

Kâdî Abdülcebbar'da Emir-İrade İlişkisi ve Mutlak Emrin Delâletine Dâir Meseleler* **

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 29 Ocak 2024 Kabul Tarihi: 05 Haziran 2024

✉ **Yasin Akan**

Araştırma Görevlisi Dr. / Research Assistant (PhD)
Mardin Artuklu Üniversitesi / Mardin Artuklu University
İslami İlimler Fakültesi / Faculty of Islamic Theology
https://ror.org/0396cd675
https://orcid.org/0000-0001-5602-9994
yasinakan@artuklu.edu.tr

Öz

Kelâmcı usulcüler fıkıh usulüne dâir ele aldıkları meseleleri dil ve kelâm anlayışları üzerine inşâ ettiklerinden eserlerinde kelâm ve dile dâir meseleler önemli ölçüde vurgulanmıştır. "Emir-irâde ilişkisi" konusu, fıkıh usulü kaynaklarında tartışılan, mezheplerin kelâmî anlayışları çerçevesinde temellendirilen ve onların zihin kodlarını ortaya koyan meselelerdendir. Genel olarak Mu'tezilî usulcüler, emrin emredenin irâdesini gerektirdiğini, çoğunluğu oluşturan diğer usulcüler emrin emredenin irâdesini gerektirmediğini savunmuşlardır. Bu makalede Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) emrin irâde gerektirdiği yönündeki görüşü tespit edilmiş ve bu meselenin Mu'tezilî paradigma içerisindeki yeri ve temellendirmesi ele alınmıştır. Daha sonra emir-irâde ilişkisi noktasındaki görüşleri esas alınarak Kâdî Abdülcebbar'ın mutlak emrin delâleti ile ilgili meselelere yaklaşımı tespit edilmiştir. Söz konusu meselelerin temellendirmesinde Mu'tezile'nin ayırıcı görüşleri olan teklîf, Tanrı'nın adâleti ve hüsün-kubuh anlayışının etkisi ortaya konulmuştur. Bu çalışmada, kelâmî bir ilke olan Tanrı'nın adâleti meselesinin emir-irâde ilişkisi ve emrin delâleti çerçevesinde tartışılan usule dâir meselelerin temellendirilmesindeki yerinin belirlenmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Emir, İrade, Adâlet, Hüsün-Kubuh, Kâdî Abdülcebbar.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

** Bu makale, Yasin Akan tarafından 2023 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Prof. Dr. Hasan Hacak danışmanlığında hazırlanan *Kâdî Abdülcebbar'ın Fıkıh Usulü Yaklaşımında Şer'i Hitabın Anlaşılması* adlı doktora tezinden yazarca üretilmiştir.

Issues Concerning the Command-Willpower Relationship and the Evidence of Absolute Command in Qadi Abd al-Jabbar* **

Research Article

Received: 29 January 2024 Accepted: 05 June 2024

Abstract

The Mutakallimun proceduralists based the issues they dealt with regarding the method of fiqh on their understanding of language and kalam; for this reason, kalamî and language considerations were significantly emphasized in the works of the Mutakallimun proceduralists. The command-willpower relationship is one of the topics discussed in the fiqh sources, based on the kalamî understanding of the sects and revealing the mental codes of the sects. In general, Mu'tazilî usul scholars argued that the command requires the willpower of the one who commands; on the other hand, other usul scholars, who constitute the majority, argued that the command does not require the willpower of the one who commands. This study clarifies Qadi Abd al-Jabbar's (d. 415/1025) view that command requires and discusses the place and justification of this issue within the Mu'tazilî paradigm. Then, on the basis of his views on the relationship between command and willpower, Qadi Abd al-Jabbar's approach to the issues related to the evidence of absolute command is revealed. The effect of the Mu'tazilîtes' distinctive views of taklif, God's justice, and the understanding of husun-kubuh on the justification of these issues was revealed. This study aims to determine the place of the issue of God's justice, which is a theological principle, in the justification of the procedural issues discussed within the framework of the relationship between the command and the will and the evidence of the command.

Keywords: Tafsir, Wujuh-Naza'ir, Muqatil, Definitions, Historical Process.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

** This article is produced by Yasin Akan from his PhD dissertation entitled *The Understanding of Shar'î Address in Qadi Abd al Jabbar's Approach to Fiqh Procedure*, which was prepared in 2023 at Marmara University Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Science under the supervision of Prof. Dr. Hasan Hacak.

Summary

Recently, with the focus on interdisciplinary relations in the academic field, it has become clear that there is an intense relationship between the disciplines of kalam and fiqh. The Kalam scholars' conceptions of God, the universe and human beings have had a significant impact on their approach to fiqh issues. While the question of God's will has attracted the attention of Kalam scholars, assessments of the place of human will in the face of that will have attracted at least as much attention. Detailed discussions of God's attribute of willpower and the position of man's attribute of willpower in relation to it are left to scholars of the discipline, and this study examines the impact of this understanding of willpower on discussions of the fiqh process. Among the issues in question, the command-willpower relationship, in which willpower is prominently discussed, was specifically discussed in the case of Qadi Abd al-Jabbar, one of the Mu'tazili scholars, and his approach to the issues discussed within the framework of the evidence of absolute command was discussed.

Mu'tazilite and Shi'ite scholars argued that the command requires will, and that the basic condition for the command to be an order is that the action subject to the command must be willed by God. If the issue in question is evaluated specifically in terms of religious address, then according to the proceduralists in this group, in order for the commands in the religious address to be considered commands in the true sense, the action subject to the command must be willed by the Shari'ah. They argued that if there is other evidence that the action being commanded is not God's will, then the situation is not considered to be a command. They built their views at this point on the basic assumption that all of God's actions are good, and that God does not do or will any action that is not good. In addition, fiqh scholars belonging to the Sunni schools, which constitute the majority, have accepted that the command is in the form of wording/siga and that the use of the imperative word is a sufficient condition for it to be called an order. According to them, in order to be called an order, it is not necessary that the action which is the subject of the order be intended by the commander. Thus, in this group's view, the action that is the subject of a command may sometimes not be the command's intention. As a result, they claimed that all actions in the world of existence are done by God's will, and that no action is done contrary to God's will; on the contrary, it would harm God's power.

Qadi Abd al-Jabbar also adopted the view of the Mu'tazila tradition on the subject and argued that the command requires willpower, but depending on the state of the language. Qadi Abd al-Jabbar, who accepted this basic view on the subject, based the issues discussed on the evidence of the absolute command within the discipline of fiqh on this acceptance.

The main issue at stake is to which of the religious provisions the absolute commandment is to be attributed. Qadi Abd al-Jabbar accepted that the command requires willpower in terms of language and that the commands in the Shari'a address require the willpower of the Shari'ah. The provisions relating to the will of the Shari'ah are obligatory and mandub. Therefore, based on the situation in the language, it is accepted that the absolute command is common in the sense of necessity and nadba. However, given the nature of the two provisions in question, Qadi Abd al-Jabbar, within the framework of a series of intellectual considerations, disagreed with the majority of kalam proceduralists by claiming that the absolute command used in the Sharia address means the nadba. Similarly, he rejected the view that the absolute injunction used in the Shari'ah meant haste, repetition or ijza. He argued, based on the language of the injunction, that the injunction did not imply such a meaning and that the absolute injunction used in the Sharia speech implied such a meaning, which is to attribute a word to the Sharia without evidence. Finally, Qadi Abd al-Jabbar argued that the command that comes after prohibition or ibaha is evaluated as the command that was used first, and he argued that the absolute command that comes after prohibition or ibaha indicates nadba, just as the absolute command that is used first in the Sharia address indicates nadba. Thus, our study aims to contribute to the literature on the relationship between kalam and fiqh by discussing Qadi Abd al-Jabbar's approach to the issues of the command-willpower relationship and the evidence of absolute command.

Giriş

Fıkıh usulü ve kelâm kaynaklarında konu edilen ve Mu'tezile ile diğer bazı ekollerin farklı görüşler ileri sürdüğü temel meselelerden biri de Allah'ın irâdesidir. İrâdenin tanımı ve mâhiyeti genel olarak kelâm kaynaklarına konu olmuşsa da konuyla ilgili detay bazı meseleler fıkıh usulü kaynaklarında da tartışılmıştır. Nitekim emir-irâde ilişkisi fıkıh usulü kaynaklarında ele alınan ve kelâmî ekollerin zihin kodlarını yansıtan önemli meselelerdendir. Genel olarak Mu'tezilî ve Şîî usulcüler emrin emir olması için irâdenin gerekli olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹ Çoğunluğu oluşturan diğer usulcüler ise emrin irâdeyi gerektirmediğini ve irâde edilmeyen bir eylemin de pekâlâ emredilebildiğini kabul etmişlerdir.²

Mu'tezilî usulcülerden Kādî Abdülcebbar, emrin irâdeyi gerektirdiği görüşünü kabul etmiş ve emrin delâleti çerçevesinde tartışılan meseleleri de bu kabul üzerine inşâ etmiştir. Kādî Abdülcebbar, şer'î hitâpta yer alan emirlerin Şâriin irâdesini bildirdiğini ve buna ilâve bir anlamın emre yüklenmesinin, ancak karîne ile mümkün olabileceğini savunmuştur. Şer'î hitâpta yer alan emir sîgasına karîne olmadan ilâve bir anlamın yüklenmesini delil olmadan Şâri'e bir kelâmın nispet edilmesi olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla Kādî Abdülcebbar, şer'î hitâpta yer alan emirlerin Şâri'in irâdesini, nehiylerin ise Şâri'in kerâhetini (ona rızasının olmadığını) bildirdiğini savunmuş, emir ve nehiy konusuna ilişkin detay görüşlerini de bu görüşü üzerine inşâ etmiştir.³

Modern akademik çalışmalar içerisinde emir ve irâde konularını müstakil olarak ele alan birden fazla çalışma mevcuttur. Bunlardan bazılarını zikretmek gerekir: Ali İhsan Pala'nın 2003 yılında doktora tezi

¹ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/44; Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a* (İran: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, ts.), 58; Cemâlüddin el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Mebâdü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl* (Necef: Matbaatü'l-Âdâb, 1970), 90.

² Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfî Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtî fî usûli'l-fıkh* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2014), 2/337; Selman Demirboğa, "Usulcülere Göre Emir-İrade İlişkisi", *Bilimname* 49 (30 Nisan 2023), 302.

³ Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 15/323; 17/40-41.

olarak hazırladığı *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu* adlı çalışması emir ve nehiyle ilgili yapılan önemli bir çalışmadır. Bu çalışmada, emir ve nehiyle ilgili genel çerçeve çizmesi hasebiyle yazar Mu‘tezile ve Kādî Abdülcebbar’ın emrin delâleti ve emir-irâde ilişkisine dâir görüşlerine spesifik bir şekilde yer vermemiştir. Veysi Ünverdi’nin 2012 yılında doktora tezi olarak hazırladığı *Kādî Abdülcebbar’da İrâde* adlı çalışması da Kādî Abdülcebbar’ın irâde anlayışı ile ilgili önemli bir çalışma olarak kabul edilebilir. Kezâ, Selman Demirboğa’nın “Usulcülere Göre Emir-İrade İlişkisi” adlı makalesi de konuya dâir önemli çalışmalar arasında sayılabilir. Söz konusu bu çalışmaların tamamı, konuya dâir önemli bazı hususlar ortaya koymuşlarsa da çalışmamızı doğrudan konu edinen herhangi bir çalışma mevcut değildir.

Bu çalışmada, Basra Mu‘tezilesi’nin ünlü kelâmcı ve fıkıh usulcülerinden biri olan Kādî Abdülcebbar’ın⁴ emir-irâde ilişkisine dâir görüşleri dikkate alınarak emrin delâleti çerçevesinde tartışılan meseleler hakkındaki görüş ve değerlendirmeleri ele alınacaktır. Bu meselelerde emrin mutlak olması durumu incelenecektir. Zira emir mutlak olmayıp mukayyed kullanılırsa anlamının belirlenmesinde söz konusu kaydın da önemli bir etkisi olacaktır.

