

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNDE
İMAM SERAHSÎ'YE GÖRE EMİR VE NEHİY

(DOKTORA TEZİ)

Danışman
Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ

Orazsahet Orazov

BURSA 2005

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	II
KISALTMALAR	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ.....	1
I. İMAM SERAHSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	1
A. Hayatı.....	1
1. Adı ve Nesebi	1
2. Tahsili ve İlmî Şahsiyeti.....	2
3. Hapis Hayatı ve Vefatı	4
a. Hapis Hayatı	4
aa. Hapsedilme Sebepleri	5
bb. Hapis Müddeti ve Safhaları	7
aaa. Hapis Müddeti.....	7
bbb. Hapis Safhaları	8
b. Vefatı	9
B. Eserleri.....	10
1. Kitâbu'l-Mebsût.....	10
2. Usûlü's-Serahsî.....	10
3. Şerhu's-Siyerî'l-kebir	11
4. Şerhu Ziyâdâtî'z-ziyâdât	11
5. Şerhu Muhtasari't-Tahâvî.....	11
6. Şerhu'l-Câmirî'l-kebir	11
7. Şerhu'l-Câmirî's-sağır	12
II. EMİR VE NEHYİN İSLÂM HUKUK METODOLOJİSİNDEKİ YERİ	13
A. İslâm Hukuk Metodolojisinin (Usûlü'l-Fıkıh) İlimler Tasnifindeki Yeri.....	13
1. İslâm Hukukunun (Usûlü'l-Fıkıh) Kaynakları.....	14
2. Kaynaklardan Hüküm Çıkarma Metotları.....	15
B. Hâss Lâfız ve Kısımları.....	16
1. Hâss Lâfız	16
2. Hâss Lâfızın Kısımları	17
BİRİNCİ BÖLÜM.....	18
İMAM SERAHSÎ'YE GÖRE EMİR	18
I. EMİR KAVRAMI.....	18
A. Emrin Tanımı ve Mahiyeti	18
1. Emrin Tanımı.....	18
2. Emrin Mahiyeti.....	20
a. Maliki ve Şafii Fakihlerin Görüşleri	21
b. İslam Hukukçularının Genelinin Görüşü.....	22
B. Emir İfade Eden Kalıplar	26
C. Emir Sigasının Kullanıldığı Anlamlar	27
D. Mutlak (Mukayyet Olmayan) Emrin Gereği	31
1. Mutlak Emrin Gereği Konusunda Vakfetme (Yorum Yapmama)	31
2. Mutlak Emrin Gereğinin İbâha Olması.....	33
3. Mutlak Emrin Gereğinin Nedb Olması	33
4. Mutlak Emrin Gereğinin İlzam (Vücub) Olması	35
E. Yasaktan Sonra Gelen Emir	37
II. MUTLAK EMİRİN FİİL İLE ALAKASI	38
A. Mutlak Emrin Tekrarı Gerektirmesi.....	38
B. Mutlak Emrin Tekrara İhtimali Olması	39
C. Mutlak Emrin Kayda veya Vasfa Bağlı Olarak Tekrarı Gerektirmesi.....	41

D. Mutlak Emrin Tekrarı Gerektirmemesi.....	43
E. Sonu Belli Olan Mutlak Emrin Tekrara İhtimali Olması	44
III. EMRİN VAKİT İLE ALAKASI	44
A. Vakte Bağlı Olmayan (Mutlak) Emir.....	45
1. Emrin Fevre Delâleti	45
2. Emrin Fevr veya Terâhiye Delâleti Konusunda Vakfetme.....	46
3. Emrin Terâhiye Delâleti	47
B. Vakte Bağlı Olan (Mukayyet) Emir	49
1. Geniş Zamanlı (Müvessa') Emir	49
a. Vaktin Zarf Olması.....	49
b. Vaktin Şart Olması	50
c. Vaktin Sebep Olması.....	50
aa. Sebebin, Vaktin Başında Olduğu Görüşü	50
bb. Sebebin Vaktin Sonunda Olduğu Görüşü	51
aaa. Vaktin Başında Edâ Edilen Namazın Sıfatının Değişeceği Görüşü	52
bbb. Vaktin Başında Edâ Edilen Namazın Sıfatının, Vaktin Sonundaki Duruma Göre Sabit Olacağı Görüşü.....	53
ccc. Vaktin Başında Edâ Edilen Namazın Sıfatının Değişmeyeceği Görüşü	53
2. Dar Zamanlı (Mudayyak) Emir.....	54
a. Ebu Hanife'nin Görüşü	55
b. İmameyn'in Görüşü	56
c. Şafii'nin Görüşü	56
d. Züfer'in Görüşü.....	59
3. Hem Geniş Zamanlı Hem de Dar Zamanlı Emre Benzeyen (Müşkil) Emir	59
IV. EMİR İLE VÂCİP OLAN FİİLİN İFA YÖNÜNDEN KISIMLARI	62
A. Edâ	63
1. Kâmil Edâ	63
2. Kâsır Edâ	65
3. Kazâ Hükümünde Olan Edâ	66
B. Kazâ.....	67
1. Misl-i Ma'kul Kazâ	68
a. Kâmil Misl-i Ma'kul Kazâ	70
b. Kâsır Misl-i Ma'kul Kazâ	71
2. Misl-i Gayri Ma'kul Kazâ	73
3. Edâya Benzeyen Kazâ	75
C. İade	77
V. EMREDİLEN FİİLİN SIFATI KONUSU	78
A. EMREDİLEN FİİLİN SIFATININ HASEN OLMASI.....	78
1. Kendindeki Bir Mâna Sebebiyle İyi Olan Me'mûrun bih (Hasen li ma'nen fi nefsihi/Liaynihî Hasen) ..	79
a. Hakikaten Liaynihi Hasen.....	80
b. Hükmen Liaynihi Hasen	80
2. Harici Bir Mâna Sebebiyle İyi Olan Me'mûrun bih (Hasen li ma'nen fi gayrihi/Ligayrihi Hasen)	81
a. Yerine Getirilmekle Kendisinin Hasen Olmasına Neden Olan Yükümlülüğün Yerine Getirilmiş Olmadığı Me'mûrun bih	81
b. Yerine Getirilmekle Kendisinin Hasen Olmasına Neden Olan Yükümlülüğün de Yerine Getirilmiş Olduğu Me'mûrun bih	83
B. EMREDİLEN FİİLİN HÜSÜN SIFATI BAĞLAMINDA EMİRLE VÂCİP OLAN EDÂNIN ŞARTI	85
1. Kudret-i Mümekkine	87
2. Kudret-i Müyessire	88
VI. İNANMAYANLAR HAKKINDA EMRİN GEREĞİ	91
İKİNCİ BÖLÜM.....	96
İMAM SERAHSİ'YE GÖRE NEHİY	96
I. NEHİY KAVRAMI	96
A. Nehyin Tanımı.....	96
B. Nehiy İfade Eden Kalıplar.....	98
C. Nehiy Sigasının Kullanıldığı Anlamlar	98
D. Nehyin Mücebi ve Muktezâsı.....	100

1. Nehyin Mücebi	100
2. Nehyin Muktezâsı	101
II. NEHYEDİLEN FİİLİN SIFATI KONUSU	101
A. <i>Liaynihi Kabîh</i>	102
<i>Liaynihi kabih de kendi içinde, “vaz’an liahnihi kabîh” ve “şer’an liaynihi kabîh” olmak üzere</i> <i>ikiye ayrılır.</i>	<i>102</i>
1. Vaz’an Liaynihi Kabîh	102
2. Şer’an Liaynihi Kabîh	102
B. <i>Ligayrihi Kabîh</i>	103
1. Ligayrihi Mücâviren Kabîh	103
2. Ligayrihi Vasfen Kabîh	104
C. <i>Nehyedilen Fiilin Fasit Olması Meselesi</i>	105
1. Şafiilerin Görüşü	106
2. Hanefilerin Görüşü	108
III. EMİR VE NEHYİN ZITLARININ HÜKMÜ	114
A. <i>Emrin Zıt Anlamı Konusundaki Hükmü</i>	114
B. <i>Nehyin Zıt Anlamı Konusundaki Hükmü</i>	117
SONUÇ	121
KAYNAKLAR	124

KISALTMALAR

a.g.e.	adı geçen eser
a.g.m.	adı geçen makale
a.mlf.	aynı müellif
b.	bin
bkz.	Bakınız
çev.	çeviren
DİA.	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
h.	hicrî
İ.A.	T.C. Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
m.ö.	milattan önce
msl.	mesela
s.	sayfa
sy.	sayı
ŞİA	Şâmil İslâm Ansiklopedisi
t.s.	basım tarihi yok
thk.	tahkik eden
v.s.	vesaire
vd.	ve devamı
y.y.	basım yeri yok

ÖNSÖZ

İslâm hukuku (fıkıh), Müslümanların, dünyada muntazam bir hayat sürdürebilmeleri ve ahirette mutlu bir sona ulaşabilmeleri için, bir takım düzenlemeler getirmiştir. Bu düzenlemeler, önemli ölçüde Allâh'ın koymuş olduğu emir ve yasaklara bağlıdır. Genel hukuk literatürü içerisinde özgün bir yapıya sahip olan İslâm hukuk metodolojisi (usûl-i fıkıh) ise, söz konusu düzenlemelerin kaynağı olan emir ve nehiy konusunu ayrıntılarıyla incelemiştir.

Bu sebeptendir ki, emir ve nehiy konusu, bütün usûl-i fıkıh kitaplarında önemli bir yer işgal etmektedir. Öte yandan bu konu, İmam Serahsî'nin de işaret ettiği gibi, Allâh'ın insanları imtihan etmesinde (teklif) haramla helâlin bilinmesi bakımından, merkezi bir konumda bulunmaktadır. Dikkat edilirse emir ve nehiy konusu, bütün fikhî meselelerin de temelini teşkil etmektedir. Nitekim ibadât, muamelât ve ukubâta dair konuların tamamı, emir ve nehiyle doğrudan alakalıdır.

İslam hukuku geleneğinde önemli bir yere sahip olan İmam Serahsî, hem fûrû hem de usûl alanında eserler telif eden büyük fakihlerden biridir. Serahsî, *el-Usûl*'ünün başında da belirttiği üzere, fûrû fıkhıta ele aldığı konuları temellendirmek için, bir fıkıh usûlü eseri telif etmiştir. Söz konusu telif, kendisinden sonraki hemen bütün fıkıh usûlü eserlerinde ve araştırmalarında kaynak olarak kullanılmıştır.

Bu nedenle, emir ve nehiy konusunun, bu kaynak eserde ne şekilde ele alınıp, hangi esaslar çerçevesinde temellendirildiği önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düşünceyle, tez konusu belirleme çalışmaları çerçevesinde yapılan araştırmalar ve görüşmeler sonucunda, tezin bu konuda hazırlanmasına kara verilmiştir. Amacımız, İmam Serahsî'nin *el-Usûl*'ü çerçevesinde, özelde kendisinin, genelde ise, diğer usûlcülerin, emir ve nehiy konusuna ilişkin görüşlerini ortaya koymaktır.

Çalışma, bir giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş bölümü kendi içinde iki kısım olup, ilkinde İmam Serahsî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili bilgi verilmiştir. Diğer kısmında ise, tezin asıl konusu olan emir ve nehye hazırlık olması bakımından, bu iki kavramın fıkıh usûlü sistematığındeki yeri ortaya konmuştur.

Birinci bölümde emir konusu, emir kavramı, mutlak emrin fiil ile alakası, emrin vakit ile alakası, emirle vacip olan fiilin ifa yönünden kısımları, emredilen fiilin sıfatının hasen olması ve inanmayanlar açısından emrin geçerliliği şeklindeki alt başlıklar çerçevesinde ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır.

İkinci bölümde nehiy konusu, nehyin tanımı, nehiy ifade eden kalıplar, nehiy sigasının kullanıldığı anlamlar, nehyin mücebi ve muktezâsı, nehyedilen fiilin sıfatı

konusu, nehyedilen fiilin fasit olması meselesi ve emir ve nehyin zıtlarının hükmü konuları ele alınıp incelenmiştir.

Sonuç kısmında ise, tezin genel bir değerlendirmesi niteliğinde, İmam Serahsî'nin emir ve nehiy konularındaki görüşleri çerçevesinde, yapılan tespitlerle ulaşılan neticeler belirtilmiştir.

Burada, tez konusun belirlenmesinden tezin tamamlanmasına kadar geçen bütün aşamalarda, her türlü yardım ve katkılarını esirgemeyen danışman hocam sayın Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz'a, çalışmam sırasında kıymetli fikirlerinden yararlandığım, tezi başından sonuna kadar okuyup tashihinde bulunma zahmetine katlanan sayın hocam Dr. Abdurrahim Kozalı'ya ve kendilerinden istifade ettiğim diğer hoca ve arkadaşlarıma şükranlarımı sunuyorum.

Yine burada, lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimimizi üstlenen Türkiye Diyanet Vakfı'na ve U.Ü.İlahiyat Fakültesi yönetimine ve öğretim elamanlarına gönülden teşekkür ediyorum. Ayrıca, Türkmenistan'daki öğrencilik yıllarımızdan itibaren, bizimle maddi manevi her konuda ilgilenme zahmetine katlanan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Yaşar Aydın'ya sonsuz minnettarlığımı arz etmeyi bir borç biliyorum.

Son olarak, burada, şunu özellikle belirtmemiz gerekir ki, eğer Serdarımız Büyük Saparmırat Türkmenbaşı olmasaydı, burada, bu çalışmanın yapılması mümkün olamazdı. Bütün dünyanın da takdir edeceği üzere kendisi, yetmiş yıldan fazla Sovyetler Birliği esaretinde kalan Türkmenistan'ın bağımsızlığına kavuşmasında başrolü üstlenmiş, milli ve dini değerlerimize sahip çıkmış ve yine bu çerçevede, başkentimiz Aşkâbât'ta bulunan Mahtumkuli Üniversitesi bünyesinde İlahiyat Fakültesini açmış ve bizlerin de Türkiye Cumhuriyeti'nde din sahasında eğitim görmemize imkan ve fırsat vermiştir. Bu vesileyle Büyük Serdarımıza minnettarlığımızı, onun şahsında aziz Türkmen halkına gönülden şükranlarımızı sunmayı borç biliriz.

Orazsahet Orazov

Bursa 2005

GİRİŞ

I. İMAM SERAHSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

A. Hayatı

1. Adı ve Nesebi

Asıl adı, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed olan Serahsî (483/1090), Şemsü'l-Eimme (imamların güneşi) lakabıyla meşhur olmuştur. Künyesi Ebu Bekr'dir.¹ Serahsî, yaklaşık 400/1009 senesinde, nisbesinden de anlaşılacağı üzere, Serahs'ta² doğmuştur.³ Serahsî'nin Buhâra'da tahsil görmesi, ders vermesi, eserlerini Özkent hapishanesinde yazmış olması, hayatının son yıllarını bir Türk bölgesi olan Fergana ve Merginân'da geçirmesi, eserlerinde özellikle Türklerden ve onların buluş çağlarından bahsetmesi ve

¹ Serahsî, *el-Mebsût*, (I-XXX), II. Baskı, Beyrut, t.s., I, 2; a.mlf., *el-Usûl*, I, 25, (I-II), thk., Rafik el-Acem, Beyrut, 1998, I, 25. Ayrıca bkz. Çelebi, Kâtip, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, (II), İstanbul, 1941, I, 112; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin terâcîmu musannifî'l-kütübi'l-arabî*, (I-XV), Beyrut, t.s., VIII, 267; el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin, esmâu'l-müellifin ve Âsârü'l-musannifin*, (I-II), İstanbul, 1955, II, 76; ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-'Alâm kâmûsu terâcîmi'l-eşhûri'r-ricâl ve'n-nisâi mine'l-arabi'l-müste'rabîn ve'l-müsteşriqîn*, (I-XI), III. Baskı, y.y., t.s., VI, 208; Serkîs, Yûsuf Elyan, *Mu'cemu'l-matbûati'l-arabiyye ve'l-muarrabe*, (I-II), Kahire, 1928, I, 1016. Muhammed Hamidullah, Serahsî'nin nesebini "Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl" şeklinde kaydedenlerin yanlışlıklarını belirtmiştir. Çünkü onun adı kendi kitaplarında, yukarıda kaydedilen şekilde geçmektedir. Hamidullah, Muhammed, "Serahsî", *İslâm Ansiklopedisi*, (I-XIII), İstanbul, 1966, X, 502.

² Eskiden Merv ile Meşhed arasında bulunduğu söylenen Serahs, bu gün Türkmenistan'da bir ilçenin adıdır. Nitekim Muhammed Hamidullah, Serahs'ın asıl eski mahallelerinin daha çok Türkmenistan (eskiden Sovyetler Birliği) sınırları içinde kaldığını kaydetmiştir. (bkz. Hamidullah, "Serahsî'nin Devletler Umûmi Hukukundaki Hissesi", 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsu'l-Eimme es-Serahsî Armağanı*, Ankara, 1965, s. 16). Öte yandan, çok sayıda âlim, tabip ve devlet adamının yetiştiği bu şehir adını, m.ö. 2000'li yılların sonuyla, 1000'li yılların başında göç eden bir kavimden veya Keykavus zamanında yöreye yerleşen kişiden almıştır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. G. Hanmiradov, *Köne Saragt*, Aşkabat, 1992 s. 3 vd.; Heyet, *Saragt'a 2005*, Aşkabat, 1992, s. 5 vd. Ayrıca bkz. Leknevî, Abdulhay, *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcîmi'l-Hanefiyye*, Beyrut, t.s., s. 158.

³ Hamidullah, *a.g.m.*, s. 16.

Karahanlı âlimlerinden sayılması gibi hususlar, onun Türk asıllı olma ihtimalini güçlendiren nedenler arasında zikredilmektedir.⁴

2. Tahsili ve İlmî Şahsiyeti

Henüz on yaşındayken, babasına refâkat ederek ticaret amacıyla Bağdad'a giden Serahsî, daha sonra, Buhâra'da ders veren büyük hukukçu Şemsü'l-Eimme el-Halvânî'nin (448/1057) yanında tahsile başlamıştır. Çok çalışkan ve zeki olan Serahsî, başarısından dolayı, hocası el-Halvânî tarafından, üzerinde ders verdiği halı (postu) ile ödüllendirilmiştir. Üstelik hocasının "Şemsü'l-Eimme" lakabını da tevarüs etmiştir.⁵

İmam Serahsî'nin ilme ve ibadete olan düşkünlüğü ve gayreti konusunda gençlik yıllarından şöyle bir olay nakledilir: Serahsî, bir gün, derslerini imlâ ettirdiği kuyu hapisanede, talebelere birinin bulunmadığını fark edince, onun arkadaşlarından birinin, söz konusu talibin abdest almaya gittiğini, kendisinin ise, havanın soğuk olması yüzünden abdest alamadığını söylemesi üzerine, şöyle demiştir: "Allâh seni affetsin. Bu kadar soğuk yüzünden abdestten vazgeçmekten utanmıyor musun? Hâlâ hatırımdadır. Ben Buhâra'da talebe iken, bir gün ishalden muzdarip idim ve günde kırk defa helaya gitmeye mecbur kalıyordum. Her defasında abdesti tazelemek için ırmağa gidiyordum. Öyle soğuk idi ki, odama geldiğimde mürekkebi donmuş buluyordum; sonra bir müddet onu göğsüme sürüyordum ve göğsümün harareti onu eritince, notlarımı yazmağa devam ediyordum".⁶

Serahsî, kendisi gibi usul-i fıkıh alanında önemli eser vermiş olan Fâhrü'l-İslâm el-Pezdevî (482/1089) ile birlikte ders okumuştur.⁷ Nitekim iki hukukçunun eserleri mukayese edildiği zaman, hemen her konuda hemfikir görünmeleri, buna işaret etmektedir.⁸

⁴ Hamidullah, *İ.A.*, X, 503.

⁵ Hamidullah, *İ.A.*, X, 503.

⁶ Hamidullah, *İ.A.*, X, 503.

⁷ Yıldız, Abdullah, "Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli", *Harran Ü. İlahiyat F. Dergisi*, sy. IV, Şanlıurfa, 1998, s. 140.

⁸ Mesela bunun için "emir ve nehiy" konularına bkz., Serahsî, *el-Usûl*, I, 30, 41, 98; Pezdevî, Ali b. Muhammed, *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Usûlü'l-Bezdevî)*, (I-IV), İstanbul, 1308, I, 104, 125, 258. Bu eser, Abdülaziz Buhârî'nin şerhi *Keşfu'l-esrâr*'la birlikte basılmıştır.

Henüz öğrenci iken, hocası Halvânî tarafından imla ettirilen “*Sıfâtu eşrâti’s-sa’a*” ve *Makâmâtu’l-kıyame*” adlı eserlerini tertip ve tanzim eden Serahsî, eserlerini Arapça olarak kaleme almış, yer yer Farsçayı da kullanmıştır.⁹ Ayrıca onun, İslami ilimlerden başka matematik, cebir ve şiirle ilgilendiği de kaydedilmiştir.¹⁰

İmam Serahsî’nin, kitaplarından yoksun olduğu hapishanede, otuz ciltlik *el-Mebsût* adlı eserini ezberden yazdırması, onun çok kuvvetli bir hafızaya sahip olduğunu göstermektedir.¹¹ Nitekim rivayet edildiğine göre, Serahsî’ye İmam Şafii’nin üç yüz defterlik bilgiyi (كراس) ezbere bildiği haber verilince, bunun kendi ezberlediklerinin zekâtı kadar olduğunu, yani kendisinin on iki bin defterlik bilgiye sahip olduğunu belirtmiştir.¹²

Serahsî, bir İslâm hukukçusu olmanın ötesinde, bir kelâmcı ve münazaracıdır.¹³ Nitekim bunu, onun *el-Usûl* adlı eserinde yer yer kelâmcıların görüşlerine karşı çıkmasından da anlamak mümkündür.¹⁴

İslâm hukukçularını yedi tabakaya ayıran İbn Kemâl Paşa, Ebû Hanife (150/767), İmam Şafii (204/820) gibi mutlak müçtehit ve Ebû Yûsuf (182/798), İmam Muhammed (189/805) gibi mezhepte müçtehit olanlardan sonra, üçüncü tabakada el-Hassâf (261/874), et-Tahâvî (321/933), el-Kerhî (340/952) ve hocası el-Halvânî ile birlikte Serahsî’yi, “meselede müçtehit (مجتهد في المسائل)” olanlar arasında saymıştır. Meselede müçtehit, mensup olduğu mezhepte hükmü bulunmayan meselelerde mezhebin esaslarına göre, içtihadı muktedir olmak anlamına gelmektedir.¹⁵

Yeri gelmişken, Serahsî’nin ders aldığı âlimlerden ve kendisine talebelik yapan öğrencilerden kısaca söz etmekte yarar vardır. Serahsî, Şemsü’l-Eimme el-Halvani’dan başka, döneminin önde gelen hukukçuları olan Ebu’l-Hasan Ali es-Suğdî (461/1069),

⁹ Hamidullah, *İ.A.*, X, 503.

¹⁰ Hamidullah, *a.g.m.*, s. 24.

¹¹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, X, 144; XII, 108.

¹² Taşköprü Zâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu’s-seâde ve misbâhu’s-siyâde fi mevduâtî’l-ulûm*, (I-III), y.y., t.s., II, 186; Leknevî, *a.g.e.*, s. 159.

¹³ Taşköprü, *a.g.e.*, II, 186; Leknevî, *a.g.e.*, s. 158.

¹⁴ Bkz. Serahsî, *el-Usul*, I, 36-37, 109-110.

¹⁵ Leknevî, *a.g.e.*, s. 158; Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, (I-VIII), İstanbul, 1976, I, 313-314.

Ebû Hafs Ömer b. Mansûr el-Bezzâz ve Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim el-Humeyrî gibi âlimlerden ders almıştır.¹⁶

Döneminin en önde gelen hukukçularından olan Serahsî'nin,¹⁷ ne kadar öğrenciye hocalık yaptığı bilinmemekle beraber, memleketindeki birçok siyaset ve ilim erbabının yetişmesinde etkili olduğu muhakkaktır. Çünkü onun, gerek hapsedilmeden önce, gerekse sonra, idareciler ve ulema arasındaki yüksek mertebesi, bunun bir göstergesidir. Burada onun en meşhur öğrencilerinden bazılarının isimlerinin belirtilmesiyle yetinilecektir: Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim el-Husayrî (500/1107), Ruknuddîn Mesud b. Hasan el-Kuşenî (520/1126), Abdülaziz b. Ömer b. Mâze (536/1141), Mahmud b. Abdülaziz el-Özcendî, Ebû Hafs Ömer b. Habîb, Osman b. Ali b. Muhammed el-Beykendî (552/1157).¹⁸ İmam Serahsî, bu son öğrencisi el-Beykendî'ye Özkent'te hapisteyken, *Kitâbu'l-mesûr*'u imlâ ettirmiştir.¹⁹

3. Hapis Hayatı ve Vefatı

a. Hapis Hayatı

Serahsî'nin yaşadığı dönem, bir yandan, haçlı seferlerin düzenlendiği, dolayısıyla siyasi ve iktisadi istikrarın bulunmadığı Karahanlılar dönemine (840-1222),²⁰ diğer yandan, Sultan Melikşah'ın Küçük Asya'da, Antakya'dan Mâverâünnehr'e ve Özcend'e kadar uzanan ülkeleri idaresi altında birleştirdiği döneme rastlamaktadır.²¹ Dolayısıyla, onun hayatı çok hareketli ve sıkıntılarla doludur; ancak bıraktığı ilmi mirastan dolayı, İslâm âleminin kendisini hayırla yad edeceği şekilde geçmiştir.

İmam Serahsî'nin hayatına dair bilinen en önemli olay, onun uzun süre hapsedilmiş olmasıdır. Nitekim bunu, hapisteyken yazdığı eserlerin giriş ve bölüm

¹⁶ Serahsî, *el-Usûl*, I, 18. (Bu bilgi muhakkik tarafından kaydedilmektedir); Özel, *a.g.e.*, s. 42.

¹⁷ Leknevî, *a.g.e.*, s. 158.

¹⁸ Leknevî, *a.g.e.*, s. 158; Hamidullah, *İ.A.*, X, 507; Schacht, Joseph, "Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar", *Serahsi Armağanı*, s. 7; Özel, *a.g.e.*, s. 42; Yıldız, *a.g.m.*, s. 141.

¹⁹ Leknevî, *a.g.e.*, s. 158.

²⁰ Hamidullah, *a.g.m.*, s. 16.

²¹ Hamidullah, *İslâm Hukuku Etüdleri*, İstanbul, 1984, s. 71.

sonlarında, hapis hayatıyla ilgili ifadelerinden anlamak mümkündür.²² Genel olarak Serahsî'nin mahpusluk dönemini iki aşamada belirtmek mümkündür:

aa. Hapsedilme Sebepleri

Serahsî'nin hal tercümesini yazanlar, onun hapsedilmesine ilişkin, birkaç farklı sebepten söz etmişlerdir.

1. Bir görüşe göre, Serahsî, dönemin hâkânına yönelik bir takım nasihatlerinden dolayı hapsedilmiştir.²³

Bu görüşte olanlar, muhtemelen onun "...diğer nasihat edenler arasında benim de sarfettiğim 'söz' sebebiyle hapse düştüm..."²⁴ şeklindeki ifadesinden hareket etmişlerdir.

2. Diğer bir sebep, Heffening'in ileri sürdüğü, Serahsî'nin, hâkânın cariyesini evlendirmesine karşı çıkmış olması meselesidir.²⁵ Ancak bu görüşe katılmayan Hamidullah, söz konusu olayı, el-Umârî'den naklen şöyle rivayet etmiştir: "Serahsî, ...hapishaneden çıktığı zaman, şehrin vâlisi çocuk sahibi cariyelerini (ümmü veled) hür kimselerden olan hizmetindeki erkeklerle evlendirmiş idi. Emîr orada bulunan ulemâdan bu husustaki fikirlerini sordu. Hepsi bunu tasvip edip, iyi etmişsin dediler. Fakat Serahsî, şu hususa dikkati çekti:

-'Bir hata işledin, zira bunların (cariyelerin kocalarının) her biri, daha önce hür bir kadınla evlenmiş idi ve bu, hür bir zevcenin yanına bir cariyeyi kuma vermektir'.

Emîr cevap verdi: '-O halde onları boşarım'. Bunun üzerine nikâhları yeniledi, sonra âlimlerin fikrini sordu. Hepsi, 'iyi hareket ettin' dedi.

Fakat Serahsî, '-Hayır, bir hata işledin, zira bir ümmü veled boşanınca, evlenmeden önce şeriatin tespit ettiği bir müddet (iddet) beklemesi gerekir'²⁶ dedi.

²² Msl. bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, X, 144, XII, 108; a.mlf., *el-Usûl*, I, 25.

²³ K. Çelebi, *a.g.e.*, II, 1580; Leknevî, *a.g.e.*, s. 158; Serkîs, *a.g.e.*, I, 1016.

²⁴ Tuğ, Salih, "Eserlerinde Rastlanan İfadelere Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı", *Serahsî Armağanı*, s. 44.

²⁵ Hamidullah, *İ.A.*, X, 504. Benzer bir görüş için bkz. Yavuz, Yunus Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İstanbul, 1993, s. 198.

²⁶ Hamidullah, *İ.A.*, X, 505. Ayrıca bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*, s. 53, Bağdat, 1962.

Ne var ki, Hamidullah, söz konusu olayı, Serahsî'nin uzun müddet hapiste kalmasına yeterli bir gerekçe olarak görmemektedir. Çünkü mezkûr olayın, Serahsî hapisten çıktıktan sonra vukubulduğunu ve basit bir cariyeye meselesi yüzünden bu kadar işkenceye maruz bırakılmasında daha ciddi bir problemin bulunması gerektiğini; yani onun, devlete aykırı hukûki ve siyasi meselelerde fikir beyan etmesinden başka bir sebebin düşünülmemeyeceğini, ifade etmiştir.²⁷

3. Schacht'a göre, Serahsî'nin hapsedilmesi, hikaye edilen cariyeye vakası gibi fikhî bir probleminden çok, onun, sözünü esirgemeyen bir kişi olmasına bağlı olarak, Ehl-i sünnet ve Mutezile arasında geçen kelâmî bir tartışmaya dayanmaktadır. Nitekim Schacht, Serahsî'nin "Nifaktan uzak kul olarak aydınlatıcı doğruyu söyleyen ve bundan dolayı esir gibi hapsedilmiş (el-Mebsût, X, 50); konulmuş olan bâtili ortadan kaldırmak isteyen, bu sebepten sürülmüş ve hapsedilmiş" (XII, 108), sözlerinden hareketle, Karahanlılar döneminde sıkça rastlanan Ehl-i Sünnet-Mutezile münakaşasını da hesaba katarak, hapsedilme gerekçesini böyle bir kelâmî tartışmaya bağlamaktadır.²⁸

4. Serahsî'nin hapsedilme sebebini araştıran Hamidullah ve bu konuda özel bir incelemede bulunan Salih Tuğ ise, onun, halkı gayri meşru vergileri ödememeleri için, yönetime karşı kışkırtmış olacağı ihtimaline dayandırmaktadır. Çünkü, karışıklıkların hüküm sürdüğü, hatta bazı dindar âlimlerin idam edildiği o dönemde Serahsî, yeni konulan vergilerden şikâyet etmekte, vergilerin ödenmesine karşı gelenlerin tutumunu methetmektedir. Dolayısıyla, Serahsî'nin, vergilerin ödenmemesi hususunda halkı yönlendiren birisi olarak, devrin istibdadının başlıca kurbanlarından olduğu anlaşılmaktadır.²⁹

Görüldüğü üzere, Serahsî'nin hapsedilmesiyle ilgili birkaç farklı sebepten söz edilmiştir. Ancak bütün bu değerlendirmelerden şu anlaşılıyor ki, söz konusu hapis hadisesi, tek bir sebeple değil, yukarıda ifade edilen sebeplerin tamamıyla ilgili görünmektedir. Buna göre, gerek Sünnilerle Mutezililer arasında cereyan eden münakaşalar, gerekse halka yüklenen gayri adil vergiler karşısında Serahsî'nin inandığı gerekçeleri söylemesi ve açık sözlü olması; nasihat amacıyla söylediği sözlerin

²⁷ Hamidullah, *İ.A.*, X, 504. Ayrıca bkz. Schacht, *a.g.e.*, s. 9.

²⁸ Schacht, *a.g.m.*, s. 9-10.

²⁹ Hamidullah, *İ.A.*, X, 505; Tuğ, *a.g.m.*, s. 43-45. Ayrıca bkz. Hamidullah, *a.g.e.*, s. 67.

hükümdara, kendi ifadesiyle ‘beyinsiz, aptal, zındık, iftiracı, fitneci ve kalles’³⁰ insanlar tarafından çarpıtılarak anlatılması, onun hapsedilmesine sebep olmuştur.³¹

bb. Hapis Müddeti ve Safhaları

aaa. Hapis Müddeti

İmam Serahsî’nin ne kadar süre hapis kaldığı hususunda, onun mahpusluk döneminde imlâ ettirdiği eserlerinden hareketle bir kanaate sahip olmak mümkündür. Bu konuda özellikle *el-Mebsût*, bir fikir vermektedir.³² Nitekim Serahsî, *el-Mebsût*’un sekizinci cildinin, 80. sayfasında, “iki yıldan beri sabırlı bir şekilde bu işe devam” ettiğini yazmaktadır. Buna göre, söz konusu eserin sekiz ciltlik kısmı, iki yılda yazılmış olmalıdır.

XXVII. cildin 124. sayfasında, “Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehli’s-Serahsî, - Allâh rahmet eylesin- 466 senesinin Rebû’l-Âhir (ayının) 14. günü olan Çarşamba günü imlâ ettirerek...” kaydı yer almaktadır. XXX. cildin 287. sayfasında ise: “477 (yazmalarda 479) senesi Cemâziye’l-Âhir ayının 12. perşembe günü imlâ ettirerek...” ifadesi bulunmaktadır.

Görüldüğü üzere, *el-Mebsût*’ta mahpusluk tarihi açıkça belirtilmemiştir. Bununla birlikte, 466/1073 kaydının XXVII, 477/1084 veya 479/1086 kaydının ise XXX. ciltte yer alması, onun 11 veya 13 sene gibi bir zamanda, ancak üç cilt yazmış olacağını gösterip, *el-Mebsût*’un 110 veya 130 yılda tamamlanmış olmasını gerektirir ki, bu mümkün olmamaktadır. Ancak şöyle düşünülebilir: Serahsî’nin iki senede sekiz cilt yazdığını dikkate alarak, toplam otuz cilt olan *el-Mebsût*’u yedi buçuk sene gibi bir zamanda tamamlamış olacağı düşünülebilir. Ne var ki Serahsî, dördüncü cilde kadar sızlanmadan, şikâyetle bulunmadan telif ettirmeye devam ederken,³³ tabii olarak sonraları çok sıkıntılı hapis hayatından usanmış olmalı ki, hürriyetini elde etmek için sabırsızlanmakta, bu durum da, belki de, telifte kesintiler meydana gelmesine sebep

³⁰ Tuğ, *a.g.m.*, s. 44-45.

³¹ Bkz. Yıldız, *a.g.m.*, s. 142-143; Aslan, Nâsî, *Usûlü’s-Serahsî’nin Tahlihi*, Yüksek Lisans tezi, Kayseri, 1991, s. 4.

³² Serahsî’nin hapis müddetini anlatan pasajlar, *el-Mebsût*’ta on dokuz, diğer eserlerinde dört yerde olmak üzere, toplam yirmi üç yerde geçmektedir. Bkz. Tuğ, *a.g.m.*, 47, 51-60.

³³ Tuğ, *a.g.m.*, 48.

olmaktadır. Dolayısıyla 466 kaydının *el-Mebsût*'un başlarında yer alması daha uygun görünmektedir. Bunu izah etmek mümkündür: Serahsî'nin 466 yılında *el-Mebsût*'u imlâ ettirmeye başlaması, onun hapsedilmesinin başlangıcı, yazma nüshaları dikkate alınarak 479 yılında tamamlaması ise, eserin on üç sene gibi bir zamanda telif edildiğini göstermektedir. Aksi halde söz konusu tarihlerin anlaşılması güç olmaktadır. Ayrıca *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*'de zikredilen 480 tarihinde hürriyetine kavuşması ibaresinden hareketle,³⁴ onun yaklaşık on beş sene kadar hapis yattığı neticesine ulaşmak mümkün olmaktadır.³⁵

bbb. Hapis Safhaları

İmam Serahsî'nin ilk hapse konduğu yer, yeraltı zindanı olan bir kuyudur.³⁶ Halen Buhârâ civarında böyle zindanlara rastlamak mümkündür. Onun “mihnet ve bela dolu, esir hayatı yaşadığı ve ücretsiz köle gibi bir hayat sürdüğü, aile ve kitaplarından mahrum olup, gece karanlıklarında kurtulmaya dua ettiği”³⁷ yer, işte böyle bir kuyu zindanıdır. Bununla beraber, burada kendisine ders okutma imkânı da verilmiştir. Dolayısıyla talebeler yukarıda bulunduğu halde, kendisi kuyunun dibinden hem talebe okutmuş, hem de kitap yazdırmıştır.³⁸

Serahsî, mahpusluk yıllarının üçte ikisi tamamlandıktan sonra, kuyu hapishanesinden, Özkent kalesindeki bir hücreye nakledilmiştir.³⁹ Bunu *el-Usûl*'ünün girişinde, hapis hayatıyla ilgili herhangi bir sıkıntıdan söz açmaksızın belirtmiştir.⁴⁰ Muhtemelen, onun hapislik şartları gün geçtikçe düzelmeye başlamıştır. Şartların iyileşmesini, onun, “sıkıntı yeri olan hapisten kurtulmuş, ve tamamen serbest olmayı bekleyen kimse (Serahsî) onu yazdırdı” ifadesinden de anlamak mümkündür.⁴¹ Zira Serahsî, söz konusu hücreye tahliye edilerek, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*'i yazdırmaya başladığı, Özkent'in yetkili kişilerinden Emîr Gün Ebû Ali Hüseyin b. Ebî Kâsım'ın

³⁴ Tuğ, *a.g.m.*, s. 46.

³⁵ Ayrıca bu konuyla ilgili bkz. Hamidullah, *İslam Hukuk Etüdleri*, s. 70-71; Yavuz, *a.g.e.*, s. 198; Özel, *a.g.e.*, s. 42.

³⁶ Taşköprü, *a.g.e.*, II, 186; Leknevî, *a.g.e.*, s. 158, 159. Serahsî, söz konusu kuyuyu, “şerhilerin konulduğu yer” (موضع الاشرار) diye ifade etmiştir. Bkz. Tuğ, *a.g.m.*, 57.

³⁷ Tuğ, *a.g.m.*, 48.

³⁸ Taşköprü, *a.g.e.*, II, 186; Leknevî, *a.g.e.*, s. 158, 159.

³⁹ Tuğ, *a.g.m.*, 49.

⁴⁰ Serahsî, *el-Usûl*, I, 25.

⁴¹ Schacht, *a.g.m.*, s. 11.

evine taşınmıştır. Ancak sonra her ne sebeptense, eski kaldığı hücreye geri dönme emri almıştır. *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*'in “Şurût” bahsinin başına geldiğinde, yani 20 Rebû'l-Evvel, Cuma günü, 480'de ise, tam hürriyetine kavuşmuş, aynı ayın 30'unda, Pazar günü, Merginân'a doğru yola koyulmuştur.⁴²

Burada, Serahsî'nin kuyu hapsinden, bir odaya, sonra da Emîr Gün'ün evine nakledilmesi, sonra tekrar eski kaldığı odaya geri getirilmesi, onun bazen ağır, bazen de hafif bir hapis hayatına tabi tutulduğunu göstermektedir. Bunun da sebebi muhtemelen, birbiri ardına değişen üç hükümdarla alakalı olsa gerektir. Yani her yeni gelen hükümdarın büyük hukukçuya daha iyi davrandığı düşünülebilir.⁴³

b. Vefâtı

İmam Serahsî, Özkent'te on beş sene kadar hapis kaldıktan sonra, ömrünün son üç senesini geçirdiği Merginân'a, Rebû'l-Âhir ayının onuncu çarşamba günü varmıştır. Orada kendisine büyük hürmet gösterilmiş ve *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*'in kalan kısmını burada tamamlamıştır. Nitekim bu konuda Serahsî şöyle demiştir: “...Özkent'ten hareket edip, el-İmâm ... Seyfuddîn Ebû İbrâhim İshâk b. İsmâil'in evine indik. Eş-Şeyh ... es-Seyfeddîn ve fukahâ, hepsi de ... İmâm el-Eimme (Serahsî)'den bu kitabı (*Şerhu Siyeri'l-kebîr*) tamamlamasını istediler ve o da 'Kitâbu's-Şurût'tan itibaren onun evinde Rabû'l-Âhir ayının 24'ü olan çarşamba günü başlayarak, Allâh'ın yardım ve muvaffak etmesiyle 480 senesi Cumâde'l-Evvel ayının üçü olan Cuma günü (imlâyı) tamamladı”.⁴⁴

Biyografi yazarları, Serahsî'nin vefat tarihiyle ilgili olarak, umûmiyetle 483/1090 yılını tercih etmişlerdir.⁴⁵ Bazıları ise, açık olarak tarih belirtmeden, takribi

⁴² Tuğ, *a.g.m.*, 49, 59. Ayrıca bkz. K. Çelebî, *a.g.e.*, I, 112.

⁴³ Tuğ, *a.g.m.*, 49. Serahsî'yi zindana atan hükümdar, fakih İsmâil b. Ahmed es-Saffâr'ı öldüren Şemsü'l-Mülk Nasr (460/1067/-473/1080) adlı kişidir. Diğer ikisi ise, Hızır Han (473/1080-474/1081) ve Ahmed Han'dır (474/1081-487/1094). Bkz. Hamidullah, *İ.A.*, X, 504; Yıldız, *a.g.m.*, 143.

⁴⁴ Tuğ, *a.g.m.*, 59.

⁴⁵ K. Çelebî, *a.g.e.*, I, 112, II, 1580; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, II, 76; Bilmen, *a.g.e.*, I, 456; Özel, *a.g.e.*, s. 42. el-Efgânî'nin işaret ettiği üzere (bkz. *Usûlu's-Serahsî*, İst. 1984, I, 7.) Leknevî de, Serahsî'nin vefat tarihini 483 olarak göstermekle birlikte, bir zühulde bulunularak 438 (ثمان وثلاثين وأربعمائة) şeklinde kayda geçmiştir. Bkz. Leknevî, *a.g.e.*, s. 159. Diğer taraftan, Hamidullah'ın belirttiğine göre Leknevî, *Mukaddimetu'l-Hidâye*'de, Serahsî'nin vefat tarihini 494/1100 olarak kaydetmiştir. Hamidullah, *İ.A.*, X, 503.

kaydıyla 490/1096⁴⁶ ve 500/1106⁴⁷ yıllarını zikretmişlerdir. Dolayısıyla burada müphem olarak belirtilen 490 ve 500 senesi yerine, çoğunluğa uyarak açıkça belirtilen 483 tarihini tercih etmek, uygun görünmektedir.

Son olarak belirtmek gerekir ki, biyografi yazarları, muhtemelen Merginân veya civarında vefat eden İmam Serahsî'nin kabrinin nerede bulunduğu hakkında bilgi vermemişlerdir. Şu kadar var ki, Türkmenistan'ın Serahs ilçesinde, halen halk arasında “Serahsî Baba” diye bilinen bir zatın türbesi bulunmaktadır. Ancak bu türbe, bir mutasavvıf olan, Ebû Said b. Ebi'l-Hayır el-Mihnevî'nin (441/1049) hocası, Ebu'l-Fazıl es-Serahsî'ye (414/1023) aittir.⁴⁸

B. Eserleri

1. Kitâbu'l-Mebsût

İmam Serahsî'nin hapisteyken 466-479 yılları arasında talebelerine imlâ ettirdiği bu eser, Hanefî fikhını delilleriyle en geniş biçimde ele almakta olup, otuz cilt halinde basılmıştır. Eser, İmam Muhammed'in “*Zâhiru'r-Rivâye*” eserlerinden derlenen el-Hâkimu's-Şehîd el-Mervezî'nin (334/945) *el-Kifâye* adlı eserine yazılan bir şerhtir. Bu eser öyle meşhur olmuştur ki, Hanefî mezhebinde *el-Mebsût* denince, *Mebsûtu's-Serahsî* anlaşılmıştır.⁴⁹

2. Usûlü's-Serahsî⁵⁰

Serahsî bu eserini, Özkent kalesindeki bir hücrede, 479/1086 yılında imlâ ettirmiştir. Bu eser, *Kitâbu'l-Mebsût* tamamlandıktan sonra, onun dayandığı esasları açıklamak üzere kaleme alınmıştır.⁵¹ İki cilt olan *Usûlü's-Serahsî*,⁵² fukahâ metoduna göre yazılmış en kapsamlı kitaplardan biridir.⁵³

⁴⁶ Kehhâle, *a.g.e.*, VIII, 267.

⁴⁷ Taşköprü, *a.g.e.*, II, 186; Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 53.

⁴⁸ Hanmiradov, *a.g.e.*, 47-49.

⁴⁹ Bkz. K. Çelebi, *a.g.e.*, II, 1580; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, II, 76; Leknevî, *a.g.e.*, s. 158; Hamidullah, *İ.A.*, X, 505; Schacht, *a.g.m.*, s. 8 vd.; Yıldız, *a.g.m.*, s. 143-144; Aslan, *a.g.e.*, s. 6.

⁵⁰ Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, *Usûlü's-Serahsî*'nin önsözünde (I, 4), onun asıl isminin Osmanîye nüshasında *Bulûgu's-sül fi'l-usûl* şeklinde geçtiğini, *Şerhu Siyeri'l-kebir*'in son babında ise, *Temhidü'l-fusûl fi'l-usûl* şeklinde geçtiğini, ancak ilkinin doğru olmadığını belirtmiştir.

⁵¹ Serahsî, *el-Usul*, I, 27.

⁵² *Usûlü's-Serahsî*'nin iki ayrı baskısı bulunup, ilki Ebu'l-Vefâ el-Efgânî tarafından Mısır'da 1372/1952 tarihinde iki cilt halinde neşredilmiştir. Diğeri ise, Rafik el-Acem tarafından tahkik edilmiş olup, iki

3. Şerhu's-Siyeri'l-kebîr

Serahsî'nin Özkent'te hapisteyken başlayıp, serbest kaldıktan sonra 328 sayfasını Merginân'da, sadece on gün içinde tamamladığı bir eseridir. Bu İmam Muhammed'in devletler hukûkuna dair kitabı olan *es-Siyeru'l-kebîr*'in şerhidir.⁵⁴ Birkaç dile çevrisi yapılmıştır.⁵⁵ Eser 1971 yılında Selahaddin Münecid tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır.

4. Şerhu Ziyâdâti'z-ziyâdât

Ebu'l-Vefâ el-Efgânî'nin tahkikiyle, ilk olarak 1958 yılında, Haydarabat'ta basılan bu eser, Serahsî'nin hapisteyken İmam Muhammed'in *Ziyâdâtu'z-Ziyâdât* adlı eserine yazdığı şerhtir.⁵⁶ Bu eser, *en-Nüket* namıyla da bilinmektedir.⁵⁷

5. Şerhu Muhtasari't-Tahâvî

Ebû Câfer et-Tahâvî'nin (321/933) *el-Muhtasar* adlı eserinin şerhidir. İbn Kutluboğa söz konusu eserin bir parçasını gördüğünü ifade etmiştir.⁵⁸ el-Efgânî'nin tahkikiyle beş cilt halinde neşredilmiştir.⁵⁹

6. Şerhu'l-Câmi'l-kebîr

Bu eser de İmam Muhammed'in *el-Câmiu'l-kebîr*'i üzerine Özkent'te telif edilmiş bir şerhtir.⁶⁰ İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi, no: 565'de bir yazmasının bulunduğu kaydedilmiştir.⁶¹

cilt halinde, 1997'de Beyrut'ta neşredilmiştir. İkinci tahkikte, ilkinde ilave olarak dipnotlarda ayet ve hadislerin geçtiği yerler, noktalama işaretleri belirtilmiş, ayrıca metinde geçen şahıslar tanıtılmıştır. Bu nedenle tez çalışmamızda, el-Acem'in tahkiki esas alınmıştır.

