



ZERKEŞÎ'YE GÖRE EMRİN YORUMU

Sefa BAŞAR

**Yüksek Lisans Tezi
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Prof. Dr. Ali İhsan PALA
2022
Her Hakkı Saklıdır**

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Sefa BAŞAR

ZERKEŞİ'YE GÖRE EMRİN YORUMU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Ali İhsan PALA

ERZURUM-2022



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum “Zerkeşi’ye Göre Emrin Yorumu” adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

☒ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

22.07.2022

[Tarih ve İmza]

Sefa BAŞAR

Aslı Islak İmzalıdır.

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

.....

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi **MADDE 6– (1)** Lisansüstü teze ilgili **patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internette paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Ali İhsan PALA danışmanlığında, **Sefa BAŞAR** tarafından hazırlanan bu çalışma 08/07/2022 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Davut YAYLALI

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ali İhsan PALA

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Emrullah DUMLU

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

Aslı Islak İmzalıdır.

İÇİNDEKİLER

ÖZET III

ABSTRACT	IV
KISALTMALAR DİZİNİ	V
ÖNSÖZ	VI

GİRİŞ 1

I. TEZİN KONUSU VE ÖNEMİ	1
II. TEZİN AMACI.....	3
III. TEZİN YÖNTEMİ VE PLANI	3

BİRİNCİ BÖLÜM

ZERKEŞÎ'NİN HAYATI, ŞAHSİYETİ ve USÛLE DAİR ESERLERİNİN TANITIMI

1.1. HAYATI.....	6
1.2. İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ.....	8
1.3. USÛLE DAİR ESERLERİNİN TANITIMI	12

İKİNCİ BÖLÜM

ZERKEŞÎ'YE GÖRE EMİRİN YORUMU

2.1. KAVRAM OLARAK EMİR.....	24
2.1.1. Emir Kelimesinin Sözlük Anlamı	24
2.1.2. Terim Olarak Emir	26
2.1.3. Emrin Tanımlarına Yönelik İtirazlar	29
2.2. EMİRİN DİLSEL FORMLARI.....	34
2.3. EMİR KİPİNİN KULLANILDIĞI ANLAMLAR.....	40
2.4. EMİR KİPİNİN DELALETİ.....	47

2.5. YASAKTAN SONRA VARİD OLAN EMİR KİPİNİN DELALETİ..	51
2.6. EMİR KİPİNİN TEKRARA DELALETİ.....	55
2.7. EMİR KİPİNİN FEVRİYETE DELALETİ.....	62
2.8. EMREDENİN EMRİN KAPSAMINA GİRMESİ	65
2.9. EMRİN ZİTTİNİN DELALETİ.....	66
SONUÇ	68
KAYNAKÇA.....	71
EKLER	75
ÖZGEÇMİŞ	85

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ZERKEŞÎ'YE GÖRE EMRİN YORUMU

Sefa BAŞAR

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali İhsan PALA

2022, 85 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Ali İhsan PALA

Prof. Dr. Davut YAYLALI

Doç. Dr. Emrullah DUMLU

Kur'an ve sünnet metinlerini özellikle ahkam açısından doğru anlama ve yorumlama yöntemi olan fıkıh usulü ilminin en önemli konularından birisi emir konusudur. Bu konu Zerkeşî özelinde ele alınıp incelenmiştir. Onun fıkıh usulüne dair birkaç eserinin bulunması, özellikle kendinden önceki eser ve müelliflerden zengin bilgi aktarımlarında bulunması konuyu önemli kılmaktadır.

Bu çalışmanın temel amacı, emrin yorumuna dair özgün ve her kaynakta ulaşılması mümkün olmayan bazı yorum ve teorileri tespit ederek Zerkeşî'nin tercih ve değerlendirmeleri ışığında ortaya koymak suretiyle bu alanda yapılacak çalışmalara katkı sağlamaktır. Bu çerçevede bir diğer amacımız ülkemizde tefsir ve hadis alanlarında üzerinde belli ölçüde akademik çalışmalar bulunan Zerkeşî'nin usûlcü yönünün özellikle *el-Bahru'l-Muhît* adlı eseri eşliğinde ilim dünyasına tanıtılmasına vesile olmaktır.

Çalışma, bir giriş, iki bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Birinci bölümde Zerkeşî'nin biyografisi, ilmî yönü ve eserleri hakkında bilgi verilmiş; ayrıca çalışmamıza esas teşkil eden usûle dair eserleri genel nitelikleriyle tanıtılmıştır. İkinci bölümde ise Zerkeşî'de emrin yorumu incelenmiştir. Bu çerçevede özellikle *el-Bahru'l-Muhît* adlı eser üzerinden müellifin emir konusu ile ilgili ele aldığı meseleler hakkındaki görüşleri ve yorumları tespit edilmeye çalışılmıştır. Sonuç kısmında ulaşılan tespit ve değerlendirmelere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Emir, Zerkeşî. Hukuk

ABSTRACT**MASTER THESIS****INTERPRETATION OF THE IMPERATIVE ACCORDING TO AL
ZARKASÎ****Sefa BAŞAR****Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali İhsan PALA****2022, 85 pages****Jüri: Prof. Dr. Ali İhsan PALA****Prof. Dr. Davut YAYLALI****Assoc. Prof. Dr. Dr. Emrullah DUMLU**

One of the most important subjects of the science of fiqh, which is the method of correctly understanding and interpreting the texts of the Qur'an and sunnah, especially in terms of edicts, is the subject of imperative. This subject has been discussed and studied in the context of Zerkeşî. The fact that he has a few works on the usul al-fiqh and that he transfers rich information from previous works and authors makes the subject important.

The main purpose of this study is to contribute to the studies to be carried out in this field by identifying some original interpretations and theories about the interpretation of the imperative, which cannot be reached in every source, and presenting them in the light of Zerkeşî's preferences and evaluations. In this context, another aim of ours is to be instrumental in introducing Zerkeşî's usul aspect, which has a certain amount of academic studies in the fields of tafsir and hadith in our country, to the world of science, especially in the accompaniment of his work *al-Bahru'l-Muhîr*.

The study consists of an introduction, two chapters and a conclusion. In the first chapter, information about Zerkeşî's biography, scientific direction and works is given; In addition, his usul works, which form the basis of our study, are introduced with their general characteristics. In the second part, the interpretation of the imperative in Zerkeşî is examined. In this context, it has been tried to determine the views and comments of the author on the issues he dealt with on the subject of imperative, especially through the work called *el-Bahru'l-Muhîr*. In the conclusion part, the findings and evaluations reached are included.

Keywords: Islam, Fiqh, Usul al-Fıkh, Imperative (Command), al-Zarkashi, Law

KISALTMALAR DİZİNİ

a.s. : Aleyhisselâm

b. : bin, ibn

bkz. : Bakınız

krş. : Karşılaştırınız

Çev. : Çeviren

der. : Derleyen

DİA : Diyânet İslâm Ansiklopedisi

Ed. : Editör

h. : Hicrî

haz. : Hazırlayan

Nşr. : Neşreden

ö. : Ölüm tarihi

TDV : Türkiye Diyânet Vakfı

Thk. : Tahkik eden

tsh. : Tashih eden

vb. : Ve benzeri

vd. : Ve diğerleri

Yay. : Yayınları, yayınevi, yayıncılık

y.y. : Yayın yeri yok

t.y. : Tarih yok, yayın tarihi yok

ÖNSÖZ

Kur'an ve sünnette yer alan emir ve yasakların temel amacı insan ile yaratıcısı arasındaki ilişkiler ile insanın hemcinsleriyle olan sosyal ilişkilerini adil biçimde düzenleyip haksızlıkları ve taşkınlıkları engelleme ve böylece hem dünya hem de ahiret huzurunu temin etmektir. Nitekim beşerî hukukun amacı da bu yöndedir. Ancak beşerî hukuk sırf dünyevi ilişkileri düzenlemektir. Dini emirler vahiy kaynaklı olup tüm zamanları muhatap aldığından söz konusu emirleri içeren ilahi mesaj olarak Kur'an ve sünnetin dilsel yapısı, onlar üzerinde yorum yapmayı kaçınılmaz kılmıştır.

Söz konusu yorum faaliyetinin sağlam bir zemin üzerinde gerçekleşmesini temin etmek üzere hukuk üretiminin yol ve yordamını belirleyen ve onu zapturapt altına alan bir ilmî disiplin geliştirilmiştir. Buna fıkıh usûlü (*usûlü'l-fikh*) denilmektedir. Bundan dolayı fakihler, içtihat faaliyetinde bulunabilme yetkinliğine sahip olmak için bu ilmin ilke ve esaslarına hakimiyeti şart koşmuşlardır. Bu sebeple de ortaya çıktığı ilk andan itibaren bu ilme her devirde büyük önem atfedilmiştir.

Fıkıh usûlü ile ilgili hicrî ikinci asırdan beri birçok âlim tarafından eserler yazılmış ve bu alanda büyük bir literatür ve gelenek oluşmuştur. Bu ilme dair sistemli bir şekilde yazılıp günümüze kadar ulaşan ilk eser, İmam Şâfi'nin (ö. 204/820) *er-Risâle* adlı eseridir. Ancak bu durum, *er-Risâle*'den önce usûl çalışmalarının olmadığı anlamına gelmez. *er-Risâle* ile birlikte muhtelif mezheplere mensup âlimler tarafından bu ilme dair eserler yazılmış ve bu ilim özgün yapısıyla İslam geleneğindeki yerini almıştır. Bu ilmin önemli konularından biri 'emir' ve 'nehiy' konusudur. Dini metinlerin hukukî buyruklarını ifade etmesi bakımından bu konunun önemi her dönem kendisini göstermiştir. Öneme binaen literatürde bu konu hakkında çeşitli çalışmalar yapılmıştır.

Usûle dair eserlerinin muhakkikler tarafından gün yüzüne çıkarılması ile birlikte Zerkeşî'ye ve onun usûlcü yönüne dair çalışmalar İslam dünyasında artış göstermiştir. Bu artışın biri Bedreddîn ez-Zerkeşî ile diğeri *el-Bahru'l-Muhît* ile ilgili olmak üzere başlıca iki sebebi vardır: Birincisi, müellifin eserlerine bakıldığı zaman, kendilerinden iz kalmamış, eserlerine ulaşamayan âlimlerden nakillere yer verildiğinin görülmesidir. İkincisi ise onun *el-Bahru'l-Muhît* isimli eserinin usûl literatüründe yazılan ilk ansiklopedik eser olmasıdır. Bu hususiyetlere rağmen ülkemiz özelinde söyleyecek olursak müellife ve usûl eserlerine yönelik çalışmaların yeterli düzeyde olmadığını ifade

etmek yanlış olmayacaktır. Hicrî sekizinci asırda yaşayan Zerkeşî, ‘emir’ konusunu *el-Bahru’l-Muhît* başta olmak üzere usûl eserlerinde ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Çalışmamızda Zerkeşî’yi tanıttıktan sonra onun emirle ilgili temel konulara dair çeşitli mezheplerden naklettiği görüşleri ve kendi yorumlarını tespit ve tahlil etmeye çalıştık.

Tezimin başından nihayetine kadar yardımını bir an olsun esirgemeyen kıymetli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Ali İhsan PALA’ya teşekkür ediyorum. Ayrıca Prof. Dr. Davut YAYLALI ve Doç. Dr. Emrullah DURLU başta olmak üzere destek ve yönlendirmeleriyle yetişmemde emeği bulunan bütün hocalarıma ve özellikle maddi ve manevi desteklerini her daim hissettiğim değerli aileme şükranlarımı sunuyorum.

Gayret bizden, tevfik Allah’tandır.

Erzurum 2022

Sefa BAŞAR

GİRİŞ

I. TEZİN KONUSU VE ÖNEMİ

Dini karaktere sahip olan İslam hukukunun hükümlerinin bir kısmı doğrudan Kur’ân-ı Kerim ayetleri ve Hz. Peygamber’in sünneti ile sabit olurken bir kısmı zaman ve şartların değişiminin meydana getireceği sorunlara çözüm üretme imkânı sağlamak üzere içtihadı bırakılmış ve hükümlerin bir kısmı da bu şekilde oluşmuştur. İctihat beşerî bir faaliyet olduğundan onu gelişigüzel olmaktan koruyacak, dini ve hukuk üretimini zapturapt altına alacak birtakım kurallara ihtiyaç duyulmuştur. Bu kuralların ilk nüvesini Hz. Peygamber’de, ondan sonraki sahabe döneminde ve takip eden kuşaklarda görmek mümkündür. Bilahare tedvin edilen bu kurallar, fıkıh usulü adıyla İslam hukuk ilminin hukuk üretme metodolojisini ortaya koyarken bir yandan da bu hukukun felsefesini ve belli ölçüde sosyolojisini temsil etmiştir.

Fıkıh tarihi boyunca her dönemin İslam hukuk bilginleri bu metodoloji sayesinde, karşılaşılan her türlü meseleyi çözüme kavuşturabilmişlerdir. Bu durum, fıkıh usulü ilminin üstlendiği rolü ve icra ettiği fonksiyonu göstermesi bakımından önemlidir. Gerek lisans döneminde gerekse yüksek lisans ders döneminde bu ilim hep ilimizi çekmiştir. Bu sebeple yüksek lisans tezimizin bu ilimle ilgili olmasına karar verdik. Danışman hocamla yaptığımız istişareler sonucunda Zerkeşî özelinde bir konu olması yönünde fikir oluştu. Zerkeşî’nin usûle dair eserleri üzerinde yaptığımız araştırma sonucunda usûlün pek çok konusunun müstakil çalışılmaya değer olduğunu gördük. Fakat bunlar arasında hem usûlün en temel konusu olması hem de bizim için bu alanda iyi bir altyapı oluşturmamıza vesile olacak nitelikte olması ve böylece kendimizi yetiştirmeye katkı sağlayacak olması itibarıyla ‘emir’ konusunu çalışmaya karar verdik.

Konunun ehemmiyeti iki açıdan söz konusudur:

Birincisi: Emir konusunun bizzat kendisinin başlı başına önemli bir konu olmasıdır. Zira İmam Serahsî (ö. 483/1090), dinde helal ve haramları bilmenin ve onları ayırt etmenin emir meselesini bilmekle mümkün olduğunu daha kitabının önsözünde

vurgulayarak belirtmiştir.¹ Hukuk düzeninden ve hukuk kuralından söz ettiğimizde aslında emirden söz etmiş oluyoruz. Çünkü hukuk kuralının en karakteristik özelliği yaptırıma bağlı ve buyurucu olmasıdır. Bu da insanları hukukun öngördüğü davranışı yapmaya veya yapılmaması gereken şeyi yapmamaya zorlayan unsurdur. O halde hukukun olduğu yerde emir, emrin olduğu yerde hukuk var demektir. Bu durum esasen emir konusunun önemini tek başına göstermeye yeterlidir. Bilindiği üzere İslam hukukunun temel kaynağı Kuran ve sünnettir. Birincisi metluvv ikincisi gayri metluvv olmak üzere vahiy ürünü olan bu iki kaynağın hukuki hayata ilişkin koydukları kurallar ve hükümler sınırlıdır. Bunun böyle olması, vahye dayalı ve son ilahî mesaj olmasından kaynaklanır. Son mesaj olması aynı zamanda kıyamete kadar bütün zamanları kuşatan evrensel mesaj olduğu anlamına gelir. Nassların sınırlı sayıda olmasına karşılık insanlar arası ilişkiler ve vuku bulacak hadiseler sınırsızdır. Sınırlı nassların sınırsız hadiseler her alanda olduğu gibi hukukî alanda da çözüm içermesi gerekir. Bunun gerçekleşmesi için nassların belirlediği hükümlerin dışındaki pek çok konu, ilahî irade tarafından beşerî içtihadla bırakılmıştır. İctihat faaliyeti ise Kuran ve sünnet metinleri üzerinde yapılacak kıyas uygulamaları ve yorumlarla gerçekleşecektir. Burada beşer aklına bırakılan içtihadın naslardan bağımsız olamayacağını vurgulamak gerekir. Nitekim sahabeden itibaren bu güne kadar yapılanlar da bundan başka bir şey değildir. Öyle ki bu meyanda fıkıh usûlü ihdas edilmiş, etrafında oldukça yoğun ve özgün literatür oluşmuştur.

İkincisi: Nassların yorum faaliyeti etrafında oluşan literatür içerisinde hicrî sekizinci asırda yaşamış olan usûl âlimi Bedreddîn ez-Zerkeşî'nin bu ilme dair yazdığı eserler yer almaktadır. Özellikle onun '*el-Bahru'l-Muhît*' adlı eseri, kendinden önceki usûl literatüründe olmayan bazı özelliklere sahiptir.² Bu kitabın önemli özelliklerinden birisi, çok hacimli olmasından ötürü ansiklopedik nitelikte olmasıdır. İkinci ve en önemli özelliği ise bir kısmına bugün itibarıyla artık ulaşma imkanı olmayan ve diğer usûl kaynaklarında zikri geçmeyen eser ve âlimlerden bolca nakillerde bulunması ve görüşler aktarmasıdır. Bunu yaparken herhangi bir mezhep sınırlaması da yapmamıştır. Bu, bize konular hakkında zengin ve bazen de nadir görüş ve kanaatlere ulaşma imkanı vermesi

¹ Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed), *Usûlu's-Serahsî I-II*, Thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Dâru'l Ma'rife, Beyrut t.y., I, 11.

² Birinci bölümde eser hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir.

bakımından oldukça önemlidir. Emirle ilgili mevzularda bu durumu daha çok gözlemlemekteyiz.

Zerkeşî'yle ilgili bazı akademik çalışmalar yapılmış olmakla beraber tespit edebildiğimiz kadarıyla ülke içinde ve dışında bizim ele aldığımız konuyla ilgili herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

II. TEZİN AMACI

Konunun ehemmiyetine dair verdiğimiz bilgiler çalışmanın amacı hakkında ipuçları barındırmaktadır. Buna göre çalışmamızın temel amacı usûl-i fikhın en önemli konusu olan emrin yorumuna dair özgün ve her kaynakta ulaşılması mümkün olmayan bazı yorum ve teorileri tespit ederek Zerkeşî'nin tercih ve değerlendirmeleri ışığında ortaya koymak suretiyle bu alanda yapılacak çalışmalara katkı sağlamaktır. Bu çerçevede bir diğer amacımız ülkemizde tefsir ve hadis alanlarında üzerinde belli ölçüde akademik çalışmalar bulunan Zerkeşî'nin usûlcü yönünün özellikle el-Bahru'l-Muhît adlı eseri eşliğinde ilim dünyasına tanıtılmasına vesile olmaktır. Tâlî derecedeki amacımız ise *'el-Bahru'l-Muhît'* gibi kapsamlı bir eser üzerinden usûlün böylesine önemli bir konusunda akademik bilgimizi geliştirmektir.

III. TEZİN YÖNTEMİ VE PLANI

Çalışmamız nitel bir araştırma çalışması olup bu çalışmada tümevarım yöntemi ana metodumuz olmakla beraber yer yer tümdengelim yöntemine de başvurduk. Bu çerçevede elde ettiğimiz bilgi ve bulguları tasnif, tahlil, tenkit ve tercih yöntemlerini kullanarak değerlendirip mantıksal örgü içerisinde kaleme almaya çalıştık.

Zerkeşî'nin fıkıh usulüne dair *"el-Bahru'l-Muhît"*, *"Selâsilu'z-Zeheb"*, *"Teşnîfu'l-Mesâmi'"* adlı üç eserinin yanında fikhın küllî kaidelerine dair kaleme aldığı *"el-Mensûr fi'l-Kavâ'id"* adlı eseri tezimizin temel kaynaklarını oluşturmaktadır. Bunlardan ansiklopedik mahiyetteki en kapsamlı çalışma olan *"el-Bahru'l-Muhît"*i ana eksen kitabı olarak ele aldık. Çünkü müellifin doğrudan usûlle ilgili yaptığı en kapsamlı çalışma budur. *"Selâsilu'z-Zeheb"* adlı eseri telifi olmakla birlikte vasat bir eserdir. *"Teşnîfu'l-Mesâmi'"* ise İbnu's-Subkî'nin (ö. 771/1370) *"Cem'ul Cevami'"* adlı muhtasar eserinin şerhinden ibarettir. Bu nedenle hem bu iki eser hem de kavaide dair eseri ikinci derecede

dikkate aldık. Bunun yanında ihtiyaç olduğunda müellifin başta fûrû-i fıkha dair eserleri olmak üzere diğer İslamî ilimlere ait eserlerinden de yararlandık. Konumuzun usûl-i fıkıh konusu olması itibariyle Zerkeşî'nin gerek doğrudan naklettiği gerekse atıfta bulunduğu bilgi ve görüşlerin hem sağlamasını yapmak hem de farklı değerlendirmeleri görmek ve tespit etmek açısından doğal olarak ulaşabildiğimiz diğer tüm usûl eserlerini de kullanmaya çalıştık. Yine bilimsel çalışma yönteminin gerektirdiği şekilde konumuzla doğrudan ya da dolaylı ilgisi bulunan kitap, makale, bildiri vb. yerli ve yabancı dilde yapılmış her türlü bilimsel yazılı ve görsel malzemeden de yararlandık.

Çalışmamız bir giriş, iki bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Birinci bölümde Zerkeşî'nin biyografisi, ilmî yönü ve eserleri hakkında bilgi verilmiş; ayrıca çalışmamıza esas teşkil eden usule dair eserleri genel nitelikleriyle tanıtılmıştır. İkinci bölümde ise Zerkeşî'de emrin yorumu incelenmiştir. Bu bağlamda emrin dilsel formları, emir kipinin kullanıldığı anlamlar, emrin mücebi, yasaktan sonra varid olan emir kipinin delaleti, emir kipinin fevriyete ve tekrara delaleti gibi ana başlıklar ele alınmıştır. İkinci bölümün bu başlıklarla sınırlı olmasının sebebi, emirle ilgili ihtilafların daha çok bu ana konularda cereyan etmiş olmasıdır. Bununla birlikte literatürde fazla yer bulmayan ama Zerkeşî'nin eserlerinde yer verdiği bazı emir konularına da değindik. Bu çerçevede özellikle “*el-Bahru'l-Muhît*” adlı eser üzerinden müellifin emir konusu ile ilgili ele aldığı meseleler hakkındaki görüşleri ve yorumları tespit edilmeye çalışılmıştır. Yine zaman zaman müellifin âlimlerden yapmış olduğu nakiller, -imkân nispetinde- nakilde bulunan âlimlere ve kaynaklara rücu edilerek -kendilerine aidiyetleri konusunda- teyit, tekit ve tashih edilmeye çalışılmıştır. Çalışmamızda *el-Bahru'l-Muhît*, esas aldığımız başlıca eser olduğundan okuyucuya faydalı olacağı düşüncesiyle Zerkeşî'nin bu kitabında kullandığı ve atıfta bulunduğu fıkıh usûlü kaynaklarının (eserlerinin) bir listesini ek olarak verdik. Şunu söylemeliyiz ki bu kaynaklar arasında isimlerini dahî *el-Bahru'l-Muhît* vesilesiyle öğrendiğimiz, günümüze ulaşmayan yahut henüz kütüphanelerin tozlu raflarında araştırmacıların ilgisini bekleyen eserlerle karşılaştık.

Zerkeşî özelinde emir konusuyla ilgili müstakil ilmî bir çalışma tespit edemedik. Bununla birlikte Zerkeşî özelinde başka usûl konularıyla ilgili bazı çalışmalar bulunmaktadır.³

el-Bahru'l-Muhît; Abdulllah Halef el-Ânî tahkikiyle 1988 ve 1992 yıllarında Kuveyt'te (I-VI), 1994 yılında Kahire'de (I-VIII), Muhammed Muhammed Tâmir tahkikiyle 2000 yılında Beyrut'ta (I-IV) basılmıştır. Biz çalışmamız sırasında daha çok Kuvetyt (1992) baskısını esas alırken yer yer Kahire baskısına da müracaat etme gereği duyduk. Ayrıca çalışma sürecinde bu baskılarda yer alan bazı şüpheli ibareler nedeniyle bu baskıları eserin el yazma nüshalarıyla karşılaştırma gereği duyduk. Bunun sonucunda bazı ifadelerin yazımında birtakım hatalar bulunduğunu müşahade ettik. Şunu söylemeliyiz ki bu eser, çok ciddi ve acil olarak tahkik edilmeye muhtaçtır.

³ Bkz. Muhammed Şerif Mustafa, “Mesâilu'l-İcmâ'i'l-Usûliyyeti'l-Vârideti fî Kitâbi'l-Bahri'l-Muhîti'l-Mute'allikati bi'l-Emr ve'n-Nehy ve'l-Âm ve'l-Hâs ve't-Tahsîs ve'l-Mutlak ve'l-Mukayyed-cem' ve ta'lik”, *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, XX, II, Haziran 2012, 145-183; Abdulllah Yılmaz, *Zerkeşî'nin el-Bahru'l-Muhît Adlı Fıkıh Usûlü Eserinde İstinbât Yöntemleri Bağlamında Hanefîlere Ait Görüşlerin Tespit Ve Tahkiki*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2016.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZERKEŞÎ'NİN HAYATI, ŞAHSİYETİ ve USÛLE DAİR ESERLERİNİN TANITIMI

1.1. HAYATI

Zerkeşî, ilme rağbetin fazla olduğu zaman ve mekânda yani Memlûkler döneminde, Kahire'de yaşamıştır. O döneme baktığımızda idarecilerin medrese yapımı konusundaki gayretleri, talebelerin ve müderrislerin yetişmesi ve medrese ihtiyaçlarının karşılanması için vakıflar kurmaları vb. faaliyetler bunun somut göstergesidir. Aynı zamanda o dönemde Moğolların Müslümanlar üzerindeki baskıları nedeniyle İslam dünyasındaki âlimlerin kendilerini güvende hissettiği yer Kahire'dir. Başka yerlerdeki âlimlerin Kahire'ye gelip burada toplanmaları; dönemin ilmî anlamdaki gelişimine, o zamana kadar biriken ilmi gelenekten istifade edilerek zengin ilmî literatürün oluşmasına katkı sağlamıştır.⁴ İşte Zerkeşî böyle bir zaman ve zeminin yetiştirdiği bir âlimdir. Ayrıca Moğol istilaları neticesinde ilmî anlamda oluşan tahrif ve tahriplerin yol açtığı buhranların ve medeniyet birikimini muhafaza etme amacının, Memlûkler döneminde yaşayan ilim adamlarını fazla eser yazmaya teşvik ettiğini söylememiz yerinde olacaktır.⁵ Buradan hareketle, bu dönemde yaşayan âlimlerin, dönemin şartlarına ve yol açtığı buhranlara karşı kayıtsız kalmadıkları söylenebilir. Medeniyetin önemli unsurlarından biri olan ilmin, bu döneme kadar yazıyla yahut şifahen gelen birikimle kayıt altına alınmak istenmesi, dönemin âlimleri tarafından ilme verilen önemi, onların ilmî hassasiyetini ve dinî, toplumsal duyarlığa sahip olduklarını göstermektedir.

Zerkeşî, h. 745 m. 1344 yılında bugün Mısır'ın başkenti olan Kahire'de doğmuştur. Tam adı, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî'dir. Bahadır isminin babasına mı yoksa dedesine mi ait olduğu konusunda ihtilaf vardır. Bahadır ismi, İbn Kadı Şühbe'nin (ö. 851/1447)

⁴ Bilal Deliser, "Bedreddîn ez-Zerkeşî, Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2011, 5 (9) Ocak – Haziran, 171-190.

⁵ Tuncay Başoğlu, "Eyyûbiler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10 (1), 2020, 229-332, 238.

‘*tabakât*’ında⁶ ve İbn Hacer’in (ö. 852/1449) ‘*ed-Dürerü’l-kâmine*’sinde babasına atfedilmiştir.⁷ Küçüklüğünde altın ve gümüş işleme sanatı olan ‘zerkeş’ sanatıyla ilgilenip bu sanatta ihtisas kazandığı için ez-Zerkeşî nisbesiyle şöhret bulmuştur. Türk asıllı olması sebebiyle kendisi için et-Türkî nisbesi kullanılmıştır. Yine Mısır’da yaşadığı için el-Mısri ve Nevevî’nin *Minhâcü’t-Tâlibîn* adlı eserini önemseyip ezberlediği için el-Minhâcî lakapları kullanılmıştır. Zerkeşî’nin eserlerinin sayısının fazla olması, onun ‘el-Musannif’ lakabıyla da anılmasına sebep olmuştur.⁸

Orta halli bir ailede dünyaya gelen Zerkeşî, çocukluğunda ‘zerkeş’ sanatını öğrenmiştir. Ne var ki küçüklüğünden beri ilme olan merakı ve iştiağı sebebiyle henüz çocuk yaşta ders halkalarına katılmıştır. Zerkeşî Şâfi mezhebini öğrenip ilim meclislerini takip ederek ilmî seviyesini yükseltmiş ve fetva vermeye, müderris olmaya ehil hale gelmiştir. O sadece ilimdeki temayüzü ile değil; güzel ahlakı, tevazuu, dünya yaşantısındaki zühdü ve fazileti ile de tanınmış bir şahsiyettir. Kendisi, çok çeşitli sıkıntılara katlanarak ailesinden uzakta kalma pahasına bile olsa okuma, tedris ve telif gibi faaliyetler peşinde koşarak daha fazla ilim öğrenmeye olan merakını ve gayretini daima sürdürmüştür.⁹ Zerkeşî, ilköğrenimini Kahire’de yaptıktan sonra dönemin ilim merkezleri olan Halep ve Şam’a yolculuklar yapmıştır.¹⁰

Fıkıh, fıkıh usûlü, ulûmu’l-hadis, Kur’an ve tefsir ilimleriyle iştigal eden Zerkeşî, sadece İslami ilimler ile yetinmeyip Arap dili ve edebiyat ilimlerinde de ihtisas sahibi olmuştur. Onun bu ilimlerle iştigal etmesi, Kur’an-ı Kerimi daha iyi anlama çabasına yöneliktir. Yazısı pek güzel olmasa da eserlerini kendi bilgi birikimiyle yazan bir musanniftir. Zerkeşî’nin hayatıyla ilgili kaynaklarda yer alan bilgilere göre onun sıradan bir hayat yaşadığı, yoğun ilmî mesaisi ile geçen bir hayat yaşamasına rağmen sosyal hayattan tam anlamıyla bir kopuş içerisinde olmadığı, bilakis Hz. Peygamberin (s.a.v)

⁶ İbn Kadî Şühbe, Ebu Bekir b. Ahmed, “*Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*”, Thk. Hafız Abdulalim Hân, Âlemü’l-Kutub, Beyrut 1986, III, 167.

