

İsnevî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy*

Emir and Nehiy in the Methodological Thought of Isnevi

Laith Motei Yahia Alazab**
Recep Cici***

Öz

Emir ve nehiy konusu, fıkıh usûlünün en önemli bahislerinden biri olarak değerlendirilir. Özellikle emir ve nehiy; sîgaları gereği anlamları, mücebi ve emrin tekrar ifade edip etmediği hususu başta olmak üzere usûlcüler arasında ihtilafli olan birçok meseleyi ihtiva etmektedir. Bu cümleden olmak üzere emrin fevri ve terahiye gerektirip gerektirmediği, bir fiilin/işin haram kılınıktan sonra emredilmesinin hürmete ya da ibahaya delalet edip etmediği hususları, aynı şekilde nehiyin li aynihi ve li gayrihi kısımları, fevri veya terahiye gerektirip gerektirmediği gibi konuları da içermektedir. Bu yüzden usûlcülerin eserlerinde bu konuya çok fazla önem verdikleri görülmektedir. Hicrî sekizinci/milâdî on dördüncü yüzyılda yaşamış olan Şâfiî fakih Abdurrahîm b. el-Hasan el-Kureşî el-İsnevî de söz konusu usûlcüler arasında yer alır. Bu çalışma, kelamcı ekole uygun olarak usûl-ı fıkıh literatürüne bir katkı olmak üzere İsnevî'nin, özellikle fıkıh usûlünün bu konusyla ilgili izlediği yonteme ve usûle dair görüşlerine ışık tutmayı; bu meyanda onun başta Şâfiî usûlcüleri olmak üzere Hanefî, Mâlikî ve diğer fakihlere ait görüşleri değerlendirmesi ile bunların arasından yaptığı tercihleri ortaya koymayı amaçlamaktadır

Anahtar kelimeler: Fıkıh Usûlü, Emir, Nehiy, İsnevî, Şâfiî Fakih

Abstract

The subject of command (emir) and prohibition (nehiy) is evaluated as one of the most important topics of usûl al-fiqh. Due to their modals, especially the meanings of command and prohibition involve many controversial issues among usûl al-fiqh scholars, particularly the matter of whether the requirement (mûjab) and command express repetition. In this regard, whether the command requires impulsiveness (fawr) or abstaining (terahi), whether a command of action/practice indicates respect or permission after being prohibited, and similarly whether the parts of command requires impulsiveness or abstaining are also among these matters in dispute. Therefore, scholars attach great importance to this subject in their works. Shâfiî scholar Abdurrahîm ibn al-Hasan al-Kurashî al-Isnavî, who lived in the eighth century AH/fourteenth century CE, is one of the aforementioned usûl al-fiqh scholars. This study aims to make a contribution to the literature of usûl al-fiqh in accordance with Kalami school by illuminating Isnavî's methodology on this matter and his opinions on usûl due to the significance of this matter in usûl al-fiqh and presenting how he evaluated, the views of Shâfiî's in particular, along with Hanafî, Malikî scholars and other faqih, and in what way he choosed among these views and how he presented proofs on them.

Keywords: Usûl al-fiqh, Command, Prohibition, Isnavî, Shâfiî Scholar

* Makale Geliş Tarihi: 28.07.2020, Makale Kabul Tarihi: 24.08.2020.

** Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, alazablaith@yahoo.com Orcid: 0000-0001-5546-4898.

*** Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuk Anabilim Dalı, cicarecep@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-8744-8744.

GİRİŞ

Emir ve nehiy, furû-ı fikhın temellendirilmesinde değerlendirildiği için fıkıh usûlünün en önemli bahislerinden biri olarak kabul edilir. Fer'î amelî hükümler, bu konu ve onun meseleleriyle doğrudan etkileşim içindedir. Bu nedenle İsnevî'nin de aralarında bulunduğu usûlcülerin, kitaplarında bu konuya geniş bir şekilde yer ayırdıklarını, konu ile ilgili ihtilaflara önem verdiklerini, bu yüzden üstün buldukları görüşleri tercih ettiklerini görüyoruz. İhtilaflı meselelerden bazıları şunlardır: Emir sîgası vücûb mu nedb mi ifade eder? Yapılması emredilen işin tekrarına mı yoksa yalnızca bir kez yapılması gerektiğine mi delâlet eder? Bir işin haram kılındıktan sonra emredilmesi vücûb mu yoksa nedb mi gösterir? Aynı şekilde nehiy sîgasının tahrîme mi yoksa nehye mi delâlet ettiği, nehiy sîgasının muktezası ve nehyin fesada delâlet edip etmediği de ihtilaflı meselelerdendir.

Çalışmada İsnevî'nin emir ve nehiy konusu ile ilgili görüşleri incelenirken Şafîî âlimlerin konu hakkındaki görüşleri de genel olarak zikredilecek, böylelikle İsnevî'nin konuyla ilgili mezhep içi muhalefetinin olup olmadığı araştırılacaktır. Sunulan bu görüş ve tartışmaların ışığında, emrin tarifi, sîgasının gereği, tekrara ve fevre delâleti ele alındıktan sonra aynı şekilde nehiy konusuna geçilecek ve son olarak İsnevî'nin bu konudaki görüşleri özetlenecektir.

A. İSNEVÎ'NİN HAYATINA KISA BİR BAKIŞ

XIV. yüzyıl Şafîî fakihlerinden İsnevî'nin tam adı Cemâleddin Ebû Muhammed Abdurrahîm b. el-Hasan b. Ali b. Ömer b. Ali b. İbrâhîm el-Kureşî el-Emevî'dir. 704/1305 yılında Mısır'ın güneyindeki İsnâ (Esnâ) şehrinde dünyaya gelen İsnevî, babasından fıkıh, ferâiz ve Arapça okumuş, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiş, 721/1321'de Kahire'ye giderek Kutbüddîn es-Sünbâtî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî eş-Şâfiî (ö. 739/1338), Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki (ö. 771/1370), Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî (ö. 817/1415), Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. İsmâil b. Yûsuf el-Konevî et-Tebrîzî (ö. 729/1329), gibi âlimlerden ders almıştır. Şafîî mezhebinin ilk kaynakları ile daha sonraki temel metinleri ve şerhleri,

özellikle Abdülkerim b. Muhammed er-Râfiî'nin (ö. 623/1226) *Fethu'l-'azîz fî Şerhi'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebir)*'i ve Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Ravdatü't-tâlibîn ve 'Umdetü'l-müttakîn*'i üzerinde derin vukufiyet sahibi olan İsnevî, mezhepteki şöhretlerine rağmen Nevevî ile Râfiî'yi eleştirmiş ve onları Şâfiî'nin görüşlerini bilmemekle itham etmiştir. Bu amaçla *el-Mühimmât fî şerhi'r-Râfiî'i ve'r-Ravza* adlı eserini kaleme almış, ancak bazı Şâfiî âlimleri de Nevevî'yi anlayamadığını ileri sürerek İsnevî'ye reddiyeler yazmışlardır.

Dönemin ilim merkezlerinden biri olan Kahire'de yaşaması, onun için bir avantaj olmuş ve kendini yetiştirerek gerek mezhep içerisinde gerekse mezhep dışında tanınır ve görüşlerine itibar edilir bir hale gelmiştir. İsnevî, Şâfiî mezhebinde derin vukufiyet sahibi olmasının yanı sıra diğer mezheplere de vakıf bir âlimdir. Sahip olduğu bu birikim sayesinde mezheplerin görüşlerini ortaya koymada ve bu görüşler arasında tercih hususunda ilmî cesaret elde eden ve mezhebî görüşleri değerlendirme salahiyetine sahip olan İsnevî'nin, diğer mezhep görüşlerini tahlil ederken; herhangi bir tercihte bulunmayıp tevakkuf etme, düşünceyi destekleyen delilleri tahlil ederek tercihte bulunma veya bu görüşlerden herhangi birine tabi olma ve kendi ilmî prensip ve birikimine dayanarak içtihat etme gibi bir yöntem izlediğini belirtmek mümkündür.

Tabakat, cerh ve ta'dil kitaplarına bakıldığında İsnevî'nin, tartışmasız olarak kendi döneminde Şâfiîlerin imamı unvanıyla vasıflandığını görülmektedir. Beyzâvî'nin *Minhâcü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl* adlı eserine yazdığı şerh olan *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl* adlı kitabı, Şâfiî mezhebi içerisinde önemli başvuru kaynaklarından biri olmuştur.

İsnevî, ilmî faaliyetinin yanı sıra idarî görevlerde de bulunmuştur. Meselâ, Memlûk Sultanı Nâsır zamanında muhtesipliğe getirilmiş (759/1358), vezir İbn Kuzeyne ile arasında meydana gelen bir tartışma sebebiyle 762/1361 yılında istifa etmiş, daha sonra beytül-mâl vekâleti görevine tayin edilmiş, ancak ilimle meşgul olmak için 766/1365'da bu görevden de ayrılmıştır. Ebû Hâmid Cemâleddin Muhammed b. Abdullah b. Zahîre el-Kureşî el-Mahzûmî el-Mekkî (ö. 817/1414), Ebü'l-Fazl Zeynüddîn

Abdürrahîm b. el-Hüseyin b. Abdîrrahmân el-İrâkî (ö. 806/1404) gibi birçok âlim yetiştiren İsnevî, 18 Cemâziyelevvel 772 / 8 Aralık 1370 tarihinde vefat etmiştir.¹

İsnevî'nin başta usûlü'l-fıkıh olmak üzere farklı ilimlerle ilgili birçok eseri bulunmakta olup, eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl*: Kâdî Beyzâvî'nin fıkıh usulüne dair eserine yazılan otuzdan fazla şerhin en önemlilerinden biridir. 2. *Zevâ'idü'l-usûl 'alâ Minhâci'l-vüsûl*: Beyzâvî'nin *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-uşûl* eserinde bulunmayıp Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210)'nin *el-Mahsûl fî 'ilmi 'usûli'l-fikh*'ı, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233)'nin *el-İhkâm fî usûli'l-aḥkâm* ve Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (İbnü'l-Hâcib) (ö. 646/1249)'un *Muhtasarü'l-Müntehâ*'sında mevcut olan meseleleri açıklamak üzere kaleme alınmıştır. 3. *et-Temhîd fî tahrîci (istihrâci)'l-fürû' 'ale'l-usûl*: Usul kaidelerinden hüküm çıkarma yollarını göstermek için yazılan eserdir. 4. *Tabakâtü'ş-Şâfi'îyye*: Şâfiî mezhebine mensup 1289 âlimin biyografisini ihtiva eder. 5. *el-Kelimâtü'l-mühimme fî mübâşereti ehli'z-zimme*.²

B. İSNEVÎ'YE GÖRE EMRİN TANIMI VE EMİR İLE ALAKALI MESELELER

1. Emrin Tanımı

¹ Süyûtî, Hafız Celaleddin Abdurrahman, *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhu, 1965) 2/ 92-93; İbn Hacer el-Askalânî, Şehabuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Ahmed, *ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mi'eti's-Sâmine* (Haydar Abad: Dairetu'l Maarifi'l Osmaniyye, 1349) 2/354-356. Ayrıca bkz. Saffet Köse, "İsnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2001) 23/160-161.

