

# Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy\*

*Tuba ERKOÇ BAYDAR\*\**

**Öz:** Fıkıh usûlünün en temel konularından biri olan emir ve nehiy, fûrû fıkhıta önemli yansımaları bulunan birçok kritik meseleyi barındırır. Bu meselelerin başında emir ve nehyin mücebinin ne olduğu, tekrara, fevre ve iczâya delalet edip etmediği gelmektedir. Hükümlerin anlaşılmasında önemli bir yeri olan bu konular, birçok fakihin eserlerinde yer almaktadır. Bu fakihler içerisinde Şîrâzî (ö. 476/1083), mezkûr meseleleri etraflıca ele alıp kritik etmesi nedeniyle önemlidir. Bu nedenle emir ve nehiy konusu makalemizde Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin perspektifinden sunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Emir, Nehiy, Şîrâzî, Fevr, Tekrar.

## **Command and Prohibition in Abû Ishâq Al-Shîrâzî's Legal Thought**

**Abstract:** Command (al-amr) and prohibition (al-nahy) which is one of the most fundamental issues of the usul al-fıqh contain a number of critical issues that have significant implications for furû al-fıqh. Among these issues, there are issues such as what is legal consequence of al-amr and al-nahy and whether it implies repetition and expedition (fawr). Many jurists pay particular attention to command and prohibition. Among these jurists, Şîrâzî is important because he dealt with these issues thoroughly and critically. So, this articles mentions Abû Ishâq al-Shîrâzî's opinions about command (al-amr) and prohibition (al-nahy) in usûl thought.

**Keywords:** al-Amr, al-Nahy, al-Shîrâzî, Expedition (Fawr), Repetition.

## **A. GİRİŞ**

Dini hükümlerin bel kemiğini oluşturan emir ve nehiy, fıkıh usûlünün en önemli konularından biridir. Nitekim Şîrâzî ve Serahsî (ö. 483/1090) gibi fıkıh ekollerinde köşe taşlarını oluşturan fukahanın, usûl eserlerine emir konusuyla başlaması konunun önemini gösterir. Emir ve nehyin usûl ilminde esaslı mevzulardan biri olmasının en önemli nedeni ise Müslümanın hayatını kuşatan fûrû hükümlerin temelini oluşturmasıdır. Meselenin teorik çerçevesinin tartışıldığı usûl ilminde genel olarak fûrû hükümlere zemin oluşturacak şekilde emir ve nehiylerin sigası, neyi ifade ettiği, fevre ve tekrara delalet edip etmediği gibi meselelerin ele alındığı görülür. Bu meseleler aynı zamanda ulema arasında

\* Bu makale "Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri" adlı yüksek lisans tezimizden istifade edilerek hazırlanmıştır.

\*\* Dr. Öğretim Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, tubaeerkoc@gmail.com.

birçok ihtilafın da kaynağıdır. Özellikle emirde iradenin olup olmadığı meselesi Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasında tartışılmış kadim meselelerden biridir.

Makalemizde emir ve nehiy mevzusunun Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin bakış açısından ortaya koyulmasının nedeni ise hem Şâfiî ekolünün emir ve nehiy hakkındaki görüşlerine Şîrâzî üzerinden panoramik bir bakış atmak hem de Şîrâzî'nin kendi mezhebinden ayrıldığı görüşleri ortaya koyarak farklılıklara değinmektir. Makalemizin amacı Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin usûl düşüncesini emir ve nehiy örneği üzerinden inceleyerek emir ve nehiy tartışmalarına katkı sağlamaktır. Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin emir ve nehye dair görüşlerini sunmak üzere öncelikle emrin tanımı yapılacak, daha sonra ise emrin mücebi, tekrara, fevre ve iczâya delalet edip etmediği gibi en çok tartışılan konular ele alınacaktır. Emir bahsi bittikten sonra ise bu bahiste yapılan tartışmalara benzer bir şekilde nehiy konusu incelenerek Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin yaklaşımı özetle sunulacaktır.

## B. ŞÎRÂZÎ'YE GÖRE EMRİN TANIMI VE EMİR İLE İLGİLİ TARTIŞMALI MESELELER

Emir konusundaki tartışmalara geçmeden önce emrin tanımı ve bu tanımda kullanılan kayıtların tahlili üzerinde durmak gerekir. Bu nedenle genel olarak emrin tanımı yapıldıktan sonra Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin emir tanımı verilecek daha sonra bu tanım üzerinde cereyan eden bazı tartışmalara değinilecektir.

### 1. Emrin Tanımı

Günümüze ulaşmış ilk usûl eseri olarak kabul edilen *er-Risâle*'de İmâm Şâfiî (ö. 204/820) emirle alakalı bazı konulara değinmekle birlikte emrin tanımını yapmaz. Cessâs (ö. 370/980) ve Bâkîllânî (ö. 403/1012) gibi Şîrâzî öncesi önemli usulcüler<sup>1</sup> veya Serahsî (ö. 490/1097), Râzî (ö. 606/1209), Âmidî (ö. 631/1234) ve

<sup>1</sup> Cessâs (ö. 370/980) emri “Kendinden daha alt konumdaki birinden bir şeyi yapması kesin olarak irade edildiğinde o kişiye ‘yap!’ demektir”<sup>1</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşmî, Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994, II, s. 79; Bâkîllânî (ö. 403/1012) ise “Emredilen kimsenin bir işi itaat gerektirecek şekilde yapmasını sağlayan söz” şeklinde tanımlamaktadır. Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sagîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994, II, s. 5; Râzî (ö. 606/1209) Bâkîllânî'nin yapmış olduğu bu tanımı “me'mûr/emredilen kimse” ifadesi nedeniyle eleştirir. Çünkü Râzî'ye göre memurun ne olduğunu bilmek için önce emri bilmek gerekir. Emrin bilinmesinin de memurun bilenmesine bağlı olduğundan böyle bir tanım devre sebep

Sadru'ş-Şerî'a (ö. 747/1347) gibi Şîrâzî sonrası usulcüler ise genel olarak emrin itaati gerektiriyor oluşunu vurguladıkları görülür.<sup>2</sup>

Şîrâzî'ye göre emir, “*Alt konumdaki birinden bir şey yapmasını sözlü olarak istemektir.*”<sup>3</sup> Tanımda yer alan “alt konumdaki biri”, “bir şey yapmasını istemek” ve “emrin sözlü oluşu” gibi kayıtlar önemlidir. Bu kayıtlardan “Alt konumdaki biri” ifadesi, üst konumdaki birine emir vermenin hakiki olarak emir denilemeyeceğini gösterir. Şîrâzî'nin emrin tanımına bu kaydı getirmesi, onun üst rütbedekine yapılan emirleri ve iltimas adı verilen muhâtab ile aynı seviyede olunan durumları hakiki anlamda emir kapsamında görmediği anlamına gelir. Şîrâzî'ye göre üst konumdaki birine emir vermek sîga açısından emri ifade etse de mana açısından aslında emri değil talebi ifade eder. Üst makama emir sîgasıyla konuşmak ise mecazî bir kullanımdır.<sup>4</sup>

Şîrâzî'nin memurun (emredilen kişinin) daha alt konumda olması gerektiğine dair mezkûr görüşü ise Şâfiî fukahâsına ters düşen bir görüştür. Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî'nin de aralarında bulunduğu Şâfiî ulemasının çoğunluğuna göre üst makama yapılan emirler de hakiki anlamda emir kapsamındadır. Bu nedenle mezkûr Şâfiî ulemâsına göre emrin tanımına *isti'lâ* ve *uluvv* (emredeninin daha üst konumda olması) kaydını koymaya gerek yoktur.<sup>5</sup>

---

olmaktadır. Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fikh*, thk. Taha Cabir Feyyaz Alvanî, I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992, II, s. 16.

<sup>2</sup> Serahsî (ö. 490/1097) ise emri iki açıdan incelemektedir. İlk olarak dilciler açısından ele alıp “Başkasına bir şeyi ‘yap!’ demek ” şeklinde tanımlarken, daha sonra fukahâ açısından ele alarak “Kendisiyle eşit veya daha alt seviyedeki birine yapılan hitap ” şeklinde tanımlamaktadır. Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsi, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efganî, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1954, I, s. 11; Âmidî (ö. 631/1234) ve Sadru'ş-Şerî'a (ö. 747/1347) ise emri “İsti'lâ cihetiyle bir eylemin yapılmasını istemek” olarak açıklamaktadır. Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Ebi Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abduzziherka Afif, Riyâd: Dâru's-Semîi, 2003, II, s. 168; Sadru'ş-Şerî'a, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî, *et-Tavzîh Şerhu't-Tenkîh*, thk. Muhammed Adnan Derviş, Beyrut: Dâru'l-Erkam, [t.y.], I, s. 281; Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fikh*, thk. Taha Cabir Feyyaz Alvanî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992, II, s. 16.

<sup>3</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, thk. Abdülmecid Türki, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988, I, s. 191; Şîrâzî, *Luma'*, thk. Muhyiddin Müstu, Yusuf Ali Büdeyvi, Şam: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1995, s. 45; Şîrâzî, *et-Tebssira*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Şam: Dârü'l-Fikr, 1980, s. 17.