⁷ İbn Hacer el-Askalânî, “*ed-Dureru’l-Kâmine fî A’yâni’l-mi’eti’s-sâmine*”, Thk. Muhammed Abdülmûid Hân, Dairetü’l-Maârifî’l-Osmâniyye, Hindistan 1392/1972, V, 133.

⁸ Menderes Gürkan, “Zerkeşî, Bedreddin”, *DİA*, XXXIV, 289-293, 289.

⁹ Bedreddin Muhammed b. Bahâdîr ez-Zerkeşî, *Selâsilu’z-Zeheb*, Thk. M. El-Muhtâr b. Muhammed eş-Şankîfî, Muhakkikin Önsüzü, Medine, 2002, 28.

¹⁰ İbn Hacer el-Askalânî, “*İnbâu’l-Ğumr bi Ebnâi’l-‘Umr I-IV*”, Thk. Hasan Habeşî, el-Meclisu’l-Â’la li’ş-şuûni’l-İslamiyye, Mısır 1969, I, 446.

sünnetine uygun, sade, mütevazı bir hayat yaşadığı bilinmektedir. Ayrıca evlenmiş, oğullarının ve kızlarının da olduğu salih bir aileye sahip olmuştur.¹¹

Telif ve tedrise dayalı ilmî faaliyetlerle dolu bir hayat süren Zerkeşî tefsir, fıkıh, hadis ve kelam başta olmak üzere birçok disiplinde onlarca eser geride bırakarak h. 794 m.1391 senesinde Recep ayının üçünde bir Pazar günü (m. 26 Mayıs) vefat etmiş ve Kahire’de Karafe (Karafe-i Suğrâ) kabristanına defnedilmiştir.¹²

1.2. İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

Zerkeşî’nin ilme olan sevgisi ve isteği, küçük yaşlarda öğrendiği, aile mesleği olan altın ve gümüş işleme sanatıyla ilgilenmeye devam etmesine engel olmuştur. Zira kendisi, ilmi öğrenme ve talep etme yolunda alanında otoriter âlimlerden ders almak için çeşitli zahmetler çekme pahasına pek çok yolculuk yapmıştır.

Muhîtin tesiri müsellemdir. Her insan, içinde yaşadığı mekânın ve zamanın etkisini hisseder, hissettirir ve bunu yaşantısına yansıtır. Zerkeşî’nin Memlûkler iktidarının istikrarsız bir döneminde yaşaması, bu dönemin şartlarından ciddi manada etkilenmesine sebep olmuştur. Ancak Zerkeşî tüm bu şartlara ve olumsuzluklara rağmen ilme olan rağbetini devam ettirmiş, bir anlamda bu olumsuzlukları lehine çevirmeyi başarmıştır. Döneminde herhangi bir kademede siyasi veya idari bir vazife almamış, müderrislik ve müftülük görevlerini icra etmiştir.¹³ Onun idarî görevlerde bulunmamasının, çok sayıda eser verebilmiş olmasında etkili bir unsur olduğu söylenebilir.

Memlûkler döneminde ortaya çıkan, binlerce kişinin ölümüne sebep olan ve birçok alanda etkisi hissedilen veba ve taun hastalığı ile ilgili Zerkeşî’nin bir risâle yazması, dönemin güncel meselelerine ve olaylarına karşı onun duyarlı ve sorumluluk bilincinde olduğunu gösterir.¹⁴ İslam kültür mirasının tamamından azami derecede faydalanmadan Allah’ın kitabının ve içerdiği inceliklerin anlaşılamayacağı ve İslami ilimlerin birinde

¹¹ Zerkeşî, *Selâsilu’z-Zeheb*, 29.

¹² Süyûtî, Celaleddin, “*Husnü’l-Muhâdara fî Tarihi Mısır ve’l-Kahire I-II*”, Thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Darü İhyâi’l-Kutubi’l-Arabiyye, 1967, I, 437.

¹³ Bilâl Deliser, *Ez-Zerkeşî ve Kur’an İlimlerindeki Yeri*, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane 2012, 12.

¹⁴ Deliser, *Ez-Zerkeşî ve Kur’an İlimlerindeki Yeri*, 6.

veya birkaçında eksikliği bulunan birinin, geçmiş mirası sağlıklı ve bütüncül bir şekilde yorumlayamayacağı düşünceleri Zerkeşî'nin temel fikirlerini oluşturur.¹⁵

Zerkeşî üzerine çalışma yapmış olan Bilal Deliser, Zerkeşî'nin, kendisinden sonra yazılan eserlere ilham kaynağı olan çok sayıda eser yazmış olmasına rağmen dönemin ilmi faaliyetlerini ve âlimlerini çalışan araştırmacılar nezdinde yeterli ilgiyi görmediğini, bunun nedeninin de o dönemin tarihsel ortamının eksik değerlendirildiğine dayandığına işaret etmektedir.¹⁶ Kanaatimize göre bu düşüncenin kısmen doğruluk payı bulunsa da yeterli ilgiyi görmemiş olmasının asıl nedeni, eserlerinin çoğusunun gün yüzüne çıkarılmasının geç zamanlarda gerçekleşmiş olmasıdır. Zira onun özellikle usûl-i fıkha dair eserlerinin tahkik edilerek yayınlanmasından sonra ona yönelik ilginin yoğunlaştığını görmekteyiz. Nitekim onun eserlerinin bilimsel çalışmalarda vazgeçilmez bir kaynak olarak sıklıkla kullanılması ve onun üzerine İslam dünyasının çeşitli yerlerinde akademik çalışmaların yapılması kanaatimizi teyit etmektedir. Öyle görünüyor ki bu tür çalışmalar daha da yoğun bir şekilde artacaktır.

Zerkeşî gibi ilimde otoriter kabul edilen âlimlerin yetişmesinde birçok faktör etkili olmuştur. Bunlar arasında dönemin şartları, ilme merak, ilmî mekanları ziyaret, kütüphanelere ulaşım imkanı vb. etkenler sayılabilir. Ancak bunların ötesinde, bir âlimin sağlam bir şekilde yetişebilmesi, sapkın düşüncelerden kendisini muhafaza edebilmesi ve eserlerini ilmî bir temele dayandırarak yazabilmesi için lazım gelen en önemli unsur kanaatimizce hoca-talebe ilişkisidir. İlim tarihimize baktığımızda birçok âlimin bu ilişkiye sahip olabilmek için çeşitli beldele yolculuklar yaptığı ve bu vesileyle birçok ilmî disiplinde donanımlı ve otoriter hale gelerek kıymetli eserler verdiği bilinmektedir. Zerkeşî'nin yetişmesinde etkili olan âlimlerden bazıları şunlardır:

- 1) Sıracuddin el-Bulkînî (ö. 805/1403)
- 2) Cemaluddin el-İsnevî (ö. 772/1370)
- 3) Şihabuddin el-Ezraî (ö. 783/1381)
- 4) Hafız Moğultay b. Kılıç et-Türkî (ö. 762/1360)
- 5) İbn Umeyle (ö. 778/1376)
- 6) Salah b. Ebî Ömer (ö. 780/1378)

¹⁵ Deliser, *Ez-Zerkeşî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri*, 13-14.

¹⁶ Deliser, *Ez-Zerkeşî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri*, 6.

- 7) Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İbn Kesîr (ö. 774/1373)
- 8) Ahmed b. Muhammed b. Cem'a (ö. 774/1372)
- 9) İbn Hişam (ö. 774/1373)

Kuşkusuz Zerkeşî'nin hocaları bu isimlerden ibaret değildir. Ancak kaynaklarda tespit edebildiğimiz isimler bunlardır. İsnevî'den fıkıh derslerini, Hafız Moğultay'dan hadis derslerini almıştır.¹⁷ Klasik dönem âlimlerinin birçoğu, belli bir alanda öne çıkmakla birlikte İslamî ilimlerin pek çok alanında yetkinliğe sahip olmuş ve eserler telif etmişlerdir. Zerkeşî de bu kategoride yer alan âlimlerden birisidir. Hadis, fıkıh, tefsir, arap dili ve belagati gibi alanlarda telif ettiği eserler onun bu yönünü açıkça ortaya koymaktadır. Onun fıkıh ve usûle dair eserleri piyasaya çıkmadan önce kendisi daha çok ulûmü'l-kuran alanında öne çıkan bir isim iken usûle dair eserlerinin tanınmasıyla birlikte fıkıhtaki yetkinliği öne geçmiştir. Zerkeşî eserlerini tek bir ilme hasretmemiş, başta hadis, fıkıh, tefsir olmak üzere birçok alanda eser yazarak İslamî ilimlerin tamamında yetkin bir âlim olmuştur.

Zerkeşî, eserlerinde herhangi bir yönden ayırım yapmaksızın her türlü ilmî kaynağı kullanmıştır. Bu açıdan onun eserlerinde yer alan bilgiler, zengin kaynaklara dayanmasıyla dikkat çekmektedir. Zerkeşî'nin bilgi dağarcığının zengin olduğunun göstergelerinden biri, birçok mezhebin görüşüne eserlerinde yer vermiş olmasıdır. Nitekim Zerkeşî, kendi mezhebinin kaynaklarıyla yetinmemiş, meşhur dört fıkıh mezhebi dışında Zâhirîyye'den ve Şîa'dan nakillerde de bulunmuş, hatta ilim ehli arasında eleştirilen ve 'sapık' olmakla itham edilen kimselerden dahi zaman zaman nakillerde bulunmaktan geri durmamıştır.¹⁸

Zerkeşî, pek çok âlime hocalık yapmıştır. Tespit edebildiğimiz önemli isimlerden bazıları şunlardır:

- 1) Birmâvî (ö. 831/1428), Muhammed b. Abdüddaim b. Musa el-Askalanî
- 2) İbn Hiccî (ö. 830/1426), Necmeddin Ebu'l-Futuh ömer b. Musa b. Ahmed b. Sa'd eş-Şâfiî
- 3) eş-Şümnî (ö. 821/1418), Kemaleddin Muhammed b. Hasan b. Muhammed

¹⁷ İbn Hacer, *İnbâu'l-Ğumr bi Ebnâi'l-'Umr*, I, 446;

¹⁸ http://www.dr-alawni.com/users.articles.php?show=2#_ftnref37, (Erişim: 21.06.2022.).

- 4) el-Vururî (ö. 861/1456), Siracuddin Ömer b. İsa Ebî İsa b. Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiî
- 5) el-Emyûtî (ö. 868/1463), Abdurrahim b. İbrahim b. Muhammed
- 6) el-Kettânî (ö. 852/1448), Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Osman
- 7) et-Tûhî, Muhammed b. Veliyyuddin Ebu'l-Futuh.¹⁹

Telif ettiği eserlerin sayısı altmışı geçmiş olsa da bunlardan bazıları günümüze ulaşmamış veya henüz keşfedilememiştir.²⁰

Eserleri

Zerkeşî'nin ilim ehlinin rağbet ettiği çeşitli alanlardaki bazı eserleri şunlardır:

Fıkıh

- 1) el-Mensûr fî'l-Kavâid
- 2) ed-Dîbâc fî Tavzîhi'l-Minhâc
- 3) Şerhu'l-Vecîz
- 4) Habâya'z-Zevâyâ
- 5) Hâdimü'r-Râfî ve'r-Ravza
- 6) Şerhu't-Tenbîh
- 7) Tekmiletü Şerhi'l-Minhâc
- 8) İ'lâmü's-Sâcid fî Ahkâmî'l-Mesâcid
- 9) Zehrü'l-Arîş fî Tahrîmi'l-Haşîş
- 10) Mâ lâ Yeseu'l-Mükellefe Cehlüh
- 11) el-Ğurerü's-Sevâfir ammâ Yahtâcü ileyhi'l-Müsafir
- 12) Hâşiye alâ Kavâidi'l-Alâî
- 13) el-Emâlî fî Nazmi'l-Leâlî
- 14) Mefâtihi'l-Künûz ve Melâmihu'r-Rumûz
- 15) Mecmûa fî Fıkhi'ş-Şâfiîyye
- 16) ez-Zerkeşiyye

Fıkıh Usûlü

- 1) el-Bahrü'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh

¹⁹ Yılmaz, 19.

²⁰ http://www.dr-alawni.com/users.articles.php?show=2#_ftnref37, (Erişim: 21.06.2022.).

- 2) Selâsilu'z-Zeheb
- 3) Teşnîfu'l-Mesâmi' bi Cem'i'l-Cevâmi'
- 4) et-Tahrîr fi'l-Usûl
- 5) Laktatu'l-'Iclân/Hülâsâtu'l-Funûni'l-Erba'a

Tefsir

- 1) el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân
- 2) Tefsîru'l-Kur'ân
- 3) Keşfu'l-Meânî fi'l-Kelâmî alâ Kavlihî Teâlâ ve Lemmâ Beleşa Eşudde'l-Âye

Dil ve Edebiyat

- 1) et-Tezkiratu'n-Nahviyye
- 2) Rebîû'l-Ğazlân/Retîû'l-Ğazlân
- 3) el-Kevâkibu'l-Durriyye fi Mehdi Hayra'l-Berriyye
- 4) Râiyetühü fi Menâzili'l-Hicâz

Hadis

- 1) el-İcâbe li-Îrâdî Me'stedrakethu Âişe ale's-Sahâbe
- 2) et-Tezkire fi'l-Ehâdisi'l-Müştehire (el-Leâli'l Mensûre fi'l-Ehâdisi'l-Meşhûre)
- 3) Tahrîcü Ehâdisi'r-Râfi'
- 4) et-Tenkîh li-Elfâzi'l-Câmii's-sahîh
- 5) en-Nüket alâ Mukaddîmeti İbni's-Salâh
- 6) et-Ta'lik alâ Umdeti'l-ahkâm
- 7) el-Muteber fi Tahrîci Ehâdisi'l-Minhâc ve'l-Muhtasar
- 8) Şerhu'l-Erbaîni'n-Nevevî
- 9) el-Muhtasar fi'l-Hadîs²¹

1.3. USÛLE DAİR ESERLERİNİN TANITIMI

Üretken bir âlim olan Zerkeşî, daha çok *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseriyle ün yapmış olsa da eserlerinin yarıya yakınını fıkıh ve fıkıh usulüne dair eserlerle

²¹ Zerkeşî'nin eserleri hakkında geniş bilgi için Bkz. Zeynep Seren Bayır, “*Bedreddin Ez-Zerkeşî'nin Hadîs-Sünnet Anlayışı ve Eserlerindeki Özgünlük*”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yozgat Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yozgat 2020, 30-37.

hocalarının ve bazı Şâfiî âlimlerinin fıkıh eserlerine yaptığı şerhler oluşturur. Fıkıh ilminin on ayrı dalında telifat yapıldığını bildiren Zerkeşî, bunlar arasında en yararlı ve yetiştirici olanının içtihat melekесinin oluşmasında en büyük payın usûl ve kavaid alanı olduğunu ifade etmektedir.²² Çalışmamızın konusu olan emir bahsinin bir usûl konusu olması hasebiyle burada Zerkeşî'nin ilim ehli arasında meşhur olan usûl eserlerini tanıtmaya çalışacağız. Emir konusunu daha kapsamlı ve sistematik bir şekilde ele aldığı *el-Bahr* kitabını ise hem bu nedenle hem de kitabın usûl literatüründeki kendine has konumu ve kıymeti sebebiyle diğerlerine nazaran biraz daha ayrıntılı tanıtmaya çalışacağız. Çünkü daha önce belirttiğimiz gibi *Selâsilu 'z-Zeheb* orta hacimli, *Teşnîfu 'l-Mesâmi* ' ise başka bir kitabın şerhi iken *el-Bahr*, bu alanda yazdığı en mufasssal kitaptır. Bu yönüyle diğerlerini de kuşatıcı niteliktedir. Zerkeşî'nin çeşitli disiplinlerde altmıştan fazla eseri olduğunun rivayet edildiğini belirtmiştik. Biz bu burada daha çok konumuzla ilgili olan usûl eserlerini tanıtmakla yetineceğiz. Diğer alandaki eserlerinin ise sadece isimlerini zikredeceğiz.

Zerkeşî'nin fıkıh usûlü alanında yazdığı ve ilim ehlinin rağbet ettiği bazı eserleri şunlardır:

1) *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*:

Müellifin bu eseri, kendi alanındaki mümtaz yerine rağmen ülkemizde yeterince araştırma konusu yapılmamıştır. Bu ve birazdan sayacağımız birçok husus nedeniyle bu eser, üzerinde durulmayı daha fazla hak eden, ilim ehlinin kendisinden müstağni kalamayacağı bir eserdir. Ayrıca müellifin tezimizin ikinci bölümünü oluşturan emir konusundaki yorumlarının tespitinde ve tahlilinde öncelikli ve ağırlıklı olarak bu kitap başlıca hareket noktamızı teşkil etmektedir.

İsminden de anlaşılacağı üzere kitap, fıkıh usûlü alanında oldukça geniş bir hacme sahip olup ansiklopedik bilgiler ihtiva etmesi ile de bu ilimle iştigal edenleri doyurucu malumata ulaştıran bir eserdir. Zira mukaddimesindeki ifadesinden anlaşıldığına göre müellif, eserini meydana getirirken kendinden önce yaşayan âlimlerin fıkıh usûlü alanında yazdıkları iki yüzü aşkın kitaptan istifade etmiştir²³ ki bu eserlerin birçoğu henüz

²² Gürkan, 289; Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, “*el-Mensûr fî 'l-kavâ'id*”, Nşr. Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1405/1985, I, 69-71.

²³ Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, “*el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*”, I-VI (2. Baskı), Thk. Abdulkâdir Abdullah el-‘Ânî, Nşr. Vizâretü'l-Evkâf ve’ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1413/1992, I, 6.

kütüphanelerin tozlu raflarından gün ışığına çıkarılmamıştır. Bazılarına ise henüz ulaşma imkanımız belki de yoktur. Zerkeşî'deki bu zengin kaynak kullanımını diğer telifatında da görmekteyiz. Müellif, müteahhirûn âlimlerin kitaplarında yanlışlar ve konuları açıklamada birtakım hatalar gördüğünü, kendisinin ise her meseleyi o meselenin zikrinin geçtiği kitaba doğrudan ulaşma imkânına sahip olduğunu ifade etmiştir. Müellif bu imkânını “Evlere kapılarından girdim.”²⁴ ifadesiyle dile getirmiştir. Yine bu meselelerin geçtiği ibareleri -çeşitli faydalar sağlaması nedeniyle- olduğu gibi alıp eserine koyduğunu ve bunu da rivayetleri nakledenlerin bu rivayetlerdeki hatalarına dikkat çekmek için yaptığını zikreden Zerkeşî, sayısı binleri aşan meseleleri bu ilme dahil edip daha önce pek alışık olunmayan meselelere dikkat çektiğini belirtmiştir.²⁵ Müellifin vurguladığı bu hususlarla birlikte eserin salt tekrarlardan ibaret olmadığını, özellikle ilim geleneğinde usûl bahislerine dair özgün yorumların ve değerlendirmelerin yer aldığı orijinal bir konuma sahip olduğunu anlıyoruz.

el-Bahru'l-Muhît; Hanefî, Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî, Zâhirîyye, Mu'tezile ve Şîa gibi mezheplere ve fırkalara müntesip olan usûlcülerin görüşlerinin derlendiği ilk ansiklopedik usul eseri olarak kabul görmüştür. Zerkeşî bu eserinde ayrıntılı bir giriş, ahkâm, kitap, lügat, emir, nehiy, âm, hâs ve tahsis, mutlak ve mukayyet, zahir ve müevvel, mücmel ve beyan, mefhum, nesh, sünnet, icmâ', kıyas, ihtilaf edilen deliller, te'adül ve terâcîh (tearuz ve tercih), içtihat, taklit, iftâ ve istiftâ' olmak üzere yirmi bir konuyu ele almıştır.²⁶ Bu konuların her birinin altında ayrıca alt başlıklar ve meseleler vardır. Ayrıca konular hakkındaki genel bilgilerden ve görüşlerden sonra, “تنبيهات, فائدة, فوائد”/Tenbîh, tenbîhât, fâide, fevâid” başlıkları altında konu hakkında ek bilgiler, notlar, detaylar ve özgün tespitler yer almaktadır.²⁷ Eserin üslûbuna ilişkin bu bilgiler yanında şunları da belirtmeliyiz ki müellif, bu kitabında konuları ele alırken sistematik biçimden yer yer uzak kalmıştır. Söz gelimi bir konu başlığı altında diğer konu başlıklarının izlerini görmek mümkündür. Ana başlık altında yer alan görüşler taksim edilirken, bu görüşlerin de kendi içinde taksime uğraması ve numaralandırması, konuları anlamada ve yorumlamada bazı zorlukları ve belirsizlikleri beraberinde getirmektedir.²⁸ Bu eseri

²⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 7.

²⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 7.

²⁶ Muhammed Şerif Mustafa, 150.

²⁷ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 370, 372.

²⁸ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 382.

anlama konusunda bizi zorlayan en önemli hususlardan birisi de hangi görüşün kime ait olduğu hususundaki belirsizliktir. Mesela birçok ibarenin başında yer alan ‘قال – dedi’ ifadesinde failin kim olduğu belirtilmemekte, dolayısıyla bu fiilden sonra gelen görüşün ve yorumun hangi âlime ait olduğunu tespit etmek bir hayli zaman almakta ve hatta bazen mümkün olmamaktadır.²⁹ Eserin anlaşılmasını zor kılan bu etkenlerin yanında, bazı konuların devamında yer alan ‘قيل, قلت, قلنا – denilirse, derim, deriz’ şeklindeki ifadeler ile ‘هو المختار عندي, الصواب – doğru olan, bana göre tercihe şayan olan’³⁰ ifadeleri ise, görüşlerin ve tahlillerin müellife aidiyetini tespitinde kolaylık sağlamaktadır.³¹

Müellifin bu eserine baktığımızda beş yüzü aşkın kaynaktan ya direk olarak alıntılar yaptığını ya da sadece atıf yapmakla yetindiğini görüyoruz. Kaynakçanın bu kadar fazla olması elbette müellifin eserine olan itibarı artırmış ve kendisinin de eseri yazarken gösterdiği titizliğini ve hassasiyetini ortaya koymuştur. Ayrıca klasik literatürde bu derece çok sayıda kaynak kullanımına pek rastlamıyoruz. Dolayısıyla bu durumun kitabın en özgün taraflarından biri olduğunu söyleyebiliriz. Müellif bu hassasiyetini *eş-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an* adlı meşhur eserinin önsözünde bir âlime atfen, bazı kimselerin “Ben şu kitabı yazdım, hiçbir kitaba bakmadım.” diyerek övündüğünü dile getirip bunu eleştirdikten sonra şöyle demektedir: “Bu kimseler ne ile iftihar etmektedirler ki? Bununla birlikte ben her ne yazdım ise onu Allah’tan korkarak, O’ndan yardım dileyerek, O’na güvenerek yazdım. Bunun üzerine eğer güzel bir şey ortaya koymuşsam bu, salih kullarıyla olan mütalaam vesilesiyle Allah’tan ve O’nun lütfundandır. Yine ortaya koyduğum şeyler zayıf ve kusurlu ise bu da daima kötülüğü emreden nefis (nefsü'l-emmâre) yüzündendir.”³² Günümüzdeki ifadeyle müellife göre şayet bir eser yazılacak, bir çalışma yapılacaksa o alanda literatür taraması hassas bir şekilde yapılmalı, ortaya konulan eserler o alandaki diğer çalışmalardan müstağni kılınmamalıdır. Bu durumun aksi, kişinin gururlanmasına değil, ilim ehli arasında mahcup olmasına vesile olacaktır.

²⁹ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 380.

³⁰ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 380, 382.

³¹ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 383, 387.

³² Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, “*el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an I-IV*”, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Nşr. Dâru ihyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957, I, 16.

Zerkeşî'nin usûl eserlerinin yazılış sırası açıkça bilinmemekle beraber *Selâsilu'z-Zeheb* adlı kitabında “büyük kitabım” dediği³³ ve hicrî 777 yılında otuz iki yaşındayken yazdığı *el-Bahru'l-Muhît* adlı eserinin diğer usûl eserlerinden önce yazıldığı anlaşılmaktadır. Zerkeşî, bu kitabında konuları işlerken öncelikle İmam Şâfiî'nin görüşlerine yer vermiştir. Ancak bununla yetinmeyip mezhep içinde farklı düşünen usûl âlimlerinin görüşlerine ve muhtelif mezhep mensuplarının muhalif görüşlerine de gerekçeleriyle birlikte kitabında yer vermiştir.³⁴ Bu hususu göz önünde tuttuğumuzda müellifin bir mesele hakkında görüş beyan etmek için detaylı bir araştırma içinde olduğunu ve acele etmediğini, alıntılar yaparken mezhep taassubu içinde hareket etmediğini ve görüşlerinin de kapsamlı bir çalışma sonucunda belirlediğini söyleyebiliriz.

Eserin son kısmında müellifin usûle dair meseleleri dolaylı olarak değil doğrudan - şifahi olarak- araştırdığını vurgulaması,³⁵ günümüzde ve sonraki dönemlerde yapılacak olan fıkıh usûlü çalışmalarında ve araştırmalarında bu eserin başvurulması elzem kaynaklar arasında yer alması gerektiğini göstermektedir. Müellifin başka kaynaklardan yararlanırken takip ettiği bu hassasiyet, araştırmacılar tarafından yapılacak ilmi çalışmalarda örnek alınması gereken bir hassasiyettir. Söz gelimi herhangi bir eserden yapılan nakiller, başka eserler veya âlimler vasıtasıyla tespit ediliyor ve eserin aslına rücu edilmiyor ise bu nakillerin güvenilirliği konusunda kesin bir kanaate sahip olmak mümkün olmayacaktır. Nakillerinin güvenilirliği ile öne çıkan Zerkeşî, bu hususta şöyle demektedir: *“Nakillere kitabımda yer verirken onlara dolaylı olarak değil, doğrudan kendi kaynaklarından ulaştım. Yine gördüm ki sonraki ulema, taklitleri sebebiyle nakilleri aktarma konusunda birçok hataya düşmüşler. Şimdi sen, bu kitabımdan bir şey gördüğün zaman ona güven. Zira o, ulema nezdinde kabul görmüş, doğruluğu bilinen nakildir.”*³⁶ Müellif bu ifadeleri kullandıktan sonra, kendisinden önce yazılan ve özellikle Şâfiî mezhebine ait kitaplarda karanlıkta kalan, ıskalanmış veya anlaşılamamış meseleleri gün yüzüne çıkardığını vurgulamıştır. Buradan hareketle müellifin doğru ve güvenilir bilgiye ulaşmak için gösterdiği çabaya şahit olabiliyoruz. Bu hususiyet, müellifin bu kitabına olan itimadı artırırken yazdığı diğer kitaplarındaki nakillerin güvenilirliği konusunda da

³³ Zerkeşî, *Selâsilu'z-Zeheb*, 332.

³⁴ Gürkan, 290-291.

³⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 328.

³⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 328.

bizlere olumlu anlamda tespitler yapma imkanı vermektedir. Yine Zerkeşî özelinde genel bir değerlendirme yapacak olursak, bir müellifin eserlerini yazarken bu tür prensipleri göz önünde bulundurmasının, eserleri kaybolmuş âlimlerin görüşlerinin muhafazasını sağladığını ve bu tür görüşlerin aidiyetini tespit etmek üzere çalışmalar yapan araştırmacılar için büyük kolaylıklar sunduğunu ifade etmemiz yerinde olacaktır.

Eserin mühim vasıflarından bir diğeri, usûl konularını ele alırken bunları fikhî örneklerle desteklemesidir. Bu eser, ferî hükümlerdeki mezhep ihtilaflarını örneklerle usûle yansıtan kapsamlı eserlerden olup mütekaddim ve müteahhir âlimlerin eserlerini ve bu eserlerdeki muhtevayı biz okurların istifadesine sunmuştur. Zerkeşî'nin, eserini yazarken takip ettiği yöntem mütekellimûn yani kelamcı metodudur.³⁷ Eserde mukaddimeden sonra fıkıh usûlü ilminin önemine, fıkıh ve fıkıh usûlü kavramlarının tanımlarına ve bu iki ilim arasındaki farklara değinilmiş, ulamanın usûl ilminin hususiyetini ve gerekliliğini gösteren sözlerine yer verilmiştir.³⁸

Zerkeşî, bu kitaba delil, nazar ve ilim gibi mantık ilminin konusu da olan bazı önemli kavramları açıklayan ve fıkıh usûlü ilminin önemini ele alan mufassal bir girişle başlamıştır. Ona göre ilimler aklî, dil ve şerî ilimler olmak üzere üç çeşittir. Şüphesiz en faziletli şeri ilimlerdir. Sahih itikattan sonra ilimlerin en şerefli is e amelî hükümlerin bilgisi olan ilimdir. Bu amelî hükümleri bilmek, salt nakille ve taklit yoluyla olursa bu, zihin yorgunluğunu giderir. Ancak gönlü tatmin etmez.³⁹ Bu da gösteriyor ki usûl bilgisi, ilim ehline gönül rahatlığı veren bir ilimdir.⁴⁰

Zerkeşî'nin gerek bu kitabında gerekse diğ er eserlerinde ele aldığı herhangi bir meselede diğ er eserlerine de atıf yaptığı görölmektedir. Söz gelimi bir meseleyi bir eserinde kısaca ele alırken aynı meseleyi diğ er kitaplarında daha geniş bir şekilde ele almış ve atıf yapmıştır. Müellifin benimsediğı bu tutum, birçok meseleyi muhtelif eserlerinde de ele aldığını açıkça göstermektedir. Konuyu ele alma şekli ve hacmi ise kitabın konusuna göre değ iş iklik göstermektedir. Bunun gibi atıflar, atıfta bulunulan

³⁷ Yılmaz, 24.

³⁸ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, I, 10-28.

³⁹ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, I, 12.

⁴⁰ Müellifin buradaki vurgusu, fikhî hükümlerin delilleriyle birlikte ve içtihat ile bilinmesini konu edinen usûl ilminin önemine dairdir.

eserlerin müellife aidiyetinin sıhhatini belirleme konusunda oldukça fayda sağlamaktadır.⁴¹ Ayrıca bu vesileyle yazara ait eserler arasında karşılaştırma yapılmak suretiyle tahrir ve tahrife uğraması muhtemel nakillerin ve bilgilerin sağlamlasının yapılması mümkün olabilmektedir.