⁵³ *Usûlu's-Serahsî*'nin özellikleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Hallâf, Abdulvehhâb, *İslâm Hukuk Felsefesi*, (Giriş ve notlar ekleyerek çeviren Hüseyin Atay), Ankara, 1973, s. 92-94; Aslan, *a.g.e.*, s. 6 vd. Yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bu çalışma, bilhassa *Usûlü's-Serahsî* üzerine yapılmıştır.

⁵⁴ Hamidullah, "Serahsî", X, 505.

⁵⁵ Okıç, Muhammed Tayip, "Şemsu'l-Eimme es-Serahsî'nin "Şerhu's-Siyeri'l-kebîr"inin Türkçe Tercemesi ve Mütercim Mehmet Münib Ayıntabi'nin Diğer Eserleri", *Serahsî Armağanı*, s. 27. Eser Türkçe'ye de, Ahmet Yaman editörlüğünde bir heyet tarafından *İslâm Devletler Hukuku* adıyla çevrilmiştir (SERAHSÎ, *İslâm Devletler Hukuku*, çev. İbrahim Sarmış, M. Sait Şimşek, Konya 2001).

⁵⁶ Tuğ, *a.g.m.*, s. 58.

⁵⁷ Schacht, *a.g.m.*, s. 7; Özel, *a.g.e.*, s. 43.

⁵⁸ Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 53.

⁵⁹ Yıldız, *a.g.m.*, s. 144.

⁶⁰ Hamidullah, *İ.A.*, X, 505.

⁶¹ *Serahsî Armağanı*, s. 72.

7. Şerhu'l-Câmi's-sağîr

Serahsî'nin Özkent hapishanesinde İmam Muhammed'in el-Câmiu's-sağîr'i üzerine imlâ ettirdiği bir şerhtir.⁶²

8. Şu eserler de, İmam Serahsî'ye atfedilmektedir: *Şerhu Kitâbi'l-kesb, el-Muhît, Şerhu Edebi'l-Kâdî li Ebî Yûsuf, Şerhu Hiyeli's-şeria li'l-Hassâf, Kitâbu'n-nafakât li'l-Hassâf, el-Fevâidu'l-fikhiyye, Kitâbu'l-hayz, Sıfâtu eşrâti's-sâa, Makâmâtu'l-kıyâme.*⁶³

⁶² Hamidullah, *İ.A.*, X, 505.

⁶³ Söz konusu eserler için bkz. el-Bağdâdî, *a.g.e.*, II, 76; Serahsî, *el-Usûl*, thk. el-Efgânî, I, 8; Hamidullah, *İ.A.*, X, 505; Özel, *a.g.e.*, s. 43.

II. EMİR VE NEHYİN İSLÂM HUKUK METODOLOJİSİNDEKİ YERİ

İmam Serahsî, *el-Usûl*'üne kısa bir giriş yaptıktan sonra, diğer klasik fıkıh usûlü eserlerinden farklı olarak,⁶⁴ hemen, elfâz bahislerinden emir ve nehy konularını ele almaya başlamıştır. Buna gerekçe olarak, Allâh'ın insanları imtihan etme hususunda, haramla helâlin bilinmesinin emir ve nehyi bilmekten geçtiğini belirtmiştir.⁶⁵ Emir ve nehy konusu, fıkıh usûlü eserlerinde genel olarak, şer'î kaynaklardan hüküm çıkarma (istinbât) sürecinde önem arzeden ve lâfızlarla (elfâz) ilgili önemli konulardan olan hâss lâfız konusunun alt başlığı olarak ele alınmıştır.⁶⁶

Bu sebeple, tezimizin asıl konusu olan emir ve nehye geçmeden önce, bu konulara temel teşkil etmesi açısından, İslâm hukuk metodolojisinin (usûlü'l-fıkıh) genel olarak ilimler tasnifindeki yeri, fıkıh ilminin dayandığı kaynaklar, bu kaynaklardan hüküm çıkarma yöntemleri ve bu yöntemler çerçevesinde hâss lâfız konusu kısaca belirtilecektir.⁶⁷

A. İslâm Hukuk Metodolojisinin (*Usûlü'l-Fıkıh*) İlimler Tasnifindeki Yeri

İslâm ilimler geleneğinde genel olarak ilimleri, 'dini ilimler' ve 'dünyevi ilimler' olmak üzere ikiye ayrıldığı dikkati çeker. Sözgelimi, kelâm, fıkıh ve tasavvuf dinî; felsefe, astronomi, dil bilimleri, tıp ve matematik ise, dünyevi ilimlerdir. Ancak Hanefî usûlcülerden Fahrulislâm el-Pezdevî, bilimlerden dünyevî olanları hesaba katmaksızın ilmin (dini ilmlerin), temelde Allâh'ın birliğini ve sıfatlarını bilmek (kelâm) ve şer'î ilimleri ve hükümleri bilmek (fıkıh) şeklinde iki kısım olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸ Kelâm

⁶⁴ Bkz. Hallâf, *a.g.e.*, s. 93.

⁶⁵ Serahsî, *el-Usûl*, I, 27.

⁶⁶ Mesela bkz. el-Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli'l-Bezdevî*, İstanbul, h. 1308, I, 19 vd.; İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Teyşîru't-tahrîr şerh alâ Kitâbi't-tahrîr*, (I-IV), Beyrut, t.s., I, 267 vd., 334 vd.; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul, 1326, s. 44; Bilmen, *a.g.e.*, I, 47-48; ed-Devâlîbî, Muhammed Ma'rûf, *el-Medhal ilâ ilm-i Usûli'l-fıkıh*, V. Baskı, y.y., 1965, s. 160; Şaban, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (Notlar ekleyerek tercüme eden İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara, 1996, s. 45-46.

⁶⁷ Bu konuda özellikle, klasik çalışmalardan Keşfu'l-esrâr şerhiyle birlikte Pezdevî'nin *Usûl*'ünden ve modern çalışmalardan Zekiyyüddîn Şabanın usûlünden yararlanılmıştır.

⁶⁸ Pezdevî, Ali b. Muhammed, *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, I, 7, I-IV, *Keşfu'l-esrâr*'ın kenarında.

ilmi, insanlara Allâh'ın var ve bir olduğunu, fıkıh ilmi ise, helâl ve haramdan sakınmanın gerekliliğini, ahirette hesap verileceğini öğretmek amacını taşır.⁶⁹

İslâmî ilimlerden ikincisi olan fıkıh, kendi içerisinde üçe ayrılmaktadır:

Birincisi, meşrûâtı, yani, helâl-haram, sahih-fasit, mendub-mekrûh gibi şer'î hükümleri bilmektir. Buna “furû-i fıkıh” denmektedir.

İkincisi, şer'î hükümleri derinlemesine bilmek (الإتقان). Yani nasların manalarına/illetlerine vâkıf olmak ve tafsili delillerin asıllarını (usûl) zaptetmektir. Buna ise, “usûl-i fıkıh” denmektedir.

Üçüncüsü, ilimle amel etmektir. Çünkü ilmin kendisi bizzat amaç değil, amel etmekle kurtuluşa vesile olan bir araçtır. Bu sebeple, bir kimse fikhî hükümleri ezbere bildiği halde, onları derinlemesine bilmezse, nakilci; bu ikisini bildiği halde amel etmezse, eksik fakîh; bunları bildikten sonra, bildiğiyle amel de ederse, ‘mutlak fakih’ olmaktadır.⁷⁰

1. İslâm Hukukunun (Usûlü’l-Fıkıh) Kaynakları

İslâm hukukunun kaynaklarını, ‘ittifak edilen deliller’ ve ‘ihtilaf edilen deliller’ şeklinde iki kısma ayırmak mümkündür. İttifak edilen delillere, kitap, sünnet, icmâ ve kıyas girmektedir. Fıkıh usûlü terminolojisinde ‘aslî deliller’ diye tabir edilen bu delillerin, bu şekilde kategorize edilmesi, hükümlere delâletleri bakımından farklı olmalarından ileri gelmektedir. İhtilaf edilen delillere ise, mesâlih-i mürsele, istihsan, istishâb, örf, şer‘u men kablenâ ve sahâbî kavli girmektedir. Bunlara ise, ‘tâlî deliller’ denmektedir.⁷¹

Fıkıh usûlünün aslî kaynaklarından ilki olan kitap/Kur’ân, “Rasûlullah’a (s.a.) vahiy yoluyla nazım ve mana olarak indirilen, mushaflarda yazılı bulunan ve nesilden

⁶⁹ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 7. İmam Serahsî de, ‘dinin aslını (itikâdî konuları) bildikten sonra, işlerin en faziletlisi helâl ve haramın hükümlerini bilmek olan fıkıhtır’ şeklinde benzer bir tasnifte bulunmuştur. Serahsî, *el-Usûl*, I, 25-26. Ayrıca, İslâmî ilimlerin farklı bir tasnifiyle ilgili bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-u ulûmi’-d-dîn*, (I-IV), çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, 1989, I, 48-49.

⁷⁰ Serahsî, *el-Usûl*, I, 26; Pezdevî, *a.g.e.*, I, 12 vd.; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 12 vd.

⁷¹ Şaban, *a.g.e.*, s. 45-46.

nesile mütevâtir olarak bize kadar ulaştırılan Allâh teâlâ'nın mu'ciz kelâmı⁷² şeklinde tarif edilmiştir.

İslâm âlimleri genel olarak Kur'ân'ı, nazım ve mana bütünü olarak görmüşlerdir.⁷³ Ebû Hanife de böyle düşünmekle birlikte, münâcât hali olan namazda, bilhassa nazımın düşmesi muhtemel bir rükün olduğunu; mananın ise lâzım (ayrılmaz) bir rükün olduğunu ifade etmiştir.⁷⁴ Nitekim Kur'ân'ın rükünleri olan mana ve nazım, imanın rükünleri olan kalple tasdik ve dille ikrara kıyas edilmiştir. Zira kalple tasdik her halükarda yükümlülükten düşmezken, dille ikrar (ikrâh gibi) bazı durumlarda bir rükün olmaktan çıkmaktadır.⁷⁵

2. Kaynaklardan Hüküm Çıkarma Metotları

Nass'la sabit olan fikhî hükümlerin anlaşılabilmesi için, nazım (ibâre, lâfız) ve mananın kısımlarının bilinmesi gerekmektedir. Hüküm çıkarmada esas alınan bu kısımlar dörde ayrılmaktadır.

Birincisi; lâfzın vazolunduğu mana yönünden, yani sigâ ve lügat yönünden bilinmesi. Bu kendi içinde hâss, âmm, müşterek ve müevvel kısımlarına ayrılır.

İkincisi; lâfız, kullanıldığı manaya delâletinin açıklık derecesi bakımından zâhir, nass, müfesser ve muhkem kısımlarına; kapalılık derecesi bakımından ise hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih kısımlarına ayrılmaktadır.

⁷² Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 254, İstanbul, 1998.

⁷³ Buradaki "nazım" ibâre/lâfız, "mana" ise, ibârenin delâlet ettiği anlam demektir. el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 23.

⁷⁴ Ebû Hanife'nin bu görüşü, namazdaki kıraatin Farsça olabileceği cevazı ile bağıntılıdır. Yeri gelmişken, 'Kur'ân'ın nazımının, sükûtu (düşmesi) muhtemel bir rükün ve namazda Farsça kıraatin caiz olduğu' şeklindeki söz konusu görüşün gerekçelerini özetleyelim: 1) Nazım, takate (التوسعة) bağlanmıştır. Bunun içindir ki, bir münâcât hali olan namazda nazım amaç değildir. 2) Namazdaki kıraat, "Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun" (el-Müzzemmil 73/20) ayetine göre, kolaylık üzere farz kılınmıştır. 3) Cemaatten kıraat, namazın diğer rükünlerinin aksine, imama uymak ve rükûu kaçırmaktan endişe etmek hallerinde düşmektedir. Dolayısıyla, burada, Kur'ân'ın asıl rükünü olan mana ile yetinmek caiz olmaktadır. 4) Kur'ân, Arapların Kureyş lehçesinde inmiş olmakla birlikte, başka kabilelerden olan Araplara tilâvetin zor gelmesi halinde, diğer Arap lehçelerinde okuna bilmektedir. 5) Kureyş kabilesinden olan birisinin, kendi lehçesine vakıf olduğu halde, Temîm kabilesinin lehçesi ile Kur'ân okuması caiz görülmüştür. 6) Dolayısıyla Arap olmayan birisinin, Arapça okumaya gücü yetmediği takdirde, Arap dilini terk ederek mana ile yetinmesi caizdir. 7) Nihayet, nazımın bağlayıcı olmama durumu, abdestte meshler üzerine meshetmek, selem alış-verişi yapmak ve yolculukta namazları kısaltmak gibi bir ruhsattır. Bkz. el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 24.

⁷⁵ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 24-25.

Üçüncüsü; lâfız, vazolunduğu manada mı yoksa başka bir manada mı kullanılmakta olduğuna göre lâfız, hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye kısımlarına ayrılmaktadır.

Dördüncüsü; lâfzın kullanıldığı manaya delâlet şekli ve sözü söyleyenin lâfızdan maksadının ne olduğunu anlayabilme yolları ile ilgili olup, bu kısım da ibârenin, işâretin, delâletin ve iktizânın delâleti şeklinde dört kısma ayrılmaktadır.⁷⁶

Pezdevî, söz konusu dört kısmı bildikten sonra, bunlara ilaveten bilinmesi gereken beşinci bir kısmın daha bulunduğunu belirtmiştir ki, bu kısım da kendi içinde, isimlerin **etimolojik yapısı**; nass ve zahir olan lâfızların teâruz ettiği durumlarda takdim-tehir edilmesi gibi **tertipleri**; lâfızların hakikat ve usûl-i fıkhîta kullanılan ıstılah **manaları**; ve lâfızların, kesinlik veya zan üzere olan **hükümleri** belirlemedeki etkisi olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır.⁷⁷

B. Hâss Lâfız ve Kısımları

1. Hâss Lâfız

Görüldüğü üzere, fıkıh usûlünde hâss lâfız konusu, lâfzın, vazolunduğu mana bakımından olan kısmında ele alınmıştır. Çünkü bir mana için vazedilmiş olan lâfzın kapsamının belirlenmesi gerekmektedir. Yani, söz konusu lâfzın belli bir şeyi (hâss) ifade etmek için mi, umum (âmm) olan bir şeyi ifade etmek için mi, yoksa müşterek veya yoruma tabi (müevvel) bir manayı ifade etmek için mi konulduğunun belirlenmesi gerekmektedir. İşte burada hâss lâfız, hususilik ifade etmesi açısından, belli bir manayı kastetmek için vazedilmiştir. Bu sebeple hâss lâfız, “tek bir manayı (bu mananın kendisinde gerçekleştiği fertleri) teker teker göstermek üzere konmuş (vazolunmuş) lâfızdır” şeklinde tarif edilmiştir.⁷⁸ Mesela, Ahmet, İbrahim gibi özel isimler, melek, insan gibi cins isimler ve ilim, hikmet gibi mana isimler, birer hâss lâfızdır. Ayrıca

⁷⁶ Pezdevî, *a.g.e.*, I, 26-28; B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 27; Bilmen, *a.g.e.*, I, 25; Şaban, *a.g.e.*, s. 310.

⁷⁷ Pezdevî ve el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 28-29.

⁷⁸ Pezdevî, *a.g.e.*, I, 30; Şaban, *a.g.e.*, s.311. Hâssın farklı tanımları için ayrıca bkz. Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul, 1996, s. 33 vd.

usûlcüler, hâssın, vazolunduğu manaya kesin bir şekilde delâlet ettiğini ve aksine bir delil olmadıkça vazolunduğu manadan başka anlama çekilemeyeceğini belirtmişlerdir.⁷⁹

2. Hâss Lâfzın Kısımları

Hâss lâfız, kendi içerisinde dört kısma ayrılmaktadır. Hâss olan lâfız, herhangi bir kayıtla sınırlanmamışsa **mutlak**, sınırlanmışsa **mukayyet**, bir fiili talep etmek için vazolunmuşsa **emir**, yasaklamak için vazolunmuşsa **nehiy** adını almaktadır.⁸⁰

⁷⁹ Bkz. Pezdevî, *a.g.e.*, I, 32; B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 30; Bilmen, *a.g.e.*, I, 47; Şaban, *a.g.e.*, s. 310.

⁸⁰ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 44 vd.; Bilmen, *a.g.e.*, I, 47 vd.; Şaban, *a.g.e.*, s.315 vd.; Koca, *a.g.e.*, s. 33 vd.

BİRİNCİ BÖLÜM

İMAM SERAHSÎ'YE GÖRE EMİR

I. EMİR KAVRAMI

A. Emrin Tanımı ve Mahiyeti

1. Emrin Tanımı

Emir (الامر) kelimesi, sözlükte iki ayrı anlamda kullanılmakta olup, bunlardan birisi “buyruk, komut, talimat, bir fiili istemek” manasında, yani genel olarak “söz (kavl)” anlamına gelmektedir. Bu anlamda emir kelimesinin çoğulu “evâmir”dir (أوامر). Emrin diğer anlamı ise, “hal, durum, fiil, iş, hadise, konum” olup, çoğulu “umûr”dur (أمور).⁸¹

Emrin tanımını genel hatlarıyla belirtmiş olan İmam Serahsî, bu konuyu usulcülerin kendi aralarındaki ihtilaflarına yer vermeksizin, dil bilginlerine göre emir ve İslam hukukçularına göre emir olmak üzere iki kısımda ele almıştır.

Dil bilginleri emri, “قول المرء لغيره افعل” : Bir kimsenin başkasına (şu işi) yap demesidir”⁸² şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanıma göre emir sigası sadece şekil (sûret) açısından ele alınmakta, emreden (âmir) ve emredilenin (me'mûr) birbirlerine göre üstün, denk veya aşağı seviyede olma durumları dikkate alınmamaktadır. Konuşan bir

⁸¹ ez-Zebîdî, Muhammed Murtezâ, *Tâcül-Arûs*, III, 17 vd., (I-X), Beyrut, t.s.; İbn Manzur, Ebu Fazl Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, IV, 27, (I-XV), Beyrut, t.s.; el-Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh, Tâcü'l-Lüğâ ve Sihâhu'l-Arabîyye*, II, 580-581, (I-VI), thk. Ahmed Abdulğafur Attar, II. Baskı, Beyrut, 1979.

⁸² Serahsî, İmam Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, I, 29, thk. Rafik el-Acem, Beyrut, 1997.

kimsenin karşısındakine emir sigası ile hitap etmesi, emrin gerçekleşmesi için yeterli görülmektedir.

Fakihler ise emri, “Bir kimsenin emir sigasıyla kendi seviyesinde veya aşağı seviyede olan birisine (şunu yap! diye) hitap etmesi” şeklinde tarif etmişler, emir sigasıyla (mevkice) üstün olan birisine hitap edilmesinin ise, emir olmadığını söylemişlerdir.⁸³

Söz konusu dilcilerin tanımını benimsemeyen İmam Serahsî, fakihlerin tanımla ilgili gerekçelerini şöyle açıklamıştır: “Emir, emredilenle alakalıdır (ilgilidir). Şayet muhatap, kendisine emredilmesi uygun olan kimselerden ise, emir gerçekleşir. Emredilmesi uygun olmayan kimselerden ise, (emir sigası ile hitap etmekle) emir gerçekleşmez. Nitekim Allah’a dua eden birisinin “Allah’ım beni **affet**, bana **merhamet et**” demesi, buna örnek gösterilebilir. Bu cümlede kullanılan emir sigaları, dilek ve dua anlamında olduğundan, bunlarla emir gerçekleşmez”⁸⁴.

İmam Serahsî, fakihlerin tanımı olarak sunduğu, “Bir kimsenin emir sigası kullanarak kendi seviyesinde... olan birisine hitap etmesidir” şeklindeki emir tanımını kabul ediyor görünmektedir. Çünkü kendisi, ne ayrıca yeni bir tanım getirmiş, ne de var olan tanıma ekleme yapmıştır. Ancak Serahsî’nin, “emredilmesi uygun olan kimse ve uygun olmayan kimse” diyerek tanıma getirmiş olduğu kayıt, tanımın ‘kendi seviyesinde olan kimse’ kısmını dışarıda bırakıyor gibidir. Nitekim bilinmektedir ki, aynı seviyede olan iki kişinin birbirine emretmesi rica ve temenni ifade etmektedir.

Diğer usul kitaplarında geçen emir tanımlarını genel olarak üç kısımda ele almak mümkündür.

1. هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به، : Emir, me’mûrun, me’mûrun bihi yerine getirmek suretiyle itaat etmesini gerekli kılan sözdür”. Bu tanımı tercih edenler arasında Cüveynî (478/1085) ve Gazzâlî’yi (505/1111) zikretmek mümkündür.⁸⁵ Söz konusu tanımda emir kelimesi, bu kelimeden türetilmiş (müştak)

⁸³ Serahsî, *el-Usûl*, I, 29.

⁸⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I, 29.

⁸⁵ el-Cüveynî, İmâmu’l-Harameyn Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Burhân fî usûli’l-fıkıh*, (I-II), IV. Baskı, y.y., 1997, I, 151; Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, (I-II), Kahire, 1324, I, 411; Vefa, Muhammed, *Delâletü’l-evâmir ve’n-nevâhî, fî’l-kitab ve’s-sünne*, Kahire, 1984, s. 13-14.

olan “me’ mûr” ve “me’ mûrun bih” kelimeleriyle tarif edilmeye çalışıldığından, bazı usulcüler tarafından devir⁸⁶ olduğu gerekçesiyle tarife itiraz edilmiştir.⁸⁷

2. “هو قول القائل لمن دونه **افعل** او ما يقوم مقامه” : Emir, kişinin kendinden aşağı seviyede olan birisine ‘şunu yap’ demesi veya onun yerine geçecek bir söz söylemesidir”. Bu, Cessâs (370/981), Ebu İshak eş-Şîrâzî (476/1083) ve Mutezile âlimlerinin çoğunun tercih ettiği bir tanımdır.⁸⁸

3. “اللفظ الدالّ علي طلب الفعل بطريق الإستعلاء” : Emir, isti’la⁸⁹ yoluyla bir fiilin talep edilmesine delâlet eden lâfızdır”. Bu tanımları benimseyenler ise Fahreddin er-Râzî, Âmidî ve Abdülaziz el-Buhârî gibi usulcülerdir.⁹⁰

2. Emrin Mahiyeti

Emrin mahiyeti bağlamında bazı Maliki ve Şafii hukukçuların bulunduğu bir grup ile İslam hukukçularının geneli (cumhur-u fukaha) arasında, Hz. Peygamber’in fiillerinin emir sigası bulunmadan da bağlayıcı olup olmadığı hususunda ihtilaf ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle bu tartışma, emir kelimesi hem söz hem de fiil anlamında müşterek olarak hakikat midir, yoksa sadece söz anlamında mı hakikattir, şeklinde ortaya çıkmış olan ihtilafıdır. Aralarında İmam Serahsî’nin de bulunduğu İslam hukukçularının geneline göre emir, çoğulu “evâmir” olan “söz” anlamında hakikat olup, çoğulu “umûr” olan fiil anlamında ise mecazdır. Emrin hakikati sadece emir sigasıyla anlaşılabilir. Bazı Maliki ve Şafii hukukçulara göre ise emir, hem söz hem de fiil anlamında hakikattir, yani hakiki anlamda emir, emir sigası olmadan da anlaşılabilir.⁹¹

⁸⁶ Mantıkta devir/kısırdöngü, “bir şeyi bilinmesi kendisine bağlı başka bir şeyle tanımlamak” şeklinde tarif edilmiştir. Bkz. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, VI. Baskı, Ankara, 1991, s. 41.

⁸⁷ İtiraz edenler için bkz. er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî ilm-i usûli’l-fıkûh*, (I-IV), thk. Câbir Feyyâz el-‘Alvânî, II. Baskı, Beyrut, 1992, II, 16; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 101; Vefa, *a.g.e.*, s. 14.

⁸⁸ Söz konusu tarif ve diğer tarifler için bak. Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fî’l-Usul*, (I-IV), thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, II. baskı, 1994, II, 79-80. (Bu bilgi dipnotta yer almaktadır.); el-Âmidî, Seyfuddin Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, (I-II), Kahire, 1967, I, 126 vd.; Râzî, *a.g.e.*, II, 16-17; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 101; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu’l-fuhûl ilâ tahkîk-i limi’l-usûl*, thk. Muhammed Saîd el-Bedrî, Beyrut, 1992, s. 166-169.

⁸⁹ “İsti’lâ”, hakikatte derece bakımından üstün olmadığı halde, kendisinin üstün olduğunu düşünen bir kimsenin (âmirin), karşısındakine (me’ mûra), bir şeyi dokunaklı bir ses tonuyla emretmesidir. Dolayısıyla “isti’lâ” ibaresi, lafzın söyleniş tarzıyla alakalıdır. Bkz. Râzî, *a.g.e.*, II, 33; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 101; Cessâs, *a.g.e.*, II, 79, (bkz. dipnot); Vefâ, *a.g.e.*, s. 11.

⁹⁰ el-Âmidî, *a.g.e.*, I, 130; er-Râzî, *a.g.e.*, II, 17; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 101.

⁹¹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 29.

a. Maliki ve Şafii Fakihlerin Görüşleri

yukarıda da ifade edildiği üzere, Maliki ve Şafii hukukçulardan bir kısmına göre, emrin hakikati, emir sigası olmadan da anlaşılabilir. Bu görüşleri doğrultusunda onlar, emrin fiil anlamında hakikat olduğuna dair aklî ve naklî deliller getirmişlerdir.

Söz konusu hukukçuların naklî delilleri şunlardır:

“O’nun (Hz. Peygamber) emrine aykırı davranmaktan sakınsınlar.”⁹² Ayette, Hz. Peygamber’in fiillerinde izlediği “yola” muhalefet etmekten sakınsınlar anlamı kastedilmiştir.

“Fıravun’un emri doğru değildi.”⁹³ Yani ‘Fıravun’un yaptığı şey (fiil) ve yolu’ demektir

“...onların emri, aralarında danışma iledir.”⁹⁴ Yani ‘Müslümanların işleri (fiilleri)’ anlamındadır.

“(Peygamber’in verdiği) emir konusunda birbirinizle tartıştınız.”⁹⁵ Yani yerine getireceğiniz iş konusunda.

“De ki, emir tamamen Allah’a aittir.”⁹⁶ Bu ayette de emir sözünden maksat durum ve iştir.

Arapçada şöyle bir deyim vardır: “Falancanın emri yerinde ve doğrudur” (أمر (فلان سديد مستقيم).⁹⁷ Yani işi, hali yerinde demektir.

Şafii ve Maliki hukukçuların, emrin “fiil” anlamında hakikat olduğuna dair getirdikleri aklî delilleri ise şunlardır:

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere, emir kelimesi fiil anlamında kullanılmıştır. Buna göre emrin fiilde hakikat olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Arapçada hem söz hem de fiil olan emirlerin çoğulunun “evâmir” ve “umûr” diye ikiye ayrılmaları, onların her birinin emirde hakikat anlamında kullanıldığına delâlet

⁹² en-Nûr 24/63.

⁹³ Hûd 11/97.

⁹⁴ eş-Şura 42/38.

⁹⁵ Âl-i İmrân 3/152.

⁹⁶ Âl-i İmrân 3/154.

⁹⁷ ez-Zebîdî, *a.g.e.*, III, 17.

etmektedir. Emrin fiil anlamında kullanımının mecaz yoluyla olduğu şeklindeki bir iddianın, bu kullanımın sahibinin nasıl olup da mecaz yoluyla gerçekleştiğini beyan etmesi gerekmektedir. Zira mecaz ve ittisa‘, lâfzın hakikatini bırakıp, lâfza müstear bir anlam yüklemektir. Yine Peygamber (s.a.v.)’in buyurduğu, “Hac ibadetlerinizi (menâsik) benden alın”⁹⁸ ve “Beni namaz kılarken nasıl gördüyseniz, siz de namazı öylece kılın”⁹⁹ hadisleri de, Hz. Peygamber’in fiillerine uymanın gerekli olduğuna dair delildir.

b. İslam Hukukçularının Genelinin Görüşü

İslam hukukçularının geneline göre ise, hakikat anlamında emir, fiille değil ancak emir sigasıyla bilinebilir. Kendisi de bu görüşte olan Serahsî, yukarıda zikredilen, Maliki ve Şafii hukukçularına ait olan, “emrin fiil anlamında da hakikat olduğu” görüşünü şu gerekçelerle eleştirmiştir.

1. Emir sigası ile yükümlülük açısından en önemli anlamlardan birisi kastedilir.¹⁰⁰ Zira, *Usulü’s-Serahsî*’nin giriş kısmında da beyan edildiği üzere,¹⁰¹ yükümlülük bu siga vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Emrin geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman sigalarından ayırt edilebilebilmesi için, kendine özgü, hakikat olarak vazedilmiş bir lâfzının/sigasının bulunması gerekmektedir. Nitekim her kavramın/ibarenin tam olarak ifade ettiği bir anlamı vardır. Anlamın tam olarak ifade edilebilmesi, o anlama mahsus bir lâfzın, bir ibarenin bulunmasını gerektirir. Tabiatıyla bu ibare, yer yer mecazen başka bir anlamda da kullanılabilir. Tıpkı “aslan” sözcüğünde olduğu gibi. Mesela aslan sözcüğü, hakikatte özellikleri belli olan bir hayvan için vazedilmiştir. Ancak bu kelime bazen, “aslan kardeşim” cümlesinde olduğu gibi, mecaz olarak başka varlıklar için de kullanılabilir.

2. Arap dili bilginlerinin, “Emir mastardır ve her mastar bir fiilden türemiştir veya fiil mastarlardan türemiştir” sözü/kuralı da, emrin hem söz hem de fiil anlamında

⁹⁸ Müslim, *el-Câmiu’s-Sahih*, (I-III), İstanbul, 1981, Hac, 310; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (I-VI), İstanbul, 1982, 3/318.

⁹⁹ İbn Hanbel, V, 53; Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu’s-Sahih*, (I-VII), İstanbul, 1981, Ezan, 18; Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman, *es-Sünen*, İstanbul, 1981, Salât, 42.

¹⁰⁰ “Zira insan imtihan edilmek için yaratılmıştır. İmtihan ise ancak emirle gerçekleşir.” Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 30. (Bu bilgi dipnotta zikredilmektedir.)

¹⁰¹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 27.

hakikat olmadığını gösterir. Zira bu söz/kural, ister mastar fiilden, ister fiil mastardan türemiş olsun, mastar ve fiilin ayrı ayrı şeyler olduğunu gösterir. Emir (الأمر) de mastar olduğuna göre fiilden farklıdır. Yine dilcilerin, bir şeyi yapan (الفاعل للشيء), yiyen (الأكل) ve içen (الشارب) kimse için âmir (أمر) kelimesini kullanmamaları da,¹⁰² emrin hakikatte fiili kapsamadığına delâlet etmektedir.

3. Emir sigasının, hangisinin kök olarak kabul edildiğine bağlı olarak, mastar ve mâzi fiili birlikte, yani hem müştak hem de müştak olmayan iki kelimeyi kapsayan genel nitelikli (âmm) bir isim olduğu da söylenemez.¹⁰³ Çünkü bizzat emrin kendisi müştak bir isimdir. Nitekim morfolojik (sarf) açıdan “امر” fiilinin şu şekilde çekimi vardır: “امر يأمر امرا فهو أمر”. Bizzat kendisi müştak olan kelime için ise, “bu kelime hem müştak hem de müştak olmayanı kapsar” denemez.¹⁰⁴

4. Bir kimsenin Arapça olarak “رأيت فلانا يأمر بكذا ويفعل بخلافه” (Falancayı şunu emredip, emrettiği şeyin tersini yaparken gördüm) sözü de, fiilin hakikatte emirden farklı şey olduğuna delâlet etmektedir.

Emrin hakiki anlamı dışında mecaz anlamda da kullanılabilceğini söyleyen İmam Serahsî, bir kısım Maliki ve Şafii hukukçuların, emrin fiil anlamında kullanıldığı ayetlerden delil getirmelerine karşın, emir kelimesinin farklı anlamlarda kullanıldığı birkaç ayeti zikretmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de emir kelimesinin farklı anlamlarda kullanılmasına dair şu örnekleri vermek mümkündür: **Hüküm** (kazâ) anlamında: “Allah gökten yere emri (hüküm) düzenler”¹⁰⁵. “Bilesiniz ki, yaratmak da emretmek de (hüküm) Allah’a

¹⁰² İmam Serahsî burada, fiil ile emrin farklı şeyler olduğuna dikkat çekmek istemektedir. Şayet fiil ile emir aynı şeyler olsaydı, bir işi yerine getiren kimse için **fâil** kelimesinin kullanıldığı gibi, **âmir** kelimesi de kullanılabilirdi.

¹⁰³ Emrin hem söz, hem de fiilde müştak olduğunu kabul edenlerden bazıları, emirde söz ve fiilin müştaklığı lâfzen (iştirâk-i lafzî) olur demişler, bazıları ise manen (iştirâk-i manevî) olur demişlerdir. İştirâk-i lafzî: tek bir lâfzın farklı anlamlarda ortak kullanılmasıdır. Mesela, kur’ lâfzının hem hayız hem de temizlik anlamında kullanılması gibi. İştirâk-i manevî ise, lâfzı ve manası bir, fakat kapsadığı fertleri farklı olan kelimedir. Mesela, canlı lâfzının hem hayvan hem de insan arasında müştak olarak kullanıldığı gibi. Geniş bilgi için bak. Muhammed Vefa, *a.g.e.*, s. 6-8.

¹⁰⁴ Müştak olmayan isme örnek olarak lisan kelimesini misal vermek mümkündür. Nitekim lisan kelimesi, hem insanın uzvu olan dil için, hem de konuşulan dil için kullanılan âmm bir isimdir. Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 30-31. (Bu bilgi dipnotta zikredilmektedir.)

¹⁰⁵ es-Secde 32/5.

mahsustur”.¹⁰⁶ **Din** anlamında: “Nihayet hak geldi ve Allah’ın emri (dini) yerini buldu.”¹⁰⁷ **Kavil** (söz) anlamında: “Hani onlar aralarında (Ashab-ı Kehfin) emrini (sözünü) tartışıyorlardı”.¹⁰⁸ **Vahiy** anlamında: “Emir (vahiy), bunlar (yedi kat gök ve yer) arasında inip durmaktadır.”¹⁰⁹ **Kıyamet** anlamında: “Allah’ın emri gelmiştir.”¹¹⁰ **Azap** anlamında: “Rabbinin emri (azabı) geldiğinde.”¹¹¹ **Günah** anlamında: “Emrinin vebalini (işledikleri günahlarının karşılığını) tattılar”.¹¹²

Serahsî, emir kelimesinin ayetlerdeki kullanımının iki şekilde izah edilebileceğini söylemiştir.

1) Öncelikle, ayetlerde geçen emir kelimelerinin tümünün, aslında tek bir anlama geldiği, onun da “Emir tamamen Allah’a aittir”¹¹³ ayetinde buyrulduğu üzere, emirlerin hepsinin son tahlilde Allah’a dönmesi şeklinde olduğu söylenebilir. Daha sonra da, “Bir şeyi yaratmak istediği zaman Allah’ın emri (yaptığı) **ol** demekten ibarettir; hemen oluverir.”¹¹⁴, “Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona (söyleyecek) sözümüz **ol** dememizdir”¹¹⁵ ayetlerinden hareketle, hakikat anlamında emrin, ancak emir sigası ile (sözlü) olabileceği ifade edilir.

2) Bir kelimenin hakikat anlamını, o kelimedden sıyrıp atmak, her halükarda doğru olmaz. Ancak bir kelimedde kullanılan mecaz anlamın ise, kaldırılması mümkündür. Mesela **baba** (الأب) kelimesi, öz baba için kullanıldığı zaman hakiki kullanım olur ve bu anlamın bütünüyle ortadan kaldırılması mümkün değildir. Baba kelimesi dede için de kullanılabilir; fakat bu, mecazî bir kullanım olur. Nitekim (الأب), “öz baba” anlamında kullanıldığında, artık dede anlamına gelmez. İşte bunun gibi, emir kelimesinin de, kendisinde emir anlamı kullanılmayan, fiil ve diğer anlamlardan soyutlanması mümkündür. Zira fiil ve başka anlamlarda kullanılan emir kavramı, mecazen kullanılır. Yine emrin fiil anlamında mecazen kullanıldığına misal olarak, gün

¹⁰⁶ el-A`râf 7/54.

¹⁰⁷ et-Tevbe 9/48.

¹⁰⁸ el-Kehf 18/21.

¹⁰⁹ et-Talâk 65/12.

¹¹⁰ en-Nahl 16/1.

¹¹¹ Hûd 11/101.

¹¹² et-Talâk 65/9.

¹¹³ Âl-i İmrân 3/154.

¹¹⁴ Yâsîn 36/82.

¹¹⁵ en-Nahl 16/40.

boyu bir takım işler yapmış olan bir kimsenin, “Ben bu gün hiçbir şey **emretmedim**” (ما امرت اليوم بشيء) demesinin, doğru olması verilebilir.¹¹⁶ Görülüyor ki emir “fiil” anlamında, ancak mecazen kullanılabilir.

Fiil anlamındaki emrin, hakikat manasında emir olduğunu iddia edenlerin, yukarıda delil olarak getirdikleri “أمر فلان سديد مستقيم” cümlesindeki “emir” kelimesi de mecaz olup, burada mastarın (أمر) zikredilip, mef’ûlün (مأمور) kastedilmesi suretiyle, yani mecâz-ı mürsel alakasıyla mecaz vardır. Yani “Me’ mûru fûlanin” (Falancanın işi) demektir. Nitekim “هذا الدرهم ضرب أمير” (Bu emîr’in bastığı dirhemdir) ve “هذا الثوب نسج اليمن” (Bu elbise Yemen dokumasıdır) cümlelerindeki mastar olan **darb** ve **nesc** kelimeleri, aslında **madrub** ve **mensuc** anlamındadır. Yani “emîr tarafından bastırılan dirhem” ve “Yemende dokunan elbise” demektir. Zira ne emîr’in kendisi para basar, ne de Yemen elbise dokur.

Yine Serahsî’ye göre, emrin fiilde hakikat olduğuna dair bazı Maliki ve Şafii hukukçuların, Hz. Peygamber’in hadislerinden getirmiş oldukları delilleri, onları değil, aksine cumhûr-u fukahâ’yı desteklemektedir.

Nitekim, Hz. Peygamber’in buyurduğu: “خذوا عني مناسككم” ve “صلوا كما رأيتموني أصلي” hadislerinde emir sigasının kullanılmış olması, Hz. Peygamber’in fiillerinin bizatihi uymayı gerekli kılmadığını göstermektedir. Çünkü ashap, Hz. Peygamber’in fiili muamelelerini zaten görüyorlardı. Şayet fiile uymanın vacipliği bizzat fiille sabit olmuş olsaydı, mezkûr lâfızlar (خذوا و صلوا) boş yere kullanılmış olurdu. Peygamber (a.s.)’dan varit olan bir söz hakkında böyle bir şey doğru değildir.

Hakiki emrin sadece emir sigası ile binebileceğini söyleyen İmam Serahsî, görüşünü Hz. Peygamber döneminde meydana gelen şu hadislerle de desteklemiştir.

Hz. Peygamber bir gün namazda sandaletlerini çıkardığında, sahabiler de sandaletlerini çıkardılar. Namaz bitince Hz. Peygamber onlara: “Sizi böyle yapmaya sevk eden şey nedir?”¹¹⁷ diye sordu. İşte Hz. Peygamber’in bu suali de gösteriyor ki,

¹¹⁶ Çünkü bir şeyi yapmakla emretmek arasında fark vardır.

¹¹⁷ İbn Hanbel, III, 20.

eğer O'nun fiiline mutlaka uyulması gerekseydi, ashap böyle bir soru sormazdı. Benzer durum visal orucu¹¹⁸ ile ilgili hadiste de söz konusudur.¹¹⁹

Emrin hakikati konusundaki ihtilafla ilgili olarak, bir de İmam Serahsî'nin belirtmediği Ebu'l- Hüseyin el-Basrî'ye (436/1044) ait bir görüşü bulunmaktadır ki, kısaca şöyledir: Emir kavramı müşterek olarak söz ve fiilden başka, iş/hal/durum (شأن), sıfat ve şey anlamlarına da gelmektedir.¹²⁰ Örnek olarak “Falancanın emri doğrudur”, cümlesinde emir “hal” anlamında, “لأمر ما يسود من يسود” (Efendi olan kimse, hangi emirden dolayı efendi olur) şiiirinde “sıfat” anlamında, “تحرك هذا الجسم لأمر” (Bu cisim bir emir sebebiyle hareketlendi) sözünde ise, “şey” anlamında kullanılmıştır. Görüldüğü üzere emir kelimesi farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu anlamlardan birisini, emrin hakikat anlamı olarak değerlendirmek mümkün değildir. Bu ise, sözü edilen emir kelimesinin anlamlarının, müşterek olduğuna delâlet etmektedir.¹²¹

B. Emir İfade Eden Kalıplar

Emir konusu çerçevesinde usul âlimlerinin ele aldığı konulardan birisi de, emir ifade eden kalıplardır. Bu çerçevede, bir işin yapılması istenirken, birkaç isteme şeklinin bulunduğundan söz edilmiştir. Fakat Serahsî, eserinde bu konuya yer vermediğinden, konu hakkında diğer kaynaklardan hareketle kısaca bilgi verilecektir.

Her dilde olduğu gibi, Arapçada da, bir işin yapılması istenirken çeşitli talep şekilleri kullanılmaktadır. Arapçada bunlara emir sigaları denir. Söz konusu talep sigaları, malum emir sigası (emr-i hâzır), muzari fiilin önüne emir lam'ının bitişmesi (emr-i gâib), emir ifade eden haber cümlesi, emir fiili yerine kullanılan mastar ve emir anlamında olan fiilimsidir.

¹¹⁸ İki ya da daha fazla günün orucunu, arada iftar etmeden peş peşe tutmaya, visâl orucu denmektedir. Hz. Peygamber, kendisi visal orucu tutmuş, ama tutmak isteyen sahabilere engel olmuştur.

¹¹⁹ Hadis için bkz. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, (I-II), İstanbul, 1981, Sıyâm, 38; Buhari, *Savm*, 20; Müslim, *Sıyâm*, 56.

¹²⁰ el-Basrî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali, *el-Mu'temed fi usûl-I'l-fıkah*, (I-II), Beyrut, 1983, I, 39 vd.

¹²¹ Mezkur örnekler için bkz. Vefa, *a.g.e.*, s. 8-9.

1. Bir işin, “افعل” vezninde olan emir sigasıyla talep edilmesine örnek olarak: “وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول”¹²² ayeti verilebilir.

2. Muzari fiile emir lââm'ının bitişmesine örnek: “فمن شهد منكم الشهر فليصمه” : Sizden Ramazan ayını (hilâlini) idrak edenler oruç tutsun.”¹²³ Bu iki emir sigasıyla yapılan talebe, “sarih emir” denir.¹²⁴

3. Emir ifade eden haber cümlesi: “كتب عليكم الصيام” : Oruç size farz kılındı.”¹²⁵ “والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين”¹²⁶ : Anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler.”¹²⁶ ayetinde olduğu gibi. Bu ayette emir ifade eden haber cümleleri, fiil ve isim cümleleri halinde gelmiştir. Bu tür emirlere ise, “sarih olmayan emir” denir.¹²⁷

4. Emir anlamına gelen mastar: “فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب” : İnkâr edenlerle (savaşa) karşılaştığınız zaman, boyunlarını vurun.”¹²⁸

5. Emir anlamına gelen fiilimsi: “حي على الصلاة”¹²⁹ : Namaza koş.”¹³⁰ “هيا لك” : Haydi gel.”¹²⁹

C. Emir Sigasının Kullanıldığı Anlamlar

Emir kelimesi, hakiki anlamı dışında kullanıldığı gibi, emir sigası da duruma göre çeşitli anlamlarda kullanılabilir. Emir sigasının kaç farklı anlamda kullanıldığı konusunda usulcüler arasında farklı görüşler bulunmakla birlikte, Serahsî bunu yedi anlamda (وجه) sınırlamıştır.¹³¹ Bunlar:

¹²² el-Mâide 5/92.

¹²³ el-Bakara 2/185.

¹²⁴ Bak. Karaman, Hayrettin, *Fıkıh Usulü*, İstanbul, 1964, s. 91-92.

¹²⁵ el-Bakara 2/183.

¹²⁶ el-Bakara 2/233.

¹²⁷ Karaman, a.g.e., s. 92.

¹²⁸ Muhammed 47/4.

¹²⁹ Yûsuf 12/23.

¹³⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usulî'l-Fıkıh*, VII. baskı, Beyrut, 2000, s. 292; el-Hinn, Mustafa Saîd, *İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları*, trc. Halit Ünal, Kayseri, 1993, s. 209-210; Karaman, a.g.e., s. 91-92; Cici, Recep, *Serahsî, Gazzâlî ve İbnu'l-Humâm'a Göre Emir-Nehiy Tahlili*, Marmara Ü. Sosyal Bil. E., (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 1985, s. 15-16.

¹³¹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 32. İmam Serahsî'nin belirttiği emir sigaları ile, Cessâs'ın *el-Usul*'ünde zikrettikleri arasında sayı ve örnekler açısından bir fark bulunmamaktadır. Bkz. Cessâs, a.g.e., II, 80-81.

1. İlzam/vucûb (الإزام - الوجوب) : bağlayıcılık, vacip kılmak) anlamında: “ آمنوا بالله ”¹³² ve “ وأقموا الصلاة وآتوا الزكاة ”¹³³ : Allah’a ve Resûlü’ne iman ediniz.”¹³² ve “ وأقموا الصلاة وآتوا الزكاة ”¹³³ : Namazı kılın ve zekâtı verin.”¹³³ ayetlerinde olduğu gibi.

2. Nedb (الندب : mendûbluk) anlamında: “ وافعلوا الخير ”¹³⁴ ve “ وأحسنوا ”¹³⁵ : Hayır işleyin.”¹³⁴ ve “ وأحسنوا ”¹³⁵ : İhsanda bulunun.”¹³⁵ ayetlerinde olduğu gibi.

3. İbâha (الإباحة) : mubahlık) anlamında: “ فكلوا مما امسكن عليكم ”¹³⁶ : (avcı hayvanların) sizin için yakaladıklarından yeyin.”¹³⁶ ayetinde olduğu gibi.

4. İrşâd (الإرشاد) : doğru yolu gösterme) anlamında: “ وأشهدوا إذا تبايعتم ”¹³⁷ : Alış-veriş yaptığınızda şahit tutun.”¹³⁷ ayetinde olduğu gibi.

5. Meydan okuma (التقريع) anlamında: “ فأتوا بسورة من مثله ”¹³⁸ : Haydi onun benzeri bir sûre getirin.”¹³⁸ ayetinde olduğu gibi.

6. Azarlama (التوبيخ) anlamında: “ واستفز من استطعت منهم بصوتك ”¹³⁹ : Onlardan gücünün yettiği kimseleri davetinle şaşırt.”¹³⁹ ayetinde olduğu gibi.

7. Dilek/istek (السؤال) anlamında: “ ربنا تقبل منا ”¹⁴⁰ : Rabbimiz bizden kabul buyur.”¹⁴⁰ ayetinde olduğu gibi.

Serahsî’nin bildirdiğine göre, İslam hukukçuları söz konusu emir sigalarından isteme, azarlama ve meydan okuma anlamlarına gelen emirlerin, şeklen emir vezninde olmakla birlikte, hakiki anlamda emir sayılamayacakları, yani emrin bunları hakiki olarak kapsamadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Yine usûl bilginleri, ilzam anlamındaki emir sigasının, hakiki anlamda emir olduğu konusunda da, görüş birliği içindedirler. Emrin ibâha, irşâd ve nedb ifade eden sigaları konusunda, emrin bu anlamları hakikat olarak kapsayıp kapsamadığı hususunda ise, usûlcüler ihtilaf etmişlerdir.

¹³² el-Hadîd 57/7.

¹³³ el-Bakara 2/43.

¹³⁴ el-Hacc 22/77.

¹³⁵ el-Bakara 2/195.

¹³⁶ el-Mâide 5/4.

¹³⁷ el-Bakara 2/282.

¹³⁸ el-Bakara 2/23.

¹³⁹ el-İsrâ 17/64. Bu ayetin açıklaması için bkz. Serahsî, *el-Uşûl*, I, 207.

¹⁴⁰ el-Bakara 2/127.

Serahsî, bu konuda üç farklı görüş bulunduğunu ifade etmiştir.

