

EMRİN UMÛMİLİĞİ HUSUSUNDA MEZHEBİNE MUHALİF BİR FAKİH EBU'L-YÛSR EL-PEZDEVÎ

Abu Yusr al-Bazdawi: a Faqih Against Hisi School About Repetition of Command

Adnan ALGÛL

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Gaziantep, Türkiye

Assist. Prof., Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Gaziantep/Turkey

adnanalgul47@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-1052-3548

Emre BÖLÜKBAŞ

Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
PhD Student, Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law

bolukbasemree@gmail.com

ORCID: 0000000329780381

DOI: 10.34085/buifd.696294

Öz

Fıkıh usûlü ilminde lafızlar bahsinin önemli bir kısmını teşkil eden emir, fakihlerce detaylı incelemelere tabi tutulmuştur. Emrin tekrar diğer bir deyişle umûm ifade edip etmediği fıkıh usûlü ilminin araştırma konularından birisi olmuştur. Hanefî usûlcülerinin ekseriyeti bu türden bir lafzın tekrar ifade etmeyeceğini ve tekrara da ihtimali olmadığını savunmuşlardır. Bu nedenle her gün edâ edilen beş vakit namaz gibi tekrarı gerektiren emirleri sebeplerle ilişkilendirmişlerdir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihleri birtakım şartların sağlanması halinde emrin umûmîliğini yani tekrar ifade edebileceğini benimsemişlerdir. Hanefî mezhebine mensup olan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ise mezhep içerisinde tercih edilen görüşe muhalefet ederek emrin bir delil veya karîne vasıtasıyla umûm ifade edebileceğini dile getirmiştir. Bu çalışmada Ebü'l-Yüsr ile Hanefî usûlcülerinin emrin tekrarı hususundaki düşünceleri mukayese edilerek her iki görüş detaylı bir şekilde irdelenmiştir. Yapılan incelemenin sonucunda mezhep içerisindeki bu ihtilafın emirle talep edilen herhangi bir fiilin yeniden farz olmasının mecâzen sebeplere izâfe edilip edilemeyeceği sorusuna verilen cevapla ilişkili olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Usûl, Hanefî, Ebu'l-Yüsr, Emir, Umûm, Tekrar

Abstract

The command, which constitutes an important part of utterance subject in usul al-fikh, was subjected to detailed examinations by scholars. Whether the commands express the generality repetition, in other words, has been one of the research subjects of the science of usul al-fikh. Most of the Hanafi fuqahas have argued that this type of utterance does not mean repetition and impossible repeat too. For this reason, they associated the commands that require repetition, such as the five time prayer in every, for causes. Other schools have adopted the generality of the command if the necessary conditions are met. Abu Yusr al-Bazdawi, who is a member of the Hanafi school, is of the opinion that, unlike his school, the command can be generalized with the help of proof or presumption. In this study, Abu Yusr and Hanafi scholar's thoughts on repetition of the command were compared and both views were examined in detail. As a result of the examination, it was determined that this dispute within the school was about how to require explanation of the repetition which was demanded action by the command.

Keywords: Islam, Usul al-Fiqh, Abu Yusr al-Bazdawi, Command, Repetition

GİRİŞ

Tam ismi Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdulkerîm b. Mûsâ b. Mücâhit el-Pezdevî (ö. 493/1100) olan Ebu'l-Yüsr, Türk asıllı Hanefî fakihî ve Mâtürîdî kelâm âlimidir. Ebu'l-Yüsr eserleri kolay anlaşıldığı için Arapçada el-usr'un (zor) karşıtı olan el-yüsr (kolay) kelimesinin terkihiyle *Ebu'l-Yüsr* (kolaylığın babası), kardeşi Pezdevî (ö. 482/1089) ise eserlerinin anlaşılmasının zorluğundan *Ebu'l-Usr* (zorluğun babası) şeklinde isimlendirilmiştir. Ebu'l-Yüsr tabakat kitaplarının genel görüşüne göre h. 421 yılında doğup, 9 Recep 493 (20 Mayıs 1100) yılında Buhara'da 70 yaşını aşkınken vefat etmiştir.¹ Ebu'l-Yüsr fukaha metoduna bağlı kalmakla birlikte bazı hususlarda mezhebine muhalefet etmiştir. Söz konusu bu ihtilaflardan birisi ise emrin umûmîliği meselesidir.

Emir dil bilgisi kuralları açısından dil ve edebiyatı, lafız-mâna münasebeti sebebiyle mantık ve kelâm ilmini alakadar etmekle beraber usûl-i fıkhu da önemli kavram ve konularından birisidir. Zira Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet'te birçok emir kipi bulunmaktadır. Nasslarda yer alan emir sîğalarının çeşitleri, bağlayıcılık derecesi, mefhûmu ve mânaya delaleti gibi konuların kapalı kalması durumunda Şâri'in bu lafızlarla ne murad ettiği tam olarak anlaşılamayacaktır.² Bu sebeple emir fıkhu usûlü eserlerinde genellikle lafızların sîğa ve lügat açısından tasnifinde hâss lafız başlığı altında ele alınarak gerekli incelemelere tabi tutulmuştur.³

Usûl âlimleri "*Güneşin zevalinden (öğle vaktinde Batıya kaymasından) gecenin karanlığına kadar (belli vakitlerde) namazı kıl.*" (el-İsrâ 17/78), "*Namazı kılın, zekatı verin*" (el-Bakara 2/43) âyetlerinde olduğu üzere mutlak bir şekilde zikredilen emirlerle talep edilen fiilin tekrarı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefî usûlcülerinin ekseriyeti bu türden bir lafzın tekrar ifade etmeyeceğini ve tekrara da ihtimali olmadığını savunmuşlardır. Zira emirler hâss lafızlardandır ve hâss bir lafzın umûmîliği söz konusu değildir. Bu nedenle Hanefîler günde beş vakit şeklinde edâ edilen namaz gibi tekrarı gerektiren emirleri sebeplerle⁴ ilişkilendirmişlerdir. Şöyle ki bu âyetlerde

¹ Ebu'l-Yüsr hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Beirut: Dâru'l-Cinân, 1988), 1: 339; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 19: 49; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcümü'l-Hanefiyye* (Kahire: Dâru'l-Kitabî'l-İslâmî, ty.), 188; İbni Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcîm fî Tabakâti'l-Hanefiyye* (Şam: Dâru'l-Kalem, h.1413), 205-206; Muhammed b. Muhammed Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, "*Mukaddime*", *Ma'rifetü'l-Hüceci's-Şer'iyye* (Lübnan: Müessesatü'r-Risâle, 2000), 3-4.

² Salim Ögüt, "*Emir*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 119

³ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkhu* (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 100; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 3. Baskı (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2015), 1: 124.

⁴ Usulcülerini sebep kavramının illeti kapsayıp kapsamadığı hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır; sebebin illeti kapsadığı görüşünde olanlar sebebi şöyle tarif etmişlerdir. Sebep: Hükümün teşrii ile açık bir uygunluk taşıyın veya taşımasının, Şâri'in, varlığını hükümün varlığı, yokluğunu da hükümün yokluğu için alamet kıldığı durumdur. Şayet hüküm ile uygunluk taşıyorsa hem illet hem sebep adını alır; ikisi arasında açık bir uygunluk görülüyorsa buna sadece sebep denir, illet denmez. Sebebin illeti kapsamadığı görüşünde olanlar ise sebebi şöyle tarif etmişlerdir. Sebep: Şâri'in, varlığını hükümün varlığına, yokluğunu da hükümün yokluğuna alamet kıldığı bir durum olup, bu durum ile hükümün teşri kılınması arasında açık bir uygunluk yoktur. Bu durum ile hüküm arasında açık bir uygunluk bulunduğu ise buna sebep denemez, sadece illet diye isimlendirilir. İşte yukarıda zikri geçen sebep birinci anlamda olup illeti de kapsamaktadır. Detaylı bilgi için bkz., Zekiyyüddîn, Şaban. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, TDV Yayınları, Ankara, 2007.s. 261, 262; İbrahim Kâfi Dönmez, "*Sebep*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 244-248; İbrahim Kâfi Dönmez, "*İlet*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 117-120.

emredilen fiillerin tekrar tekrar yapılması gerekmediğinin söylenmesi halinde söz konusu namaz, zekât vs. tekrarı olan fiillerin bir defa yapılması ile tamamlanmış olacağı kabul edilecektir. Ancak gerek dinin maksadı, gayesi gerek Hz. Peygamber (s.a.v) ve sahâbenin bu husustaki uygulamaları dikkate alındığında namazın her gün beş vakit, zekâtın her yıl bir defa, Ramazan orucunun her yıl bir ay farz olduğu görülmektedir. Bu sebeple Hanefî usûlcüleri namaz, zekât, Ramazan orucu gibi emirle talep edilen fiilin tekrar edilmesi gereken durumları eylemlerin bağlandığı sebeplere izâfe etmişlerdir. Yani bu emirlerle talep edilen fiilin sürekli tekrar etme nedeni emir değil, emrin ilişkilendirildiği sebebin yenilenmesidir.⁵

Şâfiî, Hanbelî ve Mâliki mezhebine göre ilgili âyetlerde olduğu üzere mutlak olarak zikredilen emirlerin umûmîliği söz konusudur. Yani “*Namazı kılın, zekâtı verin*” (el-Bakara 2/43) âyetinde olduğu üzere günde beş vakit namazın farz olması doğrudan nassta yer alan emir kipi ile ilişkilendirilebilir. Her ne kadar bu mezhepler söz konusu tekrarı doğrudan mutlak emir sığasına (kipine) izâfe etseler de bu durumu farklı şekillerde izah etmişlerdir.⁶

Çalışmada görüşlerine yer verdiğimiz Ebu'l-Yüsr mezhepte tercih edilen görüşe muhalefet ederek emrin bir delil veya karîne vasıtasıyla tekrar ifade edebileceğini savunmuştur. Ebu'l-Yüsr benimsediği bu görüşle Hanefî mezhebine muhalefet ederek emrin umûmîliği hususunda mütekellimin usûlcüleri ile aynı görüşü benimsemiştir.