<sup>4</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 192.

<sup>5</sup> Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim ed-Dib, Devha: Câmiatu Katar, 1980, I, s. 203; Gazzâlî, Ebû

Şîrâzî'nin "Bir şey yapmasını isteme" kaydını koymasının nedeni ise bir şeyin yapılmasının istenmediği durumları emrin kapsamında bulunmadığını göstermek içindir. Örneğin Hûd suresinin 13. ayetinde geçen "Onun benzeri bir süre getirin" ifadesi insanların acizliğini, Fussilet suresinin 40. ayetinde geçen "Dilediğinizi yapın" ifadesi tehdidi, Maide suresinin 2. ayetinde geçen *İhramdan çıktığımızda avlanın* ifadesi de mübahlığı ifade eder. Emir sîgasında olmasına rağmen talep içermeyen bu ifadelerin hiç biri emir kapsamında değildir.<sup>6</sup>

"Sözlü olarak isteme" kaydının konulmasının nedeni ise, işaret ve fiil ile verilen emirlerin hakikatte emir olarak isimlendirilmemesidir. Fiillerin emir olup olmadığına dair tartışmanın altında yatan ana sebep Hz. Peygamber'in (s.a.v) fiillerinin emir olarak görülüp görülmeyeceği hususudur. Şîrâzî'ye göre bu konuda Şâfîî ulemâsı ikiye ayrılır. Bazılarına göre fiiller de emir olarak isimlendirilirken diğerlerine göre ise fiil, emir olarak isimlendirilmemektedir. Şîrâzî'nin taraftar olduğu görüş ikincisidir. Zaten Şîrâzî'nin tanımında yer verdiği "sözlü" kaydı Allah Resûlü'nün fiillerini emir kapsamında görmediğini gösterir. Zira Şîrâzî'ye göre Allah Resûlü'nün fiilleri emir kapsamında düşünülduğünde, bu fiillere söz ile emrettikleri gibi uyulması gerekecektir. Oysa durum böyle değildir. Bu nedenle de emrin sözlü oluşu şart koşulmalıdır.<sup>7</sup>

Şîrâzî, tanıma getirdiği kayıtların sebebini açıkladıktan sonra tanıma getirmediği kayıtların sebebini de açıklar. Mendubun memurun bih olup olmadığına yönelik tartışmalara binaen bazı Şâfîî fukahâsının tanıma "icâbı gerektirecek şekilde bir şey yapılmasını istemek" kaydını getirdiklerini zikreden Şîrâzî, böyle bir kayda gerek olmadığını düşünür. Zira Şîrâzî'ye göre mendubun memurun bih kapsamında görülmemesi durumunda bu kaydın konulması gerekir.<sup>8</sup>

Netice itibariyle tanımlar, bir müellifin konuya nasıl yaklaştığı hakkında birçok ipucuyu içerdiğinden dikkatle incelemek gerekir. Şîrâzî'nin de yaptığı tanım onun, emre yaklaşımı hususunda bir takım bilgiler sunmaktadır. Örneğin Şîrâzî emir

---

Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız, Cidde: eş-Şeriketü'l-Medîneti'l- Münevvere li't-Tibâa ve'n-Neşr, t.y.), III, s. 119.; Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyaz Alvanî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992, II, s. 30.

<sup>6</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 191; Şîrâzî, *Luma'*, s. 46.

<sup>7</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 192.

<sup>8</sup> A.g.e., I, s. 193; Şîrâzî, *Luma'*, s. 45.

tarifinde birçok Şâfiî ulehasının aksine isti'lâ kaydını koyar. Bu dönemde emirdeki isti'lâ vurgusunun daha çok Şâfiî mezhebi dışındaki mezheplerin<sup>9</sup> söylemi olmasına rağmen Şîrâzî'nin bu kayda yer vermesi, hakiki emirlerin ancak üstten alttakine yönelik olduğu görüşünü bensimsediğini gösterir. Emrin tanımı ve tahlili üzerinde durduktan sonra emir konusunda önemli bir tartışma olan irade problemi üzerinde durulacaktır. Bu konu, özellikle Mutezile geleneği arasında kadim tartışmalara neden olmuştur.

Şîrâzî, Mutezile'nin emri, “*Kendinden daha alt konumdaki birinden, bir şey yapmasını irade etmek*” şeklinde tanımladığını bildirir. Tanımdan da anlaşılacağı üzere Mutezile, iradeyi emrin şartı olarak görür. İradenin şart olmadığını düşünen Şîrâzî, Mutezile'nin Allah Teâlâ'nın ancak murad ettiği (istediği) şeyi emrettiği, murad etmediği (istemediği) şeyi ise nehyettiği görüşünü eleştirir. Mutezile'nin delillerini kritik etmeden önce iradenin şart olmadığına yönelik delilleri sıralayan Şîrâzî, bu hususta ayet ve hadislere ile konuya giriş yapar. Şîrâzî'nin iradenin şart olmadığına yönelik sunmuş olduğu delillerden kanaatimizce de en kuvvetli olanı Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme emrinin verilmesi meselesidir. Saffat Sûresinin 102. ayetinde geçtiği üzere Hz. İbrahim, oğlu Hz. İsmail'i kurban ettiğini rüyasında görmüştür. Nebilerin rüyası bilindiği üzere vahiydir. Nitekim ayetin devamında Hz. İsmail “*Ey babacığım emredildiğin şeyi yap*” demektedir. Allah (c.c) Hz. İbrahim'e oğlu Hz. İsmail'i kurban etmesini emretmiş ancak kurban etme eyleminin gerçekleşmesini murad etmemiştir. Bunun yerine bir koç göndererek koçu kurban etmesini istemiştir. Hz. İsmail kurban edilmediğine göre Allah'ın kesme emrini verdiğini ancak onun kesilmesini irade etmediği sonucuna ulaşılır.<sup>10</sup>

Emredilen şeyin kesme fiilinin bizzat kendisi değil, yatırmak, bıçağı hazırlamak gibi kesmeye ön hazırlık niteliğindeki fiiller olduğu ve Hz. İbrahim'in de bunu yerine getirdiği bu nedenle de bu ayetin iradenin gerekli olmadığına dair hüccet olamayacağı itirazına karşı Şîrâzî, bu itirazın ayetin zahirine aykırı olduğunu söylemektedir. Zira ayette açıkça kesme emri verilmekte ve bu “büyük bir imtihan (bela)” olarak<sup>11</sup> nitelendirilmektedir. Oysa kesmeye hazırlanmak ne

<sup>9</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 192; Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, II, s. 30; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, s. 11; Pezdevî, *Usûl*, ( *Keşfu'l-Esrâr* içerisinde), Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997, I, s. 154.

<sup>10</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 193; Şîrâzî, *et-Tebstra*, s. 18.

<sup>11</sup> 37/Saffat 106.

kesmek olarak isimlendirilmekte ne de bir imtihan olarak görülmektedir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın fidye olarak bir koç göndermesi<sup>12</sup> de verilen emrin yerine getirilmemesi nedeniyledir.<sup>13</sup>

Şîrâzî ayet ile delil getirdikten sonra meseleye dilsel açıdan yaklaşır. Şîrâzî'ye göre Arapçada emreden kimseye niyeti bilinsin veya bilinmesin 'âmir' denilmesi niyetin şart olmadığını gösterir. Aynı şekilde emirde niyet şart koşulduğunda "istemiyorum ama bana su getir" şeklindeki kullanımın da yanlış olması gerekir. Oysa böyle bir kullanımın doğru olduğu dilciler tarafından ittifak edilmiştir. Ayrıca emirde iradenin şart olması durumunda "mükrehin emri" diye bir tabirin de doğru olmayacağından emirde niyet şart değildir.<sup>14</sup>

Netice itibarıyla emir ve irade arasındaki tartışmalara bakıldığında emir ve iradenin birbiriyle sıkı bir ilişki içinde olduğunu görülür. Ancak her emirde bir iradenin varlığı söz konusu olmakla birlikte iradenin emir için şart olduğunu söylemek bazı mahzurlara sebep olmaktadır. Zira bu durumda emir olmalarına rağmen istisnâî de olsa iradenin bulunmadığı durumlar emrin kapsamından çıkmaktadır. Şîrâzî'nin zikrettiği deliller tetkik edildiğinde bu hususta Ehl-i Sünnet'in delillerinin Mutezile'nin delillerinden daha kuvvetli olduğu görülmektedir. Özellikle Hz. İsmail'in kurban edilmesi meselesi, iradenin olmadığı durumda da emrin olabileceğini açıkça gösterir.

## 2. Emir ile İlgili Tartışmalı Meseleler ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Yaklaşımı

Emrin tanımı, tanımda kullanılan kayıtlar ve irade problemi gibi tanımda cereyan eden ihtilafli meseleler üzerinde ayrıntılı bir şekilde durduktan sonra Ebû İshâk eş-Şîrâzî, emir bahsindeki tartışmalı konulara değinir. Bu konuların başında ise emrin mücebi, emrin tekrara, fevre ve iczâya delaleti şeklinde dört temel başlık gelmektedir.

