

EBÛ BEKİR RAZİ EL-CESSÂS VE EBU İSHAK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN EMİR VE NEHİY KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİNİN EL-FUSÛL Fİ'L USÛL, LÜMA', VE TABSIRA FÎ USÛLİ'L-FIKH BAĞLAMINDA KARŞILAŞTIRILMASI

COMPARISON OF ABÛ BAKR RÂZÎ AL-JAŞŞÂŞ AND ABÛ ABÛ İŞHÂQ AL-SHİRÂZÎ'S OPINIONS ON AMR AND NAHY IN CONTEXT OF AL-FUŞÛL Fİ'L UŞÛL, LUMA', AND TABSIRA Fİ USÛLİ'L-FIQH

İSMAİL YILMAZ

DR. ÖĞR. ÜYESİ., GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ İSLAM HUKUKU ANABİLİM DALI
ASST. PROF., UNIVERSITY OF GAZİANTEP FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF ISLAMIC
LAW SCIENCE
GAZİANTEP, TÜRKİYE

ismailyilmazmisri@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-1447-0842>

NURAN KÜLEÇ

DOKTORA ÖĞRENCİSİ, GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ İSLAM HUKUKU
ANABİLİM DALI
PH.D. STUDENT, UNIVERSITY OF GAZİANTEP FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF
ISLAMIC LAW DEPARTMENT
GAZİANTEP, TÜRKİYE

nurcankulec461@gmail.com

<http://orcid.org/0009-0005-8328-2297>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1267351>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
18 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Accepted
22 Haziran / June 2023

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Yılmaz, İsmail – Küleç, Nuran, "Ebû Bekir Razi el-Cessâs ve Ebu İshak Eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Konusundaki Görüşlerinin el-Fusûl Fî'l Usûl, Lüma', ve Tabsira Fî Usûlî'l-Fikh Bağlamında Karşılaştırılması [Comparison of Abû Bakr Râzî Al-Jaşşâş And Abû Abû İshâq Al-Shîrâzî's Opinions On Amr And Nahy In Context Of Al-Fuşûl Fî'l Uşûl, Luma', And Tabsira Fî Usûlî'l-Fiqh]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 10/1 (Haziran/June 2023): 225-253.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



EBÛ BEKİR RAZÎ EL-CESÂS VE EBU İŞHAK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN EMİR VE NEHİY KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİNİN EL-FUSÛL FÎ'L USÛL, LÛMA; VE TABSIRA FÎ USÛLİ'L-FIKH BAĞLAMINDA KARŞILAŞTIRILMASI

Öz

Hiç şüphesiz emir ve nehiy, usul-ı fikhin en önemli konularının başında gelmektedir. Zira, emir ve nehiy konusunun gerektiği şekilde tahkik edilmesi Allah'ın kullarına olan hitabındaki maksadın anlaşılmasında önem arz etmektedir. Fıkıh Usûlü ekollerinden Fukaha ve Mütetekellimin ekolleri arasında emir ve nehyin anlaşılmasında farklılıklar bulunmaktadır. Mezhepler arasında hatta mezheplerin kendi içlerinde farklı görüşlere rastlamak mümkündür. Emrin tanımı, sığısı, gereği ne zaman ve ne miktarda yerine getirilmesi gerektiği, emrin ve nehyin zıtlarına hangi hükmün bağlanıp bağlanmayacağı gibi meseleler usûl âlimleri arasında tartışılan konuların başında gelmektedir. Hanefî usûl âlimlerinin önde gelen isimlerinden biri olan Ebû Bekir Razi el-Cessâs (v. 370/981)'in *el-Fusûl fi'l Usûl'u* Hanefî hukuk sisteminde önemli bir yere sahip olan eseridir. Aynı şekilde Şafîî usûl geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri olan Ebû İshak eş-Şîrâzî (v. 476/1083)'nin *Lüma', Şerhü'l Lüma'* ve *Tabsira fi Usûli'l-Fikh* isimli eserleri de Şafîî Hukuk literatüründe önemli bir yere sahiptir. Bu iki âlimin emir ve nehiy konusundaki görüşünün belirlenmesi ve birbiriyle karşılaştırılması önem arz etmektedir. Bu çalışmada, adı geçen iki âlimin görüşlerinin karşılaştırılması sırasında her iki gelenekten gelen diğer alimlerin görüşlerine de -zaman zaman yer verilmiştir. Bu iki âlimin emir ve nehiy konusundaki görüşleri hem mensup oldukları mezhebin görüşlerini yansıtmaları açısından hem de diğer mezhepler içerisindeki farklı görüşlerin aktarılması bağlamında önem arz etmektedir. Emir ve nehiy kavramları ve bu kavramların ihtiva ettiği alt başlıklar Cessâs ve Şîrâzî tarafından ele alınmıştır. Emir konusunda öncelikle emrin tanımı, kapsamı ve emre mahsus sığa konularında görüşler öne sürülmüştür. Emrin tanımlanması hususunda dikkat çeken noktalar emreden kişinin konumu, emir lafzında bir gerekliliğin bulunması ve emirde irade problemidir. Aynı şekilde Kur'an'da emir sığısıyla varid olan tüm lafızların hakikat anlamında mı mecazen mi emir olarak isimlendirilmesi gerektiği konusu ele alınan alt başlıklardan biridir. Yine emir lafzının varid olduğu zaman kimlere hitap ettiği, herhangi bir şart, vasıf vb. bir kayıttan soyut olarak varid olmuş emrin hükmünün ne olması gerektiği, bunun zıddı olarak bir şarta, vasa veya zamana bağlı olarak emredilen lafızların hükmü, emrin yerine getirilme zamanı, mutlak olarak varid olan emir lafzının bir defa yapılmakla gereğinin yapılmış olacağı mı yoksa mutlak emrin birden fazla yapılmaya mı delalet ettiği emir kapsamında ele alınan meselelerdendir. Emir konusunda Cessâs ve Şîrâzî tarafından ele alınan konulardan bir diğeri de zamana bağlı emrin vakti içerisinde yerine getirilmemesi durumunda kazasının ikinci bir emirden sonra mı, yoksa ikinci bir emir beklenmeksizin mi yapılması gerektiğidir. Yemin kefaretinde olduğu gibi belli bir sıraya riâyet edilerek yerine getirilmesi gereken (tertip) emrin durumu, aynı şekilde zıhar kefaretinde mükellefe kendisine sunulan seçenekler arasında birini yerine getirmesi (tahyir) istenildiğinde emrin durumu emir konusunda tartışılan konulardandır. Cessâs ve Şîrâzî tarafından emre hangi hükmün bağlanacağı araştırıldığı gibi emrin zıddına hangi hükmün bağlanacağı ve bunun devamı olarak bir tane zıddı olan emir ve birden çok zıddı olan emrin zıddının hükmü de ele alınmıştır. Aynı şekilde nehiy konusu da birçok hususta emirle aynı olmakla birlikte, nehye has olan, Cessâs ve Şîrâzî'nin değindiği önemli meselelerin başında; Şîrâzî'ye göre mutlak olarak varid olan nehiy sığısı, emrin aksine derhal terk etmeyi ve sürekliliği gerektirir. Cessâs emir konusunda ileri sürdüğü görüşlerden farklı olarak nehyin derhal ve ebediyen haramlığa delalet ettiği hususunda Şîrâzî ile aynı görüştedir. Aynı şekilde mutlak nehyin ibadet ve muamelat ayrımı olmaksızın haricî bir karine

bulunmadıkça nehyedilen şeyin fesada haml edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Şîrâzî de Şafîi fukahasının çoğunluğunun görüşü olan mutlak nehyin neyh edilen hususun fesada delalet ettiği görüşünü tercih ettiğini ifade etmektedir. Cessâs'a göre nehyin tek bir zıddı varsa bu o zıddın emredilmesi anlamına gelmektedir. Fakat nehyin birden çok zıddı var ise bu bütün zıtlarının emredilmesi anlamına gelmez, çünkü nehyin zıtlarının içerisinde ibahaya veya nedbe hamledilmesi gerekenler olabilmektedir. Şîrâzî' de nehyin bir tek zıddı varsa o zıddın emre hamledilmesi gerektiği konusunda Cessâs'la aynı fikirdedir. Ama nehyin birden çok zıddı var ise Şîrâzî'ye göre bu zıtlardan yalnızca bir tanesi emredilmiş demektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Emir, Nehiy, Cessâs, Şîrâzî

COMPARISON OF ABŪ BAKR RÂZĪ AL-JAŞŞÂŞ AND ABŪ ABŪ İSHÂQ AL-SHĪRÂZĪ'S OPINIONS ON AMR AND NAHY IN CONTEXT OF AL-FUŞŪL FĪ'L UŞŪL, LUMA', AND TABSIRA FĪ USŪLĪ'L-FIQH

Abstract

Undoubtedly, the method of order and prohibition is one of the most important issues of fiqh. For, the proper investigation of the issue of orders and prohibitions is important in understanding the purpose of Allah's address to his servants. There are differences in the understanding of command and prohibition between the schools of Fiqh and mutakallimûn. It is possible to come across different views among the sects and even within the sects themselves. At the beginning of the differences in this regard, issues such as the definition of the order, its capacity, when and how much it should be fulfilled, and which decree should be attached to the opposites of the order and prohibition are among the issues that have been discussed among the scholars of methodology. The al-Fuşûl fî'l Uşûl of Abu Bakr Razi al- Jaşşâş (d. 370/981), one of the leading scholars of Hanafi methodology, is a work that has an important place in the Hanafi legal system. Likewise, the works of Abu Ishaq al-Shirazi (d. 476/1083), one of the most important representatives of the Shafii method tradition, named Luma', Sherhu'l Luma' and Tabsira fî Uşûl'l-Fiqh have an important place in the Shafii Law literature. It is important to determine the views of these two scholars on command and prohibition and to compare them with each other. In this study, during the comparison of the views of both scholars, the views of other scholars from both traditions are also included. The views of these two scholars on command and prohibition are important both in terms of reflecting the views of the sect they belong to and in the context of conveying different views within other sects. The concepts of order and prohibition and the sub-headings of these concepts are handled by al-Jaşşâş and al-Shîrâzî. Regarding the order, firstly, opinions were put forward on the definition of the order, its scope and the capacitance of the order. The remarkable points regarding the definition of the order are the position of the person ordering, the existence of a necessity in the wording of the order, and the order is a problem of will. Likewise, the issue of whether all words in the Qur'an with the capacity of command should be named as orders, in the sense of truth or metaphor, is one of the sub-headings of the order. Again, when the word of the order is in existence, to whom it is addressed, any conditions, qualifications, etc. What should be the verdict of the order that has arisen abstractly from a record, on the contrary, the decree of the words ordered depending on a condition, qualification or time, the time of execution of the order, the necessity of making the absolute word of the order once, or whether the absolute order has been fulfilled more than once. It is one of the issues dealt with within the scope of the order, which it indicates to be done. Another issue discussed by al-Jaşşâş and al-Shîrâzî regarding the order is

whether the accident should be done after a second order or without waiting for a second order if the time-bound order is not fulfilled in time. As in the expiation of the oath, the status of the order (arrangement) that must be fulfilled by following a certain order, and the status of the order when the taxpayer is asked to fulfill one of the options offered to him (tahyir) in the zihar expiation, are among the issues discussed in the subject of the order. al-Jaṣṣāṣ and al-Shīrāzī investigated which decree to be attached to the order, as well as which decree to be attached to the opposite of the order, and as a continuation of this, the command of the order with one opposite and the opposite of the order with more than one opposite were also discussed.

Keywords: Islamic Law, Amr (Command), Nahy (Prohibition) al-Jaṣṣāṣ, al-Shīrāzī

GİRİŞ

İslam hukuk sisteminde emir ve nehiy konusu fūru fıkha yansıması bakımından en önemli konularından biridir. Emrin sigası, ifade ettiği mana, fevre veya tekrara delalet edip etmemesi, emrin ve nehyin zıddına bina edilecek hükümler gibi meseleler önem arz etmektedir. Makalede emir ve nehiy konusu Ebû Bekir Razi el-Cessâs (ö.305/917)'ın *el- Fusûl fi'l Usûl*'u ve olan Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 450/1058)'nin *Lüma ve Şerhu'l-Lüma* isimli eserlerindeki görüşleri karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Bu iki âlimin seçilmesinin sebebi Hanefi ve Şafî mezhepleri geleneğinde önemli bir yere sahip olmalarıdır. Ayrıca Ebu İshâk Şîrâzî'nin usûl eserlerinde Cessâs'ın hocası Ebu'l Hüseyin el-Kerhî (ö.340/952)'ye çokça atıfta bulunması, Kerhî'nin usûl görüşlerini derlediği "*el-Usûl*" isimli risalesinin dışında bir eserinin bulunmaması onun önde gelen talebesi olan Cessâs'ın *el- Fusûl fi'l Usûl* isimli eserinin seçilmesinde önemli rol oynamıştır.