Bu araştırmada emrin tekrarı hususunda mezhebine muhalif olan Ebu'l-Yüsr'la ilk dönem Hanefî usûlcülerinin görüşleri mukayese edilmiştir. Yapılan karşılaştırmanın sonucunda bu ihtilafın nedeni tespit edilmeye çalışılmıştır.

1. Hanefî Usûlcülerinin Lafız Taksimi

İslâm hukukunun aslî kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet Arapça olduğundan bu dilin kurallarını, lafızların çeşitlerini ve kelâmın mânası ile olan ilişkilerini bilmeden söz konusu metinleri doğru bir şekilde anlamak ve onlardan isabetli hükümler çıkarmak imkânsızdır. Bu bakımdan fıkıh usûlünün önemli bir kısmını teşkil eden lafızlar, istinbat (kaynaklardan hüküm çıkarma) metodlarının bilinmesi amacıyla mâna ile ilişkilerine göre birtakım ayrımlara tâbi tutulmuştur.⁷

Yapılan bu taksimler bir açıdan konumuzu ilgilendirmektedir. Şöyle ki Cessâs (ö. 370/981) ve Fahrü'l-İslâm gibi ilk dönem Hanefî usûl âlimlerinin eserleri incelendiğinde lafızların taksimi hususunda kısmen farklılıklar bulunmuş olsa da söz konusu fakihlerin emri hâss lafız ile birlikte yani hâss başlığı altında ele aldıklarına şahit olmaktayız. Debûsî (ö. 430/1039) ve Serahsî (ö. 483/1090?) ise her ne kadar emri hâss lafızdan önce zikretseler de Cessâs ve Fahrü'l-İslâm'la aynı görüşü paylaştıkları anlaşılmaktadır. Ebu'l-Yüsr ise lafızların kategorizesinde emri hâss başlığı altında değil, hâss lafız emir başlığı altında incelemektedir.⁸

⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 43; Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Keşfü'l-Esrâr'la birlikte)*, 2. Baskı (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 1: 184; Serahsî, *Usûl*, 1: 20-24; Nizâmeddîn eş-Şâsî, *Usûlü'ş-Şâsî* (Beirut: Dârü İbni Kesir, 2017), 108.

⁶ Detaylı bilgi için bkz. Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *Mustaşfâ min İlmi'l-Usûl* (Medine: Câmî'atü'l-İslâmiyye Külliyyetü'ş-Şer'iyye, ty.), 1: 159-168; Fahreddin er-Râzî, *Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkıh*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, ty.), 2: 107-113; Bedreddîn ez-Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkıh*, 2. Baskı (Kuveyt: Vizêratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyyeti bi'l-Kuveyt, 1992), 2: 385-388.

⁷ Ferhat Koca, “*Has*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 264.

⁸ Cessâs, *Fusûl*, 1: 270; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 100; Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 1: 155; Serahsî, *Usûl*, 1: 124.

Asıl itibarıyla Debûsî ve Serahsî de lafızlara ilk olarak emirden başlamış yani emri, hâss lafzın öncesine almış olsalar da bu Arapça da yer alan lafız-kelâm ayrımı ile alakalıdır. Zira Arapça dil bilgisi kurallarına göre lafız “ağzından çıkan anlamlı anlamsız ses ve ses grupları ile onları ifade eden harf ve harf gruplarının oluşturduğu remizlerdir”.⁹ Buna göre “namaz kıl” cümlesindeki *namaz* ve *kıl* kelimeleri birer lafızdır. Kelâm ise “iki isimden birinin diğerine isnad edilmesi ya da bir fiil ve bir isimle (oluşturulan) mürekkebe (bileşik/kompleks) ifadelerdir”.¹⁰ Kelâma örnek olarak ise “namaz kıl” şeklindeki emir cümlesi zikredilebilir. Debûsî ve Serahsî her ne kadar emri hâss lafzın öncesine alsalar da burada söz konusu emir lafzı değil, emir kelâmıdır. Yani Debûsî ve Serahsî Türkçe ifadeyle emir cümlesini hâss kelimelerin öncesine almışlardır. Şöyle ki bu âlimler “namaz kıl” kelâmın emir cümlesi olduğu belirtmekle birlikte “kıl” şeklindeki bizzat emir lafzı olan ifadenin hâss lafız olduğunu da kabul etmektedirler.

Ebu'l-Yüsr da emir kelâmını yani cümlesini hâss lafzın öncesine almıştır. Fakat Debûsî ve Serahsî'nin yapmış oldukları gibi emir lafzının mutlak olarak hâss bir lafız olduğu ve hiçbir şekilde umûm olmayacağı düşüncesine de katılmamıştır. Bu nedenle Ebu'l-Yüsr'ün yer verdiği ifadelerinden elde ettiğimiz verilere göre mutlak bir emir, hâss lafızdır. Fakat bu lafzın tekrar ifade etmesine neden olacak bir delil veya karîne ile umûmîliği söz konusudur. Emrin hâss veya umûm olmasından kast edilen mânanın anlaşılması için ise âmm ve hâss lafzın mahiyeti bilinmelidir.

1.1. Âmm Lafız ve Tarifi

Kelime olarak âmm, *amme* fiilinin ismi fail kalıbındadır. *Amme kapsamak, içine almak ve yayılmak*¹¹ gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelimenin mastarı *umûm* şeklinde türemektedir. Âmm kavramı usûlcüler tarafından çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Bu tanımlardan bazıları şu şekildedir:

Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'ye göre âmm lafız; isimlerden bir grubu lafzen veya manen içine alan şeydir (lafızdır).¹²

Ebu'l-Yüsr'a göre âmm lafız; müsemmalardan bir grubu içine alan şeydir(lafızdır).¹³

Semerkandî (ö. 539/1144) ve Lâmişî'ye (ö. 6/12. yüzyılın ilk yarısı) göre âmm lafız; sözlükte vaz' edildiği hâs manayı kabul etme hususunda eşit olan fertleri kapsayan lafızdır.¹⁴

Âmm lafzın mahiyeti ve keyfiyetinin net olarak anlaşılması için yapılan tanımları genel olarak izah etmek istiyoruz:

Pezdevî ve Serahsî yapmış oldukları tanımlarında “her lafız” ifadesiyle âmm ifadelerin sadece lafızlara hâss olduğunu belirterek, umûm ifade eden mânaların âmmın kapsamında değerlendirilemeyeceğine işaret etmişlerdir. Örneğin müşterek bir lafız olan ayn (عين) kelimesi mânaca göz (duyu organ); pınar (suyun kaynağı) ve casus gibi anlamlar ifade etmektedir. Şayet mânaların da umûm ifade ettikleri kabul edilirse ayn kelimesinin de muhtemel anlamlarının tamamını bir anda içermesi gerekir ki, bu da imkânsız olmaktadır. “İsim veya

⁹ Sedat Şensoy, “Lafız”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 42-44.

¹⁰ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *el-Kâfiye*, (Kahire: Mektebetü'l-Edeb, 2010), 11; Ceylânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 22-23.

¹¹ İbni Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4: 3110-3114.

¹² Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 100; Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 1: 53; Serahsî, *Usûl*, 1: 125.

¹³ Ebu'l-Yüsr, *Ma'rife*, 68.