Müellifin bu eserinde dikkatimizi çeken diğer bir husus, kendisinin de mensubu olduğu mezhebin kurucusu olan İmam Şâfiî'nin, günümüze ulaşan *er-Risâle* isimli eserini yazmadan önce Bağdat'ta yazdığı ve eski görüşlerinin yer aldığı *Risâle-i Kadîme* isimli eserinden alıntılar yapmış olmasıdır.⁴² Dolayısıyla *el-Bahru'l-Muhît*'in, İmam Şâfiî'nin eski görüşlerini tespit etme noktasında başvurulabilecek bir kaynak olduğunu belirtmemiz gerekir. Yine Zerkeşî'nin *El-Bahru'l-Muhît*'te, Cüveynî'nin (ö. 438/1047)⁴³ ve Sayrafi'nin (ö. 330/942)⁴⁴ *er-Risâle*'ye yazdıkları şerhlerden yararlanmış olması ve nakillerde bulunması, *er-Risâle*'nin hiçbir şerhinin tam olarak günümüze ulaşmadığı göz önüne alındığında önemlidir. *El-Bahru'l-Muhît* her ne kadar bir usûl eseri olsa da eserde tefsir, hadis, fıkıh ve dil ilimlerinin izleri görülebilmektedir.⁴⁵

Zerkeşî'nin, eseri yazdığında henüz otuz iki yaşında olması, genç yaşına rağmen geniş ilmî birikime sahip olduğunu göstermektedir. Zerkeşî'nin kısa sayılabilecek kırk dokuz yıllık ömründe bu kadar fazla ve ansiklopedik düzeyde eser yazma kabiliyetine ve birikimine sahip olması ve ömrünü ilme adanması, ilim yolunda karşılaşılan meşakatlere sabredilmesi gerektiğini göstermesi ve zamanın kıymetinin anlaşılması açısından ilmi talep edenlere önemli bir örnek teşkil etmektedir. Eserin dikkat çeken diğer yönü de beklenenin aksine bazı konu başlıklarına çok kısaca değinip tafsilat vermemiş olmasıdır.

2) Selâsilu'z-Zeheb:

Bu kitap, Zerkeşî'nin fıkıh usûlündeki ihtilaflı meseleleri ve bunların sebeplerini göstermek üzere hilaf ilmi yöntemiyle kaleme aldığı bir eserdir.⁴⁶ Eserin isminin

⁴¹ http://www.dr-alawni.com/users.articles.php?show=2#_ftnref37, (Erişim: 21.06.2022.).

⁴² Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 18,19,21.

⁴³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 498, VI, 307.

⁴⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 246, IV, 93, VI, 100.

⁴⁵ Eserinde dil ve fıkıh ilimlerinin izleri zaten görülmektedir. Tefsir ve hadis ilimlerinin izlerini ise müellifin bu ilimlerde yazılan kaynaklardan yapmış olduğu alıntılarda görmekteyiz. Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 133, 174, 336; IV, 269.

⁴⁶ Gürkan, 291.

Selâsilu'z-zeheb olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Zerkeşî'nin kendisi de “سميته (سلاسل)” şeklindeki ifadesiyle eserinin ismini belirtmiştir.⁴⁷ Müellifin bu eseri, bir mukaddime ve yedi kitap başlığından müteşekkildir. Zerkeşî bu eserine de el-bahr'deki mukaddimesine benzer bir girişle başlamış, mukaddimede yazım metoduna, kelam, nahiv ve fıkıh yönünden bazı usûl meselelerine, kitabın ismine, şerî hükme, farz ve vacip terimlerine ve diğer birçok meseleye yer vermiştir. Ayrıca burada emir konusuna dair bazı meseleleri de ele almıştır. Kitapta yedi bölümde ele aldığı konular sırasıyla şöyledir: Kitap, sünnet, icma, kıyas, hakkında ihtilaf edilen deliller, teadül ve tercih ve son olarak içtihat, iftâ ve taklit. Müellif her bir bölüm başlığını konunun adını zikretmeksizin ‘mesele/مسألة’ alt başlıklarıyla konuyla ilgili ihtilaflara da yer vererek detaylıca işlemiştir.

Zerkeşî *el-Bahru'l-Muhît* adlı eserinin aksine bu eserinde fıkıh usûlü konularını muhtasar bir şekilde ele almış, konular hakkında ayrıntılı bilgiler ve nakiller vermekten geri durmuştur. Bu anlamda eser, muhtevası itibariyle fıkıh usûlünün özü sayılabilecek bilgiler ve görüşler sunmaktadır.

Eseri incelediğimizde Zerkeşî'nin, ele aldığı her bölüm başlığına ilişkin diğer disiplinleri de ilgilendiren konulara ve ihtilaflara yer vermiş olduğunu görüyoruz. Fıkıh usulünün ana ilkelerini kelam ilminden almış olması ve kelam, arap dili ve furûu fıkıh olmak üzere üç disiplinden beslenmesi (الاستمداد) bu hususta etkili olmuştur. Zeten yazar, bu hususu kitabının başında ifade etmiştir.⁴⁸ Diğer disiplinlere ait konuların bu eserde işlenmesine örnek verecek olursak birinci bölüm olan kitap başlığında müellif, konuya ilk olarak kelamın lafız mı yoksa iç dünyada bulunan mana mı veyahut lafız ile iç dünyada bulunan mana anlamında müşterek lafız mı olduğu ihtilafla girerek dil disiplinini ilgilendiren, devamında ise bu tartışmanın, kelamın zatî veya fiilî sıfat mı olduğu konusundaki ihtilaftan kaynaklandığını ifade ederek kelam disiplinini ilgilendiren bahislere yer vermiştir.⁴⁹ Farklı ilimlere dair birçok meselenin usûl eserlerinde ele alınması, müellifin sadece bu eserine has olmadığı gibi sadece müellife özgü bir durum da değildir. *El-Bahr* başta olmak üzere diğer usûl eserlerinde de klasik dönem uleması genellikle bu tarzı benimsemiştir. Klasik kitaplarda görülen bu işleyişin elbette birçok

⁴⁷ Zerkeşî, *Selâsilu'z-Zeheb*, 86.

⁴⁸ Zerkeşî, *Selâsilu'z-Zeheb*, 87.

⁴⁹ Zerkeşî, *Selâsilu'z-Zeheb*, 159.

sebebi olabilir. Kanaatimizce öne çıkan iki önemli sebebi belirtmek istiyoruz: Birincisi, fıkıh usûlü ilminin diğer disiplinleri fazlasıyla ilgilendiren bir yapıda olmasıdır. Kimi zaman kendi disiplinine ait kitaplarda bile ayrıntıya yer verilmeyen bazı konuların usûl eserlerinde detaylıca ele alınmış olması bu ilmin zengin muhtevasına işaret etmekte ve muhtevasının kapsamına dair fikir vermektedir. İkinci sebep olabileceğini düşündüğümüz etken ise, klasik dönemde âlimlerin birçok alanda ihtisas kazanmış olmasıdır. Şöyle ki, Zerkeşî gibi muhtelif ilimlerde uzmanlaşan âlimler, bir alanda eser yazarken, ele aldıkları konuyla diğer alanların konuları arasında alaka bulunması durumunda bu alakayı eserlerine yansıtmışlardır. Yani çok yönlü âlim olma fonksiyonunun, yazılan eserlerin muhtevasına da etki eden bir unsur olduğu kanaatindeyiz. Aksi düşünüldüğü zaman, tek bir alanda uzman olan bir müellifin eserlerinde diğer disiplinlerin etkisini ve izlerini görmemiz mümkün olmayacaktır.

Zerkeşî bu kitabının sünnet başlığında ise çalışmamızın ikinci bölümünü de ilgilendiren Hz. Peygamberi'nin (sav) fiillerinin emir ifade edip etmediği tartışması özelinde emrin sözde ve fiilde gerçek veya mecaz anlamda olabilmesi konusuna ve bu konudaki görüşlere yer vermiştir.⁵⁰

Müellif, kitabının üçüncü bölümü olan icma başlığında ise icmanın bu ümmetin hasletlerinden biri olup olmadığı, önceki ümmetlerin icmasının delil olup olamayacağı ve üzerinde icma edilmiş bir hükmü inkar edenin küfre girip girmeyeceği gibi konulara yer vermiştir.⁵¹ Diğer bölümlerde ise aynı şekilde konuyla ilgili ihtilaflara sebep olan soruları ele almış, farklı görüşleri beyan etmiş, bazı yerlerde de kendi görüşlerini ifade etmekten geri durmamıştır. Kitabın son bölümü olan içtihat, iftâ ve taklit başlığında klasik dönemden bu yana tartışılacak hususlara değinmiştir. Hz. Peygamber'in içtihadında hata etmeyeceği, içtihatta bulunan müçtehitlerin tamamının mı yoksa birinin mi içtihadının doğru olduğu ve müçtehidin başka bir müçtehidi taklit etmesinin caiz olup olmaması hususları bunlardan bazılarıdır.⁵²

⁵⁰ Zerkeşî, *Selâsilu'z-Zeheb*, 316.

⁵¹ Zerkeşî, *Selâsilu'z-Zeheb*, 337.

⁵² Zerkeşî, *Selâsilu'z-Zeheb*, 437.

Eser, 1990 yılında Kahire’de, 2002 yılında Medine’de Muhammed el-Muhtâr eş-Şenkitî’nin tahkikiyle; 2008 yılında Kahire’de Safiyye Ahmed Halîfe’nin tahkikiyle ve 2011 yılında Beyrut’ta Nâcî es-Süveyd’in tahkikiyle basılmıştır.⁵³

3) **Teşnîfu’l-mesâmi‘ bi- Cem’i’l-Cevâmi‘ (Şerhu Cem’i’l-cevâmi‘):**

Bu eser, Tâceddin es-Sübkî’nin (ö. 771/1370) ‘Cem’i’l-Cevâmi‘ isimli muhtasar eseri üzerine yazılan bir şerhtir. Bir mukaddime ile yedi bölümden oluşmaktadır. Konu başlıkları sırasıyla; kitap, sünnet, icma, kıyas, istidlal, teadül ve teracih, içtihat şeklindedir. Eserde dikkat çeken taraf içtihat bölümünün çok geniş bir şekilde ele alınmış olmasıdır. Müellif, öncelikle Tâceddin es-Sübkî’nin muhtasar eserindeki sözlerini pasajlar halinde yazıp hepsine ayrı ayrı şerhler getirmiştir. Mesela Sübkî, kitap başlığında kitabın (Kur’an) genel tanımını yapmış, ardından Zerkeşî bu tanımda geçen ifadeleri ve bu ifadeler etrafında oluşan görüşleri, fikir ayrılıklarını belirtmiştir. Müellifin, bu eserinde de aynı şekilde kitap başlığına kelam tartışmalarına değinerek başladığını görüyoruz.⁵⁴ Kitap başlığının alt başlığı olarak emir ve nehiy konusunun işlendiğini de görmekteyiz.

Sübkî, muhtasarında icmayı tanımlarken birtakım kayıtlar koymuştur. Zerkeşî de bu kayıtlara açıklık getirmiştir. Mesela icmanın tanımında yer alan “في عصر” ifadesini açıklarken, bu kayıtla birlikte icmanın bütün zamanlarda bütün müçtehitlerin bir araya gelip toplanması şeklinde bir zanla meydana gelmeyeceğini, bilakis herhangi bir asırda meydana geldikten sonra o asırda yaşayan ve sonraki dönemlerde yaşayan muhataplar için delil teşkil edeceğini ifade ederek vuzuha kavuşturmuştur.⁵⁵

Mûsâ b. Ali Fakihî tarafından Muhammed b. Suûd Üniversitesi’nde doktora tezi olarak tahkik edilen eser; 1990, 1998 ve 1999 yıllarında Kahire’de Seyyid Abdülaziz ve Abdullah Rebî tahkikiyle, 2000 yılında Beyrut’ta ise Ebû Amr el-Hüseynî Ömer b. Abdürrahîm tahkikiyle basılmıştır.⁵⁶

4) **el-Mensûr fi’l-kavâ'id (el-Kavâ'id):**

⁵³ Gürkan, 291.

⁵⁴ Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *Teşnîfu’l-Mesâmi‘ bi-Cem’i’l-Cevâmi‘ I-IV*, Thk. Seyyid Abdülazîz – Abdullah Rebî, Nşr. Mektebetu Kurtuba li’l-Bahsi’l-İlmî ve İhyâi’t-Turâs, Kahire 1418/1998, I, 305-307.

⁵⁵ Zerkeşî, *Teşnîfu’l-Mesâmi‘*, III, 77.

⁵⁶ Gürkan, 291.

Kavâid literatürünün örneği olan bu eserin temayüz eden vasfı, kaidelerin alfabetik sıralamayla yazıldığı ilk eser olmasıdır. Bu husus elbette kitaptan istifadeyi artırmaktadır. Eser bu yönüyle alanında ilk olması yanında literatüre büyük zenginlik kazandırmıştır. Kavâid eserleri yazımında birçok metot vardır. Fıkhî baplara veya alfabetik sıraya göre veyahut belli bir düzen olmaksızın yazılan eserler bulunmaktadır. Bunlar arasında kâidelerin sıralanması hususunda en iyi metodun alfabetik sıralama metodu olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.⁵⁷ Müellifin kendisi de eserin mukaddimesinde bu hususa değinmiştir. Aynı kanuna, temele dayanan çeşitli ve dağınık hususları bir araya getirmenin, onların daha kolay ezberlenmesine, zapturapt altına alınmasına yardımcı olduğuna ve bu durumun da sayıların icat edilmesinin hikmetlerinden bir tanesi olduğuna dikkat çeken müellif, öğretici konumda olan kimselere öğretim aşamasında kolaylık sağlaması için kaideleri bu şekilde tertip ettiğini ifade etmiştir.⁵⁸ Müellif mukaddimeden sonra fikhın mahiyetini ve çeşitlerini ele almış, konu hakkındaki görüşlere yer vermiştir. Ele aldığı görüşlere baktığımızda fikhın mahiyetine dair daha çok, “istinbat” ve “kapalıdan açığa ulaşma” fonksiyonlarının ön planda tutulduğunu müşahede ediyoruz. Zerkeşî, bu eserinde fikhı on alana ayırmış ve bunlardan biri olan kavâid sahasının bunların arasında en yararlı ve yetiştirici olan, usul ve fıkha dair genel kuralları bir araya getiren, kapsayıcı ve tamamlayıcı özellikleriyle içtihat mertebesine ulaşmaya katkı sağlayan bir saha olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹

Eserde her kaide altında çeşitli furû meselelerinin muhtelif ayrıntıları işlenmiştir. Bu bakımdan aslında bu eser, daha çok furû alanında araştırma konusu yapılmalıdır. Ancak biz hem kaide literatürüne girmesi hem de özgün konumu nedeniyle usûl kitapları bahsinde bu eseri tanıtmak istedik.

Bu eserinde yazar, dilsizin (أخرس) işaretinin -hukukî muamelelerde ve davalarda- konuşan kişinin ifadesi/ibaresi gibi sayılması gerektiği kaidesine yer vermiş ve bunu ferî örneklerle açıklamıştır. Dilsizin işaretinin söz mesabesinde kabul edilmesinin sebebi, bu tür durumlarda işaretin beyan (konuşanın ibaresi) işlevi görmüş olmasıdır. Fakat Şariî

⁵⁷ İbnü'l-Mülakkın, *el-Eşbâh ve 'n-nezâ'ir fi'l-fikh I-II*, Thk. Mustafa Mahmud el-Ezherî, Nşr. Darü ibni'l-kayyim, Riyad 2010, I, 55.

⁵⁸ Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, I, 65-67.

⁵⁹ Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, I, 69-71.

teâla, mükelleflerin söz ve konuşmaları ile ibadet etmelerini murad etmiştir. Aslolan budur. Dolayısıyla dilsiz, özrü sebebiyle söz söylemekten aciz kalırsa bu durumda şeriat/hukuk onun işaretini ibaresi olarak kabul eder.⁶⁰ Bu kaideyle ilgili açıklamalar yaptıktan sonra Zerkeşî, dilsizin işaretinin, onun konuşması olarak kabul edilemeyecek bazı özel/istisnai durumlardan bahsetmiştir. Mesela dilsiz, namaz kılarken işaretiyle bir şeyler söylemeye kalkışsa onun bu işareti en sahih olan görüşe göre namazın batıl olmasını grektirecek bir sebep teşkil etmez. İkinci istisnai durum ise dilsizsin şehadetinin kabul edilmemesidir. Onun işaretinin ibare olarak kabul görmesi zarurete binaendir. Ne var ki konuşma yetisine sahip olan birinin şahit olabilmesi mümkün olduğu sürece dilsiz olanın şehadet etmesinde bir zorunluluk hali mevcut değildir. Kaidenin kapsamına girmeyen üçüncü özel durum ise şudur: Lal olan birisi, bir daha Zeyd ile konuşmamak üzere yemin eder de daha sonra onunla işaret ile konuşursa yemini bozulmaz.⁶¹ Müellifin, eserinde yer verdiği bu kaide örneğinde de görüldüğü üzere eserde kaidelerin hangi hukukî hükümlere mesned teşkil ettiği bilgisinin yanında kaide dışında kalan istisnai hükümler hakkında bilgiler de verilmiştir. Vermiş olduğu bu bilgi zenginlikleri ile eser, kavâid ilminde önemli bir yere sahiptir.

Eser, Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd tahkikiyle 1982 ve 1985 yıllarında Kuveyt'te, Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail tahkikiyle de 2000 yılında Beyrut'ta basılmıştır.⁶²

⁶⁰ Zerkeşî, *el-Mensûr fi 'l-Kavâ'id*, I, 164.

⁶¹ Zerkeşî, *el-Mensûr fi 'l-Kavâ'id*, I, 165.

⁶² Gürkan, 291.

İKİNCİ BÖLÜM

ZERKEŞÎ'YE GÖRE EMİRİN YORUMU

Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*'te öncelikle emir konusunu işlemiş sonrasında nehiy konusuna yer vermiştir. Bu sıralamayı tercih etmesinin nedenini kısaca ifade etmiştir. Ona göre var olan bir şey, olmayana öncelenmelidir. Emir, bir işin yapılmasına yönelik talep iken nehiy de o işin vücut bulmamasının devam ettirilmesine yönelik taleptir. Dolayısıyla bu sıralama ile var olan şey, henüz var olmayan şeyden önce ele alınmış olmaktadır. Ancak zaman bakımından bir sıralama söz konusu olacak ise, o halde nehiy yani yokluk, emirden yani varlıktan önce gelmelidir. Zira yokluk, daha önce olandır.⁶³ Böylece Zerkeşî, emir-nehiy konularını ele almadaki öncelik sıralamasında emir konusuna neden öncelik verildiğinin mantıksal, felsefi izahını yapmış olmaktadır.

2.1. KAVRAM OLARAK EMİR

Kısaca mutlaka yerine getirilmesi gereken talep ve isteği ifade eden emir olgusu sosyal ilişkiler ağı içerisinde önemli bir yere sahiptir. Zira bu olgu sayesinde insanların hem bireysel hem de toplumsal ihtiyaçları karşılanabilmekte, kargaşa ve kaosun önüne geçmek mümkün olmaktadır. Tabiatı gereği üst ilişisini gerektiren emrin bir talep olarak dışa yansması dil vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Bu sebeptendir ki “emir” kelimesi emretme olgusunu simgeleyen bir kavram olmuştur. Öncelikle bu kavramın tanımını ve mahiyetini belirlemek gerekmektedir. Emir kelimesinin önce sözlük anlamını ardından terim anlamını ortaya koymaya çalışacağız.

2.1.1. Emir Kelimesinin Sözlük Anlamı

Emir (emr) kelimesi Arapça kökenli olup “أ م ر” harflerinden oluşan fiilin mastarıdır. Türkçe’de her ne kadar ‘emir’ olarak söylene de Arapça’daki telaffuzu ‘emr’ şeklindedir. Kelime, Arapça’da “ب” ve “ل” harf-i cerleriyle birlikte ve harf-i cersiz olarak

⁶³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 342.

kullanılmakta, her bir kullanımda farklı anlamlar ifade edebilmektedir.⁶⁴ Lügatlerde kelimeye dair farklı anlamlar verilmiştir.⁶⁵ Biz burada Zerkeşî'nin de üzerinde durduğu iki manaya yer vermek istiyoruz. Birinci manaya göre emir lafzı, lügatte nehiy kelimesinin zıt anlamlısı olarak kullanılmaktadır ki bu da herkesçe bilinen bir manadır. İkinci tanıma göre ise emir lafzı, “وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ... / Oysa Fir'avn'un emri, doğru değildi”⁶⁶ ayetinde de geçtiği üzere fiil anlamında kullanılmaktadır. O halde emir lafzı, “hususî söz” ve “fiil” anlamlarının her ikisini de kapsayan bir lafızdır. İki veya daha fazla mana için vaz olunan ‘âm lafız ise ancak şu şekilde manalara delalet eder: Ya ifade ettiği anlamların tamamına hakiki olarak delalet eder ya da bunlardan sadece birisine hakiki, diğerlerine mecaz olarak delalet eder. Birinci durumda ‘âm lafzın delalet ettiği manalar arasında dil bakımından bir anlam ilişkisi vardır. Yine de hepsine hakiki olarak delalet eder. Bu durumda ‘âm lafız “mütevâtî”⁶⁷ olarak isimlendirilir. Ancak aralarında bir anlam ilişkisi bulunmuyorsa bu lafız müşterek lafız olur.⁶⁸ Sonuç olarak emir lafzının umumî oluşu, manalara delalet etmesi bakımından üç farklı şekilde yorumlanmıştır. Ya “mütevâtî”dir ya “müşterek”tir ya da delalet ettiği manaların sadece birisine hakiki olarak, diğerlerine ise mecaz olarak delalet etmektedir. Zerkeşî her üç yorumu da savunuların olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹ Bu anlamlarda emir lafzının mütevâtî olduğu görüşü Âmidî'ye aittir. Ona göre emr kelimesi fiile mecazen delalet etmediği gibi, müşterek lafız da değildir.⁷⁰ Bu şu demektir, emr lafzı hem fiile hem de hususî söze (القول المخصوص) aynı anda aynı seviyede hakiki olarak delalet eder.⁷¹ Usûlcüler emr kelimesinin, bir şeyin gerçekleşmesini talep edenin bu talebine yönelik sözüne hakiki olarak delalet ettiğini, yani bu talebi ifade etmek üzere emr kelimesinin hakiki anlamda

⁶⁴ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arap I-IV* (2.Bs.), Dâru Sâdır, Beyrut, t.y., IV, 27.

⁶⁵ İbn Manzûr, 27; İsfahânî, er-Râğib, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Thk: Safvân Adnan Davudî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1412/1992, 88; Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu Istalâhâtî'l-Funûn*, I-II, Thk. ve Nşr: Refik el-'Acem-Ali Dehrûc, Mektebetu Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996, I, 263.

⁶⁶ Hûd: 11/97.

⁶⁷ *التواطؤ* 'Tevâtü': Bir kelimenin birden fazla anlama aynı anda eşit seviyede hakiki olarak delalet etmesidir. Tanımı için bkz. Cürçânî, Ali b. Muhammed, Ta'rîfât, Thk: Muhammed b. Abdülhakim el-Kadî, Daru'l-Kitabi'l-Lübnanî, Beyrut 1991, 213.

⁶⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 343.

⁶⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 343.

⁷⁰ Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm I-IV* (2. Bs.), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1981, II, 137.

⁷¹ Ali İhsan Pala, *İslam Hukuk Metodolojisi Emir ve Yasakların Yorumu*, Fecr Yayınları, Ankara 2009, 34.

kullanıldığını ittifakla kabul etmişlerdir.⁷² Bu durumda “افعل” yap-et kalıbı emri ifade etmek üzere konulmuş bir kalıp olup emir için başka dilsel kalıplar da bulunmaktadır. İhtilaf konusu ise bu kelimenin fiil, durum, sıfat vb. anlamlar için kullanılıp kullanılamayacağı hususudur.⁷³

Emir kelimesi emretmek anlamında olduğunda çoğulu ‘evâmir’ (أوامر), fiil anlamında olduğunda ise çoğulu ‘umûr’ (أمور) şeklinde ifade edilir.⁷⁴ ‘Evâmir’ çoğulunun dildeki mevcudiyeti hakkında ihtilaflardan bahseden Zerkeşî, bu çoğulun dile usûlcüler tarafından eklendiğini ve Cevherî (ö. 400/1009’dan önce)⁷⁵ dışındaki dilcilerin böyle bir çoğulu kabul etmediklerini belirtmiştir.⁷⁶ Burada şunu belirtmek isteriz ki usûl âlimleri, aslında Kuran ve sünnet metinlerini doğru anlama ve yorumlama maksadıyla yöntemler ortaya koyarken kendilerinden yararlandıkları ilim dallarına yeni katkılar da sunmuşlardır. Dilbilimi (sarf-nahiv) ve mantık ilmi bunlar arasında yer alır. Ayrıca cedel ve münazara ilminin esaslarını belirlemiş olmaları da söz konusu katkılar içinde yer alır. Emretme anlamındaki emir kelimesinin çoğuluyla ilgili tespit, bu katkılarının tipik örneklerinden biridir.

2.1.2. Terim Olarak Emir

Klasik usûl literatürüne baktığımızda emrin terim olarak birçok tanımı yapılmıştır. Tanımlar arasında benzer noktalar fazla olmasına rağmen bazı tanımlarda ayıcı özellikler bulunması, yapılan tanımların farklılık arz etmesine neden olmuş ve haliyle bu durum, usûlcülerin tanımlar üzerinde çeşitli değerlendirmeler yapmalarına yol açmıştır.⁷⁷ Bu bağlamda öncelikle usûl literatüründe emre yönelik yapılan ıstılahî tanımlara yer vereceğiz, ardından Zerkeşî’nin tanımını ve diğer bazı tanımlara yaptığı eleştirilerini ele alacağız.

⁷² Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 343.

⁷³ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 343; Zerkeşî, *Teşnîfu’l-Mesâmi’*, II, 572-574.

⁷⁴ Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Et-Tayyib, *et-Takrîb ve’l-İrşâd “es-Sağîr” I-III* (2. Bs.), Thk. Abdulhamid b. Ali, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut 1998, I, 356; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 342.

⁷⁵ Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâcu’l-luğa ve Sihâhu’l-Arabiyye I-VI* (4. Bs.), Thk. Ahmed Abdülgafûr Attar, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1407/1987, II, 581.

⁷⁶ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 342.

⁷⁷ Pala, 25.

Emrin bir kavram olarak ilk tarifini usûl konularını sistematik bir şekilde ihtiva eden ve bu hususiyet ile günümüze ulaşan ikinci usûl eseri olan⁷⁸ Hanefî fakih ve usûlcü Cessâs'ın (ö. 370/980) *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde görmekteyiz. Bu eserinde müellif emri şöyle tanımlamıştır: “*Emir bir şahsın, bir şeyin icâb (kesin bir surette yapılması) ını irâde ettiği zaman başka bir şahsa, “yap/et” demesinden ibarettir.*”⁷⁹ Yapılan bu tanımda yer alan icâb ve irade terimleri, tanımda dikkati çeken öğelerdir. İrade kelimesi ile emir konusu olan talebin bir iradeye bağlı olması yani bir iradeden kaynaklanmış olması gerektiği, icâb terimi ile de emir kalıbında olmasına rağmen emir kategorisinde değerlendirilmeyen sigaların, tanımın dışında tutulması gerektiği anlaşılmaktadır.⁸⁰ Ayrıca nedb, ibâha gibi emrin mucebi olabilecek manalar da tanımın dışında bırakılmıştır.

Mu'tezile'den Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve Şâfiîler'den Şîrâzî (ö. 476/1083) emri; rütbece kendinden aşağıda bulunan birisinden, bir işin yapılmasını sözlü olarak istemektir şeklinde tanımlamışlardır.⁸¹ Bu tanımda dikkat çeken ve Zerkeşî'nin de üzerinde durduğu husus, 'rütbece üstün olma' kaydının yer almasıdır.

Mâlikî bir usûlcü olan Karâfî (ö. 684/1285), emri şöyle tanımlamaktadır: “*Üstünlük edasıyla ve kesin bir taleple bir fiilin istenmesi anlamına vaz olunmuş sözcüktür.*”⁸² Bu tanımda da kesin bir isteme (طلباً جازماً) ibaresiyle burada emrin önemli bir niteliğine işaret ettiğini görüyoruz. Yani yapılsa iyi olur, yapılmasa da olabilir şeklindeki gayri câzim bir talebin tanımda yer almadığını, dolayısıyla mendûbun tanım kapsamına girmediğini söyleyebiliriz. Tanımda yer alan 'üstünlük edası' (الإستعلاء) ibaresi, bir önceki tanımla ortak noktayı teşkil etmektedir.

Usûlcülerin tanımlarda lafız (sözcük) veya mevzû lafız (اللفظ الموضوع) ibarelerini sıkça kullanmış olmaları kelim ilminde tartışılan kelim-ı nefsi/kelim-ı lafzî meselesiyle yakından ilgilidir. Bu tanımlarda emrin bir lafız olmasının öne çıkarılması, usûlcüler nazarında aslolanın lafızlar olduğunu, yani kelim-ı lafzînin itibara alındığını

⁷⁸ Bu yönüyle bize ulaşan ilk usûl eseri ise İmam Şâfiî'nin er-Risâle adlı eseridir.

⁷⁹ Cessâs, Ebu Bekr, Ahmed b. Ali, *Fusûl fi'l-Usûl I-IV* (2. Bs.), Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Vezâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994, II, 79; Pala, 25.

⁸⁰ Pala, 26.

⁸¹ Abdülcebbâr, Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu Usûli'l-Hamse* (2. Bs.), Thk. Abdülkerîm Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1988, 141; Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali, *el-Luma'* (2. Bs.), Nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003, 12.