### a. Emrin Mücebi

Mutlak emrin mücebi konusunda en önemli husus, mutlak emrin vacibi ifade etmesinin yanında ibahayı da içine alacak şekilde geniş bir iktizaya sahip olup olmadığıdır. İncelediğimiz kadarıyla usûlcülerin emrin mücebi hususundaki

<sup>12</sup> 37/Saffat 107.

<sup>13</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 194.

<sup>14</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 194; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s. 19.

duruşları, emrin tekrara ve fevre delalet edip etmediği hususundaki duruşlarını da etkilemektedir. Bu nedenle bu bahisteki tartışmalar emrin tekrara ve fevre delaleti konularını da doğrudan ilgilendirmektedir.

Şîrâzî'nin aktardığına göre Şâfiî âlimlerin çoğunluğu mücerret emrin vücubiyet ifade ettiğini düşünür. Ancak emrin vücub ifade etmesinin dil açısından mı yoksa şerî vaz açısından mı olduğu ihtilafıdır. Şîrâzî'ye göre fukahâ bu konuda iki kısma ayrılır. Bazısına göre sîga, lügavî bir vaz' ile vücubu gerektirirken, bazısına göre ise şer'î vaz' ile vücubu gerektirir. Şîrâzî'nin taraftar olduğu görüş ise sîganın şer'î vaz' ile îcâbı gerektirmesidir.<sup>15</sup>

Görüşünü ispatlamak üzere ilk olarak Araf Sûresini delil getiren Şîrâzî, “*Sana emrettiğim halde, seni secdeden alıkoyan nedir*”<sup>16</sup> ayetinde Allah Teâlâ'nın Şeytanı azarlanmasının nedenini emrinin iktizasının vücubiyet olması ile açıklar.<sup>17</sup> İkinci olarak “*Artık onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belânın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar*”<sup>18</sup> ayetini delil olarak getiren Şîrâzî, Allah Teâlâ'nın emrine muhalefet edenleri uyarmasının emrin vücuba delalet etmesinden kaynaklandığını söyler. Çünkü ona göre emir vücuba delalet etmeseydi, emre uymamaları nedeniyle Allah'ın onları uyarmaması ve tehdit etmemesi gerekirdi.<sup>19</sup> Üçüncü olarak “*Allah ve Resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü'min erkek ve kadın için kendi işleri konusunda tercih hakları yoktur. Kim Allah'a ve Resûlü'ne karşı gelirse, şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır*”<sup>20</sup> ayetini delil olarak getirir Şîrâzî, Allah ve Resûlü'nün hükmettiği bir konuda müminler için seçme hakkının olmadığını bildirir. Müslümanların itaatten başka bir seçeneklerinin olmaması da emrin vücuba delalet ettiğinin göstergesidir.

Şîrâzî'nin ayetlere ilk olarak yer vermesinin nedeni sadece şer'î emirlerin îcâbı gerektirdiğini kanıtlamak değil, dilde de mutlak emrin îcâbı gerektirdiğini göstermeye güçlü bir delil sunmaktır. Çünkü Arap dili üzerine nazil olmuş Kur'an-ı Kerim, dilsel konularda da güçlü bir referans kaynağıdır. Ayrıca zihinlerde bu hususta şüphe kalmasını istemeyen Şîrâzî, dilsel açıdan da delil

<sup>15</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 206; Şîrâzî, *Luma'*, s. 47.

<sup>16</sup> 7/Araf 12.

<sup>17</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 207.

<sup>18</sup> 24/Nûr 63.

<sup>19</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 207; Şîrâzî, *et-Tebstra*, s. 28.

<sup>20</sup> 33/Ahzab 36.

sunmaktadır. Şîrâzî'nin bu konuda sunduğu temel delil, akıl sahiplerinin ve dilcilerin, efendisinin emrine uymayan kölenin ceza göreceğine dair ittifakıdır.<sup>21</sup>

Mutlak emrin iktizasıyla bağlantılı olarak gündeme gelen meselelerden bir diğeri yasaklamadan sonra gelen emrin neyi ifade ettiğidir. Aslında bu konudaki tartışmanın temeli, yasaklamadan sonra gelen emrin mucibine etkisi bakımından, söz konusu yasağın bir karine olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine dayanır. Hanefilerin çoğunluğu<sup>22</sup> ile aynı görüşü paylaşan Şîrâzî, yasaklamadan sonra gelen emrin, aksine bir delil olmadıkça vücubiyeti gerektirdiğini bildirir.<sup>23</sup> Bu hususta dile getirilen itirazları zikreden Şîrâzî, hepsine ikna edici yanıtlar verir. Örneğin yasaklamadan sonra gelen şer'î emirler incelendiğinde bu emirlerin çoğunun ibahayı bildirmek üzere kullanıldığını “İhramdan çıktığınızda avlanın”<sup>24</sup> “Namazı kıldınız mı da artık yeryüzüne dağılın”<sup>25</sup> ve “Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın”<sup>26</sup> gibi ayetlere bakıldığında açıkça görüldüğünü söyleyen muhalife karşı Şîrâzî, bu tür emirlerin Kur'an-ı Kerim'de çoğunlukla olsa da her yerde ibahayı gerektirecek şekilde kullanılmadığını, aksine bazı yerlerde vücubu iktiza edecek şekilde de kullanıldığını belirtir. Kendi görüşünü desteklemek üzere “Haram aylar çıkınca Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin”<sup>27</sup> ayetini delil olarak getiren Şîrâzî, ayrıca bahsedilen yerlerde emrin mübahlığı ifade etmesinin nedenini bir karinenin varlığıyla açıklamaktadır. Bununla birlikte Şîrâzî'ye göre emir sigasının birçok yerde ibahayı gerektirecek şekilde kullanılması muktezasının ibaha olduğu anlamına da gelmez. Nitekim âmm lafız örneğinde görüldüğü gibi Kur'an'da geçen birçok amm âyetin muktezası hass olmasına rağmen bu ayetler umum üzere kurulmuştur. Hatta “Allah her şeyi bilir”<sup>28</sup> ayeti dışında “Her şeyi yaratandır”<sup>29</sup> ayeti bile umum üzere

<sup>21</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 212.

<sup>22</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, s. 236; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, ( Keşfu'l-Esrâr içerisinde) I, s. 181; el-Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr an Usuli Fahrü'l-İslam el-Pezdevî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, I, s. 181-182; Akhisârî, Hasan b. Turhan b. Davud Hasan Kâfi, *Şerhu Sempti'l-Vusûl ila İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Mustafâ Muhammed Ramazan, Riyad; Kahire: Daru'l-İbni'l-Cevzi, 1431, I, s. 91.

<sup>23</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 216; Şîrâzî, *et-Tebşira*, s. 39.

<sup>24</sup> 5/Mâide 2.

<sup>25</sup> 62/Cuma 10.

<sup>26</sup> 2/Bakara 222.

<sup>27</sup> 9/Tevbe 5.

<sup>28</sup> 42/Şûrâ 12.



kalmamış tahsise uğramıştır. Allah kendisini yaratmadığı için buradaki her şey ifadesinin tahsis edilmesi gerekir. Âmm lafzın, çoğunlukla tahsise uğraması hasebiyle umum ifade etmediğini söylemek caiz olmadığı gibi çoğunlukla ibahayı iktiza etmek üzere sevkedilen emirlerin de vücubiyeti iktiza etmediğini söylemek doğru değildir.<sup>30</sup>

### b. Emrin Tekrara Delaleti

Emrin mucebi ile bağlantılı olarak gündeme gelen emrin tekrara delaleti, muhataba yöneltilen tek bir emir sığasının, emre konu olan şeyi birden fazla veya sürekli yapmayı gerektirip gerektirmediği meselesini ifade etmektedir. Özellikle mutlak emrin tekrara delalet edip etmeyeceği hususunda ortaya çıkan ihtilafta fukahâdan bazıları emrin tekrara delalet ettiğini,<sup>31</sup> bazıları sadece bir kereye delalet ettiğini,<sup>32</sup> bazıları ne bir kereye ne de tekrara sadece emrin yapılmasına delalet ettiğini<sup>33</sup> bazıları ise bütün bu görüşlerden farklı olarak bu konuda tevakkuf etmek gerektiğini savunur.<sup>34</sup>

Şîrâzî mutlak olarak zikredilmiş emrin tekrara delalet edip etmeyeceği meselesinde iki görüşü ele alıp inceler. Bunlardan ilki olan Ebu Tayyib et-Taberî ve Ebû Hamid el-İsfereyanî'nin de aralarında bulunduğu Şâfiî ashabının çoğunluğunun benimsediği görüştür. Bu görüşe göre emir bir kere yapmayı ifade etmekte ve tekrara delaleti ancak bir karine ile mümkün olmaktadır. Şîrâzî, Ebû Hanîfe ve fukahânın çoğunluğunun da bu görüşü savunduğunu bildirir. İkinci görüşe göre ise mutlak emir tekrarı gerektirir ve mükellefin takat getireceği her vakitte emri yerine getirmesi gerekir. Şîrâzî bu görüşü, Ebu Bekr Bakillanî gibi bazı fukahânın savunduğunu söyler.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> 6/Enâm 102; 13/Rad 6; 39/Zümer 62.