¹⁴ Semerkandî, *Mizân*, 1: 410; Lâmişî, *Kitâb*, 135.

mânalardan bir grubu içine alan şey” şeklindeki tanım Cessâs’a atfedilmektedir.¹⁵ Bu tarife göre örnekteki ayn kelimesinin umûm olarak kabul edileceği ortaya çıkmaktadır. Ancak Hanefî usûlcüleri Cessâs’a atfedilen bu tanımda yazım yanlışlığı olduğu kanaatindedirler.¹⁶ Zira Cessâs müşterek lafzı anlatırken müşteregin umûm ifade etmeyeceğini dile getirmektedir.¹⁷ Ayrıca Pezdevî ve Serahsî, Cessâs’a atfedilen bu tanımın yazımdan dolayı bir yanlışlık olmaması halinde şu şekilde te’vil etmektedirler. Cessâs’ın tanımda geçen (المعاني) “mânalar” lafzı ile birden fazla mânayı değil, *حصب عام* “umûmî bolluk” ve *مطر عام* “umûmî yağmur” deyimlerinde olduğu gibi birden fazla mekanla ilişkili tek bir mâna kastetmektedir. Çünkü zikredilen umûm nitelermelerinin sebebi “bolluk” ve “yağmur” mânalarının birden fazla oluşu değil, bilakis bu mânaların ilişkili olduğu mekânların çokluğudur.¹⁸

Tanımlarda geçen “جمعا (bir grup)” kelimesi nekre (belirsiz) olduğu ve nekre kelime müsbet (olumlu) cümlede umûm ifade etmediği için *bir grup* şeklinde anlaşılmalıdır.¹⁹ Bu konuyu bir örnekle şu şekilde izah etmek mümkündür: Biri “kadınlar” kelimesini kullanarak bir cümle söylediğinde âmm lafzın tanımında tüm fertleri kapsama şartını arayan fakihlere göre dünyadaki tüm kadınların anlaşılması gerekmektedir. Tanımlarında âmm lafzın belli bir grubu kapsamasının yeterli olacağını zikreden âlimlere göre “kadınlar” kelimesi bir kısım kadınları kapsamasıyla âmm olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Fakihlerin tanımlarında dile getirdikleri diğer bir husus “isimler (الأسماء) ve müsemma (المسميات)” kelimeleridir. Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî, âm lafzın tanımında “isim” kelimesini kullanırken, Ebu’l-Yûsri ise “müsemma” ifadesini zikretmektedir. Fakihler, âmm lafzı tarif ederken farklı kelimeler seçseler de dile getirdikleri bu tanımlarını açıklarken isim kelimesinden kasıtlarının “müsemmalar” olduğunu belirtmeleri ile bu konuda bir ihtilâfın olmadığı anlaşılabilir.²⁰ Zira isim ve müsemma lafızları birbirlerinin yerine kullanılan kelimelerdir. Örneğin “*En güzel isimler (el-esmâü’l-hüsnâ) Allah’ındır.*” (el-A’râf 7/180) âyetinde olduğu gibi isim kelimesi kullanılarak, müsemma kastedilebilir.²¹

Âmm lafız hakkında yapılan bu açıklamalar dikkate alındığında “kıl, yap, dur” vb. emirlerin kip olarak birer hâss lafız oldukları tüm taraflarca kabul edilmektedir. Fakat emrin tekrarını savunan âlimlerce bu lafızların mâna itibariyle umûm ifade ederek talep edilen eylemin tekrarını yani bu fiiller hakkında genellemeyi gerektireceği söylenmektedir. Hanefî âlimleri ise sığayı dikkate alarak delil veya karîne ile dahi olsa böyle bir şeyin olmasının mümkün olmayacağı düşüncesindedirler.²² Bu meselenin örneği şöyledir: Kişi eşine “benden uzak olana kadar boş ol” derse burada kullanılan “طلق” lafzı hâss olduğu için Hanefîlerce bir boşama sabit

¹⁵ (العموم ما ينتظم جمعا من الأسماء أو المعاني) Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 101; Serahsî, *Usûl*, 1: 125; Semerkandî, *Mizân*, 1: 407.

¹⁶ Serahsî, *Usûl*, 1: 125; Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, 1: 54-55.

¹⁷ Cessâs, *Fusûl*, 1: 26, 204.

¹⁸ Serahsî, *Usûl*, 1: 125; Abdülazîz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr an Usûlü’l-İslâm el-Pezdevî*, 2. Baskı (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 1: 57-58.

¹⁹ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 1: 53.

²⁰ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 101; Serahsî, *Usûl*, 1: 125; Abdülazîz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 1: 54.

²¹ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 1: 54.

²² Abdülazîz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 1: 155

olacaktır. Emrin bir karîne veya şartla tekrar ifade edeceğini savunanlara göre ise “benden uzak olana kadar” ifadesi bir karîne kabul edilerek üç boşama gerçekleşecektir. Yani mukayyet bir hale gelen ve asıl itibariyle hâss olan lafız umûm ifade edecektir. Hanefî usûlcüleri bu örnekte olduğu üzere ister mukayyet ister mutlak bir emir lafzının hâss olduğunu bu sebeple tekrara ihtimali dahi olmayacağını ısrarla vurgulamışlardır. Hanefîlerin emrin hâss olduğu dolayısıyla umûm ifade etmeyeceği şeklindeki görüşleri hâss lafzın mahiyetinin bilinmesi ile anlaşılacaktır.²³

1.2. Hâss Lafız ve Tarifi

Sözlükte *tek kalmak, temyiz etmek, ayrılmak, tahsis etmek ve birini diğerinden üstün tutmak*²⁴ gibi mânalara gelen hâss, *husus* kökünden türemiş bir isimdir.²⁵ İslâm hukuk usûlünde hâss terimi için birçok tarif yapılmaktadır. Ebu'l-Yüsr Ma'rifetü'l-Hüceci's-Ser'iyye'de herhangi bir tanımlamada bulunmadığı gibi diğer fakihlerin veya dil bilginlerinin tariflerini de zikretmemiştir. Ancak Abdülazîz Buhârî Keşfü'l-Esrâr isimli eserinde Ebu'l-Yüsr'ün hâss lafzı, (رجل) *adam gibi bir ferd için (kullanılan) isimdir* şeklinde tanımladığını belirtmektedir.²⁶ Diğer Hanefî usûlcülerin hâss lafız tarifleri şöyledir:

Debûsî'ye göre hâss lafız; *zâtı ve mânası itibariyle ancak bir tek şeyi içine alan lafızdır*.²⁷ Pezdevî'ye göre hâss lafız; *tek başına ve iştirak olmadan bir tek mâna için konulan her lafız ve tek başına belirli fertler için vaz' olunan her isimdir*.²⁸ Serahsî'ye göre hâss lafız *malum bir tek mânaya konulan her lafız ve tek başına belirli bir müsemma için vaz' olunan her isimdir*.²⁹ Semerkandî'ye göre hâss lafız *kendisinden muayyen veya mübhem, bir şeyin kastedildiği lafızdır*.³⁰ Lâmişî hâss kelimesinin sözlükte tek, yalnız anlamına geldiğini belirttikten sonra kapsam olarak “*Ey Nebî...*” (el-Enfâl 8/64) âyetinde olduğu gibi sadece bir ferd için kullanılan lafız şeklinde izah etmektedir.³¹

Yukarıdaki Hanefî usûl âlimlerinin hâss lafız için yaptıkları tanımlar dikkate alındığında iki unsur göze çarpmaktadır.

1- Tanımların tamamında ister zâtı isterse mânası itibariyle olsun hâssın sadece bir tek mânayı kapsamış olmasıdır. Tanımlarda geçen *mâna* içerisine, maddî varlıkla (ayn) beraber *mânaların* da girdiği anlaşılmaktadır. Zira Pezdevî'ye göre hâss, dış âlemde mevcut olan somut varlıklar yanında zihni anlamlar için de kullanılabilir. Dolayısıyla hâssın anlamı zihinsel ve zihin dışı, tikel (cüz'î) ve tümel (külli) olabilmektedir.³²

2- Yine tanımlardaki *bir tek* kaydı ile müşterek lafızlar dışarıda bırakılmıştır. Zira müşterek, birden fazla mânalar için bedel yoluyla teker teker konulmaktadır. Hâss lafız ise bir ayn veya bir mâna için vaz' edilmektedir.³³

²³ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1: 184-185.

²⁴ İbni Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2: 1173.

²⁵ Koca, “*Has*”, 16: 264.

²⁶ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1: 50.

²⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 100.

²⁸ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1: 49.

²⁹ Serahsî, *Usûl*, 1: 124-125.

³⁰ Semerkandî, *Mîzân*, 1: 456.

³¹ Lâmişî, *Kitâb*, 132-133.

³² Koca, “*Has*”, 16: 265.

³³ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1: 49.

