



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

İslâm Hukuku Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**EBÛ'L-MUZAFFER ES-SEM'ÂNÎ'NİN EMİR VE NEHİY
HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ**

Murat ÖZTÜRK

21949009

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Hadi TURAN

Diyarbakır 2023

T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

İslâm Hukuku Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**EBÛ'L-MUZAFFER ES-SEM'ÂNÎ'NİN EMİR VE NEHİY
HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ**

Murat ÖZTÜRK

21949009

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Hadi TURAN

Diyarbakır 2023

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin Emir ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

01/08/2023

Murat ÖZTÜRK

ÖN SÖZ

İstisnasız tüm hukuk sistemlerinde birtakım emir ve nehiylerin yer aldığı görülmektedir. Bu husus nassa dayanan fıkıh için de geçerlidir.

Hükümlerin aslını meydana getiren emir ve nehiy ile ilgili meseleler, fıkıh usûlünün temel konularındandır. Bu konu aynı zamanda fûru‘ilminin de temelini oluşturduğundan anlaşılması önem arz etmektedir. Nitekim usûl âlimlerinin birçoğu, konunun öneminden kitaplarına emir ve nehiy mevzûlarıyla başlamışlardır.

Fıkıh ilmi incelendiğinde birçok konunun Şâri‘in emir ve nehiyelerinden müteşekkil olduğu görülmektedir. İslâm dinine göre bu âlemde İslami çerçevenin belirtmesi, ancak emir ve nehyin iyi bir şekilde anlaşılmasıyla mümkün görülmektedir. Bu yüzden Şâri‘in hitabını anlamak ve tatbik etmek isteyen her Mü‘min için en önemli husus, neyi yapması veya nelerden sakınılması gerektiği bilincine varmasıdır.

Alan fark etmeksizin ortaya koyulmaya çalışılan tüm bilimsel araştırmalar, tasvir, tahlil/analiz ve tahkik derecelerinden birinde veya birkaçında gerçekleştirilir. Zira lisansüstü mertebesinde bir araştırmanın doğal olarak tahkik derecesi bir tarafa, tam manasıyla tahlil mertebesinde bile zuhur etmesini ummak dahi fazla umut olur. Bundan dolayı böyle çalışmalar tasvir dercesini hakkıyla gerçekleştirilip kısmen de tahlile değinmişse bu bir başarı olarak telakki edilmeli ve hedefe ulaşmak için tünelin ucunda yanan bir ışık gibi sayılmalıdır.

Bu çalışma giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte çalışmanın konusu, hedefi ve önemi ile yöntemi, plan ve kaynaklarına değinilmiştir. Birinci bölümde Sem‘ânî’nin hayatı, yaşadığı çağ ve ilmî kişiliği konu edinmiştir. İkinci bölümde emrin tanımı ve temel meselelerle ilgili bilgi verildikten sonra Sem‘ânî’nin

emir ile alakalı görüşlerine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise nehyin tanımı ve temel meseleler ile ilgili bilgi verildikten sonra Sem‘ânî’nin nehiy ile alakalı görüşleri ele alınmıştır.

Çalışmamızda, tez konusunun tespitinden neticelenmesine kadar değerli vakitlerini bizlere ayıran ve kıymetli düşünceleriyle bize rehberlik eden tez danışmanım Mehmet Hadi TURAN, eski danışmanım Doç. Dr. İhsan AKAY hocalarıma ve tezimizi okuyup akademik açıdan düzeltmeler yapıp değerli katkılarda bulunan, Arş. Gör. Abdulkadir ELİĞÜL, teknik ve şekil bakımından inceleyip katkıda bulunan Dr. Öğr. Üyesi Nihat TARI, çalışmamı baştan sonuna kadar okuyan doktora öğrencisi Vildan ÖZİŞÇİ, Dr. Arş. Gör. Hüsamettin KAYA hocalarıma, Tez savunma jüri üyeleri Prof. Dr. Metin YİĞİT, Doç. Dr. Bedri ASLAN hocalarıma ve kalbi benimle olan bütün gönüldaşlarıma da şükretmeyi ahde vefâ olarak bilirim. Ayrıca dualarıyla bize manen destek olan anne ve babama Yüce Allah’tan bağışlanmalarını ve onlara fazl-ü keremiyle muamele etmesini temenni ederim.

Cehd bizden tevfiğ Yüce Rabbimizdendir.

Murat ÖZTÜRK
Diyarbakır 2023

ÖZET

Usûlül'fıkıh ilminde yer alan emir ve nehiy konusu önemli bir yer tutmaktadır. Zira Şâri'in mükelleften talep ettiği hükümlerin anlaşılması ve tatbik edilmesi için mühimdir. Ayrıca Şâfiî usûlcülerden biri olan Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî'nin usûlî görüşleri kendisine muâsır ya da halef olan birçok âlimi etkilemiş olup ve onların övgüsüne mazhar olması, bizi Sem'ânî'nin usûl ile ilgili eserinden emir ve nehiy meselesini çalışmaya sevk etmiştir. Biz de tezimizi bu alanda kaleme aldık.

Çalışmamızda, Sem'ânî'nin fıkıh usulünde emir ve nehye dair görüşleri irdelenmiş ve üç bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde Sem'ânî'nin hayatı, ilmi kişiliği, hocaları, öğrencileri ve eserleri ele alınmıştır. İkinci bölümde ise genelde emire dair meseleler özelde ise Sem'ânî'nin emir hakkındaki görüşleri irdelenmiştir. Üçüncü bölümde ise genelde nehiy ile ilgili konular, özelde ise Sem'ânî'nin nehiy hakkındaki görüşleri incelenmiştir.

Bu çalışma neticesinde Sem'ânî'nin daha ziyade klasik dönem Şâfiî âlimlerin ortaya koyduğu görüşlere bağlı kalmakla birlikte çok sınırlı yerlerde İmam Şâfiî'ye ve Şâfiî usûlcülerine muhalafet ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Fıkıh usûlünün mihenk taşı mesabesinde olan emir ve nehiy konularını Sem'ânî'nin *Kavâtı 'u'l-Edille Fi'l-Usûli'l-Fıkıh* adlı eseri temel alınarak emir ve nehiyle alâkalı görüşleri ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler

İslâm hukuku, Sem'ânî, Emir, Nehiy, Fevr, Terâhî

ABSTRACT

The subject of command and prohibition in the science of Usul al-fiqh has an important place. Because it is important for the understanding and implementation of the provisions demanded by the Shari from the taxpayer. In addition, one of the Shafii methodists, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. The methodological views of Abdilcebbâr et-Temîmî al-Marvezî es-Sem'ani influenced many contemporary or successor scholars and his praise prompted us to study the issue of command and prohibition from Sem'ani's work on methodology. We also wrote our thesis in this area.

In our study, Sem'ânî's views on order and prohibition in fiqh method were examined and it consists of three parts. In the first chapter, Sem'ânî's life, scientific personality, teachers, students and works are discussed. In the second part, the issues related to the emir in general and Sem'ani's views on the emir in particular are examined. In the third chapter, issues related to prohibition in general and Sem'ani's views on prohibition in particular are examined.

As a result of this study, it was concluded that Sem'ani, while adhering to the views of Shafi'i scholars of the classical period, opposed Imam Shafii and Shafi'i methodists in very limited places. The issues of command and prohibition, which are the cornerstones of the fiqh method, are based on Sem'ani's work named Kavâtî'u'l-Edille Fî'l-Usûli'l-Fiqh, and his views on the orders and prohibitions have been put forward.

Keywords

Islamic law, Semani, order (Amr), (prohibition) Nahy (quick), Fevr(late), Terahi

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
ÖN SÖZ.....	I
ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	1
1. KONUNUN AMACI.....	2
2. KONUNUN ÖNEMİ	2
3. ARAŞTIRMA KAYNAKLARI	3
4. KONUNUN KAPSAMI VE ANA PLANI	3

BİRİNCİ BÖLÜM

SEM'ÂNÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

1.1. SEM'ÂNÎ'NİN HAYATI.....	5
1.2. ESERLERİ VE İLMÎ KİŞİLİĞİ	11
1.3. HOCALARI VE ÖĞRENCİLERİ.....	14
1.3.1. Hocaları	14
1.3.2. Öğrencileri.....	15

İKİNCİ BÖLÜM

SAN'ÂNÎ'YE GÖRE EMİR VE NEHİY

2.1. EMRİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....	17
2.1.1. Emrin Sözlük Anlamı	17
2.1.2. İstilah Anlamı	18
2.1.3. Emre Dair Temel Konular	22
2.3.1.1. Emrin Mûcebi (Vucûb Nedb İbahe Gibi Anlamları İfade Etmesi)	22
2.3.1.2. Emrin Tekrâra ve Devâma Delâleti.....	24
2.3.1.3. Emrin Fevre ve Terâhîye Delâleti	25
2.2. SEM'ÂNÎ'YE GÖRE EMİR	27
2.2.1 İstilah Olarak Emir.....	27
2.2.2. Emrin Tanımında İrâde Şartı	29
2.2.3. Emrin Sîgası.....	30
2.2.4. Emrin Mûcebi	33
2.2.4.1. Mutlak Emrin Mûcebi	33
2.2.4.2. Yasaklamadan Sonra Gelen Emrin Mûcebi	37

2.2.4.3. Vücûbiyet Anlamında Olmayan Şer’î Emirler.....	41
2.2.4.4. Mendûbun Gerçek Emir Sayılıp Sayılmadığı	42
2.2.5. Emrin Tekrâra delâleti	44
2.2.5.1. Mutlak Emrin Tekrâra Delâleti	44
2.2.5.2. Mukayyed Emrin Tekrâra Delâleti.....	46
2.2.5.3. Şart ile Mukayyed Emrin Tekrâra Delâleti	47
2.2.6. Emrin Terâhiye delâleti (Ertelenebilen Hemen yapılması Gerekmeyen). 49	
2.2.6.1. Emrin Terâhiye Delâlet Ettiğini Savunan Usûlcular.....	49
2.2.6.1. Emrin Terâhiye Delâlet Edeceğini Söyleyenlerin Gerekçeleri	50
2.2.7. Emrin Fevre (Derhal Gereğinin Yapılması) Delâleti.....	51
2.2.7.1. Emrin Fevre Delâlet Ettiğini Söyleyen Usûlcular.....	52
2.2.7.2. Emrin Fevre Delâlet Ettiğini Söyleyenlerin Gerekçeleri	52
2.2.8. Emrin Tevakkufe (Ne Fevre Ne De Terâhiye Hamletmesi) Delâleti	53
2.2.8.1. Tevakkufu Savunan Usûlçüler	53
2.2.8. Emrin İczâyâ/Yeterliğe Delâleti	54
2.2.8.1. Emredilen Şeyi Emredildiğinden Fazla İfa Etmek.....	55
2.2.8.2. Emredilen Şeyi Emredildiğinden Eksik İfa Etmek	56
2.2.9. Teklifî Hükümün Çeşitleri	57
2.2.9.1. Vâcib	58
2.2.9.2. Farz-Vâcib Ayrımı	58
2.2.9.3. Sünnet.....	60
2.3. NEYHİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ	61
2.3.1. Nehyin Sözlük Anlamı.....	61
2.3.2. NehyinTerim Anlamı	61
2.3.3. Nehye Dair Temel Meseleler	61
2.4. SEM‘ÂNÎ’YE GÖRE NEHİY	62
2.4.1. Nehyin İstılah Tanımı	62
2.4.2. Nehyin Sîgaları	63
2.4.2.1. Bilinen nehiy sîgası ile “lâ” getirilmiş muzârî fiille:	64
2.4.2.2. Fiilden “el çekme talebini gösteren emir sîgası ile:	64
2.4.2.3. “Nehiy” yasaklama mastarından türetilmiş fiil ile:	64
2.4.2.4. “Tahrîm” haram kılma mastarından türetilmiş fiil ile:.....	64
2.4.2.5. “Helâlliğin” nefyedilmesi ile:	65
2.4.3. Nehyin Mûcebi	65
2.4.4. Nehyin Tekrâra ve Devâma Delâleti	66
2.4.5. Nehyin Fevre Delâleti	67
2.4.6. Nehyin Terâhiye Delâleti.....	67
2.4.7. Nehyin Zıddının Mûcebi.....	68
2.4.8. Nehiy ve Fesâd İlişkisi.....	68

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEN'ÂNÎ'YE GÖRE EMİR VE NEHYİN MUHATAPLARI

3.1. KÂFİRLERİN DURUMU	75
3.2. KÖLELERİN DURUMU	79
3.3. KADINLARIN DURUMU	81
3.4. SARHOŞUN DURUMU	84
3.5. MÜKREHİN DURUMU	84
3.6. ÇOCUK VE DELİNİN DURUMU	85
3.7. UNUTANLAR VE UYUYANLARIN DURUMU	85
3.8. ÂMİRİN DURUMU	86
SONUÇ	88
KAYNAKÇA	92

KISALTMALAR

<i>AÜİİF</i>	Ankara Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi
<i>AÜSBE</i>	Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>bkz.</i>	Bakınız
<i>C.</i>	Cilt
<i>DÜ</i>	Dicle Üniversitesi
<i>FÜİFD</i>	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>HÜSBE</i>	Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>Hız.</i>	Hazreti
<i>İÜSBE</i>	İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>MÜSBE</i>	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>ö.</i>	Ölüm
<i>s.</i>	Sayfa
<i>S.</i>	Sayı
<i>t.y.</i>	Tarih Yok
<i>TDV</i>	Türkiye Diyanet Vakfı
<i>Thk</i>	Tahkik
<i>Trc.</i>	Tercüme
<i>vb.</i>	Ve benzeri
<i>y.y.</i>	Yayınevi Yok

GİRİŞ

Müslümanların dünya hayatı araştırıldığında büyük bir bölümü Allah Teâlâ'nın emir ve nehiyleriyle kuşatılmış olduğu anlaşılmaktadır. Madem bu fani dünyadan gideceğimiz son menzil de bellidir. O halde, menzilde iyi bir yer edinmek istiyorsak şari'in emir ve nehiy vasıtasıyla yaptığı hıtabını, iyi belleyip, uygulamak gerekmektedir. Bu zikredilenlerden ötürü bu saha ile ilgili epeyce kitap, tez ve makaleler kaleme alınmış olmalıdır. İlâveten birçok usûl eserinde “emir ve nehiy” konusu müstakil başlık altında ele alınmıştır. Bazı usûlcular ise şöyle ifade etmiştir: “Emir ve nehiyle” söze başlamak gerektiğini, zira onlarla vucûb tesbit edilmekte ve söz sanatının zirve noktalarına ulaşılmaktadır.¹ Bazısı ise onlarla başlanmalıdır: Çünkü sınanmanın muâzzam bir kısmı ile ahkâm-ı şer'î'nin tamalanması, bilinmesi ve helâl ile harâmın tamâyüz etmesi, emir ve nehiyle gerçekleştiğini söylemektedir.² Mevla'm nasip etti. Biz de tezimizi ilk dönem Şafiî usûlcu ve fakihlerinden olan, Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin Kavâtü'l-Edille Fî'l-Usûli'l-Fıkh adlı eserinden favkalâde mühim olan bu iki husus hakkında kaleme aldık.

Sem'ânî'nin, emir ve nehiy başlığı altında, usûl eserlerinde tartışıla gelen meseleleri şu şekilde ele aldığını özetleyebiliriz: Kelâmın kısımları içinde yer alan, emir ve nehiy, gerçekten nefiste var olan talep midir, yoksa emir ve nehiy sîğaları mıdır? Bunların zuhurunda irâde şartı mıdır? Mutlak emrin ve nehyin mûcebi/gereği vucûb mu, nedb mi yoksa ibâhe midir? Yasaklamadan sonra gelen emrin ve emirden sonra gelen nehyin mûcebi/gereği vucûb mü, ibâhe mi yoksa önceki durum mudur?

¹ Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan el-Bağdâdî(ö. 510/1116), **et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh**, Müfid Muhammed Ebû 'Amşe Muhammed b. Ali b. İbrâhîm, (Thk), Dâru'l-Medenî, Cidde1406/1985, c. 1. S. 121.

² Serahsî, Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (ö. 483/1090), **Usûl**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut t.y. c. 1, s. 11.

Emir, memuru bihin hüsnünü/güzelliğini, nehiy ise menhiyyüanhin kubhunu/çirkinliğini iltizam eder mi? Emir ve nehiy bir defa mı yoksa tekrar ve devâmı mı gerektirir? Emr ve nehy, fevr/hemen mi yoksa terâhî/erteleme mi gerektirir? Nehiy, yasaklanan şeyin fesâdını iltizâm eder mi? Emir ve nehyin zıtlarının gereği nedir? İşte bütün bu soruların cevapları, Usûl âlimlerince, emir ve nehiy başlığı altında ele alınmıştır. Emir konu edinirken, bazen nehiyle iltisaklı konuların da bahs edildiği ve bu nedenle emrin zıddı sayılan nehiyle ilintili hususların çoğunda emir mevzuunda açıklandığından usûl’ul-fıkıh eserlerin çoğunda nehiy konusu, emre kıyasla daha az ve özet şeklinde konu edinmiştir.³

1. KONUNUN AMACI

“Sem’ânî’nin Emir ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri” adlı çalışmamızda Sem’ânî’nin hayatı ve eserleri kısaca değinmenin akebinde onun emir ve nehiy ile ilgili diğer âlimlerle örtüşen ve ayrışan görüşleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca bunların yanı sıra emir ve nehiyde izlediği metot da inceleme konusu yapılacaktır. Çalışma neticesinde elde edilen bulgu ve verilere dayanarak *Kavâti’u’l-Edille* adlı eserindeki emir ve nehiy ile ilgili görüşlerine vakıf olmaya çalışacağız.

2. KONUNUN ÖNEMİ

Sem’ânî’nin çalışmamıza konu olmasının sebebi; hem eski bir Hanevî fakîhi ve usûlcusu, hem de bir Şafî fakîhi ve usûlcusu olmasından ötürüdür. Emir ve nehiy hususunu ele almamızın nedeni ise Allah ve Resûlu’nün kullarından talepleri, emr ya da nehy şeklinde tecelli etmesinden dolayıdır. Zira bu durumun cenâb-ı Hakk’ın insanları iptilâ etmesinde, helal ve haramın bilinip, birbirinden temâyüz edilmesinde temel olduğunu ifade edebiliriz. Fıkıh âlimlerinin bu konuyu önemsemelerin nedeni, fıkıh eserlerine bakıldığında daha iyi idrak edilebilir. Çünkü fıkıh sahasının muamelât, ukûbât ve ibâdât konuları araştırıldığında bunların emir ve nehiyle krokisinin çizildiği, görülmektedir. Hem de bunun neticesinde usûlu’l-fıkıhta şer’î

³ Cuveynî, İmamu’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah (ö. 478/1085), **el-Burhân fî Usûli’l-Fıkıh**, Salâh b. Muhammed Uveyde, (Thk.), Dâru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut 1418/1997, c. 1, s. 96; Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’labî (ö. 631/1233), **el-İhkâm fî Usûli’l-ahkâm**, Abdurrezzâk Afifi, (Thk), el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut 1402/1982, c. 2, s. 187; SEM’ÂNÎ, Ebû’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed (ö. 489/1096), **Kavâti’u’l-Edille fî’l-Usûli’l-Fıkıh**, Ebû Süheyl Sâlih Süheyl Alî Hemûde, (Thk.), Dâru’l-Fârûk, Beyrut 1432/2011, c. 1, s. 231.

hükümlerin birer alt başlığı konumunda olan emir ve nehiy konusu Allah’u Teâlâya karşı kimin samimi kimin samimiyetsiz olduğunu ortaya koyduğundan İslâm dini ve onu yaşayan Müslümanlar açısından oldukça önemli hususlardandır.

3. ARAŞTIRMA KAYNAKLARI

Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin “Kavâti'ü'l-Edille Fî'l-Usûl'il-Fıkıh” adlı eseri, çalışmamızda öncelikli olarak istifade ettiğimiz kaynakların başında gelmektedir. İmâm Sem'ânî'nin mezkûr eseri ilkin Hasan Heyto cenâhından “Mecelletü Ma'hedi'l-mahtûtâtî'l-arabiyye'de”, akabinde müstakilen basılmıştır. Günümüze kadar üzerine birçok tahkikler yapılmış ve çeşitli basımevi kuruluşları vasıtasıyla beş defa neşredilmiştir. Basılmış en son tahkiki Ebû Süheyl Sâlih Süheyl Hamûde tarafından 2011 yılında tamamlanıp, Dâr'ul-Fâruk basım evine aittir. Bu son baskı olduğundan bu baskıdan ziyadesiyle faydalanarak kaynak olarak gösterdik. Muhammed b. Hâfız el-Hakemî adında bir şahıs, çalışmamıza mevzu edinen kitap, Muhammed b. Suûd Üniversitesinde doktora çalışması olarak incelemiştir. Ayrıca Ömer Ğanî Suûd el- Ânî'nin de Bağdat'taki İslâm Üniversitesinde tez konumuzun ana kaynağı olan kitapta “Menhecü'l- İmâm es-Sem'ânî Fî kitabihî Kavâti'ü'l-Edille Fî Usûl'il-Fıkıh” adlı çalışmasıyla, doktorasını tamamlamıştır. Ayrıca bizim konumuz olan emir ve nehyi de içine alan yakın dönemde kaleme alınan önemli çalışmalarından eski danışman hocam İhsan Akay'ın hazırladığı “Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler”, adlı doktora teziyle, Sem'ânî'nin de birçok yerde referans olarak verdiği Ebû'l-Huseyn el-Basrî el-Mu'tezîlî'nin el-Mu'temed fî Usûl'il-Fıkıh, adlı usûl kitabı oldukça faydalandığımız diğer iki önemli eserdir. Tezimizin bir diğer araştırma kaynakları emir ve nehiy konusunu ele alan klasik ve çağdaş eserlerdir. Ayrıca konumuzla ilgili doktora ve yüksek lisans tezleri ile makale ve ilmî araştırmalar da istifade ettiğimiz diğer bazı kaynaklardır.

4. KONUNUN KAPSAMI VE ANA PLANI

İlk olarak çalışmamızla ilgili yazılmış eser, makale, tez ve dia maddeleri gibi mataryeller genel olarak gözden geçirilmiştir. Sonra ise çalışmada takip edilecek metot ortaya konulmuş, bu metot eşliğinde konular sistematik ve düzenli bir tarzla

ele alınarak incelenmiştir. Tümevarım yoluyla yani parçadan bütüne giden metotla hazırlanmaya çalışan bu tez de her konu itinayla hazırlanmaya çalışılmıştır. Konular yazılırken, evvela Sem‘ânî’nin “Kavâti‘u’l-Edille Fî’l-Usûl’il-Fıkh” adlı eserindeki Ebû Sehl Süheylin tahkik ettiği nüshanın yaklaşık (130) sayfalık ve Muhammed Hasan İsmâîl’in tahkîk ettiği nüshanın ise yaklaşık (90) sayfalık emr ve nehiy konuları tercüme edilmiş daha sonra iki nüsha karşılaştırılarak faydalanılmıştır. Emir ve nehiy bahislerinin tercümeleri kendi tarafımızdan yapıldıktan sonra konunun sunulmasına geçilmiştir. Söz konusu mevzu sunulurken başta onu oluşturan, temel usûl’l-fıkıh kitapların bir kesiti ve konuyu ihate eden, kaynak eserlerden fevkalâde bir şekilde istifade edilmiştir. Bilahare konunun kaleme alınmasına geçilmiştir. Aynı yöntem Sem‘ânî’nin hayat hikâyesinin anlatımında da izlenmiştir. Tabâkat kitaplarından Sem‘ânî’nin biyografisini kapsamlı şekilde ele alan Tâcuddîn Subkî’nin Tabakâtu’s- Şâfiyyeti’l Kubrâ ile nam salan telifatı ve araştırmamızın ilham kaynağı bilgenin torunu olan Ebû Sa’d es- Sem‘ânî’nin el-Ensâb’ı da temel alınarak tercüme edilmeye gayret edilmiştir. Sonraki diğer bir aşamada ise tabâkat kitaplarında mevcûd malumâtlar münasip yerlere serpiştirilmiştir. Ayrıca Sem‘ânî’nin hayatına yer veren diğer Arapça kaynaklardan da, faydalanmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

SEM'ÂNÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

1.1. SEM'ÂNÎ'NİN HAYATI

Çalışmamızın konusu olan âlimin kaynaklarda geçen uzun ismi “Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr b. Ahmed b. Muhammed b. Cafer b. Ahmed b. Abdülcebbâr b. Fadl b. Rabî' b. Müslim es-Sem'ânî et-Temîmî el-Mervezî (ö. 489/1096)” şeklindedir. Sem'ânî'a nisbetle kendisine Beni Temîm kabilesinin bir boyunu temsil eden Sem'ânî künyesi, verilmiştir. Kaynaklar Sem'ânî'nin Tâcu'l-İslâm lakabıyla çağrıldığını zikretmiştir.⁴

Sem'ânî'nin 426 senesinin Zilhicce'sinde doğumunun Merv beldesinde gerçekleştiği konusunda kaynaklar ittifâk etmektedir.⁵ Sem'ânî'nin ilim, irfân ve hikmeti haiz eden bir âileden geldiği ve Merv kasabasında büyüüp serpildiğini tabâkât kitaplarında ifade edilmektedir.⁶ Babası Muhammed b. Abdülcebbâr (ö. 450/1072)⁷ Hanefî fukahâlarındandır. Arap edebiyatı ve diline hâkim olması

⁴ Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdu'l-Kerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (ö. 562/1166), **el-Ensâb**, (Thk.) ve ta'lik Şeyh Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemânî, Mektebetu İbn-i Teymiyye, Kâhire 1980, c. 7, s. 138; Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Rafîi el-Kazvînî, (ö. 623/1226), **et-Tedvîn fî ahhârî Kazvîn**, Azîzullâh Atâridî, Beyrut, (Thk.), Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1987, c. 4, s. 118; Ebû'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl b. Ömer b. Kesîr, (ö. 774/1372), **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Ali Şeyrî, (Thk.), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arâbi, 1408/1988 y.y., c. 12, s. 153; Geniş bilgi için bkz. Mehmet Sait Uzundağ, “Hadisler'in Tearuzunda Sem'ânî'nin, Takip Ettigi Tercih Yöntemleri”, **FÜİFD**, Elazığ 2017, c. 22, S. 2, s. 154.

⁵ Sem'ânî, **el-Ensâb**, c. 7, s. 140; İbnu'l-Esîr, Ebû'l Hasan İzzuddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, (ö. 630/1233), **el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb**, Dâru sâdır, Beyrut 1980, c. 2, s. 139; Geniş bilgi için bkz. Abdullah Aygün, “Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer”, **DİA**, TDV, İstanbul 2009. C. 36, s. 463.

⁶ Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, (748/1348), **Siyeru A'lami'n-Nübelâ**, Şuayb el-Arnâvût, (Thk.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984, c. 19, s. 115; Aygün, “Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer”, c. 36, s. 463.

⁷ Zehebî, **Siyer**, c. 19, s. 123; Aygün, “Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer”, c. 36, s. 463.

hasebiyle bu sahada müfid eserler vermiş bir âlimdir.⁸ Sem'ânî'nin kardeşi Ebû'l-Kâsım Ali (?) zühd, verâ' ve ilim ehli bir şahsiyettir.⁹ Sem'ânî ve ağabeyi, ebeveynlerinden Hanefî mezhebi konusunda, ilim tahsilinde bulunmuşlardır.¹⁰

Hac farîzesini ifâ etmek için 461 senesinde yolu Bağdat üzerinden geçen Sem'ânî, o medinede yaşayan Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) ve Ebû Nasr es-Sabbâğ (ö. 477/1084) vb. Şâfiî ulemâlarıyla hem hâl olup, onlarla sohbet ve istişârler edip ilim ve irfân paylaşımında bulunmuşlardır.¹¹ Subkî'nin söylediğine göre Ebû Nasr es-Sabbâğ ve Sem'ânî mühim bir mesele ile alakalı bibiri ile münazara gerçekleştirmiş ve bunda Sem'ânî, fesahat ve belagat cihetiyle öne çıkmıştır.¹²

Oradan Hicâz'a varmak umuduyla yeniden yol alan Sem'ânî, bir bedevî çetesi tarafından esir edilip, alıkonulmuştur. Sem'ânî kendisini tanımayan bedevîlerin develerine bir süreliğine çobanlık yapmıştır. Sonra bir gün kabile reisinin kızının nikâhının kıyılması için işin ehli birinin arandığı esnada develeri güden çobanlardan birinin Horasan fakîhi olduğu söylenmesi üzerine onun kimliği aşikâr olmuştur. Bu yüzden epeyçe hicâb duyan bedevîler ona hediyeler takdim etmek isteseler de Sem'ânî bunu nazikçe red edip, kendisini Mekke'ye ulaştırmalarını arzu etmiştir.¹³ Mekke yolunda uğradığı her belde de tarîkat ehline misafir olup oralarda ikamet eden

⁸ İbnu'l-Esîr, **el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb**, c. 2, s. 138; Aygün, "Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer", c. 36, s. 463.

⁹ Sem'ânî, **el-Ensâb**, c. 7, s. 138; Aygün, "Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer", c. 36, s. 463; Uzundağ, "**Hadisler'in Tearuzunda...**" s. 155.

¹⁰ İbnu's-Subkî, Tacuddîn Abdulvahhâb b. Ali b. Abdilkâfi (ö. 756/1355), **Tabakâtü's- Şâfiyyeti'l Kubrâ**, Abdülfettâh Muhammed el-Hanavî, (Thk.), Dâru'l- Ahyu'l- Kütübi'l Arabiyye, 1964, c. 5, s. 337-338; İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddin Abdurrahmân b. Ali Muhammed el-Bağdadî, (597/1200), **el-Muntazam fî Tarihi'l-Mulûk ve'l-Ümem**, Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ, Mustafa Abdülkâdir Ata, (Thk.), Darü'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1992, c. 17, s. 37; Aygün, "Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer", c. 36, s. 463; Uzundağ, "**Hadisler'in Tearuzunda...**" s.155,156.

¹¹ İbnu'l-Cevzî, **el-Muntazâm**, c. 17, s. 37 -38; İbn-u Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 16, s. 1 59; İbn Şühbe, Ebü's Sıdk Takiyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kadî, (ö. 851-1446), **Tabakâtü's- Şâfiyye**, (Thk.), Hafız Abdülhalîm Han, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1987, c. 1, s. 274; Aygün, "Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer", c. 36, s. 463; Uzundağ, "**Hadisler'in Tearuzunda...**" s. 156.

¹² Subkî, **Tabakât**, c. 5, s. 337; Aygün, "Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer", c. 36, s. 463; Uzundağ, "**Hadisler'in Tearuzunda...**" s. 156

¹³ Subkî, **Tabakât**, c. 5, s. 337; Zehebî, **Siyer**, 19, s. 114-11 S; Zehebî, **Târihu'l-İslâm**, c. 33, s. 322; Aygün, "Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer", c. 36, s. 463; Uzundağ, "**Hadisler'in Tearuzunda...**" s. 156.

hadîs hocalarından hadîs semâ'ında bulunmuştur. Mekke'ye girdiğinde ise Ahmed b Ali b. Esed'in evinde konaklanmıştır.¹⁴

Semâ'nî'nin Şâfiî mezhebine olan intisab meselesine gelince, Ebû Sa'd es-Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) *el-Ensâb*'ında, İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1200) *el-Muntazâm*'ında ve İbnu'l-Esîr el-Cezerî'nin (ö. 630/1232) *el-Lubâb*'ında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁵ Mezkûr eserler dışında sonraki dönemlerde te'lif edilen eserlerde de "İmâm Şâfiî'nin mezhebine iltihâkını gerektiren olay ya da neden ona göründü/zuhur etti"¹⁶ şeklinde birtakım sözler yer almaktadır. Fakat bunlara dair detaylı bir bilgi bulunmamaktadır. Zehebî (ö. 748/1346), Ebû Ca'fer el-Hemedânî el-Hâfız'dan (ö. 531/1137) naklettiğine göre; tavâf esnasında Sa'd ez-Zencânî'nin (ö. 471/1078) duası sebebiyle İmâm Şâfiî'nin mezhebi dışındaki diğer mezhepler kendisine sevimsiz gelmiş¹⁷ ve böylece Şâfiî mezhebine geçmiştir. Kutsal topraklarda bulunduğu sürece Sa'd ez-Zencânî'nin sohbetlerine iştirak etmişlerdir.¹⁸ Bu sohbetlerden fayızlandığı anlaşılan Sem'ânî, çeyrek asırdan fazla tatbik ve takip ettiği Hanefî mezhebini terk ederek Şâfiî mezhebine intisab etmiştir.¹⁹ Kaynaklar Sem'ânî'nin mezhep değiştirmesinde tesir eden iki önemli hâdise zikretmektedir. İlkin biraz önce bahsi geçen Sa'd ez-Zencânî'nin duasıdır. İkinci olay ise Sem'ânî'nin gördüğü bir rüyadır.²⁰ Subkî'nin nakline göre Sem'ânî, İmâm Şâfiî'ye tabi olup olmaması hususunda gel-gitler içindeyken, rüyasında Cenâb-ı Hakk-ı görmüş ve Allah'ın kendisine: "Ey Ebe'I-Muzaffer bize dön." dediğini işitmesi

¹⁴ Subkî, *Tabakât*, c. 5, s. 337; Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 114,115; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, c. 33, s. 322; Aygün, "Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer", C. 36, s. 463; Uzundağ, "Hadisler'in Tearuzunda..." s. 156.

¹⁵ Ebû Sa'd es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. 7, s. 139, 140; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazâm*, c. 17, s. 37,38; İbnu'l-Esîr, *Târihu'l-İslâm*, c. 2, s. 138,139.

¹⁶ İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ehli'z-Zemân*, İhsan Abbâs, Dâru Sâdır, (Thk.), Beyrut 1978, c. 3, s. 211; İsnevî, *Tabakâtü's- Şâfiyye*, c. 1, s. 321,322; İbnu'l-İmâd, Ebû'l Felâh Abdulhayy Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el Hanbelî, (ö. 1089/1679) *Şezerâtü'z-zeheb fî ahberi men zeheb*, c. 5, s. 394.

¹⁷ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, c. 33, s.325; Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 118; Subkî, *Tabakât*, c. 5, s. 338.

¹⁸ Kazvînî,

¹⁹ Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 11,116; Uzundağ, "Hadisler'in Tearuzunda..." s. 157.

²⁰ Sem'ânî'nin kendi ifadelerinden açıkça anlaşıldığına göre, mezhep değişikliğini rüyaya vb. bir şeye dayandırmayıp Şâfiî'nin faziletlerini, kureyşliliğini ve usûl yöntemini konu edinerek izah etmesi hakkında bk. Sebahattin Erkmén, *Hanefî ve Şâfiî Usulcülerin Sünnet Anlayışları Debbûsi ve Sem'ânî örneği*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), ("Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi", ÇHÜSBE, Çorum 2013), s. 29-30.

üzerine Sem‘ânî, bu rüya ile Allâh’ın irâdesinin Hanefî mezhebini terk edip, Şâfiî meşrebine intikal olduğunu yorumlayarak Şâfiî mezhebine²¹ intisâb etmiştir.²² Bu gibi rivâyetlerin mezhep taassubundan kaynaklandığını düşünülmesi daha isabetli olabilir. Çünkü onun Şâfiî mezhebini tercih etmesinin asıl nedeninin bilindiği üzere Bağdat ve Mekke’de Şâfiî âlimlerden ders alarak onların te’siri altında kaldığı görülmektedir. Nitekim bu hususlar, Sem‘ânî’nin kendi cümlelerinde de açıkça müşahade edilmektedir. Sem‘ânî, *Kavâtı‘u’l-Edille* eserinde İmâm Şâfiî’ye neden intisâb ettiğini “İmâm Şâfiî’nin Mezhebine İntisâb” başlığı altında dile getirmektedir. Söz konusu açıklamaları şu üç başlık altında özetlemek mümkündür.²³

a) Ashâb-ı hadîs’in, ashâb-ı re’yden faziletli olması.

b) Şâfiî’ye tabi olmak sünnet-i seniyye’ye tabi olmak anlamına geldiği görüşünün olması ve bu konuda bazı hadislerin varid alması gibi.²⁴

c) Şâfiî mezhebinin temeli hüküm istinbât etme yöntemine dayanmaktadır. Sem‘ânî, Şâfiî’nin şer‘î meseleleri çözüm yöntemine bakan birisinin, onun Kitâb ve sünnete uygun hareket ettiğini, haberleri istikamet üzere kullandığını, re’yi fazla kale almadığını, hadîsi kıyasa arz etmediğini aksine kıyası hadîse arz ettiğini, münker hadîslere itibar etmediğini, râvîsi meçhul hadîslerden yüz çevirdiğini ve ancak sahîh rivâyetlerden hükümler çıkardığını söyler.²⁵

Sem‘ânî, h. 462/m. 1069 yılında Hanefî mezhebinden Şâfiî mezhebine intisabını/geçişini²⁶ Merv şehrine gelene kadar yani altı yıl gizli tutmuştur.²⁷ Nihayet h. 468/m. 1075 yılının rebî‘u’l-evvel ayında beldenin valisinin evinde Hanefî ve Şâfiî âlimlerin huzurunda Şâfiî mezhebine intisab/intikal ettiğini açıklamıştır.²⁸

²¹ Nevzat Tartı, “Rüya Kültürü ve Hadîşçi Karizması”, *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 51 sayı: 3, s. 26 Samsun 2006.