Emir, Araççada أمر fiilinden türeyen bir mastardır. Çoğulu أوامر olup talep etmek anlamına gelmektedir.¹ İsim olarak ise أمر çoğulu أمور olup olay anlamına gelir.² Emir kelimesinin iki farklı çoğul anlamı, onun iki farklı anlamına işaret etmektedir. Emir kelimesinin terim anlamı ise fıkıh usûlü alimleri arasında tartışılan konulardan biridir. Bu farklılık fukâhanın emir tanımlarına da yansımıştır. İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö.478/1083), *Varakât* isimli eserinde emri "*Bir kimsenin rütbe olarak daha altta olan bir kimseden bir fiili yapmasını, vücûbiyet yoluyla sözle istemesidir.*" şeklinde tanımlayarak emreden kimsenin konum olarak daha altta olmasını, emrin

¹ Ahmed b. Muhammed b. Ali Feyyumî, *Misbâhu'l-Munîr fî Garîbi şerhi'l Kebir* (Beyrut, Mektebetü'l-İlmiyye, 2012), 6/26

² Ebu'l Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Manzûr, *Lisânu'l- Arab* (Beyrut, Daru's Sadr, ts), 4/26-27; Mecduddin Ebu Tahit Muhammed b. Ya'kub Firûzâbâdî, *Kâmusu'l Muhîr* (Beyrut, Mektebetü'l-müessesetü'r-Risâle li'n-Neşr, 2005), 1/344.

sözle yapılmasını ve emrin zorunluluk ifade etmesini şart koşmaktadır.³ Cüveynî, *el-Burhan* isimli eserinde ise “Emredilen kimsenin emredilen hususu yapmasını gerektirici” söz şeklinde tanımlamıştır.⁴ Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (505/1111)’in emir tanımı da Cüveynî’nin *el-Burhan* isimli eserindeki emir tanımıyla aynıdır.⁵

Emrin iki farklı açıdan tanımlanabileceğini düşünen Serahsî ise filoloji bakımından emrin “Birine bir şeyi ‘yap!’” olarak, bir usûl terimi olarak ise “Kendisiyle eşit veya daha alt seviyedeki birine yapılan hitap” şeklinde tarif etmektedir.⁶ Serahsî’nin emir tanımına bakıldığında onun emir tanımında emreden kimsenin, emrettiği kişiyle aynı veya daha alt konumda olmasına dikkat çektiği görülmektedir. Şevkânî (ö.1250/1834)’nin de aralarında olduğu bazı alimler emri “İsti’la yoluyla fiilin talebine delalet eden lafız” şeklinde tarif etmektedir.⁷ Tarifte geçen “isti’la” emreden kişinin daha üst seviyede olduğunu göstermektedir.

Nehy, emrin zıttı olup sözlükte; geri durmak, uzaklaştırmak, yasaklamak, mani olmak anlamlarına gelir.⁸ Terim olarak nehy, “Kendinden aşağı olan bir kimseden bir fiili terk etmesini istemektir”. Başka bir tarif ise “birinin başkasına isti’la yoluyla geri durmasını talep etmesidir”⁹

Emir ve nehy tanımında olduğu gibi emri ve nehyi içeren diğer konular da da usûl âlimleri arasında fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Emir ve nehy konusunda ele alınan ve tartışılan konular ise emrin tanımı, sığası, emir olarak değerlendirilecek veya değerlendirilemeyecek ifadeler, emrin fevre delalet edip etmediği, emir lafzının gereği, bir vakte bağlı olarak varid olan emir lafzının durumu, emir lafzının tekrara delalet edip etmediği, tertip ve tahyîr içeren emir lafzının durumu, emrin ve nehyin zıddına hangi hükmün bağlanacağı, nehyin fesada delaleti gibi meselelerdir. Bu çalışmada Cessâs

³ İmâmü'l Haremeyn Ebi'l Meâli Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf Cüveynî, *Varakât* (Riyad, Darü'l Samîi,1996), 10.

⁴ İmâmü'l Haremeyn Ebi'l- Meânî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, Cüveynî, *el-Burhân fî Usûlü'l Fikh*, thk. Salih b. Muhammed b. Utah (Beyrut, Darü'l Kütübü'l- İlmiyye, 1999), 1/63.

⁵ Ebü Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mustasfâ min İlmi'l Usûl*, thk.Şeyh İbrahim Muhammed Ramazan (Beyrut, Daru'l Erkam b. Erkam, ts), 1/738.

⁶ Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebü Sehl es-Serahsî , *Usûlü's-Serahsî* thk.Ebu'l Vefâ el-Afgani (Beyrut, Dârü'l- Kütübü'l İlmiyye, 1973) 1/9.

⁷ Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzi, *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir Fiyad el-Ulvânî (Beyrut, Müessesetü'r-Risâle,1997), 2/71; Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi el- Âmidî, *el-İhkâm fî Usûlü'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afîfi (Beyrut, Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 2/140; Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûlü'l-Pezdevi* (Beyrut, Daru'l Kütübü'l-İslâmî, ts.), 1/101; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hâk min 'ilmi'l-uşûl* (Beyrut, Daru'l Kütübü'l-Arabiyye, 1999), 1/276; Zeynuddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, İbnu'l Aynî, *Şerhu Metnü'l Menâr*, thk. Alâ Semîr Tuhi Tavvâf (Dimeşk, Daru'l Beyrutî, 2010), 40.

⁸ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut, Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 1983), 1/56; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15/343.

⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/15; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/140; İbnu'l Aynî, *Şerhu Metnü'l Menâr*,73.

ve Şîrâzî'nin bu konular hakkındaki görüşleri kıyaslanacaktır. Öncelikle bu iki âlimin emrin tanımı, kapsamı ve sığısı konularındaki görüşleri aktarılacaktır.

1. EMİRLE İLGİLİ TARTIŞMALI MESELELER

1.1. Emrin Tanımı ve Sığısı

Emrin tanımı ve sığısı, onun içerdiği mana ve hükümleri de yansıttığından emrin fukâha tarafından nasıl tanımlandığı ve emre özel bir sığınan olup olmadığının bilinmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda Cessâs ve Şîrâzî'nin emri nasıl tanımladıkları ve emre mahsus bir sığa bulunup bulunmadığı konusundaki görüşlerine değinilecektir.

Cessâs emri “*Emir bir kimsenin rütbe olarak kendisinden alttaki bir kimseye ‘yap’ demesidir*” şeklinde tanımlamıştır.¹⁰ Şîrâzî Şafiîlerden emir tanımına “vücûbiyet yoluyla” eklemesini yapanların bulunduğunu aktardıktan sonra emri “*Bir kimsenin kendisinden konum olarak daha altta olan kişiden, bir şeyi yapmasını sözlü olarak talep etmesidir (istidâ)*” şeklinde tarif etmiştir.¹¹ Şîrâzî, bu tanımla üst makama hitaben yapılan emirleri hakiki emir kapsamında değerlendiren Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî’ gibi Şafiî fukahasının önde gelen alimlerinden farklı bir görüş benimsemiştir.¹² Cessâs ve Şîrâzî'nin emir tanımlamalarına bakıldığında her ikisinin de Mutezilâden Kâdî Abdilcebbar (ö.415/1025)’in “Fiili daha aşağı konumda olan birinden sözlü olarak irade etmektir.”¹³ şeklindeki emir tanımına uygun olarak emirde istidâ şartını aradıkları ve emir lafzının muhataba denk veya alt konumda bir kimseye yöneltilmesi gerektiğini kabul etmektedirler.¹⁴ Fakat Şîrâzî, Kâdî Abdilcebbar’ın emir tanımında geçen irade şartını kabul etmemektedir.¹⁵

Cessâs emir lafzının yedi farklı biçimde varid olabileceğini belirtmiştir. Bu biçimlerden altı tanesi konum olarak üstte olan bir kimsenin kendisinden daha altta olan bir kimseye yaptığı hitaptır. Bunların birincisi “*Namazı kılın, zekâtı verin*”¹⁶ ayetinde olduğu gibi gereklilik (icap/farz) ifade eder, ikincisi, “*İyilik yapın, şüphesiz Allah iyilik yapanları sever*” ayetinde geçtiği şekilde

¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, thk. Acil Câcım en-Neşimî (Kuveyt, Vizaretü'l-Evkâf ve Şuûnî'l-İslamiyye,1994) 2/79.

¹¹ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Lüma' fî Usûl-u Fıkh*, thk. Abdulkadir Hatib Hasan (Bahreyn, Mektebetü Nizam Ya'kubi'l Hâs, 2013), 93; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Şerhu'l Lüma*, thk. Abdülmecit et-Türkî (Tunus, Dârü'l Garbi'l İslâmî, 2012), 1/191.

¹² Cüveynî, *el- Burhân*, 1/203; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 3/119; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/30.

¹³ Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Taha Huseyn -İbrahim Mezkur (Ts.Yy.) 17/108.

¹⁴ Ebû'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l -Hamse*, tkh. Abdulkerim Osman (Kahire, Mektebetü Vehbe, 1988), 141.

¹⁵ Şîrâzî, *et- Tabsıra fî Usûl-il- Fıkh*, thk. Naci Suveyd (Beyrut, Mektebetü'l Asriyye, 2011), 11-12.

¹⁶ Bakara, 2/ 43, 83, 110; Nur, 24/56; Müzemmil, 73/20.

bir şeyin yapılmasının iyi ve güzel olduğunu (mendup), üçüncüsü, “*Alış-verişlerinizde şahit tutunuz*” şeklinde daha iyi ve daha güzel olana yönlendirme (irşad) içindir. Emir lafzının üstten alta doğru varid olmasının dördüncü türü “*Cuma namazını kıldıktan sonra yeryüzüne dağılın*”¹⁷ ve “*İhramdan çıktıktan sonra avlanın*”¹⁸ ayetlerinde geçen emirler ibaha ifade etmek üzere varid olmuştur. Beşincisi ise “*Onun benzeri bir sûre de siz getirin*”¹⁹ ayetinde geldiği üzere Allah’ın müşrikleri aşağılama (takri’) ve ta’ciz için hitapta bulunmasıdır, altıncısı yine Allah’ın “*Dilediğinizi yapın*”²⁰ ayetinde müşrik ve kafilere vaid ve tehdit için vaz’ ettiği emir lafızlarıdır. Yedincisi ise bir kulun Allah’a “*Beni bağışla, bana merhamet et*” ifadelerini örnek vermekte ve bu konumdaki emrin talep anlamına geldiğini ifade etmektedir.²¹

Cessâs, hocası Ebu’l Hasan el- Kerhî’den²² nakille emrin sadece vücûbiyet ifade etmesi hâlinde hakiki emir olarak isimlendirilebileceği, vücûbiyet ifade etmeyen diğer lafızlarda ise mecazi emir olarak isimlendirileceği görüşüne delil olarak emri yerine getirmeyen kimseye asi denildiğini, Hz. Musa’nın kardeşi Hz. Harun’a hitaben “*Emrime asi mi oluyorsun*”²³ lafzını ve yine Allah’ın şeytana “*Sana emrettiğim zaman secde etmeni engelleyen nedir*”²⁴ ayetlerini göstermektedir.²⁵

Şîrâzî ise fiil yoluyla yapılan emrin ancak mecazî emir olacağını kabul etmiştir. Daha önce ‘*Tabsıra*’ isimli kitabında dile getirdiği kişinin fiillerini ifade eden emrin hakikat yoluyla emir olarak adlandırılması gerektiği²⁶ görüşünden, kişinin fiili ve sözlü tasarrufları arasında farklılık bulunduğu gerekçesiyle vazgeçmiştir.²⁷ Şîrâzî, Cessâs’la aynı görüşü benimseyerek emir lafzının sadece vücûp ifade ettiği zaman hakiki anlamına yorumlanabileceğini, Mu’tezil’den Ebu’l Kâsım Abdullah el-Belhî (319/931)’nin hilâfına ibaha hükmündeki lafızların emir olarak adlandırılmayacağını, zira Arap örfünde efendinin kölesine dinlenme hususunda izin vermesine emir denilmediğini belirtmektedir. Şîrâzî’ye göre bu anlamla vaz’ olunmuş lafızlara emir değil teşvik denilebilir. Aynı şekilde Fussilet Suresi 40. ayetinde “*Di-*

¹⁷ Cuma, 62/10.

