

**T.C.**  
**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**



**HANEFİ FİKİH USULCÜLERİNİN**

**HAKİKAT VE MECAZ**

**ANLAYIŞI**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN**

**HAZIRLAYAN**

**DOÇ. DR. ALİ DUMAN**

**ŞÜKRÜ AYRAN**

**MALATYA-2017**

T.C.  
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
**HANEFİ FİKİH USULCÜLERİNİN  
HAKİKAT VE MECAZ ANLAYIŞI**

**DOKTORA TEZİ**

DANIŞMAN  
**Doç. Dr. Ali DUMAN**

HAZIRLAYAN  
**Şükrü AYRAN**

Jürimiz 29.12.2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu doktora tezi oybirliği/oy çokluğu ile başarılı bulunarak Temel İslam Bilimleri Anabilimdalı İslam Hukuku Bilim dalında doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı

1. Prof. Dr. Hakkı AYDIN (Cumhuriyet Ün.)
2. Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Ün.)
3. Prof. Dr. A. Faruk SİNANOĞLU (İnönü Ün.)
4. Doç. Dr. Ali DUMAN (İnönü Ün.)
5. Doç. Dr. Mehmet BİRSİN (İnönü Ün.)

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun 04.12.2017 tarih ve E.91.31A...sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof.Dr. Mehmet KUBAT  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

## ONUR SÖZÜ

Doç. Dr. Ali DUMAN danışmanlığında doktora tezi olarak hazırlamış olduğum **“Hanefi Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı”** isimli tez çalışmam, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan hazırlanmıştır. Tez çalışması sırasında yararlandığım tüm kaynakların, hem çalışmamda hem de kaynakçada görüldüğü gibi yöntemine uygun bir biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Şükrü AYRAN

## ÖNSÖZ

Fıkıh, nass kaynaklı bir ilimdir. Kaynak açısından nasslar, Hz. Peygamber'in (sav) vefatıyla birlikte son bulmuştur. Hayatta karşılaşılan yenilikler ise hızlı bir biçimde çeşitlenmektedir. Sınırlı nasslara karşın sürekli yeni olaylarla karşılaştığımız bir dünyada yaşıyoruz. Nasslara dayalı bir din ve dünya algısına sahip olmak ve bu algıyı pratiğe dökmek, içtihad elverişli nasslardan istifade ederek yeni meydana gelen olayların hükümlerini ortaya çıkarmakla mümkündür. Nassların bir bölümünün içtihad açık olması, her zaman ve her mekanda mensuplarına dini yaşanılabilir hale getirmektedir. Nasslara yönelik içtihat, genelde şer'î kıyâsla özdeşleşmiştir. Şer'î kıyâs, nasslardaki şer'î lafızların ifade ettiği illetlerle yeni olayların hükümlerini ortaya çıkarmaktadır. Bu açıdan şer'î kıyâs, nasslardaki illetler sayesinde dini düşünce ve yaşantının güncelliğini sürdürmesine katkı sağlamaktadır. Fakat nasslarda geçen lafızların hepsi şer'î değildir. Çünkü şeriat, indiği Arap dilinin sadece bazı lafızları şer'î ıstılah haline getirmiştir. Nasslarda geçen lafızlardan belirli bir kısmı, vahiy öncesi lügavî manalarını ve suretlerini (form) muhafaza ederek nasslarda yer almıştır. Tıpkı şer'î kavram ve illetler gibi nasslardaki lügavî içeriğini muhafaza etmiş lafızlar ve bu lafızların ifade ettiği manalar ve suretler (form) de din ve dünya algısının şekillenmesinde etkin unsurdur. Bu lügavî mana ve suretler, şer'î illetler üzerine yapılan şer'î kıyâs kapsamında değildir. Lügavî içerikli lafızların şer'î kıyâs kapsamına alınamaması, dini düşünce ve yaşantıyı inşâ eden bazı nassları belirli bir süre sonra hayatın gelişmelerine ayak uyduramaz hale getirecektir. O halde lügavî mana ifade edilen bazı nassların da içtihat kapsamında olması gerekmektedir.

Hanefî usulcüler mecazı, akılla idrak edilen lügavî suretler ve manalar üzerine yapılan lügavî bir kıyâs şeklinde algılamışlardır. Mecazın bu şekilde algılanması, nasslarda geçen lügavî bazı lafızları basit dilsel çıkarım olan beyânî içtihat kapsamına almaktadır. Basit dilsel çıkarıma dayalı beyânî içtihat olarak algılanan mecaz, meydana gelen yeni olayların hükümlerinin belirlenmesinde rol üstlenmektedir. Bu rol sayesinde hakikat ve mecaz, nassların ve kadim edebi metinlerin anlaşılmasına hizmet eden bir yöntem olmak sınırını aşmaktadır. Hakikat ve mecaz, yeni gelişmelerin lügavî suretler ve manalar içeren nasslardaki hükümlerin kapsamına girip girmeyeceği ve girerse bu

hükümlerin kapsamına nasıl alınacağına ilişkin bir yöntemdir. Bu yönüyle özellikle mecaz, nasslardaki lügavî suretler ve manalar vasıtasıyla eşyanın mubah veya yasak olduğunu ortaya çıkaran fikhî turuk kapsamındadır. Eşyanın mubah veya yasak olduğunun ortaya çıkarılması, nasslardan yeni ve bilinmedik mana tespit etmek değildir. Böyle bir işlem, aradaki ortak payda yardımıyla eşyanın bilinmeyen hükmünü nasslardaki bilinen hüküm kapsamına almaktır.

İslam din ve dünya algısının güncel problemlere çözüm bulmasının çokça tartışıldığı bir çağda yaşıyoruz. Bu tartışmalarda en fazla önplana çıkan ve çözüm bulma konusunda en çok umut bağlanan kavram içtihatdır. Fıkıh külliyatına ilişkin yaptığımız okumalarda hakikat ve mecazın beyânî içtihadı dair yönlerini gördük. Hakikat ve mecaz konusunun Hanefî usulü çerçevesinde ortaya konmasının, günümüzdeki içtihat çalışmalarına bir nebze olsun katkı sağlayacağını düşündük. Danışman hocamla yaptığımız istişare sonunda tezimizin ismini “Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı” şeklinde belirledik.

Tez konumuzun tespitinde ve gerekli çalışmaları yürütmemde her zaman maddi-manevi desteğini arkamda hissettiğim danışman hocam sayın Doç. Dr. Ali DUMAN’a şükranlarımı sunarım. Çalışmamı tenkit ve tavsiyeleriyle zenginleştiren değerli hocalarım Prof. Dr. Hakkı AYDIN, Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, Prof. Dr. Ahmet Faruk SİNANOĞLU, Doç. Dr. Mehmet BİRSİN, Yrd. Doç. Dr. Yüksel MACİT ve Prof. Dr. Nuri KAHVECİ’ye; tezimin olgunlaşmasında eşsiz katkıları bulunan farklı ilahiyat fakültelerinde çeşitli bölümlerden Araştırma Görevlisi arkadaşlarım Fethullah YENER, Ömer TOZAL, Muharrem YILMAZ, Dr. Hüseyin MARAZ ve Mehmet Emin ŞAHİN’e teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. Bu çalışmanın her aşamasında desteğini esirgemeyen ve beni teşvik eden eşime şükranlarımı bildiririm.

Şükrü AYRAN

## ÖZET

Tezimiz, bir giriş, iki ana bölüm ve bir sonuçtan meydana gelmektedir. Tezimizin giriş kısmında araştırmanın konusu, sınırları, amacı, önemi ve tezde izlenen yöntem hakkında bilgi verilmiştir. Bu kısımda ayrıca tezimizin daha sağlıklı anlaşılması ve işlenmesi için hakikat ve mecazla ilgili kavramsal bir çerçeve oluşturulmaya çalışılmıştır. Tezimizin birinci bölümünde Hanefi usulcülerin hakikat ve mecaz anlayışı teorik düzeyde ele alınmıştır. Bu bölümde Hanefi usulcülerin hakikat ve mecaz anlayışının teorik yönü elden geldiğince çok örnek verilerek anlaşılır kılmaya çalışılmıştır. Tezin ikinci bölümünde Hanefi usulü çerçevesinde hakikat ve mecazın lafızla ilgili konulara ve o konuların hakikat ve mecaza etkisi incelenmiştir. Hanefi usulcülerin hakikat ve mecaz anlayışı ile lafız ilgili konulara bakış açıları arasındaki ilişki, benzerlik ve farklılıklar göz önünde bulundurularak ele alınmıştır. Varılan sonuçlar tahlil edilmiş ve bu sonuçların fıkıhta elde edilen hükümlere etkisi üzerinde durulmuştur. Tezimizin sonuç bölümünde ulaşılan neticeler özet bir şekilde sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Hakikat, Mecaz, Hanefi Mezhebi, Usul, Fıkıh

## ABSTRACT

This thesis consists of an introduction, two main sections and one conclusion part. Firstly, at the introduction of the thesis, information about the subject of research, its limitations, purpose, prominence and method in thesis are given. In this section, it has been also tried to establish a conceptual framework for truth and metaphor for a better understanding and processing of our thesis. Then, in the first main part of this thesis, the understanding of the truth and metaphor of the Hanafi scholars has been studied at the theoretical level. In same part, the theoretical aspect of the Hanafi scholars' understanding of truth and metaphor has been tried to make understandable by giving many examples as much as possible. In the second main part of the thesis, the issues related to wording of the truth and metaphor in the frame of the Hanafi method and the effect of truths and metaphor on them have been examined. To achieve this, the relation between the understanding of truth and metaphor of the Hanafi scholars and their expression has been taken into our examination by considering similarities and differences. After that, the results have been analyzed and the effect of these results on the judgments of the jurisdictions has been emphasized. Finally, in the conclusion part of thesis, the reached outcomes have been summarized.

**Key Words:** Truth, Metaphor, Hanafi, Procedure, Fiqh (Islamic Law)

## İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ .....	İ
ÖNSÖZ.....	İİ
ÖZET.....	İV
ABSTRACT .....	V
İÇİNDEKİLER .....	VI
KISALTMALAR .....	XI
GİRİŞ .....	1
<b>1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SINIRLARI.....</b>	<b>1</b>
<b>2. ARAŞTIRMANIN AMACI.....</b>	<b>10</b>
<b>3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ.....</b>	<b>11</b>
3.1. BU ALANDA DAHA ÖNCE YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR VE BU ÇALIŞMALARIN ALANA KATKILARI .....	11
3.2. ARAŞTIRMANIN FİKİH İLMİ SAHASINA SAĞLAYACAĞI KATKILAR .....	13
3.3. ARAŞTIRMANIN ÜLKEMİZE SAĞLAYACAĞI FAYDALAR.....	15
<b>4. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ .....</b>	<b>16</b>
<b>5. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....</b>	<b>18</b>
5.1. HAKİKAT .....	27
5.1.1. Sözlükte.....	27
5.1.2. Arap Dili İstılâhında.....	28
5.2. MECAZ .....	29
5.2.1. Sözlükte.....	29
5.2.2. Arap Dili İstılâhında.....	30
5.2.3. Mecaz Türleri .....	32
5.3.3.1. Aklî (İsnat Kaynaklı) Mecaz.....	33
5.3.3.2. Müfret (Kelime Kaynaklı) Mecaz.....	34
5.3.3.2.1. Mürsel Mecaz .....	35



5.3.3.2.2. İsti'âre .....	37
---------------------------	----

## BİRİNCİ BÖLÜM

### HANEFİ USULÜNDE HAKİKAT VE MECAZ

<b>1. KAVRAM VE KAPSAM .....</b>	<b>39</b>
1.1. İSTİLÂHTA HAKİKAT .....	39
1.2. İSTİLÂHTA MECAZ .....	41
1.3. MÜNÂSEBET (İTTİSÂL).....	43
1.3.1. Dilde Münâsebet (İttisâl).....	43
1.3.2. Şeriatta Münâsebet (İttisâl) .....	49
1.4. KARÎNE.....	54
1.4.1.Örf .....	56
1.4.2.Lafızdaki Ziyade ve Noksan Mana .....	62
1.4.3.Bağlam .....	69
1.4.4.Hal.....	72
1.4.5.Lafız ve Mahal Uyumsuzluğu.....	75
<b>2. HAKİKİ VE MECAZİ MANANIN ESAS ALINDIĞI DURUMLAR 79</b>	<b>79</b>
2.1. HAKİKİ MANANIN ESAS ALINDIĞI DURUMLAR.....	79
2.1.1. Hakiki Mananın Esas Almanın Zorunlu Olduğu Durumlar .....	79
2.1.2. Hakiki Mananın Tercih Edildiği Durumlar .....	81
2.2. HAKİKİ MANANIN TERK EDİLDİĞİ DURUMLAR .....	89
2.3. MECAZ MANANIN ESAS ALINDIĞI DURUMLAR.....	89
2.3.1. Bir Lafızdan Hakikat ve Mecaz Mananın Aynı Anda Murat Edilmesi.....	89
2.3.2. Hakiki Manası Kullanımda Olmakla Birlikte Mecaz Kullanımı Yaygın Lafız.....	100
2.4. MECAZIN UMÛMU .....	108
<b>3. HAKİKİ VE MECAZ MANANIN HER İKİSİNİN DE ESAS ALINAMADIĞI DURUM .....</b>	<b>115</b>
<b>4. HAKİKAT VE MECAZIN HÜKMÜ .....</b>	<b>119</b>

4.1.	HAKİKATİN HÜKMÜ.....	119
4.2.	MECAZIN HÜKMÜ.....	120

## İKİNCİ BÖLÜM

### HANEFİ USULCÜLERİN HAKİKAT VE MECAZ ANLAYIŞININ DİĞER LAFZÎ KONULARLA OLAN İLİŞKİSİ

#### 1. KAPSAMI AÇISINDAN LAFIZLARDA HAKİKAT VE MECAZ.. 128

1.1.	KAVRAM VE KAPSAM.....	128
1.1.1.	Hâs.....	128
1.1.2.	Âmm.....	130
1.1.3.	Müşterek.....	132
1.1.4.	Müevvel.....	134
1.2.	HÂS LAFIZDA HAKİKAT VE MECAZ.....	135
1.2.1.	Hâs Lafızın Kısımlarında Hakikat ve Mecaz.....	135
1.2.2.	Hâs Lafız Türlerinde Hakikat ve Mecaz.....	140
1.2.2.1.	Emirde Hakikat ve Mecaz.....	140
1.2.2.2.	Nehiyde Hakikat ve Mecaz.....	145
1.2.2.3.	Anlam İfade Eden Harflerde (Hurûfu'l-Me'ânî) Hakikat ve Mecaz.....	148
1.2.2.3.1.	Atıf Harflerinde (Bağlaç) Hakikat ve Mecaz.....	150
1.2.2.3.1.1.	Vâv (و).....	151
1.2.2.3.1.2.	Fâ (ف).....	154
1.2.2.3.1.3.	Sümme (ثم).....	156
1.2.2.3.1.4.	Bel (بل).....	158
1.2.2.3.1.5.	Lâkin (لكن).....	160
1.2.2.3.1.6.	Ev (أو).....	162
1.2.2.3.1.7.	Hattâ (حتى).....	166
1.2.2.3.2.	Şart (Koşul) Harflerinde Hakikat ve Mecaz.....	168
1.2.2.3.2.1.	În (إن).....	169
1.2.2.3.2.2.	Îzâ (إذا).....	170
1.2.2.3.2.3.	Metâ (متى).....	171

1.2.2.3.2.4.	Lev (لو) ve Levlâ (لولا).....	172
1.2.2.3.3.	Yemin Harflerinde Hakikat ve Mecaz.....	173
1.2.2.3.4.	İstisnâ Harflerinde Hakikat ve Mecaz.....	175
1.2.2.3.5.	Harf-i Cerrlerde Hakikat ve Mecaz.....	176
1.2.2.3.5.1.	Îlâ (إلى).....	177
1.2.2.3.5.2.	Alâ.....	178
1.2.2.3.5.3.	Bâ (ب).....	180
1.2.2.3.5.4.	Min (من).....	182
1.2.2.3.5.5.	Fî (في).....	184
1.2.2.3.6.	Zarflarda Hakikat ve Mecaz.....	186
1.2.2.3.6.1.	Kable (قبل).....	186
1.2.2.3.6.2.	Ba'de (بعد).....	186
1.2.2.3.6.3.	Ma'a (مع).....	187
1.2.2.3.6.4.	'Înde (عند).....	187
1.3.	ÂMM LAFIZ TÜRLERİNDE HAKİKAT VE MECAZ.....	188
1.3.1.	Sığası ve Manası Umûm İfade Eden Lafızlarda Hakikat ve Mecaz.....	188
1.3.2.	Sadece Manası Umûm İfade Eden Lafızlarda Hakikat ve Mecaz.....	191
1.3.2.1.	Topluluk İsimlerinde Hakikat ve Mecaz.....	191
1.3.2.1.1.	Men (مَنْ) Lafzı.....	191
1.3.2.1.2.	Mâ (مَا) Lafzı.....	193
1.3.2.1.3.	Ellezî (الذي) Lafzı.....	195
1.3.2.1.4.	Eyne (أَيْنَ) ve Haysü (حيث) Lafızları.....	195
1.3.2.1.5.	Kül (كُل) Lafzı.....	196
1.3.2.1.6.	Küllemâ (كُلَّمَا) Lafzı.....	197
1.3.2.1.7.	Cemî' (جميع) Lafzı.....	198
1.3.2.2.	Umûm İfade Eden Delilin Bitiştği Lafızda Mecaz.....	200
1.3.2.2.1.	Elif Lâm Takısı Bitişen Lafızda Mecaz.....	200
1.3.2.2.2.	Olumsuz Cümle Yapısında Geçen Nekira İsimde Mecaz.....	203
1.3.2.2.3.	Âmm Vasfın Bitiştği Nekira İsimde Mecaz.....	204

1.4.	MÜŞTEREK LAFIZDA HAKİKAT VE MECAZ .....	205
<b>2.</b>	<b>KAPALI LAFIZLARIN HAKİKAT VE MECAZLA İLİŞKİSİ.....</b>	<b>207</b>
2.1.	KAVRAM VE KAPSAM .....	207
2.1.1.	Hafî.....	207
2.1.2.	Müşkil.....	208
2.1.3.	Mücmel.....	210
2.1.4.	Müteşâbih .....	211
2.2.	HAFÎ LAFIZDA HAKİKAT VE MECAZ .....	212
2.3.	MÜŞKİL LAFIZDA HAKİKAT VE MECAZ .....	216
2.4.	MÜCMEL LAFIZDA HAKİKAT VE MECAZ.....	218
2.5.	MÜTEŞÂBİH LAFIZDA HAKİKAT VE MECAZ.....	219
<b>3.</b>	<b>DELÂLET AÇISINDAN LAFIZLARIN HAKİKAT VE MECAZLA İLİŞKİSİ.....</b>	<b>220</b>
3.1.	KAVRAM VE KAPSAM .....	220
3.1.1.	İbâre.....	220
3.1.2.	İşâret .....	221
3.1.3.	Nassın Delâleti .....	223
3.1.4.	Muktezâ.....	224
3.2.	İBÂRENİN DELÂLETİNDE HAKİKAT VE MECAZ .....	225
3.3.	İŞÂRETİN DELÂLETİNDE HAKİKAT VE MECAZ .....	225
3.4.	NASSIN DELÂLETİNDE HAKİKAT VE MECAZ.....	232
3.5.	MUKTEZÂNIN DELÂLETİNDE HAKİKAT VE MECAZ.....	245
<b>SONUÇ.....</b>	<b>248</b>	
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>252</b>	

## KISALTMALAR

b.	İbn, Bin (ođlu)
bk.	Bakınız
By.	Baskı Yeri Yok
Çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
s.	Sayfa
sav	Sallallahu Aleyhi ve Sellem
Hz.	Hazreti
m.	Milâdî
Thk.	Tahkik
ty.	Baskı Tarihi Yok
v.	Vefat

## GİRİŞ

### 1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SINIRLARI

Fıkıh usulü ilmi, edebiyat olarak furu fıkıh ilminden sonra ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Bunun en önde gelen sebebi, hayatla daha çok iç içe olan furu fıkha acilen duyulan günlük ihtiyaçtır. Fıkıh usulü, günlük ihtiyaçların karşılanmasında furu fıkıh kadar elzem ve etkin olmamıştır. Fıkıh ilminden zaman bakımında sonra oluşum gösteren fıkıh usulü edebiyatı, kaynak olarak hem furu fıkıh ve hem de kelam/akâid ilminden beslenmiştir. Mu'tezile ile başlayan ve ehl-i sünnet imamları Mâturîdî (333/944) ve Eş'arî'yle (323/935) gelişerek devam eden kelam ilminin ilkelerini dikkate alarak fıkıh usulü edebiyatını meydana getiren yöntem, kelamcılarının fıkıh usulü yazım yöntemidir. Kelam ilkelerine fazla değinmeden furu fıkıh sınırları içinde fıkıh usulü edebiyatını meydana getiren yöntem ise fukahâ fıkıh usulü yazım yöntemidir. Kelamcılarının fıkıh usulü yazım yöntemini genelde Mu'tezile ve Eş'arî usulcüler benimsemiştir. Fukahâ usul yazım yöntemi genelde Hanefî usulcüler tarafından benimsenmiş ve bu yöntem onlara nispet edilmiştir<sup>1</sup>.

Klasik fıkıh usulü yazımında fukahâ ve kelamcı usul yazım yöntemleri, dil konularını lafzî mebbaslar (bahisler) altında ele almışlardır. Fukahâ usul mesleği üzere usul yazan alimler, hakikat ve mecazın da işlendiği lafzî bahisleri mütekellim mesleği üzere usul yazan alimlerden daha tafsilatlı ele almıştır. Biz çalışmamızda sadece fukahâ mesleği üzere eser veren Hanefî usulcülerin hakikat ve mecaz anlayışını konu olarak seçtik. Çalışmamızda Hanefî olmayan usulcülerin hakikat ve mecaz görüşlerine yer verilmeyeceği gibi Hanefî olduğu halde fukahâ mesleği üzere usul eseri vermeyen

---

<sup>1</sup> İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed, **el-Mukaddime**, (thk. Servet Ukkâşe), Dâru'l-Me'arif, Kahire, 1969, III, 1065; Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", **DİA**, 1997, XVI, 1,20; Bedir, Murteza, **Fıkıh, Mezhep ve Sünnet** (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi), Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, 34,37,50,60; Duman, Ali, "Ebû Hanîfe'nin Hüküm İstinbat Yöntemi'nin Fukahâ Usulü'ndeki Rolü", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, 2009, sayı: 13, s. 83,85; İltaş, Davut, "Fıkıh Usulü Yazımında "Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", **Bilimname**, 2009, sayı: XVII, s. 65,93; Esen, Bilal, **Hanefî Usul Eserlerinde İctihat Teorisi**, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010, 8,19; Duman, Ali, **İlitam ve İlahiyat Fakülteleri için İslam Hukuk Dersleri**, Öncü Basımevi, Ankara, 2014, 31,38; Hacak, Hasan, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", **İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usûl-V Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı** İstanbul, 2014, s. 511,545; Arslan, Adem, **Şâfiîliğin Kurumsallaşmasında Büveyfî ve el-Muhtasar**'ı, Fecr Yayınları, Ankara 2017, s. 45.

Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî (522/1128)<sup>2</sup> ve Ebu Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed es-Semerkindî (539/1144)<sup>3</sup> gibi usulcülerin görüşlerine de değinilmeyecektir.

Tezimizi fukahâ mesleği üzere usul yazan Hanefi usulcülerin<sup>4</sup> hakikat ve mecaz anlayışıyla sınırlayarak bir meseleyi derinlemesine, etraflı ve mezhep bütünlüğü içerisinde araştırmayı hedefledik<sup>5</sup>. Böyle bir sınırlamaya gitmemiş olsaydık mezhepler arası, hatta mezhep içi ekoller arası, lafızlarla ilgili her konuyu baştan sona mukayese etmek ve tartışmak zorunda kalacaktık. Hanefi usul kitaplarının neredeyse yarısını kaplayan lafzî bahislerin hepsinde böyle bir çalışmanın doktora tez süresi içinde yapılması çok mümkün görünmemektedir.

Bir meseleyi mezhepler arası mukayese ederek çalışmanın faydası inkar edilemez bir gerçektir. Ama tek bir usul konusunda, bırakın bütün mezhep görüşlerini kuşatmayı, bazen bir mezhebin bütün mensuplarının görüşlerini kuşatmak dahi zor olmaktadır. Mezhepler arası mukayeseyi önemseydiğimiz için çalışmamızı sadece usul kitaplarının mecaz ve hakikat bahisleriyle sınırlı tutabilirdik. Böylece her mezhebe ait hakikat ve mecaz anlayışını bütün fıkıh usulü birikimini göz önünde bulunduracak şekilde farklı başlık altında işleyebilirdik. Fakat çalışmamız bu durumda belirli oranda teorik düzeyde kalabilirdi. Biz çalışmamızın teorik düzeyde kalmasını istemedik. Bir mezhebin bir usul yazım yöntemini benimsemiş mensuplarının hakikat ve mecazla ilgili anlayışlarını ve bu anlayışın lafzî bahislerdeki yansımalarını araştırmak istedik. Böyle bir çalışmayla bir başlık altında ifade edilen teorik bakış açısının diğer konu başlığı altındaki pratik yansıma-

---

<sup>2</sup> Kelâmiyyûn mesleği üzere yazdığı Usûlü'l-Fıkh adlı usul eserinin sahibi Lâmişî ve eserleri hakkında yeterli bilgi almak için bk. Şık, İsmâil, "Semerkandlı Hanefi-Mâturidî Âlimi Muhmûd b. Zeyd el-Lâmişî ve İlmi Konumu", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010, sayı: 1, s. 105,122.

<sup>3</sup> Kelâmiyyûn mesleği üzere yazdığı Mizânü'l-Usûl fi Netâici'l- Ukûl adlı usul eserinin sahibi olan Alâuddîn es-Semerkindî ve eserleri hakkında bilgi almak için bk. Kavakçı, Yusuf Ziya, "Ebu Bekr Alaeddin Muhammed es-Semerkindi", **Diyanet İlmi Dergisi**, sayı: 82,83, s. 91,94; Özbek, Salih, **Semerkindî ve Mizânü'l-Usûl'deki Metodu**, (Basılmamış Doktora Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2006; Günay, Hacı Mehmet, "Alâeddin Semerkandî" **DİA**, 2009, XXVI, 470,471; Abbasov, Azar, "Fıkıh Usulünde Irak ve Orta Asya Hanefileri arasındaki Farklılık Noktaları- Alâeddin es-Semerkindî Örneği-" **II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı**, 2013, s. 1023,1032.

<sup>4</sup> Hanefi usulcülerden neyi kastettiğimiz ve bu usulcülerin kimler olduğu hakkında bu başlık altında birkaç sayfa sonra kısaca bilgi verilecektir.

<sup>5</sup> Mezhep kavramıyla ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Kaya, Eyyüp Said, **Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkıhî İstidlâl**, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001, 2,44.

larını görmeyi arzuladık. Arzu ve endişelerimiz, fukahâ usul yazım yöntemiyle eser veren Hanefi usulcülerin hakikat ve mecaz anlayışıyla çalışmamızı sınırlamamızı gerektirdi.

Çalışmamız bir giriş, iki ana bölüm ve bir sonuçtan meydana gelmektedir. Çalışmamızın giriş kısmında araştırmanın konusu, sınırları, amacı, önemi ve çalışmada izlenen yöntem hakkında bilgi verilmiştir. Bu kısımda ayrıca çalışmamızın daha sağlıklı anlaşılması ve işlenmesi için hakikat ve mecazla ilgili kavramsal bir çerçeve oluşturulmaya çalışılmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde Hanefi usulcülerin hakikat ve mecaz anlayışı teorik düzeyde ele alınmıştır. Bu bölümde Hanefi usulcülerin hakikat ve mecaz anlayışının teorik tarafı, elden geldiğince çok örnek verilerek anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde Hanefi usulü çerçevesinde hakikat ve mecazın lafzî mebhaslara ve lafzî mebhasların hakikat ve mecaza etkisi ve katkısı incelenmiştir. Hanefi usulcülerin hakikat ve mecaz anlayışı ile lafzî meselelere bakış açıları arasındaki ilişki, benzerlik ve farklılıklar göz önünde bulundurularak ele alınmıştır. Varılan sonuçlar tahlil edilmiş ve bu sonuçların fıkhıta elde edilen hükümlere etkisi üzerinde durulmuştur. Çalışmanın sonuç bölümünde ulaşılan sonuçlar veciz bir biçimde sunulmuştur.

Hanefi usulcüler, fukahâ usul yazım yöntemine göre çeşitli usul eserleri kaleme almışlardır<sup>6</sup>. Biz bu yönteme göre yazılan belli başlı dokuz usul eseri üzerinden Hanefi usulcülerin hakikat ve mecaz anlayışlarını ele almaya çalışacağız. Fıkıh usulü edebiyatının gelişim sürecini takip etmek ve ifade ettikleri ilmi değerlerin tespiti açısından bu dokuz nadide usul eseri ve sahipleri hakkında kısaca bilgi vermenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

**1) Ahmed b. Ali Ebu Bekir er-Râzî el-Cessâs ve el-Fusûl fi'l-Usûl<sup>7</sup> Adlı Eseri:** Ebu Bekir er-Râzî, hicri 305/m.917 senesinde Mâverâünnehir coğrafyasındaki Rey şehrinde doğmuştur. Cessâs'ın Bağdat'a gelinceye kadarki 25 senelik hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Cessâs, başta devrin büyük Hanefi fakih Ebu'l-Hasen el-Kerhî (340/952)<sup>8</sup> olmak üzere çeşitli hocalardan Hanefî fikhını ve diğer ilimler tahsil

---

<sup>6</sup> Hanefi mezhebi fıkıh usulü literatürüyle ilgili geniş bilgi için bk. Özel, Ahmet, "Hanefi Mezhebi", **DİA**, 1997, XVI, s. 25,26.

<sup>7</sup> Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, Mektebetü'l-İrşâd, I-IV, İstanbul, 1994.

<sup>8</sup> Tam ismi Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn Dellâl olan Kerhî, hicri 260/m. 952 yılında Kerh'te doğmuştur. Kerhî, başta fıkıh olmak üzere İslami ilimlerin her sahasında döneminin önemli ilim adamlarından istifade etmiştir. Bağdat'ta yaşayan ve burada ilmi faaliyet yürüten Kerhî, hicri 340/m.



etmiştir. Cessâs, hocası Kerhî'yle birlikte, Bağdat Hanefî usulcülerinin öncülerinden kabul edilmektedir. Resmi görev almaktan kaçınan ve ömrünü talebe okutup ilme hizmetle geçiren Cessâs, 7 Zilhicce 370 (14 Ağustos 981) tarihinde Pazar günü 65 yaşlarında Bağdat'ta vefat etmiştir. Cessâs'ın *el-Fusûl*'ü, konu ve kavramları açısından tam anlamıyla Hanefî usulünü temsil eden elimize ulaşmış ilk Hanefî usul eseridir. *el-Fusûl*'de, Hanefî usulünün sistemleşmesinde büyük katkıları olan Kerhî'nin ve diğer Hanefî fakihlerinin görüşlerine çokça yer verildiği gibi kimi zaman başta İmam Şâfiî' (204/820) ve Dâvûd ez-Zâhirî (270/884)<sup>9</sup> olmak üzere diğer mezheplerin görüşleri de tartışılmıştır<sup>10</sup>.

**2) Ebu Zeyd Ubeydullah (veya Abdullah) b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî ve Takvîmu'l-Edille<sup>11</sup> Adlı Eseri:** Debûsî, hicri 367/m. 978 senesinde Buhârâ ile Semerkant arasında Debûsiye denilen köyde dünyaya gelmiştir. Debûsî, Kâdî Ebû Zeyd diye de tanınmıştır. Cessâs'ın öğrencilerinden olan Ebu Ca'fer el-Ustrûşenî'den (400/1009)<sup>12</sup> fıkıh ve fıkıh usulü öğrenen Debûsî, hilâf ilminin kurucusu kabul edilmektedir. Keskin zekası ve üstün mukayese gücü, Debûsî'yi münâzara ilminde darb-ı mesel haline getirmiştir<sup>13</sup>. Cessâs'ın Hanefî fıkıh usulü anlayışını Mâverâünnehir ve Orta Asya bölgesinde

---

952 senesinde vefat etmiştir. Kerhî, Hanefî mezhebinin sistemleşmesine önemli katkıları bulunan Hanefî usulcülerin en önde gelenlerinden kabul edilmektedir. Kerhî'nin *er-Risâle*, *el-Muhtasar*, *Şerhu'l-Câmiu'l-Kebîr* ve *el-Câmi*' gibi eserlerin müellifidir. Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Apaydın, H. Yunus, "Kerhî", **DİA**, 2002, XXV, s. 285,285.

<sup>9</sup> Aslen İsfahanlı bir aileden gelen Dâvûd ez-Zâhirî'nin tam ismi, Ebû Süleymân Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsfahânî'dir. Dâvûd ez-Zâhirî, Kûfe'de doğmuş, Basra ve Bağdat'ta eğitim görmüştür. Dâvûd ez-Zâhirî, kitap ve sünnetin zâhir okunmasına dayalı bir mezhep kurmuştur. Bu zâhir bakış, onun mezhebinin diğer müçtehitlerce gelenekte kabul görmemesiyle sonuçlanmıştır. Dâvûd ez-Zâhirî 150 civarında eser telif etmiştir. Ancak bu eserlerin hiçbirisi günümüze gelmemiştir. Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bk. İtr, Nurettin, "Dâvûd ez-Zâhirî", **DİA**, 1994, IX, s. 49,50.

<sup>10</sup> Geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Güngör, Mevlüt, "Cessâs", **DİA**, 1993, VII, s. 427, 428; Aydın, Hakkı, "Cassas ve Debûsî'nin Usûllerindeki Metotları", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2000, sayı: 4, s. 11,60

<sup>11</sup> Debûsî, Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsâ, **Takvîmu'l-Edille**, Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

<sup>12</sup> Kaynaklarda Ustrûşenî hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Konuyla ilgili bk. Leknevî, Muhammed Abdülhay b. Muhammed, **el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye**, (thk. Muhammed Bedreddîn Ebû Firâs en-Na'sânî, Kahire), Matbaatü's-Sa'âde, 1324, 23.

<sup>13</sup> Debûsî'nin bir hilâf ilmi kitabı olan Te'sîsu'n-Nazar adlı eseri elimize ulaşan en eski hilâf eserlerindedir. Debûsî bu eserinde Ebu Hanîfe ve öğrencileri arasındaki ihtilaflar ile Hanefî imamları ile diğer mezhep imamları arasındaki hilâfın nedenlerini sistematik bir şekilde ortaya koymuştur. Abdülkerim Zeydan hilâfî "hilaf kelimesinden maksat, değerini, doğruluğunu, ve yanlışlığını göz önüne almaksızın İslam hukukçularının ortaya koyduğu görüşlerdir." şeklinde tanımlamıştır. Hilaf ilmiyle ilgili geniş bilgi elde etmek için bk. Özen, Şükrü, **İlmü'l-Hilâfın Ortaya Çıkışı ve Ebu Zeyd ed-Debûsî'nin Te'sîsü'n-Nazar Adlı Eseri**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1988; Zeydan, Abdülkerim, "Hilaf İlmi ve İslam Hukukçularının Hukuki İhti-

yayanın Debûsî olduğu bilinmektedir. Debûsî'nin hayatı hakkında tabakat kitaplarının fazla bilgi vermediği tespit edilmiştir. Resmî kadılık görevi yürüten Debûsî, hicri 430/m. 1039 senesinde Buhârâ'da vefat etmiştir. Debûsî'nin *Takvîmu'l-Edille* adlı usul eseri, dörtlü sistem üzere Hanefî fıkıh usulünü anlatması açısından fıkıh usulü ilminde çığır açan bir yapıt kabul edilmektedir. Eser, kıyâs bahsini tafsilatlı ve sistematik bir şekilde ele almakla önplana çıkmıştır<sup>14</sup>.

**3) Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Huseyin b. Abdulkerim b. Musâ b. İsâ b. Mücâhit el-Pezdevî ve Kenzu'l-Vusûl ilâ Marifeti'l-Usûl<sup>15</sup> Adlı Eseri:** Pezdevî, hicri 400/m. 1010'lu yılların başında Buhârâ yolu üzerinde ve Nesef'e yakın bir köy olan Pezde'de dünyaya gelmiştir. Eserlerinde ağır bir üslup kullanan Pezdevî, bu özelliğinden dolayı Ebu'l-Usr (Zorluk Babası) künyesiyle meşhur olmuştur. Hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmayan Pezdevî, arkadaşı büyük fakih Serahsî'yle (483/1089) birlikte devrin Hanefî fıkıh imamı kabul edilen Şemsüleimme Abdülaziz el-Halvânî'nin (452/1060) elinde yetişmiştir. Pezdevî, hicri 5 Recep 482 (miladi 13 Eylül 1089) yılında Semerkant yakınında Kısse'de (günümüzde Şehrisebz) vefat etmiştir. Pezdevî usulü diye de bilenen Pezdevî'nin usule dair *Kenzu'l-Vusûl ilâ Marifeti'l-Usûl* adlı eseri, Serahsî'nin *el-Usûl*'üyle birlikte klasik Hanefî usul geleneğinin en olgun eseri kabul edilmektedir. Kendinden sonra gelen birçok usul eserinin sistematığına ve içeriğine etki eden bu eserin üzerine yapılan otuzaya yakın şerh ve talik mevcuttur<sup>16</sup>.

**4) Ebu Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed ve Usûlü's-Serahsî<sup>17</sup> Adlı Eseri:** Nisbesinden de anlaşılacağı gibi Serahsî, günümüzde Türkmenis-

---

laflarının Sebepleri”, (çeviren, Abdullah Kahraman), **Cumhuriyet Üniversite İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1999, sayı: 3, s. 273,290; Aydın, “Cassas ve Debûsî'nin Usûllerindeki Metotları”, 22,23.

<sup>14</sup> Akgündüz, Ahmet, “Debûsî”, **DİA**, 1994, IX, s. 66,67; Aydın, Cassas ve Debûsî'nin Usûllerindeki Metotları, 20,60.

<sup>15</sup> Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm, **el-Usûl** (Abdülaziz Buhârînin Keşfü'l-Esrâr adlı şerhiyle birlikte), (thk. Abdullah Mahmud Ömer), I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

<sup>16</sup> Konuyla ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Hamîdullah, Muhammed, “Usûl al-Fıkıh Tarihi”, **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, 1956-57, sayı: 1, s. 12,13; Bedir, Murteza-Koca, Ferhat, “Pezdevî, Ebu'l-Usr”, **DİA**, 2007, XXXIV, 264,266; Ayran, Şükrü, **Abdülaziz el-Buhârî'nin Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrilislâm el-Pezdevî Adlı Eserindeki Usulü**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2010, 1,17; Ovacı, Vahap, **İslam Hukuk Metodolojisinde Aklın Teşrii Rolü** (Usûl-ü Pezdevî ve el-Mustasfâ Örneğinde Hüsün-Kubuh), (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2013, 12,21.

<sup>17</sup> Serahsî, Ebubekir Muhammed b. Ahmed Ebi Sehl, **Usûlü's-Serahsî**, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

tan ve İran sınırında yer alan Serahs şehrinde hicri V. (miladi 10) yüzyılın başlarında dünyaya gelmiştir. Halvânî'den Buhârâ'da ders alan Serahsî, ilmi faaliyetlerini Mâverâünnehir bölgesinde sürdürmüştür. Serahsî, devrin yönetimiyle ters düştüğü için Özkent'te atıldığı hapisanede telif ve ilmi faaliyetlerini yoğun bir şekilde devam ettirmiştir. Şemsüleimme Serahsî, büyük bir kelam alimi, fakih, usulcü ve münâzara üstadıdır. Bu büyük ilim adamı hapisten çıktıktan kısa bir süre sonra hicri 483 (miladi 1090) senesinde Merğınân (Fergana) şehrinde vefat etmiştir. Şemsüleimme, fıkıh usulüne dair *el-Usûl* adlı eserini Özkent hapisanesinin bir köşesinde imla ettirmiştir<sup>18</sup>. Bu kitap, *el-Mebsût* adlı hacimli fıkıh eserine giriş mahiyetinde yazılmış bir eser olup, Pezdevî'nin usulü ile birlikte klasik Hanefi usulünün en olgun çalışmalarından biri olarak kabul edilmektedir. Her iki usul eseri, müelliflerin kendilerinden sonraki Hanefi usul geleneğinde “şeyhain” şeklinde lakaplanmalarına vesile olmuştur<sup>19</sup>.

**5) Ebu Abdillah Hüsâmüddin Muhammed b. Muhammed b. Ömer Ahsîkesî ve el-Muhtasar<sup>20</sup> Adlı Eseri:** Kaynaklarda hakkında fazla bilgiye rastlanmayan Ahsîkesî, hicri VI. (Miladi XIII.) yüzyılın ikinci çeyreğinde Ahsîkes'te doğmuş olmalıdır. Ahsîkesî'nin, arkadaşı Muhammed el-Mâymergî'yle (?)<sup>21</sup> birlikte Şemsüleimme el-Kerderî'nin (642/1244)<sup>22</sup> ders halkasında yetiştiği zannedilmektedir. Ahsîkesî'nin *el-*

<sup>18</sup> Serahsî usul eserinin giriş kısmında bu eseri Özkent hisarının bir köşesinde imla ettirdiğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Konuyla ilgil bk. Serahsî, *Usûl*, I, 9.

<sup>19</sup> Konuyla ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Muhammed Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, *DİA*, 2009, XXXVI, s. 544,547; Orazov, Orazsahet, *İslam Hukuk Metodolojisinde İmam Serahsî'ye Göre Emir ve Nehiy*, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005, 1,12; Kahraman, Abdullah, “İmam Serahsî'nin Hayatı ve Helal Kazanca Dair Bazı Görüşleri”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2013, sayı: 2, s. 27,39

<sup>20</sup> Ahsîkesî, Muhammed b. Muhammed b. Ömer, *el-Muhtasar* (Sıgnâkî'nin Kitâbu'l-Vâfi fi Usûli'l-Fıkh adlı şerhi ile birlikte), (thk. Ahmed Muhammed Mahmud el-Yemânî), I-IV, Basılmamış Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Suud, 1997.

<sup>21</sup> Mâyamerğî'nin tam ismi Muhammed b. Muhammed Fahrüddîn'dir. Mâyamerğî'nin doğduğu Mâyamerğ Buhârâ yolu üzerinde büyük bir köydür. Abdülaziz Buhârî'nin hocası ve amcası Mâyamerğî, Şemsü'l-Eimme el-Kerderî (642/1244 )'den ders almıştır ve Melekiye Abbasiye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Mâyamerğî, devrinde Pezdevî Usul'üne, el-Hidâye'ye yoğunlaşan, bu iki eserle ilgili çalışmaları olan ve bunları en iyi okuyup okutan olarak bilinmektedir. Mâyamerğî'nin eserleri şunlardır: 1- el-Müstasfâ fi Şerhi'l-Manzûme, 2- Şerhu'n-Nâfi' (Bu eserini el-Menâfi' diye isimlendirmiştir.), 3- el-Menâr fi'l-Usul, 4- el-Menâr fi Usuli'd-Dîn. Mâyamerğî ile ilgili geniş bilgi için bk. Ayran, *Abdülaziz el-Buhârî'nin Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrilislâm el-Pezdevî Adlı Eserindeki Usulü*, 21.

<sup>22</sup> Kerderî'nin tam ismi Şemsüleimme Muhammed b. Abdilsettâr b. Muhammed el-İmâdî el-Berâtekîni'dir. Kerderî, hicri 559/m. 1164 senesinde Harizm bölgesinin idari merkezi olan Cürcâniye'de doğmuştur. Büyük Hanefî fakihleri olan Kadîhân (592/1196) ve Merğınânî'den (593/1197) ders almıştır. Serahsî'nin ölümünden sonra Hanefi fıkhının furu ve usulünü bilen en iyi kişi olarak nitelenmiştir. Hicri 642/m. 1244 yılında Buhârâ'da vefat etmiştir. Kerderî'nin *el-Müntehab fi Usûli'l-*

*Müntehab fî Usûli'l-Mezheb* şeklinde de bilinen *el-Muhtasar* adlı eseri, Pezdevî Usûl'ünün muhtasarıdır. *el-Müntehab*, Pezdevî'nin Usûl'ü yanında kendi zamanına kadar olan usul birikimini en veciz şekilde ve açık bir ibareyle yansıtan bir eserdir. Bu eser, Hanefî usul geleneğinde başarılı bir çalışma olmasının da etkisiyle muteber alimlerin eliyle üzerine birçok şerh yazılmıştır. Ahsîkesî, *Muhtasar* adlı eserinin yanında fıkıh ve fıkıh usulüne hizmet edecek eserler ve öğrenciler bıraktıktan sonra hicri 644 (miladi 1246) yılında Kelâbaz'da vefat etmiştir<sup>23</sup>.

**6) Usûlü's-Şâşî<sup>24</sup>:** Bu eser, Hanefî usul geleneğini sistematik ve özlü bir biçimde aktarıp işleyen bir yapıttır. Şâşî Usûl'ü, özellikle Hindistan, Pakistan, Afganistan ve Orta Asya bölgesinde yüzyıllardır okutulan bir ders kitabıdır. Birçok defa tab' edilen eser, bir yayım evi tarafından Kerhî'nin öğrencisi Ahmed b. Muhammed b. İshâk Ebu Ali Nizâmuddîn eş-Şâşî'ye (344/966) nispet edilerek basılmıştır<sup>25</sup>. Fakat kitabın içeriği Kerhî'nin bir diğer öğrencisi Cessâs'ın *el-Fusûl* adlı eseriyle karşılaştırıldığında hicri IV. (miladi X) yüzyıl usul eseri olmadığı izlenimini açıkça ortaya koymaktadır. Eserdeki konular arası usul sistematigi ve tanımlar oldukça yerleşmiştir. Eser içerik ve sistematik olarak Debûsî'nin *Takvîmu'l-Edille'sini*, Pezdevî'nin *Kenz'ini* ve Serahsî'nin *el-Usûl* adlı eserini andırmaktadır. Şâşî Usûl'ü, bu eserlerle uygun düşen ve bu eserlerde dile getirilmeyen farklı bakış açılarına değinmesi açısından zengin bir içeriğe sahiptir<sup>26</sup>. Eserde hicri IV. (miladi IX.) yüzyıldan sonra yaşayan bazı fakihlere atıflar yapılması, eserin Kerhî'nin öğrencisi Şâşî'ye ait olmadığını göstermektedir. Burada dile getirdiği-

---

Mezheb ve Te'sîsu'l-Kavâid adlı eserleri şerh ettiği söylenmekle birlikte bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Ebu Hanîfe ve Hanefî mezhebine yöneltilen eleştirileri cevapladığı bir risalesi günümüze kadar ulaşmıştır. Geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Özel, Ahmet, "Kerderî", *DİA*, 2002, XXV, s. 276,277.

<sup>23</sup> Konuyla ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Mustafa Uzunpostalcı, "Ahsîkesî", *DİA*, 1989, II, s. 181; Sıgnâkî'nin el-Vâfi adlı şerhini tahkik eden Ahmed Yemânî'nin Ahsîketî hakkında verdiği bilgiler için bk. Sıgnâkî, Husâmuddîn Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali, *Kitâbu'l-Vâfi fî Usûli'l-Fıkh*, (thk. Ahmed Muhammed Mahmud el-Yemânî), Basılmamış Doktora Tezi, Ümmül Kura Üniversitesi, Suud, 1997, I, 19,26.

<sup>24</sup> Şâşî, Nizâmuddîn, *Usûlü's-Şâşî*, (thk. Muhammed Ekrem en-Nedvî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, by., 2000.

<sup>25</sup> Çalışmamızda esas almadığımız bu baskıyla ilgili bk. Şâşî, Ahmed b. Muhammed b. İshâk Ebu Ali Nizâmuddîn, *Usûlü's-Şâşî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 2002, 5,6.

<sup>26</sup> Bu farklılık ve zenginliklerin bazılarını çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde yeri geldiğinde değineceğiz.

miz gerekçelerden dolayı birçok şerhi ve hâşiyesi bulunan Şâşi Usûl'ünün, hicri VII. (miladi XII.) yüzyıla ait olduğu zannedilmektedir<sup>27</sup>.

**7) Ebu'l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed. Mahmûd en-Nesefî ve Keşfü'l-Esrâr<sup>28</sup> Adlı Eseri:** Ebu'l-Berekât en-Nesefî, miladi 1223 (hicri 620) senesinde Buhârâ yakınlarındaki Nesef şehrinde doğmuştur. Ebu'l-Berekât, Hanefî ve Mâturûdî ilim geleneğine nesiller boyu büyük hizmetleri bulunan Nesefî ailesine mensuptur. Nesefî, Hâfizuddîn el-Kebîr el-Buhârî (692/1294)<sup>29</sup> başta olmak üzere devrin Hanefî fıkıh otoritelerinden kabul edilen ilim adamlarından Buhârâ ve Kelebâz'da uzun süre ders almıştır. Mâverâünnehir bölgesine düzenlenen Moğol saldırılarından dolayı Kirman'a giden Nesefî, burada eğitim faaliyetleriyle uğraşmıştır. Özellikle Hanefî fıkıh usulü alanındaki telifleriyle Nesefî, döneminin en önde gelen ilmi şahsiyetlerindedir. Kendini talebe yetiştirme ve telif işlerine adanmış Nesefî, hicri 710 (miladi 1310) senesinde Bağdat yakınlarındaki Mâlûlemîr şehrinde vefat etmiştir. Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-Menâru'l-Envâr* adlı kitabı, klasik usul dönemi sonrasında Hanefî usul anlayışında en etkin eserlerindedir. *Keşfü'l-Esrâr*, Nesefî'nin *el-Menâru'l-Envâr* adlı eserine yaptığı kendi şerhidir. Üzerine yüz civarında şerh yapılması, *el-Menâr*'ın kendinden sonraki Hanefî usul geleneğinde en fazla etkin eser olduğunu göstermektedir<sup>30</sup>. Nesefî, *el-Menâr* ve onun şerhi olan *Keşfü'l-Esrâr* adlı eserlerinde Pezdevî ve Serahsî'nin usul anlayışı çerçevesinde Hanefî usul geleneğini veciz ve kolay bir usulüyle yeniden ele almıştır.

---

<sup>27</sup> Şâşi Usûl'ünün tahkik eden Muhammed en-Nedvî'nin konuya ilişkin verdiği bilgi ve değerlendirmeleri görmek için bk. Şâşi, **Usûl**, 5,10; Pekcan, Ali, "Usûlü'ş-Şâşi (İlk Klasik Hanefî Usûl Eseri (!) Olarak Bilinen 'Usûlü'ş-Şâşi' Adlı Eserin Müellifi ve Muhtevası Üzerine Bir Değerlendirme)", **İslâm Huku-ku Araştırmaları Dergisi**, 2003, sayı: 2, s. 267,272.

<sup>28</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed, **Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musannif ale'l-Menâr**, I-II, Dâru'l-Bâz, Mekke, 1986.

<sup>29</sup> Hâfizuddîn el-Kebîr, hicri 615/m. 1218 yılında Buhârâ da doğmuştur. Kerderî, şeyh hâfiz, mütkin, muhakkik ve çok dinleyip rivayet etmekle meşhur Hanefî fakihidir. Şemsü'l-Eimme el-Kerderî (642/1244)'den fıkıh tahsil etmiştir. Abdülaziz Buhârî ve Ebu'l-Alâ Şemsüddîn Mahmud b. Ebubekr el-Kelâbâzî(700/1300) başta olmak üzere birçok alim kendisinden ders almıştır. Hicri 693 senesinde Buhârâ'da vefat etmiş ve Kelâbâz'a defnedilmiştir. Konuyla ilgili bk. Ayran, **Abdülaziz el-Buhârî'nin Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrilislâm el-Pezdevî Adlı Eserindeki Usulü**, 22.

<sup>30</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Bedir, Murteza, "Nesefî, Ebu'l-Berekât", **DİA**, 2006, XXXII, 567,568; Ayrıca bk. Seher Muhammed Fehmî Kurdiyye, **Menhecü'l-İmâmi'n-Nesefî fi'l-Kırâa ve Eserühâ fi Tefsîrihî**, Gazze İslam Üniversitesi Yüksek Öğretim Dekanlığı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazze, 2001, 2,33; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, **Menâru'l-Envâr**, (Tercüme; So-ner Duman, Osman Güman ve Süleyman Kaya), Beka Yayıncılık, İstanbul, 2016, 13,15.

Hanefi usul geleneğinin bu yeniden ele alınma işleminde yer yer farklı bakış açısı ve sonuçlar elde edilmiştir<sup>31</sup>.

**8) Husâmuddîn Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali es-Sıġnâkî ve Kitâbu'l-Vâfi fî Usûli'l-Fıkh<sup>32</sup> Adlı Eseri:** Sıġnâkî, günümüzde Özbekistan'ın Sıġnâk beldesinde hicri VII. (miladi XIII.) yüzyılın ilk yarısında dünyaya gelmiştir. Sıġnâkî, arkadaşı ve hocası Nesefî ve Abdülaziz Buhârî (730/1330) gibi devrin önde gelen Hanefi alimleriyle birlikte Hanefi fakihi Hâfizuddîn el-Kebîr el-Buhârî ve Muhammed el-Mâymerġî (?) gibi alimlerden Hanefî fıkhı ve diġer ilimleri tahsil etmiştir. Arkadaşlarının ilmi sohbetlerinden de fazlasıyla istifade etmeyi ihmal etmeyen Sıġnâkî, hocası Hâfizuddîn el-Kebîr'in islami ilimlere en dirayetli gördüġü öğrencilerindedir. Sıġnâkî, ilmiyle döneminde kendinden söz ettirmiştir. Sıġnâkî, Mâverâünnehir bölgesine düzenlenen Moġol saldırılarının etkisiyle önce Bağdat'a oradan da Şâm bölgesine yerleşmiştir. Sıġnâkî, hicri 714 (miladi 1314) senesinde son olarak geldiġi Halep şehrinde vefat etmiştir. Sıġnâkî'nin *el-Vâfi*'si, hakkında birçok şerh bulunan Ahsîkesî'nin *el-Muhtasar* adlı usul eserinin şerhidir. Bu şerh, kendi devrine kadar olan başta Hanefî usulcüleri olmak üzere diġer mezhep mensuplarının görüşlerini çok sistematik ve açık bir üslûpla sunmasıyla önplana çıkmaktadır. Bir diġer Pezdevî Usul'ü ve Ahsîkisî Muhtasarı şârihi olan Abdülaziz Buhârî, bu eserden yararlanmış ve bazen isim vermeden Sıġnâkî'yi eleştirilere tabi tutmuştur<sup>33</sup>.

**9) Alâuddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî ve Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrîslâm el-Pezdevî<sup>34</sup> Adlı Eseri:** doğum tarihi net olarak bilinmeyen Abdülaziz Buhârî, hicri VII. (miladi XIII) asrın ortalarında Buhârâ'da doğmuş olmalıdır. Buhârî, kendisi gibi devrinin büyük usulcüsü arkadaşları Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Sıġnâkî'yle birlikte amcası Muhammed el-Mâymerġî ve devrin büyük fakihi Hâfizuddîn

<sup>31</sup> Nesefî'nin ulaştığı bazı farklı sonuç ve değerlendirmeler çalışmamız dahilinde yeri geldiğinde vurgulanacaktır.

<sup>32</sup> Sıġnâkî, Husâmuddîn Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali, **Kitâbu'l-Vâfi fî Usûli'l-Fıkh**, (thk. Ahmed Muhammed Mahmud el-Yemânî), Basılmamış Doktora Tezi, I-IV, Ümmül Kura Üniversitesi, Suud, 1997.

<sup>33</sup> Sıġnâkî'nin el-Vâfi adlı şerhini tahkik eden Ahmed Yemânî'nin Sıġnâkî hakkında bilgi ve değerlendirmeleri için bk. Sıġnâkî, **Vâfi**, I, 28,67; Sıġnâkî'nin el-Kâfi adlı Pezdevî Usul'ü şerhini tahkik eden Fahrüddin Kânî'nin konuyla iliġi bilgi ve değerlendirmeleri için bk. Sıġnâkî, Husâmuddîn Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali, **el-Kâfi Şerhu'l-Bezdevî**, (thk. Fahrüddin Seyyid Muhammed Kânî), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2001, 38,80; Yaran, Rahmi, "Sıġnâkî", **DİA**, 2009, XVII, s. 164,166.

<sup>34</sup> Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz Ahmed, **Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahrîslâm el-Pezdevî**, (thk. Abdullah Mahmud Ömer), I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

el-Kebîr el-Buhârî'den ilim tahsil etmiştir. Mâmergî'nin Sıġnâkî'nin de amcası olduğu düşünöldüğünde Buhârî ile Sıġnâkî'nin amca çocuğu oldukları anlaşölmaktadır. Talebeleri sayesinde Bağdat, Suriye, Mısır ve Anadolu coğrafyasında Hanefî fikhının gelişmesine büyük katkıları sağölayan Buhârî, uzun ve ilimle dolu bereketli bir ömür geçirmiş; hicri 730 (miladi 1330) senesinde vefat etmiştir. Abdölaziz Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrâr* adlı eseri, Pezdevî'nin *Kenzi'l-Vusûl* adlı usul yapıtının en yetkin şerhidir. Bu şerh, zamanına kadar olan bütün Hanefî usul birikimini diğer usul disiplinlerini de göz önünde bulundurarak Pezdevî'nin usul sistematiği çerçevesinde sunması açısından Hanefî usul geleneğinde farklı bir değere sahiptir<sup>35</sup>.

Burada vermeye çalıştığımız bu nâdide eserlerin dışında da fukahâ usul yazım yöntemiyle telif edilmiş Hanefî usul eserleri ve bu eserlere yapılan şerhler bulunmaktadır. Mesele mesele okuduğumuz bu dokuz eserin, Fukahâ usul yazım yöntemiyle tefil edilen Hanefî usul anlayışını büyük oranda yansıtacağı düşünöyoruz. Bu kanaatimizden dolayı bu yöntemle yazılmış diğer Hanefî usul eserlerinden gerek duyulmadıkça yararlanılmayacaktır. Çalışmaya konu yapılan eserlerden, taranarak değil, mesele mesele ve örnekle örnekle mukayeseli bir okumayla faydalanılmıştır.

## 2. ARAŞTIRMANIN AMACI

Bu çalışmadan birinci etapta amacımız, Hanefî usulcülerin hakikat ve mecaz anlayışının teorik ve pratik düzeyde tespit edilmesidir. Tespit edilen bu anlayışın Hanefî sistemi içerisindeki insicamını ve hükmî sonuçlara etkisini kritik etmek, teorik ve pratik düzeydeki tespitimizin devamını niteliğindedir. Sonuç olarak gayemiz, Hanefî usulcülerin hakikat ve mecaz anlayışlarından istifade ederek içtihadı açık nasslarla günümüz meselelerinin çözümüne katkı sağlayabilecek bir yöntemi etraflı bir biçimde gözler önüne sermektir. Çünkü Hanefî usulcüler, mecazı lügavî manalar ve aklî suretler üzerine yapılan lügavî kıyâs olarak düşünmektedirler. Kıyâs, yeni meydana gelen olayların nasslardaki illetlerden faydalanılarak hükmünün ortaya çıkarılmasıdır. Mecaz, kitap ve sünnet nasslarının lafzî mebhaslarla ilgili ve içtihadı açık olanlarından, yeni meydana gelen

---

<sup>35</sup> Konuyla ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Fahrettin Atar, "Abdölaziz el-Buhârî", *DİA*, 1988, I, s. 186,187; Ayran, *Abdölaziz el-Buhârî'nin Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrilislâm el-Pezdevî Adlı Eserindeki Usulü*, 18,26.

olayların hükmünü ortaya çıkaran bir yöntemdir. Mecazı kıyâsî kabul etmek, nassların lafzî cihetlerinin ihtiyaca göre mecaz sayesinde güncelliğinin korunması demektir. Böyle bir yaklaşım, kıyâs ile lafzî mebhaslar arasında sıkı bir bağın varlığını göstermektedir. Çalışmamızda Hanefî usulcülere göre bir kıyâs türü olarak mecazın, şer’î kıyâstan daha geniş uygulama alanına sahip olduğu ortaya çıkarılacaktır. Böyle bir tespit, yeni olayların hükmünü keşfetmede mecazın, yerine göre, şer’î kıyâstan daha etkin bir biçimde kullanılması anlamına gelmektedir.

### 3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

#### 3.1. Bu Alanda Daha Önce Yapılmış Çalışmalar ve Bu Çalışmaların Alana Katkıları

Bir disiplin olarak fıkıh usulü, şer’î-ameli hükümlerin asıllarını meydana getiren kitap, sünnet, icmâ ve bu üçünden elde edilen kıyâs delillerini<sup>36</sup> inceleyen bir ilimdir. Kitap ve sünnet, fıkıh usulünün nassî delillerini meydana getirmektedir. Bir yönüyle icmâ nassî delillerin ifade ettiği manalar üzerinde gerçekleşen ittifaktır. Nassî delillerin ifade ettiği manaların net bir şekilde anlaşılması ve bu manalardan makul olanlarının üzerine kıyâs yapılması için kitabın indiği ve sünnetin olduğu dilin iyi bilinmesi gerekmektedir. Çünkü bir metnin sahih manasının anlaşılması, o metnin mensup olduğu dilin özelliklerinin en iyi şekilde bilinmesine bağlıdır. Teabbüdî olmayan nassların her mekan ve her zamandaki yeterliliği, ancak zaman ve mekanın gereklerine göre yorumlanmalarıyla mümkündür<sup>37</sup>. Lafzın hakiki ve mecaz anlamları bilinmeksizin nassların zamanın gereğine göre anlaşılıp yeni olaylara yorumlanması mümkün değildir.

Nassların anlaşılıp, gereğince yorumlanmasına hizmet edecek hakikat ve mecazla ilgili ülkemizde yapılmış pek çok çalışma vardır. Bunların önemli bir kısmı Arap dili

---

<sup>36</sup> Cessâs, delili “هو الذي إذا تأمله الناظر المستدل أوصله إلى العلم بالمدلول” “Düşünüp akıl yürüten düşünüşünde matlup olanın hakikatine ulaştırandır.” şeklinde tanımlamıştır. Cessâs, **Fusûl**, VI, 7; Delil konusunda geniş bilgi ve değerlendirme için bk. İltaş, Davut, **Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı**, (Basılmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2006, 15,50.

<sup>37</sup> Konuyla ilgili bk. Hamîdullah, Muhammed, “İslâm Hukûku Kaynaklarına Dâir Yeni Bir Tetkik”, **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, 1953, sayı: 1-4, s. 63-67; H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, **DİA**, 2002, XXV, s. 529,538; Bedir, Murteza, **Fıkıh, Mezhep ve Sünnet** (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi), Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004; 24,25.



ve tefsir uzmanlarınca yapılmıştır. Ülkemizde hakikat ve mecazla ilgili yapılan bazı **yüksek lisans tezleri** şunlardır: Necat Akdeniz, *Kur'an-ı Kerim'de Mecâz* (1987); Yahya Atak, *Kur'an-ı Kerim'de Mecaz-ı Mürseller* (1997); S. Zafer Kızıklı, *Arap Belâgatinde Teşbîh ve Mecaz* (1997); Süleyman Kablan, *Arap Dili ve Belâgatında Mecâz-ı Mürsel ve Alâkaları* (2006); Hasan Sarroğlu, *İslâmî Dönem (Sadru'l-İslâm) Arap Edebiyatında Mecaz Sanatı* (2007); Esat Sabırlı, *İbn Teymiyye ve Selefi Yorumları Bağlamında Kur'an'da Mecaza Bakışı* (2013); Hülya Afacan, *Dilde Mecazın Reddi -İbn Teymiyye Örneği* (2014)

Türkiye'de doğrudan hakikat ve mecazla ilgili yapılmış iki adet **doktora tezi** vardır. Birincisi, Ali Kızılırmak, *Kur'an'da Hakikat ve Mecaz*, (1996), ikincisi ise Faruk Bozgöz, *Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı* (2000) adlı çalışmadır.

Türkiye'de İslam hukukunda hakikat ve mecazla ilgili yazılmış makalelerden bazıları şunlardır: Salim Özer, “*Fukahâ ve Usulcülerin Hakikat ve Mecaz Anlayışı*”, Bilimname : Düşünce Platformu, 2007/2, cilt: V, sayı: 13, s. 111-130; Osman Güman, “*Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Mecâz Delilleri*”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , 2011/1, cilt: XIII, sayı: 23, s. 35-58; Nuri Kahveci, “*Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründe Mecazi Anlam*”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2011, sayı: 18, s. 33-44; Abdulmuttalip Arpa, “*Zahirilik ve Mecaz -İbn Hazm Örneği*”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/1, cilt: XIV, sayı: 25, s. 43-67

Türkiye'de İslam hukukunda hakikat ve mecazla ilgili sunulmuş bildirileri ise M. Edip Çağmar, Uluslararası Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu'nda (2009) sunulan “*Âmidî'nin İhkâm Adlı Eserinde Hakikat ve Mecaz*” adlı bildiridir.

Görüldüğü üzere hakikat ve mecazla ilgili yapılmış yüksek lisans ve doktora çalışmalarının çoğu, tefsir veya Arap dili alanındadır. Arap dünyasında yapılan çalışmalar da aynı minvaldedir<sup>38</sup>. Yapılan çalışmaların kendi alanları yanında diğer alanlara ve Türk ilim alemine katkısının olması kaçınılmazdır. Ne yazık ki hakikat ve mecazın fıkıh ve fıkıh usulünde yeri ve önemine ilişkin bir yüksek lisans tezi dahi bulunmamaktadır. Fıkıh usulü sahası dışında yapılan hakikat ve mecaza dair çalışmalar, hakikat ve meca-

---

<sup>38</sup> Arap dilinde mecaz tartışmaları, mecaz kavramının tarihsel gelişimi ve mecazın Arap dilindeki yerine dair yapılan en kapsamlı çalışma el-Mut'ini'ye aittir. Bu eserden çalışmamızda çokça faydalandık. bk. Mut'ini, Abdülazim İbrâhim Muhammed, **el-Mecâz fi'l-Lüğati ve'l-Kurâni'l-Kerîmi beyne'l-İcâzeti ve'l-Men'i**, Mektebetü'l-Vehbe, Kâhire, ty, I-II.

zın diğer fıkıh usulü konularıyla ilişkisine ve bu ilişkinin hükmi sonuçlarına etkisine değinmemektedir. Hakikat ve mecazla ilgili fıkıh usulü alanında yazılan makale ve bildirilerin de belli oranda İslam Hukuku alanına katkı sağladığı varsayılabilse de bu tür çalışmaların fıkıh usulünün lafzî bahislerinin hepsi açısından hakikat ve mecazı kapsayacak tarzda olduğu söylenemez. Fıkıh usulü konusunda yazılan mecazla ilgili makaleler, bazı fıkıh usulü kitaplarındaki üç-beş sayfalık hakikat ve mecaz başlıklarındaki değerlendirme ve örnekleri geçmemektedir. Konuyu bu ölçüler içinde ele almak ise, meseleyi usul bakış açısıyla değil de dildilerin ve belagatçilerin bakış açısıyla sunma izlenimi vermektedir. Bu kadar kısıtlı ve meseleyi genel tarzda ele alan çalışmalar, hakikat ve mecaz konusunun fıkıh usulünün diğer lafzî konularıyla irtibatını ve bu irtibatın hükümlere etki boyutunu gözler önüne sermemektedir.

Tez çalışmamızda diğer çalışmalardan farklı olarak şunları yapmaya çalışacağız:

1. Hakikat ve mecaz konusu sadece teorik olarak ele almayacağız. Bu konuyu teorik düzeyde ele almanın yanında gerek örneklerle, gerekse diğer lafzî konularla bağlantısını ortaya çıkararak pratik düzlemde de işleyeceğiz.

2. Hakikat ve mecaz konusunu dildiler gibi sadece bir üslup zenginliği şeklinde değerlendirmeyeceğiz. Daha çok hakikat ve mecaz konusunun fikhî hükümlere etkisi üzerine yoğunlaşacağız.

3. Hakikat ve mecaz konusunu sadece bir usulcünün bakış açısıyla ele almayacağız. Bir mezhebe mensup birden çok fıkıh usulcüsünün hakikat ve mecaz anlayışlarını kendi sistem bütünlükleri içerisinde kritik edeceğiz.

4. Hakikat ve mecazın fıkıh usulündeki yerini makale düzeyinde genel bir değerlendirmeye tabi tutmayacağız. Bu konuyu elden geldiğince en ince ayrıntılarına kadar meseleler ve örnekler bazında tetkik edeceğiz.

### **3.2. Araştırmanın Fıkıh İlmi Sahasına Sağlayacağı Katkılar**

Fıkıh, temelde kitap ve sünnet nasslarına dayanan bir ilimdir. İslam dinin nass kaynaklı olması ve Yüce Allah'ın kitabının tahriften korunmuş olması bir avantajdır. Fakat bu iki meziyet, doğru ve bütün metinleriyle her çağda ihtiyaçları karşılayacak bir din anlayışını ve bu anlayışa uygun dinî yaşantıyı müntesiplerine garanti etmemektedir.

Nassların delâlet ettikleri zâhir<sup>39</sup> manalarının dinin ilk müntesipleri tarafından tamamen anlaşılması, gelecek nesillerce dinin ilk günkü gibi doğru anlaşılması ve yaşanması için tek başına yeterli değildir. Nassların zâhir manalarının gelecek nesillere doğru bir biçimde aktarılması, içtihadı açık mücmel ifadelerden istifade yöntemlerinin kavratılması, doğru bir biçimde aktarılan manaların hangilerinin güncellenmeye uygun olduğunun bilinmesi, güncelleme işleminin hangi metot, şart ve sınırlar çerçevesinde gerçekleşeceğinin idrak edilmesi ve bu yönde yetkin bireylerin yetiştirilmesi, doğru din algısı ve bu algıya uygun dinî yaşantının vazgeçilmezlerindedir. Nassların delalet ettikleri manaların ve bu manaların algılanış yöntemlerinin doğru bir biçimde kavranıp aktarılması, en az nassların literal olarak aktarılması kadar önemlidir. Literal yapısı yüzde yüz korunsa bile manaları dejenere olmuş ve algı sistematığı çarpıtılmış nasslarla dinin doğru idrak edildiği ve yaşandığı iddia edilemez. Ayrıca tarihin bir döneminde manaları dejenere edilen ve algısı çarpıtılan nassların yeni bazı yöntemlerle doğru okumalara tabi tutuldukları da söylenemez. Bu bakımdan dini nassları ilk muhataplarından daha iyi anladığını iddia etmek, zahir manası idrak edilemeyen dini nasslarla dinin ilk müntesiplerinin muhtap bırakıldıklarını söylemektir. Böyle bir söylem, nassların ilk muhataplarının kaldıramayacağı yükümlü tutuldukları sonucunu beraberinde getirir. Literal yönü yüzde yüz korunmuş nassların zahir manalarının dinin ilk müntesiplerine yakın düzeyde anlayamayacağını ileri sürmekse, nassların manalarının ve bu manalara dair algı sistematığının yeterince korunmadığını itirafıdır. Bu tür nassların zâhir manalarından ilk muhatapların anladığı dışında günün şartlarına göre yeni anlam ve hükümler çıkarmak, nasslara yeni manalar yüklemek ve dayatmaktır. Buna karşın bazı nassların gelecek nesillerin ihtiyaçlarını karşılayacak düzeyde içtihadı açık olduklarını benimsememek, bu tür nassları bir dönemin ve kitlenin algı sınırlarına hapsedmektir. İctihâdî konularda sadece kendi tutarlı ve sistematik görüş veya mezhebinin mutlak doğru olduğunu kabul etmek, içtihadı açık nass ve meseleleri ya muayyen bir dönem ya da müşahhas bir kişi ve seçkin bir kitleyle sınırlandırmaktır. İctihâdî nassların ve literatürdeki içtihadî hükümlerin hepsini güncelleme çabalamak, olguyu inkar etmektir. Özellikle literatürdeki içtihadî hükümlerin hepsini olduğu gibi kabul etmek, gerekli güncellemeler ve kıyâsla-

---

<sup>39</sup> Zâhir kavramıyla ilgili bilgi ve değerlendirmeler için bk. Dönmez, İbrahim Kâfi, “Zâhir”, **DİA**, 2013, XLIV, s. 85,87.

malara yaparak yeni problemleri halletme yoluna gitmemek, olay ve olguyu inkar etmektir. Bu endişeler, fıkıh ilmiyle uğraşan kişilerin tek vazifesinin yeni olaylara nasslardan ve fıkıh birikiminden çözüm bulmak olmadığını göstermektedir. Fıkıh ilmiyle uğraşan kişiler, nassların manalarının ve bu manalardan bahseden birikimin doğru bir biçimle anlaşılması, aktarılması ve muhafaza edilmesi problemleriyle de yüz yüzedirler. Yapacağımız çalışma, alanla ilgili bu problemlerin bir nebze olsun hakikat ve mecaz cihetinden hafifletilmesine katkı niteliğindedir.

### **3.3. Araştırmanın Ülkemize Sağlayacağı Faydalar**

Miladi VII. yüzyıldan itibaren İslamlaşmaya başlayan Türk Milleti, kısa süre içinde İslam coğrafyasında siyasi hakimiyeti elde ettiği gibi, İslami ilimlerde de öncü rol üstlenmişlerdir. İslami ilimlerin her sahasında söz sahibi olan alimler yetiştiren Türk Milletinin, bilhassa iki disiplinde önce çıktığı söylenebilir. Bunlar felsefe ve fıkıhtır. Fârâbî (339/950) ve İbn Sinâ (428/1037) gibi büyük filozofların yetişmesine imkan tanıyan Türk hükümdarlar, adaletlerini biraz da yetiştirdikleri büyük fakihlerin çözümlerine borçludurlar.

Müslüman olduktan sonra Hanefî fikhını mezhep olarak benimseyen Türkler, merkezi Irak olan Hanefî fıkıh birikimini Mâverâünnehir bölgesine taşımışlardır. Irak merkezli Hanefî fıkıhı bu yeni vatanda Türklerin sayesinde yeni bir yoruma kavuşmuştur. Bu yeni yorum, Hanefîliği ana hatlarıyla Irak ve Mâverâünnehir Hanefîliği şeklinde ikiye ayırdığı söylenebilir.

Bizim bu çalışmamız, görüşlerini esas aldığımız büyük Hanefî şahsiyetlerin çoğunun aynı zamanda Türk olmaları nedeniyle, hem atalarımızın dinimizin nasslarını doğru anlamaya katkılarını, hem de onların fikhî kullanıp zirveye taşımadaki üstün niteliklerini görme imkanı tayanıyacaktır. Atalarımızın büyük katkısının olduğu bu birikimin daha iyi bir şekilde anlaşılması ve bundan günümüzün problemlerinin çözümünde istifade edilmesi, milletimizin tarihi arka plana sahip kültürel bağlarının güncellenerek güçlendirilmesine katkıda bulunacağı kanaatini taşıyoruz. Öte yandan kendi geleneksel birikimimizden istifade ederek geliştirilen yöntemlerimizle güncel problemleri çözüme kavuşturmak, hukuk mantığı açısından daha faydalıdır. Çünkü kendi iç dinamikleri kullanılarak üretilen çözümler, milletimizin kültürel dokusuna ve geleneğine daha uygun

olacağı şüphesizdir. Yapacağımız çalışmada, atalarımızın da eşsiz katkılarının olduğu bu esaslı ve orijinal ilim birikiminden hakikat ve mecaz bakış açısıyla istifade etmeyi ve ettirmeyi gaye edindik.

#### 4. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bilimsel araştırmalarda gerçeğe erişebilmek için araştırma konusuna en uygun yöntemin tercih edilmesi gerekmektedir. Bilimsel araştırmalarda isabetli bir yöntem tercihi, zihnin daha sağlıklı çalışmasını ve araştırmanın en kısa sürede sonuca bağlanmasını sağlayacaktır<sup>40</sup>. Yöntem, araştırma sayesinde bulunup sunulabilecek elle tutulur gözle görülür sebep-sonuç örgüsünü ve bu örgünün temelinde yer alan soyut kanunları elde etmek için izlenmesi gerekli yoldur<sup>41</sup>. Yöntem, en geniş manada “bizi gerçeğe götüren yol”dur. Çünkü yöntem, daha önce bilinmeyen bir şeyi tespit etmek, onu meydana çıkarmak veya bilinen bir şeyi başkalarının gözleri önüne sermek için düşünceleri iyi bir biçimde tertip edip kullanma sanatıdır<sup>42</sup>.

Araştırmamızın genelinde tasvir ve tahlil yöntemi kullanılmıştır. İhtiyaç duyulan yerlerde tespit edilen görüşlerin değerlendirilmesi ve eleştiriye tabi tutulması yoluna gidilmiştir. Araştırmaya ilişkin varılan genel sonuçlara, tümevarım yöntemi kullanılarak ulaşılmıştır. Hakikat ve mecaz konusu Arap dili ve fıkıh usulü geleneğinde geniş yer bulduğu için geniş tabanlı bir kaynak taramasıyla mesele etraflı bir biçimde ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda alimlerin görüşleri gruplandırılarak sunulmuş ve bu görüşlerin arasındaki irtibatlar tespit edilmiştir. Görüşlerin gruplandırılması ve görüşler arası irtibatın tesbiti, köken araştırması yapmamızı gerektirmiştir. Tezimizin oluşmasında uyguladığımız yöntemin tafsilatı şu şekildedir:

1. Tez başlığı belirlenmeden önce hakikat ve mecaz konusuyla ilgili ülkemizde ve Arap dünyasında yapılan çalışmalar taranmış ve genel bir okumaya tabi tutulmuştur. Bu sayede yapılan çalışmaların içeriği eksi ve artı yönleriyle tespit edilmeye çalışılmış ve yapacağımız çalışmanın kapsamı, amacı ve önemi ortaya konmuştur.

---

<sup>40</sup> Sayın, Önal, **Sosyolojiye Giriş**, Üniversite Kitapları, İzmir 1994, 36.

<sup>41</sup> Çelebi, Nilgün, **Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları**, Anı Yayıncılık, Ankara 2001, 131.

<sup>42</sup> Türkoğan, Orhan, **Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995, 169.

2. Tezimize konu edilecek Hanefi usulcülerin hayatları ve eserleri, kaynaklardan ve yapılan çalışmalardan elden geldiğince okunmuştur. Böylece hem teze konu olacak Hanefi usulcüler, hem de eserleri hakkında gerekli bilgi elde edilmiştir.

3. Hakikat ve mecaz konusu fıkıh usulünün yanında dil ve kelimelerin ilminin konusudur. Bu alanlara dair klasik bazı eserler ve çağdaş bazı araştırmalar, bazen baştan sona, bazen ise ilgili bölümler şeklinde gerekli notlar alınarak okunmaya çalışılmıştır. Bu tür bir gayret, tezimizin asıl konularına zihni bir hazırlık sağlamıştır.

4. İlgili Hanefi usulü kitaplarından hakikat ve mecaz konusuyla alakalı olabilecek meseleler tespit edilmiştir. İlgili Hanefi usulü kitaplarının lafız bahisleri baştan sona tek tek okunmuş, tez konumuzla ilgil yerler bazen tercüme edilmiş ve bazen özetlenmiştir. Bu sayede hakikat ve mecazın lafız konularındaki yerinin yanında lafız konularının hakikat ve mecaza etkisi görülmeye çalışılmıştır.

5. Konular işlenirken diğer fıkıh usulü eserlerinin yanında Arap dili sözlüklerinden ve ülkemizde yapılan çalışmalardan konu ve kavram düzeyinde istifade edilmiştir. İstifade edilen bu kaynakların bazılarında dipnotlarda atıf yapılmıştır.

6. Hanefi usulcülere dair dokuz eserden her biri konu, mesele, örnek ve kavram bazında kendi arasında mukayese ederek okunmuştur. Bu sayede her müellfin konuya katkısı teze yansıtılmaya çalışılmıştır. Müellifler arası ciddi farklılıklar gündeme geldiğinde mesele mezhep sistematigi ve konu bütünlüğü çerçevesinde tartışılmıştır.

7. Her konunun müstakil cihetleri vurgulanmış, diğer konularla ve özellikle hakikat ve mecazla ilişkisi mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. Bu aşamada konu meccasından saptırılmamaya çalışılmış, zorlama çıkarım ve yorumlardan kaçınılmıştır. İlmî ve makul gerekçesi tespit edilmeyen konular arasında bağlantı kurulmamıştır.

8. İlk önce teorik olarak ele alınan konular, elden geldiğince birçok örnekle desteklenmiştir. Konuların teorik kısmı örneklerden istifade edilerek yeniden şekillendirilmiş ve örnekler bu yeni teorik bakışla yeniden biçimlendirilmiştir. Bu sayede her örnek ile teori arasında elden geldiğince insicam sağlanmaya çalışılmıştır. Bu insicam çabası hem teorik düzeyde hem de örnek bağlamında daha önce hiçbir Hanefi usulcüsü tarafından dile getirilmeyen bazı açılımlar sağlamıştır.

9. Çalışmanın her aşamasında eleştiri bakış açısı elden bırakılmamıştır. Eleştirel bakış açısında mezhep içi sistem bütünlüğü göz önünde bulundurulmuştur.

Mezhep içi sistemin kendini telafi ettiği yerlerde veya mezhebin genel anlayışından istisnâ edilebilecek küçük tutarsızlıklarda orantısız eleştiri yapılmamıştır. Bu tür yerlerde eksiklikler dile getirilmiştir.

## 5. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Arap dilinde hakikat ve mecazın iyi bir şekilde anlaşılabilmesi için dilcilerin dilin kaynağına ilişkin görüşlerine kısaca değinmek gerekmektedir. O halde dilin kaynağına ilişkin görüşleri öğrenirsek dili kullananın kelimeler üzerindeki tasarrufunu daha iyi anlayabiliriz.

İslam âlimleri, dilin<sup>43</sup> kaynağı meseslesinde ihtilaf etmişlerdir: Dilin kaynağına ilişkin İslam alimlerinin görüşleri, dilin Allah (التوقيفي-اللوغوي), insan (الاستلâh/muvâda'a-المواضع/الاصتلاح), Allah-insan (tevkîfî-muvâda'a) ve lafız<sup>44</sup> kaynaklı olduğu şeklinde çeşitlilik göstermektedir. Dilin kaynağı tartışması, vaz'ın<sup>45</sup> kaynağı tartışması ile aynıdır<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Lüğat (اللغة) kelimesi, konuşmak, doğrudan ve yoldan meyletmek anlamlarına gelen leğave (لغو) veya lağaye (لغى) fiilinden türemiştir. Arapçada *lüğat* (اللغة) kelimesini Türkçede *dil* sözcüğü karşılımlaktadır. Lüğat sözcüğüyle ilgili bk. Cevherî, İsmâil b. Hammad, **es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhi'l-Arabiyye**, (thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Beyrut, 1979, VI, 2483,2484; Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, **el-Misbâhu'l-Münîr**, Mektebetü'l-Lübân, Beyrut, 1987, 212; İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, **Lisânü'l-Arab**, (thk. Heyet), Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, tr, V, 4049,4051; İbn Cinnî (392/1002), lüğat lafzının “لغوت” “Konuştum.” sözünden geldiğini söylemiş ve onu “إنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم” “Her toplumun maksatlarını ifade ettiği seslerdir” şeklinde tanımlamıştır. İbn Hâcib ise lüğati “كل لفظ وضع لمعنى” “Manaya vaz' edilmiş her lafızdır.” şeklinde tanımlamıştır. Konuyla ilgili bk. İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, **el-Hasâis**, (thk. Muhammed Ali en-Neccâr), Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, Kahire, ty., I, 33; Sübkî, **Ref'u'l-Hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib**, (thk., Ali Muhammed Mu'avvez ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1999, I, 349; Kuşcu, Ali, Alâuddîn Ali b. Muhammed, **Unkûdu'z-Zevâhir fi's-Sarf**, (thk. Ahmed Afifi), Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, Kahire, 2001, 169.

<sup>44</sup> Lafız (اللفظ) kelimesi, lafaza (لفظ) fiilinden türemiş ism-i mef'ûl manasında bir mastardır. Sözlükte lafız sözcüğü ağızdan bir şeyi dışarı atmak, tükürmek, telaffuz etmek ve söylemek anlamlarına gelmektedir. Kişi, “أكلت التمرة فلفظت نواتها” dediğinde yediği hurmanın çekirdeğini tükürdüğünü ifade ederken, “لفظت الحية سمها” dediğinde yılanın zehrini attığını ve “لفظ البحر السمك” dediğinde denizin balığı karaya vurdurduğunu ifade etmektedir. Lafız sözcüğüyle ilgili bk. Halîl b. Ahmed, **Kitâbu'l-'Ayn**, (thk. Abdülhamîd Hendâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, IV, 93; Ezherî, Ebu Mansûr Muhammed Ahmed, **Tehzîbu'l-Lüğa**, (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim), Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Kahire, ty., XIV, 381; Ayrıca bk. Kuşcu, **Unkûd**, 169,170.

<sup>45</sup> Vaz' (الوضع) kelimesi sözlükte bir şeyi belirli bir yere yerleştirmek, koymak, oturtmak, bırakmak, indirmek; bir şeyi ilk defa ihdas etmek, yükünü bırakmak ve kadının çocuğunu doğurması gibi anlamlara gelmektedir. Vaz' sözcüğünün zıddı, kaldırmak anlamına gelen ref' (الرفع) kelimesidir. Vaz' sözcüğüyle ilgili bk. Ezherî, **Tehzîbu'l-Lüğa**, III, 72; İbn Fâris, Ebu'l-Hasen Ahmed, **Mu'cemü Megâyi-si'l-Lüğa**, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Daru'l-Fikr, by., 1979, VI, 117; Abdulkâdir er-Râzî, Muhammed b. Ebibekr, **Muhtâru's-Sihah**, Mektebetü'l-Lübân, Lübân, 1986,302,303; Feyyûmî, **Misbâh**, 254; Mattırızî, Ebu'l-Feth Nasiru'd-dîn, **el-Muğrib fi Terfîbi'l-Mu'rib**, (thk. Mahmut Fâhûrî ve Abdülhamîd Muhtâr), Mektebetü Üsâme b. Zeyd, Halep 1979, II, 359; İbn Manzûr,

Dilin kaynağının tevkîfi olduğunu kabul edenlere göre dil, vahiy ve ilham kaynaklıdır. Bu kanaattekilerin çoğu, manalar karşısına lafızları tayin edenin (vâzı') ve vaz' ettiği dili öğretenin Allah olduğunu iddia etmişlerdir. Büyük dilci İbn Fâris'in (395/1004)<sup>47</sup> yanı sıra Ebu Ali el-Cubbâî (303/916)<sup>48</sup>, Eş'arî (324/935), İbn Fûrek el-Esbahânî (406/1015)<sup>49</sup>, İbn Hazm (456/1064)<sup>50</sup> ve İbn Teymiyye'ye (622/1225)<sup>51</sup> dilin tevkîfi olduğunu savunmuştur<sup>52</sup>.

Dilin tevkîfi olduğunu savunanlar, bu iddialarını çeşitli naklî ve aklî delillerle ispatlamaya çalışmışlardır. Konuyla ilgili naklî deliller şunlardır:

1) İbn Abbâs ve arkadaşları, “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا” “*Adem'e isimlerin hepsini öğretti.*” (Bakara, 2/31) ayetini Allah'ın Adem'e isimleri tek tek öğretmesi şeklinde anlamışlardır<sup>53</sup>. Bu ayet, Allah'ın Adem'e isimleri ve manalarını<sup>54</sup> birlikte öğrettiğinin açık

---

**Lisânü'l-Arab**, VI, 4857,4861. Hanefî usulcüsü Abdülaziz Buhârî, vaz'ı “هو تعيين اللفظ بآراء معنى” “lafzın mana karşısına tayini” şeklinde tanımlamıştır. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde bazen vaz' yerine tayin, adlandırma veya isimlendirme kelimesini kullanacağız. Abdülaziz Buhârî'nin bu vaz' tanımını için bk. Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 96. Vaz' konusunda geniş bilgi için bk. Kuşcu, **Unkûd**, 170,194.

<sup>46</sup> Vaz' konusuyla ilgili yapılan bu yöndeki değerlendirmeler için bk. Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Ebu'l-Hüseyin, **el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl**, (thk. Tahâ Câbir Feyyâz), Müessesetü'r-Risâle, by., ty., II, 188; Şevkânî, Muhammed b. Ali, **İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min 'İlmi'l-Usûl**, (thk. Ebu Hads Sâmi b. el-Arabî el-Eserî), Dâru'l-Fazîle, Riyâd, 2000, I, 102; Demir, Ramazan, **Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi**, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

<sup>47</sup> İbn Fâris, dilin yanında Arap harflerinin de tevkîfi olduğu görüşünü savunmuştur. Konuyla ilgili bk. İbn Fâris, Ebu'l-Hasen Ahmed, **es-Sâhibî fî Fıkhî'l-Lügati'l-Arabiyye ve Mesâlihâ ve Süneni'l-Arab fî Kelâmihâ**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, 13,16.

<sup>48</sup> Abdülcebbâr'ın konuyla ilgili görüşleri için bk. Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr el-Esed Âbâdî, **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, (thk. Mahmûd Muhammed Kâsım), by., ty., XV, 105.

<sup>49</sup> Bu görüşler ve daha fazlası için bk. Fahrüddîn er-Râzî, **Mahsûl fî İlmi'l-Usûl**, I, 181; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, I, 98;

<sup>50</sup> İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd, **el-İhkâm fî Usûl, l'-Ahkâm**, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), by., ty., I, 29,32.

<sup>51</sup> İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm b. Abdillâh b. el-Hıdır b. Ahmed, **el-İmân**, (thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1996, 76,78.

<sup>52</sup> İbn Fâris, **Sâhibî**, 15,16.

<sup>53</sup> Bu yorumun, İbn Abbâs ve arkadaşlarına nispet edilmesi ile ilgili bk. İbn Teymiyye, **İmân**, 78,79; İbn Teymiyye'ye göre ademoğluna Allah tarafından ilham edilen dil, bir dil veya bütün diller değildir. Ona ilham edilen, sadece dilin mantığıdır. Konuyla geniş bilgi ve değerlendirme için ilgili bk. İbn Teymiyye, **İmân**, 76,78; Adem'e ilham edilen dille ilgili farklı bir değerlendirme için İbnü'l-Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullâh b. Müslim, **Te'vîlü Müşkili'l-Kurân**, (thk. Seyyid Ahmed Sâgr), Mektebetü Dâri't-Turâs, Kahire, 1973, 114.

<sup>54</sup> Mana (المعنى) kelimesi kastetmek, hedeflemek, ve söylemeyi istemek anlamlarına gelen 'anâ (عنى) fiil kökünden türemiş mimli mastar veya ism-i mef'ûldür. Mana kelimesinin ism-i mef'ûl anlamı, kastedilen şey demektir. Mana, lafızların gösterdiği, anlattığı, delâlet ettiği ve anlaşılan şeydir. Mana sözcüğüyle ilgili bk. Ezherî, **Tezhibü'l-Lüğa**, III, 212; İbn Fâris, **Mu'cemü Megâyis**, IV, 146; Şensoy, Sedat, “Mana”, **DİA**, 2003, XXVII, s. 555,557.



delilidir. Adem'e isimlerin manalarıyla birlikte öğretilmesinin sebebi, manasız lafzın anlamsız gürültü (lağv) olmasıdır. Zira isim, mananın bedeni hükmündeysen mana, ismin ruhu mesabesindedir. Ruh hükmünde olan mana, ismi olmadan da bir varlık halindedir. Ama isim, beden hükmünde olduğu için manasız varlık ifade etmemektedir<sup>55</sup>. Ayetteki “*isimlerin hepsi*” (الأسماء كلها) ibaresi, Adem'e öğretilen lafızların, sadece isimlerle sınırlı olmadığını ifade etmektedir. Çünkü “isimlerin hepsi” ibaresi, bütün isimlerin yanında, bütün fiil ve harflerin de Adem'e öğretilmesini içermektedir. Zira bir içeriğe alâmet olma ve onu karşılayabilme vasfı, isimlerin yanında fiil ve harfler için de geçerlidir<sup>56</sup>. Bu vasfın fiil ve harflerde geçerli olduğunun delili, dilcilerin lafızları alâmet açısından isim, fiil ve harf ayırımına tabi tutmamalarıdır<sup>57</sup>.

2) Dilin tevkîfi olduğunu iddia edenlerin nasstan bir diğer delili, “*إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ*” “*Bunlar (putlar ve yücelttikleriniz), Allah'ın onlarla ilgili hiçbir delil indirmedığı ve ancak sizin ve babalarınızın adını koyduğu isimlerdir.*” (Necm, 53/23) ayetidir. Ayet, dili tevkîfi kabul etmeyip vaz'a yeltenenleri yermektedir<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Bu görüşlerle ilgili bk. Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr, **Mecmû'atü Resâilî'l-Câhız**, (thk. Muhammed Tahâ el-Hâcîrî), Dâru'n-Nahdatî'l-Arabiyye, Beyrut, 1982, 100.

<sup>56</sup> Mâtürîdî'ye göre Allah, Adem'e isimleri şu üç şekilde biriyle öğretmiş olabilir: 1) Allah, imtihan etmeyeceği herhangi bir melekten Adem'e isimleri öğretmiştir. 2) Adem'e öğretilen ilim, düşünüldüğünde bir şeyin varlığını delili olan sebepleri düşünmekle gerçekleşen varlığın bilgisidir. 3) Allah, ilimi kendisine nispet edecek konularda kişinin ilim tahsil edeceği öğrenme fiilini yaratmıştır. Konuyla ilgili bk. Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, (thk. Mecdî Bâsllûm), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, I, 417,418; Zemahşerî'ye göre ise Allah, Adem'e fertlerin (müsemme-yât) isimlerini yaratıkları göstererek öğretmiştir. Allah, Adem'e isimlerin yanında bu isimleri taşıyan fertlerin hallerini, dinî ve dünyevî faydalarını da öğretmeyi ihmal etmemiştir. Konuyla ilgili bk. Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, **el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizî't-Tenzîl ve 'Uyûnu'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl**, (Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz), Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1998, I, 252,253.

<sup>57</sup> Konuyla ilgili bk. İbn Hazm, **İhkâm**, I, 29; Fahrüddîn Râzî, **Mahsûl**, II, 185; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, I, 99; İbn Cinnî, bu ayette harf ve fiillerin değil de isimlerin öğretiminin özellikle söylenmesini cümle tertibinde ismin diğerlerinden daha güçlü olmasına bağlamıştır. Konuyla ilgili bk. İbn Cinnî, **Hasâis**, I, 41,42; Ayetteki “*isimlerin hepsi*” kaydıyla ilgili bir diğer farklı değerlendirme için bk. İbn Teymiyye, **İmân**, 78,79; Bu ayeti dilin tevkîfiliğine delil getirenler, dille ilgili birçok meseleyi bu ayet bağlamında değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Bu meseleleri ilham edilen dilin hangisi olduğu, içeriği, çeşitliliği, sürekliliği, tedavülden kalkması, dillerin yetkinliği ve diller arası üstünlük hakkında kanaatler şeklinde sıralayabiliriz. Çalışmamızla fazla ilgili olmadığından bu konuların ayrıntısına girmiyoruz. Konuyla ilgili bk. İbn Fâris, **Sâhibî**, 13,22; İbn Teymiyye, **İmân**, 78,80; İbn Hazm, **İhkâm**, I, 29,32.

<sup>58</sup> Konuyla ilgili bk. Fahrüddîn Râzî, **Mahsûl**, II, 185,186; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, I, 99,100; Mâtürîdî'nin bu ayetle ilgili yorumu için bk. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, IX, 424; Zemahşerî'nin bu ayetle ilgili değerlendirmeleri için bk. Zemahşerî, **Keşşâf**, V, 643.

3) Bir diğ&er nassî delil, “**Gökleri, yer ile dillerinizi ve renklerinizi farklı farklı yaratması onun ayetlerindedir.**” (Rûm, 30/22) ayetidir. Bu ayet, dilin cümle yapısının farklılığını değil, dillerin farklılığını ifade etmektedir. Dillerin farklılığı ancak ilhamla mümkündür. Diller ıstılâh kaynaklı olsaydı dünyada sadece bir dil bulunurdu. Çünkü ıstılâh uzlaşmadır. Uzlaşma, dillerin tekdüleşip tek kalması ve bu şekilde devam etmesiyle sonuçlanacaktır<sup>59</sup>.

4) İbn Fâris'e göre Arap dilini en iyi bilen sahabe, hiçbir kelime üzerinde ıstılâhlaşmaya (muvâda'a-المواضعة) gitmemiştir. Selef alimleri, bir kelimenin manasında ihtilaf ettiği zaman Arap kabilelerinin dillerine ve kadim Arap şiirine müracaat etmişlerdir<sup>60</sup>. Sahabenin bu tutumu, dilin tevkîfi olduğunun sünnetten delilidir.

Dilin tevkîfi olduğunu söyleyen alimlerin görüşlerini destekledikleri aklî deliller naklî delillerden ayrı düşünülmemelidir. Sunulan bu aklî deliller, naklî delillerden yapılan aklî çıkarsamalar olarak düşünebilir. Dilin tevkîfi olduğuna ilişkin getirilen aklî delilleri, şu maddeler altında özetleyebiliriz:

1) İstılâh, herkesin kendi içindeki sübjektif kastıyla eşyayı tarif etmesidir. Tarif, başlangıç düzeyinde de olsa, önceden yerleşmiş belirli lafızlar veya yazılara ihtiyaç duymaktadır. Önceden yerleşmiş lafız veya yazıların varlığı, toplumun gerçekleştireceği ıstılâh koyma işleminin belirli bir aklî olgunluk işi olduğunu göstermektedir. Dil Allah tarafından öğretilmeden önce toplumlar, bu aklî olgunluğa sahip değildir. İstılâhlaşma, sadece sahabe ve selef alimlerin adetine değil, dil gerçeğine de aykırıdır. Çünkü insan eliyle ıstılâhlaşma, isimlerin durgunlaştırılmasını temsil etmektedir. Sürekli gelişen dil olgusu, dilde durgunlaşma temsilcisi olan ıstılâhlaşmaya ters bir gerçekliktir<sup>61</sup>.

2) İbn Hazm'a göre insanların anlaşarak bir dil meydana getirmesi ancak eşyanın mahiyetini kavrayabilen olgun bir toplumla gerçekleşebilir. Uzlaşmayı sağlayacak olgunluğun elde edilmesi, uzun süreye ihtiyaç duymaktadır. Oysa toplum, bu olgun seviyeyi elde etmeden önce de varlığını çiftçilik, hayvancılık ve ticaret gibi temel uğraşlar olmaksızın sürdürememektedir. Hayati öneme sahip bu tür sosyal ilişkiler ağı, toplumsal

---

<sup>59</sup> Fahrüddîn Râzî, **Mahsûl**, II, 185,186; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, I, 99,100; Mâtürîdî ve Zemahşerî, bu ayetten dillerin veya konuşma şekil ve üslubunun farklı olmasının kast edilebileceğini söylemektedir. Konuyla ilgili bk. Mâtürîdî, **Te'vilât**, VIII, 262; Zemahşerî, **Keşşâf**, IV, 571,572.

<sup>60</sup> İbn Fâris, **Sâhibî**, 14.

<sup>61</sup> Kâdî Abdülcebbar, **Muğnî**, V, 105; İbn Hazm, **İhkâm**, I, 29,30; Fahrüddîn Râzî, **Mahsûl**, II, 186,187; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, I, 100.

uzlaşma öncesi bir dilin varlığını zorunlu kılmaktadır. Toplum hastalık, soğuk, sıcak ve yırtıcı hayvan gibi karşılaşılacak problemleri aşmak ve hayatını devam ettirmek için kendisine bahşedilmiş bir dile ihtiyaç duymaktadır. Toplumun temel ihtiyaçlarını karşılayacak kadar dil birikimi olmadan insanın varlığını sürdürmesi imkansızdır. O halde önce dil sonra insan ve toplum vardır<sup>62</sup>.

3) İbn Teymiyye'ye göreyse dilin ıstılâh kaynaklı olması, bilinecek ve ispat edilecek bir durum değildir. Çünkü dilin ıstılâh ürünü olabilmesi için dilin hakikati temsil eden mutlak lafızlardan meydana gelmesi gerekmektedir. Oysa kainatta mutlak eşya olmadığı gibi, dilde de ıstılâhlaşmanın gerçekleşeceği mutlak lafızlar yoktur. Her lafız bir bağlam içerisinde kullanıldığından dildeki bütün lafızlar, birçok kayıtlı mukayyettir. Kayıtlı lafız, hakikat değil mecazdır. İlk anlamları ıstılâhla tespit edilen lafızlar, mecazdır. Lafızlardaki kayıtlar, ıstılâhla tespit edilmiş lafızların ilk anlamlarının hakikat olmasının önündeki engeldir. Bütün lafızların kayıtlı olması, vaz' işleminin, mutlak lafızlar ihdas etmediğinin göstermektedir. Kayıtsız bulunamayan lafızlarda, herhangi bir ilk vaz'dan söz edilememektedir. Belki burada bahsedilmesi gereken, lafızları kayıt örgüsüne sokan bir ilk izâfetin (nispet) varlığıdır. Bu izâfete bakarak cümlede geçen isim, fiil ve harflerin hakikat kabul edilmesi ve hakikatin mutlak ve karînesiz lafız şeklinde tanımlanması doğru değildir. Her kaydın, mecaz olarak algılanması da doğru değildir. Çünkü lafızdaki her kaydın mecaza sebebiyet vereceğini savunmak, cümlede kullanılan hiçbir kelimenin hakikat vasfını taşıyamayacağını iddia etmektir. Halbuki cümle bağlamında gelmesine rağmen Kur'an ve sünnet lafızlarının hepsi hakikattir. O halde hakiki anlamı ifade eden mutlak lafzın kaynağı Allah'tır. Mukayyet eşyayla sarılmış olan insanoğlunun yapacağı vaz', kayıttan uzak değildir<sup>63</sup>.

Görüldüğü üzere dili tevkîfi kabul edenlerden bazılarının dilin ıstılâh kaynaklı olmasından duydukları temel kaygı, şer'î nassların mecaz ve aklî yorumlara konu edilmesidir. Dili vahiy kaynaklı görenlere göre şer'î hitabın indiği dilin ıstılâhla meydana geldiğini kabul etmek, dil ve şer'î nassların insanın yorum ve tasarrufuna açık hale getirilmesi anlamına gelmektedir. İnsan tasarrufuna açık hale gelecek bir dil ve şeriat, er

---

<sup>62</sup> İbn Hazm, **İhkâm**, 28,30.

<sup>63</sup> İbn Teymiyye, **İmân**, 80,90.

veya geç fesada uğrayacaktır. Özellikle İbn Teymiyye'nin dilin kaynağına ilişkin görüş ve değerlendirmeleri, bu kaygıyı açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Dilin ıstılâhîliğinden dilin insan kaynaklı olması kastedilmektedir. Dil ıstılâhîdir diyenler, insanın vaz'ı sosyal bir uzlaşıyla gerçekleştirdiği kanaatindedirler. Hâris el-Muhâsibî (243/857)<sup>64</sup> ve Ebu Hâşim el-Cubbâî (321/933) ile Ebu'l-Hüseyin el-Basrî<sup>65</sup> (436/1044) gibi Ebu Hâşim'in görüşünün takipçisi Mu'tezile alimleri bu görüşü savunmaktadır<sup>66</sup>.

Dilin ıstılâhî olduğunu savunanlar, bu iddialarını çeşitli naklî ve aklî delillerle ispatlamaya çalışmışlardır. Bu deliller şu şekildedir:

1) “وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ” **“Biz, her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik.”** (İbrâhim, 14/4) ayeti, peygamberler kavimlerine gönderilmeden önce yerleşmiş bir dil yapısının varlığına işaret etmektedir. Çünkü peygamberlerin, mesajlarını sağlıklı bir şekilde aktarabilmeleri için, en azından kendi toplumlarında, ıstılâhlaşmanın risâlet öncesinde var olması gerekir. O halde dilin tevkîfi oluşu, peygamberlerin kendi kavimlerinin diliyle gönderilmesi gerçeğine aykırıdır. Peygamberler, ilâhî mesajı kavimlerine bildirmeden önce ayrıca onlara ilâhî dillerini öğreten elçiler değillerdir. Peygamberler, dil birikimi olan kavimlere kendi dilleriyle mesajlarını iletmekle sorumludurlar<sup>67</sup>.

2) Dilin ıstılâhî olduğunu iddia edenlere göre “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا” **“Adem'e isimlerin hepsini öğretti.”** (Bakara, 2/31) ayetinin anlamı, “Allah, Adem'i dilde vaz'a kâdir kıldı.” şeklindedir. Çünkü bir lafza, ancak üzerinde vaz' gerçekleştikten sonra isim denilmektedir. Yani muvâda'a (ıstılâhlaşma) öncesinde, bir vaz' etme yeteneğinin olması gerekmektedir. Muvâda'anın öncesinde vaz' etme yeteneği olmadan bir lafza isim den-

<sup>64</sup> Muhâsibî, el-Hâris b. Esed, **el-Aklü Fehmü'l-Kurân**, (thk. Huseyn el-Kuvveyli), Dâru'l-Fikr, by., 1971, 7,31.

<sup>65</sup> Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyîb, **Kitâbü'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh**, (thk. Muhammed Hamîdullah), el-Mecma'u'-'İlmi'yyü'l-Fransî li'd-Dirâsati'l-Arabiyye, Dımeşk, 1964, I, 16,17,34.

<sup>66</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Muğnî**, V, 105; Fahrüddîn Râzî, **Mahsûl**, II, 182; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, I, 98; İbn Cinnî, dilcilerin çoğunun bu görüşü benimsediğini iddia etmiştir. Bu iddia ile ilgili görüş ve değerlendirmeler için bk. İbn Cinnî, **Hasâis**, I, 40,41.

<sup>67</sup> Konuyla ilgili bk. Kâdî Abdülcebbâr, **Muğnî**, II, 92; Fahrüddîn Râzî, **Mahsûl**, II, 187,189; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, I, 101; Mâtürîdî'nin bu ayetle ilgili farklı değerlendirmeleri için bk. Mâtürîdî, **Te'vilât**, VI, 361,362; Zemahşerî, ilâhî hitabın Peygamber'e (sav) Arapça indirilmesini ve bu hitabın diğer dil mensuplarını bağlayıcı olmasını aklî gerekçeler çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu değerlendirmeler için bk. Zemahşerî, **Keşşâf**, III, 362,363.

mesi imkansızdır. Adem, kendisine isimler öğretilmeden önce vaz' etme yetisiyle donatılmıştır. Ayette ifade edilen Adem'in dil yetisi, çocukların dil öğrenim merhaleleri izlendiğinde açıkça görülmektedir. Çocuklarda dil öğreniminin ilk evreleri, işaretlerle gerçekleşmektedir. Eşyayı işaretlerle tanımaya başlayan çocuklar, ıstılâhlaşmaya belirli bir süreç sonunda geçebilmektedirler<sup>68</sup>.