² İsnevî, Cemâleddîn Abdurrahim b. Hasan, *Zevâ'idü'l-uşûl 'alâ Minhâci'l-vüsûl*, nşr. M. Sinân Seyf el-Celâlî (Beyrut: 1413/1993) neşreden giriş, 5-151; a. mlf., *et-Temhîd fî tahrîci 'l-fürû' 'ale'l-uşûl*, nşr. M. Hasan Heyto (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1400/1981) neşreden giriş, 9-40; a. mlf., *Tabakâtü'ş-Şâfi'îyye*, 1/5, 185, 458, 571, 601-602; 2/476. **Geniş bilgi için** bkz. Köse, "İsnevî", 23/160-161.

İsnevî'nin usûl kitaplarına bakıldığında,³ onun emir lafzı ile lafzın medlûlü ve talebin kendisini birbirinden açıkça ayırdığı görülür. O, “emir, fiili talep için olan ‘kavl/söz’de hakikattir” ifadesiyle bu hususta Beyzâvî'nin *Minhâcu'l-vusûl*'deki tanımına yaklaşmaktadır.⁴ Beyzâvî'nin mezkûr tanımı, “emir” sözünden ilk akla gelen mana olmasından hareketle yaptığını ifade eden İsnevî, onun emir tanımını şöyle açıklamıştır: “Kavl ifadesine gelince, ister Arap dilinde ister başka dillerde olsun, emir ve onun dışındakiler kavl'in kapsamına girer. Kavl, lafız'dan daha tercih edildir. Çünkü lafız uzak cins olup, kavlin tersine mühmel ve müstamel için kullanılır. Kelam ise kavl'den daha hususîdir. Zira kavl, kelamın aksine müfred ve mürekkebe ile alakalı olarak kullanılır. Doğrusu onu (kavl) kullanmaktır. Çünkü emir lafzı müfred olsa bile onun medlûlü mürekkebe bir lafızdır. Özel bir fayda ifade eder. Kavl tabirinin kullanılmasındaki fayda, işaret ve anlaşılır karinelerle yapılan talebin hakiki emir olmamasıdır.”⁵

İsnevî yukarıdaki tarifte verilen “fiili talep için” kaydıyla ihbârî kelimadan sakınmış, ayrıca tanımdaki “fiili” kaydıyla da nehiy dışarıda bırakılmıştır. Çünkü nehiy bir işin terk edilmesini talep eden sözdür. Yine İsnevî, devamla tarifteki bu kayda dair bazı mülahazaları şöyle ifade eder: “Nehiy de bir fiili talep eden sözdür, ancak bu ‘fiilden el çekme’ talebidir. Bu yüzden İbnü'l-Hâcib de, ‘bir fiilden el çekmeyi talep etmektir’ ifadesi ile onu sınırlamıştır.”⁶ Çünkü nehiy ile talep edilen fiil, nehyedilen şeyden vazgeçirmektir. Sahih olan görüşe göre, vazgeçirmek de bir fiildir.”⁷

Beyzâvî'nin tarifindeki eksiklik nedeniyle onu eleştiren İsnevî şu ilavede bulunur: “Ben senden şunu istiyorum’ veya ‘Sana bunu zorunlu kılıyorum, yapmazsan seni cezalandıracağım’ sözü de onun tanımını çürütür. Zira bu sözler, ihbar olmasına rağmen

³ İsnevî, *Nihâyet's-sûl fi şerhi Minhâci'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1990) 1/377; a. mlf., *et-Temhîd*, 264.

⁴ Beyzâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer, *Minhâcu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2008) 109.

⁵ Bkz. İsnevî, *et-Temhîd*, 264; İsnevî, *Nihâyeüt's-sûl*, 1/377.

⁶ İbnü'l-Hâcib, “emrin, vazgeçilmeyen bir fiil olması gerekir” der. Bkz. İcî, Abdurrahmân b. Ahmed, *Şerhu'l-'Adud 'alâ Muhtasari'l-müntehâ*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2000) 162.

⁷ İsnevî, *Nihâyeüt's-sûl*, 1/378.

o kişiler hakkında da doğru olmaktadır. Bundan dolayı Beyzâvî'nin, yaptığı tarife 'vaz' yoluyla' veya 'bi'z-zat' ifadelerini de ilave etmesi gerekirdi.”⁸

a. İsti'lâ ve Uluv'vün Şartları

Bazı usûlcüler, emrin tanımına isti'lâyı ve uluvvü veya ikisinden birini şart olarak eklemişlerdir. Meselâ Mutezile, isti'lâyı değil uluvvü şart koşmuş, Şeyh Ebû İshâk eş-Şîrâzî de onlara katılmıştır.⁹ İsnævî, önce uluvvü sonra da iyi şöyle tanımlamaktadır: “Ulûv, isteyenin üst mertebede/makamda olmasıdır, şayet mertebeleri eşit olursa bu 'iltimas' olur. Eğer mertebesi daha aşağı olursa bu da 'talep'tir. İsti'lâ ise isteyenin alçak gönüllülükle değil, sertçe ve yüksek sesle istemesidir. Bunun sonucu olarak da ulûv, mütakellimdeki bir özellik, isti'lâ ise kelamdaki bir özelliktir.”¹⁰ Emir'de sadece isti'lâyı şart koşan usûlcülerden biri Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî (ö. 436/1044)'dir. Âmidî ve İbnü'l-Hâcib de onu desteklemiştir.¹¹ Ancak İsnævî, bu iki şartı tartışır ve görüşünü şöyle ortaya koyar: “Firavun'un, kavmine, 'Öyleyse ne emrediyorsunuz?'¹² şeklindeki sözlerinin aktarıldığı ayet, ikisini de yani ulûv şartını da isti'lâ şartını da çürütmektedir. Zira o görüşme esnasında 'ne diyorsunuz?' yerine “emir” ifadesini kullanmıştır. Bu sebeple malumdur ki bu durum uluvvü ve isti'lâyı ortadan kaldırır. Uluvvü ortadan kaldırması aşikârdır. İsti'lâyı ortadan kaldırmasının sebebi ise bunun istişare halinde gerçekleşmiş olması ve onların Firavun'un tanrılığına inanmalarıdır. Buna göre şunu söyleyebilirsiniz: 'Bu örnek, o dilde emir kelimesinin ne ulûv ne de isti'lâ şartı taşımadığına delâlet eder. Arap dilinde ise böyle değildir.”¹³

Karineden uzak ve mutlak olarak söylenen emir lafzı ile ilk aklımıza gelen “kavl” başka bir şey değildir. İşte İsnævî'nin benimsediği görüş de budur.¹⁴ Bu ise, Ebu'l-

⁸ İsnævî, *Nihâyet's-sûl*, 1/377; a. mlf., *et-Temhid*, 265.

⁹ Şîrâzî'ye göre emir, derece olarak altında bulunan birini, bir fiile sözle çağırma (bkz. Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali, *Şerhu'l-luma'*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988) 191-192. Ayrıca bkz. Tuba Erkoç BAYDAR, “Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy”, *Usûl İslam Araştırmaları*, 30/30 (2018) 31-54.

¹⁰ İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/379.

¹¹ Basrî, Ebü'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimeşk: 1964) 49; Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm* (Beyrut: 1402) 140; a. mlf., *Muntehe's-sûl* (Beyrut: 2003) 100; İcî, *Şerhu'l-'Adud*, 162.

¹² Şuarâ, 26/35.

¹³ İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/382.

¹⁴ İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/382.

Hüseyin el-Basrî'nin, emir lafzının; “tahsis edilmiş söz”, “şey; bu cisim bir emir için hareket etti”, “sıfat”, “şe'n; falancanın emri düzgündür”, “fiil; falan emretti ya da bu emirdir” cümlelerinde olduğu gibi beş anlam arasında müşterek olduğuna dair görüşüne aykırıdır. Karineler olmaması halinde biz bu beş anlam arasında tereddüt ederiz. Tereddüt ise iştirakin işaretidir, yani alametidir.¹⁵ İsnævî, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu görüşüne; “Biz tereddüdün meydana geldiğini kabul etmeyiz, bilakis akla ilk gelen kavldir.” şeklinde cevap vermiştir.¹⁶

b. Emrin Talep Ve İrade İle İlişkisi

Şüphe yok ki “talep” ile “irade” arasında fark vardır, ancak emir ikisiyle de alakalıdır. Talebin iradeye benzemesinden dolayı aradaki farkı ve İsnævî'nin bu konudaki görüşünü ele alma zemini önem kazanmaktadır. Bu noktada İsnævî, talebin bedihî bir şekilde tasavvur edileceği görüşündedir. Başka bir deyişle, bilinmesinde bir had¹⁷ veya resimle¹⁸ (tarifle) tanımlanmaya ihtiyaç duymaz. Açlık, susuzluk ve benzeri duygular gibi. Hiç ilim tahsil etmemiş, tanımları ve resimleri bilmeyen biri de emreder ve nehyeder ve ikisi arasındaki zorunlu ayrımı idrak eder. Bu, ifadelerden ve iradeden başka bir şeydir. Onun ifade dışı olmasına gelince; talebin tek bir manası vardır, toplumdan topluma değişmez, ancak ifadeler dillerin değişmesi ile değişir.¹⁹

Talebin iradeden başka bir şey olduğunu benimseyen İsnævî, bu konuda Mutezile'den farklı düşünmekte²⁰ ve görüşünü şöyle ifade etmektedir:

“Bize göre talep, iradeden başka bir şeydir. Onlara göre ise onun kendisidir; yani bir kişinin irade eden biri olması söz konusu değilse talep eden biri olmasının da anlamı olmaz. Mutezile aksi durumda Allah'ın bir şeyi irade edip de bu şeyin gerçekleşmemesinin ve O'nun irade etmediği halde gerçekleşebileceğinin gerekli

¹⁵. Basrî, *el-Mu'temed*, 45-46.

¹⁶. İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/82.

¹⁷. Had: Bir kavramın özünü tanıtan ve başka kavramlardan farkını belirleyen tanımlama işlemi için kullanılan mantık terimi. Bkz. Ömer Türker, “Tarif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2011) 40/28.

¹⁸. Resm: Eğer tarif, nesnenin özüne ilişkin ayrıştırıcı temel yönünü değil sadece ayrıntılardan ibaret özellik ve niteliklerini açıklıyorsa ona resm adı verilir. Bkz. Ömer Türker, “Tarif”, 40/28.

¹⁹. İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/384.

²⁰. Basrî, *el-Mu'temed*, 54.

olduğunu ileri sürer. Talebin iradeden başka bir şey olduğunu delillendirme sadedinde İsnevî, Beyzâvî'den talebin iki açıdan iradeden farklı olduğuna dair şu bilgiyi nakleder: Birincisi, Ebû Leheb örneğinde olduğu gibi. Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği bir kâfirin iman etmesi ki bu ittifakla talep edilen bir husustur. Bununla birlikte bu, Allah'ın muradı değildir. Çünkü bu durumda iman mümkün olmaz. Eğer iman ederse Allah'ın bilgisi cehalete dönüşmüş olur. Bu da imkânsız olduğuna göre O'nun bunu irade etmiş olması hem bize hem onlara göre ittifakla doğru değildir. *el-Mahsûl* müellifi de böyle bu kanaati benimsemektedir.²¹ İkinci naklettiği bildi şudur: Sultan, sahibinin kölesini dövmesini eleştirdiğinde, efendi de ona emrettiği halde ve onun itaat etmediğini söyleyerek sultana onu dövme gerekçesini sunar. Daha sonra onun yanında kölenin âsiliğini göstermek için ona emir verir. Bu emirle birlikte bir irade söz konusu değildir. Çünkü akıllı kişi kendi nefsinin yalanlamayı irade etmez.”²²

Burada İsnevî, akıllı kişi kendi nefsinin yalanlamayı talep etmez diyerek ikinci şıkka itiraz eder ve “Eğer bu delil doğruysa emir, talepten ayrılmış olurdu. Efendiden sadır olan emir sîgasıdır, emrin hakikati değildir.” diyerek gerekçesini belirtir.²³ Onun bu ifadelerinden anlaşılmaktadır ki, emrin sîgası ile emrin hakikati aynı şeyi değil farklılığı ifade eder.

