



İSLAM HUKUK USULÜNDE MECAZ

Üsmetullah SAMİ

Doktora Tezi

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Prof.Dr. Davut YAYLALI

2017

Her Hakkı Saklıdır

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI

Üsmetullah SAMİ

İSLAM HUKUK USULÜNDE MECAZ

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Davut YAYLALI

ERZURUM-2017



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ BEYAN FORMU



05/05/2017

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz "* adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun 10 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

05/05/2017

Üsmetullah SAMİ



**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Davut Yaylalı danışmanlığında, Üsmetullah Sami tarafından hazırlanan bu çalışma 05 / 05 / 2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Davut YAYLALI

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ali İhsan PALA

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Sabri ERTURHAN

İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. M. Rahmi TELKENAROĞLU

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	V
ABSTRACT	VI
KISALTMALAR DİZİNİ	VII
ÖNSÖZ.....	VIII
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE KAPSAMI.....	1
II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	4

BİRİNCİ BÖLÜM

DİLDE MECAZ

1.1. DİL.....	8
1.1.1. Üslup	11
1.1.2. Beyân.....	12
1.2. LAFİZ	18
1.3. DELÂLET.....	20
1.4. ANLAM.....	25
1.4.1. Anlam Türleri	28
1.4.2. Anlam Değişimi	30
1.4.3. Lafzın Kullanılışına Göre Anlam Türleri	32
1.4.3.1. Hakikat	33
1.4.3.1.1. Lugavî Hakikat	36
1.4.3.1.2. Dinî Hakikat.....	36
1.4.3.1.3. Örfî Hakikat	38
1.4.3.1.4. İstılahî Hakikat / Terim.....	39
1.4.3.1.5. Aklî Hakikat.....	40
1.4.3.2. Mecaz	40
1.4.3.2.1. Mecazın Önemi.....	44
1.4.3.2.2. Mecazın Ortaya Çıkışı	45
1.4.3.2.3. Mecazın Sebepleri.....	47
1.4.3.2.4. Mecazın Terimleşmesi.....	50
1.4.3.2.4.1. Mecazın Kavramsal Olarak Kullanılması	50

1.4.3.2.4.2. Mecazın Terim Olarak Kullanılması	57
1.4.3.2.5. Mecazın Tespiti.....	64
1.4.3.2.5.1. Alaka / İlgi	65
1.4.3.2.5.2. Karine.....	69
1.4.3.2.5.3. Bağlam/Siyâk.....	74
1.4.3.2.5.3.1. İç Bağlam	79
1.4.3.2.5.3.2. Dış Bağlam.....	81
1.4.3.2.6. Mecazın Türleri.....	82
1.4.3.2.6.1. Lugavî Mecaz.....	83
1.4.3.2.6.2. İstiareli Mecaz.....	84
1.4.3.2.6.2.1. Müfred/Basit istiare.....	88
1.4.3.2.6.2.2. Temsil Mürekkep Mecaz / Temsilî İstiare	92
1.4.3.2.6.3. Mürsel Mecaz.....	95
1.4.3.2.6.4. Aklî Mecaz	101
1.4.3.2.6.4.1. Fiilin Sebebe İsnadı.....	103
1.4.3.2.6.4.2. Fiilin Zamana İsnadı	104
1.4.3.2.6.4.3. Fiilin Mekâna İsnadı	104
1.4.3.2.6.4.4. Fiilin Olaya İsnadı.....	105
1.4.3.2.7. Mecaz'la İlgili Kavramlar.....	105
1.4.3.2.7.1. Teşbih.....	106
1.4.3.2.7.1.1. Teşbih Türleri.....	107
1.4.3.2.7.1.2. Mecaz - Teşbih İlişkisi	109
1.4.3.2.7.2. Sembol	113
1.4.3.2.7.3. Metafor.....	119
1.4.3.2.7.4. Alegori	124
1.4.3.2.7.5. Te'vil.....	125

İKİNCİ BÖLÜM

FIKİH USÛLÜNDE MECAZ

2.1. FIKİH USÛLÜNDE LAFZIN YERİ.....	133
2.2. FIKİH USÛLÜNDE LAFIZLARIN YORUMU	138
2.3. FIKİH USÛLÜNDE LAFIZLARIN DELÂLET YOLLARI	141

2.3.1. Kullanıldığı Anlam Bakımından Lafızlar	149
2.3.1.1. Sarih.....	149
2.3.1.2. Kinaye.....	150
2.3.1.3. Hakikat	155
2.4. MECAZ.....	158
2.4.1. Fıkıh Usûlünde Mecazın Varlığı Problemi	162
2.4.1.1. Mecazın Varlığını Kabul Etmeyenler.....	164
2.4.1.1.1. Dilde Mecazın Varlığını Kabul Etmeyenler	165
2.4.1.1.2. Kur'ân'da Mecazın Varlığını Kabul Etmeyenler.....	166
2.4.1.2. Mecazın Varlığını Kabul Edenler.....	174
2.4.1.2.1. Kur'ân'da Mecaz	175
2.4.2. Mecaz Yönünden İfade Türleri	181
2.4.2.1. Mecaz Yönünden Haber Cümlesi.....	182
2.4.2.2. Mecaz Yönünden Âm ve Hâs Lafızlar	183
2.4.2.2.1. Bütünün Adının Parçanın Yerine Kullanılması	187
2.4.2.2.2. Âm Bir Lafız İle Hususî Bir Mananın Kast Edilmesi.....	187
2.4.2.2.3. Tahsis Edilen Lafızlarda Mecaz	195
2.4.2.3. Mecaz Yönünden Mutlak ve Mukayyet Lafızlar.....	197
2.4.2.4. Mecaz Yönünden Mücmel ve Mübeyyen Lafızlar	198
2.4.2.5. Mecaz Yönünden İnşâ' Cümleleri	204
2.4.2.5.1. Mecaz Yönünden Emir ve Nehiy.....	205
2.4.2.5.2. Mecaz Yönünden İstifham İfadeleri	206
2.4.3. Fıkıh Usûlünde Mecaz İle İlgili Bazı Kavramlar	208
2.4.3.1. Nakil veya Şer'î Hakikat	208
2.4.3.1.1. Lafızların Dildeki Anlamından Bağımsız Hakikatinin Bulunmadığını Savunanlar	209
2.4.3.1.2. Şer'î Hakikatin Varlığını Savunanlar	210
2.4.3.1.3. Nakil Tartışmasının Tahlili	213
2.4.3.1.4. Nikâh Teriminin Hakikati	215
2.4.3.2. Müsterek	220
2.4.4. Mecazın Umumîliği.....	223
2.4.5. Mecazın Hükümü	228