3) Mutezile kalamcısı Kâdî Abdülcebbâr'a (415/1024) göre muvâda'a (toplumsal uzlaş), eşyaya yönelik hissî ve maddî işaretlere ihtiyaç duymaktadır. Muvâda'anın tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için bu işaretlerin, birden fazla tekrarlanması gerekmektedir. Çünkü iki kişi arasında dahi olsa bir eşyaya isim konduktan sonra bu isim, eşyaya işaret edilip birkaç defa tekrarlanarak pekiştirilmelidir. İşaret etme olayı, el veya herhangi bir uzuvla bir cihetten diğer bir cihete yönelik gerçekleşebilmektedir. Bir cihete yönelik işaret etmeyle gerçekleşen muvâda'anın; eli, uzuvları ve ciheti bulunmayan Allah tarafından gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Dilin temelini meydana getiren muvâda'a işlemi, uzuvları olan ve eliyle bir ciheti işaret edebilen insanın işidir<sup>69</sup>. Muvâda'ayla tayin edilmemiş kelamın, herhangi bir mana ifade etmesi mümkün değildir. Muvâda'anın tertipte kelimadan önce gelmesi, Allah kelamının dahi insan eliyle gerçekleşen ıstılâhlaşmadan sonra yaratıldığının kabulüdür.

Görüldüğü gibi Mu'tezile'nin dilin ıstılâhî olduğu görüşünü ileri sürmesinde, benimsediği tenzih<sup>70</sup> ve tevhit anlayışı etkindir. Dilin ıstılâhî kabul edilmesi, Mu'tezilenin Allah kelamının yaratılmış olduğu iddiasını destekler niteliktedir.

Dilin kaynağının tevkifi ve ıstılâhî olduğuna ilişkin görüşlerin yanında bu iki görüş kadar kabul görmemiş diğer bazı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımlardan

---

<sup>68</sup> İbn Cinnî, **Hasâis**, I, 40,41; Kâdî Abdülcebbâr, **Muğnî**, V, 105,106,169; Ayrıca konuyla ilgili olarak bk. Muhâsibî, **el-Aklü ve Fehmü'l-Kurân**, 7,31; Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed, **Müteşâbihü'l-Kurân**, (Adnân Muhammed Zerzûr), Dâru't-Turâs, Kahire ty., 83,84; Fahrüddîn Râzî, **Mahsûl**, II, 187,189; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, I, 101.

<sup>69</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Muğnî**, V, 106; Benzer görüşlerin dilci İbn Cinnî tarafından da dile getirildiğini görmekteyiz. Konuyla ilgili bk. İbn Cinnî, **Hasâis**, I, 44,47; Mu'tezile'ye göre konuşan sözün faili olması, Abdülcebbâr'ın burada dile getirilen görüşleriyle uyumluluk arz etmektedir. Mu'tezile'nin bu anlayışı ile ilgili bk. Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed Abdülkerîm, **el-Milel ve'n-Nihal**, (thk. Ahmed Fehmî Muhammed), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, I, 83; Konuyla ilgili değerlendirmeler için ayrıca bk. Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, **el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîri Dirâsetün fi Kaziyeti'l-Mecâz fi'l-Kurân 'inde'l-Mu'tezile**, el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, Mağrib, 1996, 72,73.

<sup>70</sup> Sözlükte tenzih, "kusur ve ayıplardan uzaklaştırmak" demektir. İstılâhta tenzih "zât-ı ilâhiyenin âcizlik, eksiklik ve yaratılmışlık özelliklerinden arınmış olduğunu benimseyip ifade etme" şeklinde tarif edilmiştir. Tenzih, tevhidin farklı bir ifadesi olarak değerlendirilmiştir. Geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Yurdagür, Metin, "Tenzih" **DİA**, 2011, XL, s. 472.

Ebû İshâk el-İsferâyînî (418/1027)<sup>71</sup> ve Ebu İshâk eş-Şîrâzî'ye (476/1083)<sup>72</sup> nispet edilen bir görüşe göre dilin başlangıcı, insan kaynaklı (ıstılâhî) olsa da devam ve gelişimi tevkîfidir. Bu görüşün kaynağı, lafızlardan muradı anlamak için kavrama düzeyinde de olsa kişinin ıstılâha ihtiyaç duymasındır. Dili vahiy kaynaklı görenlere göre bu görüş, resule ihtiyaç bırakmayacak şekilde ilham kaynaklı temel düzeyde bir kavramanın varlığını dile getirdiği için tutarsızdır. Çünkü bu düzey dil yetisi olan birey vahye ihtiyaç duymadan zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilir ve bu yetiyi daha da geliştirebilir<sup>73</sup>.

Mu'tezile'den Abbâd b. Süleymân es-Saymerî'ye (250/864) nispet edilen bir diğer görüşe göre manalar, vaz' kaynaklı değil, lafız kaynaklıdır. Çünkü dilde vaz'ın kabulü, isimler ile isimlerin içeriğini meydana getiren fertler (müsemmeyât) arasında herhangi bir şekilde münasebetin varlığını benimsemektir. Müsemmânın karşısına isim tayinini ifade eden vaz'ın, tercih sebebi (illet) olmaksızın gerçekleşmesi, isim ile müsemmâ arasında böyle bir alâkanın olmadığını göstermektedir. O halde manalar, isimle içeriği arasında bir münâsebetin varlığını ifade eden vaz'dan değil, lafzın kendisinden kaynaklanmaktadır<sup>74</sup>.

Vaz'ın varlığını inkar eden bu görüş, lafızların dilden dile değişmesine rağmen lafızların ifade ettiği medlûllerin aynı kalması delil gösterilerek eleştirilmiştir. Lafızların delâletinin<sup>75</sup> zâtî olması durumunda, coğrafya ve milletlerin değişmesine paralel bir şekilde, farklı dillerdeki medlûller de değişmelidir. Oysa lafızların milletlere ve coğrafyaya göre değişiklik göstermesi, farklı dillerde değişmeyen manaların, değişen lafızlarla ifade edildiğinin göstergesidir<sup>76</sup>.

Ayrıca lafzın delâleti kendi zatından kaynaklandığında lafzın, mecaz manaya naklî mümkün değildir. Naklî gerçekleşmeyen lafızlar, özel isim (alem) halini almakta-

---

<sup>71</sup> İsferyânî'nin dilin kaynağına ilişkin görüşleri için bk. Suyûtî, Abdurrahmân Celâluddîn, **el-Müzhir fi Ulûmi'l-Lügati ve Envâ'ihâ**, Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-Asriye, Beyrut, 1986, I, 20.

<sup>72</sup> Ebu İshâk eş-Şîrâzî hakkında bilgi için bk. Aybakan, Bilal, "Ebû İshak eş-Şîrâzî", **DİA**, 2010, XXXIX, s. 184,186.

<sup>73</sup> Bu görüşle ilgili bilgi ve değerlendirmeler için bk. Fahrüddîn Râzî, **Mahsûl**, II, 182; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, I, 99,102.

<sup>74</sup> Fahrüddîn Râzî, **Mahsûl**, II, 181,183; Sa'îdî, Abdülmüteâl, **Buğyetü'l-İzâh li't-Telhîsi'l-Miftâh fi Ulûmi'l-Belâğâ**, Mektebetü'l-Âdâb, by., ty., III, 86; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, I, 99,103.

<sup>75</sup> Ebu'l-Hüseyn el-Basrî delâleti "هي ما النظر الصحيح فيها يفضي إلى العلم" "İlme sürükleyecek sahil nazarı barından şeydir" şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımla ilgili bk. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, **Mu'temed**, I, 9,10.

<sup>76</sup> Fahrüddîn Râzî, **Mahsûl**, II, 181,183; Sa'îdî, **Buğyetü'l-İzâh**, III, 86; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, I, 99,103.

dır. Özel isimlerin delâletinin, lafzın vaz' edildiği mananın dışında kullanımını ifade eden mecazla ortadan kalkması imkansızdır. Nakle kapalı lafızların mecaz kullanımı, lafzı siyah ile beyaz anlamını birlikte ifade eden الجون (el-cevn) kelimesinde olduğu gibi, bir lafzın iki zıt manaya vaz' edilmesidir. Bir lafzın iki zıt manaya vaz'ı, müşterek lafız ihdasıdır. Müşterek lafız, dilde asıl değil ârızî bir durumdur<sup>77</sup>.

Dilin kaynağı hakkında farklı bir görüş benimseyen İbn Cinnî'ye (392/1002) göre dilin aslı rüzgar sesi, gök gürültüsü, su sesi; eşek anırması, kurbağanın vıraklaması ve atın kişnemesi gibi tabiattaki duyulabilir ses kaynaklıdır. Tabiat kaynaklı olan dil zamanla insan çabasıyla gelişir ve çeşitlenir. İlk aşaması itibarıyla dil, insanın tabiattan esinlenerek kendini ifade etme aracıdır. Eşyadan malumatlar çıkarmaya çalışan iki veya daha fazla hikmetli kişinin durumu göz önüne alınırsa dilin oluşumuna ilişkin hakikat daha iyi anlaşılabilir. İlk etapta bu hikmetli kişiler, dile getirildiğinde bilinecek ayırıcı bir alamet ve lafzı, eşyalara tek tek tayin ederler. Zihne yerleşen ayırıcı alamet ve lafızlar, eşyanın göz önüne getirilmeden hatırlanmasını mümkün kılacak niteliktedirler. Alamet ve lafızların kişiye sağladığı hatırlama niteliği, eşyanın mahiyetini ortaya koyma açısından, onun bizzat göz önüne getirilmesinden daha kolay, zahmetsiz ve daha hızlıdır. Her varlığı, ihtiyaç anında göz önüne getirmek mümkün değildir. Kavram dünyasında birleştirilebilen iki zıttın bir mekanda birleşmemesi, eşyanın göz önüne getirilememesine güzel bir örnektir. İsimlendirme sayesinde kavram dünyamızdaki eşya isimleri, fiiller ve harfler eşliğinde öğretilmekte ve öğretilen dil örgüsünden de başka diller türeyebilmektedir. Başlangıcı itibarıyla tabiat kaynaklı olan dilde yeni kelimelerin türemesine, daha önceden hiç bilinmedik aletler yapan insanların, aletlerine yeni isimler takmaları örnek verilebilir<sup>78</sup>.

Bâkılânî (403/1013)<sup>79</sup>, Cüveynî (478/1075)<sup>80</sup>, Gazâlî (505/1111)<sup>81</sup> ve Ali Kuşcu'ya (879/1474)<sup>82</sup> göre dilin Allah tarafından öğretilmesi veya dilin insanların uzlaşma-

<sup>77</sup> Konuyla ilgili daha fazla bilgi ve değerlendirmeler için bk. Sa'îdî, **Buğyetü'l-İzâh**, III, 86.

<sup>78</sup> İbn Cinnî, **Hasâis**, I, 44,47. Günümüz araştırmacılarından Ramazan Demir, İbn Cinnî'nin dilin kaynağına ilişkin görüşlerinde kararsızlık yaşadığı kanaatindedir. Konuyla ilgili bk. Ramazan Demir, **Dilin Kaynağı Meselesi**, 94,98.

<sup>79</sup> Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed et-Tayyib, **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, (thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd), Müessesetü'r-Risâle, Lübnan, 1997, I, 319,325.

<sup>80</sup> Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdümelik b. Abdillâh b. Yûsuf, **el-Burhân fî Usûl, l'Fıkh** (Ali b. İsmâil el-Ebyârî'nin et-Tahkîk ve'l-Beyân adlı şerhiyle birlikte), (thk. Ali b. Abdirrahmân Bessâm el-Cezâirî), Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar, 2013, I, 508,510.

sıyla oluşumu veyahut önce dilin tevkifi sonra ıstılâhî olması mümkündür. Bu ihtimallerden hangisinin tercihe şayan olduğu asla bilinemez. Eldeki naslar ve aklî çıkarımlar dilin kaynağı hakkında kesin bir kanaate varmak için yeterli değildir. Dilin kaynağına ilişkin tartışma ve görüşlerin, hiçbir amelî ve itikadî sonucu bulunmamaktadır. Bu konuda takınılması gereken tavır, dilin kaynağına ilişkin ihtimallerden hiçbirisini benimsemeyerek tevakkuf etmektedir.

Fahrüddîn Râzî'nin (606/1210) iddia ettiğine göre alimlerin çoğu, dilin kaynağı hakkındaki görüş ve ihtimallerin hepsinin doğru olabileceği kanaatindedir. Alimlerin çoğunun bu meselede görüş beyan etmemesinin sebebi, hakkıyla bilinemeyecek bir meselede, kesin bir şey söyleyerek Allah'a demediğini ve yapmadığını isnat etme endişesidir<sup>83</sup>.

## 5.1. Hakikat

Arap dilcilerine göre konu olarak mecaz hakikatten daha öncelikli ve daha önemlidir. Çünkü üsluba katkı ettiği için edebiyatta mecaz ifade hakiki ifadeye tercih edilmektedir. Fakat mecazın yanında hakikatten bahsedilmesi, adet halini almıştır. Mecaz, hakikatin bir fer'i kabul edildiğinden hakikatin mahiyeti anlatılmadan mecazın anlaşılamayacağı dilciler arasında yaygın bir kanaattir<sup>84</sup>. Şimdi bu yaygın kanaate uyarak öncelikle hakikatin sözlük ve ıstılâhî manasını verelim.

### 5.1.1. Sözlükte

Hakikat (الحقيقة) kelimesinin sözlük anlamı hakkında, iki farklı görüş mevcuttur<sup>85</sup>:

---

<sup>81</sup> Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, (thk. Hamza b. Züheyr Hâfız), Şeriketü'l-Medîneti'l-Münevver li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, Cidde, 1993, III, 7,11.

<sup>82</sup> Kuşcu, **Unkûd**, 180,194.

<sup>83</sup> Fahrüddîn Râzî, **Mahsûl**, II, 182,185; Ayrıca bk. Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, I, 99,103.

<sup>84</sup> Teftâzânî, Sa'duddîn, **Kitâbu'l-Mutavvel**, Mektebetü'd-Davârî, Kumm, ty., 348; İsmail Durmuş, "Mecaz", **DİA**, 2003, XXVIII, s. 217,220.

<sup>85</sup> İbn Fâris, **Mekâyisi'l-Lüga**, II, 15,18; Abdulkadir er-Râzî, **Muhtâru's-Sihâh**, 62; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, II, 939,945; Mattırızî, **Muğrib**, I, 216; Firûzâbâdî, Mecududîn Muhammed b. Yakup b. Muhammed b. İbrahim eş-Şîyrâzî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, (thk. Enes Muhammed eş-Şâmî ve Zekeriya Câbir Ahmed ), Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2008, 385,386; Feyyûmî, **Mısbâh**, 55,56; Konu ile daha fazla değerlendirme için bk. İcî, Adududdîn Abdurrahmân, **Şerhu Muhtasari'l-Münteha'l-Usûlî**, (thk.



1) Hakikat kelimesi, bir şeyi ortaya koyan kişinin “حَقَّقْتُ الشَّيْءَ، أَحَقَّهُ” “Malum şeyi gerçekleştirdim, gerçekleştiriyorum.” sözünden alınmıştır. Hakikat kelimesi; lâzım, sâbit, vâki, muhkem, sıkı olmak ve ayrılmamak anlamlarına gelmektedir. Hakikat kelimesinin tanımı, “ذات الشيء اللازمة له” “bir şeyin ayrılmaz zâtı” şeklindedir. Bu görüşü benimseyenlere göre hakikat kelimesi, sıfat-ı müşebbehe (فَاعِلٍ-fa’îl) vezninde, ama ism-i mef’ûl (المحقوق-el-mahkûk-gerçekleşen) manasındadır.

2) Hakikat kelimesi, gerçek mahallinde ortaya çıkan anlamında “حَقَّ الشَّيْءُ، يَحَقُّهُ” “Malum şey gerçekleşti, gerçekleşiyor.” sözünden alınmıştır. Bu görüşü benimseyenlere göre hakikat kelimesi, sıfat-ı müşebbehe (فَاعِلٍ-fa’îl) vezninde ama ism-i fâil (الحاق-el-hâkku) manasındadır. Bu kelime hakkında dile getirilen her iki yorumu benimseyenlere göre hakikat kelimesinin sonunda bulunan tâ (ة), te’nis (dişilik) tâ’sıdır. Hakikat kelimesi, ism-i mef’ûl manasında kullanıldığında tenis tâ’sı birleşmeyeceğinden böyle bir yorum şüpheyle karşılanmıştır. Hakikat lafzını vasıf manasından saf (halis) isim manasına nakletmek için hakikat lafzının sonuna tâ’nın eklendiğini söyleyenler de olmuştur. Tenis tâ’sına ilişkin sunulan gerekçeden dolayı ikinci maddedeki görüş daha tercihe şayan görünmektedir.

### 5.1.2. Arap Dili İstılâhında

Dilci ve belagatçıların genel kabul gören tanımına göre hakikat, “الكلمة المستعملة” “Konuşmanın gerçekleştiği istılâhta, vaz’ edildiği manada (mevzû’ leh) kullanılan kelimedir.”<sup>86</sup>

Tanımda geçen “المستعمل” “kullanılan” kaydıyla, kullanılmadan önce kelimenin, hakikat veya mecaz şeklinde isimlendirilmeyeceği ifade edilmiştir. Bu kayıtla hakikat ve mecaz konusunun, vaz’ ile değil, lafzın kullanılması (isti’mâl) ile alâkalı olduğu ortaya çıkmaktadır. Tanımdaki “فيما وضعت له” “vaz edildiği mana” kaydıyla, lafzın vaz’

---

Muhammed Hasen İsmâil), Dâru’l-Kütibi’l-İlmiyye, Beyrut, 2004, I, 505,506; Sa’îdî, **Buğyetü’l-İzâh**, III, 89; Teftâzânî, **Mutavvel**, 348; Suyûti, **Müzhir**, I, 355.

<sup>86</sup> Ebu’l-Hüseyn el-Basrî, **Mu’temed**, I, 16,18; Sa’îdî, **Buğyetü’l-İzâh**, III, 84; Aynı tanım ve benzer tanımlar için bk. Leknevî, Muhammed b. Nizâmuddîn Muhammed es-Sehâlevî, **Fevâtihu’r-Rahamûtî** (Müselle mü’s-Subût şerhiyle birlikte), (thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), Dâru’l-Kutibi’l-İlmiyye, Beyrut, 2002, I, 167; Saraç, M. A. Yekta, **Klasik Edebiyat Bilgisi Belagat**, Bilimevi Basın Yayın, İstanbul, 2011, 103.

<sup>86</sup> Sa’îdî, **Buğyetü’l-İzâh**, III, 158,160.

edilmediği manayı ifade eden mecaz ve vaz' edilmediği yerde kullanılan yanlış kullanım (galat), tanım dışı bırakılmaktadır. Tanımdaki diğer bir kayıt olan “ في اصطلاح به ” “karşılıklı konuşmanın geçtiği ıstılâhta” ifadesiyle, konuşmanın gerçekleştiği ıstılâhın dışındaki bir ıstılâhta, bir manayı karşılayacak şekilde vaz' edilmiş kullanımlar tanım dışı bırakılmaktadır. Bu tanıma göre kişinin malum hayvanı kastederek “رأيت أسدا” “Aslan gördüm.” demesi, onun gerçek manada bir aslan gördüğünü ifade etmektedir<sup>87</sup>.

## 5.2. Mecaz

### 5.2.1. Sözlükte

Mecaz (المجاز) kelimesinin anlamı hakkında, Arap dilcilerinden iki farklı görüş gelmiştir<sup>88</sup>:

1) Mecaz kelimesi, aslî mahallini aşmak anlamında “جاز المكان, يجوز” “Mahalli aştı, aşıyor.” sözünden gelmektedir. Bundan dolayı mecaz kelimesi; aşmak, yüz vermeden geçip gitmek ve intikal etmek anlamlarına gelmektedir. Gerçekten de her mecaz kullanımın bulunduğu yerde bir nakil söz konusudur. Bu görüşü benimseyenlere göre mecaz kelimesi, yürüyerek geçmek anlamına gelen masdar-ı mîmî (المفعول-el-mef'âl) vezindedir. Mecaz kelimesi, geçen ve aşan anlamında ism-i fâ'il (الجائز-el-câiz) veya nakledilen ve geçirilen anlamında ism-i mef'ûl (المجور-el-mecûr) manasındadır. Dilcilerin çoğunluğu bu görüşü benimsememiştir. Çünkü mimli mastar kalıbının ism-i fâ'il veya ism-i mef'ûl anlamında alınması, aklî mecazdır. İstılâhlar, hakiki manada kullanılan lafızlarla tanımlanırlar<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> Sa'îdî, **Buğyetü'l-İzâh**, III, 84; Teftâzânî, **Mutavvel**, 349. Mu'tezile alimi Ebu'l-Hüseyn el-Basrî hakikati çeşitli açılardan taksim etmiştir. Bu taksimleri ve yapılan değerlendirmeleri görmek için bk. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, **Mu'temed**, I, 19,20,23,28.

<sup>88</sup> İbn Fâris, **Mekâyisi'l-Lüga**, I, 494; Abdulkadir er-Râzî, **Muhtâru's-Sihâh**, 49; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, I, 824,826; Matturîzî, **Muğrib**, I, 168; Firûzâbâdî, **Kâmûs**, 310; Feyyûmî, **Mısbâh**, 44; Konu ile daha fazla bilgi ve değerlendirme için bk. Cürcânî, Ebubekir Abdulkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed, **Kitâbu Esrâri'l-Belâğa**, (thk. Mahmûd Muhammed Şâkir), by., tr, 395; İcî, **Şerhu Muhtasari'l-Münteha'l-Usûlî**, I, 505; Sa'îdî, **Buğyetü'l-İzâh**, III, 89,90; Teftâzânî, **Mutavvel**, 352,353; Suyûtî, **Müzhir**, I, 355.

<sup>89</sup> Bu görüşle ilgili daha geniş değerlendirmeler için bk. bk. Cürcânî, **Esrâru'l-Belâğa**, 395; İcî, **Şerhu Muhtasari'l-Münteha'l-Usûlî**, I, 505; Sa'îdî, **Buğyetü'l-İzâh**, III, 89,90; Teftâzânî, **Mutavvel**, 352,353; Suyûtî, **Müzhir**, I, 355.

2) Mecaz kelimesi, vesile kılmak anlamında “جعلت كذا مجازا إلى حاجتي” “Bu şekilde ihtiyacıma vesile kıldım.” sözünden gelmektedir. Bu görüşü benimseyenlere göre mecaz kelimesi, geçit anlamında ism-i mekan (المفعّل-el-mef'al) veznindedir. Mecaz kelimesi, geçit anlamına gelen ism-i mekan kabul edildiğinde başka bir veznin manasını ifade etmemektedir. Aklî mecaz olarak başka bir veznin manasını ifadeye yer vermeyen bu görüş, çoğu dilcinin tercihidir<sup>90</sup>.

### 5.2.2. Arap Dili İstılâhında

Abdülkâhir Cürçânî (471/1078), çoğu ilim adamının mecaz kavramını tanımlarken lafzın vaz' edildiği manadan, başka bir manaya *nakil* edilmiş olmasına vurgu yaptıklarını tespit etmiştir<sup>91</sup>. Bu vurguyu göz önünde bulunduran ve genel kabul görmüş Hatîb Kazvî'nin (739/1338) tanımına göre mecaz, “الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته” “İlk mananın kastedilmediğini ifade eden karîne-i mâni'yla birlikte bulunan sahih alakadan dolayı, konuşmanın gerçekleştiği (lügavî, şer'î veya örfî) istılâhta tayin edildiği ilk mananın dışında kullanılan kelimedir.”<sup>92</sup>

Bu mecaz tanımında geçen “المستعملة” “kullanılan” kaydıyla, kullanılmadan önce lafzın hakikat veya mecaz vasfını elde edemeyeceği ortaya konmaktadır. Çünkü mecaz, lafzın vaz' kaynaklı delâletinden meydana gelmez. Mecaz, lafız dışı bir tasarruf olan kullanım kaynaklı etkenler sebebiyle meydana gelmektedir. Tanımdaki “في غير ما وضعت له” “tayin edildiği ilk mananın dışında” kaydıyla, özel isim olan mürtecel veya menkul

<sup>90</sup> Bu konuda değerlendirmeler için bk. Sa'îdî, **Buğyetü'l-İzâh**, III, 89,90; Teftâzânî, **Mutavvel**, 352,353; Gündüzöz, Soner, “Klâsik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları”, **İslâmî İlimler Dergisi**, sayı.: 1, 2013, 39,42.

<sup>91</sup> Cürçânî, Ebubekir Abdülkâhir b. Abdîrahmân b. Muhammed, **Delâilu'l-İ'câz**, (thk. Mahmûd Muhammed Şâkir), Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1965, 66,67; Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, mecazda naklin temel alınmasına değinerek Cürçânî'den önce böyle bir gerçeği vurgulamıştır bk. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, **Mu'temed**, I, 18,19; Mecaz teriminin tarihi gelişimiyle ilgili bazı görüşler için bk. Türçan, Selim, “Mecaz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ'nin Yeri”, **İslâmî İlimler Dergisi**, Bahar 2013, sayı: 1, s. 47,72.

<sup>92</sup> Sa'îdî, **Buğyetü'l-İzâh**, III, 87; Aynı veya benzer diğer bazı tanımlar için bk. Cürçânî, **Esrâru'l-Belâga**, 351,352; Teftâzânî, **Mutavvel**, 353; Yekta Saraç mecazı, “bir kelimenin kendi gerçek (temel) anlamı dışında, başka bir anlam için kullanılmasıdır” şeklinde tanımlamıştır. bk. Saraç, **Klasik Edebiyat Bilgisi**, 109; Ayrıca mecazla ilgili bk. Durmuş, İsmail, “Mecaz”, **DİA**, XXVIII, 217,218.

türü hakikatler tanım dışı bırakılmaktadır<sup>93</sup>. Tanımda geçen “في اصطلاح به التخاطب” “konuşmanın gerçekleştiği ıstılâhta” ibaresiyle, başka ıstılâhta vaz’ edildiği manada kullanılan lafızlar, tanıma dahil edilmiştir. Başka ıstılâhta vaz’ gerçekleştiğinde lafızda nakil meydana geldiği için söz konusu ıstilahta bu lafzın vaz’ edildiği manada kullanımı artık hakikattir. Başka ıstılâhta vaz’ edildiği manada kullanılan lafızlara, şeriat örfünde dua ve dil örfünde namaz anlamında mecazen kullanılan salât (الصلاة) kelimesi örnek verilmektedir. Şer’î nakil sonrası salât lafzının şeriatta namaz anlamında kullanımı hakikattir<sup>94</sup>.

Arap Dilinde mecazın gerçekleşmesi için, muteber alâka<sup>95</sup> zorunlu görülmüştür. Çünkü mecazdaki muteber alâka sayesinde, kitabı göstererek “خذ هذا الفرس” “Bu atı tut.” denilmesi örneğinde gördüğümüz yanlış kullanım (galat) mecaz tanımının dışında bırakılmaktadır. Mecaz kullanımın gerçekleşebilmesi için mecaz manayı mümkün kılan alâkanın yanında hakiki anlamın murat edilmesini engelleyen karîne-i mâni’anın de bulunması gerekmektedir. Tanımda geçen “مع قرينة عدم إرادته” “ilk mananın kastedildiğini ifade eden karîne-i mâni’ayla birlikte” kaydıyla, hakikatin anlaşılmasına engel olan karîne-i mâni’a vurgulanmış ve kinâye tanım dışı bırakılmıştır. Çünkü kinâye, “الكناية مستعملة في غير ماوضع له مع جواز إرادته” “Kastedilmesi mümkün olmakla birlikte, vaz’ edilmediği manada kullanılan lafızdır.” şeklinde tanımlanmıştır. Kinâye tanımında geçen “مع جواز إرادته” “kastedilebilmekle birlikte” kaydı, mecazda geçen kastedilmeme kaydına zıttır. İki kayıt arasındaki zıtlık, mecaz ile kinâye arasındaki farkı ortaya koymaktadır<sup>96</sup>.

<sup>93</sup> Mürtecel ve menkul hakikatler, özel (alem) isimlerin kısımlarıdır. Mürtecel isme, İstanbul örneğini verebiliriz. Menkul isim ise, çeşitli şekillerde meydana gelebilmektedir. Arap dilcilerine göre menkul isim; Esed (أسد-Aslan), Sevr (ثور-Boğa), Zeyd (زيد) ve Amr (عمرو) gibi cins isimlerden; Âsım (عاصم-korucu) ve Hâris (حارث-toprak süren) gibi sıfatlardan; Yezîd (يزيد-artıyor), Yeşkur (يشكر-şükrediyor) gibi fiillerden ve Behhe gibi seslerden meydana gelebilmektedir. Bu isimler, aslında özel isim değildir. Araplar, bu isimleri mecaz kastetmeden özel isimleştirmişlerdir. Mesela “Yeşkur ismi, şekera (شكر-şükretti) fiilinin şimdiki zaman sıgasıdır. Kişi ismi olduğunda mecazdır” diyen olmamıştır. Geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Cürcânî, **Esrâru’l-Belâga**, 396,398.

<sup>94</sup> Sa’îdî, **Buğyetü’l-İzâh**, III, 87,88; Teftâzânî, **Mutavvel**, 353; Hakikikat, bir kelimenin ilk ve asıl manası olduğundan temel anlam şeklinde isimlendirilirken mecaz, ismin temel anlamın dışında kullanımı yan anlam olarak adlandırılmıştır. Konuyla ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Teyfur, Mansur, **Ebû Hâtım er-Râzî ve Kitâbu’z-Zîne Adlı Eserinin Arap Anlambilim Tarihindeki Yeri ve Önemi**, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2016, 24,25.

<sup>95</sup> Bu başlık altında muteber alâkayla ne kastedildiğine ayrıca değinilecektir.

<sup>96</sup> Sa’îdî, **Buğyetü’l-İzâh**, III, 87,88; Teftâzânî, **Mutavvel**, 353.

Abdülkâhir Cürçânî'ye (471/178) göre mecaz tanımlarının çoğunun, *nakil* üzerine yoğunlaşması manidardır. Çünkü konuşan, bir lafzı mecaz manada kullanabilmek için lafzın hakiki mana dışındaki isnadını tespit etmelidir. Lafzın hakiki mana dışındaki isnadına *mülâhaza* (الملاحظة) denmektedir. Kullanılan mecazın gücü, mülâhâza gücüyle doğru orantılıdır<sup>97</sup>. Mülâhaza güçlü olduğunda mecaz kullanımın aksi yani hakikat iddia edilememektedir<sup>98</sup>. Mülâhazaya, mecazdaki alâka (العلاقة) ve bu alâka eşliğinde mecazın kullanımının tespiti diyebiliriz. Lafzın hakiki manasını esas almanın mümkün olmadığı- nın alameti olan karînenin “*dilcilerin kullanımlarıyla ortaya çıkarılıp, onlarca istikrar buldurulan alâka*” şeklinde tanımlanması, Arap dilcilerinin mecaz anlayışını mülâhaza eksenli oluşturduklarını göstermektedir<sup>99</sup>.

Alâka şeklinde isimlendirdiğimiz mülâhaza, lafzın mecaz kullanımının, hakiki kullanımından kopuk olamayacağını bize göstermektedir<sup>100</sup>. Nitekim bir isme mecaz hükmünün verilmesi, bu ismin kendisiyle başlanan bir aslının ve manasının (maksud) vaz'da varlığını itirafır. Aslı olan ismin ikinci bir manada kullanılması, ismin vaz' edildiği asıl ve anlamdan farklı bir sonuca ulaşmaktır<sup>101</sup>.

Ayrıca mülâhaza, hakikat ve mecaz arasındaki farkta da kendini hissettirmektedir. Hakikat ve mecaz arasındaki fark, bir kelimenin kendi başına veya başka bir yerden destek alarak bir mana ifade etmesiyle ortaya çıkmaktadır. Kendi başına bir mana ifade eden isim, hakikattir. Başka yerden destek alarak bir mana ifade eden isim ise mecazdır. Mecaz isim, mülâhazanın desteği sayesinde delâlet gücü elde etmektedir<sup>102</sup>.

### 5.2.3. Mecaz Türleri

Dilciler mecazı çeşitli açılardan taksim etmiş ve onu ayrıntılı bir biçimde işlemişlerdir. Çalışmamızla ilgili olduğundan biz yalnızca Arap Dili'nde mecazın aklî ve

---

<sup>97</sup> Mecazın en güçlü türünü temsil eden isti'ârenin “ نقل اللفظ عن الشيء إلى الشيء بسبب اختصاص وضرب من الملايسة “ “Özel bir gerekçe, aralarındaki karışıklık ve birinin diğerine karışması sebebiyle bir lafzın bir şeyden diğerine aktarımıdır” şeklinde tanımlanması, mülâhazaya yüklenen fonksiyonla örtüşür niteliktedir. Daha fazla bilgi için bk. Cürçânî, **Esrâru'l-Belâga**, 400.

<sup>98</sup> Konuyla ilgili bk. Cürçânî, **Esrâru'l-Belâga**, 352,353.

<sup>99</sup> Konuyla ilgili bk. Cürçânî, **Esrâru'l-Belâga**, 395; Tefâtânî, **Mutavvel**, 352,353.

<sup>100</sup> Konuyla alakalı bk. Cürçânî, **Esrâru'l-Belâga**, 363.

<sup>101</sup> Konuyla alakalı bk. Cürçânî, **Esrâru'l-Belâga**, 400.

<sup>102</sup> Cürçânî, **Esrâru'l-Belâga**, 365.

lügavî şeklinde taksim ve tanımlarına yer vermekle yetineceğiz. Arap Dilinde mecazın diğer taksim ve tanımlarına konumuzla doğrudan ilişkili olmadığından değinmeyeceğiz.

### 5.3.3.1. Aklî (İsnat Kaynaklı) Mecaz

Aklî (isnat kaynaklı) mecaz, Hatîb Kazvînî tarafından “فهو اسناد الفعل أو معناه إلى” “Fiil veya fiil manasının, te’vîl edilememeksizin fiilin türevlerine nispet edilmesidir.” şeklinde tanımlanmıştır. Tanımdaki “te’vîl edilememeksizin” “شفي الطبيب المريض” “Doktor, hastayı iyileştirdi.” şeklindeki sözler, mecaz tanımının dışında kalmıştır. Çünkü şifanın doktora nispet edilmesi, bir tev’îl etme çabası değildir. Kendini bilmez kişi, bu sözde şifayı gerçek anlamda doktora nispet etmiştir. Tanımda ifade edilen “fiilin türevlerine” “ملايس له” kaydındaki türevler; fiilden türetilen fâil, mef’ûlün bih, mastar, zaman, mekan ve sebep şeklinde çeşitlilik arz etmektedir. Bu durumda aklî mecaz, fiil veya fiilimsinin te’vile imkan olmayacak biçimde fiilin türevleri olan fâil, mef’ûlün bih, mastar, zaman, mekan ve sebep gibi ögelere nispet edilmesidir<sup>103</sup>. Bu nispetten dolayı aklî mecaz, isnat kaynaklı mecaz şeklinde isimlendirilebilir.

Nitekim Abdülkâhir Cürçânî’ye göre aklî mecazda cümleye kazandırılan vasıf, vaz’ kaynaklı değil, telif (akıl) kaynaklıdır. Te’lif, fiilin isme ve ismin fiile isnadından ibarettir. İsnadın kaynağı ise konuşanın kastıdır. “ضرب زيد عمرا” “Zeyd, Amr’ı dövdü.” cümlesindeki Zeyd’e nispet edilen dövme fiili, dili vaz’ eden vasıtasıyla söylenmiş bir haber değildir. Dildeki dövme fiiline yönelik vaz’, Zeyd’in dövmesinden haber vermektedir. Bu sözün haber olması için söyleyenin kastına ihtiyaç vardır. Yani bu söz, kişinin dövme vakıasının Zeyd’den gerçekleştiğini ifade eden kastıyla birlikte Zeyd’den haber vermektedir. Aynı durum, “ليضرب زيد” “Zeyd dövsün.” ve “اضرب” “Döv.” şeklinde emir fiil içeren cümleler için de geçerlidir. Dili vaz’ edenin, “dövdü” (ضرب) kelimesinde tayin ettiği kısım, bu kelimeyle çıktığı (خرج) veya döveceği (سيضرب) değil de geçmiş zamanda dövmeyi ispattır. Dili vaz’ eden, bu iki ispatın dışındaki nispetlere müdahale etmemiştir. Bu durumda, dövme fiilini kimin gerçekleştirdiğini tayin, konuşanın iradesine bırakılmıştır. Çünkü cümleyi haber şeklinde tertip eden unsur konuşan kişidir.

<sup>103</sup> Sa’îdî, *Buğyetü’l-İzâh*, I, 56,61,62; Teftâzânî, *Mutavvel*, 57,63; Diğer bazı tanımlar ve değerlendirmeler için bk. Cürçânî, *Esrâru’l-Belâga*, 384,385.

Fiilin nispetinin sınırı, nispetin vakıya uygunluğu önemli olmaksızın dili konuşanın kabiliyeti oranındadır<sup>104</sup>.

Aklî mecaza örnek vereceğimiz, “عَيْشَةٌ رَاضِيَةٌ” “*razı olan yaşantı*” (Hakka, 69/21; Kâri’a, 101/7) ve “مَاءٌ دَافِقٌ” (Târık, 86/6) “*fişkirtan su*” kullanımlarında, “razı olan” ve “fişkirtan” kelimeleri, fâil kalıbındadır. Bu kelimeler, fâil kalıbında olsalar da anlamları, razı olunan ve fişkirtan şeklinde mef’ûl manasındadır. Bu kullanımlar, fâilin mahiyetinin, mef’ûlün bihe isnadına örnektir. Şairane şiir anlamında “شعر شاعر” “şair şiir” örneğinde, fâilin mahiyeti mastara; gündüzü oruçlu, gecesi ibadetli manasında “تَهَارَهُ صَائِمٌ وَلَيْلَهُ قَائِمٌ” “Onun gündüzü oruç tutan, gecesi ayakta geçirendir.” örneğinde, fâilin mahiyeti zamana; su bulunan nehir anlamında “نَهْرٌ جَارٌ” “akan nehir” örneklerinde, fâilin mahiyeti mekana ve işçiler inşa etti manasında “بَنَى الْأَمِيرُ الْمَدِينَةَ” “Beyler beyi, şehri inşa etti.” örneğinde de fâilin mahiyeti sebebe isnat edilmiştir<sup>105</sup>.

### 5.3.3.2. Müfret (Kelime Kaynaklı) Mecaz

Mecaz dendiğinde ilk akla gelen ve genelde hakikatin karşılığı olarak kullanılan, müfret (kelime kaynaklı) mecazdır. Müfret mecaz, “الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له” “ففي اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته” “İlk mananın kastedilmediğini ifade eden karîne-i mâni’ayla birlikte bulunan sahih alakadan dolayı, konuşmanın gerçekleştiği (lügavî veya şer’î yahut örfî) ıstılâhta tayin edildiği ilk mananın dışında kullanılan kelimedir.”<sup>106</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Müfret mecazda lafzın cümle içindeki isnadı önplanda değildir. Müfret mecaz, lügavî, şer’î ve örfî ıstılahta bir mana karşısına tayin edilen lafzın başka bir manada kullanılması olduğu için müfret mecazı kelime kaynaklı mecaz şeklinde isimlendirebiliriz.

Müfret mecaz; *lügavî*, *şer’î* ve *örfî* şeklinde ana hatlarıyla üçe ayrılmaktadır. Cürcânî’ye göre müfret kelime, mecazla vasıf edildiğinde dil açısından bir hüküm tasarrufu gerçekleşirse mecazın türü lügavîdir. Lügavî mecazda cümleye kazandırılan vasıf,

<sup>104</sup> Cürcânî, *Esrâru’l-Belâğa*, 408; Ayrıca konu ile ilgili bk. Cürcânî, *Esrâru’l-Belâğa*, 385,390; Teftâzânî, *Mutavvel*, 54.

<sup>105</sup> Sa’îdî, *Buğyetü’l-İzâh*, I, 56,57; Teftâzânî, *Mutavvel*, 557,59.

<sup>106</sup> Sa’îdî, *Buğyetü’l-İzâh*, III, 87; Aynı veya benzer diğer bazı tanımlar için bk. Cürcânî, *Esrâru’l-Belâğa*, 351,352; Teftâzânî, *Mutavvel*, 353; Yekta Saraç mecazı, “bir kelimenin kendi gerçek (temel) anlamı dışında, başka bir anlam için kullanılmasıdır” şeklinde tanımlamıştır. bk. Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, 109; Ayrıca mecazla ilgili bk. Durmuş, “Mecaz”, *DİA*, XXVIII, 217,218.

dil ve vaz' kaynaklıdır. Lügavî mecazda konuşan, dilde bir manaya tayin edilen lafzın asıl manasını aşarak tayin dışı bir kullanım gerçekleştirmiştir. Lügavî mecaz gibi şer'î ve örfî mecazda da bir tür tayin dışı kullanım söz konusudur. Tayin dışı kullanımın alâkası; teşbîh, sıla ve münâsebet olabilmektedir<sup>107</sup>.

Lügavî müfret mecaza, dil örfünde kahraman adama aslan (الأسد) denmesi; şer'î mecaza, şeriat örfünde dua manasında salât (الصلاة) lafzının kullanılması; hâs örfî mecaza, meydana gelme manasında fiil (الفعل) kelimesinin kullanılması ve umûmi örfî mecaza ise davar anlamında dâbbe (الدابة) kelimesinin kullanımı örnek olarak verilmektedir<sup>108</sup>.

Müfret mecaz; lügavî, şerî ve örfî şeklindeki taksimin dışında, çeşitli açılardan birçok türlere ayrılmıştır. Fakat biz konumuzla ilgili olduğundan müfret mecazın sadece, mürsel mecaz ve isti'âre türlerinden bahsetmekle yetineceğiz.

### 5.3.3.2.1. Mürsel Mecaz

Müfret mecazın, mürsel mecaz ve isti'âre şeklinde ikiye ayrılması, hakikat ile mecaz arasındaki sahil alâkanın nitelik farkına bağlanmıştır. Benzerlik (teşbîh<sup>109</sup>) alaka-sına dayalı mecaza isti'âre denirken benzerlik dışı alâkaya dayalı mecaza mürsel mecaz

<sup>107</sup> Cürçânî, **Esrâru'l-Belâga**, 351,352.

<sup>108</sup> Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. İbn Teymiyye, **İmân**, 80,81; Sa'îdî, **Buğyetü'l-İzâh**, III, 88,89; Teftâzânî, **Mutavvel**, 354; Suyûtî örfî mecazı "هو إطلاق الحقيقة على ما هجر عرفاً" "Hakikatın örfte terk edilen manada kullanılmasıdır" şeklinde tanımlamıştır. Konuyla ilgili bk. Suyûtî, **Müzhir**, I, 359,360.

<sup>109</sup> Teşbîh, mecaz ve kinaye konuları beyan ilmini meydana getirmektedir. Kazvînî teşbîhi, "الدلالة على المشاركة أمر لأمر آخر في معنى لا على وجه الإستعارة الحقيقية والإستعارة بالكناية والتجريد" "Bir durumun diğer duruma; hakiki isti'âre, kinaye ile isti'âre ve tecrîd yollu olmayan manada ortaklığına delâletidir" şeklinde tanımlamıştır. Teftâzânî, bu tanıma "بالكاف ونحوه" "kâf ve benzer teşbîh edatlarıyla" kaydının eklenmesinin uygun düşeceği kanaatindedir. Teşbîh tanımında geçen "bir durum" (أمر) kaydıyla müşebbeh, "diğer durum" (أمر آخر) kaydıyla müşebbeh bih ve "mana" (معنى) kaydıyla teşbîh yönü (vechü't-teşbîh) kastedilmiştir. Müşebbeh, müşebbeh bih ve teşbîh yönü, teşbîhin rükünleridir. Bu tanım, "رأيت أسداً في" "أنشبت المنية أظفارها" "Hamamda aslan gördüm" örneğinde görüldüğü gibi hakiki isti'âreyi ve "لقبت بزيد أسداً" "Ölüm pençelerini geçirdi" örneğinde görüldüğü gibi kinâye ile yapılan isti'âreyi ve "Aslanken Zeyd'le karşılaştım" örneğinde görüldüğü gibi tecrîdi tanım dışı bırakılmıştır. Tahyîlî (tasavvura dayalı) isti'âre ise tanım dışı bırakılmamıştır. Bu tanıma, teşbîh edatı ile zikredilen "زيد كالأسد" "Zeyd aslan gibidir." örneği ile Zeyd hazfedilerek yapılan "كالأسد" "Aslan gibi" ve "صمُّ بكمِّ عُمِّي" "Sağır, dilsiz ve kördürler" (Bakara, 2/171) kullanımları dahil olmaktadır. Teşbîhi, iki şeyden birinin diğerine benzetilmesi şeklinde anlayan Abdülkâhir Cürçânî; teşbîhin ilk bakışta anlaşılrsa da mana derinliğinin düşünmekle idrak edileceği kanaatindedir. Konuyla ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsâ b. Ali, **Selâse Resâil fi İ'câzi'l-Kur'an**, (thk. Muhammed Halefulah Ahmed ve Muhammed Zeğlül Selâm), Dâru'l-Maârif, Mısır, ty., 80,81; Cürçânî, **Esrâru'l-Belâga**, 90,160,161; Sa'îdî, **Buğyetü'l-İzâh**, III, 7,15; Teftâzânî, **Mutavvel**, 310,314,345.



denir<sup>110</sup>. Bu anlayışa uygun bir şekilde Kazvînî (739/1338), mürsel mecazı, “هو اللفظ “المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي” “Aslî manasına benzetilen anlamda kullanılan kelimedir.” şeklinde tanımlamıştır<sup>111</sup>.

Mürsel mecazın meydana gelme şekilleri farklılık arz etmektedir. Örnek vermek gerekirse<sup>112</sup>:

1) **Sebebiyet Alâkası:** Arapların, kırbacı kırbaç darbesinin sonucu yerine kullanarak “ضربته سوطاً” “Onu kırbaçladım.” demeleri sebebiyet alâkası esasına dayalı mecazın örneğidir.

2) **Müsebbebin Sebebin İsmi Alması:** Arapların, yağmurun bitirdiği ot (müsebbep) anlamında “رعينا الغيث” “Sağanağı otlattık.” demeleri, sebebin müsebbebin ismini almasına binaen gerçekleşen mürsel mecaza örnektir.

3) **Mücâveret Alâkası:** Arapların, yağmur (sebepe) anlamında “أمطر السماء” “Gökyüzü, yeşillik yağdırdı.” demeleri, mücâveret alâkasına binaen gerçekleşen mürsel mecaza örnektir.

4) **Cüziyet Alâkası:** Arapların, deve için kullanılan er-râviye (الراوية) kelimesine kırba demeleri, cüziyet alâkasına binaen gerçekleşen mürsel mecazın örneğidir. Bu örnekte deve ile üstünde taşıdığı kırba arasında kül-cüz ilişkisi söz konusudur.

5) **Külliyet Alâkası:** Arapların, insanın cüzü için kullanılan göze (العين) ‘ayn) casus demeleri, külliyet alâkasına binaen gerçekleşen mürsel mecaza örnektir.

6) **Mâ Kân (ما كان/Önceki Hâl) Alâkası:** Arapların, hırsızın elini kastederek (cüz) “قطعت السارق” “Hırsızını kestim.” demeleri, mâ kân (ما كان) alâkasına binaen gerçekleşen mürsel mecaza örnektir.

7) **Mâ Yekûn (ما سيكون/Sonraki Hal) Alâkası:** Rüştünü elde etmiş kişi anlamında وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ “Yetimlere, mallarını verin.” (Nisâ, 4/2) ayeti, mâ yekûn alâkasına binaen gerçekleşen mürsel mecazın örneğidir.

8) **Mahalliyet Alâkası:** Üzüm sıkırmak manasında “إِنِّي أَرَيْتِي أَعْصِرُ خَمْرًا” “Muhakkak ben şarap sıkıyormuşum.” (Yusuf, 12/36) ayeti ve meclis üyeleri (hal-

<sup>110</sup> Bu değerlendirme ile ilgili bk. Sa’îdî, **Buğyetü’l-İzâh**, III, 90; Teftâzânî, **Mutavvel**, 309,354.

<sup>111</sup> Tanımla ilgili bk. Teftâzânî, **Mutavvel**, 345.

<sup>112</sup> Burada vereceğimiz örneklerle birlikte diğer örnekler için bk. Sa’îdî, **Buğyetü’l-İzâh**, III, 92,100; Teftâzânî, **Mutavvel**, 355,357.

içerik) manasında “فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ” “*Meclisini çağırın.*” (Alak, 99/17) ayeti, mahalliyet alâkasına binaen gerçekleşen mürsel mecaza örnektir.

9) **Alet Alâkası:** Alet alâkasına, binaen gerçekleşen mecaza; konuşulan dil anlamında “وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ” “*Biz, her resulü mutlaka kendi kavminin diliyle göndeririz.*” (İbrâhîm, 14/4) ayeti örnek verilmektedir.

Mürsel mecaz, çeşitli kısımlara ayrılmıştır<sup>113</sup>. Mürsel mecazın bu kısımları, çalışmamızın kapsamı dışında kaldığı için burada teferruata girmemeyi tercih ettik.

### 5.3.3.2.2. İsti’âre

Müfret mecazın ikinci kısmı, isti’âredir. Kazvînî, isti’âreyi “وهي ما كانت علاقته ” و هي ما كانت علاقته “Tayin edildiği (mevzû leh) manada benzetme alâkası bulunan lafızdır.” şeklinde tanımlamıştır<sup>114</sup>. Aslı teşbîh olan isti’âreyi, müşebbeh bihin zikredilip, müşebbehin irade edilmesi şeklinde anlayabiliriz<sup>115</sup>. Teşbîhin; müşebbeh (المشبه), müşebbeh bih (المشبه به) ve teşbîh yönü (وجه الشبه) şeklindeki rükünlerinin yerini isti’ârede müsteâr (المستعار), müsteâr leh (المستعار له) ve müsteâr minh (المستعار منه) almıştır<sup>116</sup>.

Belagatçılar, teşbîh ile isti’ârenin farklarını, çeşitli açılardan ortaya koymaya çalışmışlardır<sup>117</sup>. Dilci Hatîb Kazvînî’ye göre isti’âre ve teşbîh, açıklık ve kapalılık açısından birbirinden farklıdır. “رأيت رجلا كالأسد” “Aslanı gördüm.” ifadesi, “رأيت رجلا كالأسد” “Aslan gibi bir adam gördüm.” ifadesinden daha tam ve açık bir kahramanlığı ifade etmektedir. Yani isti’ârenin müsteâr minhi, teşbîhin müşebbeh bihinden daha açıktır.<sup>118</sup>

Belagat eserlerinde isti’âre, çeşitli açılardan çok geniş değerlendirme ve açıklamalar eşliğinde taksim edilmiştir<sup>119</sup>. Araştırmamızın sınırını aşacağından bu geniş değerlendirme ve açıklamalar eşliğindeki çeşitli taksimatlarla, yer vermeyi uygun bulmadık.

<sup>113</sup> Bu ayırım ve tanımları için bk. Sa’îdî, **Buğyetü’l-İzâh**, III, 102,103.

<sup>114</sup> Sa’îdî, **Buğyetü’l-İzâh**, III,104,107; Teftâzânî, **Mutavvel**, 357;Başka isti’âre tanım ve değerlendirmeleri için bk. Rummânî, **Selâse Resâil**, 85,94; Cürcânî, **Esrâru’l-Belâğa**, 30,67,398.

<sup>115</sup> Konuyla ilgili bk. Teftâzânî, **Mutavvel**, 309.

<sup>116</sup> Konuyla ilgili bk. Rummânî, **Selâse Resâil**, 85,94.

<sup>117</sup> Konuyla ilgili dilci Rummânî’nin (384/994) değerlendirmesi için bk. Rummânî, **Selâse Resâil**, 85,94; Yine konuyla ilgili Abdülkâhir Cürcânî’nin değerlendirmeleri için bk. Cürcânî, **Esrâru’l-Belâğa**, 20,400, 406.

<sup>118</sup> Sa’îdî, **Buğyetü’l-İzâh**, III, 192; Teftâzânî, **Mutavvel**, 354,355.

<sup>119</sup> Bu çeşitli taksimat ve geniş değerlendirmeler için bk. Cürcânî, **Esrâru’l-Belâğa**, 30,86,273,306; Sa’îdî, **Buğyetü’l-İzâh**, III, 121,164; Teftâzânî, **Mutavvel**, 364,386.

**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**HANEFİ USULÜNDE**  
**HAKİKAT VE MECAZ**

## 1. KAVRAM VE KAPSAM

### 1.1. Istilâhta Hakikat

Bir dil kullanım (isti'mâl) imkanı olarak hakikat ve mecaz, ancak birlikte anlaşılabilen konulardandır. Mecaz kullanım, hakikat olmaksızın düşünülememektedir. Çünkü hakiki kullanımı bulunmayan kelimenin, mecazı yapılamamaktadır<sup>120</sup>. Diğer bir ifadeyle mecaz tasavvuru, hakikat tasavvuruna göre şekil almaktadır. Hakikat anlayışındaki farklılık, mecaz anlayışında kendini muhtelif şekillerde gösterebilmektedir. Bu sebeple Hanefi usulcülerin hakikat anlayışının öncelikli olarak kavranması, onların mecaz anlayışlarının kavranmasına katkı sağlayacaktır.

Hanefi usulcüler, Kerhî'den itibaren hakikati tanımlamaya çalışmışlardır. Bu tanımlar, şu şekildedir:

Kerhî'ye göre hakikat, “ما لا ينتقي عن مسمياته بحال” “Hiçbir şekilde delâlet ettiği fertlerden olumsuzlanamayan lafızdır.”<sup>121</sup>.

Cessâs'a göre hakikat, “ما سمي به الشيء في أصل اللغة وموضوعها” “Bir şeyin, dilin aslında ve dilde vaz' edildiği manada aldığı isimdir.”<sup>122</sup>.

Debûsî'ye göre hakikat, “ما أريد من التكلم ما وضع واضع اللغة الكلام له” “Dili vaz' edenin, kelamı tayin ettiği ilk manayı konuşmada murat edilmesidir.”<sup>123</sup>.

Pezdevî'ye göre hakikat, “اسم لكل لفظ أريد به ما وضع له” “Vaz' edildiği mananın murat edildiği her lafza verilen isimdir.”<sup>124</sup>.

Serahsî'ye göre hakikat, “اسم لكل لفظ هو موضوع في الأصل لشيء معلوم” “Malum bir şeyi ifade etmek için dilin aslında vaz' edilmiş her lafza verilen isimdir.”<sup>125</sup>.

Ahsîkesî'ye göre hakikat, “اسم لكل لفظ أريد به ما وضع له” “Vaz' edildiği mananın murat edildiği her lafza verilen isimdir.”<sup>126</sup>.

<sup>120</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 213,214; Koca, Ferhat, “Mecaz”, *DİA*, 2003, XXVIII, 220,221.

<sup>121</sup> Cessâs, *Fusûl*, I, 361.

<sup>122</sup> Cessâs, *Fusûl*, I, 359.

<sup>123</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 120.

<sup>124</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 112.

<sup>125</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 170.

<sup>126</sup> Ahsîkesî, *Muhtasar*, I, 170.

Neseffî'ye göre hakikat, "اسم لكل لفظ أريد به ما وضع له" "Vaz' edildiği mananın murat edildiği her lafza verilen isimdir."<sup>127</sup>

Şâşî'ye göre hakikat, "كل لفظ وضعه واضع اللغة بإزاء شيء فهو حقيقة له" "Dili vaz' edenin bir şeyin karşısına tayin ettiği her lafız o şeyin hakikatidir."<sup>128</sup>

Görüldüğü üzere Kerhî, hakikat ve mecaz arasındaki farkı ortaya koyan alameti esas alarak hakikat tanımını yapmaya çalışmıştır. İsmi içeriğinden olumsuzlanıp (nefi) olumsuzlanamaması, hakikat ile mecaz arasını ayıran alamettir. Hakikat, içeriğinden olumsuzlanamazken mecaz, kullanıldığı içerikten olumsuzlanabilmektedir. Aslan ismi, hakiki manası olan malum hayvandan olumsuzlanamazken mecaz manası olan cesur insandan olumsuzlanabilmektedir.

Cessâs'ın hakikat tanımı, Kerhî'nin hakikat tanımına bir açıdan benzemektedir. Cessâs, hakikat tanımını dil ve vaz'daki isimlendirmeyi esas alarak yapmıştır. İsmi, hakiki kullanımından olumsuzlanamayacağı düşünüldüğünde Cessâs ve Kerhî'nin tanımları arasındaki benzerlik, kendini açıkça göstermektedir. Serahsî'nin hakikat tanımı ise, belli oranda Cessâs'ın mecaz tanımını ve kendisinin hâs lafız tanımını anımsatmaktadır<sup>129</sup>.

Hanefi usulcülere göre lafızlar kullanım (isti'mâl) açısından hakikat, mecaz, sarîh<sup>130</sup> ve kinâye<sup>131</sup> şeklinde dört kısma ayrılmaktadır. Kullanıma konu olmayan lafızın

<sup>127</sup> Neseffî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 225.

<sup>128</sup> Şâşî, Nizâmuddîn, **Usûlü's-Şâşî**, (thk. Muhammed Ekrem en-Nedvî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 2000, 41.

<sup>129</sup> Serahsî'nin hâs lafız "كل لفظ موضوع لمعنى معلوم على الافراد وكل اسم لمسمى معلوم على الافراد" "Malum manaya infirat yoluyla vaz' edilmiş her lafız ve malum ferde infirat yollu vaz' edilmiş her isimdir." şeklinde tanımlamıştır. bk. Serahsî, **Usûl**, I, 124,125; Hâs lafız konusuna bir sonraki bölümde değinilecektir.

<sup>130</sup> Sözlükte sarîh (الصريح) lafız, fâil (فعل) vezinde mübâlağalı ism-i fâildir. Sarîh kelimesinin anlamı, ayan beyan açıklayan ve her şeyden hâlis olan demektir. Ayan beyan ortada olması ve çevresindeki diğer binalardan daha yüksek olmasından dolayı saraya, Arap dilinde es-sarh (الصرح) denmiştir. Ayrıca Arap, köpüğü gitmiş hâlis şarabı sarîhu'l-hamr (صريح الخمر) şeklinde isimlendirmiştir. Arap dilinde "فلان صرح بكذا" "Falanca bu şekilde açıkladı." dendiğinde kişinin, kalbindeki başkasına yönelik sevgi veya tiksintiyi gücünün yettiği en belirgin ifadeyle açığa vurması kastedilmektedir. Lafız, müfesserde olduğu gibi muhtemel manalarından hâlis olduğunda sarîh şeklinde isimlendirilmektedir. Sarîh lafızının sözlük anlamıyla ilgili bk. Abdulkâdir er-Râzî, **Muhtâru's-Sıhah**, Feyyûmî, **Mısbâh**, 128,129; Firûzâbâdî, **Kâmûs**, 922; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, IV, 922; 2424,2426. Ayrıca bk. Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 122; Pezdevî, **Usûl**, I, 102,103; Serahsî, **Usûl**, I, 187; Neseffî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 365; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 103; Sıgnâkî, sarîhi "ما ظهر المراد به ظهرا بينا بحيث يسبق إلى إفهام" "Hakikat veya mecaz olsa da (sık kullanımından dolayı) bir dilin mensuplarının aklına muradı apaçık gelen lafızdır." şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımla ilgili bk. Sıgnâkî, **Vâfî**, I, 286; Diğer bazı Hanefî usulcülerin sarîh tanımları için bk. Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 122; Pezdevî, **Usûl**, I, 102; Serahsî, **Usûl**, I, 187; Neseffî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 365; Şâşî, **Usûlü's-Şâşî**, 56.

hakikat veya mecazı söz konusu olmamasına rağmen Kerhî, Cessâs, Serahsî ve Şâşî hakikat tanımlarında, kullanım kaydını göz önünde bulundurmamışlardır. Hakikat tanımında kullanım kaydının göz önünde bulundurulmaması, bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Hakikat tanımına konuşanın iradesini yerleştirerek, hakikatin kullanım konusu olduğunu vurgulayan ilk Hanefî usulcü Debûsî'dir. Debûsî'nin hakikat tanımı, Pezdevî tarafından daha özlü ve açık bir şekilde kavuşturulmuştur. Ahsîkesî ve Neseî'nin, Pezdevî'nin hakikat tanımını aynen benimsemeleri, Hanefî usulünde en yetkin hakikat tanımının Pezdevî'ye ait olduğunu şeklinde bir yoruma müsaittir

## 1.2. Istılâhta Mecaz

Kerhî'den itibaren Hanefî usulcüler, mecazı farklı şekilde tarif etmişlerdir. Onlar, mecaz tanımlarını hakikat tanımlarına bağlı yaptıkları için mecaz tanımları, hakikat tanımlarının bir devamı niteliğinde görülebilir. Hanefî usulcülerin mecaz tanımları, şu şekildedir:

Kerhî'ye göre mecaz, “ما ينتقي عن مسمياته بحال” “İçerdiği fertlerden bir şekilde olumsuzlanabilen lafızdır.”<sup>132</sup>.

Cessâs'a göre mecaz, “ما يجوز به الموضع الذي هو حقيقة له في الأصل” “Dilin aslında hakikat olarak tayin edildiği manayı aşan lafızdır.”<sup>133</sup>.

<sup>131</sup> Sözlükte kinâye (الكناية) lafzı, كني (kny) veya كنو (knv) fiilinden mastardır. Kinâye, kişinin konuştuğu şeyle başka bir şeyi irade etmesi, konuştuğu şeyi gizlemesi ve savaşta kahramanlıklarını gösteren künyesini söylemek anlamlarına gelmektedir. Kişi, “كنت بكذا عن كذا” “Bununla şunu kastettim.” dediğinde konuştuğu şeyle başka bir şeyi ifade ettiğini dile getirmek istemiştir. Arap, rüya meleğinin olayların ayan beyanını ifade etmek için darb-ı mesellerle ifade ettiği rüyalara künye lafzının çoğulu olan künnâ (الكنى) ismini vermiştir. Künye (الكنية) lafzı da kinâye ismiyle aynı köktendir. Çünkü insanı ifade eden yalnızca bir özel isim vardır. Erkek evladı olduktan sonra oğluna nispetle verilen isim, kişinin künyesidir. Herhangi birine ait künyesinin ekstra bir delille bilinmesinin sebebi, künyenin kişinin sarîh ismi olmamasıdır. Kişinin künyesinin bilinmesini sağlayan ekstra delil, çocuğun söz konusu kişiden olduğunu ifade ettiğinden künyeler mecaz değil hakikattir. Kinâye kelimesinin sözlük anlamı için bk. Abdulkâdir er-Râzî, **Muhtârü's-Sihâh**, 242; Feyyûmî, **Mısbâh**, 207; Mattırızî, **Muğrib**, II, 54; Firûzâbâdî, **Kâmûs**,1441; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, V, 3944. Ayrıca bk. Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 123; Serahsî, **Usûl**, I, 187,188; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 386,366,367; İsmail Durmuş, “Kinâye”, **DİA**, 2002, XXVI, 26, s.34,46; Hanefî usulcüler kinâyeyi farklı şekillerde tanımlamışlardır. Bu tanımlar için bk. Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 122; Pezdevî, **Usûl**, I, 103,104; Serahsî, **Usûl**, I, 187; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 366; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 103; Şâşî, **Usûl**, 58; Hanefî usulcülerin bu tanımlarına bakarak kinâyeyi “Hakikat veya mecaz mana da olsa kullanım sebebiyle kapalı hale gelen ve kapalı hale gelen muradı kendi başına anlaşılmadığı için ancak bir karîneyle anlaşılabilen lafızdır.” şeklinde tanımlayabiliriz. Ayrıca Sıgnâkî'nin bakış açısıyla sarîh lafız ile zâhir lafız arasındaki farklar için bk. Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 286,287.

<sup>132</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 361.

Debûsî'ye göre mecaz, “ما أريد به غير ذلك المعنى” “Tayin edildiği mananın dışında başka bir mana kastedilen kelimedir.”<sup>134</sup>.

Pezdevî'ye göre mecaz, “اسم لما أريد به غير ما وضع له” “Tayin edildiği manadan başkasının irade edildiği her lafza verilen isimdir.”<sup>135</sup>.

Serahsî'ye göre mecaz, “اسم لكل لفظ هو مستعار لشيء غير ما وضع له” “Tayin edildiği mananın dışında bir şeye eğreti olarak kullanılmış her lafza verilen isimdir.”<sup>136</sup>.

Ahsîkesî'ye göre mecaz, “اسم أريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما معنى كما في تسمية” “Kahraman kimsenin aslan ve aptal kişinin eşek şeklinde isimlendirilmesinde görüldüğü gibi, mana türünden veya yağmurun gökyüzü şeklinde isimlendirilmesinde görüldüğü gibi, zat türünden arada bulunan bir ittisâl (münâsebet) sebebiyle tayin edildiği manadan başka bir mananın irade edildiği her lafza verilen isimdir.”<sup>137</sup>.

Nesefî'ye göre mecaz, “اسم لما أريد به غير ما وضع لمناسبة بينهما” “Aralarındaki münâsebetten dolayı, tayin edildiği mananın dışında bir mananın kast edildiği lafza verilen isimdir.”<sup>138</sup>.

Sıgnâkî'ye göre mecaz “لو استعمل في غيره يكون مجازا لاحقيقة” “Vaz’ edenin bir şeyin karşısına tayin ettiği lafız, tayin edildiği şeyin dışında kullanıldığında hakikat değil mecazdır.”<sup>139</sup>

Görüldüğü üzere Kerhî, mecaz tanımını mecazla hakikatin arasındaki farkı dile getiren olumsuzlanıp, olumsuzlanamama alametini merkeze alarak yapmıştır. Kerhî'nin öğrencisi Cessâs, mecaz tanımında konuşanın iradesini göz önünde bulundurarak mecazın, lafzın kullanımına ait bir konu olduğunu ortaya koymuştur. Cessâs sonrası Hanefî usulcülerin mecaz tanımları, Cessâs'ın tanımından çok farklı değildir. Çünkü Cessâs'tan sonra Hanefî usulcülerin yaptığı her mecaz tanımında, lafzın mevzû lehinin dışında kullanımının irade edilmesi kaydı, mecaz tanımının değişmez unsuru haline gelmiştir.

<sup>133</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 361.

<sup>134</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 120.

<sup>135</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 97.

<sup>136</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 170.

<sup>137</sup> Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 170.

<sup>138</sup> Hâfizuddin en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed, **Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musannif ale'l-Menâr**, I-II, Dâru'l-Bâz, Mekke, 1986, 227.

<sup>139</sup> Şâsî, **Usûl**, 41.

Dilciler ile Hanefi usulcülerin hakikat ve mecaz tanımları karşılaştırıldığında Hanefi usulcülerin hakikat ve mecaz tanımlarının dilcilerin hakikat ve mecaz tanımlarından temelde çok farklı olmadığı görülmektedir. Çünkü dilciler ve Hanefi usulcüler, lafzın vaz' edildiği mananın murat edilip edilmemesini göz önünde bulundurarak hakikat ve mecaz tanımlarını ortaya koymuşlardır.

### 1.3. Münâsebet (İttisâl)

#### 1.3.1. Dilde Münâsebet (İttisâl)

Hanefi usulcülerinden Cessâs'a göre hakikat ve mecaz, her dilin inkar edilemez olgusudur. Hakikat ve mecazın şartı, bir lafzın hakikat ve mecaz olarak kullanımının dilcilerden öğrenilmesidir. Çünkü dildeki lafızların kullanımının aslı, semî'dir (tevkîfi). Dilin aslının semî' olması, lafızların ilk anlamını temsil eden dildeki hakiki kullanımların nesilden nesile aktarıma dayanmasını gerektirmektedir. Kaynak olarak mecaz da hakikatten farklı değildir. Lafızların dildeki hakiki kullanımlarında kıyâs geçerli olmadığı gibi mecazi kullanımlarında da kıyâs geçerli değildir. Bir dilin mensupları, hakikatlere kıyâslayarak kesinlikle yeni mecazlar elde edememektedirler. Aynı durum şer'î hakikat ve mecazlar için de geçerlidir. Müçtehitler, şer'î hakikatlerden yeni mecazlar meydana getiremezler<sup>140</sup>.

Cessâs sonrası Hanefi usulcüler, hakikatin sem' kaynaklı olduğu ve onun kıyâsla bilenemeyeceği konusunda Cessâs'la aynı fikirdedirler. Bu usulcülere göre dilde lafzın delâleti, lafzın zatından değil, vaz'dan kaynaklanmaktadır. Çünkü vaz' eden tarafından mananın karşısına tayin edilen isim, mananın isimden akıl edilip edilmemesine bakılmaksızın, mevzû lehlerine yani hakiki anlamlarına delâlet etmektedir. Bu durum, kendini özel isimlerde (alem) daha açık bir şekilde göstermektedir. Özel isimlerin içeriği, makul bir gerekçeye dayanmak zorunda değildir<sup>141</sup>. İsmi Zeki olan her insan, gerçekte zeki olmayabilir. "Zeki" dendiğinde bizim bu kişiyi tasavvur etmemizin, aklî bir gerekçesi bulunmamaktadır.

---

<sup>140</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 367,370.

<sup>141</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 119,120; Pezdevî, **Usûl**, I, 87,98,108,109; Serahsî, **Usûl**, I, 177,181; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 170,175; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 179,188; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 227,228,246,248; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 99,101; II, 59,60,87.



Hanefi usulünde Debûsî ile birlikte, dilde mecazın sem' kaynaklı olduğu anlayışı değişime uğramıştır. Debûsî, Cessâs'ın benimsediği dilde mecazın tevkîfî olduğu anlayışını terk etmiş ve mecazın vaka açısından kıyâsî olduğunu anlayışını benimsemiştir<sup>142</sup>. Mecazın kıyâsî olduğunun kabul edilmesi yeni meydana gelen olaylarda mecazın bir hüküm ortaya koyma yöntemi (tarîk) olarak kullanılması demektir. Kıyâsî kabul edilen ve içtihât yöntemleri (turuk) kapsamına alınan mecazın şartı luğavî ittisâldir. Hanefi usulcüler, lügavî ittisâle münâsebet<sup>143</sup> (ilgi) anlamının yanısıra mücevviz<sup>144</sup> (mecazı mümkün kılan), hâs vasıf<sup>145</sup> (ayırıcı vasıf), ihtisâs türünden mana<sup>146</sup> (belirgin ve özel anlam), hâs taalluk<sup>147</sup> (ayırıcı alâka), muteber mana<sup>148</sup>, müessir mana<sup>149</sup> (etkin vasıf) ve câmi' mana<sup>150</sup> (ortak payda) gibi birden çok isim vermişlerdir.

Mecazın kıyâsî olduğunu kabul eden Hanefi usulcülere göre Arap dilinde gerçekleşen mecazlardaki ittisâl iki türlüdür:

1) **Manevî ittisâl:** Manevî ittisâl, mecazı mümkün hale getiren münâsebetin lafzın manası cinsinden olmasıdır. Kişi cesur insanı kastederek “رأيت أسدا يحمل السلاح” “Kılıç taşıyan aslan gördüm.” ve ahmak adamı kastederek “سمعت حمارا يتحدث في الفقه” “Fıkıh ve kelam hakkında konuşan bir eşek gördüm.” dediğinde manevî ittisâli göz önünde bulundurarak mecaz kullanıma gitmiştir. Çünkü aslanda manevî bir cesaret ve eşekte manevî bir aptallık makul manası bulunmaktadır. Cesaret makul manası, bu vasfın gerçek sahibi aslanla insanı ortak bir paydada birleştirirken aptallık makul manası, bu vasfın gerçek sahibi eşekle anlaması kıt adamı ortak bir paydada buluşturmaktadır<sup>151</sup>. Manevî ittisâle gerçekleşen mecazlara bakıldığında mecazın karşılıklı benzerlik (müşâbehet) alakası yoluyla elde edildiği görülmektedir. Hanefi usulcülerin manevî

<sup>142</sup> Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin hakikatlerde dahi kıyasın var olabileceğini benimseyen görüşüyle ilgili bk. **Mu'temed**, I, 35,36. Burada şunu vurgulamak istiyoruz: Hanefi usulcüler aslında mecazın olgu (vâkıa) açısından semâ'î (duyma dayalı) kabul etmişlerdir. Hanefi usulcüler, olay (vaka) açısından mecazı kıyâsî kabul etmektedirler. Böylece mecaz, var olan manaların tespiti açısından durağan bir yöntemken yeni gelişmelerin hükmünü tespit açısından dinamik bir hüviyete kavuşmaktadır.

<sup>143</sup> Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 232,233.

<sup>144</sup> Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 227,228.

<sup>145</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 59,60.

<sup>146</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 108,109.

<sup>147</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 59,60.

<sup>148</sup> Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 250,251.

<sup>149</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 101.

<sup>150</sup> Sıgnâkî, **Vâfî**, I, 184,185.

<sup>151</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 179,181; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 246,248; Şâşî, **Usûl**, 51.

ittisâlle gerçekleştiğini söyledikleri mecazlar, dilcilerin *isti'âre* dediği mecaz türünün karşılığıdır<sup>152</sup>.

2) **Şeklî (sûrî) ittisâl:** Şeklî ittisâl, mecazı mümkün hale getiren münâsebetin lafzın sureti cinsinden olmasıdır. Kişi “أمطر السماء نباتا” “Gökyüzü, yeşillik yağdırdı.” dediğinde şekli ittisâl göz önünde bulundurarak bir mecaz kullanım meydana getirmiştir. Çünkü Araplar, kafasının üzerindeki her şeyi gökyüzü (السماء) şeklinde isimlendirmektedir. Yağmur, buluttan inmektedir. Araplara göre baş üzerinde bulunan bulut, semâdır. Yağmurla gökyüzü arasındaki münâsebet, yağmurla gökyüzünü bir araya getirecek manevî bir ortak payda veya ortak mana değildir. Yağmurla gökyüzü arasındaki münâsebet, şeklidir. Bu şeklî münâsebet, yağmur ve gökyüzü ikilisinin başın üzerinde konumlanmalarıdır<sup>153</sup>.

Şeklî ittisâlle gerçekleşen mecazlara bakıldığında karşılıklı benzeme (müşâbehet) dışında bir şeklî münâsebetten dolayı mecazın gerçekleştiği görülmektedir. Hanefi usulcülerin şeklî ittisâlle gerçekleştiğini söyledikleri mecazlar, dilcilerin *mecaz-ı mürsel* dediği mecaz türünün karşılığıdır<sup>154</sup>.

Mecazı kıyâsi kabul eden Hanefi usulcülere göre mecaz, her ittisâlle gerçekleşmemektedir. Mecazı gerçekleşmesini mümkün kılan luğavî ittisâl, *meşhur ve lâzım* olmalıdır. Luğavî ittisâlin meşhur olmasından maksat, varlığın hakikatinde tespit edilen makul mananın veya şeklin, bu varlığın bilindik ve ayırıcı vasfı olmasıdır. Her varlıkta bulunabilen bilinmedik, kapalı (mücmel) ve ayırıcı olmayan manalar ve şekiller, mecazda muteber ittisâl değildir. Örneğin cesaret, aslanın meşhur ve lâzım vasfıdır. Benzer bir cesaret, kahraman kişide de vardır. Cesaret muteber manası göz önünde bulundurulur mecazen “رأيت أسدا يقاتل في ساحة المعركة” “Savaş meydanında çarpışan bir aslan gördüm.” denilebilmektedir. Fakat ağız kokusu ve humma, aslanın lâzım manası olmasına rağmen, meşhur manası değildir. Bu iki vasf, aslanın meşhur manası olmadığından, sırf

<sup>152</sup> Konu ile ilgili değerlendirme ve görüşler için bk. Büyük Haydar Efendi, **Usûl-i Fıkıh Dersleri**, (Latine Eden: İbrahim Subaşı), by., tr, 201.

<sup>153</sup> Sığnâkî, **Vâfi**, I, 177,179; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 246,248.; ayrıca bk. Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 119; Şâşî, **Usûl**, 51.

<sup>154</sup> Konu ile ilgili değerlendirme ve görüşler için bk. Büyük Haydar Efendi, **Usûl-i Fıkıh**, 199,201; Hanefi usulcülerin şebek kıyâsını benimsememişlerdir. Hanefi usulcülerin şekli ittisâle dayalı mecazlarla yeni gelişmelerin hükmünü ortaya çıkarmaları, Hanefi usulcülerin şebek kıyâsı benimsememesine dair tavırları hakkında bizi şüpheye düşürmüştür. Bu konu müstakil bir çalışmaya ihtiyaç duymaktadır. Çalışmamızın sınırlarını aştığı için burada bu meseleye değinmeyeceğiz.

bu lâzım esaslı ittisâle bakarak, ağzı kokan veya hummalı kişiye mecazen aslan denilememektedir<sup>155</sup>.

Luğavî ittisâlin lâzım olmasından maksatsa, nesnenin hakikatinde tespit edilen makul mananın ve şeklin, bu nesnenin ayrılmaz ve temel niteliği olmasıdır. Varlığa mahsûs olmayan manalar ve şekiller, mecazda muteber ittisâl değildir. Her varlıkta bulunabilen genel ve varlığın temel niteliği olmayan bir makul mana ve şekille mecaz gerçekleşmemektedir. Nassın müessir olmayan vasıf ile illetlendirilip, kıyâsa gidilmesi doğru bir işlem olmadığı gibi, lâzım ve meşhur olmayan ittisâle mecaza gidilmesi de doğru değildir<sup>156</sup>. Mecaz kullanımını mümkün kılacak meşhur ve lâzım makul manayı, *muteber ittisâl* şeklinde isimlendirilebilir.

Luğavî ittisâlde muteber olma şartının aranmasının, şu gibi sonuçları vardır:

1) Luğavî ittisâlin muteber olması, her mana ve şekille mecaz yapılamayacağı göstermektedir. Cismiyet, var olma (vucûd) ve sonradan olma (hudûs) gibi genel manalardan dolayı gökyüzüne yeryüzü, yeryüzünde gökyüzü; duvara insan, insana duvar denilememektedir. Çünkü bu ittisâller, mecaz yapmak için muteber vasıf değildir<sup>157</sup>.

2) Yalnızca muteber ittisâle mecazın gerçekleşmesi, cahil ile alim arasındaki farkı ortaya çıkarmakta ve dünyadaki imtihanı anlamlandırmaktadır. Çünkü her vasıfla mecaz gerçekleşebilseydi, alim ile cahil arasındaki derece farkı kalmaz ve bu dünya imtihanı anlamsızlaşırdı. En düşük seviyede idrak gücüne sahip birisi dahi bir şeyleri bir şeylere bir şekilde benzeterek, mecaz kullanabilirdi. Halbuki mecazla, ta'rizler ve ilgi çekici teşbîhler yapabilme yetisi, zeki birini aptal birinden ayırt etme ölçüsüdür<sup>158</sup>.

3) Mecazdaki muteber ittisâl, mecazı, şakadan (الهزل/el-hezl) ayırmaktadır. Çünkü bazı ilim adamları, mecazla şakayı eşit kabul ettiklerinden, mecazın Allah kela-

---

<sup>155</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 181,183; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 246,248; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 174,175; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 108,109.

<sup>156</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 181,183; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 246,255; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 174,175; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 108,109.

<sup>157</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 181,183; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 246,255; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 174,175; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 108,109.

<sup>158</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 181,183; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 246,255; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 174,175; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 108,109.

mında olamayacağını iddia etmişlerdir<sup>159</sup>. Bir lafızdan mecaz anlamın veya şakanın kastedilmesi, lafzı mevzû lehinin dışında kullanmaktır. Mevzû lehinin dışında kullanılmaları açısından, mecaz ile şaka birbirine eşittir. Fakat bir lafızdan şaka kastedildiğinde lafzın hakiki ve mecaz anlamı asla kastedilmemektedir. Bir haberin yalan şeklinde nitelenebilmesi için, haberin hakiki veya mecaz anlamlarından birisinin tespit edilmesi gerekmektedir. Şaka manası içermediği için mecaz, yalan olmakla nitelenemez<sup>160</sup>.

4) *Dildeki muteber ittisâl, şer'î kıyâsın müessir illeti gibidir*<sup>161</sup>. Dildeki muteber ittisâl sayesinde mecaz, kıyâs formunda anlaşılıp, bir fikrî sistem olarak işletilebilmektedir. Çünkü hakikat mahallindeki manevî veya şeklî muteber ittisâli aklıyla bulan kişi, bu ittisâlin bulunduğu diğer lafızları hakiki mahal yerine mecazen kullanabilmektedir. Bu durumda, mecazın hakikat karşısındaki konumu, fer'in nass karşısındaki konumu gibi olmaktadır. Asıldaki hükmün fer'e sirayeti (التعدي) açısından, mecaz ile kıyâs arasında bir fark bulunmamaktadır. Kıyâsın rükünleri ile mecazın rükünleri karşılaştırıldığında kıyâsla mecaz arasındaki bu benzerlik açık bir şekilde görülmektedir. Kıyâs; kıyâs (القياس), asıl (الأصل), fer' (الفرع), müessir vasıf olan illet (العلة), kıyâslama işlemi yapan kâis (القائس), hüküm (الحكم) şeklinde altı unsura ihtiyaç duymaktadır. Aynı şekilde istiâre; "رأيت أسدا" "Bir aslan gördüm." mecaz kullanımını göz önünde alındığında, aslan (الأسد) lafzı olan müste'âr (المستعار), kahraman insan olan müste'âr leh (المستعار له), malum hayvan olan müste'âr 'anh (المستعار عنه), mütakellim olan müste'âr (المستعير), aslan lafzını tekellüm etmek olan istiâre (الاستعارة) ve istiârenin gerçekleşmesi olan aslandaki kahramanlık gerçeği ittisâl (الاتصال) şeklinde altı unsura ihtiyaç duymaktadır<sup>162</sup>.

5) Muteber ittisâl, mecazın yeni bir vaz' işlemi olmasını önlemektedir. Hakikat ile mecaz arasındaki muteber ittisâl olmadan veya muteber ittisâl göz önünde bulundurulmadan gerçekleşecek mecaz kullanım, sıfırdan vaz' işlemidir<sup>163</sup>. Çünkü vaz'ın var olduğu yerde hakikat söz konusudur. Mecaz, hakiki kullanımda var olan muteber

<sup>159</sup> Sıġnâkî'nin mecazı alay olarak gören ilim adamlarından kastı, Dâvud ez-Zâhirî ve İbn Teymiye gibi mecazı yalan kabul eden ilim adamları olmalıdır. İbn Teymiye, **İymân**, 73,86; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 64.

<sup>160</sup> Sıġnâkî, **Vâfi**, I, 170,173.

<sup>161</sup> Cessâs, illeti "المعنى الذي عند حدوثه يحدث الحكم" "Varlığı, hükmün varlığını meydan getiren manadır." şeklinde tanımlamıştır. Cessâs, **Fusûl**, IV, 9.

<sup>162</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 119,120; Pezdevî, **Usûl**, I, 98; Serahsî, **Usûl**, I, 177,178; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 227,228; Sıġnâkî, **Vâfi**, I, 170,175; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 61, 99,101; II, 59,60.

<sup>163</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 87.

mana ifade eden lafzın eğreti olarak kullanılmasıdır. Nasstaki müessir illeti bulan her müçtehit kıyâs yapabildiği gibi, dili belirli oranda bilen her kişi usulüne uygun biçimde mecaza gidebilir. Nitekim dilciler, hakikat ile mecaz mahalleri arasında muteber ittisâl bulduklarında daha önceden hiç duyulmadık mecaz kullanıma tereddütsüz gidebilmişlerdir. Dilcilerin sergilediği bu tereddütsüz tutum, mecaz yapabilmenin şartının, muteber ittisâle riayet etme olduğunu ortaya koymaktadır. Tıpkı kıyâsla daha önce bilinmeyen bir içtihadı<sup>164</sup> ortaya koyan müçtehit gibi dilcileri temsil eden şâirler, hatipler ve kâtipler yaptıkları mecazlardaki daha önceden duyulmadık kullanımları sebebiyle methe mazhar olmuşlardır. Fâilin ref' ve mef'ûlün nasb olduğu nasıl tümevarım (istikrâ) yöntemi ile biliniyorsa, muteber ittisâlin mecaz kullanımı sahih hale sokacağı tümevarım yolu ile bilinmektedir. Daha önce hiç duyulmadık cümlelerin fâilinin ref' ve mef'ûlün nasb olması, dilin dışında bir kelime üretimi olmadığı gibi, dilcinin muteber ittisâli göz önünde bulundurularak yaptıkları eşsiz mecaz kullanımlar, dilin dışında kelime üretimi değildir<sup>165</sup>

6) Luğavî muteber ittisâlin hakikat mahallinde akılla kavranabilir olması, mecazın bilinmesinde nakle (sem') olan ihtiyacı ortadan kaldırmaktadır. Çünkü mecaz, iki varlık arasında gerçekleşmektedir. Mecazın iki varlık arasında gerçekleşebilmesi için, söz konusu iki varlık arasında manevî veya şeklî (suret) makul ve vazgeçilmez bir münâsebetin olması gerekmektedir. Tasavvur edilen her varlığın kesinlikle bir manası ve şekli olduğundan mana ve şeklin dışında üçüncü bir münâsebetin, hakikat ve mecaz arasında gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü varlık, mana ve şeklin dışında üçüncü bir aklî gerekçeye ihtiyaç duymamaktadır. Mecazın esası olan münâsebet, mana ve şekildeki bu ihtiyacın bir sonucudur. Nitekim varlığın manaya ihtiyacı şekle ihtiyacından daha fazla olduğundan, mana esasına dayalı mecazın sıhhat oranı, şekil esasına dayalı mecazdan daha yüksektir. Arap dilinde, bu iki münâsebete dayalı iki tür mecaz olduğu konusunda alimler ihtilaf etmemişlerdir<sup>166</sup>.

<sup>164</sup> Cessâs, içtihadı “بذل المجهود فيما يقصده المجتهد ويتحراه” “Müctekidin gaye edindiği ve araştırdığı konuda gayret sarf etmesidir.” şeklinde tanımlamıştır. Cessâs, **Fusûl**, IV, 11.

<sup>165</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 119,120; Pezdevî, **Usûl**, I, 98; Serahsî, **Usûl**, I, 177,178; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 227,228; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 170,175; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 61,99,101; II, 59,60.

<sup>166</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 119,120; Pezdevî, **Usûl**, I, 87,98,108,109; Serahsî, **Usûl**, I, 177,181; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 227,228,246,248; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 170,175, 179,188; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 99,101; II, 59,60,87.

### 1.3.2. Şeriatta Münâsebet (İttisâl)

Cessâs sonrası Hanefî usulcülere göre şer'î meselelerde mecaz mümkündür. Mecaz, sadece lügatle ilgili bir konu değildir. Çünkü eşyanın hakikatinden akılla kavranan ve tayin edilen mana ve şekil, sadece lügatle sınırlı değildir. Şeriatta akılla münâsebeti tespit edilecek her mesele, mecaz kullanıma uygundur. Zira şer'î ıstılâhın kaynağı dildir. Luğavî lafızlar, şer'î nakille şer'î ıstılâh olduktan sonra taşıdıkları makul mana ve şekli yitirmemektedirler<sup>167</sup>. Şer'î intikal, luğavî lafızların akılla kavranan manevî veya şekli ittisâlini ortadan kaldırmamaktadır. Şer'î nakil sonrası değişen yalnızca manevî ve şekli ittisâlin ismidir. Şer'î nakil sonrası manevî ittisâl, illet şeklinde isimlendirilirken şekli ittisâl, sebep şeklinde adlandırılmaktadır. Lüğatteki muteber ittisâlin, şeriattaki ismi müessir illet ve sebeptir. Mecazın şartı, makul ve muteber münâsebetin bulunmasıdır. Akılla idrak edilebilen mana ve şekil, dilde mecazın gerçekleşmesi için makul ve muteber bir münâsebettir<sup>168</sup>.

Cessâs dışındaki Hanefî usulcülerin, şeriattaki mecazı luğavî kıyâs gibi düşünmelerinde, bazı şer'î hükümlerin illet ve sebeplerinin akılla idrak edilebilmesi etkin rol oynamıştır. Bu usulcülere göre akılla idrak edilen mana ve şekil, şeriattan önce var olan ve dilin delâlet ettiği etkidir. Örneğin bey' ve hibe ile mülkiyetin gerçekleşmesi veya nikah ile eşler arası helalliğin tahakkuk etmesi, her toplumda akılla kabul edilen bir sebep olarak kabul edilmiştir. Tarihte hiçbir toplum, bey' ve hibenin milk; nikahın eşler arasında helallik meydana getirdiğine itiraz etmemiştir<sup>169</sup>.

Akılla idrak edilemeyen sebep ise şeriat gelmeden önce sabit olmayan ve dilin delâlet etmediği etkenlerdir. Kazf ve şarap içmeden dolayı uygulanan had cezası, akılla kavranamayan sebebin örneğidir. İslam toplumu dışındaki cemiyetlerin hadleri inkar etmesi, bu cezaların sebeplerinin akıl ile kavranamamasından kaynaklanmaktadır. Şer'î

---

<sup>167</sup> Şer'î nakille ilgili bilgi ve değerlendirmeler için bk. İltaş, **Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı**, 114,124.

<sup>168</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 91,94; Serahsî, **Usûl**, I, 179,181; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 184,185; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 248; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 92,93.

<sup>169</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 91,94; Serahsî, **Usûl**, I, 179,181; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 184,185; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 248; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 92,93; Ayrıca Hanefî usulcülerin mecaz anlayışları için bk. Kahveci, Nuri, "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründe Mecazi Anlam", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, 2011, sayı: 18, s. 33,44.

nasslardas manası akılla kavranan ve her toplum tarafından kabul edilen mana ve şekillerle yeni mecazların gerçekleşmesinin önünde hiçbir engel bulunmamaktadır<sup>170</sup> .

Mecazı kıyâs formatında algılayan Hanefi usulcülere göre illet, gâyî hüküm için tayin edilmiş nasstaki ittisâlidir. Meşrû yiyecek-içecek satımı ve mahrem olmayanla evliliğin cevazı gibi konularda ittisâl, müessir illettir. Hür kişinin satılması ve mahremın nikahlanması gibi meşru olmayan konulardaki ittisâlse, mülğâ illettir. Müessir illetle illetten ma'lûle ve ma'lûlden illete şeklinde iki taraflı mecaz kullanım mümkündür. Her iki taraftan karşılıklı mecaz kullanımı mümkün hale getirdiği için müessir illet kâmil bir ittisâldir. Kâmil ittisâl sayesinde, illet ile malûl arasında karşılıklı asıl-halef ilişkisi olabilmektedir. Çünkü illet ile ma'lul arasındaki ihtiyaç, iki taraflıdır<sup>171</sup>. İlet, maksat olarak ihtiyaç duyduğu hüküm için tayin edilirken hüküm, ancak illetle sabit olmaktadır. Yani illetin ma'lûle ihtiyacı, itibârî (nisbî) iken ma'lûlün illete ihtiyacı, vaz'îdir (ontolojik). İletteki karşılıklı ihtiyaç birbirine denk olduğundan illetle gerçekleşecek mecazlar, lâzımın melzûm ve melzûmun lâzım yerine kullanılması gibi, umûm ifade etmektedir. Bu vazgeçilmezliğin bir gereği olarak illet ve ma'lûl ikilisi, karşılıklı mûcip ve müessirdir. İletin ma'lûl ve ma'lûlün illet yerine karşılıklı kullanılabilmesi, illet ve ma'lûldeki bu îcâp ve tesirin bir yansımasıdır. Eserini yani hükmünü ortaya koyamayan illetse, mülğâdır<sup>172</sup>.

Hibe lafzıyla sadakanın, sadaka lafzıyla hibenin; havâle lafzıyla kefâletin, kefâlet lafzıyla havalenin; havâle lafzıyla vekâletin, vekâlet lafzıyla havâlenin ve miras lafzıyla vasiyetin, vasiyet lafzıyla mirasın mecazen gerçekleşmesi, makul mana esaslı gerçekleşen mecazın örnekleridir. Hanefi usulcülere göre bu örneklerin her birinde, manevî ittisâlin sonucu olan illetin mâ'lûl ve ma'lûlün illet yerine kullanılması şeklindeki karşılıklı mecaz kullanım gerçekleşmektedir. Karşılıklı mecaz kullanımı mümkün hale getiren münâsebet, illet anlamındaki kâmil ittisâldir. Sadaka ve hibe örneğinde karşılıklı

<sup>170</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 91,94; Serahsî, **Usûl**, I, 179,181; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 248; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 184,185; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 92,93.

<sup>171</sup> Sıgnâkî'ye göre isti'âre ittisâl esaslı iken, ittisâl ihtiyaç esaslıdır. bk. Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 194; İmam Şâfiî'nin kıyâs ve içtihat anlayışı görmek için bk. Duman, Soner, **Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı**, TDV Yayın ve Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, Ankara, 2009.

<sup>172</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 91,107; Serahsî, **Usûl**, I, 181,183; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 186; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 249,253; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 182,188; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 91,92; Fıkıhın Peygamber (sav) döneminden itibaren bir aklıleşme sürecinin varlığıyla ilgili bilgi ve görüşler için bk. Özen, Şükrü, **İslâm Hukuku Düşüncesinin Akılıleşme Süreci**, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995.

mecaz kullanımını mümkün hale getiren kâmil ittisâl, sadaka ve hibenin her birinin karşılıksız mülkiyet naklini ifade etmesidir. Havâle ve vekâlet örneğinde karşılıklı mecaz kullanımını mümkün kılan ittisâl, havale borcun bir zimmetten diğer bir zimmete naklini ifade ederken vekâlet tasarruf velâyetinin bir zimmetten diğer bir zimmete naklini ifade etmesidir<sup>173</sup>.

Havâle ve kefâle örneğinde ittisâl, her iki tasarrufun da vesika (güven) akdi olmasıdır. Çünkü aslın bereati ile gerçekleşen kefâlet, mahiyet olarak havâleyken aslın talebi şartı ile gerçekleşen havale, mahiyet olarak kefâlettir. Her iki akitten maksat, hak sahibinin hakkını kolayca elde edebilmesidir. Miras ve vasiyet örneğinde karşılıklı mecazı mümkün hale getiren ittisâl ise bu iki tasarrufun, ölünün borçlarının ve cenaze masraflarının yerine getirilmesinden sonra gerçekleşmesidir. Nitekim “يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ” “Allah size evlatlarınız hakkında vasiyette bulunuyor.” (Nisâ, 4/11) ayetinde vasiyette bulunmaktan maksat, mirastır<sup>174</sup>.

Mecazı kıyâsî kabul eden Hanefî usulcülere göre dildeki şeklî ittisâlin şer’î meselelerde karşılığı olan sebep, hal-mahal ilintisini ifade eden mücâveret (المجاورة) alakası veya kurb (القرب) yahut şeklî ittisâl (الاتصال الصوري) veyahut nâkıs ittisâl (الاتصال الناقص) şeklinde de isimlendirilebilmektedir. Sebep anlamına gelen mücâveret alakası sayesinde, bir zat diğer bir zata bitişmekte ve hal-mahal ilişkisi bulunan (mücâvir) zatlar arasında şeklen bir ittisâl meydana gelmektedir. Şer’î meselelerde sebep, müsebbebe bir yol ve bağken müsebbeb, sebebe bir yol ve bağ değildir. Çünkü sebep ile müsebbeb arasında karşılıklı zorunluluğu ifade eden bir mülâzemet ilişkisi bulunmadığından, sebep ile müsebbeb arasındaki ihtiyaç tek taraflıdır. Sebebin varlığı, müsebbebin varlığını gerektirmezken müsebbebin varlığı, sebebin varlığına muhtaçtır. Müsebbeb, sadece sebebin hal ittifakının sonucudur<sup>175</sup>. Diğer bir ifadeyle sebep ve sonuç arasında vazgeçilmez bir zorunluluk yoktur. Sebep ile sonuç arasında var olduğu zannedilen zorunluluk, sonucun genelde sebepten sonra gelmesinden kaynaklanan algıdır (âdet/alışkanlık). Sebep ile müsebbeb arasındaki bu tek taraflı ihtiyaçtan dolayı sebep münâsebeti ile meydana gelen mecazlar, tek taraflı gerçekleşmektedir. Yani sadece müsebbeb açısın-

<sup>173</sup> Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 249. Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 182,183; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 91,92.

<sup>174</sup> Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 249. Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 182,183; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 91,92.

<sup>175</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 119; Pezdevî, **Usûl**, II, 91,107; Serahsî, **Usûl**, I, 179,183; Ahsîkesî, **Muh-tasar**, I, 186; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 254,255; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 187,188; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 102,107.



dan bir ihtiyaç ve ittisâl var olduğu için sebebin zikredilip müsebbebin murat edilmesi uygundur. Fakat arada ihtiyaç ve ittisâl olmadığı için müsebbebin zikredilip sebebin murat edilmesi mümkün değildir. Bu tek taraflı münâsebet, noksan ittisâldir.

Hanefî usulcüler, sebebin nâkıs bir ittisâl olduğunu anlatmak için, kâmil cümle üzerine atfedilen nâkıs cümle örneğini bir argüman olarak kullanmışlardır. “فاطمة طالق” “Fâtıma boştur ve Âişe.” örneğinde “ve Âişe.” (و عائشة) nâkıs cümlesinin varlığı, “Fâtıma boştur.” (فاطمة طالق) kâmil cümlesine ihtiyaç duymaktadır. Varlık açısından müsebbebin sebebe ihtiyaç duyması, bu sözde nâkıs cümlelerin kâmil cümle olmaksızın hiçbir hüküm ifade edememesi gibidir. Fakat “Fâtıma boştur.” (فاطمة طالق) kâmil cümlesinin varlığı, “ve Âişe” (وعائشة) nâkıs cümlesine ihtiyaç hissetmemektedir. Varlık açısından sebebin müsebbebe ihtiyaç hissetmemesi, bu sözde kâmil cümlelerin nâkıs cümle olmadan hüküm ifade etmesi gibidir<sup>176</sup>.

Şer’î meselelerde mecazın olduğuna dair diğer bazı örnekler şu şekildedir:

**Örnek 1:** Hanefî fihhına göre nikah, sadece nikah (نكحت) ve tezvîc (تزوجت) lafızlarıyla gerçekleşen bir akit değildir. Hibe (وهبت) ve temlîk (mülkiyet intikalini) ifade eden bey’ (بعث) ve şîrâ (اشتریت) lafızlarla da nikah gerçekleşmektedir. Çünkü hibe ve temlîk ifade eden lafızlar, milk-i rakabe (malın zatına malik olmak-الرقبة) ifade etmektedir. Milk-i rakabe, milk-i mut’anın (cinsel ilişki-المتعنة) sebebidir. Kişi, rakabesine malik olduğu cariyesiyle cinsel ilişkiye girebilmektedir. Milk-i rakabe ile milk-i mut’a arasındaki sebep, mecaz kullanımını mümkün hale getiren şeklî ittisâldir. Bu ittisâl sayesinde milk-i rakabe doğuran hibe ve temlîk lafızlarıyla, mecazen nikah kastedilebilmektedir. Kadının, mehir karşılığında milk-i mut’a hakkının mülkiyetini erkeğe vermesi, üç boşama hakkını kocasının tasarrufuna bırakmasıdır. Evlenme nikah ve tezvîc lafızlarıyla gerçekleştiğinde kadın, milk-i mut’a hakkını hakiki anlamda kullanılan lafızlarla kocasına verirken hibe ve temlîk ifade eden bey’ ve şîrâ lafızlarıyla aynı işlem mecazen gerçekleşmektedir<sup>177</sup>.

“*Mümine herhangi bir kadın kendini peygambere hibe ederse*” (Ahzâb, 33/50) ayeti, evlilik akdinin nikah ve tezvîc lafızları dışında mecazen gerçekleşeceğinin açık delilidir. Bu ayette geçen hibeden kastın nikah olduğu

<sup>176</sup> Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 186; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 254,255.

<sup>177</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 120; Pezdevî, **Usûl**, II, 98,99; Serahsî, **Usûl**, I, 179,181; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 250,251; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 95,107; Şâşî, **Usûl**, 54,89.

hakkında icma vardır. Nikah ile hibe arasındaki muteber ittisâlden dolayı ayet, hibe lafzının mecazen nikah anlamında kullanılabileceğinin açık delilidir. Çünkü hibe lafzının ifade ettiği milk-i rakabe, milk-i mut'anın önünü açmaktadır. Milk-i rakabe ile milk-i mut'a arasındaki bu sebep sonuç ilişkisi, muteber ittisâldir. Bu ittisâlden dolayı Allah, kadının kendini hibe etmesini, nikah teklifinin cevabı yapmıştır. Peygamberin (sav) nikahının hibe lafzıyla mecazen gerçekleşmesi, bu ayetin birebir uygulamasıdır. Peygamber'le (sav) evlenmek isteyen Meymûne bintü'l-Hâris, Zeybep bintü Huzeyme, Ümmü Şerîk bintü Câbir ve Havle bintü Hâkîm kendilerini ona hibe etmişlerdir. Peygamber'in (sav) hibe lafzıyla mehirsiz gerçekleştirdiği nikahına kıyâsla, Müslümanların hibe lafzıyla gerçekleşen nikahları da sahihtir. Hz. Ali'nin hibe lafzıyla kıyılan nikaha cevaz vermesi, bu kullanımın Peygamber (sav) sonrası sahabe arasında da devam ettiğini göstermektedir<sup>178</sup>.

**Örnek 2:** Köle azat etme (العتق) lafzı, talak (الطلاق) lafzı yerine ve bey' (البيع) lafzı, nikah yerine mecazen kullanılabilmektedir. Fakat talak lafzı, köle azat etme lafzı ve nikah lafzı, bey' lafzı yerine mecazen kullanılamamaktadır. Yani kişi, karısına “Seni azat ettim.” diyerek onu boşayabilmekte ve bir bayan, “Kendimi sana sattım.” diyerek nikah akdine onay verebilmektedir. Fakat kişi, “Seni boşadım.” diyerek kölesini azat edememekte ve “Nikahladım.” diyerek malını satamamaktadır. Çünkü şekil esas alınarak yapılan mecazlar tek taraflıdır. Şekil esaslı mecazlarda sebep, müsebbep yerine kullanılabılırken müsebbep, sebep yerine kullanılamamaktadır. Bu örnekte milk-i mut'a, nikahın sebebiyken nikah, milk-i mut'anın bir müsebbebidir (netice/hüküm). Milk-i mut'a milk-i rakabe konusunda yok hükmünde olduğu için nikah milk-i rakabenin sebebi değildir. Şayet talak lafzı köle azat etme ve nikah lafzı bey' yerine mecazen kullanılırsa varlığı olmayan (madûm), var olan (mevcut) yerine kullanılmış olmaktadır. Böyle bir şey mümkün değildir<sup>179</sup>.

**Örnek 3:** Azat etmek anlamına gelen tahrîr (hürriyetine kavuşturmak-التحرير) lafzı ile talak gerçekleşirken, talak lafzıyla azat gerçekleşmemektedir. Yani kişi, “Seni hürriyetine kavuşturdum” diyerek eşini boşayabilirken “Seni boşadım.” diyerek kölesini

<sup>178</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 120; Serahsî, **Usûl**, I, 179,181; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 249; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 95,99; Şâşî, **Usûl**, 54.

<sup>179</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 179,183; Sığnâkî, **Vâfi**, I, 177,185; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 248,255; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 195,107.

azat edememektedir. Çünkü gerçekte tahrîr lafzı, köleliği ortadan kaldırmak için vaz' edilmiştir. Efendi azat ettiği cariyesiyle, nikah olmaksızın eskisi gibi cinsel ilişkiye giremez. Bu açıdan cariyeyi azat, cinsel olarak cariyeden faydalanma hakkını da kaldırmaktadır. Cinsel ilişkiyi ortadan kaldırması açısından azat ve boşama ortaktır. Fakat hür kadın, kocasının söylediği tahrîr lafzı sayesinde kocasının cinsel ilişkiye girme hakkından kurtulabilmeye uygun mahaldir. Boşama niyeti içermeyen tahrîr lafzı, mecazen hür kadın hakkında boşama ifade etmektedir. Tahrîr lafzıyla evlilik bağından kurtulan kadın, mecazen hürriyetini elde etmekte, yani nikahdan dolayı kocasıyla gerçekleşen bağdan azat olmaktadır<sup>180</sup>.

#### 1.4. Karîne

Hanefî usulcüler, kimi durumlarda lafzın hakiki manasının esas alınamayacağını ortaya koymuşlardır. Lafzın hakikatının esas alınmaması ve mecaz mananın esas alınabilmesi için karîne bulunması gerekmektedir<sup>181</sup>. Karîne, iki türdür:

1) Lafzın hakiki manasını esas almanın önünü tıkayan ve lafzın mecaz manasının esas alınmasını mümkün hale getiren alâmete *karîne-i mâni'a* denir. Karîne-i mâni'ayı, hakikatin teazzür etmesi veya mehcûr olması şeklinde anlayabiliriz. Çünkü hakikat teazzür ettiğinde veya mehcûr hale geldiğinde mecaz anlamın önü açılmaktadır.

2) Lafzın hakiki anlamını pekiştiren ve adeta hakiki mananın esas alınmasını zorunlu hale getiren alâmete *müsbît karîne* denir. Müsbît karîneyi, mecazın teazzür etmesi şeklinde anlayabiliriz. Çünkü mecaz teazzür ettiğinde lafzın hakiki manasını esas almaktan başka seçenek yoktur.

<sup>180</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 179,183; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 248,255; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 177,185; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 195,107; Şâşî, *Usûl*, 53.

<sup>181</sup> Günümüz araştırmacılarından Osman Güman, Serahsî bağlamında hakikatin terk edilme gerekçesi olan karîne hakkında ayrıntılı bir makale çalışması yapmıştır. Bu konuyla ilgili ayrıca bu çalışmadan yararlanılabilir bk. Güman, Osman, "Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Mecaz Delilleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2011, Sayı: 23, s. 35,58; Kârinenin usuldeki önem ve yerine karşın İslam yargılama hukukunda aynı önem atfedilmemiştir. Genellikle İslam yargılama hukukunda karîne ulemanın çoğuna göre ikincil delildir. Karîneye İslam yargılama hukukunda en çok önem veren ilim adamlarından birisi İbn Kayyim'dir. Çünkü alimlerin çoğu beyine kavramını şahit anlamında kullanırken o, karîneye büyük önem verdiği için beyine kavramını karîneyi de kapsayacak şekilde tanımlamıştır. Detaylı bilgi için bk.: Tozal, Ömer, "İslam Muhâkeme Hukukunda Beyyine (İbn Kayyim Örneği)", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Malatya, 2017, sayı: 2, s. 345,356.