<sup>30</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 217, 218; Şîrâzî, *et-Tefsira*, s. 40.

<sup>31</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 221.

<sup>32</sup> Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşmî, Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994, II, s. 135.

<sup>33</sup> Cüveynî, *el-Burhân fi Usûl'l-Fıkh*, I, s. 229; Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, II, s. 98.

<sup>34</sup> Bakillanî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî, *et-Takrib ve'l-İrşâd es-Sagîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994, II, s. 118.

<sup>35</sup> Şîrâzî bu bilgiye nerden ulaştığını bildirmemektedir. Zira Bakillanî, *et-Takrib* adlı eserinde emrin tekrara delalet ettiğini savunmamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bakillanî, *et-Takrib*, II, s. 118.

Bu iki görüş arasından mutlak emrin tekrarı ifade etmediğini savunan Şîrâzî, emir sîgasını haber sîgasına kıyas ederek, “namaz kıl” emri ile bu olayı haber veren “namaz kıldım” ifadesinin aynı muktezaya sahip olduğunu belirtir. Aynı muktezaya sahip olmalarının nedeni, müştak bir lafzın müştak edildiği lafız ile aynı şeyi iktiza etmesidir. Aynı iktizaya sahip olan bu iki ifadeden “namaz kıldım” cümlesi bir kere yapmayı ifade ettiğine göre “namaz kıl” cümlesinin de bir kereyi ifade etmesi gerekir. Ayrıca “namaz kıl” ifadesi kendisine namaz adı verilen eylemin bir kere gerçekleştirilmesi ile yerine gelir. Bir başka deyişle bir kere kılındığında bile ‘namaz kıldım’ ifadesini kullanmak yanlış değildir. Aksine vakti sabahdan akşama kadar olan orucu, sabah tutup daha sonra bozan bir kimsenin ‘oruç tuttum’ demesi caiz değildir.<sup>36</sup>

İkinci olarak emri yemine kıyas eden Şîrâzî, bu konuda emrin yemini tutma veya bozmaya benzediğini ifade eder. Yeminin neye hamledileceği yeminde geçen karineye bağlıdır. Örneğin “bir kere yapacağım” diye yemin eden bir kimsenin o işi bir kere yapması, “sürekli yapacağım” diye yemin edenin ise bu işi sürekli yapması gerekir. ‘Vallahi namaz kılacağım’ şeklinde mutlak bir ifade kullanıldığı durumda ise kişinin bu işi bir kere yapmakla yeminini yerine getirmiş olacağı, ittifak edilmiş bir husustur. Şîrâzî’ye göre emir de böyledir. Herhangi bir kayıtlı kayıtlı olduğu durumda bu kayda göre hareket edilmesi, mutlak olarak ifade edildiği durumda ise bir kere yapmanın yeterli olacağının kabul edilmesi gerekir. Şîrâzî’nin bu deliline karşı, yemin ve vekâletin şeriat ile belirlenmiş iki hüküm olduğu, şer’î emirlerde de delaletin bir kere olduğu ancak dil açısından emrin delaletinin tekrarı ifade ettiği itirazı getirilir. Ayrıca şer’î iktizadan hareketle dilde de emrin bir kereye delalet ettiğini söylemek, itiraz eden kimseye göre yanlıştır. Zira “baş kısımları yemeyeceğim” diye yemin eden bir kimsenin şer’î açıdan bu yemini, yenilen ve çarşıda satılan hayvanların başlarına delalet etmesine rağmen dilde böyle bir sınırlama yoktur. Dilde ‘baş kısımları yemeyeceğim’ denildiğinde bütün başlar anlaşılmalıdır. Aynı şekilde şer’î emirlerden hareketle dilde de emrin tekrara delalet etmediğini söylemek doğru değildir. Şîrâzî’nin bu itiraza karşı, yemin ve vekâletin muarızın ifade ettiği gibi şer’ ile sabit olan bir hüküm olduğunu bununla birlikte Şâri’in bu iki lafzı dilcilerin yükledikleri anlam çerçevesinde hükme bağladığını söyleyerek cevap verdiği görülmektedir.<sup>37</sup> Şîrâzî’nin emrin tekrara delalet etmediğine dair zikrettiği deliller incelendiğinde

<sup>36</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, I, s. 220; Şîrâzî, *et-Teb sıra*, s. 42.

<sup>37</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, I, s. 221; Şîrâzî, *et-Teb sıra*, s. 42.

bu delillerin şer'î hükümleri içermekle birlikte daha çok dilsel çıkarımla elde edildiği anlaşılır. Bu nedenle yemin ve vekâlet örneğine getirilen itiraz tutarlı değildir.

Şîrâzî, emrin tekrara delalet ettiğine dair delilleri, bu delillere yöneltilen itirazları ve cevapları sunduktan sonra emrin tekrara delalet etmediğini savunanların delillerini sıralamakta ve bu delilleri tek tek kritik etmektedir. Emrin tekrara delalet ettiği hususunda muhaliflerin ilk olarak zikrettiği delil, Hz. Peygamber'in (s.a.v)'in içki içen biri için "onu dövün" demesi üzerine sahabîlerin bu emirden sadece bir kere dövmeyi değil birkaç defa dövmeyi anlamalarıdır. Emrin ıtlakından bu anlamı çıkaran sahabîlerin bu şekilde anlamasının nedeni muhalife göre emrin tekrarı ifade etmesidir.<sup>38</sup> Şîrâzî'ye göre bu delil iki açıdan problemlidir. Birincisi sahabîlerin emrin tekrara delalet ettiğini anlamış oldukları takdirde neden bir süre dövdükten sonra durdukları açıklanamamaktadır. İkincisi ise Şîrâzî'ye göre sahabîlerin o emirden bir süreliğine dövmeyi anlamaları bir karineden kaynaklanmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in (s.a.v) "zina işleyeni dövün" deyişinden maksat, bu işi yapmaktan caydırmaktır. Caydırma da bir kere vurmakla olamayacağından bunun tekrar için bir karine olduğu anlaşılır. Bu nedenle Şîrâzî'ye göre bu delil, mutlak emrin tekrara delalet ettiğini ispatlamaz. Çünkü mutlak emirden kasıt herhangi bir karinenin olmadığı durumdur.<sup>39</sup> Bu delilden ve Şîrâzî'nin delile verdiği cevaptan anlaşıldığı üzere sahabenin algısı şer'î hükümleri anlama hususunda oldukça önemlidir. Zira sahabenin Hz. Peygamber'in (s.a.v) emrinden ne anladığının bu mevzuda delil olarak getirilmesi bunu kanıtlar mahiyettedir. Yani sahabenin "onu dövün" emrinden tekrarı algılaması, mutlak emrin tekrara delalet ettiğinin bir göstergesidir.

Muhaliflerin zikrettiği ikinci delil ise "*Sizi bir şeyden men ettiğim zaman ondan kesinlikle kaçının. Bir şey emrettiğimde ise, onu gücünüz yettiğinde yerine getirin*"<sup>40</sup> hadisinden de anlaşıldığı üzere gücün yettiği ölçüde emredilene sürekli yapmak gerekir. Bu hadisle yapılan istidlalin doğru olmadığını söyleyen Şîrâzî, "Bir şey emrettiğimde onu gücünüz yettiğinde yerine getirin" ifadesinin ayakta namaz kılmaya gücü yetmeyenin oturarak, buna da gücü yetmeyenin uzanarak kılması gerektiğini belirtmek için olduğunu vurgular.<sup>41</sup> Ayrıca Şîrâzî'ye göre

<sup>38</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 221.

<sup>39</sup> Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s. 43.

<sup>40</sup> Buhârî, *İ'tisam*, 2.

<sup>41</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 223.

getirilen bu delil, hususi bir durum için vaz edilmiştir. Kanaatimize göre bu delil umum manası ile alındığında bile emrin tekrara delalet ettiğini kanıtlamaz. Zira Hz. Peygamber (s.a.v) bu emri ile ümmeti teşvik etmek istemektedir. Sadece namazda değil diğer bütün emirlerde de Allah ve Resûl'unun emrettiği şeyleri Müslümanların, ellerinden geldiğince yapmaya çalışmaları emrin tekrara delalet ettiğini kanıtlamaz.