¹⁸ Maide, 5/2.

¹⁹ Hud, 11/13.

²⁰ Fussilet, 41/ 40.

²¹ Cessâs, *el- Fusûl fi’l Usûl*, 2/81.

²² Ebü’l- Hasan Ubeydullah b. el- Hüseyin b. Dellâl el- Kerhî (ö.317/929) hakkında geniş bilgi için bkz. Yunus, Apaydın, “Kerhî” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV, 2022), 25/285-287.

²³ Taha, 21/93.

²⁴ Araf, 7/12.

²⁵ Cessâs, *el- Fusûl fi’l Usûl*, 2/83.

²⁶ Şîrâzî, *et- Tabsıra*, 14.

²⁷ Şîrâzî, *Şerhu’l Lüma*, 1/192; Şîrâzî, *Lüma*, 93

*lediğinizi yapın*²⁸ gibi tehdit içeren, Hud Suresi 13. ayetinde “*Onun benzeri bir sûre de siz getirin*”²⁹ gibi ta’ciz ifade eden lafızlar istid’a olmadığından emir olmayacağı görüşündedir. Şîrâzî, Cessâs’tan nakledilen, bir kimsenin daha altta olan kimseye emir lafızlarıyla hitap etmesinin istek ve sığınma anlamına geleceğini, denk olan kimseler arasında da emretmenin olmayacağını savunmuştur.³⁰

Cessâs ve Şîrâzî dilde emir sığısı için bir lafız bulunduğu ve bu sığınan da “if’al” (yap) lafzı olduğunda hem fikirdirler. Şîrâzî, Eş’arilerin dilde emir için vaz’ edilmiş bir sığa bulunmadığı şeklindeki görüşünü eleştirerek dilcilerin kelimeleri emri de kapsayacak şekilde dört kısma ayırdıklarını ve bunun da dilde emir için vaz’ olunmuş bir sığa olduğuna delalet olarak değerlendirileceğini belirtmektedir.³¹ Cessâs da bu konuyu dil bakımından değerlendirerek bütün kavramlara ait bir sığa vaz’ olduğu gibi bir kimsenin başka birine emretmek istediğinde bir lafza ihtiyaç duyduğunu bunun da “if’al” sözü olduğunu savunmaktadır.³²

Cessâs ve Şîrâzî’nin, Kâdî Abdilcebbar gibi emirde istid’a yani fiilin daha aşağı konumda olan kimseden talep edilmesi şartını aradıkları görülmektedir. Ancak Şîrâzî emirde istid’â konusunda Mu’tezilî’ye muvafık olmakla birlikte, onların bir şeyi emretmenin, o şeyi irade etmek anlamına geldiği şeklindeki görüşlerine ise muhalefet etmektedir. Şîrâzî’nin emir konusunda dikkat çektiği bir diğer husus da denk olan kimseler arasında da emretmenin mümkün olmamasıdır.³³

Emir lafzının Kur’an’daki farklı kullanımına da dikkat çeken Cessâs ve Şîrâzî emir lafzının sadece vücûbiyet ifade ettiğinde hakikat anlamına haml olunacağını diğer kullanımların ise ancak mecazen emir olarak adlandırılacağını kabul etmektedirler. Sığa ile ilgili Şîrâzî, Eş’ariler’in Arap dilinde emir için vaz’ edilmiş bir kipin bulunmadığı görüşünü eleştirmiş, if’al (افعل) lafzının emre has bir lafız olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde Cessâs da Şîrâzî’yle aynı görüşü paylaşarak ifal (افعل) lafzının emre delalet ettiğini savunmuştur.³⁴

1.2. Emre Dahil Olan ve Olmayan Hususlar

Emre dahil olan ve olmayan hususlar hakkında Cessâs kafir örneğine yer vermiştir. Cessâs Kerhî’nin bu görüşte olduğunu belirterek kafirlerin dinî emrin muhatabı sayılması gerektiğini savunmuş, iman etmekle yükümlü

²⁸ Fussilet, 41/40.

²⁹ Hûd, 11/13.

³⁰ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/191-192; Şîrâzî, *Lüma’*, 93-94.

³¹ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/199; Şîrâzî, *Lüma’*, 93.

³² Cessâs, *el-Fusûl fi’l Usûl*, 2/82.

³³ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/191; Şîrâzî, *Lüma’*, 93; Cessâs, *el-Fusûl fi’l Usûl*, 2/79.

³⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi’l Usûl*, 2/82; Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/199; Şîrâzî, *Lüma’*, 93.

oldukları gibi şer'î emirleri yerine getirmekle de yükümlü olduklarını belirtmiştir. Zira Allah kafirlere namazı emretmekle dolaylı olarak önce iman etmeyi sonra namazı emretmiştir.³⁵ Cessâs'a mukayeseyle bu konuya daha geniş yer ayıran Şîrâzî, konuya yanılan kimse örneğiyle başlamaktadır. Yanılan kimsenin bir emri yapmada kastı olmadığı için emrin muhatabı olamayacağı görüşündedir. Şîrâzî, uyuyan kimse, deli ve sarhoşun emrin muhatabı olmadığını düşünmekte, bu görüşünü söz konusu kimselere yapılan emir hitabını beşikteki bir çocuğa veya hayvana yapılan hitaba kıyaslanması gerektiği şeklinde temellendirmektedir.³⁶ Şîrâzî'ye göre Allah'ın hitabına dahil olmayanlardan biri de çocuktur, çünkü İslam hukukuna göre çocuk mükellef değildir. Çocuğun zekât gibi mali konularda sorumluluğunu, zekâtın mali bir sorumluluk olması, vergi olma özelliğinin ibadet olma özelliğine göre daha baskın olması, velisi aracılığıyla eda edilebilmesi şeklinde açıklamaktadır.³⁷ Şîrâzî'ye göre kafirler de imanla mükellef oldukları gibi dinin emirleri ile de sorumludur. O kafirlerin de hitaba dahil olmaları gerektiğine dair görüşüne Müddessir suresinin 42-43. ayetlerini³⁸ delil olarak getirmekte kafirlerin namaza olduğu gibi diğer bütün hitaplara da dahil olduklarını savunmaktadır. Şîrâzî, Şafii mezhebi içerisinde kölelerin hitaba dahil olması için delil gerektiği şeklindeki görüşe muhalif olarak kölelerin de hür kimseler gibi teklife dahil olduğu görüşündedir.³⁹ Şîrâzî, Mu'tezile'nin mükrehin sorumlu kabul edilemeyeceği şeklindeki görüşünü eleştirerek ve baskı altında da olsa bir kimsenin öldürülmesinin caiz olmamasını delil olarak göstererek mükrehin hem hitaba hem de sorumluluğa dahil olduğunu savunmuştur. Ona göre baskı altında olsa bile kişi yaptığı işin farkındadır ve yaptığı iş konusunda kastı da bulunmaktadır.⁴⁰ Şîrâzî, Hanefilerin aksine kadınlara yönelik hitabın, erkeklere yönelik hitabın da kendilerine tahsis edilmiş hâs lafızlarla varid olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla erkeklere yönelik hitaba kadınlar dahil değildir.⁴¹

1.3. Mutlak Emrin Mucebi

Cessâs, karineden arî bir biçimde varid olan emir sığasının vücûba haml olunması gerektiğini savunmuştur. Bu düşüncesine delil olarak öncelikle Tahâ suresinde Hz. Musa'nın kardeşi Hz. Harun'a hitaben "*Emrime isyan*

³⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/159.

³⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l Lüma*, 1/270; Şîrâzî, *Lüma'*, 105.

³⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l Lüma*, 1/271; Şîrâzî, *Lüma'*, 105.

³⁸ Müddessir 74/42-43.

³⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l Lüma*, 1/272; Şîrâzî, *Lüma'*, 106.

⁴⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l Lüma*, 1/271-272; Şîrâzî, *Lüma'*, 105.

⁴¹ Şîrâzî, *Şerhu'l Lüma*, 1/273-276; Şîrâzî, *Lüma'*, 106.

*mı ettin*⁴² demesini ve yine Hz. Adem'e secde etmeyi reddeden şeytana “*Sana emrettiğim halde seni secde etmekten alıkoyan şey nedir.*”⁴³ ayetlerini dile getirir, zira her iki ayette de vücûb hükmü herhangi bir karine olmadan verilmiştir. Cessâs mutlak emrin gereğinin vücûbiyet olduğu düşüncesine dil yönünden de deliller getirerek emre itaat etmeyen kimsenin asi olarak isimlendirildiğini ve Allah'ın mutlak olarak emrettiği namaz ve orucun vücûbiyetini inkâr etmenin kişiyi küfre götürdüğünü söylemektedir.⁴⁴

Şîrâzî ise öncelikle Şafiîlerin çoğunluğunun vücûbiyet ifade ettiği, Eş'arilerin bir delil bulununcaya kadar beklenilmesi gerektiği ve Mu'tezile'nin fiili irade etmeyi gerektirdiği şeklindeki görüşlerini aktardıktan sonra kendi görüşünü, emir ister öncesinde bir yasaklık hükmü geçmeden varid olsun isterse de bir yasaktan sonra varid olsun mutlak emir vücûp ifade etmesi gerektiği şeklinde açıklamıştır⁴⁵. Şîrâzî, delil olarak emre muhalefet eden kimsenin cezayı hak etmesini göstermektedir.⁴⁶ Bu konuda Araf suresinde “*Sana emrettiğim halde seni secde etmekten alıkoyan şey nedir.*”⁴⁷ ayetinde Allah'ın şeytanı azarlamasını delil getirerek açıklamaktadır. Diğer bir ayette⁴⁸ Allah'ın emrine muhalefet edenleri uyarmasını emrin vücûba delalet ettiğine delil olarak getirir.

Şîrâzî'ye göre hac da istitaâtın, zekât da nisabın şart koşulması gibi emredilen şeyin başka bir şeyin gerçekleşmesine bağlı olması hâlinde, şart koşulan şey gerçekleşmedikçe emir vücûb ifade etmez. Fakat emir namaz için abdestin şart koşulmasında olduğu gibi mutlak olarak vârid olmuş ve bir şarta bağlanmamışsa bu durumda şart koşulan şeyde emre taalluk eder. Namazın emredilmesi abdestin de emredilmesi anlamına gelmektedir.⁴⁹

Emredilen şeyin gereğinden fazla yapılması durumunda hükmünün ne olacağı konusu Şîrâzî'nin ele aldığı başka bir konudur. Meseleyi namazda kıraatin ve rukûnun gereğinden fazla yapılması üzerinden açıklayan Şîrâzî, namazda kıraat ve rukû gerekenden fazla yapılmışsa yapılan bu fazlalık nafîle hükmünde olduğu düşüncesindedir. Kerhî ise söz konusu fazlalığın da vacip hükmüne dahil olduğu görüşündedir. Şîrâzî Kerhî'nin görüşüne emredilen şeyin gereği kadar yapıldığında sorumluluğun yerine getirilmiş

⁴² Taha, 20/93.

⁴³ Araf, 7/12.

⁴⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/83.

⁴⁵ Şîrâzî, bu konuda Şafiîler arasında yasaktan sonra gelen emrin ibahayı gerektirdiği şeklinde görüşü benimseyenlerin de olduğunu nakletmektedir. (Şîrâzî, *Lüma*, 95).

⁴⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, 1/206; Şîrâzî, *Lüma*, 95.

⁴⁷ Araf, 7/12.

⁴⁸ Nûr, 24/63.

⁴⁹ Şîrâzî, *Lüma*, 102.

olmasını fazlalığın ise bu gerekliliğe dahil olmamasını gerekçe göstererek itiraz etmektedir.⁵⁰

Şîrâzî'ye göre mutlak emir öncesinde mahzur olduğuna dair verilip verilmemesine bakılmaksızın vücûbiyete delalet etmektedir. Cessâs da Şîrâzî gibi karineden arî olarak varid olmuş emrin vücubiyete hamledilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁵¹ Cessâs ve Şîrâzî mutlak emrin mucebi konusunda benzer görüşler sahip oldukları ve her ikisinin de mutlak emrin vücûbiyete hamledilmesi konusunda bir karine aramayı veya tevakkuf etmeyi kabul etmedikleri görülmektedir.