Karîne-i mâni'a veya müsbit karîneye muhatap olan lafzın hakiki manada mı mecaz manada mı kullanıldığının anlaşılabilmesi için, müteazzir (المتعذر) ve mehcûr (المهجور) kavramlarının içeriği kavranmalıdır. Müteazzir ve mehcûr kavramlarının Sığnâkî ve Abdülaziz Buhârî'ye kadar (hicrî sekizinci asır/miladi on üçüncü asır) net bir biçimde, Hanefî usulcülerce tanımlandığına veya bu iki kavramın aralarının ayrıldığına rastlamadık. Sığnâkî ve Abdülazîz Buhârî bu iki kavramı tanımlamış, aralarındaki farkı dile getirmiş ve mecazla ilgili konularda bu iki kavramı ayrı ayrı vurgulamıştır.

Sığnâkî ve Abdülaziz Buhârî, müteazziri “ما لا يمكن الوصول إليه إلا بمشقة” “Meşakkat çekilerek manası anlaşılan kullanım” şeklinde tanımlarken mehcûru “ما يتيسر الوصول إليه” “Manası kolay anlaşılır olmasına rağmen insanların kullanımını bıraktıkları lafızdır.” şeklinde tanımlamıştır<sup>182</sup>. Tanımlarından da anlaşıldığı gibi hakikatin teazzür (التعذر) etmesi, lafzın hakikatının esas alınamamasıyken hakikatin mehcûr olması, hakikatin kullanımının toplumda unutulmuş olarak tedâvülden kalkması ve kelimenin mecaz kullanımının, toplumda yaygınlık kazanmasıdır. Hakikatin mehcûr olması, lafzın mecaz manasının sarîh hale gelmesidir. Hanefî usulcülerin kullandıkları müteazzir kavramını, *manası esas alınamayan kullanım* mehcûr kavramını, *tedâvülden kalkmış kullanım* şeklinde anlayabiliriz.

Mehcûr ve müteazzir kavramları birbirinden bağımsız iki terim olarak düşünülmemelidir. Çünkü mehcûr ve müteazzir kavramları arasında, içlem-kaplam ilişkisi bulunmaktadır. Lafzın tedâvülden kalması, manası esas alınamayan kullanımdan daha geneldir. Her manası esas alınamayan lafız, tedâvülden kalkmış kullanımdır. Fakat her kullanımı tedâvülden kalkan lafız, manası esas alınamayan kullanım olmayabilir. Çünkü örfte kullanımdan kalkan lafız, manası esas alınamayan lafız hükmündedir. Lafzın mecaz manası şöhret bulup mecaz mana sarîh (müte'âref) hale geldiğinde lafzın hakiki manası tedâvülden kalkar<sup>183</sup>.

Teazzür ve mehcûr kavramları arasında içlem-kaplam ilişkisi olmasına rağmen bu iki kavram sonuçları açısından birbirinden farklıdır. Hanefî usulcü Abdülaziz Buhârî'ye göre manası esas alınamayan kullanım hakikat olmasına rağmen hüküm ifade etmez. Çünkü teazzür, hakiki manasının esas alınması düşünülemeyen isimdir. Fakat

<sup>182</sup> Sığnâkî, , *Vâfi*, I, 242; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 127.

<sup>183</sup> Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 257,259; Sığnâkî, *Vâfi*, I, 242,243; Şâşi, *Usûl*, 45,46.

mehcûr isim mecazın fertleri arasında bulunduğunda hüküm ifade edebilmektedir. Çünkü mehcur ismin kullanımı tedâvülden kalkmış olsa dahi mehcûr isim, murat edilmeye münasip bir lafızdır<sup>184</sup>.

Bir ismin manasının esas alınmaması veya tedâvülden kalkan kullanım kapsamına girmesi, istisnâ gibi düşünülebilir. Çünkü istisnâ, kapsam dışı bırakılanın (müstesnâ), kapsamının dışında bırakılandan (müstesnâ minh) murat edilmediğini ortaya çıkarmaktadır. Manası esas alınmayan veya tedâvülden kalkan hakikat de kelamın muradından istisnâ edilerek kapsam dışı bırakılmaktadır. Manası esas alınmayan veya tedâvülden kalkan isim, hakikate yönelik delâletini yitirmektedir. Mutlak lafız hakikate delâletini yitirdiğinde lafzın mecaz manası esas alınmaktadır. Çünkü Hanefilere göre hakikat ile mecazın aynı anda ve tek bir lafızla ifade edilmesi imkansızdır<sup>185</sup>.

Hanefi usulcülerin mehcûr ve müteazir kavramlarına açıklık getirdikten sonra karîne-i mâni'a türlerini daha ayrıntılı bir şekilde ele alabiliriz. Hanefi usulcüler, karîne-i mâni'ayı dört veya beş başlık altında tasnif etmişlerdir<sup>186</sup>. Biz karîne-i mâni'anın beşli taksimini esas alacağız.

#### 1.4.1.Örf

Hanefi usulcülere göre isim, kişinin içindeki meramı karşı tarafa anlatabilmek için tayin edilmiş bir alamettir. Bu tayin işlemi, akla ilk gelen anlamın sözün maksadı olmasını gerektirmektedir. Maksadın anlaşılmasına hizmet eden örf, kelime ile ilgili vehimleri aşarak meramın daha net bir şekilde karşı tarafa aktarılmasına katkı sağlamaktadır. Çünkü insanlar, örf sayesinde dildeki kelimelerin hangi manaları ifade edeceği konusunda ortak şuur oluşturmuşlardır. Bu ortak şuur, özellikle âmm lafzı bir tür tah-

<sup>184</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 127.

<sup>185</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 127,128; Serahsî, **Usûl**, I, 172; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 229,231; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 65,67.

<sup>186</sup> Lafzın hakiki manasının esas alınmasının terk edilmesine sebebiyet veren mâni'(engelleyici) karîneyi dört madde halinde ortaya koyan ilk Hanefi usulcü Debûsî'dir. Debûsî'den sonra gelen Pezdevî ve Serahsî, bu dört maddeyi beşe çıkarmışlardır. Pezdevî ve Serahsî, konu ile ilgili beşinci maddeyi "Kullanım Örfünün Delâleti" başlığı altından "Lafzın Kendisindeki Ziyade veya Noksan Anlam" başlığını çıkararak elde etmiştir. Pezdevî ve Serahsî'den sonra gelen Hanefi usulcüler, taksimlerinde Pezdevî ve Serahsî'nin beşli taksimini takip etmişlerdir. Konuyla ilgili bk. Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 127,129; Pezdevî, **Usûl**, II, 140,155; Serahsî, **Usûl**, I, 190,195.

sise<sup>187</sup> uğratmakta ve lafızda anlam daralmasına sebebiyet vermektedir. Tahsise uğrayan ve anlam daralması yaşayan lafızlar, *şibih mecaz* halini almaktadır<sup>188</sup>.

Şibih mecaz, gerçek anlamda bir mecaz değildir. Şibih mecaz, hüküm itibarıyla mecazdır. Çünkü lafızlar, şibih mecazda hakiki anlamını yitirmemektedir. Aksine şibih mecazın meydana geldiği lafızların mecaz ihtimali düşmekte ve hakiki anlamı daha da kesinleşmektedir. Fakat şibih mecaz, genelde âmm lafızların umûm vasfını yitirmesiyle sonuçlanmaktadır. Umûm vasfını yitiren âmm lafızların içerikleri mücmel hala gelmektedir. Yani örf, kelimenin içeriğini kapalılığa (icmâl) sürükleyecek şekilde kelimedede anlam daralması meydana getirmektedir. Anlam daralması üzerine gerçekleşen ortak şuurdan dolayı kelimenin kapsamından çıkarılan manaların kullanımı tedâvülden kalkmaktadır. Tedâvülden kalkan bu kullanımlar ancak niyetle murat edilir hale gelmektedir. Lafzın tedâvülden kalkan kullanımlarının, konuşanın niyetiyle lafzın muradı haline getirilmeleri lafızda hükmen de olsa mecazın varlığının göstermektedir. O halde şibih mecazın söz konusu olduğu yerlerde konuşanın lafzın tedâvülden kalkan manasına niyeti, mecazı tayin eden karîne konumundadır. Bu tayin edici karîne sayesinde, örfle daha önce lafız kapsamından çıkarılan anlamlar mecazen murat edilebilmektedir. Söz gelimi bir belde mutlak bir şekilde dirhem dendiğinde teâmüldeki zahir örften dolayı dirhem lafzından beldenin tedâvüldeki parasının anlaşılması ve diğer para türlerinin ancak karîneyle dirhem kapsamına girmesi, toplumda meydana gelen bu ortak şuurun bir neticesidir<sup>189</sup>.

---

<sup>187</sup> Abdülaziz Buhârî, “هو قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل مقترن” “Bitişik ve müstakil bir delille âmm lafzın, fertlerinin bir kısmına hasredilmesidir.” şeklindeki tahsis tarifinin Hanefi usulcülerin en sahih tanımını olduğunu söylemiştir. Tanımda geçen müstakil kaydı, müstakil bir mana ifade edemeyen sıfat ve istisnayı tanım dışı bırakılmıştır. Tanımda geçen bitişik kaydıyla, gecikmiş tahsis deliliyle gerçekleşen nesih tanım dışı bırakılmıştır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 448,449; Ayrıca tahsis konusuyla etraflı bilgi ve değerlendirme için bk. Koca, Ferhat, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996; Koca, Ferhat, “İslâm Hukuk Usûlünde Daraltıcı Yorum Olarak Tahsis”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, 2003, sayı: 3, s. 430,443; Koca, Ferhat, “Tahsis”, **DİA**, 2010, XXXIX, s. 432,434.

<sup>188</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 127,128; Pezdevî, **Usûl**, II, 140,144; Serahsî, **Usûl**, I, 190,191; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Şâşî, **Usûl**, 72; Kerhi'den itibaren anlam daralması yaşaması durumunda lafzın hükmü tartışılmıştır. Hanefi usulcülere göre bir şekilde anlamı daralan lafız hakiki anlamını yitirmez ve mecazlaşmaz. Konuyla ilgili Kerhi ve Cessâs'ın görüşlerini ve değerlendirmelerini görmek için bk. Cessâs, **Fusûl**, I, 151,153.

<sup>189</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 127,128; Pezdevî, **Usûl**, II, 140,144; Serahsî, **Usûl**, I, 190,191; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Tedâvüldeki paralarla ilgili konunun farklı açıdan değerlendirilmesini görmek için bk. Şâşî, **Usûl**, 38,39.

Şu örnekler, örfün lafızdan mecaz mananın anlaşılmasına etki eden karîne olduğunu daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır:

**Örnek 1:** Lügate salât (الصلاة) lafzı, “dua”; savm (الصوم) lafzı, “tutmak” ve hacc (الحج) lafzı, “kastetmek” anlamına vaz’ edilmiştir. Dil örfünde bu üç lafzın vaz’ edildikleri anlamlar, hakiki manadadır. Fakat bir kişi bu üç lafzı mutlak bir şekilde kullandığında dildeki hakiki anlamları anlaşılmamaktadır. Çünkü şeriat, salât lafzını namaz, savm lafzını oruç ve hacc lafzını hacc ibadeti anlamların karşısına vaz’ etmiştir. Şer’î örf, bu lafızları bu yeni anlamlara aktararak kullanmaktadır. Bu lafızlar, şer’î vaz’ ve şer’î nakil sayesinde yeni hakiki anlamlar kazandırmış ve bu lafızların eski luğavî hakikatlerini şer’î mecaz haline getirmiştir. Şer’î nakil sonrası bu lafızların dua, tutmak ve kastetmek manaları, şer’î mecaz olurken; artık bu lafızların namaz, oruç ve hacc ibadeti anlamları luğavî mecaz olmaktadır<sup>190</sup>.

Aynı durumda dilde “kast” anlamına gelen umre (العمرة), “artmak” anlamına gelen ribâ (الربا) ve “temizlenmek” anlamına gelen zekat (الزكاة) gibi sonradan şer’î hakikat olan istilâhların hepsi için geçerlidir. Kişi bu lafızların mutlağıyla nezir yaptığında, niyete bakılmaksızın şer’î manalar gereğince hüküm verilmelidir. Çünkü bu lafızların örfte kullanımı kinâye değil sarîhtir. Sarîh kullanımlarda, niyete itibar edilmez. Örfte bu tür lafızların, şer’î hakikati ve luğavî mecazı şöret bulmuş; luğavî hakikatinin ve şer’î mecazının kullanımı tedâvülden kalkmıştır<sup>191</sup>.

**Örnek 2:** Kişi, bir şeye niyet etmeksizin “لا أكل رأساً” “Hiçbir kelle yemeyeceğim.” şeklinde yemin ettiğinde yemin, istihsânen sadece örfte tandırda yapılan kelleleri kapsar. Çünkü Arap örfünde, sadece koyun ve inek başı tandırda pişirilmekte ve kelle şeklinde isimlendirilmektedir. Örfte sarîh (müte’âref) olan kellelerin dışındaki hayvan kelleleri, bu lafzı kapsamına ancak bir niyetle girebilmektedir. Bu tür kullanımlarda niyet, tayin edici karîne konumundadır. Örfte kelle şeklinde isimlendirilmeyen hayvan kafatasları, tedâvülden kalkmış kullanımlardır<sup>192</sup>.

Tedâvülden kalkan kullanım sayesinde kelle lafzının içeriğinde tahsis yani anlam daralması meydana gelmiştir. Tahsis ve anlam daralması meydana gelen lafızlar,

<sup>190</sup> Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 127,128; Serahsî, **Usûl**, I, 190,191; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271

<sup>191</sup> Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 127,128; Serahsî, **Usûl**, I, 190,191; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271

<sup>192</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 140,144; Serahsî, **Usûl**, I, 190,191; Serahsî, Ebubekir Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl, **Kitâbu’l-Mebsûd**, (Komisyon), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1993, 178; Ayrıca bk. Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 249,252; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 140,144; Şâşî, **Usûl**, 72.

şibih mecaz vasfını kazanmaktadır. Şibih mecaz gerçek anlamda bir mecaz olmadığından için kelle lafzı, koyun ve inek kellesinde gerçek anlamını yitirmemektedir. “لا أكل رأساً” “Hiçbir kelle yemeyeceğim.” şeklinde mutlak yemin eden bir kişi hakikaten kelle olduğu halde çekirge ve serçe kafası yediğinde yemini bozulmuş olmamaktadır<sup>193</sup>.

Ebu Hanîfe, Kûfe şehrinin adetini göz önünde bulundurduğundan, inek ve koyun başını kelle kapsamında değerlendirmiştir. İmâmeyn ise, Bağdat ve diğer beldelerin örfünü göz önünde bulundurarak, sadece koyun başının kelle şeklinde isimlendirilmesini tercih etmişlerdir. Hanefi imamlar arasındaki bu ihtilaf, burhân ve hüküm esaslı değil, örf ve zamanın değişmesi kaynaklıdır. Çünkü yemin meselesinde, zahir örf esas alınmaktadır<sup>194</sup>. Bir karîne olarak örf, zaman ve mekana göre değişerek dil üzerinden fıkha bu değişimi yansıtmaktadır.

Günümüz Türkiye’inde de kelleden maksat inek, koyun ve keçi başıdır. Bu gün ülkemizde “kelle yemek”ten maksat, fırında ve tandırda pişirilen kelle olabileceği gibi çorba şeklinde yenmesi de olabilir. Üç mananın hepsinin birden kastedildiği bölgelerde “kelle” lafzı müşterektir. “Kelle yemek”ten maksadın sadece fırında pişirilen kelle veya sadece kelle çorbası veya kelle-paça çorbası olduğu yerlerde de örf karînesine göre hareket edilmelidir. Böylesi durumlarda örfte yaygın olan mananın dışındaki tedâvülden kalkan kullanımlar ancak niyetle mecazen yemin kapsamına girebilmektedir.

**Örnek 3:** Kişi, bir şeye niyet etmeksizin “لا أكل بيضا” “Hiçbir yumurta yemeyeceğim.” şeklinde yemin ettiğinde bu yeminden, örfte yenilen tavuk yumurtası ve kaz yumurtası anlaşılacaktır. Bu yemin serçe, güvercin ve benzeri kuş türlerinin yumurtalarını ancak niyet edildiğinde kapsamaktadır. Çünkü serçe, güvercin ve benzeri kuş türlerinin yumurtalarının yenilmesine örfte rağbet edilmemektedir. Bu kuş türlerinin yumurtalarının, yumurta mutlak lafzı ile murat edilmeleri örfün tedâvülüne girmemiş veya tedâvülden kalkmış bir kullanımdır<sup>195</sup>.

Abdülaziz Buhârî’nin tespitine göre Serahsî *el-Usûl* adlı eserinde, sadece tavuk yumurtası ve kaz yumurtasının bu mutlak yeminin kapsamına gireceğini söylemektedir.

---

<sup>193</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 140,144; Serahsî, *Usûl*, I, 190,191; Ayrıca bk. Ahsîkesî, *Muhtasar*, I, 271; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 249,252; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 140,144; Şâşî, *Usûl*, 72.

<sup>194</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 140,144; Serahsî, *Usûl*, I, 190,191; Ayrıca bk. Ahsîkesî, *Muhtasar*, I, 271; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 249,252; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 140,144.

<sup>195</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 127,128; Pezdevî, *Usûl*, II, 140,144; Neseî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 271; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 144; Şâşî, *Usûl*, 72.



Fakat Serahsî, “*el-Mebsûd*” adlı eserinde örfte yumurtanın kabuklu olana denileceğini ifade etmiştir<sup>196</sup>. Bu durumda kabuklu olan deve kuşu, güvercin ve serçe gibi kuş türlerinin yumurtalarının hepsi, bu mutlak yeminin kapsamına girmektedir. Serahsî gerçek anlamda kabuğu olmayan ipek böceği kozası ve balık yumurtasını ise, bu mutlak yeminin kapsamının dışında tutmuştur<sup>197</sup>.

Serahsî'nin bu örnekle ilgili *el-Mebsut* adlı furu fıkıh eserinde benimsediği bakış açısı, günümüzdeki yumurta anlayışına daha uygun görünmektedir. Çünkü günümüz Türkiye’inde bıldırcın, ördek ve hindi yumurtası yenilir hale gelmiştir. Örfümüzde yumurtanın kabuklu yapıda algılanması, bu tür kuş türlerinin yumurtalarıyla da yeminin bozulmasıyla sonuçlanacaktır. Kabuklu olmayan yumurtaların mutlak yumurta kapsamına girmeleri ancak niyetle mümkündür. Niyet örfte, tedâvülden kalkan manaları mecazen lafzın kapsamına alan bir karînedir.

**Örnek 4:** Kişi, bir şeye niyet etmeksizin “لا أكل طيخا” “Hiçbir pişmiş aşı yemeyeceğim.” şeklinde yemin ettiğinde örf esaslı istihsâna göre yemin, sadece et türü yiyecekleri içermektedir. Çünkü Arap örfünde, sadece et pişirilerek yenmektedir. Kıyâsa göre müşhilin de içerisinde olduğu pişmiş her şey, yeminin kapsamına girmektedir. Bu yemin, örften dolayı özel bir manası bulunan ete tahsis edilmiştir. Pişirilmiş aş lafzının hakikaten ifade ettiği etin dışındaki kullanımlar örfün tedâvülüne girmemiş veya tedâvülden kalkmıştır. Tedâvülden kalkan kullanım ancak niyetle mecazen murat edilebilmektedir<sup>198</sup>.

Aynı durum, kişi hiçbir şeye niyet etmesizin “لا أكل شواء” “Hiçbir mangalı yemeyeceğim.” şeklinde yemin ettiğinde de geçerlidir. Bu yeminin kapsamına sadece örfte mangalda pişirilen et türü ürünler girmektedir. Mangalda pişirilen patlıcan, yumurta, pazı ve havuç bu yeminin kapsamına ancak niyetle girebilmektedir. Mangal kelimesi, sadece örfteki hâs manayı içine almaktadır. Etin dışında mangalda pişirilen yiyecekler,

---

<sup>196</sup> Konuyla ilgil bk. Serahsî, **Mebûd**, VIII, 178. Bu örnekte dile getirilen farklılık, bir fakihin furu ve usul eserleri arasındaki küçük farklılıkları dile getirmesi açısından önemlidir.

<sup>197</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 144.

<sup>198</sup> Serahsî, **Mebûd**, VIII, 177,178; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 271; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 140,144.

mangal hâs lafzının kapsamı dışındadır. Mangalda pişirilmeleri, bu tür ürünleri mangal kapsamına sokmamaktadır<sup>199</sup>.

Örf karînesi başlığı altında dile getirilen bu örneklerden şu sonuçları çıkarabiliriz:

1) Birinci örnekte dile getirilen lafızlar, lafızların lügat manasında gerçekleşen şer'î intikali ve örfteki şer'î kullanımını ifade etmektedir. Lafızların lügat anlamından şer'î hakikate intikal, lügavî manayı şer'î örfün tedâvülünden kaldırmaktadır. Tedâvülden kalkan kullanımın niyetle murat edilmesi, mecazdır.

2) Diğer üç örnekte dile getirilen lafızlar, içeriğinin bir kısmı tahsise uğramış âmm lafzı ifade etmektedir. İçeriğinin bir kısmı tahsise uğramış âmm lafız, mecaz değildir. Fakat içeriğindeki fertlerin bir kısmı düşürülmüş âmm lafız, şibih mecaz olmaktadır. Şibih mecaz, hakiki anlamda mecaz değil, hükmi anlamda mecazdır<sup>200</sup>. Umûm içeriğin bir kısmı âmm lafızdan sakıt olduğunda, âmm<sup>201</sup> lafzın hakikatte vaz' edildiği külli içerikten cüzzi içeriğe bir intikal söz konusudur. Tahsise uğramış âmm lafzın içeriği zannî<sup>202</sup> duruma düştüğünden tahsis edilmiş âmm lafız, mecaza benzer hale gelmektedir. Şibih mecazda lafzın kapsamında olmayan kullanım, ancak tayin edici karîne olan niyetle mecazen lafzın kapsamına girebilmektedir. Hakiki anlamın ortadan kalkmadığı aksine daha da yerleştiği şibih mecaz, kâsır hakikat şeklinde de isimlendirilmektedir<sup>203</sup>.

3) Dile getirilen dört örnekte her birinde, bir lafzın hakiki anlamının esas alınmaması boyutu değil, lafzın örf karînesi ile kullanımın tedâvülden kalkan boyutu öne çıkmıştır. Kanaatimizce hakiki manadaki teazzürün lafzın hakiki manasını esas alma imkanın tamamen ortadan kaldırması, böyle bir sonucun meydana gelmesinde etkin rol oynamıştır. Tedâvülden kalkan lafızda ise kullanımı terk edilen lafzın içeriği niyet karînesiyle murat edilebilmektedir. Her mecazda bir tür naklin varlığı, lafızların

---

<sup>199</sup> Serahsî, **Mebûd**, VIII, 177,178; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 271; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 140,144.

<sup>200</sup> Şibih mecazla ilgili bk. Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 140,144.

<sup>201</sup> Pezdevî ve Serahsî, âmm lafzı “كل لفظ ينتظم جمعا من الأسماء لفظا أو معنى” “Lafız ve mana açısından isimler toplamını kapsayan her lafızdır.” şeklinde tanımlamıştır. Konuyla ilgili bk. Pezdevî, **Usûl**, I, 53; Serahsî, **Usûl**, I, 125.

<sup>202</sup> Ebu'l-Hüseyn el-Basrî zannı “فهو تغليب بالقلب لأحد مجوزين ظاهري التحويز” “Kalbin açık haldeki iki cevazdan birini tercih etmesidir.” şeklinde tanımlamıştır. Konuyla ilgili bk. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, **Mu'temed**, I, 10.

<sup>203</sup> Konuyla ilgili bk. Şâşî, **Usûl**, 73.

tedâvülden kalkmasının mecazla olan ilişkilerini ortaya koymaktadır. Nakil sonrası dilin tedâvülünden kalkan lafız mehcûr hale gelmektedir.

4) Konuyla yakından alakalı olduğundan, meselelerin kıyâs ve örf istihsâmı boyutları ihmal edilmemiştir. Bu başlık altında dile getirdiğimiz örnekler, Hanefilerin örfü dil bağlamında ele alıp işlemlerine ve örfteki değişimin dile yansımalarına ışık tutmaktadır<sup>204</sup>.

#### 1.4.2.Lafızdaki Ziyade ve Noksan Mana

Hanefî usulcülere göre lafızdaki ziyade veya noksan mana, lafzın mecaz anlamının esas alınmasında etkindir. Lafızdaki ziyade veya noksan manaya, lafzın mutlağının dışına çıkmak da denilebilir. Çünkü kemâl ve noksanlık açısından mutlak isim ile mutlak ismin ifade ettiği mana, birbirine karşılıklı eşittir. Lafız ve mana ikilisinden birisi kâmil veya nâkıs olduğunda, bu eşitlik bozulmakta ve mutlak ismin ifade ettiği hakiki mana terk edilmektedir<sup>205</sup>.

Kemâl ve asıllık (asâlet) ifade eden mutlak isim, eksiklik ve teb'iyet (fer') içeren yakın fert veya fertleri içermemektedir. Çünkü mutlak lafızların güçlü olduğu manalara yorumlanmaları, zayıf oldukları manalara yorumlanmalarından evladır. Noksanlık ifade eden fert veya fertlerin bu lafzın kapsamına girmeleri, ancak bunlara yönelik bir niyetle mümkündür. Niyet, lafzın kullanımını mecaz hale getirmektedir. Çünkü niyet, bir eksiklik veya teb'iyetten dolayı lafzın kapsamına girmeyen manaları lafzın kapsamına almaktadır<sup>206</sup>.

Aynı şekilde lafızdaki ziyâde veya noksan mana sebebiyle lafzın hakiki manasının esas alınmaması, iştikâk (kök bilgisi) göz önünde bulundurularak hakikatiyle fertleri kapsayan âmm lafzın tahsis edilmesidir. Âmm lafzın tahsisi, hakiki bir mecaz değil, şibih mecazdır. Şibih mecaz, hükmen mecaz demektir. Şibih mecazda içerik hakikattir.

---

<sup>204</sup> Zamanın değişimiyle bazı hükümlerin de değişime uğraması gerektiği görüşüyle ilgili farklı değerlendirmeler için bk. Macit, Yüksel, "İmam Matürîdî'ye Göre Kur'an'dan Bir Hükümün İçtihat İle Neshî, **Hikmet Yurdu**, 2009, sayı: 4, s. 127,339; Macit, Yüksel, "Zamanın Değişmesiyle Ahkâmın Değişmesi İnkâr Olunamaz", **Hikmet Yurdu**, 2012, sayı: 10, s. 321,339.

<sup>205</sup> Konuyla ilgili bk. Serahsî, **Usûl**, I, 190,191; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271.

<sup>206</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 127,128; Pezdevî, **Usûl**, II,145,148; Serahsî, **Usûl**, I, 191,192; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Neseffî, **Keşfü'l-Esrâr**, I,172,173; Sıgnâkî, **Vâfî**, I, 281,285; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 137,138.

Şibih mecazın içeriğinin dışında kalan fertlerde, lafzın hakiki manada kullanımı tedâvülde değildir. Tedâvülden girmemiş mananın lafızla murat edilmesi, ancak mecazen mümkündür<sup>207</sup>.

Konuyu örneklerle izah edelim.

**Örnek 1:** Kişi, herhangi bir niyet taşımaksızın “لا أكل لحما” “Hiçbir eti yemeyeceğim.” şeklinde yemin ettiğinde “et” diyebildiğimiz balık eti veya çekirge eti yemekle kişinin yemini bozulmamaktadır. Çünkü suda yaşadığından balığın kanı yoktur. Suda yaşamanın dışında, çekirge de balık gibidir. Şer’î boğazlamayla balık ve çekirgenin helal hale gelmemesi, kanının olmamasından kaynaklanmaktadır. Kan içermeyen balık ve çekirge eti, kan ile olgunlaşan mutlak etin vasıflarını nâkıs bir şekilde hakikaten içermektedir. Mutlak et lafzı kemâle delâlet ettiğinden balık ve çekirge eti, mutlak et tanımının dışında kalmaktadır. Bu iki tür et, et mutlak lafzının kapsamına ancak niyetle girmektedir<sup>208</sup>.

Fakat “Hiçbir eti yemeyeceğim.” şeklindeki mutlak yeminin kapsamına domuz ve insan etinin girip girmeyeceği, Hanefi imamlara göre ihtilaflıdır. Ebu Hanîfe’ye göre domuz ve insan eti, kemâl açısından mutlak et kapsamındadır. Bu iki etin yenilmesi halinde, yemin bozulmaktadır. Çünkü domuz ve insan eti, noksan mana taşımamaktadır. Domuz ve insan eti, kan ürünü olması açısından mutlak etteki kemâl manasını içermektedir. Bu kemâl manadan dolayı domuz ve insan eti, koyun eti gibidir. Bu iki et türünün, mutlak et lafzının hakikaten kapsamındadır. Yani bu ikisinin, mutlak et kapsamına dahil olması için ek bir karîneye ihtiyaç yoktur<sup>209</sup>.

Dolayısıyla domuz ve insan etinin haram olması, bu ikisi yenildiğinde yeminin bozulmasına engel değildir. Nitekim şarap haram olmasına rağmen, şarap içmemeye yemin edildikten sonra şarap içilse yemin bozulur. İmâmeyne göre ise domuz ve insan

---

<sup>207</sup> Konuyla ilgili bk. Serahsî, **Usûl**, I, 190,191; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271 Şâşi, **Usûl**, 73.

<sup>208</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 127,128; Pezdevî, **Usûl**, II,145,148; Serahsî, **Usûl**, I, 191,192; Serahsî, **Mebûd**, VIII, 176; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I,172,173; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 281,285; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 137,138; Şâşi bu örneği nassın delâlesi başlığı altında değinmiştir. Konuyla ilgili bk. Şâşi, **Usûl**, 87.

<sup>209</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 127,128; Pezdevî, **Usûl**, II,145,148; Serahsî, **Usûl**, I, 191,192; Serahsî, **Mebûd**, VIII, 176; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I,172,173; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 281,285; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 137,138,145,146.

etinin mutlak et kapsamına girmemesinin nedeni, teâmülde bunlara et denilmemesidir<sup>210</sup>.

**Örnek 2:** Kişi, bir şeye niyet etmeksizin “كل امرأة لي طالق” “Bana ait her kadın boştur.” dediğinde muhâla’a (المخالعة)<sup>211</sup> yaptığı veya bâin talakla boşadığı eşi, bu sözün kapsamına girmemektedir. Çünkü muhâla’a ve bâin talak sonrası kişinin eşine yönelik milk-i yedi devam etmesine rağmen, nikah milkiyeti yitirilmiştir. Milk-i yedi elinde bulunduran koca, bâin talakla boşadığı eşini arzulayabilmekte ve eş izinsiz evden çıkarmaktadır. Fakat nikah ortadan kalktığı için koca, muhâla’a yaptığı veya bâin talakla boşadığı eşiyile ilişkiye girememektedir. Muhâla’a yapılan veya bâin talakla boşanan eşte nikah milkiyetinin yitirilmesi, eksik bir manadır. Eksik mana ifade eden unsurların lafzın kapsamına girmesi, ancak bu eksik manalı lafızlara yönelik bir niyetle mümkündür. Niyetle bu fertlerin lafız kapsamına girmesi, lafzın bu manaları mecazen ifade edebildiğini göstermektedir<sup>212</sup>.

**Örnek 3:** Allah Teala’nın “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” “*Hırsızlık eden kadın ve erkeklerin ellerini kesin.*” (Mâide 5/38) ayetindeki hırsız (السارق) isminin kapsamına, kefen soyucu (النباش) girmemektedir. Çünkü mezar soygunu, hırsızlığa göre bir noksanlık içermektedir. Mezar soyguncusundaki noksanlık, mezardaki malın hırsızlık (korunaklı olmak) vasfının olmaması ve mal sahibinin aldatılmasıyla elde edilmemesidir. Mezara konan şeyler, çürümesi için yerleştirilmekte ve mal sahiplerinin aldatılması için bir hileye ihtiyaç hissedilmemektedir. Oysa hırsızlık (السرقة), mal sahibinin malının korunaklı yerden hileyle alınmasıdır. Noksan manadan dolayı mezar soyguncusunun, hırsızdan farklı bir özel ismi vardır. Özel isim, mahiyet farkının delâletidir. Farklı bir özel isimle ifade edilen mezar soygunu (النبش), ancak bir niyet ile hırsızlık kapsamına girmektedir. Niyetle lafız kapsamına giren içerik mecazdır<sup>213</sup>.

<sup>210</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 127,128; Pezdevî, *Usûl*, II,145,148; Serahsî, *Usûl*, I, 191,192; Serahsî, *Mebûsûd*, VIII, 176; Ahsîkesî, *Muhtasar*, I, 271; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I,172,173; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 281,285; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 137,138,145,146.

<sup>211</sup> Muhâla’a (المخالعة) veya hulu’ (الخلع), kadının belirli bir bedel vermesiyle karşılıklı rızaya dayalı boşama biçimidir. Evlilikte mehir olarak belirlenebilen her şey muhâla’a bedeli olabilir. Konuyla ilgili bk. Atar, Fahrettin, “Muhâlea”, *DİA*, 2005, XXX, s. 399,402; Yaman, Ahmet, *İslâm Aile Hukuku*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2008, 90; Çolak, Abdullah, *İslâm Aile Hukuku*, Malatya, 2014, 239,241.

<sup>212</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 191,192; Ayrıca bk. Ahsîkesî, *Muhtasar*, I, 271; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 281,285.

<sup>213</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 127,128. Bu konuyla ilgili ayrıca bk. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 54,58.

**Örnek 4:** Allah Teala'nın “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” “*Hırsızlık eden kadın ve erkeklerin ellerini kesin.*” (Mâide, 5/38) ayetindeki hırsız (السارق) isminin kapsamına, yankesici (الطرار) girmez. Çünkü insanların gözü önünde el çabukluğu ile mallarını alan yankesici, bir hırsızdan daha profesyonel işini icra etmektedir. Yankesicinin mahiyeti, hırsızın mahiyetinden farklıdır. Mahiyeti farklı olduğundan yankesici hâs ismi, hırsız hâs isminden farklıdır. Kendisindeki ziyade manadan dolayı yankesicilik, adi hırsızlık kapsamında değerlendirilmemelidir. Yankesici, ancak bir karîne ile hırsızın kapsamına girmektedir<sup>214</sup>.

Fakat yankesicideki ziyade mana, hırsızlık fiilinin anlamını tamamlar cinstendir. Hırsızlık fiilinin manasını tamamlayan bu nitelikten dolayı yankesici, ibârenin delâleti ile hırsızlık hükmünün kapsamına girmiştir. Nitekim akitten ayrı bir isminin olmasına rağmen sarf (para bozdurma) akdinin mutlak alışveriş kapsamına girmesinin nedeni, iki bedelin tek bir mecliste kabz edilmesi şeklindeki ziyade manadır. Sarfta her iki bedelin aynı mecliste peşin verilmesi, nassın delâletiyle sarf akdini bedelin nakit verilmesini gerektirmeyen mutlak alışveriş kapsamına sokmaktadır<sup>215</sup>.

**Örnek 5:** Kişi, bir şeye niyet etmeksizin “كل مملوك لي حر” “Benim kölelerin hepsi hürdür.” şeklinde bir söz söylediğinde efendisiyle kendisini satın alma sözleşmesi yapmış mükâtep köleler<sup>216</sup>, bu lafzın kapsamına dahil değildir. Çünkü mükâtep köle, malik (hür) olmak ile memlûk (köle) olmak arasında bir konumdadır. Mükâtep köle, yed ve tasarruf açısından malikken kölelik (الرقية/er-rıkkıyyet) açısından memlûktür. Mükâtep kölenin milk-i yedi bulunduğu için kazandığı cebinde kalır<sup>217</sup>.

Kişi, “كل مملوك لي حر” “Benim kölelerin hepsi hürdür.” sözündeki benim (لي) kaydıyla, köleleri kendisine nispet etmiştir. Mükâtep kölenin efendisine nispeti, tek açıdan sabittir (من وجه دون وجه). Bir açıdan sabit olan, her açıdan sabit olan gibi değildir. Bir açıdan sabit olan, her açıdan sabit olana göre noksandır. Oysa var olan milk-i yed ve

<sup>214</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 148.

<sup>215</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 148; Bu örnek özellikle Hanefi usulcülerin mecaz anlayışı ile nassın delâleti anlayışının benzerliği açısından önemlidir. Bu benzerliği nassın delâleti konusunda değinilecektir.

<sup>216</sup> Mükâtebe kavramıyla ilgili bk. Necmüddîn Neseî, Ebu Hafs Ömer b. Muhammed, **Tilbetü'Talebe**, (thk. Hâlid Abdurrâhmân el-Akka), Dâru'n-Nefâisi, Dımeşk, 1999, 161,162.

<sup>217</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 127,128; Pezdevî, **Usûl**, II,145,148; Serahsî, **Usûl**, I, 191,192; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I,172,173; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 281,285; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 137,138; Şâşî, **Usûl**, 74.

tasarruf hakkı, ziyade bir manadır. Bu ziyade mana sebebiyle mükâtep köle, efendiye nispet edilen mutlak kölenin kapsamı dışındadır. Mükâtep köle, efendinin bu mutlak sözünün kapsamına ancak niyetle girmektedir<sup>218</sup>.

Fakat yemin kefâreti ile ilgili “أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ” *“Veya herhangi bir köle azadı”* (Rahmân, 55/68) ayetindeki mutlak köle ismi (رقبة), mükâtep köleyi içermektedir. Çünkü bu ayetteki mutlak köleyi ifade eden rakabe (الرقبة) lafzı, kölenin zatına delâlet etmektedir. Milk-i yed kalkmasına ve kölenin tasarruf hakkı olmasına rağmen kölelik vasfı, mükâtep kölede tam manası ile ortadan kalkmamıştır. Var olan kölelik vasfı, mükâtep köleyi bu kefâretin kapsamında bırakmaktadır<sup>219</sup>.

Ancak efendisinin ölümüyle azat olacak müdebber köle ve ümmü veledle (efendisinden çocuk dünyaya getireceği için azat olan cariye) kefâret gerçekleşmemektedir. Çünkü bu iki türde efendinin milki, yed ve rakabe şeklinde kâmil vasıfla bulunmaktadır. Milk-i yed ve milk-i rakabe açısından müdebber köle ve ümmü veledin, mutlak köleden bir farkı bulunmamaktadır. Bu iki türdeki kölelik vasfı, mükâtep köleye göre noksanıdır. Çünkü iskat tasarrufu türünden olduğu için müdebber köle ve ümmü veled’in azat olmaları, feshe muhtemel değildir. Bu noksan vasıftan dolayı müdebber köle ve ümmü veledin kefâret edilecek köle kapsamına girmeleri mümkün değildir<sup>220</sup>.

**Örnek 6:** Kişi, bir şeye niyet etmeksizin “لا أكل أداما” “Hiçbir katık yemeyeceğim.” şeklinde yemin ettiğinde Ebu Hanîfe’ye göre et, peynir ve yumurta gibi aslî gıdaları yemekle yemini bozulmaz<sup>221</sup>. Çünkü örfte katık (أدام), ekmeğe eklenerek yenilen ve ona tâbi olan yiyeceklerin ismidir<sup>222</sup>. Katık, katıldığı ekmeği daha güzel yenilebilir hale

<sup>218</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 127,128; Pezdevî, *Usûl*, II,145,148; Serahsî, *Usûl*, I, 191,192; Neseî, *Keşfü’l-Esrâr*, I,172,173; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 281,285; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 137,138; Şâşî, *Usûl*, 74.

<sup>219</sup> Cessâs, *Fusûl*, I,128,136; Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 127,128; Pezdevî, *Usûl*, II,145,148; Serahsî, *Usûl*, I, 191,192; Neseî, *Keşfü’l-Esrâr*, I,172,173; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 281,285; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 137,138.

<sup>220</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 127,128; Pezdevî, *Usûl*, II,145,148; Serahsî, *Usûl*, I, 191,192; Neseî, *Keşfü’l-Esrâr*, I,172,173; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 281,285; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 137,138; Şâşî, *Usûl*, 74,75.

<sup>221</sup> Şâşî, bu yemine benzer şekilde kişi “لا أأدم” “Azık yemeyeceğim.” dediğinde bu sözün sirke ve pekmezde zâhirken et, yumurta ve peynirde müşkil olacağını söylemiştir. Şâşî, bu şekil değerlendirmesiyle örnekteki aynı olaya lafızların açıklık ve kapalılıkları açısından yaklaşmıştır. Konuyla ilgili bk. Şâşî, *Usûl*, 69.

<sup>222</sup> Klasik dönem fıkhında ekmekten kasıt, Anadolu’da “kaba ekme” şeklinde bilinen arpa ekmeğidir. Dönem şartları icabı buğday ekmeği, yanında katık bulunan arpa ekmeği gibi algılanmıştır. Günümüzde buğday ekmeği, yine dönemimizin şartları icabı, bu örnekteki arpa ekmeği şeklinde algılanmalıdır.

sokan yiyecektir. Katığın kapsamına, ekmeğe katıldığında ekmeği terbiye eden zeytin yağı, sirke ve yoğurt türü yiyecekler girmektedir. Katık ekmeğe hemhal olduğundan ve ekmeğe çığnenip yutulmak için özel bir gayrete ihtiyaç duymadığından Arap örfünde katık, ekmeğe tâbidir. Fakat et, peynir ve yumurta türü temel gıdalar, ekmeğe karıştırmadıkları için azıkta taşınmakta ve eklemekten ayrı olarak çığnenip, yutulmaya ihtiyaç duymamaktadır. Bu tür temel gıdalar, tâbi değil asıldır. Bu tür yiyecekler, teb'iyet açısından kâsır olduklarından, katık isminin kapsamına niyet olmaksızın girmemektedirler<sup>223</sup>.

İmam Muhammed'e göre kişi, bu tür aslı gıdaları yemekle de yeminini bozmaktadır. Çünkü mutlak katık (أدام) ismi, dilde eşlik etme manasındadır. Temel gıdalarda da azıktaki eşlik etme manası vardır. Nitekim Peygamber (sav): "سيد أدام أهل الجنة اللحم" "Cennetliklerin ekmeğine eşlik eden şey (katık), ettir." demiş ve sağ eline bir lokma sol eline de hurma alarak "هذه أدام هذه" "Bu, buna eşlik ederek yenir." demiştir<sup>224</sup>. O halde genellikle ekmeğe tâbi olan yiyeceklerin hepsi katıktır. Fakat kendi başına yenen kavun, karpuz, hurma ve üzüm gibi şeyler bu kapsamdan çıkarılmıştır. Çünkü katık, ekmeğe tâbi olan yiyeceğin ismidir. Genellikle tek başına yenilen yiyecekler, ekmeğe tâbi değildir. İmam Yûsuf'tan ise peynir, et ve yumurtanın katık kapsamına girip girmediğine ilişkin, iki farklı rivayet vardır<sup>225</sup>. Her halükarda örfe göre katık kapsamına girenler hakikattir. Bu kapsamın dışında kalan yiyecekler ancak karîneyle katık isminin kapsamına girmektedir. Ülkemizde katık, ekmeğe tâbi olsun veya olmasın ekmeğe birlikte yenen gıdadır. Bu sebeple günümüz Anadolu insanının bu konuda İmam Muhammed'in görüşüyle amel etmesi daha uygundur.

**Örnek 7:** Ebu Hanîfe'ye göre kişi bir şeye niyet etmeksizin "لا أكل فاكهة" "Meyve yemeyeceğim." şeklinde yemin ettiğinde yaş üzüm, yaş hurma, yaş incir ve nar yemekle yeminini bozulmamaktadır<sup>226</sup>. Çünkü meyve, yemeğin üzerine yenen eğlence türü atıştırmaya verilen hâs bir isimdir. Zatında nâkıs manayı ifade eden mutlak meyve ismi, kâmil manayı ifade eden yaş üzüm, yaş hurma, yaş incir ve narı içermemektedir. Meyve

<sup>223</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 148,149; ; Serahsî, **Usûl**, I, 191,192; Serahsî, **Mebûd**, VIII, 176,177; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Sığnâkî, **Vâfi**, I, 281,285.

<sup>224</sup> Hadis kaynaklarında bu ibareyle geçen böyle bir hadise rastlamadık.

<sup>225</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 148,149; Serahsî, **Usûl**, I, 191,192; Serahsî, **Mebûd**, VIII, 176,177; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Sığnâkî, **Vâfi**, I, 281,285.

<sup>226</sup> Şâfi bu yemini hafife örnek getirmiştir. Konuyla ilgili bk. Şâfi, **Usûl**, 68.



ismi, bu dört gıda maddesini ancak niyet ile kapsamına alabilmektedir. Zira insanların yaş üzüm, yaş hurma, incir ve nar türü yiyecekleri gösterdikleri rağbet, bu tür ürünleri temel gıda maddesi kapsamında değerlendirmeye etki etmektedir. Yaş üzüm, yaş hurma ve yaş incirdeki ziyade mana, bu üç ürün ile hayatın devamının sağlanabilmesidir. Nardaki ziyade mana ise, narın ilaç olma vasfıdır. Bazen narla hayat dahi idame ettirilebilmekte veya yemeklerde baharat olarak kullanılabilir. Asıl gıda maddesi üzerine yenen meyvenin, hayatın devamına veya deva bulmaya yahut baharat işlevine hizmet eden gıda maddelerini niyet olmaksızın içermesi mümkün değildir. “فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَتَخْلُ” “*İkisinde meyve hurma ağacı ve nar var.*” (Rahmân, 55/68) ve “وَفَاكِهَةٌ وَأَبَّاءُ” “*Ve meyve ve çayır.*” (Abese, 80/31) ayetlerinde bu tür yiyecekler, meyve kategorisinde değerlendirilmemişlerdir. Zira bu ayetlerde bazen bu tür yiyecekler, meyveye atfedilirken bazen meyvenin kendisi, yiyecek maddelerine atf edilmektedir. Bir şeyin kendi üzerine atfedilmesi, mümkün değildir. Birbiri üzerine atfedilen isimlerin mahiyetleri farklı olmalıdır. Mahiyetleri farklı olan şeylerin isimleri de farklı olmaktadır. Mutlak hâs isimlerin, birbirinin mahiyetlerini içermemeleri normaldir<sup>227</sup>.

İmâmeyn'e göreyse bu dört üründen birinin yenmesiyle yemin bozulur. Çünkü meyve ismi, karîneye ihtiyaç duymaksızın bu dört ürünü kapsar niteliktedir. İsmi açıklanmayan Hanefî fıkıhçılarından bazılarına göre Hanefî imamların yaş üzüm, yaş hurma ve nar konusundaki ihtilaf, zaman ve mekan şartlarının farklılaşmasından kaynaklanmıştır. Aslında her üç Hanefî imamı da kendi zamanlarındaki örfü göz önünde bulundurarak hüküm vermeyi tercih etmişlerdir<sup>228</sup>.

Kâmil veya nâkis manadan dolayı lafzın kapsamına giremeyen kelimelerin hâs (özel isim) olduğu, Mâide, 5/38 ayetinin konu edildiği üç ve dördüncü örnek ile meyve yememeye ilişkin olan yedinci örnekte özellikle vurgulanmıştır. Böyle bir vurgu, bu örneklerde lafızların husûs vasfının bariz olmasından ve hâs lafızların farklı mahiyetleri ifade ettiği için hükümlerinin de farklı olmasından kaynaklanmaktadır.

Fakat biz, kâmil veya nâkis manadan dolayı mutlak lafzın kapsamına giremeyen bütün lafızlarda bu yönü görebiliriz. Çünkü noksanlığa veya kemâle delâlet etmek açı-

<sup>227</sup> Pezdevî, *Usûl*, II,145,148; Serahsî, *Usûl*, I, 191,192; Serahsî, *Mebûd*, VIII, 178,179; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I,172,173; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 281,285; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 137,138,148.

<sup>228</sup> Pezdevî, *Usûl*, II,145,148; Serahsî, *Usûl*, I, 191,192; Serahsî, *Mebûd*, VIII, 178,179; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I,172,173; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 281,285; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 137,138,148.

sından bir varlık diğer bir varlıktan farklılık arz etmektedir. İki varlık arasındaki fark, farklı isimle anılmayı gerektirmektedir. Mahiyet ve isimleri farklı olan varlık ve lafızların birbirini ihtiva etmemesi gerçeği, algı dünyamızın net olması, tasavvurlarımızın sistematik olması, sistem bilincimizin tutarlı ve sıkı olması, eşyaya ilişkin hükümlerin şüpheden uzak olması gibi gerekçelerden dolayı önemlidir. Eşyanın mahiyeti ve işlevini ifade eden manasına yönelik tasavvurumuzun net olması, nasslardan yeni olaylara elde edeceğimiz hükümlerin tespiti açısından önemlidir. Yeni olayların hükmünü belirlemede etkin rol üstlenen kıyâs, eşyanın mahiyetini ve manasını anlamaya bağlıdır. Çünkü nasslarda lafız formatında ifade edilen eşyanın mahiyet ve manası, şer'î kıyâsın müessir illetiyken lügavî kıyâs olan mecazın muteber ittisâlidir.

Ayrıca örfün delâletiyle tahsise uğramada olduğu gibi, bu konuda verilen örnekler, kök manayı ifade eden iştikâkın delâletiyle tahsise uğramıştır. Tahsise uğrayan lafızlarda, hükmî mecaz olan kâsır hakikat söz konusudur. Bir noksan veya ziyade mana sebebiyle lafzın kapsamına girmeyen içerikler, tedâvülden kalkmış kullanımlardır. Tedâvülden kalkan kullanımlar, sadece niyet vasıtasıyla lafızdan mecaz olarak kastedilebilmektedir<sup>229</sup>.

### 1.4.3.Bağlam

Hanefî usulcüler, sadece lafız ve manası çerçevesinde bir hakikat ve mecaz anlayışı benimsemekle yetinmemişlerdir. Onlar, nazmın bağlamını (siyâk) da göz önünde bulundurarak bağlam karînesiyle de hakikat ve mecaz anlayışlarını şekillendirmişlerdir. Nazmın bağlamının göz önünde bulundurulmasından kasıt, sözün bağlamındaki belirli bazı kayıt ve şartların kelimada etkisinin gözlemlenmesidir<sup>230</sup>. Hanefilere göre nazmın bağlamı, mecaz konusunda kelama iki türlü etki etmektedir:

1) Nazmın bağlamı, sözün zahirinin mecaza yorumlanmasına imkan vermektedir.

2) Bazen nazmın bağlamı, kelamı veya kelamın belirli bir kısmının ifade ettiği hükmü geçersiz hale getirmektedir.

<sup>229</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 190,191; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271.

<sup>230</sup> Bağlam konusuyla ilgili bk. Güman, Osman, **Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi**, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006, 201,207.

Bu iki maddede ifade edilen her iki işlem de lafzın hakiki manasından başka bir manaya nakil edilmesidir. Mecaz bir nakil işlemidir. Sözün manasını tespititte bağlama dikkat edilmesi, sadece kelime (müfret) temelli hakikat ve mecaz anlayışının benimsenmediğinin göstergesidir. Bağlama önem veren Hanefi usulcüler, bağlamın, isnâdın, cümle tertip ve telifinin kelimenin hakiki ve mecaz anlamına etkisini ihmal etmemişlerdir.

Hanefi usulcülerin nazımda geçen bağlam karînesine ilişkin verdikleri örneklerden bazıları şu şekildedir:

**Örnek 1:** Hanefi usulcülere göre “فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ” *“Dileyen iman etsin dileyen isyan etsin.”* (Kehf, 18/29)<sup>231</sup> ve “إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ” *“Dilediğiniz gibi yapın. Çünkü o yaptığınız her şeyi görendir.”* (Fussilet, 41/40) ayetleri bağlamlarıyla birlikte değerlendirilmelidir. “فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ” *“Dileyen iman etsin dileyen isyan etsin.”* (Kehf, 18/29) ayeti, iman etmeyi ve küfrü seçmeyi isteğe bağlamaktadır. Bu ayetteki durum ve muhayyer bırakmaya yönelik emrin<sup>232</sup> hakikati, ayetin devamında gelen “أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا” *“Zalimlere cehennemi hazırladık.”* (Kehf, 18/29) kaydıyla terk edilmektedir. Bu kayıt emrin vucûp manasını mecaz mana olan azarlama (التوبيخ) anlamına çevirmektedir<sup>233</sup>.

Aynı durum, “إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ” *“Dilediğiniz gibi yapın. Çünkü o yaptığınız her şeyi görendir.”* (Fussilet, 41/40) ayeti içinde geçerlidir. Bu ayetin bağlamı, ayetteki emir sığasının vucûb doğurmadığına delâlet etmektedir<sup>234</sup>.

**Örnek 2:** Kişinin “لفلان علي ألف درهم إن شاء الله” *“Falancaya bin dirhem borcum var. İnşallah”* sözü, hiçbir yükümlülük doğurmamaktadır. Çünkü Arap dilciler, mutlak ve mukayyedi yaygın bir biçimde sözlerinde kullanmaktadırlar. Görüldüğü gibi bu söz iki cümleden meydana gelmektedir. Birinci cümle mutlakken ikinci cümle mukayyettir. Arap Dili’nde “inşallah” şeklinde kayıtlı haber cümlesi, diğer kayıtsız haber cümlesini

<sup>231</sup> Şâşî, bu ayetin hal karînesinden dolayı mecaz olduğunu dile getirmektedir. Çünkü hakîm olan Allah’ın konumu böyle çirkin (kabîh) bir şeyi emretmeye manidir. Konuyla ilgili bk. Şâşî, **Usûl**, 77.

<sup>232</sup> Hanefi usucü Neseî, emri “قول المرء لغيره افعلى طريق الاستعلاء” *“Baskın bir şekilde kişinin başkasına ‘Yap!’ demesidir.”* şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımla ilgili bk. Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 44,45; Ayrıca emir konusuyla ilgili bk. Ögüt, Salim, “Emir”, **DİA**, 1995, XI, s. 119,121.

<sup>233</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 50,300; Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 128; Pezdevî, **Usûl**, II, 149,150; Serahsî, **Usûl**, I, 192,193; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 283,284; Sıgnâkî, **Vâfî**, I, 278,281.

<sup>234</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 50; Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 128; Pezdevî, **Usûl**, II, 149,150; Serahsî, **Usûl**, I, 192,193; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 283,284; Sıgnâkî, **Vâfî**, I, 278,281.

inşaya çevirmektedir. Böylece kayıtlı cümle, inşâ cümlesine dönüşen kayıtsız sözdeki haberin hükmünün ortaya çıkmasına engel olmaktadır. “İnşallah” kaydının yokluğu halinde mutlak cümledeki borç ikrarı, inşallah kaydıyla hükümsüz kalmıştır. İnşallah kaydı bulunan mutlak kelimeler, bu kaydın bir gereği olarak, kişiye bir yaptırımın yüklenmesine engel olmaktadır<sup>235</sup>.

Ama kişi, “لفلان علي ألف درهم لسبب” “Herhangi bir sebepten dolayı falancaya bin dirhem borcum var.” dediğinde bin dirhem borç ikrar edilmiştir. Cümlede geçen “herhangi bir sebepten dolayı” (لسبب) kaydı, cümlenin baş tarafına herhangi bir şekilde etki etmemektedir. Bu haberde cümlesinde borç, “herhangi bir sebepten dolayı” kaydıyla değil, “Falancaya bin dirhem borcum var.” mutlak sözüyle sabit olmaktadır. Çünkü cümlenin devamında gelen “herhangi bir sebepten dolayı” kaydı, cümleye yönelik bir beyan değildir. Mübhem olan bu kayıt, sadece ikrardan rücutur. Borç beyanı rücuta muhtemel bir içeriğe uygun değildir. Muhtemel olmayan beyan edilemez. Beyana muhtemel olmayan ikrar cümlesi, kendisine bitişen “herhangi bir sebepten dolayı” (لسبب) kaydıyla beyan edilmiş olmamaktadır<sup>236</sup>.

Aynı şekilde kişi “لفلان علي ألف درهم ليس علي له شيء إن شاء الله” “Falancaya bin dirhem borcum var. Ona karşı hiçbir şey borcum yok inşallah.” dediğinde bin dirhem borcunu ikrar etmiştir. Çünkü bu sözün “ليس علي له شيء” “Ona karşı hiçbir şey borcum yok.” mutlak ifadesi, borç beyanından rücu iken “إن شاء الله” “inşallah” ifadesi, bu rücutu iptal eden kayıttır. Bu kullanım, dilciler arasında yaygındır. Kişi, bu sözünde bin dirhem dışında bir borcunun olmadığını söyleyerek, sanki “Çok bir şey değil inşaallah, falancaya bin dirhem borcum var.” demek istemiştir. Borç beyanı ifade eden bu kelimelerde geçen “ليس علي له شيء” “Ona hiçbir şey borcum yok.” lafzı, gerçekte var olan borcu ikrardan rücu değil, beyan türünden bir tasarruftur. Bu sözün son tarafında geçen “إن شاء الله” “inşallah” kaydı, sözün baş tarafında geçen “لفلان علي ألف درهم” “Falancaya bin dirhem borcum var.” şeklindeki mutlak ifadedeki borç ikrarını olumsuzlamamaktadır. Aksine sözün son tarafı, öncesini daha da pekiştirmektedir<sup>237</sup>.

<sup>235</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 128; Serahsî, **Usûl**, I, 192,193; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 283,284; Sıġnâkî, **Vâfi**, I, 278,281.

<sup>236</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 128; Serahsî, **Usûl**, I, 192,193; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 283,284; Sıġnâkî, **Vâfi**, I, 278,281.

<sup>237</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 128; Serahsî, **Usûl**, I, 192,193; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 283,284; Sıġnâkî, **Vâfi**, I, 278,281.

**Örnek 2:** Kişi, muhatabına “لي عليك ألف درهم” “Benim, senden bin dirhem alacağım var.” dedikten sonra, muhatap söz konusu kişiye “لك علي ألف درهم ما أبعدك” “Benim seni başımdan atamadığım bin dirhem borcum var.” şeklinde cevap verse bu söz, “seni başımdan atamadığım” kaydından dolayı, bir borç ikrarı değildir. Bu sözü söyleyen şahıs, alacak iddiasında bulunan kişiyi azarlamakta ve adeta başından defolup gitmesini istemektedir<sup>238</sup>.

**Örnek 3:** Müslüman bir kişi, muhasara altındaki bir harbîye “إنزل” “İn.” dedikten sonra harbî inse, emanı elde eder. Ama Müslüman, bir harbîye “إنزل إن كنت رجلاً” “İn. Erkeksen.” veya “إنزل إن قدرت” “İn. Gücün yetiyorsa.” dedikten sonra harbî inse, harbî ganimettir<sup>239</sup>. Çünkü bu kayıtlar sayesinde emir cümlesi artık vucûb değil mecazen meydan okuma ifade etmektedir.

Aynı şekilde savaş alanında dara düşmemiş harbî “الأمان الأمان” “Eman!, Eman!” şeklinde bağırdıktan sonra, Müslüman bu çağrıya “الأمان الأمان” “Eman!, Eman!” şeklinde cevap verse bu cümlede eman söz konusudur. Ama Müslüman, harbînin bu çağrısına “الأمان الأمان تطلب” “Eman!, Eman! Alacağın şeyi bileceksin.” veya “الأمان الأمان ستعلم ما تلقى” “Eman!, Eman! Talep edersin ha!” veya “لا تعجل حتى ترى” “Acele etme. Göreceksin.” şeklinde cevap verse, bu cümlelerde eman söz konusu değildir. Dolayısıyla bu durumda harbî silah bırakacak olsa savaş esiri statüsünde olur<sup>240</sup>.

**Örnek 4:** Kişi, tartıştığı birine “إصنع ما شئت إن كنت رجلاً” “Erkeksen dilediğini yap.” veya “طلق زوجتي إن كنت رجلاً” “Erkeksen karımı boşa.” dediğinde bu söz bağlamının bir gereği olarak bir izin veya talaka vekil tayini değildir. Bu sözler, nazmın bağlamı göz önünde bulundurulduğunda, bir emir değil bir azarlamadır<sup>241</sup>.

#### 1.4.4.Hal

Hanefî usulcüler, mütekellimin sıfatından kaynaklanan delâleti *mütekellime dönen manadaki delâlet* veya *mütekellimin sıfatındaki delâlet* şeklinde ifade etmişlerdir.

<sup>238</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 149,150; Serahsî, *Usûl*, I, 192,193.

<sup>239</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 149,150; Serahsî, *Usûl*, I, 192,193; Ahsîkesî, *Muhtasar*, I, 271; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 283,284; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 278,281; Şâşî, *Usûl*, 75.

<sup>240</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 149,150; Serahsî, *Usûl*, I, 192,193; Ahsîkesî, *Muhtasar*, I, 271; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 283,284; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 278,281; Şâşî, *Usûl*, 75,76.

<sup>241</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 149,150; Serahsî, *Usûl*, I, 192,193; Ahsîkesî, *Muhtasar*, I, 271; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 283,284; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 278,281.

Mütekellimin sıfatından kaynaklanan delâlet, hal karînesi şeklinde isimlendirilebilir. Hanefi usulcülere göre bir lafzın hakikat veya mecaz olduğununun tespitinde hal karînesi etkin bir unsurdur. Hal karînesi sayesinde emir sığası, hakikat yollu ifade ettiği vucûb hükmünden başka bir hüküm ifade edebilmekte veya umûm mana ifade edecek âmm bir lafız, tahsise uğrayabilmektedir<sup>242</sup>. Hanefi usulcülerin, hal karînesinden şu iki şeyi kastettikleri görülmektedir:

**1) Hitap eden ve hitap edilenin rütbesi:** Konuşan ve muhatap arasındaki konum eşitliği veya farkı, lafzın manasının hakikat veya mecaz olmasında etkindir. “Ver.” emrinin ifade ettiği anlam ve bu anlamın bağlayıcılığı, konuşanın ve bu sözün muhatabının konumuna göre değişebilmektedir. Komutanın, emir eri olan askerine, dengi bir komutana veya üstü bir komutana söylediği “Ver.” emrinin anlam ve bağlayıcılığı birbirinden farklıdır. Bu farkın kaynağı, söyleyen ve muhatap arasındaki konumdur. Bu konum veya konum farkı, hal karînesinin birinci türüdür. Emir sığasıyla ilgili hakiki ve mecaz kullanımların çoğu, hal karînesiyle bilinmektedir.

**2) Karşılıklı konuşma cümlelerinin birbirini tahsisi:** Karşılıklı konuşma cümleleri, bir konu etrafında gerçekleşmektedir. Diyaloglar, başlangıçtan itibaren bir önceki sözden anlaşılmanın üzerine kelamı inşâ ederek devam etmektedir. Diyalogta sonra gelen söz, bir önceki sözü tahsis etmekte ve içeriğini tayin etmektedir. Konuşmadaki bu tahsis ve tayin, diyalogta sonra söylenen sözün mecaza yorumlanmasını sağlayan hal karînesidir.

Cessâs’a göre kişinin konuşurken içinde bulunduğu durum ve takındığı tavır, bir lafzın hakikat veya mecaz kullanıldığına yönelik bir karîne değildir. Çünkü lafız, kişi hayat bulmadan önce şeklini ve manasını tamamlamıştır. Bir dilin mensubu olarak doğan kişi lafızları hazır bulmaktadır. Kişinin yaşadığı toplumdan hazır olarak aldığı lafza yönelik muradı veya kişinin içinde bulunduğu durum, lafzın içeriğine etki etmemektedir. İçeriği kullanımda genişletecek veya daraltacak bir irade ve durum, lafzı mecaz hale getirecektir. Hal karînesinin lafzın delâletine etki ettiğini söylemek, Peygamber’in (sav) emirlerine şahit olan sahabeyle bizim aramızda farkın olacağını kabul etmektir. Sözün söylendiği halin karîne kabul edilmesi, Peygamber’in durum ve tavırlarına şahit olan

---

<sup>242</sup> Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 128,129; Pezdevî, **Usûl**, II, 151; Serahsî, **Usûl**, I, 193,194; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 274; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 276,278; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 150,152; Şâşî, **Usûl**, 77.

sahabeye vucup ifade eden emrin, bize ibaha veya nedb ifade edebileceğini söylemektir. Oysa Peygamber’i (sav) doğrudan duyan ile kendisine onun tebliği ulaşan arasında hükümlere muhatap olma açısından fark bulunmamaktadır. İstisnâî durumlar hariç lafızların bu tür durum ve tavırlar göz önünde bulundurulmadan mutlak olarak ele alınmalıdır. Lafızların mutlak olarak algılanması, nassların daha doğru anlaşılması ve gelecek nesillere kavratılması açısından önemlidir<sup>243</sup>

Görüldüğü üzere Cessâs, lafız ve cümleleri daha fazla müstakil anlamaya önem vermiştir. Cessâs sonrası Hanefi usulcüler, cümle içi bağlam ve hal karînesinin cümleye etki edebileceğini göz önünde bulundurmuşlardır. Lafız ve cümle dışı unsurlarının manaya etkisine verilen değer, Hanefi usulcülerin hal karînesi hakkında farklı tutum benimsemelerinde etkin olmuştur.

Hal karînesinin mecazdaki yeriyle ilgili bazı örnekler şu şekildedir:

**Örnek 1:** *“Sesinle onlardan güç yetirebildiklerini kışkırt.”* (İsrâ, 17/64) ayeti, Şeytan’a nankör olmayı emretmemektedir. Allah’ın, konu mu gereği, küfrü emretmesi düşünülememektedir. Bu ayet, Şeytan’ı azarlama veya “biz sana isyan etme imkanı tanıdık” mecaz anlamına yorumlanmalıdır<sup>244</sup>.

**Örnek 2:** Kişi “اللهم اغفر لي” “Allah’ım! Beni affet.” dediğinde bu sözdeki affet (اغفر) lafzı, vucûb ifade eden mutlak emir şeklinde anlaşılmamaktadır. Mutlak emir şeklinde anlaşılmayan bu söz, mecazen dua anlamına yorumlanmaktadır. Çünkü kulun pozisyonu, Allah’a emir vermeye uygun değildir. Bu konum farkı, emir sığıması ile Allah’tan istekte bulunmayı gerektirmektedir. Nitekim “تربت يداك” “Elin topraklansın.” diyen bir kişinin bu sözü, dua edenin hali göz önünde bulundurularak, “Elin bereketlensin.” şeklinde mecazen hayır duasına yorumlanmaktadır<sup>245</sup>.

<sup>243</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 98; Sahabenin nassların ibareleriyle sahabe sonrası müslümanların nassların delâletiyle dini yükümlülüklerle muhatap olduğu düşünüldüğünde Cessâs’ın burada anlattığımız kaygısının bir anlamı kalmamaktadır. Çünkü sahabe sonrası Müslümanlar sınıfına giren bizler, nassın delâleti sayesinde emir ve nehiylerle yükümlü olduğumuz için nassın husûsiliği hükmün umûmilliğine engel teşkil etmemektedir.

<sup>244</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 50; Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 128,129; Pezdevî, **Usûl**, II, 151; Serahsî, **Usûl**, I, 193,194; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Nesefî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 274; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 276,278; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 150,152.

<sup>245</sup> Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 128,129; Pezdevî, **Usûl**, II, 151; Serahsî, **Usûl**, I, 193,194; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Nesefî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 274; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 276,278; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 150,152.

**Örnek 3:** Bir diyalog bağlamındaki yemek davetine “لا أنغدى” “Yemeyeceğim.” şeklinde yeminle karşılık veren kişi, başka bir zaman aynı adamla yemek yese veya evine döndükten sonra yemek yediğinde yeminini bozulmuş olmamaktadır. Çünkü konuşan, hal-i hazırdaki malum yemeğe çağrıda bulunmuş ve davetli, sadece ona yönelik “Yemeyeceğim.” ifadesini kullanmıştır. Davetlinin bu pozisyonda söylediği “Yemeyeceğim.” sözü, hal karînesinden dolayı, mecazdır. Çünkü hal karînesi, umûm lafızdan anlaşılana husûs mana haline getirmiştir<sup>246</sup>.

**Örnek 4:** Koca, kapıdan çıkan karısına “إن خرجت فأنت طالق” “Kapıdan çıkarsan boşsun.” dediğinde kocanın bu sözünün hakikati ancak o an ile sınırlıdır. Hal karînesi, mecazen böyle bir zaman sınırlamasını meydana getirmektedir. Kadın, bu sözden sonra dışarı çıkarsa boş düşer, ancak biraz oturup, kapıdan çıktığında boşama gerçekleşmemektedir<sup>247</sup>.

**Örnek 5:** Bir diyalog bağlamında “اغتسل في هذه الدار الليلة” “Bu konakta gece gusül abdesti al.” diyen karısına “إن اغتسلت فعدي حر” “Eğer gusül alırsam, kölem hürdür.” şeklinde cevap veren kişinin sözü, sadece söz konusu gece ile sınırlıdır. Kişi, söz konusu konakta başka bir gece gusül aldığı veya o gece o konakta güsle niyet etmeksizin yıkandığında köle azat olmamaktadır. Çünkü köle azadına yönelik bu söz, hal karînesi göz önünde bulundurularak sadece o geceyle sınırlandırılmıştır. Bu tür genel bir ifadenin hal karînesi ile sınırlandırılması, bir tür tahsis ve şibih mecazdır<sup>248</sup>.

#### 1.4.5.Lafız ve Mahal Uyumsuzluğu

Hanefi usulcüler, lafız ile lafzın ifade ettiği mahal arasındaki uyum ve mutâbakata dikkat etmişlerdir. Hanefî usulcülere göre lafız ile mahalli arasındaki uyum ve mutabakat gerçekleşmediğinde teazzür meydana gelmektedir. Bu uyumsuzluk lafzın hakiki manasının esas alınmamasını gerektirmektedir. Hakiki mana esas alınmadığında mecaz

<sup>246</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 51; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 128,129; Pezdevî, **Usûl**, II, 151; Serahsî, **Usûl**, I, 193,194; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Neseфі, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 274; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 276,278; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 150,152.; Şâşî, **Usûl**, 78.

<sup>247</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 51; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 128,129; Pezdevî, **Usûl**, II, 151; Serahsî, **Usûl**, I, 193,194; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Neseфі, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 274; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 276,278; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 150,152; Şâşî, **Usûl**, 78.

<sup>248</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 26; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 128,129; Pezdevî, **Usûl**, II, 151; Serahsî, **Usûl**, I, 193,194; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Neseфі, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 274; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 276,278; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 150,152.



mana esas alınmaktadır. Lafız ile mahal arasında uyumsuzluk, iki şekilde gerçekleşmektedir:

1) Lafız, bazen kapsamındaki mahalleri tam anlamıyla yansıtamayabilir. Bu durumda lafızla mahal arasında bir uyumsuzluk doğar.

2) Lafız kapsamındaki umûm mahal, bu mahalle yakından ilişkili başka bir varlığa nispet edildiğinde lafzın hakiki manası esas alınamamaktadır. Umûm içeriğin başka bir varlığa nispeti, âmm lafzı bir tür tahsise uğratmaktır. Âmm lafzın tahsise uğradığı yerde, şibih mecaz söz konusudur. Tahsisle âmm lafzın kapsamına alınamayan içerik, ancak tayin edici karîne olan niyetle mecazen bu lafzın kapsamına girebilmektedir. Bu tür bir uyumsuzluk, genelinde bir izmâr türü olan hazfın meydana geldiği kullarımlarda görülmektedir.

Konuyla ilgili örneklerden bazıları şu şekildedir:

**Örnek 1:** Hanefî usulcülere göre “وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ” **“Kör ile gözü gören birbirine denk değildir.”** (Fâtır, 35/19) ayetinin umûm manası hakikattir. Ayet, gerçekten kör ile gözü görenin birbirine hiçbir şekilde eşit olmayacağını ifade etmesi açısından umûmdur. Fakat bu ayetin umûmu, kast edilmemiştir. Çünkü sözün mahalli olan kör kişi, birçok açıdan gözü gören kişiye eşittir. Kör ve gözü gören arasındaki bu eşitlikler, ayetin umûma muhtemel olmadığını göstermektedir. Bu ayetin umûm manasının esas alınması, kör ve gören arasındaki bu eşitliklerin inkarı anlamına gelir. Kör ile gözü gören arasındaki birçok eşit yönün inkar edilmesi, vâkıanın inkarı demektir. Bu ayette lafız ile mahalli arasında uyumsuzluk gerçekleşmiştir. Lafzın hakiki manası esas alınmadığında mecaz mana esas alınır<sup>249</sup>.

Lafızla mahalli arasında gerçekleşen uyumsuzluk sebebiyle ortaya çıkan mecazda, yalnızca kesin bir şekilde lafızdan murat edildiği bilinen içerik sabit olur. Çünkü âmm sığa, umûma uygun olmayan bir mahalle izafe edildiğinde ehassu'l-husûs murat edilmektedir. Bu ayette kesin bir şekilde murat edildiği bilinen miktar, kör ile gören arasındaki görme farklılığıdır. Bu ayet, kör ile görenin görmek açısından eşitliğini olmadığını beyan etmektedir. Âmm lafız, umûma uygun olmayan mahalde kullanıldığında mücmelleşmektedir. Anlam daralması ve tahsisten dolayı mücmelleşen bu tür kullanım-

---

<sup>249</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 72; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 129; Pezdevî, **Usûl**, II, 154,155; Serahsî, **Usûl**, I, 194,195; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 271,274.

lar, şibih mecaz şeklinde isimlendirilmektedir. Lafız, tahsise uğramış haliyle, şibih mecaz şeklinde içeriğine hakikaten delâlet etmektedir. Bu hakiki delâlet, kâsır hakikat şeklinde de adlandırılabilir. Şibih mecaz, lafzın hakiki anlamını pekiştirmektedir. Tahsis ve anlam daralmasıyla tedâvülden kalkan içeriklerin lafızdan mecazen murat edilmesi ancak niyetle mümkündür. Şibih mecazın söz konusu olduğu yerlerde konuşanın tedâvülen kalkan manaya niyeti, mecazı tayin eden karîne konumundadır. Bu ayette kör ve gören arasında görme fiilinin nefiy edilmesi dışındaki eşitlikler, tedâvülden kalmış kullanımlardır. Bu kullanımlar, mecaz olduğundan ancak niyetle lafızdan murat edilebilmektedir<sup>250</sup>.

**Örnek 2:** “إنما الأعمال بالنيات” *“Bütün ameller, ancak niyetlere göredir.”*<sup>251</sup> hadisinin zâhiri, amellerin ancak niyetle kabul edileceğini, amellerin niyetsiz kesinlikle gerçekleşmeyeceğini ve varlık halini almayacağını ifade etmektedir. Ancak niyet olmadan da ameller bir vâkıdır. Niyet bulunmadığını gerekçe göstererek, vâkıa halini almış bir fiil inkar edilemeyeceğine göre mahallin verdiği mesajdan, kelamın zâhir hakikatının esas alınamayacağı anlaşılmaktadır. Çünkü bu hadiste hakikat murat edilmemiştir veya hakikat mahal karînesinden dolayı teazzür etmiştir. Bu hadis, niyetsiz amelin değil, niyetsiz amelin hükmünün olmayacağını dile getirmektedir<sup>252</sup>.

Bu hadiste mecaz, şu iki şekilde gerçekleşmiş olabilir: 1) Hadisteki ameller (الأعمال) ismi, hüküm (حكم) yerine kullanılmıştır. 2) Hadisteki hükmü'l-a'mâl izâfetinde hüküm (حكم) muzâfî cümleden hazif edilerek, el-a'mâlü bi'n-niyyât (الأعمال بالنيات) şeklinde niyet doğrudan amele nispet edilmiştir. Hadiste sanki “Amel ancak niyetle hüküm ifade eder.” demek istenmiştir<sup>253</sup>.

<sup>250</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 129; Pezdevî, **Usûl**, II, 154,155; Serahsî, **Usûl**, I, 194,195; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 271,274; Şâşî, **Usûl**, 73.

<sup>251</sup> Bu hadis birçok hadis eserinde bazen birden fazla geçmektedir. Bazıları şunlardır: Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl Ebu Abdillâh, **Câmi'u'l-Müsnedü's-Sahîhü'l-Muhtasar min Umûri Rasûli'l-lâh Sallallahü 'aleyhi ve Sellem ve Sünenihi ve Eyyâmihî**, (thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır el-Nâsır), Dâru Tavgi'n-Necât, by., I, 6; İbn Mâce, Ebu Abdillâh, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, **Sünenü İbn Mâce**, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki), Dâru İhyâi'l-Kütibi'l-Arabiyye, Mısır, tr, I, 1423; Ebu Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'âs b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. el-Ezdfî es-Sicistânî, **Sünenü Ebî Dâvûd**, (thk. Muhammed Muhyuddîn Abdülhamîd), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, by., II, 1; İbn Hıbbân, Muhammed b. Hıbbân b. Ahmed b. Hıbbân b. Me'âd b. Ma'bed et-Temîmi, **el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hıbbân**, (thk. Şu'ayb el-Arnaûfî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1988, II, 113.

<sup>252</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 260,261; Pezdevî, **Usûl**, II, 154,155; Serahsî, **Usûl**, I, 194,195; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 271,274 Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 155,156.

<sup>253</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 260,261; Pezdevî, **Usûl**, II, 154,155; Serahsî, **Usûl**, I, 194,195; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 271,274; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 155,156.

Mecaz sayesinde bu hadis, şu iki manayı ifade eder hale gelmiştir: 1) Amellerin dünyevî hükmü, niyete ihtiyaç hisseden cevaz, nedb, fesat ve kerâhet şeklinde dünyevî sonuçlarıdır. 2) Amellerin uhrevî hükmü, niyete ihtiyaç hisseden amellere ahirette sevap verilmesidir. Hadiste amellerin niyetlere göre olacağı şeklindeki ifade, dünya ve ahirete ilişkin hüküm ifade etmesi açısından müşterek lafız gibidir. Müşterek lafız, umûm ifade etmemektedir. Müşterek lafızda, içeriğin hakiki manalarından biri diğerlerine bir delille tercih edilmektedir. Müşterek lafızlar, bir delille te'vile konu olduktan sonra müevvel hale gelmektedir. Mahallin lafza uygun olması karînesinin bir gereği olarak hadis, “إنما ثواب الأعمال بالنيات” “Amellerin sevapları ancak niyetlere göredir.” şeklinde sadece ahiret hükmünü hakikat olarak ifade etmektedir. Bu hadis, dünyayla ilgili hükümlerini ifade etmemektedir. Hadisinin umûm manası esas alınabilmektedir. Çünkü bu hadisin umûmu, amel ile hüküm ikilisinin birlikte ortadan kalktığına delâlet etmektedir. Halbuki amel ve hüküm, birbirinden farklı şeydir. Nitekim sevap hükmü, ibadet olan amelin karşılığı iken günah hükmü, azim ve kasta dayalı haram fiilin karşılığıdır<sup>254</sup>.

**Örnek 3:** “رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه” “*Ümmetimden hata, unutma ve zorla yaptırılan her şey kaldırıldı.*”<sup>255</sup> hadisi, işlenen hatanın dünya ve ahiretteki hükmünü içermektedir. Bu açıdan hata lafzı âmmdır. Fakat bu hadiste hata lafzının umûm manasını esas almak, mümkün değildir. Çünkü vâkıa olan hata fiilinin, var olduktan sonra zatının kaldırılması makul bir durum değildir. Hatanın zatının ortadan kaldırıldığını söylemek, bu hadisi yalan haline getirmektedir. Yalan, Allah’ın resulüne yakışan bir davranış değildir. Hadiste hatanın kaldırılmasından maksat, mecazen hatanın hükmünün kalkmasıdır<sup>256</sup>.

Hatanın hükmü iki türdür: 1) Hatanın dünyevî hükmü, hatayla işlenen fiillerin dünyada cevaz, fesat, kerâhet şeklinde dünyevî sonuçlarıdır. 2) Hatanın uhrevî hükmü, hataen yapılan fiillere ahirette günah verilmesidir. Bu hadisten murat edilenin, uhrevî hüküm olduğu hakkında icma vardır. Hadiste uhrevî hüküm murat edildiğinden, dünyevî hükmünün muradı kalmamıştır. Çünkü bu hadisten uhrevî hükmün yanında dünyevî hükmünün de murat edilmesi için, kelamın ya müşterek olması veya dünya hük-

<sup>254</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 154,155; Serahsî, *Usûl*, I, 194,195; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 155,156; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 271,274.

<sup>255</sup> Hadis kaynaklarında böyle bir hadis bulamadık.

<sup>256</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 154,155; Serahsî, *Usûl*, I, 194,195; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 155,156; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 271,274.

münün muktezâyla murat edilmesi gerekmektedir. Hanefilere göre müşterek ve muktezânın, umûmu bulunmamaktadır. Müşterek lafız, müevvel hale geldikten sonra, dünyevî hükmün hadisteki hata lafzından murat edilmesi ancak mecazen mümkündür. Mecaz ile hakikatin, aynı anda bir lafızda birlikte murat edilmesi mümkün olmadığından bu hadisin mecaz manası esas alınmamaktadır<sup>257</sup>.

Hanefi usulcüsü Abdülaziz Buhârî'ye göre bu örnek kapsamında işlenen hatanın kaldırılması meselesi ile ilgili değişik çıkış yolları öne sürülmüştür. Sunulan çıkış yollarının hiç birisi, meseleyi çözme açısından yeterli değildir<sup>258</sup>.

## 2. HAKİKİ VE MECAZİ MANANIN ESAS ALINDIĞI DURUMLAR

### 2.1. Hakiki Mananın Esas Alındığı Durumlar

#### 2.1.1. Hakiki Mananın Esas Almanın Zorunlu Olduğu Durumlar

Hanefi usulcülere göre lafzın mecaz manası esas alınmadığında hakiki manayı esas almak zorunludur. Lafzın mecaz manasının esas alınmaması, hakiki manasının tek seçenek olarak kalmasıdır. Lafzın mecaz manası, iki sebepten dolayı esas alınmamaktadır:

**1) Lafzın makul mana ve suret içermemesi:** Lafzın makul mana ve suret (şekil/form) içermesini ittisâl kavramıyla karşılanmıştır. Kâmil bir mecaz, lafzın hakikatinde tespit edilen makul mana üzerine gerçekleşmektedir. Çünkü makul manayla gerçekleşen mecazda, lâzım ile melzûm arasında iki taraflı vazgeçilmez ilişki (mülâzemet) söz konusudur. Söz konusu karşılıklı vazgeçilmez ilişki, lâzımdan melzûma ve melzûmdan lâzıma şeklinde karşılıklı mecaz kullanımı mümkün hale getirmektedir. Nakıs bir mecaz, lafzın içeriğinin ifade ettiği fert veya fertlerin suretlerinin makul olduğu tespit edildiğinde mümkündür. Suret üzerine gerçekleşen mecazın nasık şeklinde isimlendirilmesinin sebebi, varlık açısından sebebin müsebbebe ihtiyaç duymamasıdır. Bu makul mana

---

<sup>257</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 154,155; Serahsî, *Usûl*, I, 194,195; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 155,156; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 271,274.

<sup>258</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 155,156.

veya suret olmadığında mecaz gerçekleşmemekte ve hakiki mananın esas alınmasından başka seçenek kalmamaktadır<sup>259</sup>.

**2) Müsebbebin zikredilip, sebebin murat edilmesi:** Suret (şekil) üzerine gerçekleşmiş mecaz, makul mana üzerine gerçekleşmiş mecaza göre noksandır. Çünkü varlıkların suretleri manalarına nispetle sebep mesabesinde dirler. Sebep ile müsebbeb arasındaki gereklilik ilişkisi (luzûm), tek taraflı gerçekleşmektedir. Varlık açısından müsebbeb, sebebe ihtiyaç hissederken varlık açısından sebep, müsebbebe ihtiyaç duymamaktadır. Sebep ile müsebbeb arasındaki tek taraflı ihtiyaç, tek taraflı mecaz şeklinde kendini göstermektedir. Sebebin zikredilip müsebbebin murat edilmesiyle, mecaz gerçekleşebilir. Fakat müsebbenin zikredilip sebebin murat edilmesi şeklinde bir mecaz dil açısından mümkün değildir. Müsebbeb cihetinden muteber münâsebetin ve mecazın yokluğu, lafızda mecaz mananın asla gerçekleşmemesi şeklinde yorumlanır<sup>260</sup>. Böylesi bir durumda hakikat zorunlu hale geldiği için lafzın mecaz manasının asla esas alınmaması müspit karîne şeklinde isimlendirilebilir.

Hanefi usulcülerin hakiki mananın esas alınmasının zorunlu olduğu durumlara verdiği örneklerden bazıları şu şekildedir:

**Örnek 1:** Kişi, kiraya niyet ederek “بعث عبدي منك بعشرة” “On karşılığında kölemi sana sattım.” dediğinde kira akdi değil, satım akdi gerçekleşmektedir. Çünkü “sattım” (البيع) lafzı, ancak kiralamakla arasında bir makul mana bulunduğu mecazen kiralamak anlamı ifade etmektedir. Lafzın mecaz kullanımını sağlayacak bu makul mana, kira akdinin luzûm şartı olan kira müddettir. Kira müddeti zikredilmediği için bu sözün mecaz manası esas alınmamıştır. Mecazı manası esas alınamayan sözün hakiki manasını esas almak zorunludur<sup>261</sup>.

Bu söz şayet “بعث عبدي منك بعشرة مدة كذا” “On karşılığında kölemi şu kadar süre sana sattım.” şeklinde söyleneydi akit, mecaz anlam olan kiralamaya yorumlanabile-

<sup>259</sup> Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 257,259; Şâî, **Usûl**, 51.

<sup>260</sup> Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 257,259; Şâî, **Usûl**, 52; Hanefi usulcülerin varlığı mana ve suret (form) şeklinde iki açıdan değerlendirmeleri varlık ve bilgi anlayışlarını meydana getiren kelam düşünceleriyle yakından ilgili görülmektedir. Konuyla ilgili bk. Hacak, Hasan, “Matüridi Kelamı ve Hanefi Fıkhi: Matüridiliğin Alem Anlayışının Hanefi Fıkhiyle İlişkisi”, **Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantısı**, İstanbul, 2012, s. 403,411

<sup>261</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 112; Konuyla ilgili ayrıca bk. Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 197,198.

cek bir nitelik gösterirdi. Çünkü makul mana olan müddet bu sözde dile getirilmiştir. Müddet dile getirildiği için bu akit mecazen kira sözleşmesidir<sup>262</sup>.

**Örnek 2:** Kişi, “azat etmek” (العتق) lafzıyla karısını boşayabilmektedir. Çünkü kadının zaten hür olması, bu lafzın mecaz manasını esas almak için bir karînedir. Bu sözün sebep-müsebbeb şeklindeki münâsebeteye dayalı mecaz kullanımını talaktır. Fakat kişi, talak lafzıyla cariyesini azat edememektedir. Çünkü azat etmek lafzı, milk-i rakabe (الرقبة) ortadan kaldırmak için vaz’ edilmişken; boşamak (talak) lafzı, milk-i mut’a (المتعة)<sup>263</sup> ortadan kaldırmak için vaz’ edilmiş bir isimdir. Milk-i rakabenin ortadan kalkması, milk-i mut’a ortadan kalkmasına sebep değildir. Aksine milk-i mut’a, hüküm olarak, milk-i rakabenin sebebidir. Milk-i rakabe, sonuç itibariyle, milk-i mut’anın müsebbebidir. Sebep ile müsebbeb arasındaki münâsebet, sebepten müsebbebe şeklinde tek taraflıdır. Çünkü sebebin zikredilip, müsebbebin kastedilmesi şeklinde mecaz meydana gelebilirken müsebbebin zikredilip, sebebin murat edilmesi şeklinde bir mecaz mümkün değildir. Cariyeyi boşama lafzı kullanarak azat etmeye çalışmak, müsebbebin zikredilip sebebin murat edilmesidir. Müsebbebin zikredilip sebebin murat edileceği bir lafzî tasarrufta mecaz manayı esas almak mümkün değildir. O halde cariye hakkında azat etme kastıyla boşamak (talak) lafzı kullanıldığında zorunlu bir şekilde lafzın hakiki manası olan boşama manası esas alınmaktadır<sup>264</sup>.

### 2.1.2. Hakiki Mananın Tercih Edildiği Durumlar

Hanefi usulcülere göre lafzın hakiki manasının esas alınması lafzın mutlak kullanımıyla doğrudan alakalıdır. Çünkü dili vaz’ eden (vâzi’), “Bu mutlak lafızla, şu manayı kastettim.” dercesine lafzın delâlet açısından manayı birebir karşılmasına önem vermiştir. Dili konuşan kişi bu kelimeyle söz konusu malum manayı birebir kastetmek zorundadır. Vaz’ın lafız ile mana arasındaki tayin fonksiyonu, mutlak lafzın tayin edildiği mananın dışında, farklı anlamların ifade etmesini engellemektedir. Bu tayinin bir gereği olarak, lafız mutlak olduğunda, vaz’ edenin tayin ettiği hakiki mana çerçevesinde

<sup>262</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 112; Konuyla ilgili ayrıca bk. Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 197,198.

<sup>263</sup> Fıkıhta mut’a ıstılâhıyla ilgili değerlendirme için bk. Dönmez, İbrahim Kafi, “Mut’a”, **DİA**, 2006, XXXII, s. 174,180.

<sup>264</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 179,183; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 177,185; Nesefî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 248,255; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 195,107; Benzer bir örnek ve aynı değerlendirmeler için bk. Şâşi, **Usûl**, 53,54.

lafzı anlamak gerekmektedir. Zihnin hakikati anlama konusundaki tecrübesinin, mecazı anlama konusundaki tecrübeden daha güçlü olması, mutlak lafzın tayin edildiği mana çerçevesinde anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Diğer taraftan mecazın ancak lafza bitişik bir tayin edici karîneyle bilinmesi, bir lafzın mecaz kullanımının, hakiki kullanımından ayırt edilmesine yardımcı olmaktadır. Bir lafzın, aynı anda aslî anlam olan hakiki manayla birlikte mecaz manayı ifade etmesi imkansızdır<sup>265</sup>. Mutlak lafzın kapsamına girme konusunda hakikat ve mecaz birbirine eşit değildir. Hal böyle olunca mecaza götüren bir karîne bulunmadığında lafzın aslî manası, ârizî manasına tercih edilmelidir. Lafzın aslî anlamını ifade eden hakikat tercih edildiğinde, ârizî anlamı ifade eden mecaz ortadan kalkmaktadır<sup>266</sup>.

Hanefi usulcülere göre hakikat, içeriğinden olumsuzlanamayan (nefiy edilemeyen) lafızken mecaz, içeriğinden olumsuzlanabilen lafızdır. Lafzın içeriğinden olumsuzlanıp olumsuzlanamaması, daima hakiki veya mecazi kullanımın hangisinin öncelikli olduğunun kriteri değildir. Delâlet ettiği içeriğinden hiçbir zaman olumsuzlanamayan mutlak hakikat, içeriğinden olumsuzlanabilen mecaza her durumda tercih edilmeyebilir. Çünkü içeriğinden olumsuzlanamayan bazı lafızların hakiki manaları esas alınamayacak duruma düşebilir veya tedâvülden kalkabilir. Bir ismin hakiki manası esas alınmadığında veya tedâvülden kalktığına mecaz mana, hakiki manaya tercih edilmektedir<sup>267</sup>.

Hakikat ve mecazı, mananın esas alınması ve mananın tedâvülden kalkması üzerinden değerlendirdiğimizde manası esaslanabilen ve tedâvülden kalkmamış mutlak lafız, hakikattir. Hakiki manası tedâvülden kalkmış veya hakiki manası esas alınamayan lafız, mutlaklığını yitirmekte ve kullanım açısından mecaz hale gelmektedir.

Hanefi usulcülere ait bütün bu değerlendirmeler ışığında lafzın hakiki manasının tercih edilme şartlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Kullanılan lafız mutlak olmalıdır.
2. Mutlak lafzın hakiki manası tedâvülden kalkmamalıdır.
3. Lafzın hakiki manası esas alınabilmelidir.

---

<sup>265</sup> Bir lafızla iki mananın aynı anda ifade edilmesi meselesine mecazın umûmu konusunda değinilecektir.

<sup>266</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 65,67; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 241; Nesevî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 232,233; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 122; Şâşî, **Usûl**, 48.

<sup>267</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 127,128; Serahsî, **Usûl**, I, 172; Nesevî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 229,231; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 65,67.

4. Lafzın mecaz manasını esas almak mümkün olmalıdır. Çünkü lafzın mecaz manası esas alınmadığında hakiki manasını esas almak vacip olmaktadır<sup>268</sup>.

5. Lafzın hakiki manada kullanımı, mecaz manada kullanımından daha fazla yaygın olmalıdır. Diğer bir ifadeyle lafzın hakiki manası sarîh olmalıdır. Sarîh kullanım, kapalı kullanıma tercih edilir.

6. Örfte lafzın hakiki ve mecaz manada kullanım oranları birbirine eşit olmalıdır. Çünkü kelimada asıl olan hakikattir. Lafzın hakiki ve mecaz manasının kullanımı eşit olduğunda kelimada asıl olan kullanım tali kullanıma tercih edilir. Asıl kullanım hakikatken tali kullanım mecazdır.

Hanefi usulcüler, lafzın hakiki manasının tercih edildiği durumları, birçok örnek eşliğinde işlemişlerdir. Bu örneklerden bazıları şu şekildedir:

**Örnek 1:** Şarabı haram kılan “إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلامُ رَجِسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ” “*Şarap, kumar, putlar ve fal okları ancak Şeytan’ın amellerinden bir pisliktir. Felaha ermek için ondan sakının.*” (Mâide 5/90) ayetindeki şarap (الخمير) kelimesi, diğer sarhoş edici maddeleri içermemektedir. Şarap (الخمير), üzüm suyundan elde edilen ve bekletilerek keskinleşen (fermante) sıraya verilen hâs bir isimdir. Şarabın dışındaki sarhoş edici içecekler, ancak şarapla arasındaki akli kaplama münâsebetinden dolayı mecazen şarap kabul edilir. Şarap ile birlikte diğer sarhoş edici maddelerin, şarap (hamr) lafzı altında aynı anda ifade edilmeleri mümkün değildir. Çünkü lafzın vaz’ edildiği mana olan hakikat murat edildiğinde, arizî anlam olan mecaz, ortadan kalkmaktadır. Ayette geçen şarap (الخمير) hâs isminden, sadece üzüm suyunun keskinleşmiş hali olan içecek kastedilmektedir. Ayetteki hamr lafzı, şarap dışında sarhoş edici rakı, bira ve viski gibi içecekleri içermemektedir. Hamr dışındaki sarhoş edici içecekler şarap kapsamına girmediğinden bir damla şarap içene uygulanması gereken had cezası, sarhoş etmediği sürece, diğer sarhoş edici içeceklere uygulanmamaktadır<sup>269</sup>. Şarap dışındaki içecekler sarhoş edecek derecede içildiğinde had cezasının uygulanması, bu içeceklerin

<sup>268</sup> Cessâs vacibi “هو ما لا يجوز له الانصراف عنه مع الإمكان إلا إلى بدل” “Bedelini yapma ihtimali dışında imkan bulunduğu yapılmamasından vazgeçilmesi caiz olmayandır.” şeklinde tanımlamıştır. Konuyla ilgili bk. Cessâsi, *Usûl*, II, 149.

<sup>269</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 121; Pezdevî, *Usûl*, II, 72,73; Neseî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 237,238; Abdülâziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 73.



mecazen şarap kapsamına girmesiyle veya bu içeceklerin şaraba kıyâs<sup>270</sup> edilmesiyle ortaya çıkmış bir hüküm değildir. Şarap dışındaki sarhoş edici içecekleri içenlere uygulanacak had cezası, Peygamberin “السكر من كل شراب” “*Sarhoşluk, her içekten kaynaklanabilir.*”<sup>271</sup> hadisi veya icmayla elde edilmiş bir hükümdür<sup>272</sup>.

**Örnek 2:** Hanefi usulcülere göre nikah (النكاح) lafzının hakiki manası cinsel ilişkiye girmektir (الوطأ). Nihak lafzının nikah kıymak anlamı mecazdır. Cariyesini veya nikahlı karısını kastederek “لا أنكح فلانة” “Falanca ile nikahlanmayacağım.” diyen kişinin yemininde hakiki mana tercih edilir. Kişi, bu sözüyle söz konusu bayanla cinsel ilişkiye girmeyeceğini ifade etmiştir. Çünkü nikah lafzının sözlükteki ilk anlamı, cem’dir (toplama). Cinsel ilişkiye girmek (الوطء-el-vat’) fiilinde, karı koca arasında gerçekleşen hakiki anlamda bir cem’ manası vardır. Nitekim mutlak nikah kelimesinin hakiki anlamının bir gereği olarak Hanefiler “وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ” “*Babalarınızın nikahlı (ilişkiye girdiği) ile nikahlanmayın (ilişkiye girmeyin).*” (Nisâ 4/22) ayetinden, babaların cinsel ilişkiye girdiği kadınlarla ilişkiye girmenin haram olduğu hükmünü anlamışlardır. Çünkü ayetteki mutlak nikah lafzı, nikah akdiyle babaların helali olmak şeklinde kayıtlanmamıştır. Mutlak lafzın, hakiki manası olan ilişkiye girmeye yorumlanması, mecaz anlam olan nikah akdine yorumlanmasından daha önceliklidir<sup>273</sup>.

İlişkiye girme ile nikah kıyma manası arasındaki mecazı gerçekleştirecek alâka, şeklîdir. Zira nikah akdi, ilişkiye girmenin sebebi olduğundan nikaha mecazen ilişkiye girmek denilebilmektedir. Kişinin “لا أنكح فلانة” “Falanca ile nikahlanmayacağım.” sözünün ilişkiye girmeyi ifade eden hakiki manasını esas almak mümkündür. Çünkü cariye ve eşte bulunan milk-i mut’a, bu sözün hakiki manasının esas alınmasını mümkün kılmaktadır. Ayrıca bu sözünün hakiki manası tedâvülden kalkmamıştır. Mecaz mana olan nikah kıyma anlamına gitmeyi gerektirecek herhangi bir durum söz konusu değildir<sup>274</sup>.

<sup>270</sup> Cessâs, kıyâsı “أن يحكم للشئ على نظيره المشارك له في علته الموجبة لحكمه” “Hüküm doğuracak illetteki ortaklıktan dolayı denginin hükmünü bir şeye vermektir.” şeklinde tanımlamıştır. Cessâs, **Fusûl**, IV, 9.

<sup>271</sup> Hadis kaynaklarında bu ibareyle geçen böyle bir hadise rastlamadık.

<sup>272</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 73. Debûsî ve Neseî'ye göre her sarhoş edici içeceğin şarap olduğunu ifade eden hadis, mecazdır. Bu konu ile ilgili değerlendirme ve gerekçelendirmeler için bk. Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 119; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 246,248.

<sup>273</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 163; Pezdevî, **Usûl**, II, 124,128; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 233; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 241,242; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 124,125.

<sup>274</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 124,128; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 233; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 241,242; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 124,125.

O nedenle bu cümlede kullanılan nikah lafzının hakiki manası tercih edilerek hüküm bu manaya bağlanmalıdır.

Fakat aynı kişi, cariyesi ve eşi olmayan bir kadına “إن نكحتك فكذا” “Seninle nikahlanırsam şöyle olsun.” dediğinde bu söz cinsel ilişki manasına değil, nikah kıymak manasına yorumlanır. Çünkü Müslüman bir kişinin yabancı bir kadın hakkındaki bu sözü, öncelikle cinsel ilişkiye girmek anlamında anlaşılmaz. Müslümanın nikah lafzından maksadı cinsel ilişki değil, evlenerek yuva kurmak şeklindedir. İslam din ve toplum algısının bir gereği olarak burada anlaşılması gereken mana nikah akdi yapmaktır<sup>275</sup>.

**Örnek 3:** Hür bir kişi, kölesini azat ettiğinde azatlı köle mevlâ (المولى)<sup>276</sup> vasfını kazanmaktadır. Hürriyetini elde eden köle, kendine ait bir köleyi azat ettiğinde ikinci köle, mevlânın mevlâsı vasfını kazanmaktadır. Buna göre doğuştan hür kişi, azatlı köleleri bulunan mevlâsına, (المولى) malının 1/3’ünü vasiyet ettiğinde vasiyete konu olan mevlâ, efendisinin malının ancak 1/6’sını alabilmektedir. Geri kalan 1/6, mirascılara geri dönmektedir. Vasiyete konu olan mevlânın vasiyet oranının, 1/3’ten 1/6’a düşmesine sebep olan mevlânın mevlâsı (azat edilenin azat ettiği köle), vasiyetten hiçbir şey alamamaktadır<sup>277</sup>.

Bu işlemde, vasiyete konu olan mevlâ (azatlı köle), hakiki anlamda vasiyette bulunanın mevlâsı iken mevlânın mevlâsı (azat edilenin azat ettiği köle), mecaz anlamda vasiyet edenin mevlâsıdır. Vasiyet edenin azatlı kölesi, kölenin kölesinin azadına sebebiyet verdiği için hakiki anlamda mevlâdır. Azat edilen hakiki mevlâ sebebiyle hürriyetine kavuşan kölenin kölesinin mevlâ vasfı, kendini azat edene nispetle hakikatken; efendisini azat edene nispetle mecaz olmaktadır. Vasiyette bulunan kişi, kendi azat ettiği kölenin hakiki efendisiyken azat ettiği kölenin azat ettiğinin, mecaz anlamda efendisidir. Bu vasiyetin, hakiki manası tercih edildiğinde mecaz manasıyla amel etmek mümkün olmamaktadır. Lafzın hakiki manası esas alındığında mecaz manayla amel iptal olmaktadır. Mecazla amel iptal olduğundan mecazen mevlâ olan azatlıların 1/6’lık

<sup>275</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 48,284,285; Pezdevî, **Usûl**, II, 124,128; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 233; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 241,242; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 124,125.

<sup>276</sup> Bu örnekte mevlâ lafzı, efendi anlamında değil azatlı köle anlamındadır. Örnekte mevlânın mevlâsı, azatlıının azatlısı anlamındadır.

<sup>277</sup> Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 122; Pezdevî, **Usûl**, II, 70,71; Serahsî, **Usûl**, I, 173,174; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 208; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 236,237; Şâşî, **Usûl**, 34,35,43.

payı, vereseye geri dönmektedir. Hakikatle amel geçerli olduğundan hakiki mevlâ, 1/3'lük vasiyetin 1/6'sını almaktadır<sup>278</sup>.

Bu vasiyet örneğinde mevlâ lafzının, mecâzın umûmunun kapsamına girmemesi, "Fırat'tan su içmeyeceğim." şeklinde yemin eden kişinin, Fırat'tan beslenen nehirden su içtiğinde yemininin bozulmamasına benzemektedir. Çünkü Fırat'ın suyu, başka bir nehri beslediğinde Fırat'ın suyuna nispeti, ortadan kalkmaktadır. Aynı şekilde azatlı mevlâ, parasıyla başka bir köle azat ettiğinde sonradan azat edilen mevlânın nispeti, sadece kendini azat eden kişiyedir. Mevlânın mevlâsının, efendisini azat eden hür vâsîyle nispeti bulunmamaktadır. Hür kişi, 1/3'lük vasiyetinde mevlânın mevlâsına niyet ettiğinde ise malın 1/3'ü mecaz anlamda mevlânın mevlâsının hakkı olmaktadır<sup>279</sup>.

**Örnek 4:** Efendi, farklı zamanlarda nesebi bilinmeyen üç çocuk doğurmuş cariyesinin çocuklarını kastederek "أحد هؤلاء ولدي" "Bunlardan birisi, benim çocuğumdur." dese ve hangi çocuğun kendisinin olduğunu beyan etmeden önce ölse, Ebu Hanîfe'ye göre bu çocukların hiç birisinin nesebi sabit olmamaktadır. Çünkü nesep iddiasında bulunulan mahallerin hepsi meçhuldür. Buradaki hiçbir mahallin nesebinin, efendinin bu sözüyle ispatlanması, mümkün değildir. Fakat bu nesep iddiası, cariye ve üç çocuğunun her birinin 1/3 hissesinin azadıyla sonuçlanmaktadır. Efendi bu sözünde, ortanca ve sonuncu çocuğa anneleri cihetinden mecazen isabet eden azadı açıklamaksızın, sanki "أحد هؤلاء حر" "Bunlardan birisi hürdür." demek istemiştir. Ortanca ve sonuncu çocuğun her biri, efendinin sözünün neticesinde elde ettikleri 1/3'lük azat payının yanında mecazen annelerinin ümmü veledliğinden pay almaktadırlar. Hakikat varken mecaza itibar edilemeyeceğinden, anneden ortanca ve sonuncu çocuğa isabet eden hissenin hükmüne itibar edilmemektedir. O halde üç kardeşten her biri, sadece hakikat anlamının kendilerine tanıdığı 1/3 azat olma hakkından yararlanmaktadırlar. Anneleri cihetinden mecazen gelecek paydan, ortanca ve sonuncu kardeş yararlanmamaktadır<sup>280</sup>.

İmâmeyn'e göre ise efendinin bu nesep iddiasıyla küçüğün hepsi, ortancanın 1/2'si ve büyüğün 1/3'ü azat olur. Çünkü büyük çocuğun 1/3'lük payı, efendinin "Oğlumdur." (ولدي) lafzının hakiki kullanımının bir sonucudur. Ortanca ve sonuncu çocuk

<sup>278</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 122; Pezdevî, **Usûl**, II, 70,71; Serahsî, **Usûl**, I, 173,174; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 208; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 236,237.

<sup>279</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 122; Pezdevî, **Usûl**, II, 70,71; Serahsî, **Usûl**, I, 173,174; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 208; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 236,237.

<sup>280</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 126,127; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 234; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 131.

ise mecazen anne cihetinden de nasiplenmeye muhtemeldir. Efendinin bu iddiası, çeşitli ihtimaller içermektedir. Eğer efendi, sözünde büyük çocuğu kastetmiş ise büyük azat olmaktadır. Ama Efendi, sözünde diğer iki kardeşten birini kastetmiş ise büyüğün hepsi azat olmamaktadır. Efendinin ortanca ve küçük kardeşleri kastetme ihtimali, büyük kardeşin azat payını 1/3'e düşürmüştür. Efendinin ortanca çocuğu kastetmesi durumunda, ortanca çocuk azat olmaktadır. Şayet efendi büyüğü kastetmiş ise, efendinin ölmesiyle annesi ümmü velet olduğundan, ortanca çocuk yine azat olmaktadır. Ama efendi küçüğü kastetmiş ise ortanca çocuğun hepsi azat olmamaktadır. Efendinin küçük kardeşin kastetme ihtimali, ortanca kardeşi azat payını 1/2'ye düşürmüştür. Küçük kardeş ise diğer kardeşlerine yönelik ihtimaller de dahil olmak üzere her şartta hürdür<sup>281</sup>.