1. Hanefilere göre, emir sigası sadece ilzam anlamında hakikattir. İbâha, nedb ve irşâd anlamlarındaki emirler ise mecazdır.

2. Şafii hukukçular ise, bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Onlardan bir kısmına göre, nedb anlamındaki emir sigası hakikat iken, diğer bir kısmına göre ise, nedb, ibâha ve irşâd anlamlarındaki emir sigalarının hepsi de hakikattir.

a. Nedb anlamındaki emir sigasının hakikat anlamında emir olduğunu söyleyen Şafii hukukçular, bu görüşlerini, mendup olan bir fiili işlemenin sevap kazandıracağı, sevap kazanmanın, itaatle olacağı, itaatinse ancak emre uymakla gerçekleştirilebileceğinden hareketle izah etmişlerdir.¹⁴¹

İmam Serahsî bu görüşü şöyle eleştirmiştir: Mendubu hakikat anlamında emrin kapsamına sokan bu görüş, kuvvetli değildir. Zira sevap kazanmak, Allah rızasını gözeterek, nefs-i emmâreye aykırı filler olan nafilâ namaz kılmak ve nafilâ oruç tutmakla da gerçekleşir. Bu, söz konusu ibadetlerin emredilmiş olduğu anlamına gelmez.¹⁴²

b. Emrin ibâha, nedb ve irşâd anlamlarında hakikat olduğu görüşünü savunan diğer Şafii hukukçular ise, görüşlerini şöyle temellendirmişlerdir: İbâha ve nedb¹⁴³ ifade eden emrin gereği (mûcebi), ilzam (îcab) ifade eden emrin gereğinin bir kısmıdır. (İlzam ifade eden emir, ibâha ve nedb'in bir kısmını kapsar.) Zira îcab'ın kapsamında, ibâha ve nedb'in yanı sıra, bir de ziyadelik vardır. (Yani vacip olan bir fiilde, sırasıyla mubahlık/yasak olmamak, mendubluk/tavsiye edilmek ve vaciplik/gereklilik vardır.) Dolayısıyla ibâha ve nedb anlamları, vucûb anlamına aykırı (مغایر) değil, ondan eksiktir (قاصر). Mecaz ise (ki Hanefiler ibâha ve nedb ifade eden emir sigasına mecaz diyorlar), asıl anlamı aşan bir şeydir (asıl anlamdan eksik olan değil). Buna göre, ibâha ve nedb

¹⁴¹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 33.

¹⁴² Serahsî, *el-Usûl*, I, 33.

¹⁴³ İmam Serahsî *el-Usûl*'ünde, nedb ve ibâha ifade eden emir sigaları hakkındaki Şafii hukukçularının görüşlerinden bahsederken, irşâd ifade eden emir sigası hakkındaki görüşten bahsetmemektedir. Bunun nedeni, nedb'le irşâd'ın anlam bakımından yakınlığı olabilir. Nedb'le irşâd'ın anlamındaki tek fark, nedb'in âhirette sevap kazanmaya yönelik olmasına karşın, irşâd'ın ise, dünya maslahatlarına dikkat çekmek için olmasıdır. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 419.

anlamındaki emre mecaz denmez. O halde emir sigası ibâha ve nedb anlamında da hakikattir.¹⁴⁴

İmam Serahsî bu görüşün de zayıf olduğunu söylemiştir. Çünkü emrin mucebini neticesi, gereklilik (îcab) ve muhayyerliğin ortadan kalkmasıdır. Bu husus emir için kaçınılmazdır. İbâha ve nedb'te ise, muhayyerlik söz konusudur. Anlaşıyor ki, ibâha ve nedb'in gereği (mucebî) emrin gereğinden farklıdır (مغاير). Dolayısıyla emir sigası bunları ancak mecazen kapsayabilir. Serahsî daha sonra bu görüşünü desteklemek için bazı deliller getirmiştir. Şöyle ki, Araplar bir emrin gereğini yerine getirmeyene âsi derler. Nitekim bir ayette Hz. Mûsa kardeşi Hârûn'a hitaben, "أف عصيت أمري : Emrime âsi mi oldun?"¹⁴⁵ demiştir. Ayrıca şu beyitler de bu anlamı teyit eder:

أمرتك أمرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

(Ben sana kesin bir **emir verdim**, ama sen bana **isyan ettin**,

Hâlbuki İbn Hâşim'in katli uygun idi (gerekiyordu).¹⁴⁶)

Diğer bir şiir şöyledir:

أمرتهم أمري بمنعرج اللوي فلم يستبينوا الرشدا إلا ضحي الغد

فلما عصوني كنت فيهم وقد أري غوايتهم في أنني غير مهتدي

(Ben onlara Mün'aracü'l-Livâ'da **emir verdim**,

Ancak onlar doğruyu ertesi kuşluk vakti anladılar,

Bana **isyan ettikleri** zaman onların arasındaydım,

Ve ben onların sapkınlığının sebebini, doğruyu bulmamış olmamda görüyorum.)¹⁴⁷

Şu bir gerçek ki, mubah ve mendubu terk eden kişiye "âsi" denmez. Demek ki emir ismi bunları hakiki olarak kapsamamaktadır. Ayrıca isimlerde hakiki anlam, isimden hiçbir zaman kaldırılamayan anlamdır. Emir sigasının ibâha ve nedb anlamı ise

¹⁴⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I, 33.

¹⁴⁵ Tâhâ 20/93.

¹⁴⁶ Bu, Amr b. Âs'ın halife Muâviye'ye, Irak'lı Haşimoğullarından olan bir adamın öldürülmesini isteyerek söylediği şiirdir. Görüldüğü gibi İmam Serahsî, mezkur şiiri, sadece ilzam ifade eden emir sigasının hakiki emir olduğu hususunda delil olarak getirmiştir. Kâdî Beydâvî ise söz konusu şiiri, aşağı seviyede olan birisinin de emir edebileceği hususunda delil getirmiştir. Bkz. Vefa, *a.g.e.*, s.10, 12.

¹⁴⁷ Bu dörtlük, cahiliye ve İslam dönemlerinde yaşamış, fakat Müslümanlığı kabul etmemiş Arap şairlerinden Düreyd b. Es-Sımet'in şiiridir. Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 33; Cessâs, *a.g.e.*, II, 96.

kaldırılabilir. Mesela, bir kimse, mendub olan oruç için, “Allah bana şevval orucunu emretmedi” dese, doğru söylemiş olur. Ancak “Ramazan orucunu emretmedi” dese, yalan söylemiş olur. (Çünkü Ramazan orucu hakkındaki emrin gereği ilzamdır.) İşte nedb ifade eden emir sigasının gereğinin reddedilebilmesi, açık olarak gösteriyor ki, emir bu anlamları hakiki olarak değil, mecaz olarak kapsamaktadır.¹⁴⁸

Daha önce de belirtildiği üzere, emir sigasının kaç ayrı anlamda kullanıldığı konusunda, usulcüler farklı görüşler beyan etmişlerdir. Mesela İmam Gazzâlî emir sigasının on beş ayrı anlamda kullanıldığını söylerken,¹⁴⁹ Abdülaziz el-Buhâri (730/1329) ise, emrin yaygın olarak kullanılan anlamlarının on sekiz olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁰ Bazı usulcüler ise bunu, yirmi üçe kadar çıkarmışlardır.¹⁵¹

D. Mutlak (Mukayyet Olmayan) Emrin Gereği

Mutlak emrin gereği (mûcebi) konusunda Serahsî, İslam hukukçularının dört ayrı görüşe sahip olduklarını ifade etmiştir. Buna göre mutlak emrin gereği ya ibâdır ya nedbdir ya da vücûptur; yahut da mutlak emrin gereği konusunda kesin bir şey söylenemez (vakfedilir).

1. Mutlak Emrin Gereği Konusunda Vakfetme (Yorum Yapmama)

Serahsi'nin bu görüşün temsilcilerinden birisi olarak aktardığı Şafii fakihlerden İbn Süreyc,¹⁵² bir emir sigasıyla neyin kastedildiğine dair açık bir delil olmadıkça o emir sigasının mûcebi (gereği) konusunda kesin bir şey söylenemez. Serahsi'ye göre İbn Süreyc, İmam Şafii'nin de bu görüşte olduğunu iddia etmiştir. İbn Süreyc bu iddiasını ortaya koyarken, İmam Şafii'nin *Ahkâmü'l-Kuran* adlı eserinde, “فانكحوا ما طاب : انه يحتمل أمرين”¹⁵³ ayeti bağlamında “(Bu âyetteki) emir sigası iki anlama muhtemeldir” şeklindeki ifadesinden hareket etmiştir ki, ona göre bu ifade emrin gereğinin “vakf” olduğunu gösterir. Bununla birlikte, Şafii hukukçuların geneli, İbn Süreyc'in İmam Şafii hakkındaki bu görüşünü

¹⁴⁸ Serahsî, *el-Usûl*, I, 33-34.

¹⁴⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 417-418.

¹⁵⁰ el-Buhâri, *a.g.e.*, I, 107. Benzer bilgi için bak. Seyyid Bey, *Usul Fıkıh Dersleri*, İstanbul, h. 1328, s. 63.

¹⁵¹ Vefa, *a.g.e.*, s. 19-22.

¹⁵² Bu fakihin adı *Keşfu'l-Esrâr*'da, “İbn Şürayh” şeklinde geçmektedir. Bkz. el-Buhâri, *a.g.e.*, I, 107.

¹⁵³ en-Nisâ 4/3.

kabul etmemişlerdir. Şafii'nin söz konusu (انه يحتمل أمرين) ifadesini ise, “ انه يحتمل أن يكون “ بخلاف الإطلاق (emrin) mukayyet olması muhtemeldir” şeklinde anlamışlardır. Nitekim âmm lâfız bağlamında da Şafii'nin, kendisi aslında âmm lâfzın umum ifade ettiği görüşüne sahip olmakla birlikte, tahsis edici bir delil bulunabilme ihtimalinden dolayı, âmm bir lâfzın husus ifade etme ihtimalinin de bulunduğu kanaatini taşıdığını ifade etmişlerdir. Yine söz konusu hukukçular, İmam Şafii'nin, diğer kitaplarında emrin vücut ifade ettiğini kesin olarak belirttiğini de belirtmişlerdir.¹⁵⁴

Emrin gereği konusunda kesin bir şey söylenemeyeceğini savunanlar (Vâkıfler) kanaatlerini şu şekilde temellendirmişlerdir: Emir sigasının (ibaha, nedb, vücut gibi) birden fazla anlamda kullanılabildiği bir gerçektir. İşte bu nedenle açık bir delil olmadıkça, emri sigasının hangi anlamda kullanıldığı net değildir ve siga anlamların hepsine muhtemeldir. İhtimallerin aynı anda geçerli kabul edilmesi ise, çelişkiye neden olacağından en doğrusu vakfettir.¹⁵⁵

Serahsî, vâkıflerin görüşlerine cevap sadedinde şu değerlendirmeyi yapmıştır:

Bu görüş gerçekten yanlış bir görüştür. Zira sahabe, Allah Resulü'nün emirlerine kendisinden emir sigasını duyar duymaz, ayrıca bir delil aramaksızın itaat etmişlerdir. Şayet emir sigasının mücebi belli olmasaydı, söz konusu emirle amel edebilmek için, başka bir delil aramaya koyulurlardı. Burada, “Ashap emrin mücebini sigadan değil de, Hz. Peygamber'in durumundan anlamıştır”, şeklindeki bir itiraz da yersizdir. Çünkü orada bulunmayan sahabiler de aynı tepkiyi vermiş, hemen itaat etmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber Übey b. Ka'b'i çağırıp da, Übey namazda olması hasebiyle gecikince, ona “استجيبوا لله وللرسول : استجبوا لله و للرسول”¹⁵⁶ ayetini duymadın mı? diyerek, ayette geçen emir sigasını (استجبوا) delil göstermekle yetinmiştir. Emir sigasının insanlar arasındaki kullanımı da bizim görüşümüzü destekler. Nitekim itaat etmesi gereken (me'mûr) bir kimse, âmirinin emir sigasıyla hitap ettiği bir emrini yerine getirmediği takdirde, kınanır ve azarlanır. Eğer emir sigasının anlamı ihtimalli olsaydı, emre uymayan kimse azarlanmazdı. Yine mutlak emrin gereği konusunda vakfemek gerektiğini savunan bir kimsenin, mutlak nehyin gereği konusunda da vakfetmesi gerekir. Bu durumda ise, birbirine zıt olan iki şeyin (vücut ve hürmet) mücebi bir kabul edilmiş olur ki, böyle bir şey çelişiktir. Vâkıflerin sözünü ettikleri ihtimal (emir sigasının birkaç anlama muhtemel olması), mutlak emrin bir mücebinin sabit olmaması hususunda değil de,

¹⁵⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I, 34.

¹⁵⁵ Serahsî, *el-Usûl*, I, 34.

¹⁵⁶ el-Enfâl 8/24.

mücerret emir sigasının her zaman muhkem bir hükmü olmadığı hususunda dikkate alınabilir. Mesela “إن شئت فافعل كذا و إن شئت فافعل كذا” : istersen şöyle yap, istersen böyle yap” sözünde emrin mucebi muhayyerliktir. “فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر”¹⁵⁷ ayetinde ise, bir diğer ihtimal olan azarlama vardır.¹⁵⁸

2. Mutlak Emrin Gereğinin İbâha Olması

Bu görüş emir sigasının gereği konusunda Malikiler’den rivayet edilen iki görüşten birisidir. Onlardan rivayet edilen diğer görüşe göre, mutlak emir nedb ifade eder.

Mutlak emrin mucebini ibâha olduğunu iddia eden fakihler, tıpkı vâkıfeler gibi, emrin mucebini ihtimalli olmasından, yani emir sigasının ibâha, nedb veya vücuba delâlet edebileceğinden hareket etmişlerdir. Buraya kadar vâkıfelerle ortak düşünen söz konusu fakihler, şu noktada onlardan ayrılırlar: Allâh kabih (kötü) olan bir şeyi emretmeyeceğinden, emir sigasının gereği (ضرورة الأمر), emredilen şeyin (me’mûrun bih) hasen (iyi) olmasıdır. Dolayısıyla mutlak emir sigasıyla, bu sigasının gereği olarak, emredilen fiili yapabilme imkânı ve bu fiilin mubahlığı (ibâha) sabit olur.¹⁵⁹

Serahsî bu görüşü de şu şekilde eleştirmiştir: Bir fiilin hasen (iyi) olması, o fiile izin verilmiş ve onun mubah kılınmış olmasıyla sabit olur. Emir sigası ise, özel bir anlamı ifade etmek için vazolunmuştur. Şöyle ki, emir sigasıyla mübahlığın gereği olan iyilik sıfatına ilave olarak fazla bir iyiliğin (الحسن الزائد) sabit olması gerekir. Bu açıdan emir sigası nehiy sigasına kıyas edilebilir. Nasıl ki mutlak nehiy sigası, menhiyyün anı olan (yasaklanan) fiilden kaçınmayı, vacip kılacak şekilde fiilin kötü (kabîh) olmasını gerekli kılıyorsa, mutlak emir sigası da, emredilen fiili yerine getirmeyi, vacip kılacak şekilde fiilin iyi (hasen) olmasını gerekli kılar.¹⁶⁰

3. Mutlak Emrin Gereğinin Nedb Olması

Mutlak emrin nedb ifade ettiği görüşünde olan hukukçular ise, görüşlerini şu şekilde açıklamışlardır: Emir, me’mûrun bih’i muhataptan talep etmek anlamına gelip,

¹⁵⁷ el-Kehf 18/29.

¹⁵⁸ Söz konusu ayetin geniş açıklaması için bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 206.

¹⁵⁹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 35.

¹⁶⁰ Serahsî, *el-Usûl*, I, 35.

bu ise fiili yerine getirme tarafının, terk etme tarafına tercih edilmesini gerektirir. Oysa ibâhada fiili yerine getirme ya da getirmeme tarafı tercih edilmez. Fiilin yerine getirilme tarafının tercih edilmesi ya ilzam, ya da nedbe olur. Şu var ki, ilzamda fiilin yerine getirilmesinin tercih edilmesi üzerine, bir de gereklilik şeklinde bir fazlalık vardır. Nedbde ise, mendupluk üzerine, ilzama ifade eden bir ziyadelik olduğuna dair ayrıca delil olmadıkça, nedb tarafı tercih edilir. Zira mendup olan bir fiilde, ziyadesiz olan nedb kısmı kesin (المتين) olup, fazlası (ilzam anlamı) kesin değildir.¹⁶¹

Serahsî bu istidlalin de zayıf olduğunu belirtmiştir. Çünkü emir, me'mûrun bih'in talep edildiğini ifade ettiği için, mutlak emir, Maliki hukukçularının iddia ettiği gibi, tercih tarafını gerektirecek tarzda en az miktarını değil (ki, bu en az miktar nedbi gerektirir), kâmil (eksiksiz) bir talebi gerektirir. Zira ne emir sigasından ne de emredenin (Şâri teâlâ) yetkisinden kaynaklanan bir eksiklik söz konusu değildir. Emreden, bağlayıcı bir tarzda emretmek (ilzam) suretiyle itaati farz kılmıştır.

Ayrıca emir sigası ya vücup ifade etme konusunda hakikat kabul edilir ve siga mutlak olarak kullanıldığında hakikate hamledilir; ya da emir sigası hem vücup hem de nedb anlamında hakikattir, denir ve mutlak emir, nedbe ek olarak bir de fazladan 'ilzam' anlamı içerdiğinden vücup ifade eder, denir. Ancak emir sigası nedb anlamında hakikat olup da, vücup anlamında mecazdır, denemez. Böyle denirse, şu sözün de doğru kabul edilmesi gerekir! "Allâh iman ve namazı emretmedi". Bu sözde geçen "emretmedi" kelimesi nedp anlamında kullanılmıştır, denemez.¹⁶²

Mutlak emrin nedb ifade ettiği düşüncesi âmm lâfız örneği dikkate alınarak da çürütülebilir. Şöyle ki, âmm lâfız, çoğul anlamı içerdiğinden üç ve daha fazla ferdi kapsar. Tahsise uğramamış bir âmm lâfız için, "Bu âmm lâfız kesin olan miktara, yani en az miktar olan üç ferde delâlet eder", denemez. Aksine, daha çok ferde delâlet edebilmesi ve böylece daha fazla işlevsel olabilmesi için, âmm lâfız cinse hamledilir; yani kapsamına giren bütün fertlere şamildir, denir. Emir sigası da böyledir. Bizim görüşümüz (Serahsî) ihtiyata daha uygun olması hasebiyle de tercihe şayandır. Çünkü mendub fiil, işlenmesi sevabı gerektiren, terki ise günah olmayan fiildir. Vacibin

¹⁶¹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 35.

¹⁶² Serahsî, *el-Usûl*, I, 35.

terkinde ise, ceza vardır. Dolayısıyla mutlak emir vücut ifade eder, şeklindeki görüş, her bakımdan ihtiyata daha uygundur.¹⁶³

4. Mutlak Emrin Gereğinin İlzam (Vücut) Olması

İmam Serahsî'nin de aralarında bulunduğu fakihlerin geneline göre, aksine bir delil olmadıkça mutlak emrin gereği ilzamdır.¹⁶⁴ Nitekim Kuran-ı Kerim'de mutlak emrin gereğinin ilzam olduğuna delil olabilecek birçok ayet zikredilebilir.

a. Allâh ve Resulü bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış erkek ve kadınlara o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur.¹⁶⁵ Ayette muhayyerliğin nefyedilmesiyle emrin mucebini ilzam olduğu açıklanmış olmaktadır. Ayetin devamında, “Kim Allâh ve Resulüne isyan ederse...”¹⁶⁶ buyurulmaktadır ki, ancak mucebi ilzam olan bir emri terk edene “âsi” denir.

b. (Cenâb-ı Allâh buyuruyor ki,) Ben sana (şeytan'a) emretmişken seni secde etmekten alıkoyan şey nedir?¹⁶⁷ Allah teâlâ burada şeytanı vacip olan bir şeyi terk ettiği için zemmetmiştir.

c. Başka bir ayette “O'nun (Hz. Peygamber) emrine aykırı davrananlar, başlarına bir bela gelmesinden... sakınsınlar.”¹⁶⁸, buyrulmaktadır. Nitekim azaptan korkma da, vacibin terkinde olur. Burada, itaati terk etmek emre aykırı davranmaktan farklı bir şeydir, şeklindeki bir itiraz yersizdir. Mesela, oruçta emredilen şey imsaktır. Dolayısıyla özürsüz olarak imsaki terk etmek, emredilen şeye aykırı davranmak olur.¹⁶⁹

Emir sigasının, emredilen şeyin (me'mûr bih) yerine getirilmesini kesin (tekitli) bir şekilde gerektireceği konusu, Kitap, icmâ ve akıl ile de delillendirilmiştir.

¹⁶³ Serahsî, *el-Usûl*, I, 35-36.

¹⁶⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I, 34.

¹⁶⁵ el-Ahzâb 33/36.

¹⁶⁶ el-Ahzâb 33/36.

¹⁶⁷ el-Ârâf 7/12.

¹⁶⁸ en-Nûr 24/63.

¹⁶⁹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 36.

1. Kitaptan deliller:

“و من آياته أن تقوم السماء و الأرض بأمره” Onun varlığının delillerindedir.¹⁷⁰ Ayette göklerin ve yerin var olmalarının (الوجود) ve varlıklarını sürdürmelerinin (القيام) emre izafe edilmesi, varlığın emre bağlı olduğunu gösterir. (Allah Teâlâ) Bir şeyi yaratmak istediği zaman O'nun yaptığı “ol!” demekten ibarettir. (O şey) hemen oluverir.¹⁷¹ İmam Serahsî diyor ki, ayetteki “ol!” emri, tekvinden (yaratma) mecaz olmayıp,¹⁷² hakiki manasında kullanılmıştır. İşte bu iki ayette “emir” kelimesinin, bir şeyin tam olarak yapılmasını ifade ettiği görülmektedir ki, bu da emrin vücûb/ilzam ifade ettiğini destekler.

2. İcmâ'dan Delil

Emrin, me'mûrun bihi kesin olarak gerektirdiğine icmâ¹⁷³ da delâlet eder. Zira birisinden bir şey yapmasını isteyen kimse, emir sigası (إفعل) dışında maksadını doğrudan açıklayan bir söz bulamaz. Nasıl ki, mazi sigası geçmiş zamanı, istikbal sigası gelecek zamanı ve muzari sigası şimdiki zamanı ifade için vazolunmuşsa, emir sigası da sözü edilen manaya (emir manasına) has olarak vazedilmiştir. Bu lâfızlar mutlak olarak geldiklerinde, aksine bir delil olmadıkça, vazolundukları manaya hamlolunurlar. Mesela, mazi fiil, aksine bir delil olmadıkça geçmiş zaman ifade eder. Bir delilin bulunmasıyla, şimdiki zaman v.s. de ifade edebilir. Bunun gibi me'mûrun bihin talep edilmesi anlamı da, emir sigasıyla ifade edilir.¹⁷⁴

3. Aklî Delil

Emrin emredilen şeyi güçlü bir şekilde gerektirdiğine dair akli delil ise şöyledir: “أمر” (emretti) müteaddî (geçişli) bir fiildir ve lâzımı (geçişsiz) “إتمر”dir (emre uydu). Müteaddî fiil ise, ancak lâzımıyla gerçekleşebilir. Nasıl ki, “انكسر” (kırılma) olmadan

¹⁷⁰ er-Rûm 30/25.

¹⁷¹ Yâsîn 36/82.

¹⁷² Zira İmam Mâturidî'ye göre, ayette geçen “ol” (كن) kelimesi, yaratmanın süratli bir şekilde olduğunu ifade etmek içindir. Fakihlere göre ise, Allâh bir şeyi yaratmak istediği zaman “ol” diye emreder, o şey de oluverir. Bkz. Serahsî, Usul, I, 36-37. bu bilgi dipnotta zikredilmektedir.

¹⁷³ İmam Serahsî'nin burada bahsettiği “icmâ”ı, İslam Hukuku'nda şer'î delillerden biri olan “icmâ” değil de, alimlerin genelinin kabul ettiği bir görüş olarak görmek mümkündür. Ya da bu kelime “insanların kullanımı” şeklinde de anlaşılabilir.

¹⁷⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I, 37.

“كسر” (kıрма) anlamsızsa, “إتتمر” olmadan da, “امر” anlamsızdır. “إتتمر”nin gerçekleşmesi ise, me’ûrun bihin varolmasına bağlıdır. Ancak şu var ki, emredilen şeyin varolması, doğrudan emre bağlanmış olsaydı ve muhatabın bu hususta hiçbir etkisi olmasaydı, yükümlülüğün (teklif) bir anlamı kalmazdı.¹⁷⁵ Bundan dolayı mükellefin emre uymasında, “cebir” düşüncesini ortadan kaldıracak ve emredildiği şeyi yerine getirmek suretiyle kendisini sevaba müstahak kılacak kadar bir nevi seçme özgürlüğünün var olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Emredilen fiilin var olması (الوجود) doğrudan emre bitişeydi, böyle bir seçme özgürlüğünden söz edilemezdi. Cebir düşüncesinden sakınmak için, “var olma” emir sigasına bitiştirilememiş, bunun yerine, emir sigasının en kesin şekilde talebi ifade ettiğine hükmedilmiştir ki, o da ilzamdır. Dikkat edilirse mutlak nehiy sigası, bir şeyin kesin olarak yapılmamasını gerektirir. Bir diğer anlatımla yasaklanan şeyden uzak durmak vaciptir. Nasıl ki, nehiy sigası, yasaklanan fiilin gerçekleşmemesini –kainatla ilgili emirlerde olduğu gibi- sağlamıyorsa; tek başına emir sigası da me’ûrun bih olan fiili var kılamaz.¹⁷⁶

E. Yasaktan Sonra Gelen Emir

İmam Serahsî'nin, yukarıda belirtilen “mutlak emrin gereği” konusuna bağlı olarak ele aldığı konulardan birisi, ‘yasaktan (الحظر) sonra gelen emir’ konusudur. Serahsî'ye göre, yasaklamadan sonra gelen mutlak emrin gereği de ilzamdır. Bazı Şafii hukukçulara göre ise, böyle bir emir ibâha ifade eder.¹⁷⁷ Onlara göre, yasaklamadan sonra gelen emir, yasağın kalkması anlamına gelir ki, bunun gereği ibâhadır. Emreden sanki şöyle demiştir: “Seni şu işten men etmişim, şimdi ise o yasağımı kaldırıyor ve sana o konuda izin veriyorum”. Bu görüşü savunan Şafiiler, “فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله : Namaz kılınca artık yer yüzüne dağılın ve Allâh'ın lütfünden isteyin.”¹⁷⁸, “واذا حلتم فصدادوا” : İhramdan çıkınca avlanın.”¹⁷⁹ ayetlerini delil getirmişlerdir.¹⁸⁰

¹⁷⁵ Mesela, Allâh teâlâ “اقموا الصلاة” (namazı kılın) diye emredince, kullar iradelerini devreye sokmadan doğa olayları gibi namaz kılıverirler.

¹⁷⁶ Serahsî, *el-Usûl*, I, 37.

¹⁷⁷ Serahsî, *el-Usûl*, I, 37.

¹⁷⁸ el-Cum'a 62/10.

¹⁷⁹ el-Mâide 5/2.

¹⁸⁰ Serahsî, *el-Usûl*, I, 37-38.

İmam Serahsî bu görüşe cevap olarak demiştir ki, ihramdan çıkınca avlanmanın helal kılınması, “İhramdan çıkınca avlanın” ayetiyle değil, “أحل لكم الطيبات : Size temiz şeyler helal kılınmıştır.”¹⁸¹ ayetyile gerçekleşmiştir. Yine Cuma namazı kılındıktan sonra alış-verişin helal kılınması da, “Namaz kılınınca... Allâh’ın lutfunden isteyin” ayetiyle değil, “و أحل الله البيع : Allâh alış-verişi helal kıldı”¹⁸² ayetiyle olmuştur. Ayrıca emir sigası yasaklamanın kaldırılması için değil, emredilen şeyin talebi içindir. Yasaklamanın kaldırılması, bu talebin gerektirdiği bir zorunluluktur. Yukarıda da belirtildiği üzere, mutlak olarak kullanılan bir lâfız, vazolunduğu manaya hamledilmelidir.¹⁸³

II. MUTLAK EMRİN FİİL İLE ALAKASI

Bir fiilin yerine getirilmesini talep etmek için kullanılan emir sigasının, emredilen fiilin tekrarını gerektirip gerektirmeyeceği, İslam hukukçuları arasında tartışılmış bir konudur. İmam Serahsî bu konuda dört temel görüşün bulunduğunu ifade etmiştir.

A. Mutlak Emrin Tekrarı Gerektirmesi

Bir kısım Şâfîî hukukçuya göre, aksine bir delil olmadıkça, mutlak emir sigası tekrarı gerektirir. Müzenî’nin (264/878) de aralarında bulunduğu bu görüş sahiplerinin temel dayanakları şunlardır¹⁸⁴:

1. Sahabeden Akra‘ b. Hâbis, Hz. Peygamber’e, “Her yıl mı hacca gideceğiz, yoksa (ömürde) bir kere mi?” diye sorduğunda, Allâh Resulü (s.a.s.), “Bir kere (yapmanız yeterli); ‘Her yıl’ deseydim, her yıl hacetmeniz vacip olurdu ve bunun altından kalkamazdınız”¹⁸⁵ şeklinde cevap vermiştir. Şayet “حجوا” (haccedin) şeklindeki emir sigası, tekrara ihtimali olmasaydı ya da tekrarı gerektirmeseydi, bu ifade Akra‘ açısından anlaşılması güç (müskil) bir ifade olmazdı. Nitekim Akra‘ Arap dilinin inceliklerine vâkıf sahabilerdendi. Ayrıca Hz. Peygamber’in de, sözün muhtemel olmadığı bir soruyu cevaplamaı anlamsız olurdu. Aksine, Allah Resûlü haccın ömürde

¹⁸¹ el-Mâide 5/5.

¹⁸² el-Bakara 2/275.

¹⁸³ Serahsî, *el-Usûl*, I, 38.

¹⁸⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I, 38.

¹⁸⁵ İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, Menâsik, 2, (I-II), İstanbul, 1981.

bir defa yapılması gerekli olan bir ibadet olduğunu açıkladığına göre, emir sigası tekrara ihtimallidir.¹⁸⁶

2. Bir fiilin bir kereye mahsus olarak (المرّة) yapılmasına göre, tekrar tekrar yapılması, hâss lâfzın âmm lâfız karşısındaki durumu gibidir. Nitekim bir tahsis delili olmadıkça, âmm lâfız, umum ifade eder. Şöyle ki, “افعل” sözü, bir fiilin yapılmasının talep edilmesini ifade eder. Yani, “افعل” emri, “ben senden şunu yapmanı istiyorum” (اطلب منك ان تفعل هذا الفعل), demektir. “افعل” sözü, asıl itibariyle bir isim olan “الفعل” mastarından ihtisar edilmiştir. Bir ifadenin açılımının (اطلب منك ان تفعل هذا الفعل; المطول) cümlesi) hükmü ile kısaltılmışının (افعل; المختصر) hükmü aynıdır.¹⁸⁷ Tahsis edici bir delil olmadıkça, isimler mutlak olarak umum ifade eder. “الفعل” ismi de böyledir. (Aksine delil olmadıkça “الفعل” denince bütün fiiller anlaşılır ya da bir fiilin tamamı anlaşılır.) Zira tıpkı meful gibi, fiilin de bütünü ve parçası vardır. Daha açık bir anlatımla, yapılan işin bütünü ve parçası olduğu gibi, işin hepsinin veya bir kısmının yapılması da mümkündür. Mutlak olarak fiil ise, bütünü gerektirir ve ona muhtemeldir. Bütün ise (bir fiilin tamamen işlenmesi), tekrarı gerektirir.

3. Ayrıca bu konuda emir sigası, nehiy sigasına kıyas edilmiştir. Nasıl ki nehiy, yasaklanan fiilin bütünüyle terkini gerektiriyorsa, emir de, tahsis edici bir delil olmadıkça, emredilen fiilin tamamen yerine getirilmesini gerektirir. Bu da emrin kesinlikle tekrar ifade etmesi anlamına gelir.

B. Mutlak Emrin Tekrara İhtimalli Olması

İmam Şafii’ye göre mutlak emir tekrarı gerektirmez, fakat tekrara da (boşamanın farklı zamanlarda tekrar edilmesi gibi) , adede de (aynı anda iki, üç boşamanın kullanılması gibi) ihtimallidir. İmam Şafii de, Müzenî’nin yukarıdaki istidlaline benzer bir istidlalde bulunmuştur. Ancak şu var ki, Şafî, emir sigasıyla nehiy sigasını ayırmış ve mutlak emrin, Müzenî’nin iddia ettiği gibi tekrarı gerektirmeyip, tekrara yalnızca ihtimalli olduğunu ifade etmiştir. Şöyle ki: “افعل” (yap!) emri, zımnen nekre bir mastarı gerektirir; yani “افعل فعلا” (bir işi yap!) demektir. Örneğin “طلق” (boş ol!) emri, “طلق فطلاقا” (bir talakla boş ol!) demektir. Burada emir sigasına, nekre bir mastarın (فعلا veya

¹⁸⁶ Serahsî, *el-Usûl*, I,38.

¹⁸⁷ Yani “افعل” ile “اطلب منك ان تفعل هذا الفعل” arasında anlamca fark yoktur.

takdir edilmesi, söylenen sözün doğru olmasına (kelâmın tam olmasına) iktiza yoluyla (بطريق الإقتضاء)¹⁸⁸ ihtiyaç bulunduğu için gerekli olmaktadır.¹⁸⁹ Dolayısıyla emir sigasının iktizasıyla, müspet (olumlu) cümlede geçen nekre kelime (msl. فعلا) sabit olur. Arap dilindeki genel bir kurala göre, **olumlu cümlede geçen nekre bir kelime, husus ifade eder** (النكرة في الإثبات تخص). Nitekim “فتحرير رقبة: Bir köle azat etmek gerekir”¹⁹⁰ ayetinde geçen “رقبة” kelimesi böyledir. Bununla birlikte olumlu cümlede geçen nekre isimde tekrar ve sayı ihtimali vardır. Çünkü nekre kelime, kendi içinde çokluk ifade edebilir. Dikkat edilirse tefsir (açıklama) yoluyla nekre kelimeye çokluk anlamının bitişmesi uygundur. Mesela, “Filanca aynı anda iki veya üç defa ya da iki ayrı talakla eşini boşadı” (طلقها اثنتان او مرتين او ثلاثا) denebilir. Bu açıklamalar (iki, üç), nekre bir kelime olan (طلاق)’ın, tefsir yoluyla açıklanmasıdır. Eğer lâfız (emir sigasında takdir edilen nekre - طلاقا - mastar) bu şekilde açıklamaya ihtimali olmasaydı, bu tefsirler de mümkün olmazdı.¹⁹¹

Nehiy sigasında ise, durum farklıdır. Nehiy sigası da (tıpkı emir gibi) nekre bir mastarı gerektirir. Yani “لا تفعل” (yapma!) sözü, “لا تفعل فعلا” (hiç bir fiili yapma!) demektir. Ancak, yine Arap dilbilgisindeki genel bir kurala göre, **olumsuz cümlede geçen nekre bir kelime, umum ifade eder** (النكرة في النفي تعم). Nitekim “ولا تطع منهم أثما او” (النكرة في النفي تعم). Nitekim “Onlardan hiçbir günahkâra yahut hiçbir nanköre boyun eğme”¹⁹² ayetinde durum böyledir. Yine bir kimse, bir başkasına “malımdan tasadduk etme!” (لا تصدق من مالي) dediğinde, bu söz, adamın malvarlığından tek bir kuruş bile harcanamayacağını ifade eder. Fakat aynı kimse, “malımdan tasaddukta bulun!” (تصدق من مالي) dediğinde ise, buradaki emir, malın en az miktarını kapsar. Ancak bütün malın kastedilmiş olma ihtimali de açıktır. İşte bu nedenle İmam Şafii, mutlak emir sigası tekrarı gerektirmez (tekrara sadece ihtimallidir), demiştir. Zira (nekre) mastar iktiza yoluyla sabit olmuştur ve umum ifade etmez.¹⁹³

¹⁸⁸ Talep etmek ve gerekli kılmak anlamına gelen iktizâdan maksat, sözün, doğru veya şer‘î yönden sağlıklı anlaşılması kendisine bağlı olan, ibarede yer almamış (meskûtun anh) bir dil ve mantık gereği çıkarılan manaya (lâzıma) delâlet etmesidir. Bkz. Şaban, *a.g.e.*, s. 402.

¹⁸⁹ (Şayet yapılmasını istediğimiz şeyi “افعل” deyip bıraksaydık, “neyi yapayım” sorusu ortaya çıkardı. Bu nedenle nekre bir mastar (افعل فعلا) takdir etme ihtiyacı hasıl olmaktadır.)

¹⁹⁰ en-Nisa, 4/92.

¹⁹¹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 39.

¹⁹² el-İnsan, 76/24.

¹⁹³ Serahsî, *el-Usûl*, I, 39.

Yine emir sigası kelâmın kısımlarından birisi olması hasebiyle, kelâmın diğer kısımlarına kıyas edilir. “دخل فلان الدار” (falanca eve girdi) sözü, bir kimsenin bir, iki veya daha fazla kez eve girmiş olmasına ihtimalli olmakla birlikte, mutlak olarak eve girmesini ifade eder. Bunun gibi “ادخل” (gir) emri de, girmenin talep edilmesini ifade eder. Bir veya daha fazla kere girmenin talep edilmiş olması ihtimali ise açıktır.¹⁹⁴

C. Mutlak Emrin Kayda veya Vasfa Bağlı Olarak Tekrarı Gerektirmesi

Hanefilerden bazılarına göre, emir sigası bir şarta bağlı ya da bir vasıfla muttasıf değil ise, tekrarı gerektirmez veya tekrara ihtimalli değildir. Yok eğer emir sigası bir şarta bağlı ya da bir vasıfla muttasıf ise, şartın ve vasfın tekrarıyla emrin de tekrarı gerekir. Nitekim bir vakte (namaz gibi) veya belli bir miktardaki mala (zekât gibi) bağlı olarak vacip kılınmış olan ibadetler ve belli bir vasfa bağlı cezalar (zina gibi), şartlarının ve vasıflarının tekrarıyla gerekli hale gelir.¹⁹⁵ Yani vakit girdikçe namaz; mal nisaba ulaştıkça zekât ve zina fiili işlendikçe had gerekli olur.

İmam Serahsî Hanefî mezhebinde muteber görüşün bu olmadığını ifade etmiştir. Nitekim mezhebin imamlarından nakledilen görüşe göre, bir kimse karısına “eve girdiğin zaman boşsun” dese, bu sözden sonra kadın eve defalarca girmiş olsa bile, yalnızca bir kere boşanmış olur. Koca birden fazlaya niyet etmiş olsa da, karısı sadece bir kez boşanmış olur. Zira şarta bağlı olan bir emir, şart bulunduğu yerine getirilmiş olur. Emir sigası ise, emredilen fiilin ifası sırasında adede ve tekrara ihtimalli olmadığı gibi, şarta bağlı olup, şart gerçekleştiği zaman da adede ve tekrara ihtimalli değildir.

Şarta veya vasfa bağlı emrin, bunların tekrarıyla tekrarlanması gerektiği görüşü İmam Şafii’den de rivayet olunmuştur. İmam Şafii, her namaz için teyemmümü gerekli görmüş ve bu konuda “اذا قمتم الي الصلاة..فتيمموا” : Namaza kalktığınız zaman...teyemmüm edin”¹⁹⁶ ayetine dayanmıştır. Demıştır ki, bu şartın açık (الظاهر) anlamı, her namazla birlikte temizliğin gerekli olmasıdır. Ancak Hz. Peygamber’in tek bir abdestle birkaç

¹⁹⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I, 39-40.

¹⁹⁵ Serahsî, *el-Usûl*, I, 40.

¹⁹⁶ el-Mâide 5/6.

vakit namaz kıldığı rivayeti bulunduğundan,¹⁹⁷ her namazla beraber temizliğin gerekli olduğu hükmü abdesti değil, yalnız teyemmümü kapsamıştır.

İmam Serahsî, bu görüşün de hatalı olduğunu belirtmiştir. Şöyle ki: “ اذا قمتم الي ” ayetinde, “ و انتم محدثون ” (siz hadesli olduğunuz halde) cümlesinin takdir edildiği hususunda müfessirler ittifak etmişlerdir. Burada sebep konusunda abdest ile teyemmüm birleşir.¹⁹⁸ (“ و انتم محدثون ” takdiri her iki temizlik için geçerlidir.)

Sebebin belirleyiciliği hususu, söz konusu görüşü savunanların ibadetlerden ve cezalardan getirdikleri delillere de cevaptır. Zira ibadetlerin ve cezaların tekrarı, mutlak emir sigasının tekrarından veya şartın tekrarından kaynaklanmayıp, şeriatin gerektirici (الموجب) kıldığı sebebin tekrarından kaynaklanmaktadır. Mesela “ اقم الصلاة لدلوك الشمس ” : Güneşin (zevalden batıya) meyletmesiyle namazı kıl¹⁹⁹ ayetinde, namazın edasının emredilmesi ve gerektirici sebebin (السبب الموجب) -ki, güneşin zevalden batıya meyletmesidir- açıklanması söz konusudur. Şeriat, bu vaktin faziletini açığa çıkarmak için, bu vakti, namazı gerekli kılan bir sebep kılmıştır. Tıpkı, “Alış-veriş sebebiyle parayı, nikâh akdi sebebiyle nafakayı eda et” (ادّ الثمن للشراء و النفقة للنكاح) cümlelerinde (ل) harfi cerine yüklenen anlam gibi.

Nitekim Akra‘ b. Hâbis’e haccın edasının her yıl mı, yoksa ömürde bir kez mi vacip olduğu hususunun problemlı gelmesi, aslında haccın mucip sebebinin namaz ve oruç gibi vakit mi olduğu, ki o zaman her yıl edası gerekirdi, yoksa Kâbe gibi tekrar etmeyen bir şey mi, olduğu konusundaki tereddütten kaynaklanmıştır. Şayet (Kâbe sebep kabul edilirse), vaktin şart olması gerekir. Hz. Peygamber, Akra‘ın sorusunu “ömürde bir defa yapmak yeterlidir” şeklinde cevaplamakla, haccın mucip sebebinin Kâbe olduğuna işaret etmiş olmaktadır. Hz. Peygamber’in “her yıl deseydim, her yıl haccetmeniz vacip olurdu” sözü de, mutlak emrin tekrar ifade etmediğini gösterir. Zira hac tekrar bildirseydi, Hz. Peygamber’in “her yıl” sözüyle değil, “haccedin” emriyle

¹⁹⁷ Müslim, Taharet, 86; İbn Şahin, Ebu Hafs Ömer, *Nâsihu'l-hadis ve mensühuhu*, thk. Semir b. Emîn ez-Züheyri, Mektebetü'l-Menâr, 1408 s. 88.

¹⁹⁸ Serahsî, *el-Usûl*, I, 40.

¹⁹⁹ el-İsrâ 17/78.

tekrarın gerekliliği ifade edilmiş olurdu. Hz. Peygamber, haccın edasının tekrarının “her yıl dese ydim” sözüyle gerekli olacağını açıkça ifade etmiş olmaktadır.²⁰⁰

D. Mutlak Emrin Tekrarı Gerektirmemesi

İmam Serahsî'nin de aralarında bulunduğu Hanefi hukukçuların geneline göre, mutlak emir sigası tekrarı gerektirmez ve tekrara ihtimalli de değildir.²⁰¹ Onların bu konudaki delilleri şunlardır²⁰²:

1. Mutlak emrin gereği olan fiil, belli hareketlerden oluşan ve ancak bir kere olup bitecek olan fiildir. Fiilin tekrarı kendisinin aynısı değil, olsa olsa mislidir. Bunun için fiilin misline, mecazen tekrar denir. Mesela “اشتر لي عبدا” (bana bir köle satın al) sözü, tek bir köleyi, “زُوجني امرأة” (beni bir kadınla evlendir) sözü de, tek bir kadını ifade eder.

2. Failin ortaya koyduğu fiilin küllü ve cüz'ü vardır. Mutlak emir sigası ile kesin (المتيقن) olan kısım -ki, en az olan kısımdır- sabit olur. Emir sigası külle ihtimallidir. Kişi fiilin küllüne niyet ederse, niyeti geçerli olur. Çünkü küll'de fiilin tamamlanması söz konusudur. Ama fiil, (cüz ve kül dışında) adede ihtimalli olmadığından, kişinin adede (birden fazlaya) niyet etmesi geçerli değildir. Mesela “طلق نفسك” (kendini boşu) sözü, bir talaka; şayet külle niyet varsa üç talaka delâlet eder; ancak kişi niyet etmiş olsa da iki talaka delâlet etmez. İki talaka niyet, cariye için kullanıldığında geçerlidir. Çünkü iki talak cariye için küll ifade etmektedir.

Şöyle bir itiraz yersizdir: “Açıklama (tefsir) yoluyla emir sigasına adedin bitişmesinin mümkün olması (Mesela, “طلق نفسك” sözüne, “ثلاثا”ın ilave edilebilmesi), emir sigasının adede ihtimalli olduğuna delâlet eder.” Böyle bir itirazın yersizliği söz konusu ilavenin (ثلاثا) mutlak emrin gereğini tefsir değil, tağyir (değiştirme) etmesindedir. Nitekim sigaya adet bitişirse, emrin gereği sigaya göre değil, adede göre vaki olur. Yani emrin gereğinden ya bir talak ya da üç talak (küll) çıkabilir. Ancak sarih bir açıklama emrin gereği olan bu anlamları değiştirir (tağyir eder) ve artık o sarih açıklama dikkate alınır.

²⁰⁰ Serahsî, *el-Usûl*, I, 30-41; Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 2.

²⁰¹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 38.

²⁰² Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 41-43.

3. Yukarıda da ifade edildiği üzere, mutlak emir sigası müfret (فرد) olmakla birlikte, külle de ihtimallidir. Ancak kendisinde adet ve tekrarın söz konusu olduğu çoğula (الجمع) ise, ihtimalli değildir. Zira müfretle çoğul arasında zıtlık vardır. Mesela, mutlak olarak “Zeyd” denildiğinde, ya sûreten ve manen tek bir “Zeyd” anlaşılır ya da sadece manen tek olan, “Zeyd” cinsinin tümü (bütün Zeydler) anlaşılır. Müfretle (cüz) kül arasında bulunan adet ise (iki, beş, yirmi Zeyd gibi) anlaşılmaz. Mutlak emir sigası da böyledir.

E. Sonu Belli Olan Mutlak Emrin Tekrara İhtimalli Olması

İsa b. Ebân’dan (221/836) şöyle bir görüş rivayet olunmuştur: Mutlak emir sigası, me’mûrun bihin belli bir sonu (نهاية معلومة) varsa, tekrara ihtimallidir; ama me’mûrun bihin belli bir sonu (sınırı) yoksa tekrara ihtimalli değildir. Çünkü mükellef, sonu belli olmayan şeyin ne sınıırı bilebilir ne de onun tamamına (kül) güç yetirebilir. Mesela “صَلِّ و صُمْ” (Namaz kıl, oruç tut) emirlerinin belli bir sınırı olmadığından, bunlardan yalnızca fert murat edildiğine hükmedilir ve bunlar tekrarı gerektirmez. Ama talak ve iddet gibi belli bir sonu olan şeylerde lâfız, külle ihtimallidir. Bu nedenle bunlar tekrara açıktır. Mesela “انت طالق للسنة او للعدة” sözü, aynı anda ya da ayrı ayrı üç talakın verildiğine delâlet eder.²⁰³

İmam Serahsî, İsa b. Eban’a cevap olarak demiştir ki, burada tartışma konusu, tek başına emir sigasının tekrarı gerektirmesi meselesi olup, “السنة” veya “العدة” gibi, hükmü değiştirici bir kaydın ilave edilmesi ayrı bir konudur. Mutlak emir sigasının tekrarı gerektirmeyeceği konusunda Cessâs şu delili getirmiştir: Emre bir kere de olsa uyan kimse için “bu kimse emredildiği şeyi yerine getirmiştir”, denebilir. Eğer emrin mucebi tekrar olsaydı, mükellef emrolunduğu şeyi bir kere yapmakla, emrin sadece bir kısmını yerine getirmiş olurdu.²⁰⁴

III. EMRİN VAKİT İLE ALAKASI

Emirle alakalı diğer konularda olduğu gibi, emrin vakitle olan alakası konusunda da, İslam hukukçuları arasında, farklı görüşler ortaya çıkmıştır. *Usulü’s-Serahsî*’de bu

²⁰³ Serahsî, *el-Usûl*, I, 43.