⁸² Karâfî, Şihabuddîn Ahmed b. İdris, *Tenkihi'l-Fusûl*, Thk. Muhammed Hasan Abdülfettah el-Mâlikî, Dâru'-Reyâhîn, Beyrût 1440/2019, 78; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, Thk. Nayif bin Abdîrrahman Âli Şeyh Mübarek, Dâru'l-Feth, 1441/2020, 125.

göstermektedir. Kelamcılar bu meseleyi sıfatlar konusu ile irtibatlandırarak lafzı Allah'ın bir sıfatı olup olmaması yönünden ele almaktadırlar. Oysa usûlcüler için önemli olan, fikhın kaynağı olacak yani hükümlerin istinbat ve istihracına medâr teşkil edecek dilsel yapıdır. Bu yapı da manadan çok lafız olmalıdır. Çünkü manaya ulaşabilmek lafızlar ile mümkün olabilmektedir. Bu nedenle usûlcüler için ilk olarak mana değil lafızlardaki incelikler araştırma konusu yapılmaktadır. Nitekim usûlcü için Kuran ya da kitap dendiğinde ilk akla gelen şey kelam-ı lafzîdir. Buradan hareketle, tanımlarda 'lafız' ibarelerinin çokça görülmesinin ve hatta bu itibarla kasıtlı olarak kullanılmasının son derece manidar olduğu kanaatindeyiz.

Zerkeşî başta olmak üzere usûl bilginlerinin eleştirilerinin hedefi haline gelen diğer bir tanım Bâkillânî'ye (ö. 403/1012) nispet edilen tanımdır. Müellifin meşhur eseri *et-Takrîb ve'l-İrşâd*'ta emir şöyle tanımlanmaktadır: “*Emir, memûrun bir eylemi itaat biçiminde yapmasını gerektiren sözdür.*”⁸³ Bâkillânî emri bu şekilde tanımlamaktayken bazı usûlcülerin bu tanıma farklı şekillerde müellife nispet ettiği gözlemlenmiştir.⁸⁴ Zerkeşî'nin kendi tanımına geçmeden önce, kendisinin Bâkillânî'ye nispet ederek verdiği tanımla ilgili yorumlarına değinmek istiyoruz. *El-Bahr*'de Bâkillânî'ye ait olduğu söylenen tanımda 'binefsihi' (بنفسه) ifadesi geçmektedir. Zerkeşî bu ifadenin tanıma sonradan eklenip eklenmediği hakkında bir şey söylememekle birlikte 'binefsihi' ifadesi ile neyin kastedildiğini açıklamıştır.⁸⁵ Ona göre tanımdaki 'binefsihi' ifadesi ile 'yap, et' gibi salt emir sigaları tanımın dışında tutulmak istenmiştir.⁸⁶ Zira bu kiplerin bizzat kendileri, gereklilik (اللاقتضاء) ifade etmemektedir.⁸⁷

Zerkeşî'nin Bâkillânî'ye nispet ettiği tanımla ilgili bir diğer yorumu da şu şekildedir: Tanımda geçen 'tâ'at' kelimesi ile emre itaat edilmesi anlamı, emri dua ve

⁸³ Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd* “*es-Sağîr*”, II, 5; Pala, 28.

⁸⁴ Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh I-III*, Thk. Abdullâh en-Niyâbî-Şebbîr Ahmed el-Omerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1996, I, 242; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl I-II*, Tsh. Necvâ Dav, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1417/1997, I, 253.

⁸⁵ Zerkeşî'nin 'binefsihi' kaydıyla bu tanıma Cüveynî'den nakletmiş olması muhtemeldir. Çünkü bu tanım, bu şekliyle Cüveynî'nin el-Burhân'ında geçmektedir. Bkz. Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh I-II* (2. Bs), Thk: Abdulazim ed-Dîb, Dâru'l-Ensâr, Kahire 1400/1980, I, 203.

⁸⁶ Yani nefsanî olan, iç dünyada bulunan kelam-ı nefsinin emir olduğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla lafız formatında olan yap-et sigaları emir kategorisinde değerlendirmemiştir.

⁸⁷ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîr*, II, 345.

niyaz gibi anlamlardan ayırmak içindir. Bu tarif, emrin kelam-ı nefsanî olduğu kabûlüne göre yapılmış bir tariftir. Emrin lafzî olduğu dikkate alındığında ‘binefsihi’ ifadesine gerek olmayacaktır. Bir şeyin, gizlilik-kapalılık konusunda kendisiyle aynı derecede olan bir kelimeyle tarif edilmesi uygun olmadığı için bu tanıma itiraz edilmiştir. Zira henüz emir kelimesinin ne anlama geldiği bilinmezken emirden türeyen ‘me’mûr’ kelimesi tarifi bir parçası olmaktadır. ‘Me’mûr’ kelimesinin bilinmesi ise ancak ‘emr’ kelimesinin bilinmesine bağlıdır.⁸⁸ Bu ve bunun gibi tanımlar yapılırken tanımda yer alacak kelimelerin her birinin bilinir olmasının, bilinmiyor ise de tanımdan önce bu bilinmezliğin önüne geçecek açıklamaların, bilgilerin verilmiş olmasının gerekliliği kendisini göstermektedir.

Zerkeşî’nin kendisi emri şöyle tanımlamaktadır: “*Dildeki konuluşu itibariyle bir eylemin terkedilmesine değil, yapılmasına delalet eden lafızdır. / أَنَّهُ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى طَلَبِ فِعْلٍ / غَيْرِ كَفٍّ بِالْوَضْعِ*”⁸⁹ Bu tarifte yer alan غَيْرِ كَفٍّ kaydı ile nehiy, tanımın kapsamı dışında tutulmuştur. Zira her ne kadar nehiyde bir eylemin talebi söz konusu olmakta ise de bu talep zıt yönlü talebi ifade etmektedir.⁹⁰ Esasen Zerkeşî’nin tarife bu kaydı koymasının gereksiz olduğu kanaatindeyiz. Çünkü tariftaki طَلَبِ فِعْلٍ kaydı, nehyi tanım dışına zaten çıkarmaktadır.

2.1.3. Emrin Tanımlarına Yönelik İtirazlar

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bazı usûlcüler tarafından emrin tanımlarına yönelik çeşitli eleştiriler ve itirazlar yapılmıştır. Zerkeşî de bu usûlcülerden birisidir.

Zerkeşî ilk olarak bazı emir tanımlarında yer alan ‘uluvv ve isti’lâ (العلو/الإستعلاء) kavramlarının dikkate alınıp alınmayacağı konusuna değinmiş ve bu konuda dört görüş zikretmiş ve kendi kanaatini de ifade etmiştir.

Birinci görüşe göre emrin tanımında her iki kavram da itibara alınmalıdır.⁹¹ Buradaki itibara almadan maksat, bu iki kavramın tanımda bulunması gerektiğine yönelik

⁸⁸ Zerkeşî, *el-Bahru ’l-Muhît*, II, 345.

⁸⁹ Zerkeşî, *el-Bahru ’l-Muhît*, II, 345.

⁹⁰ Zerkeşî, *el-Bahru ’l-Muhît*, II, 345.

⁹¹ Zerkeşî, *el-Bahru ’l-Muhît*, II, 345.

vurguyu ifade etmektedir. Zerkeşî, İbnu'l-Kuşeyrî'nin⁹² ve Kadı Abdülvehhâb'ın (ö. 422/1031) bu görüşte olduklarını ifade etmiştir.⁹³

İkinci görüşe göre tanımda bu kayıtların yer almaması gerekir. Zerkeşî bu görüşü tercih etmiştir. Zerkeşî, Râzî'nin (ö. 606/1210) bu görüşü Şâfiî usûlcülerden naklettiğini ifade ettikten sonra bu görüşün, “فَمَاذَا تَأْمُرُونَ / *Firavun ileri gelenlere, 'Öyle ise siz ne düşünüyorsunuz' dedi.*”⁹⁴ ayeti delil getirilerek savunulduğunu zikretmiştir.⁹⁵ Söz gelimi, emrin emir olabilmesi için emreden kişinin üstün olması (العلو) veya emri üstünlük edasıyla ifade etmesi (الإستعلاء) gerekmez. Aksi halde rütbece üstün olan Firavun'un kendisinden aşağı konumda bulunan kişilere ne emrediyorsunuz demesi doğru olmazdı. Zerkeşî bu görüşü tercih etmekle birlikte görüş için ileri sürülen bu delillendirmenin yanlış olduğunu, nitekim ayetteki ibarede kastedilen mananın emir değil istişare olduğunu ifade etmiştir. Ona göre sağlam bir delillendirme şu ayetle yapılabilir: “وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ / *Ey Mâlik! Rabbin bizim işimizi bitirsin.*”⁹⁶ Zerkeşî bu ayetin istidlal yönünü her ne kadar açıklamamış ise de ayette geçen emrin, alt rütbeden üst rütbedeki Allah'a yönelik olduğu ve dolayısıyla bu delillendirme ile emirde'uluvv ve isti'lâ kayıtlarının yer almasının doğru olmadığı sonucunun ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Ayrıca nahiv âlimlerinin, âmir ve me'mûr arasında rütbe olmayacağını, yine Allah'a yapılan 'bana rahmet et, bana azap etme' gibi emir ve nehiy sigalarıyla gelen dua ve niyazlarda bulunmanın, emirde rütbe şartının/kaydının olmayacağı görüşünü kanıtlar nitelikte olduğunu savunduklarını nakletmiştir.⁹⁷ Ancak meşhur dil âlimi Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) dua sigalarının da emir-nehiy konumunda olduğunu ifade ettiğini nakletmiştir.⁹⁸ Nitekim Sîbeveyhi bunu şöyle açıklamaktadır: “Bilinmelidir ki dua (sigası) emir ve nehiy (sigası) konumundadır. Buna dua denilip emir denilmemesi, Allah Teala'ya yönelik bir talep olması itibariyle emir olarak nitelenmesinin büyük bir saygısızlık olacağından dolayıdır.”⁹⁹ İf'al (افعل - yap, et) sigasının, bir eylemin yapılmasına yönelik gereklilik

⁹² Ebû Nasr Abdurrahim b. Abdulkarim (ö. 514/1120). Şâfiî fakihlerindendir.

⁹³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 345.

⁹⁴ Araf: 7/110.

⁹⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 346; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-Mesâmi'*, II, 926.

⁹⁶ Zuhurf: 43/77; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 346.

⁹⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 346.

⁹⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 346; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-Mesâmi'*, II, 578.

⁹⁹ Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman, “*el-Kitâb I-IV* (3. Bs.), Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1988, I, 142.

bildirdiği –emirde bulunan kişi ister rütbece üstün, ister eşit, ister daha aşağı olsun-açıktır. Ancak rütbelere karineyle anlaşılmaktadır. Mesela emreden kişi mahlûk¹⁰⁰ (yaratılmış) ise bu durumda karine –lugavî değil, şerî örfî ıstılaha göre- emrin duaya hamledilmesi gerektiğine delalet etmektedir.¹⁰¹

Üçüncü görüşe göre sadece ‘uluuv (العلو) kelimesi emrin tanımında yer almalıdır. Çünkü bu kelime, bu sigayı kullananın zaten tabii olarak rütbece üstün olduğu anlamını verir. Bu görüş bazı Mu’tezilî âlimlere aittir.¹⁰²

Dördüncü ve son görüşe göre ise sadece isti’lâ kavramı tanımlarda yer almalıdır. İsti’lâ’dan kasıt, emredenin kendisini üstün görerek -ki aslında rütbece üstün değildir- emirde bulunmasıdır. Bu görüşü de Mu’tezile’den bazı âlimler savunmuştur.¹⁰³ Ebu’l-Hüseyn el-Basrî bunlardan birisidir.¹⁰⁴

Emrin tanımına ilişkin tartışmalardan bir diğeri de ‘irade’ meselesidir. Yani emrin emir olabilmesinde irade şartı var mıdır yok mudur tartışması bu problemi oluşturmaktadır. Zerkeşî bu tartışmaya girmeden önce başka bir tartışmadan bahsetmiş ve irade bahsine geçiş yapmıştır. Mezkûr tartışma emrin tanımlarında yer alan ‘talep’ kelimesiyle ilgilidir. Tanımlarda talep kelimesinin kullanılmasına karşı çıkanlar olmuş, bu karşı çıkmayı da, talebin emirden daha fazla kapalılık ifade ettiği ve bu nedenle de bir şeyin, kendisinden daha kapalı olan bir şeyle tarif edilmesinin doğru olmayacağı gerekçesiyle savunmuşlardır.¹⁰⁵ Usûlcülerin çoğunluğu ise talebin, tasavvuru apaçık olan (bedîhî)¹⁰⁶ bir şey olduğunu ileri sürerek itirazın yersiz olduğunu dile getirmişlerdir. Çünkü her insan bir işin yapılmasına yönelik talep ile terkedilmesine yönelik talebi açıkça

¹⁰⁰ Buradan maksat, mahlûk olanın (yaratılanın) hâlik olana (yaratana) emir kipiyle yapmış olduğu duadır.

¹⁰¹ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 347.

¹⁰² Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 347; Krş. Zerkeşî, *Teşnîfu’l-Mesâmi*, II, 576; Zerkeşî, *Selâsilu’z-Zeheb*, 214; Semerkandî, Alauddîn Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mizânu’l-Usûl fî Netâici’l-Ukûl*, Thk: Muhammed Zeki Abdullberr, Metâbiu’d-Devha’l-Hadîse, Katar/Doha 1984, 87; Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî ‘İlmi Usûli’l-Fıkh I-VI* (3. Bs.), Thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alevânî, Müessesetü’r-Risâle, y.y. 1997, II, 30.

¹⁰³ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 347.

¹⁰⁴ Basrî, Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Ali, *el-Mu’temed fî Usûli’l-Fıkh*, I-II, Nşr. Halil el-Mîs, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983, I, 43.

¹⁰⁵ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 348; Krş. Irâkî, Veliyyüddin Ebu’z-Zurâ Ahmed b. Abdurrahim, *el-Ğaysu’l-Hâmi ‘Şerhu Cem’i’l-Cevâmi*, Thk. Muahmmmed Tâmir Hicâzî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2004, 234.

¹⁰⁶ Yani talebin, herkesin anlayabileceği açık bir ifade olduğunu belirtmek istemişlerdir.

ayırt edebilir.¹⁰⁷ Mahiyet olarak talebin tek ve değişebilir olmasına karşılık talebin dile getirildiği dilsel formlar farklı ve değişmezdir. Bundan dolayı talep, sigadan ayrı bir şeydir. Hatta talep; ilim, kudret vb. sıfatlar gibi konuşanın iç dünyasında bulunan manadır. Dilsel formlar (sigalar) ise iç dünyadaki talebin göstergeleridir.¹⁰⁸ Nitekim Zerkeşî bu durumu: “الْعِبَارَاتُ أَمَارَاتُ الْإِرَادَاتِ / İbareler, iradelerin işaretleridir.”¹⁰⁹ ifadesiyle dile getirmiştir.

Zerkeşî bu meseleyle bağlantılı olarak emirde irade problemini, irade konusundaki farklı görüşleri ve delillerini ele almış, bu konuda iki karşıt görüşten söz etmiştir:

Birinci görüşe göre emir sigasının talebe delalet etmesi için dildeki yap-et kalıplarının kullanılmış olması yeterlidir.¹¹⁰ Âmirin ayrıca emredilen şeyi irade etmiş olması şart değildir. Bu görüş Ehl-i sünnetin¹¹¹ ve Mu'tezile'den Ka'bî'nin (ö. 319/931)¹¹² görüşüdür.

Mu'tezile'den diğer birçok usûlcünün takip ettiği ikinci görüşe göre emirde irade şart koşulmuştur.¹¹³ Yani emir olgusundan söz edebilmek için âmirin, talep ettiği şey konusunda iradesinin bulunması zorunludur. Mu'tezile mezhebine mensup usûlcülerin eserlerinde de iradenin, emrin şartlarından birisi olduğu vurgulanmaktadır.¹¹⁴ Mu'tezileye göre söz konusu irade üç kısımdan oluşur; 1- Âmirin emri ifade edeceği dilsel formun icadını murad etmesi gerekir. 2- Gerçekten emretmeyi murad etmesi gerekir. 3- Yapılmasını istediği emrin/eylemin vücut bulmasını irade etmesi gerekir.¹¹⁵

¹⁰⁷ Dolayısıyla talebin gizli ve kapalı olduğuna dair görüş tutarlı değildir. Yani “Siz talebin kapalı olduğunu iddia ediyorsunuz ama ek bilgiye ve delile gerek kalmadan her insan olumlu ve olumsuz yönde olan emirler arasında ayırım yapabilmektedir. O halde talep kapalı değil açık bir kavramdır.” denilmek istenmiştir.

¹⁰⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 348; Zerkeşî, *Teşnîfu'l-Mesâmi'*, II, 580.

¹⁰⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 242.

¹¹⁰ Emir kipinin talebe delalet edeceği konusunda Mu'tezile ve ehl-i sünnet arasında ihtilaf yoktur. İhtilaf, talebin hakikati konusundadır. Bkz. Zerkeşî, *Teşnîfu'l-Mesâmi'*, II, 581.

¹¹¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 348; Krş. Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, 89.

¹¹² Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 348; Krş. Karâfî, Şihabuddîn Ahmed b. İdris, “*Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*”, Thk: Âdil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvad, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1997, III, 1139.

¹¹³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 348.

¹¹⁴ Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, I, 43.

¹¹⁵ Abdulcebbâr, Kâdî Aabdulcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-'Adl I-XX*, Nşr. Tâhâ Hüseyin Emin el-Hülî, Vezâretu's-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-Kavmî el-Mussesetu'l-Mısıriyyetu'l-Âmme, Kahire 1963, XVII, 107.

Yine bazı âlimler, emrin iradeden ayrılmaz bir parça olduğunu şöyle gerekçelendirmişlerdir: Sigalar, talep için olabileceği, yani talep ifade edebileceği gibi talep dışında tehdit için de olabilir. Bunların hangisinin ifade edilmek istendiği belli olmadığı için, yani emir sigasıyla hangi anlamın kastedildiği kapalı olduğu, aralarında ayırıcı bir vasıf olmadığı için bu kapalılığı gideren ayırıcı bir vasfa ihtiyaç vardır ki bu da iradedir.¹¹⁶ Zerkeşî, Mu'tezile âlimlerinin bu görüşlerine şöyle cevap verilebileceğini ifade etmektedir: Burada ayırıcı unsurun irade olmasına gerek kalmadan zaten bir ayırıcı vasıf vardır. Çünkü emir sigası hususi sözde hakikat iken diğer anlamlarda mecazdır. Bu durum, emir kalıbıyla elde edilen muhtemel anlamlar arasında ayırım yapma konusunda yeterli bir argümandır.¹¹⁷

Zerkeşî'nin beyanına göre Mu'tezile, emirde iradenin şart olduğunda kendi aralarında ittifak etmiştir.¹¹⁸ Zerkeşî'nin yukarıda Mu'tezile bilginlerinden el-Ka'bi'nin de ehl-i sünnet uleması ile aynı kanaatte olduğunu belirtmiş olması ile buradaki ittifak bilgisi arasında çelişki olduğu zannedilmemelidir. Zira Ka'bi de iradenin şart olduğu kanaatindedir. Fakat diğer mu'tezilîler gibi üç iradeyi değil yalnızca bir iradeyi şart koşturmuştur. Ehl-i Sünnet ise iradenin şart olmadığına birleşmiştir. Mutezile'nin irade şartına yönelik bu ittifakı ile birlikte Zerkeşî, buradaki iradenin emrin bizzat kendisine yönelik irade mi yoksa emredilen şeye yönelik bir irade mi olduğu konusunda ihtilafa düştüklerini ifade ettikten sonra cumhurun gerekçelerini şöyle açıklamaktadır: Emir iradenin göstergesidir. Her ne kadar irade emirle birlikte mevcut olup iradeyi gösterse de emrin emir olabilmesi için irade şart değildir. Çünkü emrin varlığı iradeye delalet eder, irade emrin varlığına delalet etmez.¹¹⁹

Zerkeşî irade problemi ve iradenin keyfiyeti hakkındaki tartışmalardan sonra 'bana göre' diyerek tartışmanın asıl kaynağının, ilahî kelamın nefsânî mi lisânî mi olduğuna telmihte bulunmaktadır. Ona göre tüm bu tartışmalar tek bir nokta üzerinde varid değildir. İradeden kastedilen şey, emirden geri kalması (ayrılması) mümkün olmayan iç dünyadaki taleptir (الطلب النفسي).¹²⁰ Mu'tezile ise kelam-ı nefsiyi kabul etmediklerinden dolayı iradeyi de iç dünyadaki talep olarak görmüyorlar. Onların söylediği şudur: Dilde if'âl sigası talep

¹¹⁶ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhîr*, II, 348.

¹¹⁷ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhîr*, II, 348.

¹¹⁸ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhîr*, II, 348.

¹¹⁹ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhîr*, II, 348.

¹²⁰ Bir işin yapılmasına yönelik iç dünyada bulunan taleptir.

için konulmuştur ki talebin ne olduğu herkesçe malumdur, irade de işte budur. O zaman buradan anlaşılıyor ki bu siga iradeyi göstermek için konulmuştur. Onlara göre talebin iradeden farklı olduğunun kabul edilmesi halinde ancak özel kişilerin vakıf olabileceği gizli bir emir söz konusu olur. Halbuki dilde kimsenin vakıf olamayacağı gizli bir mana için lafız ihdas etmek doğru değildir.¹²¹ Zerkeşî bu konuyu çeşitli usûl âlimlerinin eserlerinden atıf yaparak tekrarlamıştır.¹²² Emirde irade konusu Ali İhsan Pala tarafından ayrıntılı bir biçimde ele alındığından okuyucuyu oraya havale ederek burada sadece Zerkeşî'nin yorumlarını vermekle yetindik.¹²³

2.2. EMRİN DİLSEL FORMLARI

Emrin dilsel formundan kastımız, emrin dil yönünden ifade edilmesi için konulmuş veya onu ifade etmek üzere kullanılan formlar, kalıplardır (sigalar).¹²⁴ Zerkeşî'nin bu konuyu da oldukça ayrıntılı bir şekilde ele aldığını görüyoruz. Bu çerçevede tartışılan hususlardan birisi, emir için konulmuş bir formun/kalıbın/ifadenin olup olmadığıdır. Bu ihtilaf şu husustan ileri gelmektedir: Dilde emir olgusunu ifade etmek üzere bir siganın veya sigaların (formların) bulunup bulunmadığının tartışması yapılabilir mi?

Cüveynî¹²⁵ ve Gazzâlî¹²⁶ gibi kimi usûlcüler, emre özgü bir siganın varlığı hakkında bir başlık açmanın yersiz olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹²⁷ Onlara göre Şâri'in 'şunu size emrettim' (أمرتكم بكذا) ifadesi emre delalet eden siga iken 'sizi şundan nehyettim' (نهيتكم) ifadesi de nehye delalet eden sigadır. Aynı şekilde 'vacip kıldım' (أوجببت) ifadesi vücuda delalet eden sigalar olmaktadır. Bu sigaların bu anlamlara delalet etmesi konusunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Asıl tartışma mevzuu, yap-et (افعل) kalıpları karinesiz bir şekilde kullanılırsa emre delalet eder mi yoksa emre delalet edebilmesi için karinenin olması kaçınılmaz mıdır soruları üzerinde cereyan etmektedir. Âmidî ise böyle bir konu başlığı açıp tartışmanın yanlış değil yerinde olduğunu savunmaktadır.¹²⁸ Çünkü ihtilaf

¹²¹ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 350.

¹²² Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 349, 350.

¹²³ Emirde irade problemiyle ilgili görüşler, deliller, itirazlar ve genel değerlendirme için bk. Pala, 111-129.

¹²⁴ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 356.

¹²⁵ Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli 'l-Fıkh*, I, 212.

¹²⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi 'l-Usûl*, I, 255.

¹²⁷ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 356.

¹²⁸ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 356; Krş. Âmidî, *el-İhkâm*, II, 141.

sadece emrin inşâ için konulmuş sigası üzerinde olacağı için kanun koyucunun ‘sana falanca şeyi emrettim, sen onunla memûrsun’ şeklindeki buyrukları, emre özgü bir siganın varlığına dair bir tartışmanın bulunmasına engel değildir. Bu tartışmaya ilişkin olarak Ali İhsan Pala şu yorumu yapmıştır: “Öyle görünüyor ki usul eserlerinde, emre özgü bir siganın bulunup bulunmadığı meselesi ile yap/et sigasının gerçekte neye delalet ettiği ve bir de emirden kastedilenin ne olduğu meseleleri net olarak ayrıştırılmış değildir. Bu sebeptendir ki bu meselelerden biri için ileri sürülen bir argümanın öteki mesele için de kullanıldığı gözlenmektedir. Kanatımızca bu karışıklık her ne kadar mazur görülebilirse de, esasen birbirlerinden farklı konular olduğu göz ardı edilemez.”¹²⁹

Usûlcüler emir anlamını ifade etmek üzere dilde hangi ifade biçimlerinin bulunduğu konusunda hemfikir değildiler.¹³⁰ Yani emir olgusunu ifade eden dilsel lafzın aslında hangi kalıpta olması gerektiği hususu ihtilaflıdır.

Dilde if‘al formunun emir için konulmuş bir kalıp olduğu ulemanın çoğunluğu tarafından benimsenen bir kanaattir. Bununla birlikte nahivciler, emir kipinin aslında if‘al mi yoksa ‘liyef‘al’ mi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Yani ihtilafı oluşturan iki ana görüş, emri ifade eden kipin aslında ‘emr-i hazır’ (افعل) mı yoksa ‘emr-i ğaib’ (ليفعل) mi olduğu meselesi üzerinde şekillenmektedir. Bazı nahivciler emir kalıbının aslında “وليحكم” ayetinde geçtiği üzere emr-i ğaib ‘ليفعل’ (yapsın-etsin) kalıbında gelmesi gerektiğini savunmuştur. Zira bu görüşü savunanlara göre ‘emir olgusu’ mana/anlamdır. Manalardaki temel ilke ise, onların harflerle ifade edilmesidir.¹³² Çoğunluğun benimsediği diğer görüşe göre ise dilde emri ifade etmek üzere konulan asıl kalıp ‘emr-i hazır’dır (yap-et). Çünkü bu formun kendisi manayı bizzat ve vasıtasız ifade etmektedir. Oysa emr-i ğaib kalıbında emri elde etmek için ekstra bir harfe ihtiyaç duyulmaktadır ki o da ‘ل’ harfidir. Kelam-ı nefsiyi inkar edenler (Mu’tazile) ise Arapların dilde emir için özel bir siga koymadıklarını iddia etmiştir. Çünkü onlara göre emir zaten siganın kendisidir. O halde zaten siga olan bir şeye nasıl siga/form/kalıp/ifade biçimi konulabilir¹³³

¹²⁹ Pala, 85.

¹³⁰ Zerkeşî, *el-Bahru ’l-Muhît*, II, 352.

¹³¹ Mâide: 5/47

¹³² Zerkeşî, *el-Bahru ’l-Muhît*, II, 352.

¹³³ Zerkeşî, *el-Bahru ’l-Muhît*, II, 352.

Dilde emri ifade etmek için konulan/vazedilen bir diğer ifade biçimi ise emir anlamındaki mastarlardır. Bunların Kuran-ı Kerim’de geçen örneklerinden bazıları ise şu ayetlerdir:

“وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ” / Kim bir mümini hataen öldürürse, mümin bir köle azad etsin.¹³⁴ Ayette geçen فَتَحْرِيرُ mastarı, emr-i gâib anlamında olup ‘فَالْيَحْرُرُ’-azad etsin’ şeklinde anlaşılmıştır. *el-Bahru’l-Muhît*’in tahkik edilmiş baskılarındaki ifadelerinde bir hata durumu söz konusu olmadığı düşünülecek olursa Zerkeşî buradaki mastarın, emr-i hazır anlamında olduğunu ve ‘فَحَرَّرُوا’-azad etsinler’ şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir.¹³⁵ Aslında ‘فَالْيَحْرُرُ’-azad etsin’ kalıbında emr-i gâib olarak anlaşılması daha uygundur. Ancak diğer emri-i hazır kalıbının anlaşılması da muteberdir. Nitekim Abdulaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) de bu ayette geçen mastarı Zerkeşî gibi yorumlamıştır.¹³⁶

“فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبُ الرِّقَابِ” / (Savaşta) inkâr edenlerle karşılaştığınız zaman boyunlarını vurun.¹³⁷ Burada altı çizili mastar ile kastedilen anlam ise ‘فَضَرَبُوا’ kalıbında anlaşılan mana olduğu üzere ‘boyunlarını vurun’ olarak anlaşılmaktadır.

Şart cümlesine ceza olarak başında ف harfiyle birlikte varid olan mastarlar emir anlamında kullanılabilir.¹³⁸ Ancak her ne kadar şart-ceza cümlelerinde kullanılışı fazla olsa da bu durumun koşul olmadığı söylenebilir.¹³⁹

Emir anlamındaki isim fiiller de dilde emri ifade etmek için konulmuştur. Bunlar da “صه (sus) - مه (bırak)” gibi ifadelerdir.¹⁴⁰ Şunu söylemeliyiz ki bunlar sigalar emrin sarîh (açık) sigalarını oluşturmaktadır. Bunlar dışında, emre delalet ettiği halde sarîh olmayan ve emir kipi gibi görünmeyen çeşitli ifade biçimleri de bulunmaktadır.¹⁴¹

Emri ifade etmek için konulan diğer bir form haber formlarıdır, ihbârî ifadelerdir. Bazen emirler haber kipleriyle ifade edilebilir. Dolayısıyla haber formları da emrin

¹³⁴ Nisa: 4/92.

¹³⁵ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 356.

¹³⁶ Abdulaziz el-Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed, “*Keşfu’l-Esrâr Şerh-u Usûli’l-Pezdevî I-IV*”, Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, y.y., y.t., I, 78.

¹³⁷ Muhammed: 47/4.

¹³⁸ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 356.

¹³⁹ Pala, 91.

¹⁴⁰ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 356.