Muhaliplerin zikrettiği üçüncü delil ise Hz. Peygamber'in (s.a.v) Müslümanlara haccın farz kılındığını bildirmesi üzerine Akra b. Habis'in bu emrin her yıl mı yoksa ömürde bir kere mi olduğunu sormasıdır.<sup>42</sup> Muhaliplere göre emir dilde bir kereyi gerektiriyor olsaydı dilcilerden biri olan Akra'nın böyle bir soruyu sormaması gerekirdi.<sup>43</sup> Şîrâzî' ye göre, Akra b. Habis'in bunu sorması emrin tekrara delalet ettiğini gösterdiği gibi tek bir kereye delaletini de gösterir. Çünkü eğer dil konusunda bilgili olan Akra, emrin delaletinin bir kere olduğunu düşünmeseydi böyle bir soru sorma gereği duymadan direk zihninden tekrara delalet ettiğini düşünürdü. Bu hususta emrin tekrara delaletine dair getirilen her argüman aynı zamanda emrin bir kereye delaletine de argüman olmaktadır. Ayrıca Akra'nın bunu sormasının nedeni, tekrara delalet ihtimalini ortadan kaldırmak da olabilir. Yani Akra bu lafızdan emredilen şeyin muktezasının bir kere olduğunu anlamış olsa bile diğer şer'î emirlerin çoğunun tekrarı ifade etmesi nedeniyle bu emirde de böyle bir durumun söz konusu olup olmadığını öğrenmek için sormuştur.<sup>44</sup>

Muhalipler dördüncü delil olarak emri nehye benzeterek şer'î hitaptan bir diğeri olan nehyin devam ve tekrarı ifade ettiğini buradan hareketle de emrin de tekrara delalet etmesi gerektiğini zikrederler. Buna cevaben emirle nehyin benzetilmesinin yanlış olduğunu ileri süren Şîrâzî, nehyedeki olumsuzluğun umumiyeti ifade ettiğini ancak emirdeki olumluluğun bunu ifade etmediğini belirtir. Daha önce yaptığı gibi bu ikisi arasındaki farkı göstermek amacıyla yeminden hareket eden Şîrâzî "vallahi namaz kılacağım" diyen bir kimsenin bir kere namaz kılmasıyla yeminini yerine getirmiş olmasına rağmen "vallahi namaz

<sup>42</sup> Müslim; Hac, 412; Tirmizî, Hac, 5, Tefsir-i Sûre (5); Nesâî, Menâsik, 1; İbn-i Mâce, Menâsik, 2.

<sup>43</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 223; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s. 43.

<sup>44</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 224.

kılmayacağım” diyen bir kimsenin bir kere namaz kılmamasıyla yeminini yerine getirmiş olamayacağını vurgular.<sup>45</sup>

Beşinci olarak emrin bir kere yapmayı iktiza ettiği düşünülürken şer'î emirlerin de bu iktizaya uygun gelmiş olması gerektiği ancak namaz, oruç ve zekat gibi emirlerin çoğunun tekrar üzere olduğu bu nedenle de emrin iktizasının tekrar olması gerektiği delil olarak getirilir. Şîrâzî bu delile karşı, tekrarı iktiza eden emirlerin yanında hac gibi bir kere yapmayı iktiza eden emirlerin de olduğunu öncelikle belirtir. Ayrıca Şîrâzî'ye göre burada şer'î emirlerin tekrarı ifade etmelerinin, bunu gösteren bir şer'î karinenin varlığı sebebiyledir. Şer'î emirlerin çoğunlukla tekrar üzere gelmesi emrin iktizasının tekrar olduğunu da göstermez. Çünkü çoğunlukla hassı ifade etmek üzere gelen amm lafzının iktizasının hass olduğu söylenmediği gibi emrin de delaletinin tekrar olduğunu söylemek doğru olmayacaktır.<sup>46</sup>

Altıncı olarak, 'bu hayvanıma bak' denildiğinde buradan sürekli bakmanın anlaşıldığı, aksine bir saat baktıktan sonra hayvana bakmayı bırakan kimsenin kınanacağı bu nedenle de emrin muktezasının tekrar olduğu delil olarak getirilmektedir. Şîrâzî'ye göre bu kullanımda tekrarın anlaşılmasının nedeni başka bir karineden kaynaklanır. Bu karine de bu emirden kastın hayvanın korunup gözetilmesinin ancak sürekli bakım ile mümkün olacağıdır.<sup>47</sup>

Mutlak emrin tekrara delalet edip etmediğine dair mezkûr deliller incelendiğinde emrin tekrara delalet etmediğini söylemek daha isabetlidir. Zira mutlak emrin tekrara delalet ettiğine dair getirilen delillerde bir karine yardımıyla tekrarı ifade eder. Şîrâzî'nin de belirttiği gibi herhangi bir kayıtlı kayıtlanmış emrin muktezasının bu kayda göre olacağı ittifak edilmiş bir husustur. Örneğin 'ebede kadar namaz kıl' şeklinde emir verildiğinde bu emrin sonsuza kadar devam edeceği veya 'bir kere oruç tut' denildiğinde oruç tutmanın bir kere olması gerektiği anlaşılmaktadır.<sup>48</sup>

Mutlak emrin tekrara delaleti meselesinden sonra gündeme gelen bir diğer mesele şart ile mukayyet emrin delaletinin ne olacağıdır. Şîrâzî'ye göre doğru olan

<sup>45</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 224.

<sup>46</sup> Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s. 44.

<sup>47</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 227; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s. 45.

<sup>48</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 220.

mukayyet emrin de tekrarı ifade etmediğini söyleyenlerin görüşüdür.<sup>49</sup> Genel olarak mutlak emrin tekrarı gerektirdiğini savunanlar mukayyet emirlerin de tekrarı gerektirdiğini söylemektedir.

### c. Emrin Fevre Delaleti

Emir konusunda tartışılan hususlardan bir diğeri de emrin fevre delalet edip etmediği meselesidir. Emrin fevre delalet etmesi, emrin gereğinin derhal, anında yerine getirilmesini, bir başka ifadeyle emredilen eylemin vaktin ilk anında hemen yerine getirilmesi gerektirir. Bunun aksine emrin fevr üzere değil de terâhî üzere olduğunu söylemek ise emrin gereğini yapma işinin ertelenmesi veya sonraya bırakılmasının mecburi olmamakla birlikte caiz olması anlamına gelir.

Emrin tekrara delaleti konusuyla yakından ilintili olan fevriyet meselesinde mutlak emrin tekrara delaletini savunanlar emrin fevre de delalet ettiğini söylemişlerdir.<sup>50</sup> Bazılarına göre ise mutlak emir ne fevre ne de terâhîye delalet etmektedir. Emrin delalet ettiği tek şey eylemin yapılmasının istenmesidir. Emrin fevre delalet edip etmemesi ise ancak karinelerle anlaşılıp tespit edilebilir.<sup>51</sup> Bazılarına göre mutlak emir fevre delalet eder. Buradaki fevriyyetin manası eylemin mümkün olan ilk fırsatta yerine getirilmesidir. Bu görüş bazı Şâfiîler, Hanefîler'den Cessâs, bazı Malikîler ve Hanbelîler'e aittir.<sup>52</sup> Bir diğer görüş ise mutlak emirlerin fevriyyet ile terâhî arasında ortak bir delalete sahip olmasıdır. Bu nedenle karine bulunmadıkça bunlardan hangisine delalet ettiği kesin olarak bilinmediğinden belirleyici delil buluncaya kadar tevakkuf etmek gerekir.<sup>53</sup>

Şîrâzî, konuyla ilgili delillere geçmeden önce bazı kimselerin 'emrin terahiye veya fevre delaleti' şeklinde bir ibare kullandıklarını, bunun ise yanlış olduğunu belirtir. Çünkü Şîrâzî'ye göre emrin terahiye delalet ettiğini savunan hiç kimse olmamıştır. Bu nedenle ifadenin "emrin fevre delalet edip etmeyeceği" şeklinde olması gerekir.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 220; Şîrâzî, *et-Tebstra*, s. 47; Şîrâzî, *Luma'*, s. 52.

<sup>50</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, s. 231; Âmidî, *el-İhkâm*, II, s. 198.

<sup>51</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, s. 26; Cüveynî, *el-Burhân*, I, s. 232.

<sup>52</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, II, s. 123; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, s. 30.

<sup>53</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, s. 232; Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Ebi Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abduzziherka Afif, Riyâd: Dâru's-Semî, 2003, II, s. 203.

<sup>54</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 234.