İsnevî görüşünü teyid etmek için Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî (ö. 476/1083)'nin zikrettiği şu delili aktarır: “Vadesi gelmiş borcun ödenmesi emrolunmuştur. ‘Şayet onu Allah dilerse yarın ödeyeceğim’ şeklinde yemin ederse, yeminini çiğnemiş olmaz. Bu da emrin meşhursuz sabit olduğunu gösterir.”²⁴

2. İsnevî'nin Emir Konusunda İhtilaf Edilen Meselelerdeki Tutumu

a. Emir Sîgası İle İlgili Meseleler

Emir sîgası, “yap” kipi veya onun yerine geçen “isim-fiil” ya da “lâm”a bitişen muzari (emr-i gaib)'dir. İsnevî, başlangıçta “yap” şeklindeki emir sîgasının ve onun

²¹. Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fi 'ilmi'l-usûl*, thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî (Beyrut: 1997) 2/19.

²². Beyzâvî, *Minhâc*, 110; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/385.

²³. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/385.

²⁴. Şîrâzî, *Şerhu'l-luma'*, 195.

yerine geçen lafızların, aksine delâlet eden bir karine yoksa vücûb ifade ettiği görüşünü tercih eder.²⁵ Daha sonra bu sîğanın, birbirlerinden karinelerle ayrılabilen, on altı ayrı anlama geldiğini belirtir. Râzî'nin *el-Mahsûl*'de bu sayıyı on beş olarak belirlediğine ve on altıncısını da müstakil bir konu olarak ele aldığına dikkat çeker.²⁶

Bu bilgileri aktaran İsnævî; “Emir sîgasının vücûb dışında kullanıldığı anlamlar mecazdır, mecazda da bir alaka bulunması gerekir.” şeklinde ilavede bulunur.²⁷ Yine bu manaların vücûb hakkında bir hakikat olmadığını vurgulayan İsnævî, açıklamalarına şöyle devam eder: “Alimler, ‘yap’ sîgasının zikredilen bütün manalarda hakiki anlamda olmadığına ittifak etmişlerdir. Çünkü eşitleme ve benzerlerinin anlamını biz sîgadan değil de karinelere çıkarırız.”²⁸

İsnævî'nin bu konuda ittifaktan söz etmesinden hareketle “öyleyse ihtilaf nerede?” sorusu akla gelmektedir. Nitekim Râzî, bu konudaki ihtilaf noktasına *el-Mahsûl* adlı eserinde işaret ederek; “ihtilaf; vücûb, nedb, ibâha, kerâhet ve tahrîm olmak üzere beş hükümdedir.”²⁹ şeklinde bilgi vermektedir. Buna karşılık İsnævî, Râzî'nin eserinde ihtilafın beş hükme münhasır olduğu tarzında bilgi bulunmasına rağmen Râzî'nin bunu beş ile sınırlandırmadığını, hatta Beyzâvî'ye dayanarak sekiz görüş zikrettiğini aktarmıştır.³⁰ Bu görüşler şöyle özetlenebilir:

1. Emir sadece ‘vücûb’da hakikattir. Beyzâvî ve İbnü'l-Hâcib³¹ de bu görüşü benimsemiştir. Râzî *el-Mahsûl*'de de birçok fakih ve mütekellimden bunu naklederek “hak olan da budur” demektedir.³²

²⁵. İsnævî, *et-Temhîd*, 266; İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/396.

²⁶. Ayrıca bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 2/39-41.

²⁷. İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/388.

²⁸. İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/388.

²⁹. Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl*, 2/41-43.

³⁰. Beyzâvî, *Minhâc*, 110.

³¹. İcî, *Şerhu'l-'Adu'd*, 164.

³². Râzî, *el-Mahsûl*, 2/44. Bu görüş, Âmidî'nin *el-İhkâm*'ında (144) ve Cüveynî'nin *el-Burhân*'ında (1/216) İmam Şâfiî'ye nispet edilmiştir. Ancak İsnævî, emrin vücûba delâletin lugavî mi, yoksa şer'î mi olduğu konusunda iki görüşün bulunduğunu söyler: a) Vaz'îdir. Bu görüş *el-Burhân*'da İmam Şâfiî'den nakledilmiştir. b) Şer'îdir. İsnævî aynı bağlamda *el-Müstev'ab* isimli bir eserden naklen emrin vücûba delaletinin aklî olduğuna dair üçüncü bir görüş daha nakleder. (bk. İsnævî, *et-Temhîd*, 267).

2. Emir ‘nedb’de hakikattir. Bunu Gazzâlî³³ ve Âmidî, Şâfiî’nin görüşü olarak aktarmışlardır.³⁴
3. Emir ‘ibâha’da hakikattir. Çünkü cevaz kesin olandır ve aslolan talep etmemektir.
4. Emir ‘vücûb’ ve ‘nedb’de müşterektir. Râzî de bunu *el-Müntehab* adlı eserde kesin bir dille ifade eder. *et-Tahsîl* müellifi de aynı görüştedir.³⁵ Âmidî, bu görüşü Şia’dan nakleder. *el-İhkâm*’da da onun bu ikisiyle birlikte ‘irşad’ arasında ortak olduğunu kaydeder.³⁶
5. Emir, ‘vücûb’ ve ‘nedb’ arasında ortak olan talep manasında hakikattir. Gazzâlî, İmam Şâfiî’ye nispetle emrin hem ‘vücûb’ hem de ‘nedb’de kullanılabildiğini belirtmiştir.³⁷
6. Emir bunlardan yani ‘vücûb’ veya ‘nedb’den birinde hakikattir. Ancak ‘vücûb’da hakikat iken ‘nedb’de mecaz mı değil mi bilinemez. Beyzâvî bunu Râzî’yi³⁸ izleyerek Gazzâlî’den nakleder.³⁹
7. Emir ‘vücûb’, ‘nedb’ ve ‘ibâha’ olmak üzere üçü arasında müşterektir.⁴⁰
8. Emir beş manada, yani ‘vücûb’, ‘nedb’, ‘ibâha’, ‘kerahe’, ‘tahrîm’ arasında müşterektir. Cüveynî, Şeyh Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’den bunu şöyle nakleder: “Ebu’l-Hasan, onun bunlar arasında gelip gittiğine kanidir. Bazıları müşterek olduğu için, bazıları da onlardan herhangi birisi hakkında vaz‘ edildiği için böyledir demişlerse de biz bunu bilemeyiz.⁴¹ Onun sözünün anlamı budur.”⁴²

³³. Gazzâlî, *el-Mustesfâ min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr el-Hâfız (el-Medinetü’l-Münevvere: Şirketü’l-Medineti’l-Münevvere li’t-Tıbbâa, 3/136.

³⁴. Âmidî, *el-İhkâm*, 144; Âmidî, *Müntehab’s-sûl* (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003) 101.

³⁵. Urnevî, Sirâceddîn Muhammed, *et-Tahsîl mine’l-Mahsûl*, thk. Abdülhamîd b. Ali, Beyrut (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1988) 1/274.

³⁶. Âmidî, *Müntehab’s-sûl fi*, 101.

³⁷. “الأمر متردد بين الوجوب والندب” Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, 3/140; İsnevî’ye göre İmam Şâfiî’nin sözü, bu görüşe de bir öncekine de muhtemeldir. Bk. İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 1/398.

³⁸. Râzî, *el-Mahsûl*, 2/45.

³⁹. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, 3/136. Ancak İsnevî, Gazzâlî’den yapılan bu nakle itirazını şöyle ifade eder: Bu doğru değildir, çünkü Gazzâlî emrin sadece vücûbda hakikat olduğu, sadece nedbdde hakikat olduğu, bu ikisi arasında müşterek olduğu ve bu üç görüşten birine meyletmeyip duraksamak (tevakkuf) gerektiği yönündeki görüşleri nakletmiş ve tercihe şayan olan görüşün sonuncusu olduğunu söylemiştir. Bk. İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 1/398.

⁴⁰. Îcî, *Şerhu’l-‘Adud*, 165.

⁴¹. Cüveynî, *el-Burhân*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Katar: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1399/1979) 1/214.

⁴². İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 1/401; İsnevî, *et-Temhîd*, 267.

Yukarıda, İsnevî'nin, başlangıçta “yap” şeklindeki emir sîgasının ya da onun yerine geçen lafızların, aksini gösteren bir karine olmadıkça vücûb'a delâlet ettiğini tercih ettiğine işaret etmiştik. Şimdi ise Beyzâvî'nin *Minhâcü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*⁴³ adlı eserinde kullandığı delillere ve İsnevî'nin konuyu ele alış biçimine gelelim. Çünkü İsnevî bu delillere itiraz etmemiş ve başka deliller de getirmemiştir. Bu da bize, bunların aynı zamanda onun da kabul ettiği deliller olduğunu söyleme imkânı vermektedir.

İsnevî, Beyzâvî'nin “yap” sîgasının vücûb'ta hakikat olduğuna dair beş delil getirdiğini belirtmiş ve onları şöyle sıralamıştır:

Bir: Allah Teâlâ, “*Secde ediniz.*”⁴⁴ emrine karşı çıktığında, İblis'i kınayarak ona; “*Sana emrettiğimde seni secde etmekten men eden nedir?*”⁴⁵ sorusu sormuştur. Bu soru onun hakikatini öğrenmeye dair değildir. Çünkü Allah Teâlâ onu bundan alıkoyan şeyi bilendir. Öyleyse bunun kınama ve zem amaçlı olduğu anlaşılır. Zem ise emredileni yapmamayla ilgilidir. Buna göre emrin vücûb ifade ettiği de sabit olmuş olur. Aksi halde İblis'in “Sen beni bununla sorumlu tutmadın ki! Öyle ise ne diye kınarsın” deme hakkı olurdu. Aynı şekilde sorumlu tutmasaydı onu zemmetmezdi. Çünkü vacibin dışında bir şeyi terk eden zemmedilmez.

İki: Yüce Allah'ın “*Onlara rükû edin dendiğinde rükû etmezler.*”⁴⁶ şeklindeki sözü de böyledir.

Üç: Emri (yapmayı) terk eden kimse bu emre muhalif davranmıştır. Zira emredileni yerine getiren kimse onu uygun bulan, yerine getirmeyen (muhalif), uygun bulmayandır. Emri yerine getirenin aynı zamanda onu uygun bulan sayıldığı sabit olduğundan, terk edenin ise muhalif olduğu sabit olur. Bir emre muhalif olan, Yüce Allah'ın, “*Onun emrine aykırı davrananlar başlarına ya bir belânın gelmesinden yahut can yakan bir cezaya çarpılmaktan korksunlar!*”⁴⁷ beyanından dolayı azaba yakındır. Zira

⁴³. Burada Beyzâvî'nin zikredilen delilleri, bazı istisnalar dışında, ayrıntılı bir şekilde açıklamadığına işaret etmek gerekir. İsnevî'nin delillerin açıklanması, istidlal yollarını zikretmesi, beşinci delilde görüleceği gibi delillerin sıhhatini tespit etmedeki rolü burada gizlidir. bk. Beyzâvî, *Minhâc*, 114.