1.4. Emrin Fevre Delaleti

Cessâs'a göre karinelere mücerret mutlak emrin fevre delalet etmesi vaciptir. Emr olunan hususta terahînin caiz olması için haricî bir karine bulunmalıdır.⁵² Mutlak emrin vücûbiyet ifade ettiğini kabulde delalet ihtiyacı duyulmadığı gibi emrin fevre hamledilmesi için de bir karineye ihtiyaç yoktur. Aksine emrin ertelenmesi için bir delalet aranmalıdır.⁵³ Cessâs bu konuda Kerhî'yle aynı görüşü benimsemiştir.⁵⁴ Kerhî'nin zekât, adak, Ramazan orucunun kazası gibi Allah hakkı olarak kişinin zimmetinde sübût bulmuş ve belirli bir vakitle sınırlandırılmamış her emirde emrin fevr üzere vacip olduğu görüşünü benimsediğini zikretmiştir.⁵⁵ Öğle namazı gibi belli bir zamanla sınırlandırılmış emirlerde ise derhal yapma şartı yoktur, zira bu tür emirlerde son vakit belirlidir.⁵⁶ Cessâs, mutlak emrin geciktirilmesine cevaz verilmesi durumunda, kişinin emir konusunda gevşek davranmasının önünün açılmış olacağını ve vaktin sonunda emri yerine getirmemiş kişiye de cezaî bir yaptırımın uygulanamayacağını savunmuştur. Söz gelimi zekât ve hac gibi bir ibadetle sorumlu bir kimseye ömrünün sonuna kadar bu ibadetleri yerine getirmesi için imkân tanınsa ve bu ibadetlerin sorumluluğunu yerine getirilmeden ölse bu kimse emir konusunda gevşeklik göstermekle suçlanamaz. Emrin bu şekilde vafedilmesi onun hiçbir zaman vücûbiyet ifade etmemesi, nafil veya mübah hükmünde kalması sonucuna götürür, çünkü kişi ömrünün sonuna kadar yapıp yapmama hususunda muhayyer bırakılmıştır.⁵⁷ Karinesiz bir biçimde varid olan emrin terahiye haml olunacağını savunan

⁵⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'* 1/266.

⁵¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/83; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/206; Şîrâzî, *Lüma'*, 95.

⁵² Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/106.

⁵³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/112.

⁵⁴ Salim Öğüt, "Emir" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/121.

⁵⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/110.

⁵⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/111.

⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/106.

Şîrâzî ise böyle bir emrin fevre delalet etmediğini ve mutlak emrin gereğinin fiili yapmaya azmetmek olduğunu düşünmektedir.

Bu konuda Şafîî âlimlerden Sayrafi (ö. 330/ 942)⁵⁸ ve Kadı Ebî Hamid (ö.362/971)⁵⁹’in mutlak emrin fevre haml olunması gerektiği şeklindeki görüşlerini nakleden Şîrâzî, onlara emrin zamanla kayıtlanmasının yanlış bir yaklaşım olduğuna işaret ederek itiraz etmektedir. Şîrâzî, emrin fevre delalet etmediğini vaktin herhangi bir anında kılınan namazın, eda edilmiş namaz olarak isimlendirildiği örneğiyle açıklamaktadır. Vaktin son anında namazını kılan bir kimse de emre itaat etmiş ve emrin mucibini yerine getirmiş sayılmaktadır.⁶⁰ Şîrâzî’ye göre mutlak emrin gereği fiili yapmaya azmetmektir yani mutlak emir terahîye haml olunmalıdır. Emrin fevre delaleti konusunda Şîrâzî ve Cessâs’ın farklı görüşlere sahip olduğu söylenebilir.

1.5. Mutlak Emrin Tekrara Delaleti

Usûl âlimlerine göre mutlak emir bir karine olmadıkça tekrara delalet etmez ve emredilen şeyin bir defa yapılmasıyla gereği yapılmış olur.⁶¹ Hanefîlere göre ise emir ister mutlak olsun ister bir vakte bağlı olsun ister bir şart veya sifata bağlı olsun, tekrara delalet eden bir lafızla birlikte varid olmadığı veya tekrar eden haricî bir karine bulunmadığı müddetçe tekrara delalet etmez. Bir kimse karısına “Eve girdiğin zaman boşsun” dese karısı eve girdiği zaman talak gerçekleşmiş olur, ama kadın tekrar eve girse ikinci defa boşama meydana gelmez. Fakat kişi “Eve her ne zaman girersen boşsun” şeklinde zamanla kayıtlı bir ifade kullanırsa o zaman karısı her eve girdiğinde talak meydana gelir.⁶² Yine “*Namaza kalktığımız zaman ellerinizi yıkayın*”⁶³ ayetinin de zahir manası tekrara hamledilemez.⁶⁴ Emir herhangi bir karineye bağlanmadan mücerret bir şekilde varid olduğu zaman Cessâs’a göre tekrara delalet etmez ve tekrar ihtimali yoktur. Cessâs bu konuda Hanefîlerin çoğunluğunun mutlak emrin bir defa yapılması gerektirdiği ve tekrara da muhtemel olduğu şeklindeki görüşlerini aktardıktan sonra emrin tekrara delalet etmesi için haricî bir karine bulunmasının gerektiğini savunmaktadır.

⁵⁸ Muhammed b. Abdillah b. Ebû Bekr es-Sayrafi hakkında geniş bilgi için bkz. Yaşar, Mehmet Aziz, “Erken Dönem Şafîî Fakihlerinden İbn Süreyc ve Sayrafi’nin İhtilaf Ettikleri Usûl Meseleleri ve Bu İhtilafın Mezhepteki İzdüşümleri” *e- Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 11/1 (2019), 203-204.

⁵⁹ Ebû Hamid Ahmed b. Bişr b. Âmir el- Âmirî el- Mervürûzî hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Özel, “Merverrûzî, Ebû Hamid” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/156-157.

⁶⁰ Şîrâzî, *Lüma*, 98; Şîrâzî, *Şerhu’l- Lüma*’ 1/235.

⁶¹ Alâüddin Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr fi şerhi Usûli’l Pezdevi*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut, Daru’l Kütübîl İlmiyye, 1997), 1/184; Cessâs, *el- Fusûl fi’l Usûl*, 2/135;

⁶² Cessâs, *el- Fusûl fi’l Usûl*, 2/142; el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr* 1/186.

⁶³ Maide, 5/6.

⁶⁴ Cessâs, *el- Fusûl fi’l Usûl*, 2/144.

Ona göre bir lafza bir ziyade yapılacaksa bu ancak bir delalet vasıtasıyla olur.⁶⁵ Cessâs emrin bir defa yapılmasının mükellefi sorumluluktan kurtarmak için yeterli olduğunu, emrin bir kez yapılmasının ise emrin vücûbiyeti konusunda illet kabul edilemeyeceğini, bundan dolayı emrin birden fazla yapılmasının onun vücûbiyetine bağlanamayacağını savunmaktadır. Bir kimsenin mutlak olarak varid olan emri bir kereden fazla yapması hâlinde onun ilk yaptığı vacip hükmünde, fazladan yaptıkları ise nafil hükmünde olur.⁶⁶ Bu noktada mutlak lafzın bir kereden fazla yapılmasını has bir lafzı âmm lafza hamletmeye benzeten Cessâs, bu türden bir davranışın lafzı vaz' olduğu anlamın dışında kullanmak anlamına geldiğini savunmaktadır.⁶⁷

Mutlak emrin tekrar edilmesi için lafız haricinde harici bir karineye ihtiyaç duyulduğunu savunan Cessâs, mutlak emrin tekrara delaletinin olmadığı görüşünü emir lafzının dilde kullanımından örnekler vererek de desteklemektedir. Bir kimse “Zeyd eve girdi” şeklinde bir ifade kullansa bundan kişinin bir kere eve girdiği anlaşılır fakat bu ifadenin başına “her gün” gibi zaman anlamı katan bir lafız eklense kişinin eve bir kereden fazla girdiği anlaşılabilir.⁶⁸

Cessâs'ın mutlak emrin tekrarı gerektirmediği şeklindeki görüşüne getirdiği diğer bir delil de Allah'ın “Müşrikleri öldürün”⁶⁹ hitabıdır. Zira bu ayetten haricî bir karine bulunmadığı müddetçe müşriklerin ebediyen öldürülmesi gerektiği manası çıkarılamaz.⁷⁰ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in şu hadisi de mutlak emrin tekrara delalet etmediğinin delilidir; Akra b. Habis, Hz. Peygamber'e, - Hac her yıl mı farz? diye sordu. Hz. Peygamber: “Bir kez” dedi ve - “Şayet evet demiş olsaydım size vacip olurdu ve bunu vacip olduktan sonra terk etseniz yoldan sapmış olurdunuz”, buyurdu.⁷¹ Bu hadiste Peygamberimiz lafzın muktezasına uygun olarak haccın ömürde bir kez farz olduğunu haber vermiştir, ayrıca eğer lafızdan haccın bir kereden fazla yapılması anlaşılabilir olsa Akra b. Habis, Peygamberimize haccın ömürde kaç kere yapılması gerektiğini sormazdı. Bu hadisten mutlak emrin tekrara delalet etmediğine dair çıkarılabilecek diğer bir ilke ise haccın farziyetinin

⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/135.

⁶⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/135-137.

⁶⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/138.

⁶⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/137-138.

⁶⁹ Tevbe 9/ 5.

⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/139.

⁷¹ Süleyman b. el-Eşas es-Sicistani, Ebû Davud, *Sünen-ü Ebi Dâvud*, nşr. Muhammed Nadıruddin el-Elbanî (Riyad, Mektebü'l- Meârif, ts.) “Menasik” 344; Ebi Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvini, İbn Mâce *Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Riyad, Daru'l Ahyâ'îl - Kütübü'l- Arabiyye, ts.) “Menasik” 963.

haccı emreden ayetin lafızıyla değil harici bir karineyle yani Peygamberimizin belirtmesiyle sabit olmasıdır.⁷²

Cessâs emrin tekrar edilmesi durumunda, ikinci emirle birinci emrin yinelenmesine dair bir karine bulunmuyorsa tekrarının gerekeceğini düşünmektedir. Hanefî mezhebindeki genel görüşün de bir kimsenin karısına “Sen boşsun, sen boşsun” dediğinde iki talaka haml olunması gerektiğini aktarmaktadır. Cessâs’a göre tekrar eden emirde her lafız ayrı ayrı değerlendirilmeli ve karine olmadıkça iki lafız, bir lafız hükmünde değerlendirilmemelidir.⁷³ Cessâs mutlak emrin ikinci defa veya daha fazla yapmaya muhtemel olduğu itirazına ise dilde emir kelimesinin kullanımından da delil getirmektedir. Bir kimsenin emredilen şeyi bir kez yaptığında emrin gereğini yapmış kabul edileceğini ve emrin bir kısmını yapmadığı ithamında bulunulamayacağını belirtmektedir. Mutlak bir emrin ilk kullanımında vücûbiyet hasıl olduğundan dolayı ikinci ve üçüncü kullanım nafil hükmünde değerlendirilmelidir.⁷⁴

Yukarıdaki itiraza verdiği cevabın devamında, mutlak emrin birden fazla yapmaya delaletinin olduğunu kabul etmenin, has bir lafzı umum manaya haml etmekle eşdeğer olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla mutlak emrin tekrara muhtemel olduğunu iddia etmek lafzı vaz’ olduğu mananın dışında kullanmak anlamına gelmektedir.⁷⁵

Bu konuda Şîrâzî, emredilen şeyin icap yani gereklilik ifade etmesi durumunda ve emrin ayrı bir lafızla da yinelenmesi şartıyla tekrara delalet edeceğini savunmaktadır. Bu konuda emri, haber cümlesine kıyas etmektedir. “Namaz kıl” emri ile “Namaz kıldım” ifadesi aynı hususu ifade ettiğini belirtmektedir. Asıl olan müştak bir lafzın müştak edildiği lafızla aynı şeyi ifade etmesidir. “Namaz kıldım” cümlesi emrin bir defa yapıldığını ifade ettiğine göre “Namaz kıl” emri de aynı şekilde bir defa yapılmasını ifade eder.⁷⁶ Şafîî alimler arasında emrin tekrara delaleti hususunda mükellefin gücü nispetinde yapması gerektiğini savunanların olduğunu ama Taberî (ö.450/1058)⁷⁷ ve İsfereyînî (ö.406/1016)’nin⁷⁸ de içlerinde bulunduğu⁷⁹

⁷² Cessâs, *el- Fustûl fi'l Usûl*, 2/139- 140.