Fevriyet meselesinin emrin mucibi konusuyla bağlantılı olduğunu ifade eden Şîrâzî, emrin tekrara delalet ettiğini söyleyenlerin emrin fevre delalet ettiğini de savunmaları gerektiğini zikreder. Emrin tek bir kereye delalet ettiğini söyleyenler emrin fevre delalet edip etmediği hususunda iki kısma ayrılır. Ebu Bekir es-Sayrafi, Kâdî Ebû Hâmid el-Mervezî gibi Şâfiîlerle Hanefîlerin çoğunluğuna göre mutlak emir fevri gerektirir. Ebu Hamid el-İsferayanî ve Ebu Tayyib et-Taberî'nin de aralarında bulunduğu fukahâya göre ise mutlak emir fevri gerektirmemektedir. Ebu Bekir el-Bakillanî'nin de aralarında bulunduğu mütekelliminden bazı fukahâya göre ise emrin muktezasının fevriyet olup olmadığını bildiren bir delil gelinceye kadar tevakkuf edilmelidir.<sup>55</sup> Şîrâzî'nin Hanefîlerin çoğunluğunun emrin mucibinin fevri gerektirdiği görüşünde olduğuna dair naklettiği bilgi ihtiyatla karşılanmalıdır. Çünkü Serahsî'nin *Usûl* adlı eserinde naklettiği üzere Kerhî'nin mutlak emrin fevre delalet ettiğine dair bir görüşü vardır. Serahsî'ye göre Hanefî âlimlerinden nakledilen görüşün doğru olanı emrin mucibinin fevri gerektirmediğidir.<sup>56</sup>

Şîrâzî'ye göre emrin fevre delalet etmediği namaz örneğiyle açıklanabilir. Hangi zamanda kılınırsa kılınсын vaktinde kılınan namaz, namaz olarak isimlendirilmektedir. Aynı şekilde ister seferi, ister hasta olarak kılınсын yine namaz isminin kapsamındadır. Yani namaz vakti içinde son anlarda bile kılana, 'namaz kıldı' denilmesi ve bu kişinin emre itaat etmiş kabul edilmesi, emrin fevre delalet etmediğini gösterir.<sup>57</sup>

Şîrâzî'ye göre emrin fevre delalet etmediğinin bir başka delili, *Hudeybiye* anlaşmasında görülür. Bu anlaşmadan önce Müslümanlar Hz. Peygamber'in (s.a.v) gördüğü rüya üzerine Mekke'ye gelmişlerdir. Ancak müşriklerin Müslümanların Mekke'ye girmelerini engellemeleri üzerine Hz. Peygamber (s.a.v) ihramdan çıkmış ve kurbanını kesmiştir. Müslümanlar bu durumu kabullenmek istememelerine rağmen Hz. Peygamber'in (s.a.v) ihramdan çıkmasıyla ihramdan çıkmışlardır. Hz. Ebu Bekr'in yanına gelen Hz. Ömer 'Allah, bize mescidi harama gireceğimizi vaad etmedi mi?' deyip Fetih suresinde geçen "*Allahın izniyle mescidi harama gireceksiniz*"<sup>58</sup> ayetini okumuştur. Bunun üzerine Hz. Ebu Bekr ayette mescidi harama gireceğinin söylendiğini ancak bunun ne zaman olacağını

<sup>55</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 234; Şîrâzî, *et-Tebssira*, s. 52, 53.

<sup>56</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, s. 26, 27.

<sup>57</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 235.

<sup>58</sup> 48/Fetih 27.

söylemediğini ifade etmiştir. Yani bu olayda Mescidi Harama girme emrinin fevr üzere olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>59</sup>

Şîrâzî'nin getirmiş olduğu Hudeybiye örneğine karşı aslında bu olayın emrin muktezasının fevr olduğunu ispatladığı ifade edilmektedir. Zira emrin muktezasının fevr olmadığı durumda fesahat ehli olan Hz. Ömer'in Mekke'ye hemen gireceklerini anlaması düşünülemez. Bu itiraza karşı Şîrâzî, Hz. Ömer'in bu emrin fevr üzere olduğunu düşünmesinin emrin sîgasından değil, Hz. Peygamber'in (s.a.v) rüyasında Kabe'nin anahtarlarının kendisine verilmesi ve Hz. Peygamber'in (s.av) ihrama girmesi gibi karinelerle olduğunu söylemektedir. Bu olayda Hz. Ebu Bekir ise salt ayetin lafzına baktığı için bu emrin fevriyet içermediğini düşünmüştür. Zaten tartışılan mevzu, herhangi bir karinenin olduğu durum değil kariden uzak mutlak emrin delaletinin ne olduğudur. Bu durumda da Hz. Ebu Bekir'in tavrı delil olmalıdır.<sup>60</sup>

Şîrâzî, emrin fevre delalet etmediğine dair başka delilleri de sıraladıktan sonra emrin fevre delalet ettiğini düşünenlerin delillerini ve bu delillere verdiği cevapları zikretmektedir. Bu delillerden ilki, ayette geçen "*Rabbimizin mağfiretine koşun*"<sup>61</sup> emridir. Bu emirden anlaşılan, emredilen şeyi hemen yapmak gerektiğidir. Çünkü emredilen şeyi hemen yapmak bir yakınlaşma ve itaattir. Mağfirete koşmak ise ancak bu şekilde gerçekleşmektedir.<sup>62</sup> Şîrâzî'ye göre bu ayetten kasıt, Allah'a yönelmek, tövbe etmek ve günahlardan vaz geçmektir. Bu şekilde günahlar bağışlanır ve kötülükler örtülür. Bu nedenle bu ayetten kasıt şer'i emirlerin fevre delalet ettiğini göstermek değil, Müslümanları hayır yapmada acele etmelerini teşvik etmektir.

Bir önceki delille bağlantılı bir şekilde Allah Teâlâ'nın Kur'an'daki "*Hayırda yarışın*"<sup>63</sup> emri de delil olarak getirilmektedir. Hayırda öne geçmesi için memurun bu işi hemen yapması gerekir. Bu delile karşı ise Şîrâzî, emredilen şeyin hemen yapılmasının mübah olduğunun bu ayetten anlaşılması gerektiğini söyler.<sup>64</sup> Ayrıca teklifi hitaptan bir diğeri olan nehyin fevri gerektirmesi de üzerinde durulması

<sup>59</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 236; Şîrâzî, *et-Tebşira*, s. 54.

<sup>60</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 236.

<sup>61</sup> 3/Al-i İmrân 133.

<sup>62</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 237; Şîrâzî, *et-Tebşira*, s. 53.

<sup>63</sup> 5/Maide 48.

<sup>64</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 238.



gerekn önemli bir delildir.<sup>65</sup> Şîrâzî bu delile cevaben bu hususta emrin nehiy gibi olmadığını; emrin nehiy gibi olduğu kabul edildiğinde tekrarı da iktiza etmesi gerektiğini ancak emrin tekrarı da ifade etmediğini belirtir.<sup>66</sup> Ayrıca Şîrâzî'ye göre bir şeyi emretmenin o şeyin zıddını yasaklama anlamına gelmesi mana cihetiyledir.<sup>67</sup> Son olarak efendi kölesine 'bana su getir' dediğinde kölenin suyu hemen getirmesi gerektiği, aksi takdirde kölenin azarlanmayı ve cezayı hak ettiği, bütün akıl sahiplerinin bunu kabul ettiği muhalifler tarafından delil olarak getirilir.<sup>68</sup> Şîrâzî bu delile cevaben mezkûr emirde fevrin gerekmesinin emrin muktezasından değil emirle birlikte bulunan bir karinenin varlığından kaynaklandığını söyler. Efendi, adet gereği su ihtiyacını gidermek amacıyla kölesinden su istemesine karşın Allah'ın hitabında ise durum böyle değildir. Çünkü Allah'ın hitabında amaç tekliftir. Allah'ın, kulların emri yapıp yapmamasına ihtiyacı yoktur.<sup>69</sup>

Şîrâzî'nin bu deliller dışında sunduğu diğer deliller de incelendiğinde emrin fevre delalet etmediğine dair delillerin emrin fevre delalet ettiğine dair delillerden daha güçlü olduğu görülmektedir. Zira "*Rabbimizin mağfiretine koşun*"<sup>70</sup>, *Hayırda yarışın*"<sup>71</sup> gibi delil getirilen ayetler, emrin fevre delaletinden çok Müslümanları iyi işler yapmada acele etmeye sevk etmek amacıyla nazil olmuştur. Aynı şekilde dilsel açıdan getirilen efendinin kölesine 'bana su getir' dediği durumda ise kölenin suyu hemen getirmesine delalet edecek bir karinenin olduğu açıktır. Burada tartışılan mevzu ise herhangi bir karinenin olmadığı mutlak emirde delaletin ne olduğudur. Zaten emrin delaletinin fevr olup olmadığına dair bir delaletin olduğu durumda emrin muktezasının bu karineye bağlı olarak belirlendiği bilinen bir husustur.

#### d. Emrin İczâyâ Delaleti

Emrin iczâyâ delalet edip etmediğiyle alakalı meselelere geçmeden önce "iczâ kavramının" tam olarak neyi ifade ettiğini açıklamak gerekir. İczâ (الاجزاء)

<sup>65</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 238; Şîrâzî, *et-Tebssira*, s. 53.

<sup>66</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 238.

<sup>67</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 239.

<sup>68</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 242; Şîrâzî, *et-Tebssira*, s. 56.

<sup>69</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 243.

<sup>70</sup> 3/Al-i İmrân 133.

<sup>71</sup> 5/Maide 48.

kelimesinin sözlük anlamı, yetmek, yeterli olmaktır.<sup>72</sup> Terim olarak iczâ ise emredilen şeyin kaza edilmesi gerekmeyip, memurun zimmetinin borçtan kurtulmasıdır.<sup>73</sup> Bir başka deyişle iczâ, emredilen şeyin emredildiği biçimde veya miktarınca yerine getirilmesiyle emre itaat edilmesi anlamına gelir.