⁴⁴. A'raf, 7/11.

⁴⁵. A'raf, 7/12.

⁴⁶. Mürselât, 77/48.

⁴⁷. Nûr, 24/63.

O, emrine muhalifet edenlere “korksunlar” diyerek azaptan sakınmalarını emretmiştir. Ondan sakınmayı emretmek ancak o azabın inmesini gerektiren şeyi yaptıktan sonra olur. İki öncül de sabit olunca, emri terk edenin azaba duçar olacağı sabit olur. Buradaki vücûbun bundan başka manası yoktur.

Dört: Emri terk eden isyankârdır. Nitekim ayette buyurulduğu üzere Hz. Musa'nın (a.s.) kardeşi Hz. Harun'a (a.s.) söylediği “*Sen benim emrime isyan mı ettin?*”⁴⁸ sözü ve “*Onlar, onun kendilerine emrettiği hususta Allah'a isyan etmezler.*”⁴⁹ beyanı buna örnektir. Her asi cehenneme müstahaktır. Yüce Allah'ın “*Her kim Allah'a ve Rasûlü'ne isyan ederse onun için içinde ebedi kalacağı cehennem ateşi vardır*”⁵⁰ buyruğu da böyledir. Burada umum ifade eden “her kim” ibaresi kullanılmıştır. Bu da emrin vücûb'a delâlet ettiğini gösterir. Bundan çıkan sonuç da emri terk edenin cehenneme müstahak olduğudur. Buradaki vücûb'un bundan başka bir anlamı yoktur.

Beş: Ebû Saîd el-Hudrî'yi namazda iken kendisini çağırdığında, onun bu çağrıya icabet etmemesi üzerine Hz. Peygamber, “*Senin icabet etmene mâni olan şey nedir? Oysa sen Allah Teâlâ'nın şöyle 'Ey iman edenler! Sizi çağırdığında Allah'a ve peygambere icabet edin' dediğini duydun.*”⁵¹ sözü buna örnektir. Peygamberin buradaki sorusu gerçek bir soru değildir. Çünkü Resul-i Ekrem onun namazda olduğunu biliyordu. Dolayısıyla bu sorunun kınama ve zem için olduğu açıktır. Öyleyse mutlak emrin söz konusu olduğu durumda, kullanılan kınama ve zem ifadeleri onun vücûb için olduğuna delildir.⁵²

Bu bilgileri kaydeden İsnevî'nin, buna ek olarak Beyzâvî'nin istidlalindeki hatayı tespit etmiş olması, onun hem delilleri ortaya koyuşundaki maharetini hem de sadece nakille yetinmeyip yerine göre eleştiride bulunup katkı sağladığını göstermektedir. Buna örnek olarak İsnevî'nin şu değerlendirmesini verebiliriz: “Bil ki, musannif Beyzâvî buradaki Ebû Saîd'in, Ebû Saîd Hudrî olduğunu zikretmiştir. Ancak bu, Râzî'nin *el-Mahsûl*'de Gazzâlî'nin *el-Mustesfâ*'sındaki⁵³ yanlışını takip etmek suretiyle düştüğü bir

⁴⁸. Tâhâ, 20/93.

⁴⁹. Tahrîm, 66/6.

⁵⁰. Cin, 72/23.

⁵¹. Enfâl, 8/24.

⁵². İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/408-409

⁵³. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, 3/151.

hatadır.⁵⁴ Doğrusu ise Ebû Saîd b. el-Muallâ olmasıdır. Zira *Sahîhu'l-Buhârî*'nin Kitâbu't-tefsir bölümünün başında ve Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inin namaz bahsinde de böyle kayıtlıdır. Beyzâvî'ye ait kitabın bazı nüshalarında doğrusu yer almakta ise de, bu daha sonra yapılan bir düzeltmedir.”⁵⁵

Burada özellikle belirtmeliyiz ki, yaptığımız araştırma neticesinde Âmidî'nin de *el-İhkâm* adlı eserinde aynı hataya düştüğünü tespit etmiş bulunmaktayız.

b. Yasaktan (tahrîm) Sonra Gelen Emir

“Yap: if' al” şeklindeki emir sîgası ile onun yerine geçen lafızların, aksini gösteren bir karine bulunmadıkça vücûb ifade ettiği sonucu ortaya çıktıktan sonra İsnevî, en az onun kadar önemli olan başka bir meseleyi daha ele alır. Bu, tahrîmden sonra gelen emir olup, bu emrin de vücûb ifade ettiği görüşünü⁵⁶ benimseyen İsnevî şöyle devam etmiştir:

“Emrin vücûb için olduğunu detaylandırdığımızda tahrîmden sonra da geldiğini görürüz. Bu emrin delaletinin ne olduğu konusunda; biri vücub, diğeri ibâha olmak üzere iki görüş vardır. Vücûb, Râzî ve Beyzâvî'nin görüşü olup, Âmidî de bunu Mutezile'den nakletmiştir.⁵⁷ Ayrıca İmam Şâfiî'den ibâha için olduğu görüşünü aktaran İsnevî, İbnü'l-Hâcib'e göre de bunun racih olduğuna işaret ederek açıklamasına şöyle devam eder: Bunu İbnü'l-Hâcib tercih etti, İmamü'l-Harameyn ise tevakkuf etti. Âmidî ise bunu tasrih etmiş olmakla birlikte ibâha'ya da meyletmiştir. Zira o, “galib olduğuna bakarak ibâha ihtimali tercihe şayandır” demiştir.”⁵⁸

Tahrîm'den sonra gelen emrin ibâha için olduğunu iddia edenlerin delillerine yer veren İsnevî, onların bu konuda; “*İhramdan çıktığınızda avlanın.*”⁵⁹, “*Namaz bittiğinde yeryüzüne dağılın.*”⁶⁰, “*Temizlendiklerinde onlara yaklaşın.*”⁶¹ vb. gibi ayetleri ve Hz. Peygamber'in “*Daha önce sizi kabirleri ziyaret etmekten men etmiştim. Şimdi onları*

⁵⁴. Râzî, *el-Mahsûl*, 2/63.

⁵⁵. Âmidî, *el-İhkâm*, 152.

⁵⁶. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/415; Usulcülerden naklettiği sözler için bkz. İsnevî, *et-Temhid*, 271.

⁵⁷. Râzî, *el-Mahsûl*, 2/82; Beydâvî, *Minhâc*, 116; Âmidî, *el-İhkâm*, 178. İsnevî'nin bu meseledeki görüşü de budur. Bkz. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/415.

⁵⁸. İcî, *Şerhu'l-Adud*, 174; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/264; Âmidî, *el-İhkâm*, 178; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/415.

⁵⁹. Mâide, 5/2.

⁶⁰. Cum'a, 62/10.

⁶¹. Bakara, 2/222.

ziyaret edebilirsiniz.”⁶², “Ben daha önce size kurban etlerini üç günden fazla saklamanızı yasaklamıştım. Artık yiyin ve saklayın.”⁶³ hadislerini zikrettiklerini ifade eder. Ancak İsnevî, bu grubun delillerine itiraz ederek buna cevap olmak üzere şu açıklamayı yapar: “Delilleri, “Haram aylar çıktığında müşrikleri öldürün.”⁶⁴ ayetine muarızdır. Zira haram aylardan sonra savaşmak farz-ı kifâyedir. Aynı şekilde karşı görüş sahiplerinin delili, “Hayız hali geride kaldığında sendeki kanı yıka ve namaz kıl.”⁶⁵ hadisine de muarızdır. Bu iki delil grubu çelişki/teâruz halinde bulunduğuna göre her ikisi de sâkıt olur. Delilimizi geçersiz kılan bir delil ise mevcut değildir, dolayısıyla tahrîm’den sonra gelen emir vücûb ifade eder.”⁶⁶

Bu görüş, İsnevî’nin tahrîm’den sonra gelen emir meselesine bakışıyla alakalıdır. Ancak burada başka bir konu daha söz konusudur ki, o da vücûb’dan sonra gelen nehyin durumudur. İsnevî’nin bu konudaki kanaati, nehyin tahrîm ifade ettiği yönündedir. Nitekim o, bu noktada “tahrîmden sonra emrin vücûb ifade ettiğini kabul edenlere göre, vücûb’dan sonra gelen nehyin de tahrîm ifade ettiği hususunda ihtilaf yoktur”⁶⁷ şeklinde değerlendirme yapar. Kısacası İsnevî, tahrîmden sonra gelen emir vücûb; vücûb’dan sonra gelen nehy ise tahrîm ifade ettiği görüşündedir.

C. MUTLAK EMRİN TEKRAR İFADE ETMESİ

İsnevî, bu meseleye derinlemesine girmeden önce âdeti olduğu üzere tartışmaya girerek görüşünü şöyle ifade eder:

“Emir, bir kere veya tekrara delalet ettiğini gösteren herhangi bir karine ile kayıtlı ise ona hamledilir. Eğer emir bir sıfat veya şartla kayıtlı olarak gelirse o zaman lafzen değilse de kıyasen tekrar ifade eder. Ancak mutlak olarak ya da bu kayıtlardan soyutlanmış olarak gelen emrin delaleti hususunda bir takım farklı görüşler bulunmaktadır.”⁶⁸

⁶². İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, Beyrut, 2009, s. 293, hadis no. 1571.

⁶³. Müslim, *Sahihu Müslim*, Beyrut, 2016, s. 845, hadis no. 5115.

⁶⁴. Tevbe, 9/5.

⁶⁵. Buhârî, *es-Sahîh*, s.255, hadis no. 306.

⁶⁶. İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 1/417

⁶⁷. İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 1/416.

⁶⁸. İsnevî, *et-Temhîd*, 282.

Buna göre bu meselede ihtilaf noktası emrin mutlak olarak yahut söz konusu kayıtlardan soyutlanmış olarak gelmesi durumudur. İsnevî'nin bu meseledeki görüşleri beş madde halinde sıralanabilir:

“Bir: Emir ne tekrara ne de bir kereye delâlet eder. Bilakis tekrarı veya bir kereyi ihsas ettirmeden emre konu olan şeyin mahiyetinin yerine getirilmesinin talep edildiğini ifade eder. Ancak söz konusu mahiyetin bir kereden az yapılması imkânsızdır. O halde emre konu olan şeyin bir kere yapılması onu yerine getirmenin zorunlu bir gereğidir.”⁶⁹

Bu yaklaşım aynı zamanda Râzî'nin de tercih ettiği ve birkaç alimden naklettiği bir görüştür. Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve Beyzâvî de yine bu görüşü tercih etmişlerdir.⁷⁰

Yine İsnevî açıklamaya şöyle devam eder: “Beyzâvî, [‘Emir tekrar ifade etmediği gibi, tekrar ihtimalini de dışlamaz.’ cümlesinde geçen] ‘tekrar ihtimalini de dışlamaz’ sözüyle aslında emrin bir kereye de delaletinin olmadığını anlatmak istemiştir. Zira eğer emir bir kereye delalet ediyor olsaydı tekrar ihtimalini dışlardı. Tekrar ve bir kere birbirine zıt iki kavramdır.

İki: Emir bütün bir ömrü kuşatacak şekilde tekrara delâlet eder. Bu, Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin görüşüdür. Ayrıca Âmidî'nin de söylediği gibi, emre konu olan şeyin tekraren yerine getirilebilir olması şartıyla fukahâ ve mütekellimlerden oluşan bir grup ulemanın da görüşüdür.⁷¹

Üç: Emir bir kereye delâlet eder. Bu bizim ashabımızın çoğunluğunun görüşüdür. Nitekim bunu Ebû İshâk eş-Şîrâzî *Şerhu'l-Lüma'* (s. 220) adlı eserinde aktarmaktadır.