²⁰⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I, 43. Bak Cessas, *a.g.e.*, II, 141.

konu, ‘vakte bağı olmayan (mutlak) emir ve vakte bağı olan (mukayyet) emir’ şeklinde, iki kısımda ele alınmıştır.²⁰⁵ Vakte bağı olmayan (mutlak) emir konusunda, emirle mükelleften talep edilen işin edâsının derhal (fevren) mi yapılması gerektiği, yoksa geciktirilerek (terâhî) yapılmasının da mümkün olup olmayacağı konusunda farklı görüşler beyan edilmiştir. Vakte bağı (mukayyed) emir konusu ise, dar zamanlı emir, geniş zamanlı emir ve her ikisine benzeyen emir olarak üç kısımda ele alınmıştır.

A. Vakte Bağı Olmayan (Mutlak) Emir

1. Emrin Fevre Delâleti

Şafii mezhebindeki açık görüşe göre, aksine delil olmadıkça mutlak emir, emredilen fiilin derhal/fevren yapılmasını gerektirir. İmam Şafii’nin, şu ifadesi de bu görüşe işaret etmektedir: “Hz. Peygamber’in imkân bulunmasına rağmen, haccı tehir etmesine (erteleme) dayanarak haccın vaktinin müvessa‘ (geniş) olduğuna hükmettik.”²⁰⁶ Yani Şâfiî şunu demek istemiştir: “Şayet haccın vakti müvessa‘ değil de dar (mudayyak) olsaydı, Hz. Peygamber haccı hemen edâ ederdi. Zira emir, fevre delâlet eder.”

Keza, Hanefi hukukçulardan Kerhî (340/951) de, mutlak emrin fevr’e delâlet ettiğini söylemiştir. Onun bu konudaki dayanaklarını şu şekilde özetlemek mümkündür.²⁰⁷

a. Emredilen fiilin edâ vakti, halin gereğine (mukteza’l-hâl/karîne-i hâliyye)²⁰⁸ göre tayin olunur. Nitekim bir fiilin işlenmesinde birbirinden farklı olan halin delâleti ile lâfzın delâleti (mukteza’l-lâfız)²⁰⁹ söz konusudur. Lâfızda (emir sigasında) umum olmadığına göre, mukteza’l-hâl’de evleviyetle olmaz. Umum olmayınca da husus söz konusu olur ki, bu da emrin derhal yapılacağına, yani edânın mümkün olduğu ilk vakitte

²⁰⁵ Serahsî, *el-Usûl*, I, 44-61.

²⁰⁶ Serahsî, *el-Usûl*, I, 44.

²⁰⁷ Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 44-45.

²⁰⁸ Mukteza’l-hâl, durumla sabit olan, durumun gerektirdiği delildir. Msl., adamın karısına “طلقى نفسك” sözünden sonra, karısının “فعلت” demesi, mukteza’l-hâl’in delâletiyle, tıpkı “طلقت” demiş gibi kabul edilir. Bkz. Serahsî, *Usul*, I, 44. (Bu bilgi dipnotta zikredilmektedir.)

²⁰⁹ Buradaki “mukteza’l-lâfız”dan kasıt, emir sigasının delâlet ettiği anlamdır. İslâm hukuku terminolojisinde buna, “makâliyye” denir. Bkz. Karaman, *a.g.e.*, s.122.

hemen ifa edileceğine delâlet eder. Dolayısıyla, ‘mutlak emir, aksine delil olmadıkça fevre delâlet eder.’

b. Mutlak emrin sabit olmasıyla, emredilen fiilin edâsını terk etme ihtimali ortadan kalkar. Emredilen fiilin edâ vaktine gelince, mutlak emir sigası, ilk andan itibaren vücut ifade ettiğinden, fiilin elverişli olan ilk andan itibaren yerine getirilmesi gerekmektedir. Edânın tehir edilmesinde, tefvît (kaçırma) söz konusudur. Tefvît ise haramdır. Nitekim vaktin başında edâ etme imkanı bulan kimse, sonraki bir vakitte, edâ etme imkanı bulup bulamayacağını bilemez. Tehir tefvîti gerektirdiğine göre, imkân bulup da vaktin başında edâ edemeyen ve daha sonra da fiilin edâsına muktedir olmayan kimse uhrevî anlamda yerilmeyi hakeder.

c. Bir şeyin emredilmesi, o şeyde maslahat olduğuna delâlet eder. Maslahat ise vakitten vakte değişebilmektedir. Yani maslahat ilk vakitte bulunup, sonra bulunmayabilir. Emir ve nehiyle düzenlenmiş olan konularda neshin caiz oluşu da buna dayanır. Neticede maslahat ilk vakitte kesin, sonraki bir vakitte ise muhtemeldir.

d. Emrin gereğinin vücut olmasının, bir itikat, bir de edâ yönünden sonuçları vardır. Me’ mûrun bihin emredilmiş olduğuna inanmak nasıl ki ilk vakitte vacipse, onun edâsı da böyledir.

e. Emir nehye kıyas edilir. Nehyedilen fiilin edâsının, yani yasaklanan fiilden uzak durmanın gerekliliği nasıl ki fevren başlıyorsa, emredilen fiilin de fevren edâ edilmesi gerekir.

2. Emrin Fevr veya Terâhîye Delâleti Konusunda Vakfetme

Şafii hukukçulardan bazısı, mutlak emrin ne fevre ne de terâhîye delâlet etmediğini ifade etmişlerdir. Çünkü emir sigasında vakte işaret eden bir alamet yoktur; aksine bu konuda sigayı açıklayacak bir delile ihtiyaç vardır. Neticede, bu konuda doğru görüş, açıklayıcı bir delil bulununcaya kadar, mutlak emrin edâsının vakf (kararsızlık) olmasıdır.²¹⁰

²¹⁰ Serahsî, *el-Usûl*, I, 44.

3. Emrin Terâhîye Delâleti

Serahsî'ye göre, Hanefilerin ağırlıklı görüşü, emrin terâhî için olduğudur. Onlara göre, mutlak emirle edânın fevren yerine getirilmesi gerektiği şeklinde bir hüküm sabit olmaz. Nitekim İmam Muhammed'in (189/805) *el-Câmi*'de zikrettiği furû konular,²¹¹ örneğin, herhangi bir ayda yerine getirilmek üzere adanan itikaf; Ramazan orucunun herhangi bir zamanda kazâsı; yine zekât, fitre ve öşür gibi sadakaların geniş zaman diliminde ödenebilmesi, mutlak emrin terâhîye delâlet ettiğini gösterir.

İmam Serahsî, yukarıda, mutlak emrin fiil ile olan alakası çerçevesinde sözünü ettiği, vâkıflerin görüşlerini fazla ciddiye almaz görünürken, emrin fevre delâlet ettiğini söyleyen İmam Şafii ve Kerhî'yi eleştirmiş, onları eleştirirken kendi görüşünü de temellendirmeye çalışarak, konuyu şu şekilde açıklamıştır:²¹²

a. Belirli bir zamana işaretle, bir işin yapılmasını istemek (افعل كذا الساعة), o işin o zamanda fevren yerine getirilmesini gerektirir. Çünkü böyle bir istek, mukayyet bir emirdir. Oysa mutlak emir sigasında (افعل), vakitle takyit söz konusu olmadığından, mukayyet emrin hükmünün tersi gerçekleşmektedir. Zira mutlak emir, bu konuda mukayyet emrin zıttıdır. Emir sigasının mahal ile sınırlanması (takyidi) da, zamanla sınırlanması gibidir. Çünkü mutlak emre mahallin bitişmesi, anlamda artı bir fazlalık oluşturmaktadır. Mesela, bir efendinin kölesine (تصدق بهذا الدرهم علي أول فقير يدخل) “şu dirhemi **ilk giren** fakire sadaka olarak ver” sözü böyledir. Zira bu emre göre sadakanın, ilk giren fakire verilmesi gerekmektedir. Şayet emir, “ilk giren” sözüyle, takyit edilmemiş olsaydı, sadakanın herhangi bir fakire verilmesiyle, istenilen fiil yerine gelmiş olacaktı.

b. Mükellef, mutlak emirle talep edilen fiili, ömrünün herhangi bir cüzünde yerine getirmekle, emre itaat etmiş olmaktadır. Ancak kişinin mükellef olduğu fiili, vaktin başlangıcında edâ etmesi, onu sadece, istenilen fiili daha sonra edâ etme kaygısından kurtarmaktadır. Nitekim ittifakla sabittir ki, mutlak emirle talep edilen fiili daha sonra yerine getirmekle de kişi, vacibi edâ etmiş olmaktadır.

²¹¹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 44.

²¹² Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 45-46.

c. Mutlak emrin neshedildiğine dair delil olmadıkça, emredilen fiilin ömrün herhangi bir safhasında yerine getirilmesi maslahatı temin edecektir. Dolayısıyla mutlak emrin edâsına bağlı maslahatı, sadece vaktin başlangıcıyla sınırlamak doğru değildir.

d. Edâsı tehir edilen mutlak emir, ölümle sonuçlanmadıkça, tefvît (kaçırma) olmaz. Ancak tehirin sonunda ölüm olursa, tefvîten söz edilebilir. Ancak böyle bir şey de pek nadirdir ve hükümler, nadir olan durumlara göre değil, zahir (yaygın) olan durumlara göre konur. Bu nedenle kaçırmamak şartıyla emri tehir etmek mubahtır.

Öte yandan Hanefî hukukçulardan bazıları, mutlak emrin fevre veya terâhîye delâleti konusuyla, Hanefî mezhebinde yaygın olarak tartışılan hac meselesi arasında bir bağ kurmaya çalışmışlardır. Başka bir ifadeyle bu hukukçular, mezhebin önde gelen imamları Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed arasında tartışılan hac meselesini başka bir mecraya çekerek, haccın edâsının, fevren mi, yoksa terâhî üzere mi, olacağı eksenine kaydırmışlardır.

İmam Serahsî, hac meselesini, öncelikle “mutlak emrin edâsı” konusu bağlamında ele almanın yanlış olacağını belirtir. Çünkü haccın edâsı, mukayyet emrin konusudur. Üstelik haccın edâ vaktinin hac ayları (şevvâl, zilkâde ve zilhicce) olduğu hususunda ihtilaf da yoktur. Şu var ki, Ebu Yûsuf’a (182/798) göre, kişi hacca güç yetirebiliyorsa, hac ayları, yükümlülük açısından ilk senede taayyün eder (yükümlülüğe mahal olarak belirginleşir). İmam Muhammed’e göre ise, ilk senede taayyün etmez. Ebu Hanife’den bu konuda, her iki yönde görüş rivayet edilmiştir.²¹³

İmam Muhammed’in konuya yaklaşımı şu şekildedir: Hac ibadeti, ömür boyunca yapılan bir ibadet olup, edâ vakti hac aylarıdır; ömrün hangi yılı olursa olsun, haccın edâ vakti, ömür boyu tekrar eder. Bir delil olmaksızın haccın edâsının ilk yıl olduğunu söylemek doğru değildir. Bu, Ramazan orucunun kazası ve kefâretinde de böyledir. Dolayısıyla, haccın edâsıyla yükümlü olan kimse, ömrünün herhangi bir yılında haccı edâ etmekle, emre itaat etmiş olur.

Ebu Yûsuf’a göre ise, imkan bulunduktan sonra, ilk hac mevsimi, haccın edâsı için taayyün eder. Zira bu ilk hac mevsimi, o yıl için tek olup, alternatifi (المزاحم) yoktur.

²¹³ Serahsî, *el-Usûl*, I, 46-48.

Alternatifi olsaydı, haccın edâsıyla ilgili vakit konusunda belirsizlik ortaya çıkardı. Ayrıca insan, haccın edâsı ilk sene taayyün ettikten sonra, diğer bir hac mevsimine kadar yaşayıp yaşayamayacağını bilemez. Dolayısıyla böyle bir durumda erteleme, kaçırma (tefvît) anlamına gelmektedir. Ancak insanın bir sonraki hac mevsimine yetişmesi, yeni hac mevsiminin ilk hac mevsimi yerine geçmesine neden olur. Mutlak emirde ise durum farklıdır. Nitekim vaktin ilk cüzünde ertelenen edânın, hemen sonraki cüzde edâsı mümkündür. Hacda ise, mükellefin bir sonraki Arefe gününü beklemesi gerekir ki, o güne ulaşip ulaşamayacağı belli değildir. Ramazan orucunun kazâsında da hemen ertesi gün yine kazâ imkanına sahiptir. Hemen aynı gece ölüm nadir olup, bu durum hüküm bina etmeye elverişli değildir. İnsanın bir sene içinde ölmesi vakiâsı ise, nadirattan sayılmaz. Bu nedenle bir sene içerisinde insanın ölmesiyle hayatta kalması eşit olup, kişinin edâsını tehir ettiği yükümlülük kaçırılmış olmaktadır.

Serahsî, İmam Muhammed ve Ebu Yusuf arasında geçen söz konusu görüşlerle ilgili olarak, ne kendi kanaatini belirtmiş ne de açıkça tercihte bulunmuştur. Ancak onun, Ebu Yûsuf'un görüşünü konunun sonunda ve uzunca zikretmesi, Ebu Yûsuf'un görüşünü tercih ettiği izlenimini uyandırmaktadır.

B. Vakte Bağlı Olan (Mukayyet) Emir

Mukayyet emir, diğer bir ifadeyle muvakkat (vakte bağlı) emir, kayıtlanmış olduğu şeye bağlı olarak, yükümlülük meydana getiren emirdir. Serahsî bu konuyu, geniş zamanlı (müvessa‘, zarf) emir; dar zamanlı (mudayyak, mi‘yâr) emir; ve her ikisine benzeyen (zû-şibheyn, müşkil) emir olmak üzere üç kısımda ele almıştır.²¹⁴

1. Geniş Zamanlı (Müvessa‘) Emir

Emrin bağlı olduğu bu tür vakit (geniş vakit), me'mûrun bihin edâsı için, hem zarf ve şart, ve hem de vacip olma sebebi olmaktadır. Nitekim “ان الصلاة كانت علي المؤمنين“²¹⁵ ayetinde buyurulduğu üzere, beş vakit namazın vakitleri böyledir.

a. Vaktin Zarf Olması

²¹⁴ Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 48-61.

²¹⁵ Bkz. en-Nisâ 4/103.

Namaz vaktinin “zarf” olarak nitelenmesi, mükelleften talep edilen fiilin (namazın), günün belirli bir kısmını kapsayan vaktin her hangi bir cüzünde edâ etme imkanı bulunmasındandır. Zira, rükünleri herkesçe bilinen namazın edâsı, vakit çıkıncaya kadar uzatılmadıkça, vaktin az bir cüz’ünde kılınması mümkündür. Ancak namazın rükünleri, normalden fazla uzatılırsa, vakit çıkacağından, edâsı tamamlanmamış olur. Özet olarak, namazın, belirlenmiş vaktin herhangi bir cüzünde edâ edilebilme imkanından hareketle, namaz vaktinin zarf (müvessa‘) olduğu, yani dar zamanlı (miyar) olmadığı neticesi ortaya çıkar.²¹⁶

b. Vaktin Şart Olması

Muvakkat (vakte bağlı) emrin edâsı, ancak belirli bir zaman içerisinde mümkün olmaktadır. Çünkü edânın bağlı olduğu vaktin çıkması, edânın kaçması anlamına gelir. Dolayısıyla edânın, kendisi için tayin edilen zaman diliminde yerine getirilmesi şarttır.²¹⁷

c. Vaktin Sebep Olması

Emredilen fiilin vücûb ifade etmesi için vaktin sebep olduğu konusunu etraflıca inceleyen Serahsî’nin bu konudaki zikrettiklerini, geniş zamanlı emri alakadar eden sebebin, vaktin başında mı, yoksa sonunda mı olduğu ve vaktin başında edâ edilen namazın sıfatının değişip değişmeyeceği konuları çerçevesinde ele almak mümkündür.

aa. Sebebin, Vaktin Başında Olduğu Görüşü

Serahsî’nin bildirdiğine göre,²¹⁸ muvakkat emir, kayıtlı olduğu vakit girmeden önce edâ edilemez. Çünkü emredilen fiilin (vâcib) yükümlülük (vücûb) ifade edebilmesi için, tayin edilen vaktin girmesi, yani sebebin belirmesi lazımdır. Vaktin farklılaşması (Msl. öğlenin sona erip ikindinin başlaması), emredilen fiilin/ibadetin sıfatının da (edâ, kazâ şeklinde) farklılaşmasını gerektirir. Bu nedenle edâ, sebebin taayyün ettiği bir zamanda yerine getirilmelidir.

²¹⁶ Serahsî, *el-Usûl*, I, 48.

²¹⁷ Serahsî, *el-Usûl*, I, 48.

²¹⁸ Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 48.

Yine Serahsî'ye göre, emredilen fiilin yerine getirilebilmesi için, vaktin tümünü sebep olarak algılamak doğru olmaz. Çünkü, o halde edâ, ya sebep gerçekleşmeden önce veya sebep sona erdikten sonra vuku bulmuş olur ki, bunların hiçbiri uygun değildir. Fakat, emredilen fiil için vaktin tümünün sebep olarak algılanması, ancak vakit çıktıktan sonra mümkün olabilmektedir.²¹⁹ Bu nedenle emredilen fiilin edâsı için, müvessa'z/arf olan vaktin bir cüz'ünü sebep olarak kabul etmek gerekir. Aksi halde zamanın küllü ile cüz'ü arasında bir miktarın sebep olarak tayin edilmesi gerekir ki, zaman içinde böyle net bir miktardan söz edilemez. Netice itibariyle, emredilen fiilin vücut ifade edebilmesi için, sebebin tebarüz ettiği vaktin ilk cüz'ünü edâ vakti olarak kabul etmek gerekir. Zira sebebin gerçekleştiği vaktin ilk cüzünde hem emredilen fiilin vücutu sabit olmakta hem de edâ edilen fiil sahih olmaktadır.

bb. Sebebin Vaktin Sonunda Olduğu Görüşü

İmam Serahsî, müvessa'z vakit bağlamında sebebin, ilk cüzde gerçekleşeceğini, Iraklı fakihlerden Muhammed b. Şücâ' es-Selcî'nin²²⁰ (266/873) de kabul ettiğini söylemiştir.²²¹ Ancak yine Serahsî, Iraklı Hanefî hukukçuların çoğunun, bu görüşe katılmadıklarını, yani geniş zamanlı muvakkat emrin (yani namazın) vacip oluşunu, sebebin ortaya çıktığı vaktin ilk cüz'üne değil de, son cüz'üne bağladıklarını belirtmiştir. Bu hukukçular, görüşlerini, vaktin son kısmında hayız gören kadın için, temizlendikten sonra edâ edemediği namazın kazâsının gerekli olmayacağı; yine vaktin son kısmında sefere çıkan mukîmin namazları kısaltarak kılacağı ve namaz vakti içinde namazı edâ edemeden ölen birisinin sorumluluk altına girmeyeceği gibi furû meselelerle temellendirmişlerdir. Yine Iraklı bu hukukçular, namazın vücutunun, vaktin ilk cüz'ünde değil de son cüz'ünde sabit olduğu hususunda, namazın vaktin son kısmına kadar ertelenebileceği hususunu da delil getirmişlerdir.

Sözü edilen görüşün yanlış olduğunu belirten Serahsî, bu görüşü iki açıdan eleştirmiştir: 1) Emredilen fiilin vacip oluşu, sebep taayyün ettikçe var olmaya devam

²¹⁹ Örneğin, vaktinde edâ edilememiş, yani kazâya kalmış bir namaz için, diğer vakitlerin tümünü sebep olarak algılamak gibi.

²²⁰ İbn Şücâ'ın nisbesinin "es-Selcî el-Bağdâdî" veya "es-Selcî el-Belhî" olduğu konusunda bkz. Cessas, *a.g.e.*, II, 124. (bkz. dipnot); Serahsî, *el-Usûl*, I, 48. (bkz. dipnot); Özel, *a.g.e.*, 25, 29.

²²¹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 48-49.

eder. Bu, sebebin taayyün ettiği ilk cüz olabileceği gibi, ikinci, üçüncü ilh. cüz de olabilir. 2) Geniş zamanlı bir ibadetin, sebebin taayyün ettiği bir zaman diliminde edâ edilmesi şarttır. Aksi halde tefvit (namazın kaçması) kaçınılmaz olur. Bu vaktin ilk kısmı olabileceği gibi, orta veya son kısmı da olabilir. Yani mükellef, namazı kaçırmamak şartıyla sebebin taayyün ettiği vaktin herhangi bir cüz'ünde edâ etme imkânına sahiptir. Bu sebeple vakti içinde edâ edilmeyen bir namaz, zimmette borç olarak kalmaktadır. Bu değerlendirmeden çıkan sonuca göre de, daha namaz vakti çıkmadan ölen veya hayız gören kadın hakkında, namazın zimmette borç olarak kalmadığı sabit olur. Bunun gibi namaz vakti çıkmadan yolculuğa çıkan kimse de, namazlarını kısaltarak kılar.

Emredilen fiilin vucub sebebinin vaktin son kısmında olduğunu söyleyen Iraklı fakihler, daha sonra, vaktin ilk cüz'ünde edâ edilen namazın sıfatının değişip değişmeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir.

aaa. Vaktin Başında Edâ Edilen Namazın Sıfatının Değişeceği Görüşü

Iraklı fakihlerden bazıları demişlerdir ki, vaktin ilk cüz'ünde edâ edilen namaz, – Şâri'in istediği sıfat üzere olmak koşuluyla- vaktin sonunda farz namaz kılınmadığı takdirde farzın yerine geçmek üzere, nafil bir namazdır. Çünkü namazın edâsı vaktin son cüz'üne bağlı olduğu için, vaktin başında nafil ve farz namaz kılma yükümlülüğü olmadığı gibi, vaktin sonuna ulaşıldığında da, namazı vaktin başında kılmadığından dolayı, üzerine borç olarak kalan bir namaz bulunmamaktadır. Zira nafil bir ibadetin tarifi de bu duruma uygundur. Ne var ki, namazı vaktin ilk kısmında edâ etmekle de, istenilen sonuca ulaşılır. O da hem vakti ibadetle değerlendirmiş olmak hem de vaktin sonuna bağlı olan farzı yerine getirmiş olmaktır. Ancak bir kimse, vaktin başında farz sıfatıyla namaz (msl. öğle namazının farzını) kılmış olsa ve yine vaktin sonunda tekrar kılsa, önceki kıldığı nafil, sonraki farz olmaktadır. Tıpkı bu cuma günü evinde öğlenin farzını kılıp da, sonra imamla beraber cuma namazını da kılan ve evindeki kıldığı öğle namazı nafilyle dönüşen kişinin durumunda olduğu gibidir.

bbb. Vaktin Başında Edâ Edilen Namazın Sıfatının, Vaktin Sonundaki Duruma Göre Sabit Olacağı Görüşü

Yine Irak'lı fakihlerden bazıları, vaktin başında edâ edilen namazın geçerliliği konusunda, vaktin sonuna kadar vakfedilmesi (beklenmesi) gerektiği, yani vaktin sonuna ulaşıldığında, mükellefin emredilen fiile muhatap olup olmayacağına bakarak değerlendirilmesi gerektiği, görüşünü ileri sürmüşlerdir. Onlar söz konusu görüşlerini temellendirirken, İmam Muhammed'in *ez-Ziyâdât* adlı eserinde zikrettiği,²²² kırk adet koyunu olan birisinin, üzerinden bir sene geçmeden, vaktinden önce vereceği zekâtın, yılın sonuna ulaştığında, elinde otuz dokuz adet koyunun kalması ve önceki verdiği zekâtın da, zekât me'mûrunun elinde bulunması nedeniyle, yeniden zekât vermesi gerekeceği, örneğini delil olarak getirmişlerdir. Yani asıl zekât vermesi gereken zamana ulaşıldığında, kişinin zekât verme sıfatına sahip olması durumundan hareketle, vaktinden önce zekât olarak verilen malın, zekât yerine geçmeyeceğini söylemişlerdir. Vaktin başında edâ edilen namazın da böyle olduğunu; yani namazın aceleyle vaktinden önce kılınmasının, vaktin sonunda ortaya çıkacak duruma göre değerlendirilmesi gerektiğini, söylemişlerdir.²²³ Mesela, cuma günü evinde öğle namazını kılan bir hastanın haline bakılır; şayet o adam, sonradan imamla beraber Cuma namazını da kılacak olursa, evinde kıldığı namaz, nafileyeye dönüşür, ama cumayı kılmazsa, ilk kıldığı namaz, öğle namazının farzı yerine geçer.²²⁴

ccc. Vaktin Başında Edâ Edilen Namazın Sıfatının Değişmeyeceği Görüşü

Daha önce de belirtildiği üzere, Serahsî'ye göre edâ, sebebin ortaya çıktığı vaktin ilk cüzünde yerine getirilir²²⁵ ve bu minval üzere kılınan namazın ne sıfatında bir değişiklik olur ne de sahih oluşu konusunda vakfedilerek vaktin sonundaki duruma bakılır.²²⁶ Bu görüşü doğrultusunda Serahsî, "vaktin ilk cüzünde farz niyetiyle kılınan namazın nafîle olacağı" görüşünü şu şekilde reddetmiştir: Namaz vakti girdikten sonra, edâ edilecek namaz için niyet önemlidir. Farza niyet edilerek kılınan namaz, farz yerine

²²² Serahsî, *el-Usûl*, I, 50.

²²³ Serahsî, *el-Usûl*, I, 49-50.

²²⁴ Cessas, *a.g.e.*, II, 124-125.

²²⁵ Bkz. Tez metni, s. 50 (Sebebin vaktin başında olduğu görüşü).

²²⁶ Serahsî, *el-Usûl*, I, 49-50.

geçer; nafileye niyet edilerek kılınan namaz da, nafile yerine geçer. Ne farz nafileye dönüşür ne de nafile farza dönüşür. Çünkü, o zaman vaktin ilk cüzünde edâ edilen cuma namazının da, nafileye dönüşeceğini söylemek gerekir ki, bu mümkün değildir. Nitekim Hz. Peygamber'den rivayet edilen, “Öğle namazının ilk vakti, güneşin batıya meylettği vakittir”,²²⁷ hadisi de onların görüşlerini geçersiz kılmaktadır. Bunun aksini iddia etmek ise, nassa muhalefet etmekten başka bir şey değildir.²²⁸

Yine Serahsî, “vaktin başında edâ edilen namazın sıfatının, vaktin sonundaki duruma göre değerlendirileceği görüşü”nü eleştirirken kısaca şöyle demiştir: Namaz, ya farz niyetiyle ya da nafile niyetiyle edâ edilir. Bunlardan biri diğeri yerine geçmez. Farz başka, nafile başkadır. Dolayısıyla, namaz vaktinin başlangıcında edâ edilen namazın geçerliliği konusunda vakfedilir, şeklindeki görüş, farza niyetle nafileye niyetin aynı olduğu anlamına gelir. Bu ise yanlıştır. Görünen odur ki, söz konusu görüşün ne namaz hakkında doğruluk payı vardır ne de zekât hakkında.²²⁹

Serahsî, İmam Kerhî'den rivayet edilen, ‘namazın edâ vakti olarak, vaktin sonunun esas alınması gerektiği; ancak namazın, sebebin taayyün ettiği önceki vakitlerde de kılınabileceği; bu nedenle de namazın edâsı için, vaktin tümünün vücûb sebebi kabul edileceği’ şeklindeki görüşün de, kendi görüşüyle aynı kapıya çıktığını belirtmiştir.²³⁰

2. Dar Zamanlı (Mudayyak) Emir

Serahsî, vakti vâcibin (emredilen fiilin) edâ müddetine eşit olan dar zamanlı emre, “miyar” adını vermiştir. Fıkıh usûlü kitaplarında bu tür vakte örnek olarak Ramazan orucu zikredilmiştir. Çünkü söz konusu vakit/miyar, ölçekle alınıp satılan/keylî mallarda (msl. buğday, arpa) olduğu gibi, orucun tıpatıp ölçüsüdür. Yani oruç, kendisi için tayin edilen vaktin tümünü kapsamaktadır. Bu da, oruçlu olarak sabahdan akşama kadar geçirilen bir zamandır. Orucun miktarı, ancak tayin edilen vakte

²²⁷ Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, (I-V), İstanbul, 1981, Salât, 114.

²²⁸ Serahsî, *el-Usûl*, I, 49.

²²⁹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 50.

²³⁰ Serahsî, *el-Usûl*, I, 50; Ayrıca bkz. Cessas, *a.g.e.*, II, 125 vd.

göre belirlenir.²³¹ İşte bu nedenle, gündüzün uzayıp kışalmasına bağlı olarak, orucun zamanı da uzayıp kısalır.²³²

Orucun hem edâ şartı hem de vücûb sebebi olan Ramazan günlerinde,²³³ Ramazan orucunun haricinde başka bir oruca yer yoktur. Çünkü oruç, dar zamanlı bir ibadet olduğundan, onun rüknü olan tek imsakle, iki oruç bir arada düşünülemez. Yine, o ayda farz olan Ramazan orucu terk edilip de, yerine başka bir orucun edâsı da, düşünülemez. Ancak, sözü edilen, Ramazan ayında farz oruçtan başka bir orucun tutulamayacağı görüşü, fakihler arasında mukim kimse hakkında kabul edilmektedir. Fakat konu, Ramazan ayında yolcu olana/misafire gelince, farklı görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim bu ihtilaf, ilk başta, Hanefî mezhebinin imamları Ebu Hanife ile İmameyn (Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed) arasında vuku bulmuştur. Yine konuyla ilgili İmam Şafii ve Züfer'den de farklı görüşler nakledilmiştir. Söz konusu görüşleri Serahsî'nin belirttiği üzere maddeler halinde şöyle belirtmek mümkündür:

a. Ebu Hanife'nin Görüşü

Ebu Hanife'ye göre, Ramazan ayında yolcu olan kimsenin, Ramazan haricinde vacip bir oruca (yanlılıkla da olsa)²³⁴ niyet etmesi, sahih olmaktadır.²³⁵ Çünkü Ramazanda, başka bir orucun tutulamayışı, o ayda bizzat orucun farz oluşundan değil, kişinin üzerine orucun farz olarak taayyün edip etmemesinden, yani oruç tutmaya engel bir durumun bulunup bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Buna göre yolcu/misafir, Ramazan orucunu tutup tutmamakta serbest olduğundan, farz olan orucu başka bir güne tehir edebileceği gibi, yerine başka bir oruç da tutabilir. Dolayısıyla Ramazan orucu, misafirin başka bir oruç tutmasına engel teşkil etmez. Ramazanda hastalığından dolayı oruç tutamayan kimsenin durumu ise, yolcu olan kimsenin durumundan farklıdır.²³⁶

²³¹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 54.

²³² B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 69.

²³³ Serahsî, *el-Usûl*, I, 59; B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 69.

²³⁴ Bkz. İbn Melek, Abdüllatif, *Şerhu'l-Menâr fi'l-Usul li'bni Melek*, s. 62, İstanbul, t.s.

²³⁵ Serahsî, *el-Usûl*, I, II, 54.

²³⁶ Serahsî, *el-Usûl*, I, 55; Pezdevî, *a.g.e.*, I, 232. Ancak Kerhî'nin anlattığına göre, Ebu Hanife'nin, Ramazanda başka bir orucun mümkün olup olmaması meselesinde, misafirle hastanın eşit derecede olduğunu, zikrettiği belirtilmiştir. Fakat Serahsî, Ebu Hanife'nin, Kerhî'nin anlattığı şekilde bir ifadede bulunmadığını veya o şekilde ifade etmiş olsa dahi bunun tevil edilmesi gerektiğini, belirtmiştir. Serahsî, *el-Mebsût*, III, 61; Ayrıca bkz. el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 232-234; el-Merginânî, Burhanudîn, *el-Hidâye Şerh Bidâyeti'l-Mübtedî*, (I-V), Kahraman Yay., İstanbul, 1986, I, 119.

Çünkü, hastanın oruç tutmama sebebi, oruç tutmak konusunda aciz olmasıdır. Böyle bir kimsenin hasta olmasına rağmen oruç tutması, hastalığından dolayı bir kolaylık olan oruç tutmama ruhsatının illetinin artık kalmadığına delâlet eder. Yani o kimse, sağlıklıymış gibi düşünülür. Misafire gelince, onun için illeti sefer olan ruhsatın devam ettiği açıktır.²³⁷

b. İmameyn'in Görüşü

İmameyn'e göre ise, Ramazanda mukim ile misafir arasında fark yoktur. Çünkü Ramazan orucunun vacip oluşu, ayın görülmesiyle misafir hakkında da sabit olmakta ve misafirin tuttuğu oruç da sahih olmaktadır. Ancak Allâh teâlâ yolculuk külfetini kaldırmak için, misafire iftar etme ruhsatını vermiştir. Yolcu olan kimse, ruhsatı terk ederse, mukimle aynı derecede oruçla mükellef olur. Dolayısıyla oruç tutarken ister nafîle oruca, ister vacip bir oruca niyet etmiş olsun, tuttuğu oruç Ramazan orucu sayılır.²³⁸

c. Şafii'nin Görüşü

İmam Şafii, Ramazan orucunda niyetin şart olduğunu söylemiştir. Çünkü mükellefin yaptığı kulluğun bir değer kazanabilmesi (ليتحقق معنى العبادة) için, onun tutacağı orucun vasfını, yani farz oruca mı, yoksa nafîle oruca mı niyet ettiğini belirtmesi gerekmektedir. Ona göre, Ramazan ayında nafîle oruca niyet etmek, normal olmayan bir şeydir. Dahası, Ramazan ayında nafîle orucun meşru olduğuna inanmak, kişinin küfrünü gerektiren bir durum olur (كفر بربه).²³⁹

Şafii'nin görüşüne katılmayan Serahsî, ona şöyle bir eleştiri yöneltmiştir: Ramazan ayında alternatif olmayan farz oruç taayyün edince, mutlak olarak oruca (الصوم) niyet etmekle, Ramazan orucu yerine getirilmiş olur. Çünkü alternatif olmayan ve zaman veya mekânla sınırlı olan bir şeyin cinsi ile adlandırılması, cüz'ü ile

²³⁷ Serahsî, *el-Usûl*, I, 54-55.

²³⁸ Serahsî, *el-Usûl*, I, 54.

²³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 60; a.mlf., *el-Usûl*, I, 55-56; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 235.

adlandırılması anlamına gelir.²⁴⁰ Elbette, açıkça farz oruca niyet etmek makul bir şeydir. Ama Ramazan’da, orucun vasfını (farz oruca niyet ettiğini) belirtmeye ihtiyaç yoktur.

Şafii’nin sözünü ettiği, Ramazan’da nafil oruca niyet etmeye gelince, bu zaten doğrudan geçersizdir. Çünkü Ramazan’da nafil oruç tutmak, geceleyin oruç tutmaya benzer. Ayrıca, Ramazan’da mutlak olarak veya vasfını belirterek niyet etmenin muteberliği yanında, Ramazan orucunun farz olduğu hükmüne inanma mecburiyeti de vardır.²⁴¹

Yine İmam Şafii, oruçtaki niyetle ilgili şöyle bir görüş öne sürmüştür: Ramazan’da niyet, gecedan getirilmemiş olsa, -ki, Hz. Peygamber “Oruca gecedan niyet etmeyen orucu yoktur” buyurmuştur-²⁴² o zaman tan vaktinden önce (أول النهار), yani orucun başında niyet etmek gerekir. Zevalden sonra getirilen niyetle tutulan oruç ise, geçersizdir. Çünkü gündüzün ilk yarısını niyetsiz geçirmek, oruç eksik olacağından,²⁴³ geri kalan kısmını da niyetsiz geçirmek anlamına gelir. Niyetsiz tutulan oruç ise, sahih değildir. Ayrıca bilinmektedir ki, farz ibadetlerin edâsı için, mükellefin sabahtan akşama kadar (من أول النهار إلى آخره), emredilen fiile **ehil** olması gerekmektedir. Dolayısıyla nasıl ki, bir meselede, fasit olanla (المفسد) sahih olan (المصحح) şey, yan yana geldiğinde, ihtiyat gereği fasit olan cihet tercih ediliyorsa, Ramazan günlerinde de, gündüzün ilk yarısı (أول النهار) niyetsiz olarak geçirilen oruçta da durum böyledir.²⁴⁴

Dinen emredilmemiş olan nafil oruçlarda ise, durum farklıdır. Çünkü edâsı isteğe bağlı olan nafil bir ibadet, elden geldiği kadar ifâ edilir. Bu sebeple, başlangıcı belli bir zamana bağlanmamış (غير مقتر) olan nafil oruçta, edânın kaçmaması için, sahih olan cihet, fasit olan cihete tercih edilir. Nitekim Aişe (r.anha)’in Hz. Peygamber’e, evde yiyecek bir şeyin bulunmadığını haber vermesi üzerine, “öyleyse

²⁴⁰ Konuyla ilgili bir örnek olarak, öğle vaktinde “şu vaktin namazını kılmaya niyet ettim” demekle öğle namazının farzına niyet edilmiş olunacağı; bir odada tek başına bulunan birisine “falanca adam” demekle, ismiyle hitap edilmiş gibi olunacağı, zikredilmiştir. Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 56, (bkz. dipnot); el-Merginânî, *a.g.e.*, I, 118.

²⁴¹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 55.

²⁴² Tirmizi, *Savm*, 33.

²⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 62.

²⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 62; Serahsî, *el-Usûl*, I, 57.

ben oruçluyum”²⁴⁵ demesi, nafile orucun imsakli olmak şartıyla zevalden sonra yapılan niyetle de olsa, edâ edilebileceğine delâlet etmektedir.²⁴⁶

İmam Şafii'nin sözünü ettiği görüşünün de hatalı olduğunu belirten Serahsî, cevap olarak şunları söylemiştir: Ramazan orucu, parçalara ayrılmayan tek bir şey hükmünde edâ edilir. Orucun edâsının tümünde niyetin şart olmadığı hususu, ittifakla kabul edilmiş bir husustur. Örneğin bir kimse, geceden niyet etmemiş olduğu halde, oruç başladıktan sonra bayılsa, edânın başladığı ilk anda, ondaki mazeretten dolayı sıkıntıyı gidermek için, ehil olma şartı aranmaz ve günün çoğunu niyetli geçirmek şartıyla, ayıldıktan sonra orucunu tamamlar. Çünkü bayılmış olan kişinin, gündüzün başında imsakli ve günün çoğunda niyetli olması, dolayısıyla da “bir şeyin çoğu varsa, hükmen tümü de vardır” ilkesi gereği, orucu edâ etmiş sayılır.²⁴⁷ Ayrıca oruçta, nasıl ki, sahurda uyanamamak gibi durumlardan dolayı, zorluğu defetmek için geceden yapılmış olan (mukaddem) niyet sahih oluyorsa; yine mukaddem niyete kıyasla, geceleyin rüştüne erecek çocuk veya hayızdan temizlenecek kadının sahurda uyanamaması gibi durumlarından dolayı da, zorluğu gidermek için, sonradan yapılan niyetin sahih olduğunu kabul etmek gerekir. Üstelik Hz. Peygamber'in şek günü,²⁴⁸ gün doğduktan ve bilahare Ramazanın ilk günü olduğunu öğrendikten sonra, oruca niyet etmesi, günün çoğunu niyetli geçirmek şartıyla orucun tutulabileceğine delâlet etmektedir.²⁴⁹

Nafile oruçta da, Şafii'nin görüşünün aksine, niyet zevalden önce bulunmadığı takdirde, oruç sahih olmaz. Çünkü orucun rüknü olan imsak, ne vücûb (yani imsakin günün bir kısmında vâcib olması) ne de vücûd (günün bir kısmını imsakli geçirmek) bakımından parçalanamaz. Edânın tümünün kamil olarak var olması ise, zevalden sonra yapılacak niyetle sabit olmaz. Ancak Ramazan orucunda olduğu gibi, nafile oruçta da zevalden önce yapılan niyet, günün çoğunu kapsayacağından, hükmen kâmil niyetsayılacaktır. Dolayısıyla nafile oruçta, zevalden önce niyet etmek gerekmektedir. Kurban bayramı günündeki bayram namazı kılınıncaya kadar olan imsake gelince, bu

²⁴⁵ Buhârî, Savm, 21, 51; Müslim, Sıyâm, 170.

²⁴⁶ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 245.

²⁴⁷ Serahsî, *el-Uşûl*, I, 57-58.

²⁴⁸ “Şek günü” (يوم الشك), Ramazan orucunun ilk günü mü yoksa Şaban'ın son günü mü, olduğu belli olmayan bir gündür.

²⁴⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, III, 62.

bir oruç değildir. Ayrıca kurban bayramı namazından sonra kurbanlığın kesilmesi işlemi de, şehir halkı için geçerlidir. Çölde yaşayanlar içinse, tan ağardıktan sonra kurbanlarını kesmelerinde bir beis yoktur.²⁵⁰

d. Züfer'in Görüşü

Ramazanda, rüknü imsak olan farz oruç meşru olarak taayyün edince, orucun sıhhati için kişinin niyetinin bir anlamı yoktur. Bu konuda mukimle misafir arasında bir ayırım olmamalıdır. Dolayısıyla misafir, orucu ister nafîle veya farz niyetiyle, isterse hiç niyet etmeden tutsun, Ramazan orucunu edâ etmiş olur. Zira bu durum, elindeki mal nisaba ulaşıp zekâtla yükümlü olan kimsenin haline benzer. Nitekim zekâtla yükümlü olan kişinin, zekâta niyet etmediği halde, malını bir fakire hibe etmesi, nasıl ki zekât yerine geçiyorsa, Ramazan ayındaki oruç da böyledir.²⁵¹

Serahsî, Züfer'in (158/775) bu görüşünde yanıldığını ifade etmiştir. Nitekim Serahsî, faziletini kimsenin inkâr etmediği Ramazan orucunun edâsı, meşru olarak taayyün ettiğinde, normalde oruç tutmama ruhsatı bulunan yolcunun, oruç tutma istemiyle, niyetini (العزيمة) belirtmesi gerektiğini söylemiştir. Çünkü ona göre, niyetsiz oruç tutmak, boşuna yorulmak ve kendi lehine olan orucun faziletinden yoksun kalmaktan başka bir şey ifade etmez.²⁵² Serahsî, malum yerlere sarf edilen zekâtın ise oruç gibi olmadığını, yani zekâtın hibe olarak bir fakire verilmesinin zekât yerine geçeceğini, üstelik hibeye de mecazen sadaka (zekât) dendiğini belirtmiştir.²⁵³

3. Hem Geniş Zamanlı Hem de Dar Zamanlı Emre Benzeyen (Müşkil) Emir

Uslucüler, dar zamanlı emrin üçüncü kısmını oluşturan müşkil emre örnek olarak, ömürde bir kere edâsı farz olan hac ibadetini zikretmişlerdir. Rüknü, Arefe'de vakfetmek ve Beytullah'ı tavaf etmekten ibaret olan haccın edâsı, kendisi için tayin edilen vaktin, yani hac aylarının tümünü kapsamayışı yönünden namazın vaktine; senede sadece bir defa yapılabilmesi yönünden ise orucun vaktine benzer. Bu sebeple,

²⁵⁰ Serahsî, *el-Usûl*, I, 59.

²⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 59; Serahsî, *el-Usûl*, I, 55; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 234.

²⁵² Burada Serahsî'nin "niyeti belli etmenin gerekli olduğu" sözünden maksat, Ramazanda sabaktan akşama kadar vakti sadece imsakle geçirmenin bir anlamı olmadığını, ifade etmesi, olsa gerektir. Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 55.

²⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 59-60; Serahsî, *el-Usûl*, I, 55.

yani haccın edâ vakti bir taraftan namaz vaktine bir taraftan da oruç vaktine benzediği için, buna ‘her ikisine benzeyen (ذو شبيهين) emir’, dolayısıyla da ‘müşkil/karmaşık emir’, denmiştir. Haccın vakit bağlamında, ömürde bir kere yapılmasıyla edânın sahîh olması ve vaktin taayyün etmesiyle haccın derhal vâcip olması, şeklinde iki hükmü bulunmaktadır. Bunlardan ömürde bir kere hacca gitmekle, haccın edâsının yerine geleceği konusunda, İslâm hukukçuları arasında görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte; haccın, vaktin taayyün ettiği ilk senede mi yapılacağı, yoksa tehir edilmesinin de mümkün olup olmadığı konusunda ise, farklı görüşler ileri sürülmüştür.²⁵⁴

Hac ibadeti edâ edilirken, geniş zaman içerisinde mi yapılacağı, yoksa derhal mı yapılacağı konusu, daha önce zikredildiğinden, burada konunun işlendiği kısma işaret etmekle yetiniyoruz.²⁵⁵ Ancak Serahsî'nin hacla ilgili olarak üzerinde durduğu bazı detay/furu' konular bulunup, bunları ana hatlarıyla şu şekilde belirtmek mümkündür.

1) Bir kimse haccı edâ etme imkânı bulduğu halde, bu yükümlülüğünü yerine getirilmeden vefat etse, haccı kaçırmış (مفوت) olur. Öyle ki, başkasının kendi yerine haccetmesi hususunda vasiyet edilebilir. Çünkü ömürde bir kere farz olan hac ibadetinin vakti, insanın ölmesiyle sona ermekte ve edâ edilmediği için de, zimmette borç olarak kalmaktadır. Namazda ise, daha önce de belirtildiği üzere,²⁵⁶ aksi bir durum söz konusudur.

2) Farz olan haccın, nafîle niyetle edâ edilemeyeceğini söyleyen İmam Serahsî, bu konuda üç ayrı görüşün bulunduğunu belirtmiştir.²⁵⁷

a. İmam Muhammed'e göre, edâsı ömürde bir kere yapmakla tamamlanan hac ibadeti geniş zamanlı olduğundan, nafîle niyetiyle de olsa, -namaz vaktinde nafîle namazın kılınabilmesine kıyasla-, edâ edilmeye müsaittir.

b. Ebu Yûsuf'a göre ise, haccın zamanı taayyün ettikten sonra, nafîle hacca niyet etmek mümkün değildir. Nitekim malum rûkûnleri olan haccın edâsı, vakti daralmış olan namaz vaktine kıyas edilir. Ayrıca hacda nafîleye niyetle farza niyet, aynı zamanda (yani tek bir haccın yapılabildiği hac aylarının ortaya çıktığı zamanda)

²⁵⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I, 59-60.

²⁵⁵ Bkz. Tez metni, s. 46 (Emrin terahiye delâleti, konusu).

²⁵⁶ Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 51, 60; Tez metni, s. 51 (Sebebin vaktin sonunda olduğu görüşü).

²⁵⁷ Serahsî, *el-Usûl*, I, 60.

gerçekleştiğinden, nafîle niyet farz niyetin yerine geçmiş olur. Ancak Ramazan orucunda ise, nafîleye niyet edilse de, niyet geçersiz olup, farza dönüşür.²⁵⁸

c. İmam Şafii ise, hacda nafîleye niyet etmenin, anlaşılacak bir tarafının bulunmadığını, yani bunun bir tür sefihlik olduğunu (السفه) belirtmiştir. Çünkü hac ibadeti, zorluğa katlanılarak ve genelde uzun mesafe kat edilerek yapılan bir ibadettir. İşte bu zorluğa binaen de, ömürde sadece bir defa yapılması emredilmiştir. Dolayısıyla farzı edâ etmeden önce nafîleye niyetlenmek, sefihlikten başka bir şey olamaz. Sefihlik ise, kısıtlı (محجور عليه) olmayı gerektirir. Bu sebeple nafîle hacca niyet etmek, sefihin niyetinde olduğu gibi, geçersizdir (الغاء). Ancak nafîle niyetin ilgası, farz olan niyetin ilgası anlamına gelmez. Çünkü haccın edâsında -orucun tersine-²⁵⁹ sıfat (niyet), asıldan (ihrama girmek) ayrı bir şeydir. Zira hac, bir kimsenin ebeveyni yerine ihrama girmesinin cevazında olduğu gibi, niyet edilmeden de edâ edilebilir.²⁶⁰

Serahsî ise, Şafii'nin söz konusu görüşüne olan tepkisini şöyle dile getirmiştir: Emredilen bir fiili (الواجب عليه) yerine getirmek ibadet olduğundan -ki, hac da bir ibadettir- niyet edilmeden edâsı caiz olmaz. Haccın, farz niyeti terk edilerek nafîleye niyetlenmekte ise, asıl niyetin terk edilerek (yani farz olan hacca niyet edilmeyerek) farzın edâsını bırakmaya nispetle, mübalağa (ابلاغ) edildiği söylenebilir.²⁶¹ Ayrıca Şafii'nin nafîleye niyet etmeyi reşit olmamakla eşdeğer tutması, bu ibadetin edâsına aykırı bir durumdur.²⁶² Yine Şafii'ye göre hacda rükün olan ihram, Hanefiler'e göre edâ şartı olup, bu ya namaz için şart olan abdeste kıyas edilir ki, böylece hac vakti gelmeden önce ihrama girme imkanı doğar; ya da ihtiyaç olduğundan dolayı,

²⁵⁸ Serahsî, *el-Usûl*, I, 60.