Çalışmamız iki temel başlıktan oluşacaktır. Birinci başlıkta Kādî Abdülcebbar’a göre emir-irâde ilişkisi ve Kādî Abdülcebbar’ın görüşleri esas alınarak emirde irâdenin gerekliliği temellendirilecektir. İkinci başlıkta mutlak emrin delâleti konusu incelenecektir. Mutlak emrin delâleti konusu da şer‘î hükme, tekrara/sayıya, fevre veya terâhîye, iczâya delâleti ve nehiy veya ibâhadan sonra gelen emrin delâleti şeklinde beş alt başlık şeklinde ele alınacaktır. Zikri geçen meseleler, Kādî Abdülcebbar’ın eserlerinden derlenerek onun bu meseleleri Mu‘tezilî perspektifle nasıl temellendirdiği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Kādî Abdülcebbar’a Göre Emir-İrade İlişkisi

Sözlükte “bir şeyi istemek, nefsin herhangi bir şeye meyletmesi”⁵ gibi anlamlar için kullanılan irâde kelimesi, terim olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. İsfahânî, irâdenin “bir şeyi yumuşak bir şekilde talep etmek” anlamında kullanılan “r-v-d” kökünden türetildiğini ifade etmiştir. Bunun yanı sıra nefse nispetle kullanılan irâdenin ise nefsin herhangi bir eylemin meydana gelmesini istemede iki derecede oluştuğunu kaydetmiştir. Birincisi, nefsin bir şeye karşı iştîyak duyması, ikincisi ise bir şeyin yapılması veya yapılmaması gerektiği yönünde hüküm vermesidir.

⁴ Kādî Abdülcebbar’ın hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Metin Yurdağür vd., “Kādî Abdülcebbar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Temmuz 2022).

⁵ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü’l-luğa ve sıhâhu’l-‘Arabiyye* (Beirut: Dârü’l-İlmi li’l-Melâyin, 1990), 2/478; Komisyon, *el-Mu‘cemü’l-vasit* (el-Mektebetü’l-İslâmiyye, ts.), 381.

İsfahânî, irâdenin Allah'a nispetle ikinci anlamda kullanıldığını ifade etmiştir.⁶

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), filozofların “kişinin kendi nefsinde bir eylemde kendisi için mahza veya kuvvetle muhtemel bir yarar tasavvur edip bu yararı elde etmeye meyletmesini” irâde diye adlandırdıklarını aktarmış ve filozofların bu anlamda bir irâdeyi Allah hakkında câiz görmediklerini kaydetmiştir. Zira Allah için yarar ve zarardan söz edilemez. Râzî, kelâmcıların irâdeyi “vâcip kılan herhangi bir sebep olmaksızın mümkün olan bir durumda iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren sıfat” şeklinde tanımladıklarını kaydetmiş ve kelâm ilminde tartışılan irâde sıfatından bu anlamın kastedildiğini ifade etmiştir.⁷

Râzî'nin kelâmcılardan naklettiği irâde tanımı ana hatlarıyla Sünnî kelâmcıların tanımıdır. Zira Sünnî kelâmcılar, varlık âleminde meydana gelen her eylemin Allah tarafından ve Allah'ın irâdesiyle yaratıldığını savunmuşlardır. İradeyi sözlük anlamındaki istemenin ötesinde tercih etmeyi gerektiren bir sıfat olarak tanımladıkları için yeryüzünde her eylemin Allah'ın tercihi ve dolayısıyla irâdesi ile meydana geldiği neticesine varmışlardır.

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), irâde ile ilgili bahislerin fiillerin yaratılması meselesine mülhak olduğunu ifade etmiş, Allah'ın fiilleri yarattığı vecih ile fiilleri irâde de ettiğini ve irâde ile meşîetin aynı anlamda kullanıldığını kabul etmiştir. Ayrıca Allah'ın emirleri ve rızasının bazen irâdesi çerçevesinde olmayabileceğini kaydetmiştir.⁸ Mâtürîdî kelâmcı Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), Allah'ın evrende yaptıklarının tamamını irâde ettiğini, zatıyla kaim bir irâde sıfatıyla muttasıf olduğunu ve eylemlerinin hangi yönde ve hangi vakitte vuku bulacağını bu sıfatıyla belirlediğini ifade etmiştir.⁹ Sâbûnî'nin Allah'ın irâde sıfatı bağlamındaki bu ifadeleri, emir-irâde ilişkisinden ziyade varlık âlemindeki eylemler ile Allah'ın irâdesi arasındaki ilişkiye ışık tutmuştur.

Mâtürîdî kelâmcı Pezdevî (ö. 493/1100) Sünnî kelâmcılara göre varlık âlemindeki -hayır veya şer- bütün olgu ve olayların Allah'ın meşîeti, irâdesi

⁶ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2009), 371. Ayrıca bk. Ali b. Muhammed b. Ali Zeynu'ş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu'l-Ta'rifât* (Dârü'r-Reyyân, ts.), 30; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfü us-tilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/131-132.

⁷ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âiye mine'l-ilmî'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicazi es-Suka (Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1987), 3/175-176.

⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkanî el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd* (Beyrut: Dârü Sader, 2010), 375-376.

⁹ Ebû Muhammed Nûruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr el-Buhârî es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Arutşi (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2014), 167-168.

ve hükmüyle meydana geldiğini, bunlardan hayır olanların Allah'ın rızâsı ve muhabbetiyle, şer olanların ise rızâsı ve muhabbeti dışında meydana geldiğini kaydetmiştir. Pezdevî, bu noktada Sünnî kelâmcıların rızâ, muhabbet, kerâhet vb. kavramlar arasında fark gözettiklerini nakletmiştir.¹⁰

Mu'tezile içerisinde irâdenin Allah'ın bir fiili olduğu ve bu fiilin fâili olduğu için Allah'ın "mürîd" diye vasıflandığı kabul edilmişse de ekol içerisinde Nazzâm (ö. 231/845), Hayyât (ö. 300/913 [?]) ve Ka'bî (ö. 319/931) gibileri, Allah'ın hakiki anlamda irâde sıfatıyla vasıflanmayacağını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Allah'ın kendi yaptığı bir eylem için mürîd diye vasıflanması, eylemi yanılarak veya zor durumda kalarak değil, kendi irâdesiyle yerine getirmesi; başkasının fiili için mürîd diye vasıflanması ise Allah'ın söz konusu eylemi emretmesi anlamındadır. Ancak onlar bu iki durumda da Allah'ın hakiki anlamda mürîd sayılmayacağını kabul etmişlerdir.¹¹

Kādî Abdülcebâr'ın düşünce sistemi içerisinde irâde, "bir eylemi istemek" anlamında kullanılmaktadır. Kādî, irâde ve kerâhetin birbirine zıt kavramlar olduğunu ifade etmiş ve Allah'ın emrettiklerini irâde ettiğini, nehyettiklerini de kerîh gördüğünü kabul etmiştir. Sünnî kelâmcılara muhâlif olarak Mu'tezilî kelâmcılar, kulun kendi fiillerinin fâili olduğu görüşünün bir neticesi olarak, kulun bazı eylemlerinin Allah'ın irâdesine muhâlif meydana gelmiş olabileceğini mümkün görmüşlerdir. Bu bağlamda Allah'ın irâdesini teklîf çerçevesinde kabul eden Kādî, Allah'ın bir eylemi emretmesini aynı zamanda onu irâde etmesi olarak kabul etmiş ve böylece Allah'ın emirleri ile irâdesi arasında ayrılmaz bir bağ olduğunu savunmuştur. Ayrıca irâde meselesini, fiillerin yaratılması bahsinde yoğun olarak ele alan Kādî, varlık âleminde vukû bulan her şeyin Allah'ın irâdesiyle meydana geldiğini savunan Sünnî söyleme karşı çıkmıştır. Kādî, Allah'ın emrettiği eylemleri irâde ettiğini, meydana gelmesini istediğini ve onlara rızâ gösterdiğini ifade ederek Allah'ın emirleri, irâdesi, meşîeti, hubbu ve rızâsı arasında ayrılmaz bir ilişki olduğunu savunmuştur. Kādî, irâde sıfatıyla bağlantılı olarak ele alınan emir, muhabbet, rızâ ve meşîet gibi kavramların sözlük anlamlarını göz önünde bulundurarak bu kavramları aklî temellere dayanan teklîf anlayışı çerçevesinde ele almıştır. Kādî Abdülcebâr'a göre kulların yapmış oldukları kötü fiillerin, Allah'ın

¹⁰ Sadrî'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peterlens (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003), 51-52. Pezdevî, Ebü Hanîfe'nin irâde ile meşîet kavramları arasında fark koyduğunu ancak Ehl-i Sünnetin umûmunun irâde ile meşîeti aynı anlamda kabul ettiğini nakletmiştir. Detaylı bilgi için bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 52-53.

¹¹ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 169. Ayrıca bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc fî usûli'd-dîn*, thk. Schmidtke Sabine (Beirut: ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-Ulûm, 2007), 24.

irâdesi ve meşfeti ile meydana geldiğini söylemek, tenzih düşüncesiyle çelişmektedir. Zira her ne kadar “irâde” sözcüğüne tercih anlamı verilse de kullar tarafından yapılan kötü eylemlerin Tanrı tarafından irâde edilmesini söylemek, tüm eylemleri iyi olan Allah tasavvuru ile bağdaşmayacaktır.¹²

Sünnî kelâm ekolleri ile Mu‘tezile’nin irâde noktasındaki görüş ayrılıkları temelde irâdenin tanımı, Tanrı tasavvuru ve fiillerin yaratılmasıyla ilgilidir. İradeyi, irâde edenin tercihi olarak tanımlayan ve varlık âlemindeki her şeyi yaratanın Allah olduğu düşüncesinden hareket eden Sünnî düşünce, varlık âlemindeki her olgu ve eylemin Allah’ın tercihi ve irâdesiyle meydana geldiğini savunmuştur. Kelâm anlayışını temelde tevhid ve adâlet ilkeleri üzerine inşâ eden Mu‘tezile, Sünnî kelâmcıların irâde ile ilgili geliştirdikleri söyleme ve bunun arka planına muhâlif bir kuram geliştirmiştir. Onlar, adâlet sıfatının bir gereği olarak, Allah’ın bütün eylemlerinin iyi olduğunu kabul etmiş ve irâdeyi de Allah’ın bir eylemi kabul ederek, O’nun irâdesinin ancak iyiye taalluk edeceğini savunmuşlardır. Dolayısıyla Mu‘tezile’ye göre varlık âleminde Allah’ın yapmış olduğu eylemler gibi, irâdesinin taalluk ettiği eylemler de iyidir ve iyi olmayan eylemler, Allah’ın irâdesi ve meşfeti dışında meydana gelmektedir. Mu‘tezile’nin varlık âlemindeki bazı olgu ve olayların Allah’ın irâdesi dışında meydana geldiği yönündeki söylemi ise Sünnî kelâm anlayışında hâkim olan mutlak kudret sahibi Tanrı tasavvuruna muhâlifdir. Sünnî kelâm anlayışına göre Allah’ın her şeye gücü yeter ve varlık âleminde meydana gelen tüm olgu ve olaylar onun irâdesi ve meşfetiyledir. Dolayısıyla Mu‘tezile’nin yoğun olarak tenzih düşüncesinden hareketle ortaya koyduğu kötü eylemlerin Allah’ın irâdesi dışında meydana geldiği yönündeki söylemi, Sünnî kelâmcıların mutlak kudret sahibi Tanrı tasavvuru ile çelişmektedir. Gelinek noktada Mu‘tezile, Allah’ın hiçbir kötü eylemde bulunmadığı gibi hiçbir kötü eylemi irâde etmediği söylemini geliştirmiş ve bu şekilde Allah’ın mutlak iyi olduğu ve kötüyü yaratmaktan münezzeh olduğu yönündeki kuramını ortaya koymuştur. Buna karşı Sünnî kelâmcılar, varlık âleminde vuku bulan tüm olgu ve olayların Allah’ın irâdesiyle meydana geldiğini savunarak mutlak güç sahibi Tanrı tasavvurunu temellendirmeye çalışmışlardır.