Dört: Emir tekrar ile bir kere anlamları arasında müşterektir. Emrin bu anlamlardan herhangi birinde kullanılması karinenin varlığına bağlıdır.

⁶⁹. İsnevî, *et-Temhîd*, 282.

⁷⁰. Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, 2/98; Âmidî, *el-İhkâm*, 155; İcî, *Şerhu'l-'Adud*, 166; Beyzâvî, *Minhâc*, 117.

⁷¹. Kaynak için bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, 155.

Beş: Emir tekrar ya da bir kere anlamlarından birine delâlet eder. Ama biz bunu bilemeyiz. Bu da karineye dayanır. İşte Cüveynî tevakkufu yani beklemeyi tercih etmiştir.”⁷²

Bu bilgilerden hareketle İsnævî'nin esasen birinci görüşü tercih ettiği kesin olarak anlaşılmaktadır. O devamla, Beyzâvî'nin “mutlak emir ne tekrar ifade eder ne de tekrar ihtimalini dışlar” şeklindeki görüşüne dair ortaya koyduğu delilleri “bizim görüşümüze karşı üç delil öne sürülebilir” diyerek nakleder ve üç yönden şöyle değerlendirmelerde bulunur:

- ‘Bunu bir kere veya defalarca yap’ denmesi mümkündür. Bunda tekrar da çelişki de yoktur. Zira bir kereliğine olsaydı onun bir kereyle sınırlandırılması tekrar olurdu ve defalarca sınırlandırılması da çelişki olurdu. Eğer tekrar için olsaydı onun bununla sınırlanması tekrar olurdu. Bir kereyle sınırlandırılması da çelişki olurdu.⁷³
- Mutlak emir bazen namaz ayeti⁷⁴ gibi şer’an ve ‘bineğime sahip çık’ sözünde olduğu gibi örfen tekrar karinesiyle birlikte vârid olur. Bazen de hac ayeti⁷⁵ gibi şer’an ve ‘eve gir’ sözünde olduğu gibi örfen bir kereye delalet edecek şekilde gelir. Emir bu durumlarda tekrar ile bir kere anlamları arasında ortak olan bir manada hakikat olur. İkisi arasında ortak olan anlam ise, tekrar ile bir kereden sarf-ı nazarla bir fiili yapmanın talep edilmiş olmasıdır. Çünkü emir, bu iki anlamın her birinde hakikat olursa o zaman onun müşterek bir lafız olması gerekir. Eğer emir bu anlamlardan sadece birinde hakikat olursa [diğerinde] mecaz olması gerekir. [Oysa lafızda aslolan hakikat olmaktır. Mecaz ya da müşterek olmak arızî bir durumdur. Bu bakımdan] söz konusu sonuçların her ikisi de hilâf-ı asıldır.⁷⁶

⁷² İsnævî, *Nihâyetü's-sül*, 1/418-419. Ayrıca bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/229.

⁷³ İsnævî bu itirazı şöyle reddeder: “Bu delille iddia edilen ispat edilemez. Çünkü tekrarın ve çelişkinin olmaması kendisi olması açısından mahiyet için vaz’ edilmiş olmasından dolayı değil, bilakis onun müşterek olmasından veya bu ikisinden birisine ait olmasından ötürü olabilir ki daha önce belirtildiği gibi biz bunu bilemeyiz. Öyle ise sınırlama bunlardan birine delâletten dolayı olur.” Bkz. İsnævî, *Nihâyetü's-sül*, 1/419.

⁷⁴ Bakara, 2/43.

⁷⁵ Âl-i İmrân, 3/97.

⁷⁶ İsnævî bu delili şu ifadelerle eleştirir: “Bunun üzerinde düşünülmesi gerekir; çünkü mutlak talep için vaz’ edilmiş ve hususî bir talep hakkında kullanılmışsa bu, vaz’ edildiğinin haricinde kullanılmıştır. Zira umumî olan hususî olandan başkadır. Ancak o vaz’ edildiği şeye şâmil olur, bu ise mecaz yoluyla caiz

- Özellikle tekrarın iptaline dair bir delildir. Şayet tekrara dair olsaydı bir vaktin diğer bir vakitten öncelik sahibi olmamasından dolayı bütün vakitleri kapsamış olurdu. Kapsama ise iki açıdan bâtıldır. Birincisi *teklif-i mâ lâ yutâktır*. İkincisi, onunla varlıkta bir araya gelmesi mümkün olmayan ve ondan sonra gelen her bir teklifin onu ortadan kaldırması lazım gelir. Çünkü birinci ile sabit olan kuşatıcılık, ikinci ile sabit olan kuşatıcılıkla zâil olur ki aslında durum böyle değildir.⁷⁷

Yukarıda İsnevî, her ne kadar birinci grubun görüşünü tercih etse de eserinde sadece onların argümanlarını zikretmekle yetinmemiş, karşı görüş sahiplerinin gerekçelerini de kaydetmiş ve onlara cevap vermeye çalışmıştır:

“Emrin tekrar ifade etmediği görüşünde olanlar bunu şu üç delille temellendirmişlerdir:

1. Ehl-i ridde zekât vermekten imtina ettiklerinde zekâtın vücûbunun tekrarı konusunda Ebû Bekir es-Sıddîk (r.a.), ‘... ve zekâtı verin.’⁷⁸ ayetine dayanmıştır. Sahâbeden de hiç kimse bunu yadırgamamıştır.⁷⁹
2. Nehiy tekrarı gerektirir, emir de ona kıyasla böyledir. Ortak payda her ikisinin de talep ifade ediyor olmasıdır.⁸⁰
3. Eğer emir tekrara delâlet etmeyip bir kereye delâlet ediyor olsaydı o zaman neshin vürûdu caiz olmazdı. Zira neshin vürûdu eğer emre konu olan şeyin bir kere yapılmasından sonra ise bu muhaldir. Çünkü teklif yoktur. Eğer neshin vürûdu emre konu olan şeyin yapılmasından önce olursa bu da bedâ’ya delâlet eder. Bedâ ise gizli kaldıktan sonra maslahatın zuhur

olur.” Ayrıca o, şu notu da ekler: “Âmidî, *el-İhkâm*'da zikrettiğimiz görüşün uygunluğunu tasrih ederek şöyle der: Zira mutlakın tanımının mukayyedin tanımından farklı olduğu açıktır. Mesela dâbbe lafzı eğer ‘mutlak dabbe’ anlamında hakikat ise ve buna rağmen ‘özel bir kayıtlı mukayyet olan dabbe’ anlamında kullanılmışsa o zaman söz konusu lafız vaz edildiği anlamdan başka bir anlamda kullanılmış demektir.” Bkz. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/419.

⁷⁷. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/420.

⁷⁸. Bakara, 2/43.

⁷⁹. İsnevî, buna şöyle cevap vermiştir: “Muhtemelen Hz. Peygamber, sahabeye bu ayetin tekrar için olduğunu beyan etmiş olmalıdır”. Bkz. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/421.

⁸⁰. İsnevî, “Bir şeyden ebediyen vazgeçmek mümkündür. Çünkü onda yoklukta beka durumu vardır. Ancak bir şeyle sürekli iştiğal etmek gayr-ı mümkündür” şeklinde cevap verir.

etmesi veya aksidir. Bu da Allah hakkında muhaldir. Ancak neshin varit olması caizdir. Bu da onun tekrar için olduğuna delâlet eder”.⁸¹

Mutlak emrin tekrar ile bir kerelik arasında müşterek olduğu görüşüne sahip olan dördüncü görüş sahiplerine gelince, İsnevî onların delillerini sunar ve şöyle cevap verir:

“Emrin, tekrar ile bir kerelik arasında müşterek olduğunu söyleyen kişi, ‘Bu emirle bir kereliği mi kastettin yoksa sürekliliği mi?’ diye bir açıklama beklentisinin söz konusu olmasıyla delillendirir. Bundan dolayı kendisi dil erbabı olmasına rağmen Sürâka, Hz. Peygamber’e ‘Bizim bu haccımız bu seneye mi mahsus yoksa devamlı mi?’⁸² diye sorarak ondan teyit istedi. Eğer emir, Arap dilinde tekrar veya bir kerelik için vaz’ edilmiş olsaydı, açıklama beklemeye gerek duymazdı.’ ‘Bunun cevabı şudur: Onun bu dediği kabul edilemez. Çünkü o, üzerinde uzlaşmış tikeller hakkında açıklama beklemiş olabilir. Nasıl ki birisi sana ‘Bir cariye azad et’ dediğinde sen ona ‘Mümin mi kâfir mi, sağlam mı kusurlu mu?’ diye soruyorsan, bu da öyledir.”⁸³

D. ŞARTA VEYA SIFATA BAĞLANAN EMİR

İsnevî, “Zeyd gelirse Amr da gelir” örneğindeki gibi haberin şarta bağlanmasının ittifakla tekrarı gerektirmediği görüşündedir. Bir adamın karısına “Eğer evden çıkarsan boşsun” sözünde olduğu gibi inşanın şarta bağlanması da tekrarı gerektirmez. “*Eğer cünüp iseniz iyice yıkanarak temizlenin.*”⁸⁴ ayetinde veya bir kimsenin “Karım eve girerse onu boşa” sözündeki gibi emrin şarta bağlanmasına veyahut “*Hırsızlık eden erkek ve kadının ellerini kesin.*”⁸⁵ ayetindeki gibi emrin sifata bağlanmasına gelince bu konuda üç görüş bulunmaktadır, diyerek İsnevî açıklamasına devam etmektedir:

“Birincisi; emir, lafız bakımından tekrara delâlet etmez. Yani hükmün vasfa bağlanması illet olmayı ihsas eder şeklindeki sahih görüşe binaen, lafız onun için vaz’ edilmiş değildir; ancak kıyas bakımından ona delâlet eder. Râzî, ‘Tercih edilen görüş

⁸¹. İsnevî bu itiraza şöyle cevap verir: “Neshin, bir kereyi gerektiren emre dair varit olması caiz olmaz. Ancak mutlak emre dair varit olursa bu onunla kastedilenin tekrar olduğu hakkında bir karine olur. Emrin bir karineden dolayı tekrara hamledilmesi de caizdir.” Bkz. İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 1/421-422.

⁸². Müslim, “Hac”, 2950. s. 504-505.

⁸³. İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 1/422-423.

⁸⁴. Mâide, 5/6.