⁷³ Cessâs, *el- Fustûl fi'l Usûl*, 2/150.

⁷⁴ Cessâs, *el- Fustûl fi'l Usûl*, 2/136.

⁷⁵ Cessâs, *el- Fustûl fi'l Usûl*, 2/136.

⁷⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/221.

⁷⁷ Ebü't-Tayyib b. Abdillâb b. Tâhir et-Taberî. Hakkında geniş bilgi için bkz. Bilal Aybakan, “Ebü't-Tayyib et- Taberî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/313-314.

⁷⁸ Ebü Hâmid Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el- İsfereyînî hakkında geniş bilgi için bkz. Saffet Köse, “Ebü Hamid İsfereyînî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/ 514.

⁷⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/221.

Şafiîlerin çoğunluğunun ise mutlak emrin bir delil olmadıkça tekrara delalet etmediği görüşünde olduğunu belirtmektedir.⁸⁰

Şîrâzî'nin emrin tekrarı ile ilgili değindiği başka bir konu da tek bir fiilin arada bir zaman olması koşuluyla ikinci defa emredilmesi durumudur. Namaz kılınmasına dair emrin ikinci defa tekrarı durumunda Şîrâzî, iki defa namaz kılmanın emredildiği görüşündedir, çünkü burada her iki fiilin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir. Sayrafi ise ikinci emrin te'kid için varid olduğu görüşünü savunmaktadır.⁸¹ Karineden bağımsız olarak vaz' edilmiş olan emirde tekrarın gerekmediği şeklindeki görüşünün devamı niteliğinde şarta bağlı olarak varid olan emri, mutlak emirle aynı kapsamda değerlendiren Şîrâzî emrin "Güneş battığında namaz kıl" örneğinde olduğu gibi bir şarta bağlanması durumunda da yine mutlak emir gibi değerlendirilmesi gerektiği, tekrarı için delile ihtiyaç olduğunu savunmaktadır. Şîrâzî'ye göre bir kişinin eşine "Sen boşsun" demesiyle "Güneş battığında boşsun" demesi arasında fark yoktur, böyle bir durumda her iki lafızla da boşama gerçekleşir ve mutlak olduğu zaman tekrarı gerektirmeyen bir lafız, şarta bağlı olduğunda da tekrarı gerektirmez.⁸²

Cessâs mutlak emrin tekrarı konusunda da Hanefîlerin çoğunluğunun mutlak emrin bir defa yapmaya delalet ettiğini ve tekrara muhtemel olduğu görüşüne muhalif olarak mutlak emrin tekrara haml olunamayacağını ve tekrara ihtimali olmadığını savunmuştur. Ona göre tekrar ancak haricî bir karineyle mümkün olabilir. Şîrâzî ise mutlak emrin tekrara delalet etmesi için gereklilik ifade etmesi ve emrin ayrı bir lafızla yinelenmesi gerektiğini savunmaktadır. Karineden arî mutlak emrin tekrara delaleti konusunda Cessâs ve Şîrâzî'nin emrin ayrı bir lafızla yenilenmesi gibi detaylarda bazı farklılıklar bulunmakla birlikte aynı görüşlere sahip olduğu söylenebilir.

1.6. Emrin Kazası

Cessâs'a göre de vaktinde yapılmayan ibadetin kazası için ikinci bir emre ihtiyaç vardır.⁸³ Ramazan orucu gibi belli bir vakit içeren ve vaktin tamamını da içine alan emirde, vakit girer girmez vücûbiyet teayyün etmekte ve bir özür olmadıkça ertelenmesi de caiz değildir. Belirli bir vakitle kayıtlanmış emirlerde vücûbun ilk vakte tealluk etmesi hâlinde fiilin vaktin sonuna kadar tehir edilmesi caizdir. Öğle vakti örneğinde olduğu gibi emredilen fiilin vaktin sonuna kadar tehirine cevaz bulunması hâlinde vücûp fiilin yapılma ânı ya

⁸⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/220- 221; Şîrâzî, *Lüma'*, 93.

⁸¹ Şîrâzî, *Lüma'*, 97.

⁸² Şîrâzî, *Lüma'*, 93.

⁸³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/113.

da vaktin sonu olmak üzere iki durumdan birine tealluk edebilir.⁸⁴ İbadetin vakti çıktıktan sonra kazası için de yeni bir emir gerekir. Çünkü vakit çıktıktan sonra emrin hükmü izale olmuştur. Emirde olduğu gibi muvakkat nehyede de aynı durum söz konusudur. Yasaklanan şeyin vakti çıktıktan sonra nehyin devamı için yeni bir delalet aranır.⁸⁵

Şîrâzî'ye göre bir ibadet vakti içerisinde yerine getirilmişse hakikat yoluyla eda olarak isimlendirilir. “*Namazı kaza ettiğiniz zaman yeryüzüne dağılın*” ayetinde olduğu gibi vakti içerisinde yapılan bir ibadetin kaza olarak adlandırılması ise mecazendir. Eda edilmiş olan ibadetin herhangi bir nedenden dolayı tekrar edilmesine ise iade denilmektedir. İbadetin belirlenmiş vakitte değil de vaktinden sonra ikinci bir emirle⁸⁶ yerine getirilmesine ise kaza denir.⁸⁷ Bir emrin vakti içerisinde yapılmaması durumunda kazasının gerekip gerekmediği konusunda Şîrâzî ve Cessâs kaza için ikinci bir emre ihtiyaç olduğunu belirtmektedir.

1.7. Zamanla Kayıtlanmış Emrin Durumu

Cessâs, Hanefilerden belli bir vakitle kayıtlanmış emrin vakit içerisinde tehir edilmesi ile ilgili hususunda şu görüşleri zikretmektedir. Birincisi, vakte bağlı emir zekâta olduğu gibi ilk vakitte müvessa vacip olarak sabit olur. Fakat ibadetin yerine getirilmesine yetecek kadar vakit daraldığı takdirde mudayyak (dar zamanlı) vacibe dönüşür. Örneğin vadeli alışveriş yapan kimse, satın aldığı anda malın mülkiyetine sahip olur ve borcu ne zaman öderse borç ile ilgili yükümlülük yerine getirilmiş olur. Ama kişi borcun vadesi geldiğinde ödemeyi yapmamışsa son vakitte borç sabit hâle gelir. Bir vakte bağlı olup te'hirine cevaz bulunan emir konusunda Hanefiler'in ikinci görüşü ise geniş zamanlı bir ibadetin ilk vakitte yapılması hâlinde, o ibadete hiçbir hüküm bağlanmamasıdır. Bu durumda ilk vakitte yapılan ibadetin nafîle hükmünde olacağı ve son vakit geldiğinde bu nafîlenin kişiye vücûbiyetin yönelmesine mâni olacağıdır.⁸⁸

Cessâs ise geniş zamanlı bir ibadette ilk vakitte eda edilmesi durumunda vücûbiyetin ilk vakitte tahakkuk ettiği konusunda Kerhî ile aynı fikirdedir. Onlara göre vaktin tamamı farzı eda etmek içindir. Kişi ne zaman farzı yerine getirirse vücûbiyet o vakte taayyün etmiş olur. Fakat mükellef ibadeti son vakte kadar ertelemişse vücûbiyet vaktin sonuna bağlanmış olur. Bu yemin

⁸⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/125-127

⁸⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/168.

⁸⁶ Şîrâzî'ye göre emir emredilen vakitten önce yapılamadığı gibi kazaya kaldıktan sonra da ikinci bir emir olmadan kaza edilemez (Şîrâzî, *Lüma'*, 99).

⁸⁷ Şîrâzî, *Lüma'*, 100.

⁸⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/123-124.

kefaretindeki muhayyerlik gibidir, yemin kefaretinde de seçeneklerden hangisinin vacip olduğunu kişi belirler ve seçtiği şeyle vücûbiyet yerine getirmiş olur. Aynı şekilde kişi ibadeti vaktin hangi diliminde yaparsa vücûbiyet o âna bağlanır.⁸⁹ Cessas, fiil eğer daha önce ifa edilmemişse vücûbiyetin tealluk ettiği zaman, vaktin sonunda iftitah tekbiri getirilecek kadar olan zaman dilimidir. Fakat bu sürede namazın tamamlanması mümkün olmadığından, daha önceden namazı kılmaya başlamak zorundadır. Bu durumda da vücûbiyetin tealluk ettiği andan önce fiile başlaması vacip olmaktadır eleştirisine cevap olarak vücûbiyetin tealluk etmesinden önce doğduğu temettü haccında hedy bulamamış kimsenin kurban günlerinden önce oruç tutma vücûbiyetini delil olarak göstererek cevap vermektedir.⁹⁰ Cessâs'a göre ibadet Ramazan orucunda olduğu gibi belli bir zaman ile kayıtlanarak emredilmiş, vaktin tamamını da içine alıyorsa vakit girer girmez vücûbiyet teayyün eder ve özür bulunmadığı takdirde derhal yerine getirilmesi gerekir. Ama bir vakte bağlı olarak varid olan ibadet, belirlenen vakit içerisinde tekrar tekrar yapılmaya müsaitse ibadetin tehir edilebileceğine dair bir karine bulunmadığı sürece, ilk vakitte vücûbiyet teayyün eder.⁹¹

Şîrâzî 'ye göre Ramazan orucu gibi emredilen zamanın tamamını içine alan ibadet, mükellefe tercih imkânı vermediği (mudayyak vacip) için bu tür emrin derhal yerine getirilmesi gerekir. Öğle namazı gibi vaktin ibadetin eda süresinden daha geniş olması hâlinde (müvessa vacip) ibadetin ilk vakitte yapılması daha efdal olmak birlikte vakit içerisinde dilediği zaman eda edilebilir.⁹²

Şîrâzî, Kerhî'nin⁹³ vücûbiyetin ya fiilin yapıldığı zamana bağlanılacağı ya da vaktin sonuna bağlanacağı şeklindeki görüşünü aktarmaktadır.⁹⁴ Vücûbiyetin iftitah tekbiri alacak kadar kalan bir miktardan önceki bir vakte bağlanamayacağı konusunda Cessâs'ın dile getirdiği diğer bir delil ise vaktin sonunda hayız gören kadının namazını kaza etmesinin gerekmediğidir. Zira kadın vaktin çıkmasına az bir süre kala hayız görse vaktin namazıyla sorumlu olmamaktadır.⁹⁵ Müvessa vacip kabilinden bir ibadette, vücûbiyetin hangi vakte bağlanması gerektiği konusunda Şîrâzî, Şafiîler içerisinde de vücûbiyeti ilk vakte de son vakte de hamledenlerin bulunduğunu nakletmiştir. Şîrâzî müvessa vacip türünden bir ibadetin vücûbiyetin ilk vakte taalluk etmesi gerektiği, bu bağlamda ibadet ilk vakitten itibaren eda edilebiliyorsa vücûbiyeti

⁸⁹ Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, 2/125.

⁹⁰ Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, 2/ 130-131

⁹¹ Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, 2/168.

⁹² Şîrâzî, *Şerhu'l Lüma*, 1/229; Şîrâzî, *Lüma*, 99.

⁹³ Kerhî'nin görüşünü Cessâs'ta nakletmektedir. (bkz. Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, 2/125).

⁹⁴ Şîrâzî, *Lüma*, 99.