Mu‘tezilî gelenekte ilâhî irâde, Allah’ın tüm fiillerinin iyi olduğu ve Allah’ın mükelleflere yönelik teklîfinin her merhalesinin iyiyi barındırdığı

¹² Ebü’l-Hasen Kâdî’l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *el-Uşûl’l-Hamse* (Kuveyt: Câmîatü Kuveyt, 1998), 80. Kâdî Abdülcebbar’ın irade kavramına dâir yaptığı tanım ve değerlendirmeler için ayrıca bk. Vey-si Ünverdi, *Kâdî Abdülcebbar’da İrâde* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 25-27. Mu‘tezile’nin emir-irâde ilişkisine dâir görüşler için ayrıca bk. Ali İhsan Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu* (Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 97-100.

düşüncesine mebnîdir.¹³ Böylece Allah'ın doğrudan veya dolaylı olarak teklîfe dayalı bütün eylemleri bir gaye içermeli ve bu eylemlerin hasen veya kabîh olduğu bu çerçevede değerlendirilmelidir. Mu'tezile'ye göre şer'î hitâp formları olan emirlerin gayesi Allah'ın irâdesini, nehiyelerinin gayesi ise Allah'ın kerâhetini ortaya koymaktır. Peygamberler ve önceki kavimlere dâir Kur'ân'da yer alan kıssalar gibi emir ve nehiy formunda olmayan hitâp türlerinin teklîfe taalluk eden gayesi ise mükellefin teklîf üzerinde düşünmesini sağlamasıdır.¹⁴

Emrin aslında irâde demek olduğu noktasına vurgu yapan Kādî Abdülcebbar, “bunu yap” ifadesinin “bunu yapmanı irâde ediyorum” demek olduğunu ifade etmiştir. Kādî'ye göre emir, emredilenin meydana gelmesini irâde etmek/istemektir; bunun dışında başka anlamlara delâlet etmesi ilâve karîne gerektirmektedir. Bir diğer ifadeyle Kādî Abdülcebbar'a göre *Allah'ın emirleri O'nun irâdesi* demektir. Buna göre şer'î hitâpta yer alan emirler şer'î hükümler içerisinde hakiki anlamda Allah'ın irâdesinin taalluk ettiği vâcip ve mendup olan hükümleri konu edindir. Zira şer'î hükümler içerisinde vâcip ve menduplar meydana gelmesi Allah tarafından irâde edilmiştir. Bu sebeple Kādî Abdülcebbar'a göre şer'î hitâpta yer alan emirlerin şer'î hükümlerden vâcip veya menduba delâleti hakikat; başka bir hükme delâleti ise mecaz olup ilâve bir delile bağlıdır.¹⁵

Fıkıh usulü literatüründe Mu'tezile'nin emir için gerekli şartlardan bir tanesi olarak irâdeyi şart koştuğu bilinmektedir. Kādî Abdülcebbar emir sîgası ve emrin tanımı noktasında dilciler arasında kayda değer bir ihtilafın olmadığını ele almış ve emir için irâdenin şart olduğunu savunan Mu'tezilî âlimler arasında da detaylarda bazı farklılıklar olduğunu kaydetmiştir.¹⁶ Söz konusu farklılıklardan biri de emrin irâde gerektirmesinin ne demek olduğudur. Ebû Ali el-Cübbâr'ye (ö. 303/916) göre hitâbın haber formu, iki irâdeyi gerektiriyorken emir formu üçüncü bir irâdeyi de gerektirmektedir. Haberin gerektirdiği irâde **a-**) haberi ihdâs etmeyi irâde etmek ve **b-**) habere konu olan içeriğin muhataba bildirilmesini irâde etmektir. Ebû Ali'ye göre emrin gerektirdiği irâdeler ise **a-**) emri ihdâs etmeyi irâde etmek, **b-**) emrin emredilene emir olduğunu ihdâs etmeyi irâde etmek ve **c-**) emredilenin emre konu olan eylemi yerine getirmesini irâde etmektir. Şimdi konuyu daha açık bir hâle getirmek için Ebû Ali'nin kelâmın emir ve haber formu

¹³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/1/25. Allah'ın irâdesinin her zaman hasene taalluk edeceği noktasında Kādî Abdülcebbar'ın dayandığı sem'î deliller için bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/1/186-188,194.

¹⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/323; 17/40-41.

¹⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/109. Ayrıca bk. David R. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law* (New Haven, Conn: American Oriental Society, 2011), 130.

¹⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/104.

için gerekli gördüğü irâde türlerini günlük hayattaki bir örnek üzerinden tahlil edelim. Ben, Ahmet'e "Bugün Diyarbakır'a gittim" dediğimde haber içeren bir cümle, "Sen bugün Diyarbakır'a git!" dediğimde ise emir içeren bir cümle ile hitâpta bulunmuş olurum. Birinci hitâp olan haber cümlesinde, iki irâde vardır. Birincisi, kendi içimde bunu tasavvur edip bu cümleyi kelâm olarak ihdâs etmeyi, ikincisi ise haberin içeriği olan benim bugün Diyarbakır'a gittiğimi Ahmet'e bildirmeyi irâde etmiş olurum. İkinci hitâp olan emir cümlesinde ise üç irâde vardır. Birincisi kendi içimde bunu tasavvur edip bu cümleyi kelâm olarak ihdâs etmek, ikincisi kelâmın muhtevâsını emir olarak irâde etmek, üçüncüsü ise bugün Diyarbakır'a gitmesini Ahmet'ten irâde etmek/istemektir. Dolayısıyla yapılan haber cümlesinde iki; emir cümlesinde üç irâde vardır. Haber cümlesinde yer alan iki irâdeye ilâve olarak, emir cümlesinde ilâveten emirde bulunan kişi muhatabın bir eylemde bulunmasını irâde etmektedir.

Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ise hitâbın haber formu için yukarıda zikredilen iki irâdeyi ve emir formu için zikredilen ilk iki irâdeyi birleştirerek bu noktadaki Ebû Ali'nin yaklaşımına küçük bir farklılıkla itiraz etmiştir.¹⁷ Ebû Hâşim'e göre hitâbın haber formu için gerekli olan tek irâde vardır. O da kelâma konu olan içeriğin muhataba bildirilmesini ihdâs etmeyi irâde etmektir. Emir için ise iki irâde vardır. Birincisi emrin, emredilene emir olduğunu ihdâs etmeyi irâde etmek, ikincisi muhataptan emredilen eylemin yapılmasını irâde etmektir.¹⁸ Kādî Abdülcebbâr da emir-irâde ilişkisini ele aldığı diğer bir pasajda Ebû Ali'nin görüşüne yakın bir görüş savunarak a-) emrin emre muhatap kişiye hitâp olarak ihdâs edilmesini irâde etmek b-) emrin içeriğinin muhataba ifade edilmesini irâde etmek ve c-) emre konu olan eylemin yapılmasını irâde etmek şeklinde emrin üç irâdeyi ihtiva ettiğini ortaya koymuştur.¹⁹

Kādî Abdülcebbâr, şer'î hitâbın her formunun ayrı olarak irâdeyle ilişkisi üzerinde durmaktadır. Buna göre hitâpta bulunmak ilk olarak hitâbın vücûda getirilmesi eyleminin irâde edilmesini gerektirmektedir. Bu açıdan bakıldığında hitâbı ihdâs etmeyi irâde etme durumu, emir formunun yanı sıra nehiy ve haber formları için de gereklidir. İkinci olarak her üç hitâp formu için gerekli olan irâde, hitâbın içeriğinin muhataba bildirilmesidir ki emirde emrin, nehiyde nehyin ve haberde ise haberin içeriğidir. Bu iki irâde türü hitâbın her üç formu için de gereklidir. Üçüncü irâde türü ise hitâbın içeriğinde söz konusu hususun yerine getirilmesinin irâde edilmesidir.

¹⁷ Kādî Abdülcebbâr'ın Ebû Hâşim'den naklettiği görüş Ebû Hâşim'in iki görüşünden biridir. Diğer görüşü için bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/40.

¹⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/39-40. Kelâmın emir, nehiy ve haber formlarının ihdâsının irâde edilmesi şeklinde ihdâs kavramı üzerinden ortaya konulması, Mu'tezilî düşüncede ilâhî kelâmın hâdis kabul edilmesine önemli bir atıftır.

¹⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/104.

İrâdenin bu türü sadece emir için geçerlidir.²⁰ Böylece Allah'ın emirlerinin O'nun irâdesini gerektirmesi, irâdenin üçüncü türüdür ki bu da emirlerin muhtevâsının muhatap tarafından yerine getirilmesinin kendisinden talep edilmesidir.²¹

Kelâmın, Allah'ın fiilî sıfatlarından olduğunu kabul eden Kādî Abdülcebbar, ilâhî emir ve nehiylerin her aşamada Allah'ın irâdesini veya kerâhetini yansıttığını; Allah'ın emirleri ile Allah'ın irâdesi ve nehiyleri ile kerâheti arasında ciddi bir ilişkinin söz konusu olduğunu savunmuştur. “Kişinin mertebe bakımından kendisinden daha aşağıdaki başka birine ‘افعل/yap’ demesinin emir olduğunu” savunan Kādî, emri emir yapanın irâdesi olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre emredilen şeyin âmir tarafından irâde edilmesi, emir sîgasının meydana gelmesini irâde etmesi ve ilgili sîga ile emir manasına delâletin kastedilmiş olması emrin emir olması için gerekli şartlardır. Bir şeyin emredilmesini hakikatte onu irâde etmek olarak kabul eden Kādî, kişinin bir şeyi irâde etmeden onu emretmesinin düşünülmemeyeceğini ve böyle bir kişinin hakikatte âmir/emreden addedilemeyeceğini ileri sürmüştür. Bu nedenle Mu'tezile'nin adâlet ilkesi çerçevesinde düşünüldüğünde gelen emir hikmet sahibi olduğu kabul edilen Allah'ın emirlerinden ise bu ancak hasen olabilir ve Allah'ın irâde etmeyeceği şeyleri emretmesinin de câiz olmadığı söylenebilir.²²

Yukarıda görüldüğü üzere Kādî, Allah'ın irâdesini teklîf ile paralel ele alırken Eş'arî kelâm geleneğinde ise Allah'ın irâdesi Allah'ın ilmi ve kudreti gibi ayrı bir tür olarak ele alınmaktadır. Eş'arîlere göre Allah kâinatta ezeli ilmiyle meydana geleceğini bildiği olgu ve olayların meydana gelmesini ezeli sıfatıyla; ezeli ilmiyle meydana gelmeyeceğini bildiklerini de ezeli irâdesiyle meydana gelmemesini irâde etmiştir. Allah'ın irâdesini meşîet ve ihtiyar olarak değerlendiren Eş'arîler, Allah'ın bir şeyin meydana gelmesini irâde etmiş olmasını onun meydana gelmemesini kerîh görmesi olarak ifade ederler. Onlara göre Allah'ın irâdesi kendi zatı ile kâim, irâde edilenlerin tamamını ihata eden ezeli bir sıfattır. Eş'arîlere göre Allah'ın

²⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/39-40, 104.

²¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/323.

²² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/104; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerâm el-Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fi'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Darü'l-İhsân, 2018), 172. Detaylı bilgi için bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbüri el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/63; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 1/63-64; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl fî şerhi'l-mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud (Mekke: Mektebetu Nezâr Mustafâ el-Bâz, 1995), 3/1163.

irâdesi dışında hiçbir şey meydana gelmez.²³ Sünnî kelâmcıların Allah'ın irâdesine dâir ortaya koydukları temel görüşler bu şekilde olup detaylarda aralarında tam ittifak olduğu söylenemez.²⁴

İlâhî irâdeye dâir Sünnî ekoller ve Mu'tezile'nin görüşlerinin ilgili ekollerin kelâmî zihin kodlarına mebnî olduğu ve her ekolün sahip olduğu Tanrı tasavvurundan hareketle konuyu ele aldığı söylenebilir. Zira ortaya koyduğu kelâm doktrininde Allah'ın mutlak hâkim ve kâinata mutlak tasarruf hakkına sahip olduğu yönüne odaklanan Eş'arîler'e göre kâinata Allah'ın irâdesinin dışında bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olduğunu kabul etmek Allah'ın yenik ve zayıf bir Tanrı olduğunu kabul etmektir.²⁵ Öte yandan Mu'tezile, ortaya koyduğu teorilerini Allah'ın âdil bir Tanrı olduğu, âlemde meydana gelen kötü şeylerin O'nun irâdesiyle meydana gelmediği kabul üzerine inşâ etmiştir. Mu'tezile, bu görüşlerini aynı zamanda teklîf anlayışını da temellendirmek için ortaya koymuştur. Hikmet sahibi olan Şâri'in ancak iyi olanı irâde edeceğinden hareket eden Mu'tezile, Şâri' tarafından emredilen şeyin ya mendub ya da vâcip olması gerektiğini savunmuştur. Zira hikmet sahibi olan Tanrı tarafından ancak hasen olan vâcip veya mendup emredilir. Kādî, Allah'ın yaptığı bütün amellerinde iyi olması gerektiği, kötülüğü yaratmasının ise adâlet ilkesi gereği Allah hakkında câiz olmadığı şeklindeki Mu'tezile'nin genel ilkesinden hareketle, Allah'ın irâdesinin kötü şeylere taalluk etmeyeceğini Allah'ın emirlerinin ancak Allah'ın irâdesi çerçevesinde meydana geleceğini ileri sürmüştür. O, Allah'ın irâdesinin iyi olana taalluk edeceğini, dolayısıyla da Allah tarafından emredilenlerin de iyinin çeşitleri olan vâcip ve menduba delâlet edeceğini savunmuştur.²⁶

Kādî Abdülcebbar, dildeki anlamından hareketle emir formunun sadece emredenin irâdesine delâlet ettiğini kabul etmiş ve buna ek bir anlamın emir formuna yüklenmesinin karîneye bağlı olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda Kādî Abdülcebbar'ın mutlak emrin delâletine dâir meselelere nasıl yaklaştığını ve söz konusu meseleler hakkındaki görüşlerini nasıl temellendirdiğini incelemeye çalışalım.