²² Subkî, *Tabakât*, c. 5, s. 33; Kazvînî, *et-Tedvîn*, c. 15, s. 118.

²³ Sem‘ânî, *Kavâtı‘u’l-Edille*, c. 2, s. 368.

²⁴ Ahmed b. Hanbel, eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855) *el-Müsned*, Şuayb el-Arnâvût Adil Mürşîd, (Thk.), Muessetu’r- Risâle, Beyrut 1999, c. 3, s. 129, 183; c. 4, s. 421; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 4, s. 81-83; bk. Erkmen, “*Hanefî ve Şâfiî Usulcülerin...*”, s. 29-31.

²⁵ Sem‘ânî, *Kavâtı‘u’l-Edille*, c. 2, s. 369; Erkmen, “*Hanefî ve Şâfiî Usulcülerin...*”, s. 29-31.

²⁶ İbnü’l-Esîr, *el-Lübâb*, c. 2, s. 139.

²⁷ Sem‘ânî, *el-Ensâb*, c. 7, s. 139.

²⁸ İbn Şühbe, *Tabakâtü’s- Şâfiyye*, c. 1, s. 273.

Sem‘ânî’nin Şâfiî mezhebini tercîh edip, geçmesi, büyük bir infiala sebep olmuştur. Merv ehâlisi tarafından büyük ve şiddeti bir tepkiyle karşılanan bu iş, âilede de makbul görünmemiş ve ağabeyi tarafından tasvip edilmeyip, azarlanmıştır. Zira Ebû’l Kâsım Ali b. Muhammed (ö. ?) Sem‘ânî’yi babasının mezhebinden fırak etmekle suçlamıştır. Sem‘ânî bunun üzerine ağabeyiyle arayı bulmak ve bir nebze de olsa gönlünü alabilmek maksadiyle, Kaderiyye mezhebine reddiye olarak, kaleme aldığı risaleyi, hediye mahiyetinde yollayınca ağabeyisi onu affetmiş ve oğlunu medrese eğitimi almaş niyetiyle, Sem‘ânî’ye talebe olması için, yollarmıştır.²⁹ Bazı tarih kaynaklarında her ne kadar Sem‘ânî ağabeyine yazdığı mektupta babasının mezhebini terketmediğini, aksine usûlde halen ona tabi olup, Merv halkının itikâdında olduğunu, Kaderiyye mezhebinden rücu‘ ettiğini beyân ettiğini rivâyet edilmişse de bu rivayet gerçeği yansıtmamaktadır ya da Merv Beldesinde bulunan, Hanefî’ye mensûb ulemânın çoğunun Kaderiyy’e fikirlerini benimsemeleri, Sem‘ânî’yi Mezhep değişmesine sevk eden, diğer bir sebep olduğu söylemek, yerinde olur. Nitekim yukarıda geçtiği üzere Sem‘ânî’nin kendi eserinde niçin mezhep değiştirdiğine dair açıklamaları bu rivâyeti devre dışı bırakmıştır.³⁰

Merv halkının tepkilerine rağmen beldede kalmaya devam eden Sem‘ânî, bu karşı tepkilerin idare makamına intikal etmesiyle³¹ kendisine yoldaş olan bir camaatle birlikte Tûs’a,³² sonra da Nişâbur’a³³ geçmiştir. Sem‘ânî Tûs’ta hürmet ve ikram görmüş ve ehâli tarafından sevilip sayılmıştır. Nizâmü’l-Mülk devrinin anıldığı Nişâbur’da Şâfiî, ilim yuvalarında/medresesinde kendini vaaz ve irşada vermiştir.³⁴ Nizâmü’l-Mülk’ün (ö. 485/1092) de Sem‘ânî’yi akrânlarına tercîh etmesiyle birlikte Sem‘ânî’nin şöhreti daha da artmış ve her geçen gün daha da kabul

²⁹ Sem‘ânî, **el-Ensâb**, c. 7, s. 139; Aygün, “Sem‘ânî, Ebû’l-Muzaffer”, c. 36, s. 463.

³⁰ Sem‘ânî, **el-Ensâb**, c. 7, s. 138; Aygün, “Sem‘ânî, Ebû’l-Muzaffer”, c. 36, s. 464; Uzundağ, “**Hadisler’in Tearuzunda...**” s. 157,158.

³¹ Âdil Nüveyhiz, **Tabakâtu’s-Şâfiyye**, Dâru’l-Âfaki’l-Cedide, , Beyrut 1982, s. 179, 180; Aygün, “Sem‘ânî, Ebû’l-Muzaffer”, c. 36, s. 464.

³² Subkî, **Tabakâtu’s-Şâfiyye**, c. 5, s. 344.

³³ İbn Tağrıberdi, Ebû’l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî, ez-Zâhirî, (ö. 874/1470), **en-Nucümü’z-zâhira**, c. 5, s. 158.

³⁴ Abdülkerîm Özeydın, “Nizâmiye Medresesi”, **DİA**, c. 33, s. 190, Bağdat, 2018

görmüştür. O'na Şâfiîlere ait bir medresede tahsis etmiş ve orada ders vermeye başlamıştır³⁵

Yukarıda açıkça görüldüğü üzere Sem'ânî, mezhep değişikliğini rüyaya vb. bir şeye dayandırmamış bilakis bu durumu Şâfiî'nin meziyetlerini, Kureyşîliğini ve usûl yöntemini konu edinerek izah etmektedir.³⁶ Kendisi, intikal ettiği cedîd mezhebi olan Şâfiî ictihâdı üzere kalmış ve bu yeni mezhebi için çaba sarfetmiştir. Daha sonra bu minval üzere de dersler ve fetvalar vermiştir.³⁷ Dönemin siyasi kargaşalarının düzelmesi üzerine de h. 479/m.1085 yılında memleketine geri dönmüştür.³⁸ Ömrünün sonuna kadar da bu şekilde devam etmiş ve soyundan Şâfiî âlimler yetişmiştir.³⁹

Sem'ânî h.489/m.1095 yılında Rebî'u'l-evvel ayının 23'ünde Cuma günü vefat etmiştir.⁴⁰ Sem'ânî'nin ilmî yönü pek çok kişi arasında kabul görmüştür. Bu kişilerden Subkî onu: "Üstün bir âlim, zâhid, vera' sahibi"⁴¹ olarak nitelendirmiştir.

Sem'ânî'nin torunu ve *el-Ensâb* müellifi, dedesi Sem'ânî için: "O tartışmasız kendi çağının imamıydı ve fıkıhta eşi benzeri yoktu. Onun bazı menkıbelerini zikretmeyeceğim. Ancak kim onun eserlerini dikkatlice inceler ve insaflı olursa, onun ilimdeki yerini bilir." demiştir.⁴² Zirikî (ö. 1396/1976) de *A'lâm*' adlı eserinde ondan "Müfessir, hadîs ilmi âlimlerinden, Horasan müftüsü" diye söz etmiştir.⁴³ Sem'ânî ayrıca çok kuvvetli bir hafızaya sahipti. Nişâbur'daki vaazı sırasında söylediği şu cümlesi: "Ezberleyip de unuttuğum bir şey yoktur." buna delil olarak gösterilmektedir.⁴⁴ Gerek rivâyet gerekse, nükte hikâye ve şiirlerin çoğundaki ezbere

³⁵ Subkî, *Tabakât*, c. 5, s. 344.

³⁶ Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 117.

³⁷ Ebû Sa'd es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. 7, s. 139; İbn Hallikân, c. 3, s. 211; Subkî, *Tabakât*, c. 5, s. 341.

³⁸ Subkî, *Tabakât*, c. 5, s. 344; İsnevî, *Tabakâtü's- Şâfiyye*, c. 1, s. 321; Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 114.

³⁹ İsnevî, *Tabakâtü's- Şâfiyye* c. 1, s.321.

⁴⁰ Subkî, *Tabakât*, c. 5, s. 345; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazâm*, c. 17, s. 38.

⁴¹ Subkî, *Tabakât*, c. 5, s. 335.

⁴² Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. 7, s. 139; Uzundağ, "*Hadisler'in Tearuzunda...*" s. 158,159.

⁴³ Zirikî, Hayruddîn, *A'lâm*, Dâru'l-ilm, 15. Baskı, Beyrut, 2002, c. 7, s. 303.

⁴⁴ Subkî, *Tabakât*, c. 5, s. 345; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazâm*, c. 17, s. 37-38; İbn Şühbe, *Tabakâtü's- Şâfiyye*, c. 1, s. 274. 75; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, c. 33, s. 323.

bilme özelliği de bu hususta nakledilen başka bir kanıttır.⁴⁵

1.2. ESERLERİ VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

Sem‘ânî, ilim sahasında mütebahhirdi. Çünkü kaynaklar onun tefsir, fıkıh, hadîs, usûl ve kelâm ile ilgili birden çok alanda eserler yazdığını zikretmiştir.⁴⁶ Ancak eserlerinin çoğunun hadîs alanında yoğunlaştığına şahit olmaktayız. Subkî’ye göre, eserlerinin tamamı Şâfiî mezhebi ile alakalıdır. Hanefî mezhebinde ise kaleme aldığı hiçbir kitabı mevcut değildir.⁴⁷ İbn Hallikân (ö. 681/1282) ise Sem‘ânî’nin hem Şâfiî mezhebinde hem de diğer mezheplerde eserler telif ettiğini belirtmiştir.⁴⁸

Sem‘ânî, hadîs meclislerinde hazır bulunup hadîs dinlemeye daha çocukken başlamış ve hayatı boyunca hadîs öğrenmeye devam etmiştir. Babasından sonra, Ebû Ğanîm Ahmed b. Ali b. el-Hüseyn el-Kurraî (ö. 444/1058)⁴⁹ onun en önemli hocalarından biridir. Ebû Heysem olarak bilinen Ebû Bekir Muhammed b. Abdussamed et-Turâbî (ö. 465/1052), Ebû Sâlih el-Müezzîn (ö. 470/1077), Ebû Hâcib Muhammed b. İsmâil el-İstirabazî (ö. 468/1075), Ebû’l-Huseyn İbnu’l-Mühtedî (ö. 465/1072), Ebû’l-Ğânîm b. el-Me’mûn (ö. 465/1072), Ebû Ca‘fer b. Müslime, Sa‘d ez-Zencânî ve Heyyâc b. Ubeyd el-Hittînî (ö. 472/1079) gibi zatlardan hadis işitmiştir. Horasan ve Hicaz’da ise bu sema‘ daha fazla meşayihden istifade edilmiştir.⁵⁰

Sem‘ânî hadîs hususunda pek çok rivâyette bulunmuştur. Sem‘ânî’nin torunu ve onula aynı adı taşıyan ve tabakât alanında yazılan “*el-Ensâb*” kitabın yazarı Abdülkerîm, dedesi Ebû’l-Muzaffer’in bir grup arkadaşlarını gödüğünü ve o hadîs bilginlerin dedesinden, hadîsler naklettiğini ifade etmiştir. Her birisi farklı bir memleketten ve kültürden gelmektedir. Merv şehrinde Ebû Nasr b. Yûsuf el-Fâşânî

⁴⁵ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, c. 33, s. 323; Uzundağ, “*Hadisler’in Tearuzunda...*” s. 157.

⁴⁶ Sem‘ânî, *el-Ensâb*, c. 7, s. 139; Uzundağ, “*Hadisler’in Tearuzunda...*” s. 159.

⁴⁷ Subkî, *Tabakât*, c. 5, s. 344.

⁴⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A‘yân*, c. 3, s. 211; Uzundağ, “*Hadisler’in Tearuzunda...*” s. 155.

⁴⁹ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed (748/1348), *el-İber fî Haberî men Ğaber*, Ebû Hacer Muhammed Zağlûl, Ebû Hacer Muhammed, (Thk.), Daru’l-Kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 1985, c. 2, s. 361; Uzundağ, “*Hadisler’in Tearuzunda...*” s. 159.

⁵⁰ Subkî, *Tabakât*, c. 5, s. 335; Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 114-115; Uzundağ, “*Hadisler’in Tearuzunda...*” s. 159; Uzundağ, “*Hadisler’in Tearuzunda...*” s. 159.

gibi (ö. 529/1135),⁵¹ Herat'da Ebû'l-Kâsım b. Ali el-Kadî (ö. 547/1152) Belh'te Ebû Tâhir es-Sincî (ö. 547/1152)⁵² Nişâbur'a gelince Ebû Bekr el-Cürcürdî, Tûs'ta ise Ebû'l-Bedr b. Sahr el-Kadî, Isfahan'da Ebû Mansûr b. Maşaze (ö. 536/1142), Zehebî Sem'ânî'den hadîs nakledenleri sayarken, onun evlatları ve şu muhaddisleri de saymıştır.⁵³ İsmâil b. Muhammed et-Teymî,⁵⁴ Ebû Nasr el-Gazî (ö. 532/1137), Ebû Sa'd b. El- Bağdadî vb. (ö. 540/1145),⁵⁵

Hadîs hakkındaki eserlerine gelirsek; Bunlar: *Minhâcu Ehli's-Sünne*,⁵⁶ *el-İntisâr li Ashâbi'l-hadîs*⁵⁷, *er-Reddu âle'l-Kaderiyye* ve hadîs naklettiği muhaddislerin her birinden on tane olmak kaydıyla tamamı bin hadîsi bir cem' ettiği *el-Ehâdisu'l-Elfi'l-Hisân* adında eseridir.⁵⁸ Bunun dışında Zehebî, Sem'ânî'ye ait *Emâlî* namında bir kitabı daha saymıştır. Lâkin açıklamasında söylediği “Her hocasından 10'ar tane olmak üzere 100 hocasından 1000 hadîsi cem etmiştir.” Bu da mezkûr eserle *el-Ehâdisu'l-elfi'l-Hisân* ismiyle anılan eserin aynı kitap olduğunu göstermektedir.⁵⁹

Sem'ânî, tefsir alanında ise, *Tefsîru'l Kur'ân'il-Kerîm* isminde üç ciltten oluşan bir tefsiri de vardır.⁶⁰ Eser, her okuyucunun haz alacağı bir kalitededir.⁶¹

Fıkıh sahasında ise yaklaşık bin tartışmalı konunun yer edindiği *el-Burhân*⁶², *el-Evsât*⁶³ ve *el-Istılâm*⁶⁴ ismiyle malum olan *el-Muhtasâr* isimli kitapları yazmıştır.

⁵¹ İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, c. 2, s. 138; Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 115.

⁵² İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, c. 2, s. 138; Zehebî, *Siyer*, s. 19, s. 115.

⁵³ Subkî, *Tabakât*, c. 5, s. 336; Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 114-116; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, c. 33, s. 322

⁵⁴ Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 11

⁵⁵ Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 115; Uzundağ, “*Hadisler'in Tearuzunda...*” s. 159.

⁵⁶ İbn Hallikân, *vefeyâtü'l-A'yan*, c. 3, s. 211; Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 117; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, c. 33, s. 324; İbn Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, c. 1, s. 274.

⁵⁷ Subkî, *Tabakât*, c. 5, s. 345; İbn Hallikan, *vefeyâtü'l A'yan*, c. 111, s. 211.

⁵⁸ Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. 7, s. 139-140.

⁵⁹ Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 116; Erkmen, *Hanefî ve Şafîi Usûlcülerin Sünnet Anlayışları (Debûsî ve Sem'ânî Örneği)*, s. 32.

⁶⁰ Kazvini, *et-Tedvîn*, c. 4, s. 119; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, c. 33, s. 324; İbn Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, c. 1, s. 274; Uzundağ, “*Hadisler'in Tearuzunda...*” s. 158.

⁶¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yan*, c. 3, s. 211; İbnü'l-Îmâd, Ebû'l Felâh Abdulhayy Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el Hanbelî, (ö. 1089/1679) *Şezerâtü'z-zeheb fî ahberi men zeheb*, c. 5, s. 394; Uzundağ, “*Hadisler'in Tearuzunda...*” s. 158.

⁶² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yan*, c. 3, s. 211; Uzundağ, “*Hadisler'in Tearuzunda...*” s. 159.

⁶³ Subkî, *Tabakât*, c. 5, s. 345; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yan*, c. 3, s. 211.

⁶⁴ Subkî, *Tabakât*, c. 5, s. 345; İbn Şühbe; *Tabakâtü's-Şâfiyye*, c. 1, s. 274.

el-İstılâm eserini Sem‘ânî, Ebû Zeyd ed-Debûsî diye bilinen âlimin *el-Esrâr* isimli eserine reddiye maksadiyle yazılmıştır. Usûlü’l- fıkıh sahasına bakınca *Kavâtü’u’l-Edille*⁶⁵ isminde müfîd bir eser ortaya koymuştur.⁶⁶ *el-Ensâb* muellifi Sem‘ânî, şöyle ifade etmiştir. “Bu eser, usûlde yazıla gelmiş diğer hiç bir esere mühtac etmez.”⁶⁷ Muhammed Hasan Heyto bahs edilen eseri “Mecelletü Ma‘hedi’l-mahtûtâtı’l-‘Arabiyye’de”, akabinde ise müstakil bir şekilde basmıştır. Günümüze dek üzerine birçok tahkikler yapılmış ve çeşitli yayın kuruluşları vasıtasıyla beş defa neşredilmiştir. Basılmış en son tahkiki Ebû Süheyl Sâlih Süheyl Hamûde tarafından 2011 yılında tamamlanıp, basılmıştır. Son baskı olduğundan ziyadesiyle faydalanarak referanslar arasına aldık. Muhammed b. Hâfız el-Hakemî de söz konusu eser Muhammed b. Suûd Üniversitesi’nde doktora çalışması yapmıştır. Ayrıca Ömer Ğanî Suûd el-Ânî’nin de Bağdat’taki İslâm Üniversitesinde tez konumuzun ana kaynağı olan kitapta “Menhecü’l-İmâm es-Sem‘ânî Fî kitabihî Kavâtü’u’l-Edille Fî Usûl’il-Fıkıh” adlı çalışması vesilesiyle doktor unvanını kazanmıştır.⁶⁸ Sem‘ânî’nin yazdığı diğer iki eser ise *er-Risâle*, *el-Kavâmiyye* ve *et-Tabakât’tır*. *er-Risâle el-Kavâmiyye* kitabın var olduğundan İmâm Subkî’den, *et-Tabakât’ın*⁶⁹ varlığından da İbnu’l-Îmâd’tan öğrenmekteyiz. Subkî’nin *Risâle* hakkındaki düşüncesi, Nizâmü’l-Mülk’ün talebi üzerine, imâmeti ele alıp araştıran bir eserdir.⁷⁰

Sem‘ânî’nin kelâm ile ilgili konularda ehl-i sünnet çizgisini takip ettiğini, Zehebî şu cümlelerle ortaya koymuştur: “Ehl-i sünnet ve’l-cemaat ve Ehl-i hadîs konusunda mutaassıptı. Muhaliflerin gözünde heybet sahibi ve Ehl-i sünnet için bir huccetti.”⁷¹ Ayrıca kaynaklar Ebû’l-Muzaffer’in, kelâmın önemli hususlarından istivâ ve sıfatlar gibi derin ve kapalı konularda mü’minlerin acziyetini idrak edip

⁶⁵ Abdullah Aygün, “Sem‘ânî Ebû’l-Muzaffer”, *DİA*, c. 26, s. 464; Uzundağ, “**Hadisler’in Tearuzunda...**” s. 159.

⁶⁶ Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 117; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, c. 12, s. 1 53-1 54; İbn Şühbe, *Tabakatü’s-Şâfiyye*, c. 1, s. 274.

⁶⁷ Sem‘ânî, *el-Ensâb*, c. 7, s. 139; Uzundağ, “**Hadisler’in Tearuzunda...**” s. 159.

⁶⁸ Aygün, “Sem‘ânî, Ebû’l-Muzaffer”, c. 36, s. 463; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Ömer Ğanî Suûd el-Ânî’nin “**Menhecü’l- İmâm es-Sem‘ânî Fî kitabihî Kavâtü’u’l-Edille Fî Usûl’il-Fıkıh**”, (“Yayınlanmamış Doktora Tezi”, İslam üniversitesi, Bağdat 2004.), s. 103-1040.

⁶⁹ İbnü’l-Îmâd, *Şezerâtü’z-Zeheb*, c. 5, s. 394.

⁷⁰ Sübkî, *Tabakât*, c. 5, s. 346; Uzundağ, “**Hadisler’in Tearuzunda...**” s. 159.

⁷¹ Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, c. 33, s. 324; Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 117; Uzundağ, “**Hadisler’in Tearuzunda...**” s. 159.

iman etmekle sorumlu olduğunu bildirmiştir.⁷² Selefin bu konulara yaklaşımı buna benzer tarzdadır. Kaynakların bazıları, kelâm sahasında Sem‘ânî’ye nisbet edilen *Kitâbu’l-Kader* adlı bir eserden söz etmektedir.⁷³ Zikredenlerin harîcinde hadîs ilmiyle ilgili şu iki te’lifatı da *-er-Reddu âle’l-kaderiyye ve Minhâcu ehli’s-Sünne-* sayabiliriz.⁷⁴

1.3. HOCALARI VE ÖĞRENCİLERİ

1.3.1. Hocaları

Sem‘ânî birçok beldeyi gezmiş, birçok kişiden hadîs sema‘ında bulunmuş ve ilim tahsil etmiştir. Bazı hocalarının isimleri şöyledir:

- 1) Babası İmâm Muhâmmed b. Abdulcebbâr es-Sem‘ânî (ö. 450/1072)⁷⁵
- 2) Ebû Ğânîm el-Kurrâî (ö. 444/1058)⁷⁶
- 3) Abdussamed b. Ali el-Abbâsî el el-Bağdadî (ö. 465/1052)⁷⁷
- 4) Kerîmetu’l-Mervezî (ö. 465/1072)⁷⁸
- 5) Ebû Salih el-Müezzîn (ö. 470/1077)⁷⁹
- 6) Ahmed b. Muhâmmed el-Bağdadî el-Bezzâr (ö. 470/1077)⁸⁰
- 7) Ebû’l-Kâsım ez-Zencânî (ö. 471/1078)⁸¹
- 8) Heyyâc b. Ubeyd el-Hittînî (ö. 472/1079)⁸²

⁷² Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 119; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, c. 12, s. 154; Uzundağ, “*Hadisler’in Tearuzunda...*” s. 159.

⁷³ Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, c. 33, s. 324; İbn Şühbe, *Tabakâtü’s- Şâfiyye*, c. 1, s. 273-274; Uzundağ, “*Hadisler’in Tearuzunda...*” s. 159.

⁷⁴ İbn Şühbe, *Tabakâtü’s- Şâfiyye*, c. 1, s. 237; Uzundağ, “*Hadisler’in Tearuzunda...*” s. 159.

⁷⁵ Geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 115.

⁷⁶ Geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 207.

⁷⁷ Geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 221.

⁷⁸ Geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 233.

⁷⁹ Geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 41; Ziriklî, *A’lâm* c. 1, s. 163.

⁸⁰ Geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 272.

⁸¹ Geniş bilgi için bkz. Ebû Sa’d es-Sem‘ânî, *el-Ensâb*, c. 6, s. 318; Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 385.

⁸² Geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Siyer*, c. 19, s. 393.

9) Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083)⁸³ 10) İbnu's-Sabbâğ (ö. 477/1084)⁸⁴

1.3.2. Öğrencileri

Sem'ânî'ye birçok değerli ilim erbâbı talebe olmuş, hadîs rivâyetinde bulunmuş ve ondan ilim tahsil etmiştir. Bu talebelerinden bazılarının adlarını şöyle sıralayabiliriz:

1) Oğlu Ebû Bekr Muhâmmmed b. Mansur es-Sem'ânî (ö. 510/1116)⁸⁵ Evladları arasında yaçça en büyük, en bilgin ve halka en çokça fayda verendi. Nitekim imâm Sem'ânî onunla iftihar ederek meclisu'l-ımlâda/her şeyin zaptu rapt altına alınan bilim konseyinde ve her kesin huzurunda şu sözleri sarf etmekteydi. “Muhammed benim oğlumdur. Benden daha bilgili ve benden daha faziletlidir.” Ayrıca kendisine edebiyat ve dil ile alakalı soru sorulunca şöyle söylerdi. “Oğlum Muhammed’e sorun. Zira o edebiyat ve dil ile ilgili meselelerde benden daha âriftir.” Sem'ânî'nin torunu da mezkûr övgülerden ötürü babasını, şu şekilde vasıflandırmıştır. “Babasının oğluydu.”⁸⁶

2) Muhâmmmed b. Ebî Bekr et-Tayyân el-Mervezî (ö. 529/1135)⁸⁷

3) Ebû Nasr el-Ğâzî (ö. 532/1137)⁸⁸

4) İbnu'l-Müezzîn (ö. 532/1137)⁸⁹

5) Ebû Feth ed-Debûsî (ö. 532/1137)⁹⁰

6) İbn Futayme (ö. 536/1141)⁹¹

⁸³ Geniş bilgi için bkz. Zehebî, **Siyer**, c. 19, s. 452; c. 1, s. 51.

⁸⁴ Geniş bilgi için bkz. Zehebî, **Siyer**, c. 19, s. 464.

⁸⁵ Geniş bilgi için bkz. Zehebî, **Siyer**, c. 19, s. 371; Topaloğlu, **Selçuklu Devri Hadîşçileri**, s. 67.

⁸⁶ Sem'ânî, **el-Ensâb**, c. 7, s. 130; Sübkî, **Tabakât**, c. 7, s. 8.

⁸⁷ Geniş bilgi için bkz. Subkî, **Tabakât**, c. 7, s. 28.

⁸⁸ Geniş bilgi için bkz. Zehebî, **Siyer**, c. 19, s. 8; Topaloğlu, **Selçuklu Devri Hadîşçileri**, s. 83.

⁸⁹ Geniş bilgi için bkz. Zehebî, **Siyer**, c. 19, s. 626; Subkî, **Tabakât**, c. 7, s. 44.

⁹⁰ Geniş bilgi için bkz. Ebû Sa'd es-Sem'ânî, **el-Ensâb**, c. 5, s. 274.

⁹¹ Geniş bilgi için bkz. Zehebî, **Siyer**, c. 20 s. 60; Subkî, **Tabakât**, c. 7, s. 73.

7) İbn Mâğâzî (ö. 536/1141)⁹²

8) Ebû Sa'd el-Bağdadî (ö. 540/1145)⁹³

9) Ebû'l-Kâsım el-Kâzinî (ö. 548/1153)⁹⁴

10) İbnu Ebî Bekr es-Sincî (ö. 548/1153)⁹⁵



⁹² Geniş bilgi için bkz. Zehebî, **Siyer**, c. 20, s. 128.

⁹³ Geniş bilgi için bkz. Zehebî, **Siyer**, c. 20, s. 119.

⁹⁴ Geniş bilgi için bkz. Subkî, **Tabakât**, c. 7, s. 54.

⁹⁵ Geniş bilgi için bkz. Zehebî, **Siyer**, c. 20, s. 284. Subkî, c. 6, s. 187.

İKİNCİ BÖLÜM

SAN‘ÂNÎ’YE GÖRE EMİR VE NEHİY

2.1. EMRİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

2.1.1. Emrin Sözlük Anlamı

Sözlükte “امر/emr” kelimesi kök hasebiyle “امر” fiilinin mastarı olup iki farklı anlam içermektedir.⁹⁶ Bu anlamların farklı olmasına bağlı olarak da çoğulu “أمور/umûr” ve “أوامر/evâmir” olmak üzere iki farklı kalıbı bulunmaktadır. Nitekim çoğulu “أمور” olan امر sîgası “iş, oluş, durum, olay” vb. anlamlarda kullanırken, çoğulu “أوامر” olan امر sîgası ise “نهى/nehyin” zıddı olarak “bir işin yapılmasını talep etmek” manasına gelmektedir.⁹⁷ Mutlak manada “امر/emr” denildiğinde usûlcülerin kastettiği bu ikinci mana anlaşılmaktadır.⁹⁸ امر kelimesi, bu mezkûr iki mana dışında “أمر” şeklinde mimin kesresi ile de kullanılmaktadır. Buna göre ise “çoğalmak, artmak” anlamını içerir.⁹⁹ Ayrıca “أمر” fâul fiil olan elifin kesresi ve aynul fiili temsil eden mim harfîn sükûnu ile harekelendiği vakit “çirkin, hayret verecek şey”;¹⁰⁰ “أمر” elifin fethasıyla geldiğinde ise “işaret, alâmet” anlamlarına gelir.¹⁰¹

Öte yandan bir fiilin/işin gerçekleşmesini tirâdesi için her dilde olduğu gibi Arap dilinde de emre ve nehye has bazı sîgaları/kipleri kullanmak gerekir. Örneğin: Sulâsî/üç harfli fiillerde “فَعْلٌ” ve “لِيَفْعَلْ” vezinleri kullanılmaktadır. Bu zikr edilenler hakîkî/bâriz emir anlamı için konulmuş sîgalardır. Bahsettiklerimiz haricinde emrin

⁹⁶ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (v.175/791), **Kitâbu'l-‘Ayn**, Mehdi el- Mehzûmî, İbrahim es-Sâmârâî (Thk.), Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut t.y. c. 8, s. 299.

⁹⁷ Cevherî Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî (ö. 393/1003), **es-Sihâh Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye**, Ahmed Abdu'l-Ğaffûr (Thk.), Dâru'l-İlmi li'l-Mellayîn, Beyrut 1987, c. 2, s. 580,581; Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrazâk el-Huseynî, Ebu'l-Feyd ez-Zebîdî (ö. 1205/1790), **Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, Dâru'l-Hidâye, y. y, t. s, c. 10, s. 69.

⁹⁸ Şîrâzî, **Şerhu'l-Lum‘a**, c. 1, s. 191; Sem‘ânî, **Kavâti‘ul-Edille**, c. 1, s. 53; Âmidî, **el-İhkâm**, c. 1, s. 335.

⁹⁹ Ferâhîdî, **Kitâbu'l-‘Ayn**, c. 8, s. 299.

¹⁰⁰ **Kur‘ân-ı Kerîm**, el-Kehf, 18/71.

¹⁰¹ İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, c. 4, s. 127.

mecâzî anlamlarda kullanmak üzere vaz‘ edilmiş sîgaları/kalıpları da mevcuttur.¹⁰² Nitekim gerçek emir sîgalarının dışında kalan emr, farklı üsluplarla bir işin gerçekleşmesi istendiğinde onlara ancak mecâzî emirlerdir. Örneğin, irşât, tehdit, ikrâm, duâ, temenni, te’dîb, teshîr vs. amaçlar için gelen üsluplar mecâz anlamlıdır.¹⁰³

Kur’ân-ı Kerîm’de emr sözcüğü 153 yerde zikredilmiştir. Geçtiği yerlerde yaklaşık 90’nı marife, nekire formunda ve zamirsiz iken, 64’ü ise değişik zamirlere muttasıl bir biçimde gelmiştir. “Umûr” kalıbında çoğul Kur’an’da 13 defa tekrârlarken, “evâmir” formatında çoğulu hiç tekrârlanmamıştır.¹⁰⁴ Kur’ân-ı Kerîm’de emir sözcüğü kalıpların tamamı da dâhil toplam altmıştan fazla iki ayette yaklaşık 250 defa geçmektedir.¹⁰⁵

2.1.2. Istılah Anlamı

Emir kavramı, hem dilbilimini hem de fıkıh usûlünü ilgilendiren yönü olması hasebiyle birçok çeşitli tanımları yapılmıştır. Emrin, kelâm, iş, sıfat, hal (şe’n) ya da bu saydıklarımızın hepsini kapsayan, bir sözcüğün varlığına dair usûlcülerin mülahazaları emrin tariflerinde de aktifleşmiştir.¹⁰⁶ Nitekim kadîm usûlcüler eserlerinde, emre dair birbirinden farklı birtakım tanımlar yapmışlardır: İlk dönem usûlcülerin arasında yer alan Cessâs (ö. 370/980) emri “*Kendinden daha alt rütbedeki birinden bir şeyi yapmasını kesin olarak irâde ettiğinde o kişiye ‘أَفْعَلْ /yap’ demektir.*”¹⁰⁷ Şeklinde ifade etmiştir. Cessâs’ın yaptığı bu tanımda “*irade, kesin bir*

¹⁰² Bk. Şîrâzî, Şerhu’l-Lum’a, c. 1, s. 191; Sem’ânî, Kavâti’ul-Edille, c. 1, s. 49; Geniş bilgi için bkz.: İhsan Akay, **Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî’ye Muhalif Usûlî Görüşler**, Ensâr Neşriyât, İstanbul 2018, s. 169.

¹⁰³ Detaylı açıklama ve örnek âyetler için bkz. Râzî, el-Mahsûl, c. 1, s. 303, 305; Akay, **Şâfiî Usûl Geleneğinde...**, s. 169.

¹⁰⁴ Abdülbakî, **el-Mufredu’l-Müfehres**, “emr” maddesi, s. 95-97; Detaylı bilgi için Bkz. Mukadder Arif Yüksel, “**Kur’ân’da Emr Kelimesi**”, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (“Yayınlanmamış Doktora Tezi”, AÜSBE, Ankara 1998), 15,16.

¹⁰⁵ **El-Mu’cemu’l-Müfehress li Ayâtî’l-Kur’ân-ı-Hakîm**, Yay. Haz. Muhammed Fuad Abdülbakî, Dâru’l-Hadîs, Kâhire 1964, s.76; Geniş bilgi için bkz. Tuba Erkoç, “**Ebû İshâk Eş-Şîrâzî’nin Emir ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri**”, (“Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi”, İÜSBE, İstanbul 2011), s. 44.

¹⁰⁶ Sa’duddîn Mes’ûd b. Ömer b. Abdillâh et-Taftazânî, (ö. 791/ 1389), **Mutavvel âle’t Telhîs**, Muharrem Efendi, (Thk.), Dersâdet, İstanbul 1308/1981, Mutavvel, s. 239.

¹⁰⁷ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, (ö. 370/980), **el-Fusûl fi’l-Usûl**, Uceyl Câsim en-Neşmî, (Thk.), Vizâratu’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, Kuveyt 1994, c. 2, s. 79.

biçimde isteme/icâb ve emredilen kimsenin alt derecede olması” kayıtları önem arz etmektedir. Zira o, emreden kişinin muhâtab ile aynı seviyede bulunduğu durumların bir ifadesi olan iltimâsı emir kapsamının dışında bırakmak için tanıma mezkûr kayıtlar getirmiştir. Bâkılânî’ye (ö. 403/1012) göre, “*Emir, emredilen kimsenin bir işi itaat gerektirecek şekilde yapmasını sağlayan sözdür.*”¹⁰⁸ Tanım analiz edildiğinde Bâkılânî itaat iltizam etmeyen ifadelri, emrin kapsamına almamıştır. Râzî ise (ö. 606/1209) bu tanıma “me’mûr/emredilen kimse” sözünden dolayı tenkid etmiştir. Zira Râzî’ye göre me’mûrun ne olduğunun bilinmesi için önce emir/tanımlanan bilinmelidir. Onun bilinmesi de me’mûrun bilinmesine bağlı olduğundan bu şekilde yapılan tanım kısır döngüye sebebiyet vermektedir.¹⁰⁹ Malumdur ki mantık ilminde yer aldığı üzere tanımlarda kısır döngü ve teselsül gibi durumlar caiz değildir.¹¹⁰

Mu’tezile’nin geneli ise emri; “*Kendinden daha alt konumda olan birine ‘yap!’ veya emrin yerine geçen bir sözü dile getirmektir.*”¹¹¹ Mu’tezile’ye ait bu tanımın dikkat çeken tarafı, emrin üstten alta doğru olması gerektiği, dolayısıyla iltimâs ve duayı dışarda bırakmaktadır. Taleb sîgasıyla gerçekleştiği gibi sîgadan anlaşılan talep anlamını ifade eden başka ibareler de mümkündür. İbn Hazm (ö. 456/1064) emri ta’rif etmeden önce Mu’tezile’nin yaptığı tanıma ayrıntılı olarak inceleyip, tenkit ve tahlilini yapmasının akabinde, emri şöyle tanımlamıştır: “*Bir kimseden isti’lâ yoluyla bir şeyi yapmasını talep etmektir.*”¹¹² İbn Hazm’ın bu tanımında, *isti’lâ* şartına yer vermesi, duâ ve iltimâsı, emir için yapılan, tariften çıkartmak amacıyladır.

¹⁰⁸ Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî, **et-Takrîb ve’l-İrşâd es-Sagîr**, (ö. 403/1012), Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, (Thk.), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1994, c. 2, s. 5; Erkoç, “**Ebû İshâk Eş-Şîrâzî’nin...**”, s. 44,45.

