



Turkish Studies

Comperative Religious Studies

Volume 13/9, Spring 2018, p. 239-256

DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13461>

ISSN: 1308-2140, ANKARA-TURKEY

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Info/Makale Bilgisi

✍ Received/Geliş: Mayıs 2018

✓ Accepted/Kabul: Haziran 2018

✍ Referees/Hakemler: Prof. Dr. Şevket TOPAL – Doç. Dr. İbrahim YILMAZ – Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KOÇ

This article was checked by iThenticate.

HÜSEYİN B. ALÎ ES-SAYMERÎ VE DÖNEMİN EMİR-NEHİY TARTIŞMALARINDAKİ DURUŞU

Merter Rahmi TELKENAROĞLU*

ÖZET

Fıkıh usûlünün temel amacı, icthad faaliyetinin yöntemine ilişkin genel geçer kurallar (turuku'l-istinbât) tesis etmektir. Aynı zamanda bu disiplin, bütün şer'i ilimler için ortak bir yöntembilim ortaya koymaktadır. Ebû Hanîfe ve öğrencileri de, hukukun kaynakları/yöntemleri ile ilgili genel kuramlar tesis etmeye önem vermişlerdir. Ancak Hanefî hukuk metodolojisiyle ilgili elimizdeki en eski çalışma Ebû Bekir el-Cessâs'a (ö.370/980) aittir. Hüseyin b. Alî es-Saymerî (ö.436/1045) de mezhebin usûl anlayışını Cessâs'tan sonra bize nakleden ilk müelliflerdendir. Saymerî, Hanefî mezhebi Irak ekolünün en önemli temsilcilerinden birisidir. Hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmasa da, yaşamını çoğunlukla Bağdat'ta geçirdiği ve orada vefat ettiği bilinmektedir. Medâin ve Kerh kadılığı yapmıştır. Ölümüne kadar da bu görevi sürdürmüştür. Onun "*Mesâilü'l-hilâf fi usûli'l-fıkıh*" adlı kitabı ise, fıkıh usûlü ihtilaflarını karşılaştırmalı olarak inceleyen ilk eserdir. Eser, ilk dönem Irak-Hanefî ekolün düşünce dünyasına yeterli ölçüde ışık tutmaktadır. Bir münazara ustası olarak müellif, bu eserde, mezhebin metodik duruşunu kararlılıkla savunmaktadır. Diğer mezheplerin konuyla ilgili görüşlerini vermeyi de ihmal etmemektedir. O güne kadar tartışmaya neden olmuş bütün fıkıh usûlü konularını belli bir sistematik içinde sunmaktadır. Kitapta 133 farklı tartışmaya değinmektedir. Yazıldığı çağın en hararetli münakaşalarının önemli oranda emir ve nehiy kavramları etrafında cereyan ettiği de bir gerçektir. Makalede, Hüseyin b. Alî es-Saymerî'nin emir-nehiy tartışmalarındaki genel eğilimini ve bu eğilime dayanak teşkil eden delilleri ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Hanefî, Usûl, Hüseyin b. Alî es-Saymerî, Emir-Nehiy.



* Doç. Dr. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi, El-mek: mr.telkenaroglu@hotmail.com

HUSSEIN B. 'ALĪ AL-SAYMARĪ AND HIS POSITION IN THE AL-AMR WA AL-NAYH DISCUSSIONS OF THE PERIOD

ABSTRACT

The main aim of the *usūl al-fiqh* is to establish general transitional rules (*turuk al-istinbāt*) concerning the method of *ijtihad* activity. At the same time, this discipline provides a common methodology for all sharia sciences. Abū Hanīfa and his students have attached importance to establish general theories about the sources/methods of law. However, the oldest study on Hanafī law methodology belongs to Abū Bakr al-Cassās. Also Hussein b. 'Alī al-Saymarī is one of the first authors to convey the understanding of the sectarian method to us after Cassās. Saymarī is one of the most important representatives of Hanafī sect Iraqī school. Although there is no detailed information about life, it is known that he mostly spent his life in Baghdad and died there. He was a judge in Madāin and Karkh. Until his death, he continued his duty. His book “*Masā'il al-Khilāf fī Usūl al-Fiqh*” is the first work to compare comparatively the disputes of Islamic law principles. The work gives sufficient light to the world of thought in the early period of Iraq-Hanafī school. As a debate master, the author defends the methodical stance of the sect with determination. It does not neglect to give opinions of other sects about the subject. It presents all the legal aspects of *usūl al-fiqh* that have caused the debate until that time in a certain systematic way. It refers to 133 different discussions in the book. It is also true that the most heated controversies of the era have been made around *al-amr wa al-nahy* concepts in significant quantities. In this article, we will try to address the general tendency of Hussein b. 'Alī in the *al-amr wa al-nahy* debates and the proofs that constitute the basis of this tendency.

STRUCTURED ABSTRACT

Usūl al-Fiqh is the most systematic way of gaining a consistent notion of law. In addition, this scholarship is also the roof of other Islamic sciences in terms of offering a holistic method of correct understanding of religious texts. This discipline, which supplies the methodical tools of the *ijtihad* activity, also presents a common methodology for all sharia sciences. Islamic scholars have been talking for thirteen centuries about “interpretation methods” and “law making art” that has just arrived in the modern age. This fact shows that the *fiqh* inheritance has a very important share in universal law acquisitions.

Undoubtedly, like other mujtahids, Abū Hanīfa and his students are also interested in establishing general theories about which sources/methods the law should be fed. Even though it is narrated that they have received various works on it, some of these works have not reached the present day and others have not been proved historically.

As it is known, the earliest work on Hanafī methodology is “*al-Fusūl fī al-usūl*” written by Abū Bakr al-Cassās (died. 370/980) as a contradiction to *Ahkām al-Qurān*. Cassās has a great share in collecting opinions of previous authorities, especially the Hanafis' Iraq school, and

conveying their views to us. It can be said that the sectarian principles that were scattered until then were brought together by him.

Abū ‘Abdillāh Hussein b. ‘Alî as-Saymarî is also one of the first authors who carried the understanding of the Hanafî method to this day. al-Saymerî who does not have detailed information about his life, is named after a nephew on the shore of the “Saymar”, a rach of Basra. It is also said that his family background is based on a township known as “Saymar” in the Khūzestān region of Iran. He was born in 351/962. He spent his youth in Baghdad and received education on the Hanafi jurisprudence. He worked as a judge in Madāin and Karkh and he continued this duty until his death (436/1045). He was influenced by Mu’tazila views but later gave up these views. In the age of his life, he was known as one of the famous scholars of the Hanafi sect Iraqi school.

There are three works of authorship: “*Ahbāru Ebî Hanîfa wa Ashābihi*”, “*Sharhu Mukhtasar al-Tahāvî*” and “*Masā’il al-Khilāf fi Usûl al-Fiqh*”. *Masā’il al-Khilāf fi Usûl al-Fiqh*, which constitutes the basis of my work, is very valuable in terms of shedding light on the methodology of law of the early Iraq-Hanafi school. In the work, usûl al-fiqh issues that have caused the discussion until then are presented in a certain systematic way. The original aspect of the book is that it is the earliest work that processes the subjects of usûl al-fiqh in a comparative style. The work deals with 133 different discussions in the headings that begin with the expression “Mas’alatun fi”. After giving the methodological approaches to the issue of the subject, the author presents the acceptance of the sect and its basic arguments to the reader. He then tries to disprove them in a strong dialectic by giving the proofs of the opposing viewers. In the work, al-amr wa al-nahy issues also have an important place. It is a fact that the most heated controversies of the era (early 5th hijri century) took place around this topic.

From the mentioned work, we can outline the views of the Hanafi sect Iraqi school in the discussions of al-amr and al-nahy as follows:

The amr is specific to verbal declaration; the use for verbs is metaphorical. In other words, a behavior will not be ordered only by doing so. We can only upload such a meaning if there are additional proofs. Orders that are faithful to a legitimate authority express wujūbiyat. The amr that is used in the sense of haqīqat is only the orders that are meant to be wujūb. The amr that is not meant to be ijāb itself is majāz. There is no difference between amr that demanded an act previously prohibited from the usual orders; so it also declares the obligation like the orders given at the beginning. A lean amr is fulfilled once it is done; it does not need to be repeated. This is also the amr recorded with the condition or adjective. The amrs which are not appointed at any time are fawrî; it needs to be done immediately after the order. If a certain time has been assigned to the obligation under the amr, and the obligation is not fulfilled, the obligation falls. In order to compensate for the falling obligation (qadā), a second order must come out of the first order. As in the case of the oath, in the orders giving the possibility of choosing, there is a right to choose one among the alternatives. An imperative sentence involving an ambiguous word (nakira) requires repetition of the ordered behavior. Whichever the ordered behavior is fulfilled, the order is deemed fulfilled in the desired style (mujzî). Whether an order of behavior may mean to ban the opposite of that behavior has been discussed in the

doctrine. Non-Muslims like Muslims also deal with amrs not known to whom they are directed. Likewise, women are included within the scope of orders addressed to men. The reason for the wide-time (muwassa') wājib is the last part of the time. If the nahy is related to the essence of the prohibited act, prohibited behavior does not bring legal consequences. If the prohibited behavior (manhī 'anh) is related to a temporal or spatial condition surrounding the prohibition, the behavior is legally valid.

The truth is that these and similar problems have an important place in the usūl al-fiqh works. Although these issues are difficult and boring, their practical results are quite fruitful. Especially such discussions under the title of al-amr and al-nahy are great importance to all law researchers. Because all legal systems are text-based and the linguistic analyzes discussed in this discipline give an idea of how a text should be interpreted. This field, which is still unknown enough, needs much more work to be done.

Keywords: Fiqh, Hanafi, al-Usūl, Hussein b. 'Alī al-Saymarī, al-Amr wa al-Nayh.