Emrin de hâss bir lafız olduğu dikkate alındığında söz konusu bu sığa ile birden fazla mânânın kast edilmesinin imkân dahilinde olmadığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki Hanefî usûlcüleri sadece hâss bir lafız olan emrin karîne vasıtaıyla tekrarını değil, bu lafza eklenen herhangi bir beyan ve tefsir cümlesini de kabul etmemektedirler. Zira hâss bir ifade bizzat kendisiyle açık bir şekilde ortadadır. Yani bu lafzı izah edecek başka bir ifadeye ihtiyaç yoktur. Bu hususa örnek olarak “*Rükû ve secde edin.*” (el-Hacc 22/77) âyeti zikredilebilir. Hanefîlerce âyette yer alan rükû ve secde emirleri ile anlatılmak istenen mâna ortadadır. Bu anlama herhangi bir açıklama ilave edilemez. Şayet buraya ayrıca bir ilavede bulunmak istenilirse bu, hâss bir ifadenin beyanı değil, nesih işlemi olacaktır. Şâfiîlere göre ise âyete hadisle bir beyan eklenerek ta’dîl-i erkân da farz olmalıdır. Çünkü bu fakihlere göre hâss bir lafza beyan eklemek mümkündür.³⁴

Hanefî âlimlerinin hâss lafza beyan eklenmesinin mümkün olmayacağı şeklindeki görüşleri dikkate alındığında mutlak veya mukayyet olan bir emre de herhangi bir açıklamanın eklenemeyeceği anlaşılmaktadır. Bu hususta Debûsî böyle bir ihtimalin olmayacağını hatta emre herhangi bir tefsir cümlesi eklenmesiyle emrin değişikliğe uğrayacağını dile getirmiştir.³⁵

2. Emir Ve Tarifi

Emir kelimesi sözlükte iki farklı mâna ifade etmektedir. Birincisi “*Oysa Firavun’un durumu, hali isabetli değildi.*” (Hûd 11/97) ve “*Müminler ancak Allah’a ve Resul’üne iman edenlerdir ve onunla ortak bir iş için toplanmış iken kendisinden izin almadan çekip gitmeyenlerdir.*” (en-Nûr 24/62) ayetlerinde olduğu gibi *durum, hal, iş ve olay* anlamındadır. Buradaki emir lafzının çoğulu *umûr* şeklinde gelmektedir. İkincisi “*Derken Rablerinin emrinden uzaklaşıp azmışlardı.*” (ez-Zâriyât 51/44) ayetinde olduğu üzere nehyin zıddını ifade eden *bir filin talep edilmesi* anlamındadır.³⁶

Ebu’l-Yüsr emrin sözlükte “emredilen şeyin gerçekleştirilmesinin talebi için vaz’ edilen lafız” olduğunu belirtmekle birlikte usûl-i fıkıh açısından ıstılahî olarak bir tanım zikretmemiştir. Allah’ın ve Resul’ünün emirlerinin tâat için vâcib (farz) olacağını belirtmektedir.³⁷

Hanefî usûlcülerinden Cessâs, Debûsî ve Serahsî’nin yapmış oldukları tanımlar ve bu tanımlarla ilgili açıklamaları dikkate alındığında bu fakihlere göre emir “kişinin kendinden aşağısındaki birisine icab için şu işi yap” demesidir.³⁸ Mâtürîdî (ö. 333/944), Semerkandî ve Lâmişî ise emri “kişinin ricâ olmaksızın isti’la (büyüklük ve ululuk) yoluyla başka birisine ‘yap’ dediği sözdür” şeklinde tanımlamaktadır. Emir veren kimsede rütbe değil, isti’la şartını arayan Semerkant meşâyihî emrin alt konumda olan birisinin kendisinden üst konumda olan birisine yapılabileceği kanaatindedirler. Semerkant meşâyihî tanımlarına “rica olmaksızın” ibaresini ekleyerek, emrin dua veya talep için olmadığını vurgulamaktadırlar.³⁹

³⁴ Molla Civen, *Nuru’l-Envâr fi Şerhi’l-Menâr*, (İstanbul: Dârü’l-Hanefiyye, 2017), 1: 105-108.

³⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 46.

³⁶ İbni Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Kahire: Dârü’l-Maârif, ty.), 1: 125-126; Muhammed Murtaş ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhirü’l-Kâmûs* (Kuveyt: Matbaatü’l-Hükümetü’l-Kuveyt, 1972), 10: 68; Heyet, *Mevsûatü’l-Fıkhiyye* (Kuveyt: Vezâratü’l-Evkâf ve Ş-Şüûni’l-İslâmiyye, 1986), 6: 242.

³⁷ Ebu’l-Yüsr, *Ma’rife*, 53-54.

³⁸ Ebû Bekir el-Cessâs, *Fusûl fi’l-Usûl*, 2. Baskı (Lübnan: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2010), 1: 270; Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 37, 42; Serahsî, *Usûl*, 1: 11.

³⁹ Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânü’l-Usûl fi Netâicü’l-‘Ukûl*, 2. Baskı (Ürdün: Dârü’n-Nûr, 2017), 1: 222; Ebü’s-Senâ (Ebü’l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâbü’l-Lâmişî fi Usûli’l-Fıkıh* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2018), 111-112.

Ebu'l-Yüsr istilahî olarak bir tanım zikretmediği için emirde rütbe mi isti'la mı şartını benimsediğini bilemiyoruz. Ancak sarf edilen tanımlardan hareketle Hanefî fukahâsının fiillerin emir ifade etmeyeceği noktasında hemfikir olduğu anlaşılmaktadır.

2.1. Emrin Umûmîliği/Tekrarı

Emrin umûmîliğinden kasıt emirle istenilen fiilin bir defa yerine getirilmesinden sonra tekrarının gerekip gerekmediğidir. Yani emre muhatap olan kişi emrin gereğini bir kere yapmakla yetinebilir mi, yoksa ömür boyu onu sürekli tekrar etmesi gerekir mi? İslâm hukukçuları arasında emrin tekrarı gerektirip gerektirmeyeceği hususunda ihtilâf bulunmaktadır. Emrin tekrarından kasıt ise birinci fiilin bizzat kendisine dönmek değil, emredilen şeyin yeniden yapılmasıdır.⁴⁰ Emrin tekrara delâlet edip etmemesiyle yakından ilgili bir husus da emrin fevr veya terâhîye delâleti konusudur.⁴¹

Emredilen fiilin yeniden gerçekleştirilmesi gerekip gerekmediği hususunda Hanefî fakihlerinin görüşleri şöyledir: Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve Şâsî (ö. 344 h.) emrin tekrarı gerektirmediği gibi tekrara da ihtimalinin olmadığı görüşündedirler. Ancak bu fakihlere göre emirle istenen şey en az olan miktarını kapsarken, bir delille küllini de kapsayabilmektedir.⁴² Cessâs emrin sîğa olarak umûm için konulmadığını, bu sebepten mutlak bir şekilde gelen bu sîğanın kesinlikle tekrarı gerektirmeyeceğini vurgulamaktadır. Fakat Cessâs, tekrara delâlet eden bir harf veya bir karîne olduğunda emrin tekrarının mümkün bir hale geldiğini belirtmektedir. Cessâs bu görüşünü şu sözleri ile açıklamaktadır. “Savunduğumuz görüşün doğru olduğunu gösteren diğer bir delil ise şudur: Emir sîğasının tekrarı gerektirdiği söylendiğinde sayı ve çoğulluk anlamlarına delâleti söz konusu olur ki, sîğa bunlar için vaz' edilmiş değildir. Sîğanın bu mânalara delâleti ancak ilave bir lafız veya karîneyle mümkün olur.” Cessâs'ın namaz emrinin tekrarını vakitle ilişkilendirdiği dikkate alındığında, Debûsî ve onun gibi düşünen Hanefî fukahası ile hemfikir olduğu anlaşılmaktadır.⁴³ Ayrıca Hanefilerce ilave bir lafız veya karîne alan emrin tekrar ifade etmesi emirden değil, sonrasına eklenen ibareden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki kişi eşine *üç defa boş ol* dediğinde üç talakın vâki olması emrin umûmîliğinden değil, sonrasına eklenen ifadedden dolayıdır. Bu türden bir cümle ise emrin tefsiri değil, emrin hükmünü değiştiren bir ifadedir. Bu da mutlak emir lafzının tekrar ifade etmediğini ortaya koymaktadır.⁴⁴

Ebu'l-Yüsr emrin tekrar ifade etmediğini -istenilen şeyin bir defa yerine getirilmesi halinde emrin gereğinin yapılmış olunacağını- ancak emrin umûmîliğine delil teşkil edecek bir karînenin bulunması halinde tekrar ihtimalinin söz konusu olacağını savunmaktadır.⁴⁵

Semerkandî özelde İmam Mâtürîdî'nin genelde ise Semerkant meşâyihinin konu hakkında görüşlerini şu sözleri ile dile getirmektedir. “Hocamız Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşü, kesinlik içerecek tarzda tayinde bulunarak Şârî'nin muradının fiilin bir kere veya sürekli/mükerreren yerine getirilmesi olduğuna itikât edilmemesi, bunun yerine mübhem bir

⁴⁰ Abülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1: 184; Pala, Ali İhsan, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, Fecr yayınları, Ankara, 2009, 195.