²⁵⁹ Oruçta ise, İmam Şafii'ye göre, sıfatla (niyet) asıl (imsak) bileşik şeylerdir. Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 55-56, 61.

²⁶⁰ Serahsî, *el-Usûl*, I, 61.

²⁶¹ Biraz zorlama olarak görünen Serahsî'nin bu görüşüyle ilgili, *Usûlü's-Serahsî*'nin Osmanlı nüshasının hamisinde, söz konusu farz olan hacda nafîleye niyetlenmeye kıyasla, Yûsuf sûresinde (12/31) geçen, Mısır azizinin karısının (Zeliha), dedikodu yapan kadınlara, Hz. Yûsuf'un nasıl birisi olduğunu göstermek için çağırdığı, şu örnek zikredilmiştir: “Kadınlar onu (Yûsuf'u) görünce, onun büyüklüğünü anladılar. (Şaşkınlıklarından) ellerini kestiler ve dediler ki: **Hâşâ Rabbimiz! Bu bir beşer değil... Bu ancak üstün bir melektir!**” Burada Hz. Yûsuf'un “melek” olarak nitelenmiş olması bir mübalağadır. Aynı şekilde farz olan hac edâ edilmemişken, nafîleye niyet etmek de mübalağa yapmaktır. Bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 61. (dipnot).

²⁶² Çünkü reşit olmayan kimse farz ibadete niyet edemez.

kolaylaştırma amacıyla istihsânen hac zamanından önce edası uygun görülmüştür. Dolayısıyla nafilî niyet hükmen mevcut olan farz niyetine dönüşür.

3). Serahsî'nin sözünü ettiği hacca ilgili meselelerden birisi de, hacda niyetin şart olduğu varsayımıyla beraber, mutlak niyetle edâ edilebileceğidir. Nitekim hac zamanı gelip, nafilî ve farz olan hacca niyet etme imkânı ortaya çıkınca, edânın sahih olabilmesi için niyetin farz olarak belirlenmesi kaçınılmazdır. Ancak burada mutlak olarak yapılan niyetin farz olarak belirlenmesi, halin delâletiyle sabit olup, o da insanın, normalde çok meşakkatli bir fiile talip olmayışında zuhur etmektedir. İşte bu değerlendirme sonucunda, hâlin karine olmasına binaen, mutlak niyetle, farz olan hacca niyet edilmiş olacaktır. Nitekim bir belde yaşayan insanların mutlak olarak zikrettikleri bir paranın, o belde geçerli olan para anlamına gelmesi, konuya örnek olarak verilebilir.²⁶³

IV. EMİR İLE VÂCİP OLAN FİİLİN İFA YÖNÜNDEN KISIMLARI

Emir sigasıyla vâcîp olan bir fiilin, yerine getirilmesi konusu, usul kitaplarında genel olarak edâ, kazâ ve îade şeklinde üçlü taksime tabi tutulurken,²⁶⁴ Serahsî bunu, edâ ve kazâ şeklinde iki kısımda ele almıştır. Abdülazîz el-Buhârî, Pezdevî'nin de aynı şekilde îade'yi zikretmeyip, konuyu edâ ve kazâ olmak üzere iki kısımda ele almış olmasını, îade'nin tek başına bir hüküm ifade etmemesi, ya edâ ya da kazâ konusuna dâhil olmasıyla açıklamıştır.²⁶⁵ Ayrıca Şafii usulcülere göre, edâ konusu, belli bir zaman içinde yapılması gereken ibadetlere has bir kavram olup, sadece Allâh hakkı olan fiillerde söz konusu olurken, Hanefî usulcülere göre ise, gerek Allâh hakkı olan namaz ve oruç gibi belli bir zaman diliminde yerine getirilmesi gereken (muvakkat) ibadetlerde, gerek zekât, kefâret gibi ifâsı belli bir vakte bağlı olmayan (gayri

²⁶³ Serahsî, *el-Usûl*, I, 61.

²⁶⁴ Mesela bkz. el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 135-136; ed-Devâlibî, Muhammed Maruf, *el-Medhal ilâ ilmi'l-usûli'l-fıkıh*, s.185-186, V. Baskı, Beyrut, 1965; Karaman, *a.g.e.*, s. 152; Bardakoğlu, "İade", *DİA*, İstanbul, XIX, 227-228.

²⁶⁵ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 136.

muvakkat/mutlak)²⁶⁶ ibadetlerde, ve gerekse kul hakkı olan ve hukuki sonuç doğuran muamelat (borçlanma gibi) konularında söz konusu edilmiştir.²⁶⁷

A. Edâ

İmam Serahsî, sözlükte “bir şeyi yerine ulaştırma, bir borcu ödeme ve bir görevi îfa etme” anlamlarına gelen edâ kelimesini,²⁶⁸ fıkıh usûlüne ait bir terim olarak, “Emir sebebiyle²⁶⁹ vâcibin (vâcip olan şeyin) aynını, hak sahibine teslim etmektir” şeklinde tarif etmiştir.²⁷⁰ Tarifte geçen, “vâcibin aynını teslim etmek” ifadesi, anlam itibariyle edânın, me’mûrun bihin yapılmasını şiddetle gerekli kılmasından dolayı kullanılmıştır. Zira Cenâb-ı Hak, “Allâh size, mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi emreder”²⁷¹ buyurmuştur. Keza Hz. Peygamber de, “Emaneti size güvenerek bırakan kimseye, geri verin; ama size ihanet eden kimseye, ihanet etmeyin” buyurmuştur.²⁷² Edânın bazen mecaz olarak kazâ anlamında da kullanıldığını ifade eden Serahsî,²⁷³ edânın, dinen veya hukuken istenilen şart ve vasıfları taşıyıp taşıyamaması açısından kâmil, kâsır ve kazâyâ benzeyen edâ şeklinde üç kısmı olduğunu belirtmiştir.

1. Kâmil Edâ

Emredilen şeyin (Me’mûrun bih), dinen emredildiği sıfat üzere yerine getirilmesine, kâmil edâ veya edâ-i mahz denir.²⁷⁴ Sözelimi, Allâh hakkı olan farz namazları cemaatle edâ etmek,²⁷⁵ namazda tadili erkâna riâyet etmek ve Kâbe’yi tavaf

²⁶⁶ Serahsî de edâ ile ilgili olarak benzer şekilde muvakkat-gayri muvakkat ayırımı yapmakla beraber, gayri muvakkat edânın ömürde bir kere yapmakla yerine gelen (msl. hac) bir edâ türü olduğunu bildirmiştir. Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 65.

²⁶⁷ Bardakoğlu, “Edâ”, *DİA*, X, 389; Yaşaroğlu, Kâmil, “Kazâ”, *DİA*, Ankara, 2002, XXV, 111.

²⁶⁸ en-Nisâ 4/58.

²⁶⁹ Bardakoğlu, “Edâ”, X, 389.

²⁷⁰ Tarifteki “sebeb” kelimesiyle ilgili açıklama için bkz. el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 134; İbn Melek, *a.g.e.*, s. 34.

²⁷¹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 62. (Tarifin Arapçası şöyledir: (الأداء تسليم عين الواجب بسبب الأمر الي مستحقه). Konuyla ilgili geniş bilgi ve farklı tarifler için bkz. el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 134-135; İbn Melek, *a.g.e.*, 34; B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 73; Bilmen, *a.g.e.*, I, 32; Bardakoğlu, “Edâ”, X, 389.

²⁷² en-Nisâ 4/58.

²⁷³ İbn Hanbel, III, 414.

²⁷⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I, 62.

²⁷⁵ Serahsî, *el-Usûl*, I, 65; Pezdevî, *a.g.e.*, I, 148.

²⁷⁶ Bu şekilde namaz kılan kimseye İslam Hukukunda “Müdrük” denir. Bkz. Kaya, İsmail, “Müdrük”, *ŞİA*, IV, 327.

ederken abdestli olmak böyledir.²⁷⁶ Çünkü bu minval üzere yapılan edânın ne sıfatında ne de şartında eksiklik bulunmamaktadır.

Serahsî, kul hakkı kapsamına giren muamelât çerçevesinde, gasp eden kişinin (الغاصب) gasp edilen malın (المغصوب) aynını eksiksiz olarak geri vermesini, kâmil edaya örnek vermiştir. Bu konu bağlamında, şöyle bir fûrû‘ mesele zikredilmektedir: Gâsıp, gasp edilen malı, kendi malı olduğunu bilmediği halde, satarak veya hibe ederek sahibine (المغصوب منه) teslim etse, zimmetindeki borcunu edâ etmiş olmaktadır. Aynı şekilde gasp edilen malı, mal sahibine (mağsûbun minh), mal yiyecek türünden ise bunu yedirmek, giyecek türünden ise giydirmek de böyledir. Çünkü bu örnekte mal sahibi, gasp edilen malını bizzat kendisi tüketmiştir (تلف). Ayrıca edânın hükmü, zimmette borç olan şeyi uhdeden düşürmektir. İşte bundan dolayı, yukarıdaki örnekte edâ aynıyla yerine getirilmiştir. Dolayısıyla mal sahibinin (mağsubun minh), gasp edilen malı yeniden isteme veya tazmin ettirme hakkı kalmamaktadır.²⁷⁷

Mezkûr konuda İmam Şafii'nin iki görüşü bulunmaktadır. Bunlardan birisine göre, mağsûbun minhe malını satmak, yedirmek, giydirmek veya hibe etmekle, edâ gerçekleşmiş olmaz. Çünkü burada, meşru biçimde teslim edilmesi gereken bir mal, mal sahibi tarafından bilinmeden teslim edildiği için bir aldanma (الغور) söz konusudur. Mal sahibinin aldanma yoluyla kendi malını kullanmış olması, edânın yerine geldiğini göstermez. Sonuç olarak bu örnekte aldanma söz konusu olduğundan, gâsıbın gasp ettiği malı tazmin etmesi gerekir.²⁷⁸

Serahsî, Şafii'nin bu görüşüne şu şekilde itiraz etmiştir: Konu yiyeceklerle ilgili örnekten yola çıkılarak ifade edilecek olursa, gâsıbın gasp ettiği yiyeceği kendi malıymış gibi gösterip mağsûbun minh'i aldatması başka, mağsûbun minh'in önüne açık bir şekilde yiyeceği koyup vâcibi edâ etmesi başka şeydir. Yani aldanma olmuştur, ama mağsûbun minh malına da kavuşmuştur. Dolayısıyla edâ, aynı ile yerine gelmiştir.²⁷⁹

²⁷⁶ Serahsî, *el-Usûl*, I, 65; B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 74.

²⁷⁷ Serahsî, *el-Usûl*, I, 69-70; B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, 74.

²⁷⁸ Serahsî, *el-Usûl*, I, 70.

²⁷⁹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 70.

2. Kâsır Edâ

Kâsır edâ, emredilen fiilin edâsı sırasında edanın sıfatında bulunan bir eksiklik sebebiyle söz konusu olmaktadır. Nitekim cemaatle kılınması gereken farz namaz, tek olarak edâ edildiğinde, namazın sıfatında ortaya çıkan eksiklik, edânın kâsır/eksik olmasına neden olmaktadır. Tek olarak kılınan namazın sıfatındaki söz konusu eksiklikten dolayı, gece namazlarında sesli (cehrî) okuma zorunluluğu (azimet) bulunmamaktadır. Bunun gibi, başından sonuna kadar cemaatle kılınan namaz kâmil edâ olurken, imama son oturuşta uyularak kılınan namaz da kâsır edâ olmaktadır.²⁸⁰ Çünkü söz konusu namaz, vakti içerisinde edâ edilmiş olmakla birlikte, tek olarak kılınmış hükmündedir. Son oturuşa yetişerek imamla kılınan kısım ise, cemaatle kılınmış sayılmaz. Yine tek başına kılınan namazda, yanılma olduğu zaman sehiv secdesi gerekir. İmamla kılınan namazda ise, yanılmadan dolayı sehiv secdesi gerekmez.²⁸¹

Kâsır edâyâ muamelâtan getirilen örnek, gaspedilen malın (mağsûb), gâsıbın elindeyken işlediği bir cinayetle zimmeti meşgul olduğu halde geri verilmesidir. Sözgelimi gasp edilen bir kölenin, gâsıbın elindeyken işlediği bir cinayetle birlikte sahibine (mâlik) geri verilmesi gibi. Böyle bir durumda gaspedilen köle tam değil de, işlediği cinayetten dolayı eksik (kâsır) olarak kısas hakkı sahibine (veliyü'l-cinaye) geri verilir ya da satılırsa, kölenin sahibi gasıba kölenin değerini tazmin ettirebilir. Ancak gâsıbın geri verdiği köle, kısas hakkı sahibine teslim edilmeden önce sahibinin elinde ölse, gâsıp berat eder. Çünkü burada edânın aslı gerçekleşmiştir, yani gâsıp, köleyi cinayet işlemiş olduğu halde bile olsa, mâlikine geri vermiştir. Sonuçta gâsıbın mâlike, köleyi teslim etmesi edâ olmakla beraber, kölenin gasp edildiği vasıf üzere (cinayet işlememiş olarak) geri verilmemiş olması ise, bu edanın kâsır/eksik olmasına neden olmuştur.²⁸²

²⁸⁰ Fakihler böyle kimse için “mesbûk” tabirini kullanmışlardır. Bkz. ŞİA, “Mesbûk”, IV, 146-147.

²⁸¹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 65.

²⁸² Serahsî, *el-Usûl*, I, 70; B. Haydar Efendi, a.g.e., 75.

3. Kazâ Hükümünde Olan Edâ

Bir edâda hem kazâyâ hem de edâyâ benzeyen yönler bulunuyorsa, bu edâ hükmen kaza olarak kabul edilmiştir. Nitekim namazın başında imama uyan, fakat sonradan uyku halî vb. nedenlerden dolayı abdestin bozulması sebebiyle cemaatten ayrılan ve abdestini yenileyip kaldığı yerden tek başına devam eden kimsenin (lâhık) durumu, kazâyâ benzeyen edâyâ örnek olarak gösterilmiştir. Burada edâyâ benzeyen taraf, namazın vakti içinde kılınmış olması, kazâyâ benzeyen taraf ise imamla başladığı halde gerisinin tek olarak tamamlanmış olmasıdır. Bu şekilde namaz kılan kimse, yanıldığında sehiv secdesi yapmaz ve ayrıca kıraatte bulunmaz. Ancak imamla kılamadığı rekâtların rükû ve secdesini yapar. Bunun nedeni ise, lâhıkın hükmen baştan sona imamla namaz kılması kabul edilmesidir. Çünkü burada namazın imamsız kılınan kısmı, yani kazâsı, edânın vâcip olduğu sıfat üzere kılındığından, baştan sona kadar, hükmen de olsa imamla kılınmış kabul edilmektedir.²⁸³

İmam Serahsî, kazâyâ benzeyen edâ ile ilgili olarak, kul hakkını ilgilendiren muamelât konusunda ise, evlilik için kadına verilen mehri örnek vermiştir. Buna göre, kocanın evlilik sırasında, daha sonra satın alıp vermek üzere, başkasının elinde bulunan bir köleyi mehir olarak vadetmesi böyledir. Mehir olarak vadedilen kölenin başkasının elinde bulunması durumu, ne mehrin sıhhatine ve kocanın kadınla evlenmesine engel olur; ne de kadının daha sonra mehir olarak teslim edilecek köleyi reddedebilmesine imkân verir. Üstelik kocanın, kadına mehir olarak vadedtiği köleyi bir engel sebebiyle teslim edememesi durumunda, yerine kıymetini ödeme imkânı bile vardır. Dolayısıyla, nasıl ki, borcu olan bir kimse, alacaklısına borcunu ödediği zaman alacaklının bunu geri çevirmesi mümkün değilse,²⁸⁴ kadının da evlendikten sonra mehir olarak vadedilen köleyi geri çevirmesi mümkün değildir. Özetle, burada kocanın kadına köleyi mehir olarak teslim etmesi edâ, mehrin evlilik akdi sırasında başkasının elinde bulunması ise hükmen kazâ olmaktadır.²⁸⁵

²⁸³ Serahsî, *el-Usûl*, I, 65-66.

²⁸⁴ Bkz. B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 76.

²⁸⁵ Serahsî, *el-Usûl*, I, 71-72; B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 75-76.

B. Kazâ

Serahsî, bir şeyi sona erdirmek, borcu ödemek, hükmetmek, takdir etmek ve takdir edileni uygulamak gibi anlamlara gelen kazâ kelimesini,²⁸⁶ fıkıh ilmine ait bir terim olarak “emredilen fiilin (vâcibin) me’mûr tarafından mislinin yerine getirilmesi suretiyle (zimmetten) düşmesidir” şeklinde tarif etmiştir.²⁸⁷ Bu tarifi izah etmek için, gasbedilen bir malın, helak edilmesinden sonra, mislinin sahibine verilmesi örneği zikredilmiştir. Serahsî kazânın önemine binaen, Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu ifade etmiştir: “Sizin en hayırlınız, kazâyı (borcu) en iyi yerine getireninizdir”.²⁸⁸ “Allâh alış-verişi, kazâyı (borcu ödemeyi) ve iktizâyı (alacağı talep etmeyi) kolaylaştıran kimseye rahmet etsin”.²⁸⁹

Anlam itibariyle kazâ teriminde me’mûrdan kaynaklanan bir eksikliğe işaret vardır. Bu eksiklik, edâ edilememiş olan me’mûrun bih’in yerine, aynını değil de, mislini ikâme etmek hususunda kendisini göstermektedir. Edâ kelimesi mecazen ‘kaza’ anlamında kullanılabildiği gibi, kazâ kelimesi de bazen mecaz olarak ‘eda’ anlamında kullanılabilir. Nitekim kazâ kelimesi, “فاذا قضيتم مناسككم : Hac ibadetlerinizi bitirince...”²⁹⁰ ve “فاذا قضيت الصلاة : Namaz tamamlanınca...”²⁹¹ ayetlerinde mecazen ‘eda’ anlamında kullanılmıştır. Yine edânın kısımlarında olduğu gibi, kazâ da ‘misli ma’kul kazâ’, ‘misli gayri ma’kul kazâ’ ve ‘edâya benzeyen kazâ’ olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Ancak Serahsî kazâ konusunu *el-Usûl*’ünde, bu şekilde üç kısımda ele almasına rağmen, kazânın iki kısım olduğunu ifade etmiştir. Bunun nedeni Abdülaziz el-Buhârî’nin de belirttiği üzere, halis kazânın iki kısım olmasıdır. Yani kazâ ile ilgili konuların tümü ya misli ma’kul kazâyı ya da misli gayri ma’kul kazâyı dahil olmaktadır. Dolayısıyla bu ikili taksim, ‘Kazâ konusu genel olarak misli ma’kul kazâ ve misli gayri ma’kul kazâ olmak üzere iki kısma ayrılmakla beraber, edâya benzeyen

²⁸⁶ Bkz. Bilmen, *a.g.e.*, I, 32; Yaşaroğlu, “Kazâ”, XXV, 110.

²⁸⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 62; Kazânın diğer tarifler için bkz. Pezdevî, *a.g.e.*, I, 134; Bilmen, *a.g.e.*, I, 32; Yaşaroğlu, “Kazâ”, XXV, 111.

²⁸⁸ Müslim, *Müsâkât*, 120, 122; İbn Mâce, *Sadakât*, 16.

²⁸⁹ Nureddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecmaü’z-Zevâid ve Menbeu’l-Fevâid*, IX, 18, (I-X), II. Baskı, Dârul-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 1982.

²⁹⁰ el-Bakara 2/200.

²⁹¹ el-Cuma‘ 62/10.

kazâ gibi diğer fûru‘ kısımlarına da şamildir’ anlamına gelmektedir.²⁹² Ancak, Büyük Haydar Efendi de kazâ konusunun bu şekilde iki kısma ayrıldığını belirtmekle beraber, halis kazânın ‘mahz-ı kazâ, yani asla edâya benzemeyen kazâ ve edâya benzeyen kazâ’ olmak üzere iki kısma ayrıldığını ifade etmiştir.²⁹³

1. Misl-i Ma‘kul Kazâ

Kazâsı gereken vâcibin aslı ile misli arasındaki benzerliğin (المماثلة), mak‘ul, akılla anlaşılabilir nitelikte olduğu kaza türüne ‘misl-i ma‘kûl kazâ’ adı verilmektedir. Bu konuda, vaktinde edâ edilmemiş olan namaz ve orucun kazâsıyla, gasbedilen bir malın misli ile tazmin edilmesi meselesi örnek verilmiştir. Misl-i ma‘kul kazâ, kendi içerisinde ayrıca kâmil kazâ ve kâsır kazâ olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Ancak konunun pratik meselelerdeki izdüşümlerine geçmeden önce, yeri gelmişken, İslâm hukukçularının arasında ihtilaf konusu olan, misl-i ma‘kul kazânın vâcib oluşunun dayanağı, yani kazânın, edâyı vâcib kılan sebeple mi, yoksa edâyı vâcib kılan sebebin dışında bir başka delille mi vacip olduğu konusunda söz konusu olan ihtilafı izah etmekte yarar vardır.

- Irak’lı Hanefî hukukçularla, Şafii ve Mutezilî hukukçuların geneline göre,²⁹⁴ kazâyı vâcib kılan delil, edâyı vâcib kılan delilden farklıdır. Çünkü burada, bir ibadetin edâsı söz konusu olduğundan, ibadet alanına re‘yin sokulması doğru değildir. Nitekim, mukayyet emrin ibadet anlamının gerçekleşebilmesi için, ibadetin ait olduğu vakit içerisinde edâ edilmesi gerekmektedir. Ayrıca ibadetin gerçekleşmesi de, emre boyun eğmekle mümkün olmaktadır. Bu nedenle, vakte bağlı emrin vakti içinde edâ edilmesiyle gerçekleşen ibadet anlamının, vakit çıktıktan sonra tasavvur edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla ifası vâcib olan kazânın, edâyı vâcib kılan sebebin dışındaki, yeni bir delille sabit olması gerekmektedir. Kazâyı vâcib kılan yeni delil ise, orucun kazâsı bağlamında nâzil olan, “(tutamadığı günler sayısınca) diğer günlerde kazâ

²⁹² Bkz. el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 149.

²⁹³ Bkz. B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 76.

²⁹⁴ Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 62; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 139.

etsin”²⁹⁵ ayetiyle, Hz. Peygamber’den rivayet edilen, “Kim namazı uyuyarak veya unutarak kılamazsa, hatırladığı zaman kılınsın (yani kazâ etsin)” hadisidir.²⁹⁶

Yine sözü edilen görüşün taraftarları, kazânın yeni bir delille vâcip olduğu hususunda şöyle demişlerdir: Me’ûrun bih’in edâsı, me’ûr tarafından yapılan fiil ile gerçekleşir. Binaenaleyh me’ûrun, belirli bir vakit içerisinde yaptığı fiille, o vaktin dışında yaptığı fiil bir olamaz. Dolayısıyla belli bir zamanda edâ edilmesi gereken bir emrin, başka bir vakitte edâ edilen bir fiili de (yani kazâyı da) kapsadığı söylenemez. Ayrıca bir şeyin yapılmasının vakte bağlanmış olması, o vaktin faziletini ortaya koymak (اظهار فضيلة الوقت) içindir. Dolayısıyla zamanında edâ edilmeyen bir vâcibin, ayrıca yeni (başka) bir delil olmadıkça, ne telafisi ne de kazâsı mümkün değildir.²⁹⁷

- Başta Serahsî olmak üzere, Debûsî (430/1039) ve Pezdevî (482/1089) gibi Hanefî usûlcülerle, Şafii ve Hanbelî fakihlerin bir kısmı ve ashab-ı hadisın geneline göre, kazâ yeni bir delille değil, edâyı vâcip kılan sebeple, yani önceki emirle vâcip olur.²⁹⁸ Kazânın önceki emirle vâcip olacağını söyleyen Serahsî ve diğer usûlcülerin dayanağı ise kıyastır.²⁹⁹ Şöyle ki, yukarıda zikredilen ayet ve hadiste geçtiği üzere, oruç ve namazın kazâ edilmesi nassa dayanmaktadır. Bu nasslardaki anlam, akıl ile anlaşılabilir (معقول المعني) niteliktedir. Dolayısıyla, dinen belirli bir vakte bağlı olarak emredilen bir fiilin, vakit çıktıktan sonra da yapılabilmesi mümkündür. Belirli bir zamanda edâ edilmesi gereken bir vâcip, vaktin çıkmasıyla zimmetten sakıt olmaz. Aksine (acziyetten dolayı) zamanında edâ edilemeyip de kaçırılmış olan bir ibadetin telafisi için, zimmette borç olarak kalan vâcip, muayyen hale gelir. İbadetlerde (kulluk) aslolan, vaktin çıkmasıyla ibadetin (kulluk anlamında) kaçmamasıdır (tefvîtin olmamasıdır). Çünkü kul, vakit çıktıktan sonra da hakikaten ve hükmen meşru olarak, o ibadeti, misli ile ifa edebilmektedir. Hal böyle olunca, hakkında açıkça nass bulunan bir hükmü, (kıyas metoduyla) fer’î meselelere uygulamak mümkün olur. Bu konunun pratik

²⁹⁵ el-Bakara 2/185.

²⁹⁶ Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Salât, 11, (I-V), İstanbul, 1981. Ayrıca bkz. Buhârî, *Mevâkîtu’s-Salât*, 37; Müslim, *Mesâcid*, 309. Ancak *Usûlü’s-Serahsî*’nin Osmanlı nüshasının hamisinde, sözü edilen hadisın kazâ edilecek namazın vakti için değil de, unutarak veya uyuyarak kaçırılan namazın vakti için olduğu ifade edilmiştir. Serahsî, *el-Usûl*, I, 63. (dipnot). Ayrıca bkz. el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 140.

²⁹⁷ Serahsî, *el-Usûl*, I, 63.

²⁹⁸ Serahsî, *el-Usûl*, I, 63; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 139.

²⁹⁹ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 140.

yansıması, kendisini, zamanı tayin edilmiş nezirle vâcip hale gelen namaz, oruç ve itikaf'ın kazâsında gösterir.³⁰⁰ Fukahanın geneline göre, bu tür adakların kıyasa göre kazâ edilmesi gerekir. Birinci gruba göre ise, bu konuda özel bir nass olmadığından, kazâ edilmesi gerekmez.³⁰¹

Kazânın önceki emirle vâcip olduğu görüşünde olan Serahsî, bu görüşün mezhebin furûa dair genel kurallarına da uygun olduğunu ifade etmiştir. Nitekim gece namazlarının kazâsı gündüz cemaatle kılındığı zaman, imamın sesli (cehrî) okuması; gündüz namazların kazâsı da gece kılındığı zaman imamın gizli okuması buna delâlet etmektedir. Yine yolculukta kazâyâ kalan dört rekatlı namazın, hizada iki rekât olarak kılınması da böyledir.

Emirle sabit olan bir edânın, bağlı olduğu vakit içerisinde yerine getirilmesinin gerekli olmasında, vaktin bizzat kendisi amaç olmamaktadır. Çünkü ibadetten maksat, nefsanî arzulara muhalefet etmek, Allâh'ı yüceltmek ve O'na senada bulunmaktır. Dolayısıyla, vaktin değişmesiyle ibadetin amacı değişmiş olmaz. Aksine zamanında yerine getirilmesi gereken edâ, zimmette borç olarak kalır ve kaçırılmış olduğu miktarıyla, yani misliyle edâ edilir.³⁰²

a. Kâmil Misl-i Ma'kul Kazâ

Daha önce de belirtildiği üzere Hanefiler, edâ konusu gibi kazâ konusuna da geniş bir perspektiften bakarak, konuyu, hem Allâh hakkı olan ibadet konuları hem de kul hakkını ilgilendiren muamelat konuları çerçevesinde ele almışlardır.³⁰³ Yukarıdaki, namaz ve orucun kazâsıyla ilgili nasslarda da belirtildiği üzere, zamanında edâ edilemeyen bir ibadetin kazâ edilmesi gerekmektedir. Örneğin muayyen bir vakitte edâsı emrolunan namazın veya orucun, o vakitte edâ edilememesi, sonraki bir vakitte zimmetteki borç miktarınca misliyle kazâ edilmesini gerekli kılmaktadır. İşte bu şekilde, sonraki bir vakitte cemaatle kazâ edilen bir namaz³⁰⁴ ve tutulan oruç, misli ile ma'kul kazâ, hatta kâmil kazâ olmaktadır. Çünkü zamanında edâ edilememiş olan

³⁰⁰ Serahsî, *el-Usûl*, I, 63; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 141.

³⁰¹ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 141.

³⁰² Serahsî, *el-Usûl*, I, 64; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 140.

³⁰³ Bkz. Tez metni, s. 62 (Emir ile Vacip Olan Fiilin İfa Yönünden Kısımları).

³⁰⁴ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 167.

namaz ve oruç ile sonradan kazâ edilen namaz ve oruç arasında, hem mana (معنى) hem de şekil (صورة) bakımından benzerlik vardır.

Kâmil misl-i ma'kul kazânın muamelattan örneği ise, gasp edilen bir malın sûreten ve manen misliyle tazmin edilmesidir ki, keyfî ve veznî mallarda bu örnek açık bir şekilde görülebilmektedir.³⁰⁵ Nitekim bir kimse, başkasına ait bir kilo buğdayı gasp ettikten sonra tüketse, onun mislini vermek zorundadır. İşte bu bir kazâdır. Çünkü teslim edilen şey, gasp edilenin aynısı değil, mislidir ve bu misil, 'misl-i ma'kul'dur. Zira gasp ve istihlak edilen bir kilo buğdayla karşılığında teslim edilen bir kilo buğday arasındaki benzerlik akılla idrak edebilir niteliktedir. Ayrıca bu teslim, kâmil misl-i ma'kul ile teslimdir. Çünkü gasp edilen mala bedel olarak teslim edilen bir kilo buğday, gasp edilen buğdayın hem sûreten hem de manen mislidir.³⁰⁶

b. Kâsır Misl-i Ma'kul Kazâ

Kâsır misl-i ma'kul kazâ usûlde, kâmil misl-i ma'kul'un halefî olarak görülmüştür. Yani gasp edilen malın misliyle değil de kıymetiyle ödenmesi, bir başka deyimle mislinin yerine kıymetinin ikame edilmesidir.

Bu konuda Allâh hakkı olan ibadetlerle ilgili olarak, kâsır edâ'da olduğu gibi, kazâyâ kalmış namazın imamsız tek olarak kazâ edilmesi örnek verilmiştir. Burada misl-i ma'kul kazânın kâsır oluşu, namazın sıfatındaki eksiklikten dolayı, yani namazın cemaatle değil de tek olarak kılınmasıdır. Ancak, Abdülaziz Buhârî'ye göre, Allâh hakkı olan ibadetlerde kâsır kazâ söz konusu değildir. Çünkü kazâ namazlarının cemaatle kılınması şart değildir.³⁰⁷

Serahsî'nin kâsır misl-i ma'kul kazâyâ muamelattan verdiği örnek, gasp edilmiş olan buğdayın aynı türünün piyasadan kalkması sebebiyle, gâsıbın mal sahibine (mağsubun minh) buğdayın değerini vermesidir. Çünkü bu örnekte gasp edilen buğdayla yerine ikâme edilen değer arasında aklen idrak edilebilen manevî bir benzerlik bulunmakla birlikte, bu iki buğday türü arasında şeklî (sûrî) benzerlik bulunmamaktadır. Dolayısıyla buğdayın yerine verilen değerde/parada sûreten benzerlik bulunmadığı için,

³⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 50; Serahsî, *el-Usûl*, I, 72.

³⁰⁶ B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 76-77.

³⁰⁷ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 167. Ayrıca bkz. B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 77-78.

kâsır misl-i ma'kul kazâ söz konusu olmaktadır. Ancak böyle bir durumda, gâsıbın kâmil misl-i ma'kul kazâ ile gasp ettiği malı teslimi mümkün iken, yani örneğimize dönerek, piyasada buğday varken, kâsır misl-i ma'kul kazâyâ gitmesi, yani buğdayın değerini ödemeye kalkışması doğru değildir. Böyle bir durumda mal sahibinin (mağsubun minh) ödenecek değeri kabul etmeme ve buğdayı misli ile tazmin ettirme hakkı vardır.³⁰⁸

Kâsır misl-i ma'kul kazâyâ konu olan malın piyasadaki kalkması ve dolayısıyla gasp edilen malın mislinin bulunamaması sebebiyle malın değerinin ödenmesi konusunda gâsıpla mağsûbun minh'in mahkemelik olması durumu, Hanefî mezhebi imamları arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.³⁰⁹ Şöyle ki;

1. İmam Muhammed'e göre, misli piyasadaki kalkmış gasp edilen bir malın ödenmesi gereken değeri, söz konusu malın mislinin piyasada bulunduğu en son zamana göre tespit edilir. Çünkü malın misliyle değil kıymetiyle teslim edilmesi gereği, gasp edilen malın o anda piyasada bulunmaması zaruretine binaen gerçekleşmiştir.

2. Ebu Hanife ise, gasp edilen malın piyasada bulunmamasıyla değerinin ödenmesinin gerekli hale gelmesinin, ancak mahkeme/husûmet sırasında, yani mağsûb minh'in talebi ve kâdının malın kıymetinin ödenmesine hükmetmesi sırasında söz konusu olacağını ifade etmiştir. Çünkü, normalde olması gereken, gasp edilen malın zimmette misliyle hükmen kâim olması, daha sonra malın mislinin piyasaya çıkabileceği varsayımından hareketle ödemenin sûreten de misliyle yapılabileceği ihtimalinin ve mal sahibinin de malın benzerinin piyasaya çıkmasına kadar beklemesi ile, gasp edilen malın mislinin ödenmesidir.

3. Ebu Yûsuf ise, şöyle demiştir: Malın piyasadaki kalkması tefvîti gerektirir; yani gasp edilen malın misliyle tazmin edilebilme ihtimalini ortadan kaldırır. Çünkü gasp edilen malda aslolan, aynının geri verilmesidir. Gasp edilen mal telef olmuşsa misli verilir, misli de yoksa yerine kıymeti geçer. Kıymetin belirlenmesinde ise, malın gasp edildiği zamandaki piyasa değeri esas alınır. Dolayısıyla burada, gasp edilen malın

³⁰⁸ Serahsî, *el-Uşûl*, I, 72; B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 77-78.

³⁰⁹ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 50 vd.; Serahsî, *el-Uşûl*, I, 72-73; el-Kâsânî, Alâuddîn Ebu Bekr b. Mes'ud, *Bedâiu's-sanâi' fi Tertîbi's-şerâi'*, VII, 151, II. Baskı, Beyrut, 1974; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 170-171.

kıymetiyle ödenmesi, kâsır misl-i ma'kul kazâ olmaktadır. Çünkü gasp edilen mal ile ödenen kıymet arasında sûreten benzerlik bulunmamaktadır. Öyle ki, gasp edilen malın ne mislen ne de sûreten benzerinin bulunmaması durumunda, gâsıbın tazmin yükümlülüğü de düşer ve yalnızca uhrevî sorumluluğu kalır (günahkar olur). Sözgelimi, gasp edilen, başkasına ait bir hanımın veya çocuğun, gâsıbın elindeyken, onun herhangi bir kusuru olmaksızın ölmeleri durumunda, gâsıp herhangi bir şekilde tazminle yükümlü olmaz. Çünkü söz konusu hanımın veya çocuğun ne mislen ne de sûreten benzeri yoktur.

Serahsî daha sonra, gasp edilen bir şeyin ne sûreten ne de manen mislinin bulunmamasının tazmini ortadan kaldıracağı hükmünü şu şekilde temellendirmeye çalışmıştır: Menfaatler, sırf düşmanlık gerekçesine dayanılarak, malla tazmin ettirilemezler. Zira düşmanlıktan (intikam duygusundan) kaynaklanan tazminlerin karşılığı, nassla belirlenmiştir. Öte yandan gasp edilen şeyle menfaat arasında ne sûreten ne de manen bir benzerlik yoktur. Kazâda ise, ya kâmil ya da kâsır bir “misliyetin” bulunması şarttır.³¹⁰ Bu nedenle, misli bulunmayan telef olmuş bir şey, sırf düşmanlıktan dolayı bir menfaatle tazmin edilmez. Aynı şekilde menfaatin, menfaat karşılığında tazmin edilmesi de doğru değildir.³¹¹ Bu değerlendirmeler de ortaya koymaktadır ki, gasp edilen çocuğun veya hanımın gâsıbın elinde telef olması, tazmini gerektirmez. Çünkü gâsıba verilecek ceza, manen ve sureten misil olmadığı için ortaya çıkan zararı karşılamaz. Bilakis böyle bir durumda gâsıbın hakkı heder edilmiş olur. Mal sahibinin (Magsûbun minh) hakkı ise, tıpkı iz bırakmadan bir insana vuran veya söven kimsenin bu dünyada cezalandırılmaması durumunda olduğu gibi, öteki dünyaya intikal edeceğinden heder olmuş sayılmaz.³¹²

2. Misl-i Gayri Ma'kul Kazâ

Kazânın, “misl-i gayri ma'kul” diye ifade edilmesinin nedeni, kazâsı gereken vâcibin aslı ile misli arasındaki benzerliğin, akılla kavranamamasıdır. Yoksa “gayri

³¹⁰ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 171.

³¹¹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 73; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 176. Hanefiler malı, maddi varlığı olan şeylere hasrederler. Zira menfaat ve hakları mal değil, mülk olarak kabul ederler. Hanefiler dışındaki mezhepler ise, menfaat ve hakları da mal sayarlar. Çünkü eşyadan kastolunan, bunların maddesi (aynı) değil, menfaatidir. Bkz. Döndüren, “Mal”, *ŞİA*, IV, 52.

³¹² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 50 vd.; a.mlf., *el-Usûl*, I, 72-74; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 171-172.

ma'kul"dan maksat, aklın reddettiği şey anlamında değildir.³¹³ İslâm hukukçuları, misl-i gayri ma'kul kazânın vacip olması için yeni bir nassın bulunması gerektiğinde hemfikirdirler. Çünkü kazâ'sı gereken vâcibin benzerliğinin (mümaselet) akıl tarafından idrak edilemediği bu gibi konulara, re'yi sokmak doğru değildir.³¹⁴

Kazânın bu türünün ibadet konularından örneği olarak, yaşlılık nedeniyle oruç tutamayanların, bunun yerine verdikleri fidye ve acizlikten dolayı hacca gidemeyen kimsenin, vekaletle yerine bir başkasını göndermesi meselesi zikredilmiştir. Nitekim Kur'an'da oruçla ilgili şöyle buyrulmuştur: “وَالَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةً طَعَامِ مَسْكِينٍ : Oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakiri doyuracak kadar fidye gerekir.”³¹⁵ Hac konusunda ise, Husa'mî'den (Husa'm kabilesine mensup kadından) rivayet edilen şu hadis, delil olarak zikredilmiştir:

- “Ya Rasûlallâh! Allâh Teâla haccı kullarıma, babam iyice yaşlandıktan ve binekle yolculuk yapamaz hale geldikten sonra, farz kıldı. Hal böyleyken benim babamın yerine haccetmem mümkün müdür?

- Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Eğer babanın bir borcu olsaydı da, onu sen ödeseydin, geçerli olur muydu?

- Evet (geçerli olurdu).

- (O halde, senin baban yerine yapacağın haccı) Allâh geçerli kabul etmeye daha layıktır.”³¹⁶

Görüldüğü gibi burada emredilen bir vâcibin zimmetten düşmesi hususunda, ne oruçla fidye arasında ne de hacca başkası adına yapılan hac arasında sûreten ve manen mümaselet vardır. Ancak burada yine de asıl amel, hacca gönderilen değil, kendi malıyla diğerini hacca gönderen tarafından gerçekleştirilmiş kabul edilmektedir. Buradaki mümaseleti akıl kavrayamadığı için, kazânın bu türüne, “misl-i gayri ma'kul

³¹³ “Gayri ma'kul” ifadesinin açıklaması için bkz. el-Buhârî, *a.g.e.*, 133-134; B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, 78.

³¹⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I, 67; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 139, 151.

³¹⁵ el-Bakara 2/184.

³¹⁶ İbn Hanbel, IV,5.

kazâ” denmiştir. Dolayısıyla bu gibi hükümleri, hakkında özel bir nass olmadıkça diğer fûru‘ konularına kıyasla elde etmek mümkün değildir.³¹⁷

Misl-i gayri ma‘kul kazânın kul haklarını alakadar eden kısmı bağlamında, yanlışlıkla can ve bedene verilen zayıatın, malla tazmin edilmesi meselesi yer almıştır. Buna misal olarak da kısasa bedel olarak malın (diyet) verilmesi zikredilmiştir. Can ve bedene verilen zayıat karşılığında malın bedel olarak verilmesi hususunu insan aklı idrak edememektedir. Çünkü insanla mal arasında ne sûreten ne de manen bir benzerlik bulunmamaktadır. Dolayısıyla böyle hükümler, ancak nassla sabit olabilir. Bilinmektedir ki, insan malın malikidir ve mal insanın faydalanması için yaratılmıştır. Ancak din, hata ile adam öldürme durumunda diyetin verilmesini tayin etmiştir. Hata ile adam öldürmede bedel olarak diyetin verilmesinde, her iki tarafa da faydalı olan iki husus dikkati çekmektedir. Bunlardan birincisi, hatadan kaynaklanan özründen dolayı kâtilin ölüm cezasından muaf tutulması; diğeri ise, maktulün kanının heder olmaması için kendi ihtiyaçlarının (varsa borcunun ödenmesi, cenaze defin işlemleri gibi) ve varislerin ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla canın mal ile ‘kazâ’ edilmesidir. Dolayısıyla, katilin hayatta kalması için, sûreten ve manen misli olan kısas yoluna gidilmemektedir. Serahsî yine bu konunun pratik yansıması bağlamında, karısı öldürülen kocanın evlilik haklarından dolayı, (kâtilin kısasen öldürülmesinden sonra ayrıca) tazmin talebinde bulunamayacağı, daha önce kâtilin kısastan affedilmesi için şahit olanların sonradan şahitliklerinden dönmeleri ile maktul velisini kâtili affetmeye zorlayanın tazmin edilemeyeceği meselelerini zikretmiştir.³¹⁸ Zira bu iki meselede, söz konusu karşılıklar arasında manen ve şeklen benzerlik (mümaselet) yoktur.

3. Edâya Benzeyen Kazâ

Edâya benzeyen kazâ ile ilgili olarak ibadetler konusunda, bayram namazına imam rükûda iken yetişen kimsenin rükûunu kaçırmamak için tekbirleri rükûda alması örneği zikredilmiştir. Şöyle ki, bayram namazına imam rükûda iken yetişen kimsenin, imamın rükûdan kalkacağından endişe etmesi durumunda, sırasıyla farz olan iftitah

³¹⁷ Serahsî, *el-Usûl*, I, 67.

³¹⁸ Serahsî, *el-Usûl*, I, 75.

tekbirini, peşinden vâcip olan rükû tekbirini,³¹⁹ peşinden de rükûda elleri kaldırmadan bayram namazı tekbirlerini (zevâid tekbirleri) getirmesi uygundur. Eğer söz konusu kişi imam rükûdan kalkmadan önce, kıyamda zevâid tekbirlerini getirebileceğini umarsa, -bu yaptığı her ne kadar kazâ da olsa tekbirler tam kıyam halinde getirilmiş olacağından- kıyamda tekbir getirir.³²⁰ Burada imama rükûda yetişmekle namaza yetişmiş olacağından, söz konusu rükûda alınan zevâid tekbirleri, sanki edâ halinde getirilmiş tekbirlere benzemektedir (شبه الأداء).³²¹

Ebu Yûsuf, konuyla ilgili olarak örnekteki kişinin rükûda getirdiği tekbirlerin bayram namazı tekbirleri yerine geçmeyeceğini, çünkü rükû halinin mezkur tekbirlerin mahalli olmadığını, dolayısıyla da tekbirlerin kaçırılmış (الفوات) olacağını ifade etmiştir.

Ebu Hanife ve İmam Muhammed ise, bu durumdaki kimsenin, rükûda getirmesi durumunda tekbirleri kaçırması (tefvit) olmayacağını ve bu tekbirlerin zevâid tekbirlerinden sayılacağını ifade etmişlerdir. Çünkü, oturanla ayakta duranı birbirinden ayıran rükû hali, bedenın belden aşağı kısmının dik olmasına kıyasla kıyam haline benzemektedir. Dolayısıyla rükû halinin kıyama benzemesi ve bayram namazının ikinci rekâtındaki zevâid tekbirlerinden sonra, rükûa geçiş halinde getirilen dördüncü tekbirin de bayram namazı tekbirinin mahallinden sayılması, ihtiyaç olduğunda, rükû halinin diğer zevâid tekbirlerinin de mahalli sayılmasına engel olmaz.³²²

Edâya benzeyen kazâ konusunda muamelatla ilgili olarak, nikahta belirsiz bir kıyemî malın mehir olarak belirlenip, sonra onun vasat cinsinin kıymetinin ödenmesi meselesi zikredilmiştir. Nitekim, bir kimsenin bir kadınla nikah akdi sırasında belirsiz (mutlak) bir köle üzerine evlenip, kadına köle değil de kölenin değerini vermesi ve kadının da kabul etmeye mecbur kılınması bu kabildendir. Burada köle yerine kıymetin verilmesi kazâ olmaktadır. Öte yandan nikah akdi sırasında, mehir olarak tayin edilen

³¹⁹ Bu, bayram namazında rükûa gidilirken getirilen tekbirdir.

³²⁰ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 157; Gözübenli, Beşir, “Bayram”, *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, (I-IV), İst., 1997, I, 225.

³²¹ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 158.

³²² Serahsî, *el-Usûl*, I, 69; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 157-158.

kölenin vasfı meçhul olmakla birlikte, cinsinin malum olması, bu kazânın edâya benzemesine neden olmaktadır.³²³

C. İâde

Daha önce de ifade edildiği üzere³²⁴ İmam Serahsî'nin, *el-Usûl*'ünde belirtmediği, emirle vâcip olan fiilin ifa yönünü ilgilendiren mevzulardan birisi de, “bir şeyi tekrar yapmak”, “eski durumuna getirmek” ve “geri vermek”, anlamlarına gelen iâde³²⁵ konusudur. Bu kelime usûle ait bir terim olarak, “edâ edilen bir ibadetin taşıdığı bir eksiklik sebebiyle, vakti içinde tam ve doğru olarak yeniden ifa edilmesi” şeklinde tanımlanmıştır.³²⁶ Ancak iâdenin gerekliliği, tarifte yer alan “eksiklik/noksan”ın ibadetin rüknünün veya şartının yokluğu yahut vâcibin terki gibi ileri (fahiş) derecede bir eksiklik sebebiyle mi gündeme geleceği, yoksa daha fazla sevap kazanmak ve me'mûrun bihi daha kâmil şekilde yerine getirmek için mi gündeme geleceği hususu, fakihler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Dolayısıyla burada, bir ibadetin iâde edilmesini gerektirecek eksikliğin ölçüsünün ne olduğu ve vakti içinde yerine getirmenin şart olup olmadığı meseleleri, Hanefîlerin iâdeyi, “bir ibadetin fesad dışında kalan bir eksiklikten dolayı vakti içinde yeniden ifası” şeklinde tanımlamalarına; bazı fakihlerin de “fesad sebebi veya başka her hangi bir sebeple olsun, bir ibadetin ikinci defa yapılması iâdedir” şeklinde tanımlamalarına neden olmuştur.³²⁷

Eksik yapılan birinci ifanın vakti içinde ikinci defa yapılması, geniş zamanlı namaz ve bir yandan geniş diğer yandan dar zamanlı (zû şibheyn) olan hac ibadetleri için iâde olurken; dar zamanlı bir ibadet olan oruç söz konusu olduğunda ise kazâ olmaktadır.