⁹⁵ Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, 2/130.

de ilk vakte bağlanması gerektiği görüşündedir.⁹⁶ Müvessa vacip türünden bir ibadeti ilk vakitte eda etmiş mükellef olmayan biri, vakit çıkmadan mükellef olması durumunda⁹⁷ Şîrâzî, ilk vakitteki eda edilen ibadetin nafîle olacağını ve mükellef kimsenin vaktin sonunda vacibi eda etmek üzere ibadeti tekrar yapması gerektiği görüşündedir.⁹⁸

Cessâs, Şîrâzî'den farklı olarak edâ vakti sınırlandırılmamış bir ibadetin vaktin ilk kısmında yapılması durumunda nafîle hükmünde olmayacağını savunmaktadır. Cessâs'a göre ise vakti belirli olan müvessa vacip türünden bir ibadet vaktin evvelinde yapılmış olsa bile nafîle hükmünde olmaz, söz konusu vakit, hükmü vacip olan bir ibadet için tayin olunmuştur ve vaktin tamamı farz ibadet içindir. Bu mesele Cuma namazını ilk vakitte eda eden kimseye müteneffil denilmemesini örnek veren Cessâs, bu türden bir ibadetin vaktin hangi kısmında yapılırsa yapılsın vacip hükmünde olacağını savunmaktadır.⁹⁹ Şîrâzî'ye göre vacip türünden bir ibadette vücûbiyet ilk vakte bağlanmalıdır. Cessâs'a göre Ramazan orucu gibi mudayyak vacip türünden bir ibadet vakit girer girmez yerine getirilmelidir ve aynı şekilde öğle namazı gibi geniş zamanlı bir vacipte de ibadetin tehirine dair bir delil yoksa vücûbiyet ilk vakte teâlluk eder

Bu konuda Cessâs da Şîrâzî arasındaki fikir ayrılığı müvessa vacip türünden bir ibadet vaktin evvelinde yapılmışsa hükmün ne olacağı konusundadır. Şîrâzî'ye göre böyle bir emirde ilk vakitte yapılan ibadet nafîle hükmündedir ve bu nafîle vaktin sonunda mükellefe vücûbiyetin yönlenmesine mâni olur fakat Cessâs müvessa vacip kabilinden bir ibadetin hangi vakitte yerine getirilirse getirilsin nafîle olarak isimlendirilemeyeceği görüşündedir.

1.8. Tertip ve Tahyîr İçeren Emir

Cessâs'a göre yemin kefaretinde olduğu gibi kişi, emir konusunda birkaç seçenek arasında muhayyer bırakılmışsa o seçeneklerden herhangi birini yerine getirmekle emri yerine getirmiş olur. Muhayyerlik içeren bir emirde mükellefe sunulan alternatiflerin hepsinin vacip denilmesi caiz değildir. Çünkü tahyîr içeren bir emirde kişi kefaret türlerinden birini yaptığında, bu diğer kefaret türlerine bedel olur ve kişi vücûbiyeti yerine getirmiş olur.¹⁰⁰ Cessâs, örnek olarak zekât vermekle mükellef olan bir kimsenin, zekâtını Tevbe 60. ayette belirtilen sekiz sınıf arasında dilediği kimseye vermede muhayyer olduğunu zikretmektedir. Zira kişi zekâtını bu sekiz sınıf içeri-

⁹⁶ Şîrâzî, *Lüma'*, 99.

⁹⁷ Örneğin vaktin başında akıl- baliğ değilken, vaktin sonunda buluğa eren kimse.

⁹⁸ Şîrâzî, *Lüma'*, 99.

⁹⁹ Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, 2/130.

¹⁰⁰ Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, 2/149.

sinde dilediğine verebilir ve verdiği sınıfta vacip taayyün etmiş olur. Tahyîr içeren emirde vacibi belirleme hakkı mükellefe tanınmıştır. Konuyu maslahat açısından da değerlendiren Cessâs, bu tür emirdeki maslahatın mükellefin tercih ettiği türde taayyün edeceğini savunmuştur.¹⁰¹ Cessas bu konuda bir kimsenin “İcap maslahata taalluk ettiği ve terki de bu sebepten dolayı kabih olduğuna göre, şeyler arasında muhayyer bırakıldığında vacip olan seçeneği diğerinden ayırmayacaktır. Bu sebeple de bu durumda vücup şeylerin tamamına taalluk etmelidir” şeklindeki itirazına ise bu tür maslahatın seçeneklerin hangisinde olduğu muayyen olmasa dahi mükellef bunların birini yaptığında maslahatın yaptığı şeyde taayyün etmesinin imkânsız olmadığını belirterek cevap vermektedir.¹⁰²

Şîrâzî'ye göre emredilen şey yemin kefaretinde Allah'ın köle azadı, yedirme ve giydirme seçeneklerinin mükellefin tercihinin bırakılması gibi¹⁰³ muhayyerlik içeren bir şekilde varid olmuşsa kişi bu seçeneklerden istediğini yaparak kefareti yerine getirmiş olur. Şîrâzî bu konuda Mu'tezile'nin yemin kefaretinde vaz' edilen üç seçeneğin de vacip olduğu şeklindeki görüşünün iki şekilde anlaşılabileceğini dile getirmektedir.¹⁰⁴ Birincisi Mu'tezile, bunların hepsi vaciptir demekle hepsini ayrı ayrı ele alıp vücübiyet açısından birinin diğerinden ayrılamayacağını, hepsinin hitap açısından eşit olduğunu kastetmişlerse bu görüş kabul edilebilir. İkincisi, hepsini birlikte yapmanın vacip olduğunu kastetmişlerse bunun fasit bir görüş olduğunu, zira mükellefin bunlardan birini yerine getirmekle cezadan kurtulacağını belirtmiştir.¹⁰⁵ Cessâs bu konuda seçeneklerden sadece bir tanesinin vacip olacağını, bütün seçeneklerin vacip olmasının mümkün olmayacağını dile getirmektedir. Görüşünü vacip olan bir şeyden alternatif seçenek olarak verilen seçenek hariç yüz çevirmek caiz değildir. Dolayısıyla seçeneklerden birini yerine getirmesi diğerlerinin vacip olmadığını göstermektedir. Bütün seçeneklerin hepsini yerine getirmesi durumunda sorumluluğun sadece bir tanesi ile düşmesi diğer seçeneklerin vacip olmadığına delildir şeklinde temellendirmektedir.¹⁰⁶

Muhayyerlik içeren emir konusunda, tertip içeren ve mükelleften durumuna göre bir seçeneğin yapılmasının istenildiği emirde kişi ilk sırada yer alan seçenektan başlamak üzere kendi durumuna uygun olan seçeneği yapması hâlinde kefarete borcunu ödemiş olur. Mesela zıhar¹⁰⁷ kefaretinde kişi

¹⁰¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/150.

¹⁰² Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/150.

¹⁰³ Mâide, 5/89.

¹⁰⁴ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basri, *el-Mu'temed fi usûl'l-fıkh*, thk. Muhammed Humeydullah (Dimeşk, By. 1964), 1/87

¹⁰⁵ Şîrâzî, *Lüma'*, 100-101.

¹⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/149

¹⁰⁷ Zıhar: Kocanın, karısını neseb, süt emme veya sıhriyyet sebebiyle ebediyen kendisine evlenmesi haram olan bir kadının kendisince bakılması caiz olmayan arkası, karnı, uyrğu gibi bir uzvuna benzet-

öncelikle gücü yetiyorsa köle azat etmelidir, buna gücü yetmezse iki ay oruç tutmalı buna da gücü yetmezse altmış fakiri doyurması gerekir.¹⁰⁸ Şîrâzî'ye göre tertip içeren emirde kişi, durumuna göre kefarete seçeneklerinden sıraya riayet ederek birini yapmalıdır. Bunlardan birini yapması vücûbiyetin düşmesi için yeterlidir. Buna rağmen kişi söz konusu ibadetlerin hepsini yapmışsa ilk yaptığı vacip diğerleri nafîle olur.¹⁰⁹ Yemin kefaretinde olduğu gibi mükellefin muhayyer olduğu emirlerde Cessâs ve Şîrâzî mükellefin seçeneklerden birini eda ettiğinde sorumluluğu yerine getirmiş olacağını belirtmişlerdir.

1.9. Emrin Zıddının Hükümü

Cessâs'a göre bir şeyin emredilmesi, onun zıddının kerih olması manasını taşımaktadır. Cessâs emrin zıddının kerahete delalet edip etmediği hususunda aşağıdaki görüşlere yer vermektedir. Birincisi bir şeyin emredilmesinde kullanılan lafzın zıddının nehy gerektirir. Emir lafzının gereği zıddının yapılmamasıdır. İkincisi, emrin zıddının nehî gerektirmesi lafız cihetinden değil delalet yönündendir. Üçüncüsü, emrin zıddının ne lafız ne delalet yönünden nehî gerektirmediğidir. Bu üçüncü görüşü savunanlara göre emir ve nehî özel sığılar bulunmaktadır ve her ikisi de ayrı ayrı ele alınıp değerlendirilmelidir. Cessâs'ın kabul edilemez şeklinde değerlendirdiği dördüncü görüş ise emredilen şeyin zıddının yapılmasının kerih görülmesi fiilin kendisinden kaynaklanmayıp kişinin emredilen şeyi terk etmesiyle kabih bir iş yapmasındandır. Çünkü bu durum kulun işlemediği bir davranıştan cezalandırılmasını gerektirdiğinden dolayı kabul edilemez olarak nitelendirmektedir.¹¹⁰

Cessâs'a göre ise emredilen şeyin ister bir tane zıddı olsun isterse de birden fazla zıddı olsun, emir fevr üzere vücûbiyeti gerektirir sözüyle bağlantılı olarak emredilen şeyin zıddını nehî etmek demektir.¹¹¹ Zira bir kimseye "dur" diye emredildiğinde o kimseden istenen hiçbir hareketi yapmamasıdır. Bu emri yerine getirmek bütün zıtlarının terk edilmesiyle mümkün olabilir.¹¹²

Şîrâzî'ye göre bir şeyin emredilmesi emredilen şeyin hükümüne göre zıddının da nehyedilmesi anlamına gelir. Şöyle ki, emredilen şey farz ise onun zıddı haram, emredilen şey mendub ise onun zıddı mekruh olacaktır. Şafîiler'den bazıları ve Mu'tezile'nin, bir şeyi emretmenin zıddını yasaklamak anlamına gelmeyeceği iddiasına ise Şîrâzî, emredilen şeyi yerine getirmenin ancak onun

mesidir. (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2015), 620.

¹⁰⁸ Mücadele, 58/3-4.

¹⁰⁹ Şîrâzî, *Lüma'*, 101.

¹¹⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/160-162.

¹¹¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/164.

¹¹² Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/163.

zıddını terk etmekle mümkün olacağını savunarak cevap vermektedir. Zira namazda abdest emredilerek onun zıddı olan hades ve necaset yasaklanmış olmaktadır.¹¹³

Şîrâzî, Mu'tezile'nin emredilen şeyin zıddının nehiy olmadığı iddialarının aksine emredilen şeyin zıddının hükmü emredilen şeyin zıddının olduğu görüşündedir. Emredilen şey farz ise zıddı haram, mendup ise zıddı mekruh olarak isimlendirilecektir. Cessâs da emredilen şeyin ister bir tane ister birden çok zıddı olsun emredilen şeyin zıddının yasaklanması anlamına gelir. Cessâs ve Şîrâzî emrin zıddının nehiy olduğu konusunda hemfikirdirler.

2. NEHİYLE İLGİLİ TARTIŞMALI KONULAR

2.1. Nehyin Tanımı ve Kapsamı

Cessâs, "Nehiy bir kimsenin rütbe olarak kendisinden alttaki bir kimseye 'yapma' demesidir" şeklinde tanımlamıştır.¹¹⁴ Şîrâzî ise nehyi "Bir kimsenin kendisinden daha alta olan bir kimseye fiili terk etmesini talep eden sözdür" şeklinde tarif etmektedir. Şîrâzî emir tanımında belirttiği zorunluluk yoluyla¹¹⁵ kaydının nehiy içinde gerekli olmadığını belirtmektedir. Yine emire has bir sığa olduğu gibi nehye has olan sığanın da lâ tef'âl (لا تفعل) olduğunu belirten Şîrâzî, Eş'ari'lerin nehye mahsus bir sığa olmadığı şeklindeki görüşünü de kabul etmemektedir.¹¹⁶ Nehiy sığası mutlak olarak varid olduğu zaman ise tahrime delalet etmektedir. Şîrâzî bu konuda yine Eş'ari'lerin mutlak nehiy konusunda bir delil gelinceye kadar tevakkuf edilmesi gerektiği şeklindeki görüşlerine yer vererek onların bu görüşlerinin yanlışlığını dil ekseninde cevaplamış ve bir kölenin efendisinin yapma sözüne itaat etmesi için bir karineye ihtiyaç duymamasını delil olarak göstermiştir.¹¹⁷

2.2. Neyhin Mucebî

Cessâs'a göre nehyin mucibi, nehyedilen şeyden uzak durmaktır. Emirde olduğu gibi nehy olunan husustan fevren uzak durmak gerekir. Örneğin evde oturan birisine "şu saatte bu evden dışarı çık" dese, çıkmak eyleminin tersi olan oturması, kalkması, yatması gibi bütün fiilleri yapması da yasaklanmış olur.¹¹⁸

Şîrâzî nehyin mucibinin tahrim olduğunu düşünmektedir. Ancak nehyin sadece tahrimi icap ettirmediği bununla beraber uzaklaşma ve kerahati de

¹¹³ Şîrâzî, *Şerhu'l- Lüma'* 1/261-262; Şîrâzî, *Lüma'*, 102.