⁸⁵. Mâide, 5/38.

budur.’ der. Beyzâvî de bu görüşü kesin olarak ifade eder.⁸⁶ İkincisi; emir, tekrarı lafız cihetinden gerektirir, yani bu lafız tekrar için vaz’ edilmiştir. Üçüncüsü; emir, tekrarı gerektirmez, yani ne lafız bakımından ne kıyas açısından.”⁸⁷

İsnevî burada birinci görüşü tercih etmiştir. Zira bu görüşleri zikrederken birincisi hakkında “en sahihi” şeklinde bir nitelemede bulunur.⁸⁸ Bu tercihinin temellendirmesini de iki açıdan yapar ki bunları Beyzâvî de zikreder:

“İlki, hükmün sıfatla veya şartla sabit olması hem tekrarın varlığına hem de yokluğuna muhtemeldir. Zira lafız bir şeyin başka bir şeye bağlantılı kılınmasına delâlet eder; bu her surette veya tek bir surette emrin sıfata veya şarta bağlantılı kılınması daha umumidir. Bunun delili, emrin her ikisine de taksim edilebilmesidir. Umumi olan hususi olana delâlet etmez. Bundan da emri sıfata veya şarta bağlantılı kılmanın, emrin tekrara delâlet etmediği sonucu zorunlu olarak çıkar. İkincisi; eğer adam karısına “Eve girersen boşsun” dese, girmenin tekrar etmesiyle boşama da tekrar etmez. Şayet “Her ne zaman” şeklinde bir kayıtle, lâfzen tekrara delâlet etseydi boşama da tekrar ederdi”.⁸⁹

İsnevî burada Beyzâvî’nin bu istidlalinin çelişki barındırmaması için mülâhazasını şöyle dile getirir: “Fakat bu delil, inşa’nın şarta bağlantılı kılınması kabilindedir. Bizim kelimemiz ise emrin bağlantılı kılınmasına dairdir. Dolayısıyla ‘Onda sabit oluyorsa kıyasen bunda da sabit olur’ denilmesi gerekir”.⁹⁰

Burada ifade edildiği gibi emrin kıyasen tekrarı gerektirdiğine hükmeden kişinin dayandığı gerekçe şöyle ifade edilebilir: Hükmün sıfat veya şarta bağlanması, şartın veya sıfatın, o hükmün illeti olduğunu ifade eder. Onların tekrar etmesi, hüküm de tekrarını gerektirir. Zira illetin tekrarlanması ile ma‘lul de tekrar eder.⁹¹

⁸⁶. Râzî, *el-Mahsûl*, 2/107; el-Beyzâvî, *Minhâc*, 118.

⁸⁷. İsnevî, *et-Temhîd*, 285; a. mlf., *Nihâyetü’s-sûl*, 423-424.

⁸⁸. İsnevî, *et-Temhîd*, 285.

⁸⁹. Beyzâvî, *Minhâc*, 118-119.

⁹⁰. İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 1/425.

⁹¹. İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 1/425.

E. MUTLAK EMRİN FEVRE DELÂLETİ

Bu konuya daha iyi odaklanabilmek için öncelikle şu soruyu sormak uygun olacaktır: ‘Karinelerden soyutlanmış olan emir, tekrara delâlet eder’ denirse, aynı şekilde ‘fevre de delâlet eder’. Buna göre ‘eğer tekrara delâlet etmez’ denirse, ‘fevre delâlet eder mi, etmez mi?’ sorusu akla gelir. Bu meselede İsnevî’nin görüşünü tespit edebilmek için usûlcülere ait olan aşağıdaki dört görüşü gözden geçirmemiz gerekmektedir:

Birincisi: Emir ne fevre (hemen yapılmaya) ne de terâhîye (sonra yapılmaya) delâlet eder; sadece fiilin talep edildiğine delâlet eder. Cüveynî (ö. 478/1085), bu görüşün Şâfîî ve ashabına nispet edildiğini belirtirken,⁹² Râzî, doğru olan görüşün bu olduğunu ilave eder. Âmidî, İbnü’l-Hâcib ve Beyzâvî de bu görüşü tercih etmişlerdir.⁹³

İkincisi: Emir vücûben fevre delâlet eder. Bu, Hanefilerin görüşüdür.⁹⁴

Üçüncüsü: Emir, caiz olarak terâhîye delâlet eder. Ebû İshak da “Emrin terâhî ifade ettiği sözü galattır.” diye ifade eder. Cüveynî usûl-i fıkha dair *el-Burhân* isimli eserinde; “Emrin terâhî ifade ettiği sözü, sonradan sokuşturma bir sözdür; zira emrin terâhîye delâlet etmesinin zorunlu sonucu, ‘Eğer fevri olarak emre uyma farz olsaydı, bunun üzerine kimse başka bir şey söylemezdi’ şeklinde olurdu.”⁹⁵ diye görüşünü dile getirir.

Dördüncüsü: Emir fevr ve terâhî arasında müşterektir. Bu tavakkuf edenlere ait görüştür.

Bu bilgilerin ardından emrin, fevre delâlet ettiği görüşünde olanların delilleri İsnevî tarafından dört madde olarak ele alınmış ve bunların her birine delilleriyle cevap verilmiştir:

“Birinci delil: Allah, İblis’e; *(Allah) ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir? dedi.*”⁹⁶ ayetinde, Adem’e secdeyi terk etmesi üzerine İblis’i kötiledi.

⁹². Cüveynî, *el-Burhân*, 1/232.

⁹³. Râzî, *el-Mahsûl*, 2/113; el-Âmidî, *el-İhkâm*, 165; İcî, *Şerhü’l-Adud*, 168; Beyzâvî, *Minhâc*, 118-119.

⁹⁴. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/231.

⁹⁵. Şîrâzî, *Şerhu’l-lüma’*, 235; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/233.

⁹⁶. A’râf, 7/12.

Bunun açıklaması emrin vücûb için olduğu bahsinde geçmişti. Şayet emir fevr için olmasaydı İblis elbette zemme müstahak olmazdı ve İblis'in Allah'a karşı 'Sen secde etmeyi fevren vacip kılmadın' deme hakkı doğardı. Beyzâvî'nin bu delile verdiği cevabı İsnevî, şöyle eleştirir: 'Beyzâvî, Râzî'ye uyararak, buradaki emrin fevre delâlet ettiğine dair bir karine ile olması muhtemeldir şeklinde cevap vermiştir. Ama bu cevap üzerinde düşünülmesi gerekir. Zira aslolan karinenin olmamasıdır. Doğrusu cevap şöyle olmalıydı: Burada varit olan emir, 'Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de onun için secdeye kapanın.'⁹⁷ ayetidir. Bu ayette fevre delâlet eden iki karine vardır. Birincisi 'fâ', ikincisi de 'kapanın' emri, 'izâ' üzerinde âmildir. Çünkü 'izâ' şarttır, onun âmili de Basralılara göre cevabıdır. Buna göre takdir, 'Benim onun şeklini tamamladığım esnada siz onun için secdeye kapanın' şeklinde olur.⁹⁸

İkinci delil: İsnevî'nin nakline göre Beyzâvî, "*Rabbimizin mağfiretine mazhar olmak için yarışın.*"⁹⁹ ayetindeki emir fevr için olmasını gerektirir. Çünkü Allah Teâlâ burada yarışmayı emretmiştir. Yarışmak ise acele etmek demektir. Dolayısıyla acele etmek emredilendir. Emrin vücûb için olduğu da daha önce ifade edilmişti. Öyleyse acele etmek vacip olur. Fevrden maksat da tam olarak budur."¹⁰⁰ İsnevî buna şöyle cevap verir: "Biz bu ayetteki fevrin emir sîgasından çıkarılmış olduğunu kabul etmiyoruz. Fevrin vacip olduğu Allah'ın 'sâri'û' (yarışın) sözünden çıkarılmıştır, yoksa emir lafzının kendisinden değildir. Bu kelamın izahı iki şekilde olur: Biri, fevr emir sîgasından değil, lafzın cevherinden (özünden) anlaşılır. Çünkü 'müsâraa' (yarışma) lafzı nasıl kullanılırsa kullanılsın fevre delâlet eder. Diğeri ise Urmevî'nin (ö. 653/1255) şu yaklaşımıdır: 'Emredilenlerde fevrin sabit olma sonucu onların sadece emredilmiş olmalarından çıkmaz, aksine emirden ayrı başka bir delilden ortaya çıkar. O da Allah'ın 'sâri'û' sözüdür."¹⁰¹

Üçüncü delil: İsnevî yine Beyzâvî'den şöyle nakleder: "Şayet emir fevr için olmasaydı tehir caiz olurdu. Fakat tehir iki durumdan ötürü caiz olmaz: Biri, eğer tehirin

⁹⁷. Hicr, 15/29.

⁹⁸. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/428.

⁹⁹. Âl-i İmrân, 3/133.

¹⁰⁰. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/428-429.

¹⁰¹. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/428; Ayrıca bkz. Urmevî, Tâcüddîn, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl*, thk. Abdüsselâm Mahmûd. (Bingazi: Menşûrâtü Câmîatü, Garyounis, 1994) 1/432.

caiz olması me'mûrun bihin yerine geçecek bir bedelin ifası şartına bağlanmışsa bu durum şart koşanın düşüncesine azmetmektir ki bu durumda emrin sâkıt olması lazım olur. Çünkü bedel mübdelün minhin yerine geçer. Eğer bedel olmadan caiz olursa vacip olmaması gerekli olur. Zira vacibin dışındakilerle kastedilen de ancak bedelsiz terk edilmeleri caiz olanlardır. Diğer, tehirin ya mükellefin, dışına çıkması caiz olmayan muayyen bir vakti vardır veya yoktur". Fakat İsnævî bu delili tartışır ve şöyle cevap vererek onun bâtil olduğuna hükmeder: "Her iki kısım da bâtildir. Birincisinin bâtil olma yönü, bu kanaatte olanlar, bu muayyen vaktin, ister ileri yaştan isterse şiddetli hastalıktan dolayı olsun, terk edilmesi takdirine binaen sürenin geçtiğini zannetmek olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu ise bütün mükelleflere şamil bir durum değildir. Zira birçok genç ansızın ölebilir, suikastla öldürülebilir. Bu ise aynı konuda onlara vacip olmamasını iktiza eder. Zira eğer vacip olursa terki imkânsız olur. Oysa farz kılınan şeyin, bu zanna binaen geçmiş zamanların tamamında bizim onun terkine cevaz vermiş olmamızdır. İkinci görüşün bâtil olmasının yönü ise, tehirin ebedi olarak caiz kılınması terkin de ebedi olarak caiz kılınması anlamına gelir ki, bu da vücûbla çelişir. Bütün bunlar, 'Sana şu işi dilediğin vakitte yapman üzere vacip kıldım' ifadesinde olduğu gibi âmirin tehirin cevazını sarahaten ifade ettiğinde çelişik hale gelir. Bu durumda sizin lehinize cevap olan şey bizim lehimize de cevap olur. Râzî de bu cevabı 'kaçışı olmayan bir ilzamdır' diye değerlendirmiştir."¹⁰²

Dördüncü delil: "Nehiy fevre delâlet eder. Emir de nehye kıyasla böyledir. Aralarındaki ortak payda, ikisinin de talebe dayanmasıdır. Bunun izahı şöyledir: Nehiy, bütün vakitlerde tekrara delâlet ettiğinden ve hâl de bu zamanlardan biri olduğundan dolayı zorunlu olarak fevri gerektirir. Ama emir böyle değildir." Bu yaklaşımı doğru bulmayan İsnævî; bu konuda "hakkında ihtilaf olduğundan dolayı nehyin, fevre delâlet etmesi men edilmiştir" görüşünün daha doğru olduğunu ifade etmiştir.¹⁰³

Bu tartışma ve cevaplardan hareketle İsnævî'nin, emir vücûben fevre delâlet eder şeklindeki ikinci görüşün taraftarlarıyla yaptığı tartışmadan dolayı mutlak emir meselesinde, ne fevre ne de terâhîye delâlet etmediği görüşüne sahip olduğunu

¹⁰². Râzî, *el-Mahsûl*, 2/121.

¹⁰³. İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/428-429

söyleyebiliriz. Böylece o, emir ne fevre ne terâhiye delâlet eder; sadece fiilin talep edildiğini gösterir tarzındaki birinci görüş taraftarlarıyla hemfikirdir.