⁴¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz: Kumaş, Ali. *Vücüb İfade Eden Mutlak Emrin Eda Edilmesiyle İlgili Bir Tartışma: Emrin Fevr veya Terâhîye Delâleti*, Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD), 2015, cilt: XIII, sayı: 26, s. 201-220.

⁴² Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 43; Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 1: 184-185; Serahsî, *Usûl*, 24; Şâsî, *Usûl*, 108.

⁴³ Cessas, *Fusûl*, 1: 312, 314, 316.

⁴⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 46.

⁴⁵ Ebu'l-Yüsr, *Ma'rife*, 80-85.

şekilde bu iki mânadan hangisi kastedildiyse onun hak olduğuna inanmak ve emredilen fiili, sığa ile tek bir kere anlamının kastedildiğini gösteren bir delil olmadıkça ihtiyâten peş peşe yapmaktır".⁴⁶

Debûsî ve onu takip eden fakihlere göre emir sığası, kendine hâss bir sığadır. Bu kiple irad edilen emrin hükmü ise kat'î olarak farz olmaktadır. Bu âlimler, lafzın sığasından hareketle emrin hâss lafız olacağını, tekrar ifade etmeyeceğini hatta tekrar ihtimalinin de mümkün olmadığını savunmaktadırlar. Örneğin "eve gir" emri istenilen fiilin birden fazla yapılmasını gerektirmemektedir.⁴⁷ Hanefî usûlcülerin bu görüşlerini biraz daha detaylı inceleyelim.

Emrin tekrar ihtimali olmamasını ya da diğer bir ifadeyle umûm olup tekrar ifade etmemesini bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse kişi, eşine "kendini boşa" dediği zaman kadın da, kendisini boşadığında Cessâs, Debûsî ve bu âlimlerle aynı fikirde olanlara göre bu boşama ile sadece bir talak gerçekleşecektir. Fakat adamın aklından üç talâka niyet etmesi durumunda ise üç talak vuku bulacaktır. Hanefî fakihleri sığanın hâss olduğunu ifade ettikleri için emir ile üç talak gerçekleşmesini şöyle açıklamaktadırlar: Kişi, eşine kendini boşa dediği anda bir talak gerçekleşmiştir. Bu durum emirle istenen şeyin en az olan miktarını kapsamasına örnek teşkil ederken, aklından bir niyet geçirdiğinde ise emrin tamamını kapsayacak bir delil gerçekleştiğinden talakın tamamı olan üç talak gerçekleşmiştir.⁴⁸ Üç talakın meydana gelmesi emrin tekrarı ile değil, her bir boşamanın talakın cüz'î kabul edilmesi sebebiyledir. Yani adam denildiğinde nasıl ki baş, kol ve gövde bu kelime ile murâd edilen mânanın cüz'leri ise üç talakta temelde talakın birer parçası olarak kabul edilmektedir.⁴⁹ Özetle Cessâs, Debûsî ve bu fakihlerle aynı görüşte olan usûlcüler, sığadan hareketle emrin umûm veya tekrarı gerektirmeyeceğini ısrarla vurgulamaktadırlar. Bu düşüncenin sonucu olarak ibâdetlerin tekrar nedenlerini sebeplere bağlamışlardır. Mesela namaz emrinin tekrar tekrar farz olmasını emre değil, hükmün sebebi olan vaktin yenilenmesine izâfe etmişlerdir.

Fakihlerin emrin tekrarı hususundaki görüşlerine bakıldığında Ebu'l-Yüs'r'ün, emrin tekrar ifade etmeyeceği noktasında Debûsî ve onun gibi düşünen Hanefîlerle aynı çizgide olmasına rağmen, emrin tekrara ihtimali olduğu hususunda onlardan ayrıldığı görülmektedir. Ayrıca Ebu'l-Yüs'r'ün emrin tekrarı meselesinde Mâtürîdî'den de ayrıldığı görülmektedir. Şöyle ki Semerkandî, İmam Mâtürîdî'nin emrin tekrarı hakkındaki düşüncesini ilk önce üç delil getirerek emrin bir defa yapılması gerektiğini belirttikten sonra, tevkîfî ve aklî delil şeklinde iki ayrı kanıt getirerek emrin tekrar ifade edebileceğini açıklamaktadır.⁵⁰ Fakat Semerkandî diğer Hanefî fakihleri gibi emrin umûmîliğinin bu delillerle değil, sebeplerle gerçekleştiğini söyleyerek hocasından ayrılmıştır.⁵¹ Semerkant meşâyihinden Lâmişî de ibâdetlerin tekrarını Semerkandî gibi sebeplerle ilişkilendirerek, emrin sığa ile tekrar ifade etmeyeceği fikrini pekiştirmektedir.⁵²

İbadetlerin sebeplerine geçmeden önce Ebu'l-Yüs'r'ün emrin tekrarı gerektirip gerektirmemesi konusundaki düşüncelerine bakalım. Ebu'l-Yüs'r'a göre mutlak bir emir tekrarı

⁴⁶ Semerkandî, *Mîzân*, 1: 255.

⁴⁷ Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 1: 189.

⁴⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 43-44; Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 1: 185-186, 190; Serahsî, *Usûl*, 1: 23-24.

⁴⁹ Abûlazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1: 190.

⁵⁰ Bu beş madde için bkz. Semerkandî, *Mîzân*, 1: 259-262.

⁵¹ Semerkandî, *Mîzân*, 1: 268.

⁵² Lâmişî, *Kitâb*, 118.

gerektirmemektedir. Bu hususta diğer Hanefî fakihleriyle hemfikir olan Ebu'l-Yüsr, emirle istenen fiilin tekrarının bir delille gerçekleşeceği noktasında onlardan ayrılmaktadır. Her ne kadar Semerkandî ve Lâmişî emrin umûmîliğini savunmuş olsalar da onlar sîğanın umûmlüğünü değil, emirle istenen fiilin sebeplerden dolayı tekrar edeceğini savunarak, Debûsî ve onu takip edenlerle aynı görüşü paylaşmışlardır.

Ebu'l-Yüsr tekrara delâlet edecek bir delilin olmadığı durumlarda, emrin tekrar ifade etmeyeceğini şu örnekle açıklamaktadır: “Bana su ver” emrinde su talebi sadece bir kere anlaşılmaktadır. Bu durum mutlak emrin tekrara delâlet etmediğini göstermektedir. Ancak düşman ordusu bir beldeye saldırırsa ve buranın başkanı da askerlerine “onlarla savaşın” derse durum burada farklıdır. İlk örnekte tekrarı gerektirecek bir delil yokken, ikinci örnekte bir karîne bulunmaktadır. Bu sebepten ikinci cümlede emre konu olan fiilin yeniden yeniden yapılması zorunludur. “Onlarla savaşın” örneğindeki karîne ise düşmanın şehre hücum etmesidir ki, bu saldırının uzaklaştırılması ancak birden fazla savaşla gerçekleşecektir. Bunun sonucu olarak Ebu'l-Yüsr'a göre düşmanı bertaraf edilinceye kadar “savaşın” emrinin tekrar etmesi mümkündür.⁵³

2.2. Başlıca İbâdetlerin Tekrarı

Ebu'l-Yüsr diğer Hanefî fakihleri gibi emrin tekrarı başlığı altında namaz, oruç, zekât gibi tekrarlanan ibâdetlerin yeniden yeniden yerine getirilme nedenini açıklamaktadır. Ancak o, bu konuda farklı bir metod takip etmektedir.⁵⁴ Ebu'l-Yüsr'a ve diğer Hanefî âlimlerine göre bazı ibâdetlerin tekrar sebepleri şöyledir:

Namaz: İslâm dininin direği namazın⁵⁵ farz olması Kur'ân'da geçen ilgili âyetlerle⁵⁶ sabit olmuştur. Ancak âyetlerdeki mutlak emir sîğalarını dikkate alan ve emrin umûm ifade etmeyeceğini belirten Hanefîler, beş vakit namazın her gün tekrar tekrar edâ edilme gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır: Namazın tekrar etmesi emrin tekrarı gerektirmesi nedeniyle değil, sebeplerin tekrarıyla gerçekleşmektedir. Şöyle ki Şârî’ “Güneşin zevalinden (öğle vaktinde Batıya kaymasından) gecenin karanlığına kadar (belli vakitlerde) namazı kıl.” (el-İsrâ 17/78) âyetinde namaz için vakti sebep kılmıştır. Bu sebebin yenilenmesiyle namazın da tekrarı istenmiştir. Görüldüğü üzere burada namazın tekrar nedeni emrin umûm ifade etmesiyle değil, namaz için belli vakitlerin sebep kılınmasıyla alakalıdır.⁵⁷ Bunun sonucu olarak emrin umûmîliğini kabul etmeyen fakihler, namazların vücûbiyetini sebeplere izâfe etmişlerdir.