**Örnek 5:** Kişi, bir şeye niyet etmeksizin “لا آكل من هذه الشاة” “Bu keçiden yemeyeceğim.” şeklinde yemin ettiğinde Debûsî'ye göre yeminden sadece keçinin eti anlaşılır. Çünkü bu yemin, keçinin eti hakkında hakikatken süt ve süt ürünleri hakkında mecazdır. Bir lafzın hakiki manası esas alınabilirken, mecaz manası esas alınamaz. O halde kişi, söz konusu keçinin etini yediğinde yemini bozulur. Fakat kişi söz konusu keçinin sütü veya süt ürünlerini yiyip içtiğinde yemini bozulmamaktadır. Çünkü bu yeminde mecaz olan keçi sütü ve süt ürünlerinin, lafzın hakikati kapsamına girmesi düşünülememektedir. Bir lafzın, aynı anda hakikat ile mecazı birlikte ifade etmesi tasavvur edilememektedir. Mutlak keçi lafzının hakikati etine yorumlandığında mecaz anlam olan süt ve süt ürünleri, lafzın kapsamı dışında kalmaktadır<sup>282</sup>.

Serahsî'ye göre ise bu yemini eden kişi, söz konusu keçinin etini yediğinde yemini bozulduğu gibi, sütünü içtiğinde ve süt ürünlerini yediğinde de yemini bozulur. Çünkü keçinin aynı (zâtı) yenilebildiğinden, keçinin kendisine ve süt ve süt ürünlerine yönelik yeminin hakiki manası tedâvülden kalkmamıştır. Tedâvülden kalkmadığı sürece yeminin hakiki manası esas alınmalıdır<sup>283</sup>. Bu keçinin değeri, süt ve süt ürünlerinin değeri mecaz mana kapsamındadır. Satılan keçinin parasını ve süt ürünlerinin parasını yemek mecaz olduğu için keçi lafzının hakiki manasının kapsamı dışındadır. Hakiki mana tercih edildiğinde mecaz mananın esas alınması söz konusu olamaz.

---

<sup>281</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 126,127; Neseffî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 234; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 131.

<sup>282</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 121.

<sup>283</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 172; Neseffî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 257,259.

**Örnek 6:** Kişi “لا أكل من اللبن” “Bu sütte yemeyeceğim.” şeklinde yemin ettiğinde yemin, süt içmek ve süt ürünleri yemek şeklinde anlaşılır. Çünkü sütün aynı yenilebildiğinden, sütün kendisine ve süt ürünlerine yönelik yeminin hakiki manası tedâvülünden kalkmadığı için yeminin hakiki manasını esas almak mümkündür<sup>284</sup>. Süt veya süt ürünlerinin satılıp parasını yemek, bu yeminin mecaz anlamıdır. Hakiki mana tercih edildiğinde mecaz mana esas alınmamaktadır.

**Örnek 7:** Kişi “لا أكل من هذا الرطب” “Bu yaş hurmadan yemeyeceğim.” şeklinde yemin ettiğinde yemin, yalnızca yaş hurma yemek şeklinde anlaşılır. Bu yeminden, hurmanın hoşaf ve kuru yemiş şeklinde tüketilmesi anlaşılmamaktadır. Çünkü yaş hurmanın aynı, azık edilebildiği gibi, hoşaf veya yemiş olarak tüketilebilmektedir. Hurmanın bu kullanım alanları, hurmanın kendisine yönelik yeminin hakikatinin tedâvülünden kalkmadığını ve yeminin hakiki mananın esas alınabileceğini göstermektedir. Hakiki mana esas alınabilirken, mecaz manaya itibar edilmemelidir<sup>285</sup>.

Bu örnek yaş incir, yaş üzüm, yaş kaysı, yaş elma gibi kurutulup saklanabilen her meyve için uygulanabilir. Bu meyvelerin yaşına yönelik edilen yemin, hakikattir. Bu meyvelerin kurusu, meyve suyu hali, pekmezi, pestili, gıdalara katılmış aroma hali ve geliri mecazdır. Yeminin hakiki manası tercih edildiğinde diğer mecaz manalara itibar edilmemektedir. Kişinin yemini bu yaş meyvelerden elde edilen ürün ve gelirleri yemekle bozulmamaktadır.

**Örnek 8:** Kişi, “لا أسكن هذه الدار” “Bu konakta oturmayacağım.” şeklinde yemin ettiğinde bu yeminin hakikatinin kapsamına evden taşınma hazırlığı müddeti girmez. Çünkü yemin eden kişi, yemini ile kendi kudretinde olmayanı değil, kudretinde olanı yasaklamaktadır. Evden taşınma müddeti bu yeminden istisnâ edilmeksizin, kişinin bu yemininde durması düşünülememektedir. Yasaklamanın kapsamına yönelik bu bilgi, bu yeminin kapsamından taşınma müddetini istisnâ etmektedir. Kişi sanki bu yemini ile “لا أسكن هذه الدار إلا زمان الانتقال” “Taşınma müddeti dışında bu konakta oturmayacağım.” demek istemiştir. Kişinin bu yeminde geçen “taşınma müddeti dışında” kaydı, “Bu konak-

---

<sup>284</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 172; Neseffî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 257,259.

<sup>285</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 172; Neseffî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 257,259.

ta oturmayacağım.” sözü hakkında tedâvüle girmemiş veya tedâvülden kalkmış bir kullanımdır<sup>286</sup>.

## 2.2. Hakiki Mananın Terk Edildiği Durumlar

Hakiki mananın terk edildiği durumlar, mecaza yönelik karînenin bulunduğu durumlardır. Karîne başlığı altında daha önce hakikatin terk edildiği durumları beş karîne türü altında dile getirdik. Bu sebeple burada konuya tekrar değinmiyoruz.

## 2.3. Mecaz Mananın Esas Alındığı Durumlar

### 2.3.1. Bir Lafızdan Hakikat ve Mecaz Mananın Aynı Anda Murat Edilmesi

Irak Hanefi usulcülerinden Kerhî<sup>287</sup> ve Cessâs’a göre hakikat ve mecaz, tek bir mahalde bir lafız altında bir araya gelememektedir. Fakat Cessâs’a göre hakikat ve mecaz ikilisinin, bir lafız altında farklı iki mahalde birleşmesi mümkündür. İki farklı mahalde hakikat mecazın birleşebilmesi için, şu iki şartın bulunması gerekmektedir: 1) Lafızdan mecaz mana, hakiki manayla eş zamanlı bir biçimde murat edilmelidir. 2) Lafız hakiki manada kullanan kişi, lafzın başına umûm ifade eden cins lâmını (ل) getirmelidir. Bu iki şart bir lafızda gerçekleştiğinde hakikat ile mecaz, aynı anda bir lafızla ve farklı mahaller hakıkında murat edilebilmektedir. Hakikatle mecazın aynı anda irade edildiği lafız, yarısı milk yarısı ödünç bir elbiseyi giyen kişiye benzemektedir. Çünkü mahiyeti aynı olan manalar, tek bir lafızla ifade edilebildiği gibi, mahiyeti farklı olan manalar da bir isim altında ifade edilebilmektedir<sup>288</sup>.

Cessâs’a göre bir lafız, aynı anda birisi hakikat diğeri mecaz iki farklı manayı ifade ettiğinde delil bulununcaya kadar, hakikat olarak değerlendirilmelidir. Allah Teala’nın حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ “*Size anneleriniz ve kızlarınız haram kılındı.*” (Nisâ, 4/23) ayetinin kapsamına, nineler ve kız torunlar mecazen girmektedir. Çünkü ayette

---

<sup>286</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 172; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 231; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 224; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 65,67.

<sup>287</sup> Kerhî’nin bu görüşü için Cessâs, **Fusûl**, I, 77,78.

<sup>288</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 46,47,370; Serahsî, **Usûl**, I, 177; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 67.

geçen ümm (الأم-anne) ismi, anneler için hakikatken nineler ve kız torunlar için mecazdır. Benzer durum, “وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ” **“Babalarınızın nikahlısı (ilişkiye girdiği) ile nikahlanmayın (ilişkiye girmeyin).”** (Nisâ, 4/22) ayeti için de geçerlidir. Bu ayetin hakikati, babanın nikahlısının haramlığını gösterirken ayetin mecazı, dedenin nikahlısının haramlığını doğurmaktadır. Söz konusu bu iki ayet, farklı iki mahal hakkındaki bir lafızda, hakikat ile mecazın bir arada bulunabileceğini göstermektedir. Mecaz kullanıma delil bulunduğu için bu iki ayetin farklı iki mahal hakkındaki hakikati ve mecazıyla birlikte amel edilmektedir<sup>289</sup>.

Cessâs, bir lafızla mahiyeti farklı iki mananın ifade edilebileceği görüşünü büyük Arap dilcisi Sîbeveyhi'den (180/796) yaptığı nakille desteklemiştir. Sîbeveyhi'e göre “له الويل” (lehü'l-veyl) sözyle bir kişiye dua edilebileceği gibi, kişinin halinden de haber verilebilir. Bu cümle, “ona yazıklar olsun.” şeklinde anlaşılabilir gibi, “onun başına gelmedik kalmadı.” şeklinde de anlaşılabilir<sup>290</sup>. Sîbeveyhi'den, bir lafzın birisi hakikat yollu, diğeri mecaz yollu iki manayı ifade edeceğine dair “الويل” (el-veyl) lafzının dışında daha birçok kelime nakledilmiştir. Siyah ve beyaz anlamını birlikte ifade eden الجون (el-cevn) kelimesi ile dolu ve boş anlamını ifade eden المسجور (el-mescûr) kelimesi bunlardan sadece birkaçıdır<sup>291</sup>.

Serahsî'ye göre Irak Hanefî usulcileri, hakikat ile mecazın aynı anda birleştiği bir lafız ve müşterek lafız arasındaki farkı, İmam Muhammed'in eserlerindeki mevlâ (المولى) lafzı çerçevesinde işlemişlerdir. Mevlâ lafzı, azat eden efendi ve azat edilen köle anlamına gelen müşterek bir isimdir. Azat edilmesini borçlu olduğu ve kendinin azat ettiği mevâlisi bulunan birisi, mevlâlarına eman dilediğinde şu iki durum söz konusudur: 1) Kişi, bu eman talebini bir niyet kapsamında yaptığında bu niyete bakılmalıdır.

<sup>289</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 46,47,370. Cessâs ve Cessâs sonrası Hanefî usulcülerin bu konudaki değerlendirmelerini görmek için bk. Pezdevî, **Usûl**, II, 67; Serahsî, **Usûl**, I, 177; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 246; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II,67, 72; Cassâs'ın bu paragrafta anlattığı tutumu, başına elif lâm (ال) takısı alan lafızların cins anlam ifade etmesi durumunu andırmaktadır. Cessâs cins mana ifade eden elif lâm (ال) takılı lafızlarda yaşanan içerik problemini sistemde bütünlük açısından buraya da yansıtmış olabilir.

<sup>290</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 46,47,370; Serahsî, **Usûl**, I, 177; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 67. Cessâs'ın bu konuya farklı bir bakış açısı için bk. Cessâs, **Fusûl**, I, 200.

<sup>291</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 77,370; Ebu Hanîfe'nin “فَتَيَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً” **“Temiz toprakla teyemmüm edin.”** (Nisâ, 4/43; Mâide, 5/6) ayeti hakkındaki görüşü, Irak Hanefî usulcülerin farklı iki mahalle ilgili olduğunda bir lafızda hakikat ile mecazın birleşebileceği görüşü çerçevesinde anlaşılmalıdır. Ebu Hanîfe'ye göre bu ayet, küllü içeren umûmi mana itibarı ile, bütün toprak türlerini kapsamaktadır. Ayette geçen “صعيداً طيباً” (sa'iden tayyibâ) ismi, hakikat yollu toprak için olsa da küllü içeren umûmi mana yeryüzünü ifade eden toprak vasfıdır (التصاعد). Konuyla ilgili bk. Serahsî, **Usûl**, I, 177.

Çünkü kişinin mevlâ müşterek lafzındaki niyetinin, azadını borçlu olduğu önceki efendisi veya kendi azat ettiği kölesi olabilir. İki gruptan hangisinin kastedildiği, ancak niyetle tespit edilebilmektedir. 2) Kişi, eman talebini mutlak yaptığında her iki grup da eman kapsamına girmektedir. Her iki grubun da eman kapsamına girmesi, mevlâ lafzının her iki grubu birlikte içeren müşterek lafız olmasından kaynaklanmamaktadır. Her iki grubun emanın kapsamına girme sebebi, müşterek lafızlardaki müphemliktir (kapalılık). Müşterek lafızdaki müphemlik, şüphe meydana getirmektedir. Canın korunması olan eman, şüpheyle sabit olmaktadır. Canın korunmasına hizmet ettiğinden eman isteyen bu kişinin, mevlâsının mevlâları (azatlısının azatlısı) dahi bu emanın kapsamına dahildir. Bir lafzın iki farklı mahalde mecaz ve hakikatinin aynı anda kastedilebilmesi, lafzın hakikati ve mecazıyla aynı anda amel imkanı vermektedir<sup>292</sup>.

Cessâs sonrası Hanefî usulcüler, bir lafız altında farklı iki mahiyetin ifade edilmesi konusunda Irak Hanefîlerinden farklı düşünmektedirler. Bu usulcülere göre zahirde bir lafız aynı anda hakikat ile mecazı birlikte ifade ediyormuş gibi görünse de vâkıada böyle bir şey mümkün değildir. Bir lafzın, aynı anda hakikat ve mecaz şeklindeki iki medlûlü ifade etmesi ve bu mefhumların bir arada bulunması imkansızdır. Hakikat ile mecazın aynı anda bir lafızda birleşmesi, çeşitli açılardan fesada sebebiyet vermektedir<sup>293</sup>. Hakikat ile mecazın bir lafızda aynı anda murat edilmesi, şu gerekçelerden dolayı imkansızdır:

1) Hakikat ve mecazın mahiyeti, bir lafızda aynı anda toplanamayacak derecede birbirinden farklıdır. Bir araya gelememe açısından hakikat ve mecaz, bir elbise gibidir. Bir kişinin üzerindeki elbisenin, aynı anda hem ödünç hem de milk olduğu nasıl düşünülemezse bir lafızdan aynı anda hakikat ve mecazın murat edilmesi düşünülemez. Aynı şekilde bir elbiseyi, aynı anda bir kişinin mülk ve başka birinin ödünç olarak giymesi nasıl düşünülemezse bir lafzın aynı anda iki ayrı mahalde hem hakikat hem de mecaz ifade etmesi düşünülememektedir. Hakikat, vaz' olduğu manada yerleşmiş lafız iken mecaz, vaz' olduğu mananın dışında kullanımdan dolayı, vaz' edildiği manayı aşmış lafızdır. Bir şeyin, aynı anda bir yerde hem yerleşmiş olması hem de orayı

---

<sup>292</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 177.

<sup>293</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 95,120; Pezdevî, **Usûl**, II, 67,70; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 208.



aşmış olması düşünülememektedir. Çünkü bir şey, iki mahalli eş zamanlı kaplayamaz<sup>294</sup>.

2) Bir lafza aynı anda hakikat ve mecazdır demek, vaz' edildiği manada aynı anda kullanıldığını ve kullanılmadığını söylemektir. Bu iddia, aynı anda mevzû lehin hem murat edildiğini hem de murat edilmediğini söylemektir. Böyle bir söylem benimsemek, iki zıttı cem' etmektir<sup>295</sup>.

3) Bir lafzın mecaz kullanımının olduğu yerde, gibi (ك) teşbîh harfinin gizlenmesi gerekmektedir. Fakat bir kelimenin hakikat yollu kullanımında, böyle bir gizlemeye ihtiyaç yoktur. Hakiki anlamı kastederek kişi "رأت أسدا" "Aslan gördüm." dediğinde bu söze "رأيت كأسد" "Aslan gibi gördüm." şeklinde gibi (ك) harfi ziyade edilememektedir. Fakat kişi "أحمد أسد" "Ahmet aslandır." dediğinde bu söze "أحمد كأسد" "Ahmet aslan gibidir." şeklinde gibi (ك) harfi ziyade edilebilmektedir. Bir lafızda aynı anda hakikat ve mecazın ifade edilebileceği iddiası, bir lafzın aynı anda gerçekleşen mecaz ve hakiki kullanımda, gibi (ك) harfinin gizlebebileceğini söylemektir. Aynı anda mecaz kullanımda gibi (ك) harfinin gizlenmesi ve hakiki kullanımda gizlenmemesi arasında, bir çelişki söz konusudur. Aynı anda gibi (ك) harfine yönelik böylesi iki farklı tutum, iki zıddın bir mekanda birleştirilmesi demektir<sup>296</sup>.

4) Bir kelimada mecazın bulunduğu, ancak karîne ve kayıt sayesinde bilinebilmektedir. Hakikat, karîne veya kayda ihtiyaç hissedilmeksizin lafzın mutlak kullanımından anlaşılmaktadır. Bir lafzın, aynı anda karîneyle ve karîneye ihtiyaç duyulmadan mutlak bir şekilde anlaşılması mümkün değildir. Çünkü bir lafzın aynı anda karîneyle ve mutlak bir şekilde anlaşılması iki zıddın birleştirilmesidir<sup>297</sup>.

5) Hakikat asıl, mecaz hakikatin halefidir. İlke olarak asıl varken, halefin varlığı söz konusu olamaz<sup>298</sup>.

Abdülaziz Buhârî'nin ismini açıkça vermediği sonraki dönem bazı Muhakkik Hanefiler, hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda irade edilebileceği görüşünü aklen mümkün görmüşlerdir. Bu görüşü benimseyenlere göre hakikat ve mecazın bir lafızdan

---

<sup>294</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 72; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 208; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 208; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 67.

<sup>295</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 67.

<sup>296</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 67.

<sup>297</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 95; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 67.

<sup>298</sup> Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 232,233.

aynı anda murat edilmesi, aklen mümkünse de dil açısından böyle bir şey mümkün değildir. Çünkü dilciler, her bir lafzı özel hâs bir manaya vaz' etmişlerdir. Dilcilerin vaz' edilen mananın dışında kullandıkları lafız mecazdır. Fakat onlar, bu lafzı biri hakikat diğeri mecaz iki manaya birden asla kullanmamışlardır. Bir kişi “رأيت حمارا” “Eşek gördüm.” dediğinde malum hayvan ile aptal insanı aynı anda kastetmemiştir. Aynı şekilde bir kişi, “رأيت حمارين” “İki eşek gördüm.” dediğinde ikisi insan ve ikisi hayvan toplamda dört varlığı bir anda görmeyi kastetmemiştir<sup>299</sup>.

Kerhî, bir lafzın aynı anda hakikat ve mecazı hiçbir şekilde ifade edemeyeceğini söylemiştir<sup>300</sup>. Kerhî'nin öğrencisi Cessâs, bir lafzın farklı iki mahal hakkında biri hakikat diğeri mecaz iki manayı ifade edeceğini dile getirmiştir. Kerhî ve Cessâs, mecazın umûmunun var olup olmadığına değinmemişlerdir. Buna göre Hanefî usulcülerinin arasında mecazın umûmu<sup>301</sup> görüşü, Cessâs sonrası Debûsî'yle birlikte Hanefî usul sistematiklerinde yerini almıştır. Mecazın umûmu sayesinde Debûsî ve onun takipçisi Hanefî usulcüler, mecaz makul mana sayesinde hakikat ve mecazı birlikte bir lafzın umum manası altına alabilmişlerdir. Hakikat ve mecazın mecazın umûmu sayesinde genel bir mana altına alınması, Ebu Hanîfe ve öğrencileri arasında var olan mecazın kelimada mı hükümde mi gerçekleştiği tartışmasını çözmeye gayretinin bir ürünüdür<sup>302</sup>.

Cessâs sonrası Hanefî usulcüler, Cessâs'ın bir lafız altında biri mecaz diğeri hakikat iki mananın ifade edildiğine yönelik delil getirdiği “حَرِّمْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ” “*Size anneleriniz ve kızlarınız haram kılındı.*”<sup>303</sup> (Nisâ, 4/23) ayetini kendi anlayışlarıyla ele almışlardır. Bu usulcülere göre ayette ifade edilen nine ve kız torunların haramlığı, şu üç ihtimalden birisiyle gerçekleşmiştir<sup>304</sup>:

- 1) **İcma:** Nine ve torunların haramlığı konusunda icma gerçekleşmiştir.
- 2) **Ayetin bizatihi kendi hakikati:** Arap Dilinde el-ümm (الأم-anne) lafzı, el-asl (الأصل-asıl) anlamındayken el-bint (البننت-kız) lafzı, el-fer' (الفرع) anlamındadır. Bu

<sup>299</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 69.

<sup>300</sup> Kerhî'nin bu görüşü için Cessâs, **Fusûl**, I, 77,78.

<sup>301</sup> İlerleyen sayfalarda mecazın umûmünden bahsedilecektir.

<sup>302</sup> Ebu Hanîfe'ye göre mecaz, kelamla alakalı bir tasarrufken öğrencileri İmam Muhammed ve İmam Yusuf'a göre mecaz, hükümde gerçekleşen bir tasarruftur. Hanefî imamlar arasında konuyla ilgili görüş ayrılıkları için bk. Pezdevî, **Usûl**, II, 113,119; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 113,114,138,137.

<sup>303</sup> Nisâ, 4/23.

<sup>304</sup> Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 208,211; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 246; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 70,71.

ayetin manası sanki “حرمت عليكم أصولكم وفروعكم” “Size, nine ve dedeleriniz olan asıllarınız ve torunlarınız olan fûrularınız haram kılındı.” şeklindedir.

3) **Dil kaynaklı olan nassın delâleti:** Hala ve teyze uzak akraba olmasına rağmen mücâvir karâbet (akrabalık) sebebiyle haram olduğuna göre ba’zıyet ve cüziyet karâbetinin bulunduğu nine ve kız torunlar, yakın akrabalıktan dolayı, evla tarikle haram olmalıdır. Nine ve torunların haramlığı, nassın delâletiyle ayetin kapsamına girmiştir. Bu durumda hakikat ve mecazın tek bir lafız altında ifade edilebileceğiyle ilgili Cessâs’ın Sîbeveyhi’den yaptığı nakiller, bir yanlış anlamaya dayalı yorumdan ibarettir.

Konuyla ilgili diğer bazı örnekler şu şekildedir:

**Örnek 1:** Cessâs ve Pezdevî’ye göre kişi, “الله علي أن أصوم رجب” “Allah rızası için Receb’i tutacağım.” dediğinde iki farklı mahalle ilgili hakikat ve mecazı bir lafız kapsamında ifade etmiştir. Çünkü İmam Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed, “الله علي” “Allah rızası için tutacağım.” sözünü hakikaten yemini ve mecazen nezri (adak) birlikte ifade ettiğini kabul etmişlerdir<sup>305</sup>.

Bu cümleyle ilgili olarak Serahsî’nin bakış açısını benimseyen Ahsîkesî, Nesefî, Sığnâki ve Abdülaziz Buhârî’ye göre ise bu sözde yemin ve nezir bir arada murat edilmez. Çünkü yemin ve nezrin mahiyetleri, hüküm açısından birbirinden farklıdır. Nezrin hükmü, vasıtasız gerçekleşirken yeminin hükmü, nezir vasıtası ile gerçekleşmektedir. Vasıtasız gerçekleşen nezir, niyete ihtiyaç duymadığından, hakikattir. Vasıta ile gerçekleşen yemin, niyete ihtiyaç duyduğundan, mecazdır. Nezir ve yemin, hükümlerinin içeriği bakımından, birbirilerinden farklı iki mahiyeti temsil etmektedirler. Nezir, yerine getirilmediğinde kaza gerekirken yemin, yerine getirilmediğinde kefâret gerekmektedir. Kefâret hükmü, kişinin durumuna göre farklılık gösterirken kaza hükmü, herkes için tek tiptir. O halde Recep ayında oruç tutmaya ilişkin bu söz, hakikat ile mecazın bir lafızda ifade edilmesi anlayışıyla çözümlenememektedir<sup>306</sup>.

Fakat yemin murat edildiğinde Recep ayına ilişkin bu söz, sığasıyla nezir olsa da hükmüyle yemindir. Çünkü mübahın haram kılınması gibi mübahın vacip kılınması da yemin olmaya uygundur. يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ **“Ey Nebi! Neden Allah’ın sana helal kıldığını haram ediyorsun?”** (Tahrîm, 66/1) ve فَدُفِرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحَلَّةَ أَيْمَانِكُمْ **“Gerçek-**

<sup>305</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 83.

<sup>306</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 176; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 216; Nesefî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 244,245; Sığnâki, **Vâfi**, I, 221,223,235,237; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 85.

*ten Allah, size yeminlerinizi bozmanızı takdir etmiştir.”* (Tahrîm, 66/2) ayetleri, yemin ile mübahın haram kılınması arasındaki ilişkiyi ortaya kormaktadır. Bu ayetlerde mübahın haram kılınması, yemindir. Sığısıyla nezir ve hükmüyle yemin olan bu söz, yerine getirilmediğinde nezir ve yeminin bu sözdeki birlikteliği sonuca yansımaktadır. Kişi bu sözü tutmadığında yeminden dolayı kefâret ve nezirden dolayı kaza gerekmektedir<sup>307</sup>.

Recep ayında oruç tutmaya yönelik bu söz, aynı zamanda köle olan yakın akrabasının satın alınmasına benzemektedir. Yakın akrabasının satın alınması, zatı açısından azat etme olmamakla birlikte, hükmü açısından bir azat etmedir<sup>308</sup>. Çünkü milk doğuran alışverişlerin, milkin izalesini ifade eden azat etmeyi karşılması mümkün değildir. Alışveriş, milkin illetiyken akrabaya malik olmak, azat etmenin illetidir. Bu illet vasfının bir gereği olarak azat etme fiili, vasıta ile alışverişe nispet edilmiştir. İlet, ma'lûlünü cebren icap ettiren bir unsurdur. Bu cebirden dolayı ma'lûle yönelik niyetin olup olması, ma'lûlün varlık bulmasında bir işlev görmemektedir. Yakın akrabayı satın almak, sığısı itibarı ile mal edinme (temellük-التملك) olsa da hüküm (sonuç) itibarı ile bir azat etme işlemidir<sup>309</sup>.

**Örnek 2:** Cessâs ve Pezdevî'ye göre “*وَالْمُطَاقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ*” “*Boşanmış kadınlar üç kur kendileri beklesinler.*” (Bakara, 2/28) ayetteki kurû (القروء) lafzı, hakiki anlamında kullanılmıştır<sup>310</sup>. Kur (القرأ) lafzının hakiki anlamı, hayız (الحيض) haliyken mecazi anlamı, temizlik (التطهر-الطهور) halidir. Lafızların köküyle (iştikâk) ilgilenen ilim, bu kelimenin hakiki manasının hayız olduğunu iki açıdan ortaya koymaktadır<sup>311</sup>:

1) Kur (القرأ) kelimesi, toplama (الجمع) manasına gelmektedir. Kur (القرأ) kelimesinin, kanın birikmesi anlamında kullanımı hakikattir. Hayız, kendi başına biriken kanın ismidir. Kanın kendisi, belirli bir zaman devam etmedikçe, hayız şeklinde isimlendiril-

<sup>307</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 176; Ahsîkesî, *Muhtasar*, I, 216; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 244,245; Sıgnâkî, *Vâfî*, I, 221,223,235,237; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 85.

<sup>308</sup> Şâşî'ye göre köle olan yakın akrabasının satın alınması, nassın ibaresi açısından yakın akrabasının azat edilmesiyken nassın işâresiyle kişinin azat edecek düzeyde akrabasına malik olduğunun göstergesidir. Konuyla ilgil bk. Şâşî, *Usûl*, 62.

<sup>309</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 176; Ahsîkesî, *Muhtasar*, I, 216; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 244,245; Sıgnâkî, *Vâfî*, I, 221,223,235,237; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 85.

<sup>310</sup> Bu ayette kurû lafzının hayız manası ifade ettiğini kabul eden sahabiler, raşit halifeler ve Ebu Derdâ'dır. Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer ve Hz. Aişe gibi sahabilerse ayetteki kurû lafzının tuhûr anlamında kullanıldığını tercih etmişlerdir. Konuyla ilgili bk. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 124,125.

<sup>311</sup> Cessâs, *Fusûl*, I, 46,284,285; Pezdevî, *Usûl*, II, 123.

memektedir. Temizlik (tuhûr الطهور) manası ise, toplanma anlamını hiçbir şekilde ifade etmemektedir. Temizlik (tuhûr-الطهور), hayız kanının rahimde birikme halidir. Çünkü temizlik döneminde biriken kan, hayız döneminde akmaktadır. Temizlik (tuhûr-الطهور) ismi, kendi başına biriken kan için hakikatken kanın birikme zamanındaki mücâveret alakasından dolayı mecazdır.

2) Kur (القرأ) kelimesinin, mecaz anlamı intikaldir. Arap “قرأ النجم” dediğinde yıldızın kaydığını ifade etmektedir. İntikal, hayız döneminde değil, temizlik döneminde gerçekleşmektedir. Hayız döneminde hayız kanının rahimden dışarı atılması, bir intikaldir. Kur (القرأ) lafzının toplama (cem’) şeklindeki hakiki manasını esas almak, intikal şeklindeki mecaz manasını esas almaktan evladır. Hakikat ile amel edildiği durumlarda mecazla amel geçersizdir.

Nesefî ve Abdülaziz Buhârî’ye göre “وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ” **“Boşanmış kadınlar üç kur’ kendileri beklesinler.”** (Bakara, 2/28) ayetindeki kurû (القروء) lafzı, Cessâs’ın da dile getirdiği gibi, dilde ve şeriatla hem hayız hem de temizlik anlamında kullanılmaktadır. Asıl tartışma ve karışıklık, kur (القرأ) kelimesinin hayız ve temizlik manalarının her ikisini hakikaten mi veya birisini hakikat olarak diğerini mecaz olarak mı ifade ettiği meselesi üzerinde düğümlenmektedir. Alimlerin çoğununa göre ayetteki kurû (القروء) lafzı, hayız ve temizlik manalarına hakikaten delâlet etmektedir. Çünkü mutlak kullanımda asıl olan, hakikattir. Mecaz kullanım, karînesiz gerçekleşmemektedir. Bir lafzın hakikaten iki manayı içermesi, ancak müşterek lafızda gerçekleşmektedir. Fakat müşterek lafız, içeriğine hakikaten muhtemel olsa da içeriğinin hepsini birlikte ifade etmemektedir. Cessâs ve Pezdevî’nin müşterek kur’ (القرأ) lafzında mecazın varlığını kabul etmesinin sebebi<sup>312</sup>, kur’ (القرأ) lafzının kök anlamını (iştikâk) göz önünde bulundurmalarıdır<sup>313</sup>.

**Örnek 3:** Hanefilere göre “أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ” **“Veya kadınlara dokunduğunuzda”** (Mâide, 5/6) ayetinde dokunmak (اللمس) lafzı mecazdır. Bu lafzının hakiki manası, el ile tene temas etmekken mecaz manası, cinsel ilişkiye girmektir. Hanefilere göre bu ayetten cinsel ilişkinin murat edildiği konusunda, çoğunluğun ittifakı vardır. Çoğunluğun ittifa-

<sup>312</sup> Cessâs ve Pezdevî’nin tercihi için bk. Cessâs, **Fusûl**, I, 46; Pezdevî, **Usûl**, II, 123.

<sup>313</sup> Nesefî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 234; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 123,124. Konuyla ilgil ayrıca bk. Cessâs, **Fusûl**, I, 200; Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 95,162,163; Şâşi, **Usûl**, 37.

kıyla mecaz anlam sabit olduktan sonra dokunma lafzından, hakiki anlamın anlaşılması veya hakiki anlam ile mecaz anlamın birlikte anlaşılması doğru bir yaklaşım değildir. Lafızdan mecaz mana murat edildiğindeyse, aynı anda hakiki mananın kastetilmesi imkansızdır<sup>314</sup>.

Bu ayet özelinde, mecazın umûmu (umûmu'l-mecaz) gibi bir seçenek de söz konusu değildir. Zira bu ayeti dokunmak şeklinde anlayan Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd gibi sahabiler, ayetin devamındaki cünübün teyemmümünü caiz görmezken ilişkiye girmek şeklinde anlayan Hz. Ali, İbn Abbâs, Hasen el-Basrî, Mücâhit ve Katâde gibi sahabe ve tâbiîn alimler, cünübün teyemmümünü caiz görmüşlerdir. Her iki gruptaki müçtehitler, hakikat ve mecazla müstakil bir şekilde amel etmiştir. Bu müçtehitlerden hiçbirisi, hakikatle mecazı bir lafız altına alarak, her iki manayla eşit düzeyde amel etmemiştir<sup>315</sup>.

**Örnek 4:** Ebu Hanîfe'nin birinci görüşüne göre bir kişi “أوصي لبنون فلان ثلث مالي” “Falancanın oğullarına malımın üçte birini vasiyet ediyorum.” veya “أوصي لأولاد فلان ثلث مالي” “Falancanın evlatlarına malımın üçte birini vasiye ediyorum.” şeklinde vasiyette bulunduğu vasiyet, kız çocuklar ve torunlar değil, sadece erkek çocuklar arasında pay edilmelidir. Çünkü Arapça'da evlâd (الأولاد) veya benûn (البنون-oğullar) kelimesi, sadece öz erkek çocuklara verilen bir isimdir. Torunlar, ancak mecazen evlat veya oğlun kapsamındadır. Hakiki mana esas alındığında mecaz manaya itibar edilememektedir. Hakiki mana esas alındığında mecaz olan kız çocuklar ve torunlar, lafzın kapsamına girmemektedir<sup>316</sup>.

Ebu Hanîfe'nin ikinci görüşüne ve İmâmeyn'e göre kişi bu iki lafızla vasiyette bulunduğu, söz konusu falancanın erkek ve kız çocukları vasiyetten paylarını lafzın hakiki anlamının bir sonucu olarak almaktadır. Kişinin “أوصي لولد فلان” “Falancanın veledine malımın üçte birini vasiyet ediyorum.” demesi durumunda kız ve erkek çocuklar, bu vasiyetin kapsamına girmektedir. Fakat bu ifadede torunlar, hakiki manada vasiyetin kapsamına dahil değildir. Çünkü Arapça'da veled (الولد) lafzı cins olduğundan, erkek ve kız çocuklarını umûm bir şekilde hakikat olarak kapsamaktadır. Vasiyete konu

<sup>314</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 48,49,202,203,283,285; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 120; Pezdevî, **Usûl**, II, 73; Serahsî, **Usûl**, I, 173; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 238,239; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 73,74; Şâşî, **Usûl**, 42.

<sup>315</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 202,203; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 120; Pezdevî, **Usûl**, II, 73; Serahsî, **Usûl**, I, 173; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 238,239; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 73,74; Şâşî, **Usûl**, 42.

<sup>316</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 74; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 238.

olan falancanın hiç erkek çocuk olmadığı durumda ise kız çocuklar, vasiyetten hiçbir şey alamamaktadır. Çünkü bu durumda, erkek çocuklarından ifade edecek bir mahal bulamayan veled lafzı, sadece kız çocuklarını ifade edememektedir. Bu vasiyette torunlar, hakiki anlamda hiçbir şekilde veled (الولد) lafzının kapsamına girememelerine rağmen, mecazın umûmu yoluyla bu lafzın kapsamına dahil olmaktadır. Çünkü örfte evlâd (الأولاد) ve benûn (البنون) kelimeleri, mecazın umûmu yoluyla oğul ve torunları kapsayacak şekilde kullanılmaktadır<sup>317</sup>.

**Örnek 5:** Kişi kendisine ve oğullarına (البنون) eman istediğinde emanın kapsamına, kıyâs gereği, torunların girmemesi gerekmektedir. Çünkü oğullar (البنون) ismi, oğullar için hakikatken torunlar için mecazdır. Hakiki mana esas alındığında mecaz manaya itibar edilmemektedir. Bu emanın, oğulları ve torunları birlikte içermesi, istihsan yoluyla gerçekleşmiştir. Oğullar adına istenen emanın torunları kapsamının nedeni, eman lafzının, canı koruma ifade etmesidir. Zira eman, şüpheyle sabit olur türden bir tasarruftur<sup>318</sup>.

Örf gereği Arapça’da oğullar (البنون) lafzı, zahiri ile mecaz anlam olan torunları kapsamaktadır. Torunların örfte “بنو هاشم” “Haşimoğulları” ve ayette “يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا “Ey ademoğlu size elbise indirdik.”<sup>319</sup> (A’râf, 7/26) şeklinde dedelerine nispet edilmeleri, bu lafzın zahirinin ifade ettiği hakikati ortaya koymaktadır. Fakat ismin zahiri ile amel, hakiki mana mecaz manaya öncelendiğinden batıldır. Oğullar ismin zahirinin batıl hale gelmesi, bu ismin kapsamına torunların girebilme şüphesini tam manasıyla ortadan kaldırmamaktadır. Oğul isminin kapsamındaki canı koruma şüphesi, eman hükmünün torunları hakikat olarak kapsamının önünü açmaktadır. Çünkü şüphe, canı korumaya yeterli bir gerekçedir. Emanın işaretle dahi gerçekleşmesi, şüphenin canı korumaya yeterli olacağına delâlet etmektedir. Oysa savaş anında kafire yapılan işaret; onu tehdit etmek, ona meydan okumak veya onun gözünü korkutmak gibi anlamlara muhtemeldir. Kafirin bir çok manaya muhtemel işareti eman olarak algılaması, canını koruyacak emanı elde etmesi için yeterli bir gerekçedir. Hz. Ömer’in “أيما رجل من المسلمين أشار إلى رجل من العدو أن تعال فإنك إن جئت قتلتك فأتاه فهو آمن” “Müslümanlardan herhangi

<sup>317</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 74; Neseî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 238.

<sup>318</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 75,80; Serahsî, *Usûl*, I, 174; Neseî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 139,140; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 217,218; Şâşî, *Usûl*, 53.

<sup>319</sup> A’râf, 7/26.

bir adam düşman birine ‘Gel . Gelirsen seni öldürürüm.’ anlamında işarete bulunduktan sonra bu adam (bu işareti eman olarak yorumlayarak) gelse emana kavuşur.” sözü, şüphenin emandaki olumlu işlevini ortaya koymaktadır<sup>320</sup>.

Şefkati ifade eden eman, müsamaha (tevessü’) esaslı olduğundan, yukarıda aynı lafızlarla dile getirilen çocuklara yönelik iki vasiyet örneğinden farklıdır. Çünkü vasiyet, şekil ve şüphe ile sabit olmamaktadır. Arap kültüründeki “النافلة أحب إلى المرء من الولد” “Torun (artık), kişiye evladından daha tatlı gelir.” sözü, emandaki bu şefkati göstermektedir. Şüphenin torunladaki işlevi dede ve ninelerde kendini göstermemektedir. Çocuklara istenen emanın kapsamına torunlar girebildiği halde dede ve nineler, baba ve anneye alınan emanın kapsamı dışında kalmaktadır. Çünkü hakikat murat edildiğinde şekli ittisâlin başka bir yerde mecazen hüküm ifade etmesi, teb’iyyet kanalıyla gerçekleşebilmektedir. Çocuklara istenen emanda torunlar, teb’iyyete uygunken baba ve anneye istenen emanda dede ve nineler, teb’iyyete uygun değildir. Teb’iyyetle sabit olan hükme, usul değil furû’ dahildir. Usul, emanın kapsamına girdiğinde aslın teb’, teb’in asıl yapılması gündeme gelmektedir. Böyle bir tasarruf, makule ters olduğundan usulün temellerini ters yüz etmektir. Dede ve nineler, baba ve annelerin teb’i değil, onların yaratılma sebebidir. Dede ve nineler konusunda, torunlarda geçerli olan teb’iyyet tarzındaki şekli ittisâl düşmüştür<sup>321</sup>.

Diğer bir ifadeyle şekli ittisâlde mecaz, sebebin müsebbeb yerine kullanılması şeklinde tek taraflı gerçekleşmektedir. Çocuklara istenen emanın kapsamına torunların girmesi gerçeğini, azatlı kölelere istenen emanın kapsamına azatlı kölenin azatlılarının girmesi meselesinde de görmekteyiz. Çünkü teb’iyyet tarikiyle sabit olan emana, usulü ifade eden hür efendiler (mevâli) girmezken furû’yu ifade eden azatlıların azatlısı girmektedir<sup>322</sup>.

---

<sup>320</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 75,80; Serahsî, **Usûl**, I, 174; Nesefî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 139,140; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 217,218.

<sup>321</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 75,80; Serahsî, **Usûl**, I, 174; Nesefî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 139,140; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 217,218; Şâşî, **Usûl**, 42,43.

<sup>322</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 75,80; Serahsî, **Usûl**, I, 174; Nesefî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 139,140; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 217,218.



### 2.3.2. Hakiki Manası Kullanımda Olmakla Birlikte Mecaz Kullanımı Yaygın Lafız

Mecaz kullanımın dil örfünde yaygınlık kazanıp meşhur hale gelmesi te'âruf (التعارف) terimiyle ifade edilmiştir. Abdülaziz Buhârî'nin ifade ettiğine göre taâ'rufü Belh Meşâyihî, adet halini almış ortak uygulama (te'âmül-التعامل) şeklinde anlarken Irak Meşâyihî, onu ortak anlayış (tefâhüm-التفاهم) şeklinde anlamıştır<sup>323</sup>.

Müte'âref kavramının adet halini almış ortak uygulama veya adet halini almış ortak anlayış şeklinde anlaşılması, hakikat ve mecaz kullanımların farklı değerlendirilmesine sebep olmaktadır. Müte'âref kavramı ortak uygulama şeklinde anlaşıldığında örfte göre anlaşılan yeminlerin hakikat ve mecazı, toplumun adet halini almış uygulaması bağlamında değerlendirilmektedir. Müte'âref kavramı ortak anlayış şeklinde anlaşıldığıdaysa örfte göre anlaşılan yeminlerin hakikat ve mecazı, toplumun yerleşmiş sözlü algılama biçimi bağlamında değerlendirilmektedir. Müte'âref kavramını kînyenin karşıtı olan sarîh şeklinde değerlendirilebilir. Çünkü dil örfünde mecaz veya hakikat sık kullanıldığında toplumda yaygın kullanım haline geldiği için sarâhet kazanmaktadır. Sarîh hale gelen kullanım, toplumun adetinin ve toplumda yerleşmiş sözlü algılama biçiminin bir sonucu şeklinde algılanabilir<sup>324</sup>.

Görüldüğü gibi mecazın kullanımının yaygınlık kazanmasında toplum belirleyici etkindir. Toplum, bir lafzın vaz' edildiği mananın dışında kullanımını adet edindiğinde mecaz kullanım, örf halini almaktadır. Kullanımı örfte şöhret bulan mecaz, örfte bilindik olma (teâ'ruf) açısından, hakiki kullanım hükmündedir. Fakat bazı mecaz kullanımlar, bazen örfte şöhret bulmamaktadır. Örfte yeterince bilinmeyen mecaz kullanım, karîne yardımıyla örfte şöhret bulmuş lafız kapsamına girebilmektedir. Karîne yardımıyla örfte meşhur kullanım kapsamına giren mecaz lafız, kullanımını tedâvülden kalkmış lafız hükmünü alır. Çünkü zaman içerisinde dilin tedâvülünden kalkan kullanımlar karîne sayesinde dil örfünde kastedilebilmektedir<sup>325</sup>.

Hakiki manası tedâvülde olan bir lafzın mecaz manasının yaygınlık kazandığında bu iki mana arasında tercih gündeme gelmektedir. Abdülaziz Buhârî'ye göre Ebu

<sup>323</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 138,137.

<sup>324</sup> Konuyla ilgili bk. Büyük Haydar Efendi, **Usûl-i Fıkıh Dersleri**, 121,122.

<sup>325</sup> Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 249,252,274,275.

Hanîfe ve İmâmeyn şu ihtimaller söz konusu olduğunda hakikati mecaza tercih etmiştir<sup>326</sup>:

- 1) Hakiki mana toplumda yaygın kullanım olduğunda ve mecaz mana toplumda yaygın kullanım olmadığına.
- 2) Örfte lafzın hakiki manada kullanımı, mecaz manada kullanımından daha fazla yaygın olduğunda.
- 3) Örfte lafzın hakiki ve mecaz manada kullanım oranları birbirine eşit olduğunda. Çünkü mutlak kelimada asıl olan hakikattir.

Bu üç maddenin dışında kalan, hakiki manası tedâvülde olan ve mecaz manada kullanımı örfte yaygınlık kazanmış lafız konusu, Ebu Hanîfe ve İmâmeyn arasında ihtilafıdır. Bu durumda Ebu Hanîfe, lafzın tedâvüldeki hakiki kullanımını örfteki yaygın mecaz kullanıma tercih etmiştir. İmâmeyn ise aynı durumda mecazın umûmunu esas almayı, lafzın tedâvüldeki hakiki manasını tercih etmişlerdir. İmam-Azam ve öğrencileri arasındaki bu farklı anlayış mecazın, hükmün hakikatinin mi yoksa kelamın (konuşmak-tekellüm-ibare) hakikatinin mi yerine geçtiği şeklindeki ihtilafa dayanmaktadır<sup>327</sup>. Diğer bir ifadeyle bu farklı anlayış, mecazın ifade ettiği nakil lafızlarda mı yoksa hükümde mi gerçekleşmektedir şeklindeki ihtilafın kaynaklanmaktadır.

Ebu Hanîfe'ye göre mecaz, kelamın hakikatinin yerine geçmektedir. Bir ârizî durum sebebiyle hakikatin hükmü uygulanamadığında kelamı hükümsüz olmaktan kurtarmak gerekmektedir. Kelamın ifade ettiği hakikatin hükmü uygulanamadığında, kelamın mecaz manası tercih edilerek kelam hükümsüz olmaktan kurtarılmaktadır. Böyle bir tercihten dolayı hakiki mana esas alınmadığında halef-asıl ilişkisi, kelam ile mecaz arasında gerçekleşmektedir. Çünkü hakikat ve mecaz, manaların değil lafızların vasfıdır. Hakikat ve mecazın lafzın vasfı olduğu hakkında, dilciler arasında icma vardır. Hakikat ve mecazın “لفظ استعمال” “kullanılan lafızdır.” şeklinde tanımlarının yapılması, hakikat ve mecaz işleminin manalarda değil, lafızlarda gerçekleştiğini göstermektedir. Belirli bir manaya tayin edilen lafız, vaz' edildiği manada kullanıldığında hakikatken, vaz' edildiği mana dışında kullanıldığında mecaz olmaktadır<sup>328</sup>.

---

<sup>326</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 138,137.

<sup>327</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 113,119; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 113,114,138,137; Şâşî, **Usûl**, 48.

<sup>328</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 113,119; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 113,114,138,137.

Ebu Hanîfe'ye göre mecaz, aslın halef yerine kullanılması şeklinde bir nakil işlemi olduğundan hükümde nakil imkansızdır. Çünkü mana olan hüküm, vaz'ın bir gereği olarak, müste'âr 'anının mahiyetinin tam anlamıyla hepsini karşılamakta ve kapsamaktadır. Hakikat, içeriği mutâbık bir şekilde karşılama ve kapsamadır. Mecazen kullanılan lafzın manası, müste'âr lehe nakledilmeye uygun değildir. Eğer mana olan hükümde nakil gerçekleşmiş olsaydı, müste'âr anı ve müste'âr lehin ifade ettiği mana aynı olurdu. Yani asıl ile halefin mahiyetleri bir olurdu. Halbuki naklin gerçekleşebilmesi için, asıl ile halefin mahiyetlerinin, birbirinden farklı olması gereklidir. Çünkü bir şey, zatının halefi olamaz. Mecaz kullanımda, hakikatin hükmünün mecaza sirayet ettiğini iddia etmek, asıl ile halefin mahiyetlerini teke indirmektir<sup>329</sup>.

Örneğin "Zeyd aslandır." mecaz kullanımında kahramanlık hükmü, insana sirayet etmemektedir. Bu mecaz kullanımda insana sirayet eden, cesaret manası değil, sadece aslan lafzıdır. Çünkü cesaret manası, bu kullanımdan önce de aslan ve Zeyd'de bulunmaktadır. Mübteda ve haberden oluşan ve cümle teknikleri açısından doğru olan bu kelamın hakiki anlamından mecaz mana elde edilebilmektedir. Çünkü hakikatte önemli olan, teknik açıdan cümlenin öğelerinin bulunmasıdır. Cümlenin hükmünün vâkıya uygun olmaması, cümlede kelimenin hakiki anlamının anlaşılmasına bir engel değildir. Bir ibarenin diğer bir ibare yerine geçmesi açısından mecaz, konuşanın ibaresindeki telaffuz tasarrufudur. Mecazda tasarrufa konu olan ve değişime uğrayan, hüküm değil ibaredir. Asıl olan hakikat ile halef olan mecaz, aynı anda bir lafızla ifade edilemeyeceğinden, mecazla gerçekleşen hüküm, halef değil maksuttur. Maksut olan bu hüküm ancak kelam sayesinde ortaya çıkmaktadır<sup>330</sup>.

Ebu Hanîfe'ye göre mecaz kelamın halefi kabul edildiğinde hakikat ile mecazın aynı anda bir lafızda ifade edilme ihtimali ortadan kalkmakta ve eldeki imkan oranında, hakikatle amel etmenin önü açılmaktadır. Hakikatle amel imkanı yitirilmedikçe, hakikatle amel etmek zorunludur. Lafzın hakikatinin varlığı tasavvur edilebildiği sürece, hakikatle amel her zaman mümkün demektir. Hakiki mana esas alınmadığındaysa mecaz mana esas alınmaktadır. Mecaz konuşmanın halefi olduğundan hakiki manası tedâvülden kalkmamış ve mecaz manası örfte yaygın kullanım haline gelmiş bir lafzın

---

<sup>329</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 113,119; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 113,114,138,137.

<sup>330</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 113,119; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 113,114,138,137.

hakiki manası, mecaz anlamına tercih edilmelidir. Mecaz kullanım kelamda gerçekleştiği için mecaz kullanım, cümledeki istisnâ gibi olmaktadır. Çünkü kelamın hakikati, uygun bir mahalle ilişkilenmediğinde mecaz, bir kelam tasarrufu olan istisnâ hükmüne bürünmektedir. İstisnâ, müstesnânın dışındakileri ifade eden müstesnâ minh cümlede isnat oluşturacak niteliğe sahip olduğunda sahihtir<sup>331</sup>.

Örneğin kişi, karısına “أنت طالق ألفا إلا تسع مائة وتسعة وتسعين” “Sen, dokuz yüz doksan dokuz hariç bin defa boşsun.” dediğinde bir boşama gerçekleşmiştir. Halbuki sözün mahalli olan boşama dokuz yüz doksan dokuz, kullanımına uygun değildir. Bu sözün mahalli, bin ve dokuz yüz doksan dokuz talak lafızlarına hüküm açısından uygun olmamasına rağmen bu cümledeki istisnâ, dil tekniği açısından sahihtir. Külden cüzün istisnâsı şeklindeki bu cümle, teknik olarak hüküm ifade etmeye uygundur. Yalnız üç kölesi bulunan kişinin “عبيدي أحرار إلا سالما وبزيعا و زيدا” “Sâlim, Bezî’ ve Zeyd dışında kölelerim hürdür.” sözünde de aynı hüküm geçerlidir. Çünkü istisnâ, hükümdeki bir tasarruf değil ibaredeki bir tasarruftur. Bu üç köle örneğinde, şayet istisnâ hükmünde gerçekleşmiş olsaydı istisnâ, külden kül şeklinde olacaktı ve azat olma işlemi gerçekleşmeyecekti<sup>332</sup>.

İmâmeyn’e göre ise mecaz, hükmün hakikati yerine geçmektedir. Hakikat ile mecaz arasındaki asıl-halef ilişkisi, ibarede değil, lafzın hakikat ve mecaz vasıfları arasındadır. Kelamda, ibare vesileyken hüküm maksuttur. Halefiyetin ve asâletin maksutta olması, vesile olan ibarede olmasına tercih edilir. Sırf bir kelamdan hüküm ortaya çıkarmak için, kelamın mecazıyla amel edilmesi doğru değildir. Halefin şartı, aslın sebebinin gerçekleşme ihtimalinin bulunmasıdır. Halefin tasavvur edilebilir nitelikte olması, aslın tasavvur edilebilirliğini gerektirmektedir. Çünkü halef, sonradan meydana geldiği (arazi-yât) için asılsız (zât) gerçekleşmemektedir. Mecaz ile hakikat arasındaki halef-asıl ilişkisi, babasız çocuğun olmamasına benzemektedir<sup>333</sup>.

İmâmeyn’e göre mecazın hükmün yerine geçmesi, hakikatin hükmünün mecazda ortaya çıkarılmasından ibarettir. Mecaz hükmün halefi olduğu için örfte yaygın biçimde mecaz manada kullanılan ve hakiki manası tedâvülde olan bir lafzın mecaz manası, hakiki manasına tercih edilmelidir. Asıl elden kaçtığına halefe gidildiği gibi, hakiki mana

<sup>331</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 113,119; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 113,114,138,137.

<sup>332</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 113,119; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 113,114,138,137.

<sup>333</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 137,138; Serahsî, **Usûl**, I, 184,185; Ahsikesî, **Muhtasar**, I, 149; Şâşî, **Usûl**, 49,50.

esas alınamadında de mecaz mana tercih edilmelidir. Çünkü maksat, ibare değil, hüküm olduğu için mecazın umûmunu esas almak tercihe daha uygundur. Zaten mecazın umûmu sayesinde hakikat ile mecaz, bir lafız kapsamında zikredilmekte ve mecazın hükmü yanında hakikatin hükmü de birlikte esas alınabilmektedir. Mecazın umûmu sayesinde maksut olan hüküm, hakikat ve mecaz mahallerinin her ikisini birden kapsamına alabilmektedir. Elde mecazın umûmu ihtimali gibi bir seçenek bulunmaktadır. O halde örfte yaygınlık kullanım haline gelmiş mecaz manayı esas almak, örfte tedâvülden kalkmamış hakiki manayı esas almaya tercih edilmelidir<sup>334</sup>.

Abdülaziz Buhârî'ye göre İmâmeyn'in mecazın umûmu tezi, hakiki manası kullanımında olmakla birlikte mecaz manası yaygınlık kazanmış lafız hakkında başarılı bir çıkarımdır. Bu çıkarım, problemi belirli oranda çözmektedir. Fakat İmâmeyn, mecazın umûmunun hakikati içermeyeceği durumlarda hükmün ne olacağı konusunda bir açıklama yapmamıştır<sup>335</sup>. Yani mecazın ifade ettiği mana gâyi mana olmadığında lafzın hakiki manası ne olmaktadır? Bu durumda lafzın hakiki manası gâyi mana olmayan mecaz mananın kapsamına girmekte midir yoksa girmemekte midir?

Konuyla ilgili diğer bazı örnekler şu şekildedir:

**Örnek 1:** Ebu Hanîfe'ye göre kişi, kendisinden daha büyük ve nesebi bilinen kölesine “هذا ابني” “Bu oğlumdur.” dediğinde bu köle, efendinin sahip olduğu günden itibaren azat olmuş kabul edilmelidir. Efendinin bu sözü, “عتق علي من حين ملكته” “Mülküme girdiği günden itibaren, azat olması bana borçtu.” şeklinde te'vîl edilmelidir. Çünkü kelamın mübteda ve haberden meydana gelmesi, ibarenin sıhhati için yeterlidir. Cümle, dil tekniği açısından düzgün olduğunda mecaz kullanımın gerçekleşmesinde, cümlenin hükmünün sıhhatine bakılmamalıdır. Sebebiyet ittisâli vasıtasıyla, kendi dışındaki manada lafız mecaz olduğunda artık lafzın hakikatine itibar düşmektedir. Kişinin “هذا ابني” “Bu oğlumdur.” sözü, sebebiyet ittisâline göre gerçekleşmiş bir mecazdır. Oğul lafzının azat etme anlamı ifade eden örfteki yaygın mecaz kullanımını esas alındığında hakiki manası esas alınmamaktadır<sup>336</sup>.

<sup>334</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 137,138; Serahsî, **Usûl**, I, 184,185; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 149; Şâşî, **Usûl**, 49,50.

<sup>335</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 113,119; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 113,114,138,137.

<sup>336</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 123,124; Pezdevî, **Usûl**, II, 113,116; Serahsî, **Usûl**, I, 185,187; Neseffî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 261,264; Sığnâkî, **Vâfi**, I, 264,267; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 114,116; Serahsî ve Serahsî'den sonra Neseffî, bu örneği hakikat ile amel edilmenin zaruri olduğu yerlere örnek

Ebu Hanîfe'nin diğeri bir görüşüne ve İmâmeyn'e göre ise efendinin bu sözüyle, kölesi azat olmamaktadır. Çünkü bu kelamın sarîh manasını esas almak imkansızdır. Mecaz, hüküm ortaya koymak konusunda hakikatin halefi olduğundan mecazda aslı hükümü ortaya çıkaracak sebebin, her yerde geçerli olacak bir vasıf olması gerekmektedir. Örneğin gökyüzüne dokunmaya yönelik bir yemin, yemin eden kişiye sözünde durma imkanı vermektedir. Bu tür yeminler, mün'akittir (المنعقد)<sup>337</sup>. Mün'akit yeminin hakikati düşünülebildiğinden, halef olan mecazı da düşünülebilir. Yeminin halefi kefârettir. Gökyüzü dokunulacak türden bir yapıya sahip olduğu için bu yemine gökyüzünün hüküm açısından halefi olan kefâret, mükellefin yükümlülüğüdür<sup>338</sup>. Ğamûs (الغاموس) yemin<sup>339</sup> ise yeminden halef olan kefâreti gerektirmemektedir. Çünkü Ğamûs yemin, sözünde durma yükümlülüğünü gerektiren bir sebep olmaya uygun nitelikleri taşımamaktadır. Ğamûs yeminin hakikati düşünülemediğinden, halef olan mecazı da düşünülemez<sup>340</sup>.

**Örnek 2:** Efendi, “هذا ابني” “Bu oğlumdur.” sözünü kendinden büyük bir köleyi kastederek dediğinde bu söz, asıl olan nesebin sübutunu meydana getirecek sebep olmaya uygundur. Fakat kölenin nesebi başka birisinden sabit olduğundan bu lafız, sözün hükmünün halefi olan azat etmeyi ortaya çıkarmaktadır. Çünkü efendinin “هذا ابني” “Bu oğlumdur.” sözünün muhatabı olan köle, efendisinden büyük olduğunda efendinin bu sözü, asıl olanı gerektirecek sebep olmaya uygun değildir. Bu uygunsuzluk, halef olan azat etmede de kendini aynı şekilde göstermektedir. Hakikat ve mecaz mahallinde uy-

---

olarak da vermiştir. İki usulcünün bu tasarrufu, gözden kaçmış bir çelişki olabilir. Konu ile ilgili bk. Serahsî, *Usûl*, I, 172; Neseffî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 257,259; Şâşî, *Usûl*, 79.

<sup>337</sup> DİA'nın yemin maddesinde ma'küde veya mün'akide yeminin tarifi, “Şartlarına uygun yapılan yemindir.” şeklinde yapılmıştır. Konuyla ilgili Boynukalın, Ertuğrul, “Yemin”, *DİA*, 2013, LXIII, s. 418; Yemin konusunda geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Tozal, Ömer, *İbn Kayyım el-Cevziyye'ye Göre Muhâkeme Usulü (et-Turuku'l-Hükmiyye Bağlamında)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2015, 98,104.

<sup>338</sup> Bu örnekteki gökyüzüne dokunmak, günün şartlarında anlaşılan gökyüzüyle ilgili bir yemindir. Klasik dönemlerde gökyüzü dokunulabilen bir tavan gibi algılanmaktadır.

<sup>339</sup> DİA'nın yemin maddesinde Ğamûs yeminin tarifi “Geçmişteki bir hadiseyle ilgili olarak kasten yalan yere yapılan yemindir; buna yemin-i fâcire de denir.” şeklinde verilmiştir. Konuyla ilgili bk. Boynukalın, “Yemin”, *DİA*, 2013, LXIII, s. 417,418.

<sup>340</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 123,124; Pezdevî, *Usûl*, II, 113,116; Serahsî, *Usûl*, I, 185,187; Neseffî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 261,264; Sıġnâkî, *Vâfi*, I, 264,267; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 114,116; Şâşî, *Usûl*, 79.

gun ittisâlin bulunmaması açısından, ğamûs yemin ile efendinin kendinden büyük kölesine “هذا ابني” “Bu oğlumdur.” sözü arasında benzerlik söz konusudur<sup>341</sup>.

Efendisinin, bir şeye niyet etmeksizin kölesine söylediği “يا ابني” “Hey, oğlum!” çağrısı ise kendinden büyük kölesine dediği “هذا ابني” “Bu oğlumdur.” sözünden farklıdır. Bu çağrının muhatabı köle, azat olmamaktadır. Çünkü nidâda, çağrılan kişiyi (münâdâ) ismin manası ile değil, ismin sureti ile hazır etme isteği söz konusudur. Bu çağrıdaki “ابني” “Oğlum!” lafzı, içerdiği mananın önemli olmadığı Ahmet, Ömer, Yezîd gibi özel isimdir. “ابني” “Oğlum!” lafzının manası gaye olmadığından manayı sahih hale getirmek için, mecaza başvurmaya gerek yoktur. Diğer bir ifadeyle hitap haber kabul edildiğinde tashih edilmeye ihtiyaç duymamaktadır<sup>342</sup>.

Fakat kişi, kölesine “يا عتيق” “Hey, azatlı!” veya “يا حر” “Hey, hür!” şeklinde çağrıda bulunduğu köle doğrudan azat olmaktadır. Çünkü azatlı ve hür kelimesi, köleyi özgürlüğüne kavuşturmak için vaz’ edilmiş lafızlardır. Bu sebeple bu hitapta kişinin nidâsı ve haberi birbirine eşittir. Lafzın zatı, lafzın delâleti olan manası yerine geçtiğinde mana, her halükarda lafızdan gaye olmakta ve bu manadan dolayı köle azat olmaktadır. Ama efendi, insanlar arasında azatlı (عتيق) ve hür (حر) ismiyle meşhur olmuş kölesine bu isimlerle hitap ettiğinde söz konusu köle azatlı olmamaktadır. Kölenin efendisi tarafından konan bu isimler, insanlar tarafından bilinmediğinde ise efendinin bu lafızları kullanmasıyla söz konusu köle azat olmaktadır<sup>343</sup>.

**Örnek 3:** Kişi, herhangi bir şeye niyet etmeksizin “لا أكل من هذه الحنطة” “Bu buğdaydan yemeyeceğim.” şeklinde yemin ettiğinde Ebu Hanîfe’ye göre yemin, buğdaydan elde edilen buğday ürünlerinde değil, buğdayın kendisinde gerçekleşmektedir. Çünkü bu yeminin hakikatiyle amel etmek mümkündür. Buğday hedik, keşkek ve kavurga olarak yendiğinden bu yeminin mecazı olan buğday ürünleri ile amel etmeye ihtiyaç yoktur. Hatta buğday alınırken, buğdayın kalitesini ölçmek için, daneler ağıza atılarak çiğnenenilmektedir. Bu kalite kontrol işlemi de bir yemedir. O halde yaş hurma ve yaş

<sup>341</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 123,124; Pezdevî, *Usûl*, II, 113,116; Serahsî, *Usûl*, I, 185,187; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 261,264; Sıġnâkî, *Vâfi*, I, 264,267; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 114,116; Şâşî, *Usûl*, 50; Ayrıca Serahsî, *Usûl*, I, 172; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 257,259.

<sup>342</sup> Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 261,264; Sıġnâkî, *Vâfi*, I, 255,265; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 119,120.

<sup>343</sup> Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 261,264; Sıġnâkî, *Vâfi*, I, 255,265; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 119,120.

üzümde olduğu gibi buğdayın zatına yönelik yemin, buğdayın hakikatine yorumlanmalıdır. İmâmeyn'e göre ise bu yemin, buğdayın daneleri hakkında mecazın umûmu yoluyla geçerlidir. Bu yeminde, buğdayı dane dane yemeye niyet olduğunda buğday ürünlerinden yenilmesiyle yemin bozulmamaktadır<sup>344</sup>.

**Örnek 4:** Kişi, herhangi bir şeye niyet etmeksizin “لا أشرب من فرات” “Fırat’tan içmeyeceğim.” şeklinde yemin ettiğinde Ebu Hanîfe’ye göre yemin, diz çökerek ve ağızla Fırat’tan su içmekle bozulmaktadır. Çünkü Fırat’tan diz çökerek içmek şeklindeki yeminin tedâvüldeki hakiki manasıyla ile amel etmek mümkündür. Şer’î örfte ve adette bir nehirden su içmekten, diz çökerek ve ağızla suyu yudumlamak anlaşılmaktadır. Kırsalda yaşayanların adeti, diz çökerek ve ağızları ile nehir ve göllerden su içmektir. Kırdan yaşayan insanlar su içmek için yanlarında kova ve tas türü eşyalar taşımazlar. Peygamber’in (sav) “هل عندكم ماء بات في شن وإلا كرنا في الوادي” “**Kırbada suyunuz var mı? Yoksa vadiye dizleyelim.**”<sup>345</sup> şeklindeki hadisi, bu kır adetini yansıtmaktadır. Bu yemini avuçlayarak veya tasla içmek şeklindeki mecaz manaya yorumlamaya gerek yoktur. Çünkü lafzın hakiki manası esas alınabildiği sürece mecaz manası esas alınamaz<sup>346</sup>.

İmâmeyn'e göre ise bu yemin, Fırat’a nispet edilebilen suda geçerlidir. Fırat’ın suyunun tasla veya avuçla içilmesi, suyun Fırat’a nisbetini ortadan kalkmamaktadır. Fırat’tan içmek için tasa konan veya avuçlanan su, Fırat’ın suyu olma vasfını yitirmektedir. Mecazın umûmu yoluyla, diz çökerek su içmek de avuçlayarak veya tasla su içmek gibidir. Fakat Fırat’tan beslenen başka nehirler, mecazın umûmun kapsamı dışındadır. Çünkü bu nehirlerin suyunu, Fırat’a nispet etmek mümkün değildir<sup>347</sup>.

<sup>344</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 78,79; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 261,264; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 149; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 255,58; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 137,138; Şâşî, **Usûl**, 49.

<sup>345</sup> İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm Osmân b. Havâstî, (thk. Kemâl Yûsuf el-Havs), **el-Kitâbu'l- Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr**, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1988, 5/110; Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh b. Muhammed, **Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, (thk. Şu'ayb el-Arnaûtî), Müessesetü'r-Risâle, Lübnân, 2001, XXII, 395; Buhârî, **Sahîh**, VII, 110; Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrâhmân b. el-Fazl b. Behrâm b. Abdissamed, **Müsnedü'd-Dârimî**, (thk. Huseyn Selîm Esedü'd-Derânî), Dâru'l-Muğnî, Suud, 2000, II, 1309; İbn Mâce, **Sünen**, II, 1135; Ebu Dâvûd, **Sünen**, III, 337; Ebu Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsnî b. Yahyâ b. 'ÿsâ b. Hilâl et-Temîmî, **Müsnedü Ebî Ya'lâ**, (thk. Huseyn Selîm Esed), Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimeşk, 1984, IV, 74; İbn Hibbân, **İhsân**, XII,134.

<sup>346</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 78; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 261,264; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 149; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 138,139; Şâşî, **Usûl**, 49.

<sup>347</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 79; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 261,264; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 149; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 138,139; Şâşî, **Usûl**, 49.



## 2.4. Mecazın Umûmu

Hanefî usulcüler, hakikat gibi mecazın da umûmunun bulunacağını kabul etmişlerdir. Onlar, umûm vasfının kelamın iki türü olan hakikat ve mecazda bulunabileceği gerçeğini, elbise benzetmesi ile anlatmaya çalışmışlardır. Ödünç elbise, üzerindeki kişiyi gerçek sahibi olduğuna bakmaksızın, sıcak ve soğuktan korumaktadır. Milk elbise ile ödünç elbise arasındaki fark, milkin kişiden ayrılmaması ve sürekliliğidir. Milk olan elbiseye, “Gerçek sahibinin değildir.” deme imkanımız yokken ödünç alınan elbiseye, “Ödünç alanın değildir.” deme imkanımız vardır. Ödünç elbise, milkinden çıkarmadığı sürece gerçek sahibininken ödünç elbise, süreli bir şekilde ödünç kullananındır<sup>348</sup>.

İlk Hanefî usulcülerinden Cessâs’da, mecazın umûmunun bulunup bulunmadığına dair bir tartışma görülmemektedir. Cessâs’ın mecazın umûmunu işlememesinin sebebi Ebu Hanîfe ve öğrencileri arasındaki bazı ihtilafları, mecazın umûmuyla halletmemesidir. Cessâs’a göre Ebu Hanîfe, hakikat ile mecazın birlikte bir lafız ile ifade edilemeyeceğini benimsemiştir. İmâmeyn ise hakikat ile mecazın, farklı mahalde tek bir lafızla murat edilebileceğini kabul etmiştir<sup>349</sup>. Hakikat ve mecaza bu tür bir yaklaşım, mecazın umûmuna ihtiyaç hissettirmemektedir.

Cessâs sonrası Hanefî usulcülere göre mecaz, dilde bir zaruret olarak değil, kelamın iki türünden biri olarak bulunmaktadır. Mecaz, kelamın iki türünden birini temsil ettiği için mecazın hükmü, hakikatin hükmüyle aynıdır. Her iki kullanım da içeriğini kesin bir biçimde ifade etmektedir. Kullanım açısından mecaz, dilde ender bir biçimde başvurulan üslup değildir. Dildeki mecaz kullanım, hakiki kullanımı bastırarak düzeyde yaygındır. Dilcilerin maksatlarını dile getirmede mecazı sıklıkla tercih etmeleri, herhangi bir zaruret veya ihtiyaçtan kaynaklanmamıştır. Mecaz bir zaruret ve ihtiyacın sonucu olsaydı Allah, kitabında mecaz kullanımlara bu derece fazla yer vermezdi. Allah, maksadını kitabında ifade etmede acziyete düşmeyendir. Ayrıca bir beyanın zaruret olması, Allah’ın kelamında bulunmamasını gerektirmemektedir. Zaruret beyanı olan muk-

---

<sup>348</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 60,63; Serahsî, *Usûl*, I, 171,172; Nesevî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 229.

<sup>349</sup> Cessâs, *Fusûl*, I, 78,79.

tezânın Allah'ın kitabında bulunması, Allah'ta acziyet vasfı meydana getirmemektedir<sup>350</sup>.

Hanefi usulcülerin bakış açısına göre hakikat veya mecaz şeklinde kullanılmış bir lafzın delâletini umûm hale getiren asıl unsur, lafzın manası değildir. Arap dilinde lafızları umûm manalara delâlet ettiren etken, hakiki ve mecaz lafızların başına gelen cins lââmı (ال-el) veya kelimelerin sonuna bitişen vav nun (ون) ve elif tâ (ات) çoğul ekleri yahut nefiy sığasında kelimenin nekira olması gibi zait delâletlerdir. Hakikat veya mecazdaki umûmluk, kelimenin hakikat veya mecazlığının yanında ona âriz olmuş zâit bir vasıftır. Mecaz veya hakikat herhangi bir lafızdaki umûm vasıf, ancak söz konusu zâit delâlete nispet edilmelidir<sup>351</sup>.

Nitekim nekira sığası olan “ضارب” “döven” ve “مسلم” “müslüman” örnek kelimelerinde görüleceği gibi tek başına bir kelimenin hakikat olmasının, umûm olmaya hiçbir etkisi yoktur. Lafız olmaksızın, sadece zait delâletlerin umûmu meydana getirmesi gibi bir durum da söz konusu değildir. O halde söz konusu zâit delâletlerin hakikatle birlikteliği, hakikatin belirli oranda lafzın umûmluğuna katkı sağladığını ortaya koymaktadır. “المسلمون” “bütün Müslümanlar” örneğinde görüldüğü gibi dile getirilen eklerin, hakikat ifade eden lafızla birlikte umûma delâlet ettiği bir vâkıdır. Fakat umûm vasfı, sadece hakiki kullanıma konu olan kelimelerin tekelinde de değildir. Söz konusu zait deliller, mecaz ve umûmu uygun mahalde bulunduğu, mecaza da umûm vasfını katmaktadır. Hakikatte ve mecazda ortaya çıkan umûm, sadece karîneyle olup olmama açısından farklıdır. Hakikatle mutlak bir şekilde ortaya çıkan umûm vasfı, mecazda karîneyle ortaya çıkabilmektedir<sup>352</sup>.

Hanefi usulcülere göre hakiki lafızların zâit delil ile umûm ifade etmeleri, hakikatin mutlaklığını ortadan kaldırıp onu mukayyet hale getirmemektedir. Çünkü hakiki lafızlarda zâit delille birlikte hakikatin umûm ifade etmeye yaptığı katkı, hakikati mu-

---

<sup>350</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 120; Pezdevî, **Usûl**, II, 61,65; Serahsî, **Usûl**, I, 171,172; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 202; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 205,206; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 229,230; Cessâs beyânı “إظهار المعنى “اظهار المعنى “إيضاحه للمخاطب منفصلاً مما يلتبس و يشته من أجله” “Muhataba kapalı ve karışık olma gerekçesine değinmeden manayı ortaya çıkarmak ve açıklamaktır.” Şeklinde tanımlamıştır. Beyan konusuyla ilgili geniş bilgi için bk. Cessâs, **Fusûl**, II, 6,43.

<sup>351</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 61,65; Serahsî, **Usûl**, I, 171,172; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 205,206; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 62.

<sup>352</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 61,65; Serahsî, **Usûl**, I, 171,172; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 205,206; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 62.

kayyet olmaktan da korumaktadır. Zâit delil ile umûm vasfını kazandığında hakikatin mukayyet hale gelmemesinin en iyi göstergesi, hakikatin lüzûm ve bekâ vasfını yitirmemesidir. Bir lafzın hakiki ve mecaz manası birlikte uygulanmadığında bu lüzûm ve bekâ vasfından dolayı, hakikat mecaza tercih edilmektedir. Çünkü hakikat, tayin edildiği manadan hiçbir zaman olumsuzlanamazken mecaz, kullanıldığı manadan olumsuzlanabilmektedir. Dilde aslî olan, sonradan meydana gelenden daha hakikidir. Milkteki elbisenin giyilmesi gibi olan hakikat, ödünç elbise gibi olan mecaza göre lafzın daha gerekli ayrılmaz vasfı ve dildeki kullanımında daha devamlıdır. Ödünç olduğunu bilmediğimiz sürece bir kişinin üzerindeki elbise, giyenindir. Mutlak lafzın zatındaki devamlılık ve manayı ifade etmedeki vazgeçilmezlik, duyulduğunda mutlak lafzın aslında tayin edildiği hakiki manayı akla getirmektedir. Delil bulunmadığı sürece bir kelime, mecaza hamledilmemelidir. Delille bir kelimenin mecaz manasının tercih edilmesi, mecazın zaruret olduğunu ortaya koymadığı gibi, mecazın umûmunun olmadığına yorumlanmamalıdır<sup>353</sup>.

Hanefî usulcülerin mecazın umûmuna yönelik görüşlerinin meydana gelmesinde mecazla ilgili diğer iddia ve görüşlerinin, etkin unsurlar olduğu görülebilir. Bu etkin unsurlardan bazıları, Hanefî usulcülerin ittisâl anlayışı, müteazzir lafız ve mehcûr lafız nazariyeleri, müsta'mel hakikat ve müte'âref mecaz görüşleri, Hanefî imamlar arasındaki mecazın kelam veya hükmünün yerine geçmesi tartışmasıdır<sup>354</sup>. Bütün bu unsurlar göz önüne alındığında Hanefî usulcülerin mecazın umûmuna yönelik görüşleri, mecaz anlayış sistemlerinin bir sonucudur.

Hanefî usulcülerin mecazın umûmu görüşünü, murat edilen üst makul ve gâyi mananın altında hakikat ve mecazın toplanması şeklinde anlayabiliriz. Mecazın umûmu sayesinde üst ortak paydanın altına giren hakikat ve mecaz manalar, bu aşamadan sonra artık hakikat ve mecazın ifade alanından çıkmaktadırlar. Mecazın umûmunun gerçekleştiği hakikat ve mecazlar, artık mecazın umûmu yoluyla hüküm kapsamına girmektedirler. Hanefî usulcülere ait bu bakış açısının, Ebu Hanîfe ve İmameyn arasındaki lafza dayalı birçok ihtilafı çözdüğü ve mecazın umûmuna yönelik çoğu eleştirileri göğüsleyebildiği kanaatindeyiz. Ayrıca bu bakış açısının, Cessâs'ın iki farklı mahalde bir lafzın

---

<sup>353</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 171,172; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 228; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 63.

<sup>354</sup> Konu ile ilgili değerlendirmeler için bk. Serahsî, *Usûl*, I, 176; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 225,226.

aynı anda biri mecaz diğeri hakikat iki farklı manayı ifade edebileceği tezinin alternatifi olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Mecazın umûmuyla ilgili örneklerden bazıları, şu şekildedir:

**Örnek 1:** “لاتتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين” *“Bir dirhemle iki dirhemi, bir sa<sup>355</sup> ile iki sa’ı satmayın.”*<sup>356</sup> hadisindeki “ولا الصاع بالصاعين” “bir sa’ ile iki sa’ı değiştirmeyin.” mecaz kullanımı, umûm mana içermektedir. Çünkü sa’ kelimesi, cins lââmı (ال) bitişmiş nekira bir kelimedir. Cins lââmı bitişen kelimeler, umûm ifade etmektedir. Hadisteki sa’dan murat, ölçeğin kendisi olmadığı konusunda icma vardır. Zira madenden veya ahşaptan yapılan ölçeğin kendisinde faiz gerçekleşmez. Bu hadiste sa’dan murat, ölçeğin ölçtüğü içerik ve ona mücâvir olandır (mahal). Hadiste, “zikri hâl iradeyi mahal” cinsinden bir mecaz söz konusudur. Mecazı gerçekleştiren ittisâl, teb’iyeti karşılayan şekli ittisâl yani sebeptir. Hâl olan sa’, hakikatken mahal olan sa’ın içine girecek satım konusu mallar, mecazdır. Mecaz hakikat işlevi gördüğünden sa’ın içine girecek satım konusu mallar, umûm sıfatına uygundur. Cins lââmı (ال) sayesinde ölçeğin içeriği umûm olacağından, buğday gibi yiyecek türleri ve kireç gibi eşyalar da hadisin kapsamına girmektedir. Mecaz hakikat işlevi gördüğünden bir sa’ ile iki sa’ın satımının hükmü neyse, sa’ın içeriğinin satımının da hükmü odur. Ölçüye girmeyen veya ölçülecek miktarı bulmayan bir iki elma ve bir avuç buğday, faiz kapsamına girmemektedir<sup>357</sup>.

**Örnek 2:** Kişi “لا أسكن دار فلان” “Falancanın konağında oturmayacağım.” şeklinde yemin ettiğinde yeminin hakikati, falancanın mülkü olan konaktır. Bu yeminin mecazı ise falancanın kira ve ödünç oturduğu konaktır. Çünkü kişiye kira ve ödünç nispet

<sup>355</sup> Sıgnâkî, sa’ı “الخشبة المتعينة للكيل” “Ağaçtan yapılmış belirli bir kile ölçeği” şeklinde tanımlamıştır (Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 203). Anadolu’da günümüzde hala kullanımda olan “teneke” ve “ölçek” ve “kile” ölçü birimleri, bu örnek çerçevesinde sa’ın örfümüzdeki karşılığı olabilir. Sa’ ölçü birimiyle ilgili bilgi ve değerlendirmeler için bk. Kallek, Cengiz, “Sa’”, **DİA**, Ankara 2008, XXXV, s. 317,319.

<sup>356</sup> Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, X,1209; Müslim, Müslim b. el-Haccâc Ebu’l-Hasen el-Kuşeyrî en-Neysâbü’rî, **el-Müsnedü’s-Sahîhu’l-Muhtasar bi Nakli’l- Adl ‘ani’l-Adl ilâ Rasûlillâh Sallallahü ‘aleyhi ve Sellem**, (Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, by., III,1209; Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Madîr el-Lahmî, **el-Mu’cemü’l-Kebîr**, (thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi), Mektebetü İbn Teymiye, Kahire, 1994, XII, 196.

<sup>357</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 171,172; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 202; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 205,206; Nesefî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 228; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 59,61; Şâşî, **Usûl**, 42; Faiz konusuna ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Özsoy, İsmail, “Faiz”, **DİA**, 1995, XII, s. 110,126; Bakkal, Ali, “İslam Hukukunda Para Fâiz Telakkîsi Zâviyesinden Enfilasyon Farkını Ödenmesi Problemi”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Urfa, 1995, sayı: 1, s. 45,80; Dalgın, Nihat, “Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, 2010, sayı: 16, s. 77,110.

edilen konak, olumsuzlanabilirken mülk olarak izafe edilen konak, olumsuzlanamamaktadır. Bu yemimde konağı kişiye nispet etmemizi sağlayan izafetlerin hepsi, süknâ (oturmak) mecaz manasının altında mecazın umûmu sayesinde toplanmaktadır. Bu yeminin sahibi, söz konusu falancanın mülk, kira veya ödünç oturduğu evine girdiğinde yemini mecazen bozulmaktadır. Bu konuda dikkat edilmesi gereken nokta kişi, yeminin hakiki manasını ifade eden mülk konağa girdiğinde yemin, hakikat olarak değil mecazın umûmu sayesinde bozulmaktadır. Bir lafızda mecazın umûmu gerçekleştikten sonra lafzın hakikati ve mecazı devre dışı kalmakta ve mecazın umûmu kapsamı altında mecaz ve hakikat birlikte yer almaktadır<sup>358</sup>.

**Örnek 3:** Kişi, hiçbir şeye niyet etmeksizin “لا أضع قدمي في دار فلان” “Falancanın konağına ayak basmayacağım.” şeklinde yemin ettiğinde yemin, iki açıdan mecazın umûmuna konu olmaktadır<sup>359</sup>:

1) Yemindeki “konağa ayak basma” ifadesi, konağa girmek umûm manasına yorumlanabilmektedir. Bu yemimde, sebebin müsebbeb yerine kullanılması tarzındaki şekli ittisâlle mecaz gerçekleşmiştir. Yemimde konağa ayak basmak, sebepken konağa girmek, müsebbebtir. Kişinin bu yemininde, konağın hudutları içine çıplak ayakla basmak hakikattir. Yemin eden kişi, sadece çıplak ayakla yürüyerek eve girdiğinde normal şartlarda yeminin bozulması gerekmektedir. Fakat örfte yaygınlık kazanan mecaz kullanım sebebiyle, hakiki kullanım terk edilmiştir. Toplumun konağa ayak basmamaktan kastı, çıplak ayağı konağın kapısından içeri atmak değil, konağa hiçbir şekilde girmemektir. Yeminlerde önemli olan, lafız değil, maksattır. Konağa ayak basmanın gayesi olan konağa girmek umûm manası, türlü şekillerde konağa girme fiilini kapsar niteliktedir. Kişi binekli, at arabalı, asansörle, paraşütle, yaya, çıplak ayakla veya ayakkabılı konağa girdiğinde yemini bozulmaktadır. Kişi yeminin hakiki anlamı olan çıplak ayakla konağa girdiğinde, hakikat manasıyla değil, mecazın umûmu yoluyla yemini bozulmaktadır. Çünkü bu yemimde mecazın umûmu, hakikat ile mecazın bir araya getirilmesi (cem') şeklinde değil, umûm mecaz mananın altında hakikatin ve mecazın ifade edilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Girme şeklindeki mecaz mananın bir gereği olarak, kişi bedenini

<sup>358</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 121,122; Pezdevî, **Usûl**, II, 75,79,85; Serahsî, **Usûl**, I, 174. Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 236,237.

<sup>359</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 121; Pezdevî, **Usûl**, II, 74,76; Serahsî, **Usûl**, I, 172,175; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 216; Neseffî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 141,142,257,259; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 220,225, 242,243; Şâşî, **Usûl**, 44,47.

konağa sokmadan ayağını konağın kapsından içeri atsa yeminini bozmamıştır. Çünkü bu yeminde konağa ayak basma şeklindeki hakikat, tek başına tedâvülden kalkmış manayken girme şeklindeki mecaz, örfteki yaygın kullanılan manadır. Mecaz olan konağa girmek, asıl olarak alındıktan sonra hakikat olan konağa ayak koymaya itibar düşmektedir. Yemin, kişinin konağa ayak koymasından değil, maksat mana olan konağa girmesinden dolayı bozulmaktadır.

2) Bu yemindeki konak lafzı mülk, kira ve ödünç kullanım hakkına yorumlanabilmektedir. Yeminde konağın mülk olması, hakikat iken kira veya ödünç olması, mecazdır. Sadece hakiki mana göz önünde bulundurulduğunda yemin eden kişi, mülk olan konağa girdiğinde yeminini bozmuş olmalıdır. Fakat örfte yaygınlık kazanan mecaz kullanım sebebiyle, hakiki kullanım terk edilmiştir. Toplum, birisinin konağına girmeyi ifade ettiğinde oturduğu mekana (süknâ) girmemeyi kastetmektedir. Oturulan mekan, mülk olabileceği gibi kira veya ödünç de olabilir. Önemli olan bu konağın kişiye mülk, kira veya ödünç şeklinde nispet edilmesidir. Oturulan mekan şeklindeki umûm mana, hakikat olan mülk ile mecaz olan kira ve ödünç kullanımları mecazın umûmu sayesinde içermektedir. Kişi, yemin lafzının hakiki anlamı ifade eden mülkiyetteki konağa girdiğinde, hakikat olarak değil, mecazın umûmu yoluyla yeminini bozulmaktadır. Yemine konu olan falanca, satarak veya kira akdini bitirerek bu konağa olan nispetini ortadan kaldırdığında yemin hükümden düşmektedir. Söz konusu falancaya konağın nispeti ortadan kalktıktan sonra yemin edenin aynı konağa girmesiyle yemin bozulmaktadır. Bu yemin, mutlak değil de bir niyete bağlı olduğunda ise hüküm değişmektedir. Kişi, bu yeminden hakikat olan yürüyerek girmemeyi veya mülk olan konağı kasterse konağa biniti ile girdiğinde veya kiralık ve ödünç konağa girdiğinde kişinin yeminini bozulmamaktadır. Çünkü kişi, mülk olan konağa girmemeye yönelik yemininden, mehcûr olan hakiki kullanımı kastetmiş olabilir.

**Örnek 4:** Husûmet davasında kişi, başka bir kişiyi vekil tayin ettiğinde vekilin müvekkili hakkında ikrarı, kıyâsa göre, geçerli değildir. Çünkü müvekkil, niza ve çatışma içeren husûmet davasına vekil tayin etmiştir. Vekilin müvekkil adına vereceği ikrar ise, barış ve anlaşmayı ifade etmektedir. Barış ve anlaşma, husûmetin zıddıdır. Bir şeye vekil tayin etmek, zıddını içermemektedir. Fakat istihsân ilkesine göre vekilin husûmet davasındaki ikrarı geçerlidir. Husûmet içeren davada vekil tayin etmek, hasma

verilecek cevabın mutlağına mecazen yorumlanabilmektedir. Vekâlet hasma mutlak cevaba yorumlandığında mutlak vekâlet, mecazın umûmuna bağlı olarak, inkar ve ikrarı içerir hale gelmektedir. Çünkü bu davada hakikat “وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا” “*Nizâ etmeyin yoksa dağılır gidersiniz.*” (En’âm, 8/46) ayetinin gereği olarak, şer’an tedâvülden kalkmış bir manadır. Şer’aata tedâvülden kalkan bir mana âdetde tedâvülden kalkan mana gibidir. Bir kullanım şer’an tedâvülden kalktığına zahir olan, lafzın hakiki içeriğinin yapılmamasıdır. Zira akıl ve din, şeriatta manası tedâvülden kalkan hükmün yerine getirilmesini yasaklamaktadır<sup>360</sup>.

Bu örnekte, sebebin müsebbeb yerine kullanılması veya cüzün kül yerine kullanılması tarzında şekli ittisâle dayalı bir mecaz söz konusudur. Çünkü husûmet, cevabın sebebidir veya husûmetin ortaya çıktığı inkar, cevabın bir cüzüdür. Bu şekli ittisâlden dolayı, hakikat olan inkar ve mecaz olan ikrar birlikte mecazın umûmunun gerçekleştiği cevabın kapsamına girmektedir. Bu örnekte mecazın umûmu, hakikat ile mecazın bir araya getirilmesi (cem’) şeklinde değil umûm mecaz mananın altında hakikatin de ifade edilmesi şeklinde gerçekleşmiştir<sup>361</sup>.

**Örnek 5:** Kişi, niyeti olmaksızın “عبدى حر يوم يقدم فلان” “Falanca şahsın geldiği gün kölem hürdür.” şeklinde adakta bulunduğunda falanca şahıs, gece veya gündüz her ne zaman gelirse köle azat olur. Çünkü gün (اليوم) kelimesi, gündüz manasında hakikat olarak kullanılırken gece manasında mecaz kullanılmaktadır. Bu adakta gün kelimesinden maksat, umûm ifade eden “vakit” mecaz anlamıdır. Vaktin umûm anlamının altına, gece ve gündüz manaları birlikte girmektedir. Halbuki gün kelimesinin hakikati, sadece gündüz anlamını ifade etmektedir. Fakat bu kullanımdaki gün kelimesi, vakit umûm manası ve mecazın umûmu yoluyla, gece ve gündüz ikilisini birlikte içerebilmektedir. Bu adakta mecazın umûmu, hakikat ile mecazın bir araya getirilmesi (cem’) şeklinde değil, umûm mecaz mananın altında hakikatin de ifade edilmesi şeklinde gerçekleşmiştir<sup>362</sup>.

<sup>360</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 127,128; Serahsî, **Usûl**, I, 174,175; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 241; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 257,259; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 242,243; Şâşî, **Usûl**, 47.

<sup>361</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 127,128; Serahsî, **Usûl**, I, 174,175; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 241; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 257,259; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 242,243.

<sup>362</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 174,17; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 216; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 242,243; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 76,78; Şâşî, **Usûl**, 44,45.

Gün kelimesinin gündüz veya gece manasını ifade etmesi, gün kelimesine bitişen eylem sayesinde gerçekleşmektedir. Gün kelimesine bitişen eylem giymek, oruç tutmak, binmek ve bir yerde oturmak şeklinde vakitlenmeye uygun (mümted-الممتد) fiillerden olduğunda, gündüz anlamı gece anlamına tercih edilmektedir. Çünkü vakitlenmeye uygun fiil, vaktin hepsine değil vakitlenmiş zarfa ihtiyaç duymaktadır. Fakat gün kelimesine bitişen eylem girmek, çıkma ve gelmek şeklinde vakitlenmeye uygun olmayan (ğayr-ı mümted) fiillerden olduğunda gün kelimesi, mutlak vakti ifade etmektedir. Çünkü vakitlenemeyen fiil, vakitlenmiş zarfa değil, zamanın hepsine uygundur. Bu örnekte vakitlenmiş zarf, gündüzken vaktin hepsi, yirmi dört saatlik mutlak zaman dilimidir<sup>363</sup>.

### 3. HAKİKİ VE MECAZ MANANIN HER İKİSİNİN DE ESAS ALINAMADIĞI DURUM

Hanefi usulcülere göre lafzın hakiki manasının esas alındığı durumlar çok olsa da, kimi zaman lafzın hakiki manasının esas alınamaması bir zorunluluktur. Üstelik sadece lafzın hakiki manasının esas alınmadığı durumlar değil, kimi zaman mecaz mana, kimi zaman da hem mecaz hem de hakiki mana esas alınamamaktadır. Lafzın hakiki ve mecaz manası esas alınmadığında söz hükümsüzdür. Çünkü söz, kendi manasını ifade etmek için vaz' olunmuştur. Sözün hükmü ve manası imkansızlaştığında, sözün hakikat manası ve mecaz manası birlikte batıl olur. Lafzın hakiki ve mecazı manasının esas alınmadığı durumlar, sadece hakikatin veya sadece mecazın esas alınmadığı durumlara oranla azdır.

Hanefi usulcüler, lafzın hakiki ve mecaz manasının her ikisinin de esas alınmadığı durumu örneklerle açıklamışlardır. Bu örneklerden bazıları şu şekildedir:

**Örnek 1:** Kişi, kölesini kastederek “أعتقتك قبل أن تخلق” “Sen yaratılmadan önce seni azat ettim.” veya “أعتقتك قبل أن أخلق” “Ben yaratılmadan önce seni azat ettim.” dediğinde köle azat olmamaktadır. Çünkü bu tür sözlerin hakikati olmadığından, konuşulması sahih değildir. Hakikati olmayan söz, zarureten hükümsüzdür. Bu tür sözlerin sa-

<sup>363</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 174,17; Ahsîkesî, *Muhtasar*, I, 216; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 242,243; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 76,78.



hih hale getirilmesi mümkün olmadığından, hakikatinden mecaz elde etmek imkansızdır<sup>364</sup>.

**Örnek 2:** Kişi, nesebi bilinen ve kendisine çocuk olamayacak yaştaki karısına mutlak bir şekilde veya talaka niyet ederek “هذه بنتي” “Bu kızımıdır.” dediğinde karı ile koca arasında hürmet gerçekleşmemektedir. Bu sözün hakikati iki açıdan esas alınamamaktadır: 1) Nesep iddiası, kadının babasının hakkı olduğundan kocanın karısına yönelik iddianın sonucu olan nesep hakkı, haram kılma (tahrîm) konusunda işlevsiz kalmaktadır. Zira ikrar edenin ikrarı, kendisini ilgilendiren konularda muteberdir. Başkasını ilgilendiren konularda kişinin ikrarına itibar edilmez. Kocanın buradaki iddiası karısının babasını ilgilendirdiği için geçerli değildir. 2) Kocanın “Bu kızımıdır.” sözünün hakikatiyle karı koca arasında haramlık meydana gelmesi, karı-koca arasında karşılıklı cinsel ifadeyi ifad eden milk-i mut’aya zıt bir durumdur. Bu sözün hakikati, şeraitte uygulanamamaktadır. Çünkü eşler arasında bir akrabalık olsaydı, nikahları zaten baştan gerçekleşmezdi<sup>365</sup>.

Bu sözün mecaz manasını esas almak da mümkün değildir. Çünkü lafzın hakiki manasını esas alamamanın gerekçeleri aynıyla mecaz manada da mevcuttur. İkrar rücu edilmeye muhtemel bir tasarruf olduğundan nesep, ikrar edenin ikrarına istinaden sabit olmamaktadır. Böylesi durumlarda hakimin yapması gereken, bu kişileri yalanlamaktır. Bu tür ikrarlar, hükmen ikrardan rücu kabul edilmektedir. Fakat kişi ısrarla karısının kızı olduğunu iddia etmeye devam ederse hakim, eşlerin arasını ayırmalıdır. Hakimin aralarını ayırmaya yönelik kararı, bu lafız haramlık ifade ettiğinden değil, kocanın ısrarının kadının ilişkiye girme hakkını engelleyen bir zulüm olmasından dolayıdır. Çünkü kocanın bu yöndeki ısrarı, kadını ilişkiye girme hakkından mahrum ettiği için kadın iki arada bir derede ilgi duyulmayan bir meta durumuna düşmektedir<sup>366</sup>.

Fakat bu tür ikrarların hükmen rücu kabul edilmesi, konu köle olduğunda geçerli değildir. Yani efendi, kölesine “هذا ابني” “Bu oğlumdur.” dediğinde, ikrardan rücu değil,

---

<sup>364</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 121.

<sup>365</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 124; Pezdevî, **Usûl**, II, 134,135; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 265,267; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 114,116,134,136; Şâşî, **Usûl**, 50.

<sup>366</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 124; Pezdevî, **Usûl**, II, 134,135; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 265,267; Abdülaziz Buhârî ve Şâşî'ye göre kadının nesebi bilinmese ve kadın yaşı kocadan küçük olsa dahi bu örnekteki eşler arasında haramlığın olmaması hükmü değişmemektedir bk. Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 114,116,134,136; Şâşî, **Usûl**, 50.

azat gerçekleşmektedir. Çünkü kişinin kölesine dediği “Bu oğlumdur.” sözünün hakiki manası esas alınabildiği gibi mecaz manası da esas alınabilmektedir. Bu sözün hakiki manası kölenin gerçekten efendinin çocuğu olmasıdır. Bu sözün mecaz manasıysa kölenin azat edilmesidir<sup>367</sup>.

**Örnek 3:** Kişi, mutlak bir şekilde “فلان علي ألف أو هذا الجدار” “Falancaya veya şu duvara bin borcum var.” veya “هذا عبيدي وحماري حر” “Bu kölem ve eşeğim hürdür.” dediğinde sözün hakiki manasının esas alan Ebu Hanîfe’ye göre kişinin, ilk cümlede bini vermesi ve ikinci cümlede kölenin azat olması gerekmektedir. Çünkü bu söz, dil bilgisi kurallarına göre doğru bir kullanım olduğundan mecaz gibidir. Mecaz, kelamın hakikatin yerine geçendir. Mecaz, hakikatin hükmünün yerine geçmez. Mecazın gerçekleşmesi için ibarenin dil kurallarına uygun olması yeterlidir<sup>368</sup>.

İmâmeyn’e göre ise birinci sözün iki tarafından birisi hürriyete uygun olmadığından birinci söz hükümsüzdür. Benzer hüküm, ikinci cümle için de geçerlidir. İkinci cümlelerin iki tarafından birisi, borç hükmüne uygun olmadığından ikinci kelam da hükümsüzdür. Hakiki hükmü geçersiz olan sözün, mecaz manası aranmaz. Çünkü mecaz, lafzın vâkıya uygun hakiki hükmü yerine geçmektedir. Mecaz, ibarenin yerine geçmektedir. İbarenin hakikatinin dil kuralları açısından doğru olmasının, mecazın oluşmasında bir etkisi söz konusu değildir. Lafzın hakikatinin vâkıya uygun olmadığından hakikatin hükmünün mecaza sirayet etmesi düşünülememektedir<sup>369</sup>.

**Örnek 4:** Kişi, cariyesine azat etmeye niyet ederek “أنت طالق” “Sen boşsun.” dediğinde azat gerçekleşmemektedir. Çünkü bu sözle talak gerçekleşse dahi sarîh talak lafzı, azadın gerçekleşmesi için sebep değildir. Talak ile azat etme arasında, sebebiyet veya mana ittisâli söz konusu değildir. Zira itâk (العتاق-azat etme), kuvvet ihdas etmekten haber veren bir lafızdır. Arapların “عتق الفرح” sözü, “Yavru, uçacak güce erişti.” anlamına gelmektedir. Talak lafzında ise, bu kuvvet yoktur. Aksine talak, kuvvetin kullanımının önündeki mâninin veya kaydın kaldırılmasını ifade eder. Develerin ayak bağlarının ve esirlerin zincirlerinin çözülerek serbest bırakılmaları kaydın bir tür kaldırılmasıdır. Kayıt, bir kişi veya hayvanı zayıflatmamaktadır. Sadece onun yürümesini en-

<sup>367</sup> Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 124; Pezdevî, **Usûl**, II, 134,135; Nesefî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 265,267; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 114,116,134,136; Şâşî, **Usûl**, 50.

<sup>368</sup> Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 267; Şâşî, **Usûl**, 50.

<sup>369</sup> Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 267; Şâşî, **Usûl**, 50.

gellemektedir. Nikahlı kadın, kendi tasarruflarına malik olmasına rağmen, kocasının üzerindeki milk-i mut'adan dolayı kocasının yanında haptir. Hapis kaynaklı bu mâni-nin kaldırılmasına bazen ihtiyaç duyulabilmektedir. Bu ihtiyaç, esirden zincirin ve deve-lerin bağlarının çözülmesiyle karşılandığı gibi, talakla da karşılanmaktadır. Mâniyi kal-dırma ile kuvvet ihdas etmek arasında, hiçbir şekilde bir ittisâl söz konusu değildir. Bu durumda, talak ile itâk arasında mana açısından bir ittisâl yoktur. İttisâl olmayan yerde mecaz olmayacağından hakiki manası esas alınamayan buradaki “أنت طالق” “Sen boş-sun.” sözünün, mecaz manası da esas alınamamakta ve cariye azat olamamaktadır<sup>370</sup>.

**Örnek 5:** Kendisini azat eden efendileri ve azatlı köleleri bulunan bir kişi, malı-nın üçte birini mevlâlarına (الموالي) vasiyet ettiğinde vasiyet geçersizdir. Çünkü mevlâ (المولى) lafzı, velâyet hakkına istinaden, azat eden ve azat edilen manalarına eşit ihtimalli olan müşterek bir lafızdır. Mevlâ lafzı, vasitasız azat olan ile vasitalı azat olan arasında müşterek bir lafızdır. Vasiyette bulunan kişinin, kendisini azat eden mevlâlarına ve ken-disinin azat ettiği mevlâlarına yönelik velâyeti, mahiyet açısından, birbirinden tamamen farklıdır. Zira azat edilmeyi ifade eden velâ, nimetlenme anlamındayken azat etmeyi ifade eden velâ, nimet vermek anlamındadır. Her iki velâyet türü bir lafızla ifade edildi-ğinde her iki velâyet türünü esas almak mümkün değildir. Söz konusu iki velâyet türü-nün hangisinin esas alınacağı, mevlâ lafzının müşterek olmasından dolayı bilinmemek-tedir. Vasiyet edilen kişinin bilinmemesi, vasiyete engeldir. Çünkü bilinmeyen tarafı mal sahibi yapmak (temlik), sahih değildir<sup>371</sup>.

Kerhî'ye göre Ebu Hanîfe ve arkadaşlarının bu tür bir vasiyetle amel etmemele-rinin sebebi, mahiyetleri birbirinden farklı olan hakikat ile mecazı birleştirmemeye yö-nelik gayrettir. Ebu Hanîfe ve arkadaşları hakikat ile mecazı birleştirmeyi, birbirinden farklı mahiyet ve manaları birleştirmek şeklinde algılamışlardır. Mana ve gâye farklı olduğunda her iki muradı bir araya getirmek ve mecazın umûmunu ortaya koymak mümkün değildir. Hakikat ile mecaz arasındaki fark, vaz'ın aslı itibarıyla iken müşterek lafızda, vaz'ın aslı açısından, içerikte bir farklılık söz konusu değildir. Vaz'ın aslındaki farklılık, mahiyet açısından farklılığın göstergesidir. Vaz'ın aslı itibarı ile farklılaşma

<sup>370</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 125. Serahsî'ye göre bu örnekte talak ile itâk (azat) arasında maneî bir ittisâl söz konusu değildir. Fakat sebep ve hüküm açısından şekli bir ittisâl söz konusudur. O halde bu lafzın mecazı ile amel edilebilir. Serahsî, **Usûl**, I, 181,183.

<sup>371</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 77,78; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 95,122; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 236,237; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 208,212; Şâsî, **Usûl**, 37.

olduğunda tercih edilen, farklı mahiyetlerin bir araya getirilmemesidir. Mahiyetlerinin bir araya getirilememesi, müşterek lafzın umûmunun bulunmadığını göstermektedir. Bu örnekte de görüldüğü gibi müşterek lafız, içerikte birbiri ile tamamen farklı olmak (muâraza) ve birbirine eşit olmak (müsâvât) açısından, mücmel lafız hükmündedir. Böylesi durumlarda, her iki mananın bir anda bir lafızdan murat edilmesi mümkün değildir. Çünkü özellikle olumlu cümlelerde müşterekin umûmu bulunmamaktadır. İçerikte birbirinden tamamen farklı olma ve birbirine eşit olmama durumu, bir lafızda hakikat ve mecazın aynı anda ifade edilmesi için de geçerlidir. Mecaz ve hakiki manaya muhtemel olan lafızlarda, mecaz manaya yönelik delil bulunmadığı sürece hakiki mana geçerlidir<sup>372</sup>.

## 4. HAKİKAT VE MECAZIN HÜKMÜ

### 4.1. Hakikatin Hükümü

Hanefi usulcülerin hakikatin hükmüne ilişkin görüşleri, şu üç maddede özetlenebilir:

- 1) Tayin edilen manayı ifade eden hakikatin, hâs veya âmm lafızdaki varlığı ve hâs lafız türü olan emir ve nehiydeki<sup>373</sup> varlığı.
- 2) Lafızda sabit olan hakiki anlamın hiçbir şekilde hakikatin ifade ettiği fertten düşürülememesi<sup>374</sup>.
- 3) Mecazın umûmu hariç, hakikat ve mecazın bir lafız altında ifade edilememesi<sup>375</sup>.

<sup>372</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 77,78; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 95,122; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 236,237; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 208,212.

<sup>373</sup> Hanefî usulcüler Neseî ve Abdülaziz Buhârî, nehyi “استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه” “Sözle kişinin rütbece altına fiili terke davetidir.”, “قول القائل لغيره لاتفعل على جهة الاستعلاء”, “Kişinin kendi dışındakine isti'lâ (kendini rütbede yüksek görerek) yollu ‘Yapma.’ sözüdür.” ve “اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء” “İsti'lâ yoluyla herhangi bir fiilden el çekmeyi gerektirmez.” şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanımlarla ilgili bk. Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 140; Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 376; Günümüz islam hukukçularından H. Yunus Apaydın, nehyi “bir işten kaçmayı buyurucu bir tarzda talep etmeye delâlet eden söz” şeklinde tanımlamıştır. Nehiy konusuyla ilgili daha fazla bilgi için bk. Apaydın, H. Yunus, “Nehiy”, **DİA**, 2006, XXXII, s. 544,547.

<sup>374</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 120; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 59.

<sup>375</sup> Şâî, **Usûl**, 41.

Emirdeki hakikate, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا “*Ey iman edenler! Rûku edin ve secdeye varın.*”<sup>376</sup> ve nehydeki hakikate وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ “*Allah’ın haram kıldığı canı ancak hak uğrunda öldürün.*”<sup>377</sup> ayetleri örnek verilebilir. Her iki ayet, emredilen iş (me’mûrun bih) ve yasaklanan iş (menhiyyün ‘anh) açısından, hâstır. Manası malum olan rûku, secde ve öldürme lafızlarının hakikati; namaz ve bir şekilde can almaktır. Bu lafızların mutlak kullanımı, namaz kılma ve can alma dışında bir anlam taşımamaktadır<sup>378</sup>.