¹⁰⁹ Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, **el-Mahsûl fî İlmi Usûli’l-Fıkh**, (ö. 606/1209), Taha Cabir Feyyaz Alvanî, (Thk.), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1992, c. 2, s. 16.

¹¹⁰ Mantıkta devr/kısırdöngü, “bir şeyin bilinmesi için kendisine bağlı başka bir şeyin bilinmesine bağlı olan şey” şeklinde tanımlanmıştır. Bkz. Taha Alp, **İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimler Sözlüğü**, Yasin yay. , İstanbul 2010, s. 9, 20.

¹¹¹ Râzî, **el-Mahsûl**, c. 2, s. 16.

¹¹² İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, **el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm**, (ö. 456/1064), Ahmed Muhammed Şâkir, (Thk.), Dâru’l-Âfakî’l-Cedîde, Beyrut 1983, C. 2, s. 172; Erkoç, “**Ebû İshâk Eş-Şîrâzî’nin...**”, s. 46.

Başka bir usûl bilgin olan Serahsî'ye gelince, (ö. 490/1097) iki zit zaviyeden emri irdelemiştir. İlk dil bilimcileri pencersinden inceleyip “*Başkasına bir şeyi ‘yap!’ demek*” formatında ifade ederken, bilahere fıkıh usûlü açısından irdelenip, “*Kendisiyle eşit veya daha alt seviyedeki birine yapılan hitap*” şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımdaki kayıtlardan Serahsî'nin her ne kadar seviyeleri eşit olanların birbirine yaptığı hitabları emir olarak, gördüğü anlaşılrsa da, daha üst rütbede kabul edilen kişiye yapılan talebi emir çerçevesine almadığını söyleyebiliriz.¹¹³

Gazzâlî de emri; “*Emir; emre muhatap olan kişinin, emredileni yapmak suretiyle itaat etmesini gerektiren sözdür.*” şeklinde tanımlamıştır. Gazzâlî'ye göre emirde talep ister üstten alta olsun, isterse de alttan üste olsun, fark etmeksizin ikisi de emirdir. Yine Gazzâlî'ye göre, ‘Me’ mûrun emredenden daha aşağıda bulunmasını şart koşanların isteğinin ardında, “*Allah’ım beni mağfiret et*” kulun sözü ile emir kulu olan kölelerin seyidinden ve çocukların ebeveylelerinden bir şey talep etme durumunu, emir kategorisinden çıkartma niyeti ve endişesidir. Gazzâlî ise hem endişenin, hem de bu şartın yersiz ve abes olduğunu açıkça söylemiştir. Çünkü Gazzâlî'ye göre nasıl her emrin neticesi itaat olmadığı gibi, köle ve çocuğun, seyyit veya ebeveyne, talepleri de itaati zorunlu kılmaz. Zira zorunlu itaat sadece Allah’a karşıdır. Bununla birlikte Gazzâlî, Arapların bazen “*Falanca kişi babasına emretti, ya da Köle efendisine emretti*” gibi uslûplarla, yapılan taleblerin doğru olmadığını kim ve nerden çıkardığını sorgulamaktadır. Nitekim Gazzâlî'nin şöyle belirtmiştir. Araplar, hoş görmeseler de bu vb. uslûbları emir kapsamında görmüşlerdir.¹¹⁴

Âmidî (ö. 631/1234) emri “İsti‘lâ cihetiyle bir eylemin yapılmasını istemek”¹¹⁵ şeklindedir. Tanımda isti‘lâ'nın zikri, iltimâs ve duanın emir kapsamı dışında görüldüğünü belirtmek amacıyladır. Sadru'sh-Şerî'a (ö. 747/1347) emri “*Birinin başka birine isti'lâen ‘yap!’ demesi*” biçiminde ziketmektedir. Sadru'sh-Şerî'a'nın “*isti'lâ*” kaydını şart koşmasının amacı, alttan üste yapılan isteme ve

¹¹³ Serahsî, *Usûl*, c. 2, s. 11,12; Erkoç, “*Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin...*”, s. 46.

¹¹⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 3, s. 119; Erkoç, “*Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin...*”, s. 46.

¹¹⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 2, s. 168; Erkoç, “*Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin...*”, s. 47.

talepleri emirden saymadığını ifade etmek içindir.¹¹⁶ Mezkûr tanımlamaların ortak noktası emrin “sözlü/şifahi” koşuluna vurgudur. Çünkü usûlcüler emrin sözlü ifade ile yapılacağı konusunda, ittifak etmiştir. Fakat onun fiile delâleti gerçek mi mecaz mı olduğu konusunda bir fikir birlikteliğinden bahsedilemez. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîleri de sayacağımız Usûlcülerin büyük çoğunluğunun desteklediği görüş ise emrin eyleme delâleti ancak mecâzendir. Âmidî emir kelimesinin fiile mecâzî delâlet ettiğini ortaya koyanların getirdikleri kanıtlarının bir kesitini maddeler formatında ele alıp, hepsinin ayrı ayrı kritiğini yapmıştır.¹¹⁷ Emir, hakîkî anlamda fiilde kullanıldığını öyleyenler, ekseriyyetle temel aldıkları şu iki delille dayanmaktadır. İlkin, Kur’ân nassları, şiirler ve örfî kullanımlarını de içine alan, dilsel argümanlardır. İkinciye gelince emr sözcüğünün talep manasında, evâmir şeklinde, fiil anlamında kullanıldığında ise, umûr şeklinde çoğulunun isti’malıdır. İştikâk/türeme, kelimelerin hakîki manalarına ve asıllarına döndüğüne dair güçlü kanıtlardandır.¹¹⁸

Mezkûr tanımlardan anlaşıldığına göre Usûlcüler tarafından emrin birçok tanımı yapılmıştır.¹¹⁹ Öne çıkan emrin tanımı ise, bir şeyin vücut bulup ve bağlayıcı bir tarzda talep edilmesi için konulmuş sözdür.¹²⁰ Usûlcülerin çoğunun görüşü emrin tanımında sîğa değil, bu sîğanın bağlayıcı olup olmaması önem arz etmetedir. Mu‘tezile ise, sîğaya önem atfetmektedir. Çünkü Mu‘tezile için emrin hakîkati kelâm ve nefiste var olan mâna değil, bu manaları taşıyıp kap görevi yapan lafızlar değerlidir. Ehl-i sünnetin görüşü ise kelâmın hakîkati nefiste mevcûd mâna olarak gördüklerinden emrin hakîkatini de nefiste olan talep şeklinde görmüşlerdir.¹²¹

¹¹⁶ Sadru’s-Şerî’a, Ubeydullah b. Mes’ûd el-Mahbûbî (ö. 884/1480), **et-Tavzîh Şerhu’t-Tenkîh**, Muhammed Adnan Derviş, (Thk.), Dâru’l-Erkâm, Beyrut t.y. , c. 1, s. 281; Erkoç, “**Ebû İshâk Eş-Şîrâzî’nin...**”, s. 47.

¹¹⁷ Serahsî, **Usûl**, c. 1, s. 11; Râzî, el-Mahsûl, c. 2, s. 9; Âmidî, **el-İhkâm**, c. 2, s. 160; Sadru’s-Şerî’a, **et-Tavzîh**, c. 1, s. 282; Erkoç, “**Ebû İshâk Eş-Şîrâzî’nin...**”, s. 47.

¹¹⁸ Râzî, **el-Mahsûl**, c. 2, s. 13; Erkoç, “**Ebû İshâk Eş-Şîrâzî’nin...**”, s. 47.

¹¹⁹ Ensârî, Ebu’l-Ayâş Abûlâlî Muhammed b. Nizâmüddîn Muhammed es-Sehâlevî el-Ensârî el-Lekne’î el-Hindî (5. 1225), **Fe’âtlu’r-Rahemût Şerhu Müsellemetü’s-Subût**, Thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Nşr. Muhammed Ali Beydûn, **Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye**, c.1 s.393, Beyrut 1423/ 2002.

¹²⁰ Vehbe Zuhaylî, **Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî, Dâru’l-Fıkr**, c1,s. 218. Dımeşk 1406/ 1986.

¹²¹ Vehbe Zuhaylî, **Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî, Dâru’l-Fıkr**, c1,s. 218. Dımeşk 1406/ 1986; Erkoç, “**Ebû İshâk Eş-Şîrâzî’nin...**”, s. 47.

Usûlcüler emrin, teşekkül etmesi için âmirin seviyesinin, memurdan üstün olmasının zorunluluğu konusunda hem fikir değildir. Zira âmirin kendisini üstün görmesine isti'lâ, zaten üstün ise uluvv denmektedir. Bazı usûlcülerse tanımında bu kayıtları gereksiz görmüşler. Mu'tezile ve Şâfiîlerden Ebû İshâk Şîrâzî, emrin tanımında uluvv şartının zorunlu olduğunu; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Râzî, Âmidî ve İbn Hâcib ise isti'lâ bunun zorunlu olmadığını belirtmişlerdir. Mü'tezilî'den Ebû Ali Cübbâî (ö. 303/916) ise emirde irâde kaydını ön plana çıkartmıştır.¹²² Ehl-i Sünnet ise emirde değerli gördüğü, nefiste mevcûd olan taleptir. Dolayısıyla nefiste, var olan talebe delâlet eden söz manasında isti'mal edilirse hakîkattir.¹²³ Şâfiî usûlcülerince ta, kelâmın nefsî ve lafzî diye iki kategoride ele alınmasından hareketle, emir de, “*emr-i nefsî*” ve “*emr-i lafzî*” şeklinde taksim edilmiştir. Emr-i nefsî şöyle tanımlanmıştır. “Bir eylemi gerçekleştirmenin, "فك" vb. lafızlar kullanılmadan talep edilmesidir. “فك/ bırak, vazgeç, kaçın”, “دع / bırak, terket”, “ذر / bırak” vb. lafızların her ne kadar anlam itibariyle nehiy olmakla birlikte hakîkî manada emir sayılıp sayılmadıkları da ihtilaf konusu olmuştur.¹²⁴

Emr-i lafzî ise şöyle tanımlanmıştır: “Bir fiilin yapılmasının talep edilmesine delâlet etmek üzere vaz'edilmiş lafızdır.”¹²⁵ Görüldüğü üzere ilk tarif de emrin talep oluşuna, ikincide ise lafız oluşuna dikkat çekilmiştir.

2.1.3. Emre Dair Temel Konular

Emrin kavramsal çerçevesini zikrettikten sonra konumuzla alakalı olan diğer birkaç temel hususa da değinmek yerinde olacaktır.

2.3.1.1. Emrin Mûcebi (Vucûb Nedb İbahe Gibi Anlamları İfade Etmesi)

Usûlü'l-fıkıh eserlerinde emir konusu ele alındığında, üzerinde durulan konuların başında emrin mûcebi gelmektedir. Nitekim-herhangi bir karîne olması

¹²² İbnü's-Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi (5. 771), Cem'u'l-Cevâmi' fi **Usûl'l-Fıkıh**, Thk. Abdülmün'im Halîl İbrahim, **Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye**, s. 40, Beyrut 1424/ 2003; Erkoç, “**Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin...**”, s. 47

¹²³ Zuhaylî, **Usûl**, 1, 218; Erkoç, “**Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin...**”, s. 47.

¹²⁴ İbnü's-Sübkî, **Cem'u'l-Cevâmi'**, s. 40; Bennânî, Abdurrahman Câdullah el-Ma'rîbî (ö. 1198/ 1784), **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mahâllî alâ Metni Cem'i'l-Cevâmi'**, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1402/ 1982, 1, 367.

¹²⁵ Taftazânî, **Mutavvel**, 239.

durumunda o karîneye göre hareket edileceği-konusunda ittifak vardır. Mutlak emrin mûcebine gelince, yani bir emir sîgası mutlak ifade edildiğinde bundan ilk anlaşılan mânâ ve ondan çıkarılabilecek ilk netice, onun vucûb ifade edip etmediği ve emirle talep edilen şeyi yapmanın bir zorunluluk olup olmadığı meselesidir. Âlimlerin ekseriyetinin görüşü şudur. Mutlak emrin gereği vucûbiyettir.¹²⁶ Emrin gereğinin vucûb olduğunu benimseyen fukahâ bu görüşlerini kanıtlamak üzere genel olarak Kur’ân’-nı Kerîm ve hadîslerdeki ifadeler ile icmâi kanıt olarak ileri sürmektedir. Debbûsî ise emrin mûcebinin vucûb olduğunu bildirdikten sonra bunu daha çok dilsel bir yaklaşımla temellendirmeye çalışmaktadır.¹²⁷ Bu minvalde sunulan nakli delillerin başında el-Ahzâb sûresinin şu âyeti zikredilmektedir: “*Allâh ve Resûlü bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Her kimki Allah ve Resûlü’ne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur*”¹²⁸ Nitekim bu âyet Allâh ve Resûlü’nün verdiği emirlerin, icâbı yani gereği farziyet olduğunu, bildirmektedir. Bu sebeble bu âyet emrin vucûba delâlet ettiğine dair güçlü bir delil olarak sayılmaktadır.¹²⁹ Hadîste deliller arasında ise genelde “*Eğer ümmetime güçlük vermeyeceğini bilseydim, her namaz için abdest almalarını ve her abdestte misvak kullanmalarını emrederdim*”¹³⁰ hadîsine yer verilmektedir. Bu haberde “*Ümmetime güçlük vermeyeceğini bilseydim emrederdim*” ifadesinde emrin Mü’minler için vucûb ifade ettiğini göstermektedir.

Emir sîgasının nedbe delâlet ettiğini söyleyenler umûmiyetle Mu‘tezile fukahâsı olmakla birlikte¹³¹ Gazzâlî,¹³² Âmidî gibi âlimlerden nakledildiği üzere İmâm Şâfiî’nin de bu düşüncede olduğunu bildirmişlerdir.¹³³ Bununla birlikte Gazzâlî, Ahkâmu’l-Kur’ân adlı Şâfiî’ye ait eserinde nehyin mûcebinin tahrîm

¹²⁶ Serahsî, Usûl, c. 1, s. 15; Sadru’s-Şeri’a, **et-Tavzîh**, c. 1, s. 290; Cessâs, el-Fusûl, c. 2, s. 87; Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, s. 36; Cüveynî, **el-Burhân**, c. 1, s. 223.

¹²⁷ Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, s. 37,38; Âmidî, **el-İhkâm**, c. 2, s. 182.

¹²⁸ el-Ahzâb, 33/36.

¹²⁹ Cessâs, **el-Fusûl**, c. 2, s. 89.

¹³⁰ **Buhârî**, Salât, 8; **Müslim**, Tahâre, 252.

¹³¹ Bâkılânî, **et-Takrîb**, c. 2, s. 26; Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c. 2, s. 140.

¹³² Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c. 2, s. 140.

¹³³ Âmidî, **el-İhkâm**, c. 2, s. 178.

olduğunu, emrin mûcebinin ise nedb ve vâciblik arasında müşterek olduğunu, bildirmektedir.¹³⁴

Emir sîgasının delâleti hususundaki diğer bir görüş ise bu hususta tevakkuf edilmesi fikridir. Gazzâlî, İbn Süreyc gibi âlimlerin savunduğu bu görüşe göre, emrin neye delâlet ettiğinin anlaşılması için beklemek ve karîne aramak gerekmektedir.¹³⁵ Âmidî de bütün görüşleri saydıktan sonra tevakkuf etmenin en isabetli görüş olacağını ifade ederek tevakkufu tercih ettiğini söylemektedir.¹³⁶

2.3.1.2. Emrin Tekrâra ve Devâma Delâleti

Emirde tartışılan bir diğer meselede emrin tekrâr anlamı ile alakalıdır. Emrin tekrâra delâlet manası olup olmadığı bahsi iyice irdelendiğinde, bu bahsin emrin mûcebiyle alakası barizdir. Çünkü gözden geçirdiğimiz usûl'l-fıkıh alanında yazılan eserlerde gördüğümüz kadarıyla fukahânın emrin delâleti konusunda ortaya koydukları düşünceleri, mûcebi konusundaki düşünceleriyle aynı istikamettir. Bu meseledeki ihtilaf ise emre muhatab olunan kişinin bu emri yalnız bir defa yapması mı yoksa tekrârı gerektirdiğinden bir defadan fazla yapması mı zorunlu olup olmaması hususundadır. Emrin mûcebinde söylediğimiz gibi emrin mevcût karîneye göre, anlaşılıp, şekillenmesi hususunda üsûlcüler ittifak halindedir. Asıl ihtilaf ise, karîneden mucerret mutlak emirde olmuştur.¹³⁷

Mutlak emir hakkında bazı âlimler mahiyetine bakarak şöyle demister: Önemli olan eylemin bir veya daha fazla kere gerçekleşmesi değil, mutlak talebe delâlet etmesidir. Hanefîlerin ekseriyeti ile Şâfiîlerden Cüveynî, Râzî, Âmidî gibi fukahâ da bu görüştedir. Emrin bir ya da birden fazla defaya delâlet etmesi, sîgadan anlaşıldığından değil, emredilen şeyin, yani emrin iskeleti meydan gelmesi için, asgari zorunluluktan gelmektedir. Netice de emir sîgası, emredilen şeyin bir kere gerçekleşmesi için yönelen bir taleptir. Aksi takdirde sîgasının bizzat bir kereye

¹³⁴ Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c. 2, s. 140.

¹³⁵ Serahsî, **Usûl**, c. 1, s. 15.

¹³⁶ Âmidî, **el-İhkâm**, c. 2, s. 179.

¹³⁷ Cüveynî, **el-Burhân**, c. 1, s. 229; Cessâs, **el-Fusûl**, c. 2, s. 89. Geniş bilgi için bkz. Erkoç, “**Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...**”, s. 49,50.

delâlet etmesi söz konusu değildir.¹³⁸ Başka bir düşünceye göre, birden fazla defaya delâlet etme ihtimali varsa da bir kereye delâlet etmektedir. Cessâs Hanefîlerin bu fikirde olduğunu belirtmiştir.¹³⁹ Bâkîllânî ise bu konuda tevakkuf etme fikrini tercih etmiştir.¹⁴⁰

Mukayyet emir ise, usûlcüler emrin bir mi ya da birkaç kere mi yapıldığına işaret eden bir kayıt bulunması durumunda emrin tekrârı ifade edeceği hususunda aynı görüştedir.¹⁴¹ Fakat mukayyet emirler kendilerini sınırlayan kayıtların özelliğine göre birçok formda gelmektedir. Bunlar çoğunlukla emrin belli zamana, belli şarta, ya da vasma bağlı olması biçiminde zuhur etmektedir. Bu durumlarda emirden tekrârın anlaşılması ise ihtilaflıdır. Mutlak emrin tekrâra delâlet ettiğini söyleyenler, mukayyet emrin tekrâra delâletinin bittarîki'l-evla gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmektedirler.¹⁴²

2.3.1.3. Emrin Fevre ve Terâhîye Delâleti

Emir ile alakalı tartışa gelen önemsemesi gereken, konulardan biri de emrin fevre delâleti edip etmeyeceği meselesidir. Emrin fevren delâleti demek, emrin gereğini zaman kaybetmeden/çabucak yapmaktır. Yani emredilen fiili mümkün olan ilk fırsatta hemen gereğini imtisâl etmektir. Buna mükabil emrin terâhî üzere olduğunu söylemek ise emrin gereğini ertelemek veya sonraya bırakılmak anlamında değildir. Zira terâhî manasını taşısa da ilk vakitte yapılan emirler me'murdan sorumluluğu kaldırmaktadır. Mezkûr konu emrin tekrârı konusuyla sıkı bir şekilde bağlantılıdır. Bundan dolayı mutlak emrin tekrâra delâlet ettiğini söyleyenler, burada emrin fevre delâlet ettiğini de söylemişlerdir.¹⁴³ Başka bir görüşte ise mutlak emir fevre de terâhîye de delâlet etmez. Emrin delâlet ettiği tek şey, eylemin gerçekleşme talebidir. Nitekim fevre ya da terâhî ancak karîneler sayesinde tespiti mümkündür. Bazı usûlcülere göre de mutlak emrin gereği fevriyettir. Bu fevrîyetten maksat ise, eylemin mümkün olan ilk vakitte gereğini yapmaktır. Ertelemesi durumunda günaha

¹³⁸ Âmidî, **el-İhkâm**, c. 2, s. 191; Geniş bilgi için bkz., Erkoç, “**Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...**”, s. 50.

¹³⁹ Cessâs, **el-Fusûl**, c. 2, s. 135.

¹⁴⁰ Bâkîllânî, **et-Takrîb**, c. 2, s. 388.

¹⁴¹ Râzî, **el-Mahsûl**, c. 2, s. 129.

¹⁴² Bâkîllânî, **et-Takrîb**, c. 2, s. 130; Râzî, **el-Mahsûl**, c. 2, s. 98; Erkoç, “**Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...**”, s. 50,51.

¹⁴³ Cessâs, **el-Fusûl**, c. 2, s. 135; Erkoç, “**Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...**”, s. 51.

girer. Şâfiîlerin bir kısmı, Hanefîler'den Cessâs, Malikîlerin bazıları ve Hanbelîler de bu düşünce dedir.¹⁴⁴ Son görüş ise tevakkuftur. Mutlak emrin fevr ile terâhî arasında müşterektir. Yani Emrin ikisinden hangisine delâlet ettiği kesin olarak bilinmez. Ancak belirleyici delil olan kerîne birini tercih edinceye kadar tevakkuf etmek gerekmektedir.¹⁴⁵

Muvakkat emir ise, me'murun âmirin talebini muayyen bir zamanda ifa etmesidir. Muvakkat emirler; Geniş dar ve züş-şebah/iki cihetli şeklinde üç çeşittir. Geniş vakitli emirlerin hükmüne vâcib-i muvassa' adı verilir ve vaktin emirle sabit olan vâcib için bir zarf teşkil etmesi olarak vasıflandırılır.¹⁴⁶ Ancak muvakkât emirler kendilerini çerçeveleyen kayıtların önemine göre birkaç şekilde bulunmaktadır. Bunlar genelde emrin bir vakte, bir şarta veya vassa bağlı olması biçiminde tezahür edebilir. Böylesi durumlarda emrin tekrâra delâlet edip etmeyeceği ise ihtilaflıdır. Mutlak emrin tekrâra delâlet ettiğini söyleyenler, muvakkat emrin tekrâra delâletinin da evlâ olacağını söylemektedirler.¹⁴⁷ Namazın örnek verildiği bu çeşit emirlerde farziyet, her ne kadar vaktin evveline tealluk ederse de eda ve sorululuk bakımından muvassa'/zamanın tamamına şamil olduğu söylenmiştir. Böylece namazın edâsı, vaktin hangi kısmında yerine getirilse getirilsin müselliden sorumluluk kalkar. Yani ertelenmesi caiz görülmüştür. Birçok Şâfiî, Debûsî, Pezdevî, Serahsî, Malikîler ve Hanbelî'lerin bir kesimi bu görüştedirler.¹⁴⁸ Malikîlerden bir grup, Kerhî ve Râzî gibi fukâha ise vucûbiyyetin zamanın tamamını kapsadığını ifade etmektedir. Çünkü ister başta, ortada veya sonda olsun, vaktin bir cüzünün diğer cüzülere üstünlüğünü tercih ettirecek bir delil mevcûd değildir.¹⁴⁹ Iraklı hukukçuların ise, bu gibi emirlerde farziyet vaktin son kısmını ilgilendirmektedir.¹⁵⁰ Dar vakitlide ise misal olarak oruç emir verilir. Bu çeşit emirlerde emre imtisal için muayyen olunan o sürede ne bir

¹⁴⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 2, s. 124; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 31; Erkoç, "Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...", s. 50,51.

¹⁴⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 232; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 2, s. 203. Erkoç, "Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...", s. 51.

¹⁴⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 2, s. 107; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 30; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 67; Erkoç, "Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...", s. 5,52.

¹⁴⁷ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, c. 2, s. 130; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 2, s. 98; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 2, s. 198; Erkoç, "Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...", s. 52.

¹⁴⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, c. 2, s. 113; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 68; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 31; Erkoç, "Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...", s. 52.

¹⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 2, s. 125; Erkoç, "Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...", s. 52.

¹⁵⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 2, s. 124; Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 31; Erkoç, "Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...", s. 52.

ilerleme/fazlalılık ne de bir ertelenme/eksiklik olunmaz.¹⁵¹ Üçüncü kısma gelince; müşkil emirler ya da başka isimle züş-şebah ise, hem dar vakitli, hem de muvassa‘/geniş emirlerle örtüşen yönleri vardır. Bu da hac üzerinden açıklanmıştır. Hac ibadeti müşkil emirlerden sayılmıştır. Geniş değil çünkü yılda sadece bir defa bu ibadet yapılabilir. Dar zamanlı da değildir. Zira mükellefiyet ömrünün tamamına yayılmış ve her hangi bir zamanda edâsı mümkündür.¹⁵²

2.2. SEM‘ÂNÎ’YE GÖRE EMİR

2.2.1 İstilah Olarak Emir

Günümüze kadar ulaşmış ilk usûlî’l-fıkh eseri olarak kabul görmüş İmâm Şâfiî’nin er-Risâle’sinde (ö. 204/820) emirle ilgili bazı hususlara değinmekle birlikte İmâm Şâfiî’nin emrin somut bir tanımını yapmadığını tesit ettik. Ancak İmâm Şâfiî’nin eserlerinde emir konusu, kendinden sonraki usûl literatüründe yer aldığı biçimde yer almadığından ve ona ait bir tanımının olmadığından Şâfiî’yle Şâfiî usûlcüleri somut bir tarif üzerinde birleştirmek mümkün görünmemektedir. Ancak eserlerinin farklı yerlerinde emir konusu hakkında yer verdiği bilgi ve açıklamalara binaen ve onunla aynı paralelde görüş beyan eden bazı Şâfiî usûlcülerin, emir tanımlarına dayanarak Şâfiî’ye ait muhtemel bir tanım yapmak mümkündür.¹⁵³ Sem‘ânî’nin İslâm hukuk terminolojisinde, emri ta‘rif ederken Ebû İshâk eş-Şîrâzî’nin metodunu takip ettiği görülmektedir. Nitekim emri şöyle tanımlamaktadır: “*Bir kimsenin rütbece kendisinden aşağıda olan birisinden bir fiilin yapılmasını sözlü olarak talep etmesidir.*”¹⁵⁴ Cüveynî ve Gazâlî’nin tanımları ise; “*الأمر هو القول* /Emir, emre muhatap olan kişinin, emredilene yapmak suretiyle itaat etmesini gerektiren sözdür.”¹⁵⁵ Yukarıdaki tanımları ayırt eden en önemli âlemeti farika ise, birinde üstünlük/istilâ kaydının şart koşulması, öbüründe ise itaat koşulunun gerekliliğidir. Bu yüzden “isti‘lâ ve itaat” anlamlarını vermeyen cümlelerin emrin kapsamının dışına çıktığı anlaşılmaktadır. Cüveynî de

¹⁵¹ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 30; Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, s. 67; Erkoç, “Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...”, s. 52.

¹⁵² Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, s. 67; Erkoç, “Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...”, s. 52.

¹⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs el-Şâfiî (ö. 204/820), *el-Umm*, (Thk.), Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut 1990/1410, c. 6, s. 368,373; Geniş bilgi için bkz.: İhsan Akay, *Şâfiî Usûl Geleneğinde...*, s. 170,171.

¹⁵⁴ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma‘*, c. 1, s. 191; Sem‘ânî, *Kavâtiu’l-Edille*, c. 1, s. 53.

¹⁵⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 63; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 202.

bunu kast ederek, tanımında bahsi geçen “الطاعة /itaat” kaydının zikretmenin amacının, kesin bir tarzda talep manasında olan emir ile dua ve temennî anlamında kullanılan emri birbirinden ayırmak maksadıyla olduğunu, alenen belirtmiştir.¹⁵⁶ Usûlcular ve mantıkçılar nezdinde “Efrâdına câmi‘ ve ağyarına mâni‘ şeklindeki kuralı gereği, yukarıdaki tarifteki kayıtları kısaca tahlil etmekte yarar vardır.¹⁵⁷

“Alt rütbedeki birinin” kaydının konulmasının sebebi, rütbece üstte olandan bir talapte bulunmanın gerçek emir sayılmayacağındandır. Bu şartta Sem‘ânî üst rütbedeki biri ile aynı seviyedeki birine yapılan emirleri -ki birincisini duâ ikicisini de iltimas olarak görmektedir.- hakîki anlamda emir dairesine almadığının işaretidir. Çünkü onun görüşü, her ne kadar üstten alta telakkî edilen emirler sîga açısından emir sayılsa da gerçek mânâda emir değildir. Zira emir talep ifâde etmelidir. Ayrıca üst makamlara sîgasıyla muhattab olmak mecazîdir.¹⁵⁸ Sem‘ânî ve Şîrâzî’nin emredilenin daha alt konumda olması gerektiğine dair görüşleri genel olarak Şâfiî fukahâsına ters düşen bir görüştür. Şâfiî ulemasının çoğunluğu ve Gazâlî’nin de tercih ettiği görüşün, alt makamdan üste yönelik talep ve istekleri de hakîki emir çerçevesine alınmıştır. Bu yüzden olacak ki Şâfiî ulemasının çoğu emre tanım verirken, isti‘lâ/üstünlük -Âmirin üst makamda bulunma- şartını zikretme gereğini duymamışlardır.¹⁵⁹

“Bir şey yapmasını talep etme” koşulun kayde alması, emr eden tarafından bir talebinin ortaya konulmasının gereğine işarettir. Mesela Hûd suresinde geçen “Onun benzeri bir sûre getirin”¹⁶⁰ âyeti acziyeti, Fussilet suresinde “Dilediğinizi yapın”¹⁶¹ ifadesi tehdidi, Mâide suresinde ise “İhramdan çıktığınızda avlanın”¹⁶² cümlesi de mübahlık anlamlarında kullanılmıştır. Bunlar sîgaları bakımından emir gibi görünseler de bir talep ifade etmediklerinden, emir olark isimlendirilmemişler.¹⁶³ “Sözlü olarak talep etme” kaydının zikretmesine gelince, işaret ve fiille verilen

¹⁵⁶ Cüveynî, **el-Burhân**, c. 1, s. 63.

¹⁵⁷ Cüveynî, **el-Burhân**, c. 1, s. 63; Akay, **Şâfiî Usûl Geleneğinde...**, s. 171.

¹⁵⁸ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 54; Şîrâzî, **et-Tabsira Fî Usûli’l-Fıkh**, s. 18.

¹⁵⁹ Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazzâlî (5. 505/1111), **el-Mustasfâ Fî İlmi’l-Usûl**, Dâru’l kutubi’l İlmiyye, Beyrut 1993/1413, s. 202.

¹⁶⁰ Hûd, 11/13.

¹⁶¹ Fussilet, 41/40.

¹⁶² Mâide, 5/2.

¹⁶³ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 47.

emirler gerçek anlamda emir sayılmamıştır. Nitekim Fiillerin emirden sayılıp sayılmayacağı meselesi, tartışmadan önce, Hz. Peygamber (s.a.v)’in gerçekleştirdiği eylemleri emir olup olmadığının konusu ele alınıp, değerlendirmelidir. Sem‘ânî Şâfiî ulemâsının bu hususta iki görüş beyan ettiğini söylemiştir. Fiillerin emir olduğunu iddia eden ve fiilleri, emir çerçevesine almayanlardır. Sem‘ânî’nin de tercîh ettiği görüş, Fiillerin emir olmadığını söyleyenlerden yanadır. Çünkü Sem‘ânî tanımında “sözlü oluşu” kaydını getirerek Peygamber’in fiillerini emir kategorisine almadığının bir işareti olabilir. Zira Sem‘ânî’ye göre bu fiillere sözlü emirdeki gibi riâyet edilmesi zorunlu ve gerekli değildir.¹⁶⁴ Yapılan ta‘riflerde bir müellifin konuyu nasıl ele aldığı hakkında az lafızla birçok manaya işaret ettiği için detaylı bir şekilde araştırılıp irdelenmesi gerekmektedir. Sem‘ânî’nin yaptığı bu tanımla bize emre nasıl yaklaştığı hususunda bir takım mülâhazaları arz etmektedir. İlâveten bu tanımda önemsenmesi gereken nokta, klasik Şâfiî usûlcülerin çoğunun aksine onun emre verdiği tanıma “isti‘lâ” kaydıyla sınırlandırmasıdır. Nitekim hicri beşinci asırda emirlerde yer alan bu “isti‘lâ” çizgisi daha çok Şâfiî haricindeki mezheplerin söylemleriydi.¹⁶⁵

2.2.2. Emrin Tanımında İrâde Şartı

Emrin tanımında süre gelen önemli tartışmalarından biri de ‘irâde’ konusundadır. Çünkü bu husustaki ihtilâf, emrin, meydana gelmesi için irâdeyi şart koşmayan Ehl-i Sünnet ve şart olduğunu belirten Mu‘tezîle âlimleri arasında, uzlaşılamayan bir sorun halinde ortada durmaktadır. Bu sebeple Sem‘ânî, emrin tanımından sonra ilk olarak Mu‘tezîle’nin, “*Kendinden daha alt rütbedeki birinden, bir şey yapmasını irade etmek*”¹⁶⁶ şeklindeki emir tanımlarına yer vermektedir. Görüldüğü üzere Mu‘tezîle, iradeyi emir tanımı kapsamında zikretmiştir. Sem‘ânî ise Ehl-i Sünnete göre iradenin şart olmadığını ifade etmiştir.¹⁶⁷ Nitekim Kur‘ân’da pek çok delil getirerek onlara göre, bir talebin, emir olarak kabul edilebilmesi için; âmirin talep yönünden bir iradesinin bulunmasını veya bulunmamasını şart koşmazken,

¹⁶⁴ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 310,314.

¹⁶⁵ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 49.

¹⁶⁶ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 53.

¹⁶⁷ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 53.

Mu'tezîle bu yönde bir irâdenin mevcûd olmasını şart koşmuştur.¹⁶⁸ Örneğin; Allah'ın irâdesi olmadığı halde Firavun'undan iman etmesini talep etmiştir.¹⁶⁹ Yine aynı şekilde Hz. İbrâhim'den (a.s.) de evlâdı İsmail'i kurban etme istek ve talebinde bulunmuştur.¹⁷⁰ Sem'ânî'ye göre, yukardaki âyetler gösteriyor ki irade olsun ya da olmasın bir şeyi talep etmek caizdir. Çünkü irâde ile emir aynı şeyler değildir. Aynı olsalardı Allâh'ın emr ettiği bütün şeyler Allah'ın iradesinin (kevnî) tecellisi gereği gerçekleşmesi gerekirdi. Bu sonuca Mu'tezile'nin yapmış olduğu tanım kapsamında ulaşmaktadır.¹⁷¹ Öte yandan Sem'ânî'nin hocası Şîrâzî de iradenin şart olmadığına yönelik Mu'tezile'nin mezkûr görüşüne karşılık pek çok delil zikretmektedir.¹⁷² Sem'ânî işte bu delilleri özet bir şekilde arz etmiştir. Netice olarak bu meselede Mu'tezile'nin emredilen şeyin, babanın oğlunun başını gerçekten kesmesi anlamında kullanılan, zebh fiili kast edilmemiştir. Ancak o eylemin gerçekleşmesi için ön hazırlıklar mahiyetinde olan, yere yatırma, bıçağı bileme gibi kesmeye yardımcı unsurlardır. Hz. İbrahim'in de bu sayılan tamalayıcı parçaları yerine getirdiği, bundan ötürü de bu âyeti kanıt sayılmayacağını, dile getirmişlerdir. Bu itiraza karşı Şîrâzî ve Sem'ânî onların iddiasının âyetin zahiri ile ters düştüğünü söylemişlerdir. Zira bu kesilme emri âyette kesin bir ifade ile yer almakta ve *"büyük bir imtihan (belâ) olarak"* vasıflandırılmaktadır. Oysa kesmenin yardımcı unsurları ne kesme manasında kullanıldığı ne de bir büyük imtihan olarak issimlendirildiği bilinmektedir. Buna ilâveten Allah'ın Hz. İbrâhim'e (a.s.) gökten bir koçu fidyeye olarak indirmesi, talep edilen emrin gerçekleşmediğini göstermektedir.¹⁷³

2.2.3. Emrin Sîgası

Söylendiğinde doğrudan emir anlamını ifade eden bir lâfız, dil bilimcileri tarafından vaz' edilip edilmediği meselesi tartışma konusudur. Özelde emir, genel anlamda ise bütün manalar için söz konusu olan bu meselede İbn Hazm'ın ifade ettiği gibi, her manaya dair has bir isim vardır. Böyle olmasaydı söylenen bir şey ya

¹⁶⁸ Ahmed b. Ali Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/980), **el-Fusûl fi'l-Usûl**, Vizâretu'l Evkâfi'l-Kuveytiyye, Beyrut 1994, c. 2, s. 99; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 53.

¹⁶⁹ el-A'râf, 7 /104; Tahâ 20/24, 43-44; en-Nâziât, 79/17-18.

