eder. Yasak(hâzer) da onu emir olmaktan çıkarmadığına göre yasaktan (hâzer) önce emir neye hamledilmişse ona hamledilir. Bâkıllânî, ikinci olarak konuya şöyle yaklaşmaktadır. Kelamın kısımları olan emirden önce gelen haber ve ondan haber veren lafızlar nasıl ki; emri emir olmaktan çıkaran birer karine olamıyorsa yasak (hâzer) da kelamın kısımlarından olup; onu emir olmaktan çıkarmaz. Dolayısıyla emir neye hamledilmesi gerekiyorsa -ki; bunlar icab veya nedbtir- ona hamledilmesi gerekir.[385]

Yasaktan (hâzer) sonra gelen emrin icaba hamledilmemesi gerektiği hususunda yasak ifadesini (hâzer) karine kabul edenlere karşılık Bâkıllânî şu karşılığı vermektedir: Aklî cihetten yaklaşıldığı zaman namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerde meşakkat olduğundan bu ibadetlerin vücûba hamledilmemesi gerekir. Zira güçlük (meşakkat) bu ibadetleri emredilmesine akıl cihetinden yasak (hâzer) olmaktadır. Bu ibadetlerde güçlük (meşakkat) bulunduğundan akıl bunun vücûbu ifade etmemesini gerektirmektedir. Akıl ile tespit edilen yasak (hâzer) nasıl yukarıda geçen ibadetlerde onların ibâhâya hamledilmesini gerektirmiyorsa şer' ile tespit edilen yasağın (hâzer) da emri ibâhâya hamledilmemesini gerektirmektedir.[386]

Bâkıllânî'nin böyle bir delil zikretmesinin sebebi muhataplarının akli delil ile şer'î delil eşit görmelerinden kaynaklanmış olabilir. Nitekim kendisi bu delili zikrettikten sonra onların yanında aklî delilin şer'i delilden daha kuvetli olduğunu belirtmektedir.[387]

Bâkıllânî, aklî hâzere dayanarak **افعل (yap)** sıygasının ibâhâya hamledilmesini savunanlara şunu demek istemektedir: Şer'den önce aklî olarak mevcut olan yasak (hâzer) meşakkati haram görmektedir. Mesela şer'de haccın hükmü vücûb ifade eder. Yasaktan (hâzer) sonra gelen **افعل (yap)** sıygasını ibâhâya hamledenler bu durumda aklî olarak mevcut olan yasağa (hâzer) dayanarak haccın hükmünü ibâhâya hamletmeleri gerekir. Hâlbuki haccın ibâhâya hamledilmesi icmâya muhalefet teşkil eder. Şayet yasaktan (hâzer) sonra gelen emir sıygasının sadece ibâhâya hamledilmeyeceği ifade

[385]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 97.
[386]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 97.
[387]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, *s. 98.*

edilse o zaman aklî karine emir sıygasının ibâhâya hamledilmesi için delil olmaz. Bu durumda aklî karine nasıl ki; emir sıygasının ibâhâya hamledilmesi için karine olamıyorsa şer'i karinede de emir sıygasının sadece ibâhâya hamledilmesi için karine olmamaktadır.[388]

Yasaktan (hâzer) sonra gelen emrin ibâhâya hamledilmesi gerektiğini söyleyenler şu ayetlerde وَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا "... *namaz bitince dağılın...*"[389], حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا "...*İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz...*"[390], ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ "...*sonra akşama kadar orucu tamamlayın...*"[391], وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ "...*Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın...*"[392]emir sıygasının bir gayeye bağlandığını belirtmiş ve gayenin sona ermesiyle hükmün ortadan kalktığını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre avlanma, yeryüzüne dağılma ve kadınlara yaklaşma yasağı; ihramdan çıkış, namazın kılınması ve temizlenme ile kalkmaktadır. Bu durumda yasağın kalkmasının karşılığı (mukabili) ibâhâ olmaktadır.

Bâkıllânî bu açıklamalara karşılık şu cevabı vermektedir: Bu ayetlerde geçen emir kesinlikle bir gayeyle ilişkilendirilmemiştir. Şayet emir sıygası yasağa (hâzer) bağlanmış olsaydı Yüce Allah şunu امتنعوا من الفعل ما بقى من الحظر له فاذا ارتفع فا فعلوه(*yasak (hâzer) kaldığı müddetçe fiili yapmayın. Hâzer ortadan kalkınca o fiili yapın)* ifade ederdi. Ancak (وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ ,ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ,وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ,فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا *حَتَّى يَطْهُرْنَ*) ayetlerde geçen emir sıygası yasağa (hâzer) değil, yasağın (hâzer) kendisi bir illete bağlanmıştır. Dolayısıyla yasaktan (hâzer) sonra gelen emir sıygası ibâhâya hamledilmez sadece yasağın (hâzer) ortadan kalktığını gösterir.[393]

Bâkıllânî'nin bu itirazları haklı görünmemektedir. Zira ister emir sıygası bir illete bağlanmış olsun ister yasak (hâzer) bir illete bağlanmış olsun biz yasaktan sonra gelen emrin sıygasının ibâhâya hamledildiğini bilemeyiz. Bâkıllânî'nin açıklamış olduğu emrin kendisi bir illete bağlanmış olduğu takdirde ibâhâya hamledilebileceğini söylemesi yasaktan (hâzer) sonra gelen emir sıygasının ibâhâya hamledileceğini kabul

[388]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, *s. 98.*
[389]**Kur'an-ı Kerîm**, Cumâ, 62/10.
[390]**Kur'an-ı Kerîm**, Maîde, 5/2.
[391]**Kur'an-ı Kerîm**, Bâkârâ, 2/187.
[392]**Kur'an-ı Kerîm**, Bâkârâ, 2/222.
[393]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, *s. 99.*

ettiğini göstermektedir. Ancak bize göre ilk bakışta bu doğru görünse bile yerinde değildir. Zira her iki durumda da yasaktan (hâzer) sonra gelen emir sıygasının ibâhâya hamledileceği ortaya çıkmamaktadır. Nitekim Cûveynî yasaktan (hâzer) sonra gelen emrin hangi hükmü ifade edeceği hususunda mutlak emirde olduğu gibi vakf etmek gerektiğini belirtmiştir.[394]

Bâkıllânî, yasaktan (hâzer) sonra gelen emrin neye bağlanması gerektiğiyle ilgili iki görüş nakletmiştir. Birinci görüş sahiplerine göre örfi lugat olarak yasağın (hâzer) son bulmasıyla illetin son bulacağını belirtmişlerdir. İkinci görüş sahipleri ise akli olarak illetin ortadan kalkmasıyla yasağın (hâzer) ortadan kalkacağını belirtmişlerdir. Ancak her iki görüş sahipleri de yasağın (hâzer) ortadan kalmasıyla emrin hangi vecih üzerine olduğunu bilmediklerini belirtmişlerdir. Mesela daha önce birine bir illetten dolayı bir işi*" yapma"* denilmişse bu durumda illet ortadan kalkıp emir sahibi "*yap", "yapman iyidir"* ve *"yapabilirsin*" emriyle yasak (hâzer) ortadan kalkar. Ancak hangi hüküm ile ortadan kalktığını bilemeyiz. Bu durumda ister örfi lugatça ister akli olarak olsun illetin ortadan kalkmasıyla sadece hâzer ortadan kalkar. Yasağın (hâzer) ortadan kalkması emrin ibâhâya hamledilmesini gerektirmemektedir.

Şayet şer'de yasaktan (hâzer) sonra gelen bütün emirler ibâhâyı ifade eder dolayısıyla lugatta de yasaktan (hâzer) sonra gelen emrin ibâhâya hamledilmesi gerektiği belirtilse bu görüşe şöyle cevap verilir:

Şer'de yasaktan (hâzer) sonra varid olan emrin ibâhâya hamledilmesi onun lugatta da sadece ibâhâya hamledilmesini gerektirmemektedir. Zira şer'de varid olan tüm mücerret emirlerin icab ve nedbi gerektirmesi onların lugatta da aynı manayı ifade edeceği anlamına gelmez. Yine şer'de umûmu ifade eden bir lafız husus a vaz ´edilmişse bu onun lugatta da husus a vaz ´ edildiğini göstermemektedir. Hatta şer'de varid olan tüm emirler icab veya nedbe hamledilse bu onun lugatta da icab veya nedbe hamledildiğini göstermez. Dolayısıyla şer'de varid olan bir lafzın ifade ettiği mananın lugatta da sadece o manaya vaz ´ edildiği çıkarılamaz.[395]

---

[394]Geniş bir şekilde bkz. Cûveynî, **et-Telhîs**, s. 75-76; **el-Burhân**, c.1, s. 264.

[395]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 99; Zerkeşî, bu kanu ile ilgili altı görüş nakletmektedir. Birincisi Gazzâlî ve Amidî'nin görüşü olan *tafsilat,(*Bkz. Gazzâlî, el-**Mustasfâ**, c.3, s. 156-157*;* Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s.220*),*ikincisi Cuveynî'nin en hakiki görüş dediği *vakf* (Cuveynî, **el-Burân**, c.1,

E. VACİP OLAN EMRİN NESHEDİLDİKTEN SONRAKİ DURUMU

Usûlcüler vacip olan emrin neshedildikten sonra ifade edeceği hükümle ilgili ihtilaf etmişlerdir. Mâlikî ulemasından Bâcî, vücûb olarak gelen emrin yapılmasının caiz olmadığını belirtmiştir.[396] Gazzalî, bu konu ile ilgili görüşünü şöyle serdetmiştir: *Vacip olan emir nesh edildikten sonra onun önceki durumuna bakılır. Önceki durumu hüküm bakımından neyse ona hamledilir.*[397] Razî, Gazzâlî'ye muhalefet ederek vacip olan emrin neshedildikten sonra yapılmasının caiz olduğunu belirtmiştir. Bacî, Razî'nin sahip olduğu görüşü İmam Şafîi'nin bazı arkadaşlarına nispet etmiş ancak bunların kim olduklarını belirtmemiştir. [398] Serahsî, Hanefîlerin nesh edilen emrin önceki hükmü alacağını ve vücubiyet sıfatını kayıp edeceğini dolayısıyla yapılmasının caiz olmadığını belirtmiştir.[399] Zerkeşî'nin naklettiğine göre fukahâdan bir kısmı ile Ahmed b. Hanbel ve İmam Şafiî emrin nesh edildikten sonra önceki hükmü alacağını önceki hükmün de ibaha ve nedb arasında müşterek olduğu görüşünü paylaşmışlardır. Zerkeşi fukahadan kimsenin ismini paylaşmamaktadır.[400] Hanbelî ulemasından İbn Neccâr, vacibin nesh edilmeden yapılmasnın zorunlu olduğunu dolayısıyla içinde cevazı barındırdığını belirtmiştir. Vacib emir nesh edildikten sonra sadece yapma zorunluluğunu ortadan kaldırdğını ancak cevazı ortadan kaldırmadğını belirttikten sonra bu tür emirlerin ibaha ve nedb arasında müşterek bir lafız olduğunu belirtmiştir. Buna göre nesh edilen mutlak emir yapıldığı takdirde caizdir.[401] Mecûdiddin İbn Teymiyye'ye göre de vacip olan emir nesh edildikten sonra nedb veya ibâhâya hamledilir.[402]

---

s. 264) üçüncüsü Basrî'nin *icab* dördüncüsü Mecüdüddin İbn Teymiyye'nin görüşü olan emrin hâzerden önceki durumu neyse hâzerden sonra da o hükmü alır görüşü, beşinci olarak İstihbâb görüşünü Basrî'nin kitabının ta'likine dayanarak nakleder. Altıncı görüş olarak da **افعل (yap)** sıygasının kendinden önce bir sebebe, illete bağlanılması ve onların ortadan kalkmasıyla herhangi bir zemmin olmadığını gösteren görüş. (Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 379-381)*;* Serahsî, hâzerden sonra gelen mûcerret emrin *vucûb* gerektirdiğini belirtmiştir. (Serahsî, el-Usûl, c.1, s.37.)

396 Bacî, **el-İhkâm**, c.1, s.226.
397 Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.2, s. 68.
398 Razî, **Mahsûl**, c.2, s. 203; Bacî, **el-İhkâm**, c.1, s.226.
399 Serahsî, **el-Usûl**, c.1, s.64.
400 Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s.235.
401 İbn Neccâr, **Şerhü'l-Kevkebü'l-Münîr**, c.1, s. 432.
402 İbn Teymiyye, **el-Müsevvede**, s.16.

Bâkıllânî, vacip emrin nesh edildikten sonra yapılmasının caiz olmadığını, zira caiz olması halinde onun nedb veya ibâhâ hükmünü kazanacağını belirtmiştir. Ona göre vacibin işlenmesinde sevap terk edilmesinde ise ceza (ikâb) var olduğu halde terk edildiği takdirde nedb veya ibâhâda herhangi bir ceza yoktur. Dolayısıyla vacip ile cevâz birbirine zıt olan kavramlardır. Bundan dolayı nesh edilen vacip emrin sonra yapılması caiz değildir. Kadî'ye göre bunun yapılıp yapılmaması şer' ciheti ile artık belirlenemez. Ona göre neshedilen vacip emrin sonraki durumu akli cihetle belirlenir. Yani şer'den önceki durumu neyse o durumu alır.[403]

Bâkıllânî, vacip emrin neshedildikten sonra nedb veya ibâhâya hamledilebileceği görüşüne karşı çıkmaktadır. Ona göre emrin tanımında gereklilik (iktizâ) olduğu için ibâhâya kesinlikle hamledilmez. Ancak illaki bir hükme hamledilirse de bunun nedb olması gerektiğini zira nedbde de iktizânın bulunduğunu beyan etmiştir.[404]

Bu açıklamaya göre neshedilen vacip emrin durumuna artık şer' ciheti ile bakılmaz. Ancak bunun anlamı hiç yapılamaz demek değildir. Önceki durumu neyse ona göre hükmedilir ve artık şer' ciheti ile bir hükme bağlanmaz.

F. EMREDİLENİN GELMESİNİ SAĞLAYAN FİİLİN DURUMU

Usûlcülerin çoğu bu konuyla ilgili "ما لا يتم الواجب الا به *Vacibin ancak kendisiyle tamamlandığı şey vaciptir."* başlığını kullanmışlardır. Mu'tezilî usûlcülerden Basrî Hanefî usûlcülerden Semerkandî, Mâlikî usûlcülerden Bacî, Mütekellim usûlcülerden Gazzâlî ve Amidî, Şafîi usûlcülerden Şirazî, bu başlığı kullanmıştır.[405] Ancak Bâkıllânî, konuları başlıklandırma hususundaki ince kavrayışını burada bize göstermiştir. Başlıkta "القول في ان الأمر با الفعل أمر بما لا يتم إلابه *emredilen"* (*memurun bih)* lafzını kullanarak usûlcülerin başlığından daha genel bir başlık kullanmıştır. Zira

[403] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 253.
[404] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 254.
[405] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.199; Semerkandî, **el-Mizân**, s.199;

emredilen (memurun bih) fiilin kapsamına hem vacib hem de nedb girmektedir. Bâkıllânî'nin bu başlıklandırmasına Cuveynî de tabi olmuştur. [406]

Bâkıllânî'ye göre memurun fiilinin ancak kendisiyle meydana geldiği fiil memurun yapabileceği (makdurât) ile Allah'ın yaptığı fiil olmak üzere iki kısma ayrılır.

İkinci kısma giren fiillerde kulun makdûrâtı dâhil değildir. Allah (c.c) kulun kendisine vermektedir. Mesela; akli olgunlaşmanın olması, kişinin fiili yapabilecek azalara sahip olması ve kendisine hangi fiil teklif edilmişse onun kendisine bildirilmesi kulun kendisinin belirleyeceği fiillerden değildir. Bâkıllânî, bu kısmı da iki yönden incelemektedir.

Birincisi fiilin yapma mahalli olan azalarla fiilden kaçınma ile onu yapmanın vukû bulduğu akli olgunlaşmanın olması gibi yapmakla terketmenin kulun gücü dâhilinde olmadığı fiilerdir. Bâkıllânî'ye göre fiilin yapılması için el, ayak ve aklın olması gerektiği gibi terk edilmesi için de bunların olması gerekir. Yine emredilen fiilde teklif olabilmesi için bir delil ile memurun bundan haberdar edilmesi gerekmektedir. Bütün bunlar fiilin meydana gelmesinin sıhhat şartlarındandır. El ve ayak gibi fiilin mahalli olan organlar ile akıl olmadığı zaman teklif olmaz. Fiilin meydana gelmesini sağlayan şartlar olmadığı zaman fiil meydana gelmediği gibi fiili terk de olmaz. Bu iki durum olmadığı zaman ne sevap ne de günah sonucu doğurur. Zira mükellef olan kullar bir fiili *yap/yapma* şeklinde teklife muhatap olmuştur. Akıl olmadığı zaman müktesep ilimler de olmaz. Fiil hakkında ilim sahibi olunması memurun bihi belirleme, amirin kasdını anlama ve o fiille Allah (c.c)'a yakınlaşmayla yalnız ona ibadet etmeyi sağlar.[407] Ona göre "*yapmak - bilmek* veya *yapmamak-*

---

[406] Bkz. Cûveynî, **et-Telhîs**, s.76; **el-Burhân**, c.1, s.257; Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.1, s. 228; Amidî, **el-İhkâm**, c.1 s.149; Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.102; Ebî Y'alâ, **el-'İdde**, c.2, s.419; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s.223; İbn Teymiyye, **el-Müsevvede**, s.54.

[407] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 101; Bâkıllânî, teklifin şartlarını ekleyerek konuyu anlatmıştır. Nitekim Allah'ın filleri ile müteallık olan mükellefin kadir ve akıl sahibi olması ve hitabın kendisine yönelik olduğunu bilmesi şartları olduğu zaman ancak mükellef bir fiille tekilf edilebileceğini belirtmiştir. Bâkıllânî ile Ebû Hasan el-Eş'ari arasındaki fark küçük bir noktadır. İkisi de gayri akillere teklifin vukû bulmadığı hususunda hemfikirdiler. İkisi arasındaki farklılık ise Bâkıllânî'ye göre tekilifin şartları olmadığı zaman kula tekilf edilmez. Eş'ari ve ona tabi olan birçok kimselere göre böyle kimselere teklif vukû bulmamıştır ancak olması mümkündür. (Teklifin muhal olması ile ilgili geniş bir şekilde bkz. Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s. 101-103;

bilmemek" ancak fiilin meydana geldiği mahallin sıhhatli olması ile mümkün olmaktadır. Bu mahallerin olmaması fiilin yapılmasını veya terk edilmesini imkansız kılmaktadır. Fiili yapmak delilsiz olmadığı gibi fiili terk de delilsiz olmaz.[408]

Bâkıllânî, mükellefin yapılması imkansız bir fiille (yapılması ve yapılmaması mümkün olmayan) teklif edilmesi ve bunu Yüce Allah'ın hikmetine bağlayıp-her ne kadar nassta varid olmamışsa- akıl cihetinden muhal görmeyen Eş'arî ve arkadaşlarına katıldığını beyan etmektedir. Ancak kendisi ölü, cansız ve aklı melekesi yerinde olmayan kişilere teklifin olmayacağını belirtmektedir. Zira hitabın anlaşılabilmesi için mükellefin akli melekesinin yerinde olması gerekmektedir. Ona göre Eş'arî ve onunla beraber olanlar teklifi algılamayan kişilerin mükellef olmadığını belirtmişlerdir.[409]

Bu açıklamalara göre yapılması imkânsız (muhal) fiille teklifi mutlak anlamda reddetmemektedir. Hitabı anlayabilecek kapasitede olan- fiili yapma veya yapmama cihetinden- herkes teklife muhatap olup, fiili yapan azaların olmaması teklife engel değildir.[410]

İkincisi memurun bihin yapılması mükellefe bağlı olmayıp terk edilmesi ona bağlı olan fiillerdir. Ona göre kudret olmadan fiil meydana gelmediği halde fiilin terki meydana gelebilir. Yüce Allah mükellefe fiili yapması için kudret vermediği halde

---

Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s. 288; Karâfî, **Tenkihû'l-Fûsûl**, s. 115*;* Amidî, **el-İhkâm**, c.1, s. 179.

[408]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 101.

[409] Cüveynî, bu bölümü de ikiye ayırmaktadır. 1.Memurun bihin onsuz olarak teklif edilmesi (akıl verdiği halde delil vermeden Yüce Allah'ın kullarını emirlerini bilmeye teklif etmesi, yürümek için ayak vermediği halde yürümeyi teklif etmesi gibi) Eş'arî ve arkadaşları bu kısımla mükellefin güç getiremeyeceği fiille teklif edilmesini (teklif-i mâ-lâ yûtâk) caiz görmektedirler. 2. Memurun bihin onsuz teklif olmaması. (ölü, cansız ve aklı melekesi olmyanlara teklifin muhal olması) Bu ayrım mükellefin muhal olan bir fiille teklif edilmesine açıklık getirmektedir. Bâkıllânî de açıklamalarında bu tür bir ayrıma gitmektedir. Ancak Cüveynî bu ayrımı daha dakik bir şekilde beyan etmiştir. (bkz. Cûveynî, **et-Telhîs**, s. 76.)

[410] Mükellefin muhatap olduğu teklifi bilmesi onun sıhhat şartlarındandır. Zira mükellefin teklifi bilmemesi niyeti de yok eder ki; onunla kendisi sevap elde etmektedir. Kadî'nin burada kastettiği durum *kasıtlı* olarak yapılan terkin olmamasıdır. Nitekim Cüveynî de, mükellefin azalarının olmadığı halde teklife muhatap olacağını ve fiili yapamadığı takdirde teklifi hükümlerde kastedilen bir terk olmayacağını beyan etmektedir. (bkz. Cûveynî, **et-Telhîs**, s. 77.)

fiilin terki için kudret verebilir. Mesela, mükellefe ayakta kalması için kudret vermeyip onu ayakta kalmayla teklif ettiği halde onun zıttı olan oturma için kudret verebilir.[411]

Bâkıllânî'nin bu açıklaması sorunlu görülmüştür. Zira mükellefin kudretinde olmadığı halde fiilin zıttını yapması kasıtsız olarak gerçekleşmiştir. Dolayısıyla yukarıda vermiş olduğu misal de yerinde değildir. Zira mükellef kalkma eylemini yapamadığı için oturmuştur. Bu da fiili terk anlamına gelmemektedir.

Bâkıllânî, ikinci olarak mükelleflerin yapabileceği (makdûratında olan) fiilleri ele almaktadır. Memurun bihin ancak kendisinin bulunması şartıyla vukû olan fiiller memurun bih altına girmektedir. Mesela namaz ancak temizlikle geçerli olmaktadır. Dolayısıyla temizlik her ne kadar zikredilmese de emredilen fiilin kapsamının içindedir. Diğer taraftan namaz kılmadan önceki tüm şartları da memurun bih kapsamına almaktadır. Mesela namaz ancak kıbleye dönme, niyet ve ihram tekbirini almakla yerine gelmektedir. Yüce Allah'ın Müslümanlara Kâbe'yi tavaf etmelerini emretmesi aynı zamanda oraya gitmelerini de emretmiştir ki; oraya gitme emir olarak zikredilmemiştir. Tavaf ancak kabenin bulunduğu yere gitmekle yerine gelmektedir. Cuma namazını mükelleflere emredilmesi ancak Cuma namazının kılınacağı yere gitmekle yerine gelmektedir. Verilen misallere göre memurun bih ancak şart olan başka bir fiille tamamlanmaktadır ki; o da memurun bih kapsamına girmektedir. Yani memurun bihin kendisi ile tamamlanacağı her fiil memurun bih kapsamına girmektedir.[412]

Bâkıllânî, Mû'tezile'nin sahip olduğu Yüce Allah'ın '*müsebbebi emrettiği zaman aslında sebebi emretmiştir*' (ef'ali mütevellid) görüşünün geçersiz olduğunu beyan etmiştir. Zira başkasının elini kesmekle onun acı duyması gibi bizim iktisab etmeye çalıştığımız fiillerin hepsinin yaratıcısı Allah (c.c)tır. Ona göre, ef'al-i

[411] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.102; Zerkeşî'nin naklettiğine göre Usûlcüler "*vacibin ancak kendisi tamamlandığı ancak vacipten bir cüz olmayan"*fiiller vücûbiyeti hususunda ihitlaf etmişler ancak "*vacibin ancak kendisi tamamlandığı ancak vacipten bir cüz olan"* fiillein vücûbiyeti hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Hatta bu tür fiillerin vacip olması ile ilgili icma vardır. Zerkeşî, bu tür fiileri *vaz'î* hüküm olarak görmüştür. (Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s.223).

[412] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 103

mütevellide bu kısmın altına girmemektedir. Zira burada memurun bihin kendisi ile tamamlanacağı fiilin de memurun bih olduğu konusu işlenmektedir.[413]

Bâkıllânî'ye göre bir fiil vacib ve nedb olarak emredilirken fiillerin gerçekleşmesi için tüm şartlar da emredilmiştir. Ona göre fiil hangi cihetten emredilmişse şartlar o cihetten emredilmiştir. Yani bir fiil nedb üzerine emredilmişse nedbin gerçekleşmesi için gerekli olan şartlar da nedb olarak emredilmiştir. Yine bir fiil tahrim üzerine yasaklanmışsa fiilin gerçekleşmesini engelleyen şartlar da tahrim üzerine yasaklanmıştır. Ancak meşrut (şart olunan, emr edilen) fiil vacip olup şart da meşrut gibi vacip olduğu halde şartın vacip olmayıp meşrutun vacip olduğu durumlar meydana gelebilir. Mesel namaz kılmak için abdest aldığı halde namaz kılmadan önce vefat eden biri vacip olan şartı yerine getirmiş ve fakat vacip olan namazı kılamamıştır. Bu durumda vacip olan namaz kendisinden sakıt olmaktadır. Yine hacca gitmek için yola çıkan biri hastalığı sebebiyle arefede vakfetmezse vacibi yerine getirmemekten sorumlu değildir. Buna göre namaz abdest olmadan geçerli olmadığı halde ikisi birbirinden farklı şeylerdir.

1. Emredilenin (Memurun Bih) Kendisiyle Tamamlandığı Fiilin Emredilen (Memurun Bih) Olması

Bâkıllânî, bu başlığı iki madde ile açıklamaktadır: Ya vacibin kendisiyle tamamlandığı fiil başkasının yaptığı bir fiile bağlıdır ya da vacibin kendisiyle tamamlandığı fiil mükellefin fiili olup yapma zorunda olmadığı fiillerdir.

a.Vacibin kendisiyle tamamlandığı fiilin başkasının yaptığı bir fiile bağlı olması

Mükellefin üzerine vacip olan fiilin yerine getirilmesi için başkasının yapacağı fiil şart olmaktadır. Mesela Cuma namazının kişiye vacib olması için imamın ve cemaatın hazır olması gerekmektedir. Bâkıllânî'ye göre bu şartın yerine getirilmesi mükellefin üzerine vacib değildir. Yine cihadın kişinin üzerine vacib olması için mükellefin malının ve kuvvetinin olması gerekmektedir. Ancak kişinin cihadın kendisine vacib olması için başkasından gidip mal toplaması vacib değildir.[414]

---

[413] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 103.

[414] Hanefî Usûlcülerden Serahsî ve Hanbelî Usûlcülerden İbn Neccâr gibi bazıları bu konuyla ilgili ما لا يتم الوجب الا به فليس بواجب مطلق (*Vacibin kendisi ile tamamlanmadığı fiiller mutlak vacip*

b.Vacibin kendisiyle tamamlandığı fiilin mükellefin fiili olması

Mükellefin üzerine vacip olan fiilin yerine getirilmesi için onun yapabileceği fiil şart olmaktadır. Mesela zekâtı verebilmesi için zekât verilecek malın nisaba ulaşması gerekmektedir. Ancak nisaba ulaşsın ve kendisine zekât vacib olsun diye mükellef mala ulaşmak ve talep etmek zorunda değildir. Zekâtı verme ihtimali olan kişi zekât verecek malı elde etmesi rast geldiği takdirde zekât mükellefe vacib olmaktadır.

Bâkıllânî'ye göre "*temizlik ve avretin örtülü olması şartıyla namaz kıl, mesafeyi kat' ettikten sonra Kâbe'yi tavaf et, Allah'ı bildikten sonra Resulünü tasdik et"*emirleri ile yukarıda verilen misaller birbirine benzememektedir. Zira yukarıda mutlak olarak anlatılan emirlerde sebebe değinilmediği halde diğer misaller de ise ikincinin olması birincinin yapılmasına bağlanmıştır. Ancak ona göre Yüce Allah mükellefe zekât vermek için malı toplamayı, Cuma namazının sahih olması için imam ve cemaatı getirmeyi teklif edebilirdi. Yani bu mükellefin makdûrunda olan fiiller olup Allah'ın fiilerinden değildir. Ancak Yüce Allah zorluğu kaldırarak onların teklifini hafifletmiştir.[415]

Emredilen fiilin (Memurun bih) kendisiyle tamamlandığı fiil meydana gelmezse emredilenin (memurun bih) vücûbaiyeti düşer. Yine Yüce Allah bunu mükellefe teklif edebilirdi.[416] Bu kısım ile Allah'ın fiillerinden olup teklfin muhal olmadığı fiiller memurun bihin kendisiyle tamamlandığı fiil olup meydana gelmezse mükelleften teklif düşer. İkisi bu konuda ortaktırlar. Mesela mükellefin kötürüm olarak doğması veya azalarının işlevinin olmaması ve Yüce Allah'ın mükellefe azalarla yerine getirilmesi gereken bir teklifi olursa bu teklif kötürüm olandan düşer. Aynı şekilde mükellefin kendisi azalarını işlevsiz hale getirip azalarıyla yapacağı -her ne kadar kendisine zarar verdiğinden dolayı günahkâr olsa- teklif ondan düşer.

---

değildir) müstakil bir başlık kullanmışlardır. Bu ister şart, ister sebep, ister mükellefin makdûratında olan fiiller olsun ister olmasın durum değişmez. (Serahsî, el-Usûl, c.1,, s.37; İbn Neccâr, **Şerhü'l-Kevkebü'l-Münîr**, c.1, s. 258*);*Bazı Usûlcüler ise bu konuyu tartışma mahallinde görmeyerek işlemişlerdir. (İbn Teymiyye, *el-***Müsevvedde**, s.54*);* Zerkeşî gibi bazı Usûlcüler da bu konunun icmâ ile mükellefin üzerine vacip hükmünü doğurmayacağını beyan etmişlerdir. (Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s.223).

[415] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 104.

[416] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 105.

Buna rağmen Yüce Allah'ın bu durumdaki kişileri akıllı olmaları halinde teklife muhatap kılması onun hikmetinin ve adaletinin bir gereği olarak mümkündür.[417]

Bu açıklamalara göre sebeplere bağlı olarak meydana gelen vacipler ister Allah'ın fiillerinden bir fiille ister mükellefin fiillerinden bir fiille vaciplikten çıksın netice olarak teklif mükelleften düşer. Her iki durumda netice aynıdır.

Bâkıllânî, memurun bihin kendisiyle tamamlandığı fiil memurun bih olduğuna göre tamamlayan fiilin mutlaka yerine getirilmesi gerekir. Zira tamamlayan fiil de memurun bih olup vaciptir[418], görüşüne şöyle cevap vermektedir:

Böyle bir durumda şer'i şerif bir kayıtta bulunmamışsa yukarıdaki görüş doğru olur. Hâlbuki şer' meşakkati kaldırmaktadır. Dolayısıyla memurun bihin tamamlandığı fiilin yerine getirilmesi şer'in belirlediği ölçülerin dışında ise memurun bihi tamamlayan fiil sakıt olmaktadır. Mesela namaz için temizliğin şart olup; ancak onunla yerine getirilmesi gerekir. Temizlik için de su gerekli olduğuna göre suyun şer'in belirlemiş olduğu ölçülere göre elde edilmesi gerekir. Suyun değerinin çok üstünde satın alınması malın telefine sebep olacağından temizliğin başka bir yolla yerine getirilmesi gerekir ki; o da teyemmümdür. Bu durum suyu kullanması halinde kişinin vücudunda bir takım cildi hastalıklara yol açtığı için teyemmüm etmesinin uygun görülmesi gibidir. Şu kadar var ki; suyun değerinin çok üstünde alınması şer' le mutlak olarak yasaklanmadığı halde suyun kullanılması cildi hastalıklara yol açtığından yasaklanmıştır.[419]

Bâkıllânî, bu konu ile ilgili iki misal daha vermektedir. Ona göre Cuma günü uzun mesafenin kendisine meşakkât vermesi halinde mükellefe Cuma namazının kılma teklifi düştüğü gibi can güvenliğinin olmadığı bir ortamda hacca gitmenin vücûbaiyeti mükellefin üzerinden kalkmaktadır. Ancak bu durum fiilin vücûbiyetini ortadan kaldıran şer'i şerifçe belirlenen her özür tümden fiilin vücûbiyetini ortadan kaldırmaz. Zira şer' fiilin vücûbiyetini cümleten ortadan kaldırırsa fiili yapmasından

[417] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 105.
[418] Mesela namazın vacip olması ancak temizlikle yerine gelmektedir. Temizlik de su ile olmaktadır. Bu durumda suyun ister satın alma (velevki su satın alma değerinin çok üstünde olsun) ister başka bir yolla tahsil edilmesi gerekir.
[419] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 106.

dolayı mükellef ikâb edilir. Dolayısıyla şer'in belirlemiş olduğu özür fiilin vücûbiyetini ortadan kaldırmayıp mükellef fiili yapabilir. Mükellef tarafından yapıldığı takdirde fiil geçerli olmakla beraber kendini tehlikeye attığından dolayı günah kazanır.[420]

Bâkıllânî'ye göre memurun bihin ancak kendisiyle tamamlandığı fiillerin oluşmasını engelleyen özürler genel kaideyi yok etmiştir. Dolayısıyla özürlerin ne olduğu ve tertibinin nasıl olması gerektiği ile meşakkatin miktarı ancak şer'le belirlenmektedir. Ruhsat ve özürlerin belirlenmesinde nassa itibar edilir. Ruhsat ve özürlerin belirlenmesi hususunda nass varid olmamışsa ictihad edilir. İçtihadın olması durumunda ihtilafın olması kaçınılmaz olup mükellef istediği müçtehidin içtihadını taklit etmekle serbesttir. Zira her müçtehidin ictihadi doğru olarak kabul edilir (her müctehid mûsibtir). Dolayısıyla memurun bihin kendisiyle tamamlandığı fiilin oluşmasını engelleyen özür ve meşakkat-her ne kadar fiil ve onu oluşturan şartın aynısı olmazsa bile- fiilin kendisinin ve onu oluşturan şartın olmadığını göstermektedir. [421]

2.Vacib Olan Fiile Vacib Olmayan Fiil İle Ulaşma Durumu

Vacib olan bir fiile vacib olamayan bir fiille ulaşma durumunda vacib olmayan fiil vacib olur mu, olmaz mı noktasında Bâkıllânî şunları serdetmektedir:

Vacib olan fiile ulaşmak için başka bir fiil yapılıyorsa o zaten vaciptir. "Vacip olmayan" ifadesini kullanmak yanlış bir ifadedir. Zira vacib olan bir fiil vacip olmayan bir fiilin bir araya gelmesiyle oluşmamaktadır.[422] Mesela avretin (diz ile göbek arası) örtülmesi mükellefe vaciptir. Ancak vacip tamamlansın diye dizin üstü ile göbeğin üstünü örtmekle vacip tamamlanmaktadır. Bu durumda diz ile göbek arasını örtmek vacip olduğu halde ihtiyaten dizin üstü ile göbeğin üstünü örtmek de vacip olmaktadır. İşte vacip olan fiil fukahâya göre vacip olmayan bir fiille tamamlandığı için vacip olmayan fiil de vacip olmaktadır. Bâkıllânî, buna karşı çıkarak vacip olan fiilin kendisiyle ayrılmadığı ve biribirinden ayırt edilmediği fiillerin ikisini de vacip

[420] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 106.
[421] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 107.
[422] Vacip olan fiilin vacip olmayan bir fiille oluşması ile meydana gelmesi ile ilgili yapılan açıklamalarda dikkat edilmesi gereken, müellifin karşı çıktığı görüş sahipleri fiil oluşmadan önce müstakil olarak vacip olmayan fiili ele almış olabilirler. Müellif de fiil oluştuktan sonra bunu düşünmüş olabilir.

kapsamına almaktadır. Ona göre "*vacip olan bir fiil vacip olan bir fiille tamamlandı"*ibaresi *"vacip olan fiil vacip olmayan fiille tamamlandı"* ibaresinden daha açık bir ibaredir. Avretin örtülmesi misalinde olduğu gibi vacip olan fiile ancak vacip olan fiille ulaşılır. Ancak avretin örtülmesi gereken bölüm belli olup mükellef de bunu kesin biliyorsa vacibe ulaşılan fiili yapmak gerekmez. Mükellefin örtülmesi gereken bölüm hususunda şüpheye düşmesi durumunda vacibe ulaşılan fiil ile vacib olan fiili bir arada yapmak lazım olur ki vacip tamamlansın.[423]

3.Vacibin Kendisi İle Tamamlandığı Ek Fiilin Miktarı

Vacib fiilin tamamlanması için yapılan ek bir fiilin ölçüsü az da olsa yapıldığı takdirde vacib kendisi ile tamamlanmaktadır. Bâkıllânî'ye göre bunun sebebi ikinci yapılan ek fiilin müstakil olarak vacib olamamasıdır. Zira vacib olması durumunda ek fiil de tamamlamaya ihtiyaç duyacağından kendisi de vacib olacak ve bu durum sürüp gidecektir. Bundan dolayı ek fiilin azıcık yapılması vacibin tamamlanmasına yeterlidir. Ona göre mükellefin ek fiili fazla yapması onun vacip olmasına delalet etmez. Zira mükellef onun miktarını bilmemektedir. Vacibin sınırı belli olsaydı ek fiil vacibin kendisi ile tamamlandığı vacip olmayacaktı. Dolayısıyla mükellefin ek fiili azıcık yapması yeterlidir.[424]

Vacibin kendisiyle tamamlandığı ek fiilin miktarı mükellef tarafından bilinirse o zaman mükellef onunla teklif edilebilir. Ancak ek fiilin miktarı bilinmediğinden ondan vacibi tamamlayacak miktar kadar yapması hem vacibi yerine getirmiş hem de ek fiilin gereğini yapmış olacaktır.

---

[423] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 108*;* Bâkıllânî, Bu konuda üç kısımdan söz etmiş olmaktadır. Birinci kısım, memurun bihin kendisi ile tamamlandığı ancak ondan ayrı olan fiil (şart), ikinci kısım olarak memurun bihin ancak kendisi ile tamamlandığı ve ondan ayrı olmadığı fiil (rûkun), üçüncü kısım olarak da memurun bihin kendisi ile tamamlandığı ancak yapılması gereken fiilin sınırı konusunda bilgi sahibi olunmamasından dolayı mükellefin ihtiyaten emredilen fiilden bir miktar fazla yapması (iştibah). Birinci ve ikinci kısım kesinlikle yapılması gerekirken üçün kısımda ise iştibah ortadan kalktığında fiili yapma zorunluluğu yoktur. Mesela abdestin farzlarından birisi yüzü yıkamaktır. Fakat yüzün yıkanması tam olsun diye adet olarak baştan bir bölüm de yıkanmaktadır. Fakat baştan bir bölüm yıkamak vacip değiidir. Onun için bazı Usûlcüler bu başlığı "*vacibin ancak kendisi ile tamamlandığı fiil vacip olur"* başlığı altına almamışlardır. Ancak ilk iki kısmı bu başlık altında değerlendirmişlerdir. (bkz. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s.226; Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s. 258).

[424] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 109.

Dolayısıyla mükellef vacib fiil ve vacibin kendisiyle tamamlandığı fiille mükellef olup vacibi tamamlayan fiilin sınırı belli olmadığı için ek fiilden azıcık yapması yeterlidir.[425]

4. Emredilen Fiilin Miktarı ve Üzerine Eklenenin Durumu

Vacibin ziyadesinin belli ve onun edasının ziyadeye bağlı olmadığı –zira vacibin kendisiyle tamamlandığı şey vaciptir- takdirde usûlcüler arasında ziyadenin hükmü hakkında ihtilâf vardır. Tartışmanın odak noktası buradadır. Bir kısmına göre vacip olan اركعوا واسجدوا واقرؤا ما تيسر من القران (*Ruku edin, secde edin, Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun)*emirlerde geçtiği üzere emrin yerine getirilmesi ismin kendisini kapsadığı kadar yapılarak yerine getirilir. Dolayısıyla vacibin miktarı ismin kendisini kapsadığı kadar olup; ondan fazlası nedbtir. Bir kısmına göre ise vacibin üzerine eklenen de vacip olup tümü vaciptir.[426]

Bâkıllânî, vacibin miktarının ismin kendisini kapsadığı kadar olduğunu belirtmektedir. Mükellefin vacibi yapması üzerindeki zimmeti düşürür. Hâlbuki vacibin ziyadesi vacip olarak düşünüldüğünde mükellefin üzerindeki zimmet düşmez. Kadî, konuyu emirde tekrar ve devama kıyas ederek emirde tekrar ve devamın olmasının delile bağlı olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla vacibin miktarı ismin kendisini kapsadığı kadar olup onun ziyadesinin vacipliği delile bağlıdır.[427]

Öte yandan Bâkıllânî, vacibin miktarının ismin kendisini kapsadığı kadar olduğuna başka bir delil daha getirmektedir. Vacibin ziyadesi vacip olduğu takdirde mükellef tarafından tam olarak yerine getirilmeyecek ve hatta onu tekrar iade etmek zorunda olacak ya da ona bedel başka bir fiil yapmış olacaktır. Hâlbuki vacibin ziyadesi ancak mükellef için sevap olup; terk edildiği takdirde onu iade etme zorunluluğu olmamaktadır. Dolayısıyla yapıldığında sevap olan ve terk edildiğinde mükellefe herhangi bir ikâb olmayan şey olsa olsa nedbtir.[428]

---

[425] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 109.
[426] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 265*;* bu konu ile ilgili bkz. Razî, Mahsûl, c.1, s.330*;* Gâzzalî, **el-Mustasfâ**, c.1, s. 73*;* Karafî, **Tenkihü'l-Fusûl**, s.159*;* İbn Teymiyye, **Müsevvedde**, s. 52.
[427] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 266.
[428] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 266.

Netice olarak vacibin ziyadesine vacip veya nedb diyenler de ziyadenin yapılmadığı takdirde mükellefe herhangi bir zimmet yüklenmeyeceği hususunda hemfikirdirler. Dolayısıyla usûldaki kaideye göre tartışmanın odak noktası bilindiği takdirde ihtilâf lafzî olmaktadır. Zira iki görüşe göre de mükellef tarafından kendisine ismin kapsadığı kadar vacibi yaptığı takdirde onun üzerinden zimmet düşmektedir.

5. İki Vacip ve İki Nafilenin Öncelik Durumu

Bâkıllânî, hüsün ve kubuhta akli cihetin hiçbir tesirinin olmadığını belirtmiştir. Ona göre hüsün ve kubuh hususunda şer' ciheti belirgindir.[429] En vacip ve en müekked nafileyi açıklarken de konuyu hüsün ve kubuh meselesine kıyas ederek açıklamaya çalışmıştır. Ona göre iki vacipten *en vacip olanı (*اوجب الواجبين)demek iki fiil vacip olma bakımından aynı olup; sevap bakımından iki vacipten birinin diğerinden üstün olmasıdır. Yine en müekked nafilelerden birininin diğerine üstünlüğü sevap bakımından olup nafile olma bakımından ikisi aynıdır. Mesela iman etmek namaz ve zekâttan daha evladır. Yine sabah namazının sünneti ve vitir namazı kuşluk namazından daha müekkeddir.[430]

Kadî, iki vacibin vücûbiyet hükmünü alması bakımından eşit olduğunu ve (اوكد النفلين اوجب الواجبين) *"iki vacipten en üstün olanı, iki nafileden en müekked olanı"* sıfatının sevap bakımından olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla hüsün ve kubuh bahsinde geçtiği üzere en güzel ve en çirkin (*ehsen ve kabîh*) olan fiiller şer'i şerifce belirlenip; fiillerin bizzat kendilerinden kaynaklanmaz ve bu akılla belirlenmez.[431] Buna göre tüm emirler fiile bağlanması bakımından eşit konumda olup; fiilin meydana gelmesi açısından eksik veya fazla olarak belirlenemez. Ancak şer'i şerifce iki vacibin sevap bakımından birbirine üstünlüğü belirlenebilir.

Bazı usûlcülerin ıstılahında müekked olan sünnet, müekked olması bakımından sünnet, müekked olmayan sünnetler ise nafile olarak adlandırılmıştır. Bâkıllânî, böyle

[429] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 280.
[430] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 258*;* Bu konu ile ilgili şu misaller de verilebilir: Ayakta kılnan sünnetin oturarak kılınan sünnetten sevap bakımından üstünlüğü, kıtlık zamanında verilen sadakanın ferahlık zamanında verilen sadakaya sevap bakımından üstünlüğü, tam ekranları yerine getirilerek ağır kılanan farz namazın hızlı kılınan farz namaza üstünlüğü gibi…
[431] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 259.

bir ayrıma gitmemiştir. Ona göre böyle bir ayrımın yapılmasının sebebi rütbece birinin diğerine üstünlüğünü veya aralarında bir ayrım yapmak içindir. [432]

Bâkıllânî, iki vacip arasında en vacip olanın (اوكد النفلين اوجب الواجبين) *"iki vacipten en üstün olanı, iki nafileden en müekked olanı"* kendisini tamamlayan vaciplerin çokluğuna göre tanımlanmayacağını belirtmektedir. Ona göre böyle bir görüş ortaya atmak batıldır. Mesela namazı tamamlayan vaciplerin sayısı çok olmasına rağmen iman etmek en vacip olandır. Nitekim namazı tamamlayan vacipler ön bilgi (nazar), nubûvete iman ve onu tamamlayan abdest, kıble, niyet gibi vacip çok olmasına rağmen imanda sadece önbilgi ve araştırma vardır. Buna rağmen iman etmek namaza göre en vacip olandır.[433]

Öte yandan Kadî'ye göre iki emrin fiile ilgisi (taalluk etmesi) eşit olup o da fiilin meydana gelmesidir. Amir açısından düşünüldüğü zaman onun kudretinin veya ilminin makdûra ya da ma'luma ilgisidir (taalluk) ki; fiilin meydana gelmesinde azlık veya çokluk düşünülemez. Memur cihetinden bakıldığı zaman fiilin kendisi tarafından yapılması önemli olup yaptığı fiillerin birbirine üstünlüğü söz konusu olamaz. Dolayısıyla iki vacipten *en vacip olan* veya iki nafileden *en müekked* olandan(اوجب اوكد النفلين الواجبين) kasıt sevap bakımından biri diğerine üstünlüğü olup fiilin kendisine taalluku ile ilgisi yoktur.[434]

---

[432] Usûlcüler, Sünneti farklı şekilde tasnif etmişlerdir. Bazıları yapıldığı takdirde sahibine sevap olan terk edildiği takdirde sahibine ikâb olmayan fiillere *sünnet* demişlerdir. Razî, bu tür fiilleri *mendup, murağibun fih(teşvik edilen fiil), müstehâb, tetevv'û, sünnet ve ihsân* olarak ayırmıştır. (bkz. Razî, **Mahsûl**, c.1, s.129); Şafiîlerin cumhuru bu fiiller arasında ayrım yapmamışlardır. Ancak Şafiîlerden Kadî Hüseyin, bu fiiller arasında ayrıma giderek Hz. Peygamberin sürekli yapıp bazen terk ettiği fiillere *sünnet* bazen yapıp bazen terk ettiği fiilere ise *Müstehâb* demiştir. Kendisi hakkında herhangi bir nakil olmayan ancak kişinin Allah'a yakınlaşmak için yaptığı fiilleri *tetevv'û* olarak adlandırmıştır. Mâlikîler ise Hz. Peygamberin bazen terk edip devamlı yaptığı fiilleri *sünnet*, nafilelere ise rütbece sünnetten daha aşağıda olan fiillere demişlerdir. Hanefîler ise sünneti, sünnet-*i Hûdâ ve sünnet-i zevaîd* olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Ezan, cemaaele namaz ve revâtıb sünnetler gibi terk edilmesi mekrûh olan sünneti *sünnet-i Hûdâ,* Hz.Peygamberin namazda kıraati, ruku' ve secdeyi uzun tuması ya da onun oturma ve kalkma gibi beşeri fiillerini ise *sünnet-i zevaîd* olarak adlandırmışlardır. Bu tür sünnetin terkedilmesinde herhangi bir şey lazım gelmemektedir. Nafile ibadetleri ise süneneti zevaîd dışındaki ibadetler olarak konumlandırmışlardır. (bkz.Buharî, **Keşfu'l-esrâr**, c.1, s. 310; Sübkî, Takuyiddin Ali ibn Abdal-Kafi, (ö.756/1355), **el-İbhac fi şerhi'l-minhac: ala minhaci'l-vusul ila ılmi'l-usul li'l-kadı'l-Beyzavi**, Dar'ul-Kütübi'l-Ilmıyye, Beyrût, 1424/2004, c.1, s.57; İsnevî, **Nihayetü's-Sûl**, c.1, s.79).

[433] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 259.

[434] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, II, s. 260.

Diğer taraftan konuyla ilgili açıklamalarına devam eden Kadî, iki vacipten en vacip olanın iki doğruluktan en doğru olana kıyas edilemeyeceğini zira doğruluk, meydana gelen bir vasfı haber vermektedir. İki doğruluktan en doğru olan tabiri ancak *tesir* anlamında kullanılabilir. Nitekim iki doğru arasında sevap, maslahat ve medh ile nitelendiği zaman daha güzel daha vacip tabirleri birine kullanılabilmektedir. Dolayısıyla kendisi vasıf olan iki doğruya (sıdk) vukû bulma açısından herhangi bir üstünlük olmayıp ancak yaptıkları etki çerçevesinde olabilmektedir.[435]

Kadî, konuya mevsuf cihetinden bakıldığı zaman doğru söyleyen iki kişinin tek olayda "*en doğru söyleyen*"(صادق اصدق من صادق) tabirini kullanmanın mümkün olmadığını belirtmektedir. Ancak iki kişinin birden fazla olayla ilgili verdikleri haberler cihetinden en doğru söyleyen tabirinin birine kullanılabileceğini beyan etmektedir. Ona göre iki kişinin bir olayda *"falan falandan daha doğru söyledi"* tabiri mecâz bir ifade olup ikisinin doğru söylediği anlamı çıkarılamaz. Mesela Hz. Peygamber Müseyleme'den daha doğru söyledi demek Müseyleme'nin doğru söylediği anlamı çıkarılamaz.[436]

Netice olarak "*en vacip olan, en muekked olan*" (واكد النفلين اوجب الواجبين) *"iki vacipten en üstün olanı, iki nafileden en müekked olanı"* tabiri iki vacibin yapıldığı memur cihetinden birbirine üstünlüğü olmayıp ancak sevap açısından biri diğerine üstün olmaktadır. Aynı şekilde iki nafileden birinin diğerine üstünlüğü meydana gelmesi açısından değil ancak müekked olma açısındandır.

6. Sıfatın Nedb Olarak Gelmesi Durumunda FiilinVücûb Delaleti

Sıfatın vücûba üzerinde gelmesi durumunda fiilin de vacip olacağı hususunda usûlcüler arasında ihtilaf yoktur. Sıfatın nedbi ifade etmesi durumunda fiilin vacip olup olmamasıyle ilgili usûlcüler arasında ihtilaf vardır. Şirâzî ve Bâkıllânî gibi bazı usûlcüler sıfatın nedb olması durumunda fiilin vacip veya nedb olabileceği görüşünü savunmuşlardır.[437] Zerkeşî'nin naklettiğine göre Hanefî âlimlerden Curcanî, sıfatın nedbi ifade etmesi durumunda fiil, vücûb ifade etmez görüşündedir. Hanbelî usûlcülerden Kadî Ebû Y'alâ ve İbn Neccâr, Ahmed b. Hanbel'in sıfatın vücûb ifade

[435] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 261.
[436] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 261.
[437] Şirazî, **Şerhü'l-Luma'**, c.1, s. 260; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s.235; II, s. 415.

etmesi durumunda fiilin vacip olduğu görüşünü nakletmişlerdir. Onlara göre Ahmed b. Hanbel, Hz. Peygamber'in burna su vermeyi, burnu iyice temizleme emrine[438] dayanarak vacip saymıştır.[439]

Bâkıllânî'ye göre mücerred olarak sıfatın kendisi mevsufun vücûbuna delalet etmez. Sıfatın kendisi bazen nedbe delalet ettiği gibi onun vücûbuna da delalet edebilir. Mevsufun vücûbu veya nedbi ifade etmesi sıfatla değil ancak başka bir delille anlaşılabilir. Nitekim abdestin kendisi vacip iken yıkanması vacip organların dışındaki ağza su verme, burna su verme gibi eylemler nedbtir. Yine namazın rükünleri dışında emredilen bazı fiiller nedbtir. Dolayısıyla sıfatın bizzat kendisi mevsufun vücûbuna delalet etmeyip bilakis mevsufun vücûbiyeti veya nedb olması bilinemez. Ancak onun hükmü başka bir delille anlaşılmaktadır.[440]

Diğer taraftan mendup olan bir fiilin sıfatı vacip olabilmektedir. Nitekim mendup olan bir namazın niyeti ve başlangıç tekbiri vaciptir. Ancak mendup olan fiil yapılmadığı zaman onun sıfatı vacip olmaz.

Bâkıllânî'ye göre bir şeyin vücûbiyeti kendisi için değil de başka bir şeyin vücûbaiyeti için vacip kılınmışsa kendisi de vacip olmaktadır. Mesela Yüce Allah'ın *يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا* (Ey iman edenler rukû ve secde edin…)[441] emri rukû ve secdenin vacip olduğunu gösterir. Zira rukû ve secde namaz içindir. Namaz vacip olduğuna göre rukû ve secde de vaciptir. Yine ihrama girme ile traş olmak vacip olan vakfe içindir. Dolayısıyla kendileri de vaiciptir.[442]

7. Vaciplere İman Etmenin Sürekliliği

İslam Hukukçuları vacibe iman etmenin sürekliliği hususunda ihtilaf etmişler ve bu konuyla ilgili birkaç görüş serd etmişlerdir. Zerkeşî, İbn Fûrek, Bakıllânî, Mûtezili âlimlerden Ebû Haşim ve Ali b. Cubbaî gibi Mütekellim usûlcülerin çoğunluğunun vacibin geciktirebilmesini ancak azm ile mümkün olacağı görüşünde

---

[438] إذا توضّأتَ فانتثرْ واذا استجمرتَ فاوترْ " *Abdest aldığında burna su verip iyice temizle. Taşla istinca yaptığında taş sayısını tek (üçer, beşer) kullan*" (Tirmizî, **Sünen**, Tahâre, 21/27)

[439] Kadî Ebû Y'alâ, **el-'İdde**, c.1, s.413; İbn Neccâr, **Şerhü'l-Kevkebü'l-Münîr**, c.2, s. 68.