Ayrıca İsnevî burada tartışarak cevap verdiği emir bahsi ile ilgili bazı meselelere de yer vermiştir.¹⁰⁴

F. İSNEVÎ'YE GÖRE NEHY'İN TANIMI VE NEHİY İLE ALAKALI MESELELER

1. Nehy'in Tanımı

İsnevî'ye göre nehiy, öncelikli delâleti terki talep eden “kavl/söz”dür.¹⁰⁵ İsnevî, mücerret nehiy sığasının kerahet değil, tahrîm manasına geldiği görüşünü benimseyerek nehyin muktezasının karinelere soyutlanmış olduğunda tahrîm ifade ettiğinin kaydeder ve bu görüşü Beyzâvî'nin tercihi ettiğini¹⁰⁶, İmam Şâfiî'nin de kesin olarak bu görüşe sahip olduğunu zikreder. “Beyzâvî bu görüşü vurguladığı gibi Şâfiî de *er-Risâle*'de bu görüşü sarahaten zikretmiştir.¹⁰⁷

2. İsnevî'nin Nehiy Hakkındaki İhtilafı Meselelere Yönelik Tutumu

Esasen bu bahiste İsnevî, emir bahsindeki bazı ihtilafı meseleleri tekrar etmektedir. Bunun nedeni iki bahsin de konularının benzerliğidir. Nehyin fevre veya terâhiye delâlet etmesi ile tekrara veya bir kereliğe delâlet etmesi bu meselelerdendir.

a. Mutlak Nehyin Fevre ve Tekrara Delâleti

İsnevî'ye göre nehiy sığası ne tekrara ne de fevre delâlet eder. Yalnız Beyzâvî'nin nehiy hakkındaki “o, emir gibidir” sözüne şu notu düşmüştür: “Nehyin hükmü, daha önce geçtiği üzere tekrara ve fevre delâlet etmemesi hususunda emrin hükmü gibidir. *el-Hâsıl*'da da ‘hak olan bu görüştür’ ifadesi yer alır.¹⁰⁸ Zira ‘*Zinaya yaklaşmayın.*’¹⁰⁹ ayetinde tekrar için geldiği gibi, hekimin ‘süt içme, et yeme’ sözündeki gibi aksini bildirir

¹⁰⁴. Geniş bilgi için bkz. İsnevî, *et-Temhîd*, 273.

¹⁰⁵. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/433

¹⁰⁶. Beyzâvî, *Minhâc*, 120.

¹⁰⁷. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/434-435; a.mlf., *et-Temhîd*, 290.

¹⁰⁸. Urmevî, *el-Hâsıl*, 1/489.

¹⁰⁹. İsrâ, 17/32.

şekilde de gelmektedir. İştirak ve mecaz, aslın hilafıdır. Bu durumda nehiy, müşterek miktar hakkında hakikat olur.”¹¹⁰

Âmidî ve İbnü'l-Hâcib nehyin tekrara ve fevre delâlet ettiği görüşünü doğru kabul etmişlerdir. Beyzâvî de bunu kesin bir şekilde ifade eder.¹¹¹ İsnevî ise buna şöyle ilavede bulunur: “İmam’ın delili ‘emrin tekrar için olmadığı’ konusu işlenirken çürütülmüştü. Emrin hasta hakkında tekrar ifade etmiyor olması bir karineden dolayıdır ki o da hastalıktır. Biz ise şu an karine olmadığı durumlardan bahsediyoruz.”¹¹²

b. Mutlak Nehyin Fesâda Delâleti

İsnevî, nehyin fesada delâleti konusunda usûl âlimlerinin görüşlerini üç noktada toplayarak şu şekilde açıklar:

“Bir: Bazı âlimler nehyin fesada, mutlak olarak delâlet etmediğini benimsemişlerdir. Râzî bu görüşü fukahânın çoğundan, Âmidî ise muhakkiklerden nakletmiştir.¹¹³

İki: Bazı âlimler ise nehyin fesada mutlak olarak delâlet ettiğini ifade etmişlerdir ki İbnü'l-Hâcib bu görüşü doğrulamıştır.¹¹⁴

Üç: Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, nehiy muâmelatta fesada delalet etmez, ama ibâdetlerde fesada delâlet eder, demiştir.”¹¹⁵

Bu görüşlere muhalefet eden Beyzâvî'nin¹¹⁶ “Biz, nehiy fesada delâlet eder. Lügat açısından da delâlet edeceği benimsendi. Âmidî ve İbnü'l-Hâcib nezdinde doğru olan, nehyin yalnızca şer'î açıdan fesada delâlet etmesidir.”¹¹⁷ şeklinde görüşünü nakleden İsnevî, onun bu ifadelerini şöyle izah eder: “Meselenin hulasası şudur: Nehiy, şer'î açıdan ibâdetlerde fesada delâlet eder. Yani ister nehiy menhiyyün anının bizatihi

¹¹⁰. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/435.

¹¹¹. Âmidî, *el-İhkâm*, 194; İcî, *Şerhü'l-'Adud*, 180.

¹¹². İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/435-436.

¹¹³. Âmidî, *el-İhkâm*, 188.

¹¹⁴. İcî, *Şerhü'l-'Adud*, 178.

¹¹⁵. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/436; Ayrıca bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, 184.

¹¹⁶. İsnevî, *et-Temhîd*, 292.

¹¹⁷. Âmidî, *el-İhkâm*, 188; İcî, *Şerhü'l-'Adud*, 178.

kendisinden dolayı nehyedilmiş olsun, isterse ona mukarin başka bir şeyden dolayı olsun fark etmez. Çünkü bir şey için aynı anda hem nehyin hem emrin gelmesi mümkün değildir. Bu durumda nehyedilen fiili yerine getiren kişi, emredilen şeyi yerine getiren kişi olmaz. Mesele onunla bağlantılı olarak kalır ve yerine getirdiği fiil de bölünmemiş olarak gerçekleşir. Fesat davasından kastedilen işte budur.”¹¹⁸

Bu açıklamaların ardından muamelattaki nehyin üç kısım olduğunu kaydeden İsnævî, konuyu şöyle ortaya koyar:

“ Birincisi: Nehiy ya akdın kendisine yöneliktir ya da değildir. İkincisi, nehiy ya akdın cüzlerinden birine yöneliktir ya da değildir. Üçüncüsü ise nehiy ya mukârin olmayan lazıma yöneliktir ya değildir¹¹⁹”.

Bu konuda İsnævî'nin, ayrıntıda Beyzâvî'ye muvafakat ettiğini ifade etmek mümkündür. Ayrıca yukarıda zikredilen üç görüşten herhangi birini de tercih etmemektedir. Esasında meselede dördüncü bir görüş daha bulunmaktadır ki İsnævî de Beyzâvî de bu dördüncü görüşü tercih etmektedirler. İsnævî, ister bizatihi, isterse onlara mukârin bir durumdan dolayı olsun ibadetlerde nehyin şer'î açıdan fesada delâlet ettiği kanaatindedir. Çünkü aynı şeyin hem nehyedilen hem de emredilen olması imkânsızdır. Bu durumda nehyedilen bir fiili yerine getiren kişinin emredileni yerine getiren kişi olması da söz konusu olamaz. Mesele onunla bağlantılı olarak kalır ve nehyiden sakınan

¹¹⁸. İsnævî, Nihâyetü's-sül, 1/436.

¹¹⁹. Bu üç kısma bazı örnekler şunlardır:

1. Bey'-i hasât'tan nehiy: Taş ile isabet ettirmenin sîga yerine kâim olduğu akittir.
2. Bey'-i melâkîh'den nehiy: Bu, anne karnındaki yavrudur. Burada nehiy satışı konu olana yöneliktir. Satışı konu olan ise akdın rükünlerinden biridir. Çünkü rükünler akit yapan, hakkında akit yapılan ve sîga olmak üzere üçtür. Rükünün de mahiyete dâhil olduğunda şüphe yoktur .
3. Ribâ'dan nehiy: Nesie ribasının nehy edilmesinin hâricî bir sebepten olduğu aşikârdır. Fazlalık ribâsına (ribe'l-fazl) gelince; bir dirhemi iki dirhem karşılığında satılmasının nehyedilmesi bir taraftaki fazlalıktan kaynaklanır. Bu da akdın kendisinin dışında bir durumdur. Zira akde konu olan şey (ma'kûdün aleyh) alışverişe elverişlidir. Ma'kûdün aleyhin noksan veya fazla olması onun vasıflarından bir vasıftır. Fakat bağlayıcıdır. Bu üç durumda nehiy fesada delâlet eder.
4. Cuma namazı vaktinde alışverişten nehiy. Buradaki nehiy akdın dışındaki bir sebebe rücu eder ki o da Cuma namazını kaçırmaya sebep olmasıdır. Yoksa alışverişe mahsus bir durum değildir. Zira bütün ibadetlerde aynı durum geçerlidir. Namazı kaçırmaya sebep olma işi alışveriş akdine ilişkin harici bir durumdur. Yoksa alışverişin mahiyetine ilişkin değildir. Bu kısım (bağlayıcı olmayan mukârin) gasp edilen su ile abdestin caiz olması ve gasp edilen elbise ile namazın sahih olması delillerinden hareketle fesadı gerektirmez.”

da sorumluluğunu tam olarak yerine getirmiş olmaz. Fesat davasından kastedilen de işte budur.

c. Nehy'in Muktezası

İsnevî, nehyin muktezasını şu şekilde ifade eder: “Nehiy ile talep edilen şey nehyin kendisiyle bağlantılı olduğu şeydir. O da nehyedilen şeyin zıddını yerine getirmek demektir. ‘Hareket etme!’ nehyinin manası ‘sabit kal!’ demektir.”¹²⁰ Gazzâlî’ye göre nehyi ise “yapmamanın bizatihi kendisidir”¹²¹ ki, o da bu örnekte “hareketin olmaması” halidir.

Nehyin muktezasının “adem-yokluk” değil, aksini yerine getirmek olan menhiyyün anha muhalif olan varlıkla ilgili emir olduğu kanaatinde olan İsnevî, görüşünü şöyle ifade eder: “Nehiy, aslında mükellef kılmak yani tekliftir. Mükellef kılmak ise ancak mükellefin yerine getirmeye muktedir olduğu şeye dair olur. Aslen yok olanın (adem-i aslînin) güç yetirilebilir olması ise imkansızdır. Zira kudret için varlığa ait bir eserin olması zorunludur. Adem ise salt nefydir. Dolayısıyla ademin kudrete isnat edilmesi mümkün değildir. Ve yine aslen yok olan/aslî adem vücuda gelmiştir. Vücuda gelenin ikinci defa gelmesi mümkün değildir. Emrin muktezasının adem (yokluk) olmadığı sabit olduğunda nehyin muktezasının adem (yokluk) değil, aksini yerine getirmek olan menhiyyün anha muhalif olan varlıkla ilgili olduğu da sabit olmuş olur.”¹²²

d. Şeyler'den Nehiy

Şeyler'den nehy meselesini İsnevî, izah etmiş olmakla birlikte bu konuda zikredilen görüşlerden herhangi birinde tercihte bulunmamıştır. Bundan dolayı bu bahiste meselenin İsnevî nezdindeki izahı zikredilecek, ayrıca bu meselede İsnevî'nin Beyzâvî'ye yönelttiği eleştirilerden bahsedilecektir. Şöyle ki:

“Eğer nehyi tek bir işe burada konuşmaya yer yoktur. Eğer ‘şeyler’e dair işe bu durumda iki kısımdan bahsedilir: Birincisi: İki kız kardeşin aynı nikâh altında

¹²⁰. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/439

¹²¹. Gazzali, *el-Mustasfâ*, 2/10.