¹⁷⁰ es-Saffât, 37/102.

¹⁷¹ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 53.

¹⁷² Geniş bilgi için bkz. Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, c. 1, s. 193; Şîrâzî, **et-Tebîr**, s. 18.

¹⁷³ Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, c. 1, s. 193; Şîrâzî, **et-Tebîr**, s. 18; ayrıca bkz. **Es-Saffât**, 37/102.

eksik kalırdı ya da ebediyyen anlaşılmazdı. Bu sebeple dilde değişik manalara gelen kelimeler gibi her müsemmaya özgü isimler de mevcuttur. Bununla amaçlanan anlamlar arasında meydana gelebilecek karmaşıklık ve belirsizliği izale etmektir. Belli Bir anlam ifade etmek için vaz‘ ve ta‘yin edilen bir lâfız daha sonra ondan başka manalarda da kullanılmaktadır.¹⁷⁴ Dolayısıyla emre ait has bir sîgasının vaz‘ edildiği ispatlanmaya çalışılmıştır. İşte emirle alakalı tartışılabilen hususlardan biri olan emir sîgasının usûlcüler tarafından bazen müstakil başlıkta sunulurken, bazen de emrin mücebinin konusu bağlamında incelendiği görülmektedir. Şâfiî usûlcüler de bu taksimatın gerekli olup olmaması açısından farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.¹⁷⁵ Örneğin konuyu tahlil maksadıyla müstakil bir başlıkta bahseden Şîrâzî, diğer usûl eserlerinde geçtiği üzere “افعل” sîgasının hangi manalara münasip olacağına dair tartışmaları zikretmektedir. Bu tartışmalar neticesinde Şîrâzî de diğer Şâfiî usûlcüleri gibi emir için vaz‘ edilmiş bir sîganın var olduğunu kabullenerek, bu sîganın da, üstün altındakine “افعل /yap” hitâb kalıbıyla açıklamıştır. İmâm Sem‘anî, Ebû'l-Hasan el- Eş‘arî ve onun izinden gidenlerin, emri ve nehyi ortaya koyaak bir sîgasının var olmadığını, “افعل /yap” lâfzının tek başına bir anlamının olmadığını ancak bir karîne veya delille bir şey ifade ettiği görüşünü, savunduklarını söylemiştir.¹⁷⁶ Sem‘anî ise hiçbir âlimlerden hiç kimsenin bu görüşü savunmadığını, bununla birlikte kendi dönemindeki bazı âlimlerin bununla ilgili İbn Süreyc‘den bir şeyler naklettiklerini ifade etmiştir. Sem‘anî ise, İbn Süreyc‘e nispet edilen bu görüşün sahih olmadığını açıkça beyan etmiştir. Sem‘anî’nin bu konudaki görüşü ise Arap dilinde emrin karînedan ârî bizzat delâlet eden bir sîgasının bulunduğunu çoğu usûlcülerce, tesbit edildiğini zikretmiştir. Nitekim bu görüşün âlimlerin kahir ekseriyetine ait bir görüş olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁷ Ayrıca dil bilimcilerin kelâmı: emir, nehiy, haber, istihbâr şeklinde dörde taksime tabi tuttuklarını, emri de bir

¹⁷⁴ Sem‘anî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 50; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Hazm, (ö.), *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, Ahmed Muhammed Şakir, (Thk.), Dâru’l-kutubi’l- İlmiyye, Kahire 1970, c. 2, s. 260.

¹⁷⁵ Sem‘anî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 50; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 204, 206.

¹⁷⁶ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma‘*, c. 1, s. 199; Şîrâzî, *Luma‘*, s. 47; Şîrâzî, *et-Tefsîr*, s. 23; Sem‘anî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 48.

¹⁷⁷ Sem‘anî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 49.

karîneyi kâle almadan “افعل” nehyi de “لاتفعل” sîgası formunda ta‘rifini yaptıklarından söz etmiştir.¹⁷⁸

Öte yandan Sem‘ânî’yi Serahsî de desteklemektedir. Nitekim o da emre mahsus bir lâfzın olması gereklidir. Zira lâfızların kast edilen manalardan eksik olamayacağını açıkça söylemiştir. Çünkü noksanlık her bir maksadın kendisine özel bir ibaresinin bulunmasıyla son bulur.¹⁷⁹ Ayrıca bu hususla ilgili Pezdevî de Sem‘ânî’yi ile aynı düşüncededir. Zira şu açıklamada bulunmuştur: Lafızlar ancak kastedilen manalara delâlet etmek içindir. Çünkü ibare konulduğu manadan eksik olamayacağı gibi, emirle kastedilen anlamın da tahsis edilmiş lafızdan az olmamasını zikretmiştir. Bu söylenenlerden yola çıkarsak, emir sîgası emre delâlet etmesi için, her hangi bir karîneye gerek olmadığını göstermektedir. Bu yüzden onun ehemmiyeti yoktur. Zira sîganın istid‘a manasında kullanılması için, hiç kimse karîneyi gerekli görmemiştir¹⁸⁰

Öte yandan Gazâlî ise emre ait bir sîganın var olması mes‘elesinde Sem‘ânî’den farklı düşünmektedir. Gazâlî, bazı usûlcülerin, emir sîgası konusundaki ihtilaflarını dile getirdikten sonra böyle bir başlığa gerek olmadığını açıkça belirtmiştir. Çünkü şâri’in, “Size şunu emrettim” veya siz “şununla emrolundunuz” sözü, yine sahabinin “şununla emrolundum” sözü, talep ifade eden birer emir sîgalarıdır. Şâri’ “size şunu vâcib kıldım”, “size farz kıldım”, “size şunu emrettim, terk ettiğiniz takdirde cezalandırılacaksınız” gibi cümleler vücûb anlamındadır. Yine şâri’in “şu işi yapmanıza karşılık sevap alacaksınız; terk ettiğiniz takdirde ceza görmeyeceksiniz” ibaresi nedb’e delâlet eden birer sîga formlarıdır. Aslında bu ifadelerin hiçbirinde görüş ayrılığı yoktur. Ancak asıl tartışma, “افعل /yap” sözünün karînelerden bağımsız geldiğinde, sîganın yalnız başına emre delâlet edip etmeyeceği konusundadır.¹⁸¹

¹⁷⁸ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 50.

¹⁷⁹ Serahsî, **Usûl**, c. 1, s. 12.

¹⁸⁰ Fahu’l-İslâm Ebu’l-Usr Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Huseyn el-Pezdevî, (v. 482 / 1090), **Kenzu’l-Vusûl ilâ Ma‘rifeti’l-Usûl** (Abdülazîz Buharî’nin Keşfu’l-Esrâr adlı şerhi ile birlikte), İstanbul, 1307, c. 1, s. 102.

¹⁸¹ Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, s. 204, 206.

2.2.4. Emrin Mûcebi

2.2.4.1. Mutlak Emrin Mûcebi

Tezimizin kavramsal çerçevesi kısmında da bahsettiğimiz gibi mutlak emrin mûcebi, tartışmalı meselelerdendir. Bu bağlamda Sem'ânî'nin de oldukça geniş yer verip, detaylı biçimde anlattığı mutlak emirde temel hususun, onun, neyi ifade ettiği konusudur. Sem'ânî, Şâfiîler'in çoğunluğuna göre mücerret emrin vücûba delâlet ettiğini dile getirerek bundan dolayı bu konun önemli olduğunu ve usûl kitaplarında genişçe yer aldığını ifade etmektedir.¹⁸² Bununla birlikte emrin vücûp ifade etmesinin, lügat mi yoksa şer'î bakımından mı? olduğu hususu ihtilaf konusu olmuştur. Sem'ânî bu konuda fukahânın ortaya iki görüş koyduklarını dile getirmektedir: Birinci görüşe göre, emir sîgası, sözlükte konduğu ilk manaya göre îcâbı gerektirmektedir. İkinci görüşe göre ise şer'î bir terim olarak îcâbı gerektirmektedir. Sem'ânî de ikinci görüşe katılmaktadır. Mu'tezile ise bu iki görüşten farklı olarak emir kipinin gereği ibâha olduğunu savunmaktadır.¹⁸³

Söz konusu görüş ayrılıklarını şu şekilde ifade etmek mümkündür: Bir nassta emir varsa ve buradada amacının ne olduğunu açıklayan karîneler bulunuyorsa, emir bu karînelerin delâlet ettiği manalara hamedilmelidir. Ancak orada ne anlamda kullanılması gerektiğini belirten dış karineler söz konusu değilse, o zaman emrin gereğinin ne olması konusunda usûlcüler değişik görüşler ileri sürmüşlerdir.¹⁸⁴ Şâfiî usûlcüler, “افْعَلْ /yap” sîgasının vücûb, nedb, irşâd, ibaha, te'dib vs. gibi pek çok anlama geldiğine dair aynı görüşleri paylaşmakta ve bu anlamların tümünün, emir sîgasının hakikî manaya delâlet etmediği noktasında hem fikirdirler. Ancak haricî karînelerden soyutlanmış mutlak bir emrin delâleti konusunda farklı bakış açılarıyla ele almışlar ve meseleyi ayrıntılı bir şekilde incelemişlerdir. Neticede ise vücûb, nedb, ibaha, tehdid şeklinde dört mana üzerinde durmuşlardır.¹⁸⁵ Şâfiîler'in çoğunluğuna göre her ne kadar mutlak emir vücûb ifade etse de, konu ile ilgili olarak İmâm Şâfiî'den farklı görüşler rivâyet edildiği ve kendi aralarında da görüş ayrılığına

¹⁸² Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, c. 1, s. 54.

¹⁸³ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, c. 1, s. 58.

¹⁸⁴ Şa'bân, *Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, s. 310. Geniş bilgi bkz. Akay, İhsan, *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler*, s. 200.

¹⁸⁵ Geniş bilgi bkz. Cüveynî, *et-Telhîs*, c. 1, s. 261; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, s. 52; Râzi, *el-Mahsûl*, c. 1, s. 325; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, s. 337.

düşükleri görülmektedir. Şâfiî usûlcülerin ileri sürdükleri görüşleri şu beş başlık altında zikredebiliriz:

1. Emrin Vücûba Delâleti: Bu, başta Sem‘ânî olmak üzere pek çok usûlcünün savunduğu görüştür. Buna dair ortaya konan deliller şunlardır:

a. Naklî Deliller: Burada Kur‘ân ve Sünnette yer alan delillerden bir kısmına yer vermekle yetineceğiz.

Sem‘ânî, emrin iktizâsının vücûb olduğu konusunda birçok naklî delile yer vermektedir. İlk olarak getirdiği delil: “*Sana emrettiğim halde, seni secdeden alıkoyan nedir*”¹⁸⁶ âyetinde Yüce Allah, Şeytanı emre itaat etmediğinden dolayı kınamıştır. Bu kınama, emrin vücûba delâlet ettiğini göstermektedir.¹⁸⁷

Başka bir âyette: “*Artık onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belânın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar*”¹⁸⁸ şeklinde buyurulduğunu delil olarak gösteren Sem‘ânî, Allah Teâlâ’nın, emrine muhalefet edenleri uyarması emrin ilzama delâlet ettiğini dile getirmektedir. Nitekim eğer emir vücûba delâlet etmemiş olsaydı, Allah’ın onları uyarması ve tehdit etmesinin bir anlamı kalmazdı.¹⁸⁹

Diğer bir âyette ise “*Allah ve Resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü‘min erkek ve kadın kendi arzusuna göre işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur. Kim Allah’a ve Resûlü’ne karşı gelirse, şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır*”¹⁹⁰ buyurulmaktadır. Bu âyette ise Allah Teâlâ, Allah ve Resûlü’nün hükmettiği bir konuda müminler için seçme hakkının olmadığını bildirmektedir. Mü‘minlerin itaatten başka bir seçeneklerinin olmaması, emrin vücûba delâlet ettiğinin gereğidir. Şu var ki Sem‘ânî’nin getirdiği bu delilin şer‘î emirler hususunda olduğunu ve şer‘î konularda da zaten Allah ve Resûlü’nün hitabının vücûbu gerektirdiğini, ancak dilde lafzın icâbı gerektirmediğini savunanlar,

¹⁸⁶ el-A‘râf, 7/12.

¹⁸⁷ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 56.

¹⁸⁸ en-Nûr, 24/63.

¹⁸⁹ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 56.

¹⁹⁰ el-Ahzâb, 33/ 36.

bu açıdan âyetlerin Sem‘ânî’nin iddiasını kanıtlayıcı olmadığını dile getirmektedir.¹⁹¹ Buna karşılık Sem‘ânî, getirmiş olduğu delillerin hepsinin karînelerden uzak mücerret emirler olduğunu, mücerret emirlerin de vücûbiyeti, sîga gereği iktizâ ettiğini söylemektedir.¹⁹²

Sem‘ânî, sünnetten de bazı deliller getirmektedir. Rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber bir keresinde bir sahâbîye seslenmiş, sahâbi de namazda olduğu için ona icabet etmemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v) ona: “*Neden bana icabet etmedin?*” diye sorunca sahâbî: “*Namazdaydım*” diye cevap vermiştir.” Bunun üzerine Hz. Peygamber: “*Sen Allah’ın ‘Ey iman edenler sizi çağırdıklarında onlara icabet edin.*”¹⁹³ Sözüünü işitmedin mi?” buyurdu ve emrine karşı geldiğinden dolayı onu azarladı.¹⁹⁴ Sem‘ânî, bu olay emrin vücûba delâlet ettiğini ifade etmektedir. Zira Hz. Peygamber, (s.a.v) Allah Teâlâ’nın kendisine icabet etmeyi emrettiği halde bunu terk eden sahâbîyi yermiştir.¹⁹⁵

Konumuza dair bir başka hadiste ise Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “*Eğer ümmetime güçlük vermeceğimi bilmeseydim, her namaz için misvak kullanmalarını emrederdim*”¹⁹⁶ Burada Hz. Peygamber, misvakı emretmesi halinde meşakkatli olsa bile emrin vâcib olacağını göstermektedir. Emir îcâbı gerektirmeseydi, onun misvak kullanmayı emretmesi durumunda emir müstahab olacaktı. Dolayısıyla meşakkat/güçlük kalkardı.¹⁹⁷

a. Aklî Delil

“افعل/yap” ifadesi, mutlaka yapılması gereken bir emir fiilidir. Bir fiilin mutlaka yapılması ise îcâbı gerektirir. Nitekim “افعل/yap” kelimesi yapmaktan başka alternatif bırakmayan bir durumu ifade etmek içindir. Çünkü nehiy/نهي ifadesinde olduğu gibi, yapmamak yapmanın zıddır. Oysa bir şey zıddını gerektirmez. Her iki durumda bir muhayyerlik de yoktur. Çünkü muhayyerlik yapmamakla

¹⁹¹ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 56,57.

¹⁹² Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 57.

¹⁹³ el-Enfâl, 8/24.

¹⁹⁴ **Buhârî**, Tefsir, c. 8, s. 108.

¹⁹⁵ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 57.

¹⁹⁶ Buhârî, Cuma, c. 2, s. 435.

¹⁹⁷ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 57.

sonuçlanabilir. Emir ise bir şeyi yapmamaya cevaz vermeyerek şekilde onu yapmayı gerektirir. Böylece muhayyerlik onun için de caiz olmaz. Mendûb için muhayyerlik ise caizdir. Çünkü mendûb fiilin kendisi evla olsa bile, onu yerine getirene bir günah olmaksızın o fiili terk edebilir. Netice de emir sîgası, nedbe ve ibâha'ya hamledilmesi muhayyerlik anlamını içerdikleri için ortadan kalkmıştır Geriye kalan şey emrin mutlaka yapmayı gerektirmesidir. Bu da vücûbiyet sıfatıdır.¹⁹⁸ Sem'ânî'nin bu konuda zikrettiği diğer bir delil de, akıl ve dil kurallarına göre, efendisinin emrini yerine getirmeyen kölenin cezaya müstahak olmasıdır. Bu hususta âlimler görüş birliğine varmışlardır.¹⁹⁹ Usul bilginlerinden Cessâs, Serahsî ve Şirâzî de, emir sîgasının karîneden mücerret iken vücûbu gerektireceğini ifade etmişlerdir. Cessâs'a göre, mezhep âlimleri de başka bir anlama işaret eden bir karîne olmadıkça, emir lafzının îcâb için olduğu görüşündedir. Serahsî'nin belirttiğine göre mutlak emrin mücebi, bir delil bulunmadığında ilzam için olduğu görüşündedir. Şirâzî de; "karîneden soyut emir sîgasının vücûbu gerektireceğini ahabımızdan çoğunun görüşü budur" diye ifade etmiştir.²⁰⁰

2. Emir sîgası vücûb, nedb ve ibâha anlamlarında müşterektir: Binaenaleyh her mana için eşit miktarda delâlet etme ihtimalı vardır. Gazâlî, Şâfi'î'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân* adındaki kitabında emrin, nedb ile vücûb manalarında ortaktır.²⁰¹

3. Emir sîgası nedb içindir: Zira emrin vücûb ifade etmesi ancak küvvetli bir karîne ile mümkündür. Sem'ânî ile Cüveynî, bu fikri, Mu'tezile âlimlerine nisbet etmektedir.²⁰² Gazâlî ve Âmidî ise bu görüşün Şâfi'î'ye ait olduğunu belirtmişlerdir.²⁰³

4. Emir sîgası, vücûb ifade etmekle birlikte, vücûbun devre dışı kaldığında va'îd/tehdit manası anlaşılmalıdır: Cüveynî bu düşüncededir aittir. O da usûl

¹⁹⁸ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, c. 1, s. 57.

¹⁹⁹ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, c. 1, s. 58, 59.

²⁰⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, c. 2, s. 87; Serahsî, *Usul*, c. 1, s. 15; Şirâzî, *et-Tabsıra*, s. 98, a.mlf., *el-Lüma'*, s. 47.

²⁰¹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c.1, 57; Geniş bilgi için bkz. Akay, *Şâfiî Usûl Geleneğinde...*, s. 201.

²⁰² Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, c. 1, s. 53; Cüveynî, *et-Telhîs*, c. 1, s. 262; Geniş bilgi için bkz. Akay, *Şâfiî Usûl Geleneğinde...*, s. 201.

²⁰³ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, s. 59; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, s. 339; Geniş bilgi için bkz. Akay, *Şâfiî Usûl Geleneğinde...*, s. 201.

âlimlerinin ekseri gibi emir sîgasının ilzam ifade etmesinin gerektiği görüşündedir. Ancak vucûb ibaresine “emri terk takdirinde tehdit kaydını” ekleyerek Şâfîî başta olmak üzere diğer usûlcülerden bu noktada ayrılır. Zira Ona göre vucûbun anlaşılması için emrin terki tehdit ile sınırlamasının ma‘lum olması zorunludur.²⁰⁴

5. Tevakkuf: Emrin hangi manayı ifade ettiğini bilmek için durup araştırmak elzemdır. Cüveynî, *et-Telhîs*’de bu görüşü savunurken *el-Burhân* adlı eserinde ise bunu redetmektedir.²⁰⁵ Gazâlî ve Âmidî ise tevakkuf görüşünü savunmaktadır. Onların tercihe şayan gördüğü görüş de budur.²⁰⁶

2.2.4.2. Yasaklamadan Sonra Gelen Emrin Mûcebi

Mutlak emrin iktizâsıyla alakalı hususlardan bir diğeri de tahrîmden sonra gelen emrin neyi ifade ettiği meselesidir. Zira herhangi bir yasaklamadan sonra bu yasağın kaldırıldığını bildiren emir geldiğinde, bu emrin nasıl anlaşılmasına dair farklı görüşler ortaya konmuştur. Bu görüşlerin temelinde emir sîgasının bazen emre konu olan fiilin yasak ve tahrîm kılınmasından sonra gelmesi hususu bulunmaktadır. Örneğin, “*Namaz kılınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah’ın lütfundan nasibinizi arayın*”²⁰⁷ âyeti, “*Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrıldığı zaman, hemen Allah’ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın*”²⁰⁸ âyetinden sonra inmiştir. Buna göre, Cuma namazı esnasında “*alışverişi bırakın*” cümlesi bir yasaklamayı gerektirmektedir. Fakat ondan sonra inen âyette söz konusu alışveriş vb. yollarla rızık aramak üzere yeryüzüne dağılın emri ibâhaya delâlet etmektedir.²⁰⁹ Bunun bir benzeri de şu hadiste söz konusudur: Hz. Peygamber (s.a.v.) kurban etlerinin saklamanızı yasaklamış daha sonra, “*Size (daha önce) kurban etlerinin saklamanızı yasaklamıştım. Artık saklayınız*”²¹⁰ buyurmuştur. Gazzâlî bu hususta bazı ulemânın önceki yasaklamanın hiçbir etkisinin olmayacağını söylerken, bazılarının ise önceki

²⁰⁴ Geniş bilgi için bkz., Cüveynî, *el-Burhân*, s. 137.

²⁰⁵ Geniş bilgi için bkz., Cüveynî, *et-Telhîs*, s. 1, 262, a.mlf., *el-Burhân*, s. 134.

²⁰⁶ Geniş bilgi için bkz., Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, s. 55; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 339.

²⁰⁷ el-Cuma, 62/10.

²⁰⁸ el-Cuma, 62/9.

²⁰⁹ Şâfîî, *el-Umm*, c. 5, s. 153.

²¹⁰ *Müslim*, Edâhî, 35/6, 5086. Hadis hakkındaki geniş bilgi için bkz., Şâfîî, *er-Risâle*, s. 658 vd.

yasaklamanın “yap” sözünü ibâhaya çeviren bir karîne olduğunu söylediklerini aktarmaktadır.²¹¹

Usûlcüler, emrin kendisi ile ilgili karînelerin bulunup bulunmamasına göre farklı delâlet yönlerine sahip olduğunu ve buna dayanarak de farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Benzer şekilde yasak kılınmasından sonra gelen emir sîgasının neye delâlet edeceği hususunda da farklı düşünceler dile getirmişler. Bu meselede de İmâm Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasında tam bir görüş birliği yoktur. Nitekim İmâm Şâfiî böyle bir emir sîgasının ibâha ifade edeceğini savunurken Şâfiî usûlcülerden bazısı, söz konusu emir sîgasının vücûb ifade edeceğini savunurken bazısı de tevakkuf görüşünü tercih etmiştir. Sem‘ânî, emir sîgasının ister ilk başta ya da nehiy veya yasaktan sonra gelsin gereğinin vücûb olduğunu söylediğinin akabinde Şâfiî usûlcülerin, nehyiden sonra gelen mutlak emrin, neyi ifade edeceği hususunda aşağıdaki şu iki görüşte olduğunu ifade etmiştir:²¹²

1. İbâha ifade eder: Şîrâzî, isim vermeden bir grup Şâfiî ulemâ’nın da bu görüşte olduğunu belirttikten sonra, İmâm Şâfiî’nin sözlerinin de buna delâlet ettiğini belirtmektedir.²¹³ Sem‘ânî, İmâm Şâfiî’nin *Âhkâmu’l-Kur‘ân* adlı eserinde geçen zâhir görüşünün buna işaret ettiğini ifade etmektedir.²¹⁴ Nitekim İmâm Şâfiî’nin *el-Umm* adlı eserinde konu hakkındaki beyanları bunu desteklemektedir. Sem‘ânî, Emrin ibâhaya delâlet etme görüşünü savunanların getirdiği argümanlarını şu şekilde zikrertmiştir:

a) Karînelerden mücerret mutlak emrin mücebi vücûb olduğu gibi, yasaklamanın de emirden önce gelmesinin gereği de ibâhadır. Örneğin: “İhramdan çıktığınız zaman avlanabilirsiniz”²¹⁵ Onlara göre avlanma yasağı ihramdan çıkışla ortadan kalkar ve bu durumda yasak mubahlığa dönüşür.²¹⁶

²¹¹ Geniş bilgi için bkz., Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, s. 55; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, 339.

²¹² Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 60,61.

²¹³ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma‘*, c. 1, s. 213.

²¹⁴ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 60.

²¹⁵ el-Mâide, 5/2. وَإِذَا خَلْتُمْ فَاصْطَادُوا

²¹⁶ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 61.

b) Şer‘î örf: Şer‘î örfe göre yasaklamadan sonra gelen emrin mücebi ibâhadır. Örneğin: “Namaz bitince artık yeryüzüne dağılın.”²¹⁷ Dolayısıyla yeryüzüne dağılma yasağı namazın bitimiyle ortadan kalkar ve yasağın kalkmasıyla ibâha meydana gelir.²¹⁸

c) Genel örf: Örneğin efendi kölesine önce “bu eve girme” sonra “gir” demişse, bu cümleden çıkarılması gereken anlam, eve girmenin vâcib olduğu değil, daha önce eve girme yasağının kalkmasıdır. Emreden sanki şöyle demiş gibi olur: “Senin şu işi yapmanı yasaklamıştım. Şimdi ise o yasağı kaldırıyor ve sana bu konuda izin veriyorum.”²¹⁹

Allah Teâlâ, “İçinizdeki bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden iyi olanları evlendirin. Eğer yoksul iseler, Allah onları lütfu ile zenginleştirir.”²²⁰ Buyrulmaktadır. Kitâb, Sünnet ve literatüründe Emr’in birden fazla anlamda kullanılma olasılığı mevcuttur: Bunlardan biri şu misal ile açıklanabilir: Allah Teâlâ, ilk başta bir şey hakkında haram hükmünü koymuş, daha sonra bir sebepten ötürü o yasaklamayı mubah hükmüne çevirmektedir. Çünkü her iki manada Allah’ın sonsuz bilgisi dâhilindedir. Bununun örneği, “İhramdan çıktığınız zaman avlanabilirsiniz.”²²¹ “Namaz (cuma namazı) kılınca hemen yeryüzüne dağılın.”²²² âyetleriyle izâh edilebilir. Zira ihramdayken avlanmanın ve cuma saatinde bey ve satışın câiz olmadığını Yüce Kitabımız bildirmektedir. Ama bu müayyen zamanın dışında her ikisinin cevâzı ve mubahlığında şüphe yoktur. Kitâp’ta bu gibi misâller az değildir. Ancak tahlil edilen her iki âyette emir vücûb manasında değerlendirilemez. İkincisi ise; Emir bazı şart ve sebeplele birlikte ele alındığında teşvik/irşâd etme vs. manalarda kullanılması muhtemeldir. Bunu güzelce açıklayan âyetidir budur. “Eğer yoksul iseler, Allah onları lütfu ile zenginleştirir.”²²³ Zira nikâhlarının gerekli olma sebebi zengin ve iffetli olmalarıdır. Bu emrin gereği de vücûb değildir. Görüldüğü üzere İmâm Şâfiî mutlak bir emrin var olduğunu, onun nasslarda farklı anlamlar

²¹⁷ El-Cuma, 62/10. فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ

²¹⁸ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 61.

²¹⁹ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 61.

²²⁰ en-Nûr, 24/32. وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

²²¹ el-Mâide, 5/2. وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا

²²² el-Cuma, 62/10. فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ

²²³ en-Nûr, 24/32. إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ

ifade ettiğini, ancak verdiği örneklerin akabinde haram kılmadan sonra gelen emir ibâhe manasını atfetmiştir. Bu görüşü destekleyelerin kanaatı fıkıh usûlünde yasaklamadan sonra gelen emir umumiyetle ibâha anlamındadır. Nitekim birden çok karîne bunu desteklemektedir. Emrin vücûb veya nedb manasında olduğunu belirtmek için de başka deliller gerekmektedir.²²⁴

2. Vücûb içindir: Şîrâzî, Sem‘ânî ve Râzî’nin benimsedikleri görüş budur.²²⁵ Bu düşüncedekiler, tercîhlerini ibâhaden yana kullananların kanıtlarını birer birer değerlendirip ve onları naklî ve aklî kanıtlarla çürütmektedir. Onlar, “yasaklamadan sonra gelen emirler vücûb ifade etseydi nassların birçok yerinde ibâha ifade etmek üzere gelmemesi gerekirdi” iddiasına karşılık, “bu tür emirlerin çoğunlukla bu şekilde varid olması, her yerde ibâha ifade edeceği anlamına gelmeyeceğini” söylemektedirler. Çünkü bu tür emirler bazı yerlerde ibâha anlamında geldiği gibi, bazı yerlerde de vücûb iktizâ edecek şekilde gelmiştir. Nitekim “*Haram aylar çıkınca Allah’a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün...*”²²⁶ âyeti ibâhayı değil vücûbu ifade etmektedir.²²⁷ İster yasaktan önce ister yasaktan sonra olsun emir sîgasının vücûb ifade ettiğini ileri süren Sem‘ânî’ye göre, emir ilk etapta vücûb ifade ettiğine göre yasaktan sonra da aynı şeyi ifade etmelidir. Çünkü emrin mûcebi sîgadır. Sîga ise yasağın önce gelmesi veya gelmemesi ile değişmez. Sem‘ânî nehiyden sonra gelen emrin ibâha ifade ettiğine dair bir karîne olduğu takdirde o emrin ibâha ifade edeceğini ve “*İhramdan çıktığınızda (isterseniz) avlanın*”²²⁸ âyetindeki emrin de bu minval üzere olduğunu açıklamaktadır.²²⁹ Bu görüşü savunan Şâfiî usûlcüler ayrıca “eşyada asıl olan ibâhadır” delilini öne sürenlerin görüşüne de teslim olmamaktadır. Onlar, Şâfiîlerin bile bu konuda aynı düşünmediklerini;

²²⁴ Edîb Sâlih, *Tefsîru’n-Nusûs fi’l-Fikhi’l-İslâmî*, c. 2, s. 295.

²²⁵ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, c. 1, s. 216; Sem‘ânî, *Kavâti’u’l-Edille*, c. 1, s. 60-62.; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, s. 368.

²²⁶ *et-Tevbe*, 9/5.

²²⁷ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, c. 1, s. 216; Sem‘ânî, *Kavâti’u’l-Edille*, c. 1, s. 60-62.; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, s. 369.

²²⁸ *el-Mâide*, 5/2.

²²⁹ Sem‘ânî, *Kavâti’u’l-Edille*, c. 1, s. 60-62.

bazısına göre eşyada asıl olanın yasaklama, bazısına göre ise tevakkuf olduğunu hatırlatmaktadır.²³⁰

3. Tevakkuf /Beklemek: Cüveynî, Gazâlî ve Âmidî'nin tercihe şayan bulduğu görüştür. Onlara göre evvela konu incelenmeye tabi tutulmalıdır. Tahrîmi bildiren emirden sonra gelen emrin neye yönelik olduğu iyi analiz edilmeden bir karara varılmamalıdır.²³¹ Âmidî bu söylenenlere ayrıca şunları ilave etmektedir: Bu çeşit emirler, ibâha ve vücûb ifade etme ihtimalinde veya birinin diğerine tercih etme hususunda eşittirler. Bu mesele, emir sîgasının mutlak olarak geldiğine, ayrıca vücûb mu, nedb mi, yoksa tevakkuf mu ifade ettiği meselesine kadar uzanmaktadır. Oradaki her gurubun delilleri ve tercihleri, meselenin ne olduğunu ortaya koyacaktır.²³²

Kanaatimce bu meselede öne sürülen görüşler arasında daha râcih görünen, tevakkuf ehlinin görüşüdür. Nitekim Gazâlî'nin de ifade ettiği gibi, nehiyden sonra gelen emrin durumuna bakıldığında, bu tür emirlerin tam manasıyla ibâha ve vücûb ifade ettiklerine dair kuvvetli argümanların olmadığı ortadadır. Dolayısıyla bu konuda hemen bir hüküm verme yerine, yeterli bir karîne belirleyinceye kadar beklemek daha doğru olacaktır. Âmidî'nin yukarıdaki söyledikleri de bu görüşün daha isabetli olduğunu desteklemektedir.²³³

2.2.4.3. Vücûbiyet Anlamında Olmayan Şer'î Emirler

Bu mesele, vücûb manası için olmadı bir karîneyle kesileşen emirlerin, cevâz manasını ifade edip etmeyeceği ihtilaflı mevzulardandır. Fukahâ bu mesele ilgili iki görüş olan vücûb manasını taşımayan Âhkâm-ı şer'îyenin câizlik anlamını ifade edip etmeyeceğini zikretmiştir. Sem'ânî, asli manalarının vücûbiyet olduğu bilinen şer'î emirler vücûbiyetin gerçekleşmediği yerde cevâzın teşekkül etmesi doğru olmadığı fikrindedir. Çünkü dilde emrin vücûbu açık bir şekilde ortaya çıkartmak maksadıyla vaz' edildiğini, cevâz ise iltizâmen anlaşılmakta ve muktezâsı olan vücûbtan karîne yüzünden delâlet gerçekleşmeyen emrin zımnî muktezâsına da delâlet etmemesi gereğini güçlü bir delili olarak ileri sürmektedir. Diğer ise, bu tür

²³⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, c. 1, s. 218.

²³¹ Cüveynî, *el-Burhân*, s. 173; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. 2, s. 63; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, s. 365.

²³² Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, s. 366.

²³³ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, s. 366.

emirlerin zımninden de olsa cevâza delâlet etmektedir. Bu görüşte isrâr edenlerin kanıtları, emir sözcüğü için vâciplik ve cevaz mühtemel manalardandır. Bu ikisinden şeyden birinde kullanıldığı ile alakalı bir delile rastlandığında diğerinin geçersiz olduğunu söylemektedir. Sem‘ânî de Şîrâzî’ ile aynı düşüncededir.²³⁴

Bu görüşe karşı çıkan Sem‘ânî, emrin hem vücuba hem de cevaza delâlet ettiğini kabul etmemektedir. Zira Sem‘ânî’ye göre muktezası sadece icâb olan emrin, cevaza delâleti vaz‘en değil zımnendir. Terk edildiğinde cezaya müstahak kılan vacib ile yapıldığında sevap, yapılmadığında ise herhangi bir cezayı içermeyen caizin iki zıt iradeyi bildirdikleri, iki zıt iradeyi ifade eden durumların da aynı lafzın muktezası olamayacağını söylemektedir.²³⁵

2.2.4.4. Mendûbun Gerçek Emir Sayılıp Sayılmadığı

Mendûb, usûl kitaplarında her ne kadar bazı noktalarda ayrışsada en genel tanıma göre, uyulmasında sevap, terkinde ise, cezai müeyyide gerektiren teklîfi hükümdür.²³⁶ Mendûbun, Emre konu edinmenin gerekçesi, onun talep kapsamına alınıp alınmayacağı noktasındadır. Hanefileri hâric tutarsak, usûlcülerin çoğunun görüşü, mendûpun, hakîkî anlamda emir sayılıp onunla isimlendirilmesinden yana tavir koymuşlardır.²³⁷

Konuyu emrin tanımının tahlilinde tekrâr değerlendiren imâm Sem‘ânî, çoğu fukahânın bu meselede ortaya koyduğu fikirden farklı olarak mendûbu hakîkî emir içinde değerlendirmemiştir. Kendisiyle çağdaş ve muasır olan bu konuda iki görüş ifade ettiğini söylemiştir. Birinci görüş sahipleri, mendûbu hakîki bir şekilde emir diye isimlendirmiştir. Nitekim şöyle açıklıyorlar: Nasıl emir ibâhe için kullanıldığında ve bir kelime vaz‘ olmadığı bir mana için isti‘mal edildiğinde gayri hakîki ise, emr kelimesinin mendûbu ifade etmesi de mecâzîdir.²³⁸ Çünkü emir hakîki olarak vücûb için konulmuştur. İkinci görüşe ise, mendûb emir olarak ancak

²³⁴ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 62,63; Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma‘*, c. 1, s. 218.

²³⁵ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 63.

²³⁶ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 23.

²³⁷ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, c.1, s. 170,172; Geniş bilgi için Bkz. Erkoç, “Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...”, s. 570.

²³⁸ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 62. ;Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma‘*, c.1, s. 197; Şîrâzî, *et-Tefsira*, s. 36; Erkoç, “Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...”, s. 570.

mecazen isimlendirilir. Fukâhanın çoğu, Sem'ânî ve Şîrâzî de bu görüşü savunmaktadırlar.²³⁹

Nitekim: Sem'ânî, mendûbun emirden sayılmadığının delillerden birinin, Hz. Peygamber'den (s.a.v) gelen şu rivâyete dayanmaktadır: *Ebû Hüreyre'den (r.a.) nakl edildiğine göre Resûlullah (s.a.v) "Eğer ümmetime zor gelmeyeceğini bilseydim, her namazda misvak kullanmalarını emrederdim."*²⁴⁰ Peygamber her namazın peşinde misvakı emretmediğine göre bunun farz olmadığını göstermektedir. Sem'ânî'ye göre eğer mendup hakîkî olarak emrin kapsamında olsaydı, bu durumda zaten her Müslümana farz-ı ayn olması lazım gelirdi. Resûlullah'ın de (s.a.v) buna yönelik uyarıda bulunmasının bir anlamı kalmazdı.²⁴¹

Berîre rivâyeti de, Sem'ânî'nin bu hususu aydınlatmak maksadıyla getirdiği bir diğer delildir. Mü'minlerin annesi Âişe radiyellahu anha tarafından Hürriyetine kavuştuktan bir süre sonra halen köle statüsünde bulunan kocasıyla evil kalıp kalmaması noktasında muhayyer bırakılan Berîre seçimini boşanmadan yana yapmıştır. Kadının kocası Muğîs'se çok üzülp ve Medine sokaklarını dolaşıp gözleri sel misalı aktığı bu meselede Peygamber'den yardım talep etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v) de Berîre'ye: *"Ona dönsen daha iyi olmaz mı? O senin evladının babası!" demiştir. "Bunun üzerine Berîre:" "Bunu bana emrediyor musun Ey Allahın Resulu! diye sorunca Hz. Peygamber (s.a.v) bunun emir olmadığını sadece bunu daha hoş gördüğünü ve aracı olduğunu söylemiştir."*²⁴² Hadîsten çıkarılan hüküm ise, Hz. Peygamber'in (s.a.v) arabulucuk yaptığı bir konuda îcâbet etmek farz değildir. Zira mendup ile emri birbiriden ayırdığı için Berîre de bu hususta, Resûlden gelen tavsiyeye uymamıştır.²⁴³

²³⁹ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, c. 1, s. 62. ;Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, c.1, s. 197; Şîrâzî, *et-Tebşira*, s. 36; Erkoç, *"Ebû İshâk Eş-Şîrâzî..."*, s. 570.