İâdenin gerekliliğinin, iâdeyi doğuran sebeplerin eksiklik derecesine göre, büyük (fesad), orta (halel) ve küçük (özür) çaplı eksiklik olarak sınıflandırmaya tabi tutulduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu değerlendirmeden yola çıkarak, namazda bir rüknün terki büyük eksiklik; vaktin girmiş olduğu zannıyla ezan okunması orta eksiklik; tek başına

³²³ Serahsî, *el-Usûl*, I, 75-76; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 181; B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, 80; Yaşaroğlu, “Kazâ”, XXV, 111.

³²⁴ Bkz. Tez metni, s. 62 (Emir ile Vacip Olan Fiilin İfa Yönünden Kısımları)

³²⁵ *el-Mu'cemu'l-Vasît*, 635.

³²⁶ Bardakoğlu, “İade”, XIX, 227. Ayrıca bkz. ed-Devâlibî, *a.g.e.*, s.185-186; Karaman, *a.g.e.*, s. 152.

³²⁷ Bardakoğlu, “İade”, XIX, 227.

namaz kılan kimsenin aynı namazı imamla tekrar kılması küçük eksiklik olarak zikredilebilir. Benzer şekilde, îadeyi doğuran eksikliğin, îadenin hükmü konusunda da geçerli olduğu söylenebilir. Mesela, namazda rükûun terki, bu namazın vakti içinde îadesinin farz olmasını; başlanmakla vâcip hale gelen nâfile ibadetin îadesinin vâcip olmasını; tek başına kılınan namazın vakti içinde cemaatle yeniden kılınmasının mendup olmasını gerektirmesi gibi.³²⁸

V. EMREDİLEN FİİLİN SIFATI KONUSU

A. EMREDİLEN FİİLİN SIFATININ HASEN OLMASI

Kelâm ve fıkıh usûlü ilimlerinin önemle üzerinde durduğu konulardan birisi, eşya ve fillerin özünde (zâtında) iyilik (حسن) ve kötülük (قبح) niteliklerinin bulunup bulunmadığı tartışmasını konu edinen “hüsün ve kubuh meselesi”dir.³²⁹ Bu konu aynı zamanda aklın, eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülük niteliklerini idrak edip edemeyeceği ve bu idrakin yükümlülük getirip getirmeyeceği konularını da kapsamaktadır. Kelamcılar hüsün-kubuh meselesini daha çok Allâh’ın fiilleri, ilâhi irâde ile aklın idrak gücü veya yetkisi ve ilâhi hitabın kendilerine ulaşmadığı kişilerin uhrevî sorumluluğu çerçevesinde ele alırken, fıkıh usûlü âlimleri ise, şer’î hüküm ve hâkim kavramlarına açıklık getirilmesi bağlamında, emredilen bir şeyin hasen (iyi) ve yasaklanan (nehyedilen) bir şeyin ise kabih (kötü) olması gibi hususlar çerçevesinde ele almışlardır.³³⁰

Konuyu “emredilen fiilin sıfatının hasen olması” adıyla ele alan Serahsî, yerinde belirtileceği üzere “kubuh” meselesine, tezin ikinci bölümü olan ‘nehiy’ kısmında yer vermiştir.

Usûlcülerin, kaynağının Allâh teâlâ olduğu konusunda ittifak ettikleri hüküm³³¹ konusu bağlamında, aklın emredilen fiil ile ilgili fonksiyonunu kısaca izah eden Serahsî,

³²⁸ Bardakoğlu, “îade”, XIX, 227-228. Ayrıca bkz. el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 135-136.

³²⁹ “Hüsün ve Kubuh” kelimelerinin Türkçe’de “İyilik ve Kötülük” kelimeleriyle ifade edilmesinin isabetli olacağı görüşü için bkz. Çelebi, İlyas, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, İstanbul, 1999, XIX, 59.

³³⁰ Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, XIX, 60; Bardakoğlu, Ali, “Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidî”, *Erciyes Ü. İ. F. Dergisi*, sy. IV, Kayseri, 1987, IV, 59; Kozalı, Abdurrahim, *İslâm Hukuk Usûlü Eserlerinde Yükümlülük (Teklif)*, s. 39, Yük. Lis. Tezi, İstanbul, 1998.

³³¹ Şa‘ban, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, II. Baskı, (Notlar ekleyerek tercüme eden İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara, 1996, s. 273; Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, XIX, 60.

bu konuyu daha çok emredilen fiilin hüsün sıfatının kısımları ve emrin gerekli kıldığı yükümlülük (teklif) bakımından ele almıştır.³³²

Mutlak olarak emredilen bir fiilin sıfatının dinen iyi olduğunu ifade eden Serahsî, “iyilik sıfatının” sırf lâfızdan çıkartılamayacağını belirtmiştir. Çünkü dil bilgisi kiplerinden birisi olan emir sigası, diğer kelimelerde olduğu gibi lügat açısından hem iyiliği hem de kötülüğü emretmede kullanılmaya elverişli bir kelimedir.³³³ Sözgelimi, zalim bir kralın, bir kimseye bir başkasını öldürmesini emretmesi misalinde olduğu gibi, kötü olan bir şeyin emredilmesi de mümkündür.³³⁴ Öte yandan, emredilen bir fiilin sıfatının hasen olması meselesi, bazı Hanefî hukukçuların³³⁵ iddia ettiklerinin aksine, akılla da tespit edilemez. Çünkü (dini yükümlülüklerde) aklın tek başına (العقل بنفسه) bağlayıcılık rolü, yani teşri kaynağı olma yetkisi yoktur.³³⁶ Dolayısıyla me’ mûrun bih’in hasen olma sıfatı, ancak dinle anlaşılabilir. Çünkü dinin sahibi olan Cenâb-ı Allâh, hiçbir zaman kötülüğü emretmez. Üstelik emir, emredilen fiilin yerine getirilmesini en güçlü şekilde (بأبلغ الجهات) talep etmek için kullanıldığından, prensip olarak (Şâri‘ tarafından) emredilen bir fiilin de, dinen bağlayıcı ve hasen olması gerekmektedir.³³⁷

Usûlü’s-Serahsî’de, emredilen bir fiil iyilik vasfına göre, “kendindeki bir mâna sebebiyle iyi (حسن لمعني في نفسه)” ve “harici bir mâna sebebiyle iyi (حسن لمعني في غيره)” olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır. Aynı şekilde bunların da kendi içinde alt ayrımları vardır.

1. Kendindeki Bir Mâna Sebebiyle İyi Olan Me’ mûrun bih (Hasen li ma‘nen fî nefsihî/Liaynihî Hasen)

Bu kısım da, “hakikaten liaynihi hasen” ve “hükmen liaynihi hasen” olmak üzere ikiye ayrılır.

³³² Serahsî, *el-Usûl*, I, 76, 82.

³³³ Serahsî, *el-Usûl*, I, 76.

³³⁴ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 182-183.

³³⁵ Abdülaziz el-Buhârî’nin bildirdiğine göre bunlar, Hanefî mezhebine mensup Iraklı fakihlerin yanı sıra Horasan ve Maverâünnehr fakihlerinden Ebu Bekr Kaffâl eş-Şâşî, Ebu Bekr es-Sayrafî, Ebu Bekr el-Fârisî, Kâdî Ebu Hâmid, el-Halîmî ve diğerleridir, el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 183.

³³⁶ Serahsî, *el-Usûl*, I, 76. Abdülaziz el-Buhârî, Serahsî’nin sözünü ettiği görüşünü açıklarken, aydınlığın görmeye vasıta olması misalinde olduğu gibi, aklın da dinen emredilen bir fiilin hasen olduğunu bilme aleti/vasıtası, olduğunu ifade etmiştir. el-Buhârî, I, *a.g.e.*, I, 183.

³³⁷ Serahsî, *el-Usûl*, I, 76.

a. Hakikaten Liaynihi Hasen

Hakikaten liaynihi hasen olan bir fiildeki iyilik (husn) sıfatı, hiç bir şekilde sâkıt olmaz. Allâh'a ve sıfatlarına iman etme konusundaki emir, böyledir. Nitekim Allâh teâlâ “Allâh ve Resulü'ne iman edin”³³⁸ buyurmuştur. Rükünü kalple tasdik ve dil ile ikrar olan iman, liaynihi hasendir. Burada imanın rükününün aslı olan ‘kalple tasdik’ her halükarda düşmeyen bir emirdir. Çünkü kalpteki imanın ortadan kalkması, ne şekilde olursa olsun kâfir olmayı gerektiren bir durumdur.³³⁹

b. Hükmen Liaynihi Hasen

Hükmen liaynihi hasen konusu çerçevesinde, bazı durumlarda yükümlülük olmaktan çıkan, imanın rükünlerinden dil ile ikrar, namaz, oruç, zekât ve hac ibadetleri zikredilmiştir.

1. İmanın zâit rükünü olan dil ile ikrâr,³⁴⁰ liaynihi hasen emre dahil olmakla birlikte, bazı hallerde yükümlülük olmaktan çıkabilmektedir. Nitekim zorlama, baskı gibi nedenler sonucunda hayati tehlikeye maruz kalındığında, kalbin imanla dolu/mutmain olması şartıyla, Allâh'ı dille ikrâr etmek yükümlülük olmaktan çıkabilmektedir.³⁴¹ Çünkü kalbin aynası niteliğinde olan dil, bizzat tasdik kaynağı değildir. Bu sebeple, dini inancından ötürü, ölümle tehdit edilen bir kimsenin, canını kurtarmak için kâfir olduğunu diliyle söylemesi, görünüşte kâfir olduğuna delâlet etse de, hakikatte kâfir olduğu anlamına gelmez. Çünkü imanın kaynağı kalptir. Ancak, ikrârın olmadığı normal zamanlarda dille ifade edilen inanç, iman varlığı veya yokluğuna delâlet eder. Dolayısıyla kalple tasdik olduğu halde, özürsüz olarak dille ikrâr etmemek, kişinin Allâh katında da kâfir olduğuna delâlet eder.³⁴²

2. Aynı şekilde hem sözlü hem de ameli olarak Allâh teâlâ'yı tazime vesile olan namaz da, imanın rükünü olan dil ile ikrâr benzediğinden, bazı hallerde yükümlülükten

³³⁸ el-Hadîd 57/7. Muhakkik el-Acem, İmam Serahsî'nin delil olarak zikrettiği söz konusu ayetin yerini gösterirken, en-Nûr 24/62'de geçen, “Allah ve Resulüne iman eden kimseler” ayetini belirtmiştir. Ancak konu “emredilen fiilin sıfatının hasen olması” olduğundan, zikredilen ayetin “âmenû” şeklinde değil de “âminû” şeklinde olması daha uygun görünmektedir. Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 76.

³³⁹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 76-77; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 185.

³⁴⁰ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 185.

³⁴¹ Bu bağlamdaki ayet için bkz. en-Nahl 16/106.

³⁴² Serahsî, *el-Usûl*, I, 77. İmam Serahsî'nin görüşü böyle olup, ayrıca Pezdevî gibi bir çok fakih de böyle düşünmektedir. Bkz. el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 185.

düşen liaynihi hasen grubuna dâhildir. Ancak namaz tüm hallerde imanın rüknü olmamaktadır. Zira ikrâr, kalpte tasdik bulunup bulunmadığına delil olurken, namaz kalpte tasdik bulunup bulunmadığına delâlet etmemektedir. Fakat namaz, emredildiği şekil üzere kılındığında, namaz kılan kimsenin (dünyevi hükmü açısından) Müslüman olduğuna delâlet edebilir. Bu sebeple Müslümanlarla beraber namaz kılan gayrimüslim bir kimsenin, Müslüman olduğuna hükmedilir.³⁴³

3. Yine dil ile ikrâr ve namaza benzeyen, muhtaçlara verilen zekât, nefsâni arzuları kırmak için tutulan oruç ve Allâh'ın evini ziyaret etmek olan hac, bazı hallerde yükümlülükten düşebilen hükmen liaynihi hasen kısmına girmektedir. Çünkü farz olması kâmil ehliyeteye bağlı olan bu ibadetler, sırf Allâh hakkı olan (mahz) ibadetlerdir ve hükmü de, ancak ya edâ etmekle veya Allâh'ın, sakıt olması için vermiş olduğu bir izin dolayısıyla zimmetten düşmesidir.³⁴⁴

2. Harici Bir Mâna Sebebiyle İyi Olan Me'mûrun bih (Hasen li ma'nen fi gayrihi/Ligayrihi Hasen)

a. Yerine Getirilmekle Kendisinin Hasen Olmasına Neden Olan Yükümlülüğün Yerine Getirilmiş Olmadığı Me'mûrun bih

Bu konuda, Cuma namazına gitmek ve namaz için abdest almak örnek olarak zikredilmiştir.

1) Cuma namazına gitmek emri (فاسعور),³⁴⁵ Cuma namazına kavuşmaya vesile olduğu için iyi/hasen'dir. Yoksa sırf gitme/koşma eylemi, amacı yerine retirmeyeceğinden, iyilik vasfına delâlet etmez. Dolayısıyla Cuma namazına gitmenin³⁴⁶ iyi oluşu, kendi haricinde (**li gayrihi**) iyi olan Cuma namazının kılınmasına bağlıdır.

“Cumaya koşmak emri”nin hükmü, koşma fiilinin gerçekleşmesi ve namazın kılınması sonucuna bağlı olarak yükümlülükten düşmesidir. Bu sebepledir ki, bir kimse

³⁴³ Serahsî, *el-Usûl*, I, 77.

³⁴⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I, 77; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 186-188.

³⁴⁵ Bkz. el-Cuma' 62/9.

³⁴⁶ Buradaki “gitmenin” anlamı, Cuma namazına yetiyecek şekilde yapılan fiili çabadır. Cuma namazına gitme vaktinin başlangıcı hususunda mezheplerin farklı görüşleri için bkz. el-Cezerî, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Fikhu alâ mezâhibi'l-erbaa*, III. Baskı, (I-V), Kahire, t.s., I, 375-377; Ayrıca Cuma namazı konusunda müstakil bir çalışma için bkz. Y.V. Yavuz, *Başlangıcından Günümüze Cuma Namazı*, II. Baskı, Bursa, 2005, s. 38.

cumaya zorla götürüldükten sonra, namazı kılmazsa, “cumaya gitme emri”, üzerinde vâcip olarak kalmaktadır. Fakat gitme eylemi olmaksızın zorla götürülen kimse namazı kılar, gitme emri amaç yerine gelmiş olacağından zimmette borç olmaktan çıkar. Öte yandan gitme emri, kendisine Cuma namazı farz olmayan hasta ve yolcu kimselerin yükümlülüğü olmaktan çıkmıştır.

2) Namaz için abdest almak da, namaz kılmaya vesile olduğundan iyi/hasen'dir. Yoksa abdest, kendi zatında bulunan bir iyilik vasfına sahip değildir.³⁴⁷ Namazın vâcip olmasına bağlı olarak vâcip olan abdestin³⁴⁸ emredilmesi,³⁴⁹ abdestin aynıyle edâ edilen müstakil (ibadet) olduğu anlamına da gelmemektedir. Bu sebeptendir ki, niyet edilmeksizin ifâ edilen abdest ve gusül, ve yine edâya ehil olmayan gayrimüslim bir kimsenin aldığı abdest ve gusül caizdir.

Elbette hadesli (manevî/hükmî kirlilik) bir kimsenin Allâh'a yaklaşmak kastıyla aldığı abdest sevaba ve temizliğe vesile olur. Nitekim temizlik dinen iyi/hasen bir şeydir de. Ama bu husus, “Evimi (Kâbe), tavaf edenler için temiz tutun”³⁵⁰ ve “Elbiseni temiz tut”³⁵¹ ayetlerine kıyasla, bir mekânı ve bir elbiseyi temiz tutmaya benzer.

Öte yandan namazın edâ şartı olan temizlik, Allâh'a yaklaşma niyeti olmaksızın da gerçekleşir ve bununla hades ortadan kalkar. Zira namazın edâ şartı olan temizlikten maksat, namazın hadesten temiz olarak kılınmasıdır. Bu nedendir ki, niyet edilmeksizin alınan abdestle kılınan namaz sahihdir. Ancak böyle bir abdest, abdestteki Allâh'a yaklaşma sevabından yoksun olmaya neden olur.

Abdestin hükmü Cuma namazına gitmenin hükmü gibi olmakla beraber, Cuma namazı, ‘gitme’ olmaksızın, doğrudan namazın kılınmasıyla yerine getirilmiş olurken, namazın edâsı hadesten taharetsiz, yani abdestsiz olarak mümkün olmamaktadır.³⁵²

³⁴⁷ B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 107.

³⁴⁸ Bkz. Bilmen, *a.g.e.*, I, 57.

³⁴⁹ Bkz. el-Mâide 5/6.

³⁵⁰ el-Bakara 2/125.

³⁵¹ el-Müddessir 74/4.

³⁵² Serahsî, *el-Uşûl*, I, 78; el-Buhârî, *a.g.e.* I, 198.

Had cezasını gerektirecek suç işlendikten sonra, söz konusu cezanın hükmünün, Müslümanların zimmetinde borç olmaktan kalkması, ya kötülüğü ortadan kaldırmak amacıyla, had cezasının uygulanması ve böylece vâcibin düşmesine, ya da insanların birbirlerine zarar vermeden yaşamlarını güven içinde sürdürdükleri tasavvur edilerek, söz konusu had cezası uygulamasının dinen bir borç olmaktan çıkmasına bağlıdır. Ancak buradaki ikinci şık, haberle çelişmektedir.³⁵⁹ Çünkü hayatta kötülüğün bulunmamasının düşünülmesi, gerçeklerle bağdaşmamaktadır.

Had cezasının hükmünün düşmesine benzer şekilde, kendi iradesine bağlı olarak isyan veya diğer kötülükleri işlemiş olan kimsenin cenaze namazının kendi velisi tarafından birkaç kişiyle kılınması ve savaşın gerekli olduğu hallerde insanların bir kısmının savaşması ile amacın gerçekleşmesi neticesinde, başkasından dolayı iyi olan emredilmiş cenaze namazının kılınması ve savaşın yapılması hükmü de, diğer insanların üzerine borç olmaktan düşmektedir.³⁶⁰

İmam Serahsî bu bağlamda, emredilen fiilin hüsün sıfatıyla alakalı Hanefi hukukçular arasında mevzu bahis olan şöyle bir ihtilaftan söz etmiştir.

Bazı Hanefi hukukçular, (Allâh tarafından) emredilen bir fiilde hüsün sıfatının bulunduğunu kabul etmekle birlikte, mutlak olarak emredilen fiildeki hüsün sıfatının, aksine bir delil olmadıkça, “harici bir mâna sebebiyle hasen olan” (li gayrihi hasen) kısma dâhil olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü onlara göre, mutlak olarak emredilmiş bir fiilin hüsün sıfatının, iktizâ yoluyla³⁶¹ sabit olması durumu, emredilen fiilin derece bakımından en düşük olanına tekabül etmektedir.

Serahsî, bu konuda kendisine göre en sahih (الأصح) olan görüşün, mutlak olarak emredilen bir fiilin sıfatının, “kendindeki bir mâna sebebiyle iyi (li aynihi hasen)”

³⁵⁹ Burada Serahsî'nin, “خلاف للخبر” (haberle çelişmektedir)'deki “haber” sözünün, hadise mi, yoksa hayatın gerçeklerine mi delâlet ettiği, cümleden anlaşılmamaktadır. Dolayısıyla “haber” sözünün, hadis anlamına gelme ihtimali olup, had cezasının uygulanmasına ve faziletine dair birçok hadis bulunmaktadır (msl. bkz. İbn Mâce, Hudûd, 3; Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Sârik, 7, (I-VIII), İstanbul, 1981; İbn Hanbel, II, 362) ve bunlar kötülüklerin devam edeceğine delâlet etmektedir. Bir diğer ihtimal de, kötülüğün işlenmediği bir toplumun bulunmaması, ve böyle bir şeyin normalde mümkün olamamasıdır. Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 79.

³⁶⁰ Serahsî, *el-Usûl*, I, 79.

³⁶¹ İktizâ yoluyla delâlet, “sözün, doğru veya şer'î yönden sağlıklı anlaşılmasının kendisine bağlı olduğu, meskûtun anı (ibarede yer almamış) bir 'lâzım'a (dil ve mantık gereği çıkarılan manaya) delâlet etmesidir” şeklinde ifade edilmiştir. Şa'bân, *a.g.e.*, s. 402. Ayrıca bkz. el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 75.

olması gerektiğini ifade etmiştir. İmam Serahsî'nin bu konudaki görüşünü şöyle ifade etmek mümkündür: Emir sigası, bir şeyin varolmasını (الإيجاد) talep etmek için vazedilmiş olduğundan, bu siganın mutlak olarak kullanılmasıyla talep şekillerinin en güçlüsü, yani îcâb ve dolayısıyla da hüsün sıfatının en yüksek derecesi olan li aynihi hasen sabit olur. Nitekim Cenâb-ı Allâh'ın mutlak olarak buyurduğu “bana kulluk edin” ayetiyle “namazı kılın” ayeti arasında, kulluk bakımından bir anlam farkı yoktur. Dolayısıyla Allâh teâlâ'ya kulluk etmek li aynihi hasen olmaktadır. Li gayrihi hasen olan sifata gelince, bunda hüsün sıfatının bir yönden eksik olması sebebiyle (sözgelimi savaşın ölüm ve tahribe neden olması gibi), mecazen iyi olma durumu söz konusudur. Li aynihi hasende ise, emredilen fiilin sıfatının iyi oluşu, mecazen değil, hakikaten gerçekleşmektedir. Binaenaleyh, mutlak olarak emredilen bir fiilde de hüsün sıfatı, mecazen değil hakikat olarak gerçekleşmektedir.

Öte yandan, “mutlak emir, emredilen fiilin hüsün sıfatında hakikat olmasını gerektirir” şeklinde bir tespit yapan Serahsî,³⁶² bazı kelamcılar hariç, İslam hukukçularının da mutlak olarak emredilen bir fiilin öncelikle caiz olacağı hususunda ittifak ettiklerini belirtmiştir. Zira mutlak emrin gereği vücuttur; bir fiilin edasının şer'an vacip olması ise, o fiilin öncelikle yine şer'an caiz olmasını gerektirir.³⁶³

B. EMREDİLEN FİİLİN HÜSÜN SIFATI BAĞLAMINDA EMİRLE VÂCİP OLAN EDÂNIN ŞARTI

Fıkıh usûlünde üzerinde önemle durulan konulardan birisi de, emre muhatap olan kişinin (mükellef), emrolunduğu fiili yapabilme gücüne (القدرة) sahip olmasıdır. Yani, emredilen fiilin vâcip olabilmesi için, o fiilin işlenmesini sağlayacak maddi ve bedenî vasıtaların bulunması³⁶⁴ şarttır.³⁶⁵ Nitekim işlenmesi kulun iradesine bağlı olarak gerçekleşecek olan fiiller konusunda Cenâb-ı Allâh “Allâh insanı, ancak gücünün yettiği

³⁶² Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 76, 79.

³⁶³ Serahsî, *el-Usûl*, I, 80.

³⁶⁴ Bardakoğlu, “Kudret”, *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 317.

³⁶⁵ Emir söz konusu olunca, emrin bizzat vâcip olması (nefs-i vücûb), edânın vâcip olması (vücûb-i edâ) ve edânın kendisi (nefs-i edâ, hakikat-ı edâ) mevzu bahis olmaktadır. Bunlar ayrı ayrı şeylerdir. Dolayısıyla burada emredilen fiilin kul üzerine vâcip olma şartı olan kudret, nefs-i vücûb veya nefs-i edânın değil, vücûb-i edânın şartıdır. B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 122-123.

ölçüde mükellef kılar”³⁶⁶ buyurmuştur. Aksi halde verilen emir anlamsız (abes) olur ve bir hüküm de ifade etmez. Mesela bir kimsenin göğe yükselmesini emretmek böyledir. Çünkü böyle bir emir, insanın gücü dâhilinde olmadığından yükümlülük (teklif) ifade etmez. Yine emir, emredildiği esnada da teklif ifade etmez. Çünkü me’ûrun bihin o anda edâ edilmesi kulun gücünü aşacağından (yani istitaat kable’l-fiil/fiilden önce olduğundan), mümkün değildir. Ancak emir esnasında kulun o emri yerine getirmeye gücünün bulunmaması, emrin sahih olmasına ve me’ûrun bihin hüsün sıfatının bulunmasına engel teşkil etmez. Nitekim Hz. Peygamber’den sonra yaşamış olan insanların hepsi, O’nun zamanında (msl. namazın emredildiği sırada) bulunmamasına rağmen, getirmiş olduğu emirlerden sorumludurlar. Benzer şekilde, hasta olan insanın iyileştikten sonra savaşa katılması da öyledir.³⁶⁷

Bu bağlamda usûl âlimleri, güç yetirilemeyecek nitelikte olan teklifleri (teklif-i mâlâyutak), üç kısımda ele almışlardır.³⁶⁸ Birincisi, Allâh teâlâ’nın bir şeyin meydana geleceğini bildiği veya haber verdiği halde emretmesidir. Söz gelimi bir kimsenin (msl. Ebu Cehl’in) iman etmeyeceğini bildiği halde Allâh’ın (c.c.) ona imanı emretmesi böyledir. Buna teklif-i mâ lâ yutak’ın aşağı mertebesi denmektedir.

İkincisi, Allâh’ın (c.c.) kudreti dâhilinde olduğu halde, insanların kudreti dâhilinde olmayan fiillerin emredilmesi. Buna teklif-i mâlâyutak’ın orta derecesi denir. Mesela, ölüye can vermek, göğe çıkmak ve bir cisim yaratmak gibi. Normalde insanların güç yetiremeyeceği şeyler olan bu tür fiillerin emredilmesi ilâhî hikmete de aykırıdır.

Üçüncüsü, teklif-i mâlâyutak’ın yüksek mertebesidir. Bu, iki zıttın bir araya getirilmesi, aynı anda hem ölü hem de diri olunması gibi, haddi zatında emredilmesi mümkün olmayan şeylerdir. Aslında eşyanın tabiatına aykırı olan böyle şeylerin emredilmesi ne aklen mümkündür, ne de böyle şeyler vâki olmuştur.

³⁶⁶ el-Bakara 2/286.

³⁶⁷ Serahsî, *el-Usûl*, I, 82.

³⁶⁸ Bkz. B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, 110-113; Bilmen, *a.g.e.*, I, 58-59; Koç, Hüseyin, *Serahsî ve Âmidî’ye Göre Emir*, Y. Lisans Tezi, Sivas, 1995, s. 33.

İmam Serahsî, emirle vâcip olan edânın şartı olan kudreti, “mutlak kudret” ve “kâmil kudret” olmak üzere iki kısımda ele almıştır. Bunlar daha yaygın olarak “kudret-i mümekkin” ve “kudret-i müyessire” şeklinde ifade edilmektedir.³⁶⁹

1. Kudret-i Mümekkin

Kudret-i mümekkin, “kendisine emredilen kimsenin (mükellef), emredilen hususu (me’ûrun bih), ister (zekât gibi) mâlî, isterse (namaz gibi) bedenî olsun, genel olarak zorlanmaksızın yerine getirmesine imkân veren asgari güç,³⁷⁰ vasıtaların ve sebeplerin selâmeti, organların sıhhati ve engellerin bulunmaması” şeklinde tanımlanmıştır.³⁷¹

Emredilen bir fiilin edâsının vâcip olabilmesi için kudretin şart koşulmuş olması, özellikle bu ümmete Allâh’tan (c.c.) rahmet ve kolaylık olarak bahşedilmiştir. Nitekim vâcip olan, su ile temizliği ifade eden abdestin yerine, suyun bulunmadığı veya kullanılmadığı durumlarda teyemmüm edilmesi; duruma göre namazın ayakta, oturarak veya îmâ ile kılınması; haccın ancak araç ve yeterli mâlî imkâna sahip olunduktan sonra vâcip olması ve zekatın da benzer şekilde belirli bir mala sahip olunduktan sonra vâcip olması, mükellefin güç yetirmesine bağlı olarak gerekli hale gelmektedir.³⁷²

Öte yandan, kudret-i mümekkin ile vâcip olan bir şey, söz konusu kudretin zevâlinde sonra da zimmetten düşmez. Mesela, namaz, hac ve fitır sadakası, kudret-i mümekkin ile vâcip olduktan sonra, mükellefin bu ibadetleri ifa etmeye yönelik kudreti ortadan kalksa da, zimmetinde vâcip olmaya devam eder.³⁷³

Teklifin şartı olan kudretin gerekliliğinin pratik yanması olarak, İmam Şafii ve Züfer, namaz vaktinin son cüzünde farz namazı kılamayacak kadar bir zamanda Müslüman olan bir kâfirin, buluşa eren çocuğun, akli başına gelen delinin ve âdet halinden temizlenen kadının, temkin (yapabilme) şartının bulunmaması sebebiyle, namazın edâsından sorumlu olmayacağını ifade etmişlerdir.

³⁶⁹ Bkz. B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, 124; Bilmen, *a.g.e.*, I, 60; Bardakoğlu, “Kudret”, XXVI, 318.

³⁷⁰ Serahsî, *el-Usûl*, I, 82; Pezdevî, *a.g.e.*, I, 191.

³⁷¹ Bardakoğlu, “Kudret”, XXVI, 318.

³⁷² Serahsî, *el-Usûl*, I, 82-83, 87; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 193.

³⁷³ Serahsî, *el-Usûl*, I, 83; B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 125.

İmam Serahsî, Hanefi fakihlerin bu konuda farklı düşündüklerini ifade etmiştir. Nitekim onlara göre, söz konusu durumda olan kişilerin, istihsan deliline binaen³⁷⁴ namazı edâ etmeleri gerekmektedir. Çünkü edâyı vâcip kılan sebep, namaz vaktinin bir cüz'ünde gerçekleştiğinden, farz namaz kılınacak kadar zaman bulunmamasına rağmen, Hz. Süleyman'ın yaşadığı olayda olduğu üzere³⁷⁵ güneşin batmasının gecikmesi dikkate alınarak, edânın vücûb şartı olan kudretin varolduğu vehmedilir. Bu sebeple edâ, zimmette vâcip olarak sabit olur ve acizlikten dolayı kaçırılan namazın kazâsı kılınır.³⁷⁶

Serahsî daha sonra, emredilen fiilin edâsı için kudretin şart koşulmasının, kazâyı değil, edâyı ilgilendiren bir husus olduğunu belirtmiştir. Nitekim (emredilen fiilin) vücûb şartı olan edânın, vücûb ifade edebilmesi için, mükellefin emredilen fiili yapabilecek kudrette olması gerekmektedir. (Kudretin bulunması sebebiyle, edâsı) vâcip hale gelen bir fiilin vâcip olması ise, (vaktin çıkması vb. nedenlerle kudretin kalkmasıyla) tekrarlanamaz.³⁷⁷ Öte yandan, edâ vâcip olduktan sonra kudretin ortadan kalkması, vâcibin zimmette bir borç olarak devam etmesine engel de olmaz ve daha önce vâcip olan edâ yerine kazâ gerekli olur. Kazâ yerine getirilinceye kadar da kudretin hükmen varolduğu kabul edilir. Bu gerekçeden hareketle, hac ve fıtır sadakası ile mükellef olan kimsenin, (bunları edâ etmeden önce) malı helak olsa ve dolayısıyla onları yerine getirme imkânı ortadan kalksa, hac ve sadakanın edâsı, o kimsenin zimmetinde vâcip olmaya devam eder.³⁷⁸

2. Kudret-i Müyessire

Kudret-i müyessire, emredilen fiilin edâsına imkân (kudret-i mümekkin) bulunduktan sonra, bu fiilin kolayca işlenmesini sağlayan ve kudret-i mümekkineye

³⁷⁴ Sözü edilen istihsan delili, açık (celî) kıyasın yerine gizli (hafî) kıyasın tercih edilmesidir. Bkz. el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 194.

³⁷⁵ Rivayet edildiğine göre, bir gün Hz. Süleyman, kendisine sunulan güzel atlarla meşgul olarak (Sâd 38/31-33) ikinci namazını kaçırmış ve bundan dolayı kendisini çok kınamıştı. Ancak Allâh (c.c.), ona ikramda bulunarak, güneşi geri döndürmüş ve ikinci namazını kılmasını sağlamıştı. el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 196.

³⁷⁶ Serahsî, *el-Usûl*, I, 83.

³⁷⁷ Mesela, öğle namazı vaktinde, namazı kılabilir güçte olan birisinin, namazı kaçırmısıyla, namazın edâsının vücûbu vakit çıktıktan sonra tekrarlanmaz. Ancak –yukarıda ifade edileceği üzere- vakti içinde edâsı vâcip olan namazın, vakit çıktıktan sonra zimmette borç olarak devam etmesine engel de olmaz.

³⁷⁸ Serahsî, *el-Usûl*, I, 84.

göre daha üst seviyede kabul edilen kudretin adıdır.³⁷⁹ Kudret-i müyessire’de, kudret-i mümekkin’e ilaveten kolaylaştırıcı bir vasfın bulunması, Allâh’ın kullarına bir lutfudur. Nitekim kudret-i müyessire ile önce imkân, sonra da kolaylık sabit olmaktadır. Diğer taraftan kudret-i müyessire, namaz ve oruç gibi bedenle yapılan ibadetlerin değil,³⁸⁰ zekât ve öşür gibi mâlî ibadetlerin şartıdır,³⁸¹

Kudret-i mümekkin’e ile kudret-i müyessire arasındaki fark, ilkinin emredilen fiili yapabilmek için gerekli olması, vâcibin niteliğini/sıfatını değiştirmemesi, mutlak şart olarak kalması ve vâcibin devamı için şart olmamasına karşın, ikincisinin ise, vâcibin sıfatını değiştirip kolaylaştırması, bu kudrete bağlı olan vâcibin devamı için, şartın da devam etmesidir. Yani kudret-i müyessire ile edâsı vâcib olan bir fiilin, bu kudretin ortadan kalkmasıyla, zimmetten düşmesidir. Bu sebeple edâsı vâcib hale gelen zekât, malın helâkinden sonra, zimmetten düşmektedir. Dikkat edilirse, zekâta konu olan malın helakinden sonra, bu maldan zekâtın vâcib olması, yeni bir sebepten ötürü, yani üzerinden bir sene geçip mal artış (nemâ) husule geldikten sonra, dolayısıyla kolaylıkla (teysir) malın bütününden bir cüz’ünün verilmesiyle gerçekleşmektedir. Malın helâkinden sonra da zekâtın vâcib olarak devam etmesi, kolaylığa değil, aksine zorluğa (الغرم) sebep olmaktadır.³⁸² Ancak, üzerine zekât vâcib olan kimse, sahip olduğu malı bilinçli olarak tüketse (istihlâk), bu onun kendi kusuru olduğu için, zekât yükümlülüğü zimmetinden düşmez. Çünkü tüketilen mal, zekâta muhtaç kişilerin haklarının zâyi olmaması için, nisaptan sayılmaktadır.³⁸³

Zekâta konu olan malın tüketilmesinin, nisap miktarlarının azalmasına sebep olması, tüketilen miktarın tazmin edilmesini (الغرم) gerektirmemektedir. Çünkü yükümlülük gerektiren bir fiil (vâcib), gerektirdiği miktarınca edâ edilir. Bu sebeple, kırk dirhemden bir dirhem zekât olarak verilmesiyle, iki yüz dirhemden beş dirhem zekât olarak verilmesi arasında, kolaylık açısından bir fark bulunmamaktadır.

³⁷⁹ Bardakoğlu, “Kudret”, XXVI, 318.

³⁸⁰ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 201-202.

³⁸¹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 84.

³⁸² İmam Şafii’ye göre ise, bir kimse zekât verme gücüne (kudret-i müyessire’ye) erişikten sonra edâ etmezse, tazminle yükümlü olur. Nitekim ahirette, kullara ait borçlar, fitr sadakası ve hac meselesinde olduğu gibi, ödemediği zekâttan da sorumlu olur. Ayrıca vâcib olan, nisabın bir cüz’üdür. Bunu ödmeden mal helâk olursa, bir hakkı ihlâl etmiş olacağından tazmin gerekir. el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 202.

³⁸³ Serahsî, *el-Usûl*, I, 84.

Nisap miktarına ulaşmakla zenginlik sıfatı sabit olur ve bu sığata sahip olan kimseden muhtaç kişilerin zenginleştirilmesi talep edilir. Mal varlığı açısından zenginler ise farklı farklı olup, dinin belirlemiş olduğu ölçüye göre zekât vermektedirler. Ancak öşür ve haraca konu olan Şeylerin tabii afetlerle yok olmaları ve nisap miktarının altına inmeleri durumunda, yükümlölük düşmektedir. Kezâ, borçlu kimsenin borcu miktarınca zekât ve fitır sadakasından muaf tutulması da böyledir. Çünkü borçlu kimse zenginlik vasfını haiz değildir. Zenginlik vasfı, malın ihtiyaçtan fazla olmasına bağlıdır. Bu sebeple borcun giderilmesi, aslı ihtiyaçlardan sayılmakta, hatta borçlu kimsenin zekât ve sadaka alması caiz görölmektedir.³⁸⁴

Kudret-i müeyyire'nin pratik yansımalarından birisi de, yeminini bozan kimseye gerekli olan kefâret konusunda fakihler (ve kelâmcıların çoğunluğu)³⁸⁵ ile, bir kısım kelâmcılar (Mutezile)³⁸⁶ arasında bulunan ihtilafır.³⁸⁷

a. Fakihlere göre, yeminini bozan kimsenin, mal ile kefâret ödemeye gücü yetmediği zaman, bunun yerine oruç tutması caizdir. Çünkü kefâret, kudret-i müeyyire ile vâcip olan bir ibadettir. Dikkat edilirse, malla ödenmesi gereken kefâretin Şıklarından herhangi birisini tercih etmek, naslarda da sabit olmuştur.³⁸⁸

b. Bir kısım kelâm âlimlerine göre ise, emir sigası bütönlük (köl) anlamı taşıdığından, (kefâret Őıklarının) tümünün vâcip kabul edilmesi gerekmektedir. Yani farz-ı kifâye olan ibadetlerde göröldüğü gibi, kefâret, kül olarak vâcip olmakla birlikte belirli bir Şık tayin edilmeksizin bir kısmının edâ edilmesiyle zimmetten düşmektedir.³⁸⁹ Zira Őıklardan birisinin tercih edilmesi, belirlenmiş vâcibin düşürölmesi için geçerlidir. Diğer taraftan bu konuda emir, nehye kıyas edilmiştir. Nitekim nehiy sigasında da benzer Şekilde (أ : veya, diye) tercihte bulunmak, söz konusu siganın kapsadığı Şeylerin

³⁸⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I, 85, 87.

³⁸⁵ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 206.

³⁸⁶ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 206.

³⁸⁷ Serahsî, *el-Usûl*, I, 85-86.

³⁸⁸ Yeminini bozan kimseye kefâretin gerekliliği ile ilgili Mâide 5/89'da Şöyle buyrulmaktadır: "Allâh, ... bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefâreti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek, yahut onları giydirmek, yahut da bir köle azat etmektir. Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğiniz takdirde yeminlerinizin kefâreti işte budur."

³⁸⁹ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 206.

tümünün nehyin hükmüne dâhil olduğu (yasaklandığı) anlamına gelmektedir. Aynı şekilde emir sigası da böyledir.

İmam Serahsî, kelâmcıların bu görüşünde yanıldıklarını belirterek şöyle demiştir: Nehiy sigasıyla birlikte “أو” harfinin kullanılması, yasaklanan şeylerin tümünden kaçınmayı gerektirmektedir. Çünkü burada “أو” harfi nefiy için konulmuş olup, Allâh teâlâ’nın “ولا تطع منهم أثما أو كفورا : (Resûlüm) onlardan hiçbir günahkâra, yahut hiçbir nanköre boyun eğme” buyurduğu üzere, umûm ifade etmektedir.

Kefâret konusundaki “أو” harfine gelince, bu (bir şeyi) belirlemek/ispât etmek için konulmuş olup, kefâretin şıklarından birisinin vâcip olduğunu ifade etmektedir. Sözelimi, bir kimse kefâret olarak ödenen şeylerin tümünü ödese, yani on fakire yedirse ve giydirse ve de bir köleyi azat etse, bunlardan ancak birisi vâcip olarak edâ edilmiş olur, diğerleri ise nafîle yerine geçer. Öte yandan kefâretin tümünün vâcip kılınması durumunda, bir kısmının edâ edilmesiyle vâcip zimmetten düşmez. Bu sebeple kolaylık olması için, kefâretin şıklarından birisi tercih edilmektedir.³⁹⁰

VI. İNANMAYANLAR HAKKINDA EMRİN GEREĞİ

İmam Serahsî, İslâmî hükümlerin, gayri müslimler için geçerliliğini dört konu çerçevesinde ele almıştır.³⁹¹ Bunlar iman, ceza hukuku, muâmelât ve ibadetlerdir.

1. İman

Gayrimüslimlerin iman etmekle yükümlü oldukları hususunda İslâm âlimleri ittifak halindedirler. Çünkü Hz. Muhammed (s.a.v.) tüm insanları imana davet etmek için gönderilmiş bir peygamberdir. Nitekim Allâh teâlâ “De ki: Ey insanlar! Gerçekten ben (Muhammed) sizin hepinize (gönderilmiş) Allâh’ın elçisiyim... Öyle ise Allâh’a ve Resulüne iman edin” buyurmuştur.³⁹² Görüldüğü üzere Allâh’ın bu hitabı, gayrimüslimler için de geçerlidir.

³⁹⁰ Serahsî, *el-Usûl*, I, 86.

³⁹¹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 88-89.

³⁹² el-Araf 7/158.

2. Ukûbât

Dinen belirlenmiş olan cezaların gayrimüslimler için geçerli olduğu hususunda da İslâm âlimleri ittifak etmişlerdir. Çünkü gayrimüslimlerden zimmî statüsünde olanlara, (adam öldürmek, hırsızlık yapmak gibi) sebepler gerçekleşince, işledikleri suçları ayıplamak/kötülemek (بطريق الخزي) ve kötülüklerin önünü almak için, İslâm'ın getirmiş olduğu cezalar uygulanmaktadır. Ayrıca cezanın uygulanması, sebebin/işlenen fiilin haram olduğuna inanmakla da gerekli hale gelmektedir. Öte yandan gayrimüslim olmak dolayısıyla cezaya ehil olmamak hususu, cezanın uygulanmasına engel teşkil etmez. Çünkü bu, işlenmiş olan suça karşılık bir cezadan ibarettir ve inanmayan kimse, cezalandırılmaya müslümandan daha müstehaktır.

3. Muâmelât

Muâmelâtla ilgili konuların da gayri müslimler için geçerli olduğu hususunda ulemâ ittifak etmiştir. Çünkü muâmelât konusunda emredilmiş şeylerin talep edilmesi, gayrimüslimleri daha çok ilgilendirmekte ve onlar dünyayı ahirete tercih ettiklerinden bu hükümlerle bağlı olmaktadır (ملتزمون). Nitekim zimmet akdi, Müslümanlar için zorunlu olan muâmelât hükümlerinin, onlar için de geçerli olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla -kendilerini bağlamayan (şarap ve domuz ticareti gibi) konular müstesna- Müslümanlar için zorunlu olarak geçerli olan muâmelât konuları, gayrimüslimler için de geçerlidir.

4. İbâdet

İslâm alimleri, gayrimüslimlerin ibâdetleri yerine getirmemeleri nedeniyle ahirette ceza görecekları hususunda ittifak etmişlerdir. Çünkü ibâdetler konusundaki emirlerin gereği, öncelikle ibâdetlerin lüzûmuna inanmak ve daha sonra ibadeti edâ etmektir.³⁹³

a. İbâdetlerin Lüzûmuna İnanmak

Gayrimüslimler, Allâh'a ibâdet etmenin lüzûmuna inanmamaktadırlar. Bu onların Allâh'ın birliğini inkâr etmelerine kıyasla, kâfir olduklarına delâlet eder. Çünkü ibâdetlerden birisini inkâr eden bir kimsenin, Allâh'ın birliğini tasdik ve ikrârının sahih

³⁹³ Serahsî, *el-Usûl*, I, 89-94.

olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim İmam Muhammed *es-Siyeru'l-Kebîr* adlı eserinde bu konuda şu ifadeler yer vermiştir: “Kim ibâdetlerden birisini inkâr ederse, ‘Allâh’tan başka ilâh yoktur’ sözünü iptal etmiş olur”. Ancak sözüne pek itimat edilmemesi gereken bir zat³⁹⁴ eserinde şöyle demiştir: “Kim, ibâdetlerden birini inkâr ederse, o inkâr ettiği şey hususunda kâfir, diğer hususlarda ise mümindir”.

İmam Serahsî bu görüşün, imkânsıza yakın derecede zor (شبه المحال) olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Serahsî’ye göre bu görüş, ya düşüncenin kıtlığından ya da kendini beğenmişlikten ileri gelmektedir. Ayrıca bu görüş, mütekaddimîn Hanefî ulemâsından intikal eden yazılı rivayetlere (الرواية المنصوطة) de aykırıdır. Zira ibâdetlerin, helâl görülerek ve inkâr edilerek terk edilmesinin sabit olması, kişinin kâfir olmasına neden olur ve nasıl ki, insan Allâh’ı inkâr etmekle ahirette cezâyâ çarptırılacaksa, böyle yapmakla da ahirette cezaya çarptırılır. Nitekim Allâh teâlânın buyurmuş olduğu şu ayetlerin anlamı da bunu destekler niteliktedir: (Zekat ödemeyen müşriklerin vay haline) “(Allâh’a) ortak koşanların vay haline. Onlar zekâtı vermezler”.³⁹⁵ Yani zekât vermeyi onaylamazlar (لا يَقْرُونَ). “Suçlulara Sizi şu yakıcı ateşe sokan nedir? diye uzaktan uzağa sorarlar. Onlar şöyle cevap verirler: Biz namaz kılanlardan değildik”.³⁹⁶ Bu ayetin tefsirinde ifade edildiği üzere, bunlar namazın farz olduğuna inanan Müslümanlardır. (Hele namazın farz olduğuna inanmayanların durumu daha vahimdir.) Görüldüğü üzere, bu anlatılanlardan, ibâdetlerle ilgili emirlerin inanmayanlar için de geçerli olduğu ve inanmayanların ahirette ibadetleri terk etmelerinden ötürü de cezaya çarptırılacakları sonucu ortaya çıkmaktadır.

b. İbâdetleri Edâ Etmek

Gayrimüslimler için ibâdetlerin edâsının dünyada vâcip olması hükmüne gelince, bu konuda Irak’lı Hanefî hukukçular, ibâdetlerle ilgili hitabın/emirlerin gayrimüslimler için de geçerli olduğunu ve edânın onlara da vâcip olduğunu ifade etmişlerdir. Ne var ki, bu fakihlere göre gayrimüslimler, inanmamaları sebebiyle

³⁹⁴ İmam Serahsî, kendi döneminde yaşamış olduğunu ifade ettiği bu zatın ismini bildiği halde zikretmemiştir. Ancak kitabın dipnotunda bu zatın İsmâil Zâhid adlı kişi olduğu belirtilmiştir. Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 79. (dipnot).

³⁹⁵ Fussilet 41/6-7.

³⁹⁶ el-Müddessir, 74/40-43.

ibadetlerle ilgili hitaplara ehil olmamışlardır. İşte bundan dolayı ahirette cezaya uğratılmamaları gerekir.³⁹⁷

İmam Serahsî ise, gayrimüslimlerin bu dünyada ibâdetleri edâ etmekten kaçınmaları sebebiyle ahirette cezaya uğratılacaklarını ifade etmiştir. Çünkü Allah'ı inkar etmek (küfür), günahların başıdır ve bu (cezanın uygulanmasında) hafifletme sebebi olamaz. Eğer edânın vâcip olması kâfirlerden sâkit olursa, bu kâfir olmanın (ceza) hafifletmesi anlamına gelir. Küfür ehline edânın vâcip olması meselesi ise, bilinen bir husustur ve edânın vücûb şartı olan imkân, onların küfründen dolayı yok sayılmaz. Burada “kâfirlik sıfatı üzere olan kimsenin ibâdeti edâ etme imkânı yoktur. Çünkü söz konusu sıfat üzere edâ edilen ibâdet makbul olmaz” şeklinde bir itirazın da anlamı yoktur. Zira kâfirin, önce imân etmesi şartıyla ibâdeti edâ etme imkânı vardır ve bu sebeple hakkında hitap sâbit olmaktadır.