Giriş

Fıkıh usûlü, tutarlı bir hukuk nosyonu kazanmanın en sistematik yoludur. Ayrıca bu ilim, nassları doğru anlamının bütüncül yöntemini sunması bakımından sadece fıkıhın değil, diğer İslâmî ilimlerin de çatısı hükmündedir. Başlıca amacı icthad faaliyetinin yönetsel enstrümanlarını (turuku'l-istinbât) tedarik etmek olan bu disiplin, bütün şer'î ilimler için ortak bir yöntemibilim de ortaya koymaktadır (Sem'ânî, 1418/1999: I, 17). Henüz modern çağda ulaşılan “yorum yöntemleri” ve “kanun yapma sanatı” üzerinde usulcülerin on üç asırdır konuşuyor olmaları, fıkıh mirasının evrensel hukuk müktesebatı içinde ne derece mümtaz bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Şüphesiz, diğer müctehidler gibi Ebû Hanîfe ve öğrencileri de, hukukun hangi kaynaklar/yöntemlerden beslenmesi gerektiğiyle ilgili genel kuramlar tesis etmeye önem vermişlerdir. Ne var ki, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm (ö.182/798), Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö.189/805), İsmâ b. Ebân (ö.221/836), Muhammed b. Semâ'a (ö.233/848), Ebû Sâlih es-Sicistânî (ö.290/903), Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö.333/944), Muhammed b. İsmâ ed-Darîr (ö.334/945), Ebû Alî eş-Şâfi (ö.344/955) gibi şahsiyetlerin Hanefî hukuk metodolojisi üzerine çeşitli eserler kaleme aldıkları rivayet edilse de, bu eserlerin kimisi günümüze ulaşmamış, kimisi ise tarihsel olarak ispatlanamamıştır.¹ Bilindiği üzere, Hanefî usûlle ilgili elimizdeki en eski eser, Ebû Bekir el-Cessâs'ın (ö.370/980) Ahkâmü'l-Kur'ân'a mukaddime olarak yazdığı “*el-Fusûl fi'l-usûl*”üdür. Cessâs, önceki otoritelere ve özellikle Hanefîlerin Irak ekolüne ait görüşleri toplamak ve günümüze ulaştırmakta büyük pay sahibidir. Öyle ki, o zamana kadar dağınık halde bulunan mezhep ilkelerinin onun tarafından bir araya getirildiği söylenebilir. Şahsî fikirleri yanında geçmişten yaptığı nakillerle de Debûsî, Pezdevî, Serahsî gibi usûl yazarlarına malzeme sunmuş ve onları etkilemiştir (Duman, 2012: 218-219).

Hanefî fıkıh ekolünün Cessâs sonrası serüvenine bakıldığında, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Alî es-Saymerî (ö.436/1045) de, çağdaşı olduğu Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö.430/1039) ile birlikte, mezhebin usûl anlayışını günümüze taşıyan ilk müelliflerdendir.

¹ Ebu Bekr er-Râzî el-Cessâs'a kadar kendisine usûl-i fıkıh kitabı nispet edilen erken dönem Hanefî fukahâyı topluca görmek için bkz. Heysem Abdülhamîd, 2006: 34-42.

1. Hüseyin b. Alî es-Saymerî: Hayatı ve Eserleri

1.1. Hüseyin b. Alî es-Saymerî'nin Hayatı

Teracim kitaplarında hayatına dair detaylı bilgi verilmeyen es-Saymerî, Basra'nın bir ırmağı olan "Saymer" kıyısındaki bir köye nispetle bu adı almıştır (İbnü'l-Cevzî, 1412/1992: XV, 293; İbn Kesîr, 1407/1986: XII, 66). Aslı, İran'ın Hûzistan bölgesinde ve "Saymer" olarak bilinen bir nahiyeye dayandığı için bu adla anıldığı da söylenmektedir (Ziriklî, 2002: II, 245; Kehhâle, ts: IV, 35). 351/962 yılında doğmuştur. Gençlik dönemini Bağdat'ta geçirmiş ve Hanefî fıkıhı üzerine eğitim almıştır (Zehebî, 1413/1993: XXIX, 425; Safedî, 1420/2000: XIII, 15; İbn Kutluboğâ, 1413/1992: I, 164). Fıkıhta üstadı, Ebû Bekir el-Cessâs'ın talebesi olan Muhammed b. Mûsâ el-Hârezmî'dir (ö.403/1012) (Bkz. Ebû İshâk eş-Şîrâzî, 1970: 145; Kuraşî, ts: II, 135; Başoğlu, 2003: 274). Hocaları arasında Dârekutnî (ö.385/995)², Ebû Hafs İbn Şâhîn (ö.385/996), Ebû Bekir el-Müfid (ö.378/988), İbn Şâzân el-Bağdâdî (ö.425/1035) gibi dönemin meşhur muhaddisleri de bulunmaktadır (İbn Asâkir, 1415/1995: XIV: 266; Zehebî, 1427/2006: XVII, 615-616). Bir süre Cessâs'ın ve Hârezmî'nin ders verdiği Derbû Abde Mescidi'nde, daha sonra Bağdat'ın batı yakasındaki Derbû'z-zerrâdîn'de tedris faaliyetinde bulunmuştur (Başoğlu, 2009: 215). Önceleri bir takım Mu'tezilî görüşlere sahipken 417/1026 yılında bu görüşlerinden vazgeçtiğini beyan etmesi üzerine Kâdîkudât İbn Ebî's-Şevârib'in yanında Şuhûdu'l-hâl (bir tür adli bilirkişi ya da jüri üyesi) olarak çalışmıştır (İbnü'l-Cevzî, 1412/1992: XV, 176; İbn Kesîr, 1407/1986: XII, 25; Zehebî, 1413/1993: IX, 184). Bir süre Medâin kadılığı yapmış, daha sonra ise aynı görevle Kerh'e (Bağdat'ta bir semt adı) atanmıştır. Vefatına kadar da bu görevi sürdürmüştür. 436/1045'de vefat eden Saymerî, Derbû'z-Zerrâdîn'de defnedilmiştir (Hatîb el-Bağdâdî, 1422/2002: VIII, 78; İbn Asâkir, 1415/1995: 14: 266; Safedî, 1420/2000: XIII, 15). Yaşadığı dönemde Hanefî mezhebinin önde gelen simalarından biri haline gelmiştir. Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071), Abdülazîz el-Kettânî (ö.466/1074), Ebû'l-velîd Süleymân el-Bâcî (ö.474/1081), Ebû Abdillâh ed-Dâmeğânî (ö.478/1085), onun rahle-i tedrisinden geçen bazı isimlerdir (İbnü'l-'adîm, ts.: VI, 2680-2681). Karakter olarak dürüst, yardımsever, kibar, üstün zekâ sahibi, hüküm verirken dikkatli davranan ve ilim ehline değer veren bir kişi olduğu nakledilmektedir (Hatîb el-Bağdâdî, 1422/2002: VIII, 78; İbn Kesîr, 1407/1986: XII, 66).

1. 2. Hüseyin b. Alî es-Saymerî'nin Eserleri

Müellifin "*Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*", "*Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*" ve "*Mesâilü'l-hilâf fî usûli'l-fikh*" olmak üzere üç eseri bulunmaktadır (Ziriklî, 2002: II, 245; Kehhâle, ts: IV, 35; Bağdatlı İsmail Paşa, 1951: I, 309). *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*, Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit'in (ö.150/767) nesebi, ahlakı, mizacı, yetişmesi, hocaları, öğrencileri ve hakkında söylenenler üzerine yazılmış bir biyografi çalışmasıdır.³ *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* ise, Hanefî fıkının ilk özet metni kabul edilen Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö.321/933) "el-Muhtasar"ına şerh olarak kaleme alınmış bir eserdir (Bkz. İltaş, 2010: 387).

Çalışmamıza esas teşkil edecek olan *Mesâilü'l-hilâf fî usûli'l-fikh*'a gelince, bu kitap, erken dönem Irak-Hanefî ekolünün hukuk metodolojisine ışık tutması bakımından gayet değerlidir.⁴

² Saymerî, Dârekutnî'nin ders halkasına bir süre devam etmiş, ancak daha sonra ayrılmıştır. Bazı tarih kitaplarında bu ayrılığın sebebi, Dârekutnî'nin, atın zekâtıyla ilgili bir hadis okunca bu hadisin senesinde bulunan Ebû Yûsuf'u iğneli bir üslupla eleştirmesi gösterilmektedir. Rivayete göre Saymerî, bu meclisten kopuşuna pişman olmuş ve pişmanlığını "Ebu'l-Hasen'in (Dârekutnî) meclisinden ayrılmam sanki ona ne zarar veriyse!" diyerek dile getirmiştir (Hatîb el-Bağdâdî, 1422/2002: VIII, 78; Zehebî, 1427/2006: XVII, 615).

³ Kitabın adı bazı kaynaklarda (örneğin bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, 1951: I, 309) "*Letâifü ve menâkıbu hisân min ahbâri Ebî Hanîfe el-Hibri'l-bahri'n-Nu'mân*" şeklinde geçmekte olup 1976 (Haydarabad, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî) ve 1985'te (Beyrut, Âlemü'l-kütüb) iki kere neşredilmiştir.

⁴ Eserin yazmaları için bkz. Chester Beatty Kütüphanesi, Dublin/İrlanda, Katalog no: 3757/4; el-Câmi'atü'l-İslâmiyye Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, Medine/Suudi Arabistan, Katalog no: 7460. Ayrıca eser, Abdülvâhid Cehdânî tarafından tahkik edilmiş olup, muhakkike ait doktora tezinin ikinci kısmını oluşturmaktadır. Bkz. Abdelouahad Jahdani,

Eserde, o zamana kadar tartışmaya neden olmuş fıkıh usûlü konuları belli bir sistematik içinde sunulmaktadır. Kitabın orijinal tarafı, usûl-i fıkıh konularını mukayese ve münazara üslubu içinde işleyen en eski telif olmasıdır (Bkz. Başoğlu, 2003: 274). Eser, “Mes’etün fî” ifadesiyle başlayan başlıklar halinde 133 farklı tartışmayı ele almaktadır. Bunların 18’i emir-nehî, 22’si umûm-husûs, 3’ü beyân, 5’i ef’âl-i nebî, 8’i nâsih-mensûh, 24’ü hadis rivayet teknikleri, 23’ü icma, 20’si kıyas ve 10’u ictihadla ilgilidir. Her meselede, önce Hanefî mezhebinin konuyla ilgili temel yaklaşımını ve varsa mezhep içi ihtilafı, sonra da diğer müctehidlerin görüşlerini dile getirmektedir. Ebû Hanîfe ve iki öğrencisinden sonra fikirlerine en fazla atıf yapılan, Irak-Hanefî ilim geleneğinin duayeni Ebû’l-Hasen el-Kerhî (ö.340/952) ile Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs’tır. Bu itibarla eser, Hanefî düşünceye ait usûlî paradigmanın ipuçlarını takip etme bakımından önemlidir. Nadiren de olsa, İsâ b. Ebân (ö.221/836) (bkz. Saymerî, 1991: 63, 297), Muhammed b. Şucâ’ es-Selcî (ö.266/880) (bkz. Saymerî, 1991: 49), Ebû Saîd el-Berda’î (ö.317/930) (bkz. Saymerî, 1991: 220) gibi Hanefî fakihler de refere edilmektedir. Diğer mezhepler içinde en fazla muhalefet şerhi konulan, -mekânsal iletişimin etkisiyle- Şâfiîler olmuştur. Zaman zaman Mâlik b. Enes ve tabîleri de eleştirilerden payını almaktadır. Bunun dışında İbrâhîm en-Nazzâm, Câhîz, Ebû Bekr el-Esamm, Abdullah b. el-Hasen el-‘Anberî, İbn ‘Uleyye, Bîşr el-Merîsî gibi Mu’tezilî isimlere de göndermeler yapılmaktadır (Örneğin bkz. Saymerî, 1991: 144, 182, 303, 318). Ahmed b. Hanbel ve ekolünden bahsetmemesinde ise mezhep usûlünün dönem itibarıyla henüz teşekkül etmemesinin etkili olduğu muhakkaktır. Müellif, başlıkla ilgili mevcut yaklaşımları kısaca verdikten sonra, mezhep içi kabullerin temel argümanlarını okuyucuya arz etmektedir. Ardından karşıt görüş sahiplerinin delillerini de vererek bunları güçlü bir diyalektik içinde çürütmeye çalışmaktadır. Konuları ele alış biçimi, birçok yönden Cessâs’ın el-Fusûl’ünü andırmaktadır. Eserde “mütakellimûn (kelâmcılar)” tabiriyle kastedilen, olasılıkla Mu’tezile bilginleridir (Başoğlu, 2003: 276). Eser, edebi bakımdan yalın olmakla birlikte, yer yer kompleks ve ağır kelami mazmunlar barındırdığı söylenebilir. Aklî gerekçelere, ıztırarı bilgiye, mükellefin maslahatına ve hüsün-kubuh kavramlarına sık sık vurgu yapması, Mu’tezilî-rasyonel düşünceden etkilendiğine kanıt sayılabilir (Bkz. Başoğlu, 2009: 216). Asırlarca aynı kültürel havzayı paylaşmış fikir akımlarının birbirlerine tesir etmeleri ve ortak bir terminoloji kullanmaları, esasen yadsınacak bir durum da değildir.