2. Kādî Abdülcebbar'a Göre Mutlak Emrin Delâleti

Fıkıh usulü disiplininde tartışılan meselelerin önemli bir kısmı şer'î

²³ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1926), 102.

²⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 104. Emir-irâde ilişkisi bağlamında detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbn Berhân, *el-Vüsûl ile'l-usûl*, thk. Abdulhamid Ali Ebu Zunejd (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1983), 1/131.

²⁵ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 103.

²⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/105. Mu'tezile'nin irâde ile ilgili görüşleri için ayrıca bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi* (İstanbul: İsam, 2017), 251-257.

hüküm ve şer‘î hükmün meydana gelme aşamalarıyla ilgilidir. Şer‘î hükme doğrudan kaynaklık eden önemli bir hitâp formu da emirdir. Emrin karîne ile beraber olması durumunda, söz konusu karîne emrin ifade ettiği anlamın belirlenmesinde etkili olacaktır.²⁷ Bu nedenle fıkıh usulü kaynaklarında daha çok mutlak emrin delâleti konu edilmiştir. Fıkıh usulü kaynaklarında mutlak emrin delâleti çerçevesinde tartışılan meseleleri de beş farklı alt başlık altında incelemek mümkündür.

2.1. Mutlak Emrin Şer‘î Hükme Delâleti

Fıkıh usulü disiplini içerisinde tartışmaya açılan emir sîgası, özellikle şer‘î hükme delâleti cihetiyle konu edildiğinden mutlak emir sîgasının şer‘î hükümlerden hangisine delâlet ettiği, konuyla ilgili tartışmaların başında yer alır. Kādî Abdülcebâr, bu konuda emrin vücûba delâlet ettiği yönündeki görüşü fakihlerin büyük çoğunluğuna, vücûba delâlet etmediği yönündeki görüşü ise Mu‘tezile’nin Behşemiyye kolunun lideri Ebû Hâşim ve ona tabi olanlara²⁸ ve birçok mütekaddim âlime nispet etmiştir. Kādî Abdülcebâr, emrin vücûba delâlet etmediği görüşünün Ebû Ali’ye nispet edilen iki görüşten biri olduğunu nakletmiş ve bunun İmâm Şâfi’ nin (ö. 204/820) kelâmından da anlaşılan görüş olduğunu nakletmiştir.²⁹ Mu‘tezilî usulcülerden Ebû’l-Hüseyn el-Basrî bu konuyla ilgili ihtilafı benzer bir şekilde zikrederek emrin vücûba delâlet ettiğine dâir görüşün fakihlerin ve bir grup kelâmcı usulcüye ait olduğunu nakletmiştir. Basrî, emrin vücûba delâlet ettiği yönündeki görüşü aklî ve naklî delillerle temellendirerek kendisinin de sözü edilen kelâmcı grubun içerisinde yer aldığını dile getirmiştir.³⁰

²⁷ Abubaker M. F. Ghudaya, *Hz. Peygamber’e Yönelik Emir ve Nehiyler Bağlamında Kur‘ân-Sünnet İlişkisi* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 148-149.

²⁸ Burada Kādî Abdülcebâr’ın Ebû Hâşim’e tabi olanlar şeklinde bir tabir kullanması Ebû Hâşim’in Mu‘tezile içerisinde kendine özgü fikir ve düşünceleri olan bir fırkaya liderlik ettiği ve kendisinden sonra da bu fırkanın varlığını sürdürdüğü yönündeki görüşü güçlendirecek mâhiyettir. Detaylı bilgi için ayrıca bk. Avni İlhan, “Ebû Hâşim el-Cübbâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ekim 2022); Mehmet Fatih Özerol, “Behşemiyye ile Hüseyniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları”, *Kilitbahir* 16 (18 Mart 2020), 122.

²⁹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 17/104. Cüşemî, mutlak emrin vücûba delâlet etmediği görüşünü Mu‘tezile şeyhlerine nispet etmiş ve vücûba delâlet ettiği yönündeki görüşün ise bazı âlimler tarafından savunulduğunu kaydetmiştir. Detaylı bilgi için bk. Cüşemî, *Uyûnu’l-mesâil*, 173; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerî‘a*, 64. Ayrıca bk. Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 17/111; Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn b. el-Hüseyn ez-Zeydî el-Alevî et-Tâlibî Nâtık-Bilhak, *el-Müczi fî usûli’l-fikh*, thk. Abdükerim Cedbab, (2013), 1/104; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer et-Taberistânî er-Râzî, *el-Maḥşûl* (Dimaşk: Müessesetü’r-Risâle, 2012), 1/169.

³⁰ Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/50-75. Mutlak emrin vücûba delâlet ettiği yönündeki görüşün delilleri için bk. İsmail Yılmaz - Nurcan Küleç, “Ebû Bekir Razi el-Cessâs ve Ebû

Mu'tezilî usulcülerden Ebû Ali el-Cübbâî'den nakledilen bir görüşe ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre mutlak emir vücûba delâlet eder. Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kādî Abdülcebbar'a göre ise mutlak emir vücûb ve nedbe arasında müşterek bir lafızdır ve bu iki anlam için kullanılması hakikat, bu iki anlam dışında kullanılması mecazdır. Emrin vücûba delâlet ettiği yönünde kelâmcı usulcülerin büyük çoğunluğuna nispet edilen görüşün temellendirilmesi birçok çalışmaya konu olmuştur.³¹ Burada şer'î hitâpta yer alan mutlak emrin nedbe delâlet ettiği yönündeki Ebû Hâşim ve Kādî Abdülcebbar'ın görüşü temellendirilecektir. Zira onlar mutlak emrin vücûb ve nedbe delâlet etmede müşterek olduğunu ancak şer'î hitâpta kullanılan mutlak emrin nedbe hamledileceğini savunmaktadırlar. İşte burada sözü edilen bu görüşün kelâmî arka planı ortaya konulacaktır.

Emir ile ilgili meseleleri kelâmî bağlam içerisinde ele alan Kādî Abdülcebbar, emirde irâdenin zorunluluğunu şart kabul ettiğinden Allah'ın emirlerinin hasene taalluk etmesi gerektiğini savunmuştur. Hasen olan eylemler içerisinde de nötr hasen olan mübâhın hakiki anlamda Allah'ın emrine konu olmayacağını kaydetmiştir. Bu sebeple Kādî Abdülcebbar hasen eylemler içerisinde eylemin hasen olmasına ilâve bir nitelik taşıyan vâcip ve mendubun şer'î hitâpta yer alan emirlere konu olabileceğini ileri sürmüştür.³² Ona göre hikmet sahibi olan Şâri' tarafından gelen emirlerin vücûb ve nedbe delâlet etmesi hakikat; bunun dışında bir anlama delâlet etmesi mecazdır.³³ Böylece emrin vücûb ve nedbe delâlet etmede müşterek olduğunu kabul eden Kādî Abdülcebbar, Şâri' tarafından gelen mutlak emirlerin nedbe delâlet ettiğini kelâmî bir yaklaşımla temellendirmiştir. Ona göre emrin vücûba delâlet etmesi ilâve bir delil ile olabilir ve ilâve bir delilin olmaması durumunda söz konusu emir nedbe hamledilemez.³⁴

Kādî Abdülcebbar, şâhid âlemde iyi, kötü, vâcip ve mendup gibi birçok eylemin emre konu olabildiğinden hareketle mutlak emrin vücûba delâlet ettiğini söylemenin doğru olmadığını dile getirmiştir. Kādî, emrin kendi başına vücûba delâlet ettiğini savunanlara karşı literatürde yaygın olan bir durumu da esas alarak cevap vermeye çalışmış ve emrin emir, suâl veya talep şeklinde isimlendirilmesi noktasında emreden ile emre muhatap olan kişiler arasındaki rütbenin esas olduğunu öne sürmüştür. Buna göre kişinin

İshak eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Konusundaki Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (22 Haziran 2023), 233-235; Merter Rahmi Telkenaroğlu, "Hüseyin b. Ali es-Saymerî ve Dönemin Emir-Nehiy Tartışmalarındaki Duruşu", *Turkish Studies (Elektronik)* 13/9 (2018), 245.

³¹ Demirboğa, "Usulcülere Göre Emir-İrade İlişkisi", 316-319.

³² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/97-98, 213.

³³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/105.

³⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/105. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî aynı temellendirmeyi Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye nispet etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/50-51.

kendisinden daha alt mertebedeki bir kişiye karşı emir sîgasıyla hitâpta bulunması emir, daha üst mertebedeki bir kişiye karşı emir sîgasıyla hitâpta bulunması ise sual ve taleptir. Kādî, bu isimlendirmedeki esas noktanın emir sîgası değil taraflar arasındaki mertebeye göre yapılmasından hareketle emir sîgasının kendi başına vücûba değil, emredenin irâdesine delâlet ettiğini söylemiştir. İrade ise mutlak anlamda bir eylemin yerine getirilmesinin talep edilmesidir. Şer’î hükümlerden Allah’ın irâdesine delâlet edenler ise vâcip ve menduptur. Dolayısıyla Kādî Abdülcebbar’a göre, emirde emredilenin irâde edilmesinden hareketle mutlak emrin vücûba delâlet ettiğini savunmak pek mümkün değildir.³⁵

Mutlak emrin vücûba delâlet etmeyeceğini savunan Kādî, kişinin bir başkasına “افعل / yap” demesinin “senden onu yapmanı talep ediyorum” manasına geldiğini ve bunun da salt manada vücûba delâlet etmeyeceğini savunmuştur. Bu durumda ona göre emir sîgası, emredilenin yapılmasının vücûbuna değil, onun vücûda gelmesini irâde ettiğine delâlet etmektedir.³⁶

Emir ve nehiy formlarının karşılaştırması üzerinden Kādî’ye bir itiraz yöneltilmektedir. Bu itiraz, “nehiy vücûb üzere bir eylemin yapılmamasının talebi ise emir de vücûb üzere yapılmasının talebi olmalıdır” şeklindedir. Kādî, bu itiraza mükellefin fiilleri için yapılan hüsün ve kubûh taksimi üzerinden cevap vermiştir. Kādî’nin düşüncesinde ilâhî emirler Allah’ın emredilen eylemi irâde ettiğini ortaya koyuyor iken ilâhî nehiyeler de Allah’ın nehyettiği hükmü kerîh gördüğünü ortaya koyar. Allah’ın kerîh görmesi ise söz konusu eylemin kabîh olmasını gerektirir ki kabîhlerin de tamamının terk edilmesi vâciptir.³⁷

Kādî, emir sîgasının lügatte emredilenin yerine getirilmesinin emreden tarafından irâde edildiğini ifade ettiğini söyler. Şayet bu sîga, teklîf makamı olan Şâri’ tarafından kullanılıyorsa emredilenin irâde edildiğine delâlet eder. Teklîf çerçevesinde yer alan hasen eylemler de vâcip ve mendup eylemlerdir. Bu sebeple Şâri’ tarafından vârid olan emirlerin karînen bağımsız olarak kullanılması durumunda emredilenin hasen olduğuna delâlet eder. Kādî’nin hüsün ve kubuh sisteminde emir hakiki anlamda Şâri’ tarafından vâcip veya mendup görülen eylemler için kullanılır.³⁸

Kādî Abdülcebbar, dilde mutlak emrin emredilenin vücûbuna delâlet ettiği yönündeki görüşü kabul etmemiştir. Ancak şer’î bir delilin sâbit

³⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/105.

³⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/109.

³⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/109.

³⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/110. Mu‘tezilî düşüncede emir-hüsün ilişkisine dâir detaylı bilgi için ayrıca bk. Fatih Başelma, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehiy Hükümlerinin Hüsün-Kubuh Açısından Temellendirilmesi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 50-59.

olması durumunda, emrin vücûba delâlet edeceğini savunmuştur. Kādî, bu durumun dilde emrin delâletine dâir kendisinin ileri sürdüğü görüşüyle de çelişmediğini kaydetmiştir. Zira emrin beraber zikredilen karîne ile emredilenin vücûbuna delâlet ettiği kabul edilir. Bu noktada Kādî, isyân kavramının emirle ve emrin vücûba delâlet edip etmemesiyle olan ilişkisini ele almıştır. Emri yerine getirmeyen kişinin emre isyan ettiği ve bu sebeple emrin vücûb ifade ettiği yönündeki itiraza şöyle cevap vermiştir; Emredilenin yapılmaması durumunda mükellefin mâsiyete düşmesi emrin vücûba delâlet ettiğini göstermez. Bu noktada Kādî mâsiyet-zemm ayrımı yapmakta ve mâsiyetin vâcip ve mendubun terki durumunda, zemmin ise sadece vâcibin terki durumunda meydana geldiğini ifade ederek buna yönelik itirazı reddetmiştir.³⁹

Kādî Abdülcebbar'ın emir sîgasının teklîfi hükümlerden vâcip ve mendup için kullanıldığını savunması üzerine âyette geçen cennet ehline hitâben “*yiyiniz, içiniz*”⁴⁰ gibi ibâha bildiren mânalar için kullanılması itiraz konusu olmuştur. Kādî Abdülcebbar, ibâha manasına delâlet eden emir sîgasının hakiki anlamda emir olmadığını savunmuştur. Ona göre emir sîgası hakiki anlamda teklîfi hükümlerden vâcip ve mendup için kullanılır ve bunun başka anlamlara delâlet etmesi mecazdır.⁴¹

Buraya kadar Kādî Abdülcebbar'ın dilde mutlak emrin vücûb ve nedbe delâlet etmede müşterek olduğu, Şer'î hitâpta ise bu iki anlamdan nedbe hamledileceği görüşü nakledilmiştir. Kādî Abdülcebbar, bu durumu benimsemiş olduğu Mu'tezilî kelâm sistemi içerisinde adalet ilkesine istinaden temellendirmiştir. Şöyle ki; Kādî Abdülcebbar vâcip ve mendubu tahlil ederek mutlak emrin delâlet ettiği anlamı temellendirmeye çalışmıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi Kādî Abdülcebbar'a göre Şârî'in irâdesine delâlet eden vâcip ve mendup şeklinde iki hüküm çeşidi vardır. Vâcip, yapılması durumunda sevap, yapılmaması durumunda ise ceza gerektirir. Mendup ise yapılması durumunda sevap gerektirir, yapılmaması durumunda ise ceza gerektirmez. Dolayısıyla dilde vâcip ile mendup hüküm ifade etmek için vazedilmiş bir sîganın şer'î hitâpta kullanılması ve bu anlamlardan hangisinin kastedildiğinin beyân edilmemesi halinde hiçbir şekilde ceza gerektirmeyen nedbe hamledilmesi gereklidir. Zira şer'î hitâpta sözü edilen iki anlam arasında müşterek olan emrin kullanılıp yapılmaması durumunda ceza gerektiren vâcibin kastedilmesi ve bu durumun muhataba beyân edilmemesi Allah'ın adâlet sıfatına aykırı kabul edilmiştir. Zira emir sîgasıyla vâcibin kastedilmesi durumunda buna mukârin bir beyân delilinin olması gerekmektedir.

³⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/110.

⁴⁰ *el-Mürselât* 77/43.

⁴¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/111.

Kādî Abdülcebbar'a göre şer'î hitâpta kullanılan mutlak emir, emredilenin yapılması ile sevâbın hak edildiği hüküm olan nedbe hamledilir. Şayet vaîd/tehdît gibi mânasını tayin edecek bir karîne ile beraberlik ederse o zaman ilgili karîne sebebiyle vücûba delâlet eder. Şayet vücûba delâlet ettiğini gösteren herhangi bir delil yoksa onun nedbe delâlet ettiği kabul edilir. Zira ilgili emir vücûba delâlet etseydi Şâri' tarafından buna işaret edilirdi. Böylece Kādî Abdülcebbar'a göre mutlak emrin nedbe delâleti, emir sîgası ile değil, vücûba delâlet eden karîne ile birlikte zikredilmemesi sebebiyledir.⁴²

Kādî Abdülcebbar'ın mutlak emrin delâleti hakkındaki görüşü temelde birkaç meseyle bağlantılıdır. Bunlardan birincisi Şâri'in hikmet sahibi olduğu ve O'nun tüm eylemlerinde hikmet çerçevesinde hareket ettiği düşüncesidir. Bunun bir sonucu olarak mükellefe yüklemiş olduğu teklîfte mükellefin yapmakla yükümlü olduğu bir hükmün mükellefe bildirilmemiş olmasının hikmete aykırı olduğu ve bu sebeple şer'î hitâpta yer almayacağı meselesidir. İkincisi vâcip ve mendubun mâhiyeti ile ilgili olup vâcibin yerine getirilmemesi durumunda zemmin gerekeceği, ancak mendubun yerine getirilmemesi durumunda zemmin gerekmeyeceği anlayışıdır. Bu bağlamda şer'î hitâpta yer alan, vâcip ve menduba delâlet etmede müşterek olan bir ifadenin karîne olmaması durumunda, onun nedbe hamledilmesi gerekir. Burada emir lafzının müşterek anlamlarından nedbe için kullanılmış olmasının karînesi de Şâri'in hakîm olması ve mükellefi beyân etmediği bir hükme karşılık cezalandırmayacağı anlayışıdır.⁴³

Kādî Abdülcebbar'a göre mutlak emir sîgasının vücûba delâlet etmesi için bir karîne gerekli olup emir bazen bu söz konusu karîne ile beraber vücûba delâlet eder, bazen de karînenin kendisi vücûba delâlet eder. Emrin vücûba delâlet etmesinde etkili olan karîneleri tartışan Kādî Abdülcebbar, bir emrin akabinde zıddının nehyedilmesi durumunda söz konusu emrin karîne ile beraber vücûba delâlet ettiği kanaatindedir. Kādî'nin bu konudaki görüşüne “kalk, oturma” ifadesi örnek verilebilir. Söz konusu örnekte yer alan “kalk” ifadesi mutlak bir emir iken ve bu emir vücûb ve nedbe delâlet etmede müşterek olarak emredenin irâdesine delâlet ediyor iken; akabinde gelen “oturma” karînesi ile beraber vücûba delâlet eder. Kādî, bu noktada karîneler arasında önemli bir ayırım yapmakta ve vaîd/tehdît karînesinin müstakil olarak vücûba delâlet ettiğini savunmaktadır. Vaîd ile mukârin olan emrin karîne ile beraber vücûba delâlet ettiği söylenemez. Bunu “kalk, şayet kalkmazsan seninle konuşmam” örneği üzerinden izah etmek mümkündür. Bu örnekte, emreden kişinin kalkma eylemini kesin olarak talep ettiği açıktır. Kādî, emir sîgasının vaîd karînesiyle beraberlik

⁴² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/111-112.

⁴³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/111.

ettiği bu tür örneklerde vücûba delâletin vaîd ifadesine nispet edileceğini ileri sürmüştür.⁴⁴ Kādî Abdülcebbar'ın buradaki vücûba delâleti sadece karîneye bağlaması mantıklıdır. Zira emir, cümlede kısmen fazlalık olarak görülmekte ve sözü edilen örnekte emirden bağımsız olarak vaîd ifadesi vücûba delâlet etmektedir.

Emrin vücûb ifade eden bir karîne ile beraberlik etmemesi durumunda vücûba delâlet etmeyeceği noktasında Zeydî imamlardan Nâtik-Bilhak (ö. 424/1033) da Kādî Abdülcebbar'ın yapmış olduğu temellendirmeyi aynen yapmış ve bu görüşün Ebû Ali el-Cübbâî'den nakledilen iki görüşten biri ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşü olduğunu nakletmiştir.⁴⁵

2.2. Mutlak Emrin Tekrara Delâleti

Emrin belli bir sayı ifade eden karîne ile beraberlik etmesi durumunda karînenin anlamın belirlenmesi noktasında etkin role sahip olduğu bilinmektedir. Örnek olarak baba çocuğuna: “oğlum haftada dört defa beni ziyaret et” ifadesi çocuğun babasını haftada dört defa ziyaret etmesini emrettiğine delâlet eder ve söz konusu sayıya emir formu değil emir sîgasına mukarin olan sayının delâlet ettiği kabul edilir. Ancak sayı bildiren karînenin olmaması durumunda mutlak emrin sayıya/tekrara delâlet edip etmemesi fıkıh usulünde tartışılan meselelerdendir. Söz konusu mesele ile ilgili Kādî Abdülcebbar sîganın lafzına bakılması gerektiğini ve mutlak emir sîgasının bir defaya delâlet edeceğini savunmuştur. Kādî, kişinin başka birine “gir!” diye emirde bulunması durumunda emredilen kişinin bir defa girmesi halinde emri yerine getirdiğini ifade etmiştir. Kādî'ye göre mutlak emir sîgasıyla birden fazla sayının kastedilmesi ilâve bir delile bağlıdır.⁴⁶

Zeydî usulcülerden Nâtik-Bilhak, mutlak emrin tekrara delâlet ettiği yönündeki görüşü Hanefîler'den ve Şâfiîler'den bir gruba nispet etmiş, bir defaya delâlet ettiği yönündeki görüşün ise Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde yaygın görüş olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşü ayrıca Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Ebû Abdullah el-Basrî'ye nispet etmiştir.⁴⁷

Kādî Abdülcebbar, emrin sîgası itibariyle emredilenin tekrarına delâlet ettiğini ileri sürenlerin görüşlerini reddetmiştir. Ona göre mutlak emir, emredilen eylemin irâde edildiğine delâlet eder ve sîgası itibariyle belli

⁴⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/105-106.

⁴⁵ Nâtik-Bilhak, *el-Müczi*, 1/95-112.

⁴⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/118. Konu ile ilgili temellendirmeler için ayrıca bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Usûlu'l-Cessâs el-musemmâ el-fusûl fi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 1/314; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/98; Tuba Erkoç Baydar, “Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy”, *Usul İslam Araştırmaları* 30/30 (01 Aralık 2018), 40.