[440] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 255.

[441] **Kur'an-ı Kerîm**, Hacc, 22/77.

[442] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 257.

olduklarını nakletmiştir.[443] Bu görüşü savunanlara göre mükellef vacibi yapmadığı takdirde vefat ederse onu yapmaya azm ettiği için günahkâr olmaz. Azmi şart görenlerden Bakıllânî'ye göre vacibin menduptan ayrılabilmesi için onu yapmaya azmetmenin şart olması ve yerine getirilene kadar bu şartın sürekli tekrar etmesi gerekmektedir.[444] Cûveynî'nin naklettiğine göre azmi şart görenler, vacibi yapmaya bir defa azmetmeyi yeterli görmüşlerdir.[445] Cûveynî, Amidî, Mûtezili âlimlerden Basrî, Mecüdüddin İbnTeymiyye gibi fıkıh usûlü âlimlerine göre ise azm şart olmayıp gerekli de değildir.[446]

Kadî, daha önce geniş vakitli vacibi (vacib-i mûvasa') ifade ederken azmin sürekli yapılmasının gerektiğini ve vacibin bir defa yapılmasıyla yerine getirilmiş olacağını açıklamıştı. Ona göre gelecekte yapılacak olan vacibe devamlı olarak onu yapmaya azmedilmesi gerekmektedir. Zira sürekli vacibi yapmaya azmedilmediği takdirde onu terketmeye azmedilmiş olacaktır. Bu da haramı işlemeye sebep olur.[447]

a. Vacipliğe İmanın Sürekliliği

Vacibin vücûbiyetine iman konusunda herhangi bir ihtilafın olmadığını ve her mükellefe iman etmenin vacip olduğunu belirten Kadî, Vacibin vücûbiyetine iman(itikât) etmesiyle ile ilgili iki noktaya dikkat çekmiştir. Bunlardan birincisi vacibin yapılmasına *azmetme* ile ona inanmanın birbiriyle bağlantılı (mûkarîn) olduğunu söylemektedir. Ona göre vacibin yapılmasına devamlı azmetmek ona inanmayı da gerekli kılmaktadır. Zira bir fiilin vacip olduğuna inanmamak ona devamlı azmetmeyi gerektirmediği gibi mükellefe de inanma vacip değildir. İkinci olarak imanın vacip olduğuna inanmak ve onu sürekli olarak hatırlamanın da vacip olduğudur.[448]

---

[443] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1,s.210.
[444] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 257.
[445] Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, *s. 235.*
[446] Cüveynî, bu şartı "*et-Telhîs"'*te zikretmiştir. (Cûveynî, **et-Telhîs**, s. 129); azmın şart olup olmadığı ilgili bilgi için bkz. Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s. 187; Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s.229; Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.135; Serahsî, el-Usûl, c.1,, s.31; İbn Teymiyye, **Müsevvedde,** s. 41; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1,s.211.
[447] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.227-308.
[448] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.309.

İman etmenin tasdîk ve bilgiden bağımsız olmayacağını belirtirken bunun devamlı hatırlamayı gerektirdiğini belirtir. Ona göre Allah ve Peygambere inanma, onları tasdîk ve ta'zîm etmenin tekrar etmesinin vacip olması gerekir. İtikadın tekrarının vacip olmaması durumunda zıttının gerçekleşeceğini ve bunun da kişinin küfre düşmesine sebep olacağını belirtmektedir.[449]

b. İmanı Dil İle İkrarın ve Tekrarının Hükmü

Tevhidin şehadet kelimesinin manasına inanmak ve onu dille söylemenin devamlı olup olmaması ancak sem'i bir delil ile olur. Zira dille söyleme sadece imanın zahiri delilidir. Tasdik ve marifet ise kalbin fiillerindendir. Dille söyleme gerçekte iman etmeyi gerçekleştirmemektedir. Dolayısıyla dille söyleme hususunda engellenen birinin kalbi ile tasdik ettiği takdirde mümin olacağını belirterek nutk açısından özürlü olanların da tasdik ettikleri takdirde gerçekte mümin sayılacağını belirtmektedir.[450]

Dille söyleme (nutk) konusunda hükmün böyle olduğunu belirten Bâkıllânî, dille söylemenin tekrarı gerektirip gerektirmeyeceğinin ancak sem'i bir delille bilineceğini belirtmektedir.

Dille söylemenin ömürde bir defa olması ile ilgili sem'i bir delil ve icmânın olması halinde fûkâhanın görüşünün geçersiz olduğunu belirten Kadî, nassların zâhirinden her ne kadar ömürde bir defa dille söylemenin yeterli olduğu anlaşılıyorsa da mutlak ifadelerden sadece bir defa dille söylemenin çıkarılmayacağını, dolayısıyla tekrar etmenin de çıkarılacağını belirterek bu konuda *vakf etm*e yoluna gitmiştir.[451] Mutlak emirlerin tekrarı gerektirmeyeceğini söyleyenlere karşı şu ayetleri delil göstermektedir. وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ *(Namazı kılın, zekâtı verin. Rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin.)*[452], يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ (Ey iman edenler! *Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi .....Yıkayınız)*[453], وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا (*Zinaya yaklaşmayın…*)[454], وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ,

[449] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.309.
[450] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.309.
[451] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.310.
[452] **Kur'an-ı Kerîm**, Bakarâ, 2/43.
[453] **Kur'an-ı Kerîm**, Maîde,5 /6.
[454] **Kur'an-ı Kerîm**, İsrâ, 17/32.

(…*kendinizi helâk etmeyin*…)[455] Bu ayetlerdeki mutlak emirlerin zâhirinden bir defa yapma anlaşılıyorsa da bildirim olan (tevkîfî) bir delille onların tekrarı gerektirdiğini bilmekteyiz. Dolayısıyla Fûkâhanın bir defa dil ile belirtme görüşünü makûl bulmakla beraber Kadî, imanın tekrara hamledilmesini delil olduğu takdirde mutlak emirlerin tekrara hamledilmesi gibi aykırı (münafî) görmemektedir[456]

c. Hz. Peygambere Salatü Selamda Bulunmanın Tekrarı

İmanı ikrar ile belirtmenin tekrarı gerektirip gerektirmeyeceği ile ilgili hususu belirttikten sonra, bu durumun Hz. Peyagambere salatü selam getirmenin tekrarı gerektirip gerektirmeyeceğinin işareti olduğu kanaatindedir. Ona göre imanı dille söylemenin tekrarı sem'i bir delile dayandığına göre salat getirme ile ilgili de sem'i bir delilin olması gerekmektedir. Mükellefin salat getirmesinin ömürde bir defa yeterli olup olmamasının da sem'i bir delile dayanması gerektiğini belirten Kadî, fûkâhanın ömürde bir defa söylemeyi vacip gördüğünü ve bunun yeterli olduğunu dolayısıyla tekrarın vacip olmadığı görüşünde olduklarını nakleder.[457]

Namazda teşehhüd okunurken salat getirmenin tekarı gerektireceğini ve bunun ictihadi bir mesele olduğunu bunun da ancak delil ile bilineceğini söyleyen Kadî, namaz haricinde salat getirmenin ise tekrarı gerektirmediğini ömürde bir defa salat getirmenin yeterli olduğunu belirtmektedir.[458]

G. EMRİN DELÂLET ETTİĞİ MİKTAR VE ZAMAN

Bâkıllânî, bu konuyu iki başlık altında incelemiştir. İlk olarak emrin bir defa yapılması veya tekrara hamledilip edilmeyeceği konusunu incelemiş, daha sonra yapılacağı zaman açısından emrin derhal yapma (fevr) veya geciktirerek yapabilmeye (terahîye) hamledilip edilmeyeceğini işlemiştir. Biz de başlıklandırmasına sadık kalacağız.

---

[455] **Kur'an-ı Kerîm**, Nisâ,4/29
[456] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.311.
[457] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.309.
[458] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.309; salat getirme ile ilgili bkz. Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, **Ahkâmü'l-Kur'an**, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Darü'l-İhyaü'l-Kütübü'l-'Arabiyye, Beyrût, 1992, s.243; Zemâhşerî, **Keşşâf**, c.3, s.245.

1. Emrin Delâlet Ettiği Miktar

Usûl bilginlerinin çoğu emrin bir defa yapmayı gerektireceği hususunda ittifak etmişlerdir. Usûl bilginleri arasındaki tartışma bir defa yapmanın üzerine bina edilen ziyade olan manalardadır. Bu konuyla ilgili üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Tekrar görüşünde olanlar emrin bir defa yapma manasını ve daha fazlasını kastetmişlerdir. Hanbelî usûlcülerden Kadî Ebû Y'alâ mutlak emrin tekrarı gerektirdiği görüşündedir. Ona göre Ahmed b. Hanbel'in de görüşlerden bir tanesi budur. Ebû Y'alâ mutlak emir ile mukayyed emri bir görmektedir. Zira emrin vücûbiyeti kayıttan değil lafızdan anlaşılır. Buna göre emir ister mutlak ister kayıtlı gelsin tekrarı gerektirir. [459] İbn Burhân ve Sem'anî'nin naklettiğine göre Şafîilerden Ebû İshâk el-İsferâinî de emrin tekrarı ifade edeceği görüşündedir. [460]Emrin bir defa yapma ile manalandıranlar bir defa yapma ile yetinmişler ve bundan daha fazlasını dilememişlerdir. Hanefî usûlcülerden Cessâs ve Serahsî'nin naklettiğine göre mezhep âlimlerinin çoğu emrin bir defa yapmayı gerektirdiği görüşündedirler.[461] Şafîi usûlcülerden Şirazî ve Sem'âni'ye göre karinesiz emir tekrar ifade etmez. Şirazî, Ebû Hamîd İsferainî'nin emrin tekrar gerektirmediği görüşünde olduğunu nakletmektedir.[462] Mâlikî usûlcülerden Bacî, mezhep imamlarının genelinin görüşünün emrin tekrar gerektirmediğini ve İmam Malik'ten böyle bir görüşün rivayet edildiğini söylemiştir.[463] Mû'tezile âlimlerinden Basrî de emrin tekrar yapmayı ifade etmeyeceğini fiilin yapılmasını ifade edeceğini belirterek fiilin ise bir defa yapılması ile meydana geldiğini belirtmektedir.[464] Üçüncü bir görüş olarak Bâkıllânî'nin sahip olduğu vakf görüşüdür ki; onlar emrin kesinlikle bir defa yapma manasını taşıdığını ancak daha fazlasını yapmanın gerekli olup olmadığını bilmediklerini beyan etmişlerdir. Gazzâlî de bu görüşü tercihe şayan bulmuştur.[465]

Semerkandî'nin ifadesine göre bu tartışma mutlak emrin vücûb ifade edeceğini söyleyenlerle tevakkuf görüşüne sahip olanlar arasında cereyan etmiştir. Zira mutlak emrin ibâhâ veya nedb ifade edeceği düşünüldüğünde bir defa yapma ile birden

[459] Kadî Ebû Y'alâ, **el-'İdde**, c.1, s.275.
[460] Sem´ânî, **Kavâtı´u'l-edille**, s. 115; İbn Bûrhân, **el-Vusûl**, c.1, s.141.
[461] Cessâs, **el-Fusûl**, c.2, 135; Serahsî, **el-Usûl**, c.1,s. 20.
[462] Şirâzî, **Şerhü'l-Lûma'**, c.1, s. 220; Sem´ânî, **Kavâtı´u'l-edille**, s. 115.
[463] Bâcî, **el- İhkâm**, s. 201.
[464] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, 108.
[465] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s. 108; Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s. 158; Semerkandî, **el-Mizân**, c.1, s.230.

fazlanın gerekli olup olmadığı kişiye herhangi bir sorumluluk yüklemez. Şu kadar var ki; tevakkûf görüşüne sahip olanlar, mutlak emrin vücûb gerektirmediğini, müşterek lafızdan dolayı emri tevakkûfa hamletmişlerdi. Bu konuda ise sayı belirlenmediği için bilmediklerini beyan etmişlerdir. [466]

Diğer taraftan önceki tartışmalarda sıyganın neye hamledilip edilmeyeceği iken bu konuda ise emri ifade eden tüm ibare ve lafızların tekrar veya bir defa yapmaya hamledilip edilmeyeceği ile ilgilidir.[467]

a.Emrin Tekrara Delaleti

Emir konusunda tartışılan konulardan biri de emrin tekrarı gerektirip gerektirmediğiyle ilgilidir. Bu konuyla ilgili tartışmalar emrin mucebinin ne olduğuyla ilgili gelişmektedir. Emrin gereğini (muceb) neyi gerektirdiği ile ilgili ileri sürülen görüşler emrin tekrarı gerektirip gerektirmediğiyle ilgili görüşlerlerle parelellik göstermektedir.

Delil ile ifade edilen emrin kaç kez yapmak zorunda olunması hususunda herhangi bir tartışma yoktur. Zira emrin devama veya bir kez yapmaya delaleti hususunda delil zaten mevcuttur. Tartışmanın odak noktası mutlak emrin tekrarı gerektirip gerektirmediğiyle ilgilidir.

Bir kısım usûlcüye göre mutlak emir taleb ifade eder. Sıyga da aynı şekilde mutlak olarak geldiğinde bir kere yapmaya değil talebe bırakılmıştır. Onlara göre, mutlak emirde bir kere yapmaya havale edilmesi sıyganın kendi için bir kere yapmayı zorunluluk olarak barındırmasından kaynaklanmaktadır. Bu görüşü başta Cûveynî olmak üzere Amidî ve Razî savunmuşlardır. Diğer bir görüşe göre ise mutlak emir bir kere yapmaya delalet etmektedir. Bu görüşü ise Hanefî usûlcüler başta olmak üzere İmam Şafîi ve Malikî usûlcüler savunmuşlardır. Bakıllânî gibi bir kısım usûlcü ise mutlak emrin bir kere veya birden fazla yapmayı ifade etmediğini her ikisine de delalet etmesinin mümkün olacağını beyan etmektedirler.[468]

---

[466] Semerkandî, **el-Mizân**, c.1, 230; Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s. 159.
[467] Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s. 158.
[468] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 385; Cessâs, **el-Fusûl**, c.2, s. 135; Bakıllanî, **et-Takrîb**, c.2, s. 130; Râzî, **el-Mahsûl**, c.2, s. 98; Âmidî, **el-İhkâm**, c.2, s. 198.

Mukayyet emre gelince bir kayıt bulunması halinde tekrara hamledilmesi gerektiği hususunda görüş birliği mevcuttur. Ancak bu kayıt zaman, vasıf ve şarta göre ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık mutlak emrin tekrara hamledilmesi gerektiğini söyleyenlere göre ise mukayyet emrin hayli hayli tekrara hamledilmesi gerektirdiği görüşündedirler.[469]

Usûlcülerin burada tekrardan kastettiği mana, gerçekte tekrar değil peşi sıra benzerlerinin yenilenmesidir. Çünkü gerçekte tekrar önceki fiilin aynısının yenilenmesidir. Bundan dolayı Mütekellimin usûlcülerin çoğu fiilin yenilenmesinin gerçekleşmeyeceğini belirtmişlerdir. Onlar, tekrar yerine fiilin mislini yapmak anlamına gelen *devam* kelimesini kullanmışlardır. Zira iki fiil arasında zaman bakımından farklılık oluşacağından fiilin aynısının tekrarı mümkün değildir. Hatta Hanefi ulemasından Debûsî tekrardan fiilin yenilenmesi kastedilirse bunun tekrarı savunanların aleyhine olacağını belirtmiştir. Dilde tekrar, fiili yaptıktan sonra aynısını yenilemektir. Fiilin ise bir defa yapıldıktan sonra yenilenmeye ihtimali yoktur. Çünkü fiiller olup biten hareketlerdir. İkinci fiil zorunlu olarak birinciden başka bir fiil olur. Fiilin tekrar olarak yapılması ile kastedilen mana birinci fiilin bir benzerinin yenilenmesinden dolayıdır.[470]

Bâkıllânî, bu konu ile ilgili mutlak emrin tekrarı gerektirip gerektirmediği ile açıklamalara yer vererek başlamaktadır.

1. Mutlak Emrin Tekrara Delaleti

Bâkıllânî, mutlak emrin tekrar gerektirip gerektirmediği ile ilgili öncelikle bazı görüşlere yer vererek başlamaktadır.

a. Bâkıllânî'nin ifadesine göre Fukahânın cumhuru emrin bir defa yapılması ile mükellefin zimmetten kurtulacağını beyan etmiştir. Onlara göre emrin bir defa yapmaya yormak gerekir. Hanefî ulemasından Cessâs, Debûsî ve Serahsî bu görüştedir. Cessâs'a göre emrin mutlak ve mukayyet olarak gelmesi emrin bir defa

[469] Cessâs, **el-Fusûl**, c.2, s. 135. Bakıllanî, **et-Takrîb**, c.2, s. 130; Râzî, **el-Mahsûl**, c.2, s. 98; Âmidî, **el-İhkâm**, c.2, s. 198.

[470] Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî el-Hanefî ö.430/1039), **Takvîmü'l-Edille Fi Usûli'l-Fıkıh**, thk. Şeyh Halil Muhyeddin Elmîs, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2001, s. 41.

yapmaya yormayı değiştirmez. Serahsî'nin ifadesine göre emrin bir defa yapmaya yormak mezheplerinin genel görüşüdür. Zerkeşî'nin Ebû Hüseyin el-Kattân'dan naklettiğine göre İmam Şafîi'nin görüşü de bu yöndedir. Şafîi ulemasından Şirazî, Ebû Hamîd el-İsferainî ve ebu Tayyip et-Tabirî, Mâlikî usûlcülerden Kadî Abdülvahhâb, Mû'tezile mezhebi ve mütekellim usûlcülerden Basrî emrin bir defa yapmaya yormak gerektiği görüşündedirler [471]

b. Bir görüşe göre ise emrin devamlı ve tekrar yapılmasına (istiğrâk) hamledilmesi gerekir. Ancak emredenin emrin bir defa yapılmasına iradesi herhalükarda bulunmaktadır. Zerkeşî'nin naklettiğine göre Ebû İshâk el-İsferainî, Hanbelî usûlcülerden Kadî Ebû Ya'lâ, Serahsî'nin naklettiğine göre Şafîi ulemasından Mûzenî, Hanbelî usûlcülerden İbn Neccâr'ın naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel bu görüşü paylaşmışlardır.[472]

Bâkıllânî'ye göre mutlak emrin bir defa ya da sınırlı sayıda yapılmasının savunulması durumunda emrin mükellefin istediği bir zamanda yapmasını (terahî) gerektireceğini ancak tekrara hamledilmesi durumunda terahî ifade etmeyeceğini belirtmiştir. Vakf etmekte ise terahî olup olmayacağı ile ilgili kesinlik yoktur.

Zira henüz mutlak emrin bir defa ya da tekrara hamledilmesi belli değildir. Belli olduğu takdirde bir defa yapılmasında terahî söz konusu olurken tekrarda ise terahî söz konusu olamaz.[473]

Bâkıllânî, farklı anlamlar ifade eden veya farklı anlamlara gelme ihtimali olan lafızlarda vakf yapıldığı gibi emrin tekrara hamledilip hamledilmemesi hususunda da vakf olabilir görüşündedir. Ancak kendisi vakfın tercih edilmediği takdirde emrin bir defa ifade (itlakının) etmesinin tekrar ifade (itlakından) etmesinden daha kuvvetli bir

[471]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 116; Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s. 158; Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s. 108; Serahsî, **el-Usûl**, c.1,s. 20; Şirâzî, **Şerhü'l-Lûma'**, c.1, s. 220; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 385.

[472] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 116*;* Kadî Ebû Y'alâ, **el-'İdde**, c.1, s.265; İbn Neccâr, **Şerhü'l-Kevkebü'l-Münîr**, c.1II, s. 44; geniş bir şekilde bkz. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 385.

[473] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 116.

görüş olarak görmektedir. Ona göre emrin tekrara yorması ancak karine ile mümkün olmaktadır.[474]

Bâkıllânî'nin yukarıdaki sarih açıklamasına rağmen usûlcülerin bir kısmı onun mutlak emrin bir defa yapılmasına hamledilmesi gerektiği görüşüne sahip olduğunu belirtmişlerdir. Ancak kendisi vakf görüşünde olduğunu beyan etmiş ve şayet vakf görüşüne sahip olmadığı takdirde mutlak emrin bir defa (merre-i Vâhide) yapılmasına yormasının tekrara yormasından daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir.[475]

Diğer taraftan mutlak emrin bir defa yapılmasına yormak gerektiği görüşünü kendisine nisbet edenler Cûveynî'nin *et- Telhîs*'teki açıklamalarına dayanmış olabilirler. Ancak Cûveyni, açıklamalarında Kadî'nin bu konudaki görüşü ile bir defa yapmayı savunanların görüşü arasındaki farkı açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre Kadî, mutlak emrin bir defa yapılması gerektiği kesindir derken birden fazla yapılmasına yormanın olup olmamasına engel değildir görüşünü de serdetmiştir. Yani mutlak emrin bir defa yapılması kesin ancak onun birden fazla yapılmasını ifade etmesi mümkündür. Dolayısıyla mutlak emrin sadece bir defa yapılmaya hamledilip edilmeyeceği bilinmemekte olup bu hususta *vakf* etmek lazımdır.[476]

Bâkıllânî, bu konu ile ilgili üç delil sunmaktadır:

(i) Akli Delil

Mutlak emrin itlakının vakf olduğuna delil, lugat ehlinin memurun amire emri bir defa mı, devam mı veya kaç defa yapayım? diye soru sormasını güzel görmeleridir. Zira mutlak emrin kaç defa yapılacağı belli ise memurun amire soru sorması çirkin görülmüştür. Memurun amire soru sorması mutlak emrin bir defa yapma veya tekrara yormanın bilinmediğini göstermektedir.[477]

---

[474] والاحتمال في ذالك فاقوى المذهبين الذين قدمنا ذكرهما القول بانه مقتضى مرة واحدة الا ان يدل الدليل على ***فان لم نقل با الوقف*** وجوب التكرار . Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 117

[475] Bâkıllânî''ye bu nisbeti yapanlar konusunda mesela bkz. İbn Bûrhân, **el-Vusûl**, c.1, s. 141; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 385; Şirâzî, **Şerhü'l-Lûma'**, c.1, s. 220.

[476] Cûveynî, **et-Telhîs**, s.79. والذي يجب ان نرتضي ان يقال اذا ثبت اقتضاء الفعل با الامر الواصل مطلقا فيحمل على وجوب الامتثال مرة واحدة۔ وهو لا ينبئ عن نفي ما عدها ولكن يترددفي الزائد علي المرة الواحدة **وهذا المذهب يخالف مذهب من قال ان الامر المجرد عن القرائن يحمل على المرة الواحد**ة

[477] Bâkıllânî **et-Tâkrîb**, c.2, s. 117.

(ii) Nakli Delil

Bâkıllânî görüşünü Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu hadisle teyit etmiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v) "*Ey insanlar! Hac size farz kılındı, dedi. Bunun üzerine el-Akra' b. Hâbis ayağa kalkarak: Ey Allah'ın elçisi! Hac her yıl mı (bize) farzdır? diye sorunca. Rasûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu: - Yok, hayır. Bir defa farzdır.. Kim daha fazla yapacak olursa, o nâfiledir"*[478] buyurdu. Hadiste sahabe, bilgi ve görgüsü yeterli olması ve üstelik dilde gereksiz soru sormanın çirkin olmasına rağmen hac farizasının yerine getirilmesinin tekrar mı yoksa bir defa mı olduğuna dair soru sormuştur. Bu da sahabenin mutlak emri bir defa (merre-i vahide) veya tekrar yapılmasına yormadıklarını göstermektedir. Öyleyse mutlak emrin bir defa veya tekrar yapılması ile ilgili gösterilecek tavır, vakftır.[479]

Mutlak emrin devamlı yapılmasına hamledilecek karine olmadığı takdirde onu bir defa, sınırlı sayıda ve devamlı yapılmasına yorma (itlak) ihtimali vardır. Hatta talep mutlak emirle ifade edilip sonradan emrin devamlı yapılması isteniyorsa bu da onun muhatap tarafından anlaşılmayıp amir tarafından açıklanma ihtiyacı doğurduğundan onun bir defa yapma veya tekrar ifade etmesinin bilinmediğini göstermektedir.[480]

(iii) Dilbilimsel Delil

Bâkıllânî, dil yönüyle mutlak emrin hakikatte tekrara vaz′ edildiğini bir defa yapılmasını mecâza yormanın (itlak edilmesinin) yerinde olmadığını beyan etmektedir. Zira mutlak emrin bir defa yapılmasını hakikatte vaz′ edildiğini tekrarın ise mecâz olarak vaz′ edildiğinin de ifade edilmesi mümkündür. Dolıyasıyla mutlak emrin birisine hakikatte diğerine mecâz olarak vaz′ edildiği ancak bildirim (tevkif) ile bilinebilir, kullanımla (isti'malle) bilinmez. Tevakufun olabilmesi için bir takım şartlar vardır.[481] Mutlak emrin ikisine de hakikatte va'z edildiği ortaya çıktığına göre

---

[478] İbn Mace, el-Hafîz ebî Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî(ö.273/887), **Sûnen**, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Darül Ahyaü'l-Kûtübü'l-Arabiyye, Kahire, yy, Menâsik, 2/h.2886; Bâkıllânî, Hadisi Surâkâ ismini naklederek naklediyor. Sahih hadis kitaplarında bu hadis Suraka'dan değil Akra b. Habis'ten nakledilmektedir. Suraka'dan gelen rivayette Haccı Kıran ile ilgili soru söz konusudur. Haccın farziyeti ile ilgili soru İbn Mace'nin rivayetinde ve Buhari ve Müslim gibi sahih hadis kitaplarında nakledilmektedir. (Bkz. Buharî, **Sahih,** Hacc, h. 1785; Müslîm, **Sahih,** Hacc, h.1337).

[479] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 119.

[480] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 119.

[481] Tevkif, ya sem'i (haber) ile ya da lugatçıların bildirimi ile olur. Bu da mütevatir bir haber ile olmaktadır. Mütevatir ise ya dilin va'z' esnasında hazır bulunmakla, ya dilin va'z'ını

demek ki; mutlak emrin hakikatte müşterek olması gerekir. Bundan dolayı mutlak emrin bir defa, sınırlı sayıda ve devamlı olarak yapılması hususunda vakf etmek gerekir.[482]

افعل den sonra devam ve tekrar ifade eden bir lafız gelirse bu tekid içindir. Aynı şekilde افعل den sonra bir defa yapmayı ifade eden bir lafız gelirse bu da tekid içindir. Bundan dolayı افعل den sonra devam ve tekrar lafızlarının kullanılması ile bir defa yapma (merre) lafzının kullanılması افعل"in bunlara hamledilmeyeceğinin göstergesidir. Zira افعل bu ifadelere kullanılsaydı bunlar sıygadan sonra kullanılmazdı. Bu tür ifadelerin sıygadan sonra kullanılması onun devama ve bir defa yapılmasını ifade etmek için kullanılmadığını göstermektedir.[483]

Dilciler mutlak emrin tekrara yormayı akıllarına getirmeyip ondan bir defa yapılmayı anlamışlardır. Nitekim اضرب زيدا و اشتر ثوبا cümlerininden fiilin bir defa yapılmasını anlamışlardır. Ona göre bir elbiseyi satın almak veya birini bir defa dövmek ile kişi, alıcı ve döven sıfatlarını kazandığına göre kesinlikle mutlak emir, tekrara hamledilmez. Yine bir memurun emri bir defa yapması onun emre icabet ettiğini gösterir. Dolayısıyla ona emrin gereğini yerine getiren (mut'i) denilir. Bu da mutlak emrin tekrarı değil bir defa yapmay ifade ettiğini göstermektedir. [484]

Mutlak emirden tekrarı ifade edilmesi kabul edilmesi halinde emri yerine getirenin ölene kalana kadar yapması gerekli olup dolayısıyla öldükten sonra ona emrin gereğini yerine getiren (mut'i) denilmesi gerekir. Zira emrin yerine getirildikten hemen sonra bir an bile geri durmak memurun asi sıfatını kazanması için yeterlidir. Dolayısıyla mutlak emrin tekrara değil bir defa yapmaya(merre-i vahideye) hamledilmesi gerekir ki; tekrardan evladır.[485]

Mutlak emrin tekrara yormanın mümkün olmadığını belirten Kadî, onun tekrarı ifade etmesinin emirden sonra gelen zaid lafızlarla anlaşılacağını belirtmiştir. Mesela اضرب زيدا ضربتين او عشرا ile اضرب arasında fark vardır. Çünkü birincisinde dövme

doğrulayacak kitap ve sünnetle ya da bir dilciler topluluğundan haber verildiğinin bilinmesi ile olmaktadır.

[482] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 120.
[483] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 120.
[484] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 122.
[485] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 122.

işleminin kaç defa yapılacağı belirtilmişken ikincisinde mutlak bırakılmıştır. Şayet mutlak emir devamı ifade etseydi emirden sonra sayı gelmezdi.[486]

2. Mukayyed Emrin Tekrara Delaleti

Emirleri tekrara delalet edip etmeme açısından mutlak ve mukayyed olmak üzere iki kısımda incelemek mümkündür. Bunlardan birisi şart, zaman ve sıfatla kayıtlı olmayan mukayyet emirler diğeri de bu özelliklerle kayıtlı olan emirlerdir.

Usûl bilginleri mukayyet emrin tekrar ifade edip etmemesi ile ilgili ihtilâf etmişlerdir. Doğal olarak mutlak emrin tekrarı ifade ettiği görüşünü savunanlar mukayyed emrin de tekrarı ifade ettiğini ifade etmişlerdir. Bâkıllânî'nin naklettiğine göre onlar mukayyet emrin vücûbu ve tekrarı ifade etmesini daha kuvetli (evla) görmektedirler.[487] Dolayısıyla mukayyet emrin tekrarı ifade edip etmemesiyle ihtilaf mutlak emrin tekrarı gerektirmediğini söyleyenler arasındadır. Mütekellimin usûlcülerden Amidî, şart ve sıfatın hükme illet olması durumunda tekrarın olacağını beyan etmektedir. Mesela "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (*Hırsz olan erkek ile kadının elini kesin*...) ayetinde hırsızlık sıfat olmuş ve "*her hırsızlık edenin elini kesin*" demek istenmektedir. Dolayısıyla illet tekrar ettiğinde emir de tekrar eder. Ona göre bunda ihtilâf yoktur. Ancak illet olmadığı takdirde ihtilâf olmaktadır.[488] Gazzâlî illetin akli olması durumunda ihtilafın olmayacağını zira akli illetin tekarı ifade ettiğini belirtmiştir. Ona göre illetin şer'î olması durumunda ihtilaf vardır.[489] Zerkeşî'nin ibn Kâttân'dan aktardığına göre İmam Şafîi mukayyet emrin tekararı ifade ettiği görüşündedir. İbn Kâttân, İmam Şafîi'nin teyemmüm ile ilgili görüşünü delil saymıştır. Zira İmam Şafîi Hz. Peygamber'in su ile alınan abdestle birden fazla namaz kıldığını ancak her namaz için ayrı ayrı teyemmüm almasını beyan etmiştir. Şirazî gibi bir kısım usûl bilginlerine göre ise mucerred emir nasıl tekrar ifade etmiyorsa şart, zaman ve sıfatla kayıtlanmış emir de tekrar ifade etmez.[490] Hanefî usûl bilginlerinden

---

[486] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 122.
[487] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 130.
[488] Zerkeşî, sıfat ve şarta zaman mefhumunu ekleyerek mukayyet emrin üç şeyle kayıtlanabileceğini kaydetmektedir Mesela "أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ" (*Güneşin batmasından sonra namaz kıl*…..) **Kur'an-ı Kerîm**, İsrâ, 17/78. Zamana; "وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا" (…..*Cunup iseniz temizlenin*….) **Kur'an-ı Kerîm**, Maîde, 5/6, şarta; "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" (*Hırsz olan erkekile kadının elini kesin*….) **Kur'an-ı Kerîm**, Maîde, 5/38, sıfata misaltir. (Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 388.).
[489] Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s. 170.
[490] Şirazî, **et-Tebsîre**, s.47.

Cessâs, mutlak emir tekrar ifade etmediği gibi mukayyet emir de tekrar ifade etmez görüşündedir. Hanefî ulemasından Serâhsî en doğru görüşün bu olduğunu belirttikten sonra mezheplerine mensup çoğu ulemanın da bu görüşte olduğunu belirtmiştir.[491] Zerkeşî, naklettiğine göre Ebubekir Sayrâfî, ibn Fûrek, Sem'anî, Ebû Hanife, gibi âlimlerin çoğu mukayyet emrin tekrarı ifade etmediği görüşünde olduğunu aktarmıştır. Mû'tezile mezhebine mensup usûl âlimlerinden Basrî de mukayyet emrin tekrar gerektirmediği görüşündedir. [492]Bâkıllânî bu görüşe katıldığını belirtmektedir.[493] Razî gibi bir kısım usûl bilginlerine göre ise mukayyet emir lafız olarak tekrarı ifade etmiyorsa da kiyas yönüyle tekrarı gerektirir görüşündedirler.[494]

Mûcerred emrin tekrarı ifade etmesiyle ilgli zikredilen delillerin tümü mukayyet emrin tekrara hamledilmemesiyle ilgili zikredilebilir. Mukayyet emir de tekrara hamledilmez. Kadî'ye göre mutlak emir, bir defa yapmayı (merre-i vahideye) ifade ettiği gibi mukayyet emir de bir defa yapmayı (merre-i vahide)ifade eder. Zira şart, zaman ve sıfat, fiilin az veya çok olmasında etkili değildir. Mutlak ile mukayyet emirlerde birincisinde istediğin zaman "*fiili yap"*, ikincisinde ise şart, zaman ve sıfat gerçekleştiği zaman "*yap"* anlamı varolup; ikisi arasında temel bir fark yoktur. [495] Mesela biri kendisine vekil olarak birini tayin edip hanımının eve girdiğinde *boşa* dese ve hanımı eve girse vekil tayin edilen kişi müvekkilinin hanımının ilk eve girişini anlar ve ona göre amel eder. Ancak her eve girdiğinde veya herhangi bir vakitte eve girdiğinde diye beyanda bulunsa ve takyit etse o zaman burada tekrar anlaşılır.[496]

---

[491] Cessâs, **el-Fusûl**, c.2, s. 144; Serahsî, **el-Usûl**, c.1,40.

[492] Zerkeşî **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 388; Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.115.

[493] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 130*;* Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s. 161; Bu konu ile bkz. Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s. 170.

[494] Razî, **Mahsûl**, c.2, s. 107.

[495] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 131.

[496] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 132; Zerkeşi, bu konuyla ilgili tartışmanın şer'i delillerde olduğunu mükellefin kelamında herhangi bir tartışmanın olmadığını söylemektedir. Ona göre mukayyet emirle gelen sıfat, zaman ve sıfat illet olsalar da yine evla olan emrin tekrara hamledilmemesidir. (Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 392).

Bâkıllânî'ye göre lafzın umûma vaz′ edildiğini inkâr edenler[497] aslında vakf etmektedirler. Zira bir lafzın hangi manaya vaz′ edildiği ancak şer' cihetiyle ortaya çıkmaktadır. Şer' cihetiyle lafzın umûma hamledilmesi onun muhtemel bir anlama hamledilediğini göstermektedir.[498]

Mutlak emir ile şartlı gelen emrin tekrarı gerektirmediğini haber cinsinden gelen lafızların da aynen mutlak emir gibi tekrarı gerektirmediğini ancak bir defa yapmayı (merre-i vahide) kesinlikle ifade ettiğini beyan etmektedir. Mesela *Ahmet Mehmed'i dövecek* denildiği zaman Ahmet'in bir defa Mehmed'i dövmesi yeterlidir.[499]

Şartla gelen mücerred emrin tekrara hamledilmesi gerektiğini savunanlara göre hükmün şarta bağlanması bir nisbettir. Nisbet bir tane olduğuna göre ya birinci şartın yerine gelmesi veya iki, üç veya dördüncü şartın taalluk etmesine göre olmaktadır. Hüküm has olan bir şarta bağlı olduğuna göre diğer emirlerin hükmü olmamaktadır. Zira emrin meydana gelmesi birinci şarta bağlandığına göre emir yapılmış olup, ikinci ve üçüncü şartın meydana gelmesi emrin olmasında herhangi bir etkiye sahip değildir. O halde şarta bağlı olan emrin tekrarı ifade etmesi gerekir ki, diğerleri eda hükmünü kazanmış olsun.

Bâkıllânî, bu görüşe şöyle cevap vermektedir: *Bu itiraz emrin derhal yapma (fevr) üzerine olmasını savunanlara karşı yapılabilir.* Ancak kendisi emrin geciktirerek yapabilmesini (terahîyi) savunduğundan hangi şart olursa olsun şart meyadana geldiğinde emir hüküm kazanmış olmaktadır. Mesela "*Güneş battığı zaman namaz kıl"* emri tekrarı savunanlara göre emrin meydana gelmesi güneşin batmasına nisbet edilmiştir. Nisbet bir tane olduğuna göre ikinci ve üçüncü batışlarda şartın emrin

[497] Ûmûmu inkâr edenler birkaç fırkaya ayrılır. Zerkeşî'nin naklettiğine göre Mürcie mezhebinin cumhuru ûmûm için bir sıyga olmadığı görüşündedirler. Onlara göre umum konuşanın iradesine ortaya çıkar. İmam Eş'arî ve Bâkıllânî gibi Usûl âlimlerine göre lafızlar konuluşları itibariyle umum ve husus ifade etmeye uygun olup konuşanın konuşma esnasındaki kastı veya ifadede yer alan başka karinelerle anlaşılabilir. Hangisine hamledilmesi gerektiği anlaşıncaya kadar *vakf* etmek gerekir. Mâlikî mezhebinden İbnü'l-Müntâb, Hanefîlerden Muhammed İbn Şucâ' göre ise umum için sıyga yoktur. Sıyga husus için konulmuştur. Dolaysıyla lafız enazına hamledilir. Zira en azına hamledilmesi kesindir. En çoğuna hamledilmesi ise ancak karine ile olmaktadır(ayrıntılı bilgi için Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s.17-20).

[498] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 132.

[499] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 133.

meydana gelmesinde herhangi bir etkisi yoktur. Ancak Kadî'ya göre bu yerinde değildir. Zira emrin meydana gelmesi güneşin batmasına nisbet edilmesine rağmen bu batış ilk batış değil herhangi bir batıştır. Yine tekrarı savunanlar ikinci ve üçüncü şartın yerine gelmesi neticesinde hükmün kazâ olduğunu belirtseler bu da yerinde değildir. Ona göre emrin kazâ hükmünü alması ancak ikinci bir emirle olmaktadır.[500]

Bâkıllânî'ye göre emrin tekrarı ifade etmesini şartın illetle kıyas edilerek açıklanması görüşü yerinde değildir. Şart ile illetin kıyas edilmesi *ilgisiz kıyas* (*kıyas-ı meal farık)* olup ikisi birbirinden farklı şeylerdir. İllet akli olması durumunda bizzat kendisi illeti (ma'lul) gerektirdiği halde şartın ise meşrutu gerektirme zorunluluğu yoktur. Ancak şer' ile belirlenen illet *taabbûdî* olduğundan onun var olma zorunluğu olmayıp, mukayyed emrin tekrara hamledilmesi için karine olmaktadır.[501]

Bâkıllânî, şartın tekrar edilmesi ile emrin tekrara hamledilmesi hususunda şu ayetlerin delil getirilmesini yerinde görmemektedir. " يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (*ey iman edenler! Namaza kalktığınız zaman yüzünüzü yıkayın.*), وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا(*cunub olursanız yıkanınız*). Ona göre bu ayetlerde şartın tekrar edilmesiyle emrin tekrara hamledilmesi lugavî olarak değil bildirim (tevkîf) ve şer'i olarak olmuştur. İkinci olarak memurun her uykudan kalkması onun namazı kılmasını gerektirmediği gibi her cünüp olduğunda namazın ona farz olduğunu göstermez. Üçüncü olarak nass şeklinde delil gösterilen ayetlere hacc ayeti[502] şartla gelen mücerret emrin tekrar ifade etmesini savunanlara karşı delil olarak sunulabilir. Zira hacc ayetinde mükellefin hacca gitmesi gücünün olması şartına bağlandığı halde daha sonraki yıllarda gücü yettiği halde hacc ibadetini bir defa yapması yeterli görülmüştür. Yani şartın varlığı maşrutu gerektirmemektedir. Bu da gösteriyor ki; mukayyed emrin tekrarı gerektirmesi şartın tekrar edilmesiyle değil karine ile olmaktadır.[503]

Bâkıllânî'ye göre mukayyed emir şarta bağlayarak tekrar ifade etmediği gibi onun mukayyed nehye kıyas edilerek tekrara hamledilmesini savunmak da yerinde değildir. Ona göre mukayyed emirde şartın tekrar edilmesi maşrutun tekrarını ifade

---

[500] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 133.
[501] Bâkıllânî, **et-Takrîb**, c.2, s. 133.
[502] وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيلًا (Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.)
[503] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 134.

etmediği gibi nehiy için de şartın tekrar edilmesi maşrutun tekrarına hamledilemez. Zira emir ile nehiy bu konuda eşittirler. İnsanların çoğu mutlak emirden birdefa yapmayı ve mutlak nehiyden tekrarı ifade ettiğini anladıkları halde şartlı nehyin tekrarı ifade etmesi hususu çelişkidir. Dolayısıyla şartlı nehye kıyas edilerek şartlı (mukayyed) emrin tekrara hamledilmesi geçersizdir. Hatta mutlak nehyin tekrarı ifade etmesi mukayyed nehyin tekrarı ifade etmesinden daha kuvvetli de görülebilir. Bu sebeple mukayyed emrin tekrarı ifade etmesini mukayyed nehye kıyas etmek yerinde değildir.[504]

b.Emir ve Nehyin Kendisine Taallûk Ettiği Şart ve Sıfatın Manası

Şart ve sıfat; emrin meydana gelmesinin kendisine bağlı olduğu, nehy edilen fiilden kaçınmanın da kendisine bağlı olduğu durumlardır. Sıfat ve şart iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi temiz olmanın namazın ve vakf etmenin haccın şartı olması gibi kulun makdûratında olan fiiller. İkincisi aklın tam olması, sıhhat, güneşin doğması ve batması gibi kulun makdûratında olmayan fiillerdir. [505]

Bâkıllânî'ye göre, hükmün kendisine bağlandığı her sıfat şarttır. Ancak her şart sıfat değildir. Sıfatın şart olabilmesi için mükellefin yapabildiği veya mükllefin dışındaki fiille beraber olması gerekmektedir. [506]

Akli bir hükmün şart ve sıfatının olabilmesi için öncelikle cismin olması gerekmektedir. Ancak şer'de var olan şart ve sıfatların olması gerekmemektedir. Mesela ilim ve kudretin olabilmesi için cismin olması gerekiyorken namazın farz olabilmesi için güneşin batmasının olma şartı zorunlu değildir. Dolayısıyla akli hüküm ile şer'i hükmün şart ve sıfatları arasında fark vardır. Nitekim hac ibadeti için sürekli güç getirme zorunluluğu yoktur.[507]

[504] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 135.
[505] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 136.
[506] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 138.
[507] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 138.

1. Şartın Olabilme Koşulları

a.Şartın gelecekte olan (müstakbel) olması gerekmektedir. Şartın oluşabilmesi için şu an (vukû') ve geçmişte (mazi) olanla ilgili olmaması gerekmektedir. Ancak şu an olan bir durumla şart oluşmuşsa bu durumda kastedilen yine istikbaldir. Mesela: "*Ahmet ayakta ise çağır*!" demek hala Ahmet ayakta ise anlamında olup kişinin ayakta mevcud olmasına bağlanılmıştır ki; bu da gelecekte (müstakbel) bir durumu ifade etmektedir.

b.Şartın olabilmesi için onun meydana gelmesinin mümkün olması gerekmektedir. Mükellef, kudretinde olmayan bir şartla teklif edilmez. Ancak aklen teklifi mümkün olmayan (teklifi mâ-lâ yutâk) şartla teklif caizdir. Dolayısıyla muhal olan bir şartla teklif edildiği takdirde mükellef sorumlu olmaz. Hatta yapılması mümkün olmayan bir şart şer'de varid olmamıştır.[508]

c.Şartın olabilmesi için mükellefin onu bilmesi, bilmediği takdirde onu bilmeye götürecek bir yol olması gerekmektedir. Şartın gaybtan ve batıni işlerden olması durumunda mükellef teklif edilmez.[509]

2. Emir Sıygasının Art Arda Zikredilmesinin Tekrarı Gerektirme Durumu

Mücerred emrin tekrarı ifade ettiğini savunanlar zaten emrin tekrarı ifade ettiğini savunduklarından onlara göre ikinci emir tekid içindir. Dolayısıyla oluşan tartışma önceki başlıkta işlenen emrin tekrarı ifade ettiğini savunanlarla ifade etmediğini savunanlar arasında değildir. Bu tartışma mücerred emrin tekrarı ifade etmediğini savunanlarla Bâkıllânî'in de savunduğu *vakf* görüşünü savunanlar arasındadır.[510]

Diğer taraftan mücerred emrin art arda gelmesi (افعل, افعل) ikinci emrin tekrarı gerektirip gerektirmediğiyle ilgili bir tartışmadır. Başka bir tartışma da ikinci emrin yapılmasının gerekip gerekmediğiyle ilgilidir.

---

[508] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 137.

[509] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 138; teklifin şartları bilindiği gibi şartın da mükellef tarafından bilinmesi gerekmektedir. Cumhura göre, muhal olan bir fiille teklif, şer'en caiz olmadığı gibi aklen de caiz değildir.

[510] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 392; özellikle Tekrarın durumlarını güzel bir tafsille anlatan bkz. Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s. 108-120; Cûveynî, **et-Telhîs**, s. 85.

Bu konu derinlemesine tahlil edildiği zaman vakf görüşünü savunanların da bu tartışmamnın dışında olması gerektiği anlaşılmaktadır. Zira vakf görüşüne göre birinci emrin tekrarı ifade edip etmediği bilinmemektedir. Vakf görüşünü savunanlar tartışmanın içine dâhil edildiği zaman emrin bir defa yapmayı (merre-i vahide) ifade ettiğini savundukları izlenimi vermektedir. Dolayısıyla bu konuda vakf görüşünün de tartışmanın dışında tutulması gerekir.

Bâkıllânî, bu konuyla ilgili birkaç görüş zikretmektedir. Bir görüşe göre emir sıygasının art arda gelmesi tekrarı ifade etmeyip; tekidi ifade etmektedir.[511] Diğer bir görüş ise emir sıygasının art arda gelmesi durumunda mücerred emrin tekrara hamledileceğini zira teker teker bunların gelmesi durumunda fiilin iki defa yapılmasının gerekli olacağıdır. Dolayısıyla mücerred emrin art arda gelmesi halinde bunun tekrarı gerektireceğini yani kaç defa ifade edilmişse o sayıda emri yerine getirmenin gerekli olduğunu ifade etmişlerdir.[512]

Bâkıllânî, art arda gelen emrin tekid üzerine geldiği bilindiği takdirde bir defa yapılmasını ifade ettiğini belirtmektedir. Ona göre art arda gelen (mükerrer) emrin tekid ifade ettiğine dair bir karine yoksa emir sıygası tekrarı ifade eder.[513] Kadî, tekrarın ancak aynı cins veya anlama gelen lafızlar arasında olabileceğini asıl ihtilâfın bu konuyla ilgili olduğunu belirtmektedir. Aynı cins veya anlama gelen lafız olmayıp (اسلم وصل و صم) gibi farklı lafızların art arda gelmesi durumunda bunların farklı birer eylemi ifade ettiğini söylemektedir.[514]

Bize göre Bâkıllânî'nin, mükerrer emrin tekidi ifade ettiğine dair bir karine olmadığı takdirde onun tekrarı ifade ettiğini savunması vakf görüşünden çıktığı izlenimini vermektedir. Yukarıdaki açıklamalarına bakılırsa Kadî 'nin daha önce sahip

---

[511] Zerkeşî, bu görüşü Seyrafî'ye nispet ederek onun bu görüşte olduğunu kitabında gözleri ile gördüğünü belirtmiştir. Bkz. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 392; Şirâzî, **Şerhü'l-Lûma'**, c.1, s. 232.

[512] Mesela: صل صل صل (namaz kıl) üçdefa gelmesi halinde bu görüş sahiplerine göre her bir emir sıygası üç ayrı fiili yani üç defa "*namaz kıl"* emrini ifade ettiğini belirtmişlerdir. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 392.

[513] Cüveynî, bu konu ile ilgili vakf etmenin en sahih görüş olduğunu beyan etmektedir. Bkz.Cûveynî, **et-Telhîs,** s. 86; Basrî de vakf görüşünü savunanlar arasındadır. Bkz. Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s. 175.

[514] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 140; Zerkeşî, mükerrer lafzın tekrarı ifade edip etmemesi ile ilgili altı şart zikretmektedir. Bkz. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 393.

olduğu *vakf* görüşü ile örtüşmemektedir. Nitekim Cûveynî de Kadî'nin bu konuda tereddütte kaldığını beyan etmiş ve en sahih görüşün *vakf o*lduğunu belirtmiştir.[515] Cûveynî'nin en sahih görüş *vakftır* demesinin sebebi bize göre Kadî ile bu konuda farklı düşünmesinden dolayıdır.

Bâkıllânî, art arda gelen fiilin tekrar yapılmasından muradın birinci ile ikinci fiilin aynı fiiller olmadığını belirtmiştir. Ona göre art arda gelen fiiller aynı olmayıp ikinci yapılan fiil birincinin aynı değil benzeridir. Zaten birinci ile ikinci fiilin aynı olması muhaldır.[516] Ona göre, fukahânın tekerrürden muradı fiilin aynısını meydana getirmek olmayıp benzerini yapmaktır. Çünkü yapılan fiilin aynısını tekrar yapmak mümkün değildir.

a.Tekrara Engel Olan Durumlar

1. Akıl cihetinden fiilin tekrara engel olan bir durumun olması. Mesela : اكسر الاناء اكسره (*kabı kır, Kabı*!) denildiği zaman akıl cihetinden kabın bir defa kırılması gerektiği anlaşılır. Zira kırılma eylemi bir defa olmaktadır.

2. Tekrarın şer'i olarak men' edilmesi. Mesela:عتقتك عتقتك (*seni azad ettim seni azâd ettim)* denilmesi gibi azad etme bir defa olmakta olup ikinci defa olmamaktadır.

3. Tekrarı ifade etmediğine dair bir karinenin olması.

a. Örfi olarak tekrara engel olan bir durumun olması. اسقنى ماء اسقنى واسقنى (*su getir, su getir, su getir*) denilmesi halinde zaten burada söz konusu kişinin susuzluğunun giderilmesidir. Dolayısıyla bu gibi yerlerde örfen fiilin bir defa yapılması ve lafzın tekid için olduğu anlaşılmaktadır.

b. Emrin ûmum olarak gelmesi. Bu durumda birinci emir hepsini kapsadığına göre ikinci emir zaten birincinin kapsamı içindedir. Mesela: اقتلوا المشركين اقتلوا الوثنين والمجوس (*Müşrikleri öldürün, Mecûsileri ve puta tapanları öldürün*) denildiğinde ikinci emir birincinin kapsamı içindendir. Zira mecûsî ve puta tapanlar müşrik lafzının içerisindedir.

[515] Cûveynî, **et-Telhîs**, s. 87.
[516] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 140.

c. Amir ile memur arasında bir anlaşmanın olması Mesela:فاذا كررت بالصلاة فاعلم ا اننى اريد با لمتكرر فعلا واحدا (*ben sana namazı kıl kıl dediğim zaman bil ki; bir defa namazı kılmanı istiyorum)* denildiğinde zaten amir ile memur arasında bir anlaşmayla fiilin bir defa yapılması gerektiği anlaşılmaktadır.[517]

d. و (atf)harfi ile mükerrer emrin ayrılmaması gerekir. Zira bir şey kendisi üzerine bir daha atf edilmez. Emirler و (atf) harfi ile ayrıldığı zaman artık ondan tekid anlaşılmaz. Zira atf, yönetilmiş(ma'tuf) ile kendisine yöneltilen (ma'tufun aleyh) arasındaki farklılığı gösterir. Mesela اسقنى ماء اسقنى واسقنى (*su getir, su getir, su getir*) denildiğinde su getirmenin tekid edildiği anlaşılır. Ancak yukarıda verdiğimiz اقتلوا المشركين اقتلوا الوثنين والمجوس (*Müşrikleri öldürün, Mecûsileri ve puta tapanları öldürün*) meselade ise atıf harfi matufun aleyh ayrılmış ve matuf ile matufun aleyhin birbirinden farklılığını göstermiştir.

Bâkıllânî, tekrarı ifade etmeye engel olan durumları zikrederek ihtilâfın zikredilen durumların dışında olduğunu belirtmiştir. Dolayısıya zikredilen durumlar tekid için olup tekrar için değildir. Zaten daha sonra zikredileceği üzere ihtilâf bu dört durumun dışında olmuştur.

b. Tekrarı Gerektiren Durumlar

Bâkıllânî, mücerred emrin icab veya nedb üzerine hamledilmesi durumunda tekrarın her iki durumda da olabileceğini beyan etmektedir. Ona göre emir sıygasının icab veya nedbe hamledilmesi durumu değiştirmez. Zira bazen sıyga nedbe hamledildiği halde yine tekrarı ifade edebilir. Aynı şekilde sıyga icaba hamledildiği halde tekrar ifade edilmiş olabilir.

1. Mücerred emir yerine getirilmeden (imtisal)önce meydana gelmişse onun tekrara hamledilmesi ihtilaflıdır. Ama imtisalden sonra yeni bir emir gelmişse bunu tekrara hamledilmesi hususunda herhangi bir ihtilâf yoktur. Mükerrer emrin tekide veya tekarara hamledilmesi hususunda ise ihitlaf vardır.

[517] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 141.

2. Mücerred emir yapıldıktan sonra tekrar mükelleften emrin imtisalini istemek yerinde değildir. Zira emrin emredilene bağlanması (taalluku) bitmiştir. Bitmiş olan bir şeyi aynen istemek yerinde değildir. Burada ya emrin imtisali bitmiş ya da emrin imtisali tamamlanmamıştır. Bu durumda emrin tekrara hamledilme durumu kesin değildir.[518]

Diğer taraftan emrin tekide veya umûma hamledilme söz konusu değilse mükerrer emrin her birisi ayrı ayrı emredilene (memuru bihe) bağlanma edilme ihtimali vardır. Mesela فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۙ اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۙ[519] ayetlerinde geçen الْعُسْرِ lafzı belirlilik takısı aldığından ikisi de aynıdır. Ancak iki ayette geçen يُسْرًا ۙ lafızların her birisi farklı birer çıkış yolunu göstermektedir. Bu çıkış yollarını da müfessirler dünyada sıkıntıdan kurtulma ahirette ise zorluğa sabır gösterildiğinden sevap ve mükâfat olarak yorumlamışlardır. Nitekim Hz.Ömer, Ubeyde b. Cerrah'ın sıkıntılı bir durumdan ötürü kendisine cevap yazarken "*zorluk, iki kolaylığa karşı üstün olamaz*"[520] demiştir.