²⁴⁰ Buhârî, Cum'a, 8; Temenni, 9; Müslim, Tahâret, 42; Muvatta, Tahâret, 115; Ebû Dâvud, Tahâret, 25; Tirmizi, Tahâret, 18; Nesâî, Tahâret, 7.

²⁴¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, c.1, s. 197; Şîrâzî, *et-Tebşira*, s. 36; Ayrıca Bkz. Erkoç, *"Ebû İshâk Eş-Şîrâzî..."*, s. 71.

²⁴² Buhârî, Talak, 16; Ebû Dâvud, Talak, 19; Nesâî, Adabu'l-kudât, 28; Erkoç, *"Ebû İshâk Eş-Şîrâzî..."*, s. 71.

²⁴³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, c.1, s. 198.

2.2.5. Emrin Tekrâra delâleti

2.2.5.1. Mutlak Emrin Tekrâra Delâleti

Sem‘ânî, emrin tekrâra delâlet ettiğine dair delilleri, bu delillere yöneltilen itirazları ve cevapları sunduktan sonra, emrin tekrâr anlamının olmadığını söyleyenlerin kanıtlarını teker teker incelemektedir. İlk olarak, İbn-i Abbâs (r.a)’ın ümmetin Peygamber (s.a.v)’den nakl edip bize ulaştığı şu hadistir: Sahâbeyi kiramdan Akra‘ b. Hâbis, Haccın farz olduğunu bildiren âyetin inmesinin akebinde, Hz. Peygamber’e “*Her yıl mı hacca gideceğiz yoksa bir kere mi?*” diye soru sormasına, rahmet Elçisi, “*Bilâkis bir kere. Eğer her yıl deseydim, her yıl haccetmeniz vâcib olurdu ve bunu yapamazdınız.*” diye açıkça belirtmiştir.²⁴⁴ Emrin tekrâra delâletini savunanlar şöyle diyorlar: Şayet Arab lisanında emir bir defa iltizam etseydi, dilcilerden sayılan Akra‘’nın böyle bir soruyu yöneltmesi abes olurdu. Sem‘ânî’nin görüşü, Akra‘ b. Hâbis’in bunu sorması emrin hem tekrâra hem de tek bir sefere delâletini göstermektedir. Yani hem bir kereye hem de tekrâra muhtemeldir. Çünkü dil alanında yetkin olan Akra‘, emrin bir kereliğine delâletini hakkında bilgi sahibi olmasaydı, doğrudan aklı tekrâra gideceği için bu soruyu sorması gerekirdi.²⁴⁵ Bu durumda emrin tekrâra delâletine dair ileri sürülen her argüman, aynı zamanda emrin bir kereliğe delâletine de delil olabilmektedir. Ayrıca Akra‘nın bunu sormasının nedeni, ihtimal dâhilinde olan tekrârı ortadan kaldırmaktır. Netice Akra‘ her ne kadar muktada-i emrin bir kere olduğundan haberdar olsa da, şer‘i emirlerin çoğusu tekrâr anlamında kullanılması bun da böyle olup olmadığında emin olmak için sormuştur. Bu sebepten dolayı bu hadîsin emrin tekrâra delâleti hususunda güçlü bir delil teşkil etmediğini söylenmektedir.²⁴⁶

İkinci kanıt ise, fiilin vücûbuna itikat ve fiili yapmaya azm ve niyet etme zorunluğu şeklinde üç unsura şamil olmasıdır. İnanç ve güçlü niyetin sürekliliği farzdır, fiilde vâciblik süreklilik gerekmektedir. Sem‘ânî ise buna cevaben şöyle dile demektedir. Bir defa yapmayla kısıtlanmış bir emirde tekrâr manasını aramak abesle iştiğal olacağını belirtmektedir. Çünkü “Ömürde bir defa hac yapın.” dendiği zaman

²⁴⁴ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 149-150; *Müslim*, Hac, 412; *Tirmizî*, Hac, 5.

²⁴⁵ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 150.

²⁴⁶ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 153.

“güçlü niyet ve itikadın devam ettiği ve fiilin bir defayı gerektiği doğru değildir. İtikat bir defa yapmayla kayıtlanmış emirde devam eder.” Nitekim “onda itikat mutlaklıdır. Onda emrin mutlak olması nedeniyle tekrârı gerekir”. O, fiilde bir kere yapmayla sınırlanmıştır. Bundan dolayı tekrârı gerektirmez.²⁴⁷

Üçüncü delil olarak, “emrin bir kere yapmayı iktizâ ettiği düşünülürken, şer’î emirlerin de bu iktizâyâ uygun gelmiş olması gerektiğini, oysa şer’î emirlere bakıldığında namaz, oruç, zekât gibi emirlerin çoğunun tekrâra delâlet ettiğini bundan dolayı de emrin iktizâsının tekrâr olması gerektiğini söylemektedir.” Sem’ânî bu iddiaya karşı, tekrârı iktizâ eden emirlerin yanında, hac gibi bir kere yapmayı iktizâ eden emirlerin de olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁸ Sem’ânî, bir başka cevap olarak burada şer’î emirlerin tekrârı ifade etmelerinin, bunu gösteren bir şer’î delilin varlığından ötürüdür. Ayrıca “şer’î emirlerin çoğunlukla tekrâr üzere gelmesi emrin iktizâsının tekrâr olduğunu da göstermemektedir. Çünkü çoğunlukla hâss ifade etmek üzere gelen âm lafzının iktizâsının, hâss olduğu söylenmediği gibi, emrin de delâletinin tekrâr olduğunu söylemek doğru değildir.”²⁴⁹

Dördüncü delil olarak, bir şeyi talep etmek onun zıddını yasaklamak manasına geldiğini, nehyin tekrâr ve sürekliliği istemesi gibi emrin de istemesi gerektiğini ileri sürmektedirler. Sem’ânî bu gerekçeye karşılık bir şeyi talep etmek, o şeyin zıddını yasaklama manasına gelmesinin anlam yönüyle olduğunu, bu sebeple nehyin tekrâr ve sürekliliği ifade etmesinin, emrin de tekrâr ve sürekliliği ifade etmesi manasına gelmediğini belirtmektedir. Mutlak emrin tekrâra delâlet edip etmediğine dair kanıtlar irdelendiğinde, karînelerden soyutlanmış emrin tekrârı gerektirmediğini söylemek daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Çünkü mutlak emrin tekrâra delâlet ettiğine dair sunulan örneklerde, bir karîne vasıtasıyla tekrârın görüldüğü anlaşılmaktadır.²⁵⁰

²⁴⁷ Sem’ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 154.

²⁴⁸ Sem’ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 151-152.

²⁴⁹ Sem’ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 151-152.

²⁵⁰ Sem’ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 150-153.

Beşinci delil olarak, şayet emir bir defayı iktizâ etseydi, onun nesh edilmesi caiz olmazdı. Nitekim bu bir bedâ/bir şey hakkında sonradan bilgi sahibi olmaktır. Bu sonradan malumât sahibi olmak ise kul ile alakalıdır.²⁵¹ Allâh hakkında mümkün değildir. Sem'ânî ise şöyle cevap vermektedir: Emredilenin yapılma vakti gelmeden önce nesh edilmesinin caiz olduğunu ve bunun bedâ olmayacağını ifade etmektedir.²⁵²

2.2.5.2. Mukayyed Emrin Tekrâra Delâleti

Mukayyet emir herhangi bir kayıtlı kayıtlanmış emir için kullanılmaktadır. O kayıt ister şart isterse bir vasıf olsun. Sem'ânî'nin de söylediği gibi herhangi bir kayıtlı sınırlanmış emrin muktezasının bu kayda göre olacağı üzerinde fikir birliği edilmiş bir meseledir. Meselâ “sonsuz dek namaz kıl” şeklinde emir verildiğinde bu emrin ebediyete kadar devam edeceği veya “*bir kere oruç tut*” söylendiğinde oruç tutmanın zorunlu olduğu bir merreyi/kereyi ifade etmektedir.²⁵³ Usûl'ül-fıkıh âlimleri ise, bir şarta bağlı veya bir vasıfla muttasıf veya bir vakitle kayıtlı emirlerin tekrâra delâlet edip etmediği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir Mutlak emirlerin tekrâra delâlet ettiğini savunan âlimler, bir şarta bağlı veya bir vasıfla muttasıf emirlerin evleviyetle tekrâra delâlet ettiğini söylemişlerdir. Mutlak emirlerin tekrâra delâlet etmediğini düşünen âlimler ise bu meselede ihtilaf etmişlerdir. Buradaki tartışmanın sebebi, şart ve vasıftan kasdın âlimler arasında ihtilafı olmasıdır. Memuru bihin bağlandığı şart veya vasıf, ya zina fiilinin, celde veya recm cezasının illetini teşkil etmesinde olduğu gibi, emredilen şeyin vücûbiyetinin illetini oluşturur ya da zina suçunda recm ile cezalandırmanın muhsan olma şartına bağlanması gibi, vücûbiyetin illetini oluşturmaz ancak hükmün oluşması kendisine bağlanmış olur. Memuru bihin kayıtlı şart veya vasfın vücûbiyetin illetini oluşturması durumunda, illetin tekrârıyla vücûbiyet hükmü de tekrârlanacağı için âlimler ittifakla bu emirlerin

²⁵¹ Râğıb el-İsfahânî el-bedâ kelimesini şöyle tanımlamaktadır. Sözlük anlamı ilk başta gizli olan bir şeyin sonradan zuhûr etmesi/ortaya çıkmasıdır.” Terim anlamı ise “Başta kişinin bir şey hakkında bilgisi olmadığı halde daha sonra onunla ilgili malumat sahibi olmaktır.” Bkz. Râğıb el-İsfahânî, **el-Müfredâtu'l-Kur'ân**, s. 40. Dia'da İstılahı olarak manâsı ise “Allâh'ın belli bir plan dâhilinde gerçekleşeceğini haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde vuku bulmasıdır.” Bkz., Abdülkerîm Özeydin, “Bedâ”, **DIİA**, c. 5, Tdv Yayınları, İstanbul 1992.

²⁵² Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 150,155.

²⁵³ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c.1, s. 155.

tekrârı gerektirdiğini söylemişlerdir. İkinci durum ise ihtilaflıdır ve tercihe şayan görülen görüş ise böyle emirler tekrâra delâlet etmez.²⁵⁴

Usûl eserlerinde isimleri açıkça belirtilmeyen Hanefî mezhebine mensup bazı âlimlere göre, emir sîgası bir şarta bağlı ya da bir vasıfla muttasıf değilse tekrârı gerektirmediği gibi ihtimal tekrârı da yoktur. Ancak bir şarta bağlı veya bir vasıfla muttasıf ise, bu ikisinin tekerrür etmesiyle emrin tekrârı da elzemdir. Nitekim bir vakte veya mal mülke bağlı olmak şartıyla farz edilmiş ibadatlar mesleâ namaz, oruç ve zekât gibi ve belirli bir vassa bağlı cezalar zina ve hırsızlık suçları mukayyet oldukları kaydın yenilenmesiyle, tekrâr eder. Serahsî de mezhep içerisindeki kale alınan görüşün bu olmadığını beyan etmiştir.²⁵⁵ Zira bu tür durumlarda tekrâr sîğanın gereği değildir. Vakit namazın vücûbiyetinin sebebi, zina suçu had cezasının tatbik edilmesinin illetidir. Hüküm ise, emir sîgası sebebiyle değil sebep ve illetin tekrârıyla tekrârlanmaktadır.²⁵⁶

2.2.5.3. Şart ile Mukayyed Emrin Tekrâra Delâleti

Mutlak emrin bahsının peşinden üzerinde konuşulan bir diğer mevzu şart ile mukayyet emrin delâletinin nasıl olacağı hususudur. Şart ile kayıtlanan bir emrin gereği tekrâr mı gerektirdiği yoksa mutlak emre kıyas edilip âdem tekrâr mı olacağı meselesi tartışmanın aslını oluşturmaktadır. Mutlak emirde ileri sürülen görüşler mukayyet emir içinde geçerli olduğunu savunmuşlar. Görüşlerin hakkında detaylı bilgiye ulaşmak isteyen mutlak emir konusuna bakabilir. Sem'ânî ise sahih olan mezhebin şart veya sıfatla mukayyed emrin de tıpkı mutlak emir de olduğu gibi tekrârı ifade etmediğini söyleyenlerin görüşüdür.²⁵⁷ Sem'ânî'ye göre efendinin kölesine “*pazara gittiğinde et satın al*” demesi bu cümleden kölenin her pazara gittiğinde et satın alma gerekliliği anlaşılmamaktadır. Yani bir sefere mahsus alması emrin yerine getirmesi için yeterlidir. Bunun aksını iddia etmek ise mukaberedir. Yani kibirlik ve doğruyu reddetmektir. Nitekim eylemi gerçekleştirme açısından bir emir bir şarta bağlansın ya da mutlak olsun, herhangi bir değişiklikten söz edilemez. Emri bir şartla kayıtlamak sadece o eylemin belirli bir zaman veya mekânda

²⁵⁴ Âmidî, **İhkâm**, 11, 199; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 155-157.

²⁵⁵ Serahsî, **Usûl**, s. 17; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c.1, s. 157.

²⁵⁶ Lâmişî, **Usûl**, s. 96; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c.1, s. 156-157.

²⁵⁷ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c.1, s. 155.

yapılması veya geciktirmesi gerektiği manasını ifade etmekte içindir. Ayrıca Arapların “*her güneş doğduğunda namaz kıl*” ile “*güneş doğduğunda namaz kıl*” cümleleri ayırmaları onların da ikisi arasında vaz‘an ve şer‘an bir fark gözetmişlerdir.²⁵⁸ Vaz‘an gözetilen fark, bu sözlerin ilkinde “her” lafzı ile namaz kılma eylemi tekrâr gerektirmesidir. Ancak ikinci ifade de bu kelimenin yer almaması onun tekrârı iltzâm etmediğini söylemek mümkündür. Şer‘an ise, bir kimse karısına “eve her girdiğinde sen boşsun” demek suretiyle, karısının eve her girişi gerçekleştiğinde bir talak eksilmektedir. Ancak “eve girersen boşsun” dediğinde ise eşinin eve ilk girişinde talak vaki olur. Ancak ikinci ve sonraki girişler için ise talak vaki olmayacağı hükmü verilir. Sem‘ânî’nin bu deliline karşı, şarta bağlı mukayyet emirlerin çoğunun Şeriatta tekrârı ifade ettiği itirazı gelmektedir. “Güneşin batıya yönelmesinden gecenin kararmasına kadar namaz kıl”²⁵⁹ âyetinden hareketle güneşin batıya meylettği her vakitte namaz kılmak gerekmektedir. Aynı şekilde “*Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi yıkayın*”²⁶⁰ emri namaz kılmaya kalkılan her zamanda abdest almayı, âyeti-i kerimenin devamında geçen “Eğer cünüp iseniz temizlenin”²⁶¹ ifadesi de her cünüp olduğu zaman temizlenmek gerektiğini ifade etmektedir. Bu âyetlerde görüldüğü gibi şartla mukayyet emirlerin iktizâsının genellikle tekrârı ifade etmesi bu tür emirlerin muktezasının tekrâr olduğunu ortaya koymaktadır. Mutlak emrin muktezası hususunda da yer verilen bu itiraza Sem‘ânî, aynı şekilde cevap vermektedir. Bu tür emirlerin genelde tekrâra delâlet etmesine karşın, güç ve imkân şartıyla kayıtlanmış olan hac emrinin tekrârı iktizâ etmemesi, söylenilen iddiayı zayıflatmaktadır. Ayrıca bu âyetlerin tekrâra hamletme nedeni başka bir şer‘î delidir. Hz. Peygamber (s.a.v)’in her güneş battığında namaz kılması, Ramazana ulaştığı her senede oruç tutması, cünüp olduğu her zaman gusûl abdesti alması bu emirlerin tekrârı ifade etmesinin nedenidir.²⁶² İkinci olarak emri şarta bağlamanın hükmü illete bağlamaya benzediğine dayanılarak Sem‘ânî eleştiriye maruz kalmıştır. Zira illete bağlanan hükümde illetin tekrârlanması ile hükmün de tekrârlanması gerektiği gibi şarta bağlanan hükümde şartın tekrârlanmasıyla hükmün

²⁵⁸ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 156.

²⁵⁹ El-isrâ, 17/78.

²⁶⁰ El-Mâide, 5/6. 147.

²⁶¹ El-Mâide, 5/6. 147.

²⁶² Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 156-157.

de tekrârlanması gerekmektedir. Buna cevaben Sem‘ânî, emri şarta kayıtlamanın, hükmü illete kayıtlamak gibi olmadığını belirtmektedir. Çünkü illet hükmün alâmetidir, yani ona delâlet eden şeydir. Delilin varlığı medlulün varlığını gerektirir. Şart ise illeti değil, hükmü gerektirmektedir.²⁶³ Meselâ taharet, namazın sıhhati için şarttır ancak sıhhati için bir illet değildir. İkinci örnek ise bizden birinin hayatta olması gücünün ve kuvvetinin yerinde olması için şarttır ancak hayat gücü ve kuvveti ispatlamaz. Zira bu hayatın ötesinde olan başka bir şeyle ispatlanmaktadır. Bu sebeple de emri şarta kayıtlamak, hükmü illete kayıtlamak gibi değildir. Diğer bir mesele ise mukayyet nehyin tekrârı iktizâ ettiği gibi mukayyet emrin de tekrârı iktizâ etmesi gerektiği iddia edilmektedir. Sem‘ânî’ye göre ise mukayyet nehy tekrârı iktizâ etmemektedir. Meselâ “güneş battığında namaz kılma” denildiği zaman bu ifade tekrârı gerektirmez. Ayrıca Sem‘ânî’ye göre mutlak nehyin tekrârı iktizâ ettiği gibi mukayyet nehyin de tekrârı iktizâ ettiği kabul edilse bile bu, içinde bulunduğumuz konunun dışındadır. Zira emir nehiyden farklıdır. Az önce söylendiği gibi Mutlak emir tekrârı iktizâ etmediği gibi mukayyet emir de tekrârı iktizâ etmez.²⁶⁴

İslâm âlimlerinin emrin fevre veya terâhiye delâleti konusundaki görüşlerini şöyle sıralayabiliriz.

2.2.6. Emrin Terâhiye delâleti (Ertelenebilen Hemen yapılması Gerekmeyen)

2.2.6.1. Emrin Terâhiye Delâlet Ettiğini Savunan Usûlcular

Sem‘ânî, Ebû Ali b. Hayrân, Ebû Ali b. Ebî Hüreyre (ö. 345/956), Ebû Bekr el-Kaffâl (ö. 417/1026), Ebû Ali (ö. 350/961) İfsâh eserinin müellifidir. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî (ö. 403/1013), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303-916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Mütেকellimînin çoğunluğu, terâhi görüşünü savunduklarını zikretmiştir. Ayrıca kendisinin de terâhi görüşünde olduğunu ifade etmektedir. Fakat onun beyanına göre terâhinin manası şudur: emrin ilk imkân vakitlerinden geciktirmesi değil, emredilen şeyin derhal yapılmasını gerektirmemesidir. Emir sîygasında sadece fiilin talebine bir delil vardır, vakte

²⁶³ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, 157.)

²⁶⁴ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 155-157.

derhal bir ilişme yoktur.²⁶⁵ Semerkandî'ye göre, İmam Muhammed terâhî görüşünü savunmaktadır.²⁶⁶ İbn Berhân, Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin de terâhî görüşünde olduklarını fakat kendilerinden bunula ilgili delâlet eden bir rivâyet nakledilmediğini ve ferî meselelere ilişkin görüşleri bunu gösterdiğini ifade etmiştir.²⁶⁷

2.2.6.1. Emrin Terâhiye Delâlet Edeceğini Söyleyenlerin Gerekçeleri

Hudeybiye barış antlaşmasında Hz. Ömer vaadi olan mescide girmenin hemen oluvereceğini zannederek Hz. Ebû Bekir'e Allah bize Mescidi Haram'a girip tavâf edeceğimizi vaad etmemiş miydi surusunu yöneltmiştir. Ebû Bekir ise daha sonra gireceğiz demiştir. Diğer sahâbiler de girmenin terâhî anlamında anlayıp onaylamışlardır.²⁶⁸ Zira emirde zaman zikretmek zorunlu değildir. İlâveten emirde ne daha önce ya da sonra uygulamasıyla ilgili bir vakit sınırlamasından bahs edilmez.²⁶⁹ Bir ziyade olmaksızın yalnız fiili talep eder. Diğer sîgalar da buna bezer, onlar da sadece kendileri için konan manaları belirtmek içindir. "Nitekim geçmişte olan bir fiili haber vermek için kullanılan bir lafız da yalnızca o fiili haber verir. "Yap" sözünde hiçbir şekilde vakte ilişkin olma durumu yoktur."²⁷⁰ Emre muhatap olan kişi emredilen şeyi yapmadan vefât etmesi durumunda günahkâr olarak öbür dünyaya irtihal etmemiştir. Çünkü fiil hem yapma hem de yapmama ihtimalını içermektedir. Bir şahsa vucûbiyeti kesin olmayan bir fiili terk edip yapmamak onu günahkâr yapmaz. Çünkü günaha girmiş olsaydı, o vakit müvassa vâcibi ifa temeden canından olan kişi de günahkâr olmalıydı.²⁷¹ Vaktinde yapmaya ömür kifâyet etmezse ve bundan dolayı yerine getirmezse, kaçırın kişinin isyankârlıkla nitelenmemesi vucûb faydasının gittiğini göstermez. Vucûbuna geniş zamanlı olarak varit olması caiz, meşrû ve makuldür. "Te'hîr, emredilen şeyin vâcib olmadığını göstermez. Böyle bir

²⁶⁵ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 78.

²⁶⁶ Semerkandî, **Mîzân**, c. 1, s. 330.

²⁶⁷ Ebû'l-Feth Ahmed b. Ali b.Berhân el-Bağdâdî (5. 518/1124), **el-Vusûl ilâ'l-usûl**, Abdullâh Ali Ebû Zenid (Thk.), Riyad 1983, c. 1, s. 149.

²⁶⁸ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 81-82; Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şirâzî (5. 476/1083), **et-Tabsira fî usûl'i-fikh** Muhyiddîn Mustu (Thk.), Yusuf Ali Budeyvi, Dimaşk, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1995, s. 54.

²⁶⁹ Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekr b. et-Tayyib b. Muhammed b. Cafer, **et-Takrîb ve'l-İrşâd fî Usûl'i-Fikh**, Muhammed es-Seyyid Osman (Thk.), Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, c. 2, s. 212; Semerkandî, **Mîzân**, Beyrut 2012, c. 1, s. 332.

²⁷⁰ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 81; Erkoç, "**Ebû İshâk Eş-Şirâzî...**", s. 85-87.

²⁷¹ Bâkîllânî, **et-Takrîb**, c. 2, s. 226.

vâcibin birinci vakitte değil de ikinci vakitte yapılması caizdir. Vacîblerden yasak olan şey tamamen terk edilmeleridir. Bu da nehy edilen şeyi ömür boyu terk etmekle mümkündür. Aniden ölen kimse ise emredilen şeyi terk etmekle kaçırmış olmaz. Zira o vâcibi bir vakitten benzer başka bir vakte ertelemiştir. Bu da kaçırma sayılmaz. Aynen dar zamanlı vâcib de böyledir.”²⁷²

Bir ay itikâfta kalacağını nezrettiğini söyleyen kişi istediği on iki aydan birinde itikâf sözünü gerçekleştirebilir. Onun gibi bir ay oruç tutacağını nezreden de istediği zamanda tutabilir. Nitekim adaklarda emrin gereği yapmak mutlak emirlere bağlıdır.²⁷³

Her hangi bir vâcibi gerçekleştirmek ömrün tamamı ipotek edilmez. Zira bir delil olmadan Ömrün bir miktarını onu uygulamak maksadıyla belirlenmez. “Çünkü bu vacibin edası hususunda ömrün tamamı namazın edası için namaz vaktinin tamamı gibidir.”²⁷⁴

Hangi zamanda emrin mûcebi yerine getirilirse makbuldur. Yani zaman ve mekânı gerektirmez ama onlara kısmen de olsa muhtaçtır. Yapılan şeyler bir zaman ve mekânda olu verir. Bununla beraber zaman ve mekân fark etmeksizin riâyet edilen emre uyulmuştur. Örnek “Vur” sözünden zaman olmaksızın vurma anlamını ortaya koymaktadır ²⁷⁵ Zira Dövme fiilinde nasıl muayyen bir yer, dövülen ve dövme aletinin belli olması bir zorunlulukse emirde zaman ve mekân varlığı da zorunludur.²⁷⁶

2.2.7. Emrin Fevre (Derhal Gereğinin Yapılması) Delâleti

Fevrden amaç, teklif duyulduğunda kişinin beklemeksizin gereğini yapmaya çalışmasıdır. Çünkü hemen o emre riâyet etmese cezalandırılacak. Terâhîden maksat

²⁷² Sem’ânî, **Kavâti’u’l-Edille**, c. 1, s. 85,86; Midilli, “**Hicri v. Asır...**”, s. 162.

²⁷³ Serahsî, **Usûl**, c. 1, s. 26.

²⁷⁴ Serahsî Şemsu’l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (5. 483/1090), Dâru’l-Ma’rife, Usûl, Beyrut t.y. c. 2, s. 28; Midilli, “**Hicri v. Asır...**”, s. 162.

²⁷⁵ Sem’ânî, **Kavâti’u’l-Edille**, c. 1, s. 85,87; Midilli, “**Hicri v. Asır...**”, s. 162,163.

²⁷⁶ Sem’ânî, **Kavâti’u’l-Edille**, c. 1, s. 85,87; Erkoç, “**Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...**”, s. 84,85.

ise, Mükellefin teklifi duyduğu gibi fiili içinde bulunduğu anda ifa etme ile ileride uygulayacağı zannettiği bir vakte erteleyebilme arasında seçim yapma bilmesidir.²⁷⁷

2.2.7.1. Emrin Fevre Delâlet Ettiğini Söyleyen Usûlcular

Bu Hanbelîlerin ortak görüşüdür. Zira İbn Kudâme şunu söylemektedir. “*Emir, emredilen fiilin derhal yapılmasını gerektirir.*”²⁷⁸ Semerkandî, İmâm-ı Âzam ve talebesi Ebû Yusuf fevriyet görüşünü öne çıkartmışlardır.²⁷⁹

Hanefîlerin bir kısmı bu görüştedir. Zira Abdulazîz el- Buharî’nin de şu açıklamayı yapmıştır: “Aralarında şeyh Ebû’l-Hasan el-Kerhî’nin bulunduğu bazı ashabımız emrin fevre delâlet ettiği görüşünü benimserler.”²⁸⁰ Zencanî, Şâfiî mezhebinin de görüşü budur demiştir.²⁸¹ Sem’ânî, Şâfiî fakihî olan Ebû Bekr es-Sayrafi (ö. 330/941), Ebû’l Hâmid el-İsferânî (ö. 418/1027), Ebû Bekr ed-Dakkâk ve Hanefîlerin çoğunun görüşü, emrin fevre delâlet edeceğini “zaama” lafzıyla ifade etmiştir.²⁸²

2.2.7.2. Emrin Fevre Delâlet Ettiğini Söyleyenlerin Gerekçeleri

a) Allah Teâlâ Şeytanın secdeye varmasını istemişti. İblis ise bu emre Teâlâ secdeyi derhal uymadığı için Allah tarafından azarlanıp zem edilmiştir. Şu âyette delil olarak ileri sürülmüştür: “*Sana emrettiğimde seni secde etmenden alıkoyan nedir?*”²⁸³ Âyetten anlaşılan, emrin fevre delâlet etmesi bir zorunluktur.

b) Ebû Saîd el-Mualla’nın rivâyeti ise başka bir argümandır. “*Ben camide namaz kılariken Rasulullah (s.a.v) beni çağırdı ama ona icabet etmedim. Sonra*

²⁷⁷ Vehbe ez- Zuhaylî (5. 1437-2015) **el-Fıkhu’l-İslâmî ve edilletuh**, (Çev.) Ahmet Efe ve diğerleri, Risâle, Dimeşk, 1994, c. 2, s. 229.

²⁷⁸ Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudame el-Makdisî, (5. 620/1223), **Ravzatü’n-Nâzir ve Cünnetü’l-Münâzir**, Mektebetu’r-Rüşd, yy. 2002, c.1, s. 571. ; Süleyman b. Abdulkavî b. el-Kerim et-Tûfî el-Sarsarî Ebû’r-Rabî’ Necmuddin, **Şerhu Muhtasarı’r-Ravza**, Muessesetu’l-Risâle, Abdullah b. Abdu’l Muhsin et-Turkî (Thk.), yy. 1987, c. 2, s. 386.

²⁷⁹ Alâuddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, **Mizânu’l-Usûl fi Netâici’l-Ukûl fi’l-Usul**, Abdülmelik Abdurrahman es-Sa’dî, (Thk.), Mekke 1986, c. 1, s. 330.

²⁸⁰ Buharî, **Keşfu’l-Esrâr**, c. 1, s. 254.

²⁸¹ Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtiyar Ebû’l-Menakıb Şahabeddin el- Zencanî, **Tahrîcu’l-Furû’ ale’l-Usûl**, Muessesu’r-risâle, Beyrut, 1976, c. 1, s. 108.

²⁸² Sem’ânî, **Et-Kavâti’u’l-Edille**, c. 1, s. 75.

²⁸³ **Kur’ân-ı Kerîm**, el-A’râf 7/12.

Resulullah'a şöyle dedim. Yâ Rasulallah ben namaz kılıyordum. O da bana şöyle dedi: Allah ve Rasulü sizi çağırdıkları zaman onlara icabet edin."²⁸⁴ Âyetini okudular.²⁸⁵ Yukarıda nakl edilen hadîs-i şerîf emrin fevriyeti iltzâm ettiğine işârettir. Çünkü Rahmet Peygaberî sahâbiyi kendisine geç cevâp verdiği için ikâz etmiştir.

c) Ertelemede ibadetin hafife alması, ihmalı ve tağrîr/ dikkatsizlik vardır.²⁸⁶

d) Arap Dil uzmanlarına göre emrin gereği fevriyettir. Örnek olarak efendi kölesine "bize su ver" sözü, o hizmetçi de geciktirerek verse de bu yüzden hizmetlisini azarlayan ve yeren efendisi, örfe uygun davranmıştır.²⁸⁷

e) Emir için elzem olan zemandır. Zamanın en evlâsı ise hemen emir fiilin akebinde gerçekleşendir. Ancak bu şekilde emredilen uyagularsa, gereğini yapmış ve katî olarak nefsinî günâhtan uzaklaştırmıştır.²⁸⁸

f) Emir gibi nehiy de fevre delâlet etmelidir. Çünkü her ikisinin ortak noktası taleptir.²⁸⁹

2.2.8. Emrin Tevakkufe (Ne Fevre Ne De Terâhîye Hamletmesi) Delâleti

2.2.8.1. Tevakkufu Savunan Usûcüler

Emr fevr ne de terâhîye delâlet etmez, ancak hüküm vermekten kaçınmak gerekir. Emr fevr veya terâhîye delâleti ancak bir karîne ile bilinebilir.²⁹⁰

Cüveynî, tevakkufu savunanların, aşırı gidenler ve orta yolda olanlar şeklinde iki görüşten bahs ettikten sonra kendisinin orta yolu tutanların düşüncesinde içinde olduğunu belirtmiştir. Binaenaleyh kim acele edip vaktin başında efiili ifa ederse, kesin emre itaat etmiş sayılır. Son vakte erteleyip ve fiili gerçekleştirebilme imkânı

²⁸⁴ el-Enfâl 7/24.

²⁸⁵ Buhârî, **Tefsiru'l-Kur'ân**, s. 4474.

²⁸⁶ İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh el-İşbîlî el-Meâfirî (ö. 543/1148) **el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh**, Huseyn Ali el-Yedri ve Saîd Fevde, (Thk.), Dâru'l-Beyârik, Umman 1420/1999, s. 60.

²⁸⁷ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 78-79; İbni Kudâme, **Ravzatü'n-Nâzir**, c.1, s.574.

²⁸⁸ İbni Kudâme, **Ravzatü'n-Nâzir**, c.6, s.574.

²⁸⁹ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 79-80; Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed Şemsuddîn el-İsfahânî (5. 1349/749), **Beyânu'l Muhtesâr**, Dâru'l Medenî, (Thk.), Suûdî, 1986, c. 2, s. 45.

²⁹⁰ Fahreddin Muhammed b. Ömer et-Taberistânî er-Râzî (5. 606/1210), **el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûli'l-Fıkh**, Tâha Câbir el-Alvânî, (Thk.), Muessesetu'r-Risâle, Kâhire 1997, c. 2, s. 113.

varsa, şayet yapamasa da vaktin bitmesiyle sorumluluğu de biter.²⁹¹ Cuveynî; Bâkılânî ve Şâfiî'nin emirde ilk veya son olması hasebiyle zamanın bir kimeti harbiyesi yoktur. Önemli olan emrin gereğini yapmaktır.²⁹² Gazzâlî mutlak emir sîğanın vucûb ile nedb için savunduğu gibi sîğanın zaman ile ilgili de fevr ile terâhî arasında müteredit olduğunu ifade etmiştir.²⁹³

2.2.8. Emrin İczâya/Yeterliğe Delâleti

Emrin iczâya delâlet edip etmediğiyle alakalı meselelere geçmeden önce “iczâ kavramının” tam olarak neyi ifade ettiğini açıklamaya kavuşma gereği hâsıl olmuştur. Çünkü tartışmaya konu olan mevzunun anlaşılması için kavramlara dair zihnin açık olması gerekmektedir. “Ce-ze-e/جزء sülâsi fiilinden müştak/türemiş olan el-iczâ (الجزاء) masdarının sözlük anlamı, kâfi gelmek, yeterlilik, iknâ etme gibi anlamları vardır.²⁹⁴ Terim olarak iczâ ise emredilen şeyin îade edilmesi gerekmeyip, memurun zimmetinin borçtan kurtulmasıdır.²⁹⁵ Yani “iczâ, emredilen şeyin emredildiği biçimde veya miktarınca yerine getirilmesiyle emre itaat ve imtisâl edilmesi anlamına gelmektedir.” Allah Teâlâ'nın emrettiğini, kişi ya fazlasıyla ya eksigiyle ya da ne fazlası ne de eksigiyle yapmaktadır. Eğer kişi, emredilen şeyi emredildiği şekliyle yerine getirirse bu durumda iczâ gerçekleşmiş olmakta ve mükellefin üzerindeki farz kalkmış olacaktır. Kadı Abdulcebâr “*Kitâbu'l- 'Umed*” adlı eserinde, Mu'tezilî bazı âlimlerin, emredilen şeyin iczâya delâletinin bir başka delile bağlı olduğunu, mücerret emrin iczâyı gerektirmediğini söylediklerini zikretmektedir.²⁹⁶

Sem'ânî, iczâyı şöyle tanımlamıştır: Taleb edilen şeyi ancak şâri'în istediği şekilde uygulamak suretiyle sorumluluktan çıkılmaktadır. “Sîğanın gereğide budur. Sem'ânî'nin bu görüşünün temel gerekçesi, emre muhatab olan kişinin zimmeti bu emirle meşgul olduğu, kişinin emredildiği şeyi emredildiği şekliyle yerine

²⁹¹ Cuveynî, İmamı'l-Haremeyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah (5. 478/1085), **el-Burhân fî usulî'l-fikh**, Salâh b. Muhammed Uveyde (Thk.), Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, c. 1, s. 232, Beyrut 1997.

²⁹² Cuveynî, **el-Burhân**, c. , s. 232,233.

²⁹³ Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c. 3, s. 159.