⁴⁷ Nâtik-Bilhak, *el-Müczi*, 1/120.

bir sayıya delâlet etmemektedir. Kādî, emir sîgasının gereğinin yapıldığını söyleyebilmek için söz konusu fiilin en az bir defa meydana gelmesi gerektiğini savunmuştur. Kādî, muhâliflerinin ileri sürdükleri görüşün hem akıl hem de dil cihetiyle tutarlı olmadığını savunmuştur.⁴⁸

Emir sîgasının kendi başına tekrara delâlet ettiğini savunanlar, bu görüşlerini temellendirirken emir sîgasını nehiy sîgasına kıyas etmişlerdir. Onlara göre nehye muhatap olan kişi nehye konu olan eylemi tekrar tekrar terk ederse ancak nehiy sîgasına imtisal etmiş sayılır. Bundan hareketle emre muhatap kişi ancak tekrar tekrar emredileni yerine getirirse emri uygulamış olacaktır. Kādî Abdülcebbar emir ve nehiy sîgalarının benzerliğinden hareketle böyle bir neticeye varılmasını reddetmiş ve iki sîga arasındaki bu farkın tamamen dilin tabiatı/örfüyle ilgili olduğunu kaydetmiştir. Dilin kendi tabiatı gereği mükellefin daima nehyedileni terk etmesiyle nehye imtisalin olacağını ama emredilenin bir defa yerine getirilmesi durumunda emre imtisalin meydana geleceğini kaydetmiştir.⁴⁹

Fıkıh usulü kaynaklarında emir sîgasının vakit, şart veya bir sıfatla kayıtlı olması ilgili kaydın tekrar edilmesi durumunda emrin de tekrara delâlet edip etmeyeceği meselesi, bu tartışmanın devamı niteliğindedir. Kādî Abdülcebbar, emir sîgasının vakit, şart ya da sıfat ile kayıtlı olması ve ilgili kaydın tekrar edilmesi durumunda, emrin de tekrar edip etmeyeceği noktasında birden fazla görüş olduğunu ifade etmiştir. Kādî Abdülcebbar söz konusu kaydın hüküm için illet olması ve tekrar edilmesi durumunda emrin de tekrara delâlet edeceğini savunmuştur. Ancak emirle beraber zikredilen kayıt, hükme illet değil de sadece emredilenin ilgili kayıtlı beraber yapılması gerektiğini bildiren türden bir kayıt ise bu durumda kaydın tekrar edilmesi emredilen eylemin de tekrarını gerektirmez.⁵⁰

Söz konusu mesele ile ilgili ilk dönem Hanefî fakihlerinin görüşünü fûrû‘ örnekleriyle beraber zikreden Cessâs, hâricî bir delil ya da lafızda tekrara delâlet eden bir ifadenin olmaması durumunda, emrin tekrara delâlet etmeyeceği noktasında mutlak olan emir ile vakit şart veya sıfatla kayıtlı olan emir arasında herhangi bir farkın olmadığını savunmuştur.⁵¹ Cessâs, konuya dâir usûl görüşlerine dayanak mâhiyetinde ilk dönem Hanefî fakihlerinden şu örneği nakletmiştir: Kişi hanımına: “eve girdiğinde sen boşsun!” derse ve hanımı da eve girerse, bir talâkla boşanır ve daha sonraki eve girmesi sebebiyle boşanma olmaz. Ancak kişi hanımına: “eve her girdiğinde boşsun” derse eve her girdiğinde ayrı talâkla boşanır. Zira

⁴⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 17/118.

⁴⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 17/118; Cüşemî, *Uyûnu’l-mesâil*, 174-175.

⁵⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 17/118-119. Detaylı bilgi için bk. Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/105.

⁵¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/319-320.

ilk örnekte kullanılan lafızda tekrar manâsı yok iken ikincisinde tekrar manâsı mevcuttur.⁵²

Cessâs, ayrıca “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın)*”⁵³ âyetinin lafzında tekrara delâlet eden herhangi bir lafzın olmadığını, bunun sadece bir defaya delâlet ettiğini ifade etmiştir. Ancak ikinci abdest mana cihetiyle dâhil olmuştur. Zira mana “namaz kılmaya kalktığınız zaman abdestsiz iseniz...” şeklindedir. Burada abdestin gerekliliği hükmü namaza kalkma ile değil de abdestsizlik haline bağlı olunca namaza kalkan ve abdesti olmayan herkese abdest almak gerekli olmuştur. Bu konuda şart, vakit veya sıfatla kayıtlı olan emrin tekrara delâlet etmesinin temel sebebi lafızda tekrara delâlet eden bir lafzın bulunması ya da tekrara delâlet eden harici bir delilin bulunmasıdır.⁵⁴

Zeydî usul âlimlerden Nâtık-Bilhak kendi ashabına göre emrin bir kayıtla kayıtlı olmaması arasında fark olmadığını ve her iki durumda da tekrara delâlet etmeyeceğini savunmuştur. Ayrıca Nâtık-Bilhak böyle bir emrin tekrara delâlet edeceği görüşünü Şâfilere nispet etmiştir.⁵⁵

Kâdî Abdülcebbar'ın mutlak emrin emredilen eylemin yerine getirilmesinin irâde edildiğine delâlet ettiği ve bunun ötesinde emir formunun tekrara delâlet etmesinin ancak karîne ile mümkün olabileceği noktasındaki görüşünün de kelâmî anlayışına mebnî olduğu müşahede edilmektedir. Dolayısıyla şer'î hitâpta yer alan emir formunun buna ilâve bir anlama delâlet ettiğini savunmanın kelâmî açıdan bazı sakıncalar barındırdığını savunmuştur. Bunların başında Şâri'ın hitâpta irâde ettiği anlamı muhâtaba beyân etmediği veya irâde ettiği anlamı muhataptan gizlediği neticesidir. Kâdî Abdülcebbar, adâlet sıfatı gereği Allah'ın irâde ettiği anlamı muhataptan gizlemesinin veya hitâptan irâde ettiği anlamı beyân etmeden muhatabı anlamsız bir arayış içerisinde bırakmasının câiz olmadığını savunmuştur. Buna göre Kâdî Abdülcebbar'ın sahip olduğu kelâmî perspektife göre ya dilin vaz'ı çerçevesinde veya ilâve bir karîne ile Şâri' hitâptan irâde ettiği anlamı muhataba bildirmek durumundadır. Sözü edilen mutlak emir bir karîne ile beraberlik etmediği için tekrara delâlet etmiş olması mümkün değildir. Keza tekrara delâlet etmiş olması dilin vaz'ı çerçevesinde de mümkün değildir. Zira emir formu, dilin vaz'ında emredilenin irâde edildiğine delâlet eder ve emredilen eylemin bir defa meydana gelmesi ile emir yerine gelmiş kabul edilir. Sonuç olarak Kâdî

⁵² Cessâs, *el-Fusûl*, 1/319.

⁵³ el-Mâide 5/6.

⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/319-320.

⁵⁵ Nâtık-Bilhak, *el-Müczi*, 1/124.

Abdülcebbar'a göre mutlak emir formunun birden fazla sayıya delâlet ettiğini iddia etmek, Şâri'in hitâpta irâde ettiği anlamı muhataba beyân etmediği gerekçesiyle kelâmı kabîh kılar ve böyle durumun şer'î hitâpta yer alması da câiz değildir.

2.3. Mutlak Emrin Fevre veya Terâhiye Delâleti

Mu'tezilî gelenek içerisinde Kādî Abdülcebbar'ın yakın takipçisi olan Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, mutlak emrin fevre delâlet edip etmediği meselesinde tarafların görüşlerine delilleriyle birlikte yer vermiştir. Basrî, Mu'tezile şeyhlerinden Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e göre mutlak emrin fevre delâlet etmediğini ve Şâfiî ashâbının da bu görüşte olduğunu; Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ashâbının ise mutlak emrin fevre delâlet ettiği yönündeki görüşü savunduklarını kaydetmiştir.⁵⁶ Zeydî usulcülerden Nâtık-Bilhak da mutlak emrin fevre delâlet ettiği yönündeki görüşü Kerhî'ye (ö. 340/952) nispet etmiş ve bu görüşün Ebû Hanîfe ashâbının görüşü olduğunu kaydetmiştir.⁵⁷

Mutlak emrin fevre delâlet etmesinin vücûba delâlet etmesi ile bağlantılı olduğunu savunan Cessâs, ilk dönem Hanefîler'in mutlak emrin hem vücûba hem de fevre delâlet ettiğini savunduklarını kaydetmiştir. Cessâs, ilk dönem Hanefîler'in görüşünün Kerhî tarafından nakledildiğini ve Kerhî'nin bu görüşe onların gücü yeten kişiye hac ibadetinin fevr üzere vâcip olduğu yönündeki görüşlerinden ulaştığını ifade etmiştir.⁵⁸

Kādî Abdülcebbar, şer'î hitâbın anlaşılması çerçevesinde ortaya koyduğu düşünsel sistem içerisinde Şâri'in, adâleti gereği muhataba bildirmek istediği anlamı beyân etmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Buna göre şer'î hitâpta yer alan emirler emredilenin hangi sıfat ve şartlarla yerine getirileceğini de mükellefe bildirmek, bu beyânın muhtevâsındandır. Şâri' tarafından gelen bir emir kipi, şayet kendi başına emredilenin nasıl yapılacağı noktasında yeterli ölçüde açık ise ona göre hareket edilir; yeterli ölçüde açık değil ise o zaman da söz konusu emrin açıklayıcı bir beyân delili ile gelmesi gerekmektedir. Emir kipi ile Şâri'in mükelleften yapılmasını talep ettiği konulardan biri de emre imtisâlin vaktidir.⁵⁹

Konuya dâir farklı görüşleri ele alan Kādî Abdülcebbar, emir sîgasının kendi başına emredilenin hangi zamanda yapılmasına delâlet ettiği noktasında birden fazla görüş olduğunu kaydetmiştir. Birinci görüşe göre emir kipi kendi başına emredilenin mümkün olan en yakın zamanda yapılması gerektiğine (fevre) delâlet eder. İkinci görüşe göre emir sîgası karînesiz ise sonraki emredilen şey bütün vakitlerde yerine getirilebilir

⁵⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/111.

⁵⁷ Nâtık-Bilhak, *el-Müczi*, 1/113-114.

⁵⁸ Mutlak emrin fevre delâlet ettiğini savunanların dayandıkları deliller için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 1/295 vd.

⁵⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 17/114.

ve mükellef bu vakitler arasında muhayyerdır. Üçüncü görüşe göre ise mutlak emrin bulunduğu hitâptan sonraki zaman dilimleri tertip üzeredir. Evlâ olan ilk vakit olmakla beraber emrin gereği diğer vakitlerde de yerine getirilebilir. Kādî Abdülcebbar, teklîfi haiz olan hitâp türlerinde karînen soyutlanmış emirlerin emredilenin belli bazı vakit veya vakitlerde yapılmasını tayin etmek ya da emredilenin bazı vakitlerde yapılmasının diğer bazı vakitlerde yapılmasından daha evlâ olduğunu savunmanın doğru olmadığını kaydetmiştir. Kādî Abdülcebbar, emir sîgasının kapsadığı fertler arasında herhangi bir ayırım yapılamayacağı gibi bazı vakitlerin de diğer vakitlerden ayırt edilemeyeceğini ve ayrı bir delilin olmaması durumunda emre imtisâl noktasında bütün vakitlerin eşit olduğunu savunmuştur.⁶⁰

Şer'î hitâpta zaman kaydı olmaksızın kullanılan emir sîgasının emredilenin yerine getirilmesine delâlet ettiğine dâir Kādî Abdülcebbar'ın görüşü, onun furû'a dâir görüşleri üzerinde etkili olmuştur. Kādî'ye göre belli bir vakit dilimi ile kayıtlı olan vâcipler vakit içerisinde herhangi bir zaman diliminde yapılabilir; kişi bu vâcipleri vaktin başında yapabildiği gibi gelecek bir zaman diliminde yapacağına dâir azimde de bulunabilir. Namaz vakti girdikten ve mükellef daha sonra namazı kılacağını azmettikten sonra namazın son vakti gelmeden mükellef ölürse, o bu namazı vaktinde kılmamaktan ötürü sorumlu olmayıp, bundan ötürü ona herhangi bir günah yoktur. Zaman dilimleri arasında bazılarının daha evlâ olduğuna dâir bir karîne var ise bu durumda söz konusu vâcip "mudayyak" olur ve onun en kısa zamanda yerine getirilmesi gerekir.⁶¹

Kādî Abdülcebbar, emrin ilâve karîne olmadan fevre delâlet etmeyeceğine dâir görüşünü başka bir örnek üzerinden şu şekilde izâh etmeye çalışmıştır: Başkasından haksız yere aldığı malı geri vermesi gereken kişi, bu malı hemen verebilir ya da daha sonra vermeyi azmedebilir. Malı geri vermesi gereken kişinin imkânının olması durumunda hemen vermesini gerektiren bir durum varsa hemen vermesi, iflâs gibi hemen vermesine engel bir durum varsa daha sonra vermeye azmetmesi gerekir. İki durumdan birini diğerine tercih ettirecek herhangi bir durumun olmaması ödeyecek kişinin muhayyer olmasını gerektirir. Kādî Abdülcebbar'a göre emirlerde de durum bundan ibarettir. Gerek "alacak-verecek" meselelerinde gerek şer'î vâciplerde, mükellefin ödeme ya da azmetmekle mükellef olması ilgili emirlerin mükellefin bilgisi dâhilinde olması durumuyla ilgilidir. Söz konusu vâcibin mükellefin hatırına gelmemesi durumunda mükellef unutan hükmünde olup ne fiili yapmakla ne de daha sonra yapacağına dâir azmetmekle sorumlu olur.⁶²

⁶⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 17/114. Konu ile ilgili detay bilgi için bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/124-125; Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 175.