Özetle tanıtımını yaptığımız bu eserde, *emir-nehî* bahisleri⁵ çok önemli bir yer tutmaktadır. Yazıldığı çağı (hicri V. yüzyılın başları) en hararetli münakaşalarının büyük oranda adı geçen konu etrafında cereyan ettiği de bir gerçektir.⁶ Üstelik nassların değerlendirilmesinde mezhepler arası kırılmaya yol açan fay hatlarının bu türden problemlerle bağlantılı olarak gün yüzüne çıktığı söylenebilir.⁷ Şimdi, Hüseyin b. Alî es-Saymerî’nin emir ve nehiy tartışmalarındaki eğilimini ve bu eğilime dayanak teşkil eden delilleri ele alacağız.

Kitab Masail al-Hilaf fî Usul al-Fiqh, Les problemes de divergences en methodologie juridique de Husayn b. ‘Alî al-Saymarî, Université de Provence Aix-Marseille, 1991.

⁵ Usûl-i fıkıhta *emir*, otoriter ve kesin bir dille bir fiili talep etmek için konulan lafızdır. *Nehî* ise, otoriter ve kesin bir dille bir fiilden vazgeçirmek için konulan lafızdır (Molla Hüsrev, 1432/2011: 67, 124). الأمر هو لفظ طلب به الفعل جزماً بوضعه. Usûl-i fıkıh eserlerindeki emir-nehî bahisleri Ebû’l-Usr el-Pezdevî’den (ö. 482/1089) önce müstakil başlık altında incelenirken Pezdevî, elfâz konularını yeniden sistematize ederek bu bahisleri hass lafızlara ilhak etmiştir. Daha sonra gelen Hanefî usulcüler de aynı yöntemi izlemişlerdir (Bkz. Güman, 2012: 106).

⁶ Şemsüleimme es-Serahsî, “emir ve nehiy” konularının önemini ve söze neden bu iki konuyla başladığını şöyle açıklamaktadır: “*Emir ve nehiy kavramları, öncelikle açıklanması gereken iki konudur. Çünkü dinin gönderiliş amacı olan sınav, büyük oranda emir ve nehiy sayesinde gerçekleşmekte, şer’î hükümler bu iki şey yardımıyla bilinebilmekte, helaller ve haramlar da bunlar aracılığıyla birbirinden ayrılmaktadır.*” (Serahsî, ts.: I, 11). Emir ve nehiy, hudûd ve istilah edebiyatında da öne çıkan kavramlardır (Örneğin bkz. Demir, 2016: 214).

⁷ Örneğin bir emrin vücûba değil de nedbe hamledilmesinde hangi karinelerin kabul edileceği tartışması, lafzın ilk anlamına aşırı derece bağlı kalmakla tanınanlara “zâhirî” denilmesinde birinci derece etkili olmuştur. Şöyle ki: Endülüslü âlim İbn Hazm’ın (ö. 456/1064) başını çektiği Zâhirîler, emrin mecazi anlamı olan nedbe hamlini o davranışın mendûb olduğunu gösteren başkaca “bir nass” ya da “icma” bulunması şartıyla mümkün görmektedirler. Bu yüzden, âyette (en-Nûr 24/33)

2. Hüseyin b. Alî es-Saymerî'nin Emir ve Nehiy İlgili Tartışmalardaki Duruşu

2.1. Emrin Sığası ve Manasıyla İlgili Tartışmalar

2.1.1. Emir Kelimesi, Hakiki Anlamıyla Fiil İçin Kullanılır mı?

Hüseyin b. Alî es-Saymerî'ye göre, emir kelimesi, hakiki anlamıyla sadece sözlü beyana özgüdür; fiil hakkında kullanılması ise mecazdır. Diğer bir ifadeyle, bir davranışı sadece yapmakla o davranış emredilmiş olmaz. Ancak ilave deliller varsa fiile böyle bir anlam yükleyebiliriz. Genel olarak aynı fikri paylaşan İslam bilginleri, böyle bir kanaate ulaşmakla, kimi müelliflerin “emir kelimesinin hakiki anlamıyla hem söz, hem de fiil için kullanıldığı, bunun tabii bir sonucu olarak da, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sergilediği fiillerin dış görünüş itibarıyla vücûb ifade ettiği” şeklindeki düşüncelerine karşı çıkmışlardır (Saymerî, 1991: 1).⁸ Ulemanın cumhurunu “emir kelimesinin sözde hakikat, fiilde mecaz olduğu” yargısına iten şey ise, herhangi bir eylemden “emretmek” fiilinin ism-i fâilinin üretilmeyeceğidir. Mesela yemek yiyen kişinin haline bakarak “Yemek yemeyi emrediyor.” denemez. Gerçekleştirdiği eylemin yalnızca kendisinden ism-i fâil -bu örnekte “âkil (yemek yiyen)”- türetilir. Emrin sözde hakikat, fiilde mecaz olduğuna bir diğer delil ise, hakiki anlamıyla kullanılan isimlerin müsemmaları hakkında hiçbir şekilde olumsuzlanamamasıdır. Mesela “baba” kelimesi, kişinin babası lehine hakiki, dedesi lehine mecazi anlamdadır ve bir kimsenin babasıyla ilgili olarak “Şu kişi, onun babası değildir.” diyemediğimiz halde, dedesiyle ilgili olarak bunu söyleyebilmekteyiz. Emretmek mastarının fiil hakkında olumsuzlanabilmesi de böyledir. Örneğin bir kimse, gün içinde pek çok fiil gerçekleştirdiği halde onunla ilgili olarak “Bugün hiçbir şeyi emretmedi.” denebilmektedir. Bu da, emir kelimesinin sözde hakikat, fiilde mecaz olduğunu göstermektedir (Saymerî, 1991: 1-2).

2.1.2. Mutlak Emrin Mûcebi Nedir?

Nasslarda geçen salt emirlerin şer’î niteliği, usûlcüler arasında yoğun tartışmalara neden olmuştur. Bu konudaki görüşler özetle şöyledir: Saymerî'nin de içinde bulunduğu çoğunluğa göre, itaat edilmesi gereken bir kimse hakkında varit olmuş bir emir, vücûbu iktiza etmektedir. Bazı kelâmcılar ise “Mutlak emir, vücûba delalet eden bir durum olmadığı sürece nedbe yorumlanır.” görüşündedirler. Emir kipini –sâir isimlerde olduğu gibi– müşterek kabul eden bazı âlimler de, “Neyin murat edildiğine dair delil bulunana dek çekimser kalınır.” demişlerdir. Diğer bir görüşe göre ise “Emir, nedbe ve vücûba dair bir delil bulunana kadar ibâhaya yorumlanır.” (Saymerî, 1991: 3-4).⁹ Emrin vücûb için geldiğini düşünenlere göre bunun göstergesi şudur: Şayet emir, vücûb için gelmeseydi kendisine emir verilen kişi (me’mûr), bunu yapıp yapmamakta serbest olurdu. Hâlbuki emir kalıbından, serbest bırakmayı ifade eden bir mana çıkarılamayacağı gibi kendisine bir şey emredilen kişinin bunu yapıp yapmamakta serbest olduğu da düşünülemez. Aksine kendisine bir emir verilen kişinin, emrin gereği olan davranışı yerine getirmesi zorunludur. (Saymerî, 1991: 4). Dahası bu emir, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) buyrukları gibi, kendisine itaat vacip olan bilge bir kişiden sadır olur da emrin muhatabı olan kişi, bu emri yerine getirmese ilahi kınanmaya da müstahak olur. Emrin muktezasının vücûb olduğuna diğer bir delil de, sahâbîlerin Hz. Peygamber’in (s.a.s.)

emir kipiyle düzenlenen mükâtebe akdini, aksini gösteren bir nass ya da bir icma bulunmadığı gerekçesiyle farz görmüşlerdir. Diğer mezhepler ise, mülkiyetin kişiye tanındığı fiilî egemenlik hakkına istinaden efendinin kölesiyle böyle bir akit yapmaya mecbur olmadığını, emrin tavsiye niteliğinde olduğunu belirtmişlerdir (Bkz. Nemle, 1420/1999: III, 1358-1359).

⁸ Bazı Şâfiîler, emrin sözlü beyanda olduğu gibi fiilde de hakikat olduğunu savunmaktadırlar. Mu’tezile’nin ünlü usulcüsü Ebu’l-Hüseyin el-Basrî ise, “emir” sözcüğünün hem söz hem de fiil anlamına gelen müşterek (eşsesli) bir kelime olduğu kanısındadır (Bkz. Şîrâzî, 1424/2003: 12; Râzî, 1418/1997: II, 9; Nemle, 1420/1999: III, 1327).

⁹ Mu’tezile’ye göre emir, nedbi iktiza eder. Eş’arî kelâmcılar ise, başkaca bir delil ortaya çıkana kadar bu konuda tevakkuf edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bazı Mâlikî fakihler de mutlak emrin ibâhaya delalet ettiği görüşünü savunmuşlardır (Bkz. Ebu’l-Hüseyin el-Basrî, 1403: I, 69; Serahsî, ts.: I, 16; Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, 1410/1990: I, 229).

ağzından çıkan her söze dikkat kesilmeleridir. Sergiledikleri bu tavır, salt emrin vücûb ifade ettiğini zımnen de olsa göstermektedir. (Saymerî, 1991: 5-6).