²⁹⁴ Cevherî, **es-Sihâh**, c. 11, s. 40; İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, c. 11, s. 268-269.

²⁹⁵ Taha Alp, **Telhîs-u Usûl-i Fikh**. s. 54. Yasin Yay. İstanbul 2002; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 213.

²⁹⁶ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 213-214.

getirmesiyle zimmetinin eski haline yani sorumluluktan önceki durumuna dönmesidir.” Nitekim me’mûr emrin gereğini yaptığında artık onunla ilişkisini bitirmiştir. Mu’tezile’nin “bu konu hakkındaki öne sürdükleri delillerden biri ise, fasid olarak ifa edilen hac ibadeti ve abdestinin olduğunu sanarak namazı bitirdikten sonra abdestsiz olduğunu hatırlayan, kimselerin bu gerçekleştirilen ibadetlerin iade zorunluluğun olduğunu belirtmeleridir.”²⁹⁷

Ayrıca Şeriatta bazı ibadetleri yapmakla mukallef insanların, emri gerektirdiği şekilde yerine getirmediğin de emrin iczâyâ delâlet etmediğine delili şeklinde sunulmuştur. Örneğin “Şaban ayının otuzuncu gününde oruç tutmayan bir kimseye, o günün Ramazan günü olduğuna dair bir şahit ortaya çıkarsa, o günün kalan orucunu tamamlası farzdır. Yoksa o şahıs için, emredilen şeyi emredildiği biçimde yerine getirmiş denilemez. Abdest almak için su veya teyemmüm için toprak bulamadığında, kişi namazla mükelleftir ancak ikisi bulunca namazı iâde etmeleri gerekir.” Eğer ibadetler sadece Allah’ın emriyle zimmetten sakıt ve gereğine riâyet edilmiş sayılsaydı, ve emredildiği şekilde icrâ edilmesi önem arz etmeseydi, bu durumda mezkûr ibadetlerin de sahîh ve geçerli olması elzemdi. Bu zikrettiğimiz hükümler, mükellefin boynundan düşmediği gibi emrin de iczâyâ delâleti söz konusu değildir.²⁹⁸

Görüşlerini ıspatlamak amacıyla getirdikleri deliller, Sem’ânî’nin kastettiği iczâyı devredışı bırakacak kuvvette değildir. Çünkü verilen örneklerde şartlar tam değildir. Bu yüzden bu emirler iczâyı ifade etmezler. Sem’ânî ise buradaki mevzun konusu, emredilenlerde bütün şartların eksiksiz yerine getirilmiştir.²⁹⁹

2.2.8.1. Emredilen Şeyi Emredildiğinden Fazla İfa Etmek

Bu mesele esasen şöyle konumlandırılmalıdır: Talep edilenden fazlasına ilşilmesi takdirde emrin içinde mevcûd olan vücûbiyetin, yerine getirilen fiilin tamamına mı yoksa sadece var olan kısmı mı kapsamaktadır. Misâl; müsallî ruku‘ kıraat ve namazın diğer erkânları emredildiği şeklinden daha uzun tutarsa bu fazlalık nasıl değerlendirmelidir? Sem'anî mükellefin emredildiği şeyin fazlasını uygun görüp

²⁹⁷ Sem’ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 214-216.

²⁹⁸ Sem’ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 214-215.

²⁹⁹ Sem’ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 215-216.

uygularsa farziyet emredilen bölümle sınırlı kalmalı, baki kısım ise sünnet hükmünde görüldüğünü söylemiştir. Kerhî ve onun düşüncesinde olanlar ise me'mûrun itaaten gerçekleştiği fiilin tamamı farz sayılmalıdır.³⁰⁰

Sem'ânî'ye göre "ruku' emri ruku' isminin" anlamının eda edeceği miktarınca mükellefe emretmektedir. Mükellefin emredilen şeyi gereğinden fazla yaptığı durumda bu fazlalıkların nafil olması bir zorunluktur. Mükellefin sorumlu olduğu şey lafzın iktizâ ettiği miktardadır. Çünkü lafzın manasını ifa edecek miktarına riâyet eden mükellef, emre ittaat etmiş denilir.³⁰¹

Farziyetin fiilin bütününe taalluk ettiğini söyleyenler, görüşlerini ispatlamak için, vekil meselesine benzetip onunla açıklamışlar. Çünkü bir şahıs vekil tayin ettiği kişiye "Malımın bir cüzünü tasadduk et" derse, müvekkilin vekili o maldan istediği kadar sadaka verebilir. Bu da vekâletin malın hepsini kapsadığını kanıttır.³⁰²

Sem'ânî'ye ise vekil, müvekkilin malından canı istediği miktarda hayırda bulunamaz. Zira vekil ancak izin verildiği kadar sevâp yapma hakkı vardır. Ayrıca insanlar, emirlerden neyi kastettikleri ilgili bir örf hukuku vardır. Şahıs emirle malının bir kısmını kastetmişse, bunu belli bir miktarla sınırlamak zorundadır. Eğer onu belirtememişse, vekilin hayır yerlerine harcaması için kendisine mutlak izin verilmiş demektir. Fakat şeriatın sahibi ile bizim aramızda telakî edilen hitabların mutlaklığına hamledilecek bir örfün olmadığını söyleyebiliriz. Buraya kadar ortaya koyduklarımızdan dolayı, emrin lafzının iltizâm ettiği şeylere güvenmek gerek.³⁰³

2.2.8.2. Emredilen Şeyi Emredildiğinden Eksik İfa Etmek

Mükellefin, Talebin yöneldiği fiili, emrolunduğu miktardan daha az yapması durumunda emir kategorisine girip giremeyeceği meselesini konu edinmektedir. Sem'ânî, ilkin mükellefin yerine getirmeyip eksik ya da yarım bırattığı şeyi bilmek gerekir. Eksik kalan şey, örneğin tahâret ve kıraat vb. yani hükümlerin sıhhat şartlarından biri ise o halde me'mûr boynundaki farziyet devâm eder ve emir

³⁰⁰ a.g.e. s. 266; Şîrâzî, *et-Tefsîr*, s. 87; Erkoç, "Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...", s. 91.

³⁰¹ Şîrâzî, *Şerhu Luma'*, c. 1, s. 266; Şîrâzî, *et-Tefsîr*, s. 87; Erkoç, "Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...", s. 91.

³⁰² Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, c. 1, s. 191; Erkoç, "Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...", s. 92.

³⁰³ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, c. 1, s. 192; Erkoç, "Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...", s. 92.

emredildiği biçimde gerçekleşmiş sayılmaz. Şayet tamamlanmayan şey şart değil de mustehap olan bir ahkâm ise hoş görülmemekle beraber emrin gereği yapılmış denilmez. Ayrıca Sem‘ânî’nin bizzat kendi görüşü de bu yöndedir. Hanefî bilginler ise “Eksiklik emre dâhildir.” görüşünü “*Beyt-i Atik’i tavaf etsinler.*”³⁰⁴ Âyetti Kerîme ile desteklemektedirler. Nitekim bunu delil göstererek abdest almadan da yapılacak Beytullahın tavafının sahîliğini isbatlamaya çalışmışlardır. Sem‘ânî ise bu şekli ile ifa edilmeye çalışılan tavâf sahîh ve câiz olmadığını belirtmiştir.³⁰⁵

2.2.9. Teklîfî Hükümün Çeşitleri

Sem‘ânî, şer‘î hükümün ve tekîfî hükümün tanımlarına yer vermediği için biz de başka kaynaklardan yararlanarak tariflerine yer vermekteyiz. “Şer‘î hüküm, Mükelleflerin fiillerine iktizâ/gerekli kılma, tahyîr/tercîh yapabilme veya vaz‘ (iki durum arasında sebep, şart, mani‘ bağı kurma) tarzındaki Allah’ın hitâbıdır.”³⁰⁶ “teklîfî hüküm ise, Şâri‘in mükelleften bir fiili yapmasını veya yapmamasını talep etmesi ve yahut onu yapıp yapmama arasında muhayyer bırakmasıdır.”³⁰⁷ Sem‘ânî, fukahânın ekseriyetinin tekîfî hükümleri beş kısma ayırdığını ve bazı fakîhler ise tekîfî hükümleri ilk önce a) kabîh b) hasan olarak iki kısma daha sonra kabîhi mekruh ve mahzur/haram, hasanı da mubâh, mendûb ve vâcib olmak üzere beş kısma ayırdığını belirtmektedir.³⁰⁸ Hangi taksima göre olursa olsun tekîfî hüküm, eğer bir fiil yapıldığında sevâb terk edildiğinde ceza varsa “vâcib”, işlendiğinde sevâb/övgü terk edildiğinde ceza/yergi yoksa “mendûb”, yapılması yasak olan ve yapıldığında ceza gerekiyorsa “haram/mahzûr”, terk edilmesi, yapılmasından daha evlâ ise “mekruh”, ne yapıldığında sevâb ne de terkinde ceza varsa “mübâh” olmak üzere beş kısma ayrılmaktadır. Bu taksim, fakihlerin çoğunluğuna göredir. Hanefiler ise, tekîfî hükümleri farz, vâcib, mendûb, haram, tahrîmen mekruh, tenzîhen mekruh ve mubah olmak üzere yedi kısma ayırmaktadırlar. Emir başlığı altında tekîfî hükümleri ele

³⁰⁴ Hacc, 22/29.

³⁰⁵ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 223-224; Erkoç, “*Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...*”, s. 92.

³⁰⁶ Amîdî, *İhkâm*, c. 1, s. 137; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fi Usûli’l-Fıkh*, Muessesetu’r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 1984/2000, s. 23.

³⁰⁷ Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fi Usûli’l-Fıkh*, Muessesetu’r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 1984/2000, s. 26; Zekiyyüddîn Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, İbrâhîm Kâfi Dönmez, (Çev.), TDV Yayınları, Ankara 2012, s. 227.

³⁰⁸ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 302.

alan Sem‘ânî, daha çok Hanefiler ve diğer mezhep arasında tartışmalı olan farz-vâcib ayrımı üzerinde durmaktadır.³⁰⁹

2.2.9.1. Vâcib

Sem‘ânî, vâcibin ıstılâhî tanımının hemen akabinde vacibin kelime anlamını ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır. Vâcibin sözlükteki gerçek anlamının sukût/düşmek olduğunu söylemektedir. Çünkü güneş batmaya doğru yöneldiğinde “وجبت الشمس / Güneş düştü,” denilmekte aynı şekilde duvar yıkıldığında da “وجب /vecebe” fiili kullanılmaktadır. Vâcib kelimesi sükût/düşmek anlamında Kur‘ân-ı Kerîm’de de kullanılmaktadır: “فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا / yanları üzerine düştüklerinde...”³¹⁰ Sem‘ânî’ye göre şeriatta da vâcib, bazı eklemelerle birlikte sükût anlamını taşımaktadır. Şeriatta vâcib, “Terk edilmesiyle cezayı gerektiren şey” şeklinde tanımlanmaktadır. Şeriattaki tanımına bakıldığında sözlükteki manasının korunduğu görülmektedir. Zira vâcib lafzının anlamı bir şeyin yapılması zorunludur. Bu zorunluktan ancak vacibi yerine getirmekle kurtulmak mümkündür. Bu nedenle de ıstılâhî anlamda da aslındaki sükût manası muhafaza edilmiştir.³¹¹

2.2.9.2. Farz-Vâcib Ayrımı

Bazı usûlü’l-fıkh eserlerinde el-Vâcib, el-Farz, el-Mektûb, el-Lâzim ve el-Hatm kelimelerinin bütünü “yapılmaması zaman cezayı gerektiren” şeklinde aynı manada kullanıldığını geçmektedir. Hanefî usûlcüleri ise vâcib, vitir ve kurban gibi icthadî bir delille; farzın ise beş vakit namaz gibi katî bir delil ile sabit olduğunu ifade etmişlerdir.³¹² Sem‘ânî’ye göre farz ve vâcib arasında farkın olup olmadığını sözlük, şariat, örf, adet ve kıyasta aranmalıdır. Vâcib ve farz arasında bir ayrımın olup olmadığını incelemek üzere lûgate bakıldığında Sem‘ânî’ye göre Hanefî âlimlerinin söyledikleri şekilde dilde bu ayrımı gerektirecek bir delilin olmadığı görülmektedir. Aynı biçimde şeriata bakıldığında da ne Hz. Peygamber’den (s.a.v) ne de sahabesinden nakledilenler, Hanefî âlimlerinin iddia ettikleri şekilde vâcib ve farz arasında bir farkın bulunduğu dair bir delil mevcuttur. Sem‘ânî son olarak örf

³⁰⁹ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 23, 24.

³¹⁰ *Hacc*, 22/36.

³¹¹ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 24, 131, 132.

³¹² Şîrâzî, *Luma‘*, s. 63; *et-Tefsira*, s. 94; *Şerhu’l-Luma‘*, c. 1, s. 285.

ve adette de bununla ilgili bir delilin bulunmadığını zikretmiştir. Sem‘ânî bütün yünleriyle incelendiğinde netice olarak vâcib-farz arasında bir farkın olduğunu ispat edecek özellikte delilin olmadığını bildirmektedir. Sem‘ânî’ye göre bu ayrımın doğru olmadığının diğer bir delili ise, vâcibin farz kelimesine kıyasla vücûbu ifade etmesinin daha çok ihtimalli olduğudur.³¹³ Nitekim vâcib kelimesi, sükût ve lüzum anlamında olmak üzere tek bir manada kullanılmaktadır. Farz kelimesi ise birçok anlam içermektedir. Bu manalar şöyledir: Âyet-i kerime de “O, indirdiğimiz ve “فرضا” farz kıldığımız/açıkladığımız bir süredir”³¹⁴ ifadesi geçmektedir. Ayette geçen “فرضا” kelimesi açıklamak anlamındadır. Aynı şekilde bu kelime inzal/indirme manasında da kullanılmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Muhakkak ki Kur‘ân’ı üzerine farz kılan, elbette seni dönülecek yere döndürecek olandır”³¹⁵ Aynı şekilde takdîr etmek, miktar biçmek manasında da kullanılmaktadır. Âyet-i kerime de “Farz kıldığımız şeylerin yarısı”³¹⁶ biçiminde geçmektedir. Bu âyette farz kıldığımızdan maksat, miktar biçtiğimiz demektir. Aynı şekilde miras hukukuna ferâiz denilmesi içinde barındırdığı ensabâ/pay takdirinden (miktar) dolaydır. Yine dildeki kullanımda da oka tek bir yer takdir edildiğinde “Oku farz kıldım” ifadesi kullanılmaktadır. Son olarak farz kelimesi vâcib anlamında da kullanılmaktadır. Allah Teâlâ âyeti kerîmede şöyle buyurur: “Kim bu aylarda haccı kendine farz kıldıysa”³¹⁷ bu âyette farz kelimesi gereklilik anlamında kullanılmıştır. Farzın çeşitli anlamlarına karşılık vâcibin sadece sükût ve lüzûm manası vardır. Bundan ötürü de Sem‘ânî’ye göre vâcibin katî delil ile sabit olan şeyler hakkında kullanılması, farza göre daha evladır veya en azından vâcibin farz ile aynı anlamında kullanılması daha uygundur.³¹⁸ Sem‘ânî’ye göre bu iki kavramdan birini, iki manadan biriyle, diğerinin ise bir öbürüyle tahsis etmenin bir anlamı/mantığı yoktur. Sem‘ânî getirmiş olduğu delillerin neticesinde Hanefî âlimlerinin zikrettikleri şekilde vâcib-farz ayrımının doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü Sem‘ânî’ye göre vâcibin ve farzın tanımı birdir ve şöyledir

³¹³ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 131, 132.

³¹⁴ **en-Nûr**, 24/1.

³¹⁵ **el-Kasas**, 28/ 85.

³¹⁶ **el-Bakara**, 2/237.

³¹⁷ **el-Bakara**, 2/197.

³¹⁸ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 131,132.

“yapıldığında sevabı, terk edildiğinde cezayı gerektirir”³¹⁹ ve Hanefî âlimlerinin vâcib-farz arasında farkın olduğunu iddia edip geçerli bir kanıtı ortaya koyamadılar. Sem‘ânî bu konuda Şîrâzî ile aynı görüşte olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Şîrâzî, el-Vâcib, el-Farz, el-Mektûb, el-Lâzim ve el-Hatm kelimelerinin bütünü “terk edilmesiyle cezayı gerektiren” şeklinde aynı anlamda kullanıldığını söylemektedir. Hanefî usûlcüleri ise vâcib, vitir ve kurban gibi ictihadî bir delil ile farzın ise beş vakit namaz gibi katî bir delil ile sabit olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca vâcib-farz arasında yaptıkları ayırımına dair bir delillerinin olmadığını bildirmektedir.³²⁰

2.2.9.3. Sünnet

Sözlükte “Sünnet” övülen dosdoğru yol demektir. Bundan ötürü doğruluk üzerinde olan kişi ile ilgili, “falanca, ehl-i sünnet’tendir” diye tabirlenmiştir.³²¹ Bazen de bidat karşıtı meşru uygulama manasını ifade etmek için kullanılmıştır.³²² Sem‘ânî, Sünnet’in mutlak/karînesiz olarak geldiğinde onunla hayir kastedilir. Mukayyet/karîne ile kullanıldığında ise hem hayir hem de şerr murad edilir. Zira herhangi bir kişiye nispetle sünnet kelimesi kullanıldığında, onun iyi veya kötü çokça yapageldiği davranışları anlaşılmaktadır.³²³ Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şu hadîsinde “Sünnet” sözcüğü yukarıda zikri geçen anlamı ifade etmek için kullanılmıştır:

*“Kim insanların takip edeceği güzel bir sünnet (âdet) başlatırsa, sevâplarından hiçbir şey eksilmeksizin kendisine hem o davranışın hem de onu örnek alan kimselerin sevabı verilir. Kim de kötü bir sünnet (âdet) başlatırsa, günahlarından hiçbir şey eksilmeksizin kendisine hem o davranışın, hem de onu örnek alan kimselerin günahı yüklenir.”*³²⁴

Sem‘ânî, sünnetin Kur‘ân-ı Kerîm’den sonra gelen ikinci kaynak olduğunu ve önem arz ettiği söylemektedir. Usûlu’l-Fıkıh terimi olarak ise Sem‘ânî, sünneti şöyle tarif etmektedir. “Hz. Peygamberin ümmeti için meşrû kıldığı söz ve eylemlerdir.”

³¹⁹ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 132.

³²⁰ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma‘*, c. 1, s. 286.

³²¹ Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, c. 12, s. 298.

³²² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. 24, s. 2125.

³²³ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 30; Zeydân, *el-Vecîz fi Usûli’l-Fıkıh*, s. 127; Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, Dönmez, (Çev.), s. 71.

³²⁴ Müslim, *İlim*, 47/6, 6741; Nesâî, *Sünne*, 14, 203.

Süleyman el- Hattâbî (ö. 388/998) ise Sünneti şu şekilde tanımlamaktadır. “İzlenilen güzel yoldur.”³²⁵ Âlimlerin bazıları ise Sünnet-i şöyle tanımlamışlar “sîret” yani Hz. Peygamber’in yaşadığı hayat ve takip ettiği yoldur.³²⁶

2.3. NEYHİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

2.3.1. Nehyin Sözlük Anlamı

النَّهْيُ kelimesi Arapçada يَنْهَى/نَهَى fiilinin mastarı olup sözlükte farklı cerr harfleriyle kullanılarak çeşitli anlamlara gelmektedir. Örneğin harfi cerrlerden عن ile müsahebe ettiğinde engellemek, mani olmak, alıkoymak; harfi cerrlerden bir diğeri olan الى ile isti‘malinde varmak, sonlandırmak, bir mekânda kaim olmak; başka bir harfi cerr ب ile kullanıldığında yeterli gelmek; من harfi cerr ile yan yana geldiğinde ise kanaat getirme ve doymak manalarındaır.³²⁷

2.3.2. NehyinTerim Anlamı

Fıkıh usûlü eserlerinin birçoğunda nehiy özetle emrin zıddı olarak tanımlanmıştır.³²⁸ Emirde olduğu gibi nehiy de birtakım tartışmalı meseleler ihtiva etmektedir. Bu ihtilaflı konular görmezden gelindiğinde görülen ortak nokta emirde olduğu gibi nehiy de bir fiilinden kaçınması için iletilen taleptir. Usûlcülerin emre ve nehye tanım ve bakış açıları benzeşmektedir. Ayrıca nehiy tanımında bazı kayıtlara yer verilip verilmeyeceği konusu emir bahsinde de belirttiğimiz gibi mantık çerçevesinde değerlendirildiğinde tekrâr olmasın diye burada da, zikretmeye gerek duymadık.³²⁹

2.3.3. Nehye Dair Temel Meseleler

Nehiy bahsinde söylenecekler emir hususunda söylenenlerin takriben aynısıdır. Ancak belli meselelerde nehiy, emirden farklıdır. Bu benzeşmenin sebebi, nehyin teklîfi hükümlerin mütemmim/tamamlayıcı bir cüz’ünü temsil etmesi ve emrin zıddı şeklinde tezâhüründendir. Bu bakımdan irdelendiğinde hakîkate nehiy

³²⁵ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 30.

³²⁶ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 31.

³²⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. 15, s. 344-347; Erkoç, “Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...”, s. 104.

³²⁸ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 78; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 2, s. 279; Sadru’s-Şerî’a, *et-Tavzîh*, c. 1, s. 281; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 3, s. 119.

³²⁹ Serahsî, *Usûl*, c. 1, s. 78; Râzî, *el-Mahsûl*, c. 2, s. 279; Akay, *Şâfi‘î Usûl Geleneğinde...*, s. 212.

de bir emir sayılır. Nitekim emir, bir şeyin vukû‘unu talep ettiği gibi nehiy de aynı şeyden sakınma talebidir.³³⁰

2.4. SEM‘ÂNÎ’YE GÖRE NEHİY

2.4.1. Nehyin Istılah Tanımı

Sem‘ânî’ye göre nehiy, “*Alt makamdaki birinden bir şeyi yapmamasını şifâhî olarak talep etmektir.*” Mezkûr tanımdan da anlaşıldığı gibi nehyi tahlil yapmayıp ve analiz etmeden doğrudan tarifini yapmıştır.³³¹

Bazı usûlcüler ise “*Nehiy, bir kişinin isti’lâ cihetiyle “لا تفعل/ yapma” demesi, bir fiilden sakınmayı talep etmesi*” şeklinde tanımlamışlardır.³³²

Terminolojide nehiy emrin zıddı olarak ismlendirilmiştir. usûl âlimleri nehye birden fazla tanım yapmışlardır. Emir konusunda ortaya konulan tartışmalara paralel şeklinde, usûlcülerin bir kısmı, gerek nehyin talep oluşuna, gerekse kelâm olup olmadığına dikkatleri cezpetmiştir. Nitekim bu bahsı geçen âlimlerin birazı tanımda “isti’lâ ve uluvv” kayıtlarının zorunluluğunu belirtmişken, bazıları ise iradeyi emirde şart koştuğu gibi nehiyde de şart etmiştir. Bu ve benzer tartışmalarda, usûlcülerin mülahazaları, emir ile aynı istikamette şekillenmektedir. Sadruşşerîa, birçok tanımı bir araya getirerek şöyle müşterek tanım ortaya koymuştur. “Nehiy, bir kişinin isti’lâ cihetiyle “لا تفعل/ yapma” demesi, bir fiilin terkin veya bir fiilden kaçınmayı talep etmesidir.”³³³ Sem‘ânî’ye göre ise nehiy, “*Alt makamdaki birinden bir şey yapmamasını şifâhî olarak talep etmek.*”³³⁴ Mu‘tezile usûlcüleri ise nehyi, şu şekilde tanımlamışlar. “*Kendinden daha alt konumdaki birinden bir şey yapmamasını irâde etmek*”³³⁵

³³⁰ Serahsî, **Usûl**, c. 1, s. 78; Râzî, **el-Mahsûl**, c. 2, s. 279; Sadru’ş-Şerî’a, **et-Tavzîh**, c. 1, s. 281; Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c. 3, s. 119; Erkoç, “**Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...**”, s. 104.

³³¹ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 231.

³³² Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 231.

³³³ Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes’ûd el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî (5. 747 / 1346), **Şerhu’t-Tavdîh’li Metnî’t-Tenkîh fî Usûlî’i-Fıkh**, Zekerîyyâ Umeyrât, (Thk.), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, t.y, c. 1, s. 404.

³³⁴ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 53.

³³⁵ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 138; Erkoç, “**Ebû İshâk Eş-Şîrâzî...**”, s. 105

2.4.2. Nehyin Sîgaları

Nehiy mevzûunda bahsedilmesi gereken hususlardan bir diğeri de emir konusunda da söylendiğine benzer, nehiy için konulmuş özel bir sîğadan bahs edilip edilmeyeceği meselesidir. Bunula alakalı ayrı bir başlık açan Sem'ânî, nehiy için vaz' edilmiş bir sîğadan söz edilebileceği kabul etmekte ve bu da üstün alt rütbedeki birine “yapma/لا تفعل” olduğunu söylemektedir. Sem'ânî bu hususta Eş'arî ve onu takip edenlerin ne emrin ne de nehyin bir sîgası olduğunu “yap ya da yapma” kalıplarının bizzat bir anlam ifade etmedikleri ancak bir karîne ya da delîlle bir mana ifade edeceği düşüncesini desteklediklerini belirtmiştir. Sem'ânî bu görüşü âlimlerin çoğunun savunmadığını her ne kadar bazı ashabının bunu İbn-i Süreyc'e nisbet etmişlerse de bunun doğru olmadığını söylemiştir.³³⁶ Ancak Sem'ânî, bu durumla ilgili dilcilerin kalamı emir, nehiy, haber ve istihbâr/istifhâm (Bilgi talep etmek) olmak üzere dördü tasnifte kategorize etmelerine delil olarak sunup ve dikkat çekmektedir. Meselâ emir “yap”, nehiy “yapma”, haber “Zeyd evdedir” ve istihbâr “Zeyd evde midir?” Bunlardan anlaşıldığı üzere “yapma” sîgası nehiy olarak kabul görmüştür. Şîrâzî, dil bilimcileri Araplar ile acemler arasında köprü vazifesi görmektedir. Dilcilere nasıl eşyanın isimlerinde güveniyorlarsa bu konuda da güvenebilmelidirler. Sonuç olarak Sem'ânî emir konusunda olduğu gibi nehyde de İmam Eş'arî ve onun metodunu izleyenlerin aksine nehiy için de vaz' olunmuş bir sîğanın/formun olduğunu söyleyip delilleriyle ispatlamaya çalışmıştır.³³⁷ Sem'ânî eserinde nehye örnek vermediği için başka kaynaklardan istifade ederek vermeye uygun bulduk. Nehyi ifade eden değişik sîgalar bulunmaktadır. Bunların en yaygın olanı başına “lâ” getirilmiş muzâri fiilidir. Nehiy manasını ifade eden emir sîgaları ve isim fiiller, nehiy veya tahrîm masterından türetilmiş fiiller de aynı manayı ifade eden lafızlardır.³³⁸ Şimdi bunlara dair örneklere bir göz atalım:

³³⁶ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 129.

³³⁷ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 129- 131.

³³⁸ Abdülkerîm Zeydân, **el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh**, Müesssütü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 1420/2000, s. 301- 302; Şa'ban, **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, s. 338- 339.

2.4.2.1. Bilinen nehiy sîgası ile “lâ” getirilmiş muzâri fiille:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ “
/ Hakkı bir sebep olmadıkça Allah’ın muhterem kıldığı cana kıymayın.”³³⁹

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ / تَعْلَمُونَ
/Mallarınızı aranızda haksız sebeplerle yemeyin”³⁴⁰

2.4.2.2. Fiilden “el çekme talebini gösteren emir sîgası ile:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ / كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
/ Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağırıldığı (ezan okunduğu) zaman, hemen Allah’ı anmaya koşun ve alış verişi bırakın. Eğer bilmiş olsanız, elbette bu, sizin için daha hayırlıdır.”³⁴¹

2.4.2.3. “Nehiy” yasaklama masterından türetilmiş fiil ile:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَائِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ / تَتَذَكَّرُونَ

Muhakkak ki Allah, adâleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”³⁴²

2.4.2.4. “Tahrîm” haram kılma masterından türetilmiş fiil ile:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ الَّتِي / أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ / تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ / اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

/Size, analarız, kızlarınız/ile evlenmek haram kılındı.”³⁴³

³³⁹ İsrâ, 17/33.

³⁴⁰ Bakara, 2/188.

³⁴¹ Cuma, 62/9.

³⁴² Nahl, 16/90.

³⁴³ en-Nisâ, 4/23.

2.4.2.5. “Helâllîğın” nefyedilmesi ile:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِخْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُعْطِيَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُعْطِيَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا يَحَافَا أَلَّا يُعْطِيَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُعْطِيَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا يَحَافَا أَلَّا يُعْطِيَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُعْطِيَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا

Onlara (kadınlara örf ve âdete uygun) / وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

verdiklerinizden (verdiğiniz mihirleri) (boşanma esnasında) bir şey almanız helâl değildir.”³⁴⁴

2.4.3. Nehyin Mûcebi

Sem‘ânî, emre ve nehye ait has bir sîğanın var olduğu söylemektedir. Bu sîğanın mûcebinin/gereğinin emir de olduğu gibi nehyde de ihtilaflı meselelerden biridir. Sem‘ânî, nehyin gereğinin tahrîm/sakınma olduğunu belirtmektedir.³⁴⁵ Buna karşılık Eşârî bilginleri nehyin tahrîm dışında tebriye/uzaklaşma ve kerâheti de içermekte olduğunu ifade etmektedirler. Bunun için Ebû’l-Hasan ve ona tabi olanlar tahrîme/yasaklama veya başka bir şeye delâlet ancak bir karîne vasıtasıyla anlaşılacağını söylemektedirler. Sem‘ânî’nin gerekçeleri: Nehiy sîgası tahrîm gerektirir tıpkı emrin vücûbiyet gerektirdiği gibi. Nitekim birisi başkasına “افعل /yap” dediğinde şüphesiz bu nasıl fiilin yapma mecburiyetini doğuruyorsa başkasına “لا تفعل/yapma” dediğinde ise şüphesiz bu da aynen onun gibi o eylemin yapmama zorunluğunu doğurtmaktadır. Başka bir gerekçesi de Arapların kültüründe efendi kölesine “bunu yapma” dediği zaman ve köle bu yasaklamaya rağmen o yasaklanan şeyi yaparsa kendisinin tevbîh/azarlanma ve dayacağı hak etmesi, nehyin iktizâsının fiilden vazgeçme zorunluğunu ispatlamaktadır. Diğer bir gerekçesi de nehy bir fiilden sakınma talebidir ve şer‘î açıdan bu sakınmanın bütünüyle meydana gelebilmesi için de bu eylemden anlaşılan sakınma talebi/isteği tahrîm olması gerekmektedir.³⁴⁶ Ayrıca Allah’u Teâlâ’nın “*Sizi neyden sakındırmışsa ondan sakının.*”³⁴⁷ bu âyeti de nehyin tahrîme delâlet ettiğine dair bir diğer argüman olarak gösterilebilmektedir. Çünkü Bu âyet nehy olunduğumuz şeylerden uzak durmamızın

³⁴⁴ Bakara, 2/229.

³⁴⁵ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 231,232.

³⁴⁶ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 231.

³⁴⁷ Hasr, 59/7.

vâcib olduğuna delâlet etmektedir.³⁴⁸ Şîrâzî de nehyin muktezâzının tahrîm olduğu konusunda Sem‘ânî ile paralel düşünceleri paylaşmaktadır.³⁴⁹

2.4.4. Nehyin Tekrâra ve Devâma Delâleti

Nehyin mûcebi ile alakası olan nehyin tekrâra delâleti, mükellefe yöneltilen nehyin, nehye konu olan şeyi bir kereden fazla veya sürekli yapmamasını gerekli olup olmadığı hususunu ifade etmektedir. Karînenen mücerret olarak zikredilmiş emrin tekrâra delâlet edip etmeyeceği konusunu iki bakımdan ele alıp inceleme gereğini savunan Sem‘ânî, nehiy de ise meselenin tek bir bakımdan incelemesini belirtmektedir. Nitekim Sem‘ânî’ye göre emir ve nehiy şu yönüyle birbirinden ayrılmaktadırlar: Bir şeyi ispatlamak, talep etmek manasına gelen emir, umûm ifade etmezken bir şeyi nefyetmek, yasaklamak manasına gelen nehiy ise umûm ifade etmektedir.³⁵⁰ Sem‘ânî bu görüşünü ispatlamak üzere efendinin kölesine “et al” veya “ekmek al” emrine binaen sadece bir kereliğine et ya da ekmek alsa emre uymuş olacağını ancak “hiç et alma” ya da “ekmek alma” nehyinde bütün zamanlarda et ya da ekmek almasından sakınmadıkça nehyi yerine getirmiş olmayacağını kanıt olarak sunmaktadır.³⁵¹ Nehyde olduğu gibi Sem‘ânî’ye göre haber vermede de durum benzerdir. Yani olumlu bir durum haber verildiğinde sadece bir kereliği ifade ederken olumsuz bir durum haber verildiğinde ise umûmu ifade ettiği bilinmektedir. Meselâ; birisi “ما رأيت رجلا / adam görmedim” dediğinde sadece bir adamı değil hiçbir adamı görmediği manasına gelecek biçimde umûmu kastettiğini, “رأيت رجلا / bir adam gördüm” şeklinde ifade ettiğinde ise sadece bir adamı gördüğü anlaşıldığı söylenmektedir. Bu, cümlelerin zahirinden karînesiz anlaşılan maksûd mana olup akliselime sahip herkesin bu kelamı duyduğunda anlayabileceği sarîh bir anlamdır. Ayrıca bu durum anlamaya yönelik olduğundan dolayı sadece bir lisana mahsus olmayıp bütün lisanlar arasında ortaktır.³⁵²

³⁴⁸ İsnevî, *Nihâyet’üs-sûl fî şerhi Minhâci’l-vüsûl*, c. 1, s. 235.

³⁴⁹ Şîrâzî, *Şerhu’l- Luma’*, c. 1, s. 292.

³⁵⁰ Sem‘ânî, *Kavâti’u’l-Edille*, c. 1, 149,150,231.

³⁵¹ Sem‘ânî, *Kavâti’u’l-Edille*, c. 1, s. 151,233.

³⁵² Sem‘ânî, *Kavâti’u’l-Edille*, c. 1, s. 153.

2.4.5. Nehyin Fevre Delâleti

Nehyin tekrâra delâleti konusuyla ilintili olarak Sem‘ânî, emre aykırı olarak bu mevzuda da tek bir hususun olduğunu ifade etmektedir. Sem‘ânî, nehiy, fevren bir şeyden vaz geçmeyi gerektirmektedir. Çünkü daha önce belirtildiği gibi nehiy tekrârı ve devamı ifade ettiğinden bütün zamanları içermektedir. Nehyin gereğini yerine getirmek için muhataba yapılan ilk hitabın başından itibaren nehyin mucibine uymak zorundadır. Ayrıca, Sem‘ânî şu delili de sunmaktadır. Efendi kölesine “bunu yap” o da hemen yapmasa ya da bir kere yapsa emre uymuş ve emredileni yerine getirmiş olur. Ancak emrin aksine nehiyde seyyid kölesine “bunu yapma” dese o da hemen ve sürekli uzak durmasa sakındırılmış olmaz.³⁵³

Usûl âlimlerin çoğunluğuna göre mutlak nehiy sîgası, fevre delâlet eder. Râzî’ye göre, eğer nehyin tekrâra ve devamı delâlet ettiği kabul edilirse, bunun zorunlu sonucu olarak fevre de delâlet ettiğini, tekrâra ve devamı delâlet etmediği kabul edilirse, fevre de delâlet etmediği kabul edilmiş sayılır.³⁵⁴

2.4.6. Nehyin Terâhîye Delâleti

Râzî nehiyde ancak sakınılan şeyin müsemmasına delâletin var olduğu, görüşünü benimser. Şöyle ifade ediyor: bu müsemma gerçekleştiği zaman mükellef olunan ahitten çıkmak gerçekleşir. Böylelikle nehiy tekrâr ifade eder dersek kuşkusuz o fevriliğe delâlet eder. Ancak tekrâr etmezse fevriliğe delâlet etmez. Râzî tekrâra delâlet etmez dediği için fevriliğe de delâlet etmez demiş gibidir. Ebû Ya’la ve Ebû Bekr el-Bâkılânî³⁵⁵ nehyin emir gibi ne tekrârı ne de fevriliği gerektiğini söylemişlerdir.³⁵⁶ Bu meselede Sem‘ânî’nin tercih ettiği görüş; delillerinin sağlam olmasından dolayı birinci görüştür. Abdulvehhâb Hallâf’ın da teyit edip söylediği gibi³⁵⁷ Fevr nehiy manasının ruhudur. Emrin aksine bir kez yapılmasıyla emrin bir

³⁵³ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 232.

³⁵⁴ Râzî, *Mahsûl*, 11, 285.