Diğer taraftan, küfür ehline ibâdetin vâcip olması meselesi, cünüp veya abdestsiz olan kimsenin haline benzemektedir. Nitekim cünüp veya abdestsiz olan kimsenin namazla yükümlü olması, temizlenmek şartıyla -ki, o bundan sorumludur- mümkün olmaktadır. Dolayısıyla nasıl ki, cünüp veya abdestsiz olan kimsenin namazın edâsıyla yükümlü olması, temizlenmek şartıyla mümkün hale geliyorsa, kâfirlik sıfatı üzere ısrar eden ve bu sebeple günahkâr olan kimseye de ibâdetin edâsı, o sıfatta olmamak ve imân etmek şartıyla mümkün hale gelmektedir. Çünkü ibâdeti edâ etme imkânının, kendi günahı (kâfirliği) sebebiyle bulunmaması, imkânın hükmen var olmasına engel değildir. Nitekim, kişinin kendisinden kaynaklanan bilgisizlik sebebiyle ibâdeti edâ etme imkânının bulunmaması, edâ ile ilgili hitabın sâkit olması anlamına gelmemektedir. Hele burada sebep kâfirlik olunca, hitabın sâkit olmaması evlâ olmaktadır.³⁹⁸

Serahsî, Mâverâünnehr Hanefî fakihlerinin, edâsının düşmesi muhtemel olan ibâdetlere, kâfirlerin muhatap olmayacağını ifade ettiklerini belirtmiştir. Bu mesele ile ilgili mütekaddimîn Hanefî fakihlerinden görüş nakledilmemiş olmakla birlikte, onların ilgili meseleleri düzenleyen genel kurallarının bu doğrultuda olduğu gözlemlenmektedir. Nitekim mürtedin, yeniden Müslüman olduğu zaman, terk ettiği

³⁹⁷ Yani gayrimüslim, kâfir olduğu için ibâdete ehil değildir. Ehil olmadığı için de ahirette -küfrü haricinde ayrıca- ibâdet etmediği için azaba uğratılacak değildir.

³⁹⁸ Serahsî, *el-Usûl*, I, 90.

namazlarının kazâsını kılması gerekmemektedir. Çünkü irtidat, ibâdetlerin edâsının vâcip olmasını iptal eder. Ancak Şafii'lere göre, mürtedin -ki o kâfirdir- terk etmiş olduğu namazların kazâsını kılması gerekmektedir.

Bazı Hanefî fakihler, söz konusu Hanefî ve Şafii'ler arasındaki ihtilafa geçen, Hanefîler'in "mürtede, Müslüman olduktan sonra namazın kazâsı gerekmez" görüşünden hareketle, bunun, bir kimsenin kâfirlik halinde iken namazın edâsına muhatap olmayacağı anlama geldiğine delâlet ettiğini söylemişlerdir ki, Serahsî bunun zayıf bir istidlâl olduğunu ve yine bunun, edânın aslen vâcip olmasına engel olmadığını belirtmiştir. Çünkü mürted ve aslen kâfir olan birisinden namazın kazâsının sâkıt olması meselesi, nassla sabittir. Nitekim Cenâb-ı Allâh, "İnkâr edenlere, (kötülükten) vazgeçerlerse, geçmiş günahlarının bağışlanacağını söyle" buyurmuştur.³⁹⁹ Hz. Peygamber de şöyle buyurmuştur: "İslâm geçmişteki (hataları) siler."⁴⁰⁰

Yine Hanefî fakihlerden bazıları, iki mezhep arasında ihtilaf konusu olan, Şafiiler'in, 'ibâdetler imândandır ve nasıl ki kâfirler imân etmekle yükümlü iseler, ibâdet etmekle de yükümlüdürler' görüşü ile, Hanefîler'in 'kâfirler imân etmekle yükümlüdürler ve ibâdetler imandan değildir' görüşünden hareketle, kâfirin, imân üzerine bina edilen, yani imân ettikten sonra farz olan ibâdetlere, mümin olmadıkça muhatap olmayacağını söylemişlerdir ki, Serahsî bu görüşün de zayıf olduğunu belirtmiştir. Çünkü, kâfirlerin imândan olmayan ukûbât ve muâmelâta muhatap oldukları halde, ibâdetlere muhatap olmamaları doğru değildir.⁴⁰¹

³⁹⁹ el-Enfâl 8/38.

⁴⁰⁰ İbn Ahmed, 4/204-205.

⁴⁰¹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 91.

İKİNCİ BÖLÜM

İMAM SERAHSÎ'YE GÖRE NEHİY

I. NEHİY KAVRAMI

İslâm hukuk metodolojisinde emirle birlikte ele alınan önemli bir konu da, “hâs” lâfzın kısımlarından olan “nehiy” konusudur. Fıkıh usûlü eserlerinde genel olarak görüldüğü üzere, İmam Serahsî'nin *el-Usûl*'ünde de bu konu, emre göre daha kısa olarak ele alınmıştır. Çünkü söz konusu eserlerde, nehiyden önce emir konusu işlenirken, zaman zaman nehye de yer verilmiştir ve bu sebeple emrin mukabili olan nehiyle ilgili meselelerin birçoğu emir kapsamında açıklanmıştır.⁴⁰²

A. Nehyin Tanımı

Nehiy (النهي) kelimesi sözlükte, “kaçınmak, birisini bir şeyden menetmek, bir fiilin yapılmasını yasaklamak”, gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁰³ Bu bağlamda Arapçada akla, sahibini hak ve doğru olana muhalefet etmekten menettiğinden “nühye : النهية” de denmektedir.⁴⁰⁴

Emir bahsinde görüldüğü üzere, nehyin de farklı tanımları yapılmaktadır. Çünkü nehiy, emrin mukabili olduğundan, emir konusunda söylenenler, nehiy konusunda da - mukabil olarak- geçerlidir.⁴⁰⁵ İmam Serahsî *el-Usûlü*'nde, nehyin tanımına doğrudan

⁴⁰² Gazzâlî, *a.g.e.*, II, 99. Bu konuda Hanefî hukukçularından ed-Debûsî, nehyin, emir kadar derinlemesine incelendiğine muttalî olmadığını ifade etmiştir. Bkz. ed-Debûsî, Ebû Zeyd, *Takvîmu'l-edille*, (Bu eser, M. Masum Vanlıoğlu tarafından *Takvîmu'l-edille*'nin edisyon kritiği olarak hazırlanan yüksek lisans tezidir.) Bursa, 1997, s. 114.

⁴⁰³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 343; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 256; Şevkânî, *a.g.e.*, s. 192.

⁴⁰⁴ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 256; Şevkânî, *a.g.e.*, s. 192; Zeydân, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*, V. Baskı, Beyrut, 2000, s. 301.

⁴⁰⁵ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 256.

yer vermemiş olup, nehiy sigasını lügat açısından değerlendirirken, bu siganın “ortaya çıkmamayı gerektiren bir şeyi beyan etmek için” kullanılan bir söz olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰⁶ Dolayısıyla burada, nehyin tanımıyla ilgili diğer fıkıh usûlü kitaplarında zikredilen bazı tanımlara yer vermek yararlı olacaktır.

– “هو قول القائل لغيره لا تفعل علي جهة الاستعلاء” : Bir kimsenin isti‘lâ yoluyla başkasına “şu işi yapma!” demesidir⁴⁰⁷

– “هو اقتضاء كفّ عن فعل علي جهة الاستعلاء” : İsti‘lâ yoluyla bir fiili yapmaktan kaçınmanın gerekli olmasıdır⁴⁰⁸/talep edilmesidir⁴⁰⁹.

– “استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه” : Daha aşağıda bulunan bir kimseden, sözlü olarak bir fiili terk etmesini talep etmektir (استدعاء)⁴¹⁰.

– “هو القول الدالّ بالوضع علي الترك” : Nehiy, konuluşu itibariyle (vaz’en) bir davranışın terkine delâlet eden sözdür⁴¹¹.

– “Yasaklama yetkisine sahip yüksek bir makam tarafından, bir şeyin yapılmamasının istenmesidir”⁴¹².

– “Nehiy, cezmen (kesin olarak) ve isti‘lâen taleb-i keffe (bir işten el çekmeye) mevzu‘ (vaz’ edilmiş) lâfızdır”⁴¹³.

Görüldüğü üzere nehiy, anlam olarak birbirine yakın tanımlarla tarif edilmeye çalışılmış ve hepsinde ortak nokta olan, “bir fiilin yasaklanması” söz konusu edilmiştir. Bu sebeple Sadruşşerîa es-Sânî, mezkûr tanımları birleştirerek, “Nehiy, kişinin isti‘lâen, yapma demesi veya bir fiilin terkini talep etmesi yahut da bir fiilden kaçınmayı talep etmesidir” şeklinde karma bir tanım yapmıştır.⁴¹⁴

⁴⁰⁶ Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 95.

⁴⁰⁷ el-Basrî, *el-Mutemed*, I, 168; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 256.

⁴⁰⁸ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 256; Şevkânî, *a.g.e.*, s. 192.

⁴⁰⁹ Zeydân, *a.g.e.*, 301.

⁴¹⁰ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 256.

⁴¹¹ el-İsnevî, Cemâluddîn Ebu Muhammed Abdurrahim b. el-Hasen, *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû‘ ala'l-usûl*, IV. Baskı, thk. Muhammed Hasen Hiyto, Beyrut, 1987, s. 290.

⁴¹² el-Hinn, *a.g.e.*, 232.

⁴¹³ Bu tanım ve geniş açıklaması için bkz. B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 130-132.

⁴¹⁴ Bkz. Sadruşşerîa es-Sânî, Ubeydullâh b. Mesud, *et-Tavdîh fî halli ğavâmidî't-Tenkîh*, (Bu kitap, Taftâzânî'nin *et-Telvîh* adlı hâşiyesi ile birlikte basılmıştır), (I-II), İstanbul, 1310, I, 407-408.

B. Nehiy İfade Eden Kalıplar

Nehiy konusu çerçevesinde usûl âlimlerinin ele aldığı mevzulardan birisi de, nehiy ifade eden kalıplardır. Bu çerçevede, bir işin yapılmaması istenirken, birkaç yasaklama şeklinin bulunduğundan söz edilmiştir. Fakat Serahsî, eserinde bu konuya yer vermediğinden, konu hakkında diğer kaynaklardan hareketle kısaca bilgi verilecektir.

Her dilde olduğu gibi, Arapçada da, bir işin yapılmaması istenirken çeşitli yasaklama şekilleri kullanılmaktadır. Bunlar da, ya nehye delâlet eden nehiy sigaları ya da kendilerinden yasaklama kastedilen haber cümleleri ile olmaktadır.

1. Nehiy “lâm”ının bittiği muzari fiil (لا يفعل، لا تفعل) : Nehy-i hâzır ve nehy-i gâib). Örneğin, “ولا تقربوا الزني : Zinaya yaklaşmayın”.⁴¹⁵

2. Nehiy anlamına gelen fiilimsi. “(اكفف) : bırak, vazgeç”.⁴¹⁶

Bu iki sigayla yapılan yasaklama şekline, “sarih nehiy” denir.⁴¹⁷

3. Nehiy anlamına gelen emir. “وذروا ظاهر الإثم وباطنه” : Günahın açığını da gizlisini de bırakın”.⁴¹⁸

4. “Nehiy” veya “Tahrim” gibi kelimelerin kullanılması. Örneğin, “وينهي عن حرمت عليكم...”.⁴¹⁹ “(Allâh) çirkin işleri, fenalığı ve azgınlığı yasaklar”.⁴²⁰ “امهاتكم وبناتكم : Size analarınız, kızlarınız... haram kılındı”.

Bu tür yasaklama şekillerine ise, “sarih olmayan nehiy” denir.⁴²¹

C. Nehiy Sigasının Kullanıldığı Anlamlar

Nasıl ki emir sigası, hakiki anlamı dışında kullanılabilirse, nehiy sigası da, bağlama göre çeşitli anlamlarda kullanılabilir. Nehiy sigasının kaç farklı anlamda kullanıldığı konusunda usulcüler arasında farklı görüşler bulunmakla birlikte,

⁴¹⁵ el-İsrâ 17/32.

⁴¹⁶ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkâh*, (Teyisr şerhi ile beraber), (I-IV), Beyrut, t.s., I, 375.

⁴¹⁷ Karaman, *a.g.e.*, s. 96.

⁴¹⁸ el-En'âm 6/120.

⁴¹⁹ en-Nahl 16/90.

⁴²⁰ en-Nisâ 4/23.

⁴²¹ Karaman, *a.g.e.*, s. 96. Bu konu ile ilgili bkz. Zeydan, *a.g.e.*, s. 301; el-Hınn, *a.g.e.*, 232-233; Cici, *a.g.e.*, s. 47-48.

Serahsî bu konuya da yer vermemiştir. Dolayısıyla diğer usûl eserlerinden hareketle, nehyî sigasının anlamlarını şu şekilde belirtmek mümkündür:

1. Tahrîm (Haram kılmak): Msl., “ولا تقربوا الزنى : Zinaya yaklaşmayın” ayeti gibi.⁴²²

2. Kerâhet (Mekruh kılmak): Msl., “وذروا البيع : Alış verişini bırakın” ayeti gibi.⁴²³

3. Tahkîr (Küçük düşürmek): Msl., “ولا تمدن عينيك : (Dünya malına) gözünü dikme” ayeti gibi.⁴²⁴

4. Sonucun/cezanın açıklanması (Beyânu'l-Âkıbet): Msl., “ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون : (Resûlüm!) Sakın, Allâh'ı zalimlerin yaptıklarından habersiz sanma” ayeti gibi.⁴²⁵

5. Duâ: Msl., “ولا تكلنا إلى أنفسنا طرفة عين” : Göz açıp kapayınca kadar (da olsa) bizi nefsimize bırakma” hadisi gibi.⁴²⁶

6. Ümitsizliğe düşürmek (Ye's): Msl., “لا تعتذروا اليوم” : Bugün (beyhûde) özür dilemeyin” ayeti gibi.⁴²⁷

7. Doğru yolu göstermek (İrşâd): Msl., “لا تسئلوا عن أشياء إن تبد لكم تسئكم” : Açıklanırsa hoşunuza gitmeyecek olan şeyleri sormayın” ayeti gibi.⁴²⁸

8. Şefkat: Msl., “لا تتخذوا الدواب كراسي” : Hayvanları taht edinmeyin” hadisi gibi.⁴²⁹

9. İltimas (istemek/rica etmek): Dereceleri aynı olan iki kişiden birisinin diğerine “لا تفعل” : yapma” demesi, iltimasa örnek verilebilir.

10. Tehdid: Buna, efendinin kölesine “Emrime itaat etme!” (bakalım görürsün) örneği verilebilir. Bu sözde amaç, itaatten nehyetme değil, tehdittir.⁴³⁰

⁴²² el-İsrâ 17/32.

⁴²³ el-Cum'a 62/9.

⁴²⁴ el-Hicr 15/88.

⁴²⁵ İbrâhim 14/42.

⁴²⁶ Ebu Dâvûd, Edep, 101.

⁴²⁷ et-Tahrîm 66/7.

⁴²⁸ el-Mâide 5/101.

⁴²⁹ İbn Hanbel, III, 439; Dârimî, İsti'zân, 351.

⁴³⁰ Gazzâlî, *a.g.e.*, II, 67; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 184; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 256; Şevkânî, *a.g.e.*, s. 192-193; el-Hinn, *a.g.e.*, s. 233-234. Yukarıda sözü edilen nehyin anlamlarından sırayla, Gazzâlî yedi, Âmidî altı, el-Buhârî sekiz, Şevkânî dokuz, el-Hinn ise on şikkini zikretmişlerdir. Nehyin bunlara ilaveten

Görüldüğü üzere nehiy sigası çeşitli anlamlarda kullanılabilir. Fakat İslâm hukukçuları, sözü edilen anlamlardan tahrîm ve kerâhet dışındakilerin nehiy sigası için hakikat değil de mecaz olarak kullanıldığı hususunda ittifak etmişlerdir.⁴³¹

Nehiy sigasının tahrîm ve kerâhetle ilgili anlamlarına gelince, bu konuda birkaç ayrı görüş bulunup, usulcülerin çoğunluğuna göre, aksine bir delil olmadıkça, nehiyin tahrîm anlamında hakikat olarak kullanılması gerekmektedir. Zira, daha önce de ele alındığı üzere, fakihlerin geneline göre emir de vücûb anlamında hakikat olarak kullanılmaktadır. Diğer bir grup, aksine delil olmadıkça nehiy sigasının kerâhette hakikat olarak kullanılacağını ifade etmişlerdir. Üçüncü bir gruba göre, nehiy sigasının tahrîm ve kerâhete hakikat olarak delâlet etmesi, ya lafzî iştirak ya da manevî iştirakle olabilmektedir. Bir diğer grup ise, nehiy konusunda bir delil bulununcaya kadar vakfetmenin gerekeceğini belirtmişlerdir.⁴³²

D. Nehyin Mûcebi ve Muktezâsı

1. Nehyin Mûcebi

Nehyin mûcebini⁴³³ kısaca emirle mukayeseli olarak zikreden Serahsî, bunu, “dinen yasaklanan fiili (المنهي عنه) işlemekten kaçınmanın lâzım olmasıdır” şeklinde ifade etmiştir. Çünkü nehiy, emrin tersidir. Zira, nasıl ki emir, muhatabın tercih hakkı (ihtiyârı) bulunduğu halde me'mûrun bihin işlenmesini kesin olarak (بالبغ الوجوه) talep etmeyi gerektiriyorsa, nehiy de, yine muhatabın tercih hakkı bulunmakla birlikte menhiyyün anhin işlenmemesini tam anlamda talep etmeyi gerektirmektedir. Bu ise, yasaklanan fiilden kaçınmanın vâcip olmasıyla gerçekleşmektedir.⁴³⁴

Nehyin hükmü ise, menhiyyün anih olan fiilin haram olmasıdır. Zira nehiy ile tahrîm aynı anlamda olup, tahrîmin hükmü haramlıktır.⁴³⁵

diğer anlamları için bkz. İbnu'n-Neccâr Muhammed b. Ahmed el-Fütûhî el-Hanbelî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münir, el-Müsemmâ: el-Muhtasaru't-tahrîr*, III, 78-83, thk. Muhammed ez-Zühaylî, Nüziye Hammâd, (I-III), II. Baskı, Mekke, 1415.

⁴³¹ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 256.

⁴³² Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 256-257; el-İsnevî, *a.g.e.*, 290; el-Hinn, *a.g.e.*, s. 235 vd; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, s. 161, çev. Abdulkadir Şener, VII. Baskı, Ankara, 1997.

⁴³³ “İcâb” ve “İktizâ” kelimelerinin anlamları için bkz. B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 133.

⁴³⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I, 95; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 256-257.

⁴³⁵ el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 257.

2. Nehyin Muktezâsı

Nehyin muktezâsı, emredilen fiilin (me'mûrun bih) muktezâsının dinen iyi (hasen) olmasının tersine, yasaklanan fiilin (menhiyyün anh) dinen kötü (kabih) olmasıdır. Çünkü haram ile helâl birbirinin tersi olduğundan, bunların muktezâsı/gereği (olan iyi ile kötü) de birbirinin tersi olmaktadır. Allâh teâlâ, emir ve nehyi iyilikleri tamamlamak, kötülükleri ise nefyetmek için koymuştur. Dolayısıyla O'nun yasaklaması (nehyi), yasaklanan fiilin (menhiyyün anh) kötü olmasını; emretmesi ise, emredilen fiilin iyi olmasını gerekli kılar.

Burada akla şöyle bir soru gelebilir: Emrin gereği, emredilen fiili yerine getirmenin iyi olması iken, nehyin gereği, yasaklanan fiilden uzak durmanın da iyi olması niçin değildir? İmam Serahsî bu soruyu şu şekilde cevaplamıştır: Eğer sizin dediğiniz gibi, tıpkı emrin gereğinin hasen olması gibi nehyin gereği de (ki soruda yasaklanan fiilden uzak durma/ictinâb olarak alınmıştır) hasen olarak düşünülürse, bu durumda birbirine zıt olan iki kavramın (emir ve nehy) gereklerinin aynı olması icap eder. Ayrıca emrin gereğini yerine getirme (i'timâr) mükellefin amaçlayarak ortaya koyduğu fiiliyle gerçekleşmektedir. Bu fiilin ortaya çıkması mükellefin kesbine bağlandığından fiil hasen olarak nitelenebilmektedir. Yasaklanan bir fiilden uzak durmak ise, mükellefin o fiili meydana getirmekten kaçınmasıyla gerçekleşmektedir. Meydana gelmemiş olan bir fiil, mükellef tarafından kesp edilmiş olamaz ve bu nedenle hasen/iyi olarak da nitelenemez. O halde denebilir ki, yasaklanan bir fiilin kabih/kötü oluşu, şer'an o fiilden uzak durmanın gereği olarak sabittir.

Öte yandan Serahsî, nehyin tekrara delâlet etmesi bağlamında ise, kısaca, nehyedilen fiilden kaçınmanın ömür boyu gerekli olduğunu ifade etmiştir.⁴³⁶

II. NEHYEDİLEN FİİLİN SIFATI KONUSU

Nehiy, menhiyyün anhin sıfatının, ya kendisindeki mâna sebebiyle (liaynihi) ya da harici bir mâna sebebiyle (ligayrihi) kötü (kabîh) olduğuna delâlet eder.

⁴³⁶ Serahsî, *el-Usûl*, I, 96. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Zeydan, *a.g.e.*, s. 302; Cici, *a.g.e.*, 50-51.

A. Liaynihi Kabîh

Liaynihi kabîh de kendi içinde, “vaz‘an liaynihi kabîh” ve “şer‘an liaynihi kabîh” olmak üzere ikiye ayrılır.⁴³⁷

1. Vaz‘an Liaynihi Kabîh

Liaynihi kabîh kısmına, abes ve sefeh olan şeyler girmektedir. Çünkü bunlar, dinen kötü şeylerdir. Zira dili vazeden (Allâh), söz konusu iki ismi ‘ faydadan hali’ anlamında vazetmiştir. Din faydadan hali olmayan bir hikmet üzere bina edildiği için, kesin olarak faydasız olan şeyler, dinen kötü şeyler olmaktadır.

2. Şer‘an Liaynihi Kabîh

Livata yapmak (lûtilik) da, liaynihi kabîh olan bir şeydir. Zira din, (cinsel) şehvetten, neslin devamını amaçlamaktadır. Livatadaki mahal ise, çocuk üreme mahalli olmadığı için, dinen kabîh bir şey olmaktadır. Benzer şekilde akde konu olan, ana rahmindeki ceninin (الملاقيح) ve erkeğin sulbündeki meninin (المضامين) satılması da dinen kabîh olan bir şeydir.⁴³⁸ Çünkü meşru olan alış veriş, malın malla mübadele edilmesidir. Rahim ve sulpteki suyun (ceninin ve meninin) ise, mal olma özelliği bulunmadığından, bunlar meşru bir satışa konu/mahal olmamaktadır.⁴³⁹ Yine abdestsiz olarak kılınan namaz da, dinen liaynihi kabîh olmaktadır. Çünkü din, namazın edâsı için gerekli olan ehliyeti, namaz kılacak kimsenin hades ve cünüplükten temizlenmiş olmasına bağlamıştır. Taharetin bulunmaması, ehliyetin de bulunmamasına sebep olmaktadır. İbadet için ehliyetin bulunmadığı yerde, ibadetin meşrû bir mahal olması zaten mümkün değildir ve dolayısıyla böyle bir ibadet dinen kabîh sayılır.

⁴³⁷ Liaynihi kabîh olan şeyleri ed-Debûsî ve el-Buhârî, “vaz‘an liaynihi kabîh”, yani abes, sefeh, yalancılık ve zulüm gibi temelden kötü olan şeyler ve “şer‘an liaynihi kabîh”, yani hür insanın ve ana rahmindeki ceninin (الملاقيح) satılması gibi dinen kötü olan şeyler olmak üzere açıkça iki kısım olduğunu ifade ederken, (Bkz. ed-Debûsî, *a.g.e.*, s. 120; el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 257. Ayrıca bkz. Hamdi Efendi, *Levâmi‘ud-dekâik fi tercümeti Mecâmii‘l-hakâik*, İstanbul, h. 1293, s. 152-153; B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 130.) Serahsî böyle bir tasniften açıkça bahsetmemektedir. Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 96.

⁴³⁸ Söz konusu kelimelerin anlamı için bkz. el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 281-282; Ebu‘l-Berekât Hâfızuddîn en-Nesefî, *Şerh li kitâbi‘l-Müntehab fi usûli‘l-mezhep*, s. 498, thk. Salim Ögüt, t.s.; Erdoğan, *a.g.e.*, s. 41, 280, 285.

⁴³⁹ Bazı eserlerde (Bkz. en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 498; B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 143.), ‘babalar ve annelerdeki’ “medâmîn” ve melâkîh”in satışı’ şeklinde tabir edilen bu mevzuun, hayvanların yanı sıra, zamanında eşya gibi telakki edilen köle ve cariyelere şamil olması da muhtemeldir.

Liaynihi kabîh olan şeylerin hükmüne gelince, bunlar aslen gayri meşru olmaktadır. Çünkü meşru olan şeyler, hikmetten (faydadan) hali değildirlir. Söz konusu örneklerde ehliyet ve mahalliyyet bulunmadığından, herhangi bir hikmetten de söz edilemez.⁴⁴⁰

B. Ligayrihi Kabîh

Ligayrihi kabîh, “ligayrihi mücâviren kabîh” ve “ligayrihi vasfen kabîh” olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Yasaklanmış olan fiilin sıfatındaki harici kötülüğün, menhiyyün anhdan kaldırılması mümkün olursa, fiil, “ligayrihi mücâviren kabîh”, mümkün olmazsa “ligayrihi vasfen kabîh” olmaktadır. İlkinde kötülük sıfatı, nehyedilen fiilin tahakkuk etmesine bağlı değil, ikincisinde ise bağlıdır.⁴⁴¹

1. Ligayrihi Mücâviren Kabîh

Hayızlı karısı ile cinsel ilişkiye giren kimsenin yaptığı fiil, ligayrihi mücâviren kabîh olmaktadır. Çünkü bu, yasaklanmış haram olan bir şeydir. Bunun yasak oluşu, kadına eziyet vermekten ileri gelmektedir ve buradaki eziyet, vasfen değil de mücâviren olmaktadır. Bu sebeple İmam Muhammed, kadının cinsel organının dışındaki yerlerden yararlanmanın caiz olduğunu, çünkü bunun eziyete mücâvir olmadığını ifade etmiştir. Ebu Hanife ise, sözü edilen şekil üzere, ihtiyat gereği elbisenin üstünden yararlanılabileceğini ifade etmiştir. Çünkü kişi, İmam Muhammed’in söylediği şekilde karısıyla seviştiği zaman, kadına eziyet vermeyeceğinden emin olamaz.

Benzer şekilde, Cuma ezanı sırasında alış veriş yapmak da ligayrihi mücâviren kabîh olmaktadır. Çünkü o sırada alış veriş yapmak, vâcip olan Cuma namazına gitmekten (السعي) alıkoyması hasebiyle yasaklanmıştır. İşte söz konusu kötülük niteliği de fiile, vasfen değil de mücaviren bitmiştir. Eğer buradaki kötülük niteliği, vasfa bitişik olsaydı, her ne zaman Cuma ezanı vaktinde alış veriş yapılırsa, o esnada Cuma namazına gitmenin de ihlâl edilmesi gerekirdi ki, gerçek böyle değildir. Nitekim Cuma ezanı sırasında namaza giderken alış veriş yapan kimse, Cuma namazına gitme fiilini ihlâl etmemektedir.⁴⁴² Yine gasp edilmiş bir toprakta kılınan namaz da, başkasının

⁴⁴⁰ Serahsî, *el-Usûl*, I, 96-97.

⁴⁴¹ Bkz. B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 136-137.

⁴⁴² B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 137-138.

mülkünü işgal etmek anlamına geldiğinden, kabihin bu kısmına dâhil olmaktadır. Nitekim buradaki kötülük de, namaz kılmaya vasfen değil de, mücâviren bitişmiştir. Dolayısıyla buna, ‘harici bir mana sebebiyle kabîh’ denmektedir.

Ligayrihi mücâviren kabîhin hükmüne gelince, sözü edilen filler yasaklanmış olmakla birlikte, bu fiillerdeki kötülük niteliği namaz, alış veriş ve cinsel ilişkinin dışındaki bir şey olması itibariyle, onların sahih ve meşru olmasına engel değildir. Zira hariçte bulunan kötülüğün, bunların meşruiyetine dair ne aslen ne de vasfen olumsuz bir etkisi bulunmaktadır. Nitekim dikkat edilirse, oruçlu olan kimse namazı terk ederse, namazı terk etmekle âsi olsa dahi tuttuğu oruç sahih olmakta ve oruç hususunda itaati geçerli olmaktadır. Dolayısıyla, başkasının mülkünü işgal etmekle âsi olursa dahi, gasp edilmiş bir toprakta kılınan namazla, itaat yerine gelmiş olmaktadır.⁴⁴³

2. Ligayrihi Vasfen Kabîh

Yukarıda da ifade edildiği üzere, yasaklanmış olan fiilin sıfatındaki harici kötülüğün, mehiyyün anhdan kaldırılmasının mümkün olmaması durumuna, “ligayrihi vasfen kabîh” denmektedir. Zira buradaki kötülük, nehyedilen fiilin tahakkuk etmesine bağlı olarak, gerçekleşmektedir. Nitekim zina etmek böyledir. Çünkü nikâhsız cinsel ilişki, dinen kabîh bir şeydir ve din cinsel ilişkiyi, çocuk edinme isteğine bağlı olarak meşru kılmıştır. Nitekim Allâh teâlâ kendileriyle cinsel ilişki kurulabilecek kadınlarla ilgili olarak “Ancak eşleri ve sahip oldukları cariyeler hariç”⁴⁴⁴ buyurmuştur.

Benzer şekilde faizli bir alış veriş de, kendisine vasfen kötülük bitiştiği için kabîh olmaktadır. Faizli bir muamelenin kötü/kabih olarak nitelenmesinin nedeni, İslâm dininin alış verişlerin cevazıyla ilgili olarak şart koştuğu, eşitlik ilkesinin ortadan kalkmasıdır. Yine ligayrihi vasfen kabîhin ibâdetlerden örneği, bayram günlerinde⁴⁴⁵ oruç tutmanın yasak olmasıdır. Çünkü söz konusu günler bayram ve ziyafet günleri olduğu için, o günlerde oruç tutmak kabih olmaktadır. Şu var ki, kötülük/kubh niteliği vasfen edâ mahalli olan vakte ittisal ettiği için ligayrihi vasfen kabîh olmaktadır.⁴⁴⁶

⁴⁴³ Serahsî, *el-Usûl*, I, 97.

⁴⁴⁴ el-Mü'minûn 23/6.

⁴⁴⁵ Ramazan bayramı olan Şevval'in birinci günü ile kurban bayramı olan Zilhicce'nin onuncu günü bayram; kurban bayramının iki, üç ve dördüncü günleri (11-13 Zilhicce) ise, teşrik tekbiri günleridir.

⁴⁴⁶ Serahsî, *el-Usûl*, I, 98.

C. Nehyedilen Fiilin Fasit Olması Meselesi

Nehiy, ya mutlak olarak, yani nehyedilen fiilin liaynihi veya ligayrihi kabîh olduğuna delâlet eden bir karineden soyutlanmış; ya da mukayyet, yani nehyedilen fiilin liaynihi veya ligayrihi kabîh olduğuna delâlet eden bir karineye bağlanmış halde bulunmaktadır. Yine nehiy, gerek mutlak gerekse mukayyet olsun, ya adam öldürmek ve zina etmek gibi “ef’âl-i hissiyye”, ya da alış veriş ve komşuluk hakları gibi “ef’âl-i şeriyye” (şeri tasarruflar) kapsamına giren fiilleri konu edinmektedir.⁴⁴⁷

Ef’âl-i hissiyyeden (hissi olan fiiller) olan şeyler, vasfen li gayrihi kabîh kısmında mütalaa edilmesine rağmen,⁴⁴⁸ fakihler arasında, bu fiillerin kötülük sıfatı konusunda (hükmen) liaynihi kabîh kısmına ilhak edildiklerinde ihtilaf bulunmaktadır. Nitekim ef’âl-i hissiyyeden olan zina ve içki içmek, aslen gayri meşru, liaynihi haram olan şeylerdir. Zira sıfatındaki kötülüğün liaynihi (hükmünde) olması sebebiyledir ki, zina etme ve içki içme suçlarına, şüpheli hallerde uygulanması mümkün olmayan had cezaları bağlanmaktadır. Öte yandan bir yönüyle meşru ve ligayrihi haram olan şeyler ise, şüpheden hali değildirler. Dolayısıyla şayet zina ve içki içme suçları, aşağıda ifade edilecek olan ef’âl-i şeriyyeden ligayrihi haram olan şeyler gibi değerlendirilseydi, aslen haram olmazlar ve şüpheden dolayı bu suçları işleyenlere ceza da uygulanmazdı. O halde hem zina hem de içki içme hususunda cezanın icap etmesi, açık olarak onların liaynihi haram ve liaynihi kabîh olduklarına delâlet etmektedir.⁴⁴⁹

Ef’âl-i şeriyye kapsamına giren akit ve ibadetlere gelince, bu konuda Şafiilerle – ki, bu aynı zamanda bir kısım kelâmcıların da görüşüdür– Hanefiler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır.⁴⁵⁰

⁴⁴⁷ Ef’âl-i hissiyye, varlıkları için yalnız his (duyu) ve gözlem yeterli olan fiillerdir. Hırsızlık, zina, içki içmek ve adam öldürmek gibi. Bunların gerçekleşmiş olması için şeriatan bir takım kaidelerin bulunmasına ihtiyaç yoktur. Ef’âl-i şeriyye (tasarrufât-ı şeriyye) ise, varlıkları birer şeri hükme bağlı olan fiillerdir. Namaz, oruç ve alış veriş yapmak gibi. Bunlar, aranan şartlar dairesinde işlendiklerinde birer şeri fiil olmaktadır. Bkz. Erdoğan, *a.g.e.*, s. 86. Ayrıca nehyin, mutlak-mukayyet, ef’âl-i hissiye ve şeriyye konuları bağlamında geniş bilgi için bkz. el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 257 vd.; İbn Hümâm, *a.g.e.*, I, 376 vd.; B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 138 vd; Devâlîbî, *a.g.e.*, s. 186-188.

⁴⁴⁸ Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 97-98.

⁴⁴⁹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 98.

⁴⁵⁰ Sözü edilen görüş mensuplarının daha detaylı bir biçimde tasnifi için bkz. el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 258; el-Vefâ, *a.g.e.*, s. 51-58.

1. Şafiilerin Görüşü

İmam Şafii'ye göre mutlak nehyin mûcebi, aksine delil olmadıkça, nehyedilen fiil ister ef'âl-i hissiyyeden olsun isterse ef'âl-i şeriiyyeden olsun, menhiyyün anhin hükmünün aslen gayri meşru kabul edilmesi, yani menhiyyün anhin liaynihi kabîh olmasıdır. Dolayısıyla yasaklanan böyle bir fiilin hükmü fesat değil, butlandır.⁴⁵¹ Şafii'nin bu konudaki delili, nehyin emrin zıttı olması meselesi olup, onun söz konusu görüşünün iki kısımda ele alınması mümkündür.

a. Mutlak emrin muktezâsı/gereği, emredilen fiilin meşru olması, mutlak emrin zıttı olan mutlak nehyin muktezâsı ise, nehyedilen fiilin meşru olmamasıdır. Gerek mutlak emir ve gerekse mutlak nehiy, mecaz olduklarına dair ayrıca bir delil olmadıkça hakiki anlamda anlaşılmalıdırlar. Buna göre, hakikat anlamıyla mutlak emir, emredilen fiilin sıfatının dinen ligayrihi değil de liaynihi hasen/iyi olmasını; aynı şekilde hakikat anlamında kullanılan nehiy de, nehyedilen fiilin sıfatının ligayrihi değil de liaynihi kabîh olmasını gerektirir. Çünkü mutlak, nâkıs/eksik olana değil, kâmil olana yöneliktir. Zira nâkıs, bir yönden mevcutken, diğer yönden mevcut olmamaktadır ve mevcut olmama yönüyle, hakikat sabit olmasına engel olmaktadır. Dolayısıyla mutlak olan kâmil olana karşılık gelmektedir. Bu sebeple, emirdeki kemâl, emredilen fiilin liaynihi hasen sıfatıyla birlikte meydana gelmesini talep etmeyi, nehiydeki kemâl ise, nehyedilen fiilin liaynihi kabîh sıfatıyla birlikte (bir şeyin) meydana gelmemesini talep etmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla, (mutlak) nehyin muktezâsı ve hükmüyle, nehyedilen fiilin meşru olmaktan çıktığı sabit olmaktadır.

Nehyin muktezâsı, liaynihi kabîh olduğuna göre, onun ne mubah olması -ki mubah meşruluk derecelerinin en düşüğüdür- ne de meşru olması caiz olmamaktadır. Dolayısıyla nehyin anlamı, yasaklanan fiilin meşru olmaktan çıkması, meşruluk vasfının bu fiilden tamamen soyulmasıdır.

Nehyin hükmü ise, yasaklayana itaat etmeyi gerektirmesi dolayısıyla (yasaklanan fiilden) kaçınmanın/intihânın, gerekli olmasıdır. Çünkü nehyedilen fiilden

⁴⁵¹ Hanefilerde fasit kelimesi, aslı sahih, vasfi sahih olmayan, yani aslı itibariyle meşru iken gayri meşru bir şeyle birlikte bulunma sebebiyle vasfen sahih olmaktan çıkan fiiller için kullanılırken, Şafiilerde bu, bâtil kelimesiyle eşdeğer anlamda kullanılmaktadır. Bkz. Gazzâlî, *a.g.e.*, II, 25; el-Buhârî, *a.g.e.*, II, 259; Erdoğan, *a.g.e.*, s. 105. Ayrıca "Batıl" kelimesi için bkz. aynı eser, s. 32, 47.

uzak durmamak, kesin olarak âsi olmayı gerektirmekte ve âsilik de meşru olan bir şeyin tersini yapmakla gerçekleşmektedir.

b. Nehyedilen fiilin işlenmesi her ne kadar kulun irade ve ihtiyarı dahilinde olsa da, böyle bir fiile asla rıza gösterilemez. Zira inkâr ve isyan etmek, kulun iradesi ve isteğiyle gerçekleşse de, razı olunmayan fiillerdir. Nitekim Allâh teâla “(Allâh), kulların küfrüne razı olmaz”⁴⁵² buyurmuştur. Kendisinden razı olunan şey ise, ancak meşrû bir şey olabilir.

Nehyedilen fiile kötülük sıfatının vasfen bitişmesi, bu fiilin meşru olmadığına delildir. Çünkü söz konusu vasıf, nehyedilen fiilden ayrılmamaktadır. Zira fiilde kötülük vasfının bulunması, iddet bekleyen kadınla evlenmek ve şahitsiz yapılan nikâh akdi örneklerinde görüldüğü gibi, aslen meşru olmayan bir şeydir. Nitekim söz konusu nikâhın nehyedilmesi, akdin kendisiyle tamamlandığı şey üzerine zait bir mananın bulunması -ki bu şartın bulunmamasıdır- veya mahaldeki sıfatın zait olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu, -nikâhın gerçekleşmesi için gerekli olan hükme bağlı olarak- aslen meşru olma durumundan çıkmaktadır. Yine, bayram günü oruç tutmanın da, nehyolunduktan sonra bir meşruiyeti kalmamaktadır. Hatta oruç, (o güne) adanmış olsa bile, bir bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Zira meşru olan oruç, bir ibadettir. İbadet ise, kişinin işlemesiyle Allâh’a itaat ettiği şeyin ismidir. Bu sebeple, bayram günü oruç tutmak, haram ve gayri meşru olduğu için, âsi ve günahkar olmayı gerektirmektedir.

Netice itibariyle, burada ifade edilen temel prensibin pratik yansıması olarak, hepsi de aslen gayrimeşru olan şu fer’î meseleler zikredilebilir: Zina etmek, faizli muamele gibi fasit bir alış veriş yapmak, bir malı gasp etmek ve necis olan bir yağ satmak.⁴⁵³ Ancak diğer taraftan, kefâreti gerektiren zihâr ve karıyı hayız halinde boşamak gibi, işlenmesi kötü olan kimi meseleler de vardır ki, bunlar aslen gayri meşru olarak değerlendirilmemektedir. Zira kötülük vasfı bu fiillere, vasfen bitişmemiştir.⁴⁵⁴

⁴⁵² ez-Zümer 39/7.

⁴⁵³ Söz konusu örneklerin geniş açıklaması için bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 99-100; Pezdevî, *a.g.e.*, I, 259-261.

⁴⁵⁴ Bu konunun geniş açıklaması için de bkz. Serahsî, *el-Usûl*, 100-101; Pezdevî, *a.g.e.*, I, 261-264.

2. Hanefilerin Görüşü

Hanefilere göre, ef'âl-i hissiyye hakkında varit olan mutlak nehiy, nehyedilen fiilin liaynihi kabîh olmasını gerektirip, hükmün batıl olmasına neden olurken, ef'âl-i şer'iyye hakkında varit olan mutlak nehiy ise, nehyedilen fiilin vasfen ligayrihi kabîh olmasını gerektirip, bu fiilin hükmü ise fasit olmaktadır. Yani nehyedilen fiilin vasfi fasit olmakla birlikte, aslı sahih olmakta, dolayısıyla da bu tür fiiller ef'âl-i hissiyyeden olan zina ve içki gibi, tamamen gayri meşru fiiller kategorisinde değerlendirilmemektedirler.

Serahsî, bu konuda, İmam Muhammed'in Kitâbu't-talâk'ta zikrettiği şu görüşünü delil olarak getirmiştir: "Hz. Peygamber, bayram ve teşrik tekbiri günleri oruç tutmayı yasaklamıştır.⁴⁵⁵ Dolayısıyla o bizi, ya tekevvün etmiş olan/var olan ya da tekevvün etmeyen/var olmayan bir şeyden nehyetmiş olmaktadır. Ancak tekevvün etmeyen bir şeyden nehyetmek, abestir (لغو).⁴⁵⁶ Zira böyle bir şey gözleri görmeyen birine "görme!" veya bir insana "uçma!" demek gibi anlamsızdır."⁴⁵⁷

O halde Hz. Peygamber burada, tekevvün eden şerî bir oruçtan nehyetmiştir. Yani oruç denen fiil vardır, bu fiilin aslı mevcuttur ve Hz. Peygamber, işte aslı var olan bu fiili yasaklamıştır. Ne var ki, dilde oruç olarak adlandırılan 'imsak', nehyedilmiş bir fiil de değildir. Bu sebeple, perhiz, hastalık veya iştahsızlıktan dolayı tutulan oruç/imsak, günahı gerektiren nehyedilmiş bir fiil olmamaktadır. Dolayısıyla bu durum, orucun nehiy bulunduktan sonra da, önceden olduğu gibi meşru bir ibadet olduğuna delâlet etmektedir.

İmam Serahsî, söz konusu görüşün doğruluğunu iki yönden ispat etmenin mümkün olduğunu ifade etmiştir.

a. Yasaklanan fiilden uzak durmayı gerektiren nehiy, ancak varlığı söz konusu olan bir şeyde gerçekleşir. Varlığı söz konusu olmayan (معدوم) ise, "şey" bile değildir. Buna göre, yasaklanan şeyin vaktinde (yani nehyedilmeden önce) meşru olması,

⁴⁵⁵ Müslim, Sıyâm, 138-141; İbn Mâce, Sıyâm, 36.

⁴⁵⁶ Söz konusu "tekevvün" kelimesinden maksat, nehyedilen fiilin, dinen meydana gelmesi tasavvur edebilen bir fiil olmasıdır. Tekevvün etmeyen, yani meydana gelmesi tasavvur edilmeyen bir fiilin yasaklanması ise, zaten mevcut olmadığından mümkün değildir.

⁴⁵⁷ Serahsî, *el-Usûl*, I, 101. Ayrıca bkz. Cessâs, *a.g.e.*, II, 178; *el-Buhârî, a.g.e.*, I, 264.

kaçınmayı gerektiren nehyin sahih olması için bir zarurettir. Dolayısıyla yasaklanan şey meşru iken, nehyin hükmüyle gayri meşru kılınması mümkün değildir. Daha açık bir anlatımla yasaklanan fiil, aslı meşru olarak devam etmektedir. O halde nehiy, (İmam Şafii'nin söylediği gibi nesih, yani meşruluk vasfının tamamen soyulması anlamında değil, bilakis) neshin tersidir. Zira nesih, bir fiilin meşruiyetini tamamen ortadan kaldırma anlamına gelen bir tasarruf olup, meşruiyeti kalmadığı için, kulun mensuh olan bir şeyi edâsı geçersiz (انعدام) olmaktadır. Üstelik kulun, (mensuh olan bir şeyi meşru yapmak için) dini konularda tasarruf yetkisi de bulunmamaktadır.

O halde nehiy, önceden meşru olan bir fiili edâ etmekten muhatabı sakındırmak anlamında bir tasarruf olup, edânın geçersizliği, nehyedilen şeyden kaçınmaya bağlı olarak gerçekleşmektedir. Böylece nehiy, bir fiilin edasının haram olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla önceden meşru olan fiil, (aslen) meşru olarak kalmakta ve bu fiilin edâsı ise haram olmaktadır. Çünkü yasaklanan bir fiili edâ etmek, nehiyle vâcib hale gelen ictinabı/kaçınmayı terk etmek, demektir.⁴⁵⁸

Nehyin fesadı gerektirmesi konusunu, Allâh teâlâ'nın Hz. Âdem ve eşi Havva hakkında buyurduğu “Şu ağaca yaklaşmayın”⁴⁵⁹ ayetiyle açıklamak mümkündür. Nitekim burada, ağacın kendisi bizzat haram olmadığı halde, edâ, ona yaklaşımdan dolayı haram kılınmıştır. Ağaca yaklaşmanın haram kılınması, ağaç bulunmadan, (yani varlığı söz konusu olmayan ma'dumun yasaklanmasında olduğu gibi) tasavvur edilemez. İşte bunun gibi, nehyedilmeden önce meşruiyeti bulunmayan orucun edâsının haram kılınması da tasavvur edilmez. Bu temellendirme ef'âl-i hissiye ile akit ve ibâdetlere konu olan ef'âl-i şeriyye arasındaki farkı ortaya çıkarmaktadır. Nitekim ef'al-i hissiyeden olan fiillerin haram olması için, bu fiillerin mevcut olan fiillerden olması gerekmemektedir. Çünkü bunların haram olmalarındaki etken, aslı itibariyle meşru olmamaları ve dolayısıyla hükmen liaynihi kabîh kısmına dahil olmalarıdır. Ef'âl-i şeriyyeden olan fiillerin haram olabilmesi içinse, bu fiillerin asıllarının meşru olması kaçınılmazdır. Çünkü dinen söz konusu fiillerin mevcut oldukları tasavvur edilmekte

⁴⁵⁸ Nesihle nehiy arasındaki farkı, bir basit örnekle şöyle açıklamak mümkündür: Sözelimi, önünde yemek bulunan insan, tam yiyecekken yemeğin kaldırılması nesih, yemek önünde durduğu halde kolunun çekilerek engellenmesi ise, nehiy olmaktadır. Örnek için bkz. B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 146.

⁴⁵⁹ el-Bakara 2/35.

ve dolayısıyla da yasaklanan fiilin edâsının haram olduğu ortaya çıkmaktadır. Netice itibariyle de burada Şafii'nin ifadesinin aksine, hem nehyin hakikatine riayet edilmekte hem de nehyedilen fiilin aslı meşru olarak kalmaktadır. Aslı itibariyle meşru olan bir fiil de, liaynihi kabîh olmamakta, belki vasfına bitişen bir kötülükten dolayı fesadı gerektirmektedir.