2.1.3. Kendisiyle İcâb Kastedilmeyen Emir, Hakikat Anlamıyla Bir Emir midir?

Âyet ve hadislerde geçen her emir kipi elbette vücûbiyet ifade etmemektedir. Nedb, ibâha, irşâd, inzâr, tehdit, dua gibi amaçlar da taşıyor olabilir. Usûlcüler bu noktada hemfikirler. Ancak nasslardaki bu tür kullanımlar için “emir” denilmesinin hakikat mi, yoksa mecaz mı olduğu konusunda iki farklı tez öne sürülmüştür. Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs (ö.370/980)¹⁰, böyle bir emrin mecaz olduğunu, hakikat anlamıyla kullanılan emrin yalnızca kendisiyle vücûb kastedilen emirler olduğunu söylemektedir. Ebû'l-Hasen el-Kerhî'den (ö.340/952)¹¹ de aynı görüş nakledilmektedir. Âlimlerin çoğunluğu ise “Mendûb bir şeyi emretmek de, vâcibi emretmek gibi, hakiki anlamdadır.” kanaatindedirler.¹² Müellife göre de, “hakiki anlamda kullanılan isimlerin müsemmâlarından hiçbir şekilde ayrılmamaları” ilkesi, Cessâs'ın görüşünün daha isabetli olduğunu göstermektedir. Nitekim mendûb olmasına rağmen, “Ben şu an iki rekât namaz kılmakla emrolunmadım.” ya da “Perşembe günü oruç tutmakla emrolunmadım.” cümlelerinde görüldüğü gibi, “emir” kelimesinin nedb hakkında olumsuzlanması dilsel bakımdan doğru bir tercihtir. Demek ki, mendûbu emretmek, emrin hakikat anlamıyla kullanımı değildir. Oysaki emir kelimesi, vâcib üzerinde hakiki anlamıyla olduğu için, kişinin “Bana sabah namazı emredilmedi.” demesi caiz olmamaktadır (Saymerî, 1991: 9).

2.1.4. Yasaktan Sonra Gelen Emrin Hükmü Nedir?

Bir davranış haram kılındıktan sonra aynı davranışa yönelik emrin ne anlam ifade ettiği fıkıh usulünde tartışılmıştır. Bu tarz emirlerin mücebinde bir değişiklik olmayacağını savunan Saymerî, “Bunların vücûbu iktiza etme açısından ilk başta verilen emirlerden bir farkı yoktur.” demektedir (Saymerî, 1991: 10. Ayrıca bkz. Serahsî, ts: I, 19; Sem'ânî, 1418/1999: I, 61; Sübkî, 1416/1995: II, 44).¹³ Bu görüşünü de şöyle açıklamaktadır: Emrin yasaktan sonra gelmesi, emrin muktezasının vücûb oluşunu değiştirmez. Dikkat edilirse, emrin aklî yasaktan sonra gelmesi, onun vâcib olmasına engel olmamaktadır. Mesela namaz veya oruç, aklî bakımdan yasaklanmış iki davranıştır. Diğer bir ifadeyle, eğer dinin bu konuda bir bildirimi olmasaydı böyle davranışların ibadet olduğu idrak edilemezdi. Fakat daha sonra bu iki ibadet emredilmiştir ve ilgili emir vâcib olmalarına engel teşkil etmemiştir. Bunun gibi, sem'î (nakil yoluyla sabit olan) yasaktan sonra gelen emirlerin de vücûba hamledilmesine bir engel bulunmamaktadır. Sözelimi Şâri Teâlâ, hacılara ihramlıyken tıraş olmalarını yasaklamış, fakat tahallül (ihram yasaklarının sona ermesi) sonrasında onu emretmiştir. Görüldüğü üzere buradaki emir, hacda tıraş olmanın mübâh olduğunu değil, hacın bir parçası ve vâciblerinden birisi olduğunu tespit etmektedir (Saymerî, 1991: 10-11).

¹⁰ Tam adı Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs'tır. Badana ve kireç işiyle uğraştığı için Cessâs lakabı verilmiştir. Kerhî'den sonra Hanefî mezhebi Irak ekolünün imamı olmuştur. Zühd ve takva sahibi bir kişi olduğu söylenmiştir. Hayatı boyunca makam almaktan kaçınmıştır. Bazı görüşlerinden dolayı Mu'tezile olmakla suçlanmıştır (Güngör, 1993: 427-428. Ayrıca bkz. Zehebî, 1427/2006: X, 233; Zirikî, 2002: I, 47).

¹¹ Tam adı Ebû'l-Hasen Ubeydullâh b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî'dir. Irak Hanefîlerinin önde gelen temsilcisi olup Hanefî mezhebinin sistemleştirilmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Öğrencileri arasında Ebû Alî eş-Şâfi, Ebû Abdullah ed-Dâmeğânî, Ebû Abdullah el-Basrî, Ali b. Muhammed et-Tenûhî, Cessâs, Ebû Sehl ez-Zücâcî gibi simalar bulunmaktadır (Apaydın, 2002: 285).

¹² Buna karşın Şâfiî mezhebine mensup kimi bilginler, hazrdan sonraki emrin ibâhayı iktiza ettiği kanaatindedirler. (Saymerî, 1991: 9). Müellifin, nedb kastedilen emrin hakikat olduğu görüşünü âlimlerin geneline nispet etmesi isabetli görünmemektedir. Çünkü kaynaklarda Ebû Hanîfe ve öğrencileri ile Semerkand Hanefîleri ve muhakkik Şâfiîlerin böyle bir kullanımı mecaz gördüğü aktarılmaktadır (Abdülazîz el-Buhârî, ts.: I, 119; Teftazânî, ts.: I, 301). Kendisiyle nedbin irade edildiği emrin hakiki anlamda olduğu görüşü Ahmed b. Hanbelî'den nakledilmektedir (Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, 1410/1990: I, 248).

¹³ Ünlü Şâfiî bilgin Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) de bu konuda Hanefîlerle aynı kanaattir (Şîrâzî, 1403: 38). Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre ise emir, hazr gelmeden önce hangi anlamı taşıyorsa -vücûb ise vücûb, nedb ise nedb- ona hamledilir (Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, 1403: I, 75). Hanbelî fakih İbn Kudâme, bu görüşü fakihlerin ve kelimcilerin ekseriyetine nispet etmektedir (İbn Kudâme, 1403/2002: I: 560).

2.1.5. Bir Şeyi Emretmek, Onun Zıddını Nehyetmeye Eşdeğer Midir?

Bir davranışı emretmenin o davranışın zıddını yasaklamak anlamına gelip gelmeyeceği, fıkıh usûlünde ihtilafa yol açmıştır. Bazı İslam hukukçuları, -mefhûm-i muhâlefet yoluyla- bir şeyi emretmenin onun zıddını yasaklamak anlamına geldiğini belirtmektedirler. Saymerî'nin de benimsediği bu yaklaşıma göre emrin zıddı olan davranış, ister bir tane olsun, isterse birden çok olsun durum değişmez. Ebû Bekr el-Cessâs ise, daha dikkatli bir belirleme yaparak şunu söylemektedir: Şayet emre konu davranışın yalnızca bir tane zıddı varsa, onu yasaklamak, zıddı olan bu davranışı emretmek anlamına gelir. Yok, eğer birden fazla zıddı varsa, şu halde onu yasaklamak, zıddı olan eylemlerden herhangi birisini emretmek anlamına gelmez. Bazı usûlcülere göre ise, bir şeyi emretmek, hiçbir şekilde onun zıddını yasaklamak anlamına gelmez. Onlara göre böyle bir zorunluluk, ne mantûk ne de mefhûm yoluyla çıkarılabilir (Saymerî, 1991: 28. Krş. Cessâs, 1414/1994: II, 160 vd.).¹⁴

Bir şeyi emretmenin onun zıddı olan her fiili yasaklamak anlamına geldiğini savunan birinci tezin dayanağı şudur: Bir kimseye evden çıkma emri veren, -üstü kapalı şekilde- çıkma eyleminin zıddı olan; ayağa kalkma, oturma, yatma ve benzeri davranışlara razı olmadığını söylemektedir. Çünkü iki zıt şeyi aynı anda emretmek imkânsızdır ve muhataptan başka bir eylemi eş zamanlı olarak gerçekleştirmesi beklenemez. Dolayısıyla kişi, birisine “Dışarıya çık!” diye emrederken bir taraftan da kalbinden onun çıkmamasını temenni edemez. Demek ki, çıkma emrini verirken bu eyleme aykırı tüm davranışları yasaklayan bir ifade kullanmış gibi olmaktadır (Saymerî, 1991: 28-29). Olaya bir başka açıdan bakıldığında ise, emir cümlesi, şayet talep ettiği eylemin tersini yasaklamış olmazsa, o eylemi emretmenin yanında onun tersine de izin vermiş olmaktadır. Aklın bunu muhal görmesi, bir şeyi yasaklamanın onun zıddını yasaklamak anlamına geldiğine bir kanıttır. Hem, emir, emre konu eylemin tersini yasaklamayacak olursa “İnsanoğluna inkârın yasaklanması, kendisine imanın emredilmesi sebebiyle değildir.” gibi saçma bir önerme ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki kişiye inkârın yasaklanmasının yegâne nedeni, iman etmekle emrolunmasıdır (Saymerî, 1991: 29).

2.2. Emrin Tekrarı ve Fevri Gerektirmesiyle İlgili Tartışmalar

2.2.1. Emir, Tekrarı Gerektirir Mi?

Saymerî'ye göre süreklilik kaydı taşıyamayan ilahi emirler, bir kez yapılmakla yerine getirilmiş olur; tekrâren yapmayı gerektirmez. Bazı Şâfiî âlimler ise “Mutlak emir, tekrâren yapmayı gerektirir.” demişlerdir (Saymerî, 1991: 11-12. Krş. Cessâs, 1414/1994: II, 135).¹⁵ Müellifimiz, görüşünün doğruluğuna şunu kanıt getirmektedir: Nasıl ki, hukuki işlemler ve ikili diyaloglarda muhataba yöneltilen emirler, bir kez yapmayı gerektiriyorsa, Yüce Allah'ın verdiği emirler de, bir kez yapmayı gerektirmektedir. Somut bir örnek ile açıklamak gerekirse: Kendisine boşama konusunda vekâlet verilen kişinin bu yetkisi bir defayla sınırlıdır. Aynı şekilde kocasından boşama yetkisi (tefvîzu't-talâk) alan kadın da kendisini bir defa boşayabilir. Yine ekmek almakla emrolunan birinin ekmeği bir defa satın alması, görevini yerine getirmiş olması için yeterlidir. İşte, Allah'a ve elçisine ait emirler de böyledir. Yalın haldeki emrin tekrarı iktiza etmediğine diğer delil ise şudur: Emir cümlesi bir bakıma haber bildiren cümleler gibidir. Çünkü emir, bir davranışı meydana getirmeye yönelik taleptir; haber de o davranışın meydana geldiğini bildirmektedir. Dolayısıyla “Zeyd, eve girdi.” cümlesindeki haber, girme eyleminin defaatle yapıldığını gerektirmediğine göre, eve girme emri de bunu gerektirmemektedir (Saymerî, 1991: 12).