Mücerred emrin ayrı ayrı gelmesi ve imtisal cihetinden farklı iki fiilin yapılmasına bağlanması gibi art arda gelen iki emrin beraber zikredilmesi de iki fiilin yapılması gerektiğini gösterir. Dolayısıyla mükerrer emir lafzı tekrarı gerektirir.[521]

Bize göre Kadî'nin buradaki görüşü yerinde görülmemektedir. Çünkü verdiği delil, ihtiafın olduğu bir delildir. Hâlbuki kendisi burada sanki kesin tekrara hamledilme gerekiyormuş gibi delil sunmaktadır. Art arda gelen mükerrer emir lafızları birbirlerinin aynısı olduğu gibi birbirinden farklı da olabilir. Dolayısıyla art arda gelen emrin kesinlikle tekrara yormak mümkün olduğu gibi tekide de hamledilme ihtimali vardır. Nitekim Cûveynî burada en doğru görüşün *vakf* olduğunu beyan etmektedir.[522]

---

[518] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 142.
[519] **Kur'an-ı Kerîm**, İnşirâh, 94/5-6.
[520] Malîk, Ebû Abdillah Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebû Âmir b Amr el-Asbahi el-Medenî (ö.179/795), **el-Muvattâ**, yy. yt., Cihâd, 21/h.no:6.
[521] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 140-143.
[522] Cûveynî, **et-Telhîs**, s.87.

Haddi zatında Kadî, art arda gelen emir lafızların tekide hamledilme ihtimalini de uzak görmemektedir. Ona göre mükerrer emir lafızlarından tekid anlaşıldığı gibi onların zâhirinden ikisinin ayrı ayrı fiil olma ihtimali olduğundan tekrara hamledilir. Cûveynî, Kadî'nin bu konuda tereddütte olduğunu beyan etmektedir.[523] Ancak bize göre Kadî, mükerrer emrin hem tekide hem de tekrara hamledilme ihtimalinden bahsederken vakf görüşünde olduğunu beyan etmiyor. Kadî, vakf görüşünü de ihtimaller arasında görmektedir. Kendisi mükerrer emrin tekrara hamledilmesini zâhirinden ortaya çıkardığını belirtmektedir. Zira daha önce de geçtiği gibi mükerrer emrin kesinlikle tekrara hamledilmesi gerektiğini belirtmişti.[524]

Bâkıllânî, matuf ile birbirine bağlanan iki fiilin mefhumu farklı olması durumunda onun yapılmasının tekrarı gerektireceğini belirtmektedir. Aynı şekilde birbirine zıt iki fiilin yapılması bir vakitte ise mükerrer emrin tekrara hamledilmesi gerektiğini, iki fiilden birincisinin yapılması durumunda ikincisinin tekrarı ifade edeceğini açıklamaktadır.[525]

3.Emrin Tercihe Açık Birkaç Fiili İfade Etmesi Durumunda Emredilen (memurun bih)in Durumu

Bu konuyla ilgili Mû'tezile ekolü ile Ehl-i sünnet arasında ihtilaf vardır. Konuyla ilgili Bâkıllânî'nin görüşüne daha sonra değineceğimiz için şimdilik sadece Mû'tezile ekolünün görüşüne kısaca temas etmekte fayda mülahaza ediyoruz.

Mû'tezile ekolüne göre vücûbun tercihe açık (tahyîr) bir şekilde birkaç şeye bağlanması durumunda vücûbiyet hepsini kapsamaktadır. Ancak mükellef onlardan bir tanesini yapmaktan sorumludur. Tercihe açık (tahyîr) bir şekilde gelen emrin birkaç şeye bağlanması durumunda vücûbiyetin hepsini kapsamasını Yüce Allah'ın hepsini terk etmeyi kerih görmesi olarak anlamışlardır. Bunu da (الاشياء واجبة على البدل) "*Eşyalar bedel üzerine vaciptir*" veya (الكل واجبة على تخيير) "*Tahyîr üzerine hepsi vaciptir*" diye ifade etmektedirler. Mûtezili mütekellim usûlcülerden Basrî bu iki ifadeyi aynı anlamda görmektedir.[526]

---

[523] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 145*;* Cûveynî, **et-Telhîs**, s. 85.
[524] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 145.
[525] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 145.
[526] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.84.

Bize göre tartışmanın odak noktası konunun kelamî olmasında yatmaktadırr. Zira bu konuyla ilgili ileri sürülen görüşlerin hepsi Yüce Allah'ın irade sıfatına yükledikleri farklı anlamlar etrafında düğümlenmektedir. Mû'tezile ekolüne göre Yüce Allah'ın irade ettiği fiillerin bir tanesine mükellefin tercih etmesiyle meydana gelirken Ehl-i Sünnete göre ise Yüce Allah mükellefin seçtiğini irade etmiş olmaktadır. Onlara göre Yüce Allah fiillerin tümünü irade etmiş olsaydı mükellefin fiillerin hepsini yapma zorunluluğu olacaktı. Vacip olan fiillerin yapılmasında mükellefin herhangi bir tanesini yapmakla sorumluluktan kurtulacağı hususunda tartışma yoktur. "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" (*Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da keffâreti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek yahut da bir köle azat etmektir. Bunları bulamıyan üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğiniz takdirde yeminlerinizin keffâreti işte budur. Yeminlerinizi koruyun (onlara riayet edin). Allah size âyetlerini açıklıyor; umulur ki şükredersini*z!)[527] yemin keffareti ile ilgili ayet tahyîr üzerine emrin birkaç fiile taalluk etmesine misal verilebilir. Buna göre mükellef yemin keffareti olarak belirlenen fiillerden bir tanesini yapmakla sorumlu olup onlardan bir tanesini yerine getirmesi şartıyla sorumluluktan kurtulur.

Bâkıllânî, emredilenin (memurun bihin) birkaç fiile bağlanması hususunda tartışmanın olmadığını belirtmektedir. Ona göre bu konuyla ilgili tartışma tahyîr cihetinden gelen fiillerin tümüyle belli olmayan bir tanesinin vacip olup olmadığıyla ilgilidir. Yine tartışma tahyîr yönünden vacip olan fiilin bir vakit ile değişik vakitte yapılmasının mümkün olup olmadığıyla ilgilidir.[528]

Bâkıllânî, vacip olan fiiller arasında tercih etmenin (muhayyerlik) olabilmesi için fiilin vacip hükmünü ifade etmesi halinde diğer fiilerin de vacibi ifade etmesi gerektiğini ayrıca mükellefin tercih etme bakımından serbest (muhayyer) bırakıldığını

[527] **Kur'an-ı Kerîm**, Maide, 5/89.
[528] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 147.

bilmesi, hükmün aynı olması ve tertip olması durumunda vakit bakımından bir birlikteliğin olmasını şart koşmuştur.[529]

Bâkıllânî'ye göre amirin memurun bihi irade etme şartı yoktur. Yüce Allah'ın birbirinin yerine geçen fiiller hususunda mükellefin tercih etme bakımından serbest (muhayyer) bırakılmasında keffaretlerde olduğu gibi onları terk edeceğini bilmesi onların terkini irade ettiğini göstermektedir. Yine birbirine bedel fiillerden birinin yapılması Yüce Allah'ın o fiili irade ettiğini göstermektedir. Zira Yüce Allah'ın irade ettiği fiillerin hepsi gerçekleşir.[530] Dolayısıyla Yüce Allah, vukû bulan fiilleri irade etmiş, vukû bulmayan fiilleri ise irade etmemiştir.Keffaretler gibi muhayyer fiillerin yapılmasında vacip olan hepsi değil belli olmayan bir tanesidir. Mükellef hangisini yerine getirirse üzerinden zimmet düşer.[531]

Bâkıllânî, ibadetlerin çoğunda tahyîrin olduğunu belirtmektdir. Mükellefin muhayyer bırakıldığı fiiller tertip üzerine olduğu gibi tertip olmayan bir tarzda varid olan da bulunmaktadır. Mesela yemin keffaretinde yapılması gereken fiiller tertip olmayan bir tarzda varid olmuş mükellef onlardan dilediğini yemin keffareti olarak yapabilir. Ancak ramazan orucu ve zihâr[532] keffaretlerinde mükellef, keffaret olarak emirleri tertip üzerine yerine getirmek zorundadır.[533]

---

[529] Basrî, Vacip olan fiillerin tahyîr üzerine varid olması için şu şartları ileri sürmüştür. 1. Muhayyer bırakılan filler hususunda mükellefin yapabilme gücünün olması. 2.Muhayyer fiilllerin mükellef tarafından bilinmesi. 3. Muhayyer fiillerin hüküm hususunda bir olması gerekir. Bu durumda ikinci ve üçüncü şart Bâkıllânî ile aynıdır. Ancak ilk şarta Bâkıllânî değinmemiş kendisi de vakit şartına değinmemiştir. (bkz. Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.85).

[530] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 148; bu konu ile ilgili Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında farklı görüş ileri sürülmüştür. Mu'tezile Yüce Allah'ın kulları için en iyi olan şeyi yaratmasının kendisine vacip olduğunu beyan ederken Ehl-i Sünnet ise en iyiyi yaratmasının onun kullarına karşı bir ikram ve tafaddûl olduğunu beyan etmektedir. Ancak her iki ekol de Yüce Allah'ın yaratttığı tüm şeylerin güzel olduğu hususunda anlaşmaktadırlar. (bkz. Cûveynî, **el-İrşâd**, 227-257).

[531] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 148; Mu'tezile ekolüne göre Yüce Allah kullarının en iyisini (aslâh) yapması kendisi üzerine vacip olduğunda mükellefin vacip olanı bilmemesi düşünülemez. Zira iyi ve kötü fiili işlemeye mûktedir olan insanın vacip olan muhayyer fiili bilmemesi mükellefin kötü fiili işlemeye ihtimali olmaktadır. Dolayısıyla vacip olan hepsi olup işlenen belli olmayan bir tanesi olmaktadır.(bkz. Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.91).

[532] **Zihâr:** Bir kimsenin kendi karısını veya onun herhangi bir organını, aralarında evlenme engeli bulunan bir kadına veya onun bakılması yasak olan organına benzetilerek yemin edilmesidir. ('Aynî, Ebî Muhammed b. Ahmed**, el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye,** Darü'l-Fikr, Beyrut 1990, c.5, s.323

[533] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 149; mesela yemin keffâretinde tahyîr, sıraya konulmamış (gayri tertip) olarak varid olmuştur. Mükellef dilediğini yapmada serbest olup keffaret bir tane ile meydana gelmektedir. Ancak tahyîrin tertip üzerine varid olduğu keffâretler de olmaktadır. Mükellef tertipe riayet etmek zorundadır. Tahyîrin vukû bulduğu fiilin yapılmasında da tahyîr

Hareket ve sükûn gibi zıt durumlar ile keffâretlerde köle azadı, yemek yedirme veya oruç tutma gibi muhtelif durumlarda mükellef tarafından fiillerin ayırt edilmesi halinde tahyîrin birbirine benzeyen fiiller arasında olabileceğini belirtmektedir. Aynı şekilde mükellefin bir araya gelecek ve gelmeyecek fiilleri bilmesi gerekir.[534]

Bâkıllânî, biraraya gelmeleri mümkün olan fiillerin icab, nedb ve ibâhâ, ifade edebileceğini belirterek mükellef açısından tahyîrin iki şekilde olabileceğini beyan etmektedir. Ona göre, nassla biraraya gelmeleri mümkün olan fiillerden sevabı çok olan fiilin yapılması gerekmektedir. İkincisi ümmetin bir lideri seçme konusunda muhayyer olup iki lider belirlemede muhayyer olmaması gibi bir araya gelmeleri mümkün olan ancak tahyîrin yasak olduğu fiiller olduğunu belirtmektedir. Yine bir şeyin haram ve helâl olmasının şüpheli olması durumunda fakihin vereceği hükümde muhayyer olduğunu belirtmektedir.[535]

Tercihe açık (muhayyer) olan fiillerde icabın belirli olmayan bir tanesine bağlanmasının (taalluk etmesinin) anlamı zimmet onlardan bir tanesine taalluk edip mükellef onlardan bir tanesini yapmakla muhayyerdir. Mükellef vacip muhayyer fiillerden hiçbirini yapmazsa zimmet onun üzerinden kalkmaz. Mükellefin muhayyer olan fiillerin hepsini yapması durumunda ise onun açısından menfaat bakımından daha büyük olanı vacip, diğerleri ise nafile kabilindedir. Mükellef her üç fiili yapmakla da sevap kazanır. Mesela yemin keffâretini yerine getirmede mükellef köle azad etme, yemek yedirme ve giydirme fiillerinden bir tanesini yapma hususunda muhayyerdir. Bu durumda insanlara en faydalı olan fiil vacip, diğerleri ise nefile kabilinden olmaktadır.[536]

Muhayyer fiillerin hepsinin yapılması halinde icab muayyen olmayan bir tanesine taalluk ettiği gibi hepsinin terki halinde de ikâb muayyen bir tanesine taalluk etmektedir. Ona göre, ikâb sevap bakımından en az olan fiile taalluk etmektedir. Muhayyer olan fiillerin en hafifi yapıldığında mükellefin üzerinden zimmet düştüğü

olabilmektedir. Mesela mükellefin keffâret olarak yerine getireceği köle azadında kölesi birden fazla olunca hangi köleyi azad edeceği hususunda serbest bırakılmış olup dilediği köleyi azad eder. (Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 149).

[534] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 152.
[535] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb,** c.2, s. 152.
[536] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 153-154.

gibi hepsi terk edildiği takdirde ikâb, en hafif olana bağlanmaktadır. Dolayısıyla muhayyer fiillerden belli olmayan bir tanesi vacip olmakta ve sevap veya ikâb bir tanesine taalluk etmektedir.[537]

Bâkıllânî, tahyîr üzerine vacip olan fiillerin mükellef tarafından yapılmadan önce vücûb sıfatını kazandığı görüşüne karşı çıkmaktadır. Ona göre mükellefe namaz, oruç ve zekât ibadetleri yapılmadan önce vacip kılınmış ise vacip olan fiillerin hepsinin yapılması gerekir. Birinin yapılmasıyla diğerleri vaciplikten çıkmayacağı gibi bu durumda tahyîrden de söz edilemez. Muhayyer fiillerden bir tanesinin yapılması ile zimmetin mükelleften düşeceği söylendiği takdirde vacip olanın belli olmayan fiil olması gerektiğini belirten Kadî tahyîrin ancak bu tür fiillerde olacağını belirtmektedir.[538]

Bize göre Kadî, Mû'tezile'nin bu konuyla ilgili (على البدل) kaydını gözardı etmiştir. Zira Mû'tezile ekolü, muhayyer fiillerin hepsinin vacip olduğunu belirtirken aslında bu ifadeyle vacip olmaya kabil olduğunu beyan etmişlerdir.[539] Dolayısıyla Kadî ile bu ekol arasındaki temel tartışma kelamî bir mesele olan irade meselesiyle ilgilidir. Nitekim bazı usûlcüler, bu meseleyle ilgili tartışmanın lafzî olduğunu belirtmişlerdir.[540]

Eğer vacip; gerçekte fiil vukû bulmadan önce kesin taleptir denilirse ve fiilin yapıldıktan sonraki durumunun mecâzi olarak vaciplik sıfatını kazandığı söylenirse o zaman -kişinin kızını iki kişiye aynı anda evlendirmesi gibi- haram olan fiili yapması söz konusu olur. Şöyle ki; kişi kızını iki damat adayından birine evlendirmede muhayyer olduğu halde ikisine aynı anda inkâh etmesi haramdır. Misalde olduğu gibi fiilin vücûb veya hûrmet vasfını fiil meydana geldikten sonra kazandığı söylendiği takdirde mükellef güç yetirilemez (*teklifi mâ-lâ yutâk)* bir teklifle sorumlu tutulmuş olur. Zira vücûb, kesin bir şekilde mükellefin fiili yapmak zorunda olmasıdır. Aynı şekilde haram fiil de mükellefin kesin bir şekilde fiilden kaçınmak zorunda olmasıdır. Mükellefin haram olan bir fiili yapması halinde ondan "*fiilden kaçın*" demenin hiçbir

[537] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 155.
[538] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 156.
[539] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.91.
[540] Şirâzî, **Şerhü'l-Lûma'**, c.1, s.256; İbn Bûrhân, **el-Vusûl**, c.1, s. 173; Razî, **Mahsû**l, c.2, s. 266.

manası olmaz. Zira fiil olmuş ve bitmiştir. Yine fiil yapılmadan önce muhayyer fiillerin hepsinin vacip olduğu söylendiği takdirde yukarıdaki misalde olduğu gibi haram olan fiiller birlikte olacağı için hepsinin yapılması gerekecektir. Dolayısıyla muhayyer olan fiillerin hepsinin vacip olması durumunda yukarıdaki evlendirme misalinde olduğu gibi aynı anda iki kişi ile kızını evlendirme haram olduğu halde yerine gelecek bu da güç yetirilmeyen (*teklifi mâ-lâ yutâk)* bir fiil olacaktır. Zira muhayyer olan fiillerin hepsinin vacip olduğunu belirtip onların birlikte bulunmasını haram görmek mükellefi gücünün yetmeyeceği bir fiille sorumlu tutmaktır. Buna göre –her ne kadar muhayyer olan fiillerin vücûbu Yüce Allah'ın yanında eşitse de- maslahat açısından durumları eşit olan emirlerin vacip olması onların hepsinin birlikte yapılmasını gerektirmez. [541]

Bâkıllânî'ye göre, keffâretlerde olduğu gibi muhayyer fiillerin işlenmeden önce vacip olduğu belirtilse fiil işlendikten sonra sevabın hangisine taalluk ettiğinin de belirtilmesi gerekir. Bu yapılmadığı takdirde hangi fiilin vacip olduğu belli olmaz. Ona göre muhayyer fiillerin bir tanesinin vacip diğerlerinin nafile olduğu söylendiği takdirde muhayyer fiillerin hepsinin birlikte vacip olduğu söylenemez. Zira mükellef açısından muhayyer fiillerden hangisinin vacip olduğu belli değildir.[542]

Tahyîr üzerine vacip olan fiillerde belli olmayan bir tanesinin vacip olması memuru bihin bilinmezliğini (cehl) gerektirip bu da teklife aykırıdır diyen bir görüşe Kadî şöyle cevap vermektedir: Tahyîr üzerine vacip olan fiillerde mükellef onlardan bir tanesini yapmakla emri yerine getirip zimmet ondan düşmektedir. Dolayısıyla tayhîr üzerine vacip olan fiillerde bilinmezlik (cehl)bulunmamaktadır. Bilinmezlik (cehl) ancak üçtane fiil emredilip mükelleften onlardan vacip olanı bulması istendiğinde olmaktadır. Bu da teklife aykırıdır. Buna göre muhayyer fiillerde *temeyyüz* (seçilen, tercih edilen, ayırt edilen) sıfatının olmadığına dayanılarak tahyîrin olduğuna karşı çıkmak yerinde değildir. Zira tahyîrin anlamı malının zekâtını vermek

[541] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 158.

[542] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 160; Mu'tezile ekolünün önemli temsilcilerinden Basrî, muhayyer fiillerden bir tanesinin yapılması ile mükelleften farziyetin düşeceğini belirtmektedir. Ona göre muahayyer fiiller yapıldığı takdirde farziyeti düşürmesi huusunda hiçbirinin diğerine göre üstünlüğü yoktur. (Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.94).

isteyen birinin istediği maldan zekâtını vermesi gibi kişinin dilediğini yapmasıdır. Vacip belli olduktan sonra tahyîrin anlamı olmaz. [543]

Diğer taraftan muhayyer fiillerden belli olmayan bir tanesinin vacip ve hepsinin hükmünün mükellefin maslahatı açısından eşit olmasının Yüce Allah'ın bir tanesini vacip kılıp diğerlerinin vücûbuyetini düşereceği görüşüne ise şöyle karşılık vermektedir: Belli olmayan (muayyen olmayan) bir tanesinin vacip olması demek Yüce Allah'ın yanında henüz muhayyer fiiller vaciplik sıfatı kazanmamış demektir. Yüce Allah'a kulunun maslahatına göre bir şey yaratması vacip değildir. Yüce Allah muahyyer fiillerden bir tanesini vacip kıldığı gibi diğerini tekliften düşürebilir.[544] Tercihe açık (muhayyer) fiillerden muayyen olmayan bir tanesinin vacip olması Yüce Allah'ın onu bilmesi ve dolayısıyla diğerlerinin vücûb hükmünden çıktığını göstermez. Zira fiili tayin etme ile bilme ayrı şeylerdir. Yüce Allah'ın tercihe açık (muhayyer) fiillerden bilinen (muayyen) bir tanesinin yapılacağını bilmesi onun hükmünü tayin ettiği anlamına gelmez. Belli (Tayin) olduğu takdirde tahyîrden söz edilemez.[545]

Bâkıllânî ile Mû'tezile ekolü arasındaki temel farklardan biri de onların irade sıfatına bakış açılarıdır. Kâdî'ye göre mükellefin muahayyer fiillerden herhangi bir tanesini yapması Allah'ın iradesi ile olmaktadır. Allah ne dilemişse mükellef irade edilen fiili yapmaktadır. Mû'tezile ise Yüce Allah'ın muhayyer fiillerden bir tanesini irade etmesi diğerlerini ise kerih görmemesi anlamına gelmektedir.[546]

[543] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 160; Bâkıllânî, Mu'tezile ekolünün görüşüne karşı çıkmaktadır. Ancak Mu'tezile ekolünün önemli temsilcilerinden Basrî, mütemmeyyiz sıfatından muhayyer fiillerin hükümlerinin mümeyyiz olması gerektiğini belirtmiştir. Yine muahayyer fiillerden bir tanesinin vacip olması demek diğerlerinin vacip olmadığı anlamına gelmemektedir. O, zaman Yüce Allah vacip olan ile olmayan arasında mükellefi muhayyer bırakmış olur. (Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.88).

[544] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 161.

[545] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 162.

[546] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 164.

4. Tahyîrin Anlaşılması

Usûlcüler, tahyîrin şartları ile tahyîrin anlaşılmasını bir tutmuşlardır. Önceki başlıkta Kadî tahyîrin şartlarını açıklamıştı. Kendisi tahyîrin anlaşılması için fiillerin birbirinden farklı (Mûtebâyin), vakit ve hüküm bakımından iki fiilin bir, mükellef açısından yapabileceği fiil olması ile iki fiilin yapılmasının emredilmemesini şart görmektedir.

Bâkıllânî, tahyîrin *sözle* anlaşılabilceğini belirtmektedir. Mesela Hz. Peygamber mükellefe "*şu fiili yapsan senin için iyi olur*" dediğinde başka bir fiili de onun dışında yapması halinde onun açısından birinci fiilin yerini tutacağını belirtse bile o takdirde iki fiil arasında tahyîrin olduğu anlaşılmış olur. Aynı şekilde Kadî, tahyîrin *fiil* ile anlaşılabileceğini de belirtmektedir. Mesela Hz. Peygamber'in bazı zamanlar abdest alırken başının bir kısmını mesh ederken bazen hepsini mesh etmiştir. Bazen bir fiili yaparken başka bir zaman bu fiili terk etmiştir. Hatta ona göre tahyîr fiilde sözden daha açık olarak vukû bulmaktadır. Yine zâhirinden fiillerin yapılması gerekiyorken akıl ve şer' cihetinden zıt fiillerin yapılmayacağı anlaşıldığı takdirde tahyîr anlaşılmış olmaktadır. Mesela mükellefe "*otur"* ve "*kalk"* denilmişse mükellefin iki fiili aynı anda birlikte yapmayacağı anlaşılmış olur. Dolayısıyla mükellef bu iki fiilden ancak bir tanesini yapabilecektir.[547]

Bâkıllânî, şer' cihetinden zıt iki fiil arasında tahyîre misal olarak وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ *"Boşanmış kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. "*[548]ayetinde geçen قُرُوَء lafzında hayız ve temizlik arasında tahyîr olacağını belirtmektedir.

Ancak şu kadar var ki; قُرُوَء müşterek lafız olduğu için Müctehid, içtihatta bulunurken delillerle kendisine hüküm belirinceye kadar vakf eder. Kadî, müçtehidin yapacağı içtihadı da tahyîre misal olarak vermektedir. Anlaşıldığına göre tahyîr içtihatta olamaz. Zira müçtehidin yapacağı içtihadın hükmü henüz kendisi tarafından bilinmemektedir. Yine kendisi avamın verilen içtihatlar arasında tahyîr yapabileceğini

[547] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 165.
[548] **Kur'an-ı Kerîm**, Bakara, 2/228.

belirtmektedir.[549] Bize göre bu da tahyîre misal olamaz. Zira avamın şer'i bir meselede kendi nefsine göre hareket etmesi düşünülemez.

5.Tahyîrde Sıralamanın (Tertibin) Olmasının Hükmü

Tahyîrde tertip meselesi irdelenirken sıraya konulan (mürettep) ile sıraya konulmayan(gayri mürettep) olmak üzere iki kısımda ele alınabilir. Sıraya konulan tertipte fiil, bedel üzerine yapılabildiği takdirde ancak tahyîrden söz edilebilir. Sıraya konulmayan tertipte ise bedel üzerine yapılabilmesi gerekli olmayıp fiilin yapılması mükellefin isteğine bırakılmıştır.

Bâkıllânî, mükellefin muhayyer bırakılan fiillerden özürsüz olarak dilediğini yapabileceğini belirtmektedir. Ona göre mükellefin meşakkat gibi herhangi bir özrü olup fiillerden biri olmadığında veya bir fiile ulaşmada sıkıntı yaşadığında da tahyîrden söz edilebilir.

Ancak sıraya konulan (mürettep) muhayyer fiillerin yapılmasında ise birinci fiil yapılmadan diğerinin yapılması birincisinin yerine geçmez. Sıraya konulan fiillerin tahyîrinde herhangi bir özrün olması gerekmektedir. Birinci fiilin yapılmaması durumunda ikincisi birincisine bedel olabiliyorsa tahyîr olabilir. Mesela " وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَتَمَاسَّاۚ ذٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهٖۜ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَتَمَاسَّاۚ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًاۚ ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهٖۜ وَتِلْكَ حُدُودُ اللّٰهِۜ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ اَلِيمٌ" (*Kadınlarına "zıhar"da bulunanlar, sonra söylediklerinden geri dönenlerin, birbirleriyle temas etmeden önce bir köleyi özgürlüğüne kavuşturmaları gerekir. İşte size bununla öğüt verilmektedir. Allah, yaptıklarınızı haber alandır. Ancak buna (imkân) bulamayanlar (için de) birbirleriyle temas etmeden önce, kesintisiz iki ay oruç (yüklenmiştir); buna güç yetiremeyenler altmış yoksulu doyursun. Bu (kolaylık), Allah'a ve O'nun Resûlü'ne iman etmeniz dolayısıyladır. Bunlar, Allah'ın sınırlarıdır. Kâfirler içinse acı bir azap vardır.)*[550] ayeti kerimesinde geçen muhayyer fiillerin yapılması bir sıraya bağlanmış olup mükellefin öncelikle birinci fiili yapması gerekir.[551]

---

[549] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 166.
[550] **Kur'an-ı Kerîm**, Mûcadele, 58/3-4.
[551] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 166.

Bâkıllânî'ye göre sıraya konulmuş(mürettep) olan muhayyer fiillerin hepsinin yapılması durumunda sevap olarak bazısı vacip sevabını alabiliyorken diğerlerine de nedb sevabı terettüp etmektedir. Ancak sıraya konulmuş(mürettep) olan fiillerin yapılması durumunda tahyîrden söz edilemez. Yine sıraya konulmuş (mürettep)olan tercihe açık (muhayyer) bazı fiillerin birlikte yapılması şer'ce yasaklandığı halde bazıları ise vacip ve nedb hükmüne bağlandığından (terettüp) sevabı da buna bağlanmaktadır.[552]

Diğer taraftan muhayyer fiiller birlikte yapıldığı takdirde Yüce Allah'ın iradesi fiillerin hepsini kapsamaktadır. Zira hükmü ne olursa olsun meydana gelen fiiller Yüce Allah'ın iradesi ile olmaktadır.[553]

Öte yandan bu konuyla ilgili ihtilâfın lafzî olduğu hususunda Cûveynî, bazı açıklamalar yapmıştır. Ona göre, Mû'tezile ekolününün tercihe açık (muhayyer) fiillerin hepsinin vacip olduğu konusundaki görüşleri fiil yapılmadan önceki durumla ilgilidir. Cûveynî, tercihe açık olan fiillerin hangisinin vacip olduğunun kendileri tarafından bilinmediğini belirterek Mû'tezile mezhebinde de hepsinin vacip olmasının bazen onların ibarelerinden hepsi vacip olabilir manasına gelebileceğini belirtmiştir. Bu durumda ihtilâfın lafzî olduğu ortaya çıkacaktır.[554]

6. Emrin Geçerliliğe(İczâ) Delaleti

Bâkıllânî, bütün fukâhanın emrin yerine getirilmesiyle kazânın düştüğü görüşünde olduklarını belirtmektedir. Emredilen fiil emredilen tarafından emrin geçerli olmasını sağlayan tüm şartlara uyularak yerine getirilmişse yapılan emir geçerli olup kazâ gerktirmez. Kendisi bu konuyla ilgili mütekkellim usûlcülerin emrin yerine getirilmesiyle kazânın düştüğüne işaret etmediği görüşünde olduklarını nakletmektedir.[555] Ancak Amidî, buradaki tartışmanın emrin yerine getirildikten sonra aynı emrin ikinci defa kazâ sıfatı ile gelip gelmemesiyle ilgili olduğunu belirtmiştir.

---

[552] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 167.
[553] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 168.
[554] Cûveynî, **et-Telhîs**, s.108.
[555] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 169; Basrî, bu görüşü Kadî Abdülcebbâr'a nispet etmiştir. Bazı Usûlcüler ise bu görüşü isim tayin etmeksizin Mû'tezile mezhebine mensup bazı kimselere nispet etmiştir. (Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.99; İbn Bûrhân, **el-Vusûl**, c.1, s. 154; Şirâzî, **Şerhü'l-Lûma'**, c.1, s.264; Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s. 255; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 406).

Ona göre emrin bütün şart ve sıfatları ile yerine getirilmesi halinde kazâyı gerektirmediği hususunda fukâha ve Mû'tezile arasında herhangi bir ihtilâf söz konusu değildir.[556]

Bâkıllânî, Mütekellemin usûlcülerin bir kısmının emrin geçerli (iczâ)olmaya delalet etmediği görüşünde olduğunu belirtmektedir. Zira onlara göre emir her zaman bütün şartlarına uyularak yerine gelmediği için kazâyı da gerektirebilir. Buna göre memurun yapmış olduğu fiilin geçerli (iczâ) olmasına delalet etmediğinden maksatları emir sadece eda cihetiyle yerine gelmeyip bazen kazâyı da gerektirebilir. Dolayısıyla birinci emir geçerli olmadığı takdirde kazâ ile yerine getirilir. Ancak yapılan kazâ birinci fiil değil artık ikinci fiil olduğundan birinci emir geçerliliğe delalet etmemektedir. Hatta bazen birinci emir kazâ gerektirmediği halde geçerli olmayıp tekrar yerine getirilmiş olabilir. İşte Bâkıllânî ikinci emrin yeni bir emir olduğunu, buna kazâ denilmeyeceğini, ikinci emrin kazâ olabilmesi için sebeple birlikte zikredilmesi gerektiğini belirtir. Buna göre ikinci olarak yapılan fiil herhalükarda birinci fiilin aynısı olmadığı için birinci fiil geçerliliğe delalet etmemektedir. Zira ikinci yapılan fiil artık yeni bir emirdir. Zerkeşî, Mû'tezile mezhebine mensup olan Kadî Abdülcebbâr ve Ebû Haşim'in bu görüşte olduklarını belirtmektedir.[557]

Emrin gereğine(mûktezâsı) göre yerine getirilmesi durumunda iki durum meydana gelebilebilir. Birinci durumda emir, şartları ve sıfatları ile yerine getirildiği takdirde geçerli (iczâ) olmasına delalet edip, kazâ gerektirmez. İkinci durumda ise ister mükelleften, ister mükelllefin dışından olsun herhangi bir ihlâl meydana geldiği takdirde emir geçerli (iczâ) olmasını gerektirmeyip kazâyı gerektirir.[558]

Emredilenin (Memurun bih) geçerli (iczâ) olmasına delalet eden ikinci bir emir geldiği takdirde yeni gelen emir kazâya değil yeni bir emre delalet eder. Kadî'ye göre bu konuda herhangi bir ihtilâf yoktur. Zira yeni gelen emir şartları yerine getirilmeyen bir emirden dolayı gelmemiştir.[559]

---

[556] Bkz. Amîdi, **el-İhkâm**, c.2, s. 215-216.
[557] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 407; Nemle, **Ravda,** c.5, s.332.
[558] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 169-170.
[559] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 170.

Şartları, sıfatları ve sebepleri yerine getirilmiş bir emirden sonra aynı şart, sebep ve sıfatlara sahip yeni bir emir Allah tarafından emredilebilebilir. Ancak Kadî'ye göre yeni gelen emir birincisinin kazâsı olmayıp müstakil bir emirdir. Dolayısıyla her iki emir müstakil olarak birbirinden ayrı emirlerdir. Zira ikinci emir birincisinin sebep, şart ve sıfatlarının eksikliğinden dolayı yapılmamıştır.[560]

Kazâ, emrin vacip olmasına delil olmayıp onun vacip olması vacibe zem ve ikâb terettüp ettiğindendir. Mesela fasid olan haccın tekrar yapılmasının gerekli olması kazâsından değil terkinin ceza (ikâb) ve yergi (zem) gerektirmesindendir. Dolayısıyla sevap ve kazâ emrin vücûbuna delalet etmemektedir.

Bâkıllânî, geçerli (iczâ) olmaya delalet etmeyen emrin, sevap, taat ve Allah'a yakınlaşmayı sağlayabileceğini belirtmektedir. Ona göre, ikinci emrin vücûbu birinci emrin sâkıt olduğunu göstermez. Zira ikinci emir yeni bir emir olabildiği gibi aynı emir ikinci defa emredilmiş olabilir. Nehiy edilen fiil zatı itibariyle tahrim hükmünü alıyorsa bu, yasaklanan (menhîyunanh) fiilin kubhûne delalet etmektedir. Ancak nehiy edilen fiil zatı itibariyle değil başka bir sebeple haramlığa bağlanıyorsa o takdirde bu, yasaklanan fiilin kubhûne delalet etmez. Zatı itibariyle haram olmayan fiillerin geçerli (iczâ) olmasına delalet edeceğini belirten Bâkıllânî, gaspedilen yerde namaz kılmayı misal göstermektedir. Gaspedilen yerde namaz kılmanın yasaklanması namazı kılmanın yasak olduğu anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla yapılan fiil geçersiz (fasid) değil geçerli (muczî)dir.[561]

Bâkıllânî, fukahânın emredilen fiilin iczâya delalet etmesinden kastettikleri mananın ondan sonra aynı fiilin farz olmasının sâkıt olduğu görüşlerini nakletmektedir. Bu durum yukarıda da açıkladığı gibi herzaman olmaz. Zira emredilen fiil yapıldıktan sonra ikinci defa emredilebilir.[562]

---

[560] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 171.

[561] Bâkıllânî, **et-Takrîb**, c.2, s. 172*;* Gazzâlî, haram olan fiilin aynı zamanda geçerli olmasının birbirine zıt olamadığını belirtmektedir. Ona göre sıhhat vaz′ hükümlerden olup haram ise teklifi hükümlerdendir. Gazzâlî, kocaya hayızlı hanımını boşaması yasaklandığı halde koca hanımını bu halde boşadığında talâkın geçerli olduğunu açıklamaktadır. (Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s.209).

[562] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 173.

H. EMRİN KAPSAMI

1. Hitab Açısından

Bâkıllânî, emrin kapsamı hususunda usûlcülerin ihtilâf ettiklerini nakletmektedir.

Umûm sıygasının var olduğunu düşünenlere göre umûm sıygası istiğrakı gerektireceğinden sıyganın altına giren tüm isimleri kapsamaktadır. Bu görüşte olanlar يَا اَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ (*ey insanlar! Rabbinizden korkunuz*)[563] ayetini delil getirerek emrin sıygadan dolayı tüm insanları kapsadığını belirtmektedirler. Bâkıllânî, sıyga, umûmu ifade ettiği takdirde bunun doğru olduğunu belirmektedir. Ancak umûm sıygadan anlaşılmazsa sıyganın umum ifade etmesi mümkün olduğu gibi bir grubu da ifade etmesi mümkündür. Dolayısyla umûm sıygasının kapsamı hususunda *vakf* etmek gerekmektedir.[564]

a. Umûm Olarak Gelen Hitabın Altına Kölenin de Girmesi Durumu

Umûm için bir lafzın olduğunu düşünenlere göre köle[565] hitabın kapsamı içerisinde yer almaz. Onlara göre köle tasarruf etmekten men edildiği için Allah'ın hitabından sorumlu değildir. Bâkıllânî' göre, köle, mükellefin şartlarını (akıl, azalar) taşıdığından ve efendinin köle üzerinde taabbudî bir hükümde tasarrufu olmadığından bu görüş batıldır. Dolayısıyla hür ve köle ancak karine ile hitabın kapsamı dışına çıkar.[566]

---

[563] **Kur'an-ı Kerîm**, Nisâ, 4/1.

[564] Âlimlerden bir gruba göre umûma has bir sıyga yoktur. يَا اَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ (ey insanlar! Rabbinizden korkunuz) ayetinde geçen lafzın çoğul (cem')un en azına hamledilmesi mümkün olduğu gibi tümüne de hamledilebilir. Onlara göre böyle lafızlar müşterek lafızlardır. Dolayısıyla bu iki anlamdan birine ancak karine ile hamledilir. Bu görüşte olanlar emir sıygasındaki görüşlerini burda da tekrar etmektedirler. Başını Eş'ar'nin çektiği ve müellifin de mensup olduğu görüş sahiplerine *vakfiyye* düşüncesi denilmektedir. Bir kısım Usûlcülere göre ise umûm sıygası en aza hamledilmesi kesindir ancak en azından sonraki sayı için ise *vakf* etmek gerekir. (Nemle, **Ravda**, c.5, s. 232).

[565] Cumhura göre köle hitabın kapsamı içerisine girmektedir. Zerkeşî bunu bazı Şafiîlere nispet etmektedir. (bkz. Zerkeşî, Bahrü'l-Mûhît, c.2, s.181); bu konu ile ilgili üçüncü bir görüşe göre hitap teabbudî bir hükümle ilgili olduğunda köle hitabın kapsamı içresine girmektedir. Hitap taabbudî bir hüküm ile ilgili olmadığı takdirde köle, hitabın kapsamı içeresine girmez.(bkz. Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s. 270; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s.182; Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s. 200; Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s.256).

[566] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 174.

Bâkıllânî'ye göre, kölenin hitabın kapsamı dışında olmasının ancak delille mümkün olduğunu kölenin devlet başkanı[567] ve mal sahibi olamamasını misal olarak vermiş ve bunun şer'i hükümle olduğunu belirtmiştir.[568]

b. Müzekkere Delalet Eden Hitabın Kapsamı

Hitabın kapsamıyla ilgili olarak المسلمون يفعلون (*Müslümanlar, yaparlar*) gibi müzekker (erkeklere hitap) sıygasıyla gelen emir kadınları kapsar mı kapsamız mı? Sorusu usûlcüler arasında tartışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Hitabın çoğul olarak الرجال (erkekler) olarak gelmesi durumunda bunun sadece erkekleri kapsadığı hususunda herhangi ihtilâf yoktur.

Diğer taraftan umûma has bir lafzın olduğunu söyleyenlere göre müzekkerler için mücerred olarak vaz′ edilmiş lafız kadınları kapsamamaktadır. Aynı şekilde umûma has bir lafzın olmadığı ve ancak en azı ile en çoğu arasında müşterek bir lafzın olduğunu belirtelenler de müzekkerler için mücerred olarak vaz′ edilmiş lafzın kadınları kapsamadığını belirtmişlerdir.[569] Müzekkerler için mücerred olarak vaz′ edilmiş lafzın ancak bir karine ile kadınları kapsadığını belirten usûlcülerin olduğunu açıklayan Bâkıllânî, kendisinin de bu görüşte olduğunu söylemektedir.[570]

Bu görüşlerin dışında üçüncü bir görüşe göre Arap örfünde müzekkerleri müennese galebe çalması (*tağlîb*) olarak müzekkerler için mücerred olarak vaz′ edilmiş lafızlar kadınları kapsamaktadır. Onlara göre Kur'an Arapça indirildiğinden örfi olarak hitap, kadınları kapsamakta ancak asli vaz′ ile kadınları kapsamamaktadır.

Müzekkerler için mücerred olarak vaz′ edilmiş lafzın kadınları kapsamadığına delil olarak şu ayetleri zikrederek delil getirmişlerdir. إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ

---

[567] ibn Kûdâme, hür olamanın kâdîlık şartı olduğunu ve bunda ittifak olduğunu belirtmiştir. Buna göre Kâdîlikte hürriyet şart ise devalet başkanlığında va'zgeçilmez şart olur. (bkz.İbn Kûdâme, **el-Mûğnî**, c.10, s. 39).

[568] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 175.

[569] Zerkeşi bu görüşü İmam Şafiî ve ashabına ait olduğunu nakletmiştir. Onlar şu ayeti يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ (Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et.) delil getirerek kadınların hitabın altına girmediğini serdetmişlerdir. (bkz. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s.178).

[570] Zerkeşî, cumhurun bu görüşte olduğunu nakletmiştir. (bkz. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s.178); mücerred olarak sadece müzekkerler için vaz′ edilmiş lafzın kadınları kapsadığını savunan fakihler bulunmaktadır. (Geniş bir şekilde bkz. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s.178; Şirâzî, Şerhü'l-Lûma', c.1, s.273; Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s.204).

وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (*Müslüman erkekler ve müslüman kadınlar, mümin erkekler ve mümin kadınlar, taata devam eden erkekler ve taata devam eden kadınlar, doğru erkekler ve doğru kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, müteva'zı erkekler ve müteva'zı kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkekler ve (ırzlarını) koruyan kadınlar, Allah'ı çok zikreden erkekler ve zikreden kadınlar var ya; işte Allah, bunlar için bir mağfiret ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır.*)[571] Onlara göre yukarıda ayette görüldüğü gibi Yüce Allah müzekker ve müennesleri onlara has bir lafızla ayrı ayrı zikretmiştir. Bu da kadınların mücerred lafız olarak müzekker için vaz′ edilmiş lafzın kapsamına girmediğini göstermektedir.

Diğer taraftan müzekker için mücerred olarak vaz′ edilmiş lafzın kapsamına kadınların *tağlîb* kaidesince örfi olarak girdiğini belirten görüşler de vardır. Ancak onlara göre de lafzın zâhirinden kadınların hitabın altına girdiği anlaşılmaz. Kadınların hitabın altına girip girmemesi delil ile olmaktadır. Kadınların devlet başkanı olmamasıyla ilgili şer'i hüküm bunun misallerindendir.[572]

Bu durumda hakikatte mücerred olarak müzekkerler için vaz′ edilmiş lafız kadınları kapsamamakla beraber ancak mecâz yoluyla onları kapsamaktadır. Dolayısıyla müzekkerler için vaz′ edilmiş cemi sıygasının kadınları kapsayıp kapsamadığıyla ilgili ileri sürülen görüşler mukayese edildiğinde ihtilâfın lafzî olduğu görülecektir. Şöyle ki; müzekkerler için vaz′ edilmiş cemi lafzının kadınları kapsamadığını savunanlar, gerçekte bunun ancak müzekkerler için vaz′ edildiğini belirtmişlerdir. Kadınları kapsadığını belirtenler ise bunun *örfi* olarak *tağlîb* kaidesince olduğunu beyan etmişlerdir.[573]

---

[571] **Kur'an-ı Kerîm**, Ahzâb, 33/35.
[572] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 178-179.
[573] Bkz. Cûveynî**, el-Burhân**, c.1, s.358; Gazzâlî, Hüccetü'l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b.Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111), **el-Menhûl min Ta'lîkâti'l-Usûl**, thk. Muhammed Hasan b. Mahmûd Heyto, Daru'l-Fikr, Dımeşk, 1980, s. 143.

c. Umûm olarak Gelen Lafzın Kapsamına Hz. Peygamber'in Girme Durumu

Bâkıllânî, umûma has bir lafzın sabit olması durumunda Hz. Peygamber'in hitabın altına gireceğini belirterek konuya başlamaktadır. Ancak kendisi daha önce bu tür lafızların umûm ile çoğulu meydana getiren en az miktar (*ekall-i cem'*) arasında müşterek olduğunu belirtmişti. Nitekim bu konuda da umûma has bir lafzın olduğu sabit olması durumunda hitabın Hz. Peygamberi de kapsayacağını belirterek bunu şart koşmuştur. Dolayısıyla Kadî, bu konuda da *vakf* etmek gerektiğini belirtmiştir. Zira ona göre dil bilimciler umûma has bir lafzı vaz′ etmemişlerdir.[574]

Bâkıllânî, bazı usûlcülerin delil olarak ileri sürdükleri Hz. Peygamber'e has olan bazı ibadetlerin onun hitaba dâhil olduğunu gösterir görüşlerini kabul etmeyerek bunun delil olmayacağını belirtmektedir. Hz. Peygamber'in has olan bazı emirlerinin umûm olarak gelen veya ümmete has olan emirlere muhatap olunmasına engel değildir. Zira Hz. Peygamber'in emirlere muhatap olması lafzın zâhirinden değil delillerden anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan yolcu olmayan (mûkîm) ile yolcu olan (müsafir), köle ile hür olanlara özel bir lafızla yapacakları emirler belirtilmiştir. Eğer bu muhatap olmaya engel değilse Hz. Peygamber'e has olan ibadetlerin de onun, ümmetin muhatap olduğu emirlere muhatap olmasında engel olmadığını delil olarak göstermektedir. Kadî, Hz. Perygamber'in muhatap olup ümmetin muhatap olamadığı emirler ancak ona has olan bir lafız ile belirtilmişse olabileceğini beyan etmektedir. Mesela خالصة لك "*sadece sana özgü*"[575] ayetinde geçen lafızlar hitabın sadece ona ait olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla umûm olarak gelen hitaplarda Hz. Peygamber'in emirlere muhatap olması ihtimal dâhilinde olup, *vakf* etmek gerekmektedir.[576] Yine Hz. Peygamber'e has olan emirlere ümmetin muhatap olup olmaması – her ne kadar hitabın zâhirinden ümmetin muhatap olmadığı anlaşılsa da- ancak delil ile anlaşılmaktadır. Zira Hz. Peygamber'e

---

[574] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 180.

[575] **Kur'an-ı Kerîm**, Ahzâb, 33/50.

[576] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 179; Zerkeşî, Hz. Peygamber'in tebliğ ile mükellef olduğu emirlere muhatap olmadığını nakletmektedir. (Geniş bir şekilde bkz. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s.179); Ancak dördüncü bir görüş olarak Hz. Peygamber'in Kur'an'da yer alan emirlere muhatap olduğunu sünnette vaz′ edilen emirlere muhatap olmadığını nakleden usûlcüler de vardır. (Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s.172; Râzî, **el-Mahsûl**, c.2, s. 200; İbn Neccâr, **Şerhü'l-Kevkebü'l-Münîr**, c.3, 248).

has olan emirlerde sadece Hz. Peygamber muhatap iken bazılarında ise kendisine hitap olmasına rağmen kendisi değil ümmet kastedilmiştir. Mesela يَاأَيُّهَا الْمُزَّمِّل قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (*Ey örtüsüne bürünen! Gecenin az bir kısmı hariç kalk*)[577], يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ (*Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et*!)[578], لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (*Şayet sen şirk koşarsan senin yaptıklarının hepsi boşa gider ve sen zarar edenlerden olursun*)[579] ayetlerinde geçen emirler Hz. Peygamber'e hastır. Bu emirlerin ümmeti kapsayıp kapsamadığı ancak karine ile anlaşılmaktadır. Mesela üçüncü ayetin ümmeti kapsadığı ancak Hz. Peygamber'i kapsamadığı "*kızım sana söyliyorum gelinim sen anla"* atasözündeki gibidir. Zira Hz. Peygamber Allah'a ortak koşmak (şirk)tan ve uyarılma (tahzîr)dan beridir. Dolayısıyla lafızların zâhirinden hitabın Hz. Peygamber'e has olduğu anlaşılsa da harici bir karineden onun ümmeti kapsadığı anlaşılmaktadır. [580]

Umûm olarak gelen lafızların ümmeti kapsayıp Hz. Peygamber'i kapsamadığıyla hitabın Hz. Peygamber'e has olarak gelip onun Hz. Peygamber'e has olduğu ve ümmeti kapsamadığı hususu ancak delil ile anlaşılabilir.[581]

d. Elçinin Emrinin Emir Olması

Usûlcülerin çoğunluğu bu konuyu الامر با لشئ هل يكون امرا بذلك الشئ (*bir şeyi birine emretmekle bu şey başkalarına da emir olur mu meselesi)* başlığı altında işlemişlerdir. Onlar konuya وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ (*ailene namazı emret*)[582] ayetini misal olarak göstermişlerdir. Buna göre Hz. Peygamber'e yapılan bu emir aynı zamanda ailesine de emir olur mu olmaz mı? Meselesini işlemişlerdir. Bâkıllânî, Gazzâlî, Amidî, Razî ve İbn Neccâr gibi usûlcülerin çoğu, böyle gelen emirler ancak nassla diğerlerine emir olup, karinesiz (mücerred) olarak geldiği takdirde bunun diğerlerine emir olamayacağını belirtmişlerdir. Onlar bu konunun Hz. Peygamber'e itaat çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini, ona itaatın da vacip olduğunu beyan

[577] **Kur'an-ı Kerîm**, Mûzemmil, 73/1.
[578] **Kur'an-ı Kerîm**, Maîde, 5/67.
[579] **Kur'an-ı Kerîm**, Zûmer, 39/65.
[580] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 181; Hitabın sadece Hz. Peygambere ait olduğuna dair bir delil olmadığı takdirde ümmetin tümünü kapsadığına dair Usûlcülerin görüşleri vardır. Hitabın ümmeti kapsadığı dilbilimsel olarak değil, örfi olarak olmaktadır. (Bu konu ile ilgili görüşlere bkz. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s.186-188; Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s.267).
[581] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 182.
[582] **Kur'an-ı Kerîm**, Taha, 20/132.

etmişlerdir. Onlara göre yukarıda verilen örneğe benzer tüm emirlerin bu ilke çerçevesinde değerlendirilmesi gerekir.[583] Zerkeşî'nin naklettiğine göre Mâlikî fakihî olan İbnü'l-Hâc el-Abderî gibi bazı usûlcüler bunun hem lugât hem de şer'i şerifçe emir olduğunu ifade etmişlerdir.[584]

Bâkıllânî, Hz. Peygamber'in muhataplara yaptığı emrin yapılması gerektiğini belirtmektedir. Mesela Yüce Allah Hz. Peygamber'e "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً" (*onların mallarından sadaka al)*[585] diye emirde bulunmuştur. Emre muhatap olanların ona icabet etmesi vaciptir. Zira Yüce Allah'ın hem peygambere bir emri yerine getirmesini istemesi hem de muhataplara bu emri yerine getirmemelerini istemesi muhaldır. Ancak bunun muhal olması aklen değil şer' iledir. Nitekim şer' Hz. Peygamber'e itaat edilmesini karar kılmıştır. Bunun böyle olmaması halinde, yani iki zıt emrin bir araya getirilmesinde Hz. Peygamber'e itaat edilmede nefret ettirilme (tenfîr) olacaktır.[586]

Öte yandan Kadî, bu konu ile zıt iki emrin hükmünün cem edilmesi meselelerinin farklı olduğunu ve zıt iki emrin hükmünün cem edilmesinin mümkün olduğunu belirtmiş ancak bu durumun Hz. Peygamber için düşünülemeyeceğini belirtmiştir.[587]

Diğer taraftan birine aynı fiilin kendisini hem de zıttını aynı anda emretmenin muhal olduğunu belirten Kadî, bunun farklı kişilere emredilmesi halinde mümkün olabileceğini beyan etmiştir. Dolayısıyla aklen muhal olmayan böyle bir emrin şer'i şerifce Hz. Peygamber için mümkün olmadığını açıklamıştır.[588]

---

[583] Gâzzalî, **el-Mustasfâ**, c.1II, s. 181-183; Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s.224*;* Razî, **Mahsû**l, c.2, s.254; Karafî, **Tenkihü'l-Fusûl**, *s.148;* İbn Neccâr, **Şerhü'l-Kevkebü'l-Münîr**, c.3, s. 68; Şevkânî, Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö.1250/1834), **İrşadü'l-Fûhul İla Tahkikî'l- Hak Min 'İlmi'l-Usûl**, thk. Samî b. Arâbî el-Eserî, Daru'l-Fadile, Riyâd, 2000,c.1, s. 573.

[584] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s.411.

[585] **Kur'an-ı Kerîm**, Tevbe, 9/103.

[586] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 262.

[587] Bâkıllânî**, et-Tâkrîb**, c.2, s. 262*;* Hanefî mezhebine mensup bir bayanla evli olan Şafiî mezhebine mensup birinin, hanımına *" sen bainsin"* deyip kadının bunu bain talâk anlayıp kocasına haram olması ancak erkeğin bunu kinayeli bir söz anlayıp hanımından yararlanmayı istemesi anlattığımız iki zıt duruma misal olarak verilebilir.

[588] Bâkıllânî**, et-Tâkrîb**, c.2, s. 264.

e. Mutlak Emrin Mekruhu Kapsaması

Serahsî gibi Hanefî usûlcüler mutlak olarak gelen emrin nefiy cihetinden mekruh gibi hükümleri de içerdiğine kanaat getirmişlerdir. Onlar وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ (…*ve Beyti Atik'i (en eski Ev'i) tavaf etsinler.*)[589] ayetini delil getirerek mutlak olarak geçen emir lafzının muhdes (abdestsiz) olanın tavafının da geçerli olduğuna hükmettiler.[590] Buna karşılık Gazzâlî ve Hanbelî usûlcülerden Mecüdiddin İbn Teymiyye'ye göre mutlak emir mekruhu kapsamamaktadır.[591] Zerkeşî'nin naklettiğine göre Malikî ve Şafiî mezheblerinin görüşlerinin mutlak emrin mekruh gibi hükümleri kapsamadığı yönündedir.[592] Buna göre yukarıdaki ayette geçen tavaf eyleminin abdestsiz yerine getirilmesi durumunda mutlak emrin mekruhu kapsadğı görüşünde olanlara göre tavaf eylemi tenzihen mekruh olmaktadır. Zira emir cevaza mekruh ise nefye şamil gelmektedir. Mutlak emrin mekruhu kapsamadığı görüşünde olanlara göre ise abdestsiz yapılan tavaf eylemi tahrimen mekruh olmaktadır.