Hakikatin hükmünün kesin olması, içeriğinin dışında kullanıldığında mecaz hale gelmesiyle uyumluluk göstermektedir. Şayet hakikatin hükmü içeriği hakkında kesinlik ifade etmeseydi mecaz kullanım için makul mana ve karîne ihtiyaç hissedilmezdi. Çünkü kesinlik ifade etmeyecek bir hakikatin zanni içeriği ifade etmesi gerekir. Zanniyet ifade eden bir içerik zaten münâsebete ve karîye ihtiyaç duymadan mecaz kullanıma elverişli demektir.

#### 4.2. Mecazın Hükmü

Hanefi usulcülere göre mecazın hükmü, müste’âr lehin yani mecazın ifade ettiği fertlerin hakikat gibi kesin bir biçimde var olmasıdır. İçeriğin kesin bir biçimde ifade edilmesi açısından hakikat ve mecaz aynıdır. Mecaz, sadece hâs lafızlara veya âmm lafızlara özel bir vasıf da değildir. Mecaz, hem hâs lafızda gerçekleşen hem de âmm lafızda gerçekleşen bir kullanımdır. Hâs ve âmm lafızlarda gerçekleşen mecazın içeriği kesindir. Âmm lafızda gerçekleşen mecaza, “أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ” “*Veya biriniz tuvaletten geldiğinde*” (Nisâ, 4/43; Mâide, 5/6) ayeti örnektir. Ayetteki başına umûm ifade eden cins lâmi (ال) almış ve gözden uzak çukur yer anlamına gelen “el-ğâit” (الغائط) kelimesi mecaz kullanımdır. Hâs lafızda gerçekleşen mecazaysa, “إِنِّي أَرِيْبِي أَعْصِرُ خَمْرًا” “*Şüphesiz ben, kendimi şarap sıkarken görüyorum.*” (Yûsuf, 12/36) ayetindeki şarap (خمرًا) hâs lafzı örnektir. Her iki örnekteki mecaz, içeriğini kesin bir biçimde ortaya koymaktadır<sup>379</sup>.

<sup>376</sup> Hacc, 22/77.

<sup>377</sup> En’am, 6/151; İsrâ, 17/33.

<sup>378</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 59.

<sup>379</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 120; Pezdevî, *Usûl*, II, 60,63; Serahsî, *Usûl*, I, 171,172; Nesefî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 229,230; Ayrıca bk. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 59.

Hanefi usulcülere göre mecazın ifade ettiği içeriğin, hakikatin ifade ettiği fertler gibi olması, lafzın hakikat olarak kullanıldığı yerler düşünüldüğünde açıkça görülmektedir. Hüküm açısından, hakikat ve mecaz birbirine eşittir. Çünkü dilde hakikatin yerine geçen mecaz, hakikatin gördüğü işlevin aynısını görmektedir. İşlev birliği hakikat ve mecazın içeriklerine yönelik hüküm birliğiyle sonuçlanmaktadır<sup>380</sup>.

Hakikat ve mecaz arasındaki fark, içerikten olumsuzlanma ve sürekliliktir. Hakikat, ismin vazgeçilmez bir vasfı olduğu için tayin edildiği manadan olumsuzlanamazken mecaz, vazgeçilmez bir vasıf ve sürekli olmadığı için tayin edildiği manadan olumsuzlanabilmektedir. Aslan (الأسد) kelimesi, malum hayvan manasından hiçbir zaman düşmediği gibi bu manadan olumsuzlanamamaktadır. Hiçbir zaman aslana, “Aslan değildir.” denilememektedir. Fakat mecazen kahraman insan anlamında kullanılan aslan kelimesi, kahraman insandan olumsuzlanabilmektedir. Kahraman insanı göstererek, “Bu adam aslan değildir.” denilebilmektedir<sup>381</sup>.

Aynı şekilde hakikaten ata (الوالد) manasında kullanılan baba (الأب) lafzı, ata manasından hiçbir zaman soyutlanamamaktadır. Kişinin varlığının sebebi olan babasını kastederek “Baba, baba değildir” demek mümkün değildir. Fakat mecazen baba anlamında kullanılan dede (الجد) lafzı, baba manasından olumsuzlanabilmektedir. Dededen baba manasını olumsuzlayarak, “Dede baba değildir.” denilebilmektedir. Teazzür anında hakikatin mecaza tercih edilmesinin sebebi, hakikatteki söz konusu vazgeçilmezliğin ve sürekliliğin varlığıdır<sup>382</sup>.

Konuyla ilgili diğer bazı örnekler şu şekildedir:

**Örnek 1:** Bir kişi “لا أكل من هذه النخلة” “Bu hurma ağacından yemeyeceğim.” veya “لا أكل من هذه الكرمة” “Bu asmadan yemeyeceğim.” şeklinde yemin ettiğinde kişinin yemini, “Bu hurma ağacından elde edilenden” ve “Bu bağdan elde edilenden” yemeyeceğim şeklinde anlaşılmaktadır. Bu şekilde yemin eden kişi, hurma ağacının veya bağın kök ve dallarından yediğinde yemini bozulmamaktadır. Yemin, ancak hurma ağacı ve

---

<sup>380</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 120; Pezdevî, *Usûl*, II, 60,63; Serahsî, *Usûl*, I, 171,172; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 229,230; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 59.

<sup>381</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 120; Pezdevî, *Usûl*, II, 60,63; Serahsî, *Usûl*, I, 171,172; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 229,230; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 59.

<sup>382</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 120; Pezdevî, *Usûl*, II, 60,63; Serahsî, *Usûl*, I, 171,172; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 229,230; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 59.

bağdan elde edilen şeyin yenmesiyle bozulmaktadır. Çünkü hurma ağacı ve bağ, hurma ve üzümün sebebidir. Bu örneklerde mecazı gerçekleştiren muteber ittisâl şeklidir. Hurma ağacı ve bağ, hakikatken hurma meyvesi ve üzüm, ağaç ve bağdan mecazdır. Hakikat olan hurma ağacı ve bağdaki hükmün aynı, mecaz olan hurma meyvesi ve üzümde mevcuttur. Bu iki yeminde de hakiki anlam olan ağacın ve bağın kendisini yemek, manada esas alınmamıştır. Hakiki mana esas alınmadığında ağaç ve üzümde elde edileni yemek olan mecaz manayı esas almaktan başka çare kalmamaktadır. Yani sebeple amelin mümkün olmaması, müsebbeble ameli gerekli hale getirmektedir<sup>383</sup>.

Abdülaziz Buhârî'ye göre bir ağaçtan yememeye yönelik yemin, ağacın durumuna göre değişmektedir. Eğer yemine konu olan ağaç, yaş şeker kamışı veya dalı taze iken yenen ışkın (taze sürgün) gibi yiyecek türündense ağacın kendisinin yenilmesiyle de yemin bozulmaktadır. Ağacın kendisi yenilmediğinde hurma ve üzüm gibi meyvesi yenilen türdence, bu ağacın meyvesi yenildiğinde yemin bozulmaktadır. Kavak ağacı gibi meyvesiz ağaçlardaysa satılıp, parası yendiğinde yemin bozulmaktadır. Bu ihtimallerin hepsi, yemin eden kişinin niyetinin bulunmadığı mutlak durumlar için geçerlidir. Bu tür mutlak yeminlerde yemin, lafzın muhtemel olduğu niyete yorumlanmalıdır. Buhârî bu örneğe yönelik zikrettiği çıkarımların hepsini, Şemsü'l-Eimme el-Kerderî'ye<sup>384</sup> (642/1244) nisbet etmiştir<sup>385</sup>.

Bu örnekte mecaz mana esas alındığında kişinin, hurma ağacının meyvesinden veya pekmezi gibi ürününden yemesiyle yemin bozulmaktadır. Kişinin bağın üzümünden veya üzümün pekmezinden ve pestilinden yemesi yeminin bozulması sonucunu doğurmaktadır.

Anadolunun bazı bölgelerinde taze bağ yaprağı yemiş olarak tüketilmektedir. Buhârî'nin burada dile getirdiği yoruma göre bağın yaprağının yenmesi hakiki manadır. Hakiki mana esas alındığında mecaz manaya itibar edilmemektedir. Bağ örneğinde mecazın umûmu gibi bir durum da söz konusu değildir. Bağın sarma olarak tüketilmesi meselesi ise sarma manasının hakikat veya mecaz olarak algılanmasına göre farklılık gösterebilir. Bağın taze veya salamura sarma şeklinde tüketimi hakikat olarak değerlendirilir.

<sup>383</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 121; Serahsî, **Usûl**, I, 172; Neseffî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 257,259; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 243,249; Şâsî, **Usûl**, 46.

<sup>384</sup> Serahsî sonrası yetişmiş en büyük Hanefî fıkıh ve usul alimi kabu edilen Kerderî ile ilgili bilgi için bk. Özel, Ahmet, "Kerderî, Şemsüleimme", **DİA**, 2002, XXV, s. 276,277.

<sup>385</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 127.

dirilebilir. Fakat sarmadaki pişirme işlemi ve salamuradaki turşu kurma işlemi, “sarma dolması” şeklinde bağın tüketimini mecaz manaya da dönüştürebilir.

**Örnek 2:** “لا أكل من هذا الدقيق” “Bu undan yemeyeceğim.” şeklinde yemin eden kişi, unun kendisini yemekle yeminini bozmaktadır. Çünkü unun kendisi yiyecek cinsinden bir mamül olduğu için, bu yeminin hakiki manasını esas almak mümkündür. Un, herhangi bir işlemde geçirilmeden yendiğinde hayatın devamlılığını sağlayan bir gıdadır<sup>386</sup>.

Sahih olan görüşe göre kişi, unun kendisini yediğinde yemin bozulmamıştır. Çünkü unun kendisini yemek, örfün tedâvülünde bulunmayan manadır. Niyet olmadıkça yeminin, tedâvülde bulunmayan hakiki manaya yorumlanması mümkün değildir. Örfteki vâkıa, unun kendisini yenmenin zorluğunu göstermektedir. Adeten insanlar, unun kendisini değil, undan elde edilen ürünleri yemektedirler. Mutlak yeminler, insanların adetlerine yorumlanmalıdır<sup>387</sup>.

**Örnek 3:** Kişi, ağzına kadar dolu olmayan kuyuyu kasteterek “لا أشرب من هذه البئر” “Bu kuyudan su içmeyeceğim.” şeklinde yemin ettiğinde, Ebu Hanîfe ve İmameyn arasında yeminin hükmü ihtilaflıdır. Ebu Hanîfe, bu yemini diz çökerek kuyudan su içmeye yorumlamaktadır. Kişi, diz çökerek su içtiğinde yemini bozulmaktadır<sup>388</sup>.

İmâmeyn’e göre ise bu yemin, avuçlayarak kuyudan su içmeyi ifade temektir. Hanefi usulcüler, İmâmeyn’in görüşünü benimsemiştir. Hanefi usulcülere göre kişi, avuçlayarak veya tasla bu kuyudan su içtiğinde yeminini bozmaktadır. Çünkü kuyudan su içmek sözünün hakikati olan diz çökerek su içmek, örfün tedâvülünde bulunmayan bir manadır. Vâkıa, diz çökerek ağzına kadar dolu olmayan kuyudan su içmenin zor veya imkansız olduğunu göstermektedir. Niyet olmadıkça bu yeminin, hakiki manaya yorumlanması mümkün değildir. Örfte hiç kimse, kuyudan su içmekle diz çökerek su

---

<sup>386</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 66; Serahsî, *Usûl*, I, 172; Neseфі, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 231; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 65,67; Şâşî, *Usûl*, 46.

<sup>387</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 172; Neseфі, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 231; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 65,67; Şâşî, *Usûl*, 46; Pezdevî’ye göre un yememeye yemin eden kişi, un yediğinde yemini bozulur. Çünkü kavru olarak işlemde geçirilmiş un, kavurt olarak yenilebilmektedir. Un lafzının hakikati ile amel etmek mümkündür. Konu ile ilgili bk. Pezdevî, *Usûl*, II, 66.

<sup>388</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 128; Neseфі, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 257,259; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 128; Şâşî, *Usûl*, 46,47.



içmeyi kastetmemektedir. Arabın kuyudan su içmekten kastı, avuçlarayarak veya tasla ve kovayla su içmektir<sup>389</sup>.

Kuyu ağzına kadar suyla dolu olduğunda ise avuçlayarak su içmeyle yeminin bozulacağı konusunda, Ebu Hanîfe ve İmameyn arasında ittifak vardır. Çünkü kuyu suyla dolu olduğunda hakikat olan diz çökerek su içmenin hakiki manası esas alınabilmektedir. Hakiki mana esas alınmadığında mecaz mana esas alınmalıdır<sup>390</sup>.

**Örnek 4:** Kişi “لا أنكح فلانة” “Falancayla nikah yapmayacağım.” şeklinde yemin, ettiğinde yemin cinsel ilişki veya zina yapmaya değil, nikah akdi yapmaya yorumlanır. Bu sebeple kişi ancak söz konusu kadınla evlendiğinde yemin bozulmaktadır. Çünkü nikah (النكاح) lafzının hakiki delâleti olan cinsel ilişki manası, örfte mehcûrdur. Niyet olmadıkça nikah lafzını, hakiki manasına yorumlamak mümkün değildir. Hiç kimse, örfte nikah kelimesiyle cinsel ilişki ve zina etmeyi kastetmemektedir. İnsanların nikah-tan kastı, evlenip yuva kurmaktır. Nikah kelimesinin cinsel ilişki ve zina şeklindeki hakiki anlamı, şer’an ve örfen mehcûrdur<sup>391</sup>.

**Örnek 5:** Her hangi bir vasıfla bir varlık üzerine yapılan yemin, bu varlık yemini çağrıştırmaya uygun olduğu sürece, bu vasıfla kayıtlı olmaya devam etmektedir. Bu tür yeminlerde kayıt edilen vasfın nekira veya marife olması, varlık ile vasıf arasındaki bu ayrılmazlık ilişkisini etkilememektedir. Bu bağlamda bir kişi, “لا أكل رطباً” “Herhangi bir yaş hurma yemeyeceğim.” veya “لا أكل هذا الرطب” “Bu malum yaş hurmayı yemeyeceğim.” şeklide yemin ettiğinde yemindeki yeme işleminin konusu olan hurma yaşlıkla kayıtlıdır. Bu kişi, aynı hurmayı kuruduktan sonra yediği zaman yeminini bozmuş olmaz. Çünkü yaşlık vasfı yemini çağrıştırmaya uygun olduğundan kişinin yemini gerçekleştirdiği hurmayı kuruduktan sonra yemesi, yeminine zarar vermemektedir<sup>392</sup>.

<sup>389</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 128; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 257,259; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 128; Şâşî, *Usûl*, 46,47.

<sup>390</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 128; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 257,259; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 128; Şâşî, *Usûl*, 46,47.

<sup>391</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 95; Pezdevî, *Usûl*, II, 128; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 257,259 Hanefiler, nikah kelimesinin lügavî hakiki manası olan evlenme akdi anlamıyla amel ederek cinsel ilişki şer’î ve zina şeklindeki şer’î ve örfî manayı mehcûr kabul etmişlerdir. Mutlak kullanımda mehcûr manalar murat edilemeyeceği için cinsel ilişki ve zina manası ancak niyetle murat edilebilmektedir. Mehcûr mananın niyetle murat edilmesi kinâyedir. Gerek duyulmadıkça sarîh lafız karşısında delile itibar edilmez.

<sup>392</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 129; Ahsîkesî, *Muhtasar*, I, 141; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 143,149.

Ama vasıf, yemini çağrıştırmaya uygun olmadığında yeminin bozulmasına sebep olur. Vasıf yemini çağrıştırmaya uygun olmadığında yemin edilen konu nekira ise, yemin söz konusu vasıf ile kayıtlanır. Çünkü bu tür yeminde, nekira olan yemin konunun (mahal) vasfı, yeminin kastı haline gelmiştir. Konunun vasfının maksat haline gelmesi, yemin edilen konuyu marifeleştirerek belirgin hale getirmiştir. Yeminde kastetlenen vasıf sayesinde, yeminin konusunun marife hale geldiği göz önünde bulundurulmazsa bu tür yeminler, batıl olma durumuyla karşı karşıyadır. Bu tür yeminleri batıl kabul etmemeye yönelik gayret, yeminde kastetlenen vasıf sayesinde marifeleşen konuyu göz önünde bulundurmaya zorunlu hale getirmiştir<sup>393</sup>.

Buna göre bir kişi “لا أكلم هذا الصبي” “Bu malum çocukla konuşmayacağım.” şeklinde marife bir konu üzerine yemin ettiğinde kişinin yemini bu çocuğun çocukluk hali ile sınırlı değildir. Çocuk büyüdüktan sonra da onunla konuşursa yemin bozulur. Çünkü çocuk merhamet kaynağı olduktan sonra onunla konuşmayı kesmek, “ليس منا من لم يوقر” “*Büyüğümüze saygı, küçüğümüze merhamet göstermeyen ve alimimize hak ettiği konumu vermeyen bizden değildir.*”<sup>394</sup> hadisinin gereğince şeriat açısından haramdır. Hadisteki uyarı, merhameti terk etme ile ilgilidir. Çocukla konuşmamakta, merhameti terk söz konusudur. Hakikat, zat ve tabiat açısından mehcûr olduğunda mecaza gidildiği gibi hakikat diyaneten ve şer’ân mehcûr olduğunda da mecaza gidilmektedir<sup>395</sup>.

**Örnek 6:** Kişi herhangi bir şeye niyet etmeksizin “علي أن أضرب بثوبي حطيم الكعبة” “Kabe’nin kapısına elbisemi vuracağım.” dediğinde, örfteki kullanımdan dolayı, elbiseyi tasadduk etmesi gerekmektedir. Çünkü Arap örfünde elbiseyi Kabe’nin kapısına vurmaktan kasıt, elbisenin sadaka olarak verilmesidir. Örfteki kullanım, bu sözün niyet olmadığına hayrına verme anlamında anlaşılmasını gerektirmektedir<sup>396</sup>. Bu örnekte örf, sözün hakiki anlamının anlaşılması önünde karîne-i mâni’adır. Örfte sarîh hale gelen bu mecaz kullanım, niyete ihtiyaç göstermemektedir.

<sup>393</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 129; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 141; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 143,149.

<sup>394</sup> Malik b. Enes, Malik b. Enes b. Mâlik b. ‘Âmir el-Esbahî, **el-Muvatta**, (Muhammed Mustafâ el-A’zamî), Müessesetü Zâyid b. Sultân Âli Tıhyân li’l-A’mâl, Ebu Dabî, 2014, IV, 170; Ebi Ya’lâ, **Müsned**, VI, 191; İbn Hibbân, **İhsân**, II, 203; Taberânî, **el-Mu’cemü’l-Evsat**, XI, 72.

<sup>395</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 129; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 141; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 143,149.

<sup>396</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 140,144; Serahsî, **Usûl**, I, 190,191; Ayrıca bk. Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 271; Neseffî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 271; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 140,144; Şâşi, **Usûl**, 73.

Verdiğimiz bütün örneklerde mecaz kullanımının içerik hakkındaki hükmü, hakikatın içeriği hakkındaki hükmü gibi katıyet ifade etmektedir. Bu örneklerde lafzın manasının mecaz olmasının, içeriğin zannileşmesine bir etkisinin olmadığı görülmektedir. Söz konusu örneklerde hakikat ile mecazın hüküm açısından farkının, mecazda bulunmayan bekâ ve lüzum vasfının hakikatteki varlığı olduğu ispatlanmaktadır.



**İKİNCİ BÖLÜM**  
**HANEFİ**  
**USULCÜLERİN**  
**HAKİKAT VE MECAZ**  
**ANLAYIŞININ DİĞER**  
**LAFZÎ KONULARLA**  
**OLAN İLİŞKİSİ**

## 1. KAPSAMI AÇISINDAN LAFIZLARDA HAKİKAT VE MECAZ

Hanefi usulcülerin hakikat ve mecaz konusundaki tutum, yaklaşım ve anlayışlarını daha iyi ortaya koyabilmek için onların kapsamı açısından lafızlara bakışlarını incelemek gerekir. Çünkü bir bakıma hakikat, lafzın kapsama birebir uyumlu kullanımıyken mecaz, lafzın kapsamına uyumlu kullanılmamasıdır. Bu bölüm başlığı altında kapsam açısından lafızların hakikat ve mecaza etkisinin yanında hakikat ve mecazın kapsama etkisini ele almaya çalışacağız. Çünkü mecaz, lafzın hakikatinin ifade ettiği hükmün kapsamına muteber münâsebetten dolayı bu lafzın içermediği başka bir meseleyi katmaktır. Hakikat ve mecaz arasında hüküm düzeyinde meydana gelen bu katma işlemin, kapsamla ilgili boyutları söz konusudur.

Hanefiler, kapsamı açısından lafızları âmm, hâs, müşterek ve müevvel şeklinde dört başlık altında incelemişler. Bu lafız türlerinin önce kavram ve kapsamına değindikten sonra bu lafız türlerinin hakikat ve mecazla olan ilişkilerini daha ayrıntılı ele alabiliriz.

### 1.1. Kavram ve Kapsam

#### 1.1.1. Hâs

Sözlükte hâs (الخاص) kelimesi bir şeyi başka bir şeyden üstün tutmayı, biricikleşmeyi, tekleşmeyi, kendi dışındakilerden ayrılmayı, eşitliği ve ortaklığı ortadan kaldırarak özelleşmeyi haliyle bir azlığı ifade eden hassa (خص), yehussu (يخص) muzârî fiilinin husûs (الخصوص) mastarından türemiş bir isimdir. Nitekim Arap “اختص فلان بملك كذا” dediğinde başkasıyla ortak olmayacak şekilde tek başına mala malik olmayı, “فلان خاص” dediğinde bir kimsenin has adamı olmayı ve “خصني فلان بكذا” dediğinde bir eşyada sadece bir kişiyi yetkin kılmayı ifade etmektedir. Arap, tekleşmek ve ortaklığın ortadan kalması anlamını ifade eden el-hısâsa (الخصاصة) kelimesiyle, mal ve mal edinme sebeplerini yitirecek derecedeki maddi düşkünlüğü murat ederken hâssatü'n-nâs (خاصة الناس)

terkibiyle, insanların seçkini anlamında, toplumda az bulunan ilim adamlarını kastetmektedir<sup>397</sup>.

Hanefî usulcüler, hâssı çeşitli şekillerde tanımlamışlardır. Bu tanımlar şu şekildedir:

Debûsî'ye göre hâs, “اسم للفظ لا يتناول إلا الواحد بذاته ومعناه” “Zatı ve manasıyla tek ferdi içeren lafza verilen isimdir.”<sup>398</sup>

Pezdevî'ye göre hâs, “كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع المشاركة وكل اسم وضع” “Bir isimle birden çok manayı değil de sadece bir manayı ifade etmek için vaz' edilmiş her lafız ve bir lafzın bir manayı karşılması şekilde, bilinen bir ferdi ifade etmek için vaz' edilmiş her isimdir.”<sup>399</sup>

Serahsî'ye göre hâs, “كل لفظ موضوع لمعنى معلوم على الانفراد وكل اسم لمسمى معلوم على” “Tek ismin tek manayı karşılması şeklinde, bilinen manayı ifade etmek için vaz' edilmiş her lafız ve tek lafzın tek manayı karşılması biçiminde, bilinen ferdi ifade etmek için vaz' edilmiş her isimdir.”<sup>400</sup>

Ahsîkesî'ye göre hâs, “كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على” “Tek ismin tek manayı karşılama şeklinde, bilinen manayı ifade etmek için vaz' olunmuş her isim ve her lafızdır.”<sup>401</sup>

Nesefî'ye göre hâs, “لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد” “Tek ismin tek manayı karşılması şeklinde, bilinen manayı ifade etmek için vaz' edilmiş lafızdır.”<sup>402</sup>

Şâşî'ye göre hâs, “لفظ وضع لمعنى معلوم أو لمسمى معلوم على الانفراد” “Tek ismin tek manayı karşılması şeklinde, bilinen bir manayı ifade etmek için vaz' edilen lafızdır.”<sup>403</sup>

Görüldüğü üzere Hanefî usulcüler, hâs lafız tanımları farklı lafızlarla yapmışlardır. Fakat bu tanımların anlatmak istedikleri mana ortaktır. Bu tanımlardan anlaşılması gereken önemli noktalar şu şekildedir<sup>404</sup>:

<sup>397</sup> Hâs kelimesinin Arap Dilindeki sözlük anlamları için bk. Abdulkâdir er-Râzî, **Muhtârü's-Sihâh**, 74,75; Feyyûmî, **Mısbâh**, 65; Mattırızî, **Muğrib**, I, 257; Firûzâbâdî, **Kâmûs**, 481,482; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, II, 1173,1174; Hâs kelimesinin sözlük manasıyla ilgili ayrıca bk. Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 94; Pezdevî, **Usûl**, II, 49,50; Serahsî, **Usûl**, I, 125; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 27; Sıgnâkî, **Vâfî**, I, 58; Koca, Ferhat, “Hâs”, **DİA**, 1997, XVI, s. 264.

<sup>398</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 94.

<sup>399</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 49.

<sup>400</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 124,125.

<sup>401</sup> Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 58.

<sup>402</sup> Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 26.

<sup>403</sup> Şâşî, **Usûl**, 17.

1) Bu tanımlardaki vaz' kaydı, mana ifade etmeyen lafızları tanım dışı bırakmaktadır. Örneğin vaz'ın gerçekleşmediği hapşırma ve öksürme esnasında çıkan sesler, mahsûs mana ifade eden hâs lafız değildir.

2) Hâs, sadece lafızlara özel bir durum değildir. Belirli soyut içeriği ifade eden lafız gibi belirli müşahhas içeriği ifade eden isim de hâstır.

3) Tanımlardaki bir mananın karşına tayin edilme vurgusu, birden çok manayı ifade eden müşterek lafız ile çokluğu ve teklifi bilinmeyen mücmel lafzı tanım dışı bırakmaktadır.

4) Debûsî'nin tanımı dışındaki tanımlarda geçen tek lafızla sadece bir mananın ifade edilmesi kaydı, âmm lafzı tanım dışı bırakmaktadır. Âmm lafız, zattaki çokluğu ifade eden isimdir.

### 1.1.2. Âmm

Âmm (العام) kelimesi, 'amme (عم), ye'ummu (يعم) fiilinden türemiş bir isimdir. Âmm kelimesi sözlükte şâmil olan, kaplayan ve içeren anlamlarına gelen bir isimdir. Nitekim Arap "مطر عام" dediğinde "المطر شمل الأمكنة" "Yağmur, her tarafı kapsadı (etkisi altına aldı)", "خصب عام" dediğinde "الخصب عم البلدان والأعيان" "Verim, ülkeleri ve her şeyi içine aldı." ve "شمهم الصلاح والعدل" dediğinde "سولھ و اءاءءء انلارل كاسءاءل." anlamlarını kastetmektedir<sup>405</sup>.

Arap, göğü kucaklarcasına dal budak sararak diğer hurma ağaçlarından daha heybetli görünen hurma ağacını "نءءة عملمة" "göğü kaplayan hurma ağacı" şeklinde vasıf etmiştir. Hurma ağacındaki kapsama anlamı, amca ve halalığı ifade eden umûme (العمومة) lafzı için de geçerlidir. Çünkü yakın akrabalığın ilk derecesi sırasıyla; oğulluk, babalık, kardeşlik ve amcalık ile halalık şeklindedir. O halde yakın akrabalığın genişleyip içine alacağı en son nokta, amcalık ve halalık diye ifade edilen umûmedir (العمومة). Amcalık ve halalığın ilerisinde, yakın akraba bağı söz konusu değildir. Çünkü söz konu-

<sup>404</sup> Burada maddeler halinde vereceğimiz bilgi ve değerlendirmelerle ilgili bk. Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 49,50; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 26.

<sup>405</sup> Âmm kelimesinin Arap Dilindeki sözlük anlamları için bk. Abdulkâdir er-Râzî, **Muhtâru's-Sihâh**, 191; Feyyûmî, **Misbâh**, 163,164; Mattırızî, **Muğrib**, II, 83; Firûzâbâdî, **Kâmûs**, 1144,1145; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, IV, 3110,3114; Âmm lafzının sözlük anlamıyla ilgili ayrıca bk. Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 94; Pezdevî, **Usûl**, I, 54,55; Serahsî, **Usûl**, I, 125; Sığnâkî, **Vâfi**, I, 64; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 54,55.

su dört yakın akrabalıktan sonraki yakınlıklar, bu dört yakın akrabalık ilişkisinin sonucudur<sup>406</sup>.

Hanefî usulcüler, âmm lafzı birbirine yakın lafızlarla aynı manayı ifade edecek şekilde tanımlamışlardır.

Cessâs'a göre âmm, “اللفظ المشتمل على مسميات قد علق به حكم يمكن استعماله على ظاهره وما” “Fertleri kapsayan, zahiriyle amel edilebilecek bir hükme iliştilen ve içeriği kendi dışında bir beyana ihtiyaç duymayan lafızdır.”<sup>407</sup>

Debûsî'ye göre âmm, “ما ينتظم جمعا من الأسماء لفظا أو معنى” “Lafız veya mana açısından isimler toplamını içeren lafızdır.”<sup>408</sup>

Pezdevî ve Serahsî'ye göre âmm, “كل لفظ ينتظم جمعا من الأسماء لفظا أو معنى” “Lafız ve mana açısından isimler toplamını kapsayan her lafızdır.”<sup>409</sup>

Ahsîkesî'ye göre âm lafız, “كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات لفظا أو معنى” “Lafız ve mana açısından fertler toplamını kapsayan her lafızdır.”<sup>410</sup>

Nesefî, kendine ait herhangi bir tanım yapmamıştır. Nesefî, Pezdevî ve Serahsî'nin ortak yaptıkları âmm lafız tanımı yanında “ما يتناول أفرادا متفقة الحدود على سبيل” “Ana hatları bir olan fertleri şumûl yoluyla içeren lafızdır.” şeklindeki âmm lafız tanımına değinmekle yetinmiştir<sup>411</sup>.

Şâşî'ye göre âmm, “كل لفظ ينتظم جمعا من الأفراد إما لفظا كقولنا مسلمون ومشركون وإما معنى” “Ya Müslümanlar ve müşrikler sözümüzde olduğu gibi lafız açısından veya kim (من) ve ne (ما) sözümüzde olduğu gibi mana açısından fertler topluluğunu içeren her lafızdır.”<sup>412</sup>

Görüldüğü üzere Hanefî usulcülerin âmm lafız tanımları birbirine yakındır. Hanefî usulcülerin âmm lafız anlayışını, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin ortak yaptıkları

<sup>406</sup> Abdulkâdir er-Râzî, **Muhtâru's-Sihâh**, 191; Feyyûmî, **Misbâh**, 163,164; Mattırızî, **Muğrib**, II, 83; Firûzâbâdî, **Kâmûs**, 1144,1145; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, IV, 3110,3114; Ayrıca bk. Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 94; Pezdevî, **Usûl**, I, 54,55; Serahsî, **Usûl**, I, 125; Sıgnâkî, **Vâfî**, I, 64; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 54,55.

<sup>407</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 63,64; Cessâs'ın bu tanımla ilgili eleştirisi ve değerlendirmeler için bk. Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 94; Pezdevî, **Usûl**, I, 57,58; Serahsî, **Usûl**, I, 125,126; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 57,58.

<sup>408</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 94.

<sup>409</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 53; Serahsî, **Usûl**, I, 125.

<sup>410</sup> Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 64.

<sup>411</sup> Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 159.

<sup>412</sup> Şâşî, **Usûl**, 18.



âmm tanımının en iyi ve en olgun biçimde yansıttığını söyleyebiliriz. Bu âmm tanımı, kendilerinden sonra gelen Hanefî usulcülerî tarafından ya aynen veya küçük farklılıklarla benimsenmiş görünmektedir<sup>413</sup>.

Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin tanımında öne çıkan ve vurgulanması gereken noktalar şu şekildedir<sup>414</sup>:

1) Umûm, manaların değil, lafızların vasfıdır. Lafzî delâlet olmayan yüz kı-zarması ve yüzün asık olması gibi tabiî delâletler âmm lafzın tanımı kapsamında değildir.

2) Âmm lafız, ortak sınırları bulunan fertler toplamını ifade etmektedir. Fertlerin ortak sınırından maksat ortak manadır. Âmm lafızdaki bu ortak mana, âmm lafzın kapsamına girecek fertleri ifade etmektedir. Örneğin “Müslümanlar” âmm lafzı, İslam ortak manası veya ortak sınırı sayesinde birbirinden farklı fertleri tek bir çatı altında ifade etmektedir.

3) Âmm lafızdaki ortak mana, umûmun aslında mananın da vasfı olabileceğini göstermektedir. Fakat bu mananın, âmm lafzın içeriğini meydana getiren fertlerde ayrı ayrı bulunan ortak mana olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

### 1.1.3. Müşterek

Müşterek (المشترك) kelimesi, şerike fihi, yeşrakü (شرك فيه-يَشْرَكُ) şeklindeki sülâsî fiilinin ifti'âl (افتعال) babının mef'ûlüdür. Sözlükte müşterek kelimesi ortak, eşit ve karışık olan şey anlamına gelmektedir. Kişi, “اشترك الأمر” dediğinde durumun karıştığını ifade etmektedir<sup>415</sup>.

Hanefî usulcüler müşterek lafzı çeşitli şekillerde tanımlamışlardır.

Debûsî'ye göre müşterek, “ما اشترك فيه جمع من الأسماء أو المعاني من غير انتظام لكن على الاختلاف” “Kapsarcasına değil de birbirinden farklı olacak biçimde, manaların ve isimlerin eşit düzeyde ifade edildiği lafızdır”<sup>416</sup>

<sup>413</sup> Âmm lafızla ilgili görüş ve bigi için bk. Bardakoğlu, Ali, “Âm”, **DİA**, 1989, II, s. 552,553.

<sup>414</sup> Bu iki usulcünün ortak tanımında öne çıkan noktaları daha tafsilatlı görebilmek için bk. Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 53,58.

<sup>415</sup> Müşterek kelimesiyle ilgili bk. Abdulkâdir er-Râzî, **Muhtâru's-Sihâh**, 142; Feyyûmî, **Mısbâh**, 118; Mattırızî, **Muğrib**, I, 440,441; Firûzâbâdî, **Kâmûs**, 857; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, IV, 2248,2249.

<sup>416</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 94,95.

Pezdevî'ye göre müşterek, “كل لفظ احتمال معنى من المعاني المختلفة أو اسما من الأسماء على”, “Çeşitli manalar veya manaları farklı isimler toplamından sadece herhangi birinin kast edilmesine muhtemel her lafızdır.”<sup>417</sup>

Serahsî'ye göre müşterek, “كل لفظ يشترك فيه معان أو أسام لا على سبيل الانتظام بل على”, “Manaların ve isimlerin, kapsarcasına değil de ayrı ayrı her biri eşit düzeyde kasıt edilebildiği lafızdır.”<sup>418</sup>

Ahsîkesî'ye göre müşterek, “هو ما اشترك فيه معان أو أسام لا على سبيل الانتظام”, “Kapsarcasına değil de eşit düzeyde kast edilme imkanı içerircesine manaların ve isimlerin ifade edildiği lafızdır.”<sup>419</sup>

Nesefî'ye göre müşterek, “ما يتناول أفرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل”, “Manaları birbirinden farklı fertleri birbirine alternatif olacak şekilde (bedel yollu) içeren lafızdır.”<sup>420</sup>

Şâşî'ye göre müşterek, “ما وضع لمعنيين مختلفين أو لمعان مختلفة الحقائق”, “İki farklı manaya veya hakikatleri farklı manalara vaz' edilmiş lafızdır.”<sup>421</sup>

Lafızlar farklı olmakla birlikte Hanefî usulcülerin müşterek lafız tanımları mana açısından ortaktır. Hanefî usulcülerin müşterek tanımlarında öne çıkan ve vurgulanması gereken noktalar şu şekildedir<sup>422</sup>:

1) Müşterek lafız, iki ve daha fazla hakiki içerikten her birini içermeye muhtemel lafızdır. Müşterek lafızdaki muhtemel içerik, bedel yolludur. Müşterek lafızda içeriklerden birisi kast edildiğinde diğerleri kast edilmez.

2) Müşterek lafız, bir ortak mana altında farklı fertleri içermemektedir. Bazen âmm lafız bir ortak mana altında farklı fertleri ifade etmektedir. Müşterek lafız, farklı mana ifade eden fertlerden yalnızca birine muhtemel isimdir.

3) Müşterek lafzın ifade edebileceği fertlerden her birinin, müşterek lafzın dışında kendilerinin ifade edecek hâs isimleri bulunmaktadır. Müşterek lafız, daha önceden var olan hâs ismin eş anlamlısı konumundadır. Bu açıdan müşterek lafız, birden fazla hakiki manası bulunan çok anlamlı yani eş sesli isimdir.

<sup>417</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 61.

<sup>418</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 126.

<sup>419</sup> Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 94.

<sup>420</sup> Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 199,200.

<sup>421</sup> Şâşî, **Usûl**, 36.

<sup>422</sup> Konuyla ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 203,204; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 60,61,62,67; Ayrıca konuyla ilgili bilgi ve değerlendirme için bk. Koca, Ferhat, “Müşterek”, **DİA**, 2006, XXXII, s. 172,174.

#### 1.1.4. Müevvel

Müevvel (المأول) kelimesi, dönmek (الرجوع- rucû) ve eksilmek (النقص- naks) anlamındaki آل (âle) ve يؤول (yeûlü) kökünden gelen te'vîl mastarından türemiş bir isimdir. Müevvel, kendisine dönülen ve sonunda varılan nokta demektir. Kişi, “ طبخ الشراب فال إلى “ “Şıra pişirilmesinden dolayı şu ve şu miktara indi.” dediğinde pişirilen şıranın belirli bir miktara kadar eksildiğini ve rücu ettiğini ifade etmektedir. آل (âle) lafzı tef'îl (التفعيل) babına aktarıldığında, bir şeyi aslına döndürmek (الإرجاع- ircâ) ve yorumlamak (السرف- sarf) anlamlarına gelmektedir. Kişi, lafzın mevzu lehi olan hakikatini düşünüp galip re'yle lafzı muhtemel manalarından birine yorumladığında tercih edilen hâs manaya te'vîl etmektedir. Bu yorum işlemi, re'y vasıtasıyla lafzın ihtimalinin âkibeti (العاقبة) olmaktadır. “هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ” **“Onlar ancak onun âkibetine bakıyorlar.”** (Arâf, 7/53) ayetinde te'vîl kelimesi, âkibet anlamını ifade etmektedir<sup>423</sup>.

Hanefî usulcüler, birbirinden farklı şekilde müevveli tanımlamışlardır. Bu tanımlar şu şekildedir:

Debûsî'ye göre müevvel, “ ما يتبين من المشترك أحد وجوهه المحتملة بغالب الرأي والاجتهاد لا “ “Nassla değil de galip re'y ve içtihatla müşterekin muhtemel manalarından birinin açığa çıkmasıdır.”<sup>424</sup>

Pezdevî, Ahsîkesî ve Neseî'ye göre müevvel, “ ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب “ “Müşterekin muhtemel manalarından birinin galip re'yle tercih edilmesidir”<sup>425</sup>

Serahsî'ye göre müevvel, “تبيين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد” “Müşterekin muhtemel manalardan birinin galip re'y ve içtihatla ortaya çıkmasıdır.”<sup>426</sup>

Şâşî'ye göre “إذا ترجح بعض وجوه المشترك بغالب الرأي يصير مؤولا” “Müşterekin manalarından birisi re'y tercih edildiğinde müşterek müevvele dönüşmektedir.”<sup>427</sup>

<sup>423</sup> Müevvel kelimesinin Arap Dilindeki sözlük anlamları için bk. Abdulkâdir er-Râzî, **Muhtârü's-Sihâh**, 13; Feyyûmî, **Mısbâh**, 12; Mattırızî, **Muğrib**, I, 49; Firûzâbâdî, **Kâmûs**, 83; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, I,171,175. Müevvel kelimesinin sözlük manaları için ayrıca bk. Pezdevî, **Usûl**, I, 68,71; Serahsî, **Usûl**, I, 127; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 204; Sıgnâkî, **Vâfî**, I, 106; Koca, Ferhat, “Müevvel”, **DİA**, 2006, XXXI, s. 478,479.

<sup>424</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 95.

<sup>425</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 68; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 106; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 204.

<sup>426</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 127.

<sup>427</sup> Şâşî, **Usûl**, 38.

Görüldüğü gibi Hanefi usulcülerin müşterek tanımları ortak veya birbirine çok yakın manalar ifade etmektedir. Hanefi usulcülerin tanımlarında şu noktalar vurgulanmaktadır<sup>428</sup>:

1. Müevvel lafzın aslı müşterek lafızdır.
2. Müevvel müşterek lafzın bedel yollu ifade edebileceği manalardan birinin galip zan ifade eden re'y veya haber-i vâhidle tercih edilmesidir.
3. Müşterek lafzın bedel yollu ifade edebileceği manalardan birinin nassla tercihi müevvel değil müfesserdir.
4. Müteşâbih ve mücmelin dışındaki bütün nasslar, müevvelin konusu olabilir.

## 1.2. Hâs Lafızda Hakikat ve Mecaz

### 1.2.1. Hâs Lafzın Kısımlarında Hakikat ve Mecaz

Hanefi usulcüler, hâs lafzı cins, tür (nev') ve şahıs ('ayn) şeklinde üç kısma ayırmışlardır. Böyle bir ayrıma gidilmesinin sebebi, hâs lafzın bu üç türü arasında sayıyı kabul edip, etmeme açısından mahiyet farkıdır. Konuyu örnekler üzerinden ele aldığımızda cins husûsunu insan (انسان), tür husûsunu erkek anlamındaki racül (رجل) ve şahıs husûsunu Zeyd (زيد) özel ismi karşılamaktadır. Bu taksimdeki cins ve tür husûsu, altına giren türlerin çeşitlenmesiyle adedi çoğalmaz. Hâs lafzın en alt birimi olan şahıs husûsundaysa hiçbir şekilde çoğalma söz konusu olmaz. Çünkü şahıs husûsunun, mutlak ferdi ifade ettiği açıktır<sup>429</sup>.

Hâs lafzın türlerine verilen örnekler tek tek ele alındığında şöyle bir hakikatle karşılaşılmaktadır: Cins husûsuna örnek verilen insan lafzı, at ve aslan gibi cinslerin arasında hâstır. Çünkü insanın düşünen canlı şeklindeki manası, hâs lafzı ifade edeceğine tektir. Tür husûsuna örnek verilen erkek lafzı, küçüklük sınırlarını aşmış eril insan

<sup>428</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 95,169; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 68,71.

<sup>429</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 94; Pezdevî, **Usûl**, II, 51; Serahsî, **Usûl**, I, 125,127; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 27; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 59,60; Şâşî, **Usûl**, 17.

manasında tekil ifade etmektedir. Son olarak şahıs husûsuna örnek verilen Zeyd ismi, özel isim olduğundan, muayyen bir tek şahsı ifade etmektedir<sup>430</sup>.

Mesele akıl ilkeleri çerçevesinde ele alındığında her üç hâs lafız türünün, tek bir manayı ifade etmek açısından, birbirine eşit oldukları görülmektedir. Hanefi usulcülere göre her üç hâs lafız türünün bu eşitliğe, şeriatte de aynıyla devam etmektedir. Çünkü insanı cins, erkeği ve kadını tür kabul eden şeriat; erkeği halifelik, hadlerde şahitlik ve hadleri hükme bağlama gibi ciddi meselelerde yetkinlik verirken kadına bu yetkinliği tanımamaktadır. Beşer cinsini ifade eden insan ismi, hâs lafız olduğu gibi beşerin eril ve dişilini ifade eden erkek ve kadın türleri de ayrı ayrı hâs lafızlardır. Her hâs lafzın, kendine ait ve diğer hâs varlıklardan kendini ayıran özel hükümleri olabilir. Varlıklar arasındaki farklı isimlendirme, eşyanın farklı mahiyetinin birbirinden farklı lafızlarla ifade edilmesidir<sup>431</sup>.

Hanefi usulcülerinin hâs lafzın türlerine dair bu bakış açısından konumuzla ilgili şöyle bir çıkarıma varabiliriz: Şeriat gelmeden önce Arap dilinde husûs manaların karşılanması için bir lügavî vaz' işlemi gerçekleşmiştir. Lügavî vaz' işleminde sadece lafız mananın karşısına bire bir tayin edilmemiştir. Böyle bir tayinin yanında mana da lafız karşısına tayin edilmiştir. Bu karşılıklı tayin, lafız ve mana arasında karşılıklı vazgeçilmezliği ve mutâbakatı (bağdaşma) ifade etmektedir<sup>432</sup>. Dildeki bu vaz' işlemi, Arap dilinin kavramsal oluşumudur. Şeriat inmeden önce bu kavramsal oluşum gerçekleşmiştir. Daha sonra şeriat, bu haldeki Arap dilinin kavramlarıyla inmiştir. Arap dilinin mevcut lügavî kavramlarının bir kısmı şeriatın gelmesiyle şer'î manalara nakil edilmiştir. Şer'î nakil işlemi, şer'î vaz' şeklinde isimlendirilmektedir. Dildeki şer'î vaz' kaynaklı nakil, mecazdır. Bu bakımdan şer'î vaz' sonrası şer'î hakikat haline gelen lafızlar, artık lügavî mecazlardır. Şer'î vaz' sonrası Arap dilindeki kavramlar, bir şer'î nakille yüz yüze olmanın yanında kapsam açısından daralıp genişleyebilir. Dildeki bir lafzın kapsamının daralıp genişlemesi ve şer'î ıstılâhta kullanılması nakil türünden bir mecazın varlığını

---

<sup>430</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 51; Serahsî, **Usûl**, I, 125; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 27,28; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 51.

<sup>431</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 51; Serahsî, **Usûl**, I, 125; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 27,28; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 51; Şahitlik kavramıyla ilgili bk. Birsin, Mehmet, "Hakikate Tanıklık Bağlamında Şahitlik Kavramı ve İslam Fıkhdaki Yeri", **EKEV Akademi Dergisi** - Sosyal Bilimler -, 2011, sayı: 46, s. 101-122; Tozal, Ömer, "İslam Muhâkema Hukukunda Şahitlik Müessesesi (İbn Kayyım Örneği)", **İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2015, sayı: 2, s. 147-182.

<sup>432</sup> Konuyla ilgili Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 26.

göstermektedir. Şeriat indikten sonra şer'î nasslardaki bütün lafızların, şer'î nakle konu olduğu veya dilin bütün kavramlarının kapsamının değiştiği görüşü doğru bir yaklaşım değildir. Nasslarda geçen lafızlardan bazıları, hiçbir değişime uğramadan ve şer'î nakle konu olmadan Arap dili kavramı şeklinde varlığını sürdürebilir. Bu bakımdan dilde kapsam olarak cins hûsûsu manası ve tür husûsu manası ifade eden lafızlar, aynıyla şeraitte de bu manaları kapsam olarak ifade edebilirler. Lügatteki bir lafzın kapsamından soyutlanıp yeni manayla yüklenmesi yanında şer'î veya örfî kullanımda bu lafzın daha geniş veya dar kullanımı mecazdır. Cins husûsu ifade eden bir lafızdan bazı türlerin kast edilmemesi bir tür mecaz kullanımıdır. Aynı şekilde tür husûsu ifade eden bir lafızdan cins husûsu veya şahıs husûsu manalarının kast edilmesi de birer mecazdır<sup>433</sup>.

Hanefî usulcülerin hakikat ve mecaz anlayışında iki noktanın gözden kaçırılması gerekmektedir. Bunlardan birincisi Hanefî usulcülere göre hakikat ve mecaz bilgisi, kadîm edebî metinlerde ve nasslarda geçen hakiki mana ve mecaz manaları idrak etmemizi sağlamaktadır. Hakikat ve mecaz, var olan birikimin anlaşılması açısından durağan bir yöntemdir. Nasslarda geçen bir hakiki veya mecaz kullanımın kapsamına yönelik tespit, hangi hükümlerin bu kullanımlar kapsamına girip girmediği açısından önemlidir. Nasslardaki hakiki ve mecazi kullanımlar, bu kullanımların kapsamı ve hükümleri zaten bilinmektedir. Bir yöntem olarak hakikat ve mecaz bilgisi, var olan edebî metinlerden ve nasslardan yeni manaların tespit edilmesinde hiçbir etkisi yoktur. Diğer bir ifadeyle mecazın durağan, yönü olguya (vâkıa) ilişkindir. Hakikat ve mecazdaki bu durağan yön, lafızların ifade ettiği var olan kapsamı anlamaya katkı sağlamaktadır. Lafızlarda zâhir bir biçimde var olan manalarına anlaşılması, yeni mana tespiti değildir. Nassların ilk muhatapları, Peygamber'in (sav) özellikle tam anlamıyla kavratmakla yükümlü olduğu bu zahir nassları zaten anlamışlardır<sup>434</sup>.

Hem dilin kadim edebî metinleri, hem de nasslar sınırlıdır. Buna karşın edebî dile olan ihtiyaç ve hayata ilişkin yeni olaylar sınırsızdır. Dil yaşayan bir olgu olduğu için yeni kullanımlara ve terkiplere ihtiyaç duymaktadır. Peygamber'in (sav) vefatından sonra meydana gelen olaylarsa nass kaynaklı hükümlere ihtiyaç duymaktadır. Lafızların vaz' edildikleri mananın dışında kullanımı ve lügavî makul mana ve suret içerikli nass-

<sup>433</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi ve tartışmalar için bk. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, **Mu'temed**, I, 9,18,23,28.

<sup>434</sup> Nassın işaretiyle nasslardan çıkarılmaya müsait hakiki ve mecaz manalar burada söylediklerimizden elbette istisnadır.

ların ifade ettikleri hükümlerin kapsamına yeni olayların katılması mecaz yolla mümkündür. Mecazın nasslardaki lügavî makul mana ve suretlere ilişkin bu fonksiyonu hakikat ve mecaz konusunda kaçırılmaması gereken ikinci noktadır. Bu açıdan mecaz, kıyâs ve istihsân gibi dinamik bir yöntemdir. Hanefî usulcülerin mecazı lügavî kıyâs olarak isimlendirmeleri mecazın bu dinamik yönüyle ilgilidir. Diğer bir ifadeyle mecazın dinamik yönü olaya (vaka) ilişkindir.

Mecazın bu dinamik yönü, mecaz kullanımının hâs lafzın kapsamına etkisidir. Çünkü mecaz sayesinde hâs lafzın hüküm açısından kapsamı genişlemektedir. Mecazın umûmu yoluyla lafzın hakiki ve mecaz manasının birlikte lafzın kapsamına girmesi, mecazın umûmuyla meydana gelen kapsam genişlemesini açık bir şekilde ortaya çıkarmaktadır. Bu açıdan mecazın sadece dilde bir kullanım tasarrufu olarak değerlendirilmesi yetersiz bir bakış açısıdır. Mecaz, tıpkı vaz' gibi, lafızların kapsamına da etki etmektedir. Bu etki Peygamber'in (sav) vefatından sonra nasslardaki lügavî makul manalar ve suretler sayesinde yeni olayların hükümlerinin belirlenip belirlenmemesi açısından hayati önem arz etmektedir.

Hâs lafız ile hakikat ve mecaz arasındaki ilişki hakikat ve mecazın hâs lafza etkisi şeklinde tek taraflı değildir. Hâs lafzın yapısal özellikleri de hakikat ve mecazın varlığına etki etmektedir. Bu etkinin varlığı, hâs lafızdaki mutâbık (bağdaşık) mana ve lafız ile mana arasındaki karşılıklı vazgeçilmez birliktelik üzerinden okunmalıdır. Hâs lafızdaki lafız ve mana arasındaki karşılıklı zorunlu ve mutâbık (bağdaşık) birliktelik, hâs lafzın ifade ettiği içeriğin kesin ve net olması sonucunu doğurmaktadır. Lafzın içeriğinin kesin ve net bir biçimde ifade edilmesinin hakikat ve mecaz açısından şu gibi sonuçları söz konusudur:

1) Kapsamı kesin ve net ifade eden lafzın içerdiği mana ve suret de kesin ve net demektir. Bu kesin olmakla birlikte net içerik ve suretten, başka bir içeriğin ve suretin, bu lafızda murat edilmesi ancak mecaz yolla mümkündür. Çünkü her hâs isimlendirme, farklı bir eşyayı ifade ettiği için bir hâs isimle ifade edilen eşyanın başka bir hâs isimle ifade edilmesi mecazdır.

2) Manası kesin ve net olan lafzın mutlak kullanımı hakikattir. Kesin mana ifade eden lafız ancak karîneyle mecaz manada kullanılabilir. Hâs lafzın mana-

sında vaz' kaynaklı böyle bir kesinlik ve netlik olmasa ifade edilen manadan başka bir mananın murat edilmesi için karîneye ihtiyaç duyulmaz.

3) Mutlak hâs lafzın ifade ettiği mana ile mutlak hâs lafız arasında bir mutâbakat söz konusudur. Bir hâs lafzın ifade ettiği manadan noksan veya ziyade mana ifade eden içerikler ancak mecazen bu lafzın kapsamına girebilmektedir. Bu şekil meydana gelecek bir mecazdaki karîne “lafızdaki noksan veya ziyade mana” şeklinde isimlendirilmektedir.

4) Şer'î kıyâsın yapılabilmesi için müessir illetin açıkça tespit edilmesi gerekmektedir. Şer'î kıyâstaki müessir illetin lügavî kıyâstaki karşılığı muteber ittisâldir. Hâs lafız lügavî mana ifade ettiğinde bir yönden muteber ittisâli ifade etmektedir. Bir bakıma hâs lafzın içeriği, lügavî mecaz olan kıyâsın önünü açmaktadır. Lügavî kıyâs olan mecaz sayesinde makul lügavî mana ve suret ifade eden hâs ve âmm lafızların hepsi yeni gelişmelerin hükmünü ortaya çıkarmada rol üstlenebilmektedir. Bu rol sayesinde lügavî içerikli lafızlar, hayatın dinamik değişimleri içerisinde kendilerinden bir şey kaybetmeden yer alabilmektedirler.

5) Hâs veya âmm lafzın ifade ettiği lügavî içeriğin net ve kesin olması, muteber lügavî ittisâlin de kesin olması demektir. Muteber ittisâlin kesin olmasıysa bu ittisâl üzere yapılacak mecazın hükmünün hakikat gibi kesin olmasıdır. Hanefî usulcülere göre mecaz lügavî kıyâs olmasına rağmen mecazın hükmünün kesin olmasının nedeni, muteber ittisâldeki bu kesinliktir.

Bu başlık altında vurgulamaya çalıştığımız şeyler, hâs (hatta âmm)<sup>435</sup> lafızla ilgili çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde anlatacağımız şeyler için de geçerlidir. Tekrara düşmemek için bazen kısaca burada anlattıklarımıza değineceğiz. Böylece bu başlıklar altında mecaz ve hakikatin hâs lafızla irtibatının diğer bazı yönlerini daha fazla öne çıkarmış olacağız.

---

<sup>435</sup> Hâs lafız hakkında burada maddeler halinde dile getirdiğimiz tespitler, neredeyse aynıyla âmm lafi için de geçerlidir. Çünkü âmm lafız da içeriğine net ve kesin bir şekilde delâlet etmektedir. Bu gerçek, Hanefî usulcülerün lafız anlayışının, şer'î ve lügavî kıyâsa hizmet eder bir tarzı yansıttığını göstermesi açısından önemlidir. Tezin ebatını genişletmemek için âm lafız konusunda ihtiyaç duyulmadıkça burada dile getirdiklerimize değinmeyeceğiz.



## 1.2.2. Hâs Lafız Türlerinde Hakikat ve Mecaz

### 1.2.2.1. Emirde Hakikat ve Mecaz

Hâs lafız türlerinden biri olan emir konusunun hakikat ve mecazla irtibatı, iki nokta üzerinden ele alınmalıdır. Birincisi, sözlükte emir lafzının hakiki ve mecaz anlamıdır. Emir lafzının hakiki ve mecaz manası, emir lafzının hakiki anlamının Peygamber'in (sav) fiillerini içerip içermediği açısından önemlidir. Çünkü emir lafzının Peygamber'in (sav) fiillerini mecazen içermesi, özellikle hadislerde peygamber uygulamalarına yönelik farklı bir bakış açısını gündeme getirmektedir.

Emir konusunun hakikat ve mecazla irtibatlı olduğu ikinci önemli nokta, emir sığasıdır. Emir sığasıyla ilişkili görüşlerin, emir lafzıyla ilgili görüşlerden ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir. Hanefi usulünde bu iki konu birbirinden ayrıdır ve birbirine karıştırılmaması gerekmektedir. Emir sığasının hakikat ve mecazla irtibatı, emir sığasının ifade ettiği birçok manadan hangi veya hangilerinin hakikat ve mecaz olduğu meselesidir. Emir konusuna emir lafzının sözlük manasıyla başlayıp, etimolojik açıdan emir lafzının hakiki ve mecaz anlamlarıyla devam edebiliriz.

Arap dilcileri, emir lafzının sözlükte iki manasının olduğu söylemektedir<sup>436</sup>:

#### 1) **Nehyin (yasaklamanın) zıttı olacak şekilde bir işin yapılmasını istemek:**

Emir lafzının bu manaya delâlet ettiğini iddia edenlere göre emir lafzının çoğulu evâmirdir (الأوامر). Emir, "وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ" "*Ehline namazı emret.*" (Tâhâ, 20/132) ayetinde olduğu gibi bir işin muhatap veya gâipten yapılmasının istendiği söz tasarruftur.

2) **Hâdise, iş ve durum:** Emir lafzı bu manaya delâlet ettiğini iddia edenlere göre emir lafzının çoğulu umûrdur (الأمور). Emir lafzı, "أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ" "*Dikkat edin, bütün işler eninde sonunda Allah'a döner!*" (Şûrâ, 42/53) ayetinde bu anlamda kullanılmaktadır.

Hanefi usulcüler, emir lafzının hakikati konusunda dilcilerin birinci maddede dile getirdiğimiz görüşünü benimsemişlerdir. Hanefi usulcülere göre emir lafzının hakiki manası, bir tür mahsûs kavil olan emir sığasıdır. Emir sığası, "افعل" "Yap." şeklindeki

<sup>436</sup> Emir lafzıyla ilgili bk. İbn Fâris, *Mekâyisi'l-Lüga*, I, 137; Abdulkadir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, 10; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 125,126; Firûzâbâdî, *Kâmûs*, 81; Feyyûmî, *Mısâh*, 8,9.

hâs sözdür. Emir kelimesinin sözlük manası, bu hâs sözden başkası değildir. Emir lafzının emir sığası dışında ifade ettiği kaza, din, kıyamet ve azap anlamlarının hepsi emir kelimesinin mecaz manalarıdır. Emir lafzı, emir sığası ve fiili hakikaten karşılayan müşterek bir lafız da değildir. Emir sözlü bir tasarruf olduğu için fiil ve işaret, mutlak emrin kapsamı dışındadır. Peygamber'in (sav) fiilleri de dahil bütün fiiller, emir lafzı kapsamına ancak mecazen girebilmektedir. Peygamber'in (sav) fiillerinin, hakikat olarak emir şeklinde isimlendirilmesi ve bu fiillere tabi olmanın vacip kabul edilmesi mümkün değildir. Peygamber'in (sav) bir fiili yapması, ona göre bu fiilin hoş ve güzel olduğunu ifade etmektedir. Peygamber'in (sav) yaptığı fiillerden ilzâm/vucûb<sup>437</sup> manası çıkarmak, doğru bir yaklaşım değildir. Peygamber'in (sav) fiille bize emrettiği zannedilen ibâdet ve taatler, aslında onun emir sığası içeren başka sözleriyle bizi bağlamaktadır<sup>438</sup>.

Emrin sözlük anlamını, mecaz manalarını ve Peygamber'in (sav) fiillerinin emir kapsamına nasıl girdiğini gördük. Şimdi Hanefî usulcülerin emir sığası tanımlarına ve emir sığasının hakiki ve mecaz anlamlarına ilişkin meselelere geçebiliriz.

Hanefî usulcüler emir sığasını haber, soru, nidâ ve vaad gibi kelamın kısımlarından biri olarak görmektedirler. Hanefî usulcüler, kelamın bir kısmı olarak gördükleri emir sığasını çeşitli şekillerde tanımlamışlardır. Bu tanımlardan bazıları şunlardır:

Cessâs'a göre emir, "قول القائل لمن دونه افعَل إذا أراد به الإيجاب" "Kişinin muhatabına yaptırım kastıyla 'Yap' demesidir."<sup>439</sup>

Debûsî'ye göre emir, "تكلّم بقولك افعَل وانفعاله بحروفه" "Sözle 'Yap' demen ve bu demenle dediğinin yerine getirilmesidir."<sup>440</sup>

Serahsî'ye göre emir, "قول المرء لغيره افعَل" "Kişinin muhatabına 'Yap' demesidir."<sup>441</sup>

Ahsîkesî'ye göre emir, "لفظ خاص من تصاريف الفعل وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل" "Fiil talebi mahsûs manasına vaz' edilmiş hâs lafızdır"<sup>442</sup>

<sup>437</sup> Hanefî usulcüler, emrin mucebini ilzâm veya vucûb olarak ifade etmişlerdir. İlzâm ve vucûb eş anlamıdır. Çoğu Hanefî usulcünün vucûb yerine ilzâm lafzını tercih etmesinden dolayı biz de emrin mucebini ilzâm şeklinde ifade ettik.

<sup>438</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 154,161; Serahsî, **Usûl**, I, 12; 13; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 46,49; Sıgnâkî, **Vâfi**, II, 474, 476; **Keşfü'l-Esrâr**, I, 154,162.

<sup>439</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 79.

<sup>440</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 36.

<sup>441</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 11.

<sup>442</sup> Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 116.

Nesefî'ye göre emir, “ قول المرء لغيره افعلى طريق الأستعلاء ” “Baskın bir üslupla kişinin muhatabına ‘Yap!’ demesidir.”<sup>443</sup>

Şâşî'ye göre emir, “ تصرف إلزام الفعل على الغير ” “Başkasına bir şeyi yerine getirme yaptırımıdır.”<sup>444</sup>

Görüldüğü üzere Hanefî usulcüler, emir tanımlarını “Yap” (افعل) sığası eksenli bir sözlü tasarruf olarak inşa etmişlerdir. Bunun iki gerekçesi vardır. Birincisi, diğer dil yapıları gibi emir sığası duyma kaynaklı bir sözlü tasarruftur. İkincisi, Hanefî usulcülere göre emir kelimesinin sözlük anlamı emir sığadır. Sığa eksenli yapılacak bir tanım, emir kelimesinin hakiki manasına vurgudur. Bu vurgu emrin sözlük manasının, Hanefî usulcülerin emir anlayışıyla uyuştuğunu gösterme çabasıdır<sup>445</sup>.

Emir sığasının hakiki manasını tespit edebilmek için öncelikle emir sığasının hakikat ve mecaz olarak ifade ettiği manaların hepsini görmemiz gerekmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî usulcülere göre emir sığası, şu on sekiz anlamda kullanılmaktadır<sup>446</sup>:

1) İlzâm (vucûb/yaptırım): “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ” **“Ey iman edenler! Allah ve Resul’üne itaat edin.”** (Enfâl, 8/20) ve “ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا ” “**Kurtulmanız için namazı kılın, zekatı verin ve Resul’e itaat edin.**” (Nûr 24/56) ayetlerindeki emir sığaları ilzâm ifade etmektedir.

2) Nedb: “ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ” **“Kurtuluşa ermek için her türlü hayrı yapın.”** (Hacc, 22/77) ve “ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ” **“İhsanda bulunun. Çünkü Allah, ihsanda bulunanları sever.”** (Bakara, 2/195) ayetlerindenki emir sığaları, nedb ifade etmektedir.

3) İbâha: “ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ” **“Sizin adınıza tuttuklarından yiyin.”** (Mâide, 5/4) ayetinde emir sığası, ibâha ifade etmektedir.

<sup>443</sup> Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 44,45.

<sup>444</sup> Şâşî, **Usûl**, 92.

<sup>445</sup> Emir dilin açık bir olgusu olduğu için Hanefî usulcüsü Pezdevî, emri tanımlama ihtiyacı dahi hissetmemiştir. Abdülaziz Buhârî, Pezdevî'nin emri eserinde tanımlamamasını usulcülerin birbirinden farklı emir tanımı yapmasına ve emrin dilde açık bir olgu şeklinde var olmasına bağlamaktadır. Hanefî usulcülere göre bu olguyu kendileri en iyi şekilde yansıtmaktadırlar. Konuyla ilgili değerlendirme için bk. Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 154,155.

<sup>446</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 80,81; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 36; Pezdevî, **Usûl**, I, 163,167; Serahsî, **Usûl**, I, 14; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 50,53; Sıgnâkî, **Vâfî**, II, 476, 477; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 163,167.

- 4) İkrâm: “ ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ ” “ **Emin olarak selametle oraya girin.** ” (Hıcr ,15/46) ayetinde emir sığası, ikram ifade etmektedir.
- 5) İmtinân (Nimetlendirme): “ كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ ” “ **Allah’ın sizi rızıklandırdıklarından yiyin.** ” (En’âm, 6/142) ayetinde emir sığası, imtinân ifade etmektedir.
- 6) İhâne (Aşağılama): “ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ” “ **Tat! Çünkü sen aziz ve kerimsin.** ” (Duhân, 44/49) ayetinde emir sığası, ihâne anlamında kullanılmaktadır.
- 7) Te’accüb (Şaşırmak): “ أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ ” “ **Onlara neler işittirilir ve neler gösterilir.** ” (Meryem, 19/38) ayetinde emir sığası, te’accüb ifade etmektedir.
- 8) Tesviye: “ فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا ” “ **Sabrediniz veya sabretmeyiniz hakkınızda değişen bir şey yok.** ” (Tûr, 52/16) ayetinde emir sığaları, yapılan veya yapılmayan eylemin sonuca etkisinin olmaması anlamına gelen tesviye manasında kullanılmıştır.
- 9) İrşâd: “ وَأَشْهَدُوا إِذَا نَبَّأْتُمُ ” “ **Alışveriş yaptığınızda şahit tutun.** ” (Bakara, 2/282) ayetinde emir sığası, irşâd ifade etmektedir.
- 10) Takrî’ (Meydan okuma/التقريع) veya ta’cîz (aciz bırakma): “ فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ ” “ **Onun mili bir sure getirin.** ” (Bakara, 2/23) ayetinde emir sığası, takrî’ veya ta’cîz anlamını ifade etmektedir.
- 11) Tevbîh (Azarlama) veya tehdit: “ وَاسْتَفْزِرُوا مَنِ اسْتَنْطَعْتُمْ مِنْهُمْ ” “ **Onlardan güç yetirebildiğini ayart!** ” İsrâ 17/64) ayetinde emir sığası, tevbîh veya tehdit ifade etmektedir.
- 12) Duâ: “ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا ” “ **Rabbimiz, bizden kabul et!** ” (Bakara, 2/127) ayetinde emir sığası, dua anlamı ifade etmektedir.
- 13) Te’dîb (Edeplendirmek): Peygamber’in(sav) İbn Abbâs’a: “ كل مما يليك ” “Önünden ye!”<sup>447</sup> hadisinde emir sığası, te’dîb ifade etmektedir.
- 14) Temenni: “ أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انجلى ” “Ey uzun gece hala ağarmaz mısın?” şiirinde emir sığası, temenni ifade etmektedir.
- 15) Tekvîn (Yaratmak): “ فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ” “ **Ona ol der. Oluverir.** ” (Bakara, 2/117) ayetinde emir sığası, tekvîn ifade etmektedir.

<sup>447</sup> Buhârî, **Sahîh**, VII, 68; Müslim, **Sahih**, III,1599; İbn Hıbbân, **İhsân**, XII, 12; Taberânî, **el-Mu’cemü’l-Kebîr**, IX, 27.

16) İhtikâr (Hakir görmek): “قَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالَ لَهُم مُوسَى أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلقُونَ” **“Si-hirbazlar gelince Musa onlara: Atacağınız be varsa atın bakalım dedi.”** (Yûnus, 10/80) ayetinde emir sığası, ihtikâr ifade etmektedir.

17) Teshîr (Zillete düşürme): “كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ” **“Aşağılık maymunlar olun.”** (Bakara, 2/65) ayetinde emir sığası, teshîr anlamı ifade etmektedir.

18) İhbâr: “فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا” **“Az gülüp çok ağlayın.”** (Tevbe, 9/82) ayetinde emir sığası, ihbâr ifade etmektedir.

Hanefi usulcülere göre mutlak emir sığası, burada dile getirilen on sekiz anlamdan yalnız ilzâm/vucûb manasını hakikat olarak içeren hâs bir lafızdır. Emir sığası, ilzâm manası dışında diğer on yedi manadan bir, iki veya daha fazlasını hakikat yollu ifade eden müşterek bir lafız değildir<sup>448</sup>. Hâs emir sığası, ilzâm manasının dışındaki diğer manalar ancak mecazen ifade edebilmektedir. Çünkü ilzam dışındaki manalar, mutlak emir sığasından değil, ancak karîne yardımıyla kelimadan anlaşılabilir<sup>449</sup>.

Emir sığasının hakiki ve mecaz manasının anlaşılabilmesi için emirdeki hal karînesi ve emreden kişinin bu hal karînesine uygun tutum sergilemesi gözden kaçırılmamalıdır. Emreden ile emredilen arasındaki rütbeğe göre emir sığası hakiki manası olan ilzâmı veya diğer on yedi mecaz anlamı ifade etmektedir. Emir sığasının yaptırım

<sup>448</sup> Emir sığasının birden çok manaya müşterek bir şekilde delâlet ettiğini savunanlar şu şekildedir: İbn Süreç'e (306/918) göre emir sığası, *vücûb*, *nedb*, *ibâha* ve *tehdit* manasında hakikat yoluyla müşterektir. Şî'a'nın çoğunluğu da bu görüştedir. Konuyla ilgili bk. Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Mansûr b. Abdücebbâr, **Kavâtî'u'l-Edille fî Usulî'l-Fıkh**, (thk. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî), Mektebetü't-Tevbe, by. 1998, II, 81.

Şafi'i'den bir rivayete göre, emir sığası lafzî iştirak yoluyla hakikaten *vücûb* ve *nedbe* delâlet etmektedir. Konuyla ilgili bk. Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 157.

İsmi verilmediği için tespit edemediğimiz bir usulcü veya gruba göre emir sığası lafzî iştirak yoluyla *vücûb*, *nedb* ve *ibâhaya* delâlet etmektedir. Konuyla ilgili bk. Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, I, 443.

Mâturîdî ve Semerkant alimleri emir sığasının delâletini, vücûb ve nedb manasını belli oranda karşılayan “*talep*” olarak belirlemiştir. Bu usulcülerin emrin mücebi olarak algıladıkları “*talep*”, fiili yapmayı, terke etmeye tercih etmektir. Bu sebeple ibâha emirdeki talep kapsamına dahil değildir. Konuyla ilgili bk. Râzî, **el-Mahsûl**, II, 22; İsnevî, Cemâlüddîn Abdîrahîm b. el-Hasen, **Nihâyetü's-Sûl fî Minhâci'l-Usûl li'l-Kâdî Nâsiriddîn Abdillâh b. Ömer el-Beydâvî**, Âlemü'l-Kütüb, Kahire, 1925, I, 241,243.

Şî'a usucüsü Şerif el-Murtazâ (336/1044), emir sığasının mücebini vücûb, nedb ve ibâha manalarını belli oranda karşılayan “*izin*” kabul etmiştir. Bu usulcünün emrin mücebi olarak algıladığı “*izin*”, fiilden zorluğu kaldıran diğer ifadeyle fiilin yapılmasının önünü açan izindir. Konuyla ilgili bk. Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 166.

<sup>449</sup> Konuyla ilgili bk. Cessâs, **Fusûl**, I, 299,300; Cessâs, **Fusûl**, II, 81,102; Pezdevî, **Usûl**, I, 155,181; Serahsî, **Usûl**, I, 14,19; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 53,57; Sıgnâkî, **Vâfi**, II, 477,479; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 155,181; Şâşî, **Usûl**, 106.

(ilzâm) ifade edebilmesi için emreden kişinin emrin muhatabından rütbesi yüksek olması gerekmektedir. Emrin muhatabı rütbe olarak emreden kişinin rütbesinden yüksek veya onunla aynı rütbede olduğunda emir sığası, hakiki anlamı olan ilzâm manasını ifade etmemektedir. *Yani muhatap, emredenin me'muru olmaya uygun olduğunda emir sığası hakiki manasını ifade ederken; muhatap buna uygun olmadığında emir sığası mecaz mana ifade etmektedir.* Çünkü emir, emreden kişiyle değil, emredilen muhatabın rütbesiyle alakalı sözlü tasarruftur. İlzâm ifade edecek emirde emreden kişinin, emredilenden yüksek olması, emrin ayrılmaz vasfıdır. Bu vasıf, emreden kişi ile emredilen muhatap arasındaki hal karânesidir. Mesela dua edenin rabbine “اللهم اغفر لي” “Allah’ım, beni affet!” demesi, sığa olarak emir olmasına rağmen hakiki manada ilzâm ifade eden emir değildir. Bu söz, hal karânesinden dolayı mecazen dua anlamına gelmektedir<sup>450</sup>.

Emir sığasının hakiki anlamda ilzâm/vucûb ifade edebilmesi için sadece emreden rütbesinin yüksek olması yeterli değildir. Emirde rütbe ancak emreden kişinin hal karânesine uygun tutum sergilemesiyle işlev görmektedir. Hal karânesine uygun bir tutum sergilemek, rütbenin verdiği otoritenin emirde etkin bir biçimde kullanılmasıdır. Neseî’nin emir tanımında geçen baskın bir üslupla (على طريق الاستعلاء) kaydıyla anlatılmak istenen, rütbenin verdiği otoritenin emirde kullanılmasıdır. Komutanın yalvararak veya şefaât istercesine askerlerine verdiği emir, yaptırım ifade etmemektedir. İlzam ifade etmeyen emir sığası, hakikat değil mecazdır. Rütbesi olmayan bir erin, komutanına ilzâm ifade eden bir emir yöneltmesiye, emir olmakla birlikte edepsizlik ve ahmaklıktır<sup>451</sup>.

### 1.2.2.2. Nehiyde Hakikat ve Mecaz

Hanefî usulcülere göre nehiy sığası, hâs olma açısından emir sığası gibidir. Çünkü hâs lafız olan emir sığasının ilzâm ifade etmesiyle, yine hâs lafız olan nehiy sığasının haram kılma (tahrîm) ifade etmesi açısından bir farklılık söz konusu değildir. Emir sığasının tanımında ifade edilen kayıtlara yönelik değerlendirmelerin, nehiy sığası için de

<sup>450</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 87,102; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 37,38; Serahsî, **Usûl**, I, 11; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 44; Emir konusunda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Öğüt, “Emir”, **DİA**, XI, s. 119,121; Kahveci, Nuri, “Fıkıh Usulü Açısından Emrin Delaleti ve Emre Delâlet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme”, **Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Bahar 2009, sayı: 14, s. 21,66.

<sup>451</sup> Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 45; Sıgnâkî, **Vâfi**, II, 477,479; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 154,15.

geçerli olduğu söylenebilir. Her iki sığa arasındaki bu tür benzerlikler, her iki konunun birbirine paralel değerlendirilmesiyle sonuçlanmıştır<sup>452</sup>. Nehiy lafzının sözlük manasına ve nehiy sığasının tanımına değindikten sonra nehiy sığasının manalarını vermemiz, nehiy ile hakikat ve mecaz arasındaki irtibatı gösterecektir.

Nehiy (النهي) kelimesi, نَهَى عَنْه-يَنْهَى (nehâ anhu-yenhâ) sülâsî fiilinden mastardır. Sözlükte nehiy mâni olmak, engellemek, alı koymak, haram kılmak, yasaklamak ve bir işten vazgeçilmesini istemek anlamlarına gelmektedir. Arap, çirkin şeylere yaklaşılmaya mâni olduğundan aklı nühye (النهيّة) veya nühâ (النهي) şeklinde isimlendirmiştir<sup>453</sup>.

Câssâs<sup>454</sup>, Pezdevî<sup>455</sup>, Serahsî<sup>456</sup> ve Şâşî<sup>457</sup> nehiy sığasının (لا تفعل) açık bir tanımını yapmamışlardır. Bu Hanefî usulcüler, tanım üzerinden nehyi anlatmak yerine nehiyle ilgili tartışma ve hükümlere temas etmekle yetinmişlerdir. İlk dönem Hanefî usulcülerin nehiy sığasını açıkça tanımlamamalarında sarîh nehiy sığasının herkes tarafından bilinmesi ve nehyin emrin zıddı olarak algılanmasının rolü olabilir. Nitekim Debûsî, nehyi “Dilde emrin zıddıdır.”<sup>458</sup> şeklinde tanımlamıştır.

Pezdevî ve Serahsî sonrası dönemde yetişen Hanefî usulcü Ahsîkesî nehyi “ منع ” “Mükellefin, bir şeyi yerine getirmesinin ‘Yapma’ sözüyle engellenmesidir.”<sup>459</sup> şeklinde tanımlamıştır. Ahsîkesî’den sonra Nesefî ve Abdülaziz Buhârî, nehyi “استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه” “Kişinin rütbece altına fiili terke sözlü davetidir.” “قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء” “Kişinin, kendini rütbede yüksek görerek muhatabına dediği ‘Yapma.’ sözüdür.” ve اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء “Kendini rütbede yüksek görerek fiilden alıkoymaktır.” şeklinde tanımlamıştır<sup>460</sup>. Bu

<sup>452</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 49; Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 376; Emir ve nehiy konusuyla ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Pala, Ali İhsan, **İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehiyin Yorumu**, (Basılmamış Doktora Tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2003; Orazov, **İslam Hukuk Metodolojisinde İmam Serahsî'ye Göre Emir ve Nehiy**, 120; Apaydın, H. Yunus, “Nehiy”, **DİA**, 2006, XXXII, s. 544,547.

<sup>453</sup> Nehiy kelimesiyle ilgili bk. Abdulkâdir er-Râzî, **Muhtârü's-Sihâh**, 284; Feyyûmî, **Mısbâh**, 240; Firûzâbâdî, **Kâmûs**, 1659,1660; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, VI, 4564,4566. Nehiy kelimesinin sözlük anlamı için ayrıca bk. Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 376.

<sup>454</sup> Cessâs, **Fusûl**, II, 171,193.

<sup>455</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 376.

<sup>456</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 78,79.

<sup>457</sup> Şâşî, **Usûl**, 122,127.

<sup>458</sup> Debûsî, nehiy konusunda kendinden önce fazla bir şey söylenmediğini ve söylenmesi gerekenlerin emirdeki konularla zıtlık arz ettiğini dile getirmiştir. bk. Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 49,50.

<sup>459</sup> Ahsîkesî, **Muhtasar**, II, 646.

<sup>460</sup> Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 140; Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 376.

dört tanımdan hareketle Hanefî usulcülerin, nehyi “Rütbe olarak kendini yüksek gören kişinin, kendi dışındakinden “Yapma.” sözüyle herhangi bir fiili bırakmasını istemesidir.” şeklinde tanımladıklarını söyleyebiliriz.

Hanefî usulcülere göre “وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ” **“Zinaya yaklaşmayın”** (İsrâ, 7/32) ayetinde görüldüğü gibi nehiy sığası, haram kılma anlamında hakikattir. Çünkü nehiy sığası haram kılma manasına ve haram kılma manası nehiy sığasına karşılıklı vaz’ edilerek nehiy hâs meydana gelmiştir. Haram kılma manasıyla nehiy sığasının birbirinden ayrılmaması ve nehiy sığası-haram kılma manası ikilisinden biri dile getirildiğinde diğerinin hemen akla gelmesi, hâs nehiy sığasındaki bu karşılıklı vaz’ işleminden kaynaklanmaktadır. Nehiy sığasının ifade ettiği tahrîm manasının dışındaki anlamlarda, nehiy ile haram kılma arasındaki bu birliktelik söz konusu değildir<sup>461</sup>.

Nehiy sığası şu yedi manada ise mecazdır<sup>462</sup>:

- 1) Nehiy sığası, “وَذَرُوا الْبَيْعَ” **“Alışverişi bırakın.”** (Cuma, 62/9) ayetinde kerâhet ifade etmektedir.
- 2) Nehiy sığası, “وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا” **“Dünya hayatının bir zineti olarak onları nimetlendiğimiz çeşit çeşit dünyalıklara gözünü dikme.”** (Tâhâ, 20/131) ayetinde hakir görme (tahkîr) anlamını ifade etmektedir. Bu ayette dünyalıklar hakir görülmüştür.
- 3) Nehiy sığası, “وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ” **“Zalimlerin yapıp ettiklerinden Allah’ın haberi yok zannetme.”** (İbrâhîm, 14/43) ayetinde akibetin beyanını ifade etmektedir.
- 4) Nehiy sığası, kişinin “لا تكلني إلى نفسي” “Beni kendi nefsimle baş başa bırakma.” sözünde dua ifade etmektedir.
- 5) Nehiy sığası, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ” **“Ey inkar edenler! O gün özür beklemeyin.”** (Tahrîm, 66/7) ayetinde bir işten umudun kesilmesi (ye’s) ifade etmektedir.
- 6) Nehiy sığası, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْوُكُمْ” **“Ey iman edenler. Açıklandığında sizi kötü duruma düşürecek şeyleri sormayın.”** (Mâide, 5/101) ayetinde irşâd ifade etmektedir.

<sup>461</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 78,79; Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 376,377.

<sup>462</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 78,79; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 140,141; Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 376.



7) Nehiy sığası, Peygamber'in (sav) “لا تتخذوا الدواب كراسي” **“Hayvanları kürsü şeklinde kullanmayın.”**<sup>463</sup> hadisinde şefkat veya nedb ifade etmektedir.

Hanefi usulcüler, emir ve nehiy sığalarının hâs lafız olduğunu ortaya koymuşlardır. Hanefi usulcülere göre mutlak emir sığasının hakikatini ilzâm ve mutlak nehiy sığasının hakikatini haram kılmak ifade etmektedir. Fakat onlar, emir veya nehiy sığalarına konu olacak lafızların hakikat veya mecaz olma cihetlerine değinmemişlerdir. Örneğin meseleyi nikâh (النكاح) lafzı üzerinden ele alalım. Daha önce dile getirdiğimiz üzere nikah lafzının hakiki manası cinsel ilişki iken mecaz manası evlenme sözleşmesidir. Kişi, evlenme manasını kast ederek kölesine “نكح” “Nikahlan.” veya “لاتتكح” “Nikahlanma.” dediğinde hâs olan emir veya nehiy sığasıyla nikah kelimesinin mecaz manasını talep etmiştir. Yani kişi, her iki sığanın ifade ettiği ilzâm ve haram kılma hakiki manalarıyla birlikte mecaz mana olan evlenme akdini tek bir lafızda ifade etmiştir. Bu örnekte iki seçenekle karşı karşıya kalmaktayız. Birincisi, aynı anda tek lafızla biri hakikat ve diğeri mecaz iki mana kast edilmiştir. Hanefi usulünde, mecazın umûmu hariç, böyle bir şey mümkün değildir. Burada da mecazın umûmunun gerçekleşmesi söz konusu değildir. İkinci seçenek, emir ve nehiy sığalarının ifade ettiği hükümdür. Bu hüküm, emir için ilzâmken nehiy için haram kılmadır. Emir ve nehiy sığa kalıbına giren lafızların ifade ettiğiyle hakiki veya mecazi manadır. Probleme ikinci şekilde yaklaşmak Hanefi usul anlayışına uygun düşmektedir. Bu anlayışa göre hakiki anlamda kullanılmış bir emir sığası mecaz mana içerebilir. Aynı durum, emir sığası ve emir sığasında ifade edilen lafzın diğer kullanımları için de geçerlidir. Hakiki anlamda kullanılan emir veya nehiy sığasıyla lafzın hakiki manasının ifade edilebilir. Aynı şekilde mecaz manada kullanılan emir veya nehiy sığasıyla lafzın hakiki veya mecaz manası ifade edilebilir.

### **1.2.2.3. Anlam İfade Eden Harflerde (Hurûfu'l-Me'ânî) Hakikat ve Mecaz**

Kelamı isim, fiil<sup>464</sup> ve harf<sup>465</sup> şeklinde üç kısma ayıran Hanefi usulcülere göre hakikat ve mecaz, isim ve fiillerin yanında edatlar diyebileceğimiz anlam ifade eden harf-

<sup>463</sup> İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, I, 306; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XXIV, 407.

<sup>464</sup> Sîbeveyhi, fiili “أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء وبنيت لما مضى ولما يكون ولم يقع وما هو كائن لم يكن” İsimlerin meydana gelmelerini ifade eden lafızlardan elde edilen geçmiş zaman, gerçekleşmemiş haldeki gele-

lerde (el-hurûfu'l-me'ânî-الحروف المعاني) de gerçekleşmektedir<sup>466</sup>. Hanefi usulcülerin manalı harfleri genelde hakikat ve mecaz konusundan sonra işlemleri, hakikat ve mecazın manalı harflerle olan bağımlı ifade etmeye yeterli bir gerekçedir. Bu bakımdan manalı harfler, Hanefi usulcülerin hakikat ve mecaz anlayışlarını en ince ayrıntılarına kadar tatbik ettikleri bir sahadır<sup>467</sup>. Hakikat ve mecazın anlam ifade eden lafızlarla irtibatının daha iyi anlaşılabilmesi için şu noktaların gözden kaçırılmaması gerekmektedir:

1) Mana ifade eden harflerin her biri sadece bir hakiki mana ifade etmektedir. Harfin bu hakiki mana dışında kullanımı ancak mecazen mümkündür.

2) Atıf, istisnâ, yemin ve şart harflerinde harflerden sadece birisi, o türün mutlak harfidir. Diğer harflerin hakiki manası esas alınmadığında akla ilk gelen bu mutlak harfin hakiki manasıdır. Konu başlığı altında dile getirilen diğer harfler, bu mutlak harfin hakiki manasını mecazen ifade etmektedirler. Örneğin mutlak atıf harfi vav (و). Diğer atıf harfleri, vav (و) atıf harfine tabidir. Diğer atıf harflerinin hakikati esas alınmadığında akla gelen bu harfin ilk mana vav (و) manasında mecazen kullanıldığıdır.

3) Harf-i cerrler ve zarflarda konuyu temsil edecek mutlak harf yoktur. Bu iki harf türünde her bir harfin bir hakiki manası vardır. Bu hakiki mana dışında harfin kullanımı mecazen mümkündür.

4) Harfler konusundaki mecaz, var olan nass veya sözlerde bir harfin diğer bir harf yerine kullanılması şeklindeki mecaz türüdür. Manalı harfler konusunda yeni

---

cek zaman ve süregelen zaman için kullanılan betimlemelerdir.” şeklinde tanımlamıştır. Sîbeveyhi'nin bu tanımı ve açıklamaları için bk. Sîbeveyhi, Bişr Amr b. Osmân b. Kanber, **el-Kitâb**, (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1988, I, 12.

<sup>465</sup> Harf lafzı sözlükte bir tarafa meyletmek, sapmak anlamını ifade eden harf (الحرف) masterından türemiş bir isimdir. Harf kelimesi; taraf, uç, yan; zirve, tepe, kelime ve kelimeler gibi anlamları ifade etmektedir. Harf, bir dildeki sesleri sembolize eden alfabenin birimidir. İstılâhta harf, “كلمة تدل على معنى في غيرها” şeklinde tanımlanmıştır. Konuyla ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Murâdî, Hasen b. Kâsım, **el-Cennü'd-Dânî fi Hurûfu'l-Me'ânî**, (thk., Fahrüddîn Kabâve ve Muhammed Nedîm Fâdıl), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1992, 20,25; Durmuş, İsmail, “Harf”, **DİA**, 1997, XVI, sayı 16, s. 158,163; Yüksel, Ahmet, **Arap Dilinde Atıf ve Atıf Harfleri**, (Basılmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1999, 9.

<sup>466</sup> Hurûfu'l-Me'ânî, “Cümlelerin kuruluşunda isimler ve fiillerle birlikte kullanıldığında bir anlam ifade ederek cümlelerin anlamının tamamlanmasına katkıda bulunan harflerdir”. Bu tanımla ilgili bk. Yüksel, **Arap Dilinde Atıf ve Atıf Harfleri**, 16.

<sup>467</sup> Hanefi usulünde manalı harflerle ilgili Serahsî özelinde bilgi edinmek için bk. Akgül, Yusuf, “Serahsî'nin Usul'ü Çerçevesinde Bazı Harflerin / Edatların Fıkıhtaki Anlamları”, **Diyanet İlmî Dergi**, 2013, sayı: 2, s. 99,121.

meselerin hükmünün lügavî kıyâsla çözüme kavuşturulması şeklinde bir mecaz söz konusu değildir. Bu sebeple harfler konusundaki mecaz, dinamik (olaya/vakaya ilişkin) bir yöntem değil, var olan metinlerin anlaşılmasında durağan (olguya/vâkıya ilişkin) bir yöntemdir.

#### 1.2.2.3.1. Atıf Harflerinde (Bağlaç) Hakikat ve Mecaz

Atıf harfleri, cümleyi cümleyle veya isimleri isimlerle irtibatlandıran bağlaçlardır. Hanefî usulcülerin mana harfleri içerisinde en fazla önem verdikleri tür, atıf harfleridir<sup>468</sup>. Atıf harflerinin bu öneme haiz olmasında, iki unsurun etkin rol aldığı görülmektedir:

1) Atıf harfleri, kelime ve cümlelerin arasını bağladığı için her dilde kaçınılmaz bir ihtiyaçtır ve söz diziminde sık kullanılmaktadır. Bir söz dizimi olan nasslarda da atıf harfleri çokça kullanılmıştır.

2) Atıf harflerinin hakiki ve mecaz kullanımı, farklı hükmî sonuçlar doğurmaktadır. Farklı hükmî sonuçların ortaya çıkması, özelde atıf harflerini genelde ise anlam ifade eden harfleri Hanefî fıkıh usulünde önemli bir konuma yerleştirmektedir. Biz de bu başlık altında hakikat ve mecazın atıf harflerinde ne tür hükmi sonuçlara etki ettiği üzerinde ağırlıklı olarak duracağız.

Atıf harfleri ele alınırken dikkatten kaçmaması gereken bir diğer nokta, atfın unsurlarından ma'tûf ve ma'tûf aleyh arasındaki uyumdur. Hanefî usulcüler, atfın gerçekleşebilmesi için ma'tûf (المعطوف) ile ma'tûfu aleyh (المعطوف عليه) arasında cins uyumunu şart koşmuşlardır. Çünkü atıf, iki unsurun arasındaki bu cins uyumu sayesinde ma'tûf ile ma'tûfu aleyh arasındaki ortak hüküm atıfla ifade edilebilmektedir. Örneğin ismin fiil ve fiilin isim üzerine atıf edilememesinin ana nedeni, isimle fiil arasında söz konusu hüküm ortaklığının bulunmamasıdır<sup>469</sup>.

Hanefî usulcülere göre başlıca atıf harfleri şu şekildedir:

<sup>468</sup> Atıf konusuyla ilgili bk. Yüksel, **Arap Dilinde Atıf ve Atıf Harfleri**, 33.

<sup>469</sup> Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 279,281; Ayrıca atıf konusuyla ilgili geniş bilgi için bk. Kocabaş, Savaş, **İslam Hukuk Metodolojisi'nde Atıf Teorisi**, A Grafik Tanıtım Prodüksiyon, Diyarbakır, 2015.

### 1.2.2.3.1.1. Vâv (و)

Hanefi usulcülere göre vav (و) hâs harfinin hakiki manası, hükümde ortaklıktır. Vav (و) harfinin ifade ettiği hükümde ortaklık manası, bitişme (mukârene), sıralamaya uygunluk (tertip) ve gecikme (terâhî) içermemektedir. “جائتي زيد وعمرو” “Zeyd ve Amr bana geldi.” diyen kişi, Zeyd ve Amr’dan ortaya çıkan gelme fiilinin hükmi birlikteliğini ifade etmiştir. Gelme fiilindeki bu hükmî birliktelik, vâkıada Zeyd önce Amr sonra veya Amr önce Zeyd sonra yahut ikisi birlikte gelmesi şeklinde olabilir. Fakat bu haberi ifade eden kişi için vâkıadaki bu tertip veya birliktelik önemli olmadığından, gelme hükmündeki ortaklığı vav (و) atfı kullanarak karşı tarafa iletmiştir. Vav (و) harfi, mecazen başlangıcı (isti’nâf), hal, ev (أ) atıf harfi, bâ (ب) harf-i cerri, bitişme (mukârenet), sıralamaya uygunluk (tertip), takip, araya süre girme (terâhî) ve hal gibi manalarda kullanılmaktadır<sup>470</sup>.

Vav (و) harfinde ve diğer atıf harflerinde hakikat ve mecazın yerini anlamak için vav (و) harfiyle ilgili şu noktalara dikkat edilmelidir<sup>471</sup>:

1) Vav (و) harfi mutlak atıf harfidir. Yani atıf harfi denince akla ilk gelen vav (و) harfidir. Diğer atıf harfleri, bağlaç konusunda vava (و) tâbidir. Çünkü atıf, ma’tûf ile ma’tûn aleyh arasındaki ortaklığı ifade etmektedir. Bu ortaklığı en iyi şekilde karşılayan atıf harfi vavdır (و).

2) Vav’ın (و) dışındaki atıf harflerinde de belirli oranda vavın (و) ifade ettiği hükümde ortaklık manası vardır.

3) Vav (و) atıf harfi sırf ortaklığı ifade ederken, diğer atıf harfleri ortaklık manasının yanında diğer bazı manaları da ifade etmektedir.

4) Vavın (و) mutlak atıf harfi kabul edilmesinin sonuçları, özellikle diğer atıf harflerinin hakiki manaları esas alınmadığında kendini göstermektedir. Vav (و) dışındaki atıf harflerinin hakiki manaları esas alınmadığında bu harflerin mecazen vav (و) anlamında kullanıldığı akla ilk gelendir. Diğer harflerin belirli oranda ifade ettiği

<sup>470</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 83,88; Serahsî, **Usûl**, I, 200; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 279; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 166; Şâşî’ye göre vav (و) harfi hal anlamı ifade ettiğinde şart anlamındadır. Konuyla ilgili bk. Şâşî, **Usûl**, 138,140.

<sup>471</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 83,86; Pezdevî, **Usûl**, II, 160,161; Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 164; Serahsî, **Usûl**, I, 200; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 160,161,166; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 279; Şâşî, **Usûl**, 137,138.



ifade edilmiştir. Ayette bu iki mekan arasını sa'y (السعي) etmekte bir tertibin bulunduğu dile getirilmemiştir. Ayetteki vavın (و) hakiki anlamı yalnız Merve veya Safa'dan sa'ya başlamanın hükmünü ifade etmektedir. Bu ayette vav (و) harfine tertip manası vermek, herhangi bir karîne olmaksızın vav (و) harfinin mecazıyla amel etmektir. Peygamber'in (sav) "ابدئوا بما بدأ الله تعالى" "*Allah'ın başladığı yerden başlayın.*"<sup>473</sup> demesi, vav (و) hâs lafzının hükmünün tertip ifade ettiğini dile getirmek için değil, sadece sa'y konusunu insanların kafasında daha anlaşılır hale sokmak için söylenmiş bir sözdür<sup>474</sup>.

**Örnek 3:** Kişi, tasarruflarında izinli (me'zûn) kölesine "أد إلي ألفا وأنت حر" "Hür bir halde bin ver.", komutan kaledeki düşmana "افتحوا الباب وأنتم آمنون" "Eman verilmiş bir halde kale kapısını açın." ve adam karısına "أنت طالق وانت مريضة" "Hasta haldeyken boşsun." veya "أنت طالق وأنت تصلين" "Namaz kılma halindeyken boşsun." dediğinde köle bini ödemeksizin hür, düşman kapıyı açmaksızın emanda ve kadın hastalanmaksızın veya namaz kılmaya durmaksızın boş olmamaktadır. Çünkü bu örneklerde vav (و) atıf harfi, mecazen hal anlamı ifade etmektedir. Fakat emanla ilgili örnek hariç bu kullanımlarda vavın (و) hal hükmü ifade etmesi, kişinin niyetine bağlıdır. Çünkü niyetin etkin olduğu bu sözlerde vavın (و) hal anlamı ifade etmesi, sadece bir ihtimalden ibarettir. Söz konusu ihtimal ancak niyetle ortadan kaldırılabilir. Emanla ilgili sözde niyete müracaat edilmemesinin sebebi ise, canın şüpheyle dahi emanın koruması altına girebilmesidir<sup>475</sup>.

**Örnek 4:** Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre kadın, kocasına "طلقني ولك ألف درهم" "Beni boşa ve sana bin dirhem." dese ve adam bu sözü üzerine karısını boşasa, kadının bin dirhemi kocasına ödemesi gerekmektedir. Çünkü örnekte vav (و) atıf harfinin hakiki manası esas alınmamaktadır. Hakiki mana esas alınmadığında mecaz mana esas alınmalıdır. Bu örnekte vav (و) mecazen bâ (ب) harf-i cerri manasında kullanılmıştır. Vav (و) atıf harfiyle bâ (ب) harf-i cerri arasında suret ve mana açısından benzerlik (ittisâl) bulunduğundan vâv (و), bâ (ب) anlamında mecazen kullanılabilir. Her iki

<sup>473</sup> Mâlik b. Enes, **Muvatta**, I, 372; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XXI, 326; İbn Mâce, **Sünen**, II, 1022; Ebu Dâvûd, **Sünen**, II, 246; Nesâî, Ebu Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali el-Horosânî, **es-Sünenü's-Suğrâ**, (thk. Abdülfettâh Ebu Gudde), Mektebü'l-Mabûâti'l-İslâmiyye, Halep, 1986, V, 240; İbn Ebi Ya'lâ, **Müsned**, IV, 23.

<sup>474</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 87; Pezdevî, **Usûl**, II, 177,178; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 177,178; Nesevî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 288.

<sup>475</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 181,182; Serahsî, **Usûl**, I, 206; Nesevî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 289,291; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 181,185; Şâşî, **Usûl**, 139,140.

harfin mahrecinin dudak olması, suret açısından benzerliktir. Bâ (ب) harf-i cerrinin ifade ettiği ilsâk (yapıştırma/الالساك) manasının vav (و) harfinin ifade ettiği birliktelik manasını içermesi, manavî bir ittisâldir. Yeminde vav (و) ve bâ'nın (ب) birbiri yerine kullanılmamasından da anlaşılacağı üzere vâv (و), karşılık anlamı ifade eden bâ (ب) yerine mecazen kullanılabilir. Bu durumda kadının kocasına bu teklifi, “طلقتني بألف درهم” “Bin dirhem karşılığında beni boşla.” mecaz anlamına yorumlanmaktadır. Kadının bu teklifinin mecaza yorumlanmasında, mal karşılığında boşama olan muhâlaa' akdinin kadına verdiği yetki etkin bir rol üstlenmiştir. Çünkü muhâlaa', bize bu sözün mecaz manasını esas alma imkanı tanımıştır<sup>476</sup>.

**Örnek 5:** “فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلِي وَتِلْكَ وَرُبَاعٌ” *“Hoşlandığınız kadınlardan ikişer üçer ve dörder nikahlanın.”* (Nisâ, 4/3) ayetinde geçen vav (و) atıf harfi, mecazen ev (أ) atıf harfi anlamında kullanılmıştır. Bu durum ayetin manası “Hoşlandığınız kadınlardan ikişer veya üçer veya dörder nikahlanın.” şeklindedir<sup>477</sup>. Kimse bu ayetteki vav' atıf harfinin hakiki manasını esas alarak dörtten fazla kadınla evlenmenin helal olduğunu söyleyemez.

### 1.2.2.3.1.2. Fâ (ف)

Hanefi usulcülere göre fâ (ف) atıf harfinin hakiki manası, süreklilik sıfatıyla birlikte takibe dayalı tertiptir (sıraya uygunluk). Fâ (ف) harfi, mecazen vav (و) ve illet anlamlarını ifade etmektedir<sup>478</sup>.

Fâ (ف) atıf harfinin hakiki manada veya mecaz manada kullanımına ve bu iki kullanımın hükmi sonuçlarına ilişkin bazı örnekler şu şekildedir:

**Örnek 1:** Müşterinin, terziye “انظر إلى هذا الثوب أيكفيني قميصا” “Şu kumaşa bir bak. Bana gömlek olmaya yeterli mi?” demesi üzerine terzi, “Evet” diyerek kumaşı kesse; ama kumaş kesildikten sonra kumaşın müşteriye gömlek dikmek için yetmeyeceği ortaya çıksa terzi ortaya çıkan zararı tazmin eder. Çünkü müşterinin sözü, “إن كفاني قميصا”

<sup>476</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 184,186; Serahsî, *Usûl*, I, 206,207; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 291,293; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 184,188; Şâşî, *Usûl*, 140.

<sup>477</sup> Cessâs, *Fusûl*, I, 88,179.

<sup>478</sup> Cessâs, *Fusûl*, I, 88; Pezdevî, *Usûl*, II, 189,193; Serahsî, *Usûl*, I, 207,208; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 294,295; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 189,193; Şâşî, *Usûl*, 141.

“فاقطعه” “Bana gömlek için yeterli gelirse kes.” şeklinde anlaşılmaktadır. Bu cümledeki fâ (ف) harfi, hakiki manası olan tertibi ifade etmektedir<sup>479</sup>.

**Örnek 2:** İsmi dile getirilmeyen bazı Hanefilere göre<sup>480</sup> kocası tarafından “إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق فطالق” “Malum eve girersen boşsun ardından boşsun ardından boşsun.” denilen kadının, eve girmesi durumunda bir talakın gerçekleşeceğini sadece Ebu Hanîfe benimsemiştir. Çünkü Ebu Hanîfe’ye göre bu sözde geçen “boşsun” lafızları, birbirine yakın olduğundan, sözdeki fâ (ف) harfi mecazen vav (و) manasındadır<sup>481</sup>.

İsmi dile getirilmeyen diğer bazı Hanefi usulcülere göre ise bu sözdeki fâ (ف) harfi, mecazen vav (و) anlamında kullanılmamıştır. Bu örnek özelinde, Ebu Hanife ve öğrencileri arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ebu Hanîfe’nin öğrencileri, bu sözle kadının bir defa boşanacağı konusunda aynı fikirdedirler. Çünkü fâ (ف) harfinin hükmü takip olduğundan birinci talak ile ikinci talakın gerçekleşmesi arasında, takibe dayalı bir tertip meydana gelmektedir. Meydana gelen bu tertip, ikinci talakın ortaya çıkmasını engellemektedir. Zira talak, kocanın birinci sözünün hayat bulmasıyla gerçekleşmektedir. Kadın birinci talakla boş olduğundan fa (ف) harfiyle ifade edilen ikinci ve üçüncü talak ifadeleri hükümsüzdür. O halde bu örnekte fâ (ف) harfinin hakiki manası esas alınabilmektedir. Hakiki mana esas alınabilirken mecaz manaya gidilmez. Bu sözde geçen fâ (ف) harfini, mecaz olarak vav (و) anlamına yorumlamaya ihtiyaç yoktur<sup>482</sup>.

**Örnek 3:** Kişi, “لفلان علي درهم فدرهم” “Falancanın benden dirhem ve dirhem alacağı var.” dediğinde iki dirhem borcu olduğunu itiraf etmiş olur. Bu sözün iki dirhem borcu ikrar kabul edilmesi, iki şekilde mümkündür<sup>483</sup>:

1. Bu örnekteki (ف) atıf harfinin hakiki anlamı, araya süre (fâsıla) girmemiş tertip manasıdır. Fakat yükümlülük ve borç ifade eden cümlelerde örf karînesiyle fâ (ف) atıf harfi, mecazen vav (و) anlamında kullanılmaktadır.

<sup>479</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 208; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 295; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 190,191; Şâşî, *Usûl*, 141.

<sup>480</sup> Bu örnek altında dile getirilen “bazı Hanefi usulcüler” ve “diğer bazı Hanefi usulcüler”den kastın kimler olduğunu tespit edemedik. Buradaki bazı usulcülerden kasıt Debûsî ve öncesi hanefî usulcüler olmalıdır.

<sup>481</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 208; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 294.

<sup>482</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 208; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 294.

<sup>483</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 193,195; Serahsî, *Usûl*, I, 209; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 193,195; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 296,297.



2. Bu örnekte geçen fâ (ف) harfinin hakiki manasını esas almak mümkün değildir. Fâ (ف) harfinin, hakiki manası esas alınmadığında mutlak atıf harfi olan vâv (و) anlamına mecazen yorumlanması en uygun tercihtir. Çünkü herhangi bir atıf harfinin hakiki manası esas alınmadığında akla ilk gelen, bu harfin mutlak atıf harfi olan vav (و) harfine yorumlanmasıdır. Cümle bütünlüğü göz önüne alındığında sanki adam “درهم عقيب درهم” “Dirheminden dirhem” yerine, mecazen “درهم ودرهم” “Dirhem ve dirhem” demiştir. Kişi bu sözle, mecazen iki dirhem borcunun olduğunu söylemiştir.

### 1.2.2.3.1.3. Sümme (ثم)

Hanefî usulcülere göre sümme (ثم) harfinin hakiki manası, takip içerikli terâhîdir<sup>484</sup>. Sümme (ثم) harfi, mecazen vav (و) anlamında kullanılmaktadır<sup>485</sup>.

Sümme (ثم) atıf harfinin hakiki manada veya mecaz manada kullanımına ve bu iki kullanımın hükmi sonuçlarına ilişkin bazı örnekler şu şekildedir:

**Örnek 1:** Ebû Hanîfe’ye göre kişi, zifâfa girmediği karısına “إن دخلت الدار فأنت” “Konağa girersen boşsun sonra boşsun sonra boşsun.” dediğinde ikinci boşama lafzı anında gerçekleşmektedir. Birinci boşama lafzıysa ancak kadın konağa girdiğinde meydana gelmektedir. Fakat üçüncü boşama lafzı geçersizdir. Çünkü ikinci boşama lafzı “boşsun” lafzı, birinci ile üçüncü boşama lafızlarının arasını ayırdığından kişi, sanki mecazen “أنت طالق طالق طالق” “Sen boşsun, boşsun, boşsun.” demiştir. Birinci ile üçüncünün arası ayrıldığından üçüncü “boşsun” lafzının isnadı gerçekleşmemektedir. Isnadı bulunmayan lafız hükümsüzdür. İmâmeyn’e göreyse sümme (ثم) atıf harfini içeren kocanın bu sözüyle, sadece bir talak gerçekleşmektedir. Çünkü kişinin bu sözde kullandığı sümme (ثم) atıf harfi, hakiki manası olan tertibi ifade etmektedir. Bu sözde ifade edilen üç talak konağa girme olayıyla alakalı olduğundan sümme (ثم) harfinin ifade ettiği tertip ancak girme fiiliyle ortaya çıkmaktadır. Sözün muhatabı olan zifa-

<sup>484</sup> Takip içerikli terâhîyi “ardından belirli bir süre geçtikten sonra” şeklinde Türkçe ifade edebiliriz. Kişinin “جاءني زيد ثم عمرو” “Zeyd’den sonra Amr geldi.” sözünün hakikatinden, “Zeyd geldi. Ardından belirli bir süre geçtikten sonra Amr geldi.” manası anlaşılmalıdır.