¹⁴ “Belli bir şeyi emretmenin manen onun zıddı olan her şeyi yasaklamak anlamına geldiği” görüşü, aralarında Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî'nin de bulunduğu cumhura nispet edilmektedir. Bkz. Nemle, 1420/1999: I, 309. Mu'tezile'ye göre ise, bir şeyi emretmek, hiçbir şekilde onun zıddını yasaklamak anlamına gelmemektedir (Cüveynî, ts.: I, 413; İbn Kudâme, 1403/2002: I, 150).

¹⁵ İbn Nüceym, “iki farklı müezzinden her ikisinin söylediğini de tekrar etmek (hikâyetü'l-müezzîn) gerekir mi?” sorusuna verilen farklı cevapların bu meselenin bir semeresi olduğunu beyan etmektedir (İbn Nüceym, 1419/1999: II, 115).

2.2.2. Şart veya Sıfatla Kayıtlanmış Bir Emir, Tekrarı Gerektirir Mi?

Emrin tekrarıyla ilgili yukarıdaki ihtilaf, şart veya sıfata bağlanmış emirlerde de yaşanmıştır. Saymerî, şart ya da sıfatla kayıtlanmış bir emrin, şartın tekrar etmesiyle tekrar etmeyeceğini; yalın haldeki emirler gibi bir defa yapmayı gerektirdiğini belirtmektedir (Saymerî, 1991: 14). Şartla kayıtlanmış emrin tekraren yapmayı iktiza etmeyeceğini de şu örnekle açıklamaktadır: Boşama yetkisi şarta talik edilen bir kişi, şartın tahakkuk ettiği ilk anda bu yetkiyi birden fazla kullanamaz. Aynı şekilde mal alım vekâleti belli bir şarta bağlanan kimse, vekâleti bu şartın her yerine gelmesinde değil, sadece ilk yerine gelmesinde kullanabilir. Sonuç olarak, gerek şart gerekse sıfatla kayıtlanmış emirler, ilgili şart veya sıfatın var olmasına binaen bir defa yapılmakla ifa edilmiş sayılmaktadır (Saymerî, 1991: 15).

2.2.3. Emir Cümlesinin Tekrar Etmesi, Emre Konu Davranışın Tekrarını Da Gerektirir Mi?

Hanefî usûlcülerin bu konuyla ilgili genel kanaati, nekira (belirsiz) bir kelimeye müteallik olan emir cümlesinin emredilen davranışın tekrar etmeyi gerektirdiğidir. Örneğin Allah Teâlâ, kuluna önce “İki rekât namaz kıl!” dese, sonra bir daha “İki rekât namaz kıl!” dese, bu ikinci, elbette birincinin aynısı değildir. Bu kuraldan hareketle Ebû Hanîfe, iki defa yapılan belirsiz bir borç ikrarında ikincinin birinciden farklı olduğunu söylemiş, farklı zaman verilerek yapılan iki ayrı boşamayı da iki talâk kabul etmiştir. Ne var ki, bazı Şâfiî hukukçular, “Emrin tekrarı, müstakil bir delâlet olmadıkça emre konu davranışın tekrarını iktiza etmez.” görüşündedirler (Saymerî, 1991: 25. Krş. Cessâs, 1414/1994: II, 150).¹⁶ Hanefîlerin bu konudaki başlıca delili, her cümlemin kendi başına müstakil bir hükme sahip oluşudur. Çünkü bahsi edilen cümlelerden birisi ötekinden koparılsa bile, her biri kendi başına yargı ifade edebilecek güçtedir. Şu halde, ikinci cümle ile birincinin -başkaca bir karine olmadıkça- aynı şeyler olduğunu söylemek olanaksızdır. Nitekim Abdullah b. Abbâs, *فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا* “Demek ki, zorlukla beraber bir kolaylık var; o zorlukla beraber bir kolaylık var!”¹⁷ âyetinde geçen ikinci kolaylığı, nekira olarak geldiği için ilkinden ayırmış, iki zorluğu ise ma’rife oldukları için aynı kabul etmiştir ve “Bir zorluk, iki kolaylığı yenemez.” demiştir (Saymerî, 1991: 25-26).¹⁸

2.2.4. Yalın Haldeki Emir, Fevri¹⁹ Gerektirir Mi?

“Hakkında herhangi bir vakit tayini yapılmamış emirler, derhal yerine getirilmeli (‘ale’l-fevr) midir, yoksa ertelenebilir (‘ale’t-terâhî) mi?” meselesinde Irak Hanefîleri, ilkesel olarak “Mutlak emir, emredilen davranışın, emrin hemen arkasından yapılmasını iktiza eder.” kanaatindedirler (Saymerî, 1991: 17).²⁰ Ancak adı geçen bilginler, konunun ayrıntısında ihtilafa düşmüşlerdir. Kimisi “Emrin akabinde yerine getirilmeyen fiil, zimmetten düşer ve müstakil bir emir olmadıkça bir daha yapılması gerekmez.” derken, kimisi, böyle bir fiilin ikinci zaman diliminde, ikinci zaman diliminde de yerine getirilmezse üçüncü zaman diliminde yerine getirilmesi gerektiğini ve bunun böylece devam edeceğini söylemektedirler. Buna karşın Şâfiî mezhebi âlimleri ile birçok kelâmcı, “Yalın emir, emre konu davranışın kendine özgü bir vakti olmaksızın yerine getirilmesini iktiza eder.” görüşündedirler (Saymerî, 1991: 17). Saymerî, yalın haldeki emrin fevrî olduğunu savunan birinci tezi daha isabetli bulmakta ve bunu şöyle izah etmektedir: Emir, bir kez yapmayı

¹⁶ Bu konudaki farklı değerlendirmeler için bkz. Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, 1410/1990: I, 278-279; Tûfî, 1407/1987: II, 374-375.

¹⁷ el-İnşirâh 94/5-6.

¹⁸ Aynı söz, Süfyan b. ‘Uyeyne’den de rivayet edilmektedir (Bkz. Buhârî, “Tefsîr”, 357).

¹⁹ Sava Paşa (ö. 1901) fevriliği “emrin itası ile icrası arasında zaman mefhumunu ortadan kaldırmaktır” diye tarif etmektedir (Sava Paşa, 2017: II, 354).

²⁰ Semerkand Hanefîleri, vakti belirtilmemiş emrin müterâhî olduğunu öne sürerken, Kerhî ve Cessâs gibi Irak Hanefîleri, mutlak emrin fevrî olduğunu belirtmişlerdir. Ahmed b. Hanbel ile Şâfiîlerden Sayrafi, Ebû Hâmid el-Mervezî gibi kişilerin görüşü ve Mâlikî mezhebindeki genel kabul de bu yöndedir (Bkz. Sem’ânî, 1418/1999: I, 75; Abdülazîz el-Buhârî, ts.: I, 249; Nemle, 1420/1999: III, 1385).

gerektirmektedir ve emreden kişinin sözüyle asıl arzulanan da, emir sonrası yapılan davranıştır. Şu halde, daha sonra gerçekleştirilen davranışların emrin gerçek matlubu olması imkânsızdır. Aksi halde “emrin bir kez yapmayı iktiza ettiği” yönündeki kuralla çelişmiş ve “emrin tekrarı iktiza ettiği” şeklindeki hatalı görüşü kabullenmiş oluruz. Diğer bir delili ise şöyledir: Emir, ya fevrîdir ya da müterâhîdir. Eğer müterâhî olduğunu söylersek, bu durumda iki seçenekten birisi gündeme gelir: Emrin gereği olan davranışın ötelenmesi, ya sonsuza kadardır ya da belli bir âna kadardır. Emre muhatap kişi, bu ânı kaçırdığı zaman da emre uymamış sayılır. Öteleme eğer sonsuza kadar mümkün olursa emrin konusu, vâcib olmaktan çıkıp nâfileye dönüşür. Kaçırdığı zaman emre uymamış sayılacak şekilde belli bir âna kadar öteleme imkânı bulunan mükellefin vakti belirsiz bir zamanda ibadet etmekle yükümlü tutulması ise “teklîf-i mâlâ yutâk”tır. Geçmiş iki seçenek çürüdüğüne göre, geriye sadece üçüncü seçenek kalıyor ki, o da, emrin fevrî oluşudur. Ayrıca karşımızda bulunan bir muhataba, zamandan kayıtsız bir emir yöneltmenin muktezası, bu emrin gereğini derhal yerine getirmesidir. Bu durum, orada hazır bulunmayan üçüncü şahıslar için de emrin muktezasının aynı olduğunu ispatlamaktadır (Saymerî, 1991: 17-19).

2.3. Emre Konu Davranışla İlgili Tartışmalar

2.3.1. Emrin Gereği Olan Yükümlülüğe Belli Bir Vakit Konulmuşsa, Bu Vaktin Geçmesiyle O Yükümlülük Düşer Mi?

Müellif de dâhil olmak üzere Hanefî usûlcülerin çoğuna göre, vakitli olarak emredilmiş bir yükümlülük, o vakitte yerine getirilmezse düşer. Yine onlara göre, düşen yükümlülüğün kazâ edilebilmesi için, ilk emrin dışında ikinci bir emre daha ihtiyaç bulunmaktadır. Şâfiî mezhebine mensup bazı âlimler ise “Emrin hükmü, emrin gereği olan davranış yerine getirilene dek devam eder.” demektedirler (Saymerî, 1991: 20).²¹ Saymerî’nin konuyla ilgili delili şudur: İkinci vakitte yapılan davranış, ilk vakitte yapılanın aynısı değildir. Bu yüzden, ilk vakitte yapılan davranışın vâcib olduğuna dair bir delile gereksinim duyulduğu gibi, ikinci vakitte yapılanın vâcib olduğuna dair de ayrıca ve başkaca bir delile gereksinim duyulacaktır. Bu iddianın doğruluğuna en güzel şahit, hukuk kurallarından beklenen faydaların vakitlerinin değişmesiyle değişmesidir. Kesinlikle bilinen şu ki, bir fiilden beklenen fayda, o fiile tahsis edilmiş vakit içinde gerçekleşmektedir.²² İkinci bir vakitte ise söz konusu faydanın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği şüphelidir. Hatta zarara yol açması bile mümkünken, böyle bir fiili vâcib görmenin açıklanabilir bir yanı yoktur (Saymerî, 1991: 20).