³⁵⁵ Ebû Ye’lâ, Muhammed b. Huseyn b. Muhammed b. Halef b. Ferrâ’ el-Kâdî (5. 458/1066), *el-İddetu fî Usûli’l-Fıkh*, Ahmed b. Ali Seyri’l-Mubârîkî (Thk.), yy. 1990, c. 2, S. 426.

³⁵⁶ Ebû Ye’lâ, *Uddetu fî Usûli’l-Fıkh*, c. 2, s. 428.

³⁵⁷ Abdulvahhâb Hallâf (5.1375/1956), *İlmu’l-Usûli’l-Fıkh*, Mektebetu’d- Da’vâ, 196, Kâhire, t.y. c. 2, s. 428.

kıymeti yoktur. Çünkü emir dâimi olarak ve fevren el çekme talebidir. Bu el çekme de ancak süreklilik arz etme cihetiyle gerçekleşir.³⁵⁸

2.4.7. Nehyin Zıddının Mûcebi

Usûlcülerin üzerinde ittifak etmediği meselelerden biri olan bu mevzu daha önce emirde zikrettiğimiz emrin zıddının mûcebi ile aynı pareliktedir. Her iki mesele detaylı bir şekilde incelendiğinde görüş farklılığına sebep olan hususun aynı noktadan kaynaklandığı bilinmektedir. Sem'ânî, bir şeyi emretmek onun zıddını nehy etmek manasına geldiğini söylemektedir. Bir şeyi yasaklamak o şeyin zıddının emredilmiş olup olmadığı konusunda ise Sem'ânî, bu durumu incelenip sonra bir neticeye varması gerektiğini ifade etmektedir. Mesela nehyedilen/yasaklanan şey, Bayramlarda oruç tutma gibi sadece bir tane zıddı- oruç tutmama- varsa bu durumda nehyedilen şeyin zıddı emredilmiş demektir. Dolayısıyla bayramlarda oruç tutmama emredilmiştir Ancak nehiy beyaz renkte olduğu gibi birden fazla zıdda sahipse bu durumda bu nehyin zıtlarından birinin emredilmiş olduğu anlamına gelir. Yani beyazın yasaklanması, beyazın tersi olan siyah, kırmızı, sarı vs. gibi renklerden birinin yapılmasını emretmek anlamındadır. Çünkü yasaklana bir zıddın ispatıyla ulaşılmaktadır.³⁵⁹

2.4.8. Nehiy ve Fesâd İlişkisi

Emir bahsinden sonra şunu ifade etmekte yarar vardır. Şâfiî usûlcüler, emir ve nehiy meselesini müstakil birer başlık olarak zikretmişseler de aslında bu ikisi birbirinden ayrı düşünülemez. Nitekim birbirilerini kısmen tanımlamakta ve ikisinin birçok ortak noktaları söz konusudur. Binaenaleyh usûlcüler, emir konusunda ayrıntılı bir şekilde ortaya konulan meselelerini referans göstererek nehiy ile alâkalı meselelerini tekrâr zikretmeyi gereksiz gördüklerini söylemektedirler.³⁶⁰ Şîrâzî, bazı yerler haricinde nehyin genel hükmünün emir ile ortak olduğunu belirtmiştir. Çünkü emir nasıl ki bir şeyi yapılma talebi ve emri ise nehiy de o şeyi terkedilme talebi ve

³⁵⁸ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 230.

³⁵⁹ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 232.

³⁶⁰ Cüveynî, **el-Burhân**, s. 192; Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, c. 1, s. 291; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 112; Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c. 2, 78; Âmidî, **el-İhkâm**, c. 1, s. 372. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Akay, **Şâfiî Usûl Geleneğinde...**, s. 212-217.

emri olduğunu söylemektedir.³⁶¹ Cüveynî de menhiyyü anı iktizâsının, memûrün bih iktizâsına benzediğini, dolayısıyla nehiy sîgasındaki sözün, emir sîgasındaki sözle aynı olduğunu belirtmektedir.³⁶² Sem‘ânî’ye gelince; “Bil ki nehiy konusundaki şeyler, emir konusundaki zikrettiğimiz şeylerin birçoğuna yakındır ve bunlara kısaca değineceğini ancak nehyin emirle farklı olduğu yerleri açıklayacağını” şeklinde vecîz bir cümle söyleyerek, muhâtabını emir konularına yönlendirmektedir.³⁶³ Gazzâlî ise daha net bir ifadeyle şöyle açıklamaktadır:

“Buraya kadar, zikrettiğimiz meseleler sayesinde nehyin hükümleri de açıklık kazanmıştır. Nitekim emir ile ilgili olarak mevzubahis olan her bir meselenin nehiy tarafında bir karşılığı mevcuttur. Bu açıdan bunları bir kere daha tekrârlamaya gerek olmadığını ifade etmektedir.”³⁶⁴ Âmidî de nehiy ile emir hususunda zikredilen meselelerin birbirine benzediğini söyleyerek hatta emrin tarifini bile daha önce verildiği için ona isnaden, nehyin tarifini bile verme gereğini duymamaktadır.³⁶⁵ Usûlcülerin zikredilen cümlelerine isnaden emir bahsinde yer verdiğimiz ve nehiyle benzerlik gösteren ihtilaflı meseleleri tekrârlamayacağız. Fakat Şâfiî usûlcülerin tamamına yakını ele aldığı ve ciddi görüş ayrılığına neden olan ve Sem‘ânî’nin de geniş yer verdiği, “nehyin fesada delâlet etmesi” meselesine ayrıntılı olarak değinmekte fayda olduğun kanaatindeyiz. Nehiy meselesinde ortaya atılan mezhep ve ihtilafların detaylı bir şekilde kavranması amacıyla lik başta nehyin aşağıdaki kısımlarına özetle vakif olmakta fayda görmekteyiz.³⁶⁶

1. Amelden o amelin zatı/mahiyetindeki sakatlık sebebiyle nehiy: Bu amelin rûknünün veya mahallinin bulunmamasına binaen konulmuş nehiydir. Murdar etin, daha ortada olmayan muayyen bir ekinin satışına dair nehiy de böyledir. Bu çeşit nehiy hususunda bir ihtilaf söz konusu değildir.³⁶⁷

³⁶¹ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, c. 1, s. 291.

³⁶² Cüveynî, *el-Burhân*, s. 192.

³⁶³ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 233.

³⁶⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 1, 78; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, s. 372; Akay, *Şâfiî Usûl Geleneğinde...*, s. 213.

³⁶⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, s. 372.

³⁶⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 1, 78; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 1, s. 372; Akay, *Şâfiî Usûl Geleneğinde...*, s. 213.

³⁶⁷ Şâ‘ban, *Usûlu’l-Fıkıh*, s. 323.

2. Amelden, o amele bitişik fakat onun icaplarından olmayan bir durum sebebiyle nehiy: Çalınmış elbise ile namaz kılma ve Cuma namazı esnasında alış-veriş yapma hakkındaki nehiy böyledir. Bu nehiy hususunda kısmen görüş ayrılığı söz konusudur.³⁶⁸

3. Amelden, o amelin icaplarından olan bir vasıftaki sakatlık sebebiyle nehiy: Bayram günü oruç tutma ve ribâ yahut fâsid şart ihtiva eden satım sözleşmesi hakkındaki nehiy böyledir.³⁶⁹

Emir ve nehye ilişkin birçok meselede olduğu gibi nehyin, fesâda delâlet edip etmemesi meselesinde de Şâfiî'ye nispet edilen görüşler farklılık arz etmekte ve Şâfiî usûlcüler de kendi aralarında aynı şekilde düşünmemektedirler.³⁷⁰

Şâfiî usûlcüler, Şâfiî'nin zâhir görüşüne göre nehyin, yasağa konu olan şeyin fesâdına delâlet ettiğini ve Şâfiî bilginlerinin ekseriyetinin de bu görüşte olduğunu belirtmektedirler. Ancak onlar, bunun dil açısından mı yoksa şer'î açıdan mı olduğu hususunda ihtilafa düşmüşlerdir.³⁷¹ Nitekim Cüveynî, Gazzâlî, Râzî ve Âmidî gibi Şâfiî usûlcüler İmâm Şâfiî'den farklı düşünmekte ve yasağa konu olan şeyin fesada delâlet etmediğini ileri sürmektedirler.³⁷² Binaenaleyh nehyin, hiçbir karîne olmaksızın mutlak olarak meydana gelmesi durumunda fesâda delâlet edip etmeyeceği hususunda Şâfiî usûlcüler kendi aralarında tam bir görüş birliğine varamamışlar ve netice olarak üç farklı görüş ortaya koymuşlardır.³⁷³

Birinci görüş: Nehiy, ister ibadette ister muamelatta olsun mutlak olarak yasaklanan şeyin fesadına delâlet etmektedir. Sem'ânî, Şâfiî mezhebinin zâhir görüşü bu olup Şâfiî âlimlerinden birçok eshâbının da bu görüşte olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Sem'ânî, Ebû Hanîfe'nin eshâbından bir grubun da, bu görüşü savunduğunu belirtmektedir. Bunlar da kendi aralarında ihtilâfa düşmüşler: bir kısmı nehiy fesâdı

³⁶⁸ Şâ'ban, **Usûlu'l-Fıkıh**, s. 323.

³⁶⁹ Şâ'ban, **Usûlu'l-Fıkıh**, s. 323.

³⁷⁰ Cüveynî, **el-Burhân**, s. 204; Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c. 2, s. 78; Âmidî, **el-İhkâm**, c. 1, s. 372. Geniş bilgi için bkz. Akay, **Şâfiî Usûl Geleneğinde...**, s. 213.

³⁷¹ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 233.

³⁷² Cüveynî, **el-Burhân**, s. 204; Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c. 2, s. 78; Âmidî, **el-İhkâm**, c. 1, s. 372.

³⁷³ Cüveynî, **el-Burhân**, s. 204; Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c. 2, s. 78; Âmidî, **el-İhkâm**, c. 1, s. 372; Akay, **Şâfiî Usûl Geleneğinde...**, s. 213,214.

dil açısından iktizâ ettiğini, bazıları da şer‘î açıdan fesâdı gerektiğini söylemektedirler. Başka bir tabirle şöyle ifade edilebilir: Nehiy fesâdı lafz cihetinden değil mana bakımından iktizâ etmektedir.³⁷⁴ Ayrıca Sem‘ânî’nin kendisi de bu görüşü savunmaktadır. Nitekim: nehyin fesâda delâlet ettiğini savunan Sem‘ânî bu görüşünü ispatlamak maksadıyla Hz. Peygamber (s.a.v)’den rivâyet edilen “Kim ki bizim dinimizde olmayan bir şeyi dine eklerse o merdûttur”³⁷⁵ “Kim ki bizim amel etmediğimiz bir iş yapmaya kalkışır, o reddedilmiştir”³⁷⁶ hadîsi şeriflerini kanıt olarak ileri sürmektedir. Sem‘ânî’nin kanıt olarak getirdiği bu hadîse karşı olanlar hadîste geçen merdûd lâfızdan kasdedilen şeyin onu yerine getirmekle sevâb kazanılmayacağını aksine günaha girileceğini bu sebeple de hadîsin menhiyyü anhin/nehyedilen şeyin fesâdı gerektirdiğine dair delil olamayacağını belirtmişlerdir. Sem‘ânî ise buna karşı çıkarak merdûd sözcüğün söylenen anlamda kullanılmakla birlikte mutlak olarak kullanıldığında butlan manasına geldiğini ifade etmektedir.³⁷⁷

İkinci görüş: Nehiy, menhiyyü-anhin/nehyedilen şeyin fesâdına delâlet etmemektedir. Sem‘ânî, bu görüşün Ebû Bekr el-Kaffâl eş-Şâî’nin tercihinin olduğunu ve aynı zaman da el-Kerhî’nin ve Ebû Hanîfe’nin arkadaşlarından onu takip edenlerin ve Cüveynî de bunu savunduklarını söylemektedir. Aralarında Ebû Ali, Ebû Hâşim ve cü‘al lakabıyla tanınan Ebû Abdullâh el-Basrî gibi zatların de bulunduğu birçok mütekellim de bu mezhebi desteklemektedir. Ayrıca Sem‘ânî İmâm Şâfiî’den bu görüşü savunduğuna dair bir şeylerin nakledildiğini belirtmektedir.³⁷⁸ Nehyin fesâda delâlet etmediğini savunanların gerekçelerini şöyle açıklamaktadırlar: Nitekim nehyin, fesâda delâlet ettiğini savunanlar, nehyin, dil, şer‘ veya mana yönünden delâlet ettiğini ileri sürdüklerini ancak bu görüşlerinin asılsız olduğunu söylemektedir. Zira dil açısından nehy, fiilin yapılmamasını, emir ise fiilin yapılmasını talep etmektedir. Bu ise ne bir fesâda ne de bir sıhhata delâlet etmektedir. Çünkü sıhhat ve fesat, şer‘î şeyler olup dil açısından bilinmesi pek mümkün değildir. Binaenaleyh nehy, herhangi bir cihetle lâfız yönünden bu ikisine

³⁷⁴ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 233.

³⁷⁵ **Buhârî**, Sulh, 5.

³⁷⁶ **Müslim**, Akdiyye, 18.

³⁷⁷ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 239.

³⁷⁸ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 234.

delâlet etmez. Nehyin, şer‘î açıdan fesâda delâlet etmesinin geçersizliğine gelince naklî bir delil bulunmadıkça şer‘in buna delâlet ettiği bilinmeyeceğinden ötürüdür.³⁷⁹

Cüveynî’ye gelince görüşünü ispatlamak için şöyle bir misal getirmektedir: “Bir kimsenin kölesine: Bu elbiseyi dik ve bugün oturma” daha sonra ona: “Bugün evime girme” dediğini mülâhaza edelim. Köle de bu yasağı çiğneyip ona karşı gelerek eve girse ancak oturmama emrine riayet ederek oturmayıp ayakta durmaya devam etmiş ise veya elbiseyi dikip bitirmiş ise, (her ne kadar köle, eve girmekle efendisine isyanda bulunmuş ise de) şüphesiz, ayakta durarak ve elbiseyi dikerek onun emrine uyup imtisal etmiştir. Bu durumda hiç kimse, kölenin, emri yerine getirmediğine dair bir şüphe hissetmez.” İmâmul-Haremeyn, bunu, gasp edilen evde namaz kılmaya benzetip, açıklamıştır. O’nun görüşü, nasıl kölenin ayakta kalıp elbiseyi dikmesi emre itaat sayılıyorsa, o başkasının mülkü konumdaki hanede de namazın eda edilmesi sahihtir. Fakat nehyin bu misalde namazın fâsit olmadığına delâleti, onun her yerde menhiyyü anının fasit olmadığına delâlet etmez. Bazı yerlerde nehyin yasaklanan hükümlerin bütlanına delâlet etmiştir. Cüveynî’nin ihtilaflı olan bu konuya dair açıklaması şöyledir: “Nehiy, maksut ve gayri maksut olmak üzere iki çeşittir. Sonuc olarak, nehyi maksut, menhiyyü anının fesâdını gerektirirken, nehyi gayri maksut ise onun bütlanını gerektirmez.” Cüveynî, nehyin birinci kısmına gasp edilen mekânda namazı misal verirken, ikinciye de abdestsiz namaz kılma misalini vermektedir.³⁸⁰

Bu fikirde olanların getirdikleri kanıtlarının özeti şudur. Gasp edilen yerlerde namazın kılınması, kadının hayızlı iken boşanması ve Cuma günü minberdede hube okuma sırasında alışverişlerin men edilmesi gibi birçok meselede nehyi fesadı gerektirmiyor. Şayet fesâdı isteseydi bu yerlerde de istemesi gerekirdi. Görüldüğü üzere bu gibi konularda nehyin fesâdı iktizâ etmesi, zorunlu değildir. Dolayısıyla bu da, nehyin böyle bir delâletinin olmadığına güçlü bir göstergesidir.³⁸¹ Nehyin fesâda delâletini savunanlara gelince, nehyin bu konularda butlana hamledilmemesine delâlet eden bir başka delil ile olduğunu belirtmektedirler. Zira lafzın manası olan bir şeyin terk edilip bırakıldığına dair daha fazla delilin olması mümkündür, bu ise, delil

³⁷⁹ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 235-236.

³⁸⁰ Cüveynî, **el-Burhan**, s. 202-204; Akay, **Şâfi‘î Usûl Geleneğinde...**, s. 215.

³⁸¹ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 241-243; Akay, **Şâfi‘î Usûl Geleneğinde...**, s. 216,217.

olmadığında muktezasının iptalini gerektirmez. Zira nehiy tahrîmi de iktizâ etmektedir. İlâveten hukukî olarak hükümlerin birçoğunda nehiy tahrîm değil, tebrîe/kaçınma manasındadır. Bu ve emsâl meselelerde nehyin tahrîme şamil olmaması onun tahrîmi gerektirmediği manası anlaşılmamalıdır.³⁸²

Hanefî usûlcülerinden olan Debbûsî ise mutlak nehyin iki nevi olduğunu söylemekte olduğunu ve sözünü şöyle sürdürmektedir: Mutlak nehiy, örneğin öldürmek, içki içmek ve zina gibi fiiller ise yani hissi ve duyulara bağlı olarak meydana geliyorsa, “ef’âl-i hissiye” denilir. Ancak namaz, oruç, icâre, alışveriş ve komşuluk hakları gibi hukuksal tasarrufları içeriyorsa ve şar’î şartlara bağlı olarak gerçekleşen fiiller ise (ef’âl-i şer’îyye) diye isimlendirilir.³⁸³ Debbûsî yasaklanan içki içme, adam öldürme ve zina gibi (ef’âl-i hissiye)’den sayılan fiiller geçici bir nedendeden değil, bizzatihi kendi zatlarında ihtiva eden bir manadan dolayı (li âynihî) nehy edildiğinden fesâdı gerektirmektedir. Ancak ef’âl-i şer’îyyede durum tam aksine örneğin bayram günlerinde oruç tutmak, gasp edilen arazide namaz kılınması, hâyızda boşanmanın/talâk gerçekleştirmesi ve imâmın Cuma hutbesini irad ettiği esnada, alışveriş ve ona benzer hukuksal tasarruf olan (ef’âl-i şer’îyye) babının şemsiyesi altında bulunan şeylerin bizzat kendisinden kaynaklanmayan ancak kendisinden de bağımsız olmayan hariçteki bir sebep veya durumdan ötürü her ne kadar bu tür fiiller meşrûiyet vasfını kayıp ederse de aslı itibarıyla hakikati devam etmektedir. Bu sebeple bu tür fiiller fesâdı gerektirmemektedir.³⁸⁴

Üçüncü görüş: Nehiy, ibadetlerde nehyedilen şeyin fesâdına delâlet etmektedir. Gazzâlî, Râzî ve Âmidî bunu savunmaktadırlar. Gazzâlî, bu görüş evlâ olandır. Nitekim fesâd manasından maksat, hükümlerin işlemlerden geri kalması ve işlemlerin, hüküm ifade eden nedenler olmaktan çıkmasıdır.³⁸⁵ Râzî, ibadetlerin fasit olması ibaresinden, onlardan mükellefin sorumlu olmadığı anlamı çıkarılmamalıdır. Çünkü bu yapılan ibadet, “her ne kadar yapılmışsa da emredildiği gibi yapılmamıştır ve kişinin zimmetinde kalmaya devam etmektedir” şeklinde bir değerlendirilmede

³⁸² Sem’ânî, **Kavâti’u’l-Edille**, c. 1, s. 243-245.

³⁸³ Sem’ânî, **Kavâti’u’l-Edille**, c. 1, s. 234-235.

³⁸⁴ Sem’ânî, **Kavâti’u’l-Edille**, c. 1, s. 234-236.

³⁸⁵ Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, c. 2, s. 78-79.

bulunmuştur³⁸⁶ Konuyla alakalı başka ayrıntılara da yer veren Âmidî ise şu ifade de bulunmaktadır: Nehiy, liâynîden dolayı sakınılması gereken hususlarda dilsel değil anlamsal açıdan fesâdı iltizam etmektedir. Çünkü onların fasit olmalarının gerekçesi bizzat kendilerinde mevcûdür.³⁸⁷



³⁸⁶ Râzî, **el-Mahsûl**, c. 1, s. 502.

³⁸⁷ Âmidî, **el-İhkâm**, c. 1, s. 374-376.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEN'ÂNÎ'YE GÖRE EMİR VE NEHYİN MUHATAPLARI

Emir ve nehiyle alakalı detaylı olarak irdelenmesi zorunlu meselelerden biri de emrin ve nehyin muhataplarının kim veya kimler olacağı konusudur. Hanefî usûl kitapları incelendiğinde Hastalar, kâfirler, kadınlar, unutanlar, köleler, sarhoşlar... vb. mükelleflerin ilâhî hitabına karşı sorumluluk taşıyıp taşımayacağına dair hususlar ekseriyyetle ehliyet başlığı kapsamında sunulurken, mütekellim kitaplarında ise umûmiyetle teklîf ve mükellef bağlamında sunulmuştur. Ancak Sem'ânî, bunları emir başlığı içinde zikretmektedir. Sem'ânî zikrettiğimiz meselelerden çok Hz. Peygamber'in (s.a.v), kadınların kölelerin ve kâfirlerin durumundan bahseden konulara daha detaylı bir şekilde değindiği görülmektedir.³⁸⁸

3.1. KÂFİRLERİN DURUMU

Mü'min olmayan kimselerin imana girmekle sorumlu oldukları hususunda, İslâm âlimleri müttefiktir. Yüce Allah'ın âdemoğullarının her bir ferdine iman dairesine girmelerine için etelakkî ettiği emir ve yasakları herkesi kapsayıp ve bağladığını basbaya sarihtir. Ancak, inanan Müslümanlara yönelik gerek namaz, oruç, zekât, hac vb. konulardada olsun gerekse şer'î hükümler alanında olsun, gayrı Müslimleri de kapsayıp kapsamadığı ihtilafî bir mevzudur. Dinin furûatına yönelen şer'î ahkâmın kâfirleri de kuşatıp kuşatmayacağı konusu hitabın câmi'/genel ve mutlak bir sîga ile yapılması hasebiyle konu edinmiştir. Nitekim "Ey Müslümanlar!" veya "Ey Müminler!" seslenmesiyle başlamış bir talebin Mukayyed olduğundan kimler sorumlu olacağı açıktır. Sem'ânî, câmi' ve mutlak bir ifade ile söylenilen emir ve nehiylerin dairesine gay-rı müminlerin de girip girmeme konusunda Şâfiî usûlcülerin, üzerinde münakaşa ettiğini söylemektedir. Bu meyanda Şâfiî ulemâsının üç görüş sunduğunu bildirmektedir. Sem'ânî, -kendisi de bu görüşte- Şâfiîlerin belli

³⁸⁸ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, c. 1, s. 193- 194; Geniş bilgi için bkz. Erkoç Tuba, *Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri*, s. 122.

bir bölümü kâfirler de bu hitâba dâhil olmalı görüşünü tercîh etmiştir.³⁸⁹ Ebu Hamid el-İsfereyanî'nin de desteklediği başka bir zümrenin görüşü ise kâfirlerin bu hitabının kapsamı dışında olmasıdır. Sonuncu görüşte olanlar ise bazı Şâfiî fukahâsıdır. Onlar kâfirlerin nehiyle mükellef olduğunu ancak emirle mükellef olmadığı düşüncesini savunmuştur. Sem'ânî, kâfirler usûlu-ddinden sorumlu olduğu gibi, dinin furûatı hususunda da, sorumluluk sahibi olduğunu, söylemiştir. Sem'ânî'nin görüşü, kâfirlerin bu ferî hükümlerle mesûl olmaları, küfür hayatı içinde olmalarına rağmen emredilen ibadetleri yerine getirmemeleri veya Müslüman olduktan sonra kazasını yapmamaları için değil, bilakis bu ibadetleri terkinden dolayı öteki âlemde azabı hak ettiklerinden ötürü duçar olacakları manasındadır.³⁹⁰

Sem'ânî, bu düşünceyi kanıtlamak için ilk olarak delili âyet ile sunmaktadır. Âyet-i Kerîme'de şöyle geçmektedir. “Sakar’a (cehenneme) girmenizin sebebi nedir? Cehennemlikler derler ki; “Biz namaz kılanlardan değildik. Yoksulların karnını doyurmazdık. Bizim gibi olanlarla birlikte asılsız ve bozguncu konuşmalara daldardık. Hesap vermeyi inkâr ederdik”³⁹¹ Sem'ânî, bu âyetten Allah Teâlâ'nın inanmayanları kıyamet gününde sorguya çekeceği ve namazı kılmamaları, yoksulları doyurmamaları sebebiyle azaba uğratacağı söylemektedir. Namaz ise dinin fûrularındandır. Namaz gibi fûrua dair şer'î emirden dolayı azaba çekilmeleri diğer şer'î emirlerin de muhatabı olduklarını ispatlamaktadır.³⁹²

Sem'ânî'nin getirmiş olduğu bu delile karşı bazıları ise “Biz namaz kılanlardan değildik.” Âyetinde maksad, dini terk ettikleri ve iman dairesine girmediklerinden, bu nedenle de namazın da kılınması gerektiğine inançları olmayıp, inanç olmadığından dolayı da azaba uğratıldıklarını söyleyerek itiraz etmişlerdir. Sem'ânî buna cevaben, âyetin zahirinden kâfirlerin namazı kılmadıkları anlaşıldığını, bunun yerine itikadın kastedildiğini söylemenin, kelimâ mecaza yormak manasına çıkar ki bunun da bir karîne olmadan caiz olduğunu söylemek mümkün değildir. Ayrıca bu itirazın yerinde olmadığını gösteren bir başka argüman de âyet-i kerîmenin

³⁸⁹ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 193- 194; Geniş bilgi için bkz. Erkoç, **Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy...**, s. 122.

³⁹⁰ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 193- 194; Geniş bilgi için bkz. Erkoç, **Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy...**, s. 123.

³⁹¹ Müddessir, 74/42-45.

³⁹² Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 198- 199.

devamıdır. Çünkü devamında kâfirlerin Âhret gününü’ yalanladıkları söylenmektedir. Âhret gününü inkâr etmelerin manası ise onların namaza inanmadıklarını göstergesidir. Yani itikatlarından dolayı azabı tadacakları zaten ifade edilmiştir. Bu âyette tekrâr olmaması için de bu azabın bizzatihî namaz kılma olduğunu söylemek mecburidir. Ayrıca Sem‘ânî’nin Müdessir sûresindeki âyetlerle getirdiği delile ikinci bir itiraz olarak azaba duçar olmalarının sebebi, onların bütün ibadetleri bırakmaları olduğu, bunun zaten herkes tarafından kabul edildiği, ancak bu âyetin kâfirlerin bütün ibadetleri bıraktıklarına delil olmadığı söylenmektedir.³⁹³

Sem‘ânî’ye göre âyetlerdeki hitâbın nasıl Müslümanları kapsıyorsa kâfirleri de öyle kapsamaktadır. Binaenaleyh nasıl Müslümanlar emrin kapsamına girmişse kâfirler de o şekilde emrin sahasına girmektedir. Çünkü “*Ey insanlar!*” denildiğinde kâfirler de insan olduklarından bu cümlenin kapsamına girmektedirler. Dilsel açıdan bakıldığında kâfirlerin hitâba muhatap olmaları açısından bir sakınca olmadığı görülmektedir. Bu sebeple de kâfirlerin hitâp ile muhatap olduğunu söylemek gereklidir.³⁹⁴

Sem‘ânî’nin bu meseledeki bir başka kanıtı da şöyledir: Bir şarta bağlı olarak bir emirle mükellef olmak o şeyi yapmakla muhatap olmak manasına geldiğini söyleyebiliriz. Abdestsiz kimsenin, namaz kılmakla sorumlu tutulması gibi, Abdesti olmayan bir şahsın da abdestli olma şartıyla birlikte namazı edâ etmekle mükellefedir. Kâfir de iman şartıyla birlikte ibadetlerle memurdur. İman ettikten sonra ibadetlere muhatap olmaktadır. Tıpkı muhdisin o zamanda namaz kılamamasına rağmen namazdan sorumlu olması gibi kâfirin de o esnada ibadetleri her ne kadar ifa etmemişse ibadetlerle memur olması zorunludur.³⁹⁵

Sem‘ânî yukarıdaki zikrettiği deliline karşı taharetsizliğin namaz fiiliyle zıt bir durum olmadığı bundan dolayı muhdis olduğu halde teyemmüm/toprakla abdest alan bir kimsenin namazı kılabilceği, ancak küfrün namaz kılmakla zıt bir hal olduğundan dolayı bu iki durum arasında kıyas yapılamayacağına dair bir itirazın yapılabileceğini söylemektedir. Ancak Sem‘ânî’nin söylediklerine bakılırsa bu itiraz

³⁹³ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 198- 199.

³⁹⁴ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 199.

³⁹⁵ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 201- 202.

tutarlı olmayacaktır. Nitekim suyu bulma kudreti olmasına rağmen birinin muhdis/abdestsiz oluşu namaz fiili ile çelişen bir şeydir. Ancak bu zıtlığa rağmen namaz kılma emriyle mükelleftir. Küfür durumunda da aynı durum söz konusu olduğunu belirtmektedir. Sem‘ânî Bu yolun da Ebû Zeyd’e ait olduğunu söylemektedir.³⁹⁶

Sem‘ânî kâfirlerin, nehiy hitabının kapsamına girdiğini gibi emir hitabının kapsamına girdiğini söylemektedir. Çünkü teklifi hükümlerin emir ve nehiy olmak üzere iki çeşidinin olduğunu bildirdikten sonra nehiyle mükellef olduklarını icmâ-ı ümmet ile sabit olduğunu misal: Gayrı Müslim bir kişinin zina ya da hırsızlık yaptığında günaha girdiğinden dolayı had ve elin kesmesi ile cezalanmaktadır. Bu da gösteriyor ki kâfirler nehiylerden sorumludur. Sem‘ânî onların emirlerde de yasaklara kıyaslanarak muhatap oldukları ifade etmiştir. Çünkü nehyin bir şeyin terk edilmesi istemesi, emrin de bir şeyin yapılmasının emredilmesi olduğunu hatırlatmaktadır.³⁹⁷

Sem‘ânî’nin bu detaylı incelemesine karşılık nehyde kâfirden bazı işleri yapmaması talep edildiği, bunun da kâfir için söylenebilecek bir durum olduğu fakat kâfirin ibâdetlere memur olmasının söz konusu olamayacağını bu sebeple de böyle bir ayrıma gidildiği itirazı getirilmektedir. Ayrıca nehyin anlamının zina yapana had cezasının uygulanması, hırsızlıktan dolayı el kesilmesinde olduğu gibi kâfir hakkında nehyin hükümlerinin sabit olması, bu nedenle kâfirin de Müslüman gibi nehiylerin kapsamına girdiği, ancak aynı durum emir için söz konusu değildir. Nitekim kâfir emredilen bir şeyi yerine getirmediğinden ötürü Müslüman gibi ceza almadığı delil olarak gösterilmektedir. Sem‘ânî bu itirazlara yönelik, kâfire cezanın uygulanmaması onun mükellef olmadığı anlamına gelmediğini, ayrıca zimmî/kendisine emân verilen, şarap içtiğinde had cezasına çarptırılmadığında ona şarap içme yasak olmadığı anlamına gelmediğini söylemektedir.³⁹⁸

Sem‘ânî’nin muhaliflerin bu itirazına karşılık muhdisin, hades halindeyken namazı yerine getirmekle emredilmemiş olmasına karşın, bunun onun namaz kılma

³⁹⁶ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 195- 196.

³⁹⁷ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 197- 201.

³⁹⁸ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 200- 201.

emri ile mükellef olmadığı manasına gelmediği gibi burada da aynı durum söz konusu olduğunu belirtmektedir. Ayrıca kâfirin emredilenleri kaza etmemesi bu emirlerin ondan düştüğüne dair delilden kaynaklanmaktadır. Nitekim âyet-i Kerîme’de “Kâfirlere deki: Eğer inkârı bırakırlarsa daha önce yaptıkları affedilir.”³⁹⁹ Çünkü birçok sene için kendisinden kılmadığı namazların, tutmadığı oruçların, vermediği zekâtın kazası istendiğinde onun İslâm dininden nefret etmesine sebep olabilmektedir. Ancak bir Müslüman için Allâh’Teâlâ o emirleri kaza etmesi gerektiğine hükmetmiştir. Bundan mütevellid ikisinin durumu birbirinden ayrıdır.⁴⁰⁰

Sem‘ânî ilâveten Cuma namazı misalini de ikinci bir kanıt olarak ortaya koymaktadır. Çünkü şöyle söylemektedir, Cuma namazının vakti geçtiğinde namazı kaza etmek gerekmediği, ancak bunun o namazının vâcib olmadığı manasına da gelmediğini ifade etmektedir. Kâfire böyle bir teklîfin olamayacağını savunanların diğer bir argümanı de mükellef için herhangi bir maslahat ve yararı olmayan bir hitabın caiz olmamasıdır. Küfür halindeyken kâfirin ibâdetlerle sorumlu tutulması kâfire hiçbir fayda sağlamadığından kâfirin amellerle muhatap olmaması gerekmektedir.⁴⁰¹

Sem‘ânî buna karşılık kâfirin emre muhatap olduğunu söylediğinde, ona yarar vermeyecek bir teklîf altında olması anlamında değil, ona teklîfi yarar verecek şekilde öngördüğünü söylemektedir. Bu da kâfirin bu amellere başlamadan önce iman etmesidir. Tıpkı abdestsiz olan bir kimsenin namazla muhatap olması gibi, Bu durumda muhdise bu hitabın hiçbir faydası yoktur söylenemez. Çünkü namaz emrine, abdesti önceleyip sonra namaz kılması yönüyle mesûldür.⁴⁰²

3.2. KÖLELERİN DURUMU

Sem‘ânî’ye göre hürler gibi köleler de şer‘î meselelerde mutlak hitabın kapsamına dâhil olmaktadır. Şâfiîlerden bir zümre ise, köleleri de kapsadığını gösteren bir delil bulunmadıkça emrin ve nehyin hitabına giremeyecekleri ifade etmişlerdir. Sem‘ânî’ye göre mutlak emrin köleleri de kapsamının delili, “yap”

³⁹⁹ Enfâl, 8 / 38.

⁴⁰⁰ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 202- 203.

⁴⁰¹ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 195.

⁴⁰² Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 201- 202.

sîgasının mutlak bir şekilde hürleri ifade ettiği gibi köleleri de ifade etmesidir. Şîrâzî’ de Sem‘ânî ile aynı fikirdedir. Çünkü şu ifadelerde bulunmuştur. Allah Teâlâ’nın “Ey iman edenler!” “Ey insanlar” gibi hitaplarında ey hürler şeklinde bir ayrılığa gitmemesi kölelerin de bu hitabın kapsamına girdiğinin delilidir. Ayriyeten bu cümlelerle kölelerin kastedilmiş olması dil bakımından da mümkün görülmektedir. Kölelerin şer‘î hususlarda mutlak hitabın sahasına dâhil olmadıklarını savunan muhalifler cuma namazı, cihâd, zekât gibi bazı şer‘î emirlerde gördüğü gibi kölelerin birçok emrin muhatabı olmadıklarını dile getirmektedir. Muhaliflere göre mutlak hitap köleleri de kapsıyorsa bu gibi yerlerde de kölelerin muhatap olması gerekmektedir. Hâlbuki köleler bu tür emirlerin muhatabı değildirler, öyleyse buradan, köleler mutlak hitâbın kapsamına girmedikleri anlaşılmaktadır.⁴⁰³

Muhaliflerin bu delilini güçlü bulmayan Sem‘ânî, zikredilen yerlerde kölelerin, âyetin muhatabı olmamalarının nedenini şer‘î bir delilin delâletiyle açıklamaktadır. Ancak burada ihtilaflı olan mevzu şer‘î bir delil olmadığı bir durumda kölelerin muhatap olup olmayacağıdır. Sem‘ânî, şöyle ifade ediyor: köleler beş vakit namaz, oruç, emri bil maruf, günahlardan kaçınma gibi şer‘î hükümlerin çoğuna muhatap olmaktadırlar. Kölelerin şer‘î hükme muhatap oldukları yerler, muhatap olmadıkları yerlerden daha fazla olduğundan, çoğunlukla emirlere veya nehiylere dâhil olduklarını göstererek delil getirmek bazı emir ve nehiylere dâhil olmadıkları göstererek delil getirmekten daha güçlüdür. Muhaliflerin ikinci delili ise kölenin efendisine hizmet etmek için var olduğu, teklife muhatap olması efendisinin hizmetinde bulunmasına engel olduğu, bu nedenle de teklife muhatap olmalarının caiz olmadığı gerekmektedir.⁴⁰⁴ Sem‘ânî ise kölenin ibadet ile meşğul olduğu zaman efendisinin hakkından sayılmaz. Nitekim efendisi onu ibadetten alıkoyma yetkisine sahip değildir. Zaten Allah Teâlâ onu efendisine köle kıldığı için efendisi ondan yararlanmıştır. Bundan ötürü de emri yerine getirmesi efendisinin hakkına geçmek anlamına gelmediği ortadadır. Zira Rabbinin emrine girdiği vakit efendisinin, efendisinin emrine girdiği vakit ise Rabbinin, emrinde değildir. Ayrıca ücret

⁴⁰³ Şîrâzî, **Şerhu’l-Luma’**, c. 1, s. 272; Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 204,205.