⁶¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 17/114.

⁶² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 17/115-116.

Kādî Abdülcebbar mutlak emrin fevre delâlet edip etmemesi meselesini kelâmî perspektifle değerlendirmiştir. Şöyle ki şer‘î hitâbın dilin vaz‘ı çerçevesinde anlama delâlet etmesi Kādî Abdülcebbar‘ın delâlet anlayışı içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Kādî Abdülcebbar Şâri‘in irâde ettiği anlamı hitâp dışında başka bir yolla bildirmiş olmasını imkân dışı görmektedir. Ona göre Şâri‘ teklife kaynaklık eden şer‘î hitâpta Arapça dilini kullanmış ve hitâpta bu dilin çerçevesinde hareket etmek durumundadır. Şer‘î hitâpta kullanılan emir formları ise dilin vaz‘ında emredilen eylemin irâde edildiğine delâlet eder. Kādî Abdülcebbar‘a göre şer‘î hitâpta yer alan mutlak emirlere irâde anlamından başka anlamların yüklenmesi ilâve karîne ile olabilir. İlave karîne olmadan başka bir anlamın yüklenmesi Şâri‘in irâde ettiği anlamı muhataba bildirmemiş olmasını gerektirir ki bu da hitâbı kabîh kılar. Dolayısıyla şer‘î hitâbın hasen kabul edilebilmesi için ya dilin vaz‘ı çerçevesinde ya da ilâve bir karîne ile irâde edilen anlama delâlet etmiş olması gerekir. Şer‘î hitâba bu çerçeve dışında bir anlam yüklemek Şâri‘in irâde ettiği anlamı gizlemiş olması sonucuna götürecektir ki bu da hitâbı kabîh kılar. Sonuç olarak Kādî Abdülcebbar mutlak emrin emre konu olan eylemi irâde ettiğine delâlet ettiğini savunmuştur. Bunun yanı sıra hitâbın kabîh olmasını gerektireceği gerekçesiyle mutlak emrin fevre delâlet ettiğini savunanların görüşünü reddetmiştir.

2.4. Mutlak Emrin İczâya Delâleti

Fıkıh usulü kaynaklarında emir sîgasının hükümleri çerçevesinde ele alınan meselelerden biri de emir sîgasının ifade ettiği anlamın zikredilen şartlara uygun bir şekilde yerine getirilmesi durumunda ilgili eylemin geçerli olup olmadığıdır. Kādî Abdülcebbar başta olmak üzere, fıkıh usulü âlimlerinin kahir ekseriyeti sözü edilen eylemin geçerli olduğunu savunurken; Mu‘tezile şeyhlerinden Ebû Hâşim emrin emredilenin iczâsına delâlet etmediği görüşünü savunmuştur. Ebû Hâşim konuya fâsid hac örneği üzerinden yaklaşmış ve fâsid haccın tamamlanmasının emredildiği ancak emredilen haccın farz yerine geçmediğini ve böylece geçerli olmadığını savunmuştur.⁶³

Mutlak emrin emredilenin geçerliliğine delâleti meselesinin tartışılmasında kullanılan ifadeler son derece önemlidir. Zira emrin emredilen eylemin geçerliliğine delâlet edip etmemesi ve emredilen eylemin emredildiği şekilde yapılması durumunda eylemin geçerli olup olmadığı farklı anlamlar ifade etmektedir. Bazı kaynaklarda bu iki mesele tek mesele olarak kabul edildiğinden tespit edebildiğimiz kadarıyla Kādî

⁶³ Hillî, *Mebâdi‘ü’l-vüsûl*, 111-112; Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *Nihâyetü’l-vüsûl ilâ ‘ilmi’l-usûl* (Müessesetü Âli beyt, 1431), 2/252-253; Muhammed b. Hasen b. Yusuf el-Hillî, *Nihâyetü’l-ma‘mûl fî şerhi mebadü’l-vüsûl* (Merkez’il-Allâme el-Hillî, 2018), 137-138.

Abdülcebbâr'ın görüşü ile ilgili karışıklık mevcuttur. Bu iki mesele hakkındaki görüşünü kısa bir şekilde vermek gerekirse Kādî Abdülcebbâr'a göre emir formunun kendisi eylemin geçerliliğine delâlet etmez, fakat emredilen eylem emredildiği şekliyle yerine getirilirse geçerli olur.

Kādî Abdülcebbâr, emre konu olan eylemin belirlenen şartlara uygun bir şekilde yapılması durumunda geçerli ve belirlenen şartlarda bir eksiklik olması durumunda eylemin geçersizliğini savunmuş ve hac ibadetini fâsîd hale getiren bir eylemde bulunması durumunda haccın; abdestsiz kılınması durumunda namazın geçersiz olacağını ve kazasının gerekeceğini kaydetmiştir.⁶⁴ Kādî Abdülcebbâr'ın yakın takipçisi Ebû'l-Hüseyn el-Basrî başta olmak üzere bazı usûlcüler, emrin iczâya delâlet etmediği yönündeki görüşü Ebû Hâşim ve Kādî Abdülcebbâr'a nispet etmişlerdir.⁶⁵ Söz konusu görüşün tahkikini yapma adına öncelikle Basrî'nin konuyla ilgili ifadelerini esas alarak "iczâ" kavramından kastedilen anlamı inceleyelim:

Meseleyi "emir emredilenin iczâsına delâlet eder mi?"⁶⁶ başlığı altında ele alan Basrî öncelikle bu mesele özelinde "icza" kavramından kastedilen anlamı tahlil etmeye çalışmıştır. Basrî, "icza" kavramından kastedilen anlam noktasında Kādî Abdülcebbâr'ın kendisinden farklı düşündüğünü ve bu durumun emrin emredilenin iczâsına delâlet edip etmediği noktasında da farklı görüş benimsemesine sebep olduğunu kaydetmiştir. Basrî, bir ibadetin "müczî" olmasının o ibadetin geçerli olması ve kişiden sorumluluğun kalkması anlamında olduğunu ifade etmiş, Kādî Abdülcebbâr'a göre ise bir ibadetin müczî olması, o ibadetin kazasının gerekmediği anlamına geldiğini nakletmiştir. Bu sebeple Basrî, emrin emredilenin iczâsına delâlet etmediği görüşünü Kādî Abdülcebbâr'a nispet etmiştir.⁶⁷

Basrî'nin iczâ kelimesinden kastedilen anlama dâir aktardığı yukarıdaki bilgiler bu mesele hakkındaki ihtilafı büyük ölçüde açığa kavuşturmaktadır. Zira "emir-irâde ilişkisi" konusundaki görüşleri dikkate alındığında, Kādî Abdülcebbâr'ın bu husustaki görüşünün de emirle ilgili diğer meseleler hakkındaki görüşleriyle benzer olduğu görülmektedir. Zira yukarıda incelendiği üzere, Kādî Abdülcebbâr emrin emredilenin emreden tarafından irâde edildiğine ek bir anlam taşımadığını ısrarla gündeme getirmekte ve emrin tekrara, fevre hatta vücûba da delâlet etmediğini bu kabul üzerinden temellendirmektedir. Onun emri irâde ile bu denli özdeş kabul etmesinin doğal bir sonucu olarak emrin bir ibadetin kazasının gerekmeyeceğine delâlet etmeyeceği görüşünü ileri sürmesi normaldir. Zira emir, dilde "bir eylemin yapılmasının emreden tarafından irâde edilmesi" anlamında

⁶⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/119; Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil*, 175.

⁶⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/90-91; Hillî, *Nihâyet'ü'l-vüsûl*, 2/252-253.

⁶⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/90.

⁶⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/90-91.

kullanılmaktadır. Emrin şer‘î hitâpta yer alması durumunda, emre konu olan eylemin kazasının gerekmeyeceğine de delâlet etmesini ileri sürmek, emrin taşıdığı anlama ilâve bir anlam yüklemektir. Dolayısıyla şer‘î hitâpta yer alan emirlerin, dilde vazedildiği anlam dışında ve muhataba beyân edilmeyen ilâve bir anlama delâlet ettiğini ileri sürmek Şâri‘in hitâbında irâde ettiği anlamı gizlediğini kabul etmektir. Bu da Kādî Abdülcebbâr‘ın delâlet anlayışı çerçevesinde Şâri‘ hakkında kabul edilmeyen bir durumdur.

Basrî, Kādî Abdülcebbâr’a nispet ettiği görüşü onun hangi eserlerinden naklettiğine dâir herhangi bir bilgiye yer vermiyorken; Kādî Abdülcebbâr‘ın elimizdeki eserleri içerisinde onun bu konudaki görüşüne ışık tutan *el-Muğnî* adlı ansiklopedik eserinde yer alan ifadeler, Basrî‘nin aktardığı görüş ile tutarlı değildir. Yukarıda da atıfta bulunduğumuz üzere Kādî Abdülcebbâr’a göre emre muhatap kişi, emre konu olan eylemi mukârin olduğu şart ile birlikte yerine getirirse, yaptığı eylem geçerlidir. Ancak o eylemin geçerli olmasının emrin delâleti kapsamında anlaşılıp anlaşılamayacağı noktasında herhangi bir şey söylememektedir. Buradan da anlaşılıyor ki her ne kadar Kādî Abdülcebbâr, şartlarına göre yapılan eylemin geçerli olduğunu savunuyorsa da bu geçerliliğin emrin taşıdığı bir anlam olduğu görüşünü kabul etmemiştir. Bu da Kādî Abdülcebbâr‘ın emir ile ilgili genel görüşlerine paralel olup, emri sadece “ilgili eylemin meydana gelmesini irâde etmek” şeklinde kabul ettiğini göstermektedir. Emrin kendisinden hareketle bu gibi ilâve diğer anlamlara ulaşılamayacağını ileri sürmüştür.⁶⁸

Kādî Abdülcebbâr‘ın emrin iczâya delâlet edip etmemesi meselesi hakkındaki görüşü emir ile ilgili genel görüşleriyle tutarlıdır. Kādî, şer‘î hitâpta yer alan emrin emredildiği şekilde yerine getirilmesi durumunda geçerli olduğunu ancak bunun geçerliliğine emrin kendisinin delâlet etmediğini savunmuştur. Zira Kādî Abdülcebbâr’a göre emir, emredilenin yapılmasının emreden tarafından irâde edildiğine delâlet eder ve emir, kendi başına başka bir anlama delâlet etmez. Kādî Abdülcebbâr‘ın bu noktadaki görüşü Allah‘ın tüm fiillerinin hasen olduğu yönündeki görüşüyle de ilişkilidir. O, hitâbın hasen olabilmesi için hitâpta bulunan kişinin kendi hitâbıyla meramını ifade etmiş olmasını gerekli görmüştür. Dolayısıyla Kādî Abdülcebbâr bu gibi meselelerde emre dildeki anlamına ilâve anlamlar yüklenmesinin şer‘î hitâbı kabîh kılacağını savunmuştur. Zira ona göre delil olmadan emre ilave anlamların yüklenmesi Şâri‘in kendisini ifade etmediği anlamına gelmektedir. Ona göre emir dilde vazedildiği anlama delâlet etmeli ve şer‘î hitâpta yer alan emirler de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Dildeki anlamın ötesinde emrin emredilenin geçerliliğine delâlet etmesinin emre ilâve anlamlar yüklemek ve dolayısıyla Tanrının kendini ifade etmediğini iddia etmek olarak kabul

⁶⁸ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/119.

etmiştir. Böylece Kādî Abdülcebbâr *el-Muğnî* adlı eserinde -açık bir şekilde yer verdiği gibi- şer'î hitâpta yer alan emirlerin şartlarına uygun bir şekilde yerine getirilmesi durumunda eylemlerin geçerli olacağını ve kişinin böylece sorumluluktan kurtulacağını kabul etmiştir. Ancak bunu emir formunun delâleti kapsamında görmek Kādî Abdülcebbâr'a göre doğru değildir. Zira ona göre mutlak emir sadece irâdeye delâlet eder.⁶⁹