2.3.2. Emrin Akabinde Yerine Getirilmeyen Mutlak Emir, Yürürlükten Kalkar mı?

Mutlak emrin fevrî olduğunu düşünen Ebû Bekr el-Cessâs, zamanla kayıtlanmamış emirlerin yerine getirilmediği sürece yürürlükten kalkmayacağı yönünde görüş bildirmiştir. Ona göre emre konu davranışı emrin hemen peşinden yapmayan mükellef, bunu ikinci zaman diliminde yapacaktır. Hâlâ yapmazsa bu defa üçüncüde yapacak ve ömrünün sonuna kadar bu böyle devam edecektir. Diğer Hanefî bilginler ise, vakitle kayıtlanmış emrin vaktinin çıkmasıyla yürürlükten kalkacağı gibi, bahsini ettiğimiz emrin de yürürlükten kalkacağı kanaatindedirler (Saymerî, 1991: 21. Krş. Cessâs, 1414/1994: II, 107; Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, 1410/1990: I, 294).

Saymerî’nin tercihini belirtmediği konuyla ilgili olarak, birinci görüşü savunanlar şu delili öne sürmektedirler: Esasen emre konu davranışı belli bir zamanla kayıtlamak, ona yalın haline ilaveten ekstra bir nitelik kazandırmaktır. Salt emre zamansal bir nitelik kazandırılması halinde ise muvakkat emrin konusuna zaman sınırı çizmenin bir anlamı kalmayacaktır. Dahası böyle bir

²¹ Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî usûlcülerin geneli, “Muvakkat vâcibler, vakti çıkana kadar mükellef tarafından eda edilmezse, memûrun bih sakıt olur, yani onu kaza edebilmek için ikinci bir emre gereksinim duyulur.” kanaatindedir. Ebu’l-Hattâb el-Kelvezânî gibi bazı Hanbelîler de bu görüştedir. Ancak Pezdevî, Habbâzî, Nesefî gibi Hanefîler ile Mu’tazile’den Kadı Abdulcebbar ve Hanbelîler’in çoğunluğu aksi kanaattedir. Onlara göre bir ibadetin kazası, edasını talep eden emirle sabittir, ikinci bir emre gereksinim yoktur (Nemle, 1420/1999: III, 1394-1395. Ayrıca bk. Zerkeşî, 1414/1994: III, 333 vd.).

²² Bu hakikat günümüzde “Geç gelen adalet, adalet değildir.” özdeyişiyle ifade edilmektedir.

durumda, yalın haldeki emir de, zamanla kayıtlanmış emir gibi, ileri bir zaman dilimine ertelenemeyecektir. Şu halde, vakitli emirler vaktin çıkmasıyla yürürlükten kalkmakta, yalın emirlerin yürürlüğü ise ilk vakitten sonra da devam etmektedir (Saymerî, 1991: 21-22).

İkinci görüşü benimseyenlere gelince, onların dayanağı da şudur: Vakitli emir ile yalın haldeki emir, vakte bağlı olma noktasında ortaklıklar. Yani sürenin bitimiyle biri düştüğünde ötekinin de düşmesi gerekir. Mesela satım sözleşmesinde kural olarak malın ayıplı olmaması gerekir. Müşterinin bunu şart koşması ile koşmaması, malın ayıplı olmaması gerektiği noktasında aynı etkiye sahiptir.²³

2.3.3. Emir, Farklı Alternatifler Arasından Birisini Seçme İmkânı Verecek Şekilde Varit Olursa, Bunlardan Hangisi Vâcib Olur?

Öğretide “muhayyer vâcib” denilen ve yemin keffâretinde olduğu gibi²⁴ mükellefin birden fazla davranış arasında seçime zorlandığı durumlarda, bunlardan hangisinin vücûbiyet ifade ettiği ihtilaf konusu olmuştur. Fakihlerin geneli “Söz konusu alternatifler arasında vâcib olanı, hangisi olduğu belirsiz olacak şekilde bir tanedir.” demektedir. Bazı bilginler ise “İçlerinden birisini seçme hakkı baki kalmakla birlikte tamamı vâcibtir.” demektedirler. Ebû'l-Hasen el-Kerhî, bir defa ilk görüşe, diğer bir defa ise ikinci görüşe eğilim göstermiştir (Saymerî, 1991: 23).²⁵

“Farklı alternatifler arasından birisini seçme hakkı baki kalmakla birlikte tamamı vâcibtir.” görüşündeki Mu'tezile'yi haklı bulan müellif, bu düşüncesini şöyle gerekçelendirmektedir: Emir, bahsi edilen alternatiflerin tamamını kapsamaktadır. Bu açıdan bakıldığında hepsi birbirine eşittir. Yine sözü edilen alternatifler, bunların her biriyle gözetilen yararın ötekiyle gözetilen yarara benzemesi yönüyle de birbirine eşittir. Bir başka açıdan ise seçimlik davranışlar, Şâri tarafından, herhangi birisi keffâret olarak ödendiği zaman ötekilerin de yerine geçecek şekilde beraberce irade edilmiştir. O halde, bunlardan birisi vâcib ise öteki de vâcibtir (Saymerî, 1991: 23-24).

2.3.4. Emre Konu Davranışın Bir Şekilde Yerine Getirilmesi, Emrin Aynen Yerine Getirilmesi (Müczi) Olmasını İktiza Eder Mi?

Konuyu bir örnekle açıklamak gerekirse: Abdestsiz namaz kılan bir kimsenin selam verir vermez ruhunu teslim ettiğini düşünelim. Böyle bir kimse hakkında “Namazı sahihtir, kılmış sayılır.” mı diyeceğiz, yoksa “Namazını kılmış sayılmaz, fakat kazasını kılacak imkânı bulamadığı için uhrevî vebalden kurtulmuştur.” mu diyeceğiz? (Bkz. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, 1403: I, 91; Âmidî, ts: II, 175). İslam hukukçuları arasındaki yaygın kanaat, böyle bir ibadetin istenen şekilde yerine getirilmiş sayılacağıdır. Bir grup kelâmcı ise sayılmayacağını, böyle bir yargıya ancak emir dışında başkaca bir kârîne sayesinde varılabileceğini söylemişlerdir (Saymerî, 1991: 26).²⁶ İlk görüşün sahipleri kanıt olarak şunu öne sürmektedirler: Bir ibadetin sahîh oluşu, emredilen davranış hakkında verilmiş bir hükümdür. Aynı şekilde, uhrevî mükâfat kazanmak da, emredilen davranış hakkında verilen diğer

²³ Müellif, bu ikinci görüşe “Sözlü olarak beyan edilen durum ile hüküm vererek ulaşılan durum arasında ayırım yapılması fikhî bir kuraldır. Örneğin şart koşma yoluyla sabit olmuş bir muhayyerlikte (şart muhayyerliği) akitten cayma süresinin belirsiz olması akdi iptal etmektedir. Buna karşın, hükmen sabit olmuş bir muhayyerlikte, yani ayıp muhayyerliğinde, cayma süresinin belirsiz olması akdi iptal etmemektedir...” şeklinde cevap vererek birinci görüşü desteklediğini ima etmektedir (Saymerî, 1991: 22).

²⁴ Bilindiği üzere, yeminini yerine getirmeyen kişi keffâret olarak; 10 fakiri doyurur veya 10 fakiri giydirebilir veya 1 köle azat eder. Sözü edilen üç maddeden dilediğini seçebilir. Hangisini yaparsa yapsın keffâretini ödemiş sayılır. Maddi imkânı bunların hiçbirisine elvermiyor ise 3 gün oruç tutar (el-Mâide 5/89).

²⁵ Sadece teoride kalan ve somut bir fikhî sonucu bulunmayan bu meselede Mu'tezile, bütün seçeneklerin bedeli olarak farz olduğunu söylemektedir (Cüveynî, ts.: I, 363-364; Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, 1403: I, 77. Ayrıca bkz. Ebû Ya'la el-Ferrâ, 1410/1990: I, 302-303; Âlû İbn Teymiyye, ts.: 27).

²⁶ Bedruddin ez-Zerkeşî'nin ifadelerine bakılırsa, bir ibadetin müczi olmasının ilave bir delile gereksinim duyduğu şeklindeki düşünce, Ebû Hâşim el-Cübbâi ile Kadî Abdülcebbar'a aittir (Zerkeşî, 1414/1994: III, 338. Ayrıca bkz. Âmidî, ts.: II, 176-177).

bir hükümdür. Emre konu davranışın, şartlarına uygun şekilde yerine getirilmesi, ondan uhrevî bakımdan mükâfat kazanılacağına emâre olduğuna göre, söz konusu davranışın dünyevî hükümleri bakımından sahîh oluşuna da bir emâredir. Zaten emre konu davranışın nasıl yerine getirildiğiyle ilgili olarak, emredildiği şekliyle yapıp yapmadığımız dışında bir bilgimiz de bulunmamaktadır. İlâhi emre uygun olacak tarzda ibadetin sahîh olup olmadığını gösteren bir belirtinin tespiti ise bizim açımızdan olanaksızdır (Saymerî, 1991: 27).

2.3.5. Geniş Zamanlı Vâcibin Sebebi, Vaktin Hangi Kısımıdır?

Geniş zamanlı (muvasa' vakitli) vâciblerin sebebinin vaktin hangi parçası olduğu, doktrinde tartışmalıdır. Iraklı Hanefîlerin çoğuna göre, tipik örneğini "beş vakit namaz"ın oluşturduğu bu tür ibadetlerin vücûbiyeti, o ibadet için belirlenmiş sürenin son vaktine mütealliktir.²⁷ Vaktin evvelinde yapılan böyle bir ibadetin şer'î niteliği ise, ihtilafa neden olmuştur. Böyle bir edayı "farzın vaktin sonunda vâcib olmasına mani olan nâfile" olarak niteleyenlerin yanında, mükellefin halini dikkate alarak karar verilmesi gerektiğini söyleyenler de bulunmaktadır. Buna göre, sorumlu olduğu ibadeti vaktin ilk kısmında yerine getiren kimse, o ibadetin müdavimi ise yaptığı şeyin vâcib olduğunu, böyle biri değilse yaptığıının nâfile olduğunu anlarız. Ebûl-Hasen el-Kerhî ise, "Vücûb, hem ilk vakitle, hem son vakitle, hem de öncesinde ibadete başlamakla belirli hale gelir." demektedir. Şâfiî âlimlere gelince, onlar, vaktin tamamını namazın vücûbu için sebep saymaktadırlar (Saymerî, 1991: 37). Bu konudaki görüşleri topluca görmek için bkz. Karâfî, ts: II, 89).