Ebu'l-Yüsr ise namazın tekrar edilmesinin nedenini vaktin yenilenmesine bağlamamaktadır. O, ibâdetlerin tekrarını sebeplerle ilişkilendirmeyi *sefehlik* olarak kabul etmektedir. Ona göre namaz emrinin tekrarını gerektirecek deliller bulunmaktadır. Bu deliller:

1- Namaz ibâdeti, Müslümanın kulluğunun eserinin zâhir olması için Allah Teâlâ'ya yapılan bir hizmettir. Bu vazife ise ancak tekrar ile gerçekleşmektedir.⁵⁸

⁵³ Ebu'l-Yüsr, *Ma'rife*, 80-81.

⁵⁴ Ebu'l-Yüsr, *Ma'rife*, 80.

⁵⁵ Suyûtî, *Cami'u'l-Ahâdis* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994), 1: 106 (562).

⁵⁶ “Gündüzün güneş dönüp gecenin karanlığı bastırıncaya kadar (belli vakitlerde) namaz kıl; bir de sabah namazını. Çünkü sabah namazı şahittir.” (el-İsrâ 17/78) “Haydi siz akşama ulaştığımızda (akşam ve yatsı vaktinde), sabaha kavuştüğünüzde, gündüzün sonunda ve öğle vaktine eriştiğinizde (namaz kılın), ki göklerde ve yerde hamd O'na mahsustur.” (er-Rûm 30/17-18).

⁵⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 45; Serahsî, *Usûl*, 1: 22, 34, 102-103.

⁵⁸ Ebu'l-Yüsr, *Ma'rife*, 80.

2- Hz. Peygamber'in hadisinde buyurduğu üzere "İslâm beş esas üzerine kurulmuştur: Allâh'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allâh'ın Rasûlü olduğuna şehâdet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, hacca gitmek ve Ramazan orucunu tutmak.⁵⁹ Namaz, İslâm'ın temellerinden birisidir. Bu asıllarla kul, Rabbini yüceltmektedir. Bu tâzimlerin farz olması ve her daim devam etmesi ise kaçınılmazdır. Ancak bu ibâdetlerin tekrarı hususunda kulun aciz kalması istenilmediğinden, günde beş vakit olarak meşru kılınmıştır.⁶⁰

Oruç: Hanefî fakihleri İslâm'ın şartlarından bir diğeri olan Ramazan orucunun⁶¹ her sene tekrarlanmasını aynı şekilde zamana bağlamaktadırlar. Hanefilerce "Öyle ise içinizden kim bu aya(ramazan) ulaşırsa, onu oruçla geçirsin..." (el-Bakara 2/185) âyetinde olduğu üzere Ramazan orucunun tekrar etmesi, Ramazan ayına şahit olmaktır. Yani oruca ehil bir şekilde Ramazan ayına ulaşan kimseye oruç farz olmaktadır. Bu tekrar emirden değil, farzın kendisine bağlandığı zaman diliminin yenilenmesinden kaynaklanmaktadır.⁶²

Ebu'l-Yüsr namazın tekrar sebebinde olduğu gibi burada da Ramazan orucunun İslâm dininin şartlarından olduğu ve meşakkate neden olmayacak kadar meşru kılındığı görüşündedir. Ayrıca orucun, beden terbiyesi için emredildiğini bunun da ancak tekrar ile gerçekleşeceğini dile getirmiştir.⁶³

Hac: "Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır." (el-Âli İmrân 3/97) âyetini delil olarak gösteren Hanefîler, hac ibâdetinin sebebinin Kâbe olduğu görüşündedirler. Hac ibâdetinin sebebi olarak kabul edilen Kâbe, yenilenmediğinden dolayı ibâdetin tekrarına ihtiyaç duyulmamaktadır. Hanefilerce hac ibâdetinde vakit, edanın şartı olarak kabul edilmiştir.⁶⁴

Ebu'l-Yüsr burada da namaz ve oruçtan farklı olmayan bir açıklamayla hac ibâdetinin ömürde bir defa olmasını ve tekrarı gerektirmemesi şöyle izah etmektedir: Hac ibâdetinin tekrarını gerektirecek bir delil bulunmamaktadır. Zira Allah Teâlâ, Müslümanlara evini ziyaret etmelerini ve orada dağınık, tozlu ve sade bir halde amellerinin karşılığını talep etmeleri için toplanmalarını emretmiştir. Allah, bu kimselere ahirette bir karşılık hazırlamasıyla beraber bu dünyada da mağfiret ve cömertlikle karşılık vermektedir. Hiç şüphesiz ki amellerin karşılığı ise bir kez olmaktadır. Bu sebepten haccın tekrarı gerekmemektedir.⁶⁵

Özetle Ebu'l-Yüsr, ibâdetlerin tekrarını bir karîne veya delil ile doğrudan emre izâfe ederek açıklamıştır. Diğer Hanefî fakihleri ise ibâdetlerin tekrarını sebepler ile açıklayarak, bu ibâdetlerin tekrar tekrar vâcip olmalarını sebeplerle ilişkilendirmişlerdir.

2.3. Emrin Sebeplere İzâfe Edilmesi

Emrin tekrarının var olan delillerden dolayı lafızla gerçekleşeceğini dile getiren Ebu'l-Yüsr, emrin sebepleri hakkında ibâdetlerin tekrarını illetlere izâfe eden Hanefî fukahasını sert bir dille eleştirmektedir. Kendisine göre ibâdetlerin tekrarının nedeni, karîne dolayısıyla umûm ifade

⁵⁹ Buhârî, "İmân", 2 (8); Müslim, "İmân", 16; Tirmizî, "İmân", 3 (2609).

⁶⁰ Ebu'l-Yüsr, *Ma'rife*, 80-81.

⁶¹ Buhârî, "İmân", 2 (8).

⁶² Debûsî ve Serahsî, Ramazan ayının gündüz ve geceleriyle sebep olup olmayacağı hususunda ihtilâf etmektedir.

Ancak her ikisi de zamanı illet kabul edip söz konusu farzı sebebe izâfe etmektedirler. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 65-66; Serahsî, *Usûl*, 1: 103-104; Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2: 505-506.

⁶³ Ebu'l-Yüsr, *Ma'rife*, 81.

⁶⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 67-68; Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 2: 509-514. Serahsî, *Usûl*, 1: 105-106;

⁶⁵ Ebu'l-Yüsr, *Ma'rife*, 81-82.

eden emir lafzına izâfe edilmelidir. Diğer Hanefî fakihlerine göre ise emrin tekrarı sebeplerle ilişkilendirilmelidir.

Ebu'l-Yüsr ibâdetlerin tekrar tekrar vâcip olmasını sebeplere izâfe eden fakihlerin bu görüşlerini *sefehlik* olarak nitelermektedir. İlk bakışta onun, diğer Hanefî fukahasına neden bu kadar sert çıktığı anlaşılmazken, fakihlerin ibâdetlerin tekrarını emre değil de sebeplere izâfe etmeleri üzerinde durmasından hareketle söz konusu ihtilâfa kelâm ilmi açısından yaklaştığı fark edilmektedir. Abdülazîz Buhârî'nin verdiği bilgilere göre İmâm Matürîdî de, emrin sebeplerle tekrar edeceği noktasında Hanefî usûlcüleri ile aynı görüşü paylaşmıştır. Eş'ârî mezhebinin büyük bir çoğunluğu ukûbat ve kul haklarına dair emirle farz olan fiillerin tekrarını sebeplerle ilişkilendirmenin doğru olacağını ancak ibâdetlerin vâcip olma nedenini ise hitaba izâfe edilmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Bu bilgi dikkate alındığında Pezdevî'nin emrin tekrarı hususunda Mâtürîdî'den ayrıldığı ve bildiğimiz kadarıyla ibâdetlerin tekrarı kısmında Eş'ârî ile aynı düşünceyi paylaştığı anlaşılmaktadır.⁶⁶

Hanefî fukahasının bu görüşünün temelinde, emrin hâss olduğu ve tekrar ifade etmeyeceği düşüncesi vardır. Debûsî bu gerekçeyi açık bir şekilde emrin bir defa olacağı ve bu hitabın gereği olarak tekrarlanmayacağını belirterek "*Namazı kılın, zekâtı verin*" (el-Bakara 2/43) nassında yer alan emirlerin tekrarlanmayacağını dile getirmektedir.⁶⁷ Pezdevî ve Serahsî ise bu durumu biraz daha yumuşak bir dille Şârî'nin, meşru olan bu hükümlerin kolaylıkla bilinebilmesi için söz konusu emirlerin vücûbiyetini sebeplere izâfe ettiğini ancak asıl itibariyle söz konusu vâcipilerin, Allah'ın îcâbıyla gerçekleştiği ve sebeplerin emrin tekrarı bir etkisinin olmadığı şeklinde açıklamışlardır.⁶⁸