Şîrâzî'ye göre mutlak emir iczâya delalet eder. Emredilen şeyin emredildiği şekliyle yapılması ve bunun yeterli olması sığanın gerekliliğidir. Çünkü Şîrâzî'ye göre emre muhatap olan kişi, emredildiği şeyi emredildiği şekliyle yerine getirmesiyle zimmetindeki borcu ödemiş olmaktadır.<sup>74</sup>

Şîrâzî kendi görüşünü naklettikten sonra emrin iczaya delalaet etmediğini söyleyenlerin görüşlerini ve delillerini kısaca nakleder. Şîrâzî'nin naklettiği bu delillerin başında fasid olarak yapılan hac ibadetinin veya abdestli olduğunu zannederek kılınan namazın iade edilmesinin gerekli oluşu gelmektedir. Ayrıca Şaban ayının otuzuncu gününde oruç tutmayan bir kimseye, o günün Ramazan olduğuna dair bir delil getirildiğinde günün geri kalanını oruçlu geçirmesinin nedeni de emrin iczaya delalet etmediğini gösterir. Bu durumda o kişi, emredilen şeyi emredildiği biçimde yerine getirmiş olmamaktadır. Abdest almak için su veya teyemmüm için toprak bulamadığında kişi namazla mükelleftir fakat su veya toprak bulunca namazı iade etmesi gerekir. Eğer ibadetleri emreden emri, emredildiği biçimde yapmakla emrin gereği yerine getirilmiş olsaydı, bu durumlardaki ibadetlerin de kabul edilmiş olması gerekirdi. Oysa bu ibadetlerin geçerli olmaması nedeniyle emrin iczâya delalet etmediğini söylemek gerekmektedir.<sup>75</sup>

Şîrâzî'ye göre getirilen deliller, kendisinin kastettiği iczâyı nakzedecek deliller değildir. Çünkü zikredilen örneklerin tamamında emredilen şeyin şartları yerine gelmemektedir. Bu nedenle bu emirler iczâyı ifade etmemektedir. Ancak Şîrâzî'ye göre buradaki mevzu, emirde şart koşulan bütün durumların eksiksiz tam olarak

<sup>72</sup> Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1984, II, s. 40; İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrem el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir, [t.y.], II, s. 268, 269.

<sup>73</sup> İbn'ül-Emin Mahmud Esad, *Telhîs-u Usûl-i Fıkh*, Sadeleştiren: Taha Alp v.d., İstanbul: Yasin Yay., 2002, s. 54.

<sup>74</sup> Şîrâzî, *Şerhu Luma'*, I, s. 264, 265.

<sup>75</sup> Şîrâzî, *Şerhu Luma'*, I, s. 265.

yerine getirildiği durumdur.<sup>76</sup> Örneğin abdestli olduğunu sanan bir kimsenin abdestinin olmadığını fark ettiğinde namazını iade etmesinin nedeni namaz için şart olan abdestlilik halinin bulunmamasıdır.

## C. ŞÎRÂZÎ'YE GÖRE NEHYİN TANIMI VE NEHİYLE İLGİLİ TARTIŞMALI MESELELER

### 1. Neyhin Tanımı

Birçok usûl kitabında kısaca emrin zıddı olarak tanımlanan nehiy,<sup>77</sup> emir bahsinde geçtiği gibi birtakım ihtilafları içermektedir. Bu ihtilaflar göz ardı edildiğinde görülen ortak zemin nehyin bir eylemin yapılmamasına yönelik bir talep olduğudur. Usûlcülerin yaptıkları nehiy tanımlamaları emir ile aynı doğrultudadır. Ayrıca tanıma bazı kayıtların konulup konulmayacağı emir bahsinde ifade ettiğimiz mantık örgüsü içinde tartışıldığından tekrara düşmemek için burada yer vermeyeceğiz.

Şîrâzî'ye göre nehiy, “*Alt konumdaki birinden bir şey yapmamasını sözlü olarak istemektir*” Şîrâzî, bu tanımdan bahsederken bazı Şâfiî âlimlerinin yukarıdaki tarife “icabı gerektirecek şekilde bir şeyin yapılmamasını istemek,” kaydını getirdiklerinden bahsetmektedir.<sup>78</sup> Bu kaide de ileride görüleceği üzere farklı hükümler doğurmaktadır.

### 2. Nehiyle İlgili Tartışmalı Meseleler

#### a. Neyhin Mûcebi

Nehye ait özel bir sığanın varlığı, bu sığanın mucebini ne olduğu sorusunu da beraberinde getirir. Şîrâzî'ye göre nehyin mucebi tahrîmdir. Buna karşılık Şîrâzî, Eşarî ulemâsının nehyin sadece tahrîmi gerektirmediğini aynı zamanda uzaklaşma ve kerâheti de içerdiğini iddia ettiklerini nakleder.<sup>79</sup>

Şîrâzî Eşârîlere cevap olarak nehyin tahrîmi iktiza ettiğini kanıtlamak üzere sahabenin de nehyi bu şekilde anlamasını delil olarak getirmektedir. Örneğin

<sup>76</sup> Şîrâzî, *Şerhu Luma'*, I, s. 265.

<sup>77</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, s. 78; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, s. 119; Râzî, *el-Mahsûl*, II, s. 279; Sadru's-Şerî'a, *et-Tavzîh Şerhu't-Tenkîh*, I, s. 281.

<sup>78</sup> Şîrâzî, *Şerhu Luma'*, I, s. 291; Şîrâzî, *Luma'*, s. 65.

<sup>79</sup> Şîrâzî, *Luma'*, s. 66; Şîrâzî, *et-Tebşîra*, s. 99.

Abdullah b. Ömer “*Müşrik kadınlar iman etmedikçe onlarla evlenmeyiniz*”<sup>80</sup> ayetini delil getirerek mümin erkeklerin müşrik kadınlarla evlenmelerinin haram olduğunu söylemiştir. Rivayetin devamında “Biz kırk senedir mümin erkeklerin müşrik kadınlarla evlenmelerinde bir sakınca görmüyorduk. Râfi‘ b. Hudeyc Hz. Peygamber’in (s.a.v) böyle bir uygulamayı yasakladığını haber verince bu uygulamadan vazgeçtik” diyen Abdullah b. Ömer’in bu ifadesinden onun mutlak nehyin tahrîmi ifade ettiğini düşündüğü anlaşılmaktadır.<sup>81</sup> Aynı şekilde Araplarda efendinin kölesine “bunu yapma” dediğinde ve köle bu nehye rağmen o fiili yaptığında kendisinin azarlanma ve dövülmeyi hak etmesi, nehyin muktezasının fiilden vazgeçmeyi gerektirdiğini kanıtlamaktadır.<sup>82</sup>

Usûlcüler arasında ciddi ihtilaflara konu olan nehyin zıddının mucebi konusu ise emrin zıddının mucebi ile aynı doğrultudadır. Her iki konu incelendiğinde görüş ayrılığına neden olan hususun aynı yaklaşımdan kaynaklandığı görülür. Şîrâzî’ye göre bir şeyin emredilmesi onun zıddını nehyetmek anlamına gelir. Bir şey nehyedildiğinde o şeyin zıddının emredilmiş olup olmadığı hususunda ise Şîrâzî’ye göre söz konusu duruma bakmak gerekir. Nehyedilen şey, Kurban Bayramı’nda oruç tutma örneğinde olduğu gibi sadece bir tane zıddı olan bir husus ise (oruç tutma şeklinde) bu durumda nehyedilen şeyin zıddı emredilmiştir. Yani Kurban bayramında oruç tutmanın yasaklanması aslında o günlerde oruç tutmamanın emredilmesi anlamına gelir. Ancak zinanın yasaklanmasında olduğu gibi nehyedilen şey birden fazla zıdda sahipse bu durumda bu nehyin zıtlarından birinin emredilmiş olduğu anlaşılır.<sup>83</sup>

### **b. Nehyin Tekrara ve Fevre Delaleti**

Nehyin mucebi ile bağlantılı olarak gündeme gelen konulardan bir tanesi de nehyin tekrara delaleti edip etmeyeceğidir. Mutlak olarak zikredilmiş emrin tekrara delalet edip etmeyeceği meselesini iki açıdan ele almak gerektiğini savunan Şîrâzî, nehiy hususunda ise meselenin tek bir yönünün olduğunu belirtir. Çünkü Şîrâzî’ye göre emir ve nehiy birbirinden şu yönüyle ayrılır: Bir şeyi ispat etmek anlamına gelen emir umum ifade etmezken bir şeyi nefyetmek anlamına gelen nehiy umum ifade etmektedir. Şîrâzî bu görüşünü ispatlamak üzere birinin “bir müşrik öldür” emrine binaen herhangi bir müşriki öldürdüğünde emre uymuş

<sup>80</sup> 2/Bakara 221.

<sup>81</sup> Şîrâzî, *Şerhu Luma’*, I, s. 293.