Vakitli olmasına rağmen bu vaktin bilinmediği bu tür emirlerde, vücûb sebebinin "vaktin son cüz'ü" görenlere destek veren müellifimiz, bu düşüncesini şu şekilde ispatlamaya çalışmaktadır: Farz olan bir ibadetin vâcib oluşu, vaktin evveliyle ilintili olsaydı, bu ibadetin başka bir alternatifle telafi edilmesi caiz olmazdı. Zira telafi edilememe, nâfile ibadetlerin bir özelliğidir. Farz bir ibadeti ilk vakitte yapmayıp ileri bir vakte ertelemenin ittifakla caiz olması, vücûbun ilk vakte değil, son vakte bağlı olduğunu göstermektedir (Saymerî, 1991: 37).

2.4. Emrin Muhatabıyla İlgili Tartışmalar

2.4.1. Yalın Haldeki Emir, Gayrimüslimlere de Hitap Eder Mi?

Irak merkezli Hanefî hukuk düşüncesinde, kime hitap ettiğiyle ilgili bir kayıt taşımayan emir, –aksini gösteren bir delil olmadıkça– kâfirlere de hitap eder. Bazı Şâfiî âlimler ise, dinî konularda verilen emrin yalnızca Müslümanlara hitap ettiğini belirtmişlerdir (Saymerî, 1991: 30-31).²⁸

Müellife göre, emir cümlesinin yalın halde geldiğinde sözün ilk anlamının herkesi kuşatması, Hanefîlerin bu konuda haklı olduğunu düşündüren en önemli göstergedir. Ayrıca emredilen davranış, Müslüman kişi tarafından yapılması halinde geçerli olduğu gibi kâfir tarafından yapılması halinde de geçerli olmaktadır. Dolayısıyla emir, hangi mülâhazadan dolayı Müslüman hakkında bir hitap ise, aynı mülâhazadan dolayı kâfir hakkında da bir hitaptır. Bu bağlamda "*Vay haline o müşriklerin ki, zekâtlarını vermezler!*"²⁹ âyetinde, zekât vermeyi reddeden müşrikler, âhiret azabıyla uyarılmaktadırlar. Şayet zekât onlara vâcib olmasaydı, zekâtı terk ettikleri için kınanmazlardı. Yine "*Biz namaz kılmazdık. Yoksulu da doyurmazdık. Boş şeylere dalanlarla dalar giderdik.*"³⁰

²⁷ "Muvassa' vakitli vâcib" ifadesi, cumhura ait bir tanımlamadır. Dinî konularda geniş zamanlı bir ibadetin bulunmasına ihtimal vermeyen Hanefîler ise, vaktin zarf olduğu böyle ibadetlerde vücûb sebebinin vaktin hangi cüz'ü olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Irak Hanefîlerine göre vücûb sebebi, vaktin son kısmı iken, Semerkand Hanefîlerine göre, vaktin ilk kısmıdır. Bağdatlı bir Hanefî olan Muhammed b. Şücâ' es-Selcî'nin (ö.266/880) de aynı kanaatte olduğu nakledilmektedir (Bkz. Serahsî, ts.: I, 31).

²⁸ Tamamen uhrevî sorumlulukla ilgili olup hukuki bir sonucu bulunmayan bu tartışmada, hadisçilerin bütünü ve Şâfiîlerin çoğunluğu, ibadetlerle ilgili emirlere kâfirlerin de muhatap olduğu kanaatindedir. Semerkand Hanefîleri de, bu konuda Şâfiîlerle aynı düşüncededirler (Bkz. Şîrâzî, 1403: 80; Serahsî, ts.: I, 74; Abdülazîz el-Buhârî, ts.: IV, 243).

²⁹ el-Fussilet 41/6-7. وَذِكْرُ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ

³⁰ el-Müddessir 74/43-45. قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نَطْعِمُ الْمُسْكِينِ وَكُنَّا نَحْوُضُ مَعَ الْخَائِضِينَ

âyetlerinde, kâfirlerin namazı terk etmeleri ve yoksullara yiyecek vermemeleri yüzünden azap görecekları bildirilmektedir. Hem, nasslarda düzenlenen cezaların aynısı bu suçları işleyen kâfirler için de öngörülmektedir. Mesela zina yapan kâfire, ilgili had uygulanmakta, hırsızlık yaptığı zaman eli kesilmektedir. Şayet gayrimüslimler, İslâm'ın öngördüğü bütün bu yasakların muhatabı olmasalardı, söz konusu yasakları çiğnedikleri zaman kendilerine had uygulanmazdı (Saymerî, 1991: 32).

2.4.2. Erkeklerle ve Kadınlara Aynı Kiple Emir Verilebilir Mi?

“Ey insanlar!” çağrısıyla başlayan âyetlerde olduğu gibi, emrin hem erkekleri hem de kadınları kapsadığı durumlarda, her iki cinse de mesaj verdiğinde usûlcüler ittifak halindedir. Ancak erkeklerle hitaben اَفْعُلُوا (cem'-müzekker-muhatap) kalıbıyla bir emir varit olduğu zaman, Hanefîlere göre bu emrin kapsamına erkekler dâhil olduğu gibi kadınlar da dâhildir. İmam Şâfiî'ye göre ise bu tür emirler sadece erkeklerle yöneliktir; delil olmadıkça kadınlar bu emrin muhatabı olmazlar (Saymerî, 1991: 33. Ayrıca bkz. Şîrâzî, 1403: 77; Sem'ânî, 1418/1999: I, 115).

Hanefî usûlcüleri “erkeklerle hitap eden emrin kadınları da kapsayacağı” şeklindeki görüşe iten başlıca sebep, -dil kuralı gereği- içinde kadınların da bulunduğu topluluk için tağlîb³¹ yoluyla müzekker kalıplar kullanılmasıdır. Benzer bir kural, akıl sahibi varlıklar ile akılsız varlıkların topluca bulundukları ortamlar için de geçerlidir. Arapçada böyle bir topluluktan bahsederken akıllılara ait belirteçler kullanılmaktadır. Erkek ve kadınların beraberce bulunduğu bir topluluğa hitaben “Kalkın!” اَقْعُدُوا ya da “Oturun!” اَقْعُدُوا gibi müzekker bir kiple verilen emir de, orada bulunan herkese hitap etmektedir. Örneğin âyet-i kerîme’de “ ‘Birbirinize düşman olarak (dünyaya) inin!’ dedik.”³² buyrulmaktadır. Âyette geçen “İnin!” emri, hem Hz. Âdem ve Havva’ya, hem de onları doğru yoldan saptıran şeytana yönelik olduğu halde, tağlîb yoluyla erkeklerle ait bir kalıpla varit olmuştur (Saymerî, 1991: 34-35).

2.5. Nehiyle İlgili Tartışmalar

2.5.1. Nehiy, Menhî Anh’ın Fesadını İktiza Eder Mi?

Nehiy-fesâd ilişkisi, usûl-i fikhın önemli problemlerinden birisidir. Özünde “bir şeyin Şâri tarafından yasaklanması, o şeyin hukuken geçersiz (fâsid/bâtıl) olmasını gerektirir mi?” sorusu yatan bu tartışmada Hanefîler, “Şayet yasak, yasaklanan şeyin özündeki bir manayla ilişkili ise, o şeyin hukuken sakat olduğuna delalet eder.” kanaatindedirler (Saymerî, 1991: 40). Buna karşın azınlıkta kalan bir grup, “Yasak, yasaklanan şeyin fesâdını iktiza etmez, yalnızca çirkinliğine delalet eder.” demişlerdir.³³

Bu konuda Hanefî ekolü daha isabetli bulan Saymerî, şu delili öne sürmektedir: Emir, emredilen şeyin güzelliğine, nehiy de, yasaklanan şeyin çirkinliğine işaret etmektedir. Dolayısıyla aslı/özü itibarıyla nehye konu olan bir işlemi geçerli görmek, aynı eylemin aynı durumda hem güzel hem de çirkin olabileceğini varsaymaktır. Bir yasağı çiğnemekle eş zamanlı olarak bir emrin yerine getirildiğini iddia etmek ise mantıksal bir tutarsızlıktır (Saymerî, 1991: 40).

³¹ Tağlîb; ilm-i meânide, aralarında ilgi bulunan iki şeyden birinin lafzını diğerine tercih ederek her iki şey için kullanmak demektir. Anne ve baba hakkında “ebeveyn”, ay ve güneş hakkında “kamerayn” denilmesi birer tağlîb örneğidir (Durmüş, 2010: 70-71).

³² el-Bakara 2/36. قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ

³³ Bu görüş, Şâfiîlerden Kaffâl eş-Şâfi ile Hanefîlerden Ebu'l-Hasen el-Kerhî'ye ve kelâmcıların çoğuna nispet edilmektedir (Bkz. Şîrâzî, 1403: 100-101; Sem'ânî, 1418/1999: I, 140).

2.5.2. Nehiy, Menhî Anh'ın Mucâvirine Muteallik İse Yasağa Konu Davranışın Fesâdını İktiza Eder Mi?

Müellife göre, gasp edilmiş bir suyla abdest alma, çalıntı bıçakla kurban kesme, içeriye zorla girilmiş bir evde namaz kılma, cuma ezanı okunurken alışveriş yapma örneklerinde olduğu gibi, şayet bir nehiy, menhî anh'ın aslı veya vasfı değil de, yasağı kuşatan zamansal ya da mekânsal koşullarla ilgiliyse, yasaklanan davranışın hukuken geçersiz olduğu söylenemez (Saymerî, 1991: 42).³⁴ Bu görüşün dayanağı şudur: Mesela “zorla girilmiş bir evde namaz kılma” yasağı, namazın haricindeki bir manayla ilişkilidir. Namazın kendisi ise yasaklanmış bir davranış değildir. Burada yasaklanan şey, konut dokunulmazlığını ihlaldir. Bu yüzden zorla girdiği evde namaz kılan kimse, namazın rükün ya da şartlarından birisini ihlal etmiş olmamaktadır. Öte yandan bahse konu kişiye yönelik “bir eve zorla girme” nehyi, gerek namaza başlamadan önce gerekse namazı bitirdikten sonra istikrarlı biçimde devam etmektedir. Şu halde, sözü edilen yasak, namazın rükün veya şartlarından olan bir şeye taalluk etseydi, ilgili kişi üzerindeki yasak hükmünün namazı bitirdikten sonra süregelmesi mümkün olmazdı. Hatta namazdan önce de böyle bir yasağın hiç olmaması gerekirdi. Zira ev sahibi, baştan itibaren o kişinin eve girmesine rıza göstermiş olsaydı, kıldığı namaz da yasaklanmış bir davranış olmaktan çıkardı. Ve yine buradaki yasak, namazın özündeki bir manaya yönelik olsaydı, beşerî bir izinle ortadan kalkması düşünülemezdi. Çünkü bir yasağın, namazın özündeki bir manayla ilintili olması halinde bir insanın izniyle yürürlükten kalkması olanak dışıdır (Saymerî, 1991: 40-41).