⁴⁰⁴ Şîrâzî, **Şerhu’l-Luma’**, c. 1, s. 273; Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 204,205.

karşılığında çalışan bir kimsenin de kölelerde olduğu gibi namaz vakitlerinde çalışmaması elzemdır.⁴⁰⁵

3.3. KADINLARIN DURUMU

Arapçanın da içinde bulunduğu dillerin bazısında müzekkerlik ve müenneslik ayrımı mevcuttur. Bu ayrımın kazandığı alâmetten hareketle muhatabın kadın mı yoksa erkek mi olduğu anlaşılması mümkündür. Kur'ân'ı Kerîm'e veya Allah Rasûlü'nün emirlerine göz atıldığında hitâp kalıplarının büyük ölçüde müzekker sîğalarıyla yapıldığı bilinmektedir. Şer'î hükümlere bakıldığında ise, bu hükümlerin çoğunlukla erkekler gibi kadınları da kapsadığı görülmektedir. Şer'î hükümler söz konusu olduğundan bu durum tartışmalara konu olmuştur. Serahsî, bu meselenin fıkıh açısından pek çok pratik neticelere vesile olduğunu belirtmektedir.⁵⁵ Araplar, erkeklerle kadınların birlikte muhatap olmaları durumunda müzekker sîğayı esas olduğu açıkça ortadadır. Ancak gerçekte ihtilafa sebep olan husus ise, sırf müzekkerler için dilde vaz' olunmuş sîğaların doğrudan kadınları da ihtiva edip ihtiva etmediğidir.⁴⁰⁶

Kadın ve erkekler yönelik hitâp şekilleri üç başlık altında ele alınabilir.

1) Müzekker ve müennesten her biri için özel olarak konulmuş ifade veya kelimeler. Meselâ erkekler için “الرجال” kadınlar için de “النساء” lâfızların isti'mâl edilmesi gibi.

2) Hem müzekker hem de müennesleri içine alacak şekilde ortak kullanılan ifadeler. “من” lafzında olduğu gibi bazı lafızlar hem kadınlar hem de erkekler için kullanıla bilinmektedir.

3) Müzekker veya müennesliğ ancak alâmetle bilinen lâfızlar. Örneğin “مسلم” erkek Müslüman içinken, “مسلمة” kadın Müslüman içindir. Keza “صلوا” denildiğinde erillere hitap olduğu “صلين” söylendiğinde de dişillere hitap olunduğu anlaşılmaktadır. İlk iki maddenin durumu açık olduğundan tartışmalara konu

⁴⁰⁵ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 205.

⁴⁰⁶ Serahsî, **Usûl**, c. 1, s. 235; Geniş bilgi için bk., Erkoç, Tuba, “**Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri**” s. 135.

olmamıştır. Ancak üçüncü madde pratikte birçok problemi de kapsadığından, ulema arasında ihtilaflara yer açmıştır. Sadece hanımlara özel olan ifadelerde, erkeklerin hitab içine girmediklerine dair dil bilgileri ittifak içindedir. Ancak dilsel bakımından erkeklere ait olan “مؤمنون” veya “مسلمون” gibi Kur’ân’da sıkça geçen ifadelerde kadınların hitaba muhatap olup olmadığı mevzusu tartışmalara konu olmuştur. Sem‘ânî de konuya tartışmalı olan üçüncü maddeden konuya başlamıştır. Hanefîler ve bazı Şâfiîlere göre müennesler, müzekkerlere yapılan çoğul hitâpların kapsamına girmemektedir. Sem‘ânî ise müennesler, müzekkerlere yönelik hitâbın kapsamının dışında olduğunu söylemektedir. Şîrâzî de Sem‘ânî ile aynı görüşte olduğunu ve onu destekler nitelikte ifadelerde bulunduğunu söyleyebiliriz. Sem‘ânî, bu görüşünü delillendirmek üzere ilk olarak nakli delillere değinmekte daha sonra hem aklî hem de dilsel çıkarımlarda bulunmuştur.⁴⁰⁷

Bu minvalde Sem‘ânî’nin ilk zikrettiği nakli delil, Ümmü Seleme (r.a)’den gelen hadistir. Bu rivayette Allâh’u Teâlâ’nın Kur’ân’da neden kadınları, zikretmediklerini sormuşlar ve Ümmü Seleme de bu durumu Hz. Peygamber’e (s.a.v) anlattığında “Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar ” şeklinde başlayan Ahzâb süresi inmiştir.⁴⁰⁸ Sem‘ânî’ye göre eğer cem-i müzekker sîgasının kadınları da kapsadığı bilinseydi dil konusunda bilgili olan Ümmü Seleme annemiz, efendimize böyle bir soru sormaların manası kalmazdı.⁴⁰⁹

Sem‘ânî’nin dilsel kullanımdan hareketle ileri sürdüğü aklî delil ise şöyledir: “افعلوا” cümlesi dilde sadece erkekleri ifade etmek üzere konulmuş, kadınları içine almayan bir ifadedir. Sem‘ânî’nin Bunun tam aksi ise “افعلن” cümlesi dilde sadece kadınları ifade etmek üzere konulmuş, erkekleri içine almayan bir ifadedir. Bu kelimenin tekili erkekler için “افعل” kadınlar için ise “افعلی” şeklindedir. Tekilde kadınların, erkek sîgasına girmediğine dair usûlcülerin ittifakı vardır. Tekilde olduğu gibi çoğulda da kadınların bu kalıbın kapsamına girmemesi elzemdir. Nitekim

⁴⁰⁷ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, c. 1, s. 273; Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 77; Sem‘ânî, *Kavâti’u’l-Edille*, c. 1, s. 206.

⁴⁰⁸ Ahzâb, 33/35.

⁴⁰⁹ Sem‘ânî, *Kavâti’u’l-Edille*, c. 1, s. 206.

müennes çoğul sîgasına erkeklerin girmediği ittifak edilmiş bir konudur. Aynı şekilde kadınların da erkeklerin çoğulun kapsamına dâhil edilmemesi mecburidir.⁴¹⁰

Sem'ânî'nin dilsel açıdan getirdiği bu delile, tağlib yoluyla erkekler için kullanılan cem-i müzekker sîgasına kadınların dâhil olabileceğini ancak aksinin mümkün olmayacağını buradan hareketle de kadınların müzekker sîgasının muhatabı olabileceği söylenerek itiraz edilmiştir. Sem'ânî, tağlib sanatının ancak kadınların da irade edildiği bilindiği durumda mümkün olduğunu, mutlak olarak ise müzekker ve müennes formlarının eşit olduğu ve hiçbir kalıbının diğerini ifade etmediğini, eğer mütekellimin amacını ne olduğu bilinmiyorsa bu durumda sîganın aslî anlamı ile hükmedileceğini belirtilmektedir.⁴¹¹

Sem'ânî, kadınların müzekkerlere ait sîgaların muhatabı olmadığı görüşünü ispatlamak üzere getirdiği nedenleri ve bu nedenlere gelen itirazların cevaplarını zikrettikten sonra karşı görüşte olanların kanıtlarını ve bu kanıtlara olan itirazlarını zikretmektedir. Sem'ânî'nin söylediğine göre, kadınların erkeklere yönelik hitâbın kapsamına girdiklerini söylenenlerin kanıtlarından biri kadınların da namaz, oruç, zekât ve buna benzer pek çok şer'î emirlere muhatap olmalarıdır. Onlar bu durumu şöyle açıklıyorlar, lâfızların kadınları da hakikî olarak muhatap almış olmasından kaynaklanmaktadır. Sem'ânî'nin bu delile karşı, kadınların muhatap oldukları şer'î emirler olduğu gibi cihâd ve Cuma namazında olduğu gibi muhatap olmadıkları şer'î emirlerin de bulunduğunu, kadınların dâhil oldukları emirler delil getirilerek görüşlerini kanıtlamak isteyenlere karşı onun da dâhil olmadıkları âyetleri misal göstererek delil getirebileceğini ifade etmektedir.⁴¹²

Ayrıca Sem'ânî'ye göre müenneslerin namaz, oruç, zekât... gibi şer'î emir ve nehiylere muhatap olmalarının sebebi lafzın iktizâsından değil onların da bu gibi şer'î emirlere muhatap olduklarını gösteren hâricî bir delilden ötürüdür. Bu nedenle de getirilen delil kadınların da muhatap olduğunu ispatlamamaktadır.⁴¹³

⁴¹⁰ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 206, 207.

⁴¹¹ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 207.

⁴¹² Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 206, 207.

⁴¹³ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 206, 207.

3.4. SARHOŞUN DURUMU

Sem‘ânî sarhoşla alakalı iki görüş olduğunu söylemektedir a) Kelamcılar ve bazı fakîhlere göre sarhoşun sorumluluğu yoktur. Nitekim mükellefın hakkında bilgisi olmayan şeyle sorumlu tutulması halinde insanını kapasitesinin dışına çıktığından mümkün değildir. İnsanın muhal ile muhâtab olması hem şar‘an hem de aklen caiz olmaz. Kelamcılar şöyle devam etmektedirler Şayet sarhoşun teklifi caiz olsaydı-ki caiz değil- delinin ve çocuğun sorumluluğu da caiz olacaktı hatta çocuğun akıl ve temyîz gücü olduğu –her ne kadar reşîd insan gibi olmasa da- için caizliğe daha yakın ve daha uygun olacaktı.⁴¹⁴(Sem‘ânî, c. 1, s. 207.) b) Fakîhlerin çoğuna göre sarhoş fiillerinden ve sözlerinden sorumludur. Delilleri: a) Allah‘u Teâlâ‘nın âyet-i kerîmede “*Sarhoşken namaza yaklaşmayın ne dediğinizi bilinceye kadar*”⁴¹⁵ en-Nisâ, 4/43. buyurması sarhoşa sarhoşken hitap edip ne söylediğini bilene kadar ona namazı yasaklaması sarhoşluğun sorumluluğu ortadan kaldırmadığını göstermektedir.⁴¹⁶ b) Ümmet, sarhoşun sarhoşken dinden çıkmasına vesile olan bir ifade kullanılması halinde dinden çıkması, zina ya da kazf suçu işlediğinde had cezasının uygulanacağı ve telef ettiği malları ödemekle yükümlülüğü üzerine birleşmiştir. Sem‘ânî kendisine daha sahih olan görüşün sarhoşa hitabın yönelmesi ve şer‘î delillere dayanarak aklının başında olduğuna hüküm edip muhâtab sayılıp mükellef tutulması olduğunu belirtmektedir. Fakîhlerin görüşünü desteklemektedir.

416

3.5. MÜKREHİN DURUMU

Sem‘ânî‘ye göre mükreh hitâba muhataptır ve yaptıklarından dolayı yükümlüdür. Bazı mütekellimîn ise ikrâh esnasında seçme hakkının bulunmadığından sorumlu olmadığını savunmaktadır.⁴¹⁷ Mütekellimînin bu hususta düşüncelerinin yanlış olduğunu ifade eden Sem‘ânî, nitekim mükrehin/zorlanan de baliğ ve akıllı bir kimse gibi ihtiyar ve iktidar sahibi olup ve o işi terk etme iradesinin olduğunu söylemektedir. İlaveten birinin hayatına son vermeye zorlanan kimsenin bunu yapmaması hususunda ve kendisini bu işten koruması gerektiğine ve bunu

⁴¹⁴ Sem‘ânî, **Kavâti‘u‘l-Edille**, c. 1, s. 207.

⁴¹⁵ En-Nisâ, 4/43.

⁴¹⁶ Sem‘ânî, **Kavâti‘u‘l-Edille**, c. 1, s. 208.

⁴¹⁷ Sem‘ânî, **Kavâti‘u‘l-Edille**, c. 1, s. 209.

yaptığında günaha gireceğine dair Müslümanların üzerinde icmâ‘ ettiklerini açık bir şey olduğunu beyan etmektedir.⁴¹⁸

3.6. ÇOCUK VE DELİNİN DURUMU

Sem‘ânî, çocuk ve mecnûn’ün sorumluluğunun olmadığını söylemektedir. Nitekim mecnûn akli olmayan kişiye denilmektedir. Aklın varlığından söz edilmediği bir durumda da mükellefiyetin varlığından söz etmek mümkün olmadığı bir durumda mecnûn’a teklîf caiz görülmemektedir. Çocukta ise Akıllı olduğu halde buluğa ermediğinden teklîf caiz olmamakla birlikte zekât, telef ettiği şeylerin ödemesi gibi bazı hakları yerine getirmekle sorumlu tutulmaktadır. Çünkü bu tür mesuliyetlere çocuk bizzat kendisi değil velisi muhataptır. Çocuğun hiçbir sorumluluğu yoktur. Nitekim mesuliyet Allah tarafından verilir onlara vermemesinin nedeni rahmet etmek, meşakkate ve günaha sokmamaktır. Ancak yedi yaşında namazla muhatap olmaları, yükümlülükten değil, tecrübe kazanmaları ve âdet/süreklilik haline getirmeleri bakımındandır.⁴¹⁹

3.7. UNUTANLAR VE UYUYANLARIN DURUMU

Sem‘ânî’ye göre Yüce Allah bir şeyin yapılmasını veya bir şeyden uzak durulmasını talep ettiğinde bu talep unutmuş olanları ve uyuyanları kapsamamaktadır. Çünkü nisyan ve uyku anında teklife muhatap olduklarını söylemek onların bu durumda bile olsa emri yerine getirmeleri ve yasaklardan uzak durmalarının zorunlu olduğunu söylemek anlamını içermektedir. Ancak insanlar nevm esnasında veya unuttuklarında emrin farkında olmadıkları ortadadır ve bu emri yerine getirmeleri bu durumla zıttır. Unutkanlık ve uyuma durumundan sonra mükellef oldukları ise delîl ile sabit olmuştur. Nitekim. Peygamberimiz (s.a.v) hadisi şeriflerinde şöyle buyurmaktadır: “Kim uyur veya unuttur ise ve namazını kılmazsa hatırladığında namazı kılsın.”, “Kalem üç kişiden kaldırılmıştır...”⁴²⁰

⁴¹⁸ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 210.

⁴¹⁹ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 210, 211.

⁴²⁰ Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, c. 1, s. 209.

3.8. ÂMİRİN DURUMU

Sem‘ânî, Hz. Peygamber (s.a.v)’in emirle alakalı konumu şu iki başlıkta ele alarak incelemiştir.

a) Hz. Peygamber’e (s.a.v) Allah’tan gelen emirler: Kur’ân-ı Kerîm’deki emirler incelendiğinde bunlar genel olarak iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Birinci kısım “Ey insanlar!”, “Ey iman edenler!”, “Ey kullarım!”, gibi genel tarzdaki ifadeler kullanılarak mutlak emirlerden şekillenmektedir. Bu tür ifadelerin kapsamına ümmeti gibi Hz. Peygamber’in (s.a.v) de girdiği ittifaklardır. İkinci ise Ahzâb Sûresi’nin 50. âyetinde hâs ve özel kalıplar formatında olan emirler ve benzerleri. Sadece Hz. Peygamber’e şamil olacak şekilde yapılan genel emir sîğalarına, bir delile dayanmaksızın, Hz. Peygamber (s.a.v) hâricinde kimsenin girmesi söz konusu değildir. Sem‘ânî, bu tür hitâplar ümmeti de kapsadığını iddia eden bazı fukahânın olduğunu bildirmektedir. Sem‘ânî’ye göre bu görüşün yanlış olduğu barizdir. Nitekim sadece Peygamber (s.a.v) muhatâb alındığı için ve bir karîne olmadığından onun dışındakiler kapsama dışındadır.⁴²¹

Aynı şekilde Hz. Peygamber’in (s.a.v) ümmetine yönelik emirlerinde de muhatap ümmet olmakta ve ümmetin dışında yer alması sebebiyle kendisinin bu hitâba dâhil olmaması gerekmektedir. Üstelik emir konusu işlenirken tanımında zikredildiği gibi emir daha üst rütbedeki birinin daha alt rütbedeki birinden bir şey yapmasını talep etmektir. Ancak insanın kendisine hakîkî anlamda emretmesi mümkün görülmemektedir. Nitekim beşer kendisinden daha üst konumda değildir. Bu zaviyeden bakıldığında da Sem‘ânî’ye göre Hz. Peygamber efendimiz’in (s.a.v) bu çeşit emirlerin sahasına girmemesi gerekir. Sem‘ânî açısından mesele dilsel olarak incelendiğinde de Hz. Peygamber’in (s.a.v) bu tür emirlerin kapsamında olmadığı oldukça net bir şekilde ortadadır. Çünkü bir kimsenin bu tür lafızlarla kendisini kastetmesi caiz görülmemiştir.⁴²²

b) Hz. Peygamber’in (s.a.v) kendi hitâbı karşısındaki durumu: Bunu da kendi içerisinde Hz. Peygamber’in (s.a.v) belli bir sahabeye özel olarak yaptığı emirler ve

⁴²¹ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 211- 213.

⁴²² Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 212.

ümûmî olarak ümmetin tamamını muhatap alarak yaptığı emirler olmak üzere iki çeşittir. İlki emrin muhatabının kim olduğu hususu bellidir. Sem‘ânî’ye göre Hz. Peygamber (s.a.v) birine bir şey yapmasını emrettiğinde o emir ona özel olmaktadır. Sahabelerden diğerleri bu hitabın alanın içine girmezler. Şîrâzî de bu konu ile ilgili şu örneği, vererek Sem‘ânî ile paralel düşündüğünü söyleyebiliriz. Mâiz’in zina etmesinden dolayı Allah Rasûlü onu recmetmiştir. Aslında bu hüküm Mâiz için verildiğinden başkalarının girmemesi gerekmektedir. Sem‘ânî’ye göre başkasının bu tür emirlerin sahasına girmesi ise ancak iki şekilde düşünülebilir. Birincisi, Hz. Peygamber’in (s.a.v) bir kişi hakkındaki hükmü, aslında bütün ümmet hakkında vermiş gib, bir hüküm mertebesindedir. İkincisi ise Mâiz’e kıyasen zina işleyen herkese recm cezasının uygulanıp, genele yaymaktır.⁴²³

⁴²³ Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, c. 1, s. 213.

SONUÇ

“Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin Emir ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri” isimli bu çalışmamızın sonucunda aşağıdaki neticelere ulaşılmıştır:

İmâm Sem'ânî, emrin ve nehyin, Arab dilinde bir karîne olmaksızın, kendi mahiyetiyle delâlet ettiği bir sîgası vardır.

Şâfiî fakîhi Sem'ânî, emir ve nehyin gerçekleşmesi için, onların tanımında ne irâdeyi ne de isti'lâyî şart koşturmuştur. Hem emri ve nehyi ta'rîfin kapsamına almak, hem de iltimâs ve duâyı çıkarmak için, 'uluvv/âmirin gerçekten üstün olması kaydını zikretmiştir. Bu 'uluvv şartıyla Râzî ve Âmidî gibi Şâfiî usûlcülerine muhâlefet etmiştir.

Gazzâlî ve Âmidî imâm Şâfiî'nin nedb fikrini, Gazzâlî Şâfiî'nin Âhkâmu'l-Kur'ân'da ise emrin vücûb ile nedb arasında müşterek görüşünü, savunduğunu söylemişlerdir. Cuveynî ise Et-Telhîs adlı kitabında Şâfiî'nin vücûb görüşünde olduğunu belirtmiştir.

Sem'ânî'nin imâm Şâfiî'ye nisbet edilen emrin vücûb ile nedb arasın gelip gitmesi, ya da nedbe delâleti görüşüne, muhâlefet ettiğini söyleyebiliriz.

Sem'ânî eshabımızın çoğuna göre -bunlarla Şâfiî usûcülerini kast ediyor-emir tekrârı gerektirmezken, Şâfiî usûcülerin ekalli ise emrin tekrara delâlet etmediği gibi, tekrâr ihtimalı da olmadığını söylemiştir.

Sem'ânî de evlâ olan görüşün emrin mutlak olarak tekâra delâlet etmediğini, ancak emrin tekâra delâlet ihtimalının her zaman mevcut olduğunu ifade etmiştir

Ebû İshâk el-İsferâyînî ve onu takip edenler ise, emir tekrara delâlet ettiğini söylemektedir.

Sem‘ânî gerek emrin ve nehyin tanımları olsun gerek mûcebi, tekrârı, fevriyeti ve terâhî hususlarında olsun, hatta usûlu’l-fıkıhta izlediği metot olsun büyük ölçüde Ebû İshâk eş-Şîrâzî’nin usûl yöntemiyle benzerlik arz ettiğini söyleyebiliriz. Zira Sem‘ânî de Şîrâzî gibi sonradan gelen Şâfiî ulemasının aksine emir ve nehiy konusuna farklı bir yaklaşım göstermektedir. Örneğin Sem‘ânî ve Şîrâzî emre şu tanımı vermişlerdir. “Alt makamdaki birinden bir şey yapmasını şifâhen talep etmektir.” Tanımda yer alan “alt makamdaki biri” kaydına yapılan vurguya dikkat edilmelidir. Zira iki Şâfiî fakihine göre “alt makamdaki biri” kaydının konulmasının nedeni, üst konumdaki birine emir vermenin hakîki olarak emir diye isimlendirilmeyecek olmasıdır. Çünkü iki usûlcünün de emr edilen daha alt konumda olması gerektiğine dair görüşleri genel olarak mütekellimîn usûcülara mühalif bir görüştür. Gazzâlî’nin de aynı görüşte olduğu Şâfiî ulemasının çoğunluğuna göre, üst konumdakilerden alt konumdakine yapılan emirler hakîki değildir.

Sem‘ânî, İslâm bilginleri emrin fevre ya da terâhîye delâletti konusunda üç görüş öne sürdüklerini ifade etmiştir. Mütekellimînin çoğunluğu, terâhî görüşünü savunduklarını zikretmiştir. Kendisinin de terâhî görüşünde olduğunu ifade etmektedir. Fakat onun ifadesine göre terâhînin manası emrin, ilk imkân vakitlerinden geciktirmesi değil, emredilen şeyin derhal yapılmasını gerektirmemesidir. Sem‘ânî, Hanefîlerin çoğunun görüşü, emrin fevre delâlet edeceğini “زم/zeame” lafzıyla ifade etmiştir.

Mu‘tezile’nin irâde şartı Sem‘ânî tarafından eleştirilen önemli hususların başında gelmektedir. Emrin gerçekleşmesi için irâdeyi şart koşan Mutezile’nin aksine irâdenin şart olmadığı ifade eden Sem‘ânî Mu‘tezile’nin bu iddialarını Kurân-ı Kerîm’den de delil getirmek suretiyle yanlış olduğunu ve çürütmeye çalışmıştır.

Sem‘ânî’nin Hanefî mezhebine karşı haklı itirazlarını zikrettiği bölüm ise farz-vâcib farkının konu edildiği mevzudur. Sem‘ânî göre farz ve vâcib anlamı arasında farkın olup olmadığına kanıtını ortaya koymak amacıyla lûgat, şeriat, örf, adet ve kıyasta araştırmalıdır. Vâcibin farza kıyasla bir farklılığın olup olmadığını yerinde görmek amacıyla sözlüğe nazar edildiğinde Sem‘ânî’ye göre Hanefî

usûlcülerin belirttikleri şekilde dilin böyle olacağını gerektirdiğine dair bir delilin olmadığı açıktır.

Sem‘ânî ve Şîrâzî’nin Şâfiî usûlcüleriyle aynı düşüncede olmadığı hususlardan biri de hazır/yasaklamadan sonra gelen emrin mûcebinin ne anlama geldiğidir. Şâfiîlerin ekseriyetinin savunduğu görüş, hazırdan sonra gelen ikinci emrin ibâhe üzerine olmasıdır. Çünkü daha önce sakındırılan dolayısıyla günah olan bir şeyin tekrâr emredilmesi o günah ve vebalın kalktığının delilidir. Hanefîlerin birçoğuyla aynı fikri savunan Sem‘ânî ve hocası Şîrâzî, yasaklamadan sonra gelen emrin, aksi yönü tercih eden bir kerîne bulunmadıkça gereğinin vücûbiyet olduğunu belirtmektedirler.

Sem‘ânî’nin yine Şâfiî fakîhleriyle aynı görüşte olmadığı meselelerden diğer biri de emrin nedbi kapsayıp kapsamayacağı hususudur. Umûmî olarak Hanefî usûlcüleri, mendûbu ihtiva eden emiri, gerçek anlamda emir olarak adlandırmaktadır. Konuyu emrin ta‘rifi bağlamında da zikreden Sem‘ânî, mendûbu hakîkî olarak emir içinde görmediğini, ancak mecâzî olarak gördüğünü açıklamaktadır.

Sem‘ânî de Emir ve nehiy hususlarında aynen hocası Şîrâzî gibi bir meseleyi anlatırken gayet güzel bir yol izlemiştir. Zira karşıt görüşü nazikçe tenkit etmektedir. Nitekim yaklaşık bin ihtilaflı meselenin yer aldığı hilafa dair el-*Burhân* adlı eseri Sem‘ânî’nin hilaf ilmini iyi bildiğini, hatta hilafa dair meseleleri adı gibi bildiğini iddia etmek yerinde olur. Herhalde bu tarafının ağır bastığından olsa gerek meseleleri izah ederken daha çok ihtilaflı olan yerleri zikretmektedir. Meselâ gerek emrin mûcebi gerek diğer meselelerde olsun, konuya giriş yaparken öncelikle konunun neyi kapsadığını söylemek yerine doğrudan bu konu ile alakalı ihtilafları ve kimlerin nasıl fikir beyan ettiğini zikretmektedir.

Sem‘ânî her ihtilaflı konuda tarafını farklı lâfız uslûblarıyla meselâ: “صح/daha doğru, صحيح/doğru, احسن/daha güzel, ولي/daha uygun, عندى/bana göre, عند/bize göre” gibi ifadeleri kullanarak hem destelediği görüşü hem de Arab diline ne kadar hâkim olduğunu gösterdiği söylenebilir.

Kanaatimizce Sem‘ânî’nin usûle dair mûlahazaları ve öne sürdükleri delilleri bilhassa emir ve nehiy bağlamında değeriendiğinde, pek orijinal olmadığı ve Şîrâzî’nin etkisinde kaldığı barizdir.



KAYNAKÇA

- ABDULBAKÎ, Muhammed Fuad, **El-Mu'cemu'l-Müfehres li Ayâti'l-Kur'ân'ıl-Hakîm**, Yay. Haz. Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 1964.
- AKAY, İhsan, **Şâfiî Usûl Geleneginde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler**, Ensâr Neşriyât, İstanbul 2018.
- ÂMÎDÎ, Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'labî (ö. 631/1233), **el-İhkâm fî Usûli'l-ahkâm**, (thk.), Abdurrezzâk Afîfî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1402/1982.
- AYGÜN, Abdullah, “Sem‘ânî, Ebû'l-Muzaffer”, **DİA**, c. 36, TDV, İstanbul 2009.
- BAĞDÂDÎ, Ebû'l-Feth Ahmed b. Ali b. Berhân el-Bağdâdî (ö. 518/1124), **el-Vusûl ilâ'l-usûl**, Abdullah Ali Ebû Zenîd (thk.), Riyad 1983.
- BÂKILLÂNÎ, Kâdî Ebû Bekr b. et-Tayyib b. Muhammed b. Cafer, **et-Takrîb ve'l-İrşâd fî Usûli'l-Fıkh**, (thk.), Muhammed es-Seyyid Osman, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.
- BENNÂNÎ, Abdurrahman Câdullah el-Ma'rîbî (ö. 1198/1784), **Haşiye alâ Şerhi'l-Mahâllî alâ Metni Cem'i'l-Cevâmi'**, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1982.
- CESSÂS, Ahmed b. Ali Ebû Bekr (ö. 370/980), **el-Fusûl fî'l-Usûl**, Vizâretu'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, Beyrut 1994.
- CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî (ö. 393/1003), **es-Sıhâh Tâcü'l-Lüğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye**, (thk.), Ahmed Abdu'l-Ğaffûr, Dâru'l-İlmi li'l-Mellayîn, Beyrut 1987.
- CUVEYNÎ, İmamu'l-Haremeyn Ebû'l-Meâli Abdulmelik b. Abdullah (ö. 478/1085), **el-Burhân fî Usuli'l-Fıkh**, (thk.) Salâh b. Muhammed Uveyde, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- DAĞ, Zuhâl, “İslâm hukuk usûlünde Emir ve Nehiy Sığalarının Zıtlarına Delâleti”, (“Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi”, EÜSBE), Elazığ 2011.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, “İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve 53. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları”, (“Yayınlanmamış Doktora Tezi”, AÜİİF), İstanbul 1981.
- ERKOÇ, Tuba, “Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri”, (“Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi”, İÜSBE), İstanbul 2011.
- ESMENDÎ, Abdullah b. Abdulhamid, **Bezlu'n-Nazâr Fî'l-Usûl**, (thk.) Muhammed Zekî Abdulber, Kahire 1992.

- FERÂHÎDÎ, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), **Kitâbu'l-‘Ayn**, (thk.), Mehdî el- Mehzûmî, İbrahim es-Sâmârâî, Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut t.y.
- FERRÂ, Ebû ye'lâ, Muhammed b. Huseyn b. Muhammed b. Halef b. el-Kâdî (ö. 458/1066), **el-Uddetu fî Usûli'l-Fıkh**, (thk.), Ahmed b. Ali Seyri'l-Mubârikî, y.y. 1990.
- GAZZÂLÎ, Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (ö. 505/1111), **el-Mustasfâ fî İlmi'l-Usûl**, Dâru'l kutubi'l İlmiyye, Beyrut 1993.
- HALLÂF, Abdulvahhâb (v.1375/1956), **İlmu'l-Usûli'l-Fıkh**, Mektebetu'd- Da'vâ, Kâhire, t.y.
- İBN BERHÂN, Ebû'l-Feth Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (ö. 518/1124), **el-Vusûl ilâ'l-Usûl**, (thk.), Abdullah Ali Ebû Zenid, Riyad 1983.
- İBN HALLİKÂN, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282), **Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ehli'z-Zemân**, (thk.) İhsan Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut 1978.
- İBN MANZÛR, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî (ö. 711/1311), **Lisânu'l-Arab**, Dâru'l Sâdır, Beyrut t.y.
- İBN ARABÎ, Muhammed b. Abdillâh el-İşbîlî el-Meâfirî (ö. 543/1148), **el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh**, (thk.) Huseyn Ali el-Yedrî ve Saîd Fevde, Dâru'l-Beyârik, Umman 1420/1999.
- İBNU'L-ESÎR, Ebû'l Hasan İzzuddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, (ö. 630/1233), **el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb**, Dâru sâdır, Beyrut 1980.
- İSFEHÂNÎ, Huseyn b. Muhammed b. Mufaddal er-Rağîb (ö. 322/934), **Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân**, (thk.), Safvân Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Şâm 1992.
- İSFEHÂNÎ, Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed Şemsuddîn el-İsfehânî (ö. 1349/749), (thk.), Dâru'l Medenî, **Beyânu'l Muhtesâr**, Suûdî 1986.
- KELVEZÂNÎ, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan el-Bağdâdî, (ö. 510/1116), **et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh**, (thk.), Müfid Muhammed Ebû 'Amşe Muhammed b. Ali b. İbrâhîm, Dâru'l-Medenî, Cidde 1406/1985.
- KUŞEYRÎ, Abdulkerim, **Risale**, terc. Süleyman Uludağ, İstanbul 2009.
- MAKDİSÎ, ABDULLAH b. Ahmed b. Muhammed b. Kudame el-Makdisî, (ö. 620/1223), **Ravzatü'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Münâzır**, Mektebetu'r-Rüşd, yy. 2002.
- MİDİLLÎ, Muharrem, **“Hicri V. asır Fıkh Usûlü Eserlerinde Emrin Delâleti”**, (“Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi”, MÜSBE), İstanbul 2007.

MUHAMMED Fuad Abdulbakî **El-Mu'cemu'l-Müfehres li Ayâti'l-Kur'ân'il-Hakîm**, Kâhire 1964.

NÜVEYHİZ, Âdil, **Tabakâtu's-Şâfiyye**, Dâru'l-Âfaki'l-Cedide, Beyrut 1982.

ÖZAYDIN, Abdulkerîm, “Bedâ”, **DİA**, c. 5, TDV, İstanbul 1992.

ÖZAYDIN, Abdulkerim, “Nizamiye Medresesi”, **DİA**, c. 33, TDV, Ankara 2018.

PALA, Ali İhsan, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu**, Fecr Yayınları, Ankara 2009.

RÂZÎ, Fahreddin Muhammed b. Ömer et-Taberistânî (ö. 606/1210), **el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûli'l-Fıkh**, (thk.), Tâha Câbir el-Alvânî Muessesetu'r-Risâle, Kâhire 1997.

SADRUŞŞERÎÂ, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî (ö. 747/1346), **Şerhu't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh**, (thk.), Zekeriyyâ Umeyrât, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

SEM'ÂNÎ, Ebû Sa'd Abdu'l-Kerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (ö. 562/1166), **el-Ensâb**, (thk.) ve ta'lik Şeyh Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemânî, Mektebetu İbn-i Teymiyye, Kâhire 1980.

SEM'ÂNÎ, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed (ö. 489/1096), **Kavâtiu'l-Edille fî'l-Usûli'l-Fıkh**, (thk.), Muhammed Hasan İsmâîl, Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, Beyrut 1999.

_____, **Kavâti'u'l-Edille fî'l-Usûli'l-Fıkh**, (thk.), Ebû Süheyl Sâlih Süheyl Âlî Hemûde, Dâru'l-Fârûk Beyrut 1432/2011.

SEMERKANDÎ, Alâuddin Muhammed b. Ahmed, **Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl fî'l-Usûl**, (thk.), Abdûlmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Mekke 1986.

SERAHSÎ, Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (ö. 483/1090), **Usûl**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut t.y.

ŞA'BÂN, Zekiyyüddîn, **İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlu'l-Fıkh)**, (çev.) İbrâhîm Kâfi DÖNMEZ, TDV, Ankara 20012.

ŞÎRÂZÎ, Ebû İshâk İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), **et-Tabsira fî Usûli'l-fıkh**, (thk.), Muhyiddîn Mustu, Yusuf Ali Budeyvî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Dımaşk 1995.

_____, **el-Luma', fî Usûli'l-Fıkh**, Dâru'l-Meşârî', Beyrut 2006.

_____, **Şerhu'l-Luma'**, (thk.), Abdulmecîd Turkî, Dâru'l Garbi'l-İslâmî, Tunus 2008.

- TARTI, Nevzat, “Rüya Kültürü ve Hadisçi Karizması”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Samsun 2006.
- TÛFÎ, Süleyman b. Abdulkavî b. el-Kerim el-Sarsarî Ebû’r-Rabî’ Necmuddin, **Şerhu Muhtasarı’r-Ravza**, Muessesetu’l-Risâle, (thk.), Abdullah b. Abdu’l Muhsin et-Turkî, yy. 1987.
- ULUDAĞ, Süleyman, **İslâm ’da Emir ve Yasakların Hikmeti**, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1988.
- UZUNDAĞ, Mehmet Sait, “Hadisler’in Tearuzunda Sem‘ânî’nin, Takip Ettiği Tercih Yöntemleri”, **FÜİFD**, Elazığ 2017, 153-176.
- YÜKSEL, Mukadder Arif, “**Kur’ân’da Emr Kelimesi**”, (“Yayınlanmamış Doktora Tezi”, AÜSBE,) Ankara 1998.
- ZEBÎDÎ, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Huseynî, Ebû’l-Feyd ez-Zubeydî (ö. 1205/1790), **Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs**, Dâru’l-Hidâye, y. y, t. s.
- ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1348), **el-İber fî Haberi men Ğaber**, (thk.), Ebû Hacer Muhammed Zağlûl, Ebû Hacer Muhammed, Darü’l-Kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 1985.
- _____, **Siyeru A‘lami’n-Nübelâ**, (thk.), Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1984.
- ZENCANÎ, Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtiyar Ebû’l-Menakıb Şahabeddin (ö. 656/1258), **Tahrîcu’l-Furû’ âle’l-Usûl**, Muessesu’r-risâle, Beyrut 1976.
- ZİRİKLÎ, Hayreddîn (ö. 1976/1396), **A‘lam Kâmûsu Terâcim li Eşheri’r-Ricâl ve’n-Nisâ mine’l-A‘râb ve’l-Müsta‘rabîn ve’l-Müşrikîn**, Dâru’l-İlmi li’l-Mellayîn, 15. Baskı, Beyrut 2002.
- ZUHAYLÎ, Vehbe (ö. 1437/2015), **el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletuh**, (çev.) Ahmet Efe ve diğerleri Risâle, Dimeşk 1994.