¹⁴¹ Ayrıntılı bilgi ve sarîh olmayan ifade biçimleri için bk. Pala, 91-93.

sigaları kapsamında yer alır. “*وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ*”/ *Anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler (emzirsinler)*”¹⁴² ayetinde de geçtiği üzere bazı haber kipleri emir anlamına delalet edebilmektedir. Zerkeşî, bu delaletin mecaz olduğunu ifade ettikten sonra, haberin taalluk ettiği eylemi yerine getirme konusunda ayette zikri geçen kadınların her birinin eşit olmasının hakikat ile mecaz arasındaki alakayı oluşturduğu tespitinde bulunmuştur.¹⁴³ Zerkeşî, bu meselenin hassas bir mesele olduğunu belirttikten sonra İbn Dakîkîl’îd’e (ö. 702/1302) atfen emrin haber formunda gelmesiyle ilgili şöyle bir soru gündeme getirmiştir: Haber formunun emir anlamında varid olması halinde bu form, doğrudan emir (افعل-yap) sigasının sonucunu doğurur mu?¹⁴⁴ Diğer bir ifadeyle emir anlamındaki haber kipi, direkt vücûbiyete delalet eder mi yoksa vücûbiyet anlamı sadece belirli sigaya mı has kılınmıştır? Ki o siga da zaten ‘افعل-yap’ emir sigasıdır.”¹⁴⁵

Bu mesele İbn Zemlekânî (ö. 727/1327) ile İbn Teymiyye (ö. 728/1328) arasında tartışılmıştır. İbn Teymiyye her iki siga arasında farklılık bulunmadığını iddia etmiştir. Bu çerçevede Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “*لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: مَسْجِدِي هَذَا، وَمَسْجِدِ / الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى*”/ “Ancak üç mescide (ibadet maksadı ile) gitmek üzere yolculuğa çıkılabilir: Benim mescidim, Mescid-i Harâm ve Mescid-i Aksâ.”¹⁴⁶ hadisinde geçen haber formundaki لَا تُشَدُّ (binekler bağlanmaz/yolculuğa çıkılmaz) ifadesinin nehiy (yasak) manasında olduğunu, nehiy sigasının tahrîme (harama) delalet ettiğini ifade etmiştir.¹⁴⁷ İbn Zemlekânî, لَا تُشَدُّ ifadesinin ‘افعل-yap’ kalıbında emir anlamına ve ‘لا تفعل -yapma’ kalıbında nehiy anlamına hamledildiğini ileri sürmüştür. Ona göre emirdeki gerçek anlam iddiası ancak böyle doğru olabilir. Emir ve nehyin dışındaki bir mana için gerçek anlamda konulmuş olup emir anlamındaki haber ve nehiy anlamındaki nefy (olumsuz kalıp) gibi emir ve nefy manası ifade eden lafızların vücûp ve tahrîm konusunda hakiki anlam ifade ettikleri söylenemez. Çünkü bu lafızlar kendileri ile emir ve nehiy murad edildiğinde

¹⁴² Bakara: 2/233.

¹⁴³ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 371.

¹⁴⁴ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 371.

¹⁴⁵ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 371.

¹⁴⁶ Müslim, Hac: 511.

¹⁴⁷ İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslâm Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm, *Mecmûu Fetâvâ 'ibn Teymiyye I-XXXVII*, Nşr: Abdurrahman b. Muhammed en-Necdî, Mecmaul'-Melik Fehd, Medine 1995, 27, 221.

konulduğu mananın dışında kullanılmış olur. Öyleyse bu tür lafızların icap ve tahrîmi gerçek anlamda ifade ettiğini iddia etmek, bile bile hatada direnmektir (mükâbere).¹⁴⁸

Zerkeşî, bazı emirlerin emir kipiyle değil de bildirim (haber) formunda varid olmasının sebebi (fayda) konusunda şu tespitlerde bulunmaktadır:

1. Haber formu, kendisi ile sabit olan hükmün kesin ve daimi surette sabit olduğunu iş'âr ettirmektedir. Emir bir eylemin vücut bulmasını gerektirir. Âmir bir şeyi haber formuyla dile getiriyorsa bu, bu sigayla istenilen eylemin mutlaka yerine getirilmesi konusundaki lüzumuna yönelik bir histir. Dolayısıyla bu da mükellefin emri hemen yerine getirmesini sağlayıcı bir özellik taşır.

2. Emir kipi genel kabul itibarıyla her ne kadar vücûba delalet ediyorsa da istihbaba delalet etme ihtimali de mevcuttur. Bu durumda emir haber formunda varid olunca bu ihtimali ortadan kaldırır. Yani oradaki emrin 'istihbab'a (müstehab) delalet etmediği anlaşılmış olur.¹⁴⁹ Bu husus şunu gösteriyor ki şârinin maksadını ızhâr etme ve vurgulama bakımından emrin haber formunda varid olması, doğrudan emir kipinde varid olmasından daha güçlü ve açıktır.

Zerkeşî'nin *el-Bahru 'l-Muhît* isimli eserini tanıtırken değindiğimiz üzere müellif, usuldeki bazı teorik konuları açıklarken fûrûdan örnekler vermeyi, bu örneklerle bu meselelerin pratikle bağlantısını kurmayı ve bu şekilde meselelerin anlaşılması noktasında kolaylık sağlayacak somut izahlar yapmayı ihmal etmemiştir. Müellifin bu tutumunu haber kipiyle varid olan emirler konusundaki şu izahında da görmekteyiz:

3. Hükümler vadî ve ihbârî olmak üzere iki kısımdır. Vadî hüküm bir şeyin bir başka şeye sebep, şart ve mâni kılınmasıdır. Mesela boşanmış olmak kadının iddet beklemesinin sebebidir. Bu tür hükümler, haber formunda geldiğinde hükmün vadî hüküm kabilinden olduğunu ve diğer teklîfi hükümlerden ayrıcalıklı bildirimler olduğunu gösterir.¹⁵⁰

Zerkeşî'nin bu ve bir önceki tespiti kanaatimizce oldukça önemli bir tespittir. Bu vesileyle önemli bir noktaya dikkat çekmeyi yararlı görüyorum ki o da şudur: Ülkemizdeki meal ve dini/hukukî metinleri anlama/yorumlama çalışmalarında maalesef

¹⁴⁸ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 371.

¹⁴⁹ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 372.

¹⁵⁰ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 372.

ıskalanabilmekte ve gereken hassasiyet gösterilmemektedir. Emri ifade eden birçok dilsel ifade biçimi bulunmasına rağmen özellikle hukukî nitelikli olan dinî metinler Türkçe'ye veyahut başka bir dile çevrilirken bu metinlerde yer alan emirler, sadece emr-i hazır kalıbıyla ifade ediliyormuşçasına tercüme edilmektedir.¹⁵¹ Emri ifade eden diğer formlar -mastar ve haber kipleri gibi- ise olduğu gibi ve emri ifade etme fonksiyonlarından bir nevi soyutlanmış bir şekilde çevrilebilmektedir. Diğer formların bu şekilde göz ardı edilmesi, dini hükümleri anlama ve uygulama noktasında Kuran'ı çevirilerinden okuyan muhataba eksik veya yanıltıcı bilgiler verilmesine sebep olabilmektedir. Söz gelimi, Kurân'ın orijinal dili olan Arapça'ya derinlemesine nüfuz edemediği ve dinî ilimlerde ihtisası da bulunmadığı halde birçok muhatap, bu çeviri metinlerini okuyarak dinini öğrenme gayreti içerisine girebilmekte ve haliyle dini hükümleri ifade eden emirleri bu metinlerden anladığı kadarıyla sınırlı tutabilmektedir. Görünen o ki meal çalışmalarında Kuran'ın hüküm koyucu olması ve usûl kaideleri göz ardı edilmektedir. Sonuç olarak bu tür yanlış, eksik tercümelere ve anlaşılmalara önlemenin ehemmiyeti kendini göstermektedir. Günümüzde yapılan bu faaliyetlerde bu önemin farkında olunması, bahsi geçen endişelerin ortadan kalkmasını sağlayacaktır.

Zerkeşî emrin haber formuyla gelmesi ile ilgili olarak iki dilsel hususa daha değinmiştir:

Birincisi: “Anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler...” ayetinde olduğu gibi emrin haber formunda ifade edilmesi mecazîdir. Bu tür cümlelerin, dil bilgisi yönünden müpteda ve haberden mi, yoksa sadece müptedanın haberinden mi ibaret olduğu konusunda ihtilaf vardır. Zerkeşî, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) ikinci görüşe meylettiğini aktarmaktadır. Buna göre mana, ‘anneler çocuklarını emzirsinler’ şeklinde olur. Bazı

¹⁵¹ Sözelimi bazı meallerde Bakara suresi 228. ayetinin “kadınlar üç ay hali beklerler” şeklinde tercüme edildiğini görmekteyiz. Kanaatimize göre bunun “beklemeleri gerekir, beklesinler” şeklinde tercüme edilmesi daha doğru olacaktır. Yaptığımız araştırma netcesinde günümüze kadar yapılan meal çalışmalarının çoğunluğunda ayette yer alan emir, “beklerler” şeklinde tercüme edilmiştir. Örneğin, Elmalılı Hamdi Yazır, Ömer Nasuhi Bilemen, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Diyanet Vakfı meallerinde ayet, “beklerler” şeklinde tercüme edilmiştir. Bununla beraber kanaatimizi yansıtan, ayetin “beklesinler/gözlesinler/beklemeli” şeklinde tercüme edildiği mealler diğerlerine nazaran az olsa da yok değildir. Hasan Basri Çantay ve İsmail Hakkı İzmirli mealleri bunlardan bazılarıdır.

âlimler de birinci görüşe meyletmişlerdir. Çünkü müptedanın haberi şeklindeki cümle inşâî cümle değildir.¹⁵²

İkincisi: Emrin haber formunda varid olmasının uygun olup olmadığı meselesidir. Zerkeşî'nin beyanına göre bu konuda meşhur olan kanaat, emrin bu şekilde varid olmasının dil bakımından caiz (uygun) olduğu yönündedir. Mesela bir hadiste geçen: 'جمع رجل عليه ثيابه'¹⁵³ ifadesindeki جمع fiili haber kalıbı olan mazi sigasında topladı anlamına geldiği halde buradaki anlamı 'toplasın' anlamındadır. Bu da emr-i ğâib sigasından (ليجمع) ibarettir.¹⁵⁴

2.3. EMİR KİPİNİN KULLANILDIĞI ANLAMLAR

Emir sigası ile Arap dilinde pek çok mana kastedilmiştir. Bunların sayısı üzerinde dilciler ve usûlcüler ihtilafa düşse de Zerkeşî bu siga ile kastedilen anlamların sayısını ilk başta otuz küsur olarak zikretmiş ve toplamda otuz üç manayı örnekleriyle birlikte sıralamıştır.¹⁵⁵ Biz burada bu otuz üç anlamı bazı önemli hatırlatmaları yapmakla beraber fazla ayrıntıya girmeden müellifin takip ettiği sıraya göre vermeye çalışacağız.

1- İcâb:

Emir sigasıyla vücûp anlamının kastedilmesi, emre muhatap olan kişinin emir konusu eylemi yapmakla mükellef olması anlamına gelmektedir. Yani bir anlamda bağlayıcılık söz konusu olmaktadır (ilzam). Bunun Kuran-ı Kerim'den örneği olarak şu ayet-i kerime verilmektedir: "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ" / *Namazı kılın, zekâtı verin.*¹⁵⁶ Ayette geçen 'kılın, verin' emirleri emir kalıbında gelmiş olup vücûp (icâb, ilzam) ifade etmektedir. Bunun anlamı şudur: Namaz kılmak ve zekat vermek zorundasınız. Aksi halde emre itaat etmediğiniz için bir taatsizlik söz konusu olacağı gibi cezaya (müeyyide) da müstehak olursunuz.

2- Nedb:

¹⁵² Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 372.

¹⁵³ Buhârî, *Salât*: 358.

¹⁵⁴ İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef, *Şerh-u Sahîhi 'l-Buhari I-X* (2 Bs.), Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2003, II, 30; Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 372.

¹⁵⁵ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 357.

¹⁵⁶ Bakara: 2/43; Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 357.

Allah Teala'nın “فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا” / Eğer onlarda bir hayır görürseniz onlarla mükâtebe yapın”¹⁵⁷ kavlinde olduğu üzere mükâtebe¹⁵⁸ yapılmasının istenmesi nedb ifade etmektedir.¹⁵⁹

3- İrşâd:

Rüşd kelimesi (رشد), doğru olmak ve doğru yolu bulmak anlamına gelirken, kelimenin if'al kalıbında gelen İrşâd (إرشاد) kelimesi, yol göstermek ve doğruya iletmek anlamlarına gelmektedir.¹⁶⁰ “وَإِشْهَدُوا نَوْىَ عَدْلٍ مِنْكُمْ” / İçinizden iki âdil kimseyi şahit tutun.”¹⁶¹, “وَإِشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ” / Alışveriş yaptığınız zaman şahit tutun.”¹⁶² ayetlerinde yer alan ‘şahit tutun’ emirleri ile irşâd anlamının kastedildiği söylenebilir. Burada nedb ile irşâd kelimeleri arasındaki ilişkiye değinmek istiyoruz. Bilinmelidir ki nedb, uhrevî menfaatler konusunda talep edilmektedir. İrşât ise dünyevî menfaatler bağlamında istenilen bir şeydir. Haliyle nedbi yerine getiren kimse sevap kazanırken irşâtta sevap bulunmamaktadır.¹⁶³

4- Te‘dîb:

Bazı âlimler te‘dîb yerine ‘edeb’ kelimesini de kullanmışlardır. Zerkeşî’ye göre, bu anlama gelen emir kipinin Kuran’da tek bir örneği yer vardır o da şu ayettir: “وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ” / Aranızda iyilik yapmayı da unutmayın”¹⁶⁴ Bu ayette geçen emir sigası te‘dîb anlamındadır. Bunun dışında, sol elle istincâ ve kişinin kendi önünden yemeğini yemesi, edeb anlamında –yapılması edep olarak isimlendirilen- emredilen fiillerdir. Edep, nedbe göre daha sınırlı anlama sahiptir. Nitekim edep ile sadece ahlakın ıslah edilmesi, düzeltilmesi istenmektedir. Edepten olan her şey nedb sayılmakta iken bunun tam tersi yani her nedbin edep olduğu söylenemez.

5- İbaha:

¹⁵⁷ Nur: 24/33.

¹⁵⁸ Mükâtebe: Efendi ile köle arasında bir bedel mukabilinde hürriyete kavuşma üzerine kurulu olan bir akittir. Bk. Kal’acî, Muhammed Ravvâs, *Mu‘cemu Luğati l-Fukahâ* (2. Bs.), Dâru’n-Nefâis, Beyrut 1988, 377; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (6. Bs.), Ensar Yay., İstanbul 2016, 312.

¹⁵⁹ Zerkeşî, *el-Bahru l-Muhît*, II, 357.

¹⁶⁰ İbn Manzûr, III, 175.

¹⁶¹ Talak: 65/2.

¹⁶² Bakara: 2/282.

¹⁶³ Zerkeşî, *el-Bahru l-Muhît*, II, 357.

¹⁶⁴ Bakara: 2/237.

“كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ / Temîz ve helal olan şeylerden yiyin.”¹⁶⁵ ayetinde geçen yeme emri, muhatap için serbestiyetlik ifade etmektedir. Yine “Size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın.”¹⁶⁶ ayetinde geçen nikahlama emri de ibâha anlamında anlaşılmalıdır.¹⁶⁷

6- Va‘d:

“Size *va‘d* olunan cennetle sevinin!”¹⁶⁸ ayetinde sevinme emri bu anlamdadır.

7- Va‘îd:

Tehdit olarak da isimlendirilmektedir. Örnek olarak şu ayet gösterilebilir: “*Dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin*”¹⁶⁹ Bu ayette bir tehdit anlamının olması, ayetin devamında gelen “Biz zâlimlere ateş hazırladık.” İfadeleriyle anlaşılmaktadır.¹⁷⁰ Yani ayetin sonraki kısmı, önceki kısmında geçen emir ifadesinin anlaşılması konusunda delil teşkil etmektedir. Zerkeşî, bazı âlimlerin tehdidi va‘îdden daha belîğ bir konuma koyduklarını ifade etmek suretiyle tehdid ve va‘îd arasında bir ayrıma gidildiğinden söz etmektedir.¹⁷¹

8- İmtinân:

Örnek olarak “Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yeyin.”¹⁷² ayeti gösterilebilir.

9- İnzâr (uyarı):

“De ki: Şimdilik eğlenin. Çünkü dönüşünüz ateşedir.”¹⁷³ “Bırak onları yesinler, yararlansınlar. İleride gerçeği bilecekler.”¹⁷⁴ ayetleri örnek kabilinden verilebilir. Zerkeşî tehdit ve inzar arasında iki açıdan fark olduğunu ifade ederek bunlar üzerinde durmuştur. Birinci fark şudur: İnzar yukarıdaki ayetlerde de görüldüğü üzere va‘îde bağlı,

¹⁶⁵ Müminun: 23/51.

¹⁶⁶ Nisa: 4/3.

¹⁶⁷ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 358.

¹⁶⁸ Fussilet: 41/30.

¹⁶⁹ Kehf: 18/29.

¹⁷⁰ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 358.

¹⁷¹ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 358.

¹⁷² Bakara: 2/172.

¹⁷³ İbrahim: 14/30.

¹⁷⁴ Hicr: 15/3.

onunla bitişik olmalıdır. Tehditte ise böyle bir şart yoktur. Va‘idle birlikte gelebileceği gibi müstakil olarak gelmesi de mümkündür.¹⁷⁵ İkinci fark ise şudur: Tehdit konusu edilen eyleme bakıldığında, onun zahirinden anlaşılan şey bu eylemin haram ve batıl olmasıdır.¹⁷⁶

10- İkrām:

Örnek olarak: “Oraya emniyetle ve selametle girin.”¹⁷⁷

11- Suhriyye:

Allah’ın (cc) “*Aşağılık maymunlar olun*”¹⁷⁸ kavlinde bunun örneğini görmekteyiz. Zerkeşî bazı usûlcülerin suhriyye (سخرية) yerine teshîr (تسخير) ifadesini kullanmalarını eleştirerek şu ifadeleri kullanmıştır: Bazıları emir kipinde gelen bu anlamı teshîr kelimesiyle açıklamışlardır. Doğrusu ise bizim de kullandığımız kelime olan suhriyyedir. Suhriyye, “*Eğer bizim ile alay ederseniz artık şüphe yok ki, biz de sizin alay ettiğiniz gibi sizinle alay ederiz.*”¹⁷⁹ ayetinde geçtiği üzere alay etmek anlamındadır. Teshîr ise “*Geceyi ve gündüzü de istifadenize verdi.*”¹⁸⁰ Ayetinde geçtiği üzere nimet ve ikram anlamındadır.¹⁸¹

12- Tekvîn (yaratma):

Örnek olarak: “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona sözümüz sadece “ol” demekten ibarettir. Hemen oluverir.”¹⁸²

13- Ta‘cîz:

Yaygın bir örneği şu ayettir: “Haydi onun benzeri bir sure getirin.”¹⁸³

14- Tesviye (iki şey arasında):

¹⁷⁶ Yani bir fiilin işlenmesi tehdide bağlanmış ise buradan açıkça (başka karinelerden mücerret olarak) anlaşılan şey, o fiilin işlenmesinin batıl veya haram olmasıdır. Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 358-359.

¹⁷⁷ Hicr: 15/46.

¹⁷⁸ Bakara: 2/65.

¹⁷⁹ Hûd: 11/38.

¹⁸⁰ İbrahim: 14/33.

¹⁸¹ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 359.

¹⁸² Nahl: 16/40.

¹⁸³ Bakara: 2/23.

Örnek olarak: “Girin oraya, sabretseniz de sabretmeseniz de artık sizin için birdir.”¹⁸⁴

15- İhtiyât:

“*Biriniz uykudan uyandığında elini üç kere yıkamadıkça kaba daldırmayın, çünkü elinin nerede gecelediğini bilemez.*”¹⁸⁵ hadisinde geçen emir, ihtiyatı sağlamak içindir. Bunun delili ise hadisin devamında geçen sebep cümlesidir. Buradan hareketle, uyuyan kişinin farkında olmaması nedeniyle elin vücutta olası bir necasete dokunması ve bu şekilde kaptaki suyu da ifsat etmesi durumuna karşılık, kişinin uyandığında elini öncelikle yıkaması gerektiği ve bunun da ihtiyat gereği olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸⁶

16- Dua:

Dua anlamına gelen emir kiplerinin pek çok örneği vardır. “*Rabbimiz bizim günahlarımızı bağışla.*”¹⁸⁷ ayeti örnek verilebilir.

17- İltimâs:

Kendisiyle aynı seviyede bulunan birine kişinin ‘yap-et’ demesi gibidir. Zerkeşî bunun örneğine yer vermemiştir.

18- Temennî:

Görülen bir kişiye “Falanca biri ol.” (umarım sen şu kişisindir) demek gibidir.¹⁸⁸ İbn Faris ve diğer usûlcüler, İmru’l-Kays’ın şu sözleriyle bu anlamı örneklemiştir: “Ey uzun gece! Artık aydınlan! Aydınlığın senden daha iyi değildir.”¹⁸⁹

19- İhtikâr (küçümseme):

“*Sihirbazlar gelince Musa onlara: Atacağınızı atın, dedi.*”¹⁹⁰ ayetinde Hz. Musa’nın bu emri ihtikar anlamında değerlendirilir. Buradan anlaşılan şey, her ne kadar

¹⁸⁴ Tûr: 52/16.

¹⁸⁵ Buhârî, Vüzu: 26; Müslim, Taharet: 87-88.

¹⁸⁶ Zerkeşî, *el-Bahru ’l-Muhît*, II, 360.

¹⁸⁷ Âl-i İmrân: 3/147.

¹⁸⁸ Buradan kasıt, umut edilen ve olması istenen kişinin temenni edilmesidir. Yani birisi uzaktan görüldüğünde, o kişinin falanca kişi olması istenir ve ona ‘şu kişi ol’ denir.

¹⁸⁹ Zerkeşî, *el-Bahru ’l-Muhît*, II, 361.

¹⁹⁰ Yunus: 10/80.

etkisi ve gücü kuvvetli de olsa sihir, Hz. Musa'nın hamlesi karşısında hakir ve aşağılık durumdadır.

20- İtibâr (tenbîh):

Örnek olarak: “*De ki: Yeryüzünde gezin de, günahkârların âkıbeti nice oldu, görün!*”¹⁹¹

21- Tahsîr/telhîf (hasret, hüzn):

Örneğin: “Alçaldıkça alçalın orada! Bana karşı konuşmayın artık!”¹⁹²

22- Tasbîr:

Sabır verme anlamı ifade eden emir kalıbına şu ayet örnek gösterilebilir: “*Üzülme! Allah bizimle*”¹⁹³

23- Haber:

Ayetten örneği olarak: “*Az gülsünler, çok ağlasınlar.*”¹⁹⁴ Yani onlar gülecek ve ağlayacaklar.

24- Tahkîm/Tefvîz:

“*Yapacağını yap!*”¹⁹⁵ ayeti buna örnek verilebilir. Teslim ve istibsâl şeklinde isimlendirenler de olmuştur.

25- Taaccüp:

Her ne kadar “*De ki: "İster taş olun, ister demir."*”¹⁹⁶ ayeti buna örnek olarak gösterilse de bazı usûlcüler bu ayeti ta‘cîz anlamında değerlendirmişlerdir. Bazıları ise “*Baksana, senin için ne tür benzetmeler yaptılar.*”¹⁹⁷ ayetini örnek olarak zikretmişlerdir. Meşhur dilci İbn Fâris ise “Onlar, bizim huzurumuza çıkacakları gün (başlarına gelecek

¹⁹¹ Neml: 27/69.

¹⁹² Müminun: 23/108.

¹⁹³ Tevbe: 9/40.

¹⁹⁴ Tevbe: 9/82.

¹⁹⁵ Taha: 20/72.

¹⁹⁶ İsrâ: 17/50.

¹⁹⁷ İsrâ: 17/48.

olanları) ne iyi duyarlar ve ne iyi görürler.” ayetini örnek göstermiştir. Zerkeşîye göre İbn Fâris’in bu örneği, diğer örneklerle nazaran tercih bakımından daha uygun olanıdır.¹⁹⁸

26- Tekzîb (yalanlama):

“Onun benzeri bir sûre getirin.”¹⁹⁹ ayeti örnek gösterilebilir.

27- Meşvere (danışma):

“Yavrucuğum! Rüyada seni boğazladığımı görüyorum; bir düşün, ne dersin? dedi.” ayetinde Hz. İbrahim’in oğlu Hz. İsmail’e yönelik emri, danışmak anlamında anlaşılmalıdır.

28- Kurbü’l-menzile:

“*Girin cennete; artık size korku yoktur ve siz üzülecek de değilsiniz.*”²⁰⁰ ayeti örnek olarak zikredilmektedir.

29- İhâne (aşağılama, hor görme):

“*Tat bakâlim azabı, hani sen kendince üstündün şerefliydin.*”²⁰¹ ayeti örnektir. Bazı âlimler buradaki emrin tehakküm anlamında anlaşılması gerektiğini savunmuşlardır. Tehakküm anlamının ölçütü, övücü kelimeler kullanıp aksini kastetme şeklinde olmalıdır.²⁰²

30- Tahzîr/ihbâr (haber verme):

“*Salih dedi ki: Yurdunuzda üç gün daha yaşayın.*”²⁰³ ayeti, emir kipiyle tahzîr anlamının delalet edilmesine örnek olarak veilmiştir.

31- Başka bir emre imtisali (uyulmasını) kastetme:

Susuzluk anında ‘bana su ver’ denilmesinde olduğu gibi emri yönetenin kendi talebinin yerine getirilmesi kastediliyor.

32- Başka bir emre imtisali (uyulmasını) kastetme:

¹⁹⁸ Zerkeşî, *el-Bahru ’l-Muhît*, II, 362.

¹⁹⁹ Yunus: 10/38.

²⁰⁰ Araf: 7/49.

²⁰¹ Duhân: 44/49.

²⁰² Zerkeşî, *el-Bahru ’l-Muhît*, II, 363.

²⁰³ Hûd: 11/65.

H. Peygamber'in “Allah'ın öldürölmüş kulu ol, öldüren kulu olma.”²⁰⁴ hadisi örnektir. Burada kastedilen mana, kişinin öldürölmüş olmasını emretmek değildir. Teslim olmak²⁰⁵ ve fitneye karışmamak asıl kastedilen anlamlardır.²⁰⁶ Bir önceki imtisalden farkı, buradaki talebin, talep edenin kendi talebini değil başka bir yansıtmasıdır.

33- Tahyîr (tercih):

“İster aralarında hüküm ver ister onlardan yüz çevir.”²⁰⁷ ayeti örnek verilmiştir.

2.4. EMİR KİPİNİN DELALETİ

Emir kipinin delalet ettiğı anlamlar başlığı altında, dini metinlerde yer alan emirlerin ifade/delalet ettiğı gerçek anlamların hangisi veya hangileri olduğı konusundaki ihtilaflar ve görüşler yer almaktadır. Zerkeşî bu görüşlerin sayısını on iki olarak belirlemiş, her bir görüşü görüş sahipleriyle ve delilleriyle birlikte ele almıştır. Şunu hatırlatmak isteriz ki burada verilen görüşler mutlak emrin delaletine dair görüşlerdir. Mukayyet emirle ilgili delalet çeşitleri ise ayrı başlıklar halinde ele alınmaktadır. Şimdi mutlak emrin mücebine/delaletine yönelik bu görüşleri sırasıyla vermeye çalışacağız.

Birinci görüş:

Mutlak emir hakiki olarak sadece vücûp anlamına delalet eder. Diğer anlamlara delaleti ise mecaz yoluyla. Bu görüş, fakihlerin ve bir grup mütekellimin görüşüdür. Bu görüş ayrıca İmam Şâfiî'ye de nispet edilmektedir. Zerkeşî bu nispeti yapan âlimin Cüveynî (ö. 478/1085) olduğunu ifade ederek onun *et-Telhîs* adlı kitabında şu ifadelerle yer verdiğini belirtmektedir: “İmam Şâfiî'nin bu konudaki (emrin mucebi konusunda) görüşüne gelecek olursak, konuyla ilgili görüşleri olan herkes, İmam Şâfiî'nin kendi görüşlerinde olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iddialarını ise onun kitaplarındaki farklı ibarelerden yola çıkarak ispatlamaya çalışmışlardır. Söz gelimi Bâkillânî, İmam Şâfiî'ye

²⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, Müsned: 5/110 (21101).

²⁰⁵ Burada teslim olmaktan maksat, fitneye mahal verecek girişimlerde bulunmamak şeklinde anlaşılabilir.

²⁰⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 363.

²⁰⁷ Mâide: 5/42.

ait bazı ibarelerden yola çıkarak onun emrin delaleti konusunda tevakkuf edilmesi görüşünü savunduğu sonucunu çıkarmıştır. Bu ise insaf kaidelerinin dışına çıkmaktır. Nakledilene ve açık olana bakıldığında ise Şâfiî'nin mutlak emrin delaleti konusundaki görüşünün vücûp olduğu sonucu ortaya çıkar.²⁰⁸ Zerkeşî; İbn Kuşeyrî ve Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin de İmam Şâfiî'nin bazı ifadelerine dayanarak onun vücûp görüşünde olduğunu ileri sürdüklerini ifade etmiştir. Daha sonra ise kendisi, İmam Şâfiî'nin emrin delaleti konusunda biri 'vücûp' diğeri 'iştirak' olmak üzere iki görüşünün bulunduğunu ve ulema nezdinde Şâfiî'ye aidiyeti daha ağır basan görüşün ise emir sigasının vücûp, ibâha ve nedbe delaletinde müşterek bir lafız olduğu yönündeki görüş olduğunu ileri sürmüştür.²⁰⁹ Zerkeşî, diğer görüşün (vücûp) delil olarak daha sağlam olduğunu ileri sürerek bu görüşü Şâfiî'ye nispet etmiştir.²¹⁰

İkinci görüş:

Mutlak emir sigası hakiki olarak nedbe delalet eder. Bu, mütekellim usûlcülerin çoğunluğunun görüşüdür. Zerkeşî'nin İsferâyînî'ye dayandırdığı görüşe göre ise Mu'tezile mezhebine mensup âlimlerin tamamı bu görüştedir.²¹¹ Yine İmam Şâfiî'nin de bu görüşte olduğu, nakiller arasında yer almaktadır. Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu, müfessir ve fakih Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) bu görüşle ilgili şu ifadeleri nakledilmektedir: “Bu görüş, Mu'tezile mezhebine aittir. Nitekim bu mezhebin müntesiplerine göre emir, emredilen eylemin güzel (حسن-hasen) olmasını gerektirir. Hasen olan bir şey vacip veya mendup olabilir. Şayet vacip değilse o takdirde nedbe olduğu kesindir. Vacip olması konusunda ise şüphe vardır. Ancak bir delil ile vacip olduğu söylenebilir.” Bu ifadelerde de gördüğümüz üzere Mu'tezile mezhebinin genelinin, emir sigasının nedbe ifade edeceği görüşünde olduğunu söyleyebiliriz.²¹²

Üçüncü görüş:

²⁰⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 365. Zerkeşî'nin Cüveynî'den yapmış olduğu bu nakil doğrudur. Bkz. Cüveynî, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkıh*, I, 264.