Emrin tekrar tekrar vâcip olmasını sebepler ile ilişkilendiren fakihler bu sebeplerin hakîkî mânada değil, mecâzî anlamda olacağı kanaatindedirler. Zira Allah Teâlâ namaz emrini buyurmazdan da güneşin batıya meyletmesi bulunmakta idi. Ayrıca darü'l-harpte bulunan bir kâfir, vücûbiyetin izâfe edildiği illete şâhit olmasına rağmen hükümlerle muhatap olmamıştır. Aynı şekilde Ramazan ayına şâhit olan ancak aklî melekelerini yitirmiş olan kimse de darü'l-harpteki kişi gibidir. Tüm bunlar göstermektedir ki, vâcipliğin asıl sebebi Allah Teâlâ'nın hitabıdır. Zira kâfir, vâcipliğin izâfe edildiği sebebe şâhit olmasıyla beraber hitap gerçekleşmediği için sorumlu tutulmamıştır. Şayet sebepler gerçek anlamda vücûbiyetin nedeni olsaydı, kâfir, akıl hastası ve Kur'ân'ın inzalından önce ki insanlar namazla, oruçla, zekatla... yükümlü olacaktı. Fakat kulların kudreti eksik olduğundan sebepler, duyu organları ve aletler gibi bu hitabı anlamak için yardımcı konumunda kabul edilerek, ibâdetlerin tekrar tekrar vâcip olması mecâzen illetlerle ilişkilendirilmiştir.⁶⁹

Ebu'l-Yüsr emrin karîneler ile tekrar edeceğini savunarak, emrin tekrarını gerçekleştirmekte ve bununla da vücûbiyeti mecaz olarak dahi olsa sebeplere bağlamadan doğrudan Şârî'nin hitâbına izâfe etmektedir. Bu konuda çok sert bir tavır takınan Ebu'l-Yüsr, emir lafzının bir delille tekrara delâlet edeceğine dair Sahâbe başta olmak üzere tüm ümmetin icmâi ve Hz. Peygamber'in buyruğu olduğu halde emirleri, sebeplerle ilişkilendiren fukahayı eleştirmektedir.⁷⁰

⁶⁶ Semerkandî, *Mizân*, 2: 1020; Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2: 492.

⁶⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 64-65.

⁶⁸ Serahsî, *Usûl*, 1: 100; Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 2: 494-495.

⁶⁹ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2: 492-493.

⁷⁰ Ebu'l-Yüsr, *Ma'rife*, 83.

Ebu'l-Yüsr emrin tekrarını sebeplere izâfe etmeden, Sahâbenin namazın beş vakit farz kılınması şeklindeki icmâi ve Hz. Peygamber'in "Allah Teâlâ her gün ve gecede beş vakit namaz farz kıldı"⁷¹ hadisi vb. haberleri delil olarak öne sürerek emirle istenen fiilin tekrar tekrar vâcip olmasını doğrudan hitapla ilişkilendirmektedir. Sebeplerin emrin tekrarı hususunda mecâzen dahi gerekli olmadığını belirten Ebu'l-Yüsr, vâcibi sebeplere izâfe eden fukahanın çelişki içinde olduğunu öne sürmektedir. Vücûbiyetin izâfe edildiği sebeplerin kâsır illet⁷² olduğunu savunan Ebu'l-Yüsr, Hanefî fukahasının hem kâsır illeti kabul etmemelerini hem de emirle vâcip olan fiilin tekrarını sebeplere izâfe etmelerini uyumsuzluk olarak addetmektedir. Zira vâciplerin bağlandığı sebepler şüphe taşımaktadır.⁷³

Hanefî usûlcülerine göre bu türden ibâdetler, sebeplerle ilişkilendirilerek emredildiği için vücûbiyetin sebeplere bağlanması mümkündür. Mesela Ramazan orucunun sebebi, Ramazan ayıdır. Zira Şârî', bu farzı "(O sayılı günler), insanlar için bir hidayet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'ân'ın kendisinde indirildiği ramazan ayıdır..." (el-Bakara 2/185) âyetinde olduğu üzere Ramazan ayı ile ilişkilendirmiştir.⁷⁴

Vücûbiyeti sebeplere bağlayan fukahanın bu görüşü benimsemelerinin diğer bir nedeni ise vaktin başında edâ ehliyeti olmayan bir kimsenin, vaktin sonunda ya da istenilen fiilin vaktinin geçmesine rağmen, emrin kazâsına mükellef olmaya uygun bir hale gelmesi durumunda nasıl yükümlü tutulacağı sorusudur. Mesela bir kimse öğle vakti girmeden önce uyusa ve vakit çıktıktan sonra uyansa, bu kişinin namazını kazâ etmesi gerekmektedir. Eğer emir, sebeplere değil de hitaba izâfe edilirse namaz vakti müddetince uykuda olan bu kimse için söz konusu ibâdetin kazâ yükümlülüğünün düşmesi gerekecektir. Oysaki emir sebeplerle ilişkilendirildiğinde bu kişi, vakte şâhit olmuş fakat uyuduğundan dolayı söz konusu ibâdeti edâ edemese de kazâ eder. Aynı şekilde namaz vaktinin sonunda kâfir iman etse, çocuk buluşa erse ve hayızlı kadın temizlense emrin vücûbiyeti hitaba izâfe edildiği takdirde vaktin çıkmasıyla bu kişilere, edâsını yerine getiremedikleri ibâdetlerin kazâsı gerekli olmayacaktır. Hâlbuki emirlerin vâcip olması sebeplere bağlandığında bu kimseler, vakte şâhit oldukları için edâ edemedikleri namazlarının kazâsı ile yükümlü tutulacaklardır. Özetle emrin tekrarı hitaba izâfe edilirse söz konusu kelamın her seferinde yenilenmesi gerekecektir. Bu durum ise yukarıda değinildiği üzere teklif açısından bazı sıkıntılara yol açacağı fikrinden hareketle emrin vücûbiyeti, sebeplerle ilişkilendirilerek hitapta yer alan buyruğun, sebeplerin yenilenmesi ile tekrar edeceği görüşü ileri sürülmüştür.⁷⁵

⁷¹ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, 'Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 7: 337.

⁷² "Usûlcüler illeti, farklı açılardan çeşitli tasniflere tabi tutmaktadırlar. Bunlardan biri olan, geçişlilik vasfına sahip olup olmamasına göre yapılan ayırımıdır. Buna göre illet, müteaddî ve kâsır olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Müteaddî illet, asl ile sınırlı olmayıp başka hususlarda da benzeri bulunan illet iken, kâsır yahut vâkîf illet, sadece asl'da mevcut bulunan hususî bir vasfı ifade etmektedir. Bu illetlerden birincisi, umûmîlik vasfını haiz olması itibarıyla asl'a başka meselelerin kıyas edilmesini mümkün kılabilir. İkincisi ise sadece bulunduğu nasstaki hükmü gösterdiğinden hususîlik arz eder, yani nass mahallî dışına geçişliliği yoktur; dolayısıyla başka bir meselenin, o nassa kıyas edilmesine imkân vermemektedir. Kâsır illetle ta'lîlî câiz kabul etmeyenlerin başında ise Hanefîlerin çoğunluğu gelmektedir." Detaylı bilgi için bkz. Halit Çalı, "Kâsır İletle Ta'lîl Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı", *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi* 4/4 (Ocak 2005): 74-75, 81.

⁷³ Ebu'l-Yüsr, *Ma'rife*, 84.

⁷⁴ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2: 496-498.

⁷⁵ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2: 495.

Ebu'l-Yüsr emrin tekrarının hitap ile ilişkilendirilmesi durumunda bazı problemlerin meydana geleceği düşüncesinden hareketle vücûb hükmünün sebeplere izâfe edilmesini doğru bulmamaktadır. Ona göre hitap, her bireye ulaştırılmakla değil, belli bir seviyede yaygınlık kazanması ile gerçekleşmektedir. Ebu'l-Yüsr yukarıda zikredilen kimselerin kazâyâ kalan ibâdetlerinin hitapla nasıl istenileceği sorusuna, akıl hastası kişinin durumu üzerinden cevap vermektedir. Ona göre aklî melekelerini yitirmiş bir kişi Ramazan ayının ortasında düzelse, bu kimseye tutmadığı oruçların kazâsının vâcip olduğu ve söz konusu oruçları tutması emredilir. Bu mesele akıl hastasının, başka birinin malını telef etmesi durumu gibidir. Zira böyle bir hâdisede başkasının malına zarar veren akıl hastasının sıhhatine kavuşması halinde geçmişte yapmış olduğu hasarı tazmin etmesi istenilmektedir. Ebu'l-Yüsr, aklî melekelerini yitirmiş kişinin vermiş olduğu maddi zararın sağlığına kavuşması halinde kendisinden talep edilmesini, edâ edemediği ibâdetlerle kıyas yaparak bu kişiden edâ edemediği ibâdetlerin kazâsının istenileceği görüşünü savunmaktadır.⁷⁶

Hülasa emrin umûm ifade etmeyeceğini savunan fakihler emirleri sebeplere izâfe ederek, sebeplerin tekrarıyla talep edilen fiillerin yeniden yeniden yapılacağını benimserlerken; Ebu'l-Yüsr karîne ile emrin umûm ifade edebileceğini savunarak, vücûbiyeti doğrudan hitap ile ilişkilendirmektedir. Diğer Hanefî âlimleri ukûbat ve muâmelât konularındaki emirleri de sebeplerle ilişkilendirmişlerdir. Ebu'l-Yüsr ise ibâdetleri hitaba izâfe ederek bu mevzuda Eş'ârîlerin görüşünü benimserken, ukûbat ve muâmelât alanında görüşlerini dile getirmediği için bu husus bizlere kapalı kalmıştır.