Bâkıllânî ise emredilen fiilin diğer hükümleri kapsamadığını belirtmektedir. Neshedilen vacip fiilin altına cevâz girmiyorsa vücûb cevâza şamil gelmemektedir. Fiilin vücûbu neshedildiğinde cevâz kalmadığı gibi emredilen fiilin altına mekruh gibi diğer hükümler de girmez. Ona göre emredilen fiilin altına mekruh girmediği gibi şart da girmez. Şu kadar var ki; Kadî'ye göre şartın onun altına girip girmemesi mücerred emirden anlaşılmamakta ancak bir karine ile anlaşılabilmektedir.[593]

Kadî, mekruh olan fiilin memurun bihin yerine geçebileceğini ve bunu inkâr etmediğini belirtmiştir. Ancak memurun bihin yerine geçmesi emrin kendisinin ona delalet ettiği anlamına gelmez. Nitekim Yüce Allah gaspedilmiş bir evde[594] namaz

---

[589] **Kur'an-ı Kerîm**, Hacc, 22/29.
[590] Serahsî, **el-Usûl**, c.1,s. 64.
[591] Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.1, s. 261; İbn Teymiyye, **Müsevvedd**e, s. 51.
[592] Bkz. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s. 300.
[593] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 269.
[594] Gaspedilmiş evde namaz ile ilgili Hanefî, Malikî, Şafiî ve Hanbeli mezheblerine göre gaspetme eylemi haram ancak namaz eylemi şartlarına riayet edilerek kılındığı takdirde sahihtir. Buna karşılık Mûtezile mezhebinden Ebû Haşim Cubbaî, Basrî, Zeydiyye ve Zahiri mezheblerine göre ise gasp etme eylemi haramdır. Namaz ise şartlarına riayet edilerek de kılınsa farziyeti düşürmez. Bu konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s. 194; Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s. 298; Semerkandî, **el-Mizân**, c.1, s. 225; Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.1, s. 263; Serahsî, **el-Usûl**, c.1,s. 81.

kılmayı yasakladığı halde kılınan namaz geçerlidir. Zira yasaklanan namaz emri değil, namazın kılınacağı yerdir. Yine bid'i talâk sünnî talâkın yerine geçebilmektedir.[595]

Bâkıllânî وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ (*…ve Beyti Atik'i (en eski Ev'i) tavaf etsinler*)[596] ayetine dayanarak nehyin tavafa taalluk etmediğine diğer yönden abdestsizliğe (hades) taalluk ettiğine dayanılarak mekruhun emrin altına girebileceği görüşünü kabul etmemektedir. Ona göre nehyin hadese taalluk etmesinin sebebi *tavaf* emridir.

Öte yandan memurun bihin hasen olması o konudaki nehyin başka şeye taalluk ettiğine dayanılarak mekruhun emrin altına gireceğine dair ileri sürülen görüşe karşı çıkmaktadır. Ona göre namaz emri hasen olmasına dayanılarak emrin altına mekruhun gireceğini savunmak ateşe ibadet etmenin de hasen olmasını sağlar ki; ateşe ibadet etmek yasaklanmıştır. Dolayısıyla mutlak emrin altına mekruh girmemekle beraber memurun bihin altına girebilmektedir.[597]

f. Emrin Fiilden Önce Olması Veya Fiille Başlanması Esnasındaki Durumu

Aslında müellifin tam başlığı "*memurun bih meydana geldiği zaman emire emir denilip denilmeyeceği veya emir fiilden önce meydana geldiği takdirde emir denilip denilmeyeceği emir denildiği takdirde de ne kadar zamandan önce emir denilebileceği*" şeklindedir. Ancak biz vakit kavramını konuyu açıklarken açıklayacağımız için başlıklandırmaya dâhil etmedik. Kaldı ki; emir zaten bir sürede meydana gelmektedir. Onun için konu başlığını yukarıdaki gibi seçtik.

Kadî, usûlcülerin bu konuda ihtilâf ettiklerini söylemektedir. Selef ve fukâhadan bir kısmına göre emir ile memurun bihin beraber olması gerektiğini belirten Kadî, emirden sonra memurun bihin meydana gelmesini *taat* cihetinden güzel olduğu görüşünde olduklarını nakletmiştir.

---

[595] Genel anlamda talâk, nikâh sözleşmesini belirli lafızlarla bozmak demektir. Özel anlamda ise erkeğin kendi iradesiyle tek taraflı olarak belli lafızlar kullanarak veya gelecekte belirttiği zaman itibariyle karısını boşamasıdır. Bu kelime Türkçede *"boşanmak, boş olmak ve boşamak"* tabirleri kullanılmaktadır. İbn Rüşd, el-Hafîd, Ebü'l-Velîd Muhammed (ö.595/1198), **Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-Mûktesîd,** Darü'l-Selâm, Kahire, ty., c.3, s.1379; Hayrettin Karaman, 1985, c.1, s.348; Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 270.

[596] **Kur'an-ı Kerîm**, Hacc, 22/29.

[597] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 269-270.

Ancak kendisinin naklettiğine göre Mû'tezile'ye göre emir ile memurun bihin beraber olması (mukârenet) mümkün değildir. Onlara göre memurun bih meydana gelirken emrin de var olması mümkün olmayıp emrin önce meydana gelmesi gerekir.[598]

Mû'tezile ekolünün zaman açısından kendi aralarında ihtilâf ettiğini nakleden Kadî, onlardan bir kısmının emrin herhangi bir zamanda fiilden önce (çok önce) meydana gelebileceğini bir kısmına göre ise vakit açısından fiilden hemen önce (az önce) meydana gelebileceği görüşünde olduklarını nakletmektedir. Emrin herhangi bir vakitte fiilden önce meydana gelebileceği görüşünde olan bu ekolün sahipleri onu bir takım şartlara bağlamışlardır. Onlara göre fiilden önce emrin olabilmesi için memurun teklif şartlarını taşıması gerekir. Ancak Basrî gibi bir kısım usûlcü ise teklif şartlarının tümünü değil de sadece hitabı anlayacak kadar akıl sahibi olmasını da yeterli görmüşlerdir. Buna göre memur olan kişi fiili yapmadan önce hitabı anlayacak akıl sahibi ise memur olabilmekte fiili yapmaya başladığı anda ise teklfin tüm şartlarını taşıması gerekir.[599] Emrin herhangi bir vakitte fiilden önce takaddûmunu caiz gören Mû'tezile ekolünün bir kısmına göre bunun sebebi mükellef açısından onun maslahatına olmasıdır. Maslahatı mükellef açısından kendisine tebliğ ile ilgili bir takım meşakkatleri giderme olduğunu belirten bu görüşün sahiplerine karşılık aynı ekolün sahiplerinin bir kısmına göre ise maslahat birden fazla olup sadece meşakketle açıklanamaz.[600]

Yukarıda değindiğimiz görüşlere göre fiilin emredilmesi iki kısım olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim bazı görüş sahipleri fiilden önce emrin meydana gelmeyeceğini dolayısıyla ona emir denilmeyeceğini diğer bir kısmına göre ise emrin olabilmesi için fiilden önce olması gerektiğini belirtmişlerdi. Bâkıllânî, kısaca değindiğimiz görüşleri cem′ etme yoluna giderek bir fiilin emredilmesini iki kısım olarak açıklamıştır. Herhangi bir vakitte ve fiil yapılmadan önce verilen emir. Kadî, buna *emr-i i'lâm* demektedir. Ona göre bu gerçekten de emir olup mecâzî anlamda değildir. Mesela amirin memura "*yarın şu işi yap"* demesi gibi… Diğer kısmı ise emir,

[598] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s. 151; Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 289.
[599] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s. 178.
[600] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 290.

hemen yapıldığı takdirde ona *emr-i icab* veya *emr-i ilzâm* demektedir. Kadî, kendi görüşünün bu olduğunu belirtmektedir.[601]

Zerkeşî, bu konunun naklinin ve tasvirinin açıklanmayacak kadar derin olduğunu belirtmektedir. Kendisi bazı nakillerde bulunarak ihtilâfın bazılarınca *lafzî* olduğunu belirtmiştir. Onun yaptığı nakle göre bütün usûlcüler mükellefin fiile başlamadan önce onu yapma hususunda memur olduğuna hemfikirdiler. Ancak emir fiil yapıldıktan sonra meydana gelmektedir.

Diğer taraftan emrin yerine getirilmesini fiil yapıldıktan sonraya bağlayanlar emri *istita*' ve *kudrete* bağlı olduğunu ve kudretin emri yapmaya başladığı anda var olduğunu beyan ettiklerini nakleden Zerkeşî, emrin fiille birlikte (muteallık) olduğunu belirten usûlcülerin de var olduğunu belirtmiştir. Ona göre bundan dolayı bazı usûlcüler -ki; bunların arasında daha sonra etraflıca görüşlerini açıklayacağımız Bâkıllânî de vardır. Bunlar iki görüşü uzlaştırma yoluna gitmişlerdir. Bu görüş sahipleri, fiil yapılmaya başlanmadan önceki emre *i'lâm* fiil yapılmaya başlandıktan sonraki emre *icâb* veya *ilzâm* demişlerdir.[602]

Mükellefin fiili yaptığı zaman memur olduğu görüşünü Eş'ari'ye dayandıran Zerkeşî, bu görüşe Cüveynî'nin muhalefet ettiğini nakletmiştir. Ona göre Cüveynî bu konuda Mû'tezile'ye yakın görüş serd etmiştir. Gerçekten de Cüveynî *Burhân* adlı usûl eserinde Eş'ari'nin mükellefin fiili yapmaya başladığında memur olduğunu nakletmektedir. Zira ona göre kudret fiili yapılmaya başlandığında ona taaaluk etmektedir.

Ancak Cüveynî bu görüşe kudrete farklı bir bakış açısıyla karşı çıkmaktadır. Ona göre kudret fiil yapılmaya başlanmadan önce mükellefte mevcut olup yapıldıktan sonra veya yapılmaya başlanınca kudret ona taaluk etti denilemez. Zira kudret, fiili yapabilmedir. Gazzâlî de bu hususta Cüveynî ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

[601] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 288.
[602] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s. 418.

Buna göre Mû'tezile ile usûlcüler arasındaki temel fark teklifin fiile başladıktan sonra olmayacağı ile ilgili olup; usûlcüler bunun olabileceğini ispat etmeye Mû'tezile ise bunu nefy etmeye çalışmıştır.[603]

Buraya kadar kısaca usûlcülerin emrin memurun fiili yapmaya başlamadan önce olmasıyla yapmaya başladıktan sonra olabileceği iki görüşünü naklettik. Kadî bu iki görüşü de cem′ ederek fiil yapılmaya başlanmadan önceki emre *iʿlâm(bildirme)* fiil yapılmaya başlandıktan sonraki emre *icâb* veya *ilzâm* demiştir. Şimdi Kadî'nin görüşünü açıklamaya geçebiliriz.

Bâkıllânî, fiil yapılırken emrin olabileceği ile ilgili şu delili ileri sürmüştür. Fiil yapılırken memur onu yapmaya makdûrdur. Kudret memurda bulunduğuna göre fiil yapılırken emrin olabilmesi sahih olmaktadır. Kadî, burada Eş'ar'i görüşünü destekler nitelikte bir açıklama yapmıştır. Hatırlanacağı üzere Cûveynî buna karşı çıkarak kudrete mana cihetinden yaklaşmış ve onun ancak fiilden önce memurda varolacağını beyan etmiştir. Zerkeşî onun Mû'tezile'ye yakın bir görüşte olduğunu nakletmişti.[604]

Bize göre bu konuyla ilgili oluşan ihtilafın sebebi kudretin farklı algılanmasından kaynaklanmaktadır. Zira Mû'tezile kudreti fiil mertebesine varmadan henüz zihinde olan (*bil-kuvve)* olarak algılayarak ancak onun memurda fiilden önce varolacağını beyan etmiştir. Onlara göre ayakta duran aynı zamanda oturmaya da kadirdir. Buna karşılık Eş'ari'ye göre ise ayakta duran oturmaya kadir değildir. Zira henüz oturma eylemine başlanmamıştır. Buna göre Eş'ari, kudreti fiil yapılırken (*bil fiil)* olarak algılamış ve onun memurda fiile başlanırken olması gerektiğini savunmuştur.

Mû'tezile ekolüne göre kudretin hem fiile başlamadan önce hem de başladıktan sonra olması gerekir. Zira emrin olabilmesi için memurun kudret sıfatını taşıması gerekir. Onlara göre fiile başlandıktan sonra iradenin taalluk etmesi söz konu olup fiile başlanmadan önce ve fiilin yapılması bittikten sonra iradeden söz edilemez.[605]

---

[603] Bu görüşler için bkz. Zerkeşî, Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s. 418; Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s.278-179; Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.1, s.305; Amidî, **el-İhkâm**, c.1, s. 196; İbn Teymiyye, **el-Müsevvede**, s.55; Karafî, **Tenkihü'l-Fusûl**, s.118.

[604] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s. 418.

[605] Basrî, **el-Mu'temed,** c.1, s. 180.

Bâkıllânî'ye göre fiile başlandıktan sonra kudretin memurda olması demek onun fiile başlamadan önce taalluk ettiğini göstermez. Zira nasıl ki; irade fiile başlandıktan sonra fiile taalluk edip başlanmadan önce taalluk etmiyorsa burada da kudret fiile başlandıktan sonra ona taalluk edip başlanmadan önce ve bittikten sonra ona taalluk edemez. Ona göre fiile başlandıktan sonra kudret taalluk ettiği halde bittikten sonra taalluk edemez. Zira fiil meydana geldikten sonra kudretten artık sözedilemez. [606]

Kadî'ye göre emir, meydana getirilen ile meydana getirilmesine güç getirilene taalluk ettiği ve bununla teklif altına girildiği halde haber ise geçmişte, gelecekte ve şimdi olan herşeye taalluk eder. Bu durumda haber ile emir arasında fark vardır. Bu açıklamasıyla Kadî, haber ile kendisine yapılacak itirazın önüne geçmiş olmaktadır. Zira Mû'tezile'ye göre haber, geçmişte olana taalluk ettiği halde emir de fiil meydana gelmeden önce kendisine taalluk edebilir. Kadî, iki kavramın birbirinden farklı olduğunu beyan etmiştir.[607]

Diğer taraftan emrin fiile başlandıktan sonra olması gerektiği görüşünün onun manasını bozacağını zira emrin fiilden önce yapılması demek memuru ona teşvik gibi faydaları yok eder. Dolayısıyla fiil yapılmaya başlandıktan sonra faydasını ortadan kaldıracağı görüşünde olanlara Kadî şu karşılığı vermektedir: Emir bir şey olup onun iki durumu vardır. Biri fiil meydana gelmeden önceki durumu olup memurunbihe bir mukaddime ve memuru onu yapmaya teşviktir. Diğer şey ise onun yapılmaya başlanmasıdır. Ona göre birinci durum yani *terğib ve teşvik* sadece emrin yapılmasına delalet etmektedir. Dolayısıyla önemli olan emrin yerine getirilmesidir.

Buna göre konunun girişinde de ifade ettiğimiz gibi emrin yapılmaya başlanmadan önceki duruma *mukaddime* kaydını koyarak *emr-i ilâm,* emrin yapılmaya başlandıktan sonraki duruma ise *emr-i icab* olduğunu beyan etmiştir. [608]Ancak *inzâr ve terğib* olan mukaddem emrin de icab olduğunu belirten Kadî, onun vaktinin girmesi ve mükellefin teklif şartlarını hala taşıması gerektiğini beyan etmiştir. Buna göre mukaddem emirde terğib ve inzâr olmakla beraber icabı da gereketirmekte

[606] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 290.
[607] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 291.
[608] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 292.

ancak fiil yapılmaya başlandıktan sonra artık emir terğib ve inzâr taşımaz. Buna şöyle bir misal verebiliriz: "*Amirin memura on gün sonra şu işi yap"* diye bir emirde bulunması gibi memura önceden yapılan emir, *emr-i i'lâm* cihetinden olup icabı gerektirmekle beraber onun yerine getirilmesi ancak vaktinin girmesi ve mükellefin hala teklif şartlarını taşımasını gerektirmektedir. Şu kadar var ki; emir yine aynı emir olup iki tane değildir. Emrin belirtilen süreden önce değişmesi halinde eski emir ortadan kalkmakta yeni emir başlamaktadır. Yukarıdaki misalde "*amirin daha sonra memura beş gün sonra şu işi yap"* demesi artık yeni bir emir olmaktadır.[609]

Kadî'ye göre emrin fiile başlandıktan sonra taalluk etmesinin sebebi memurun buna güç getirmesi ve böylece taat yönünden sevap terk yönünde ise onun ceza görmesi delalet etmektedir. Zira emir fiil yapılmadan önce ona taalluk ettiği takdirde yapılmaya başlandığında memurun nesh olan bir emri yapması anlamına gelir ki; bu da memura bir fayda sağlamaz. Şöyle ki; Mû'tezile'ye göre fiil yapılmaya başlanmadan önce memurun bih olup yapılmaya başlandıktan sonra memurun bih değildir. Kadî buna karşı çıkarak şayet fiil önceden memurun bih olup yapılmaya başlandıktan sonra memurun bih değilse bu durumda memur sanki nesh edilmiş bir emri yapmış olmaktadır. Ona göre Allah'a yakınlaşmaya ve ona taat edilmesine sebep olan fiil yapılmadığı takdirde taat ve kurbet meydana gelmemektedir. Nitekim bir fiili yapılmadan önce irade edip onu yapma yönünde iradenin kullanılmaması memura herhangi bir fayda sağlamaz. Dolayısıyla emir fiile başlandıktan sonra taalluk eder. Yani fiil yapılmaya başlandığı zaman memurun bih olmaktadır.[610]

Aslında Mû'tezile ile Bâkıllânî arasındaki temel fark, emrin önceden memur bih olup olmaması ile ilgili olmayıp; bütün emirlerin fiil vukû bulmadan olması gerektiği ile ilgilidir. Nitekim Kadî, emrin fiile takkadum edip emir olarak adlandırabileceğini ve bunun sahih olduğunu belirtmektedir. Ancak ona göre bu durum tüm emirler için söz konusu olamaz. Ayrıca kendisine göre emrin fiile takaddûm etmesi sınırsız da olabilir. Nitekim Allah (c.c)'ın emirlerinde vakit sınırlaması olmamaktadır.[611] Allah'ın emirlerinde vakit sınırlamasının olmamasını onun

[609] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 292.
[610] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 292.
[611] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 293.

kelamının mahlûk olmadığına da delil olarak belirten Kadî, onun emirlerinin fiile takaddûm ettiğini ve memur olmadan da olabileceğine de işaret olarak söylemektedir. Ancak Allah'ın emirleri için *takaddûm* ve *taahhûr* düşünülemez. Zira Allah (c.c)'ün emirleri sınırsız olup (bila nihaye) mükellef onu yapıncaya kadar devam eder. [612]

Öte yandan mahlûkatın emirlerini de ikiye ayıran Kadî, hemen yapılması gereken emirler için ön hazırlık (takaddûmun) düşünülemeyeceğini belirterek içinde belirli vakit olan emirler için takaddûmun düşüneleceğini beyan etmektedir.[613] Mahlûkatın emirleri sonradan olan (hâdis) olduğundan takaddûm eden emir ile fiil vukû bulduğu zamanki emrin ayrı emirler olduğunu belirtirken Kadî, iki emrin mefhumunun aynı olabileceğini de belirtmektedir. Mesela: Vasiyet eden vasiyet edilene bir emirde bulunsa vasiyetin sahibinin hayatta iken emrin olacağı düşünülemeyeceğine göre vefat ettikten sonra meydana gelen emir ikinci emir olmaktadır. Zira burada emrin tecdit edilmesi düşünülemez. Kadî'yi bu açıklamaya sevkeden düşünce Allah'ın emirleri ile mahlûkatın emirleri arasındaki farkı belirtmek içindir.[614]

Emrin memurca imtisal edilmesi için en az iki vaktin geçmesi gerektiğini belirten Bâkıllânî, bunun olmasının sebebini *memurun emri işitmesi ve idrak etmesi için bir süre, muradı bilmesi ve anlaması için bir sürenin geçmesi* gerektiğini savunur. Dolayısıyla emir memur tarafından yerine getirilmeden önce en az iki vaktin geçmesi gerekmektedir.[615]

Mû'tezile ekolüne göre mahlûkatın emirlerinin fiile takaddûmü bir vakitte olmaktadır. Kadî, buna karşı çıkarak böyle olmadığını söylemektedir. Ona göre bu ekole göre emir harflerden oluşan söz olduğuna göre mesela (افعل) denildiğinde her bir harf bir vakitte dile getirilmiş olmaktadır. Dolayısıyla fiilden önce emrin takaddûmü değil bir vakit belki de birçok vakitte meydana gelmektedir.[616]

---

[612] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 293.
[613] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 293.
[614] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 294.
[615] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 294
[616] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 295.

Mû'tezile ekolüne göre Yüce Allah'ın emirleri ise birden fazla vakitte meydana gelmektedir. Onlara göre Allah'ın kelamı mahlûk olduğundan bunun harflere dökülmesi, muhatap tarafından işitilmesi ve alınması, anlaşılıp mükellef tarafından yerine getirilmesi birer vakitte olmakta ve dolayısıyla emir fiil yapılmadan önce birden fazla vakitte fiile takaddüm etmektedir. Kadî'ye göre Allah'ın emirleri için dile getirilen bu düşünce mahlûkatın emirleri için de dile getirilmelidir.[617]

Bize göre Kadî'nin böyle bir itirazı yerinde değildir. Zira bu tür itirazlar tartışmanın çok çetin geçtiği yerlerde artık muhatabın fikirlerini düşünmeye ve istifade etmeye değil onu alt etmeye yöneliktir. Zira her akıl sahibi düşündüğünde muhalif ekolün temsilcilerinin her bir harfin bir anda meydana geldiğini düşüneceklerini anlayacaktır. Muhalif ekolün temsilcilerinin vakitten anladıkları *örfi* bir vakittir. Yani amir memura "*bu işi yap"* dediğinde mutlaka bir vakit geçmektedir. Bize göre bu hususta ki ihtilâf lafzîdir.

Öte yandan emrin fiile takaddûmünü bir veya birkaç vakte kadar olması gerektiğini mükellefin maslahatına bağlayanlara karşı Kadî, şöyle cevap vermektedir: Yüce Allah'ın emirlerinde kullarının maslahatı gözetilmekle beraber onun emirleri maslahatla illetlendirilemez. Zira Yüce Allah mükellefin maslahatını gözetebildiği gibi gözetmeyebilir de. Dolayısıyla maslahat ona vacip değildir. Ancak kendisinin naklettiğine göre bir kısım usûlcüye göre takaddûmün bir veya birkaç vakitte olması maslahatla değil mükellefe bir hazırlık mahiyetindedir. Zira onlara göre böyle yapılmadığı takdirde mükellefe güç yetirilemez teklif (*teklif-i mâ-lâ yutâk)* cihetinde bir emirle teklif yapılır ki; bu yerinde değildir. Bu görüşe göre mükellefin idrak etmesi halinde güç yetirilemez teklif (*teklif-i mâ-lâ yutâk)* in de caiz olduğunu bunun böyle açıklanmayacağını belirtmiştir.[618]

[617] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 295.
[618] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 296.

Diğer taraftan emrin fiile takaddûmünün bir vakitte olması gerektiğini savunanlara Kadî şöyle karşılık vermektedir. Ona göre emrin fiile takaddûmünün birkaç vakitte olması mükellefin maslahatına olup onun her hatırladığında kendisini emre adapte etmesine bunun sonuncunda da her hatırlamanın ona sevap kazandıracağını belirten Kadî, takaddûmün birkaç vakitte olabileceğini beyan etmiştir.[619]

Yukarıdaki paragrafta Kadî'nin emri maslahatla illetlendirildiği düşünülebilir. Ancak bize göre Kadî'nin burada kastettiği emrin birden fazla vakitte takaddüm edebilmesi ve Mû'tezile ekolünün savunduğu maslahat kavramı ile çürütmeye yöneliktir. Hem onun savunduğu düşünceye göre de emirlerde mükellefin maslahatı gözetilebilir.

Bâkıllânî, emrin fiile takaddüm etmesinin birçok vakitte olması halinde mükellefin teklifin tüm şartlarını taşıması gerektiğini gerekli görmemektedir. Ona göre mükellef henüz mevcut olmadan ya da onu yapabilecek güce sahip (kadîr) olmadan kendisine emir yapılabilir. Zira mükellefte teklif için tüm şartların olması fiili meydana getirirken önemlidir. Emir yerine getirilmeden önce alet (emrin kendisi ile yapıldığı araç, gereç, organ v.b.) sonradan (taahhur) olabiliyorsa irade, ilim ve kudret gibi teklif için gerekli olan şartlar da sonradan verilebilir. İki durum arasında fark yoktur.

Ancak memurun teklife muhatap olması halinde onun akıllı (hitabı anlayacak durumda) olması gerekir. Dolayısıyla kendisinin daha sonra teklif şartlarını taşıyıp fiili meydana getirmesi hayatta kalması şartı ile ma'dûma emir edilebiliyorsa emir fiile bir veya birkaç vakit önce takaddüm edilebilir. [620]

g. Emir ve Nehyin Bir Fiilde Birleşmesi

Emir ve nehyin bir fiilde birleşmesi usûlcüler arasında ihtilaflıdır. Fukahânın cumhuru emir ve nehyin aynı fiilde birleşebileceğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre fiilin kendisi aynı olmakla beraber memurun bihin sıfatı ile yasaklanan fiilin(menhîyü anhın) sıfatı farklıdır. Nitekim "*Yüce Allah'a secde edin*" denildiğinde emir kurbet ve

[619] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 296.
[620]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 296.

taatı gerektirdiği ve şeytana secde edilmesinin nehy edildiği anlaşılmaktadır. Bu durumda secdenin gasp edilmiş bir evde kılınan namaz gibi kendisi aynı olmakla beraber cihet bakımından farklı olabilmektedir. Buna göre gasp edilmiş bir evde namaz yasaklandığı halde namazın kendisi yasaklanmayıp kılındığı yerden dolayı yasaklanmıştır. Emir ve nehyin aynı fiilde birleşebileceği görüşünde olanlara göre memurun bih iradeye taalluk etmektedir. Bâkıllânî'ye göre iradesiz yapılan nehiy fiil yapılabilecektir. Ona göre bu yerinde bir görüş değildir.[621]

Bazı Mütekellim usûlcülere göre ise aynı fiilde emir ve nehyin birleşimi caiz değildir. Onlara göre emrin meydana gelmesi ayrı şey nehyin meydana gelmesi ayrı şeylerdir. İkisinin bir arada olması imkânsızdır.

Bâkıllânî'ye göre fiilin kendisi aynı olmakla beraber taalluk ettiği şey farklı olduğundan emr edilen fiille nehy edilen fiil farklı olmaktadır. Nitekim Yüce Allah "لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ..." *(...güneşe de aya da secde etmeyin. Onları yaratan Allah'a secde edin!)*[622] diye buyrularak iki secdenin farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla burada geçen secde ifadesi iki fiile taalluk etmekte olup emredilen (memurun bih) ve yasaklanan (menhî anh) ayrı olmaktadır. İradeye dayanılarak fiilin emir ve nehiyde aynı olduğuna kanaat getirenlere karşı çıkarak iradesiz yapılan nehyin yapılabileceğinin anlaşılacağını beyan etmektedir.[623]

h. Emirde Süreklilik (Müebbed) Olma Durumu

Fukaha arasında Yüce Allah'ın adaleti ve hikmetinin gereği olarak mükellefin sağlığında teklifin devam etmesinin caiz olması hususu ve onun ölümü ile teklifin kesileceğine dair herhangi bir ihtilâf yoktur. Onlara göre teklif bittikten sonra Yüce Allah'ın mükellefe sevap vermesi ve emrini terk etmesi halinde ikâb etmesi bir zorunluluk (vacip) olmayıp bu durum onun hikmet ve adaletine aykırı değildir. Bunun gerçekleşip gerçekleşmemesi ayrı bir mevzu olup; olması halinde caiz olması ayrı bir mevzûudur. Ancak bu konu ile ilgili ihtilâfın olmaması Mütekaddim âlimler arasındadır. Nitekim Mu'tezile ekolü bu konu ile ilgili farklı bir görüş serd etmiştir.

---

[621] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 271.
[622] **Kur'an-ı Kerîm**, Fussilet, 41/37.
[623] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 272.

Mu'tezile mezhebine göre teklifin devam etmesi caiz olmayıp Yüce Allah'ın adaletinin gereği olarak teklif bittikten sonra mükellefe sevap vermesi ile emrini terk etmesi halinde ikâb etmemesi caiz değildir. Onlara göre teklif bittikten sonra mükellefe sevap veya ceza vermesi onun (c.c) üzerine vaciptir.[624] Teklifin sürekliliği mükellefin ödüllendirilmesine engel olup teklifin devamı esnasında ödülün verilmesi halinde de kalan kısmının kazanılmasına engel olmaktadır. Dolayısıyla teklifin sürekliliği söz konusu olmayıp mutlaka bir yerde kesilip emrin gereği yerine getirildiği takdirde karşılığının verilmesi bir gerekliliktir. Mu'tezile mezhebi bu konu ile görüşlerini *usûlü- hâmse (beş esas)*[625] diye nitelendirdikleri esaslara bağlamışlardır. Onlardan Kadî Abdûlcebbâr'a göre Yüce Allah mükellefi bir emir ile teklif ettiği zaman mutlaka onun karşılığını kesintisiz (sürekli) vermesi gerekmektedir. Zira Yüce Allah, emirlerini yerine getirdikleri takdirde kullarını sevap ile ödüllendireceğini ve emirlerini terk ettikleri takdirde onları *ikâb* edeceğini *va'd* etmiştir. Dolayısıyla Yüce Allah va'dinden dönmez.[626]

Bâkıllânî, Mu'tezile mezhebinin bu görüşlerini incelemiş ve onların batıl olduğunu üç vecih ile açıklamaktadır. *Birincisi* Yüce Allah'ın verdiği nimetlere karşılık ibadet edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Yüce Allah'ın ekstra sevap vermesi kendisine gerekmemektedir. Hatta ona göre böyle bir görüş onların ana esaslarına aykırı bir görüştür. Zira Mû'tezile'ye göre Yüce Allah her şeye mukabili ile muamele eder. Dolayısıyla sevabın hak edildiği (istihkâk) düşünülemez. *İkinci* olarak onların görüşünü şöyle eleştirmektedir: Yüce Allah'ın bütün emirlerinin *icâp* ile nitelendirilmesi mükellefin hepsini zaten yapmasını gerektirmektedir. Yüce Allah tarafından vacip kılınan amellerin mükellef tarafından yapılması sonucunda emredene emredilen tarafından sevabın vacip kılınması akıl dışıdır. Zira emirlerin vacip kılınması Allah tarafından yapılmaktadır. *Üçüncüsü* sevabın hak edildiği (istihkâk)

---

[624] Mükellefin emri terki halinde ikâb edilmesine akli cihetten yaklaşmışlardır.

[625] Mu'tezile mezhebinin beş inanç esasını ifade eden tabirdir. Ehl-i sünnet kelâmcılarının iman esaslarını ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'iyyât şeklinde ayırmalarına karşılık Mu'tezile âlimleri inanç esaslarını tevhid ve adalet olmak üzere iki, nübüvvet ve şer'i konularının eklenmesiyle dört veya "*tevhid, adl, va'd ve vaîd, menzile beyne'l-menzileteyn, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker"* şeklinde beş esas halinde ortaya koymuştur. Ancak meşhur olan sonuncu ayırımdır. İslâm düşünce tarihinde akaidle ilgili görüşlerini sistematik bir çerçevede ortaya koyan ilk mezhep olan Mu'tezile, belirtilen esasların benimsenmesini Müslümanlık için değil Mu'tezile'ye intisap etmek için zaruri görmüştür. (İlyas Çelebi, "Usûl-i Hâmse ", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, c.42, İstanbul, 2012. s.211).

[626] Kadî Abdûlcebbâr, **Şerhü'l-Usûlü- Hâmse**, s.135, 614.

düşünüldüğü takdirde amellerin kesilmesi neticesinde devamlı sevabın verilmesi düşünülemez. Zira devamlı sevabın karşılığı kesilmiş olan amel değildir.[627]

2.Muhatap Açısından

a. Mükellefin Emredileni (Memuru Bih)i Önceden Bilme Durumu

Bâkıllânî, seleften âlimlerin mükellefin memuru bihi (emredileni) bilmesi hususunda icmâ ettiklerini ve önceki (mutekaddim) usûlcüler arasında bir ihtilâfın olmadığını dolayısıyla memurun henüz emri yerine getirmeden emredileni bilmesi – mükellef şartlarını taşıması şartıyla-gerektiğini nakletmektedir. Ona göre ihtilâf sonraki dönemde yani muteahhîr âlimler arasında olmuştur. Nitekim kendisi bu ihtilâfın Mû'tezile ile ehl-i sünnet arasında olduğunu belirtmektedir. Ehl-i sünnetin görüşünü selefin görüşü olarak nakleden Kadî, Mû'tezile'nin görüşünün ise mükellefin memuru bihi yerine getirdikten sonra bilebileceğini nakletmektedir. Bu konu ile ilgili kısaca bilgi verdikten sonra konu ile ilgili açıklamalara geçmektedir.[628]

Bâkıllânî, mükellefin memuru bihi emri henüz yerine getirmeden önce bilebileceğini ve teklif şartlarını taşıdığı takdirde yapılan emirle mükellef olduğunu belirtmektedir. Ona göre Yüce Allah gelecekte mükellefi bir emirle sorumlu tutabildiği gibi mükellef de bu emri bilebilir. Zira imtihanın esprisi burada yatmaktadır. Bu hususta Müslümanların önde gelen âlimleri bu görüşte olup; icmâ etmişlerdir.[629]

Buna karşılık Mû'tezile ekolüne göre memur olan mükellef ancak memuru bihi yaptıktan veya onun vakti çıktıktan sonra memurun bihle memur olduğunu bilebilir. Zira mükellef memuru bihi yapmadan önce mükelleflik şartlarını kaybedebilir. Dolayısıyla mükellef ancak memuru bihi yaptıktan sonra ancak memuru bihi yapmakla memur olduğunu bilebilir. Zira mükellefin gelecekte yapması gereken bir emirle memur olduğunu bilmesi onun o emri yapacağına kadar yaşayacağı anlamına gelir ki; gelecekte meydana gelecek olayları Yüce Allah'tan başkası bilemez.[630]

---

[627] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.307.
[628] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 282.
[629] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 282.
[630] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 283; Basrî, **el-Mu'temed**, c.1 s. 150-151.

Bize göre bu konudaki ihtilâf isimlendirmede olmuştur. Nitekim her iki görüş sahipleri de memurun hayatta kalmasını kayıt düşmektedirler. Bundan dolayı Cûveynî bu konuyla ilgili görüş belirtirken Kadî'nin ateşe körükle gittiğini ve tartışmayı alevlendirdiğini beyan etmekte ve kendisi bu konuda Mû'tezilenin görüşünü daha isabetli bulmaktadır. Ona göre namazın emir olması ancak vaktin girmesi ile vukû bulmakta ve ancak mükellef o vakitte hayatta kaldığı takdirde memur olmaktadır. Dolayısıyla bir emrin vacip olması ancak onu yapıp yapmamakla sonucu elde edilir. Mesela şarabın haram olması mükellefe herhangi bir zarar vermez. Ancak mükellef şarabı içtiği takdirde haramı işlemektedir.[631]

Kadî, Mû'tezile'nin görüşüne şöyle cevap vermektedir. Mükellefin emri yaptıktan sonra memur olduğunu bilmesi onun vacip olan bir emre niyet edemiyeceğini göstermektedir. Nitekim namazın vacip olduğunu daha önce bildiği için mükellef ona niyet etmektedir. Aynı şekilde haram olan bir fiil haram olduğu yapıldıktan sonra bilinirse mükellef kendisini haramdan kaçındıramaz. Dolayısıyla mükellef memur olduğu emrin hükmünü önceden bilmektedir.[632]

Diğer taraftan mükellefin önceden memur olduğunu bilmediği takdirde vacip olan bir fiili yapma zorunluluğu ortadan kalkmaktadır. Zira fiilin mubah veya vacip olduğunu bilmemektedir. Bu durumda vacip olan bir fiili mükellef terk ettiği takdirde kendisine günah olmaz. Dolayısıyla vacip olan bir fiilin terkinin günah olması için önceden onun mükellef tarafından bilinmesi gerekmektedir.[633]

Kadî'nin bu konu ile ilgili getirdiği delillerden bir tanesi de memurun bihe şüphenin bulaşmaması gerektiğidir. Zira mükellefin memur olup olmadığını önceden bilmemesi ve ona niyet etmesi onun şüphe içinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla mükellef, şüphe ile emri yerine getirmeyeceğine göre önceden onun memur olduğunu bilmesi gerekmektedir. Nitekim Yüce Allah وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ`` (*Halbuki onlara dini yalnız Allah'a has kılarak….emredilmişti)*[634]buyurarak

[631] Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s. 280.
[632] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s. 150-151; Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 283.
[633] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 284.
[634] **Kur'an-ı Kerîm**, Beyyine, 98/5.

mükellefin emirleri yerine getirirken ihlasla yerine getirdiğini beyan etmektedir. Buna göre içinde şüphe barındıran bir eylemin ihlaslı olarak yerine getirilmesi mümkün değildir. Yine niyetin fiile uygun olması gerekmektedir. Henüz yapılacak fiilin hükmünü bilmeden niyet getirmek fiilin geçersiz olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla mükellefin önceden memur olduğunu bilmesi gerekmektedir ki; getireceği niyet fiile uygun ve sahih olsun.[635]

Kadî, bu konuyla ilgili bir takım misaller verip açıklamalarına devam ederek mükellefin henüz vakti girmeyen namaza niyetini kendisinde mükellef şartları ve onun hayatta kalması şartıyla getirebileceğini beyan etmektedir. Ona göre hiç kimse kesin olarak ben namazı gelecekte kılıp veya kılmayacağım diye bir söylemde bulunamaz. Dolayısıyla vakti henüz girmeyen namazla ilgili mükellef yukarıda ifade edilen iki şartla ancak niyet getirebilir.

Kadî'ye göre şayet emrin meydana gelmesi daha sonra olacak şarta bağlandığı hususu dile getirilirse bu şartlar emrin zatı (emrin mevcud olması)için değil; memurun memur olabilmesi ve emrin geçerli olabilmesi için gereken şartlardır.

Mesela öğle namazı için güneşin tam tepe noktasına(zeval olması) ulaşması ve henüz abdesti olmayana namazın emredilmesi gibi şartlar emrin geçerli olması için gereken şartlardır.[636]

Görüldüğü gibi bu konuyla ilgili ihtilâf lafzîdir. Zira Mû'tezile'ye göre mükellefin bir emirle memur olabilmesi için fiile hemen başlaması (من تلبس با لفعل) gerekmektedir. Onlara göre fiile başlanmayana kadar mükellefe *memur* denmez. Yoksa mükellefin hayatta kalması durumunda emri yapma zorunluluğu vardır. Kadî'ye göre ise *şer'* tarafından herhangi bir vakitte *emri yap* demesi ile mükellef memur olmaktadır. İki görüşe göre de mükellefin memur olabilmesi için onun hayatta kalması gerekmektedir. Dolayısıyla buradaki ihtilâf memura ne zaman memur denilip denilmeyeceği ile ilgili olup ihtilâf lafzî olmaktadır.

[635] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 285.
[636] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 286-287.

b. Emirde Emredilenin (Memurun) Durumu

Bir fiili emretmek için memurun sağlam, sıhhatli ve hayatta kalmasının şart olup olmadığı ile ilgili Kadî, mahlûkatın emirlerinde böyle bir şartın olmasında ihtilâfın olmadığını belirtmektedir. Ancak kendisi Allah'ın emirleri için böyle bir şartın olması gerektiği ile ilgili ihtilâfın olduğunu söylemiştir.[637] Mû'tezile ekolü ve onların bu konudaki görüşlerine uyanlar böyle bir şartın caiz olmadığı görüşündedirler.[638] Zira Yüce Allah insanların gelecekteki fiillerini bildiğinden böyle bir şarta gerek yoktur. Kadî'inin hak ehli olarak naklettiği görüşe göre ise hem Yüce Allah'ın hem de mahlûkatın emirleri için böyle bir şart caizdir.[639]

Bâkıllânî, mahlûkatın birbirlerine olan emirleri için memurun hayatta kalması şartı ile ilgili üç durumun ileri sürülebileceğini belirtmiştir. a) hem amir, memurun hayatta kalacağını bilmektir. b) amir tarafından bilinmez. c) bilip bilmeme konusunda şüphe içindedir. Kadî'ye göre bu üç durumda da amirin memura emretmesi caizdir. Memurun hayatta kalacağı amir tarafından biliniyorsa emrin caiz olması memurun bilmemesi kaydıyla caizdir.

Memurun hayatta kalacağını bilmiyorsa amir, memurun azmini ölçeceğinden caiz olmaktadır. Amirin şek içindeki durumuna gelince emretmenin caiz olduğunu beyan etmiştir.[640]

Mû'tezile ekolü mahlûkat ile Allah'ın emirlerini birbirlerinden ayırmışlardır. Onlar amir olanın memura emr etmesinin bilip bilmemesi hususunda şartı caiz görerek Yüce Allah'ın emirleri hakkında şart ileri sürülmesini abes gördüklerini belirtmektedirler.[641] Kadî bu görüşün batıl olduğunu belirtmektedir. Şartın ileri sürülmesi Yüce Allah hakkında olmayıp mükellef açısındandır. Zira Yüce Allah mükellefi emrine azmedip etmemesi ile imtihan edebilir. Ayrıca ona göre Yüce Allah'ın mükellefin hayatta kalmayacağını bildiği halde emretmesi caizdir. Zira mükellef gelecekte yapması gereken emri zamanı gelmeden yapabilir ve bu da Yüce

[637] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 274.
[638] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s. 179.
[639] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 272.
[640] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 275.
[641] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s. 179.

Allah'ın kendisine bir lütfûdur. Ona göre lütûf da kulun maslahatı olduğuna göre Mû'tezile'nin *aslah*[642] prensibine göre Yüce Allah'ın emretmesinin mümkün olduğunu onların bunu caiz olmamasına anlam veremediğini belirtmektedir.[643]

Bâkıllânî, Yüce Allah'ın emretmesinde mükellefin hayatta kalması ve emir şartlarının olmasının gerekli olmadığına kanaat edenlere karşı çıkmaktadır. Yüce Allah'ın "*ben sana emrediyorum nesh etmediğim müddetçe"* gibi emretmesinin memurun baki kalması şartını nesh olmadığı durumunda caiz görmektedir. Ancak "*ben sana emrediyorum ama kerih etmediğim müddetçe gibi"* emirlerde ise Kadî, Yüce Allah'ın emrettiği emirde böyle bir şeyin olmasını muhal olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre Yüce Allah'ın emirlerinde irade gerekmediği gibi irade olduğu takdirde onun emirleri ezeli olup emrettiği takdirde kerâhat onun üzerine arız olmaz.

Kadî, fiilin fiil olması için gereken hükümlerin terettüp etmesi halinde emrin olabileceğini belirtmektedir. Ona göre bu durum güç yetirilemez teklif (teklif-i mâ-lâ yutâk) için şartlar oluştuğu takdirde bu konunda da caizlik mevcut olmaktadır. Yine irade olmadan fiilin emredilebileceği ile ilgili iki görüşün olduğunu nakleden Kadî, güç yetirilemez teklif (teklif-i mâ-lâ yutâk)in caiz olduğu görüşünde olanlara göre bu durumun da caiz olduğunu ancak güç yetirilemez teklifi (teklif-i mâ-lâ yutâk) caiz olamadığını savunanlara göre bunun caiz olmadığını beyan etmiştir.[644]

---

642 Salâh kelimesi Mu'tezile kaynaklarında aslahla aynı mânada kullanılmakla birlikte bazı Mu'tezilîler'e göre Allah için gerekli (vâcip) olan, fiillerinde aslaha değil salâha riayet etmektir. İster salâh (iyi) ister aslah (en iyi) kelimesiyle ifade edilsin, kulların menfaatini gözetip fiillerini buna göre yapmasının Allah'a vâcip olması, Kādî Abdülcebbâr'ın ifadesiyle, böyle bir fiilin sadece Allah'a nisbet edilebilmesi ve bunun ulûhiyyet kavramından ayrı düşünülememesi demektir**.** Mu'tezile'ye göre aslah fikrine bağlı olarak peygamber göndermek, peygamberlerin tebliğlerini insanların serbestçe kabul ve reddebilmeleri, neticede sorumlu tutulabilmeleri için her türlü engeli kaldırmak, itaatkâr kulları mükâfatlandırıp âsileri cezalandırmak, kulları mükellef kılındıkları şeyleri yapmalarını sağlayacak kudrette yaratmak, akla doğruyu göstermek, bir günah veya suçun sonucu (istihkak) olmaksızın dünyada elem çekmiş olan iyi kullara, karşılık (ivaz) olarak âhirette yüksek dereceler vermek ve yapılan tevbeleri kabul etmek de Allah için vaciptir**.** (Avni İlhan**,** "Aslâh" , **Diyanet İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, c.3, Ankara, 1991. s.495.)

643 Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 277.

644 Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 280.

Bâkıllânî, vakti dar olan ibadetlerin yapılmasına engel olan sebeplerin akli olarak belirlenmeyeceğini ancak sem'i bir delil (nass) ile belirleneceğini belirtmiştir. Mesela birisi vakti çıkmak üzere olan namazı kılmasına başkası engel olsa engel olanın zem edilmesi ile değil ancak ondan farziyetin sakıt olması delil ile belirlenmektedir.[645]

c. Henüz Mecut Olmayan Kişinin (Ma'dumun) Emre Muhatap Olması

Henüz mevcut olmayan (Ma'dum)ın memur olup olmaması ile ilgili konuda usûlcüler arasında ihtilâf vardır. Hanbelî usûlcü Kadî Ebû Y'alâ'ya göre göre henüz mevcut olmayana (ma'dum) emir etmek caiz olup sahihtir. Onun naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel'in esas görüşü de bu yöndedir.[646] Mecüdüddin İbn Teymiyye'nin naklettiğine göre bazı usûlcülere göre henüz mevcut olmayana (ma'dum) yapılan emir *i'lâm ve inzâr* cihetinden olup *icâp ve ilzâm* değildir. Ancak kendisi bunların kim olduklarını zikretmemektedir. [647] Bakıllânî gibi bir kısım usûlcüye göre ise henüz mevcut olmayana (ma'dum) yapılan emir, mevcut olduktan sonra teklif şartlarını taşıması halinde *ilzâm ve icaptır*.[648] Hanefî usûl âlimlerinden Cessâs, Cuveynî, Gazzâlî ve Amidî gibi bir kısım usûlcüye göre emir hakikat üzerine olup henüz mevcut olmayana (ma'dum) mevcut olduktan sonra onun teklif şartlarını taşıması gerekir. Onlara göre emrin emir olması memura bağlı olmayıp amirin zatına bağlıdır. Emirde muhatap olmasının varlığı onun yerine getirilmesi için gereklidir. Dolayısıyla henüz mevcut olmayana (ma'dum) emir etmek caizdir.[649] Zerkeşî'nin naklettiğine göre Eş'arî mezhebine mensup olan Ebü'l-Abbas el-Kelanisî emrin henüz mevcut olmayana (ma'dum) yapılmasını caiz görmemektedir. Ona göre Yüce Allah'ın kelamı ezeli olup emir ve nehiy ile isimlendirilemez. Zerkeşî'nin naklettiğine göre Mû'tezile mezhebi henüz mevcut olmayana (ma'dum) yapılan emri caiz görmemektedir.[650]

---

[645] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 280.
[646] Kadî Ebû Y'alâ, **el-İdde**, c.3, s. 387.
[647] İbn Teymiyye, **el-Müsevvede**, s.44.
[648] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 298.
[649] Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s.270; Gâzzalî, **el-Mustasfâ**, c.3, s.193; Amidî, **el-İhkâm**, c.1, s. 204; Karafî, **Tenkihü'l-Fusûl**, s.55; Şevkânî, **İrşadü'l-Fûhul**, c.1 s. 568; İsnevî, **Nihayetü's-Sûl**, c.1, s.298; Serahsî, **el-Usûl**, c.1, s. 64.
[650] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s. 377.

Konu ile ilgili mevcut görüşlerden Bâkıllânî'ye göre henüz mevcut olmayana (ma'dum) yapılan emir ile onun memur olmasını hakikat olarak tercih etmektedir. Ona göre henüz mevcut olmayana (ma'dum) yapılan emir *ilzam ve icap* cihetinden olup; mevcut olduktan sonra teklif şartlarını taşıması gerekir. Dolayısıya henüz mevcut olmayanın (ma'dum) memur olması ona yapılan emrin *i'lâm ve inzâr* cihetinden olduğunu göstermez. Zira *inzâr ve i'lâm* ancak hayatta ve hitaba muhatap olan mükellefe yapılabilir. Emri ma'dûma iletecek olan muhatabın olması durumunda ise Kadî'ye göre *inzâr ve i'lâmın* olması sahihtir.

Buna göre Bâkıllânî, emri *i'lâm ve icâb* olmak üzere ikiye ayırmakla beraber *i'lâmı* henüz mevcut olmayan (ma'dum) için caiz görmemektedir. Zira henüz mevcut olmayana kelamı ezeli i'lâm olarak fayda etmez. Ancak mevcut olan memur için i'lâm, hitabı anlaması, onu yapmaya azm etmesi ve ona imtisal etmesi yönünden olabilir. Burada Kadî, henüz mevcut olmayanı (ma'dum) memur olarak görmekle beraber muhatap olarak görmemektedir. Onun için Kadî'ye göre henüz mevcut olmayan (ma'dum) için *emr-i i'lâm* düşünülemez.[651]

Kadî, kendi görüşünü kıyas yoluyla savunmaya ve diğer görüşleri çürütmeye özen göstermiştir. Mesela ona göre organları olmayan birine emretmek -yerine getireceği anda organları tam olması şartıyla- caiz olduğuna göre henüz mevcut olmayana (ma'dum) da daha sonra mevcut olması koşuluyla emr etmek caiz olup bu emir sahihtir. Ancak aleti olmayanın mevcut olması ve muhatap olması ile henüz mevcut olmayanın muhatap olmaması ile ilgili oluşacak itiraza da şöyle cevap vermektedir. Kendisine göre burada önemli olan henüz mevcut olmayanın (ma'dum) muhatap olması değil memur olabilmesidir. Dolayısıyla henüz mevcut olmayan (ma'dum) ile aleti olmayanın durumu muhatap ve mevcut olmasıyla değil memur olmasıyla ilgilidir. Nitekim Allah'ın kelamının ezeli olması hususunda da kendisi ve Amidî, ezeli kelama hitap değil, emir ve nehiy demişlerdir. Zira hitabın olabilmesi için muhatabın olması gerekir. Dolayısıyla Allah'ın kelamı ezeli olduğuna ve o da emir

[651] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 298-299.

ve nehiylerden oluştuğuna göre emrin emir olması memurun varlığına değil, bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır.[652]

Kadî'nin bu konu ile ilgili diğer bir delili de Yüce Allah ve Hz. Peygamber'in emir ve nehy ettiği fiillerin sonraki asırları da bağladığıdır. Ona göre bu dönemde emir ve nehy edilen fiillerin bir kısmı mevcut olmadığı halde sonraki dönemleri de kapsadığı ittifakla sabittir. Buna göre henüz mevcut olmayan (ma'dum) olan kişilere o dönemde emredilmiş ve mevcut oldukları takdirde sonraki dönemdekileri de bağlamıştır.[653]

Bâkıllânî, henüz mevcut olmayana (ma'dum) emretmenin caiz olması ile ilgili üçüncü bir delil olarak efendinin kölesine alet ve kudretinin varlığına bakmaksızın gelecekte "*yarın şu işi yap*" diye emretmesini ve ikinci bir emre gerek kalmadan kölenin alet ve kudretinin olması şartıyla zamanı gelince yapmasını delil getirmektedir. Ona göre şayet efendi kölesine ikinci defa emretse ikinci emir yeni bir emir değil birinci emrin tekidi olmaktadır. Hem emir ikinci defa söylenmediği takdirde yapılsa bu da birinci emirden dolayı yapıldığını göstermektedir.[654]

Yüce Allah'ın muhatabı olmayan (mûtekaddem) emirlerine hakikat olarak emir denileceğini belirten Kadî, mevcut olmadığı için henüz vakti girmeyen emirlerin mecâz olduğuna kanaat getirenlerin görüşlerinin batıl olduğunu beyan etmektedir. Ona göre, böyle bir iddiada bulunmak Müslümanların dinine muhalefet etmektir. Zira vakti girmemiş namaz, hacc, zekât ve orucun gelecek (müstakbel) vakitlerde-mükellefin teklif şartlarını taşıması halinde- emredilmesi daha sonra yerine getirildiği takdirde yapana emre uyan (mut'i) denilmektedir. Hâlbuki mecâz olduğu belirtirtildiği takdirde yapana emre uyan (mût'i) denilmez. Şöyle ki; daha önce emredilen bir fiil yapılmadığı takdirde amir memura daha önce "*emretmiştim*" denilir. Bu da gösteriyor ki; muhatabı

---

652 Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.299, 302*;* Amidî, **el-İhkâm**, c.1, s. 204-205.

653 Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.300.

654 Burada Kadî, emrin ses ve harflerden oluştuğuna kanaat getiren Mu'tezile ekolüne cevap vermektedir. Ona göre emir seslerden oluşup ikinci defa dile getirilir tekid dile getirilmeyip yapılsa bu da seslerle ifade edilen birinci emrin emredilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.300.

olmayan (mûtakaddem) emirler hakikat üzerine gelmekte olup; işlendiği takdirde kişiyi emre uyan (mût'i) işlenmediği takdirde asî kılmaktadır.[655]

Diğer taraftan Kadî, Allah'ın emirlerinin muhatap olduğu takdirde hakikatte emir olacağı dolayısıyla emrin olması memurun olması ile mümkün olur görüşünün ma'dûma emretmenin caiz olmasına engel olmayacağını savunmaktadır. Ona göre bunun anlamı yerine getirme (tenfîz) açısından emir olmadığı düşünülmüş bir görüştür. Zira emrin yerine getirilmesi muhatap olduğu takdirde yerine gelmektedir.[656]

Kadî'ye göre henüz mevcut olmayana (ma'dum) yapılan emir *ilzam ve icab* cihetinden gelmektedir. Mükellefe müstakbel vakitte yerine getirilmesi için yapılan emir *icap ve ilzam* cihetinden ve hakikat üzerine geldiği gibi henüz mevcut olmayana (ma'dum) da yapılan emir bu cihetten gelmektedir. Ancak kendisi sonradan memurun mevcut olmasını şart koşmaktadır. Nitekim vasiyet eden kişinin henüz hayatta olmayan vasiyet edilene yaptığı vasiyeti hakikat olarak kabul görmekte ve sonradan yerine getirildiği takdirde vasiyet edilenin görüşü ve çabası olarak görülmemektedir. Aksine mevcut olduğunda vasiyet edilen tarafından vasiyetin yerine getirilmesi vasiyet edenin yaptığı vasiyetten kaynaklanmaktadır. Bu da gösteriyorki henüz mevcut olmayana (ma'dum) yapılan emir hakikat üzerine devam eder ve mükellef, mevcut olduğunda onu yerine getirmek üzere memur olmaktadır.[657]

Henüz mevcut olmayana (ma'dum) emir edilmesinin caiz olmasının mevcut olması şartıyla geçerli kabul edilmesi halinde çocuk ve mecnunda da caiz olması gerektiğini savunan görüş sahipleri iki haslet sahiplerinin mevcut oldukları halde mükellef olmadıklarını ittifakla sabit olduğunu dile getirmişlerdir. Henüz mevcut olmayana (ma'dum) emretmenin *mevcut* şartına bağlamanın çocuk ve mecnûna hayli hayli caiz olması gerektiğini belirten görüş sahiplerine göre ittifakla çocuk ve mecnûnun mükellef olmadığı dolayısıyla emre muhatap olmadıklarını belirtmişlerdir. Ancak Kadî'ye göre bu yerinde bir kıyas değildir. Zira çocuk ve mecnunun memur olması bûluğun oluşumu ve mecnunluğun giderilmesine bağlandığı gibi henüz mevcut olmayana (ma'dum) emretmenin caiz olduğu da *mevcut* olmasına bağlanmıştır.