2.5. Nehiy veya İbâhadan Sonra Gelen Mutlak Emrin Delâleti

Yukarıda yer verildiği üzere Kādî Abdülcebbâr, kelâmcı usulcülerin büyük çoğunluğuna muhâlif olarak mutlak emrin nedbe delâlet ettiği yönündeki görüşünü sahip olduğu kelâmî perspektifle temellendirmiştir. Kādî Abdülcebbâr, emir sîgasının nehiy veya ibâhadan sonra gelmesi durumunda emrin ibtidâen delâlet ettiği anlamdan farklı bir anlama delâlet etmeyeceği görüşündedir. Ona göre bir sîganın anlamını onun dildeki vaz'ı belirler. Emrin dildeki vaz'ı da emredilenin irâde edilmesidir. Dolayısıyla ibtidâen kullanılması ya da nehiy veya ibâhadan sonra gelmesi durumunda emir sîgasının delâlet ettiği anlam değişmeyecektir. Kādî Abdülcebbâr'ın mutlak emrin delâletini temellendirirken zikrettiği kelâmî mülâhazalar burada da geçerli olup nihai noktada o, nehiy veya ibâhadan sonra gelen mutlak emrin nedbe delâlet ettiğini kabul etmiştir. Böylece emre konu olan eylemin önceden nehye veya ibâhaya konu olması emrin delâletine farklı bir anlam katması noktasında karîne de sayılmamaktadır. Ayrıca Kādî Abdülcebbâr, emrin yasaktan sonra gelmesi durumunda yasağın kalktığına işaret ettiğine dâir muhâlif görüşlerin herhangi bir tutarlı tarafı olmadığını savunmuştur.⁷⁰

Nehiy veya ibâhadan sonra gelen emrin delâleti ile ilgili Kādî Abdülcebbâr'ın görüşü onun düşünsel sistemi içerisinde tutarlıdır. Ona göre emrin dilde vazedildiği anlamdan farklı bir anlama delâlet etmesi ancak ilâve bir delil ile olabilir. Şâri' tarafından bir delil olmadan böyle bir şeyin iddia edilmesi Mu'tezile'nin savunduğu adâlet ilkesine aykırıdır. Zira böyle bir durumda Şâri', irâde ettiği anlamı ilâve bir delil ile beyân etmeden emir formunu dilde vazedildiği anlam dışında kullanmış olacaktır ki bu durumda hitâbın anlaşılması güç olacaktır. Herhangi bir beyân olmadan şer'î hitâpta lafzın vazedildiği anlam dışında kullanılması kelâmı kabîh kılacaktır. Son olarak Kādî Abdülcebbâr'a göre şer'î hitâpta yer alan emir, emredilenin irâde edildiğine delâlet etmek için vazedilmiştir. Emrin ibtidâen ya da nehiy veya ibâhadan sonra gelmesi arasında herhangi bir fark yoktur. Emredilenin söz konusu anlam dışında kullanılması, onun farklı bir anlama delâlet ettiğini gösteren ilâve bir delilin zikrini gerektirir ki, ancak bu delil ile farklı bir anlama delâlet edebilir.

⁶⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/119.

⁷⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 117/116-117; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/75-77. Ayrıca bk. Nâtık-Bilhak, *el-Müczi*, 1/132.

Sonuç

Emir-irâde ilişkisi ve mutlak emrin delâletine dâir Kādî Abdülcebâr'ın görüşlerini incelediğimiz bu çalışmada usulcülerin benimsedikleri yaklaşımlarının bağlı oldukları düşünsel/kelâmî paradigmalarından bağımsız olmadıkları görülmüştür. Fıkıh usûlüne dâir çözümlenmelerinde bağlı oldukları kelâmî perspektifin etkili olduğu ve fıkıh usulü-kelâm diyalektiğinin önemli ölçüde etkili olduğu Kādî Abdülcebâr özelinde ortaya konulmuştur. Söz konusu bu etkiyi sonuç olarak şu şekilde ele almak mümkündür.

Mu'tezile'nin emrin irâde gerektirdiği ve emrin emir olabilmesinin ancak irâde ile mümkün olduğu yönündeki görüşü Kādî Abdülcebâr tarafından da savunulmuştur. Emir ile irâdenin ayrılmaz ilişkisini ortaya koyan bu görüş, Mu'tezile'nin adâlet esasından önemli izler taşımaktadır. Şöyle ki; Mu'tezilî usulcülere göre emredilen eylemin yerine getirilmesi emreden tarafından irâde edilmeli, aksi halde yapılan hitâp emir diye adlandırılmayacaktır. Bundan hareketle Şâri' tarafından irâde edilmesi câiz olmayan eylemlerin emre konu olması, başka bir ifadeyle emrin hakiki anlamda bu tür eylemlere taalluku câiz değildir. Şer'î hitâpta yer alan emirler Şâri'in irâdesinin taalluk edebileceği eylemlere taalluk etmişse hakiki anlamda emir kabul edilir. Zira Şâri' tarafından gelen emirler adâleti gereği ancak iyi olana taalluk eder. Emrin taalluk ettiği eylem iyi değil ise karîneye göre tehdit, dua veya sual diye adlandırılır. İşte emrin; emir, dua, tehdit veya başka bir anlamda kullanıldığını ortaya koymak için adâlet ilkesini esas aldıkları görülmekte ve bu sebeple emrin irâde gerektirdiği noktasını ısrarla vurguladıkları ortaya çıkmaktadır. Nazzâm, Ka'bî ve Hayyât gibi bazı Mu'tezilî âlimler bir takım gerekçeler ileri sürerek Allah'ın hakiki anlamda irâde sıfatıyla vasıflanmayacağını ileri sürmüşlerse de Kādî Abdülcebâr başta olmak üzere sonraki Mu'tezilî usulcüler irâdenin istemek anlamında kullanıldığını ve Allah'ın hakiki anlamda irâde sıfatıyla vasıflandığını savunmuşlardır. Söz konusu bu âlimler irâdenin Allah'ın bir fiili olduğu ve bu fiilin fâili olduğu için Allah'ın murîd diye vasıflandığını kabul etmişlerdir. Allah'ın irâdesini teklif kavramı çerçevesinde değerlendiren Mu'tezile'nin bu akımı Allah'ın mükelleften yapmasını talep ettiği eylemleri irâde ettiğini ve teklife konu olmayan eylemlerin Allah'ın irâdesine ve emirlerine de konu olmayacağını savunmuş ve emir ile irâde arasında ayrılmaz bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur.

Öte yandan Sünnî kelâmcılar emir irâde ilişkisi noktasında adâlet sıfatı yerine Tanrı'nın mutlak kudretine dayalı bir düşünce geliştirmiş ve görüşlerini ona göre temellendirmişlerdir. Onlar ileri sürdükleri görüşleri Allah'ın mutlak hâkim ve kâinatta mutlak tasarruf hakkına sahip Tanrı

olduğu yönüne odaklanmışlardır. Onlara göre varlık âleminde Allah'ın irâdesinin dışında bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olduğunu kabul etmek Allah'ın yenik ve zayıf bir Tanrı olduğunu kabul etmektir. Mu'tezile'nin zikri geçen akımı ise Allah'ın âdil bir Tanrı olduğunu ve âlemde meydana gelen kötü şeylerin Allah'ın irâdesiyle meydana gelmediğini savunmuş ve emir-irâde ilişkisine dâir görüşlerini bu minvalde ortaya koymuştur.

Emir ile irâde arasında ayrılmaz bir ilişki olduğunu kabul eden Kâdî Abdülcebbâr, emrin ancak emredenin irâdesine delâlet ettiğini savunmuş ve yukarıda görüldüğü gibi fıkıh usulü kaynaklarında emrin delâleti çerçevesinde tartışılan meseleleri de bu perspektifle ele almıştır. Kâdî Abdülcebbâr emir formunun vücûb ve nedbe taallukunun hakikat olduğunu savunmuşsa da bir takım kelâmî mülâhazalar ileri sürerek şer'î hitâpta yer alan mutlak emrin nedbe hamledileceğini ileri sürerek kelâmcı usulcülerin çoğunluğuna muhalefet etmiştir. Emrin delâleti çerçevesinde tartışılan diğer meselelerin tamamında da emrin irâdeye delâlet ettiğini ve tekrara/ bir sayıya, fevr ya da terâhiye veya iczâya delâletinin ise mecaz olduğunu ve bunun ilâve bir karîne ile mümkün olabileceğini savunmuştur.

Sonuç olarak bu çalışmada, Kâdî Abdülcebbâr'ın emrin irâdeyi gerektirdiği yönündeki kabulünün onun düşünsel/kelâmî anlayışı üzerine inşa edildiği ve şer'î hitâpta yer alan mutlak emrin delâletine dâir ele aldığı meseleler hakkındaki görüşlerini de etkilediği ortaya konulmuştur.

Kaynakça

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1926.

Bastî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2005.

Başelma, Fatih. *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehiy Hükümlerinin Hüsün-Kubuh Açısından Temellendirilmesi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Baydar, Tuba Erkoç. “Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy”. *Usul İslam Araştırmaları* 30/30 (01 Aralık 2018), 31-54.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Usûlu'l-Cessâs el-musemmâ el-fusûl fi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2010.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 4. Basım, 1990.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali Zeynu's-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rifât*. 1 Cilt. Dâru'r-Reyyân, ts.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Uyûnu'l-mesâil fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Darü'l-İhsân, 2018.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdümelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

Demirboğa, Selman. “Usulcülere Göre Emir-İrade İlişkisi”. *Bilimname* 49 (30 Nisan 2023), 301-330. <https://doi.org/10.28949/bilimname.1166102>

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.

Ghudaya, Abubaker M. F. Hz. *Peygamber'e Yönelik Emir ve Nehiyler Bağlamında Kur'an-Sünnet İlişkisi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Mebâdiü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. Necef: Matbaatü'l-Âdâb, 1970.

Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. Müessesetü Âli beyt, 1431.

Hillî, Muhammed b. Hasen b. Yusuf. *Nihâyetü'l-ma'mûl fî şerhi mebadü'l-vüsûl*. Merkez'il-Allâme el-Hillî, 2018.

İbn Berhân, Ebû'l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Vüsûl ile'l-usûl*. thk. Abdulhamid Ali Ebu Zunejd. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1983.

İlhan, Avni. “Ebû Hâşim el-Cübbâî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hasim-el-cubbai>

İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.

Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî. *el-Usûlu'l-Hamse*. Kuveyt: Câmîatiü Kuveyt, 1998.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el Mısrî. *Neġâ' isü'l-usûl fi şerhi'l-mahsûl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud. Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1995.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*. İstanbul: İsam, 2. Basım, 2017. Komisyon. *el-Mu'cemü'l-vasît*. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü'l-Tevhîd*. Beyrut: Dârü Sader, 2. Basım, 2010.

Nâtık-Bilhak, Ebü Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn b. el-Hüseyn ez-Zeydî el-Alevî et-Tâlibî. *el-Müczî fi usûli'l-fikh*. thk. Abdükerim Cedbab, (2013).

Özerol, Mehmet Fatih. "Behşemiyye ile Hüseyniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları". *Kilitbahir* 16 (18 Mart 2020), 121-143. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3714213>

Pala, Ali İhsan. *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el Hüseyin b. Abdülkerim. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peterlens. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003.

Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Metâlibü'l-âiye mine'l-ilmî'l-İlâhî*. thk. Ahmed Hicazi es-Suka. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.

Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer et-Taberistânî. *el-Mahşûl*. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2012.

Sâbûnî, Ebü Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr el-Buhârî. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Arutşi. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2014.

Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *ez-Zerî'a ilâ usûli'ş-şerî'a*. İran: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, ts.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâfû istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Telkenaroğlu, Merter Rahmi. "Hüseyin b. Alî es-Saymerî ve Dönemin Emir-Nehiy Tartışmalarındaki Duruşu". *Turkish Studies (Elektronik)* 13/9 (2018), 239-256. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.13461>

Ünverdi, Veysi. *Kâdî Abdülcebbar'da İrade*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Vishanoff, David R. *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*. New Haven, Conn: American Oriental Society, 2011.

Yılmaz, İsmail - Küleç, Nurcan. "Ebü Bekir Razi el-Cessâs ve Ebu İshak eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Konusundaki Görüşlerinin Karşılaştırılması". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1267351>.

Yurdağür, Metin vd. "Kâdî Abdülcebbar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadi-abdulcebbar>.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârîzmî. *Kitâbu'l-Minhâc fi usûli'd-dîn*. thk. Schmidtke Sabine. Beyrut: ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-Ulûm, 2007.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfî. *el-Bahrü 'l-muhtâ fî uşûli 'l-fiğh*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2. Basım, 2014.