<sup>485</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 91,92; Pezdevî, **Usûl**, II, 196; Serahsî, **Usûl**, I, 209,210; Neseffî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 297.

fa girilmemiş eş, bir defa konağa girdikten sonra bâin talakla<sup>486</sup> boş hale geldiği için konağa ikinci ve üçüncü giriş fiiline boşama mahalli olmaktan çıkmaktadır<sup>487</sup>.

Fakat kişi, zifâfa girdiği karısına “إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق” “Konağa girersen boşsun sonra boşsun sonra boşsun.” dediğinde Ebu Hanîfe’ye göre ikinci ve üçüncü talak lafzı, hali hazırda gerçekleşir. Birinci talak lafzının gerçekleşmesiye kadının konağa girmesine bağlıdır. İmâmeyn’e göre ise bu durumda, kadın konağa girmediği sürece bir şey gerçekleşmemektedir. Fakat kadın konağa girdiğinde üç talak birlikte gerçekleşmektedir<sup>488</sup>.

Kişi, zifâfa girmediği karısına şartı cümlelerin sonunda dile getirerek “أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار” “Sen boşsun sonra boşsun sonra boşsun. Eğer konağa girersen.” deseydi, Ebu Hanîfe’ye göre ikinci talak lafzı anında gerçekleşirdi. Diğer talak lafzıları hükümsüz olurdu. İmâmeyn’e göre ise konağa girmediği sürece hiçbir şey gerçekleşmezdi. Konağa girdiğinde ise bir talak gerçekleşirdi. Bâin talakla boşanan eş mahal olmaktan çıkacağından, diğer iki talak lafzı hükümsüzleşirdi<sup>489</sup>.

Kişi, “أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار” “Sen boşsun sonra boşsun sonra boşsun. Eğer konağa girersen.” sözünü zifâfa girdiği karısına söylemiş olsaydı, Ebu Hanîfe’ye göre iki talak hali hazırda gerçekleşirdi. Verilen üçüncü talak, ancak kadının konağa girmesiyle gerçekleşirdi. İmâmeyne göre bu durumda kadın konağa girmediğçe bir şey gerçekleşmemektedir. Kadın konağa girdiğinde ise üç talak birden gerçekleşmektedir<sup>490</sup>.

**Örnek 2:** Peygamber’in(sav) “من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير” “*Yemin eden kişi, yemininden daha hayırlısını görürse hayırlı olanı yap-sın. Sonra yeminin kefâretini ödesin.*” rivayetinde sümme (ثم) atıf harfi, hakiki anlamında kullanılmıştır. Bu hadise zahirde muâriz olan “فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير” *Ye-*

<sup>486</sup> Bâin talakla ilgili bk. Çolak, *İslâm Aile Hukuku*, 227,230.

<sup>487</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 193,195; Serahsî, *Usûl*, I, 209,210; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 296,297; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 193,195.

<sup>488</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 193,195; Serahsî, *Usûl*, I, 209,210; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 296,297; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 193,195; Şâşî, *Usûl*, 155.

<sup>489</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 193,195; Serahsî, *Usûl*, I, 209,210; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 296,297; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 193,195; Şâşî, *Usûl*, 155,156.

<sup>490</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 193,195; Serahsî, *Usûl*, I, 209,210; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 296,297; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 193,195.

**minine kefâret versin ve hayırlı olanı yerine getirsin.**”<sup>491</sup> hadisindeki sümme (ثم) lafzıysa, mecazen vav (و) anlamında kullanılmıştır. Bu hadisteki sümme (ثم) lafzının mecaza yorumlanmasının iki gerekçesi bulunmaktadır<sup>492</sup>:

1) Yükümlülük ve borç ifade eden konularda tertip ifade eden atıf harfleri, mecazen vav (و) anlamında kullanılmaktadır. Sümme (ثم) atıf harfinin fâ (ف) atıf harfine vav (و) atıf harfinden daha yakın bir mana ifade ettiği akla gelebilir. Sümme (ثم) atıf harfinin bu örnekte mecaz manada fâ (ف) anlamına alınamamasının sebebi, fâ (ف) harfindeki tertip anlamıdır. Diğer bir sebepse, mutlak atıf harfî vav (و) olduğu için vav (و) dışındaki atıf harflerinin hakiki manaları esas alınamadığında mecazen vav (و) anlamına yorumlanmaları en uygun yaklaşımdır.

2) Sümme (ثم) lafzının hakiki anlamı olan terâhî göz önünde bulundurulduğunda kefâret ödeme emri mecaza yorumlanmalıdır. Böyle bir mecaz yorum, kefâret ödemeyi yeminin bozulmasının önüne almaktadır. Kefâret ödemeyi yemin bozmanın önüne almak, vâkıya uygun değildir. O halde burada mecaza yorumlanması gereken, kefâret lafzı değil, sümme lafzıdır.

#### 1.2.2.3.1.4. Bel (بَل)

Hanefi usulcülere göre bel (بَل) atıf harfinin hakiki manası, kelamın başında yanlış söylenen lafzın veya hükmün yerine ikinci bir lafız veya hüküm söyleyerek yanlış söylenenden dönmek ve böylece yanlış telafi etmektir. Kelamın başında yanlış söylenen lafız veya hükmün olumlu ve da olumsuz olması, bel (بَل) harfinin işlevini etkilememektedir. Yanlıştan dönerek yanlış telafi etme işlemine, istidrâk (الاستدراك) veya idrâp (الإضراب) denmektedir. Bel (بَل) hâs lafzının, bu mananın dışında kullanımı mecazdır<sup>493</sup>.

Bel (بَل) lafzının ifade ettiği istidrâk manası gereği kişi, “جاءني زيد بل عمرو” “Bana Zeyd hayır hayır Amr geldi.” veya “جاءني زيد لا بل عمرو” “Zeyd geldi hayır aksine Amr.” dediğinde özellikle Amr’ın gelmesi vurgulanmıştır. Kişi, “ما جاءني زيد بل عمرو” dediğinde

<sup>491</sup> Müslim, **Sahîh**, III, 1272; Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Mûsâ el-Horosânî, Sünenü'l-Kübrâ, (Muhammed Abdülkâhîr Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), Lübnan, 2003, X, 91;

<sup>492</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 196; Serahsî, **Usûl**, I, 209,210; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 297.

<sup>493</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 88; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 165; Pezdevî, **Usûl**, II, 201; Serahsî, **Usûl**, I, 210; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 302,303; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 201,202; Şâşî, **Usûl**, 147.

ise iki muhtemel anlam gündeme gelmektedir: 1) Bu cümle, “ماجاءني زيد بل ماجاءني عمرو” “Zeyd bana uğramadı. Pardon Amr bana uğramadı.” anlamındadır. 2) Bu cümle, “ماجاءني زيد بل جاءني عمرو” “Zeyd bana uğramadı. Pardon Amr bana uğradı.” anlamındadır. Cümle, ikinci manaya geldiğinde bel (بل) lafzının ifade ettiği istidrâk anlamı, fiilin yanında olumsuzluk ifade eden ما (mâ) edatında da kendini göstermektedir<sup>494</sup>.

Bel (بل) atıf harfinin hakiki manada veya mecaz manada kullanımına ve bu iki kullanımın hükmi sonuçlarına ilişkin diğer bazı örnekler şu şekildedir:

**Örnek 1:** Kişi, “لفلان علي ألف درهم بل ألفان” “Benim falancaya bin dirhem borcum var. Pardon iki bin.” dediğinde üç bin dirhem ödemesi gerekmektedir. Kişinin bu sözünden dolayı üç bin dirhem ödemesi, istihsâna göre değil, kıyâsa göredir. Çünkü bel (بل) lafzının hakiki manası, yanlış anlaşılmayı düzeltmektir. Kişi bu sözünde, ikrarının yanlış olduğunu ortaya çıkarır bir biçimde, bin dirhem sözünden vazgeçerken iki bin dirhemi itiraf etmiştir. Kişinin iki bin dirhem sözü geçerli olurken, sözün başında ikrar ettiği bin dirhemden dönmesi geçerli değildir<sup>495</sup>.

Aslında iki bin dirhem ikrarı ile birlikte bin dirhem sözü, toplamda üç bin dirhem borcu itiraftır. Fakat kişinin bu sözü istihsan boyutundan ele alındığında kişi, yalnızca iki bin dirhem ödemekle yükümlüdür. Çünkü kişi, bel (بل) lafzından sonrasında sözün başında inkar ettiği bin dirhemi telafi etmek gayretinde değildir. Kişinin yapmak istediği, sözün başında yanlışlıkla inkar edilen bin dirhemlik ziyâdeyi sözün sonunda muktezânın delâleti vasıtasıyla iki bin şeklinde düzeltmektir. Sanki kişi “بل مع تلك الألف” “Pardon! Bu binle birlikte bir bin daha borcum var. Toplamda iki bin eder.” demek istemiştir. Nitekim kişi, “أتى علي خمسون سنة بل ستون” “Elli sene pardon atmış sene yıllandım.” dediğinde “بل ستون لعشرة زائدة على الخمسين التي أخبرت بها أولا” “Pardon! Önceden haber verdiğim ellinin üzerine on ziyâdeyle atmış sene.” demek istemiştir. Fakat burada unutulmaması gereken bir nokta vardır. O da bu tür kullanımlarda istihsan, ancak kelam haber cümlesi olduğunda mümkündür. Kelam inşâ cümlesi olduğunda, istihsan değil kıyâs geçerlidir<sup>496</sup>.

<sup>494</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 88; Pezdevî, **Usûl**, II, 201; Serahsî, **Usûl**, I, 210; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 302,303; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 201,202.

<sup>495</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 210,211; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 303; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 202; Şâşî, **Usûl**, 148.

<sup>496</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 210,211; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 303; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 202.

**Örnek 2:** Kişi, zifâfa girmedeği karısına “أنت طالق واحدة لا بل ثنتين” “Sen bir defa boşsun, pardon iki” dediğinde kadın bir talakla boştur. Çünkü kişi, “pardon iki” (بل ثنتين) diyerek bel (بل) harfinden önce söylediği hükümden dönmek istemiştir. Fakat bu dönme işlemi, zifâfa girilmeyen kadında geçersizdir. Çünkü zifâfa girilmeyen kadın, ilk talak ifadesiyle bâin talakla boşamış olur. Bâin talakla boşa çıkan kadın, artık bel (بل) harfinin ardından söylenen “iki” (ثنتين) lafzının mahalli değildir. Haliyle bel (بل) harfi, bu örnekte hükümsüzdür<sup>497</sup>.

Fakat kişi, karısına “إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة لا بل ثنتين” “Konağa girersen bir defa boşsun, pardon iki” dedikten sonra kadın konağa girerse, kadın üç talakla boştur. Çünkü bu sözde birinci talak lafzı şarta bağlandığından talakın konusu olan kadın, birinci talakın gerçekleşmesinden sonra da talaka konu olmaya devam etmektedir. Bel (بل) atıf harfi sayesinde “iki” (ثنتين) lafzı, birinci talaka değil, doğrudan konağa girme şartına bağlanmaktadır. Sanki kişi, bel (بل) harfi sayesinde önceki sözünden dönmüş ve belden (بل) sonra şartı yeniden dile getirmiştir. Bu durumda kişinin bu sözü, “إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة لا بل ثنتين إن دخلت الدار” “Konağa girersen bir defa boşsun. Pardon konağa girersen iki defa boşsun” anlamındadır. Bu cümlede şart tekrar dile getirildiğinden, bu adamın sözü iki yemin hükmünü almıştır. Bu söz üzerine kadın konağa her girdiğinde birer birer üç talak gerçekleşmektedir<sup>498</sup>.

#### 1.2.2.3.1.5. Lâkin (لكن)

Hanefî usulcülere göre lâkin (لكن) harfinin hakiki manası, kendinden öncesini olumsuzlamaksızın (nefiy) kendisinden sonrasını olumlamaktır (ispat). Lâkin (لكن) atıf harfi, olumsuz sözün ardından düşülen vehmi ortadan kaldırmak için vaz’ edilmiş hâs lafızdır. Kişi, “ما رأيت زيدا لكن عمرا” “Zeyd’i değil, Amr’ı gördüm.” dediğinde Zeyd’i görmemekle birlikte Amr’ı gördüğünü ifade etmektedir. Bu örnek cümlede Zeyd’in görülmemesinden doğacak Amr’ın görülmeme vehmi, lâkin (لكن) atıf harfiyle ortadan

<sup>497</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 211; Neseî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 303,305; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 303; Şâşî, *Usûl*, 147,149.

<sup>498</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 211; Neseî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 303,305; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 303.

kaldırılmıştır. Diğer bir ifadeyle Zeyd'in görülmemesi hükmüne ilişilmeden, Amr'ın görülme vehmî akıllardan uzaklaştırılmıştır<sup>499</sup>.

Lâkin (لكن) harfinin istidrâk ifade etmesi için, bu edatın öncesinin ve sonrasının bir bütünlük ve uyum içerisinde olması gerekmektedir. “ما رأيت زيدا لكن عمرا” “Zeyd'i değil, Amr'ı gördüm.” cümlesinde bu bütünlük ve uyumun, Amr'ın da Zeyd gibi gelmemiş olma vehmidir. Söz konusu bütünlük ve uyum olmadığında lâkin (لكن) harfi, öncesiyle bağlantısı olmayan isti'nâfi (yeni/başlangıç) cümlenin başına gelmiş demektir. Lakin (لكن) harfinin isit'nâf manası, mecazdır<sup>500</sup>.

Lâkin (لكن) atıf harfinin hakiki manada veya mecaz manada kullanımına ve bu iki kullanımın hükmi sonuçlarına ilişkin bazı örnekler şu şekildedir:

**Örnek 1:** Efendisinin iznini almadan yüz dirhem karşılığında bir adamla nikah kıyan cariyeye efendisi, “لا أجيزه لكن أجيز بمائة وخمسين” “Nikaha izin vermiyorum. Fakat yüz elliye izin veriyorum.” veya “لكن أجيزه إن زدنتي خمسين” “Fakat bana elli daha verirsen izin veriyorum.” dediğinde nikah akdi geçersizdir. Çünkü bu cümle, lâkin (لكن) harfinde aranan “öncesi ve sonrasının uyumlu olması” şartını taşımamaktadır. Lâkinden (لكن) önce bu nikaha yol vermemek ve lâkinden (لكن) sonra icazet verilmeyen bu nikahı onaylamak, birbirine çelişkili tavır sergilemektir. Kullanılan bu sözlerin, hakikatiyle amel mümkün olmadığı gibi mecazıyla da amel mümkün değildir. Çünkü bir lafzın mecazıyla amel etmek için hakikatiyle amelin mümkün olması şarttır. Mecaz, amel edilmesi mümkün hakikatten elde edilmektedir<sup>501</sup>.

**Örnek 2:** Kişinin “لفلان علي ألف درهم قرضا” “Falancaya bin dirhem borcum var.” sözünü alacaklı, “لكنه غصب” “Fakat söz konusu bin gasptır.” şeklinde cevapladığında bin dirhem borcu ikrar eden tarafından ödenmesi gerekmektedir. Çünkü her iki taraf, bin dirhemlik bir hukukun aralarında bir şekilde var olduğunu kabul etmektedir. Bu hukukun borç veya gasptan kaynaklanması, bin dirhem sahibine verilmesine etki etmemektedir. “لكنه غصب” “Fakat söz konusu bin gasptır.” şeklindeki ifade, sadece bu hukukun doğma sebebini olumsuzlamaktadır. Sebebin olumsuzlanması, her iki ifade arasındaki

<sup>499</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 208; Serahsî, *Usûl*, I, 211; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I,305,306; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 209; Şâşî, *Usûl*, 150.

<sup>500</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 208; Serahsî, *Usûl*, I, 211; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I,305,306; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 209; Şâşî, *Usûl*, 150.

<sup>501</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 211,212; Serahsî, *Usûl*, I, 212; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 306,307; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 212; Şâşî, *Usûl*, 151,152.

uyuma bir zarar vermemektedir. Bu örnekte, lâkin (لكن) harfinin hakiki manası esas alınmıştır. “لكنه غضب” “Fakat söz konusu bin gasptır.” sözü, mecazen başlangıç (isti’nâf) cümlesi yapılmamıştır<sup>502</sup>.

#### 1.2.2.3.1.6. Ev (أو)

Hanefi usulcülere göre ev (أو) atıf harfinin hakiki manası, iki fiil veya iki ismin yalnızca birini hükmün kapsamına almaktır<sup>503</sup>. Ev (أو) atıf harfinin mecaz manası, vav (و) ve hattâ (حتى) anlamlarıdır. Ev (أو) harfinden öncesindeki veya sonrasındaki unsurlardan birinin ev (أو) harfinin hükmü kapsamına girmesi, muhataba tanınan bir tercih hakkını (muhayyerlik) ve içeriğin sınıflandırılmasını (taksim) beraberinde getirmektedir. Asli vaz’ itibarıyla, ev (أو) atıf harfi muhataba muhayyerlik hakkı tanımaktadır<sup>504</sup>.

Ev (أو) atıf harfinin hakiki manada veya mecaz manada kullanımına ve bu iki kullanımın hükmi sonuçlarına ilişkin bazı örnekler şu şekildedir:

**Örnek 1:** Kölesi ve bineğini kastederek “هذا حر أو هذا” “Bu hürdür veya bu.” diyen kişi hakkında İmam-ı Azam ve öğrencileri, farklı görüş belirtmişlerdir. Ebu Hanîfe’ye göre kişinin bu sözündeki her iki unsur köle olsaydı sadece kölelerden birisi, azat edilecekti. Unsurlardan birinin binek olduğu bu cümlede hüküm, tayin edilmeden söylenmiş; ama tayine muhtemel iki şeyden birine yöneliktir. Efendinin niyetiyle veya bineğin ölmesiyle, kölenin tayin olması her zaman muhtemeldir. Hükmün konuya uygun olmaması gerekçe gösterilerek, kişinin bu sözünün hakiki manasının esas alınmayacağı akla gelebilir. Fakat bineğin ölme ve kölenin tercih edilme ihtimali göz önünde bulundurularak söz mecaza yorumlandığında, bu sözün hükmü sahihtir. Binek bir şekilde öldüğünde veya efendi bu sözde köleyi kastettiğini söylediğinde köle azat olmaktadır<sup>505</sup>.

<sup>502</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 211,212; Serahsî, *Usûl*, I, 212; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 212; Şâşi, *Usûl*, 150,151.

<sup>503</sup> Debûsî’nin ev (أو) atıf harfinin şüphe ifade etmek için vaz’ edildiği şeklindeki görüşü, sonraki Hanefi usulcileri tarafından kabul edilmemiştir. Debûsî’nin ev (أو) atıf harfi hakkındaki görüşüyle ilgili bk. Debûsî *Takvîmu’l-Edille*, 165,166.

<sup>504</sup> Cessâs, *Fusûl*, I, 89,91; Pezdevî, *Usûl*, II, 216,222; Serahsî, *Usûl*, I, 213; Neseffî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 307; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 221,222; Şâşi, *Usûl*, 153,154.

<sup>505</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 166; Pezdevî, *Usûl*, II, 218; Serahsî, *Usûl*, I, 213,214; Neseffî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 319.

Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise bu sözün hakiki manası “أحدهما حر” “İkisinden biri hürdür.” şeklinde olduğundan azat işlemi geçersizdir. Çünkü hüküm gerektirecek konu, kölenin zâtı değildir. Bu sözde hüküm gerektirecek konu, “أحدهما حر” “İkisinden biri hürdür.” ifadesidir. Ev (أ) atıf harfinin kapsamına giren iki unsurdan birisi olan binek, azat hükmüne mahal olmaya uygun değildir. Hükmün konuya elverişli olma şartı gerçekleşmeden hüküm vermek, hiçbir şekilde doğru bir uygulama değildir. Hakiki manaya konu uygun olmadığında, mecaz manayı esas alma seçeneği de ortadan kalkmaktadır. Bu örnekte, ev (أ) harfinin hakiki manasını esas mümkün olmadığından mecaz manasını da esas almak mümkün değildir<sup>506</sup>.

**Örnek 2:** “والله لا أكلم فلانا أو فلانا” “Allah'a yemin olsun, ne falanca ne de falancayla konuşurum.” şeklinde yemin eden insan, söz konusu kişilerden biriyle konuştuğunda yemin bozulmaktadır. Bu insanın sözünde durabilmesi için her iki şahısla ayrı ayrı veya birlikte görüşmemesi gerekmektedir. Çünkü “فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آيْمًا أَوْ كُفُورًا” “*Rabbinin hükmünü vermesine sabır göster. Onların ne günahkarına ne de nimeti inkar edenine boyun eğ.*” (İnsan, 76/24) ayetinde görüldüğü gibi, ev (أ) atıf harfi nekirâ lafız içeren olumsuz (nefiy) cümlelerinde kullanıldığında mecazen vav (و) anlamı ifade etmektedir. Bu tür cümlelerde ev (أ) atıf harfinin mecaz manada kullanıldığının delili, nekiranın olumsuz (nefiy) cümlede umûm ifade etmesidir. Bu yemide nekiranın umûm ifade etmesi, ancak ev (أ) atıf harfinin vav (و) anlamında kullanılmasıyla mümkündür.<sup>507</sup>

**Örnek 3:** Kişi, “جالس الفقهاء أو المتكلمين” “Fakihler veya kelimcilerle otur.” dediğinde ev (أ) atıf harfini mecazen vav (و) manasında kullanmıştır. “جالس الفقهاء أو المتكلمين” “Fakihler **veya** kelimcilerle otur.” sözü, mecazen “جالس الفقهاء والمتكلمين” “Fakih **ve** kelimcilerle otur.” anlamını ifade etmektedir. Bu mecaz anlam, ibâhaya delâlet etmektedir. Bu sözdeki ibâha hükmü, ev (أ) harfinin bu örnekte mecazen vav (و) manasında kullanılmasından kaynaklanmaktadır<sup>508</sup>. Mecazen vav (و) anlamında kullanılan ev (أ)

<sup>506</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 166; Pezdevî, **Usûl**, II, 218; Serahsî, **Usûl**, I, 213,214; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 319.

<sup>507</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 166; Serahsî, **Usûl**, I, 216; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 229,230; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 320,321; Şâsî, **Usûl**, 155.

<sup>508</sup> Muhayyer bırakmak ile ibâha aynı terim gibi anlaşılabilir. Görülen o ki Hanefi usulcüler, tahyîr ile ibâhanın arasını ayırmışlardır. Abdülaziz Buhârî'ye göre tahîr ile ibâha arasındaki fark, ibâhada istenen her iki işi bir arada yapmak mümkünken tahyîrde istenen her iki iş birlikte yapılamamaktadır. Konuyla ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 232.



lafzı, her zaman değil, bazen ibâha anlamı ifade etmektedir. İbâha, umûm delilidir. Çünkü ibâha, mutlaklığın ve mâni'in (engel) kaldırılmasıdır. Muayyen olmayan mutlak ibâha, kendisiyle amel zorunluluğundan dolayı umûm ifade etmektedir. “جالس الفقهاء” “Fakih ve kelimcilerle otur.” cümlesi, mecazen “جالس الفقهاء والمتكلمين” “Fakih ve kelimcilerle otur.” anlamına yorumlandığında muhataba, her biriyle beraber oturma izni vermektedir<sup>509</sup>.

Meselenin aslı düşünüldüğünde ev (و) atıf harfinin, bu örnekte bir açıdan mecaz mana olan vav (و) harfinin hükmünü ifade ederken, diğer açıdan vav (و) harfinin hükmünü ifade etmediği görülür. Zira bu örnek, mecazen “جالس الفقهاء والمتكلمون” “Fakih ve kelimcilerle otur.” anlamına yorumlandığında her iki gruptan kişilerle aynı anda oturulduğunda emre isyan edilmemiştir. Fakat iki grupla aynı anda birlikte oturma izni, bu iki gruptan kişilerle ayrı ayrı oturmanın önünü açmaktadır. Halbuki kişi, vav (و) harfini hakiki anlamında kullanarak “جالس الحسن وابن سيرين” “Hasen ve İbn Sîrîn ile otur.” dediğinde muhatap, Hasen ve İbn Sîrîn ikilisinin her biriyle birlikte oturması istenmektedir. Çünkü vav (و) atıf harfinin hakikati, cem' ifade etmektedir. O halde bu tür cümlelerde, mecaz kullanım olan vavın (و) hükmü yanında ev (و) atıf harfinin hakiki kullanımının hükmü belirli oranda devam etmektedir. Ev (و) harfinin mecazen vav (و) harfi anlamında kullanıldığı örneğin benzer sonuçlar, doktor hastasına “كل هذا أو هذا” “Ya bunu veya bunu ye.” dediğinde de geçerlidir. Doktorun bu sözünün manası, “Hem bunu ye hem de bunu ye.” veya “Her ikisini yemek senin için uygundur” anlamındadır<sup>510</sup>.

**Örnek 4:** Kişi, “والله لأدخلن هذه الدار اليوم أو لأدخلن هذه الدار” “Allaha yemin olsun, bu gün bu konağa gireceğim veya şu konağa gireceğim.” dediğinde bahsedilen konaklardan herhangi birisine girmekle, yeminini tutmaktadır. Çünkü bu yemindeki ev (و) atıf harfi, olumlu cümlede kullanılmıştır. Bu olumlu cümledeki ev (و) harfi, hakiki anlamı olan muhayyerlik ifade etmektedir<sup>511</sup>.

<sup>509</sup> Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 321; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 223,230.

<sup>510</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 166,167; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 223,230 ; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 321; Bu tür örnekleri Neseî hattâ (حتى) lafzını işlerken kâsır hakikat (الحقيقة القاصرة) şeklinde isimlendirmiştir. Kâsır hakikatte, lafız hakiki anlamı belirli oranda kaybetmemekle birlikte mecaz anlamdan belirli oranda hakiki anlama mana aktarımı gerçekleşmektedir. Konuyla ilgili bk. Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 326,327.

<sup>511</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 234,338; Hanefî usulcü Neseî'nin bu örnekte muhayyerlik söz konusu olmadığına dair itiraz ve değerlendirmeleri için bk. Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 322,323.

Fakat kişi, “لا أدخل هذه الدار أو لا أدخل هذه الدار” “Yemin olsun bu konağa girmeyeceğim veya yemin olsun şu konağa girmeyeceğim.” dediğinde bahsedilen konaklardan birisine girmekle, yeminini bozmaktadır. Çünkü bu yeminin manası, “لا أدخل هذه الدار ولا أدخل هذه الدار” “Yemin olsun bu konağa girmeyeceğim ve yemin olsun şu konağa girmeyeceğim.” anlamındadır. Yani bu yemindeki ev (أو) atıf harfi mecazen vav (و) anlamında kullanılmıştır<sup>512</sup>.

Eğer bu kişi, “والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار الأخرى” “Allah’a yemin ederim bu konağa girmeyeceğim veya şu diğer konağa gireceğim.” deseydi girmem dediği konağa girmesiyle, yeminini bozulurdu. Fakat kişinin gireceğim dediği konağa girmesiyle, yeminini bozulmazdı. Çünkü bu yemindeki ev (أو) atıf harfi, hakiki anlamı olan muhayyerliği ifade etmektedir. Yemin edenin ev (أو) atıf harfinin iki tarafından birine yönelik tutum veya fiil sergilenmesi, muhayyer bırakılan diğer seçeneği düşürmektedir. Ancak bu son örnekteki ev (أو) atıf harfi “لا أدخل هذه الدار حتى أدخل هذه الدار” “Allah’a yemin olsun şu konağa girmeden bu konağa girmeyeceğim.” şeklinde mecazen hattâ (حتى) atıf harfi manasına yorumlanabilmektedir. Bu yemindeki ev (أو) harfi hattâ (حتى) harfi anlamına yorumlandığında yemin eden kişi, girmeyi şart koştuğu konağa girdikten sonra girmeyeceğim dediği konağa girse yeminini tutmuş demektir. Bu son yorumda sanki kişinin ikinci konağa girmesi, yemininin gâyesi olmaktadır. Kişi ikinci konağa girdiğinde, yemin yerine getirildiğinden, yemin sonlanmaktadır. Çünkü ev (أو) atıf harfinin kullanıldığı bu tür olumsuz cümlelerde, ev (أو) harfinin hakiki anlamı olan muhayyer bırakma anlamı muteber değildir. Ayrıca ev (أو) atıf harfinin öncesi ve sonrasında dile getirilen kelimeler, aynı cins olmadığında ev (أو) lafzına atıf manasının verilmesi mümkün değildir. Örnekte ev (أو) lafzından önceki fiil olumsuzken, ev lafzından sonraki fiil olumludur. Olumlu ve olumsuz arasında bir cins birliğinden söz edilememektedir. Tek çare, ev (أو) harfini mecaz kullanım olan gâye manasında değerlendirmektir. Yeminle gerçekleşen konağa girmenin haramlığı, gâye ifade eden fiillerde bulunan devamlılığa (imtidât) muhtemeldir. Bu ihtimal, ev (أو) lafzının mecazen gâye anlamında kullanılmasını sağlayan ittisâldir. Devamlılığa muhtemel olması açısından bu örnekteki ev (أو) lafzı, “أَيَسَ لَكَ” “مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَأَنَّهُمْ ظَالِمُونَ” *“Allah onların tevbesini kabul edinceye veya zalim olduklarından dolayı onları azap edinceye kadar sana düşen bir iş yok.”*

<sup>512</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 234,338.

(Mâide, 3/128) ayetindeki ev (أو) lafzının mecazen hattâ (حتى) anlamında kullanılmasına benzemektedir<sup>513</sup>.

### 1.2.2.3.1.7. Hattâ (حتى)

Hanefi usulcülere göre hâtta (حتى) atıf harfinin hakiki manası, ilâ (إلى) harfi cerri gibi, gâyedir. Bu atıf harfinin gâye ifade edebilmesi için öncesinin sürekliliğe (imtidât-الامتداد), sonrasının ise sonlanmaya (intihâ-الانتهاء) müsait olması gerekmektedir. Hattâ (حتى) atıf harfinde her zaman sonlanma diyebileceğimiz bir intihâ-i gâye (انتهاء الغاية) manası bulunmaktadır. Hattâ (حتى) lafzının ifade ettiği intihâ-i gâye manası, ancak mecaz kullanımla düşmektedir. Hattâ (حتى) lafzı, mecazen vav (و) ve ta'lîl (gerekçe/cezâ/cevap) ifade eden li (ل/ta'lîl lâmi) ve likey (لكي) anlamlarında kullanılabilir<sup>514</sup>.

Hattâ (حتى) atıf harfinin hakiki manada veya mecaz manada kullanımına ve bu iki kullanımın hükmi sonuçlarına ilişkin bazı örnekler şu şekildedir:

**Örnek 1:** “عبدی حر إن لم أضربك حتى تشتكی بدي” “Elim patlayıncaya kadar seni dövmezsem kölem hürdür.” veya “عبدی حر إن لم أضربك حتى الليل” “Geceye kadar seni dövmezsem kölem hürdür.” yahut “عبدی حر إن لم أضربك حتى تصبح” “Sabaha kadar seni dövmezsem kölem hürdür.” veyahut “عبدی حر إن لم أضربك حتى يشفع فلان” “Falanca elimden alıncaya kadar seni dövmezsem kölem hürdür.” diyen kişi, dile getirdiği gâyeye kadar muhatabı dövdüğünde sözünde durmuştur. Kişi, bu örneklerde belirlenen gâyeye kadar dövme işlemini devam ettirmedikçe sözünde durmamış demektir. Çünkü hattâ harfinin (حتى) önünde kullanılan dövme fiili, sürekliliğe (imtidât) uygun ve hattânın (حتى) sonrasındaki durumlar dövme fiilinin sonlanmasına müsaittir. Bu tür cümleler intihâi gâye ifade etmeye uygun olduğundan bu cümlelerde hattâ (حتى), hakiki anlamında kullanılmıştır<sup>515</sup>.

<sup>513</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 234,338.

<sup>514</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 218; Neseffî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 325; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 234,235; Şâşî, **Usûl**, 157,159; Hattâ (حتى) lafzı hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Güman, **Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi**, 148,152.

<sup>515</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 218,219; Neseffî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 329,231; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 242,243; Şâşî, **Usûl**, 157.

**Örnek 2:** Dilin kullanım örfünün hakiki manaya baskın geldiği yerlerde hattâ (حتى), örfteki kullanıma tâbidir. Çünkü örfte açıkça sabit olan mana, hakikat hükmündedir. Bu bağlamda kişi, “إن لم أضربك حتى أقتلك” “Ben de seni öldürünceye kadar dövmezsem...” veya “إن لم أضربك حتى تموت” “Ben de seni ölünceye kadar dövmezsem...” dediğinde hatta (حتى) lafzıyla hakiki manada gâye kast etmemiştir. Kişinin bu sözleri, karşı tarafa güzel bir sopa çekmek anlamında mecaz kullanımdır. Çünkü örfte insanın maksadı birini öldürmek olduğunda, dayak atmaktan bahsetmemektedir. Maksat öldürmek olmadığında, sırf şiddetli dayak atmayı ifade etmek için bu tür sözler söylenmektedir<sup>516</sup>.

Fakat kişi, “إن لم أضربك حتى يغشى عليك” “Ben de seni bayılıncaya kadar dövmezsem...” veya “إن لم أضربك حتى تبكي” “Ben de seni ağlayıncaya kadar dövmezsem...” dediğinde hattâ (حتى) atıf harfini hakikat manası olan gâye anlamında kullanmıştır. Çünkü bayılma ve ağlama aşamasına kadar dayak atma, örfte mümkün bir durumdur<sup>517</sup>.

**Örnek 3:** “إن لم آتک غدا حتى تغديني فعبدي حر” “Öğlen beni doyuruncaya kadar yarın sana gelmezsem kölem hürdür.” diyen kişi, arkadaşına uğradığı halde, arkadaşı ona yemek yedirmese yemini bozular. Çünkü gelme fiili, süreklilik ifade eden bir fiil değildir. Hattâ (حتى) lafzının öncesi süreklige delâlet etmediğinde ve hattâ (حتى) lafzının sonrası cezâ anlamı ifade edebildiğinde hattâ (حتى) lafzı, mecazen li (ل) veya likey (لكي) anlamında kullanılmaktadır. Hattâ (حتى) lafzının bu cümlede mecazen ta’lîl (ل veya لكي) anlamında kullanılması, gerekçe anlamı ifade eden ceza cümlesiyle uyumluluk göstermektedir. Hattâ (حتى) lafzının ta’lîl anlamında kullanıldığı göz önüne bulundurulduğunda “إن لم آتک غدا حتى تغديني فعبدي حر” sözü, “Öğlen beni doyurman için yarın sana gelmezsem kölem hürdür.” şeklinde anlaşılmalıdır<sup>518</sup>.

**Örnek 4:** Kişinin “جاءني القوم حتى زيد” “Zeyd’e varıncaya kadar kavim geldi.” ve “رأيت القوم حتى زيدا” “Zeyd’e varana kadar kavmi gördüm.” sözlerinde hattâ (حتى) lafzı, hakiki anlamı olan gâye manasının yanında mecaz anlamı olan vav (و) manasını da içermektedir. Çünkü mutlak atıf harfi olan vav (و) ile gâye arasında bir ortak payda (it-

<sup>516</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 218,219; Neseî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 329,231; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 242,243; Şâşî, *Usûl*, 158.

<sup>517</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 218,219; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 242,243; Neseî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 329,231.

<sup>518</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 219; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 243,245; Neseî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 327,329; Şâşî, *Usûl*, 158,159.

tisâl) bulunmaktadır<sup>519</sup>. Bu ortak payda, hattâ (حتى) lafzındaki gâye anlamını ortadan kaldırmayacak ardışıklık (التعاقب- ta'âkub) anlamıdır. Bu örneklerde görüldüğü gibi hattâ (حتى) lafzı mutlak atıf anlamında kullanıldığında, kâsır hakikattir<sup>520</sup>. Çünkü bu örneklerde hattânın (حتى) hakiki anlamı olan gâye, eksik bir şekilde hissedilmektedir. Bu cümlelerdeki hattâ (حتى) hakiki anlamı olan gâyeyi yetkin bir şekilde ifade etmiş olsaydı, Zeyd'in gelme fiilinin kapsamına girmemesi gerekirdi. Çünkü hattânın (حتى) sonrasının hükmü, öncesinin hükmünün aksinedir. Oysa bu cümlelere göre Zeyd, gelenler veya görülenlerin içerisinde en üstünü olabileceği gibi en rezili de olabilir<sup>521</sup>.

#### 1.2.2.3.2. Şart (Koşul) Harflerinde Hakikat ve Mecaz

Hanefi usulcülere göre şart harfi, kesinlikle dış dünyada varlık bulmamış; ama var olma riski bulunan yokluğun başına gelmektedir. Şart cümlelerinde şart ve cevap cümlesinin içeriği, her zaman meydana gelme ihtimali bulunan yokluk olmalıdır. Söz konusu yokluğun, konuşan kişi tarafından var olmasının istenmemesi gerekmektedir<sup>522</sup>.

Şart-cevap cümlelerinin, şart edatlarından dolayı meydana gelip gelmeme riski içerdikleri söylenebilir. Şart risk içerdiği için şart edatları, hiçbir risk içermeyen isimlerin başına değil, meydana gelip gelmemesi muhtemel olan fiillerin başına gelmektedir. Kişi, “إن أكرمتي أكرمتك” “Bana ikram edersen, sana ikram ederim.” diyebildiği halde “إن جاء غدٌ أكرمتك” “Yarın gelirse, sana ikram ederim.” diyememektedir. Kişinin “Yarın gelirse, sana ikram ederim.” diyememesinin sebebi, güneşin karşısında dönen dünyada yarının gelmemesi riskinin bulunmamasıdır. Kişinin “إن أحمر البسر كذا” “Yaş hurmalar ağarır-sa, şöyle yapacağım.” ve “إن طلعت الشمس أتيك في اليوم المغيم” “Güneş doğarsa, sana bulutlu gün dışında gelirim.” demesinin çirkin bir ifade kabul edilmesi, şekil açısından şart-

<sup>519</sup> Hattânın hakiki anlamı esas alınmadığında mecaz yollu hangi anlamda kullanılmasının evla olduğu hakkında farklı bir görüş için bk. Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 243.

<sup>520</sup> Kâsır hakikat, şibih mecaz şeklinde de isimlendirilmektedir. Konuyla ilgili bk. Şâsî, **Usûl**, 73.

<sup>521</sup> Konuyla ilgili bk. Serahsî, **Usûl**, I, 219; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 326,327; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 240,241.

<sup>522</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 289,290; Serahsî, I, 231; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 355; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 289,290.

cevap görüntüsü veren bu cümlelerin gerçekleşmemeye yönelik risk içermemesinden kaynaklanmaktadır<sup>523</sup>.

Şart konusunda bu genel bilgidен sonra hakiki şart edatına, mecazen şart anlamında kullanılan lafızlara ve şart edatlarının hakikat ve mecazla alakalı hükmi sonuçlarına geçebiliriz.

#### 1.2.2.3.2.1. İn (ن)

Hanefi usulcülere göre hakiki manada şart harfi indir (ن). İn (ن) harfinin dışında şart anlamında kullanılan izâ (إذًا), metâ (متى), lev (لو) ve levlâ (لولا) diğer şart harfleri, mecazen in (ن) yerine kullanılmaktadırlar. Çünkü in (ن) harfinin dışındaki bu lafızlar, şart anlamının dışında bir mana için vaz' edilmiş hâs lafızlardır. Bir hâs lafzın, vaz' edildiği anlamın dışında bir manayı ifade etmesi ancak mecaz anlamda kullanılmasıyla mümkündür. Yani bu şart harfleri, zaman anlamı içermektedir. İn (ن) harfi, sırf şart manasını karşılamak için vaz' edilmiş hâs lafidir. Bu sebeple in (ن) harfi, hiçbir şekilde zaman anlamı içermemektedir. İn (ن) harfinin ismin başına değil de yalnızca fiilin başına gelmesi, şart anlamını ifade etmek için vaz' edilmiş hâs lafiz olduğunun alameti-  
dir.<sup>524</sup>

İN (ن) şart harfinin hakiki manada kullanımına ve bu kullanımın hükmi sonuçlarına ilişkin örnek şu şekildedir:

Kişi, karısına “إن لم أطلقك فأنت طالق” “Seni boşayamazsam sen boşsun.” dediğinde boşama ancak koca hayattan ümidini kestiğinde gerçekleşmektedir. Çünkü koca, talakın gerçekleşme koşulunu kendisinin boşama fiilinin kesin bir biçimde gerçekleştirilememesi yapmıştır. Koca yaşadığı sürece boşama fiilini yapma ihtimali daima vardır. Kocanın kesinlikle boşayama yapamayacağı zaman dilimi, hayatından ümit kesildiği sekerât anıdır<sup>525</sup>.

<sup>523</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 289,290; Serahsî, I, 231; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 355; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 289,290.

<sup>524</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 289,290; Serahsî, I, 231; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 355; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 289,290; İn (ن) harfiyle ilgili geniş bilgi için bk. Osman Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 125,127.

<sup>525</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 231; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 355,356; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 290.

Bu sözün muhatabı olan kadının, erkekten önce ölmesi durumundaysa şu iki hüküm mümkündür<sup>526</sup>:

1) Kadının ölmesinden az önce boşama gerçekleşir. Çünkü boşama işlemi, mahal olmadığına gerçekleşmemektedir. Kadının boşamaya mahal olabildiği son an, sekarâtın son dilimidir. Kişinin “إن لم أطلق” “boşayamazsam” şartı, boşamanın mahalli olan kadının ölmesiyle gerçekleşmektedir. Bu durumda karı-koca arasında boşama gerçekleştiğinden erkek kadının mirasından mahrumdur.

2) Kadının ölümüyle şart gerçekleşmediğinden boşama meydana gelmemektedir. Ancak koca öldüğünde kadın boş olmaktadır. Çünkü kişi meydana gelecek talakı, kendisinden gerçekleşmeyecek fiile bağlamıştır. Kadın cihetinden talak fiilinin meydana gelmesine yönelik bir engel, boşamanın gerçekleşmesine etki etmemektedir.

#### 1.2.2.3.2.2. İzâ (إِذَا)

Hanefî usulcülere göre izâ (إِذَا) harfinin hakiki manası vakittir. İzâ (إِذَا) harfinin şart anlamı mecazdır. İzâ (إِذَا) harfinin şart anlamında kullanılmasını sağlayan ittisâl, izâ (إِذَا) lafzının şart anlamında kullanıldığında dahi zaman anlamını yitirmemesidir. Zaman anlamını yitirmediği gerekçe gösterilerek izâ (إِذَا) harfi şart anlamında kullanıldığında, şart anlamıyla vakit anlamının telif edildiği söylenilemez. Çünkü vakit, mecaz manada şart olmaya uygundur. İzâ harfi mecazen şart anlamında kullanıldığında, vakit ile şart anlamı arasında şekil bakımından bir zıtlık ortaya çıkmamaktadır<sup>527</sup>.

İzâ (إِذَا) zarfının hakiki manası veya mecaz manası esas alındığında nasıl hükmi farklılıkların doğduğuna dair örnek şu şekildedir:

Kişi, izâ (إِذَا) harfinden hakiki manası olan vakit anlamı kastederek karısına “إِذَا لَمْ أَطْلُقْ فَأَنْتِ طَالِقٌ” “Seni boşamadığımda sen boşsun.” dediğinde kadın anında boş olur. Fakat kişi izâ (إِذَا) harfiyle mecaz mana olan şart anlamını kastetmişse, kadın ancak koca öldüğünde boş olur. Çünkü kişinin bu sözündeki izâ (إِذَا) harfi şart mecaz manasında

<sup>526</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 231; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 355,356; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 290.

<sup>527</sup> Pezdevî, *Usûl*, I, 294,295; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 359; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 294,295.

değerlendirildiğinde bu sözün manası “إن لم يطلقك فأنت طالق” “Seni boşamazsam sen boşsun.” şeklinde olmaktadır<sup>528</sup>.

Kişi, bu sözü söylerken şart veya vakit anlamından birisine niyet etmediğinde hükmünün ne olacağı konusunda Hanefi imamlar ihtilaf etmişlerdir. Ebu Hanîfe’ye göre izâ (إِذَا) harfi, bu sözde mutlak olarak kullanıldığında, kadın ancak kocası öldüğü zaman boş düşer. Çünkü izâ (إِذَا) harfi, mutlak olarak kullanıldığında hakiki anlamı şarttır. İzâ (إِذَا) harfi kullanılan bu sözün anlamı, “إن لم يطلقك فأنت طالق” “Seni boşayamazsam sen boşsun.” şeklindedir. İmam Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre ise izâ (إِذَا) harfi mutlak olduğunda, bu sözün ardından kadın boş hale gelmektedir. Çünkü bu cümlede kullanılan mutlak izâ (إِذَا) lafzının hakiki manası, vakittir. Kişi, bu sözünde boşama fiilini gelecek zamandaki bir vakte nispet etmiştir. Sözün bitimiyle birlikte gelecek zamana ilişkin vakit varlık alemine gelmektedir. Bu vaktin varlık alemine gelmesiyle birlikte boşama anında gerçekleşmektedir<sup>529</sup>.

Bu örnek ile Ebu Hanîfe ve İmâmeyn’in izâ (إِذَا) hakkındaki teorik görüşleri arasında ciddi zıtlıklar bulunmaktadır. Çünkü teoride mutlak izâ (إِذَا) harfini müşterek kabul eden İmam Ebu Hanîfe’nin, bu örnekte mutlak izâ (إِذَا) harfini şart kabul etmesi mümkün değildir. Aynı durum Ebu Hanîfe’nin öğrencileri için de geçerlidir. Zira teoride mutlak izâ (إِذَا) harfini şart kabul eden öğrencilerinin, bu örnekte mutlak izâ (إِذَا) harfinin vakit ifade ettiğini kabul etmeleri mümkün değildir. Söz konusu karışıklık bir yanlış anlama ve aktarımdan kaynaklanmış olabilir.

Bu örnek, Hanefi imamların izâ (إِذَا) hakkındaki teori ve pratiklerini tam yansıtmayabilir. Fakat İmam Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed’in örnek verilen söz hakkındaki tercihleri, Hanefi usulcülerin izâ (إِذَا) harfinin hakikati konusundaki görüşleriyle uyumluluk göstermektedir. Hanefi usulcüler, in (إِن) harfini asıl şart harfi kabul edip, izâ (إِذَا) harfini in (أَنَّ) harfinin yerine mecazen kullanılacağını düşünmüşlerdir. Bu çaba, Hanefi imamları arasındaki izâ (إِذَا) harfi hakkındaki ihtilafı teorik düzeyde ortadan kaldırmıştır.

### 1.2.2.3.2.3. Metâ (متى)

<sup>528</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 232; Neseî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 356,359; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 293.

<sup>529</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 232; Neseî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 356,359; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 293.



Hanefi usulcülere göre metâ (متى) lafzı, müphem vakit anlamını ifade etmek için vaz' edilmiş müşterek lafızdır. Metâ (متى) lafzının müşterek olmasından maksat, müphem bir vakti ifade etmesidir. Çünkü metâ (متى) lafzının başına geldiği unsurun, gerçekleşip gerçekleşmeyeceği kesin değildir. Metâ (متى) harfinin ifade ettiği müphem vakit anlamının içeriği ancak bir karîneyle müevvel veya konuşanın tefsiriyle müfesser hale gelecektir. Metâ (متى) lafzının şart ve soru (istifhâm) anlamı ifade etmesi ancak mecaz olarak mümkündür. Özellikle metâ (متى) lafzını fiil takip ettiğinde metâ (متى), mecazen şart anlamı ifade etmektedir. Metâ (متى) lafzı, mecazen soru ve şart anlamı ifade ettiğinde dahi belirli oranda hakiki anlamı olan vakit anlamına delâlet etmektedir<sup>530</sup>.

Metâ (متى) lafzının mecaz manada kullanımını ve bu kullanımın hükmü sonucu hakkında örnek şu şekildedir.

Karısına “متى لم أطلقك فأنت طالق” “Seni ne zaman boşayamadıysam sen o zaman boşsun.” diyen bir kişi, boşama işlemini gerçekleştirmede ilk vakit karısını boşamıştır. Bu vakit kişinin hayattan ümidini kestiği sekerâtın son anıdır. Bu örnekteki metâ (متى), bağlam karînesinden dolayı şart anlamı ifade eden in (إن) harfi yerine kullanılmıştır. Bu sözün mecaz manası, “إن لم أطلقك فأنت طالق” “Seni boşayamazsam sen boşsun.” şeklindedir<sup>531</sup>.

#### 1.2.2.3.2.4. Lev (لو) ve Levlâ (لولا)

Hanefi usulcülere göre lev (لو) lafzı, başkasının gerçekleşmemesinden dolayı bir şeyin meydana gelmediğini ifade etmek için vaz' edilmiş hâs bir lafızdır. Lev (لو) lafzının bulunduğu iki birleşik cümleden oluşmuş kelimada, ikinci cümlenin içeriğinin meydana gelmesi, ilk cümlenin içeriğinin varlığına bağlıdır. Lev (لو) lafzı, “لو دخلت الدار” “Konağa girseydin azat olmuşsun.” sözünde olduğu gibi geçmişte yapılması gereken; ama yapılmayan bir fiilin başına gelmektedir. Normal şartlarda, bu tür haber içerikli bir sözle azat gerçekleşmemektedir. Fakat Hanefi usulcüler, lev (لو) kelimesini gelecek anlamı ifade eden in (إن) şart edatı anlamına mecazen yorumlamışlardır. Lev (لو)

<sup>530</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 110; Serahsî, **Usûl**, I, 233,157; Pezdevî, **Usûl**, I, 295; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 359; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 295.

<sup>531</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 233; Pezdevî, **Usûl**, I, 295; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 359; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 295.

harfî mecazen gelecek manaya yorumladığında “لو دخلت الدار لعقت” sözünün anlamı “Konağa girersen azat olursun.” anlamına gelmektedir<sup>532</sup>.

Hanefî usulcülere göre levlâ (لولا) lafzı, başkasının bulunmasından dolayı bir şeyi olumsuzlama anlamını ifade etmek için vaz’ edilmiş hâs bir lafızdır. Levlâ (لولا) kelimesi, lev (لو) ve lâ (لا) lafızlarının birleşiminden meydana gelmiş bir lafızdır. Lev (لو) lafzına lâ (لا) lafzı bitiştikten sonra lev (لو) lafzı, mecazen istisnâ anlamı ifade eder hale gelmektedir. Levlânın (لولا) istisnâ anlamına gelmesinden maksat, illâ (إلا) istisnâ harfinde görüldüğü gibi, bu kelimeyle de kelamın icâp ve itibardan düşerek hüküm ifade etmemesidir<sup>533</sup>.

**Örnek:** Kişi, karısına “أنت طالق لو دخلت الدار” “Konağa girdiyse boşsun.” dediğinde kadın konağa girmediği sürece boşama gerçekleşmemektedir. Çünkü bu sözde lev (لو) lafzı, mecazen in (إن) şart edatı anlamında kullanılmıştır. Hakikati “لو دخلت الدار” “Eğer konağa girdiyse.” şeklinde geçmiş zaman ifade eden sözün mecaz anlamı, “إن دخلت الدار فأنت طالق” “Sen konağa girersen boşsun.” şeklindedir<sup>534</sup>.

Ancak kişi, karısına “أنت طالق لولا دخولك الدار” “Konağa girmeseydin sen boşsun.” dediğinde boşama gerçekleşmemektedir. Çünkü bu cümlede mecazen istisnâ (إلا) anlamı ifade eden levlâ (لولا) kelimesi, bu sözü hüküm ifade etmez hale getirmiştir. “أنت طالق لولا دخولك الدار” cümlesi, mecazen “Konağa girmen dışında sen boşsun.” anlamındadır<sup>535</sup>.

### 1.2.2.3.3. Yemin Harflerinde Hakikat ve Mecaz

Hanefî usulcülere göre yemin, inşâî cümlenin ikinci bir cümleyi tekit etmesidir<sup>536</sup>.

Hanefî usulcüler, hangi yemin harfinin dilde hakikat olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefî usulcülerinden Serahsî’ye göre hakiki yemin harfî bâdır (ب). Bânın

<sup>532</sup> Pezdevî, *Usûl*, I, 296,297; Serahsî, *Usûl*, I, 233; Nesevî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 359; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 296,297.

<sup>533</sup> Pezdevî, *Usûl*, I, 296,297; Serahsî, *Usûl*, I, 233; Nesevî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 359,360; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 297,298.

<sup>534</sup> Pezdevî, *Usûl*, I, 296,297; Serahsî, *Usûl*, I, 233; Nesevî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 359; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 296,297.

<sup>535</sup> Pezdevî, *Usûl*, I, 296,297; Serahsî, *Usûl*, I, 233; Nesevî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 359; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 296,297.

<sup>536</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 275,276; Serahsî, I, *Usûl*, 229; Nesevî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 348,350; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 275,276.

(ب) yeminde hakikat olduğunun delili, şekli ve manevî ittisâlden dolayı bâ (ب) dışındaki yemin harflerinin mecazen bâ (ب) manasında kullanılabilmesidir. Mecazen yemin ifade eden harfler, vâv (و) ve tâdir (ت)<sup>537</sup>.

Diğer bir Hanefî usulcüsü Pezdevî'ye göre hakiki yemin harfi ey mü'dür (أيم)<sup>538</sup>. Eymü (أيم) dışında yemin ifade etmek için kullanılan diğer harfler, mecaz kullanımlardır. Özellikle bâ (ب) harfinin, yemin manasına vaz' edilen hâs bir lafız olması imkânsızdır. Çünkü bâ (ب) harfinin hakiki manası, ilsâktır (yapıştırmak). Bâ (ب) harf-i cerri, ilsâk hakiki manası yanında hakikat yollu yemin manası ifade edemez. Zira bir lafzın birden çok manayı hakiki yolla ifade etmesi olan müşterek, dilde asıl değildir. Dilde müşterek, arizi bir durumdur. O halde yeminle arasındaki ilsâk ittisâlden dolayı bâ (ب) harf-i cerri, mecazen yemin anlamında kullanılmıştır<sup>539</sup>. Pezdevî şârihi Abdülaziz Buhârî'nin yanında Hanefî usulcülerden Neseî, Pezdevî'nin görüşünü benimsemişlerdir<sup>540</sup>.

Hanefî usulcülere göre vâv (و) atif harfî, mecazen bâ (ب) yemin harfinin yerine kullanılmaktadır. Çünkü mecazen yemin anlamında kullanılan vav (و) harfî, sıla konumuna düşmektedir. Bir harfin gerçek manasını ifade edememesi ve tekit ifade eden sıla konumuna düşmesi mecazlaşlığının alametidir. Harflerin mecazen yemin ifade etmelerinin sebebi, dildeki çeşitli şekillerde yemine duyulan aşırı ihtiyaçtır. Bir lafzın mecaz manada kullanımı için şeklî veya manevî ittisâl zorunludur. Bâ (ب) harfiyle vâv harfî arasındaki şeklî ittisâl, her iki harfin de mahrecinin dudağı birleştirerek gerçekleşmesidir. Bâ (ب) harfiyle vâv (و) harfî arasındaki manevî ittisâl; vâv (و) atfının, atfedilen (ma'tûf) ve üzerine atfedileni (ma'tûf aleyh) birbirine ilsâk etmesidir (yapıştırmak). İlsâk manasını ifade etmek için dilin aslında vaz' edilen hâs lafız ise bâdır (ب). O halde vav (و) harfî ile bâ (ب) harfî arasında ilsâk anlamını ifade etme açısından manevî bir benzerlik söz konusudur. Bu benzerliklere rağmen vâv (و) atif harfî, yemin ifade eden filler olmaksızın yemin anlamı ifade etmektedir. Kişi, "أحلف والله" "Yemin ederim vallahi" diyememektedir. Çünkü "والله" "Vallahi" sözü, tek başına yemindir. Ayrıca vav (و)

<sup>537</sup> Serahsî, I, **Usûl**, 229.

<sup>538</sup> Eymü (أيم) kelimesinin aslı tartışmalı bir konudur. Bazılarına göre "اليمين" "yemin" kelimesinin çoğuluyken, diğer bazılarına göre iştikâkı bulunmayan ve yemin manasını ifade etmek için vaz' edilmiş bir kelimedir. Hanefî usulcüler bu konuyu da tartışmıştır. Biz pratik bir faydası olmadığı için bu konuya girmiyoruz.

<sup>539</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 275; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 275.

<sup>540</sup> Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 348,350.

harfiyle birlikte yemin ifade eden fiilin açıkça kullanılması, cümlede iki yemin var hissi uyandırmaktadır. Vav (و) harfi, yemin ifade eden fiillerle kullanılmaması açısından, bâ (ب) harfinden farklıdır<sup>541</sup>.

Hanefî usulcülere göre tâ (ت) harfi, kasemin sılası şeklinde mecazen yemin anlamında kullanılmaktadır. Tâ (ت) harfinin mecazen yemin anlamı ifade etmesinin sebebi, vav (و) harfiyle aralarındaki ittisâldir. التراث (et-türâs/bâkiye), الوراثة (el-virâs/bâkiye), التورية (et-tevriye/rezerve veya tevriye sanatı) ve الوورية (el-vevriye/rezerve veya tevriye sanatı) kelimelerinde görüldüğü gibi, vav (و) ve tâ (ت) harfleri, birbirlerinin yerine geçebilen zevâit harfleridir. Fakat tâ (ت) harfinin mecazen yemin anlamında kullanıldığı alan, vav (و) harfinden daha dardır. Vav (و) harfi Allah'ın diğer isimlerinin başına gelebildiği halde, tâ (ت) harfi ancak Allah isminin başına gelebilmektedir. Kişinin "تالرحمن" "Tarrahmân" şeklinde yemin etmesi dilde garip karşılanmıştır<sup>542</sup>. Hanefî usulcüsü Nesefî, "ترب الكعبة" "Terabbi'l-Ka'be" şeklinde bir yemin şekli nakletmiş ve bu kullanımı yeminde bir istisnâ kabul etmiştir. Çünkü rab (الرب) kelimesi, zahir olması ve kullanım açısından Allah ismi gibidir<sup>543</sup>.

#### 1.2.2.3.4. İstisnâ Harflerinde Hakikat ve Mecaz

Hanefî usulcülere göre istisnâ harflerinin sayısı ondur. Vaz'ın aslı göz önünde bulundurulduğunda, istisnâ harflerinde hakikat illâdır (إلا). Yani temel istisnâ harfi illâdır (إلا). İllânın (إلا) dışındaki ğayra (غير), sivâ (سوى), sevâ (سواء), lâyekûn (لايكون), leyse (ليس), halâ (خلا), mâ'adâ (ماعدًا) ve hâşâ (حشا), lâsîyemâ (لاسيما) istisnâ edatları illâya (إلا) tâbidir<sup>544</sup>.

Bütün istisnâ harflerinin manasına bakıldığında bu harflerin hepsinin, Türkçe'de hariç, dışında ve azade anlamlarını karşılayacak şekilde ortak bir manayı karşıladıkları söylenebilir. Bu ortak mananın (ittisâl) bir neticesi olarak illânın (إلا) dışındaki istisnâ edatları, mecazen illâ (إلا) anlamı ifade etmektedir.

<sup>541</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 276,277; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 348,350; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 276,277.

<sup>542</sup> Serahsî, I, 230; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 276,279; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 349,350.

<sup>543</sup> Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 348,350.

<sup>544</sup> Cessâs, *Fusûl*, I, 271,272; Pezdevî, *Usûl*, II, 226; Serahsî, I, *Usûl*, I, 226; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 286.

Hanefi usulcüler istisnâ konusunu ğayra (غير) lafzının hakiki ve mecaz manası üzerinden işlemişlerdir. Hanefi usulcülerin ğayra (غير) lafzı üzerinden verdikleri örnekler şu şekildedir:

**Örnek 1:** Kişi, “كل جارية لي غيرُ خبازة فهي حرة” “Ekmek yapamayan cariyelerim hürdür.” dedikten sonra sözüne “هن خبزات” “Söz konusu cariyeler ekmekçidir.” şeklinde devam ettiğinde ilk söylediği sözünün içeriğini belirlemek, bu kişinin kendisine aittir. Kişiye ekmek yapamayan cariyelerinden kastının ne olduğu sorulmalıdır. Fakat kişi, “كل جارية خبازة” “Ekmekçi cariyem dışında bütün cariyelerim hürdür.” dediğinde ekmek yapan cariyesi haricindeki cariyelerinin hepsi azat olmaktadır. Çünkü birinci sözde ğayru (غَيْرُ) kelimesi, sıfattır. Sıfat olduğundan, mevsufuna uygun bir şekilde merfu okunmalıdır. İkinci cümlede ğayra (غَيْرَ) kelimesi, istisnâdır. Ğayra (غَيْرَ) lafzı istisnâ olduğunda, mansub okunmalıdır<sup>545</sup>. Ğayra (غَيْرَ) kelimesinin sıfat olarak kullanımı, hakikat manasındayken illâ (إلا) lafzının yerine istisnâ olarak kullanımını mecazdır.

**Örnek 2:** Kişi, “فلان علي درهم غير دائق” “Falancaya bir dânik(1/6 dirhem) eksikle bir dirhem borcum var.” dediğinde bir dirhem 5/6 sı oranında borcu olduğunu söylemiştir. Çünkü bu sözde mansub okunan ğayra (غَيْرَ) kelimesi, mecazen istisnâ anlamında kullanılmıştır. Fakat kişi, “فلان علي درهم غير دائق” “Falancaya dâniksiz bir dirhem borcum var.” dediğinde tam bir dirhem vermek zorundadır. Çünkü bu sözde merfu okunan ğayru kelimesi, sıfattır<sup>546</sup>.

#### 1.2.2.3.5. Harf-i Cerrlerde Hakikat ve Mecaz

Harf-i cerrlerin hakiki ve mecaz manalarında dikkat edilmesi gereken iki nokta söz konusudur:

- 1) Her hafr-i cerrin sadece bir hakiki manası vardır.
- 2) Bir harf-i cerrin hakiki anlamı dışında kullanıldığı mana mecazdır. Bu sebeple harf-i cerr konusunda bir harf-i cerrin asıl ve diğerlerinin ona tâbi olması söz konusu değildir.

<sup>545</sup> Serahsî, I, **Usûl**, 227; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 353,354; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 286,287.

<sup>546</sup> Serahsî, I, **Usûl**, 227; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 353,354; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 286,287.

Bu küçük hatırlatmadan sonra harf-i cerrlere, harf-i cerrlerin hakiki ve mecaz manaları ile bunların hükmi sonuçlarına geçebiliriz.

### 1.2.2.3.5.1. İlâ (إلى)

Hanefi usulcülere göre ilâ (إلى) harf-i cerrinin hakiki manası, sonlanmaktır (inti-hâi gâye-انتهاء الغاية). Kişinin “سرت من البصرة إلى الكوفة” “Basra’dan Kûfe’ye gittim.” sözünde Basra, yolculuğun başlangıç noktasıyken Kûfe, seyrin bitiş noktasıdır. İlâ (إلى) harf-i cerrî, mecazen ma’a (مع/birlikte) anlamında kullanılmaktadır. “وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ” “*Mallarını mallarınızla birlikte yemeyin*” (Nisâ, 4/2) ayetinde ilâ (إلى) harf-i cerrî, ma’a (مع) anlamında kullanılmıştır. İlâ (إلى) harf-i cerrinin mecazen ifade ettiği manaların hepsi, sonlanmak anlamıyla bir şekilde irtibatlıdır<sup>547</sup>.

Hanefi usulcülere göre ilâ (إلى) harf-i cerrinin hakiki manası sonlanmak olduğu için, fıkıhta genelde borçların süre ve son vakitleri ilâ (إلى) harfiyle sınırlandırılmaktadır. İlâ (إلى) harfi özellikle zaman ifade eden kelimelerin başına geldiğinde sözü vakitlendirmektedir (التوقيت-tevkît). Vakitlendirmeden maksat, hal-i hazırda bir şeyin sabit olmasıdır. Vakte bağlanan şey, söz konusu vakitle birlikte sona etmektedir. Şayet ilâ (إلى) harfi sonlanmak anlamına vaz’ edilmiş olmasaydı, vakte bağlanan şeyin söz konusu vakitle birlikte sonlanmaması gerekirdi<sup>548</sup>.

İlâ (إلى) harfinin hakiki manada veya mecaz manada kullanımına ve bu iki kullanımın hükmi sonuçlarına ilişkin örnek şu şekildedir:

Kişi, eşini kastederek “أنت طالق إلى شهر” “Sen bir aya kadar boşsun.” dediğinde üç ihtimal ve iki hüküm söz konusudur. Bu ihtimal ve hükümler şu şekildedir<sup>549</sup>:

1) Kişi, bu sözle hali hazırda talakın gerçekleşmesini arzulamışsa kelamın “إلى شهر” “bir aya kadar” kısmı geçersizdir. Koca, bu sözü söylediği anda kadın boş düşmektedir. Çünkü koca, bu sözünde kullandığı ilâ (إلى) harfini hakiki manasında kullanmıştır. Fakat talak, imtidât (süreklilik) ifade eden bir fiil olmadığından vakitlenmeye (tevkît)

<sup>547</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 93; Serahsî, **Usûl**, I, 220; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 342,343; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 264,265; Şâşî, **Usûl**, 160.

<sup>548</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 220; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 342,343; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 264,265; Şâşî, **Usûl**, 160,161.

<sup>549</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 220; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 342,343; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 264,265; Şâşî, **Usûl**, 162.

uygun değildir. O halde bu sözle talak gerçekleşirken, sözün son kısmındaki vakitlenme hükümsüz (lağv) olmaktadır.

2) Kişi, bu sözüyle talakın geciktirilmesini arzuluyorsa ancak bir ayın dolmasıyla talak gerçekleşmektedir. Çünkü bu durumda vakit lafzının başına gelen ilâ (إلى) harfi, vakitlenme (tevkît) anlamı ifade etmiştir. Nitekim kişinin “أنت طالق غدا” “Yarın sen boşsun.” sözünde olduğu gibi talak, vakitlenmeye muhtemel olduğundan izafeti kabul etmektedir. Hanefî fıkıh usulcileri, bu görüşü benimsemiştir.

3) Koca, bu sözü hiçbir şeye niyet etmeden söylediğinde talak ancak bir ayın dolmasıyla gerçekleşmektedir. Çünkü ilâ (إلى) harfi vaz’ın aslında gecikme (التأجيل- te’cîl) ve vakitlenme ifade etmek için tayin edilmiş hâs bir lafızdır. İlâ (إلى) harfinin hakiki manası, sonlanmaktır. Gecikme ve vakitlenme, varlığın (vücut) sıfatıdır. Varlık, hal-i hazırda vâkıa olanın ismidir. Bu görüş, İmam Züfer ve İmam Ebu Yûsuf’a nispet edilmiştir.

#### 1.2.2.3.5.2. Alâ

Hanefî usulcülere göre alâ (على) harf-i cerrinin hakiki manası, ilzâmdır (farz/vucûb/yaptırım/borç/şart). Çünkü alâ (على) harfinin sözlük anlamı, bir şeyi diğer bir şey üzerine yükleme, bir şeyin üzerine dikilme, yükseklik (irtifâ'-الارتفاع) ve yüceliktir (uluv-العلو). Bütün bu manalardan dolayı alâ (على) harfinin hakiki manası, kişinin “فلان علي ألف درهم” “Falancaya bin dirhem borcum var.” sözünde görüldüğü gibi, farz, vucûb, borç ve yaptırım ifade etmektedir. Farz, vucûb, borç, yaptırım ve (bir görüşe göre) şart, ilzâm manası kapsamındadır. Alâ (على) harf-i cerrî mecazen bâ (ب) ve bir görüşe göre şart anlamında kullanılmaktadır<sup>550</sup>.

Alâ (على) harfinin hakiki manada veya mecaz manada kullanımına ve bu iki kullanımın hükmi sonuçlarına ilişkin bazı örnekler şu şekildedir:

**Örnek 1:** Bir kadın, kocasına “طلقتي ثلاثا على ألف درهم” “Beni bir dirhem karşılığı boşa.” dediğinde koca karısını sadece bir talakla boşarsa İmam Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed’in görüşü, 3/1000 dirhem karşılığında talak gerçekleşir şeklindedir. Çünkü

<sup>550</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 259,260; Serahsî, *Usûl*, I, 221,222; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 339; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 259,260; Şâşî, *Usûl*, 163,164.

muhâlaa (المخالعة), bedelli bir akittir. Kadının bu teklifinde kullandığı alâ (على) harfi cerri, Arap dilinde ücretlerin başına gelen bâ (ب) harfinin yerine mecazen kullanılmıştır. Kadın, sanki “طلقني ثلاثا بألف درهم” “Bin dirhem bedelle beni boşa.” diyerek kocasına muhâlaa teklif etmiştir. Bu örnekte koca, üç talak değil de bir talak verdiği için bin dirhem 1/3 olan 333,3 dirhemle bu muhâlaa işlemi gerçekleşmiştir<sup>551</sup>.

Ebu Hanîfe’ye göreyse, bu örnekte koca bir defa boşadığında bir ricî’ talak gerçekleşmektedir. Bu durumda kadının bir şey vermesine gerek yoktur. Hanefî usulcüler, Ebu Hanîfe’nin bu hükme varma gerekçelerini şu iki farklı bakış açısıyla ortaya koymaktadır<sup>552</sup>:

1) Boşama, şarta ta’like muhtemel bir akittir. Alâ (على) harfinin hakiki anlamı şarttır. Alâ (على) harfi, boşama gibi şarta muhtemel bir yerde kullanıldığında, mecaza baş vurulmadan, şart manasında değerlendirilmelidir. Bu örnekte alâ (على) harfi, şart anlamında kullanıldığından kadın, söylediği miktarın hiçbir cüzünü vermekle sorumlu tutulamamaktadır. Çünkü kadın, açık bir şekilde sözünün geçerliliğini üç talakın hepsinin gerçekleşmesine bağlamıştır. Koca ise, bir talak vermiştir. Şart, meşrutu parça parça değil bir bütün olarak karşılamaktadır. Kocanın bir ricî talakı geçerlidir; fakat kadın, şarta bağlanan bin dirhemden hiçbir şey alamamaktadır.

2) Kadının sözünde kullandığı alâ (على) harfi, şart anlamında mecazdır. Şart ve cevap arasında, bir ayrılmazlık (mülazemet-الملازمة) ve karşılıklı var olma (mukâbele-المقابلة) ilişkisi vardır. Cevap şarttan sonra geldiğinden şart ile cevap arasındaki ayrılmazlık ve karşılıklı var olma ilişkisi, ancak bir tertip dairesinde gerçekleşmektedir. Bu tertip bin anlamı, ilk önce talakın gerçekleşip ardından ücretin gerçekleşmesi şeklinde olabileceği gibi, ilk önce ücretin verilip ardından talakın gerçekleşmesi şeklinde de olabilmektedir. Alâ (على) harfinin mecaz manası olan bâ (ب) harfinde, bahsedilen bu tertip anlamı bulunmamaktadır. Tertip manası, ancak şart ve cevap arasında bulunmaktadır. Sanki şart manası, alâ (على) harfinin hakiki anlamı konumundadır. Zira alâ harfi ve şarttan her biri, yaptırım (ilzâm) ifade etmektedir. Hakikate en yakın olduğundan bu örnekte alâ (على) harfinin mecaz yollu şart manasına yorumlanması, mecazen bâ (ب) harfi anlamına

<sup>551</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 260,261; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 339,341; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 260,261.

<sup>552</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 260,261; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 339,341; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 260,261; Şâşî, *Usûl*, 164,165.



yorumlanmasından daha uygun bir tutumdur. Şart, meşrûtu parça parça değil de bütün olarak karşıladığından kadın, bir ric'î talakla boş olmasına rağmen, şart koşulan miktardan hiçbir şey alamamaktadır.

**Örnek 2:** Muhasara altındaki bir kale komutanı, “أمونني على عشرة من أهل الحصن” “Kaledekilerden on kişi olmak şartıyla bana eman verin.” teklifinde bulunduğu bu tekliften, kale komutanının kendisiyle beraber kaledeki on bir kişi için eman dilediği anlaşılmaktadır. Bu teklif onaylandığında eman kapsamına girecek diğer on kişiyi belirlemek, kale komutana aittir. Çünkü komutan, diğer on kişinin seçimini teklifinde alâ (على) harfî kullanarak emana şart koşturmuştu. Alâ (على) harfî, bu örnekte hakiki anlamı olan şart manasını ifade etmek için kullanılmıştır<sup>553</sup>.

### 1.2.2.3.5.3. Bâ (ب)

Hanefi usulcülere göre bâ (ب) harf-i cerrinin hakiki manası ilsâktır (yapıştırmak-الإلصاق). Bâ (ب) harfî, satım akdinde ücretin başına gelmektedir. Çünkü satım akdinde ücret, asıl maksat değildir. Satım akdinde ihtiyacı giderecek mal asıl olduğundan, ücret bu maksada ulaşmaya hizmet eden bir alet gibidir. Bâ (ب) harf-i cerri, mecazen şart veya teb'îz (التبعيض) yahut tekit ifade eden sîla anlamında kullanılabilir<sup>554</sup>.

Bâ (ب) harfinin hakiki manada veya mecaz manada kullanımına ve bu iki kullanımın hükmi sonuçlarına ilişkin bazı örnekler şu şekildedir:

**Örnek 1:** “بعت منك كرا من حنطة جيدة بهذا العبد” “Bu köle karşılığında bir ölçek birinci sınıf buğdayı sana sattım.” diyen kişinin teklifi, karşı tarafça onaylanırsa alışveriş selem akdidir<sup>555</sup>. Çünkü bu akitte bâ (ب) harfinin başına geldiği köle, sermaye (re'sü'l-mâl-رأس المال) iken bir ölçek buğday, akdin konusudur. Köle lafzının başına bitişen ve ilsâk ifade eden bâ (ب), köleyi bir ölçek birinci kalite buğdaya bitişirmiştir. Selemin

<sup>553</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 298,300; Serahsî, *Usûl*, I, 222; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 298,300; Şâşî, *Usûl*, 163.

<sup>554</sup> Cessâs, *Fusûl*, I, 94; Pezdevî, *Usûl*, II, 250,251; Serahsî, *Usûl*, I, 227; Neseffî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 332; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 250,251; Şâşî, *Usûl*, 172.

<sup>555</sup> Fıkıh ıstılâhında selem (السلم), vadeli malın peşin satılması demektir. Selem akdine selef (السلف) de denmektedir. Konuyla ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Aktan, Hamza, *İslam Borçlar Hukukunda Selem ve İstisna Akitleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum, 1976, 6,13; Gözübenli, Beşir, “İslam Borçlar Hukukuna Göre Vadeli Satışlar ve Selem”, *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 1997, sayı: XIII, s. 5,20; Aybakan, Bilal, “Selem”, *DİA*, 2009, XXXVI, s. 402,405.

şartlarından olan mecliste sermayenin alınması ve kabızdan önce sermayenin başka bir şeyle değiştirilmesi gibi şartlar, bu akit için de geçerlidir. Çünkü aynî mal olan kölenin başına bitişen bâ (ب) harfinin ifade ettiği ilsâk anlamı, onu alışverişin aleti konumuna düşürmektedir. Aynî malın zimmette borç olması düşünülemez<sup>556</sup>.

Fakat kişi, “بعت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة” “Bir ölçek birinci kalite buğday karşılığında bu köleyi sana sattım.” dediğinde kişinin teklifi, karşı tarafça onaylanırsa akit pazarlık usulü gerçekleşmiş demektir. Akit gerçekleştiği anda, tıpkı parayla alışverişte olduğu gibi, bir ölçek buğday peşinen zimmette borç (الدين-deyn) halini almaktadır. Çünkü ölçülüp tartılabilen ücretler, zimmete borç şeklinde ilişmektedir. Ölçülüp tartılan bu tür ücretlerle yapılan satım akitlerinde, kabızdan önce ücretin başkasıyla değiştirilmesi mümkündür<sup>557</sup>.

**Örnek 2:** Kişi, karısına “أنت طالق بمشيئة الله” “Sen Allah’ın dilemesiyle boşsun.” dediğinde iki sebepten dolayı kadın boş olmamaktadır<sup>558</sup>:

1) Bu cümlede kullanılan bâ (ب) harfinin ifade ettiği ilsâk hakiki anlamı, şart anlamıyla sonuçlanmaktadır. Çünkü bu cümlede talak lafzı, dilemek (المشيئة) lafzına bağlanmıştır. Dilemek gerçekleşmeden talakın gerçekleşmesi mümkün değildir. Şartta da durum aynıdır. Şart gerçekleşmeden meşrut gerçekleşmemektedir. Haliyle bu örnekte bâ (ب) harfi, mecazen şart anlamı ifade etmektedir.

2) Arap dili örfünde bir olayın gerçekleşmesi, Allah’ın dilemesine bağlandığında söz konusu olayın meydana gelmesinin istenmediği sonucu çıkmaktadır. Sözünün arkasına inşallah ifadesini ekleyen Arap, söz konusu olayın meydana gelmesini dilememektedir. Bu örnekteki “مشيئة الله” “Allah’ın dilemesi” yerine; onu iradesi, rızası, muhabbeti, ve emri lafızları kullanıldığında da kadın boş olmamaktadır. Çünkü dileme kelimesi için geçerli olan aynı durum ve gerekçeler, bu üç kelime için de geçerlidir. Siyâk karînesinden dolayı bu söz mecaz manaya yorumlanmaktadır.

**Örnek 3:** “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” “Ey iman edenler! Namaz kılacakken yüzlerinizi, ellerinizi

<sup>556</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 250,251; Serahsî, *Usûl*, I, 227; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 332; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 250,251; Şâşî, *Usûl*, 171,172.

<sup>557</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 250,251; Serahsî, *Usûl*, I, 227; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 332; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 250,251; Şâşî, *Usûl*, 171,172.

<sup>558</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 253; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 253,254; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 336; Şâşî, *Usûl*, 173.

*dirseklerle birlikte yıkayıp başınızı mesh edin ve ayaklarınızı ökçeleriyle birlikte yıkayın.*” (Mâide, 5/6) ayetinin “وامسحوا برؤسكم” “Başınızı mesh edin.” kısmında kullanılan bâ (ب), hakikat anlamı olan ilsâğı ifade etmektedir. Çünkü mesh aletinin başına gelen bâ (ب) harfî, alet sayesinde fiili, mesh mahallinin hepsine sirayet ettirmektedir. Arap, “مسحت رأس اليتيم بيدي” “Elimle duvarı mesh ettim (sildim).” veya “مسحت الحائط بيدي” “Elimle yetimin başını mesh ettim (okşadım)” dediğinde duvarın hepsini sildiğini ve yetimin başını tamamen okşadığını ifade etmektedir. Fakat bâ (ب) harfî, mesh mahalline bitiştiğinde mahal sayesinde fiil meshin aletine sirayet etmektedir. Abdest ayetinde bâ (ب) harfî, aletin değil mahallin başına gelmiştir. O halde alete sirayet eden mesh fiilinin, kaplama mesh (الاستيعاب-istî’âb) ifade etmemesi gerekmektedir<sup>559</sup>.

Abdest ayetindeki bâ (ب) harfinin kullanımı, alet olan elin mahal olan başa bitiştirilmesini gerektirmektedir. Fakat alet olan elin hepsi, bütün cüzleriyle birlikte başa konamamaktadır. Parmak araları ve elin sırt kısmı, genelde başın meshinde kullanılmamaktadır. Başın meshinde genelde el ayası kullanılabilir. El ayası, başa bitiştirildiğindeyse genelde başı tamamen kaplayamamaktadır. Bu durumda ayetten murat, elin çoğunluğudur. Aletin çoğunluğu kemal hükmünde olduğundan elin üç parmağının kafaya bitiştirilmesi, meshin meydana gelmesi için yeterlidir. Başın dörtte birlik kısmının meshi, bâ (ب) harfinin hâs veya müşterek lafız olarak yahut mecazen teb’îz (parçası olmak-التبعيض) ifade etmesinden kaynaklanmamaktadır. Başın dörtte birlik kısmının meshi, mesh uygulamasının tabii bir sonucudur<sup>560</sup>.

#### 1.2.2.3.5.4. Min (من)

Hanefî usulcülere göre min (من) harf-i cerrinin hakiki manası, teb’îzdir (cüziyyet-التبعيض)<sup>561</sup>. Teb’îz, “باب من حديد” “Demirden kapı” ve “ثوب من قطن” “Pamuktan elbise” örneklerinde görüldüğü gibi, herhangi bir şeyin neden meydana geldiğini ifadesidir. Min

<sup>559</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 94; Serahsî, **Usûl**, I, 228,229; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 338,339; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 254,257.

<sup>560</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 94; Serahsî, **Usûl**, I, 228,229; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 338,339; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 254,257.

<sup>561</sup> Hanefî usulcüler, min (من) harfinin hakikatının temyîz (التمييز) ifadede ettiğini benimseyen İmâmeyn'in görüşünü değil min (من) harfinin hakikatının teb’îz (التبعيض) ifade ettiğini beniseyen Ebu Hanîfe'nin görüşünü tercih etmişlerdir. Konuyla ilgili bk. Pezdevî, **Usûl**, II, 9,12; Serahsî, **Usûl**, I, 155,156; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 180,181; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 9,12.

(من) harfinin teb'iz anlamı dışındaki kullanımları mecazdır. Mesela min (من) harf-i cerrinin; “خَرَجْتَ مِنَ الْكُوفَةِ” “Kûfe’den çıktım.” sözünde ibtidâ-i gâye (başlangıç)<sup>562</sup>, “يَحْفَظُونَهُ” “قَالَتْ” “رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيُبَغِيَ لَكُمْ مِنْ دُنُوبِكُمْ وَيُوخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى” **“Onların Peygamberleri: Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında mı herhangi bir şüphe var? Halbuki o, sizin günahlarınızı affetmek için ve size belirli bir süre tanımak için sizi çağırıyor.”** (İbrahim, 14/10) ayetinde tekit ifade eden sıla anlamlarında kullanımı mecazdır<sup>563</sup>.

Min (من) harfinin hakiki manada veya mecaz manada kullanımına ve bu iki kullanımın hükmi sonuçlarına ilişkin bazı örnekler şu şekildedir:

**Örnek 1:** Elinde dört dirhem bulunan kişi, “إِنْ كَانَ مَا فِي يَدِي مِنَ الدَّرَاهِمِ إِلَّا ثَلَاثَةٌ جَمِيعٌ مَا” “في يدي صدقة في المساكين” “Elimde dirhemler cinsinden ancak üçün dışında bir şey varsa, elimdekilerin hepsi miskinlere sadaka olsun.” dediğinde elindeki dört dirhemini hepsini sadaka olarak vermek zorundadır. Çünkü kişi, yeminin bozulmasını üçün dışında elinde dirhem türü bir şeyin olması şartına bağlamıştır. Üç dirhem dışında kişinin elinde dördüncü bir dirhem olması, yeminin bozulma sebebidir<sup>564</sup>.

Fakat aynı kişi “إِنْ كَانَ فِي يَدِي دَرَاهِمٌ إِلَّا ثَلَاثَةٌ جَمِيعٌ مَا فِي يَدِي صَدَقَةٌ” “Elimde üçün dışında dirhemler varsa, elimdekilerin hepsi miskinlere sadaka olsun.” dediğinde kişi sadaka vermek zorunda değildir. Çünkü bu sözde şart, kişinin elinde “dirhemler” denecek üçün haricinde bir şeylerin olmasıdır. Kişinin elindeki üç dirhem dışındaki bir dirheme, “dirhemler” denilememektedir. Kişinin bu örnekte dile getirdiği min (من) harfleri, hakiki anlamı olan teb'izi ifade etmektedir<sup>565</sup>.

**Örnek 2:** Elinde bir iki dirhem olan bir kadın, kocasına “اخْلَعْنِي عَلَىٰ مَا فِي يَدِي مِنْ” “الدَّرَاهِمِ” “Elimde dirhem türü şeyler karşılığında benimle muhâlaa yap.” dediğinde kadın, muhâlaaya onay veren kocasına üç dirhem vermek zorundadır. Çünkü bu teklifte, min (من) harf-i cerrinin hakiki manasını esas almak mümkün değildir. Bu örnekteki min (من)

<sup>562</sup> Cessâs’a göre min (من) harf-i cerri, teb'iz manasının yanında ibtidâ ve “تَبَغِيَ لَكُمْ مِنْ دُنُوبِكُمْ” “Günahlarınızı affetsin” (Nuh, 71/4) ayetinde olduğu gibi ilgâ (الإلغاء) anlamlarında kullanılmaktadır. Cessâs sonrası Hanefî usulcüler, min (من) harfinin hakiki anlamının yalnızca teb'iz ve teb'iz manası dışındakileri mecaz kabul ederek Cessâs’tan farklı düşünmüşlerdir. bk. Cessâs, **Fusûl**, I, 94.

<sup>563</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 222,223; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 341,342 Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 263,264.

<sup>564</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 264.

<sup>565</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 264.

harfî, mecazen sîla anlamı ifade etmektedir. Min (من) harfî sîla kabul edildiği takdirde kadının bu teklifi, muhâlaa ifade etmektedir. Min (من) bu cümlede vazgeçilmez bir unsurdur<sup>566</sup>.

Elinde iki dirhemi bulunan kadın, min (من) lafzını kullanmadan “اخلعني على ما في يدي درهم” “Elimdekiler dirhemler karşılığında benimle muhâlaa yap.” demiş olsaydı kelam bozuk olurdu. Bu bozuk söz, yaptırıma yönelik bir şey ifade etmezdi. Çünkü kadının sözünde ifade ettiği dirhemler lafzı elindeki iki dirhemi karşılamamaktadır. Bu bozuk sözün, hakiki ve mecaz manalarını esas almak mümkün değildir. Hakiki ve mecaz manası esas alınamayan söz hükümsüzdür<sup>567</sup>.

### 1.2.2.3.5.5. Fî (في)

Hanefî usulcülere göre fî (في) harf-i cerrinin hakiki manası mekan zarfıdır. Fî (في) harfî, başına geldiği kelimeyi kendinden öncesine zarf ve kap yapmaktadır. Fî (في) harfî mecazen şart, alâ (على), min (من) ve ma'a (مع) anlamlarında kullanılabilir<sup>568</sup>.

Fî (في) harfinin hakiki manada veya mecaz manada kullanımına ve bu iki kullanımın hükmi sonuçlarına ilişkin bazı örnekler şu şekildedir:

**Örnek 1:** Hakiki manayı dikkate alarak kişi, “غصبتك ثوبا في منديل” “Bir bohça içinde senden kumaş gasp ettim.” veya “غصبتك تمرا في قوصرة” “Küçük bir sepet içinde senden hurma gasp ettim.” dediğinde bohçayla birlikte kumaşı ve sepetle birlikte hurmayı iade etmelidir. Çünkü kişi, bu sözleriyle kap olan zarfla birlikte bu kabın içini dolduran mazrûfu gasp ettiğini itiraf etmektedir. Fî (في) harf-i cerri, bu örnekte zarf hakiki anlamında kullanılmıştır<sup>569</sup>.

**Örnek 2:** Kişi, karısına “أنت طالق في حيزتك” “Sen hayızlıysan boşsun.” dediğinde kadın hayız görme dönemindeyse anında boş olmaktadır. Çünkü bu cümlede fî (في) harfî, mecazen şart anlamında kullanılmıştır. Fî (في) harfinin şart anlamında kullanılmasını sağlayan manevî ittisâl, iki türdür. 1) Zarf ile şart arasında, zarf-mazrûf ve şart meşrût

<sup>566</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 223; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 341,342.

<sup>567</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 223; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 341,342.

<sup>568</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 94,95; Pezdevî, **Usûl**, II, 270; Serahsî, **Usûl**, I, 223; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 345; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 270; Şâşî, **Usûl**, 166,169.

<sup>569</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 94,95; Serahsî, **Usûl**, I, 223; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 345; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 270; Şâşî, **Usûl**, 166.

şeklinde bir kıyâslama ortak paydası vardır. 2) Zarfın varlığı ancak mazrûfun varlığıyla mümkün olduğu gibi cevap cümlesinin varlığı, şart cümlesinin varlığına bağlıdır. O halde zarf ile şart arasında, varlık ve yokluk açısından, bir ortak payda vardır. Bu ortak payda, şartın zarf yerine ve zarfın şart yerine mecazen kullanılmasına imkan vermektedir<sup>570</sup>.

**Örnek 3:** Kişi, bir şeye niyet etmeksizin “فلان علي عشرة درهم في عشرة” “Falancaya onda on dirhem borcum var.” dediğinde on dirhem borcunu itiraf etmiştir. Çünkü fi (في) harf-i cerri, “وَأَصْلِبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّحْلِ” “*Ve sizi hurma kütüğüne bağlayacağım.*” (Tâ-hâ, 20/71) ayetinde olduğu gibi alâ (على), “وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ” “*Sefihlere Allah’ın sizin varlığınızı sürdürme sebebi kıldığı mallarını teslim etmeyiniz ve ondan sadece onların ihtiyaçlarını görün.*” (Nisâ, 4/5) ayetinde olduğu gibi min (من) ve “فَادْخُلِي فِي عِبَادِي” “*Kullarımla birlikte gir.*” (Fecr, 89/29) olduğu gibi ma’a (مع) harf-i cerri anlamlarında mecazen kullanılabilir. Bu mecaz kullanımların hiç birisi, diğerinden üstün değildir. Dolayısıyla bu mecaz kullanımlardan hangisinin tercih edildiği, ancak kişinin niyetine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır<sup>571</sup>.

Kişi, “فلان علي عشرة درهم في عشرة” “Falancaya onda on dirhem borcum var.” sözündeki fi (في) harfinden birliktelik ifade eden ma’a (مع) anlamını mecazen kastettiğini söyleyebilir. Kişi, böyle bir niyetinin olduğunu söylediğinde yirmi dirhem borcu olduğunu itiraf etmiştir. Fakat bu örnek, mutlaklıdır. Örnek mutlak olarak ele alındığında fi (في) harfinin, mecazen herhangi bir anlamda kullanıldığı söylenememektedir. Ma’a (مع) anlamına niyet etmeksizin, kişinin yirmi dirhem ödemesi gerekmemektedir. Çünkü şüpheyle mal sabit olmamaktadır<sup>572</sup>.

Bu kelamı esas almanın bir diğer yolu, kelamın “فلان علي عشرة درهم” “Falancaya on dirhem borcum var.” kısmının muteber kabul edilirken kelamın sonundaki “في عشرة” “onda” kısmı hükümsüz sayılmasıdır. Bu durumda kişi, kelamın başında dile getirdiği “فلان علي عشرة درهم” “Falancaya on dirhem borcum var.” sözüyle on dirhem borcu itiraf etmiştir<sup>573</sup>.

<sup>570</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 224; Şâşî, *Usûl*, 169.

<sup>571</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 224,225; Neseffî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 348; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 273.

<sup>572</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 224,225; Neseffî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 348; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 273.

<sup>573</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 224,225; Neseffî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 348; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 273.

### 1.2.2.3.6. Zarflarda Hakikat ve Mecaz

Hanefi usulcüler, tespit edebildiğimiz kadarıyla, zarf edatlarının kable (قبل), ba'de (بعد), ma'a (مع) ve 'inde (عند) şeklinde dört tane olduğunu söylemişlerdir<sup>574</sup>. Zarf edatlarının her birinin kendine hâs hakiki manaları vardır. Zarfların bu hakiki mana dışında kullanılmaları ancak mecazen mümkündür. Şimdi kısaca zarfların hakiki ve mecaz manaları ile bu manaların hükmi sonuçlara nasıl yansıdığına geçebiliriz.

#### 1.2.2.3.6.1. Kable (قبل)

Hanefi usulcülere göre kable (قبل) zarf edatının hakiki manası, öncelemedir (takdim-التقديم). Kişi, karısına “أنت طالق قبل غروب الشمس” “Güneş batmadan önce sen boşsun.” dediğinde kadın, derhal boş olmaktadır. Fakat kişi, karısına “أنت طالق قبيل غروب الشمس” “Güneş batmadan az önce sen boşsun.” dediğinde kadının talakı, güneşin batmasından biraz önce gerçekleşmektedir<sup>575</sup>.

Görüldüğü üzere Hanefi usulcüler, kable (قبل) zarfının hakiki kullanımını olan önceleme anlamını ve hükmi sonuçlarını örnekler eşliğinde işlemişlerdir. Fakat onlar, usul eserlerinde kable (قبل) zarfının hangi mecaz anlamda kullanıldığına ve bu kullanımın hükmi sonuçlarına değinmemişlerdir.

#### 1.2.2.3.6.2. Ba'de (بعد)

Hanefi usulcülere göre ba'de (بعد) zarf edatının hakiki manası, tertip (الترتيب) ve te'hîrdir (التأخير)<sup>576</sup>. Ba'de (بعد) zarfı, mecazen ma'a (مع) anlamında kullanılmaktadır. Bu bağlamda “ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ” “*Ölümünüzün ardından belirli bir süre sonra şükretmemiz için sizi dirilteceğiz.*” (Bakara, 2/56) ayetinde, ba'de (بعد) zarf edatı tertip ve te'hîr anlamı ifade etmektedir. Kişi, zifâfa girdiği eşine “أنت طالق واحدة بعد واحدة”

<sup>574</sup> Bu dört zarf edatının dışında dile getirilen küll (كل) lafzı, sadece 'inde (عند) edatıyla ilgili bir konuyu açıklığa kavuşturmak için kullanılmıştır. Bu sebeple küll (كل) lafzını, beşinci bir edat olarak burada dile getirmediğimiz. Küll (كل) lafzı, âmm lafızların anlatılışı başlık altında işlenecektir.

<sup>575</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 225,226; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 351,352; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 283,284.

<sup>576</sup> Ba'de (بعد) zarfı, tertip ve te'hîr manasını müşterek bir şekilde ifade etmemektedir. Burada anlatılmak istenen tertip içerikli te'hîr manasıdır.

“Sen birin ardınan bir defa boşsun.” dediğinde kadın, iki talakla boş hale gelmektedir. Ba’de (بعد) zarf edatı, “عُنْتِ بَعْدَ ذَلِكَ زَيْبٍ” “*Kaba, bir de damgalı soysuz.*” (Kalem, 68/13) ayetinde ma’a (مع) anlamında mecazen kullanılmıştır<sup>577</sup>.

#### 1.2.2.3.6.3. Ma’a (مع)

Hanefi usulcülere göre ma’a (مع) zarf edatının hakiki manası, bitişmedir (المقارنة-المقارنة). Kişi, karısına “إنت طالق مع واحدة” “Sen birle birlikte bir talakla boşsun.” dediğinde kadın iki talakla boştur. Kişi, karısına “أنت طالق معها واحدة” “Sen boş olmanın yanında bir talakla boşsun.” dediğinde de kadın iki talakla boştur. Çünkü her iki cümlede de iki talak, ayrı ayrı iki talakın bir araya getirilmesiyle elde edilmektedir<sup>578</sup>.

Cessâs’a göre ma’a (مع) lafzı mecazen بعد (ba’de) anlamında kullanılmaktadır. “فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا” “Her zorlukla birlikte bir kolaylık daha vardır.” (İnşirah, 94/5) ayeti kerimesinde ma’a lafzı mecazen ba’de (بعد) anlamında kullanılmıştır. Bu durumda ayetin manası, “Her zorluktan sonra bir kolaylık daha vardır.” şeklindedir<sup>579</sup>.

#### 1.2.2.3.6.4. ‘inde (عند)

Hanefi usulcülere göre ‘inde (عند) zarf edatının hakiki manası, bulunmadır (الحضرة-الحضرة). Kişi, borç ifadesini kullanmaksızın “لك عندي ألف درهم” “Senin bende bin dirhem var.” dediğinde bin dirhemden emanet kastetmiştir. Aynı şekilde kişi, karısına “أنت طالق عند كل يوم” “Sen her gün ağardığında boşsun.” dediğinde kadın üç talakla bâin oluncaya kadar her gün boşama işlemi gerçekleşmektedir. Ama kişi, karısına “أنت طالق كل يوم” “Sen her gün boşsun.” dediğinde sadece bir boşama gerçekleşmektedir. Çünkü kişinin “أنت طالق كل يوم” “Sen her gün boşsun.” sözünde, her (كل) kelimesinin dışında zarf cinsinden bir şey bulunmamaktadır. Her (كل) kelimesi ise, yalnızca bir tek zarf ortaya koyabilmektedir. Günler tekrarlasa dahi bu bir tek zarfla, bir talak gerçekleşebilmektedir<sup>580</sup>.

<sup>577</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 92; Serahsî, **Usûl**, I, 226; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 351.

<sup>578</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 225; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 350; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 282.

<sup>579</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 93.

<sup>580</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 226; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 352,353; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 284,285.



Hanefi usulcüler, ‘inde (عند) lafzının hakiki manada kullanımını olan “bulunma” anlamından bahsetmelerine rağmen, mecaz kullanımına ve bu kullanımın hükmi sonuçlarına değinmemişlerdir.

### 1.3. Âmm Lafız Türlerinde Hakikat ve Mecaz

Hanefi usulcüler, âmm lafzı kapsamı açısından lafızlar başlığı altında işlemişlerdir. Âmm lafızlarda hakiki mana ve mecazi mana ile bu manaların hükmi sonuçlarına anlatmadan önce birkaç noktanın hatırlatılması gerekmektedir:

1) Bazı âmm lafızlar, manaları ve sığalarıyla çoğuldur. Bu tür lafızların umûm manası hakikattir.

2) Hakiki manası umûm olan lafızların daha dar bir manada kullanılması ancak mecazen mümkündür. Bu tür mecazlar, şibih mecaz veya kâsır hakikat şeklinde isimlendirilmektedir.

3) Bütün umûm manaları, sığası çoğul olan lafızlar ifade etmemektedir. Bazen cümlede geçen çeşitli karîneler, gerçekte sığası hâs olan bir lafzın mecazen umûm mana ifade etmesine sebebiyet verebilmektedir. Lafızların kapsamında gerçekleşecek bir daralma veya genişleme, ancak mecaz kullanıma yönelik bir tasarrufla mümkündür.

Karînenin bu etkisini göz önünde bulundurarak âmm lafız türlerini; sığası ve manasıyla umûm ifade eden lafızlar, sadece manasıyla umûm ifade eden lafızlar ve umûm ifade eden delilin bitiştiği lafızlar şeklinde üç alt başlık altında incelemeyi uygun bulduk. Şimdi sırasıyla bu üç alt başlığa geçebiliriz.

#### 1.3.1. Sığası ve Manası Umûm İfade Eden Lafızlarda Hakikat ve Mecaz

Hanefi usulcülere göre sığası âmm olup, manası umûm ifade eden çoğul lafızlar, üç ve daha fazlasına delâlet etmektedir. Arap Dilinde çoğul lafızlar, iki türlüdür<sup>581</sup>:

1) Üç ile on arasında ferdî hakikat olarak karşılayan çoğul sığalarına, azlık ifade eden çoğullar (جماع القلة- cem’u’l-kille) denmektedir. Arap dilinde ef’âl (أفعال), ef’ul (أفعل),

<sup>581</sup> Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 110; Pezdevî, **Usûl**, II, 3,4; Nesefî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 177; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 3,5.

ef' ile (أفعله) ve fi'le (فعله) kalıpları azlık ifade eden çoğul sığalardır. Bu kalıplar, üçten az ve ondan çok ferde ancak mecaz olarak delâlet edebilmektedir.

2) Üçten sonsuza kadar fertleri hakikat olarak karşılayan çoğul kalıplarına sınırsız çokluk ifade eden çoğullar (cem'u'l-kesra-جمع الكثرة) denmektedir. Kurallı eril çoğul (cem'u'l-müzekkeri's-sâlim-جمع المذكر السالم), kurallı dişil çoğul (cem'u'l-müennesi's-sâlim-جمع المأنث السالم) ve kuralsız çoğul (cem'u'l-mükesser-جمع المكسر), sınırsız çokluk ifade eden çoğulların (cem'u'l-kesra) kısımlarındandır. Arap Dilindeki sınırsız çokluk ifade eden çoğulların kalıpları çok sayıdadır. Kısaca azlık ifade eden çoğullar (cem'u'l-killet) sığalarının dışındaki çoğul kalıplar, sınırsız çokluk ifade eden çoğullardır denilebilir<sup>582</sup>.

Hanefi usulcülere göre mutlak kullanılan عبيد (köleler) ve نساء (kadınlar) gibi başına elif lâm takısı almamış çoğul (cem'u'l-münekker-جمع المنكر) lafızlar da umûm ifade etmektedir. Fakat başına elif lâm takısı almamış çoğul lafızların ifade ettiği umûmun kapsamı konusunda, Hanefilerin görüşü net değildir<sup>583</sup>.

Hanefi usulcülere göre başına elif lâm takısı almamış (nekira) bu çoğul lafızlara elif lâm (ال) takısı bitiştğinde lafız, nekiralıktan kurtulmakta ve mecaz olarak cins isim haline gelmektedir. Çünkü elif lâm (ال) takısı, aslı açısından bilindik bir şeyin tarifi için ismin başına gelmektedir. Kişi, “رأت رجلا ثم تكلمت الرجل” “Bir adam gördüm. Sonra o malum adamla konuştum.” dediğinde bu sözdeki ikinci adam (الرجل) lafzı, cümlenin başında geçen malum adamdır (رجل). Umûm ifade eden lafızlar düşünüldüğünde içerisinde mecaz olarak cinse yorumlanması en uygun lafız, başına elif lâm takısı alan çoğul isimlerdir<sup>584</sup>.

Hanefi usulcüler, başına elif lâm (ال) takısı almış nekira çoğul lafzı mecazen cins kabul etmişlerdir. Başına elif lâm (ال) takısı alan çoğul lafzın mecazen cins kabul edilmesi, elif lâm (ال) ve çoğul sığasının aynı anda bir lafızda muteber olmasıdır. Çünkü elif lâm (ال) takısı almış çoğul lafzın, sadece çoğul olan sığasına itibar edildiğinde başındaki elif (ال) lam işlevsiz kalmaktadır. Elif lâm (ال) takısı almış çoğul lafızda sadece elif lâm takısı (ال) göz önünde bulundurulduğunda, çoğul sığası işlevsiz hale gelmektedir. Bu tür

<sup>582</sup> Cem'u'l-kille ve cem'u'l-kesra ile ilgili geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Osman Güman, **Na-hiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi**, 76,78.

<sup>583</sup> Konuyla ilgili bk. Cessâs, **Fusûl**, I, 118,119; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 177,178; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 4.

<sup>584</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 118,119; Pezdevî, **Usûl**, II, 4,6; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 177,178.

bir lafzın sadece çoğul sığasını veya sadece elif lâm (ل) takısını göz önünde bulundurmak, lafzın hakiki manasını esas almaktır. Fakat bu yaklaşım, lafzın var olan imkanlarının kullanılması açısından bir eksiklidir. O halde başına elif lâm (ل) takısı almış çoğul lafızda, lafzın başındaki elif lâm (ل) ve çoğul sığanın lafza kattığı manadan birlikte yararlanılmalıdır. Bu iki niteliği kendinde barındıran lafız, mecazen cins anlama yorumlandığında elif lâmın (ل) katacağı malum mana ve çoğul sığanın katacağı umûm mana birlikte gözetilebilmektedir. *Sonuç olarak başına elif lâm (ل) takısı almış çoğul ismin ait olduğu sığanın mecaziyla amel, hakikatiyle amel etmekten daha isabetli bir karardır*<sup>585</sup>.

Hanefilere göre başına elif lâm takısı almamış çoğul lafızların dahil olduğu cins isim, hakikaten ve zihnen çoğul manaya muhtemel bir lafızdır. Fakat cins ismin hakikati, tek bir ferdi içermektedir. Fert, tam anlamıyla cins olmaya en uygun içeriktir. Zirâ cins isimle, mahiyetin zatı irade edilmektedir. Mahiyetin zatı, zihinde tektir. Mahiyetin zihindeki bu hakikati, elif lâm (ل) takısının ifade ettiği malumiyet ve çoğulun birlikte bulunmasıyla ortadan kalkmamaktadır<sup>586</sup>.

Malum ve çoğul manaların birlikte bulunmasına rağmen mahiyetin değişime uğramaması, erkek cinsi (الرجل) ve kadın cinsi (المرأة) lafızları örnek gösterilerek açıklanabilir. Erkek ve kadın lafızları, Hz. Adem ve eşi Havvâ dışında kimse yeryüzünde yokken cinsti. Bu iki kelime, Hz. Adem ve eşini hakiki anlamda ifade etmekteydi. Ademoğlunun çoğalmasıyla birlikte bu isimler, zihinde bir değişime uğramamıştır. İnsan ve kadın ismi, ademoğlunun çoğalmasına rağmen zihinde birdir. Fakat ademoğlunun dünyaya gelmesiyle birlikte ilk insan zamanındaki cins tekil, çoğul ifade eden üç hükmüne bürünmüştür. Dünyada bir erkek bir kadın kalacak şekilde ademoğlu tekrar azalsa, erkek veya kadın cins ismi eski hüviyetini kazanır ve yeniden tek ferdi karşılar hale gelir. Dünyada tek erkek tek kadının kalmasıyla, bu iki cins ismin harici dünyadaki karşılığı, tıpkı zihindeki karşılığı gibi teke inmiş olur<sup>587</sup>.

---

<sup>585</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 4,6; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 177,178.

<sup>586</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 6; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 177,178; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 5,6; Cins konusuyla ilgili bilgi ve değerlendirme için bk. Bardakoğlu, Ali, "Cins", *DİA*, 1993, VIII, s. 20,21.

<sup>587</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 6; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 177,178; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 5,6.

### 1.3.2. Sadece Manası Umûm İfade Eden Lafızlarda Hakikat ve Mecaz

#### 1.3.2.1. Topluluk İsimlerinde Hakikat ve Mecaz

Hanefi usulcülere göre grup (رھط), kavim (قوم) ve cemaat (جماعة) gibi Arap Dilindeki bazı kelimeler, sığası tekil olduğu halde umûm ifade eden lafızlardır. Bu tür kelimeler, sığa açısından Zeyd ve Amr isimleri gibi tekildir. Bu tür topluluk isimlerinin; gruplar (أرھاط), kavimler (أقوام) ve cemaatler (جماعات) şeklinde çoğulları (cem') yapılabilmektedir<sup>588</sup>.