²⁰⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 365.

²¹⁰ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 365.

²¹¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 365.

²¹² Abdülcebbar, Kâdî Aabducebbar b. Ahmed, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-'Adl I-XX*, Nşr. Tâhâ Hüseyin Emin el-Hülî, Vezâretu's-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-Kavmî el-Mussesetu'l-Mısıriyyetu'l-Âmme, Kahire 1963, XVII, 116.

Mutlak emir, ibâhaya delalet eder.²¹³

Dördüncü görüş:

Mutlak emir sigası, vücûp ve nedb anlamları arasında lafzî iştirak²¹⁴ ile müşterek bir lafızdır.²¹⁵

Beşinci görüş:

Emir kipi, bütün bu anlamların (vücûp, nedb) ortak noktasından hareketle talebe delalet eder. Ancak zahiren ve ihtiyat gereği, dini emirlerin mükelleflerden yapılmasını istediği ameller konusunda vücûpla hükmedilir. Bu vücûbiyet itikada konu edilmemektedir. Zerkeşî, Mâtürîdî'nin bu görüşte olduğunu nakletmektedir.²¹⁶

Altıncı görüş:

Emir kipi, hakiki olarak ya vücûp anlamına ya da nedb anlamına veyahut her iki anlama da lafzî iştirak ile delalet etmektedir. Zerkeşî'nin ifadesine göre bu üç anlamdan hangisinin hakiki anlam olduğu bilinmemektedir. Ancak bilinen bir şey varsa o da dördüncü bir anlamın olmayacağıdır.²¹⁷ Burada aslında tevakkuf edilmektedir. Tevakkuf ise iki açıdan olmaktadır. Birincisi, emir sigasıyla hangi mananın kastedildiği²¹⁸ konusunda, ikincisi ise emir sigasının gerçekte bu manalardan hangisi için konulmuş olduğu²¹⁹ konusundadır.²²⁰ Zerkeşî her bir açıdan tevakkuf eden usûlcüleri ve görüşlerinin gerekçelerini ifade etmiştir.²²¹

Yedinci görüş:

²¹³ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 368.

²¹⁴ Lafzî iştiraktan anlaşılması gereken şey şudur: Bir siga, yapısı itibariyle birden fazla anlama delalet edebilir. Örnek verecek olursak, Arap dilinde 'المختار' kelimesi seçen ve seçilen anlamlarına gelebilmektedir. Bir karine olmadan, kelimenin kendisine bakarak hangi anlamın kastedildiğini anlayamıyoruz. Bu nedenle bu kelime, seçen ve seçilen anlamlarına delalet konusunda müşterek lafız olmaktadır. Bu müştereklik de lafzî iştirak ile olmaktadır.

²¹⁵ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 368.

²¹⁶ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 368.

²¹⁷ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 368.

²¹⁸ Yani Şari'nin, bir sigayı ifade ederken o sigayla hangi anlamı kastettiği konusundadır.

²¹⁹ Şari'nin kullandığı siganın, hangi hanlamlara delalet edeceği konusundadır.

²²⁰ Pala, 137.

²²¹ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 369.

Emir kipi vücûp, nedb ve ibâha anlamları arasında ortaktır. Dolayısıyla bu üç anlamdan hangisine delalet ettiği konusunda müşterek bir lafız olmaktadır. Buradaki iştirakin lafzî veya manevî olacağı konusunda ise iki görüş bulunmaktadır.²²²

Sekizinci görüş:

Emir kipi vücûp, nedb, ibâha, kerahet ve tahrim anlamlarında müşterek bir lafızdır.²²³

Dokuzuncu görüş:

Emir kipi vücûp, nedb, ibâha, irşat ve tehdit manalarında müşterektir.²²⁴

Onuncu görüş:

Emir sigası, talebe hakiki olarak delalet eder. Diğer manalara delaleti ise mecaz yoluylaadır. Zerkeşî, Âmidî'nin bu görüşü tercih ettiğini nakletmektedir.²²⁵ Nitekim Âmidî bunu “وهذا هو الأصح”/Bu en doğru olan yaklaşımdır” diyerek açıkça ifade etmiştir.²²⁶

On birinci görüş:

Allah'ın (c.c) emirleri vücûbiyet ifade eder, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) emirleri ise nedb ifade eder. Hz. Peygamber'in ancak nassa muvafık varid olan²²⁷ veya bir mücmeli beyan eden emirleri vücûp ifade eder.

On ikinci görüş:

İbn Berhân'ın Bâkılânî'den naklettiği görüşe göre, emrin kendine has bir sigası yoktur. Görüşün tahliline geçmeden önce hemen şunu söylemeliyiz ki asıl kaynağa irca ettiğimizde Zerkeşî'nin ifade ettiği bu nakilde bir yanlışlık olduğu tespitini yapabiliriz. Zira İbn Berhân kendi usûl eserindeki ilgili yerde bu nakli Bâkılânî'den değil İmam Eş'arî'den (ö. 324/935-36) yapmaktadır.²²⁸ Bu görüşe göre, emre ait bir siga olmadığı gibi kullanılan sigâ da emre ve diğer anlamlara delalet etmede müşterek de değildir.

²²² Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 369.

²²³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 369.

²²⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 369.

²²⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 369.

²²⁶ Âmidî, II, 143.

²²⁷ Hz. Peygamberin emrinin nassa muvafık olması şu demektir: Hz. Peygamber'den sadır olan emirlerin vücûp ifade eden ayetlerin muhtevasına uygun içeriğe sahip olması demektir.

²²⁸ Zerkeşî'nin yaptığı atıf için bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 370; İbn Berhân'ın nakli için bkz. İbn Berhân, I, 138-139. Bâkılânî'nin kendi usûl eserine baktığımızda ise böyle bir görüşü naklettiğini tespit etmekle birlikte kendisinin bu görüşte olduğuna dair bir bilgiye rastlamadık. Bkz. Bâkılânî, II, 81, 200.

Dolayısıyla bir kişinin başkasına ‘yap-et’ demesi, herhangi bir manaya veya müşterek duruma delalet etmez. Her hangi bir anlama delalet edebilmesi için bu sigaya karine veya karinelerin eklenmesi gerekir. Örneğin ‘Zeyd’ ismi, bir kişiye delalet etmektedir. Ancak bu isimdeki harflerden sadece ‘z’ harfinin veya sadece ‘y’ harfinin alınmasıyla herhangi bir anlama ulaşılmaz, bu harfler tek başına bir manaya delalet edemez. Nitekim bu harfler bir arada olunca anlam kazanır. Aynı şekilde, birine karinesiz bir şekilde ‘yap’ demek bir anlama delalet etmez. Ancak bu sigaya bir karine eklenmesi halinde siga, kastedilen manaya delalet edebilir.²²⁹ Zeyd örneğini biraz açıklamak istiyoruz. ‘Z’, ‘Y’ ve ‘D’ harfleri, birbirlerinden bağımsız olarak ifade edildiğinde, hem ifade eden için hem de muhatap için bir manaya delalet etmemektedir. Bu harflerin birleşerek ‘Zeyd’ kelimesini oluşturması durumunda ise bir karineden bahsedebilmekte ve bu vesileyle delalet edilen bir anlama ulaşabilmekteyiz. Daha açık bir şekilde izah etmek gerekirse, ‘Zeyd’ örneğinden hareketle nasıl ki ‘Z, y, d’ harfleri tek başına bir anlam ifade etmiyorsa, ‘افعل- yap’ sigası da başka karinelerin eklenmesi durumu olmadan tek başına emir anlamı ifade etmemektedir. Kanaatimizce bu görüşü savunan âlimler, karinesiz emir sigalarının olabileceğini kabul etmemektedirler. Dolayısıyla onlara göre, kullanılan sigaların emre veyahut kastedilen başka bir anlama delalet ettiğini söyleyebilmek için mutlaka bir karinenin olması, o başka bir anlamın hangi anlam olduğunu tespit etmek için de bulunan karinenin gösterdiği yönde bir yol izlenmesi gerekmektedir.

Zerkeşî, İsfârâyînî’nin son görüşle ilgili olarak: “*Eş‘arî ve ona tabi olanlar, mücerret emir lafzının vücûba veya başka bir anlama delalet etmeyeceği, ancak bir delil (karine) ile bir anlama hamledilebileceği görüşündedirler.*” sözünü naklederek emrin mûcebi konusundaki görüşleri nihayete erdirmiş olmaktadır.²³⁰

2.5. YASAKTAN SONRA VARİD OLAN EMİR KİPİNİN DELALETİ

Emir kipinin delaleti konusundan sonra şimdi de yasaktan (الحظر) sonra gelen emir sigasının delalet ettiği anlam (muceb/mukteza) konusunu ele alacağız. Bu konu kapsamında, yasaktan/yasaklamadan sonra gelen emir sigası yine vücûp ifade eder mi veya hangi anlamı ifade eder sorusunun etrafında şekillenen görüşler yer almaktadır.

²²⁹ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 370.

²³⁰ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 370.

Zerkeşî âlimler tarafından benimsenen beş görüşü ifade ettikten sonra kendisinin de tercih ettiği görüş olan altıncı görüşe son sırada yer vermiştir. Şimdi bu altı görüşü sırasıyla verip tahlil etmeye çalışacağız.

Birinci görüşe göre bir yasaklama durumundan sonra emir kipi gelirse bu durumda emir vücûp ifade eder. Bu görüşü savunanlar, herhangi bir yasaklama durumu olmadan da emrin (mücerret emir) vücûp ifade ettiğini dile getirmekte ve dolayısıyla yasaklama durumunun emrin bu fonksiyonunu yani vücûp ifade etmesi hususunu değiştirmeyeceği kanaatine sahip olmaktadır. Zerkeşî bu görüşte olan birçok âlimin isimlerini zikretmiş, şâfiîlerin çoğunluğunun, kelam ve fıkıh ehlinin tamamının bu görüşü savunduğuna dair nakillerin olduğunu ifade etmiştir. Yine Mu'tezilî ve Şîî âlimlerin bu görüşü kendi mezheplerine nispet ettiği nakledilmekte, ayrıca Mâlikî fakihi Kadı Abdülvehhâb'ın (ö. 422/1031) bu görüşü tercih açısından en sağlam görüş olarak gördüğü ifade edilmektedir.²³¹

İkinci görüşe göre yasaktan sonra gelen emir kipi ibâhaya delalet etmektedir. Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016) başta olmak üzere birçok şâfiî usûlcü bu görüşü İmam Şâfiî'ye nispet etmiştir. Onlara göre İmam Şâfiî'nin bu görüşte olduğu, *Ahkâmu'l-Kuran* adlı eserindeki şu sözlerinin zahirinden anlaşılmaktadır: “Allah'ın ve rasulünün emirleri birçok anlama gelebilmektedir. Yasaktan sonra gelen emirlerde olduğu gibi emir kipiyle ibâha ifade edilmesi bu anlamlardan birisidir. Nitekim ‘ihramdan çıktığınızda avlanın’²³² ve ‘namaz bittiğinde yeryüzünde yayılın’²³³ ayetleri ibâha ifade etmektedir.” İsferâyînî, İmam Şâfiî'den bu sözleri naklettikten sonra onun bu sözlerinin yasaktan sonraki emrin vücuba değil ibâhaya delalet ettiği görüşünü yansıttığını belirtmiştir. Yine ona göre Şâfiîlerden bir kısım ulema da aynı şekilde bu görüşü savunmaktadır.²³⁴

Üçüncü görüşe göre emirden önce gelen yasak, bir illetten dolayı geçici olup emir kipi de o illetin ortadan kalkmasına bağlanmış ise bu durumda önceki yasak, bir nedenden

²³¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 378.

²³² Maide: 5/2.

²³³ Cuma: 62/10.

²³⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 379.

dolayı vaki olmuştur.. “İhramdan çıktığınızda avlanın.”²³⁵ ayeti²³⁶ ve kurban etlerinin üç günden fazla yenmesi önceleri yasak kılınmış iken sonrasında buna cevaz verildiğini bildiren hadis²³⁷, bu konuda örnek olarak verilebilir.²³⁸ Bu vb. örneklerde emir sigasının, yasağın illetinin kalkmasına bağlı olarak varid olması örfî kullanımı gösterir ve bu emir, fiilin yapılması konusunda kınamanın olmayacağına delalet etmiş olur. Şayet önceki yasak, belli bir illette bağlı olmaksızın geçici ise ve sonradan gelen emir sigası da buna yani yasağın kalkmamasına bağlanmamış ise o takdirde if‘al formu, yasaktan önceki delalet ettiği mana üzere baki kalır.²³⁹

Dördüncü görüş ise, yasaktan sonra gelen emrin delaletinin ibâha mı yoksa vücûp mu olduğu konusunda tevakkuf edilmesi gerektiğini savunur. Cüveynî, öğrencisi Gazzâlî ve İbn Kuşeyrî’nin bu görüşte olduğu nakledilmektedir. Zerkeşî Cüveynî’nin bu görüşte olmasını garip karşılamaktadır. Bunun sebebi de Cüveynî’nin normal emir sigasının mucebi konusunda tevakkuf edenleri eleştirmiş olmasıdır.²⁴⁰ Yani onları eleştirirken kendisi bu konuda bu görüşü benimsemiştir.

Beşinci görüş ise yasaktan sonra gelen emrin istihbâb (müstehab) ifade edeceğini savunmuştur. Kadı Hüseyin’in (ö. 462/1069)²⁴¹ bu görüşte olduğu nakledilmiştir.²⁴²

Altıncı ve son görüşe göre ise yasaktan sonra gelen emir formu, kendinden önceki yasağı kaldırır ve fiilin yasaktan önceki durumunu geri getirir. Şayet yasaktan önce mübah idiyse, o halde ibâhaya delalet ettiği hükmüne varılır. “İhramdan çıktığınızda avlanın.”²⁴³ ayeti buna örnek olarak gösterilebilir.²⁴⁴ Yasaktan sonra gelen emir, yasaktan

²³⁵ Maide: 5/2.

²³⁶ Avlanma yasağı ihramlı iken, ihramlı olma sebebiyle yasaklanmıştı. Dolayısıyla ihramlı olmak, bu yasağın sebebini oluşturmaktaydı. Sebep ortadan kalkınca yasak da ortadan kalkacaktır.

²³⁷ Müslim, Edâhi: 5.

²³⁸ Bu hadisteki yasaklama, ilk zamanlarda kuraklık nedeniyle iktisadi açıdan sıkıntılı dönemlerden geçen Müslümanların, etleri saklamadan din kardeşleriyle paylaşmasını amaçlamaktaydı. İktisadi durum düzelince yani kuraklık kalkınca ve kurban kesmek Müslümanlar için imkanı hale gelince haliyle yasaklama da kaldırılmış oldu.

²³⁹ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 379.

²⁴⁰ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 380.

²⁴¹ Ebu Ali Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed Merverrûzî. Ta‘lik adında meşhur bir eseri vardır. Beğavî’nin (ö. 516/1122) hocasıdır.

²⁴² Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 380.

²⁴³ Maide: 5/2.

²⁴⁴ Sözgelimi avlanmak fiili, zaten mübah olan bir fiildi. İhramlı olmak, avlanma yasağının sebebini oluştuyordu. Yasak kalkınca da fiilin hükmü eski haline rücu etti. O halde ‘ihramdan çıkınca avlanın’ emri daha önce olduğu üzere ibâhaya delalet etmektedir.

önce vücûp ifade ediyorsa, o halde yasaktan sonra geldiğinde de vücûp ifade etmelidir. Mesela “*Kadınlarınıza Allah’ın size emrettiği yerden yaklaşın (ilişkiye girin).*”²⁴⁵ ayetindeki emir kipinin vücubiyet ifade ettiğini varsayarsak, sonradan gelen emir kipi yasağı kaldırmış ve o vücubiyetin geri dönmesini sağlamıştır. Bu yaklaşım bazı muhakkik hanebelî uleması tarafınan tercih edilmiştir ve bu görüş aynı zamanda İmam Şâfiî’nin öğrencisi İmam Müzenî’ye (ö. 264/878) nispet edilmektedir. “*Haram aylar çıkınca Allah’a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün.*”²⁴⁶ ayeti bu kurala uygundur. Çünkü bu ayetteki ‘öldürün’ emir kipi haram aylarda savaşma yasağını kaldırmış ve emrin, yasaklamadan önceki delaletini geri getirmiştir. Zerkeşî bu sonuncu görüş hakkında “هذا هو المختار عندي / Bana göre doğru olan da budur” diyerek bu görüşte olduğunu ifade etmiştir.²⁴⁷

Zerkeşî emirden önceki yasakla ilgili olarak birkaç hususa daha değinmiştir. Bu çerçevede söz konusu hususlardan ilkinde yer vermek istiyoruz.

Birinci husus, emirden önceki yasağın şerî mi aklî mi olduğu meselesidir. Zerkeşî, Kadı Abdülvehhâb’ın *el-Mûlahhas* isimli eserine atfen bu mesele için iki durum söz konusu olduğunu ifade etmiştir:

1- Yasaktan sonra varid olan emre konu olan fiil, aslında/başlangıçta ya aklen mübahtır ya da dinen mubah olur; sonra belli bir gaye, şart veya illete bağlı olarak o fiil yasaklanır. Bu durumda yasağın bağlandığı söz konusu gerekçenin ortadan kalkmasından sonra o fiil ‘افعل/yap’ formuyla talep edilirse bu form, o fiilin mübah olduğuna ve yasağı kaldırdığına delalet eder. Ulemanın çoğunluğuna göre böyledir.

2- Yasağın başlangıçta bir illete veya şarta bağlı olmaksızın gelmiş olup bilahare de emir kipinin varid olması hususunda ihtilaf vardır.

İkinci meselede ise söz konusu yasaktan (hazır) maksat, fiilin sadece haram olması değildir ya da yasak o fiilin haram kılınması gereken bir fiil olmasıdır.²⁴⁸

²⁴⁵ Bakara: 2/222.

²⁴⁶ Tevbe: 9/5.

²⁴⁷ Zerkeşî, *el-Bahru ’l-Muhît*, II, 380. Müellifin bir diğer eseri *Teşnîfu ’l-Mesâmi*’ de ise bu konuda ibâha, vücûp ve tevakkuf olmak üzere üç görüş belirtilmiş ve ibâha görüşü tercih edilmiştir. Bkz. Zerkeşî, *Teşnîfu ’l-Mesâmi*’, II, 600. Kesin olmamakla birlikte müellifin *el-Bahru ’l-Muhît*’i, *Teşnîfu ’l-Mesâmi*’ dahil olmak üzere diğer usûl eserlerinden önce yazdığı kabul edilecek olursa (bkz. s.15), bu konudaki görüşünden rucû ettiği söylenebilir.

²⁴⁸ Zerkeşî, *el-Bahru ’l-Muhît*, II, 382.

2.6. EMİR KİPİNİN TEKRARA DELALETİ

Bu başlık altında emir kipinin tekrara delalet etmesi konusunda çeşitli görüşler ve gerekçeler sıralayacağız. Ancak öncelikle emir kipinin tekrara delalet etmesiyle neyin kast olunduğunu açıklamak istiyoruz. Burada emrin tekrara delalet etmesi, kendisine emredilen bir eylemi muhatabın tekrar tekrar yapması gerektiği anlamına gelmektedir. Bu başlık altında asıl tartışılan konu, emrin tekrara delalet edip etmeyeceği meselesidir. Yani emir kipiyle, muhatabın bir eylemi bir kere mi yoksa birden fazla mı (ömür boyu) yapması gerektiği tartışması yapılmaktadır.

Emir kipinin gereğinin bir kereye mahsus olarak yapılması gerektiğine veya tekrar tekrar yapılması gerektiğine dair bir karine varsa o halde karinenin gösterdiği yönde hareket etmek gerekir. Burada bir sıfat veya şartla mukayyet hale gelmiş emir kipi söz konusu edilmektedir. Asıl tartışma ise herhangi bir kayıtlı mukayyet hale gelmemiş mutlak/mücerret emrin bir defaya mı yoksa tekrara mı delalet ettiği ayrışmasında cereyan etmektedir.²⁴⁹ Söz gelimi ‘yap-et’ emir kipleri, karinelere mücerret bir şekilde geldiği zaman burada yapma-etme işinin bir kere veya ömür boyu yapılması gerektiğine dair bir işaret yer almamaktadır. O halde emir sigasının kendisi, acaba bir defaya veya tekrar tekrara delalet edebilir mi? Zerkeşî mutlak emrin bir defaya veya tekrara delaleti konusunda yedi görüşü, görüş sahipleri ve gerekçeleri ile birlikte tespit etmiştir. Ayrıca yedinci görüşün güzel bir yaklaşım olduğunu *el-Bahru’l-Muhît* isimli eserinde ifade etmiştir. Ancak bir diğer eseri olan *Teşnîfu’l-Mesâmi*’de ise birinci görüşü daha isabetli bulduğunu (أصحها / en doğru olan) belirtmiştir.²⁵⁰ Şimdi bu görüşleri sırasıyla vermeye çalışacağız.

Birinci görüş:

Mutlak emir, bizatihi (bizzat kendisi) tekrara veya bir defaya delalet ediyor değildir.²⁵¹ Mutlak emir, bir kereyi ve daha fazlayı ifade eden bir işaret olmaksızın sadece eylemin vücuda gelmesine yönelik talebe delalet etmektedir. Talebin vücuda gelmesinin

²⁴⁹ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 385.

²⁵⁰ Zerkeşî, *Teşnîfu’l-Mesâmi*, II, 604.

²⁵¹ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 385; Zerkeşî, *Teşnîfu’l-Mesâmi*, II, 604. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Zerkeşî’nin kabul ettiği görüş bu birinci görüştür.

mümkün olması ise talep edilen şeyin en az bir defa yapılmış olmasına bağlıdır. Bir kere yapılmış olması gerektiği anlamı, ‘memûrun bih’in yerine getirilmesinin zaruri şartıdır. Ne var ki mutlak emir kipinin bizzat kendisi ‘bir kere’ye delalet etmemektedir. Bilakis ‘bir kere’ anlamı, iltizam yoluyla²⁵² elde edilmektedir. Râzî (ö. 606/1210)²⁵³ ve Âmidî (ö. 631/1233)²⁵⁴ bu görüştedir. Mutezilî âlim Basrî (ö. 436/1044) ise bu görüşü birçok âlimden nakletmiştir. Ayrıca Hanefî ve Mâlikî bazı âlimlerin, bu görüşü kendi mezheplerine nispet ettikleri ifade edilmiştir. Zerkeşî, ünlü Hanefî fakih Debûsî’nin (ö. 430/1039) konuyla ilgili olarak şu ifadelerini nakletmiştir: “Doğru olan görüş, mutlak emir kipinin tekrarı gerektirmeyeceği, siganın tabiatında zaten tekrar anlamının olmaması dolayısıyla böyle bir anlamın ihtimal dahilinde olmayacağı yönündedir.”²⁵⁵ Debûsî, konuyla ilgili bu görüşünü ifade ettikten sonra şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “Bizim bu konuda tercih ettiğimiz görüşün sebebini şöyle açıklayabiliriz. Tekrar lügatte, bir eylemin yinelenmesi anlamındadır. Fiilden yinelenme anlamı çıkarılamaz. Çünkü fiil, sona eren hareketlerden oluşmaktadır. Tekrarlanacak ikinci fiil ise birinci fiilden farklıdır. İkinci fiilin, birinci fiilin tekrarı olarak isimlendirilmesi ise, birinci fiille olan benzerliği sebebiyle mecazîdir. Bir şeyin tekrar olarak isimlendirilmesi, hakiki manada sayma anlamına gelir. Fiil kipinin kendisinden yola çıkarak sayma/sayı anlamına ulaşmak mümkün değildir. Örneğin, kişinin ‘bu eve gir’ sözü, kendileriyle eve girmiş olma durumunun gerçekleşeceği belirli hareketleri emretmek anlamına gelmektedir. Eve girme fiilinin sayısına dair bir anlam ise emir ifade eden sözlerden anlaşılamamaktadır. Aynı şekilde, eşine ‘kendini boşa’²⁵⁶ dediğinde, iki boşamayı niyet eden kişinin bu niyeti geçerli değildir. Çünkü o, boşamanın sayısı konusunda fazlalığı niyet etmiştir. Ancak ibarenin kendisinde çokluğa, fazlalığa dair bir anlam yoktur. Boşamak tabiri, bir söz için konulan isimdir. Yoksa rakamlar için (rakamları ifade eden) bir isim değildir.”²⁵⁷ Yine Serahsî’nin (ö. 483/1097) de aynı görüşte olduğu nakledilmiştir.²⁵⁸

²⁵² Yani bir kere anlamı, eylemin vücut bulmasının zorunlu sunucundan hareketle anlaşılmaktadır.

²⁵³ Râzî, *el- Mahsûl fî ‘İlmi Usûli’l-Fıkh*, II, 98.

²⁵⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 155.

²⁵⁵ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 385; Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer, *Takvîmu’l- Edilleti fî Usûli’l-Fıkh* (1. Bs.), Thk. Halil Muhyiddîn el-Mîs, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2001/1421, 40.

²⁵⁶ Kocanın, talak yetkisini eşine ve temlik ve havale etmesine ‘Tefvîz-i Talâk’ denilmektedir. Bkz. Erdoğan, 558.

²⁵⁷ Debûsî, *Takvîmu’l- Edilleti fî Usûli’l-Fıkh*, 41.

²⁵⁸ Serahsî, I, 63.

İkinci görüş:

Mutlak emir, ömür boyunca yapılmak üzere tekrara delalet eder. Buna göre mutlak emir de, nehiy gibi değerlendirilmelidir.²⁵⁹ Ancak emrin bir defaya delalet ettiğine dair bir delilin bulunması durumu istisnadır. Bu durumda tekrar söz konusu olmaz. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) bu görüşte olduğu ve hocası Ebû Hatim el-Kazvîni'den²⁶⁰ ve Bâkılânî'den (ö. 403/1013) aynı görüşü naklettiği belirtilmiştir. Bazı âlimler bu görüşü şâfiîlerin çoğunluğuna, Serahsî de Müzenî'ye (ö. 264/878) nispet etmiştir.²⁶¹ Bu görüşü Gazzâlî (ö. 505/1111) *el-Menhûl*²⁶² adlı eserinde hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) ve Mutezile mezhebinden, İbnü'l-Kassâr (ö. 397/1007) da Mâlikî mezhebinin kurucusu İmam Mâlik'ten (ö. 179/795) nakletmiştir. Zerkeşî, bu görüşün bütün zamanları tamamen kapsayıcı şekilde değil, ihtiyaçların giderilmesi dışındaki zamanları kapsadığını belirtmektedir.²⁶³ Tekrara delalet derken, bu ihtiyaç zamanları istisna edilmektedir. Ömür boyu ibaresinden anlaşılması gereken şey budur.²⁶⁴ Bazı âlimler buradaki tekrardan maksadın, gerçek anlamda tekrar değil mecazi manada olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü tekrar, bir kere yapılan fiilin mislinin yeniden yapılmasıdır. Zira sonradan yapılan fiil ilk fiilin aynısı değildir.²⁶⁵ Ayrıca Safiyyuddin Hindî (ö. 715/1315)²⁶⁶, bir kere yapılan eylemin bire bir aynısının tekrar yapılmasının mükellef açısından imkansız olduğunu ifade etmiştir.²⁶⁷ Zerkeşî'nin belirttiğine göre bazı âlimler, 'tekrar'ı 'umumîlik ile ifade etmişlerdir. Onlara göre dini emirler, tabiatı icabı kendisinde umumîlik ve tekrarı gerektiren hususlardandır. Bu, şahıslar hakkındaki 'âm ifadelerin durumlar ve zamanlar hakkında da 'âm olduğunu kabul etmemiz halinde geçerlidir.²⁶⁸

²⁵⁹ Nehiy kipinin tekrara delaletini kabul edenlerin bu görüşlerine yönelik bir kıyaslama yapılmaktadır.

²⁶⁰ Ebû Hâtim Mahmûd b. Hasan et-Taberî el-Kazvîni.

²⁶¹ Serahsî'nin bu görüşü İmam Müzenî'den naklettiğini tespit ettik. Dolayısıyla Zerkeşî'nin buradaki nakli doğrudur. Bkz. Serahsî, I, 20.

²⁶² el-Menhûl fî'l-usûl (el-Menhûl min ta'likati'l-usûl).

²⁶³ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 386.

²⁶⁴ Zerkeşî, aslî ihtiyaçlarını gidermek zorunda olan kişinin, bu zaman diliminde emre konu olan eylemleri yapmayacak olmasını ifade etmek istemiştir. Dolayısıyla ihtiyaçlar için ayrılan bu zaman dilimleri, istisna olarak değerlendirilmiştir.

²⁶⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-Edilleti fî Usûli'l-Fıkıh*, 41.

²⁶⁶ Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî.

²⁶⁷ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 386.

²⁶⁸ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 386.

Üçüncü Görüş:

Mücerret emir sigası, emir konusu edilen eylemin bir kere yerine getirilmesi hususunda açık bir delildir. Tekrar ifade etmesi ise ihtimal dahilinde değildir. Ancak bir delil, karine ile tekrara delaleti mümkün hale gelebilir. Bu görüşün İbn Fûrek'e (ö. 406/1015), İmam Şâfiî'ye ve Şâfiî mezhebine nakledildiği rivayet olunmaktadır. Ancak şunu belirtmeliyiz ki Zerkeşî, İbn Fûrek'e bu görüşü nispet ederken onun konuyla ilgili “إنه المذهب / O, görüştür.” ifadesini nakletmektedir. Her ne kadar bu ifade kapalı olsa da burada kastedilen görüşün ve daha birçok meseledeki buna benzer görüşlerin ne olduğu ve ne ifade ettiği konusunda Zerkeşî'nin bu tür ipuçları vermesi, biz araştırmacılara önemli argümanlar sunmaktadır. Zira yüz yirmiye yakın eser telif ettiği ancak bunlardan çok azının günümüze ulaştığı bilinen İbn Fûrek'in bilhassa fıkıh usûlü olmak üzere ilmi disiplinlere ait meselelerdeki görüşlerini tespit etme imkanı kısıtlıdır. Bu açıdan baktığımızda, Zerkeşî'nin İbn Fûrek ve onun gibi yetkin âlimlerden, onların günümüze ulaş-a-mayan yahut ulaştığı bilinmeyen eserlerinden nakillerde bulunması, biz araştırmacılar nezdinde Zerkeşî'yi ve onun günümüze ulaşan bütün eserlerini oldukça ehemmiyetli kılmaktadır ve kılmalıdır. Bu vesileyle tezimizi bizim için önemli ve çalışılmaya değer kılan ve aynı şekilde bahsettiğimiz sebeplerin önemine binaen ilim ehli arasında faydalı olmasını ummamızı sağlayan hususu da zikretmiş bulunmaktayız.