2.4.5.1. Hakikat ve Mecaz İle İlgili Usul Kuralları	228
2.4.5.1.1. Hakikat Mecazdan Üstündür	228
2.4.5.1.2. Söz Hakikati Üzere Yorumlanır.	229
2.4.5.1.3. Din Dilinde Şer'î Hakikat Asıldır.	230
2.4.5.1.4. Örfî Hakikat Lugavî Hakikatten Üstündür	232
2.4.5.1.5. Mecâz Hakikatin Halefidir.....	232
2.4.5.1.6. Hakikati Üzere Anlaşılamayan Söz Mecaz Olarak Yorumlanır	234
2.4.5.1.7. Mecaza Kıyas Yapılmaz	234
2.4.5.1.8. Mecaz Çok Katmanlı Olabilir.....	235
2.4.5.1.9. Mecaz Kendi Konumunundan Taşmaz.....	235
2.4.6. Hakikat ve Mecazın Çatışması	236
2.4.7. Hakikat ve Mecazın Telfiki	237
2.5. AŞIRI YORUM VE MECAZ.....	238
SONUÇ.....	246
KAYNAKÇA	251
ÖZGEÇMİŞ.....	276

ÖZET**DOKTORA TEZİ****İSLAM HUKUK USÛLÜNDE MECAZ****Üsmetullah SAMİ****Danışman: Prof. Dr. Davut YAYLALI****2017, 276 Sayfa****Jüri: Prof. Dr. Davut YAYLALI****Prof. Dr. Ali İhsan PALA****Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI****Prof. Dr. Sabri ERTURHAN****Doç. Dr. Rahmi TELKENAROĞLU**

Kur'ân, muhatabı olan Arap toplumunun sınırlı çevre ve kültürlerinin bir eseri olan anlam dünyalarını genişleterek onları daha önce alışık olmadıkları ufuklarla tanıştırdı. Yüce Allah gönderdiği kelamın ve seçtiği elçinin rehberliğinde zihin ve duygu dünyaları zenginleşen bu toplumun kazandığı yeni anlamları ve durumları adlandırmak için kendi öz dillerinin kelime ve terkiplerini kullandı. Böylece Arap dili İslâm'ın müdahalesi ile birlikte anlam değişimine uğrayarak yeni bir ruh ve içerik kazandı. Dilden dinî alana aktarılan kelimeler aralarındaki bir ilgi nedeniyle, kullanıldıkları bu yeni anlamlar bakımından öncekilere nispetle mecaz konumunda kaldı.

Fıkıh Usûlü bilginleri arasında mecazı reddedenler bulunmakla birlikte cumhurun görüşü, mecazın, dilin ve İslâmî kaynakların ayrılmaz bir gerçeği olduğu yönündedir. Fıkıh Usûlü şer'î kaynaklardan delil çıkarmanın yöntemlerini ve bu yöntemlerin dilsel ve dinsel dayanaklarını araştıran bir ilimdir. Bundan dolayı emir ve nehyin; umûm ve husus gibi lafızların hangi durumda hakikat veya mecaz ifade ettiğinin anlaşılması bu yöntemlerin olmazsa olmaz gereklerinden olduğu için bu ilimde öncelikle ele alınması gerekmektedir.

İslâm Hukuk Usûlünde mecazın yerinin ve hükmünün doğru değerlendirilebilmesi için bu terimin ait olduğu asıl alan olan Arap dili belagatı ve dilbilim açısından incelenmesine ihtiyaç duyuldu. Bu nedenle birinci bölümde Arap dili açısından mecazın tanımı, kavramsal çerçevesi, tarihsel gelişimi, modern dilbilimdeki yeri ve Türk dili ve edebiyatında ele alınış biçimi analitik olarak incelendi. Buna ek olarak hukukî yoruma dayanak teşkil etmesi amacıyla mecazın te'vil ile ilişkisi üzerinde duruldu.

İkinci bölümde ise Fıkıh Usûlünde lafızların önemi ve delâleti; mecazın varlığı, yorumlanması ve şer'î hükümlere yansması konuları incelendi. Ayrıca kullanılışı yönünden lafzın türlerinden olan hakikat, sarîh ve kinâye terimleri ile ilgili usûlcülerin görüşlerine yer verildi. Bunun yanında nakil tartışması ve mecazın müşterek lafız ile ilişkisi ele alındı. Bu bölümde son olarak mecazın hükmü konusundaki yaklaşımlar ve bunların Fıkî meselelere yansımaları incelendi.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Fıkıh, Usûl, Dil, Mecaz, Te'vil, Hüküm, Yorum

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****METONYMY IN ISLAMIC CIVIL PROCEDURE****Üsmetullah SAMİ****Advisor: Prof. Dr. Davut YAYLALI****2017, Page: 276****Juri: Prof. Dr. Davut YAYLALI****Prof. Dr. Ali İhsan PALA****Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI****Prof. Dr. Sabri ERTURHAN****Doç. Dr. Rahmi TELKENAROĞLU**

Qur'an opened new horizons that they did not know before for the Arabic society by widening their semantic world, which is a product of the limited environment and culture of Arabic society. Almighty Allah used the words and phrases of this society's native language to name the new meanings and states that Arabic society, whose intelligence and emotional worlds flourished, gained with the guidance of the kalam He sent and with the guidance of the prophet He chose. By this, the Arabic language gained a new spirit and content by experiencing a change in terms of meaning with the intervention of Islam. The words, which were transferred to religion from language, because of a relation in between, seemed to have figurative meanings in respect to these new meanings they were used in proportion to the previous ones.

Although there are some Fiqh procedure scholars who reject metonymy, the public opinion is in the direction of seeing it as an inseparable part of language and Islamic sources. The Fiqh procedure is a scholarship which analyzes the methods of finding evidences from sharia sources and the linguistic and religious bases of these methods. Therefore, understanding in which cases wordings such as umum (general) and husus (particular) are used with a core meaning or metonymy had to be considered on a preferential basis, as it is one of the musts of these methods.

In Islamic Civil Procedure, for the proper evaluation of the place and influence of metonymy, it was needed that this term had to be analyzed in terms of Arabic Eloquence (Belagha) and linguistic, to which this term belongs. For this reason, the definition of metonymy in terms of Arabic language, its conceptual framework, historical development, its place in modern linguistics and its treatment in Turkish language and literature were studied analytically in the first chapter. Furthermore, the relation of metonymy with gloss (te'vil) is emphasized with the aim of forming a basis for legal interpretation.

In the second chapter, topics such as the importance and denotation of wordings in Fiqh methods; metonymy's existence, interpretation and reflection to sharia commands were surveyed. Additionally, views of procedure scholars about fact, explicit and allusion, which are the types of wording in terms of way of using. Beside this, the relationship between transfer debate and metonymy, and common wording was discussed. In this chapter, finally the approaches on the influence of metonymy and the reflection of these to matters of Fiqh were viewed.

Key Words: Fiqh Procedure, Fiqh, Procedure, Language, Metonymy, Gloss, Influence, Interpretation

KISALTMALAR DİZİNİ

b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
hn.	: Hadis No
haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hazreti
mad.	: Maddesi
Neşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
M.	: Miladî
s.	: Sayfa
s.a.s.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
Şerh.	: Şerheden
TDK	: Türk Dil Kurumu
Thk.	: Tahkik
Thr.	: Tahric
Trc.	: Tercüme
Tsh.	: Tashih
tsz.	: Tarihsiz
vb.	: ve başkaları
v.d.	: ve devamı
v.dğr.	: ve diğerleri
Yay.	: Yayınları

ÖNSÖZ

Allah’a hamd ve O’nun kutlu elçisine salat ve selam olsun.

Kur’ân ayetleri ile ilgili yorum yaparken zaman zaman ayetin bütünü veya bazı lafızları ile ilgili mecaz nitelemesi yapıldığına şahit olunmaktadır. Kur’ân’ın anlaşılması ve yorumlanması sürecinde, çeşitli ayetlerin bütünü ya da belirli kısımları için mecaz nitelemesi yapıldığı bilinen bir gerçektir. Ancak hangi lafızların veya ayet pasajlarının mecaz kapsamına dahil edilmesi gerektiği tartışma konusu olmuştur. Akla, bilime, mezhebe veya çeşitli yaklaşımlara uymayan, bu anlamda ilk planda anlaşılmasında sıkıntı görünen her ayet veya pasaj mecaz kapsamına mı dahil edilecektir ya da bunun yöntemi ne olmalıdır? Böyle bir konuyu çalışmamızın temel amaçlarından birisi, tam da konunun bu boyutuna dikkat çekip konuyu derinlemesine araştırmaktır aslında. Dolayısıyla kanaatimizce mecaz gibi önemli ve birçok yere çekilebilecek bir konunun İslam Hukuk Usûlü çerçevesinde, metodolojik olarak ve belirli bir sistematik dahilinde derinlemesine işlenmesi, isteyeninin istediği zaman kullanabildiği bir araç olmaktan çıkarılarak, sınırlarının ve kullanım alanlarının belirlenmesi, büyük önem arz etmektedir.

Arap dilinde ve Türkçede mecazın dildeki yeri, tarihi, mecazı kabul edenler ve reddedenlerin görüşleri ile ilgili pek çok araştırma yapılmıştır. Buna karşın özellikle Türkçede mecazî ifadelerin Fıkıh Usûlündeki yeri ve Usûl kuralları açısından yorumlanma yöntemi ile ilgili tatmin edici bir inceleme bulunmamaktadır. Tez konusu belirleme sürecinde dil konularına olan özel ilgilim nedeniyle Fıkhî istidlâlde mecazın yeri ve değeri problemi ilgimi çekti. Bu hususta başta danışman hocam olmak üzere fikirlerine müracaat edilen, alanın önemli bilim adamlarının tensib ve teşvikleriyle bu konunun incelenmesine karar verildi.

Mecaz konusunu incelemeye karar verdikten sonra araştırma zeminindeki sorunlu alanları tespiti yöneldik. Her şeyden önce Arap Dili ve Belâgatı, Fıkıh Usûlü ve Çağdaş Dilbilim disiplinleri açısından mecazın ne olduğunu tanımlamaya çalıştık. Çünkü Fıkıh Usûlü, Kur’ân ve sünnetin delâletlerini tespit etmeyi hedeflediğinden nassların lafızları, lafızlarının açık anlamlarının yanında aklî çıkarımla ulaşılması gereken dolaylı anlam, maksat ve bağlamlarının iyi anlaşılması gerekmektedir. Bütün bunlar da dilin kurallarının, lafızlarının ve anlam türlerinin bilgisinden hareket etmeyi zorunlu kılmaktadır. Fıkıh Usûlünün özellikle lafız bahisleri belagat ilmi ile iç içe

bulunduğundan birinci bölümü tamamen dilde mecaz bahsine ayırdık. Bu çerçevede mecazın varlığı tartışmasına, bu tartışmanın taraflarının gerekçeleri ve bunun pratik sonuçları üzerinde duruldu. Araştırmamızın sağlam temeller üzerinde yükselmesi için bu elzemdi. Çünkü ancak bu şekilde mecazın Fıkıh Usûlündeki anlamı ve hükmü dildeki konumundan tefrik edilebilirdi.

Araştırmamızın özü ise Fıkıh Usûlü âlimlerinin mecaz ile ilgili görüşlerinin, mecazın yorumlanmasında ortaya koydukları ilke ve kuralların tespit edilmesidir. Ayrıca bu konuyla ilgili olarak bilginlerimizin arasında meydana gelen ihtilafların mahiyetini ve bu ihtilafların Fıkıhî meselelere yansımalarını incelemek bu çalışmanın hedefleri arasındadır.

İslâm Hukuku bilim dalında doktora öğrenimine başladığım günden bugüne kadar ve özellikle de bu çalışma süresince etkin ilgisi, rehberliği ve desteğini her zaman hissettiren danışman hocam Prof. Dr. Davut YAYLALI'ya çok teşekkür ederim. Ayrıca yönlendirici fikirleri ve cesaretlendirici teşvikleriyle ilgisini hiç esirgemeyen tez izleme heyeti üyesi Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI Hocama, ihtiyaç duyduğum kaynakları istifademe sunan tez izleme heyeti üyesi Prof. Dr. Ali İhsan PALA Hocama, fikirleriyle ve kişisel kütüphanelerindeki kaynaklarla bana destek olan bölüm hocalarıma teşekkür ederim. Değerli fikirleriyle bu çalışmanın olgunlaşmasında bana rehberlik eden İslâm Hukuku bilim dalının ulusal düzeydeki saygın bilim adamlarına teşekkürü borç bilirim. Lisans üstü öğrenim süreci boyunca daima fikirleri ve teşvikleriyle bana yol gösteren Prof. Dr. Şehmus DEMİR ve Prof. Dr. Mehmet DAĞ'a özellikle teşekkür etmek istiyorum. Tezin savunmasına katılma lütfu göstererek kıymetli öneri ve eleştirileriyle çalışmanın olgunlaşmasına katkı sunan Prof. Dr. Sabri ERTURHAN ve Doç. Dr. M. Rahmi TELKENAROĞLU'na özellikle teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca tezin tashihi sürecinde ve tashihinde bana büyük yardımları dokunan dostlarım Dr. Ramazan KORKUT'a, Ar. Görevlileri Mansur YAYLA ve Abdulalim ADIGÜZEL'e de ayrıca teşekkür etmek istiyorum. Kitaplarından istifade ettiğim kadim âlimlerimizi rahmet ve minnetle yad ederken çağdaş müelliflere de şükran borcumu ifade etmeyi görev biliyorum.

Muvaffakiyet Allah'tandır.

Erzurum - 2017

Üsmetullah SAMİ

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE KAPSAMI

Bir kavram olarak mecaz, insanın konuşma yetisi kadar köklü bir ifade tarzıdır. Çünkü mecazî üslup insanın idrak ve beyan yeteneklerinin en önemli özelliklerindendir. Mecazın bir edebî terim olarak kullanımı ilk kez Aristo'nun eserlerinde görülmektedir. İslam öncesi Arap şiirinde de mecazlara yaygın bir şekilde yer verildiği bilinmektedir. Özü itibariyle gayb aleminden doğan ve duyuüstü konularla dolu olan dinin tabiatı gereği Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerinde mecazî üslubun en seçkin örnekleri sunulmuştur.

Bütün dillerde kelimeler bazen toplumun geniş veya dar kesimlerinin iletişimde ilk anlama nispetle daha geniş veya dar manalarda kullanılabilmektedir. Bu kullanım bir adlandırma ihtiyacından doğan evrensel bir dil yasasıdır. Bu genel değişime ek olarak Arapçanın sözcük hazinesinin İslâm'dan sonra kavuştuğu bu çift katmanlı bir yapının dinî düzlemdeki kullanımı, zamanla dildeki hakikatini bazen örterek bazen de gölgede bırakarak dinî bir gerçeklik kazanmıştır. Bu gerçeklik Arap dilinde şer'î hakikat olarak adlandırılmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde mecazın sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği, mahiyetinin ne olduğu konusu önce dilbilim, anlambilim ve belagat açısından ortaya konmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde delilleri araştırıp incelemek ve onları açıklayıp yorumlama yöntemlerini tespit etmekle ilgilenen Fıkıh Usûlü açısından mecazın nasıl değerlendirildiği konusu üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu bölümde mecazın varlığı problemi de karşılaştırmalı olarak tartışılmıştır. Genelde İslâm ilimlerinde ve özelde ise Fıkıh Usûlü alanında mecazın varlığını kabul edenler ve onu reddedenlerin öne sürdükleri görüşler ele alınmıştır. Yine mecazın dil ortamının bir unsuru olan lafzı mecrasından koparmanın bir vesilesi haline getirmenin doğurabileceği sonuçlar üzerinde durulacaktır. Ayrıca Fıkıh Usûlü bilginlerinin mecaz ile ilgili yaklaşımlarının Fıkıh ilminin konularına ve içtihatlarına yansımaları da örnekler üzerinden değerlendirilecektir. Bütün bu tartışmaların sonucunda mecazın yorumlanması ile ilgili ilkeler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın amacı İslâmî kaynakların doğru anlaşılıp yorumlanması açısından mecazı bilmenin gerekli olup olmadığını tespit etmektir. Buna bağlı olarak mecazı kabul etmenin sağlayacağı fayda veya onu reddetmenin yol açabileceği zararı belirlemektir. Bu çerçevede mecazı kabul eden veya reddeden İslâm âlimlerinin gerekçelerini ortaya koymak önem arz etmektedir. Ayrıca mecazın varlığını kabul edenler açısından mecazî yorumun gayesinin, şartlarının ve sınırlarının ne olduğunu araştırmak ve bu bağlamda faydalı bulgulara ulaşmak çalışmamızın hedefleri arasında yer almaktadır. Hedeflerimizden birisi de hukukî normların kaynakları olmaları yönüyle mecaz içeren nasların nasıl yorumlanması gerektiğini tartışmak ve bu konu ile ilgili ilkeleri ve yöntemleri ortaya koymaktır. Bunun yanında gerçek anlamda kullanılan lafızları mecaz olarak değerlendirerek mecrasından saptırmanın dinî kaynaklarda meydana getirebileceği tahribat ve tahrifatı inceleyerek bu hususta yol gösteren usûl kurallarını yeniden hatırlatmak da hedeflerimiz arasındadır.

Arap dilinde mecazî anlatımın tarihi eski olsa da onun bir kavram olarak sözlerin analizinde dikkate alınması, dilin kurallarının tespit edilmeye başlandığı hicrî ikinci asra denk gelmektedir. Nitekim zaten bilinen ve tahlillere konu olan bu kavramsal içerik nihayet bu asrın ikinci yarısında mecaz ismi ile buluşturulmuştur. Aslında sahabeden gelen Kur'ân ayetlerinin ve hadislerin açıklanmasına ilişkin rivayetler, onların da bu dil gerçeğinin farkında olduklarını göstermektedir. Bununla birlikte mecazın bir belagat terimi mahiyetini kazanarak Kur'ân ayetlerinin tefsir ve te'vilinde önemli bir unsur haline gelmesi ancak hicrî üçüncü asırda gerçekleşmiştir.

Ana gayesi İslâm'ın temel bilgi ve hayat kaynakları olan Kur'ân'ın ve sünnetin yanlış anlaşılmasının önüne geçmek olan Arap dilinin kurallarının tedvin ve tasnifinin yanı sıra bu dilin hakikat ve mecaz gibi üslup özelliklerini tespit etmenin amacı da budur. Bu nedenle Arap dili ve belagatının gelişimini İslam ilimleri tarihinin gelişiminden ayrı düşünmek zordur. Nitekim İslâm tarihi boyunca dilbilimci olarak tanınan şahsiyetler aynı zamanda birer İslâm bilginidirler.

Çalışma konumuz olan İslâm Hukuk Usûlünde mecaz teriminin doğru bir şekilde tanımlanıp analiz edilebilmesi her şeyden önce onun bir dil ve üslup özelliği olduğunun ortaya konmasına bağlıdır. Bu nedenle öncelikle mecazın genel anlamda dillerin, özel anlamda ise Arap dilinin haritaları üzerindeki konumunun doğru tespit edilmesine

ihtiyaç duyuldu. Mecazın konumunun ve öneminin anlaşılması için de onun sınırlarının, ona yakın ve zıt kavramlarla karşılaştırmalı olarak belirlenmesi gerekti. Mecaz, bir fıkıh usûlü problemi olduğu kadar aynı zamanda bir dilbilim, kelam, tefsir ve mantık problemidir. Söz konusu disiplinleri tamamen göz ardı ederek mecazın fıkıh usûlü tartışmalarındaki yeri tam olarak anlaşılamaz. Bu bakımdan bu çalışmada ihtiyaç duyulduğu kadarıyla diğer disiplinlerle ilgili konulara da girildi.

Mecazın teorik açıdan incelenmesi asıl çalışma konumuz olsa da, İslâm tarihi boyunca bazı gerekçelere dayanarak mecazın varlığını inkâr eden âlimlerin bulunduğu gerçeğinden hareketle, tarihi arka planı dikkate alınarak mecazın varlığı tartışıldı. Bu çerçevede tarafların görüşleri mukayeseli olarak incelendi.

Mecaz teriminin kapsamı geniş olduğu gibi mecazla ilgili alanlar da çoktur. Söz gelimi mecazın Batı hukukunda yorumlanma tarzı veya modern hukuk yorumları ile İslâm hukuku geleneğinde yorumlanma tarzının karşılaştırılması konusu başlı başına ciddi bir inceleme gerektirdiğinden, bu çalışmada ele alınmadı. Yine temelde “müfred mecaz / kelime mecazı” ve “mürekkep mecaz / öbek söz mecazı” olarak tasnif edilen mecazın birinci kısmı olan kelime mecazının isim, fiil ve harf/edat mecazı bölümlerinden harflerde mecaz bahsine, bu çalışmanın kapsamını çok genişleteceği gerekçesi ile kısaca değinilmekle yetinildi.

Yukarıda arz edildiği gibi araştırma konumuz, sadece bu çalışmada incelenmesi mümkün olmayacak kadar geniş kapsamlı olduğundan problem alanının sınırları daraltılarak netleştirilmeye çalışıldı. Araştırma alanımız açısından faydalı bulgulara ulaşabilmek için mecaz ile ilgili diğer problemlerin incelenmesi başka araştırmalara havale edildi.

Fıkıh usûlünün konusu olan lafzın kullanılışına göre anlama delâlet eden lafızlardan mecaz terimi, aslında usulün dilsel temellerinin bir parçasıdır. Bu nedenle Fıkıh usûlünde mecaz ile ilgili yaklaşımların hak ettiği şekilde ortaya konabilmesi için onun dildeki ve edebiyattaki özgül ağırlığının ve sınırlarının iyi belirlenmesi gerekirdi. Bundan dolayı mecazın öncelikle Beyân ilmindeki yeri, modern Dilbilim ve Anlambilim açısından manası ve değeri bir bölüm olarak ele alındı. Çünkü İslâm hukukunun delilleri ve istidlal yolları genellikle dil zemininde gelişmektedir. Araştırmanın ana konusu olan ikinci bölümde ise genel olarak Fıkıh Usûlü iliminin

tanımı ve alanı ile ilgili bir girişten sonra bu ilim dalında lafızların yeri ve anlamına delâlet yolları; hakikat ve mecazın tanımı, hükmü ve bununla ilgili meydana gelen fikhî ihtilaflara yer verildi.

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Bu çalışmamızda mecazın teorik olarak tedkik ve tahlil edilmesini hedeflediğimizden, öncelikle betimleyici bir yöntem benimsendi. Bu çerçevede, mecaz teriminin aslî kaynaklarından araştırılarak tanımlanması ve tahlilinden önce lafzın birincil anlamı olan hakikat terimi incelendi. Buna bağlı olarak terimin tarihi gelişimi ortaya konulmaya çalışıldı. Bu aşamalardan sonra mecaz teriminin kavramsal alanını oluşturan yakın ve zıt anlam ifade eden terimler karşılaştırmalı olarak analiz edildi. Bütün bunların sonunda konu ile ilgili ilkelere ulaşılmaya çalışıldı.

Bu arada mecaz terimi ile ilgili Türkçede yazılmış kitaplarda nasıl bir terminoloji kullanıldığı tespit edilmeye çalışıldı. Bu tespit çalışmasından sonra Türkçe dil ve edebiyat eserlerinde kullanılan terminolojinin mecaz terimini ne ölçüde açıkladığı meselesi karşılaştırmalı olarak analiz edilerek, bu saha için yol gösterici bazı görüşler önerildi.

Çalışmamızda yararlanılan çağdaş kitapların işaret ettiği kadim eserlerin asılları görülmedikçe onlardan kaynak gösterilmedi. Hatta ilgili eserlerde ulaşılan bilginin ana fikri anlaşılmadıça o bilgi kullanılmadı. Araştırmada en önemli yardımcımız olan el-Mektebetu's-Şâmile programından da bütünüyle bu şartlar dâhilinde faydalanıldı.

Bir konu ile ilgili tespit edilen ihtilaflar varsa kaynak gösterilerek buna işaret edildi. Bir ihtilaf belirlenmeyen konularda ise fikri kanıtlayacak kadar kaynak vermekle yetinildi.

Araştırma ve inceleme sürecinde, farklı ekollere mensup bilginlerin görüşleri aslî kaynaklarından aktarılmaya özen gösterildi. Fakat anlatılan konular ekollere göre tasnif edilerek paralel bir şekilde sunulması yerine, farklı görüşler her başlık altında mukayeseye imkân sağlayacak şekilde ele alındı.

Çalışma boyunca anlamın belirgin bir şekilde aktarılması önemsendiği için konuların anlatımında açık ve anlaşılır bir üslup kullanılması tercih edildi.

Hukukî hükme dayanak teşkil ettiğinden dolayı genel olarak lafızlar ve özel olarak da kullanılışı bakımından anlama delâlet eden lafızlardan hakikat ve mecaz, Fıkıh Usûlünün önemli konuları arasında yer almaktadır. Bu nedenle ilk Fıkıh Usûlü eseri olarak kabul edilen Şafiî'nin (ö. 204/820) “er-Risâle”si başta olmak üzere bütün usûl kitapları lafızlara özel bölümler ayırmışlardır. Şafiî, mecaz terimini kullanmadığı halde mecazî anlamda kullanılan lafızları kavramsal olarak analiz etmiştir. Fakat fakihlerin veya Hanefî yönteminin ilk usûl eseri olan Cessâs'ın (ö. 370/980) “el-Fusûl fî'l-Usûl” adlı kitabında mecazın ayrı bir bölüm olarak ele alındığı görülmektedir. Ondan sonra gelen ve fukahâ veya mütekellimîn yöntemlerini takip eden bütün usûl âlimleri, eserlerinde hakikat ve mecaz konusuna önemli bir yer ayırmışlardır. Bu nedenle bu çalışmada bizim öncelikli kaynaklarımız, her iki yöneme göre yazılmış kadim bütün usûl eserleridir. Yine İslâm tarihinde doğrudan Kur'ân'da mecaz konusuyla ilgili olarak yazılan Şerîf er-Radî'nin (ö. 406/1015) “Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân” ve İzzuddîn b. Abdusselâm'ın (ö. 660/1262) “el-İşâretu ilâ'l-Îcâz fî Ba'di Envâ'i'l-Mecâz” adlı kadim kitapları, birincil kaynaklarımız arasında bulunmaktadır.

Modern dönemde yazılmış usûl eserlerinin yanında, Arapça ve Türkçede doğrudan mecaz konusuna mahsus olarak yazılmış eserler, hem tarihi tartışmalara ışık tutması bakımından hem de modern dönemdeki yaklaşımları yansıtmaları yönünden en çok yararlandığımız eserlerin arasında bulunmaktadır. Bu alanda faydalandığımız ve Arap aleminde yazılmış eserlerden birisi Abdulazim el-Mat'anî'nin “el-Mecaz fî'l-Luğati ve'l-Kur'ânî'l-Kerîm Beyne'l-Îcâzeti ve'l-Men': 'Arz ve Tahlîl ve Nakd” adlı kapsamlı eseridir. Tabiatıyla bu kitap Fıkıh Usûlü merkezli bir çalışma olmaktan ziyade, genel olarak İslâm ilimleri ve özel olarak Arap dili ve belagatı yönünden mecazın tarihini inceleyen bir çalışmadır. Yine Mhammed Emîn b. Muhammed el-Muhtâr eş-Şenkîti'nin kaleme aldığı “Men'u Cevâzi'l-Mecâz fî'l-Minezzeli li't-Ta'abbudi ve'l-Îcâz” adlı risale, tarih boyunca mecaz karşıtlarının gerekçelerini mantık ilkelerine uygun bir şekilde temellendirmeye çalışmaktadır. Bu çalışma mecazı kabul etmeyenlerin ileri sürdüğü görüşleri derli toplu sunulması açısından faydalı bir kaynaktır. Bununla birlikte müellif bu çalışmada, kabul ve ret tavırları açısından fıkıh ve usûl bilginlerinin mecaz yaklaşımını da yer vermektedir. Yine Arap dünyasında Fıkıh Usûlü bağlamında yazılmış olan Âbid Hasan Cemîl el-Birîfkânî'nin “Hakikat ve Mecaz: Şer'î Hükümlerin İstinbâtındaki Etkileri” adıyla basılmış doktora tezi, konuyu

dil ve fıkıh usûlü açısından öz bir şekilde ele alan bir çalışmadır. Doğrudan çalışma konumuzla alakalı olması bakımından kısmen istifade ettiğimiz kaynaklar arasında sayılması gerekir.

Türkiye’de bu hakikat ve mecazla ilgili yazılmış yüksek lisans ve doktora çalışmalarının hiçbirisi doğrudan fıkıh veya fıkıh usûlü ilimleriyle alakalı değildir. Fakat Davut İltaş’ın yöntem olarak geniş anlamda bir alan taraması mahiyetine sahip olan “Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı” adlı basılmış doktora tezinden istifade edildi. Bu kitap, delâlet kapsamına girmesi yönüyle hakikat ve mecaza da kısmen yer vermiştir. Ayrıca bu çalışma özel olarak mütakellimîn usûlcülerini konu alsada fukahâ yönteminin delâlet anlayışını da genel hatlarıyla mukayeseli bir şekilde okuyucuya sunmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla üniversitelerimizde, mecaz ile doğrudan ilgili olarak hazırlanan bazı tez çalışmaları vardır.

Bunlardan birincisi Necat Akdeniz’in Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 1987 yılında tefsir bilim dalında hazırladığı “Kur’ân-ı Kerîm’de Mecâz” adlı yüksek lisans tezidir.

İkincisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde, 1996 yılında Ali Kızılırmak tarafından hazırlanan “Kur’ân’da Hakikat ve Mecâz” isimli tefsir tezidir. Bu iki çalışma da ağırlıklı olarak Kur’ân’da mecazın varlığı tartışması ekseninde oluşan yaklaşımları tarihi bir perspektif içerisinde belagat açısından ele almışlardır.

Üçüncüsü, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagâtı bilim dalında Faruk Bozgöz tarafından hazırlanan “Kur’ân-ı Kerim ve Mecaz Kavramı” adlı doktora tezidir. Bu çalışmanın diğerlerinden farkı, çağdaş dilbilim ve anlambilim yönünden de meseleyi değerlendirmiş olmasıdır. Bu tez de diğerleri gibi daha çok tarihsel gelişim noktasından olayı incelemektedir. Fakat mecaz teriminin gelişimi ile ilgili bizim çalışmamızda da yer verilen kavram, kelime ve terim dönemleri, onda da aynı şekilde görülmektedir. Bu tasnife göre bu çalışmamızı büyük oranda yazdıktan sonra elime geçen söz konusu tezin de böyle bir tasnif yaptığını görmüş olduk.

Dördüncü çalışma, Süleyman Kablan’ın Arap dilinde hazırladığı, “Arap Dili ve Belagâtında Mecaz-ı Mürsel ve Alakaları” adlı yüksek lisans tezidir. Adından da anlaşıldığı üzere bu çalışma bizimle kısmen ilgili olan dar anlamda bir Arapça tezidir.

Beşincisi, 2013 yılında Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Esat Sabırlı tarafından hazırlanan “İbn Teymiyye ve Selefi Yorumları Bağlamında Kur’ân’da Mecaza Bakışı” adlı yüksek lisans tezidir. Bu tez adından da anlaşıldığı üzere İbn Teymiyye’nin mecaz karşısındaki tutumuna odaklanmıştır. İbn Teymiyye’nin Hanbeli çizgiden ayrılan ve talebesi İbnu’l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1349) tarafından sürdürülen kendine mahsus sert bakışı genel olarak incelenmiştir.

Altıncısı, Hülya Afacan tarafından Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 2014 yılında hazırlanan “Dilde Mecazın Reddi İbn Teymiyye Örneği” adlı yüksek lisans tezidir. Bu çalışma Türkiye’de şimdiye kadar doğrudan İslâm Hukuku alanında mecazla ilgili olarak hazırlanmış yegâne tezdır. Bununla birlikte tezin odak noktası mecazın reddi düşüncesi olup, bu fikir de İbn Teymiyye örneği üzerinden incelenmektedir. Ama bu, tezin değerini kesinlikle azaltmamaktadır. Çünkü İbn Teymiyye ve öğrencisi İbnu’l-Kayyim bu hususta kendilerinden sonra ciddi bir gelenek başlatmış oldukça uç örneklerdir. Bu nedenle bu kişilerin temsil ettiği gelenek daha fazla çalışma konusu yapılırsa buna değerdir.

Özetle yukarıda sayılan tezlerin adları ve kısmen muhtevaları çalışma konumuzla irtibatlı olsa da genel anlamda birbirlerinden farklı çalışmalardır. Bizim çalışmamızda mecaz daha bütüncül bir bakışla ve Fıkıh Usûlü açısından incelenmektedir. Ayrıca konu ile ilgili yaklaşımlar aktarıldığı gibi bunlar imkân ölçüsünde mukayese edilmektedir. Bütün bunlara rağmen yukarıdaki tezler bizim çalışmamıza olan ihtiyacı ortadan kaldırmamıştır. Dahası mecaz bahsinin kapsamının genişliği nedeniyle, genelde lafızların yorumu bağlamında, özelde ise hukukî hüküm bağlamında mecaz konulu başka çalışmaların da yapılmasına ihtiyaç vardır.

Bizim çalışmamız mecazın İslâm Hukuk Usûlündeki yerini ve bu çerçevede saptanan usûl ilkelerini tespit etmeye odaklanmıştır. Buna bağlı olarak usûl bilgileri arasında meydana gelen ihtilaflar ve bunun fikhî meselelere yansımalarını örnekleri üzerinden açıklamak da bu çalışmanın bir parçasıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİLDE MECAZ

1.1. DİL

Dil kelimesi birçok dünya dilinde hem insanın tat alma ve konuşma organının hem de insanlar arasında anlaşmayı sağlayan bildirişme sisteminin ortak adıdır. Dil kelimesi Arapçada ve Türkçede birbirine benzer şekilde çok anlamlıdır.¹ Arapçada dilin karşılığı olan lisân kelimesi aynı zamanda ‘övmek, söz ve mesaj’ anlamlarını da ifade etmektedir. Kur’ân’da da bu kelimenin hem meramı açıklama aracı hem de övgü anlamında kullanıldığı görülmektedir.² Arapçada haberleşme ve iletişimi sağlayan konuşma yetisinin bir diğer adı da “lügat”tır.³ Lügat kelimesi de lafızların dil aracılığıyla bildirilmesi manasına gelmektedir.