Hanefi usulcülere göre tayfa (طائفة) kelimesi de tayfalar (أرھاط) şeklinde çoğulu yapılabilen bu tür topluluk isimlerindedir. Fakat şer'î bir kavram olarak tayfa lafzında durum, grup (رھط) ve kavim lafzından biraz farklıdır. Çünkü tayfa lafzı gibi lafızlara müenneslik (te'nîs) tâsı (ة) bitiştirğinde bu isimler, mecazen cins anlamı ifade etmektedir. Bu tür topluluk isimleri, elif lââm (ال) takısı bulunan cins isim statüsündedir. Bu topluluk isimleri cins isim statüsünü kazandıktan sonra, tekil manalarının yanında umûm manaları da göz önünde bulundurulmaktadır. Birleşecek elif lââm (ال) takısı, bu isimlerde yalnızca tekit manası ifade etmektedir.<sup>589</sup>

Sadece manası umûm diğer bazı lafızlar vardır. Bu lafızların hakiki ve mecaz manaları ve bu manaların hükümlere etkisi konumuz açısından önemlidir. Şimdi bu lafızlara, bu lafızların hakikat ve mecaz manalarının hükümlere etkisine geçebiliriz.

##### 1.3.2.1.1. Men (من) Lafzı

Hanefi usulcülere göre men (من) âmm lafzının hakiki manası, “أعط من في هذه الدار” “Konaktaki herkese bir dirhem ver.” örneğinde görüldüğü gibi, fertleri toplu bir şekilde kapsamaktır (iştimâlî umûm/ العموم الاشمالي). Men (من) âmm lafzı ancak haber cümlesinde geçtiğinde bu manayı ifade etmektedir. Men (من) lafzı, şart olarak kullanıldığı “من زارني فأعطه درهما” “Kim beni ziyaret ederse ona bir dirhem ver.” sözünde fertleri

<sup>588</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 7,8; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 178,179; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 8.

<sup>589</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 7,8; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 178,179; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 8. Ayrıca bu konuyla ilgili farklı bir bakış açısı için bk. Serahsî, *Usûl*, I, 154,155.

ayrı ayrı kapsamaktır (infirâdî umûm/ العموم الانفرادي). Men (من) lafzı, “جميع من دخل منكم” “Sizin cümlelizden kaleye girene şunu vereceğim.” sözünde fertlerin hepsini birden kapsamaktadır (ictimâî umûm/ العموم الأجماعي)<sup>590</sup>. Men (من) lafzının ifade ettiği fertleri ayrı ayrı kapsama ve fertlerin hepsini birden kapsama manası mecazdır. Men (من) lafzının bu iki umûm manada mecaz olmasının sebebi, men (من) kelimesindeki müphem anlamdır. Olumsuz cümle yapısındaki nekiranın zarureten ve mecazen umûm ifade ettiği bilinen bir gerçektir. Aynı şekilde mübhem men (من) lafzı, zarureten ve mecazen bu iki ihâta anlamını ifade etmektedir<sup>591</sup>.

Men (من) lafzının hakiki manada kullanımı ve bu kullanımın hükmi sonuçlarına ilişkin bazı örnekler şu şekildedir:

**Örnek 1:** Efendi, arkadaşına “من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه” “Kölelerimden, azat olmasını dilediğini azat et.” dediğinde Ebu Hanîfe’ye göre vekil tayin edilen kişi, kölelerin biri dışında bütün köleleri azat edebilir. Çünkü dileme (المشيئة-المشيئة) kelimesi, men (من) kelimesinin altına girecek âmm lafza nispet edildiğinde men (من) lafzının umûm manası tercih edilmelidir. Fakat dileme kelimesi hâs bir lafza nispet edildiğinde men (من) lafzının umûm manası husûs manasıyla birlikte ele alınmaktadır. Efendi, bu sözünde umûm ifade eden men (من) lafzı ile teb’îz (التبعيض) ifade eden min (من) harf-i cerrini birlikte kullanmıştır. Men (من) ve min (من) lafızlarından her birinin bu sözdeki kullanımı hakikattir. Bu örnekte kullanılan min (من) harfi sayesinde, men (من) umûm lafzının ifade ettiği içeriğin bir eksikliği ile amel edilmektedir. Böyle yapılmak suretiyle her iki lafzın hakiki anlamı, elden geldiğince hükme yansıtılmaya çalışılmaktadır. Min (من) harf-i cerrî, hakiki anlamı olan teb’îz manasından mecaz olan diğer anlamlara yorumlanmamaktadır<sup>592</sup>.

İmam Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre ise bu sözde vekil tayin edilen kişi, kölelerin hepsini azat edebilir. Çünkü men (من) lafzının hakikati, umûm ifade etmektedir. Kişi, bu sözündeki min (من) harf-i cerrini yalnızca kendi kölelerini diğer kölelerden ayırmak için kullanmıştır. Bir açıdan min (من) harfinin hakikati, temyîz (التمييز)

<sup>590</sup> İctimâ sîfatıyla ihâtadan maksat, lafzın fertleri topluca kapsamasıdır. Umûm türleri ile ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Güman, **Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi**, 52,53.

<sup>591</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 16,17.

<sup>592</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 9,12; Serahsî, **Usûl**, I, 155,156; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 180,181; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 9,12.

ayırarak) ifade etmektedir. Bu örnek bu şekilde değerlendirildiğinde de men (مَنْ) ve min (مِنْ) harflerinin hakikatiyle amel edilmektedir<sup>593</sup>.

**Örnek 2:** Efendi, “مَنْ شَاءَ مِنْ عِبِيدِي الْعَتَقَ فَأَعْتَقْتَهُ” “Kölelerimden azat olmayı kim dilerse onu azat ettim.” dediğinde azat olmayı dileyen kölelerinin hepsi hürriyetini elde etmektedir. Çünkü efendinin sözünde kullandığı men (مَنْ) lafzının hakikati, akıllı olan herkesi içeren âmm bir kelimedir. Men (مَنْ) lafzı, bu örnekte dileme fiilini gerçekleştirecek herkesin başına gelerek kölelerin dışındaki insanları da içermektedir. Fakat bu örnekte teb’îz ifade eden min (مِنْ) lafzı, hakiki manasında kullanılmıştır. “kölelerimden” (مِنْ عِبِيدِي) kaydı sayesinde diğer insanlar, men (مَنْ) lafzının kapsamından çıkarılmıştır<sup>594</sup>.

### 1.3.2.1.2. Mâ (مَا) Lafzı

Hanefî usulcülere göre mâ (مَا) lafzının hakiki manası, akıllı olmayan varlıkları (gayri âkil) ve akıl edebilenlerin sıfatlarını müphem bir biçimde içermektir<sup>595</sup>. Mâ (مَا) lafzı, men (مَنْ) lafzı gibi müphem olduğundan umûm ve husûsa muhtemeldir. Ebu Hanîfe’ye göre mâ (مَا) lafzının ifade ettiği husûs mana ciheti, umûm mana cihetinden daha baskınken Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre mâ (مَا) lafzının ifade ettiği umûm mana ciheti, husûs mana cihetinden daha baskındır. Hanefî usulcüler, mâ (مَا) lafzının umûm cihetinin daha baskın olduğunu kabul ederek İmâmeyn’in tercihini esas almışlardır. Hanefî usulcülerin, mâ (مَا) harfinin hakikatının umûm ifade ettiğini kabul etmeleri ile men (مَنْ) harfinin hakikatının umûm ifade ettiği görüşünü benimsemeleri birbirine uyumludur<sup>596</sup>.

Men (مَنْ) ve mâ (مَا) lafızlarının hakiki ve mecazi kullanımlarıyla vurgulanması gereken diğer bir nokta bu iki harfin birbiri yerine kullanılabilmesidir. Hanefî usulcülere göre men (مَنْ) ve mâ (مَا) lafızlarının birbiri yerlerine kullanılmaları, ancak mecazen mümkündür. “وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ” *“Onlardan bir kısmı dört ayak üzere*

<sup>593</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 9,12; Serahsî, *Usûl*, I, 155,156; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 180,181; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 9,12.

<sup>594</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 110; Serahsî, *Usûl*, I, 155; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 180,181.

<sup>595</sup> Akıl edebilenlerin sıfatları için kullanılan mâ (مَا) lafzının örneği, kişinin: “ما زيد” “Zeyd nedir?” sorusuna “Alimdir” veya “Cahildir” şeklinde cevap verilebilmesidir. Konuyla ilgi bk. Serahsî, *Usûl*, I, 156.

<sup>596</sup> Cessâs, *Fusûl*, I, 113,114; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 110; Pezdevî, *Usûl*, II, 16,18; Serahsî, *Usûl*, I, 156,157; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 179; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 16,18.

*yürür. Allah dilediği her şeyi yaratır.*” (Nur, 24/45) ve “أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ” “*Yaratan hiç yaratamayan gibi midir?*” (Nahl, 16/17) ayetinde men (مَنْ) lafzı mecazen mâ (مَا) anlamında kullanılmıştır. “وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا” “*Gökyüzüne ve onu inşâ edene yemin olsun.*” (Şems, 91/5) ayetindeyse mâ (مَا) lafzı mecazen men (مَنْ) anlamında kullanılmıştır<sup>597</sup>.

Mâ (مَا) lafzının hakiki manada kullanımı ve bu kullanımın hükmi sonuçlarına ilişkin bazı örnekler şu şekildedir:

**Örnek 1:** Kişi, karısına “اختراري من الثلاث ما شئت” “Üçten dilediğini tercih et.” dediğinde kadın üç talakı tercih ederse, Ebu Hanîfe’ye göre iki talak gerçekleşmektedir. Çünkü kişi, bu sözünde mâ (مَا) umûm lafzını min (مِنْ) harf-i cerrîyle birlikte kullanmıştır<sup>598</sup>. Mâ (مَا) lafzının hakikatinde husûs manası, umûma baskındır. Kişinin sözünde kullandığı teb’îz ifade eden min (مِنْ) harf-i cerrinden dolayı, mâ (مَا) lafzı muhtemel husûs anlamına yorumlanmalıdır. Bu yorum, mâ (مَا) ve min (مِنْ) lafızlarının her birinin hakikatiyle ayrı ayrı amel etme imkanı sağlamaktadır<sup>599</sup>.

Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre kadın, bu sözün ardından üç talakı tercih ettiğinde üç talak gerçekleşmektedir. Çünkü bu teklifteki mâ (مَا) lafzının hakikati, umûm ifade ederken min (مِنْ) harfinin hakikati, temyîz (ayrımak) ifade etmektedir. Kişi sanki bu sözünde, “Söz konusu bu adetten (üç) dilediğini onayla.” demek suretiyle üç sayısını üçten yukarıdaki sayılardan ayırmıştır<sup>600</sup>.

**Örnek 2:** Efendi, cariyesine “إن كان ما في بطنك غلاما فأنت حرة” “Karnındaki her şey oğlan çocuğu ise sen hürsün.” dedikten sonra cariye, biri kız diğeri erkek olmak üzere iki çocuk doğurursa hürriyetini elde edemez. Çünkü bu örnek cümlede umûm anlamı ifade eden mâ (مَا) lafzının hakikat manasıyla şart koşulan, cariyenin karnındaki her şeyin oğlan çocuğu olmasıdır. Halbuki bu sözün ardından cariyenin doğurduğunun hepsi,

---

<sup>597</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 110,112; Serahsî, *Usûl*, I, 155; Nesefî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 179,181; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 18.

<sup>598</sup> Günümüz akademisyenlerinden Osman Güman, sıla olarak kullanılan mâ (مَا) harfinin umûm mana ifade etmemesi gerektiğini söylemektedir. Konuyla ilgili bk. Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 62,64.

<sup>599</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 157; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 18.

<sup>600</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 157; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 18.

oğlan değildir. Cariye, bir oğlan ve bir kız doğurmuştur. Yani doğrulanın ancak yarısı oğlandır<sup>601</sup>.

### 1.3.2.1.3. Ellezî (الذي) Lafzı

Hanefî usulcülerden Debûsî'ye göre ellezî (الذي) lafzının hakiki manası, varlığın hepsini içeren “şey” (الشيء) lafzı gibi, bütün varlıkları içermekdir. Ellezî (الذي) lafzının şey (الشيء) lafzından farkı ellezî (الذي) lafzının, umûmu kinâye olarak ifade etmesi; şey (الشيء) lafzının ise umûmu sarîh bir biçimde karşılmasıdır<sup>602</sup>.

Debûsî sonrası Hanefî usulcülere göre ellezî (الذي) lafzının hakiki manası, men (مَنْ) ve mâ (مَا) lafızlarının müphem delâletiyle aynıdır. Ellezî (الذي) lafzının men (مَنْ) ve mâ (مَا) lafzından farkı, ellezî (الذي) lafzının akıllı ve akılsız varlıklar için ortak kullanılabilmesidir. Ellezî (الذي) lafzının bu ortak kullanımından dolayı men (مَنْ) lafzının akılsız ve mâ (مَا) lafzının akıllı varlıklar için kullanılmasında ortaya çıkan mecaz durumu, ellezî (الذي) lafzı için geçerli değildir. Çünkü men (مَنْ) ve mâ (مَا) lafızları, birbirleri yerine kullanılmaları mecazdır. Ellezî (الذي) lafzıysa, mecaza ihtiyaç duymaksızın men (مَنْ) ve mâ (مَا) lafızları yerine ayrı ayrı hakikat olarak kullanılabilir<sup>603</sup>.

Ellezî (الذي) lafzı ile men (مَنْ) ve mâ (مَا) lafızları arasındaki ayniyetten dolayı kişinin “إن كان الذي في بطنك غلاما فأنت حرة” “Karnındaki her şey oğlan çocuğu ise sen hürsün.” sözü ile “إن كان ما في بطنك غلاما فأنت حرة” “Karnındaki her şey oğlan çocuğuysa sen hürsün.” sözü ve “أطلق نفسي من الثلاث الذي شئت” “Üçten dilediğinle kendini boşa.” sözü ile “أطلق نفسي من الثلاث ما شئت” “Üçten dilediğinle kendini boşa.” sözü aynı hükümlere tâbidir<sup>604</sup>.

### 1.3.2.1.4. Eyne (أين) ve Haysü (حيث) Lafızları

<sup>601</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 17; Serahsî, *Usûl*, I, 157; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 181,182; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 17; Şâşî, *Usûl*, 24.

<sup>602</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 110.

<sup>603</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 17,18; Serahsî, *Usûl*, I, 157; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 181; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 17; Konuyla ilgili farklı bir görüş ve değerlendirme için bk. Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 107.

<sup>604</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 17,18; Serahsî, *Usûl*, I, 157; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 181; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 17.



Hanefi usulcülere göre eyne (أين) veya haysü (حيث) lafızlarının hakiki manası, mekanları müphem ve umûm bir biçimde içermektir. Bu iki lafzın şart anlamında kullanımı mecazdır. Arap, “أين فلان” “Falanca nerede?” dediğinde aradığı kişinin mekanını sormaktadır<sup>605</sup>.

Eyne (أين) ve haysü (حيث) lafızların hakiki manada veya mecaz manada kullanımına ve bu iki kullanımın hükmi sonuçlarına ilişkin örnek şu şekildedir:

Kişi, karısına “أنت طالق أين شئت” “Her nerede dilersem boşsun.” veya “أنت طالق حيث” “Her nerede dilersem boşsun.” dediğinde bu sözlerin hakiki ve mecaz manaları ile hükmi sonuçları hakkında iki ihtimal söz konusudur:

1) Kadın, bu sözün arkasından boşamayı dilemediği sürece talak gerçekleşmez. Kadının dilemesiyle gerçekleşecek bu boşama, sözün söylendiği meclisle sınırlıdır. Çünkü bu iki lafızda, metâ (متى) ve izâ (إذا) lafızlarında görülen vakitleri umûm hale getirme manası söz konusu değildir. Talakın mekanla bir bağlantısı olmadığından, hakiki anlamı mekan ifade eden eyne (أين) ve haysü (حيث) lafzı hükümsüzdür. Eyne (أين) ve haysü (حيث) lafızları geçersiz kabul edildiğinde dileme (meşiet), talakta kalır ve dileme (المشيئة) sözün söylendiği meclisle sınırlı hale gelir. Hükümsüz hale gelen bu iki lafzın hakikati bu sözlerde etkisiz olduğu için mecazı olan şart anlamı da geçersizdir. Çünkü hakikati geçerli olmayanın, mecazı gerçekleşmemektedir<sup>606</sup>.

2) Eyne (أين) ve haysü (حيث) lafzının mekan zarfı hakiki manası esas alınmadığında, bu iki lafız mecazen şart harfi kabul edilir. Çünkü müphemlik açısından eyne (أين) ve haysü (حيث) ile şart harfleri arasında, bir ittisâl söz konusudur. “Kelamın i’ mâli ilğâsından evladır.” prensibince bu iki kullanımdaki eyne (أين) ve haysü (حيث) lafızlarını mecazen şart kabul etmek, kelamı hükümsüz kabul etmekten daha uygun bir işlemdir<sup>607</sup>.

### 1.3.2.1.5. Kül (كل) Lafzı

Hanefi usulcülere göre nekira bir ismin öncesinde gelen kül (كل) lafzının hakiki manası, başına geldiği nekira fertle birlikte nekira ferdin dışındaki diğer fertleri kapsamaktır. Kül (كل) âmm lafzının ifade ettiği umûm türü, sanki kendisiyle birlikte başkası

<sup>605</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 157,234; Neseffî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 363; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 304.

<sup>606</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 157,234; Neseffî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 363.

<sup>607</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 304.

yokmuşçasına fertleri müstakil bir biçimde içermedir (infirad umûmu-العموم الانفرادي)<sup>608</sup>. Çünkü kül (كل) lafzı, ba'z (بعض) lafzının zıddıdır. Ba'z lafzının zıddı olan bir lafzın hakiki manası, ba'z lafzının ifade ettiği cüzlerin içermektir. Kişi, karşısındaki iki kişiye “لكما علي ألف درهم” “Benim ikinize bin dirhem vereceğim var.” dediğinde toplamda iki şahsa bin dirhem borcu bulunduğunu söylerken “لكل واحد منكما علي ألف درهم” “Sizin her birinize bin dirhem borcum var.” dediğinde kişi başı bin dirhem borcu bulunduğunu ifade etmiş olmaktadır<sup>609</sup>.

Hanefi usulcülere göre kül (كل) lafzı, isim tamlaması şeklinde kullanılabilen kelimelerdendir. Tamlayan ve tamlanan olma vasfı, ismin niteliklerinden biridir. Kül (كل) âmm lafzı, ancak isimlerin başına gelen ve kendisinden sonraki tamlananla anlaşılabilen türden bir lafzdır. Kül (كل) lafzının tamlama sonrası ifade ettiği umûm mana, kül (كل) lafzının kendisinde değil, yalnızca kül (كل) lafzına izâfe olunan isimde gerçekleşmektedir<sup>610</sup>.

Kül (كل) lafzının hakikati, nekira bir isme izâfe edildiğinde cüzler hesaba katılmaksızın fertleri ihâta ederken marife bir isme tamlama olarak nispet edildiğinde cüzlerin ayrı ayrı ihâtasını ifade etmektedir. Örneğin kişi, “كل التفاح حامض” “Elmanın tamamı ekşidir.” dediğinde bir elmanın her cüzünün ekşi olduğunu ifade etmektedir. Fakat kişi, “كل تفاح حامض” “Her bir elma ekşidir.” dediğinde bir elma topluluğunun arasında bazılarının tatlı olabileceğini ifade etmektedir. Çünkü kişi, “كل تفاح حامض” “Her bir elma ekşidir.” sözünü elmalar toplamını meydana getiren herbir elmayı hesaba katarak söylememiştir. Kişi, genel anlamda her bir elmanın ekşi olduğunu; ama bazı elmaların tatlı olabileceğini ifade etmek istemiştir. Aynı şekilde kişinin “كل رمان مأكول” “Her bir nar, yenir.” haberi doğrudur. Fakat kişinin “كل الرمان مأكول” “Narın tamamı yenir.” haberi yanlıştır. Çünkü narın kabuk gibi bazı kısımları, yemeye elverişli değildir. “كل الرمان مأكول” “Narın tamamı yenir.” haberinin hakiki manası esas alınmadığı için mecaz manası da esas alınmamaktadır<sup>611</sup>.

#### 1.3.2.1.6. Küllemâ (كلما) Lafzı

<sup>608</sup> İfrâd yollu ihâtadan maksat, lafzın fertleri ayrı ayrı kapsamasıdır.

<sup>609</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 95; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 182; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 12,13.

<sup>610</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 95; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 183; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 12,13.

<sup>611</sup> Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 183; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 12,13.

Hanefi usulcülere göre küllemâ (كلما) ismi, aslı itibarıyla kül (كل) ve mâ (ما) lafızlarının bir araya gelmesinden meydana gelmiş birleşik bir kelimedir. Küllemâ (كلما) lafzının hakiki manası, başına geldiği fiil türünden yapılacak her eylemi kapsamaktır. Kişi, “Konağa her girişinde sen boşsun.” dediğinde kadının her girişinde bir talak gerçekleşmektedir<sup>612</sup>. Kişi, “كل امرأة أتزوجها فهي طالق” “Evleneceğim her bir kadın boştur.” dediğindeyse evlendiği her kadını nikah anında boşamıştır. Bu söz, yalnızca birinci nikah için geçerlidir. Bu sözün sahibi, aynı kadınla ikinci nikahı kıyarsa bu nikah devam eder. Çünkü kül (كل) lafzı, evlenme fiilinin değil, kadın isminin başına gelmiştir. Kül (كل) lafzının hakikati, kadın hakkında umûm ifade ederken, evlenme fiili hakkında umûm ifade etmemektedir<sup>613</sup>.

Kül (كل) lafzının hakiki manasıyla ilgili önemli diğer bir nokta, kül (كل) lafzı mâ (ما) harfi bitiştiğinde kül (كل) lafzının izâfet edildiği isimden sonra gelen fiil umûm hale gelmektedir. Kişi, “كلما تزوجت امرأة فهي طالق” “Bir kadınla her evlenişimde o kadın boştur.” dediğinde defalarca bir kadınla evlense dahi her defasında evlendiği kadın boş olur<sup>614</sup>.

### 1.3.2.1.7. Cemî’ (جميع) Lafzı

Hanefi usulcülere göre cemî’ (جميع) lafzı, ihâta anlamı içermesi açısından, kül (كل) kelimesi gibi âmm bir isimdir. Fakat cemî’ lafzının hakiki manası, kül lafzındaki gibi fetleri müstakil bir biçimde içermek (الإفراد-إفراد) değildir. Cemî’ lafzının hakiki manası, fertleri toplu bir biçimde içermidir (الاجتماع-ictimâ)<sup>615</sup>.

Buna göre komutan, askerlerine “جميع من دخل منكم الحصن أولا فله كذا” “Sizden kaleye ilk girenlerin hepsine, şu verilecektir.” dediğinde cemî’ lafzının hakiki ve mecaz manasıyla ve bu manların hükmi sonuçlarıyla ilgili iki ihtimal söz konusudur<sup>616</sup>:

<sup>612</sup> Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 110; Pezdevî, **Usûl**, II, 13,14; Serahsî, **Usûl**, I, 158; Neseffî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 183; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 13,14.

<sup>613</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 96; Pezdevî, **Usûl**, II, 12,13; Serahsî, **Usûl**, I, 157,158; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 13.

<sup>614</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 12,13; Serahsî, **Usûl**, I, 157,158; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 13.

<sup>615</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 15; Serahsî, **Usûl**, I, 158; Neseffî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 184,185; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 15.

<sup>616</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 15,16; Serahsî, **Usûl**, I, 158; Neseffî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 184,185; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 15,16.

1. Beş asker, kaleye ilk giren vasfını birlikte elde ettiğinde vaat edilen ganimet bu beş askere pay edilir. Çünkü men (من) kelimesinin bitiştiği cemî' (جميع) lafzının hakiki manası, fertlerin toplu bir biçimde içerilmesidir. Cemî' lafzının hakiki manası, kaleye giren beş askeri toplu bir şekile kapsamaktadır. Kaleye birlikte ilk defa giren beş asker “ilk giren” vasfını birlikte elde ettiğinde, bir ganimet hepsi arasında eşit oranda pay edilmektedir.

2. Beş asker kaleye sırayla girdiğinde bu beş askerden kaleye ilk gireni, ganimeti elde etmekte ve diğer dört asker bu ganimetten pay alamamaktadır. Çünkü bu durumda cemî' (جميع) ve men (من) lafızlarından her birinin hakikati, umûm ifade etmektedir. Kaleye bir asker ilk giren olduğunda bu iki âmm lafzın ifade ettiği umum manalarını birlikte esas almak mümkün değildir. Bu iki lafzın hakiki manaları esas alınmadığında yapılması gereken, bunların birlikte ifade ettikleri mecaz mananın esas alınmasıdır. Düşünüldüğünde tek bir şahıs, topluluğun elde edeceği bir ganimetin hepsini tek başına hak edebilir. Zira savaşlarda gösterilen başarıların ganimetle ödüllendirilmesi, askerleri cesaretlendirmek ve kahramanca savaşmayı sağlamak içindir. Komutanın askerlerine yönelik bu sözündeki “ilk girme” (أولا) kaydı, bu cesaretlendirmeyi ortaya koymaktadır. Topluluk kaleye ilk giren olmakla bu ganimeti elde edebiliyorsa, tek kişi ilk giren vasfını elde ettiğinde bu ganimeti elde etmeye daha fazla hak sahibidir. Çünkü tek asker, bir asker topluluğunun yapabileceği zor bir işi başararak kahramanlığını fazlasıyla ispatlamıştır. Savaşta böylesine zor bir işi tek başına başaran bir askerin, ganimetle ödüllendirilmesi adete uygun bir davranıştır.

Komutanın “جميع من دخل منكم الحصن أولا فله كذا” “Sizden kaleye ilk girenlerin hepsine, şu verilecektir.” sözünün, hakikat ve mecaz anlamlarının her ikisi birlikte esas alınmamaktadır. Zira kaleye girme vasfı, ya bir kişide veya birden fazla kişide gerçekleşmektedir. Girme vasfı, birden fazla kişide gerçekleştiğinde sözün hakiki manası esas alınırken; bir kişide gerçekleştiğinde sözün mecaz manası esas alınmaktadır. Komutanın sözü esnasında bir kişinin girmesi veya birden fazla kişinin aynı anda girmesi muhtemel olmakla birlikte, kaleye girme olayının gerçekleşmesi, bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Vâkıada kaleye ilk defa bir topluluğun girip, onlarla eş zamanlı başka bir şahsın

girmesi düşünülememektedir. Bir asker kaleye ilk giren vasfını elde ettiğinde bu lafzın mecaz manasını esas lamak, hakiki manasını esas almaya tercih edilmelidir<sup>617</sup>.

Fakat komutan, askerlerine “كل من دخل منكم الحصن أولا فله كذا” “Sizden kaleye ilk girenlerin her birine şu verilecektir.” dediğinde kaleye ilk girme vasfını elde eden asker sayısı on dahi olsa, on askerden her biri ayrı ayrı vaat edilen ganimeti veya o ganimet miktarını hakeder. Çünkü من (من) kelimesinin bitiştir küll (كل) lafzının hakiki manası, fertlerin müstakil bir biçimde içerilmesidir. Bu söze göre kaleye ilk giren on askerden her biri, kaleye birlikte girdiği diğer dokuz arkadaşını geçmiş gibidir. Birlikte girdiği arkadaşlarını geçen bu kişilerden her biri, vaat edilen ganimeti ayrı ayrı hak etmektedir<sup>618</sup>.

### 1.3.2.2. Umûm İfade Eden Delilin Bitiştir Lafızda Mecaz

Bu başlık altında üç konuya değinilecektir. Her üç konunun ortak noktası lafza bitişen harici karînenin lafzın kapsamını genişletmesidir. Lafzın kapsamının genişlemesini tevessu' terimiyle ifade edebiliriz. Lafzın kapsamında gerçekleşecek her tevessu' mecazdır. Zaten mecazın diğer bir ismi de ittisâu'l-keîâm veya tevessu' dur.

Bu başlık altında dile getirilecek her üç konunun da aslında bir karîne olduğunu söyledik. Fakat Hanefi usulcülerin mecaz anlayışını teorik olarak işlediğimiz birinci bölümde bu tür karînelere değinilmemiştir. Hanefi usulcüler beş karîne türünden bahsetmişlerdir. Bahsedilen beş karînenin içeriğine baktığımızda tam olarak burada dile getireceğimiz üç farklı umûm delilini karşılamamaktadır. Bu üç delili “tekil lafzı umûm hale getiren karîne” ismi altında da toplayabiliriz. Tekil lafzı umûm hale getiren karîneyle birlikte Hanefilerin aslında altı tür karîne üzerinde durduklarını söyleyebiliriz. Şimdi bu delillere ve bu delillerle kapsamı değıştiği için mecaz mana ifade eden lafızların hükmî sonucuna geçebiliriz.

#### 1.3.2.2.1. Elif Lâm Takısı Bitişen Lafızda Mecaz

<sup>617</sup> Pezdevî, *Usûl*, II , 15,16; Serahsî, *Usûl*, I, 158; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 184,185; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 15,16.

<sup>618</sup> Pezdevî, *Usûl*, II , 15,16; Serahsî, *Usûl*, I, 158; Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 184,185; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 15,16.

Elif lâm (ال) takısı bitişen lafızda mecaz mananın ve bu mecaz mananın hükümlere etkisinin anlaşılabilmesi için mutlak tekil nekira lafzın hakiki manasının anlaşılması gerekmektedir. Çünkü ancak mutlak tekil lafzın başına bitecek elif lâm (ال) takısı, lafzın kapsamına etki eden mecaz kârinesidir.

Hanefi usulcülere göre olumlu cümlede geçen tekil nekira, mutlaktır. Mutlak tekil nekiranın hakiki manası, husûstur. Çünkü mutlaklık, sıfata değil zata ilişmektedir. Mutlak, belirli olmayan biri içerir. “ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً ” “*Herhangi bir mümin, başka herhangi bir mümini ancak hatayla öldürmüş olabilir. Hatayla herhangi bir mümini öldüren herkes, herhangi bir mümin köle azat eder.*” (Nisâ, 4/92) ayetindeki nekira “herhangi bir köle” (رقبة) lafzı, mutlak isimdir. Ayetteki “herhangi bir köle” (رقبة) lafzı, umûm değildir. Zira bu ayetteki “herhangi bir köle” (رقبة) lafzı, herhangi bir vasfa muhtemel olmayan bir ferdi içermektedir. Kişi, herhangi bir köleyi azat etmekle kefâret yükümlülüğünden kurtulmaktadır. Oysa “herhangi bir köle” (رقبة) lafzı, umûm ifade etseydi kişi herhangi bir köleyi azat etmekle yükümlülükten kurtulamazdı. Kişinin, bütün köleleri azat etmesi gerekirdi<sup>619</sup>.

Fakat Hanefi usulcülere göre tekil veya çoğul nekira lafzın başına gelen elif lâm (ال) takısı, mutlak nekirayı cinse dönüştürmektedir<sup>620</sup>. Mutlak hâs ifade eden nekira lafzın elif lâm (ال) takısı sayesinde cins isme dönüşümü, hâs lafzın mecazen umûm ifade etmesidir. Bu mecaz delâletin karînesi, nekiranın başına gelen elif lâm (ال) takısıdır. Elif lâm (ال) takısı sayesinde dönüşüme uğrayan cins ismin hakikati, *küllü ve en düşük miktarı birlikte hakikat olarak* ifade etmektedir. Fakat lafzın kapsamına girme konusunda parça bütüne eşit olduğunda cüz içerik, kül içeriğe tercih edilmektedir. Bu tercih sebebiyle cins ismin mutlakı, külle değil, cüzze yorumlanmalıdır. Fakat mutlak cins isim, cüz anlamın yanında kül anlamına da muhtemeldir. O halde mutlak cins ismin *külle muhtemel olmakla birlikte en düşük miktarı* ifade ettiğini benimsemek, en doğru olandır.

<sup>619</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 52; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 113; Pezdevî, **Usûl**, II, 35,38; Serahsî, **Usûl**, I, 159; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 187,188,193,195; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 35,36; Şâşî, **Usûl**, 33.

<sup>620</sup> Bu görüş, bu haliyle Hanefi usulcülerinden Debûsî ve Pezdevî'ye aittir. Diğer bir Hanefi usulcü Serahsî, Debûsî ve Pezdevî'den çoğul nekiranın başına gelen elif lâm konusunda farklı düşünmektedir. Serahsî'ye göre çoğul nekiranın başına gelen elif lâm, lafzı müphem hale getirmektedir. Konuyla ilgili Serahsî'nin farklı görüşleri için bk. Serahsî, **Usûl**, I, 161.

Cins ismin küll ifade ettiği sadece kişinin niyetiyle bilinmektedir<sup>621</sup>. Niyetle tespit edilen içerik kinâyedir.

Yeminlerin fıkhi sonuçları, Hanefî usulcülerin mutlak cins lafzın hakikatinin, külle muhtemel olmakla birlikte tek ferdi ifade ettiği görüşü benimsemelerinde etkin rol oynamıştır. Hanefî usulcülere göre kişinin “والله لا أشرب الماء” “Allah’a yemin ederim, su cinsini içmeyeceğim.” veya “والله لا أتزوج النساء” “Allah’a yemin ederim, kadın cinsiyle evlenmeyeceğim.” ve “والله لا أشتري العبيد” “Allah’a yemin ederim, köle cinsini satın almayacağım.” sözlerinin hükmü aynıdır. Bu yeminlerin hepsi, külle yorumlanamadıkları için ifade ettikleri içegin en az miktara yorumlanmaktadır. Kişi, bu yeminleriyle sanki “والله لا أشرب قطرة من الماء” “Allah’a yemin ederim, bir damla su içmeyeceğim.”, “والله لا أتزوج واحدة من النساء” “Allah’a yemin ederim, kadınlardan herhangi birisiyle evlenmeyeceğim.” ve “والله لا أشتري واحدا من العبيد” “Allah’a yemin ederim, kölelerden herhangi birisini satın almayacağım.” demek istemiştir. Bu yeminler ancak niyet bulunduğu külle yorumlanabilmektedir. Çünkü insanın yeminden gâyesi, nefesine çekici gelen mümkün bir şeyden kendini alıkoymaktır. Kişinin burada dile getirdiği yeminlerin hakiki anlamı olan dünyanın bütün sularını içmek, bütün kadınlarla evlenmek ve bütün köleleri satın almak mümkün değildir. Yeminlerde görülen bu sonuçların aynısı, talak ve azat etme lafızları için de geçerlidir<sup>622</sup>.

Kişi, “العبد الذي يدخل الدار” “Evleneceğim kadın boştur.” veya “المرأة التي أتزوجها طالق” “Kölelerimden konağa gireni hürdür.” dediğinde bu sözün hakiki ve mecaz manası ile bu manaların hükmi sonuçları hakkında şu iki durum söz konusudur<sup>623</sup>:

1) Kişi, bu sözlerinde bir şeye niyet etmemişse sözlerin kapsamına kesin bilinen bir kadın veya bir köle girmektedir. Çünkü başına elif lâm (ل) alan tekil nekira lafız, mecazen cins anlamı ifade etmektedir. Mutlak cins lafız, içeriğinin en az miktarı olan tek ferdi ifade etmektedir.

<sup>621</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 110; 113; Pezdevî, **Usûl**, II, 20,21; Serahsî, **Usûl**, I, 160,161; Neseffî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 192,195; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 20,23.

<sup>622</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 110; 113; Pezdevî, **Usûl**, II, 20,21; Serahsî, **Usûl**, I, 160,161; Neseffî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 192,195; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 20,23. Abdülaziz Buhârî; Pezdevî'nin elif lâm (ل) delili hakkındaki görüşlerini tam manasıyla anlayamamasını, Pezdevî'nin ilimdeki mertebesine bağlayarak dile getirmektedir. Konuyla ilgili bk. Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 23.

<sup>623</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 26,27; Serahsî, **Usûl**, I, 161; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 23,24.

2) Kişi, bu sözlerinde umûma niyet etmişse bu sözler umûm ifade etmektedir. Çünkü başına elif lâm alan tekil nekira isim, mecazen cins isim anlamı kazanmıştır. Cins isim, ancak kişinin niyeti olduğunda kül anlamı ifade etmektedir

### 1.3.2.2.2. Olumsuz Cümle Yapısında Geçen Nekira İsimde Mecaz

Hanefî usulcülere göre olumlu cümle yapısında geçen tekil nekira lafız, mutlak hâs isimdir. Çünkü nekiradan maksat, herhangi bir ferdi isimlendirmektir. Mutlak kullanılan nekiranın, umûm ifade etmek gibi bir zorunluluğu olmadığından Arap Dili örneğinde “رأيت رجلا من الرجال” “Adamlardan bir adam gördüm.” ve “اشتريت عبدا من العبيد” “Kölelerden bir köle satın aldım.” denilebilmektedir. Fakat “رأيت رجالا من الرجال” “Adamlardan adamlar gördüm.” ve “اشتريت عبيدا من العبيد” “Kölelerden köleler gördüm.” denilememektedir<sup>624</sup>.

Hanefî usulcülere göre tekil nekiranın kapsamı olumsuz (nefiy) cümlede geçtiğinde umûm ifade eder hale gelmektedir<sup>625</sup>. Çünkü olumsuzluk, umûm karînelerinden birisidir. Olumsuz cümle yapısında nekiranın umûm ifade etmesi, nekira sığasının kendisinden değil, nekira sığasının muktezâsından kaynaklanmaktadır. Bu incelik sayesinde, olumlu ve olumsuz cümle yapısında nekiranın ifade ettiği mana farkı ortaya çıkmaktadır. Sığası hâs olan lafız bir delille umûm ifade ettiği için olumsuz cümlede geçen tekil nekiranın delâlet ettiği umûm, mecazdır. Kişi, “ما رأيت اليوم رجلا” “Bu gün hiçbir adam görmedim.” dediğinde belirsiz bir adamın görülmesini kapsam dışında bırakmaktadır. Belirsiz bir adamın görülmemesinin zarureti, yani muktezâsı, bütün insanların görülmemesidir. Zira bu sözü söyleyen kişi, şayet gün içinde herhangi bir adam görmüşse haberinde yalancı konumuna düşmektedir. Nitekim “أكلت اليوم شيئا” “Bu gün herhangi bir şey yedim.” diyen kişi, “ما أكلت اليوم شيئا” “Bu gün sen hiçbir şey yemedin.”

<sup>624</sup> Nekira lafızla ilgili bk. Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 114; Pezdevî, **Usûl**, II, 19,20; Serahsî, **Usûl**, I, 158,159; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 185,188; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 19,28.

<sup>625</sup> Cessâs, kendinden sonra gelen Hanefî usulcülerden başına nefiy edatı almış nekira hakkında farklı düşünmektedir. Cessâs'a göre olumsuz cümde geçen nekira, bazen bir şeyin aslının olmadığını ifade ederken bazen söz konusu şeyin aslının kemal sıfatının bulunmadığı ifade etmektedir. Olumsuz cümlede geçen mutlak nekira, aslın yokluğunu ifade etmektedir. Bu tür bir nekira ancak delille aslın kemalinin bulunmadığını ifade edebilmektedir. Bir şeyin aslının olmadığını ifade etmek umum ifade etmekle aynıdır. Bir şeyin kemalinin olmadığını söylemek, onun sıfat açısından varlığını umumi yolla olumsuzluk şeklinde değerlendirilebilir. Bu durumda Cessâs ve diğer Hanefiler arasında olumsuz cümlede geçen nekira hakkında görüş farkı bulunmamaktadır. Konu hakkında bk. Cessâs, **Fusûl**, I, 351,355.



demek suretiyle yalanlayabilmektedir. Olumlu cümleyi temsil eden birinci cümledeki “herhangi bir şey” manasının olumsuz cümleyi temsil eden ikinci cümlede karşılığı, “hiçbir şey” manasıdır. Bu yalanlama örneği, olumlu cümlede husûs ifade eden nekiranın, olumsuz cümlede mecazen umûm ifade ettiğinin açık bir göstergesidir<sup>626</sup>.

### 1.3.2.2.3. Âmm Vasfın Bitiştği Nekira İsimde Mecaz

Hanefi usulcülere göre nekira isme bitişen âmm vasıf, mutlak anlamda umûm delili değildir. Aksine mutlak vasıf, olumlu ve olumsuz cümlede tahsis ve takyit sebeplerindedir. Çünkü, dilin bir gereği olarak, sözdeki vasıf arttıkça tahsis oranı artmaktadır. Kişinin “رأيت رجلا عالما” “Alim adam gördüm.” sözünün, “رأيت رجلا” “Adam gördüm.” sözünden kapsamının daha dar olduğu açıktır. Aynı şekilde kişinin “ما رأيت رجلا عالما” “Hiçbir alim adam görmedim.” sözü, “ما رأيت رجلا” “Hiç adam görmedim.” sözünden daha husûstur. Çünkü “Hiç adam görmedim.” sözü, bütün adam cinsini içerirken “Hiçbir alim adam görmedim.” sözü, daha dar çerçeveye, alim adam cinsini içermektedir<sup>627</sup>.

Hanefi usulcülere göre nekira lafza bitişen âmm vasıf, bir şartla umûm delili olabilmektedir. Bu şart, âmm vasfın bitiştği nekira lafzın, olumsuz cümlenin istisnâ edileni (müstesnâ) olmasıdır. Ancak bu şart gerçekleştiğinde âmm vasıf bitişen lafız, mecaz olarak umûm ifade etmektedir. Kişi, “لا أتزوج امرأة إلا امرأة كوفية” “Kûfeli kadın dışında hiçbir kadınla evlenmem.” dediğinde Kûfeli her kadınla evlenebilmektedir. Çünkü olumsuz cümleden istisnâ edilen nekira “kadın” (مرأة) lafzı, “Kûfeli” (كوفية) âmm vasfından dolayı mecaz olarak umûm ifade etmektedir. Bu tarz cümlelerde âmm vasfın bitiştği nekiranın umûmu, kül (كل) kelimesi veya olumsuz cümle yapısında geçen nekiranın ifade ettiği umûm gibidir<sup>628</sup>.

<sup>626</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 114; Pezdevî, **Usûl**, II, 19,20; Serahsî, **Usûl**, I, 158,159; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 185,188; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 19,28.

<sup>627</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 114; Pezdevî, **Usûl**, II, 28,30; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 188,189; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 28,29.

<sup>628</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 114; Pezdevî, **Usûl**, II, 28,30; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 188,189; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 28,29.

#### 1.4. Müşterek Lafızda Hakikat ve Mecaz

Hanefi usulcüler, müşterekin umûmunun mecaz veya hakikat yahut biri mecaz diğeri hakikat olarak gerçekleşmesini kesin bir dille kabul etmemişlerdir<sup>629</sup>. Hanefi usulcülere göre müşterek lafız, içeriğine girebilecek bütün fertlere hakikat olarak delâlet etmektedir. Fakat müşterek lafız, hakikat olarak iki veya daha fazla manayı aynı anda içermemektedir. Çünkü manaların çeşitlenmesi, dış alemdeki fertlerin çeşitlenmesiyle ve farklılaşmasıyla mümkündür. Manalar, zihinde farklılaştığında çeşitlenmezler. Kişi, dış aleme bakıp, bir insan gördüğünde zihnine insan manasını sabitlemektedir. Artık kişinin başka başka insanlar görmesi, zihinde sabitlenen manayı değiştirmemektedir<sup>630</sup>.

Fakat kişi, insan manasını zihninde sabitledikten sonra aslan veya kurt yahut at gördüğünde sabitlenen insan manasından farklı ve yeni manaları zihninde sabitlemeye başlamaktadır. Sonradan sabitlenen birbirinden farklı bu manaları, âmm lafzın içermesi söz konusu değildir. Manalar farklılaştığında fertler çeşitleneceği için bu çeşitli fertlerin bir lafız altına girmesi ancak bedel yoluyla yani nöbetleşe mümkündür. Çeşitli fertlerin bir lafız kapsamına ancak bedel yoluyla girmesi, müşterekin umûmunun olmadığını göstergesidir. Nitekim müşterek lafız, ismin kapsamına girmesi muhtemel çeşitli fertlerden sadece birinin bedel yoluyla içerildiği kelimedir<sup>631</sup>.

Hanefi usulcülere göre müşterek lafız, birisi mecaz ve diğeri hakikat iki manayı da birlikte içermemektedir. Çünkü bir kelimenin aynı anda iki farklı manayı içermesi, iki zıt mahiyetin bir araya getirilmesidir. İki zıddın bir araya getirildiği lafız, aynı anda hem murat edilmiş hem de murat edilmemiş konumuna düşmektedir. Lafız, manaların elbisesi gibidir. Bir elbiseyi aynı anda iki kişinin tam bir şekilde giymesi imkansızdır. Elbise gibi olan lafzın, hakikat veya mecaz aynı anda iki farklı manayı tam anlamıyla karşılaması düşünülememektedir. Bir lafzın iki mefhumu eksik anlamda içermesi ancak iki mefhumdan her birisi oluşacak mananın bir cüzünü meydana getirdiğinde mümkün-

---

<sup>629</sup> Hanefî usulcülerinden yalnızca Abdülaziz Buhârî, müşterek lafzı lafzî ve manevî şeklinde iki kısma ayırmıştır. Buhârî, bu ayırım çerçevesinde lafzî müşterekte mecazın gerçekleşmeyeceğini kabul ederken, manevî müşterekte mecazın gerçekleşmesi hakkında hilafın olmadığını iddia etmiştir. Biz Abdülaziz Buhârî öncesi böyle bir taksime ve değerlendirmeye rastlamadık. Buhârî'nin bu iddia ve daha geniş değerlendirmeleri için bk. Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II 155.

<sup>630</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 76,77; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 95; Serahsî, **Usûl**, I, 125,126; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 57.

<sup>631</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 125,126; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 57.

dür. Müşterek lafzın manalarına delâleti tam anlam çerçevesinde gerçekleştiğinden, müşterek lafız eksik mefhumların meydana getirdiği manaya delâlet eden lafız türlerinden farklıdır<sup>632</sup>.

Hanefî usulcülere göre müşterek lafzın kapsamına girebilecek fertler arasında, kül-cüz (bütün-parça) ittisâline dayalı bir mecaz gerçekleşmemektedir. Çünkü kül-cüz (bütün-parça) ittisâline dayalı mecaz türünde, kül ve cüz her açıdan birbirlerine bağlıdır ve birbirini gerektirmektedir. Mesela zatın cüzü olan yüz (vech), her açıdan zata bağlıyken yüzün küllü olan zat, yine her açıdan yüze bağlıdır. Örneğin ayn (العين) kelimesinin mefhumlarından olan göze (الينبوع) kelimesi, güneş (الشمس), göz (الباصرة) ve altın (الذهب) lafızlarını hiçbir şekilde gerektirmediği gibi, bu lafızlar da göze (الينبوع) kelimesini hiçbir şekilde gerektirmemektedir. Çünkü göze (الينبوع) kelimesi ile söz konusu lafızlar arasında varlık ve mefhum açısından hiçbir ittisâl söz konusu değildir<sup>633</sup>. İttisâl olmadan iki lafız arasında mecazın gerçekleşmesi düşünülememektedir. Bütün bu deliller, müşterek lafzın hakikat veya mecaz olarak aynı anda iki anlamı ifade edemediğini göstermektedir<sup>634</sup>.

Müşterek lafzın içeriklerinden birisi zanni bir delil ile tercih edildiğinde müevvel hale gelmektedir. Hanefî usulcüler, müevvel lafız anlayışlarında mecaza hiç yer vermemişlerdir. Hanefî usulcülerin bu tutumu, te'vîl türü yorum ile mecaz arasında bir birlik-teliğin olmadığı ve mecazın te'vîl anlamında bir beyan olmadığı fikrini gündeme getirmektedir. Mecazın içeriğini katî bir şekilde ifade etmesi, zann-ı galiple hükme bağlanan müevvel lafızda mecazın bir ilişkisinin bulunmadığını ortaya koymaktadır. Müevvel lafız içeriğine hakikaten delalet eden müşterekin fertlerinden birinin tercihidir. O halde müşteregin tercih edilen içeriği her halükarda hakikattir. Müevvel lafız, te'vîl sonunda anlamı beyan edilen lafız olduğu için belirli oranda netleşmektedir. Hanefî usulcüler, müevvelin netleşen makul manası üzerine mecaz kullanımının gerçekleşip gerçekleşmeyeceği üzerinde durmamışlardır. Şayet böyle bir mesele üzerinde Hanefî usulcüler durmuş olsalardı, te'vîl ile mecaz arasındaki ilişki ve fark daha net bir şekilde ortaya çıkabilirdi.

---

<sup>632</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 46; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 94,95; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 62,65.

<sup>633</sup> Eğer böyle bir ittisâl söz konusu olsaydı zaten mecazın umûmu yoluyla hakiki ve mecaz mana birlikte bir lafızla ifade edilmiş olacaktı. Bu incelik müşterekin umûmu probleminin Hanefî usulcülerince niçin mecazın umûmuyla halledilmediğinin gerekçesini meydana getirmektedir.

<sup>634</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 62,65.

**Örnek:** es-Sarîm (الصريم) lafzı, umûm yoluyla değil, ihtimal üzere gece ve gündüz anlamlarından birini ifade etmektedir. Es-sarîm lafzı, gece ve gündüz manalarına hakikat yollu delalet etmektedir. Çünkü sarîm lafzı, müşterek lafızdır. Müşterek lafzın umûmu bulunmamaktadır ve içeriğine hakikat yollu delalet etmektedir. Müşterek lafzın manası, lafzın hakikat olarak ifade ettiği ihtimal dahilindeki manalardan birinin dil açısından düşünülerek (galip re’y) tercih edilmesidir. Müşterek lafzın içeriğindeki manalardan birisi düşünülerek tercih edildikten sonra müşterek lafız, müevvel hale gelmektedir<sup>635</sup>.

## 2. KAPALI LAFIZLARIN HAKİKAT VE MECAZLA İLİŞKİSİ

### 2.1. Kavram ve Kapsam

Hanefî usulcülere göre kapalı lafızlar; hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih şeklinde dörde ayrılmaktadırlar. Kullanımda lafızların kapsamlarına yönelik kapsamı daraltma veya genişletme şeklindeki tasarrufların lafzı kapalı hale getirdiğine ve mecazlaştırdığına daha önce değindik. Bu başlık altında kapalı lafız türlerinin kavramsal çerçevesine, kapalı lafızların meydana gelmesinde mecaz kullanımının etkisine ve bu etkinin hükmi sonuçlarına değineceğiz.

#### 2.1.1. Hafî

Hafî (الخفي) kelimesi, ihtifâ (الاختفاء) mastarından türemiş bir isimdir. Sözlükte ihtifâ (الاختفاء) kelimesinin anlamı, ortadan kaybolmak ve gizlenmektir. Kişi, “اختفى فلان” “Falanca gizlendi.” dediğinde bilindik bir mekanda kamufle olmuş adamı anlatmaktadır. Kamufle olmak, zatta bir değişikliği beraberinde getirmez. Kamufle olmak, göz önünde olan mekanın rengine ve şekline bürünmektir<sup>636</sup>.

Hanefî usulcüler, birbirinden farklı hafî tanımları yapmışlardır. Bu tanımlar şu şekildedir:

<sup>635</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 61,66; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 199,200; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 97. Abdülaziz Buhârî'ye göre bu örnek, müşterekin umûmunun olmadığını hiç kimsenin inkar edemeyeceği şekilde ortaya koyan en iyi örnektir. Konuyla ilgili bk. Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 62.

<sup>636</sup> Hafî lafzıyla ilgili bk. Abdulkâdir er-Râzî, **Muhtârü's-Sihâh**, 77; Feyyûmî, **Mısbâh**, 67; Mattırızî, **Muğrib**, I, 263; Firûzâbâdî, **Kâmûs**, 486; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, II, 1216,1218.

اسم لما خفي معناه بعارض دليل غير اللفظ في نفسه فيبعد عن الوهم بذلك “ Debûsî’ye göre hafî, “Kendi dışında bir delilin arız olmasından dolayı manası kapalı hale gelen lafza verilen isimdir. Lafız bu arız sebebiyle hemen akla gelmeyen bir manaya kavuştuğu için hafinin manası ancak taleple bilinir.”<sup>637</sup>

اسم لكل ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لاينال إلا “ Pezdevî’ye göre hafî, “Nazım dışı bir arız sebebiyle taleple anlaşılacak düzeyde manası karışan ve muradı kapalı hale gelen her lafza verilen isimdir.”<sup>638</sup>

هو اسم لما اشتبه معناه وخفي المراد منه بعارض في الصيغة يمنع نيل “ Serahsî’ye göre hafî, “Sığadaki bir arız sebebiyle taleple anlaşılacak düzeyde manası karışan ve muradı kapalı hale gelen lafızdır.”<sup>639</sup>

“Sığa dışı bir arızdan dolayı muradı kapandığı için manası ancak talepten sonra anlaşılacak lafızdır.”<sup>640</sup>

“Sığa dışı bir arızdan dolayı muradı kapandığı için manası ancak taleple anlaşılacak lafızdır.”<sup>641</sup>

“Sığa dışı bir arız sebebiyle muradı kapalı hale gelen lafızdır.”<sup>642</sup>

### 2.1.2. Müşkil

Müşkil (المشکل) kelimesi, işkâl (الإشكال) mastarından türemiş bir isimdir. Sözlükte işkâlin anlamı, karışmak, kapalı hale gelmek ve güçleşmektir. Arap, kırmızı beyazın karışmasıyla meydana gelen alaca kanı eşkel (الأشکل) ve gözün beyazındaki kanlanmayı şükle (الشکلة) şeklinde isimlendirmektedir. Kişi, “Eşkâl ve benzerlerinin arasına girdi.” ve “Falanca mesele bana kapalı geldi.” dediğinde bir şeyi net algılayamamayı ifade etmektedir<sup>643</sup>.

<sup>637</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 117.

<sup>638</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 82.

<sup>639</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 167; Sığnâki de bu tanımları benimsemiştir. Sığnâkî, **Vâfi**, I, 137.

<sup>640</sup> Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 136.

<sup>641</sup> Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 214.

<sup>642</sup> Şâsî, **Usûl**, 67.

<sup>643</sup> Müşkil lafzıyla ilgili bk. Abdulkâdir er-Râzî, **Muhtârû's-Sihâh**, 145; Feyyûmî, **Mısbâh**, 122; Mattırızî, **Muğrib**, I, 452; Firûzâbâdî, **Kâmûs**, 881; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, IV, 2311; Ayrıca bk. Pezdevî, **Usûl**, I, 83; Serahsî, **Usûl**, I, 168; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 216; Sığnâkî, **Vâfi**, I, 146; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 83.

Hanefi usulcüler, müşkili farklı şekillerde tanımlamışlardır. Bu tanımlar şu şekildedir:

Debûsî'ye göre müşkil, “هو الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعنى الذي وضع له “ووضع اللغة الاسم أو إرادة المستعير لدقة المعنى في نفسه لا بعراض حيلة Bir aldatı değil de manadaki incelik sebebiyle dili vaz' edenin tayin ettiği manayı veya mecaz kullan kişinin muradını dinleyenin anlayamadığı lafızdır.”<sup>644</sup>

Pezdevî'ye göre müşkil, “الداخل في أشكاله وأمثاله“ “Benzerler ve denkleri arasında karışan lafızdır.”<sup>645</sup>

Serahsî'ye göre müşkil, “اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا “بديل يتميز به من بين سائر الأشكال Benzerlerinin arasında katıldığı için benzerleriyle arasını ayıracak bir delille muradı anlaşılabilir lafızdır.”<sup>646</sup>

Ahsîkesî'ye göre müşkil, “ما لا ينال المراد منه إلا بالتأمل بعد الطلب لدخوله في أشكاله“ “Benzerleri arasında karıştığı için muradı ancak manayı talep sonrası düşünmeyle anlaşılabilen lafızdır.”<sup>647</sup>

Nesefî'ye göre müşkil, “الداخل في أشكاله“ “Benzerleri arasında giren ve karışan lafızdır.”<sup>648</sup>

Sıġnâkî'ye göre müşkil, “اللفظ الذي اشتبه مراده المتكلم للسامع بعراض الاختلاط بغيره من “الأشكال على وجه لا يعرف المراد إلا بديل يتميز به من سائر الأشكال مع وضوح معناه اللغوي Sözlük anlamı açık olmasına rağmen benzerleriyle karıştığı için konuşanın muradının dinleyene kapalı geldiği ve ancak benzerlerinden ayırıcı bir delil yardımıyla muradı anlaşılabilir lafızdır.”<sup>649</sup>

Şâşî müşkili “هو ما ازداد خفاء على الخفي“ “Hafiden daha fazla kapalı olan lafızdır.”<sup>650</sup>

<sup>644</sup> Debûsî, **Takvî'mu'l-Edille**, 118; Debûsî'nin müşkil tanımını daha kısa veren Abdülaziz Buhârî'nin bu tasarrufu için bk. Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 83.

<sup>645</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 83,84.

<sup>646</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 168; Serahsî'nin müşkil tanımını için ayrıca bk. Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 83.

<sup>647</sup> Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 146.

<sup>648</sup> Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 216.

<sup>649</sup> Sıġnâkî, **Vâfi**, I, 146.

<sup>650</sup> Şâşî, **Usûl**, 69.

### 2.1.3. Mücmel

Mücmel (المجمل) kelimesi, bir şeyin toplamı anlamına gelen cümle (الجملة) mastarından türemiş bir isimdir. Mücmel kelimesinin sözlük manası, kapalı bırakılan ve ana hatlarıyla toparlanıp sunulan demektir. Kişi, “أجملت الشيء” “Her şeyi anahatlarıyla toparladım.” dediğinde tafsilata inmeden bir toplama işlemi yaptığını ve “أجمل الحساب” “Hesabı topladı.” dediğinde var olan toplam hesaba yenisini katmayı ifade etmektedir<sup>651</sup>.

Hanefi usulcüler, mücmeli çeşitli şekillerde tanımlamışlardır. Bu tanımlar şu şekildedir:

Cessâs’a göre mücmel, “هو اللفظ الذي يمكن استعمال حكمه عند وروده ويكون موقوفا على بيان” “Kendi dışında bir beyana ihtiyaç duymakla birlikte dile getirildiğinde hükmü esas alınabilen lafızdır.”<sup>652</sup>

Debûsî’ye göre mücmel, “هو الذي لا يعقل معناه أصلا لتوحش اللغة وضعا أو المعنى استعارة” “Vaz’ı unutulduğu veya az bilinen bir mecaz manada kullanıldığı için manası asla akledilemeyen isimdir.”<sup>653</sup>

Pezdevî’ye göre mücmel, “ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفسه العبارة” “Aynı anda birden çok mana ifade ettiği için muradı kendi başına anlaşılamayan; sadece sırasıyla tefsir isteği, talep ve düşünmeyle muradı anlaşılabilen lafızdır.”<sup>654</sup>

Serahsî’ye göre mücmel, “لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المجمل بيان من جهته يعرف” “İsmi kapalı hale getiren kişiden sadece onun bildiği beyanı açıklaması istenerek muradı anlaşılacak lafızdır.”<sup>655</sup>

Ahsîkesî’ye göre mücmel, “ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد به اشتباها لا يدرك إلا ببيان من” “Tercih edilemeyecek biçimde, manaların eş zamanlı kapsama girme ihtima-

<sup>651</sup> Mücmel lafzıyla ilgili bk. Abdulkâdir er-Râzî, **Muhtâru’s-Sihâh**, 47; Feyyûmî, **Misbâh**, 43; Firûzâbâdî, **Kâmûs**, 295; İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, I, 685,686; Mücmel kelimesinin sözlük anlamıyla ilgili ayrıca bk. Pezdevî, **Usûl**, I, 87; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 153.

<sup>652</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 64.

<sup>653</sup> Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 118.

<sup>654</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 86; Debûsî, Pezdevî ve Serahsî’nin tanımlarına ilişkin değerlendirmeler için bk. Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 86,87.

<sup>655</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 168.

linin bulunduğu ve kapalı muradı ancak mücmel bırakan kişiden beyan gelmekle açıklanabilecek lafızdır.”<sup>656</sup>

Nesefî’ye göre mücmel, “ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل “بالرجوع إلى الاستفسار والطلب Tercih edilemeyecek biçimde, manaların eş zamanlı kapsama girme ihtimalinin bulunduğu ve ibarenin kendisiyle değil de ancak açıklama istekli bir çaba sonrası taleple muradı anlaşılabilen lafızdır.”<sup>657</sup>

Sıgnâkî’ye göre mücmel, “اللفظ الذي يحتاج فيه إلى البيان من جهة المتكلم ويرجى “Konuşanın beyanına ihtiyaç duyulan ve onun beyanı umulan lafızdır.”<sup>658</sup>

Şâşî’ye göre mücmel, “ما احتمل وجوها فصار بحال لا يوقف على المراد إلا ببيان من قبل “Birçok manaya ihtimalli olmasından dolayı muradı ancak konuşanın beyanı ile anlaşılır hale gelen lafızdır.”<sup>659</sup>

#### 2.1.4. Müteşâbih

Müteşâbih (المتشابه) kelimesi, teşâbüh (التشابه) mastarından türemiş bir isimdir. Teşâbüh, ayıramayacak düzeyde karışmak ve tercih yapılamayacak düzeyde denk olmak anlamına gelmektedir. Müteşâbih, karışan ve denk olan anlamında ism-i fâildir. Kişi, “تشابهت الآيات” “Ayetler müteşâbih oldu.” dediğinde ayetlerin manalarının tercih edilemeyecek düzeyde eşit anlamlar ifade ettiğini anlatmak istemiştir. Arap, birbirine denk ve benzer olan şeyleri müteşâbih şeklinde isimlendirmiştir<sup>660</sup>.

Hanefî usulcüler, müteşâbihi farklı şekillerde tanımlamışlardır. Bu tanımlar şu şekildedir:

Kerhî’ye göre müteşâbih, “ما يحتمل وجهين أو أكثر منهما” “İki veya ikiden daha fazla manaya yorumu muhtemel lafızdır.”<sup>661</sup>

Debûsî’ye göre müteşâbih, “هو الذي تشابه معناه على السامع من حيث خالف موجب النص “Neshe ihtimali bulunmayacak kesinlik ve katiyette

<sup>656</sup> Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 153.

<sup>657</sup> Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 218.

<sup>658</sup> Sıgnâkî, **Vâfî**, I, 153.

<sup>659</sup> Şâşî, **Usûl**, 70.

<sup>660</sup> Müteşâbih lafzıyla ilgili bk. Abdulkâdir er-Râzî, **Muhtâru's-Sihâh**, 138; Feyyûmî, **Mısbâh**, 115; Mattırızî, **Muğrib**, I, 431; Firûzâbâdî, **Kâmûs**, 836; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, IV, 2189,2190.

<sup>661</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 373.



nassın hüküm aklın hükmüne muhalif olduğu için manası dinleyene karışık gelen lafızdır.”<sup>662</sup>

Pezdevî’ye göre “إذا صار المراد مشتبهاً على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد” “الحقيقة فيه سمي متشابهاً Muradı asla anlaşılacak biçimde karışık olduğu için muradı talep edilmeyen, muradının hakikatine inanılması zorunlu hale gelen lafız müteşâbih olarak isimlendirilir”<sup>663</sup>

Serahsî’ye göre müteşâbih, “هو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه” “Dinleyenin, karışan muradı bilme umudunun kalmadığı lafızdır.”<sup>664</sup>

Ahsîkesî’ye göre mücmel, “ما لا طريق لدركه أصلاً حتى سقط طلبه” “Muradını idrak etme ihtimali bulunmadığı için muradını talep edilmeyen lafızdır.”<sup>665</sup>

Nesefî’ye göre mücmel, “اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه” “Muradını bilme umudu kalmamış lafızın ismidir.”<sup>666</sup>

Sıġnâkî’ye göre mücmel, “هو اللفظ الذي اشتبه مراد المتكلم على السامع بحيث انقطع رجاءه عن” “Muradını bilme umudu kalmayacak biçimde dinleyene konuşanın muradının anlaşılmaz geldiği lafızdır.”<sup>667</sup>

## 2.2. Hafî Lafızda Hakikat ve Mecaz

Hafî lafızda mecazın varlığının daha iyi anlaşılabilmesi için hafî lafızdaki mana kapalılığı ve hükmi karışıklığın kaynağı bilinmelidir. Sıġnâkî ve Abdülaziz Buhârî, hafî lafızda mana kapalılığı ve hükmi karışıklığın kaynağını Serahsî ve Pezdevî’nin farklı hafî lafız anlayışları üzerinden tartışmıştır.

Serahsî, hafî lafızdaki kapalılığın kaynağını mana kapalılığı ve hükmi karışıklık şeklinde iki açıdan değerlendirmemiştir. Serahsî’ye göre hafî lafız, yakın anlam ifade eden ve farklı bir hâs isimle anılan meseleleri kapalı hale getirmektedir. Bazen nasslarda geçen hâs lafızların manaları, nasslarda geçmeyen benzer olayları içerecek kapsama sahip olmamaktadır. Nasslardaki hâs lafızlar, nasslarda bulunmayan ve farklı bir hâs isimle ifade edilen meselelerden mana açısından fazla veya az olabilmektedir. Bu fazla-

<sup>662</sup> Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 118.

<sup>663</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 88.

<sup>664</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 169.

<sup>665</sup> Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 158.

<sup>666</sup> Nesefî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 221.

<sup>667</sup> Sıġnâkî, **Vâfi**, I, 158.

lık ve azlık, mecaz konusunu anlatırken dile getirdiğimiz noksan ve zâit mana karînesidir. Noksan ve ziyâde mana karînesi, nasslarda bulunmayan meselelerin mana ve hüküm açısından nasslardaki meselelere mecaz yollu girip girmeyeceğini belirlemektedir. Haliyle bu karîne, nasslarda geçen hâs lafızların kapsamının, nasslarda geçmeyen lafızların içeriğine etkisidir. Bu etki, hafî lafzı meydana getirmektedir<sup>668</sup>.

Pezdevî'ye göre ise hafî lafzın kapalılığının, iki nedeni bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, hafî lafzın kendisinden kaynaklı nedendir. İkincisi ise, hafî lafzın dışından kaynaklanan nedendir. Hâfî lafzın kendisinden kaynaklanan neden, nasslarda geçen mananın kapalı olmasıdır. Lafızların manalarındaki kapalılık vaz' kaynaklı olduğu için Pezdevî, bu konuda Serahsî'yle aynı fikirdedir. Yani hafî lafzın manasındaki kapalılık, nasslarda dile getirilmeyen ve farklı bir hâs isimle anılan meseleleri kapalı hale getirmektedir. Fakat Pezdevî'ye göre hafî lafzın kapalı olmasında sadece lafzın manasındaki kapalılık etkin değildir. Hafî lafzın kapalı olmasında lafız dışı unsurlar da etkindir. Bu lafız dışı unsur, nasslardaki meselelere benzediği halde, nasslarda geçmeyen meselelerin hükümlerindeki karışıklıktır. Nasslarda geçmeyen bazı konuların şer'î hükümleri, nasslarda geçen benzer meselelerin şer'î hükümlerinden farklıdır. Nasslarda geçen meselelerin hangi şartlarda hükümlerinin uygulanacağı bilinmektedir. Fakat nasslarda geçmeyen yeni ve nasslardaki meselelere benzer meselelerin hükümlerinin, hangi şartlarda nasslardaki hüküm kapsamına alınacağı karışıktır. Hükme yönelik karışıklık, nasslarda geçen ve gerçekte manası ve hükmü açık olan hâs lafızları hafî lafız haline getirmektedir<sup>669</sup>. Ahsîkesî<sup>670</sup>, Neseffî<sup>671</sup> ve Şâşî<sup>672</sup> bu konuda Pezdevî'ye katılmaktadır.

Pezdevî'nin hafî lafzın kapalı hale gelmesinde hükmi karışıklığın etkisine dair değerlendirmeleri, hakikat ve mecaz konusuyla doğrudan ilgilidir. Çünkü mecaz, muteber ittisâle dayanan lügavî bir kıyâstır. Şer'î kıyâsta olduğu gibi mecazda da nasslarda var olan hükümler nasslarda var olmayan meselelere sirayet ettirilmektedir. Nasslarda olmayan meselelerin hükmüne dair bir karışıklık, nasslardaki hükmü sirayet ettiren mecaz konusuyla doğrudan alakalıdır. Hafî lafzın hakikat ve mecaz boyutu ile bu iki boyutun hükmi sonuçları şu örnekle daha iyi anlaşılacaktır:

---

<sup>668</sup> Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 138,141; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 82.

<sup>669</sup> Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 138,141; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 82.

<sup>670</sup> Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 136.

<sup>671</sup> Neseffî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 214.

<sup>672</sup> Şâşî, **Usûl**, 67.

“وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا تَكْلَافًا مِنَ اللَّهِ” *“Hırsızlık yapan her kadın ve erkeğin, Allah’tan yaptıklarına bir ceza olacak şekilde, ellerini kesin.”* (Mâide, 5/38) ayetinde geçen hırsız (السارق-السارقة) lafzının dildeki anlamı, başkasının malını gizlice alan insandır. Ebû Yûsuf’a göre hırsızlık fiili olmaları bakımından, kefen soyma (نَبَش-النَّبش) ile yankesicilik (الطرد-الطرد) arasında bir fark yoktur. Çünkü kefen soyma (النَّبش) ve yankesicilik (الطرد), iki farklı hırsızlık türünün iki farklı isimlendirmesidir<sup>673</sup>.

Ebu Hanîfe ve Muhammed’e göre ise hırsızlık ile kefen soyuculuk, birbirinden ayrı fiillerdir. Kefen soymak, rükün ve mahal açısından hırsızlıktan daha noksan mana ifade etmektedir. Hırsızlığın mahalli, çalınacak maldır. Kıymetli ve korunan (الحرز) mallar çalınır. Kıymetsizliğinden dolayı korunmayan mallar hırsızların ilgisini çekmez. Aklı başında birisi, kefen gibi düşük kıymetli bir şey için kendini tehlikeye atmaz. Zimmete geçirme fiilinin hırsızlık olarak nitelenebilmesi için, malı koruma rükününün eksik olmaması gerekmektedir. Kefen soyucunun (النَّبش) eştiği mezarlıklar, kıymetsizliği ve korunaksızlığı çağrıştırmaktadır. Kimse, kıymetli mallarını muhafaza etmek için mezarlığa koymadığı gibi, ölülerin mallarını koruma iradeleri de yoktur. O halde kıymetsizlik ve korunaksızlık, kefen soyuculuğunda eksik bir manadır. Mana hırsızlık kadar tam olmadığından, kefen soyuculara uygulanması öngörülen el kesme cezası şüpheyle düşmektedir<sup>674</sup>.

Kefen soyucudaki eksik mana, kefen soyucunun hakikat olarak hırsız şeklinde isimlendirilememesinde kendini göstermektedir. Hırsıza göre eksik mana içerdiğinden dolayı kefen soyucu, mecaz anlamda hırsız şeklinde isimlendirilebilmektedir. Çünkü kefen soyan bir kişi hakkında “نَبَشٌ وَمَا سَرَقَ” “Hırsızlık yapmadığı halde kefen soydu.” denebilmektedir. Hakikat, kullanıldığı manadan olumsuzlanamayandır. Mecaz ise, kullanıldığı manadan olumsuzlanandır. Kefen soyucudan hırsızlık olumsuzlanabildiğine göre kefen soyucunun hırsız şeklinde isimlendirilmesi, mecaz bir isimlendirmedir. Fakat yankesicilik, el çabukluğu-marifetle yapılan profesyonel hırsızlığın ismidir. Yankesici-

<sup>673</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 44; Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 117,118; Serahsî, **Usûl**, I, 167; **Keşfü’l-Esrâr**, I, 215,216; Sıġnâkî, **Vâfi**, I, 141, 145; Şâşî, **Usûl**, 68.

<sup>674</sup> Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 117,118; Serahsî, **Usûl**, I, 167; **Keşfü’l-Esrâr**, I, 215,216; Sıġnâkî, **Vâfi**, I, 141, 145.

likte, hırsızlığa oranla bir mana eksikliği değil, bir mana ziyâdesi vardır. Bu ziyâde mana sebebiyle yankesicilikte el kesme hükmü, dâl bi'd-delâleyle sabittir<sup>675</sup>.

Hanefi usulcülere göre hırsızlık sebebiyle el kesmeyi ifade eden Mâide 5/38 ayeti, hırsızlığın dışında ikinci bir isimle bilinmeyen her çalma fiilleri hakkında zâhirdir. Yankesici (الطراد) ve kefen soyucu, hırsızlığın dışında ikinci bir isimlendirmedir. Her farklı isimlendirme, farklı bir mananın varlığını ifade etmektedir. Hırsızlıktan bahseden ayet, yankesici ve kefen soyucu hakkında hafidir. Pezdevî'ye göre hırsız lafzının dildeki manasının yankesici ve kefen soyucu hakkında kapalı olması, dildeki hırsız sığasından kaynaklanmaktadır. Hırsız lafzının dildeki manasında sığa kaynaklı bir karışıklığın olduğu kesindir. Belirli şartları taşıdığına hırsızın elinin kesilmesi ise, bu ayette hırsız lafzının ifade ettiği şer'î hükmüdür. Hırsız lafzının gereği olan el kesme şer'î hükmü, yankesici ve kefen soyucu hakkında karışıktır. Şer'î hükme yönelik bu karışıklık, dilde hırsız lafzının sığasından kaynaklanmamaktadır. Hırsız lafzındaki bu hüküm karışıklığının kaynağı, yankesici ve kefen soyucunun şer'î hükmündeki bilinmezliktir. Yankesici ve kefen soyucunun şer'î hükmüne yönelik bilinmezlik, dilde belirli bir mana ifade eden hırsız lafzının sığası dışında bir etkidir<sup>676</sup>.

Serahsî'ye göre ise hırsız lafzının, yankesici ve kefen soyucu hakkında kapalı olmasının sebebi, dildeki hırsız sığasının kendisidir. Hırsız lafzının hafî olması, sığa dışından kaynaklanmamaktadır. Çünkü hırsız lafzının sığası, yankesici ve kefen soyucuyu lafızlarını birebir kapsayacak içeriği sahip değildir<sup>677</sup>.

Hanafi usulcülerin anlayışına göre günümüzde banka hesaplarını internet üzerinden boşaltanlar, yankesici kapsamında değerlendirilebilir. Çünkü insanlar varlıklarını banka hesaplarına koruma amaçlı koymaktadırlar. Banka hesaplarının, mal koruma alanı olmayan mezarlıklara benzetilmesi mümkün değildir. Ayrıca banka hesaplarını boşaltan insanlar hırsızlık konusunda fazlasıyla yeteneklidir. Bu tür çalma işlemlerinde hırsızlık manası fazlasıyla bulunduğu için nassın delâletiyle bu tür suçlar hırsızlıkla ilgili nassın kapsamındadır.

---

<sup>675</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 117,118; Serahsî, **Usûl**, I, 167; **Keşfü'l-Esrâr**, I, 215,216; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 141, 145.

<sup>676</sup> Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 138,141; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 82.

<sup>677</sup> Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 138,141; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 82.

### 2.3. Müşkil Lafızda Hakikat ve Mecaz

Müşkil lafızda hakikat ve mecazın varlığı ve hükmi sonuçları ile ilgili şu noktalar ön plana çıkmaktadır<sup>678</sup>:

1) Müşkil lafzın meydana gelme sebeplerinden birincisi, te'ville manası anlaşılan müşterek lafızdır. Hanefî usulcülere göre müşterek, içeriğine hakikaten delâlet emektedir. Müşterek lafızda mecazın varlığı söz konusu değildir.

2) Müşkil lafzın meydana gelme sebeplerinden ikincisi, bedî' isti'âredir. Müşkil lafızdaki bedî' isti'âre türünde mecazın hükmi sonuçları bulunmaktadır.

3) Müşterek lafız ve bedî' isti'âre sonucu müşkil hale gelen lafzın kapalılığı, hafî lafzın kapalılığından daha fazladır. Bu sebeple müşkil lafızdan muradı anlamak için sadece talep yeterli değildir. Müşkil lafzın kapalı muradı talep sonrası düşünmeyle açıklığa kavuşmaktadır. Hafî ile müşkil arasındaki bu bilinmezlik farkından dolayı müşkil lafız, mücmel lafza hâfî lafızdan daha yakındır. Bu yakınlıktan dolayı müşkil lafızlar ile mücmel lafızlar genelde birbirine karıştırılmaktadır.

4) Müşkil lafzın ifade ettiği anlamların ana hatlarıyla değerlendirilmeye tâbi tutulması ve çıkarsamalara varılması, müşkil lafzın muradını taleptir. Müşkil lafzın muradını talep, müşkil lafızdaki bilinmezliği kaldırmaya yönelik birinci adımdır. Varılan çıkarsamalar üzerinde düşünülmesi ve müşkil lafzın muhtemel olduğu benzer manaların elenerek teke indirilmesi, müşkil lafızda atılması gereken ikinci adımdır.

Müşkil lafızda mecaz kullanıma dair örneklerden bazıları şu şekildedir:

**Örnek 1:** “قَوَارِيرٍ مِنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا” *“Tam diledikleri gibi ölçüp biçtikleri gümüşten şişeler.”* (İnsan, 76/16) ayetinin anlamı, duyan kişiye ilk etapda kapalı gelmektedir. Çünkü gümüşten şişe, düşünülemez. Gümüş olana, şişe denmez. Gümüş cevheri, beyaz ve kırılganlığı az bir madendir. Fakat gümüş cevherinin parlak ve şeffaf olamama gibi eksik yönleri vardır. Gümüşün bu eksik vasıfları, camın artı vasfıdır. Cam parlaklığı ve şeffaflığıyla ön plana çıkan bir üründür. Fakat camın kırılğanlığı, eksik bir vasıftır.

<sup>678</sup> Hanefî usulcülerin müşkil lafız anlayışıyla ilgili bk. Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 118; Pezdevî, **Usûl**, I, 83; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 146; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 216; Sıgnâkî, **Vâfî**, I, 147,149; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 83; Serahsî'nin müşkil konusunda farklı anlayışı için bk. Serahsî, **Usûl**, I, 172; Müşkil lafızla ilgili bilgi ve değerlendirme için bk. Koca, Ferhat, “Müşkil”, **DİA**, 2006, XXXII, s. 161,162.

Ayetin manası düşünöldükten sonra ayetteki kapların, yüzde yüz gümüş ve yüzde yüz camdan meydana gelmediği anlaşılmaktadır. Bu çıkarımla birlikte müşterekin hükmünün birinci aşaması olan talep sona ermektedir. Ayette maksat, gümüş ve camın olumlu vasıflarından meydana gelmiş kaplardır. Bu kaplar, övgüye değer parlaklığını ve şeffaflığını camdan alırken gümüşün beyazlık ve kolay kırılmama vasfıyla bezenmiştir. Bu çıkarımlaysa müşterekin hükmünün ikinci aşaması olan düşünme merhalesi son bulmaktadır<sup>679</sup>.

**Örnek 2:** “فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ” *“Allah, yaptıklarının karşılığı olarak şehir halkına açlık ve korku elbisesini tattırdı.”* (Nahl, 16/112) ayeti müşkildir. Çünkü elbise, tattırılacak bir şey değildir. Elbise ve tatma duyusu mahiyeti farklı iki varlıktır. Elbise, insanın içinde hiçbir etki göstermeyen bir örtüdür. Tatma duyusu ise, insanın dışını kaplamayan deruni histir. Bu ayette tattırma duyusunun, insanın bedenini dıştan elbise gibi sararak içe sirayet edeceği mecaz olarak anlatılmıştır<sup>680</sup>.

**Örnek 3:** “فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ” *Rabbın onların üzerine azap kırbacını döktü.*” (Fecr, 89/13) ayeti, duyulduğu ilk etapta kişiye kapalı gelmektedir. Çünkü kırbacın, akışkanlığı ifade eden dökölme vasfı bulunmamaktadır. Dökölme, sopa ve kırbaç gibi katı malzemelerin değil akışkan maddelerin vasfıdır. Fakat dökölme kelimesi, şiddeti içermeyen bir devamlılığı ifade etmektedir. Kırbaç lafzı ise, devamlı olmayan ve anlık şiddetli açığı ifade etmektedir. Ayette, dökme fiilinin devamlılık vasfı ve kırbacın ifade ettiği anlık şiddetli açığı vasfından istifade edilmiştir. Ayetin mecaz manası, “أنزل عليهم” “Onlara şiddetli ve sürekli bir azap indirdi” şeklindedir<sup>681</sup>.

Bu örneklerde görölen mecaz türü, bedî’ mecazdır. Bedî’ mecazın mevzu lehinde kullanılmayan lafız olmanın yanında nispete dayalı bir mecaz türü olduğu anlaşılmaktadır. Bu örneklerde bir eşyanın kendi vasfına uygun olmayan başka vasıflara nispet edilmesi söz konusudur.

<sup>679</sup> Nesefî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 218; Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 151,152; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 84.

<sup>680</sup> Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 152; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 84,85; Kur’an- Kerim’de korku kavramının epistemolojik nedenleriyle ilgili bk. Sürücü, İbrahim, “Bir Denge Unsuru Olarak Kur’an’da Havf ve Reca”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sayı: 5, s. 247,268.

<sup>681</sup> Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 152; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 84.

## 2.4. Mücmel Lafızda Hakikat ve Mecaz

Hanefi usulcülere göre mücmel lafızda hakikat ve mecazın varlığının ve bu iki kullanımın hükmi sonuçlarının anlaşılabilmesi için dilde mücmel lafızların nasıl meydana geldiğinin bilinmesi gerekmektedir. Mücmel lafız, şu üç sebepten dolayı meydana gelmektedir<sup>682</sup>:

1. Mecaz manadaki aşırı bilimezlik, kullanılan lafzın mücmel hale getirmektedir. Mücmelin bu türündeki kapalılık, konuşanın bilinçli bir şekilde dilde pek alışılmadık mecaz kullanıma gitmesinden kaynaklanmaktadır. Mücmelin bu türüne, “ وَأَحَلَّ وَاللَّهِ النَّبِيَّ وَحَرَّمَ الرِّبَا ” **“Allah alışverişi helal ribâyı haram kıldı.”** (Bakara, 2/175) ayetinde ifade edilen ribâ (الربا) lafzı ile çeşitli ayetlerde ifade edilen salât (الصلاة) ve zekât (الزكاة) lafızları örnektir. Dilde ribâ (الربا) çoğalma, salât (الصلاة), savm (الصوم-oruç) ve zekat (الزكاة) artma anlamını ifade etmektedir. İslam dininin gelmesiyle birlikte bu lafızlar, dili vaz’ edenin tayin ettiği luğavî manalardan Allah’ın irade ettiği şer’î manalara nakil edilmişlerdir. Şeriatte ribâ lafzı faizi ifade ederken, salât lafzı namazı ve zekat lafzı nisap miktarı maldan verilen farz sadakayı ifade etmektedir. Şer’î manaya aktarım, dilde var olan luğavî vaz’ın üzerine ikinci bir vaz’dır. Vaz’a konu olan bir lafız ancak vaz’ edenden duymakla bilinir. Şer’î vaz’la luğavî manalarından şer’î manalarına aktarılan lafızlar ancak tevkîfi yolla bilinmektedir. Dinde tevkîfin kaynağı Allah ve Resülü’dür. Şer’î nakle konu olan lafızlar, din ıstılâhında ifade ettikleri manada hakikatken, sözlük anlamları artık mecazdırlar.

2. Lafzın sığasındaki aşırı bilinmezlik, lafzı konuşanın açıklaması olmadan anlaşılabilir hale getirmektedir. Mücmelin bu türündeki kapalılık, konuşanın bilinçli bir şekilde dilde manası bilinmeyen kelimeyi kullanmasından kaynaklanmaktadır. “ إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ” **“İnsan zayıf karakterli yaratılmıştır. Kötülüğün kendisine dokunuşuyla, çokça cızlanır. Az bir iyilik kendisine verildiğinde ise cimri kesilir.”** (Me’âric, 70/19,20,21) ayetinde geçen zayıf karakterli yaratılış (الهلوع) mücmel lafzının, çokça cızlanma (الجروع) ve aşırı cimrilik etme (المنوع) huylarıyla açıklanması, mücmelin bu türünün örneğidir. Zayıf karakterli yaratılışı ifade eden helû’

<sup>682</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 64,73; Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 118; Pezdevî, **Usûl**, I, 86,87; Serahsî, **Usûl**, I, 168; Nesefî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 218,220; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 155,156; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 86.

(الهلوع) kelimesi, Arap Dili'nde yabancı bir lafızdır. Bu lafzın anlaşılması, ancak kendinden sonra gelen ve Allah'ın yaptığı açıklamayla mümkündür. Mücmelin bu türü hakikattir.

3. Bazen bir lafzın birden çok manayı eşit düzeyde ifade etmesi, ancak söyleyeninin bu lafızdan ne kastettiğinin söylemesiyle açığa çıkabilmektedir. Bu tür mücmel lafızlar, dildeki manası malum müşterek isimlerdir. Fakat tercih kapısı kapalı olan bu müşterek lafızlardan, hangi muhtemel mananın kastedildiği bilinmemektedir. Göz, göze, diz ayası gibi birçok manayı eşit düzeyde ifade eden ayn (العین) müşterek lafzı, mücmel lafzın bu türüne örnektir. Müşterek lafız içeriğine hakikat yollu delâleti ettiği için bu tür mücmel isimler de hakikattir.

Görüldüğü üzere mecaz sadece şer'î nakilden dolayı kapalı hale gelen mücmel lafızlarda söz konusudur. Dilde manası bilinmeyen lafızlar veya müşterek lafızlar, manalarına hakikat yollu delâlet eden mücmel isimlerdir<sup>683</sup>.

## 2.5. Müteşâbih Lafızda Hakikat ve Mecaz

Müteşâbih Allah'ın isimleri, sıfatları, cennet ve cehennem gibi gaybî konularla ilgilidir. Bu konular, doğrudan fıkıh ilminin ilgi sahası değildir. Çünkü müteşâbih ayetler, amel konularını içermez. Hanefi usulcülerin müteşâbih lafızları bir başlık olarak ele almalarının nedenini şu üç gerekçeye dayandırabiliriz<sup>684</sup>:

1) Müteşâbih, muhkem ayet ve lafızların karşıtıdır. Belli oranda muhkem konusunu anlamak, müteşâbihi anlamakla mümkündür.

<sup>683</sup> Karîneyle manası umûm hale gelen hâs lafızlar, hâs manada kullanılan âmm lafızlar ve umûm manada kullanılan hâs lafızlar, mecazdır. Bu tür mecazlar lafzın kapsamında daralma veya genişleme meydana geldiği için mücmel mana ifade etmektedirler. Hanefi usulcüler bu tür mücmel kullanımlara diğer başlıklar altında değinmelerine rağmen mücmel başlığı altında bu konuya değinmemişlerdir. Böyle bir tercih, Hanefi usulcülerin âmm lafzın içeriğine kati bir biçimde delâlet etmesi görüşü çerçevesinde anlaşılabilir. Çünkü âmm lafzın içeriğinde meydana gelecek bir kapalılık, âmm lafzın hükmünün zanni olması gerektiği algısıyla sonuçlanacaktır.

<sup>684</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 118; Pezdevî, **Usûl**, I, 90,94; Serahsî, **Usûl**, I, 169,170; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 221,225; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 159,162; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 89,94; Şâsî, **Usûl**, 71; Müteşâbih konusu her dönemde güncelliğini korumuştur. Osmanlı döneminde de konuyla alakalı ilmi faaliyetlerde bulunulmuştur. Osmanlı ulemasının konu ile ilgili değerlendirmeleri ve müteşâbih konusunda geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Özmen, Kerim, "Osmanlı Âlimi Saçaklızâde ve Risâle fi'l-Âyâtî'l-Müteşâbihât İsimli Risalesi", **İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Malatya, 2012, sayı: 2, s. 163,171; Özmen, Kerim, "İmam Mâturîdî ve Kâdî, Abdülcebâr'ın Müteşâbih Ayetleri Yorum Yöntemi", **İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Malatya, 2017, II, s. 329,335.



2) Müteşâbih konular gaybî konular olmasına rağmen nasslarda dile getirilmiştir. Gaybî konular nasslarda insan anlaşma aracı olan dil sayesinde elden geldiğince insana kavratılmaya çalışılmıştır. Bu anlatım ancak mecaz yolla mümkündür. Müteşâbih ayetlerin tamamı mecaz anlatımdır. Bu ayetlerin yorumlanıp, yorumlanamayacağı ve eğer yorumlanırsa hangi esaslara göre yorumlanacağı meselesi, fıkıh usulü disiplininin birikiminden yararlanmayı gerektirmektedir. Müteşâbih meselelerin hakikatini bilmek imkansızdır. Elimizde bu meselelerin mecaz anlatımları vardır. Bu mecaz anlatımlar, itikadımıza uygun yorumlanmalıdır.

3) Hanefî usulcüler arasında müteşâbih, kalbin sapkınlığa düşmemek için kendini tuttuğu bir imtihan sahası olarak değerlendirilmiştir. Kalbin sapkınlığa düşmekten alıkonması, en büyük ibâdet olarak nitelenmiştir. Bu ibadeti yerine getirmek, müteşâbih konulara karşı nasıl tavır takınılacağını bilmeye bağlıdır.

### **3. DELÂLET AÇISINDAN LAFIZLARIN HAKİKAT VE MECAZLA İLİŞKİSİ**

#### **3.1. Kavram ve Kapsam**

Hanefî usulcülere göre delâlet açısından lafızlar, İbârenin delâleti, işâretin delâleti, nassın delâleti ve muktezânın delâleti şeklinde dört kısma ayrılmaktadır. Delâleti, mananın ifade edilmesi şeklinde değerlendirebiliriz. Gerçekte hakikat ve mecaz da bir ifade tarzıdır. Hakikat ve mecazın, bir delâlet tarzı olarak değerlendirilip, delâlet konu başlığı altında işlenebilmesi mümkündür. Bu başlık altında değineceğimiz görüş ve meseleler, hakikat ve mecazın aslında bir delâlet konusu olduğunu bizlere gösterecektir.

#### **3.1.1. İbâre**

İbâre (العبارة) kelimesi, ‘abera (عبر) fiilinden mastardır. Sözlükte ibâre; intikal etmek, açığa çıkarmak, tefsir etmek, bahsetmek ve anlatmak anlamlarına gelmektedir. Kişi, “عبرت الرؤيا” “Rüyayı tabir ettim.” dediğinde rüyanın sonucunu açıkladığını ve tefsir ettiğini ifade ederken “عبرت عن فلان” “Falancadan bahsettim.” derken ise onu an-

lattığını dile getirmektedir. Kişinin gönlündekini açığa çıkardığı için mana ifade eden lafızlar, ibâre şeklinde isimlendirilmiştir<sup>685</sup>

Hanefi usulcileri ibâreyi farklı şekillerde tanımlamışlardır. Bu tanımlar şu şekildedir:

Debûsî'ye göre ibâre, “ما أوجبه نفس الكلام وسياقه” “Kelamın kendisinin ve bağlamının gerektirdiğidir.”<sup>686</sup>

Pezdevî ve Neseî'ye göre ibâre, “هو العمل بظاهر ما سبق الكلام له” “Kelamın sevk edildiği mananın zâhiriyle ameldir.”<sup>687</sup>

Serahsî'ye göre ibâre “ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له” “Gaye olarak sevk edilen ve nassın zahiri içerdiği için düşünmeye ihtiyaç duymaksızın manası bilinen lafızdır.”<sup>688</sup>

Ahsîkesî'ye göre ibâre, “ما سبق الكلام له وأريد به قصدا” Kelamın gaye olarak sevk edildiği ve sevk edilen bu kelamla maksat olarak murat edilen lafızdır.”<sup>689</sup>

Şâşî'ye göre ibâre, “ما سبق الكلام لأجله وأريد به قصدا” “Kelamın gaye olarak sevk edildiği ve sevk edilen bu kelamla maksat olarak murat edilen lafızdır.”<sup>690</sup>

### 3.1.2. İşâret

İşâret (الإشارة) kelimesi, sözlükte îmâ etmek (الإيماء) ve göstermek anlamına gelmektedir. Kişi, “أشار إليه بيده” “Eliyle ona işâret etti.” dediğinde söz konusu insanın eliyle bir şeyi îmâ ettiğini söylemek istemiştir. İşâret, mananın anlaşılmasında konuşma hükümündedir. Birisi eliyle bir şey için izin istediğinde karşı taraf eli veya başıyla îmâ ederek onaylarsa, bu onay söz yerine geçmektedir<sup>691</sup>.

Hanefi usulcüler, işâreti farklı şekillerde tanımlamışlardır.

<sup>685</sup> İbâre kelimesiyle ilgili bk. Abdulkâdir er-Râzî, **Muhtâru's-Sihâh**, 172; Feyyûmî, **Misbâh**, 148; Mattırızî, **Muğrib**, II, 39; Firûzâbâdî, **Kâmûs**, 1041,1042; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, IV, 2782,2784; İbâre kelimesiyle ilgili ayrıca bk. Abdülaziz **Buhârî**, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 106. Konuyla ilgili ayrıca bk. Yazır, M. Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, Azim Dağıtım, İstanbul, tr, VII, 482,483.

<sup>686</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 130.

<sup>687</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 106; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 374.

<sup>688</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 236.

<sup>689</sup> Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 310.

<sup>690</sup> Şâşî, **Usûl**, 80.

<sup>691</sup> İşâret kelimesiyle ilgili bk. Abdulkâdir er-Râzî, **Muhtâru's-Sihâh**, 147; Feyyûmî, **Misbâh**, 125; Firûzâbâdî, **Kâmûs**, 898,899; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, IV, 2358. İşâret kelimesi için ayrıca bk. Abdülaziz **Buhârî**, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 108; İltaş, **Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı**, 90,97.

Cessâs'a göre işâret, "استخراج دلالة من معنى التوقيف لا يحتمل إلا معنى واحدا", "Sadece bir manaya delâlet eden nassın manasının ifade ettiği delâletten çıkarılındır."<sup>692</sup>

Debûsî'ye göre işâret, "ما لا يوجب سباق الكلام ولا يتناوله ولكن يوجب الظاهر نفسه بمعناه من", "غير زيادة عليه أو نقصان عنه halde, herhangi bir ekleme veya eksiltme olmaksızın, zâhirin kendi manasıyla gerektirdiğidir."<sup>693</sup>

Pezdevî'ye göre işâret, "هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سبق له النص", "Kastedilmediği ve nassın sevki kapsamında girmediği halde lafzın dilde sabit olan manasını esas almaktır."<sup>694</sup>

Serahsî'ye göre işâret, "ما لا يكن السياق لأجله لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه", "ولا نقصان halde herhangi bir ekleme ve eksiltme olmaksızın sadece lafzın manasının düşünülmesiyle bilinen lafızdır."<sup>695</sup>

Ahsîkesî'ye göre işâret, "ما ثبت بنظمه مثل الأول إلا أنه ما سبق الكلام له", "Kelamın gaye olarak sevk edilmesi dışında (işâretin) nazmıyla sabit olan, ibârenin nazmıyla sabit olan gibidir."<sup>696</sup>

Nesefî'ye göre işâret, "العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سبق له النص", "Maksat olmadığı ve nassın sevk gayesi kapsamında bulunmadığı halde dilde nazmıyla sabit olanı esas almaktır"<sup>697</sup>

Sıgnâkî'ye göre işâret, "المفوض المنظوم غير أن الكلام لم يسبق له ولكن وقع بين أثناء المقصود", "وتضاعيفه", "Kelamın gaye olarak sevk edilmediği, ama maksatlar ve satır arasında geçen manzum lafızdır."<sup>698</sup>

Şâşî'y göre işâret, "ما ثبت بنظم النص من غير زيادة وهو غير ظاهر من كل وجه ولا سبق الكلام", "Her açıdan açık olmadığı ve kelamın gaye edileni olmadığı halde ziyade bir gayrete ihtiyaç duyulmaksızın nassın nazmıyla sabit olandır."<sup>699</sup>

<sup>692</sup> Cessâs, **Fusûl**, IV, 17.

<sup>693</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 130.

<sup>694</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 108; Cessâs, istidlâli "طلب الدلالة والنظر فيها للوصول إلى علم بالمدلول" "Medlulün bilcisine erişmek için delil talep edip, bu delil hakkında akıl yürütmektir." şeklinde tanımlamıştır. Konuyla ilgili bk. Cessâs, **Fusûl**, IV, 9,10.

<sup>695</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 236.

<sup>696</sup> Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 315.

<sup>697</sup> Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 375.

<sup>698</sup> Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 311.

<sup>699</sup> Şâşî, **Usûl**, 80,81.

### 3.1.3. Nassın Delâleti

Delâle veya dilâle (الدلالة) kelimesi, “دل” “delle” fiilinden türemiş bir mastardır. Sözlükte delâle, yol gösterme ve klavuzluk etme anlamına gelmektedir. Nitekim yolu tarif eden ve klavuzluk yapan kişiye, delîlu'tarîk (دليل الطريق) denmektedir<sup>700</sup>.

Hanefi usulcileri nassın delâletini farklı şekillerde tanımlamışlardır. Bu tanımlar şu şekildedir:

Cessâs'a göre nassın delâleti, “ما يكون معناه معقولا من لفظه” “Manası lafzından akıl edilebilendir.”<sup>701</sup>

Debûsî'ye göre nassın delâleti, “ما ثبت بالاسم المنصوص عليه عينا أو معنى بلا خلل فيه ولكن” “في مسمى آخر هو غير منصوص عليه” “Mansûs aleyh isimle fert veya mana olarak sabit olanın, nass bulunmayan başka bir fertte de hiçbir şüphe meydana gelmeksizin sabit olmasıdır.”<sup>702</sup>

Pezdevî'ye göre nassın delâleti, “ما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا ولا استنباطا” “İçtihat ve istinbâtla değil de nassın dildeki manasıyla sabit olandır.”<sup>703</sup>

Serahsî ve Ahsîkesî'ye göre nassın delâleti, “ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطا بالرأي” “Re'y istinbâtıyla değil de nazmın dildeki manasıyla sabit olandır.”<sup>704</sup>

Nesefî'ye göre nassın delâleti, “ما ثبت بمعنى النظم لغة لا اجتهادا” “İçtihatla değil de nazmın dildeki manasıyla sabit olandır.”<sup>705</sup>

Sıġnâkî'ye göre nassın delâleti, “ما أدى إليه المعنى اللغوي” “Luġavî mananın götürdüğü sonuçtur.”<sup>706</sup>

Şâşî'ye göre nassın delâleti, “ما علم علة للحكم المنصوص عليه لغة لا اجتهادا ولا استنباطا” “İçtihat ve istinbât değil de mansûsu aleyhin lügatteki illeti olarak bilinendir.”<sup>707</sup>

Abdülaziz Buhârî ise nassın delâleti hakkında “فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق” “كلام من مقصوده” Kelamın akışı ve maksadı yardımıyla mantûk olandan mantûk olmayanın

<sup>700</sup> Delâlet kelimesiyle ilgili bk. Abdulkâdir er-Râzî, **Muhtâru's-Sihâh**, 88; Feyyûmî, **Misbâh**, 76; Firûzâbâdî, **Kâmûs**, 559,560; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, II, 1423,1414.

<sup>701</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 279,280.

<sup>702</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 132.

<sup>703</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 115.

<sup>704</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 241; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 327.

<sup>705</sup> Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 383.

<sup>706</sup> Sıġnâkî, **Vâfi**, I, 311.

<sup>707</sup> Şâşî, **Usûl**, 83.

anlaşılmasıdır.” ve “هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي” “Luğavî mana sebebiyle mansus ile mansus olmayanı bir hüküm altında toplamaktır.” şeklinde iki tanıma yer vermiştir<sup>708</sup>.

### 3.1.4. Muktezâ

Kazâ (القضاء) fiilinin ifti'âl (الافتعال) bâbından mastarı olan iktizâ (الاقتضاء), sözlükte talep ve almak anlamına gelmektedir. Kişi, “اقتضيت الشيء” “Bir şeye gereksinim duydum.” dediğinde bir talebi dile getirmektedir. İktizâ mastarından türeyen muktezâ (المقتضاء), talep edilen anlamında mef'ûldür. Muktezâ, talep eden anlamındaki muktezî (المقتضي) tarafından varlığına gereksinim duyulandır<sup>709</sup>.

Hanefî usulcü Debûsî, muktezâyı “زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها” “Onsuz nassın manası gerçekleşemediğinde nassın, manasını tamama erdirmek için talep ettiği nass üzerine gerçekleşmiş ziyâdedir.”<sup>710</sup> şeklinde tanımlarken Pezdevî, muktezâyı “ما لم يعمل إلا بشرط تقدم عليه فإن ذلك أمر اقتضاه النص لصحة تناوله” “Öncesinde geçmesi şartıyla nassın hüküm ifade edebildiğidir. Çünkü muktezâ, içeriğinin sıhhati için nassın talep ettiği bir durumdur.”<sup>711</sup> şeklinde tanımlamıştır. Serahsî ise muktezâyı “هو عبارة عن زيادة على المنصوص عليه يشترط تقديمه ليصير المنظوم مفيدا أو موجبا للحكم وبدونه لا يمكن” “Muktezâ, nazmın hüküm ifade etmek ve hükmü gerektirmek için nassın öncesinde geçmesi şart koşulan ve olmadığında nazımla amelin mümkün olmadığı, mansûsun aleyhe yapılan ziyâdeyi ifade etmektedir.”<sup>712</sup> şeklinde tanımlamaktadır<sup>713</sup>.

<sup>708</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 115.

<sup>709</sup> Muktezâ kelimesiyle ilgili bk. Abdulkâdir er-Râzî, **Muhtâru's-Sihâh**, 226; Feyyûmî, **Mısbâh**, 193; Mattırızî, **Muğrib**, II, 184; Firûzâbâdî, **Kâmûs**, 1336; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, V, 3666. Muktezâ lafzıyla ilgili ayrıca bk. Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 393.

<sup>710</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 135, 136.

<sup>711</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 118; Neseî, Pezdevî'nin muktezâ tanımını aynen benimsemiştir. Neseî'nin muhtezâ tanımıyla ilgili bk. Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 393.

<sup>712</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 248.

<sup>713</sup> Ahsîkesî, muktezâyı “زيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص لما لم يستغن عنه وجب تقديمه لتصحيح المنصوص فقد” “اقتضاء النص” “Mansûsun sıhhat şartı için sabit olan nas üzerine gerçekleşmiş ziyâdedir. Nas, bu ziyâdeden mahrum olmadığından ziyâdenin, mansûsu tashih etmek için öne alınması gerekmektedir. Çünkü nas, bu ziyâdeyi öncesine talep etmiştir.” (bk. Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 344) şeklinde tanımlarken Şâşî, muktezâyı “هو زيادة على النص لا يتحقق معنى النص إلا به كأن النص اقتضاه ليصح في نفسه معناه” “Onsuz nassın manasının gerçekleşmeyeceği, nassın üzerine gerçekleşmiş ziyâdedir. Sanki nas, kendi manasının sahih olabilmesi için onu (ziyâdeyi) istemiştir.” (bk. Şâşî, **Usûl**, 87) şeklinde tanımlamıştır.

### 3.2. İbârenin Delâletinde Hakikat ve Mecaz

Hanefî usulcülerin ibârenin delâletinden kasıtları, nassın kendisidir<sup>714</sup>. Nassın kendisine ibâre denmesinin sebebi, müçtehidin nazımdan manaya geçmesidir. Çünkü nass, varılacak son durak değildir. Nass, ancak intikal edilen bir yerdir. Nazımdan asıl maksat, manadır<sup>715</sup>. Hanefî usulcülere göre telaffuz edilmiş her tür lafzın zâhiri, ibâre kapsamı girmektedir. Bu durumda ibâre; Kitap veya sünnette geçen zâhir, nass, müfesser, hakikat, mecaz, hâs, âmm şeklindeki telaffuz edilmiş her tür lafzı ifade eden bir terimdir<sup>716</sup>.

Hanefî usulcülerin ibârenin delâleti konusunda tafsilatlı açıklamalara girmediklerini görmekteyiz. Bundan ibâreye konu olan lafızların hakiki ve mecaz kullanımları da nasibini almıştır. Çünkü ibârenin delâletinin de bulunduğu delâlet türleri, Hanefî usul kitaplarında en son işlenen konulardandır. Bu sebeple lafız türlerinin hepsi, ibâre konusu ele alınıncaya kadar en ince ayrıntılarıyla zaten işlenmektedir. İbârenin delâleti konusunda lafız türlerinin yeniden işlenmesi, gereksiz bir çabadır. Bu haliyle ibârenin delâleti konusu, kendisinden sonra ele alınan diğer delâlet türlerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

### 3.3. İşâretin Delâletinde Hakikat ve Mecaz

Hanefî usulcü Cessâs, hakkında nass veya icmâ bulunmayan bir meselenin hükme bağlanmasının iki yolundan birinin, yalnızca bir manaya ifade eden nassın manasından elde edilen delâlet olduğunu söylemektedir<sup>717</sup>. Bu delâlet türü, işârettir. Cessâs'ın ifadesiyle işâret sahabenin de etkin bir şekilde kullandığı makbul bir çözüm bulma yöntemidir. İşâret, Hanefî usulcülerin yeni meselelerin hükmünü ortaya çıkarmak için sonradan icat ettiği bir yöntem değildir<sup>718</sup>.

---

<sup>714</sup> İbârenin delâletiyle açıklık açısından nas arasındaki farkı görmek için bk. Sığnâkî, **Vâfi**, I, 316,317.

<sup>715</sup> Sığnâkî, **Vâfi**, I, 311.

<sup>716</sup> Abdülaziz **Buhârî, Keşfü'l-Esrâr**, I, 106.

<sup>717</sup> Hakkında nass ve icmâ bulunmayan meselelerin hükmünü tespit etmenin ikinci yoluysa kıyâstır. Kıyâs şer'î ve lügavî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Cessâs'a göre lügavî kıyâs sadece nassın delâletidir. Cessâs'tan sonraki Hanefî usulcüler, mecazı da lügavî kıyâsın kapsamına almışlardır. Nassın delâletiyle ilgili meselelere bir sonraki başlık altında değinilecektir.

<sup>718</sup> Cessâs'ın konuyla ilgili değerlendirme ve görüşleri için bk. Cessâs, **Fusûl**, IV, 17,19.

Hanefi usulcüler işâreti, gâye kapsamındaki maksat dışı unsurun nazımda belîğ bir biçimde ortaya çıkması şeklinde algılamışlardır. Asıl gâye edinilmeyen işâret, asıl gâye edinilen ibâreyle aynı nassta vecîz bir biçimde geçmektedir. İşâretin nassta asıl gâye olmaması, işâretin lafzının ve nazımının gâyi mana içermemesi anlamına gelmektedir. İşâretin nassta asıl gâye olmaması, belîğ ve vecîz bir ifade olması, işâreti ibâreden farklı bir konuma yerleştirmektedir. İşâret, nassta geçmesinden dolayı ibârenin tabi olduğu kıyâs türü bütün yorumlara açıktır. Fakat işâret, sadece ibârenin tabi olduğu kıyâs türü yorumlarla sınırlı değildir. İşâretin belîğ ve vecîz bir îmâ olması, nasslardaki işâreti satır arası okuma ve gâyi manaya göre yorumlama metodu haline getirmektedir<sup>719</sup>.