<sup>82</sup> Şîrâzî, *Şerhu Luma’*, I, s. 294.

<sup>83</sup> Şîrâzî, *Şerhu Luma’*, I, s. 296.

olacağını ancak “hiçbir müşrik öldürme” nehyinde bütün müşrikleri öldürmekten sakınmadıkça nehyi yerine getirmiş olmayacağını delil olarak getirmektedir.<sup>84</sup>

Nehiyde olduğu gibi Şîrâzî'ye göre haber vermede de durum aynıdır. Yani olumlu bir durum haber verildiğinde sadece bir kereliği ifade ederken olumsuz bir durum haber verildiğinde bunun umûmu ifade ettiği bilinmektedir. Örneğin; bir kimse “ما رايت رجلا/ hiçbir kimseyi görmedim” dediğinde sadece birini değil hiçbir kimseyi görmediği, “رايت رجلا/ birini gördüm” şeklinde haber vermesinden ise sadece bir kişiyi gördüğü anlaşılmaktadır. Bu, lafzın zahirinden anlaşılan ve selim akla sahip herkesin işittiğinde anlayabileceği açık bir durumdur. Ayrıca bu husus anlama yönelik olduğundan sadece bir dile mahsus olmayıp bütün diller arasında müşterektir. Nehyin tekrara delaleti meselesiyle bağlantılı olarak Şîrâzî, emrin aksine bu konuda da tek bir hususun olduğunu ifade eder. Nehyin gereğini yerine getirmek için hitabın yapıldığı ilk andan itibaren nehyin iktizasına uymak gerekir.<sup>85</sup>

## SONUÇ

Emir ve nehyi konusu ulema arasında birçok doktrinel tartışmaya konu olmuştur. Bu tartışmaların başında ise emir ve nehyin mücebi, tekrar ve fevre delaleti gibi meseleler gelir. Mutlak emrin mücebi ile kastedilen husus, emirle istenen şeyi yapmanın bir zorunluluk olup olmadığı meselesidir. Emir ve nehyin tekrara delalet edip etmediği konusu ise dikkatlice incelendiğinde aslında bu mevzunun emir ve nehyin mücebiyle bağlantılı olduğu görülmektedir. Nitekim Şîrâzî'nin kitaplarından anlaşıldığı üzere fukahânın emrin delaleti konusundaki tutumu, mücebi hususundaki tutumuyla aynı doğrultudadır. Emir ve nehyin fevre delalet etmesi ise emrin gereğinin derhal, anında yerine getirilmesini, bir başka ifadeyle emredilen eylemin mümkün olan ilk vakitte yapılması gerektiğini ifade eder.

Emir ve nehyin tanımı ve tartışmalı meseleleri konusunda genel olarak Şîrâzî'nin Şâfiî ulemasının görüşlerini takip ettiği görülür. Bununla birlikte Şîrâzî, diğer Şâfiî ulemasına iki noktada muhalefet etmiştir. Bunlardan ilki emrin tanımlamasında karşımıza çıkar. Şîrâzî'ye göre emir, alt konumdaki birinden bir şey yapmasını sözlü olarak istemektir. Şîrâzî'nin tanımında “alt konumdaki biri” kaydını koymasının nedeni, üst konumdaki birine emir vermenin hakiki olarak

<sup>84</sup> Şîrâzî, *Şerhu Luma'*, I, s. 294.

<sup>85</sup> Şîrâzî, *Şerhu Luma'*, I, s. 295.

emir diye isimlendirilmeyecek olmasıdır. Ancak Şîrâzî'nin "memurun bihin" daha alt konumda olması gerektiğine dair görüşü genel olarak Şâfiî fukahâsına ters düşen bir görüştür. Gazzâlî'nin de aralarında bulunduğu Şâfiî ulemasının çoğunluğuna göre üst makama yapılan emirler de hakiki olarak emir kapsamındadır. Şîrâzî'nin diğer Şâfiî ulemasından farklı düşündüğü ikinci husus ise yasaklamadan sonra gelen emrin mücebi konusudur. Şâfiî mezhebinde çoğunluk tarafından kabul görülen görüş, yasaklamadan sonra gelen ikinci emrin mubahlığı ifade etmesidir. Hanefilerin çoğunluğu ile aynı görüşü paylaşan Şîrâzî ise yasaklamadan sonra gelen emrin, aksine bir delil olmadıkça vücubiyeti gerektirdiğini savunur.

Şîrâzî'nin emir ve nehiy konusundan hareketle görüşlerini sunma üslubuna bakıldığında genel olarak konuları tartışmalı bir şekilde sunduğu ancak karşı görüşü sertçe eleştirmediği görülür. Hilaf ilmini çok iyi bilen, hilafa dair meseleleri Fatihâ'yı ezbere bildiği gibi bildiği söylenen Şîrâzî, bu yanının baskın olmasından dolayı meseleleri sunarken daha çok karşılıklı tartışma formunu kullanmakta ve ihtilafı noktalar üzerinde durmaktadır. Örneğin Şîrâzî, emrin mücebi meselesinde olduğu gibi konuya giriş yaparken öncelikle meselenin neyi ihtiva ettiğini sunmak yerine doğrudan bu konu hakkında ihtilafın ne olduğunu ve kimlerin nasıl düşündüğünü nakleder. Şîrâzî'nin kendi görüşünü savunmada veya karşı görüşü nakzetmede kullandığı deliller irdelendiğinde Şîrâzî'nin ilk olarak ayetlerden daha sonra hadislerden delil getirdiği görülmektedir. Hemen hemen her konuda dilsel açıklamalara yer vermesi onun dile ne derece önem verdiğini de gösterir.

Şîrâzî'nin naklettiği görüşler tetkik edildiğinde, tespit edebildiğimiz kadarıyla Şîrâzî'nin büyük bir hassasiyetle görüşleri aktardığı görülmektedir. Ancak Şîrâzî'nin nereden alıntuladığını bilmediğimiz iki yerde naklettiğinin aksi söz konusudur. Bu yerlerden ilki emrin fevre delaleti konusundadır. Emrin fevre delalet etmediğini savunan Şîrâzî'ye göre Hanefilerin çoğunluğunun görüşü emrin fevri gerektirdiğidir. Ancak Şîrâzî'nin verdiği bu bilgi ihtiyatla karşılanmalıdır. Çünkü Serahsî'nin *Usûlünde* nakledildiği üzere Hanefilerin çoğunluğu mutlak emrin fevre delalet etmediğini savunur. Aynı şekilde mutlak emrin tekrarı gerektirip gerektirmediği meselesinde Şîrâzî'nin naklettiğine göre Bakillanî mükellefin takat getireceği her vakitte emri yerine getirmesi gerektiğini savunmaktadır. Şîrâzî bu bilgiye nerden ulaştığını bildirmemekle birlikte Bakillanî, *et-Takrib* adlı eserinde Şîrâzî'nin söylediklerinin aksine emrin tekrara delalet ettiğini söyler.

**KAYNAKÇA**

- Akhisârî, Hasan b. Turhan b. Davud Hasan Kâfi, *Şerhu Semti'l-Vusûl ila İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Mustafa Muhammed Ramazan, Riyad; Kahire: Daru'l-İbni'l-Cevzi, 1431.
- Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abduzziherka Afif, Riyâd: Dâru's-Semiî, 2003, I-IV.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sagîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994, I-III.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîre b. Berdezbe, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, [t.y.], I-VIII.
- Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz, *Keşfu'l-Esrâr an Usuli Fahrü'l-İslam el-Pezdevî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşmî, Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994, I-IV.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1984, I-VII.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdillâh, *el-Burhân fî Usûl'l-Fıkh*, thk. Abdulazim ed-Dîb, Kahire: Dâru'l-Ensar, 1980.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdulah b. Ömer, *Takvîmu'l-Edilleti fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Halil Muhiddîn el-Mîs, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hâfîz, Cidde: eş-Şeriketü'l-Medîneti'l-Münevvere li't-Tibâa ve'n-Neşr, t.y., I-IV.
- İbn Emîn, Mahmud Esad, *Telhîs-u Usûl-i Fıkh*, Sadeleştiren: Taha Alp v.d., İstanbul: Yasin Yay., 2002.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrem el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, [t.y.], I-XV.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc b. Muslim el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *el-Câmiu's-Sahîh*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2008.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şu'ayb, *es-Sünen (Suyûtî Şerhiyle Birlikte)*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut: [t.y.], I-VIII.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyaz Alvanî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992, I-VI.
- Sadru's-Şerî'a, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî, *et-Tavzîh Şerhu't-Tenkîh*, thk. Muhammed Adnan Derviş, Beyrut: Dâru'l-Erkam, [t.y.], I-II.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ Efgânî, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993, I-II.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf, *Şerhu'l-Luma'*, thk. Abdülmecid Türki, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf, *Luma'*, thk. Muhyiddin Müstu, Yusuf Ali Büdeyvi, Şam: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1995.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf, *et-Tebsıra*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Şam: Dârü'l-Fikr, 1980.