Ebu İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027), fıkıh usûlü ile ilgili yazdığı bir kitabında İmam Şâfiî'ye ait olduğunu söylediği bazı ifadelerden yola çıkarak onun bu ifadelerinin mutlak emrin bir defaya delalet ettiği görüşüne delil teşkil ettiği sonucuna ulaşmaktadır. Onun belirttiğine göre İmam Şâfiî, talak konusunda erkeğin hanımına karşı söylediği “Eve girersen boşsun.” ifadesiyle, kadının eve girmesi durumunda sadece bir talakın geçerli olacağını belirtmiştir. Çünkü ‘sen boşsun’ ifadesinin mutlak hali, boşamanın bir defayla sınırlı olmasını gerektirmiştir. Zerkeşî'nin ifade ettiğine göre Şâfiî mezhebine mensup ulamanın ekserisinin görüşü ve genel olarak âlimlerin konuyla ilgili yaklaşımına en yakın olan görüş budur. Zerkeşî, Ebû İshâk'ın İmam Şâfiî'ye yönelik bu ifadelerinden sonra, Şâfiî'nin *er-Risâle* isimli usûl eserinde zaten bu konuya ilişkin görüşünün açıkça belirtildiğini ifade etmiştir.²⁶⁹ Nitekim İmam Şâfiî, abdest ayetindeki

²⁶⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 386.

“Yüzlerinizi yıkayın.” ayetindeki emir kipinin yıkama işleminin gerçekleşeceği asgari eyleme delalet ettiğini, bunun da bir kere olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte birden fazla delalet etme ihtimali de vardır.²⁷⁰

Allah’ın, “Yüzlerinizi yıkayın.” kavlinin zahirinden anlaşılan şey, yıkama isminin bir şeye verilebilmesi için en az bir kere yıkanma durumunun olması gerektiğidir. Ancak birden fazla olması da ihtimal dahilindedir. Hz. Peygamber’in (s.a.v) abdestte uzuvları bir kere yıkaması²⁷¹ Kur’an’ın zahirinden ulaşılan anlama uygun düşmektedir. Zira, şayet bu konuda hadis vârid olmasaydı o zaman direkt Kuran’a uygun olarak bir kere yıkamak gerekecekti.²⁷²

Zerkeşî, konu hakkındaki görüşleri nakleden âlimlerin çoğunluğunun birinci görüşle bu üçüncü görüşü birbirinden ayırmadıklarını, her iki görüşün asıl amacının da siganın tekrar ifade etmediğini vurgulamak olduğunu söyleyen zayıf bir aktarımdan bahsetmekte ve bu tespitin doğru olmadığını dile getirmektedir. Ona göre, birinci görüşle ikinci görüş arasında fark vardır. Şöyle ki, emrin bir kereye delalet etmesi ‘delalet-i mutabaka’ ile mi yoksa ‘delalet-i iltizam’ yoluyla mıdır tartışması ve tekrara delalet etmiyorsa bu, böyle bir ihtimalin olmamasından mı yoksa ihtimal var da bunun belirsiz olmasından mı kaynaklanıyor tartışması, iki görüş arasındaki farklılığı ortaya koyar.²⁷³ Buradan şu anlaşılmaktadır ki birinci görüş ile üçüncü görüş sahipleri, emir sigasının dil bakımından bizatihi tekrara delalet etmediği noktasında birleşmekte, bunun izahında ise farklı yol izlemektedirler.

Dördüncü görüş:

Karinelerden soyutlanmış emir kipi, bir defaya kesin bir şekilde delalet eder. Ancak birden fazla olma ihtimallerini yok saymaz ve bu ihtimaller arasında tereddütlüdür, gider gelir.

²⁷⁰ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matba’atu’l-Halebî, Kahire 1938, 454; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 386.

²⁷¹ Kanaatimizce buradaki bir kere ifadesi, abdestin geçerli olması için gereken, yani yıkama denilebilmesi için lazım olan miktarın bir kere olması anlamına gelmektedir. Yani abdest alırken uzuvları en az bir kere yıkamak gerekir ki yıkama emri yerine getirilmiş olsun. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in (s.a.v) bu uygulaması, Kur’anda geçen bu ayete uygun düşmektedir.

²⁷² Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 386.

²⁷³ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 387.

Beşinci görüş:

Mutlak emrin ifade edebileceği anlamların hepsinde tevakkuf edilmesi gerekir. Bu görüş Bâkılânî'ye aittir. Tevakkuf edilmesi görüşünde olanlara göre, mücerret emir kipi, bir defaya ve bir ve iki üzerindeki sınırlı sayıya delalet edebilir. Aynı şekilde bütün zamanları kapsayıcı (ömür boyu) bir tekrara da delalet etmesi muhtemeldir. Zerkeşî Bâkılânî'nin, görüşünü bu şekilde ifade ettiğini belirtmiştir.²⁷⁴ Bu nispetin doğru olduğu teyit edilmiştir.²⁷⁵

Altıncı görüş:

Eğer emredilen fiil, kendisi için belirlenen zamanda yerine getirilecek, sonu olan bir fiil ise, söz konusu zamanın tamamında bu fiilin yapılması gerekir.²⁷⁶

Yedinci görüş:

Eğer talep, vaki' bir durumu kesmek maksadıyla yapılmışsa, bir kereye delalet eder. Mesela hareketsiz duran bir kimseye 'hareket et' şeklindeki talep böyledir. Eğer talep, vaki' durumun bitişine ve devamına yönelik ise o takdirde talep yani emir kipi sürekliliğe delalet eder. Mesela hareket halinde olan birisine 'hareket et' cümlesindeki emir böyledir. Zerkeşî bu görüşün güzel bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir.²⁷⁷ Ancak kanaatimizce burada tartışma, mutlak siganın tek sefere veya tekrara delalet edip etmediği hakkındadır. Oysa burada verilen örneklerle bakıldığında bir kerenin ve tekrarın, talep edilen vakıanın tabiatından kaynaklandığı, sigadan kaynaklanmadığı söylenebilir.

Emir kipi ile emre konu olan eylemin bir kereye mahsus olarak yapılması gerektiğine veya tekrar tekrar yapılması gerektiğine dair bir karine varsa o halde karinenin gösterdiği yönde hareket etmek lazım geldiğini daha önce söylemiştik. Söz gelimi, "falanca şeyi şu kadar sayıda yap" emir ifadesinde görüldüğü üzere, emir konusu fiilin,

²⁷⁴ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 388.

²⁷⁵ Bâkılânî, *et- Takrîb ve 'l-İrşâd*, II, 116, 117, 121.

²⁷⁶ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 388.

²⁷⁷ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 388. Zerkeşî bu görüşü güzel bir yaklaşım olarak değerlendirse de onun asıl görüşünün *Teşnîfu 'l-Mesâmi'* de geçtiği üzere birinci görüş olduğunu daha önce ifade etmiştir. Müellifin bu iki eserden hangisini önce veya sonra yazdığına dair kesin bir bilgiye rastlamadığımız için bu konudaki nihai görüşünün hangisi olduğu konusu az da olsa şüphe barındırmaktadır. Ancak *Teşnîfu 'l-Mesâmi'* deki ifadesinin (*أصحها*/en doğru olan) daha açık ve net bir şekilde olması ve *el-Bahru 'l-Muhît*'i diğer eserlerinden önce yazdığına dair kabul (bkz. s.15), onun birinci görüşte olduğu sonucuna ulaşmamızı sağlamaktadır. Bkz. Zerkeşî, *Teşnîfu 'l-Mesâmi'*, II, 604.

kaç kez yapılacağı ve “şunu ömür boyu yap” emrinde görüldüğü üzere, emir konusu eylemin, ömür boyu tekrar tekrar yapılması gerektiği, verilen kayıtlar/karineler sebebiyle açıkça anlaşılmaktadır.

Emrin tekrara delaleti konusuyla ilgili olarak şartların, vasıfların veya vakitlerin tekerrür etmesi durumunda emre konu olan fiilin yapılmasının da tekerrür edip etmemesi meselesi tartışılmaktadır. Mesela “*Erkek hırsız ve kadın hırsızın, yaptıklarından ötürü Allah tarafından ibret verici bir ceza olarak, ellerini kesin.*”²⁷⁸ ayetinde görüleceği üzere el kesme cezasını ifade eden emir kalıbı, hırsızlık suçunun işlenmiş olması şartına bağlanmıştır. Yine “*Güneşin batıya yönelmesinden gecenin kararmasına kadar namaz kıl*”²⁷⁹ ayetinde yer alan namaz kılma emri, güneşin batıya meyletmesi sebebine bağlanmıştır. Acaba bu vb. ayetlerde kayıtlanan emir kipleri tekrara delalet eder mi? Birinci ayette yer alan hırsızlık suçunu işleme durumu vaki oldukça, verilecek ceza da tekrarlanmalı mı? İkinci ayette emredilen namaz, güneşin batıya her meyledişinde tekrarlanmalı mı? Kısacası, kayıtların tekrarıyla, me‘mûrun bih’in (emredilen fiil) tekrarı da gerekir mi sorusu, ihtilafın temelini oluşturmaktadır.²⁸⁰

Mücerret emrin tekrarı gerektirdiğini yani tekrara delalet ettiğini kabul edenlere göre şart, vakit ve vasıfla kayıtlanan emir kipleri, evleviyetle tekrara delalet etmelidir. Mutlak emrin tekrara delalet etmediği görüşünde olanlar ise, mukayyet emir kiplerinin tekrara delaleti konusunda ihtilafa düşerek çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir.²⁸¹

Konuyla ilgili bazı ihtilafları ve yorumları nakleden Zerkeşî, sonuç mahiyetinde şunları söylemektedir: ‘*Güneşin batıya yönelmesinden gecenin kararmasına kadar namaz kıl*’²⁸² ayetinde ve diğer ayetlerde ‘namazı kıl’, ‘ellerini kesin’, ‘celde vurun’ şeklinde geçtiği üzere, bir sebebe bağlı olarak gelen emir kipleri söz konusu olduğunda, bu sebebin tekrarıyla birlikte emrin de tekrara delalet edeceği ittifakla kabul edilmiştir. Asıl ihtilaf ise, emir kiplerinin bir şarta bağlı olarak gelmesi durumlarında yaşanmaktadır.²⁸³

²⁷⁸ Maide: 5/38.

²⁷⁹ İsra: 17/78.

²⁸⁰ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 388.

²⁸¹ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 389.

²⁸² İsra: 17/78.

²⁸³ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 389.

2.7. EMİR KİPİNİN FEVRİYETE DELALETİ

Emrin fevriyete delaleti başlığı altında, emrin zaman boyutunu ele alacağız. Şöyle ki, emir kipiyle bir fiilin yapılması yönündeki talebin, hangi zamana hasredilerek yapılacağı konusu tartışılmalıdır. Başlıkta da geçtiği üzere emrin fevriyete delalet etmesinden kasıt, emir konusu fiilin anında, hemen yapılmasının gerekliliği yönündeki anlamdır. Bunun zıt kutbunda yer alan diğer anlam ise, emrin terâhîye delalet etmesidir ki bu da emir konusu eylemin daha sonraki bir vakitte, bilahare yapılabilmesi anlamına gelmektedir.

Emreden konumunda olan birisinin, yapılmasını istediği bir fiili yine yapılmasını istediği herhangi bir zaman dilimine açıkça hasretmesi veya daha sonra yapılabileceğini doğrudan ifade etmesi durumunda emir kipinin terâhîye delalet edeceği, âlimler arasında ittifakla kabul görmüştür. Aynı şekilde, aciliyete ve fevriyete dair bir ifadesinin bulunması halinde ise emir kipinin, emrin hemen yerine getirilmesi anlamını ortaya çıkaracağı, üzerinde ihtilaf olmayan bir kabuldür.²⁸⁴ Bu iki kabulde de emir kipinin karinelerle mukayyet hale getirilmesi durumu söz konusu olmaktadır. Peki, aciliyete veya ertelemeye dair herhangi bir karinenin kendisine ilişmediği mutlak emir kipleri, fevriyete mi yoksa terâhîye mi delalet eder? Bu sorunun cevabı konusunda şöyle bir yorum yapılmaktadır: Herhangi bir karine söz konusu değilse, emir kipinin delalet edeceği anlam, muhatabın mutlak emri duyduğu andan itibaren kesin surette ve hemen yapması gerektiği kanaatine ve kararlılığına sahip olması şeklinde anlaşılmalıdır. Yine emir kipinin, emri yerine getirmek için hemen mi yoksa daha sonra mı harekete geçmeyi gerektireceği konusu tartışılmaktadır. Karinelerden tecrit edilmiş emrin tekrara delalet ettiğini savunanalar, mutlak emrin fevriyete de delalet edeceğini, etmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Zira fevriyet anlamının elde dilmesi, bazı âlimlere göre emir sigasının zorunlu sonuçlarındandır.²⁸⁵

²⁸⁴ Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 396.

²⁸⁵ Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 396.

Mutlak emrin tekrara delalet etmediğini savunan usûlcüler, mutlak emrin fevriyeti konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Zerkeşî bu görüşlerin sayısını beş olarak belirlemiş ve görüşleri sıralamıştır.

Birinci görüş:

Mutlak emir fevriyete delalet eder. Hanefîler, Hanbelîler, Mâlikîlerin çoğunluğu ve Zahirîler bu görüştedir. Şâfiî mezhebinden Sayrafî (330)²⁸⁶, Merverrûzî (ö. 362/973)²⁸⁷ ve Dekkâk (?) da bu görüşü tercih etmektedirler. Kadî Hüseyin'in²⁸⁸, ta'lik adlı eserinde bu görüşün şâfiî mezhebinin muteber görüşü olduğunu ifade ettikten sonra şu yorumda bulunduğu nakledilmektedir: Biz, hac ibadetinin te'hîren yerine getirilmesini haricî bir delile dayanarak caiz gördük.²⁸⁹ Kadî Hüseyin, hocası Kaffâl eş-Şâfi'den (ö. 365/976)²⁹⁰ bu görüşü kesin bir surette nakletmektedir.

Mutlak emrin fevriyete delalet ettiğini savunanlara göre, emre muhatap kılınan şahsın, emre konu olan eylemi, emir kipinin varid olmasından sonraki ilk vakitte yerine getirmemesi durumunda ihtilaf vardır. Bir grup âlim, emir kipinin zahirinden yola çıkarak, kişinin vaktin ilk anını takip eden zaman diliminde (ikinci bir vakitte) emri yerine getirmesi gerektiği kanaatindedir. Diğer bir grup âlime göre ise kişinin, emir kipiyle talep edilmiş olan eylemi sonraki bir vakitte yerine getirebilmesi için tekrardan ikinci bir emrin varid olması gerekir. Yani fiilin yerine getirilmesi, sadece bu ikinci emirden sonra gerekli olmaktadır.²⁹¹ Dolayısıyla ilk anda gereği yerine getirilmeyen fiilin, ikinci bir emir olmadığı halde sonradan yerine getirilmesi mümkün değildir.

İbn Fûrek'ten nakledildiğine göre emrin fevriyete delalet etmesi gerektiğini ileri sürenler, bu fevriyet anlamının emir lafzının kendisiyle mi, yani dil ile mi yoksa akıl ile

²⁸⁶ Muhammed b. Abdullah ebû Bekr el-Bağdadi es-Sayrafî (ö. 330). Zerkeşî'nin Sayrafî'den yaptığı nakillerin kaynaklarına baktığımızda Sayrafî'ye ait üç eserden bu nakillerin yapıldığını tespit ettik. Bu eserlerin isimleri şöyledir: El-beyân fî usûli'l-fikh, Delâilu'l-a'lâm, Şerhu'r-Risâle.

²⁸⁷ Ebû Hâmid Ahmed b. Bişr b. Âmir el-Âmirî el-Merverrûzî (ö. 362/973).

²⁸⁸ Hakkında detaylı bilgi için Bkz. 151. dipnot.

²⁸⁹ Böylelikle, Şâfilere nispet edilen emrin fevriyete delalet etmediği yönündeki görüşün doğru olmadığı ifade edilmek istenmektedir.

²⁹⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâil el-Kaffâl eş-Şâfi (ö. 365/976).

²⁹¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 397.

mi ortaya çıktığı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. İbn Fûrek, fevriyet anlamının, aklın gereği olarak ortaya çıktığını iddia eden görüşü reddetmiştir.²⁹²

İkinci görüş:

Bir mükellef emre muhatap olduğunda emri ya hemen yerine getirmeli ya da yerine getirme konusunda kararlı olmalıdır.²⁹³

Üçüncü görüş:

Mutlak emir, fevr ifade etmez. Mükellefin, fiili ölmeden önce yapması şartıyla, te'hir söz konusu olabilir. Zerkeşî bu görüşü Şâfiî'lerin çoğunluğuna nispet etmiştir.²⁹⁴

Dördüncü görüş:

Mutlak emir kipi, derhalliğe (*fevriyet*) delalet etmez, dolayısıyla eylem ertelenebilir. Zerkeşî, Ebû Hâmid el-İsferâyînî, İbn Berhân (ö. 518/1124) ve Sem'ânî (ö. 489/1096)²⁹⁵ gibi âlimlerin bu görüşte olduğunu ifade etmiştir.²⁹⁶ Bizim İbn Berhân'ın eserinden yaptığımız tespite göre o, emrin terahiye delalet ettiği görüşünde değil, fevriyete delalet ettiği kanaatindedir.²⁹⁷

Zerkeşî, Serahsî'nin bu konu hakkında şöyle dediğini nakletmektedir: Benim tespitime göre bizim mezhebimizin görüşü, mutlak emrin terâhîye delalet edeceği ve bir fiilin fevriyetle yapılması gerektiğinin mutlak emir ile sabit olmayacağı yönündedir.²⁹⁸ Hanefî âlim Kerhî'nin (ö. 340/952), mutlak emrin fevriyete delalet edeceği yönünde görüşü olduğu bildirilmektedir. Ancak mükellefin, mükellef olduğu eylemi ölmeden önce eda etmesi şart koşulur.²⁹⁹ Buradan hareketle mutlak emrin fevriyete delaleti konusunda Hanefîler arasında bir görüş birliğinin olmadığını söyleyebiliriz.

Beşinci görüş:

²⁹² Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 397.

²⁹³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 397.

²⁹⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 397.

²⁹⁵ Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Kavâtü'u'l-Edilleti fi'l-Usûl I-II* (1. Bs.), Thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 78.

²⁹⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 398.

²⁹⁷ İbn Berhân, Ahmed b. Ali, *el-Vusûl ile'l-Usûl I-II*, Thk. Abdulhamid Ali Ebu Zuneyd, Mektebetu'l-Meârif, Riyâd 1403/1983, I, 152.

²⁹⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 398; Krş. Serahsî, I, 26.

²⁹⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 398.

Mutlak emrin neye delalet edeceği konusundaki bilgi eksikliği sebebiyle veya mutlak emrin, fevriyet ve terâhîye delalet konusunda müşterek olması hasebiyle bu konuda tevakkuf edilmelidir.³⁰⁰

Emrin fevriyet ifade etmesi konusuyla ilgili olup usûl literatüründe hakkında fazla detay bulunmayan konulardan birisi, fe (ف) harfine bağlı olarak gelen emir kipinin delaleti konusudur.

Emir kipinin “fe” harfine bağlı olarak gelmesi durumunda, buradaki emrin fevriyet anlamına gelip gelemeyeceği, yani “fe” harfinin, emir kipinin ifade ettiği anlama fevriyet kazandırması konusu âlimler arasında ihtilaflı bir konudur. Şunu söylemeliyiz ki emir kipinin “fe” harfine bağlı olarak gelmesi, mutlak emrin kayıtlanması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu durumda mukayyet emir kipi söz konusu olmaktadır. Buna örnek olarak “*Namaza kalktığınızda yüzünüzü yıkayın* (فاغسلوا) ...”³⁰¹ ayeti verilebilir. Burada yıkama emri, “fe” harfine bağlı olarak gelmiştir. Zerkeşî, Şâfiî âlim Ebû Hüseyin İbn Kattân’ın (ö. 359/969) konuyla ilgili görüşlerini nakletmektedir. Buna göre bu konuda iki görüş bulunmaktadır. Birincisi “fe” harfinin ‘ta’kîp’ fonksiyonu nedeniyle burada emre fevriyet anlamı katacağı görüşüdür. İkinci görüş ise, “fe” harfinin fevriyet anlamını gerektirmeyeceği görüşüdür. Doğru olan görüş, “fe” harfinin ‘ta’kîp’ bildirmesinin icma ile sabit olması nedeniyle birinci görüştür.³⁰²

2.8. EMREDENİN EMRİN KAPSAMINA GİRMESİ

Âmirin kendisinin, ifade ettiği emir kipiyle varid olan eylemi yerine getirmekle mükellef olup olmayacağı hususu, usûl literatüründe tartışıl原因 konulardan birisidir. Bu hususta olumlu ve olumsuz yönde iki görüş bulunmaktadır. İbnü’s-Sabbâğ’ın (ö. 477/1084), bu iki görüşü ‘*Udde*’ isimli eserinde naklettiği ve âmirin emir kapsamında yer alamayacağını belirttiği nakledilmektedir. Ebû Hâmid el-İsferâyînî’nin (ö. 406/1016) de bu görüşte olduğu ve burada âmirin emirle mükellef olacağı görüşünün zayıf olduğunu ifade ettiği belirtilmektedir. Yine Cürcani’nin, *el-Vasiyye* adlı eserinde bu konuyla ilgili

³⁰⁰ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 399.

³⁰¹ Maide: 5/6.

³⁰² Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 401.

olarak, zahir/açık olan anlamdan hareketle memûr olan kişinin, âmirin kendisi değil bir başkası olması gerektiği ifadesi nakledilmiştir.³⁰³

Zerkeşî bu konudaki tartışmanın yorumlanması gereğine işaret ederek bu konuda farklı durumların söz konusu olduğunu ifade etmiş ve bu durumları üçe ayırıp sırayla ele alarak yorumlamıştır. Ona göre bu üç durum şu şekildedir:

1- Kişinin, kendisinin yapmasını kastederek kendisine ‘yap’ demesidir. Bu durumda emir konusu eylemi yapmasının geçerli olacağı konusunda ihtilaf yoktur. Buradaki ihtilaf, kişinin böyle bir emirde bulunmuş olmasının hoş karşılanıp karşılanmayacağı ayrımında cereyan etmektedir. Safiyyuddin Hindî böyle bir emirde bulunma şeklinin faydasız bir iş olması nedeniyle hoş karşılanmaması gerektiğini ifade etmiştir. Diğer bir ihtilaf ise bu ifade biçiminin emir olarak isimlendirilebilmesi hususundadır. Emrin tanımında ‘uluvv ve isti’lâyı şart koştuğumuz takdirde, emreden ve emredilenin aynı kişi olması hasebiyle burada bu kayıtların haliyle söz konusu olmayacağı görüşünden hareketle bu ifade biçimini emir diye isimlendirmemiz doğru olmayacaktır. Emrin tanımında ‘uluvv ve isti’lâyı şart koşmadığımız takdirde, bu kez de âmir ve memûr arasında bir farklılığın olması muteber kabul edildiği için bu ifade biçimini emir olarak isimlendirmemiz yanlış olacaktır. Ancak bu farklılığı muteber kabul etmeyenlere göre burada emir durumu söz konusu olabilecektir. Zerkeşî bu son görüşü, yani bu ifade biçiminde emir olarak isimlendirmenin doğru olacağı görüşünü kendisine yakın bulmamaktadır.³⁰⁴

2- Kişinin, kendisine has bir lafızla başka birine emretmesi halinde kişi, bu emir kapsamına kesinlikle giremez.

3- Kişinin ‘âm bir lafızla başkasına emretmesi durumunda kişi, bu emir kapsamına girmektedir.³⁰⁵

2.9. EMRİN ZİTTİNİN DELALETİ

Bir şeyi emretmek, o şeyin aksini nehyetmek midir? Bu başlık altında ele alacağımız emir konusunun çerçevesini bu soru teşkil etmektedir. Burada tartışılan konu,

³⁰³ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 413.

³⁰⁴ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 414.

³⁰⁵ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 414.

emir kipiyle varid olan emirlerin/eylemlerin zıttının yapılıp yapılamamasıdır. Her ne kadar emir bahsinde üzerinde ihtilaf edilen konular fazla olsa da usûlcülerin ittifak halinde olduğu nadir görüşlerden birisi Zerkeşî'nin ifade ettiğine göre şudur: Şayet emredilen şeyin sadece bir tane zıttı varsa buradan hareketle emrin zıttı olan eylemin nehye konu olabileceğine hükmedilmiştir. Yani emre konu olan eylemin bir tane zıttı olması, o şeyin zıttının yapılmasının yasaklanmış olmasını (nehyini) gerektirir. Örnek olarak, bayram günü oruç tutmanın yasaklanması, bu yasağın tek zıttı olan 'fıtr'ı/oruç tutmamayı gerektirir. Yine iman etmenin emredilmiş olması, imanın tek zıttı olan inkarın nehyedilmiş olmasını gerektirir. Ancak namazda kıyamın emredilmesi örneğinden hareketle, kıyamın rükû, secde, ve uzanma gibi birçok zıttının olması; aynı şekilde zina etmenin yasak kılınması örneğinden hareketle, zinanın namaz, uyku ve yürümek gibi birçok zıttının olması durumlarında, bu zıtların hepsinin nehyedildiği veya nehyedilmediği konusunda usûlcüler arasında bir ittifak hali mevcut değildir. Bir kısım usûlcüler, bütün zıtların nehyedilmiş olduğu kanaatinde iken, bazıları da bu zıtlardan sadece bir tanesinin nehye konu edileceği kanaatindedir.³⁰⁶

³⁰⁶ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 416; Zerkeşî, *Selâsilu 'z-Zeheb*, 126.

SONUÇ

Hicri 8. asırda yaşamış olan Bedreddîn ez-Zerkeşî, İslami ilimlerin hemen hemen tamamında yetkinliğe sahip çok yönlü bir âlimdir. Kısa ömrüne sığdırdığı çok sayıdaki eserleri bu durumu kanıtlar niteliktedir. Zerkeşî'nin yaşadığı dönem ise, ilme ve ilim adamlarına yüksek düzeyde değer verilen bir dönemdir. Memlûklerin hüküm sürdüğü bu dönemde yöneticilerin eğitim-öğretim kurumları (medreseler) açma konusunda adeta yarışarcasına gayret sarf etmiş olmaları bunun tescili mahiyetindedir. Zerkeşî'nin, bu dönemin şartlarında yaşayıp yetişmiş ve özgün eserler telif etmiş bir âlim olduğunu ve özellikle fıkıh usûlü alanındaki eserleri ile ön plana çıktığını görüyoruz. Ne var ki müellife ve telifatına dair yapılan çalışmalar, son yüzyıla kadar kısıtlı kalmıştır. Bu durumun birçok sebebi olabilir. Kanaatimizce asıl sebep, Zerkeşî'nin özellikle usûle yönelik eserlerinin çoğusunun gün yüzüne çıkarılmasının geç zamanlarda gerçekleşmiş olmasıdır. Nitekim onun özellikle usûl-i fıkha dair eserlerinin tahkik edilerek yayınlanmasından sonra ona yönelik ilginin yoğunlaştığını görmekteyiz.

Zerkeşî özelinde ele aldığımız konu vesilesiyle onun usulcülüğünü biraz daha yakından görme imkanımız oldu. Onun *el-Bahru 'l-Muhît* adlı eserinin usûl-i fikhın bütün konularını içerdiğini ve zengin birikimleri barındırdığını tespit ettik. Bu çerçevede isimlerini dahi onun vasıtasıyla öğrendiğimiz kimi eser ve âlimlerden nakillerde bulunması, ilgili görüşleri değerlendirip karşılaştırmalar yapması, Zerkeşî'yi ve el-Bahr'ı ayrıcalıklı kılan en önemli özellikler olarak dikkatimizi çekmiştir.

Bu çalışmada ele aldığımız konularla ilgili olarak tezin içerisinde değindiğimiz üzere Zerkeşî'ye bazı ait özgün yorumlar ve eserlerine ulaşma imkanı bulunmayan bilginlere ait nakiller tespit edilmiştir. Ayrıca yapılan bu nakillerin yer aldığı eserlerin aslına yer yer gidilmek suretiyle doğruluklarının teyit ve tespiti sağlanmıştır. Şunu söylemeliyiz ki bu çalışmanın ulaştığı en önemli bulgulardan birisi, müellifin yapmış olduğu nakillerde genellikle isabet etmiş olmasıdır. Bu husus, yazara ait eserlerde yer alan bilgi aktarımlarına güven duyulması açısından oldukça önem arz etmektedir.

Zerkeşî'nin emir yorumuyla ilgili tespit ettiğimiz hususlardan birisi de, zaman zaman müellifin *el-Bahru 'l-Muhît* 'te tercih ettiği görüşlerle onun diğer usûl eserlerinde aynı konuda yer alan görüşlerinin farklılık arz etmiş olmasıdır. Yasaktan sonraki emrin

mûcebi konusunda *el-Bahru'l-Muhît*'te filanca görüşü benimserken *Teşnîfu'l-Mesâmi*'de başka bir görüşünü belirtmesi bu durumun örneklerindendir.

Zerkeşî'nin, tercih ettiği görüşlerde bazı alimler tarafından yapılan delillendirmeleri yer yer kritik ettiğini ve kendisinin farklı bir delillendirme cihetine gittiğini de gözlemliyoruz. Söz gelimi emrin tanımına ilişkin itirazlar bashinde 'uluvv ve isti'lâ kayıtlarıyla ilgili olarak yaptığı delillendirme, bunun örneğini teşkil etmektedir.