[655] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.301.
[656] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.302.
[657] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.301.

Ümmetin bu konudaki ittifakı onların *memur olmamasına değil mükellef olmadıkları* ile ilgilidir. Dolayısıyla bu durum onların hiçbir zaman memur olmayacakları anlamına gelmez. Nitekim ittifakla sabittir ki; çocuk baliğ olduğunda ve mecnun da akli melekesine kavuştuğunda mükelleftir. Bu da onların önceden memur olduklarını göstermektedir. Hz. Peygamber'den nakledilen *"kalemin mecnun ve çocuktan kaldırıldığı"*[658] hadisine gelince çocuk ve mecnunun üzerinden günahın kaldırıldığını belirtmekte onların hiçbir zaman memur olmayacaklarını ifade etmemektedir. Yine hadisten onların o esnada muhatap olmadıkları anlaşılabilir. Zira onlar bu durumda iken hitabı anlamamaktadırlar. Ancak bu durum onların hitabı daha sonra anlamayacakları ve hiçbir zaman memur olmayacakları anlamına gelmemekte, Şartlar oluştuğunda emri yerine getirmekle mükellef olmaktadırlar. Buna göre henüz mevcut olmayana (ma'dum) yapılan emrin caiz olması mevcut şartına bağlandığı gibi çocuk ve mecnunun mükellef olması bulûğ ve cünûnlük alametinin yok (izâle) olmasına bağlanmıştır.[659]

Henüz mevcut olmayanın (ma'dum) memur olmasını mümkün görmeyenlere göre çocuk ve mecnûn mevcut olduğu halde yaptıkları veya yapmadıkları herhangi bir emirle medh ve zem edilmemesi henüz mevcut olmayana (ma'dum) emredilmesinin mümkün olmadığını göstermektedir. Zira çocuk ve mecnûn mevcut oldukları halde böyle sıfatlarla nitelenmemektedirler. Dolayısıyla mecnûn ve çocuk memur olmadığı gibi ma'dûm da emirle memur değildir.

Kadî'ye göre mecnûn ve çocuğun memur olması onlardaki teklife engel şartlara bağlandığı takdirde, gerçekten emirleri yapma hususunda mükellef değillerdir. Ancak ona göre teklife engel olan şartlar ortadan kalktığı takdirde övülmeyeceği(medh) ve yerilmeyeceğini (zem) edilmeyeceğini yani memur olmadıklarını savunmak geçersiz (batıl) bir görüştür. Kadî kendisine teblîğ ulaşmayan kişinin de iman etmekle mükellef olmadığını ancak teklifin sem′i olacağını dile getirerek onun ancak kendisine teblîğ ulaştığı takdirde mükellef olacağını ve şer′i şerifin tüm emirlerini yerine getirmekle memur olacağını beyan etmektedir. Ona göre

[658] Tirmizî, **Sûnen**, Hûdûd, h.1423.
[659] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.304.

şer'i şerifin tafsili hükümlerini küfür diyarında olduğu gibi öğrenme ve yerine getirme imkânı bulunmadığı takdirde kişinin muhatap olması söz konusu değildir.

Ancak bu durumun bulunduğu şartlar açısından doğru olacağını belirten Kadî, şartların değişmesi, öğrenme ve yerine getirme imkânını elde ettiği durumda kişinin memur olacağını belirtmektedir.[660]

Buna göre Kadî mükellefin önceki, içinde ve sonrasında elde edebileceği durumla açıklayarak memur ve mükelleflik durumlarını açıklamakla henüz mevcut olmayana (ma'dum) emretmenin mümkün olacağını beyan etmektedir.

d. Belli Bir Kişi Veya Gruba Olan Emrin Durumu (Hitabın Evrenselliği)

Bundan önceki açıklamlarında Kadî, mutlak olarak umûm ifade eden lafzın onun altına giren tüm isimleri kapsadığını yine belli bir şahıs veya Hz. Peygamber'e olan hitabın delil olmadıkça sadece onları kapsadığını belirtmişti. Ona göre belli bir şahıs veya bir gruba olan hitabın diğer kişileri kapsayabilmesi için buna dair bir karinenin var olması gerekmektedir.[661] Hz. Peygamber dönemindeki hitabın tüm asırları kapsamasının icmâ ve Hz. Peygamber'den bir bildirim (tevkîf) ile sabit olduğunu belirten Kadî icmânın senedinin zikredilmemesinin senetteki haberin doğrulanbilir veya yanlışlanabilir olmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Zira icmâda kesinlik haberde ise ihtimal vardır. [662]

Bâkıllânî, "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ" *(Biz seni bütün insanlara ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik; fakat insanların çoğu bunu bilmezler)*[663], "يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ" *(Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Çünkü kıyamet sarsıntısı çok büyük bir şeydir.)*[664], "يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَاخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ" *(Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Hiçbir*

[660] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.305.
[661] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 243; Bâkıllânî, bu konu ile ilgili lugatça bir açıklama yapmıştır. Lugatça ele alınan bir lafzın altına neler giriyorsa onlar onun kapsamına dâhildir. Ancak bu konu ile ilgili sadece lugatça değil lafzın örfen kullanımı da dikkate alınmalıdır.
[662] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 244; hitabın henüz olmayan (ma'dum) olup olmayacağı ile ilgili geniş bir şekilde bkz. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s.184.
[663] **Kur'an-ı Kerîm**, Sebe, 34/28.
[664] **Kur'an-ı Kerîm**, Hacc, 22/1.

babanın çocuğuna hiçbir yarar sağlayamayacağı, hiçbir çocuğun da babasına hiçbir yarar sağlayamayacağı günden korkun! Şüphesiz Allah'ın va'di gerçektir. Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın. O aldatıcı şeytan da Allah hakkında sizi aldatmasın.)[665] ayetler ve بعثت الى الناس كافة حتى يقول لااله الا الله ، (*bütün insanlara Allah'tan başka ilah olmadığını söylemek için gönderildim*)[666]hadise dayanılarak hitabın tüm asırları kapsadığının savunulamaycağını belirtmektedir.[667] Ona göre bu gibi ayetlerde geçen hitabın tüm asırları kapsamasını ancak tevkifî bir delille anlamaktayız. Zira bu ayetlerde geçen hitab o dönemde olan mevcut insanlara olmaktadır. Hatta ona göre hitab mücerred bir şekilde gelseydi sadece o dönem mevcut olanlara olacaktı. Dolayısıyla hitabın tüm asırları kapsaması ancak tevkifi bir delille olmaktadır. Kadî, Hz. Peygamber döneminde bir şahsa veya bir gruba has olarak gelen hitabın daha sonraki dönemleri kapsamadığını belirtmektedir. Ona göre teklifin maslahatlara uygun geldiğini savunanlara göre de bu durum böyledir. Zira teklifin maslahatlara göre geldiğini belirtmek onun kişiden kişiye değişeceğini göstermektedir. Dolayısıyla belli bir şahıs veya bir gruba gelen hitabın daha sonrakileri kapsadığını anlamak için delile başvurmak gerekir.[668]

Hz. Peygamber dönemindeki hitabın daha sonraki dönemleri kapsayıp kapsamadığı her iki dönem için hükümde ortaklık ya da kıyasla bilinebilir. Bu da tevkifin bize nasıl olduğunu göstermektedir. Buna göre sahabe Maîz hadisesinde geçtiği üzere daha sonraki dönemler için tevkif veya kıyasla daha sonraki dönemlere zina cezasının recm olduğuna kanaat etmişler ve bunu uygulamışlardır.[669]

Bâkıllânî, Hz. Peygamber dönemindeki hitabın lugat yönüyle daha sonraki asırları kapsadığının anlaşılmayacağını bunun ancak tevkif veya kıyasla anlaşılabileceğini belirtmektedir. Ona göre وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ[670] ayetinden Hz. Peygamber'in tüm insanlara gönderildiği çıkarılsa da hükümde aynı olduklarını göstermez. Nitekim hür ile köle, erkek ile kadın, yolcu ile yolcu olmayan kişiler

---

[665] **Kur'an-ı Kerîm**, Lokman, 31/33.
[666] Tirmizî, **Sûnen,** İman, 2606.
[667] Diğer ayet misalleri için bkz. **Kur'an-ı Kerîm**, Bakara, 2/43, 183, Maide, 5/6, Al-i İmran, 3/197, Ankebut, 29/56, Haşr, 59/2, Zûmer, 39/53.
[668] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 245-246; bu konu ile ilgili ayrıca bkz. Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s. 371; Amidî, **el-İhkâm**, c.1, s. 263; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s.189.
[669] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 247.
[670] **Kur'an-ı Kerîm**, Sebe, 34/28.

hükümde bir değildir. Dolayısıyla gelen hitabın diğer asırları kapsaması ancak delil ile bilinebilir.[671]

Risaletin herkese teklifi hükümler getirdiğiyle ilgili görüşünü şöyle açıklar: Peygamberlerin getirmiş olduğu mesajlar herkes içindir. Ancak hükümlerin kişiler üzerindeki etkisi (taalluk) aynı değildir. Bu durum peygamberlerin muhatapları uyarmada da (inzar etmede) aynıdır. Muhatapları uyarma konusunda hitabın herkesi kapsadığından şüphe yoktur. Ancak hitabın muhatapların hepsini aynı derecede ilgilendirdiği söz konusu değildir. Mesela hür ile köleninin vacipler karşısındaki muhataplığı farklıdır.[672]

Öte yandan Kadî'ye göre hitabın tüm asırları kapsadığına dair Hz. Peygamber'den gelen haberlerin lafızlarından bunun anlaşılmayacağını bunun böyle kabul edilmesi halinde ise teknik anlamda haberin tevatür vasfını kazanmış olması gerektiğini dolayısıyla haber-i vahid ile gelen haberlerin delil olmayacağını beyan etmiştir.[673] Aynı şekilde bir kimseye has olan hitabın diğerleri için olmadığını beyan eden haber misallerinin[674] de hitabın tüm asırları ve herkesi kapsadığına delil olmayacağını belirmiştir. Bu türden haberler Hz. Peygamber'in bireysel anlamdaki izinlerinin herkesi kapsamadığını beyan etmek içindir. Yine has olan haberlerin bir kısmının has olduğu halde beyan edilmediği aynı şekilde genel olarak gelen haberlerin bir kısmının da olduğu gibi bırakıldığı varid olmuştur. Dolayısıyla verilen misaller hitabın madum olan kimselere delil olması mümkün değildir.[675]

---

[671] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 248.

[672] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 248.

[673] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 248; Hz. Peygamber'den şöyle bir hadis rivayet edildiği bazı usul kitaplarında geçmiştir. حكمى على الواحد حكمى على الجميع و خطابى للواحد خطابى للجماعة ” *Biri için verdiğim hüküm hepiniz için geçerlidir. Birinize olan hitabım hepiniz içindir."* Zerkeşî aynı lafızlarla böyle bir hadisin mevcud olmadığını ancak kadınlarla biat ile ilgili hadisin bu manaya gelebileceğini belirtmiştir. (bkz. Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî Bedrettin, **el-Mû'teber Fi Tahrici Ehadisi'l-Minhâc ve'l-Muhtasâr**, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefî, Darû'l-Erkâm, Kûveyt, 1984, s.157).

[674] Mesela Abdurrrahman b. Avf'a ipek olan elebiseyi giymesine izin vermesi (bkz.; Müslim, **Sahih**, Tahâre, Libas, 3/1646.hadis), Kuran'ı ezberlemeyi mehir olarak söyleyip bunun başkasına mehir olmayacağını belirten hadis. (bkz.; Müslim, **Sahih**, Tahâre, Nikâh, 2/1041.hadis).

[675] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 250.

Hz. Peygamber'in hitabın altına girebileceğini gösteren delillerden birisi de onun (s.a.v) yaptığı fiillerin sahabe tarafından yapılmasıdır. Fiilin yapılmış olması sahabenin de onu yapmak zorunda olduğunu göstermez.

Sahabenin Hz. Peygamber'in fiillerini misal alıp yapması Onun (s.a.v) kendilerine bildirmesi ile olmaktadır. Bu söz ile olabileceği gibi başka iletişim türü ile olabilir.[676]

Hz. Peygamber'e has olarak gelen hitab[677]ile umûm olan hitabın herkes için geçerli olacağına delil olmayacağını belirten Kadî, kendisine has olarak gelen hitabın sahabeyi de kapsadığı vehmini ortadan kaldırmak için olduğunu söylemektedir.

Hz. Peygamber'in umûm olan hitabın altına girmesi ancak delille olmaktadır. Kendisine has olarak gelen hitapların ise sahabeleri kapsayıp kapsamadığı ise ancak delille olup; fiilin kendisi onlara delil olmamaktadır. Fiilin kendilerini bağlayıp bağlamadığı ise söz ile olabileceği gibi işaret, onaylama, takrir gibi başka iletişim vasıtaları ile olabilmektedir.

e. Kâfirlerin İbadetlerle Muhatap Olması

Kâfirlerin Allah'ı bilme ve ona iman hususunda memur olduğunda ihtilâf yoktur. Aynı şekilde Peygamberleri tasdîk ve iman etme hususunda memur oldukları konusunda ihtilâf yoktur.[678]

Bâkıllânî, Kâfirlerin Allah'ı bilme ve Peygamberleri tasdik etmede memur oldukları görüşündedir. Ona göre Allah'ı bilme ve Peygamberleri tasdik etme kişide

---

[676] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 251.

[677] وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ (*Gecenin bir kısmında uyanarak, sana mahsus bir nafile olmak üzere namaz kıl..* **Kur'an-ı Kerîm**, İsra,17/79 **),** خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ (*diğer müminlere değil, sırf sana mahsus olmak üzere (helâl kıldık)*. **Kur'an-ı Kerîm**, Ahzâb, 33/50) gibi.

[678] Allah'ı bilme ve Hz. Peygamberi tasdik etmenin vacip olduğu hususunda icmânın olduğu nakledilmektedir. (bkz. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s.397). Bazılarına göre kâfirlerin Allah'ı bilme ve Hz. Peygamberi tasdik etmede muhatap olması onların izdirârî olarak bunları bilmesinden kaynaklanmaktadır. Bazılarına göre ise bu bilgi kesbî olarak onlarda mevcut olmaktadır. Dolayısıyla muhatap değillerdir. Çoğu âlimlere göre Allah'ı bilme (maarif) diğer vaciplerden önce gelmektedir. Bir kısmına göre delilleri bilme ondan önce gelmektedir. Zira Allah'ı bilmek için deliller olması gerekmektedir. Mu'tizeleye göre bilme akıl ile olmakta Eş'arilere göre ise nakil ile olmaktadır.(Geniş bir şekilde bkz. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s.397; Cüveynî, **ila kavâtiî Edilleti Fi Usûli'l-'İtikâd,** thk. Muhammed Yusuf Musa, Mektebetü'l-Hanacî, Mısır, 1950, s. 396-408).

izdirârî olarak yer almaz. Aynı şekilde mükellefin memur olup olmama durumu onun araştırmasından sonra oluşmaz.

Bâkıllânî, Kâfirlerin namaz, hacc, zekât ve oruç gibi ibadetlerle muhatap olup olmaması ile ilgili usûlcülerin ihtilâf ettiklerini söylemektedir. Kendisi kâfirlerin bütün dini emir (vacip) ve yasaklara (menhî) iman edenlerde olduğu gibi muhatap olduklarını belirtmekte ve cumhurun bu görüşte olduğunu nakletmektedir. Ancak fukâha ve mütekellemin usûlcülerin çoğunun kâfirlerin iman etmede muhatap oldukları ibadetlerde ise muhatap olmadıkları görüşünde olduklarını kaydetmektedir.[679]

Bâkıllânî, sadece Müminlere has olan bir lafızla gelen emirlere kâfirlerin muhatap olmadığını belirtmektedir. Ancak kâfir ve müminleri kapsayan bir lafızla gelen hitaba [(يا ايها الناس ياأولى الابصار و ياأولى الباب)(*ey insanlar, ey akıl sahipleri*)] kâfirlerin de muhatap olduğu görüşündedir.

Kâfirler furû meselelerde muhatap olup olmaması akli cihetten belirlenmeyip ancak şer'i cihetiyle belirlenebilir. İman etmede mûkîm ve misafir, hür ve köle eşit olduğu halde ibadetlerde şer'i cihetiyle birbirinden ayrılmışlardır. Dolayısıyla kâfirin ibadetlerle teklif edilmesi akli bir çıkarım değil şer'i bir çıkarımdır.

Kadî, kâfirlerin ibadetlerle muhatap olmasını şer'i delil olarak" مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ (*Nedir sizi Sekar'a sokan?. - Suçlular der ki: Biz namaz kılanlardan değildik.- Yoksula da yedirmezdik.)*[680]ayetlerini delil göstermektedir. Ona göre bu ayetlerde Yüce Allah kâfirlere azap görmelerinin sebebini namazı terk etmelerine ve yoksula yedirmediklerine bağlamıştır. Bu azap, müminlere de bir uyarı niteliğindedir.[681]

---

[679] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 186*;* bu konu ile ilgili geniş bir şekilde bkz. Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.294; Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s. 107; Semerkandî, **el-Mizân**, c.1, s. 271; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s.398; Serahsî, **el-Usûl**, c.1,s. 74; Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s. 296; Zerkeşî, bu konu ile ilgili dört görüş daha zikretmektedir. 1.Bir kısmına göre kâfirler, muamelât ve nehiylere muhatap oldukları halde ibadetlere muhatap değillerdir. Hatta nehiylere muhatap oldukları hususunda herhangi bir ihtilâfın olmadığını nakletmektedir. 2. Mürted muhatap olduğu halde kâfir, muhatap değildir. 3. Cihat dışındaki emirlere muhataptırlar. 4. Kâfirlerin ibadetlerle muhatap olup olmaması ile ilgili *vakf* etmek gerektiği görüşünü nakletmektedir. (bkz. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s.402).

[680] **Kur'an-ı Kerîm**, Müddesir, 74/42, 43,44.

[681] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 187.

Öte yandan yukarıdaki ayetlerde geçen diyalogta Yüce Allah'ın kâfirleri yalanlamaması (tekzip) de onların ibadetlere muhatap olduğunu göstermektedir. Zira muhatap olmasaydılar Yüce Allah onları yalanlayıp (tekzib) başka sebeplerden dolayı azap gördüklerini belirtirdi. Yine kâfirlerin azap görmelerine sebep olan ibadetleri yapmamalarının Allah tarafından tasdik edilmesi ve müminleri ayette geçen ibadetlere teşvik edilmesi ümmetin icmâ ile sabittir.[682]

Diğer taraftan kâfirlerin sadece iman ile muhatap olup iman esaslarını inkâr etmeleri sebebiyle azap görecekleri görüşünü de Kadî, yerinde görmemektedir. Ona göre bunun böyle olması halinde ibadetleri terk etmeleri sebebiyle azap görmeleri ek bir azap olur ki; bu da muhatap olmadıkları bir emir dolayısıyla azap görmelerine neden olur. Bu durum hüküm açısından mubah olan bir fiili yapmalarından dolayı azap görmelerini sağlar ki; bu da batıldır. Dolayısıyla kâfirlerin sadece inkârdan dolayı azap görmeleri de yerinde değildir.[683]

Bâkıllânî, kâfirlerin küfürden dolayı ibadetleri bilmemelerini ilahi hitaba muhatap olmasına engel olarak görmemektedir. Zira yukarıdaki ayetin zâhirinden onların ibadetleri terketmenin kabîh olmasını bildikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca onların muhatap olması ilme bağlandığı takdirde bir adamı öldüren ile öldürmeyen gibi amel yapan ile yapmayanın azabı bir olacaktır. Ona göre ilim ehli, kâfirlerin azabı hususunda *tafsilin* olduğunu belirtmektedirler. Kâfirlerin ibadetlere muhatap olmaması ilme bağlandığı takdirde Allah'a ve Resûlüne iman etmede mazûr olmaları gerekmektedir. Zira kendileri Allah'ı ve Resûlünü henüz bilmemektedirler. Bu da onların mazûr olmadıklarını ve ibadetlere muhatap olduklarını göstermektedir.[684]

Bâkıllânî, ayette geçen المصلين lafzının iman ehlinin bir vasfı olarak kabul edip mecâzî olarak iman ehlinin anlaşılmayacağını beyan etmektedir. Ona göre lafzın zâhirinden mecâzın kastedilmesi için delilin olması gerekmektedir. Hâlbuki lafzın zâhirinden namazı terk edenler anlaşılmaktadır.

[682] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 188.
[683] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 188.
[684] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 189.

Bâkıllânî, وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا *(Yine onlar ki, Allah ile beraber başka bir tanrıya yalvarmazlar, Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymazlar ve zina etmezler. Bunları yapan günahı(nın cezasını)* bulur. *Kıyamet günü azabı kat kat olur ve orada alçaltılmış olarak temelli kalır. Ancak tevbe ve iman edip iyi davranışlarda bulunanlar başka; Allah onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah çok bağışlayıcıdır, engin merhamet sahibidir.)*[685]ayetlerinden şirkle beraber zina ve öldürmeye de azabın kat kat olacağına delalet edeceğini belirtmiştir. Zira azabın kat kat olması tek bir günah sebebiyle değil günahlardan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kâfir zina ve öldürme ile memur olmadığı takdirde onun azabı kat kat olmazdı. Azabın kat kat olmasının sebebi memur olduğu emirleri terk etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira bir kimsenin asî olabilmesi için verilen emri terk etmesi gerekmektedir. Ancak ayette geçen zina ve öldürmeden kaçınma ile kişiyi Allah'a yakın olması iman etmeye bağlanılmıştır.[686]

Diğer taraftan Bâkıllânî, ayetten kast edilen her bir fiile kat kat azap anlaşılmayacağını fiillerin tümünün beraber işlendiği takdirde kat kat azap edileceği görüşünü serdetmiştir. Zira fiiller zikredildikten sonra ومن يفعل ذلك lafzına atf ile bağlanarak hepsinin yapılması kast edilmiştir. Dolayısıyla azabın kat kat olması sayılan emirlerin terki ile olmaktadır. Hatta her fiile azabın kat kat olacağı belirtilse o zaman kâfirin ibadetlerle muhatap olunmayacağı görüşünün sakıt olacağı ortaya çıkacaktır.[687]

Bâkıllânî'ye göre bütün insanların Allah'ı bilme (marifet-i billah) ile Paygamberleri tasdik konusunda memur olduklarında ihtilâf yoktur. Ancak kâfirlerin furû meselelerde memur olmasını red edip sadece onların imanla memur olduklarını

---

[685] **Kur'an-ı Kerîm**, Furkân, 25/68, 69,70; Cüveynî, furû meslelerde kâfirlerin teklif edilmesi ile ilgili tartışmanın aklen mümkün olup olmayacağı ile ilgili olduğunu belirtmiştir. Ona göre onların teklif edilmesi taabudî olup, akli olarak olup olmaması mümkündür. Kâfirlerin furû konularda mükellef olduklarını taabudî olarak kabul ettiğini beyan etmektedir. Kâfirlerin furû konularda mükellef oldukları hususunda bu ayetlere ek olarak şu ayetleri de delil olarak göstermiştir: **Kur'an-ı Kerîm**, Alî-İmrân, 3/97; Fussilet, 41/6; Beyyîne, 98/5. Bkz. Cûveynî, **et-Telhîs**, s. 111.

[686] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 190.

[687] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 190.

belirtmek yerinde değildir. Zira Peygamberlerin tasdik edilmesi öncelikle Allah'ı bilme (marifet) ye bağlıdır. Hâlbuki Peygamberleri tasdikle de kâfirler memurdur. İbadetlerle muhatap olmadıkları takdirde Peygamberleri tasdik ile de muhatap olmazlar. Yine kâfirlerin sadece küfürle sorumlu tuulması halinde zina eden ile zina etmeyen arasında hiçbir fark olmayacaktır.[688]

Bâkıllânî'ye göre kâfirin furû meselelerle muhatap olunmayacağı zamanında yapılmayıp sonradan yerine getirerek kazâya dayandırılması yerinde değildir. Zira kâfir iman ettiği takdirde kazâ ile mükellef değildir. Ona göre Kazâ, yerine getirilmeyen emrin yerine değil ikinci bir emirle yerine getirilmektedir. Zira bazen Cuma namazı gibi farz olan bir emir terk edildiği halde kazâsı farz değildir. Hatta ona göre hayızlı kadının oruç tutmaması gibi farz olan bir emir terk edildiği takdirde kendisine farz olduğu belirtilmemiş ancak kazâsının farz olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla kazânın olması farzın terkinden dolayı değil ikinci bir emirle yerine getirilmektedir. Bu yüzden kâfirin Müslüman olması halinde farzları kazâ etmemesinin sebebi ikinci bir emrin olmamasındandır.[689]

Diğer taraftan Bâkıllânî, şu ayeti قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ (İnkâr edenlere, (*sana düşmanlıktan) va'zgeçerlerse, geçmiş günahlarının bağışlanacağını söyle.)* delil göstererek kâfir bütün furû meselelere muhatap olduğu takdirde kazâsının vacip olmadığını beyan etmiştir.[690]

Bâkıllânî, mürted ile kâfiri ibadetlere muhatap olma bakımından farklı görmektedir. O, kâfiri *asli kâfir* mürtedi ise *sonradan kâfir* olarak görmektedir. Dolayısıyla sıfat noktasında her ne kadar ikisi de kâfir ise de ibadetlere muhatap olma noktasında mürtedin sorumluluğu kâfirinkinden daha fazladır.[691] Mürtedin İslam'a döndüğü takdirde vacip olan namaz, oruç, zekât gibi ibadetleri kazâ etmesi gerektiği halde kâfirin Müslüman olması halinde vacip olan ibadetleri kazâ etmemesini kâfirin

---

[688] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 192.

[689] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 194.

[690] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 194*;* Hz. Peygamber'in "*İslam, önce yapılan tüm günahlar yok eder*" hadisi delil olarak gösterilebilir. Bkz. Müslim, **Sahih**, Tahâre, *iman*, h.121.

[691] Bazı Usûlcülere göre mürtedin islama döndüğü takdirde ibadetlerin kazâsı ile sorumlu olmasının sebebi islamdan dönerken fitne oluşturduğu içindir. Onlara göre islamdan dönülünce başka insanlara sanki dinin bir ayıbının varlığı varmış gibi gösterildiğinden islama dönülünce sorumluluğu daha fazla yüklenilerek bir nevi cezalandırılır. (bkz Şirâzî, **Şerhü'l-Lûm'**, c.1, s. 202).

furû meselere muhatap olmamasına delil olarak kabul etmez. Ona göre, kazâ ikinci bir emirle olmuştur. Yüce Allah kazâyı kâfire de vacip edebilirdi. Ancak Yüce Allah bu hususta asli olan kâfire *tafaddûl* edip onun islama girmesi halinde kazâ ile memur etmemiştir. [692]

J. EMRİN İFÂSININ ZAMANLA İLİŞKİSİ

Usûlcüler zaman açısından emri iki kısımda incelemişlerdir. Birinci kısımda vakit açısından mutlak olan emirler vardır. Bunlar keffaretler, adaklar (nezirler), ramazan orucunu kazâsı vb.dir. İkinci kısımda ise zaman açısından belli (mukayyet) ve bilinen (muayyen) emirler bulunmaktadır. Namazın kılınması gibi zaman açısından mutlak emrin delaleti tartışılacaktır.

Bu konu mutlak emrin delalaet ettiği miktarla bağlantılıdır. Çünkü emrin tekrar ifade ettiğini belirtenler onun gereğini derhal yerine getirme (fevr)ye hamledileceğini ifade etmişlerdir. Emrin bir defa yapılması gerektiğini savunanlar bu konuda ihtilâfa düşmüşlerdir. Onlardan bazıları emrin fevre hamledilmesi gerektiğini söylerken bazıları ise emrin gereğini geciktirerek yerine getirme(terahî)ye hamledileceğini belirtmişlerdir.[693]

1. Emrin Gereğini Derhal Yerine Getirme (Fevr)

Usûlcülerin burada derhal yerine getirmeden (fevr) kastı emirde yapılması istenilen fiilin ikinci bir zaman dedikleri bir vakitte yapılmasıdır. Bu, emrin imkân bulunduğu takdirde ilk vakitte yapılmasıdır. Yoksa emir lafzı söylenir söylenmez emrin gereğini yerine getirmeden bahsedilmemektedir.[694]

Karinesiz emrin gereğini derhal yerine getirme (fevr) veya gereğini geciktirerek yapma (terahî) üzerine hamledilmesi ile ilgili dört görüş vardır.

1. Mutlak emrin fevri gerektirdiğini savunanlar. Hanefî, Mâlikî, Hanbelî ve Zahirîler emrin derhal yerine getirilmesi (fevr) gerektirdiği görüşündedirler. Zerkeşî'nin naklettiğine göre Hanefî usûlcülerden Kerhî, Mâlikî usûlcülerden Kadî

[692] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 196.
[693] Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s.231.
[694] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 399.

Abdulvahhab, Zahirî mezhebinin kurucularından Davûd ez-Zahirî mutlak emrin derhal yerine getirilmesi (fevr) gerektirdiği görüşünü benimsemişlerdir.[695] 2. Mutlak emrin derhal yerine getirilmesi (fevr) gerektirdiği ancak onu yapmaya azmetmekle yerine geleceğini savunanlar. Zerkeşî, bu görüşü Mu'tezilenin önemli temsilcilerinden Cubbaî ve onun oğluna nispet etmiştir.[696] 3. Mutlak emrin gereğini geciktirerek yapma (terahî)ya hamledilmesi gerektiğini savunanlar. Bu görüşe göre mükellefin ağır basan kanaat ve sezgisine göre (zann-ı galip) ölmeyeceğine kanaat etmesi gerekmektedir. Bâkıllânî, emrin gereğinin geciktirerek (terâhî) yapılabileceği kanaatindedir.[697] Semerkandî Hanefî mezhebinin imamlarından İmam Ebû Yusuf'un emrin gereğinin geciktirerek yerine getirebileceği (terahî) görüşünde olduğunu nakletmektedir. Serahsî, mutlak emrin derhal yerine getirilmesi (fevr) üzerine vücûbiyetinin hükmü sabit olmadığı görüşünde olup emrin gereğinin geciktirerek yapabilme(terahî) üzerine hamledilmesi gerektiği görüşündedir. Sem'anî mutlak emrin gereğinin geciktirerek yapabilme (terahî) gerektirdiğini belirtmiştir. [698] 4. Mutlak emrin neye hamledilmesi ile ilgili *vakf* görüşünü savunanlar. Bu görüşe göre mutlak emrin fevr ve terahîye hamledilmesi müşterektir. Ancak onlar, emrin ilk vaktinde yerine getirilmesini imtisal cihetinden yeterli görmüşlerdir. Yani emir ilk vakitte yerine getirilmişse yerindedir. Cûveynî, Gazzâli, Amidî ve Zerkeşî'nin naklettiğine göre Şii mezhebinin âlimlerinden Şerif Murtezâ bu görüştedir.[699]

Diğer taraftan ibn Berhan'ın belirttiği gibi Hanefî, Mâlikî, Şafiî ve Ahmed b. Hanbel'in bu konu ile ilgili mücerred emrin fevr veya terahîye hamledilmesi gerektiğini söylemeleri onların özel bir meselede dile getirdikleri görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Yoksa dört imamın genel olarak görüşlerini yansıtmamaktadır. Ona göre usûl furû' üzerine bina edilemeyip; furû usûlün üzerine bina edilir.[700]

---

[695] Geniş bir şekilde bkz. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 396.
[696] Geniş bir şekilde bkz. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 396.
[697] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, 208.
[698] Bu görüşler için sırasıyla bkz. Semerkandî, **el-Mizân**, c.1, 330; Serahsî, **el-Usûl**, c.1,26; Sem´ânî, **Kavâtı´u'l-edille**, s. 130; Geniş bir şekilde bkz. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 396; Basrî, **el-Mu'temed**, s. c.1, s.121.
[699] Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s.232; ancak Cüveynî, *Telhîs'te* Bâkıllânî'ye tabi olmuştur. Bkz. Cûveynî, **et-Telhîs**, s.88; ayrıca bu dört görüşle ile ilgili bkz. Gazzâli, **el-Mustasfâ**, c.3, s. 172; Amidi, **el-İhkam**, c.2, s. 203; Razî, **Mahsûl**, c.2, s.113; Serahsî, **el-Usûl**, c.1,s. 26.
[700] İbn Bûrhân, **el-Vusûl**, c.1, s. 149.

a. Mutlak Emrin Derhal Yapmayı Gerektirmesi (Fevr)

Bâkıllânî, öncelikle burada mutlak emrin fevri gerektirmesi derken fevrin devam ve tekrar gerektirmeyen emirde olduğunu belirtmektedir. Kendisi emrin zikredilen konularında olduğu gibi bu konuda da vakfı savunanların olduğunu belirtmektedir. Tekrarı ve devamı gerektirmeyen emrin terahîye hamledilmesi gerektiğini ve fevr gerektirmeyeceğini belirterek bu konuda vakfı savunmanın geçersiz olduğunu beyan etmektedir. Kadî, bunu birkaç vecihle açıklamaktadır.[701]

Vakfın manası müşterek lafızlardan birinin neye hamledilmesinin bilinmemesidir. Ancak burada söz konusu olan emrin hemen yapılıp yapılmaması ile ilgilidir. Emir terahî üzerine dahi olsa hemen yerine getirildiği takdirde emrin gereği yerine getirilmektedir. Dolayısıyla bu konuda vakfı savunmanın hiçbir manası yoktur. Hatta emrin gereğinin hemen yerine getirilmesi daha sonra yerine getirilmesinden daha evla olup bu konuda icmâ olduğu bildirilmiştir.[702]

Mutlak emrin fevr ve terahîye ihtimali olduğu halde hemen yapılmasında herhangi mahsur olmadığına göre bu konuda vakfetmenin hiçbir anlamı yoktur. Bu konuda vakf edildiği takdirde emir hemen yerine getirilirse haram işlenmiş olur. Zira henüz vakti bilinmemiştir. Ancak mükellefin hemen emre imtisali gerçekleşirse ümmetin icmâ etmesiyle onun gereği yerine getirilmektedir.[703]

Bâkıllânî'ye göre mutlak emir vakfa hamledildiği takdirde kendisine beyan gelene kadar emrin gereğini yerine getirilmemesi gerekir. Hatta emir yerine getirildiği takdirde onun hemen yapılması haram olur. Hemen yapılması haram olduğuna göre diğer vakitlerde de haram olması gerekir. Zira henüz emrin neye hamledildiği bilinmemektedir. Hâlbuki emrin hemen yerine getirilmesinde herhangi bir mahzur yoktur. Dolayısıyla bu konuda vakfa gitmenin hiçbir manası olmamakla birlikte bu durum teklifi ortadan kaldırmaktadır.[704]

---

[701] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 209.
[702] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 209; bu görüşe Cuveynî ve Zerkeşî de işaret etmiştir.(bkz. Cûveynî**, el-Burhân**, c.1, s.232; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 397).
[703] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 210.
[704] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 210.

Diğer taraftan emrin gereğinin açıklanana kadar teklifin devam edileceğine dair bir görüş belirtilip o vakte kadar vakf edileceği savunulduğu takdirde bu vakf olmaz. Zira mutlak emrin ilk vakitte değil de daha sonra açıklanacak bir vakitte yapılması gerektiği belirtilse ve yapılmadığı takdirde mükellefin üzerinde zimmet olarak kalacağı savunulursa vakf aranmaz.[705]

Öte yandan Kadî, mutlak emrin fevrî gerektirip gerektirmeyeceği konusunu ele alırken onun vakfı gerektirmeyeceğini dilbilimsel olarak açıklamaya çalışmıştır. Ona göre dilbilginleri emrin imtisalini hemen yerine getireni övmüşlerdir. Mesela "*falanca adam verilen emri geciktirmeden hemen yapıyor"* denilirken dilbilimciler bunun bir *medh* unsuru olarak ele almışlardır. Hatta mutlak emrin gereğinin fevr olduğunu savunanlar bu gibi misallere dayanarak mutlak emrin fevre hamledilmesini gerektiğini belirtmişlerdir. Bâkıllânî, وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ (*Rabbinizin bağışına koşun*)[706], أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ (*İşte onlar, iyiliklere koşuşurlar ve iyilik için yarışırlar)*[707] ayetleri vakfın geçersiz olduğuna delil olarak göstermektedir. Ona göre mutlak emir fevre değil terahîye hamledilmesi gerekir.[708]

Bâkıllânî, mutlak emrin muayyen bir vecihle gelmesi durumunda onun hemen yapılmasını gerektirmeyeceğini belirtmektedir. Yapılacak fiil bir tane olsa bile muayyen bir vakit tayin edilmemişse herhangi bir vakitte yapılabilir. Mesela mükellefe "*bu gün bir rekât namaz kıl*" denildiğinde bu onun günün herhangi bir anında emri yerine getirebileceğini göstermektedir.[709]

Kadî, mutlak emrin hemen yapılması takdirde mükelleften zimmeti düşüreceğine inanmakla beraber belli bir zamanla kayıtlanmadığı takdirde sonra yapılamasından da mükelleften zimmeti düşüreceğini savunmaktadır. Mükellef yemin edip bir fiili yapacağını söyleyip ve hemen yapmazsa kendisi yalancı olmadığı gibi

---

[705] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 211.
[706] **Kur'an-ı Kerîm**, Ali-İmrân, 3/133
[707] **Kur'an-ı Kerîm**, Müminûn, 23/61
[708] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 211*;* Cüveynî, الامر على التراخي tabirini yanlış bulmaktadır. Ona göre bu tabirin kullanılması halinde memur emri hemen yaparsa emre imtisal gerçekleşmez. Kendisi, الامر يقتضى الامتثال من غير تخصص بوقت "*Emir, vakitle kayıtlanmaksızın imtisali gerektirir.*" tabirinin daha doğru olacağını belirtmektedir. (Cüveynî, **et-Telhîs**, *s.88);* Şirâzî de bu hususu ifade ederken ; الامر هل يقتضى الفور ام لا (*emir fevri gerektirir mi gerektirmez mi)* başlığını kullanmayı tercih etmiştir. (Şirâzî, **Şerhü'l-Lûm'**, c.1, s.235).
[709] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 215.

mutlak emirde de mükellef herhangi bir vakitte emri yaptığı takdirde kendisinden zimmet düşer. Dolayısıyla mutlak emir hemen yapılabildiği gibi sonra da yapılabilir. Bu da mutlak emrin fevre hamledilmeyeceğini göstermektedir.[710]

Mutlak emrin fevre hamledilmesi gerektiğini savunanların lugat ehlinden tevkifi olarak delil getirmeleri gerektiğini belirten Kadî, delil getirmenin mümkün olmadığını savunmaktadır. Ona göre bu konuda terahîyi savunanların da delil getirmeleri mümkün değildir.

Öte yandan Kadî'ye göre mutlak emrin fevre hamledilmesi [711]durumunda nassta varid olan mutlak emirlerden bir kısmının karine ile terahîyi ifade etmesi mecâz olarak anlaşılacaktır. Buna göre mutlak emrin mecâz olarak terahîyi ifade etmesi geçersizdir.

Mutlak emrin vücûba hamledilmesine itikâd etmek demek onun illa fevri gerektirme manasına gelmediğini belirten Bâkıllânî, onun ancak delille vücûb hamledileceğini savunmaktadır. Ona göre itikadda fevr olduğu halde fiilin yapılması fevrî gerektirmez. Mesela mükellefe orucun aybaşında tutulması emr edildiği takdirde mükellef öncelikle orucun kendisine aybaşında vacip olduğuna itikad edip aybaşında oruç tutacaktır. Dolayısıyla itikatta fevri davranmak emrin yapılmasında fevri davranmayı gerektirmez. Yine ona göre fiilin yapılması için azm gereklidir. Hâlbuki mükellef hemen fiili yapmak zorunda olduğunda *azm* yapmamış olacak ki; bu da mutlak emrin fevri gerektirmediğini göstermektedir Kaldı ki; mutlak emrin vücûbuna itikât etmek onun devamlı yapılacağını göstermektedir. Zira karinesiz gelen emrin vücûba hamledilmesi onun tüm zamanlarda vacip olduğunu göstermektedir. Mükellef bu durumda fiilin yapılması gerektiğini hatırladığında onun vücûb ifade ettiğine itikat etmek zorundadır. Dolayısıyla mutlak emrin vücûb ifade ettiğine itikat etmek ve ona hemen itikat etmeyle emrin yapılmasını fevre hamletmek yerinde değildir.[712]

Kendi görüşünü bu şekilde ortaya koyan Bâkıllânî, mutlak emrin fevre hamledilmesi gerektiğini savunanların gerekçelerini şu şekilde nakletmektedir.

[710] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 215.
[711] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 215-216.
[712] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 216.

1. Mutlak emir devam ve tekrarı gerektirir. Ancak mutlak emrin devam ve tekrarı gerektirmesi için karineye ihtiyaç vardır. Karine olmadığı takdirde mutlak emrin devam ve tekrara hamledilmesi söz konusu olamaz.

2. Mutlak emir bedel olarak yerine getirilir mi, getirilmez mi? Onlara göre mutlak lafızdan mükellefin bedel olarak başka bir fiili yapması anlaşılmaz. Mesela "صل " lafzından sadece "*namaz kıl*" emri çıkmakta başka bir emir anlaşılmamaktadır.

3. Mutlak emir belli bir vakit tayin etmeksizin mükelleften dilediği vakitte onu yerine getirilmesi istenir. Mutlak emrin gereğinin fevr olduğunu savunanlara göre vakit belli olmadığı ve emrin hemen yerine getirilmesi ittifakla medh edildiğine göre mutlak emrin hemen (fevr) yapılması daha uygundur. Onlara göre fiilin hemen yapılmasının medh edilmesi bilinene (muayyen) bir fiil olduğunu gösterir.[713]

Bâkıllânî'ye göre fiilin hemen yapılmasının medh edilmesi onun muayyen olduğunu göstermez. Zira mutlak olarak fiilin yapılmasının istenmesi onun belli bir fiil olduğunu göstermediği gibi vaktinin de belli olduğunu göstermez. Mesela "صل " lafzı sadece herhangi bir namazı bize gösterir. Dolayısıyla namaz olacak her eylem aslında namaz emrine imtisaldir. Emir mutlak olup belli bir vakitle kayıtlanmadığına göre fiilin istenilen bir zamanda yapılabileceğini de gösterir. Bu da gösterir ki; mutlak emir sadece fevre hamledilmez.

Mutlak emrin fevre hamledilmesine delil gösterilen emrin hemen yapılması ile mükelleften zimmetin düşmesi ve bunun icmâya bağlanılması yerinde değildir. Zira icmâ fiilin yapılması ile mükelleften zimmetin düşmesi ile ilgilidir. Yoksa mutlak emrin ne fevre hamledilmesi ile ne de sonra yapılması durumunda yerine getirilmeyeceği ile ilgili değildir.[714]

Kadî, mutlak emrin bilinen ile bilinmeyen zaman dışında bir durumun olmayacağını belirtmektedir. Ona göre mutlak emir, bilinmeyen bir zamanı barındırdığı takdirde terahîye hamledilmesi gerekir. Ancak mutlak emrin bilinen bir zamana hamledilmesi durumunda bunun terahîye muhalif olduğunu belirtmektedir.

[713] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 219.
[714] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 220.

Bâkıllânî, mutlak emrin vakitle tayin edilmemesi halinde vakit açısından az veya fazlalık, ileri veya geri mümkün olduğundan terahîye hamledilmesi gerektiği görüşündedir.

Bâkıllânî, mutlak emrin fevre hamledilmesi gerektiğini savunanların şu delilini kabul etmemektedir. Onlara göre mutlak emrin terahîye hamledilmesi durumunda mükellef ölünceye kadar yapmayabilecek ve dolayısıyla yapılmayan bir emir halini alacak ki; vacip olan bir emrin hükmü nafile hükmünü alacaktır. Kadî'ye göre terk edilmesi mümkün olan bir emrin hükmü nafile değil aynı zamanda mubahtır. Hatta ona göre yapılması yapılmamasından daha hayırlı fiil nafile değil belki de vaciptir. Nitekim geniş zamanlı vacibin ilk anda yapılması daha hayırlı görülmüştür. Aynı şekilde bedel ile yerine getirilen vaciplerde de bir vacip terk edilip bedeli yapılabilmektedir. Dolayısıyla mutlak emrin terahîye hamledilmesi gerekir.

Bâkıllânî, mutlak emrin terahîye hamledilmesi için ise ileride yapmak üzere azmi ve yapmayacağı fiilin mislini sonra yapmayı şart koşmuştur. Ona göre bu şartlar mutlak emrin terahîye hamledilmesine karşı çıkanlara delildir. Mutlak emrin terahîye hamledilmesinin hükmünü değiştirip onun nafile olacağını savunanlara karşı bu şartları öne süren Bâkıllânî, vacip ile nafilenin yukarıdaki iki şartla birbirinden ayrıldığını beyan etmektedir.

Mutlak terk ile fiilin ilk anda yapılmayıp daha sonra yapılması arasındaki farkın azm ile olacağını belirtmiştir. Ancak kendisi azmin fiilin yapılmasına bedel değil onun ilk anda yapılmasına bedel olacağını belirtmiş ve azmin bizzat kendisinin vacip olduğunu beyan etmiştir.

Diğer taraftan Kadî, vacip ile nedb arasındaki farkın mutlak anlamda nedbin terkine hûrmetin delalet etmemesini göstermiştir. Ona göre nedb, sadece yapılması yapılmamasından daha hayırlı fiil olarak tanımlanamaz. Zira geniş zamanda yapılabilen vacibin de ilk anda yapılması yapılmamasından daha hayırlıdır.

O halde nedbe yapılmaması bir şart veya kayıttan dolayı değil mutlak anlamda terkine herhangi bir fiilin bedel olmamasıdır. Bu kayıtla nedb, geniş zamanda (الواجب الموسع) yapılan emir ile bedel ile yapılan emirden ayrılmaktadır.[715]

b. Sıyganın Emri Derhal Yapmayı (Fevr) Gerektirmesi

Yukarıda belirtildiği gibi Bâkıllânî, Mutlak emrin fevri gerektirmeyeceği görüşündedir. Emre sıyga tayin edildiği ve bir vakitle kayıtlanmadığı takdirde افعل (yap) lafzı emrin istenilen bir zamanda yapılabileceğini gösterir. Nasıl ki; "*adam döv* "lafzından herhangi bir adamın vurulması ile emrin gereği yerine getiriliyorsa mutlak olarak gelen افعل (yap) lafzından da herhangi bir zamanda "*yap"* anlamı çıkar. Zira birinci misalde de şahıs, ikinci misalde zaman tayin edilmemiştir. Ona göre meydana gelen olaylar için (havâdis) zaman tayin edilmediği takdirde onların belli bir anı olmaz. Ancak olayların mutlaka belli bir mekânı mümkündür. Dolayısıyla mükelleflerin tümü aynı anda ve aynı mekânda –fiil terâhîye hamledilse dahi- fiili yapamaz. Bu da mutlak emrin terâhîye hamledildiğini göstermektedir. [716]

2. Emrin Gereğini Geciktirerek Yerine Getirme (Terâhî)

Usûlcülerin terahîden maksatları emrin ilk vaktinde yapılmasının gerekli olup olmamasıdır. Basrî, terâhîyle ilgili iki şeyhleri olan Cûbbaî ve oğlunun mutlak emrin hemen yapılmasını gerektirmediğini onu geciktirmenin caiz olduğu görüşlerini aktardıktan sonra onların emri yerine getirme vakti hususunda ilk vakit ile orta ve son vakit arasında bir üstünlüğe gitmediklerini aktarmaktadır. Amidî'nin naklettiğine göre İmam Şafîi, Mûtezilî mütekellim usûlcülerden Cûbbaî ve Basrî, mutlak emrin terahî ifade edeceği görüşünü kabul etmişlerdir.[717] Sem'anî, mutlak emir ilk vaktinde yerine getirildiği takdirde emrin gereğine (mûcebine) delalet ettiğini fakat ilk vakitte yapmanın gerekli olmadığı görüşündedir[718].

[715] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 223.
[716] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 211.
[717] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, 120; Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s. 203; bu konu ile bilgi için bkz.Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s.400.
[718] Sem´ânî, **Kavâtı´u'l-edille**, s. 130.

Mutlak emrin terâhî üzere olmadığını savunanlara göre mutlak emir vücûb gerektirip hemen yapılması lazımken terâhîye hamledilmesi durumunda hükmünün nafile veya mubah olarak değişeceğidir. Dolayısıyla emrin hemen yapılması gerekmektedir.[719]

Bâkıllânî ise bu durumda, mutlak emrin terahîye hamledilmesinin nedbe götürmeyeceğini belirtmektedir. Bunu birkaç vecihle açıklamaktadır.

Bâkıllânî, mutlak emrin sadece vücûba hamledilmeyeceğini onun vücûb ve nedb arasında müşterek bir lafız olduğunu belirtmektedir. Hatta ona göre mutlak emrin vücûba hamledilmesi savunulsa bile bu onun hemen yapılmasını gerektirmez. Zira emrin bir kısmının dar zamanlı emirler gibi hemen yapılması gerekirken bazıları da geniş zamanlı emirler gibi sonra yapılabilir. Bu durumda mutlak emrin fevre hamledilmesi ancak karine ile olmaktadır. Yine mutlak emrin vücûba hamledilip ve bundan dolayı fevr gerektireceği savunulsa bu da yerinde değildir. Zira mükellef emir lafzını işitir işitmez hemen yapmak durumunda kalır. Hâlbuki mükellef henüz emir lafzını vücûb gerektirip gerektirmeyeceğini bilmemekle beraber onu yerine getirmek için belli bir an geçmektedir. Belirli bir zaman geçip emir mûcebi yerine getirildiğine göre fazla bir zaman geçip emrin mûcebi yerine getirilebilir. Dolayısıyla mutlak emrin fevre hamledilmesi yerinde değildir.[720]

Mutlak emrin terahîye hamledilmemesi gerektiği bizzat kendisi veya karine ile vücûbu ifade etmesi gibi gerekçelerle karşı çıkılamaz. Ona göre lafzın mutlak bırakılmış olmasıyla bizzat mutlak emrin kendisinin belli bir fiil ve vakti ifade etmemesi onun terahîye hamledilmesinin delilidir. Zira اضرب رجلا "*herhangi bir adamı döv*" misalinde olduğu gibi vurulan kişi belirlenmediği gibi eylemin zamanı da belirlenmemiştir. Dolayısıyla vurma eyleminin gerçekleşmesi yeterli olup onun hangi vakitte gerçekleşmesi önemli değildir.[721]

Bâkıllânî, mutlak emrin terahîye hamledilmesi durumunda vaktinin meçhul olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre mutlak emrin son vakti mükellefin ölmeden

[719] Cessâs, **el-Fusûl**, c.2, s. 109; Kadî Ebû Y'alâ, **el-'İdde**, c.1, s. 283, 284.
[720] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 214, 216.
[721] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 222-223.

önceki zamandır. Ancak mutlak emrin her vakit yapılabileceğini belirterek mükellefin ölmeden önceki zamana kadar yapılabileceğini belirtmektedir. Mutlak emir hemen yapılabildiği gibi ölmeden önceki anda yapılması takdirde de mükelleften zimmetin düşeceğini beyan etmektedir.

Bâkıllânî, mutlak emrin terâhîyi ifade ettiğini mutlak anlamda savunmamaktadır. Kendisi mutlak emrin terahîyi ifade etmesi için *azmi* şart görmektedir. Kendisi mutlak emrin terahîyi ifade etmesi için mükellefin galip zanla imtisalin gerçekleşmesini şart görmektedir. Büyük zararların gerçekleşmemesi galip zanla bilinmesi halinde çocuğun tedip edilmesi ve yöneticinin uyarması mümkündür. Ona göre bu misallerde olduğu gibi mükellef mutlak emrin imtisalini engelleyecek durumlar galip zanla bilindiği takdirde emir tehîr edilebilir. Aksi takdirde mutlak emir hemen yapılmalıdır. Mutlak emrin vücûbu ifade etmesi halinde mükellefin hemen yapmasını engelleyecek olan azmdir. Bu bakış açısıyla Kadî Mutezileden ayrılmaktadır.[722]

Bâkıllânî, mutlak emrin terahîyi ifade ettiğini savunanların mükellefin emri yerine getirmemesi durumunda günahkâr olacağı görüşünü kabul etmemektedir. Ona göre mutlak emrin vücûbuyeti belli olmadığımdan mükellef fiili terk edilebileceği için yapmamıştır. Kendisi geniş zamanda yapılan vacibe kıyas ederek mutlak emrin terk edilip mükellefin ölmesi durumunda günahkâr olmayacağını beyan etmektedir. Geniş zamanda yapılabilen vacipte mükellef fiilin ortasında ölmesi durumunda günahkâr olmayacağı gibi mutlak emrin terkinde de ölmesi halinde günahkâr olmaz. Ancak kendisi daha önceki açıklamalarında mutlak emrin terk edilme durumunu *azm*a bağlamıştı.[723]

[722] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 217.

[723] Cüveynî, çoğu konuda Kadîye katıldığı takdirde bu konuda Usûlcülerin sadre şifa bir delil getirmediklerini belirtmektedir. Bu açıklamaya göre İmam-ı Haremeyn Kadî'nin açıklamasını yeterli görmemektedir. (Cûveynî, **et-Telhîs**, s.88); Şirâzî, Şerhü'l-Lûm'a'da mutlak emrin terki halinde mükellefin ölmesi durumunda onun günahkâr olacağını belirtmektedir. (bkz. Şirâzî, **Şerhü'l-Lûm'**,c.1, s.244).

3. Emri Hemen Yerine Getirmenin Veya Son Vakte Kadar Geciktirmenin Cevâzı

Bâkıllânî, emrin ilk vaktinde hemen yapılmasının mükelleften zimmetin düşeceği hususunda ihtilâfın olmadığını belirtmektedir. Ancak emrin vaktin ortası veya son vaktinde yapılmasında ihtilâfın olduğunu beyan etmektedir.