¹¹⁴ Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl* 2/160.

¹¹⁵ Şîrâzî, *Lüma'*, 93.

¹¹⁶ Şîrâzî, *Lüma'*, 110.

¹¹⁷ Şîrâzî, *Lüma'*, 110.

¹¹⁸ Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl* 2/164.

içerdiğini düşünen Eşarî'lerin görüşlerine yer verir.¹¹⁹ Şîrâzî görüşüne Abdullah b. Ömer “*Müşrik kadınlar iman etmedikçe onlarla evlenmeyiniz*”¹²⁰ ayetini delil olarak getirmiş ve mü'min erkeklerin müşrik kadınlarla evlenmelerinin haram olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra “*Biz kırk senedir mümin erkeklerin müşrik kadınlarla evlenmelerinde bir sakınca görmüyorduk. Râfi' b. Hudeyc Hz. Peygamber'in evliliği yasakladığını haber verince bundan vazgeçtik.*” ifadesi mutlak olarak nehyin tahrime delalet ettiğini göstermektedir, demiştir.¹²¹

2.3. Mücerret Nehyin Sürekliliği ve Fevre Delaleti

Cessâs'a göre bir lafzın başında nefiy edatının bulunması, emirden farklı olarak o lafzın ebediyen yasaklanmasını gerektirmektedir. Nehiy mutlak olarak varid olduğu yasaklanan şey derhal terk edilmelidir.¹²²

Şîrâzî'ye göre emrin aksine nehiy sığası mutlak olarak varid olduğunda yasaklanan işin derhal terk edilmesini ve o işe tekrar rucû edilmemesini gerektirir. Zira emredilen kimse bir kere ve hangi vakitte yaparsa yapsın emrin gereğini yerine getirmiş olur, fakat yasaklanan şeyden her zaman kaçınmak gerekir. Örnek olarak bir kimse namaz kılmakla emrolunduğu zaman vakit içerisinde namazı istediği zaman emri yerine getirebilir. Fakat bir kimseye “içki içme” denildiğinde içmeyi derhal terk etmesi gerekir.¹²³ Eğer Allah iki şeyden birini yasaklamışsa bu, ikisinden birini yapıp diğerini terk etmenin cevabına delalet eder. Mu'tezile ise aksi görüştedir, onlara göre iki şeyden birinin yasaklanması ikisinin birlikte terk edilmesine delalet eder. Şîrâzî ise Mu'tezilenin bu iddiasına emirde muhayyerlik olduğu gibi nehyde de muhayyerlik söz konusu olacağını dile getirerek cevap vermektedir.¹²⁴

Şîrâzî'ye göre mutlak olarak varid olan nehiy sığası emrin aksine derhal terk etmeyi ve sürekliliği gerektirir. Cessâs da emirden farklı olarak nehyin ebediyen yasaklığa ve nehyin derhal terk edilmesine delalet ettiğini belirtmektedir.

2.4. Nehyin Fesada Delaleti

Cessâs mutlak nehyin fesada delaleti konusunda, Hanefîler'in mutlak nehyin ister muamelatta ister ibadette olsun, caiz olduğuna dair haricî bir karine olmadıkça nehy edilen fiilin fesad hükmünde olduğuna haml olunması gerektiği görüşünü aktarmaktadır. Güneş doğduğu sırada sabah namazının

¹¹⁹ Şîrâzî, *Lüma'*, 66.

¹²⁰ Bakara, 2/221.

¹²¹ Şîrâzî, *Şerhu'l- Lüma'*, 1/293.

¹²² Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, 2/141.

¹²³ Şîrâzî, *Lüma'*, 110.

¹²⁴ Şîrâzî, *Lüma'*, 111.

fesada uğraması buna örnek olarak verilebilir.¹²⁵ Bu konuda Kerhî nehy edilen şey cuma namazı vaktinde alışveriş yapmak gibi haricî bir manaya bağlanmışsa ve bu yasaklanan şey akit cinsinden ise bu hâlde yapılan alışveriş fasit olmakla birlikte geçerlilik kazanacağını istisna etmiştir.¹²⁶

Şîrâzî, Şafiîler'in çoğunluğunun nehyin fesada delalet ettiği görüşünde olduklarını aktardıktan sonra kendi görüşünü de nehyin mutlak anlamda fesada delalet ettiği şeklinde açıklamıştır. Ona göre bir kimse gerekli şartlara uymadan emri yerine getirmiş olmaz, yani mükellef emri kendisinden istendiği bir biçimde yerine getirmelidir, mesela abdestsiz bir biçimde namaz kılan kimse "ben namaz kılmaya emrine riayet ettim" diyemez, o namaz kişinin zimmetinde borç olarak kalmaya devam eder, çünkü kişiye abdestsiz namaz kılması yasaklanmıştır.¹²⁷

Mutlak nehy ilk bakışta anlaşılabilir, fesada delalet etmektedir. Nehy edilen şeyin sonuç doğurmasına ilişkin haricî bir şart veya bir mana bulunması hâlinde o yasak bir hükme bağlanabilir. Bu tür nehye cuma namazı vakti alışveriş yapmak, şehir dışından gelen kervanın mallarını şehrin dışında karşılamak, gasp edilen arazide namaz kılmak, gasp edilen deveyle Arafat vakfesi yapmak örnek olarak verilebilir. Örneklere bakıldığında aslında yapılan akit veya ibadetin yasak kabilinden olmadığını ancak istisnaî bir karine sebebiyle yasaklandığı anlaşılmaktadır. Kişi bu yasaklığa rağmen akdi veya ibadeti yerine getirmişse bu yasağı yapan kimseyi günahkâr yapar ancak yaptığı iş geçerli olur. Bu kişinin Ramazan ayında oruç tutan ama namazını kılmayan kimsesinin durumu gibidir. Böyle bir kimse namaz kılmamakla isyankâr olduğu hâlde tuttuğu oruç geçerlidir. Yine bir kimse namaz kıldığı esnada boğulmakta olan bir kimseyi görse ve boğulan kimseyi de kurtarabilecek imkânla sahipse normal şartlarda namazı yarım bırakmak yasak olmakla birlikte, bu kişiye namazı terk etmesi emredilmiştir.¹²⁸ Böyle bir durumda kişi boğulan kimseyi kurtarmak yerine namaz kılmaya devam ederse namaz kıldığından dolayı değil, tehlikede olan kimseye yardım etmemesi sebebiyle günahkâr olur. Yine cuma namazı vaktinde alışveriş yapmak, alışverişte bir fesat olmasından dolayı değil cuma namazına gitmeye mani olmasından dolayı yasaklanmıştır.¹²⁹

Şîrâzî'ye göre ise nehy, mutlak olarak nehy edilen şeyin fesadına delalet eder. Örneğin namaz esnasında konuşan kimse emri, gereği gibi yerine getirmemiş olur. Dolayısıyla namaz kişinin zimmetinde borç olarak kalmaya

¹²⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/171.

¹²⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/173.

¹²⁷ Şîrâzî, *Lüma'*, 112.

¹²⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/178-179.

¹²⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/180.

devam eder. Şîrâzî bu görüşüne delil olarak sahabenin mutlak olarak nehyin fesadına göre âmel etmelerini göstermektedir. Nitekim Abdullah b. Ömer, “İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyi”¹³⁰ ayetinin zahirine göre müşrik kadınlarla evlenmenin batıl olduğuna hükmetmiştir.¹³¹ Nehyin fesada delalet edip etmediği hususunda Şafiîler arasında görüş ayrılığı vardır. Şafiîlerin çoğunluğuna göre emrin bir kişi yaptığı zaman, onun yeterliliğine delalet etmesi gibi nehiy de yapılan işin fasit olmasına delalet eder. Şafiî mezhebinde çoğunluk tarafından nehyin fesadı gerektirdiği kabul edilmekle birlikte, bu konuda nehyin dil açısından mı fesadı gerektirdiği yoksa şer’î açıdan mı fasit olduğu konusunda görüş ayrılığı vardır. Bir kısım Şafiî ise İmam Şafiî’den de nakledilen görüşe uygun olarak nehyin fesadı gerektirmediğini kabul etmiştir.¹³² Hanefilerin bir kısmı¹³³ ve kalamcıların çoğunluğunun da bu görüşü benimsediğini nakletmektedir. Nehyin fesadı gerektirmediğini savunan usûl âlimlerine göre, yasaklanan şey, ibadetin sıhhat şartlarından birini ihlal etmek veya bir akitte nefaz (geçerlilik) şartlarından biri ise fesada delalet eder. Çünkü bu yasaklar akit veya ibadetin zatından sayılan şartlardandır. Fakat yasaklanan şey, temiz olmayan bir yerde veya gasp edilen arazide namaz kılmak gibi ibadetin kendisine has bir yasak değilse bu durumda ibadetin fesadı gerekmez, çünkü bu durumlarda yasaklanan ibadetin kendisi değildir. Bu örnekte yasaklanan şey namaz değil, gasp etmek veya necasetin kendisidir.¹³⁴

Cessâs mutlak nehyin ister muamelat hususunda olsun ister de ibadet hususunda olsun haricî bir karine bulunmadıkça fesada hamledilmesi gerektiğini savunmuştur. Şîrâzî de Şafiîlerin çoğunluğunun mutlak nehyin fesada delalet ettiği görüşünde olduklarını zikrettikten sonra kendisi de bu görüşü tercih ettiğini beyan etmiştir.

2.5. Nehyin Zıddının Hükümü

Cessâs’a göre yasaklanan şeyin tek bir zıddı varsa bu, zıddının emredilmesi anlamına gelir. Çünkü böyle bir nehyin yerine getirilmesi ancak o zıddın yapılmasıyla olabilir.¹³⁵ Fakat nehy edilen şeyin birden fazla zıddı var ise bu durumda nehyin bütün zıtları emir olarak değerlendirilemez, çünkü zıtların içerisinde ibahaya veya menduba hamledilecek olanlar bulunabilir. Bu durumu bir örnekle açıklamak gerekirse bir kimseye “durma” şeklinde

¹³⁰ Bakara 2/221.

¹³¹ Şîrâzî, *Şerhu’l Lüma*, 1/299.

¹³² Şîrâzî, *Şerhu’l Lüma*, 1/297; Şîrâzî, *Lüma*, 111-112.

¹³³ el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr* 1/390-391

¹³⁴ Şîrâzî, *Şerhu’l Lüma*, 1/297; Şîrâzî, *Lüma*, 111-112.

¹³⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi’l Usûl*, 2/164.

bir emir verilse bu lafız birçok hareket türüne hamledilebilir ve bu zıtların içerisinde şu yöne hareket edebilirsin şeklinde ibahaya delalet eden bir alternatif de bulunabilir.¹³⁶ Cessâs, nehyin birçok zıddı bulunması durumunda, bunlardan sadece birinin vücûbiyet açısından emir olarak isimlendirileceği ve bunun yemin kefaretinde kişinin muhayyer olduğu şeylerden birini yapmasının yeterli olmasına benzetilmesine itiraz etmektedir. Çünkü yemin kefaretindeki seçenekler vücûbiyetle sabittir. Kişi hangisini yaparsa vacibi eda etmiş olur. Ama emrin zıddı konusunda bu geçerli değildir, nehyin zıtları içerisinde ibaha, mendup ve vacip türünden emirler söz konusudur.¹³⁷ Cessâs'ın nehyin zıddının gereği konusundaki diğer bir yorumu da birçok zıddı olan bir yasağın tüm zıtlarının emredilmiş olmasına yönelik görüşü içindir. Böyle bir anlayış şer'î hükümleri sadece mahzur ve vücûb şeklinde iki hükme indirgemek anlamına gelirken ibaha ve mendubun ıskat edilmesi sonucuna götürür.¹³⁸ Bu konuya zina yasağıyla açıklık getiren Cessâs, zinanın zıtları arasında namaz ve Kâbe'yi tavaf gibi vacip olan fiiller, yürümek gibi mubah fiillerin de olduğunu belirtmektedir.¹³⁹

Şîrâzî de yasaklanan şeyin, bayram namazlarında oruç tutmak örneğinde olduğu gibi tek bir zıddı var ise onun zıddının emredilmesi anlamına geldiğini düşünmektedir. Çünkü bayram gününde oruç tutmanın yasağına ancak yemek yemekle ulaşılabilir. Fakat zina yasağında olduğu gibi birden fazla zıddı varsa bu söz konusu zıtlardan birinin emredilmesi anlamına gelir.¹⁴⁰ Mu'tezile'nin iki şeyden biri yasaklandığı zaman, iki nehyi de yasaklamak anlamına geldiği şeklindeki görüşünü kabul etmeyen Şîrâzî, emir konusunda iki şeyden biri emredildiği zaman, bu iki emirden birini yapmanın yeterli olması gibi nehyde de iki yasaktan birinden sakınmanın yeterli olduğunu savunmaktadır.¹⁴¹

Özetle Cessâs'a göre nehyin tek bir zıddı varsa bu o zıddın emredilmesi anlamına gelmektedir. Fakat nehyin birden çok zıddı var ise bu bütün zıtlarının emredilmesi anlamına gelmez, çünkü nehyin zıtlarının içerisinde ibahaya veya nedbe hamledilebilenler olabilir. Şîrâzî de nehyin bir tek zıddı varsa o zıddın emre hamledilmesi gerektiğini konusunda Cessâs'la aynı fikre sahiptir. Ancak ondan farklı olarak şunu da söylemiştir: Nehyin birden çok zıddı var ise Şîrâzî'ye göre bu zıtlardan yalnızca bir tanesi emredilmiş demektir.