Bu değerlendirmeler sonucunda, bir fiilin hem meşru hem de haram olması, yani aslen meşru, vasfen haram olmasının bir arada bulunamayacağı meselesine gelince; bunların arasında çelişki bulunduğu için, bir arada olmaları mümkün değildir. O halde, meşru olan asıl ile haram olan vasıf birleşmeyeceğine göre, yasaklanan fiilin hakiki ve zaruri anlamda (meşruiyeti) nehyolunarak değil, nehiy suretindeki bir manada nesholunarak, (yani mecazen nesih) fiilin meşruiyetinin devam ettiğine hükmedilir.⁴⁶⁰ Bu sebeple de, şek gününde tutulan oruçla, mekruh bir zamanda kılınan namaz, aslı meşru ve vasfı fasit olmakla birlikte geçerli olmaktadır.⁴⁶¹

b. Nehiy, kulun kesp ve iradesine izafe edilen bir fiil ile, nehyedilen şeyin bulunmamasını gerektirmektedir. Çünkü nehiy, emir gibi (kullar için) bir imtihandır ve bu imtihan, kulun iradesine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Hatta kul, yasaklayıcının hürmetine tazim ederek nehyedilen fiilden kaçınsa sevabı, kaçınmazsa cezayı hak etmektedir. Bu da sadece meşru (dolayısıyla aslı itibariyle mevcut) bir şey hakkında söz konusu olabilmektedir. (Zira, ef'âl-i şeriyede meşru olmayan yani mevcut olmayan bir şey ise, yok/ma'dum olduğundan, bunlar hakkında ne sevap ne de azap söz konusu olmamaktadır.) Dolayısıyla akit ve ibadetler konusunda nehyin mücebi (ki, bu kaçınmaktır), ancak nehyiden sonra (aslı itibariyle) meşru buldukları zaman gerçekleşmektedir.

Akit ve ibadetler konusunda nehyin muktezâsı ise, nehyedilen fiilin sıfatının kabîh ve dolayısıyla da fiilin fasit olmasıdır. Ancak nehyin muktezâsıyla kötülük

⁴⁶⁰ Tabiatıyla, meşruiyetle masiyet yani vasfın haram olması arasında tezat vardır. Dolayısıyla bunların bir arada içtimai mümkün değildir. Çünkü iki zıttın içtimai memnudur. Fakat meşruiyetle masiyetin bir arada bulunması, birisi meşru, diğeri masiyet olması yönünden dikkate alındığında, cihetlerin aynı değil de farklı olması yönünden birleşmeleri mümkündür. Çünkü burada meşruiyet asla, masiyet ise vasfa yöneliktir. Dolayısıyla ef'âl-i şeriyeden olan fiillerin aslı meşru, vasfı gayri meşru denmektedir. Bu hale göre de, sözü edilen tezat ortadan kalmaktadır. Bkz. B. Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 147-148.

⁴⁶¹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 101-102.

sıfatının sabit olması, nehyedilen fiilin batıl değil, belki sahih olmasını gerektirmektedir. Şayet nehyin muktezâsıyla sabit olan kötülük sıfatı, -Şafii'nin ifade ettiği üzere- nehyedilen fiilin (aslı itibariyle) meşruiyetini ortadan kaldırsaydı, nehyin mücebinin de ortadan kalkması gerekirdi. Nehyin mücebinin bulunmaması ise, bizzat nehyin bulunmamasını gerektirir ki, bu doğru değildir.

Daha sonra Serahsî, Şafii'nin delil olarak öne sürdüğü “nehyin emre zıt olması” kıyaslamasını eleştirirken, emrin tam anlamda me'mûrun bihin yapılmasını talep etmeyi, nehyin ise tam anlamda nehyedilen fiilin yapılmamasını talep etmeyi gerektirdiğini ifade etmiştir. Bu veriden yola çıkarak, emrin muktezâsıyla yerine getirilmesi istenen fiilin, kulun iradesi olmadan doğrudan ortaya çıkamayacağı, benzer şekilde nehyedilen fiilden kaçınmanın da, kulun iradesi olmaksızın doğrudan ortadan kalkamayacağı, dolayısıyla da bunun, nehyedilen fiilin aslı itibariyle meşru olarak kalacağına delâlet ettiğini belirtmiştir.⁴⁶²

Serahsî, sözünü ettiği temel argümanları teyit etmek ve bir taraftan da İmam Şafii'yi eleştirmek için, fûrû konularından bayram gününde tutulan oruç, mekruh zamanlarda kılınan namaz, fasit alış veriş, sarhoş edici içkilerin mülkiyeti, şahitsiz nikah, iddet bekleyen kadınla veya akrabadan biriyle evlenmek gibi meselelerden söz etmiştir. Ancak burada mezkûr konulardan bir kısmına yer vermekle yetinilecektir.⁴⁶³

1) Nehyolunmakla beraber, aslı sahih, vasfi fasit olan fiillere örnek olarak, bayram gününde tutulan orucu zikretmek mümkündür. Nitekim oruç tutmak, normalde her gün meşru olabilir. Zira oruç, Allâh'ın rızasını kazanmak için, kişiyi nefsanî arzularından uzaklaştırmaktadır. Buna göre, bayram günü de, orucun aslı itibariyle meşru oluşu diğer günler gibi olmakta ve nehiyle orucun aslen meşruiyeti ortadan kalkmamaktadır. Üstelik orucun bayram gününde nehyedilmiş olması, onun aslen meşru olmamasından değil, Hz. Peygamber'in bir hadisinde “Bayram günü yeme-içme günüdür”⁴⁶⁴ şeklinde işaret ettiği üzere, bayram günü oruç tutmanın o gündeki ziyafeti reddetmek anlamına gelmesindedir. İşte bu anlam, bayram günün aslen değil vasfen kötü, dolayısıyla da o günde oruç tutmanın haram ve tutan kimsenin günahkâr olmasını

⁴⁶² Serahsî, *el-Usûl*, I, 103.

⁴⁶³ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 103-106.

⁴⁶⁴ Müslim, *Sıyâm*, 144, 145; İbn Mâce, *Sıyâm*, 35.

gerektirmektedir. Ancak şu var ki, bayram gününün de aslı itibariyle diğer günler gibi olduğu dikkate alındığında, orucun aslı itibariyle bir kötülük taşımadan meşru olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sözü edilen gerekçeden hareketle, bayram günü tutulmak üzere adanmış oruç, kişinin zimmetinde borç meydana getirip, meşru bir ibadet şeklinde bağlayıcı olmaktadır. Hatta söz konusu orucun bayram gününde tutulması hasebiyle aslen meşru oluşuna halel gelmemekte ve tutulacak oruç için belirli bir günün telaffuz edilmiş olması, -ki, bu bayram günüdür- kişinin zimmetindeki borcun miktarını tayin etmektedir. Dolayısıyla orucu bayram gününe adanmış olan kimse, zimmetindeki borçtan kurtulmak için o gün oruç tutsa, tuttuğu oruç fesadı gerektirmekle beraber aslen meşru olmaktadır. Bayram gününe adanmış oruç, belirli bir köleyi azat etmeyi nezreden kişinin, adadığı köle kör olduktan veya kişi kendisi onu kör ettikten sonra azat etmesiyle, adağın meşru olarak yerine gelmesi gibidir ki, meşruiyet açısından aralarında bir fark yoktur.

2) Fasit alış verişi,⁴⁶⁵ müşterinin malı ele geçirmesine (kabz) bağlı olarak, aslı itibariyle meşru olan alış veriştir. Çünkü meşruiyet, mahallinde ehli tarafından yapılan icap ve kabulden ibarettir. Söz konusu alış verişte şartın fasit olması, onun aslına bir halel getirmemektedir. Yani fasit şart, alış verişin aslını değil, vasfını zedelemektedir. Dolayısıyla buradaki fesattan dolayı mezkûr alış verişi haram olsa da, mülkiyetin meşruiyetine bir zarar gelmemektedir. Bunun gibi, sarhoş edecek hale gelmiş olan bir içecek de, haram olmakla beraber, aslının meşru olarak sabit kalmasına bakılarak, mülkiyete konu olmaktadır.

3) Serahsî, şahitsiz nikâh akdinin ve iddet bekleyen kadının evlenmesinin, Şafii'nin söylediği gibi nehiy değil, nefiy gereği geçersiz olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in buyurduğu “ لا نكاح إلا بشهود ”⁴⁶⁶ : şahit olmadan nikâh olmaz

⁴⁶⁵ Bu, semenin gayr-i mütekavvim mal olması gibi, aslı sahih vasfı sahih olmayan, yani aslında münakit olduğu halde, bazı harici vasıfları bakımından meşru olmayan bir satış akdidir. Bkz. Erdoğan, *a.g.e.*, s. 40.

⁴⁶⁶ Hadisin Hz. Peygamber'den nakledilme şekli, “ لا يجوز نكاح بغير شاهدين ” (Buhârî, Şehâdet, 8) ve “ لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل ” (Şafii, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, V, 265, (I-VIII), Dâru'l-Fikir, Beyrut, 1990; el-Hût, Muhammed Dervîş, *Esna'l-metâlib fî ehâdis-i muhtelifeti'l-merâtib*, s. 353, Dâru'l-Kitâbi'l-Gazzâlî, Beyrut, 1983.) gibi farklı lâfızlarla olmakla birlikte, Serahsî'nin hadisi “ لا نكاح إلا بشهود ” şeklinde nakletmesi (*el-Usûl*, I, 105), Ebu Hanife, Süfyan es-Sevri, Ebu Yusuf, İmam

hadisinde zikredilen “لا” harfinin, “لا رجل في الدار : evde erkek (cinsinden) kimse yok” örneğinde görüldüğü üzere, cinsini nefyeden “لا” olduğunu belirtmiştir.⁴⁶⁷ Dolayısıyla burada şartın nefyedilmesi sebebiyle -ki, bu nikâh cinsinden hiçbiri makbul değildir, anlamına gelmektedir- nikâhın haram olması, şahitsiz nikâhın gayri meşru olmasını gerektirmektedir. Çünkü meşru olan nikâhta, faydalanmanın (istimta‘) helal olmasını gerektiren temellükün meydana gelmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla burada, sözü edilen fasit alış verişin meşruiyetinin aksine, nikâhın fasit olmasıyla ortaya çıkan haram -ki, bu helal olan meşru nikâhla çelişmektedir (المنافاة)- nikâhtaki temellükü ortadan kaldırmaktadır. Benzer durum, iddet bekleyen kadının evlenmesi meselesi için de geçerlidir.

Hanefî ve Şafiilerin nehyedilen fiilin sıfatıyla ilgili görüşleri böyle olmakla, aralarında Ebu’l-Hüseyin el-Basrî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî (606/1209) ve İbnü’l-Hümâm’ın (861/1457) da bulunduğu bir grup İslâm hukukçusuna göre, ef’âl-i şeriyyeye konu olan nehyedilmiş fiiller, ibadetlerden olursa batıl, muâmelâtan olursa fasit olmaktadır.⁴⁶⁸ Bu fakihlerin görüşleri, İbnü’l-Hümâm’dan hareketle şöyle özetlenebilir: 1) Vastındaki kötülükten dolayı yasaklanmış olan bayram günü orucu, Allâh’ın ziyafetinden yüz çevirmek anlamına geldiğinden, bu orucun ibadet olma özelliği kalmamaktadır. Çünkü ibadetlerin edâsından maksat, Allâh’a yaklaşımdır. Allâh’ın yasakladığı şeyle, O’na yaklaşmak mümkün değildir. Bayram gününde tutulan oruç, itaatin anlamıyla çeliştiğinden makbul değildir. Ancak bu bağlamda Gazzâlî, bayram gününe adanmış orucun da geçersiz, yani gayri meşru olduğunu belirtirken, İbnü’l-Hümâm böyle bir adağın sahih olacağını ifade etmiştir.⁴⁶⁹

2) Muamelât konusuna ise, Cuma ezanı okunurken alış veriş yapmanın yasaklanması örnek verilebilir. Nitekim Cuma ezanı okunurken alış veriş yapmanın

Muhammed ve İmam Şafii’nin görüşleri olarak geçmektedir. Bkz. Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylu’l-evtâr*, (I-IX), Dâru’l-Cil, Beyrut, 1973, VI, 260; İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh, *el-İstizkâr li mezâhib-i fukahâi’l-emsâr ve ulemâi’l-ektâr*, (I-IX), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2000, V, 471.

⁴⁶⁷ Cinsini nefyeden “لا”, yasaklanan şeyin aslını, nehiy “لا” ise, vassını kaldırmaktadır. Bkz. el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 281.

⁴⁶⁸ Bkz. el-Basrî, *a.g.e.*, I, 181; Gazzâlî, *a.g.e.*, II, 28-30; er-Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl fi ilmi usûli’l-fikih*, (I-IV), II. Baskı, Beyrut, 1992, II, 291-292; İbnü’l-Hümâm, *a.g.e.*, I, 377-378. Ayrıca bkz. el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 258; el-Vefâ, *a.g.e.*, s. 55-56.

⁴⁶⁹ Gazzâlî, *a.g.e.*, II, 30; İbn Hümâm, *a.g.e.*, I, 377-378.

yasaklanması, kendisinden değil de başkasından dolayı kötü olması sebebiyle batıl veya fasit değil, tahrîmen mekruh olmaktadır. Bu sebeptendir ki, o anda yapılan alış veriş geçerli olmakta, yani hukuki netice doğurmaktadır.⁴⁷⁰

III. EMİR VE NEHYİN ZITLARININ HÜKMÜ

Bilindiği üzere emir, emredilen fiili yerine getirmeyi, nehyi ise nehyedilen fiilden kaçınmayı talep etmek için vazedilmişlerdir. Şu var ki fakihler, emir ve nehyin, karşıt anlamlarına da delâlet edip etmediklerini, yani bir şeyi emretmenin, o şeyin zıddını yasaklamayı, bir şeyi nehyetmenin ise, o şeyin zıddını emretmeyi gerektirip gerektirmediği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Söz konusu ihtilafardan bir kısmını belirten Serahsî, önce emrin, sonra da nehyin karşıt anlamlarına olan delâletlerini ele almıştır.

A. Emrin Zıt Anlamı Konusundaki Hükmü

Emrin vücûb için olduğunu savunan Hanefî ve Şafii fakihlere ve hadis ehlinin geneline göre, bir şeyin emredilmesi, o şeyin zıddının yasaklanması demektir. Emredilen şeyin zıddı ister (Allâh'a imanın emredilmesinin tek zıddı olan inkâr gibi) tek olsun, isterse (namazda kıyamın emredilmesinin zıddına oturmak, rükua varmak, secde etmek veya yatmak gibi) birden fazla olsun hüküm aynıdır. Bazı hukukçular, emrin belirsiz bir şekilde zıtlarından yalnız birisinin nehyedilmesini gerektireceğini; diğer bir kısım hukukçular ise, vücûp ifade eden emirle, nedb ifade eden emrin arasını ayırarak, ilkinin zıddının nehyi gerektireceğini, diğerinin ise, gerektirmeyeceğini ifade etmişlerdir. Öte yandan Mutezile uleması ittifakla mezkûr görüşün aksine emrin zıddının nehyi gerektirmediğini ifade etmiştir. Ancak bunlar da, kendi aralarında, emrin zıddının ne ifade ettiği konusunda kesin bir şey söylememek gerektiği (emrin zıttının meskûtun anı olması gerektiği) veya (bizzat nehyi gerektirmediği halde) haramı gerektirip gerektirmeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir.⁴⁷¹ İmam Serahsî, bu görüşlerden, Mutezilenin görüşü ile⁴⁷² emrin zıt anlamının icap veya delâlet yoluyla mı,

⁴⁷⁰ İbn Hümâm, *a.g.e.*, I, 377;

⁴⁷¹ Benzer şekilde, nehyin zıt anlama olan hükmü konusunda da, böyle bir tasniften söz etmek mümkündür. Bkz. el-Buhârî, *a.g.e.*, II, 328-329; İbn Hümâm, *a.g.e.*, I, 362-363.

⁴⁷² Ancak Serahsî burada (*el-Usûl*, II, 109-110.), Mutezile mezhebinden emrin zıddının meskûtun anı olduğunu ifade eden görüşe yer vermiş, emrin zıddının haram olduğunu savunan kimselerin görüşünü

yoksa iktizâ yoluyla mı nehiy olduğu hususunda ihtilaf eden diğer fakihlerin görüşlerine yer vermiştir.

1. Mutezile mezhebine göre, emrin zıddı, herhangi bir hüküm ifade etmemektedir. Çünkü onun zıddı, meskûtun anı (sükût geçilmiş)'tir. Onlar görüşlerini şu şekilde açıklamışlardır: Sözelimi, bir şeyi bir şarta bağlamak (ta'lik), şart meydana gelmeden önce, şarta bağlanan şeyin (muallak) nefyini gerektirmez. Çünkü şarta bağlanan şey (muallak), meskûtun anı'tir ve bu sebeple o, şart gerçekleştikten sonra da, gerçekleşmeden önce bulunduğu hal üzere kalmaktadır. Benzer şekilde, emrin zıddı da meskûtun anı'tir. Dolayısıyla emrin zıddı, emirden önceki hali üzere kalmaktadır. Yani nasıl ki, emirden önce emrin zıddı sukut geçilmiş ise, emirden sonra da böyledir.

Mu'tezilî alimler bu görüşleri doğrultusunda şöyle demişlerdir: Bir şeyi talep etmek için vazedilmiş olan emir, nassın kapsamı dışında bir hüküm ifade etmemektedir. O halde emir, zıddı konusunda da bir hüküm ifade etmemektedir.⁴⁷³ Ayrıca Mutezile, emre itaati terk edenin, kötülenmesi (takbih) değil, yerilmesi (zemmedilmesi) gerektiğini belirtmiştir.⁴⁷⁴

2. Serahsî'nin, emrin zıt anlama olan hükmü konusunda belirttiği diğer bir görüş, Cessâs'a ait olup, onun bu konudaki görüşü, mutlak emrin derhal (fevren) uymayı gerektirmesi temeline dayanmaktadır. Çünkü, emre derhal uymanın vâcip olması, emrin zıddı olan terk etmenin haram olmasını (hürmet) gerektirmektedir. Haram ise, nehyin hükmüdür. Dolayısıyla bir şeyin emredilmesi, emrin hükmüyle, o şeyin zıddının nehyedilmesini gerektirmektedir. Bunu şöyle açıklamak mümkündür: Emir, emredilen fiilin tam anlamda ortaya çıkmasını talep etmek için vazedilmiştir. Bu sebeple emrin zıddı ile meşgul olmak, emirle işlenmesi vâcip olan fiilin ortadan kalmasına neden olmaktadır. Bu ise, emrin hükmü gereği, nehyedilmiş haram bir fiildir. Bu konuda, zıtların bir ya da birden fazla olması, durumu değiştirmez; hangi zıtlarla meşgul olunursa

ise zikretmemiştir. Mutezilenin konuyla ilgili görüşü için bkz. el-Basrî, *a.g.e.*, I, 97-98; el-Buhârî, *a.g.e.*, II, 329; ed-Duyûhî Ali b. Sa'd, *Ârâu'l-mu'tezileti'l-usûliyyeti*, er-Riyad, t.s., 507 vd.

⁴⁷³ Emrin zıddı nehiydir. Mesela bir şeyi emretmek, tersinden bakıldığında, onu engelleyen şeyi nehyetmek demektir. Fakat Mutezile uleması, emrin hakikatte, nehiy yerine kullanılamayacağını, bu sebeple de dâimlerin, birisine "emir", diğerine "nehiy" diye isim koyduklarını, ifade etmiştir. Bkz. Cessâs, *a.g.e.*, II, 161-162; el-Basrî, *a.g.e.*, I, 97.

⁴⁷⁴ Bu konuda Ebu Bekir el-Bâkîllânî (403/1013) ve Fahreddin er-Râzî (606/1209) de Mutezile gibi düşünmektedir. Bkz. er-Râzî, *a.g.e.*, II, 201-202.

olunsun, emrin gereği yapılmamış olur. Sözgelimi, bir kimse birine, “bu evden çık dese” ve o kimse de oturmakla, yatmakla ya da ayakta durmakla meşgul olsa, kendisinden istenen çıkma fiilini yerine getirmiş olmayacaktır.

Öte yandan Cessâs, Mutezilenin ‘emredilen fiili terk etmenin kötülüğü (kabîh) değil de zemmedilmeyi gerektireceği’ nitelemesinin, çirkin (kabîh) olduğunu belirtmiştir. Çünkü emre muhatap olan kimse, emredilen fiili terk etmekle azabı (ukubet) hak etmektedir. Azap ise, ancak kabîh bir şeyi yapmakla gerekli hale gelmektedir.⁴⁷⁵

3. Yine İslam Hukukçularından bir kısmının, emrin, zıddına olan hükmü konusundaki yaklaşımları, Cessâs’a parallel olmakla beraber, onlar Cessâs’tan farklı olarak, bir şeyi emretmenin zıddının hürmeti değil, delâlet yoluyla haramın en az miktarı olan **kerâheti** gerektirdiğini belirtmişlerdir. Çünkü delâlet yoluyla sabit olan emrin zıt anlama delâleti, nassla sabit olan emir gibi tam değil, eksik bir hükmü gerektirmektedir. Dolayısıyla emrin zıddının, yasaklanması başkasına bağlı olarak keraheti gerektiren nehye kıyasla, hürmetin en az miktarı olan kerâheti icap ettiği ortaya çıkmaktadır.

4. Serahsî’nin de içlerinde bulunduğu bir kısım hukukçu ise, emrin zıddının keraheti gerektirdiğini kabul etmekle birlikte, bunun icap veya delâlet yoluyla değil, ancak **iktizâ** yoluyla gerçekleşeceğini ifade etmişlerdir. Serahsî’nin bu konudaki görüşünü ve sözü geçen görüşlere olan eleştirilerini şu şekilde maddelemek mümkündür:

a. Üçüncü grupta yer alan fakihlerin, delâlet yoluyla sabit olan hükmün, nassla sabit olan hüküm kuvvetinde olamayacağı görüşü, doğru değildir. Çünkü delâlet yoluyla, ya nassın dengi ya da ondan daha kuvvetli bir hüküm sabit olmaktadır. Sözgelimi, anne-babaya “öf!” demenin haram olması, nassla sabit olurken,⁴⁷⁶ ondan daha beter olan sövmenin haram olması ise, delâletle sabit olmaktadır. Ancak bir şeyin iktizâ yoluyla sabit olması, **zarûrete** binaen, o şeyin zorunlu olarak ortadan kalkması gereken miktarı tayin etmektedir ki, bu da kerâhettir. Şu bir gerçek ki, emirle onun zıddı

⁴⁷⁵ Cessâs, *a.g.e.*, II, 162; Serahsî, *el-Usûl*, I, 110.

⁴⁷⁶ Bkz. el-İsrâ 17/23.

olan terkin bir arada bulunması, iki zıt olan gece ve gündüzün bir arada bulunması örneğine benzeyip, zorunlu olarak birinin ortadan kalkmasını gerektirmektedir.

b. Serahsî, Cessâs'ın ileri sürdüğü 'fevre delâlet eden mutlak emir, zıddının nehiy olmasını gerektirir' şeklindeki görüşüne karşılık, kendisinin bu konuda farklı düşündüğünü, yani mutlak emrin fevre değil, terâhiye delâlet ettiğini ifade etmiştir.⁴⁷⁷

c. İmam Serahsî, emrin zıddının meskûtun anh olması hususunda, Mutezile ile aralarında görüş ayrılığı bulunmadığını belirtmiştir. Çünkü nassla sabit olan emir, açık bir şekilde sabit olurken, iktizâ yoluyla sabit olan kerâhet, meskûtun anh olmaktadır. Ancak Serahsî, emrin zıddının meskûtun anh olması hususunda, onların sözünü ettikleri "şarta bağlamak" meselesinin, yanlış bir kıyaslama olduğunu ifade etmiştir. Çünkü gerçekleşmesi şarta bağlı olan bir şey, ancak şart ortaya çıktıktan sonra var olmaktadır. O şey, şartın ortaya çıkmasından önce, Mutezilenin söylediğinin aksine, meskûtun anh değil, aslen yok olan bir şeydir. Aslen yok olan bir şeyin de nass ve iktizâyâ izafet edilmesi doğru değildir. Dolayısıyla emrin zıddının meskûtun anh olması, şarta bağlamak meselesinden farklıdır. Çünkü emredilen fiilin yerine getirilmesinin vücûbu gerektirmesi, onun terk edilmesinin haram olmasını iktizâ etmektedir.

B. Nehyin Zıt Anlamı Konusundaki Hükümü

Serahsî, tıpkı emir konusunda olduğu gibi, bu konuda da dört ayrı görüşün bulunduğunu bildirmiştir.

1. Mutezile'ye göre, nehyin zıddı, herhangi bir hüküm ifade etmemektedir. Yani nehyin zıddı, emir değildir. Çünkü nehyin zıddı meskûtun anh'tir. Onlar bu konuda "ولا تقتلوا أنفسكم : Kendinizi öldürmeyin"⁴⁷⁸ ayetini delil getirmişlerdir. Yani, eğer nehyin zıddı emir olsaydı, ayetteki "kendinizi öldürmeyin" yasaklamasının zıddı, "اتركوا قتل أنفسكم : kendinizi öldürmeyi terk edin" şeklinde bir emir olurdu ki, bununla sevap elde edilmiş olması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, nasıl ki, emre itaat etmekle sevap elde ediliyorsa, ölümü terk etmekle de sevap kazanılması gerekmektedir. Ancak bu doğru değildir.

⁴⁷⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Cessâs, *a.g.e.*, II, 105 vd.; Serahsî, *el-Usûl*, I, 44 vd.

⁴⁷⁸ en-Nisâ 4/29.

2. Hanefilerden Cessâs, yasaklanan bir şeyin sadece tek bir zıddı varsa, bunun, söz konusu nehyin tersinin emredildiği anlamına geldiğini, -ki bu aynı zamanda fukahanın genelinin görüşüdür-⁴⁷⁹ ancak birden fazla zıddı varsa, tersinin emir anlamına gelmeyeceği görüşünü ileri sürmüştür. Bu görüşün izahı şöyledir: Sözelimi, bir kimseye “لا تتحرك : hareket etme” demek, bu nehyin zıddı olan “اسكن : sâkin ol”mayı emretmektir. Çünkü burada nehyin tek bir zıddı vardır ve bu zorunlu olarak tersinden emri gerektirmektedir. Cessas görüşünü desteklemek için, “ولا يحلّ لهنّ أن يكتمن ما خلق الله في”⁴⁸⁰ : Rahimlerinde Allâh'ın yarattığını gizlemeleri kendilerine helal olmaz”⁴⁸⁰ ayetini delil getirmiştir. Çünkü bu ayetteki nehiy, aynı zamanda kadınlara rahimlerinde bulunan çocuğu açıklamaları konusunda bir emirdir.

Ne var ki, bir kimseye “لا تسكن : durma!” tarzında bir yasaklamada bulunulsa, bunun altı yöne (sağ, sol, ön, arka, yukarı ve aşağı) hareket etmek gibi birden fazla zıddı olduğundan, nehyin zıddı bir hüküm, yani emir ifade etmemektedir. Bunu, ihramlı hacının dikişli elbise giymesinin yasaklanmış olması ile teyit etmek mümkündür. Çünkü yasaklanmış dikişli elbisenin tersine, dikişsiz elbiselerden izar ve rida gibi birkaç elbise çeşidi bulunup, bunlardan herhangi birinin veya hepsinin birlikte emredilmiş olması mümkün değildir.

3. Hukukçulardan bir kısmına göre ise, nehyin zıddı, delâlet yoluyla vâcip kuvvetinde bir sünneti gerektirmektedir. Çünkü delâlet yoluyla sabit olan emir, kuvvet bakımından nassla sabit olmuş bir emir gibi değildir.

4. Serahsî de, üçüncü grupta yer alan fakihler gibi, nehyin zıddının vâcip kuvvetinde bir sünneti gerektirdiğini belirtmekle birlikte, onlardan söz konusu sünnetin delâlet yoluyla değil, iktizâ yoluyla sabit olduğu hususunda ayrılmıştır. Nitekim bunun izahı, emrin zıt anlama olan hükmü konusunda geçmiştir. Ancak şu var ki o, Cessâs ve Mutezilî âlimlerin görüşleri ile ilgili bazı eleştirilerde bulunmuştur. Şöyle ki;

a. Nehyin birden fazla zıddı bulunduğu zaman, bunlar nehyin muktezâsının gerektirdiği miktar kadar sabit olurlar ki, bu da sünnettir. Nitekim ihramlı hacının dikişli elbise giymesinden nehyedilmesi ile, bunun zıtları olan dikişsiz ridâ ve izâr gibi

⁴⁷⁹ Bkz. el-Buhârî, *a.g.e.*, II, 329.

⁴⁸⁰ el-Bakara 2/228.

herhangi bir elbise giymekle ihtiyaç giderilmiş olmaktadır. İşte bu, nehyin zıtlarından iktizâ yoluyla ihtiyacın giderileceği kadar bir miktarın sabit olduğunu göstermektedir.

Öte yandan Cessâs'ın, yasaklanan bir şeyin sadece tek bir zıddı varsa, onun tersinin emredilmesi anlamına geleceği hususunda delil olarak getirdiği, “Rahimlerinde Allâh'ın yarattığını gizlemeleri kendilerine helal olmaz” ayeti, mensûh olduğundan doğru seçilmiş bir örnek değildir. Çünkü bu, “Bundan sonra artık başka kadınlarla evlenmen sana helâl değildir”⁴⁸¹ ayeti gibi bir nehiy değildir. Ancak söz konusu ayette tersinden, rahimlerde bulunan çocuğun açığa çıkarılmasının emredilmiş olması, gizlemenin “Şahitsiz nikâh olmaz” hadisine benzer şekilde, meşruiyetinin kalmadığına delâlet etmektedir.

b. Mutezile alimlerinin “Kendinizi öldürmeyin” ayetini, nehyin zıddına herhangi bir hüküm ifade etmeyeceği hususunda delil olarak getirmeleri, bir anlam taşımamaktadır. Çünkü burada nehye konu olan “Kendinizi öldürmeyin” ayetinin mûcebini gerçekleştirilmesi için, zıddının onların söyledikleri gibi “Kendinizi öldürmeyi terk edin” şeklinde değil “Kendinizi öldürmekten kaçın” (كُفُوا) şeklinde bir emir yapılması gerekmektedir. Ancak bazı kimseler buradaki “kaçın” şeklindeki emrin, emre itaat etmekle elde edilen sevabı nasıl gerektireceği hususunu merak etmişler ve yine onlardan bir kısmı, söz konusu emirle sevap elde edilemeyeceğini belirtmişlerdir. Onlara göre, ölümden kaçınmakla, Allâh'ın kullarından istediği imtihan gerçekleşmemektedir. Zira her insan tabiatı gereği ölümden kaçınmaya meyillidir. Sevap ise, nefsânî arzulara karşı koymakla elde edilen bir şeydir. Ancak Serahsî bu konuda, kişinin emre itaat etme düşüncesine bağlı olarak ölümden kaçınmasıyla, sevap elde etmesi gerekeceği kanaatine sahip olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸²

Daha sonra Serahsî, ‘nehyin tersinden sünneti gerektirdiğine’ dair görüşünü temellendirmek için, fûrû meselelerinden ‘iddet bekleyen kadın’ örneğini dile getirmiş ve bu konuda şöyle bir kural koymuştur: “Nehiy sigasıyla vâcip olan şey (ki, bu yasaklanan fiilden kaçınmaktır), zıddı ile yok olmaz”. Serahsî bu kuralı şu şekilde açıklamaktadır: İddetin rüknü, ayette nehiy sigasıyla “ولا يخرجن” (Evlerinden

⁴⁸¹ el-Ahzâb 33/52.

⁴⁸² Serahsî, *el-Uşûl*, I, 112.

çıkması⁴⁸³ ve “ولا تعزموا عقدة النكاح” (Bekleme müddeti dolmadan nikâh kıymaya kalkışmayın)⁴⁸⁴ şeklinde buyurulan, ‘evden çıkmamak’ ve ‘evlenmemek’tir. Şu var ki, kadının evden çıkması veya başkası ile evlenmeye karar vermesi ile, nehyin rüknü olan evden çıkmamanın ve evlenmemenin hükmü, bekleme zamanı bitinceye kadar devam etmekte, yani kadın yasağı işlemiş olsa dahi iddet bozulmamaktadır.⁴⁸⁵

Görünen o ki, Serahsî burada iki ayrı zıttan bahsetmektedir. İlki, nehyin tersinden emir olan ve kendisinin “sünnet” olarak nitelediği bir zıt ki, mesela, “evden çıkması⁴⁸³” şeklindeki nehyin zıddı olan “evde bulunsunlar” emri gibidir. Diğeri ise, “evden çıkması⁴⁸³” yasaklamasının zıddına “evden çıksınlar” emri gibidir.

⁴⁸³ et-Talâk 65/1.

⁴⁸⁴ el-Bakara 2/235.

⁴⁸⁵ Serahsî, *el-Uşûl*, I, 113.

SONUÇ

Hem fûrû hem de usûl alanında eser vermiş olan İmam Serahsî, otuz ciltlik meşhur *el-Mebsût*'unu imlâ ettirdikten sonra, bu eserde ele aldığı fûrûa ait konulara temel teşkil etmesi bakımından, *el-Usûl* adlı eserini telif etmiştir. *Usûlü's-Serahsî*'nin, daha sonra kaleme alınan fıkıh usûlüne dair çalışmaların neredeyse tamamında kaynak olarak kullanılmış olması, bu eserin önemini ortaya koymaktadır.

İmam Serahsî *el-Usûl*'üne, fıkıh usûlünün en önemli konularından birisi olan emir ve nehiy konusuyla başlamıştır. Kendisi, eserinde, bu konuyu, farklı görüşlere de yer vererek ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Bu sebeple olsa gerek ki, Serahsî ve eserlerini konu edinen çalışmalarda, *Usûlü's-Serahsî* üzerine yazılmış herhangi bir şerhten söz edilmemektedir. Zira *Usûlü's-Serahsî*, konuları şerhe ihtiyaç bırakmayacak şekilde etraflıca ele alıp incelemiştir.

Serahsî'nin, *el-Usûl*'de, emir ve nehiy çerçevesinde konuları ele alırken, şöyle bir metot izlediği görülmektedir: Genellikle ihtilafli konularda, öncelikle, tercih ettiği ve katılmadığı görüşleri, delilsiz olarak kısaca takdim ettikten sonra, tercih ettiği görüşün temellendirmesini en sona bırakmış, önce muhaliflerinki olmak üzere, ilgili görüşleri delilleriyle birlikte zikretmiştir. Sözü edilen görüşleri de, sadece teorik planda zikretmeyerek, ortaya koyduğu her bir kaideyi, fûrûa dair meselelerle irtibatlandırmış ve böylece zengin örneklemelerde bulunmuştur.

Yine, *el-Usûl*'ünde şahısları değil, fikirleri tenkit eden Serahsî, İmam Şafii, Züfer, Kerhî ve Cessâs gibi fakihleri açıktan eleştirirken, Ebu Hanife, Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed'i, onun şu görüşü “zayıftır”, “fasittir” gibi ifadeler kullanarak açıkça eleştirmemiştir. O, bunun yerine, ya mezhepte tercih edilen görüşe işaret ederek, ya da tercih ettiği görüşü en sona bırakarak, katılmadığı görüşü yumuşak bir üslupla, üstü kapalı bir biçimde izah etme yoluna gitmiştir.

Serahsî, emrin hem söz, hem de fiil anlamında hakikat olduğunu ifade eden bazı Maliki ve Şafii hukukçuların aksine, çoğulu “evâmir” olan “söz” anlamındaki emrin hakikat, çoğulu “umûr” olan fiil anlamındaki emrin ise, mecaz olduğunu belirtmiştir. Emir sigasının ilzam anlamında hakikat olduğunu söyleyen Serahsî, aksine bir delil olmadıkça, mutlak emrin gereğinin de ilzam olduğunu; keza, yasaktan sonra gelen mutlak emrin gereğinin de ilzam olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, bir fiilin yerine getirilmesini talep etmek için kullanılan mutlak emir sigası ise, tekrarı gerektirmez ve tekrara ihtimali de değildir.

Serahsî’ye göre, emrin vakitle olan alakası konusunda, vakte bağlı olmayan emir terâhîye delâlet ederken; vakte bağlı olan emir, yerinde ayrıntılı bir biçimde belirtildiği üzere, geniş zamanlı, dar zamanlı ve vakti her ikisine benzeyen emir şeklinde üçlü taksime tabi tutulmuştur.

Emirle vacip olan fiilin kısımlarını edâ ve kazâ şeklinde iki kategoride ele alan Serahsî, edâyı, “emir sebebiyle vâcip olan şeyin aynını, hak sahibine teslim etmektir” şeklinde; kazâyı ise, “emredilen fiilin (vâcibin), me’mûr tarafından mislinin yerine getirilmesi suretiyle zimmetten düşmesidir” şeklinde tarif etmiştir.

Serahsî, emredilen fiilin sıfatı konusunu, emredilen fiilin sıfatının liaynihi ve ligayrihi hasen olması ile emredilen fiilin, hüsün sıfatı bağlamında emirle vacip olan edânın, muhataba vacip olabilmesi için, o fiilin işlenmesini sağlayacak maddi ve bedenî vasıtaların bulunmasının şart olması şeklinde, iki kısımda ele almıştır. Serahsî, emir konusunda, son olarak, İslâmi hükümlerden, iman, ceza hukuku, muâmelât ve ibadetlerin, gayri müslimler için de geçerli olduğu hususunda, fakihlerin ittifak ettiğini belirtmiştir.

İmam Serahsî’nin nehiyle ilgili görüşlerini ise, şöyle özetlemek mümkündür: Serahsî, ortaya çıkması istenilmeyen bir şeyi beyan etmek için kullanılan bir söz olan nehiy sigasının mûcebini, “dinen yasaklanan fiili işlemekten kaçınmanın lâzım olmasıdır” şeklinde ifade ederken, nehyin muktezâsını ise, yasaklanan fiilin dinen kötü (kabih) olmasıdır, şeklinde belirtmiştir.

Serahsî, nehyedilen fiilin sıfatının, ya kendisindeki bir mâna sebebiyle (liaynihi), ya da harici bir mâna sebebiyle (ligayrihi) kötü (kabîh) olduğunu belirtir. Buna göre, şer'î fiiller hakkında varit olan mutlak nehiy, hissi fiillerden farklı olarak, nehyedilen fiilin vasfen ligayrihi kabîh olmasını gerektirip, hükmünü batıl değil fasit kılmaktadır. Yani nehyedilen fiilin aslı sahih olmakla beraber, vasfi fasit olmaktadır.

Serahsî, usûlcülerin emirle nehyin ortak konusu olarak zikrettikleri, emir ve nehyin zıtlarına olan hükmü konusunda ise, emrin zıddının iktizâ yoluyla keraheti; nehyin zıddının ise, iktizâ yoluyla sünneti gerektirdiğini belirtmiştir.

KAYNAKLAR

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (I-VI), İstanbul, 1982.
- Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (I-II), Kahire, 1967.
- Aslan, Nâsî, *Usûlü's-Serahsî'nin Tahlili*, Erciyes Ü. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Kayseri, 1991.
- Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn, esmâu'l-müellifîn ve Âsâru'l-musannifîn*, (I-II), İstanbul, 1955.
- Bardakoğlu, Ali, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidî", *Erciyes Ü. İlahiyat F. Dergisi*, sy. IV, Kayseri, 1987, s. 59-75.
- Bardakoğlu, "İade", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX, 227-228.
- Bardakoğlu, "Kudret", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 317-318.
- Bardakoğlu, "Edâ", *DİA*, İstanbul, 1994, X, 389-392.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali, *el-Mu'temed fî usûl-I'l-fıkıh*, (I-II), Beyrut, 1983.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, (I-VIII), İstanbul, 1976.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli'l-Bezdevî*, (I-IV), İstanbul, h. 1308.
- Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, (I-VII), İstanbul, 1981.
- Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul, h. 1326.
- Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fî'l-Usul*, (I-IV), thk. Acil Câsim en-Neşmî, II. Baskı, 1994.
- Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh, Tâcü'l-Lüğâ ve Sihâhu'l-Arabîyye*, (I-VI), thk. Ahmed Abdulğafur Attar, II. Baskı, Beyrut, 1979.
- Cezerî, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Fıkhu alâ'l-mezâhibi'l-erbaa*, III. Baskı, (I-V), Kahire, t.s.
- Cici, Recep, *Serahsî, Gazzâlî ve İbnü'l-Humâm'a Göre Emir-Nehiy Tahlili*, Marmara Ü. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul, 1985.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, (I-II), IV. Baskı, y.y., 1997.
- Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX, 59-63.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman es-Semerkindî, *es-Sünen*, İstanbul, 1981.

- Debûsî, Ebû Zeyd, *Takvîmu'l-edille*, (Bu eser, M. Masum Vanlıoğlu tarafından *Takvîmu'l-edille*'nin edisyon kritiği olarak hazırlanan, Uludağ Ü. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezidir.) Bursa, 1997.
- Devâlibî, Muhammed Ma'rûf, *el-Medhal ilâ ilm-i Usûli'l-fıkıh*, V. Baskı, y.y., 1965.
- Döndüren, Hamdi, "Mal", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, (I-VI), İstanbul, 1991, IV, 52-53.
- Duyûhî Ali b. Sa'd, *Ârâu'l-mu'tezileti'l-usûliyye*, er-Riyad, t.s.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, (I-V), İstanbul, 1981
- Ebu Hafs Ömer, *Nâsihu'l-hadis ve mensûhuhu*, thk. Semir b. Emîn ez-Züheyri, Mektebetü'l-Menâr, y.y., 1408.
- Ebû Zehra, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener, VII. Baskı, Ankara, 1997.
- Ebu'l-Berekât Hâfîzuddîn en-Neseî, *Şerh li kitâbi'l-Müntehab fî usûli'l-mezhep*, thk. Salim Öğüt, y.y., t.s.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998.
- G. Hanmiradov, *Köne Saragt*, Aşkabat, 1992
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*, (I-IV), çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, 1989.
- Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, (I-II), Kahire, 1324
- Gözübenli, Beşir, "Bayram", *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, (I-IV), İstanbul, 1997, I, 220-226.
- Hallâf, Abdulvehhâb, *İslâm Hukuk Felsefesi*, (Giriş ve notlar ekleyerek çeviren Hüseyin Atay), Ankara, 1973.
- Hamdi Efendi, *Levâmi'ud-dekâik fî tercümeti Mecâmii'l-hakâik*, İstanbul, h. 1293.
- Hamidullah, "Serahsî'nin Devletler Umûmi Hukukundaki Hissesi", *900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsu'l-Eimme es-Serahsî Armağanı*, Ankara, 1965.
- Hamidullah, *İslâm Hukuku Etüdleri*, İstanbul, 1984.
- Hamidullah, Muhammed, "Serahsî", *İslâm Ansiklopedisi*, (I-XIII), İstanbul, 1966 X, 502-507.
- Heyet, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, İstanbul 1992.
- Heyet, *Saragt'a 2005 Yıl*, Aşkabat, 1992.
- Hinn, Mustafa Saîd, *İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları*, trc. Halit Ünal, Kayseri, 1993.
- Hût, Muhammed Dervîş, *Esna'l-metâlib fî ehâdis-i muhtelifeti'l-merâtib*, Dâru'l-Kitâbi'l-Gazzâlî, Beyrut, 1983.
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh, *el-İstizkâr li mezâhib-i fukahâi'l-emsâr ve ulemâi'l-ektâr*, (I-IX), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim fî tabakâti'l-Haneîyye*, Bağdat, 1962.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *es-Sünen*, (I-II), İstanbul, 1981.
- İbn Manzur, Ebu Fazl Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, (I-XV), Beyrut, t.s.
- İbn Melek, Abdüllatif, *Şerhu'l-Menâr fî'l-Usul li'bni Melek*, İstanbul, t.s.

- İbnu'n-Neccâr Muhammed b. Ahmed el-Fütûhî el-Hanbelî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr, el-Müsemmâ: el-Muhtasaru't-tahrîr*, thk. Muhammed ez-Zühaylî, Nüziye Hammâd, (I-III), II. Baskı, Mekke, h. 1415.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Teysîru't-tahrîr şerh alâ Kitâbi't-tahrîr*, I-IV, Beyrut, t.s.
- İsnevî, Cemâluddîn Ebu Muhammed Abdurrahim b. el-Hasen, *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû' ala'l-usûl*, IV. Baskı, thk. Muhammed Hasen Hiyto, Beyrut, 1987.
- Karaman, Hayrettin, *Fıkıh Usulü*, İstanbul, 1964.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebu Bekr b. Mes'ud, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, II. Baskı, Beyrut, 1974.
- Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi'l-fünûn*, (II), İstanbul, 1941.
- Kaya, İsmail, "Müdrîk", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, (I-VI), İstanbul, 1991, IV, 327.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübi'l-arabî*, (I-XV), Beyrut, t.s.;
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul, 1996.
- Koç, Hüseyin, *Serahsî ve Âmidî'ye Göre Emir*, Cumhuriyet Ü. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Sivas, 1995.
- Kozalı, Abdurrahim, *İslâm Hukuk Usulü Eserlerinde Yükümlülük (Teklif)*, Marmara Ü. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul, 1998.
- Leknevî, Abdulhay, *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut, t.s.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, (I-II), İstanbul, 1981.
- Merginânî, Burhanudîn, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, (I-V), Kahraman Yay., İstanbul, 1986.
- Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *el-Câmiu's-Sahih*, (I-III), İstanbul, 1981.
- Nesâi, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, (I-VIII), İstanbul, 1981.
- Nureddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecmaü'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, (I-X), II. Baskı, Dârul-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1982.
- Okiç, Muhammed Tayip, "Şemsu'l-Eimme es-Serahsî'nin *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*'inin Türkçe Tercemesi ve Mütercim Mehmet Münib Ayıntabi'nin Diğer Eserleri", *Serahsî Armağanı*, Ankara, 1965.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, VI. Baskı, Ankara, 1991.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara, 1990.
- Pezdevî, Ali b. Muhammed, *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Usûl'ul-Bezdevî)*, (I-IV), İstanbul, h. 1308. Bu eser, *Keşfu'l-esrâr*'in kenarındadır.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî ilm-i usûli'l-fıkıh*, (I-IV), thk. Câbir Feyyâz el-'Alvânî, II. Baskı, Beyrut, 1992
- Sadrüşşerîa es-Sânî, Ubeydullâh b. Mesud, *et-Tavdîh fî halli ğavâmidî't-Tenkîh*, (Bu kitap, Taftâzânî'nin *et-Telvîh* adlı hâşiyesi ile birlikte basılmıştır), (I-II), İstanbul, h. 1310.
- Schacht, Joseph, "Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar", *Serahsî Armağanı*, Ankara, 1965.

- Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, (I-XXX), II. Baskı, Beyrut, t.s.
- Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, (I-II), thk. Rafik el-Acem, Beyrut, 1997.
- Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, (I-II), thk., el-Efgânî, Beyrut, 1993.
- Serkîs, Yûsuf Elyan, *Mu'cemu'l-matbûati'l-arabiyye ve'l-muarrabe*, (I-II), Kahire, 1928.
- Seyyid Bey, *Usul Fıkıh Dersleri*, İstanbul, h. 1328.
- Şa'ban, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, II. Baskı, (Notlar ekleyerek tercüme eden İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara, 1996.
- Şafak, Ali, "Bağy", *DİA*, İstanbul, 1991, IV, 451-452.
- Şafii, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, (I-VIII), Dâru'l-Fikir, Beyrut, 1990.
- Şâmil İslâm Ansiklopedisi, (Ansiklopedinin yayım merkezinde telif edilen maddeler), "Mesbûk", (I-VI), İstanbul, 1991, IV, 146-147.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîk-i limi'l-usûl*, thk. Muhammed Saîd el-Bedrî, Beyrut, 1992.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylu'l-evtâr*, (I-IX), Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1973.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-seâde ve misbâhu's-siyâde fî mevdûati'l-ulûm*, (I-III), y.y., t.s.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, (I-V), İstanbul, 1981.
- Tuğ, Salih, "Eserlerinde Rastlanan İfadelere Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı", *Serahsî Armağanı*, Ankara, 1965.
- Vefa, Muhammed, *Delâletü'l-evâmir ve'n-nevâhî, fî'l-kitab ve's-sünne*, Kahire, 1984.
- Yaşaroğlu, Kâmil, "Kazâ", *DİA*, Ankara, 2002, XXV, 110-113.
- Yavuz, Yunus Vehbi, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İstanbul, 1993.
- Yavuz, *Başlangıcından Günümüze Cuma Namazı*, II. Baskı, Bursa, 2005.
- Yıldız, Abdullah, "Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli" *Harran Ü. İlahiyat F. Dergisi*, sy. IV, Şanlıurfa, 1998, s. 139-159.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ, *Tâcül-Arûs*, (I-X), Beyrut, t.s.
- Zeydân, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*, VII. Baskı, Beyrut, 2000.
- Ziriklî, Hayruddîn, *el-'Alâm kâmusu terâcîmi'l-eşhûri'r-ricâl ve'n-nisâi mine'l-arabi'l-müste'rabîn ve'l-müsteşriqîn*, (I-XI), III. Baskı, y.y., t.s.