SONUÇ

Usûlcüler hükümlerin istinbatı için Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te yer alan lafızları dikkatli bir şekilde inceleyerek ilgili konuları anlamak ve bir sonuca bağlamak için çaba sarf etmişlerdir. Yapmış oldukları araştırmalar sonucunda birtakım esaslar belirlemişlerdir. Hanefî âlimlerine göre mutlak bir emir lafzında umûmîliğin söz konusu olmayacağı görüşü de bu neticelerden birisidir. Bu fakihlere göre emir, hâss bir lafızdır. Hâss lafızlar ise umûma delâlet etmemektedirler. Bu nedenle emrin de hâss bir lafız olduğu dikkate alındığından tekrarı söz konusu değildir. Ancak Hanefîler namaz, oruç, had cezaları gibi bir takım mutlak emirle talep edilen fiillerin tekrar nedenini de izah etme ihtiyacı duymuşlardır. Zira emrin hâss lafız olduğu kabul edilince ilgili emirlerle talep edilen eylemlerin nasıl tekrar ifade ettikleri açıklanmalıdır. Bu nedenle Hanefîler zekât ver, namaz kıl, oruç tut vb. mutlak emirlerle talep edilen fiillerin tekrar tekrar yapılmasını sebeplere izafe ederek açıklamışlardır. Yani onlara göre mükellef bir Müslümandan her gün beş vakit namaz kılması şeklindeki hükmün gerekçesi sebep olan vakittir. Böylece Hanefî âlimlerince bir taraftan hâss bir lafzın umûm ifade etmesi engellenirken diğer taraftan tekrarı olan fiillerin tekrar nedenleri de açıklığa kavuşturulmuştur.

Hanefî mezhebine mensup olduğu halde emrin bir karîne veya delille tekrar ifade edebileceğini savunan Ebu'l-Yüsr da kendi görüşünü çeşitli şekillerde ispatlamaktadır. Ebu'l-Yüsr eserinde mutlak emri hâss lafız başlığı altında incelememektedir. Hatta Kur'ân-ı Kerîm'de emirler, nehiyeler vb. kelimeler olduğunu ifade edip hâss lafız emir başlığı altında incelemektedir. Ancak Ebu'l-Yüsr'ün bu tutumu emir ve hâssı birer lafız olarak kabul etmesi şeklinde değildir. Şöyle ki Hanefî âlimlerinin geneli emri incelerken sadece lafız dikkate aldıklarından hâss başlığı altında ele almışlardır. Ebu'l-Yüsr ise emir kipini nazarı itibara

⁷⁶ Ebu'l-Yüsr, *Ma'rife*, 84.

almakla beraber emrin içinde bulunduğu cümleyi de göz önünde bulundurmaktadır. Bu sebeple hâss lafzı emir cümlesinin içerisinde yer alan bir sözcük olarak incelemiştir. Bununla birlikte emir sığasının hâss bir lafza örnek olacağı hususunda Hanefî fakihleri ile aynı görüştedir.

Hâss lafzın kat'î olduğunu savunan Ebu'l-Yüsr karîne veya delille emrin umûm ifade edebileceğini belirtmiştir. Hanefîler hâss lafzın umûmîliğinin dolayısıyla emrin tekrarının söz konusu olmadığını savunurken Ebu'l-Yüsr özellikle Peygamber ve Sahâbenin uygulamalarını dikkate alarak bu görüşe karşı çıkmıştır. Ebu'l-Yüsr bu konuya daha çok kelâm ilmi açısından yaklaşarak emirlerle talep edilen fiillerin tekrar nedenlerinin sebeplere izâfe edilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre Allah Teâla'nın hitabı, Peygamber ile sahâbenin emirler hususundaki uygulamaları ve emirlerin tekrarı gerektirdiği şeklindeki aklî gerekçeler bulunduğu yerde mecâzen dahi olsa tekrarın bunlara değil de sebeplere bağlanması doğru değildir. Ebu'l-Yüsr emrin tekrarını mecâz olarak dahi sebeplere izâfe edilmesini Allah'ın hitabının geri plana atılması olarak algılamaktadır. Bu nedenle emirlerin umûmîliğini gerek aklî gerek Peygamber ve sahâbe uygulamaları ile destekleyerek doğrudan Allah'ın hitabına yani emre izâfe etmektedir. Savunmuş olduğu görüşün sonucunda ise elde ettiğimiz veriler ışığında ibâdetler hususunda bir taraftan Hanefî mezhebine diğer taraftan İmam Mâtürîdî'ye muhalefet etmiştir.

KAYNAKÇA

Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Bölükbaş, Emre. *Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Ma'rifetü'l-Hüceci's-Şer'iyeye Eseri Bağlamında Usûl-i Fıkıh Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2019.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahîh-i Buhârî*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998.

Buhârî, Abdülazîz. *Keşfü'l-Esrâr an Usûlü Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî*. 2. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Cessâs, Ebû Bekir. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. 2. Baskı. 2 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Çalış, Halit. "Kâsır İletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı". *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi* 4/4 (Ocak 2005): 73-98.

Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkıh*. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2006.

Dönmez, İbrahim. "İlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 117-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Dönmez, İbrahim. "Sebeb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 244-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Ebû Amr, Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *el-Kâfiye*. Kahire: Mektebetü'l-Edeb, 2010.

Ebu'l-Yüsr, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdilkerîm b. Mûsâ b. Mücâhit el-Pezdevî. *Ma'rifetü'l-Hüceci's-Şer'iyeye*. Lübnan: Müessesatü'r-Risâle, 2000.

Ebü'l-Hüseyin Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *Kitâbü'l-Mu'temed fi Usûlü'l-Fıkıh*. 2 Cilt. Dimeşk: Institut Français de Damas, 1965.

Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*. 4 Cilt. Medine: Câmi'atü'l-İslâmiyye Külliyyetü'ş-Şer'iyye, ty.

Heyet, *Mevsûatü'l-Fıkhiyye*. Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1986.

İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l Hanefiyye*. Şam: Dâru'l-Kalem, h.1413.

İbni Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ty.

Koca, Ferhat. "Has". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 264-267. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Kumaş, Ali. *Vücûb İfade Eden Mutlak Emrin Eda Edilmesiyle İlgili Bir Tartışma: Emrin Fevri veya Terâhiye Delâleti*, Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD), 2015, cilt: XIII, sayı: 26, s. 201-220.

Lâmişî, Ebü's-Senâ (Ebü'l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd. *Kitâbü'l-Lâmişî fî Usûli'l-Fık*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcümü'l-Hanefiyye*. Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, ty.

Molla Civen, *Nuru'l-Envâr fî Şerhi'l-Menâr*. 2 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Hanefiyye, 2017.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*, Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998.

Öğüt, Salim. "Emir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Pala, Ali İhsan, İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu, Fecr yayınları, Ankara, 2009, 195.

Pezdevî, Ebu'l-Yüsr. *Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl(Keşfü'l-Esrâr'la birlikte)*. 2. Baskı. 4 Cilt. (-Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fık*. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ty.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.

Semerkandî, Alâeddin. *Mîzânü'l-Usûl fî Netâicü'l-'Ukûl*. 2. Baskı. 2 Cilt. Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2017.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. 3. Baskı. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.

Suyûtî, *Câmi'u'l-Ehâdis*. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.

Şaban, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, TDV Yayınları, Ankara, 2007.

Şâşî, Nizâmeddîn. *Usûlü'ş-Şâşî*. Beyrut: Dâru İbni Kesir, 2017.

Şensoy, Sedat. "Lafız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 42-44. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünen-i Tirmîzî*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1999.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhirü'l-Kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hükümetü'l-Kuweyt, 1972.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el- Fârikî ed-Dimaşkî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

Zerkeşî, Bedereddîn. *Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*. 2. Baskı. 6 Cilt. Kuveyt: Vizêratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyyeti bi'l-Kuweyt, 1992.