Peygamber (sav) sonrası nasslardan düşünme ve re'yle yapılan mana çıkarımlarının hepsi işâretin kapsamındadır. Bu çıkarımlar, nassların satır aralarının ve nasslardaki lafızların güttüğü gâyi mananın semeresidir. Günümüzde yapılan veya yapılması gereken nazım eksenli çıkarıma dayalı te'vîl, izah, tefsir çalışmaları, işâretin kapsamında değerlendirilebilir. Çünkü Hanefi usulcülere göre ibârenin delâleti, nassların Peygamber (sav) döneminde anlaşılan zâhir manalarını ifade etmektedir. Anlaşılan zâhir ibârelerin yeniden anlamlandırılması ve yeniden anlama çabasına girilmesi, nasslara anlam yüklemektir. Oysa işâret, Peygamber (sav) döneminde anlaşılmış olabileceği gibi onun (sav) vefatından sonra da anlaşılmaya müsaittir. Zira işâret, nassların satır aralarındaki belîğ, vecîz ve gâyi mana yüklü îmâlardır. Nasslardaki îmâlar, Peygamber (sav) döneminde idrak edilmeye uygun olduğu gibi, idraki gelecek dönemlere de uzanan bir nazım türüdür. Bu îmâların doğru bir biçimde anlaşılıp, üzerine hükümlerin inşa edilmesi, Arap Dili kültürü ve fıkıh usulü birikimine ihtiyaç duymaktadır.

İşâretin delâletinin konu olduğu lafız ve nazım, hakikat veya mecaz kullanımın bulunacağı nasslardır. Çünkü lafız ve nazım olması açısından ibâre ile işâret arasında bir fark bulunmamaktadır. Fakat işâretin belîğ ve vecîz îmâ olması, mecaz kullanımların

---

<sup>719</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 130; Pezdevî, **Usûl**, I, 108,19; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 316; Abdülaziz **Buhârî**, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 108; Nassın işâreti, sebebin husûsiliğinin hükmün umûmiliğine engel olmaması genel ilkesiyle de bağlantısı söz konusudur. Hanefilerin işâret anlayışına göre sahabe veya sahabe nassın ibâresiyle sorumludur. Nassın ibâresiyle doğrudan muhatap olma imkanı bulunmayan sahabe sonrası nesillerse, nassın işâretiyle sorumludur. Sahabe ve sonrası manalar üzerinde gerçekleşen ittifak, sebebin huûsiliğini düşürerek hükmün umûmi olmasını sağlamaktadır. Çalışmamızın sınırlarını aşmamak için bu tür meselelere girmedik.

işâretin delâletinde ibârenin delâletinden daha fazla bulunması anlamına gelmektedir. Nasslarda geçen îmâlar, ibâreden daha fazla makul ğâyi manalar içermeye uygun nazımdır. Îmâların bu özelliği, sonradan meydana gelen meselelerin îmânın hükmü kapsamına alınmasını kolaylaştırmaktadır. Çünkü ğâyi makul mana içeren lafız ve nazmın hükmü kapsamına, sonradan meydana gelen olaylar mecazen katılabilmektedir. Düşünme sonunda işâretle sabit olan hüküm, aslında nazmın kendisiyle sabit olmaktadır. İşâret, söz konusu belîğ nazma bir ekleme veya ondan bir eksiltme yapmaksızın, sırf nazmı düşünmekle bilinmektedir. Allah kelamının mûciz olması ve Peygamber'in (sav) az sözle çok mana ifade etmesi (cevâmi'u'l-kelim), îmâlar içeren nasslarda kendini bulmaktadır<sup>720</sup>.

İşâretin delâletine ilişkin örnekler meselenin daha iyi anlaşılmasına hizmet edecektir. Konuyla ilgili örnekler şu şekildedir:

**Örnek 1:** “لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا “*Ganimetin bir kısmı, yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan, Allah'tan fazilet ve rıza uman, Allah ve onun resulüne destek çıkan muhacir fakirleridir. İşte onlar doğrulardır.*” (Haşr, 59/8) ayetinin ibâresi, muhacirlerin fakirlerine ganimetten pay düştüğünü ifade etmek için sevk edilmiştir. Ayetin işâretinin delâletinden, Mekke'den hicret eden Müslümanların mecazen değil hakikatte fakir kişiler haline geldikleri anlaşılmaktadır. Çünkü mutlak kelam, hakikatine yorumlanır. Ayette mutlak bir şekilde geçen fakirler (الفقراء) lafzı, hakikate yorumlanmalıdır. Mekke'li muhacirlerin içinde buldukları vâkıa da ayette geçen fakirler (الفقراء) isminin, hakiki kullanım olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Muhacir Müslümanların arkada bıraktıkları mallar, Mekke'deki kafir akrabalarının istilasıyla onların ellerinden çıkmıştır<sup>721</sup>.

Aslında ayette geçen “الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ” *“yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılanlar”* kaydı, Mekke şehri ve muhacirlerin geride bıraktıkları malları muhacirlere nispet etmektedir. Bu nispete rağmen ayet, Mekkeli muhacirleri fakirler (الفقراء) şeklinde isimlendirmektedir. Oysa gerçek fakir, malı olmayan demektir. Kişinin malından uzak olması, onu fakir yapmamaktadır. Çünkü fakirin zıddı olan zengin tanımı,

<sup>720</sup> Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Neseî, Keşfü'l-Esrâr, I, 375; Sıġnâkî, Vâfî, I, 315; Abdülaziz Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, I, 108.

<sup>721</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 108; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 130; Pezdevî, **Usûl**, I, 109; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 315; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 377; Sıġnâkî, **Vâfî**, I, 318,323; Abdülaziz **Buhârî**, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 109,110; Şâşî, **Usûl**, 81.



malı elinin altında bulunan kişi değildir. Elinde malı bulunan sözleşmeli köleye (mükâteb-المكاتب), zengin denememektedir. Zengin, zekat verecek nisâbta mala malik olan kişidir. Zekat vermesi gerekecek malı bulunan yolcu (ibnü's-sebîl-ابن السبيل), zenginlik vasfını ayırdığı memleketinde bırakmamaktadır. Zengin yolcunun mülkiyeti, yolculuğu esnasında varlığını sürdürmektedir. Bu mülkiyetten dolayı zengin yolcu, zekat mükellefidir. Yolcu, yurduna döndüğünde malının başına geçtiği için Mekkeli muhacirden farklı bir hükme tâbidir. Mekke'deyken zengin olan muhacirler, Medine'de zekat alır duruma gelmişlerdir. Mekke'nin fethi, muhacirlere mallarının mülkiyetini iade etmemiştir. Her halükarda muhâcirler hakiki anlamda fakir olmuşlardır. Böyle bir anlam ve hükmün çıkarılması ayetten gözetilen gâyi mananın idrakiyle mümkündür<sup>722</sup>.

**Örnek 2:** “أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةٌ الصِّيَامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَبِيثَ الْأَبْيَضَ مِنَ الْخَبِيثِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ نُمْ أَيْمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ” *“Oruç gecesi size eşlerinize yaklaşmanız haram kılınmıştır. Onlar size, siz onlara elbisesiniz. Allah sizin kendinize güvenemeyeceğinizi bildi ve tevbenizi kabul edip sizi affetti. Şu an onlarla ilişkiye girin ve Allah’ın size yazdığını arzulayın. Tan yerinde beyaz iplik siyak iplikten ayrılıncaya kadar yiyiniz ve içiniz. Sonra orucu geceye kadar tamamlayınız. Eşlerinize siz mescitlerde itikaftayken ilişkiye girmeyin. Bu Allah’ın sınırlarıdır. Bunlara yaklaşmayın. Takvalı olmaları için Allah insanlara ayetlerini bu şekilde açıklamaktadır.”* (Bakara, 2/187) ayetinin ibâresi; yemek, içmek ve eşlerle ilişkiye girmenin gece boyunca mubah kılındığını ve daha önce bu konuda haram kılınan fiillerin nesih edildiğini ifade etmektedir. Bu ayetin işâretiye, oruçla ilgili şu üç hükmü ortaya koymaktadır<sup>723</sup>:

1) Ayette oruç esnasında yasaklanan yemek, içmek ve eşlerle ilişkiye girmek fiilleri, aynı oranda oruç kefareti gerektirmektedir. Çünkü ayette dile getirilen oruca ilişkin üç yasağın hepsi, birinine eşittir. Ayette geçen “نُمْ أَيْمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ” *“Sonra orucu geceye kadar tamamlayın”* kaydı; yemek, içmek ve eşlerle ilişkiye girmeyi eşit düzeyde içermektedir. Oruçta bu üç fiilin tek bir yöntem dairesinde yasaklanması, hepsinin tek

<sup>722</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 108; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 130; Pezdevî, **Usûl**, I, 109; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 315; Neseffî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 377; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 318,323; Abdülaziz **Buhârî**, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 109,110; Şâşî, **Usûl**, 81,82.

<sup>723</sup> Cessâs, **Fusûl**, IV, 18; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 130,131; Neseffî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 378; Şâşî, **Usûl**, 82,83.

hitap altına girmesinden kaynaklanmaktadır. Hitabın kapsamında böyle bir mananın çıkarılması ancak satır arası okuma yapmakla mümkündür.

2) Ayetteki “تُمْ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِّ” **“Sonra orucu geceye kadar tamamlayın”** kaydı, oruca niyetin fecr-i sâdik doğduktan sonra sahih olacağına işâretidir. Bu ayet, gece süresince yenilip içileceğini ve eşlerle ilişkiye girilebileceğini dile getirdikten sonra “تُمْ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِّ” **“Sonra orucu geceye tamamlayın.”** kısmıyla orucu emretmiştir. Oruç tutma ibâdeti, niyet ile kişinin kendisini yemek, içmek ve eşlerle cinsel ilişkiye girmekten alıkoymasıyla (imsâk) gerçekleşmektedir. Ayette geçen ve terâhîye delâlet eden sonra (ثم) lafzı, oruca niyetin ve orucu bozacak fiillerden kendini alıkoymanın fecir doğduktan sonra zorunlu olduğuna işaret etmektedir. Vâkıada da gündüz, geceden bir miktar sonradır. Normalde eda vaktinin dışında edaya niyetin şart koşulmasının bir anlamı yoktur. Fakat herkesin fecir doğduktan sonra oruca niyet etme gibi bir imkanı olmayabilir. Bu zorluğu gören sünnet, ümmete kolaylık sağlamak için geceden itibaren oruca niyete imkan vermiştir. Sünnetin verdiği bu imkan, geceden oruca niyeti bu ibâdetde asıl yapmıştır. Ayetten böyle bir hükmün çıkarılması, ayetin lafızlarının derin ve etraflı düşünülmesiyle mümkündür.

3) Bu ayet, cünüp bir biçimde sabahlayan kişinin orucunun geçerli olduğuna işaret etmektedir. Çünkü ayet, açık bir şekilde eşlerle ilişkiye girmenin gecenin bitimine kadar yapılabileceğini ifade etmektedir. Kişinin gece bitiminde eşiyile ilişkiye girdiği düşünüldüğünde, guslünü fecirden sonra almasının oruca zarar vermeyeceği anlaşılmaktadır.

**Örnek 3:** “وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ” **“Örf çerçevesinde eşlerin rızkı ve giyimi, çocuğun nispet edildiğinedir.”** (Bakara, 2/233) ayetinin ibâresi, çocuklu kadının nafakasını çocuğun babasının yükleneceğini ifade etmek için sevk edilmiştir. Bu ayetin işâreti, çocuğun yalnızca babaya nispet edileceğini ortaya koymaktadır. Çünkü bu ayette, çocuk nispet lâmıyla (ل) babaya izâfe edilmiştir. Çocuğun yalnızca babaya nispet edilmesi, bazı hukuki sonuçlar doğurmaktadır. Bu sonuçlar şu şekildedir<sup>724</sup>:

1) Baba çocuğunun aleyhine işlediği fiillerden dolayı cezalandırılmamaktadır. Çünkü ayette çocuk, babaya tahsis edilmiş ve âdeta babanın bir mülkü gibi ifade edil-

<sup>724</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 130; Pezdevî, *Usûl*, I, 110; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 375,376.

miştir. Peygamber'in(sav) أنت ومالك لأبيك “Sen ve malın babanınısınız.”<sup>725</sup> hadisi, babanın çocuğu üzerindeki mülkiyeti olduğunu açıkça ifade etmektedir. Baba-oğul arasındaki bu mülkiyet bağından dolayı çocuğunu öldüren babaya kısas uygulanamamakta, herhangi bir gerekçeyle baba çocuğundan dolayı cezalandırılmamakta ve haram olduğunu bilmesine rağmen oğlunun cariyesiyle ilişkiye giren babaya had uygulanamamaktadır. Bu tür ceza meselelerinde çocuğun babasının karşısındaki konumu, kölenin efendisi karşısındaki konumu gibidir.

2) Baba, çocuğunun nafakasını tek başına yüklenmelidir. Çünkü nispet lâmu (ل), çocuğun nafakasını sadece babaya yüklemektedir. Çocuğun babaya nispetinde kimse babaya ortak olamayacağından nafaka yükümlülüğünün yerine getirilmesinde de kimse babaya ortak olamamaktadır. Kişi, kölesinin nafakasını başkasıyla ortak bir şekilde yüklenemediği gibi, çocuğunun nafakasını da başkasıyla ortak yüklenememektedir.

3) Çocuk fakir babanın nafakasını kendi başına yüklenmelidir.

4) Yalnızca babanın Kureyşli olması, halifelik konusunda çocuğun Kureyşli kabul edilmesi için yeterlidir. Yalnızca annenin Kureyşli olması, çocuğu halifelik konusunda Kureyş'e nispet etmemektedir<sup>726</sup>.

**Örnek 4:** “أغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم” **“Böyle bir günde fakirleri el açmayacak derecede mal sahibi edin.”**<sup>727</sup> hadisinin ibâresi, fitır sadakasının fakire bayram gününde verilmiş olmasını gerektirmektedir. Bu hadisinin işâretiyse, fitır sadakasıyla ilgili şu hükümleri ortaya koymaktadır<sup>728</sup>:

1) Fıtır sadakası, ancak zengine vâciptir. Çünkü zengin olmayanın, başkasını el açmayacak derecede mal sahibi yapması (الإغناء-إغناء) düşünülemez.

2) Fıtır sadakasının sarf edilmesi gereken mahalli, muhtaç kişilerdir. Çünkü zengin, başka bir zengini el açmaktan kurtarması düşünülemez. Zenginin el açmaktan kurtaracağı kişi, ancak muhtaç olmalıdır.

3) Ebu Yûsuf'a göre fıtır sadakası, bayram namazı için musallaya çıkılmadan önce fakire ulaştırılmalıdır. Hadiste, fakirlerin geçim sıkıntısı kaygısından uzak bir şekilde musallaya gelecek ruh haline getirilmesini talep etmektedir. Ebû Hanîfe ve İmâm

<sup>725</sup> İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, IV, 516; İbn Mâce, **Sünen**, II, 269; İbn Hıbbân, **İhsân**, II, 142;

<sup>726</sup> Bu son maddeyi yalnızca Abdülaziz Buhârî söylemektedir. Konuyla ilgili bk. Abdülaziz **Buhârî**, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 110,112.

<sup>727</sup> Hadis kaynaklarında böyle bir hadis bulamadık.

<sup>728</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 240,241; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 381.

Muhammed'e göre bayram namazından sonra fitır sadakasını vermek caizdir. Bayramdan önce fitır sadakasını vermekse menduptur.

4) Ebû Yûsuf'a göre hadiste geçen "في مثل هذا اليوم" "böyle bir günde" kaydı, fitır sadakasının ancak Müslüman fakirlere verilebileceğine işaret etmektedir. Bayram gününün diğer günlerden farkı, bu günün Müslümanların şenlik günü olmasından kaynaklanmaktadır. Bayram, fakir ve zengin Müslümanların birlikte kutlaması gereken bir gündür. Müslüman veya gayri müslim fakirin bu kutlamaya katılabilmeleri ancak el açacak pozisyondan kurtarılmalarıyla mümkündür. Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre ise, fitır sadakasında Müslüman fakir hassasiyetinin gözetilmesi menduptur.

5) Ramazan orucunu eda etmenin vucubu, fecrin doğmasına bağlıdır. Çünkü hadiste geçen gün (اليوم) lafzı, fecrin doğmasından güneşin batmasına kadar olan sürece verilen isimdir.

6) Fıtır sadakası, mutlak malla yerine getirilebilir. Fıtır sadakası verilecek malı, bir türe kısıtlamak doğru değildir. Çünkü fitır sadakasında önemli olan, bayram günü fakiri el avuç açacak durumdan kurtarmaktır. Mutlak anlamda mal vasfını taşıyan bir eşya, fakirin ihtiyacını giderebilir. O anda fitır sadakasının fakire nakit olarak verilmesi, buğday, arpa ve hurma gibi ürünlerle verilmesinden daha uygun bir uygulamadır.

7) Fıtır sadakasını, birden çok kişiye vermektense bir kişiye vermek daha uygun bir davranıştır. Çünkü fitır sadakasını birden fazla kişiye verildiğinde fakir tam anlamıyla fakr-u zaruretten kurtarılmamış olabilir. Fıtır sadakasının bir kişiye verilmesi, bayram günü fakiri istemenin düşüreceği hakir pozisyondan kurtaracak olumlu bir davranıştır.

**Örnek 5:** Hz. Ebû Bekir, zekat vermeyen isyankarlara savaş açtığında sahabe yaptığını doğru bulmadıklarını ona söylemiştir. Hz. Ebu Bekir onlara "لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة" "Yemin olsun namazla zekatın arasını ayıranlarla çarpışacağım" dediğinde onlar Peygamber'in (sav) "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقول لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم" "وأموالهم إلا بحقها" "*Lâ ilâhe illallah diyinceye kadar insanlarla savaşmakla emir olundum. Bu sözü derlerse taallük eden haklar dışında mallarını ve canlarını benden korurlar.*" hadisiyle karşılık vermişlerdir. Hz. Ebu Bekir, isyankarlara açtığı savaşın işâretinin bu hadiste geçen "hakları hariç" (إلا بحقها) olduğunu görmüş ve "هذا من حقها" "Haktan gâyi mana işte tam da budur." demiştir. O zamana kadar bu ince anlayışı Hz. Ebu

Bekir düzeyinde idrak edemeyen sahabe, onun görüşünün doğruluğunu görmüş ve onun görüşüne dönmüştür<sup>729</sup>.

**Örnek 6:** Zübeyr ve Bilâl gibi sahabiler, Hz. Ömer'in Sevâd arazisini kendi aralarında pay etmeleri konusunda sürekli rahatsız etmişlerdir. Israrlara dayanamayan Hz. Ömer, onlara “ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي ” Ömer, onlara “ *“Ve onların ardından gelenler, ‘Rabbimiz! Bizi ve bizden önce imanlı giden kardeşlerimizi bağışla. İman edenlere yönelik kalbimize hiç kin koyma. Rabbimiz şüphesiz sen çok bağışlayıcı ve merhamet edicisin’ derler.”* (Haşr, 59/10) ayetini okumuştur. Hz. Ömer, ayette geçen “ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ ” *“Ve onlardan sonra gelenler”* (Haşr, 59/10) kısmını delil getirerek: “Bu, feyde sizden sonrakilerin de payı olduğu kanaatindeyim. Bunu aranızda pay edersem, sizden sonra gelenlere feyden pay kalmaz. Allah size bir pay ayırmıştır. O payın özüne dönün.” demiştir. Hz. Ömer'in işarenin delâletinden istidlâlini ve gerekli çıkarımlarını gören sahabe, kendi görüşünden vazgeçerek Hz. Ömer'in görüşünü benimsemiştir<sup>730</sup>.

İşâretin delâletine yönelik getirdiğimiz bu altı örneğin her birinde nasların gâyi manasının idrak edilmesi, nassların satır arası okumaya tabi tutulması, nasslardaki lafızların ve nazmın derin ve etraflı tetkiklere tabi tutulması ve nassların metinlerinin arka planının iyi anlaşılması söz konusudur. Örnekler ve örneklerde varılan hükümler, nassların işâretin delâletine tabi tutularak okunmasının çoğu yeni problemin çözülmesinde etkin bir yöntem olabileceğini bize göstermektedir. Günümüzde nassların işâretin delâleti yöntemiyle okunması ve bazı problemlerin bu sayede çözüme kavuşturulması, nassların yeniden yorumlanması ve güncel problemlere nasslar çerçevesinde çözümler bulunmasına yönelik tartışmaları minimize edeceği kanaatindeyiz. Çünkü işâretin delâleti, usulcüler arasında kabul görmüş bir yöntemdir.

### 3.4. Nassın Delâletinde Hakikat ve Mecaz

Nassın delâletinde hakikat ve mecazın yeri ve bu iki kullanımın hükmi sonuçlarının iyi kavranabilmesi için şu dört şeyin açık bir şekilde ortaya konması gerekmektedir:

<sup>729</sup> Cessâs, **Fusûl**, IV, 17.

<sup>730</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 108,109; IV, 18; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 97.

- 1) Nassın delâletinin ibârenin delâletinden farkı.
- 2) Nassın delâletinin şer'î kıyâstan farkı.
- 3) Nassın delâletinde gâyi mananın yeri ve önemi.
- 4) Nassın delâletinde umûmun varlığı veya yokluğu.

Hanefî usulcülere göre nassın delâleti, ibârenin delâleti kapsamında değildir. Çünkü nassın delâleti, nassın aynıyla sabit olan mana değildir. Nassın delâleti, nazmın dildeki manalarının esas alındığı lügavî bir kıyâstır. Nazmın dildeki manaları, orta düzey bir dil birikimiyle idrak edilebilmektedir. Bu sebeple nassın delâleti, şer'î kıyâs kapsamında da değildir. Çünkü nassın delâleti, re'y ve içtihatla sabit olan bir mana değildir. Nazmın dildeki manalarını idrak eden bir bedevî, müçtehit şeklinde isimlendirilememektedir. Çünkü sözlük anlamının ortaya koyduğu delâlet, re'y ve kıyâs düzeyinde bir düşünme faaliyetine ihtiyaç duymamaktadır. Dil, kendi mensuplarına nazım üzerinde yapılacak basit bir fikir yürütmeye delâlenin kapsamına girecek gâyi manayı bahşetmektedir. Nazım üzerinde yürütülen basit bir akıl yürütme faaliyeti, müçtehitlerin şer'î illet üzerinde yaptıkları teknik düzeydeki akıl yürütme faaliyeti kapsamında değildir<sup>731</sup>.

Hanefî usulcüler, nassın delâletindeki gâyi mana ile şer'î kıyâstaki illet arasındaki farklar ve bu farkların sonuçlarına da değinmişlerdir. Hanefî usulcülere göre nasslardaki gâyi mana şeriat gelmeden ve şer'î kıyâs var olmadan önce dilin gerçeğidir. Lafızların sözlük anlamları, çoğunluğun kabul ettiği açık delâletlerdir. Bu sebeple nassın delâletiyle idrak edilen nazmın luğavî manasının tayininde alimler birleştiğinde, nazmın ifade ettiği suret itibardan düşmektedir. Suret düştükten sonra geçerli olan ve üzerinde alimlerin ittifakının gerçekleştiği luğavî mana, gâyi mana şeklinde isimlendirilmektedir. Gâyi mana ile sözlük anlamı, aynı şey değildir<sup>732</sup>. İttifak edilen sözlük ma-

<sup>731</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 132,133; Pezdevî, **Usûl**, I, 116; Serahsî, **Usûl**, I, 115,116; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 327; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 383; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 328,329; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 116; Nassın delâletiyle ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Okur, Hüseyin, "Hanefî Usulcülerine Göre Nassın Delâleti ve Kıyas İlişkisi", **Uluslar arası İslam Araştırmalar Dergisi (İHYA)**, 2016, sayı: 1, s. 78-104.

<sup>732</sup> Örneğin sözlükte darp etmek (الضرب) lafzı, tedip aletinin uygun mahalde kullanılması anlamındadır. Darp lafzının sözlük anlamından istifade edilerek ulaşılan elem vermek (الإيلاء) gayî manası, darp lafzının sözlük anlamından farklıdır. Çünkü sözlük anlamının ifade ettiği tedip aletinin uygun mahalde kullanılması manası, lafızla sabittir. Sözlük anlamının götürdüğü elem vermek anlamıysa, nassın delâletidir. Elem verme içermeyen vurma türü, darp şeklinde isimlendirilememektedir. Bu sebeple "لا يضرب زيداً" "Zeyd'i dövmeyeceğin." şeklinde yemin eden bir kişi, öldükten sonra Zeyd'i dövdüğünde sözünü tutmuş kabul edilmektedir. Çünkü darp etmenin gâyi manası olan elem verme, öldükten sonra Zeyd'e sirâyet etmemektedir. Aynı şekilde "لا أضرب زيداً" "Kesinlikle Zeyd'i dövücem." şeklinde yemin

nası, artık gâyi mana ismini almakta ve şer’î illet işlevi görmektedir. Manası üzerinde alimlerin ittifak ettiği nassın delâletinde lafzın suretine itibar düşer. Fakat üzerine ittifak edilen mana asla düşmez. Gâyi manada suret düştüğü için gâyi mananın bulunduğu nazımla amel, toplumlara ve zamana göre bazen değişiklik gösterebilmektedir. Örneğin alimler, “جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ” “*Veya biriniz tuvaletten geldiğinde*”<sup>733</sup> ayetinden geçen ve çukur yer anlamına gelen tuvalet (الغائط) lafzının suretine göre hüküm vermemektedirler. Çünkü tuvaletten gelmek, kendi başına abdest bozucu bir eylem değildir. İnsanlar, bu ayetten murat olunan gâyi mananın def-i hâcet olduğunu nassın delâletinden idrak etmişlerdir. Çukur yeri temsil eden tuvaletten gelmediği halde, yüksek yerde (الغائط) abdestini bozan kişinin abdesti de yoktur<sup>734</sup>.

Tuvaletten gelme örneğine benzer bir durum, Peygamber’in (sav) “أمرت أن أقاتل “الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله” “İnsanlar lâ ilâhe illallah diyene kadar onlarla savaşmakla emir olundum.”<sup>735</sup> hadisi için de geçerlidir. Bu hadisin zâhiri, kelime-i tevhit getiren kişiyle savaşamayacağını ifade etmektedir. Kelime-i tevhidin ne ifade ettiğini bilmeyen bir insan, Allah’ı birlemeyi kastetmeden, “lâ ilâhe illallah” dediğinde mümin hüviyetini elde edememektedir. Fakat kişi, “lâ ilâhe illallah” nazımının dışında Allah’ı birlemeyi ifade eden bir lafız veya nazımla tevhidi yerine getirdiğinde mümin vasfını kazanmaktadır. Çünkü kelime-i tevhîd terkinde alimlerin ittifak ettiği gâyi mana, zâhir anlam olan suretin devre dışı bırakılabileceğini göstermektedir<sup>736</sup>.

Bu iki örnekte görüldüğü üzere nassın delâletine konu olan lügavî mana, her dil mensubunun anlayacağı şekilde açıktır. Halbuki kıyâsa konu olan nazımın şer’î manası yani şer’î illet, her dil mensubunun anlayabilceği düzeyde açık değildir. Şer’î mananın idraki, istidlâle ve istidlâli gerçekleştirecek müçtehide ihtiyaç duymaktadır. Bu ihtiyaç kıyamete kadar süreklilik arz etmektedir. Çünkü şer’î mananın bulunduğu nazım, müç-

---

eden bir kişi, öldükten sonra Zeyd’i dövdüğünde sözünü tutamamıştır. Bu örnek ve değerlendirmelerle ilgili bk. Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 132; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 115,116; Benzer bir örnek için bk. Şâşî, **Usûl**, 86.

<sup>733</sup> Nisâ, 4/43; Mâide, 5/6.

<sup>734</sup> Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 132; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 327; Nesefî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 384,385; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 331,332; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 116.

<sup>735</sup> Buhârî, **Sahîh**, I, 14; Müslim, **Sahîh**, I, 55.

<sup>736</sup> Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 132; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 327; Nesefî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 384,385; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 331,332; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 116; Cessâs, diğer bazı örnekler üzerinden nassın delaletinde bazen suretin düşeceğini dile getirmektedir. Bu örnekler ve konuya ilişkin değerlendirmeler için bk. Cessâs, **Fusûl**, I, 280,281.

tehitlerin istidlâleriyle tamamen açık hale gelmemektedir. Zamanla toplum ve dil değişime uğrasa dahi şer'î manaların bulunduğu nazımlar, hiçbir şekilde değişim ve hükümsüz kalmayla karşı karşıya değildir. *Yani şer'î mana taşıyan naslardaki lafızların suretleri, çeşitli zaman ve mekandaki farklı müçtehitler tarafından yeni çıkarımları sağlamak için hiçbir zaman itibardan düşmezler.* Çeşitli zaman ve toplumlarda istinbâtla elde edilen şer'î mana, istinbât yapan müçtehitlere göre sabittir. Bu şer'î mananın başka müçtehitlere göre sabit olmaması, istinbâtla bu manayı tespit edenlerin ulaştığı sonucu etkilememektedir. Müçtehitler hakkındaki bu gerçek, şer'î manaları taşıyan lafızların suretlerin asla itibardan düşmemesiyle sonuçlanmaktadır. Oysa nassın delâletine konu olan gâyi mananın ifade edildiği lafızların sureti, itibardan düşmektedir<sup>737</sup>.

Hanefî usulcülerin nassın delâletiyle kıyâs arasındaki farka sürekli vurgu yapmalarının, hüküm açısından da makul bir gerekçesi bulunmaktadır. Hanefî usulcüler, nassın delâletiyle sabit olan bazı hükümlerin kıyâsla sabit olmayacağını göstermek istemelidir. İşâret arada taaûz bulunduğu delâlete tercih edilmesine rağmen işâret ve delâlet, birer belagat türüdür. Kıyâsla sabit olmayan bazı hükümlerin delâletle sabit olmasında, delâletin belagat kapsamında bir dil imkanı kabul edilmesi etkindir<sup>738</sup>.

Hanefî usulcülerin nassın delâletinin hükmüyle ilgili tartıştıkları diğer bir konu, nassın delâletinde umûmunun varlığıdır. Hanefî usulcüsülerine göre delâletin umûmu yoktur. Çünkü nassın delâleti, luğavî manadır. Umûmluk ve husûsluk, mananın değil lafzın vasfıdır. Nitekim nassın manası, alimlerin ittifakıyla gâyi mana haline geldiğinde illet şeklinde isimlendirilmektedir. Nassın delâletinin tahsisini kabul etmek, lügatteki gâyi mananın bulunduğu yerde hükümsüzlüğün sirâyetini kabul etmektir. Böyle bir kabul, illetin illet olmamasını söylemek şeklinde bir çelişkidir. Zira tahsis, tahsis edilen miktarın nassın kapsamına baştan itibaren girmediğini beyandır. Delâletin tahsise uğrayabileceğini iddia etmek, mahalde eksiksiz bulunması gereken gâyi mananın belirli bir kısmının bulunamayabileceğini kabuldür<sup>739</sup>.

Hanefî usulcüler, manalarda umum olmayacağını söyleyerek nassın delâletinin umûmunun bulunmayacağını benimsemişlerdir. Fakat Hanefî usulcüler, delâlenin hük-

---

<sup>737</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 132; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 327; Neseffî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 384,385; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 331,332; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 116.

<sup>738</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 242.

<sup>739</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 139; Serahsî, **Usûl**, I, 254; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 372,374.



münün mantûkun kapsamına hakikat veya mecazla girip girmediğine değinmemişlerdir. Örneğin anne-babaya “üf” demek mantûkunun kapsamına, anneyi dövmenin ve ona sövmenin hükmü hakikat olarak mı mecaz olarak mı girmektedir? Lafzî tasarrufun konusu olan nassın delâlesindeki gâyi mananın hakikat veya mecaz olduğunun açıkça ifade edilmesi, bu kapalılığı belli oranda ortadan kaldıracaktır. Ancak gâyi mananın içeriğinin hakikat veya mecaz olup olmaması beraberinde çeşitli problemler getirmektedir. Mantûkun ve mantûkun delâlet ettiği gâyi mananın hakikat olduğu düşünülebilir. Bu durumda gâyi mananın bulunduğu lafız müşterek hale gelmektedir. Nassın gâyi mananın mecaz olduğu düşünüldüğündeyse müşterekin umûmluğu gündeme gelmektedir. Gâyi mana sayesinde lafzî bir durum olan müşterekin meydana gelmesi veya bu müşterekin umûm ifade etmesi Hanefi usulünde pek mümkün bir seçenek görünmemektedir.

Bu iki ihtimal Hanefi usulünde mümkün görünmediğine göre elimizde bir seçenek kalmaktadır. O da gâyi mananın, mecazın umûmu (umûmu’l-mecaz) gibi değerlendirilmesidir. Gâyi mana mecazın umûmu gibi kabul edildiğinde ortak (câmi’) mana sayesinde sözlük manası olan mantûk ve nassın delâlesinin içeriği hakikat veya mecaz olmalarına bakmaksızın mecazın umûmuyla ifade edilebilmektedir. Çünkü mecaz umûm olduğunda hakiki ve mecaz mana, mecazın umûmu sayesinde tek bir lafız altında ifade edilebilmektedir. Mecazda umûm gerçekleşikten sonra lafzın hakiki veya mecaz kullanımının lafız üzerindeki delâleti devre dışı kalmakta ve ifade edilen manalar yalnızca mecaz veya hakikatin dışında bir mahiyet olan mecazın umûmu sayesinde dile getirilmektedir. Aynı durum nassın delâletine konu olan gâyi manada da söz konusudur. Çünkü alimlerin ittifakıyla lafzın gâyi mana haline gelen sözlük anlamı suret şeklinde algılanarak itibardan düşmektedir. Sureti itibardan düşen bir içerik gâyi mana şemsiyesi altında ifade edilir hale gelmektedir. Gâyi mana ile mecazın umûmu arasındaki bu benzerlik, bu iki şeyin aslında aynı şey olduğunu göstermektedir.

Aslında Hanefi usulcülerin nassın delâleti anlayışıyla ile mecaz anlayışları birçok açıdan örtüşmektedir. Mecazın eşyanın suret ve manasına dayalı bir lügavî kıyâs olması, mecaza verilen örneklerin nassın delâletine verilen örneklerle aynı veya benzer olması, mecaz manadaki ziyade veya noksan mananın teazzür kabul edilmesi, mecazın umûmundaki ortak mananın nassın delâletindeki gâyi manaya benzemesi ve mecazın hükmünün nassın delâleti gibi katiyet ifade etmesi mecaz ile nassın delâleti arasındaki

en bariz benzerliklerdir. Hanefî usulcülerin özellikle nassın delâletinde gâyi mananın yanında mansûsun ifade ettiği hükümle de amel etmeleri, onların mecazın umûmu anlayışının, nassın delâleti anlayışıyla aynı olduğu hissini bizde uyandırmıştır<sup>740</sup>.

Debûsî'yle birlikte Hanefî usulcülerin mecazı bir lügavî kıyâs olarak algılamaları, onların Cessâs sonrası mecazı nassın delâlesi formatında algıladıklarını akla getirmektedir. Çünkü lügavî manaya dayanması, lügavî kıyâs olması ve ifade edilen hükmün kati olması açısından mecazla hakikat arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Cessâs'ın nassın delâletini lafzın mevzu lehi dışında ifade ettiği makul mana şeklinde algılaması, mevzu lehi dışında kullanılan mecaz mana ile nassın delâleti arasındaki benzerliği açık bir şekilde ortaya çıkarmaktadır<sup>741</sup>.

Cessâs, kendinden sonra gelen Hanefî usulcülerin aksine, mecazın kıyâs olduğunu kabul etmemiştir. Fakat onun nassın delâletinde ve işaresinde makul manaya vurgu yapması, kendinden sonra gelen Hanefî usulcülerin mecazı lügavî kıyâs şeklinde algılamalarına zemin hazırlamış olabilir. Diğer bir ifadeyle Cessâs sonrası Hanefî usulcüler, Cessâs'ın makul manalar üzerine yapılan lügavî kıyâs anlayışına mecaz kullanımları da dahil etmiş olabilirler. Bu durumda Debûsî'yle birlikte mecazın lügavî kıyâs şeklinde anlaşılması, Cessâs'ın genel usul anlayışının mecaz kullanıma uygulanıp, geliştirilmesinden ibaret hale gelmektedir. Çünkü Cessâs'a göre işâretin delâletinin bir kısmı ve nassın delâleti, mana esaslıdır. Nassın delâleti, makul mana üzerine yapılan bir lügavî kıyâstır. Debûsî'yle birlikte makul mana üzerine yapılan lügavî kıyâs kapsamına mecaz da girmiştir. Debûsî'yle birlikte değişen bu bakış açısı, Cessâs'ın "*el-Fusûl*" adlı usul eserinde lafzî konuları işlerken sergilediği bakış açısının mecaza uygulanıp geliştirilmiş halidir. Hanefî usulündeki bu gelişim, Hanefî usulünde lafzî bahislere konu olan lafızları mecaz sayesinde dinamik bir hüküm tespit etme yöntemi haline getirmiştir. Bu yönüyle mecaz, dinamik bir beyânî içtihatır. Şer'î kıyâs ile mecazın içtihat paydasında birleşmeleri mecazın hükmünü zanni hale getirmemektedir. Mecaz sonuçları kesin dil

---

<sup>740</sup> Cessâs, nassın delâletinde mefhumun yanında mansun hükmünün bazen aynen uygulanacağını açık bir şekilde dile getirmektedir. Konuyla ilgili bk. Cessâs, **Fusûl**, I, 280; Cessâs, lügavî kıyâs olan nassın delâlesi ve şer'î kıyâsta mefhumun yanında mantukun da uygulandığını ısrarla vurgulamaktadır. Cessâs, nassın delâletini dil bilen her kesin anlayıp uygulayabileceği açık (celî) kıyâs şeklinde isimlendirirken ancak nazar ve istidâl sahibi müçtehitlerin kavrayıp uygulayabileceği şer'î kıyâsı kapalı (gâmız) kıyâs şeklinde isimlendirmektedir. Konuyla ilgili bk. Cessâs, **Fusûl**, I, 82,83.

<sup>741</sup> Cessâs'ın konuyla ilgili değerlendirmeleri için bk. Cessâs, **Fusûl**, IV, 279,280.

esaslarına (turuk) dayalı “beyânî” bir bir içtihat olduğu için şer’î kıyâsın zanniliğinden uzak bir bir çaba olarak algılanmalıdır.

Mecaz ile nassın delâleti karşılaştırıldığında mecazın, nassın delâletinden daha geniş kullanıma sahip bir lügavî kıyâs olduğu görülebilir. Nassın delâletinin, suret olan mantûku bazen içermesi ve suretten daha çok gâyî manayı esas alması, nassın delâletinin alanını daralmıştır diyebiliriz. Çünkü mecaz surî ve şeklî ittisâl esas alınarak yapılan mecaz, sadece şer’î mana esaslı yapılabilen kıyâs ve sadece gâyî mana esas alınarak yapılabilen nassın delâlesinden daha geniş bir uygulama alanına sahiptir.

Nassın delâletine ilişkin vereceğimiz şu örnekler, nassın delâleti ile mecaz mana arasındaki bu ilişki ağının daha güzel anlaşılmasına katkı sağlayacaktır:

**Örnek 1:** “فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍ وَلَا تَنْهَزْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا” *“İkisine üf deyip sıkılma ve onlara güzel söz söyle.”* (İsrâ, 17/23) ayetinde ifade edilen üf demek (التأفیف) lafzının luğavî manasından, anne-babanın dövülemeyeceği, küfredilemeyeceği ve işkence edilemeyeceği anlaşılmaktadır. Sözlükte üf (التأفیف) lafzının anlamı, bıkmak ve usanma anlamında iki dudakla ses çıkarmaktır. Üf lafzının herhangi bir istinbât veya içtihadı ihtiyacı duymaksızın anlaşılabilen luğavî manası, eziyet etmek (الإيلام) anlamını akla getirmektedir. Eziyet etmek anlamı, üf lafzının ifade ettiği luğavî mananın aynı değildir. Eziyet etmek manası, üf lafzının sözlük anlamından elde edilen bir gâyî manadır. Üf lafzının ifade ettiği gâyî mana, anne-babayı dövmeyi, onlara küfretmeyi ve işkence uygulamayı kapsamaktadır. Bu lafızdan anlaşılan dövmenin, küfretmenin, işkence yapmanın, kiralık işçi olarak çalıştırmanın ve borçtan dolayı alıkoymanın yasaklığı, her dil mensubu tarafından kolaylıkla anlaşılacak türden bir hükümdür<sup>742</sup>.

Üf lafzının eziyet etmek anlamına gelmediği toplum ve dillerde, anne-babaya karşı bu lafzı kullanmak haram değildir. Anne-babaya üf demenin bir izzet ve ikram olduğu dil ve toplumlarda, Kur’an gerekçe gösterilerek ebeveyne üf demenin haram kılındığını benimsemek doğru bir çıkarım değildir. Çünkü anne-babaya eziyet etme gâyî manası, üf lafzının şekli yapısından değil luğavî manasından çıkarılmaktadır. Arap olmayan toplumlarda anne-babaya üf demenin sureti düşebildiği halde, bu lafzın ifade ettiği gâyî mana yani eziyet etme anlamı asla düşmemektedir. Çünkü herkes, ayette ge-

<sup>742</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 280; Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 132,133; Serahsî, **Usûl**, I, 241,242; Ahsîkesî, **Muh-tasar**, I, 327; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 384,385; Sîgnâkî, **Vâfi**, I, 331,332; Abdülaziz Buhârî, **Keş-fü’l-Esrâr**, I, 115,116; Şâşî, **Usûl**, 84.

çen üf lafzından kastın eziyet etmek olduğunda ittifak etmiştir. Bazı kültürlerde üf demenin eziyet ifade etmemesi, ittifak edilen gâyi manayı etkilememektedir. Bu tür kültürlerde hüküm ifade etmeyen lafzın gâyi manası değil suretidir. Şayet bu gâyi mananın öncül bilgisi bulunmamış olsaydı anne-babaya üf demek, ebeveyne eziyet etmenin haram kılınması gerektirmeyecekti. Nitekim bir hükümdar, düşman hükümdarı öldürmesi için celladına “لا تقل له أف ولكن أقتله” “Ona üf deme; ama onu öldür.” diyebilmektedir. Çünkü öldürme fiili, iki hükümdar arasındaki çekişmeyi ortadan kaldırma konusunda üf demekten daha etkin bir yöntemdir<sup>743</sup>.

**Örnek 2:** “إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا” *“Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, karınlarına sadece ateş doldurmaktadırlar”* (Nisâ, 4/10) ayetinde, yetim malını yemenin haramlığında gözetilen gâyi mana, yetim malına zarar verecek tasarrufları terktir. Bu gâyi mana sayesinde, yetimin malını yakmak ve onu helak etmek gibi tasarruflar da yetim malını yemenin haramlığı kapsamına girmektedir. Şayet bu gâyi mananın öncül bilgisi bulunmamış olsaydı yetim malını yemek, yetim malına zarar verecek tasarrufun haram kılınması gerektirmeyecekti. Nitekim “والله ما أكلت” “Vallahi falancanın malını yemedim.” diyen birisi, söz konusu kişinin malını yaktığında yemini bozulmamaktadır. Çünkü birinin malını yememeye yönelik bir yeminden maksat, onu yakarak daha büyük zarar vermek olabilir<sup>744</sup>.

**Örnek 3:** Peygamber’in (sav) kedi hakkındaki “أنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم” “O pis değildir. Çünkü kedi, etrafınızda çokça dönüp dolaşanlardandır.”<sup>745</sup> hadisinin delâletiyle, fare ve yılan gibi hayvanlar da pis değildir. Çünkü malum olan luğavî mana, nasstaki şer’î illet konumundadır. Çokça dönüp dolaşan hayvanlar (الطوافين) lafzının luğavî manası, düşünmeye ihtiyaç duymadan anlaşılacak derecede herkesçe malumdur. Bu malum mana, nassta geçen illet hükmündedir. Bu gayî mananın bulunduğu diğer hayvanlar, çokça dolaşan hayvanlar (الطوافين) lafzının ifade ettiği hükümün kapsamına girmektedirler<sup>746</sup>.

<sup>743</sup> Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 132,133; Serahsî, **Usûl**, I, 241,242; Ahsîkesî, **Muhtasar**, I, 327; Neseffî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 384,385; Sığnâkî, **Vâfi**, I, 331,332; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 115,116; Şâşî, **Usûl**, 85,86.

<sup>744</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 115,116.

<sup>745</sup> Mâlik b. Enes, **Muvatta**, I, 304; İbn Ebî Şeybe, Musannef, I, 36; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XXXVII, 272.

<sup>746</sup> Cessâs, **Fusûl**, IV, 122; Serahsî, **Usûl**, I, 242; Debûsî bu örneği illetin umûmu kapsamında değerlendirmektedir. Konuyla ilgili bk. Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 133.

**Örnek 4:** Peygamber'in(sav) özür kanı gören kadın (müstehâza) hakkında söylediği “إنه دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة” “O, çatlamış bir damar kanıdır. Her namaz için ayrı abdest al.”<sup>747</sup> hadisinin delâletiyle, damardan çıkıp akan her kanın özür kanı olduğu anlaşılmaktadır. Kadının özür kanından dolayı her namaz vakti için abdest alması, nassın ibâresiyle sabittir. Damardan çıkan diğer kanlar için her namaz vakti abdesti almanın vucubiyeti, ibâreden anlaşılan luğavî manayla sabit olmaktadır<sup>748</sup>.

**Örnek 5:** “إِنَّمَا جَزَاؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ” *“Allah ve onun resulüne harp açanların ve yeryüzünde fesat çıkarmaya çalışanların cezası, öldürülmek veya asılmak veya el ve ayakları çapraz kesilmek veyahut buldukları yerden sürgün edilmektir.”* (Mâide, 5/33) ayetinin ibâresi, yol kesme suçunu ifade etmektedir. Yol kesenler adam öldürdüğünde destekçilere de yol kesme haddinin uygulanması, nassın delâletiyle gerçekleşmektedir. Çünkü yol kesmenin (الحرابة), suret ve manası bulunmaktadır. Yol kesmenin sureti, bu suça bir fiil katılmaktır. Yol kesmenin luğavî manası, karşı tarafı kahr-u perişan eylemedir. Yollarda korku salma, yol kesmenin luğavî manası kapsamındadır. Yol kesenleri destekleyecek şekilde yollarda korku salmak, yol kesenlerin fiiline ortak olmaktır. Yol kesmeye destek veren, yol kesen gibidir. Elde edilen çapulun yol kesenlerle ona destek verenler arasında paylaşılması, bu iki grup arasındaki hüküm ortaklığını göstermektedir<sup>749</sup>.

**Örnek 6:** İmâmeyn'e göre “الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً” *“Zinâ eden kadın ve erkekten her birine yüz celde vurun.”* (Nûr, 24/2) ayetinin delâletiyle, livâta (homoseksüel ilişki) fiilini işleyen her iki tarafa da zinâ haddi uygulanmalıdır. Çünkü zina, “قضاء شهوة الفرج على قصد سفح الماء في المحل المخصوص الخالي عن أحد الملكين وعن شبهتهما” “Nikah ve mülkiyet veya bu ikisinin şüphesi bulunmadığı halde bilindik mahalde meni israfı kastıyla cinsel iştahın giderilmesidir.” şeklinde malum bir fiildir. Tanımda geçen şu üç kayıt tek tek ele alındığında bu üç kaydın, fazlasıyla livâta fiilinde bulunduğu görülür. İmâmeyn'in bu kayıtları şu şekilde değerlendirmektedir<sup>750</sup>:

<sup>747</sup> Hadis kaynaklarında bu ibarelerle geçen bir hadis bulamadık

<sup>748</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 242.

<sup>749</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 242; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 334,335.

<sup>750</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 133,134; Serahsî, **Usûl**, I, 242,243; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 389,390; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 335,336; Şâşî bu ayeti hafi lafza örnek göstermiştir. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Şâşî, **Usûl**, 68.

1) Zinadaki cinsel iştahın giderilmesi, aynıyla livâtada bulunmaktadır. Çünkü zinâda iştahı gidermeyi sağlayan zina mahallindeki uygun sıcaklık ve yumuşaklık aynıyla, livâta mahallinde de bulunmaktadır.

2) Zinadaki meni israfından daha fazlası, livâtada bulunmaktadır. Çünkü livâta mahallinde, hiçbir üreme umudu yoktur.

3) Livâtanın haramlığı, zinanın haramlığından daha fazladır. Çünkü livâtanın haramlığı, nikah veya milk-i rakabe (cariye) gibi hiçbir gerekçeyle ortadan kalkmayan türdendir. Her iki çirkin fiilde var olan bu ortak yönlerden dolayı şeriat, bu iki fiilin arasını ayırmamış ve aynı katagoride değerlendirmiştir. Değişen yalnızca suç mahallinin ismi olduğundan, livâtanın hükmü nassın delâletiyle sabittir.

Ebu Hanîfe'ye göre livâta fiili, zina haddini gerektirmemektedir. Çünkü hadler, ancak kâmil manayla sabit olmaktadır. Kâsır (eksik) manayla, hadler sabit olmamaktadır. Livâtanın manası, şu üç açıdan zinânın manasından kâsırdır<sup>751</sup>:

1) Zinada her iki taraf, cinsel iştahını giderme arzusu taşırken livâtada yalnızca bu çirkin fiilin fâili, cinsel iştahını gidermektedir. Hadler, insanları çirkin fiilden alıkoymak (zecz) için konmuş cezalardır. Fıtratın kötü fiili işlemeyi güçlü bir biçimde arzulamadığı yerlerde ve nadiren gerçekleşen konularda zecir söz konusu değildir. Livâtadaki tek taraflı tatmin, livâtayı haddi gerektirecek suç kapsamına sokmaya yeterli değildir. Tek taraflı suça sürükleyici etken, livâtanın haramlığının zinadan daha fazla olmasına etki etmemektedir. Çünkü kan ve bevlin haramlığı, şaraptakinden daha ağır ve daha devamlıdır. Fakat kan ve bevl içene had uygulanmamaktadır. Çünkü insanın selim fıtratı, kan ve bevlle iştah duymamaktadır.

2) Her konuda kâmil olan, asıldır. Özellikle şüpheyle düşen yerlerde kemal, vaz geçilmez bir unsurdur. Meninin akıtılmasında kâmil mana, beşerin hükmen helak edilmesidir. Beşer ancak zina suretiyle hükmen telef edilmektedir. Terbiye edicisi bulunmayan veled-i zina, hükmen telef edilmiş bireydir. “ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ” “ *Allahın yanında başka bir ilaha yakarmayıp, Allah'ın haram kıldığı cana ancak hukukun çizdiği çerçevede kıyanlar ve zina etmeyenler* ” (Furkân, 25/68) ayetinde Allah, zinayı cana kıymaya bitişirmiştir. Livâtada, hük-

---

<sup>751</sup> Cessâs, **Fusûl**, I, 136; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 133,134; Serahsî, **Usûl**, I, 242,243; Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 389,390; Sîgnâkî, **Vâfi**, I, 335,336.

men cana kıymayı ifade eden veled-i zina söz konusu değildir. Livâta verimsiz mahalde meniye zayi etmektir. Livâadaki meni zaiyatının aynısı, haram olmayan doğum kontrolünde de vardır.

3) Zinâda, nesep karışıklığına sebebiyet verecek yatağın fesada uğratılması vardır. Livâtada, yatağı fesada uğratmak yoktur.

**Örnek 7:** Peygamber (sav), “لا قود إلا بالسيف” “Kısâs ancak kılıçlardır.” hadisinde kılıcı tutmayı değil kılıçla vurarak yaralamayı kastetmiştir. Bu hadiste kılıçla vurarak yaralamak, lügatten ittifakla çıkarılan gâyi manadır. Kılıçla yaralama gâyi manasının hükmü, cinayette eşitlik esasına dayalı ceza verilmesidir. Ebu Hanîfe ve öğrencileri, hadisin ifâde ettiği gâyi mana konusunda farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir. Ebu Hanîfe’ye göre hadiste ifade edilen gâyi mana, bünyeyi ortadan kaldıran iç ve dış yaralamadır. İç ve dış yaralanmaya sebebiyet vermeyecek şeyler, kısâs aleti olamaz. İç ve dış yaralanmayı gerçekleştirecek ok, mızrak ve hançer gibi alet ve yöntemler, kısâs aleti olmaya uygundur. İç ve dış yaralanma sonucu can verilmeyecek alet ve yöntemler, kılıcın ifade ettiği gâyi mana kapsamına girmez. Çünkü her fiilde muteber olan, kâmil yapılmasıdır. Şüphyle düşen meselelerdeki noksan, belirli oranda yokluk şüphesi ifade etmektedir. Şüphe ifade eden nâkıs, asıl değildir. Keserek veya delerek can almayı sağlamayan aletler, noksan ve şüphe içermektedir. Bu tür aletlerle, en az şüphenin dahi düşüreceği cezalar uygulanmamalıdır. Noksan ifade eden bu tür alet ve yöntemler, hadisteki kılıç aletinin yerine geçememektedir<sup>752</sup>.

İmâmeyn’e göreyse hadiste ifade edilmek istenen gâyi mana, bedenini canı taşıyamayacak hale getirilmesidir. Beden, iç ve dış yaralamayla canı taşıyamaz hale geldiği gibi, yaralama olmaksızın da canı taşıyamayacak hale getirilebilir. Bedenin üzerine konmuş büyük bir değirmen taşı veya bir kütük, kısâs aleti olmaya uygundur. Çünkü kısâsı gerektiren öldürme suçunda maksat, kişinin canıdır. Kısâs alet ve yönteminin kâtilden can alacak nitelikte olması, hadiste ifade edilen gâyi manayı tam bir biçimde karşılamaktadır<sup>753</sup>.

Bu örnek günümüze uyarlanacak olursak Ebu Hanîfe’ye göre kurşuna dizme şeklinde yapılan bir kısas geçerlidir. Çünkü kurşun delici ve kan akıttıcıdır. Fakat elekti-

<sup>752</sup> Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 134135; Serahsî, **Usûl**, I, 243,244; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 388,389.

<sup>753</sup> Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 134135; Serahsî, **Usûl**, I, 243,244; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 388,389.

rikli sandalye ve zehirli iğneyle yapılacak bir infaz kısas değildir. Çünkü bu tür yöntemlerde kan akıtılmamaktadır. İmâmeyn'e göreyse her üç yöntemle de kısas mümkündür. Zira bu üç yöntemle can çıkmaktadır. Fakat bizce İmâmeyn'in bakış açısını benimsesek dahi elektirik sandalyesi gibi işkence veren metotlar kısasa uygun değildir. Çünkü işkence çektirmek ceza vermek olamaz.

**Örnek 8:** Karısıyla ramazan günü cinsel ilişkiye giren oruçlu bedeviye Peygamber'in (sav) kefâreti farz kılması, nassın ibâresiyle sabittir. Bu rivâyetin delâletiyle sabit olan üç hüküm şu şekildedir<sup>754</sup>:

1) Bedevinin dışındaki bütün Müslümanlara ramazanda oruç bozduklarında kefâretin farz olması, kıyâsla değil, nassın delâletiyle sabittir. Bedevinin orucunu bozduğu cinsel ilişkiye rıza gösteren karısı da nassın delâlesi kapsamına girmektedir. Çünkü oruç kefâreti, kişinin bedevi olmasından dolayı değildir. Oruç kefâreti, bedevinin ramazan günü oruç bozma cinayetini işlemesinden dolayıdır. Aynı suçu işleyenler, bedevinin oruç bozma hükmüne tâbidirler. Rıza gösteren eşleri de bu cinayetin ortağıdır.

2) Yiyip içerek oruç bozma cinâyeti, cinsel ilişkiye girerek oruç bozma kefâretinin kapsamına nassın delâletiyle girmektedir. Çünkü oruç kefâreti, cinsel ilişkinin kendisine değil oruca yönelik işlenen cinayete bağlanmıştır. Oruçluyken cinsel ilişki, cinayet aletidir. Yeme-icmedeki orucu bozan cinayet aleti manası, cinsel ilişkiye girmekteki cinayet aleti manasından daha fazladır. Zira oruçlu insanın yeme-içmeye duyduğu ihtiyaç, cinsel ilişkiye duyduğu ihtiyaçtan fazladır. Bu ihtiyacın fazlalığından dolayı oruçluyken yeme-içmeyi engelleyici zecir, oruçluyken cinsel ilişkiye girmeyi engelleyici zecirden daha kuvvetlidir. Daha güçlü mananın bulunduğu cinayet, nassın delâletiyle ibârede geçen cinayetin kapsamına girmektedir.

3) Unutarak işlenen cinsel ilişkiyle orucun bozulması, unutarak işlenen yiyip içme cinayetinin kapsamına nassın delâletiyle girmektedir. Kıyâsa göre bilinçli veya bilinçsiz yeme-içme fiili, orucu bozmaktadır. Oruç rükünlerinin ihlali açısından, kasten ve unutma arasında bir fark bulunmamaktadır. Fakat Peygamber'in “دم على صومك فإنما أطعمك” in

---

<sup>754</sup> Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, 134,135; Serahsî, **Usûl**, I, 245,246; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 386,388; Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 336,340; Şâsî, **Usûl**, 85.



”الله وسقاك“ “Orucuna devam et. Çünkü Allah seni yedirdi ve içidir.”<sup>755</sup> hadisi, oruçluyken unutarak yiyip içmeyi kıyâs kapsamından çıkarmaktadır. Oruçluyken unutarak yiyip içmenin kıyâs kapsamından çıkarılması, bir nass istihsanıdır. Kıyâstan vazgeçmeyi (udûl) ifade eden istihsana, unutarak cinsel ilişkiye girmek kıyâslanamamaktadır. Kıyâsın şartlarından biri, kıyâstaki aslın kıyâstan udûlü sağlayan unsur olmamasıdır. O halde unutarak cinsel ilişkiye giren kişinin orucu, bir asla kıyâsla değil nassın delâletiyle devam etmektedir. Zira yemek, içmek ve cinsel ilişkiye girmek fiilleri, oruç konusunda mübah ve haram kılmanın eşit olduğu davranışlardır. Bu üç fiilin her biri diğerine her açıdan eşit olduğundan nassın bu fiillerin bazısı hakkında gelmesi, delâlet yoluyla hepsi hakkında gelmesi gibidir.

Burada dile getirdiğimiz sekiz örnek nassın delâletiyle ilgilidir. Fakat biz bu örneklerin aslında hakika ve mecaz kullanıma da örnek verileceği kanaatindeyiz. Örnekler hakikat ve mecaz üzerinden okunduğunda şöyle bir durumla karşılaşmaktayız: Birinci örnekte anne-babaya “üf” demek, hakiki manadır. Anne-babayı dövmek, onlara küfretmek, işkence etmek, kiralık işçi olarak çalıştırmak ve borçtan dolayı alıkoymak mecazdır. İkinci örnekte yetim malı yemek, hakiki manadır. Yetimin malını helak etmek ve yakmak, mecaz manadır. Üçüncü örnekte kedi, hakiki manadır. Fare ve yılan gibi çok dönüp dolaşan hayvanlar ise mecazdır. Dördüncü örnekte kadının özür kanı, hakiki manadır. Vücudun diğer yerlerinden çıkan kan ise mecaz manadır. Beşinci örnekte yol kesen kişiye had uygulanması hakikattir. Yol kesene yardım eden kişi veya kişilere had cezası uygulanması ise mecazdır. Altıncı örnekte zina fiili, hakiki manadır. Livâta fiili ise Ebu Hanife ve öğrencileri arasında mecaz mananın var olup olmadığı tartışmalıdır. Ebu Hanîfe’ye göre noksan mana karinesinden dolayı livâtaya mecazen zina denemektedir. İmâmeyn’e göreyse livâtada zina manası bulunduğu için livâtaya mecazen zina denilebilmektedir. Yedinci örnekte kılıçla kısasın gerçekleştirilmesi, hakiki manadır. Yedinci örnekte mecazın var olup olmadığı Hanefi imamlar arasında tartışmalıdır. Ebu Hanîfe’ye göre noksan mana karînesinden dolayı kılıç gibi keskin ve kan akıtıcı olmayan alet ve yöntemler mecazen kılıcın yerine geçmemektedir. İmâmeyn’e göreyse kılıç dışında her can alıcı alet ve yöntem kılıcın yerine mecazen geçmektedir. Sekizinci

---

<sup>755</sup> Abdürrezzâk, Ebu Bekir Abdürrezzâk b. Hümâm b. Nâfi’ el-Mumeyrî, **el-Musannef**, (thk. Habîbu’r-Rahmân el-A’zam), el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut; IV, 174; Ebû Dâvûd, II, 315; Ebu Ya’lâ, **Müsned**, IV, 447; İbn Hibbân, **İhsân**, VIII, 289.

örnekte ramazan günü unutmama olmadığı halde cinsel ilişkiye girmenin orucu bozması ve unutarak ilişkiye girmenin orucu bozmaması hakiki manadır. Ramazan günü yeme-içmenin, bilinçli bir şekilde cinsel ilişkiye girme hükmünde olması ve unutarak cinsel ilişkiye girmenin, unutarak yeme-icme kapsamına girmesi mecaz manadır. Sekiz örnekte dile getirilen gâyi manalar mecazın umûmu gibi değerlendirildiğinde bu sekiz örnekte dile getirilen hem hakiki manalar hem de mecaz manalar, mecazın umûmuyla sabit olmaktadır.

### 3.5. Muktezânın Delâletinde Hakikat ve Mecaz

İzmâr (الإضمار), dilde sık kullanım ve teleffuz kolaylığından dolayı meydana gelen cümledeki düşmelerdir (hazf). Muktezâda hakikat ve mecaz mananın varlığının anlaşılması, cümledeki ne tür izmârın muktezâ kabul edilip, edilmeyeceğine göre değişiklik göstermektedir<sup>756</sup>. Hanefî usulcülere göre kelamı tashih edecek bir tür takdir olan izmâr, üç kısımdır<sup>757</sup>:

1) Konuşanın doğruluğunun zorunluluğundan dolayı izmâr edilenler: Bu türün örneği, “رفع عن أمّتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه” **“Ümmetimden hata, unutmama ve zorda bırakıldıkları şeyler kaldırılmıştır.”**<sup>758</sup> hadisidir. Bu hadisten murat; hata, unutmama ve zorda bırakmanın dış dünyadaki aynî varlığının kaldırılması değildir. Bu üç vâkıyanın aynının ümmetten kaldırıldığını söylemek, Peygamber’e (sav) yalan isnat etmektir. Peygamberlik makamının zarureti, bu hadisin bir ziyâdeyle doğrulanmasını gerektirmektedir. Hadisi tashih edecek ziyâde, hüküm (الحكم) kayıdır. Bu durumda hadisin manası, “Ümmetimden hata, unutmama ve zorda bırakıldıkları şeylerin hükmü kaldırılmıştır.” şeklinde olmaktadır.

2) Kelamın sıhhati için aklen izmâr edilenler: Bu türün örneği, “وَسئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا” **“İçinde bulunduğumuz şehre sor.”** (Yûsuf, 12/82) ayetidir. Bu ayette halk (الأهل) lafzı, hazfedilmiştir. Soru sorulması gereken, cansız ve hiçbir tepki veremeyen şehir (القريّة) değil, şehrin halkıdır. Halk (الأهل) lafzının dışındaki isim ve kullanımlar, hazfedil-

<sup>756</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 118,119; Hanefî usulcülere göre muktezâda, şer'î ziyâdeyle sahih olan zâhir kelam muktezâ (المقتضى), ziyâde talebi iktizâ (اللاقتضاء), talep sonrası zâhir kelama ziyâde olunan muktezâ (المقتضى) ve muktezâyla sabit olan muktezânın hükmüdür (حكم المقتضى). Konuyla ilgili bk. Sıgnâkî, **Vâfi**, I, 346,349; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 118,119.

<sup>757</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 119,120.

<sup>758</sup> Hadis kaynaklarında böyle bir hadis bulamadık.

len kısmın delilidir. Bu isim ve kullanımlar sayesinde sorulması gerekenin halk olduğu anlaşılmaktadır. Hazfedilen isim açıkça söylendiğinde şehre (القرية) yöneltile soru, halkı muhatap almaktadır. Aynı durum, “إنما الأعمال بالنيات” “Ameller ancak niyetlere göredir.”<sup>759</sup> hadisi için de geçerlidir. Bu hadisin mahzûf takdir edilmiş hali, “إنما ثواب الأعمال بالنيات” “Amellerin sevapları, ancak niyetlere göredir.” şeklindedir.

3) Kelâmın sıhhati için şer’ân izmar edilenler: Bu türün örneği kişinin efendiye “اعتق عبدك عني بألف” “Benden olsun. Köleni bine azat et.” sözüdür. Bu sözle azat işleminin gerçekleşmesi, şer’an bu teklif öncesinde kölenin satım akdini talep etmektedir. Efendinin bu söz üzerine kölesini azat etmesi, öncesinde satım akdini ve köle ücretinin bu emrin sahibinden talep edilmesini gerektirmektedir.

Hanefî usulcülerinden Debûsî’ye göre bu üç tür izmârın hepsi, muktezâdır. Muktezâ ve mahzûf, birbirin farklı değildir<sup>760</sup>. Debûsî sonrası Hanefî usulcülere göre ise muktezâ ile mahzûf arasında fark bulunmaktadır. Muktezâ sayesinde muktezâ sahih hale gelmekte, manayı değiştirmeden yerleştirmekte ve muktezâ ilğâ olmadığı gibi i’râbı da farklılaşmamaktadır. Çünkü muktezâ, dil olgusu değildir. Muktezâ, muktezâyî şer’an tashih eden takdirdir. Şer’an sabit olan muktezânın lafzî bir tasarruf olmadığı için umûmu bulunmamaktadır. Yukarıda dile getirilen üç örnekten sadece kişinin “اعتق عبدك عني بألف” “Benden olsun. Köleni bine azat et.” sözü, muktezânın kapsamındadır. Diğer iki örnek, muktezâ değil mahzûftur<sup>761</sup>.

Debûsî’nin muktezâ anlayışına göre birinci ve ikinci tür izmârlar mecazdır. Çünkü bu tür izmârlarda nispet ve kelimelerin son hareketleri olan i’râb ideğişmektedir. Ayrıca bu iki tür izmâr, meramın vecîz bir biçimde dile getirilmesidir. Meramı vecîz bir şekilde dile getirmek için cümlede yapılacak farklı nispetler, aklî mecazdır. Üçüncü tür izmâr ise manayla alakalı bir durumdur. Mecaz, lafızlarla alakalı bir durumdur. Mecaz manaya yönelik bir tasarruf olmadığı için bu tür izmârların mecaz mana olduğunu söylemek doğru bir çıkarım değildir. Sadece izmârın üçüncü türünü muktezâ olarak benim-

<sup>759</sup> Buhârî, **Sahîh**, I, 6; İbn Mâce, **Sünenü**, 1423; Ebu Dâvûd, **Sünen**, II, 1; İbn Hıbbân, **İhsân**, II, 113.

<sup>760</sup> Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, 136,137; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 401,402.

<sup>761</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 119,121; Serahsî, **Usûl**, I, 251,252; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I 402; Sıgnâkî, **Vâfî**, I, 357,359; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 119,121; Muktezânın delâletiyle ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Okur, Hüseyin, Anlam Bilimsel Bir Yöntem Olarak Hanefî Usulünde İktizânın Delâleti, **İslâmî İlimler Dergisi**, 2015, sayı 2; s. 117,144.

seyen Debûsî sonrası Hanefî usulcülere göre muktezâda mecaz kullanım söz konusu değildir.



## SONUÇ

Hanefi usulcülerin, nassları zâhir ve mücmel şeklinde iki kısma ayırdıklarını söyleyebiliriz. Zâhir nasslardan maksat, kitap ve sünnetin sahabe tarafından tam biçimde anlaşılan ve içtihadı açık olmayanıdır. Manası zâhir nasslardan sahabe döneminde bilinmeyen yeni manalar keşfetme çabası, bu tür nasslara anlam yüklemek veya bu tür nassları tahrif etmekle sonuçlanmaktadır. Çünkü zâhir nasslar, Hz. Peygamber'in (sav) ümmetine, manasını tam olarak tebliğ etmesi gereken vahiy kapsamındadır. Zâhir nassların manalarının sahabeye kavratılmaması ve olduğu gibi sonraki nesillere aktarılması, çağımız itibarıyla İslam dininin orjininde sıkıntı bulunduğunu söylemektir. Manası zâhir nassları sahabe ve sonraki nesillerden daha iyi biçimde anlama iddiası, telafisi mümkün olmayan sonuçları kendisinde barındırmaktadır. Böyle bir iddia, Hz. Peygamber'in (sav) bu tür nassların manasını tam anlamıyla kavratmadan ebediyete göçtüğü, sahabe ve sonrası nesillerin bu tür nassların lafızlarını korusalar dahi, manalarını muhafaza edemedikleri ve en hayati meselelerde dahi din algısının zamanla dejenereye uğradığı gibi birçok problemi beraberinde getirmektedir.

Mücmel nasslardan kastımızsa Hz. Peygamber (sav) döneminden itibaren hükmü veya manasıyla birlikte hükmü, içtihadı bırakılmış kitap ve sünnet varlığımızdır. Mücmel nassların ifade ettiği kısmî ve nisbî belirsizlik, içtihatla kıyamete kadar bu tür nassların, yeni gelişmelerin hükmünü ortaya çıkarmasını sağlamaktadır. Hanefi usulcülere göre nassların satır araları okunarak yeni mana ve hükümlerin elde edilmesi, nassın işareti olarak isimlendirilmektedir. Tarih boyunca yapılan ve yapılması gereken bütüncül ve satır arası okumaya bağlı izah, istinbât, istidlâl ve te'vîl gibi içtihat faaliyetleri nassın işareti kapsamında değerlendirilebilir. Teorik düzeyde nassın işareti dışında nasslardan yeni ve daha önce bilinmedik manaların çıkarılması veya keşfedilmesi mümkün değildir.

Hanefi usulcülere göre mücmel nassların ifade ettiği manaların en öne çıkan vasfı, akılla kavranabilir olmalarıdır. Makul manalar, iki kategoride ele alınabilir. Bunlardan birincisi, şer'î makul manalardır. Şer'î makul manalar, şer'î vaz' sürecinden geçmiş lafızlarla ifade edilmektedirler. Şer'î vaz', şer'î manaların karşısına lügavî mana içerikli lafızların, lügavî içeriklerinden nakil edilerek tayin edilmesi işlemidir. Bu işleme, şer'î

nakil de denmektedir. İçeriği şer'î nakille değiştirilip, tayin edilen lafızların ifade ettiği şer'î makul manalar, ihtiyaca göre şer'î kıyâsa muhatap olabilir. Nasslarda hükmü açıkça belirtilmeyen yeni bir gelişme, bu şer'î makul manalardan birini kendinde taşıyabilir. Bu durumda şer'î makul mananın ifade edildiği nasstaki hüküm, şer'î kıyâs vasıtasıyla söz konusu yeni gelişmeye verilebilmektedir. Şer'î kıyâs, vahiy sürecinden itibaren var olan veya nassın işareti yoluyla tespit edilen makul manalar üzerine gerçekleşmektedir. Şer'î kıyâs, her zaman nasslardan yeni makul manaların tespitine ihtiyaç duymayabilir. Kitabın veya sünnetin ifade ettiği ve ilim adamlarınca asırlar boyu nesilden nesile aktarılan şer'î makul mana üzerine de kıyâs yapılabilir.

Mücmel nassların ifade ettiği makul manalardan ikincisi, lügavî içeriklidir. Çünkü Hanefi usulcülere göre şeriat, nasslardaki bütün lafızları şer'î vaz'la tayin etmemiştir. Bazı lafızlar, Arap dilinde ifade ettikleri suretlerden ve manalardan bir şey kaybetmeden ve herhangi bir değişime uğramadan nasslara girmiştir. Yeni müslüman olan bir bedevinin vahyi ve Hz. Peygamber'in (sav) İslam dinine dair tebliğini o anda anlaması, Hanefi usulcülerin bu bakış açısını destekler niteliktedir. Bu tür lügavî suretlerin ve manaların bir kısmı akılla kavranır yapıdadır. Akılla kavranabilen lügavî suretler ve manalara muteber ittisâl denmektedir. Muteber ittisâl taşıyan nasslar, lügavî kıyâsa açık niteliktedir. Lügavî kıyâs, mecaz şeklinde de isimlendirilmektedir. Nasslarda hükmü bulunmayan yeni bir gelişme, söz konusu lügavî suret ve manalardan birisini veya her ikisini kendinde bulundurabilir. Yeni gelişme ve nasslarda ifade edilen gerçeklik sadece suret açısından ortak olduğunda "muteber şekli ittisâl" gündeme gelmektedir. Bu durumda nasslarda hükmü ifade edilmeyen mesele, muteber şekli ittisâl sayesinde, mecazen nassın hükmü kapsamına girmektedir. Nasslarda hükmü bulunmayan yeni gelişme ve nasslarda ifade edilen gerçeklikle sadece mana (işlev/fonksiyon) ortak olduğunda "muteber manevî ittisâl" gerçekleşmektedir. Bu durumda da tıpkı muteber şekli ittisâlde olduğu gibi nasslardaki hükmün, nass olmayan meselelere intikali söz konusudur. Bazen nasslarda hükmü bulunmayan yeni gelişme ve nassların ifade ettiği gerçeklik, mana ve şekil açısından ortak olabilir. Bu durumda sadece şekli ittisâl veya sadece manevî ittisâlde gerçekleşen mecazdan daha güçlü bir mecaz meydana gelir. Mecazın güçlü veya zayıf gerçekleşmesinin hükme değil, uslûba etkisi söz konusudur. Lügavî kıyâsı mümkün hale getiren lügavî manalar ve suretler de tespit açısından şer'î mana olan illetler gibidir. Bu

tür manalar ve suretler, bazen mücmel nasslardan işâretin delâleti yoluyla tespit edilir. Kitabın ve sünnetin ifade ettiği lügavî manalar ve suretler üzerinde de mecaz gerçekleşebilir.

Hanefî usulcülere göre ilim adamları, bazen lügavî makul manalar üzerinde ittifak ederler. İlim adamlarının ittifakı sayesinde bu manalar gâyi hale gelir. Vahyin nüzül sürecinden itibaren gâyi makul manayı ifade eden lafızların formu değil, manası muteberdir. Gâyi mana içerikli lafızların formuna itibar edilmemesi, kültürel değişimle ve vahyin farklı kültürlerle mensup toplumlar tarafından manasına uygun yaşanmasıyla da alakalı bir olgudur. Daha vahiy sürecinde suretinden soyutlanarak algılanmış gâyi mana, vahyin mensup olduğu kültürde ve diğer kültürlerde basit mukayeselerle yeni gelişmelerin hükmünü tayin işlevi görmektedir.

Lügavî kıyâs denince Hanefî usulünde genelde nassın delâleti akla gelmesine rağmen yaptığımız araştırmaya göre gerçekte lügavi kıyâsı nassın delaleti olarak algılayan Hanefî usulcüsü sadece Cessâs'tır. Debûsî'yle birlikte Hanefî usulcüler, mecazı da lügavi kıyâs kapsamına almışlardır. Diğer bir ifadeyle Hanefî usulünde Debûsî'yle birlikte mecaz, lügavî kıyâs formatında algılanmaya başlanmıştır. Mecaz kıyâs formatında algılandıktan sonra artık sadece var olan nassların ve edebi metinlerin manalarını ve üslup güzelliklerini tespit eden durağan bir yöntem olmaktan çıkmıştır. Bu yeni formuyla mecaz, şer'î kıyâstan daha kesin bir biçimde yeni gelişmelerin hükmünü tespitte rol üstlenen dinamik bir yöntem halini almıştır. Debûsî Hanefî usulünde böyle bir gelişmeyi Cessâs'ın usul anlayışına dayanarak katetmiştir. Mecaz ve nassın delâletinin lügavî kıyâs şeklinde isimlendirilmesinin nedenleri, her iki kıyâs türünün hükmünün kesin olması ve mecazın umûmu ile nassın delâletindeki gâyi mananın birbirine aşırı benzerliği gibi ortak noktalar. Nassın delâletine dair örneklerin hepsini mecaz kriterlerine göre okuduğumuzda bu durumu açık bir biçimde görmekteyiz. O halde Cessâs'a göre lügavî kıyâs olan nassın delâleti, Debûsî'yle birlikte makul mana ittisâline dayalı mecazın kapsamına girmiştir.

Cessâs sonrası Hanefî usulcülerce mecazın kıyâs formatında algılanması, fıkıh usulü geleneğinde içtihat yelpazesinin genişlemesine büyük bir katkı olarak değerlendirilebilir. Çünkü makul lügavî manaların yanında suretleri de itibara alan mecaz, sadece şer'î makul manalara yönelik olan şer'î kıyâstan, hem daha geniş uygulama alanına

sahiptir, hem de kesin hüküm ifade etmektedir. Mecazın şer'î kıyâstan daha geniş bir alanda geçerli olması, Hanefî usulündeki lafzî bahisleri, hüküm çıkarmaya hizmet eden dinamik bir yapıya büründürmektedir. Mecazın kesin hüküm ifade etmesiye zan içeren şer'î kıyâsın ortaya koyamadığı kefâret ve hadlerin, mecazla sabit olmasını mümkün hale getirmektedir.

Çalışmamız, dilsel çıkarım türü olan mecazın elden geldiğince bir mezhep bağlamında kapsamlı tasvir ve tahlilidir. Kıyâs düzeyinde gayret gerektiren bir içtihat olmasa da mecaz, basit dilsel çıkarıma dayalı bir beyânî içtihat türüdür. Mecaz diğer içtihat türleriyle birlikte düşünüldüğünde şöyle bir gerçekle karşılaşmaktadır: İslam din ve medeniyetinin kurucu unsuru olan nassların bir kısmı, kıyamete kadar meydana gelecek bütün gelişmelere dair hükümlerin ortaya çıkarılmasına elverişlidir. Hanefî usulü özelinde düşünüldüğünde bu elverişlilik, her dönem fakihleri tarafından teorik ve pratik düzeyde bilinip işlenmiştir. Yeni gelişmelere dair hükümlerin nasslardan istifadeyle tespiti ve nassların bir kısmının bu tespite uygunluğu, sadece çağdaş dönemin problemi değildir. Bu problemin son yüzyıllarda çokça gündeme gelmesi, bunun fıkıh usulü geleneğinde gündemi meşgul etmemiş olduğu anlamına gelmemelidir. Nitekim Fıkıh usulünün içtihat ve müçtehit eksenli bir ilim olması, bu ilmin her dönemde güncelle meşgul olmasının en bariz göstergesidir. Bize düşen, içtihat yöntemlerini canlı tutarak ve kullanarak içtihadı uygun nasslardan yeni gelişmelerin hükmünü tespit etmektir.



## KAYNAKÇA

- Abbasov, Azar, “Fıkıh Usulünde Irak ve Orta Asya Hanefileri arasındaki Farklılık Noktaları- Alâeddin es-Semerkindî Örneği-“ **II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı** , 2013, s. 1023-1032.
- Abdulkâdir er-Râzî, Muhammed b. Ebibekr, **Muhtâru’s-Sıhah**, Mektebetü’l-Lübnan, Lübnan, 1986.
- Abdürrezzâk, Ebu Bekir Abdürrezzâk b. Hümâm b. Nâfi’ el-Mumeyrî, **el-Musannef**, (thk. Habîbu’r-Rahmân el-A’zam), I, XI; el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut.
- Afacan, Hülya, **Dilde Mecazın Reddi İbn Teymiyye Örneği**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sakarya, 2014.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh b. Muhammed, **Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, (thk. Şu’ayb el-Arnaûtî), L, Müessesetü’r-Risâle, Lübân, 2001
- Ahsîkesî, Muhammed b. Muhammed b. Ömer, **el-Muhtasar** (Sıgnâkî’nin Kitâbu’l-Vâfi fi’l-Üsûli’l-Fıkh adlı şerhi ile birlikte), (thk. Ahmed Muhammed Mahmud el-Yemânî), Basılmamış Doktora Tezi, I-IV, Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi Suud, 1997.
- Akgül, Yusuf, “Serahsî’nin Usul’ü Çerçevesinde Bazı Harflerin / Edatların Fıkıhtaki Anlamları”, **Diyanet İlmî Dergi**, 2013, sayı: 2, s. 99-121.
- Akgündüz, Ahmet, “Debûsî”, **DİA**, 1994, IX, s. 66-67.
- Aktan, Hamza, **İslam Borçlar Hukukunda Selem ve İstisna Akitleri**, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum, 1976.
- Ali Kuşçu, Alâuddîn Ali b. Muhammed, **Unkûdu’z-Zevâhir fi’s-Sarf**, (thk. Ahmed Afifi), Dâru’l-Kutubi’l-Mısıryye, Kahire, 2001.
- Apaydın, H. Yunus, “Kerhî”, **DİA**, 2002, XXV, s. 285-285
- \_\_\_\_\_, “Kıyas”, **DİA**, 2002, XXV, s. 529-539.
- \_\_\_\_\_, “Nas”, **DİA**, 2006, XXXII, s. 391-392.
- \_\_\_\_\_, “Nehiy”, **DİA**, 2006, XXXII, s. 544-547.
- Arpa, Abdulmuttalip, “Zâhirilik ve Mecâz -İbn Hazm Örneği-“, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Bahar 2012, sayı: 25, s. 43-67.
- Arslan, Adem, **Şâfiîliğin Kurumsallaşmasında Büveytî ve el-Muhtasar’ı**, Fecr Yayınları, Ankara, 2017.

- Atar, Fahrettin, “Abdülaziz el-Buhârî”, **DİA**, 1988, I, s. 186-187.
- \_\_\_\_\_, “Muhâlea”, **DİA**, 2005, XXX, s. 399-402.
- Aybakan, Bilal, “Selem”, **DİA**, 2009, XXXVI, s. 402-405.
- \_\_\_\_\_, “Ebû İshak eş-Şîrâzî”, **DİA**, 2010, XXXIX, s.184-186.
- Aydın, Hakkı, “Cassas ve Debûsî’nin Usûllerindeki Metotları”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2000, sayı: 4, s. 11-60
- Ayran, Şükrü, **Abdülaziz el-Buhârî’nin Keşfü’l-Esrâr an Usûli Fahrilislâm el-Pezdevî Adlı Eserindeki Usulü**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2010.
- Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed et-Tayyib, **et-Takrîb ve’l-İrşâd**, (thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd), I-III, Müessesetü’r-Risâle, Lübnan, 1997.
- Bakkal, Ali, “İslam Hukukunda Para Fâiz Telakkîsi Zâviyesinden Enfilasyon Farkını Ödenmesi Problemi”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Urfa, 1995, sayı: 1, s. 45-80.
- Bardakoğlu, Ali, “Âm”, **DİA**, 1989, II, 552-553.
- \_\_\_\_\_, “Cins”, **DİA**, 1993, VIII, 20-21.
- \_\_\_\_\_, “Hanefi Mezhebi”, **DİA**, 1997, XVI, 1-21.
- Bedir, Muteza, **Fıkıh, Mezhep ve Sünnet** (Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi), Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004.
- \_\_\_\_\_, “Nesefî, Ebu’l-Berekât”, **DİA**, 2006, XXXII, 567-568.
- Bedir, Murteza-Koca, Ferhat, “Pezdevî, Ebu’l-Usr”, **DİA**, 2007, XXXIV, 264-266.
- yıl: 2007, cilt: 34, sayfa: 264-266.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Mûsâ el-Horosânî, **Sünenü’l-Kübrâ**, (Muhammed Abdülkâhir Atâ, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye), I-XI, Lübnan, 2003.
- Birsin, Mehmet “Hakikate Tanıklık Bağlamında Şehitlik Kavramı ve İslam Fıkıhındaki Yeri”, **EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -**, 2011, sayı: 46, s. 101-122.
- Boynukalın, Ertuğrul, “Yemin”, **DİA**, 2013, LXIII, s. 417-420.
- Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz Ahmed, **Keşfü’l-Esrâr ‘an Usuli Fahrilislâm el-Pezdevî**, (thk. Abdullah Mahmud Ömer), I-IV, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ’îl Ebu Abdillâh, **Câmi’u’l-Müsnedü’s-Sahîhü’l-Muhtasar min Umûri Rasûli’l-lâh Sallallahü ‘aleyhi ve Sellem ve Sünenihi**

- ve Eyyâmihî**, (thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır el-Nâsır), I-IX, Dâru Tavgi'n-Necât, 2001.
- Büyük Haydar Efendi, **Usûl-i Fıkıh Dersleri**, (Latinize Eden: İbrahim Subaşı), by., ty. Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr, **Mecmû'atü Resâilî'l-Câhız**, (thk. Muhammed Tahâ el-Hâcirî), Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1982.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul, 1994.
- Cevherî, İsmâil b. Hammad, **es-Sıhâh Tâcü'l-Luğa ve Sıhâhi'l-Arabiyye**, (thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr), I-VI, Beyrut, 1979.
- Cürcânî, Ebubekir Abdulkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed, **Delâilu'l-İ'câz**, (thk. Mahmûd Muhammed Şâkir), Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1965.
- \_\_\_\_\_, **Kitâbu Esrâri'l-Belâğa**, (thk. Mahmûd Muhammed Şâkir), by., ty.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, **el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh** (Ali b. İsmâil el-Ebyârî'nin et-Tahkîk ve'l-Beyân adlı şerhiyle birlikte), (thk. Ali b. Abdirrahmân Bessâm el-Cezâirî), I-IV, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar, 2013.
- Çelebi, Nilgün, **Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları**, Anı Yayıncılık, Ankara 2001.
- Çolak, Abdullah, **İslâm Aile Hukuku**, Malatya, 2014.
- Dalgın, Nihat, "Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, 2010, sayı: 16, s. 77-110.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrâhmân b. el-Fazl b. Behrâm b. Abdissamed, **Müsnedü'd-Dârimî**, (thk. Huseyn Selîm Esedü'd-Derânî), I-IV, Dâru'l-Muğnî, Suud, 2000.
- Debûsî, Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsâ, **Takvîmu'l-Edille**, Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Demir, Ramazan, **Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi**, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Zâhir", **DİA**, 2013, XLIV, s. 85,87.
- \_\_\_\_\_, "Mut'a", **DİA**, 2006, XXXII, s. 174,180.
- Duman, Ali, "Ebû Hanîfe'nin Hüküm İstinbat Yöntemi'nin Fukahâ Usûlü'ndeki Rolü", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, 2009, sayı: 13, s. 83-102.

- \_\_\_\_\_, **İlitam ve İlahiyat Fakülteleri için İslam Hukuk Dersleri**, Öncü Basımevi, Ankara, 2014.
- Duman Soner, **Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı**, TDV Yayın ve Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, Ankara, 2009.
- Durmuş, İsmail, "Harf", **DİA**, 1997, XVI, s. 158-163.
- \_\_\_\_\_, "Kinaye", **DİA**, 2002, XXVI, s.34-46.
- \_\_\_\_\_, "Mecaz", **DİA**, 2003, XXVIII, s. 217-220.
- Ebu'l-Berekât en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed, **Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musannif ale'l-Menâr**, I-II, Dâru'l-Bâz, Mekke, 1986.
- \_\_\_\_\_, **Menâru'l-Envâr**, (Tercüme; Soner Duman, Osman Güman ve Süleyman Kaya), Beka Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Ebu Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'âs b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. el-Ezdî es-Sicistânî, **Sünenü Ebî Dâvûd**, (thk. Muhammed Muhyuddîn Abdülhamîd), I-IV, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, by.,
- Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyîb, **Kitâbü'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh**, (thk. Muhammed Hamîdullah), I-II, el-Mecma'u'-İlmi'yyü'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, Dımeşk, 1964.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, **el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîri Dirâsetün fi Kaziyeti'l-Mecâz fi'-Kurân 'inde'l-Mu'tezile**, el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, Mağrib, 1996.
- Esen, Bilal, **Hanefî Usul Eserlerinde İctihat Teorisi**, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010.
- Ezherî, Ebu Mansûr Muhammed Ahmed, **Tehzîbu'l-Lüğa**, (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim), I-XVI, Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Kahire, ty.
- Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Ebu'l-Hüseyn, **el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl**, I-VI, (thk. Tahâ Câbir Feyyâz), Müessesetü'r-Risâle, by., ty.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, **el-Mısbâhu'l-Münîr**, Mektebetü'l-Lübân, Beyrut, 1987.
- Firûzâbâdî, Mecududîn Muhammed b. Yakup b. Muhammed b. İbrahim eş-Şîyrâzî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, (thk. Enes Muhammed eş-Şâmî ve Zekerîya Câbir Ahmed), Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2008.

- Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, (thk. Hamza b. Züheyr Hâfız), I-IV, Şirketü'l-Medîneti'l-Münevvere li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, Cidde, 1993.
- Güman, Osman **Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi**, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.
- \_\_\_\_\_, “Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Mecaz Delilleri”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Bahar 2011, Sayı: 23, s. 35-58.
- Günay, Hacı Mehmet, “Alâeddin Semerkandî” **DİA**, 2009, XXXVI, s. 470-471.
- Gündüzöz, Soner, “Klâsik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları”, **İslâmî İlimler Dergisi**, sayı.: 1, 2013, s. 31-46.
- Güngör, Mevlüt, “Cessâs”, **DİA**, 1993, VII, s. 427-428.
- Gözübenli, Beşir, “İslam Borçlar Hukukuna Göre Vadeli Satışlar ve Selem”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Erzurum, 1997, sayı: 8, s. 5-20.
- Hacak, Hasan, “Matüridi Kelamı ve Hanefi Fıkıhı: Matüridiliğin Alem Anlayışının Hanefi Fıkıhıyla İlişkisi”, **Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik - Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantısı**, İstanbul, 2012, s. 403-411.
- \_\_\_\_\_, “Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, **İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usûl-V Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı** İstanbul, 2014, s. 511,545
- Halîl b. Ahmed, **Kitâbu'l-'Ayn**, (thk. Abdülhamîd Hendâvî), I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Hamîdullah, Muhammed, “İslâm Hukûku Kaynaklarına Dâir Yeni Bir Tetkik”, **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, 1953, sayı: 1-4, s. 63-67.
- \_\_\_\_\_, “Usûl al- Fıkıh Tarihi”, **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, 1956-57, sayı: 1, s. 1-18.
- \_\_\_\_\_, “Serahsî, Şemsüleimme”, **DİA**, 2009, XXXVI, s. 544-547.
- İtr, Nurettin, “Dâvûd ez-Zâhirî”, **DİA**, 1994, IX, s.49-50.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, **el-Hasâis**, (thk. Muhammed Ali en-Neccâr), I-III, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire, ty.

- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm Osmân b. Havâstî, **el-Kitâbu'l- Musannef fî'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr**, I-V, (thk. Kemâl Yûsuf el-Havs), I-VII, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1988.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hasen Ahmed, **es-Sâhibî fî Fıkhî'l-Lügati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arab fî Kelâmihâ**, Dâru'l-Kutibi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- \_\_\_\_\_, **Mu'cemü Megâyisi'l-Lüğa**, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), I-VI, Daru'l-Fıkr, by., 1979.
- İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed, **el-Mukaddime**, (thk. Servet Ukkâşe), I-III, Dâru'l-Me'arif, Kahire, 1969.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'id, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), I-VIII, by., ty.
- İbn Hıbbân, Muhammed b. Hıbbân b. Ahmed b. Hıbbân b. Me'âd b. Ma'bed et-Temîmi, **el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hıbbân**, (thk. Şu'ayb el-Arnaûtî), I-XIII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1988.
- İbnü'l-Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullâh b. Müslim, **Te'vîlü Müşkili'l-Kurân**, (thk. Seyyid Ahmed Sâgr), Mektebetü Dâri't-Turâs, Kahire, 1973.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, **Sünenü İbn Mâce**, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki), I-II, Dâru İhyâi'l-Kütibi'l-Arabiyye, Mısır, ty.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, **Lisânü'l-Arab**, I-VI, (thk. Heyet), Dâru'l-Ma'arif, Kahire, ty.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm b. Abdillâh b. el-Hıdır b. Ahmed, **el-İmân**, (thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1996.
- \_\_\_\_\_, **el-Hakîka ve'l-Mecâz**, (thk. Ebu Mâlik Muhammed b. Hâmid b. Abdilvehhâb), Dâru'l-Basîra, İskendiriye, 2002.
- Îcî, Adududdîn Abdurrahmân, **Şerhu Muhtasari'l-Münteha'l-Usûlî**, (thk. Muhammed Hasen İsmâil), I-III, Dâru'l-Kütibi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- İltaş, Davut, **Fıkh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı**, (Basılmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2006.
- \_\_\_\_\_, "Fıkh Usulü Yazımında "Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrım-laşmasının Mahiyeti Üzerine", **Bilimname**, 2009, sayı: XVII, s. 65-95.

- İsnevî, Cemâluddîn Abdîrahîm b. el-Hasen, **Nihâyetü's-Sûl fî Minhâci'l-Usûl li'l-Kâdî Nâsıreddîn Abdillâh b. Ömer el-Beydâvî**, I-IV, 'Âlemü'l-Küttüb, Kahire, 1925.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed, **Müteşâbihü'l-Kurân**, (thk. Adnân Muhammed Zerzûr), I-II, Dâru't-Turâs, Kahire, ty.
- \_\_\_\_\_, **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, (thk. Mahmûd Muhammed Kâsım), IV-XX, by., ty.
- Kahraman, Abdullah, "İmam Serahsî'nin Hayatı ve Helal Kazanca Dair Bazı Görüşleri", **Diyanet İlmî Dergi**, 2013, sayı: 2, s. 27-39
- Kahveci, Nuri, "Fıkıh Usulü Açısından Emrin Delaleti ve Emre Delâlet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme", **Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Bahar 2009, sayı: 14, s. 21-66.
- \_\_\_\_\_, "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründe Mecazi Anlam", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, 2011, sayı: 18, s. 33,44.
- Kallek, Cengiz, "Sa", **DİA**, Ankara 2008, XXXV, s. 317,319.
- Kâsânî, Alâuddîn Bekir b. Mes'ûd, **Bedâi'u's-Sânâi' fî Tertîbi's-Şerâi'**, (thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed el-Mevcûd), I-X, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Kaya, Eyyüp Said, **Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl**, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001.
- Kavakçı, Yusuf Ziya, "Ebu Bekr Alaeddin Muhammed es-Semerkandi", **Diyanet İlmî Dergisi**, sayı: 82,83, s. 91-94.
- Koca, Ferhat, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs (Daraltıcı Yorum)**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.
- \_\_\_\_\_, "İslâm Hukuk Usulünde Daraltıcı Yorum Olarak Tahsis", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, 2003, sayı: 3, s. 430-443.
- \_\_\_\_\_, "Hâs", **DİA**, 1997, XVI, s. 264-167.
- \_\_\_\_\_, "Mecaz", **DİA**, 2003, XXVIII, s. 220-221.
- \_\_\_\_\_, "Müevvel", **DİA**, 2006, XXXI, s. 478-479.
- \_\_\_\_\_, "Müfesser", **DİA**, 2006, XXXI, s. 497-498.
- \_\_\_\_\_, "Müşkil", **DİA**, 2006, XXXII, s. 161-162.
- \_\_\_\_\_, "Müşterek", **DİA**, 2006, XXXII, s. 172-174.

\_\_\_\_\_, “Tahsis”, **DİA**, 2010, XXXIX, s. 432-434.

Savaş Kocabaş, **İslam Hukuk Metodolojisi’nde Atıf Teorisi**, A Grafik Tanıtım Projesi, Diyarbakır, 2015.

Leknevî, Muhammed b. Nizâmuddîn Muhammed es-Sehâlevî, **Fevâtihu’r-Rahamûti** (Müselleme’s-Subût şerhiyle birlikte), (thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), I-II, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2002.

Leknevî, **Muhammed Abdülhay b. Muhammed, el-Fevâidü’l-Behiyye fî Terâcimi’l-Hanefiyye**, (thk. Muhammed Bedreddîn Ebû Firâs en-Na’sânî, Kahire), Matbaatü’s-Sa’âde, 1324.

Macit, Yüksel, “İmam Matürîdî’ye Göre Kur’an’dan Bir Hükümün İctihat İle Neshî, **Hikmet Yurdu**, 2009, sayı: 4, s. 127-339

\_\_\_\_\_, “Zamanın Değişmesiyle Ahkâmın Değişmesi İnkâr Olunamaz”, **Hikmet Yurdu**, 2012, sayı: 10, s. 321-339.

Mattırızî, Ebu’l-Feth Nasîru’d-dîn, **el-Muğrib fî Tertîbi’l-Mu’rib**, (thk. Mahmut Fâhûrî ve Abdülhamîd Muhtâr), I-II, Mektebetü Üsâme b. Zeyd, Halep 1979.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, **Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne**, (thk. Mecdî Bâsllûm), I-X, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

Muhâsibî, el-Hâris b. Esed, **el-Aklü Fehmü’l-Kurân**, (thk. Huseyn el-Kuvveylî), Dâru’l-Fikr, by., 1971.

Malik b. Enes, Malik b. Enes b. Mâlik b. ‘Âmir el-Esbahî, **el-Muvatta**, (Muhammed Mustafâ el-A’zamî), I-VIII, Müessesetü Zâhid b. Sultân Âli Tıhyân li’l-A’mâl, Ebu Dabî, 2014.

Mut’inî, Abdülazîm İbrâhim Muhammed, **el-Mecâz fi’l-Lügati ve’l-Kurâni’l-Kerîmi beyne’l-İcâzeti ve’l-Men’i**, I-II, Mektebetü’l-Vehbe, Kâhire, ty.

Okur, Hüseyin, “Anlam Bilimsel Bir Yöntem Olarak Hanefî Usulünde İktizânın Delâleti”, **İslâmî İlimler Dergisi**, 2015, sayı 2; s. 117-144

\_\_\_\_\_, “Hanefî Usulcülerine Göre Nassın Delâleti ve Kıyas İlişkisi”, **Uluslar arası İslam Araştırmalar Dergisi (İHYA)**, 2016, sayı: 1, s. 78-104.

Müslim, Müslim b. el-Haccâc Ebu’l-Hasen el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, **el-Müsnedü’s-Sahîhu’l-Muhtasar bi Nakli’l-Adl ‘ani’l-Adl ilâ Rasûlillâh Sallallahü ‘aleyhi ve Sellem**, (Muhammed Fuâd Abdülbâkî), I-V, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, by.



- Necmüddîn Nesefî, Ebu Hafs Ömer b. Muhammed, **Tilbetü’ Talebe**, (thk. Hâlid Abdurrâhmân el-Akka), Dâru’n-Nefâisi, Dimeşk, 1999.
- Nesâî, Ebu Abdirrahmân Ahmed b. Şu’ayb b. Ali el-Horosânî, **es-Sünenü’s-Suğrâ**, (thk. Abdülfettâh Ebu Gudde), I-IX, Mektebü’l-Mabûâti’l-İslâmiyye, Halep.
- Ovacı, Vahap, **İslam Hukuk Metodolojisinde Akıl Teşrii Rolü** (Usûl-ü Pezdevî ve el-Mustasfâ Örneğinde Hüsün-Kubuh), (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2013.
- Öğüt, Salim, “Emir”, **DİA**, 1995, XI, s. 119-121.
- Özbek, Salih, **Semerkandî ve Mizânu’l-Usûl’deki Metodu**, (Basılmamış Doktora Tezi), Cumhuriyet Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2006.
- Özel, Ahmet, “Hanefî Mezhebi”, **DİA**, 1997, XVI, s. 21-27.
- \_\_\_\_\_, “Kerderî, Şemsüleimme”, **DİA**, 2002, XXV, s. 276-277.
- Özen, Şükrü, **‘İlmü’l-Hilâfın Ortaya Çıkışı ve Ebu Zeyd ed-Debûsî’nin Te’sîsü’n-Nazar Adlı Eseri**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1988.
- \_\_\_\_\_, **İslâm Hukuku Düşüncesinin Aklileşme Süreci**, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995.
- Özmen, Kerim, “Osmanlı Âlimi Saçaklızâde ve Risâle fi’l-Âyâti’l-Müteşâbihât İsimli Risalesi”, **İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Malatya, 2012, sayı: 2, s. 163-173.
- \_\_\_\_\_, “İmam Mâturîdî ve Kâdî, Abdülcebâr’ın Müteşâbih Ayetleri Yorum Yöntemi”, **İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar**, II, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Malatya, 2017, s. 329-338.
- Özsoy, İsmail, “Faiz”, **DİA**, 1995, XII, s. 110-126.
- Pala, Ali İhsan, **İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu**, (Basılmamış Doktora Tezi) Atatürk Üniveristesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2003.
- Pekcan, Ali, “Usûlü’ş-Şâşî (İlk Klasik Hanefî Usûl Eseri (!) Olarak Bilinen ‘Usûlü’ş-Şâşî’ Adlı Eserin Müellifi ve Muhtevası Üzerine Bir Değerlendirme)”, **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, 2003, sayı: 2, s. 267-272.

- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm, **el-Usûl** (Abdülaziz Buhârînin Keşfü'l-Esrâr adlı şerhiyle birlikte), (thk. Abdullah Mahmud Ömer), I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsâ b. Ali, **Selâse Resâil fî İ'câzi'l-Kur'an**, (thk. Muhammed Halefullah Ahmed ve Muhammed Zeğlûl Selâm), Dâru'l-Maârif, Mısır, ty.
- Saraç, M. A. Yekta, **Klasik Edebiyat Bilgisi Belagat**, Bilimevi Basın Yayın, İstanbul, 2011.
- Sayın, Önal, **Sosyolojiye Giriş**, Üniversite Kitapları, İzmir 1994.
- Serahsî, Ebubekir Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl, **Usûlü's-Serahsî**, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- \_\_\_\_\_, **Kitâbu'l-Mebsûd**, (Komisyon), I-XXXI, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1993.
- Sa'îdî, Abdülmüteâl, **Buğyetü'l-İzâh li't-Telhîsi'l-Miftâh fî Ulûmi'l-Belâğâ**, I-IV, Mektebetü'l-Âdâb, by., ty.
- Seher Muhammed Fehmî Kurdiyye, **Menhecü'l-İmâmi'n-Nesefî fi'l-Kırâa ve Eserühâ fî Tefsîrihî**, Gazze İslam Üniversitesi Yüksek Öğretim Dekanlığı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazze, 2001.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Mansûr b. Abdücebbâr, **Kavâtu'u'l-Edille fî Usuli'l-Fıkh**, I-IV, (thk. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemi), Mektebetü't-Tevbe, by. 1998.
- Sürücü, İbrahim, "Bir Denge unsuru olarak Kur'an'da Havf ve Reca", **Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2015, sayı: 5, s. 247-268.
- Şâşî, Ahmed b. Muhammed b. İshâk Ebu Ali Nizâmuddîn, **Usûlü's-Şâşî**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- Şâşî, Nizâmuddîn, **Usûlü's-Şâşî**, (thk. Muhammed Ekrem en-Nedvî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, by., 2000.
- Sıgnâkî, Husâmuddîn Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali, **Kitâbu'l-Vâfi fî Ūsûli'l-Fıkh**, (thk. Ahmed Muhammed Mahmud el-Yemânî), Basılmamış Doktora Tezi, I-IV, Ümmül Kura Üniversitesi, Suud, 1997.
- \_\_\_\_\_, **el-Kâfi Şerhu'l-Bezdevî**, (thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kânit), I-V, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2001.

- Şık, İsmâîl, “Semerkandlı Hanefî-Mâturîdî Âlimi Muḥmûd b. Zeyd el-Lâmişî ve İlmi Konumu”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010, sayı: 1, s. 105-124.
- Sîbeveyhî, Bişr Amr b. Osmân b. Kanber, **el-Kitâb**, (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), I-III, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1988.
- Suyûtî, Abdurrahmân Celâluddîn, **el-Müzhir fî Ulûmi'l-Lüġati ve Envâ'ihâ**, I-II, Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Asriye, Beyrut, 1986.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed Abdülkerîm, **el-Milel ve'n-Nihal**, (thk. Ahmed Fehmî Muhammed), I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- Şensoy, Sedat, “Mana”, **DİA**, 2003, XXVII, s. 555-557.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, **İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min 'İlmi'l-Usûl**, (thk. Ebu Hads Sâmi b. el-Arabî el-Eserî), I-II, Dâru'l-Fazîle, Riyâd, 2000.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Madîr el-Lahmî, **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, (thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi), I-25, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire, 1994.
- Teftâzânî, Sa'duddîn, **Kitâbu'l-Mutavvel**, Mektebetü'd-Davârî, Kumm, ty.
- Teyfur, Mansur, **Ebû Hâtîm er-Râzî ve Kitâbu'z-Zîne Adlı Eserinin Arap Anlambilim Tarihindeki Yeri ve Önemi**, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2016.
- Tozal, Ömer, **İbn Kayyım el-Cevziyye'ye Göre Muhâkeme Usulü (et-Turuku'l-Hükmiyye Bağlamında)**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2015.
- \_\_\_\_\_, “İslam Muhâkema Hukukunda Şahitlik Müessesesi (İbn Kayyım Örneği)”, **İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2015, Malatya, sayı: 2, s. 147-184.
- \_\_\_\_\_, “İslam Muhâkeme Hukukunda Beyyine (İbn Kayyım Örneği)”, **İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2017, Malatya, sayı: 2, s. 345-357.
- Türcan, Selim, “Mecaz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ'nin Yeri”, **İslâmî İlimler Dergisi**, Bahar 2013, sayı: 1, s. 47-72.
- Türkdoğan, Orhan, **Bilinsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995.
- Uzunpostalcı, Mustafa, “Ahsikesi”, **DİA**, 1989, II, s. 181.

- Yaman, Ahmet, **İslâm Aile Hukuku**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2008.
- Yaran, Rahmi, “Siğnâkî”, **DİA**, 2009, XVII, s. 164-166.
- Yazır, M. Hamdi, **Hak Dini Kur’an Dili**, I,X, Azim Dağıtım, İstanbul, ty.
- Yurdagür, Metin, “Tenzih” **DİA**, 2011, XL, s. 472.
- Yüksel, Ahmet, **Arap Dilinde Atıf ve Atıf Harfleri**, (Basılmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1999.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, **el-Keşşâf ‘an Hakâiki Ğavâmızı’t-Tenzîl ve ‘Uyûnu’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl**, (Âdil Ahmed Abdü’l-Mevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz), I-VI, Mektebetü’l-Ubeykân, Riyad, 1998.
- Zeydan, Abdülkerim, “Hilaf İlmi ve İslam Hukukçularının Hukuki İhtilaflarının Sebepleri”, (çeviren, Abdullah Kahraman), **Cumhuriyet Üniversite İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1999, sayı: 3, s. 273-290.