Bâkıllânî, emrin ilk vaktinde yapılmasını gerekli görenlerin son vaktinde yapılması durumunda emirde edanın olmayacağını ancak kazâ olacağını nakletmektedir.[724] Kadî, emrin ilk, orta ve son vakitlerinden hangi vakitte yapılırsa yapılsın durumun değişmeyeceğini ve edanın gerçekleşeceğini belirtmektedir. [725]

Mutlak emrin terahî üzerine olduğunu savunanlar emrin tehîr edildiği takdirde bir bedel *(azm)*in onun yerine geçip geçmediği hususunda ihitlaf etmişlerdir. Bir kısmı mutlak emrin ilk vaktinde yapılması gerektiğini ancak ona bedelle tehîr edilebileceğini belirtmişlerdir. Daha önce Bâkıllânî, bu bedelin azm olduğunu ve azmın vacip olduğunu belirtmişti.[726] Bir kısmı vacip olan emrin ilk vaktinde yapılması durumunda vaktin kendisinin nafile olduğunu mükellefin teklifi şartları vakit çıkmadan taşıdığı durumunda ise vacibi yerine getirmiş sayılacağı, mükellefin aklı melekesini kayıp etme gibi teklif şartlarından birini kaybettiği takdirde onun hükmünün nafile olacağını belitmişlerdir. Bu görüş sahipleri mükellef vacibi ilk vaktinde yerine getirdiği takdirde vacibe riayet eden olarak isimlendireceğini beyan etmişlerdir.[727] Bir kısmı ise vacibin ilk vaktinde yapılması durumunda nafile olacağı ancak mükellefin şartlarını son vakte kadar taşıması takdirde vacip olacağını belirtmişlerdir. Kadî bu görüş sahiplerinin ehl-i Irak'tan bir kesim olduğunu belirtmektedir.[728]

Bâkıllânî, geniş zamanlı vacibin dar vakte kadar tüm zamanın onun vakti olduğunu belirtmektedir. Ona göre vacibin nafile veya riayet edilen (murâî) olarak

---

[724] İsnevî, bu görüşü Razî'nin bazı Şafiîlere nispet ettiğini nakletmektedir**.** İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî (ö. 772/1370), **Nihayetü's-Sûl fî şerhi Minhaci'l-vel-Usûl**, 'Alimi'l- Kütübi, Kahîre,1343, c.2, s. 286.

[725]Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 227.

[726] Cüveynî, bu şartı Telhîs'te zikretmiştir. (Cûveynî, **et-Telhîs**, s.93); azmın şart olduğu ilgili bkz. Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s.174; Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s.204; Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.134; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s.396.

[727] Semerkandî, **el-Mizân**, c.1, s. 168; Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s.204; Serahsî, **el-Usûl**, c.1,s. 32.

[728] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 227; ayrıca bkz. Semerkandî, **el-Mizân**, c.1, s. 167; Serahsî, **el-Usûl**, c.1, s. 31; Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.136;

isimlendirilmesi düşünülemez. Zira geniş zamanlı vacibin vakti tayin edilmemiştir. Dolayısıyla geniş vakitli vacibin vaktini ilk vakit (evvel-i vakt)olarak belirlemek yerinde değildir. Vacibin ilk vaktinden tehîr edilmesinin mükellefe herhangi bir günah yüklemeyeceği icmâ ile sabittir. Vacibin ilk vaktinden tehîr edilmesi günah olsaydı mükellefin onu ilk vaktinde yapması vacip olurdu.[729]

Bâkıllânî, vacibin vaktinin son vakit olarak idrak edilmesi şartına bağlanılmasını doğru bulmamaktadır. Ona göre vacip, henüz gerçekleşmemiş bir şarta bağlanılmaktadır. Hâlbuki vacip ilk vakitte sabit olmuştu. Sabit olan bir şeyi mevcut olmayan bir şarta bağlamak doğru değildir. Dolayısıyla geniş zamanlı vacibi -vakti çıkmamış şartıyla- yerine getireni riayet eden (murâî) olarak isimlendirmek doğru değildir. Zira vacibi tüm vakitte yapmak caîz görülmüştür.[730]

Öte yandan vacibin yapılması özel olarak son vakte (ahir-i vakit) bağlanılmamıştır. Ona göre vacibin tüm vakitlerde (ilk, orta ve son) yapmak caîz olduğuna göre son vakte bağlanılması doğru değildir.

Bâkıllânî, geniş zamanlı vacibin terk edilmesinin sınırı olan son vaktin ona vaciplik sıfatını kazandırdığını kabul etmemektedir. Ona göre geniş zamanlı vacibin ilk vaktinin terk edilmesi günah sonucuna bağlanmadığı için nafile kabul etmek doğru değildir. Zira emrin nafile olması terkine günah bağlandığı için değildir.

Geniş zamanlı vacibin vücûbuyet vaktini son vakit olarak hasr edilmemesini ise şöyle bir misal vererek açıklamaktadır. Öğle namazını ilk vakitte nafile niyetiyle kılmak vaciplik sıfatını kazandırmaktadır. Hâlbuki ittifakla sabittir ki; niyetin tayin edilmemesi ibadetin sıhhatlı yapıldığını gösterermez.[731]

[729] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 228-229.
[730] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 229-230.
[731] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 230.

K. EMRİN YERİNE GETİRİLMESİ

Usûlcülerin emrin mucebi ile ilgili görüşleri onun doğurduğu hükümde kendini göstermiştir. Onların bu konudaki görüş farklılıkları edâ, kazâ ve iade kavramlarının tanımlarına yansımıştır. Bâkıllânî, emrin yerine getirilmesiyle ilgili olarak edâ, kazâ ve iade kavramlarını açıklayarak başlamaktadır.

1. Edâ

Bâkıllânî, vakti tayin edilmiş olan fiilin imkânı olduğu halde yapılmasını *eda* yapılmamasını *fevât* (emrin yerine getirilmemesi) olarak tanımlamaktadır. Emrin bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde yerine getirilmemesi onun için fark etmez. Emrin terâhî üzerine gelmesi durumunda tüm vakitler emrin yerine getirildiği vakitler olduğundan fevât bu tür emirlerde aranmaz. Dolayısıyla emrin yerine getirilip getirilmediği, ancak vakti tayin edilmiş fiillerde aranmaktadır.

2. Kazâ

Bâkıllânî, mükellefin ister özürlü ister özürsüz ister kendisinden kaynaklandığı bir sebepten ister kendisi dışında gerçekleşen bir sebepten dolayı olsun vakti belli olan bir fiili vaktinin dışında yapılmasını kazâ olarak tanımlamaktadır.[732] Kadî, iade ile kazânın farklı birer hüküm olduğunu beyan etmiştir. Yine terahî üzerine gelen bir emirde mükellef zann-i galip ile onu yerine getiremeyeceği söz konusu olduğunda fiili terk ettiği takdirde günahkâr olmaktadır. Ancak kendisine göre mükellefin zann-ı galibi gerçekleşmeyip emri vakti içinde yerine getirdiği takdirde fiilin hükmü edâ değil kazâ olmaktadır. Şöyle ki; mükellef hasta olup vakti geniş olan bir emri yapamayacağı bir zan kendisinde belirdiğinde emri yapmayıp daha sonra henüz vakti içinde hastalığının fiili yapmasına engel olmadığını galip zanla anlarsa bu emri yaptığı takdirde fiilin yapılması kazâ hükmünü almaktadır. Bu açıklamaya göre vakti geniş (muvasa') olan bir ibadet mükallefin zann-ı galibi ile mukayyet halini almaktadır. Tabiri caizse zann-i galip fiilin vakti olmaktadır.[733]

[732] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 233.
[733] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 231.

a. Kazâyı Gerektiren Emir

Usûlcüler arasında vakti geçmiş bir emrin tekrar yapılmasının kazâ olduğu hususunda herhangi bir ihtilâf yoktur. Ancak kazânın yeni bir emir ya da birinci emrin kendisinden kaynaklanan bir durum mu olduğu konusunda ihtilâf vardır. Hanefî usûlcülerden Debûsî, Pezdevî ve Serahsî, Hanbelî usûlcülerden Kadî Ebû Ya'lâ, İbn Neccâr gibi Amidî'nin naklettiğine göre fakihlerin çoğunluğu vaktinde yapılmayan bir emrin kazâsı yapılmayan emirden kaynaklanmaktadır. Yani Yüce Allah:'*Sabah namazını kıl'* emir buyurup mükellef tarafından vakti içinde sabah namazı kılınmadığı takdirde onun kazâsının yapılması gerektiği '*Sabah namazını kıl'* emrinden kaynaklanmış olup yeni bir emir bahse mevzu değildir.[734]

Bâkıllânî, Cûveynî, Gazzâlî, Amidî, Razî, Şirâzî ve Mûtezili usûlcülerden Basrî gibi bir kısmına göre ise kazâ birinci emrin kendisinden dolayı değil ancak ikinci bir emirle yapılması farz olmaktadır.[735]

Bâkıllânî, kazâyı birinci emrin yerine getirmesi (iktizâsı) olarak değil ikinci bir emrin yerine getirmesi (iktizâsı) olarak görmektedir. Ona göre vakti belirlenmiş emir, ikinci bir vakitte yapılmasını kapsamamaktadır. Kadî'ye göre emrin kendisini kapsamadığı bir fiilin vacip kılınması emir dışındaki tüm fiillerin vacip olması anlamına gelir. Kadî, bunu yerinde görmemektedir. Dolayısıyla kazânın vacip olması birinci emrin vacip olmasından değil ikinci bir emrin vacip olmasından kaynaklanmaktadır. Mesela; '*Sabah namazını kıl'* emri yerine getirilmediği takdirde *'Sabah namazını öğle vaktinde kıl'* emrini kapsamamaktadır. Yani ikisi ayrı ayrı emirlerdir.[736]

Bâkıllânî, vakti içinde yapılmayıp daha sonra kazâsı vacip olan ve olmayan fiilleri iki açıdan incelemektedir.

---

[734] Bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s.204; Semerkandî, **el-Mizân**, s. c.1, 222; ; Serahsî, **el-Usûl**, c.1,s. 46; Kadî Ebû Y'alâ, **el-'İdde**, c.1, s. 301; İbn Neccâr, **Şerhü'l-Kevkebü'l-Münîr**, c.1, s.50; Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s.223.

[735] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 234; Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s.265: Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s. 176; Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s.223; Razî, **Mahsûl**, c.2, s.249; Serahsî, **el-Usûl**, c.1,s. 45; Şirâzî, **Şerhü'l-Lûm'**, c.1, s. 250; Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.146.

[736] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 234.

a. Kazâsı vacip olan fiiller çoktur. Buna göre vakti içerisinde eda edilmeyen ve terk edilen namaz, oruç gibi fiillerin kazâsı da vaciptir. Kadî'ye göre bu çeşit fiiller şahsa göre değişmektedir. Buna göre kâfir olan birisi Müslüman olduğu takdirde vacip olan fiillerin kazâsı kendisine vacip olmamaktadır. Ancak mürted olan birisi yeniden Müslüman olduğu takdirde kendisne vacip olan fiillerin kazâsı, caydırıcı olması yönüyle (teşdit cihetinden) vacip olmaktadır.[737] Yine vacibin vakti girip mükellefte onu yerine getirecek bir özür oluştuğu takdirde onun kazâsı vaciptir.

b. Kadî, Cuma namazı ve hacda şeytan taşlama gibi fiilleri, kazâsı vacip olmayan fiiller olarak görmektedir.

Kadî, kazânın vacipliğini fiilin kendisine bağlanıp vaktine bağlanmamasını kabul etmemektedir. Ona göre bu böyle olduğu takdirde namazda kıbleye yönelme ve vaktinde onu kılma ile orucu ramazan ayında tutma gibi fiillerin vacip olması gereksiz olmaktadır. Dolayısıyla Allah'a yakınlaşmaya dayanılarak kazâyı fiilin kendisine bağlamak yerinde değildir.

Bâkıllânî, ikinci şıkta geçen namaz kılma ve oruç tutma fiillerin kazâsının vacip olacağını borca (müeccel deyne)[738] kıyas edilmesini gereksiz görmektedir. Ona göre vacip olan fiillerde istek (mutalaba) vaktin girmesi ile başlamaktadır. Hâlbuki müeccel deynde vakit de geçse mutalaba malın verilmesiyle olmaktadır. Nitekim ibadetlerin bir kısmı şahıs, mekân ve zamanla ilgili iken müeccel deyn için ise bunların herhangi bir ilgisi yoktur. Müeccel deyn için önemli olan malın sahibine ulaştırılmasıdır. Dolayısıyla ikisi ayrı ayrı şeylerdir.[739]

---

[737] Hanefî mezhebine göre mürted olan birisinin tekrar Müslüman olması halinde namaz gibi vacip olan emirlerin kazası gerekmez. Bkz. Serahsî, **el-Usûl**, c.1,s. 91.

[738] Gelecekte vuku bulacak bir hadiseye bağlanan veya böyle bir hadise gerçekleştiği anda borç münasebetinin hükmünü düşüren borçlara da süreli *(müeccel)* borçlar denir. Müeccel deyn ile ilgili geniş bilgi için (bkz. Mehmet Akif Aydın, "Borç" **Diyanet İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, c.6, İstanbul, 1992, s.290.)

[739] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 235.

b. Hasta, Misafir ve Hayızlı Kadınların Ramazan Orucundaki Durumları

Usûlcüler zikrettiğimiz özür gruplarının tutamadığı oruçlarını daha sonra tuttukları takdirde bunun kazâ veya yeni bir emir olup olmadığıyla ilgili ihtilaf etmişlerdir. Ancak olayın fikhi boyutuyla ilgili de görüş ayrılıkları vardır.[740] Mesela yolcu(misafir), hasta ve hayızlı kadının ramazan ayında oruca muhatap olup olmadığı noktasında fıkhi mezhepler arasında ihtilâflar vardır. Tezimizin hacminin genişlememesi için ihtilâflarla ilgili bazı görüş ile kitap adlarını dipnotta zikrettik.[741]

Bâkıllânî, hasta ve hayızlı kadını misafirden ayırarak konuyu işlemektedir. Ona göre hasta ve hayızlı kadının özürlü oldukları günlerde oruç tutmaları kendilerine farz değildir. Hasta ve hayızlı kadının daha sonra tuttukları oruç ikinci bir emirle farz olmaktadır. Dolayısıyla buna kazâ denilmesi mecâzendir. Yolcu ise orucu tutmakla mükellef olduğu halde o an tutmak veya daha sonra tutmak konusunda muhayyerdir. Bu durum kefaretlerdeki vaciplere benzemektedir. Dolayısıyla mükellefin ister o an ister sonra tuttuğu oruç edâ olmaktadır. Nitekim Ebû saîd el Hudrî 'den rivayet edilen *''Resûl-i Ekrem Efendimiz'le beraber Ramazan ayında yolculuğa çıkardık. Ne oruç tutan tutmayanı ne de tutmayan tutanı ayıplamazdı."*[742] Hadis, misafirin oruç tutup tutmamakla muhayyer olduğu ve daha sonra tuttuğu orucun *kazâ* değil *edâ* olduğunu

[740] Hanefî Usûlcülerden Serahsî'nin İmam Yusuf'tan naklettiğine göre Ramazan ayında oruç tutma hususunda misafir ile mukim birdirler. Şu kadar var ki; misafir yolculuktaki meşakattan dolayı oruç tutmayabilir. Misafire bu konuda ruhsat verilmiştir. Ancak hastanın ruhsatı kullanıp kullanmaması hususunda İmam Ebû Hanifî'den aktardığı görüşe göre hastanın ruhsatı kullanması isteğe bırakılmamıştır. Buna göre hasta olan mutlaka orucu tutmayacaktır. Zira hastanın ruhsatında acizlik vardır. Buna göre misafir, hasta ve hayızlı kadın ramazan ayında oruç tutma emrine muhatap değildirler. Bu durumda her üç grubun daha sonra tutacağı oruçlar geçmiş bir emrin kazası olmamaktadır.(bkz. Serahsî, **el-Usûl**, c.1,s. 37); Mâlikî Usûlcülerden Bacî, misafir ve hastanın Ramazan ayında oruç tutma hususunda muhatap olduklarını ancak hayızlı kadının muhatap olmadığını belirtmektedir. (bkz. Bacî, **el-İhkâm**, c.1, s.221); Şafii Usûlcülerden Şirazî ramazan ayında her üç grup mükellefin de oruç tutma hususunda muhatap oldukları görüşündedir. Ona göre her üç grubun sonradan tutacağı oruç geçmiş vacibin kazası olmaktadır. (Şirazî, **Şerhü'l-Luma'**, c.1, s.254); Mecuddidin İbn Teymiye ise Hanbelîlere dayandırdığı bir görüşe göre her üç grup da orucun tutulma emri hususunda muhatap olup, yerine getirilmesi ise daha sonraya bırakılmıştır. Buna göre orucun tutulmaması geçmiş olan vacibin kazası olmaktadır.(İbn Teymiyye, **el-Mûsevvede**, s. 29);

[741] Fıkhi mezheplerin bu konu ile görüşleri için bkz. Serahsî, **el-Usûl**, c.1,s. 37; Bacî, **el-İhkâm**, c.1, s.228; Kadî Ebû Y'alâ, **el-İdde**, c.1, s. 315; Şirâzî, **Şerhü'l-Lûm'**, c.1, s. 254.

[742] Müslim**, Sahih**, Tahâre, Sıyâm, h.no. 95.

açıklamaktadır. Burada ihtilâf, misafirin orucu tutup tutmamasından hangisinin daha faziletli olduğu ile ilgilidir.[743]

Bâkıllânî, misafir ile hastanın durumlarının farklı olduğunu dolayısıyla oruç tutup tutmamakla ilgili durumlarının eşit olduğu görüşüne katılmamaktadır. Ona göre hasta olanın oruç tutmamasının illeti meşakkât olduğu halde misafir olanın illeti ise meşakkât değil muhayyerliktir. Dolayısıyla ikisinin durumu bir olamaz.

Diğer taraftan misafir olan mükellefin daha sonra tuttuğu oruca kazâ denilmesinin mecâzî olduğunu belirten Kadî, bunun yeni farza başlamak olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla misafirin ramazan orucunu daha sonra tutması yeni bir farza başladığı için edâ sıfatını kazanacağını belirtmektedir.[744] Kadî'ye göre muhayyer olan mükellefin daha sonra tuttuğu oruca kazâ denilmesine herhangi bir engel yoktur. Ona göre -her ne kadar kazâ mecâzî de olsa- ona kazâ denilip denilmemesi ile ilgili herhangi bir engel olmamakla beraber nassta kazâ denilmiştir. Nitekim hayızlı bir kadının hayızdan temizlendikten sonra tuttuğu oruca da kazâ denilmiştir.[745]

Bâkıllânî, misafirle hastanın Ramazan ayında oruç tutmasını mükellef olmasını ayrı tutmaktadır. Misafir oruç tutmakla muhatap olduğu halde hasta olan kişi muhatap değildir.[746] İkisi muhatap olarak görüldüğü takdirde geniş vakitli vacipte görüldüğü üzere vacibin vaktinin sonunda vacip olması görüşünün kabul edilmesi gerekir. Geniş vakitli vacibin vacip olmasının vaktin sonunda olduğunu kabul edilmediği takdirde hastanın misafir gibi görülüp orucu tutup tutmamanın ruhsat olarak değerlendirilmesi gerektiğini beyan etmektedir. Dolayısıyla herne kadar ayeti kerimede "*hasta olduğunuz veya seferi olduğunuzda diğer günlerde tutamadığınız günler sayısınca oruç tutunuz"*[747] diyorsa da misafir ile hastanın muhataplığı ayrıdır.[748] Yine misafir ile hastanın oruç tutması halinde tuttuğu orucun eda olacağından hareketle vaktinden önce zekâtın verilebilmesi durumunda vacip,

---

[743] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 237*;* bu konu ile görüşler için ayrıca bkz. İbn Kûdâme, **el-Mûğnî**, c.2, s. 150.
[744] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 238.
[745] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 239; *(*bu konu ile ilgili hadisler için bkz.; Müslim, Sahih, Tahâre , Hayîz, 15/h.no: 69*;* Tirmizî, **Sûnen**, *Siyâm, 68/h.no:787;* Ebû Davûd, **Sûnen**, Taharê, 155, h.no:262).
[746] Kerhî, hasta ile misafiri oruç tutma hususunda muhatap olarak görmektedir. (bkz. Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 239*)*
[747] **Kur'an-ı Kerîm**, Bakara, 2/183.
[748] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 240.

mükellef tarafından eda edilmiş olur. Ancak hayızlı kadın oruç tutmakla mükellef değildir. Zira hayızlı kadının özrünü üzerinden izale etmesi kendi kudreti dışında olmaktadır. Nitekim aklî melekesi gitmiş olan birey mükellef özelliklerini kendi kudreti dışında kaybetmektedir. Bu durumda abdestsiz ve kâfir olan kişiler emirlerle nuhatap olmaktadırlar. Zira bu iki gruptaki kişiler abdestsizlik ve inkâr niteliklerini izale etmeye kadirdirler.[749]

Bâkıllânî, misafir, hasta ve hayızlı bireylerin muhatap olma durumlarının aynı olmadığını belirtmektedir. Ona göre hayızlı olmak Allah'a yakınlaşmaya(takarrub) engel olduğu gibi bu engeli ortadan kaldırma, kişinin kudreti dâhilinde değildir. Dolayısıyla her ne kadar hayızlı kadının tuttuğu oruç sonradan kazâ olarak nitelenmişse de bu mecâzendir.[750]

Bâkıllânî, kazâyı yeni bir farza başlama olarak gördüğünden hayızlı kadının namazı kazâ etmemesini oruca kıyas edilmesini kabul etmemektedir. Kazâ daha önce yapması gereken fiilin aynısı olmadığı gibi her vacibin kazâsının olması gerektiği anlamına gelmez. Dolayısıyla hayızlı kadının namazı kazâ etmemesi ile orucu kazâ etmesi ve bunun oruca muhatap olmasına sebep olmasını kabul etmemektedir. Bu durumda kazâ, yerine getirilmeyen bir emirden dolayı değil ikinci bir emirden dolayı olmaktadır.[751]

Diğer taraftan hayızlı kadının muhatap olması gerektiğiyle ilgili ileri sürülen kâfirin Müslüman olması durumunda daha önce yerine getirmediği vacipleri kazâ etmesinin vacip olamaması hayızlı kadının ise yerine getirmediği oruç ibadetini kazâ etmesinin kazâya delil olacağını Kadî, kabul etmemektedir. Ona göre kâfir emre muhatap olmakla birlikte Müslüman olması durumunda Yüce Allah tarafından kendisine bir kolaylık gösterilmiş olabilir. Zira kâfir daha önce geçtiği gibi inkâr niteliğini üzerinden izale edebilme kudretine sahip olduğu halde hayızlı kadının

[749] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 240.

[750] Irak ulemasından bir gruba göre bu üç özellikteki mükellefler oruç tutmaya muhatap olması açısından aynıdırlar. Onlara göre üç grubun sonradan tuttukları oruca kazâ denilmesi bunun delilidir. Bkz. Semerkandî, Alaeddin Şemsü'n-Nazâr ebî Bekir Muhammed b. Ahmed es- Semerkandî (ö.539/1144), **Tûhfet'ül-Fukâha**, Darü'l-Kitabü'l-İlmiyye, Beyrût, 1984, c.1, s. 349.

[751] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 241.

hayızlık özelliğini üzerinden izale etmesi kendi kudreti dâhilinde değildir. Dolayısıyla kâfir ile hayızlı kadının emre muhatap olması aynı görülemez.[752]

Kazânın yeni bir farza başlama olarak kabul edildiği takdirde hayızlı kadının daha sonra kazâ niyetini getirmesinin sebebini şöyle açıklamaktadır. Mükellefe kazâ niyetinin farz olduğunu belirten Kadî, kazâ niyetinin amacına bakılması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre kazâ niyetinin getirilmesi hayızlı kadının muhatap olduğunu göstermez. Zira kendi kudreti dışında oluşan bir engelden dolayı oruç tutamamıştır. Bu durumda engelin ortadan kalkmasıyla ikinci bir emirle oruç kendisine farz kılınmış ve kazâ niyetini getirmiştir.[753]

Çocuk ile hayızlı kadının karşılaştırılmasıyla açıklamalarına devam eden Kadî, çocuğun çocukluk *(tıfliyet)* özelliğini muhatap olmasına engel olarak görmektedir. Ancak hayızlı kadın bu engelle karşılaşmadan önce teklife muhataptır. Dolayısıyla çocuk için buluğ çağına erdiğinde bütün ibadetlerini kazâ niyetini getirerek yerine getirmesi söz konusu değildir.[754]

3. İade

Bâkıllânî, vaktinde eda edilirken bir ibadetin mükellefin kesbinden olan veya olmayan bir fesâdın olması durumunda fiilin tekrar yapılmasını *iade* olarak tanımlamaktadır. Ona göre iade, yapılmış olan fiilin henüz vakti çıkmadan herhangi bir eksiklikten dolayı tekrar edilmesidir. Kadî, iade ile kazânın birbiri yerine kullanıldığını belirtip ikisinin farklı olduğunu beyan etmektedir. Zerkeşî de bu tabirin bazen birbiri yerine kullanıldıklarını söylemektedir.[755]

Ancak geniş vakitli vaciplerin henüz vakti çıkmadan herhangi bir eksiklikten dolayı tekrar yerine getirilmesi söz konusu olup yapılan iade sıfatını kazanırken dar vakitli (mudayyîk) vacipler de ise oluşan eksikliğin giderilmesi söz konusu olmayıp tekrarı kazâ vasfını kazanır. Mesela henüz vakti çıkmamış bir namazın edası sırasında

---

[752] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 242.
[753] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 242.
[754] Çocuğun yaptığı ibadetlerin edâ olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı ile ilgili cumhurun görüşüne göre edâ çocuğa vacip olmamakla beraber yaptığı ibadetler edâ olarak sahihtir. Bu konu ile bkz. Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s. 188; Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s.225; Serahsî, **el-Usûl**, c.1,s. 67.
[755] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 231*;* bu kavramlarla ile ilgili geniş bir şekilde bkz. Semerkandî, **el-Mizân**, c.1, s. 62; Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.1, s. 320; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s.333, 336; İsnevî, **Nihayetü's-sûl**, c.1, s. 109.

bir eksiklik fiile bulaşıp mükellef eksikliği giderip tekrar namazını kılarsa iade söz konusu olur. Ancak Ramazan ayında tutulan orucun sıhhatine engel olan bir eksiklik bulaştığında oruç bozulduğu gibi orucun yeniden tutulması kazâ vasfını kazanır. Kadî'nin iade tanımlamasında bu göz ardı edilmiştir. Aynı şekilde iade gerekliliğinin iadeyi doğuran sebeplerin büyük, orta ve küçük çaplı sebepler olarak düşünülebilir. Mesela namazın rükünlerinden bir rüknün eksik yapılması büyük eksiklik, vaktin girmiş olduğu zannıyla ezanın okunması orta eksiklik ve tek başına kılınan namazdan sonra imamla birlikte aynı namazın kılınması küçük eksiklik olarak zikredilebilir. Nitekim Hanefîler büyük ölçekteki bir eksiklikten dolayı tekrar edilen ibadeti iade olarak görmezler. Zira iade bazen daha fazla sevap kazanma maksadıyla yapılan ibadet tekrar edildiği gibi daha mükemmel olsun diye de yapılabilir. Ancak bazı usûlcüler hem büyük ölçekteki eksikliği hem de küçük ölçekteki eksikliği iade sebebi kabul etmişlerdir. Aynı şekilde vakitle tayin edilmeyen emirlerde ise iade söz konusu değildir. Zira önemli olan emrin yerine getirilmesidir. Dolayısıyla hem Hanefîlerin hem de diğer mezheplerin bu tür ayrımlarını gözönünde tutarak iadenin açıklaması yapılmamıştır. [756]

L. ŞER'İ EMİRLERİN TERTİBİ VE BAĞLAYICILIK DURUMU

Bu bölümde emrin mücebi olan farzın çeşitleri işlenecektir. Müellif konuları başlıklandırmada mahîr olduğundan her başlığı diğerlerinden ayırmak için özen göstermiş kitabında şer'i emirlerin tertibi, emrin kapsayacılığı açısından farzları farz-ı ayn ve farz-ı kifâye olarak ayırmıştır. Biz de hepsini kapsayacak genel bir başlık kullanma amacıyla yukarıdaki başlığı tercih ettik. Buna göre şer'i emirlerin tertibi derken teklifi hükümlerden sadece vacip olanı, memuru bağlayıcılık durumunu derken de *'ayn* ve *kifâyeyi* kast etmekteyiz.

Usûlü fıkıh uleması imanı ve Rasulullah (s.a.v)'ı tasdik etme gibi vaciplerin vacibü'l *'ayn* (farz-ı 'ayn) olduğunu ve bu tür farzların mükelleflerin tümünün üzerine vacip olduğunu belirtmişlerdir. Mesela namaz, hacc ve oruç gibi temel ibadetlerin mükelleflerin her birine vacip olduğunu ve bunları mükelleflerden bazılarının

[756] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s.332; Ali Bardakoğlu, "İade", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yayınları, c.19, İstanbul, 1999, s.227-228.

yapmasıyla bazılarının terk etmesi halinde terk edenlerin üzerlerinden farziyetinin sakıt olmayacağını beyan etmişlerdir. İkinci bir kısım farzların ise mükellefin vasfına göre değiştiğini belirtmişlerdir. Nitekim köle ile hür olanın, yolcu ile olmayanın, hayızlı kadın ile hayızlı olmayanın farz olan fiiller karşısındaki durumu değişmektedir. Üçüncü bir kısım ise ümmetin sadece bir kısmının yerine getirmekle mükellef olduğu ve yerine getirildiği takdirde farziyetin diğerlerin üzerlerinden düştüğü farzlardır. Bu tür farzların yerine getirilmesi bir takım zümrelere bırakılmıştır. Mesela ülke sınırlarını koruma, ganimetleri dağıtma ile hukukun işleyişini sağlama görevi ülke yönetimini elinde bulunduran iktidara bırakılmıştır.[757] Dördüncü olarak herkesi bağlayıp da ümmetten herhangi bir topluluğun yerine getirmesiyle farziyetin diğerlerinin üzerinden düştüğü farzlardır. Mesela cihadın bir topluluk tarafından yerine getirilmesi, cenaze namazının kılınması ve ihtiyaç halinde ümmet arasında cerayen eden bir davanın âlimlerce görülmesi gibi farzlar *farz-ı ʿayn* olmayıp *kifâyet* cinsindendir. Ancak bazı durumlarda kifaye olan bir emir farz-ı ayn olabilmektedir. Mesela devlet başkanı cenazenin teçhizi ile ilgili birilerini tayin etmesi durumunda veya seferberlik halinde normalde *kifâye* cinsinden olan cihat emri *ʿaynî farza* dönüşmektedir.[758]

1. Farz-ı ʿAyn

Bâkıllânî'ye göre nasslarda (يا ايها الناس افعلوا كذا و كذا ،يا عبادى) "*ey insanlar şöyle şöyle yapın, ey kullarım*"! gibi âmm bir emir geldiği zaman onun zâhirinden emrin yapılmasının beraber yapılması gerektiği ortaya çıkmaz. Dolayısıyla bu tür emirlerin ayrı ayrı yapılması gerekmektedir. Buna göre mutlak olarak gelen emirlerin beraber veya bir topluluğun yapması ile farziyetinin diğerlerinin üzerinden düşeceğine dair bir delil olmadığı takdirde âmm olarak gelen emir *farz-ı ʿayn* hükmünü alır. Bu durumda Kadî'ye göre *farz-ı ʿayn* mükellefin herbirinin ayrı ayrı yapmak zorunda olduğu emirlerdir. Yani *farz-ı ʿayn* namaz, oruç ve hacc ibadetleri gibi bizzat mükelleflerin

[757] Usûlü fıkıh âlimlerine göre özel bir zümre tarafından yerine getirilen bu çeşit farz da *farz-ı kifaye* dir. Zira bir topluluğun yapması ile fiilin farziyeti diğerlerin üzerinden sakıt olmaktadır.

[758] Usûlü fıkıh âlimleri farz-ı kifayeyi fiili yapan belirtilmeksizin emrin yapılmasının kastedildiği farz olarak tanımlamaktadır. Seyrafî, Şirazî ve Gazzâlî gibi fiilin başlangıcında emri farz-ı ayn ve farz-ı kifaye olarak belirtmeden hepsini vacibin tanımı kapsamı içerinde değerlendiren Usûl âlimleri de vardır. Ancak fiil meydana meydana geldikten sonra bu çeşit fiilleri farz-ı kifaye olarak tanımlamışlardır. Bu konuda bilgi için bkz. Basrî, **el-Muʻtemed**, c.1, s.149; Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s. 184; Amidî, **el-İhkâm**, c.1, s.137*;* Semerkandî, **el-Mizân**, c.1, s. 194; İbn Neccâr, **Şerhü'l-Kevkebü'l-Münîr**, c.1, s. 375*;* Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.1, s.242.

kendi şahıslarına dönük bir fiille yükümlü olması demektir. Ona göre mükellef, bu tür emirleri yerine getirdiği takdirde diğer mükelleflerin yapıp yapmadığına bakılmaksızın farziyeti onun üzerinden düşer.[759]

2. Farz-ı Kifâye

Bâkıllânî, farz-ı kifâyeyi bir topluluğa varid olan bir emrin topluluktan birilerinin yapması ile diğerlerinin üzerinden sorumluluğun düşeceği farz olarak tanımlamaktadır. Ona göre bir topluluğa veya hususi olarak bir memura gelen emrin zâhirinden topluluğun tümü tarafından yerine getirilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı (يا زيد صل, ياجماعة صلوا, يا ايها الناس,اتقوا ربكم,فاعلموا) "*ey zeyd namaz kıl, ey topluluk namaz kıl, ey insanlar rabbinizden korkunuz, yapınız"* gibi tüm topluluğu ilgilendiren emirlerin ancak onlar tarafından yerine getirmesi ile gereğinin yerine geleceğini belirtmektedir.[760]

Bâkıllânî'ye göre bir topluluğa yapılan emirlerin kifâye vasfını kazanabilmesi için bir delil olması gerekmektedir. Emrin kifâye olarak yapılacağına dair bir delil olduğu takdirde topluluktan birilerinin fiili yapması ile teklif, diğerlerinin üzerinden düşmektedir.[761]

3. Mükelleflerden Birilerinin Yapmasıyla Farzın Diğerleri Üzerinden Düşmesi

Farz-ı kifâyenin tanımı yapılırken Kadî, âmm olarak gelen emirlerin ancak delil ile kifâye vasfını kazanabileceğini belirtmişti. Bu başlıkta ise herkesi ilgilendiren bir farzın birilerinin yapması ile diğer insanlardan iskât olmasının nedeni araştırılacaktır.

Kadî'nin farz-ı kifaye algısı hitabın umûmiliği yönündendir. Ona göre gelen emrin zâhiri herkesi kapsamakta olup; hitap herkesedir. İşte herkese hitap olan emir nasıl oluyor da birilerinin yapması ile diğerlerinin üzerinden emrin mûcebi düşmektedir? Kadî bu soruya şöyle cevap vermektedir: Naslardan gelen emirler muayyen bir taifeye gelmeyip tüm mükelleflere gelmiştir. Burada kifâye olan emirlerin birileri tafından yapılması onların belli bir taife olduğunu göstermez. Zira belli bir taife olduğu takdirde emrin başkaları tarafından meydana gelmesi diğerlerinin

[759] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.314.
[760] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.313.
[761] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.313.

emri yerine getirdiği anlamına gelmez. Hitap mükelleflerin tümüne olduğu halde bir takım insanların yerine getirmesiyle diğer insanlardan sorumluluk düşer. Burada şahıslar tayin edip belirtilmemiştir.[762]

Farz-ı kifâyenin herkesin üzerine farz olması derken yerine getirilmediği herkesin günahkâr (âsîm) olacağına dayandıran Kadî, kifayet cinsinden gelen farzları ′aynî olarak adlandıranları bilmediğini belirtmektedir. Ona göre mükelleflerden herhangi biri veya birilerinin yapmaması hitabın mükelleflerin tümüne olduğunu göstermektedir. Zira farz-ı kifaye yerine getirilmediği takdirde mükelleflerin hepsi günahkâr olmaktadır.[763]

Buna göre *farz-ı kifâye* başkasının imamlık yapması ve başkasının cenaze namazını kılması gibi mükellefin kendisi dışındaki şahıs veya şahıslara dönük bir fiille yükümlü olması demektir. Kifaî görevlerde şart, o görevin muhataplarının görevin ifası bakımından lazım olan sayıdan fazla olması gerekmektedir. Mesela bir beldede bir müftünün bulunması *′aynî* iken iki müftünün bulunması *kifaî* farz olmaktadır.

Diğer taraftan farz-ı kifayenin illetini bilmediğini belirten Kadî, Allah (c.c)'ın böyle emrettiğini belirterek emirlerini dilediği şekilde dilediği kimseye hiçbir fayda gözetmeksizin yapabilir. Dolayısıyla Yüce Allah'ın emirleri illetlerle sebebi açıklanamaz. Ancak illa bir illet söylenmesi gerekiyorsa onun mükelleflere bir *ruhsat* olabileceği söylenebilir.[764]

---

[762] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.315; Razî, farz-ı kifâyenin yapılmasının belli olan bazı kimseleri ilgilendirdiğini belirterek onun yapılmasının farziyetinin herkesi ilgilendirdiği takdirde herkes tarafından yapılması gerektiğini açıklamıştır. *(*bkz. Razî, **Mahsûl**, c.2, s. 185).

[763] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.316.

[764] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.316.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BÂKILLÂNÎ'DE NEHYİN TANIMI VE TAHLİLİ

A. NEHYİN TANIMI

Nehiy konusunda dile getireceklerimiz aslında emir hakkında söyleneceklerin hemen hemen aynısıdır. Sadece bazı yerlerde nehiy, emirden farklı olarak hükümlendirilmiştir. Bu benzerliğin nedeni, nehyin teklifi hükümleri tamamlayıcı parçası olması ve emrin olumsuz şekli olmasından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan incelendiğinde aslında nehiy de bir emirdir. Çünkü emir, bir şeyin yapılmasını emrettiği gibi nehiy de o şeyin terk edilmesini emretmek anlamına gelmektedir.

Bâkıllânî, emir hakkında açıklanan bilgilerin çoğunun nehiy için de geçerli olduğunu belirtmektedir.[765] Ona göre nehiy emrin zıttı konumunda olup; kendisi ile fiilin terkinin talep edildiği *sö*zdür.[766] Bu yüzden nehiy konusundaki açıklamalarımız daha çok emir bahsinde zikrettiğimiz bilgilere müracaat ederek yapılacaktır. Emir bahsinde yapılan açıklamalar nehiy bahsi için geçerli olduğundan nehiy bahsinde yapacağımız açıklamalar sınırlı olacaktır. Zaten usûlcülerin çoğu emir bahsini anlatırken nehyi emir bahsine müracaat etmemizi istemektedirler. Müellif de aynı şekilde nehyi anlatırken birçok yerde "*emir bahsinde delillendirdiğimiz, bahsettiğimiz gibi*" ifadeler kullanarak konuyu emir bahsine havale etmektedir.[767]

[765] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.317.
[766] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.10-315.
[767] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.10-315.

1. Lugat Açısından Tanımı

Nehiy kelimesi Arapça **نهى (***yasakladı***)** fiilinin mastarı olup sözlükte başına gelen harfi cerre göre farklı manaları ifade etmektedir. Mesela; **عن** harfi cerri ile kullanıldığında engellemek, mani olmak, alıkoymak, **الى** harfi cerri ile kullanıldığında ulaşmak, sona ermek bir noktaya gelip durmak, **ب** harfi cerri ile kullanıldığında kâfi gelmek, yeterli olmak, **من** harfi cerri ile kullanıldığında yetinmek, doymak anlamlarına gelmektedir.[768]

2. İstılahî (Terim) Olarak Tanımı

Birçok usûl kitabında kısaca emrin zıttı olarak tanımlanan nehiy, emir bahsinde geçtiği gibi birtakım ihtilâfları içermektedir. Basrî'ye göre bir kimsenin isti'lâ yoluyla başkasına "*şu işi yapma*" demesidir. [769] Hanefî usûl âlimlerinden Buharî'ye göre nehiy isti'lâ yoluyla bir fiili yapmaktan kaçınmanın gerekli olmasıdır.[770]İsnevî, nehiy, konuluşu itibariyle (vaz'en) bir davranışın terkine delâlet eden sözdür" diye tanımlamıştır.[771] Şafiî fakihlerden Şîrâzî ve Hanbelî usûlcülerden Kadî Ebû Ya'lâ'ye göre nehiy, alt konumdaki birinden bir şey yapmamasını sözlü olarak istemektir.[772] Mütekellemin usûlcülerden Bakıllânî'ye göre ise fiilin terkinin talep edildiği sözdür.[773] Ancak kadî'nin tanımında geçen "söz" nehyin kendisi olmayıp ona işaret edendir. Bu ihtilâflar göz ardı edildiğinde görülen ortak zemin nehyin bir eylemin yapılmamasına yönelik bir talep olduğudur. Usûlcülerin nehiy ile ilgili yaptıkları tanımlamalar emir ile aynı doğrultudadır. Ayrıca tanıma bazı kayıtların konulup konulmayacağı emir bahsinde ifade ettiğimiz mantık örgüsü içinde tartışıldığından tekrara düşmemek için burada yer vermeyeceğiz.

Bâkıllânî, nehyi kendisiyle fiilin terkinin talep edildiği *söz*[774] olarak tanımlamaktadır. Ona göre emir, *taat yönünden emredilenden fiilin yapılmasını isteyen*

---

[768] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c.15, s. 345–346.
[769] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, 168.
[770] Buharî, **Keşfü'l-Esrâr**, c.1, s.252.
[771] el-İsnevî, Cemâluddîn Ebu Muhammed Abdurrahim b. el-Hasen, **et-Temhîd fî tahrîci'l-furû' ala'lel-Usûl**, thk. Muhammed Hasen Hiyto, Beyrut, 1987, s. 290.
[772] Şirâzî, **Şerhü'l-Lûm'**, c.1, s. 291; İbn Neccâr, **Şerhü'l-Kevkebü'l-Mûnir**, c.3, s. 425.
[773] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.10-315.
[774] Kadî, burada *"söz"* lafzını zihinde oluşan bir mana (kelamı nefsi) olarak kullanmıştır. Yoksa bu lafzı kullanarak nehyin lafız olduğunu düşünmemektedir. Buradaki *"söz"* lafzını kullanmasının sebebi nehyi işaretlerden ayırmak içindir. Konu ile ilgili ayrıca bkz. Serahsî, **el-Usûl**, c.1,s. 78; Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s. 231.

(talep edilen) bir söz olduğu halde nehiy, *taat yönünden fiilin yapılmasının terk edildiği bir* sözdür.[775] Emir bahsinde geçtiği gibi kendisi seslerden oluşan lafızları emir olarak kabul etmemiş onları emre işaret eden delil olarak belirtmişti. Ona göre bu durum nehiy için de geçerlidir. Yani nehiy zatından dolayı fiilin terk edilmesini gerektiren bir emir olup varlığı lafızlara bağlı değildir. Onu oluşturan lafızlar değil zihinde oluşan manadır.[776]

Nehyedilen fiilin mümeyyiz (belli) olması gerektiğini belirten Kadî, nehyin yapılmaması mümkün olan fiile bağlanması (taalluk etmesi) gerektiğini belirtmiştir.[777]

3. Nehiyde Rütbe

Emirde rütbe şartının aranmadığını belirten Kadî, bunun nehiy için de geçerli olduğunu belirtmektedir. Ona göre kişinin kendi kendine emretmesi mümkün olmadığı gibi nehiy hususunda da kendini nehy etmesi geçerli bir emir değildir. Emir konusunda amirin emretmesinin sebebi amirin emredilen fiili irade etmesi olmadığına göre nehyin nehiy olmasının sebebi de amirin yasaklanan fiilin yapılmamasını irade etmesinden kaynaklanmamaktadır.[778]

4. Nehyin Kısımları

Emrin vacip ve nedb olarak iki kısma ayrıldığı gibi nehyin de aynı şekilde ikiye ayrıldığını belirten Kadî, nehyin nedb cihetinden gelmesi durumunda terkinin ma'siyet (günah) kazandırmayacağını dile getirmektedir.[779]

5. Nehiyde Hüsün ve Kubuh

Allah'ın emirlerinin husûn ile nitelenmeyeceğini belirten Kadî aynı şekilde nehiylerinin de kubuhla nitelenmeyeceğini belirtmiştir. Ona göre Allah'ın emir ve nehiylerinin kadîm olmasından dolayı henüz fiile gelmemiştir. Dolayısıyla emir ve nehiy hüsün ve kubuh ile nitelenemez. Zira onun emir ve nehiyleri külli olarak meydana gelmiştir.[780]

---

[775] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.317.
[776] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.317.
[777] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.318.
[778] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.317
[779] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.318.
[780] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.318.

B. NEHYİN GEREĞİ (MÛCEBÎ)

Nehye ait özel bir sıyganın varlığını kabul edenlerle kabul etmeyenler arasında nehyin mûcebinin ne olduğu tartışmalı bir konudur. Şafiî fakihi Şirâzî ve Hanbelî usûlcü Ebû Ya'lâ'ya gibi nehiy için sıyganın varlığını kabul edenlere göre nehyin gereği (mûcebî) tahrîmi gerektirir.[781] Aynı şekilde Zerkeşî'nin naklettiğine göre İmam Şafîi nehyin haram sonucunu doğuracağını açıkça beyan etmiştir.[782] Hanefî ulemasından Serahsî ve Pezdevî nehyin mûcebi ile ilgili tahrîm ifadesi yerine "vûcûbü'l-intihâ (yasaklanan şeyi terk etmenin vacib olması)" tabirini kullanırlar.[783] Buna karşılık Eş'arî uleması nehyin sadece tahrîmi gerektirmediğini aynı zamanda uzaklaşma ve kerâheti de kapsadığını belirtmektedirler. Buna göre Eş'arîlere göre nehiy birden fazla anlam iktiza etmektedir. Onun bir anlama hamledilmesi ancak delil ile anlaşılabilir.[784] Diğer taraftan Eş'arî ulemasından Cûveynî, neyhin kesin kaçınmayı gerektirdiğini beyan etmiştir.[785]Zerkeşî ve Mecüdüddin İbn teymiyye'nin Hanbelî usûlcü Ebû Hattab'a dayandırarak verdikleri bilgiye göre ulemanın bir kısmının nehyin mûcebinin tenzih gerektirdiğini belirtmişlerdir. Bu görüşe göre nehyin mûcebi tenzih olması kesin anlam taşıdığı için ancak delil ile tahrime hamledilir.[786]

Bâkıllânî, emirde olduğu gibi nehyi de vacip ve nedb olarak ikiye ayırdığı için onun gereğinin (mûcebi) de icap ve nedbi gerektirebileceğini dolayısıyla nehyin tahrîm veya kerâheti ifade edip etmemesinin ancak karine ile bilinebileceğini beyan etmektedir. Zira ona göre nehiy birden fazla anlamı barındırmaktadır.[787]

C. NEHYİN TEKRAR VE FEVR İFADE ETMESİ

Nehyin tekrar ve fevre hamledilmesiyle ilgili olarak iki görüş belirtilmiştir. Bir görüşe göre nehiyde tekrar ve fevr yoktur. Bu görüşü vakfiyye ekolüne mensup başta Bakıllanî olmak üzere Amidî ve Gazzalî savunmuştur. Bir görüşe göre ise nehiy hem tekrarı hem de fevri ifade eder. Bu görüşü Şirazî, Cessâs ve Razî gibi usûlcüler olmak

---

[781] Şirâzî, **Şerhü'l-Lûm'**, c.1, s.292; İbn Neccâr, **Şerhü'l-Kevkebü'l-Mûnir**, c.3, s. 425.
[782] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 426.
[783] Serahsî, **el-Usûl**, c.1,s.95.
[784] Şirâzî, **Şerhü'l-Lûma**, c.1, s.293; Serahsî, **el-Usûl**, c.1, s.95; Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s. 231; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 425.
[785] Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s.283.
[786]Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 426; İbn Teymiyye, **Müsevvedde**, s.81.
[787] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.318.

üzere âlimlerin çoğu savunmuştur.[788] Âlimler nehyin fevri ifade etmesiyle ilgili olarak derhal kaçınmayı onun tekrarı ifade etmesiyle ilgili olarak ise fiilin sürekli terk edilmesini anlamışlardır.[789]

Emrin şartlı veya şartsız gelmesi durumunda tekrarı gerektirmediğini daha önce belirten Kadî, nehiy için de aynı durumun geçerli olduğunu açıklamıştır. Ona göre nehiy tekrar ifade etmediği gibi fevri de gerektirmez. Ancak Zerkeşî, Ebû Hamid el-İsferainî, Şirazî ve Debûsî gibi emri tekrara hamletmeyen usûlcülerin çoğunun nehyi tekrara hamlederek ikisini birbirinden ayırdıklarını nakletmektedir. Malikî usûlcü Bacî emri tekrar veya fevre hamletmeyen bazı âlimlerin nehyi tekrara hamlederek ikisini birbirinden ayırdıklarını belirterek bu isimlerin kim olduğunu söylememiştir.[790]

Kadî'ye göre emirde süreklilik olmadığı halde nehiyde süreklilik vardır. Dolayısıyla yasaklanan (nehiy) şeyden bir defa kaçınmakla emir yerine gelmez. Nitekim Gazzâlî de emrin mutlak surette varolmasını nehyin ise mutlak sürette yokluğu gerektirdiğini dolayısıyla emrin bir defa yapılması ile varlık sahasına çekileceğini nehiyde ise mutlak yokluk gerektirdiğinden sürekli olarak ondan kaçınma ile ancak bunun mümkün olacağını belirterek nehiyde devamlılığın esas olduğunu beyan etmiştir.[791]

Bâkıllânî, emrin art arda gelmesi tekîdi ifade etmmemsi halinde ikinci emrin yerine getirilmesi gerektiğini belirtir. Aynı şekilde nehyin de tekîd ifade etmemesi durumunda ikinci bir emir olarak yapılmaması gerektiğini beyan etmiştir. Ona göre bu ikinci bir emirdir.

[788] Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s. 196; Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s. 240; Şirazî, **Şerhü'l-Lûma**, c.1, s.293; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 426.
[789] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 426.
[790] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.318*;* Bacî, **el-İhkâm**, c.1, s.177; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 425.
[791] Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c.3, s.166.

Diğer taraftan emrin vaktinde yerine getirilmediği takdirde kazâ edilmesinin ikinci bir emir olduğunu belirten Kadî, nehiyde de aynı durumun geçerli olduğunu belirtmiştir. Ona göre emrin neyhedilmesinin yapılması halinde kazâsı ikinci bir nehiy (emir)dir.[792]

D. EMİRDEN SONRA GELEN MUTLAK NEHYİN GEREĞİ

Müellif yasaktan (hâzer) sonra gelen emrin mutlak emir gibi kabul edilip icâb ve nedbe hamledilme ihtimalinin olduğunu belirtmişti. Ona göre emirden sonra gelen nehyin de mücerret nehiy gibi kabul edilip icâb veya nedbe hamledilme ihtimali vardır. Buna göre bir kimse memura "*şu işi yap*" sonra o işi "*yapma*" derse sanki yeni bir nehiy (emir) varmış gibi davranılıp icab veya nedbe hamledilir. Onun icab ve nedbi ifade etmesi karineye göre olmaktadır.[793]

E. MUTLAK NEHYİN SADECE FESÂDA DELALETİ GÖRÜŞÜNÜN GEÇERSİZLİĞİ

Usûl bilginleri arasında tartışmanın yoğun olarak yaşandığı ve ihtilâfın en çok olduğu konulardan birisi de nehyin fesâda delalet edip etmediğidir. Ancak tartışma özü itibariyle değil nehye konu olan fiiller üzerinde yoğunlaşmaktadır. Zira Amidî'nin naklettiğine göre İmam Ebû Hanîfe, İmam Malik ve mütekellemin usûlcülerden bir gruba göre nehiy fesadı gerektirir. Ancak fesadın dil cihetinden mi yoksa şer' cihetinden mi olduğu hususunda ihtilaf vardır.[794] Hanefî ulemasından Debusî nehye konu olacak filler bakımından adam öldürmek ve zina etmek gibi hissi olan (ef'ali hissiye) alışveriş ve komşuluk hakları gibi hukuksal tasarruflar (ef'ali şer'iyye) olmak üzere iki kısımda incelemektedir. Ona göre nehiy edilen fiil şarap, zina gibi hissi (ef'ali hissiye) türündeki fiiller geçici bir sebebe dayanmaksızın bir şey bizzat kendi zatı itibariyle (li âynihî) nehyedildiğinden fesadı gerektirir. Bayarm günlerinde oruç tutmak ve Cuma günü minberde hütbe okunduğu esnada yapılan alışveriş gibi hukuksal tasarruf gerektiren(ef'ali şer'iyye) türündeki fiiller bizzat kendisinden kaynaklanmayan dıştaki bir sebep veya durumdan dolayı nehyedilen fiiller ise (li

[792] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.318.
[793] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.318.
[794] Amidî, **el-İhkâm**, c.1, s. 188.

gayrihî) nehiyedildiğinden bu tür fiiller fesadı gerektirmemektedir. Ona göre Fiillerin vasıflarının yasaklanmış olması onların asıllarının da (öz) nehyedilmiş olup olmayacağı ile fiilin nehyedilmiş vasıfla işlenmesi durumunda geçersiz (butlân) olup olmayacağı ihtilâf edilen konulardandır. Nitekim Mûtezili usûlcülerden Basrî'ye göre ibadetlerle ilgili bir konuda nehiy butlanı gerektirir. Ancak ona göre nikâh gibi muemalat konularında nehiy butlanı gerektirmez.[795] Amidî ise nehyin mutlak anlamda lugatça fesadı gerektirmeyeceğini ancak mana cihetinden li aynihi türündeki fiillerin fesadı gerektireceğini belirtmiştir. Ona göre li gayrihi türündeki nehiy edilen filler ise fesadı gerektimez.[796]

Bu meseledeki bir başka tartışma konusu da mütekellemin bilginler ile Hanefiyye ekolüne mensup bilginlerin *fesâd* ve *butlân* kavramlarına yüklediği anlamdır. Mütekellemin bilginlerine göre ise *fesâd ve butlân* aynı anlama gelen kavramlar olup; bunlar *sahih* kavramının zıttı konumundadır. Buna karşılık Hanefiyye ekolüne mensup bilginlere göre *butlân*, fiilin kendisi ve taşıdığı vasfın nehyedilmiş olmasıdır. *Fesâd* ise fiilin kendisi meşru olmakla beraber taşıdığı vasfın nehyedilen vasıflardan olması anlamındadır. Buna göre fesâd, sahih ile butlân arasında ara bir yerde durmaktadır.[797]

Nehye muhatap olan mükellefin nehyedilmiş fiili işlediği takdirde ahirette ceza alacağı bilginler arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak nehyedilmiş fiilin tek sonucu bu değildir. Nehiy ibadet ve muamelat konularında yasaklanan fiilin fesâdını gerektirir mi yani vukû bulduğunda şer'i neticeler doğurur mu doğurmaz mı? Bilginler arasında tartışma söz konusudur.[798]

Zâhirî mezhebine göre mutlak olarak nehiy fesâdı gerektirir. Hanbelî usûlcüler Zâhirîler gibi nehyin fesâdı gerektirdiğini belirtmekle beraber altın yüzükle namazın kılınmasının geçerli olması gibi bazı durumlarda nehyin fesâdı gerektirmediğini serdetmişlerdir. Buna karşılık Amidî ve Razî gibi bir kısım usûlcüye göre ise nehyin zâhirinden onun fesâdı gerektirdiği çıkarılmakla beraber delil ve karine ile fesâdı

[795] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.183; Debusî, **Takvimü'l-Edille**, s.53.
[796] Amidî, **el-İhkâm**, c.1, s. 188.
[797] Cessâs, **el-Fûsûl**, c.2, s. 178; Serahsî, **el-Usûl**, c.1,101; Şîrâzî, **Şerhu'l-Lum'**, c.1, s. 297-298; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 439.
[798] Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s. 407.

gerektirmeyen fiillerin olabileceğini belirtmişlerdir. Onlara göre nehyin fesâdı gerektirmesi dil ile değil ancak şer'i bir delil ile olmaktadır. İsmini zikrettiğimiz bilginlere göre nehyin fesâdı gerektirip gerektirmediği durumları ibadet ve muamelat olarak ikiye ayırmışlardır. Serahsî gibi bir kısım bilginler ise fiilin kendisinden kaynaklanan fesâd ile harici bir sebepten dolayı fesâdı gerektirip gerektirmediğiyle ilgili nehyi li-âynihî ve li -gayrihî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Diğer bir kısmı ise nehyin sıhhat ve fesâdı gerektirmediğini belirterek onun teklifi hükümlerden olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre sıhhat ve fesâd ise vaz′î hükümlerden olup; nehyin fesâdı gerektirip gerektirmeyeceği kendisinden değil ancak başka bir delil ile olmaktadır. Dolayısıyla sıhhat ile nehiy bir arada olabildiği gibi bir arada olmayabilirler.[799]

Bâkıllânî, nehyin dil açısından fesâdı gerektirdiği ile şer′ cihetinden fesâdı gerektirdiğini savunanlar olmak üzere iki görüşün olduğunu nakleder. Kendisi üçüncü görüş olarak Zâhirîlerin dışında fukahâ ve mütekellemin bilginlerin bazılarının nehyin fesâd, sıhhat ve geçerliliğine (iczâsı) dil ve şer'ile delalet edilmeyeceği görüşünde olduklarını beyan ederek kendisinin de bu görüşte olduğunu belirtmektedir. Ona göre nehiy fesâda delalet etmediği gibi vukû bulduğu takdirde sıhhat ve geçerliliğine (iczâ) da delalet etmez. Kadî nehyin fesâd gerektirmesinin geçersizliğini üç delil ile ispat etmeye çalışmaktadır.[800]

1. Dil Açısından Nehyin Fesâd Gerektirmesinin Geçersizliği

Kadî, nehyin fesâda delaletini dil açısından olacağını düşünen usûl bilginlerine karşı çıkmaktadır. Ona göre nehiy fesâdı gerektirdiği takdirde emir de sıhhata delalet eder. Hâlbuki vücûba sıfatını kazanan fiilin yapıldığı takdirde vaciplik sıfatı devam eder. Nehyin fesâda delalet etmesi halinde emirde olduğu gibi kazâsının sâkıt olacağını belirten Kadî, nehyin dil açısından fesâda delalet etmesinin geçersiz olduğunu söylemektedir.[801]

---

[799] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s. 48; Serahsî, **el-Usûl**, c.1, s. 80; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 439; Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s.283;Gâzzalî, **el-Mustasfâ**, c.1, s.199; Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s. 188; Razî, **Mahsûl**, c.2, s. 291; İbnTeymiyye, **el-Müsevvede**, s.83; Şevkânî, **İrşadü'l-Fûhul**, c.1, s. 498; Semerkandî**, el-Mizân**, c.1, s.319.

[800] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.340.

[801] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.341.

Nehyin fesâdı gerektirmesi halinde gasp edilmiş bir evde kılınan namazın geçersiz, gasp edilmiş bir bıçak ile kurban kesmenin haram olacağını belirten Kadî, namaz ve kurban ibadetlerinde olduğu gibi bu gibi ibadetlerin geçersiz olduğunu düşünenlerin bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre ibadetler geçersiz olmadığına göre nehyin fesâdı gerektirdiğine kanaat getirenlerin bu gibi durumlarda memurun mecâzen nehyedildiğini belirtmeleri gerekmektedir. Zira lafızların bir delille vaz′ edildiği manayı ifade etmeleri mecâzı gerektirmektedir. Dolayısıyla bu gibi durumlarda mecâzın olmadığını savunmak Arapçada mecâzın olmadığını iddia etmek olur. Mecâzen nehyin fesâdı gerektirdiği söylendiği takdirde şer'i hükümlerin hakikat olarak haram sonucunu doğuracağı geçersiz olur. Bu nedenle nehyin dil açısından fesâdı gerektirmesi yerinde değildir.[802]

Diğer yandan neyhin mecâz olmadığını savunup mecâzın yasaklanan fiilde (menhîyyun) anh ifade edildiğini belirtilenlere karşı çıkan Kadî, mecâzın yasaklanan fiile bağlanması durumunda bid'i talâk[803] ile gasp edilmiş evde kılınan namazda yasaklanan fiile haram mecâzen sonuç doğuracaktır. Dolayısıyla bu gibi nehyedilmiş emirler haram ve günaha mecâzen hamledilecektir. Kadî'ye göre bu icmâdan çıkmak demektir.[804]

Nehyin dil açısından fesâda delalet etmesinin mümkün olmadığını belirten Kadî, hükümlerin sem' (nass) cihetinden olması gerektiğini söylemektedir. Ona göre dil açısından nehyin fesâdı gerektirmesi mükellefin gasp edilmiş evde kıldığı namaz gibi yerine getirdiği emrin yükümlülüğünden kurtulmak için kazâsının olması gerekmektedir. Hâlbuki lugat, kazânın olması gerektiğine delalet etmez. Dolayısıyla şer'i bir hüküm olan kazânın lugatça belirlenmeyeceğini bunun nassla sabit olduğunu beyan etmektedir. Aynı şekilde emredilen fiil ile nehyedilen fiilin hüsün ve kubuh

---

[802] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.341.

[803] Kur'an ve sünnetin uygun görmediği boşamaların tümüne *bid'i talâk* denir. Bir kimsenin hanımını iki veya üç talâk'ı bir kelimede vererek boşaması, bir mecliste ayrı ayrı *"sen boşsun, sen boşsun, sen boşsun"* diyerek boşaması yahut hayızlı ve nifâslı iken yahut da cinsel birleşmeden sonra boşamasıdır. (Cûrcânî, Alî b. Muhammed eş-Şerîf (ö.816/1413), **Kitâbü't-Ta'rifât**, Mektebetü'l-Lübnân, Beyrut, ts., s.146; İbn Kudâme, Ebû Muhammed b.Abdullah b. Ahmed, **el- Muğnî li İbn Kudâme**, Mektebetü'r- Riyadi'l- Hadîsiyye, Riyad, 1985, c.10, s.327; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid** c.3, s. 1381; Vehbe Zuhaylî, **el-Hıkhü'l-İslamî ve Edilletüh**, Darü'l-Fikr, Dımaşk, 1985, c.7, s. 426*;* Seyyîd Sâbîk, **Fıkhü's-Sünne,** el-Fethû lî 'İlâmi'l-'Arabî, Kahire, ty., c.2, s.171.)

[804] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.341.

açısından lugatça değerlendirmeyeceğini savunan Kadî, dilbilimsel açısından kabîh olan fiilin emredilebilmeye hüsün olan fiilin ise nehyedilmeye müsait olduğunu belirterek emirlerin ancak nassla hüsün ve kubuh olarak değerlendirileceğini serdetmektedir. Bundan dolayı şer'i hükümlere konu olan nehyin fesâdı gerektitip gerektirmeyeceği dilbilimsel açıdan değerlendirilemez.[805]

2. Şer'i Açıdan Nehyin Fesâd Gerektirmesinin Geçersizliği

Şer'i açıdan nehyin fesâdı gerektirdiğini savunanlar ancak üç şekilde bunu ispatlayabilirler. Birincisi nehiyde kaynaklanan durum, ikincisi yasak fiilden (menhî) kaynaklanan durum ile şer'de onun fesâdı gerektirdiğine engel bir durum ile olur. Bâkıllânî, bu üç durumu işleyerek şer'i açıdan nehyin fesâdı gerektirmediğine açıklamalar yapmaktadır.

Yasak fiilin (Menhî) kabîh olmasından dolayı nehyin fesâdı gerektirdiği ifade edildiği takdirde ihtilâfın olmaması gerektiğini belirten Kadî, ancak ihtilâfın yasak fiilin (menhî) kabîh olmasından dolayı şer'de nehyin fesâdı gerektirip gerektirmediği tartışmalı bir konu halini almıştır. Dolayısıyla bu konuda tartışmanın olmaması gerekmektedir. Nitekim fiilin zatından (menhî) dolayı nehyin fesâdı gerektirdiği söylendiği takdirde bid'i talâk ile gaspedilmiş evde kılınan namazın geçersiz olması gerekir. Hâlbuki bunların geçerli olmayı (iczâ) gerektirdiği âlimlerce savunulmaktadır.

Nehyin fesâdı gerektirdiğini savunanlara göre nehyedilen emir, emredilen (memurun bih) delalet ettiği vücûba ve ibâhâyı yok etmektedir. Bundan dolayı üçüncü bir şık olarak onun fesâda delalet etmesi gerekir. Kadî'ye göre bu, iddianın delil olarak sunulmasıdır. Zira karşıt görüş sahipleri de nehiy vücûba ve ibâhâya delalet etmediği takdirde üçüncü bir şık olarak geçerliliğe (iczâ) delalet ettiğini savunabilirler. Dolayısıyla ihtilâfın nehyin fesâdı veya geçerliliğe (iczâ) delalet edip etmediğinde olduğunu belirten usûlcümüze göre şer'de nehyin fesâdı ifade ettiğine dair delil bulunmamaktadır.[806]

[805] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.342.
[806] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.343.

Nehyin şer' cihetinden fesâdı gerektirdiğini iddia edenlere göre onun vücûba ve ibâhâ dışında bir hüküm ile belirtilmesi gerektiği idi. Kadî, onlarla bazı misaller yoluyla tartışmaktadır. Ona göre gaspedilmiş bir su ile abdest almak fiilin geçerliliğine (iczâsına) delalet ediyorsa nehyin de haram ve kerâhat dışında üçüncü bir hükme delalet etmesi mümkündür. Ona göre bu durum nehyin kesinkes haram ve kerâhat dışında fesâdı gerektirdiği savunulamaz. Zira misalde olduğu gibi nehyedilen bir yerde yapılan fiilin geçerliliğne (iczâya) delalet ettiği âlimlerce belirtilmiştir. Dolayısıyla şer'de nehyin vûcub ve ibâhâya delalet etmediği için fesâdı gerektirdiği çıkarılamaz.[807]

Nehyin fesâda delalet etmesinin faydasının alış-veriş akitlerinde olduğu gibi mükellefin sahip (temlik) olmasını engellemek olarak görenlare karşı Kadî şöyle cevap vermektedir: Nehyin faydası mükellefin mülke sahip olması değil belki de akıl cihetinden idrâk edemediği onun kubhuna şer' açısından idrâk olmasıdır. Ayrıca ona göre birçok nehyedilen emirde gaspedilmiş evde kılınan namaz gibi mükellefin yapması halinde yaptığı fiilin geçerli olduğu da varid olmuştur.

Bâkıllânî, Hz. Peygamber'den varid olan şu hadislerin "*bizim emrimize göre olmayan tüm ameller red edilmiştir",*[808] *" dinimizde olmayan bir şeyi dahil ederse o red edilmiştir"*[809]nehyin fesâdı gerektirdiğine delalet etmeyeceğini savunmaktadır. Ona göre bu hadisler mükellefin sevap kazanmayacağına, ikâb edileceğine delil olabilir. Nitekim insanların Yüce Allah'a ibadet ederken kabul edilmesi için *"Allahım bizden amellerimizi kabul et, geri çevirme"* diye dua ederken geçerli (iczâ) olması ve kazânın kendilerinden sâkıt olması için değil hâsıl olacak sevabı istediklerini göstermektedir. Dolayısıyla nehyin şer' açısından fesâdı gerektirdiği bu hadislere dayanılarak savunulamaz.

Diğer taraftan şer'de varid olan nehiylerin sürekli fesâdı gerektirmediğini bazılarının geçerliliğe (iczâya) da delalet ettiğini belirten Kadî, nehyin sadece fesâdı gerektirmediğini belirtmektedir. Ona göre yukarıdaki hadislere göre nehyin fesâdı gerektirdiği söylendiği takdirde bazı nehiylerde de geçersizliğin (iczânın olmaması) olması gerekir. Zira gaspedilmiş evde kılınan namaz gibi bazı nehiylerin geçerliliğe

[807] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.344.
[808] Bûharî, **Sahih**, Sulh, 5, h.no.2697; Müslîm, **Sahih**, Akdîyye, 17, h.no.1718.
[809] Bûharî, **Sahih**, Sulh, 5, h.no.2697, Müslîmi, **Sahih**, Akdîyye, 17, h.no.1718.

(iczâya) delalet ettiği sabittir. Dolayısıyla yukarıdaki hadislerden anlaşılması gereken onların *sevabı* ifade etmesidir.[810]

3. İcmâ Açısından Nehyin Fesâd Gerektirmesinin Geçersizliği

Nehyin fesâdı gerektirdiğini savunanlara göre nassların zâhirinden ümmetin icmâ ederek onu fesâda yorumladıkları ortaya çıkmaktadır. Nitekim "… وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا…" (……***mevcut faiz alacaklarınızı terkedin.)***[811], "وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ" ***(İman etmedikçe putperest kadınlarla evlenmeyin.)***[812], "…وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ…." ***(…iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı..)***[813] ayetlerine dayanılarak nehyin zâhirinden fesâdın anlaşıldığına hükmetmişler ve onun fesâdı gerektirmediği anlaşıldığı takdirde bunu delil ile açıklayacaklarını belirtmişlerdir. Dolayısıyla nehyin zâhirinden onun fesâdı gerektiği anlaşılmış olup bu konuda fesâdı gerektirmediği ile ilgili herhangi bir delil zikredilmemiştir. Hatta onlara göre sahabeden bir kısmı nehyin fesâdı gerektirdiğine hükmetmişlerdir.

Bâkıllânî, nehyin fesâdı gerektirdiğine dair bir icmânın oluşmadığını ve hangi asırda olursa olsun onun fesâdı gerektirdiğine hükmedenlerin hata ettiklerini savunur. Ona göre buradaki hata icmadan değil bireysel görüşlerin neticesinde ortaya çıkan hatadır. Nehyin fesâdı gerektirmediğine dair bir delilin olmadığını savunanlara gelince Kadî onlara şöyle cevap vermektedir. Ona göre sebebin zikredilmesi zikredilmemesinden daha zayıf bir delildir. Zira sebep ancak içinde şüphe barındıran bilgide ortaya çıkar. Hâlbuki delilin zikredilmemesi ümmet arasında o konunun meşhur ve bilinen bir mevzu olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bilinen ve meşhur olan bir konuda delili zikretmeye ihtiyaç hissetmemişlerdir. Buna göre bireysel bir takım görüşlere dayanılarak nehyin zâhirinden fesâdı gerektidiğini ortaya çıkarmak yerinde bir çıkarım değildir.[814]

Kadî, nehyin fesâdı gerektirmeyip yapılan fiilin geçerli olmasına (iczâya) delalet ettiğine delil olarak birkaç misal vermektedir. Bu misalleri Zâhirî mezhebinin neyhin mutlak olarak fesâdı gerektirdiği ve neyhedilen yerden yapılan ibadetlerin

[810] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.345.
[811] **Kur'an-ı Kerîm**, Bakarâ, 2/278.
[812] **Kur'an-ı Kerîm**, Bakarâ, 2/221.
[813] **Kur'an-ı Kerîm**, Nisâ, 4/24.
[814] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.347.

geçersiz olduğuna hükmettikleri için vermektedir. Mesela vakti girmiş namazı herhangi bir işi dolayısıyla geciktiren mükellefin yaptığı alış-veriş, nikâh akdi gibi işlerin sahih olduğu ümmetin ittifakıyla sabittir. Hâlbuki namazı bu gibi işler için geciktiren hatta kazâya bırakan kişi günah işlemiştir. Bir başka misal olarak Cuma günü minberde hutbe okunduğu halde mükellefin alış-verişe devam etmesi, nikâh kıyması ve bir köle satın alması yaptığı akdin geçerli olduğuna hükmedilmiştir. Diğer bir misal de Ramazan ayında cinsel ilişki yasaklanmasına rağmen bu fiili işleyen hiç kimse tarafından zina suçu isnad edilmemiştir. Bu ve buna benzer misaller göstermektedir ki; zâhirîlerin iddia ettiği gibi nehiy fesâdı gerektirmemektedir. Zira yasak (menhîyyun anh) haram olduğu halde meydana gelen durum geçerli olmasına (iczâya) delalet etmiştir.[815]

Sonuç olarak mütekellemin usûlcümüze göre mutlak nehiy karinesiz fesâd ve iczâ gerektirmemektedir. Ona göre ancak karine ile bu kavramlardan birine hamledilir. Bu durumda nehyin fesâdı gerektirdiği yerler olduğu gibi gerektirmediği yerler de vardır. Şimdi Kadî'nin bununla ilgili görüşlerine geçelim.

4. Nehyin Fesâdı Gerektirdiği Yerler

Usûlcüler bu konu ile ilgili ihtilâf etmişlerdir. İmâm Ahmed b. Hanbel mutlak anlamda nehyin fesadı gerektireceği görüşündedir. Buna göre nehiy edilen fiil, geçici bir sebebe dayanmaksızın bizzat kendi zatı itibariyle (li-aynihi) veya bizzat kendisinden kaynaklanmayan dıştaki bir sebep veya durumdan dolayı (li-agyrihi) türünden olması fesadın olmasına engel değildir. Bizzat zatı itibariyle (li-aynihi) türünden nehiy edilen fiiller hususunda İmâm Ebû Hanîfe, İmâm Malik, İmâm Şafîi ve İsferainî gibi ulemanın bazıları mutlak nehyin karine olmadığı takdirde fesâda delalet ettiğini belirtmişlerdir. İmâm Eş'ari, Kadî Abdülcebbar ve Bakıllâni gibi mütekellmin usûlcülerden bazıları ise mutlak nehyin fesâda delalet ettiği durumlar olduğu gibi fesâdı gerektirmediği durumların da olduğu görüşündedirler. Onlara göre nehyin fesadı gerektirip gerektirmeyeceği ancak harici bir karine ile anlaşılmaktadır.[816]

---

[815] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.348-349.

[816] Nehyin fesadı gerektirip gerektirimeyeceği ile ilgili bilgi için bkz.Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 443.

Gazzâlî, *Mustasfâ* adlı eserinde nehyin ibadet ve akitlerde fesâdı gerektirip gerektirmediğini anlamak için onun fiile taallukuna bakmak gerektiğini belirtmiştir. Ona göre nehiy fiile taalluk ettiğinde rukün ve şartı yok ederse fesâdı gerektirir. Şartın ne olduğunun ancak icmâ, nass, kıyas ve olumsuzluk sıygası (nefiy sıygası)ile belirlenebileceğini söylemektedir.[817] Amidî, bu tür fiillerin iki türlü olduğunu belirterek fiilin zatından kaynaklanan yasak fiillere (menhîler) *li aynihî* vasfından veya harici bir amilden dolayı yasak (menhî) olan fiillere *li gayrihî* menhî demiştir. Bu taksimatın aynısını Hanefilerden Semerkandî ve Mâlikîlerden İbn Hacîb yapmışlardır. Dolayısıyla fiilin zatından dolayı yasak olan (li-aynihî menhî) fiiller fesâdı gerektirdiği halde dıştaki bir sebepten dolayı yasak olan (li-gayrihî menhî) fiiller fesâdı gerektirmez görüşündedir.[818]

Bâkıllânî, nehyin fesâdı gerektirip gerektirmediğini anlamak için yasaklanan fiilin(menhîyyun anh) durumunda değişiklik olup olmadığına bakmak gerektiğini belirtmiştir. Ona göre nehiy fiilin geçerli olması (iczâsı) ve sıhhatını ortadan kaldıran bir şart olduğu takdirde fesâdı gerektirir. Mesela müşrik bir kadınla evlenmenin yasaklanması gibi nehiylerde nehiy şarta taalluk ettiğinden yapılan evlilik geçersiz olup fesâdı ifade eder. Fiile taalluk eden şartı ortadan kaldırmadığı takdirde nehiy fesâdı gerektirmez. Mesela imam Cuma günü minberde iken alış-veriş yasaklandığı halde akdin şartları olan icab-kabulü ortadan kaldırmadığı için yapılan alış-veriş geçerli olup; nehiy fesâdı gerektirmemektedir. Yukarıda Gazzâlî'nin ifadelerinin buna yakın olduğu görülecektir. Zira birçok konuda olduğu gibi bu konuda da adeta Kadî'nin görüşünü tekrar veya şerh etmiştir.[819]

Nehyin fesâdı gerektirip gerektirmediği hususu özellikle ibadet ve akitler olmak üzere iki mevzuda söz konsudur. İbadetlerde nehyin fesâdı gerektirip gerektirmediği ancak ibadeti sahih olmasını sağlayan şartlardan biri veya hepsinin ortadan kalkmasıyla oluşacağını belirtmiştir. Kadî'ye göre ibadetlerdeki şartlar fail

[817] Gâzzalî, **el-Mustasfâ**, c.3, s.208.
[818] Amidî, **el-İhkâm**, c.2, s.234*;* Semerkandî, **el-Mizân**, c.1, s.319; Salih Mehdî el-Makbelî (ö.1696), **Necâhü't-Talîb li Muhtasârü'l-Mûntehâ li İbn-i Hacîb**, thk. Ahmed b.Hamîd b.Muhammed el-Cûhenî, Darü'l-İbn Hazım, Beyrût, 2010/1431, s.332.
[819] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.350*;* Gâzzalî, **el-Mustasfâ**, c.3, s.208.

veya fiilde oluşup bu konuda tafsilat vardır. Ona göre akitlerdeki nehyin fesâdı gerektirdiği durumlar;

1. Gasp edilen malın satılması gibi akdin kendisinde olması gereken mala sahip olma (temlik)şartın ortadan kalkmasıyla nehiy fesâdı gerektirir. .

2. Nikâh yapılması kendileriyle yasak olan biri ile evlilik, domuz ve içkinin satılması gibi akdedilen malda olması gereken şartın olmaması gibi durumlarda nehiy fesâdı gerektirir. Bu gibi durumlarda yapılan akit fasittir.

3. Çocuk ve kendisine izin verilmeyen köle ile alış-veriş yapmak gibi malın satıldığı kişi (mûbta'u minh)nin aranan şartları taşımamasından dolayı nehiy fesâdı gerektirir.

4. Mal ve paranın tesliminin meçhul olması ile tesliminin mümkün olmaması gibi akitlerde parada (semen) aranan şartlar oluşmadığı takdirde nehiy fesâdı gerektirmektedir. Kadî'ye göre bu şartlardan biri veya tümü ortadan kalktığı takdirde nehiy fesâdı gerektirir. Ancak ona göre nehiy ibadet ve akitlerdeki şartlardan herhangi birini ihlal etmediği takdirde fesâdı gerektirmez. Mesela gaspedilmiş evde kılınan namaz ile Cuma günü minberde okunan hûtbe esnasında yapılan alış-veriş gibi durumlarda nehiy fail ve fiile taalluk etmediği için fesâdı gerektirmemektedir. [820]

Bâkıllânî, ibadetlerde Allah'a yakınlaşma (takarrûb) olması gerektiği için gaspedilmiş yerde kılınan namazın sahih olmayacağını savunan Mû'tezile mezhebine başka bir misal vererek cevap vermektedir. Ona göre minberde okunan hûtbe esnasında-her ne kadar alış veriş yapılması nehyedilmişse de- yapılan akitlerin hiçbirine geçersiz denilmemiştir. Dolayısıyla nehyin fesâdı gerektirip gerektirmemesi ancak fiil veya failde olması gereken şartlardan birinin ortadan kalkmasıyla anlaşılır. Öyle anlaşılıyorki Kadî, Allah'a yakınlaşmayı (takkarrûb) failde olması gereken bir şart olarak görmemektedir. Buna göre yukarıdaki misallerde olduğu gibi yapılan fiil batıl olup; fakat onun kazâsı gerekmez.[821]

[820] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.351.
[821] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.352.

Bâkıllânî, nehyin fesâdı gerektirdiği yerler ile geçerli olmasını (iczâ) gerektirdiği yerlerin varolduğunu İmâm Şafiî'ye dayanarak açıklamaktadır. Ona göre İmâm Şafiî, nehyedilen fiil haram olduğu takdirde helâl vasfını kazandırıyorsa bu, fiilin fesâdına delalet etmektedir. Cuma günü imam minberde iken mükellefin nikâh kıyması bu duruma misal verilebilir. Zira mükellefin nikâhsız olarak biriyle birlikte olması haramdır. Ancak Cuma günü imam minberde iken alış-veriş yasaklandığından dolayı yapılan nikâh akdi her ne kadar helâl duruma geliyorsa da İmâm Şafiî'ye göre bu akit fasit bir akittir. Diğer taraftan nehyedilen fiil haram olan fiile helâl vasfını kazândırmıyorsa İmâmm Şafiî'ye göre caizdir. Mesela gaspedilmiş yerde kılınan namaz fiilin kendisine değil vukû bulduğu yerin haram olduğuna delalettir.[822]

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak Bâkıllânî, İmâm Şafiî'nin bu tür ayrıma gitmesini onun mutlak nehyin fesâdı gerektirmediği görüşünde olduğuna kanıt olarak sunmaktadır. Ona göre İmâm Şafiî, mutlak nehyin fesâdı gerektirdiği nassların zâhirinden anlaşılacağına dair bir görüşte olsaydı böyle bir ayrıma gitmezdi.[823]

Öte yandan İmâm Şafiî'nin nehyedilen fiilin haram olduğu takdirde kendisiyle helâl vasfını kazandığında onun fasit olduğu görüşünü Kadî, kabul etmemektedir. Ona göre nehyin fesâdı gerektirmesi için fiilin şartlarının ihlal edilmesi gerekir. Hâlbuki yukarıdaki imam minberde iken nikâhın kıyılmasında –her ne kadar mükellef asi olan bir fiil işlemişse de- akdin şartlarını ihlal eden bir durum yoktur. Dolayısıyla mükellefe masiyet yüklenmesi ile beraber yapılan nikâh akdi geçerlidir.[824]

Diğer taraftan Bâkıllânî, nehyin fesâdı gerektirmesini fiilin zatına bağlayan ile geçerli olmasını (iczâyı) gerektiren durumu ise fiilin zatına değil harici bir sebebe bağlayanların görüşünü de yerinde görmemektedir. Ona göre bazı nehiyler olur ki; fiilin bizzat kendisinden yasak kaynaklandığı halde nehiy geçerli olmayı (iczâyı) bazı fiiller olur ki; yasak harici bir sebebe bağlandığı halde nehiy fesâdı gerektirir.

---

[822] İmam Şafiî'nin er-Risâle adlı eserinde buna benzer bir açıklamaya mana cihetinden rastladık. Şafiî, **er-Risâle,** s.353-355.
[823] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.353.
[824] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.353.

Nitekim necis bir yerde kılınan namazda olduğu gibi nehiy fiilin zatına taalluk etmediği halde nehiy fesâda, Cuma günü imam minberde hutbe okurken yapılan alış-veriş fiilin zatına taalluk ettiği halde nehiy geçerliliğe (iczâya) hamledilmektedir. Dolayısıyla nehyin fesâdı gerektirip gerektirmemesi ancak onu oluşturan şartların ihlal edilip edilmemesi ile anlaşılmaktadır.[825]

F. EMREDİLEN ŞEYİN ZITTINDAKİ HÜKÜM

Emredilen şeyin zıttında hükmünün bulunup bulunmadığı usul bilginleri arasında tartışmalı bir konudur.[826] Burada nefsî kelam-lafzî kelam tartışması önemli rol oynamaktadır. Mu´tezile lafzî kelamı kabul etmekte, emir ve nehiy anlamları için müstakil lafızlar bulunduğunu söylemektedir. Onlara göre bunlardan birinin diğerini ifade etmesi düşünülemez. Zira emrin oluşabilmesi için amirin iradesinin olması gerekir. Hâlbuki nehiyde irade olsa da bu malum değildir.[827] Lafzın zihinde oluşan bir mana olduğunu (Nefsî kelamı) kabul eden Eş´arîler ise bir şeyi emretmenin zıttında aynıyla nehyi gerektirdigini iddia etmektedir. Bunların kelam dedikleri şey, lafız değil manadır.[828]

Bu tartışmanın emrin gerektirdiği zamanla yakından ilişkisi vardır. Emrin derhal yapmayı (fevri) gerektirdiğini söyleyenler bir şeyi emretmenin o şeyin zıttının da yasaklandığına mana yönüyle delalet ettiğine hükmederken, bir kısmi ise lafız yönünden, emrin geciktirerek yapılmasını (terâhîye) delâlet ettiğini söyleyip ne lafız ne de mana yönünden delâlet etmediğini söylemişlerdir.[829] Böylece emirden hemen

---

[825] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, *s.354*.

[826] Hanefî ulsûl âlimlerden Cessas'a göre hem mana hem de lafız olarak emrin mücebi nehyin zıttı demektir. Bu zıt sayısının bir veya birden fazla olması sonucu değiştirmez. Hanefî Usûl âlimlerinden Serahsi ise emrin zıttının nehyi gerektirmediğini buna karşılık kerahatı gerektirdiğini ileri sürmüştür. (bkz. Serahsî, **el-Usûl**, c.1,s. 94); Zerkeşî ve Semerkandî'nin naklettiğine göre Mûtezile ekolünün âlimlerinden Ebû Haşim ve sonradan gelen (Muteahhîr) Mut'ezilelerinin emrin zıttının nehyi gerektirmeyeceği görüşünde oldukları görüşünü nakletmişlerdir. Onlara göre emir ve nehyin ayrı ayrı sıygaları vardır. (Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s. 106; Semerkandî, **el-Mizân**, c.1, 262; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s.416); Şirazî ve Debusî gibi Usûl âlimleri ise emrin zıttının nehiy olmadığını ancak mana yönünden onu kapsadığını belirtmişlerdir. Bu görüşün tüm fıkıh âlimlerinin görüşü olduğunu Sem'anî nakletmektedir. (bkz. Sem'ani, **Kavaetü'l-Edille**, c.1, s. 228; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s.418)

[827] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s. 106.

[828] Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s. 250.

[829] Cessâs, **el-Fûsûl**, c.2, s. 162-163; Sem'ani, **Kavâtı´u'l-edille**, c.1, s. 228.

sonra zıttının terk edilmesi gerekir. Nitekim emirden hemen sonra emredilen fiilin yapılması gerekir. Emir terâhî üzeredir dendiğinde durum bu kadar açık olmaz.

1. Emrin Zıttının Nehyi Gerektirmesi

Emrin zıttının aynı zamanda nehyi gerektireceğiyle ilgili iki görüş vardır. Bu görüşlerden Bakıllânî ve Gazzâlî'nin naklettiğine göre Ebû İshâk el-İsferainî gibi lafzın zihinde oluşan bir mana olduğunu (nefsi kelam) savunanlara göre emir, zıttının aynısıyla nehiydir. Onlara göre emrin kendisine ait bir sıygası ve lafzı olmadığı gibi nehyin de kendisine has sıygası ve lafzı yoktur.[830] Hanefî usûl fıkıh âlimlerinden Cessâs, Maliki usûlcülerden Bacî, Şafiî fıkıh âlimlerinden Şirazî ve Hanbelî usûl âlimlerinden Ebû Y'alâ gibi bir kısım usûl âlimi ise bir şeyi emretmenin o şeyin yasaklandığına aynı olmasından değil mana cihetinden delalet ettiğini belirtmişlerdir.[831] Cûveynî'nin naklettiği bir görüşe göre bir şeyi emretmek aynısıyla nehiy olduğu halde bir şeyi nehiy etmek aynısıyla emir değildir. Zira emrin yapılması zıtlarının tümünü kapsadığı halde nehiyden kaçınma ile tüm zıtlar kapsama alanına girmez. Aynı şekilde bir şeyi nehiy emretmenin aynısı ile emir etmek olarak kabul edildiği takdirde mubah olan hükümler kalmaz. Ancak Cûveynî bu görüşün kimlere ait olduğunu belirtmemektedir. Mû'tezili usûlcülerden Basrî, Gazzâlî, İbn Berhân gibi alimelere göre ise bir şeyi emretmenin zıttı ile nehyi olmadığı görüşündedirler. [832]

Bâkıllânî, Kur'an'ın mahlûk olmadığını savunanların emrin terahî üzerine gelmemesi durumunda zıttının aynısıyla nehyi gerektireceği görüşünde olduklarını nakletmektedir. Kendisinin naklettiğine göre bu görüş sahipleri Yüce Allah'ın emrinin bir olup herkesi bağladığını, ezeli ve ebedi olduğunu savunmaktadırlar. Yine kendisi emrin icab üzerine geldiği ve terahî üzerine gelmediği takdirde zıttının aynısıyla nehyi gerektireceği görüşünde olanları ehl-i hak ile tanımlamaktadır.[833]

---

[830] Gazzâlî, **el-Menhûl**, s. 115.

[831] Cessâs, **el-Fûsûl**, c.2, 164; Şirâzî, **Şerhu'l-Luma**', c.1, s. 90; Sem´ânî, **Kavâtı´u'l-edille**, c.1, s. 203; Bâcî, **el- İhkâm**, s. 228.

[832] Şirâzî, **Şerhu'l-Luma**', c.1, s. 216; Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.106; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 419; Cûveynî, **el-Burhân**, c.1, s.254; İbn Bûrhân, **el-Vusûl**, c.1, s. 165; Amidi, bu konuyu güç yetirilmeyen teklif (teklif-ü mâ-lâ yutâk) ile ilişkilendirerek bunda tafsilin olduğunu belirtmiştir. (Amidi, **el-İhkam**, c.2, s. 212).

[833] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 198.

Diğer taraftan bu görüşü savunanların bir kısmına göre onun icab üzerine gelmesinin şart olmadığını nedbin de memur bih olduğunu ve emrin nedb üzerine gelmesi durumunda zıttının da aynısıyla nedbi gerektireceğini beyan etmişlerdir. Bâkıllânî, son görüşün kendilerinin görüşü olduğunu belirtmiştir.[834]

Bâkıllânî, keffâretlerde olduğu gibi muhayyer fiillere bedel olarak yapılan emrin zıttının aynısı ile nehyi gerektirmesiyle fiilin de zıttının nehyedilmesini gerekli görmektedir. Zira bedel olarak yapılan fiil, emredilen (memur) bir fiil olup yasak (menhî) bir fiil değildir.[835]

Bâkıllânî'ye göre, bir şeyi emretmek o şeyin aynı ile nehyetmedir. Ona göre emir ve nehyin kendilerine has lafızları yoktur. Zira Allah'ın zihinde oluşan (kelamı nefsi) bir manadır.[836] Aynı şekilde bir şeyi yasaklama o şeyin zıttının aynısıyla emir olduğunu gerektirmektedir. Kadî, nehyin zıttının bir tane olması halinde onun emredildiğini beyan etmektedir. Nehyin zıttının birden fazla olması halinde onun zıtlarının tümünün emredildiğini ve bunlardan birkaçından kaçınmakla nehyin zıttı olan emrin yerine getirilmiş olacağını beyan etmektedir. Bâkıllânî'ye göre, bir şeyi nehyetmenin o şeyin zıttının aynısıyla emir olabilmesi için tahyîr ciheti ile gelmemesi gerekmektedir. Ona göre bir şeyi emretmenin zıttının aynısıyla nehiy olması demek tüm zıtlarından nehyetmek demektir.[837]

Diğer taraftan emrin mukabili olan nehiy ile zıttının aynısıyla emir olacağını belirtmektedir. Ona göre bir şeyin emredilmesi o şeyin zıttının aynısıyla nehiy edilmesi zıtların çok olması zıtlarının memur olduğunu göstermez. Neyhin mukabili emir olan hangi ise memur olan o fiildir. Mesela "namaz kıl" emrinin zıtları namaz kılmaya

---

[834] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 199.

[835] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 199.

[836] Cüveynî, Bâkıllânî'nin hayatının son demlerinde emrin aynısı ile nehy olmadığını ancak nehyi gerektireceğini belirttiğini kaydetmiştir. (Bkz. Cüveynî, **el-Burhân**, c.1, s.231; Amidi, **el-İhkam**, c.2, s. 210; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 419). İbn Neccâr, Bâkıllânî'nin emrin nehyin aynısı olmadığı görüşünü üçüncü bir görüş olarak nakletmiştir. (İbn Neccâr, **Şerhü'l-Kevkebü'l-Mûnir**, c.3, 51).

[837] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 200*;* Semerkandî, bazı hanefîlerin nehyin zıttının aynı ile emir olduğunu ve tüm emirleri kapsadığı görüşünde olduklarını ve bu görüşe bazı muhaddislerin de katıldığını belirtmektedir. Ancak kendisi Hanefî ve muhaddislerin genelinin nehyin zıttının aynı ile bir zıtta taalluk ettiğini nakletmiştir. Diğer taraftan Semerkandî, Maturidî'den emir ve neyhin zıttının bir tane olduğu görüşünü nakletmiştir. Ancak emrin terk edilmesi bir tane belirli fiille meydana gelirken terki sağlayan fiiller çoktur.(bkz. Semerkandî, **el-Mizân**, c.1, s.208*).*

mani olan tüm fiillerdir. Ona göre "namaz kıl" emrinden sonra sadece su içme zıt olan fiil değil yemek yeme de onun zıttı olan fiildir. Dolayısıyla bir şeyi emretmek o şeyin bazı zıtlarını nehyetmek değil nehyin zıttı olan tüm fiillere olduğu görüşünü serdetmiştir.[838]

Bâkıllânî, emir ile nehyin beraber (mukarîn) olmadığını bizzat emrin zıttının aynısıyla nehiy olduğunu belirtmektedir. Allah'ın kelamı tek şey olup değişik şeyler değildir. Bir şeyi yapma bulunduğu zaman onu yapan onun zıttını terk etmiştir. Bu bakımdan Yüce Allah'ın bir şeyi emr etmesinin zıttı nehiy etmenin aynen kendisidir. Kendisi bu hususta yakın ile yakın olmamayı misal vermektedir. Bir cismin bir yerde bulunması başka bir yerde bulunmaması demektir. Bir şey yakınlaştığı şeye yakınken uzaklaştığı şeye uzak olur. Bütün bunlar bir şeye yakın olmanın onun dışındaki şeyden uzak olmasını gerektirir.[839]

Daha önce belirtildiği gibi Bâkıllânî, emir ile nehyin kendilerine has olan sıyganın olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre emir ve kelamın bütün kısımlar <ihinde oluşan bir mana olup lafız değildir. Kadî'ye göre emrin lafız olduğu kabul edilse bile bunun lafız ciheti ile değil mana ciheti ile olduğunu göstermektedir. Ona göre dilbilginleri "*sana vacip kıldım*"derken hem fiilin vacip olduğu hem de vacibe engel olan tüm fiillerin yasak (menhî) olduğunu anlamışlardır. Mesela فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ *(Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi terkedin)*ayetinde geçen فَاسْعَوْا lafzından Allah'ı anmaya engel olan tüm fiillerin yasaklandığını bunun içinde alış-verişin bulunduğu mefhum-u muvâfakatından[840] anlaşılmaktadır. Ona göre وَذَرُوا الْبَيْعَ lafızların geçmesinin sebebi tekid içindir. Zira insanların meşgüliyetlerinin çoğu alışveriş ile olmaktadır. Bunun gibi başka ayetleri de delil göstermektedir.[841]

---

[838] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 202.

[839] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 203.

[840] Mefhûm-i muvâfakat, Hanefîler'in terminolojisinde "*nassın delâleti*" adı verilen ve sözün, inceleme ve ictihada ihtiyaç duyulmaksızın ve sırf dil unsuruna dayanarak anlaşılabilen illetteki müştereklik sebebiyle nasta belirtilen duruma ait hükmün nasta belirtilmeyen durum hakkında da sabit olduğunu göstermesi" diye tanımlanan delâlet şekline karşılık gelir. (Serahsî, **el-Usûl**, c.1,241; Şa'bân, **Usûlü'l-Fıkh**, s. 399).

[841] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s. 203*;* mesela bkz. **Kur'an-ı Kerîm**, İsrâ, 17/23, 71; Nisâ, 4/49, Zilzâl, 99 /7

2. Nehyin Zıttının Gereği

Birşeyin nehyedilmesinin onun zıttının emredildiğine delalet edip etmediği usûlcüler arasında ihtilâflı bir konudur.

Mû'tezile'ye göre bir şeyin neyhedilmesi o şeyin emir olarak ifade edildiğini göstermez. Emir ve nehiy ayrı ayrı şeyler olup her birinin kendilerine ait sıygaları vardır. Bu sebeple nehyin yasaklanan fiilin zıttına delaleti imkânsızdır.[842]

Ebû Haşim el-Cubbâî, Hanefî ulemasından Serahsî ve muteahhîr mûtezilî usûlcülere göre nehyin zıttı meskutûn anh kabilindedir. Bir şey hakkında susmak ise o şey için hüküm bina edilemez. Bu itibarla yasaklanan şeyin zıttı için bir şey söylenemez.[843]

Cessâs'ın naklettiğine göre Hanefî ve ehli hadisin geneli ile Ebû Mansûr Maturidî gibi usûlcülerin bir kısmına göre bir şeyin nehyin zıttının tek olması halinde onun emir olduğunu belirtmişlerdir. Ancak zıttının birden fazla olması halinde nehiy bu zıtlardan hiçbirinde hüküm ifade etmez. Zira yasaklanan bir şeyin zıttının emredilmiş olmasının sebebi nehye uymuş olmak içindir. Bu ise yasaklanan şeyin zıttının tek olması halinde mümkün olur.[844]

Şafiîlerin çoğuna göre nehyedilen fiilin zıttının birden fazla olması halinde onlardan birinin veya bir kaçının yerine getirilmesi ile yasaklanan fiilden kaçınılmış olur.[845]

Bâkıllânî, nehyedilen fiilin zıttının emredildiği takdirde öncelikle nehyedilen fiilden tüm zamanlardan kaçınmanın gerekli olduğunu söylemektedir. Zira emir bahsinde değindiği gibi onu yerine getirmek herhangi bir vakitte yapıldığı halde nehiyde ise fiilden kaçınma tüm vakit içinde olmaktadır. Kadî, bunu belirttikten sonra nehyin zıttının bir tane olması halinde onun emredildiğini beyan etmektedir. Nehyin

---

[842] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.113;Serahsî, **el-Usûl**, c.1,s.96; Orazsahet, Orazov**, İslam Hukuk Metodolojisinde İmam Serahsî'ye Göre Emir Ve Nehiy**, (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstütüsü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Bursa, 2005, s.117.

[843] Serahsî, **el-Usûl**, c.1, s.96; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 422.

[844] Cessâs, **el-Fûsûl**, c.2, s. 164; Serahsî, **el-Usûl**, c.1, s.296; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 422.

[845] Şirâzî, **Şerhü'l-Lûma'**, c.1, s.294.

zıttının birden fazla olması halinde onun zıtlarının tümünün emredildiğini ve bunlardan birkaçından kaçınmakla nehyin zıttı olan emrin yerine getirilmiş olacağını beyan etmektedir. Nitekim daha önce emir bahsinde emrin zıtlarının tümünün nehyedildiğini açıklamıştı. Kadî, burada da nehyedilen şeyin zıttının emredildiğini söylemiştir.[846]

G. ZITLARIN NEHYİNDE MUHAYYERLİK DURUMU

Usûl âlimleri nehiyde muhayyerlik olup olmaması hakkında ihtilâfa düşmüşlerdir.

Mû'tezile mezhebine göre nehiyde muhayyerlik caiz değildir. Onlar görüşlerini hüsün ve kubUh meselesine dayandırarak açıklamaya çalışmışlardır. Onlara göre nehiy edilen kabîh olduğuna göre Yüce Allah'ın nehyettiği fiiller kabîhtir. Bu durumda Allah(c.c)'ın muayyen olmayan kabîh fiiller hususunda mükellefleri muhayyer bırakması onların maslahatına değildir. Zira Yüce Allah'ın emir ve nehiyleri illetlere bağlı olup; buradaki illet mükelleflerin maslahatıdır. Nitekim Yüce Allah:" وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا" (*…onlardan hiçbir günahkâra, yahut-ve hiçbir nanköre boyun eğme*!)[847] diye buyurmuş ayette geçen أَوْ lafzı و anlamında olup onlardan hiçbirine uyma anlamındadır. Sözü edilen ayette أَوْ lafzı "*veya*" anlamında kullanıldığı takdirde o zaman kâfire uyulabileceği çıkabilmektedir.[848]

Ancak Cumhura göre Yüce Allah'ın emir ve nehiyleri illetle açıklanamaz. Onlara göre emir ve nehiy şer'de nasıl varid olmuşsa o şekilde yerine getirilmesi gerekir. Emirde muhayyerlik var olduğu gibi nehiyde de mümkündür. Nitekim bazı emir ve nehiylerde muhayyerlik söz konusu iken (iki kardeşten biri ile evlenme gibi) bazılarında muhayyerlik söz konusu değildir.[849]

---

[846] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.194, 320.
[847] **Kur'an-ı Kerîm**, İnsan, 76/24.
[848] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.182; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 433.
[849] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 433; Cûveynî, **et-Telhîs**, s.143; Amidî, **el-İhkâm**, c.1, s. 114; Şirâzî, **Şerhü'l-Lûma'**, c.1, s.296; Karafî, **Tenkihü'l-Fûsûl**, s.172; İbn Bûrhân, **el-Vusûl**, c.1, s. 199.

Zerkeşî nahivcilerin dil açısından Mû'tezile mezhebini destekler nitelikte açıklamalarda bulunduklarını nakleder. Ona göre muhakkik Arap dilcilerin çoğu yukarıdaki ayette geçtiği gibi أَوْ lafzının و anlamında kullanmışlardır.[850]

Bâkıllânî, mükellefin fiiline bağlı olarak nehiyde muhayyerlik olup olmayacağı hususunda *tafsilat* olduğunu belirtmektedir. Ona göre nehyedilen fiillerin bir kısmında muhayyerlik olabileceği gibi bazılarında olamaz. Nitekim emir bahsinde de muhayyer emirlerin olabileceğini ama tüm emirlerde bunun mümkün olmadığını belirtmiştir.[851]

Felsefi olarak kavramlar arasında misli, muhalefe, nakız ve zıt olmak üzere dört çeşit ilişkiden söz edilmektedir. Kadî, nakızın içerisine *zıt* kavramını dâhil ederek bunu üç kısım olarak açıklamıştır. Ona göre mükellefin fiilleri üç kısımdan başka meydana gelemez.[852]

Bâkıllânî, birbirine benzer *(misli veya mütemasil***)** fiiller hususunda mükellefin nehyedilmiş fiiller arasında tahyîri caiz görmemektedir. İki iradenin sonucunda muradın bir olması onların mükellef tarafından ayırt edilmesine engel teşkil etmektedir. Ona göre bu tür fiiller mükellef tarafından temyiz edilemez. Bundan dolayı bu tür fiilleri emretme, nehy etme ve tahyîr üzerine emretme caiz değildir. Mesela : " *sen dört rekat ile gücün yetecek miktar arasında muhayyer olduğun halde sabah namazının farzını iki rek'at olarak kıl"* şeklindeki emirler hakikatleri aynı olduğu ancak onların birbirinden ayrılması mümkün olmadığı için caiz değildir.[853] Kadî, birbirine benzeyen (misil) fiillerin mutlak olarak tahyîri caiz görenlerin aleyhine olacağını belirtmiştir. Aykırı (*Muhalif)* fiiller hususunda ise Kadî, iki fiilin aynı anda bir bütün olarak emir ve nehy edilebileceği gibi ikisinden bir tanesini emretme veya nehy etmenin mümkün olacağını belirtmektedir. Ona göre bu tür fiillerin emri veya nehyinde tahyîr caizdir. Mesela "*ya burada ol konuş, ya burada olma konuşma"* gibi fiiller emir ve nehyide tahyîrin olabileceğini göstermektedir. Buna şöyle de misal verilebilir: Yeni Müslüman olan birinin altı tane hanımı olduğu takdirde o kişi onlardan iki tanesini bırakıp diğer dört tanesi ile evliliğini sürdürebilir. *Zıt* olan fiillere

[850] Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 433.
[851] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.150.
[852] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.320; bu kavramlar ile ilgili bilgi için bkz. Karafî, **Tenkihü'l-Fusûl**, s.82.
[853] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.322.

gelince Kadî'ye göre bu tür fiillerin bir arada emredilip her ikisinin yapılmasını mümkün görmediği için onların aynı anda birlikte emredilmesini caiz görmemektedir. Ancak ona göre bu tür fiillerde tahyîr yapmak caizdir. Nehiy konusunda ise üçüncü bir zıttın olması halinde tahyîri caiz görmektedir. Ona göre bu tür nehiylerin hiçbir faydası olmamaktadır. Zira mükellefin bu emirlerden bir tanesini yapmaktan başka çaresi yoktur. Mesela birine aynı anda *"susma, konuşma; hareket etme, durma"* gibi emirler birlikte yapılması mümkün olmayan zıt emirlerdir. Bunların aynı anda yapılması mümkün olmadığına göre mükellefin konuşma veya susmaktan başka şansı olmamaktadır. Dolayısıyla *"susma, konuşma; hareket etme, durma"* gibi emirler ya üçüncü bir zıt olması halinde ikisinden kaçınarak üçüncü zıttın yapılması ile ya da üçüncü bir zıttın varlığı halinde üçüncüsünden kaçınarak diğer iki fiili yaparak tahyîr gerçekleşebilir.[854]

Netice olarak Kadî, mükellefin iki zıt olan nehiy fiilde muhayyerliğin olabileceğini beyan ederek ikisinden aynı anda birlikte kaçınmanın değil de maslahatın ikisinden birinde olabileceğini belirtmiştir.[855]

1. Dil Açısından Nehyin Tahyîr Gerektirmesi

Nehyin tahyîr gerektirmesi hususunda iki görüş vardır. Mû'tezile mezhebi nehiyde tahyîr olmayacağı görüşündedir. Buna karşılık Zerkeşî âlimlerin çoğunun nehiyde tahyîrin olacağı görüşünü savunduklarını nakleder.[856] Mû'tezile dil açından nehiyde tahyîrin olmayacağını"وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا" (*…onlardan hiçbir günahkâra yahut-ve hiçbir nanköre boyun eğme*!)[857] ayetine dayanarak savunur. Zerkeşî'den naklen dilcilerin nehiyde tahyîrin olmayacağı hususunda Mû'tezile ile paralel görüş beyan ettiklerini açıklamıştık. Bâkıllânî, bu görüşe karşı çıkarak bu ayetten tahyîrin reddinin çıkarılmayacağı kanaatindedir. Ona göre bu gibi yerlerde أَوْ lafzı *müşterek* bir lafız olup;و anlamında da kullanılabilir. Dolayısıyla ayet tümünü (cem') ifade ettiği gibi ikisinden birisinden (tahyîr) de ifade edebilir. Buna göre ayette geçen günahkâr ve nanköre itaatin nehyedilmesi أَوْ lafzından dolayı değil harici bir karine olup; nehiy

[854] Bu konu ile ilgili bir misal bulamadık. Kelamcıların usûl tarzları teorik cihetten olduğu için pratik ile ilgili fazla misal vermemişlerdir.
[855] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.322-323.
[856] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s. 183; Zerkeşî, **Bahrü'l-Mûhît**, c.2, s. 436.
[857] **Kur'an-ı Kerîm**, İnsan, 76/24.

ve tahrim önceden geçtiği için ikisine itaatin nehyedilmesine hamledildiğini belirtmektedir.[858] Mesela Arap dili bakımından amir memura "*ne dinarla ne dirhemle sadaka verme"* dediği zaman tahyîr caiz olduğu gibi *"Ali veya (ve) Mehmed'e itaat etme!"* dediği zaman ikisini veya ikisinden birine itaati nehy etmeyi irade etmiş olabilir. Dolayısıyla dil açısından nehiyde tahyîrin olmayacağını söylemek yerinde olmayıp ancak dıştaki (harici) karine ile tahyîrin olmayacağı açıklanabilir.[859]

2. Akıl Açısından Nehyin Tahyîr Gerektirmesi

Bâkıllânî, hüsün-kubuh cihetinden konuya akli açıdan yaklaşan Mû'tezile mezhebi ile tartışır. Bilindiği gibi Mû'tezile mezhebine göre nehyedilen fiiller kabîh olmaları açısından eşittirler. İki fiilde kabîh olup hangisinden kaçınma belli olmadığına göre nehiyde tahyîrin mümkün olmayacağını savunmuşlardır.[860]

Kadî'ye göre fiillerin kabîh olması aklen değil ancak nass ile olmaktadır. Dolayısıyla nehyedilen fiillerde tahyîrin olması ancak şer' cihetinden olmakta olup mükellef onlardan birinden kaçınma ile emri yerine getirmektedir. Ayrıca iki fiilden hangisine zem terettüp edileceği henüz belirlenmemiştir. Zira kabîh olan fiillerin sonucu yergi (zem) doğurur. Dolayısıyla nehyedilen fiillerden hangisinin sonucu yergi (zem) doğuracağı belirlenmediğine göre ancak tahyîr edilerek hüküm gerçekleşmektedir.[861]

3. Maslahat Açısından Nehyin Tahyîr Gerektirmesi

Mû'tezile mezhebine göre Yüce Allah'ın nehyettiği fiillerden bir tanesinin nehyedilip diğerini yapmasının muhal olduğunu belirtir. Onlara göre nehyedilen fiiller mükellefin maslahatı açısından her ikisinden kaçınılması gerekir. Zira kaçınılması gereken fiiller mükellefin zararına olduğundan yasaklanmıştır. Onlar, bu görüşlerini hem şer'in emirlerinin illetlerinde maslahat bulunması gerektiği hem de kelamı görüşleri olan Yüce Allah'a mükellefler için *"en aslah*" olanı yaratması vacip olduğu prensiplerine dayandırmışlardır.[862]

---

[858] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.324.
[859] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.324.
[860] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.182.
[861] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.324.
[862] Basrî, **el-Mu'temed**, c.1, s.182.

Kadî, onların bu tespitlerine iki cihetten karşı çıkar. Birincisi iki fiilden biri tayin olmayacak bir tarzda nehyedilip diğeri nehyedilmemiştir. Ona göre fiillerin mükellef açısından değeri zatı itibariyle değil ona bakan yönüyledir. Ayrıca lafız açısından nehyedilen fiil sadece ikisini aynı anda yapma veya yapmamayı (cem') gerektirmez. Zira fiilin hüsün ve kubuh ile nitelendirilmesi ancak mükellefe yapıp yapmaması ile ilgili bir hüküm belirlendiğinde ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki tahyîr edilen fiilde henüz bir hüküm ortaya çıkmamıştır. Bundan dolayı maslahat ikisinden birini terk etmede olabilir. Dolayısıyla mükellef nehyedilen fiillerden hangisinden kaçınırsa emri yerine getirmiş olmaktadır. İkincisi şer'i hükümlerde maslahat prensibini kabul etmediğini belirterek Yüce Allah'ın emirlerinin illetlerle *ta'lil* edilmeyeceğini savunmaktadır. Zira ona göre Yüce Allah dilediği şekilde mükellefleri emirlerinden sorumlu tutabilir. Ona göre kulları için "*en aslah"* olanı yaratması Yüce Allah'a vacip değildir.[863]

Diğer taraftan iki zıt fiilin yapılmasının muhal olduğunu belirten Kadî, tahyîrin ancak üçüncü bir fiilin olması halinde mümkün olduğunu dolayısıyla iki zıt fiilde tahyîrin gerçekleşmeyeceğini söylemektedir. Zira bu tür fiillerde bir tanesinin yapmaktan başka bir çare olmadığını belirterek nehyetmenin iki zıt fiilde batıl olduğunu beyan etmektedir. Dolayısıyla nehiyde tahyîrin varlığına karşı çıkıldığı takdirde zıt olan iki fiilin aynı anda terk edilmesi mümkün görünmemektedir. Bundan dolayı maslahata dayanarak nehiyde tahyîrin olmayacağı savunulduğu takdirde "susma, konuşma" gibi zıt fiillerin yapılmasında olduğu gibi mutlaka bir tane yapılacaktır. Bu da tahyîrin nehyedilen fiillerde olduğunu göstermektedir. Nehyedilen fiillerin -mükellefin fiillerinden (*mûtemasîl, zıt ve muhâlefe*) hangi kısma girerse girsin- onların Yüce Allah'ın ilminde kabîh olabileceğini ve onları aynı anda emredebildiği gibi ondan kaçınmayı neyhedebileceğini belirten Kadî, güç yetirilmeyen teklif (Teklif-i mâ-lâ yutâk) savunanların aklen iki zıt fiilin aynı anda nehyedilebileceğini ancak şer'de bunun varid olmadığını beyan etmektedir.[864]

[863] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.325.
[864] Bâkıllânî, **et-Tâkrîb**, c.2, s.325.

SONUÇ

İslam hukuku ilahi kaynaklı bir hukuk sistemdir. Bu kaynaklar ise Kur'an ve sünnettir. Müslümanlar Hz. Peygamber (s.a.v)'den günümüze kadar ilahi kaynakların tahrife uğramadığına inanmaktadırlar. Söz konusu kaynakların olası tahrifata karşı ilk indiği ve söylendiği ortamdaki anlamını etkileyebilecek unsurları tespit etmeye çalışmışlardır. Bu amaçla büyük bir titizlikle ilahi kaynakların dili, gramer ve cümle kuruluşları muhafaza edilmeye çalışılmıştır. Usûl âlimleri de dil konularına önem vermişlerdir.

Bir Müslüman için hayatını şer'i hükümler çerçevesinde şekillendirmek çok önemlidir. Bu nedenle şer'i hükümlerden emir ve nehyin bilinmesi çok büyük öneme sahiptir. Zira helal ve haram bu kavramlar esas alınarak belirlenmektedir. Bu nedenle usûl ilminde emrin gereği (mucebî), tekrara, derhal yapmaya (fevr) ve geçerli olmasına (iczâ) delaleti doktorinel bir şekilde işlenmiştir.

İlk dönemden itibaren fakihler Hz. Peygamber (s.a.v) ve fakih sahabeden öğrenmiş oldukları yöntemler ışığında fıkhî meseleleri ele almışlardır. Bu yöntemleri ilk olarak derlemeye çalışan "*er-Risale*" adıyla eser yazan İmam Şafiî olmuştur. İlk dönemlerden itibaren dağınık bir şekilde olan usûl konularını toplayan bu eserden sonra hicri dördüncü asırda mütekellemin usulü yöntemi ile yazılan ve usûl konularını kapsamlı ve sistematik bir şekilde ele alan Bâkillânî'nin *et-Takrîb ve'l-İrşâd* adlı eseridir. Eserin sadece telhis konumundaki "*es-Sağîr*"i günümüze ulaşmıştır. Bâkıllânî'nin *et-Takrîb ve'l-İrşâd* adlı eseri, bilhassa mütekellimin metoduyla eser telif eden daha sonraki usûlcülerin müstağni kalamadığı, onlar için rehber vazifesi gören bir eser olmuştur.

Tezimizde nassların doğru anlaşılmasıyla ilgili lafızların manaya delaleti hususunda farklı bir tavır olan Bâkillânî'nin sahip olduğu vakfiyye veya tevakkuf olarak bilinen düşünce sistemi çerçevesinde onun emir ve nehiy kavramaları hakkındaki görüşlerini belirtmeye çalıştık. Bu kuram çerçevesinde onun emir ve nehiy kavramları hakkındaki düşüncelerini öğrenmekle kalmayıp aynı zamanda yaşadığı dönemde yoğun tartışmalara tanık olduk. Usûl kavramlarının henüz oturtulmaya çalışıldığı bir dönemde bu kavramların nasıl temellendirildiğine Kadî sayesinde vakıf olduk.

Bâkillânî'nin sahip olduğu düşünce sisteminin genel tutumu kitabının birçok yerinde belirttiği gibi usûl konularının zaruri bilgiye dayanması gerektiğidir. Nitekim ona göre bir konu hakkında eğer bir usûl belirlenecekse onun mutlaka zaruri bilgiye dayanması gerekir. Bâkillânî, zaruri bilginin akıl, mütevatir olarak gelen ve manası kesin olarak tespit edilebilen haberler ve icmadan doğduğunu belirtmektedir. Zanni konularda ise tercihi gerektiren başka bir delil bulunmadığı müddetçe anlam konusunda tevakkuf edilmesi gerekir.

Bâkillânî'nin sahip olduğu düşünce sistemi hakkında kısaca bilgi verdikten sonra tezimizde Bâkillânî'nin emir ve nehiy kavramları ile ilgili ulaştığımız kanaatleri maddeler halinde şu şekilde özetlenebilir:

1. Emir taat yönünden emredilenden fiilin yapılmasını talep eden bir sözdür. Buradaki sözden kasıt gerçek anlamdaki söz olmayıp zihinde oluşan manaya işaret etmektedir. Emrin hakikati arzu veya istek şeklinde olmaksızın bir şeyin yapılmasını isteme ve gerekli kılmadır. Kelamın bütün kısımları zihinde oluşan bir mana olup emrin emir oluşu kendi zatından oluşmaktadır. Söz sadece ona delalet etmektedir. Emre delalet eden sadece sıyga olmayıp haber cümlesi de ona delalet edebilir. Haber cümlesi vücûbu gerektirdiği gibi nedbi de gerektirebilir. Emir sadece sıyga ile ifade edilemez.

Emirde rütbe şart değildir. Amir kendisinden daha yüksekte birine emredebilir. Taatın vukû bulup bulmaması ise önemli değildir. Emirde rütbe ve isti'lânın şart olması delil ile tespit edilmesi gerekir. Ancak amirin dengi olan veya daha alt konumdaki birine emretmesi evla ve sahihtir.

Sıyga emrin bizzat kendisi değildir. Söz, işaret ve rumûzler de bizzat emrin kendisi değildir. Ancak sıyga ve sözü edilenler emre delalet ederler.

Emirde irade şartı olmaz. Zira emir zihinde oluşan olan bir mana olup seslerden oluşmamaktadır.

Emrin kendisine has bir sıygası yoktur. Sıyganın mutlak olarak gelmesi ve uyuyan birinden sadır olması durumunda emir olarak anlaşılması gerekir. Ancak kimse bunu emir olarak kabul etmemiştir. Sıyga, dilbilimsel (lugavi) olarak emri oluşturmaz. Zira lugatın oluşumunda zanni bilginin olmaması gerekir. Emir sadece sıygaya bağlanmayacağı gibi karinenin olmamasına da bağlanamaz. Emir sıyga+karine olduğunda karşıt başka görüş de sıyga+ karinenin olmamasını savunabilir. Zira sıyga müşterek anlama vaz′ edilmiştir. Buna göre sıyganın geldiği yerde *vakfetmek* gerekir.

İcâbın tanımı ve mahiyeti, yapılması gerekli ya da terki halinde bedelini terk etmekle ya da ne olursa olsun herhangi bir kayıtla kayıtlanmadan mutlak olarak terki haramlık gerektirdiğinden, *bilfiil boyun eğme ve taatı* gerektiren fiillerdir. Nedb ise fiilin terkinde bizatihi ceza ve günahın ulaşmadığı ve yerine getirilmesinin *taat gerektirdiği* fiildir.

Nedb emredilen (memur bih)dir. Zira nedbde taat sıfatı vardır. Taatın olması ise fiilin emre hamledilmesini gerektirir. Nedb de icab gibi emredilen olduğuna göre sıyganın her iki anlama da hamledilme ihitmali vardır. Sıyganın yalnız birini ifade etmesi ise kesin bilgi gerektiren bir durumdur. Bu konuda kesin bilgi de olmadığına göre ancak karine yoluyla bunlardan birine hamledilebilir.

Mubah emredilen (memurun bih) değildir. Mubahta mutlak izin vardır. Fiilin yapılıp yapılmaması eşit konumdadır. Hâlbuki memurun bih olan fiilde ise yapılmasında sevap terkedilmesinde ise ceza (ikab) vardır. Mubahın teklifi hükümlerden biri olarak kabul edilmesi ise sem' cihetinden sadece ihbari olarak mükellefe izin mahiyetinde sunulması halinde teklifi hükümlerden biri olarak kabul edilebilir. Bunun farz veya nafile gibi mükellefe sunulması halinde ise mubah teklifi hükümlerden sayılmaz.

2. Mutlak emrin karine ile icab veya nedbe hamledilmesi mecazdır. Gerçekte ise emir talep ifade etmektedir.

3. Çoğu usûlcü yasaktan sonra gelen (hazer) emrin ibahaya hamledilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. İbaha emir olmadığı için böyle bir sonuç hatalıdır. Yine yasağın (hazer) emirden önce gelmesi onun ibaha ifade etmesine delil olarak kabul edilemez.

Yasaktan sonra gelen (hazer) sıyganın emir olduğu belirtilse onun ibaha ifade etmesi düşünülemez. Zira ibaha emir değildir. Yasaktan sonra (hazer) gelen sıyga herhangi bir illete bağlanmadan geldiği takdirde önceden sıyga neye hamledilmişse ona hamledilir. Sıyganın icab, nedb ve terğib gibi anlamları ifade etme ihtimali olduğundan mutlak olarak gelen sıyganın durumu için ileri sürülen deliller yasaktan (hazer) sonra illetsiz olarak gelen sıyga için de geçerlidir. Yasaktan (Hazer) sonra illetle beraber gelen sıyganın durumu ise yasağın (hazer) olmadığını gösterir. Dolayısıyla yasaktan (hazer) sonra illetle gelen sıyganın icab, nedb ve ibahaya hamledilmesi ihtimal dâhilindedir. Ancak genellikle yasaktan (hazer) sonra illetle gelen sıyga ibahaya hamledilmektedir.

4. Memurun fiillerinin kendisi ile meydana geldiği fiiller, kulun makdûratında olan ile olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Kulun makdûratında olmayan fiillere onun herhangi bir etkisi ve sorumluluğu yoktur. Kulun makdûratında olan fiillerden ise kendisi sorumludur. Kulun makdûratında olmayan fiillerde kul teklif edilemez. Zira fiilin meydana gelmesi akli olgunlaşma, azalar gibi bunlarla olmaktadır. Mükellefin muhal olan bir fiille teklif edilmesi caiz olup, muhal olan bir fiille teklif edilmesi ise hayat ve akli meleke gibi bir takım şartlara sahip olmasına bağlıdır.

5. Vacibi tamamlayan ek fiilin miktarının azıcık olmasını yeterli olup; bunun sebebi ise ek fiil miktarının bilinmemesi ve bağımsız (müstakil) olarak onun vacip olmamasıdır. Ek fiil miktarı mükellef tarafından bilinirse zaten onunla teklif edilir.

6. Emredilen fiilin miktarı kendisine şamil olduğu kadardır. Vacip fiilin üzerine eklenen ziyade ise vacip olup olmadığı delille anlaşılır. Fiilin üzerine eklenen ziyade vacip olduğu takdirde mükellefin üzerinden zimmeti düşürmez. Mükellef böylece yerine getirmediği fiili iade ya da bir bedel ile yerine getirmiş olacaktır.

7. Fiilin sıfatı fiilin kendisi değildir. Sıfat mevsufun vacipliğine delalet etmez. Sıfat bazen nedb olan fiille geldiği halde kendisi vacip olabilmektedir. Mevsufun vacip veya mendup olması sıfatla değil başka bir delille anlaşılır.

8. Emir bir defa yapma manası taşır. Emrin daha fazla yapılmasının gerekli olup olmadığı bilinmediği için delile ihtiyaç vardır. Emrin birden fazla yapılmasında sayı belirlenmediği için emir müşterek lafız gibi değerlendirilip manaya delaleti hususunda vakf etmek gerekir.

9. Mutlak emrin bir defa ya da sınırlı sayıda yapılmasının savunulması durumunda emir geciktirerek yapabilmeye (terahîye) hamledilir. Ancak emir tekrara hamledilirse geciktirerek yapabilmeyi (terahî) ifade etmez. Vakf etmek de ise terahî olup olmayacağı ile ilgili kesinlik yoktur. Zira henüz mutlak emrin bir defa ya da tekrara hamledilmesi belli değildir.

10. Mukayyet emir de aynı mutlak emir gibi tekrara hamledilemez. İkisi de bir defa yapmaya kesinlikle hamledilir. Şart, sıfat ve zaman fiilin az veya çok yapılmasında etkili değildir.

11. Art arda gelen emrin tekid üzerine geldiği bilindiği takdirde bir defa yapılmasını ifade eder. Art arda gelen (mükerrer lafız) emrin tekid ifade ettiğine dair bir karine yoksa emir sıygası tekrarı ifade eder. Tekrar ancak aynı cins veya anlama gelen lafızlar arasında olabilir. Asıl ihtilâf bu konu ile ilgilidir. Aynı cins veya anlama gelen lafız olmayıp farklı lafızların art arda gelmesi durumunda bunlar farklı birer eylemi ifade eder.

12. Vacip olan fiillerde tercihe açık (muhayyerlik) olabilmesi için hüküm ve vakit bakımından bir birlikteliğin olması ve mükellefin muhayyer olduğunu bilmesi gerekmektedir. Muhayyer bırakılan vacip fiillerin yapılmasında ise vacip hepsine değil belli olmayan birini ifade eder. Bunlardan hangisi yapılırsa vacip yerine gelmektedir.

13. Tercihe açık bir şekilde gelen emir (Tahyîr) söz ve fiille anlaşılır. Fiilin tercihe açık bir şekilde (tahyîr) gelip gelmediği daha açıktır. İki zıt fiilde ise tercih etme (tahyîr) ancak şer' ve akıl cihetiyle anlaşılır.

14. Muhayyer bırakılan fiillerin tercih edilmesinde (tahyîr) mükellef özürsüz olarak dilediğini yapabilir. Mükellefin meşakkat gibi herhangi bir özrü olduğunda, fiillerden biri olmadığında veya bir fiile ulaşmada sıkıntı yaşadığında da tercihten (tahyîr) söz edilebilir. Ancak sıralanmış (mürettep) olan muhayyer fiillerin yapılmasında ise birinci fiil yapılmadan diğerinin yapılması birincinin yerine geçmez. Sıralanmış (mürettep) olan fiillerin tercihinde (tahyîr) herhangi bir özrün olması gerekmektedir. Birinci fiilin yapılmaması durumunda ikincisi birincisine bedel olabiliyorsa tercih edebilme (tahyîr) olabilir. Sıralanmış (mürettep) olan muhayyer fiillerin hepsinin yapılması durumunda sevap olarak bazısı vacip sevabını alabiliyorken diğerlerinde ise nedb sevabı almaktadır.

15. Emrin yerine getirilmesi durumunda iki durum meydana gelebilir. Birinci durum emir, şartları ve sıfatları ile yerine getirildiği takdirde geçerli olmaya (iczâya) delalet edip, kazâ gerektirmez. İkinci durum ise ister mükelleften, ister mükllefin dışından olsun herhangi bir ihlâl meydana geldiği takdirde emir geçerli olmayı (iczâyı) gerektirmeyip kazâyı gerektirir.

16. Hitap, bazı sıfatlara sahip olan mükelleflere olup; mevsufun değişmesi halinde hitabın hükmü değişmektedir.

17. Köle, akıl ve fiilleri yerine getirecek azalara sahip olması gibi mükellefin şartlarını taşıdığından ve efendinin köle üzerinde taabbudî bir hükümde tasarrufu olmadığından hitabın kapsamı içerisindedir. Kölenin hitabın kapsamı dışında olması ancak delille mümkün olur.

18. Hz. Peygamber döneminde olan hitabın geleceği kapsaması ancak karine ve bildirim (tevkîf) ile olmaktadır. Hitap zâhiri olarak sadece o dönemdeki muhatapları kapsamaktadır.

19. Umûma has bir lafzın sabit olması durumunda Hz. Peygamber hitabın altına girmektedir. Ancak bu tür lafızlar umûm ile çoğulu meydana getiren en az miktar (*ekall-i cem'*) arasında müşterektir. Bu konuda da *vakf* etmek gerekir.

20. Hz. Peygamber'e has olan bazı ibadetler onun hitaba dâhil olmayacağına delil olamaz. Zira Hz. Peygamber'in emirlere muhatap olması lafzın zâhirinden değil delillerden anlaşılmaktadır.

21. Hz. Peygamber'e has olan emirlere ümmetin muhatap olup olmaması ancak delil ile anlaşılmaktadır. Zira Hz. Peygamber'e has olan emirlerde sadece Hz. Peygamber muhatap iken bazılarında ise kendisine hitap olmasına rağmen kendisi değil ümmet kastedilmiştir.

22. Hitabın tüm asırları kapsamasını ancak bildirim olan (tevkîf) bir delille anlarız. Zira hitap o dönemde olan mevcut insanlara olmaktadır. Hatta hitap karinesiz bir şekilde gelse sadece o dönem mevcut olanlara olacaktır. Hz. Peygamber döneminde bir şahsa veya bir gruba has olarak gelen hitap daha sonraki dönemleri kapsamaz. Teklifin maslahatlara göre savunanlara göre de bu durum böyledir. Zira teklifin maslahatlara göre geldiğini belirtmek onun kişiden kişiye değişeceğini göstermektedir.

23. Hz. Peygamber dönemindeki hitabın daha sonraki dönemleri kapsayıp kapsamadığı her iki dönem için hükümde ortaklık, bildirim (tevkîf) ya da kıyasla bilinebilir. Hz. Peygamber dönemindeki hitabın daha sonraki asırları kapsadığı dilbilimsel olarak anlaşılmaz.

24. Hz. Peygamber'in umûm olan hitabın altına girmesi ancak delille olmaktadır. Kendisine has olarak gelen hitapların ise sahabeyi kapsayıp kapsamadığı ancak delille anlaşılabilir. Hitabın sahabeyi kapsayıp kapsamadığıyla ilgili fiilin yapılması onlara delil olmamaktadır. Fiilin kendilerini bağlayıp bağlamadığı ise söz ile olabileceği gibi vasıta işaret, onaylama, takrir gibi başka iletişim araçlarıyla olabilmektedir.

25. Hz. Peygamber'in muhataplara yaptığı emrin yapılması gerekir. Emre muhatap olanların ona icabet etmesi vaciptir. Zira Yüce Allah'ın hem Hz. Peygamber'e bir emri yerine getirmesini istemesi hem de muhataplara bu emri yerine getirmemelerini istemesi mümkün değildir. Ancak bunun mümkün olmaması aklen değil şer' iledir.

26. Kâfirler Allah'ı bilme ve Peygamberleri tasdik etmede memurdurlar. Allah'ı bilme ve Peygamberleri tasdik etme kişide zorunlu (izdirari) olarak yer almaz. Kâfirler bütün dini vecibelere ve yasaklara (menhî) iman edenlerde olduğu gibi muhataptır. Sadece Müminleri kapsayan bir lafızla gelen emirlere kâfirler muhatap değildir. Ancak kâfir ve müminleri kapsayan bir lafızla gelen hitaba kâfirler de muhataptır. Kâfirlerin furû meselelerde muhatap olup olmaması akli cihetten belirlenemez ancak şer' cihetiyle belirlenir.

27. Tekrar ve devamı gerektirmeyen emir geciktirerek yapabilme (terahî) ifade eder. Emrin derhal yapmayı (fevri) gerektirip gerektirmemesi ile ilgili vakfı savunmak manasızdır. Vakf müşterek lafızlarda olmaktadır. Emrin derhal yapmayı (fevr) gerektirip gerektirmemesiyle ilgili vakfı savunmanın manasız olmasının sebebi emrin yerine getirmenin öneminden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla emir geciktirerek yapabilmeye (terahî) üzerine hamledilse dahi emrin hemen yerine getirilmesi gereğini yerine getirmek için yeterlidir.

28. Sıyga mutlak olarak gelirse derhal yapmayı (fevri) gerektirmez. Emre sıyga tayin edildiği ve bir vakitle kayıtlanmadığı takdirde افعل (yap) lafzı emrin istenilen bir zamanda yapılabileceğini gösterir.

29. Mutlak emrin geciktirerek yapabilmeye (terahîye) hamledilmesi durumunda vakti meçhul değildir. Mutlak emrin son vakti mükellefin ölmeden önceki zamandır. Mutlak emrin geciktirerek yapabilmeyi (terahî) ifade etmesi için *azm* şarttır. Mutlak emrin ilk vaktinde yapılması gerekir; ancak ona bedelle geciktirilebilir). Bu bedel azm olup vaciptir.

30.Mükellefin ister özürlü ister özürsüz ister kendisinden kaynaklandığı bir sebepten ister kendisi dışında gerçekleşen bir sebepten dolayı olsun vakti belli olan bir fiili vaktinin dışında yapması kazâdır. Kazâ, birinci emrin gereği olarak değil ikinci bir emrin gereğidir.

31. Hasta ve hayızlı kadının özürlü oldukları günlerde oruç tutmaları kendilerine farz değildir. Hasta ve hayızlı kadının daha sonra tuttukları oruç ikinci bir emirle farz olmaktadır. Dolayısıyla buna kazâ denilmesi mecâzendir. Misafir ise orucu tutmakla mükellef olduğu halde o an tutmak veya daha sonra tutmak konusunda muhayyerdir.

32. İade, yapılmış olan fiilin vakti çıkmadan herhangi bir eksiklikten dolayı tekrar edilmesidir.

33. Vacip olan emrin nesh edildikten sonra yapılması caiz değildir. Zira nesh edilen mutlak emrin yapılmasının caiz olması halinde nedb veya ibâhâ hükmünü kazanır. Nesh edilen vacip emrin yapılıp yapılmaması şer' ciheti ile artık belirlenemez. Nesh edilen vacip emrin sonraki durumu akli cihetle belirlenir. Şer'den önceki durumu neyse o durumu alır.

34. İki vacib, vücûbaiyetin kendilerine bağlanması bakımından eşittir. *"en vacip olan"* sıfatı sevap bakımındandır. Yine iki nafile nafile olması bakımından eşittir *"en müekked olan* "sıfatı sevap bakımındandır.

35. Emirde memurun bakî kalması şartı caizdir. Yüce Allah'ın emretmesinde memurun baki kalması şartı emir nesh olmadığı durumunda caizdir.

36. Herhangi bir vakitte ve fiil yapılmadan önce yapılan emre *emr-i i'lâm* denir. Bu gerçekten de emir olup mecâzî anlamda değildir. Emir, hemen yapıldığı takdirde ona *emr-i icab* veya *ilzâm* denir.

37. henüz olmayana (Ma'dûm) yapılan emir *ilzam ve icap* cihetinden olup; mükellef mevcut olduktan sonra teklif şartlarını taşıması gerekir. Emir emr-i i'lâm ve icâb olmak üzere ikiye ayrılmakla beraber emr-i i'lâm henüz olmayan (ma'dûm) için caiz değildir. Zira henüz mevcut olmayana kelamı ezeli i'lâm olarak fayda etmez.

Henüz olmayan (ma'dûm) emri yerine getirmeyle memurdur ancak ona muhatap değildir.

38. Vacibin vücûbaiyetine itikat etmek iki şekildedir. Bunlardan birincisi vacibin yapılmasına *azmetme* ile ona inanma birbiriyle bağlantılıdır. Vacibin yapılmasına devamlı azmetmek ona inanmayı da gerekli kılmaktadır.

39. Tevhit kelimesini ve peygambere inanmayı dille söylemenin devamlı olup olmaması ancak sem'i bir delil olur. Zira dille belirtme sadece iman etmeye delalettir. Tasdik ve ma'rifet kalbin fiillerindendir. İman etme dille söyleme ile gerçekleşmez. Konuşma (nutk) açısından özürlü olanlar da tasdik ettikleri takdirde gerçekte mümindir. İmanı nutk (dille söyleme) etmenin tekrarı sem'i bir delile dayandığına göre salat getirmeyle ilgili de sem'i bir delilin olması gerekmektedir.

40. *Farz-ı aynı* mükellefin her birinin ayrı ayrı yapmak zorunda olduğu emirlerdir. Mükellef bu tür emirleri yerine getirdiği takdirde diğer mükelleflerin yapıp yapmadığına bakılmaksızın farziyeti onun üzerinden düşer. Bir topluluğa veya hususi olarak bir memura gelen emrin zâhirinden topluluğun tümü tarafından yerine getirilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı tüm topluluğu ilgilendiren emirlerin ancak onlar tarafından yerine getirmesiyle emrin gereği gerçekleşir. Bir topluluğa varid olan emirlerin kifâye vasfını kazanabilmesi için bir delil olması gerekmektedir. Emrin kifâye olarak yapılacağına dair bir delil olduğu takdirde topluluktan birilerinin fiili yapması ile teklif, diğerlerinin üzerinden düşmektedir.

41. Bir şeyi emretmek o şeyin aynısıyla nehyetmedir. Emir ve nehyin kendilerine has lafızları yoktur. Zira Allah'ın kelamı zihinde oluşan bir manadır. Emrin zıttının aynısıyla nehyi gerektirmesi onun sadece icab üzerine gelmesini gerektirmez. Nedb de emr edilen (memur bih) olduğuna göre emrin nedb üzerine gelmesi durumunda zıttı da aynısıyla nedbi gerektirir.

42. Nehiy, taat yönünden fiilin yapılmasının terk edildiği bir sözdür. Nehiy zatından dolayı fiilin terk edilmesini gerektiren bir emir olup varlığı lafızlara bağlı değildir.

43. Emir vacip ve nedb olarak ikiye ayrıldığı gibi nehiy de vacip ve nedb olarak ikiye ayrılır. Dolayısıyla onun gereğinin (mûcebi) de icap ve nedbi gerektirir. Nehyin tahrîm veya kerâheti ifade edip etmemesi ancak karine ile bilinebilir.

44. Nehiy tekrar ifade etmediği gibi derhal yapmayı (fevri) de gerektirmez. Emirde süreklilik olmadığı halde nehiyde süreklilik vardır. Dolayısıyla yasaklanan şeyden bir defa kaçınmakla emir yerine gelmez.

Nehiy tekîd ifade etmediği takdirde ikinci bir emir olarak yapılması gerekir. Bu ikinci bir emirdir. Emirden sonra gelen nehiy karinesiz olarak gelen (mücerret) nehiy gibi kabul edilip icâb veya nedbe hamledilme ihtimali vardır. Onun icab ve nedbi ifade etmesi karineye göre olmaktadır.

45. Nehiy, zıttının bir tane olması halinde emredilmiştir. Ancak nehyin zıttının birden fazla olması halinde onun zıtlarının tümü emredilmiş olup; bunlardan birkaçından kaçınmakla nehyin zıttı olan emir yerine getirilmiş olur.

46. Mükellefin fiiline bağlı olarak nehiyde muhayyerlik olup olmayacağı hususunda *tafsilat* vardır. Nehyedilen fiillerin bir kısmında muhayyerlik olabileceği gibi bazılarında olamaz.

47. Nehiy fesâda delalet etmediği gibi vukû bulduğu takdirde sıhhat ve geçerli olmaya (iczâya) da delalet etmez. Nehyin fesâd gerektirmesinin geçersizliği üç delil ile ispat edilebilir.

Nehyin fesâdı gerektirmesi halinde gasp edilmiş bir evde kılınan namazın geçersiz, gasp edilmiş bir bıçak ile kurban kesmek haram olur. İbadetler geçersiz olmadığına göre nehyin fesâdı gerektirdiğine kanaat getirenlerin bu gibi durumlarda memurun mecâzen nehyedildiğini belirtmeleri gerekmektedir. Zira lafızların bir delille vaz′ edildiği manayı ifade etmeleri mecâzı gerektirmektedir.

Dolayısıyla bu gibi durumlarda mecâzın olmadığını savunmak Arapçada mecâzın olmadığını iddia etmek olur. Mecâzen nehyin fesâdı gerektirdiği söylendiği takdirde şer'i hükümlerin hakikat olarak haramı ifade etmesi geçersiz olur. Bu nedenle nehyin dil açısından fesâdı gerektirmesi yerinde değildir.

Şer'i açıdan nehyin fesâdı gerektirdiği ancak üç şekilde savunulabilir. Birincisi nehiyde kaynaklanan durum, ikincisi yasak fiilden (menhî)kaynaklanan durum üçüncüsü şer'de onun fesâdı gerektirdiğine engel bir durum ile olur.

Fiilin zatından dolayı nehyin fesâdı gerektirdiği söylendiği takdirde bid'i talâk ile gasp edilmiş evde kılınan namazın geçersiz olması gerekir. Hâlbuki bunların geçerli olmayı (iczâyı) gerektirdiği âlimlerce savunulmaktadır.

Nehyin fesâdı gerektirdiği nehyedilen emrin delalet ettiği vücûba ve ibâhâyı yok ettiğine dayanılarak savunulamaz. Nehiy vûcûb ve ibâhâya delalet edilmediği takdirde üçüncü bir şık olarak geçerli olmaya (iczâya) delalet ettiği de savunabilirler. İhtilâf nehyin fesâdı veya iczâya delalet edip etmediği ile ilgilidir.

Nehyin fesâdı gerektirdiğine dair icmâ oluşmamıştır. Hangi asırda olursa olsun onun fesâdı gerektirdiğine hükmedenler hata etmiştir. Buradaki hata icamadan değil bireysel görüşlerin neticesinde ortaya çıkan hatadır. Nehyin fesâdı gerektirmediğine dair bir delilin olmadığına gelince sebebin zikredilmesi zikredilmemesinden daha zayıf bir delildir. Zira sebep ancak içinde şüphe barındıran bilgide ortaya çıkar. Delilin zikredilmemesi ümmet arasında o konunun meşhur ve bilinen bir mevzu olduğunu göstermektedir.

48. Nehyin fesâdı gerektirip gerektirmediğini anlamak için yasaklanan fiilin (menhîyyun anh)durumunda değişiklik olup olmadığına bakmak gerekir. Fiilin geçerli olmasını (iczâsı) ve sıhhatını ortadan kaldıran bir şart olduğu takdirde nehiy fesâdı gerektirir. Nehiy fiile bağlanan şartı ortadan kaldırmadığı takdirde fesâdı gerektirmez.

Ulaşılan bu sonuçlar hicri dördüncü asırda ilmi açıdan renkli tartışmaların olduğunu göstermektedir. Mütekellemin usûlcü Bakıllânî'nin zikretmiş olduğu delil ve tartışma noktaları kendisinden sonra birçok usûlcü tarafından kullanılmıştır. Bu bakımdan usûl kaidelerinin teşekkül ettiği bu çağda karanlıkta kalan birçok konunun araşatırılması ve ilim dünyasına kazandırılması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

‘AYNÎ, Ebû Muhammed b. Ahmed, **el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye**, Darü’l-Fikr, Beyrut, 1990.

ABDULLAH MUSTAFA MERAĞÎ, **el-Fethü’l-Mûbîn Fi Tabakâti’l-Usuliyyin**, Matbaatü’l-Ensâr, 1336/1947, Mısır,

ABDÜLAZİZ BUHÂRÎ, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmet b. Muhammed (ö. 730/1330), **Keşfu’l-esrâr an usûli Fahri’l-İslam el-Pezdevî,** thk. Abdullah Mahmud Muhammed Amr, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

ABDÜLMECİD ET-TÜRKÎ, “Mukaddime” Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf (ö. 476/1083), **Şerhu’l-Luma‘**, thk. Abdülmecid Türki, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1988.

AHMED HAYDAR, İmadü’d-din “Mukaddime”, Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (ö. 403/1013**), et-Temhîdü’l evâîl ve’t-telhîsü’l-delâil**, thk. İmadü’d-din Ahmet Haydar, Müessetü’l-Kütübü’l-Sakafiyye, Beyrut, 1987.

ÂMİDÎ, Ebu’l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lEbî (ö. 631/1233), **el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm,** neşr. İbrahim el-Acûz, Daru’s-Sumey'î, Riyâd, 2003.

ANSARÎ, A.S. Bazmee, “Haydarabâd”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi** TDV Yayınları c.17, Ankara, 1998.

APAYDIN, Yunus “Mütercimin Önsözü”, **Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi**, Yunus Apaydın (çev), Klasik yay., Kayseri, 1994.

ARUÇİ, Muhammed "Süleyman b. Cerir", **Diyanet İslam Ansiklopedisi** TDV Yayınları c.38, Ankara, 2010.

AYDIN, Mehmet Akif, Aydın, "Borç" , **Diyanet İslam Ansiklopedisi** TDV Yayınları, c.6, İstanbul, 1992.

AZİMLİ, Mehmet "Sünni Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şiî Hanedân: Büveyhîler" **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, cilt 2, sayı7, 2005.

BROKELMANN, Carl, **GAL**, (Arapça'ya Çev.) Abdülhalim Neccâr, **Tarihü'l-Edebi'l-'Arabi**, Darü'l-Maarif, Kahire, 1977.

BACÎ, Ebû Velîd Süleyman b. Hâlef el-Bacî (ö. 474/1081), **Ahkâmi'l-Fusûl Fi Ahkâm'il-Usûl,** thk. Abdulmecid et-Türkî, Darû'l-Ğarbî'l-İslamî, Beyrut, 1995.

BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), **Târîhu Bağdâd**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

BAĞDADİ, Şehabeddin Ebû Abdullah Yakut b. Abdullah Hamevi Rumi, **Mucemü'l-Buldan,** Darü's-Sadr, Beyrût, 1977.

BÂHÜSEYN, Ya'kûb b. Abdilvahhâb, **et-Tahrîc inde'l-Usûliyyîn ve'l-Fukahâ**, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1414.

BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (ö. 403/1013), **et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr,** thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyz, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1998.

BARDAKOĞLU, Ali, "İade", **Diyanet İslam Ansiklopedisi** TDV Yayınları, c.19, İstanbul, 1999.

BASRÎ, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib (ö.436/1044), **el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh,** thk. Muhammed Hamidullah, Dimeşk, 1964.

BEDEVÎ, Abdurrahman, *Mezahibü'l-İslamiyyîn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1997.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, (ö. 256/869), **el-Camiu's-Sahihi'l-Buhârî,** Darü'l-İbn Kesîr, Dimeşk- Beyrut, 2002.

CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö.370/981), **Ahkâmü'l-Kur'an**, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Darü'l-İhyaü'l-Kütübü'l-'Arabiyye, Beyrût, 1992.

_____,**el-Fusûl Fi'l-Usûl**, thk. Dr.'Uceyl Cabîr Neşmî, Vezaretü'l-Evkâf Veş-Şûnü'l-İslamiyye, Kuveyt, 1994.

CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammad el-Cevherî (ö.400/1009), **es-Sıhâh Tâcü'l-Lüğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye,** thk. Ahmet Abdulğafûr, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut, 1984.

CÛRCÂNÎ, Alî b. Muhammed eş-Şerîf (ö.816/1413), **Kitâbü't-T'arifât**, Mektebetü'l-Lübnân, Beyrut, 1985.

CÛVEYNÎ, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Tâî en-Nîsâbûrî (ö. 478/1085), **el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb, Daru'l-Vefâ, Beyrut, 1997.

_____ , ***et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh***, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Dâru'l-Kitabü'l-İlmiyye, Beyrût, 2003/1424.

_____, **el-İrşâd ila kavâtîî Edilleti fi Usûli'l-'İtikâd**, thk. Muhammed Yusuf Musa, Mektebetü'l-Hanacî, Mısır, 1950.

ÇETİN, Abdurrahman "Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlimindeki Yeri" **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, cilt 3 sayı 1, 1991.

DEBÛSÎ, Ebî Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî el-Hanefî (ö.430/1039), **Takvîmü'l-Edille Fi Usûli'l-Fıkıh**, thk. Şeyh Halil Muhyeddin Elmîs, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2001.

DEMİRCAN, Adnan, "Taî", **Diyanet İslam Ansiklopedisi** TDV Yayınları, c.39, Ankara, 2010.

EBÛ ZUNEYZ, Abdulhamîd b. Ali, **Mukaddime**, Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (ö. 403/1013), **et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr,** thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Zuneyz, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1998.

ED-DİB, Abdulazim, "İmamü'l Haremeyn el-Cûveynî", **Diyanet İslam Ansiklopedisi** TDV Yayınları, c.8, İstanbul, 1998.

el-İSFERÂYÎNÎ, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir b. Muhammed el-İsfahânî el-İsferâyînî (ö. 471/1078), **et-Tebśîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırḳati'n-nâciye 'ani'l-fıraḳı'l-hâlikîn**, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Alimü'l-Kütûb, Beyrut, 1983.

el-MAKBELÎ, Salih Mehdî, **Necâhü't-Talîb li Muhtasârü'l-Mûntehâ li İbn-i Hacîb**, thk. Ahmed b.Hamîd b.Muhammed el-Cûhenî, Darü'l-İbn Hazım, Beyrût, 2010/1431.

EMİN, Ahmet, **Zuhru'l-İslam**, Hindâvî, Kahire, 2012.

FERRÂ, Kadî Ebû Y'alâ b. Ferâ el-Hanbelî (ö. 458/1066), **el-'İdde Fi Usûl'i-l Fıkıh**, thk. Ahmet b. Ali b. Seyr el-Mûbârekî, yy. 1990.

FEYYÜMÎ, Ahmed b.Muhammed b. Ali (ö.770/1368-69), **Misbâhü'l-Münîr**, Mektebetü'l-Lübnân, Beyrût, 1987.

FIĞLALI, Ethem Ruhi, "Gadir-i hûm", **Diyanet İslam Ansiklopedisi** TDV Yayınları, c.13, İstanbul, 1996.

GAZZÂLÎ, Hüccetü'l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b.Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111), **el-Menhûl min Ta'lîkâti'l-Usûl**, thk. Muhammed Hasan b. Mahmûd Heyto, Daru'l-Fikr, Dımeşk, 1980.

_____, **el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl**, thk. Hamza Züheyir Hafîz, Daru'l-Fikr, Medine, 1413.

GÖLCÜK, Şerafeddin, **Bâkıllânî ve İnsanın Filleri**, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.

_____, "Bâkillânî", **Diyanet İslam Ansiklopedisi** TDV Yayınları, c.4, Ankara, 1991.

GÜNER, Ahmet "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik*"* **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 12, 1988.

_____, "Mut'i", **Diyanet İslam Ansiklopedisi** TDV Yayınları c.31, Ankara, 2006.

GÜNEŞ, Kamil, **İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass Bâkillânî ve Kâdî Abdulcebbar'da Kelâmullâh Meselesi Örneği**, İnsan yay., İstanbul, 2003.

HASAN, İbrahim Hasan, **Tarihu'l-İslam es-Siyasi ve'd-Dini ve's-Sekafî ve'I-İctimaî**, (Çev.) Heyet, Kayıhan Yay., İstanbul, 1987.

HATİPOĞLU, Hüseyin **Bâkıllânî Ve İbn Rüşd'de İrade-Fiil İlişkisi**, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstütüsü, Kelam AnaBilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi), İstanbul, 2006.

İBN ASÂKİR, Alî b. el-Hüseyn b. Hibetu'l-lah ed-Dimeşkî (ö. 571/1175), **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî fîmâ Nusibe ile'l-İmâm Ebî'l-Hasan el-Eşarî**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1404.

İBN BERHÂN, Ebü'l-Feth Ahmet b. Ali b. Berhân el-Bağdâdî,(ö.518/1124), **el-Vûsûl İla'l-Usûl**, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zûneyd, Mektebetü'l-Maar'if, Riyâd, 1983.

İBN CEMAÂ, Muhammed b. İbrahîm b. Sâdullâh, **Îdâhu'd-Delil fî Katî Huceci Ehli't-Ta't'il**, thk. Vehbî Süleymân Âvicî el-Elbânî, Daru's-Selâm, Yayın Yok, 1990.

İBN FÂRİS, Ebü'l-Hüseyn Ahmet b. Faris b. Zekeriyâ, **Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luga**, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Şam, Dâru'l Fikr, 1979.

İBN HABÎB, Ebî Cafer Muhammed (ö.245/859), **el-Muhabbîr**, Darü'l-Âfaki'l-Cedide, Beyrut, 2009.

İBN HALLİKÂN, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmet b. Muhammed (ö.681/1282), **Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ehli'z-Zemân**, thk. İhsan Abbas, Daru Sâdır, Beyrut, 1971.

İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ İmâduddin İsmail b. Ömer (ö. 774/1372), **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Dâru'l-Meârif, Beyrût, 1998.

İBN KUDÂME, Ebû Muhammed b.Abdullah b. Ahmet (ö. 620/1223), **el- Muğnî li İbn Kudâme**, Mektebetü'r- Riyadi'l- Hadîsiyye, ty., Riyad.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî (ö. 711/1311), **Lisânü'l-Arab**, Dâru Sâdır, ty., Beyrût.

İBN NECCÂR, Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz el- Fetûhî el- Hanbelî (ö.972/1574), **Şerhü'l-Kavkebi'l- Mûnir**, thk. Dr. Tarık Hammâd, Mektebetü'l-'Abikân, Cidde, 1993.

İBN RÜŞD, el-Hafîd, Ebü'l-Velîd Muhammed (ö. 595/1198), **Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-Mûktesîd**, Darü'l-Selâm, ty, Kahire.

İBN TEYMİYYE, Takiyyüddîn Ahmet b. Abdulhalîm (ö. 728/1327) ***Muvâfakatu Sarîhi'l-Ma'kûl li-Sahîhi'l-Menkûl***, yy., Beyrut, 1985.

_____, Takiyyüddîn Ahmet b. Abdulhalîm (ö. 728/1327), **Mecmû'û-fetava**, Suudi Arabistan Din İşleri ve Evkaf Bakanlığı, Medîne, 2004.

İBN FERHÛN, İbrahim b. Ali b. Muhammed (ö.799/1345) **ed-Dîbâcü'I-Müzheb fi Mârifeti Ulemâi'I-Mezheb**, thk. Muhammed el-Ahmetî Ebû Nûr, Darü't-Turas, ty., Kahire.

İBN-İ MACE, el-Hafîz Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (ö.273/887), **Sünen-ü İbn Mâce**, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Darül Ahyaü'l-Kûtübü'l-Arabiyye, Kahire. ty.

İBNİ TEYMİYYE, Ebü'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî (ö. 652/1254), **el-Mûsevvede**, thk. Muhammed Muhyeddin Abdülhamid, Matbaatü'k-Medenî, Kahire, 1964.

İBNÜ'L-ESİR, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullāh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233), **el-Kâmil fi't-Târih**, thk. Ebi'l-Fidâi Abdullah el-Kadî, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

İBNÜ'L-İMÂD, ŞahabuddinEbü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmet b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî (ö. 1089/1679), **Şeźerâtü'ź-źeheb**, thk. Mahmûd Arnavût, Darü'l-İbn-i Kesîr, Beyrût, ty.

İBNÜ'n-NEDÎM, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk (ö.385/995) **el- Fihrist**, thk. Rızâ Teceddid, Daru'l-Mârife, Beyrût-Lübnan, 1971.

İSFAHÂNÎ, Mahmûd b. Abdurrahman (ö. 749/1349), **Şerhü'l-Minhâc lil Beydavî Fi'İlmi'l-Usûl**, thk. Abdulkerim b. Ali en-Nemle, Mektebetü'r-Rûşd, Riyâd, 1999.

İSFEHÂNÎ, Hüseyn bin Muhammed bin Mufaddal er-Rağıb, **Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân**, thk. Safvân Adnan Dâvûdî, Şâm, Dâru'l-Kalem, 1992.

İSNEVÎ, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî (ö. 772/1370), **Nihayetü's-sul fî şerhi Minhaci'l-vusûl**, 'Alimi'l-Kutubi, Kahîre,1343.

_____**,et-Temhîd fî tahrîci'l-furû' ala'lusûl**, thk. Muhammed Hasan Hayto, Müessetü'r-Risâle, Beyrut, 2008.

KÂDÎ İYÂD, Ebu'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubî (ö. 544/1149), **Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l- Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik**, thk. Abdü'l-Kadir es-Sahrâvî, Matbaatü'l-Fadâle, Mahmudiye, 1403/1983.

KARAMAN, Hayreddin, **Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku**, Ensar Neşriyât, İstanbul, 1985.

KARÂFÎ, , Sihabûddin Ahmet b. İdris (ö. 684/1258), **Şerhü'l-Tenkihü'l- Fûsûl**, Darü'l-Fikir, Beyrût, 2004.

_____, **el-'İkdu'l-Manzûm fi'l-Husûs ve'l-Umûm**, thk. Ahmet el-Hatm Abdullah, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, yy.,1999.

KEHHÂLE, Ömer Rıza, **Mu′cemü'l- MüellifinTerâcimü'l-Mûsannıfi'l-Kûtübü'l-′Arabiyye**, Dâra İhyâü'l- Tûrasi'l-′Arabî, Beyrût, 1957.

KÜÇÜKAŞÇI, Mustafa Sabri ,"Kadirbillah", **Diyanet İslam Ansiklopedisi** TDV Yayınları, c. 24, Ankara, 2001.

MAKBELÎ, Salih Mehdî el-Makbelî, **Necâhü't-Talîb li Muhtasârü'l-Mûntehâ li İbn-i Hacîb**, thk. Ahmed b.Hamîd b.Muhammed el-Cûhenî, Darü'l-İbn Hazım, Beyrût, 2010/1431

MALÎK, Ebu Abdillah Mâlik bin Enes bin Mâlik bin Ebî Âmir b Amr el-Asbahi el-Medenî (ö.179/795), **el-Muvattâ**, yy. 1985.

MERAĞÎ, Abdullah Mustafa Merağî, **el-Fethü'l-Mûbîn Fi Tabakâti'l-Usuliyyin**, Matbaatü'l-Ensâr, Mısır, 1336/1947.

MERÇİL, Erdoğan "Büveyhoğılları", **Diyanet İslam Ansiklopedisi** TDV Yayınları, c.6, Ankara, 1992.

MUHAMMED FUAD ABDULBAKİ, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Ayâti'l-Kur'âni'l-Hakîm,* Kâhire, Daru'l-Hadîs, 1964.

MUHAMMED RAMAZAN ABDULLAH, **el-Bâkıllânî ve aruêhü'l-Kelâmiyyin**, Matbaatü'l-Ümmet, Bağdat, 1986.

MÜSLÎM, Ebû Huseyn Müslim b. Haccâc el- Kûşeyrî en- Neysâbûrî (ö. 261/875), **el-Câmiu's-sahîh**, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân, 1991.

NEMLE, Dr.Abdulkerim b. Ali b. Muhammed, **İthafu Zevi'l-Basâir Bişerhi Ravdati'n-Nâzir fî Usûli'ı-Fıkh**, Dâru'l-Âsime, Riyâd, 1996.

ORAZSAHET, Orazov, **İslam Hukuk Metodolojisinde İmam Serahsî'ye Göre Emir Ve Nehiy**, (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstütüsü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi,) Bursa, 2005.

ÖZEL, Ahmet, "Fıkıh", **Diyanet İslam Ansiklopedisi** TDV Yayınları, c.12, Ankara, 1996.

PEZDEVÎ, Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed (ö.493/1099), **Kenzu'l-vusûl ilâ ma´rifeti'l-usûl** (Abdülaziz Buharî'nin Keşfu'l-Esrâr adlı eser şerhi ile birlikte), Darû saade, İstanbul, 1307.

RÂZÎ, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razî (ö.606/1209), **el-Mahsûl Fi 'İlmi'l-Usûlü'l-Fıkıh**, thk. Dr. Tahâ Cebbâr Feyyâd el-'Alvânî, Müessetü'r-Risâle, yy, 1997.

SÂBÎK, Seyyîd, **Fıkhü's-Sünne**, el-Fethû lî 'İlâmi'l-'Arabî, Kahire, ty.

SAKR, Ahmet **Mukaddime**, Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (v. 403/1013), **İ'cazü'l-Kur'an**, thk. Seyyid Ahmet Sakr, Darû'l-Ma'rîf, Mısır, 1998.

SALTEKİN, Abdülbasit, **Bâkıllânî'nin et-Takrîb Ve'l-İrşâd Adlı Eserinde Tahsîs Kuramı, (**Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstütüsü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, Danışman: Metin Yiğit, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Diyarbakır, 2010.

SERAHSÎ, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmet b. Ebî Sehl (ö. 4830/1091), **Usûlü's-Serahsî**, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Dâru'l-Kutbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

SEM'ANİ, Ebû S'ad Abdü'l-Kerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temimî (ö.562/166**), el-Ensab**, thk. Ve ta'lik: Şeyh Abdurrahman b. Yahya el-Mu'allim el-Yemanî, Mektebetü İbn-i Teymiyye, Kahîre 1980.

SEM'ANİ, Ebû Müzaffer Mansur b.Muhammed b. Abdülcebbâr es-Semâni eş-Şafiî (ö. 489/1096), **Kavâtı´u'l-edille Fi Usûlü'l-Fıkıh**, thk. Dr. Abdullah b. Hafız b. Ahmed el-Hakemî, Mektebetü't-Tevbe, Riyad, 1419.

SEMERKANDÎ, Alaeddin Şemsü'n-Nazâr Ebî Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî (ö. 539/1144), **Mîzânü'l-Usûl Fi Netaici'l-'Ukûl**, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-S'adî, Cami'atü Ûmmü'l-Kûrâ, 1984.

_____,**Tûhfet'ül-Fukâha**, Darü'l-Kitabü'l-İlmiyye, Beyrût, 1984.

SÛBKÎ, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkafî (ö. 756/1355), **Tabakatü'ş-Şafîyetü'l-Kûbrâ**, thk. Abdülfettâh el-Hanavî, Darü'l-Ahyü'l-Kutübü'l-Arabiyye, Beyrut, 2008.

_____, **el-İbhac fi şerhi'l-minhac ala minhaci'l-vusul ila ılmi'l-usul li'l-kadı'l-Beyzavi**, Dar'ul-Kütübi'l-Ilmıyye, Beyrût, 1990.

SUYÛTİ Celaleddin Abu'l Fazl Abdurrahman b. Kemaleddin Ebu Bekr B. Muhammed el-Huzayri, (ö. 911/1505), **Tarihü'l-Hulafâ**, Darü'l İbn Hazım, Beyrut, 2003.

SÜVEYSÎ, Muhammed, "el-Fasî", **Diyanet İslam Ansiklopedisi** TDV Yayınları, Ankara, 1994.

ŞABAN, Zekiyüddîn, **Usûlü'l-Fıkh**, (çev.), İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, Ankara, 2011.

ŞAFİÎ, Muhammed b. İdris (ö. 204/820), **er-Risâle**, thk. Ahmet Muhammed Şâkir, Dâru'ı-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ty.

ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), **İrşadü'l-Fûhul İla Tahkikî'l- Hak Min 'İlmi'l-Usûl**, thk. Samî b. Arâbî el-Eserî, Daru'l-Fadile, Beyrût, 2000.

ŞİRÂZÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf (ö. 476/1083), **Şerhu'l-Luma'**, thk. Abdülmecid Türki, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut,1988.

_____,**et-Tebsîre Fî Usûlü'l-Fıkıh**, thk. Dr. Muhammed Hasan Hayto, Darü'l-Fikr, Dimeşk, 1980.

TÛFÎ, Ebü'r-REbî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî (ö. 716/1316), **Şerĥu Muĥtaśari'r-Ravża**, thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî, yy, 1998.

TUNÇBİLEK, Hasan Hüseyin, "Ebû Bekir Bâkıllânî Hayatı ve Bazı Kelamî Görüşleri *"*, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 4, 1998

YILDIZ, Kemal ve YILDIRIM, İlyas "El-Bâkillanî'ye Atıfları Çerçevesinde el-Gazzâlî'nin Fıkıh Usûlünde Muhakkikliği" **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** sayı 32, 2012.

YİĞİT, Metin, **İlk Dönem Hanefi Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, İz yay., İstanbul, 2009.

YÜRDAGÜR, Metin "Kadî Abdu'l Cebbâr", **Diyanet İslam Ansiklopedisi** TDV Yayınları, c.24, Ankara, 2001.

_____, "Haşviyye", **Diyanet İslam Ansiklopedisi** TDV Yayınları, c.16, Ankara, 1997.

_____, "Devir", **Diyanet İslam Ansiklopedisi** TDV Yayınları, c.9, İstanbul, 1994.

ZEHEBÎ, Şemsu'd-Dîn Muhammed b. Ahmet b. Osman (ö. 748/1347), **Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm**, thk. Ömer Abdu's-Selâm Tedmirî, c.28 Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1987.

_____, **Siyerü A'lamü'n-Nûbelâ**, thk. Şuayb Arnavutî, Muessetü Risale, Beyrût, 1996.

ZEMÂHŞERÎ, Ebül Kasım Cârûllah Mahmud bin Ömer bin Ahmet, (ö.467/538**),el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekâvil fi vücuhi't-te'vil**, thk.

Şeyh Adîl Ahmet Abdü'l-Vedûd-Şeyh Ali Muhammed Mûavvîz, yy. Riyâd, 1998.

ZERKEŞÎ, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillah (ö. 794/1392), **el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh**, Vezaretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1992.

_____,el-Mû'teber Fi Tahrici Ehadisi'l-Minhâc ve'l-Muhtasâr, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefî, Darû'l-Erkâm, Kûveyt, 1984.

ZEYDÂN, Abdülkerim, **İslam Hukukuna Giriş**, (çev.), Ali Şafak, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2011.

ZİRİKLÎ, Hayreddin (ö. 1976), **el-A'lâm Kâmusu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'rabîn ve'l-Müşrikîn**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002.

ZUHAYLÎ, Vehbe, **el-fıkhü'l-İslamî ve Edilletüh**, Darü'l-Fikr, Dımaşk, 1maşk, 1985.