Sonuç

Ebû Abdillâh Hüseyin b. Alî es-Saymerî (ö.436/1045), Hanefî mezhebinin usûl anlayışını günümüze taşıyan ilk müelliflerdendir. Onun *Mesâilü'l-hilâf fî usûli'l-fikh* adlı kitabı, o zamana kadar münakaşa edilmiş bütün fıkıh usûlü konularını ihtisar etmektedir. Eserin özgünlüğü, usûl-i fıkıh konularını karşılaştırmalı olarak işleyen en eski çalışma olmasıyla saklıdır. Müellif, kitabında “mesele”ler halinde değindiği metodolojik yaklaşımları özetle verdikten sonra kendi tercihini belirtmekte, muhalif görüşleri de kendisine has üslubuyla ve müdellel tarzda eleştirmektedir.

Adı geçen eserden yola çıkarak, Hanefî mezhebi Irak ekolünün önemli bir temsilcisi sayılan Saymerî'nin emir-nehiy tartışmalarındaki görüşlerini ana hatlarıyla şöyle belirleyebiliriz:

Emir, hakiki anlamıyla sadece sözlü beyana özgüdür; fiil hakkında kullanılması ise mecazîdir. Yani bir davranış sadece yapılmakla emredilmiş olmaz. Fiile böyle bir anlamı ancak ilave deliller varsa yükleyebiliriz. Meşru bir otoriteden sadır olan emirler, vücûbiyet ifade eder. Hakikat anlamıyla kullanılan emir, yalnızca kendisiyle vücûb kastedilen emirlerdir. Kendisiyle icap kastedilmeyen emir ise mecazdır. Evvelce haram kılınan bir davranışı talep eden emirlerin olağan emirlerden bir farkı yoktur; ilk başta verilen emirler gibi vücûbu iktiza eder. Yalın haldeki emir, bir kez yapmakla yerine getirilmiş olur; tekrâren yapmayı gerektirmez. Şart veya sıfatla kayıtlanmış emirler de böyledir. Hakkında her hangi bir vakit tayini yapılmamış emirler, fevrîdir; emredilen davranışın, emrin hemen arkasından yapılmasını iktiza eder. Emrin gereği olan yükümlülüğe belirli bir vakit atanmışsa ve söz konusu yükümlülük, ilgili vakitte yerine getirilmezse düşer. Düşen yükümlülüğün kazâ edilebilmesi için ise ilk emrin dışında ikinci bir emrin gelmesi gerekir. Zamanla kayıtlanmamış bir emrin -emre konu davranış emrin hemen peşinden yapılmazsa- yürürlükten kalkıp kalkmayacağı, ihtilaflıdır. Yemin keffaretinde olduğu gibi, farklı alternatifler arasından birisini seçme imkânı verecek şekilde varit olan emirlerde, içlerinden birisini seçme hakkı bulunmakla

³⁴ Ebû Hanîfe başta olmak üzere Hanefî fakihler, bu tür işlemleri sadece mekruh görmekte, hukuki sonuç itibarıyla ise geçerli saymaktadırlar. Abdülazîz el-Buhârî, ts.: I, 278; Teftazânî, ts.: I, 423. Memûrun bih ile menhî anhin aynı işlemde birleşmeyeceği, aynı kişinin aynı anda ve aynı durumda hem emre hem de nehye muhatap olamayacağını gerekçe gösteren İbn Hazm ise, bu konuda cumhurdan ayrılarak, mucâvir özelliklere taalluk eden yasakların da fesâda delalet ettiğini savunmakta ve yukarıdaki işlemlerin tamamını geçersiz saymaktadır (İbn Hazm, ts.: III, 60).

birlikte bu alternatiflerden tamamı vâcibtir. Nekira (belirsiz) bir kelimeye müteallik olan emir cümlesi, emre konu davranışı tekrar etmeyi gerektirir. Emre konu davranış ne şekilde yerine getirilirse getirilsin, emir, istenilen tarzda eda edilmiş (müczi) sayılır. Bir davranışı emretmek, o davranışın zıtlarını yasaklamak anlamına gelir. Kime yönelik olduğuna dair bir belirteç taşımayan her tür emre -Müslümanlar gibi- gayrimüslimler de muhataptır. Aynı şekilde, erkeklere hitap eden emirlerin kapsamına kadınlar da dâhildir. Geniş zamanlı vacibin sebebi, vaktin son kısmıdır. Şayet nehiy, menhî anh'ın özündeki bir manayla ilişkili ise yasaklanan davranış, hukuki bir sonuç doğurmaz. Yasağı kuşatan zamansal veya mekânsal bir koşulla (menhî anh'ın mücaviri) ilgili ise, söz konusu davranış hukuken geçerlidir.

KAYNAKÇA

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed (ts.). *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî* (I-IV). byy.: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî.
- Âlû İbn Teymiyye, Mecdüddîn Abdüsselâm b. Teymiyye, Abdülhalîm b. Abdüsselâm b. Teymiyye ve Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselâm b. Teymiyye (ts.). *el-Müsevede fî usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. byy.: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed (ts.). *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.
- Apaydın, Yunus (2017). *İslâm Hukuk Usulü*. Ankara: Bilay Yayınları.
- Apaydın, Yunus (2002). "Kerhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. XXV, ss. 285-287.
- Bağdatlı İsmail Paşa (1951). *Hedîyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (I-II). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Başoğlu, Tuncay (2009). "Saymerî, Hüseyin b. Alî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. XXXVI, ss. 215-216.
- Başoğlu, Tuncay (2003). "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tespitler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. c. II, ss. 273-277.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (1414/1994). *el-Fusûl fî'l-usûl* (I-IV). Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh (ts.). *et-Telhîs fî usûli'l-fikh* (I-III). Thk. Abdullah Ceylem en-Nebâlî ve Beşîr Ahmed el-'Umerî. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye.
- Demir, Halis (2016). "İslam Hukukunda Hudûd ve İstilah Edebiyatı", *Turkish Studies -International Periodical for the Languages, Literature History of Turkish or Turkic* Volume 11/5 Winter 2016, p. 199-226, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9119>, ANKARA/TURKEY.
- Duman, Soner (2012). "Usûlü'l-Fikh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. XLII, ss. 218-220.
- Durmuş, İsmail (2010). "Tağlîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. XXXIX, ss. 70-71.
- Ebû'l-Hüseyin Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib (1403). *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh* (I-II). Thk. Halil el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyin (1410/1990). *el-'Udde fî usûli'l-fikh* (I-V). Thk. Ahmed b. Alî el-Mübârekî. Riyad: Muhammed b. Suud Üniversitesi Yayınları.

- Güman, Osman (2012). “Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. c. XVII, sy. 33, ss. 103-132.
- Güngör, Mevlüt (1993). “Cessâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c.7, ss. 427-428.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Alî b. Sâbit (1422/2002). *Târîhu Bağdâd* (I-XVI). Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî.
- Heysem Abdülhamîd (2006). *Tetavvuru'l-fikri'l-usûliyyi'l-Hanefî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh (1415/1995). *Târîhu Dimaşk* (I-LXXX). Thk. Amr b. Ğarâme al-'Amrâvî. byy.: Dâru'l-fikr.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd (ts.). *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (I-VIII). Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-âfâkı'l-cedîde.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer (1407/1986). *el-Bidâye ve'n-nihâye* (I-XV). byy.: Dâru'l-fikr.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed (1403/2002). *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*. byy.: Müessesetü'r-reyyân.
- İbn Kutluboğâ, Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kâsım (1413/1992). *Tâcü't-terâcim*. Thk. Muhammed Hayr Ramadân. Dimaşk: Dâru'l-kalem.
- İbnü'l-'Adîm, Kemâluddîn Ebû'l-Kâsım Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh (ts.). *Buğyetü't-taleb fî târihi'l-Haleb* (I-XII). byy.: Dâru'l-fikr.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî (1412/1992). *el-Muntazam fî târihi'l-ümme ve'l-mülûk* (I-XIX). Thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ ve Mustafa Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.
- İltaş, Davut (2010). “Tahâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. XXXIX, ss. 385-388.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs (ts.). *Envâru'l-burûk fî envâ'i'l-furûk* (I-IV). byy.: Âlemü'l-kütüb.
- Kuraşî, Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed (ts.). *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (I-II). Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphâne.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz (1432/2011). *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vusûl*. Thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Nemle, Abdülkerîm b. Alî (1420/1999). *el-Mühezzebe fî ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâran* (I-V). Riyad: Mektebetü'r-rüşd.
- Ömer b. Rızâ el-Kehhâle (ts.). *Mu'cemu'l-müellifîn* (I-XIII). Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ.
- Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (1418/1997). *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh* (I-VI). Thk. Tâhâ Câbir el-'Alvânî. byy.: Müessesetü'r-risâle.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg (1420/2000). *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (I-XXIX). Thk. Ahmed el-Arnâvûd ve Türkî Mustafâ. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs.
- Sava Paşa (2017). *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* (I-II). Çev. Baha Arıkan. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed (1991). *Mesâilü'l-hilâf fî usûli'l-fikh* (Kitab *Masail al-Hilaf fî Usul al-Fiqh, Les problemes de divergences en methodologie juridique de Husayn b. 'Alî al-Saymarî*). Thk. Abdulvâhid Cehdânî. Marseille: Universite de Provence.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed (1418/1999). *Kavâtü'u'l-edille fî'l-usûl* (I-II). Thk. Muhammed Hasen Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ts.). *el-Usûl* (I-II). Beyrut: Dâru'l-ma'rife.
- Sübkî, Takîyyüddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî ve Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvahhâb b. Alî es-Sübkî (1416/1995). *el-İbhâc Şerhu'l-Minhâc* (I-III). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî (1424/2003). *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. byy.: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî (1970). *Tabakâtü'l-fukahâ*. Thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'r-râidi'l-Arabî.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî (1403). *et-Tebşîrâ fî usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Hasen Heytô. Dîmaşk: Dâru'l-fikr.
- Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer (ts.). *et-Telvîh ale't-tavdîh* (I-II). Mısır: Mektebetü Subeyh.
- Tûfî, Necmüddîn Süleymân b. Abdülkavî (1407/1987). *Şerhu Muhtasari'r-ravda* (I-III). Thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. byy.: Müessesetü'r-risâle.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (1427/2006). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (I-XXV). Thk. Komisyon. Kahire: Dâru'l-hadîs.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (1413/1993). *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (I-LII). Thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî.
- Zerkeşî, Bedruddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (1414/1994). *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fikh* (I-VIII). byy.: Dâru'l-kütübi.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd (2002). *el-A'lâm* (I-VIII). byy.: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn.