

BAYBURT ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

HAKİKAT VE MECAZIN TEK BİR LAFIZDA ORTAK KULLANILMASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ömer Faruk SAMİ

ARALIK-2017

BAYBURT

BAYBURT ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

HAKİKAT VE MECAZIN TEK BİR LAFIZDA ORTAK KULLANILMASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ömer Faruk SAMİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU

ARALIK-2017

BAYBURT

ONAY

.....(*Öğrencinin Adı Soyadı*) tarafından hazırlanan
.....adlı (*Tezin Adı*) bu çalışma
..... tarihinde (*Savunma Sınavı Tarihi*) yapılan savunma sınavı sonucunda
.....(*oybirliği/oyçokluğu*) ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından
..... (*Anabilim/Bilim*) dalında **yüksek lisans tezi** olarak kabul
edilmiştir.

[i m z a]

.....

[Unvanı Adı ve Soyadı] (Başkan)

.....

[i m z a]

.....

[Unvanı Adı ve Soyadı] (Danışman)

.....

[i m z a]

.....

[Unvanı Adı ve Soyadı]

.....

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduklarını onaylarım. ... / ... /

.....

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada orijinal olmayan her türlü kaynağa eksiksiz atıf yapıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda her tür yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ediyorum.

İmza

Ömer Faruk SAMİ

.../.../...

ÖNSÖZ

Kur'an, İlahi bir beyan olması nedeniyle beşeri beyan ve ifadelerden çok farklıdır. Kur'an, İlahi bir beyan olup, insan ve cin taifesine gönderilen son ve değişmez bir hitap olduğu için nüzulü sırasındaki insan ve cinlerin ihtiyaç duydukları şeyleri kapsadığı gibi, nüzulünden kıyamete kadar olan insan ve cinlerin de ihtiyaç duyduklarını kapsar bir mahiyettedir. Bu yönüyle beşeri beyan ve hitaplardan çok daha üstün ve yücedir. Kur'an, nüzulünden itibaren kıyamete kadar, hatta cennet ve cehennem halleri gibi kıyametin daha ötesine kadar, dünyevi ve uhrevi bir alana şamil olduğu için zahiri ifade yapısı açısından mucize olduğu gibi, ifadelerin delalet ettikleri manaları açısından da mucizedir. Kur'an'ın bir benzerinin getirilememesi hem lafzi açıdan, hem de lafızların delalet ettikleri manaları açısındandır. Nitekim Kur'an'a karşı yapılan nazirelere baktığımızda lafzi açıdan bir benzetme kurulmaya çalışılmışsa da, mana açısından ya da mananın işaret ettikleri açısından en ufak bir benzetme yapılamamıştır. Bu yönüyle Kur'an'ın mana açısından sahip olduğu i'cazın, lafzi açıdan sahip olduğu i'cazdan daha üstün olduğunu söylemek kanaatimizce yanlış olmaz.

Biz, *hakikat ve mecazın tek bir lafızda ortak kullanılması* adını verdiğimiz bu çalışmada Kur'an'ın bir lafızla, ister hakikat, ister mecaz olsun birden çok manayı ifade edebileceğini göstermeye çalıştık. Bu şekilde Kur'an'ın anlam alanının ne kadar geniş olduğu hakkında küçük de olsa bir fikir vermeye çalıştık. Sıkıntılı bir zamanımda bu çalışmayla bana ferahlık ihsan eden, ömür veren, imkan bahşeden ve tevfikini yar eden Rabbime hamd olsun. Bu çalışmada bana desteklerini esirgemeyen, sevincimle sevindiğine, üzüntümle üzüldüğüne bizzat şahit olduğum, üstadın babadan daha muhterem olduğu hakikatini kendisinde müşahade ettiğim ve bir hocadan öte kendisini bir üstad olarak kabul ettiğim muhterem hocam Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU'na bir ömür boyu minnettar kalacağım. Her zaman yanımda olan ve her türlü şart altında bana yardım eden ve karşılıksız olarak beni destekleyen aileme; maddi ve manevi olarak her zaman bana yardımcı olan, ayrıca bu çalışmaya başladığım sırada kendisinden yararlanabilmem konusunda tezini benimle paylaşan amcam Yrd. Doç. Dr. Üsmetullah SAMİ'ye; kendisiyle uzun bir müddet aynı evi ve fakültede aynı odayı paylaştığım, samimiyetinden zerre miktar şüphe etmediğim, değerli dostum Arş. Gör. Necip Sefa DEMİR'e de teşekkürü bir borç biliyorum.

Aralık 2017

Ömer Faruk SAMİ

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	IV
İÇİNDEKİLER	V
ÖZET	VIII
ABSTRACT	IX
KISALTMALAR LİSTESİ	X
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	3
1. HAKİKAT VE MECAZ	3
1.1. Hakikat	3
1.1.1. Lugavî Hakikat	4
1.1.2. Şer'î Hakikat	4
1.1.3. Örfî Hakikat (Hakikat-ı Örf-i Amm)	5
1.1.4. İstılahî Hakikat (Hakikat-ı Örf-i Hass)	6
1.1.5. Aklî Hakikat	6
1.2. Mecaz	7
1.2.1. Mecaz-ı Aklî	7
1.2.1.1. Sebebiyyet Alakası	8
1.2.1.2. Failiyyet Alakası	8
1.2.1.3. Mef'ûliyyet Alakası	8
1.2.1.4. Masdariyyet Alakası	8
1.2.1.5. Zarfiyyet Alakası	9
1.2.1.5.1. Zaman Zarfı	9
1.2.1.5.2. Mekan Zarfı	9
1.2.2. Mecaz-ı Lugavî	9
1.2.2.1. İstiare	9
1.2.2.1.1. İstiare-i Tasrîhiyye	10
1.2.2.1.2. İstiare-i Mekniyye	10
1.2.2.1.3. İstiare-i Asliyye	10
1.2.2.1.4. İstiare-i Tebe'iyye	11
1.2.2.1.5. İstiare-i Tahyîliyye	11

1.2.2.1.6. İstiare-i Temsîliyye.....	12
1.2.2.2. Mecaz-ı Mürsel.....	12
1.2.2.2.1. Sebebiyyet Alakası	13
1.2.2.2.2. Müsebbebiyyet Alakası	13
1.2.2.2.3. Cüz'iyet Alakası	14
1.2.2.2.4. Külliyyet Alakası.....	14
1.2.2.2.5. Geçmişî Göz Önünde Bulundurma.....	14
1.2.2.2.6. Geleceği Göz Önünde Bulundurma.....	15
1.2.2.2.7. Hâlliyyet Alakası	15
1.2.2.2.8. Mahalliyyet Alakası.....	15
İKİNCİ BÖLÜM	17
2. HAKİKAT VE MECAZIN AYNI ANDA TEK BİR LAFIZDA BİRLİKTE KULLANILMASI.....	17
2.1. Hakikat ve Mecazın Aynı Anda Tek Bir Lafızda Cem'i İle İlgili Yakın Kavramlar	17
2.1.1. Müşekkek Lafız ve Mütevatı' Lafız.....	17
2.1.2. Tazmîn (Tadmîn).....	18
2.1.3. Müşterek Lafız ve Umum-u Müşterek	23
2.1.4. Umum-u Mecaz.....	38
2.2. Hakikat ve Mecazın Aynı Anda Tek Bir Lafızda Birlikte Kullanılması	45
2.3. Değerlendirme	63
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	72
3. KUR'AN'DA HAKİKAT VE MECAZIN AYNI ANDA BİR LAFIZDA CEM'İ.....	72
3.1. Hakikat ve Mecazın Aynı Anda Bir Lafızda Cem'i Konusunda Müfessirlerce En Çok Tartışılan Ayetler	72
3.1.1. Bakara Suresi 128. Ayet (2/128)	72
3.1.2. Bakara Suresi 133. Ayet (2/133)	75
3.1.3. Nikâh Kelimesi ve İlgili Ayetler	84
3.1.3.1. Bakara Suresi 230. Ayet (2/230)	90
3.1.3.2. Nisa Suresi 3. Ayet (4/3)	100
3.1.3.3. Nisa Suresi 22. Ayet (4/22)	107
3.1.4. Nisa Suresi 23. Ayet (4/23)	116

3.1.5. Nisa Suresi 43. Ayet (4/43)	131
3.1.5.1. الصَّلَاة Lafzı	131
3.1.5.2. لَامَسَ Fiili	144
3.1.6. Nisa Suresi 102. Ayet (4/102)	163
3.1.7. Maide Suresi 33. Ayet (5/33)	168
3.1.8. Tevbe Suresi 18. Ayet (9/18)	176
3.1.9. Yunus Suresi 10. Ayet (10/10)	178
3.1.10. İsrâ Suresi 9. ve 10. Ayetler (17/9-10)	181
3.1.11. Enbiya Suresi 78. Ayet (21/78)	187
3.1.12. Hac Suresi 18. Ayet (22/18)	192
3.1.13. Neml Suresi 65. Ayet (27/65)	199
3.1.14. Ahzab Suresi 43. ve 56. Ayetler (33/43, 56)	206
3.1.15. Haşr Suresi 9. Ayet (59/9)	216
3.1.16. Tahrim Suresi 9. Ayet (66/9)	220
3.2. Hakikat ve Mecazın Aynı Anda Bir Lafızda Cem’i Konusunda Bazı Müfessirlerin Münferid Olarak Değerlendirdiği Bazı Ayetler	223
3.2.1. Ebu’l-Hasan el-Vâhidî	224
3.2.2. İbn ‘Arefe	224
3.2.3. el-Besîlî	227
3.2.4. el-Bikâ’î	228
3.2.5. eş-Şirbînî	230
3.2.6. Reşîd Rızâ	230
3.2.7. İbn ‘Âşûr	231
3.2.8. Muhammed Emîn el-Hererî	235
3.2.9. Sıddık Hasan Han	235
SONUÇ	237
YARARLANILAN KAYNAKLAR	239
ÖZGEÇMİŞ	256

ÖZET

Hakikat ve mecazın aynı anda tek bir lafızda cem'i meselesi ilk olarak İmam Şâfi'î'ye nisbet edilmektedir. Esasında İmam Şâfi'î'den önce de birçok alim hakikat ve mecazı aynı anda bir lafızda kullanmıştır. Ancak İmam Şâfi'î bir mezhep imamı ve el-Ümm isimli bir kitabın sahibi olduğu, ayrıca bu meseleye işaret eden içtihatlarda bulunduğu için, bu meselenin ona nisbeti daha yaygın hale gelmiştir. Hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i meselesi fıkıh ilminin bir ürünü olarak ortaya çıkmış ve zamanla bütün şer'î ilimlerde konu edinilmiştir. Bu mesele Zemahşerî'den sonra müfessirler arasında da tartışılmaya başlanmıştır. Bu meselenin Kur'an'daki varlığı hakkında müfessirler çok farklı görüşler kaydetmişlerdir. Biz bu çalışmada önce teorik olarak hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'inin caiz olup olmamasını değerlendirdik. Daha sonra da bu meselenin Kur'an'daki varlığına temas ederek, bu konuyla ilgili en çok tartışılan ayetleri müfessirlerin görüşleriyle birlikte ele aldık.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, hakikat, mecaz, lafız, anlam

ABSTRACT

The matter of use of truth and metaphor in a single word is first related to Imam-ı Shafi. In fact, a lot of scholars before Imam-ı Shafi have used truth and metaphor in a word before. However, because of the fact that Imam-ı Shafi is a imam of a sect and since he has a book titled al- Umm as well as his interpretations pointing to this issue, has made him a source of further reference to this issue. The use of truth and metaphor in a single word has emerged as a product of the fiqh science and over time becomes a subject studied in the whole science of shar'i. This issue has been also a topic of debate among the interpretators of Koran since Zemahşeri. The interpretators of Koran has expressed very different views about the existence of this topic in the Koran. In this study, we first theoretically assessed whether the use of the truth and the metaphor in one word is appropriate or not. Then, with emphasis on the existence of this subject in the Koran, we have discussed the most controversial verses related to the subject with the views of the interpretators of the Koran.

Key Words: Koran, truth, metaphor, word, meaning

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı geçen eser
b.	: İbni, Oğlu
bt.	: Binti, Kızı
c.	: Cilt numarası
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
m.	: Miladi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
r.a. / r. anha	: Radiyallahu Anh / Radiyallahu Anha
s.	: Sayfa numarası
s.a.s.	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
tlk.	: Ta'lik eden
tsh.	: Tashih eden
t.y.	: Tarih yok
y.y.	: Yer yok
yay.	: Yayınevi
yay. y.	: Yayınevi yok

GİRİŞ

Hakikat ve mecazın aynı anda tek bir lafızda cem'i ilk dönemlerden itibaren ulema tarafından kullanılmaya başlanmıştır. İlk dönemlerde teorik olarak bu meseleyle ilgili herhangi bir tartışma yaşanmamışken, bu meseleyi kabul eden alimler pratikte buna göre hareket ederek, hüküm istinbatında bulunmuş ya da fetva vermişlerdir. Kaynaklarda bu meseleyi ilk olarak kullandığı söylenen kişi İmam Şâfi'î'dir. Bütün kaynaklarda bu mesele ilk olarak İmam Şâfi'î'ye nisbet edilmektedir. Hakikat ve mecazın bir lafızda cem'inin caiz olup olmamasıyla ilgili ilk tartışmalar da İmam Şâfi'î'den sonra ortaya çıkmıştır. Fıkıhın bir ürünü olarak ortaya çıkan bu mesele usulcüler arasında büyük tartışmalara neden olmuştur. Bu nedenle kaynaklarda gerek teorik, gerekse pratik olarak kendisinden çokça söz edilmiştir. Fıkıhın usulü ve furuuyla ilgili ve tefsirle ilgili neredeyse bütün eserlerde bu meseleden bahsedildikten sonra bu mesele hakkında ulema arasında; *meşhur, büyük ve yaygın bir ihtilafın* olduğu söylenmiştir.

Tefsirlerde de Kur'an'daki pek çok ayette bu meselenin varlığı müfessirlerce tartışılmıştır. Müfessirlerin bazıları bu meseleyi kabul ederken, bazıları da kabul etmediğini açıkça ifade etmiştir. Kabul etmeyen alimler bazı yerlerde bu meselenin var olabileceğinden söz etmişlerdir. Bazı müfessirler de bu meseleyle ilgili kendi görüşlerini ifade etmeden, sadece meseleyle ilgili ihtilafı zikrederek, meselenin kabulü durumunda ayetin manasının şu şekilde, kabul edilmemesi durumunda da bu şekilde olacağını ifade etmişlerdir. Ulema arasındaki ihtilaf bu mesele, pratik olarak neredeyse Şer'î ilimlerin hepsinde ele alınmışken, teorik olarak sadece fıkıh usulüne dair eserlerde konu edinilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, müstakil olarak bu konuyla ilgili gerek eski dönemlerde, gerekse çağdaş dönemde sadece bir eser kaleme alınmıştır. *İşkâliyyetu'l-Cem'i Beyne'l-Hakîkati ve'l-Mecâz fî Dav'i'l-Beyânî'l-Kur'ânî* adındaki bu eser Mısırlı çağdaş alim Mahmûd Tevfîk Muhammed Sa'd tarafından telif edilmiştir. Bu konuyla ilgili Türkçe müstakil bir eser bulunmamaktadır. Mecazla ilgili çalışmalarda, birkaç satır ya da en çok bir sayfa kadar yer verilen bu meseleyle ilgili müstakil bir çalışmanın ortaya konulması gerekliydi. Bu sebepten ötürü tez çalışması olarak ulemanın ihtilaf ettiği ve hakkında çalışılmamış bu konuyu ele almayı düşündük.

Bu çalışmada, bir lafzın karinenin varlığı durumunda aynı anda biri hakikat, diğeri mecaz olan iki farklı manaya hamlinin mümkün olduğunu ispat etmeye çalıştık. *Hakikat ve mecazın tek bir lafızda ortak kullanılması* olarak isimlendirdiğimiz bu tezi üç ayrı bölümde

ele almaya çalıştık. Birinci bölümde hakikat ve mecaz kavramlarını ele aldık. Bu bölümde belagatla ilgili gerek Arapça, gerek Türkçe yazılan eserlerden faydalanmaya çalıştık. Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'Ulûm*'u, Yahyâ b. Hamza el-'Alevî'nin *et-Tirâz*'ı, Muhammed Tâhir el-Lâdikî'nin *el-Mubessat fî 'Ulûmi'l-Belâğa* eserlerinden ve daha başka Arapça eserlerden de yararlanmaya çalıştık. Türkçe kaynak olarak da Nusrettin Bolelli'nin *Belagat (Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri) Arap Edebiyatı* ve Ali Bulut'un *Belâğat Meânî – Beyân – Bedî'* eserlerinden faydalandık. Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *et-Ta'rîfât*'ı ile Tehânevî'nin *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*'undan da istifade ettik.

İkinci bölümde de önce hakikat ve mecazın bir lafızda cem'iyle ilgili ya da bu meseleye yakın konuları ele aldık. Bu kısımda müşekkek ve mütevatı lafız, nahvî tazmîn, müşterek lafız ve umum-u müşterek ile umum-u mecaz konularına değindik. Daha sonra hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i meselesini detaylı bir şekilde ve her ayrıntısına değinerek ele almaya çalıştık. Bu bölümde de fıkıh usulü eserlerinden yoğun bir şekilde yararlandık.

Üçüncü bölümde de hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i meselesinin Kur'an ayetlerinde var olup olmadığı sadedinde, bu meselenin en çok tartışıldığı ayetleri ifade ettik. Ele aldığımız ayetler bu meseleyle ilgili en çok tartışılan ayetler olduğu için müfessirlerin ayetler içinde bu konuyla ilgili yaklaşımlarına uzunca temas ettik. Daha sonra bu konuyla ilgili olarak bazı müfessirlerin münferit olarak değerlendirdiği bazı ayetleri zikrettik. Üçüncü bölüm bu meselenin Kur'an'daki varlığı üzerine olduğu için pek çok tefsirden yararlanmaya çalıştık. Ahkamla ilgili ayetlerde fıkıh kitaplarına müracaat ettik. Ayetlerdeki lafızların hangi anlamlara geldiğiyle ilgili çok defa meşhur sözlüklerden istifade ettik. Bazı ayetlerin hangi mana için daha doğru olabileceği konusunda da Kur'an i'rabına dair pek çok esere başvurduk.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. HAKİKAT VE MECAZ

1.1. Hakikat

Hakikat kelimesi *يَحِقُّ* – *حَقٌّ* fiilinin masdarı olan *الحَقُّ* kelimesinden türemiş, *فعيلة* vezninde ifade edilen bir isimdir. Hakikat lafzının ism-i fail ya da ism-i mef'ul oluşu konusunda ihtilaf edilmiştir. İsm-i fail anlamında kabul edildiği takdirde manası *sabit olan şey* anlamında gelirken, ism-i mef'ul olması durumunda da manası *sabitleştirilmiş şey* anlamında olur.¹ *الحقيقة* lafzının sonundaki 'ta (التاء)' harfinin lafza birleşmesi konusunda da iki ayrı görüş vardır. Sekkâkî (ö. 626/1229) lafzın ism-i fail ya da ism-i mef'ul olması gibi her iki durumda da sondaki *ta* harfinin müenneslik (te'nis) ta'sı olduğunu söyler.² Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) de et-Ta'rîfât adlı eserinde *الحقيقة* lafzının ismi fail olduğunu, sondaki *ta* harfinin de müennislik ta'sı olmayıp, *العلامة* kelimesi gibi lafzın vasfiyetten çıkarak ismiyyete geçişini sağlayan bir harf olduğunu söyler.³ Zerkeşî (ö. 794/1392) de el-Bahru'l-Muhît adlı eserinde lafzın ism-i fail olması halinde sondaki ta'nın müenneslik ta'sı olduğunu, ism-i mef'ul olması durumunda da sondaki ta'nın müenneslik ta'sı olabileceği gibi, lafzın vasfiyetten çıkarak ismiyyete geçişini sağlayan bir harf de olabileceğini kaydeder.⁴

Hakikat bir terim olarak akaid, tasavvuf, felsefe ve mantık ilimlerinde ayrı tanımlara sahip olmakla birlikte bizi ilgilendiren alanı belagat ilmindeki yeri olup, usul-i fikhın da ilgi alanına giren tanımıdır. Bu yönüyle belagat ilminin beyan dalı dâhilinde bulunan hakikat; *dilde, dinde veya örfte vaz' edildiği anlam üzere kullanılan lafız* demektir.⁵ Sekkâkî de bu tanıma küçük bir ziyade de bulunarak hakikati; *'vaz'da herhangi bir te'vil yapmadan kelimenin vaz' edildiği anlam üzere kullanılmasıdır'* şeklinde tanımlamıştır.⁶ Hakikat vaz'ı itibariyle; lugavî, şer'î, örfî ve ıstılahî hakikat olmak üzere dört kısımdan oluşur. Hakikatin vaz'ı itibariyle bu şekilde kısımlara ayrılmasını Sekkâkî şu

¹ Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekir b. Muhammed es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, (thk. Hamdî Muhammedî Kâbîl), Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, (t.y.), s. 314

² es-Sekkâkî, a.g.e., s. 314

³ es-Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasan 'Alî b. Muhammed b. 'Alî el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, (thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd), 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003, s. 94

⁴ ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, (thk. 'Abdulkâdir 'Abdullâh el'Ânî), 2. Baskı, Kuveyt: Dâru's-Safve, 1992, c. II, s. 153

⁵ Üsmetullah Sami, *İslam Hukuk Usulünde Mecaz*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 34

⁶ es-Sekkâkî, a.g.e., s. 312

şekilde belirtir: ‘*Hakikat olan bir lafız, manaya delaleti sebebiyle vaz’ işlemini yapan bir sahibin olmasını gerektirir. Vaz’ı gerçekleştiren kişi dilin (lugatın) de vâzı’ıysa bu hakikat lugavî diye isimlendirilir. Vaz’ ı gerçekleştiren Şari’ ise bu hakikat şer’î diye isimlendirilir. Ancak vaz’ı kimin gerçekleştirdiği bilinmiyorsa, bu hakikate de örfî hakikat denir*’.⁷ Sekkâkî bu beyanıyla örfî hakikatin vâzı’nın kim olduğunun bilinmediğini ifade etmiştir. Ancak pek çok belagat kitabında örfî hakikatin alt dalı olarak kabul edilen ve örf-i hass diye tabir edilen ıstılahî hakikatin vâzı’ı da, lugavî ve şer’î hakikatin vâzı’ı gibi bilinmektedir.

1.1.1. Lugavî Hakikat

Lafzın vaz’ının lugatı vaz’ eden tarafından gerçekleştirildiği hakikattir. Yani lafız dilde vaz’ edildiği anlamda kullanılırsa *lugavî hakikat* olur. Lafız dilde vaz’ edildiği anlamın dışında bir anlamda kullanılırsa *lugavî mecaz* olur. Lafzın lugavî hakikat anlamında kullanılışına hemen her belagat kitabında الأسد lafzı örnek verilir. Lugatte الأسد lafzı, bilinen ve Türkçe’de *aslan* diye tabir edilen vahşi hayvana isim olarak verilmek üzere vaz’ edilmiştir. الأسد lafzı bu anlamda kullanıldığında lugavî hakikat anlamında kullanılmış olur. الأسد lafzı eğer cesur insan manasında kullanılırsa lugavî mecaz olur.⁸ Lugatte الشمس lafzı, Türkçe’de *güneş* diye ifade edilen ve hem ısı, hem de ışık yayan semadaki büyük yıldız isim olmak üzere vaz’ edilmiştir. الشمس lafzı bu anlamda kullanıldığı takdirde lugavî hakikat anlamında kullanılmış olur.⁹ Lafzın lugavî hakikat anlamı ilk akla gelen anlamıdır. Bu anlam sözlüklerden öğrenildiği gibi Cahiliyye dönemi Arap şiiri de bu konuda kaynak olarak kullanılmaktadır.

1.1.2. Şer’î Hakikat

Lafzın vaz’ının Şari’ tarafından gerçekleştirildiği hakikat türüdür. Yani lafız, şer’de (dinde) vaz’ edildiği anlamda kullanılırsa *şer’î hakikat* olur. Lafız şer’de vaz’ edildiği anlamın dışında bir anlamda kullanılırsa *şer’î mecaz* olur. الصلاة lafzı lugatte dua manasına gelirken, şer’î terminolojide namaz ibadeti anlamına gelir. Bu itibarla الصلاة lafzının dua anlamında kullanılması lugavî hakikat olurken, namaz ibadeti manasında kullanılması da şer’î hakikat olur. الصلاة lafzının dua anlamındaki kullanımı lugavî hakikat olduğu gibi,

⁷ es-Sekkâkî, a.g.e., s. 313

⁸ es-Sekkâkî, a.g.e., s. 313; Ali Bulut, *Belâğat Meânî – Beyân – Bedî’*, 4. Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, s. 219; Hülya Afacan, *Dilde Mecazın Reddi İbn Teymiyye Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 15

⁹ ‘Abdülvehhâb ‘Abdusselâm Tavîle, *Eseru’l-Luğati fî İhtilâfî’l-Muctehidîn*, (y.y.): Dâru’s-Selâm, h. 1414, s. 145

şer'î mecaz da olmaktadır. الزكاة lafzı sözlükte temizlenme ve artma anlamlarına gelirken, şer'de nisab miktarına ulaşan mallardan belli oranda vermek (zekat ibadeti) anlamına gelir. Bu şekilde الزكاة lafzının zekât ibadeti anlamında kullanılması şer'î hakikattir.¹⁰ Şer'de kullanılan hac, savm, talak, riba, rehin gibi kavramlar da şer'in kendilerine yüklediği anlamlarda kullanılırlarsa şer'î hakikat olurlar.¹¹ Lafzın şer'î hakikat anlamı sözlüklerden öğrenilemez. İfade ettiğimiz üzere şer'î hakikatin kaynağı dindir. Dinin lafza yüklediği anlam şer'î hakikat olarak kabul edilir.

1.1.3. Örfî Hakikat (Hakikat-ı Örf-i Amm)

Lafzın, örfî kullanımın bir neticesi olarak lugavî anlamından çıkarak farklı anlamlar kazanması ve toplum içinde artık bu anlamlarda kullanılmasına örfî hakikat denir. Sekkâî'nin de ifade ettiği gibi bu hakikat türünün vâzı'ı bütün bir kabile, kavim ya da topluluk olduğu için vâzı'ı tam olarak bilinmemektedir. Örfî hakikatte lafız başka bir anlama büründüğü için lafzın telaffuzunda ilk akla gelen lugavî anlamı değil, toplum içerisinde kullanılan anlamdır. Lafzın toplum içerisinde kazandığı bu yeni mana, onun lugavî manasından büsbütün uzak bir mana değildir. Aksine aralarında küçük dahi olsa bir anlam ilişkisi bulunmaktadır. Bir lafız farklı toplumlarda farklı manalarda kullanılabilir. Sözgelimi; Hicaz'da lafza lugat anlamından farklı olacak şekilde örfen bir anlam verilmişse, Irak'ta ya da Yemen'de aynı lafza örfen daha farklı bir anlam verilmiş olabilir. Ya da aynı toplum içinde bir lafza lugat anlamından farklı olacak şekilde örfen bir anlam verilmişse, zamanın geçmesiyle aynı toplumda bu örfî mana kaybolup, aynı lafız için daha farklı örfî bir mana verilmiş de olabilir. Bu itibarla lafzın örfî hakiki anlamı, lugavî ve şer'î hakiki anlamların aksine sabit ve değişmez değildir.

Örfî hakikat; örf-i amm ve örf-i hass olmak üzere iki kısma ayrılır.¹² Örf-i amm diye tabir edilen hakikat, şu an üzerinde konuştuğumuz hakikattir. Örf-i hass ise bundan sonra bahsedeceğimiz ıstılahî hakikattir. el-'Alevî (ö. 745/1344) et-Tırâz isimli eserinde örf-i hakikatin iki ayrı şekilde kullanıma sahip olduğunu zikreder. İlki; mecazi bir anlamın çok kullanılması sebebiyle yaygın hale gelerek bir hakikat olarak addedilmesidir. Öyle ki sözün yaygınlaşan mecaz haliyle kullanılmayıp, hakiki haliyle kullanılması garipsenecek bir duruma bürünür. حَرَمَتِ الْخَمْرُ 'içki haram kılındı' sözünde esas kastedilen içki içmenin

¹⁰ Bulut, a.g.e., s.219-220

¹¹ Abdulvehhâb 'Abdusselâm Tavîle, a.g.e., s. 145-146

¹² Yahyâ b. Hamza b. 'Alî b. İbrâhîm el-'Alevî, et-Tırâz li Esrâri'l-Belağati ve 'Ulûmi Hakâiki'l-'Î'câz, 1. Baskı, Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2002, c. I, s. 30

haram kılınmış olmasıdır. Bu ifade de الخمر lafzına muzaf olan شُرِب kelimesi hazfedilmiştir. Muzafun ileyh ise anlam olarak muzafın yerine geçmiştir. Bu ifade aslında mecazdır. Ancak toplum içinde bu şekilde yaygın olarak kullanılması sebebiyle insanlarca bir hakikat olarak addedilmiştir. İkinci ve en yaygın şekli ise bizim tanımlı verdiğimiz şeklidir. Buna bütün belagat kitaplarında الدابة örneği verilir. الدابة lafzı lugavî olarak kurtçuktan file kadar bütün hayvanlar için kullanılan bir lafızdır. Ancak örfte dört ayaklı hayvanlar için kullanılan bir ifade olmuştur. الجن lafzı lugatte görülmeyen bütün şeylere verilen bir isimken, örfte, Türkçe’de cin diye ifade edilen ve insanlar gibi mükellef olan varlıklar için kullanılır olmuştur. الفارورة lafzı sıvı maddelerin konulduğu kap kaçak anlamına gelirken, örfte bazı kaplara verilen bir isim olmuştur.¹³ Şunu da belirtmiş olalım; lafız örfî hakikat olan anlamı dışında başka bir anlamda kullanılırsa örfî mecaz olur.

1.1.4. İstilahî Hakikat (Hakikat-ı Örf-i Hass)

Hakikat-ı örf-i hass diye de ifade edilen ıstilahî hakikat, lafzın, ilim, meslek ve sanat ehli tarafından lugavî anlamının dışında, ilgi ve uğraşı alanlarına göre farklı anlamlarda kullanılmasına denir. Kelamcıların cevher ve araz gibi, nahivcilerin ref’, nasb, cezm, hal ve temyiz gibi, usulcülerin kitap, istihsan, amm ve hass gibi, belagat alimlerinin meani, beyan ve bedi’ gibi, hadisçilerin isnad, tarik, hafız, sika gibi kullanımları ıstilahî hakikate örnektir. Bu lafızlar lugat olarak belli bir anlama sahipken ilgili ilim dalınca lugat anlamından farklı bir anlama hamledilmişlerdir.¹⁴ Lafız ıstilahî hakikat anlamından başka bir anlamda kullanıldığında ıstilahî mecaz olmaktadır.

1.1.5. Aklî Hakikat

Esasında hakikatin kısımları arasında aklî hakikat diye bir tür yoktur. Ancak ileride değineceğimiz aklî mecaza mukabil olarak bu ifade kullanılmış ve bir terim olarak kabul edilmiştir. Buna göre aklî hakikat, aklî mecazın tersine; bir fiilin bizzat kendi failine isnad edilmesidir. أنبت الربيع البقل ‘bahar baklaları bitirdi’ ifadesinde baklaların yerden çıkarılması işlemi bahara isnad edilmiştir. Burada fiil gerçek failine isnad edilmemiştir. Ancak أنبت الله البقل ‘Allah baklaları yeşertti’ ifadesinde fiil bizzat gerçek failine isnad edilmiştir. Bu da aklî hakikattir.¹⁵

¹³ el-‘Alevî, a.g.e., c. I, s. 31

¹⁴ el-‘Alevî, a.g.e., c. I, s. 32

¹⁵ Sami, a.g.e., s. 40; es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, a.g.e., s. 95; Muhammed b. ‘Alî et-Tehânevî, **Keşşâfu Istîlâhâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm**, (thk. ‘Alî Duhrûc), 1. Baskı, Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1996, c. I, s. 690,

1.2. Mecaz

Mecaz lafzı ‘bir yeri yürümek suretiyle geçmek, yol katetmek’ gibi anlamlara gelen يجوز fiilinin masdarı olan جواز ya da جاز masdarından türeyen, mimli masdar, ism-i zaman ve ism-i mekan kalıbı olan مفعول vezninde gelen, kimilerince ism-i fail, kimilerince ism-i mef’ul olarak kabul edilen bir lafızdır. İsm-i fail olarak kabul edildiği takdirde; ‘asıl anlamından başka anlama geçen lafız’ manasında olur. İsm-i mef’ul olması durumunda da ‘asıl manasından başka manaya nakledilen lafız’ manasında olur.¹⁶ Seyyid Şerîf Cürcânî de mecaz lafzının مفعول kalıbında ism-i fail olduğunu belirtir. المولى lafzının الوالى anlamında ismi fail olduğu gibi.¹⁷

Bir belagat ıstılahı olarak da mecaz; ‘bir lafzın, hakiki mananın anlaşılmasına engel bir karine ve bir alaka sebebiyle vaz’ edildiği anlamın dışında bir manada kullanılması’ anlamındadır.¹⁸ Karine; zihnin hakiki manayı anlamasına engel olan alamet ya da ipucudur. Karine lafzî olabildiği gibi, halî de olabilmektedir.¹⁹ Alaka ise; hakiki mana ile mecazi mana arasındaki bağıdır. Alaka müşabehet olabileceği gibi sebebiyyet, müsebbebiyyet gibi ileride bahsedeceğimiz başka durumlar da olabilir. Bir örnekle açıklayalım: علي أسد ‘Ali aslandır’ dediğimizde, cümlede kullanılan أسد lafzı mecazdır. Çünkü bir karine ve bir alaka sebebiyle hakiki anlamın dışında bir anlamda kullanılmıştır. Karine Ali’nin insan olmasıdır. Ali insan olduğu için أسد lafzına hakiki anlamı olan yırtıcı hayvan anlamı verilemez. Alaka ise müşabehet diye ifade edilen benzerlik ya da benzetmedir. Ali güçlülüğü ya da cesareti sebebiyle aslana benzetilmiştir. Belagat alimleri mecazı iki kısma ayırmışlardır; mecaz-ı aklî, mecaz-ı lugavî. Şimdi bu konulara değinelim.

1.2.1. Mecaz-ı Aklî

Bir fiilin ya da fiil gibi amel eden ism-i fail, ism-i mef’ul ve masdar gibi bazı durumların, mütekellime göre bir alaka ve bir karine sebebiyle gerçek failinden başkasına isnad edilmesidir. Buradaki karinenin de, fiilin gerçek failine isnadının anlaşılmasına engel

¹⁶ Salim Özer, ‘‘Fukaha ve Usulcülerin Hakikat Ve Mecaz Anlayışı’’, **Bilimname: Düşünce Platformu**, 2007, 5 (13), s. 112

¹⁷ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, a.g.e., s. 202

¹⁸ Muhammed Tâhir el-Lâdikî, **el-Mubessat fî ‘Ulûmi’l-Belâğa**, Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 2013, s. 159; Nusrettin Bolelli, **Belagat (Beyân-Me’ânî-Bedî’ İlimleri) Arap Edebiyatı**, 9. Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, s. 82-83

¹⁹ el-Lâdikî, a.g.e., s. 159; Bolelli, a.g.e., s. 83; Bulut, a.g.e., s. 222

bir karine olması gerekir.²⁰ Bu türe isnadiî mecaz ya da mecazî isnad da denilmiştir.²¹ Mecaz-ı aklî'nin alakaları şu şekildedir.

1.2.1.1. Sebebiyyet Alakası

Fiilin, işin yapılmasına sebep olacak kişiye isnad edilmesidir. ‘Fatih Sultan Mehmet İstanbul’u fethetti’ cümlesinde mecaz-ı aklî vardır. Çünkü İstanbul’un fethini gerçekleştiren Fatih Sultan Mehmet’in kendisi değil askerleridir. Ancak bir komutan olarak onun emriyle gerçekleştiği için fiil ona isnad edilmiştir. وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي ‘Firavun (alayla) dedi ki: "Ey Haman, bana yüksek bir kule bina et; belki o yollara ulaşabilirim”²² ayetinde Firavun, Haman’dan bir kule yapmasını istiyor. Hâlbuki kuleyi yapacak olan Haman değil, işçilerdir ancak bu işe sebep olacağı için fiil kendisine isnad edilmiştir.

1.2.1.2. Failiyyet Alakası

İsm-i mef’ulün ism-i fail manasında kullanılmasıdır. ‘Şüphesiz O’nun vaadi yerine gelecektir’²³ ayetinde مَاتِيَا lafzı آتِيَا manasında kullanılmıştır. وَإِذَا قَرَأْتَ ‘Kur’an okuduğunda, Seninle ahirete inanmayanların arasına gizli bir perde çekeriz’²⁴ ayetinde مستورا lafzı ساترا anlamında kullanılmıştır.

1.2.1.3. Mef’ûliyyet Alakası

İsm-i failin ism-i mef’ul manasında kullanılmasıdır. لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ ‘Bugün Allah’ın esirgediği kimseler hariç, O’nun hükmünden koruyan (korunmuş) hiçbir kimse yoktur’ ayetinde عاصم lafzı معصوم anlamında kullanılmıştır. فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ‘Artık o, hoşnut olunan bir hayat içindedir’²⁵ ayetinde geçen راضية lafzı مرضية anlamında kullanılmıştır.

1.2.1.4. Masdariyyet Alakası

‘Sen çalıştın, gayret ettin’ ifadesinde fail hazfedilerek, fiil masdara isnad edilmiştir.

²⁰ el-Lâdikî, a.g.e., s. 185

²¹ Bulut, a.g.e., s. 222

²² Mü’min (Ğafir): 40/36

²³ Meryem: 19/61

²⁴ İsra: 17/45

²⁵ Hakka: 69/21; Karia: 101/7

1.2.1.5. Zarfiyyet Alakası

Zarfiyyet alakası; zaman ve mekan yönünden olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır.

1.2.1.5.1. Zaman Zarfı

Fiilin zamana isnad edilmesidir. *يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا* ‘... çocukları ak saçlı ihtiyarlara çevirecek bir günden...’²⁶ ayetinde ihtiyarlatma fiili *يَوْم* kelimesine isnad edilmiştir. Hâlbuki ihtiyarlatan Allah’tır, zaman değil. *أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الْكَبِيرَ كَرَّ الْغَدَاتِ وَمَرَّ الْعَشِيِّ* ‘gündüz ve gecenin gidiş gelişleri çocuğu ihtiyarlattı, büyüğü de yok etti’ ifadesinde de ihtiyarlatmak ve yok etmek fiilleri gece ve gündüze isnad edilmiştir.

1.2.1.5.2. Mekan Zarfı

Fiilin mekana nisbet edilmesidir. *وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا* ‘Yer ağırlıklarını dışarı çıkardığında...’²⁷ ayetinde içindikileri çıkarma fiili yere isnad edilmiştir. *أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً* ‘Allah gökten bir su indirdi de vadiler kendi kapasitelerince çağlayıp aktı’²⁸ ayetinde akma fiili vadiye isnad edilmiştir. Hâlbuki akan vadi değil, sudur. Burada suyun mekanına isnad vardır.

1.2.2. Mecaz-ı Lugavî

Mecaz-ı lugavî, belagat alimlerince istiare ve mecaz-ı mürsel olarak iki grupta incelenmiştir. Şimdi bu kısımları ayrı ayrı ale alalım.

1.2.2.1. İstiare

Belagat alimlerince bir mecaz türü olarak kabul edilen istiare, alakası müşabehe (teşbih) olan mecazdır. Mecazın tarifinde belirttiğimiz hakiki mananın anlaşılmasına mani karinenin istiarede de olması şarttır. İstiare teşbihe dayanması sebebiyle; *müşebbeh* (benzeyen) ve *müşebbehun bih’ten* (benzetilen) birinin zikredilmediği teşbih şeklinde de tarif edilebilir.²⁹ Buna bir örnek verecek olursak; *رَأَيْتُ أَسَدًا يُقَاتِلُ فِي الْحَرْبِ* ‘harpte savaşılan bir aslan gördüm’ cümlesinde istiare vardır. Aslında bu cümle; *رَأَيْتُ رَجُلًا شَجَاعًا كَالْأَسَدِ فِي الْحَرْبِ* ‘savaşta aslan gibi cesur bir adam gördüm’ şeklindedir. Bu cümleden müşebbeh olan *رَجُلٌ* lafzı ile teşbih edatı ve vech-i şebah olan *شَجَاعٌ* lafzı hazfedilmiş, teşbihin rükünleri arasından sadece müşebbehun bih olan *أَسَدٌ* lafzı zikredilmiştir. *أَسَدٌ* lafzının hakiki anlamın

²⁶ Müzzemmil: 73/17

²⁷ Zilzal: 99/2

²⁸ Ra’d: 13/17

²⁹ Bulut, a.g.e., s. 236-237

dışında bir anlamda olduğuna dair karine de cümledeki يقاتل fiilidir. Çünkü قاتل fiili insana özgü bir fiildir.³⁰ İstiare'nin kısımları şu şekildedir:

1.2.2.1.1. İstiare-i Tasrîhiyye

Sadece müşebbehun bih'in (benzetilenin) açıkça zikredildiği istiaredeir. İstiaarenin bu çeşidine istiare-i musarraha ve istiare-i tahkikiyye de denir. Türkçe de buna açık istiare denir.³¹ الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ 'Elif. Lâm. Râ. (Bu Kur'an), Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa, yani her şeye galip (ve) övgüye lâyık olan Allah'ın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır'³² ayetinde imansızlık karanlığa, iman da nura benzetilmiştir.³³ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ 'Bizi dosdoğru yola ilet' ayetinde de İslam doğru yola benzetilmiştir.

1.2.2.1.2. İstiare-i Mekniyye

Müşebbehun bih'in hafzedildiği, ancak onu çağrıştıran ya da ona işaret eden bazı hususların zikredildiği istiaresidir.³⁴ Türkçe'de bu türe kapalı istiare denir. وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ 'Musa'nın öfkesi dinince levhaları aldı'³⁵ ayetinde öfke insana benzetilmiştir. Ancak müşebbehun bih olan insan lafzı burada hafzedilmiştir. Fakat ona ait bir özellik olan susmak fiili burada zikredilmiştir. Susmak fiilinin hakiki anlamında kullanılmadığına dair karine öfkeye isnad edilmesidir. Çünkü susmak insana ait bir özelliktir. ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ 'Bundan sonra kalpleriniz yine katılaştı'³⁶ ayetinde de kalp taşla benzetilmiştir. Ancak taş lafzı hafzedilmiştir. Fakat ona ait bir özellik olan katılaşma fiili zikredilmiştir. Bu fiilin hakiki anlamda kullanılmadığına dair karine ise katılaşmanın kalbe isnad edilmesidir. Çünkü katılaşma taş gibi sertleşme özelliğine sahip varlıklara özgü bir fiildir, kalbe değil.³⁷

1.2.2.1.3. İstiare-i Asliyye

İstiare yapılan kelimenin camid (cins) bir kelime olduğu istiaresidir. Belli bir sıfatla şöhret bulmuş özel isimlerle de cins isim gibi istiare yapılabilir. Yalancı biri için 'Urkûb (عرقوب), hırsız için Şizâz (شظاظ), cömert için Hâtim denmesi gibi.³⁸ سمعنا قسًا يخطب 'Kuss'u

³⁰ Bulut, a.g.e., s. 236

³¹ el-Lâdikî, a.g.e., s. 164

³² İbrahim: 1/14

³³ Bulut, a.g.e., s. 238, Sami, a.g.e., s. 88-89, Bolelli, a.g.e., s.101-102

³⁴ el-Lâdikî, a.g.e., s. 164, Bolelli, a.g.e., s. 92

³⁵ A'raf: 7/154

³⁶ Bakara: 2/74

³⁷ Bulut: a.g.e., 240

³⁸ Bulut: a.g.e., 244

hutbe okurken dinledik’ cümlesinde geçen Kuss lafzı o anda hutbe okuyan kişinin adı değildir. Cahiliyye döneminde hitabetiyle meşhur olmuş Kuss b. Saide’den dolayı hitabeti kuvvetli olanlara camid bir isim olarak bu isim verilir. Cümledeki *Kuss* lafzının hakiki anlamında kullanılmadığına dair karine de Kuss b. Saide’nin vahyin nüzulünden önce ölmüş olmasıdır.³⁹ دافع الليث عن أرض الوطن ‘*Aslan, vatan toprağını savundu*’ cümlesinde cesur asker aslana benzetilmiş, müşebbehun bih olan lafız camid bir isimle ifade edilmiştir ki, o da الليث kelimesidir.

1.2.2.1.4. İstiare-i Tebe’iyye

İstiare yapılan kelimenin fiil ya da ism-i fail, sıfat gibi müştak isimlerden olmasıdır.⁴⁰ İstiaresinin bu türü harf ve edatlardan da yapılabilmektedir.⁴¹ أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا ‘*İşte onlar, hidayete karşılık dalaleti satın alanlardır*’⁴² ayetinde tercih ettiler anlamındaki اختاروا fiili yerine *satın aldılar* anlamındaki اشتروا fiili kullanılmıştır. Ayette tercih etme, satın almaya benzetilmiştir. اشتروا fiilinin hakiki anlamda kullanılmadığına dair karine ise dalaletin satın alınamayacak bir şey olmasıdır. وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاخَ ‘*Musa’nın öfkesi geçince levhaları aldı*’⁴³ ayetinde de geçti, yok oldu anlamındaki زال fiili yerine *sustu* anlamındaki سكت fiili kullanılmıştır. Ayette geçti, dindi anlamındaki fiil susma fiiline benzetilmiştir. سكت fiilinin hakiki anlamda kullanılmadığına dair karine ise öfkenin susacak bir şey olmamasıdır.⁴⁴

1.2.2.1.5. İstiare-i Tahyîliyye

İstiare-i tahyîliyye, istiare-i mekniyyenin bir bölümü olarak kabul edilerek hayal gücüne dayanır. İstiare-i mekniyyede lafzın hakiki manasında kullanılmadığını gösteren karineye *istiare-i tahyîliyye* denir. Bundan ötürü her istiare-i mekniyye aynı zamanda da istiare-i tahyîliyyedir. İstiare-i mekniyyede verdiğimiz örnekler burada da aynen geçerlidir. Ancak başka bir örnek daha vermek istiyoruz. وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ ‘*O ikisine (anne-babana) merhametle tevazu kanadını indir*’⁴⁵ ayetinde خفض الجناح diye tabir edilen kanatları indirme fiili kuşa has bir fiil olmakla birlikte ayette tevazu için kullanılmıştır. Ayette tevazu kuşa benzetilmiştir. Ancak müşebbehun bih olan kuş lafzı hafzedilmiştir.

³⁹ el-Lâdikî, a.g.e., s. 168

⁴⁰ el-Lâdikî, a.g.e., s. 169; ‘Alî Cârîm ve Mustafâ Emîn, *el-Belâğatu’l-Vâziha*, 2. Baskı, Beyrut: Muessesetu’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, 2014, s. 70

⁴¹ Bolelli, a.g.e., s. 105; Bulut, a.g.e., s. 245

⁴² Bakara: 2/16

⁴³ A’raf: 7/154

⁴⁴ Bulut: a.g.e., 245

⁴⁵ İsra: 17/24

Kanatları indirme fiilinin hakiki manada kullanılmadığına dair karine tevazunun indirilecek bir kanadının olmamasıdır. Bu yönüyle kanatları indirme tabirinde istiare-i mekniyye vardır. Karine olan tevazu anlamındaki الذل lafzı hayali bir kuş suretinde tasvir edildiği için bu da istiare-i tahyîliyyedir.⁴⁶

1.2.2.1.6. İstiare-i Temsîliyye

İstiare-i mürekkebe ve mecaz-ı mürekkebe şeklinde de isimlendirilen istiare-i temsîliyye; terkip halindeki bir ifadenin, müşabehet alakasıyla birlikte hakiki mananın anlaşılmasına engel bir kareden dolayı hakiki (motomot) anlamının dışında kullanılmasıdır.⁴⁷ Bu tür istiarede hakiki mananın dışında kullanılan, tek bir lafız değil, terkip halindeki bir ifadedir. Arapça’da *darb-ı mesel*, Türkçe’de *atasözü* diye bilinen ifadelerin çoğu bu kabildendir. أنت ترقم على الماء lafızların doğrudan tercümesiyle ‘sen suya yazı yazıyorsun’ şeklindeki terkip faydasız bir işle uğraşma ya da meydana gelmesi mümkün olmayan bir durumla meşgul olma anlamında kullanılmaktadır. Türkçe’de bu anlam şu atasözü ile ifade edilmiştir: ‘Boşa kürek sallıyorsun’. أنت تبني على غير أساس ‘temelsiz bina dikiyorsun’ şeklindeki terkip, anlamadan bir şeyi ezberleme anlamında kullanılır. قطعت جهيزة قول كل خطيب ‘Cehize bütün hatiplerin sözünü kesti’ şeklindeki terkip de problemi halleden bir söz söyleyen kişi için kullanılan bir ifadedir. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ‘Ey iman edenler! Allah’ın ve O’nun elçisinin önüne geçmeyin’⁴⁸ ayetindeki öne geçmek ifadesi maddi anlamda bedenene öne geçmek anlamında değildir. Bu ifadeden kasıt Onların hükümlerine itaat ederek boyun eğmedir.⁴⁹

İstiarenin bu türlerinden başka *istiare-i mutlaka*, *istiare-i muraşşaha*, *istiare-i mücerrede*, *istiare-i vifâkiyye*, *istiare-i inâdiyye*, *istiare-i tehekkümiyye*, *istiare-i temlîhiyye*, *istiare-i ammiyye* ve *istiare-i hassiyye* gibi türleri de vardır.

1.2.2.2. Mecaz-ı Mürsel

Alakası müşabehet (benzerlik) dışında bir şey olan mecaza mecaz-ı mürsel denir. Mecaz-ı mürsele mecaz-ı müfred de denir. *Alaka* hakiki mana ile mecazi mana arasındaki bağ olduğundan, bu bağın hangi cihetlerle olabileceğini belirli bir sayıyla sınırlandırmak yanlış olur. Çünkü dil her geçen gün daha da gelişmekte ve yeni ifade türleri, yeni

⁴⁶ Bulut, a.g.e., s. 249-250; Sami, a.g.e., s. 89

⁴⁷ Cârîm ve Emîn, a.g.e., s. 83; el-Lâdikî, a.g.e., s. 172-173

⁴⁸ Hucurat: 49/1

⁴⁹ Cârîm ve Emîn, a.g.e., s. 82; el-Lâdikî, a.g.e., s. 172; Sami, a.g.e., s. 93; Bulut, a.g.e., s. 250-251; Bolelli, a.g.e., s. 135

kelimeler ve yeni anlamlar ortaya çıkmaktadır. Bunun tabii bir neticesi olarak bahsettiğimiz alakalara yeni alakalar eklenmektedir. Bu sebeple mecaz-ı mürsel alakalarını bir sayıyla sınırlandırmak mümkün değildir. Ancak bu alakalardan bazıları belagat kitaplarında daha çok işlenmiştir. Bu alakalardan bazılarının daha öne çıkmasının sebebi belagat alimlerinin Kur'anî ifadeleri öncelikli kullanmalarıdır. Çünkü Kur'an'ın i'caz vecihleri arasında en önde olan O'nun üslup yapısıdır. Esasında belagat kitaplarında zikredilen cahiliyye dönemi ve İslam'ın ilk dönemindeki Arap şiirleri Kur'an'daki belagatin muazzam boyutunu ortaya çıkarmak içindir. Bir itiraf olarak ifade edelim ki; Kur'an üslubu ile Arap şiiri karşılaştırıldığında, ileri derecedeki belagatına rağmen anlaşılma noktasında Kur'an, Arap şiirinden daha rahat ve daha lezzetlidir. Kur'an'ın hem üst düzey bir üslup yapısına sahip olması, hem de daha rahat anlaşılması sebebiyle Kur'anî ifadelerden hareketle bazı alakalar daha öne çıkmıştır. Şimdi bu alakalardan bahsedelim.

1.2.2.2.1. Sebebiyyet Alakası

Sebebin zikredilerek müsebbebin (neticenin) kastedilmesi şeklindeki alakadır. رعت الماشية الغيث 'sürü çayırı otladı' cümlesinde çayır diye tercüme ettiğimiz الغيث lafzı yağmur anlamındadır. Ancak yağmur çayırın çıkmasına sebep olduğu için bu cümlede çayır yerine yağmur lafzı zikredilmiştir. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ 'Ey iman edenler, faizi öyle kat kat artırılmış olarak yemeyin, Allah'tan korkun ki kurtuluşa eresiniz'⁵⁰ ayetinde geçen faiz yemek ifadesi hakiki manada değildir. Çünkü faizin bizzat kendisi yenilmez. Ancak faizle elde edilen kazançtan sağlanan yiyecekler yenilebilir. Faiz bu yiyeceklere sebep olduğu için, faiz yemeyin şeklinde ifade edilmiştir.⁵¹ Bazı belagat alimleri sebebiyyet alakasını; kâbilî, sûrî, failî ve gâî şeklinde dört ayrı kısma ayırmışlardır.⁵²

1.2.2.2.2. Müsebbebiyyet Alakası

Müsebbebin (neticenin) zikredilerek sebebinin kastedilmesidir. وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا 'O (c.c.) sizin için gökten rızık indirir'⁵³ ayetinde رزقا lafzıyla yağmur kastedilmiştir. Çünkü yağmur rızkın yerden bitmesine sebeptir. فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ 'Öyleyse Kur'an okuduğun zaman, kovulmuş şeytandan Allah'a sığın'⁵⁴ ayetinde okumak

⁵⁰ Al-i İmran: 3/130

⁵¹ Bulut, a.g.e., s. 230

⁵² Bkz.: Muhammed Ahmed Kâsim ve Muhyiddîn Dîb, 'Ulûmu'l-Belâğa el-Bedî'-el-Beyân-el-Me'ânî, 1. Baskı, Trablus/Lübnan: el-Muessesetu'l-Hadîsetu li'l-Kitâb, 2010, s. 219

⁵³ Mü'min (Ğafir): 40/13

⁵⁴ Nahl: 16/98

fiilinden *istemek, irade etmek* kastedilmiştir. Çünkü irade etmenin bir neticesi olarak okumak eylemi gerçekleşir.⁵⁵ *Gerçekten, 'İn' l'zîn yâkûlûn' amwâl' l'itâmî' ظلماً إنمّا يأكلون في بطونهم ناراً'*⁵⁶ yetimlerin mallarını zulmederek yiyenler, karınlarına ancak ateş doldurmuş olurlar'⁵⁶ ayetinde yetimlerin haksızca yenilen malları için ateş tabiri kullanılmıştır. Çünkü bu malları yemek, yiyen kişinin ateşe girmesine sebeptir.⁵⁷ Bu ayetlerin hepsinde müsebbeb zikredilerek sebep kastedilmiştir

1.2.2.2.3. Cüz'iyet Alakası

Bir bütünü bir parçasının zikredilerek tümünün kastedilmesidir. وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً 'Kim bir mü'mini 'hata sonucu' öldürürse, mü'min bir köleyi özgürlüğüne kavuşturması ve ailesine teslim edilecek bir diyeti vermesi gerekir'⁵⁸ ayetinde mü'min bir köleyi özgürlüğüne kavuşturması şeklinde tercüme edilen رَقَبَةً مُؤْمِنَةً ifadesinde köle رَقَبَةً lafzıyla anılmıştır. Ancak رَقَبَةً lafzı boyun anlamına gelmektedir. Burada boyun zikredilerek bedenin tamamı kastedilmiştir. فَإِنَّهُ آتَمَ قَلْبُهُ 'Onun kalbi günahkardır'⁵⁹ ayetinde günahkarlık insandan bir parça olan kalbe isnad edilerek insanın zatı kastedilmiştir.⁶⁰

1.2.2.2.4. Külliyyet Alakası

Bir şeyin bütünü zikredilerek bir parçasının kastedilmesidir. يَجْعَلُونَ أَصَابِعُهُمْ فِي بَعْلِهِمْ 'Parmaklarını kulaklarına tıklarlar'⁶¹ ayetinde parmak zikredilerek parmak uçları kastedilmiştir. يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ 'Kalplerinde olmayana ağızlarıyla söylüyorlar'⁶² Ayetinde ağız kelimesi kullanılmış, ancak onun bir parçası olan dil kastedilmiştir.⁶³

1.2.2.2.5. Geçmiş Göz Önünde Bulundurma

Bir şeyin geçmişteki vasfıyla zikredilmesidir. Bu alakaya kevnîyyet ve mazeviyyet (الماضوية) de denilmiştir. وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ 'Yetimlere mallarını verin'⁶⁴ ayetinde, geçmişte yetim olup ancak buluş çağına ulaşmaları sebebiyle artık yetişkin sayılan kişilere mallarının verilmesi emrediliyor. Artık yetişkin oldukları halde yine yetim diye ifade

⁵⁵ Şerefuddîn Hüseyin b. Muhammed et-Tîbî, *et-Tibyân fî 'İlmi'l-Me'ânî ve'l-Bedî'i ve'l-Beyân*, (thk. Hâdî 'Atiyye Matar el-Hilâlî), 1. Baskı, Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 2011, s. 180

⁵⁶ Nisa: 4/10

⁵⁷ Kâsim ve Dîb, a.g.e., s. 220

⁵⁸ Nisa: 4/92

⁵⁹ Bakara: 2/283

⁶⁰ et-Tîbî, a.g.e., s. 181

⁶¹ Bakara: 2/19

⁶² Al-i İmran: 3/167

⁶³ Kâsim ve Dîb, a.g.e., s. 223-224; Bulut, a.g.e., s. 230

⁶⁴ Nisa: 4/2

edilmişlerdir. Fahrettin er-Râzî (ö. 606/1210) *‘Sihirbazlar anında secdeye kapandılar’*⁶⁵ ayetindeki *sihirbazlar* lafzının secde eden bu kişilerin eski vasıfları olduğunu söyler. Çünkü bunlar secde ettikleri sırada artık sihirbaz değildirler. Ayette eski vasıflarıyla zikredilmişlerdir.⁶⁶

1.2.2.2.6. Geleceği Göz Önünde Bulundurma

Bir şeyin gelecekte alacağı hal, şekil, durum ve vasıfla zikredilmesidir. Bu alakaya evveliyet ve müstakbeliyet de denilmiştir. Daha Tıp fakültesinde okuyan bir öğrenci için; *‘İşte doktorumuz da geldi’* demek gibi. *‘Rüyada kendimi şarap sıkarken gördüm’*⁶⁷ ayetinde *şarap sıkmak* ifadesi esasında üzümü sıkarak şarap yapmak anlamındadır. Fakat şarap üzümün ileride alacağı hal olduğu için bu şekliyle zikredilmiştir. *‘Gerçek şu ki, sen de öleceksin, onlar da ölecekler’*⁶⁸ ayetinde hayatta olan insanlar için ölümler denmiştir. Çünkü her insan ölümü tadacaktır. Bu ayetlerde de bir şey gelecekte alacağı halle zikredilmiştir. *‘Kim savaşta düşman tarafından birini öldürürse öldürdüğü kişinin üzerindeki eşyalar ona aittir’*⁶⁹ hadisinde de hayatta olup öldürülecek olan düşman, öldürülmüş olarak zikredilmiştir.⁷⁰

1.2.2.2.7. Hâlliyyet Alakası

Bir şeyin zikredilerek mekanının kastedilmesidir. *‘İyiler mutlaka nimet içinde olacaklar’*⁷¹ ayetinde nimet içinde olmaktan kasıt, nimetin bulunduğu yer olan Cennet’tir. *‘O gün yüzleri ağaranlar Allah’ın rahmeti içindedirler ve onlar orada ebedi kalacaklardır’*⁷² ayetinde rahmet zikredilerek rahmetin bulunduğu yer Cennet kastedilmiştir.

1.2.2.2.8. Mahalliyyet Alakası

Bir mekanın zikredilerek içindekilerin kastedilmesidir. *‘Haydi o, meclisini çağırın o zaman’*⁷³ ayetinde *meclis* kelimesinden kasıt meclisi oluşturan kişilerdir. *‘Gökten Köye sor’*⁷⁴ ayetinde köy lafzından kasıt köy halkıdır.

⁶⁵ Şuara: 26/46

⁶⁶ Ebû ‘Abdullâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, 1. Baskı, Beyrut: Daru’l-Fikr, 1981, c. IX, s. 174

⁶⁷ Yusuf: 12/36

⁶⁸ Zümer: 39/30

⁶⁹ el-Buhârî, Meğazi, 4321

⁷⁰ et-Tîbî, a.g.e., s. 180

⁷¹ İnfitar: (82/13); Mutaaffin: 83/22

⁷² Al-i İmran: 3/107

⁷³ Alak: 96/17

⁷⁴ Yusuf: 12/82

*üzerlerine sağanak yağmurlar yağdırdık*⁷⁵ ayetinde sema lafzından kasıt bulutların depoladığı yağmurdur.⁷⁶

Bunların dışında *aliyyet*, *umumiyet*, *hususiyet*, *lazımiyyet*, *melzumiyet*, *ıtlak*, *takyid*, *bedeliyyet*, *mücaveret*, *tezat* gibi otuzu aşkın alaka tesbit edilmiştir.⁷⁷ Bazı eserlerde, bahsettiğimiz alakalar belli gruplara taksim edilerek anlatılmıştır. Bu gruplar şu şekilde ifade edilmiştir. **Ğâî alakalar:** Sebebiyyet, müsebbebiyyet, aliyyet, lazımiyyet, melzumiyet. **Kemmî alakalar:** Külliyyet, cüz'iyet, umumiyet, hususiyet. **Mekanî alakalar:** Hâlliyyet, mahalliyyet, mücaveret. **Zamanî alakalar:** Geçmişî göz önünde bulundurma, geleceği göz önünde bulundurma.⁷⁸ Ancak biz bu taksime göre değil de, ulemanın çoğunun izlediği sıraya göre alakaları beyan etmeye çalıştık. Alimler bazen de zikrettiğimiz alakalara te'vil edilebilecek ya da hamledilebilecek alaka çeşitlerinden bahsetmişlerdir. Bunlardan bazıları şu şekildedir: *İlletin ma'lul manasında ıtlakı*, *dâllin medlul manasında ıtlakı*, *müteallakın müteallik manasında ıtlakı*, *masdarın ism-i fail ya da ism-i mef'ul manasında ıtlakı*, *eserin müessir manasında ıtlakı*, *bedelin mübdel minh manasında ıtlakı*, *edanın kaza manasında ıtlakı*, *ziyadelik ve noksanlık* gibi alakalardır.

⁷⁵ En'am: 6/6

⁷⁶ Kâsim ve Dîb, a.g.e., s. 226; Bulut, a.g.e., s. 233; Bolelli, a.g.e., s. 150-151

⁷⁷ Bulut, a.g.e., s. 227

⁷⁸ Kâsim ve Dîb, a.g.e., s. 217-218

İKİNCİ BÖLÜM

2. HAKİKAT VE MECAZIN AYNI ANDA TEK BİR LAFIZDA BİRLİKTE KULLANILMASI

2.1. Hakikat ve Mecazın Aynı Anda Tek Bir Lafızda Cem'i İle İlgili Yakın Kavramlar

2.1.1. Müşekkek Lafız ve Mütevatır' Lafız

Bir lafzın çeşitli tikel varlıklar arasındaki ortak anlama farklı derecelerde delalet etmesine teşkîk denilip, teşkîk tarzında kullanılan lafza da müşekkek lafız denir.⁷⁹ Seyyid Şerîf Cürçânî, et-Ta'rîfât adlı eserinde müşekkek lafzın üstünlük (evleviyyet), öncelik (tekaddüm) ve sonralık (teahhur), şiddet (kuvvet) ve zayıflık yönlerinden olabileceğine değinmiştir. Cürçânî müşekkek lafzın bu yönlerini vücut (varlık) örneği üzerinden açıklar. Vücudu, vacibu'l-vucud (zorunlu varlık) ve mümkünü'l-vucud (varlığı zorunlu olmayan varlık) olarak iki kısma ayırarak zorunlu varlık olan Allah'ın varlığının, mümkünü'l-vucud olan insanın varlığından daha tam, daha sabit ve daha güçlü olduğunu söyleyerek Allah'ın varlığının insanın varlığından daha üstün olduğunu belirtir. Öncelik ve sonralık bakımından da vacibu'l-vucudun varlığının, mümkünü'l-vucudun varlığından daha önce olduğunu zikreder. Yine vacibu'l-vucudun varlığının, mümkünü'l-vucudun varlığından daha kuvvetli olduğunu ifade eder.⁸⁰ Cürçânî vücuda sahipliğin farklı varlıklarda ortak bir özellik olduğunu ancak sahiplik derecesinin hepsinde farklı derecelerde olduğunu söyleyerek vücudun bu itibarla müşekkek bir lafız olduğunu ifade etmiştir. Tehânevî (ö. 1158/1745 sonrası) de müşekkek lafzın şiddet ve zayıflık cihetine şu örneği getirir: Yağan kara ve fildişine bakıldığında her ikisinin de beyaz olduğu görülür. Ancak yağan karın sahip olduğu beyazlığın, fildişindeki beyazlığa oranla daha açık ve daha parlak olduğu anlaşılır.⁸¹

Cenab-ı Hakk'a ait olup cüz'i anlamda insanlarda ve birtakım canlılarda bulunan hayat, ilim, sem', basar, kudret, irade, tekvin gibi subuti sıfat diye tabir edilen sıfatlar da müşekkek lafızlardır. Cenab-ı Hakk'ta külli manada bulunan bu sıfatlar insanlarda ve diğer bazı canlılarda çok cüz'i anlamda bulunur. Yine bu sıfatlar Cenab-ı Hakk'ta mukaddem olup, insanlarda muahhardır. Bu sıfatlar insanlarda ve diğer bazı canlılarda çok az ve

⁷⁹ Muhittin Macit, "Teşkîk", DİA, 2011, XXXX, s. 567

⁸⁰ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, a.g.e., s. 62

⁸¹ et-Tehânevî, a.g.e., c. I, s. 447

zayıfken, Cenab-ı Hakk'ta en ileri düzeydedir. Bu açıdan bu sıfatlar müşekkek lafız kapsamındadırlar.

Lafzın varlıklar arasındaki ortak anlama eşit derecede delalet etmesine de tevatu' denilip, tevatu' tarzında kullanılan lafza da mütevatı' lafız denir. Mütevatı' lafız için ayrı bir tanım olarak şu da söylenebilir: Aralarındaki ortak özellikten dolayı birden çok şeye eşit derecede delalet eden cins ve türe ait lafızlara mütevatı', bu delalet tarzına da tevatu' denir.⁸² Canlı dediğimizde bu lafzın altına canlılık özelliğine sahip her varlık girer; ister insan olsun, ister hayvan olsun. Bu itibarla 'canlı' lafzı mütevatı' bir lafızdır. İnsan dediğimizde bu kapsama insanlık vasfına sahip her kişi girer; erkek ya da kadın, çocuk ya da genç yahut yaşlı. 'İnsan' lafzı da mütevatı' bir lafızdır. الولد 'çocuk' dediğimizde erkek çocuk da kız çocuk da bu lafzın dahilindedir. Bu lafız da bu haliyle mütevatı' bir lafız olarak kabul edilir. Hayvan dediğimizde tavşan da, aslan da, kuş da, balık da eşit derecede bu lafzın içinde bulunur. Çünkü hayvan olma vasfı açısından birinin diğerine göre noksanlığı ya da üstünlüğü yoktur. Bu şekliyle 'hayvan' lafzı da mütevatı' bir lafızdır.

Müşekkek ve mütevatı' lafızların her ikisinde de nefiy mümkün değildir. Eğer nefiy mümkün olursa bu lafızlar müşekkek ya da mütevatı' olmaktan çıkarlar. Örneğin tavşan için 'hayvan değildir' demek mümkün değildir. Müşekkek lafızda da durum aynıdır. Kesin bir yargıya götürmese de, bir lafzın mütevatı' ya da müşekkek lafız olup olmadığını anlamamanın yollarından biri de kapsadığı fertler ya da anlamlar hakkında nefiyin mümkün olup olmamasıdır. Eğer nefiy mümkünse bu lafız müşekkek ya da mütevatı' değildir.

2.1.2. Tazmîn (Tadmîn)

Tazmîn ifadesi ضَمَان kökünden türemiş tef'îl babından bir isim olup bir şeyi başka bir şeyin içine koymak, ona dâhil etmek anlamındadır.⁸³ Tazmîn ifadesinin kullanıldığı pek çok alan olmakla birlikte bizim burada temas edeceğimiz çerçeve lugavî ya da nahvi tazmîn diye ifade edilen alandır. Bir lafzı, başka bir lafzın anlamını da içerek biçimde kullanma manasında olan lugavî tazmîn, fiillerde, isimlerde ve harflerde olmaktadır. Bir fiil başka bir fiilin de anlamını içerek şekilde kullanılır ve iki fiilin anlamını ifade eder. Bir isim de başka bir ismin anlamını içerek şekilde kullanılır ve iki ismin anlamını ifade eder. Harflerde ise bir harfi cer ya da edat başka bir harfi cer ya da edatın manasını içerecek şekilde kullanılır. Fiillerde tazmîn şu şekilde olur: Fiil mutat olarak kullanıldığı harfi cerle

⁸² Macit, "Teşkîk", DİA, s. 567

⁸³ İsmail Durmuş, "Tazmîn", DİA, 2011, XXXX, s. 204

değil de, başka bir fiile ait harfî cerle müteaddi olur. Bu şekliyle kullanılan fiil hem kendi anlamını, hem de diğer fiilin anlamını alır. Bazen de fiil bir harfî cere gerek kalmadan kendi başına müteaddi olabilirken, başka bir fiile ait harfî cer kendisine dâhil olur. Bu durumda da kullanılan fiil hem kendi anlamını, hem de diğer fiilin anlamını kapsayacak şekilde bir anlam ifade eder.

Fiillerde, isimlerde ve harflerde meydana gelen tazmîne örnekler verelim: عَيْنًا يَشْرَبُ *Allah'ın kullarının kendisinden içtikleri bir kaynak; onu fişkırttıkça fişkırtıp akıtırlar*.⁸⁴ Ayette geçen يَشْرَبُ fiili ب harfî ceri ile müteaddi yapılmıştır. Hâlbuki يَشْرَبُ fiilinin kendisiyle müteaddi olduğu harfî cer من harfî ceridir. يَشْرَبُ fiilinin ب harfî ceri ile müteaddi yapılması itibariyle ayette ya يَشْرَبُ fiili içmek anlamıyla birlikte içilen şeye kanmak (يروي) ve içilen şeyden lezzet almak (يَتَلَذَّذُ) anlamlarını da kapsar. Ya da ب harfî ceri من harfî cerinin de manasını almıştır.⁸⁵ Bu temsil hem fiilde olan tazmîne, hem de harfte olan tazmîne örnektir. İsimde olan tazmîn de şu şekildedir: حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا: *Bana Allah'a karşı ancak gerçeği söylemek yaraşır*.⁸⁶ Bu ayette kullanılan حَقِيقٌ lafzı حَرِيسٌ anlamını da içerek, kapsayacak şekilde kullanılmıştır. *'Bana Allah'a karşı ancak gerçeği söylemek yaraşır'* diyen Hz. Musa'nın hem hakkı söyleme konusunda görevli olduğu hem de bu konuda arzulu (hırslı) olduğu anlaşılсын diye bu şekilde kullanılmıştır.⁸⁷ Harfte olan tazmîn de şu şekildedir: وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ: *sizi hurma kütüklerin gövdeleri üzerinde çarmıha gereceğim*.⁸⁸ Bu ayette de فِي harfî ceri عَلَى harfî cerini de kapsayacak şekilde kullanılmıştır.⁸⁹

Daha iyi anlaşılması adına tazmîne birkaç örnek daha vermek istiyoruz. لَا يَسْمَعُونَ إِلَى *onlar artık kulak verip o yüce topluluğu dinleyemezler*.⁹⁰ Ayetinde geçen يَسْمَعُونَ *'dinlemek'* fiili bir harfî cere gerek kalmadan doğrudan müteaddi olabilmektedir. Ancak إِلَى harfî ceriyle kullanılması, bu harfî cerin kullanıldığı يُصْغُونَ *'kulak vermek'* fiiline işaretler. Bu şekilde يَسْمَعُونَ fiili kendi anlamıyla birlikte يُصْغُونَ fiilinin anlamını da kapsamıştır.⁹¹ وَهُوَ

⁸⁴ İnsan: 76/6

⁸⁵ Bedruddîn Muhammed b. 'Abdullâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Kahire: Dâru't-Turâs, (t.y.), c. III, s. 338

⁸⁶ Araf: 7/105

⁸⁷ Celâleddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Mustafâ Şeyh Mustafâ), 1. Baskı, Dimeşk, Muessesetu'r-Risâle, 2008, s. 503

⁸⁸ Taha: 20/71

⁸⁹ Durmuş, *“Tazmin”*, DİA, s. 205

⁹⁰ Saffat: 37/8

⁹¹ Durmuş, *“Tazmin”*, DİA, s. 205; ez-Zerkeşî, a.g.e., c. III, s. 341

الذي يقبل التوبة عن عباده *'Kullarından tevbeyi kabul eden, affeden ve hoş gören O'dur'*.⁹² Bu ayette من harfi ceri yerine عن harfi ceri zikredilmiştir. Bunun sebebi عن harfi ceriyle zikredilen العفو *'affetmek'* ve الصفح *'hoş görmek'* manalarını tevbe manasına dâhil etmektir.⁹³

Tazmînde, ifade içinde kullanılan lafız başka bir lafzın da manasını içerek şekilde kullanıldığı için, tazmînin hakikat ya da mecaz oluşuyla ilgili ulema arasında ihtilaf meydana gelmiştir. Suyûtî (ö. 911/1505) lafzın aynı anda hem hakikat, hem de mecaz için vaz' olmadığını, bu sebeple tazmînin mecaz olduğunu belirtir.⁹⁴ Tehânevî de tazmînin mecaz olduğunu ifade ederek bazı alimlerin tazmînin hakikat olduğunu ifade ettiklerini anlatır. Tazmîne hakikat diyen alimlerin şu şekilde açıklama yaptıklarını zikreder: *'Tazmîn, bir lafzın hakiki anlamında kullanılarak, kendisine tabi bulunan başka bir lafzın da anlamını içerecek şekilde kullanılmasıdır. Tabi bulunan lafzın manasının, kullanılan lafza dâhil olacağı da, kendisine müteallik bazı durum ve hususiyetlerin hakiki anlamda kullanılan lafızda bulunmasıyla anlaşılır'*.⁹⁵

Lugavî/Nahvi tazmîn konusunda, et-Tadmînu'n-Nahvî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm adında hacimli ve ayrıntılı bir doktora tezi hazırlayan Muhammed Nedîm Fâzıl, Yâsîn b. Zeynuddîn el-'Uleymî'den aktararak tazmînin hakikat ya da mecaz oluşuyla ilgili sekiz ayrı görüşün var olduğunu zikreder:

- 1) Bir karine ve alaka sebebiyle lafız vaz' olunduğu mana dışında kullanıldığı için mecaz-ı mürseldir.
- 2) Zikredilen lafız hem kendi manasına, hem de bir karine sebebiyle mahzûf lafzın manasına delalet ettiği için hakikat ve mecazın bir lafızda cem' olmuş şeklidir.
- 3) Kullanılan lafız hakiki anlamında olup kendisine herhangi bir mana dâhil edilmez. Ancak başka mananın varlığı da lafzî bir karine yardımıyla anlaşılır. Zemahşerî ve Teftâzânî'nin bu şekilde düşündüğü ifade edilir. Seyyid Şerîf Cürçânî'nin de şu şekilde düşündüğü zikredilir: Zikredilen lafız hakiki anlamında kullanılmıştır. Diğer anlam da mahzûf bir lafızdan anlaşılır. Mahzûf lafız ise kendisine müteallik bazı durum ve hususiyetlerin zikredilmesiyle farkedilir.

⁹² Şûra: 42/25

⁹³ ez-Zerkeşî, a.g.e., c. III, s. 339; es-Suyûtî, a.g.e., s. 503

⁹⁴ es-Suyûtî, a.g.e., s. 503

⁹⁵ et-Tehânevî, a.g.e., c. I, s. 469

- 4) Zikredilen lafız asıl manasında kullanılmıştır ve anlam itibariyle esas kastedilen de odur. Ancak kendisine tabi olması dolayısıyla başka bir mana da kastedilir. Fakat bu ne kinayedir, ne de izmardır. (الإضمار)
- 5) Her iki anlamda kinaye yoluyla kastedilmiştir. Bu şekilde takdir edilecek mahzuf bir lafza da ihtiyaç kalmayacaktır.
- 6) Her iki mana da umum-u mecaz yoluyla kastedilmiştir.
- 7) Lafzın delaleti ne hakikidir, ne de mecazidir. Bu görüşün de İbn Cinni'ye ait olduğu zikredilir.
- 8) Tazmînde iki mananın bir lafızla kastedilmesi vardır. Ancak her iki mananın tamamı değil, bir kısmı kastedilir. İşte bu şekliyle tazmîn kinayeden ayrılır. Çünkü kinayede iki manadan birinin tamamı kastedilir, diğer mana ise tamamı kastedilen mananın anlaşılabilmesi için bir araç, bir vesile olarak kabul edilir. Bu da İbn Kemal Paşa'nın (İbn Kemal ya da Kemalpaşazade diye bilinen meşhur Osmanlı şeyhülislamı) görüşüdür.⁹⁶

Zerkeşî, عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ayetinde يَشْرَبُ fiilinin herhangi bir edata ihtiyaç duymadan müteaddi olabildiği halde, burada ب harfi ceriyle müteaddi kılınmasıyla يَشْرَبُ fiiline الرِّيّ 'içilen şeyi doya doya içerek kanmak' manasının da dâhil edildiğini, bir lafızla hem içmek, hem de kanmak manalarının kastedildiğini ve bunun da hakikat ve mecazın aynı anda bir lafız da cem'i olduğunu anlatır.⁹⁷

Kahire Arap Dil Kurumu bir fiilin başka bir fiilin manasını ve i'rabını kapsamayı (tazmîn) için üç şart ön görmüştür: İki fiil arasında anlam ilgisinin bulunması (alaka), diğer fiilin de düşünülmesine imkân veren ve karışıklığı ortadan kaldıran bir karinenin mevcut olması, tazmînin Arap zevkine uygun düşmesi.⁹⁸ Muhammed Nedîm Fâzıl, İbn Cinni'nin tazmîn kınusunda lafzın hakiki manada da, mecazi manada da olmadığını söylediğini aktarır. Ancak Muhyiddîn Dervîş (ö. 1403/1982), İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânuhu adlı eserinde İbn Cinnî'nin şu şekilde söylediğini nakleder: *'Bir fiil başka bir fiilin anlamını taşıyacak şekilde kullanılmışsa ve her iki fiilin de kendisiyle müteaddi oldukları ayrı harfi cerler de varsa; Araplar bazen anlamı genişletmek için fiilin sahip olduğu harfi ceri başka bir fiilde kullanırlar. Bunu da bu fiilin diğerinin harfi cerini alarak diğer fiilin anlamında*

⁹⁶ Muhammed Nedîm Fâzıl, **et-Tadmînu'n-Nahvî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, 1. Baskı, Medine: Dâru'z-Zemân, 2005, c. I, 97-98

⁹⁷ ez-Zerkeşî, a.g.e., c. III, s. 338

⁹⁸ Durmuş, **"Tazmin"**, DİA, s. 205

*kullanıldığını göstermek için yaparlar’.*⁹⁹ Bu ifadeyi naklettikten sonra Muhyiddîn Dervîş, İbn Cinnî’nin bu ifadelerine göre tazmînin mecaz-ı mürsel olduğunu, çünkü aralarında bulunan bir alaka ve karine sebebiyle lafzın vaz’ olunduğu mana dışında kullanıldığını belirtir.¹⁰⁰ İbn Hişâm (ö. 761/1360) da bu konuda şöyle demiştir: ‘*Bir lafza diğerinin anlamı dâhil edilerek, hükmü verilir. Bu tazmîn diye isimlendirilir. Faydası ise iki kelimenin ifade ettiği anlamı bir kelime ifade eder.*’¹⁰¹

Konu hakkında verdiğimiz bilgiler, ayetlerden örnekler, ulemadan bazılarının fikirleri ve Kahire Arap Dil Kurumu’nun tazmînle ilgili kuralı çerçevesinde tazmîn meselesi hakkındaki kanaatimiz şu şekildedir: Lafız kendi anlamıyla birlikte bir karine ve alaka sebebiyle başka bir lafzın daha anlamını yüklenmiş olur. Aynen İbn Hişâm’ın dediği şekilde bir lafız, iki lafzın ifade edebileceği iki ayrı manayı ifade edecek bir konum üstlenir. Bunlardan biri kendi manası, diğeri de alaka ve karine sebebiyle olan manadır. Lafzın kendi manası hakikat de olabilir mecaz da olabilir. Ancak karine ve alaka sebebiyle yüklendiği lafzın anlamı kendisi için mecaz olmaktadır. Bu durumda lafzın kendi manası hakikatse üstlendiği lafzın da manası kendisi için mecaz olduğuna göre, burada hakikat ve mecazın bir lafızda cem’i vardır. Yukarıda konuyla ilgili zikrettiğimiz ayetler bu kabildendir. Eğer lafzın kendi manası mecazsa, üstlendiği lafzın da manası kendisi için mecaz olduğuna göre, burada da bir lafızda iki ayrı mecazi mananın varlığı ortaya çıkar. İki ayrı mecazi mananın ortaya çıkışına şu örneği verebiliriz. قرأت غرائب الحياة كلها في وجه أبي ‘*hayatın bütün garipliklerini babamın yüzünde okudum*’. Bu cümledeki قرأت ‘okudum’ ifadesi zahiren okunamayacak bir şey olan غرائب الحياة كلها ‘*hayatın bütün gariplikleri*’ için kullanılmıştır. Bu durumda okumak fiili hakiki anlamına hamledilemez. Mecazi bir anlam olarak hissettim, anladım, farkına vardım gibi fiiller takdir edilebilir. ‘*Babamın yüzünde okudum*’ ifadesi ise somut bir şeye delalet ettiği, ancak yine okumak fiiline uygun olacak bir ifade olmaması sebebiyle, bu ifade için de رأى قرأت fiiline ‘görmek’ ya da نظر أدركت ‘bakmak’ anlamının verilmesi doğru olacaktır. Cümle bu haliyle şu şekilde olacaktır. أدركت أو أحسست غرائب الحياة كلها بالرؤية أو النظر إلى وجه أبي ‘*hayatın bütün garipliklerini babamın yüzüne bakmakla/görmekle anladım/farkettim/hissettim*’ ya da أدركت أو أحسست غرائب الحياة كلها عندما رأيت أو نظرت إلى وجه أبي ‘*hayatın bütün garipliklerini babamın yüzüne*

⁹⁹ Ebu’l-Feth Osmân b. Cinnî, **el-Hasâis**, (thk. Muhammed ‘Alî en-Neccâr), Mısır: Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, (t.y.), c. II, s. 308

¹⁰⁰ Muhyiddîn b. Ahmed Mustafâ ed-Dervîş, **İ’râbu’l-Kur’ân ve Beyânuhu**, 3. Baskı, Hıms/Suriye: Dâru’l-İrşâd, 1992, c. III, s. 306-307

¹⁰¹ ‘Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed İbn Hişâm el-Ensârî, **Muğni’l-Lebîb ‘an Kutubi’l-E’ârîb**, (thk. ‘Abdullatif Muhammed el-Hatîb), 1. Baskı, Kuveyt, et-Turâsu’l-‘Arabî, 2002, c. VI, s. 671

bakıldığımda/gördüğümde anladım/farkettim/hissettim. ‘Bu kadar uzatmak yerine قرأت ifadesine neden mecazi bir ifade olarak sadece رأيت ‘gördüm’ anlamı vermiyorsunuz’ denilirse, buna şu şekilde cevap verebiliriz: ilk olarak belirtelim ki; meselenin anlattığımız şekliyle olması yanlış değildir. İkinci olarak da; meseleyi daha kısa kesip قرأت ifadesine mecazi anlamda رأيت anlamı vermekle de mana ‘babamın yüzünde hayatın bütün garipliklerini gördüm’ olarak bitmeyecektir. ‘Görmek’ tabiri yüz için hakiki mana olsa da, ‘hayatın bütün gariplikleri’ ifadesi için hakiki anlamda olamaz. Çünkü ‘gariplik’ diye ifade edilen kelime, anlam olarak somut şeylere şamil olabileceği gibi soyut şeylere yani maddi olarak görülemeyecek şeylere de şamil olabilir. Bu itibarla da görme ifadesi ‘gariplik’ lafzı için mecaz olacaktır. Bu haliyle mesele daha girift bir hale bürünür. Çünkü önce قرأت fiilini mecazi anlamda رأيت anlamına yorduk. Daha sonra mecazi bir anlam olarak kabul ettiğimiz رأيت fiilini ‘yüzü görmek’ anlamında hakikat, ‘gariplik’ lafzı için de mecaz olarak farklı bir manayı ifade edecek şekilde kullandık. Yani önce bir kelimeyi mecaz yaptık. Sonra mecaz yaptığımız kelimeyi hakiki anlamında ve mecazi anlamında kullandık. Ancak ilk zikrettiğimiz açıklama, ifade ettiğimiz cümle için daha kısa ve düzgün bir açıklamadır. Allahu A’lem...

2.1.3. Müşterek Lafız ve Umum-u Müşterek

Müşterek kavramı Arap dilinde iki kısma ayrılır; manevi müşterek ve lafzî müşterek. Manevi müşterek; aralarında ortak bir özellik ya da anlam bulunan varlıkları ifade etmek üzere vaz’ edilmiş lafızdır. Manevi müşterek; müşekkek ve mütevatı’ olmak üzere iki kısma ayrılır.¹⁰² Müşekkek ve mütevatı’ lafızdan daha önce bahsettiğimizden dolayı burada değinmeyeceğiz.

Esas konumuz olan lafzî müşterek ise; her biri ayrı vaz’ ile olmak üzere birden fazla anlama gelen lafzı ifade eden bir terimdir.¹⁰³ Müşterek lafızda kelime vaz’ olunduğu anlamlarda olduğu için ifade edilen her anlamın hakikat olması gerekir. Örneğin الصلاة lafzı lugavî bir hakikat olarak dua anlamında, şer’î bir hakikat olarak da namaz ibadeti anlamındadır. Bu şekliyle salat lafzı müşterek bir lafız değildir. Her ne kadar ifade ettiği dua ve namaz ibadeti anlamları hakikat olsalar da, birisi lugat anlamı, diğeri de şer’î anlamı itibariyledir. Yani vaz’ olundukları alan farklıdır. Bu sebeple müşterek bir lafız olarak kabul edilemez. Bir lafzın müşterek olarak kabul edilmesi için vaz’ olunduğu kısımda ya

¹⁰² et-Tehânevî, a.g.e., c. I, s. 202

¹⁰³ Ferhat Koca, “Müşterek”, DİA, 2006, XXXII, s. 172

da alanda en az iki anlamı ifade etmesi gerekir. Yine *salat* lafzı üzerinden gidelim; ifade ettiğimiz gibi *salat* lafzı şer'î bir hakikat olarak namaz ibadeti anlamına gelir. Eğer şer'î alanda *salat* lafzına başka bir anlam daha vaz' edilseydi, *salat* lafzı şer'î alanda müşterek bir lafız olurdu. Kelimelerin vaz' edildikleri alan farklı olduğu takdirde bu kelimeler müşterek olmaktan çıkarak ya vaz' edildiği alanın hakikati olarak kabul edilirler, ya da mecaz kapsamına girerler.¹⁰⁴ Ancak ulemanın çoğu aksi kanaatte olup, bir lafzın lugavî hakikat olarak bir anlamda, şer'î hakikat olarak başka bir anlamda olmasını birlikte değerlendirerek bu lafzın da müşterek olarak kabul edileceğini ifade etmişlerdir. Örneğin *salat* lafzı lugavî hakikat olarak dua anlamında, şer'î hakikat olarak da namaz ibadeti anlamındadır. Bu haliyle *salat* lafzı müşterek bir lafızdır.

Müşterek lafızlar birbirleriyle herhangi bir alakası olmayan anlamlar taşıdıkları gibi, birbirleriyle ilgisi olan ya da birbirlerine zıt anlamlar da taşıyabilirler.¹⁰⁵ Birbirleriyle herhangi bir benzerliği ya da alakası olmayan anlamlara örnek olarak şunları zikredebiliriz: Bütün fıkıh usulü eserlerinin ortak olarak zikrettikleri العين lafzı; görme organı, su gözesi/pınar, casus, güneş, altın, tartı/mizan, belirli şey, aynısı/benzeri gibi birçok anlamı lugavî hakikat olarak ifade eder. Ancak العين denildiğinde bütün bunların hepsi bir anda kastedilmez, sadece bir anlam kastedilir. Çünkü bunların her birisi ayrı ayrı vaz' edilmişlerdir. الحوب kelimesi; günah, hüzn, kızkardeş anlamlarına gelir. الجارية lafzı; akan su ya da nehir, köle kadın, gemi, devam eden şey (hal, durum, örf, adet vb.) gibi anlamlara gelir.

Birbirleriyle ilgisi ya da yakın anlamı olan lafızlara da şunları örnek verebiliriz: اليد lafzı genel anlamda el olmakla birlikte sınırları konusunda ihtilaf edilmiştir. Parmak uçlarından omuza kadar olan kısım için اليد ifadesi kullanıldığı gibi, parmak uçlarından dirseğe kadar ve parmak uçlarından bileğe kadar olan kısma da اليد denilmiştir. وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا 'hırsız erkeğin ve kadının ellerini kesin'¹⁰⁶ ayetindeki el konusunda şüphe edilmiştir. اليد kelimesinin hakiki anlamda yukarıda zikrettiğimiz anlamları içermesi ve sağ el ve sol el için de kullanılması sebebiyle bir kapalılık ya da içinden çıkamazlık durumu yaşanabilir. Bu sebeple sünnet, hırsızlık durumundaki el kesmenin sağ elin bileğe kadar olan kısmına kadar olduğunu beyan etmiştir. Sünnetin bu ifadesi sebebiyle اليد

¹⁰⁴ et-Tehânevî, a.g.e., c. I, s. 203

¹⁰⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, (thk. Muhammed 'Abdurrahmân el- Mar'aşlî), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2011, c. I, s. 138

¹⁰⁶ Maide: 5/38

kelimesinin hakiki anlam olarak sadece sağ elin bileğe kadar olan kısmı olduğu söylenemez. Çünkü sünnet ayetten kastın sadece bir mana olduğunu ve murad edilen mananın da bu olduğunu belirterek mutlak olan ifadeyi takyid etmiştir. Yoksa اليد *kelimesinin tek hakiki anlamı vardır ve bu da odur* şeklinde anlaşılmamalıdır.¹⁰⁷

Birbirine yakın anlamlar içeren müşterek bir lafız da كلاله ‘kelale’ lafzıdır. Lugat olarak; mirasçı olarak geride baba ve evlat bırakmayan kişi (yani öldüğü sırada anne-babası ve evladı olmayan kişi), varisler arasında baba ve evlat olmayan (yani mevcut hal itibariyle bu sıfatlara sahip olmayan) kişi ve baba ve evlat cihetiyle olmayan akrabalık anlamlarına sahiptir. Bundan ötürü 108 *وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ* ayetindeki كلاله lafzının anlamıyla ilgili ulema arasında ihtilaf oluşmuştur. Ancak cumhur miras ayetinin genelini göz önüne alarak bu lafzın ayetteki manasının ilk zikrettiğimiz anlam olan ‘*mirasçı olarak geride baba ve evlat bırakmayan kişi*’ olduğunu, bu şekliyle zikrettiğimiz kısmın anlamının ‘*Eğer bir erkek veya kadının, anababası ve çocukları bulunmadığı halde (kelâle şeklinde) malı mirasçılara kalırsa*’ olacağını belirtmişlerdir.¹⁰⁹

Birbirlerine zıt olacak şekilde anlamlar taşıyan lafızlar da müşterek kapsamına girerler. Arapça’da bu tür ifadeler çok olduğundan dolayı bu konuyla ilgili الأضداد (ezdad/zıtlar) diye bir ıstılah ortaya çıkmış ve bununla ilgili bir literatür oluşmuştur. Daha geniş bilgi için bu konuyla ilgili yazılan kitaplara bakılabilir. Ancak biz burada birkaç örnek zikretmek istiyoruz. Yine isitsnasız bütün usul kitaplarının verdiği bir örnek; القراء lafzı. Bu lafız kadınların hayız ve temizlik (hayızdan hali oldukları) dönemlerini ifade eder. عَسْعَسَ fiili de Kur’an’da geçen bir ifade olup lugat olarak أقبل ‘geldi, yöneldi’ ve أدبر ‘gitti, döndü’ anlamlarına sahiptir. المولى lafzı azat eden efendi ile azat edilen köle anlamlarına gelir. الجؤن kelimesi beyaz ve siyah anlamları için kullanılır. الجأل lafzı da çok önemli ve önemsiz manasındadır. Kaynaklarda fiillerin de bu şekilde farklı manalar ifade etmesi sebebiyle müşterek olabileceği zikredilmektedir. Bazı fiiller herhangi bir harfi cer gerektirmeden farklı anlamlar ifade ederken, bazıları da bir harfi cerle kullanılarak farklı manalara gelebilmektedir. قضى fiili harfi cersiz olarak ‘hükmetti’ anlamında kullanılırken, ل harfi ceri ile ‘lehine hükmetti’, على harfi ceri ile de ‘aleyhine hükmetti, öldürdü’ anlamlarına gelmektedir. رغب fiili harfi ceri ile kullanıldığında ‘bir şeyi istemek, arzulamak’, عن harfi ceri ile kullanılınca da ‘bir şeyden vazgeçmek’ anlamlarına gelir.

¹⁰⁷ ‘Abdulvehhâb Hallâf, ‘İlmu Usûlî’l-Fıkh, Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2003, s. 208

¹⁰⁸ Nisa: 4/12

¹⁰⁹ Hallâf, a.g.e., s. 208

Bir kelimenin birden çok anlamının ortaya çıkmasının birçok sebebi vardır. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

- 1) Arap kabilelerinin birbirlerinden uzak olmaları, örf-adetlerinin farklı olması, uğraş alanlarının değişik olması gibi birçok sebep nedeniyle aynı kelimeyi farklı anlamlarda kullanmaları.
- 2) Mecazi manaların yaygın kullanım neticesinde zamanla hakiki anlam derecesine yükselerek hakiki manayı unutturması ya da hakiki manayı mecaz olarak zannettirmesi. Nitekim الغائط ifadesi hakiki olarak ‘dışkı’ anlamına gelmektedir. Ancak zamanla bu ifade mecazi anlamı olan ihtiyaç giderilen yer/hacet yeri anlamında kullanılmış ve bu şekilde hakiki anlamı unutturacak şekilde yaygınlaşmıştır. Özürlü kelimesi herhangi bir özürlü, mazereti, engeli ya da bir işi, fiili yapamamazlık durumunu ifade ederken, daha sonradan göremeyen, duyamayan, konuşamayan ya da elleri ve ayakları tutmayan yahut zihinsel bir hastalığa sahip kişiler için kullanılır oldu ve hakikat zannedildi. Bu ifade zamanla halk içinde hoş karşılanmayan bir ifadeye dönüştü ve kendisine hastalığı sebebiyle *özürlü* denilen kişilere *engelli* denilmeye başlandı. Bilgisayarın bir parçası olan ve gezinmek için kullanılan alete ‘mouse’ denilmesi de fareye benzerliği sebebiyle olmuştur. Ve zamanla bir hakikat olarak algılanmıştır.
- 3) Dönüşme (ibdal), düşme (hazif) ve ziyade gibi sebeplerle bir kelimenin diğer bir kelimeyle aynileşmesi.
- 4) Bir kelimenin anlamının zamanla unutulurken başka bir anlamda kullanılmaya başlanması ve bu durumun sözlüklere kelimenin iki farklı manada kullanılmakta olduğu şeklinde yansması.
- 5) Sosyal ve kültürel değişim ve gelişimlerin neticesinde kelimelere yeni anlamların yüklenmesi. İslam’dan önce *salat* ‘dua’, *zekat* ‘artış’, *hac* ‘kast’ manasında kullanılırken İslam’ın gelişiyle birlikte bu kelimelere ‘namaz’, ‘mali ibadet’, ‘Kabe ziyareti’ anlamları yüklenmiştir. Bilimsel ve teknik terimlerde de aynı durum söz konusudur.¹¹⁰
- 6) Bir lafız iki mana arasında ortak bir mana için konulmuş olur. Böylece aralarındaki ortak manadan ötürü kelime iki manadan her biri için elverişli hale gelir. Zamanla insanlar bu ortak manayı unuturlar ve kelimeyi ‘lafzî müşterek’ gibi kabul ederler. Örneğin ‘kur’ القرآن lafzının esas sözlük anlamı, belirli bir durumla ilgili her türlü

¹¹⁰ Durmuş, “Müşterek”, DİA, 2006, XXXII, s. 172; ‘Abdulkerîm Zeydân, *el-Vecîz fi Usûli’l-Fıkh*, 1. Baskı, Dimeşk: Muessesetu’r-Risâle, 2013, s. 258

periyod (mutad zaman devresi) demektir. Mesela sıtma nöbeti için ‘kur’ denir. Kadının da adet gördüğü ve adette bulunduğu devreler, bunun için ‘kur’ diye anılmıştır.¹¹¹

7) Hatalı kullanım sonucunda kelimeye yeni anlamların verilmiş olması.¹¹²

Tefsir usulünün bir kavramı olan *vücuḥ* terimi müştereye çok benzer ancak müşterekle aynı değildir. Müşterek; bir lafzın kapsadığı hakiki anlamları ifade eden bir ıstılahtır. Fakat vücuḥ; bir lafzın, kapsadığı hakiki anlamlara şamil olduğu gibi mecazi anlamlarına da şamildir. Bu yönüyle müşterekten daha kapsamlıdır.

Esasında bir lafızda olması gereken sadece bir manayı ifade etmektir, yani müşterek olmamaktır. Ancak müşterek bir lafız olduğu anlaşıldığında, kapsadığı manalardan hangisine hamledileceğini anlamak için bir karineye ihtiyaç vardır. Lafzın hangi anlamı ifade ettiğiyle ilgili bir karine bulunması durumunda, lafız karinenin gösterdiği manaya hamledilir. Bu işleme *te’vil*, *te’vil* edilen lafza da *müevvel lafız* denilir.¹¹³ Buna örnek olarak Kur’an’da geçen ve birbirine iki zıt manayı ihtiva eden *القرء* lafzını örnek verebiliriz. *‘Boşanmış kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç ayhali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler’*¹¹⁴ ayetinde geçen *القرء* lafzının çoğulu olan *قُرُوء* lafzının anlamı konusunda ulema arasında ihtilaf çıkmıştır. Lugat anlamı olarak hayız ve temizlik dönemi manasında olan bu lafız hakkında Hanefiler ve Hanbeliler hayız dönemi olduğunu söylerken, Malikiler ve Şafiiler de temizlik dönemi olduğunu ifade ederler. Bu iddialarını sünnetten ve dile dair kaidelerden getirdikleri delillerle temellendirirler.¹¹⁵

Birden çok mana ifade eden müşterek bir lafzın, kapsadığı anlamlardan herhangi birini tercih etmeyi belirleyen bir karine olmadığı takdirde ne yapılacağı konusunda iki görüş vardır. Birinci görüş; bunun *te’vil* edilemeyecek durumda mücmel bir lafız olduğunu kabul ederek tevakkuf etmektir. İkinci görüş ise; lafız mümkün olan bütün anlamlarına aynı anda hamledilecektir.

¹¹¹ Zekiyüddin Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), 11. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yay., 2009, s. 361; Ebu Zehra Muhammed b. Ahmed b. Mustafa, **Usûlu’l-Fıkḥ**, (y.y.): Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1957, s. 168

¹¹² Durmuş, “**Müşterek**”, DİA, XXXII, s. 172

¹¹³ Vehbe b. Mustafâ ez-Zuhaylî, **Usûlu’l-Fıkḥi’l-İslâmî**, 1. Baskı, Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1986, c. I, s. 285-286

¹¹⁴ Bakara: 2/228

¹¹⁵ Mahmûd Tefvîk Muhammed Sa’d, **Delâletu’l-Elfâz ‘ale’l-Me’ânî ‘İnde’l-Usûliyyîn**, 1. Baskı, Kahire: Mektebetu Vehbe, 2009, s. 527-528

Lafzın, mümkün olan birden çok anlamına aynı anda hamledilmesi meselesi ‘*umum-u müşterek*’ şeklinde isimlendirilir. Bu konuda ulema arasında büyük bir ihtilaf mevcuttur. Müşterek lafzın vaz’ının bedel (tebadül) yoluyla olduğunu savunanlar bir lafzın aynı anda birden çok manaya hamledilmesini kabul etmezler. Lafzın bedel yoluyla vaz’ edilmiş olması şu anlama gelir: Lafzın kapsadığı manaların her biri ayrı ayrı vaz’ edilmiştir. Bu nedenle lafzın kullanımında, şamil olduğu bütün manalar değil sadece bir manası ifade edilebilir. Bu görüş Hanefi ulemasının çoğu, Fahrettin er-Râzî gibi bazı Şafii alimleri, Ebu Hâşim el-Cubbâî, Ebu Abdullah el-Basrî gibi alimlere aittir.

Lafzın vaz’ının şümül yoluyla olduğunu savunanlar da, bir lafızla mümkün olan birden fazla manasının kastedilebileceğini ifade ederler. Lafzın vaz’ının şümül yoluyla olması şu demektir: ‘*Amm*’ ıstılahına özgü bir kavram olan şumuliyet bir ismin birden çok müsemmeyi ifade edebilmesi özelliğidir. Daha önce zikrettiğimiz mütevatı’ lafız da şumuliyet vasfına sahiptir. Ancak amm bir lafza nisbetle daha sınırlıdır. Müşterek lafız da bu özelliğe sahiptir. Müşterek lafzın şumuliyeti de kapsadığı manalar itibariyledir. Bu görüş İmam Şâfi’î ile Bakillânî’ye nisbet edilir. Şafii ulemasının çoğu, Kadı Abdulcebbar, Ebu Ali el-Cubbâî, İbn Hâcib ve Karâfî’nin nakline göre İmam Malik de bu görüştedir.¹¹⁶ Bu görüşü kabul edenlere göre lafzın hamledileceği anlamların birbirine zıt ya da birbirini nefyeden anlamlar olmaması gerekir. Örneğin *القرء* lafzı birbirine zıt iki anlam taşır; hayız ve tuhr (temizlik). Bu lafzın herhangi bir anlamına hamledilmesine yardımcı olacak bir karine yoksa tevakkuf edilerek aynı anda zıt anlamlarına hamledilmez. Başka bir örnek olarak; *افعل* emri hazır sigası mana itibariyle talep, tehdit ve tekrim ifade eder. Bu manalar birbirine zıt oldukları için hepsine aynı anda hamledilemezler.¹¹⁷ Ancak Zerkeşî, ‘*el-Kibrîtu’l-Ahmer*’ adlı eserin müellifinin, Ebu Hasan el-Eş’arî’nin belirleyici bir karine olmadığı takdirde müşterek bir lafzın, kapsadığı zıt anlamlarına aynı anda hamledilebileceğini caiz gördüğünü ifade ettiğini belirtir.¹¹⁸ Fakat bu müellifin kim olduğuna muttali olamadık.

Umum-u müştereğin caiz olduğunu kabul edenler de kendi içlerinde iki grupturlar. Birinci gruba göre; lafzın tek bir anlamına hamledilmesini belirleyen bir karine olmadığı takdirde, lafzın birden çok anlamına hamledilmesine delalet eden bir karinenin olması ve

¹¹⁶ Vehbe ez-Zuhaylî, a.g.e., c. I, s. 287; Mahmûd Tevfîk, a.g.e., s. 529-530

¹¹⁷ ‘Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, (thk. ‘Abdurrezzâk ‘Afîfî), 1. Baskı, Riyad: Dâru’s-Samî’î, 2003, c. II, s. 297; Mahmûd Tevfîk, a.g.e., s. 530

¹¹⁸ ez-Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhîd*, c. II, s. 127

birden çok manaya hamlin mümkün olması gerekir. Eğer lafzın birden çok manasına hamledilmesine delalet eden bir karine yoksa ya da buna engel bir karine varsa lafız mücmel kabul edilerek tevakkuf edilir. İkinci görüşe göre ise; Lafzın birden çok manasına hamledilmesine mani bir karine bulunmadıkça bütün manalarına hamledilir. Bu görüş de İmam Şâfi'î ile Bâkılânî'ye nisbet edilmektedir.¹¹⁹

Umum-u müştareğin varlığını kabul edenlerin delilleri şu şekildedir:

- 1) Lafzın vaz'ı ayrı ayrı gerçekleşmiş olsa da şümül yoluyla gerçekleşmiştir. Şümül yoluyla gerçekleşmesi sebebiyle amm bir lafız gibi kapsadığı bütün manalara aynı anda hamledilebilir.
- 2) *‘Şüphesiz, Allah ve melekleri Peygambere salat ederler. Ey iman edenler, siz de ona salat edin ve tam bir teslimiyetle ona selam verin’*¹²⁰ ayetinde geçen يُصَلُّون fiili hem Allah hem de melekler için ortak bir fiil olarak zikredilmiştir. Salat lafzı Allah için kullanıldığında rahmet ve mağfiret anlamlarını ifade ederken, melekler için de kullanıldığında dua ve istiğfar manalarını ifade eder. Bir lafız iki ayrı manayı aynı anda ihtiva etmiştir.
- 3) *‘Görmedin mi ki, gerçekten, göklerde ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanlardan birçoğu Allah'a secde etmektedirler. Birçoğu üzerine azab hak olmuştur. Allah kimi aşağılık kılarsa, artık onun için bir yüceltici yoktur. Şüphesiz Allah, dilediğini yapar’*¹²¹ ayetinde geçen يَسْجُدُ fiili göklerde ve yerde bulunan canlı ve cansız pek çok varlık için ortak bir fiil olarak kullanılmıştır. Secde ise alını yere koymak suretiyle Cenab-ı Hakk'a tazimde bulunmak, İlahi kudrete boyun eğmek, itaat etmek manalarına şamildir. Ayette ‘insanlardan birçoğu’ şeklindeki ifade, bahsedilen secdenin iman edenlere ait bir vasıf olduğunun, bu suretle de manasının alını yere koyma olduğunun bir delilidir. Zikredilen diğer varlıklar için de boyun eğme ve itaat etme anlamındadır. Burada da bir lafız iki ayrı manayı ihtiva etmiştir.
- 4) *‘Nasıl olabilir ki!.. Eğer size karşı galip gelirlerse size karşı ne 'akrabalık bağlarını', ne de 'sözleşme hükümlerini' gözetip-tanırlar. Sizi ağızlarıyla hoşnut kılarlar, kalbleri ise*

¹¹⁹ el-Âmidî, a.g.e., c. II, s. 297; Mahmûd Tevfik, a.g.e., s. 531

¹²⁰ Ahzab: 33/56

¹²¹ Hac: 22/18

*karşı koyar. Onların çoğu fasık kimselerdir*¹²² ayetinde geçen لاء lafzı sözlükte akrabalık bağı, antlaşma, sözleşme gibi anlamlara gelir ve ayette bu manaların hepsi de kastedilmiştir.

- 5) Sîbeveyh الويل لك ifadesi için ‘*haber ve dua (beddua) anlamındadır*’ demiştir. Görüldüğü üzere bir ifade iki ayrı hali, durumu ifade etmiştir.¹²³

Umum-u müştereğin caiz olmadığını savunanlar da bu delillere şu şekilde itiraz ederek karşılık verirler:

- 1) Lafzın vaz’ı bedel (tebadül) yoluyla olmuştur. Yani biri kullanılırken diğeri kullanılamaz. Lafzı vaz’ eden kişi, lafzın sadece vaz’ ettiği anlamda kullanılması için vaz’ etmiştir. Bu nedenle lafız her ne kadar başka manalar da ihtiva etse sadece bir manası kullanılabilir.
- 2) Ahzab suresi 56. ayetteki *salat* fiili müminler için de kullanılmış olup, Allah’ın ve meleklerin Resulullah’a salat ettikleri gibi onların da salat etmeleri emredilmiştir. Yani bu konuda müminlerin Allah’a ve meleklerle iktida etmeleri emredilmiştir. Bu sebeple *salat* lafzına hepsi için ortak olacak bir mananın verilmesi gerekir. Bu ortak mana da الاعتناء diye ifade edilen önem vermek, ehemmiyet göstermek manasıdır. *İ’tina* anlamı mütevatır bir lafızdır ancak bütün gruplar için tezahürü farklıdır. Allah için rahmet, melekler için istiğfar, müminler için de dua manasındadır.¹²⁴
- 3) Hac suresi 18. ayette geçen *secde* fiili ise itaat etme ve boyun eğme anlamındadır. İtaat etme ve boyun eğme ihtiyari de olabilir, cebri de olabilir. Ayette ‘*insanlardan birçoğu*’ şeklinde ifade edilen müminler için ihtiyaridir. Diğer varlıklar için de ihtiyari de olabilir, cebri de olabilir. Bu açıdan sözü edilen *secde* fiili lafzî değil, manevi müşterektir.¹²⁵
- 4) Sîbeveyh’in; الويل لك ifadesi için ‘*haber ve dua (beddua) anlamındadır*’ demesi ise her iki durumu aynı anda ifade etmesi demek değildir. Bu ifade kullanıma göre bazen haber ifade eder, bazen de dua (beddua) ifade eder.¹²⁶
- 5) Ebu Hâşim bu konuda şöyle demiştir: ‘*Ayetlerde geçen bu ifadelerin umum-u müşterek nev’inden olduğu kabul edilse bile, Şer’in (dinin) bu anlamları lugat anlamlarından çıkararak başka anlamlara hamlettiğini söylemek mümkündür*’.¹²⁷

¹²² Tevbe: 9/8

¹²³ el-Âmidî, a.g.e., c. II, s. 298-299; Vehbe ez-Zuhaylî, a.g.e., c. I, s. 287

¹²⁴ et-Tehânevî, a.g.e., c. I, s. 205; el-Âmidî, a.g.e., c. II, s. 300

¹²⁵ Vehbe ez-Zuhaylî, a.g.e., c. I, s. 288; Zeydân, a.g.e., s. 260-261; Muhammed Ebu Zehra, a.g.e., s. 170

¹²⁶ el-Âmidî, a.g.e., c. II, s. 300

Umum-u müşteregi kabul edenler bu itirazlara şu şekilde cevap verirler: Ayetteki *salat* lafzının *i'tina* manasına, *secde* fiilinin de *itaat etme*, *boyun eğme* manasına hamldilmesi doğru değildir. Çünkü her *i'tina*, *salat* manasına gelmemektedir. Her *secde* lafzı da *itaat ve boyun eğme* manalarını ifade etmemektedir. Sibevehh'in الويل لك ifadesi için '*haber ve dua (beddua) anlamındadır*' beyanında bir ayrılık yoktur. Bu sözden iki durum da anlaşılabilir.¹²⁸

Umum-u müşteregin caiz olmadığını savunan alimlerden bazıları cümlelerin nefiy olması durumunda caiz olacağını belirtmişlerdir. Hanefi mezhebinde mezhep görüşü olarak kabul edilen ve büyük Hanefi alimlerinin de kabul ettiği bir mesele olan; bir kişi '*falancanın mevlaları ile konuşmayacağım*' diye yemin ederse, bu kişi kastettiği kişinin a'la (azad eden / efendi) ve esfel (azad edilen) mevlaları ile konuşursa yemini bozulmuş olur. Çünkü nefiyden sonra gelen müşterek ifade, nefiyden sonra gelen nekre lafız gibi kabul edilerek umum ifade eder.¹²⁹

Bazı alimler de lafzın müfred olmaması durumunda umum-u müşteregin caiz olabileceğini belirtmişlerdir. Çünkü lafzın tesniye ya da cem' olması durumunda, delalet ettiği medlul de lafza göre iki ya da daha çok olacaktır. Bir kişinin عندی عیون demesi durumunda aynı anda hem casus, hem altının varlığını kastetmiş olması mümkündür.¹³⁰ Umum-u müşteregi kabul etmeyen ulema arasında lafzın müfred olmaması durumu nefiy durumundan daha evla görülmüşse de her iki durum da zayıf kabul edilmiştir.

Ulemanın umum-u müşterekle ilgili ihtilafını naklettikten sonra bazı alimlerin umum-u müşterekle ilgili görüşlerini ayrıca nakletmek istiyoruz.

Gazzâlî (ö. 505/1111) müşterek bir lafzın aynı anda iki ayrı manasında birden kullanılmasının vaz'a muhalefeti sebebiyle lugavî anlamda caiz olmadığını beyan ettikten sonra vaz'a ve Arapların genel kullanımına aykırı olmakla birlikte bunun mümkün

¹²⁷ el-Âmidî, a.g.e., c. II, s. 300

¹²⁸ el-Âmidî, a.g.e., c. II, s. 302-303

¹²⁹ Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Suheyl es-Serahsî, **el-Mebsût**, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993, c. IX, s. 23; Burhânuddîn Ebu'l-Hasan 'Alî b. Ebî Bekir el-Merğînânî, **el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedî**, (thk. Nu'aym Eşref Nûr Ahmed), 1. Baskı, Merakeş/Pakistan: İdâretu'l-Kur'ânî ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, h. 1417, c. VIII, s. 300; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muhammed İbn Emîri'l-Hâc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, 2. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye (h. 1316 tarihli Bolak tarzı, 1. Baskı), 1983, c. I, s. 213-214; Zekiyüddin Şa'bân, a.g.e., s. 363

¹³⁰ Mahmûd Tevfîk, a.g.e., s. 532-533

olabileceğini ifade eder.¹³¹ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin de Gazzâlî'ninkine benzer bir beyanda bulunduğu alimlerce zikredilmiştir.¹³²

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), kendisine nisbet edilen Mukaddimetun fî Usûli't-Tefsîr adlı eserde müşterek bir lafzın aynı anda iki ayrı manasında birden kullanılmasının caiz olduğunu, Maliki, Şafii ve Hanbeli fakihlerinin çoğu ile kalam (lugat) ehlinin çoğunun bunu caiz gördüklerini ifade eder.¹³³

Zerkeşî müşterek bir lafzın aynı anda her ikisi de hakiki ya da biri hakiki diğeri mecazi iki ayrı anlamında kullanılmasının sahih olduğunu, 'يَا زَانَا دَا، وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ' yazana da, şahide de zarar verilmesin¹³⁴ ayetindeki يُضَارُّ fiilinin يُضَارُّ ve يُضَارُّ anlamlarında olabileceğini söyler. يُضَارُّ şeklinde anlam verildiğinde mananın 'yazan ve şahit olan kişiler çağırıldıklarında gitmeyerek ya da kişinin zarara uğrayacağı bir vakit talep ederek kendilerini çağırın kişiye zarar vermesinler' şeklinde olacağını belirtir. يُضَارُّ diye anlam verilmesi durumunda da mananın 'yazan ve şahitlik eden kişilere zarar verilmesin yoksa yazdıklarını ve şahitliklerini gizlerler' şeklinde olacağını ve her iki anlamında uygun olduğunu ifade eder. لَا تُضَارُّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا 'anne, çocuğu dolayısıyla zarara uğratılmasın'¹³⁵ ayetinin de aynı şekilde tefsir edilebileceğini belirtir. Cenab- Hakk'ın bu ayetlerde bir lafızla iki ayrı manayı kastettiğini, bunun ya umum-u müşterek cihetiyle olduğunu, umum-u müşteregin kabul edilmemesi durumunda da bu lafızlarla iki kere hitap edildiğini ve her seferinde ayrı manaların kastedildiğini zikreder. Ebu'd-Derda'nın; 'kişi Kurân'da lafız ve manaların çok vecihlerini görmedikçe tam manasıyla fakih olamaz (dini anlayamaz)' sözünü naklederek bu sözün şu anlama geldiğini beyan eder; 'bir lafzın pek çok anlama hamlinin mümkün olduğu durumlarda, sadece bir anlamla yetinilmez, aksine lafzın bu manaya da diğer manaya da uygun olduğu zikredilir'. Zerkeşî daha sonra İbn Kuşeyrî'den uzunca bir alıntı yaparak, İbn Kuşeyrî'nin; mütekellimin bir lafzı kullandığında, lafzın mümkün olan bütün manalarını kastetmesinin caiz olduğunu ve aklen imkânsız olmadığını, bu gibi durumlarda, 'lafzın bu manaya hamli de mümkündür, şu manaya hamli de mümkündür' şeklinde beyan edilmesi gerektiğini ifade ettiğini söyler.¹³⁶

¹³¹ el-Gazzâlî, a.g.e., c. II, s. 629-630

¹³² el-Âmidî, a.g.e., c. II, s. 297

¹³³ Takiyyuddîn Ahmed b. 'Abdulhalîm İbn Teymiyye, **Mukaddimetun fî Usûli't-Tefsîr**, (thk. Ebû 'Abdurrahmân Fevvâz Ahmed), 1. Baskı, Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1994, s. 42

¹³⁴ Bakara: 2/282

¹³⁵ Bakara: 2/233

¹³⁶ ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, c. II, s. 207-208

Bu konuda bize en doyurucu ve tatmin edici bilgiyi verenlerden biri de İbn ‘Âşûr’dur (ö. 1393/1973). Ancak İbn ‘Âşûr’un, Kur’an’daki bir lafzın beşer kelimadan farklı olarak, dilin ve şer’in imkân verdiği her manaya hamledilebileceği ile ilgili beyanlarını bu bölümün sonunda değerlendirme adı altında zikredeceğiz. İbn ‘Âşûr’un ifadeleri hem umum-u müsterek, hem de hakikat ve mecazın bir lafızda cem’i ile ilgili olduğu için en sonda zikretmeyi tercih ediyoruz. Bununla birlikte İbn ‘Âşûr’un umum-u müstereği kabul ettiğini ve Kur’an’da bu nev’iden lafızların, lugat ve şer’e muvafık oldukları müddetçe mümkün olan bütün manalarına hamledilmesi gerektiğini düşündüğünü belirtelim. Umum-u müstereğin hakikat olduğunu ifade ederken, mananın tesbiti için gerekli olan karine dolayısıyla bazı alimlerin (İbn Hâcib) buna mecaz dediklerini söyleyerek bunun yanlış olduğunu zikreder. Mecazdaki karinenin hakiki mananın anlaşılmasına mani olan karine olduğunu, müsterekteki karinenin ise lafzın bir ya da birden çok anlama hamlini belirleyen karine olduğunu ve bazı alimlerin bu noktada hataya düştüklerini kaydeder. Verdiği bilgilerden sonra şu ayeti umum-u müstereğin varlığına delil olarak gösterir: *وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ* ‘*eksik ölçüp tartanların vay haline*’¹³⁷ ayetindeki *ويل* lafzının haber ve dua (beddua) ifade ettiğini, bu sebeple ayetin her iki manaya da hamledilmesi gerektiğini beyan ederek müfessirlerin de ayeti her iki manaya hamlettiğini söyler.¹³⁸

Meşhur alim Vehbe Zuhaylî’nin kardeşi Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, el-Vecîz fî Usûli’l-Fıkhi’l-İslâmî adlı eserinde usulcülerin çoğunun umum-u müstereği kabul ettiğini söylemektedir.¹³⁹ Kanaatimizce Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, İbn Teymiyye gibi mezheplere göre düşünerek usulcülerin çoğunun umum-u müstereği kabul ettiğini ifade etmiştir.

Çağdaş alimler arasında umum-u müsterek meselesini geniş anlamda ele alan bilginlerden biri de Abdülkerim en-Nemle’dir. Abdülkerim en-Nemle umum-u müstereği kabul ettiğini ifade ederek bu meseleyi kabul etmeyenlerin de delillerini zikredip karşılaştırmalı olarak özetle şu şekilde değerlendirir: Ahzab suresi 56. ayetteki *salat* fiiline manevi müsterek diyerek *i’tina* manası vermek doğru değildir. Çünkü *i’tina* anlamı, akla hemen gelmemesi dolayısıyla *salat* lafzı için mecazdır. Kelamda aslolan ise hakikattir ve

¹³⁷ Mutaffifin: 83/1

¹³⁸ Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tâhir b. ‘Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusîyyetu li’n-Neşr, 1984, c. I, s. 93-100

¹³⁹ Muhammed Mustafâ ez-Zuhaylî, **el-Vecîz fî Usûli’l-Fıkhi’l-İslâmî**, 2. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Hayr, 2006, c. I, s. 81

bir karine olmadığı takdirde de mecaza gidilmez. Burada da hakikatin bırakılarak mecaza gidilmesine sebep olacak bir karine yoktur. Bu nedenle *salat* lafzına hakiki anlamları olan *mağfiret* ve *istiğfar* manalarının verilmesi gereklidir.

‘يصلون’ fiilinde, fail konumunda olan ve vavü’l-cemaa diye tabir edilen zamir, çoğula delalet etmektedir. Failin teaddüdü fiilin teaddüdüne de işaret eder. Bundan ötürü ayetin çerçevesinin, *إن الله يصلي وملائكته تصلي* ‘Allah salat eder, melekler de salat eder’ şeklinde olmasında bir mahzur yoktur ve bu haliyle bir lafzın birden çok anlama hamline de gerek kalmayacaktır’ şeklindeki ifade de doğru değildir. Çünkü fiil tektir ve birden çok manaya delalet etmektedir.

‘Lafz-ı Celal’den sonra haber konumunda olacak mahzup bir fiilin takdir edilmesi caizdir. Anlam daralmasının yaşandığı bazı yerlerde bir karineden hareketle mahzup bir fiilin takdir edilmesi Arap kelimasında mevcut durumlardan biridir. Nitekim şair şöyle demiştir: *نحن بما عندنا وأنت بما...عندك راض والرأي مختلف* ‘görüşlerimiz ayrı olsa da, biz bizdekine razıyız, sen de sendekine razı’ beyitinde *عندنا* lafzından sonra haber konumunda *رضا* şeklinde mahzup bir çoğul ifadenin takdir edilmesi gereklidir. Aynen bu örnekte olduğu gibi ayetin *de يصلون* *وَمَلَائِكَتُهُ يَصْلُونَ* şeklinde olması daha doğru olur’ şeklindeki beyan racih değil, mercuh bir görüştür. Çünkü bunda izmar vardır. İzmar ise aslın hilafıdır. Kelamda öncelikli kabul edilen de asla uygunluktur.¹⁴⁰

Abdulkerim en-Nemle Hac suresi 18. ayet hakkında da karşılaştırmalı olarak şunları beyan eder: ‘Ayetteki secde fiilinde umum-u müşterek olduğunu kabul etmeyen Taceddin el-Urmevî gibi bazı alimler itiraz babında şöyle demişlerdir: ‘Ayette bir lafzın iki ayrı manada kullanıldığını kabul etmiyoruz. Çünkü ayette bir kere değil pek çok defa secde fiili geçmektedir. Şöyle ki; ayette secde ettiği ifade edilen varlıklar atıf harfiyle birbirine bağlanmıştır, atıf harfinin teaddüdü, amilin teaddüdü mesabesindedir. Bu suretle ayetin genel çerçevesi şu şekilde olmaktadır: *إن الله يسجد له من في السموات، ويسجد له من في الارض، وتسجد* ... الخ *له الشمس، ويسجد له القمر* ... الخ şeklinde olur. Bu şekilde umum-u müşterek meydana gelmemiş olur ve tartışma da biter.’ Taceddin el-Urmevî’nin bu istidlali doğru değildir. Çünkü atıf edatının amil olarak kabul edilmesini doğru bulmuyoruz. Ayrıca nahiv alimlerinin çoğuna göre *matufun aleyh*’teki amil, *matuf*’taki amilin aynısıdır. Bundan dolayı *matufun aleyh* i’rab ve hüküm bakımından *matuf* ile aynı olup, eşit derecededir. Yani atıf sebebiyle

¹⁴⁰ ‘Abdulkerim b. ‘Alî b. Muhammed en-Nemle, *el-Muhezzeb fî ‘İlmi Usûli’l-Fıkhî’l-Mukâren*, 1. Baskı, Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1999, c. III, s. 1099-1101

ikincideki amil birincinin aynısıdır. Bu suretle tek bir lafız olan *secde* fiilinde inkıyad ve başı yere koyma anlamları aynı anda kullanılmıştır.¹⁴¹

Abdulkerim en-Nemle'nin belirttiklerini konu açısından önemli bulduğumuzdan yine onun üzerinden giderek devam etmek istiyoruz. Abdulkerim en-Nemle şu şekilde devam eder: 'Umum-u müşteregi kabul etmeyenler derler ki: 'Zeyd'in bir anda yüceltilmesi ve küçümsenmesi ne kadar doğru değilse, bu duruma kıyasen bir lafzın aynı anda birden çok manasında ya da hem hakiki hem de mecazi manasında kullanılması da doğru değildir'. Umum-u müşteregi kabul etmeyenlerin yaptıkları bu kıyas ıstılahta kıyas mea'l-fârik olarak isimlendirilen fasit kıyastır. Çünkü Zeyd'in bir anda yüceltilmesi ve küçümsenmesi ile bir lafzın aynı anda birden çok manasında ya da hem hakiki hem de mecazi anlamını ifade edecek şekilde kullanılması farklı şeylerdir. Zeyd'in bir anda yüceltilmesi ve küçümsenmesi lugat olarak caiz değildir. Zeyd'in yüceltilmesi ile onun küçümsenmesi durumu birbirine zıt durumlardır. Biz ise umum-u müşterekte bunu söylemiyoruz. Umum-u müşterek, lafzın hamledilmesi mümkün olan anlamlarında gerçekleşebilir. Zıt anlamların bir arada olması ise imkânsızdır. Çünkü lafzın kapsadığı anlamların hepsi birbirine zıt değildir.'¹⁴²

'Umum-u müşteregi kabul etmeyen bazı alimler cümlemin nefiy olması durumunda bunu caiz görmüşlerdir. Delilleri ise; 'nefiy den sonra gelen müşterek lafız, umum ifade etme açısından nefiyden sonra gelen nekre ifade gibidir. Bu yönüyle nekreden sonra gelen müşterek lafız umum ifade eder' şeklindedir. Lafzın umum ifade etmesi açısından bizce nefiy ve isbat cümleleri arasında fark yoktur. Çünkü nefiy halinde lafızdan ne kastedilmişse isbat durumunda da aynı mana kastedilmiştir. Nefiy durumunda umum ifade ediyorsa isbat durumunda da umum ifade eder. Ayrıca nefiyden sonra gelen nekre ifade bir medlulün fertleri arasında umum ifade eder, muhtelif medlullerin fertleri arasında değil.'¹⁴³

'Umum-u müşterekle ilgili ihtilaf fıkıhın furuuyla alakalı bazı meselelere de yansımıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.); لا طلاق ولا عتاق في إغلاق 'iğlak durumunda kişinin talakı da, köle azadı da geçerli değildir'¹⁴⁴ buyurmuştur. Hadiste zikredilen إغلاق lafzı müşterek bir lafız olup *delilik ve ikrah* anlamlarına gelir. Umum-u müşteregi kabul edenler bu lafzı her iki manasına da hamlederek delinin ve ikrah durumunda olanın talakının geçerli

¹⁴¹ 'Abdulkerim en-Nemle, a.g.e., c. III, s. 1101-1102

¹⁴² 'Abdulkerim en-Nemle, a.g.e., c. III, s. 1103

¹⁴³ 'Abdulkerim en-Nemle, a.g.e., c. III, s. 1104-1105

¹⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 26360; İbn Mace, Talak, 2046

olmayacağını belirtmişlerdir. Umum-u müştereği caiz görmeyenler ise bunun mücmel olduğunu belirterek tevakkuf etmişlerdir. Bazıları da bu durumda ancak bir karineyle lafzın sadece bir manasına hemledilebileceğini söyleyerek mükrehin talakını geçerli kabul etmişlerdir. Pek çok Hanefî alimi bu görüştedir.¹⁴⁵

‘Diğer bir mesele de; kasten yapılan öldürmelerde, maktulün velileri kısas ve diyet tercihi arasında muhayyer midir, değil midir? وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا ‘Bir kimse zulmen öldürülürse, onun velisine (hakkını alması için) yetki verdik’¹⁴⁶ ayetinde geçen سُلْطَانٌ lafzı müşterek bir lafız olup kısas ve diyet anlamlarına gelir. Umum-u müştereğin caiz olduğunu kabul edenler, bu lafzı her iki manaya hamlederek kasten öldürülen kişinin velilerinin kısas ya da diyeti tercih konusunda muhayyer olduğunu belirtirler. Umum-u müştereği kabul etmeyenler ise, bu lafzı sadece kısas manasına hamlederek, velinin muhayyerliğini kabul etmemişlerdir.¹⁴⁷ Abdulkerim en-Nemle, bu ifadesiyle umum-u müştereği kabul etmeyenlerin, kasten yapılan öldürmelerde maktulün velilelerinin muhayyerlik hakkına sahip olmadıklarını ifade ettiklerini belirtir. Ancak biz aksi kanaatteyiz. Umum-u müştereği kabul etmeyenlere göre; maktulün velilerinin kısas ve diyet tercihi konusunda muhayyer oldukları bu ayetle sabit olmamaktadır, fakat başka delillerden, bu muhayyerliğin sabit olduğu anlaşılır. Bakara suresi 178. ayette şöyle buyrulmaktadır: ‘Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (öldürülür). Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık (taraflar) hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gerekten diyeti) güzellikle ödemelidir. Bu söylenenler, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Her kim bundan sonra haddi aşarsa muhakkak onun için elem verici bir azap vardır.’¹⁴⁸ Bu ayette maktulün velilerinin kısas ve diyet arasında bir tercih hakkına sahip oldukları açıkça ifade edilmiştir. Abdulkerim en-Nemle daha sonra müşterek lafzın hamledildiği mananın tespit edilmesine yardımcı olan karineden bahsederek, karinenin farklı hallerini toplu olarak kısa ve öz biçimde zikreder. Bunlara konu çerçevesinde ayrı ayrı yerlerde değindiğimizden dolayı burada zikretmeyeceğiz. Ancak karine hakkında

¹⁴⁵ ‘Abdulkerim en-Nemle, a.g.e., c. III, s. 1106

¹⁴⁶ İsra: 17/33

¹⁴⁷ ‘Abdulkerim en-Nemle, a.g.e., c. III, s. 1106-1107

¹⁴⁸ Bakara: 2/178

derli-toplu bilgi edinme hususunda Nemle'nin karine hakkındaki beyanlarına müracaat edilebilir.¹⁴⁹

Umum-u müştereğin kabul edilmesi ya da kabul edilmemesinin fıkhi hükümlere etkisi konusunda Cemâleddîn el-İsnevî (ö. 772/1370) pek çok örnek vermektedir. Bu konuda İsnevî'nin et-Temhîd fî Tahrîcu'l-Furû' 'ale'l-Usûl adlı eserine müracaat edilebilir.¹⁵⁰ Biz bu örneklerden sadece birkaçını zikretmekle yetineceğiz:

- 1) فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا 'onlarda hayır olduğunu bilerseniz, onlarla kitabet anlaşması yapın'¹⁵¹ ayeti şu şekilde yorumlanabilir: 'Ancak yeterli miktarda kazancı olduğu ve güvenilir olduğu bilinen köleyle kitabet anlaşması yapmak müstehaptır'. Çünkü ayette geçen خَيْر lafzı hem ameli salîh, hem de mal anlamına gelir. Nitekim فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ 'Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu görür'¹⁵² ayetindeki خَيْر lafzı ameli salih manasındadır. وَإِنَّهُ لَخَبِيرُ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ 'Ve o, mal sevgisine de aşırı derecede düşkündür'¹⁵³ ile إِنْ تَرَكَ خَيْرًا 'eğer mal olarak bir şey bırakmışsa'¹⁵⁴ ayetlerindeki خَيْر lafızları da mal anlamındadır. 'خير kelimesi şart edatından sonra nekre olarak geldiği için umum ifade eder, bu sebeple خَيْر lafzını her iki anlamına da hamlettik ' şeklinde açıklama yapmak yanlış olmaz.¹⁵⁵
- 2) Bir efendi kölesine إِنْ رَأَيْتَ عَيْنًا فَأَنْتَ حَر 'eğer bir 'ayn' görürsen hürsün' derse ve bu köle de العين lafzının anlamlarından herhangi birini görürse hür olur. العين lafzına ait müsemmaların hepsini görme şartı yoktur.¹⁵⁶
- 3) Birisi a'la ve esfel mevlası bulunan biri için 'falanın mevlalarına şu malımı vakfettim' derse bu mal hem a'la, hem de esfel mevla arasında eşit olarak paylaştırılır. Bu meseleyle ilgili farklı görüşler olmakla birlikte en doğru görüş budur.¹⁵⁷ Ancak Hanefi mezhebine göre bu vakıf batıldır. Çünkü mevla kelimesinden hangi anlamın kastedildiği bilinmemektedir.

¹⁴⁹ 'Abdulkerîm en-Nemle'nin müşterek lafızdaki karine ile ilgili açıklamaları için bkz.: 'Abdulkerîm en-Nemle, a.g.e., c. III, s. 1111-1112

¹⁵⁰ Cemâleddîn Ebû Muhammed 'Abdurrahîm b. el-Hasan el-İsnevî, **et-Temhîd fî Tahrîcu'l-Furû' 'ale'l-Usûl**, (thk. Muhammed Hasan Heytû), 2. Baskı, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1981, s. 176-181

¹⁵¹ Nur: 24/33

¹⁵² Zilzal: 99/7-8

¹⁵³ Adiyat: 100/8

¹⁵⁴ Bakara: 2/180

¹⁵⁵ el-İsnevî, a.g.e., s. 177-178

¹⁵⁶ el-İsnevî, a.g.e., s. 179-180

¹⁵⁷ el-İsnevî, a.g.e., s. 180

Son söz olarak şunu belirtelim: Müşekkek ve mütevatı' lafızlarda olduğu gibi müşterek lafzın da kapsadığı anlamlar hakkında nefyi mümkün değildir. Çünkü müşterek lafız kapsadığı anlamların hepsinde hakiki manadadır. Eğer nefiy mümkün olursa, bu lafzın o anlamı ya hiç kapsamadığı ya da o anlamı hakiki manada ifade etmediği anlaşılır. Umum-u müşterek meselesi, hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i meselesine çok benzemektedir. Çünkü her ikisinde de bir lafızda iki farklı anlamın birlikte kullanılması durumu söz konusudur. Birkaç kişi dışında ulema arasında umum-u müstereği kabul edenler, hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini de kabul etmektedir. Umum-u müstereği kabul etmeyenler de hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini kabul etmemektedir. Bu nedenle umum-u müşterek meselesini uzunca ve her ayrıntısına değinerek anlatmaya çalıştık.

2.1.4. Umum-u Mecaz

Hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i ile ilgili kısma geçmeden önce işleyeceğimiz son konu *umum-u mecaz* konusudur. Umum-u mecaz meselesi ulemanın cumhuru tarafından *hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i* ile karıştırılmıştır. Hatta hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini kabul etmeyen Cessâs (ö. 370/980) gibi bazı alimler, umum-u mecazı kabul ettikleri halde, umum-u mecaz tabiri yerine bazı yerlerde *hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i* ifadesini kullanmıştır. Tanıma geçmeden önce şunu da ifade edelim: Kaynaklarda geçen umum-u mecaz ve mecazın umumiliği ya da umum ifade etmesi gibi ifadeler aynı mesele için kullanılmıştır. Kadim kaynaklarda tespit edebildiğimiz kadarıyla Zerkeşi'den başka hiçbir alim bu konuyu anlatırken umum-u mecaz şeklinde bir başlık atmamıştır. Genelde hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i tartışılırken ele alınmıştır. Ancak modern kaynakların çoğunda bu mesele müstakil bir başlık altında konu edinmiştir.

Umum-u mecaz bir lafzın hakiki anlamını da bünyesinde barındıracak şekilde mecazi anlamda kullanılmasıdır.¹⁵⁸ 'Aynî (ö. 855/1451), Bahrululûm el-Leknevî (ö. 1225/1810) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi pek çok alim, umum-u mecazın cevazıyla ilgili hiçbir tartışma ve ihtilafın olmadığını, bütün ulemanın bunu kabul ettiğini söylerler.¹⁵⁹ Ancak bazı kaynaklarda isimleri zikredilmeden bazı Şafiilerin ve Mutezileden bazı

¹⁵⁸ Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Huseyn el-'Aynî, 'Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, (thk. 'Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001, c. IV, s. 314-315; Muhammed b. 'Alî b. Muhammed b. 'Abdullâh eş-Şevkânî, İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min 'İlmi'l-Usûl, (thk. Ebû Hafs Sâmi b. el-'Arabî el-Eserî), 1. Baskı, Riyad: Dâru'l-Fazîle, 2000, c. I, s. 161; Koca, "Mecaz", DİA, 2003, XXVIII, s. 221

¹⁵⁹ el-'Aynî, a.g.e., c. IV, s. 314; eş-Şevkânî, a.g.e. c. I, s. 161; Koca, "Mecaz", DİA, XXVIII, s. 221

alimlerin umum-u mecazı kabul etmedikleri anlatılmaktadır. Bu alimlerin umum-u mecazı kabul etmediklerini de şu delilden çıkarırlar: Hanefi mezhebi alimleri لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ‘bir dirhemi iki dirheme, bir sa’ı iki sa’a satmayın’ hadisinde geçen sa’ lafzından kastın, ölçülerek satılan maddeler olduğunu, bu maddelere sa’ ile ölçülen yiyecekler ile başka ölçü aletleri ile ölçülen değişik maddelerin de girdiğini ve lafzın hakiki manasını da kapsayacak şekilde mecazi anlamda kullanıldığını söylerler. Umum-u mecazı kabul etmedikleri söylenen alimlerin de; لا تتبعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء ‘yiyecek karşılığında yiyecek alırken her iki yiyeceğin miktarının eşit olmasına dikkat edin’ hadisinin sa’ hadisini takyid ettiğini, ‘bir sa’ı iki sa’a satmayın’ ifadesiyle sadece yiyecek cinsinden olan maddelerin kastedildiğini, riba durumunun sadece yiyecek cinsinden olan maddelerde olduğunu, ilk hadiste umumluk gibi bir durumun söz konusu olmadığını ifade ettiklerini belirtirler. Ancak Hanefi alimleri ilk hadisteki sa’ ifadesinin harf-i tarifli (ال elif-lam takılı) geldiğini, bu itibarla umum ifade ettiğini ve riba durumunun farklı ölçülerde satılan bütün maddeler için geçerli olduğunu beyan ederler.¹⁶⁰ Ancak Teftâzânî (ö. 792/1390) et-Telvîh adlı meşhur şerhinde, umum-u mecazı nefyeden bir sözün İmam Şâfi’î’den sadır olmadığını¹⁶¹, Şafii mezhebine ait kitaplarda da umum-u mecazın caiz olmadığına dair herhangi bir sözün ya da ifadenin olmadığını söyler. Şafii mezhebine mensup bazı alimlerin sa’ hadisinde umum olmadığını söylemelerinin umum-u mecazı reddettiklerinden dolayı olmadığını, aksine Şafii mezhebine göre ribanın ancak yiyecek türünden olan maddelerle gerçekleşeceği şeklinde belirlenen illetten ötürü olduğunu anlatır.¹⁶² Bu ifadesiyle Teftâzânî aslında bütün Şafii alimlerin de umum-u mecazı kabul ettiklerini belirtir.

Hanefi mezhebine ait usul kitaplarının hemen hemen hepsinde İmam Ebu Hanîfe’nin mecazı hakikatin bir fer’i ve halefi olarak gördüğü, bu nedenle bir lafzın hakiki manasının anlaşılmasına mani bir durum olmadığı takdirde lafzın hep hakiki anlamına hamledilmesi gerektiğini söyleyerek umum-u mecazı kabul etmediği anlatılmaktadır. Ancak, Hanefi terminolojisine göre *Sahibeyn* diye tabir edilen İmam Ebu Yusuf ve İmam

¹⁶⁰ es-Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, (thk. Ebu’l-Vefâ el-Efğânî), 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993 c. I, s. 171; ‘Abdul’alî Muhammed b. Nizamuddîn Muhammed es-Sihâlevî el-Leknevî, *Fevâtihu’r-Rahamût bi Şerhi Musellemi’s-Subût*, (thk. ‘Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer), 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2002, c. I, s. 185-186; ‘Alâuddîn ‘Abdul’azîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr ‘an Usûli Fahri’l-İslâm el-Bezdevî*, (thk. ‘Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer), 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1997, c. II, 60-63; Vehbe ez-Zuhaylî, a.g.e., c. I, s. 301

¹⁶¹ Sa’duddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh ‘ale’t-Tavdîh*, (thk. Zekerıyyâ ‘Umeyrât), 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, (t.y.), c. I, s. 181

¹⁶² et-Teftâzânî, a.g.e., c. I, s. 161

Muhammed'in umum-u mecazı kabul ettiği söylenmektedir. İmam A'zâm ile Sahibeyn arasındaki ihtilaf şu örneklerle anlatılmıştır: Bir kişi '*şu buğdaydan yemeyeceğim*' diye yemin ederse; İmam Ebu Hanîfe'ye göre sadece buğdayı bizzat tane olarak yemesiyle yemini bozulur. Buğdayın öğütülmesiyle ortaya çıkan undan yapılan ekmeği ya da başka başka bir yemeği yemesiyle yemini bozulmaz. Ancak Sahibeyn buğdayın bizzat tane olarak yenilmesinin insanların normal şartlar altında yaptıkları bir fiil olmadığını, '*şu buğdaydan yemeyeceğim*' ifadesinin, buğdayın ya bizzat kendisinden yapılan bulgur gibi yemeklere ya da öğütülmesiyle ortaya çıkan undan yapılan ekme ve kete gibi yiyecekler için kullanılan mecazi bir ifade olduğunu zikrederler. Bunun yanında bu ifadenin hakiki mana olan buğdayın tane olarak yenilmesini de kapsadığını, ancak esas kastın mecazi mana olduğunu belirtirler. Bu itibarla, bu şekilde yemin eden kişinin buğdayı tane olarak yemesi ya da ondan elde edilen bir yiyeceği yemesiyle yemininin bozulacağını ifade etmişlerdir.¹⁶³ Başka bir örnek olarak şunu zikrederler: Fırat nehrinin suyundan içmeyeceğine dair yemin eden bir kişi İmam Ebu Hanîfe'ye göre ellerini ya da bardak, çanak gibi herhangi bir alet kullanmadan, eğilerek ağızıyla Fırat nehrinden su içerse yemini bozulur. Ancak bardak, çanak gibi bir aletle su içerse yemini bozulmaz. Çünkü '*içmek*' diye ifade edilen شرب fiili, *elleri ya da herhangi bir aleti kullanmadan eğilerek ağızla içmek* manasında olan كرع anlamında hakikattir. Eller ya da başka aletler kullanarak içmek ise mecazdır. Fakat Sahibeyn umum-u mecazı kabul ettikleri için onlara göre her iki durumda da yemin bozulmuş olur. Çünkü insanların herhangi bir sıvıyı içmeleri hayvanlarınkinden farklı olarak genelde bir alet kullanmak suretiyledir. '*Fıratın suyundan içmeyeceğim*' şeklindeki yemin *insanların genel âdeti olan herhangi bir alet kullanarak içmek* anlamında mecazdır. Ancak كرع anlamındaki hakiki manası da kastedilmiştir.¹⁶⁴ Cessâs bu örneği farklı ifadelerle şu şeklide zikreder: '*Fırat nehrinin suyundan içersen şu kölem hür olsun*'. Yukarıda zikrettiğimiz şekilde İmam A'zâm'a göre eller ya da bir alet kullanmaksızın eğilerek içmeyle köle hür olur. Ancak bir aletle içerse hür olmaz. Çünkü lafızda esas olan hakikattir ve hakikatin gösterdiği hüküm tercih edilir. Sahibeyn'e göre ise iki türlü içmeyle de köle hür olur. Çünkü kullanılan ifade mecazi bir ifade olup hakiki mananın da anlaşılmasına mani değildir. Cessâs, Sahibeyn'in bu şekilde hüküm

¹⁶³ Ebû 'Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâşî, *Usûlu's-Şâşî*, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1982, s. 52; Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (thk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî), 2. Baskı, Kuveyt: Vezâretu'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, 1994, c. I, s. 78-79

¹⁶⁴ eş-Şâşî, a.g.e., s. 52

vermeleriyle hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'ini kabul ettiklerini söyler.¹⁶⁵ Hâlbuki Sahibeyn'in bu şekilde hükmetmeleri hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i değil, umum-u mecazdır. Çünkü ifade mecazi bir ifadedir. Yaptığımız taramada Cessâs'ın Ahkâmu'l-Kur'an'ında da, el-Fusûl fi'l-Usûl adlı fıkıh usulüne dair eserinde de umum-u mecaz şeklinde bir ifadeye rastlamadık. Cessâs'ın *umum-u mecaz* şeklinde bir ifade kullanmamış olmasının iki nedeni olabileceği kanaatindeyiz. Birinci neden; Cessâs erken dönem Hanefi alimleri arasında yer aldığı için, o zamana kadar *umum-u mecaz* şeklinde bir ifadenin oluşmamış olması, bunun yerine *hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i* şeklindeki ifadenin kullanılmış olması mümkündür. Fakat hicri takvime göre Cessâs'tan (ö. 370/980) yirmi altı yıl önce vefat eden Şâşî (ö. 344/955) usule dair eserinde *umum-u mecaz* tabirini kullanmıştır.¹⁶⁶ Bu sebeple zikredeceğimiz ikinci nedenin daha ağır bastığını söyleyebiliriz. İkinci neden de; Cessâs dönemine kadar bu terimin yaygınlaşmamış olması ve Cessâs'ın bu terimi duymamış olması mümkündür. Çünkü Hanefi mezhebine ileri derecede muhabbetiyle tanınan büyük bir alim olan Cessâs'ın bu meselede onlardan ayrılmayacağını rahatlıkla ifade edebiliriz.

Kaynaklarda umum-u mecaza dair şu örnekler verilmektedir: '*Falancanın evine ayağımı basmam*' şeklinde yemin eden bir kişi '*ayağımı basmam*' ifadesiyle mecazen eve girmeyi kastetmiştir. Bu ifadenin hakiki manası ise kastettiği kişinin evinin herhangi bir yerine çıplak ayakla basmaktır. Çünkü *ayak* kelimesi asıl olarak çıplak ayağı ifade eder. Bu kişi kastettiği kişinin evinin herhangi bir yerine çıplak ayağıyla basarsa ya da ayağı bir çorap yahut ayakkabı cinsinden birşeyle örtülü olarak basarsa veyahut bir binek üzerinde eve girse yemini bozulur. Çünkü '*ayağımı basmam*' şeklinde kullanılan ifade örfte '*girme*' anlamında mecazdır. Bu yönüyle ifadenin tamamı mecazdır. Ancak kullanılan ifadenin hakiki manaya hamli mümkün olduğu için hakiki manası da kabul edilir. Lakin mecazi manası ağırlıklıdır ve esas kastedilen de odur.¹⁶⁷

Bir ev inşa etmeyeceğine dair yemin eden bir kişi evi kendisi yapar ya da başkasına yaptırırsa yemini bozulur. Çünkü genel itibarıyla ev inşa etme işi başkasına yaptırma anlamında mecazen kullanılır. Yani ifade mecazendir. Ancak hakiki mana olan, yemin eden kişinin evi bizzat kendisi inşa etmesi de bu yemine dâhildir. Saç tıraşı olmayacağına

¹⁶⁵ el-Cessâs, a.g.e., c. I, s. 78-79

¹⁶⁶ eş-Şâşî, a.g.e., s. 52

¹⁶⁷ eş-Şâşî, a.g.e., s. 46; es-Serahsî, a.g.e., c. I, s. 174; 'Alâuddîn el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 74-75; Ebû Zeyd 'Ubeydullâh b. Ömer b. 'Îsâ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, (thk. Halîl Muhyiddîn el-Mîs), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001, s. 121; et-Teftâzânî, a.g.e., c. I, s. 162-163

dair yemin eden bir kişi kendi kendini tıraş eder ya da bir başkasına yaptırırsa yemini bozulur. Çünkü örfte *saç tıraş olma* işi genellikle bir başkasına tıraş ettirme anlamında mecazen kullanılır. Ancak kendi kendini tıraş etme anlamı da hakiki anlam olup bu anlamı da kapsamı içine alır. Fakat ifade örfte göre başkasına yaptırma anlamında mecaz olduğu için umum-u mecazdır.¹⁶⁸

Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201) el-Ezkiyâ' adlı eserinde Hz. Ebu Bekir'in zekâsını anlattığı kısımda şöyle bir hadiseden bahseder: Hz. Peygamber (s.a.s.) ve Hz. Ebu Bekir, Sevr mağarasından çıkarak Medine'ye doğru yola koyulduklarında, Hz. Ebu Bekir'i tanıyan bazıları karşılarına çıkar. Bunlar Resulullah'ı tanımıyor olacaklar ki, Hz. Ebu Bekir'e '*bu yanındaki de kim*' diye sorarlar. Hz. Ebu Bekir de Resulullah'ı ele vermemek için, yalan bir söz de olmamak üzere şöyle cevap verir: *دليل يدلني الطريق 'bana yol gösteren bir rehber'*.¹⁶⁹ Hz. Ebubekir'in bu ifadesinde de umum-u mecaz vardır. Çünkü دليل kelimesi yol gösteren anlamında hakikat olup, Resulullah'ın vazifesi gereği yaptığı ve manevi bir rehberlik olarak kabul edilen peygamberlik için de mecazdır. Resulullah o sırada yol gösteren bir rehber değildir, ancak Medine'ye gitme planını hazırlamıştır. Hz. Ebu Bekir bu ifadesiyle Hz. Peygamber'in peygamberlik vazifesine işarette bulunup mecazi bir anlamı ifade ederek, hakiki anlamı da kastetmiştir.

Daha önce belirttiğimiz üzere umum-u mecazla, hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i birbirine çokça karıştırılmıştır. Umum-u mecaz şeklinde olan bir ifadeye hakikat ve mecazın cem'i denilmiş, hakikat ve mecazın cem' olduğu bir ifadeye umum-u mecaz denilmiştir. Kanaatimizce bu karıştırmanın temel sebebi şudur: Hanefî mezhebine mensup alimlerin çoğu hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini kabul etmedikleri için bu tarzda gelen ifadeler için, en yakın tabir olan umum-u mecaz tabirini kullanmışlardır. Şafii mezhebine mensup alimlerin çoğu da hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini kabul ettikleri, ancak ulemeden kabul etmeyenlere oranla azınlıkta kaldıkları için savunmacı bir tutum izleyerek, umum-u mecaz olan ifadelere hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i demişlerdir. Esasında umum-u mecazda da hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i vardır. Fakat mecaz tarafı daha ağırlıklıdır ve sözün temelini oluşturan taraftır. Şimdi de

¹⁶⁸ Ebû Yahyâ Muhammed b. Zekeriyâ el-Ensârî, **Esne'l-Metâlib fi Şerhi Ravdi't-Tâlib**, (thk. Muhammed Mahmûd Tamer), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000, c. IV, s. 261; Sami, a.g.e., s. 224

¹⁶⁹ Ebu'l-Ferec Cemâluddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Cevzî, **Ahbâru'l-Ezkiyâ**, (thk. Bessâm 'Abdulvehhâb el-Câbî), 1. Baskı, Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2003, s. 52

ulemanın umum-u mecaz dedikleri, ancak zahirde hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i olan bazı ifadelerle değinmek istiyoruz:

'*Falancanın evine girmeyeceğim*'¹⁷⁰ şeklindeki yemin ifadesinde '*falancanın evi*' derken hakiki anlamda sahip olduğu ev kastedilirken, mecazi anlamda da kirada kaldığı ya da ödünç olarak aldığı ev kastedilir. Bazı alimler burada umum-u mecaz olduğunu söyleyerek, yemin eden kişinin kastettiği şahsın evine girmesi halinde her durumda da yemininin bozulacağını ifade etmişlerdir. Yeminin bozulacağı doğrudur, ancak burada umum-u mecaz olduğu doğru değildir. Çünkü '*falancanın evine girmeyeceğim*' şeklindeki ifadenin mecazi anlamda söylendiğine dair herhangi bir karine yoktur. Örfte de bu ifadenin mecazen olduğuna dair bir kullanım bulunmamaktadır. Kişinin evi kendi evi olabildiği gibi başkasına ait olup kiraladığı bir ev de olabilir. Bu ifade de mecazın hakikatten daha üstün basması gibi bir durum olmadığı için, umum-u mecaz söz konusu değildir. Hakiki ve mecazi manalardan her biri eşit derecede kastedildiğinden dolayı hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i vardır.

'*Ali'nin geldiği gün şu kölem hür olsun*'¹⁷¹ şeklindeki yemin ifadesinde geçen *gün* kelimesi Arapça يوم diye ifade edilir. يوم kelimesi ise hakiki olarak gündüz anlamına gelirken, mecazi anlamda da gece anlamına gelir. Ali gündüz de gelse, gece de gelse köle hür olur. Bazı alimler burada umum-u mecaz olduğunu belirtmişlerdir. Fakat geçen yemin ifadesinde esas kastedilen anlam يوم kelimesinin mecazi manası olan *gece* değildir. Mecazın hakikatten ağır bastığına delalet eden bir karine de yoktur. Aksine burada hakikatin ağırlığı daha fazladır. Çünkü *gündüz* anlamı hakiki mana olmakla birlikte en çok kullanılan manasıdır. Dolayısıyla geçen yemin ifadesinde umum-u mecaz değil, hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i söz konusudur. Eğer يوم kelimesini gece ve gündüzü eşit derecede ifade edecek mütevatır' bir lafız olarak kabul edersek, *herhangi bir zaman dilimi* ya da *vakit* anlamını da mecazi mana olarak düşünersek. Bu şekliyle umum-u mecaz meydana gelir. Çünkü '*Ali'nin geldiği gün*' şeklindeki ifade örfte '*Ali geldiği zaman*' anlamında kullanılmaktadır. Bu durumda ifade hakiki manayı da iş'ar edecek şekilde mecazi anlamda kullanılmış olur ve umum-u mecaz ortaya çıkar. Ancak يوم lafzı hem geceyi, hem gündüzü ifade eden mütevatır' bir lafız değildir. Çünkü يوم lafzının *geceyi* kapsamadığına dair yapılan nefiy doğru bir nefiydir.

¹⁷⁰ İfadenin Arapça hali şu şekildedir: لا أدخل دار فلان

¹⁷¹ İfadenin Arapça hali şu şekildedir: عهدي هذا حر يوم يقدم علي

الخال أحد الأبوين ‘dayı iki babadan biridir’ şeklindeki ifadede geçen الأبوين kelimesinde gerçek baba hakiki, dayı da mecazi anlamda baba olarak isimlendirildiği için burada umum-u mecaz olduğu iddia edilmiştir.¹⁷² Fakat biz burada umum-u mecaz olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü الأبوين lafzı iki ayrı medlule delalet eder: gerçek baba ve dayı. Bu medlullerden herhangi biri الأبوين lafzı itibariyle diğerine göre bir ağırlığa sahip değildir. الخال lafzının zikredildiğini gerekçe göstererek mecazi mananın üstünlüğünü iddia etmek doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü الخال lafzı, الأبوين lafzındaki medlullerden birinin mecaz olduğuna işaret eden bir karineden öte bir işleve sahip değildir. Ayrıca أحد lafzının zikredilmesi de hakiki mana ile mecazi mananın birbirine üstün olmadığına işaret eden bir delildir. Bu ifadede mecazi mananın esas kastedilen olmaması ya da hakiki manaya göre daha ağır basmaması sebebiyle umum-u mecaz yoktur, hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem’i vardır.

القلم أحد اللسانين ‘kalem iki lisandan (dilden) biridir’ şeklindeki ifade de bir önceki örnekle aynıdır. Dil sesli olarak bir şeyleri ifade ederken, kalem de yazılı olarak ifade eder. Kalem, dile benzetilmek suretiyle mecazın bir türü olan istiaredir. Dil ise hakiki anlamıyladır. Bazı alimler burada umum-u mecaz olduğunu iddia etseler de¹⁷³, her iki manadan biri diğerine üstün olmadığı için umum-u mecaz değil, hakikat ve mecazın bir lafızda cem’i vardır.

Nisa suresi 23. ayet olan حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ şeklinde devam eden ayetteki أُمَّهَاتُ ve بَنَاتُ lafızları da ulema arasında çok tartışılan ifadelerdendir. Üçüncü bölümde bu lafızlardan bahsedeceğiz ancak şimdilik kısaca değinmek istiyoruz. أُمَّهَاتُ lafzı anneler anlamına gelip öz anne için hakiki manayı ifade ederken, nineler diye tabir edilen usulün annelerini de mecazen ifade eder. Bazı alimler bu sebeple أُمَّهَاتُ lafzında umum-u mecaz olduğunu söylemişlerdir.¹⁷⁴ Ancak ayetin geneline bakarsak asıl kastedilen öz annelerdir, yani hakiki manadır. Ancak gerek أُمَّهَاتُ lafzının çoğul olması, gerek ninelerin usulün anneleri olması sebebiyle, ninelerin de mecazen bu lafızda bulunabilmesi mümkündür. Ancak cümle yahut lafız, mecaz kastıyla ifade edilmiş olmadığından, أُمَّهَاتُ lafzında umum-u mecaz olduğunu söylemek doğru bir yaklaşım değildir. İfadede asıl kastedilen hakiki mana olduğu ve mecazi mananın da var olması sebebiyle hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem’i söz konusudur.

¹⁷² el-Leknevî, c. I, s. 185

¹⁷³ el-Leknevî, c. I, s. 185

¹⁷⁴ Vehbe ez-Zuhaylî, a.g.e., c. I, s.306; Koca, “Mecaz”, DİA, XXVIII, s. 221

Bu örneklerden sonra umum-u mecaza Türkçe ifadelerden bazı örnekler vermek istiyoruz: Halk arasında çok yaygın olan ve Hz. Ali'ye nisbet edilen '*bana bir harf öğretenin kırk yıl kölesi olurum*' sözü umum-u mecaz kabilindendir. '*Bir harf*' ifadesinden kasıt bir şeyler öğretmek, kişiyi eğitmek anlamında olup mecazdır. Bununla birlikte hakiki mananın anlaşılması da mümkündür. Türkçe atasözlerinden; '*bir fincan kahvenin kırk yıl hatırı vardır, sakla samanı gelir zamanı, komşu komşunun külüne muhtaçtır, damlaya damlaya göl olur*' gibi ifadelerde de umum-u mecaz olduğu kanaatindeyiz. Çünkü bu ifadelerden asıl kastedilen mecazi manalarıdır. Hakiki manalarının da anlaşılması mümkündür. Çok yaygın bir ifade olan; '*Amcamlar geldi*' şeklindeki söz de umum-u mecaz nev'indendir. Amcayla ailesi birlikte geldiğinde kullanılan bu ifade amcanın gelmediği ancak ailesinin geldiği zamanlarda da kullanılmaktadır. İfade de mecazi taraf daha ağır olduğu için umum-u mecaz olarak kabul edilmesi daha doğru olacaktır.

2.2. Hakikat ve Mecazın Aynı Anda Tek Bir Lafızda Birlikte Kullanılması

Hakikat ve mecazın aynı anda tek bir lafızda cem'i meselesi, umum-u müşterek meselesi gibi ulema arasında çokça tartışılan ihtilaflı konulardan biridir. Usulle ilgili hemen her kitapta umum-u müşterek meselesi ile birlikte İmam Şâfi'î'ye nisbet edilen bu mesele, bazı alimler tarafından المسئلة الشافعية şeklinde tesmiye edilmiştir.¹⁷⁵ Dildeki kullanımında pek dikkat edilmeyen bu konu belagat kitaplarında neredeyse hiç işlenmemişken, Kur'an'ın pek çok veçhe açık olması sebebiyle müfessirler tarafından, ahkâma tesir edip hükümlerin değişmesine neden olduğu için de fukaha ve usulcüler tarafından çokça zikredilmiştir. Hakikat ve mecaz mevzuları birer belagat konusu oldukları halde, bu konu ulema arasında bir *belagat konusu* olarak değil de bir *usul konusu* olarak değerlendirilmiştir.

İlk olarak İmam Şâfi'î'ye nisbet edilen bu meseleyi Şafiilerin çoğu, Mutezileden bazıları, Iraklı bazı Hanefi alimleri¹⁷⁶ ile Malikilerinden çok sayıda alim kabul etmektedir. Attar (ö. 1250/1835), beyan alimleri (beyaniyyun) ile Hanefilerin bunu reddettiğini, usulcüler diye tabir ettiği mütekkellimin ekolündeki usul alimlerinin de kabul ettiğini belirtir.¹⁷⁷ Vehbe Zuhaylî, Hanefiler ile kelamcılarının bu meseleyi kabul etmediklerini,

¹⁷⁵ Ebû Bekir Muhammed b. et-Tîb b. Muhammed el-Bâkillânî, **et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sağîr)**, (thk. 'Abdulhamîd b. 'Alî Ebû Zenîd), 2. Baskı, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 1998, c. I, s. 135 (Muhakkikin mukaddimesi)

¹⁷⁶ es-Serahsî, a.g.e., c. I, s. 177

¹⁷⁷ Hasan b. Muhammed b. Mahmûd el-'Attâr, **Hâşiyetu'l-'Attâr 'alâ Şerhi'l-Celâli'l-Mahallî 'alâ Cem'i'l-Cevâmi'**, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, (t.y.), c. I, s. 390-391

Şafiiler ile hadisçilerin kabul ettiğini öne sürer.¹⁷⁸ Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî de, Maliki, Şafii ve Hanbelilerden oluşan cumhurun bu meseleyi kabul ettiğini ifade eder.¹⁷⁹ Şafii mezhebine müntesip alimler arasında İbn Sabbâğ, Fahrettin er-Râzî ve Rafi'î bu meseleyi caiz görmezler. Şafiilerden Gazzâlî ise bu meselenin dil kaideleri açısından caiz olmadığını, ancak dil kurallarına aykırı olmakla birlikte aklen mümkün olabileceğini ifade eder.¹⁸⁰ Hanefî mezhebine bağlı alimlerden bazıları da hakikat ve mecazın bir lafızda cem'inin, lafzın tesniye veya çoğul olması durumunda caiz olabileceğini belirtirken, bazıları da bunun nefiy durumunda sahih olabileceğini kaydeder. İlk olarak; bu meseleyi kabul etmeyenlerin delillerini ele alalım, sonra da bunlara tek tek yanıt vermeye çalışalım.

Bir lafzın, biri hakikat, diğeri mecaz olacak şekilde iki farklı anlama aynı anda hamledilmesi meselesi ulema arasında çokça tartışılmıştır. Bütün tartışma mecazi mana ile hakiki mananın birbirine zıt ve ters görülmesi sebebiyledir. Birinci bölümde ifade ettiğimiz gibi *hakikat; bir lafzın vaz' edildiği anlam üzere kullanılmasıdır. Mecaz ise; bir lafzın bir alaka ve hakiki mananın kastedilmesine mani bir karine sebebiyle vaz' olunduğu mananın dışında bir manada kullanılmasıdır*. Bu meseleyi kabul etmeyenler, mecazi mananın vaz' edilenin dışında bir mana olduğunu, bir lafzın aynı anda hem vaz' edildiği anlama, hem de vaz' edildiği mananın dışında bir manaya hamledilmesinin iki zıt durumun aynı anda aynı müsemmanın bütününün üzerinde olması gibi olduğunu, bunun da imkan dairesi dışında olduğunu belirtmişlerdir. Bir kâğıdın aynı yüzünün aynı anda hem tamamen siyah, hem de tamamen beyaz olması gibi, bu meselenin kabulünün lafzı anlamsız bir noktaya getirdiğini, bir çıkmazın içine koyduğunu ifade etmişlerdir. Mecazdaki hakiki manayı anlamaya mani karinenin, bir lafızda hem hakiki hem de mecazi mananın bulunmasına engel olduğunu zikrederler. Teftâzânî hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini kabul etmeyenlerin delillerini şu şekilde sıralar:

- 1) Hakiki mana metbu', mecazi mana ise tabi'dir. Metbu' racih, tabi' ise mercuhtur. Racihin mümkün olduğu yerde mercuha gidilmez. Yani hakiki mana tek başına yeterliken mecazi mananın ya ayrı olarak ya da hakiki manayla birlikte kullanılmasına gerek yoktur ve kullanılması da doğru değildir.
- 2) Vaz' işlemi bir mahal, bir mekan gibidir. Hakiki mana o mahalde bulunma, mecazi mana ise o mahalden çıkma demektir. Hakikat ve mecazın bir arada kullanılması aynı

¹⁷⁸ Vehbe ez-Zuhaylî, a.g.e., c. I, s. 305

¹⁷⁹ Muhammed Mustafâ ez-Zuhaylî, a.g.e., c. II, s. 16

¹⁸⁰ el-Gazzâlî, a.g.e., c. II, s. 630-631

anda hem mezkûr mahalde bulunmayı (istikrar), hem de bulunmamayı (hulûl) ifade eder. Bu ise imkânsızdır.

- 3) Hakiki mana ile lafzın vaz' edildiği anlam kastedilir. Mecazi anlam ile de lafzın vaz' edildiği anlamın dışında bir anlam kastedilir. Yani lafzın vaz' edildiği anlam kastedilmez. Bir lafızda vaz' edilen anlamın aynı anda hem kastedilmesi ve hem de ondan vazgeçilerek kastedilmemesi gibi bir durum söz konusu olamaz.
- 4) Hakikat bir karineye ihtiyaç duymazken, mecaz bir karinenin varlığına muhtaçtır. Bir lafzın hem karineye ihtiyaç duyması, hem de ihtiyaç duymaması gibi bir durum mümkün değildir.
- 5) Lafzın mana ile olan ilişkisi elbise ile kişi arasındaki ilişki gibidir. Bir kişinin üzerindeki elbisenin bütünü, aynı anda hem kendi mülkü, hem de başkasına ait olup ödünç (ariyet) aldığı bir elbise olamaz. Ya da iki farklı şahsın tek bir elbiseyi aynı anda giymesi gibi bir durum mümkün değildir. Aynı şekilde hakiki mana ile mecazi mananın aynı anda bir lafızda birlikte kullanılması mümkün değildir.¹⁸¹

Teftâzânî bu maddeleri zikrettikten sonra bütün bunların zayıf olduklarını belirterek açıklamaya başlar. Teftâzânî'nin açıklamalarını bu iddialara cevap verirken zikredeceğiz. Bu iddialara ek olarak; hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'inin iki zıt durumu bir arada zikretmek olduğunu belirtirler. Aynı anda bir şeyi hem yapmayı hem de yapmamayı emretmek ya da bir müsemmanın tamamının aynı anda hem siyah hem de beyaz olması gibi olduğunu ifade ederler. Bu meseleyi kabul etmeyenler, kabul eden alimlerin getirdiği delil ve örnekleri umum-u mecaz kabilinden değerlendirirler. Şimdi bu meselenin reddiyle ilgili zikrettiğimiz iddialara cevaplar verelim. Teftâzânî zikrettiği iddialara aynı sırayla şu şekilde cevap verir:

- 1) Lafzın iki manaya uygunluğu durumunda metbu'nun (hakikat) tabi'den (mecaz) daha öncelikli ve üstün olduğu tartışmasız bir gerçektir. Ancak metbu' ile birlikte tabi'nin de kastedilidiğine dair bir karine mevcut olduğu takdirde lafzın, metbu' ile birlikte tabi' manaya hamledilmesi caizdir. رأيت أسدين يرمي أحدهما، ويفترس الآخر *'birinin ok attığı, diğerinin de vahşice saldırdığı iki aslan gördüm'* örneğinde أسدين lafzında hakikat ve mecaz cem' olmuştur. Hakiki mana olan metbu' ile mecazi mana olan tabi'nin aynı anda kastedilmesine dair bir karine bulunduğu için birlikte ifade edilmelerinde bir beis yoktur.

¹⁸¹ et-Teftâzânî, a.g.e., c. I, s. 162

- 2) Bir lafzın bir manada kullanılması, o manadaki kullanımıyla ilgili kasıt ve iradeye bağlıdır. Lafzın bir mahale ya da mekana benzetilerek mananın içinde bulunması ya da manayı aşarak içinde bulunmaması gibi benzetmelere gerek yoktur.
- 3) Vaz' olunanın dışında bir mananın kastedilmesi, vaz' olunan mananın kastedilmesinden dönme ya da vazgeçme olarak değerlendirilemez. Böyle olduğu halde neden bir arada zikredilmeleri caiz olmasın ki?
- 4) Hakikatin karineye ihtiyaç duymayıp, mecazın ihtiyaç duyduğu doğrudur. Bir lafzın aynı anda karineye ihtiyaç duyması ve duymaması meselesi bizim tartıştığımız konu değildir. Bu şekilde belirtilen ifade bir lafzın sadece bir mana için hem hakikat hem de mecaz olmasıdır. Bu şekliyle hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i caiz değildir. Ancak bizim tartıştığımız mesele bir lafzın biri hakikat diğeri mecaz olacak şekilde iki ayrı manada kullanılmasıdır. İki ayrı mananın mevcut olması sebebiyle birinin karineye ihtiyaç duyması, diğerrinin duymaması durumu bir tezat teşkil etmemektedir.
- 5) Bir kişinin üzerindeki elbisenin bütününün aynı anda hem kendi mülkü, hem de başkasına ait olup ödünç aldığı bir elbise olması ya da iki farklı şahsın tek bir elbiseyi aynı anda giymesi gibi durumların konumuzla kıyasları batıldır. Çünkü ifade edilen durumlar aklen muhaldır. Zira iki zıt durumun bir arada mevcudiyeti söz konusu olamaz. Bu tür durumlar, zıt manalar teşkil ettikleri için vaz' olunanın dışında bir mananın kastedildiği düşünülerek mecaz olarak kabul edilir, hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i olarak değil.¹⁸²

Teftâzânî'nin bu açıklamaları bu meselenin anlaşılması açısından yeterli ise de bu açıklamalardan sonra meselenin biraz daha detayına girmek istiyoruz. Bu meseleyi kabul etmeyen alimlerin ifadelerine baktığımızda hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i ile ilgili tanımları; *bir lafzın biri hakiki manada, diğeri de mecazi manada olmak üzere aynı anda iki ayrı manada kullanılması* şeklindedir. Fakat yaptıkları açıklamalar bir lafzın sadece bir mana için hem hakikat, hem de mecaz olması şeklindedir. Bu alimlerin ifade ettikleri tanım ile yaptıkları açıklama birbirine uymamaktadır. Bunu bir örnekle açıklayalım: Bu alimlerin yaptıkları tanım الأسد lafzının biri hakiki, diğeri mecazi olacak şekilde aynı anda iki ayrı manada kullanılmasıdır. Ancak yaptıkları açıklama ise; الأسد lafzının sadece vahşi hayvan anlamında hem hakikat hem de mecaz olmasıdır. Bu açıklama ise yapılan tanıma uymamaktadır.

¹⁸² et-Teftâzânî, a.g.e., c. I, s. 162-163

Serahsî Usûl’ünde Iraklı bazı Hanefî alimlerinin; bir lafzın sadece bir mahal üzerinde aynı anda hem hakikat, hem de mecaz olmasının caiz olmadığını, ancak mecazi mananın hakiki manaya göre daha baskın olmaması şartıyla, bir lafzın biri hakikat, diğeri mecaz olacak şekilde aynı anda iki ayrı mahal üzerine hamledilmesinin caiz olduğunu ifade ettiklerini zikreder. Bu alimlere göre, eğer lafız ve mana ilişkisi elbiseye benzetilecekse, kişi üzerinde bulunan bir elbisenin bütünün hem kendi mülkü, hem de başkasına ait olup ödünç aldığı bir mal olması mümkün değildir. İşte bu, bir lafzın sadece bir mana için hem hakikat, hem de mecaz olmasıdır. Fakat bir elbisenin yarısının kişinin kendi mülkü, yarısının da başkasına ait olup ödünç aldığı bir mal olması mümkündür. Bu da hakikat ve mecazın bir lafızda cem’idir. *حرمت عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ* ‘Size anneleriniz ve kızlarınızla evlenmeniz haram kılındı’¹⁸³ ayetinde geçen *أُمَّهَاتُكُمْ* lafzı öz anne için hakikat iken, usulün anneleri/nineler için de mecazdır. Aynı şekilde *بَنَاتُكُمْ* lafzı öz kızlar için hakikat iken, fûruun kız çocukları için de mecazdır. Zikredilen bu lafızlar tek iken, farklı iki mahale hamledilmişlerdir, ayrıca mecazi mananın da hakiki manaya karşı bir üstünlüğü yoktur. Çünkü ayet öz anneler ve kızların haramlığını bildirmek üzere nazil olmuştur. Yine bu alimlere göre *وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ* ‘Babalarınızın nikahladığı kadınları nikahlamayın’¹⁸⁴ ayetinde geçen *آبَاءُكُمْ* lafzı öz babaları hakiki manada kapsarken, usulün babalarını/dedeleri mecazi manada kapsar. Bu duruma göre ayetin genel manası; ‘öz babalarınızın ve dedelerinizin nikâhladığı kadınları nikâhlamayın’ şeklinde olur. Burada da *آبَاءُكُمْ* lafzı tek bir lafız iken, mecazın hakikate karşı ağırlığı olmaksızın ve biri diğerini nakzetmeyecek ve kullanılmasına engel olmayacak şekilde iki ayrı mahale aynı anda hamledilmiştir. Serahsî’nin isim vermeden bahsettiği Iraklı bu Hanefî alimlerine göre *umum-u müşterek* ile *hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem’i* arasındaki fark şudur: Her iki durumumda da bir lafzın iki ayrı anlama hamli söz konusudur. Lakin *umum-u müşterek*te bir lafzın, hamledildiği anlamların hepsinin hakikat olması gerekirken, hakikat ve mecazın bir lafızda cem’inde bir lafzın biri hakikat, diğeri mecaz olacak şekilde iki ayrı anlama hamli söz konusudur. Bu alimler *فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا* ‘o zaman temiz bir toprakla teyemmüm edin’¹⁸⁵ ayetinde geçen *صَعِيدًا* lafzının hakiki anlamda toprak manasına geldiği halde, İmam Ebû Hanîfe’nin bu lafza yerdeki bütün toprak cinslerini kapsayacak şekilde bir anlam

¹⁸³ Nisa: 4/23

¹⁸⁴ Nisa: 4/22

¹⁸⁵ Nisa: 4/43; Maide: 5/6

yüklediğini söylerler. صعيد lafzı hakiki manada toprak anlamına gelirken, yerdeki diğer toprak cinsleri için de mecazi manadadır.¹⁸⁶

Bir lafzın sadece bir mana üzerinde aynı anda hem hakikat hem de mecaz olması mümkündür. Şöyle ki; dilcilere göre lugavî alanda ve şer'î alanda kullanıma elverişli olan ve her iki alanda da kendi yapılarına göre farklı anlamlar ihtiva eden bir kelime, lügat açısından hakikat iken, şer'î açıdan mecazdır. Şer'î açıdan hakikat olan da lugavî açıdan mecaz olarak kabul edilir. الصلاة lafzı üzerinden gidelim. Lugavî alanda da, şer'î alanda da kullanıma elverişli olan bu lafız, her iki alanda da farklı anlamlara gelmektedir. Lügat açısından dua manasında hakikat olan bu lafız, şer'î açıdan yine dua manasında mecaz kabul edilir. Şer'î açıdan namaz ibadeti manasında hakikat olan bu lafız, lugavî açıdan yine namaz ibadeti anlamında mecaz olarak kabul edilir.¹⁸⁷ Ancak '*hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i*' tabiri ile bu kastedilmez. Hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini kabul etmeyenler de meseleyi bu şekilde anlamazlar. Çünkü lafzın hamledildiği biri hakiki, diğeri mecaz olan her iki anlamın da bir alanda olması gerekir. Zerkeşî, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا '*Ey iman edenler, sarhoş iken, ne dediğinizi bilinceye ve cünüp iken de –mescitten geçmeniz hariç - gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın*'¹⁸⁸ ayetinde geçen الصلاة lafzının sarhoş kimse için namaz ibadeti anlamına gelirken, عَابِرِي سَبِيلٍ diye ifade edilen ve içinden geçip gitme anlamına gelen ifade için de namaz kılınan yer olan mescit anlamına geldiğini söyler.¹⁸⁹ Gördüğümüz üzere الصلاة lafzı ilk olarak namaz ibadeti anlamında şer'î bir hakikat olarak kullanılırken, daha sonra bu şer'î hakiki manadan meydana gelen bir mecaz olarak kullanılmıştır. Yani الصلاة lafzı biri hakiki, diğeri mecazi olmak üzere aynı alanda kullanılan iki farklı anlamda kullanılmıştır.

Hakikat ve mecazın bir lafızda cem'inin, lafzın tek manaya değil, iki ayrı manaya hamledilmesiyle meydana geldiğini belirttikten sonra lafız-mana ilişkisinin elbiseye benzetilmesi meselesine değinelim. Teftâzânî'nin de işaret ettiği gibi; kişinin üzerinde bulunan bir elbisenin tamamının hem kendi mülkü olması, hem de başkasına ait olup ödünç aldığı bir mal olması örneği, lafzın sadece bir mana için hem hakikat hem de mecaz olmasıyla ilgilidir. Çünkü mülkiyet altında olan ve ödünç alınan mal bir tanedir. Bu örneğe

¹⁸⁶ es-Serahsî, a.g.e., c. I, s. 177

¹⁸⁷ Mehmet Ali Şimşek, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", **Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi**, 2001, 1(2), s. 91

¹⁸⁸ Nisa: 4/43

¹⁸⁹ ez-Zerkeşî, a.g.e., c. III, s. 447

kıyasla lafız için hem hakikat, hem de mecaz olan mana bir tane olur. Ancak bizim savunduğumuz mesele lafzın biri hakikat, diğeri mecaz olan iki ayrı anlama gelmesidir. Dolayısıyla yapılan bu benzetme doğru değildir. Bir lafzın iki ayrı anlama hamli elbiseye benzetilecekse eğer, bu temsil Iraklı bazı Hanefî alimlerden aktardığımız; bir elbisenin yarısının kendi mülkü yarısının da ariyet şeklinde olmasıyla doğru olur. Ancak bu örnekte de bir bütünden söz edemiyoruz. Çünkü elbise üzerindeki mülkiyet ve ariyet durumları elbisenin tamamı için değil, yarısı için söz konusudur. Yani yarısı mülkiyet, yarısı ariyettir. Fakat *hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i* konusunda lafzın hamledildiği hakiki anlam ile mecazi anlam ba'ziyet değil, bütünlük ifade eder. Yani kullanılan her iki mana da o manalardan kastedilenin bir kısmını değil, bütünü ifade ederler. Bu mesele ille de elbiseye teşbih edilecekse şu şekilde temsil verilmelidir: Aynı kumaştan hem gömlek, hem ceket yapılması ya da gömlek yapılması için üretilen bir kumaştan hem gömlek hem de ceket üretmek. Yahut kişi üzerinde bulunan gömlek ve ceketin aynı kumaştan olmasıdır.

Hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'inin, iki zıttı bir araya getirdiği meselesi ise doğru değildir. Çünkü hakikat olan bir lafzın mecazı, onun zıttı değildir. Kanaatimizce zıttın tanımını şu şekilde yapmak yanlış olmaz: *Aynı alanda bulunup, aralarında ortak bir özellik bulunan iki durumdan ya da iki varlıktan, birinin bir uçta, diğerrinin de diğerr uçta olup, bir araya gelmelerinin mümkün olmaması hali*. Buna örnek verecek olursak; *Ekmek* ve *kitap* kelimeleri birbirlerinin zıttı değildirler. Çünkü kendi durumları açısından aynı alanda değiller ve aralarında ortak bir özellik yoktur. Aynı şekilde *telefon* ve *kibarlık* kelimeleri aynı alanda olmayıp, aralarında ortak bir özellik de bulunmaması nedeniyle birbirlerine zıt ifadeler değildirler. *Kitap* ve *defter* kelimeleri aynı alanda olmalarına ve ortak bir özelliğe de sahip olmalarına rağmen birbirlerinin zıttı değildirler. Çünkü bulundukları alanın uç kısımlarını temsil etmiyorlar ve bir araya gelmeleri de imkânsız değildir. *Sarı* ve *mavi* renkleri aynı alanda olmalarına ve renk olma noktasında ortak özelliğe de sahip olmalarına rağmen birbirlerinin zıttı değildir. Çünkü bulundukları alanın uç kısımlarını temsil etmiyorlar ve bir araya gelmeleri de imkânsız değildir. Ancak *siyah* ve *beyaz* kavramları birbirlerine zıt mefhumlardır. Çünkü aralarında *renk olma* noktasında ortak bir özellik mevcuttur. Ve renkler arasında en açık renge sahip olan beyaz bir uçta, en kapalı renge sahip olan siyah da diğerr uçtadır. *Adalet* ve *zulüm* kavramları *varlıklara karşı muamele* noktasında ortak bir özelliğe sahip iki zıt kavramdır. Çünkü bu muamelenin iki ayrı ucunu temsil ederler.

Hakikat ve mecaz arasındaki ilişkiye baktığımızda, her ikisi de aynı alandadır ve aralarında ortak bir özellik (alaka) de vardır. Ancak bulundukları alanın en uç kısımlarını temsil etmiyorlar. Bu nedenle zıt olarak değerlendirilmeleri doğru değildir. Ayrıca bir lafzın birden çok mecazı olabilir. Bu mecazların hepsinin hakikatin zıttı olmaları mümkün değildir. Zerkeşî'nin örnek verdiği Nisa suresi 43. ayetteki الصلاة lafzına baktığımızda; tek bir lafız olarak önce şer'î hakikat olarak *namaz ibadeti* anlamında, sonra da *mescit* anlamında mecaz olarak kullanılmıştır. *Namaz* ve *mescit* anlamları birbirlerine zıt anlamlar değildirler. Ya da daha önce zikrettiğimiz أمهات lafzı öz anne anlamında hakikat, usulün anneleri/nineler anlamında da mecazdır. Anne ve nine kelimeleri birbirlerine zıt lafızlar değildir.

'Hakiki mananın metbu' olup racih olması, mecazi mananın da tabi' olup mercuh olması dolayısıyla, hakikat varken mecazın kullanılamayacağı, ya da yaygın kullanımı ve ağırlığı sebebiyle mecaz varken hakikatin kullanılamayacağı, çünkü racih ile mercuhun bir arada bulunamayacağı' meselesine bakalım. Teftâzânî'nin de belirttiği gibi hakiki mananın metbu' olup racih olması, mecazi mananın da tabi' olup mercuh olması doğrudur. Ancak racih ile mercuhun bir arada bulunamayacağını iddia ederek, hakikat ve mecazın bir lafızda cem' edilemeyeceğini söylemek yanlıştır. Racih ile mercuhun bir arada bulunamayacağı ifadesi, bir lafzın sadece bir mana için hem hakikat, hem de mecaz olmasına dairdir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere bizim savunduğumuz mesele, bir lafzın biri hakiki, diğeri de mecazi manada olmak üzere iki ayrı manada kullanılmasıdır. Hakiki mana ile birlikte mecazi mananın da kastedildiğine dair bir karinenin varlığı durumunda hakikat ve mecaz birlikte kullanılabilir. İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî el-Burhân adlı eserinde, karinenin varlığı durumunda hakikat ve mecazın bir lafızda cem' olabileceğini ifade etmektedir.¹⁹⁰ Bâkılânî'de bir karinenin varlığı durumunda hakikat ile mecazın iki ayrı mana olarak bir lafızda cem' olabileceğini belirtir.¹⁹¹ Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096) de Kavâti'u'l-Edille fi'l-Usûl adlı eserinde bir karine olması durumunda mecazın da hakikatle birlikte kullanılabileceğini, mecazın varlığının hakikati

¹⁹⁰ Ebu'l-Me'âlî İmâmu'l-Harameyn 'Abdumelik b. 'Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, **el-Burhân fî Usûli'l-Fıkḥ**, (thk. 'Abdul'azîm ed-Dîb), 1. Baskı, Katar: Devletü Katar, h. 1399, c. I, s. 345

¹⁹¹ el-Bâkılânî, a.g.e., c. I, s. 427

nefyetmediğini zikreder.¹⁹² Zerkeşî, Sem'ânî'nin bu ifadelerini aktardıktan sonra هذا لفظه وهو ¹⁹³ şeklinde ekleme yapar.

Sem'ânî لا تتكحوا ما نكح أبواكم 'babalarınızın nikahladığı kadınları nikahlamayın'¹⁹⁴ ayetinde geçen نكح fiilinin hakiki anlamda akit manasına geldiğini, mecazi anlamda da cinsi münasebet manasına geldiğini, burada hakikat ve mecazın bir lafızda cem' olduğunu söyler. اللمس lafzının dokunma anlamında hakikat, cinsi münasebet anlamında da mecaz olduğunu ve burada her iki mananın birlikte kullanılmaya müsait olduğunu zikreder.¹⁹⁵ Teftâzânî'nin verdiği örnek, karinenin varlığı durumunda hakiki mana ile birlikte mecazi mananın da kastedilebileceğine güzel bir örnektir ve meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlayan bir temsildir. رأيت أسدين يرمي أحدهما، ويفترس الآخر 'birinin ok attığı, diğerinin de vahşice saldırdığı iki aslan gördüm' örneğinde أسدين lafzında hakikat ve mecaz cem olmuştur.¹⁹⁶ أسدين lafzının hem hakiki anlamda, hem de mecazi anlamda kullanıldığına dair iki ayrı karine mevcuttur. أسد lafzı hakiki anlamda vahşi hayvana verilen bir addır. Bu hayvanın bir özelliği olan ve saldırmak anlamına gelen يفترس fiilinin delaletiyle vahşi hayvan anlamında hakiki mana mevcuttur. يرمي fiili atmak anlamına gelmekle birlikte vâhşi hayvanın yapamayacağı birşeydir. Ancak aralarındaki benzetme alakası sebebiyle mecazın bir türü olan istiare yoluyla cesur insan için kullanılabilir. Görüldüğü gibi أسدين lafzında hakikat ve mecaz aynı anda birlikte kullanılmıştır.

Hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini kabul etmeyen alimlerin gerekçelerinden biri de şudur: 'Mecazi manayı belirleyen karine, hakiki mananın anlaşılmasına engel bir karinedir. Bu sebeple mecazi mana ile hakiki mananın bir arada kullanılması doğru değildir'.¹⁹⁷ Bu ifadeye göre; mecazda hakiki mananın anlaşılmasına mani bir karine olduğu için lafız ya hakikat olur ya da mecaz olur, ikisi bir arada bir lafızda bulunamaz. Hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini kabul eden bazı alimler de bu durumu dikkate alarak, mecazdaki karinenin hakiki mananın anlaşılmasına engel bir karine olmasının şart

¹⁹² Ebu'l-Muzaffar Mensûr b. Muhammed b. 'Abdulcebbar es-Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille fi'l-Usûl**, (thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'il eş-Şâfi'î), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997, c. I, s. 279

¹⁹³ ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhîr**, c. II, s. 143

¹⁹⁴ Nisa: 4/22

¹⁹⁵ es-Sem'ânî, a.g.e., c. I, s. 279

¹⁹⁶ et-Teftâzânî, a.g.e., c. I, s. 162

¹⁹⁷ el-'Attâr, a.g.e., c. I, s. 391

olmadığını ifade ederler.¹⁹⁸ Bu duruma göre; karine hakiki mananın anlaşılmasına engel olmayınca, hakikat ile mecazın bir lafızda cem'i de mümkün olacaktır. Bu konuyu şu şekilde açıklayalım: Mecazda, hakiki mananın anlaşılmasına mani bir karinenin varlığı, hakikat ile mecazın bir lafızda cem'ine engel teşkil etmemektedir. Çünkü hakiki mananın anlaşılmasına engel bu karine bir lafzın sadece bir anlamı için geçerlidir. Örneğin; '*Ali aslandır*' cümlesinde *aslan* lafzı hakikat değil, mecazın bir türü olan istiaredir. Çünkü hakiki mananın anlaşılmasına engel bir karine vardır. Bu karine de Ali'nin insan olmasıdır. Bir insana bir hayvanın isminin verilmesi, o ismin hakiki manada kullanılmadığına bir delildir. Görüldüğü üzere *aslan* lafzında hakikat ve mecazın birlikte kullanılması imkânsızdır. Çünkü lafzın medlulü birdir ve o medlul de, ya hakikat ya da mecaz olmak zorundadır. Ancak lafzın iki ayrı medlulünün bulunması halinde bu durum söz konusu değildir. Çünkü her anlam kendi başına müstakil haldedir ve biri diğerine etki etmez. Yani bir medlulün vaz' olunduğu anlamın dışında kullanılması, diğer medlulün vaz' olunduğu anlamda kullanılmasına mani değildir. Fakat anlamların her biri yine kendi içlerinde hakikat ve mecazın cem'ini kabul etmezler. Nisa sıresi 23. ayette geçen أمهات lafzı üzerinden gidelim. Bu lafız çoğul olması sebebiyle değil, ayetin genel çerçevesi açısından hem öz annelere, hem de usulün annelerine/ninelere delalet etmektedir. Yani lafzın iki ayrı medlulü vardır. Bunlardan öz *anne* anlamı hakikat, *nineler* anlamı da mecazdır. Her medlul kendi başına müstakil halde olduğu için biri diğerine etki etmez. Ancak bu medlullerin her biri kendi içlerinde hakikat ve mecazın cem'ini kabul etmezler. أم lafzının hakiki anlamı olan öz *anne* manası, sadece bu lafzın bu manası için kendisiyle birlikte ayrı bir mecaz kabul etmez. Yine mecazi anlam olan *nineler* manası, sadece bu lafzın bu anlamı için kendisiyle birlikte ayrı bir hakikati kabul etmez. Ancak ifade ettiğimiz gibi her mana diğerine etki etmeyecek şekilde müstakil olduğundan bir lafızda biri hakikat, diğeri mecazi olan iki anlamın bir araya gelmesi mümkündür. Bu nedenle mecazdaki karinenin hakiki mananın anlaşılmasına engel bir karine olmaktan çıkarılmasına gerek yoktur.

Gazzâlî ile birlikte hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i hakkında ayrı bir söylem daha başlamıştır. Bu da hemen hemen bütün usul kitaplarında Gazzâlî'den nakledilen şu sözdür: '*Hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i lugat olarak caiz olmamakla birlikte aklen mümkündür*'.¹⁹⁹ Bahrululûm el-Leknevî, Fevâtihi'r-Rahamût adlı

¹⁹⁸ Muhammed Nedîm Fâzıl, a.g.e., c. I, s. 95, 98-99, 102

¹⁹⁹ Tacuddîn 'Abdulvehhâb b. 'Alî es-Subkî, **Cem'u'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkḥ**, (thk. 'Abdulmun'im Halîl İbrâhîm), 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003, s. 29; el-Leknevî, c. I, s. 185

eserinde Gazzâlî'den nakledilen bu söz hakkında, müellifinin kim olduğuna muttali olamadığımız Matla'u'l-Esrârî'l-Îlâhiyye adlı eserde şöyle denildiğini aktarır: '*Bu görüş, hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'ini kabul etmeyen alimlerin çoğunun da görüşüdür. Zira bu alimlerin hiç biri bu meselenin aklen imkânsız olduğuna dair bir şey söylememiştir*'.²⁰⁰ Gazzâlî'ye nisbet edilen bu söz doğrudan onun ifadesi olmamakla birlikte anlam itibariyle doğrudur. Gazzâlî, *وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ* '*babalarınızın nikâhladığı kadınları nikâhlamayın*'²⁰¹ ayetindeki نَكَح fiilinin cinsi münasebet anlamında hakikat, akit anlamında mecaz olduğunu belirtir. Aynı şekilde *أَوْ لَا مَسْتُمْ النِّسَاءِ* '*ya da kadınlara dokunmuşsanız*'²⁰² ayetindeki لمس fiilinin dokunmak anlamında hakikat, cinsi münasebet anlamında mecaz olduğunu ifade eder. Ancak bu konunun umum-u müşterek gibi, vaz'ın aslına ve Arapların genel âdetine aykırı olmakla birlikte mümkün olduğunu belirtir.²⁰³

Hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'ini kabul etmeyen alimlerden bazıları, lafzın tesniye ve çoğul halde olması durumunda bunun caiz olabileceğini ifade etmişlerdir. Bu alimler lafzın çoğul halde olması durumunda lafzın delalet ettiği medlullerin birden çok olacağını, bu suretle de bazı medlullerin hakikat, bazılarının da mecaz olabileceğini beyan etmişlerdir. İbn Hümâm (ö. 861/1457), et-Tahrîr isimli eserinde Gazzâlî ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin, bu meselenin lügat kaidelerine göre caiz olmamakla birlikte aklen mümkün olduğunu söylediklerini aktardıktan sonra, lafzın müfred olmaması durumunda lugavî olarak da sahih olduğunu belirtir. Lafzın çoğul olması durumunda ifade ettiği manaların da çoğul olacağını, bu şekilde de lafzın delalet ettiği bazı manaların hakikat, bazılarının da mecaz olabileceğini kaydeder. Buna örnek olarak الْقَلَمُ أَحَدُ الْلِسَانَيْنِ '*kalem iki dilden biridir*' ile الْأَخْلُ أَحَدُ الْأَبْوَيْنِ '*dayı iki babadan biridir*' örneklerini verir.²⁰⁴ İlk örnekteki الْلِسَانَيْنِ lafzı tesniye olduğu için iki ayrı medlule sahiptir. Cümlede kalem kelimesi zikredildiği için lafzın ifade ettiği iki manadan biri kalemdir. Diğer manası ise lafzın vaz' edildiği anlam olan konuşma organı olan dildir. Bu lafızda dil manası hakikat, kalem manası mecazdır. Bir lafızda hakiki mana ile mecazi mana aynı anda birlikte kullanılmıştır. İkinci örnekteki الْأَبْوَيْنِ lafzı da aynı şekilde tesniyedir ve iki ayrı medlule sahiptir. Cümlede dayı kelimesi zikredildiği için lafzın ifade ettiği iki manadan biri dayıdır. Diğer manası ise vaz' edildiği anlam olan öz babadır. Bu lafızda öz baba

²⁰⁰ el-Leknevî, c. I, s. 185

²⁰¹ Nisa: 4/22

²⁰² Nisa: 4/43; Maide: 5/6

²⁰³ el-Gazzâlî, a.g.e., c. II, s. 630-631

²⁰⁴ Kemâluddîn Muhammed b. 'Abdulvâhid b. 'Abdulhamîd b. Mes'ûd İbnu'l-Humâm, et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkḥ, Mısır: Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, h. 1351, s. 174

anlamı hakikat, *dayı* anlamı ise mecazdır. Bir lafızda hakiki mana ile mecazi mana aynı anda birlikte kullanılmıştır.²⁰⁵

Hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'ini kabul etmeyen alimlerden bazıları da nefiy durumunda bunun caiz olabileceğini ifade etmişlerdir. Bu alimlerin nefiy durumunda bu meselenin cevazına hükmetmelerinin sebebi; umum-u müşterek meselesinde nefiy edatından sonra gelen cümledeki isim ya da fiilin umum ifade ettiği gibi, yine nefiy durumunda hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem' olabileceği görüşüdür. Hanefî fakihlerden Fahrettin ez-Zeyla'î (ö. 743/1343) Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik isimli eserinde, *وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ*, 'babalarınızın nikâhladığı kadınları nikahlamayın'²⁰⁶ ayetinin nefiy ifade eden bir cümle olması sebebiyle, ayetteki نكح fiilinin mecazi manada akit, hakiki manada da cinsi münasebet anlamlarına geldiğini, babalar anlamına gelen آباء lafzının da hakiki anlamda öz baba, mecazi anlamda da usulün babaları/dedeler anlamına geldiğini söyler. Bu durumun hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i olduğunu söyleyerek, nefiy durumunda umum-u müşteregin caiz olduğu gibi hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'inin de caiz olduğunu belirtir.²⁰⁷

Hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'ini kabul etmeyen alimlerden bazıları ise mecaz-ı aklî de bu durumun caiz olduğunu ifade etmişlerdir. Şihâbuddîn el-Hafâcî, Beyzâvî tefsirine yazdığı haşiyesinde mecaz-ı aklî de bu durumun caiz olduğunu, hatta ulema arasında bu konuda ihtilaf olmadığını belirtir. Şihâbuddîn el-Hafâcî, Tevbe suresi 74. ayetteki *يَخْلِفُونَ بِاللهِ مَا قَالُوا* 'İnkâr (küfür) sözünü söylemediklerine dair yemin ederler' kısmı hakkında özetle şöyle der: 'Münafıklar hakkında olan bu ayette yemin fiili çoğul sigasında gelerek bütün münafıklara isnad edilmiştir. Hâlbuki yemin eden kişi sadece Culâs b. Süveyd b. Sâmit'tir. Buna rağmen yemin fiilinin çoğul sigasında gelmesinin sebebi, bütün münafıkların Culâs'ın ettiği bu yemine razı olmaları ve onaylamalarıdır. Bu, fiilin sebebine isnad edilmesi yoluyla aklî (hükmi) mecazdır. Eğer o münafıkların rızası olmasaydı, Culâs adlı münafık yemin etmeyecekti. Bu duruma göre يَخْلِفُونَ fiiline hakiki anlamda yemin eden Culas ile yemine razı olarak sebep olan münafıklar da dahildir. Bunlar ise mecazen يَخْلِفُونَ fiiline dahil olurlar. Yani يَخْلِفُونَ fiilinde hakiki mana ile mecazi mana aynı anda cem' olmuştur. Burada umum-u mecaz olduğunu söylemeye gerek yoktur.

²⁰⁵ İbn Emîri'l-Hâc, a.g.e., c. II, s. 24; Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Buhârî Emîr Pâdişâh, **Teyşîru't-Tahrîr**, Mısır: Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, h. 1351, c. II, s. 37

²⁰⁶ Nisa: 4/22

²⁰⁷ Fahrüddîn Osman b. 'Alî ez-Zeyla'î, **Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik**, Kahire: Matba'atu'l-Kubre'l-Emîriyye/Bolak, h. 1313, c. II, s. 103

Çünkü buradaki mecaz, aklî mecazdır. Mecaz-ı aklîde de hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i caizdir. Bu meselenin mecaz-ı aklîde caiz olduğu konusunda ihtilaf yoktur.²⁰⁸ Şihâbuddîn el-Hafâcî haşiyesinin muhtelif yerlerinde mecaz-ı aklî de hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'inin caiz olduğunu ifade etmiştir.²⁰⁹

Daha önce ifade ettiğimiz gibi hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i meselesi ilk olarak İmam Şâfi'î'ye dayandırılır. İmam Şâfi'î eserlerinin hiçbirinde böyle bir meseleden bahsetmemiştir. Ancak takip ettiği usulden ve eserlerindeki bazı ifadelerinden hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Cüveynî, İmam Şâfi'î'nin *أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ* 'eğer kadınlara dokunmuşsanız'²¹⁰ ayetindeki *لامس* fiilinin dokunmak anlamında hakikat, cinsi münasebet anlamında mecaz olduğunu söylediğini zikreder.²¹¹ Zerkeşî de, İmam Şâfi'î'nin *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا* 'Ey iman edenler, sarhoş iken, ne dediğinizi bilinceye ve cünüp iken de –mescitten geçmeniz hariç - gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın'²¹² ayetinde geçen *سَبِيلٍ عَابِرِي* ifadesi için de *mescit* anlamına geldiğini söylediğini belirtir. Zerkeşî, İmam Şâfi'î'nin bu konuya işaret edecek ayrı bir ifadesinin de Büveytî'de şöyle geçtiğini anlatır: 'Bir kişi kendisini azat edenler için vasiyette bulunsa ve kendisini azat edenleri de azat edenler varsa ve hayattalarsa, vasiyet hakiki manada kendisini azat edenler için, sebebiyet cihetiyle mecazi manada da kendisini azat edenleri azat edenler için geçerlidir'.²¹³ Bu mesele her ne kadar ilk olarak İmam Şâfi'î'ye dayandırılrsa da İmam Şâfi'î'den önce de bu meselenin mümkün olabileceğine dair bazı alimlerin içtihatları olmuştur. Üçüncü bölümde değineceğimiz üzere, Zeyd b. Eslem, Süddî, İmam Malik, Leys b. Sa'd ve İshak b. Rahuye de *أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ* ayetindeki *لامس* fiilinin hem dokunma anlamına, hem de cinsi münasebet anlamına geldiğini ifade etmişlerdir. Bu kişilerin hepsi İmam Şâfi'î'den önce olan kişilerdir. Hanefî mezhebinde bu mesele caiz görülmemekle birlikte, hem İmam Ebu Hanîfe'nin, hem de İmam Muhammed'in, hakikat ve mecazı aynı anda bir lafızda kullanarak içtihat ettikleri de olmuştur. Bu içtihatlardan birkaçını örnek olarak zikretmek istiyoruz:

²⁰⁸ Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, 'İnâyetu'l-Kâdî ve Kifâyetu'r-Râdî / Hâşiyetu's-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî, Beyrut: Dâru Sâdir, (t.y.), c. IV, 344

²⁰⁹ Bkz.: Şihâbuddîn el-Hafâcî, a.g.e., c. I, s. 100; c. III, s. 183; c. VI, s. 423

²¹⁰ Nisa: 4/43; Maide: 5/6

²¹¹ el-Cüveynî, a.g.e., c. I, s. 343-344

²¹² Nisa: 4/43

²¹³ ez-Zerkeşî, a.g.e., c. II, s. 140

- İmam Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre; 'bir kişi yemine niyet ederek *لله علي أن أصوم رجب* 'Allah için Recep ayını oruçlu geçirmek boynumun borcu olsun' derse, kullandığı bu ifade hem yemin, hem de nezir (adak) olur'. Kullanılan bu ifadeden nezrin anlaşılması hakikat, yeminin anlaşılması da mecazdır.²¹⁴
- İmam Muhammed es-Siyeru'l-Kebîr adlı eserinde şöyle demiştir: 'Bir kişi çocukları için eman talep etse (*لو استأمن على بنيه*) ve bu kişinin çocuklarına eman verilse, bu kişinin çocukları ile çocuklarının çocukları da bu emana dâhil olur'. Çocukların dâhil olması hakiki anlamdadır, çocukların çocuklarının dâhil olması ise mecazendir. Aynı şekilde; 'bir kişi mevlaları için eman talep etse ve eman verilse, kendi mevlaları ile mevlalarının mevlaları da bu emana dâhil olur'. Kendi mevlaları hakiki anlamda dahil olurken, mevlalarının mevlaları mecazi anlamda bu emana dahil olur.²¹⁵

Bunlarla birlikte bazı kaynaklarda hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i olduğu söylenen bazı ifadeler de İmam Ebu Hanîfe ile Sahibeyn'e isnad edilmektedir.²¹⁶ Ancak belirtilen ifadelerin çoğu hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i kabilinden olmayıp, umum-u mecazdır. Zikredilen bu ifadeleri umum-u mecaz bölümünde, hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i sanılan, ancak gerçekte umum-u mecaz olan lafızları anlatırken beyan etmiştik. Pek çok Hanefi alimi *بَابُ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ* 'babalarınızın nikâhladığı kadınları nikâhlamayın'²¹⁷ ayetinde babaların hem akit kurduğu, hem de cinsi münasebette bulunduğu kadınlarla evlenmenin yasaklandığını ifade etmiştir. Hanefi mezhebine göre *نَكَحَ* fiili için cinsi münasebet manası hakikat, akit manası da mecazdır. Bu suretle hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i meydana gelmiştir.

Bu meselenin kabul edilmesi ya da kabul edilmemesi pek çok fikhî hükme de etki etmektedir. Konu içerisinde bu meselenin yol açtığı fikhî ihtilaflara yer yer değindik ve üçüncü bölümde de değineceğiz. Ancak usul eserlerinde çokça zikredildiğinden dolayı şu meseleyi de burada ayrıca zikretmek istiyoruz: *مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوهُ* 'içki içene celd (vurma) haddini uygulayın'²¹⁸ hadisi sebebiyle ulema arasında bir ihtilaf meydana gelmiştir. *الخمر* lafzı hakiki anlamda, üzümün sıkılarak elde edilen suyunun kaynatılıp üzerindeki köpüğün atılması sonucu meydana gelen sıvı (hamr) anlamına, mecazi manada da kendisine *nebiz* denilen, üzüm dışındaki başka maddelerden yapılan ve sarhoşluk özelliğine sahip sıvılar

²¹⁴ es-Serahsî, a.g.e., c. I, s. 174

²¹⁵ es-Serahsî, a.g.e., c. I, s. 174

²¹⁶ El-Bâkillânî, a.g.e., c. I, s. 159-160 (Muhakkikin mukaddimesi)

²¹⁷ Nisa: 4/22

²¹⁸ Ebû Dâvûd, Hudud, 4485; Tirmizî, Hudud, 1444

manasına gelir. Şafii mezhebine göre; الخمر lafzında hakiki mana ile mecazi mana aynı anda birlikte kullanılarak, sarhoş etsin ya da etmesin, az içilsin ya da çok içilsin farketmeden üzümden ya da başka maddelerden üretilen ve sarhoş edici özelliğe sahip sıvıları içenlere had cezası uygulanır. Hanefi mezhebine göre ise; bir lafızda hakiki mana ile mecazi mananın cem'i caiz olmadığı için hakiki mana tercih edilerek bu hadise göre hamr içen kişiye had uygulanır, fakat nebiz içen kimseye had uygulanmaz.²¹⁹ Ancak حُرِّمَتْ الْخَمْرُ بِعَيْنِهَا قَلِيلُهَا وَكَثِيرُهَا، وَالسُّكْرُ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ *'hamrın bizzat kendisinin azı da, çoğu da haram kılınmıştır. Ayrıca her içecekten sarhoş edecek kadar da içmek haram kılınmıştır'*²²⁰ hadisine göre hamrın azı da, çoğu da haram kılınmıştır. Yani kişi az da, çok da içse had uygulanır. Ancak nebiz hakiki anlamda hamr olmadığı için hadisin beyanına göre sarhoş edecek kadar içen kimseye had uygulanır, az içen kişiye had uygulanmaz.²²¹ Ancak Mahmûd Tefk Muhammed Sa'd, Delâletu'l-Elfâz 'ale'l-Me'ânî 'İnde'l-Usûliyyîn adlı eserinde الخمر lafzının hangi manayı ihtiva ettiğini uzunca tartışmış, mezheplerin görüşlerini karşılıklı olarak beyan ederek, bu lafzın sahabe tarafından ne şekilde kullanıldığı açıklamıştır. İçkinin yasaklandığı Maide suresi 90. ayetin nüzulü sırasında ashabın yanında mevcut olan ve sarhoş edici özelliğe sahip içeceklerin hangi maddelerden yapıldığını delilleriyle anlatmış ve neticede الخمر lafzının mütevatır' bir lafız gibi hem üzümden, hem de başka maddelerden yapılan ve sarhoş edici özelliğe sahip olan içeceklerin genel adı olduğunu belirtmiştir.²²²

Meselenin anlaşıldığına inandığımız için konuyla ilgili kaynaklarda zikredilmeyen ayrı bir durumu paylaşmak istiyoruz. Bir lafzın sadece bir manaya hamledilerek hem hakikat, hem de mecaz olması mümkündür. Buradaki kastımız daha önce belirttiğimiz; iki ayrı alanda kullanıma elverişli olan bir lafzın, birinde hakikat iken, aynı mana üzerinde diğesinde de mecaz olması şeklinde değildir. Bu kastımızı bir temsille açıklayalım: 'Yanında çok küçük yaşlarda bir çocuğu bulanan bir adam, karşıdan kan davası sebebiyle düşman olduğu bir kişi gelince çocuğuna; هذا عدونا *'bu bizim düşmanımızdır'* derse, kullandığı cümlede düşman anlamına gelen عدو lafzını hem hakiki, hem de mecazi anlamda kullanmış olur. Adamın kendisi hakiki anlamda düşmandır. Oğlu ise daha çok küçük yaşta olduğu için düşman değildir. Ancak اعتبار ما يكون yani ileride olacağı durum itibarıyla çocuk da mecazen düşmandır. Bu şekliyle bir lafız, tek bir mana üzerinde hem hakikat, hem de

²¹⁹ et-Teftâzânî, a.g.e., c. I, s. 162, 'Alâuddîn el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 72-73

²²⁰ Nesâî, Eşribe, 5685

²²¹ 'Alâuddîn el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 72-73

²²² Mahmûd Tefk, a.g.e., s. 145-154

mecaz olmuştur. Burada عدو lafzının hem çocuk, hem de babası için düşman olduğuna karine de, ٴ muttasıl zamiridir. Çünkü bu zamir birden çok kişiye şamil olabilecek bir anlama sahip olup, bu cümlede de baba ve oğlu aynı anda kapsayacak şekildedir. عدو lafzında umum-u mecaz olduğunu iddia etmek yanlış olur. Çünkü cümle mecaz kastıyla söylenmemiştir. Ya da cümle de mecazi taraf hakiki taraftan daha baskın değildir. Aksine hakiki taraf da, mecazi taraf da ağırlık olarak eşit bir şekildedir. Cümledeki عدو lafzının sadece mecaz ya da sadece hakikat olduğunu söylemek de doğru değildir. Çünkü karine olan ٴ muttasıl zamiri hakikati gerektirdiği kadar mecazı da gerektirir. Ya da mecazı gerektirdiği kadar hakikati de gerektirir. Burada olduğu gibi bir lafzın tek bir mana üzerinde aynı anda hem hakikat, hem de mecaz olması çok istisnai bir durumdur, fakat imkânsız değildir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere usulcülerin, *hakikat ve mecazın bir lafızda cem*’i konusundaki tartışmaları, bir lafzın bir manası için değil, bir lafzın iki ayrı manası üzerinedir. Bahsettiğimiz cümlede bir lafzın tek bir manası üzerinde hem hakikatin, hem de mecazın var olması karineye dayandığı için istisnai bir durum olsa dahi, hakikat ve mecazın aynı anda bir lafzın bir manası üzerinde de cem’ olabileceğine işaretir. Bu durum emir ve nehiy sigalarında gelen fiillerde de görülmektedir.

Hakikat ve mecazın bir lafızda cem’ini kabul edenler emir sigasında ya da emre benzer bir sigada (şibh-i emir) gelen bir fiilin hakiki anlamda vücup, mecazi anlamda da nedb (mendub, müstehab) ifade ettiğini söylerler. Aynı şekilde nehiy sigasında ya da nehye benzer gelen (şibh-i nehiy) bir fiilin de hakiki anlamda haramlık, mecazi anlamda da kerahet (mekruh) ifade ettiğini belirtirler. Bunun sebebi ise ‘*başka bir hükme çevirecek bir karine olmadığı takdir de emirde aslolan vücup, nehyde aslolan da haramlıktır*’ kaidesidir. Bu nedenle emir fiilin vücup ifade etmesi hakikat, delalet edecek bir karinenin varlığı durumunda da nedb ifade etmesi de mecazdır. Aynı şekilde nehiy durumundaki bir fiilin de haramlık ifade etmesi hakikat, kerahet ifade etmesi de mecazdır. وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ‘hayır işleyin, umulur ki bu vesileyle kurtuluşa erersiniz’²²³ ayetinde emir sigasındaki افعلوا fiilinin aynı anda hem vücup, hem de nedb ifade ettiği belirtilir. Çünkü الخير diye tabir edilen mefhumun içine vücup ve nedb dâhilinde bulunan bütün ameller girer.²²⁴ İbn Dakîkî’l-Îd (ö. 702/1302) Şerhu’l-İlmâm bi Ehâdisi’l-Ahkâm adlı eserinde, hakikat ve

²²³ Hac: 22/77

²²⁴ es-Subkî, a.g.e., s. 29; ‘Alâuddîn Ebu’l-Hasan ‘Alî b. Suleymân el-Merdâvî, **et-Tahbîr Şerhu’t-Tahrîr fi Usûli’l-Fıkıh**, (thk. ‘Abdurrahmân b. ‘Abdillâh el-Cibrîn ve diğerleri), 1. Baskı, Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 2000, c. V, s. 2415

mecazın bir lafızda cem'ini caiz görenlerin صُبُّوا عَلَيْهِ ذُؤُبًا مِنْ مَاءٍ 'üzerine bir kova su dökün'²²⁵ hadisindeki emir ifadesini aynı anda hem vücuda, hem de nedbe hamlettiklerini ifade eder. Bunun sebebini de şöyle açıklar: Bir bedevinin mescitte bevl etmesi üzerine Resulullah ashaba o necaset üzerine bir kova su dökmelerini emretmiştir. Resulullah'ın bu emri necaseti giderecek miktardaki su için vücup ifade ederken, ziyade kalan suyun da necaset mahalline dökülmesi konusunda da nedbe ifade eder. Bu şekilde bu emirde hakiki mana ile mecazi mana aynı anda birlikte kullanılmıştır.²²⁶ Nehye benzer bir sigada gelen şu hadiste fiilin aynı anda hem tahrim, hem de kerahet ifade etmesini göstermesi bakımından önemlidir: Abdullah b. Ömer rivayet ediyor: أَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى يَوْمَ خَيْبَرَ عَنْ أَكْلِ الثُّومِ، وَعَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ 'Resulullah (s.a.s.) Hayber'in fethedildiği gün sarımsak ve ehli eşeklerin etini yemeyi yasakladı.'²²⁷ İbn Hacer el-Askalani, Fethu'l-Bârî adlı Buhari şerhinde hadisteki نَهَى lafzının aynı anda hem tahrim, hem de kerahete işaret ettiğini söyler. Sarımsak yemenin mekruh olduğunu, ehli eşek eti yemenin de haram olduğunu, bu şekilde نَهَى fiilinde hakiki mana ile mecazi mananın aynı anda cem' olduğunu zikreder.²²⁸ Aynî, 'Umdetu'l-Kârî adlı şerhinde, hadisteki نَهَى fiilinde hakikat ve mecazın cem'i olmadığını, نَهَى fiilinin aynı anda hem tahrim, hem de kerahet ifade etmesinin umum-u mecaz kabilinden olduğunu belirtir.²²⁹ Ancak biz bu konuda Aynî'ye katılmıyoruz. Çünkü hadisteki نَهَى fiilinde mecazi mana, hakiki manadan daha baskın değildir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere umum-u mecazda mecazın hakikati kuşatması ya da hakikatten daha baskın olması gerekir. Hadiste ise böyle bir durum söz konusu değildir. Hakiki mana ile mecazi mana eşit derecede ifade edilmiştir. Görüldüğü üzere bu örneklerde de bir fiilin sadece bir manası üzerinde aynı anda hem hakikat, hem de mecaz var olmuştur. Ancak fiillerin bu şekilde hem hakikat, hem de mecaz olmaları mana itibariyle değil, hüküm yönüyledir.

Belagatla ilgili kaynaklarda bu mesele *istihdam* başlığı altında işlenmiştir. Bir belagat terimi olarak *istihdam*; bir lafzın zamirsiz bir şekilde ya da bir zamir karinesiyle aynı anda iki farklı anlamda kullanılmasıdır. Sekkâkî ve Hatîb el-Kazvînî *istihdam*ın, birden fazla manası olan bir lafzın zikredilerek kendisiyle bir anlamının, daha sonra

²²⁵ Ebû Dâvûd, Taharet, 380

²²⁶ Ebu'l-Feth Takiyyuddîn Muhammed b. 'Alî b. Vehb İbn Dakîkî'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm bi Ehâdisi'l-Ahkâm*, (thk. Muhammed Hallûf 'Abdullâh), 2. Baskı, Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 2009, c. I, s. 535

²²⁷ el-Buhârî, Meğâzi, 4215

²²⁸ Ebu'l-Fadl Ahmed b. 'Alî b. Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Fâryâbî), 1. Baskı, Riyad: Dâru Tîbe, 2005, c. IX, s. 323

²²⁹ el-'Aynî, a.g.e., c. XVII, s. 328

kendisine raci olan bir zamirle de başka bir anlamının kastedilmesi şeklinde olduğunu ifade ederler. *فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ* ‘sizden ayı gören onda oruç tutsun’²³⁰ ayetinde الشهر lafzının bizzat zikredilmesiyle hilal kastedilmiştir. فليصمه cümlesindeki muttasıl zamirle de ramazan ayı kastedilmiştir. İbn Munkız ve Bedreddîn İbn Cemâ’a’ya göre de zamire ihtiyaç olmadan bir lafzın iki ayrı anlama gelecek şekilde kullanılmasıdır. Bu lafzın her iki anlamı hakikat olabileceği gibi her ikisi mecaz da olabilmektedir. Ya da lafzın bir manası hakikat diğeri de mecaz olabilmektedir. *لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ* ‘her ecelin bir kitabı vardır. Allah dilediğini siler, dilediğini sabit bırakır’²³¹ ayetindeki كتاب lafzı hem belirli süre, hem de yazılmış kitap anlamlarına gelir. أجل lafzının zikredilmesiyle belirli süre anlamı, يمحو fiilinin zikredilmesiyle de yazılmış kitap anlamı kastedilir. Daha önce mükerreren zikrettiğimiz Nisa suresi 43. ayet de belagat kitaplarında istihdam örnekleri arasında zikredilmiştir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere bu ayette zikredilen الصلاة lafzı hem namaz ibadeti, hem de mescit anlamında kullanılmıştır.²³²

Konuyu bitirmeden önce şuna da temas etmek istiyoruz: Pek çok usul eserinde, Bâkılânî’nin umum-u müstereği kabul ettiği halde hakikat ve mecazın bir lafızda cem’ini kabul etmediği söylenmektedir.²³³ Bâkılânî’nin hakikat ve mecazın bir lafızda cem’ini kabul etmediğini ilk olarak ifade eden İmâmu’l-Harameyn el-Cüveynî’dir. Daha sonra Taceddîn es-Sübki’nin Cem’u’l-Cevâmi’ adlı eserinde bunu zikretmesiyle²³⁴ şuyu bulmuş ve ulema arasında Bâkılânî’nin bu meseleyi kabul etmediği söylenmiştir. Cüveynî, Bâkılânî’nin bir lafzı aynı anda hakikat ve mecaza hamledenlere karşı şiddetli bir şekilde tenkitte bulunduğunu, bu hususta Bâkılânî’nin şöyle dediğini zikreder: ‘Bir lafız dilde vaz’ edildiği anlamda kullanılırsa hakikat olur. Vaz’ edildiği mananın dışında bir anlamda kullanılırsa mecaz olur. Bir lafzın aynı anda hakikat ve mecaza hamledilmesi iki zıt durumu cem’ etme çabası gibidir’.²³⁵ Ancak biz Bâkılânî’nin et-Takrîb ve’l-İrşâd adlı eserinde bu meseleyle ilgili bölümü okurken Bâkılânî’nin bu meseleyi kabul etmediğine dair bir şeye rastlamadık, aksine Bâkılânî’nin hakikat ve mecazın bir lafızda cem’ edilebileceğini açık bir şekilde ifade ettiğiyle karşılaştık.²³⁶ Daha sonra Zerkeşî’nin el-

²³⁰ Bakara: 2/185

²³¹ Ra’d: 13/38-39

²³² ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. III, s. 446-447; es-Suyûtî, a.g.e., s. 587; et-Tehânevî, a.g.e., c. I, s. 148-149; Durmuş, “İstihdâm”, DİA, XXIII, s. 335, Bolelli, a.g.e., s. 494-496; Bulut, a.g.e., s. 227-300

²³³ el-Cüveynî, a.g.e., c. I, s. 344

²³⁴ es-Sübki, a.g.e., s. 29

²³⁵ el-Cüveynî, a.g.e., c. I, s. 344

²³⁶ el-Bakillânî, a.g.e., c. I, s. 422-429

Bahru'l-Muhît'ine baktığımızda, ulemanın Bâkılânî'ye neden yanlış bir isnadda bulunduğunu anladık. Zerkeşî, Bâkılânî'nin yanlış anlaşıldığını, alimlerin *haml* ve *isti'mal* lafızlarını birbirine karıştırmaları sebebiyle Bâkılânî'yi yanlış anladıklarını ifade eder. Zerkeşî, Cüveynî'nin Bâkılânî'ye nisbet ederek aktardığı sözde, Bâkılânî'nin bir lafzın sadece bir mana için hem hakikat, hem de mecaz olamayacağını ifade ettiğini söyler. Çünkü bir lafza ait bir mana ya hakikat olur ya da mecaz olur, ikisi birden olamaz. Bâkılânî bir lafzın sadece bir manaya hamledilerek (*haml*) aynı anda hem hakikat hem de mecaz olamayacağını söyler. Fakat lafız iki ayrı manada kullanılarak (*isti'mal*) bir mana ile hakiki anlamın, diğeriyle de mecazi mananın kastedilmesinin mümkün olduğunu belirtir.²³⁷ Bâkılânî karine olduğu takdirde bir lafzın birden çok anlama hamledilebileceğini belirtir.²³⁸ *‘babalarınızın nikahladığı kadınları nikahlamayın’* ayetindeki *نكح* lafzının cinsi münasebet anlamında hakikat, akit anlamında mecaz olduğunu ifade eder.²³⁹ *‘eğer kadınlara dokunmuşsanız’* ayetindeki *لامس* fiilinin dokunmak anlamında hakikat, cinsi münasebet manasında mecaz olduğunu zikreder.²⁴⁰ Bu ayete yakın bir ifade olarak *‘babanın nikâhladığını nikâhlama’* ifadesinden kastın hem akit, hem de cinsi münasebet olduğunu kaydeder.²⁴¹

Hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini kabul etmeyen alimlerden pek çoğu, her ne kadar teoride bunun caiz olmadığını ifade etseler de, hüküm istinbatında ve Kur'an ayetlerinin pek çoğunda bu meseleyi kabul etmek zorunda kalmışlardır. Bazen bunu açıkça zikretmişlerdir, bazen de bu meseleye göre hareket etmiş ancak açıkça ifade etmemişlerdir. Kimi zaman da bunun meşhur bir te'vile göre caiz olduğunu söylemişlerdir. Bu meseleyi bir mezhep meselesi olarak düşünerek, bazen kabul ettikleri ve ona göre hareket ettikleri halde *‘bize göre bu mesele caiz değildir’* demişlerdir. Bu şekildeki ifadeleriyle aslında onlar da zımnen bu meseleyi kabul ettiklerini belirtmişlerdir.

2.3. Değerlendirme

İkinci bölümde buraya kadar işlediğimiz; *mütevâtı'* ve *müşekkeke lafız*, *tazmîn*, *umum-u müşterek*, *umum-u mecaz* ve *hakikat ile mecazın aynı anda bir lafızda cem'i* konuları içinde, *umum-u müşterek* ile *hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i* meseleleri dışındaki diğer konular, ulema arasında herhangi bir ayrılık olmadan kabul

²³⁷ ez-Zerkeşî, a.g.e., c. II, s. 141-142

²³⁸ el-Bakillânî, a.g.e., c. I, s. 427

²³⁹ el-Bakillânî, a.g.e., c. I, s. 423-424, 427

²⁴⁰ el-Bakillânî, a.g.e., c. I, s. 423-424

²⁴¹ el-Bakillânî, a.g.e., c. I, s. 426

edilmektedir. Umum-u müsterek ve hakikat ile mecazın aynı anda bir lafızda cem'i konuları da ulema içinde bazıları tarafından kabul edilirken, bazıları tarafından da caiz görülmemektedir. Bazı kaynaklarda belirtilen ve ulemanın çoğunun bu iki meseleyi caiz görmediği yargısı ise doğru değildir. Aksine mezhepsel olarak düşündüğümüzde daha somut bir şekilde ulemanın çoğunun bu iki meseleyi kabul ettiği yargısına ulaşabiliriz. Çünkü Maliki, Şafii ve Hanbeli mezheplerine ait fûru' meselelere baktığımızda, bu iki meselenin pek çok yerde kullanıldığını ve buna göre hüküm verildiğini görürüz. Şafii mezhebine müntesip alimler içinde hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini kabul etmediğini söylediğimiz Fahrettin er-Râzî ve Rafi'î'nin tefsir ve fıkıhla ilgili eserlerine baktığımızda, onların da bu meseleyi kitaplarında çokça kullandıklarıyla karşılaşırız. Yine Hanefî mezhebine bağlı alimlerin de tefsir ve fıkha dair pek çok meselede açıkça ifade etmeseler dahi, bu iki meseleyi kullandıklarına şahit oluruz. İstihdam meselesinde gördüğümüz üzere, bir lafzın her ikisi de hakikat ya da her ikisi de mecaz yahut biri hakikat, diğeri mecaz olacak şekilde iki ayrı anlamda kullanılması belagatçılar nezdinde de kabul edilen bir meseledir. Bütün bunlara rağmen umum-u müsterek ile hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i meselesinin ulemanın çoğu tarafından kabul edilmediğini söylemek yanlış olur.

Kanaatimizce hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'inin bazı alimler tarafından kabul edilmemesi, tamamen fıkhi mülahazalara dayanmaktadır. Çünkü bu meseleyle ilgili ilk tartışmalar fıkhi meseleler üzerinde gerçekleşmiş ve bu konu fıkıh usulünün bir mevzuu haline gelmiştir. Belagat kitaplarında bu meselenin ele alınmayışının sebebi de bu durum olabilir. Fıkhi bu düşünce, bir metot, bir usul halini alarak, İslami ilimlerle ilgili diğer disiplinlere de sirayet etmiştir. Ancak, fıkıh dışındaki diğer İslami ilimler, usul ve muhteva olarak fıkıhtan farklı oldukları, birçok konuda da fıkıhtan daha esnek bir yapı arzettiklerinden dolayı, hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini reddeden alimler de fıkıh dışındaki bu ilimlerde kimi zaman bu meseleyi kabul etmek zorunda kalmışlardır. Bazı alimlerce hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'inin kabul edilmemesinin bir sebebinin de taklit ve mezhep taassubu olduğu düşüncesindeyiz. Bu ifademizden taklidin ya da bir mezhebe bağlılığın yanlış olduğu anlaşılmamalıdır. Eleştirdiğimiz nokta, taklidin fıkhi hükümleri aşarak dil kurallarının tayinine ve mantığa kadar uzamış olmasıdır. Mezhep taassubunun buradaki etkisi ise şu şekildedir: Hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini kabul etmeyen bazı alimler, bazı durumlarda bunu kabul etmek zorunda kalmışlardır. İşte tam bu noktada bu alimler; *'hakikat ve mecazın aynı anda bir*

lafızda cem'i mezhebimizce caiz değildir şeklinde beyanda bulunurlar. Hâlbuki meseleye baktığımızda, bahsedilen mesele fıkhi bir mesele değildir. Burada fıkhi meselelerdeki tutumun ve usulün, fıkıhla ilgili olmayan disiplinlere tesir ettiğini görüyoruz.

Hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'inin, Kur'an ayetlerindeki varlığı ile ilgili bölüme geçmeden önce, bu bölüm için bir mukaddime, geçmiş kısımlar için de bir özet ve ayrı bir yaklaşım olarak İbn 'Âşûr'un tefsir mukaddimesinden bu konuyla ilgili bazı bölümleri aktarmak istiyoruz. İbn 'Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr adlı tefsirine yazdığı ve Ulumu'l-Kur'an'a dair önemli bilgiler verdiği mukaddimesinde bir bölümü, Kur'an lafızlarının birden çok manalar ihtiva edebileceğine ayırmıştır. Mukaddimedeki bu bölümü konumuz açısından önemli gördüğümüzden dolayı özetle aktarmak istiyoruz:

Îcaz Arapça'nın vazgeçilmez bir dayanağıdır. Bu sebeple mecaz, istiare, temsil, kinaye, ta'riz, iştirak, lafızlarda esneklik gibi durumlar Arapça'da çokça bulunmaktadır. Öyle ki, bir kişi söylemek istediği uzunca bir şeyi çok açık ve çok kısa ifadelerle anlatabilmektedir. Kur'an da Arapların alışık oldukları Arapça bir beyan olarak mükemmel ve hayret verici bir üslupla nazil olmuştur. Çok iyi derecede bildikleri bir dille nazil olan bu beyan, ilahi bir hitap oluşunu inkâr eden bütün belîğ, şair ve hatiplere meydan okuyarak, en kısa suresi gibi bir ifade ortaya koymalarını istemiştir. Bunlardan hiçbiri buna güç yetirememiştir. Ancak hiçbiri de bu beyanın alışık olmadıkları bir hitap olduğunu, ya da üslup ve mana açısından çok yanlışlar ihtiva ettiğini söyleyememiştir. Onları bu derece aciz bırakan bu hitabın, bir teşri', bir te'dib ve bir talim kitabı olması sebebiyle en zengin ve en esnek dil olan Arapça'nın izin verdiği oranda, bir lafza birden çok anlamı ve maksadı yerleştirmesi, bu beyanın ruhuna yaşikaşacak bir durumdur. Çünkü benzerini getirmekten aciz kalan belîğ, şair ve hatipler, bu beyanın sadece zahiri ifade yapısı konusunda değil, ihtiva ettiği anlamlar, içerdiği hikmet ve maksatlar yönüyle de benzerini getirmekten aciz kalmışlardır. Zira Kur'an lafızlarının anlam alanları te'vilin sınırlarını zorlayacak derecededir. Bu kitabın, ilahi bir hitap olması sebebiyle muhatabının duymak ve bilmek istediği her manayı ihtiva etmesi gerekir. Kur'an ifadeleri belagat olarak o kadar zengindir ki, lafzın muhtemel en yakın manasını ihtiva ettiği gibi, en uzak manasını da ihtiva eder. Lafızlar mani bir durum olmadığı takdirde racih manaya şamil oldukları gibi, mercuh manayı da kapsayacak bir yapıdadır. Kur'an lafızlarının en yakın manayı ihtiva ettikleri gibi en uzak manaları da ihtiva edebildikleri konusunda Hz. Peygamber'den nakledilen tefsiri mahiyet taşıyan rivayetler vardır. Bu rivayetlere baktığımızda ayete verilen mana

yakın bir mana değildir. Ve akla hemen gelebilecek bir anlam da değildir. Ancak Hz. Peygamber'in ayeti bu şekilde yorumlaması, ayetin anlam alanının genişliğini göstermek ve en yakın manadan en uzak manaya kadar bütün manalara şamil olduğunu göstermek içindir. Bu konuda Hz. Peygamber'den ve ashabdan nakledilen bazı rivayetler şu şekildedir:

- Ebu Sa'îd b. Muallâ anlatıyor: Bir gün namazda olduğum bir sırada Resulullah beni çağırdı. Namazda olduğum için O'na icabet etmedim. Namazı bitirdiğimde; 'çağırdığım halde bana icabet etmekten seni alıkoyan nedir' buyurdular. Ben de; 'namaz kılıyordum' şeklinde cevap verdim. Resulullah da; 'استَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ' 'size hayat verecek şeyler için sizi çağırdıkları zaman Allah ve Resulünün davetine icabet edin'²⁴² buyurmuyor mu?' şeklinde cevap verdi.²⁴³

Ayetin genel çerçevesine baktığımızda, ayette geçen *icabet* manası (استجيبوا), itaat etme, boyun eğme anlamındadır. *Çağırma* ise *hayat verecek şeyler* ile kullanıldığından hidayete ve salaha davet etme anlamındadır. Bu şekliyle ayetteki çağırma ve çağırılanın icabet etmesi, sıradan bir çağırma veya seslenme olup çağırılan kişinin de buna cevap vermesi anlamında değildir. Bu açıdan ayet mecazi bir manayı kastediyor. Ancak ayetin lafzı mecazi olan ilk manayı ifade ettiği gibi, hakiki olan sıradan çağırma ve icabeti de ifade etmeye müsaittir. Nitekim Resulullah ayeti bu ikinci manasıyla, yani lafızların hakiki manalarını kastederek kullanmıştır. Öyle ki sahabinin namazı terkedip gelmesini bile istemiştir.

- Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حُفَاةَ عُرَاءَ غُرْلًا، كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدَّا 'İnsanlar kıyamet günü çıplak ayaklı, üzerlerinde bir elbise olmadan ve sünnetsiz olarak haşredilecekler. 'Tıpkı ilk yaratmaya başladığımız gibi onu tekrar o (eski) hale getiririz. (Bu,) üzerimize aldığımız bir vaaddir. Biz, (vâdettiğimizi) yaparız''²⁴⁴ ²⁴⁵

H. Peygamber'in hadisinin ikinci kısmını oluşturan ifade Enbiya suresi 104. ayetin bir kısmıdır. Bu ayette, yeniden dirilişin uzak görülmemesi için, akla daha da yakınlaştırmak suretiyle ikinci yaratma, ilk yaratmaya teşbih edilmiştir. Ancak Hz. Peygamber ayetin bu kısmını, insanların doğdukları ilk zamanda çıplak ayaklı, çıplak bedenli ve sünnetsiz

²⁴² Enfal: 8/24

²⁴³ Ebû Dâvûd, Tefrî'u Ebvâbi'l-Vitr, 1458; Nesâî, İftitah, 913

²⁴⁴ Enbiya: 21/104

²⁴⁵ el-Buhârî, Ehâdîsu'l-Enbiyâ, 3349, 3447; Tefsîr, 4625

olduklarını, kıyamet günü de bu şekilde haşredileceklerini ifade etmek üzere zikretmiştir. Çünkü ayetin lafızları bu manayı da anlamaya uygundur.

- Abdullah b. Übeyy b. Selül öldüğünde Hz. Peygamber, bir münafık olmasına rağmen yine onun cenazesine gider. Hz. Ömer de; ‘*Ya Resulellah o bir münafıktır, onun cenaze namazını kılma. Allah münafıklara istiğfarda bulunmanı nehyetmiştir*’ diyerek, اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أو لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ‘Onlar için ister af dile, ister dileme; onlar için yetmiş kez af dilesen de Allah onları asla affetmeyecek’²⁴⁶ ayetine işarette bulunur. Resulullah da; ‘*Rabbim beni istiğfarda bulunmam ya da bulunmamam hususunda muhayyer bıraktı. Ve ben yetmiş defadan daha fazla istiğfarda bulunacağım*’ buyurmuştur.²⁴⁷

اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أو لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ ifadesi müsavat ifade ettiği halde, Hz. Peygamber bu ifadeyi tahyire hamletmiştir. Ve ayette *yetmiş* diye kesretten kinaye olan ifadeyi sarih delaletiyle yorumlamıştır.

- Azılı kâfir Ukbe b. Ebî Muayt’ın kızı Ümmü Gülsüm Müslüman olup, kâfirlerin yanında kalmayı redderek Medine’ye hicret ettiğinde, Hz. Peygamber (s.a.s.) şu ayeti okur: يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ ‘ölüden diriye çıkarır’.²⁴⁸

Ayet hakiki bir manayı ihtiva etmesine rağmen Hz. Peygamber ayeti mecazi bir manada kullanır. Hz. Peygamber’in bu ifadesinde, İslam diri olana, küfür ve inkâr da ölü olana benzetilmek suretiyle istiare (istiare-i tasrihiyye) yapılmıştır. Ashabdan ve bazı alimlerden de nakledilen rivayetler şu şekildedir.

- Amr b. As anlatıyor: Resulullah’ın bizi Zâtü’s-selâsil gazvesine göndermişti. Sabah uyandığımda ihtilam olduğumu farkettim. Çok soğuk olduğu için gusül alırsam, ya ölecek ya da perişan bir hale düşecektim. Ben de teyemmüm edip ordu içinde bulunanlara sabah namazını kıldırđım. Medine’ye döndüğümüzde bu hadiseyi Resulullah’a anlattılar. Resulullah da bana ‘*insanlara cünüp bir halde mi namaz kıldırđın Amr*’ diye sordu. Ben de gusül almaktan beni alıkoyan durumu anlattım ve Allah’ın şöyle buyurduğunu işittiğimi söyledim: وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ‘Ve kendi nefislerinizi öldürmeyin. Şüphesiz, Allah, sizi çok esirgeyendir’.²⁴⁹ Bu ayette kendinizi

²⁴⁶ Tevbe: 9/80

²⁴⁷ el-Buhârî, Tefsir, 4670

²⁴⁸ En’am: 6/95; Yunus: 10/31; Rum: 30/19

²⁴⁹ Nisa: 4/29

öldürmeyin şeklinde nehiy olduğunu, bu sebeple de gusül etmeyerek teyemmüm ettiğimi söyledim. Resulullah da bunun üzerine güldü ve bir şey demedi.²⁵⁰

Amr b. As'ın okuduğu bu ayetin asıl manası insanların birbirlerini öldürmeme konusunda bir nehiy olduğu halde, Amr b. As ayeti farklı şekilde yorumlamıştır ve Resulullah da bu duruma bir şey dememiştir.

- Hz. Ömer döneminde Irak fethedildikten sonra, fetihle bulunan mücahitler Hz. Ömer'den Irak arazisinin ganimet olarak aralarında bölüştürülmesini istemiştir. Hz. Ömer de; *'Eğer bu araziyi aranızda bölüştürürsem sizden sonra fethedilmiş bölgelerden buraya gelen insanlar sizin gibi toprak sahibi olamayabilir. Bu nedenle bu araziyi, dönemlik olarak Müslümanlara ödenmesi şartıyla buranın halkına haraç arazisi olarak vereceğim'* der ve istinbat ettiği bu hükmün delilini beyan etmek üzere şu ayeti okur: *وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ* 'Onlardan sonra gelenler'²⁵¹

Hiz. Ömerin okuduğı bu ayet Benî Kurayza ve Benî Nadir'den elde edilen ganimet hakkındadır. *وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ* diye ifade edilenler ise Mekke fethinden sonra Müslüman olan kişilerdir. Hiz. Ömer bu yorumuyla ayetin hakiki manasından farklı bir yaklaşımda bulunmuştur. Hiz. Ömer'in, Kur'an'ı çok iyi bilen, ashabın alimleri arasında meşverete muazzam derecede önem veren ve Kur'an karşısında vakka (çok hassas) birisi olarak yaptığı bu yorum ashabın menfaatine zarar verdiği halde, ashabın hiçbirisi tarafından eleştirilmemiş ve karşı çıkılmamıştır.

- Hiz. Ömer hicri takvimin başlangıç gününü şu ayetten istinbatla Resulullah'ın hicreti olarak kararlaştırmıştır: *لَمَسْجِدَ أُسَسَ عَلَى النَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ* 'Daha ilk gününden takva temeli üzerine kurulan mescid, senin bunda (namaza ve diğer işlere) durmana daha uygundur'.²⁵²

Ayetteki *أَوَّلِ يَوْمٍ* tabiri bu içtihadın dayanağı olmuştur. Ancak bu ifade hakikatte Kuba mescidinin ilk inşa edildiğı gününden itibaren takva temeli üzerinde olduğu konusundadır. Ancak bu lafız Resulullah ve Müslümanların zulümden kurtularak felaha kavuştukları ilk gün olarak da anlamlandırılmaya müsaittir. Hiz. Ömer'in bu içtihadı bu sebepledir.

²⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 17812; Ebû Dâvûd, Taharet, 334

²⁵¹ Haşr: 59/10

²⁵² Tevbe: 9/108

- Abdullah b. Abbas anlatıyor: Ben, daha küçük denilebilecek bir yaşta bulunduğum halde Hz. Ömer, ashabın alimlerinin ve ileri gelenlerinin oluşturduğu istişare toplantılarına beni de çağırırdı. Hz. Ömer'in beni ashaba göstermeye çalıştığını biliyordum. Ashab benim kendi çocukları ve torunları yaşlarında olduğumu söyleyerek bu durumdan şikâyet ediyordu. Yine bir toplantı esnasında Hz. Ömer, istişare heyetindeki sahabilere Nasr suresini nasıl anladıklarını sordu. Ashabın bazıları bir şey demezken bazıları da; *'Rabbimiz, yardımı bize ulaşıp fetih nasip olduğunda O'na hamd etmemizi ve istiğfarda bulunmamızı bizden istiyor'* şeklinde te'vil ettiler. Sonra Hz. Ömer bana yönelerek; *'Sen de mi böyle düşünüyorsun'* deyince ben de; *'Hayır'* dedim. *'Peki, sen nasıl anlıyorsun'* diye sordu. Ben de şu şekilde cevap verdim: *'Bu Resulullah'ın ecelidir. Cenab-ı Hakk burada bunu Resulullah'a bildiriyor. Buyuruyor ki; 'Allah'ın yardımı sana ulaşıp fetih nasip olmuşsa, bu senin eceline alamettir. Artık bundan sonra Rabbini hamd ile tesbih ederek istiğfarda bulun. Zira Rabbin tevbeleri çokça kabul edendir''*. Bu cevabımdan sonra Hz. Ömer de şu ifadeleri kullandı: *'Ben de bu sureyi ancak bu şekilde anlıyorum'*.²⁵³

Nasr suresinin zahiri bu te'vile işaret etmezken, Hz. Ömer ve Tercümânü'l-Kur'an payesine sahip Abdullah b. Abbas ayeti bu şekilde anlıyorlar. Onların bu şekilde anlaması ayetin zahiri manasını nefyetmemektedir. Ancak ayetin nüzulünün bu şekilde olduğunu, ayetin asıl muhatabının Hz. Peygamber olduğunu, bu ayetle onun dünyadaki vazifesinin tamamen erdiğini ve artık Refik-i Ala'ya kavuşma zamanının geldiğini ifade etmişlerdir. Diğer Müslümanlar da ayetin mesajına muhatap olarak ashabın zikrettiği ilk mana ile mükelleftirler

- Bütün İslam fukahası, Yusuf suresindeki *وَلَمَّا جَاءَ بِهِ جُمْلٌ بِعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ* *'onu bulup getirene, bir deve yükü ödül vardır. Ben de buna kefilim'*²⁵⁴ ayetinin cu'ale (ödül) ve kefaletin meşruiyetine delalet ettiği konusunda ittifak halindedir. Kur'an'daki bu ayet geçmiş ümmetlerden birinin hikâyesidir. Üstelik semavi bir dine ait bir hüküm de değildir. Ancak Kur'an bunu zikredip, bunun yanlış olduğunu söylemediği ya da bunun aksine olacak bir hükmü beyan etmediği için, geçmiştekilerin bir hikâyesi de olsa Kur'an'da bulunması sebebiyle bir hükme delil olarak kabul edilmiştir.

²⁵³ el-Buhârî, Meğazi, 4294; Tefsir, 4970

²⁵⁴ Yusuf: 12/72

- İmam Şâfi'î şu ayeti icmanın hücciyyeti ve ona göre hareket etmemenin haramlığına delil olarak zikreder: وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُسْلِمِينَ نُؤَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا 'Kim kendisine 'dosdoğru yol' apaçık belli olduktan sonra, Peygamber'e muhalefet ederse ve mü'minlerin yolundan başka bir yola uyarsa, onu döndüğü şeyde bırakırız ve cehenneme sokarız. Ne kötü bir yerdir o!'.²⁵⁵ Bu ayet siyak itibarıyla müşriklerin durumlarıyla ilgilidir. Resulullah'a eziyet edip, İslam'a dehalet etmemenin ne kadar acı bir azaba götüreceğinden bahsetmektedir. Ancak İmam Şâfi'î bu ayetten, bizzat Müslümanları ilgilendiren bir durum olan *icmanın* varlığını ortaya koymuş, bu ayetin icmaya delalet ettiğini belirtmiştir.

Mütevâtir kıraatler sebebiyle meydana gelen mana ihtilafı da göz önüne alınarak, ayetin manası buna göre anlaşılmalıdır. Kur'an'da zikredilen ve birden çok manaya hamli mümkün olan terkiplerin de, mani bir karine olmadığı takdirde mümkün olan bütün manalarına hamledilmesi gerekir. وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ 'Kim cihad ederse, yalnızca kendi nefsi için cihad etmiş olur'²⁵⁶ ayetindeki cihad etme tabiri iki manada anlaşılmaya müsaittir; *İslami değerleri kendinde oturtmak için nefisle yapılan mücadele ile İslam topraklarını ve Müslümanları savunmak için yapılan muharebe.*

Kur'an ilahi bir beyan olduğu için her lafzına ayrı bir pencereden bakılmalı, her manası ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Bu sebeple Kur'an ayetlerindeki bazı noktalarda oluşan vakf ve vasıl durumlarının hiçbirini ihmal edilmeden, her birinin manaya tesiri ayrı ayrı düşünülerek ayetin dâhilinde olduğu kabul edilmelidir.²⁵⁷ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ²⁵⁷ ayetinde ريب lafzında vakfedilince ayetin manası; 'Şüphesiz ki bu bir kitaptır. İçinde müttakilere hidayet vardır' şeklinde olurken, فِيهِ lafzında vakfedilince mana; 'Bu kitabın içinde şüphesiz yoktur. Müttakilere hidayettir' şeklinde olur. Her ikisinde vakfedilmeyip, vasıl yapılınca da; 'Şüphesiz ki bu kitabın içinde müttakilere hidayet vardır' manasında olur. Vakıf ve vasıl durumlarında ayetlerin manaları birbirine yakın olsa da, bazı noktalarda birbirinden farklıdır. Bütün bu farklılıkların ayetin dâhilinde olduğu kabul edilmelidir. Kur'an ayetlerinde, vakıf ve vasıl sebebiyle mananın değişikliği uğradığı yerler pek çoktur.²⁵⁸

²⁵⁵ Nisa: 4/115

²⁵⁶ Ankebut: 29/6

²⁵⁷ Bakara: 2/2

²⁵⁸ İbn 'Âşûr, a.g.e., c. I, s. 93-100

Buraya kadar bahsettiğimiz bahislerde İbn ‘Âşûr, Kur’an’ın beşeri kitaplar ile beşeri beyan, hitap ve ifadelerden farklı olarak her bir noktasının, her bir ayrıntısının Cenab-ı Hakk’ın muradı olduğunu belirtmektedir. Diğer beyanların aksine Kur’an’da bir ayetin çok fazla manası olabileceğini, zahiri anlama hamledildiği gibi, batını anlama da hamledilebileceğini, zahirde hakiki mana olan bir ifadesinin mecazi olarak da düşünülebileceğini ve bütün bunların esasında yapılması gerektiğini anlatmaya çalışır. Bu ifadelerinden sonra yine bu ifadeleriyle yakın ilişkili olan ve ulema arasında çokça tartışılan umum-u müşterk ile hakikat ve mecazın aynı bir lafızda cem’i meselelerine değinir. Bu meselelerin caiz olduğunu, ancak Arapların ifadelerinde bulunmadığını ya da nadiren bulunduğunu zikrederek, ulemadan bazılarının bu sebeple bu meseleleri kabul etmediğini söyler. Daha sonra bu meselelerle ilgili ulema arasındaki tartışmaya kısaca temas eder. Daha önce zikrettiğimiz Hac suresi 18. ayetteki secde fiilinde hakiki mana ile mecazi mananın cem’ olduğunu zikreder. Secde fiilinin insanlara olan nisbetinin alını yere koymak anlamında hakikat, ayetteki diğer varlıklara nisbetinin de Cenab-ı Hakk’a karşı tazim anlamında mecaz olduğunu zikreder. وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ ‘ellerini ve dillerini kötülükle size uzatırlar’²⁵⁹ ayetindeki يَبْسُط fiilinin eller için dövmek, soymak, zarar vermek için uzatmak anlamında hakikat, diller için de dili kötü sözden alıkoymamak anlamında mecaz olduğunu ve bu fiilde aynı anda hem hakiki mananın, hem de mecazi mananın kullanıldığını ifade eder.²⁶⁰

²⁵⁹ Mümtetine: 60/2

²⁶⁰ İbn ‘Âşûr, a.g.e., c. I, s. 98-99

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. KUR'AN'DA HAKİKAT VE MECAZIN AYNI ANDA BİR LAFIZDA CEM'İ

Bu bölümde hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'iiyle ilgili müfessirler arasında en çok tartışma konusu olan Kur'an ayetlerini müfessirlerin tefsirleriyle zikredeceğiz. Ayrıca konuyu ayetler üzerinde daha iyi görebilmek adına ikinci bir başlık olarak tek tek bazı müfessirlerin yorum ve değerlendirmelerini de ele alacağız. Bu mevzunun Kur'an ayetlerinde nasıl geçtiği ve müfessirlerin bu ayetlerde geçen konuyla alakalı lafızları nasıl yorumladığıyla ilgili ayrı bir bölüm açmamızın sebebi şudur: Kur'an kendi ifadesiyle apaçık bir Arapçayla inmiştir²⁶¹. Arap yarımadasının ve bu sınırlar içinde de Kur'an'ın doğrudan nazil olduğu Mekke ve çevresinin Arap dili, belagati, hitabeti ve şiiri konusunda zirvede olduğu bir dönemde inerek onlara bu konularda meydan okuması²⁶² ve o dil üstatlarının bu söz karşısında aciz kalması ve hayranlıklarını gizleyememeleri bu kitabın çok ileri bir düzeyde Arapçayla nazil olduğunu göstermektedir. Biz de bu sebepten ötürü bu konuyu ayrıca Kur'an ayetlerinde ele almayı düşünüyoruz.

3.1. Hakikat ve Mecazın Aynı Anda Bir Lafızda Cem'i Konusunda Müfessirlerce En Çok Tartışılan Ayetler

Konumuzla ilgili olarak Kur'an ayetleri arasından bazıları alimlerce daha çok tartışılmıştır. Ayetlerdeki lafızlarda hakikat ve mecazın birlikte kullanımı var mı, yok mu, diye tartışılmış ve bazı ayetler tefsir edilirken sayfalarca bu konuya temas edilmiştir. Şimdi ulema arasında mevzumuzla alakalı en çok tartışılan ayetleri ele alalım.

3.1.1. Bakara Suresi 128. Ayet (2/128)

'Ey Rabbimiz! رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ Bizi sana boyun eğenlerden kıl, neslimizden de sana itaat eden bir ümmet çıkar, bize ibadet yerlerini ve ilkelerini göster, tevbemizi kabul et; zira tevbeleri çokça kabul eden, çok merhametli olan ancak sensin'.

Zikrettiğimiz ayet Bakara suresinin 128. ayeti olup, ayetin konumuzla ilgili kısmı *وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا* bölümüdür. Müfessirlerin çoğu *أَرِنَا* kelimesini tefsir ederken *مَنَاسِك* kelimesini hac ibadetinin ifa edildiği yerler şeklinde anlamış bu nedenle önceki kelime olan *أَرِنَا* fiilinin hakiki anlamıyla kullanılıp basari rü'yet yani gözle görme anlamında olduğunu

²⁶¹ Nahl: 16/103; Şuara: 26/195

²⁶² Bakara: 2/23; Yunus: 10/38; Hud: 11/13

ifade etmişlerdir. Ebû ‘Ubeyde (ö. 209/823) gözle görme olarak değil de *عَلَّمَنَا* ‘Allah’ım bize öğret’ şeklinde, yani öğrenme olarak tefsir etmiştir. Burada gözle görmenin kastedilmediğini, delil olarak getirdiği bir beyitle ifade etmiştir.²⁶³ Zemahşerî (ö. 538/1143) bunun manasının gözle görme anlamında ‘bize göster’ ya da *عَرَّفَنَا* diye ifade ettiği ‘bize öğret’ olduğunu söylemiştir.²⁶⁴ İbn ‘Atiyye (ö. 542/1148) ise bazılarının basari rü’yet, bazılarının ise kalbi rü’yet olarak anladıklarını ifade ettikten sonra kalbi rü’yet diye yorumlamanın daha doğru olduğunu belirtir.²⁶⁵

Fahrettin er-Râzî *أَرَنَا* fiilinin, mecazi anlamda ‘bize öğret’ ya da hakiki anlamında ‘gözlerimize bizzat göster’ şeklinde tefsir edilebileceğini kaydettikten sonra üçüncü bir görüş olarak şunu söyler:

Bunun hakkında üçüncü bir görüş daha vardır ki o da bu fiilin hem gözle görme hem de öğrenme olarak iki farklı manayı birlikte ifade ettiğidir. Bu Kadı’nın²⁶⁶ (Kadı Abdülcebbar) görüşüdür. Ona göre; ‘hac farızası yerine getirilirken yapılan ibadetlerin bazıları görmeyle değil bilmeyle, anlamayla olurken, bir kısmı da ancak görmeyle ifa edilebilir. Bu durumda bir lafzı iki ayrı manaya birden hamletmek gerekir.’ Ancak bu zayıf bir görüştür. Çünkü bu görüşün doğru olabilmesi için bir lafzın aynı anda hem hakiki hem de mecazi anlamına hamledilmesi gerekir. Bu ise caiz değildir.²⁶⁷

Ebû Hayyân el-Endelusî (ö. 745/1344) de bazı alimlerin burada kastedilenin hem gözle görme, hem de kalple idrak etme olduğunu ifade ettiklerini, bunun ise zayıf bir görüş

²⁶³ Ebû ‘Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ, **Mecâzu’l-Kur’ân**, (thk. Fuat Sezgin), 1. Baskı, Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1954, c. I, s. 157

²⁶⁴ Ebu’l-Kâsım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez- Zemahşerî, **el-Keşşâf ‘an Ğavâmidit-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fi Vucûhi’t-Te’vîl**, (thk. ‘Adil Ahmed ‘Abdulmevcûd ve ‘Alî Muhammed Mu’avvid), 1. Baskı, Riyad: Mektebetu’l-‘Ubeykân, 1998, c. I, s. 322

²⁶⁵ Ebâ Muhammed ‘Abdülhakk b. ‘Atiyye el-Endelusî, **el-Muharreru’l-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz**, (thk. ‘Abdullâh b. İbrâhîm el-Ensârî ve diğerleri), 2. Baskı, Katar: Matbû’âtu Vezâreti’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 2007, c. I, s. 351

²⁶⁶ Fahrettin er-Râzî, tefsirinde bu bölümü anlatırken ‘Kadı’ kelimesini, yanında herhangi bir isim zikretmeden ifade etmiştir. ‘Kadı’ diye bahsettiği şahsın kim olduğu konusunda ilk başta kesin bir kanaatimiz hâsıl olmadı. Ancak bahsettiği konu hakikat ve mecazın bir lafızda cem’i meselesi olunca bu kişinin hakikat ve mecazın bir kelimeye cem’ini kabul ettikleri bilinen Kadı Ebubekir Bakıllanî ve Kadı Abdülcebbar’dan birinin olabileceği fikri ağır bastı. Bunun üzerine kesin bir bilgi için Râzî tefsirinde yaptığımız taramada ‘kadı’ kelimesinin *القاضي* şeklinde harfi tarifli olarak 600’e yakın defa geçtiğini, bazılarının bir adla birlikte, bazılarının da *hâkim* manasına gelen herhangi bir özel isim ya da sıfat olmayan cins isim olarak kullanıldığını gördük. Çoğunun ise burada olduğu gibi yanında bir isim zikredilmeden bir kişinin sıfatı olarak sadece *القاضي* şeklinde zikredildiğini gördük. Yaptığımız taramada İnşirah Suresi’nin 2. ve 3. ayetlerinin tefsirinde peygamberlerin küçük günah işleyip, işlemediği konusunda tartışılırken; ‘Bu şekilde söylemek Mutezilenin kabul ettiği görüşle aynıdır. Ancak bu problemlili bir görüştür. Bu, Kadı’ya göre küçük günahları affetmenin Allah üzerine vacip olduğu görüşüdür.’ şeklinde bir ifade geçtiğini gördük. Yine Felak Suresi 4. ayet tefsir edilirken de Hz. Peygambere bir Yahudi tarafından sihir yapıldığıyla ilgili rivayet aktarıldıktan sonra; ‘Bil ki Mutezile’nin tamamı bu rivayeti kabul etmezler. Kadı bu konuda şöyle söylemiştir: Bu batıl bir rivayettir. Allah peygamberini insanlardan koruyacağını vadetmişken bu sözün sıhhati nasıl mümkün olabilir. Çünkü bu rivayeti sahih görerek bu olayın vuku bulduğunu kabul etmek peygamberlik makamının zararını kabul etmektir.’ şeklinde de bir ifadeye rastladık. Bunun neticesinde Râzî’nin tefsirinde mutlak olarak *القاضي* diye zikrettiği kişinin meşhur Mutezilî alim Kadı Abdülcebbar olduğu kanaatine vardık. Yukarıda zikrettiğimiz metnin aslını bozmamak için de parantez içinde bu kişinin Kadı Abdülcebbar olduğunu belirttik.

²⁶⁷ Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. IV, s. 68

olduğunu aktardıktan sonra şu şekilde devam eder: ‘Çünkü burada hakikat ve mecazın cem’i ya da müşterek bir lafzın va’z edildiği manaların bir kaçına birden hamedilmesi söz konusudur. Bu iki durumda bizce caiz değildir.’²⁶⁸

Semîn el-Halebî (ö.756/1355) ve İbn ‘Âdil ed-Dımeşkî (ö. 880) ise أَرْنَا fiilinden kastedilenin hem gözle görme hem de kalple idrak etme olduğunu söylemenin hakikat ve mecazın cem’ini ya da müşterek bir lafzın bir anda birden çok manaya hamledilmesini gerektirdiğini söyleyerek hakikat ve mecazın bir kelimedede cem’ine itiraz etmezler.²⁶⁹

Nîsâbûrî (ö. 730/1329) de bu iki mananın birden kastedilmesinin uzak bir görüş olmadığını, müşterek bir lafzın bir anda birden çok manaya hamledilmesinin caiz olduğunu, aynı şekilde nikâh kelimesinin aynı anda hem cinsi münasebet, hem de akit manalarında kullanılabilmesi örneğinde olduğu gibi hakikat ve mecazın bir lafızda cem’inin mümkün olduğunu belirtir.²⁷⁰

Müfessirlere ait görüşleri aktardıktan sonra değerlendirme sadedinde çağdaş müelliflerden Muhammed Emîn el-Hererî’nin أَرْنَا مَنَاسِكًا kısmıyla ilgili görüşlerini nakletmek istiyoruz:

Burada مَنَاسِكٌ lafzından kastedilen ism-i mekan olabilir. Bu durumda ayette bahsedilen rü’yet basari olacaktır. Manası da ‘Allah’ım bize hac farızasını ifa edeceğimiz yerleri bize göster’ şeklinde olacaktır. Yani; ihrama girilen mikat sınırlarını, vakfeye durulan Arefe ve Müzdelife’yi, tavaf yerlerini, aralarında sa’y yapılan Safa ve Merve tepelerini ve şeytan taşlama yerlerini bizlere göster. Burada مَنَاسِكٌ lafzından kastedilenin ism-i mekan değil masdar olması da muhtemeldir. O zaman mana haccın ifa edildiği yerler değil, bizzat haccın fiilleri anlamında olacaktır. Çünkü fiiller gözle görülmez ancak kalple idrak edilebilir. Bu haliyle de genel mana; ‘Allah’ım bize haccın fiillerini, tavafın, vakfenin ve remyin keyfiyetini öğret, idrak ettir.’ şeklinde olacaktır.²⁷¹

Bazı müfessirlerin أَرْنَا fiiline, hakiki anlamı olan gözle görme manasını, bazılarının da mecazi anlamı olan öğretme ve idrak ettirme manalarını verdiğini görüyoruz. Öğretme,

²⁶⁸ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî, **el-Bahru’l-Muhît**, (thk. ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd ve diğerleri), 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1993, c. I, s. 561

²⁶⁹ Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, **ed-Durru’l-Mesûn fî ‘Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn**, (thk. Ahmed Muhammed el-Harrât), Dımeşk: Daru’l-Kalem, c. II, s.117-118; Ebû Hafs Ömer b. ‘Alî İbn ‘Âdil ed-Dımeşkî, **el-Lubâb fî ‘Ulûmi’l-Kitâb**, (thk. ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd ve diğerleri), 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1998, c. II, s. 487

²⁷⁰ Nizâmuddîn Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Nîsâbûrî, **Ğarâibu’l-Kur’ân ve Reğâibu’l-Furkân**, (thk. Zekerîyyâ ‘Umeyrât), 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1996, c. I, s. 402

²⁷¹ Muhammed Emîn b. ‘Abdillâh el-Urmî el-Hererî, **Hadâiku’r-Rûhi ve’r-Reyhân fî Revâbi ‘Ulûmi’l-Kur’ân**, 1. Baskı, Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 2001, c. II, s. 292

kavratma ve idrak ettirme manasını verenler bu işin ancak kalple olacağını da vurgulamışlardır. el-Hereri'nin açıklamalarına baktığımızda her iki manayı yani hem gözle görme, hem de kalple kavrama idrak etme manalarını hem ayrı ayrı hem de birlikte vermenin ayetin genel çerçevesine aykırı olmadığını anlıyoruz. Bu nedenle olmalıdır ki; son dönemde yapılan bazı çalışmalarda bu her iki mana birden verilmiştir. Muhammed Alî es-Sâbûnî tefsiri Safvetü't-Tefâsir'de *أَرْنَا مَنَاسِكَنا* için 'bize ibadetimizin usullerini ve haccın yerlerini öğret' şeklinde tefsir etmiştir.²⁷² Doç. Dr. Halil ALTUNTAŞ ve Dr. Muzaffer ŞAHİN'in hazırladığı Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Mealinde de *أَرْنَا مَنَاسِكَنا* kısmına 'Bize ibadet yerlerini ve ilkelerini göster' şeklinde meal verilmiştir.²⁷³ Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Yolu tefsirinde meal bölümünde 'bize ibadet usullerimizi göster' diye meal verilmişken, tefsir bölümünde şunlar kaydedilmiştir:

Menâsik (tekili mensek) kelimesinin kökü olan nûsik "ibadet" anlamına gelir. Buradan türetilen mensek ise "ibadet yeri" veya "ibadetin uygulanış biçimi, usulü" demek olup âyetin bağlamından, bu kelimenin özellikle haccın erkân ve âdâbıyla bunların uygulandığı mahallere işaret ettiği anlaşılmaktadır.²⁷⁴

Görüldüğü üzere daha önce zikrettiğimiz biri hakiki manada diğeri mecazi manada olan iki hususun da ayetin kapsamı içinde olduğu ayrıca vurgulanmıştır. Bu son saydığımız kaynaklar her ne kadar hakikat ve mecazın bir lafızda cem' olduğunu ifade etmemişlerse de, verdikleri mealler ve tefsirleri buna işaret etmektedir.

3.1.2. Bakara Suresi 133. Ayet (2/133)

أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ قَالَ لِأَبْنَيْهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ
وَإِسْحَاقَ إِلَهاً وَاحِداً وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ 'Yoksa Ya'kub'a ölüm geldiği zaman siz orada mı idiniz? O zaman (Ya'kub) oğullarına: Benden sonra kime kulluk edeceksiniz? demişti. Onlar: Senin ve ataların İbrahim, İsmail ve İshak'ın ilâhı olan tek Allah'a kulluk edeceğiz; biz ancak O'na teslim olmuşuzdur, dediler'.

Zikrettiğimiz ayet Bakara Suresinin 133. ayeti olup burada konumuzla ilgili kısım *أَبَائِكَ* kelimesidir. *آبَاء* kelimesi *أَب* kelimesinin çoğuludur ve babalar manasına gelir. Hz. Yakup vefat etmeden önce çocuklarına; 'benden sonra neye ibadet edeceksiniz' diye sorar. Çocukları da; 'senin ilahın ve babaların İbrahim, İsmail ve İshak'ın İlâhı olan tek ilaha

²⁷² Muhammed 'Alî es-Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsir*, 4. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981, c. I, s. 94

²⁷³ Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 22. Baskı, Ankara: DİB Yayınları, 2012, s. 19

²⁷⁴ Hayrettin Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 5. Baskı, Ankara: DİB Yayınları, 2014, c. I, s. 212

ibadet edeceğiz’ diye cevap verirler. Hz. İbrahim Hz. Yakup’un dedesi, Hz. İsmail de amcasıyken çocukları Hz. İbrahim ve Hz. İsmail’i ‘baba’ kelimesine dâhil etmişlerdir.

Müfessirlerin çoğu, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail’in baba kelimesine dâhil edilmesinin Arap dili açısından uygun olduğunu, Hz. İsmail’in amca olduğu halde babalar kelimesine dâhil olmasının ise *taglib* yoluyla caiz olduğunu belirtmişlerdir. Arapların amcaya ve dayıya baba²⁷⁵, teyze de anne dediklerini²⁷⁶ kaydederler. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) عم الرجل فإنه بقية أبائي ‘amca, baba gibidir’ buyurduğunu, amcası Hz. Abbas için de رتوا علي أبي ‘babamı (amcamı) bana geri getirin’ buyurduğunu ifade ederler. Yine Efendimiz’in (s.a.s.) أنا ابن الذبيحين ‘ben iki kurbanlığın evladıyım’ buyurduğu ve meşhur görüşe göre Hz. İshak’ın kurban edildiği, onun neslinden olmadığı halde yine de Resulullah’ın Hz. İshak için ‘onun evladıyım’ dediğini belirtirler. Bu delillerden baba kelimesinin amca için de kullanılabileceğini söylerler. Ama bu kullanımın kelimenin hakiki veya mecazi anlamında olduğundan bahsetmezler. Sadece; ‘bu şekilde kullanılabilir’ ya da ‘Araplar bu şekilde kullanır’ diye ifade ederler.²⁷⁷

Hanefi mezhebinin önde gelen imamlarından Cessâs Ahkâmü’l-Kur’ân’ında; Allah’ın bu ayette dede ve amcayı da baba diye isimlendirdiğini, nitekim Hz. Yusuf’un da ‘babalarım İbrahim, İshak ve Yakup’un dinine tabi oldum’²⁷⁸ dediğini söyler. İbn Abbas’ın bu ayetlerden istinbatla kardeşler olmadan dedeye miras düştüğünü, hatta İbn Abbas’ın ‘dedenin baba mesabesinde olduğu hususunda, dileyen kimse ile Hacer-i Esved yanında lanetleşebilirim’ dediğini, bu suretle dedeyi baba konumuna getirdiğini, bu şekilde baba olmadığı takdirde kardeşler olmadan babaya düşen 2/3 (üçte iki) oranındaki miktarın dedeye düştüğünü nakleder.

Cessâs, dedenin baba kabul edilmesine karşı kendilerine yapılan yapılan itirazları şu şekilde sıralar: ‘Kur’an’da dedenin baba olarak isimlendirilmesi hakiki anlamda değil, mecazendir. Çünkü baba isminin ondan nefyedilmesi caizdir. Mesela dede olan bir kişi için ‘o baba değildir’ dersin bu doğru bir nefyetme olur. Zira hakikatlerin isimleri hiçbir şekilde müsemmalarından soyutlanamazlar. Dedenin baba olarak isimlendirilmesi

²⁷⁵ Ebû ‘Ubeyde, a.g.e., c. I, s. 57

²⁷⁶ Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmi‘ul’Beyân ‘an Tevîl-i Âyi’l-Kur’ân, (thk. Mahmud Muhammed Şakir), 2. Baskı, Kahire: Mektebetu İbni Teymiyye, (t.y.), c. III, s. 99

²⁷⁷ Zemahşerî, a.g.e., s. 331-332; İbn ‘Atiyye, a.g.e., s. 357-358; Ebu Hayyân, a.g.e., s. 574

²⁷⁸ Yusuf: 12/38

takyididir, mutlak olarak dede manasını içermez. ²⁷⁹ وَوَرَّثَهُ أَبَوَاهُ ayetindeki ebeveyn lafzının umumuyla delil getirilmesi doğru değildir. Bu ayette kastedilen en yakın baba (gerçek baba) olup, dede anlamının kastedilmesi caiz değildir. Çünkü baba lafzının dede için kullanılması mecazendir'.²⁸⁰

Cessâs, bu itirazlara özetle şöyle cevap verir: 'Herkesin ittifakıyla ayette amca da baba diye isimlendirilmiştir. Ancak amca hiçbir şekilde babanın yerine geçemez. Baba kelimesi lugavî ve şer'î olarak dede ve amca için kullanılabilirse de dedenin burada ayrı bir hususiyeti vardır. Çocuğun doğumuna sebep olduğundan dolayı gerçek babası 'baba' ismiyle isimlendirilmiştir. Gerçek babayla biraz farklı olsa da kendisine sebep olana sebep olduğu için dedede de bu mana vardır. Çocukla dede arasında gerçek baba vasıtaadır. Ancak amca da bu özellik yoktur. Çünkü çocuğun doğumuna herhangi bir sebebiyeti yoktur. Dedeye bu özelliğinden dolayı baba denilmesi doğrudur. Amcada bu vasıf olmadığından dolayı mutlak manada baba ismi ona verilmez. Dedenin bu vasfından ötürü baba lafzı onu doğrudan kapsar ve gerçek baba olmadığı durumda dede gerçek babanın hükmünü alır. Dedenin mecazi olarak baba diye isimlendirildiği iddiasına gelirse; gerçek baba daha öncelikli olsa da, gerçek babaya baba denilmesindeki illet dedede de vardır. Mesela kardeş lafzı, kardeşler ister anne-baba bir kardeş olsun, isterse baba bir kardeşler olsun, hepsi için hakiki anlamdadır. Ancak anne-baba bir kardeşler miras ve diğer kardeşlikle ilgili hükümlerde baba bir kardeşlerine göre daha önceliklidir. Yine de hepsine hakiki anlamda kardeş denilir. Bu örnekte olduğu gibi, gerçek baba bazı durumlarda daha öncelikli olsa da, dede hakiki anlamda baba lafzına dahil olur. Baba isminin hakiki anlamda gerçek baba ve dede için kullanılması hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini gerektirmemiş olur'.²⁸¹

Açıklamalarından da anlaşıldığı gibi Cessâs'a göre dedeye, baba denilmesi mecazî değil, hakiki anlamdadır. Ayetteki baba lafzı amcayı da kapsamıştır. Ancak amcaya baba denilmesi burada hakiki anlamda değildir. Çünkü dedeye baba denilmesindeki çocuğun doğumuna sebep olma illeti amcada yoktur. Cessâs amcanın baba yerine geçemeyeceğini, lugavî olarak ona baba denilebilse de şer'î hakikat anlamında denilemeyeceğini savunur.²⁸² Cessâs'ın fikirlerine baktığımızda أَبَاكَ lafzında baba ismi, hem gerçek baba hem de dede için kullanılmıştır. Bu duruma göre ayette geçen amca lafzını göz ardı edersek bir lafızda

²⁷⁹ Nisa: 4/11

²⁸⁰ el-Cessâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, (thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî), Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1992, c. I, s. 101

²⁸¹ el-Cessâs, a.g.e., s. 101-102

²⁸² el-Cessâs, a.g.e., s. 101

iki ayrı hakikat birleştigi için umum-u müsterek söz konusudur. Çünkü tek bir lafız içinde barındırdığı iki ayrı hakiki manayı bir anda ifade etmektedir. Cessâs'ın bizzat kendisi de umum-u müstereği kabul etmediği ve el-Fusûl fi'l-Usûl isimli fıkıh usulüne dair eserinde bunu reddettiği²⁸³ halde, buradaki açıklamalarında umum-u müsterek meydana gelmektedir. Ayetteki أَبَاكَ lafzından hareketle miras meselesine girilmesi ve babanın, dede gibi olup olmadığı bu zaviyeden tartışıldığı için şer'î açıdan değerlendirecek olursak; baba lafzının dede için hakiki anlamda kullanıldığını kabul etsek bile, ayette amca için baba denilmesine şer'î hakikat diyemeyiz. Çünkü amca baba mesabesinde kabul edilmediğinden buna şer'î hüküm açısından mecaz dememiz gerekir. Aksi takdirde şer'î açıdan amca'yı da baba gibi kabul etmiş oluruz. Buna göre de أَبَاكَ lafzında gerçek baba ve dede şer'î hakiki anlamda, amca ise şer'î mecaz olarak kullanılmıştır. Bu durumda da hakikat ve mecaz bir lafızda, أَبَاكَ lafzında cem' edilmiş olur.

Hanefi mezhebinin bu konudaki görüşünü öğrendikten sonra Şafii olan Fahrettin er-Râzî'den de Şafii mezhebinin görüşlerini öğrenelim. Râzî'nin bu konudaki ifadeleri şu şekildedir: 'Ebu Hanîfe, dedenin baba mesabesinde olduğunu, babanın erkek ve kız kardeşleri mirastan hacbettiğini, dolayısıyla da, dedenin de onları mirastan mahrum bırakması gerektiğine delil getirerek şöyle demiştir: 'Biz bazı ayet ve hadislerden dolayı dedenin baba mesabesinde olduğunu söyledik. Bu hususta iki ayet vardır: Birisi tefsir etmekte olduğumuz, *'Biz senin ve babaların İbrahim, İsmail ve İshak'ın İlahına ibadet ederiz'* ayetidir. Bu ayette 'baba' lâfzı 'dede' için kullanılmıştır. Eğer; "Hz. İsmail'in onların babası olmadığına ittifak olduğuna göre, "baba" lâfzı "amca" hakkında da kullanılmıştır" denilirse, biz deriz ki: 'Kullanış zahirî olarak hakikî mananın delilidir. Mevcut bir delilden dolayı bu kelimenin amca hakkında kullanılması bırakılmıştır. Bu hususta delilimiz olan ikinci ayet ise, Allah'ın Hz. Yusuf'dan (a.s) haber verdiği, *'Ben babalarım İbrahim, İshâk ve Yakub'un dinlerine uydum'*²⁸⁴ sözüdür. Bunun hadisten deliline gelince bu, Atâ'nın İbn Abbas'dan rivayet ettiği şu sözüdür: *'Dedenin baba mesabesinde olduğu hususunda dileyen kimse ile Hacer-i Esved yanında lânetleşebilirim'*. Yine İbn Abbas: *'Zeyd b. Sabit Allah'tan korkmuyor mu ki, oğlun oğlunu (torunu) oğul gibi sayıyor da, babanın babasını (dedeyi) baba mesabesinde saymıyor* demiştir. Dedenin baba mesabesinde olduğu sabit olunca, dedenin وَرَثَةُ أَبَوَاهُ فَلِإِمِّهِ التُّلُثُ 'Ona ebeveyni vâris

²⁸³ el-Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, c. I, s. 76-79

²⁸⁴ Yusuf: 12/38

olur. *Annesi için miras malının üçte biri vardır*,²⁸⁵ hükmüne dâhil olması gerekir. Baba hayatta olduğunda, kardeşlerin değil de babanın mirasın üçte ikisine hak kazandığı gibi, baba hayatta olmadığına kardeşlerin değil de dedenin malın üçte ikisine hak kazanması gerekir.

İmam Şâfi'î de şu şekilde cevap verir: Dedenin baba mesabesinde olduğunu kabul etmiyoruz. Bunun hakkında pek çok delil vardır;

- 1) Siz dedenin baba mesabesinde olduğu konusunda delil olarak bu ayetleri getirdiyseniz, dedenin baba gibi olmadığı konusunda bizim delilimiz de şu ayettir: *وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ*²⁸⁶ Bu ayette Allah Hz. Yakub'u, Hz. İbrahim'in çocuklarına dâhil etmemiş, onu ayrı olarak zikretmiş. Eğer insanın baba tarafından usulü baba mesabesinde kabul edilseydi, oğul tarafından fûruu da oğul gibi kabul edilmesi gerekirdi. Ancak oğul gibi kabul edilmemektedir. O zaman dedenin de baba gibi olmadığı kesinleşir.
- 2) Eğer dede hakiki anlamda baba mesabesinde olsaydı, babası ölüp dedesi hayatta olan biri hakkında, babasının olmadığını söylemek doğru olmazdı. Ancak vakıa bunun tersidir. Buradan da dedenin hakiki anlamda baba gibi kabul edilemeyeceğini anlayabiliriz. Eğer; 'baba ismi her ne kadar bütün usul için kullanılabilirse de derece bakımından en yakın olan en uzağa nisbetle daha yakındır ve babası ölüp dedesi hayatta olan biri hakkında, babasının olmadığını söylemek yanlış değildir' denilirse biz de cevaben deriz ki: 'Baba ismi bütün usul için hakiki manayı ifade etseydi eğer, usuldeki sıralama birilerinden baba isminin nefyedilmesine sebep olmazdı.
- 3) Eğer dede hakiki manada baba gibi olsaydı, ölen biri için; 'kendisi öldü, geride bir anne ve çok babalar bıraktı' sözü doğru olurdu. Bu ise fukahanın, dilcilerin ve tefsir ehlinde hiçbir kimsenin kullanmadığı bir tabirdir.
- 4) Eğer dede baba mesabesinde olsaydı, Arap dilini iyi bilen sahabe ve özellikle sahabe içindeki alimler, mirastan dedeye düşen pay hususunda ihtilaf etmezlerdi. Eğer dede, baba mesabesinde olsaydı, ninenin de anne mesabesinde olması gerekirdi. Eğer böyle olsaydı, nineye mirastan düşen pay konusunda şüphe meydana gelmezdi. Ancak vakıa böyle değildir. Hz. Ebu Bekir mirastan nineye düşen pay konusunda şüphe etmiş ve bu meseleyi ashaba sormuştur. Bu deliller dedenin baba gibi olmadığına işaret etmektedir.

²⁸⁵ Nisa: 4/11

²⁸⁶ Bakara: 2/132

- 5) يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ‘Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payının iki misli miras vermenizi emreder.’²⁸⁷ Eğer dede baba gibi kabul edilirse, oğlun oğlunun da kesin olarak oğul mesabesinde kabul edilmesi gerekir. Bu ayete göre oğulla birlikte oğlun oğluna da mirastan pay verilmesi gerekir. Vakıa böyle olmadığına göre dedenin de baba mesabesinde olmadığını anlamış oluruz.

Dedenin baba gibi olduğu iddianızda delil olarak getirdiğiniz ayetler konusunda size şöyle cevap veririz:

- 6) Übey b. Ka’b ayeti أَبَاكَ lafzını kullanmadan إِبْرَاهِيمَ şeklinde okumuştur. Ancak bu iddianıza zarar vermez. Çünkü şaz kıraatler mütevatir kıraatleri kaldıramazlar. Şu şekilde cevap vermek daha iyi olur: Ayette baba lafzı hem dede, hem de amca için kullanılmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.) amcası Abbas için; هَذَا بَقِيَّةُ آبَائِي ‘bu babalarım (atalarım) geriye kalandır’ ve رُدُّوا عَلَيَّ أَبِي ‘babamı bana geri getirin’ buyurmuştur. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bu kullanımı mecazendir. Buna delil ise daha önce zikrettiğimiz gibi baba isminin dededen nefyedilmesinin doğruludur. Şayet baba ismi dede için hakiki manada kullanılabılseydi böyle olmazdı. İbn Abbas’ın baba ismini dede için kullanması ise şer’î hükme göredir, lügat olarak bunun böyle kullanılabileceğinden değildir. Çünkü dilciler arasında kelimeler hususunda ihtilaf olmaz. Allahu A’lem’.²⁸⁸

Fahrettin er-Râzî kendi görüşünü bizzat ifade etmemiştir. Ancak أَبَاكَ lafzının tefsirine gelince doğrudan ‘İmam Şâfi’î böyle söylüyor’ demesi ve tefsirini İmam Şâfi’î’nin görüşleriyle bitirmesinden onun da İmam Şâfi’î ile aynı görüşte olduğu; baba isminin dede ve amca için mecazî olarak kullanıldığını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bakara Suresi 128. ayette gördüğümüz gibi Razî hakikat ve mecazın bir lafızda cem’ini caiz görmemektedir. Ancak burada zikrettiğimiz ifadelerine bakınca أَبَاكَ lafzında dede ve amcanın mecazî, gerçek babanın ise hakiki manada kullanıldığını düşünmektedir. Bu duruma göre her ne kadar açıkça zikretmese de Razî’nin burada hakikat ve mecazın bir lafızda cem’ini kabul ettiğini görüyoruz.

Hanbeli mezhebine bağlı İbn ‘Âdil ed-Dımeşkî de tefsirinde Razî ile aynı şeyleri tekrarlamıştır. İbn ‘Âdil her ne kadar isim vermese de her iki tefsiri karşılıklı okuyunca İbn ‘Âdil’in, Razî’nin bu kısımla ilgili tefsirini doğrudan kopyalayarak aldığını söylemek

²⁸⁷ Nisa 4/11

²⁸⁸ Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. IV, s. 84-85

mümkündür. Bir Hanbeli alimi olmasına rağmen tefsirinin أَبَاكَ bölümünde sadece İmam Şâfi'î'nin açıklamalarına yer vermesi ise düşündürücüdür. Hal böyle olunca Razi'de olduğu gibi İbn 'Âdil'in de bu meselede hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini caiz gördüğünü ifade etmek mümkündür.²⁸⁹

Bir Hanefi alimi olarak Âlûsî (ö. 1270/1854) de tefsirinde, ayette amca için baba diye zikredilmesinin ya *tağlîben lil ekser* (çoğunluğa uyma) cihetiyle olduğunu ya da kardeş olduklarından, amcanın babaya benzetilmesi sebebiyle olduğunu zikreder. Âlûsî açık olarak ifade etmese de sanki amcanın hakiki manada baba olduğunu kabul etmektedir. 'Kişinin amcası babası gibidir' ve 'amcam Abbas hakkında beni üzmeyin, o babalarımın geriye kalandır' hadislerini zikrederek 'o zaman أَبَاكَ kelimesinden kastedilen doğrudan lafzın kullanıldığı şeklidir. Bu suretle de hakikat ve mecazın cem'i gerekmemiş olur' diye ifade eder.²⁹⁰ Âlûsî burayı tefsir ederken dede için baba isminin kullanılmasına hiç değinmemiştir. Ancak baba lafzının amca için kullanılmasıyla ilgili bahsettiklerinden onun, baba lafzının dede için de hakiki manada kullanıldığını kabul ettiğini anlayabiliriz.

Cessâs için söylediklerimiz Âlûsî için de geçerlidir. Âlûsî أَبَاكَ lafzında baba, dede ve amcanın hakiki manada kullanıldığını kabul etmektedir. Buna göre burada umum-u müsterek olmaktadır. Umum-u müsterek ise Hanefi mezhebinde kabul edilmemektedir.

Yine Hanefi alimlerden Ebu's-Su'ûd Efendi (ö. 982/1574) ve İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1127/1715), Nisa Suresi 22. ayeti tefsir ederlerken baba isminin dede için mecazen kullanıldığını belirtir.²⁹¹

Bikâ'î (ö. 885/1480) burada baba lafzının macazî olarak amca için kullanıldığını ifade eder.²⁹²

Reşit Rıza (ö. 1354/1935) da أَبَاكَ lafzında amcanın kullanılması ya tağlîb yoluyla der. Burada hakikat ve mecazın bir lafızda cem' olduğunu, usulcülerin çoğunluğuna göre caiz olmayıp, İmam Şâfi'î ve İbn Cerîr et-Taberî'ye göre

²⁸⁹ İbn 'Âdil, a.g.e., s. 509-511

²⁹⁰ Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsî el-Bağdâdî, **Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî**, (nşr. ve tsh. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî el-Bağdâdî), Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, (t.y.), c. I, s. 391

²⁹¹ Ebu's-Su'ûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, **İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm**, (thk. 'Abdulkâdir Ahmed 'Atâ), Riyad: Mektebetu'r-Riyâdî'l-Hadîs, (t.y.), c. I, s. 670; İsmail Hakkı b. Mustafa el-Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, Beyrut: Dâru'l-Fikr, (t.y.), c. II, s. 184

²⁹² Burhânuddîn Ebu'l-Hasan İbrâhîm b. Ömer el-Bikâ'î, **Nazmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-Âyâtî ve's-Suver**, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, (t.y.), c. II, s. 182

bunun caiz olduğunu, kendisinin de bu iki alime uyararak hakikat ve mecazın cem'ini caiz gördüğünü ve Kur'an'da bu meseleye çok örnek olduğunu belirtir. Tefsirinin pek çok yerinde hakikat ve mecazın bir lafızda cem'inin caiz olduğunu belirtir²⁹³

İbn 'Arefe (ö. 803/1400) de; '*hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini kabul edersek amcaya mecazen baba denilir*' der.²⁹⁴

Muhammed Ebû Zehra (ö. 1394/1974) da Zehretu't-Tefâsir adlı eserinde Arapların mecaz yoluyla amcaya baba dediklerini ifade eder.²⁹⁵

Değerlendirme olarak şunları söyleyebiliriz: Eğer ayette amca için baba lafzının kullanılmasını hakikat ya da mecaz olarak yorumlamayıp tağlîb cihetiyle olduğunu söylersek önümüzde iki seçenek bulunmaktadır:

- 1) Baba lafzının dede için kullanılması hakikattir dersek; hem gerçek baba, hem de dede أَبَائِكَ lafzında birlikte kullanılmış olacaktır. Bu da bir lafızda ayrı iki hakiki mananın kullanılmasıdır, yani umum-u müşterek demektir. Umum-u müşterek meselesi ile hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i meselesi birbirine çok benzemektedir. Bakara Suresi 128. ayette müfessirlerin ifadelerinde de gördüğümüz gibi müfessirler bu iki meseleyi birbirlerine çok benzetirler. Bu tarz bir ifadeyle karşılaştıklarında ister kabul etsinler, ister etmesinler kullandıkları ifade şu olur: 'Burada müşterek bir lafzın bir anda birden çok manaya hamledilmesi (umum-u müşterek) ya da bir lafzın aynı anda hem hakiki hem de mecazi manayı ifade etmesi vardır'. Bundan sonra eğer kabul ediyorsa 'caizdir', 'etmiyorsa caiz değildir' der. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi birkaç kişi dışında umum-u müşterek meselesini kabul edenler, hakikat ve mecazın bir lafızda cem' olabileceğini de kabul etmektedir. Umum-u müşterek meselesini kabul etmeyenler de, hakikat ve mecazın bir lafızda cem' olabileceğini de kabul etmemektedir.
- 2) Baba lafzının dede için mecazen kullanıldığını ifade edersek de; hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i söz konusu olur. Çünkü baba lafzının öz baba için kullanımı hakikat, dede için de kullanımı mecazdır.

Müfessirlerin amca ile ilgili getirdikleri hadislere tek tek bakalım:

²⁹³ Muhammed Reşîd Rızâ, **Tefsîru'l-Menâr**, 2. Baskı, Kahire: Dâru'l-Menâr, 1974, c. I, s. 477

²⁹⁴ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Arefe, **Tefsîru İbni Arefe**, (thk. Celâl el-Asyûtî), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008, c. I, s. 172

²⁹⁵ Muhammed Ebû Zehra, **Zehretu't-Tefâsir**, (y.y.), Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, (t.y.), s. 418

- عَمَّ الرَّجُلِ صِنُو أَبِيهِ ‘*kişinin amcası babası gibidir*’. Burada Hz. Peygamber (s.a.s.), baba lafzını amca için kullanmamıştır. Amca babanın kardeşi olduğundan kişiye yakınlığı sebebiyle böyle buyurmuştur. صِنُو kelimesinin manasına baktığımızda sözlüklerde; ‘*kökleri bir olan farklı hurma ağaçları veya bir ağacın birbirlerine yakın farklı dalları*’ şeklinde geçmektedir. رَكِيَّتَانِ صِنَوَانِ kaynakları bir olan birbirine yakın iki çeşme demektir. Kardeş için kullanıldığında da Arapça شَقِيْق diye ifade edilen öz kardeş manasına gelir.²⁹⁶ Asılları bir olduğundan yani anne-baba bir kardeş olduklarından dolayı böyle söylenir. Amca babanın kardeşi olup kişiye çok yakın olduğu için hadiste böyle ifade edilmiştir. Nitekim başka bir hadiste de أَلْخَالَةُ بِمَنْزِلَةِ الْأُمِّ ‘*teyze anne gibidir*’²⁹⁷ diye buyurulmuştur. Bu, kişi üzerinde annenin ne kadar hakkı varsa ya da anne kişi üzerinde ne kadar hak sahibiyse teyzenin de o kişi üzerinde o kadar hakkı vardır ve anne kadar hak sahibidir manasına gelmez. Bu, teyzenin annenin kardeşi olması ve kişiye bu cihetle yakın olmasından dolayı söylenmiştir.
- فَإِنَّهُ بَقِيَّةُ آبَائِي ‘*babalarımın geriye kalandır*’. İbn Ebî Şeybe’nin Musannef’te, Ahmed b. Hanbel’in Fedâilu’s-Sahâbe’de, Taberânî’nin de el-Mu’cemu’l-Kebîr’de zikrettiği bu hadisin ilk kelimesi üç kaynakta da farklı olmak üzere tamamı şu şekildedir: أَحْفَظُونِي فِي الْعَبَّاسِ فَإِنَّهُ بَقِيَّةُ آبَائِي، وَإِنَّ عَمَّ الرَّجُلِ صِنُو أَبِيهِ ‘*Amcam Abbas konusunda beni üzme. O babalarımın geriye kalandır. Zira kişinin amcası babası gibidir*’.²⁹⁸ Burada da Hz. Peygamber (s.a.s.) baba lafzını amca için kullanmamıştır.
- رُدُّوا عَلَيَّ أَبِي hadisinde ise Hz. Peygamber (s.a.s.) baba lafzını amcası için kullanmıştır. Ayetteki آبَائِي lafzında olduğu gibi burada tağlîb yoktur. Çünkü lafzın medlulü tek bir kişidir. Ancak bunu hakiki manaya yormamızı gerektirecek bir sebep yoktur. Hadisi daha iyi anlayabilmek için tamamına bakalım: Müslümanlar Resulullah’ın (s.a.s.) önderliğinde Mekke’nin fethi için gittiklerinde, Mekke’ye çok yakın bir yerde durur ve geceyi orada geçirirler. Mekke halkının çatışmasız ve mücadelesiz teslim olmaları için herkesin ayrı ayrı ateş yakması emredilir. Bu şekilde uzaktan bu manzarayı seyreden kişi orduyu on katı daha büyük zannedecektir. On bin kişi olan ordu yüz bin kişi olarak görülecektir. Mekke’nin reisi olan Ebu Süfyan da bu manzarayı seyretmiş ve Mekke

²⁹⁶ Ebû ‘Abdurrahmân Halîl b. Ahmed b. ‘Amr el-Ferâhîdî el-Basrî, **Kitâbu’l-‘Ayn**, (thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrâhîm es-Sâmerrâî), (y.y.), Dâru ve Mektebetu Hilâl, (t.y.), c. VII, s. 158; İsmâ’il b. Hammâd el-Cevherî, **es-Sihâh Tâcu’l-Luğati ve Sihâhu’l-‘Arabiyye**, (Thk. Ahmed ‘Abdulğafûr ‘Attâr), 4. Baskı, Beyrut: Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâyîn, 1990, c. VI, s. 2404; ez-Zemahşerî, **Esâsu’l-Belâğa**, (Thk. Muhammed Bâsîl ‘Uyûnu’s-Sûd), Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1998, c. I, s. 561

²⁹⁷ el-Buhârî, Meğâzî, 4251, Ebû Dâvûd, Talâk, 2280

²⁹⁸ İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, 32809; Taberânî, **el-Mu’cemu’l-Kebîr**, 11107,

için endişe ederek barış yapmak üzere Resulullah'ın yanına gitmiştir. Ashaptan bazılarının anlatması ve ısrarıyla istemeyerek de olsa Müslüman olmuştur. Sabah olunca Hz. Abbas, Resulullah'a gelerek 'Ya Resulellah bana izin versen de Mekke'ye gideyim, halkı İslamâ davet edeyim, Sen de onlara eman ver' der. Bunun üzerine Hz. Abbas, Resulullah'a ait gri bir katıra biner ve Mekke'ye gitmek üzere yola koyulur. İşte bu sırada Hz. Peygamber amcası için endişelenerek; 'babamı bana geri getirin, babamı bana getirin. Kişinin amcası babasının öz kardeşidir (yani ona çok benzer). Urve b. Mes'ud, Sakîf kabilesini tek Allah'a imana davet için gittiğinde, Sakîfliler onu öldürdüler. Kureyş'in de amcama aynısını yapmalarından korkuyorum. Eğer ona bir zarar verecek olurlarsa, üzerlerinde ateşler tutuştururum' der.²⁹⁹ Bu hadise baktığımızda Resulullah'ın amcası için endişelendiği, babasının öz kardeşi olduğu bu vesileyle kendisine çok yakın olduğu, belki de babasını hiç göremediği için baba muhabbetini daha önce dedesi Abdülmuttalip'te, sonra da amcalarında aradığı için burada amcası için mecazen baba kelimesini kullanmıştır.

3.1.3 Nikâh Kelimesi ve İlgili Ayetler

Nikâh lafzı lugat olarak hem evlilik akdi hem de cinsi münasebet anlamlarına gelmektedir. Ancak hangisi hakikat, hangisi mecaz diye ulema arasında çok tartışılmıştır. Bu sebeple nikâh lafzıyla ilgili ayetlere geçmeden önce hangi anlamın hakikat, hangisinin mecaz olduğu üzerinde durmak istiyoruz.

Halîl b. Ahmed (ö. 170/786) nikâh kelimesinin البُضْع yani tenin tene değmesi ve cinsi münasebet olduğunu ve evlilik için de kullanıldığını ifade eder.³⁰⁰ Ezherî (ö. 370/981) de Tehzîbu'l-Luğa adlı eserinde nikâh kelimesinin hem evlilik, hem de cinsi münasebet olduğunu belirttikten sonra aslında nikâhın Arap kelimada cinsi münasebet anlamında olduğunu, evlilik akdi cinsi münasebetin mübahlığına sebep olduğu için evlilik akdine de nikâh isminin verildiğini kaydeder.³⁰¹ Cevherî (ö. 370/981) nikâhın cinsi münasebet anlamında olup bazen akit için de kullanıldığını belirtir.³⁰² Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa isimli sözlükte de nikâhın cinsi münasebet olduğu, cima manası olmadan sadece akit için

²⁹⁹ İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, 36902; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, **Şerhu Me'ânî'l-Âsâr**, (thk. Muhammed Zuhri en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdu'l-Hakk), 1. Baskı, Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1994, c. III, s. 311-315

³⁰⁰ Halîl b. Ahmed, a.g.e. c. III, s. 68

³⁰¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, **Tehzîbu'l-Luğa**, (thk. Muhammed 'İvaz Mur'ib), 1. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001, c. IV, s. 64

³⁰² el-Cevherî, a.g.e., c. I, s. 413

de nikâh denildiği söylenir.³⁰³ İbn Manzûr (ö. 711/1311) ise nikâh kelimesinin anlamı için diğerlerinin aksine önce evlilik manasını, ardından da cima manasını zikreder. Daha sonra da Ezherî'den uzunca bir alıntı yaparak onu tasdik eder.³⁰⁴ Kâmûsu'l-Muhît'te de nikâhın cinsi münasebet ve akit manalarına geldiği kaydedilir.³⁰⁵ Zebîdî (ö.1205/1790) nikâh kelimesinin esasında cinsi münasebet anlamına geldiğini, akit manasında olduğunu da söylendiğini ifade eder. Ayrıca ulema arasında cinsi münasebet ve akit manalarından hangisinin hakikat, hangisinin mecaz olduğu yönünde bir ihtilafın bulunduğunu zikreder. Misbah 'tan alıntı yaparak نَكَحَ fiilini farklı cümleler içinde kullanır. نَكَحَهُ الدَّوَاءُ cümlesinin 'ilaç ona ağır geldi, başını döndürdü' manasında, تَنَكَحَ الْأَشْجَارُ cümlesinin 'ağacın dalları birbirine değdi, yapıştı' anlamında, نَكَحَ الْمَطَرُ الْأَرْضَ cümlesinin de 'yağmur suyu toprağa karıştı' manasında olduğunu, bu kullanımlara göre nikah lafzının mecazi olarak akit ve cinsi münasebet anlamlarına geldiğini, bu duruma göre ikisinin de hakiki anlama gelmediğini ve karine olmadan iki mananın da anlaşılamayacağını anlatır. Bir kelimenin manasının karine olmadan anlaşılmasının da mecaz alametlerinden olduğunu belirtir.³⁰⁶ Gördüğümüz üzere sözlüklerin hemen hepsinde ilk önce cima manası sonra akit manası söylenmektedir. Ancak çok azı dışında, çoğu burada hangi mananın hakikat, hangisinin mecaz olduğu konusuna değinmemiştir.

Râğıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân isimli eserinde nikâh lafzının asıl anlamının akit olup, cinsi münasebetin ise onun istiareli kullanımı olduğunu söyler. Cima manasının asıl olup, akit anlamının müstear olmasının mümkün olmadığını, cima manasını taşıyan isimlerin hoş karşılanmaması sebebiyle hepsinin kinayeli olarak kullanıldığını ifade eder.³⁰⁷ Zemahşerî'de Esâsu'l-Belağa adlı eserinde nikâh kelimesini açıklarken cinsi münasebet manasına değinmeden, evlilik akdi olduğunu zikreder.³⁰⁸

Mezhepler arasında da nikâh kelimesiyle ilgili bir ihtilaf söz konusudur. Hanefi mezhebine müntesip olan ulema nikah kelimesinin hakiki mana olarak cinsi münasebeti,

³⁰³ Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvînî, **Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa**, 1. Baskı, (thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979, c. V, s. 475

³⁰⁴ Cemâluddîn İbn Manzûr Muhammed b. Mukerrem, **Lisânu'l-Arab**, 3. Baskı, Beyrut: Dâru Sâdir, h. 1414, c. II, s. 625

³⁰⁵ Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, Mısır: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Âmmetu li'l-Kitab, 1978, c. I, s. 252

³⁰⁶ Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk el-Huseynî el-Zebîdî, **Tâcu'l-'Arûs min Cevâhir'il-Kâmûs**, (thk. Heyet), 2. Baskı, Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1994, c. VII, s. 195-196

³⁰⁷ Ebu'l-Kâsim Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, **el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân**, (nşr. Nizâr Mustafâ el-Bâz), (y.y.), Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, (t.y.), s. 653

³⁰⁸ ez-Zemahşerî, a.g.e., c. II, s. 303

mecazi mana olarak da evlilik akdini ifade ettiğini beyan ederler. İmam Şâfi’î ve amelde ona tabi olanlar da akit manasının hakiki, cima manasının mecazi olduğunu belirtirler. Nikâh meselesi ahkâmla ilgili bir mesele olduğu için nikâh kelimesinin anlamları konusunda mezheplerin ihtilaflarına kısaca değinmek istiyoruz.

Hanefi mezhebine göre nikâh lafzı: Cessâs, Kûfiyyûn dil ekolünden Sa’leb’in, Basriyyûn dil ekolünden de Müberred’in nikâh kelimesinin ‘iki şeyi birleştirme, yapıştırma’ (الضَّمّ) manasına geldiğini ifade ettiklerini nakleder. Nikâh kelimesi, içinde hem cinsi münasebet hem de akit manalarını barındırdığından, birleşme manasına cima anlamının daha uygun olduğu ve cima manasının hakiki anlam, diğer anlam olan akit manasının da mecaz olduğunu belirtir. Çünkü akit manasında zahiri bir birleşme yoktur. Akdin, mecazi manada nikah olarak isimlendirilmesi, hakiki anlam olan cinsi münasebete meşruiyet kazandırmak suretiyle sebep olmasındandır.³⁰⁹ el-Mevsilî (ö. 683/1284) de el-İhtiyâr’da Cessâs’ın söylediklerini tekrar ettikten sonra, dini terminoloji de kullanılan nikah lafzının her zaman cima manasına geldiğini, akit manasının ancak bir karineyle anlaşılabilirliğini kaydeder. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) وَلَدْتُ مِنْ نِكَاحٍ ve يَجِلُّ لِلرَّجُلِ مِنْ امْرَأَتِهِ hadisinde geçen nikâh lafızlarının meşru cinsi münasebet anlamına geldiğini belirtir.³¹⁰ Cessâs da أَنَا مِنْ نِكَاحٍ وَلَسْتُ مِنْ سِفَاحٍ hadisini açıklarken burada geçen nikâh kelimesinin meşru (helal) cinsi münasebet olduğunu, سِفَاح kelimesinin ise gayrı meşru nikâh (cinsi münasebet) olduğunu söyler.³¹¹ Bu ifadede Cessâs’ın nikâh kelimesinin evlilik akdi olmadan cariyeye olan cinsi münasebet ve gayrı meşru cinsi birliktelik yani zina anlamına geldiğini kabul ettiği anlıyoruz. Bâbertî (ö. 786/1384) ise el-‘Înâye Şerhu’l-Hidâye isimli fıkıh eserinde nikahın lugavî mana olarak hakiki anlamının cinsi münasebet, mecazi anlamının da evlilik akdi olduğunu söyledikten sonra ıstılâhî manasının ise ‘cinsel faydalanmanın temliki için va’z edilmiş akit’ diye ifade eder.³¹² ‘Aynî (ö. 855/1451) de el- Binâye adlı eserinde söylenenleri tekrar ederek, İmam Şâfi’î’nin ‘dini terminolojide nikâh kelimesi akitten ibarettir ve Kur’an’da zikredildiği her yerde akit manası kastedilir’ dediğini ve bunun doğru olmadığını, Kur’an’da bazı ayetlerde cinsi münasebet anlamında da geçtiğini belirtir ve bu ayetleri zikreder. Hz. Peygamber’in (s.a.s.)

³⁰⁹ el-Cessâs, Ahkâmü’l-Kur’ân, c. III, s. 49-51

³¹⁰ ‘Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, **el-İhtiyâr li Ta’lîli’l-Muhtâr**, (tlk. Mahmûd Ebû Dekîka), (y.y.): Daru’l-Fikri’l-‘Arabî, (t.y.), c. III, s. 81

³¹¹ el-Cessâs, a.g.e., s. 50

³¹² Ebû ‘Abdullâh Ekmeluddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, **el-‘Înâye Şerhu’l-Hidâye**, Beyrut: Dâru’l-Fikr, (t.y.), c. III, s. 187

نَاكِحُ الْبَيْمَةِ مَلْعُونٌ hadisindeki nikâh lafzından cinsi münasebet kastedildiğini zikreder.³¹³ Bu ifadesinden ‘Aynî’nin de nikâh kelimesini akit olmadan gerçekleşen cinsi münasebet anlamında kullandığını görüyoruz. Bütün bunlardan Hanefilerin nikah lafzı için cinsi münasebet hakiki, evlilik akdi de mecazi manadır dediklerini anlıyoruz. Buradaki cinsi münasebet kavramı içine *sahih bir akit neticesinde ya da cariyle olmak suretiyle meydana gelen meşru, mübah cima ile fasit bir nikâh sonucu ya da zina yoluyla meydana gelen gayri meşru, haram cinsi münasebet* dâhildir.

Şafii mezhebine göre nikâh lafzı: Şafii mezhebine ileri derecedeki muhabbetiyle tanınan Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) Ahkâmu’l-Kur’ân’da nikâh lafzının dildeki esas manasının ‘birleştirmek, yapıştırmak’ olduğunu, bu mananın cinsi münasebette daha açık görüldüğünü ancak dini terminolojide nikâhın akit anlamına geldiğini söylemiştir. Bir erkeğin yabancı bir kadına طَلَّقَ وَأَمْرَأَتِي طَلَّقَ ‘eğer senle nikâhlanırsam, kölem azat, karım da boş olsun’ sözünün akitsiz cinsi münasebete yorulamayacağını, bunun manasının akit olduğunu belirtmiştir.³¹⁴ Fahrettin er-Râzî’de tefsirinde, önce Hanefilerin cinsi münasebet hakiki anlamdır iddialarının gerekçelerini anlatır. Sonra da bu gerekçeleri reddederek hakiki anlamın akit olduğunu kaydeder. Hanefilerin gerekçelerini şu şekilde sıralar:

- Bakara suresindeki فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ ayetinde geçen nikâh kelimesi kadına izafe edilmiştir. Kadına izafe edilen nikâh ise akit değil, cinsi münasebettir.
- Nisa suresindeki وَابْتُلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ ayetinde geçen nikâh kelimesi de akit değil, cimadır. Çünkü akit ehliyeti belli bir zamana münhasır olmayıp her zaman mevcuttur.
- Nur suresindeki لَا يَنْكِحُ الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً ayetinde eğer akit kastedilmiş olsaydı, bu söz yalan, uydurma bir söz olurdu ki, Cenab-ı Hakk (c.c.) bundan münezzehtir.
- نَاكِحُ الْيَدِ مَلْعُونٌ hadisinde kastedilenin akit olmayıp, cinsi münasebet olduğu aşikârdır. Bu gerekçelerden ötürü nikâh lafzı hakikatte cinsi münasebet, mecazen de akit anlamına gelir

Râzî Hanefilerin gerekçelerini zikrettikten sonra şu delillerle nikâhın hakikatte cinsi münasebet olmasını reddeder:

³¹³ el-‘Aynî, **el-Binâye Şerhu’l-Hidâye**, 2. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1990, c. IV, s. 469-470

³¹⁴ ‘Îmâduddîn ‘Alî b. Muhammed b. ‘Alî el-Kiyâ el-Herrâsî, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, (tsh. Heyet), 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1983, c. II, s. 383

- النِّكَاحُ سُتِّي hadisindeki nikâh lafzını cinsi münasebet diye anlayamayız. Çünkü cinsi münasebetin bizzat fiil olarak kendisi sünnet değildir. Burada cinsi münasebet manası verilirse, *sifah* diye tabir edilen gayrı meşru cinsi münasebet de bunun içine girer. Bu suretle de bozuk bir mana ortaya çıkar. Nikâhın sünnet olup, cimanın sünnet olmadığı sabit olduğuna göre, nikâhın cinsi münasebetten ibaret olmadığı da anlaşılmış olur.

- Eğer nikâh lafzı cima anlamında hakikat olsaydı, تَنَاجَوْا تَكْثُرُوا hadisi meşru ya da gayrı meşru cinsi münasebet için mutlak bir izin olurdu.

- فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ve وَأَنكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ ayetlerinde geçen nikâh lafzı da cinsi münasebet değil, akit manasındadır.

- Hz. Peygamber (s.a.s.) وَلِدْتُ مِنْ نِكَاحٍ وَلَمْ أُولَدْ مِنْ سِفَاحٍ buyurmuştur. Burada Hz. Peygamber (s.a.s.) nesebinin hep sahih nikâhla kendisine kadar geldiğini, *sifah* diye tabir edilen gayrı meşru ilişkiyle gelmediğini ifade etmiştir. Bu hadise göre *nikâh* ve *sifah* aynı şeyler değildir. Sifah cinsi münasebet olduğuna göre nikâhın hakiki anlamda cinsi münasebet olmaması gerekir.

- Birisi zina yoluyla doğmuş çocuklar hakkında ‘onlar nikâh yoluyla doğmuş çocuklar değil’ diye yemin etse, yemini bozulmaz. Eğer cinsi münasebete hakiki anlamda nikâh densesydi bu yeminin bozulması gerekirdi.

- Kerhî’nin; ‘*nikâh lugatte birleştirmek, yapıştırmak anlamında olup bu manaya en yakın anlam da cinsi münasebettir, bu cihetle cinsi münasebet hakiki anlamdır. Akdın nikâh diye isimlendirilmesi ise hakiki anlam olan cinsi münasebete sebep olmak suretiyle müsebbebin isminin sebebe verilmesi şeklinde mecaz-ı mürseldir*’ sözü son derece zayıf bir görüştür. Cinsi münasebetin evlilik akdinin müsebbebi (neticesi) olduğu malumdur. Sebebe müsebbebin ismi verilerek mecaz oluyorsa tam tersi şekilde müsebbebe sebebin ismi verilerek de mecaz olmaktadır. Nikâh lafzına cinsi münasebet anlamını verip ona sebep olması cihetiyle akde mecaz deniyorsa, pekâlâ nikâha akit manası verip onun müsebbebi (neticesi) olması cihetiyle cinsi münasebete de mecaz denilebilir. Buna göre akdın hakiki, cinsi münasebetin mecaz olması daha uygundur. Çünkü sebebin müsebbebi gerektirmesi, müsebbebin muayyen bir sebebi gerektirmesinden daha üstündür. Zira bir şeyin meydana gelmesi için pek çok sebep olabilir. Mesela *milk (sahip olma)* bir müsebbeb olarak alışveriş, hibe, vasiyet ve miras gibi birden çok sebeple oluşabilmektedir. Mecazın var

olabilmesi için *mülazemet* şart olduğuna göre, nikah lafzı için akdin hakiki, cinsi münasebetin mecazi anlam olmasının daha uygun olacağı anlaşılır.³¹⁵

Hatîb eş-Şîrbînî (ö. 977/1570) Muğni'l-Muhtâc isimli eserinde nikah lafzıyla ilgili görüşleri zikrettiğinde, '*nikahın cinsi münasebet anlamında hakiki, akit anlamında da mecazi olması lugavî açıdan; akit anlamında hakiki, cinsi münasebet anlamında da mecazi olması da şer'î açıdandır*' diye ayrı bir görüş zikreder.³¹⁶

Muhammed Ebû Zehra nikâh lafzının evlilik akdi anlamında olup bazen cinsi münasebet anlamında da kullanılabileceğini, ancak Kur'an'da hep evlilik akdi manasında kullanıldığını belirtmiştir. İmam Şâfi'î ve pek çok fakihin akdin hakikat, müsebbebe sebebin ismi verilmek suretiyle cinsi münasebetin de mecaz olduğu, ancak bu cinsi münasebetin de meşru olması gerektiği görüşünde olduklarını, Hanefilerin de cinsi münasebet hakikat, akit mecaz dediklerini, İmam Şâfi'î'nin görüşünün Kur'an yorumuna daha uygun olduğunu ifade eder.³¹⁷

Her iki mezhebin görüşlerini öğrendikten sonra değerlendirme babında şunları söyleyebiliriz: Nikâh lafzının sözlükteki anlamı *الضَّمَّ وَالْجَمْعُ* 'yapıştırma ve birleştirme' manaları fukahânın çoğu tarafından cinsi münasebet anlamına daha yakın görülmüştür. Çünkü onda zahiri bir birleşme mevcuttur. Ancak akit anlamına yorulması da kanaatimizce uzak bir mana olmaz. Nitekim akitte fikhî tabirle birbirine *namahrem* olan, yani yan yana bulunmaları, el ele tutuşmaları, birbirlerine dikkatlice bakmaları, hatta gerekmedikçe birbirleriyle konuşmaları bile caiz olmayan iki yabancı bir araya getirilir ve karşılıklı ilişkilerinde vukuu haram olan bütün şeyler helal hale gelir. Bu nedenle akdin nikâh lafzı için hakiki mana olabileceğini söylemenin yanlış olmayacağı düşüncesindeyiz. Her iki mezhebin görüşleri dikkate alınacak olursa, orta bir yol izlenerek Şîrbînî'nin ifade ettiği gibi söylenebilir; lugavî açıdan cinsi münasebet hakiki, akit mecazi anlamdır, şer'î açıdan da akit hakiki anlam, cinsi münasebet mecazi anlamdır.

Nikahla ilgili ayetlerin tahliline geçmeden önce şu bilgiyi de paylaşmak istiyoruz: İbn 'Âşûr, Arap kelimasında nikah lafzının, eşler arasındaki evlilik akdinden başka ne hakiki, ne de mecazi bir manasının olmadığını, nerede ve ne zaman kullanılırsa sadece akdi

³¹⁵ Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. X, s. 18-20

³¹⁶ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî, **Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî Elfâzi'l-Minhâc**, (thk. Muhammed Halîl 'Aytânî), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997, c. III, s. 165

³¹⁷ Muhammed Ebû Zehra, a.g.e., s. 1627

ifade ettiğini belirtmiştir.³¹⁸ Başka bir yerde de nikâhın, evlilik akdi var olarak yapılan cinsi münasebet manasına gelmesini bazı alimlerin iddiası olarak değerlendirmektedir. Akitsiz gayrı meşru cinsi münasebetin (zina) ise Arap kelimasında nikâh lafzının manalarından biri olmasını da batıl bir iddia kabul etmektedir.³¹⁹ İbn ‘Âşûr her ne kadar büyük bir Kur’an müfessiri olsa da, zikrettiğimiz bu ifadeleri hem sözlüklerdeki anlamlarla hem de ulemanın genel kanaatine aykırı düşmektedir.

3.1.3.1. Bakara Suresi 230. Ayet (2/230)

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَلَوْلَا حُدُودُ اللَّهِ بُيِّنْهُمَا لَفَرِحَ أَكْثَرُ النَّاسِ بِأَغْيَابِهِمْ وَهُمْ لَا يُعْلَمُونَ

Zikrettiğimiz ayet Bakara suresinin 230. ayeti olup, ayetin meali şu şekildedir: *Eğer erkek kadını (üçüncü defa) boşarsa, kadın bir başka erkekle evlenmedikçe onu alması eski kocaya helâl olmaz. Eğer sonradan evlendiği erkek de onu boşarsa, (her iki taraf da) Allah'ın sınırlarını muhafaza edeceklerine inandıkları takdirde, (kadınla eski kocanın) yeniden evlenmelerinde bir beis yoktur. Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Allah bunları bilmek, öğrenmek isteyenler için açıklar.* Ayetin konumuzla ilgili kısmı *كَأَنَّ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ* ‘kadın bir başka erkekle evlenmedikçe’ kısmıdır. Bain talak ve beynuneti kübra diye de ifade edilen üç talakla boşanan bir kadının, kendisini boşayan kocasına tekrar nasıl dönebileceğini bildiren bu ayetin sebebi nüzulü tefsirlerde ve hadis kitaplarında şu şekilde anlatılır: Hz. Aişe (r. anha) rivayet ediyor: ‘Resulullah’a (s.a.s.) bir adamın karısını boşadığı, kadının da başka bir adamla evlendiği, cinsi münasebet gerçekleşmeden adamın kadını boşadığı söylenerek, kadının bu şekilde yaparak eski kocasıyla nikahlanmasının helal olup olmadığı soruldu. Resulullah da (s.a.s.); ‘ilk kocasının cimada bulunduğu gibi, bu kocası da kadınla cimada bulunmadığı sürece helal olmaz’ buyurdu’.³²⁰

Hz. Aişe (r. anha) rivayet ediyor: ‘Rifâ’a el-Kurazî’nin hanımı Resulullah’a (s.a.s.) gelerek şöyle dedi: ‘Ben Rifâ’a’nın karısıydım fakat beni boşadı, talakımı da kesinleştirdi. Ben de Abdurrahman b. Zübeyr’le evlendim. Ancak o benle cimada bulunacak kudrete sahip değil’ dedi. Resulullah da; ‘şimdi tekrar Rifâ’a’ya mı dönmek istiyorsun? Hayır, olmaz. Sen ikinci kocanın balcığından, a da senin balcığından tatmadıkça dönemezsin’

³¹⁸ İbn ‘Âşûr, a.g.e., c. II, s. 415

³¹⁹ İbn ‘Âşûr, a.g.e., c. IV, s. 291

³²⁰ el-Buhârî, Talak, 5261; Muslim, Nikâh, 114-115; Ebû Dâvud, Talak, 2309

buyurdu'.³²¹ 'Balcıktan tatmak' ifadesi cinsi münasebet manasında kinaye olarak kullanılmıştır.

Bain talakla boşanan bir kadının, kendisini boşayan kocasına tekrar dönebilmesi için başka bir erkekle sahih bir evlilik akdi kurması ve onunla cinsi münasebette bulunması gerekir. Ayetin zahirinden ve hadisten bu anlaşılır. Akitsiz bir cinsi münasebet ya da cinsi münasebet gerçekleşmeyen bir akit yeterli olmamaktadır. Bir efendi, kocası tarafından üç talakla boşanan cariyesiyle, akit kurmadan cariyeye olması münasebetiyle cinsi münasebette bulunsa, bu cariyeye kendisini boşayan kocasına dönemez. Bu cinsi münasebet dinen meşru bir cima olsa da akitsiz gerçekleştiği için eski kocaya geri dönme için yeterli değildir. Aynı şekilde üç talakla boşanmış bir kadın başka bir erkekle fasit bir nikâh akdi kurarak cinsi münasebette bulunsa ya da zina etse, yine eski kocasına dönemez.

Meselenin bu şekilde olduğu konusunda dört mezhep uleması ittifak halindedir. Ancak kaynaklarda, Said b. Müseyyeb, Said b. Cübeyr³²² ve Zahirilerin³²³, Kur'ân'ın zahirine bakarak cinsi münasebet olsun ya da olmasın sadece nikâh akdinin yeterli olacağı görüşünde oldukları ve bu görüşün şaz bir görüş olduğu ifade edilir. Bu görüşün Said b. Müseyyeb ile Said b. Cübeyr'e nisbeti kanaatimizce çok doğru değildir. Bu nisbetin doğru olmadığı konusuna Said b. Müseyyeb'den başlayalım. Yukarıda ayetin sebebi nüzulü ile ilgili zikrettiğimiz rivayetlerin ilki farklı isnad zincirleriyle rivayet edilmiştir. Bu rivayet zincirlerinin bazılarında Said b. Müseyyeb de hadisi sahabiden aktaran ravi olarak bulunmaktadır. Hadisin metni kaynaklarda farklı lafızlarla olsa da muhteva olarak bir olup şu şekildedir: '*Resulullah'a (s.a.s.) bir adamın karısını boşadığı, kadının da başka bir adamla evlendiği, cinsi münasebet gerçekleşmeden adamın kadını boşadığı söylenerek, kadının bu şekilde yaparak eski kocasıyla nikâhlanmasının helal olup olmadığı soruldu. Resulullah da (s.a.s.); sonradan evlendiği kocasıyla cima da bulunmadıkları müddetçe ilk kocasına dönemez, buyurdu*'.

Bu hadisi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) Müsned'de 5571 nolu hadis olarak şu tarikle zikreder: Muhammed b. Ca'fer – Şu'be – Alkame b. Mersed – Salim b. Rezîn –

³²¹ el-Buhârî, Şehadat, 2639, Talak, 5260; Muslim, Nikâh, 111-112

³²² Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. VI, s. 112

³²³ er-Râğîb el-İsfahânî, **Tefsîru'r-Râğîb el-İsfahânî**, (thk. Muhammed 'Abdul'azîz Besyûnî), 1. Baskı, Mısır: Câmi'atu Tantâ, 1999, c. I, s. 475

Salim b. Abdullah b. Ömer - Saîd b. Müseyyeb - Abdullâh b. Ömer – Hz. Peygamber (s.a.s.).³²⁴

Nesâî (ö. 303/915) de Sünen’de Talak bölümünde şu tarikle zikreder: Amr b. Ali - Muhammed b. Ca’fer – Şu’be – Alkame b. Mersed – Salim b. Rezîn – Salim b. Abdullah b. Ömer - Saîd b. Müseyyeb - Abdullâh b. Ömer – Hz. Peygamber (s.a.s.).³²⁵

İbn Mâce (ö. 273/887) de Sünen’de Nikâh bölümünde şu tarikle zikreder: Muhammed b. Beşşâr - Muhammed b. Ca’fer – Şu’be – Alkame b. Mersed – Salim b. Rezîn – Salim b. Abdullah b. Ömer - Saîd b. Müseyyeb - Abdullâh b. Ömer – Hz. Peygamber (s.a.s.).³²⁶ Taberî de İbn Mâce’nin rivayet ettiği tarikle rivayet eder.³²⁷ Görüldüğü üzere bu hadisin ravilerinden biri de Saîd b. Müseyyeb’dir. Hatta Abdullah b. Ömer’in oğlu büyük alim Salim b. Abdullah b. Ömer bile bu hadisi babası Abdullah’tan değil, Saîd b. Müseyyeb’den rivayet etmiştir. Hadisi rivayet edip, ona aykırı hareket etmek Saîd b. Müseyyeb gibi tabînin en büyüklerinden kabul edilen bir alimin yapacağı bir iş değildir. Bu sebeple ona yapılan nisbetin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Müfessirler arasında İbn Kesîr (ö. 774/1373) de bu kanaattedir.³²⁸

Saîd b. Cübeyr ise Mekke tefsir ekolünün önde gelen ismi ve İbn Abbas’ın önemli talebelerindendir. Mekke ise Medine ile birlikte ehli hadisin merkezidir. Onun gibi bir alimin Mekke’de bulunup bu hadisi duymamış olmasına ve herkesin kabul ettiği genel bir meselede tek başına kalarak farklı düşünmesine ihtimal vermiyoruz.

Üç talakla boşanan kadının, kendisini boşayan kocasına dönmesi için başka bir erkekle sahih bir nikâh akdi kurması ve cinsi münasebette bulunması gerektiği konusunda ulemanın ittifak halinde olduğunu söylemiştik. Ayetteki *حَتَّى تَكُونَ زَوْجًا غَيْرَهُ* ifadesinde geçen nikâh fiiline bazı alimler sahih nikâh akdi manasını vermiş, cinsi münasebetin gerekliliğinin de kaynaklarda adı *Aişe bt. Abdurrahman b. ‘Atîk*, *Temîme bt. Abdurrahman b. ‘Atîk* ya da *Temîme bt. Vehb b. ‘Atîk* şeklinde geçen *Rifâ’a el-Kurazî’nin hanımı* ile ilgili hadislerle ve yukarıda zikrettiğimiz diğer hadislerle anlaşıldığını ifade etmişlerdir. Bazı alimler de ayette geçen *زَوْجًا* kelimesinin sahih nikâh akdine işaret ettiğini, nikâh fiilinin de cinsi

³²⁴ Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, **Müsned**, (thk. Şu’ayb el-Arnâvût ve diğerleri), 1. Baskı, Beyrut, Muessesetu’r-Risâle, 1996, c. IX, s. 406

³²⁵ Nesâî, Talak, 5577

³²⁶ İbn Mâce, Nikâh, 1933

³²⁷ Taberî, a.g.e., c. IV, s. 596

³²⁸ Ebu’l-Fidâ İsmâ’il b. ‘Ömer b. Kesîr ed-Dımeşkî, **Tefsîrul-Kur’ânî’l-‘Azîm**, (thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme), 2. Baskı, Riyad: Dâru Tîbe, 1999, c. I, s. 622

münasebet manasında olduğunu belirtmişlerdir. Şimdi müfessirlerin bu konudaki değerlendirmelerine bakalım:

Semerkindî (ö. 375/985), ayetin manasının akit olduğunu, duhul (cinsi münasebet) manasının da sünnetle anlaşıldığını belirtir ve *Rifâ'a el-Kurazî'nin hanımı* ile ilgili hadisi zikreder.³²⁹

Mâveridî (ö. 450/1058) de bu meseleyle ilgili iki görüş bulunduğunu; ilk görüşün cinsi münasebet olsun ya da olmasın sadece nikâh akdinin yeterli olduğu düşüncesi olup, bunun da Said b. Müseyyeb'e ait olduğunu belirtir. İkinci görüşün de cumhurun görüşü olup, nikâh akdiyle beraber cinsi münasebetin de gerektiği ve cinsi münasebetin sünnetle anlaşıldığı görüşü olduğunu kaydeder.³³⁰

Râğib el-İsfahânî tefsirinde ayetin zahirinin akit olduğunu, Said b. Müseyyeb ve Zahirilerin bu sebeple sadece akdin yeterli olacağı görüşünde olduğunu belirttikten sonra, cinsi münasebetin de şart olduğunu ve bunun sünnetle anlaşıldığını ifade eder.³³¹

Kiyâ el-Herrâsî de Ahkâmu'l-Kur'ân'da, ayetteki nikâh fiilinin kadına izafe edilmesi sebebiyle, cinsi münasebet anlamında olamayacağını, bu ifadedden muradın kadının başka bir kocayla birliktelik kurması olduğunu söyler. Cinsi münasebetin gerekliliğinin de *Rifâ'a el-Kurazî'nin hanımı* ile ilgili hadisten anlaşılabileceğini beyan eder.³³²

İbn 'Arefe de ayetteki nikâh fiilinin akit manasında olduğunu, cinsi münasebetin gerekli olduğunun da sünnetle anlaşıldığını zikreder. Kur'ân'da geçen bütün nikâh fiillerinin akit anlamında olduğu sadece bu ayette cinsi münasebet anlamında olduğu iddiasının da doğru olmadığını belirtir.³³³

³²⁹ Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, **Tefsîru's-Semerkandî (Bahru'l-'Ulûm)**, (thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd ve diğerleri), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993, c. I, s. 209

³³⁰ Ebu'l-Hasan 'Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâveridî, **en-Nuket ve'l-'Uyûn (Tefsîru'l-Mâveridî)**, (thk. es-Seyyid b. 'Abdumaksûd b. 'Abdurrahîm), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992, c. I, s. 296

³³¹ er-Râğib el-İsfahânî, a.g.e., c. I, s. 475

³³² el-Kiyâ el-Herrâsî, a.g.e., c. I, s. 175

³³³ İbn 'Arefe, a.g.e., c. I, s. 279

İsmail Hakkı Bursevî de ayetteki nikâh fiilinin kadına izafesi nedeniyle cinsi münasebet manasında olamayacağını, mutlak manada akit olduğunu ifade eder. Ancak sünnetin cinsi münasebet şartını getirerek mutlak olan ayeti takyid ettiğini kaydeder.³³⁴

İbn ‘Âşûr ayetteki nikah fiilinin manasının akit olduğunu, nikah kelimesinin Arap kelimasında, eşler arasındaki evlilik akdi manasından başka ne hakiki, ne de mecazi bir manasının olmadığını, nerede kullanılırsa kullanılsın her zaman akit manasında olduğunu açıklar. Bazı alimlerin burada cinsi münasebet manasını iddia ettiklerini, ancak nikâh fiilinin kadına isnadı sebebiyle bunun mümkün olmadığını ifade eder.³³⁵

Muhammed Ebû Zehra da Zehretu’t-Tefâsîr adlı eserinde bu ayeti tefsir ederken, ayetteki nikâh fiilinin manasının sahih evlilik akdi olduğunu söyler. Ancak sünnetin cinsi münasebet şartını getirerek bu ayeti tahsis ettiğini belirtir ve *Rifâ’a el-Kurazî’nin hanımı* ile ilgili hadisi zikreder.³³⁶

Semîn el-Halebî de Kur’an’daki kelimeleri açıklamaya dair (*ğarîbu’l-Kur’ân*) yazdığı ‘Umdetu’l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi’l-Elfâz adlı eserinde, Arap kelimasında cinsi münasebetin kadına değil erkeğe izafe edildiği, bu ayette nikâh fiilinin kadına izafe edilmesi sebebiyle cinsi münasebet değil, akit manasında olduğunu, cinsi münasebetin gerekliliğinin de sünnetle bilindiğini belirtir.³³⁷

Muhammed Senâullâh (el-Pânîpetî) el-Mazharî (ö. 1225/1810), icab ve kabulün her iki taraftan sadır olması yani karşılıklı olması sebebiyle, *nikâh* ve *tezzevüc* fiillerinin, hem erkeğe hem de kadına isnadının caiz olduğunu, ayetteki nikâh fiilinin de sahih akit olduğunu belirtir. Ayetteki nikâh fiilinin manasıyla ilgili söylenen bazı te’villeri şu şekilde nakleder:

Ayetteki nikâh fiilinden kastedilen cinsi münasebettir. Çünkü nikâh kelimesinin sözlük anlamı cinsi münasebettir. ‘Ayetteki *nikâh fiili kadına izafe edilmiştir, cinsi münasebetin kadına isnadı caiz değildir, ancak erkeğe izafe edilebilir*’ denilirse; kadına isnad edilmesi mecazendir diye cevap veririz. Çünkü ayette mecaz kullanılmış olması mümkündür. Ayetteki nikâh fiili eğer akit manasındaysa o zaman mecaz zevc kelimesindedir. Akitten önce kocası olmadığı halde, akitten sonra alacağı isim kendisine verilmiştir. Bu da bir şeye ileride alacağı halin isminin kendisine verilmesi (بناء على ما يؤول)

³³⁴ İsmail Hakkı Bursevî, a.g.e., c. I, s. 358

³³⁵ İbn ‘Âşûr, a.g.e., c. II, s. 415

³³⁶ Muhammed Ebû Zehra, a.g.e., s. 783

³³⁷ es-Semîn el-Halebî, ‘Umdetu’l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi’l-Elfâz, (Thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûnu’s-Sûd), 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1996, c. IV, s. 218

الله) suretiyle mecaz-ı mürseldir. Eğer cinsi münasebet manasındaysa söylediğimiz gibi mecaz isnaddadır. Nikâh fiilinin manasının *kadının cinsi münasebeti mümkün kılması* şeklinde mecaz olması da mümkündür.

Bu te'villeri aktardıktan sonra, ulema arasında sahih akdin olması gerektiğiyle ilgili icmanın oluşmasına ve yukarıda bahsettiğimiz gibi uzak te'villerin ortaya çıkmasına *Rifâ'a el-Kurazî'nin hanımı* ile ilgili hadisin neden olduğunu söyler ve ilgili hadisi farklı rivayet zincirleriyle zikreder.³³⁸

Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950) İ'râbu'l-Kur'ân adlı eserinde nikâh fiilinin aslının cinsi münasebet anlamında olduğunu, Resulullah'ın (s.a.s.) da ayetteki nikâh fiilini cinsi münasebet şeklinde açıkladığını ifade eder.³³⁹ Nehhâs Me'âni'l-Kur'ân adlı eserinde de ilim ehlinin ayetteki nikâh fiili hakkında cinsi münasebet dediklerini, ayette nikâh fiili zevc kelimesiyle birlikte kullanıldığından dolayı nikâh fiilinin manasının cinsi münasebet olduğunu açıklar.³⁴⁰

Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye adlı rivayet tefsirinde, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) *Rifâ'a el-Kurazî'nin hanımı* ile ilgili hadisi sebebiyle ayetten kastın sahih akitle yapılan cinsi münasebet olduğunu belirtir.³⁴¹

İbn 'Atiyye de nikâhın cinsi münasebet anlamında hakikat, akit anlamında da mecaz olduğunu söyleyip, *Rifâ'a el-Kurazî'nin hanımı* ile ilgili hadisi zikrettikten sonra, ulemanın eski kocaya dönmeyi helal kılan nikâhın, cinsi münasebet olduğunu söylediklerini kaydeder.³⁴²

Kurtubî (ö. 671/1273), ulemanın çoğunun cinsi münasebeti gerekli gördüklerini anlattıktan sonra İbn Münzir'in (ö. 319/931); erkeğin, tahlil (hülle) niyeti taşımadan üç talakla boşanan kadınla sahih bir akit kurmasının, kadının ilk kocasına dönmesini helal kıldığını söylediğini aktarır ve bu görüşü Haricilerden bir grubun kabul ettiğini söyler.

³³⁸ Muhammed Senâullâh (el-Pânîpetî) el-Mazharî, **Tefsîru'l-Mazharî**, (thk. Ahmed 'Înâye), 1. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2004, c. I, s. 345-346

³³⁹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'il en-Nehhâs, **İ'râbu'l-Kur'ân**, (thk. Hâlid el-'Alî), 2. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2008, s. 97

³⁴⁰ en-Nehhâs, **Me'âni'l-Kur'ânî'l-Kerîm**, (thk. Muhammed 'Alî es-Sâbûnî), 1. Baskı, Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Kurâ, 1988, c. I, s. 206

³⁴¹ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, **el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye**, (thk. Heyet), 1. Baskı, Şârîka: Mecmûatu Buhûsî'l-Kitâbi ve's-Sünne, 2008, c. I, s. 771

³⁴² İbn 'Atiyye, a.g.e., c. I, s. 566-567

Ardından da Nehhâs'ın Me'âni'l-Kur'an'da söylediği ifadeleri zikreder.³⁴³ Tefsirindeki ifadelerinden ve son olarak Nehhâs'ın Me'âni'l-Kur'an'daki ayetteki nikâh fiilinin cinsi münasebet olduğu görüşünü zikretmesinden Kurtubî'nin de nikâh fiiline cinsi münasebet manasını verdiği kanaatindeyiz.

Müfessir Hâzin (ö. 741/1341) Lubâbu't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl'de, Hindistanlı büyük alim Sıddık Hasan Hân (ö. 1307/1890) da, Fethu'l-Beyân fî Makâsidi'l-Kur'an adlı hacimli tefsirinde nikâh kelimesinin lugatte cinsi münasebet ve akit manalarına şamil olduğunu, ancak ayetteki nikâh fiilinden muradın cinsi münasebet olduğunu beyan ederler.³⁴⁴

Îcî (ö. 905/1500) de tefsirinde, nikâh lafzının cima olduğunu söyler. Ayetteki حَتَّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ kısmını 'sahih bir nikâh içinde başka bir erkekle cinsi münasebette bulunana kadar' şeklinde tefsir eder. Nikâh fiilinin akit anlamında olması durumunda da cinsi münasebetin sünnetle bilineceğini belirtir.³⁴⁵

Saîd Havvâ (ö. 1409/1989) da el-Esâs fî't-Tefsîr adlı eserinde ayetin cinsi münasebet manasında olduğunu düşünür. Ayetteki حَتَّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ kısmını 'sahih bir nikâh içinde başka bir erkekle cinsi münasebette bulunana kadar' şeklinde tefsir eder. Nikâhsız bir şekilde ya da cariyeyle gerçekleşen cinsi münasebetin helal kılıcı olmadığını, çünkü bu durumlarda zevc (koca) kavramının meydana gelmediğini kaydeder.³⁴⁶

Vehbe ez-Zuhaylî de Saîd b Müseyyeb'le cumhur arasındaki ihtilafın nikâh kelimesinin Kur'an'da bazı yerlerde akit ve bazı yerlerde de cinsi münasebet manalarında gelmesi sebebiyle olduğunu söyler. Bu ayetteki nikâh fiilinin de zahiri olarak akit ya da cinsi münasebet olabileceğini, ancak sünnetin, bu ayetteki nikâhtan kastın cinsi münasebet olduğunu beyan ettiğini ifade eder.³⁴⁷

³⁴³ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, **el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an**, (thk. 'Abdullâh b. 'Abdumuhsin et-Turkî), 1. Baskı, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2006, c. IV, s. 89-90

³⁴⁴ Ebu'l-Hasan 'Alâuddîn 'Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, **Lubâbu't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl**, Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabîyyeti'l-Kubrâ, (t.y.), c. I, s. 170-171; Ebu't-Tîb Muhammed Sıddîk Hân b. Hasan b. 'Alî el-Huseynî el-Kinnevcî, **Fethu'l-Beyân fî Makâsidi'l-Kur'an**, (thk. 'Abdullâh b. İbrâhîm el-Ensârî), Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1992, c. II, s. 25

³⁴⁵ Muhammed b. 'Abdurrahmân b. Muhammed b. 'Abdullâh el-Îcî, **Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an**, (thk. 'Abdulhamîd Hindâvî), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004, c. I, s. 163

³⁴⁶ Saîd b. Muhammed Dîb b. Mahmûd Havvâ, **el-Esâs fî't-Tefsîr**, 1. Baskı, Kahire: Dâru's-Selâm, 1985, c. I, s. 539

³⁴⁷ Vehbe ez-Zuhaylî, **et-Tefsîru'l-Munîr fî'l-'Akîdeti ve's-Şerî'ati ve'l-Menhec**, 10. Baskı, Dimeşk, Dâru'l-Fikr, 2009, c. II, s. 717

Cessâs, nikâh kelimesinin hakiki anlamının cinsi münasebet olduğunu, bu sebeple ayetteki nikâh fiilinin cinsi münasebet manasına geldiğini, zevc kelimesinin zikredilmesinin de sahih akde işaret ettiğini söyler. Ayetin kendi içinde hem cinsi münasebet hem de akit manalarını barındırdığını belirtir.³⁴⁸

Fahrettin er-Râzî, cinsi münasebetin Kur'an'la mı ya da sünnetle mi sabit olduğu konusunda ulema arasında ihtilaf olduğunu, bu konuda Ebû Müslîm el-İsfahânî'nin akit ve cinsi münasebet manalarının ikisinin de Kur'an'la sabit olduğunu söylediğini ve doğru görüşün de bu olduğunu ifade eder. Osman b. Cinnî'nin (ö. 392/1002) Ebû Ali el-Fârisî'ye (ö. 377/987) Arapların نَكَحَ الْمَرْأَةَ şeklindeki ifadelerini sorduğunu, Ebû Ali'nin de Arapların bazı ifadelere farklı anlamlar yüklediğini, نَكَحَ فَلَانٌ فَلَانَةً dediklerinde, bir erkeğin bir kadınla evlilik akdi kurduğunu, نَكَحَ امْرَأَتَهُ أَوْ زَوْجَتَهُ dediklerinde de cinsi münasebeti kastettiklerini söylediğini anlatır ve bu sözün akli kurallara uygun bir söz olduğunu zikreder. حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا ifadesindeki nikâh eyleminin iki yabancı arasında değil, karı ile koca arasında gerçekleştiğini, bu durumda buraya verilecek mananın evlilik akdi olamayacağını ancak cinsi münasebet olabileceğini açıklar. Ayetteki nikâh fiilinin cinsi münasebet olduğunu belirttikten sonra, ayette geçen zevc kelimesinin de akit manasına delalet ettiğini söyleyerek her iki mananın da Kur'an'la sabit olduğunu belirtir.³⁴⁹

Ayete akit manasını verip cinsi münasebet şartının da sünnetle anlaşıldığını ifade ettiğinden bahsettiğimiz Semîn el-Halebî, Ebû Ali el-Fârisî'nin zikrettiğimiz sözünü kabul etmez ve doğru olmadığını söyler. Nikâh lafzının bu şekildeki kullanımlarından karineye göre bazılarının akit bazılarının da cinsi münasebet manalarına geldiğini zikreder. Bu iddiasıyla ilgili akit manasını ifade ettiğini söyleyerek meşhur şair A'sâ'nın şu beytini zikreder: *'Kadın komşuna yaklaşma, çünkü onunla olan ilişkin (cinsi münasebet/zina) sana haramdır. Ya onunla evlen ya da tamamen uzak dur'*. Cinsi münasebet manasını ifade ettiğini söyleyerek de kaynaklarda Ferezdak ve Necaşi'ye atfedilen şu beyti zikreder: *'Temiz kadınlarını bırakıyor, Dicle nehri kenarındaki ineklerle cima ediyorlar'*.³⁵⁰ İddiasına delil olarak getirdiği bu beyitlerde Semîn el-Halebî'ye katılmak mümkün değildir. Çünkü akit manasını ifade ettiğini söylediği ilk beyitte Ebû Ali el-Fârisî'nin sözüne zıt bir durum yoktur. Karısı değil, yabancı bir kadın olduğu için beyitteki nikâh fiili akit manasındadır.

³⁴⁸ el-Cessâs, a.g.e., c. II, s. 88

³⁴⁹ Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. VI, s. 112-113

³⁵⁰ es-Semîn el-Halebî, a.g.e., c. IV, s. 218

Zira Ebû Ali el-Fârisî de bu şekilde söylemektedir. Cinsi münasebet manasını ifade ettiğini söylediği ikinci beyitte de karısından ya da hanımından bahsetmemektedir. Hatta hiçbir kadından bile bahsetmemektedir. Karine dolayısıyla zorunlu olarak cinsi münasebet manası anlaşılmaktadır. Beyitlerde Ebû Ali el-Fârisî'nin sözüne zıt bir durum olmadığı için, Semîn el-Halebî'ye bu iddiasında katılmak mümkün değildir.

Beyzâvî (ö. 691/1292), ayetin akit manasında mutlak olduğunu, sünnetin cinsi münasebet şartını getirerek ayeti takyid ettiğini söyler. Ayetteki nikâh fiilinin cinsi münasebet şeklinde tefsir edilip, zevc kelimesinden de akit manasının anlaşılmasının mümkün olabileceğini açıklar.³⁵¹

Nîsâbûrî ve Bikâ'î, Ebû Ali'nin yukarıda geçen sözüne istinaden ayetteki nikâh lafzının cinsi münasebet manasında olduğunu, akit manasının da zevc kelimesinden anlaşıldığını ifade ederler.³⁵²

Âlûsî de nikâh lafzının cinsi münasebet manasında olduğunu, akit manasının da zevc kelimesinden anlaşıldığını söyler. Ayetin mutlak manada akit olup, sünnetin cinsi münasebet şartını getirerek ayeti takyid etmesinin de mümkün olabileceğini anlatır.³⁵³

Sa'lebî (ö. 427/1035) el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân adlı eserinde nikâh lafzını aynı anda hem cinsi münasebet, hem de akit manalarına hamletmiş, nikâhın her iki manaya şamil olduğunu belirtmiştir.³⁵⁴

Abdurrahman es-Sa'dî (ö. 1376/1985) de tefsirinde, ayetteki nikâhtan kastın şer'î nikâh olduğunu, şer'î nikâhın da sahih nikâh olup içine akit ve cinsi münasebet manalarının girdiğini söyler.³⁵⁵ İfadelerinden anlaşıldığına göre Sa'dî'de nikâh lafzını aynı anda hem cinsi münasebet, hem de akit manalarına hamletmiştir.

Değerlendirme olarak şunları söyleyebiliriz: İmâmu'l-Müfessirîn diye tabir edilen ve istisnasız olarak kendisinden sonraki bütün müfessirleri etkileyen Taberî bu konuyla ilgili tefsirinde şöyle der:

³⁵¹ Nâsiruddîn Ebu'l-Hayr 'Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl / Tefsîru'l-Beyzâvî**, (thk. Muhammed 'Abdurrahmân el-Mar'âşî), 1. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1998, c. I, s. 142-143

³⁵² en-Nîsâbûrî, a.g.e., c. I, s. 633; el-Bikâ'î, a.g.e., c. III, s. 314-315

³⁵³ el-Âlûsî, a.g.e., c. II, s. 141

³⁵⁴ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, **el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân**, (thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr), 1. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2002, c. II, s. 176

³⁵⁵ 'Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa'dî, **Tefsîru'l-Kerîmî'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennân**, (thk. 'Abdurrahmân b. Mu'allâ el-Luveyhik), 1. Baskı, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 2002, s. 103

‘Ayetteki *فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره*’ kısmıyla Allah hangi nikâhı murad etmiştir, cinsi münasebet anlamında olan nikâh mı yoksa evlilik akdi anlamında olan nikâh mı?’ sorusuna şöyle cevap verilmiştir: Cinsi münasebet ve akit manalarının ikisi de murad edilmiştir. İcmaıyla sabittir ki; üç talakla boşanmış bir kadın kendisini boşayan erkekten başka bir erkekle evlenir de aralarında cinsi münasebet gerçekleşmeden bu erkek de kadını boşarsa, kadının tekrar ilk kocasıyla evlenmesi helal olmaz. Bu kadın evlilik akdi olmadan bir başkasıyla cinsi münasebette bulunsa yine ilk kocasına dönmesi kendisine helal olmaz. hal böyle olunca, kadının ilk kocasına dönmesinin nasıl helal olabileceğini anlatan ayetin zikrettiğimiz kısmının te’vili şu şekilde olur: Sahih evlilik akdi, sonra cinsi münasebet, sonra da bu koca kadını boşayacak. ‘Ayette cinsi münasebetten bahsedilmemektedir, mananın böyle olduğuna delil nedir?’ diye sorulursa şu şekilde cevap verilir: Mananın böyle olduğuna delil ümmetin icmasıdır. Cenab-ı Hakk *فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره* buyurmuştur; üç talakla boşanan bir kadının, iddeti bitmeden başka bir erkekle evlenmesi, Allah’ın kendisine helal kılmadığı bir evlilihtir. Mevzumuz olan ayete baktığımızda, talak ve akit mevzularından bahsedilmektedir. Ancak iddetten bahsedilmemektedir. Kadının talaktan sonra tutmak zorunda olduğu iddet bu ayette de geçerli olmak üzere başka bir ayette geçmektedir. Bu ayet Bakara suresinin 228. ayeti olan *والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء* ‘boşanan kadınlar kendi başlarına üç kur (dönem) beklerler’ ayetidir. Mevzumuz olan ayette cinsi münasebet geçmese bile, ayetin bu manayı taşıdığını Cenab-ı Hakk Resul’üne vahyetmiş ve muradını O’nun lisaniyla kullarına bildirmiştir.³⁵⁶

Taberî bu ifadelerinden sonra mevzumuzun başında ayetin sebebi nüzülü olarak aktardığımız rivayetleri farklı senetlerle mükerreren zikreder. Görüldüğü üzere Taberî ayetteki nikâh lafzını hem akit manasına, hem de cinsi münasebet manasına hamletmiştir. Akit manasının ayetin zahiriyle anlaşıldığı, ayetin cinsi münasebet manasını da ihtiva ettiğini, bu mananın da sünnetle anlaşıldığını belirtmiştir. Ayetin mutlak olarak akit manasında olduğunu, buna ek olarak sünnetin cinsi münasebet şartını getirerek ayeti takyid ya da tahsis ettiğini söyleyenler, cinsi münasebeti ayetin kapsamında saymazlar. Ancak Taberî ayetin zahirde akit manasında olduğunu, ayetin ayrıca cinsi münasebet manasına şamil olduğunu ve bu mananın da sünnetin beyanıyla anlaşıldığını söyler. Taberî ile diğer müfessirler arasındaki fark budur.

Ayetle ilgili rivayetlere baktığımızda, bu rivayetler ayetin sebebi nüzülü ise eğer, *Rifâ’a el-Kurazî’nin hanımı* ile ilgili olay, ayetin nüzulünden önce meydana gelmiş ve olayla ilgili Resulullah’ın (s.a.s.) beyanı da yine ayetin nüzulünden önce varid olmuştur.

³⁵⁶ Taberî, a.g.e., c. IV, s. 588-589

Basrî'nin 'فانكحوا واحدة أو فاقنعوا بما ملكت أيمانكم' *'o zaman bir kadınla evlenin ya da cariyelerinizle yetinin'* diye tefsir ettiğini nakleder.³⁵⁷

İbn Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889), Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân'da, Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî de ondan naklen Zâdu'l-Mesîr'de, Celâleyn diye tabir edilenlerin ilki olan Celâleddîn el-Mahallî'de (ö. 864/1459) Celâleyn tefsirinde 'فانكحوا واحدة أو اقتصروا على ما ملكت أيمانكم' *'o zaman bir kadınla evlenin ya da cariyelerinizle yetinin'* diyerek 'ما ملكت أيمانكم' kısmından önce ayrı mahzûf bir fiil takdir etmişlerdir.³⁵⁸

Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) da 'ما ملكت أيمانكم' kısmı için فاتخذ منهن diye mahzûf bir fiil takdir ederek tefsir eder.³⁵⁹ İbn 'Atiyye de 'o zaman hür bir kadınla evlenin ya da kendinize cariyeler edinin' der.³⁶⁰

Zemahşerî ve Nesefî (ö. 710/1310) ³⁶¹ 'فانكحوا واحدة أو فاختاروا واحدة أو فالتزموا أو فاختاروا واحدة أو ما ملكت أيمانكم' şeklinde mahzûf fiil takdir ederek *teserrî* yani *kendinize cariyeler edinin* diye tefsir etmişlerdir.

Cessâs ayetin başında geçen فانكحوا fiilinin manasının burada akit olduğunu ifade eder. 'ما ملكت أيمانكم' kısmı için de akit manasının geçerli olduğunu, cinsi münasebet manasının verilemeyeceğini belirtir. 'فانكحوا' fiilindeki zamirin 'ما ملكت أيمانكم' ifadesindeki zamire dönük olduğunu, dolayısıyla 'ما ملكت أيمانكم' ifadesinden önce ayrı bir fiil takdir edemeyeceğimizi söyler. Cümlelerin başındaki fiile bağlı olduğu için onun manasını alması gerektiğini, yani akit manasının geçerli olacağını kaydeder. 'ما ملكت أيمانكم' için cinsi münasebet manasının verilemeyeceğini, bunun nedeninin de ayetteki genel mananın akit olduğunu ve eğer cinsi münasebet manası verilirse hakikat ve mecazın bir kelimedede aynı anda cem' olacağını ve bunun da caiz olmadığını anlatır. 'Bir kişinin kendi cariyesiyle, cariyesi onun mülkünde cariyeye olarak kaldığı sürece evlenmesinin mümkün olmadığı malum iken ve 'ما ملكت أيمانكم' kısmının da فانكحوا fiiline bağlı olduğu kesin iken, burada nikâh

³⁵⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, a.g.e., c. II, s. 1218-1219

³⁵⁸ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, **Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân**, (thk. İbrâhîm Şemsuddîn), 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2007, s. 50; İbnu'l-Cevzî, **Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr**, 3. Baskı, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1984, c. II, s. 9; Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî ve Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Suyûtî, **Tefsîru'l-Celâleyn**, (y.y.): Dâru İbni Kesîr, (t.y.), s. 77

³⁵⁹ Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Belhî, **Tefsîru Mukâtil b. Süleymân**, (thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehhâte), 1. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2002, c. I, s. 357

³⁶⁰ İbn 'Atiyye, a.g.e., c. II, s. 467

³⁶¹ ez-Zemahşerî, a.g.e., c. II, s. 16; Ebu'l-Berekât 'Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, **Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl**, (thk. Yûsuf 'Alî Bedîvî ve Muhyiddîn Dîb Mestû), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998, c. I, s. 329

³⁶² Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. IX, s. 182

kelimesinin ayrı bir manası olan cinsi münasebet manasının verilmesi gerekir’ iddiasına da şöyle cevap verir: Bir kişinin kendi cariyesiyle evlenemeyeceği doğrudur, ancak ayetteki مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ lafzı umum bir lafız olup hür ve köle kadınları kapsar. Ayrıca مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ kısmında milk-i yemin diye ifade edilen cariyeler كُمْ zamiriyle bir cemaate, topluluğa izafe edilmiştir. Yani ‘başkalarının cariyeleriyle evlenin’ anlamı kastedilmektedir. Nitekim Nisa suresi 25. ayette وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُتَّخِذَاتٍ أَخْدَانٍ ‘İçinizden, hür mümin kadınlarla evlenmek için yeterli zenginliğe sahip olmayan kimseler yanlarınızda olan iman etmiş cariyelerle evlensinler. Allah kalplerinizde olan imanı en iyi bilendir. Hepiniz birbirinizdensiniz, hiçbirinizin diğerine karşı bir üstünlüğü yoktur. İffetli oldukları, zina yapmadıkları ve gizli dostlar edinmedikleri takdirde velilerinin izinlerini alarak onlarla evlenin ve mehirlerini de normal miktarda verin’ buyurulmaktadır. Bu ayetten anlaşıldığı üzere başkalarının mülkünde olan cariyelerle evlenilebilir. Konumuz olan ayette de cariyelerle akit meselesi, başkalarının mülkünde olan cariyelerle akitir.³⁶³

Kiyâ el-Herrâsî bu ayetin, cariyе sayısında herhangi bir sınırlama olmadığına, cariyeler için hür kadınlarda olduğu gibi gün taksimatı ile onlarla olan ilişkilerde adaletli olma şartı olmadığına işaret ettiğini söyler. مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ifadesinin كم zamirine izafesinin cem’in cem’e izafesi (إضافة جمع إلى جمع) olup ‘her birinizin kendi mülkünde olan cariyeler’ anlamına geldiğini, kişinin kendi mülkündeki cariyesiyle akitte bulunamayacağı sebebiyle مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ fiilinin فَاَنْكِحُوا için cinsi münasebet anlamına geldiğini belirtir.³⁶⁴ Bu ifadelerinden Kiyâ el-Herrâsî’nin فَاَنْكِحُوا lafzında ayette bahsedilen hür kadınlar için akit, cariyeler için de cima manasını kabul ettiğini görüyoruz. Yani iki ayrı anlam bir lafızda birlikte kullanılmıştır. Bu da hakikat ve mecazın bir lafızda cem’idir.

İbn Ebî Zemenîn (ö. 399/1008) tefsirinde فَاَنْكِحَ وَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ، يَطَأُ بِمَلَكَ يَمِينِهِ كَمَا يَشَاءُ ‘o zaman bir taneyle ya da cariyelerinle nikâhlan, cariyelerinden kaç tanesiyle de isterse cimada bulunabilir’ diye ifade etmiştir. Burada İbn Ebî Zemenîn’in mahzûf bir fiil takdir etmeden فَاَنْكِحَ fiiline bağladığı ve bu fiile cima manasını verdiği anlaşılabilir diye ardından ‘cariyelerinden kaç tanesiyle de isterse cimada bulunabilir’ diye açıklamada bulunduğunu

³⁶³ el-Cessâs, a.g.e., s. 348-349

³⁶⁴ el-Kiyâ el-Herrâsî, a.g.e., c. I, s. 320-321

görüyoruz. Bu ifadelerinden onun فأنكح fiiline *bir kadın* için evlenme, *cariyeler* için de cima manasını verdiğini anlamaktayız. Bu da hakikat ve mecazın bir lafızda cem'idir.³⁶⁵

Semîn el-Halebî ve İbn 'Âdil de cariyelerle ilgili kısmı فأنكحوا واحدة وطؤوا ما ملكت فأنكحوا şeklinde tefsir ederek şunları söylemişlerdir: Cariye için ayrı bir mana gerekir. Çünkü nikâh kelimesi cariyeye için kullanıldığında ancak cinsi münasebet manasını ifade eder. Dolayısıyla فأنكحوا için ilk mana akit, cariyelerin bahsedildiği ikinci kısım için de cinsi münasebettir. Burada müşterek bir lafzın aynı anda birden çok manaya hamli ya da hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i söz konusudur. Bu durum şu sözdekine çok benzer: عَلَفْتُهَا تَيْنًا وَمَاءً بَارِدًا.³⁶⁶ Daha önce nikâh kelimesinin hangi anlamda hakikat, hangi anlamda mecaz olduğu konusunda konuşmuştuk. Cinsi münasebet ve akit manalarından biri hakikat, diğeri de mecazdır. Bu duruma göre burada müşterek bir lafzın aynı anda birden çok manaya hamli olmayıp, hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i vardır.

Muhammed Emîn el-Hererî استقرشوا ما ملكت أيمانكم 'cariyelerinizle cimada bulunun' şeklide tefsir ederek, cariyeleri فأنكحوا fiiline bağlayarak hür kadınlar için evlenme, cariyeler için de cinsi münasebet manasını vermiştir.³⁶⁷

Taberî, müfessirlerin bu ayetin bizi ilgilendiren kısmını 'birden çok kadınla evlendiğinizde adaletli olamayacağınızdan korkarsanız, ya bir kadınla ya da cariyelerinizle evlenin' şeklinde tefsir ettiklerini nakleder.³⁶⁸ Kendisi de ayeti şöyle anladığını ifade eder: Birden dörde kadar helal olmakla birlikte siz adaletsiz davranmayacağınız kadarıyla evlenin. Birden çok kadınla evlenince, eğer adaletli davranamayacaksanız bir kadınla evlenin eğer onun hakkında da adaletli olamayacaksanız sahip olduğunuz cariyelerle evlenin.³⁶⁹

Yukarıda ismini zikrettiğimiz Mekkî b. Ebî Tâlib; İbn Abbas, Saîd b. Cübeyr, Süddî, Dahhâk ve Taberî'nin bu konuda فأنكحوا واحدة أو ما ملكت أيمانكم 'o zaman hür bir kadınla ya da cariyelerle nikâhlanın' diye tefsir ettiklerini nakleder.³⁷⁰

³⁶⁵ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. 'Îsâ İbn Ebî Zemenîn, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîz**, (thk. Ebû 'Abdullâh Hüseyin b. 'Ukkâşe ve Muhammed Mustafâ el-Kenz), 1. Baskı, Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 2002, c. I, s. 346

³⁶⁶ es-Semîn el-Halebî, **ed-Durru'l-Mesûn**, c. III, s. 566; İbn 'Âdil, a.g.e., c. VI, s. 166

³⁶⁷ el-Hererî, a.g.e., c. V, s. 386

³⁶⁸ et-Taberî, a.g.e., c. VII, s. 531

³⁶⁹ et-Taberî, a.g.e., s. 540

³⁷⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, a.g.e., c. II, s. 1219

Bikâ'î ve İbn 'Arefe de اُنكحوا ما ملكت ايمانكم 'cariyelerle nikâhlanın' şeklinde tercihte bulunur.³⁷¹

Ebû Hayyân da فَانكحُوا fiilinin iki ayrı manaya hamledilebileceğini, evlilik akdi manasına hamledilirse mananın اُنكحوا واحدة أو ما ملكت ايمانكم 'o zaman hür bir kadınla ya da cariyelerle evlenin' şeklinde olacağını belirtir. Cinsi münasebet manasına hamledilirse de, فَوَاحِدَةً kelimesini nasbedecek bir fiil takdir edilerek اُنكحوا واحدة أو ما ملكت ايمانكم şeklinde olacağı, buna göre de mananın اُنكحوا واحدة أو ما ملكت ايمانكم 'o zaman bir kadınla evlenin ya da cariyelerinizle cimada bulunun' olacağını, bunun عَلَفْتُهَا نَبْنًا وَمَاءً بَارِدًا örneğine benzediğini ifade eder.³⁷² Ebû Hayyân ikinci tercihinde فَانكحُوا fiilini cinsi münasebet manasına hamlederek, hür kadınlar için akit, cariyeler için cinsi münasebet manasını takdir etmiştir. Bakara suresi 128. ayette aktardığımız üzere Ebû Hayyân, hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'ini caiz görmemektedir.³⁷³ Ancak Ebû Hayyân'ın bu ikinci tercihi hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'ini gerektirmektedir.

فَوَاحِدَةً ifadesi baştaki nikah fiiline mi ya da ayetin ortasında bulunan اُنكحوا واحدة kelimesinden önce takdir edilen mahzûf fiile mi bağlı? Yahut da bizzat ايمانكم ما ملكت kelimesinden önce diğerlerinden ayrı mahzûf bir fiil mi takdir edilmesi gerekiyor? Değerlendirme kısmına geçmeden önce bu soruların cevabını İ'râbu'l-Kur'ân alanında yazılan eserlere bakarak öğrenelim:

Ebû Ca'fer en-Nehhâs İ'râbu'l-Kur'ân adlı eserinde فَوَاحِدَةً ifadesinden önce ayetin başındaki nikâh fiilinin aynısı olan اُنكحوا fiilinin takdir edileceğini, bu şekilde mananın اُنكحوا واحدة olacağını, ايمانكم ما ملكت kısmının da فَوَاحِدَةً kelimesinin ma'tufu olduğunu yani ona atfedileceğini söyler.³⁷⁴ Dolayısıyla اُنكحوا ما ملكت ايمانكم şeklinde olur.

Mekkî b. Ebî Tâlib Muşkilu İ'râbi'l-Kur'ân, Mahmûd b. Abdurrahmân Sâfi (ö. 1376/1985) el-Cedvel fî İ'râbi'l-Kur'ân ve Ahmed 'Abîd ed-De'âs ile arkadaşlarının hazırladığı İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm adlı eserlerde en-Nehhâs'ın söylediklerinin aynısı söylenmiştir. Yani اُنكحوا ما ملكت ايمانكم ifadesinin manası ايمانكم ما ملكت şeklinde takdir edilmiştir.³⁷⁵

³⁷¹ el-Bikâ'î, a.g.e., c. V, s. 181; İbn 'Arefe, a.g.e.,

³⁷² Ebû Hayyân, a.g.e., c. III, s. 171-172

³⁷³ Ebû Hayyân, a.g.e., c. I, s. 561

³⁷⁴ en-Nehhâs, a.g.e., s. 171

³⁷⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, **Muşkilu İ'râbi'l-Kur'ân**, (thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin), 2. Baskı, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1984, s. 189-190; Mahmûd b. 'Abdurrahmân Sâfi, **el-Cedvel fî İ'râbi'l-Kur'âni ve**

Ulemaya ait bu görüşleri zikrettikten sonra değerlendirme olarak şunları söyleyebiliriz: Ayetteki hangi lafzın hangi fiile bağlı olduğunu ve hangi manaya geldiğini anlayabilmek için ayetin sebebi nüzulüne bakalım. Bütün tefsirlerin ittifakıyla Urve b. Zübeyr'in Hz. Aişe'den rivayetle naklettiği sebep şudur: Yetim kalan bir kız bir velinin bakımı ve gözetimi altına girerdi. Bu veli yetim kızın malından faydalanırdı. Daha sonra veli, malı ve güzelliği sebebiyle bu kızla evlenir ve mehrini vermesi gereken miktarın altında verirdi. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu ve eğer yetimlerin mehirlerinde adaletli davranmayacaklarsa onlarla evlenmeyi yasaklayarak başka kadınlarla evlenmeyi emretti.³⁷⁶

Yine, bir adam istediği kadar kadınla evlenirdi ve aralarında adalete riayet etmezdi. Ayet bu konuda da düzenleme yaptı. Aralarında adalete riayet edebileceklerse dört kadına kadar evlenmeye izin verdi. Eğer aralarında adaletli olamayacaklarsa bir kadınla evlenmelerini tavsiye etti. Çünkü bir karısı olunca gün paylaşımı yapma, eşit miktarda mal ya da para verme, diğerine karşı sevgisini gizleme gibi adaletle ilgili problemler olmayacaktı. Bir kadınla evleneceklerdi yahut da cariyeleriyle birlikte olacaklardı. Çünkü cariyeler için hem adaletli olmak gibi bir zorunluluk yoktu, hem de bir sayı sınırlaması söz konusu değildi.

Görüldüğü üzere ayet hep evlilikler üzerinden gidiyor. Bu sebeple فَوَاجِدَةً ifadesi ya başta zikredilen فَانْكُحُوا fiiline atfedilecek ya da kendisinden önce اَنْكُحُوا ya da تَزَوُّجُوا gibi evlilikle ilgili mahzuf bir fiil takdir edilecektir. Ulemanın çoğunluğuna göre مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ifadesinin de فَوَاجِدَةً kelimesi üzerine atfedilmesi gerekmektedir. Buna göre mana takdiren şöyle olacaktır: فَاَنْكُحُوا وَاحِدَةً أَوْ اَنْكُحُوا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ 'ya hür bir hanımla ya da cariyelerinizle nikâhlanın'.

مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ifadesinden önce nikah fiili takdir edildiğine göre cariyelerle evlilik meselesine gelelim. Bir kişinin, cariyesi onun mülkünde cariyeye olarak kaldığı sürece cariyesiyle evlilik akdi kuramayacağı ulemanın ittifak ettiği bir meseledir. Çünkü aralarında hem bir akit bulunacak, hem de aralarında akit bulunan kişi diğerinin kölesi olacak. Bu hukukun kabul etmediği bir durumdur. Ancak hür bir erkek başka birine ait bir cariyeyle, hür bir kadın da başkasına ait erkek bir köleyle evlenebilir. Nitekim Bakara suresinde şöyle buyurulmaktadır: وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ

Sarfihi ve Beyânihi, 1. Baskı, Dimeşk: Dâru'r-Reşid, 1992, c. IV, s. 434; Ahmed 'Abîd ed-De'âs ve diğerleri, **İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm**, 1. Baskı, Dimeşk: Dâru'l-Munîr ve Dâru'l-Fârâbî, 2004, c. I, s. 184

³⁷⁶ el-Buhârî, Şerike, 2494; Muslim, Tefsir, 6; Ebû Dâvûd, Nikâh, 2068

أَعْبَدْتُمْ وَلَا تُكْفُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ *‘Müşrik kadınlar iman etmedikçe onlarla evlenmeyin. Mümin bir cariye, çok hoşunuza giden müşrik bir kadından daha hayırlıdır. Mümin kadınları da, onlar iman etmedikçe, müşriklere nikâhlayınız; Mümin bir köle hoşunuza giden bir müşrikten daha hayırlıdır’*³⁷⁷ Yine başka bir ayette de başka birine ait bir cariyeyle evlenilebileceği anlatılmaktadır: وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّحِدَاتٍ أَخَذَانِ *‘İçinizden, hür mümin kadınlarla evlenmek için yeterli zenginliğe sahip olmayan kimseler yanlarınızda olan iman etmiş cariyelerle evlensinler. Allah kalplerinizde olan imanı en iyi bilendir. Hepiniz birbirinizdensiniz, hiçbirinizin diğerine karşı bir üstünlüğü yoktur. İffetli oldukları, zina yapmadıkları ve gizli dostlar edinmedikleri takdirde velilerinin izinlerini alarak onlarla evlenin ve mehirlerini de normal miktarda verin’*.³⁷⁸ Ayette geçen ‘velilerinin izinlerini alarak onlarla evlenin’ kısmı bu cariyelerin başkalarına ait cariyeler olduğuna işaret eder.

Ancak mevzumuz olan Nisa suresi 3. ayet, acaba başka kimselere ait cariyelerle mi, yoksa her şahsın kendi mülkiyetinde bulunan cariyelerle mi nikâhlanmayı emrediyor. Yukarıda zikrettiğimiz üzere Hanefi alimlerden Cessâs, ayette başka şahısların mülkiyetinde bulunan cariyelerle nikâhlanmanın emredildiğini, bunun Nisa suresi 25. ayetle anlaşıldığını belirtir.

Ayetin muhtevasına baktığımızda, evlenilen yetimler ile yetim olmayan hür kadınlar hakkında adaletli olmanın emredildiğini görürüz. Yetime karşı adaletli olunamayacaksa, yetim olmayan hür kadınlarla dörde kadar evlenilmesi, bunlar arasında da adalet tesis edilemeyecekse hür bir kadın ya da cariyelerle nikâh emredilmiştir. Adalet vurgusunun öne çıktığı görülmektedir. Ayetin sonunda eğer adalet tesis edilemeyecekse *bir kadınla ya da cariyelerle* evlenilmesi emri ise şu sebeptir: Evlenilen kadın bir olunca adalet tesisi daha rahat olacaktır. Çünkü başka bir kadın daha olmadığına göre gün paylaşımı yapma, eşit miktarda mal verme, aynı oranda sevgi gösterme gibi problemler yaşanmayacaktır. Cariyeler için de adaletli olma ya da sınırlı sayıda olma gibi bir şart yoktur. Tefsir ehli, bu ayetin sonunda cariyelerden bahsedilmesinin, onlar hakkında bir adalet tesisi ve belli sayıda sahip olma gibi bir şart olmaması sebebiyle olduğunu belirtir. Ayetteki cariyelerle

³⁷⁷ Bakara: 2/221

³⁷⁸ Nisa: 4/25

nikâhlanın emrini, başka cariyelerle evlilik akdi kurun şeklinde anlarsak karşımıza şu sıkıntılar çıkar:

- 1) Hür bir erkek, başkasına ait bir cariyeye evlilik akdi gerçekleştirdiği takdirde bu cariyeye onun mülküne geçmemektedir. Yani hür hanımına karşı adaleti, bu cariyeye içinde geçerli olacaktır. Çünkü bu cariyeye onun mülkünde olan bir cariyesi değil, karısıdır.
- 2) Hür bir erkek, başkalarına ait cariyelerle evlilik akdi gerçekleştirdiği takdirde hür kadınlarda olduğu gibi dört cariyeden fazlasıyla evlilik akdi kuramaz. Çünkü ulemanın ittifakıyla, bir erkeğin en fazla dört hanımı olabilir. Cariyelerle ilgili sayı sınırlaması olmaması mülkiyet konusundadır. Yoksa onlarla kurulan evlilik akdi konusunda değildir. Evlilik akdi kurduğu bu cariyeler onun mülkiyeti altında değiller ki dörtten fazla olsunlar.
- 3) Nisa suresi 25. ayetteki cariyelerle evlilik akdi kurulması sebebi, ayetin muhtevasından anlaşıldığı üzere hür kadınlarla evlenecek zenginlikte olmamaktır. Hâlbuki mevzumuz olan Nisa suresi 3. ayette cariyelerle nikâh, hür kadınlar hakkında adalet kurulamaması sebebiyledir. *‘Eğer adaletli olamazsanız, adalet sorunu yaşamayacağınız cariyelerle nikâhlanın’* denmektedir.

Bütün bu deliller neticesinde son söz olarak şunu söyleyebiliriz: مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ifadesi, ayetin başındaki ya da انْكِحُوا فَوَاحِدَةً lafzından önce takdir edilen انْكِحُوا *‘nikâhlayın’* fiiline bağlıdır. Nikâh lafzı da cinsi münasebet ve akit manalarını içerir. Ayetteki nikâh lafzı da hür kadınlar ve kişinin kendi mülkiyetinde olmayan kadınlar için akit manasına gelir. Ayette bahsedilen *‘cariyelerle nikâhlanın’* emri başka kimselere ait cariyeler değil, bizzat kişinin kendi mülkiyetinde bulunan cariyelerdir. Bir kişinin de, cariyesi kendi mülkünde cariyeye olarak kaldığı sürece onunla evlilik akdi kuramayacağı hukuken sabittir. O zaman kişinin kendi mülkiyetindeki cariyelerle nikâhı cinsi münasebettir. Burada akit ve cinsi münasebet manalarının انْكِحُوا fiilinde birlikte kullanılmıştır. İster cinsi münasebet hakiki, akit mecaz, ister akit hakiki, cinsi münasebet mecazi anlamdır diyelim fark etmez. Bu ayette انْكِحُوا lafzında hakikat ve mecaz birlikte kullanılmıştır.

3.1.3.3. Nisa Suresi 22. Ayet (4/22)

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا

Zikrettiğimiz ayet Nisa suresinin 22. ayeti olup, ayetin konumuzla ilgili kısmı مَا نَكَحَ ifadesindeki نَكَحَ fiilidir. Ayetin mealî şu şekildedir: *Geçmişte olanlar bir yana, babalarınızın nikâhladığı kadınları nikâhlaymayın; çünkü bu bir hayâsızlıktır, iğrenç bir*

şeydir ve kötü bir yoldur. Ayetin sebebi nüzulü şudur: Cahiliye döneminde erkekler babalarının ölümü üzerine geride bıraktığı akitli hanımıyla, yani üvey anneleriyle evlenirlerdi. Taberî, İbn Abbas'ın bu konuda; 'Cahiliye döneminde insanlar Allah'ın haram kıldığını haram kabul ederlerdi. Ancak iki şey var ki bunlarda bir sıkıntı görmezlerdi; ölümünün ardından babalarının hanımlarıyla yani üvey anneleriyle evlenirlerdi. Bir de iki kız kardeşi aynı anda nikâhları altında birleştirirlerdi.' dediğini nakleder. Bu ayet babaların hanımlarıyla evlenmeyi, hemen sonra gelen 23. ayet de iki kız kardeşi aynı anda bir nikâhta toplamayı yasaklamıştır.³⁷⁹

Aralarında cinsi münasebet gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin fark etmez, babanın nikâh akdi kurduğu kişiyle evlenilemeyeceği konusunda ulema ittifak halindedir. Nitekim Taberî, İbn Abbas'ın; *'cima etmiş olsun ya da olmasın, babanın ve oğlunun evlendiği kadınlarla evlenmen sana haramdır.'* diye söylediğini aktarır.³⁸⁰ Ancak haramlığın bu ayetle mi gerçekleştiği konusunda ulema ihtilaf etmiştir. İmam Ebu Hanîfe ve Hanefi uleması, bu ayetteki نكح fiilinin akit anlamında değil, cinsi münasebet anlamında kullanıldığını ifade ederler. Çünkü nikâh lafzı onlara göre cinsi münasebet manasında hakikat, akit manasında mecazdır ve kelimenin hakiki anlamına hamledilmesi daha evladır. Yani, meşru ya da gayrı meşru olsun, babanın cinsi münasebette bulunduğu kişiyle evlenmek haramdır. Babanın evlilik akdi kurduğu kişiyle evlenmenin haramlığının bu ayetle değil, başka bir delille sabit olduğunu belirtirler. Nitekim Hanefi alimlerden Cessâs ayetteki نكح lafzını hakiki anlam diye ifade ettiği cinsi münasebet diye belirtir. Babanın akit kurduğu kişiyle evlenmenin haramlığının başka bir delille sabit olduğunu zikreder. Hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda birlikte kullanılmasının caiz olmadığını, bu sebeple hakiki anlam olan cinsi münasebet ile mecazi anlam olan akdin نكح lafzında bir arada kullanılamayacağını söyler.³⁸¹

Nesefî de نكح lafzının cinsi münasebet manasında olduğunu, babanın sahih bir nikâhla, cariyeyle ya da zina yoluyla cinsi münasebette bulunduğu bütün kadınların bu hükme dâhil olduğunu ve ayetin manasının *'babalarınızın cinsi münasebette bulunduklarıyla cimada bulunmayın'* şeklinde olduğunu ifade eder.³⁸²

³⁷⁹ Taberî, a.g.e., c. VIII, s. 133

³⁸⁰ Taberî, a.g.e., c. VIII, s. 136

³⁸¹ el-Cessâs, a.g.e., c. III, s. 51

³⁸² en-Nesefî, a.g.e., c. I, s. 345

Hanbeli alimlerden Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî de Zâdu'l-Mesîr'de görüşünü net olarak ifade etmemekle birlikte; cinsi münasebetin hakiki, akdin de ona sebep olması cihetiyle mecaz olduğunu ve akit olmadan gerçekleşen cinsi münasebete de nikâh denildiğini belirtir.³⁸³ Ancak et-Tahkîk fî Ehâdîsi'l-Hilâf adlı eserinde nikâh lafzının cinsi münasebet anlamında hakikat olduğunu ve bu ayetteki نكح lafzının cinsi münasebet anlamında olduğunu beyan eder.³⁸⁴

Mevsîlî; Tahâvî'nin, bu ayetteki نكح lafzını cinsi münasebet manasına hamletmenin daha evla olduğunu, çünkü cinsi münasebetin nikâh lafzı için hakiki anlam olduğunu ve kelimenin hakiki anlama hamledilmesi gerektiğini söylediğini aktarır. Bu duruma göre ayetin manasının '*babalarınızın cinsi münasebette bulunduğu kişilerle cimada bulunmayın*' şeklinde olacağını ve cinsi münasebet kavramının içine meşru ve gayrı meşru cinsi münasebetlerin gireceğini ifade ettiğini anlatır.³⁸⁵ Tahâvî'nin bu ifadelerinden anlaşıldığına göre o da Neseî gibi ayetteki her iki nikâh fiilini de cinsi münasebet manasına hamletmiştir. Şu kadar ki; ayetteki ikinci nikâh fiilinin hangi manaya hamli ihtilaflı olmasına karşın ilk nikâh fiili hakkında ulemanın genel kanaati akit manası olduğudur. Zaten ayetin sebebi nüzulü de fiilin akit manasına hamledilmesini gerektirir.

Mevsîlî; Ebu'l-Hasan el-Kerhî'nin (ö. 340/952) de ayetten muradın cinsi münasebet olduğunu, cinsi münasebet manasının hakiki mana olması sebebiyle ona hamledilmesi gerektiğini, akit manasının verilemeyeceğini ifade ettiğini nakleder. Hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'inin mümkün olmaması sebebiyle cinsi münasebetle birlikte akit manasının verilemeyeceğini, babanın evlilik akdi kurduğu kişiyle evlenilemeyeceğinin bu ayetle değil başka bir delille sabit olduğunu ifade ettiğini aktarır.³⁸⁶

İmam Şâfi'î ve ona tabi olanlar da ayetteki نكح lafzından muradın, cinsi münasebet değil, akit olduğunu belirtirler. Yani babalarınızın, aralarında cima olsun ya da olmasın, evlilik akdi kurmak suretiyle nikâhladığı kadınlarla nikâhlanmayın. Ayete cinsi münasebet manasının verilemeyeceğini, çünkü ayetin bir haramlıktan bahsettiğini, gayrı meşru yapılan cinsi münasebetin (zinanın) ise haramlık oluşturmadığını ifade ederler. İmam Şâfi'î'nin bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

³⁸³ İbnu'l-Cevzî, a.g.e., c. II, s. 44

³⁸⁴ İbnu'l-Cevzî, **et-Tahkîk fî Ehâdîsi'l-Hilâf**, (thk. Mes'ad 'Abdulhamîd Muhammed es'Sa'dîni), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994, c. II, s. 275

³⁸⁵ el-Mevsîlî, a.g.e., c. III, s. 88

³⁸⁶ el-Mevsîlî, a.g.e., c. III, s. 88-89

‘Cinsi münasebette bulunsun ya da bulunmasın babanın nikâhladığı kadın oğlu ve oğlunu fûruu için haramdır’.³⁸⁷ (...) ‘Babanın oğlun hanımıyla, oğlun da babanın hanımıyla evlenmesi haramdır. Yine kocanın hanımının annesiyle ve sahih bir nikâh akdi sonucu cinsi münasebette bulunduğu hanımının kızıyla evlenmesi de haramdır. Ancak cinsi münasebet olmasına rağmen zinanın durumu farklıdır. Zina helal bir şeyi harama çeviremez. Bir adam bir kadınla zina ederse, bu kadın ne o adama ne oğluna ne de babasına evlenme akdi açısından haram olmaz. Karısının annesiyle ya da kızıyla zina etse hanımı ona haram olmaz. Aynı şekilde karısının kız kardeşiyle zina etse hanımı ona haram olmaz ve bu fiiliyle iki kız kardeşi kendi nikâhında toplamış da olmaz. Ancak cinsi münasebet fasit bir nikâhla olursa saydığımız bu durumların haram olma ihtimali vardır. Çünkü fasit nikâh sonucunda cima gerçekleşmişse bunun neticesinde doğan çocuklar veled-i zina sayılmaz nesepleri sabit olur, kadın erkekten mehir alır, vuku bulan cinsi münasebet zina sayılmayarak had uygulanmaz ve kadın için iddet gerekir. Bütün bunlar helalin (sahih nikâhın) hükümleridir. Kesin olmamakla birlikte fasit nikâhın haramlık (hurmet-i musaheret) doğurma ihtimali bana daha yakın geliyor. Bir adam fasit bir nikâh akdiyle bir kadınla evlenir ve aralarında cinsi münasebet gerçekleşirse, adamın o kadının annesi ve kızıyla evlenmesi bence helal değildir. Adamın babasının ve oğlunun da o kadınla evlenmeleri bana göre helal değildir. Fasit nikâh sonucu aralarında cinsi münasebet gerçekleşmezse haramlık sabit olmaz. Çünkü cinsi münasebet gerçekleşmeyen fasit nikâhtan ötürü mehir gerekmez, nikâh sahih olmadığı için talak gibi bir şey söz konusu olmaz.³⁸⁸

İmam Şâfi’î burada cariyeyle akitsiz gerçekleşen cinsi münasebetten bahsetmedi. Ancak Şâfiî uleması bu cinsi münasebetin meşru (helal) olduğunu ve nikâh akdi konumunda olup, sahih ve cima gerçekleşen fasit nikâhta olduğu gibi burada da haramlığın (hurmet-i musaheret) gerçekleşeceğini ifade etmişlerdir.³⁸⁹

Râğıb el-İsfehânî de tefsirinde ayetteki نكح lafzını Hanefilerin cinsi münasebet manasına hamlederek, babanın meşru ya da gayrı meşru yolla cinsi münasebette bulunduğu kadınların oğula haram olduğunu söylediklerini, Şâfiilerin de akit manasına hamlederek, babanın evlilik akdi kurduğu kadınların oğula haram olduğunu, zina ettiği kadınların haram olmadığını söylediklerini anlatır. Sonra da akit manasına hamletmenin daha doğru

³⁸⁷ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi’î, **el-Ümm**, (thk. Rif’at Fevzî ‘Abdumuttalib), 1. Baskı, Mansûra: Daru’l-Vefâ, 2001, c. VI, s. 68

³⁸⁸ eş-Şâfi’î, a.g.e., c. VI, s. 69-70

³⁸⁹ eş-Şirbînî, a.g.e., c. III, s. 237

olduğunu zikreder. Cariyeyle gerçekleşen cinsi münasebetin de akdin yerine geçtiğini beyan eder.³⁹⁰

Büyük Hanefi alimi Serahsî’de el-Mebsût isimli hacimli eserinde bu ayetin, cinsi münasebette bulunsun ya da bulunmasın babanın nikâh akdi kurduğu kadınla oğulun evlenmesini yasakladığını zikreder.³⁹¹

Fahrettin er-Râzî de, nikah kelimesi için akdin hakiki, cinsi münasebetin mecazi mana olduğunu, bu sebeple ayetteki نكح lafzından muradın akit olduğunu, cinsi münasebet manasının kastedilmediğini ifade eder. Hanefi fakihî Kerhî’nin bu ayette cinsi münasebetin kastedildiği, babanın akit kurduğu hanımın oğula haramlığının bu ayetle değil, başka delille sabit olduğu görüşünü reddeder. Ayetin sebebi nüzulünün, cahiliye Araplarının, babalarının hanımlarıyla evlilik akdi kurmaları olduğu ve ayetin de bu sebeple akit manasında olması gerektiğini belirtir. Bir ayetin sebebi nüzülüyle ilgili manaya hamledilmesi gerektiği konusunda icma olduğunu, bunun tersine, sebebi nüzulünden başka bir mananın ayete verilip verilemeyeceği hususunda alimlerin ihtilaf ettiklerini zikreder. Ancak burada akitle birlikte cinsi münasebet manasının verilemeyeceğini, çünkü hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem’inin caiz olmadığını, bir kelimenin aynı anda iki farklı manasında birden kullanılamayacağını, bu meseleyi fıkıh usulüyle ilgili eserinde anlattığını söyler.³⁹²

Maliki alim İbn Cüzeyy (ö. 741/1340) de ayetteki نكح lafzının akit manasında olduğunu beyan eder. Babanın zina ettiği kadının oğula haram olup olmadığı konusunda ihtilaf olduğunu; İmam Ebu Hanîfe’ye göre haram olduğunu, İmam Şâfi’î’ye göre de haram olmadığını belirtir. Maliki mezhebinde ise iki ayrı görüşün olduğunu, bazılarının ayetteki نكح lafzını cinsi münasebete hamlederek haram olduğunu söylediklerini, bazılarının da ayette cinsi münasebetin kastedilmeyip muradın akit olduğunu belirterek haram olmadığını ifade ettiklerini kaydeder.³⁹³

³⁹⁰ er-Râğıb el-İsfehânî, **Tefsîru’r-Râğıb el-İsfehânî**, (thk. ‘Adil b. ‘Alî eş-Şiddî), 1. Baskı, Riyad: Dâru’l-Vatan, 2003, s. 1158-1159

³⁹¹ es-Serahsî, **el-Mebsût**, c. IV, s. 201

³⁹² Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. X, s. 20,21

³⁹³ Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzeyy el-Kelbî, **et-Teshîl li ‘Ulûmi’t-Tenzîl**, (thk. Muhammed Sâlim Hâşim), 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1995, c. I, s. 182

Suyûtî, İbn Ebî Hâtim kanalıyla Hasan el-Basrî'nin; '*ayette cinsi münasebet değil, kişinin nikâh akdine sahip olması kastedilir*' dediğini nakleder.³⁹⁴

Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) talebelerinden olan ve Hanefi mezhebine bağlı olan Muhammed Senâullâh (el-Pânîpetî) el-Mazharî, İbnu'l-Cevzî'nin yukarıda bahsettiğimiz görüşlerini zikrettikten sonra, kendisine göre ayetteki نكح lafzından muradın cima değil, akit olduğunu, çünkü babanın nikâh akdi kurup da cinsi münasebette bulunmadığı kadınla oğulun evlenemeyeceği hususunda icmanın olduğunu söyler. Zinanın haramlık (hurmet-i musaharet) doğurması konusunda ihtilaf olduğunu, ayetin manasının da ihtilafı olana değil de, icma edilene hamdelilmesinin daha evla olduğunu zikreder.³⁹⁵

Ayetin manasının cinsi münasebet ve akit manalarından birinin olduğunu söyleyenlerin görüşlerini aktardık. Şimdi de ayete hem cinsi münasebet, hem de akit manalarını birlikte verenlere bakalım:

Semerkindî, Bahru'l-'Ulûm adlı tefsirinde, ayetin manasının '*babalarınızın evlendikleriyle evlenmeyin*' şeklinde olduğunu belirtir. Nikâh kelimesinin cinsi münasebet ve evlilik akdi manalarına geldiğinin söylendiğini, buna göre babanın nikâhladığı ya da nikâhsız bir şekilde cinsi münasebette bulunduğu kadınlarla evlenmenin oğlu için haram olduğunu ifade eder.³⁹⁶

Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078) de kendisine nisbet edilen Dercu'd-Durer fî Tefsîri'l-Âyi ve's-Suver adlı eserde نكح أبؤكم ayetinin, *babanın cinsi münasebette bulunduğu ya da nikâh akdi kurduğu kadınlarla evlenmenin haramlığını bildirdiğini söyler*.³⁹⁷ Buradaki nikâh lafzının hem cinsi münasebet hem de akit manaları için hakikat olduğunu belirtir.³⁹⁸

³⁹⁴ es-Suyûtî, **ed-Durru'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr**, (thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî), 1. Baskı, Kahire: Merkezi Hecr, 2003, c. IV, s. 300

³⁹⁵ el-Mazharî, a.g.e., c. II, s. 263-264

³⁹⁶ es-Semerkindî, a.g.e., c. I, s. 343

³⁹⁷ Ebû Bekir 'Abdülkâhir b. 'Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, **Dercu'd-Durer fî Tefsîri'l-Âyi ve's-Suver**, (thk. Velîd b. Ahmed b. Sâlih el-Hüseyn ve İyâd 'Abdullatif el-Kaysî), 1. Baskı, Manchester/İngiltere: Mecelletu'l-Hikme, 2008, c. II, s. 582

³⁹⁸ 'Abdülkâhir el-Cürçânî, c. II, s. 596

el-‘Ukberî (ö. 616/1219), et-Tibyân fî Î‘râbi‘l-Kur‘ân adlı Kur‘an i‘rabına dair yazdığı eserinde ayetin manasının ‘*babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin, cima ettikleriyle de cima etmeyin*’ şeklinde olduğunu zikreder.³⁹⁹

Mâlikî alim büyük müfessir Kurtubî, tefsirinde, nikâh kelimesinin cinsi münasebet ve akit manalarına geldiğini, babanın evlendiği ya da nikâhsız olarak cinsi münasebette bulunduğu kadının, oğlu için haram olduğunu belirtir.⁴⁰⁰

Nahcivânî (ö. 920/1514) de el-Fevâtihu‘l-Îlâhiyye ve‘l-Mefâtihu‘l-Ğaybiyye adlı eserinde bu ayeti şu şekilde tefsir eder: ‘ister mümin ister kâfir, ister hür ister cariye olsunlar, babalarınızın nikâhladığı ya da cinsi münasebette bulunduğu hiçbir kadınla nikâhlanmayın cinsi münasebette bulunmayın’. Bu ifadelerinden Nahcivânî’nin ayetteki her iki nikâh fiilini de hem cinsi münasebet hem de akit manasında kullandığını görüyoruz.⁴⁰¹

Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) de ayetteki nikâh fiiline hem akit hem cinsi münasebet manalarını vermiştir.⁴⁰²

Ebu’s-Su‘ûd Efendi haramlığın (hurmet-i musaharet) sübutu konusunda sahih nikâhın tek başına yeterli olduğunu, nikâh fasit ise haramlığın sübutu için cinsi münasebet ya da öpme, şehvetle dokunma gibi cima yerine geçebilecek şeylerin olması gerektiğini, hatta cima ve cima yerine geçebilecek şeylerin haramlığın sübutu için hakiki unsur olduklarını, mesela cariyeye cima olmaksızın öpme, şehvetle dokunma gibi fiillerin yaşanması durumunda İmam Şâfi‘î’nin aksine, Hanefî mezhebine göre haramlığın sabit olacağını kaydeder.⁴⁰³ Ebû’s-Su‘ûd Efendi’nin ‘*nikâh sahih ise nikâh, fasit ise cinsi münasebet ya da onun yerine geçebilecek durumların meydana gelmesi haramlığa sebep olur*’ ifadelerinden onun ayetteki نِكَاح lafzını belirli şartlar çerçevesinde olsa da hem nikâh, hem de cinsi münasebet manasında kullandığını anlıyoruz.

³⁹⁹ Ebu‘l-Bekâ‘ ‘Abdullâh b. Hüseyin el-‘Ukberî, **et-Tibyan fî Î‘râbi‘l-Kur‘ân**, (thk. ‘Alî Muhammed el-Becâvî), (y.y.), ‘Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuh, (t.y.), c. I, s. 343

⁴⁰⁰ el-Kurtubî, a.g.e., c. VI, s. 170

⁴⁰¹ Nî‘metullâh b. Mahmûd en-Nahcivânî, **el-Fevâtihu‘l-Îlâhiyye ve‘l-Mefâtihu‘l-Ğaybiyye el-Muvaddihatu li‘l-Kelimi‘l-Kur‘âniyye ve‘l-Hikemi‘l-Furkâniyye**, 1. Baskı, Mısır: Dâru Rikâbî li‘n-Neşr, 1999, c. I, s. 147

⁴⁰² Nûruddîn Ebu‘l-Hasan ‘Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, **Envâru‘l-Kur‘ân ve Esrâru‘l-Furkân**, (thk. Nâcî es-Suveyd), 1. Baskı, Beyrut: Dâru‘l-Kutubi‘l-‘İlmiyye, 2013, c. I, s. 408

⁴⁰³ Ebû’s-Su‘ûd, a.g.e., c. I, s. 670

Âlûsî de nikâh lafzının, cinsi münasebet anlamında hakikat, akit anlamında da mecaz olduğunu uzunca tartıştıktan sonra Şafiîlerin ayetteki نِكَاح lafzına akit manasını verdiklerini, cinsi münasebet gerçekleşme bile babanın evlilik akdi kurduğu kadının, oğul için haram olacağını, zinanın da hurmet-i musaharet doğurmayacağını belirttiklerini anlatır. Hanefilerden de bazı alimlerin نِكَاح lafzına akit manasını verdiklerini, bununla babanın akit kurduğuyula evlenmenin haram olacağını ve zinanın da hurmet-i musaharet doğuracağını ifade ettiklerini belirtir. Bazı Hanefî alimlerin de نِكَاح lafzını hem akit, hem de cinsi münasebet manalarına hamlettiklerini, bunlardan Zeyla'î'nin⁴⁰⁴; *'ayette babaların cinsi münasebette bulundukları ya da sahih akitle evlendikleri kadınlar kastedilir. Cümle nefiy olduğu için hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i kabul edilebilir. Çünkü nefiy durumundaki bir cümlede müşterek bir lafzın aynı anda birden çok manaya hamli (umum-u müşterek) caiz olduğu gibi hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i de caizdir. Nitekim Sa'dî Efendi nefiy cümlelerinde müşterek bir lafzın aynı anda birden çok manaya hamlinin caiz olabileceğini nakletmiştir. Hal böyle olunca ayetin aynı anda hem cinsi münasebet, hem de akit manalarına hamledilmesi yanlış olmaz.'* dediğini anlatır. Ancak daha sonra kendisi bunu reddeder. Nefiy durumunda da, cümlenin olumlu olması durumunda da hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i ile umum-u müşteregin hiçbir şekilde caiz olmadığını ifade eder.⁴⁰⁵

Sa'lebî ayetteki النساء lafzının cins isim olup, hür ve köle kadınlarını kapsadığını, hür kadının haramlığının akitle, cariye'nin haramlığının da cinsi münasebetle sabit olacağını kaydeder.⁴⁰⁶

Vâhidî (ö. 468/1076) el-Basît isimli tefsirinde النساء lafzının umum olup hürü de, cariye'yi de kapsadığını, ayette babanın nikâhladığı hanımla evlenmenin mutlak bir şekilde nehyedilmesi sebebiyle, hür kadının, baba cinsi münasebette bulunsun ya da bulunmasın sadece akitle oğul için haram olduğunu, cariye'nin haramlığının da babanın cinsi münasebette bulunmasıyla sabit olduğunu belirtir.⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ Âlûsî'nin burada bahsettiği Zeyla'î, Nasbu'r-Râye fî Tahrîci Ehâdisi'l-Hidâye ve Tahrîcu Ehâdisi'l-Keşşâf isimli eserleriyle meşhur olmuş muhaddis Cemâleddîn ez-Zeyla'î (ö. 762/1360) değil, Hanefî fakihî olup hanefî mezhebinde önemli eserlerden biri olan Kenzu'd-Dekâik isimli esere Tebyînu'l-Hakâik fî Şerhi Kenzi'd-Dekâik adında şerh yazan Fahreddîn ez-Zeyla'î'dir. Âlûsî tefsirinde fakih olan Zeyla'î'den çokça bahseder.

⁴⁰⁵ el-Âlûsî, a.g.e., c. IV, s. 247

⁴⁰⁶ es-Sa'lebî, a.g.e., c. III, s. 281

⁴⁰⁷ Ebu'l-Hasan 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî el-Vâhidî, **et-Tefsîru'l-Basît**, (thk. Heyet), 1. Baskı, Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 2010, c. VI, s. 407

Bikâ'î de ayetin başındaki وَلَا تَنْكِحُوا kısmını ‘evlenmeyin, cinsi münasebette bulunmayın’ şeklinde tefsir eder. النساء lafzının da cariye ya da hür kadınlar olduğunu, hür kadınlar hakkındaki haramlığın akitle, cariyeler hakkındaki haramlığın da cinsi münasebetle sabit olduğunu söyler.⁴⁰⁸

Mâlîkî alim İbn ‘Acîbe (ö. 1224/1809) de el-Bahru’l-Medîd isimli tefsirinde bu ayeti ‘babalarınızın evlilik akdi kurduğu hür kadınlarla ve cinsi münasebette bulunduğu cariyelerle evlenmeyin’ şeklinde tefsir eder.⁴⁰⁹

Hanefî mezhebinin en önemli kitaplarından biri kabul edilen Bedâi’u’s-Sanâi’ fî Tertîbi’ş-Şerâi’ isimli eserde; ister müşterek bir lafız kabul ederek her ikisine de hakikat diyelim, ister birine hakikat diğerine mecaz diyelim, bu ayette nikâh lafzında cinsi münasebet ve akit manalarının birlikte kullanıldığı belirtilmiştir. Babanın akit kurduğu ya da cinsi münasebette bulunduğu kadının oğul için haram olduğu ifade edilmiştir.⁴¹⁰

el-İhtiyâr’da da, ayetteki her iki nikah fiilinin fasit olmayan sahih akit anlamlarında olduklarını, mutlak nikahın ve kadının erkeğin zevcesi, hanımı olma durumunun ancak sahih akitle olabileceğini anlatır. Mevsilî الحليلة kelimesinin hem zevce için, hem de mülkiyet altındaki cariye için kullanıldığını, hür kadının oğul için haramlığının akitle, cariyenin haramlığının da cinsi münasebetle sabit olduğunu beyan eder.⁴¹¹

Değerlendirme olarak şunları söyleyebiliriz: Daha önce belirttiğimiz üzere ayetin sebebi nüzulü akit üzerinedir. Sadece sebebi nüzul manasını alırsak ayetin manası şöyle olur: ‘Babalarınızın nikâh akdi kurduğu kadınlarla nikâh akdi kurmayın’. Ancak ayetteki النساء ifadesi amm bir lafız olup hür ve cariye kadınları kapsar. Milk-i yemin diye ifade edilen mülkiyetteki cariyelerle yapılan cinsi münasebet de ulema tarafından nikâh diye isimlendirilmiş ve ayetin kapsamında olduğu ifade edilmiştir. Meşru bir cinsi münasebet olarak haramlık (hurmet-i musaharet) doğuracağı konusunda ulema arasında icma hâsıl olmuştur. Yukarıda, müfessirlerden aktardığımız üzere, mülkiyet altındaki cariye için nikâh ifadesi bir akit değil, cinsi münasebettir. Bu durumda ayetin, hür ve cariye kadınları kapsadığını düşünerek ayete şu şekilde bir mana vermenin yanlış olmayacağı

⁴⁰⁸ el-Bikâ’î, a.g.e., c. V, s. 227

⁴⁰⁹ Ebu’l-‘Abbâs Ahmed b. Muhammed b. ‘Acîbe el-Fâsî, **el-Bahru’l-Medîd fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd**, (thk. Ahmed ‘Abdullâh el-Kureşî Ruslân), Kahire: (yay. y.), 1999, c. I, s. 484

⁴¹⁰ ‘Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes’ûd el-Kâsânî, **Bedâi’u’s-Sanâi’ fî Tertîbi’ş-Şerâi’**, (thk. ‘Alî Muhammed Mu’avvid ve ‘Âdil Ahmed ‘Âbdulmevcûd), 2. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2003, c. III, s. 426

⁴¹¹ el-Mevsilî, a.g.e., c. III, s. 85

kanaatindeyiz: ‘Babalarınızın nikâh akdi kurduğu kadınlarla nikâh akdi kurmayın, cinsi münasebette bulundukları cariyelerle de cinsi münasebette bulunmayın ve onlarla nikâh akdi de kurmayın’. Bu duruma göre nikâh kelimesi hem akit hem cinsi münasebet manalarını almış olur. Cinsi münasebet ve akit manalarından hangisi hakikat, hangisi mecaz olursa olsun bu ayetteki nikâh lafızlarında iki mana bir araya gelmiştir. Yani hakiki mana ile mecazi mana aynı anda bir lafızda cem’ olmuştur.

3.1.4. Nisa Suresi 23. Ayet (4/23)

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

‘Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşlerin kızları, kız kardeşlerinizin kızları, sizi emziren anneleriniz, sütkız kardeşleriniz, eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla (nikâhlanıp da) henüz birleşmemişseniz kızlarınızı almanızda size bir mahzur yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak geçen geçmiştir. Allah ğafurdur, rahimdir’.

Mealiyle birlikte zikrettiğimiz ayet Nisa suresinin 23. ayeti olup konumuzla ilgili kısımları اُمَّهَاتُ, بَنَاتُ, عَمَّاتُ, خَالَاتُ ve اَبْنَاءُ kelimeleridir. Muharremat ayeti olarak da bilinen bu ayette bir erkeğin hangi kadınlarla evlenemeyeceği bildirilmektedir. Bundan önceki 22. ayet ve sonraki 24. ayet de yine hangi kadınlarla evlenilemeyeceğiyle alakalıdır. 25. ayette de hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimselerin, velilerinden izin alarak cariyelerle evlenmeleri tavsiye edilmiştir. Konumuz olan ayette hangi kadınlarla evlenilemeyeceği meselesinde bütün mezhepler ittifak halindedir. Babanın gayrı meşru olarak cinsi münasebette (zina) bulunduğu kadının oğul için, oğulun da gayrı meşru olarak cinsi münasebette (zina) bulunduğu kadının baba için haram olup olmaması (hurmet-i musaharet) meselesi ile süt hısımlığının gerçekleşmesi için emzirmenin kaç defa gerçekleşmesi meselelerinde ise ihtilaf edilmiştir.

Bakara suresi 22. ayette üzerinde durduğumuz üzere; babanın gayrı meşru olarak cinsi münasebette (zina) bulunduğu kadının oğul için, oğulun da gayrı meşru olarak cinsi münasebette (zina) bulunduğu kadının baba için haram olup olmaması (hurmet-i

musaharet) meselesinde Hanefiler ayetteki nikâh lafzına cinsi münasebet manasını vererek, meşru ya da gayrı meşru babanın cinsi münasebette bulunduğu kadının, oğula haram olduğunu söylerler. Şafiiler ise bunun aksine ayetteki nikâh fiiline akit manasını vererek, haram bir şeyin helal bir şeyi harama çeviremeyeceğini de ifade ederek, babanın gayrı meşru bir şekilde cinsi münasebette bulunduğu kadının, oğula haram olmayacağını belirtmişlerdir. Hurmet-i musaharet diye bilinen bu konuda Malikiler Hanefilerle, Hanbeliler de Şafiilerle aynı görüştedir.

Süt hısımlığı meselesinde Hanefiler ve Malikiler çok az miktarda emmenin süt hısımlığına sebep olduğunu belirtirken, Şafiiler ve Hanbeliler beş defa doyararak emmiş olmayı şart koşarlar. Şafii ve Hanbelilere göre beş defanın altında süt içen kimseler birbirleriyle evlenebilirken, Hanefi ve Malikilere göre evlenemezler. Bu iki husus dışında bütün mezhepler ittifak halindedir.

Tefsir ve fıkıh kitaplarına baktığımızda muharremat ayeti konusunda hepsi ittifakla şunu ifade ederler: Ayete göre evlenilemeyecek kadınlar dört kısımdır.

• **Neseb sebebiyle haram kılınanlar:**

- Anne: Bu gruba anneyle birlikte usulün anneleri de dâhildir. Yani annenin annesi, babanın annesi, her iki taraftan olan dedelerin ve ninelerin anneleri ve bu şekilde yukarıya doğru uzanan usulün anneleri de bu gruba dâhildir.
- Kız: Bu gruba kızla birlikte fûruun kızları da dâhildir. Yani kızın kızı, oğlun kızı bu şekilde aşağıya doğru uzanan fûruun kız çocukları ve kız torunları da bu gruba dâhildir.
- Kız kardeş: Öz kız kardeş, baba bir kız kardeş, anne bir kız kardeş bu gruptadır. Bu konuda hepsi birbirinin aynıdır.
- Hala: Bu gruba halayla birlikte usulün de halaları dâhildir. Annenin halası, babanın halası ve yukarıya doğru uzanan kadın ve erkek usulün halaları da bu gruptadır.
- Teyze: Bu gruba teyzeyle birlikte usulün de teyzeleri dâhildir. Annenin teyzesi, babanın teyzesi ve yukarıya doğru uzanan kadın ve erkek usulün teyzeleri de bu gruptadır.
- Erkek kardeşin kızı: Bu gruba erkek kardeşin öz kızı ile kız fûruu girer. Erkek kardeşin öz ya da anne bir yahut da baba bir kardeş olması bu konuda fark etmez.
- Kız kardeşin kızı: Bu gruba kız kardeşin öz kızı ile kız fûruu girer. Erkek kardeş olduğu gibi kız kardeşin de öz ya da anne bir yahut da baba bir kardeş olması bu konuda fark etmez.

- **Süt hısımlığı sebebiyle haram kılınanlar:** Hz. Peygamber (s.a.s.); ‘*Süt hısımlığı sebebiyle evlenilmesi haram olanlar, neseb sebebiyle evlenilmesi haram olanlarla aynıdır*’ buyurmuştur.⁴¹² Süt hısımlığında haram olması bakımından sütanne öz anne gibi, sütkız kardeş öz kız kardeş gibidir. Yine süt sebebiyle gerçekleşen teyzelik ve halalık da öz teyze ve öz hala gibidir.
- Sütanne: bu gruba sütanneyle birlikte sütannenin annesi, sütbabanın (sütannenin kocası) annesi girer. Bu şekilde süt hısımlığı sebebiyle uzayan usulün anneleri de bu gruba dâhildir. Sütannenin fûruu da kardeşler gibi kabul edilir.
- Sütkız kardeşler: Bir anneden beraber süt içmiş kardeşler yukarıda bahsettiğimiz öz kız kardeşler gibidirler. Onların kızları da, fûrularının kızları da öz kız kardeşlerinki gibidir.
- **Evlilik (Musaharet) sebebiyle haram kılınanlar:**
- Kendileriyle evlilik akdi kurulan hanımların anneleri: Fakihler bu meselede ittifakla şu kaideyi zikrederler; ‘*Kızla akit anneyi, anneye meşru cinsi münasebet kızı haram kılar*’. Burada da kendileriyle akit kurulan diye ifade etmemizin sebebi budur. Kızla cinsi münasebette bulunsun ya da bulunmasın, sadece akit mevcudiyeti annesiyle evlenmenin haramlığı için yeterlidir. Bu gruba kendileriyle evlilik akdi kurulan hanımların anneleriyle birlikte, hanımların usulünün anneleri de dâhildir.
- Kendileriyle meşru bir şekilde cinsi münasebette bulunan hanımların kızları: Yukarıda zikrettiğimiz kaideye binaen bu şekilde zikrettik. Bu gruba, bu hanımların kızlarıyla birlikte fûrularının kızları da girer.
- Kendi sulbünden (neslinden) olan erkek evlatların hanımları: Bu gruba öz evlatların hanımları ile öz evlatların neslinden gelen erkeklerin hanımları da dâhildir. Buraya kadar saydıklarımızla evlenmek ebedi olarak haramdır.
- **Geçici olarak (Arızı bir sebepten ötürü) haram kılınanlar:** İki kız kardeşin bir anda nikâh altında bulundurulmasıdır. Yine kadının, teyzesiyle ya da halasıyla bir anda nikâh altında bulundurulması da bu gruptadır. Kız kardeşlerle ya da teyzeleriyle yahut da halalarıyla ayrı ayrı evlenilebilir. Ancak bir nikâh altında birleştirilemezler.

Müfessirlerin ve fakihlerin çoğu ayette geçen isimlerle ve bu isimlere dâhil olan kimseleri zikrederken hakikat ya da mecaz oluşlarına değinmemişlerdir. Mesela ayette أمهاتکم diye ifade edilen *anneleriniz* lafzını tefsir ederken anneye birlikte usulün annesi yani

⁴¹² el-Buhârî, Şehadat, 2646; Muslim, Rada’, 9

annenin annesi, babanın annesi, her iki taraftan olan dedelerin ve ninelerin anneleri ve bu şekilde yukarıya doğru uzanan usulün annelerinin de bu lafızdan anlaşıldığını söylemişlerdir. Ancak öz annenin ya da usulün annelerinin أمهات lafzı için hakikat ya da mecaz oluşlarına değinmemişlerdir. Şimdi bu meseleye değinen müfessirlerin ve fukahanın görüşlerini inceleyelim.

İmam Şâfi'î el-Ümm'de, öz annenin ve yukarıda zikrettiğimiz anne grubuna giren kimselerin bizzat أمهات lafzının (isminin) kendisinden anlaşıldığını ifade eder. Bu ifadesiyle öz anne dışında, anne grubunda bulunan kimselerin أمهات lafzının manasından anlaşılmadığını bu sebeple mecaz olamayacaklarını kasteder. Yani أمهات lafzı öz anne için hakikat olduğu gibi anne grubunda zikredilenler için de hakikattir. بنات kelimesini açıklarken de aynı şeyi söyler. Yani kız ve kız grubunda zikredilenler بنات kelimesinin manasından değil bizzat isim olarak kendisinden anlaşılır. Dolayısıyla kız ve kız grubunda zikredilenler بنات kelimesi için hakikattirler. Hala ve hala grubunda zikredilenler ile teyze ve teyze grubunda zikredilenlerin de bu şekilde hakikat olduğunu belirtir.⁴¹³ Burada kullandığı ifadeyi kendi neslinden olan erkek evlat için kullanmaz.⁴¹⁴ Ancak anne, kız kardeş, hala ve teyze ile bu gruplara dâhil olan kimselerin kendileri için kullanılan lafızlar için hakikat olduğunu düşünmesi öz erkek evlat için de aynı şeyi düşündüğünü akla getirmektedir.

Bakara suresi 133. ayette آباء 'babalar' lafzının dede için kullanılıp kullanılmayacağı meselesini anlatırken Fahrettin er-Râzî'nin İmam Şâfi'î'den yaptığı alıntıyı zikretmiştik.⁴¹⁵ Orada İmam Şâfi'î'nin baba kelimesinin hakiki anlamda dede için kullanılamayacağını, buradan hareketle anne kelimesinin nine için, oğul kelimesinin de oğlun oğlu için hakiki anlamda kullanılamayacağını söylediğini belirtmiştik. İmam Şâfi'î'nin buradaki yaklaşımı ile Bakara suresi 133. ayette zikrettiğimiz yaklaşımı birbirine zıt gözükmemektedir.

Cessâs da, baba kelimesinin hakiki manada dedeyi kapsadığı gibi anne lafzının da nineyi kapsadığını, aynı şekilde kız kelimesinin de hakiki anlamda fûruun kızlarını kapsadığını ifade eder. Hala ve teyze grubuna girenlerin de bu şekilde teyze kelimesi için hakiki anlam olduklarını kaydeder.⁴¹⁶ Cessâs'ın anne ve anne grubunda bulunan kimseleri

⁴¹³ eş-Şâfi'î, a.g.e., c. VI, s. 63

⁴¹⁴ eş-Şâfi'î, a.g.e., c. VI, s. 68-69

⁴¹⁵ Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. IV, s. 84-85

⁴¹⁶ el-Cessâs, a.g.e., c. III, s. 64-65

أُمّهات kelimesinin hakiki anlamları olarak kabul etmesi umum-u müştereğe sebep olmaktadır. Ancak, daha önce de ifade ettiğimiz üzere Cessâs umum-u müştereğin caiz olmadığını düşünmektedir.⁴¹⁷

Kiyâ el-Herrâsî Ahkâmu'l-Kur'ân'da, annenin annesinin, babanın annesinin ve usulün annelerinin, أُمّهات lafzının hakiki anlamları olmadığını, örfen (mecazen) bu şekilde kullanıldıklarını kaydeder. Buna delil olarak da; sahabenin Kur'an'da ebeveyn ile ilgili geçen miras ayetinden dede ve nineyi anlamadıklarını, bu sebeple ninenin mirası konusunda aralarında ihtilaf çıktığını söyler.⁴¹⁸ Usulün halalarının عَمّات, teyzelerinin de بنات lafızlarının hakiki değil, mecazi anlamları olduklarını belirtir.⁴¹⁹ Furuun kızlarının بنات kelimesinin, furuun erkek çocuklarının da أبناء lafzının mecazi anlamları olmaları hususunda bir şey söylemese de, yukarıda zikrettiğimiz ifadelerinden, bu anlamların bu lafızlar için mecazi anlam olduklarını düşündüğünü söylemek mümkündür. Bu şekliyle Kiyâ el-Herrâsî ayetteki أُمّهات, بَنَات, عَمّات, خَالَات ve أَبْنَاء kelimelerinde hakikat ve mecazın cem'ini kabul etmektedir.

Fahrettin er-Râzî bu konuda özetle şöyle der: أُمّهات lafzında öz anne hakiki mana olup, anne grubunda bulunan diğer kimseler (usulün anneleri/nineler) de ya hakikat ya da mecazdır. Eğer الأُمّ lafzı öz anneler ile usulün anneleri/nineler için hakiki anlam olursa, bu durumda bu lafız ya *ilk vaz'olunduğu anda her iki manaya da aynı oranda mutabık olan bir lâfız* (لفظ متواطئ) olmuş olur ya da müşterek bir lafız olur. Her iki durumda da usulün anneleriyle/ninelerle evlenilemeyeceği Kur'an'dan anlaşılmış olur. Ancak müşterek bir lafızdır dersek, müşterek bir lafzın aynı anda her iki manasına hamli caiz midir? Caizdir diyerek أُمّهات lafzını her iki manaya hamledenler usulün anneleriyle/ninelerle evlenmenin haramlığının Kur'an'dan anlaşıldığını söylerler. Caiz değildir diyenler de iki grup olup, birinci grup usulün annelerinin/ninelerin haramlığının ayetle değil icma ile sabit olduğunu, ikinci grup da, Allah'ın bu ayeti iki defa zikrettiğini birinden öz annelerin, diğerinden de ninelerin haramlığının anlaşıldığını söyler. Öz anne için hakiki mana deyip, nineler için de mecaz dersek, burada hakikat ve mecaz aynı anda bir lafızda cem' olur ki, bu da caiz değildir. O zaman geriye öz annenin ve ninelerin hakikat olarak kabul edildiği ilk iki durum söz konusudur.⁴²⁰ Râzî بنات lafzının da aynı أُمّهات lafzı gibi olduğunu söyler.⁴²¹

⁴¹⁷ el-Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, c. I, s. 76-79

⁴¹⁸ el-Kiyâ el-Herrâsî, a.g.e., c. I, s. 392

⁴¹⁹ el-Kiyâ el-Herrâsî, a.g.e., c. I, s. 398-399

⁴²⁰ Fahrudîn er-Râzî, a.g.e., c. X, s. 28

Usulün halaları ve teyzelerinin de عَمَات ve خَالَات lafızları için hakikat mi mecaz mı olduğu konusunda bir şey söylemezken, daha önceki yaklaşımından, zikredilen lafızlar için hakikat olduklarını düşündüğünü söylemek mümkündür. أَبْنَاء lafzı hakkında konuşurken de, bu lafızdan oğlun oğlunun da ittifakla anlaşıldığını, bunun da oğlun oğlunun, dedenin sulbünden olduğuna delil olduğunu ifade eder.⁴²² Furuun erkek çocuklarının أَبْنَاء lafzı için hakiki mana olduğunu zikretmemiştir, ancak daha önceki yaklaşımından bunun da hakikat olduğunu kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Fahrettin er-Râzî'nin buradaki zikrettiğimiz yaklaşımları Bakara suresi 133. ayetteki yaklaşımına aykırı düşmektedir. Nitekim Bakara suresi 133. ayette dedenin baba lafzı için hakiki mana olamayacağını, eğer dedeye hakiki manada baba denseydi, nineye de hakiki manada anne, oğlun oğluna da hakiki anlamda oğul denmesi gerektiğini, bunun da doğru olmadığını ifade etmiştir.

İbn 'Âdil ed-Dımeşkî de Fahrettin er-Râzî ile aynı şeyleri söylemektedir. Sanki Fahrettin er-Râzî'nin cümlelerini birebir tefsirine almıştır.⁴²³ Nîsâbü'rî de Fahrettin er-Râzî ile aynı şeyleri söyler. Ancak sonunda hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'inin caiz olup olmamasıyla ilgili bir şey demez, "أُمُّ lafzı için öz annenin hakiki, ninenin de mecaz olduğunu söylersek de mesele yine aynı şekilde olur" şeklinde bir ifade kullanır.⁴²⁴

Ebû Hayyân el-Endelusî öz annenin أُمُّ lafzı için hakikat olduğunu, nine için ise ya tevatu' ya da iştirak ile hakikat olabileceğini, müşterek bir lafzın aynı anda birden çok manaya hamlinin caiz olduğunu kaydeder. Eğer nine manası أُمُّ lafzı için mecaz ise, lafzın aynı anda hem hakiki, hem de mecazi anlamlarına hamledilmesinin caiz olduğunu belirtir. Nineyle evlenmenin haramlığının Kur'an'la anlaşılmasının, bu yollardan birini kabul etmekle olabileceğini, aksi takdirde nineninin haramlığının icmayla ya da başka bir delilden anlaşıldığını zikreder. بنات lafzının da aynı أُمَّهَات lafzı gibi olduğunu söyler.⁴²⁵ Bu ifadelerinden ayetteki عَمَات, خَالَات ve أَبْنَاء lafızları için de aynı şeyi düşündüğünü söyleyebiliriz. Bakara suresi 128. ayette aktardığımız üzere Ebû Hayyân, hakikat ve

⁴²¹ Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. X, s. 29

⁴²² Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. X, s. 36

⁴²³ İbn 'Âdil, a.g.e., c. VI, s. 284-286

⁴²⁴ en-Nîsâbü'rî, a.g.e., c. II, s. 384

⁴²⁵ Ebû Hayyân, a.g.e., c. III, s. 218

mecazın aynı anda bir lafızda cem'ini caiz görmemesine⁴²⁶ rağmen burada caiz olduğunu söyler.

Muhammed Senâullâh (el-Pânîpetî) el-Mazharî, ayetteki اُمَّهَاتُ, بَنَاتُ, عَمَّاتُ ve خَالَاتُ ve اُنْبَاءُ kelimelerinin kendileriyle birlikte gruplarında bulunan usulden ya da fûrudan olan kişileri de kapsamı sebebiyle hepsinde umum-u mecaz olduğunu beyan eder.⁴²⁷

Âlûsî de اُمُّ lafzının sözlük anlamının اَصْلُ 'asil, kök, temel' olduğunu, bu suretle anneyle birlikte usulün annelerini/nineyi de hakiki anlam olarak kapsadığını anlatır. Aksi takdirde nineyi mecazi anlam kabul ederek umum-u mecaz olduğunu kabul etmek gerektiğini belirtir. بنت lafzının sözlük anlamının da الفَرْع 'dal, uzantı' olduğunu, bu suretle öz kızla birlikte fûruun kızlarını da hakiki anlam olarak kapsadığını, bazılarının göre de fûruun kızlarını da mecazi anlam olarak kapsadığını açıklar.⁴²⁸ عَمَّاتُ ve خَالَاتُ ve اُنْبَاءُ kelimelerinin kendileriyle birlikte gruplarında bulunan usulden ya da fûrudan olan kişileri de kapsamının hakiki yahut mecazi anlamda olduğuyla ilgili hiçbir şey söylemez. Ancak anne ve kız lafızlarıyla ilgili yaklaşımından bu lafızlarında da kendileri ve gruplarında bulunan kimseler için hakikat olduğunu, gruplarında bulunan kimseler için mecaz denecekse de bu hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i şeklinde değil, umum-u mecaz şeklinde olacağını düşündüğünü söyleyebiliriz. Ancak Âlûsî'nin, اُمُّ lafzının sözlük anlamının اَصْلُ olup, bu suretle anneyle birlikte usulün annelerini/nineyi de hakiki anlam olarak kapsadığını, بنت lafzının sözlük anlamının da الفَرْع olup, bu suretle öz kızla birlikte fûruun kızlarını da hakiki anlam olarak kapsadığını söyleyerek kurduğu mantık عَمَّاتُ, خَالَاتُ ve اُنْبَاءُ kelimeleri için doğru değildir. Çünkü عَمَّاتُ, خَالَاتُ ve اُنْبَاءُ kelimelerinin اَصْلُ ya da الفَرْع gibi usule ve fûrua delalet edecek anlamları yoktur. Bu mantıkla bu lafızların kendileriyle birlikte usullerinin ya da fûrularının hakikat ya da mecaz olduklarına hükmetmek kanaatimizce doğru değildir. Bunların hakikat oldukları hususunda daha önce söz ettiğimiz alimlerin ifade ettikleri şekilde tevatü' ya da iştirak olduğunu söylemek daha doğru olur.

Muhammed Ebû Zehra اُمَّهَاتُ ve بَنَاتُ lafızlarının hakikat ve mecaz oluşları hakkında bir şey söylemezken, erkek kardeşlerin kızları (بنات الأخ) ve kız kardeşlerin kızları (بنات الأخت) ifadelerinde kardeşlerin kendi kızlarının hakikat, kardeşlerin fûrularının kızlarının da

⁴²⁶ Ebû Hayyân, a.g.e., c. I, s. 561

⁴²⁷ el-Mazharî, a.g.e., c. II, s. 265, 271

⁴²⁸ el-Âlûsî, a.g.e., c. IV, s. 249-250

mecaz olduğunu zikreder. Yine hala ve teyze lafızlarının usulün hala ve teyzelerini kapsamalarının da örfe (mecazen) olduğunu belirtir.⁴²⁹ Bu ifadeleriyle Muhammed Ebû Zehra da hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem' olduğunu kabul etmiş olmaktadır.

Suyûtî el-İklîl fî İstinbâti't-Tenzîl adlı eserinde İbn Furs'un, أُمَّهَات lafzına usulün annelerinin/ninelerin de anne sayılarak dâhil edildiğini, بَنَات lafzına da fûruun kızlarının dâhil edildiğini söylediğini aktarır ve bu yaklaşımın hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda birlikte kullanılması olduğunu söyler.⁴³⁰

Hatîb eş-Şîrbînî de أُمَّهَات, بَنَات, عَمَّات ve خَالَات lafızlarında öz olanların hakikat, usulden ya da fûrudan kapsadıklarının da mecaz olduklarını söyler. Mesela الأم lafzının anne için hakikat, usulün anneleri/nineler için de mecaz, yine البنت lafzının öz kız için hakikat, fûruun kızları için de mecaz olduğunu belirtir. Hala ve teyze için de aynı şekilde zikreder.⁴³¹ أَبْنَاء lafzının hakiki ya da mecazi anlamda olduğuyla ilgili açıklama yapmaz. Ancak yukarıdaki yaklaşımından أَبْنَاء lafzının öz oğul için hakikat, fûruun erkek çocukları için de mecaz olduğunu kabul ettiğini söylemek yanlış olmaz.

Konumuz olan ayet ahkâmıla ilgili bir ayet olduğu için bu meselenin fıkıh kitaplarında nasıl işlendiğini görelim.

Serahsî أُمَّهَات lafzının hakikat ya da mecaz oluşuyla ilgili iki görüşün olduğunu söyler. Hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem' olabileceğini söyleyenlerin öz anne için hakikat, usulün anneleri/nineler için de mecaz diyerek, usulün anneleriyle/ninelerle evlenmenin haramlığının Kur'an'la sabit olduğunu söylediklerini nakleder. Hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem' olamayacağını söyleyenlerin de ninelerin mecaz olmadıklarını, usul olmaları sebebiyle أُمَّهَات lafzına dâhil edildiklerini, bu cihetle ninelerin haramlığının icma ile sabit olduğunu söylediklerini aktarır. بَنَات lafzının da aynı أُمَّهَات lafzı gibi olduğunu söyler.⁴³² Hala ve teyze lafızlarının hakikat ya da mecaz oluşlarıyla ilgili bir şey söylemezken, أَبْنَاء lafzının fûruun erkek çocukları için mecaz olduğunu belirtir. أَبْنَاء lafzını açıklarken erkek evladın ve fûruun erkek çocuklarının akit kurdukları kadınlarla babanın evlenmesinin haram olduğu gibi babanın ve usulün babalarının akit kurdukları

⁴²⁹ Muhammed Ebû Zehra, a.g.e., s. 1629-1630

⁴³⁰ es-Suyûtî, **el-İklîl fî İstinbâti't-Tenzîl**, (thk. Seyfuddîn 'Abdulkâdir el-Kâtib), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1981, s. 86

⁴³¹ el-Hatîb eş-Şîrbînî, **es-Sirâcu'l-Munîr fî'l-İ'âneti 'alâ Ma'rifeti Ba'di Me'ânî Rabbine'l-Hakîmi'l-Habîr**, Kahire: Matba'atu Bolak (el-Emîriyye), h. 1285 (1869), c. I, s. 292

⁴³² es-Serahsî, a.g.e., c. IV, s. 198

kadınlarla oğlun evlenmesinin de haram olduğunu beyan ederek مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ ayetini zikreder ve ayetteki آبَاء lafzının usulün babaları için mecaz olduğunu ifade eder.⁴³³

Gördüğümüz üzere Serahsî أُمَّهَات ve بنات lafızlarında kendi görüşünü tam olarak belli etmezken أَبْنَاء lafzının öz oğul için hakikat, fûruun erkek çocukları için mecaz olduğunu açıkça ifade etmiştir. أَبْنَاء lafzıyla ilgili açıkça ifadesinden ötürü; anne, kız, hala ve teyze lafızlarının da öz olanlar için hakikat, kendi gruplarında bulunan usul ve fûrudan kapsadıkları için de mecaz olduğunu düşündüğünü belirtebiliriz. Ayrıca Serahsî, konumuz olan ayetin nüzul sebebinin Arapların, babalarının ölümünün ardından geriye bıraktıkları hanımlarıyla evlenmeyi adet haline getirdiklerini, bu kötü adeti kaldırmak üzere konumuz olan ayet (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) ile bir önceki 22. ayet olan مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ ayetinin nazil olduğunu kaydeder.⁴³⁴ Bu açıklamadan hareketle şunu söyleyebiliriz: أُمَّهَات lafzının öz anne için hakikat olduğu herkesin kabulüdür. Usulün anneleri/nineler için de hakikat ya da mecaz oluşu ihtilaflıdır. Ancak Arapların, babalarının ölümünün ardından evlendikleri ve bunu kaldırmak üzere nazil olan ‘*annelerinize evlenmeniz size haram kılındı*’ ayeti üvey anneler hakkındadır. Üvey annenin, kocasının çocuklarıyla herhangi bir doğum ilişkisi olmaması ve çocuğu doğuranlarla usul ya da fûru bağı olmaması sebebiyle üvey anneye anne denilmesi mecazendir. Bu suretle ayetteki أُمَّهَات lafzına nineleri dâhil etmesek yahut dâhil ederek öz annenin de, ninelerin de hakikat olduklarını söylesek bile üvey anneler için kesinlikle mecaz dememiz gerekiyor. Serahsî’nin bu açıklaması da yine hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem’ini gerektirmektedir.

Merğînânî de el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti’l-Mubtedî adlı eserinde الأم lafzının sözlük anlamının الأصل ‘*asıl, kök, temel*’ olması sebebiyle ninenin de anne gibi olduğunu bu suretle ninenin haramlığının nasla ya da icmayla sabit olduğunu zikreder. Ayetteki kız, hala ve teyze lafızlarının da amm olup kendi gruplarında bulunan usulden ve fûrudan olan kişileri de kapsadığını ifade eder.⁴³⁵ Bu ifadelerinden Merğînânî’nin, ayette mevzumuz olan lafızları, hem öz kişiler hem de gruplarında bulunan usulden ve fûrudan olan kişiler için hakikat olarak kabul ettiğini anlamaktayız.

Fahrettin ez-Zeyla’î de Tebyînu’l-Hakâik Şerhu Kenzi’d-Dekâik adlı eserde الأم lafzının sözlük anlamının الأصل, البنات lafzının da sözlük anlamının الفرع olması sebebiyle الأم

⁴³³ es-Serahsî, a.g.e., c. IV, s. 201

⁴³⁴ es-Serahsî, a.g.e., c. IV, s. 198

⁴³⁵ el-Merğînânî, a.g.e., c. III, s. 10

lafzının usulün anneleri/nineler, البنت lafzının da fûruun kızları için hakiki anlamda olduğunu belirtir. Bunlara mecaz denilemeyeceğini, dolayısıyla da hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem' olmadığını anlatır.⁴³⁶ Hala ve teyze lafızlarının da kendileriyle birlikte gruplarında bulunan usulden olan kimseleri de kapsadığını, bu lafızların bu anlamlara da şamil olduğunu zikreder.⁴³⁷ Açıkça ifade etmese de hakiki manada şamil olduklarını kasteder.

Bâbertî de الأم lafzının sözlük anlamının الأصل olduğunu, bu cihetle ayetin öz annelerle birlikte nineleri de kapsadığını, burada hakikat ve mecazın cem'inin olmadığını ifade eder.⁴³⁸ البنت lafzının da sözlük anlamının الفرع olduğunu, lügat anlamı itibariyle ayetin öz kızlarla birlikte fûruun kızlarını da kapsadığını kaydeder.⁴³⁹ Hala ve teyze lafızlarına değinmezken, الابن lafzının öz oğulla birlikte fûruun erkek çocuklarına da şamil olduğunu, bu cihetle öz oğlun ve fûruun erkek çocuklarının akit kurdukları kadınlarla evlenmenin haramlığının ayetle sabit olduğunu, الابن lafzının umum kabul edilmemesi durumunda da haramlığın icma ile sabit olacağını söyler.⁴⁴⁰ Görüldüğü üzere Bâbertî de bu lafızların, şamil oldukları her iki anlam için de hakikat olduğunu savunur.

‘Aynî de el- Binâye adlı eserinde أُمَّهَات ve بنات lafızlarının hakikat ve mecaz oluşlarıyla ilgili iki görüşün olduğunu söyler. Birinci görüştekilerin الأم lafzının sözlük anlamının الأصل, البنت lafzının da sözlük anlamının الفرع olduğunu, bu cihetle الأم lafzının usulün annelerini/nineleri, البنت lafzının da fûruun kızlarını hakiki anlamda kapsadığını ifade ettiklerini, bu grubun hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini caiz görmediklerini anlatır. İkinci görüştekilerin de Iraklı Hanefî alimleri olup, mahallerin ayrı olması durumunda hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'ini caiz gördüklerini, الأم lafzının usulün annelerini/nineleri, البنت lafzının da fûruun kızlarını mecazen kapsadığını ifade ettiklerini söyler.⁴⁴¹ الابن lafzının umum kabul edilmesi durumunda öz oğul ile fûruun erkek evlatlarının haramlığının ayetle sabit olduğunu, lafzın umumiyetinin kabul edilmemesi durumunda da bu haramlığın icma ile sabit olduğundan bahseder.⁴⁴² Gördüğümüz üzere ‘Aynî أُمَّهَات ve بنات lafızlarının hakikat ve mecaz oluşlarıyla ilgili kendi görüşünü açıkça ifade etmemişken, أَبْنَاء lafzının fûruun çocukları için hakikat olduğunu beyan etmiştir.

⁴³⁶ ez-Zeyla'î, a.g.e., c. II, s. 101

⁴³⁷ ez-Zeyla'î, a.g.e., c. II, s. 102

⁴³⁸ Bâbertî, a.g.e., c. III, 208

⁴³⁹ Bâbertî, a.g.e., c. III, 209

⁴⁴⁰ Bâbertî, a.g.e., c. III, 212

⁴⁴¹ el-‘Aynî, a.g.e., c. IV, s. 504-506

⁴⁴² el-‘Aynî, a.g.e., c. IV, s. 512

lafzındaki yaklaşımından dolayı ‘Aynî’nin, diğer lafızların da usulden ve fûrudan kapsadıkları kimseler için hakikat olduğunu kabul ettiğini söyleyemeyiz. Çünkü ‘Aynî’nin yaklaşımı net değildir. Nitekim Hidâye’deki *وَلَا يَبْنَتْ وَلَدُهُ وَإِنْ سَفُلَتْ* ‘ne kadar aşağı inse de çocuklarının kızlarıyla da evlenemez’ ifadesini şerh ederken fûruun kızlarını *البنات* lafzı için mecaz olarak kabul etmiş olacak ki, onlarla da evlenilemeyeceği hususunda; ‘bahsettiğimiz gibi bazılarına göre mahallerin ayrı olması durumunda hakikat ve mecazın bir lafızda cem’inin caiz olması olması sebebiyle’⁴⁴³ şeklinde bir ifade kullanır.⁴⁴⁴ Net olmamakla birlikte sanki burada ‘Aynî’nin *البنات* lafzını fûruun kızları için mecaz olarak kabul ettiğini düşünmekteyiz.

Damad Efendi (ö. 1078/1667) Mecma’ul’l-Enhur fî Şerhi Multeka’l-Ebhur adlı eserinde *الفرع* lafzının sözlük anlamının *الأصل*, *البنات* lafzının da sözlük anlamının *الأم* olduğunu, bu sebeple *الأم* lafzının usulün annelerini/nineler, *البنات* lafzının da fûruun kızları için hakiki mana olduklarını ifade eder. Böyle olması durumunda usulün annelerinin/ninelerin ve fûruun kızlarının haramlığının nassın delaletiyle ya da icmayla sabit olduğunu anlatır. *بنات الأخ* ve *بنات الأخت* ifadelerini anlatırken de fûruun kızlarının ya hakiki anlamda kullanılarak ya da mecaz olup umum-u mecaz dahiline girerek haramlıklarının nasla sabit olduğunu, böyle olmaması durumunda da haramlıklarının icmayla sabit olduğunu zikreder.⁴⁴⁵

Ali el-Kârî, Fethu Bâbi’l-‘Înâye isimli eserinde ayette mevzumuz olan lafızların kendi içlerinde usulden ve fûrudan olan kişileri de kapsadığını, bunun da mecaz-ı mürsel olduğunu ya da kabul edenler için hakikat ve mecazın bir lafızda cem’i olduğunu ifade eder. Bu durumlar kabul edilmediği takdirde de usulden ve fûrudan olan kimselerle evlenmenin haramlığının icma ile sabit olacağını belirtir.⁴⁴⁶

Mâverî, ayetteki *أُمَّهَاتُ*, *بَنَاتُ*, *عَمَّاتُ*, *خَالَاتُ* ve *أَبْنَاءُ* lafızlarının öz olanlar için hakikat olduğunu belirterek, kendi gruplarında bulunan usulden ve fûrudan kapsadıkları kimselerin de hakikat ya da mecaz oluşlarıyla ilgili iki görüşün mevcut olduğunu söyler. Birinci görüşün İmam Şâfi’î’nin görüşü olup, öz olanlarla, gruplarda bulunan usulden ve fûrudan

⁴⁴³ İtalik olarak yazdığımız kısmın Arapça orijinal hali şu şekildedir: *ولما ذكرنا من جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز في محلين مختلفين عند البعض*

⁴⁴⁴ el-‘Aynî, a.g.e., c. IV, s. 506

⁴⁴⁵ Şeyhîzâde ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. Suleymân Damad Efendi, **Mecma’ul’l-Enhur fî Şerhi Multeka’l-Ebhur**, (thk. Halîl ‘İmrân el-Mansûr), 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-‘İlmiyye, 1998, c. I, s. 476

⁴⁴⁶ ‘Alî el-Kârî, **Fethu Bâbi’l-‘Înâye bi Şerhi’n-Nukâye**, (thk. Muhammed Nizâr Temîm ve Heysem Nizâr Temîm), I-III, Beyrut: Dâru’l-Erkam, 1997, c. II, s. 10

olan kişilerin ismin bizzat kendisiyle olduğunu belirtir. Mesela anne ve anne grubunda yer alanlar hakkında konuşursak, bu görüşe göre **الأم** lafzı isim itibariyle (bizzat lafzın kendisi olarak) anne ve usulün annelerini/nineleri ifade eder. Bu görüşe göre anne anlamı da, usulün anneleri/nineler anlamı da **الأم** lafzı için hakikattir. İkinci görüştekilerin de öz olanların haramlıklarının ismin bizzat kendisiyle, gruplarda bulunan usulden ve fûrudan olan kişilerin de haramlıklarının ismin manasıyla anlaşıldığını söylediklerini aktarır. Bu görüşe göre **الأم** lafzı öz anne için hakikat, usulün anneleri/nineler için de mecazdır. Ayetteki **بَنَاتٍ, عَمَّاتٍ, خَالَاتٍ ve أَبْنَاءٍ** lafızları için de bu iki görüş söz konusudur.⁴⁴⁷

Şafii mezhebinin önemli alimlerinden biri olan Rûyânî (ö. 502/1108)de Bahru'l-Mezheb adlı eserinde Mâverdî ile aynı şeyleri söyler. Rûyânî'nin kullandığı ifadeler sanki Mâverdî'den aynen alınmış gibidir.⁴⁴⁸

Ebu'l-Hüseyin el-İmrânî (ö. h. 558), Şafii fıkına dair müdellel bir eser olan el-Beyân'da ayetteki **أُمَّهَاتٍ, بَنَاتٍ, عَمَّاتٍ, خَالَاتٍ ve أَبْنَاءٍ** lafızlarının öz olanlar için hakikat, kendi gruplarında bulunan usulden ve fûrudan kapsadıkları kimseler için de mecaz olduklarını beyan eder. Örneğin; **الأم** lafzı öz anne için hakikat, usulün anneleri için mecazdır. **العمة** lafzı öz hala için hakikat, usulün halaları için mecazdır.⁴⁴⁹ **الربيبية** kelimesinin, akit kurulan hanımın kızı manasında olup, hanımın öz kızı için hakikat, süt kızı için de mecaz olduğunu söyler. **حلائل أبنائكم** kısmını açıklarken de **الابن** lafzının öz oğul için hakikat, fûruun çocukları için mecaz, yine nesebden olan erkek çocuklar için hakikat, süt erkek çocukları için de mecaz olduğunu açıklar.⁴⁵⁰

Nevevî'nin (ö. 676/1278) yazmaya başladığı ancak tamamlamaya ömrünün yetmediği, daha sonra Takiyyuddîn es-Sübki'nin (ö. 756/1355) devam ettiği ancak bitiremediği ve Muhammed Necîb el-Mutî'i'nin (ö. 1985) tamamladığı Mecmû' adlı eserde İmrânî'nin söyledikleri aynen söylenir ve süt hısımlıkları da buna eklenir. el-Mutî'i'nin yazdığı bu bölümde süt hısımlığı konusunda anne, kız, hala, teyze ve oğul grupları zikredilir. el-Mutî'i **الأم** lafzının süt hısımlığı açısından, kişiyi bizzat emziren için

⁴⁴⁷ el-Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, (thk. 'Alî Muhammed Mu'avvid ve 'Âdil Ahmed 'Âbulmevcûd), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994, c. IX, s. 197-198, 271

⁴⁴⁸ Ebu'l-Mehâsin 'Abdulvâhid b. İsmâ'il er-Rûyânî, **Bahru'l-Mezheb**, (thk. Târik Fethî es-Seyyid), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009, c. IX, s. 193-194

⁴⁴⁹ Ebu'l-Hüseyin Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim el-İmrânî, **el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'i**, (thk. Kâsim Muhammed en-Nûrî), 1. Baskı, Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000, c. IX, s. 238-239, 242

⁴⁵⁰ el-İmrânî, a.g.e., c. IX, s. 242

hakikat, sût usulün anneleri için de mecaz olduğunu söyler. Yine العمة lafzı sût hısımlığı açısından sût babanın öz kız kardeşi için hakikat, sût usulün halaları için mecazdır der.⁴⁵¹

İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) de Tuhfetu'l-Muhtac fî Şerhi'l-Minhâc adlı eserinde الأم lafzının kişiyi doğuran için hakikat, usulün anneleri/nineler için de araya birilerinin girmesi, doğrudan olmaması sebebiyle mecaz olduğunu kaydeder. Yine البنت lafzının öz kız için hakikat, araya birilerinin girmesi sebebiyle fûruun kızları için de mecaz olduğunu zikreder.⁴⁵² عَمَّات ve خَالَات lafızlarının hakikat ya da mecaz oluşlarıyla ilgili herhangi bir açıklama yapmazken, الأم ve البنت lafızlarındaki yaklaşımdan bu lafızlar için de aynı şeyi kabul ettiğini söylemek yanlış olmaz.

Şirbînî el-İknâ' fî Halli Elfâzi Ebî Şucâ' ve Muğni'l-Muhtâc isimli eserlerinde Şirbînî el-İknâ' fî Halli Elfâzi Ebî Şucâ' ve Muğni'l-Muhtâc isimli eserlerinde عَمَّات ve بَنَات lafızlarında öz olanların hakikat, araya birilerinin girmesi sebebiyle usulden ya da fûrudan kapsadıklarının da mecaz olduklarını söyler. Mesela الأم lafzının anne için hakikat, araya birilerinin girmesi dolayısıyla usulün anneleri/nineler için de mecaz, yine الخالة lafzının öz teyze için hakikat, araya birilerinin girmesi dolayısıyla usulün teyzeleri için de mecaz olduğunu belirtir.⁴⁵³ Her iki eserinde de أَبْنَاء lafzının hakiki ya da mecazi anlamda olduğuyla ilgili açıklama yapmamıştır. Ancak yukarıdaki yaklaşımdan öz oğul için hakikat, fûruun erkek çocukları için de mecaz olduğunu kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Minhâc şarihlerinden Remlî (ö. 1004/1596) de Nihâyetu'l-Muhtâc isimli hacimli eserinde الأم lafzının öz anne için hakikat, usulün anneleri/nineler için de mecaz olduğunu, البنت lafzının öz kız için hakikat, fûruun kızları için de mecaz olduğunu belirtir.⁴⁵⁴ Ancak عَمَّات ve خَالَات lafızlarının hakikat ya da mecaz oluşlarıyla ilgili herhangi bir açıklama yapmaz.

Mu'cemu Luğati'l-Fukahâ' adlı kamusta da الأم lafzının öz anne için hakikat, nine gibi kadın usuller (usulün anneleri) için de mecaz olduğunu⁴⁵⁵, الابن lafzının da öz oğul için

⁴⁵¹ Muhammed Necîb el-Mutî'î, **el-Mecmû Şerhu'l-Muhezzeb**, Cidde: Mektebetu'l-İrşâd, (t.y.), c. XVII, s. 313-322

⁴⁵² Ahmed b. Muhammed b. 'Alî b. Hacer el-Heytemî, **Tuhfetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc**, (thk. Heyet), Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, 1983, c. VII, s. 298

⁴⁵³ eş-Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc**, c. III, s. 233-234; **el-İknâ' fî Halli Elfâzi Ebî Şucâ'**, (thk. 'Alî Muhammed Mu'avvid ve 'Âdil Ahmed 'Âbdulmevcûd), 3. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004, c. II, s. 255

⁴⁵⁴ Şihâbuddîn Muhammed b. Ebi'l-'Abbâs Ahmed b. Hamza er-Remlî, **Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc**, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993, c. VI, s. 271-272

⁴⁵⁵ Muhammed Revvâs Kal'acî ve diğerleri, **Mu'cemu Luğati'l-Fukahâ'**, 3. Baskı, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2010, s. 68

hakikat, oğlun oğlu (fûruun erkek çocukları) için de mecaz olduğunu beyan edilir.⁴⁵⁶ بَنَات, خَالَات ve عَمَّات lafızlarının hakikat ya da mecaz oluşlarıyla ilgili bir açıklama yapılmaz. Mevzumuz olan ayette geçmese de akrabalıkla ilgili bir fiil olması ve haklarında hakikat ve mecaz ayrımı yapılmamış kelimeler için bir fikir oluşturması açısından şunu da ekleyelim: Kamusta الأب lafzının öz baba için hakikat, ister anne ister baba tarafından olsun erkek usuller (usulün babaları) için de mecaz olduğu söylenir.⁴⁵⁷ Görüldüğü gibi kamusun bu kelimeler konusundaki genel yaklaşımı öz olanların hakikat, usulden ya da fûrudan olanların da mecaz olduğu yönündedir. Bu yaklaşımdan ötürü بَنَات, عَمَّات ve خَالَات lafızlarının öz olanlarına hakikat, usulden ya da fûrudan bulunan kişiler hakkında da mecaz demek kamusun genel mantığına aykırı olmaz.

Bu nakillerden sonra ayetteki bu lafızların hakikat ya da mecaz oluşlarıyla ilgili değerlendirme olarak şunları söyleyebiliriz: Ulema bu lafızların öz olanlarının hakikat olduğu konusunda ittifak halindedir. Usulden ve fûrudan kapsadıkları kimseler konusunda da ulema arasında ihtilaf mevcuttur. Yani usulün anneleri, halaları ve teyzeleri ile fûruun erkek ve kız çocukları ayette mevzumuz olan lafızlar için hakikat midir, mecaz mıdır konusunda farklı görüşler mevcuttur. Yukarı da zikrettiğimiz görüşler şu şekildeydi: ulemadan bazıları ayette mevzumuz olan lafızlarda tevatu' ya da iştirak olduğunu söyleyerek, usulden ve fûrudan olan kimselerin bu lafızlar için hakikat olduğunu ifade etmiştir. Usulden ve fûrudan olan kimselerin bu lafızlar için mecaz olduğunu da savunanlar da iki gruptur; birinci grup öz olanların hakikat, usulden ve fûrudan olan kimselerin de mecaz olmasını umum-u mecaz şeklinde yorumlamış, ikinci grup da hakikat ve mecaz birleşiminin bir lafızda olduğunu ifade ederek, bu şekilde hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem' olduğunu beyan etmiştir. Şimdi bu görüşleri ayrı ayrı tartışalım:

İlk olarak bu lafızlarda tevatu' olduğu meselesine değinelim: İkinci bölümde gördüğümüz üzere tevatu'; bir lafzın herhangi bir ihtilaf olmadan aynı anda birçok manaya eşit derecede delaletidir. Örneğin; الإنسان lafzı genel bir lafız olup insan cinsi içinde bulunan herkese aynı anda şamildir. الإنسان dediğimizde buna Ali de, Ahmet de, Mahmut da, Hatice de, Fatma da aynı anda dahil olur. Yine الولد dediğimizde buna kız çocuğu da, erkek çocuğu da dâhildir. Ya da 'Hayvan' dediğimizde buna bütün hayvanlar aynı anda dâhil olur. Tevatu' meselesinde nefiy mümkün değildir. Örneğin bir insan olan Ali'ye insanlık vasfı

⁴⁵⁶ Kal'acî ve diğerleri, a.g.e., s. 18

⁴⁵⁷ Kal'acî ve diğerleri, a.g.e., s. 15

konusunda, ‘*Sen insan değilsin*’ demek doğru değildir. Ya da bir hayvan olan tavşan için hayvanlık vasfı konusunda, ‘*tavşan bir hayvan değildir*’ demek yanlış bir kullanımdır. Bu şekliyle ayette mevzumuz olan lafızlarda tevatu söz konusu değildir. Çünkü *anne* denildiğinde yedi göbek önceki nine, oğul denildiğinde de yedi göbek sonraki erkek torun anlaşılmaz. Ayrıca mevzumuz olan lafızlarda nefiy mümkündür. Ali’nin dört göbek önceki ninesine, ‘*Sen Ali’nin annesi değilsin*’ demek yanlış bir kullanım değildir ve ulemanın genel kanaatine göre bunu söyleyen kimse de yalancı olmaz. Aynı şekilde birisi ‘*yemin ederim ki artık Ali’nin teyzesiyle konuşmayacağım*’ derse ve Ali’nin babasının ya da annesinin teyzesiyle konuşursa yemini bozulmuş olmaz.

Bu lafızlarda iştirak olduğu meselesine gelemiz: İkinci bölümde de bahsettiğimiz gibi, müşterek; farklı sebeplerden ötürü, birden fazla mana için vaz’ edilmiş lafız için kullanılan bir terimdir. Örneğin العين lafzı görme organı olan göz, su pınarı, casus ve mal manalarını ihtiva eden müşterek bir lafızdır. Aynı şekilde المولى lafzı azat eden ve azat edilen manalarındadır. Ayette mevzumuz olan lafızlar, kanaatimizce müşterek değildirler. Çünkü müşterek lafızlarda da nefiy mümkün değildir. Tevatu’ meselesinde zikrettiğimiz örnekler burada da geçerlidir.

Bu lafızların içinde hakikat ve mecazı barındırarak umum-u mecaz dâhilinde olmaları ise kanaatimizce doğru değildir. Çünkü daha önce de bahsettiğimiz gibi umum-u mecaz bir lafzın hakiki anlamını da içinde barındıracak şekilde mecazi mânada kullanılmasıdır. Umum-u mecazda asıl kastedilen mecazi mana olup, hakiki mana, mecazi mananın yanında lafzın bir cüz’ü olarak kabul edilir. Ancak ayetin genel çerçevesine bakarak bu lafızları değerlendirdiğimizde, mevzumuz olan lafızlarda asıl kastedilen, lafızların hakiki manalarıdır, yani öz olan kişilerdir. Öz olan kişilerin asıl kastedilen olmaları sebebiyle usulden ve fûrudan olan kişiler de mecazi olarak lafzın dâhiline girmişlerdir. Yani ayette mevzumuz olan lafızlarda asıl kastedilen lafzın hakiki anlamı olan öz kişilerdir. Mecazi anlamda olan usulden ve fûrudan olan kişiler de hakiki mananın yanında lafzın bir cüz’ü durumundadırlar. Bu nedenle bu lafızlarda umum-u mecaz olması kanaatimizce yanlıştır. Asıl kastedilen hakiki mana olan öz kişiler olduğu için ulemadan bazıları usulden ve fûrudan olan kişilerin haramlıklarının ayetle değil icmayla sabit olduğunu bile düşünmüştür. Bu görüşler arasında geriye bu lafızlarda hakikat ve mecazın aynı anda cem’ olduğu görüşü kaldı. Kanaatimizce doğru olan da bu lafızlarda hakikat ve mecazın aynı anda cem’ olduğudur.

3.1.5. Nisa Suresi 43. Ayet (4/43)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا

Zikrettiğimiz ayet Nisa suresinin 43. Ayeti olup ayetin meali şu şekildedir: ‘Ey iman edenler, sarhoş iken, ne dediğinizi bilinceye ve cünüp iken de –mescitten geçmeniz hariç / yolculukta olmanız hariç- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta veya yolculukta iseniz ya da biriniz ayakyolundan (hacet yerinden) gelmişseniz yahud kadınlara dokunmuş da su bulamamışsanız, bu durumda, temiz bir toprakla teyemmüm edin, (hafifçe) yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz, Allah, affedendir, bağışlayandır.’.

Bu ayette konumuzla ilgili iki lafız bulunmaktadır. Bunlar; الصَّلَاة kelimesi ile لَامَسْتُمْ lafzındaki لَامَسَ fiilidir. Bu nedenle bu ayeti iki ayrı bölüm halinde ele almayı düşünüyoruz.

3.1.5.1. الصَّلَاة / Lafzı

Ulemanın görüşlerini zikretmeden önce ayetin daha iyi anlaşılabilmesi adına sebebi nüzulünden bahsedelim. Bütün tefsirlerin ittifakla bahsettikleri hadise şudur: Abdurrahman b. Avf (bazı rivayetlere göre de ensardan bir sahibiyile birlikte) bir ziyafet düzenler. Hz. Ali’nin de aralarında bulunduğu bir grup sahabe bu ziyafete davet edilir. İçkinin haramlığından önce gerçekleşen bu ziyafette yemekler yenilir ve içki de içilir. Herkes sarhoş olmuş bir haldeyken namaz vakti gelir ve Hz. Ali’yi (bazı rivayetlere göre Abdurrahman b. Avf’ı) imamlığa geçirirler. İmam namazda Kafirun suresini okurken ‘ben sizin ibadet ettiğinize ibadet ederim, biz sizin ibadet ettiğinize ibadet ederiz’ şeklinde yanlış okur. Bunun üzerine mevzumuz olan ayet nazil olur.⁴⁵⁸

Ayetin ilk bölümü olan لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا kısmındaki الصَّلَاة lafzının manası hakkında ulema arasında ihtilaf mevcuttur. İhtilafın nedeni الصلاة kelimesinden önce zikredilen لَا تَقْرَبُوا ‘yaklaşmayın’ fiili ile istisna edatından sonra zikredilen عَابِرِي سَبِيلٍ ifadesidir. Ulemadan bazıları yaklaşmak fiilinin namazın bizzat kendisi için kullanılamayacağını, yaklaşmak ve uzaklaşmak gibi fiillerin ancak mekanlar için geçerli olabileceğini söyleyerek الصلاة lafzının ذكر الحال وإرادة المحل yani halin, durumun zikredilip mahallin, mekanın kastedilmesi şeklinde mecaz-ı mürsel olup salat lafzının, kılınan yer yani mescid anlamında olduğunu söylerler. Salat lafzına mescid demelerinin iki nedeni daha vardır. Ayette geçen عَابِرِي سَبِيلٍ

⁴⁵⁸ Ebû Dâvud, Eşribe, 3671; Tirmizî, Tefsîru’l-Kur’ân, 3026; Taberî, a.g.e., c. VIII, s. 376

ifadesinin yolcu anlamında olmayıp, bir taraftan diğer tarafa geçmek anlamında olduğunu, bu anlamın ise *salat* lafzına mescid anlamı verilerek gerçekleştirileceğini belirtirler. İkinci neden olarak ise şu rivayeti naklederler: Bu ayet nazil olduktan sonra Resulullah'ın mescidinde görevli olan münadi namaz için kamet edeceği sırada '*sarhoş olanlar kesinlikle namaza yaklaşmasın*' diye bağırdı.⁴⁵⁹ Münadinin mescitteki bu ifadesinin namazın bizzat kendisine değil de mescide yaklaşmayın anlamında olduğunu söylerler. Ayrıca namazın farz-ı ayn bir ibadet olduğunu her türlü şart ve durumda eda edilmesi gerektiğini, *salat* lafzına namaz ibadeti verilmesi durumunda da *sarhoşken namaz kılmayın* anlamı ortaya çıkacağını, bunun da doğru olmayacağını belirtirler. Bu yaklaşıma göre ayetin zikrettiğimiz kısmının meali şu şekildedir: *Sarhoşken ne dediğinizi bilinceye kadar, cünüpkken de – içinden geçip gitmeniz müstesna- gusledinceye kadar mescide yaklaşmayın*. Bu alimler *salat* lafzının ayette hakiki anlamda kullanılmadığını, mecaz-ı mürsel olduğunu iddia ederler. Bu görüş sahabeden Abdullah b. Mesud, Cabir b. Abdullah, Abdullah b. Abbas⁴⁶⁰ ile Said b. Müseyyeb, Ata b. Yesar, Hasan el-Basrî, Dahhâk, İkrime, Said b. Cübeyr, Amr b. Dinar, Ebû 'Ubeyde ve İmam Şâfi'î'ye aittir

Bazı alimler de *salat* lafzının burada hakiki anlamda kullanıldığını, *namaza yaklaşmayın* ifadesindeki yaklaşmak fiilinin maddi anlamda yaklaşmak ya da uzaklaşmak olmadığını, bunun bir işi yapmaktan nehiy olduğunu, bu tarz ifadelerin Kur'an'da mevcut olduğunu⁴⁶¹ ve Arap dilinde de yaygın olduğunu ifade ederek, *salat* lafzına kıyam, rükû ve secdeden müteşekkil fiili bir ibadet olan namaz manasını verirler. Ayetteki غَابِرِي سَبِيل ifadesinin de yolcu anlamında olduğunu söylerler. Bu yaklaşıma göre de ayetin meali şu şekilde olur: *Sarhoşken ne dediğinizi bilinceye kadar, cünüpkken de – yolcu olmanız müstesna- gusledinceye kadar namaz kılmayın*. Yolcunun cünüp halde nasıl namaz kılabilceği hususunda da, teyemmüm edeceğini ifade ederler. Bu alimler de *salat* lafzını şer'î hakikat anlamında değerlendirmişlerdir. Bu görüşteki alimler, cünüp kişinin ister geçip gitme olsun ister oturma ya da bekleme olsun, hiçbir şekilde mescide giremeyeceğini söylerler. Girebileceğini söyleyen alimler de bu mübahlığın sünnetle sabit olduğunu belirtirler. Bu görüş de sahabeden Hz. Ali ve İbn Abbas ile Mücahid b. Cebr, Said b. Cübeyr, İbn Miclez ve İmam Ebu Hanîfe'ye aittir.

⁴⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 1/442, 443, Ebû Dâvud, Eşribe, 3670

⁴⁶⁰ Ayette zikredilen غَابِرِي سَبِيل ifadesinin manası konusunda İbn Abbas'tan farklı görüşler zikredilmiştir. Ata b. Yesar, İbn Abbas'ın غَابِرِي سَبِيل için *mescitten geçip giden kimse* dediğini naklederken, Mücahid b. Cebr ve İbn Miclez de İbn Abbas'ın bunun *yolcu* manasında olduğunu söylediğini aktarırlar. Bkz. Cessâs, a.g.e., c. III, s. 168

⁴⁶¹ Kur'an'daki örnekleri için bkz: En'am 151, 152 (6/151, 152), İsra 32, 34 (17/32, 34)

Bu ayetin manasıyla ilgili ulema arasında mevcut olan üçüncü bir yaklaşım da şudur: *salat* lafzı sarhoş için namaz anlamında, غَابِرِي سَبِيل diye tabir edilen yoldan geçip giden kimse için de mescit anlamına gelir. Bu yaklaşıma göre de *salat* lafzı sarhoş için şer’î hakikat, yoldan geçip giden kimse için de mecaz-ı mürseldir. Yani *salat* lafzında hakikat ve mecaz aynı anda bir lafızda cem’ olmuştur.

Şimdi ulemanın bu konuyla ilgili görüşlerini ele alalım:

İbn Abbas’ın talebesi olan ve tabiun tabakası içinde fıkıh ve tefsir noktasında gerek rivayetleri gerek yorumuyla İslami ilimlere büyük katkıda bulunmuş olan büyük alim Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), لا جنبا إلا غَابِرِي سَبِيل ifadesini; ‘*yolcuyken cünüp olmanız durumunda gusledecek miktarda su bulamazsanız, teyemmüm ederek namazınızı kılın*’ şeklinde anlamıştır⁴⁶²

Ferrâ (ö. 207/822) Me’âni’l-Kur’ân adlı eserinde ayetin manasının; *sarhoşken, ‘Resulullah’la birlikte namaz kılmayın, ancak tek başınıza kılın, cünüpken de gusledinceye kadar namaz kılmayın, eğer yolcu iseniz ve gusledecek su da bulamazsanız, teyemmüm ederek namazınızı kılın*’ şeklinde olduğunu söyler.⁴⁶³ Ferrâ’nın *salat* lafzına her iki durumda da (sarhoşluk ve yolculuk/sefer) namaz anlamını verdiğini, غَابِرِي سَبِيل ifadesini ise yolculuk yapan kişi şeklinde anladığını görüyoruz.

Zeccâc (ö. 311/923) Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuh adlı eserinde غَابِرِي سَبِيل ifadesine yolcu manası vererek *salat* lafzının namaz anlamına geldiğini kaydeder.⁴⁶⁴

Cessâs sarhoş kişinin nasıl namaz kılacağını anlatıp ve cünüp kişinin mescitten geçemeyeceğini, غَابِرِي سَبِيل ifadesinin mescitten geçen değil yolcu olduğunu belirterek *salat* lafzının her iki durum için de namaz anlamına geldiğini ifade eder.⁴⁶⁵

Zemahşerî de غَابِرِي سَبِيل ifadesinin manasının yolcu olduğunu beyan ederek, *salat* lafzının her iki durum (sarhoşluk ve yolculuk) için de namaz anlamında olduğunu belirtir. غَابِرِي سَبِيل ifadesine *geçip gitme* manasını vererek *salat* lafzını mescit diye tefsir edenlere göre mananın; ‘*içinde su ya da suya giden bir yol varsa yahut içinde uyuyup da ihtilam*

⁴⁶² Ebu’l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mahzûmî, **Tefsîru’l-İmâm Mucâhid b. Cebr**, (thk. Muhammed ‘Abdusselâm Ebu’n-Nîl), 1. Baskı, Mısır, Dâru’l-Fikri’l-İslâmiyyi’l-Hadîse, 1989, s. 276

⁴⁶³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, **Me’âni’l-Kur’ân**, (thk. Muhammed ‘Alî Neccâr ve diğerleri), 3. Baskı, Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1983, c. I, s. 270

⁴⁶⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. Serî ez-Zeccâc, **Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuh**, (thk. ‘Abdulcelîl ‘Abduh Şelebî), 1. Baskı, Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1988, c. II, s. 55

⁴⁶⁵ Cessâs, a.g.e., c. III, s. 167-168

olmuşsanız, içinden geçip gitmeniz dışında mescide yaklaşmayın’ şeklinde olduğunu kaydeder. Ensardan bazılarının evlerinin kapısının mescide doğru açıldığını, dışarı çıkmak için mescitten başka bir yol olmadığını, bu sebeple onlara izin verildiğini nakleder⁴⁶⁶ Zemahşerî’nin ‘içinde su ya da suya giden bir yol varsa’ şeklinde kayıt koymasının sebebi Hanefi mezhebine müntesib olmasıdır. Nitekim Hanefi mezhebine göre kişi cünüp olduğu takdirde hiçbir şekilde mescide giremez. Sadece içinde su varsa ve bu suya da ihtiyacı varsa, ancak o suyu almak için girebilir ve suyu alır almaz hiç beklemeden çıkar.

Beyzâvî de غَابِرِي سَبِيل ifadesinin yolcu anlamında olduğunu, bu duruma göre *salat* lafzının ayette sözü edilen her iki durum için de namaz anlamında olduğunu söyler. Yolcunun cünüp olması durumunda ancak teyemmüm ederek namaz kılableceğini belirttikten sonra ayette *teyemmümün hadesi (cünüplüğü) tamamen kaldırmadığına delil olduğunu* ifade eder. İmam Şâfi’î’nin de غَابِرِي سَبِيل ifadesine *geçip gitme* manasını vererek *salat* lafzını mescit diye tefsir ettiğini belirtir.⁴⁶⁷

Nesefî de غَابِرِي سَبِيل ifadesinin yolcu manasında olduğunu söyleyerek, *salat* lafzının her iki durum için de namaz anlamında olduğunu anlatır.⁴⁶⁸ Ebû Hayyân da *salat* lafzının sarhoş için namaz anlamına geldiğini belirttikten sonra غَابِرِي سَبِيل ifadesinin manası ile cünüp kişinin mescitten geçip geçemeyeceği ile ilgili ulemanın görüşlerini ve ilgili hadisleri zikrederek *yolcu* manasını tercih eder. Bunu tercih etmesini de özetle şöyle açıklar: *Salat* lafzının sarhoş için namaz anlamında olması hakikattir. غَابِرِي سَبِيل ifadesine geçip giden manası verilerek *salat* lafzının mescit olarak anlaşılması ise mecazdır. Hakiki mananın kullanılmasına engel bir durum olmadığı takdirde mecazi mana kullanılmaz (*Manayı hakiki müteazzir oldukta mecaza gidilir*). Sarhoş ne dediğini bilmediğinden dolayı farz olan kıraati yanlış okuyabileceği ve bunun da namaza mani olması sebebiyle kendisine namaz yasaklanmıştır. Ancak sarhoşun mescide girmesine mani bir durum yoktur. Bu sebeple *salat* lafzı her iki durum için de namaz anlamındadır.⁴⁶⁹

Ebu’s-Su’ûd Efendi ve Âlûsî de غَابِرِي سَبِيل ifadesinin yolcu anlamında olduğunu, bu duruma göre *salat* lafzının ayette sözü edilen her iki durum için de namaz anlamında olduğunu söyler.⁴⁷⁰ Âlûsî, İmam Şâfi’î’nin ayetteki *salat* lafzını hem namaz hem de mescit

⁴⁶⁶ Zemahşerî, a.g.e., c. II, s. 83

⁴⁶⁷ Beyzâvî, a.g.e., c. II, s. 76

⁴⁶⁸ Nesefî, a.g.e., c. I, s. 360

⁴⁶⁹ Ebû Hayyân, a.g.e., c. III, s. 266-267

⁴⁷⁰ Ebu’s-Su’ûd, a.g.e., c. I, s. 700; Âlûsî, a.g.e., c. V, s. 38-39

anlamlarına hamlettiğini, bunun da hakikat ve mecazın bir lafızda cem’i olduğunu ve Hanefî mezhebine göre böyle olmadığını ifade eder.⁴⁷¹

Kur’an Yolu tefsirinde de ulema arasındaki ihtilaftan bahsedilerek, عَابِرِي سَبِيل ifadesinin yolcu anlamına geldiği ve bu suretle *salat* lafzının her iki durum için de mescit anlamında olduğu belirtilir.⁴⁷²

Ata b. Yesar, İbn Abbas’ın إِلا عَابِرِي سَبِيل ifadesi hakkında; ‘*yolunun mescitten geçmesi dışında cünüpken mescide girme, yolun geçiyorsa da oturmadan hemen geç git*’ dediğini nakleder.⁴⁷³

İbn Kuteybe *salat* lafzının sarhoş için hangi manaya geldiğine değinmezken وَلَا جُنْبَا ifadesini ‘*beklememeniz şartıyla içinden geçip gitmeniz dışında cünüpken mescitlere yaklaşmayın*’ şeklinde tefsir eder.⁴⁷⁴

Taberî *salat* lafzının manasıyla ilgili pek çok rivayet aktardıktan sonra en doğru görüşün عَابِرِي سَبِيل وَلَا جُنْبَا ifadesine *içinden geçip gitmek* manası olduğunu, bu ifadeye *yolcu* anlamının verilemeyeceğini, çünkü yolcu olup bir sebepten ötürü cünüp halde olan ve gusledecek miktarda suya sahip olmayan kişinin durumunun aynı ayette أَوْ عَلَى سَفَر kısmıyla anlatıldığını söyler. عَابِرِي سَبِيل ifadesi yolcu anlamına gelseydi eğer, أَوْ عَلَى سَفَر ifadesine gerek kalmazdı, zira bu tekrar olur şeklinde de beyanda bulunur. Bu duruma göre ayetin manasının; ‘*Ey İman edenler! Sarhoşken ne dediğinizi bilinceye kadar mescitlere yaklaşmayın. Yine cünüpken de gusledinceye kadar -içinden geçip gitmeniz müstesna- mescitlere yaklaşmayın*’ şeklinde olduğunu kaydeder.⁴⁷⁵

İbn Münzir (ö. 319/931) sırasıyla İbn Abbas, İbn Mesud, Said b. Cübeyr, Hasan el-Basrî, Amr b. Dinar ve Ebû ‘Ubeyde’nin عَابِرِي سَبِيل ifadesine *içinden geçip gitmek* manasını vererek ayetin anlamının ‘*cünüpken gusledinceye kadar -içinden geçip gitmeniz müstesna- mescide girmeyin ya da yaklaşmayın*’ şeklinde olduğunu belirttiklerini nakleder.⁴⁷⁶

⁴⁷¹ el-Âlûsî, a.g.e., c. V, s. 38

⁴⁷² Hayrettin Karaman ve diğerleri, **Kur’an Yolu**, c. II, s. 69-70

⁴⁷³ Mucâhid b. Cebr, a.g.e., s. 276

⁴⁷⁴ İbn Kuteybe, **Tefsîru Ğarîbi’l-Kurân**, (thk. es-Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1978, s. 127

⁴⁷⁵ Taberî, a.g.e., c. VIII, s.384-385

⁴⁷⁶ Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm İbni’l-Munzir en-Nîsâbü’rî, **Kitâbu Tefsîri’l-Kur’ân/Tefsîru İbni’l-Munzir**, (thk. Sa’d b. Muhammed es-Sa’d), 1. Baskı, Medine: Dâru’l-Meâsir, 2002, c. II, s. 722-724

Mâturîdî *لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ* ifadesiyle ilgili ihtilafın var olduğunu, bazı alimlerin *namaz fiildir, fiile ise yaklaşılmaz* diyerek *salat* lafzına namaz kılınan mekan anlamını verdiklerini, bazı alimlerin de *yaklaşmak* ifadesinin nehiy için olduğunu ve anlamın *namaz kılmayın* olduğunu söylediklerine işaret eder. Bu görüşlerden hangisi kastedilirse diğerinin de ona dâhil olarak ayetin muhtevasına dâhil olacağını, çünkü namaz kılınan yere gelmek haram kılınmışsa, namazın bizzat kendisinin haramlık bakımından daha şiddetli olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷⁷ *ولا جنبا إلا عابري سبيل* ifadesinin manasının *yolcu* olduğunu ifade ettikten sonra, *mescidin içinden geçip gitmek* manasının verilmesinin de yanlış olmayacağını söyler. Cünüp bir kişinin mescitte beklemeden geçip gitmesine izin verildiğini belirttikten sonra, nasıl ki cünüp kimsenin, ayetin tamamını söylemeden bir kısmını okumasına izin verilmişse, aynı şekilde ayetin tamamını söylemeden bir kısmını okuması gibi içinde oturmadan ve beklemeden mescitten geçip gitmesine de izin verildiğini söyler.⁴⁷⁸

Mekkî b. Ebî Tâlib *salat* lafzının sarhoş için hangi manaya geldiğine değinmezken, *عابري سبيل* ifadesiyle ilgili ihtilafa temas ederek manasının *mescitten geçip giden* olduğunu dolayısıyla *salat* lafzının bu durum için mescit anlamına geldiğini zikreder. *الصلاة* lafzının sarhoş için hangi manaya geldiğine temas etmemesi, lafzı hakiki anlamıyla yani namaz ibadeti anlamına geldiğini kabul ediyor olmasından dolayı olabilir.⁴⁷⁹

Kuşeyrî (ö. 465/1072) de *salat* lafzının sarhoş için hangi manaya geldiğine değinmezken *عابري سبيل* ifadesinin *mescidden geçip giden* anlamında olduğunu, cünüp halde iken mescitten geçmek zorunda kalan için ruhsat olduğunu anlatır.⁴⁸⁰ Vâhidî de el-Vecîz adlı tefsirinde *salat* lafzının her iki durum için de mescit anlamında olduğunu belirtir.⁴⁸¹

Abdulkahir el-Cürcânî de *salat* lafzının her iki durum için de mescit anlamına geldiğini, bir lafzın aynı anda hem hakiki hem de mecazi anlamına hamlinin mümkün

⁴⁷⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî es-Semerkandî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, (Mehmet Boynukalın), İstanbul: Dâru'l-Mîzan/Mizan Yayınevi, 2005, c. III, s. 240-241

⁴⁷⁸ el-Mâturîdî, a.g.e., c. III, s. 243

⁴⁷⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, a.g.e., c. II, s. 1338-1339

⁴⁸⁰ 'Abdülkerîm b. Hevâzin b. 'Abdûlmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, (thk. İbrâhîm Besyûnî), 3. Baskı, Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 2000, c. I, s. 336

⁴⁸¹ el-Vâhidî, *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî), 1. Baskı, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1995, s. 265-266

olmaması sebebiyle *salat* lafzının sarhoş için namaz ibadeti, عابري سبيل ifadesi için de mescit anlamına gelemeyeceğini söyler.⁴⁸²

Kiyâ el-Herrâsî de *salat* lafzının sarhoş için hangi anlama geldiğini tartışarak İmam Şâfi'î'nin mescit anlamı verdiğinden bahseder. ولا جنباً إلا عابري سبيل ifadesinden de cünüp kişinin mescitten geçip gidebileceğinin anlaşıldığını zikrederek İmam Ebû Hanîfe'nin buna *yolcu* anlamını verdiğini, ancak bunun kabul edilemeyeceğini, çünkü ayetin devamında yolcunun durumunun anlatıldığını, ayrıca عابري سبيل ifadesi zikredilirken de *su olmadı gibi* bir kayıt konulmadığını açıklar.⁴⁸³ Kiyâ el-Herrâsî'nin *salat* lafzının sarhoş için de mescit anlamına gelmesinin sebebini, namazın her türlü şart ve durum altında farz olduğunu ve farziyetin sarhoşluk durumunda da geçerli olduğunu söyleyerek açıklar.⁴⁸⁴

Fahrettin er-Râzî de ulema arasındaki ihtilafı zikrederek İmam Şâfi'î'nin *salat* lafzına mescit anlamı verdiğini söyler. Bu konuda kendi fikrini açık olarak beyan etmemekle birlikte Şafii mezhebinin delillerini uzunca zikreder. Karşı görüşte olanlarınkini değil de Şafii mezhebinin görüşlerini uzunca zikretmesi ya bu görüşü benimsediği içindir ya da bağlı bulunduğu mezheb olması ve buna saygı duyması cihetiyledir. Şafii mezhebinin bu görüşte olmasının nedenlerini özetle şu şekilde açıklar:

- Yakınlık ve uzaklık gibi mefhumlar hakiki anlamda namaz fiili için kullanılamazlar, ancak mescit için kullanılabilirler.
- ولا جنباً إلا عابري سبيل ifadesine *mescitten geçip giden* anlamı verilirse istisna doğru olur, *yolcu* anlamı verilirse doğru olmaz.
- Eğer *yolcu* anlamı verilirse, yolcudan başka bir kimsenin teyemmüm edemeyeceği manası ortaya çıkar. Ancak *yolcu* olmayıp da abdest ya da gusül almak için, suyu kullanamayacak derecede bir hastanın da teyemmüm etmesi caizdir. Eğer *yolcu* anlamı verilirse hastanın teyemmüm edemeyeceği anlamı çıkar ki, bu da yanlıştır.
- Bu ifadeye *cünüp olan yolcu* anlamı verilerek ancak teyemmümle namaz kılabilceği söylenecek olursa eğer; teyemmüm lafzı ayetin bu kısmında geçmemektedir. Bunu söyleyenler teyemmümün mahzuf olduğunu ve takdirensabit olduğunu söylerler.

⁴⁸² ‘Abdulkâhir el-Curcânî, c. II, s. 595-596

⁴⁸³ el-Kiyâ el-Herrâsî, a.g.e., c. I, s.458-459

⁴⁸⁴ el-Kiyâ el-Herrâsî, a.g.e., c. I, s.460

Ancak mescitten geçip gitme manası verilirse mahzûf bir ifadeye ve takdir edilecek bir lafza ihtiyâc kalmayacaktır.

- Ayetin devamında zaten su olmadığı bir zamanda sefer halindeki kişinin/yolcunun durumu ve teyemmümün cevazı belirtilmiştir, burada da aynı hükmünden bahsedildiğini söylemek doğru bir görüş değildir. Kıraat imamlarının hepsinin حَتَّى تَغْتَسِلُوا diyerek vakıf yapmayı sonra da kaldığı yerden devam etmeyi güzel bulmaları da bizim görüşümüzü destekler. Çünkü وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى diye başlayıp devam eden kısım ayrı bir hükmü bildirir mahiyettedir.⁴⁸⁵

Kurtubî de ulema arasındaki ihtilaftan genişçe bahsederek عابري سبيل ifadesinin mescitten geçip giden manasında olduğunu bu suretle salat lafzının her iki durum (sarhoşluk ve mescitten geçme) için de mescit anlamına geldiğini ifade eder.⁴⁸⁶

Salat lafzına namaz ibadeti ya da mescit diyenlerin görüşlerini aktardık. Şimdi de Salat lafzının ayette hem namaz ibadeti, hem de mescit olduğunu söyleyen müfessirlerin görüşlerini zikrelelim.

Ebû ‘Ubeyde Mecâzu’l-Kur’ân’da sarhoş kimsenin durumuna değinmeden وَلَا جُنْبًا إِلَّا عابري سبيل ifadesinin anlamının; ‘içinde oturmamak üzere geçip gitmen dışında cünüpkên mescide yaklaşma’ şeklinde olduğunu söyler.⁴⁸⁷ Görüldüğü gibi Ebû ‘Ubeyde عابري سبيل ifadesine içinden geçip gitmek manası vererek salat lafzının bu ifade için mescit anlamına geldiğini belirtmiştir. Salat lafzının sarhoş için hangi manaya geldiğine değinmemesinin sebebi ise burada mecaz olduğunu düşünmediği içindir. İsminden de anlaşıldığı üzere Ebû ‘Ubeyde’nin bu kitabı sadece Kur’an’daki mecazları ihtiva eder, mecaz olmayanları zikretmez. Kanaatimizce Ebû ‘Ubeyde salat lafzının sarhoş kimse için namaz ibadeti anlamına geldiğini düşünmüştür. Bu şekliyle salat lafzı sarhoş kimse için namaz ibadeti, içinden geçip giden kimse için de mescit anlamındadır.

İbn Kesîr salat lafzının sarhoş için namaz fiili, cünüp olup geçip gitmek isteyen için de mescit anlamına geldiğini söyler.⁴⁸⁸

Bikâ’î de tefsirinde لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ ifadesini ‘bırakın namaz kılmayı, namaz kılınan yere bile yaklaşmayın’⁴⁸⁹ şeklinde tefsir eder. عابري سبيل ifadesinin de geçip gitmek

⁴⁸⁵ Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. X , s. 111-112

⁴⁸⁶ el-Kurtubî, a.g.e., c. VI, s. 340-342

⁴⁸⁷ Ebû ‘Ubeyde, a.g.e., c. I, s. 128

⁴⁸⁸ İbn Kesîr, a.g.e., c. II, s. 308

olduğunu söyleyerek *salat* lafzının bu durum için de mescit anlamına geldiğini ifade eder.⁴⁹⁰

Hanefî mezhebine ileri derecede muhabbeti ve bağlılığıyla bilinen Ali el-Kârî mezhep taassubundan uzak bir şekilde ve mezhebine muhalif olarak *salat* lafzıyla ilgili aynen Bika'î'nin dediği gibi der. *Salat* lafzının sarhoş için ifade ettiği manayı şu şekilde zikreder: '*Sarhoşken ne dediğinizi bilinceye kadar bırakın namaz kılmayı, namaz kılınan yere bile yaklaşmayın*'. عابري سبيل ifadesini de; '*cünüpken namaz kılınan mescitlere yaklaşmayın, ancak mescidin içinde ihtiyacınız olan su varsa ya da suya giden yol sadece mescitten geçiyorsa çok beklememek kaydıyla içinden geçip gidebilirsiniz*' şeklinde yorumlar.⁴⁹¹ Ali el-Kârî burada Hanefî mezhebine muhalif bir görüş belirtmiştir. Çünkü Hanefî mezhebine göre cünüplük halinde ihtiyaç duyulan su mescitteyse ya da suya giden yol mescitten geçiyorsa mescitten geçip gitmek caizdir. Ancak Hanefî alimleri bu hükmün ayetten değil, sünnetten ya da başka delillerden anlaşıldığını ifade etmişlerdir. Bu nedenle Hanefî müfessirlerin tefsirlerine bakıldığında çoğunda عابري سبيل ifadesi yolcu ya da seferde olan diye belirtilmiştir. Kanaatimizce Ali el-Kârî'nin burada mezhebine muhalif bir görüşü benimsemesinin iki nedeni olabilir: Ya ayeti bu şekilde anladığından dolayıdır ya da tasavvufî bir tefsir olan eserinde hemen her sayfada kendisinden atıfta bulunduğu ve الأستاذ diye ifade ettiği Kuşeyrî'nin bu görüşü benimsemesi sebebiyledir.

Ebu'l-Yümn el-Makdisî (ö. 927/1522) de Fethu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân adlı eserinde ulemanın genel ifadelerinden farklı bir ifade ile şöyle demiştir: '*yolculuk durumunda mescitten geçip gitmeniz dışında, sarhoşken ya da cünüpken namaza yaklaşmayın, bu durum su bulamadığı takdirde teyemmüm etmesiyle gerçekleşebilir ancak*'.⁴⁹² Bu ifadeyle Makdisî, sanki عابري سبيل ifadesine hem yolcu hem de geçip gitme manalarını birden vermiştir.⁴⁹³

Şevkânî (ö.1250/1834) ayetin mevzumuz olan kısmıyla ilgili iki görüş olduğunu, ilk görüşe göre, *salat* lafzının her iki durum için de hakiki manasında kalarak namaz ibadeti anlamında olduğunu, ikinci görüşe göre de *salat* lafzının her iki durum için de

⁴⁸⁹ Tercüme ettiğimiz bu cümlemin Arapça orijinal hali şu şekildedir: لا تكونوا في موضعها فضلاً عن أن تفعلوها

⁴⁹⁰ el-Bikâ'î, a.g.e., c. V, s. 285-286

⁴⁹¹ Ali el-Kârî, **Envâru'l-Kur'ân**, c. I, s. 425-426

⁴⁹² Tercümesini verdiğimiz metnin Arapça orijinal hali şu şekildedir: لا تقربوا الصلاة في حال سكر ولا جنابة إلا في حال السفر عبوراً في المسجد، وذلك إذا لم يجد الماء، وتيمم

⁴⁹³ Ebu'l-Yümn Mucîruddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed el-'Uleymî el-Makdisî, **Fethu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, (thk. Nûruddîn Tâlib), 1. Baskı, Katar: Dâru'n-Nevâdir, 2009, c. II, s. 131

mescit anlamında olduğunu belirtir. Ancak *salat* lafzının sarhoş için namaz ibadeti, عابري سبيل diye ifade edilen geçip giden kimse için de mescit manasını ifade etmesinin mümkün olduğunu, buna göre ayetin manasının ‘*sarhoşken belli rükünlerle eda edilen ve içinde belirli zikirlerin olduğu namaza yaklaşmayın, cünüp iken de içinden geçip karşı tarafa gitmeniz dışında mescitlere yaklaşmayın*’ şeklinde olduğunu ifade eder. Bu son görüşte hakikat ve mecazın bir lafızda cem’ olduğunu ve bunun da meşhur bir te’vile göre caiz olduğunu söyler.⁴⁹⁴

Sıddık Hasan Han’ın bu konudaki görüşü Şevkânî’ninkiyle aynıdır. Sıddık Hasan Han’ın Fethu’l-Beyan adlı tefsirine bakıldığında bu konudaki ifadeleri sanki doğrudan Şevkânî’nin tefsirinden alınmış gibidir. Ancak Sıddık Hasan Han bu ifadeleri zikrederken Şevkânî’nin isminden bahsetmez.⁴⁹⁵ Neylu’l-Merâm min Tefsîri Âyâtî’l-Ahkâm adlı eserinde bu ayeti tefsir ederken de Şevkânî’nin ismini zikretmeden, bu ifadeleri yine aynen kullanır.⁴⁹⁶

Reşit Rıza da *salat* lafzının sarhoş için namaz ibadeti, yoldan geçip giden için de mescit anlamında olduğunu zikreder. عابري سبيل ifadesinin yolcu ya da seferde olan diye anlaşılmasını uzak gördüğünü, yolcunun durumunun ayetin devamında anlatıldığını belirtir. İmam Şâfi’î’nin, *salat* lafzını sarhoş için hem namaz ibadeti, hem de mescit anlamında kullanarak, lafzı aynı anda hem hakiki hem de mecazi anlama hamlettiğinden de bahseder.⁴⁹⁷

Merâğî (ö. 1371/1952) de tefsirinde عابري سبيل ifadesinin yoldan geçip giden anlamında olduğunu söyleyerek, *salat* lafzının sarhoş için namaz ibadeti, geçip giden kişi için de mescit anlamında olduğunu savunur.⁴⁹⁸

Abdurrahman es-Sa’dî *salat* lafzını sarhoş için hem namaz, hem de mescit anlamında kullanıp, عابري سبيل ifadesinin de yoldan geçip giden anlamında olduğunu söyleyerek *salat* lafzının bu durum için de mescit anlamına geldiğini ifade eder.⁴⁹⁹

⁴⁹⁴ eş-Şevkânî, **Fethu’l-Kadîr**, (thk. ‘Abdurrahmân Umeyre), (y.y.): Dâru’l-Vefâ, 1994, c. I, s. 749-750

⁴⁹⁵ Sıddîk Hasan Hân, a.g.e., c. III, s. 125-126

⁴⁹⁶ Sıddîk Hasan Hân, **Neylu’l-Merâm min Tefsîri Âyâtî’l-Ahkâm**, (thk. Ahmed Yûsuf), Mısır: el-Mektebetu’t-Ticâriyyetu’l-Kubrâ, (t.y.), s. 146

⁴⁹⁷ Reşid Rızâ, a.g.e., c. V, s. 114-117

⁴⁹⁸ Ahmed b. Mustafâ el-Merâğî, **Tefsîru’l-Merâğî**, 1. Baskı, Mısır: Matba’atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1946, c. V, s. 46-47

⁴⁹⁹ es-Sa’dî, a.g.e., s. 179

Muhammed Ebû Zehra *salat* lafzının sarhoş için hangi anlama geldiğiyle ilgili namaz ibadeti ve mescit şeklinde iki görüşün olduğunu belirterek, ayetteki esas muradın namaz ibadeti olduğunu ancak mescit diye ifade edilen ikinci görüşün de bu anlamın dâhilinde olduğunu belirtir.⁵⁰⁰ عابري سبيل ifadesiyle ilgili Muhammed Abduh'un; 'bu ifadenin yolcu ya da seferde olan anlamına gelemeyeceğini, yolcu ya da seferde olan anlamına gelen yaygın Kur'anî ifadenin سفر على şeklinde olduğunu' söylediğini aktararak kendisi de bu görüşü tercih eder ve *salat* lafzının bu ifade için de mescit anlamına geldiğini kaydeder.⁵⁰¹

Vehbe Zuhaylî de el-Munîr adlı tefsirinde *salat* lafzıyla ilgili ihtilaftan söz ederek, *salat* lafzının sarhoş için namaz fiili (ibadeti), yoldan geçip giden anlamında olan عابري سبيل ifadesi için de mescit anlamına geldiğini söyler.⁵⁰² Vehbe Zuhaylî el-Vecîz adlı tefsirinde de *salat* lafzının sarhoş için namaz ibadeti, yoldan geçip giden anlamında olan عابري سبيل ifadesi için de mescit anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁵⁰³

Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye'den bir grup alimin hazırladığı et-Tefsîru'l-Vasît adlı tefsirde de *salat* lafzının sarhoş için namaz ibadeti manasına geldiği, عابري سبيل ifadesi için de mescit anlamına geldiği zikredilir.⁵⁰⁴

Ulemanın görüşlerini aktardıktan sonra değerlendirme olarak şunları söyleyebiliriz: Ayette geçen لا تقربوا الصلاة ifadesindeki *yaklaşmak* fiili bazı alimlerce hakiki manası ile kabul edilmiş ve bu sebeple *salat* lafzına namaz ibadeti yerine maddi olarak yaklaşılabilir bir şey olan mescit anlamı verilmiştir. Kanaatimizce yaklaşmak fiilinin *salat* lafzıyla birlikte kullanılması bu manayı doğurmamaktadır. Çünkü bazı Kur'an ayetlerinde de yaklaşmak fiili, maddi olarak yaklaşılamayacak lafızlarla birlikte kullanılmıştır. وَلَا تَقْرُبُوا الزَّيْنَةَ (İsra 17/32) ve وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ (Enam 6/151) gibi ayetlerde görüldüğü üzere yaklaşmak fiili maddi olarak yaklaşılamayacak olan bazı lafızlarla kullanılmıştır. Ayet doğrudan 'sarhoşken namaz kılmayın' demek yerine 'sarhoşken namaza yaklaşmayın' diyerek nehiy de bir mübalağayı amaçlamaktadır.

⁵⁰⁰ Muhammed Ebû Zehra, a.g.e., s. 1691

⁵⁰¹ Muhammed Ebû Zehra, a.g.e., s. 1692-1693

⁵⁰² Vehbe ez-Zuhaylî, a.g.e., c. V, s. 86

⁵⁰³ Vehbe ez-Zuhaylî, **et-Tefsîru'l-Vecîz**, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996, s. 86

⁵⁰⁴ Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye (Heyet), **et-Tefsîru'l-Vasît**, 3. Baskı, Mısır: Matba'atu'l-Mushafi's-Şerîf, 1992, c. II, s. 819

Salat lafzının sarhoş için anlamına gelem; daha önce zikrettiğimiz üzere ayetin sebebi nüzulüne dikkat edecek olursak, ayetin sarhoşluk sebebiyle namazda yapılan yanlış okuma ya da bazı kaynaklara göre eksik ya da fazla kılma gibi bir hadiseden sonra nazil olduğunu görürüz. Ayetin devamına baktığımızda da ne ‘*ne söylediğinizi bilinceye kadar*’ kaydı da bulunmaktadır. Sebebi nüzulün namaz olması ve ayetin devamının da içinde tesbih, tahmid, tekbir gibi belirli zikir ve duaları ihtiva eden namaza işaret etmesi sebebiyle, *salat* lafzının ayette belirtilen ilk durum olan sarhoşluk için namaz ibadeti anlamına geldiği fikrindeyiz. Bazı alimlerin, ne dediğini bilmeyecek derecede olan sarhoşun mescidin içinde mescide yakışmayacak davranışlarda bulunup, uygun olmayan sözler sarfedebileceği gerekçesiyle *salat* lafzına mescit anlamını verip, namaz ibadeti anlamını terketmeleri ayetin devamına uygun olsa da sebebi nüzule uygun düşmemektedir. Kur’an tefsirinde ayetlerin hangi anlama geldiğiyle ilgili ilk başvurulacak nokta sebebi nüzuldür. Daha sonra gerek ayetin muhtevassından gerek başka delillerden istifadeyle yine sebebi nüzule aykırı düşmeyecek şekilde bazı anlamlar ya da hükümler çıkarılabilir. Bu ayette *salat* lafzı, ayetin devamı ve sebebi nüzulle birlikte ele alındığında namaz ibadetine işaret etmektedir. Ancak mescidin de namaz kılınan yer olduğu düşünülerek, namaz ibadetiyle birlikte *salat* lafzının dâhilinde olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Naklettiğimiz kısım içinde ulemanın ihtilafa düştüğü esas yer olan *ولا جنباً إلا عابري* ولا جنباً إلا عابري ifadesine bazı alimler *yolcu* ya da *seferde olan*, bazı alimler de *yoldan geçip giden* anlamını vermişlerdir. *عابر سبيل* ifadesinin sözlük anlamı her iki manayı da ihtiva etmektedir. Bu ifadeye yolcu anlamı verenler *salat* lafzını namaz ibadeti anlamında kabul etmişlerdir. Bu ifadeden hareketle yolculuk halinde olan birinin, cünüp olması ve suyun da mevcut olmaması durumunda teyemmüm edeceği ve bu şekilde namazı eda edeceğini ifade etmişlerdir. Kanaatimizce *عابر سبيل* ifadesinden kasıt *yolcu* ya da *seferde olan* değildir. Bu iddiamızı şu şekilde temellendirebiliriz:

- Kur’an’da *yolcu* ya da *seferde olan* anlamındaki ifade *ابن السبيل* (8 defa)⁵⁰⁵ ya da *على سفر* (5 defa)⁵⁰⁶ şeklinde geçmektedir. Kur’an *yolcu* ya da *seferde olan* anlamında bu ifadeleri kullanır. Ancak *عابر سبيل* ifadesi sadece bu ayette olmak üzere bir defa geçmektedir.

⁵⁰⁵ *ابن السبيل* ifadesi için bkz.: Bakara: 2/177, 215; Nisa: 4/36; Enfal: 8/41; Tevbe: 9/61; İsrâ: 17/26; Rum: 30/38; Haşr: 59/7

⁵⁰⁶ *على سفر* ifadesi için bkz.: Bakara: 2/184, 185, 283; Nisa: 4/43; Maide: 5/6

- عابر سبيل ifadesine yolcu anlamı verenler, suyun olmamasını ve teyemmümün varlığını mahzuf olarak ya da takdiren kabul ederler. Gerekçeleri de sefer halinde su sıkıntısının olağan bir durum olması ve çözümün de teyemmüm olmasıdır. Ancak عابر سبيل ifadesine *yoldan geçip giden* manası verilmesi durumunda mahzuf ya da takdiri bir ifade gerekmeden kendi lafızlarıyla anlaşılacaktır.
- عابر سبيل ifadesine yolcu anlamı verilirse, yolcudan başka kimsenin teyemmüm edemeyeceği anlamı çıkar. Ancak ayetin devamında hastanın da teyemmüm edebileceği belirtilmiştir. Yolculuk durumunda su sıkıntısının yaşanması olağan bir durumsa, hastalıkların yaşanması da olağan bir durumdur. Günümüzü değil, eskiyi düşündüğümüzde sıcak ve soğuk havalarda yapılan uzun yolculuklar ellerde ve ayaklarda çatlama ve yırtılmalara neden olmaktaydı. Yahut yolculuk yapılan binekten düşme ve vücutta pek çok yeri kırma ya da sakatlama gibi hadiseler çokça yaşanmaktaydı.
- Taberî'nin de ifade ettiği gibi yolcu olup kendisine cünüplük isabet etmiş kişinin durumu ayetin devamında anlatılmıştır. Burada peş peşe anlatılması tekrar olur.

Bu nedenlerden ötürü عابر سبيل ifadesine *yoldan geçip gitme* manasının verilmesi daha doğru olacaktır. Bu mananın verilmesi halinde *salat* lafzı عابر سبيل ifadesi için mescit anlamında olacaktır. Bu da ذكر الحال وإرادة المحل yani *halin zikredilip bununla mahallinin, mekanının kastedilmesi* şeklinde mecaz-ı mürseldir. *Salat* lafzı sarhoş için hakiki manası olan namaz ibadeti anlamında, عابر سبيل ifadesi için de mecazdır. Bu şekliyle *salat* lafzında hakikat ve mecaz birlikte kullanılmıştır.

Son olarak şunu da ayrıca belirtmek istiyoruz: *Salat* lafzının عابر سبيل ifadesi için hangi manaya geldiğiyle ilgili ulema arasında büyük bir ihtilaf olduğundan bahsetmiştik. *Salat* lafzının bu ifade için mescit anlamında olduğunu kabul etmeyenler bile, mescit manasının zımnen namaz ibadeti anlamı içinde olabileceğini söylemişlerdir. Türkçe yazılan Kur'an meallerinin hemen hepsinde عابر سبيل ifadesi yolcu anlamında ifade edilmiştir. Bunun birkaç sebebi olduğu kanaatindeyiz. Birincisi; meal yazarları ayeti böyle anlamış olabilirler. İkincisi; mezhep taassubu nedeniyle bu yorum tercih edilmiş olabilir. Üçüncüsü; meale muhatap kitlenin çoğunun Hanefi mezhebine bağlı olması sebebiyledir. Daha önce bahsettiğimiz üzere Hanefi mezhebine göre içinde ihtiyaç duyulan su ya da suya giden bir yol olmadığı sürece cünüp bir kişinin mescitten geçmesi haramdır. Meali okuyan kişinin mezhebine muhalif olarak hareket etmemesi sebebiyle bu şekilde anlam

verilmesi tercih edilmiş olabilir. Üçüncü olarak zikrettiğimiz sebebin daha ağır bastığı kanaatindeyiz.

3.1.5.2. Fiili لَامَسَ

Bakara suresi 43. Ayetin ikinci bölümü olarak bahsedeceğimiz kısım ayette أو لامستم أو لامس ifadesindeki لَامَس fiilidir. Bu ifade Maide suresinin 6. ayetinde de şu şekilde geçmektedir: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ *Ey iman edenler, namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın, başlarınızı meshedin ve her iki topuğa kadar ayaklarınızı da (yıkayın.) Eğer cünüpseniz temizlenin (gusül edin); eğer hasta veya yolculukta iseniz ya da biriniz ayakyolundan (hacet yerinden) gelmişse yahut kadınlara dokunmuş da su bulamamışsanız, bu durumda, temiz bir toprakla teyemmüm edin (hafifçe) yüzlerinize ve ellerinize ondan sürün. Allah size güçlük çıkarmak istemez, ama sizi temizlemek ve üzerinizdeki nimeti tamamlamak ister. Umulur ki şükredersiniz.*'

Teyemmümle ilgili olan bu kısmın sebebi nüzulü olarak şu hadise rivayet edilir: Müreysi gazvesinden döndüğü sırada Beyda ya da Zâtü'l-Ceyş mevkiinde Hz. Peygamber'le (s.a.s.) birlikte ashab da konaklar. Hareket etmek için kalktıkları sırada Hz. Aişe kız kardeşi Hz. Esmâ'dan ödünç aldığı gerdanlığı kaybettiğini farkeder ve durumu Resulullah'a bildirir. Bunun üzerine Resulullah durulmasını emreder. Gerdanlık aranır ancak bulunamaz. Bu sırada Resulullah'da (s.a.s.) da uyumuştur. Namaz vakti gelmiş ve bütün ordunun abdest alması için yeterli su da kalmamıştır. Sahabe ne yapacaklarını bilemez durumdadır ve herkes bunun müsebbibinin Hz. Aişe olduğunu söylemektedir. Hatta Hz. Ebu Bekir bir ara gelir, bu duruma sebep olduğu için Hz. Aişe'ye çıkışır. Resulullah uyanınca durum kendisine bildirilir ve bunun üzerine teyemmüm ayeti nazil olur. Herkes Kur'an'ın açıkça ifade ettiği şekilde ellerini ve yüzlerini meshederek namaz kılar. Hareket etmek üzere develer kaldırılınca gerdanlık develerden birinin altında bulunur.⁵⁰⁷ Bu rivayeti bazı alimler Nisa suresi 43. ayetin sebebi nüzulü olarak kabul ederken bazıları da Maide suresi 6. ayetin sebebi nüzulü olarak kabul eder. Vâhidî Esbâbu

⁵⁰⁷ el-Buhârî, Tefsîru'l-Kur'ân, 4607; Muslim, Hayız, 108

Nuzûlî'l-Kurân adlı meşhur eserinde bu hadiseyi Nisa suresi 43. ayetin sebebi nüzulü olarak kabul etmektedir.⁵⁰⁸

Ayetlerde mufaale babında geçen لامستم fiilini kıraat imamlarından Hamza ve Kisâî لَمَسْتُمْ şeklinde okumuşlardır. Yedi kurradan kalan beş imam da لامستم şeklinde okumuştur. Her iki ayette de ‘kadınlara dokunmuşsanız’ şeklinde meal verdiğimiz لامستم النساء ifadesinin anlamı konusunda ulema arasında büyük bir ihtilaf mevcuttur. Bazı alimler ayette geçen لامس fiiline cinsi münasebet manası verirken, bazıları da tenin tene değmesi manasını kabul ederler. لامس fiilini mecazen cinsi münasebet manasına hamledenler, erkek ve kadın tenlerinin birbirine değmesi nedeniyle abdestin bozulmayacağını söylerler. Bu görüş sahabeden Hz. Ali, Ebu Musa el-Eş’ari, Abdullah b. Abbas ile Mücahid b. Cebr, İkrime, Katade ve Muhammed b. Hüseyin’e aittir. لامس fiilinin hakikat anlamının tenin tene değmesi olduğunu söyleyenler de, ister cinsi münasebetle ister mücerret değmekle olsun, kadın ve erkek tenlerinin birbirine değmesi sonucu abdestin bozulacağını ifade ederler. Bu görüş de sahabeden Hz. Ömer, Abdulah b. Mesud, Abdullah b. Ömer, Ammar b. Yasir ile İbn Şihab ez-Zührî, Ata b. Yesar, Mansur, Ubeyde, Şa’bî ve Nehaî’ye aittir.

Ayetteki لامستم النساء ifadesiyle ilgili ulema arasında altı görüş mevcuttur:

- Elle ya da vücudun herhangi bir yeriyle olsun, tenin tene değmesi sonucu abdest bozulur. Öpme ve cinsi münasebette de tenin tene değmesi olduğu için bunlar da abdesti bozar. Zeyd b. Eslem, Süddî ve İmam Şâfi’î ile tabileri bu görüştedir.
- Tene dokunma eğer elle ise abdesti bozar. Elin dışında vücudun herhangi bir yeriyle ise bozmaz. Evzaî bu görüştedir.
- Dokunma şehvetle ya da haz (lezzet) almak kasdıyla olmuşsa abdesti bozar. Haz (lezzet) almak kasdıyla dokunulmuş ancak lezzet duyulmamışsa bile yine bu da abdesti bozar. Buradaki dokunmaya vücudun herhangi bir yeriyle dokunma, öpme ve cinsi münasebet dâhildir. Şehvet olmadan gerçekleşen dokunmalar abdesti bozmaz. İmam Malik, Leys b. Sa’d, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Rahuye bu görüştedir.
- Cinsi münasebet ve duhul gerçekleşmeyen fahiş mübaşeret⁵⁰⁹ dışında vücudun herhangi bir yeriyle ya da öpmeyle gerçekleşen dokunma abdesti bozmaz. Bu görüş de İmam Ebu Hanîfe, Ebu Yusuf ve diğer Hanefilere aittir.

⁵⁰⁸ Vâhidî, **Esbâbu Nuzûlî'l-Kurân**, (thk. es-Seyyid Ahmed Sakr), 1. Baskı, (y.y.): Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1969, s. 146-148

⁵⁰⁹ Fahiş mübaşeret ifadesinin anlamı için bkz.: Serahsî, a.g.e., c. I, s. 67-68

- Cima dışında hiçbir dokunma abdesti bozmaz. Abdesti bozmayan durumlara duhul gerçekleşmeyen fahiş mübâşeret ve öpme de dâhildir. Bu görüş de Abdullah b. Abbas, Ata b. Yesar, Tavus b. Keysan, Hasan el-Basrî ve Muhammed b. Hüseyin'e aittir.⁵¹⁰

- Dokunurken kastetmişse bozulur. Ancak kastetmeden dokunmuşsa bozulmaz. Bu da Davud ez-Zahiri'nin görüşüdür.⁵¹¹

لامستم النساء ifadesinin anlamıyla ilgili müfessirlerin çoğu kendi mezhebine ait görüşü zikretmiştir. Ancak müfessirlerden bazıları da mezheplerine aykırı düşen görüşleri tercih etmiştir. Müfessirlerin çoğunun kendi mezhebine ait görüşü zikretmesi sebebiyle burada sadece bazı müfessirlerin ayetle ilgili kanaatlerini zikredip, ahkâm ayetlerinden biri olması nedeniyle konunun yakından ilgili olduğu fıkıh kitaplarından da yararlanmaya çalışacağız.

Ebû 'Ubeyde لامس fiilinin masdarı olan اللّمس kelimesinin anlamının cinsi münasebet olduğunu belirtir.⁵¹²

Taberî لامستم fiiline dokunma ve cinsi münasebet diyenlerin görüşlerini rivayetler halinde uzunca aktardıktan sonra, cinsi münasebet manasının, sünnete uygunluğu sebebiyle daha doğru olduğunu ifade eder. Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'den, Hz. Peygamber'in abdestliyen hanımlarını öptüğü, daha sonra da abdest almadan namaz kıldığını ilgili bazı hadisler aktararak bu görüşünü temellendirir.⁵¹³

Maliki müfessir İbn 'Atiyye Nisa suresi 43. ayeti tefsir ederken herhangi bir açıklama yapmadan mezheplerin bu konudaki görüşlerini zikretmekle yetinirken⁵¹⁴, Maide suresi 6. ayetin tefsirinde ayette ifade edilen mülamesenin burada cinsi münasebet olduğunu söyler.⁵¹⁵

Fahrettin er-Râzî Nisa suresi 43. ayeti tefsir ederken لامستم ve لمستم şeklinde iki mütevatir kıraat olduğunu, لمس ve لامس lafızlarının ikisinin de hakiki anlamda *tenin tene değmesi*, mecazi anlamda da *cinsi münasebet* olduğunu ve kelimada aslolanın lafzın hakiki manasına hamledilmesi olduğunu, bu sebeple de bu fiillerin hakiki mana olan *tenin tene değmesi* anlamına hamledilmesi gerektiğini ifade eder. لامس fiilinin mufaale babında

⁵¹⁰ İlk beş madde için bkz.: Sa'lebî, a.g.e., c. III, s. 315; Kurtubî, a.g.e., c. VI, s. 369-370

⁵¹¹ el-İmrânî, a.g.e., c. I, s. 180

⁵¹² Ebû 'Ubeyde, a.g.e., c. I, s. 128

⁵¹³ Tâberî, a.g.e., c. VIII, s. 397-398

⁵¹⁴ İbn 'Atiyye, a.g.e., c. II, s. 575

⁵¹⁵ İbn 'Atiyye, a.g.e., c. III, s. 121

olmasının anlamı farklılaştırmadığını, kıraatlerin farklılığının anlam farklılığına dönüşmemesi için *لامستم* ifadesinde de hakiki mana olan *tenin tene değmesi* anlamına hamledilmesi gerektiğini söyler. Cinsi münasebet manası verenlerin de لمس ve مس fiillerinin Kur'an'da cinsi münasebet manasında kullanıldığını söylediklerini, bu konuda Bakara suresi 237. ayeti olan *وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ* ayeti ile Mücadele suresinin 3. ayeti olan *فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا* ayetini delil getirdiklerinden bahseder. Yine bu görüştekilerin İbn Abbas'ın buradaki لمس fiilinin cinsi münasebetten kinaye olduğu sözünü delil olarak kullandıklarını, ayrıca ayette önce küçük hades olan hacet yerinden gelmenin zikredildiği, sonra da büyük hacetin zikredilmesi gerektiği, bu nedenle لمس fiilinin büyük hadesi ifade eden cinsi münasebet manasına hamledilmesi gerektiğini belirttiklerini söyler. Râzî bu delillerle لمس fiiline cinsi münasebet manası vermenin lafzı asıl manasından döndürme, koparma olduğunu ve bunun caiz olmadığını, ayrıca ayetin öncesinde cünüp kimsenin durumunun açıklandığını, burada da fiilin anlamının cünüplüğe sebep olan cinsi münasebete hamlinin tekrara sebep olacağını anlatır.⁵¹⁶

Râzî Maide suresi 6. ayette de bu konuyla ilgili, İmam Ebu Hanîfe'nin erkeğin teninin kadının tenine değmesiyle abdestin bozulmayacağını söylediğini, İmam Şâfi'i'nin de bozulacağını söylediğini ifade eder. İmam Şâfi'i'nin ayetin umumunu göz önüne alarak ve *لامستم النساء* ifadesinin zahirine bakarak bu hükmü çıkardığını, ona karşı görüşte olanların da bu konuda haber-i vahid ya da kıyası delil olarak kullandıklarını, bunların ise Kur'an'ın zahirinden istinbat edilen bir hükme karşı yeterli olamayacağını belirtir.⁵¹⁷

Kurtubî Nisa suresi 43. ayetin tefsirinde *لامستم النساء* ifadesiyle ilgili beş ayrı görüş olduğunu ve bunların arasında orta yolun İmam Malik'in görüşü olduğunu zikreder. Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Mesud'un da savunduğu bu görüşe göre ayette bahsedilen mülamesenin cinsi münasebet dışında bir dokunma olduğunu ve fukahanın çoğuna göre de ayetteki mülamesenin cinsi münasebet dışında bir dokunma olduğunu söyler. İbnu'l-'Arabi'nin; '*ayetteki ولا جنبا ifadesi cimayı, أو جاء أحد منكم من الغائط ifadesi küçük hadesi, أو لامستم النساء ifadesi de dokunmayı ve öpmeyi ifade eder, bu şekilde üç ayrı cümle üç ayrı hükmü beyan etmiştir*' şeklindeki sözünü aktarır. Hanefilerin delil olarak kullandıkları Hz. Aişe'den rivayet edilen; Resulullah'ın abdestliyken hanımlarını öptüğü

⁵¹⁶ Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. X, s. 115-116

⁵¹⁷ Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. XI, s. 159

daha sonra da abdest almadan namaz kıldığını ilgili rivayetin mürsel olduğunu anlatır. Kurtubî şu şekilde devam eder:

‘Siz de mürsel hadisi delil olarak kullanıyorsunuz, bu hadisi de kabul etmeniz ve onunla amel etmeniz gerekir’ denilirse, şu şekilde deriz: ‘Ayetin zahiri ve sahabenin ameli sebebiyle burada mürsel hadisi terkettik’. ‘Mülameşe cinsi münasebet anlamındadır ve bu anlam da İbn Abbas’tan rivayet edilmiştir’ denilirse, bizde; ‘Hz Ömer, oğlu Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Mesud bu konuda İbn Abbas’a muhalefet etmiştir. Ayrıca Abdullah b. Mesud Kûfi (Kufe ekolünün öncüsü) olduğu halde siz niye bu konuda ona muhalefet ediyorsunuz’ deriz. ‘Mülameşe mufaale babındadır, en az iki kişi arasında olması gerekir, el ile dokunma (lems) ise bir kişi tarafından gerçekleşebilir, buradan da mülamesenin cinsi münasebet olduğunu anlayabiliriz’ diye denilirse biz de deriz ki: ‘Mülameşe tenin tene değmesi anlamını gerektirir, bu bir kişi ya da iki tarafından da olabilir. Onlardan dokunana lams (لامس), dokunulana melmus (لمس) denir. Mülameşe bazen tek kişi tarafından da olabilir. Resulullah mülameşe bey’ini (بيع الملامسة) yasaklamıştır. Hadiste bahsedilen cahiliye dönemine ait bu alışveriş şeklinde elbise burada dokunan değil, dokunulandır. Abdullah b. Ömer يومئذ قد ناهزت الاحتلام ‘o zaman buluş çağına girmeye yakındım’ demiştir. Burada ناهز fiili mufaale babındadır, ama tek kişi için kullanılmıştır. Arapların şu ifadeleri de bunun gibidir: عاقبت اللص ‘hırsızı cezalandırdım’, طارقت النعل ‘ayakkabıyı çekiçe dövdüm’. Bu fiiller gibi mufaale babında olup tek kişiyi ifade eden pek çok fiil mevcuttur Arapça’da’. ‘Cenab-ı Hakk hacet yerinden gelmeyle küçük hadesi anlatmış, sonra da cünüplüğün sebebi olan mülameseden bahsetmiştir. Bu şekilde suyun olmaması halinde küçük hadesin ve cünüplüğün hükmünü ve bu durumda ne yapılacağını açıklamıştır’ diye ifade edilirse, biz de cevaben deriz ki: ‘Biz lafzın hem cinsi münasebet hem de dokunma (lems) anlamlarına hamlini yanlış görmüyoruz. Buradaki لams ifadesi her iki durumu da ifade eder’.

Kurtubî daha sonra bazı hadisler zikrederek bu hadislerin Malikilerin görüşünü teyit ettiğini ifade eder.⁵¹⁸

Şafii mezhebine müntesip müfessirlerden biri olan İbn Kesîr de ulema arasındaki ihtilafı zikreder. Hz. Ali ve İbn Abbas’la birlikte Übey b. Ka’b’ın da ayette ifade edilen mülamesesinin cinsi münasebet olduğu fikrini benimsediğini belirtir. Kendi görüşünü belirtmezken, mülameseye cinsi münasebet anlamı verenlerin delillerini daha fazla zikreder. Bu tavrından sanki onun da, mülamesenin cinsi münasebet olduğu fikrini taşıdığı kanaatindeyiz.⁵¹⁹

⁵¹⁸ Kurtubî, a.g.e., c. VI, s. 369-376

⁵¹⁹ İbn Kesîr, a.g.e., c. II, s. 314-317

Şevkânî ise ulema arasındaki bu ihtilafın ancak sünnete müracaatle çözülebileceğini söyleyerek, Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'den nakledilen; Resulullah'ın abdestliyen hanımlarını öptüğü daha sonra da abdest almadan namaz kıldığıyla ilgili rivayetleri farklı tariklerle zikrederek mülamesenin cinsi münasebet olduğu kanaatine varır.⁵²⁰

Şimdi de bu konuyu esas kaynağı olan fıkıh kitaplarından inceleyelim. Hanefi mezhebine ait eserlerden başlayalım.

Serahsî el-Mebhut isimli hacimli eserinde mezheplere ait ihtilaftan kısaca bahsettikten sonra ayetteki لمس fiilinin cinsi münasebet manasında olduğunu söyler. Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'den; Resulullah'ın abdestliyen hanımlarını öptüğü daha sonra da abdest almadan namaz kıldığıyla ilgili rivayeti zikreder. Hz. Ömer'in abdestliyen namazdan önce cariyesini öptüğü sonra da abdest almadan namaz kıldığıyla ilgili bir rivayeti nakleder. Yine İbn Abbas'ın لمس lafzının cinsi münasebet anlamında kinayeli olarak kullanıldığını söylediğini aktarır. لمس fiili ile aynı anlamda olan ve dokunmak anlamına gelen مس fiilinin 521 طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ ayetinde cinsi münasebet anlamında kullanıldığını bu sebeple لمس fiilinin de cinsi münasebet anlamında olduğunu anlatır. Ayette küçük hadesi ifade eden hacet yerinden gelmenin önce zikredilmesi sebebiyle لمس fiilinin büyük hadesi gerektiren cinsi münasebet manasına hamledilmemesi durumunda ayette tekrar meydana geleceğini ifade eder. Serahsî, İmam Ebu Hanîfe ve Ebu Yusuf'a göre duhul gerçekleşmeyen fahiş mübaşeretin istihsanen abdesti bozduğunu, İmam Muhammed'e göre de duhul olmadığından ve avret mahallinden bir şey çıkmadığından emin olduğu takdirde abdesti bozmadığını söyler.⁵²²

Kasani لمس fiilinin dokunma anlamında hakikat, cinsi münasebet anlamında da mecaz olduğunu anlatır. Dokunma (مس) anlamının her iki anlamda da bulunması sebebiyle her iki anlamın da لمس fiili için hakikat olabileceğini, bunun mümkün olduğunu kaydeder. Hz. Aişe'nin rivayet ettiği hadisi naklettikten sonra İbn Sikkât'in; *امرأة، النساء، fiili لمس، gibi kadın anlamına gelen fiillerle bittiğinde cinsi münasebet anlamına gelir. Araplar لمس المرأة dediklerinde cinsi münasebeti kastederler*' dediğini nakleder. İbn Abbas'ın

⁵²⁰ Şevkânî, a.g.e., c. I, s. 751-752

⁵²¹ Bakara: 2/237

⁵²² Serahsî, a.g.e., c. I, s. 67-68

Tercümanu'l-Kur'an olduğunu, ayetteki لمس fiiline cinsi münasebet manasını verdiğini belirtir.⁵²³

Fahrettin ez-Zeyla'î de İbn Abbas ve İbn Sikkât'ın sözlerini aktarır. Hz. Aişe'nin zikrettiğimiz rivayetiyle birlikte; *'Resulullah geceleri ben uykudayken namaz kılardı, oda küçük olduğu için ben Resulullah'ın tam önünde olurdum. Ayaklarım Resulullah'ın secdeye gideceği yerde bulunurdu. Resulullah secdeye gideceği zaman beni dürter, ben de ayaklarımı secde edebilsin diye toplardım. Resulullah secdeden kalkınca tekrar uzatırdım'* dediğini aktarır. Resulullah'ın namazdayken Hz. Aişe'nin ayaklarına dokunup namaza devam etmesinin, dokunmanın abdesti bozmadığına delil olduğuna işaret eder. Ayrıca mülamesenin mufaale babından olup iki kişi arasında olması gerektiğini, lemsin (لمس) ise bir kişi tarafından da olabileceğini ifade eder. Cenab-ı Hakk'ın Kur'an'da bazı ayetlerde dokunma lafzını zikrederek cinsi münasebeti kastettiğini, Hz. Meryem'in sözü olarak Kur'an'da geçen ⁵²⁴ وَلَمْ يَمَسَّ يَنِي بَشَرٌ ayetinde dokunma anlamında olan لمس fiilinin cinsi münasebet anlamında kullanıldığını belirtir. Yine ⁵²⁵ وَلَا تُبَاسِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ayetinde de dokunma anlamına gelen بَاسَر fiilinin de cinsi münasebet anlamına geldiğini kaydeder. Maide suresi 6. ayette suyun var olması halinde küçük hadesi kaldıran abdestin zikredildiğini, sonra da büyük hadesi kaldıran guslün zikredildiğini, suyun olmaması durumunda da yine bu iki durumun zikredileceğini söyler. Hacet yerinden gelme küçük hades olduğuna göre, أو لامستم النساء ifadesinin de büyük hadese işaret eden cinsi münasebet olması gerektiğini açıklar.⁵²⁶

Şafii mezhebine ait eserlere geçmeden evvel Hanefi mezhebinin her iki ayette bahsedilen mülamesenin cinsi münasebet olduğu konusunda öne sürdükleri delilleri toplu bir şekilde kaynaklarıyla nakledelim. Çünkü Şafii ve Maliki mezheplerinin görüşlerini tartışacağımız zaman yine aynı deliller üzerinde duracağız. Hanefiler mülamesenin cinsi münasebet olduğunu Kur'an'dan ve sünnetten getirdikleri şu delillerle savunurlar:

- لمس fiili her ne kadar sıradan bir dokunmayı ifade etse de, İbn Sikkât'ın belirttiği gibi *'kadın veya kadınlar'* anlamına gelen kelimelerle birlikte kullanıldığında cinsi münasebet anlamına gelir.

⁵²³ Kâsânî, a.g.e., c. I, s. 30

⁵²⁴ Âl-i İmran: 3/47

⁵²⁵ Bakara: 2/187

⁵²⁶ Fahreddîn ez-Zeyla'î, c. I, s. 12-13

- لمس fiilinin dokunma anlamında hakikat, cinsi münasebet anlamında da mecaz olduğu doğrudur. Bir lafzın hakiki manaya hamlinin mecazi manaya hamlinden daha üstün olduğu da geçerli bir kuraldır. Ancak bir lafzın mecazi manasının, hakiki anlamının önüne geçerek daha çok kullanılması durumunda, kelimenin mecazi anlamına hamli daha doğru olur. Örneğin; الغائط kelimesi hakiki anlamda dışkı manasına, mecazi anlamda da hacet yeri manasına gelir. Ancak bu kelimenin mecazi manada kullanılışı daha yaygındır. Bu kelimenin zikredilmesi durumunda akla ilk gelen mecazi manasıdır.
- لمس fiili fiilinin mufaale babındaki halidir. Mufaale babındaki fiiller ise en az iki kişi tarafından gerçekleştirilirler. Bu sebeple ayetteki لامستم ifadesi iki kişi arasında gerçekleşen cinsi münasebet anlamına gelir. Hamza ve Kisai kıraatlerinde لمستم şeklinde gelen okuyuşun manası ise لامستم ifadesinin anlamına yani cinsi münasebet anlamına hamledilir. Çünkü kıraatlerin farklılığında aslolan aynı manada ittifak etmeleridir.
- Hz. Peygamber'in (s.a.s.); *'Allah'ım onu dinde fakih kıl ve ona Kur'an te'vilini öğret'* duasına mazhar olan, Hıbru'l-Ümme ve Tercümanu'l-Kur'an ünvanına sahip Abdullah b. Abbas her iki ayette geçen لامس ifadesinin cinsi münasebet olduğunu belirtmiştir. لامس fiilinin anlamı konusunda sahabe arasında her ne kadar başka tefsirler yapılmışsa da, İbn Abbas'ın tefsiri müfessirlerce daha kabul görür.
- لمس fiili dokunmak anlamına gelen لمس fiilinden türetilmiştir. مس fiili de dokunmak manasında olup لمس fiiline oranla daha hafif bir dokunmayı ifade eder. Kur'an'da مس fiilinin pek çok yerde cinsi münasebet anlamında kullanılışı mevcuttur.⁵²⁷ مس fiili dokunmak anlamında daha hafif olmasına rağmen cinsi münasebet anlamında kullanılıyorsa, لامس fiilinin bu anlamı ifade edeceği tartışmasız bir gerçektir.
- Maide suresine baktığımızda ayetin iki kısımdan oluştuğunu görürüz; suyun var olması ve suyun olmaması hali. Suyun var olması durumunda küçük hadesi gidermek için abdest, büyük hadesi gidermek için de gusül anlatılmıştır. Suyun olmaması durumunda da hacet yerinden gelme diye zikredilen küçük hades için de teyemmüm edileceği bildirilmiştir. لمس fiiline cinsi münasebet anlamı verilmelidir ki suyun olmaması durumunda büyük hadesin nasıl giderileceği anlaşılsın. Cinsi münasebet anlamı verilmemesi durumunda hem suyun olmaması halinde büyük hadesten nasıl temizlenileceği zikredilmemiş olacak, hem de küçük hades tekrar edilmiş olacak.

⁵²⁷ Kur'an'daki kullanımları için bkz: Bakara: 2/236, 237; Al-i İmran: 3/47; Meryem: 19/20; Ahzab: 33/49; Mücadele: 57/3, 4

- Hz. Aişe (r.a.); ‘Hz. Peygamber hanımlarını öper, sonra da abdest tazelemeden namaza giderdi’ diye rivayet etmiştir.⁵²⁸
- Yine Hz. Aişe anlatır: ‘Resulullah’ın yanımda uyuduğu bir gece uykudan uyandım ve Resulullah’ı yatakta yanımda bulamadım, Elimle acaba buralarda mı diye yoklamaya başladım. Derken elim Resullah’ın dik halde duran ayak tabanlarına değdi. Resulullah’ın secdede olduğunu anladım ve söylediklerini duymak için kulak kesildim. ‘Allah’ım gazabından rızana sığınırım, azabından affına sığınırım, Sen’den yine Sana sığınırım, ben Sana hakkıyla senada bulunamam, ancak sen kendini hakkıyla sana yakışak şekilde övebilir, anlatabilirsin’ şeklinde dua ettiğini duydum’. Hz. Aişe Resulullah namazdayken eliyle Resulullah’ın çıplak ayağına dokunmuştur.⁵²⁹ Resulullah’ın namazı bırakmaması dokunmanın abdesti bozmadığına delildir.
- Yine Hz. Aişe anlatıyor: ‘Resulullah geceleri ben uykudayken namaz kılardı. Oda küçük olduğu için ben cenazenin imamın önünde duruşu gibi Resulullah’ın önünde uzanır halde olurdum. Resulullah secdeye gideceği zaman ayağımı dırter ben de ayağımı toplardım ve Resulullah secde ederdi. Secdeden kalktığı zaman ben tekrar ayağımı uzatırdım’.⁵³⁰ Resulullah’ın namaz sırasında Hz. Aişe’nin ayağına dokunması ve namazı bırakmaması dokunmanın abdesti bozmadığına delildir.⁵³¹

Hz. Aişe’nin rivayet ettiğini söylediğimiz; ‘Hz. Peygamber hanımlarını öper, sonra da abdest tazelemeden namaza giderdi’ şeklindeki rivayet hadis uleması tarafından çok tenkit edilmiştir. San’ânî (ö. 1182/1768) Subulu’s-Selâm adlı eserinde bu hadisin sıhhati konusunda meydana gelen ihtilaftan bahseder. Ebû Dâvûd’un bu hadisi İbrahim et-Teymî tarikiyle naklettiğini ve İbrahim et-Teymî’nin Hz. Aişe’den hiçbir hadis duymadığını ve hadisin bu tarikle mürsel olduğunu zikreder. Nesâî’nin de; ‘bu babda (kadına dokunmanın ya da öpmenin abdesti bozmayacağı babında) bundan daha güzel bir hadis yoktur, ancak bu da mürsel bir hadistir’ dediğini aktarır. İbn Hacer’in; bu hadisin Hz. Aişe’den on ayrı tarikle rivayet edildiğini, Beyhakî’nin Hilâfiyyât adlı eserinde bu tarikleri toplayıp hepsine zayıf hükmü koyduğunu söylediğinden bahseder. İbn Hazm’ın, bu babdaki hadislerin sahih olmadığını, sahih olduğu kabul edilse bile Resulullah’ın hanımlarını öperek abdest tazelemeden namaz kılma olayının, mülameseyle ilgili ayetlerin nüzulünden önce

⁵²⁸ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 40/24329, 42/25766, 25767; Ebû Dâvûd, Taharet, 178,179; Tirmizî, Taharet, 86; İbn Mâce, Taharet, 502,503;

⁵²⁹ Muslim, Salat, 486 (222); Tirmizî, Deavat, 3493; Nesâî, Taharet, 169; İbn Mâce, Dua, 3841

⁵³⁰ el-Buhârî, Salat, 382,513; Muslim, Salat, 512 (272); Ebû Dâvûd, Salat, 714

⁵³¹ ‘Abdulvehhâb ‘Abdusselâm Tavîle, a.g.e., s.178-189

olduğunu söylediğini belirtir. San'ânî bu görüşleri aktardıktan sonra, mezkûr hadise ait isnadlar zayıf olsa bile, çok sayıdaki tarikin hadisi zayıf hükmünden çıkararak kuvvetlendirdiğini söyler.⁵³²

Tirmizî de Taharet bölümünde 86. Hadis olarak rivayet ettiği bu hadisle ilgili ihtilafı zikreder. Süfyan es-Sevrî ve Kufe ehline (alimlerine) göre öpmenin abdesti bozmadığını, ancak İmam Malik, Evzai, İmam Şâfi'î, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Rahûye'ye göre de bozduğunu, sahabeden ve tabiinden pek çok kişiye göre de abdesti bozduğunu söyler. Hz. Aîşe'nin rivayet ettiği bu hadisin isnadının sahih olmadığı gerekçesiyle kabul etmediklerini belirtir. Yahya b. Said el-Kattân'ın bu hadisi zayıf gördüğünü ifade ederek, Muhammed b. İsmail'in (Buhari) bu hadise zayıf hükmü koyduğunu işittiğini anlatır. Buhari'nin, Hubeyb b. Ebi Sabit – Urve b. Zübeyr – Hz. Aîşe kanalıyla gelen tarikte Hubeyb b. Ebî Sâbit'in Urve b. Zübeyr'den hiç hadis işitmediğini söylediğini aktarır. Bu durumda hadis munkatı' olmuş olur. Yukarıda zikrettiğimiz gibi İbrahim et-Teymi – Hz. Aîşe kanalıyla gelen tarikte de İbrahim et-Teymi'nin Hz. Aîşe'den hiç hadis duymadığını da kendi belirtir ve bu babda Resulullah'tan rivayet edilen hiçbir hadisin sahih olmadığını söyler.⁵³³

Yine bu hadisle ilgili olarak Darekutnî'nin hadisi muallel (illetli) bulunduğu söylenir. İbn Abdilberr'in; Hicazîlerin bu hadisi zayıf saydıklarını, Kufilerin ise sahih kabul ettiklerini söylediğini ve kendisinin de hadisin sahih oluşuna meylettiği aktarılır. Bezzar'ın bu hadise hasen hükmünü verdiği de belirtilir.⁵³⁴ Görüldüğü üzere birkaç istisna dışında kadim ulemanın çoğu bu hadisi isnadı sebebiyle zayıf bulmaktadır. Ancak çağdaş muhaddis ve muhakkiklerden Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Muhammed Fuad Abdulbâkî, Ahmed Muhammed Şakir, Elbânî ve Şuayb el-Arnâvut gibi bazı alimler tahkik ettikleri hadis kitaplarında mezkûr hadisin bütün tariklerinin zayıf olmadığını, aksine bazı tariklerinin sahih olduğu ifade etmişlerdir.

Bu hadisin sıhhatiyle ilgili uzunca bilgi vermemizin sebebi şudur: Aşağıda göreceğimiz üzere Şafii mezhebine müntesip alimler yukarıda hepsini Hz. Aîşe'den aktardığımız hadislerin ikisini sahih kabul ederler, ancak te'vil ederek dokunmanın abdesti bozmadığına dair delil olamayacağını savunurlar. Ancak Resulullah'ın abdestliyen

⁵³² Muhammed b. İsmâ'il b. Salâh el-Emîr es-San'ânî, **Subulu's-Selâm el-Mûsiletu ilâ Bulûğî'l-Merâm**, (Thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk), 2. Baskı, Suudi Arabistan: Dâru İbn Cevzî, 1998, c. I, s. 259-260

⁵³³ Tirmizî, Taharet, 86

⁵³⁴ 'Abdulvehhâb 'Abdusselâm Tavîle, a.g.e., s. 180 (1. dipnot)

hanımlarını öptüğü sonra da abdest tazelemeden namaz kıldığınıyla ilgili hadisin de zayıf olduğunu ifade ederler. Yani bu meseleyi esas belirleyecek ve çözecek olan bu hadistir. Bu sebeple bu hadisle ilgili bütün rivayetleri toplayıp, tarikleri rical kitaplarından dikkatli bir şekilde ele alarak inceleyecek ve sıhhati konusunda net bir hüküm ortaya koyacak müstakil bir çalışmanın yapılması bir zarurettir.

Şimdi de Şafii mezhebine ait fıkıh kitaplarında bu meselenin nasıl işlendiğini görelim.

İmam Şâfi'î el-Ümm adlı eserinde bu konuyu Maide suresindeki ayet üzerinden anlatır. Ayetin *وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا* kısmında hacet yerinden gelme sebebiyle namaz için abdest alınmasının farz kılındığını, hacet yerinden gelmeye atfedildiği için sanki mülamese durumunda da abdest alınmasının şart koşulduğunu söyler. Çünkü mülamesenin, cünüplük hükmü ifade edildikten sonra hacet yerinden gelme ifadesine bağlı olarak zikredildiğini, bu sebeple onun hükmünde olduğunu belirtir. Mülamesenin anlam olarak dokunmak ve öpmek olduğunu zikreder. Abdullah b. Ömer'in; *'erkeğin karısını öpmesi ve ona eliyle dokunması mülamesedir, kim karısını öper yahut ona dokunursa abdest alması gerekir'* dediğini ifade eder. Aynı manada bir sözün Abdullah b. Mesud tarafından da söylendiğini belirtir. Şehvetle olsun yahut şehvetsiz olsun erkeğin eliyle ya da teninin herhangi bir yeriyle bir kadının teninin herhangi bir yerine dokunmasının hem dokunan hem de dokunulan için abdest almayı gerektirdiğini söyler. Kadının da teninin herhangi bir yeriyle erkeğin teninin herhangi bir yerine dokunmasının yine her ikisi için de abdest almayı gerektirdiğini zikreder. Dokunmanın elle ya da tenin herhangi bir yeriyle olmasının farklılık arzetyeceğını, abdesti gerektirmesi hususunda aynı olduğunu belirtir. Şehvetle bile olsa kalın ya da ince olması farketmez, bir elbise veya örtü üzerinden bedene dokunulmasının abdesti bozmayacağını, çünkü tenin bizzat kendisine dokunulmadığını anlatır. Deriye temas etmediği sürece saç dokunmanın da abdesti bozmayacağını ifade eder. *لامس* fiilinin de aynı *لامس* gibi dokunma olduğu konusunda Resulullah'ın mülamese bey'ini yasakladığını söyleyerek delil getirir. Yine *لامس* fiilinin dokunma anlamında olmasıyla ilgili şu beyti zikreder: *'cömertliğin onun elinden çıkıp gittiğini bilmeden zenginlik isteyerek elimi eline deşdirdim'*.⁵³⁵

⁵³⁵ eş-Şâfi'î, a.g.e., c. II, s. 37-38

Mâverdi el-Hâvi'l-Kebîr isimli fıkıh kitabında bu konuyu genişçe ele almıştır. Şafii fikhına dair eserler içinde bu konuyu Mâverdi'den daha geniş anlatan bir kitaba rastlamadık. Mâverdi mülamesenin anlamıyla ilgili ulema arasındaki ihtilafı ve delil olarak gösterilen bazı hadisleri zikrettikten sonra mülamesenin lugavî ve şer'î olarak; *iki tenin birbirine temas etmesi* anlamında hakikat olduğunu söyler. Lugat olarak hakikat olmasını istişhadda bulunduğu bazı beyitlerle ifade eder. Şer'î olarak hakikat olduğu konusunda da; *Eğer sana kâğıt üzerine* وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالُوا الَّذَيْنِ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ *yazılmış bir kitap indirseydik de onlar elleriyle onu tutmuş olsalardı, yine de inkâr ediciler: Bu, apaçık büyüden başka bir şey değildir, derlerdi*⁵³⁶, وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْتَأَتْ *Doğrusu biz (cinler), göğü yokladık, fakat onu sert bekçilerle, alev huzmeleriyle doldurulmuş bulduk*⁵³⁷ ayetlerini zikreder. Bu ayetlerde geçen لمس fiillerinin dokunmak anlamında olduğunu belirtir. Hz. Peygamber'in mülamese bey'ini yasakladığını, bu ifadedeki mülamesenin elbiseye dokunmak olduğunu ifade eder.

لامس fiilinin cinsi münasebet anlamında da mecaz olduğunu, bu fiilin hem dokunmak, hem de cinsi münasebet anlamlarında hakikat olamayacağını, çünkü dokunma anlamındaki kullanımının daha yaygın olduğunu, bu sebeple cinsi münasebet anlamında mecaz olduğunu kaydeder. Lafzın hakiki ve mecazi manaya uygunluğu durumunda hakiki anlamına hamledilmesi gerektiğini ifade eder. 'Hz. Ali ve Abdullah b. Abbas'ın لامس fiiline cinsi münasebet demeleri ve bu fiilin en az iki kişi tarafından gerçekleştirilen mufaale babından olması sebebiyle cinsi münasebet anlamında hakikattir' denmesine de; Hz. Ömer, oğlu Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Mesud ve Ammar b. Yasir'in bu konuda Hz. Ali ve Abdullah b. Abbas'a muhalefet ettiği şeklinde cevap verir. لامس nin mufaale babından olmasıyla ilgili de, elle dokunmanın da iki kişi arasında gerçekleştiğini söyler. Kıraat imamlarından Hamza ve Kisai'nin ayeti لمس şeklinde okuduklarını, bu ifadenin ise dokunmadan başka bir anlama hamledilemeyeceğini ifade eder. لامس ifadesi cinsi münasebete hamledilse bile لمس şeklinde mütevatir kıraatin ancak dokunma manasında olabileceğini, bu durumda mütevatir iki ayrı kıraatten iki ayrı hükmün çıkması gibi bir durum yaşanacağını beyan eder. Kur'an tefsiri hususunda alim biri olan ve tabiin camiasından olan Zeyd b. Eslem'in ayette takdim ve tehir olduğunu söylediğini ve tefsir mahiyetinde ayet hakkında şunları söylediğini naklede: 'Ayette takdim ve tehir vardır. Bu takdim ve tehirleri kendi yerlerine oturttuğumuzda ayetin tertibi şu şekilde olmaktadır: 'Ey

⁵³⁶ En'am: 6/7

⁵³⁷ Cin: 72/8

iman edenler! Namaz kılmak istediğiniz sırada, eğer uykudan kalkmışsanız, ya da hacet yerinden gelmişseniz yahut kadınlara dokunmuşsanız, su bulduğunuz takdirde yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın, başınızın bir kısmını meshederek çıkıntı kemiklere (aşık kemiği) kadar da ayaklarınızı yıkayın, cünüpseniz de gusül alın. Eğer hastaysanız ya da seferdeyseniz yahut zikredilen hadeslerden biri ya da cünüplük isabet etmiş de su bulamazsanız, temiz bir toprakla teyemmüm edin”.⁵³⁸ Mâverdî, Zeyd b. Eslem’in bu tefsirinin ayetin zahirine uygun bir tefsir olup, mülamesenin sadece cinsi münasebet olduğu görüşünü düşürdüğünü belirtir. Kur’an’da ve dilde bu tarz takdim ve te’villerin olduğunu da ifade ederek bununla ilgili Kur’an’dan ve bazı şairlerin beyitlerinden deliller getirir. Dokunmanın abdesti bozduğuyla ilgili Abdurrahman b. Ebi Leyla kanalıyla Muaz b. Cebel’in rivayet ettiği şu hadisi aktarır: ‘Resulullah’ın (s.a.s.) yanında bulunduğum bir sıra adamın biri geldi ve Resulullah’a; ‘birisi cima gerçekleşmeden hanımının helal olan her yerinden faydalanırsa bunun durumu ne olur’, diye sordu. Hz. Peygamber de; ‘güzel bir abdest alır’, buyurdu’.⁵³⁹ Mâverdî bu hadiste meydana gelen dokunma sebebiyle Resulullah’ın abdest almayı emrettiğine işaret eder.

Mâverdî Hz. Aişe’nin rivayet ettiği, Resulullah’ın abdestliken hanımlarını öptüğü sonra da abdest tazelemeden namaz kıldığıyla ilgili hadisin senet açısından zayıf olduğunu ve hadis alimlerinin de bu hadisi zayıf gördüklerini, ayrıca bir ravinin hadisin metninde de hata ettiğini, hadis oruç meselesi hakkındayken, abdest olarak rivayet ettiğini zikreder. Hadis sahih olarak kabul edilse bile öpmenin bir elbise ya da örtü üzerinden olduğu şeklinde te’vil edilebileceğini söyler. Öpmenin elbise üzerinden olmasının uzak bir te’vil olmayacağı hususunda da şu beyti delil getirir: وَكَمْ مِنْ دَمْعَةٍ فِي الْخَدِّ تَجْرِي ... وَكَمْ مِنْ قَبْلَةٍ فَوْقَ النَّقَابِ ‘yanaklardan akan nice gözyaşları, örtü üzerinden kondurulan nice öpücükler vardır’.

Hz. Aişe’nin geceleyin eliyle Resulullah’ı arayıp da, Resulullah secde de dua ederken elinin, dik halde bulunan ayaklarına değmesi, buna karşın Resulullah’ın secdesini bozmadan devam etmesiyle ilgili olan hadis hakkında da şu te’villeri yapar:

- Şafii mezhebine göre dokunan ve dokunulananın abdestinin bozulmasıyla ilgili iki görüş vardır. Bir görüşe göre her ikisinin de abdesti bozulur, diğer görüşe göre de sadece

⁵³⁸ Zeyd b. Eslem’in bu sözünü müfessirlerden Kurtubî de nakletmiştir. Bkz.: Kurtubî, a.g.e., c. VII, s. 326

⁵³⁹ Tirmizî, Tefsîru’l-Kur’ân, 3113 Tirmizî, zikrettiği bu hadiste Abdurrahman b. Ebi Leyla’nın Muaz b. Cebel’den hiç hadis duymadığını söyler. Bu şekilde hadis, zayıf hadis türlerinden biri olan munkatı’ olmuş olur. Tirmizî bu hadisin başka bir tarikinde de Abdurrahman b. Ebi Leyla’nın sahabe raviyi zikretmeden doğrudan Hz. Peygamber’den mürsel olarak rivayet ettiğini söyler. Yani bu hadis ulema arasında zayıf bir hadis olarak görülmüştür.

dokunan kişinin abdesti bozulur. Bu hadiste de dokunan Hz. Aîşe, dokunulan da Hz. Peygamber'dir.

- Resulullah'ın o sırada namaz kılmıyor olması mümkündür. Çünkü duanın namazda olması gibi bir şart söz konusu değildir.
- Hz. Aîşe Resulullah'ın ayağında bir örtü veya elbise varken dokunmuş olabilir.

Mâverdî şehvetle bile olsa ince yahut kalın bir elbise üzerinden dokunmanın abdesti bozmayacağını, çünkü mülamesenin hakiki anlamının iki tenin birbirine teması olduğunu, burada da tenlerin temas etmediğini söyler. Ayrıca tene temas etmediği sürece saç, diş ve tırnağa da dokunmanın abdesti bozmayacağını, bunların deri (ten) kapsamına girmediğini belirtir.⁵⁴⁰

‘İmrânî Şafii fikhını müdellel olarak anlattığı el-Beyân isimli eserinde Mâverdî'nin söyledikleriyle aynı manada beyanda bulunur. İmam Malik'e göre ince bir elbise üzerinden şehvetle dokunmanın abdesti bozacağını, ancak elbisenin kalın olması durumunda bozmayacağını, Şafii mezhebine göre ise elbise kalın ya da ince olsun farketmez, şehvetle bile olsa elbise üzerinden dokunmanın abdesti bozmayacağını ifade eder. Çünkü لمس fiilinin anlamının iki tenin birbirine temas etmesi olduğunu belirtir. Bir kişi ‘*artık o kadına dokunmayacağım*’ (لمس fiili ile) diye yemin etse ve kadına bir elbise üzerinden dokunsa (لمس fiili ile) yemininin bozulmayacağını söyler.⁵⁴¹

Mülamesenin *tenin tene temas etmesi* anlamında olduğunu söyleyenlerin delilleri genel olarak şu şekildedir:

- لمس dokunma anlamında hakikat, cinsi münasebet anlamında mecazdır. Lafzın hakiki ve mecazi anlama uygunluğu durumunda hakiki anlama hamledilmesi gerekir.
- Ayette mülamese lafzından önce zikredilen durumlar küçük hadesi ifade ettiğinden, bunlara atfedilen mülamesenin de küçük hades olması daha doğru olur.
- لمستم ifadesi Hamza ve Kisai kıraatlerinde لمستم şeklindedir. Bu da ifade edilen mülamesenin dokunma olduğuna delildir.
- En'am suresi 7. ayette فَلَمَّسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ ifadesi ile Cin suresi 8. ayetteki وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ ifadesindeki لمس fiillerinin dokunma anlamında gelmesi de mülamesinin dokunma olduğunu teyit eder.

⁵⁴⁰ Mâverdî, a.g.e., c. I, s. 183-188

⁵⁴¹ el-‘İmrânî, a.g.e., c. I, s. 181 ‘Bir kişi ‘*artık o kadına dokunmayacağım*’ diye yemin etse ve kadına bir elbise üzerinden dokunsa yemininin bozulmayacağı’ şeklinde tercüme ettiğimiz kısmın Arapça orijinal hali şu şekildedir: لو حلف لا يلمسها، فلمسها من وراء حائل لم يحنث.

- Resulullah'ın mülamese bey'ini yasaklaması da bu görüşü destekler. Mülamese bey'i de şudur: Kişi bir elbiseye dokunduğu anda razı olmasa dahi o elbiseyi almaya mecbur kılınırdı. Resulullah bunu yasaklamıştır.⁵⁴²
- Ayrıca ashabı kiramdan Maiz Resulullah'a gelerek işlediği günahını (zina) anlattığında Resulullah ona şöyle demiştir: لَعَلَّكَ قَبَّلْتَ أَوْ لَمَسْتَ 'belki öpmüşsün ya da dokunmuşsundur'.⁵⁴³
- Hz. Aişe şöyle demiştir: Resulullah'ın hanımlarına uğramadığı gün sayısı çok azdır. Hemen her gün hanımlarını dolaşır, onları öper ve dokunurdu. (فَيَقْبِلُ أَوْ يَلْمَسُ)⁵⁴⁴
- Abdullah b. Ömer'den şöyle rivayet edilmiştir: Bir kişinin hanımını öpmesi ve ona eliyle dokunması mülamesedendir. Kim hanımını öper ya da eliyle ona dokunursa abdest alması gerekir.⁵⁴⁵
- Abdullah b. Mesud'dan şöyle rivayet edilmiştir: Öpme lemstir ve abdesti gerektirir. Lems ise cinsi münasebetin dışındaki dokunmalardır.^{546/547}

Müfessirlerin ve fıkıh alimlerinin bu konudaki yaklaşımlarını beyandan sonra değerlendirme olarak şunları ifade edebiliriz: Gördüğümüz üzere bütün alimler لمس fiilinin لمس ile aynı manada olarak hakiki anlamda dokunmak, mecazi anlamda da cinsi münasebet olduğu konusunda hem fikirdir. Önce ayetin zahirinden bahsedecek olursak; Hanefiler ayetin suyun varlığı ve suyun yokluğu halleri şeklinde iki kısımdan oluştuğunu, suyun varlığında abdestin ve guslün zikredildiğini, suyun yokluğu durumunda da bunların zikredilmesi gerektiğini, bu sebeple hacet yerinden gelmenin küçük hades, mülamesenin ise cinsi münasebet anlamında olarak büyük hades olduğunu söylemişlerdir. Şafiiler ise ayette guslün zikredildiğini, hacet yerinden gelmenin ise küçük hades olduğunu, buna atfedilen mülamesenin de küçük hades olması gerektiğini, aksi takdirde ayette büyük hadesin iki defa zikredilmiş olacağını ve tekrarın söz konusu olacağını belirtmişlerdir. Kanaatimizce bu konuda Hanefilerin delili daha mantıklıdır.

Hanefilerin İbn Sikkât'ten aktardıkları لمس ve لمس fiillerinin kadın anlamına gelen kelimelerle kullanılmasının mutlak anlamda cinsi münasebet olduğu sözü ise genele

⁵⁴² el-Buhârî, Savm, 1993; Buyu', 2146; Mülamese Bey'inin tanımı için bkz.: el-Buhârî, Libas, 5820

⁵⁴³ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 4/2129, 2310; Bu hadisteki لمس ifadesi bazı kitaplarda aynı manada bir fiil olan غمزت şeklinde de geçmektedir. Bkz.: Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 4/2433, 2617; el-Buhârî, Hudud, 6824; Ebû Dâvûd, Hudud, 4427

⁵⁴⁴ Hâkim en-Nîsâbü'rî, **el-Mustederek ale's-Sahîhayn**, Taharet, 468; Beyhakî, **es-Sunenu'l-Kubrâ**, Kasem ve Nüşûz, 14755

⁵⁴⁵ eş-Şâfi'î, a.g.e., c. II, s. 37; Taberî, a.g.e., c. VIII, s. 394

⁵⁴⁶ Taberî, a.g.e., c. VIII, s. 393

⁵⁴⁷ Delillerin toplu hali için bkz.: 'Abdulvehhâb 'Abdusselâm Tavîle, a.g.e., s. 177-178

yayılamaz ve mutlak olarak kabul edilemez. Şafii mezhebinin dellillerini zikrederken bahsettiğimiz Maiz hadisinde Resulullah Maiz’e; لعلك قبلت أو لمست ‘belki öpmüşsün ya da dokunmuşsundur’ buyuruyor. Bir kadınla gerçekleşen bu hadise konusunda Efendimiz (s.a.s.) لعلك لمست ‘belki dokunmuşsundur’ şeklinde لمس ifadesini kullanıyor. Burada Efendimiz cinsi münasebet manasını kastetmiyor. Aksine Maiz’e ‘belki zina etmemişsindir de öpmüşsün ya da dokunmuşsun ve bunu zina olarak algılamışsın’ anlamında diyor. Yine Şafiilerin delilleri arasında zikrettiğimiz Hz. Aişe’nin; ‘Resulullah’ın hanımlarına uğramadığı gün sayısı çok azdır. Hemen her gün hanımlarını dolaşır, onları öper ve dokunurdu’ hadisindeki dokunma da لمس ile ifade edilmiştir. Bu hadisin tamamı şu şekildedir: مَا كَانَ يَوْمٌ أَوْ قَلَّ يَوْمٌ إِلَّا وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَطُوفُ عَلَيْنَا جَمِيعًا فَيَقِيلُ وَيَلْمِسُ مَا دُونَ ذَلِكَ. ‘Resulullah’ın yanımıza gelmediği gün sayısı çok azdı (neredeyse yoktu), Resulullah hepimizi dolaşır, öper ve cinsi münasebet olmaksızın hepimize dokunurdu. Dolaşırken o gün kimin sırası ise onun yanında kalırdı’.⁵⁴⁸ Görüldüğü gibi bu hadiste dokunma kelimesi لمس fiili ile ifade edilmiş ve cinsi münasebet olmadığı anlaşılsın diye ‘cima olmaksızın’ kaydı konulmuştur. Burada لمس fiili kadınlara yöneliktir, yani dokunulan kişiler kadınlardır. Ancak manası cinsi münasebet değildir. İbn Sikkî’tin bu ifadesine yanlış diyemeyiz ancak mutlak olarak ve her yerde ya da bu iki lafzın yan yana kullanıldığı her ifadede geçerli bir kural da kabul edemeyiz.

لامس fiilinin mufaale babından bir fiil olması ve mufaale babındaki fiillerin de en az iki kişi tarafından gerçekleştirilebilmesi nedeniyle bu fiile cinsi münasebet anlamının verilmesi gerektiği hususu ise doğru değildir. Mufaale babındaki bütün fiillerin en az iki kişi tarafından gerçekleştirilebileceği gibi bir durum söz konusu değildir. Örneğin; Kurtubî’nin de örnek olarak gösterdiği عاقب fiili cezalandırdı anlamındadır. Yani fail tektir. Aynı şekilde شاهد ‘gördü, izledi’, جهاد ‘gayret etti, çabaladı’, آمن ‘iman etti’, غادر ‘sözünden caydı’ gibi fiiller mufaale babından olmasına rağmen failleri tektir. Hatta mufaale babından olup en az iki kişi arasında olması gereken bazı fiiller de bazen tek kişi için kullanılabilir. Örneğin قاتل fiili savaşmak ve karşılıklı dövüşmek anlamındadır. قاتلهم الله ‘Allah onları kahretsin’ ifadesi bu şekliyle tek bir fail gerektirmektedir. Ancak; ‘en az iki kişi tarafından gerçekleştirilebilir’ şeklindeki ifade, faille birlikte fiilden etkileneni (mefulü) de kast ediyorsa, bunun için fiilin mufaale babından olmasına gerek yoktur. Çünkü müteaddi olan bütün fiiller en az bir mefule, yani fiilden tesir gören bir lafza sahiptir. Örneğin رأى fiili

⁵⁴⁸ Hâkim en-Nîsâbü’rî, *el-Mustederek ale’s-Sahîhayn*, Taharet, 468; Beyhakî, *es-Sunenu’l-Kubrâ*, Kasem ve Nüşûz, 14755

‘gördü’ anlamındadır. Bu fiilin bir faili, bir de fiilden etkileneni, mefulü yani görüleni vardır. Daha yakın bir örnek olarak; ضرب زيد عمرو ‘Zeyd Amr’ı dövdü’ denildiğinde bu fiil de iki kişi tarafından gerçekleştirilmiş olmaktadır. Fiilin hem faili, hem de fiilden bizzat etkileneni vardır. Hatta bu meful olmadan ضرب fiili tam bir anlam ifade etmemektedir. لمس fiilinin de bir faili ve bu fiilden etkilenen bir mefulü vardır. Bu şekliyle لمس fiili de iki kişi arasında gerçekleşmiş olmaktadır.

لمس fiilinin mecazi anlamı yani cinsi münasebet anlamının, hakiki manasından daha yaygın olarak kullanıldığı iddiası ise çok doğru değildir. Arapların kullandıkları امراً لا تَرُدُّ يَدَ لَامِسٍ ‘zina etmeyi bırakmayan kadın’ ifadesi لامس fiili ile değil لمس fiili ile kullanılmıştır. Hem لامس, hem de لمس fiilinin en çok kullanıldıkları anlamları hakiki anlamlarıdır. Eliyle dokunması sebebiyle rızası olmasa dahi kişinin elbiseyi almaya mecbur bırakıldığı alışverişe, dokunma sebebiyle olduğu için mülame bey’i denmesi ve Hz. Peygamber’in bunu yasaklaması hakiki mananın kullanımına işaret eder. Hz. Peygamber’in hanımlarına dokunmasının لمس fiili ile anlatılması, yine Hz. Peygamber’in Maiz b. Malik el-Eslemî’ye ‘zina etmemişsindir, belki dokunmuşsundur’ buyururken لمس fiilini kullanması yine hakiki mananın yaygınlığına işaret eder. لمس fiilinin Kur’an’da pek çok yerde cinsi münasebet manasında gelmesi ve لمس fiilinin de لمس fiiline kıyas edilerek cinsi münasebet manasına geleceği iddiası da çok doğru gözükmemektedir. Çünkü Kur’an’da لمس fiili ve bu fiilden türeyen altmış bir kelime geçmektedir. Bunların üç tanesi isim,⁵⁴⁹ geriye kalan elli sekizi fiil şeklindedir. Fiil halinde olan elli sekiz kelimeden sadece yedi tanesi cinsi münasebet anlamındadır.^{550/551} لمس ve لامس fiillerinin mecazi anlamdaki kullanımları hakiki anlamdaki kullanımlarından daha fazladır demek yerine لمس, لامس ve لمس fiillerinin kadın manasına gelen kelimelerle kullanımında mecazi mananın kullanımı daha yaygındır denseydi mutlak olarak doğru olmasa da kısmen doğru olabilirdi.

Hadislere değinecek olursak, Hz. Peygamber’in hanımlarını öptüğü sonra da abdest tazelemeden namaz kıldığını ilgili hadisın kadim ulema tarafından zayıf olarak karşılandığını, ancak çağdaş bazı muhaddis ve muhakkiklerin hadisın bazı tariklerinin sahih olduğunu ifade ettiklerinden bahsetmiştik. İbn Hazm’ın bu hadisın abdestin farz

⁵⁴⁹ Bu üç kelime için bkz.: لمس şeklinde Bakara: 2/275; مس سقر şeklinde Kamer: 54/48; لمس şeklinde Taha: 20/97

⁵⁵⁰ Kur’an’daki kullanımları için bkz.: Bakara: 2/236, 237; Al-i İmran: 3/47; Meryem: 19/20; Ahzab: 33/49; Mücadele: 57/3, 4

⁵⁵¹ Muhammed Fuâd ‘Abdübâkî, *el-Mu’cemu’l-Mufehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Misriyye, h. 1364, s. 666-667 (مس م س maddesi)

olmasından önce olduğu şeklindeki yorumu zayıf bir yorumdur. Mâverî'nin bu öpmenin bir örtü ya da elbise üzerinden olabileceği şeklindeki te'vili de zayıf ve uzak bir te'vildir. Ancak düşük bir ihtimal olarak değerlendirilebilir. Daha önce belirttiğimiz gibi bu meseleyi asıl çözecek olan bu hadistir. Bu hadisin sıhhati kesinleşirse bu mesele büyük oranda halledilmiş olur.

Hiz. Peygamber'in gece namaz kılariken secdeye gitmek istediğinde Hiz. Aişe'nin ayaklarına dokunması ve namazına devam etmesi ile ilgili hadisin sıhhati konusunda ulema arasında ihtilaf yoktur. Şafii alimlerden İbn Hacer el-Askalanî (ö. 852/1448) Fethu'l-Barî adlı meşhur Buhari şerhinde bu dokunmanın bir örtü üzerinde olabileceğinden ya da sadece Hiz. Peygamber'e özgü olan durumlardan (*Hasâisu'n-Nebi*) olabileceğini söyler.⁵⁵² Ancak Hanefi uleması buna karşı çıkarak, dokunmanın bir örtü üzerinden olmasını uzak görürler. Hadisin tamamına baktığımızda; Hiz. Aişe gece olduğu için uyumaktadır. Bu sebeple üzerinde bir örtü olması ve dokunmanın bu örtü üzerinden olmasının uzak bir mana olmayacağı kanaatindeyiz. Ayrıca Hiz. Aişe hadiste '*bana dokunurdu*' derken غَمَزَ fiilini kullanmıştır.⁵⁵³ Eğer لمس ya da مس gibi fiiller kullansaydı, bu dokunmanın örtü üzerinden olabileceği ihtimali uzak görülebilirdi. Çünkü bu fiiller tene temas etme, dokunma anlamına gelirler. غمز fiili ise dokunmak dürtmek anlamına gelmekle birlikte bizzat tene dokunma anlamına sahip değildir.

Hiz. Aişe'nin Resulullah secdede dua ederken Resulullah'ın ayaklarına dokunması ve Resulullah'ın namazını terketmeyip devam etmesi ile ilgili hadisin sıhhati konusunda da ulema arasında ihtilaf yoktur. Mâverî Resulullah'ın bu sırada namaz kılmıyor olabileceğini, çünkü secdenin sadece namazda olabileceği gibi bir şart olmadığını söyleyerek, bu hadisin dokunmanın abdesti bozmayacağına delil olamayacağını belirttiğini aktarmıştık. Mâverî'nin bu te'vili bu hadis için doğru olabilir. Çünkü hadiste Resulullah'ın namaz kıldığıyla ilgili bir lafız geçmemektedir. Secde ise namaza ait rükünlerden biri olmakla birlikte sadece namaz içinde gerçekleştirilebilen bir durum değildir. İnsanlar çok mutlu oldukları anlarda şükür amaçlı olarak secde edebilirler. Ya da dua, istiğfar ederken tezellülün en güzel göstergesi olması ve duanın ya da istiğfarın kabulünü celb etmesi sebebiyle de secde edebilirler. Ancak hadisin bazı rivayetlerinde Resulullah'ın namaz kıldığıyla ilgili kesin bilgi vardır. Taberânî'nin, el-Mu'cemu'l-Evsat

⁵⁵² İbn Hacer el-'Askalanî, a.g.e., c. II, s. 106

⁵⁵³ el-Buhârî, Salat, 382,513; Muslim, Salat, 512 (272); Ebû Dâvûd, Salat, 714

ve el-Mu'cemu's-Sağîr adlı eserlerinde aynı senetle Hz. Aişe'den rivayet ettiği bu hadis şu şekildedir: *'Bir gece uyandım ve yanımda Resulullah'ı bulamadım. O'nun, cariyesi Mariye'ye gittiği düşündüm. Elimle duvarları yoklamaya başladım. Ve Resulullah'ı ayakta, namaz kılıyor halde buldum. Acaba gusül etmiş mi diye öğrenmek için ellerimi saçlarının arasına koyup dolaştırdım. Namazı bitirince döndü ve 'Şeytanın mı sana musallat oldu' dedi. Ben de 'Benim şeytanım mı var Ya Resulallah' dedim. Resulullah da 'evet' dedi. 'Bütün insanların var mı' dedim. 'Bütün insanların var' buyurdu. 'Peki, Senin şeytanın var mı Ya Resulallah' dedim. 'Evet, ama Allah ona karşı bana yardım etti ve müslüman oldu' buyurdu'.⁵⁵⁴ Görüldüğü üzere bu hadiste Resulullah'ın namaz kıldığı açıkça ifade edilmiştir. Ancak bu hadisin sıhhat derecesine muttali olmadığımız için bu konuda bir yorum yapamayacağız. Bu hadis sahih bir hadis ise Hanefilerin görüşünü teyit etmesi açısından önemlidir. Pek çok hadis kitabından bu hadisle ilgili farklı rivayetlere baktık, ancak birkaçı dışında hiçbir rivayette Resulullah'ın namaz kıldığıyla ilgili kesin bir ifadeye rastlayamadık.*

Şafiilerin dokunmanın abdesti bozmayacağına dair delil olarak kullandıkları Muaz b. Cebel'den rivayet edilen; *'Resulullah'ın (s.a.s.) yanında bulunduğum bir sıra adamın biri geldi ve Resulullah'a; 'birisi cima gerçekleşmeden, hanımının helal olan her yerinden faydalanırsa bunun durumu ne olur', diye sordu. Hz. Peygamber de; 'güzel bir abdest alır', buyurdu'⁵⁵⁵ hadisi de, Tirmizî'nin beyanlarına göre bazı tarikler itibariyle munkatı', bazıları itibariyle de mürseldir. Esasında hadis bu şekilde değildir. Mâverdî eserinde hadisi bu şekliyle *'hanımının helal olan her yerinden'* diyerek zikretmiş ve dokunmanın abdesti bozduğuna dair delil olarak kullanmıştır. Kasani de hadisi Mâverdî'nin zikrettiği gibi zikretmiş ve duhul gerçekleşmeyen fahiş mübaşeretin abdesti bozduğuna dair delil olarak kullanmıştır.⁵⁵⁶ Ancak hadis, kaynaklarda şu şekilde geçmektedir: Muaz b. Cebel rivayet ediyor: *'Resulullah'ın yanına bir adam geldi ve 'Ya Resulallah! Bir adam, ancak kendi hanımıyla yapması, yaşaması helal olan şeyleri gidip tanımadığı, kendisine yabancı bir kadınla yaparsa, herşeyi yapmış, sadece cinsi münasebet vuku bulmamışsa, bunun hükmü nedir' diye sordu. Bunun üzerine وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذَكَرَى لِلذَّاكِرِينَ* *'Gündüzün iki tarafında ve gecenin (gündüze) yakın saatlerinde namazı kıl. Şüphesiz iyilikler, kötülükleri giderir. Bu, öğüt alanlara bir öğüttür', ayeti nazil oldu.**

⁵⁵⁴ et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 3627; *el-Mucemu's-Sağîr*, 476

⁵⁵⁵ Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 3113

⁵⁵⁶ Kâsânî, a.g.e., c. I, s. 30

*Resulullah da adama abdest alıp namaz kılmasını emretti.*⁵⁵⁷ Bazı alimler bu hadisin dokunmanın abdesti bozacağına dair delil olamayacağını, çünkü burada Resulullah'ın 'abdest al ve namaz' kıl emrinin ayette belirtilen 'Şüphesiz iyilikler, kötülükleri giderir' ifadesi sebebiyle olduğunu, yoksa işlediği malum fiilin abdesti bozduğu için olmadığını ifade etmişlerdir. Ancak Resulullah'ın 'abdest al' demesi, bu hadisin delil olarak kullanılabileceği hususunda açık bir kapıdır. Fakat bahsettiğimiz üzere bu hadis zayıf bir hadistir.

Malikiler ve Hanbeliler ayetteki لَامَسَ fiilini hem elle dokunma, hem de cinsi münasebet manasında kabul etmişlerdir. Ancak abdestin bozulması için dokunmanın şehvetle olmasını şart koşmuşlardır. Şehvet olmadan yapılan dokunmalar abdesti bozmamaktadır. Malikiler لَامَسَ fiilini hem elle dokunma, hem de cinsi münasebet manasında olduğunu bizzat ayetin zahirinden çıkarmışlardır. Çünkü لَامَسَ fiili her iki anlamı da kapsamaktadır. Ancak getirdikleri şehvet şartı ayetten değil, sünnetten istinbatladır ya da kıyasladır. Hz. Aişe'nin rivayet ettiği üç hadisi, şehvet olmadan yapılan dokunmalar olarak te'vil ederek abdesti bozmadığını ifade ederler.

Son söz olarak şunu belirtelim: Mevcut deliller bu meselenin tek bir hükmü olmadığını göstermektedir. Ancak sünnetin zahirine baktığımızda, zikredilen hadisler te'vil edilmezse Hanefi mezhebine ait görüş daha ağır basmaktadır. Çünkü sünnetin zahirine göredir. Ancak te'vil edilmesi durumda ve ashabın da aralarındaki ihtilaf göz önüne alındığında diğer mezheplerin delillerinin de kuvvetli olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda Hanbeliler ve Malikiler daha orta bir yol tutmuş, Şafiiler ise daha ihtiyatlı bir yol benimsemişlerdir. Daha veciz olacağı için bu durumu Arapça şu şekilde ifade edebiliriz: قول الحنفية أظهر وقول المالكية والحنابلة أوسط أو أسد وقول الشافعية أحوط. Malikiler, Hanbeliler ve Şafiiler لَامَسَ fiiline hem cinsi münasebet, hem de dokunma manası vererek bir lafızda hakiki mana ile mecazi manayı birlikte kullanmışlardır. Yani bu mezheplere göre لَامَسَ fiilinde hakiki mana ile mecazi mana aynı anda cem' olmuştur.

3.1.6. Nisa Suresi 102. Ayet (4/102)

وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَذَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَدَى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ كُنْتُمْ مَسْكُونًا أَوْ كُنْتُمْ مُسَافِرِينَ أَوْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا لَكُمْ سِلَاحًا فَلْيَضْحَكُوا وَلَا تَمْسِكُوا إِلَافَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ *'Sen içlerinde olup da namazlarını kıldırдыңın zaman, bir kısmı seninle*

⁵⁵⁷ Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân, 3113

beraber namaza dursun ve silahlarını da yanlarına alsınlar; secdeyi yaptıktan sonra onlar arkanıza geçsinler; kılmayan öbür kısım gelsin, seninle beraber kılsınlar, tedbirli olsunlar, silahlarını alsınlar. Kâfirler, size ansızın bir baskın vermek için, silah ve eşyalarınızdan ayrılmış bulunmanızı dilerler. Yağmurdan zarar görecekseniz veya hasta olursanız, silahlarınızı bırakmanızda bir sakınca yoktur, fakat dikkatli olun. Allah kâfirlere şüphesiz ağır bir azab hazırlamıştır’.

Zikrettiğimiz ayet Nisa suresinin 102. ayeti olup korku namazı diye ifade edilen ve harp esnasında nasıl namaz kılınacağını anlatan ayettir. Bu ayette konumuzla ilgili olan kısım *وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ* ‘tedbirli olsunlar ve silahlarını alsınlar’ ifadesidir. *أَخَذَ* fiili hakiki anlam olarak maddi bir nesneyi tutmak anlamına gelir. *حِذْرٌ* kelimesi ise ihtiyat, tedbir ve dikkat anlamlarına gelip manevi bir durumu ifade eder. *أَسْلِحَةٌ* lafzı da *سِلَاحٌ* kelimesinin çoğulu olup, harp esnasında savaşmak ve kendini korumak için kullanılan alettir. Görüldüğü üzere *أَخَذَ* fiili hem maddi, hem de manevi iki ayrı lafız için kullanılan ortak bir fiil durumundadır. Buna göre bu fiilin hükmü nedir; hakikat mi, mecaz mı ya da her ikisi mi?

Bu konu hakkında ulemadan iki farklı yorum sadır olmuştur. Bir gruba göre, *حِذْرٌ* lafzı hakiki anlamda tedbir ve ihtiyat manalarına gelse de, burada savaşta insanı koruyacak tarzda olan zırh ve kalkan gibi aletleri ifade manasında mecazdır. Diğer gruba göre ise; *حِذْرٌ* lafzı ayette kendi hakiki manasında kullanılmış olup ihtiyat ve tedbir anlamlarındadır. Ancak *silah* lafzıyla birlikte zikredildiğinden, tedbir korunmayı sağlayan bir alete benzetilerek, aynen bir silah gibi savaş esnasında kesinlikle alınması emredilmiştir. Şimdi bu konuyla ilgili ulemanın beyanlarına müracaat edelim.

Maturîdî, Muhammed Senâullâh el-Mazharî, Ali el-Kari ve Sıddık Hasan Han *حِذْرٌ* lafzının savaş esnasında korunmayı sağlayan zırh ve kalkan gibi aletler olduğunu, bu suretle de mecazi bir ifade olduğunu belirtirler.⁵⁵⁸ Maturîdî *حِذْرٌ* lafzının ayetteki manasının zırh, kalkan gibi aletler olabileceği gibi, orduyu örtecek ya da koruyabilecek kale ve dağ gibi anlamların da olabileceğini zikreder.⁵⁵⁹ Bu alimler *حِذْرٌ* lafzını mecaz olarak alet ya da dağ ve kale gibi maddi varlıklar halinde kullandıklarından, bu alimlere göre *أَخَذَ* fiilinde hakikat ve mecaz cem’ olmaz.

⁵⁵⁸ el-Mâturîdî, a.g.e., c. IV, s. 16-17; el-Mazharî, a.g.e., c. II, s. 436; ‘Ali el-Kârî, *Envâru’l-Kur’ân*, c. I, s. 458-459; Sıddık Hasan Hân, a.g.e., c.III, s. 225

⁵⁵⁹ el-Mâturîdî, a.g.e., c. IV, s. 16-17

Zemahşerî silah lafzı ile حذر lafzının أخذ fiilinde nasıl birleştiğini şu şekilde açıklar: حذر lafzı uyanık, tedbirli ve dikkatli olma anlamında olup, ayette savaşçının yanında bulunması gereken bir alet konumunda olarak zikredilmiştir. Yani muharip kişi savaş esnasında kılıç, kalkan, zırh gibi savunma ve savaş aletlerini nasıl yanında bulunduruyorsa, aynı şekilde tedbirini de bir alet gibi yanında bulundurmalıdır. Bu şekilde silah lafzıyla birlikte أخذ ortak fiilinde buluşmuştur. Bu suretle her ikisi de tutulan şeyler olmuşlardır. Bu durum şu ayettekine çok benzer: وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ ‘Medine’yi yurt edinmiş ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olan kimseler’⁵⁶⁰ Sağlam bir imana sahip oldukları için bu ayette de iman sığınılan ve yerleşilen bir mekan yapılmıştır. Bu suretle iman ve الدار lafzı yerleşmek anlamındaki تَبَوَّءُوا fiilinde birlikte kullanılmıştır.⁵⁶¹ Fahrettin er-Râzî, Beyzâvî, Semîn el-Halebî ve İbn ‘Âdil’in de bu konudaki görüşleri Zemahşerî’ninkiyle aynıdır. Hatta Fahrettin er-Râzî, Beyzâvî ve İbn ‘Âdil’in kullandıkları lafızlar bile Zemahşerî’ninkiyle neredeyse aynıdır.⁵⁶²

Nîsâbü’rî, Ebu’l-Yümn el-Makdisî, Hâzin ve İcî de حذر lafzının manasının ihtiyat, tedbir ve dikkat etme olduğunu, ayette silah lafzıyla birlikte zikredildiğinden, ayrıca maddi bir nesneyi tutma ve alma anlamında olan أخذ fiiliyle kullanıldığından, kişinin kendisiyle korunduğu bir alet konumunda olduğunu ifade ederler.⁵⁶³ Bikâ’î de حذر lafzının ayetteki durumunun maddi bir alet gibi olup, manasının; düşmanın hilelerini boşa çıkaracak şeylere fıkren yönelme anlamında ihtiyat ve tedbir olduğunu anlatır.⁵⁶⁴

Bu alimlerin dışındaki diğer tefsir uleması حذر lafzının bir alet gibi olmasına değinmeden, manasının düşmana karşı tedbirli, dikkatli ve uyanık olma olduğunu beyan ederler. Abdullah b. Abbas⁵⁶⁵, Mukâtil b. Süleymân⁵⁶⁶, Vâhidî⁵⁶⁷, Reşit Rıza⁵⁶⁸ ve muasır alimlerden Muhammed Emîn el-Hererî⁵⁶⁹ bu alimler arasında sayılabilir.

⁵⁶⁰ Haşr: 59/9

⁵⁶¹ ez-Zemahşerî, a.g.e., c. II, s. 144

⁵⁶² Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. XI, s. 26; Beyzâvî, c. II, s. 94; es-Semîn el-Halebî, a.g.e., c. IV, s. 85; İbn ‘Âdil, a.g.e., c. VI, s. 609

⁵⁶³ en-Nîsâbü’rî, a.g.e., c. II, s. 489; Ebu’l-Yümn el-Makdisî, a.g.e., c. II, s. 188; el-Hâzin, a.g.e., c. I, s. 423; el-İcî, a.g.e., c. I, s. 400

⁵⁶⁴ el-Bikâ’î, a.g.e., c. V, s. 382

⁵⁶⁵ el-Fîrûzâbâdî, **Tenvîru’l-Mikbâs min Tefsîri İbni ‘Abbâs**, 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1992, s. 103 Fîrûzâbâdî, İbn Abbas’ın tefsire dair rivayetlerini toplayarak oluşturduğu bu tefsiri, Muhammed b. Mervân - Kelbî – Ebû Sâlih – İbn ‘Abbâs tarikinden gelen rivayetlerle cem’ etmiştir. Ancak bazı alimler Muhammed b. Mervân ile Kelbî’nin kizb ve hadis uydurmayla itham edildiklerini, bu sebeple İbn Abbas’tan bu tarikle gelen rivayetlerin sahih olmadığını ifade ederler. Bu alimlerin beyanına göre İbn Abbas’tan gelen en sahih rivayetler, ‘Alî b. Ebî Talha – İbn ‘Abbâs tarikiyle gelen rivayetlerdir.

⁵⁶⁶ Mukâtil b. Süleymân, a.g.e., c. I, s. 403

Buraya kadar saydığımız alimler arasında حذر lafzının kalkan, zırh gibi bir alet olduğunu söyleyenlerin dışındaki alimler açıkça ifade etmeseler de, أخذ fiilini hem hakiki anlamında, hem de mecazi anlamda kullanmışlardır. Bu alimler حذر lafzını alet konumunda değerlendirseler de, bu lafzın, hakiki manası olan ihtiyat, dikkat ve tedbir manalarında olduğunu ifade ederler.

İbn ‘Arefe⁵⁷⁰, Âlûsî⁵⁷¹ ve İbn ‘Âşûr⁵⁷² da أخذ fiilinin hem hakiki, hem de mecazi manada kullanıldığını açıkça belirtirler. Âlûsî tefsirinin pek çok yerinde bhakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem’inin caiz olmadığını zikrettiği halde bu ayette hakikat ve mecazın أخذ fiilinde cem’ olduğunu, وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ ayetinin de yapı olarak bu ayete çok benzediğini ve burada da hakikat ve mecazın aynı anda تَبَوَّءُوا fiilinde cem’ olduğunu anlatır.⁵⁷³ Ruhü’l-Beyân adlı tefsirin müellifi olan İsmail Hakkı Bursevî de حذر lafzında istiare-i tahyîliyye olduğunu ifade ettiği halde, yine de أخذ fiilinin hem hakiki, hem de mecazi manasında kullanılmadığını iddia eder. Ancak bu iddiasını temellendirmek üzere yaptığı açıklama çok tatminkâr değildir.⁵⁷⁴ Şirbînî de hemen hemen İsmail Hakkı Bursevî ile aynı şeyleri söyler. حذر lafzının kinayeli istiare yoluyla bir alet konumuna getirildiğini, bu suretle de bu lafzın أخذ fiiliyle kullanımının da mecazdan çıkarak, hakikate dönüştüğünü öne sürer.⁵⁷⁵

Değerlendirme olarak şunları ifade edebiliriz: Bu ayette konu edindiğimiz lafızlar açısından ayeti üç kısma ayırmak mümkündür. Birinci kısım; Hz. Peygamber’le birlikte namaza başlayan ilk gruptur. Bu grup yanlarına silahlarını alacaklardır. İkinci kısım; ilk grubun secdeden kalkarak harp meydenına girmesiyle namaz kılmayan ikinci grup gelecek ve Hz. Peygamber’e tabi olarak namaza duracaklardır. Bu grup da tedbirli olacak ve silahlarını yanlarında bulunduracaklardır. Üçüncü kısım da; her iki grup için geçerli olan bir durum olup, hastalık durumunda yahut yağmurun gerek hareketleri, gerekse bedeni ağılaştırması sebebiyle silahların bırakılmasına müsaade edilmesidir. Ancak bu vaziyette de yine dikkat ve tedbir elden bırakılmayacaktır. Buna göre müfessirlerin lafızlara verdikleri manalar hakkında konuşalım. حذر lafzının; kalkan, zırh gibi kendisiyle

⁵⁶⁷ el-Vâhidî, **el-Vecîz**, s. 286

⁵⁶⁸ Reşîd Rızâ, a.g.e., c. V, s. 373

⁵⁶⁹ el-Hererî, a.g.e., c. VI, s. 325

⁵⁷⁰ İbn ‘Arefe, a.g.e., c. II, s. 50

⁵⁷¹ el-Âlûsî, a.g.e., c. V, s. 136

⁵⁷² İbn ‘Âşûr, a.g.e., c. V, s. 186

⁵⁷³ el-Âlûsî, a.g.e., c. V, s. 136

⁵⁷⁴ İsmail Hakkı Bursevî, a.g.e., c. II, s. 275

⁵⁷⁵ eş-Şirbînî, **es-Sirâcu’l-Munîr**, c. I, s. 328

korunacak bir alet olması kanaatimizce doğru değildir. Ayetin kısımlarına baktığımızda; ilk kısımda zikredilmemiştir. İkinci kısımda silahla birlikte zikredilmiştir. Üçüncü kısımda da silahlar olmasa dahi حذر'in olması gerektiği buyurulmuştur. Her üç hal de savaş hali olduğu ve her üç durumda da korunmayı sağlayacak bir alete ihtiyaç olduğu halde ilk kısımda حذر lafzı zikredilmemiştir. Ayrıca ayetin üçüncü kısmında hastalık ya da yağmur durumunda bedenin ağırlaşp yorulması sebebiyle silahların bırakılmasına müsaade edilmiştir. Eğer حذر lafzı korunmayı sağlayan bir alet olsaydı, bunun da bırakılmasına müsaade edilirdi. Çünkü korunmayı sağlayan kalkan ve zırh gibi aletler, kılıç, mızrak, ok gibi savaş aletlerinden daha ağırdır. Ağır oldukları için de hastalık ve yağmur durumlarında bedenin daha da ağırlaşmasına sebep olurlar. Bu nedenle حذر lafzının manası korunmayı sağlayan bir alet değildir.

حذر lafzının silahla birlikte zikredilmesi sebebiyle bir alete teşbih edilerek, o aleti hayale getirmesi dolayısıyla istiare-i tahyîliyye olduğu doğrudur. Ancak lafzın bu şekilde kullanılmasının, onu mecazdan çıkararak, hakikate dönüştürdüğü fikrine katılmıyoruz. Çünkü bunu ifade eden alimlere göre bile bu lafzın manası ihtiyat, tedbir ve dikkattir ve bu anlamlar da maddi değil manevidir. Şunu da ifade edelim ki; حذر lafzı herhangi bir alete teşbih edilmezse dahi, yine silah ve korunma aletlerini ifade edecek bir anlamdadır. Zira bu lafzın anlamı *ihtiyatlı ve tedbirli olma* demektir. Bu anlamın içine; düşmanı gözetlemek, onu alt edecek planlar oluşturmak, ansızın gelecek bir hücum ya da baskına karşı hazırlıklı olmak, gerekli teçhizat, silah ve korunma aletlerini yanında bulundurmak gibi savaş stratejileri ve ihtiyaçları ile ilgili herşey girer. Bu nedenle bu lafzın anlamını değiştirmeye gerek yoktur. Pek çok tefsir kaynağı, Ebu Ca'fer et-Taberî gibi müfessir oluşuyla tanınan Vâhidî'nin حذر lafzının ayette namaz esnasında muharibin yanında bulunması gereken bir durum olarak zikredilmesi hakkında şöyle dediğini nakleder: '*Bu lafızdan, savaş esnasında namazda olan birinin namaz dışı olan savaşla ilgili şeyleri düşünmesine bir ruhsatın olduğu anlaşılır*'.⁵⁷⁶ Vâhidî'nin bu beyanından ve pek çok müfessirin bu beyanı tasdik etmesinden de, bu lafzın manasının maddi bir şey olmayıp, *ihtiyat, tedbir, uyanıklık ve dikkat* gibi manevi anlamlara sahip olduğu anlaşılır. Bütün bu açıklamalardan hareketle diyebiliriz ki; حذر lafzı tedbir ve ihtiyat anlamında olup, hakiki anlamı itibariyle manevi bir durumu ifade eder. أخذ fiili de anlam olarak maddi bir nesneyi tutma anlamına gelir. Bu nedenle حذر lafzı ile kullanıldığında mecazi bir mana ifade eder. Silah lafzı da

⁵⁷⁶ Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. XI, s. 26; İbn 'Âdil, a.g.e., c. VI, s. 609

maddi bir nesne olduğundan dolayı, أخذ fiili bu lafzı da hakiki anlamda ifade eder. Dolayısıyla أخذ fiili hem hakiki, hem de mecazi manada kullanılmıştır. Mahmûd b. Abdurrahmân Sâfî de أخذ fiilinde hakikat ve mecazın aynı anda cem' olduğunu, bunun belagatın ve fesahatın zirvesinde bir durum olduğunu zikreder.⁵⁷⁷ Nitekim Türkçe meallerin hemen hepsinde أخذ fiilinin hem hakiki, hem de mecazi anlamda kullanımına riayet edilerek; '*tedbirli olsunlar, silahlarını alsınlar*' şeklinde ya da buna yakın ifadelerle meal verilmiştir.

3.1.7. Maide Suresi 33. Ayet (5/33)

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جَزَاءُ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ *'Allah'a ve Resûlü'ne karşı savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuğa çalışanların cezası, ancak öldürülmeleri, asılmaları ya da elleriyle ayaklarının çaprazca kesilmesi veya (bulundukları) yerden sürülmeleridir. Bu, dünyadaki aşağılanmalarıdır, ahirette onlar için büyük bir azab vardır'*.

Zikrettiğimiz ayet Maide suresinin 33. ayeti olup konumuzla ilgili kısmı الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ifadesindeki حارب fiilidir. حارب fiili *savaşmak, çarpışmak, vuruşmak* gibi anlamlara gelmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.) bir beşer olduğu için O'na karşı savaşmak ve muharebe etmek mümkündür. Ancak Cenab-ı Hakk için bu lafzın hakiki anlamında kullanılması mümkün değildir.

Bu konuda ulema arasında ittifak edilen bir anlam söz konusu değildir. Ancak ulemanın hepsi *Cenab-ı Hakk'a karşı muharebe etme* ifadesinin hakiki anlamda kullanılmadığı konusunda ittifak halindedir. Bundan dolayı alimler bu ifadeyi te'vil yoluna gitmişlerdir. Bazı alimler Allah'a karşı muharebe etmenin O'nun varlığını ve birliğini inkâr etme (küfür) anlamında olduğunu söylemişlerdir. Mukâtil b. Süleymân⁵⁷⁸, Ebû 'Ubeyde⁵⁷⁹ ve Buhârî⁵⁸⁰ bu fikri benimseyen alimler arasında zikredilebilir. Cumhur-u ulema *Allah'a karşı muharebe* ifadesinin manasının Allah dostlarına ya da Allah'ın kullarına karşı muharebe olduğu kanaatindedir. Bu alimlerin bazıları Allah lafzının doğrudan bu manaya işaret ettiğini ifade ederken, bazıları da Allah lafzından önce mahzûf bir muzaf takdir

⁵⁷⁷ Mahmûd b. Abdurrahmân Sâfî, a.g.e., c. III, s. 154

⁵⁷⁸ Mukâtil b. Süleymân, a.g.e., c. I, s. 472

⁵⁷⁹ Ebû 'Ubeyde, a.g.e., c. I, s. 164

⁵⁸⁰ el-Buhârî, Tefsir, 4610 (Bab başlığında)

ederek bu mananın var olduğunu belirtirler. Kiyâ el-Herrâsî⁵⁸¹, Kurtubî⁵⁸², Beyzâvî⁵⁸³, Nesefî⁵⁸⁴, Ebu Hayyân⁵⁸⁵ gibi pek çok alim Allah ile muharebe etmenin manasının Allah'ın velilerine karşı muharebe etme olduğunu söylerler. Ebu Hayyân burada mahzûf bir muzaf takdir edileceğini ifade eder. Bu manaların dışında ulemanın bu ifadeye verdikleri manalar şu şekildedir: *Allah'a ve Resul'üne isyan etmek, Onların emir ve hükümlerine muhalefet etmek, Onlara itaat etmemek, Allah'ın dinine, kitabına karşı çıkmak, toplum içindeki barışı, güveni, huzuru, hak ve adaleti bozmak* gibi anlamlar. Râğîb el-İsfahânî gibi bazı alimler de Allah ve Resul'ü ile muharebe etmenin yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak anlamında olduğunu, burada Allah ve Resul'ünün zikredilmesinin de ta'zimen olduğunu ifade ederler.⁵⁸⁶ Zemahşerî de bu kanaatte olup, esas muharebe edilenin Müslümanlar olduğunu, Müslümanlarla muharebenin de Resulullah'a karşı bir muharebe olduğunu zikreder. Cenab-ı Hakk'ın ayette zikredilmesinin ta'zimen olduğunu beyan eder.⁵⁸⁷

Ulema arasında Cessâs⁵⁸⁸, Kiyâ el-Herrâsî⁵⁸⁹, Kurtubî⁵⁹⁰, Muhammed Ali es-Sâyis⁵⁹¹, Muhammed Ali es-Sâbûnî⁵⁹² ve Vehbe Zuhaylî⁵⁹³ *Allah'a karşı muharebe* ifadesinin mecaz bir ifade olduğunu açıkça zikretmişlerdir.

Semîn el-Halebî, hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'ini kabul etmeyenlerin *Allah'a karşı muharebe* ifadesini te'vil etmeye mecbur olduklarını, ancak kabul edenlerin te'vile başvurmadan bir anlam takdir ettiklerini ifade eder. Hakikat ve mecazın bir lafızda cem' olabileceğini kabul edenlere göre *Allah'a karşı muharebe* mecazi bir anlam ifade edip, muhalefet anlamına gelir. Resulüne karşı muharebe de savaşma

⁵⁸¹ Kiyâ el-Herrâsî, a.g.e., c. II, s. 64

⁵⁸² Kurtubî, c. VII, s. 435

⁵⁸³ Beyzâvî, a.g.e., c. II, s. 125

⁵⁸⁴ en-Nesefî, a.g.e., c. I, s. 444

⁵⁸⁵ Ebû Hayyân, c. III, s. 484

⁵⁸⁶ er-Râğîb el-İsfahânî, **Tefsîru'r-Râğîb el-İsfahânî**, (thk. Hind bt. Muhammed b. Zâhid Serdâr), 1. Baskı, Suudi Arabistan: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 2001, c. IV, s. 334

⁵⁸⁷ ez-Zemahşerî, a.g.e., c. II, s. 229

⁵⁸⁸ el-Cessâs, a.g.e., c. IV, s. 51

⁵⁸⁹ Kiyâ el-Herrâsî, a.g.e., c. II, s. 64

⁵⁹⁰ Kurtubî, c. VII, s. 435

⁵⁹¹ Muhammed 'Alî es-Sâyis, **Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm**, (thk. Nâcî Suveydân), Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2002, s. 366

⁵⁹² es-Sâbûnî, **Revâi'u'l-Beyân Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân**, 3. Baskı, Dimeşk: Mektebetu'l-Ğazzâlî, 1980, c. I, s. 549

⁵⁹³ Vehbe ez-Zuhaylî, **el-Munîr**, c. VI, s. 511

anlamında hakiki anlamıyla kalır. Buna göre حرب lafzında hakiki mana ile mecazi mana aynı anda ifade edilmiştir.⁵⁹⁴

Şevkânî, *Allah'a ve Resul'üne karşı muharebe* ifadesi hakkında söylenenleri aktardıktan sonra, en doğru olanın *Allah'a karşı muharebe* ifadesinin Allah'a karşı isyan etme ve kanunlarına muhalefet etme şeklinde te'vil edilmesi, Hz. Peygamber'e karşı muharebenin de hakiki manası üzerinde kalması olduğunu söyler. Hz. Peygamber'in ümmetine karşı gerçekleştirilen bir muharebenin Resulullah'a karşı gerçekleştirilmiş hükmünde olduğunu belirtir.⁵⁹⁵ Hemen her meselede Şevkânî gibi düşünen ve onu takip eden Sıddık Hasan Han da, Şevkânî ile aynı ifadeleri kullanır. Sıddık Hasan Han'ın ifadeleri birebir Şevkânî'den alınmıştır. Ancak Şevkânî'nin ismi zikredilmemiştir.⁵⁹⁶ Konumuzla ilgili olmasa da şunu ifade etmek istiyoruz. Sıddık Hasan Han tefsir ve fıkıh ilimlerinde Şevkânî'den çokça etkilenmiştir. Sıddık Hasan Han'ın Fethu'l-Beyân fî Makâsidi'l-Kurân adlı tefsiri ile Neylu'l-Merâm Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm adlı eserini Şevkânî'nin Fethu'l-Kadir adlı tefsiriyle karşılıklı okuyunca bu etkinin ne kadar büyük olduğu anlaşılacaktır. Bu mesele, akademik anlamda araştırılmaya hatta bir tez hazırlanmaya değecek çapta ve önemde bir konudur.

Şevkânî'nin zikrettiğimiz ifadelerinden anladığımız kadarıyla *Allah'a karşı muharebe* ifadesi mecazdır. *Resul'üne karşı muharebe* de hakikattir. Bu duruma göre حرب lafzında hakikat ile mecaz birlikte kullanılmıştır.

Fahrettin er-Râzî, ayette hakikat ve mecazın bir lafzıda cem'i gibi bir durumun söz konusu olmadığını, ayetin iki şekilde yorumlanabileceğini söyler: Ayetteki muharebe emre ve teklife (sorumluluğa) muhalefettir. Bu manaya göre ayetin; *Allah'ın ve Resul'ünün hükümlerine muhalefet* anlamında olduğunu kaydeder. Ayete verilebilecek diğer mananın da *Allah'ın ve Resul'ünün dostlarına karşı muharebe* olduğunu beyan eder. Bu beyanına delil olarak da مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ 'benim bir dostumu hor gören, bana karşı harp ilan etmiş demektir' hadisini delil getirir.⁵⁹⁷

Ebu Hayyân da Allah ile muharebenin mümkün olmadığını, ayette mahzup bir muzaf olduğunu, buna göre ayetin takdirinin; *'Allah'ın ve Resul'ünün dostlarına karşı muharebe'* olduğunu zikreder. Mahzup bir muzaf takdir edilmemesi durumunda hakikat ve

⁵⁹⁴ es-Semîn el-Halebî, a.g.e., c. IV, s. 250

⁵⁹⁵ eş-Şevkânî, a.g.e., c. II, s. 50

⁵⁹⁶ Sıddık Hasan Hân, a.g.e., c. III, s. 406

⁵⁹⁷ Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. XI, s. 219-220

mecazın bir lafızda cem'i gibi bir durumun söz konusu olacağını zikreder. İbn Abbas'ın muharebenin şirk olduğu fikri ile Urve b. Zübeyr'in muharebenin irtidat olduğu düşüncesini kabul etmez.⁵⁹⁸

Nîsâbü'rî, ayetin muhtemel üç manasını zikreder. İlki; hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini kabul edenlere göre Allah'a karşı muharebe, muhalefet manasındadır. Çünkü Allah'a karşı muharebe ifadesinin hakiki manasına hamli mümkün değildir. İkincisi; Râzî'nin ifade ettiği manalardan biri olan Allah'ın ve Resul'ünün hükümlerine muhalefet etmek. Üçüncüsü de; Allah'ın ve Resul'ünün dostlarına karşı muharebe etmek.⁵⁹⁹

Ulemaya ait bu beyanlardan sonra değerlendirme sadedinde şunları ifade edebiliriz: Cumhur-u ulemaya göre ayetin sebab-i nüzulü şu şekildedir: Ureyne ya da 'Ukel (ya da 'Ukel) kabilelerinden bir grup Medine'ye Resulullah'ın yanına gelerek Müslüman olduklarını ilan ederler. Birkaç gün geçtikten sonra Resulullah'a gelerek, kendilerinin bedevi olduklarını, şehir hayatının onları hasta ettiğini söylerler. Efendimiz de onları bir bölgede bulunan bir deve sürüsüne yönlendirir. Bazı kaynaklarda bu deve sürüsünün Resulullah'a ait olduğu kaydedilirken, bazılarında da sürünün Beytü'l-Mal'e ait olduğu zikredilir. Deve sürüsüne varan bu grup develere çobanlık eden kişinin el ve ayaklarını çaprazlamasına keserek gözlerine mûsle yaparlar ve çobanı çöl sıcaklığında ölüme terkederler. Ve develeri alıp kaçarlar. Bu haberin Resulullah'a ulaştırılmasıyla Hz. Peygamber, Cerir b. Abdullah komutanlığında öncü bir birlik gönderir ve kendisi de ashabla birlikte bunları yakalamak için yola koyulur. Cerir b. Abdullah suçluları yakalayıp Resulullah'a getirir. Resulullah da onların çobana yaptıkları işkenceleri kısasen onlara yapar. Elleri ve ayakları çaprazlamasına kesilir. Gözlerine mûsle yapılarak çöl sıcaklığında ölene kadar bekletilirler. Bunun üzerine bu ayet nazil olur.⁶⁰⁰ Buhari bu hadisi zikrettikten sonra Ebu Kılabe'nin bu konuyla ilgili şöyle dediğini zikreder: *'Bu kişiler hırsızlık yaptılar, adam öldürdüler ve iman ettikten sonra tekrar küfre döndüler. Bu şekilde Allah'a ve Resulüne karşı muharebede bulundular'*⁶⁰¹. Görüldüğü üzere ayetin sebab-i nüzulü olarak aktarılan bu rivayette irtidat, adam öldürme ve hırsızlık durumları söz konusudur. Ayetle ilgili zikredilen başka bir sebab-i nüzul de şudur: Medine Yahudilerinin Beni Nadir

⁵⁹⁸ Ebû Hayyân, c. III, s. 484

⁵⁹⁹ en-Nîsâbü'rî, a.g.e., c. II, s. 582-583

⁶⁰⁰ el-Buhârî, Tefsir, 4610

⁶⁰¹ el-Buhârî, Hudud, 6805

kolu Resulullah'ı kendi yurtlarına davet ederler. Resulullah onların işaret ettikleri bir duvarın kenarında ashaptan bazıları ile birlikte oturur. Niyetleri Resulullah'ın üzerine koca bir kayayı yuvarlayarak öldürmektir. Ancak Allah Peygamber'ine haber vererek onların tuzaklarını bozmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber Beni Nadir kabilesini sürgün etmiştir. Bu rivayete göre de öldürülmesi kastedilen esas kişi Resulullah'tır. Yani Hz. Peygamber'in zatına karşı bir suçtur.

Ulemanın *Allah'a ve Resul'üne karşı muharebe* ifadesi hakkında söylediklerine bakalım. Bazı alimlerin *Allah'ın ve Resul'ünün dostlarına karşı muharebe* şeklindeki tefsirleri ayetin bir manası olarak kabul edilmeye müsaittir. Ancak kanaatimizce ayetin zahiri ifadesinden bu mana meydana gelmez. Çünkü bu tefsirde Resulullah zikredilmeyip, Resulullah'ın dostları şeklinde tefsirde bulunulmuştur. Ayetin sebab-i nüzulüne baktığımızda develeri kaçıran kişilerin Resulullah'a karşı bir ihanette bulundukları açıkça farkedilmektedir. Bu nedenle ayetin bu düşüncüye göre şu şekilde tefsir edilmesi daha uygun olurdu: *Allah'ın dostlarına, Resulullah'a ve O'na tabi olanlara karşı muharebe*. Bazı müfessirler de حرب lafzında hakiki mana ile mecazi mana cem' olmasın diye şu şekilde anlam vermişlerdir: *Allah'ın dostlarına ve Resul'üne karşı muharebe*. Bu anlamın da eksik bir anlam olduğu fikrindeyiz. Çünkü lafzen dahi olsa Resulullah'ın *Allah'ın dostları* ifadesinden sonra zikredilmesi doğru değildir. Zira *dost* diye ifade edilen bu kişiler Allah katında ne kadar büyük derecelere sahip olsalar bile Hz. Peygamber'in derecesine ulaşamazlar. Bu nedenle ilk olarak onların zikredilmiş olmasını aklen doğru bulmuyoruz.

Bazı alimler de *Allah'ın ve Resul'ünün hükümlerine isyan ve muhalefet etme* şeklinde tefsir etmişlerdir. Kur'an ifadeleri beşer kelimelerinden farklı olarak pek çok veçhe açık oldukları için bu mana da ayetin kapsamı içerisinde. Hatta bizce bu anlam, lafzın zahirine uygunluk bakımından, *Allah'ın ve Resul'ünün dostlarına karşı muharebe* manasından daha doğrudur. Ancak kanaatimizce ayetin zahirinin ifade ettiği mana daha farklıdır. Çünkü fıkıh terminolojisinde '*hirabe*' diye ifade edilen ve Türkçe'deki tam karşılığı *eşkıyalık* olan ve toplumun barış ve huzurunu tehdit eden suç, fukahanın ittifakıyla bu ayetle sabittir. *Hirabe* kapsamına giren suçlar şu şekildedir: Yol kesmek, insanları korkutmak, adam öldürmek, insanların mallarını gaspetmek gibi toplumun huzur ve güven ortamını tehdit eden suçlar. Müfessirlerden pek çoğu zorla ırza tasallutu da *hirabe* kapsamında değerlendirmişlerdir. Hem ayetin sebab-i nüzulünü, hem de fukahanın bu ayete ait değerlendirmelerini bir arada ele almak suretiyle bu ayete ayrı bir mana

verilmelidir. İbn Kesîr muharebenin ters düşme ve muhalefet etme anlamında olduğunu, bu anlamların da; küfre düşme, yol kesme ve insanları korkutma gibi manalar için doğru olacağını zikreder.⁶⁰² Reşit Rıza da *Allah’a ve Resul’üne karşı muharebe* ifadesinin manasının Müslümanlara karşı muharebe olmadığını, ayetin manasının Allah’ın dinine inanmamak, hakları koruma hususundaki kanununa karşı gelmek, barışı, huzuru, güveni bozmak anlamında olduğunu anlatır.⁶⁰³ Said Havva da *Allah’a karşı muharebe* ifadesini; dinine, kitabına, şeriatına ve dostlarına karşı muharebe şeklinde yorumlarken, Resulullah’a karşı muharebe ifadesi hakkında bir şey demez.⁶⁰⁴

Allah’a ve Resul’üne karşı muharebe ifadesinin manası konusunda bizim de genel kanaatimiz şu şekildedir. Allah’a karşı muharebe hakiki bir anlam olarak mümkün değildir. Bu sebeple te’vil edilmesi gerekir. ‘*Allah’ın varlığını ve birliğini inkâr ederek, hak dinine, hükümlerine ve O’nun yolunda olanlara karşı muharebe*’ şeklinde anlaşılması mümkündür. Buradaki *muharebe* mecazi anlamda küfre düşme, isyan ve muhalefet etme anlamlarındadır. Resulullah’a karşı muharebe hakiki anlamıyla anlaşılabilceği gibi, O’na tabi olanları ve O’ndan sonraki devlet yöneticilerini de kapsar. Bu beyana göre حرب fiilinde hakiki mana ile mecazi mana aynı anda kullanılmıştır. Cenab-ı Hakk için mecazi manada, Resulullah için de hakiki manadadır. Mahmud Tevfik Muhammed Sa’d da Delâletü’l-Elfâz ale’l-Me’ânî adlı eserinde يُخَارِبُونَ fiilinde istiare-i tebe’iyye olduğunu ya da mecaz-ı aklî olduğunu belirtir. İstiare-i tebe’iyye olmasını şu şekilde ifade eder: ‘Açık bir şekilde eşkıyalığa soyunan, ellerine silah alarak yol kesenler, durumun ciddiyeti sebebiyle ta’zimen *Allah’a karşı muharebe* etmeye benzetilmiştir. Bu sebeple يُخَارِبُونَ fiilinde istiare-i tebe’iyye vardır’.⁶⁰⁵ Bu fiilde mecaz-ı aklî olmasını ise şu ifadelerle açıklar: ‘يُخَارِبُونَ fiilinin mef’uliyet cihetiyle *Allah* lafz-ı Celaline isnadı aklen mümkün değildir. Bu sebeple hakiki manada anlaşılmasına imkan yoktur. Çünkü Allah muharebe edilemez, yenilemez, O’na bir zarar ya da sıkıntı verilemez. Zira O Kahir’dir, Zü’l- Celal’dir’.⁶⁰⁶ Mahmud Tevfik’in bu ifadelerine göre de يُخَارِبُونَ fiilinde hakiki manayla mecazi mana aynı anda birlikte kullanılmıştır. Kur’an’da bir lafzın hem Allah’a, hem de Hz. Peygamber’e isnad edilerek, Allah ‘a isnadında mecazi mananın, Hz. Peygamber’e isnadında da hakiki mananın kastedildiği pek çok ayet vardır. Bu ayetleri şu şekilde sıralayabiliriz.

⁶⁰² İbn Kesîr: a.g.e.,c. III, s.94

⁶⁰³ Reşid Rızâ, a.g.e., c. VI, s. 356

⁶⁰⁴ Sa’îd Havvâ, a.g.e., c. III, s. 1361

⁶⁰⁵ Mahmûd Tevfik, a.g.e., s. 352-353

⁶⁰⁶ Mahmûd Tevfik, a.g.e., s. 350, 352

anlamı; iki kişiden her birinin, diğersinin tam tersi tarafta olması demektir.⁶¹³ Bu anlama Allah'ın bir tarafta, ona karşı olan varlıkların da bir tarafta olması, Allah'a için bir mekan tayini gerektirir ki bu da muhaldır, Allah bundan münezzehtir. Bu sebeben ötürü bu fiile düşmanlık etme, muhalefet etme, karşı gelme gibi tam olmasa da bu manayı ifade edecek yakın anlamlar verilmiştir. Bu fiilin Allah'a isnadı mecazi, Resulullah'a isnadı da hakiki anlamdadır.

- *'Bilmiyorlar mı, kim Allah'a ve elçisine düşman olup karşı koymaya çalışırsa, gerçekten onun için, onda ebedi kalmak üzere cehennem ateşi vardır? İşte en büyük aşağılanma budur'*⁶¹⁴, *إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ*, *'Allah'a ve Resûlüne düşman olup karşı gelenler, kendilerinden öncekilerin alçaltıldığı gibi alçaltılacaklardır'*⁶¹⁵, *إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ*, *'Allah'a ve Peygamberine düşman olup karşı koyanlar, işte onlar en aşağıların arasındadırlar'*⁶¹⁶ ve *'Allah'a ve ahiret gününe inanan bir toplumun Allah'a ve Resûlüne düşman olup karşı koyanlarla dostluk ettiğini göremezsin'*⁶¹⁷. Bu ayetlerde de mazi ve muzari sigalarında gelen *حَادَّ* fiili iki kişiden her birinin diğersinden farklı bir çizgide, farklı bir sınırdaki bulunmasıdır. Ancak Allah için bu durum söz konusu olamaz. Çünkü bu anlamda bir mekan tayini gereklidir. Bu sebeple *شَاقَّ* fiilinde olduğu gibi *حَادَّ* fiili için de düşmanlık etme, karşı koyma, muhalefet etme gibi tam olmasa da bu manayı ifade edecek yakın anlamlar verilmiştir. Bu ayetlerdeki mazi ve muzari sigalarında gelen *حَادَّ* fiillerinin Cenab-ı Hakk'a isnadı mecazi, Hz. Peygamber'e isnadı da hakiki anlamdadır.
- *'Allah ve Resûlünü incitenlere Allah, dünyada ve ahirette lânet etmiş ve onlar için aşağılayıcı bir azap hazırlamıştır'*⁶¹⁸. Bu ayette incitme ve eziyet etme manalarına gelen *آذَى* fiili mef'uliyet cihetiyle Allah'a ve Hz. Peygamber'e isnad edilmiştir. Bu ayeti bazı alimler *'Allah'ın dostlarını incitenler'* şeklinde anlamıştır. Ancak daha önce ifade ettiğimiz üzere bahsedilen bu dostların lafzen dahi olsa Resulullah'tan daha önce zikredilmeleri kanaatimizce doğru değildir. Tefsirlerde bu ayet kısaca şu şekilde yorumlanmıştır: *Yahudi ve Hristiyanlar gibi Allah'a çocuk ve bazı ortaklar isnad eden*

⁶¹³ Mahmûd Tefvîk, a.g.e., s. 351

⁶¹⁴ Tevbe: 9/63

⁶¹⁵ Mücadele: 58/5

⁶¹⁶ Mücadele: 58/20

⁶¹⁷ Mücadele: 58/22

⁶¹⁸ Ahzab: 33/57

ve onun hükmüne karşı çıkanlar ile Resulullah'a sihirbaz, yalancı, mecnun diyerek O'nu Peygamberliğini kabul etmeyip onu incitenlere Allah dünyada ve ahirette lanet etmiş ve onlara aşağılayıcı bir azap hazırlamıştır. يُوْذِي fiilinin Allah'a isnadı mecazi bir mana ifade ederken, Hz. Peygamber'e isnadı hakiki manayı ifade eder.

3.1.8. Tevbe Suresi 18. Ayet (9/18)

مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ (17)
إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ
Allah'a ortak koşanlar, kâfir olduklarına bizzat kendileri şahitlik ederlerken, Allah'ın mescitlerini imar etme selâhiyetleri yoktur. Onların bütün işleri boşa gitmiştir. Ve onlar ateşte ebedî kalacaklardır. Allah'ın mescitlerini ancak Allah'a ve ahiret gününe iman eden, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar eder. İşte doğru yola ermişlerden olmaları umulanlar bunlardır'. Zikrettiğimiz ayetler Tevbe suresinin 17. ve 18. ayetleridir. Bu ayetlerde konumuzla ilgili kısım her iki ayette de muzari sigasında zikredilen عَمَرَ fiilidir.

Bütün müfessirler ittifakla iki ayette de geçen bu fiilin iki farklı anlamı olduğunu söylemiş ve her iki anlamın da ayette kastedildiğine vurguda bulunmuşlardır. Bu iki anlamın ilki; yeni mescidler inşa etme, mevcut mescitlerin tadilat ve onarımını yapma, mescitlerin temizliğini, süpürülmesini ve aydınlatılmasını sağlama, halı seccade gibi ihtiyaçlarını temin etme gibi mescidin maddi anlamdaki bakımı ile ilgili fiillerdir. İkinci anlamı ise; mescitlere ta'zimde bulunma, ibadet ve zikir için sürekli gitme, mescitlerde şer'i ilimlere dair ders halkaları kurma ve müzakereler yapma, mescide yakışmayan dünya işlerinin mescide taşınmasından uzak durma ve bunu men etme, mescide yakışmayacak konuşma, hal ve hareketlerden kaçınma gibi mescidin mübarek bir mekan oluşu ve buna riayet edilmesi ile ilgili manevi anlamda olan durumlardır. Bütün müfessirler bu iki anlamın da kastedildiğini ifade etmişlerdir. Ancak hangi anlamın hakiki, hangisinin mecazi olduğuna değinmemişlerdir.

Tefsir alimleri arasında Reşit Rıza⁶¹⁹ ve Muhammed Ali es-Sâyis⁶²⁰ عمر fiilinin bu her iki anlamının da hakiki anlam olduklarını ve burada umum-u müsterek olduğunu belirtmişlerdir. Şevkânî⁶²¹ ve Sıddık Hasan Han⁶²² da mescidin bakım ve onarımı ile ilgili

⁶¹⁹ Reşid Rızâ, a.g.e., c. X, s. 249

⁶²⁰ Muhammed 'Alî es-Sâyis, a.g.e., s. 445

⁶²¹ eş-Şevkânî, a.g.e., c. II, s. 492

⁶²² Sıddık Hasan Hân, a.g.e., c. V, s. 252

ilk anlamın hakiki, mescitlerin ruhuna uygun hareket etme, namaz ve zikir için sürekli gitme anlamının da mecazi olduğu ifade etmişlerdir. Şevkânî ve Sıddık Hasan Han kabul ettiklerini açıkça ifade etmeseler de, bu beyanları hakikat ve mecazın aynı anda bir lafzıda cem'ini gerektirir.

Görüldüğü üzere عمر fiilinin inşa ve onarım anlamında hakiki oluşuyla ilgili bir ihtilaf yokken, bu fiilin manevi anlamlar ihtiva eden ikinci manasının hakiki ya da mecazi oluşuyla ilgili bir ihtilaf söz konusudur. Kanaatimizce ihtilaf edilen bu ikinci manası mecazidir. Bizi bu kanaate sevkeden saik şudur: Bu iki ayetten hemen sonra gelen 19. ayette de şöyle buyurulmaktadır: أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ‘Siz hacılara su vermeyi ve Mescid-i Haram'ı onarmayı, Allah'a ve ahiret gününe iman edip de Allah yolunda cihad edenlerin imanı ile bir mi tutuyorsunuz? Hâlbuki onlar Allah katında eşit değillerdir. Allah zalimler topluluğunu hidayete erdirmez’. Bu ayette zikredilen ve عمر fiilinin masdarı olan عماره kelimesi tamir, bakım, onarım manalarında. Çünkü bu ayet müşriklerin fazilet olarak saydıkları iki işi konu edinmektedir. Bunlar; sikaye ve imare işleridir. Siyer ve İslam tarihine dair eserler ışığında malum olduğu üzere Cahiliye döneminde Araplar, hac ve umre gibi ibadetler için Kâbe'yi ziyarette gelen kişilerden büyük kazanç elde ediyorlardı. Fahrı ve riyayı çok sevdikleri, ayrıca insanlar içinde şerefli olarak bilinmek istedikleri için kutsal olarak kabul ettikleri ve büyük kazanç elde ettikleri Kâbe'ye hizmete büyük önem veriyorlardı. Kâbe'ye yapılan bu hizmetleri üç kısma ayırmışlardı; rifade, sikaye ve imare. Rifade; Kâbe'ye gelen ziyaretçilerin Kureyş kabilesince misafir edilip, ağırlanmasıdır. Sikaye; gelen ziyaretçilerin su ihtiyaçlarını sağlamadır. İmare ise hicabe ve sidane gibi isimlerle de anılmakta olup, Kâbe'nin bakım ve onarımını yerine getirme görevidir. Ayette Cahiliye Araplarının yaptığı bu işe vurguda bulunulmuştur.

Bu üç ayetin sebep-i nüzulüne baktığımızda hakiki manada kastedilen imarenin, Kâbe'nin bakım ve onarım işleri olduğunu anlayabiliriz. Kaynaklar bu konuda iki ayrı sebep-i nüzul zikretmektedir. İlki şudur: Bedir savaşında Hz. Abbas esir alınınca insanlar ona yönelmiş ve Allah'ın vahdaniyetine karşı çıktıkları ve akrabalık ilişkilerini kestiklerini ifade ederek bu konuda onu ayıplamışlardır. Bu sırada Hz. Ali de Hz. Abbas'a Resulullah'a karşı harp ettiği için ağır sözler sarfetmiştir. Hz. Abbas Hz. Ali'ye ve orada bulunanlara; ‘yaptığımız kötülüklerden bahsediyorsunuz da, yaptığımız iyi işlerden neden bahsetmiyorsunuz’ der. Hz. Ali'de; ‘yaptığınız bir iyilik mi var ki’ şeklinde cevap verir.

H. Abbas da; ‘evet, biz Kâbe’nin imarıyla meşgul oluyor, onun örtüsünü değiştiriyoruz, hacıların da su ihtiyaçlarını karşılıyoruz’ der. Bunun üzerine Tevbe 17 ve 18. ayetler nazil olur.

İkinci rivayet ise şu şekildedir: Birgün ashaptan bazıları Mescid-i Nebevi’de Resulullah’ın minberi yanında konuşurlar. Onlardan biri; ‘hacıların su ihtiyaçlarını karşılama işinden sonra başka bir iş yapmasam da olur’ der. Başka biri ; ‘Kâbe’nin imarıyla meşgul olduktan sonra başka bir iş yapmasam da olur’ der. Başka biri de; ‘Allah yolunda cihad bu saydığınız işlerden daha faziletlidir’der. Daha sonra bu durumun Hz. Peygamber’e sorulması üzerine Tevbe suresi 19. ayet nazil olur.⁶²³

Görüldüğü gibi bu iki rivayette de عمارة lafzı Kâbe’nin bakım ve onarımı için kullanılmıştır. Ayrıca Râğıb el-İsfahânî el-Mufredat adlı Kur’an sözlüğünde عمر fiilinin manası için نقيض الخراب ‘yıkmanın tersi’ ifadesini kullanmaktadır. Yani inşa etme ve onarma anlamındadır.⁶²⁴ Bu delillerden hareketle عمر fiilinin tamir etme, onarma anlamında hakikat, manevi olan diğer anlamlarda da mecazi olduğu kanaatindeyiz. Bu fiilin ifade ettiği anlamların hakikat ya da mecaz oluşlarıyla ilgili kesin bir yargıda bulunmasak bile, müfessirlerin hemen hepsinin bu ayetle ilgili beyanları ya umum-u müşterektir ya da hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem’idir.

3.1.9. Yunus Suresi 10. Ayet (10/10)

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ (9) دَعَاؤُهُمْ فِيهَا ‘İman edip güzel işler yapanlara gelince, imanları sebebiyle Rableri onları nimet dolu Cennet’lerde, alt tarafından ırmaklar akan (saraylara) erdirir. Onların oradaki duası: "Allah'ım! Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz!" (sözleridir). Orada birbirleriyle karşılaştıkça söyledikleri ise "selâm" dır. Onların dualarının sonu da şudur: Hamd, âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur’.

Zikrettiğimiz ayetler Yunus suresinin 9 ve 10. ayetleri olup konumuzla ilgili kısmı 10. ayette bulunan تَحِيَّهُمْ lafzıdır. يَحْيِي – حَيَّ fiilinin masdarı olan bu lafız ‘selam vermek’ anlamındadır. Ayetin muhtevasından da anlaşılacağı üzere selamlaşma eylemi Cennet ehli arasında olmaktadır. Yani selam veren de, selam verilen de Cennet ehli kişilerdir. Nitekim bütün müfessirler de bu kanaattedir. Bütün müfessirlerin zikrettikleri ikinci bir te’vil de selam verenin Allah ya da meleklerin olmasıdır. Bütün müfessirler bu iki anlamı da

⁶²³ el-Vâhidî, *Esbâbu’n-Nuzûl*, s. 240-241

⁶²⁴ er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, s. 450

zikretmişlerdir. Nitekim Kur'an'da, Allah'ın ve meleklerin Cennet ehline, Cennet ehlinin de birbirlerine selam verdikleri pek çok ayetle sabittir. Allah'ın Cennet ehline selam verdiğine dair şu ayetler zikredilmektedir: *'Kendisine kavuştukları gün, Allah'ın onlara iltifatı, 'selâm' dır. Allah onlara çok değerli bir mükâfat hazırlamıştır'*.⁶²⁵ *'Merhametli olan Rab katından onlara selam vardır'*.⁶²⁶ Meleklerin Cennet ehline selam verdiğine dair şu ayetler zikredilmektedir: *'وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ 'Rablerine karşı gelmekten sakınanlar ise, bölük bölük Cennet sevk edilir, oraya varıp da kapıları açıldığında bekçileri onlara: Selam size! Hoşgeldiniz! Artık ebedî kalmak üzere girin buraya, derler'*.⁶²⁷ *'الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ 'Onlar) meleklerin, "Size selâm olsun. Yapmış olduğunuz iyi işlere karşılık Cennet'e girin" diyerek tertemiz olarak canlarını aldıkları kimselerdir'*.⁶²⁸ *'جَنَّاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَرْوَاحِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ (23) سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ (O yurt) Adn –Cennet'leridir; oraya babalarından, eşlerinden ve çocuklarından sâlih olanlarla beraber girecekler, melekler de her kapıdan onların yanına varacaklardır. 'Sabrettiğinize karşılık size selam olsun! Dünya yurdunun sonu (Cennet) ne güzeldir' derler'*.⁶²⁹ Cennet ehlinin de birbirlerine selam verdiğine dair şu ayetler zikredilmiştir: *'لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لُعَاوًا إِلَّا سَلَامًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا لا يَسْمَعُونَ فِيهَا لُعَاوًا وَلَا تَأْتِيهِمْ (25) إِلَّا 'Orada boş sözler değil sadece 'selam'ı işitirler. Orada rızıklarını sabah akşam hazır bulurlar'*.⁶³⁰ *'إِلَّا 'Orada boş bir söz ve günaha sokan bir laf işitmezler. Söylenen, yalnızca "selâm, selâm" dır'*.⁶³¹

Cennet ehline selamın, Allah, melekler ve Cennet ehli diğer kişiler tarafından verildiği bu ayetlerden anlaşılmaktadır. Buna göre konumuz olan ayette de selamın yine Allah, melekler ve Cennet ehli tarafından verildiğini söylemek yanlış olmaz. İfade etitiğimiz gibi bütün müfessirler de bu kanaattedir. Vâhidî ile birlikte müfessirler arasında şöyle bir tespit söz konusu olmuştur: *تَحِيَّتُهُمْ* lafzının faili, yani selam verenler Allah ve melekler ise, masdar olan تحية lafzı, mef'ulü olan هم zamirine izafe edilmiş olur. Bu duruma göre fail müstetirdir, takdiri ise; Allah ve meleklerdir. Buna göre mana; *'Allah ya da*

⁶²⁵ Ahzab: 33/44

⁶²⁶ Yasin: 36/58

⁶²⁷ Zümer: 39/73

⁶²⁸ Nahl: 16/32

⁶²⁹ Ra'd: 13/23-24

⁶³⁰ Meryem: 19/62

⁶³¹ Vakıa: 56/25-26

meleklerin Cennet ehli kimselere selam vermesi' şeklinde olur. ⁶³² تَحِيَّتُهُمْ lafzının faili Cennet ehli kimseler ise, هم zamiri تحية lafzı için fail konumunda olur. Yani تحية lafzı failine izafe edilmiş olur. Bu duruma göre de mana; 'Cennet ehlinin birbirlerine selam vermesi' şeklinde olur.⁶³³ Pek çok müfessir Vâhidî'yi takip ederek, failin Allah ya da melekler olması durumunda تحية lafzının, mef'ulü olan هم zamirine izafe edilmiş olacağını söylemişlerdir. Zemahşerî⁶³⁴, Fahrettin er-Râzî⁶³⁵, Nesefî⁶³⁶, Semîn el-Halebî⁶³⁷, İbn 'Âdil⁶³⁸, Nîsâbü'rî⁶³⁹, İsmail Hakkı Bursevî⁶⁴⁰, Şevkânî⁶⁴¹, Sıddık Hasan Han⁶⁴² ve Muhyiddîn Dervîş⁶⁴³ gibi pek çok alim bu cümleden sayılabilir. Semîn el-Halebî, İbn 'Âdil, İsmail Hakkı Bursevî, Şevkânî, Sıddık Hasan Han ve Muhyiddîn Dervîş gibi alimler, failin Cennet ehli olması durumunda masdarın failine izafe edilmiş olacağını da ayrıca zikretmişlerdir. Semîn el-Halebî ve onu, isim zikretmeden aynı lafızlarla tekrar ederek tasdik eden İbn 'Âdil; zikrettiğimiz ifadede masdarın failine izafe edilmesinin hakiki manayı, masdarın mef'ulüne izafe edilmesinin de mecazi manayı ifade ettiğini, her iki durumun da aynı anda تَحِيَّتُهُمْ lafzında mümkün olması sebebiyle, hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'inin meydana geldiğini belirtirler. Bu durumun وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ 'biz onların hükmüne şahid idik'⁶⁴⁴ ayeti ile aynı olduğunu, hükmü verenlerin Hz. Süleyman ve Hz. Davud olduğunu, bir de hüküm verilenin bulunduğunu, ayette masdar olan حُكْم lafzının hem fail, hem de mef'ul konumunda olan هم zamirine bitiştiğini ifade ederler. Hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini kabul etmeyenlerin, 'cem'i ifade eden en küçük sayı ikidir' diyerek لِحُكْمِهِمْ ifadesindeki هم çoğul zamirinin, hükmü veren kişiler oldukları için sadece fail konumunda olan Hz. Davud ve Hz. Süleyman'ı hakiki manada ifade ettiğini, mef'ul konumunda olan hüküm verilen kişinin mecazi mana olması sebebiyle هم zamirine dahil olmadığını, bu şekilde hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem' olmadığını ileri sürdüklerini zikrederler.⁶⁴⁵ Şunu belirtelim ki; her ne kadar 'cem'in ekalli ikidir' şeklinde bir görüş mevcut olsa da, هم çoğul zamirinin ikiye ifade etmediği konusunda herkes

⁶³² el-Vâhidî, **el-Basît**, c. XI, s. 131

⁶³³ Muhyiddîn ed-Dervîş, a.g.e., c. IV, s. 211

⁶³⁴ ez-Zemahşerî, a.g.e., c. III, s. 117

⁶³⁵ Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. XVII, s. 48

⁶³⁶ en-Nesefî, a.g.e., c. II, s. 9

⁶³⁷ es-Semîn el-Halebî, a.g.e., c. VI, s. 155-156

⁶³⁸ İbn 'Âdil, a.g.e., c. X, s. 272

⁶³⁹ en-Nîsâbü'rî, a.g.e., c. III, s. 563

⁶⁴⁰ İsmail Hakkı Bursevî, a.g.e., c. IV, s. 19

⁶⁴¹ eş-Şevkânî, a.g.e., c. II, s. 601-602

⁶⁴² Sıddık Hasan Hân, a.g.e., c. VI, s. 23

⁶⁴³ Muhyiddîn ed-Dervîş, a.g.e., c. IV, s. 211

⁶⁴⁴ Enbiya: 21/78

⁶⁴⁵ es-Semîn el-Halebî, a.g.e., c. VI, s. 155-156; İbn 'Âdil, a.g.e., c. X, s. 272

müttefiktir. Ayrıca cem'in ekalli ikidir görüşü de bazı alimlerce öne sürülmüş olup, ulemanın geneli içinde zayıf bir görüş olarak kabul edilmiştir.

Müfessirlerin hemen hepsi تَحِيَّتُهُمْ lafzında, failin Allah ya da melekler yahut Cennet ehlinin bizzat kendisi olabileceğini kabul ettiklerinden, açıkça ifade etmiş olmasalar da burada zımnî hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini kabul etmişlerdir. Reşit Rıza تَحِيَّتُهُمْ lafzında failin Allah, melekler ve Cennet ehli olmasını, bir lafzın bütün nev'ileri ifade etmesi olarak değerlendirerek, bunun Kur'an'a ait belîğ bir îcaz olduğunu söyler.⁶⁴⁶

3.1.10. İsra Suresi 9. ve 10. Ayetler (17/9-10)

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا (9) وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَغْتَنَّا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ‘Gerçekten bu Kur'an, en doğru olan yola götürür ve salih amel işleyen müminler için büyük bir mükâfat olduğunu ve ahirete inanmayanlar için de elem dolu bir azap hazırladığımızı müjdeler’.

Zikrettiğimiz ayetler İsra suresinin 9 ve 10. ayetleri olup, konumuzla ilgili olan kısmı 9. ayette zikredilen يُبَشِّرُ fiilinin hem mükâfat, hem de azap için kullanılmış olmasıdır. Ayette salih amel işleyen müminlere iki müjde verilmektedir. İlki; kendilerine büyük bir mükâfatın verileceği müjdesidir. İkincisi de; Allah'ın ahirete inanmayanlar için acı bir azap hazırladığı müjdesidir. Müfessirler bişaretin kâfirler için hazırlanan azap için de kullanılması konusunu çokça tartışmıştır. Bu tartışma neticesinde de bu ifade için ayrı pek çok görüş ortaya çıkmıştır.

Bütün müfessirler ayetteki bişaret fiilinin hem mükâfat, hem de azap için kendi hakiki manasıyla kullanılmış olabileceğini zikretmişlerdir. Bu görüşü müfessirler arasında ilk olarak dile getiren Ferrâ'dır. Ferrâ; salih amel işleyen müminlere, hem kendilerine büyük bir mükâfat verileceği, hem de düşmanları olan kâfirlere hazırlanan acı bir azabın hazırlandığı müjdesinin verilmiş olabileceğini ifade eder. Bununla ilgili şu örneği zikreder: بَشَّرْتُ عَبْدَ اللَّهِ بِأَنَّهُ سَيُعْطَى وَأَنَّ عَذْوَهُ سَيَمْنَعُ ‘Abdullah'a kendisine mükâfat verileceği, düşmanlarının da engelleneceği müjdesini verdim’. Ferrâ müminlere kendilerine büyük bir mükâfat olduğu konusunda müjde verildiği gibi, ahirete inanmayanlara da kendileri için acı bir azabın hazırlandığı konusunda tehekkümî bir müjdenin verilmiş olabileceğini de zikreder. Yani 9. ayette müminlere hitaben zikredilen bişaret fiili, kâfirlere de hitaben zikredilmiştir. Bu yaklaşıma göre ayetin tefsiri ifadesi şu şekilde olmaktadır: يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ

⁶⁴⁶ Reşid Rızâ, a.g.e., c. XI, s. 309

(Bu Kur'an) salih amel işleyen müminlere kendilerine büyük bir mükâfatın verileceğini müjdeliyor. Ahirete inanmayanlara da, kendilerine acı bir azabı hazırladığımızı müjdeliyor'. Ferrâ kâfirlere verilen müjdenin, iman edenlere verilen müjde ile aynı olmadığını belirttikten sonra zikrettiği bu görüş için şu örneği verir: بَشَّرْتُ أَنْ الْعَيْثُ آتٍ 'yağmurun geleceği müjdesini verdim'. Bu cümlede bişaretin kime verildiği zikredilmemekle birlikte, manasının بَشَّرْتُ النَّاسَ أَنْ الْعَيْثُ آتٍ 'insanlara yağmurun geleceği müjdesini verdim' şeklinde olduğunu belirtir. Bu örnekte olduğu şekilde müminler müjdelendiği gibi, kâfirlerin de müjdelenmiş olabileceği ihtimalini değerlendirir.⁶⁴⁷

Ferrâ'nın ilk zikrettiği görüş ayetin zahirine uygun ve bütün müfessirlerin kabul ettiği bir görüştür. İkinci olarak zikrettiği; müjdenin ayrı ayrı olarak müminlere kendileri için, kâfirlere de kendileri için verildiği görüşü ise kanaatimizce uzak ya da yanlış bir yaklaşım değildir. Anladığımız kadarıyla Ferrâ bu ikinci görüşünde bir kere zikredilen يَبَشِّرُ fiilini müminler için ayrı, kâfirler için ayrı anlama hamlediyor. Bu duruma göre müminler için zikredilen bu lafız hakiki anlamıyla kalırken, ahirete inanmayanlar için de tehekkümî bir ifade olarak mecazi bir anlam ifade eder. Bu da bir lafızda hakikat ile mecazın aynı anda bir fiilde birlikte kullanılmasıdır.

Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî de Ferrâ'nın ikinci görüşünü destekler mahiyette bir açıklama yapar. Bişaretin kâfirlere hitaben de olduğunu şu şekilde ifade eder: وَيُبَشِّرُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَنَّا أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (Bu Kur'an) Ahirete inanmayanlara da, kendilerine acı bir azabı hazırladığımızı müjdeliyor'. Ancak Sem'ânî bişaretin ancak sürur makamında olabileceğini, kâfirler için kullanılan bişaretin 'haber verme' anlamında olduğunu söyler.⁶⁴⁸ Sem'ânî'nin bu ifadeleri de hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ine işaret etmektedir. Hadis ulemasınca hafız diye tesmiye edilen ve rivayet sahasında Taberî'den sonra ikinci olarak kabul edilen İbn Kesîr de Sem'ânî gibi bişaret fiilinin müminlere hitaben müjde manasında olduğu gibi, kâfirlere hitaben de وَيُبَشِّرُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَنَّا أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا şeklinde tehekkümî bir ifade olduğunu zikretmiştir. Bu durumun mana olarak onlara acı bir azabı müjdele⁶⁴⁹ ayetine benzediğini ifade etmiştir.⁶⁵⁰ Sem'ânî de olduğu gibi İbn Kesîr'in bu ifadeleri hakikat ve mecazın bir lafızda cem'idir.

⁶⁴⁷ el-Ferrâ, a.g.e., c. II, s. 177

⁶⁴⁸ es-Sem'ânî, Tefsîru'l-Kurân (Tefsîru's-Sem'ânî), (thk. Ebû Bilâl Ğuneym b. Abbâs b. Ğuneym) 1.

Baskı, Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997, c. III, s. 222

⁶⁴⁹ Al-i İmran: 3/21; Tevbe: 9/34; İnşikak: 84/24

Zemahşerî de bütün müfessirler gibi; müminlerin hem mükâfatla, hem de düşmanlarının cezalandırılmasıyla müjdelendiğini belirtir. Daha sonra ikinci bir vecih olarak; *kâfirlerin azap çekeceklerine dair haber verme* anlamının kastedilmiş olmasının da caiz olduğunu söyler. Zemahşerî'nin bu ifadesi şu şekildedir: وَيَجُوزُ أَنْ يُرَادَ: وَيُخْبَرُ بِأَنَّ الَّذِينَ لَا⁶⁵¹ Semîn el-Halebî, Zemahşerî'nin ikinci vecih olarak zikrettiğimiz bu görüşünü şu şekilde tahlil eder: ‘Zemahşerî’nin bu ifadesi iki farklı duruma yorulabilir. İlk durum şu şekildedir: وَأَنَّ الَّذِينَ diye başlayan 10. ayetin başında mahzûf bir يُخْبَرُ fiili vardır. Bu fiil mahzûf olmakla birlikte ma’mulü sabittir ve mevcuttur. Bu duruma göre وَأَنَّ الَّذِينَ diye başlayan 10. ayet, 9. ayetteki يُبَشِّرُ fiiline bağlı olmaz. İkinci durum ise; يُبَشِّرُ fiili ile ister iyi, ister kötü olsun, mutlak *haber verme* anlamı kastedilmiş olabilir. *Haber verme*; iyi haber verme ve kötüyü haber verme anlamlarından hangisi için hakikat, hangisi için mecazdır? Her ikisi hakikattir dersek; umum-u müşterek olur. Biri hakikat, diğeri mecazdır dersek; hakikat ve mecazın bir lafızda cem’i durumu söz konusu olur. Bu duruma göre de وَأَنَّ الَّذِينَ diye başlayan 10. ayet, 9. ayetteki يُبَشِّرُ fiiline bağlı olmaz. Ancak Zemahşerî’nin genel kanaati, umum-u müşteregin de, hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem’inin caiz olmadığıdır.⁶⁵²

Zemahşerî’nin bu ifadesi hakkında Semîn el-Halebî ile aynı fikri taşımıyoruz. Bu ifade hakkındaki kanaatimizin daha iyi anlaşılması için Zemahşerînin 10. ayet hakkındaki kısa tefsirini aktarmak istiyoruz. فَإِنْ قُلْتَ: عَلَامَ عَظْفٍ (وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ)؟ قُلْتُ: عَلَى (أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا) عَلَى مَعْنَى: أَنَّهُ بَشَّرَ الْمُؤْمِنِينَ بِبَشَارَتَيْنِ اثْنَتَيْنِ: بِثَوَابِهِمْ، وَبِعِقَابِ أَعْدَائِهِمْ. وَيَجُوزُ أَنْ يُرَادَ: وَيُخْبَرُ بِأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ مَعَذُونَ. ayeti neye atfedilmiştir diye soracak olursan, ben de derim ki; (أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا) ayetine atfedilmiştir. Manası da şudur: Müminler iki şeyle müjdelenmiştir; kendi mükâfatları ve düşmanlarının azabı. *Kâfirlerin azap çekeceklerine dair haber verme anlamının kastedilmiş olması da mümkündür.*” Görüldüğü üzere Zemahşerî’nin bu beyanında يُبَشِّرُ fiilinin hem müminler, hem de kâfirler için *haber verme* anlamında kullanıldığına dair bir ifade yoktur. Zemahşerî, ayette sadece kâfirler hakkında haber verme anlamının kastedilmiş olabileceğini anlatır. Ancak zikrettiği يُخْبَرُ fiilinin nasıl ortaya çıktığıyla ilgili bir beyanda bulunmaz. Daha sonraki müfessirler Zemahşerî’nin bu beyanını referans alarak buradaki يُخْبَرُ fiilinin izmar cihetiyle olduğunu zikretmişlerdir. Ancak Zemahşerî bunun hakkında bir beyanda bulunmadığı için, onun da bu fiili izmaren

⁶⁵⁰ İbn Kesîr, a.g.e., c. V, s. 48

⁶⁵¹ ez-Zemahşerî, a.g.e., c. III, s. 497

⁶⁵² es-Semîn el-Halebî, a.g.e., c. VII, s. 320

mi kullandığı hakkında bir şey diyemiyoruz. Semîn el-Halebî'nin belirttiği; Zemahşerî'nin umum-u müşterek ile hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i meselelerini kabul etmediği doğrudur. Fakat daha önce konu edindiğimiz ayetlerden hatırlanacağı üzere birçok müfessir gibi Zemahşerî de açıkça ifade etmiş olmasa da bazı ayetlerde zımnen umum-u müşterek ile hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini kabul etmiştir. Buradan hareketle Zemahşerî'nin يُبَشِّرُ fiilini müminler için hakiki anlamıyla müjde manasında, kafirler için de mecazi anlamıyla haber verme manasında kullanmış olması da mümkündür.

Fahrettin er-Râzî de bişaret fiilinin azap için kullanılışının tehekküm yoluyla olduğunu söyler. Bu durumun إطلاق اسم الضدين على الآخر 'birşeye zıttının isminin verilmesi' kabilinden olabileceğini de zikreder.⁶⁵³ Râzî'nin bu iki ifadesini birleştirdiğimizde karşımıza *istiare-i tehekkümiyye* çıkmaktadır. İstiare-i tehekkümiyye; *alay kastıyla söylenen ve kendisiyle zıttının kastedildiği istiare*dir.⁶⁵⁴ İstiare ise mecazın bir çeşididir. Kanaatimizce Râzî bu ifadeleriyle, يُبَشِّرُ fiilinin azap için kullanılmasının mecazen olduğunu ima etmiştir. Râzî'nin bu ifadelerini birleştirmeyip, ayrı ayrı olarak ele aldığımızda da bu ifadelerin mecaz-ı mürsele ait alakalar olduğunu, bu alakalara binaen يُبَشِّرُ fiilinin kâfirler için kullanılışının da mecaz-ı mürsel olduğunu söylemek yanlış olmaz. Vehbe Zuhaylî de el-Munîr adlı hacimli eserinde Râzî ile aynı ifadeleri kullanır.⁶⁵⁵ Esasında bütün müfessirler bişaret fiilinin kâfirlerin azabı hususunda kullanılmasının tehekkümen olduğunu ifade etmişlerdir.

يُبَشِّرُ fiilinin hem müminler, hem de kafirler için kullanılması ulema arasında şu görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

- 1) يُبَشِّرُ fiili sadece müminlere hitabendir. Müminlere, kendilerine büyük bir mükâfat verileceği ve ahirete inanmayanlar için de acı bir azabın hazırlandığı şeklinde iki müjde verilmiştir. Kişinin düşmanına azap çektirilmesi o kişi için bir müjdedir. Bütün müfessirler ilk olarak bu görüşü belirtirler.
- 2) يُبَشِّرُ fiili müminlere hitaben olduğu gibi, mana itibariyle kafirlere de ayrıca hitap eder. Fakat müminlere müjde manasında bir hitapken, kâfirlere inzar manasında tehekkümî bir hitaptır. Fiil bir tanedir, ancak anlam itibariyle her iki gruba da ayrı ayrı hitap etmektedir. Bu duruma göre ayetin tefsirî ifadesi şu şekilde olmaktadır: يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ

⁶⁵³ Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. XX, s. 162

⁶⁵⁴ es-Sekkâkî, a.g.e., s. 324-325; 'Abdûlmute'âl es-Sa'îdî, *Buğyetu'l-Îzâh li Telhîsi'l-Miftâh fî 'Ulûmi'l-Belağâ*, (y.y.): Mektebetu'l-Âdâb, (t.y.), c. III, s. 122-123

⁶⁵⁵ Vehbe ez-Zuhaylî, a.g.e., c. VIII, s. 30

Ferrâ, يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا (9) وَيُنَبِّئُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَنَّا أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا Sem'ânî ve İbn Kesîr bu görüştedir.

- 3) يُنَبِّئُ fiili الإخبار yani *haber verme* manasındadır. Bu haber verme sadece müminlere hitabendir. Müminlere hem mükâfatları, hem de kafirlerin azaba uğrayacağı haberi verilmiştir. Buna göre ayetin anlamı şu şekilde olmaktadır: *'Bu Kur'an müminlere, kendilerine büyük bir mükâfatın verileceğini ve ahirete inamayanlara da acı bir azabı hazırladığımızı haber veriyor'*. Bu yaklaşıma göre de يُنَبِّئُ fiili mecazi bir anlam olarak *haber verme* manasında kullanılmıştır. Bazı alimlere göre; يُنَبِّئُ fiiline haber verme anlamının verilmesi durumunda müminlere mükâfat hususunda verilen haberin iyi haber, kafirlerin azaba uğratılacağı konusunda verilen haber de kötü haberdir. الإخبار lafzı için iyi haber ya da kötü haber anlamlarından hangisinin hakikat, hangisinin mecaz olduğu kesin değildir. Bu yargıya göre; ikisi hakikat olarak kabul edilirse umum-u müşterek olmaktadır. Biri hakikat, diğeri mecaz olarak kabul edilirse de hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i meydana gelmektedir
- 4) يُخَبِّرُ fiili başlayan 10. ayetin hemen başında muzmer bir يُخَبِّرُ fiili vardır. Bu haliyle 10. ayet, 9. ayetteki يُنَبِّئُ fiiline bağlı olmaktan çıkarak müstakil bir cümle haline gelir. Bu duruma göre de ayetin manası şu şekilde olur: *'Bu Kur'an müminlere, kendilerine büyük bir mükâfatın verileceğini müjdeliyor ve ahirete inanmayanlar için acı bir azap hazırladığımızı haber veriyor'*.
- 5) يُنَبِّئُ fiili hitap olarak sadece müminleredir. Müminlere kendi mükâfatları hakkında verilen müjde anlamına gelmekle birlikte, yine müminlere kâfirlerin azaba uğrayacağı şeklinde verilen haber anlamına gelir. Müjde anlamı hakikat, haber verme anlamı ise mecazdır. Yani يُنَبِّئُ fiilinde hakiki mana ile mecazi mana aynı anda birlikte kullanılmış olur. Bu duruma göre de ayetin anlamı şu şekilde olmaktadır: *'Bu Kur'an müminlere, kendilerine büyük bir mükâfatın verileceğini müjdeliyor ve ahirete inanmayanlar için acı bir azap hazırladığımızı haber veriyor'*.

Bu görüşlerin hepsi ayetteki يُنَبِّئُ fiili için mümkün olmakla birlikte biz bu görüşlerden 1. 4. ve 5. maddeleri öncelikli olarak tercih ediyoruz. Bu kanaatimizi şu şekilde beyan etmek istiyoruz: 1. madde, ayetin zahiri ifadesine tam anlamıyla mutabıktır. Bu yönüyle 1. madde diğer maddelerden daha üstündür. Zaten bu sebepten ötürü müfessirlerin hepsi ilk olarak bu görüşü tercih etmişlerdir.

4. madde olan يُبَشِّرُ fiilinin mecazen الإخبار haber verme anlamında sadece müminlere hitap eden bir fiil olarak kullanılmış olması da ayetin zahirine uygundur. Ancak iyi haber ve kötü haber şeklinde bir ayrıma tabi tutarak biri hakikat, diğerini de mecaz olarak değerlendirmek kanaatimizce doğru değildir. Çünkü haber verme anlamındaki أَخْبَرَ fiili mutlak, her iki anlama da hakiki mana olarak eşit derece de delalet eder.

يُبَشِّرُ fiili tek bir lafızken, hakiki mana olan müjde verme ile mecazi mana olan haber verme anlamlarını aynı anda ifade etmesi olan 5. madde de ayetin zahirine uygun olduğu için bu anlamı da tercih ettik. Bu maddeye göre ayette izmar cihetiyle bir fiil bulunmamaktadır. Ayette zikredilen ve mevcut bir fiil olan يُبَشِّرُ fiili 3. maddeye göre muzmer olarak zikredilen يُخْبِرُ fiilinin de anlamını ifade edecek şekilde kullanılmıştır. İzmar aslın hilafına olduğu için يُبَشِّرُ fiilinin muzmer fiili de ifade edecek şekilde kullanılması daha doğrudur.

يُبَشِّرُ fiilinin hem müminlere, hem de kafirlere hitaben olacak şekilde kullanılması ise (2. madde) ayetin zahirine uygun değildir. Çünkü يُبَشِّرُ fiilinin kâfirlere hitaben de kullanıldığına dair bir karine yoktur. Bu anlamın verilebilmesi için 10. ayetin başında ‘kâfirler ya da müşrikler yahut ehl-i kitab’ şeklinde mahzuf bir ismin takdir edilmesi gerekirdi.

5. maddeyi tercih etmemize sebep olan durumlardan biri de; konumuz olan İsra suresi 9. ve 10. ayetlerin, Kehf suresinin ilk ayetlerine mana olarak çok benzemesidir. Her iki surede bulunan bu ayetleri karşılıklı olarak zikretmek istiyoruz:

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا (9) وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَغْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (10) *‘Gerçekten bu Kur’an, en doğru olan yola götürür ve salih amel işleyen müminlere, kendileri için büyük bir mükafat olduğunu müjdeler ve ahirete inanmayanlar için de elem dolu bir azap hazırladığımızı bildirir (haber verir).’⁶⁵⁶*

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا (1) فَيَمَّا لِيُذْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا (2) مَا كَثِيرٌ فِيهِ آيَاتٌ (3) وَيُذْذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا (4) ***Hamd;** kendi tarafından gelecek çetin bir azap ile uyarmak, salih amelde bulunan müminleri, içinde ebedi kalacakları güzel bir mükafata kavuşacakları hususunda müjdelemek, ‘Allah çocuk*

⁶⁵⁶ İsra: 17/9-10

*edindi' diyenleri de ikaz etmek için kuluna kitabı çarpıksız ve dosdoğru indiren Allah'adır.*⁶⁵⁷

Kehf suresindeki bu ayetlere baktığımızda; Kur'an'ın içinde eğrilik olmayan dosdoğru bir kitap olduğu, müminleri içinde ebedi kalacakları güzel bir mükâfatla (Cennet'le) müjdelediği ve kâfirleri de uyardığı anlatılmaktadır. Konumuz olan İsrâ suresindeki ayetlere de baktığımızda; Kur'an'ın en doğru yola ilettiği, müminleri büyük bir mükâfatla müjdelediği ve onlara kafirler için hazırlanan azabı haber verdiği açıklanmaktadır. Kehf suresindeki ayetler ile İsrâ suresindeki bu ayetler gerek ayetteki ifadeleri, gerek anlam bakımından birbirlerine çok benzemektedir. Bu sebepten ötürü يُسِّرُ fiilinin aynı anda, hem kafirlerin uğrayacağı azabın müminlere haber verilmesi anlamında mecazi manasıyla, hem de kendileri için büyük bir mükafat olduğu hususunda da yine müminlere hitaben müjde vermek anlamında hakiki anlamıyla kullanılmasını tercih ediyoruz.

3.1.11. Enbiya Suresi 78. Ayet (21/78)

(78) *‘Davud ve Süleyman'ı دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفِثَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكْمِهِمْ شَاهِدِينَ (78) da (hatırla). Hani onlar ekin hakkında hüküm veriyorlardı. Hani milletin koyunları (geceleyin) içinde yayılmıştı, biz onların hükmüne şahittik’.*

Zikrettiğimiz ayet Enbiya suresinin 78. ayeti olup, konumuzla ilgili kısmı حُكْمُ lafzının هم zamirine izafe edilmesidir. Bu konuda ulemadan farklı beyanlar sadır olmuştur. Ancak bu görüşleri zikretmeden önce meselenin daha iyi anlaşılması adına ayetle ilgili kıssayı anlatmak istiyoruz: İki kişi Hz. Davud'un huzuruna girerler. Birisi Hz. Davud'a diğer kişinin koyunlarının geceleyin kendi tarlasına girdiğini ve tarlada hiçbir şey bırakmadığını, bu konuda aralarında bir hüküm vermesini ister. Hz. Davud da diğerine ait koyunların bedel olarak tarla sahibine verilmesine hükmeder. Hz. Davud'un yanından ayrılan bu iki kişi bu sırada Hz. Süleyman'la karşılaşırlar. Koyun sahibi Hz. Davud'un verdiği hükmü Hz. Süleyman'a anlatır. Bu hükmü biraz ağır bulduğunu söyler. Hz. Süleyman da bu kişilerle birlikte Hz. Davud'un yanına gider. Hz. Süleyman bu meselenin hükmünün başka bir şey olduğunu söyler. Tarla, gerekli bütün bakımları yapılmak suretiyle eski haline getirilinceye kadar koyun sahibine teslim edilecektir. Koyunlar da bu süre zarfında tarla sahibine verilecektir. Tarla sahibi koyunların etinden, sütünden ve yünlerinden yararlanabilecektir. Tarla eski haline gelince herkes kendi malını teslim

⁶⁵⁷ Kehf: 18/1-4

alacaktır. Hz. Davud da oğlu Hz. Süleyman'ın bu hükmünü beğenir ve kendi içtiihadından vazgeçer.⁶⁵⁸

Ayette *حُكْمِ* lafzının *هم* zamirine izafe edilmesi konusunda ulemadan şu görüşler sadır olmuştur:

- 1) Ayetteki *حُكْمِ* ifadesinden Hz. Davud ile Hz. Süleyman kastedilir. Bu ayet de *cem'in ekallinin iki* olduğuna bir delildir. Bu durum *فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ* 'Eğer kardeşleri varsa annesine altıda bir pay düşer'⁶⁵⁹ ayetinde de mevcuttur. Bu ayette de *إِخْوَةٌ* lafzı çoğul olmasına rağmen burada iki veya daha fazla kardeş kastedilir. Bu görüş Ferrâ'ya⁶⁶⁰ ait olup; Sem'ânî⁶⁶¹, Kurtubî,⁶⁶² Suyûtî⁶⁶³, Ebu'l-Yümn el-Makdisî⁶⁶⁴, Hâzin⁶⁶⁵, Şevkânî⁶⁶⁶, Sıddık Hasan Han⁶⁶⁷, Muhammed Ali es-Sâbûnî⁶⁶⁸ ve Vehbe Zuhaylî⁶⁶⁹ de bu fikri desteklemektedirler. Bu alimlerin böyle bir görüşte bulunmalarının sebebi de; Abdullah b. Mesud, Abdullah b. Abbas ve İbn Ebi 'Able'nin bu ayeti *لِحُكْمِهِمَا* şeklinde okumuş olmasıdır.⁶⁷⁰ Şevkânî, Ferrâ'yla birlikte Şerîf er-Radî ve Zemahşerî'nin de *cem'in ekallinin iki olduğunu* kabul ettiklerini kaydeder.⁶⁷¹
- 2) *حُكْمِ* ifadesinden sadece Hz. Davud ve Hz. Süleyman kastedilir. Ancak *هما* şeklinde tesniye gelmesi gereken zamir, ta'zim sebebiyle *هم* şeklinde çoğul sigasında gelmiştir. Buradaki gibi, *رَبِّ ارْجِعُونِ*⁶⁷² ayetinde de tazim sebebiyle *cem'* gelmiştir.⁶⁷³
- 3) *حُكْمِ* ifadesindeki *هم* zamiri *cem'* olmakla birlikte, ayette mecazen tesniyeyi ifade etmektedir.⁶⁷⁴
- 4) *حُكْمِ* ifadesinden Hz. Davud, Hz. Süleyman ve tarla sahibi ile koyun sahibi kastedilir. Hz. Davud ile Hz. Süleyman hâkim olarak, tarla sahibi ile koyun sahibi de haklarında hüküm verilen olarak bu ifadeye dâhil olurlar. Ulemanın çoğu bu görüşte olmakla

⁶⁵⁸ et-Taberî, a.g.e., c. XVIII, s. 476

⁶⁵⁹ Nisa: 4/11

⁶⁶⁰ el-Ferrâ, a.g.e., c. II, s. 208

⁶⁶¹ es-Sem'ânî, a.g.e., c. III, s. 394

⁶⁶² el-Kurtubî, a.g.e., c. XIV, s. 234

⁶⁶³ es-Suyûtî, **el-Celâleyn**, s. 328; **ed-Durru'l-Mensûr**, c. X, s. 320

⁶⁶⁴ Ebu'l-Yümn el-Makdisî, a.g.e., c. IV, s. 376

⁶⁶⁵ el-Hâzin, a.g.e., c. III, s. 284

⁶⁶⁶ eş-Şevkânî, a.g.e., c. III, s. 570

⁶⁶⁷ Sıddık Hasan Hân, a.g.e., c. VIII, s. 352

⁶⁶⁸ es-Sâbûnî, c. II, s. 269

⁶⁶⁹ Vehbe ez-Zuhaylî, **et-Tefsîru'l-Vecîz**, s. 329

⁶⁷⁰ İbnu'l-Cevzî, **Zâdu'l-Mesîr**, c. V, s. 371

⁶⁷¹ eş-Şevkânî, a.g.e., c. III, s. 570

⁶⁷² Muminun: 23/99

⁶⁷³ el-Âlûsî, a.g.e., c. XVII, s. 74

⁶⁷⁴ Sıddık Hasan Hân, a.g.e., c. VIII, s. 352

birlikte, böyle düşünen alimler arasında masdar olan حُكْم lafzının هم zamirine izafesi hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır:

- Hz. Davud ve Hz. Süleyman hüküm veren kişiler oldukları için fail konumunda kabul edilirler. Tarla sahibi ile koyun sahibi de haklarında hüküm verilen kişiler oldukları için mef'ul konumundadırlar. Bu durumda حكم ifadesindeki هم zamiri aynı anda hem faili, hem de mef'ulü temsil etmektedir. Masdarın failine izafesi hakiki manayı ifade ederken, mef'ulüne izafesi de mecazi manayı ifade eder. Bu takdirde burada hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i durumu söz konusudur.⁶⁷⁵
- Masdarın failine izafesi hakiki manayı, mef'ulüne izafesi de mecazi manayı ifade ettiğinden bu ifadede umum-u mecaz vardır.⁶⁷⁶
- حُكْم ifadesindeki هم zamiri hakimler ve hüküm talep edenleri ifade etse de, burada masdarın failine ya da mef'ulüne izafesi kastedilmez. Buradaki izafet ihtisas içindir. Buna göre mana; *'bu sorun karşısında ortaya çıkan hükme'* şeklinde olmaktadır. Ebu Hayyân⁶⁷⁷, İsmail Hakkı Bursevî⁶⁷⁸ ve Âlûsî⁶⁷⁹ bu görüştedir.

5) حكم ifadesindeki هم zamiri sadece hüküm talep eden davacı ve davalıyı ifade eder. 'Ukberi bu görüştedir.⁶⁸⁰

Bu görüşleri zikrettikten sonra değerlendirme sadedinde şunları ifade edebiliriz: Ferrâ ile başlayan ve onu takiben pek çok alimin *'cem'in ekalli ikidir'* görüşünden hareketle, حُكْم ifadesinde sadece Hz. Davud ve Hz. Süleyman'ın kastedildiğini belirtmeleri ayetin siyakına uygundur. Ancak gerek ayetin siyakı, gerek sebep-i nüzulü sebebiyle, hâkim konumunda olan Hz. Davud ve Hz. Süleyman'la birlikte, hüküm talep eden tarla ve koyun sahipleri de bu lafza dâhil olabilir. Bu nedenle kesin bir yargıyla bu ifadenin sadece ikiye delalet ettiğini söylemek doğru değildir. Nîsâbûrî حكم ifadesinden kastedilenlerin *hâkimler ve hüküm talep edenler* olmasının muhtemel olduğunu, bu nedenle bu ifadenin *cem'in ekallinin iki olduğuna* delalet etmediğini söyler.⁶⁸¹ Ancak ifade

⁶⁷⁵ es-Semîn el-Halebî, a.g.e., c. VIII, s. 185; İbn 'Adil, a.g.e., c. XIII, s. 551; Muhyiddîn ed-Dervîş, a.g.e., c. VI, s.348

⁶⁷⁶ İsmail Hakkı Bursevî, a.g.e., c. V, s. 504-505

⁶⁷⁷ Ebû Hayyân, a.g.e., c. VI, s. 307

⁶⁷⁸ İsmail Hakkı Bursevî, a.g.e., c. V, s. 504-505

⁶⁷⁹ el-Âlûsî, a.g.e., c. XVII, s. 74

⁶⁸⁰ el-'Ukberî, a.g.e., c. II, s. 923

⁶⁸¹ en-Nîsâbûrî, a.g.e., c. V, s. 36

ettiğimiz gibi ayetin siyaki her iki duruma da müsaittir. Bu sebepten ötürü حُكْم ifadesindeki هم zamirinin ta'zimen ya da mecazen çoğul olarak kullanılmış olması da mümkündür. Hatta bu ihtimal kanaatimizce Ferrâ'nın görüşünden daha doğrudur. Çünkü 'cem'in ekalli ikidir' görüşü, cumhurun kabul etmediği ve zayıf olarak saydığı bir görüştür. Ayrıca هم çoğul zamirinin ikiye ifade etmediği konusunda herkes müttefiktir. Bundan ötürü هم zamirinin ta'zimen ya da mecazen ikiye yani tesniyeyi ifade ettiğini söylemek bizce daha doğru gözükmemektedir.

'Masdarın failine izafesi hakiki manayı, mef'ulüne izafesi de mecazi manayı ifade ettiğinden, حُكْم ifadesinde umum-u mecaz vardır' şeklindeki görüş de zayıf bir görüştür. Bir ifadenin umum-u mecaz olabilmesi için ifadede mecazi tarafın, hakiki tarafa göre daha baskın olması gerekir. ancak burada mecazi tarafın, hakiki taraftan daha ağır bastığını gösteren bir karine mevcut değildir. Her iki taraf da eşit derecededir.

حُكْم lafzındaki هم zamirinin, hâkim konumunda olan Hz. Davud ve Hz. Süleyman ile hüküm talep eden konumunda olan tarla ve koyun sahiplerini ifade ettiğini, ancak حُكْم ifadesinden masdarın, failine ya da mef'ulüne izafesi gibi bir durumun kastedilmediğini söyleyen alimler, bu durumun ihtisas için olduğunu ifade etmişlerdir. Bu alimlere göre حکم lafzı هم zamiri ile zahirde bir izafet oluşturmaktadır. Ancak ortaya çıkan bu izafet, izafet manasını ifade etmemektedir. Burada murad olunan mana; 'bu sorun karşısında aralarında ortaya çıkan hüküm' anlamıdır. هم zamiri sadece, bu hükmün ortaya çıkışının hepsinin arasında olduğunu ifade etmektedir. Ancak biz bu görüşe katılmıyoruz. Bununla ilgili itirazımızı maddeler halinde ifade edeceğiz. Fakat ayetin daha iyi anlaşılması için, bu ayetti takip eden 79. ayeti de zikrederim: فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا 'Ve bu olayda Süleyman'ın dâvâ konusunu (daha derinden) anlamasını sağladık; bununla birlikte, Biz her ikisine de sağlam bir muhakeme gücü ve ilim bahşetmiştik'.

- 1) Ayetin zahiri ifadesini sebep-i nüzulle ve 79. ayetle birlikte ele aldığımızda sırasıyla şu durumlar gözükür: *Birincisi*; kavme ait koyunlar, kaynaklarda üzüm ya da buğday diye ifade edilen tarlaya geceleyin girerek ziyana sebep olurlar. *İkincisi*; tarla ve koyun sahipleri durumu Hz. Davud'a taşırlar. Hz. Davud ve Hz. Süleyman bu hadise karşısında iki ayrı hüküm verirler. *Üçüncüsü*; Cenab-ı Hakk, Hz. Davud ve Hz. Süleyman'ın, tarla ve koyun sahiplerine verdikleri hükümlere şahitlik ettiğini bildirir. *Dördüncüsü*; Cenab-ı Hakk verilen hükümlerden, Hz. Süleyman'ın hükmünün daha doğru olduğunu bildirmekte ve bu hükmü kendisinin Hz. Süleyman'a kavrattığını

buyurmaktadır. *Beşincisi*; bununla birlikte her iki Peygambere de hüküm kabiliyeti ve ilim bahşettiğini anlatmaktadır. Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere Cenab-ı Hakk son hükümden değil, verilen iki ayrı hükümden söz etmektedir.

- 2) 78. ayetteki شاهدین lafzı izlemek, şahit olmak, tanık olmak anlamındadır. Müfessirlerin çoğu bu lafza عالمين ‘bilmek’ anlamını vermişlerdir. Fakat عالمين lafzı, شاهدین ifadesi için yanlış olmasa da eksik bir anlamdır. Çünkü bilmek, şahit olmayı tam manasıyla ifade etmez. Her bilme, şahit olma değildir. Fakat her şahit olmada bilme manası vardır. شاهدین lafzı حكمهم ifadesinin belirli bir süre içinde belirli şahıslar arasında verilen ayrı ayrı hükümler olduğunu anlatmaktadır.
- 3) 79. ayette geçen فَفَهَّمْنَاهَا cümlesinde mef’ul konumunda olan ve müenneslik ifade eden ها zamiri, Hz. Süleyman’ın verdiği son hükme delalet etmemektedir. Nehhâs, İ’râbu’l-Kur’ân adlı eserinde, buradaki ها zamirinin kıssa (dava konusu) olduğunu belirtir.⁶⁸² Zeccâc da ها zamirinin القضية yani sorun, mesele anlamlarına delalet ettiğini zikreder.⁶⁸³ حكم lafzının masdar olduğu, masdarlarda da müenneslik ya da müzekkerlik gibi bir durumun söz konusu olmadığı, her iki duruma ait zamirlerin de masdarlara uygun olduğu belirtilerek, buradaki ها zamirinin Hz. Süleyman’ın verdiği ve hepsinin kabul ettiği son hükme delalet ettiği söylenebilir. Ancak masdarlardaki genel kullanım müzekker şeklindedir.
- 4) Müfessirlerin çoğu حكمهم ifadesini hem lafzen, hem de ma’nen gerçek bir izafet olarak kabul etmişlerdir. Mukâtil b. Süleymân, Taberî, Mekkî b. Ebî Talib, Abdulkahir el-Cürcânî, Zemahşerî, İbn ‘Atiyye, Fahrettin er-Râzî, Beyzâvî, Nesefî, İbn Cüzeyy, Nîsâbü’rî ve Şirbînî حكمهم ifadesini hem lafzen, hem de ma’nen gerçek bir izafet olarak kabul eden müfessirlerdendir.

Bütün bu sebeplerden ötürü حكمهم lafzının zahirde bir izafet iken, mana olarak izafet anlamını taşımadığı, asıl manasının; ‘*bu sorun karşısında aralarında ortaya çıkan hüküm*’ olduğu görüşünü desteklemiyoruz. ‘Ukberi’nin belirttiği; حكمهم ifadesinden kastedilenin hüküm talebinde bulunanların olduğu görüşü de ayetin zahirine uymamaktadır. Çünkü ayetin başında إِذْ يَحْكُمَانِ إِذْ يَحْكُمَانِ şeklinde buyrulurken, ayetin sonunda hâkim konumunda olan Hz. Davud ve Hz. Süleyman’ın kastedilmediğini söylemek yanlıştır.

⁶⁸² en-Nehhâs, İ’râbu’l-Kur’ân, s. 608

⁶⁸³ ez-Zeccâc, a.g.e., c. III, s. 399

Ayetteki bu ifade hakkında geriye iki şık kalmıştır: 1) حُكْمُهُمْ lafzı sadece Hz. Davud ve Hz. Süleyman'a işaret etmektedir. Buna göre ifadedeki هم zamiri, çoğul bir zamirken tesniyeye delalet etmesi ya ta'zimendir ya da mecazendir. 2) حُكْم masdarı aynı anda hem failine, hem de mef'ulüne izafe edilmiştir. Failine izafesi hakiki manayı ifade ederken, mef'ulüne izafesi de mecazi manayı ifade eder. Bu haliyle bu ifadede hakiki mana ile mecazi mana aynı anda birlikte kullanılmıştır.

3.1.12. Hac Suresi 18. Ayet (22/18)

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقٌّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ 'Göklerde ve yerde olanların, güneşin, ayın, yıldızların, dağların, ağaçların, hayvanların, birçok insanın Allah'a secde ettiklerini görmüyor musun? Bununla birlikte Allah'a secde etmeyen birçok kimse kıyamet günü cezalandırılmayı hakedecektir. Allah kimi aşağılayacak olursa, şunu çok iyi bilin ki kıyamet gününde onu onurlandıracak hiç kimse olmayacaktır. Gerçekten de Allah dilediğini yapmaktadır.'

Zikrettiğimiz ayet Hac suresinin 18. ayeti olup, konumuzla ilgili kısmı ayetteki secde fiilinin (يَسْجُدُ) hem akıl sahibi varlıklar, hem de cansız varlıklar için ortak bir fiil olarak kullanılmış olmasıdır. Bu ayet, hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i ile ilgili tartışmalarda Ahzab suresi 56. ayetle birlikte en çok tartışılan ayettir.

سجد fiili sözlüklerde; boyun eğme (inkıyad), alnı yere koyma anlamlarına gelir. if'al babından olan أسجد fiili de başı eğmek, eğilmek, bakışları bir yere dikerek uzunca bakmak gibi anlamları ifade eder.⁶⁸⁴ İbn Manzûr bu anlamlardan; *alnı yere koyma* anlamını ilk olarak zikreder ve uzunca bu anlam üzerinde durur.⁶⁸⁵ Bütün sözlüklerde سجد fiilinin hem boyun eğme ve inkıyad manalarına geldiği, hem de alnı yere koyma anlamına geldiği ifade edildiği halde bazı alimler sadece alnı yere koyma anlamının bu fiil için hakikat olduğu kanaatindedir. Kanaatimizce bunun sebebi; secdenin daha yaygın olarak insan için kullanılıyor olmasıdır. Âlûsî, İbn Kemal Paşa'nın *secdenin* hakiki manasının başı yere koyma olduğunu ifade ettiğini aktarır. Allame-i Sâni (العلامة الثاني)⁶⁸⁶ diye ifade ettiği Teftâzânî'nin, *secde* fiilinin hakiki anlamının başı değil, alnı yere koymak olduğunu,

⁶⁸⁴ el-Cevherî, a.g.e., c. II, s. 483-484

⁶⁸⁵ İbn Manzûr, a.g.e., c. III, s. 204-206

⁶⁸⁶ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Âlûsî, Allame-i Sâni (العلامة الثاني) ifadesini tefsirinde 67 kere kullanmıştır. Bu ifadeyle Sa'duddîn et-Teftâzânî'yi kastettiğini Fâtır suresi 3. ayetin tefsirinde ifade eder. Bkz.: el-Âlûsî, a.g.e., c. XXII, s. 166. Âlûsî, Allame-i Evvel (العلامة الأول) ifadesini de tefsirinde 3 kere kullanır. Ancak bu ifadeyle kimi kastettiğini belirtmez.

örneğin başı ense tarafından yere koymanın *secde* olarak isimlendirilmediğini söylediğini anlatır. Âlûsî bu alimlere göre inkıyad etme, boyun eğme anlamının mecaz olduğunu zikreder.⁶⁸⁷ Zebîdî de, İbn Sîde'nin *secdenin* alnı yere koyma olduğunu ifade ettiğini nakleder.⁶⁸⁸ İsmail Hakkı Bursevî de, Rûhu'l-Beyân adlı tefsirinde tezellül ve boyun eğme anlamının mecazi olduğunu beyan eder.⁶⁸⁹

Ulema arasında bu ayetteki *secde* fiilinin anlamı hakkında büyük bir ihtilaf olmuştur. Bu yaklaşımları maddeler halinde şu şekilde zikredebiliriz:

- 1) Ezherî ve onun ifadelerini aynen zikretmek suretiyle onu takip ve tasdik eden İbn Manzûr ile Zebîdî, ayetteki *secde* ifadesinin cansız varlıklar için; '*kendisine verilen vazife hususunda itaat*' anlamında ele alınması gerektiğini söylerler. Bakara suresi 74. ayete atıfta bulunarak; cansız varlıkların Allah'a *secde* etmesinin, taşların Allah korkusundan yuvarlanıp düşmesi durumundan daha acayip olmadığını, bu *secdenin* nasıl gerçekleştiğini ve keyfiyyetini sorgulamadan Allah'ın indirdiğine iman etmemiz ve teslim olmamız gerektiğini, çünkü Allah'ın bu hadisenin nasıl gerçekleştiği hakkında bize bir bilgi vermediğini söylerler. Bu durumun, dağlar, kuşlar, hayvanlar ve akıl sahibi olmayan daha başka varlıkların Allah'ı tesbih etmesine benzediğini, zira İsra suresi 44. ayette herşeyin Allah'ı tesbih ettiğini, bu gibi durumların nasıl gerçekleştiğiyle ilgili zihinlerimizin anlamaktan aciz kaldığını itiraf ederek, buna iman etmemiz gerektiğini anlatırlar.⁶⁹⁰ İfadelerinden anladığımız kadarıyla bu alimler, ayette zikri geçen akıl sahibi olmayan varlıkların da insanlar gibi *secde* ettiğini, ancak insanlarınkinden farklı olarak bu varlıkların *secdelerinin* keyfiyyetinin ve nasıl gerçekleştiğinin insanlarca anlaşılamadığını belirtirler. Ulema *secdenin* alnı yere koyma anlamı için *taat secdesi* ve *ibadet secdesi* ifadelerini kullanmıştır. Bu görüşte olan alimler de akıl sahibi olmayan varlıkların *secdelerinin* keyfiyyeti farklı olmakla birlikte, bu *secdenin* ibadet *secdesinden* farklı olan *taat secdesi* olduğu görüşündedirler. Mekkî b. Ebî Tâlib⁶⁹¹ ve İbn 'Acîbe⁶⁹² de *secdenin* cansız varlıklar için de hakiki manasıyla anlaşılması gerektiğini söylerler. Bu görüşte olan alimler, Kur'an'da akıl sahibi olmayan ya da cansız olan varlıklara atfedilen ve insan, melek, cin gibi mükellef

⁶⁸⁷ el-Âlûsî, a.g.e., c. XVII, s. 130

⁶⁸⁸ ez-Zebîdî, a.g.e., c. VIII, s. 172

⁶⁸⁹ İsmail Hakkı Bursevî, a.g.e., c. VI, s. 16

⁶⁹⁰ el-Ezherî, a.g.e., c. X, s. 302-303; İbn Manzûr, a.g.e., c. III, s. 206; ez-Zebîdî, a.g.e., c. VIII, s. 176

⁶⁹¹ Mekkî Ebî Tâlib, a.g.e., c. VII, s. 4860

⁶⁹² İbn 'Acîbe, a.g.e., c. III, s. 522

varlıklara özgü bazı durumların her ne kedar keyfiyetini bilmesek dahi, hakiki manasıyla anlaşılması gerektiğini belirterek, burada da secdenin alını yere koyma anlamında hakiki manasıyla anlaşılması gerektiğini söylerler. Kur'an'da cansız ya da akıl sahibi olmayan varlıklara atfedilen mükellef varlıklara özgü bazı durumlar şu ayetlerde geçmektedir, bu alimler de bu ayetleri kendi iddialarına delil olarak kullanmışlardır.

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيقًا
تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيقًا
‘Yedi gök, yer ve bunların içindekiler O’nu tesbih eder; O’nu hamd ile tesbih
etmeyen hiç bir şey yoktur, ancak siz onların tesbihlerini kavramıyorsunuz. Şüphesiz O,
halim olandır, bağışlayandır.’⁶⁹³

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَسْقَى
ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَسْقَى
‘Bundan sonra kalpleriniz
yine katılaştı; taş gibi, hatta daha katı. Çünkü taşlardan öyleleri vardır ki, onlardan
ırmaklar fışkırır, öyleleri vardır ki yarılr, ondan sular çıkar, öyleleri vardır ki Allah
korkusuyla yuvarlanır. Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir.’⁶⁹⁴

‘فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجَبَالَ يُسَبِّحُونَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ
‘Fefhemناه سليمان وكلًا آتينا حكمًا وعلمًا وسخرنا مع داود الجبال يسبحون والطير وكنا فاعلين
Süleyman'ın dâvâ konusunu (daha derinden) anlamasını sağladık; bununla birlikte, Biz
her ikisine de sağlam bir muhakeme gücü ve ilim bahsettik. Davud ile birlikte tesbih
etsinler diye, dağlara ve kuşlara boyun eğdirdik. (Bunları) Yapanlar biz idik.’⁶⁹⁵

‘وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَاجَبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَآلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ
‘ولقد آتينا داود منّا فضلًا يا جبال أوبي معه والطير وآلنا له الحديد
üstünlük verdik. "Ey dağlar ve kuşlar! Onunla beraber tesbih edin" dedik. Ona demiri
yumuşattık.’⁶⁹⁶

‘بِزِ، دَآغِلَارِيْ اُونُون
‘Biz, dağları onun
emrine vermiştik. Akşam sabah onunla beraber tesbih ederlerdi. Kuşları da toplu halde
onun emri altına vermiştik. Hepsi de ona uyarak zikir ve tesbih ederlerdi.’⁶⁹⁷

‘اَءَءَرَلْنَا هَءَا اَلْقُرْآنَ اَعْلَىْ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اَللّٰهِ وَتِلْكَ اَلْاَمْثَالُ لَنَضْرِبُهَا لِّلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ
‘اأئرلنا هذا القرآن على جبل لرأيتَهُ خاشعًا متصدعًا من خشية الله وتلك الأمثال لَنضربها للناس لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ
biz bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, muhakkak ki onu, Allah korkusundan baş eğerek,
parça parça olmuş görürdün. Bu misalleri insanlara düşünsünler diye veriyoruz.’⁶⁹⁸

⁶⁹³ İsra: 17/44

⁶⁹⁴ Bakara: 2/74

⁶⁹⁵ Enbiya: 21/79

⁶⁹⁶ Sebe: 34/10

⁶⁹⁷ Sa'd: 38/18-19

2) Mukâtil b. Süleymân güneş, ay ve yıldızın, daha akşam olmadan güneşin batışı sırasında arşın altında Allah'a secde ettiklerini söyler. Güneş doğduğu ve tam ortadan artık batı tarafına doğru kaymaya başladığı zamanlarda da dağların, ağaçların ve hayvanların gölgelerinin değiştiği, gölgelerinin bu şekilde değişmesinin onların secdesi olduğunu ifade eder. Müminlerin alnı yere koymak suretiyle secde ettiklerini, kâfirlerin secdesinin de gölgelerinin secdesi olduğunu beyan eder.⁶⁹⁹ Taberî de Mukâtil ile aynı düşüncededir. Taberî bu görüşlerin hepsini Mücahid b. Cebr'den aktarır. Ebu'l-'Aliye'nin de şöyle dediğini nakleder: *'Semada bulunan güneş, ay ve yıldızdan herbiri battıkları sırada Allah'a ayrı ayrı secde ederler. Kendilerine izin verilene kadar da dönmezler. Kendilerine izin verilince doğdukları yere varıncaya kadar sağ tarafa doğru yol tutarlar.'*⁷⁰⁰ İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) Mücahid'in şöyle dediğini aktarır: *'Herşeyin secdesi onun gölgesidir, dağların secdesi de onun gölgesidir.'* Dahhâk'ın da; *'güneş batıya meyledip, gölgeler uzamaya başladığında bütün hayvanlar, bütün kuşlar Allah'a secde ederler'* dediğini zikreder.⁷⁰¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, cansız varlıklar hakkında secde fiilinin hakiki anlamından çıkarılarak, boyun eğme, inkıyad etme gibi mecazi anlamların verilmesinin doğru olmadığını ifade eder. Secdenin bunlar için de alnı yere koyma tarzında olduğunu, bunun cansız varlıklar için uzak görülmemesi gerektiğini söyler. Dağların Allah'tan korktuğunu, yine dağların ve kuşların Hz. Davud'un emrine verildiğini ve Allah'ı tesbih ettiklerini Kur'an'ın bize haber verdiğini belirtir. Bu durumların hakiki manasıyla anlaşılması gerektiği gibi cansız varlıkların secdesinin de hakiki manasıyla anlaşılması gerektiğini kaydeder.⁷⁰² Cansız varlıkların gölgelerinin secde ettiğini belirten alimler bu konuda şu ayete dayanırlar: *أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَّبِعُهُ ظِلَّالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ* *'Allah'ın yarattığı herhangi bir şeyi görmediler mi? Onun gölgeleri, küçülerek ve Allah'a secde ederek sağa sola döner.'*⁷⁰³

3) Ayetteki *وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ* kısmının öncesine atfedildiğini söyleyen alimler bununla ilgili iki ayrı görüş belirtmişlerdir:

⁶⁹⁸ Haşr: 59/21

⁶⁹⁹ Mukâtil b. Süleymân, a.g.e., c. III, s.119-120

⁷⁰⁰ et-Taberî, a.g.e., c. XVIII, s. 586-587

⁷⁰¹ 'Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm**, (thk. Es'ad Muhammed et-Tîb), 1. Baskı, Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997, c. VIII, s. 2479

⁷⁰² Mekkî b. Ebî Tâlib, a.g.e., c. VII, s. 4859-4860

⁷⁰³ Nahl: 16/48

- Ayetteki secde fiili hem akıl sahibi varlıklar, hem de cansız varlıklar için inkıyad etme, boyun eğme anlamındadır. İbn ‘Atiyye⁷⁰⁴, Ebu Hayyân,⁷⁰⁵ Âlûsî⁷⁰⁶ Vehbe Zuhaylî⁷⁰⁷ bu görüştedirler. Şevkânî de bu görüşü bu ayetle ilgili sahih görüşler arasında zikreder.⁷⁰⁸
 - Ayetteki secde fiili, akıl sahibi varlıklar için alını yere koyma anlamında, cansız varlıklar için de inkıyad etme, boyun eğme anlamındadır. Müfessirlerin çoğu bu görüşü tercih etmişlerdir. Ancak fiilin ifade ettiği anlamlardan hangisi için hakikat, hangisi için mecaz olduğuna değinmemişlerdir. Bu alimler; İbnu’l-Cevzî, Nesefî, İbn Kesîr, Bikâ’î, Hâzin, Şirbînî, İcî ve Muhammed Ebu Zehra olup, hangi anlamın hakikat, hangisinin mecaz olduğuna değinmemişlerdir. Fahrettin er-Râzî, Beyzâvî ve Semîn el-Halebî de her iki anlamı da hakikat olarak değerlendirerek, umum-u müşterek kabul edenlere göre burada umum-u müşterek olduğunu ifade etmişlerdir. Semîn el-Halebî, ulema arasında zikredilen tevillerden birinin de; boyun eğme anlamının mecaz, alını yere koyma anlamının da hakikat olduğunu, bu duruma göre burada hakikat ve mecazın bir lafızda cem’i olduğunu anlatır. İbn ‘Âşûr ve Muhyiddîn Dervîş de secdenin hakiki anlamda alını yere koyma, mecazi anlamda da inkıyad etme ve boyun eğme olduğunu, ayetteki secde fiilinde hakiki mana ile mecazi mananın aynı anda birlikte kullanıldığını ifade ederler.
- 4) Ayetteki *وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ* kısmının öncesine atfedilmeyip, baştaki secde fiiline bağlı olmadığını söyleyen alimler de bununla ilgili üç ayrı görüş belirtmişlerdir:
- Umum-u müşterek ya da hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem’i gibi durumların gerçekleşmemesi için *وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ* ifadesinden önce *يسجد* şeklinde bir fiil takdir edilir. Takdir edilen bu fiili ulema *muzmer* olarak isimlendirirken, çağdaş müfessirlerden Muhammed Emîn el-Herîrî bu fiili *mahzuf* olarak isimlendirir.⁷⁰⁹ Bu duruma göre ayetin başından *وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ* kısmına kadar secde fiilinin anlamı inkıyad etme ve boyun eğme manasında olurken, *وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ* ifadesi hakkında da alını yere koyma anlamında olur. Muzmer ya da

⁷⁰⁴ İbn ‘Atiyye, a.g.e., c. VI, s. 225-226

⁷⁰⁵ Ebû Hayyân, a.g.e., c., s.

⁷⁰⁶ el-Âlûsî, a.g.e., c. XVII, s. 130-131

⁷⁰⁷ Vehbe ez-Zuhaylî, **et-Tefsîru’l-Munîr**, c. XVII, s. 190

⁷⁰⁸ eş-Şevkânî, a.g.e., c. III, s. 604

⁷⁰⁹ el-Herîrî, a.g.e., c. XVIII, s. 268 İzmar ile hazif arasındaki fark için ayrıca bkz.: et-Tehânevî, a.g.e., c. I, s. 219

mahzuf fiilin varlığı sebebiyle umum-u müşterek ya da hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i durumları gerçekleşmez. Zemahşerî⁷¹⁰, Ebu's-Su'ûd Efendi⁷¹¹, Nîsâbûrî⁷¹², İsmail Hakkı Bursevî⁷¹³, Şevkânî⁷¹⁴ ve Muhammed Emîn el-Herî⁷¹⁵ bu görüştedirler. Bu görüş Ebu Hayyân'ın⁷¹⁶ da sahih olarak kabul ettiği görüşlerdendir. Fahrettin er-Râzî⁷¹⁷ ve Kâsımî⁷¹⁸ (ö. 1332/1914) de bu görüşü, müşterek bir lafzın ifade ettiği farklı iki manaya aynı anda hamledilmesinin (umum-u müşterek) caiz görülmemesi durumunda sahih olabilecek muhtemel görüşler arasında zikrederler.

- وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ ifadesinde كَثِيرٌ lafzı mübtedadır, haberi ise mahzuftur. Takdiri ise; ثاب şeklinde olup, 'sevaba, mükâfata nail olacaktır' anlamındadır. Zemahşerî, Fahrettin er-Râzî, Beyzâvî, Neseî, Ebu Hayyân, Semîn el-Halebî ve Sıddık Hasan Han bu görüşü zikretmişlerdir. Hatta Zemahşerî كَثِير lafzının mübteda, مِنَ النَّاسِ ifadesinin de haber olmasının caiz olduğunu belirtir. Manasının da; 'pek çok insan hakikat üzere olup, salih ve mütakilerdendir' şeklinde olduğunu beyan eder.
- İkinci كَثِير lafzının ilk zikredilen كَثِير lafzına atfesilmesi de mümkündür. Azabı hakeden insanların sayısında mübalağa yapmak için bu şekilde kullanılır. Buna göre; ilk zikredilen كَثِير lafzı mübteda olup, حَقَّ mazi fiili de haberdur. Bu görüşe göre de mana şu şekilde olmaktadır: وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْعَذَابُ 'insanlardan çok, çok fazla kişi cezalandırılmayı hak edecektir.' İlk olarak Zemahşerî'nin zikrettiği bu görüşü, onu takiben Fahrettin er-Râzî, Beyzâvî, Ebu Hayyân ve Semîn el-Halebî de zikretmiştir.

Ulemanın zikrettiği bu görüşleri maddeler halinde belirttikten sonra değerlendirme olarak şunları ifade edebiliriz: Ulemanın belirttiği bu görüşlerin hepsi ayet için kabul edilebilir muhtemel görüşlerdir. Ancak bizim burada öncelikli olarak tercih ettiğimiz görüşler şunlardır: 1) Ayetteki secde fiili hem akıl sahibi, hem de cansız varlıklar için

⁷¹⁰ ez-Zemahşerî, a.g.e., c. IV, s. 182

⁷¹¹ Ebu's-Su'ûd, a.g.e., c. IV, s. 17

⁷¹² en-Nîsâbûrî, a.g.e., c. V, s. 70

⁷¹³ İsmail Hakkı Bursevî, a.g.e., c. VI, s. 17

⁷¹⁴ eş-Şevkânî, a.g.e., c. III, s. 604

⁷¹⁵ el-Herî, a.g.e., c. XVIII, s. 268-269

⁷¹⁶ Ebû Hayyân, a.g.e., c. VI, s. 333

⁷¹⁷ Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. XXIII, s. 20

⁷¹⁸ Muhammed Cemâluddîn el-Kâsimî, **Tefsîru'l-Kâsimî / Mehâsinu't-Te'vîl**, (thk. Muhammed Fuâd 'Abdubâkî), I. Baskı, (y.y.): Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1957, s. 4331

inkıyad etme, boyun eğme anlamındadır. Bu görüş ayetin zahiri ifadesine tam olarak mutabıktır. Bu görüşe göre aslın hilafına olacak şekilde mahzuf ya da muzmer bir fiil de takdir edilmez. Ulemanın çoğu secde fiilinin bu anlamda kullanılmasını hakikat olarak kabul ederken, çok sayıda alim de bu anlamı secde fiili için mecaz olarak kabul eder. 2) Secde fiilinin, ifade ettiği her iki anlam için hakikat olarak kabul edilmesi durumunda umum-u müşterek söz konusudur. Birinin hakikat, diğerinin mecaz kabul edilmesi durumunda da hakikat ve mecazın aynı anda secde fiilinde cem'i söz konusudur. Çünkü secde fiili, tek bir fiil olduğu halde akıl sahibi varlıklar için alnı yere koyma anlamında, cansız varlıklar için de boyun eğme anlamında kullanılmıştır. Bir lafızda aynı anda iki ayrı anlamın birlikte kullanılmasına işaret edecek karinelerin varlığı sebebiyle ayetin bu şekilde anlamlandırılması ulemanın çoğu tarafından kabul edilmiştir. وكثير من الناس ifadesinden önce mahzuf ya da muzmer bir fiil takdir edilmesi yanlış olmamakla birlikte asla muhaliftir. Bu gibi durumlar mevcut lafızların i'mali müteazzir olduğu zamanlarda geçerlidirler. Ancak bu ayetteki mevcut lafızlar, kastedilen anlamı ifade etmeye yeterlidirler, yani bu lafızların kastedilen anlam için i'mali müteazzir değil, mümkündür. Bu nedenle mahzuf ya da muzmer bir fiil takdir etmek yerine, secde fiilinin karinelere göre değerlendirilerek, istenilen anlamı ifade edecek şekilde iki ayrı anlama hamledilmesi kanaatimizce daha doğru olur. Bu ayetin, okunduğunda secde edilen (tilavet secdesi) bir ayet olması da bu konudaki iddiamızı güçlendirmektedir.

Ra'd suresi 15. ayet ile Nahl suresi 49. ayet de bu ayet gibidir. وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُم بِالْعُدْوِ وَالْأَصَالِ 'Göklerde ve yerde her ne varsa -isteyerek de olsa, istemeyerek de olsa- Allah'a secde eder. Sabah akşam gölgeleri de (O'na secde eder).'⁷¹⁹ Ayette fail konumunda مَنْ ism-i mevsulü akıl sahibi varlıkları ifade ettiği gibi, cansız varlıkları da ifade eder. وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ 'Hem göklerde ve yerde ne varsa hepsi, herhangi bir canlı olsun, melaike olsun hepsi Allah'a secde eder, asla kibirlenmezler.'⁷²⁰ Bu ayette de fail konumunda olan مَا ism-i mevsulü cansız ya da akıl sahibi olmayan varlıkları kapsadığı gibi, akıl sahibi varlıkları da kapsar. Bu ayetlerde de secde fiilinde umum-u müşterek ya da hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i vardır. Suyûtî de Mu'tereku'l-Akrân isimli eserinde bu ayetlerdeki secde fiilinin ya bütün hepsi için inkıyad etme ve boyun eğme anlamlarında kullanıldığını ya da akıl sahibi varlıklar için alnı yere koyma, akıl sahibi olmayan ya da cansız olan varlıklar

⁷¹⁹ Ra'd: 13/15

⁷²⁰ Nahl: 16/49

için de boyun eğme anlamında olduğunu, bu duruma göre de ayetteki secde fiilinde ya umum-u müşterek yahut hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i durumlarının söz konusu olduğunu belirtir.⁷²¹

Kur'an'da, canlı cansız herşeyin Allah'ı tesbih ettiğini ifade eden ayetlerde de hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i vardır. Çünkü akıl sahibi varlıklar ile akıl sahibi olmayan varlıkların tesbihi birbirinden farklıdır. Şimdi zikredeceğimiz ayetlerdeki *tesbih* fiilleri bu kabildendir.

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا⁷²²

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَّاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ⁷²³
هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ⁷²⁴
يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ⁷²⁵
يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ⁷²⁶

3.1.13. Neml Suresi 65. Ayet (27/65)

'De ki: Göklerde ve yerde olanlar gaybı bilemezler, lakin Allah bilir ve onlar ne zaman tekrar diriltileceklerini de bilmezler.'

Zikrettiğimiz ayet Neml suresinin 65. ayeti olup, konumuzla ilgili kısmı ayetteki istisnanın munkatı mı, muttasıl mı olduğudur. Ayetle ilgili açıklamalara ve ulemanın beyanlarına geçmeden önce istisnadan kısaca bahsedelim.

İstisna; 'illâ (لَا) vb. bir edat vasıtasıyla bütünü hükmünden, ona ait bir parçayı hariç tutmaktır'. İstisna üç öğeden meydana gelmektedir. Bunlar sırasıyla; müstesna minh, istisna edatı ve müstesna. Bütünü ifade eden kelimeye *müstesna minh* denilir. Müstesna minh istisna edatından önce zikredilir. İstisnayı oluşturan en önemli unsur olan ve onsuz istisnanın meydana gelemeyeceği, لَا vb. edatlara da *istisna edatı* denir. Bütünden hariç

⁷²¹ es-Suyûtî, **Mu'tereku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân**, (thk. Ahmed Şemsuddîn), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988, c. II, s. 349-350

⁷²² İsra: 17/44

⁷²³ Nur: 24/41

⁷²⁴ Haşr: 59/24

⁷²⁵ Cum'a: 62/11

⁷²⁶ Teğabun: 64/11

tutulan parçaya da *müstesna* denir. Müstesna da, istisna edatından sonra zikredilir. Müstesna, müstesna minh'in türünden ise istisna muttasıldır. Türünden değilse istisna munkatıdır. Cümle içinde müstesna minh zikredilmişse istisna tamdır. Zikredilmemişse bu istisnaya nakıs da, müferrağ da denir. Müferrağ istisna, muttasıl istisnaya ait bir çeşit olarak kabul edilir. İstisna cümlesi olumlu ise buna müceb ya da müsbet denilir. İstisna cümlesi olumsuz ise buna menfi ya da gayr-ı müceb denir.⁷²⁷

Muttasıl istisna hakiki istisna olarak kabul edilirken, munkatı istisna da mecazi istisna olarak değerlendirilir. Ancak mutlak manada '*istisna*' her iki çeşidi de ifade eder. Muttasıl istisnada müstesna, müstesna minh'in cinsinden olduğu için ta'mimden sonra tahsis söz konusudur. Ancak munkatı istisnada müstesna, müstesna minh'in cinsinden olmadığı için, tahsis değil, istidrak söz konusudur. جاء المسافرون إلا سعيداً '*Said dışında bütün yolcular geldi*' cümlesinde '*Said*', yolcular cümlesinden olduğu için genel bir ifadede ona ait bir parça çıkarıldığından tahsis söz konusudur. جاء المسافرون إلا أمتعتهم '*Eşyaları dışında bütün yolcular geldi*' cümlesinde de eşyalar, yolcular cinsinden olmadığı için tahsis değil, istidrak söz konusudur. Buradaki amaç; yolcular geldiğinde eşyalarının yanlarında olmadığını beyan etmek içindir.⁷²⁸

İstisna munkatı olduğu takdirde cümle müsbet de olsa, menfi de olsa yahut müstesna, müstesna minh'in önüne de geçse (tekaddüm etse), her şekilde müstesna mansub olmak zorundadır. Müsbet cümle: جاء المسافرون إلا أمتعتهم. Menfi cümle: ما جاء المسافرون إلا أمتعتهم. Müstesna'nın, müstesna minh'in önüne geçtiği cümle: جاء المسافرون إلا أمتعتهم. Görüldüğü gibi istisna munkatı olduğu için her türlü durumda müstesna olan أمتعة kelimesi mansubdur. Ancak Beni Temim kabilesi, menfi munkatı istisnayı merfu olarak kabul eder. Burada müstesna'nın, müstesna minh'in önüne geçmesi önemli değildir. ما جاء المسافرون إلا أمتعتهم cümlesinde de tekaddüm söz konusu değildir. جاء المسافرون إلا أمتعتهم cümlesinde de tekaddüm vardır. Beni Temim kabilesine göre bu durumlarda müstesna merfudur. Beni Temim'in bu şekildeki kullanımına en çok gösterilen örnek şudur: وَلَدَةٌ لَيْسَ بِهَا أَنْيْسٌ ... إِلَّا 'Boz ceylan ve boz devenin dışında hiçbir dostun olmadığı bir şehir...' ⁷²⁹

İstisna muttasıl olduğunda da müstesna için üç ayrı durum söz konusudur. 1) Muttasıl istisna tam ve müsbet olduğu takdirde müstesnanın mansub olması zorunludur

⁷²⁷ Mustafâ el-Ğalâyîni, *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2004, s. 474; Durmuş, "*İstisna*", *DİA*, XXIII, s. 388

⁷²⁸ el-Ğalâyîni, a.g.e., s. 474-475

⁷²⁹ el-Ğalâyîni, a.g.e., s. 480

(vaciptir). Burada müstesna'nın, müstesna minh'e tekaddüm edip etmemesi önemli değildir. *يَنْجُ إِلَّا الْكُفُولُ التَّلَامِيذُ* burada tekaddüm yoktur. *يَنْجُ إِلَّا الْكُفُولُ التَّلَامِيذُ* burada da tekaddüm vardır. Muttasıl istisna tam ve menfi ya da menfiye benzer (şibh-i menfi) bir durumda olup, müstesna, müstesna minh'in önüne geçmişse müstesna'nın mansub olması yine vaciptir. *ما جاء إلا سليماً أحدٌ* örneğinde istisna muttasıl olup tam ve menfidir. Ayrıca müstesna'nın, müstesna minh'e tekaddümü de vardır. Bu nedenle müstesna mansub olmak zorundadır. 2) Muttasıl istisna tam ve menfi ya da şibh-i menfi ise ve tekaddüm de yoksa müstesna'nın mansub olması da, bedel kabul edilerek merfu olması da caizdir. *ما جاء القوم إلا* لا يَقْمُ أحدٌ إلا bu menfiye örnektir. Şibh-i menfiye ise şu cümle örnek verilebilir. *سعيدٌ، أو إلا علياً* 3) Muttasıl istisnada müstesna minh zikredilmemişse; yani müferrağ istisna ise cümlemin menfi olması durumunda müstesnanın hükmü ona etki eden amile göre olur. *ما جاء إلا علي* cümlesinde fail konumunda olan müstesna minh zikredilmediği için, müstesna onun hükmünü alarak merfu olmuştur. *ما رأيْتُ إلا علياً* cümlesinde de meful konumunda olan müstesna minh zikredilmediği için, müstesna onun hükmünü alarak mansub olmuştur.⁷³⁰

İstisna ile ilgili bu bahisten sonra ulemanın ayetteki istisnayı nasıl değerlendirdiğine geçelim. Ulemadan bu konuda sadır olan görüşler şu şekildedir.

- 1) Ayetin zahiri ifadesine göre Lafz-ı Celal müstesna, *göklerde ve yerde bulunanlar* da müstesna minh'tir. Cenab-ı Hakk, göklerde ve yerde bulunan mahlûklara benzemediği ve onların cinsinden olmadığı için buradaki istisna munkatıdır. Çünkü müstesna, müstesna minh'in cinsinden değildir. Bu duruma göre; müstesna olduğu için mansub olması gereken Lafz-ı Celal, merfu olarak zikredilmiştir. Hicaz lügatına aykırı olan bu durum Beni Temim kabilesinin lügatına göredir. Zemahşerî⁷³¹, Nesefî⁷³², İbn Kesîr⁷³³, İcî⁷³⁴, İsmail Hakkı Bursevî⁷³⁵, Şevkânî⁷³⁶, Sıddık Hasan Han⁷³⁷ ve Vehbe Zuhaylî⁷³⁸ bu görüştedir. Zemahşerî ayetteki istisnanın munkatı olup, müstesnanın da Beni Temim lügatına göre gelmesini özetle şöyle açıklar: Beni Temim munkatı istisnada mansub olarak okunması gereken müstesnayı merfu olarak okurlar. *ما في الدار أحد إلا حمار* cümlesinde *eşek* anlamına gelen *حمار* lafzı, *أحد* diye ifade edilen insan cinsinden

⁷³⁰ el-Ğalâyîni, a.g.e., s. 476- 479

⁷³¹ ez-Zemahşerî, a.g.e., c. IV, s. 466-467

⁷³² en-Nesefî, a.g.e., c. II, s. 617

⁷³³ İbn Kesîr, a.g.e., c. VI, s. 207

⁷³⁴ el-İcî, a.g.e., c. III, s. 226

⁷³⁵ İsmail Hakkı Bursevî, a.g.e., c. VI, s. 364

⁷³⁶ ev-Şevkânî, a.g.e., c. IV, s. 194

⁷³⁷ Sıddık Hasan Han, a.g.e., c. 10, s. 63

⁷³⁸ ez-Zuhaylî, a.g.e., c. XX, s. 372, 373

olmadığı için buradaki istisna munkatıdır. Mansub gelmesi gereken حمار lafzı da Beni Temim'e göre merfu olarak zikredilmiştir. Ayette Hicaz lüğatinin terkedilerek Beni Temim lüğatinin tercih edilme sebebi ise şudur: Burada gizli bir nükte vardır. Ayetin manası şöyledir: Eğer Allah göklerde ve yerde bulunanlardan biriye, göklerde ve yerdekiler de gaybı bilir. Yani; göklerde ve yerde bulunanların gaybı bilmeleri ne kadar imkânsızsa, Allah'ın da onlardan olması o derece imkânsızdır. Nitekim وَبَلَدٍ لَّيْسَ بِهَا أَنْيْسُ beytinde de aynı durum söz konusudur. Yani; boz ceylan dost ise, o şehirde dost vardır. Kelamcıların; 'Allah her yerdedir' diyerek Allah'ın ilminin her yerde olduğunu kastetmeleri gibi burada da mecazen Allah'ın zatının kastedildiğini söylemek ise; bir lafızda aynı anda hem hakiki, hem de mecazi mananın kastedilmesi mümkün olmadığından doğru değildir. Bu düşünceye göre; من في السماوات والأرض ifadesinde hem Cenab-ı Hakk, hem de mahlûkat aynı anda kastedilmiştir. Bu tarz ifadelerde Allah'ın diğer varlıklarla eşit tutulması vehmi vardır. Bu tür îhamlar Allah'ın zatından da, sıfatlarından da uzaktır. Resulullah'ın yanında Hutbe veren bir kişi; 'kim Allah'a ve Resul'üne itaat ederse doğru yola erişmiştir. Kim de O ikisine isyan ederse doğru yoldan sapmıştır' deyince Resulullah da; 'ne kadar kötü bir hatipsin sen. 'O ikisine' deme. 'Kim Allah ve Resul'üne isyan ederse de''⁷³⁹ şeklinde karşılık verir.⁷⁴⁰ Bu görüşte olan alimler Zemahşeri'nin bu açıklamalarına atıfta bulunarak tasdik ederler. Beyzâvî⁷⁴¹, Ebu Hayyân⁷⁴², Semîn el-Halebî⁷⁴³, İbn 'Âdil⁷⁴⁴, Bıkai⁷⁴⁵, Ebu's-Su'ud Efendi⁷⁴⁶, Şirbînî⁷⁴⁷, İbn 'Acîbe⁷⁴⁸, Âlûsî⁷⁴⁹, Kâsımî⁷⁵⁰, Muhyiddîn Dervîş⁷⁵¹ ve Muhammed Emîn el-Hererî⁷⁵² gibi alimler de bu görüşü, ayetle ilgili zikrettikleri sahih görüşler arasında belirtmişlerdir ve hemen hemen hepsi de Zemahşeri'nin bahsettiğimiz açıklamalarına kısaca yer vermişlerdir.

⁷³⁹ Muslim, Cumu'a, 48 (870); Ebû Dâvûd, Cumu'a, 1099, Nesâî, Nikâh, 3279 Hadisin Müslim'deki Arapça hali şu şekildedir: عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ، أَنَّ رَجُلًا خَطَبَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَقَدْ رَشِدَ، وَمَنْ يَعْصِيهِمَا، فَقَدْ غَوَى، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يُنْسِ الْخَطِيبُ أَنْتَ، قُلْ: وَمَنْ يَعْصِي اللَّهَ وَرَسُولَهُ".

⁷⁴⁰ ez-Zemahşeri, a.g.e., c. IV, s. 466-467

⁷⁴¹ el-Beyzâvî, a.g.e., c. IV, s. 165

⁷⁴² Ebû Hayyân, a.g.e., s. VII, s. 86

⁷⁴³ es-Semîn el-Halebî, c. VIII, s. 633-634

⁷⁴⁴ İbn 'Âdil, a.g.e., c. XV, s. 190-191

⁷⁴⁵ el-Bıkâ'î, a.g.e., c. XIV, s. 201

⁷⁴⁶ Ebu's-Su'ud, a.g.e., c. IV, s. 275

⁷⁴⁷ eş-Şirbînî, a.g.e., c. III, s. 70

⁷⁴⁸ İbn 'Acîbe, a.g.e., c. IV, s. 211

⁷⁴⁹ el-Âlûsî, a.g.e., c. XX, s. 9

⁷⁵⁰ el-Kâsımî, a.g.e., s. 4681

⁷⁵¹ Muhyiddîn ed-Dervîş, a.g.e., c. VII, s. 244

⁷⁵² el-Hererî, a.g.e., c. 21, s. 20-21

2) Ayetin zahiri ifadesi muttasıl istisnadır. Muttasıl istisnada müstesna, müstesna minh'in cinsindendir. Ancak Cenab-ı Hakk için böyle bir şey söylemek, Allah'ın göklerde ve yerde bulunduğunu söylemek olur ki; bu da Cenab-ı Hakk'a bir mekan izafe etmektir. Allah da bundan münezzehtir. Ancak kelimcilerin '*Allah her yerdedir*' diyerek Allah'ın ilminin her yerde olduğunu kastetmeleri gibi, Cenab-ı Hakk'ın da ilmiyle mecazen göklerde ve yerde olduğu kastedilir. Diğerlerinin de göklerdeki ve yerdeki varlıkları hakikidir. Ferrâ⁷⁵³ ve Zeccâc'ın⁷⁵⁴ ifadelerinden bu istisnanın muttasıl olduğunu kabul ettiklerini anlıyoruz. Her ikisi de merfu olarak zikredilen müstesnanın mansub da olabileceğini ifade etmiştir. İbn 'Âşûr⁷⁵⁵ ve Muhammed Ebu Zehra⁷⁵⁶ buradaki istisnanın munkatı olmayıp, muttasıl olduğunu ifade ederken; Beyzâvî⁷⁵⁷, Bikâ'î⁷⁵⁸, Ebu's-Su'ud⁷⁵⁹, Şirbînî⁷⁶⁰, Nîsâbûrî⁷⁶¹, Âlûsî⁷⁶², Kâsımî⁷⁶³, Muhyiddîn Dervîş⁷⁶⁴ gibi alimler ayetteki istisnanın munkatı olabileceği gibi, muttasıl da olmasının mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. Fahrettin er-Râzî'nin⁷⁶⁵ ifadelerinden buradaki istisnayı muttasıl olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. İsmi saydığımız alimlerden Bikâ'î, Şirbînî ve Muhyiddîn Dervîş istisnanın muttasıl olması durumunda hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i durumunun meydana geleceğinden bahsetmişlerdir. Râzî ise bunun caiz olmadığını ifade ederek, ayette hakikat ve mecazın cem'inin olduğu görüşünü kabul etmez. Râzî, Ebu's-Su'ud Efendi ve Nîsâbûrî göklerde ve yerde bulunmanın Allah için de, mahlukat için de mecazi olduğunu ifade etmişlerdir. İsmail Hakkı Bursevî ve Âlûsî de hem hakikat, hem de mecazın bir lafızda bulunması sebebiyle ayette umum-u mecaz olduğunu belirtmişlerdir. Hatta Âlûsî, hakikat ve mecazın bir lafızda cem'inden kurtuluşun, ancak buna umum-u mecaz diyerek olabileceğini söyler. Semîn el-Halebî⁷⁶⁶ ve İbn 'Âdil⁷⁶⁷ de ayetle ilgili vecihler arasında hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini de zikretmişlerdir. Ebu Hayyân,

⁷⁵³ el-Ferrâ, a.g.e., c. II, s. 298-299

⁷⁵⁴ ez-Zeccâc, a.g.e., c. IV, s. 127

⁷⁵⁵ İbn 'Âşûr, a.g.e., c. XX, s. 19-20

⁷⁵⁶ Muhammed Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 5476

⁷⁵⁷ el-Beyzâvî, a.g.e., c. IV, s. 165

⁷⁵⁸ el-Bikâ'î, a.g.e., c. XIV, s. 201

⁷⁵⁹ Ebu's-Su'ud, a.g.e., c. IV, s. 275

⁷⁶⁰ eş-Şirbînî, a.g.e., c. III, s. 70-71

⁷⁶¹ en-Nîsâbûrî, a.g.e., c. V, s. 314-315

⁷⁶² el-Âlûsî, a.g.e., c. XX, s. 9

⁷⁶³ el-Kâsımî, a.g.e., s. 4681

⁷⁶⁴ Muhyiddîn ed-Dervîş, a.g.e., c. VII, s. 244

⁷⁶⁵ Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. XXIV, s. 211

⁷⁶⁶ es-Semîn el-Halebî, c. VIII, s. 633

⁷⁶⁷ İbn 'Âdil, a.g.e., c. XV, s. 190

hakikat ve mecazın bir lafızda cem'ini kabul edenlere göre buradaki istisnanın muttasıl olduğunu ifade eder.

- 3) Buradaki istisnanın müferrağ bir istisna olabileceği görüşüdür. Sanki ayetin manası şu şekildedir: *قُلْ لَا يَعْلَمُ الْغَيْبُ إِلَّا اللَّهُ*. Bu görüşe göre ayetteki مَنْ lafzı mef'ul, الغيب lafzı da onun bedelidir. إِلَّا اللَّهُ ifadesi de faildir. Buna göre ayetin manası şu şekilde olmaktadır. *الله لا يعلم غيب من في السموات والأرض إلا الله 'göklerde ve yerde bulunanların gaybını Allah'tan başkası bilemez'*. Yani; âlemde ortaya çıkan ya da meydana gelen ve gayb nev'inden olan şeyleri mahlûkat Allah'tan önce bilemez. Ebu Hayyân zikrettiği bu görüşü 'güzel bir vecih' olarak değerlendirir.⁷⁶⁸ Semîn el-Halebî⁷⁶⁹ ve İbn 'Âdil⁷⁷⁰ de, Ebu Hayyân'ın zikrettiği bu görüşü 'garip bir vecih' olarak değerlendirirler. İbn 'Acîbe⁷⁷¹ ve Muhyiddîn Dervîş⁷⁷² de bu görüşü ayet için sahih görürler.
- 4) Ayetteki istisna munkatı olup, *الله* Lafz-ı Celali mübtedadır. Haberi ise mahzûf olup, takdiri يعلم şeklindedir. Munkatı istisna, istidrak ifade ettiği için de, ayette istisna edatı olan *إلا* lafzı لكن manasındadır. Buna göre ayetin manası; *'göklerde ve yerde olanlar gaybı bilemezler ancak Allah bilir'* şeklinde olmaktadır. Muhyiddîn Dervîş⁷⁷³ ve Muhammed Emîn el-Herîfî⁷⁷⁴ bu görüşü sahih görüşler arasında zikrederler.
- 5) İbn Cüzeyy ayetteki *من في السموات والأرض* ifadesinden bütün varlıkların, yani vücut (hayat) sahibi her varlığın kastedilmiş olabileceğini, bu duruma göre de Lafz-ı Celalin de bedel olarak buna dâhil olabileceğini, buna göre istisnanın muttasıl olacağını ifade eder. Allah hakkında semada var olmanın tevil edilebileceğini de ifade eder. Nitekim Mülk suresindeki *أأمنتم من في السماء*⁷⁷⁵ ayetinin bu nev'iden olduğunu, bu duruma göre de istisnanın muttasıl olduğunu beyan eder.⁷⁷⁶

Ulemanın beyanlarını aktardıktan sonra değerendirme olarak şunları ifade edebiliriz: Ayetin zahiri ifadesi buradaki istisnanın muttasıl olduğunu göstermektedir. Çünkü muttasıl istisnada cümlemin menfi olması ve cümlede tekaddüm olmaması durumunda müstesna mansub olarak da zikredilebilir, bedel kabul edilip merfu olarak da zikredilebilir. Ayette müstesna konumunda olan Lafz-ı Celal merfu olarak zikredilmiştir.

⁷⁶⁸ Ebû Hayyân, a.g.e., s. VII, s. 87

⁷⁶⁹ es-Semîn el-Halebî, c. VIII, s. 632-633

⁷⁷⁰ İbn 'Âdil, a.g.e., c. XV, s. 190

⁷⁷¹ İbn 'Acîbe, a.g.e., c. IV, s. 211

⁷⁷² Muhyiddîn ed-Dervîş, a.g.e., c. VII, s. 244

⁷⁷³ Muhyiddîn ed-Dervîş, a.g.e., c. VII, s. 244

⁷⁷⁴ el-Herîfî, a.g.e., c. 21, s. 20-21

⁷⁷⁵ Mülk: 67/16

⁷⁷⁶ İbn Cüzeyy, a.g.e., c. II, s. 135-136

manada olduğunu söyleyen alimler, bu konuda iki gruba ayrılmışlardır. Bunlardan bazıları, bu sebepten ötürü ayette umum-u mecaz olduğunu ifade etmiştir. Bazıları da bu sebepten dolayı ayette hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i olduğunu belirtmişlerdir. Ayette umum-u mecaz olduğu fikrini çok doğru bulmuyoruz. Çünkü ayette hakikat ve mecazın aynı anda bulunduğu lafız olan مَنْ ism-i mevsulünde mecazi tarafın ağırlığı, hakikate göre daha baskın değildir. Bundan ötürü bu ifadede umum-u mecazın var olduğunu iddia etmek doğru değildir. Daha önce de zikrettiğimiz üzere bu görüşü tercih eden alimlerden biri olan Âlûsî, bu ifadeye hakikat ve mecazın bir lafızda denmemesi için tek çarenin, ifadenin umum-u mecaz nev'inden olduğunu söylemek olduğunu belirtmiştir. Son söz olarak ifade edelim ki; Kur'an, bir ifadesiyle pek çok veche ve anlama delalet edecek bir üslupla nazil olmuştur. Bu yönüyle ulemanın bu ayetle ilgili zikrettikleri beyanların hepsi doğrudur. Ayette hakikat ve mecazın bir lafızda kullanılmış olması da doğru olan bu beyanlar arasındadır.

3.1.14. Ahzab Suresi 43. ve 56. Ayetler (33/43, 56)

(43) هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا (43) *'Sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için üzerinize rahmetini gönderen O'dur. Melekleri de size dua ve istiğfar eder. Allah, müminlere karşı çok merhametlidir.'*⁷⁸¹

(56) إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (56) *'Şüphesiz, Allah ve melekleri Peygambere salat ederler. Ey iman edenler, siz de ona salat edin ve tam bir teslimiyetle ona selam verin.'*⁷⁸²

Zikrettiğimiz ayetler Ahzab suresinin 43. ve 56. ayetleridir. İkinci bölümde anlattıklarımızdan hatırlanacağı üzere, *umum-u müşterek* ve *hakikat ile mecazın aynı anda bir lafızda cem'i* konularında en çok tartışılan ayetler Hac suresi 18. ayet ile Ahzab suresi 56. ayettir. Ahzab suresindeki 56. ayeti konumuzla ilgili değerlendirirken, bu ayete çok benzeyen ve bu ayetle ilgili aynı tartışmaların yaşandığı 43. ayeti de 56. ayetle birlikte ele alacağız. Bu ayetlerde konumuzla ilgili olan kısım, *salat* fiilinin tek bir fiil olarak hem Allah, hem de melekler için kullanılmış olmasıdır. Zira Allah'ın salatının meleklerin salatından farklı olduğu hususunda ulema ittifak halindedir. Bu iki ayeti birlikte ele alışımızın bir sebebi de şudur: İki ayet, salat lafzının hem Allah, hem de melekler için kullanılmış olması açısından aynı muhtevada oldukları ve mushafta birbirlerine çok yakın

⁷⁸¹ Ahzab: 33/43

⁷⁸² Ahzab: 33/56

olarak zikredildikleri için pek çok müfessir salat lafzıyla ilgili tefsiri 43. ayette yapmış, 56. ayetteki salat lafzı için de 43. ayete yönlendirmede bulunmuştur.

Ulemanın her iki ayetle ilgili beyanlarına geçmeden önce sözlüklerden salat lafzının anlamına bakalım: Ezherî *salatın* anlamının dua olduğunu, Allah'ın salatının da rahmet olduğunu anlatır. Ahzab suresi 56. ayeti zikrederek meleklerin salatının dua ve istiğfar olduğunu, Cenab-ı Hakk'ın salatının da rahmet olduğunu söyler. Salatın istiğfar manasında da kullanıldığını belirtir. Bir sahabinin, Resulullah'ın onlar için istiğfarda bulunduğuyula ilgili; *أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ* 783 *وَرَحْمَةٌ* 784 ayetindeki 'salevat' lafzının, Allah'ın kullarını senası ve övgüsü olduğunu beyan eder. Sa'leb'in bir bedeviden aktararak şöyle dediğini nakleder: *'Allah'ın salatı rahmettir. Melek, insan ve cin gibi akıl sahibi varlıkların salatı; kıyamdır, rükûdur, sücuddur, duadır ve tesbihtir. Kuşların ve haşerat nev'inden canlıların salatı da tesbihtir.'* 784 Cevherî Sihâh'ta salatın 'dua' anlamında olduğunu, Allah'ın salatının da rahmet olduğunu ifade eder. 785 İbn Fâris de Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa'da salatın dua anlamında olduğunu, Allah'ın salatının da rahmet olduğunu, hadiste *اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ أَبِي أَوْفَى* 786 *'Allah'ım Ebu Evfa'nın ailesine salat eyle'* şeklinde varid olduğunu ve buradaki salatın Allah için kullanılmış olmasından dolayı rahmet manasına geldiğini belirtir. 786 İbn Manzûr da Lisânu'l-'Arab'da salatın manasının dua ve istiğfar olduğunu, Allah'ın salatının da rahmet anlamında olduğunu söyler. Cenab-ı Hakk'ın Hz. Peygamber'e salatının ise rahmet ve sena olduğunu anlatır. Ahzab suresi 56. ayeti zikrederek, bu ayette Allah'ın salatının rahmet, meleklerin salatının da dua ve istiğfar olduğunu beyan eder. Namaz ibadetine salat denmesinin ise; içinde dua ve istiğfar olması sebebiyle olduğunu zikreder. Ahzab suresi 43. ayeti de zikrederek burada Allah'ın salatının rahmet, meleklerin salatının da dua olduğunu ifade eder. 787 Zebîdî de salatın dua manası oluşu üzerinde durur. 788

Görüldüğü üzere sözlüklerde salat lafzının asıl anlamının dua olduğu, ancak Cenab-ı Hakk ve melekler için kullanıldığında asıl anlamıyla bağlantılı olarak farklı anlamlar ifade ettiği zikredilmiştir. Fakat sözlük yazarları bu manaların hakikat ya da mecaz oluşlarına değinmemişlerdir. Bütün müfessirler de, salat lafzının 43. ve 56. ayetlerdeki

783 Bakara: 2/157

784 el-Ezherî, a.g.e, c. XII, s. 165-166

785 el-Cevherî, a.g.e., c. VI, s. 2402

786 el-Kazvîni, a.g.e., c. III, s. 300-301

787 İbn Manzûr, a.g.e., c. XIV, s. 464-465

788 ez-Zebîdî, a.g.e., c. XXXVIII, s. 437-439

kullanımında Allah'ın salatının, meleklerin salatından farklı olduğunu ifade etmişlerdir. Müfessirler salat lafzının Allah için kullanımında şu anlamlara geldiğini belirtmişlerdir:

- Ebu'l-Aliye'ye göre Allah'ın senasıdır. Bazı rivayetlere göre de Allah'ın, meleklerin yanında senada bulunmasıdır. Mücahid b. Cebr bu görüştedir.⁷⁸⁹
- Hasan el-Basrî ve İkrime'ye göre Allah'ın rahmetidir.
- Said b. Cübeyr'e göre Allah'ın mağfiretidir.⁷⁹⁰
- Süfyan es-Sevri'ye göre Allah'ın lütfu ve keremidir.⁷⁹¹ Tirmizî'nin rivayetine göre Süfyan es-Sevri, Allah'ın salatının Allah'ın rahmeti olduğunu düşünmektedir.⁷⁹²
- Ebû 'Ubeyde'ye göre Allah'ın bereketidir.⁷⁹³
- Zeccâc'a göre Allah'ın rahmeti ve hidayete erdirmesidir.⁷⁹⁴
- Kurtubî'ye göre Allah'ın rahmeti ve rızasıdır.⁷⁹⁵
- Bikâ'î, Allah'ın salatına Allah'tan gelen selamet ya da eman (kurtuluş) manasını verenlerin de olduğunu zikreder.⁷⁹⁶

Allah'ın salatının, O'nun rahmeti⁷⁹⁷ ve bağışlaması⁷⁹⁸ olduğu görüşleri Abdullah b. Abbas'tan da rivayet edilmiştir. Salâtın melekler için kullanımında da şu anlamlar zikredilmiştir: Dua, istiğfar, şefaât,⁷⁹⁹ günahlardan ve musibetlerden koruma⁸⁰⁰. Müfessirlerin çoğu iki ayetin tefsirinde salat lafzının Allah ve melekler için kullanımında bu anlamların bir ya da ikisini tercih etmiştir. Ancak bu anlamların salat lafzı için hakiki ya da mecazi oluşlarına değinmemişlerdir. Bu müfessirlerin bu şekildeki değerlendirmeleri; salat lafzı dua ile birlikte diğer anlamlar için de hakiki ise umum-u müşterektir. Dua anlamı hakikat, diğerleri mecaz ise hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i olmaktadır. Bazı alimler meleklerin salâtı konusunda sadece istiğfar manasını kullanmışlardır. Eğer dua manası hakikat, diğerleri mecaz ise bu yaklaşıma göre de bir lafzın aynı anda iki farklı mecazi anlamda kullanımı söz konusudur. Hangi mananın hakiki,

⁷⁸⁹ Mucâhid b. Cebr, a.g.e., s. 552

⁷⁹⁰ el-Mâverî, **en-Nuket ve'l-'Uyûn.**, c. IV, s. 410

⁷⁹¹ el-Mâverî, a.g.e., c. IV, s. 421

⁷⁹² İbn Kesîr, a.g.e., c. VI, s. 457

⁷⁹³ İbnu'l-Cevzî, a.g.e., c. VI, s. 398

⁷⁹⁴ ez-Zeccâc, a.g.e., c. IV, s. 231

⁷⁹⁵ el-Kurtubî, a.g.e., c. XVII, s. 214

⁷⁹⁶ el-Bikâ'î, a.g.e., c. XV, s. 408

⁷⁹⁷ İbn Ebî Zemenîn, a.g.e., c. III, s. 405; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, **Tefsîru'l-Beğavî / Me'alimu't-Tenzîl**, (thk. Muhammed 'Abdullâh en-Nemir ve diğerleri), 4. Baskı, Riyad: Dâru Tîbe, 1997, c. VI, s. 372

⁷⁹⁸ el-Fîrûzâbâdî, a.g.e., s. 446

⁷⁹⁹ el-Kuşeyrî, a.g.e., c. III, s. 165

⁸⁰⁰ el-Bikâ'î, a.g.e., c. XV, s. 370

hangisinin mecazi olduğuna değinmeden, salat lafzına yukarıda zikrettiğimiz anlamlardan birini ya da birkaçını veren müfessirler şunlardır:

- Mukâtil b. Süleymân; 43. ayette Allah için mağfiret, melekler için Allah'ın meleklerle müminler için istiğfar etmelerini emretmesi;⁸⁰¹ 56. ayette Allah için mağfiret, melekler için istiğfardır.⁸⁰²
- Ferrâ; 43. ayette Allah için mağfiret, melekler için istiğfardır.⁸⁰³
- Taberî; 43. ayette Allah için sena ve rahmet, melekler için dua;⁸⁰⁴ 56. ayette Allah için rahmet, melekler için dua ve istiğfardır.⁸⁰⁵
- Zeccâc; 43. ayette Allah için rahmet ve hidayete erdirmedir.⁸⁰⁶
- Maturîdî; 43. ayette Allah için rahmet ve mağfiret, melekler için istiğfar ve koruma ile necat talep etmedir.⁸⁰⁷
- Nehhâs; 43. ayette Allah için kullara rahmet, melekler için kullara acıma ve rahmet duasıdır.⁸⁰⁸
- Cessâs; 56. ayette Allah için rahmet, bütün kullar (melekler de dâhil) için duadır.⁸⁰⁹
- Semerkandî; 56. ayette Allah için rahmet ve mağfiret, Melekler için istiğfardır.⁸¹⁰
- İbn Ebî Zemenîn; 56. ayette Allah için mağfiret, melekler için istiğfardır.⁸¹¹
- Mekkî b. Ebî Tâlib; 43. ayette Allah için rahmet ve sena, melekler için duadır.⁸¹²
- Vahidî el-Vecîz'de; 43. ayette Allah için mağfiret ve rahmet, melekler için istiğfar⁸¹³; 56. ayette Allah için sena ve rahmet, melekler için duadır.⁸¹⁴
- Sema'nî; 43. ayette Allah için rahmet ve mağfiret, melekler için istiğfar;⁸¹⁵ 56. Ayette Allah için rahmet ve mağfiret, melekler için duadır.⁸¹⁶
- Beğavî⁸¹⁷, Fahrettin er-Râzî⁸¹⁸, İbn 'Âdil⁸¹⁹ ve Nîsâbü'rî⁸²⁰; 43. ayette Allah için rahmet, melekler için istiğfardır.

⁸⁰¹ Mukâtil b. Süleymân, a.g.e., c. III, s. 499

⁸⁰² Mukâtil b. Süleymân, a.g.e., c. III, s. 506

⁸⁰³ el-Ferrâ, a.g.e., c. II, s. 345

⁸⁰⁴ et-Taberî, a.g.e., c. XX, s. 279

⁸⁰⁵ et-Taberî, a.g.e., c. XX, s. 320

⁸⁰⁶ ez-Zeccâc, a.g.e., c. IV, s. 231

⁸⁰⁷ el-Maturîdî, a.g.e., c. XI, s. 362

⁸⁰⁸ en-Nehhâs, a.g.e., s. 775

⁸⁰⁹ el-Cessâs, a.g.e., c. V, s. 231, 243

⁸¹⁰ es-Semerkandî, a.g.e., c. III, s. 54, 59

⁸¹¹ İbn Ebî Zemenîn, a.g.e., c. III, s. 409

⁸¹² Mekkî b. Ebî Tâlib, a.g.e., c. IX, s. 5846

⁸¹³ el-Vâhidî, **el-Vecîz**, s. 868

⁸¹⁴ el-Vâhidî, **el-Vecîz**, s. 873

⁸¹⁵ es-Sem'ânî, a.g.e., c. IV, s. 292

⁸¹⁶ es-Sem'ânî, a.g.e., c. IV, s. 304

- Zemahşerî ve Nesefî; 43. ayette Allah için rahmet ve re'fettir, melekler için de اللهم صل على المؤمنين şeklinde Allah'ın müminlere rahmet etmesi duasıdır.⁸²¹
- İbn 'Atiyye; 43. ayette Allah için kullarına rahmeti, bereketi ve güzel senası, melekler için de müminlere dua⁸²²; 56. ayette Allah için rahmet ve bereket, melekler için duadır.⁸²³
- Kurtubî; 43. ayette Allah için kullarına rahmet ve bereket, melekler için müminlere dua ve istiğfar⁸²⁴; 56. ayette Allah için rahmet ve rıdvânı, melekler için dua ve istiğfardır.⁸²⁵
- İbn Cüzeyy; 43. ayette Allah için rahmet, melekler için duadır.⁸²⁶
- İbn Kesîr; 43. ayette Allah için rahmet ve kulunu meleklerin yanında senası, melekler için dua ve istiğfardır.⁸²⁷
- Se'âlibî (ö. 875/1471); 43. ayette Allah için rahmet, melekler için dua⁸²⁸; 56. ayette Allah için rahmet ve bereket, melekler için müminlere duadır.⁸²⁹
- Bîkâ'î; 43. ayette Allah için rahmaniyyet sıfatıyla şefkat, melekler için de istiğfar ve günahlardan, musibetlerden muhafazadır.⁸³⁰
- Suyûtî; Celaleyn tefsirinde 43. ayette⁸³¹, el-İtkân'da da 56. ayette⁸³² Allah için rahmet, melekler için istiğfardır.
- Ebu'l-Yümn el-Makdisî; 43. ayette Allah için rahmet ve mağfiret, melekler için dua ve istiğfar⁸³³; 56. ayette Allah için rahmet, melekler için duadır.⁸³⁴
- Şîrbînî; 43.⁸³⁵ ve 56.⁸³⁶ ayetlerde Allah için rahmet, melekler için istiğfardır.

⁸¹⁷ el-Begavî, a.g.e., c. VI, s. 360

⁸¹⁸ Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. XXV, s. 216

⁸¹⁹ İbn 'Âdil, a.g.e., c. XV, s. 560

⁸²⁰ en-Nisâbü'rî, a.g.e., c. V, s. 468

⁸²¹ ez-Zemahşerî, a.g.e., c. V, s. 77-78

⁸²² İbn 'Atiyye; a.g.e., c. VII, s. 126

⁸²³ İbn 'Atiyye, a.g.e., c. VII, s. 145

⁸²⁴ el-Kurtubî, a.g.e., c. XVII, s. 169

⁸²⁵ el-Kurtubî, a.g.e., c. XVII, s. 214

⁸²⁶ İbn Cüzeyy, a.g.e., c. II, s. 191

⁸²⁷ İbn Kesîr, a.g.e., c. VI, s. 436

⁸²⁸ Ebû Zeyd 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Se'âlibî, **el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân / Tefsîru's-Se'âlibî**, (thk. 'Alî Muhammed Mu'avvid ve 'Âdil Ahmed 'Âbdulmevcûd), 1. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1997, c. IV, s. 351

⁸²⁹ es-Se'âlibî, a.g.e., c. IV, s. 357

⁸³⁰ el-Bîkâ'î, a.g.e., c. XV, s. 370

⁸³¹ es-Suyûtî, **el-Celâleyn**, s. 423

⁸³² es-Suyûtî, **el-İtkân**, s. 303

⁸³³ Ebu'l-Yümn el-Makdisî, a.g.e., c. V, s. 371

⁸³⁴ Ebu'l-Yümn el-Makdisî, a.g.e., c. V, s. 386

⁸³⁵ eş-Şîrbînî, a.g.e., c. III, s. 254

⁸³⁶ eş-Şîrbînî, a.g.e., c. III, s. 268

- Mustafa el-Meraġi; 43. ayette Allah için rahmet ve sena, melekler için müminlere istiġfar⁸³⁷; 56. ayette Allah için rahmet, melekler için dua ve istiġfardır.⁸³⁸
- Abdurrahman es-Sa'dî; 43. ayette Allah için sena, melekler için dua⁸³⁹; 56. ayette Allah için sena, melekler için sena ve duadır.⁸⁴⁰

Salat lafzının her iki ayette de Allah ve melekler için kullanımında hangi anlamları ifade ettiġi hususunda ulema arasındaki ihtilafın boyutunu göstermek adına birçok müfessirin bu konudaki tercihlerini zikrettik. Görüldüğü gibi müfessirler bu konuda birbirlerinden farklı manalar beyan etmişlerdir. Hatta bazı müfessirlerin her iki ayet için de farklı manalar verdikleri gözükmemektedir.

Bazı alimler de meleklerin salatının Allah'ın salatından farklı olduğunu söylemişlerdir. Fakat fiil bir olduğu için ortak mecazi bir mananın verilmesini daha uygun görmüşlerdir. Bu görüşteki müfessirlerin tamamı olmasa da, bazıları umum-u müsterek ya da hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i gibi durumların gerçekleşmemesi için bu görüşü benimsemişlerdir. Bu görüşte olan alimler ortak mananın Hz. Peygamber'e ve müminlere *i'tina* olduğunu ifade etmektedirler. *İ'tina*'dan kastettikleri önem vermek, ehemmiyet göstermek, yüceltmek, şerefini ortaya çıkarmak gibi anlamlardır. Ancak *i'tina* Cenab-ı Hakk için ayrı, melekler için de ayrıdır. Cenab-ı Hakk için *i'tina* Hz. Peygamber'e ve mü'minlere rahmet ve mağfirettir. Melekler için de *i'tina* Hz. Peygamber ve müminlere dua ve istiġfardır. Salat lafzına ayrı ayrı manalar vermektense, ortak mecazi bir anlam olarak *i'tina* anlamının verilmesi fikrini taşıyan müfessirler şunlardır: Beyzâvî⁸⁴¹, Ebu's-Su'ud⁸⁴², İsmail Hakkı Bursevî⁸⁴³, İbn 'Acîbe⁸⁴⁴, Muhammed Senaullah el-Mazharî⁸⁴⁵, Şevkânî⁸⁴⁶, Âlûsî⁸⁴⁷, Sıddık Hasan Han⁸⁴⁸, Vehbe Zuhaylî⁸⁴⁹, Muhammed Emîn el-Herî⁸⁵⁰. Bu alimlere göre salat lafzına ortak mecazi bir anlam olarak *i'tina* anlamının verilmesi ve *i'tina*'nın Cenab-ı Hakk için ayrı melekler için ayrı manaya gelmesi umum-u

⁸³⁷ el-Merâġî, a.g.e., c. XXII, s. 18

⁸³⁸ el-Merâġî, a.g.e., c. XXII, s. 33

⁸³⁹ es-Sa'dî, a.g.e., s. 667

⁸⁴⁰ es-Sa'dî, a.g.e., s. 671

⁸⁴¹ el-Beyzâvî, a.g.e., c. IV, s. 234, 238

⁸⁴² Ebu's-Su'ud, a.g.e., c. IV, s. 422, 431

⁸⁴³ İsmail Hakkı Bursevî, a.g.e., c. VII, s. 193, 219

⁸⁴⁴ İbn 'Acîbe, a.g.e., c. IV, s. 440, 457

⁸⁴⁵ el-Mazharî, a.g.e., c. VII, s. 355

⁸⁴⁶ eş-Şevkânî, a.g.e., c. IV, s. 379, 397

⁸⁴⁷ el-Âlûsî, a.g.e., c. XXII, s. 43, 75-76

⁸⁴⁸ Sıddık Hasan Hân, a.g.e., c. XI, s. 104

⁸⁴⁹ Vehbe ez-Zuhaylî, a.g.e., c. XI, s. 363, 419

⁸⁵⁰ el-Herî, a.g.e., c. XXIII, s. 39

mecazdır. Bu anlam, Fahrrettin er-Râzî⁸⁵¹, Nîsâbü'rî⁸⁵² ve Şîrbînî⁸⁵³'nin de sahih olarak zikrettikleri vecihler arasındadır. Esasında bu görüşü ulema arasında ilk olarak zikreden Gazzâlî'dir. Gazzâlî, el-Mustasfa'da umum-u müşterek ile hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'inin lugavî olarak caiz olmadığını ancak aklen mümkün olduğunu anlattığı bölümde Ahzab suresi 56. ayeti zikrederek, salat fiili tek bir fiil olarak hem Allah, hem de melekler için kullanıldığından, salat lafzına hem Cenab-ı Hakk için, hem de melekler için sahih olabilecek ortak bir mananın verilmesinin daha doğru olduğunu söyler. Bu mananın da *i'tina* olduğunun belirtir.⁸⁵⁴ Zerkeşî de el-Burhan'da bu fikirde olduğunu zikreder.⁸⁵⁵ Muhammed Ali es-Sâbûnî, Revâi'u'l-Beyân adlı eserinde Zemahşerî'nin de bu ayetlerde umum-u mecaz olduğunu kabul ettiğini zikreder.⁸⁵⁶ Ancak biz Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında bu ayetleri tefsir ettiği bölümlerde umum-u mecaza işaret edecek bir ifadeye rastlamadık

İbn Abbas'ın da salat fiiline hem Allah, hem de melekler için sahih olabilecek ortak bir mana verdiği kaynaklarda nakledilir. Taberî İbn Abbas'ın 56. ayetteki *يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ* ifadesini *يُباركون على النبي* şeklinde tefsir ettiğini rivayet eder.⁸⁵⁷ Sa'lebî de İbn Abbas'ın *يُتَبَرَكُونَ* şeklinde tefsir ettiğini söyler.⁸⁵⁸ Bazı alimler de bu konuda İbn Abbas'ı takip ederek ya onunla aynı veya yakın manaları zikretmişler ya da onun gibi ortak bir anlam takdir etmişlerdir. Ebû 'Ubeyde⁸⁵⁹ ve İbn Kuteybe⁸⁶⁰ 43. ayetteki *هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ* ifadesini *إن الله وملائكته يبركون على النبي* şeklinde tefsir eder.⁸⁶¹ Ebu Hayyân da 43. ayette *إيصال الخير* '*hayra ulaştırmak*' şeklinde ortak bir anlam takdir eder. Bu şekilde ortak bir anlamın verilmesinin hakikat ve mecazın bir lafızda cem'inden daha evla olduğunu söyler.⁸⁶² Bikâ'î de 56. ayetteki *يصلون على النبي* ifadesini *يظهرون شرفه* şeklinde ortak bir anlam vererek tefsir eder.⁸⁶³ Îcî de Câmi'u'l-Beyân adlı tefsirinde 43. ayetteki *هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ* ifadesini *يتعطف الله وملائكته عليكم ويترحمون*

⁸⁵¹ Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. XXV, s. 216

⁸⁵² en-Nîsâbü'rî, a.g.e., c. V, s. 468

⁸⁵³ eş-Şîrbînî, a.g.e., c. III, s. 255

⁸⁵⁴ el-Gazzâlî, a.g.e., c. II, s. 631

⁸⁵⁵ ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, c. III, s. 221

⁸⁵⁶ es-Sâbûnî, a.g.e., c. II, s. 365-366

⁸⁵⁷ et-Taberî, a.g.e., c. XX, s. 320

⁸⁵⁸ es-Sa'lebî, a.g.e., c. VIII, s. 61

⁸⁵⁹ Ebû 'Ubeyde, a.g.e., c. II, s. 138

⁸⁶⁰ İbn Kuteybe, a.g.e., s. 351

⁸⁶¹ et-Taberî, a.g.e., c. XX, s. 320

⁸⁶² Ebû Hayyân, a.g.e., c. VII, s. 229

⁸⁶³ el-Bikâ'î, a.g.e., c. XV, s. 406

şeklinde⁸⁶⁴, 56. ayetteki **يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ** ifadesini de **يُحَرِّمُونَهُ وَيُعْظَمُونَهُ** şeklinde ortak bir anlam vererek tefsir eder.⁸⁶⁵

İbn ‘Atiyye ve Kurtubî, 56. ayetteki **يُصَلُّونَ** fiili hakkında üç ayrı görüşün var olduğunu zikrederler:

- 1) **يُصَلُّونَ** fiilinde fail konumunda olan ve vavü'l-cema'a diye tabir olunan zamir hem Allah'a, hem de meleklerle aittir. Yani ortak bir zamir vardır. Hz. Peygamber'in hutbe veren bir kişiye **بِئْسَ الْخَطِيبُ أَنْتَ** hadisi bu görüşü nakzetmez. Daha önce zikrettiğimiz gibi bu hadisin sebep-i vürudu şu şekildedir: Bir sahabi hutbe verirken; **مَنْ أَطَاعَ اللَّهَ** ' *kim Allah'a ve Resul'üne itaat ederse doğru yola erişmiştir. Kim de ikisine isyan ederse doğru yoldan sapmıştır* şeklinde bir ifade kullanır. Burada **يُعْصِمَا** diyerek Allah'a ve Resulullah'a işaret edecek ortak bir zamir kullanmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber bu sahabiye **بِئْسَ الْخَطِيبُ أَنْتَ** *ne kadar kötü bir hatipsin* diyerek **يُعْصِمَا** yerine **وَمَنْ يَعِصُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ** demesini emreder. Hz. Peygamber'in, Allah ve Resulullah için ortak bir zamir kullanan bu sahabiye bu şekilde uyarması 56. ayetteki **يُصَلُّونَ** lafzında Hem Allah'ın, hem de Resulullah'ın kastedilmesine mani değildir. Çünkü Allah ile başkasını ortak bir zamirle kastetmek bir beşer için caiz olmasa da, Cenab'ı- Hakk zatı için böyle bir ifade kullanabilir.
- 2) 56. ayette **يُصَلِّي** Lafz-ı Celal'inden sonra **يُصَلِّي** şeklinde mahzuf bir haber vardır. Bu duruma göre ayet şu şekilde olmaktadır: **يُصَلُّونَ وَمَلَائِكَتُهُ عَلَى النَّبِيِّ**. İbn Abbas ve Kisaî ile Abdulvaris'in Ebu Amr'dan rivayet ederek **مَلَائِكَتُهُ** lafzını merfu okumaları da bu görüşü teyid etmektedir. Ancak cumhur-u ulema **مَلَائِكَتُهُ** lafzını mansub okumuştur.
- 3) Yukarıda zikrettiğimiz hadiste Hz. Peygamber'in, hutbe veren sahabiye uyarması, Allah'ı ve Resul'ünü ortak bir zamirle ifade ettiği için değildir. Sahabi hutbe esnasında yanlış bir yerde biraz susarak farklı anlamların ortaya çıkmasına sebep olduğu için uyarılmıştır. Sahabi **مَنْ أَطَاعَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ رُشِدَ وَمَنْ يَعِصِمَا** demiş ve bir süre durduktan sonra **فَقَدْ ضَلَّ** demiştir. Bu şekilde duruşu da yanlış bir anlamı doğurmuş ve bundan ötürü Hz. Peygamber tarafından uyarılmıştır.

İbn ‘Atiyye bu görüşlerden üçüncüsünü tercihe şayan bulurken⁸⁶⁶, Kurtubî birinci görüşü daha doğru bulur. Çünkü Resulullah sahabiye **بِئْسَ الْخَطِيبُ أَنْتَ** dedikten sonra **يُعْصِمَا**

⁸⁶⁴ el-Îcî, a.g.e., c. III, s. 359

⁸⁶⁵ el-Îcî, a.g.e., c. III, s. 366

⁸⁶⁶ İbn ‘Atiyye, a.g.e., c. VII, s. 144-145

yerine *ومن يعص الله ورسوله* demesini emreder. Bu da Resulullah'ın uyarısının yanlış yerde durmadan değil, ortak bir zamirle hem Allah'ın, hem de Resulünün kastedilmiş olduğundandır. Bir beşer için bu caiz olmasa da, Allah kendi zatını bu şekilde ifade edebilir. Bundan dolayı Kurtubî birinci görüşü daha doğru bulur.⁸⁶⁷ Şevkânî bu hadisin, *يصلون* lafzıyla hem Allah'ın, hem de Resulullah'ın kastedilmesine mani olmadığını söyler. Hayber fethinden sonra ehli eşekleri yemenin yasaklandığını ve bir münadinin şu ifadelerle bu durumu müminlere bildirdiği sahih kaynaklarda rivayet edilir: ‘*إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَنْهَيَانِكُمْ عَنْ: لُحُومِ الْخُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ* Allah ve Resulü ehli eşeklerin yenilmesini yasaklamıştır’.⁸⁶⁸ Bu ifadede de Allah ve Resul'ünün birlikte kastedildiği bir zamir zikredilmiştir. Ancak Resulullah buna itiraz etmemiştir.⁸⁶⁹

Fahrettin er-Râzî⁸⁷⁰ ve Şirbînî⁸⁷¹, salat lafzının Allah için farklı bir mana, melekler için de farklı bir mana ifade etmesi sebebiyle bu ayetlerde umum-u müşterek ya da hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i durumlarının mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. Nîsâbûrî de bu ayetlerde umum-u müşterek'in mümkün olduğunu ifade eder. Umum-u müşterek ile hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i konularını şiddetle reddeden Cessâs'ın bu konuda hakkındaki ifadeleri dikkat çekicidir. Cessâs'ın ifadeleri özetle şu şekildedir: ‘Eğer denilirse; ‘*Bir lafızla iki ayrı mananın kastedilmesi caiz değilken, bu ayette (43. ayette) salat lafzıyla hem rahmet, hem de dua manaları aynı anda kastedilmiştir*’. Biz de deriz ki; ‘*Hanefî mezhebine göre mücmel lafızlarda bu durum caizdir. Bu ayetteki salat lafzı da mücmeldir ve beyana ihtiyaç duymaktadır. Bundan dolayı aynı anda bir lafızla muhtelif anlamların kastedilmesi kaçınılmazdır*’.⁸⁷² İbn Cüzeyy de 43. ayette *يُصَلِّي* fiilinde iki farklı mananın aynı anda kullanıldığını ifade eder.⁸⁷³

Her iki ayetle ilgili ulemanın görüşlerini aktardıktan sonra değerlendirme olarak şunları ifade edebiliriz: Ulemanın buradaki beyanlarının hepsi gerek ayetin lafzı, gerek manası itibarıyla doğrudur. Ancak biz iki ayetteki salat lafızlarında umum-u müşterek ya da hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i durumlarını diğerlerinden daha doğru buluyoruz. Her ne kadar açıkça ifade etmiş olmasalar da ulemanın çoğunun tefsirleri bu görüşe delalet

⁸⁶⁷ el-Kurtubî, a.g.e., c. XVII, s. 214-215

⁸⁶⁸ el-Buhârî, Cihad ve Siyer, 2991; Meğazi, 4198, 4199; Zebaih ve Sayd, 5528; Muslim, İmare, 34 (1940), 35 (1940); İbn Mâce, Zebaih, 3196

⁸⁶⁹ eş-Şevkânî, a.g.e., c. IV, s. 396-397

⁸⁷⁰ Fahrüddin er-Râzî, a.g.e., c. XXV, s. 216

⁸⁷¹ eş-Şirbînî, a.g.e., c. III, s. 254-255

⁸⁷² el-Cessâs, a.g.e., c. V, s. 231

⁸⁷³ İbn Cüzeyy, a.g.e., c. II, s. 191

etmektedir. İkinci bölümde umum-u müştereği anlattığımız kısımda Abdülkerim en-Nemle'nin bu konudaki fikirlerini nakletmiştik. Abdülkerim en-Nemle, 56. ayette umum-u müşterek ya da hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i olmadığını söyleyenlerin delillerini tek tek ele alarak bunlara karşı cevaplar vermiştir. Biz de burada sözü uzatmamak adına Nemle'nin ikinci bölümde zikrettiğimiz görüşlerini aynen kabul ediyoruz. Sadece Nemle'nin zikretmediği birkaç ayrıntıya değinerek konuyu bitirmek istiyoruz.

Salat lafzına ortak mecazi bir mana vermek yanlış değildir. Ancak bu mananın, Hz. Peygamber'in ve mü'minlerin zatına, durumuna önem vermek, ehemmiyet göstermek anlamlarında olan *i'tina* manasının olduğunu düşünmüyoruz. Bu manayı verenler salat lafzının bu manayı ifade etmesinden dolayı bunu tercih etmemişlerdir. Allah'ın salatının rahmet, meleklerin salatının dua ya da istiğfar, müminlerin salatının da salavat getirmek olduğu, bu üç mana da *i'tina* başlığı altında birleştiği için bu manayı tercih etmişlerdir. Bu durumu şöyle bir örnekle açıklayalım: Herhangi bir işte çalışan üç kişi düşünelim; bunlardan biri demircilik yapmakta, diğeri marangozluk, öteki de tesisatçılık yapmaktadır. Bu üç kişi çalışmakla birlikte, her birinin çalıştığı alan farklıdır. Biz bütün bunların hepsi için ortak bir mana oluşturarak, üçünün de geçimlerini teminle meşgul olduklarını ifade edebiliriz. Ancak bu mana hepsinin özelde yaptığı işi tam olarak ifade etmemektedir. Çünkü bütün çalışmalar, geçimi temin adına da değildir. Bu nedenle hepsine ortak bir anlam zikretmek yerine, hepsinin yaptığı işi tek tek söylemek, başka şeylerin anlaşılmasına mahal vermeyecektir.

56. ayette الله Lafz-ı Celal'inden sonra يصلي şeklinde mahzuf bir haber takdir etmek, daha önce zikrettiğimiz üzere Nemle'nin ifadelerine göre izmardır. İzmar ve hazif ise aslın hilafıdır. Çünkü kelimada aslolan hazif değil, zikirdir. Aslın hilafına olan izmar ve hazif gibi durumlar mevcut lafızların kullanımı müteazzir olduğundadır. Ancak bu ayetler de mevcut lafızların kullanımı müteazzir değil, mümkündür.

İbn 'Atiyye ve Kurtubî'nin zikrettiği görüşler arasında biz de Kurtubî ile aynı kanaatteyiz. يصلون lafzındaki zamir hem Allah'a, hem de meleklerle aittir. Bir beşer için hem Allah'ı, hem de Allah'dan başkasını bir zamirle ifade etme durumu caiz olmakla birlikte, Allah'ın Zat-ı Ulûhiyetine karşı kemal-i edeple O'nu başka varlıklardan ayrı tutacak şekilde ifadeler kullanmak daha doğrudur. Ancak Cenab-ı Hakk kendisi için bu şekilde ifadeler kullanabilir. Nitekim pek çok kutsi hadiste Allah kendisi hakkında; *'Kulum! Ben dara düştüm sen bana yardım etmedin. Ben hastalandım sen beni ziyaret*

etmedin' şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Bu ifadeler her ne kadar hakiki manalarını ifade etmeseler dahi, yine de bir beşerin teşbihen ya da mecazen olsa bile Cenab-ı Hakk için böyle ifadeler kullanması caiz değildir.

Başta da ifade ettiğimiz gibi, ulemanın salat lafzıyla ilgili tefsirleri sonuç itibariyle şu şekilde olmaktadır: Dua manası ile birlikte diğer manalar da hakikat ise umum-u müşterektir. Dua manası hakikat, diğer manalar mecaz ise hakikat ve mecazın bir lafızda cem'idir. Dua manasını zikretmeyerek başka anlamlar ifade eden alimler için de; dua manası hakikat, diğer manalar da mecaz ise bir lafzın aynı anda iki ya da daha fazla mecazi anlamda kullanılmasıdır.

3.1.15. Haşr Suresi 9. Ayet (59/9)

وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحْنًا نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ 'Daha önceden Medine'yi yurt edinmiş ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olan kimseler, kendilerine hicret edip gelenleri severler ve onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık hissetmezler. Kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.'

Zikrettiğimiz ayet Haşr suresinin 9. ayeti olup, konumuzla ilgili kısmı تَبَوَّءُوا الدَّارَ الْإِيمَانَ ifadesinde, bir yerde oturma, bir yere yerleşme, bir yeri yurt edinme anlamlarına gelen تَبَوَّءَ fiilinin bir mekanı ifade eden الدار kelimesi ile bir mekanı ifade etmeyen الْإِيمَانَ kelimesi için aynı anda kullanılmış olmasıdır. Ulema arasında bu konuda pek çok farklı görüş ortaya çıkmıştır. Müfessirlerin çoğu, ayetle ilgili birçok vechin doğru olabileceğini zikretmişlerdir. Hatta bazı müfessirler bu vecihlerin tamamının ayet için sahih olabileceğini ifade etmiştir. Müfessirler arasında ayetle ilgili zikredilen dokuz ayrı vecih söz konusudur. Bu vecihler şu şekildedir:

- 1) İman bir mekan olmadığı için الْإِيمَانَ lafzının تَبَوَّءَ fiiliyle kullanılması anlam itibariyle doğru değildir. Bundan dolayı تَبَوَّءَ fiili لَزِمَ anlamını da tazmînen kapsar. Ancak bu suretle الْإِيمَانَ lafzının تَبَوَّءَ fiiline atfı caiz olabilir. Ya da تَبَوَّءَ fiili hem الدار, hem de الْإِيمَانَ lafızları için ortak bir anlamdır. Birinciye göre ayetin manası اتخذوا المدينة داراً، ولزموا، İkinciye göre de; لزموا المدينة، ولزموا الْإِيمَانَ şeklindedir. Kurtubi⁸⁷⁴,

⁸⁷⁴ el-Kurtubî, a.g.e., c. XX, s. 359

Beyzâvî⁸⁷⁵, Ebu Hayyân⁸⁷⁶, Zekerîyyâ el-Ensârî⁸⁷⁷, Bikâ'î⁸⁷⁸, Şîrbînî⁸⁷⁹, Şevkânî⁸⁸⁰ ve Sıddık Hasan Han⁸⁸¹ gibi müfessirler bu görüşü sahih görüşler arasında zikretmişlerdir. Mekkî b. Ebî Tâlib de اتخذ fiilini ortak anlam olarak zikreder. Buna göre ayetin manası; واتخذوا المدينة مسكنًا، واتخذوا الإيمان دينًا⁸⁸² şeklinde olmaktadır.

- 2) لا يؤمنون lafzı mahzûf ya da muzmer bir fiille mansub olmuştur. Bu fiilin takdiri ise şu fiillerden biridir: اختاروا، اعتقدوا، ألقوا، أحبوا، أخلصوا، قبلوا، أثروا. Bu fiillerden herhangi birini seçecek olursak, ayetin manası şu şekilde olmaktadır: تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَأَخْلَصُوا الْإِيمَانَ. Bu görüşte olan müfessirler şu beyitlerle istiḥadda bulunmaktadır: عَافَتْهَا نَبْنًا وَمَاءً بَارِدًا... '...Hayvana ot ve soğuk su verdim' beytinde mahzûf ya da muzmer bir fiil vardır. Beyit mana olarak; عَافَتْهَا نَبْنًا وَسَقَيْتُهَا مَاءً بَارِدًا 'hayvana yiyecek olarak ot verdim ve soğuk su içirdim' şeklindedir. مُنْقَلِدًا سَيْفًا وَحَامِلًا رُمْحًا... '...Kılıcını ve mızrağını kuşanmış olarak' beytinde de mahzûf ya da muzmer bir fiil vardır. Beyit mana olarak; مُنْقَلِدًا سَيْفًا وَحَامِلًا رُمْحًا 'kılıcını kuşanmış, mızrağını da taşıyor olarak' şeklindedir. Zemahşerî⁸⁸³, Fahrettin er-Râzî⁸⁸⁴, Kurtubî⁸⁸⁵, Neseфі⁸⁸⁶, İbn Cüzeyy⁸⁸⁷, Ebu Hayyân⁸⁸⁸, Se'âlibî⁸⁸⁹, Molla Gürânî⁸⁹⁰, Nîsâbûrî⁸⁹¹, Zekerîyyâ el-Ensârî⁸⁹², Şîrbînî⁸⁹³, Ebu'l-Yümn el-Makdisî⁸⁹⁴, Muhammed Senaullah el-Mazharî⁸⁹⁵, İbn 'Âşûr⁸⁹⁶ ve Vehbe Zuhaylî⁸⁹⁷ gibi müfessirler bu görüşü sahih görüşler arasında zikrederler.

⁸⁷⁵ el-Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 200

⁸⁷⁶ Ebû Hayyân, a.g.e., c. VIII, s. 245

⁸⁷⁷ Zekerîyyâ el-Ensârî, **Fethu'r-Rahmân bi Keşfi Mâ Yeltebisu fi'l-Kur'ân**, (thk. Muhammed 'Alî es-Sâbûnî), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1983, s. 556

⁸⁷⁸ el-Bikâ'î, a.g.e., c. XIX, s. 438

⁸⁷⁹ eş-Şîrbînî, a.g.e., c. IV, s. 246

⁸⁸⁰ eş-Şevkânî, a.g.e., c. V, s. 267

⁸⁸¹ Sıddık Hasan Hân, a.g.e., c. XIV, s. 51

⁸⁸² Mekkî b. Ebî Tâlib, a.g.e., c. XI, s. 7392

⁸⁸³ ez-Zemahşerî, a.g.e., c. VI, s. 80

⁸⁸⁴ Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. XXIX, s. 288

⁸⁸⁵ el-Kurtubî, a.g.e., c. 20, s. 358-359

⁸⁸⁶ en-Neseфі, a.g.e., c. III, s. 458

⁸⁸⁷ İbn Cüzeyy, a.g.e., c. II, s. 429

⁸⁸⁸ Ebû Hayyân, a.g.e., c. VIII, s. 245

⁸⁸⁹ es-Se'âlibî, a.g.e., c. V., s. 408-409

⁸⁹⁰ Molla Ahmed b. İsmâ'il b. Osmân el-Gürânî (Molla Gürânî), **Ġâyetu'l-Emânî fi Tefsîri'l-Kelâmî'r-Rabbânî**, (thk. Memet Mustafa Göksu) Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 129

⁸⁹¹ en-Nîsâbûrî, a.g.e., c. VI, s. 285

⁸⁹² Zekerîyyâ el-Ensârî, a.g.e., s. 556

⁸⁹³ eş-Şîrbînî, a.g.e., c. IV, s. 246

⁸⁹⁴ Ebu'l-Yümn el-Makdisî, a.g.e., c. VII, s. 12

⁸⁹⁵ el-Mazharî, a.g.e., c. IX, s. 242

⁸⁹⁶ İbn 'Âşûr, a.g.e., c. XXVIII, s. 90

⁸⁹⁷ Vehbe ez-Zuhaylî, a.g.e., c. XIV, s. 450

3) İmanın gönüllerinde temekkün bulması ve sıkı sıkıya imana bağlı bulunmaları sebebiyle, sanki iman yerleşilen bir mekan gibi olmuştur. الإيمان lafzı bu sebeple istiare-i mekniyyedir. الإيمان lafzının istiare-i mekniyye olduğuna işaret eden karine olan تَبَوَّأ fiili de istiare-i tahyîliyyedir. Bu görüşe göre تَبَوَّأ fiili, الدار lafzı için hakiki manasında iken, الإيمان lafzı için de manevi bir yerleşme ve oturmayı ifade eden mecazi bir anlamdadır. Bu nedenle تَبَوَّأ fiilinde hakiki mana ile mecazi mana aynı anda birlikte kullanılmıştır. Yani hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i söz konusudur. Bunun hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i olduğundan söz etmeden bu görüşü kabul eden alimler şunlardır: Zemahşerî⁸⁹⁸, Fahrettin er-Râzî⁸⁹⁹, Nesefî⁹⁰⁰, İbn Cüzeyy⁹⁰¹, Nîsâbü'rî⁹⁰², Ebu's-Su'ud⁹⁰³, İsmail Hakkı Bursevî⁹⁰⁴, Şevkânî⁹⁰⁵, Sıddık Hasan Han⁹⁰⁶ ve Muhammed Emîn el-Hererî⁹⁰⁷. Ebu's-Su'ud, İsmail Hakkı Bursevî, Şevkânî, Sıddık Hasan Han ve Muhammed Emîn el-Hererî imanın bir mekan gibi olması durumunu; تنزيل الحال منزلة المحل أو منزلة المكان '*halin mahal ya da mekan yerine konması*' şeklinde ifade ederler. Bu ifadeyi kullanan alimlere göre الإيمان lafzı mecaz-ı mürsel olmaktadır. Nîsâbü'rî de الإيمان lafzının ayette mecazi manada mekan için kullanıldığını belirtir. Molla Gürânî⁹⁰⁸ الإيمان lafzında istiare-i mekniyye olduğunu ifade ederken, Mazhari de تَبَوَّأ fiilinde istiare-i tahyîliyye olduğunu belirtmiştir.⁹⁰⁹ Molla Gürânî bu görüşü vecihlerin en belîği diye ifade eder. Âlûsî de تَبَوَّأ fiilinin imanı bir mekan kılmasını ise istiare-i mekniyye-i tahyîliyye olarak ifade eder. İbn 'Âşûr da imanın mekana benzetilmesinin istiare-i mekniyye olduğunu, تَبَوَّأ fiilinde de bu suretle tahyil oluştuğunu ve iman için kullanılışında mecazi bir manayı ifade ettiğini anlatır.⁹¹⁰ Vehbe Zuhayli ise imanın mekana benzetilmesini, türünü belirtmeden istiare olarak açıklar.⁹¹¹ Ebu Hayyân⁹¹², Semîn el-Halebî⁹¹³, İbn 'Âdil⁹¹⁴, Zekerîyyâ el-Ensârî⁹¹⁵ ve

⁸⁹⁸ ez-Zemahşerî, a.g.e., c. VI, s. 80

⁸⁹⁹ Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. XXIX, s. 288

⁹⁰⁰ en-Nesefî, a.g.e., c. III, s. 458

⁹⁰¹ İbn Cüzeyy, a.g.e., c. II, s. 429

⁹⁰² en-Nîsâbü'rî, a.g.e., c. VI, s. 285

⁹⁰³ Ebu's-Su'ud, a.g.e., c. V, s. 303-304

⁹⁰⁴ İsmail Hakkı, Bursevî, a.g.e., c. IX, s. 432

⁹⁰⁵ eş-Şevkânî, a.g.e., c. V, s. 267

⁹⁰⁶ Sıddık Hasan Hân, a.g.e., c. XIV, s. 51

⁹⁰⁷ el-Hererî, a.g.e., c. XXIX, s. 116

⁹⁰⁸ Molla Gürânî, a.g.e., s. 130

⁹⁰⁹ el-Mazharî, a.g.e., c. IX, s. 242

⁹¹⁰ İbn 'Âşûr, a.g.e., c. XXVIII, s. 90

⁹¹¹ Vehbe ez-Zuhaylî, a.g.e., c. XIV, s. 450

⁹¹² Ebû Hayyân, a.g.e., c. VIII, s. 245

⁹¹³ es-Semîn el-Halebî, a.g.e., c. X, s. 285

⁹¹⁴ İbn 'Âdil, a.g.e., c. XVIII, s. 584-585

Şîrbînî⁹¹⁶ de imanın bir mekan olarak kabul edilmesi durumunda تَبَوَّأ fiilinde hakiki mana ile mecazi mananın aynı anda birlikte kullanılmış olacağını ifade ederler.

- 4) Ayetin manası esasında; ودار الإيمان، دار الهجرة، ودار الشجرة şeklinde. Ayetteki الدار lafzı muzaftır. Başındaki harf-i ta'rif muzafun ileyh yerine konmuştur. Yani onun gördüğü görevi görmektedir. الإيمان lafzı, muzafı hazfedilmiş bir muzafun ileyhtir ve tek başına izafet görevi görmektedir. Semîn el-Halebî, harf-i ta'rifin muzafun ileyh konumundaki zamir yerine geçip geçemeyeceği konusunda ihtilaf olduğunu zikreder. Kufiyyûn'a göre bunun caiz olduğunu, ⁹¹⁷ فَأَنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى ayetindeki الْمَأْوَى lafzının manasının مأواه şeklinde olduğunu, Basriyyûn'un ise bunu caiz görmediğini, onlara göre zamirin mahzûf olduğunu ve ayetin manasının الْمَأْوَى له şeklinde olduğunu açıklar. Harf-i ta'rifin muzafun ileyh yerine geçişi konusunda ise ihtilaf olmadığını söyler. ⁹¹⁸ الإيمان lafzının mukadder muzafı olabilecek lafızları alimler; محل، موضع، موضع، دار şeklinde zikretmişlerdir. Zemahşerî⁹¹⁹, Kurtubî⁹²⁰, Neseî⁹²¹, Nîsâbûrî⁹²², Bikâ'î⁹²³, Molla Gürânî⁹²⁴, Şîrbînî⁹²⁵, Şevkânî⁹²⁶, Sıddık Hasan Han⁹²⁷ ve Muhammed Emîn el-Herî⁹²⁸ bu görüşü sahih görüşler arasında zikrederler.
- 5) Ayette 'Medine' iman diye isimlendirilmiştir. Zira Medine hicret yurdu olup, imanın açık bir şekilde ortaya çıktığı ve bütün dünyaya yayıldığı yerdir. Zemahşerî⁹²⁹, Fahrettin er-Râzî⁹³⁰, Nîsâbûrî⁹³¹ ve Şîrbînî⁹³² bu vechi zikrederler. Bikâ'î de imanın Medine'nin bir vasfı gibi olduğunu belirtir.⁹³³
- 6) Ayetteki الإيمان lafzı mef'ul-ü meah olduğu için mansub olarak zikredilmiştir. Buna göre ayetin manası; 'İmanlı olarak Medine'yi yurt edinenler' şeklinde olmaktadır. Bu

⁹¹⁵ Zekerîyyâ el-Ensârî, a.g.e., s. 556

⁹¹⁶ eş-Şîrbînî, a.g.e., c. IV, s. 246

⁹¹⁷ Naziat: 79/41

⁹¹⁸ es-Semîn el-Halebî, a.g.e., c. X, s. 285

⁹¹⁹ ez-Zemahşerî, a.g.e., c. VI, s. 80

⁹²⁰ el-Kurtubî, a.g.e., c. 20, s. 359

⁹²¹ en-Neseî, a.g.e., c. III, s. 458

⁹²² en-Nîsâbûrî, a.g.e., c. VI, s. 285

⁹²³ el-Bikâ'î, a.g.e., c. XIX, s. 438

⁹²⁴ Molla Gürânî, a.g.e., s. 129

⁹²⁵ eş-Şîrbînî, a.g.e., c. IV, s. 246

⁹²⁶ eş-Şevkânî, a.g.e., c. V, s. 267

⁹²⁷ Sıddık Hasan Hân, a.g.e., c. XIV, s. 51

⁹²⁸ el-Herî, a.g.e., c. XXIX, s. 116

⁹²⁹ ez-Zemahşerî, a.g.e., c. VI, s. 80

⁹³⁰ Fahrüddîn er-Râzî, a.g.e., c. XXIX, s. 288

⁹³¹ en-Nîsâbûrî, a.g.e., c. VI, s. 285

⁹³² eş-Şîrbînî, a.g.e., c. IV, s. 246-247

⁹³³ el-Bikâ'î, a.g.e., c. XIX, s. 438

görüşü ilk olarak zikreden İbn ‘Atiyye’dir⁹³⁴. İbn Cüzeyy⁹³⁵, Se’âlibî⁹³⁶, Şîrbînî⁹³⁷ ve İbn ‘Âşûr⁹³⁸ da bu görüşü sahih olarak zikrederler. İbn Cüzeyy ve İbn ‘Âşûr ayetle ilgili vecihler arasında en güzelinin bu olduğunu söylerler.

- 7) Ayette الإيمان lafzı تَبَوَّأَ fiiline atfedilmiştir. Manası ise; وَفَدَّ آمَنُوا ya da كانوا مؤمنين ‘*daha önceden iman etmişlerdi*’ şeklindedir. Semerkandî⁹³⁹, Sa’lebi⁹⁴⁰ ve Beğavî⁹⁴¹ bu görüştedirler.
- 8) Sem’ani ayetteki الإيمان lafzının تَبَوَّأَ fiiline atfedildiğini ve manasının şu şekilde olduğunu zikreder: جَعَلُوا دُورَهُمْ دُورَ الْإِيمَانِ ‘*evlerini iman evlerine çevirdiler*’.⁹⁴²
- 9) İbnu’l-Cevzî الإيمان lafzının zahiren تَبَوَّأَ fiiline atfedildiğini, ancak imanın yerleşilecek ya da yurt edinilecek bir mekan olmaması sebebiyle mana olarak atfedilemeyeceğini, buna göre de ayetin takdirinin; وَأَثَرُوا الْإِيمَانَ şeklinde olduğunu ifade eder.⁹⁴³ İbnu’l-Cevzî’nin yaptığı bu açıklamaya göre verdiği mana; تَبَوَّأَ fiilinde hakiki mana olan yerleşmek, yurt edinmek ile mecazi mana olan *imanı tercih etmek* anlamlarının aynı anda birlikte kullanılmasıdır. Çünkü İbnu’l-Cevzî الإيمان lafzının تَبَوَّأَ fiiline atfını caiz görür. Mahzuf ya da muzmer bir fiilden bahsetmez. Ancak mana itibariyle farklı bir anlamın verilmesi gerektiğini düşünür.

3.1.16. Tahrir Suresi 9. Ayet (66/9)

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ‘*Ey Peygamber! Kâfirlere ve münafıklara karşı cihad et, onlara karşı sert davran. Onların varacakları yer cehennemdir. O ne kötü bir varış yeridir.*’

Zikrettiğimiz ayet hem Tevbe suresi 73. ayette, hem de Tahrir suresi 9. ayette birebir aynı ifadelerle geçmektedir. Ayette konumuzla ilgili olan kısım جَاهِدِ ‘*cihad et*’ lafzının aynı anda hem kâfirlere, hem de münafıklar için kullanılmış olmasıdır. Bu ayeti Tevbe suresinde ele almayıp, burada ele almamızın sebebi, ayetteki cihad fiilinin hangi anlam için hakikat, hangisi için de mecaz olduğu konusundaki tartışmaların diğer ayetlere

⁹³⁴ İbn ‘Atiyye, a.g.e., c. VIII, s. 266

⁹³⁵ İbn Cüzeyy, a.g.e., c. II, s. 429

⁹³⁶ es-Se’âlibî, a.g.e., c. V., s. 408

⁹³⁷ eş-Şîrbînî, a.g.e., c. IV, s. 247

⁹³⁸ İbn ‘Âşûr, a.g.e., c. XXVIII, s. 90-91

⁹³⁹ es-Semerkandî, a.g.e., c. III, s. 345

⁹⁴⁰ es-Sa’lebi, a.g.e., c. IX, s. 278

⁹⁴¹ el-Beğavî, a.g.e., c. VIII, s. 76

⁹⁴² es-Sem’ânî, a.g.e., c. V, s. 401

⁹⁴³ İbnu’l-Cevzî, a.g.e., c. VIII, s. 212

oranla daha az olmasıdır. Bu nedenle bu ayeti ortada işlemek yerine, en sonda değerlendirmeyi daha uygun gördük.

جَاهِدَ fiili sözlükte gayret etmek, çaba harcamak gibi anlamlara gelmektedir. Ancak ‘*cihad*’ denildiğinde, Müslüman bireyler arasında Allah yolunda muharebe etmek anlaşılmaktadır. Esasında cihadın kapsamı daha geniştir. Fakat Kur’an’da ve hadislerde pek çok defa cihad ifadesiyle muharebe kastedildiği için, muharebe anlamı cihadın ifade ettiği diğer anlamların önüne geçmiştir. Ayette de Hz. Peygamber’e hem kâfirlerle, hem de münafıklarla cihad etmesi emredilmiştir. Ulema kâfirlerle olan cihadın, onlarla savaşma olduğu konusunda ittifak halindedir. Ancak münafıklar kalplerinde küfrü taşıdıkları halde zahiren Müslüman olduklarını ifade ettikleri, hakiki bir Müslümanın muamele noktasında lehine ve aleyhine olan her türlü durumun onlar için de geçerli olması sebebiyle, münafıklara karşı yapılması gereken cihadın keyfiyeti konusunda ulema arasında bir ihtilaf söz konusudur. Münafıklara karşı yapılan cihad hakkında söylenenler şu şekildedir:

- Münafıklar zahiren Müslüman olduklarını ifade ettikleri için onlara karşı yapılan cihad dilledir. Bu görüş Abdullah b. Abbas ve Dahhâk’a nisbet edilmektedir. Münafıklara Allah’ın azabı ve ahiret halleri, Allah’ın gizli ve açık yapılan herşeyi bildiği anlatılarak manevi bir uyarıda bulunulur.
- Ayette onlar hakkında وَأَغْلَطَ عَلَيْهِمْ buyurulduğu için onlara karşı sert davranılır. Bulundukları halleri terketmeleri konularında baskı yapılarak ağır sözler söylenir. Bu görüş de Rebi’ b. Enes’e nisbet edilmektedir.
- Onlara karşı yapılan cihad el ileidir. Elle yapılamazsa dil ileidir. Dille de yapılamazsa, her yerde nefretle ve asık bir suratla karşılanırlar. Bu görüş de Abdullah b. Abbas’a nisbet edilmektedir. Taberî de bu görüşü tercih etmektedir.
- Yaptıkları suçlara karşılık onlara had uygulanır. Bu görüş de Hasan el-Basrî ile Katade’ye nisbet edilmektedir. Hasan el-Basrî, Resulullah döneminde had uygulananların çoğunun münafıklar olduğunu belirterek, bu sebeple bu görüşü tercih ettiğini belirtir.⁹⁴⁴
- Tehdit edilirler. Bu görüş de Mucahid’e nisbet edilmektedir.

Bu görüşler dışında müfessirlerden şu şekilde de beyanlar sadır olmuştur: *Onlara karşı deliller getirilir. Sırları açığa çıkarılır. Nifakları açığa çıktığında Müslüman toplum*

⁹⁴⁴ el-Mâverdî, a.g.e., c. VI, s. 46

tarafından reddedilir ve rezil edilirler yahut Müslüman oluncaya kadar onlarla savaşılr. Nifaklarından dönmeleri için kalplerine korku salınır.

Bu anlamları verirken müfessirlerin çok azı bu anlamlardan hangisinin cihad için hakikat, hangisinin mecaz olduğuna değinmiştir. Şihâbuddîn el-Hafâcî ayetteki cihaddan maksadın, muharebe ya da başka bir yolla, İslam’a aykırı olan ya da razı olunmayan bir durumun def edilmesi hususunda gayret etme ve çaba harcama olduğunu söyler. Cihadın selef tarafından zikredilen anlamlarının hakikat olması durumunda herhangi bir sıkıntı olmadığını, ancak bazılarının hakikat, bazılarının da mecaz kabul edilmesi durumunda umum-u mecaz olacağını ifade eder.⁹⁴⁵ Âlûsî⁹⁴⁶ ve Kâsimî⁹⁴⁷ de isim zikretmeden aynı ifadelerle Şihâbuddîn el-Hafâcî’yi tekrar ederek tasdik ederler.

İbn ‘Arefe kâfirle yapılan cihadın kılıçla, münafıklarla yapılan cihadın da delil getirmeyle (ihticac) olduğunu belirterek, cihad fiilinde hakiki mana ile mecazi mananın aynı anda birlikte kullanıldığını zikreder. Ayetteki durumun علفتها تبنا وماء باردا beyitindeki gibi olduğunu, ayetin asıl manasının, ‘kâfirlerle cihad et, münafıklarla da deliller getirerek muarazada bulun’ şeklinde olduğunu anlatır. Bu durumun da *hass*’ın *amm*’a atfı olduğunu ifade eder.⁹⁴⁸ İfadelerinden anladığımız kadarıyla İbn ‘Arefe muharebe etme anlamını cihad lafzı için hakiki, diğer manaları ise mecazi olarak kabul etmiştir.

İbn ‘Âşûr da kâfirlere karşı cihadın kılıçla, münafıklara karşı cihadın onlara had uygulama ve nifaklarına karşı koyma olduğunu, muharebe anlamının hakikat, diğer anlamların ise mecaz olduğunu bu sebeple ayetteki cihad fiilinde hakikat ile mecazın aynı anda bir lafızda cem olduğunu zikreder. اَلْكَ اَبَوَان؟ قَالَ: رَجَعْنَا مِنَ الْجَهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجَهَادِ الْأَكْبَرِ ile hadisindeki cihad lafızlarında da aynı şekilde mecazi anlamın kastedildiğini ifade eder. Kendisine göre münafıklara karşı yapılan cihadın, onların kalplerine korku salma olduğunu belirtir.⁹⁴⁹

⁹⁴⁵ Şihâbuddîn el-Hafâcî, a.g.e., c. IV, s. 345

⁹⁴⁶ el-Âlûsî, a.g.e., c. X, s. 137

⁹⁴⁷ el-Kâsimî, a.g.e., s. 3202-3203

⁹⁴⁸ İbn ‘Arefe, a.g.e., c. IV, s. 254

⁹⁴⁹ İbn ‘Âşûr, a.g.e., c. XXVIII, s. 372

3.2. Hakikat ve Mecazın Aynı Anda Bir Lafızda Cem'i Konusunda Bazı Müfessirlerin Münferid Olarak Değerlendirdiği Bazı Ayetler

Bu bölümde de bazı müfessirlerin, hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i olduğunu ifade ettikleri bazı ayetleri bu müfessirlerin yaklaşımlarıyla zikrederceğiz. Ancak öncesinde bu konuyla ilgili müfessirlerin değinmediği bir ayet üzerinde durmak istiyoruz.

وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ (Yahudiler İsa'ya) tuzak kurdular; Allah da onların tuzaklarını bozdu. Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır.⁹⁵⁰ Başka bir yerde de; وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ Hatırla ki, kâfirler seni tutup bağlamaları veya öldürmeleri yahut seni (yurdundan) çıkarmaları için sana tuzak kuruyorlardı. Onlar (sana) tuzak kurarlarken Allah da (onlara) tuzak kuruyordu. Çünkü Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır.⁹⁵¹ المکر lafzı sözlükte bir insana tuzak kurmak anlamındadır. Zikrettiğimiz her iki ayette de وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ buyurularak, Cenab-ı Hakk da makirîn zümresinden sayılmıştır. Ancak Allah'ın mekri ile insanların mekri aynı anlamda değildir. Ezherî mekrin gizlice komplo kurmak olduğunu, Cenab-ı Hakk için kullanıldığında da Allah'ın asilere karşılık vermesi olduğunu söyler.⁹⁵² Cürcânî de et-Ta'rîfât'ta kullar için mekrin; hissettirmeden bir kişiye kötülük ulaştırmak olduğunu, Allah için mekrin ise; kendisine muhalefet edilmesine rağmen yine nimetini devam ettirmesi, sû-i edebe rağmen mevcut hali devam ettirmesi ve yorgunluk olmaksızın harikuladeliğe ortaya çıkarması olduğunu belirtir.⁹⁵³ Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsire adlı sözlükte de mekrin aldatma olduğu, Cenab-ı Hak için kullanıldığında da; Allah'ın asilere karşılık vermesi ya da mühlet vererek dünyada bırakması olduğu zikredilir.⁹⁵⁴ Görüldüğü üzere mekrin hakiki anlamı; aldatmak ve tuzak kurmaktır. Ancak bu manalar Cenab-ı Hakk'ın zatına uygun olmayan anlamlar olduğu için farklı şekillerde tevil edilerek mecazi anlamlar verilmiştir. Bu nedenle الْمَاكِرِينَ lafzında hakiki mana ile mecazi mana aynı anda birlikte kullanılmıştır.

⁹⁵⁰ Al-i İmran: 3/54

⁹⁵¹ Enfal: 8/30

⁹⁵² el-Ezherî, a.g.e., c. X, s. 240

⁹⁵³ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, a.g.e., s. 225

⁹⁵⁴ Ahmed Muhtâr Ömer, **Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsire**, 1. Baskı, Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 2008, s. 2113

çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne, öldürmekten beterdir. Onlar, size karşı savaşınca kadar siz, Mescid-i Haram yanında onlarla savaşmayın. Sizinle savaşarlarsa siz de onlarla savaşın. Kâfirlerin cezası işte böyledir.'

İbn 'Arefe ayetin muhacirlere hitaben olduğunu söyleyerek, İbn 'Atiyye'nin hitabın bütün mü'minlere olduğunu ifade ettiğini nakleder. Bu durumun hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i olduğunu, ayetin hitabının hakiki manada muhacirlere, mecazi manada da tüm müminlere yönelik olduğunu belirtir.⁹⁶⁰

3) *'Babalarınızın nikâhlandığı, kadınları nikâhlamayın.'*⁹⁶¹ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ...

İbn 'Arefe ayetteki آباء lafzının hakiki anlamda öz babayı, mecazi anlamda da dedeyi ifade ettiğini, bu suretle bu lafızda hakiki mana ile mecazi mananın aynı anda cem' olduğunu ifade eder.⁹⁶²

4) *وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ خُلَيْهِمْ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ (Tura gitmesinin) Ardından Musa'nın kavmi süs eşyalarından böğürmesi olan bir buzağı heykelini (tapılacak ilah) edindiler. Onun kendileriyle konuşmadığını ve onları bir yola da yöneltip-iletmediğini (hidayete erdirmedeğini) görmediler mi? Onu (tanrı) edindiler de, zulmedenler oldular.'*⁹⁶³

İbn 'Arefe ayette geçen ilk ittihaz fiilinin ya fiilî ya da manevi olduğunu zikreder. Fiilî olması durumunda قوم kelimesinde hakikat ile mecazın aynı anda cem' olduğunu belirtir. Çünkü buzağı heykelini bilfiil yapan kişi sadece Samiri'dir. Kavmin diğer üyeleri bilfiil bu işe iştirak etmemekle birlikte, süs eşyalarını vermekle ve buna razı olmakla mecazen bu işe dâhildirler. Samiri kavimden biri olarak hakiki manada bu işi yapan olarak kabul edilir. Kavmin diğer fertleri de sebep olmak ve rıza göstermek cihetiyle mecazen yapan kabul edilirler. Bu şekilde قوم kelimesinde hakikat ile mecaz aynı anda cem' olmuştur. İttihaz fiilinin manevi olarak kabul edilmesi durumunda bütün kavim hakiki olarak bu işe dâhil olurlar. Çünkü hepsi buzağı heykelini ilah edindiler.⁹⁶⁴

Ayetteki ittihaz fiili, kanaatimizace hem fiilîdir, hem de manevidir. Fiilî olması şu şekildedir: Ayette kavmin süs eşyalarından bir buzağı heykeli (جسدا) çıkardıkları

⁹⁶⁰ İbn 'Arefe, a.g.e., c. I, s. 231

⁹⁶¹ Nisa: 4/22

⁹⁶² İbn 'Arefe, a.g.e., c. II, s. 18

⁹⁶³ A'raf: 7/148

⁹⁶⁴ İbn 'Arefe, a.g.e., c. II, s. 254-255

zikrediliyor. Bu yönüyle itti haz fiili, fiilîdir. Manevî olduğunu gösteren delil ise; ayetteki ‘Onun kendileriyle konuşmadığını ve onları bir yola da yöneltip-iletmediğini (hidayete erdirmediğini) görmediler mi’ ifadesidir. Ayetteki ilk itti haz fiilinin, fiilî, ikincisinin ise manevi olması da mümkündür.

5) فَلَمَّا أَلْقَوْا قَالَ مُوسَى مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللَّهَ سَيُبْطِلُهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ ‘Onlar (iplerini) atınca, Musa dedi ki: "Sizin getirdiğiniz sihirdir. Allah onu boşa çıkaracaktır. Çünkü Allah bozguncuların işini düzeltmez.”⁹⁶⁵

İbn ‘Arefe ayetteki سَيُبْطِلُهُ ifadesinin başındaki Sin (س) harfinin hem tahkik, hem de istikbal için olduğunu, tahkik için olmasının mecazi, istikbal için olmasının da hakiki olduğunu söyleyerek bu lafızda hakiki mana ile mecazi mananın aynı anda kullanıldığını ifade eder.⁹⁶⁶

6) وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا ‘Allah size kendi nefislerinizden eşler yarattı.’⁹⁶⁷

İbn ‘Arefe أزواج kelimesinden kastedilenin hakiki manada Hz. Havva olduğunu, mecazi manada da onun neslinden gelen kişiler olduğunu söyleyerek, أزواج kelimesinde hakiki mana ile mecazi mananın aynı anda birlikte kullanıldığını anlatır.⁹⁶⁸ Suyûti de Mu’tereku’l-Akrân isimli eserinde aynı ifadeleri kullanarak, أزواج kelimesinde hakiki mana ile mecazi mananın aynı anda birlikte kullanıldığını belirtir.⁹⁶⁹

7) فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا ‘İşte onun alametleri gelmiştir.’⁹⁷⁰

İbn ‘Arefe burada hakikat ve mecazın cem’i olduğunu, çünkü kıyamet alametlerinin hepsinin daha gerçekleşmediğini ifade eder. Hz. Peygamber’in bi’seti, şakkı kamer ve duhan (الدخان) gibi bazı alametlerin gerçekleştiğini, diğerlerinin ise gerçekleşmediğini, gerçekleşenlerin hakikat, gerçekleşmeyenlerin ise mecaz olduğunu ifade eder. اَتَى أَمْرُ اللَّهِ ayetinin de aynı bu şekilde olduğunu zikreder.⁹⁷¹

8) لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ‘Şayet biz bu Kur'an'ı bir dağın üzerine indirmiş olsaydık, andolsun onu Allah

⁹⁶⁵ Yunus: 10/81

⁹⁶⁶ İbn ‘Arefe, a.g.e., c. II, s. 349

⁹⁶⁷ Nahl: 16/72

⁹⁶⁸ İbn ‘Arefe, a.g.e., c. III, s. 36

⁹⁶⁹ es-Suyûti, Mu’tereku’l-Akrân, c. III, s. 393

⁹⁷⁰ Muhammed: 47/18

⁹⁷¹ İbn ‘Arefe, a.g.e., c. IV, s. 27

*korkusundan saygı ile baş eğmiş, parça parça olmuş görürdün. İşte Biz, belki düşünürlers diye, insanlara böyle örnekler veririz.*⁹⁷²

İbn ‘Arefe, ayetteki الْقُرْآن lafzının aynı anda hem hakiki, hem de mecazi manada kullanıldığını söyler. Bu ayetin nazil olduğu sırada Kur’an tamamen nazil olmamıştır. الْقُرْآن lafzı inen kısımları için hakikat iken, inecek kısımları için de mecazdır.⁹⁷³

İbn ‘Arefe’nin bu beyanına göre;⁹⁷⁴ اَلْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ ayetinde Kur’an’ın kastedildiği الْكِتَاب lafzında da hakikat ve mecazın cem’i vardır. Çünkü bu ayetin nazil olduğu sırada Kur’an’ın tamamı nazil olmamıştı. Nazil olan kısımları hakikat iken, nazil olacak kısımları da mecazdır. Kanaatimizce الْكِتَاب denilerek Kur’an’ın kastedildiği her ayette de bu lafız, aynı anda hem hakiki, hem de mecazi anlamda kullanılmıştır.

9) فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ⁹⁷⁵ ‘Rabbin için namaz kıl ve kurban kes.’

İbn ‘Arefe ‘namaz kıl’ emrinin hem farz namazlar, hem de nafil namazlar için olabileceğini, bunun da hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem’i olduğunu söyler. Emir sigasının hakiki anlamda vücubu, mecazi anlamda da nedbi ifade ettiğini beyan eder.⁹⁷⁶

3.2.3. el-Besîlî

Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Besîlî (h. 830). Tunuslu olup, Maliki fukasından olan bu zat daha önce kendisinden mükerreren nakilde bulunduğumuz İbn ‘Arefe’nin talebesidir. İbn ‘Arefe’den çokça etkilenen bu zatın yazdığı birçok eser, İbn ‘Arefe’nin eserlerinin ihtisar edilmiş hali gibidir.

1) وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ⁹⁷⁷ ‘Sana, kadınların aybaşı hali hakkında sorarlar.’

el-Besîlî, soruyu soranın tek bir kişi (Sabit b. Dahdah) olmasına karşın, ayetteki يَسْأَلُونَكَ ifadesinden soruyu soranın birden çok kişi olduğunun anlaşıldığını zikreder. Soruyu soran bir kişi iken, bu durumu merak edip sormak isteyen başkaları da vardır. يَسْأَلُونَكَ lafzı soru soran kişi için hakiki manayı ifade ederken, durumu merak edip sormak isteyen ve bir

⁹⁷² Haşr: 59/21

⁹⁷³ İbn ‘Arefe, a.g.e., c. IV, s. 202

⁹⁷⁴ Bakara: 2/2

⁹⁷⁵ Kevser: 108/2

⁹⁷⁶ İbn ‘Arefe, a.g.e., c. IV, s. 351

⁹⁷⁷ Bakara: 2/222

kişinin sormasıyla yetinen kişiler için de mecazdır. Bu şekilde bir lafızda hakiki mana ile mecazi mana aynı anda cem' olmuştur.⁹⁷⁸

- 2) الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ 'Sabredenler, doğru olanlar, gönülden boyun eğenler, infak edenler ve 'seher vakitlerinde' bağışlanma dileyenlerdir.'⁹⁷⁹

el-Besîlî, İbn 'Atiyye'nin ayetteki الصَّادِقِينَ lafzı hakkında sıdkın hem kavlen, hem de fi'len olduğunu söylediğini naklederek, bu duruma göre الصَّادِقِينَ lafzında hakiki mana ile mecazi mananın aynı anda kullanıldığını ifade eder. Çünkü sıdkın kavlen olması hakiki anlam iken, fi'len olması da mecazi anlamdır.⁹⁸⁰

- 3) كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ 'Nuh kavmi de gönderilen (peygamber)leri yalanladı.'⁹⁸¹

el-Besîlî, Hz. Nuh'un kavminin peygamber olarak sadece Hz. Nuh'u yalandıklarını ancak ayette الْمُرْسَلِينَ denilerek birden çok peygamberin kastedildiğini söyler. Bunun nedeni ise bir peygamberi yalanlayan, bütün peygamberleri de yalanmıştır. Çünkü aslolan peygamberlerin bizzat kendi şahısları değil, getirdikleri mesajdır. Bütün peygamberler de aynı mesajı tebliğ etmek üzere gönderildiği için, bir peygamberi yalanlayan bütün peygamberleri yalanlamış olur. الْمُرْسَلِينَ lafzında Hz. Nuh hakiki manada kastedilirken, diğer peygamberler de mecazi mana da kastedilmiştir.⁹⁸²

3.2.4. el-Bikâ'î

- 1) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا 'Ey kendilerine kitap verilenler birtakım yüzleri silip de arkalarına çevirmeden ya da cumartesi adamlarını (o gün yasağı çiğneyenleri) lanetlediğimiz gibi onları da lanetlemeden evvel, yanınızdakini (Tevrat ve İncil'i) doğrulayıcı olarak indirdiğimize (Kur'an'a) iman edin. Allah'ın emri yapılagelmıştır.'⁹⁸³

⁹⁷⁸ Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Besîlî, **et-Takyîdu'l-Kebîr fî Tefsîri Kitâbi Allâhi'l-Mecîd**, (thk. 'Abdullâh b. Mutlik et-Tivâle), 1. Baskı, Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1992, s. 300

⁹⁷⁹ Al-i İmran: 3/17

⁹⁸⁰ el-Besîlî, a.g.e., s. 479

⁹⁸¹ Şuara: 26/105

⁹⁸² el-Besîlî, **Nuketun ve Tenbîhâtun fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd**, (thk. Muhammed et-Taberânî), 1. Baskı, Fas (Mağrib): Vezâretu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 2008, c. II, s. 347-348

⁹⁸³ Nisa: 4/47

Bikâ'î, طَمَسَ fiilinin ayette aynı anda hem hakiki, hem de mecazi anlamda kullanıldığını belirtir. طَمَسَ fiilinin sözlükte silmek, yok etmek anlamlarında olduğunu zikreder. İbn Hişâm'ın طَمَسَ fiilinin, silmek ve dümdüz hale getirmek anlamında olduğunu, bu ifadenin yüz için kullanımında da anlamının; ağız, göz, burun gözükmeyecek şekilde yüzü silerek dümdüz hale getirmek olduğunu söylediğini aktarır. Ayette فَنَرَدُّهَا عَلَىٰ أَذْبَارِهَا buyurulması, yüzlerin silinerek aynen kafanın arkası gibi düzleştirileceğini, ağız, göz, burun gibi uzuvların yüzde olmayacağını ifade eder. Bu anlam, طَمَسَ fiilinin hakiki anlamıdır. Önceki ifadeye atfedilerek zikredilen السَّبْتِ أَصْحَابِ ifadesi ise yüzlerin maymuna çevirileceğine işaret etmektedir. Bu da طَمَسَ fiilinin mecazi anlamıdır. Yani ayette طَمَسَ fiili ile iki ayrı durum kastedilmiştir: İlki; yüzlerin silinerek düzleştirileceği anlamı olup hakiki anlamı ifade eder. İkincisi de; yüzlerin maymun yüzüne çevirileceği anlamıdır ki, bu da mecazi manayı ifade eder.⁹⁸⁴

2) إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ
*Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik. İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, torunlarına, İsa'ya, Eyyub'a, Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a da vahyettik. Davud'a da Zebur verdik.*⁹⁸⁵

Bikâ'î ayette geçen الأسباط diye zikredilenlerin Hz. Yakub'un neslinden gelenler ile kabilelerinin olduğunu, buna göre ayetteki bu ifadenin manasının 'torunların (esbatın) peygamberlerine de vahyettik' şeklinde olduğunu, bu şekilde bu lafızda hakiki mana ile mecazi mananın aynı anda cem' olduğunu anlatır. Çünkü الأسباط lafzıyla Hz. Yakub'un neslinden gelen bu peygamberlerin kastedilmesi, torun olmaları açısından hakikat, bu lafızla peygamberliğe işaret edilmesi açısından da mecazdır.⁹⁸⁶

Bikâ'î'nin zikrettiği bu teville göre Bakara suresi 136 ve 140. ayetler ile Al-i İmran suresi 84. ayette geçen الأسباط lafızları da aynı anda hem hakiki, hem de mecazi anlamda kullanılmışlardır. Çünkü bu üç ayetle, Bikâ'î'nin zikrettiği bu ayet anlam bakımından birbirlerine çok benzemektedir. Zira bu ayetlerde de الأسباط diye zikredilen kişiler, bütün ayetlerde Hz. Yakub'dan sonra zikredilmiş ve peygamberler zümresi içinde anılmışlardır.

⁹⁸⁴ el-Bikâ'î, a.g.e., c. V, s. 295-296

⁹⁸⁵ Nisa: 4/163

⁹⁸⁶ el-Bikâ'î, a.g.e., c. V, s. 510

Yine bu ayetlerde de الأسباط diye ifade edilen kişilere kitap ya da sahife indirildiği zikredilmektedir.

3.2.5. eş-Şirbînî

1) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ ‘Ve onlar, sana indirilene iman ederler’⁹⁸⁷

Hatib eş-Şirbînî’ye göre bu ayette Kur’an’ın bütünü kastedilmektedir. Ancak ayetin nüzulü sırasında Kur’an’ın nüzulü tamamen ermediğinden dolayı, مَا أُنْزِلَ ifadesi Kur’an’ın inen kısmı için hakiki mana iken, incek kısmı için de mecazi manadır.⁹⁸⁸

3.2.6. Reşîd Rızâ

1) يَأْمُرِيْمَ أَقْنِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ ‘Ey Meryem! Rabbine ibadet et; secdeye kapan, (O’nun huzurunda) eğilenlerle beraber sen de eğil.’⁹⁸⁹

Reşit Rıza ayette geçen اسْجُدِي ve ارْكَعِي lafızlarında hakikat ve mecazın aynı anda cem’ olduğunu söyler. Ona göre secde’nin hakiki anlamı boyun eğmektir. Rükunun haki anlamı da eğilmektir. Ancak bu fiillerin أَقْنِي ‘Rabbine ibadet et’ emrinden sonra zikredilmesi ile asıl kastedilen ibadette ve diğer amellerde huşu olduğunu, bu fiillerin mecazen de namaza işaret ettiklerini belirtir. Nitekim ayette ‘rükû edenlerle birlikte sen de rükû et’ buyurulması namaza işarettir der.⁹⁹⁰ Kanaatimizce ayetteki rükû ve secde fiillerinin namazdaki ruku ve secdeyi ifade etmesi de mümkündür. Bu yönüyle bu lafızların namazdaki ruku ve secdeyi ifade etmesi hakikat iken, namazı ifade etmeleri de mecazdır. Şunu da belirtelim ki; bu lafızlardan esas kastedilenin mecazi anlam olan namaz olduğunu söyleyerek bu lafızlarda umum-u mecaz olduğunu ifade etmek de mümkündür.

2) الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ وَالْمُؤْمِنَاتُ وَالْمُؤْمِنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِذَا اتَّيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ‘Bugün size temiz olan şeyler helal kılındı. (Kendilerine) Kitap verilenlerin yemeği size helal, sizin de yemeğiniz onlara helaldir. Mü'minlerden özgür ve iffetli kadınlar ile sizden önce (kendilerine) kitap verilenlerden özgür ve iffetli kadınlar da, namuslu, fuhuşta bulunmayan ve gizlice dostlar edinmemişler olarak -onlara ücretlerini (mehirlerini) ödediğiniz takdirde- size (helal

⁹⁸⁷ Bakara: 2/4

⁹⁸⁸ eş-Şirbînî, a.g.e., c. I, s. 18-19

⁹⁸⁹ Al-i İmran: 3/43

⁹⁹⁰ Reşîd Rızâ, a.g.e., c.III, s. 300

kılındı.) Kim imanı tanımayıp küfre saparsa, elbette onun yaptığı boşa çıkmıştır. O ahirette hüsrana uğrayanlardır.’⁹⁹¹

Reşid Rıza, ayetteki الْمُحْصَنَاتُ lafzının anlamı konusunda selef alimlerinin ihtilaf ettiğini, bazılarının lafzın manasının ‘hür kadınlar’ olduğunu ifade ettiğini, bazılarının da manasının ‘zinaya bulaşmamış iffetli kadınlar’ olduğunu belirttiklerini zikreder. الْمُحْصَنَاتُ lafzıyla her iki mananın da aynı anda kastedilmiş olmasının mümkün olduğunu, bunun da umum-u müşterek ya da hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem’i olduğu kaydeder. Bu durumların kabul edilmemesi durumunda الْمُحْصَنَاتُ lafzına verilecek racih mananın hür kadınlar olduğunu zikreder.⁹⁹²

3.2.7. İbn ‘Âşûr

Hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem’ini kabul eden alimler arasında bu meseleyi en çok işleyen kişi İbn ‘Âşûr’dur. İkinci bölümde değerlendirme kısmında ifade ettiğimiz gibi, İbn ‘Âşûr Kur’an’ın ilahi bir hitap olması sebebiyle, beşeri beyan ve ifadelerden çok farklı olarak, ifade ettiği lafızların pek çok farklı manaya hamlinin mümkün olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle umum-u müşterek, hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem’i, bir lafzın aynı anda iki farklı mecazi anlamı ifade etmesi gibi meseleleri tefsirinde çokça zikretmektedir.

- 1) وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمِعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ *Hatırlayın ki, Tûr dağının altında sizden söz almış: Size verdiklerimizi kuvvetlice tutun, söylenenleri anlayın, demiştik. Onlar: İşittik ve isyan ettik, dediler. İnkârları sebebiyle kalplerine buzağı sevgisi dolduruldu. De ki: Eğer inanıyorsanız, imanınız size ne kötü şeyler emrediyor!’⁹⁹³*

İbn ‘Âşûr ayetteki عَصَيْنَا lafzının hem kavlen, hem de halen olduğunu ifade ederek, bu lafızda hakiki mana ile mecazi mananın aynı anda cem’ olduğunu ifade etmektedir.⁹⁹⁴

- 1) ... فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ... *‘Kurban kesmeyen kimse hac günlerinde üç gün, memleketine döndüğü zaman da yedi gün olmak üzere oruç tutar ki, hepsi tam on gündür.’⁹⁹⁵*

⁹⁹¹ Maide: 5/5

⁹⁹² Reşid Rızâ, a.g.e., c. VI, s. 182

⁹⁹³ Bakara: 2/93

⁹⁹⁴ İbn ‘Âşûr, a.g.e., c., s.

⁹⁹⁵ Bakara: 2/196

İbn ‘Âşûr, ayetin bu kısmındaki كَامِلَةً lafzında hakiki anlam ile mecazi anlamın aynı anda cem’ olduğunu söyler. Bu lafız; orucun on günle tamam olacağını vurgulayarak, hakiki anlamında kullanılmıştır. Orucun eksiksiz tutulması konusunda teşvik ederek, mecazi anlamda kullanılmıştır.⁹⁹⁶

2) وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى... (Ey müminler!) Azık edinin. Bilin ki azığın en hayırlısı takvâdır.⁹⁹⁷

İbn ‘Âşûr, azık edinme anlamındaki تَزَوَّدُوا fiilinin takva için manevi bir azıklanmayı ifade ettiğini ve bu anlam da mecaz olduğunu, bu fiilin hakiki anlamıyla; yani hac yolculuğu için yiyecek ve su gibi şeyleri temin ederek azık hazırlamak anlamında da kullanımının mümkün olduğunu ifade ederek, bu lafızda hakiki mana ile mecazi mananın aynı anda cem’ olduğunu söyler.⁹⁹⁸ Muhammed Seyyid Tantâvî de bu şekilde düşünerek تَزَوَّدُوا fiilinde hakiki mana ile mecazi mananın aynı anda cem’ olduğunu ifade etmiştir.⁹⁹⁹

3) هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ‘Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah’ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler? Halbuki iş bitirilmiştir. Bütün işler yalnızca Allah’a döndürülür.’¹⁰⁰⁰

İbn ‘Âşûr, cumhur-u ulemanın الْمَلَائِكَةُ lafzını Lafz-ı Celal’e atfederek merfu okuduğunu, bu duruma göre الْمَلَائِكَةُ lafzının da gelme anlamındaki يَأْتِي fiiline bağlı olduğunu söyler. Gelme (الْإِثْبَان) fiilinin meleklerle isnadının hakiki manada olduğunu, Allah’a isnadının da mecazi olduğunu, buna göre يَأْتِي fiilinde hakiki mana ile mecazi mananın aynı anda birlikte kullanıldığını ifade eder.¹⁰⁰¹

4) مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ‘Verdiğinin kat kat fazlasını kendisine ödemesi için Allah’a güzel bir borç verecek yok mu? Darlık veren de bolluk veren de Allah’tır. Sadece O’na döndürüleceksiniz.’¹⁰⁰²

İbn ‘Âşûr, قَرْضَ fiilinin hakiki anlamının herhangi bir malı, geri alma niyetiyle borç vermek olduğunu zikrederek, bu fiilin, karşılığında bir şey almak amacıyla herhangi bir şeyi harcamak anlamında da mecazen kullanılabileceğini ifade eder. Bu mecazi manaya,

⁹⁹⁶ İbn ‘Âşûr, a.g.e., c. II, s. 229

⁹⁹⁷ Bakara: 2/197

⁹⁹⁸ İbn ‘Âşûr, a.g.e., c. II, s. 236

⁹⁹⁹ Muhammed Seyyid Tantâvî, et-Tefsîru’l-Vasît li’l-Kur’âni’l-Kerîm, 3. Baskı, Mısır: Matba’atu’s-Se’âde, 1987, c. I, s. 560

¹⁰⁰⁰ Bakara: 2/210

¹⁰⁰¹ İbn ‘Âşûr, a.g.e., c. II, s. 286

¹⁰⁰² Bakara: 2/245

sevap karşılığında nefsi ve bedeni Allah yolunda harcamak anlamının da dahil olduğunu söyleyerek, ayetteki يُفْرَضُ fiilinin aynı anda hem hakiki, hem de mecazi manada kullanıldığını anlatır.¹⁰⁰³

- 5) وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ...
'Biz (Tevrat'ta) onlara, cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş ve yaralara karşılıklı kısas yazdık.'¹⁰⁰⁴

İbn 'Âşûr, ayetteki كَتَبَ fiilinin hakiki anlamının yazma olduğunu, ayette de bu manada kullanıldığını, ayette كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا denilmesinin de; 'Biz onlara Tevrat'ta yazdık' anlamında olduğunu söyler. كَتَبَ fiilinin عَلَى harfi ceriyle müteaddi yapılmasının da; 'Biz onlar üzerine zorunlu kıldık (أَوْجَبْنَا عَلَيْهِمْ) / (شَرَعْنَا / فَرَضْنَا)' anlamında mecaz olduğunu, Bu şekilde fiilinde hakiki mana ile mecazi mananın aynı anda cem' olduğunu beyan eder.¹⁰⁰⁵ İbn 'Âşûr ayette tazmîn yoluyla kastedilen manayı mecaz, fiilin kendi anlamını da hakikat kabul ederek, كَتَبَ fiilinde hakikat ve mecazın aynı anda birlikte kullanıldığını ifade etmiştir.

- 6) لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ
'İman edip salih amel işleyenler, Allah'tan korktukları, imanlarında sebat ettikleri, salih amel işlemeye devam ettikleri, sonra Allah'tan sakındıkları, imanlarından ayrılmadıkları, yine Allah'tan korktukları ve iyilikte bulundukları müddetçe, daha önce yediklerinden dolayı kendilerine bir günah yoktur. Allah iyilikte bulunanları sever.'¹⁰⁰⁶

İbn 'Âşûr, ayetteki طَعِمَ fiilinin hakiki anlamının yemek yeme olduğunu, ancak tatmak anlamında da kullanıldığını belirterek, طَعِمَ fiilinin ayette her iki anlamda da kullanıldığı zikreder. Bu duruma göre طَعِمَ fiilinde ya umum-u müşterek ya da hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i olduğunu ifade eder.¹⁰⁰⁷

- 7) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَئِكَ كَانُوا لَئِيمُونَ شَيْئًا
'Onlara, "Allah'ın indirdiğine ve Resûl'e gelin" denildiği vakit, "Babalarımızı

¹⁰⁰³ İbn 'Âşûr, a.g.e., c. II, s. 481

¹⁰⁰⁴ Maide: 5/45

¹⁰⁰⁵ İbn 'Âşûr, a.g.e., c. VI, s. 213

¹⁰⁰⁶ Maide: 5/93

¹⁰⁰⁷ İbn 'Âşûr, a.g.e., c. VII, s. 33

üzerinde bulduğumuz (yol) bize yeter" derler. Ataları hiçbir şey bilmiyor ve doğru yol üzerinde bulunmuyor iseler de mi?"¹⁰⁰⁸

İbn 'Âşûr, تَعَالَوْا lafzının ayette; yönelmeyi talep etme, kulak verme, düşüncelere bakma, Hz. Peygamber'in meclisine gelme, Hz. Peygamber'e engel olmama manalarında kullanıldığını, bundan dolayı bu lafızda hakiki anlam ile mecazi anlamların aynı anda birlikte kullanıldığını belirtir.¹⁰⁰⁹

8) وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعَجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاخَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنُ أُمِّ إِبْنٍ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِثْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ *Musa, kızgın ve üzgün bir halde kavmine dönünce: "Benden sonra arkamdan ne kötü işler yapmışsınız! Rabbinizin emrini (beklemeyip) acele mi ettiniz?" dedi. Tevrat levhalarını yere attı ve kardeşinin (Harun'un) başını tutup kendine doğru çekmeye başladı. (Kardeşi): "Anam oğlu! Bu kavim beni cidden zayıf gördüler ve nerede ise beni öldüreceklerdi. Sen de düşmanları bana güldürme ve beni bu zalim kavimle beraber tutma!" dedi.*¹⁰¹⁰

İbn 'Âşûr, ayetteki خَلَفْتُمُونِي lafzında hakiki mana ile mecazi mananın cem' olduğunu zikreder. Bu lafızla kastedilen hilafetin (الخلافة) Hz. Harun ve kavmin ileri gelenlerinin olması durumunda lafız hakiki anlamıyladır. Buna göre mana; 'Benden sonra kavmi ne kadar da kötü yönetmişsiniz' şeklinde olur. Hilafetten kastın bütün kavim olması durumunda da lafız mecazi manadadır. Buna göre de mana; 'Benden sonra ne kötü işler işlemişsiniz' şeklinde olur.¹⁰¹¹

9) إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ غَرَّ هَؤُلَاءِ دِينُهُمْ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ *'İkiyüzlüler ve kalplerinde hastalık bulunanlar "Müslümanları dinleri aldattı" diyorlardı; oysa, kim Allah'a güvenirse bilmelidir ki Allah güçlüdür, hakimdir.*¹⁰¹²

İbn 'Âşûr, ayetteki يَقُولُ fiilinin aynı anda hem hakiki, hem de mecazi anlamda kullanıldığını söyler. "Müslümanları dinleri aldattı" sözünü münafıkların dilleriyle söylediklerini ifade eder. Kalplerinde hastalık bulunan kimselerin de münafıklar dışında bir grup olup, imanın kalplerinde temekkün bulmadığı kişiler olduklarını, bu kimselerin Hz. Peygamber'in va'dinin doğruluğunda şüpheye düşerek kendi içlerinden bu sözü

¹⁰⁰⁸ Maide: 5/104

¹⁰⁰⁹ İbn 'Âşûr, a.g.e., c. VII, s. 75

¹⁰¹⁰ A'raf: 7/150

¹⁰¹¹ İbn 'Âşûr, a.g.e., c. IX, s. 114

¹⁰¹² Enfal: 8/49

söylediklerini anlatır. Söylemenin dille olmasının hakikat, içinden geçirerek yapılmasının da mecaz olduğunu, ayetteki يَقُولُ fiilinin her iki durumu birden ifade ettiğini ifade eder.¹⁰¹³

İbn ‘Âşûr daha onlarca ayette hakikat ve mecazın bir lafızda cem’inden bahseder. Ancak biz on tanesini aktarmakla yetineceğiz. Şunu ifade edelim ki; İbn ‘Âşûr’un Kur’an düşüncesinde beyan ilmi önemli bir yer tutmaktadır. İbn ‘Âşûr’un mecaz ve istiare hakkındaki görüşleri ve bunları tefsirinde kullanışıyla ilgili ayrı ayrı birer doktora tezi yazılsa buna değerdir.

3.2.8. Muhammed Emîn el-Hererî

1) كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ‘Azîz ve hakîm olan Allah, sana ve senden öncekilere işte böyle vahyeder.’¹⁰¹⁴

Muhammed Emîn el-Hererî, ayetteki يُوحِي lafzının aynı anda hem hakiki, hem de mecazi anlamda kullanıldığını söyler. يُوحِي lafzının muzari sigasında bir lafız olarak ayette Hz. Peygamber hakkında; ileride gelecek vahiyler için istikbali, geçmişte gelen vahiyler için de maziye ifade ettiğini, Resulullah’tan önceki Peygamberler hakkında da; geçmişte gelen vahiyleri ifade ettiğini zikreder.¹⁰¹⁵

Muhammed Emîn el-Hererî’nin söylediklerine tamamen katılmakla birlikte şu ilavede bulunmak istiyoruz: Kanaatimizce يُوحِي fiili, bu ayetin nüzulü sırasında da *hali*, yani şimdiki zamanı ifade eder.

3.2.9. Sıddık Hasan Han

Sıddık Hasan Han isimlerini zikrettiğimiz Reşid Rıza, İbn ‘Âşûr ve Muhammed Emîn el-Hererî’den daha önce yaşamış olmasına rağmen, kendisini onlardan sonra zikretmemizin sebebi; Onun hakikat ve mecazın aynı anda tek bir lafızda cem’ini caiz görmemesidir. Tefsirinde bu meselenin caiz olmadığını müteaddit yerlerde ifade etmektedir. Ancak bazı yerlerde zımnen bu meseleyi kabul etmekte, bazı yerlerde de hakikat ve mecazın bir lafızda cem’inin varlığından açıkça söz etmektedir. Şimdi kendisinden vereceğimiz örnek, bu meselenin varlığından açıkça söz ettiği yerlerden biridir.

¹⁰¹³ İbn ‘Âşûr, a.g.e., c. X, s. 38

¹⁰¹⁴ Şurâ: 42/3

¹⁰¹⁵ el-Hererî, a.g.e., c. XXVI, s. 85

‘*Hamd, Kitabı kulu üzerine indiren ve onda hiç bir çarpıklık kılmayan Allah'a aittir.*’¹⁰¹⁶

Sıddık Hasan Han ayetteki الْحَمْدُ لِلَّهِ ifadesinin aynı anda hem hakiki, hem de mecazi anlamda kullanıldığını ifade eder. İsim cümlesi formunda olan bu ifadenin hem haber, hem de inşa ifade ettiğini söyler. Bu ifadenin haber ifade etmesi hakikat, inşa ifade etmesi ise mecazdır.¹⁰¹⁷ Bu konuyla ilgili Vahidî el-Basît isimli tefsirinde Ebubekir İbnu’l-Enbârî’den özetle şu şekilde nakleder: ‘الْحَمْدُ لِلَّهِ ifadesinin ihbarî bir ifade olması mümkündür. Cenab-ı Hakk gerçek hamdin ve bütün hamdlerin başkasına değil, sadece kendisine ait olduğunu haber vermektedir.’¹⁰¹⁸ الْحَمْدُ لِلَّهِ ifadesinin sena anlamında inşa ifade etmesi de mümkündür. Bu duruma göre de; Cenab-ı Hakk kendi zatına senada bulunmakta ve kullarına Kendisine nasıl hamd edeceklerini öğretmektedir.¹⁰¹⁹

Bu açıklamalara göre الْحَمْدُ لِلَّهِ ifadesi hem haber, hem de inşa ifade etmektedir. Bu duruma göre; Fatiha suresi 2. ayet (2/6), En’am suresi 1. ve 45. ayetler (6/1, 45), Sebe suresi 1. ayet (34/1), Fatır suresi 1. ayet (35/1), Saffat suresi 182. ayet (37/182), Mü’min suresi 65. (40/65) ayetlerde geçen الْحَمْدُ لِلَّهِ ifadeleri de hem haber, hem de inşa ifade ederek aynı anda hem hakiki, hem de mecazi anlamda kullanılmışlardır. Çünkü bu ayetlerdeki الْحَمْدُ لِلَّهِ ifadeleri kullar tarafından değil, bizzat Cenab-Hakk tarafından söylenmiştir. Nahl suresi 75. ayet (16/75) ile Zümer suresi 29. ayetteki (39/29) الْحَمْدُ لِلَّهِ ifadeleri hem haber, hem de inşa ifade edebildikleri gibi, sadece haber ya da sadece inşa ifade etmeleri de mümkündür.

الْحَمْدُ لِلَّهِ ifadesinin aynı anda hem haber, hem de inşa ifade etmesi, ikinci bölümde Sibveyh’ten aktardığımız الويل لك ifadesi ile aynıdır. Zira Sîbeveyh الويل لك ifadesinin hem haber, hem de inşa ifade ettiğini söylemektedir.

¹⁰¹⁶ Kehf: 18/1

¹⁰¹⁷ Sıddık Hasan Hân, a.g.e., c. VIII, s. 9

¹⁰¹⁸ el-Vâhidî, a.g.e., c. I, s. 464

¹⁰¹⁹ el-Vâhidî, a.g.e., c. I, s. 466

SONUÇ

Hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i'nin fıkıhın bir ürünü olarak ortaya çıktığını ve buradan diğer İslami ilimlere de dâhil olduğunu ikinci bölümde değerlendirme kısmında ifade etmiştik. Bu konu teorik olarak sadece fıkıh usulüne dair eserlerde tartışılmışken, pratikte bütün İslami ilimlerde yoğun şekilde işlenmiştir. Özellikle tefsir, hadis, kelam gibi Kur'an ve sünnetteki lafızların tahliline dayanan ilimlerde bu mesele önemli bir yer tutmaktadır. Biz bu çalışmamızda bu meselenin Kur'an'daki varlığına temas etmeye çalıştık. Fıkhi planda bu meseleyi kabul etmeyen pek çok müfessir ve fakihin, Kur'an ayetlerini tahlil ve tefsir ederken bazı yerlerde bunu kabul ettiklerine şahit olduk. Bazen de açıkça ifade etmiş olmasalar da yaptıkları değerlendirmelerin bu meseleye işaret ettiğini ve bu meseleyi zımnen kabul ettiklerine tanık olduk.

Bu meselenin varlığı meselesi fıkıhta daha ilk dönemlerden itibaren tartışılmaya başlanmışken, tefsirde bu meseleyle ilgili tartışmalar Zemahşerî'den sonra ortaya çıkmıştır. Müfessirler bu meselenin kabulü konusunda genellikle kendi mezheplerini takip etmişlerdir. Yani fıkhi zeminde oluşan fikirler, tefsire de etki etmiştir. Müfessirler fıkıh temelinde oluşan bu fikri, Kur'an'da ahkâmıla ilgili olmayan ayetlerde de aynen uygulamışlardır. Çalışma esnasında görüldüğü gibi, fıkhi mülâhazaya aykırı olmasın diye pek çok defa bu mesele inkar edilerek, lafzın ya da ifadenin umum-u mecaz olduğu iddia edilmiştir. Ancak Kur'an'ın beşer kelimelerinden farklı olması, Kur'an ifadelerinin aynı anda pek çok veche ve pek çok anlama hamlinin mümkün olması sebebiyle bazen bu meseleyi kabul etmek zorunda kalmışlardır.

Bir lafzın aynı anda iki farklı anlama hamledilemeyeceği görüşü ilk söylemde akla yatkın gelmektedir. Nitekim kelamda aslolan bir lafzın sadece bir manayı ifade etmesidir. Ancak lafız ve cümleleri iyice tahlil ettiğimizde bir lafzın cümledeki kullanımına göre ya da karinenin varlığına göre birden fazla manayı ihtiva edebileceğini anlamak zor olmayacaktır. Lafzın hakikat mi ya da mecaz mı olduğu konusundaki tereddüt yahut şüphe sebebiyle hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i meselesi, umum-u müşterek konusuyla çok defa beraber anılmıştır. Çünkü her ikisinde de bir lafzın aynı anda iki farklı anlamda kullanımı söz konusudur. Umum-u müşterek meselesinden farklı olarak hakikat ve mecazın bir lafızda cem'i konusunda, lafzın tek bir anlam üzerinde tahrim ve kerahet ya da vücub ve nedb gibi farklı hükümleri ifadesi de söz konusudur. Yine çalışma içerisinde

bahsettiğimiz üzere, çok nadir de olsa; bir lafzın tek bir anlam üzerinde de aynı anda hem hakikat, hem de mecaz olması da mümkündür.

Çalışma esnasında hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda cem'i meselesini kabul etmeyen bazı alimlerin, lafzın tesniye ya da cem' olması durumunda bunu kabul ettiklerini gördük. Yine bu meselenin caiz olmadığını ifade eden bazı alimlerin de cümlelerin nefiy olması durumunda bunu caiz gördüklerini, bazılarının da mecaz- ı aklî (hükmî) de bu meselenin caiz olduğunu ifade ettiklerini müşahade ettik. Cessâs gibi bazı alimlerin de mücmel lafızlarda bunu kabul ettiğini gördük.

Kaynaklarda bu meselenin çoğu alim tarafından kabul edilmediği belirtilmektedir. Ancak çalışma esnasında kendisinden nakilde bulunduğumuz çoğu müfessir ve fakihin en az bir yerde bu meseleyi kabul ettiğine şahit olduk. Mezheplerden Maliki, Şafii ve Hanbelilerin fîruda bu meseleyi kullandıklarına tanık olduk. Ayrıca bu meseleyi kabul etmeyen bazı alimlerin, yukarıda zikrettiğimiz durumlarda bunu caiz gördüklerini ifade ettik. Bütün bunlara rağmen bu meselenin ulemanın çoğu tarafından kabul edilmediği yargısı doğru değildir. Aksine ulemanın çoğu, pratikte bu meseleyi kullanmış, açıkça ifade etmiş olmasa da zımnen bu meseleyi kabul etmiştir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

‘Abdulkâhir el-Curcânî, Ebû Bekir b. ‘Abdurrahmân b. Muhammed (2008), **Dercu’d-Durer fî Tefsîri’l-Âyi ve’s-Suver**, (thk. Velîd b. Ahmed b. Sâlih el-Hüseyn ve İyâd ‘Abdullatîf el-Kaysî), I-IV, 1. Baskı, Manchester/İngiltere: Mecelletu’l-Hikme.

‘Abdulkerîm en-Nemle, b. ‘Alî b. Muhammed (1999), **el-Muhezzeb fî ‘İlmi Usûli’l-Fıkhi’l-Mukâren**, I-V, 1. Baskı, Riyad: Mektebetu’r-Ruşd.

‘Abdusselâm Tavîle, ‘Abdulvehhâb (h. 1414), **Eseru’l-Luğati fî İhtilâfi’l-Muctehidîn**, (y.y.): Dâru’s-Selâm.

Afacan, Hülya (2014), **Dilde Mecazın Reddi İbn Teymiyye Örneği**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdullâh eş-Şeybânî (1996), **Müsned**, (thk. Şu’ayb el-Arnâvût ve diğerleri), I-L, 1. Baskı, Beyrut, Muessesetu’r-Risâle.

Ahmed Muhtâr Ömer (2008), **Mu’cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti’l-Mu’âsire**, 1. Baskı, Kahire: ‘Âlemu’l-Kutub.

‘Alâuddîn el-Buhârî, ‘Abdul’azîz b. Ahmed b. Muhammed (1997), **Keşfu’l-Esrâr ‘an Usûli Fahri’l-İslâm el-Bezdevî**, (thk. ‘Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer), I-IV, 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.

el-‘Alevî, Yahyâ b. Hamza b. ‘Alî b. İbrâhîm (2002), **et-Tirâz li Esrâri’l-Belağati ve ‘Ulûmi Hakâiki’l-‘İcâz**, I-III, 1. Baskı, Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye.

‘Alî el-Kârî, Nûruddîn Ebu’l-Hasan b. Sultân Muhammed el-Herevî (2013), **Envâru’l-Kur’ân ve Esrâru’l-Furkân**, (thk. Nâcî es-Suveyd), I-V, 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.

----- (1997), **Fethu Bâbi’l-‘Înâye bi Şerhi’n-Nukâye**, (thk. Muhammed Nizâr Temîm ve Heysem Nizâr Temîm), I-III, Beyrut: Dâru’l-Erkam.

Altuntaş, Halil ve Şahin, Muzaffer, **Kur’an-ı Kerim Meali** (2012), 22. Baskı, Ankara: DİB Yayınları.

el-Âlûsî, Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd el-Bağdâdî (t.y.), **Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-‘Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî**, (nşr. ve tsh. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî el-Bağdâdî), I-XXX, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî.

el-Âmidî, ‘Alî b. Muhammed (2003), **el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm**, (thk. ‘Abdurrezzâk ‘Afîfî), I-IV, 1. Baskı, Riyad: Dâru’s-Samî’î.

el-‘Attâr, Hasan b. Muhammed b. Mahmûd (t.y.), **Hâşiyetu’l-‘Attâr ‘alâ Şerhi’l-Celâli’l-Mahallî ‘alâ Cem’i’l-Cevâmi’**, I-II, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.

el-‘Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Huseyn (1990), **el-Binâye Şerhu’l-Hidâye**, I-XII, 2. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Fikr.

----- (2001), **‘Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî**, (thk. ‘Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer), I-XXV, 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.

el-Bâbertî, Ebû ‘Abdullâh Ekmeluddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (t.y.), **el-‘Înâye Şerhu’l-Hidâye**, I-X, Beyrut: Dâru’l-Fikr.

el-Bâkillânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tîb b. Muhammed (1998), **et-Takrîb ve’l-İrşâd (es-Sağîr)**, (thk. ‘Abdulhamîd b. ‘Alî Ebû Zenîd), I-III, 2. Baskı, Beyrut, Muessesetu’r-Risâle.

el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd (1997), **Tefsîru’l-Beğavî / Me’alimu’t-Tenzîl**, (thk. Muhammed ‘Abdullâh en-Nemir ve diğerleri), I-VIII, 4. Baskı, Riyad: Dâru Tîbe.

el-Besîlî, Ebu’l-‘Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (1992), **et-Takyîdu’l-Kebîr fî Tefsîri Kitâbi Allâhi’l-Mecîd**, (thk. ‘Abdullâh b. Mutlik et-Tivâle), 1. Baskı, Riyad: Câmi’atu’l-İmâm Muhammed b. Su’ûd el-İslâmiyye.

----- (2008), **Nuketun ve Tenbîhâtun fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd**, (thk. Muhammed et-Taberânî), I-III, 1. Baskı, Fas (Mağrib): Vezâretu’l-Evkâf ve’ş-Şu’ûni’l-İslâmiyye.

Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyn b. ‘Alî (2003), **es-Sunenu’l-Kubrâ**, (thk. Muhammed ‘Abdulkâdir ‘Atâ), I-X, 3. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.

el-Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebu’l-Hayr ‘Abdullâh b. Ömer b. Muhammed (1998), **Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl / Tefsîru’l-Beyzâvî**, (thk. Muhammed ‘Abdurrahmân el-Mar’aşlî), I-V, 1. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî.

el-Bikâ’î, Burhânuddîn Ebu’l-Hasan İbrâhîm b. Ömer (t.y.), **Nazmu’d-Durer fî Tenâsubi’l-Âyâti ve’s-Suver**, I-XXII, Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî.

Bolelli, Nusrettin (2015), **Belagat (Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri) Arap Edebiyatı**, 9. Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları.

el-Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il (2002), **el-Câmiu's-Sahîh**, 1. Baskı, Beyrut: Dâru İbni Kesîr.

Bulut, Ali (2015), **Belâğat Meânî – Beyân – Bedî'**, 4. Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları.

Cârim, 'Alî ve Emîn, Mustafâ (2014), **el-Belâğatu'l-Vâzıha**, 2. Baskı, Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye.

el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî (1992), **Ahkâmu'l-Kur'ân**, (thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî), I-V, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.

----- (1994), **el-Fusûl fî'l-Usûl**, (thk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî), I-IV, 2. Baskı, Kuveyt: Vezâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye.

el-Cevherî, İsmâ'il b. Hammâd (1990), **es-Sihâh Tâcu'l-Luğati ve Sihâhu'l-'Arabiyye**, (Thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr), I-VI, 4. Baskı, Beyrut: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn.

el-Cuveynî, Ebu'l-Me'âlî İmâmu'l-Harameyn 'Abdumelik b. 'Abdullâh b. Yûsuf (h. 1399), **el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, (thk. 'Abdul'azîm ed-Dîb), I-II, 1. Baskı, Katar: Devletü Katar.

Damad Efendi, Şeyhîzâde 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Suleymân (1998), **Mecma'ul'l-Enhur fî Şerhi Multeka'l-Ebhur**, (thk. Halîl 'İmrân el-Mansûr), I-IV, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.

ed-De'âs, Ahmed 'Abîd ve diğerleri (2004), **İ'râbu'l-Kur'ânî'l-Kerîm**, I-III, 1. Baskı, Dimeşk: Dâru'l-Munîr ve Dâru'l-Fârâbî.

ed-Debûsî, Ebû Zeyd 'Ubeydullâh b. Ömer b. 'Îsâ (2001), **Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh**, (thk. Halîl Muhyiddîn el-Mîs), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.

Durmuş, İsmail (2011), **"Tazmîn"**, DİA içinde, XXXX, (204-206), Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları.

----- (2006), **"Müşterek"**, DİA içinde, XXXII, (170-172), Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları.

----- (2001), “**İstihdâm**”, DİA içinde, XXIII, (335-336), Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları.

----- (2001), “**İstisna**”, DİA içinde, XXIII, (388-390), Türkiye Diyanet Vakfı (TDV)

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî (1997), **Sunenu Ebî Dâvûd**, (Nşr. ‘İzzet ‘Ubeyd ed-De’âs ve ‘Alî es-Seyyid), I-V, 1. Baskı, Beyrut: Dâru İbni Hazm.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî (1993), **el-Bahru’l-Muhît**, (Thk. ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd ve diğerleri), I-VIII, 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.

Ebu’s-Su’ûd, Muhammed b. Muhammed el-‘Îmâdî (t.y.), **İrşâdu’l-‘Akli’s-Selîm ilâ Mezâye’l-Kitâbi’l-Kerîm**, (thk. ‘Abdulkâdir Ahmed ‘Atâ), I-V, Riyad: Mektebetu’r-Riyâdi’l-Hadîse.

Ebû ‘Ubeyde, Ma’mer b. el-Müsennâ (1954), **Mecâzu’l-Kur’ân**, (Thk. Fuat Sezgin), I-II, 1. Baskı, Kahire: Mektebetu’l-Hancî.

Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Buhârî (h. 1351), **Teyisîru’t-Tahrîr**, I-IV, Mısır: Matba’atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî (2001), **Tehzîbu’l-Luğa**, (thk. Muhammed ‘İvaz Mur’ib), I-XV, 1. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî.

Fahruddîn er-Râzî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ömer (1981), **Mefâtihu’l-Ğayb**, I-XXXII 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Fikr.

Fâzıl, Muhammed Nedîm (2005), **et-Tadmînu’n-Nahvî fî’l-Kur’âni’l-Kerîm**, I-II, 1. Baskı, Medine: Dâru’z-Zemân.

el-Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd (1983), **Me’âni’l-Kur’ân**, (Thk. Muhammed ‘Alî Neccâr ve diğerleri), I-III, 3. Baskı, Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub.

el-Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya’kûb eş-Şîrâzî, **el-Kâmûsu’l-Muhît** (1978), I-IV, Mısır: el-Hey’etu’l-Mısriyyetu’l-‘Âmmetu li’l-Kitab.

----- (1992), **Tenvîru’l-Mikbâs min Tefsîri İbni ‘Abbâs**, 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye,

el-Ğalâyînî, Mustafâ (2004), **Câmi’u’d-Durûsi’l-‘Arabiyye**, 1. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî.

el-Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Abdullâh b. Muhammed (1997), **el-Mustederek ale’s-Sahîhayn**, (thk. Ebû ‘Abdurrahmân Mukbil b. Hâdî el-Vedâ’î), I-V, 1. Baskı, Kahire: Dâru’l-Harameyn.

Halîl b. Ahmed, Ebû ‘Abdurrahmân el-Ferâhîdî el-Basrî (t.y.), **Kitâbu’l-‘Ayn**, (thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrâhîm es-Sâmerrâî), I-VIII, (y.y.), Dâru ve Mektebetu Hilâl.

Hallâf, Abdulvehhâb (2003), **‘İlmu Usûli’l-Fıkh**, Kahire: Dâru’l-Hadîs.

el-Hatîb eş-Şîrbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed (1997), **Muğni’l-Muhtâc ilâ Ma’rifeti Me’ânî Elfâzi’l-Minhâc**, (thk. Muhammed Halîl ‘Aytânî), I-IV, 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Ma’rife.

----- (h. 1285), **es-Sirâcu’l-Munîr fî’l-İ’âneti ‘alâ Ma’rifeti Ba’di Me’ânî Rabbine’l-Hakîmi’l-Habîr**, I-IV, Kahire: Matbaatu Bolak (el-Emîriyye).

----- (2004), **el-İknâ’ fî Halli Elfâzi Ebî Şucâ’**, (thk. ‘Alî Muhammed Mu’avvid ve ‘Âdil Ahmed ‘Âbdulmevcûd), I-II, 3. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.

el-Hâzin, Ebu’l-Hasan ‘Alâuddîn ‘Alî b. Muhammed b. İbrâhîm (t.y.), **Lubâbu’t-Te’vîl fî Me’âni’t-Tenzîl**, I-IV, Mısır: Dâru’l-Kutubi’l-‘Arabiyyeti’l-Kubrâ.

el-Herîrî, Muhammed Emîn b. ‘Abdillâh el-Urmî (2001), **Hadâiku’r-Rûhi ve’r-Reyhân fî Revâbi ‘Ulûmi’l-Kur’ân**, I-XXXII, 1. Baskı, Beyrut: Daru Tavki’n-Necat.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (2011), **el-Mustasfâ min ‘İlmi’l-Usûl**, (thk. Muhammed ‘Abdurrahmân el-Mar’aşlî), I-II, 1. Baskı, Beyrut: Dâru’n-Nefâis.

İbn ‘Acîbe, Ebu’l-‘Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Fâsî (1999), **el-Bahru’l-Medîd fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-Mecîd**, (thk. Ahmed ‘Abdullâh el-Kureşî Ruslân), I-V, Kahire: (yay. y.).

İbn ‘Âdil, Ebû Hafs Ömer b. ‘Alî ed-Dîmeşkî (1998), **el-Lubâb fî ‘Ulûmi’l-Kitâb**, (Thk. ‘Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve diğeri), I-XX, 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.

İbn ‘Arefe, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Muhammed (2008), **Tefsîru İbni Arefe**, (thk. Celâl el-Asyûtî), I-IV, 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.

İbn ‘Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tâhir (1984), **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, I-XXX, Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusiyyetu li’n-Neşr,

İbn ‘Atiyye, Ebû Muhammed ‘Abdülhakk el-Endelusî (2007), **el-Muharreru’l-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz**, (Thk. ‘Abdullâh b. İbrâhîm el-Ensârî ve diğerleri), I-VIII, 2. Baskı, Katar: Matbû’atu Vezâreti’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye.

İbn Cinnî, Ebu’l-Feth Osmân (t.y.), **el-Hasâis**, (thk. Muhammed ‘Alî en-Neccâr), I-III, Mısır: Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye.

İbn Cuzeyy, Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî (1995), **et-Teshîl li ‘Ulûmi’t-Tenzîl**, (thk. Muhammed Sâlim Hâşim), I-II, 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.

İbn Dakîki’l-‘Îd, Ebu’l-Feth Takiyyuddîn Muhammed b. ‘Alî b. Vehb (2009), **Şerhu’l-İlmâm bi Ehâdîsi’l-Ahkâm**, (thk. Muhammed Hallûf ‘Abdullâh), I-V, 2. Baskı, Dimeşk: Dâru’n-Nevâdir.

İbn Ebî Hâtim, ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (1997), **Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm**, (thk. Es’ad Muhammed et-Tîb), I-XIII, 1. Baskı, Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir ‘Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm (2008), **el-Musannef fi’l-Ehâdîsi ve’l-Âsâr**, (thk. Ebû Muhammed Usâme b. İbrâhîm), I-XV, 1. Baskı, Kahire: el-Fârûku’l-Hadîsiyye li’t-Tibâ’ati ve’n-Neşr.

İbn Ebî Zemenîn, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Abdullâh b. ‘Îsâ (2002), **Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîz**, (thk. Ebû ‘Abdullâh Hüseyin b. ‘Ukkâşe ve Muhammed Mustafâ el-Kenz), I-V, 1. Baskı, Kahire: el-Fârûku’l-Hadîsiyye li’t-Tibâ’ati ve’n-Neşr.

İbn Emîri’l-Hâc, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Muhammed (1983), **et-Takrîr ve’t-Tahbîr**, I-III, 2. Baskı, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye (h. 1316 tarihli Bolak tarzı, 1. Baskı).

İbn Fâris, Ebû’l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ (1979), **Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luğa**, (Thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn), I-VI, 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Fikr.

İbn Hacer el-‘Askalânî, Ebu’l-Fadl Ahmed b. ‘Alî (2005), **Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî**, (thk. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Fâryâbî), I-XVII, 1. Baskı, Riyad: Dâru Tîbe.

İbn Hacer el-Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. ‘Alî (1983), **Tuhfetu’l-Muhtâc fî Şerhi’l-Minhâc**, (thk. Heyet), I-X, Mısır: el-Mektebetu’t-Ticâriyyeti’l-Kubrâ.

İbn Hişâm el-Ensârî, ‘Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed (2002), **Muğni’l-Lebîb ‘an Kutubi’l-E’ârîb**, (thk. ‘Abdullatîf Muhammed el-Hafîb), I-VII, 1. Baskı, Kuveyt, et-Turâsu’l-‘Arabî.

İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmâ’il b. Ömer ed-Dîmeşkî (1999), **Tefsîrul-Kur’ânî’l-‘Azîm**, (thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme), I-VIII, 2. Baskı, Riyad: Dâru Tîbe.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Muslim ed-Dîneverî (2007), **Te’vîlu Muşkili’l-Kur’ân**, (thk. İbrâhîm Şemsuddîn), 2. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.

----- (1978), **Tefsîru Ğarîbi’l-Kurân**, (thk. es-Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.

İbn Mâce, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (y.y.), **Sunenu İbn Mâce**, (Muhammed Fuâd Abdulbâkî), I-II, Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye.

İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem (h. 1414), **Lisânu’l-Arab**, I-XV, 3. Baskı, Beyrut: Dâru Sâdir.

İbnu’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Cemâluddîn ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muhammed (1984), **Zâdu’l-Mesîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr**, I-IX, 3. Baskı, Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî.

----- (1994), **et-Tahkîk fî Ehâdîsi’l-Hilâf**, (thk. Mes’ad ‘Abdulhamîd Muhammed es’Sa’dinî), I-II, 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.

----- (2003), **Ahbâru’l-Ezkiyâ**, (thk. Bessâm ‘Abdulvehhâb el-Câbî), 1. Baskı, Beyrut: Dâru İbni Hazm.

İbnu’l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. ‘Abdulvâhid b. ‘Abdulhamîd b. Mes’ûd (h. 1351), **et-Tahrîr fî Usûli’l-Fıkh**, Mısır: Matba’atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî.

İbnu'l-Munzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî (2002), **Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân/Tefsîru İbni'l-Munzir**, (thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd), I-II, 1. Baskı, Medine: Dâru'l-Meâsir.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed b. 'Abdulhalîm (1994), **Mukaddimetun fî Usûli't-Tefsîr**, (thk. Ebû 'Abdurrahmân Fevvâz Ahmed), 1. Baskı, Beyrut: Dâru İbni Hazm.

el-Îcî, Muhammed b. 'Abdurrahmân b. Muhammed b. 'Abdullâh (2004), **Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, (thk. 'Abdulhamîd Hindâvî), I-IV, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

el-İmrânî, Ebu'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim (2000), **el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâmî'sh-Şâfi'î**, (thk. Kâsim Muhammed en-Nûrî), I-XIII, 1. Baskı, Cidde: Dâru'l-Minhâc.

İsmail Hakkı el-Bursevî, b. Mustafa (t.y.), **Rûhu'l-Beyân**, I-X, Beyrut: Dâru'l-Fikr.

el-İsnevî, Cemâluddîn Ebû Muhammed 'Abdurrahîm b. el-Hasan (1981), **et-Temhîd fî Tahrîcu'l-Furû' 'ale'l-Usûl**, (thk. Muhammed Hasan Heytû), 2. Baskı, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.

Kal'acî, Muhammed Revvâs ve diğerkleri (2010), **Mu'cemu Luğati'l-Fukaha'**, 3. Baskı, Beyrut: Dâru'n-Nefâis.

Karaman, Hayrettin ve diğerkleri (2014), **Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, I-V, 5. Baskı, Ankara: DİB Yayınları.

el-Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd (2003), **Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi'sh-Şerâi'**, (thk. 'Alî Muhammed Mu'avvid ve 'Âdil Ahmed 'Âbdulmevcûd), I-X, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Kâsim, Muhammed Ahmed ve Dîb, Muhyiddîn (2010), **'Ulûmu'l-Belâğa el-Bedî'-el-Beyân-el-Me'ânî**, 1. Baskı, Trablus/Lübnan: el-Muessesetu'l-Hadîsetu li'l-Kitâb.

el-Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn (1957), **Tefsîru'l-Kâsimî / Mehâsinu't-Te'vîl**, (thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî), 1. Baskı, (y.y.): Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye.

el-Kiyâ el-Herrâsî, 'Îmâduddîn 'Alî b. Muhammed b. 'Alî (1983), **Ahkâmu'l-Kur'ân**, (tsh. Heyet), I-IV, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Koca, Ferhat (2006), “**Müşterek**”, *DİA içinde*, XXXII, (172-174), Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları.

----- (2003), “**Mecaz**”, *DİA içinde*, XXVIII, (220-221), Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları.

el-Kurtubî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir (2006), **el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân**, (thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdulmuhsin et-Turkî), I-XXIV, 1. Baskı, Beyrut: Muessesetu’r-Risâle.

el-Kuşeyrî, ‘Abdulkerîm b. Hevâzin b. ‘Abdumelik (2000), **Letâifu’l-İşârât**, (thk. İbrâhîm Besyûnî), I-III, 3. Baskı, Mısır: el-Hey’etu’l-Mısriyyetu’l-‘Âmmetu li’l-Kitâb.

el-Lâdikî, Muhammed Tâhir (2013), **el-Mubessat fî ‘Ulûmi’l-Belâğa**, Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye.

el-Leknevî, ‘Abdul’alî Muhammed b. Nizamuddîn Muhammed es-Sihâlevî (2002), **Fevâtihi’r-Rahamût bi Şerhi Musellemi’s-Subût**, (thk. ‘Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer), I-II, 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.

Macit, Muhittin (2011), “**Teşkîk**”, *DİA içinde*, XXXX, (567-568), Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları.

el-Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed ve es-Suyûtî, Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekir (t.y.), **Tefsîru’l-Celâleyn**, (y.y.): Dâru İbni Kesîr.

Mahmûd b. ‘Abdurrahmân Sâfî (1992), **el-Cedvel fî İ’râbi’l-Kur’âni ve Sarfihi ve Beyânihi**, I-XXX, 1. Baskı, Dimeşk: Dâru’r-Reşîd.

el-Makdisî, Ebu’l-Yumn Mucîruddîn ‘Abdurrahmân b. Muhammed el-‘Uleymî (2009), **Fethu’r-Rahmân fî Tefsîri’l-Kur’ân**, (thk. Nûruddîn Tâlib), VII, 1. Baskı, Katar: Dâru’n-Nevâdir.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî (2005), **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, (Mehmet Boynukalın ve diğerleri), I-XV, İstanbul: Dâru’l-Mîzan/Mizan Yayınevi.

el-Mâverdî, Ebu’l-Hasan ‘Alî b. Muhammed b. Habîb (1992), **en-Nuket ve’l-‘Uyûn (Tefsîru’l-Mâverdî)**, (thk. es-Seyyid b. ‘Abdumaksûd b. ‘Abdurrahîm), I-VI, 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.

----- (1994), **el-Hâvi'l-Kebîr**, (thk. 'Alî Muhammed Mu'avvid ve 'Âdil Ahmed 'Âbdulmevcûd), XVIII, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

el-Mazharî, Muhammed Senâullâh (el-Pânîpetî) (2004), **Tefsîru'l-Mazharî**, (thk. Ahmed 'Înâye), I-X, 1. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.

Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye (Heyet) (1992), **et-Tefsîru'l-Vasît**, I-X, 3. Baskı, Mısır: Matba'atu'l-Mushafi's-Şerîf.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî (2008), **el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye**, (thk. Heyet), I-XII, 1. Baskı, Şârîka: Mecmû'atu Buhûsi'l-Kitâbi ve's-Sünne.

----- (1984), **Muşkilu İ'râbi'l-Kur'ân**, (thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin), 2. Baskı, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.

el-Merâğî, Ahmed b. Mustafâ (1946), **Tefsîru'l-Merâğî**, I-XXX, 1. Baskı, Mısır: Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî.

el-Merdâvî, 'Alâuddîn Ebu'l-Hasan 'Alî b. Suleymân (2000), **et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh**, (thk. 'Abdurrahmân b. 'Abdillâh el-Cibrîn ve diğerleri), I-VIII, 1. Baskı, Riyad: Mektebetu'r-Ruşd.

el-Merğînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasan 'Alî b. Ebî Bekir (h. 1417), **el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedî**, (thk. Nu'aym Eşref Nûr Ahmed), I-VIII, 1. Baskı, Merakeş/Pakistan: İdâretu'l-Kur'ânî ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye.

el-Mevsîlî, 'Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd (t.y.), **el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr**, (tlk. Mahmûd Ebû Dekîka), I-V, (y.y.): Daru'l-Fikri'l-'Arabî.

Molla Gürânî, Ahmed b. İsmâ'il b. Osmân (2007), **Ğâyetu'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî**, (thk. Memet Mustafa Göksu) Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Mucâhid b. Cebr, Ebu'l-Haccâc el-Mahzûmî (1989), **Tefsîru'l-İmâm Mucâhid b. Cebr**, (thk. Muhammed 'Abdusselâm Ebu'n-Nîl), 1. Baskı, Mısır, Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse.

Muhammed Ebû Zehra, b. Ahmed b. Mustafâ (t.y.), **Zehretu't-Tefâsir**, (y.y.), Dâru'l-Fikri'l-'Arabî.

----- (1957), **Usûlu'l-Fıkh**, (y.y.): Dâru'l-Fikri'l-'Arabî.

Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, b. Sâlih b. Muhammed (h. 1364), **el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye.

Muhammed Mustafâ ez-Zuhaylî (2006), **el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî**, I-II, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Hayr.

Muhammed Sa'd, Mahmûd Tevfik (2009), **Delâletu'l-Elfâz 'ale'l-Me'ânî 'İnde'l-Usûliyyîn**, 1. Baskı, Kahire: Mektebetu Vehbe.

Muhyiddîn ed-Dervîş, b. Ahmed Mustafâ (1992), **İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânuhu**, I-X, 3. Baskı, Hıms/Suriye: Dâru'l-İrşâd.

Mukâtil b. Suleymân, Ebu'l-Hasan el-Belhî (2002), **Tefsîru Mukâtil b. Suleymân**, (thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehhâte), I-V, 1. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.

Muslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî (1991), **Sahîhu Muslim**, (Thk. Muhammed Fuâd Abdûlbâkî), I-V, 1. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.

en-Nahcivânî, Ni'metullâh b. Mahmûd, **el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Ğaybiyye el-Muvaddihatu li'l-Kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-Hikemi'l-Furkâniyye**, I-II, 1. Baskı, Mısır: Dâru Rikâbî li'n-Neşr, 1999

en-Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'il (2008), **İ'râbu'l-Kur'ân**, (thk. Hâlid el-'Alî), 2. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife.

----- (1988), **Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm**, (thk. Muhammed 'Alî es-Sâbûnî), I-VI, 1. Baskı, Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ.

en-Nesâî, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî (2012), **es-Sunenu'l-Kubrâ**, (thk. Hasan 'Abdulmun'im Şelebî), I-XII, 1. Baskı, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle.

en-Nesefî, Ebu'l-Berekât 'Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd (1998), **Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl**, (thk. Yûsuf 'Alî Bedîvî ve Muhyiddîn Dîb Mestû), I-III, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib.

en-Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref (t.y.), **el-Mecmû Şerhu'l-Muhezzeb**, (Thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î), I-XI, Cidde: Mektebetu'l-İrşâd; el-Mutî'î, Muhammed Necîb (t.y.), **el-Mecmû Şerhu'l-Muhezzeb**, XII-XXIII, Cidde: Mektebetu'l-İrşâd.

en-Nîsâbü'rî, Nizâmuddîn Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî (1996), **Ğarâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân**, (thk. Zekeriyâ 'Umeyrât), I-VI, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Özer, Salim (2007), 'Fukaha ve Usulcülerin Hakikat Ve Mecaz Anlayışı', **Bilimname: Düşünce Platformu**, 5 (13), 111-130.

er-Râğıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed (t.y.), **el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân**, (nşr. Nizâr Mustafâ el-Bâz), (y.y.), Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz.

----- (1999), **Tefsîru'r-Râğıb el-İsfehânî**, (thk. Muhammed 'Abdul'azîz Besyûnî), I, 1. Baskı, Mısır: Câmi'atu Tantâ.

----- (2003), **Tefsîru'r-Râğıb el-İsfehânî**, (thk. 'Adil b. 'Alî eş-Şiddî), II-III, 1. Baskı, Riyad: Dâru'l-Vatan.

----- (2001), **Tefsîru'r-Râğıb el-İsfehânî**, (thk. Hind bt. Muhammed b. Zâhid Serdâr), IV-V, 1. Baskı, Suudi Arabistan: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ.

er-Remlî, Şihâbuddîn Muhammed b. Ebi'l-'Abbâs Ahmed b. Hamza (1993), **Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc**, I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Reşîd Rızâ, Muhammed (1974), **Tefsîru'l-Menâr**, I-XII, 2. Baskı, Kahire: Dâru'l-Menâr.

er-Rûyânî, Ebu'l-Mehâsin 'Abdulvâhid b. İsmâ'il (2009), **Bahru'l-Mezheb**, (thk. Târik Fethî es-Seyyid), I-XIV, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

es-Sâbûnî, Muhammed 'Alî (1981), **Safvetu't-Tefâsir**, I-III, 4. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm.

----- (1980), **Revâi'u'l-Beyân Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân**, I-II, 3. Baskı, Dımeşk: Mektebetu'l-Ğazzâlî.

es-Sa'dî, 'Abdurrahmân b. Nâsır (2002), **Tefsîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennân**, (thk. 'Abdurrahmân b. Mu'allâ el-Luveyhik), 1. Baskı, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle.

Sa'îd Havvâ, b. Muhammed Dîb b. Mahmûd (1985), **el-Esâs fî't-Tefsîr**, I-XI, 1. Baskı, Kahire: Dâru's-Selâm.

es-Sa'îdî, 'Abdalmute'âl (t.y.), **Buğyetu'l-Îzâh li Telhîsi'l-Miftâh fî 'Ulûmi'l-Belağa**, I-IV, (y.y.): Mektebetu'l-Âdâb.

es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm (2002), **el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân**, (thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr), I-X, 1. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.

Sami, Üsmetullah (2017), **İslam Hukuk Usulünde Mecaz**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

es-San'ânî, Muhammed b. İsmâ'il b. Salâh el-Emîr (1998), **Subulu's-Selâm el-Mûsiletu ilâ Bulûği'l-Merâm**, (Thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk), 2. Baskı, Suudi Arabistan: Dâru İbn Cevzî.

es-Sâyis, Muhammed 'Alî (2002), **Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm**, (thk. Nâcî Suveydân), Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye.

es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekir b. Muhammed (t.y.), **Miftâhu'l-'Ulûm**, (thk. Hamdî Muhammedî Kâbîl), Kahire: el-Mektebetu't-Tevfîkiyye.

es-Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mensûr b. Muhammed b. 'Abdulcebbâr (1997), **Kavâtî'u'l-Edille fî'l-Usûl**, (thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'il eş-Şâfi'î), I-II, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.

----- (1997), **Tefsîru'l-Kurân (Tefsîru's-Sem'ânî)**, (thk. Ebû Bilâl Ğuneym b. Abbâs b. Ğuneym) I-VI, 1. Baskı, Riyad: Dâru'l-Vatan.

es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm (1993), **Tefsîru's-Semarkandî (Bahru'l-'Ulûm)**, (thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd ve diğerleri), I-III, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.

es-Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yâsuf (t.y.), **ed-Durru'l-Mesûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn**, (Thk. Ahmed Muhammed el-Harrât), I-XI, Dimeşk: Daru'l-Kalem.

----- (1996), **'Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz**, (Thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd), I-IV, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.

es-Serahsî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Suheyl (1993), **el-Mebsût**, I-XXX, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

----- (1993), **Usûlu's-Serahsî**, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî), I-II, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, Ebu'l-Hasan 'Alî b. Muhammed b. 'Alî (2003), **et-Ta'rîfât**, (thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd), 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Sıddîk Hasan Hân, Ebu't-Tîb Muhammed b. Hasan b. 'Alî el-Huseynî el-Kinnevcî (1992), **Fethu'l-Beyân fî Makâsidi'l-Kur'ân**, (thk. 'Abdullâh b. İbrâhîm el-Ensârî), I-XV, Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye.

es-Subkî, Tacuddîn 'Abdulvehhâb b. 'Alî (2003), **Cem'u'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh**, (thk. 'Abdulmun'im Halîl İbrâhîm), 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekir (2003), **ed-Durru'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr**, (thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî), I-XVII, 1. Baskı, Kahire: Merkezû Heçr.

----- (1981), **el-İklîl fî İstinbâtî't-Tenzîl**, (thk. Seyfuddîn 'Abdulkâdir el-Kâtib), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

----- (2008), **el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân**, (thk. Mustafâ Şeyh Mustafâ), 1. Baskı, Dimeşk, Muessesetu'r-Risâle.

----- (1988), **Mu'tereku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân**, (thk. Ahmed Şemsuddîn), I-III, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Şa'bân, Zekiyüddin (2009), **İslam Hukuk İlminin Esasları**, (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), 11. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları.

eş-Şâfi'î, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İdrîs (2001), **el-Ümm**, (thk. Rif'at Fevzî 'Abdulmuttalib), I-XI, 1. Baskı, Mansûra: Daru'l-Vefâ.

eş-Şâfi'î, Ebû 'Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk (1982), **Usûlu's-Şâfi'î**, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî.

eş-Şevkânî, Muhammed b. 'Alî b. Muhammed b. 'Abdullâh (1994), **Fethu'l-Kadîr**, (thk. 'Abdurrahmân Umeyre), I-V, (y.y.): Dâru'l-Vefâ.

----- (2000), **İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min 'İlmi'l-Usûl**, (thk. Ebû Hafs Sâmi b. el-'Arabî el-Eserî), I-II, 1. Baskı, Riyad: Dâru'l-Fazîle.

Şihâbuddîn el-Hafâcî, Ahmed b. Muhammed b. Ömer (t.y.), **‘Înâyetu’l-Kâdî ve Kifâyetu’r-Râdî / Hâşiyetu’s-Şihâb ‘alâ Tefsîri’l-Beyzâvî**, I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdir.

Şimşek, Mehmet Ali (2001), ‘‘Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri’’, **Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi**, , 1(2), 80-111.

et-Taberânî, Ebu’l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyûb (t.y.), **el-Mu’cemu’l-Kebîr**, (thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Silefî), I-XXV, Kahire: Mektebetu İbni Teymiyye.

----- (1995), **el-Mu’cemu’l-Evsat**, (thk. Târik b. ‘İvedullâh b. Muhammed ve ‘Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Huseynî), I-X, Kahire: Dâru’l-Hameyn.

----- (1985), **el-Mu’cemu’s-Sağîr (er-Ravdu’d-Dânî)**, (thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emrîr), I-II, 1. Baskı, Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî.

et-Taberî, Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerîr (t.y.), **Câmi’ul’Beyân ‘an Tenvîl-i Âyi’l-Kur’ân**, (thk. Mahmûd Muhammed Şâkir), I-XXIV, 2. Baskı, Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye.

et-Tahâvî, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme (1994), **Şerhu Me’ânî’l-Âsâr**, (thk. Muhammed Zuhri en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdu’l-Hakk), I-V, 1. Baskı, Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub.

Tantâvî, Muhammed Seyyid (1987), **et-Tefsîru’l-Vasît li’l-Kur’ânî’l-Kerîm**, I-XV, 3. Baskı, Mısır: Matba’atu’s-Se’âde.

et-Teftâzânî, Sa’duddîn Mes’ûd b. Ömer (t.y.), **Şerhu’t-Telvîh ‘ale’t-Tavdîh**, (thk. Zekerîyyâ ‘Umeyrât), I-II, 1. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.

et-Tehânevî, Muhammed b. ‘Alî (1996), **Keşşâfu Istilâhâtî’l-Funûn ve’l-‘Ulûm**, (thk. ‘Alî Duhrûc), I-II, 1. Baskı, Beyrut: Mektebetu Lubnân.

et-Tibî, Şerefuddîn Hüseyin b. Muhammed (2011), **et-Tibyân fî ‘İlmi’l-Me’ânî ve’l-Bedî’i ve’l-Beyân**, (thk. Hâdî ‘Atiyye Matar el-Hilâlî), 1. Baskı, Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub.

el-‘Ukberî, Ebu’l-Bekâ’ ‘Abdullâh b. Hüseyin (t.y.), **et-Tibyan fî Î’râbî’l-Kur’ân**, (thk. ‘Alî Muhammed el-Becâvî), I-II, (y.y.), Mektebetu ‘Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuh.

el-Vâhidî, Ebu'l-Hasan 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî (2010), **et-Tefsîru'l-Basît**, (thk. Heyet), I-XXIV, 1. Baskı, Riyad: Câmi'atu'l-Îmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye.

----- (1995), **el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz**, (thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî), 1. Baskı, Dimeşk: Dâru'l-Kalem.

----- (1969), **Esbâbu Nuzûli'l-Kurân**, (thk. es-Seyyid Ahmed Sakr), 1. Baskı, (y.y.): Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd.

Vehbe ez-Zuhaylî, b. Mustafâ (2009), **et-Tefsîru'l-Munîr fî'l-'Akîdeti ve's-Şerî'ati ve'l-Menhec**, I-XXX, 10. Baskı, Dimeşk, Dâru'l-Fikr.

----- (1996), **et-Tefsîru'l-Vecîz**, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Fikr.

----- (1986), **Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, 1. Baskı, Dimeşk: Dâru'l-Fikr.

ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk el-Huseynî (1994), **Tâcu'l-'Arûs min Cevâhir'il-Kâmûs**, (Thk. Ali Hilâlî), I-XXXX, 2. Baskı, Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. Serrî (1988), **Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh**, (thk. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî), I-V, 1. Baskı, Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub.

Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Muhammed b. (2000), **Esne'l-Metâlib fî Şerhi Ravdi't-Tâlib**, (thk. Muhammed Mahmûd Tamer), I-IV, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

----- (1983), **Fethu'r-Rahmân bi Keşfi Mâ Yeltebisu fî'l-Kur'ân**, (thk. Muhammed 'Alî es-Sâbûnî), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsim Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed (1998), **el-Keşşâf 'an Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl**, (Thk. 'Adil Ahmed 'Abdulmevcûd ve 'Alî Muhammed Mu'avvid), I-VI, 1. Baskı, Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân.

----- (1998), **Esâsu'l-Belâğa**, (Thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd), I-II, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. ‘Abdullâh (t.y.), **el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân**, (thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm), I-IV, Kahire: Dâru’t-Turâs.

----- (1992), **el-Bahru’l-Muhît fî Usûli’l-Fıkh**, (thk. ‘Abdulkâdir ‘Abdullâh el’Ânî), I-VI, 2. Baskı, Kuveyt: Dâru’s-Safve.

Zeydân, ‘Abdulkerîm (2013), **el-Vecîz fî Usûli’l-Fıkh**, 1. Baskı, Dımeşk: Muessesetu’r-Risâle.

ez-Zeyla’î, Fahriddîn Osman b. ‘Alî (h. 1313), **Tebyînu’l-Hakâik Şerhu Kenzi’d-Dekâik**, I-VI, Kahire: Matba’atu’l-Kubre’l-Emîriyye/Bolak.



ÖZGEÇMİŞ

Ömer Faruk SAMİ, 1990 tarihinde Erzurum'un Karayazı ilçesine bağlı Erenler köyünde doğdu. Üniversiteye kadar olan eğitim hayatını İstanbul'da sürdürdü. 2008 yılında Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi'nden, 2013 yılında da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2015 yılında Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda yüksek lisansa başladı. 2014 yılında Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Tefsir bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. Bu görevini 2016 yılına kadar devam ettirdi.