¹²². İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/439-440.

toplansının nehyedilmesi örneğinde olduğu gibi tek tek tikellerden değil de bütünden, yani heyet-i ictimaiyyeden nehiy. İkincisi: Ribâ ve hırsızlıktan nehir örneğinde olduğu gibi tamamından, yani her birinden nehiy.”¹²³

İsnevî, “Bil ki, ‘şeyler’ çoğuldur, çoğulun en azı da üçtür; bu durumda temsil uygun değildir. Eğer ‘müteaddid’ kelimesiyle ifade etseydi elbette bu sorudan kurtulurdu” sözleriyle, Beyzâvî’nin zikrettiği yukarıdaki örnekleri eleştirmektedir.¹²⁴

SONUÇ

Emir ve nehiy bahsinin usûl-ı fıkıh ilminin en mühim meselelerinden olduğuna yukarıda işaret etmiştik. Zira bu bahis usûlcüler arasında ihtilaf edilen birçok meseleyi ihtiva etmektedir. Bu cümleden olarak emir ve nehiy sîgasının muktezası, emir sîgasının tekrar ifade edip etmemesinin sonucu, emrin fevre ve tekrara delâlet edip etmediği, tahrîmden sonra gelen emrin tahrîm ifade edip etmediği ve emrin muktezasının ne olduğu gibi konular bu meselelerdendir.

Bu araştırmada, Abdürrahîm b. Hasan el-Kureşî el-İsnevî başta olmak üzere bazı Şâfiî usulcülerden hareketle emir ve nehiy meselesinin son derece dakik bir şekilde tahlil edildiği ortaya konulmuştur. Onun eserleri üzerine yapılan bu incelemede ulaşılan neticeleri şöyle hülâsa edebiliriz:

İsnevî emrin tarifine bi’l-vaz’ veya bi’z-zât kayıtlarının ilavesini zaruri görmektedir. Buna göre “Emir, bizzat veya vaz’ ile fiili talep eden kavil/söz hakkında hakikattir” şeklinde tarifi edilir. Ulûv ve isti’lânın birlikte veya ikisinden birinin şart koşulması meselesinde İsnevî, ulûv ve isti’lânın emrin tarifinde yersiz olduğu kanaatindedir. Bu kanaatini de “*Şimdi ne buyurursunuz?*” (Şuarâ 26/35) ayeti ile delillendirir.

Emir lafzının karinelere soyutlanmış olarak mutlak haliyle zikredildiğinde ilk akla gelenin kavlden başkası olmadığı düşüncesine sahip olan İsnevî, her biri birbirinden karineler ile ayrılan on altı manaya gelen emir sîgasının aksine karine bulunmadığı sürece vücûba delâlet ettiğini ifade eder. On altı mananın vücûb için hakikat olmadığını

¹²³. İsnevî bunu Beyzâvî’den nakleder (*Minhâc*, 120.)

¹²⁴. İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 1/441.

vurgulayan İsnevî, usûlcülerin “yap” sîgasının yukarıda geçen bütün manalarda hakikat olarak kullanılmadığında ittifak ettiğini belirtir. Kanaatimizce İsnevî, Şirâzî'nin “sîga vaz' yoluyla değil de şer'an vücûba delâlet eder” görüşünü tercih etmektedir. Biz bunu İsnevî'nin delilleri sunumundan ve onları takiben yer alan şüphe noktalarından anlayabiliyoruz. Bunu Beyzâvî'nin istidlallerinden birindeki hatayı ortaya çıkarırken takındığı üslup da ortaya koymaktadır. Bu da İsnevî'nin kendinden önceki ulemadan nakil yapma konusundaki hassasiyeti ve literatüre olan engin vukûfiyeti hakkında fikir vermektedir.

Yasaktan (tahrîm) sonra gelen emrin gereğinin vücûb olduğuna kani olan İsnevî, karşıt görüş sahiplerinin delillerine itiraz sadedindeki delilleri arzettikten sonra, “iki delil tearuz ettiğinde ikisi de sâkit olur ve böylece bizim delilimiz men'den sâlim olur. Buna göre tahrîmden sonra gelen emrin vücûb için olduğu sabit sayılır” şeklinde görüşünü dile getirir.

Vücûbdan sonra gelen nehyin de tahrîm için olduğunu kabul eden İsnevî, tahrîmden sonra gelen emrin vücûbuna hükmedenlerin de vücûbdan sonra gelen nehyin tahrîm için olduğunda ihtilaf etmediklerini ifade eder.

Yine İsnevî'ye göre emir ne tekrara ne de bir kereliğe delâlet eder. Aksine emir, tekrar ve bir kerelik manasını ihsas etmeksizin mahiyetin talebini ifade eder. Bu mahiyetin, bir kereden daha az bir şekilde varlığa dâhil edilmesi mümkündür. O halde bir kerelik, emredilen şeyi yerine getirmenin zorunluluklarındandır. İsnevî burada Râzî, Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve Beyzâvî ile aynı görüşte birleşir.

İsnevî haberin şarta bağlanmasının ittifakla tekrarı gerektirmediği görüşündedir. İnşâ'nın bağlantılı kılınması da aynı şekildedir. Emrin bir şarta veya vasfa bağlanması konusunda lafız bakımından tekrara delâlet etmediği görüşü tercihe şayan bulur. Yani emir lafzının terâhî için vaz' edilmediği görüşündedir. Fakat hükmün bir vasfa bağlanıp illiyet bildirmesinin sahih olduğu görüşüne binaen kıyas yoluyla tekrara delâlet ettiğini ifade eder.

Mutlak emrin ne fevre ne de terâhîye delâlet ettiğini, aksine emrin fiilin talebi için olduğunu savunan İsnevî, karinelere soyutlanmış olan nehiy sîgasının da kerahet değil,

tahrîm ifade ettiği görüşünü kabul eder ve nehyin muktezasının, karinelere soyutlanmış olduğunda tahrîm olduğunu zikreder. Buradan hareketle onun, Beyzâvî'nin tercihinin ve İmam Şâfiî'nin açıkça zikrettiği görüşüne muvafakat ettiği söylenebilir. Ona göre nehiy ne tekrara ne de terâhîye delâlet eder. Zira “*Zinaya yaklaşmayın.*” ayetinde nehiy, tekrar için geldiği gibi, tekrar için gelmediği yerler de vardır. Müşterek ve mecaz kullanım nehyin hakikat manasında kullanımı değildir. Bu durumda müşterek miktarda kullanımı hakikat olmaktadır.

İsnevî, nehyin fesada delâleti meselesinde Beyzâvî'yi onaylamakta ve konu ile ilgili üç görüşten herhangi birini tercih etmemektedir. Esasında meseleye dair dört görüş söz konusudur. Beyzâvî ve İsnevî bu dördüncü görüşü tercih etmitir. Yine İsnevî ibadetlerde nehyin şer'î açıdan fesada delâlet ettiği görüşündedir. Yani bu nehiy, ister kendisinden nehyedilenin/menhiyyün anının bizatihi kendisinden isterse ona bitişik/mukârin bir şeyden dolayı olsun fark etmez. Çünkü tek bir şeyin hem yerine getirilmesi emredilip hem de yasaklanması imkânsızdır. O zaman menhiyyün anı yerine getiren kimse, emredilen şeyi/memurun bihi yerine getiren kişi olmuş olur. Bu durumda mesele onunla bağlantılı olarak kalır, yerine getirdiği fiil de bölünmemiş olarak gerçekleşir.

Hukuki muameleler/muâmelât ile ilgili olan nehyi üç kısma ayıran İsnevî, bunları; ‘nehiy ya akdin mahiyetine yöneliktir ya da değildir’, ‘nehiy ya akdin cüzlerinden birine yöneliktir ya da değildir’, ‘nehiy ya akde mukârin olmayan lazıma yöneliktir ya da değildir’ şeklinde hülâsa eder.

İsnevî nehyin muktezasının adem (yokluk) değil, aksini yerine getirmek olan menhiyyün anı muhalif sayılan varlıkla ilgili olduğu kanaatinde. ‘Şeyler’den nehiy meselesinde ise o, herhangi bir görüşü tercih etmemiştir. Sadece meselenin tavzihi ve bu mesele hakkındaki görüşleri zikretmekle yetinmiştir.

Netice olarak bütün bu bilgiler ışığında denilebilir ki, VIII. yüzyıl Şâfiî fakihlerinden Abdürrahîm b. Hasan el-İsnevî'nin, İslamî ilimlere özellikle fıkıh ve fıkıh usulüne ileri düzeyde vakıf olduğu, âlimleri tanıdığı ve onların eserlerini çalışmalarında yeterince kullandığı, hatta kimi hataları tespit ettiği ve düzelttiği, katılsın ya da katılmasın

görüşlerini verip onlara ikna edici cevaplar verdiği ve İslâmî ilimler alanında telif ettiği muhtelif eserlerle sonradan gelenler için ilmî sermaye, Allah Teâlâ katında da sadaka-i cariye olacak nice hizmetler sunduğunu ifade etmek bizler için bir zorunluluk/vefa borcudur.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 2. Baskı. 4 Cilt. Beyrut El-Mektebû'l-İslami: 1402/1981.
- Âmidî, Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Muntehe 's-sûl fî 'ilmil-usûl*. 1. Baskı. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, thk. Muhammed Hamidullah, Dımeşk: 1964
- Baydar, Tuba Erkoç, "Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy". *Usûl İslam Araştırmaları*, 30 (2018), 31-54.
- Beyzâvî, Nâsirü'd-dîn Abdullah b. Ömer, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2008.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm, *Sahîhü'l-Buhârî*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2018.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Katar: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tîb, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, 2 Cilt. Dımeşk: El-Mahedü'l-İlmi el-Faransi Lid-Dirasati'l-Arabiyye, 1964.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr el-Hâfız, el-Medinetü'l-Münevvere: Şirketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbbâ.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, 2 Cilt, Beyrut: Dar ihyaü'l-kütübü'l-arabiyye, 2009 .
- İbn Râfi', *el-Vefeyât*, nşr. Sâlih Mehdî Abbâs ve Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: 1402/1982.
- Îcî, Abdurrahmân b. Ahmed, *Şerhü'l-adud 'alâ Muhtasari'l-muntehâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

- İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen, *et-Temhîd fî tahrîci 'l-fürû' 'ale'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen Heytû, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1981.
- İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmâîl, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1990.
- Köse, Saffet, "İsnevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23/160-161. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, Beyrut: 2016.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl*, thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî, Beyrut: 1997.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Urnevî, Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebû Bekr, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, thk. Abdülhamîd Ali Ebû Zenid, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988 .
- Urnevî, Tâcüddîn Muhammed b. el-Hüseyn, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, thk. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî, Bingazi: Menşûrâtu Câmiati, Garyounis, 1994.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şehabuddîn Ahmet b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Ahmet, *ed-Dureru'l Kamineti fî A'yani'l Mi'eti's Sâmîne*, Haydar Abad: Dairetu'l Maarifi'l Osmanîyye, 1349.
- Süyûtî, Hafız Celaleddin Abdurrahman, *Buğyetü'l Vuât fî Tabakâti'l Lugaviyyîn ve'n Nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhu, 1. b. 1965.