¹³⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/164-165.

¹³⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/166-167.

¹³⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/163.

¹³⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/166.

¹⁴⁰ Şîrâzî, *Lüma'*, 111.

¹⁴¹ Şîrâzî, *Lüma'*, 111.

SONUÇ

İlk dönem Hanefi usûl âlimlerinin önemli temsilcilerinden biri olan Ebu Bekir er-Razi el- Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l Usûl* 'u ve yine ilk dönem Şafii alimlerinin ileri gelenlerinden biri olan Ebu İshak eş-Şîrâzî'nin *Lüma*, *Şerhü'l Lüma* ve *Tabsıra fi Usûli'l-Fıkıh* eserleri bağlamında emir ve nehiy hakkındaki görüşlerini karşılaştırdığımız bu makalede elde edilen bulguları şu şekilde sıralanabilir.

Cessâs ve Şîrâzî'nin emir tanımlamalarında Mu'tezile'nin emirde istid'a yani fiilin daha aşağı konumda olan kimseden talep edilmesi şartını aradıkları görülmektedir. Şîrâzî emirde istid'a şartı konusunda Mu'tezile'ye muvafık olmakla birlikte, onların bir şeyi emretmenin, o şeyi irade etmek anlamına geldiği şeklindeki görüşlerine ise muhalefet etmektedir. Şîrâzî'nin emir konusunda dikkat çektiği bir diğer mesele de denk olan kimseler arasında da emretmenin mümkün olmamasıdır.

Emir lafzının Kur'an'daki farklı kullanımlarına da dikkat çeken Cessâs ve Şîrâzî emir lafzının sadece vücûbiyet ifade ettiğinde hakikat anlamına haml olunacağını diğer kullanımların ise ancak mecazen emir olarak adlandırılacağını kabul etmektedirler. Bu hususta her iki âlimin de emir tanımında şart koştukları istid'a kaydını göz önünde bulundurdıkları görülmektedir. Şîrâzî, emre dahil olanlar ve olmayanlar konusuna Cessâs'tan daha fazla yer vermiştir. Şîrâzî'ye göre emre dahil olmayan hususlardan biri de erkeklere has olan hitaplarda kadınlardır, yani erkelere yönelik hitaba kadınlar dahil değildir. Emre dahil olmayanlar konusunda kölelere ve mükrehe değinen Şîrâzî, mükrehin baskı altında olsa dahi iradesinin bulunduğunu belirterek emrin kapsamına dahil olduğunu savunmaktadır. Aynı şekilde köleler de bir delil aranmaksızın emrin muhatabıdır. Şîrâzî kafirlerin de imanla mükellef oldukları gibi dinî emirlerle de sorumlu olduğu görüşündedir. Cessâs emre dahil olanlar ve olmayanlar konusunda kafir örneğine yer vermiş ve bu konuda Şîrâzî ile aynı doğrultuda görüş belirterek kafirlerin dinî emrin muhatabı sayılması gerektiğini savunmuştur.

Cessâs ve Şîrâzî karineden arî olarak varid olmuş emrin vücûbiyete hamledilmesi gerektiğini düşünmektedir. Cessâs ve Şîrâzî mutlak emrin mucebi konusunda benzer görüşlere sahip oldukları ve her ikisinin de mutlak emrin vücûbiyete hamledilmesi konusunda bir karine aramayı veya tevakkuf etmeyi kabul etmedikleri görülmektedir.

Şîrâzî'ye göre mutlak emrin gereği fiili yapmaya azmetmektir yani mutlak emir terahîye haml olunmalıdır. Cessâs ise mutlak emir fevr üzere vaciptir ve emir lafzı varid olduğu anda mükellef emri derhal yerine getirilmelidir. Cessâs emrin fevre delaleti konusunda bir karineye ihtiyaç olmadığını aksine

emrin ertelenebilmesi için bir delil gerektiğini savunmaktadır. Cessâs mutlak emrin tekrarı konusunda da Hanefilerin çoğunluğunun mutlak emrin bir defa yapmaya delalet ettiğini ve tekrara muhtemel olduğu görüşüne muhalif olarak mutlak emrin tekrara haml olunamayacağını ve tekrara ihtimali olmadığını savunmuştur. Ona göre tekrar ancak haricî bir karineyle mümkün olabilir. Şîrâzî ise mutlak emrin tekrara delalet etmesi için gereklilik ifade etmesi ve emrin ayrı bir lafızla yinelenmesi gerektiğini savunmaktadır. Mutlak emrin tekrara delaleti konusunda Cessâs ve Şîrâzî'nin detaylarda bazı farklılıklar bulunmakla birlikte aynı görüşe sahip olduğu söylenebilir.

Cessâs da Şîrâzî arasındaki fikir ayrılığı müvessa vacip türünden bir ibadet vaktin evvelinde yapılmışsa hükmün ne olacağı konusundadır. Şîrâzî'ye göre böyle bir emirde ilk vakitte yapılan ibadet nafîle hükmündedir ve bu nafîle vaktin sonunda mükellefe vücûbiyetin yönlenmesine mâni olur fakat Cessâs müvessa' vacip kabilinden bir ibadetin hangi vakitte yerine getirilirse getirilsin nafîle olarak isimlendirilemeyeceği görüşündedir. Yemin kefaretinde olduğu gibi mükellefin muhayyer olduğu emirlerde Cessâs ve Şîrâzî mükellefin seçeneklerden birini eda ettiğinde sorumluluğu yerine getirmiş olacağını belirtmişlerdir. Şîrâzî, Mu'tezile'nin emredilen şeyin zıddının nehiy olmadığı iddialarının aksine emredilen şeyin zıddının hükmü emredilen şeyin zıddının olduğu görüşündedir. Emredilen şey farz ise zıddı haram, mendup ise zıddı mekruh olarak isimlendirilecektir. Cessâs da emredilen şeyin ister bir tane ister birden çok zıddı olsun emredilen şeyin zıddının yasaklanması anlamına gelir. Cessâs ve Şîrâzî emrin zıddının nehiy olduğu konusunda hemfikirdirler.

Nehiy konusu birçok noktada emirle aynı olmakla birlikte, nehye has olup, Cessâs ve Şîrâzî'nin değindiği önemli meseleler şu şekilde sıralanabilir: Şîrâzî'ye göre mutlak olarak varid olan nehiy sığası emrin aksine derhal terk etmeyi ve sürekliliği gerektirir. Cessâs da emirden farklı olarak nehyin ebediyen yasaklığa ve nehyin derhal terk edilmesine delalet ettiğini belirtmektedir. Cessâs mutlak nehyin ister muamelat hususunda olsun, ister de ibadet hususunda olsun haricî bir karine bulunmadıkça fesada hamledilmesi gerektiğini savunmuştur. Şîrâzî de Şafiîlerin çoğunluğunun mutlak nehyin fesada delalet ettiği görüşünde olduklarını zikrettikten sonra kendisi de bu görüşü tercih ettiğini beyan etmiştir.

Cessâs'a göre nehyin tek bir zıddı varsa bu o zıddın emredilmesi anlamına gelmektedir. Fakat nehyin birden çok zıddı var ise bu bütün zıtlarının emredilmesi anlamına gelmez, çünkü nehyin zıtlarının içerisinde ibahaya veya nedbe hamledilmesi gerekenler olabilmektedir. Şîrâzî de nehyin bir tek zıddı varsa o zıddın emre hamledilmesi gerektiğini konusunda Cessâs'la aynı

fikre sahiptir. Ama nehyin birden çok zıddı var ise Şîrâzî'ye göre bu zıtlardan yalnızca bir tanesi emredilmiş demektir.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî Usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzâk Afifi. Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, ts.
- Apaydın, Yunus. "Kerhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25 /285-287. İstanbul: TDV, 2022.
- Bebek, Adil. "Kâ'bi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/27. İstanbul: TDV, 2001.
- Bilal Aybakan,"Ebü't- Tayyib et- Taberî" Aybakan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/ 313-314. İstanbul: TDV, 2010.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. Beyrut: Daru'l Kütübî'l-İslamî, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el- Fusûl fî'l Usûl*. thk. Acil Câsim Neşmî. b.y: et- Tûrasi'l-islâmî, 1994.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, İmâmü'l Haremeyn Ebi'l Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *Varakât*. Riyad: Darü'l Samî, 1996.
- Cüveynî, İmâmü'l Haremeyn Ebi'l- Meânî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *el-Burhân fî Usûli'l Fıkh*. thk. Salih b. Muhammed b. Utah. Beyrut: Darü'l Kütübü'l- İlmiyye, 1999.
- Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, el-Mu'temed fî uşûli'l-fıkh, thk. Muhammed Humeydullah, Dımeşk, By. 1964.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. Ensar Neşriyat, Ekim, 2015.
- Feyyumî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *Misbâhu'l-Munîr fî Garibi şerhi'l Kebir*. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 2012.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin Ebu Tahit Muhammed b. Ya'kub. *Kâmusu'l Muhît*. Beyrut: Mektebetü'l-müessesetü'r-Risâle li'n-Neşr, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Mustasfâ min İlmi'l Usûl*. thk. Şeyh İbrahim Muhammed Ramazan. Beyrut: Daru'l Erkam b. Erkam, ts.
- İbn Mâce, Ebi Abdullah Muhammed b. Yezid el- Kazvini. *Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Riyad: Daru'l Ahyâi'l - Kütübü'l- Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânü'l- Arab*. Beyrut: Daru's Sadr, ts.

- İbnu'l Aynî, Zeynuddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Şerhu Metnü'l Menâr*. thk. Alâ Semîr Tuhî Tavvâf, Dîmeşk: Daru'l Beyrutî, 2010.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl, thk. Taha Huseyn -İbrahim Mezkur, Ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l Usûli'l -Hamse*. thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Köse, Saffet. "Ebü Hamid İsferyîni" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/ 514. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özel, Ahmet. "Merverrûzi, Ebü Hamid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/156-157. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl*. thk. Taha Cabir Fiyad el-Ulvânî. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1997.
- Salim Ögüt, "Emir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/121. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebü Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l Vefâ el-Afgani. Beyrut: Dâru'l- Kütübü'l İlmiyye, 1973.
- Süleyman b. el-Eşas es-Sicistani, Ebü Davud. *Sünen-ü Ebi Dâvud*. nşr. Muhammed Nadıruddin el- Elbani. Riyad: Mektebü'l- Meârif, ts.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-uşûl*. Beyrut: Daru'l Kütübü'l-Arabiyye, 1999.
- Şirâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *et- Tabsıra fî Usûl-il- Fıkıh*. thk. Naci Suveyd. Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, 2011.
- Şirâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *Lüma' fî Usûl-u Fıkıh*. thk. Abdulkadir Hatîb. Hasan Bahreyn: Mektebetü Nizam Ya'kubi'l Hâs, 2013.
- Şirâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *Şerhu'l Lüma*. thk. Abdül-mecit et-Türki. Tunus: Dâru'l Garbi'l İslamî, 2012.
- Yaşar, Mehmet Aziz. "Erken Dönem Şafî Fâkihlerinden İbn Süreyc ve Sayrafi'nin İhtilaf Ettikleri Usûl Meseleleri ve Bu İhtilafın Mezhepteki İzdüşümleri". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/1 (2019), 203-204.