Zerkeşî bu çalışmada emirle ilgili ele aldığımız bazı konularda bir tercihte bulunma veya bir kanaat ortaya koyma yoluna gitmezken yine bazı konularda hem tercihlerde bulunmuş hem de özgün tespitler yapmıştır. Söz gelimi emrin tanımında 'uluvv ve isti'lâ kavramlarının yer alıp almayacağına dair tartışmalarda tarafını belli etmiş ve bu kavramların tanımıda yer almasının şart olmadığını belirtmiştir. Ayrıca emir kipinin (sigasının) dilde kullanıldığı anlamları en geniş kapsamda tespit eden Zerkeşî'dir. O, bu kipin otuz üç farklı anlamda kullanıldığını ifade etmiştir. Zira kendisinden ne önceki ne de sonraki usûl eserlerinde emir kipinin kullanıldığı manalar, onun tespit ettiği genişlikte değildir. Zerkeşî'yle ilgili dikkat çeken diğer bir husus, yasaktan sonra varid olan emir kipinin delaleti konusunda iki farklı kanaate sahip olmasıdır. Bunlardan biri *Teşnîfu'l-Mesâmi*'de yer alan ibâha kanaati, diğeri de *el-Bahru'l-Muhît*'te bulunan, yasaktan önceki hüküm ne ise o hükmün geri döneceği kanaatidir. Biz, *Teşnîfu'l-Mesâmi*'i *el-Bahru'l-Muhît*'ten sonra yazmış olduğu yönündeki baskın kanaatimize binaen onun bu konudaki nihai tercihinin ibâhe olduğu görüşüne vardık.

Zerkeşî'nin *el-Bahru'l-Muhît*'i için olumsuz anlamda başlıca tespitimiz ise şudur: Müellif konuları ele alırken hem başlıklar hem de içeriklerin kompoze edilmesinde ve tertibinde beklenen özeni göstermemiştir. Bu sebeple olsa gerek ki sık sık "tenbîh/tenbîhât" adı altında çeşitli meseleleri not etme ihtiyacı duymuştur. Bu tür notlara baktığımızda çoğunun ilgili başlıklarda ele alınması beklenirdi, fakat öyle yapılmamıştır. Eserin belli ölçüde düzensiz oluşunun sebebi konusunda kesin bir kanaate ulaşamamış olmakla beraber müellifin, çok geniş hacimli bir eser ortaya koyma ve çok sayıda kaynak ve âlimden nakil yapma arzusunun, tertip konusunda gereken özeni göstermemiş olmasında etkili olduğunu düşünüyoruz. Yine çalışma sürecinde, *el-Bahru'l-Muhît*'in tahkikli baskılarında yer alan bazı şüpheli ibareler nedeniyle bu baskıları eserin el yazma nüshalarıyla karşılaştırma gereği duyduk. Bunun neticesinde bazı ifadelerin yazımında

birtakım hatalar bulunduğunu tespit ettik. Şunu söylemeliyiz ki bu eser, çok ciddi ve acil olarak tahkik edilmeye muhtaçtır.

Son tahlilde şunu söylemeliyiz ki Zerkeşî'yi ve emir konusunu seçip çalışmış olmamız, gerek klasik bir usûl eserini anlama ve oradan bilgi üretme gerekse akademik meleke kazanma konusunda bilgi dağarcığımıza pek çok şey katmıştır.



KAYNAKÇA

- Abdulcebbâr, Kâdı Aabdulcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-'Adl I-XX*, Nşr. Tâhâ Hüseyin Emîn el-Hûlî, Vezâretu's-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-Kavmî el-Mussesetu'l-Mısıriyyetu'l-Âmme, Kahire 1963.
- Abdulcebbâr, Kâdı Aabdulcebbâr b. Ahmed, *Şerhu Usûli'l-Hamse* (2. Bs.), Thk. Abdulkerîm Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1988.
- Abdulaziz el-Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr Şerh-u Usûli'l-Pezdevî I-IV*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, y.y., y.t.
- Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm I-IV* (2. Bs.), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1981.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Et-Tayyib, *et-Takrîb ve'l-İrşâd "es-Sağîr" I-III* (2. Bs.), Thk. Abdulhamid b. Ali, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1998.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh*, I-II, Nşr: Halil el-Mîs, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.
- Başoğlu, Tuncay, *Eyyûbîler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı, İslam Tetkikleri Dergisi*, 10 (1), 2020, 229-332.
- Bayır, Zeynep Seren, *Bedreddin Ez-Zerkeşî'nin Hadîs-Sünnet Anlayışı ve Eserlerindeki Özgünlük*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yozgat Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yozgat 2020.
- Cessâs, Ebu Bekr, Ahmed b. Ali, *el-Fusûl fî'l-Usûl I-IV* (2. Bs.), Thk: Uceyl Câsim en-Neşemî, Vezâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye I-VI* (4. Bs.), Thk. Ahmed Abdülgafûr Attar, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1407/1987.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Thk: Muhamemd b. Abdulhakim el-Kadî, Daru'l-Kitabi'l-Lübnanî, Beyrut 1991.
- Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdillâh, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh I-II* (2. Bs.), Thk. Abdulazim ed-Dîb, Dâru'l-Ensâr, Kahire 1400/1980.

- _____, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh I-III*, Thk. Abdullah en- Niyâbî-Şebbîr Ahmed el-Omerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1996.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer, *Takvîmu'l- Edilleti fî Usûli'l-Fıkh* (1. Bs.), Thk. Halil Muhyiddîn el-Mîs, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001/1421.
- Deliser, Bilal, “Bedreddîn ez-Zerkeşî, Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2011, 5 (9) Ocak – Haziran, 171-190.
- _____, *Ez-Zerkeşî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri*, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane 2012.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (6. Bs.), Ensar Yay., İstanbul 2016.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl I-II*, Tsh: Necvâ Dav, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1417/1997.
- Gürkan, Menderes, “Zerkeşî, Bedreddin”, *DİA*, XXXIV, 289-293.
- Irâkî, Veliyyüddin Ebu'z-Zurâ Ahmed b. Abdurrahim, *el-Ğaysu'l-Hâmi' Şerhu Cem'i'l-Cevâmi'*, Thk. Muahmmmed Tâmir Hicâzî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef, *Şerh-u Sahîhi'l-Buhârî I-X* (2 Bs.), Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2003.
- İbn Berhân, Ahmed b. Ali, *el-Vusûl ile'l-Usûl I-II*, Thk. Abdulhamid Ali Ebu Zuneyd, Mektebetu'l-Meârif, Riyâd 1403/1983.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, Thk. Muhammed Abdülmuid Hân, Dairetü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, Hindistan 1392/1972.
- _____, *“İnbâu'l-Ğumr bi Ebnâi'l-'Umr I-IV”*, Thk. Hasan Habeşî, el-Meclisu'l-Â'la li'ş-Şuûni'l-İslamiyye, Mısır 1969.
- İbn Kadî Şühbe, Ebu Bekir b. Ahmed, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*, Thk. Hafız Abdulâlim Hân, Âlemü'l-Kutub, Beyrut 1986.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arap I-IV* (2.Bs.), Dâru Sâdır, Beyrut, t.y.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fî'l-fıkh I-II*, Thk. Mustafa Mahmud el-Ezherî, Nşr. Darü ibni'l-kayyim, Riyad 2010.

_____, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fî'l-fıkh I-II*, Thk. Mustafa Mahmud el-Ezherî, Nşr. Darü ibni'l-kayyim, Riyad 2010.

İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslâm Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm, Mecmûu Fetâvâ'ibn Teymiyye I-XXXVII, Nşr: Abdurrahman b. Muhammed en-Necdî, Mecmaul'-Melik Fehd, Medine 1995.

İsfehânî, er-Râğib, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Thk: Safvân Adnan Davudî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1412/1992.

Kal'acî, Muhammed Ravvâs, *Mu'cemu Luğati'l-Fukahâ* (2. Bs.), Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1988.

Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, Thk. Nayif bin Abdurrahman Âli Şeyh Mübarek, Dâru'l-Feth, 1441/2020.

_____, Şihabuddîn Ahmed b. İdris, *Tenkihi'l-Fusûl*, Thk. Muhammed Hasan Abdülfettah el-Mâlikî, Dâru'-Reyâhîn, Beyrût 1440/2019.

Muhammed Şerif Mustafa, “Mesâilu'l-icmâ'i'l-usûliyye'l-vârideti fî kitâbi'l-bahri'l-muhîti'l-mute'allikati bi'l-emr ve'n-nehy ve'l-âm ve'l-hâs ve't-tahsis ve'l-mutlak ve'l-mukayyed”, *Mecelletü'l-câmi'ati'l-islâmiyye li'd-dirâsâti'l-islâmiyye*, XX, II, Haziran 2012, 145-183.

Pala, Ali İhsan, *İslam Hukuk Metodolojisiinde Emir ve Yasakların Yorumu*, Fecr Yayınları, Ankara 2009.

Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkh I-VI* (3. Bs.), Thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alevânî, Müessesetü'r-Risâle, y.y. 1997.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Kavâtü'u'l-Edilleti fî'l-Usûl I-II* (1. Bs.), Thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfi'î, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Semerkandî, Alaüddîn Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, Thk: Muhammed Zeki Abdalberr, Metâbiu'd-Devha'l-Hadîse, Katar/Doha 1984.

- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed), *Usûlu's-Serahsî I-II*, Thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut t.y.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman, *el-Kitâb I-IV* (3. Bs.), Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1988.
- Süyûtî, Celaledin, *Husnü'l-Muhâdara fî Tarihi Mısr ve'l-Kahire I-II*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Darü İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1967.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matba'atu'l-Halebî, Kahire 1938.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali, *el-Luma'* (2. Bs.), Nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu Istalâhâtî'l-Funûn*, I-II, Thk. ve Nşr: Refik el-'Acem-Ali Dehrûc, Mektebetu Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996.
- Yılmaz, Abdullah. *Zerkeşî'nin el-Bahru'l-Muhît Adlı Fıkıh Usûlü Eserinde İstinbât Yöntemleri Bağlamında Hanefilere Ait Görüşlerin Tespit Ve Tahkiki*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2016.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır, *Selâsilu'z-Zeheb*, Thk. M. El-Muhtâr b. Muhammed eş-Şankîti, Medine 2002.
- _____, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkıh I-VI* (2. Baskı), Thk. Abdulkâdir Abdullah el-Ânî, Nşr. Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1413/1992.
- _____, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân I-IV*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Nşr. Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957.
- _____, *el-Mensûr fî'l-kavâ'id*, Nşr. Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1405/1985.
- _____, *Teşnîfu'l-Mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi' I-IV*, Thk. Seyyid Abdülazîz – Abdullah Rebî', Nşr. Mektebetu Kurtuba li'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâs, Kahire 1418/1998.

Elektronik Kaynaklar

http://www.dr-alawni.com/users.articles.php?show=2#_ftnref37(Erişim: 21.06.2022.)

EKLER

el-BAHRU'l-MUHÎT'TE GEÇEN FIKİH USÛLÜ KAYNAKLARI

1. ABDÛLAZÎZ el-BUHÂRÎ, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 730/1330), *Keşfü'l-Esrâr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî*
2. ABDÛLKÂHİR el-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *el-Fasl (et-Tahsîl) fî Usûli'l-Fıkh*
3. ÂMÎDÎ, Seyfeddin, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*
4. ÂMÎDÎ, Seyfeddin, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *Kitâbü'l-Cedel*
5. ÂMÎDÎ, Seyfeddin, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *Gâyetu'l-Emel fî 'İlmi'l-Cedel*
6. ÂMİRÎ, Muhammed b. Yahya b. Seraga Ebü'l-Hasan el-Âmirî el-Basrî, *Usûlu'l-Fıkh?*
7. BÂCÎ, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî (ö. 474/1081), *İhkâmü'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*
8. BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî (ö. 403/1013), *et-Takrîb ve'l-İrşâd fî Usûli'l-Fıkh*
9. BEL'AMÎ, Ebûbekr Muhammed b. Ahmed el-Hanefî el-Bel'amî, *el-Garar fî'l-Usûl?*
10. BEYZÂVÎ, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286), *Minhâcü'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*
11. CESSÂS, Ebû Bekr, Ahmed b. Ali (ö. 370/980), *el-Fusûl fî'l-Usûl*
12. CÜVEYNÎ, İmamu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh (ö. 478/1085), *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*
13. CÜVEYNÎ, İmamu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh (ö. 478/1085), *et-Telhis (Telhisu't-Takrib)*

14. CÜVEYNÎ, İmamu'l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdillah (ö. 478/1085), *el-Gıyâsî (Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsî'z-zulem)*
15. CÜVEYNÎ, İmamu'l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdillah (ö. 478/1085), *el-Esâlîb fî'l-Hilâf*
16. CÜVEYNÎ, Rükñü'lislâm, Ebû Muhammed Rükñü'l-İslâm Abdullâh b. Yûsuf b. Abdillâh el-Cüveynî (ö. 438/1047), *Şerhu'r-Risâle*
17. CÜVEYNÎ, Rükñü'lislâm, Ebû Muhammed Rükñü'l-İslâm Abdullâh b. Yûsuf b. Abdillâh el-Cüveynî (ö. 438/1047), *el-Cem' ve'l-Fark*
18. CÜVEYNÎ, Rükñü'lislâm, Ebû Muhammed Rükñü'l-İslâm Abdullâh b. Yûsuf b. Abdillâh el-Cüveynî (ö. 438/1047), *el-Furûk (el-Vesâ'il fî Furûkî'l-Mesâ'il)*
19. DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ (ö. 430/1039), *Takvîmü'l-Edille fî'l-Usûl*
20. EBÛ ABDULLAH, Muhammed b. Said ed-Dâvûdî, *Usûlü'l-Fetvâ?*
21. EBÛ ALÎ el-BAĞDÂDÎ (ö. 350), *el-Usûl?*
22. EBÛ BEKR, Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî (ö. 316/929), *el-Usûl?*
23. EBÛ FEREC, Amr b. Muhammed b. Amr el-Leysî el-Bağdâdî el-Mâlikî (ö. 331), *el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh?*
24. EBÛ MANSÛR el-BAĞDÂDÎ, *el-Usûlü'l-Hamsete Aşera?*
25. EBÛ MUHAMMED el-KASIM, *el-Beyan an Usûli'l-Fıkh?*
26. EBÛ ŞÂME el-MAKDÎSÎ, Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî (ö. 665/1267), *el-Muhakkak min 'İlmi'l-Usûl fîmâ Yete'alleku bi-Ef'âli'r-Resûl*
27. EBÛ YA'LÂ el-FERRÂ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ' (ö. 458/1066), *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*
28. EBÛ ZEYD, *el-Usûl?*
29. EBÛ'l-HAYR İBN CEMÂA EL-MAKDÎSÎ, *el-Furûk?*
30. EBÛ'l-HÜSEYİN el-BASRÎ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*

31. EL-ERMEVÎ, Siracü'd-din Mahmud b. Ebi bekir el-Ermevî (ö. 682/1283), *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl?*

32. EL-MUKTERÎH, Takıyyüddin ebü'l-iz el-Mukterih (ö. 612/1215), *el-Havâşî ale'l-Burhân?*

33. EŞ-ŞERÎF, el-Cedel?

34. GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *el-Menhûl*

35. GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ*

36. GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *Esâsu'l-Kıyâs*

37. GULÂMU İBN MENNÎ, İsmail b. Ali b. Hüseyin Ebû Muhammed Fahrüddin el-Ezzeci el-Me'muni el-Bağdâdî (ö. 610?), *Cünnetü'l-münâzır* (Muvaffaküddin İbn Kudâme'nin "Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed" isimli kitabı vardır. Bu eser isminin Mennî'ye aidiyeti konusunda yanlışlık olması muhtemeldir.)

38. HALLÂL, Ebû Bekir, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl (ö. 311/923), *el-İlel*

39. HÂRİZMÎ, Ebû Muhammed b. Erselan Mahmud b. Muhammed b. el-Abbâs (ö. 562), *el-Kibrîtu'l-Ahmer?*

40. HATÎB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*

41. HİNDÎ, Ebû Abdillâh Safıyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî (ö. 715/1315), *er-Risâletü's-seyfiyye fî'l-Usûli'd-Dîniyye* (*er-Risâletü's-Seniyye*, *er-Risâletü's-Sîniyye*, *er-Risâletü'n-Nefsiyye*, *er-Risâletü't-Tis'îniyye*, *er-Risâletü's-Seb'iyye*)

42. HİNDÎ, Ebû Abdillâh Safıyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî (ö. 715/1315), *Nihâyetü'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*

43. İBN ABDÜSSELÂM, İzzeddin, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî (ö. 660/1262), *Kavâ'idü'l-Ahkâm*

fî Mesâlihi'l-Enâm (el-Kavâ'idü'l-kübrâ/el-Kavâ'idü's-sugrâ. İki kitabından hangisi olduğunu bilmiyoruz.)

44. İBN AKÎL, Ebü'l-Vefâ, Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî (ö. 513/1119), *el-Vâzih fî Usûli'l-Fıkh*

45. İBN BURHÂN, Ebü'l-Kasım 'Abdülvahid b. Ali b. Burhân el-Ükrevî en-Nahvî (ö. 450), *Şerhü'l-Lüma'*?

46. İBN DAKİKUL'İD, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî (ö. 702/1302), *Şerhu'l-'Umde*

47. İBN DAKİKUL'İD, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî (ö. 702/1302), *Şerhu 'Unvâni'l-vüsûl fî Usûli'l-Fıkh*

48. İBN DAKİKUL'İD, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî (ö. 702/1302), *İktinâsü's-Sevânih*

49. İBN HAZM, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*

50. İBN HÜBEYRE, Ebü'l-Muzaffer, Ebü'l-Muzaffer Avnüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Hübeyre eş-Şeybânî ed-Dûrî (ö. 560/1165), *el-Hilâf ve'l-İcma'*

51. İBN KATTÂN, EbûHüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî eş-Şâfiî (ö. 359/970), *el-Usûl?*

52. İBN KUDÂME, Muvaffakuddîn, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (ö. 620/1223), *Ravzatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir fî Usûli'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed*

53. İBN LOKMAN EL-KÜRDÎ, *el-Fusûl?*

54. İBN MÜNİR, *Şerhü'l-burhân?*

55. İBN RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198), *Muhtasarü'l-Müstasfâ (ez-Zarûrî fî Usûli'l-Fıkh)*

56. İBN SÜREYC, Ebü'l-Abbas, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî (ö. 306/918), *İsbatu'l-Kıyâs?*

57. İBN SÜREYC, Ebü'l-Abbas, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî (ö. 306/918), *er-Red 'alâ Dâvûd fî İnkârihi 'l-Kıyâs*
58. İBN SÜREYC, Ebü'l-Abbas, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî (ö. 306/918), *el-Vedâ 'i ' li-Mansûsi 'ş-Şerâ 'i '*
59. İBN TEYMİYYE, Mecdüddin, Ebü'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî (ö. 652/1254), *el-Müsevvedetü 'l-Usûliyye (el-Müsevvede fî usûli 'l-fikh)*
60. İBN TİLİMSÂNÎ, Abdullah b. Muhammed Ali Şerafüddin Ebû Muhammed el-Fihri el-Mısrî (ö. 644/1246), *Şerhü 'l-Me 'alim fî Usûli 'l-Fikh?*
61. İBNÜ'd-DEHHÂN, *el-Gurre fî Şerhi 'l-Lüma '?*
62. İBNÜ'l-ARABÎ, Ebû Bekir, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî (ö. 543/1148), *el-Mahsûl fî Usûli 'l-Fikh*
63. İBNÜ'l-ESÎR, Mübarek b. Muhammed (ö. 604/1210), *Câmi 'u 'l-Usûl*
64. İBNÜ'l-HÂC el-ABDERÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî (ö. 737/1336), *el-Müstevfâ Şerhu 'l-Müstasfâ?*
65. İBNÜ'l-HÂC, *Et-Tenbih ale 'l-Mustasfa?*
66. İBNÜ'l-HÂC, *et-Ta 'lik ale 'l-Mustasfa?*
67. İBNÜ'l-HÂCİB, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (ö. 646/1249), *İhkâmu 'l-Ahkâm?*
68. İBNÜ'l-HÂCİB, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (ö. 646/1249), *el-Muhtasaru 's-Sağîr*
69. İBNÜ'l-HÂCİB, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (ö. 646/1249), *el-Muhtasaru 'l-Kebîr*
70. İBNÜ'l-HÂCİB, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (ö. 646/1249), *Münteha 's-Sûl (su 'âl) ve 'l-Emel fî 'İlmeyi 'l-Usûl ve 'l-Cedel*
71. İBNÜ'l-HACİB, *et-Ta 'lik ale 'l-Mustasfa?*
72. İBNÜ'l-KAS, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 335/946), *Edebü 'l-Cedel*

73. İBNÜ's-SABBÂĞ, Ebû Nasr Abdüsseyyid b. Muhammed b. Abdilvâhid el-Bağdâdî (ö. 477/1084), *el-'Udde ('Umde) fî Usûli'l-Fıkh*

74. İSFAHÂNÎ, Muhammed b. Mahmûd, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed el-İsfahânî (ö. 688/1289), *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fî 'İlmi'l-Usûl (Şerhu'l-Mahsûl)*

75. İSFAHÂNÎ, Muhammed b. Mahmûd, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed el-İsfahânî (ö. 688/1289), *el-Kavâ'idü'l-Küllîyye*

76. İSFERÂİYÎNÎ, Ebû İshak, Ebû İshâk Rüknuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-İsferâyînî (ö. 418/1027), *el-Usûl?*

77. İSFERÂİYÎNÎ, Ebû İshak, Ebû İshâk Rüknuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-İsferâyînî (ö. 418/1027), *Tertîbü'l-mezheb*

78. İSFERÂİYÎNÎ, Ebû İshak, Ebû İshâk Rüknuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-İsferâyînî (ö. 418/1027), *Et-Ta'lîka fî Usûli'l-Fıkh*

79. İSFERÂİYÎNÎ, Ebû İshak, Ebû İshâk Rüknuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-İsferâyînî (ö. 418/1027), *Şerhu Tertîbi'l-Mezheb*

80. İSFERÂİYÎNÎ, Ebû İshak, Ebû İshâk Rüknuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-İsferâyînî (ö. 418/1027), *Edebü'l-Cedel*

81. İSTAHRÎ, Ebû Saîd Hasen b. Ahmed b. Yezîd b. İsâ el-İstahrî (ö. 328/940), *Edebü'l-Kadâ*

82. KÂ'BÎ, Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931), *Tehzîbü'l-cedel* (el-Cedel ve Âdâbu Ehlih ve Tashîhu 'İlelih ile aynı eser olmalıdır)

83. KADI ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025), *el-'Umed*

84. KADI ABDÜLVEHHÂB, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî (ö. 422/1031), *el-Mefâhir (el-Ecvibetü'l-fâhire) fî Usûli'l-Fıkh*

85. KADI ABDÜLVEHHÂB, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî (ö. 422/1031), *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh (el-Mûlahhas)*

86. KADI ŞÜREYH, RÛYÂNÎ, *Ravzatu'l-Hükkâm?*

87. KAFFÂL, Abdullah b. Ahmed, Ebû Bekr Abdullâh b. Ahmed b. Abdillâh el-Kaffâl el-Mervezî el-Horasânî (ö. 417/1026), *Şerhu't-Telhîs*
88. KAFFÂL, Muhammed b. Ali, Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl el-Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976), *Kitâbü'l-Usûl*
89. KARÂFÎ, Şehâbeddin, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfî (ö. 684/1285), *Tenkîhu'l-Fusûl fî'l-Usûl (fî'htisâri'l-Mahsûl)*
90. KARÂFÎ, Şehâbeddin, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfî (ö. 684/1285), *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*
91. KARÂFÎ, Şehâbeddin, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfî (ö. 684/1285), *Nefâ'isü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl (şerhü'l-müntehab)*
92. KARÂFÎ, Şehâbeddin, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfî (ö. 684/1285), *el-İkdü'l-Manzûm fî'l-Husûs ve'l-Umûm*
93. KARÂFÎ, Şehâbeddin, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfî (ö. 684/1285), *el-Furûk (el-Kavâ'idü's-Seniyye fî'l-Esrâri'l-Fıkhiyye)*
94. KELVEZÂNÎ, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî el-Bağdâdî (ö. 510/1116), *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh*
95. KİYÂ el-HERRÂSÎ, Ebü'l-Hasen Şemsülişlâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Herrâsî et-Taberî (ö. 504/1110), *Ta'liku'l-Hilâf?*
96. KURTUBÎ, Ahmed b. Ömer, Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî (ö. 656/1258), *el-Cedel?*
97. KURTUBÎ, *el-Usûl?*
98. MAKDÎSÎ, Necmeddin, *el-Fark ve'l-Cem'?*
99. MAKDÎSÎ, Necmeddin, *el-Fusûl?*
100. MAVERDÎ, *Şerhu'l-Burhân?*

101. MÂZERÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkillî el-Mâzerî (ö. 536/1141), *Îzâhu'l-Mahsûl min Burhâni'l-Usûl* (*Şerhu'l-Burhân, el-İmlâ' ale'l-Burhân*)

102. MERVEZÎ, Ebû İshak, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed b. İshâk el-Mervezî (ö. 340/951), *en-Nâsih ve'l-Mensûh?* (Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) aynı adlı eseri kaynaklarda geçmesine rağmen sadece Zerkeşin'in bu eseri Mervezî'ye nisbet ettiğini tespit ettik.)

103. MUTARRİZÎ, Ebû Hamid, *'Unvâni'l-Vüsûl fî Usûli'l-Fıkh?*

104. MÜHÂBÊZÎ, *Şerhü'l-Lüma'?*

105. MÜZENÎ, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî el-Mısırî (ö. 264/878), *Kitâbu İsbâti'l-Kıyâs* (*Kitâbü'l-Kıyâs*)

106. NAKŞUVÂNÎ, Ahmed b. Ebi Bekr b. Muhammed Necmu'd-din en-Nakşuvânî (ö. 651/1253), *Telhîsu'l-Mahsûl?*

107. NECMEDDİN EL-KUDSÎ, *el-Fusûl?*

108. NÎSÂBÛRÎ, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbûrî (ö. 406/1015), *el-Usûl?*

109. RÂZÎ, Ebû'l-Feth Süleyym b. Eyyüb b. Süleyym eş-Şâfiî (ö. 447/1055), *et-Takrib fî Usûli'l-Fıkh?*

110. RÂZÎ, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (ö. 606/1209), *el-Mahsûl*

111. RÂZÎ, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (ö. 606/1209), *el-Müntehab fî Usûli'l-Fıkh*

112. RÛYÂNÎ, *el-Kadâ'?*

113. SAYMERÎ, Hüseyin b. Ali, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî (ö. 436/1045), *Kitâbü Mesâ'ili'l-Hilâf fî Usûli'l-Fıkh*

114. SAYRAFÎ, Muhammed b. Abdullah ebû Bekr el-Bağdadi es-Sayrafî (ö. 330/942), *el-Beyan fî Usûli'l-Fıkh*

115. SAYRAFÎ, Muhammed b. Abdullah ebûBekr el-Bağdadi es-Sayrafî (ö. 330/942), *Şerhu'r-Risâle*

116. SEM'ÂNÎ, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî (ö. 489/1096), *el-İstîlâm fî'l-Hilâf beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe*

117. SEM'ÂNÎ, Ebü'l-Muzaffer, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî (ö. 489/1096), *Kavâtü 'u'l-Edille fî'l-Usûl*

118. SEMERKANDÎ, Alâeddin, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî (ö. 539/1144), *Mîzânü'l-Usûl fî Netâ'ici'l-'Ukûl*

119. SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090), *Usûlu's-Serahsî*

120. SÜHEYLÎ, Abdurrahman b. Abdullah, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî el-Mâlekî (ö. 581/1185), *Edebü'l-Cedel*

121. ŞAFÎÎ, Muhammed b. İdris (204/819), *İbtalu'l-İstihsân*

122. ŞAFÎÎ, Muhammed b. İdris (204/819), *Edebü'l-Kadı* (el-'um'de bir bölüm)?

123. ŞAFÎÎ, Muhammed b. İdris (204/819), *er-Risâle* (*er-Risâletü'l-Cedide*)

124. ŞAFÎÎ, Muhammed b. İdris (204/819), *er-Risâletü'l-Kadîme*

125. ŞÂŞÎ, Muhammed b. Ahmed, Ebû Bekr Fahrü'l-islâm Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn eş-Şâşî el-Fârikî (ö. 507/1114), *el-Mu'temed*

126. ŞERÎF er-RADÎ, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şerîf er-Radî el-Mûsevî el-Alevî (ö. 406/1015), *ez-Zerî'a* (Eserin Radî'nin kardeşi Kadı Mürtedî'ye (h. 436) nispet edildiğine de rastladık.)

127. ŞÎRÂZÎ, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *Usûlu'l-Fıkıh?*

128. ŞÎRÂZÎ, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *Şerhu'l-Lüma'*

129. ŞÎRÂZÎ, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkıh*

130. ŞÎRÂZÎ, Ebû İshak, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *et-Tebşira fî Usûli'l-Fıkh*
131. ŞÎRÂZÎ, Ebû İshak, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *el-Ma'ûne fî'l-Cedel*
132. ŞÎRÂZÎ, Ebû İshak, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *el-Mûlahhas fî'l-Cedel*
133. TABERÎ, Ebû Ali el-Hasen b. el-Kasım et-Taberi (ö.350/961), *el-Cedel*
134. TABERÎ, Ebü't-Tayyib, Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî (ö. 450/1058), *Şerhu'l-Kifâye fî'l-Usûl*
135. TABERÎ, Ebü't-Tayyib, Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî (ö. 450/1058), *el-Minhâc fî'l-Hilâfiyyât*
136. TABERÎ, Ebü't-Tayyib, Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî (ö. 450/1058), *Şerhu'l-Cedel*
137. TARTUŞÎ, Ebû Bekr Muhammed b. el-Velîd el-Mâlikî (ö. 250/864), *el-Umde?*
138. TARTUŞÎ, Ebû Bekr Muhammed b. el-Velîd el-Mâlikî (ö. 250/864), *el-Mu'temed?*
139. TEBRÎZÎ, *İhtisâru'l-Mahsûl?*
140. TEMÎMÎ, *el-Usûl?*

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Sefa BAŞAR
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	
Bildiği Yabancı Diller	Arapça
Bilimsel Faaliyetleri	----
İş Deneyimi	
Stajlar	----
Projeler	----
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih: 22.07.2022	