Dil sistemi, duygu ve düşünceleri en doğru yöntemlerle iletmek ihtiyacından doğmuştur. Bu ihtiyaç da insanların soyut veya somut olan göndergelerin göstergeleri olarak ihdas ettikleri kelimeleri, uzun düşünme, araştırma süreçlerinin sonucunda düzenli bir yapıya kavuşturmaları ile gelişmiştir.⁴

Dilsiz toplum ya da toplumsuz bir dil düşünülemez. O halde dil mi toplumun eseridir, yoksa toplum mu dil sayesinde meydana gelmiştir? şeklindeki bir soru yersiz bir sorudur. Çünkü bilindiği kadarıyla bu ikili, tarihin her döneminde, karşılıklı etkileşim içerisinde var olmuşlardır.⁵ Dil, insanları yeryüzündeki diğer varlıklardan ayıran kendine özgü bir dünyadır. İnsanoğlunun konuşma ve yazma yeteneği sayesinde iç dünyasındaki tecrübelerini ve dış dünya ile ilgili düşüncelerini açığa çıkaran dil sistemidir. Dil bu gezegende olup biten hayatın bütün katmanlarına kelimeleriyle ışık tutarak bunların gün yüzüne çıkmasını sağlayan saydam ve adeta sihirli bir fanus gibidir. Dış dünyada var olan her şey hatta gerçekte var olmayan insanın zihnindeki

¹ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim* (5. Baskı), Türk Dil Kurumu, Ankara 2009, 50.

² Bkz. Rûm: 30/22; Duhân: 44/58; Şu‘arâ’: 26/84.

³ İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu’l-Arab* (I-VI) (Thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhamed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli), Dâru’l-Meârif, Kahire tsz., V, 4030.

⁴ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf - Harfler Kitabı* (1. Baskı) (Özgün metin ve Çev.: Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, 80-81.

⁵ Vendryes, *Dil ve Düşünce*, (Çev.: Berke Vardar), Multilingual, İstanbul 2001, 14-15.

hayali varlıklar bile dile yansımıştır. Bundan dolayıdır ki, insanların kolaylıkla iletişim kurarak toplumsallaşmasına vesile olan en etkili araç kendilerine bahşedilmiş olan dil yetisidir. İnsanlar duygu ve düşüncelerini dilin kendine özgü dünyasına aktararak muhataplarına iletirler. Toplum halinde yaşayan insanlar, edebiyat, sanat, bilim ve teknoloji gibi ürettikleri kültürel değerleri bütün boyutlarıyla dil aracılığıyla muhafaza eder ve geliştirirler. Başta din olmak üzere her yaşama alanının kendine özgü bir dili olduğunu ve dindeki lafızların ancak kendi düzleminde anlaşılabilceği görüşünün harareti savunucusu olan filozof Wittgenstein'in dediğı gibi, “*Dilimin sınırları dünyanın sınırlarını gösterir.*”⁶

Dil ile düşünce arasındaki ilişki ve anlam sorunları, dilbilimin olduğı kadar felsefenin de konuları arasında yer almaktadır. Düşünce faaliyetinin kendisi, dış dünyadaki varlıkların zihindeki yansımalarından çıkarılan anlamlar ancak dildeki lafızlarla tefekkür edilebilir. Bu aşamadan sonra da lafızlar ile manalar arasında kopmaz bir bağ meydana gelmektedir. Nitekim büyük bir Belagat, Mantık ve Kelam bilgini olan Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) filozofların genel yaklaşımına bağılı olarak varlığın zihindeki yansımalarının dış dünyadaki varlık ile aynı olmamakla birlikte onunla ilişkisinin doğal olduğunu fakat lafızların bu yansımalarla olan ilişkisinin doğal olmadığını belirtmektedir.⁷ Aynı yaklaşımı John Locke'ta (ö. 1704) da görmekteyiz. Ona göre sözcükler zihindeki belirsiz düşüncelerin, anlamların, onun ifadesiyle, “ide”lerin iletişim diline aktarılmasını sağlayan simgelerdir. İnsanlar arasında iletişim gerçekleşmediğı takdirde zihindeki anlamlar ve düşünceler de gizli kalmaya devam edecektir.⁸ Ona göre ideler doğru sözcüklerle ifade edildiğı takdirde düşüncelerin doğru

⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus-Logico Philosophicus* (7. Baskı) (Çev.: Oruç Aruaoba), Metis Yayınları, İstanbul 2013, 133. Wittgenstein'in hayatı felsefi düşünme yöntemi yönünden iki döneme ayrılmaktadır. Wittgenstein, düşünce hayatının birinci evresinde bütünüyle pozitivist bir yaklaşımla dilin ve mantığın gerçeklerini dünyanın olgularıyla sınırlı tutmuştur. Fakat o, hayatının ikinci evresinde, dilin doğasının olgusal dünyanın doğasından çok farklı, kendine özgü kuralları olan toplumsal bir gerçekliğe denk düştüğünü fikrini benimsemiştir. Wittgenstein'in, bu sözü, aslında bizim kullandığımız kültürel ortam bağlamından çok farklı bir anlamda kullandığını belirtmekte fayda vardır. O buradaki dünya sözcüğü ile gerçek anlamdaki olgusal dünyayı kastetmektedir. Oysa biz bu kelime ile mecazî anlamda, bizi çevreleyen sosyo-kültürel dünyamızı kastetiyoruz. Bkz. Pierre Hadot, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları* (Çev.: Murat Erşen) (2. Baskı), DoğuBatı, İstanbul 2011, 36-37.

⁷ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf li'l-Kâdî 'Aduddîn Abdurrahma el-Îcî* (Seylekâtî ve Fenârî haşiyeleri ile birlikte) (1. Baskı) (I-VIII) (Tsh. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, II, 169.

⁸ Atakan Altınörs, *Anlam, Doğrulama ve Edimsellik -Austin Üzerine Bir İnceleme-* (1. Baskı), Alfa, İstanbul 2001, 3-7.

anlaşılması da mümkün olacaktır.⁹ İnsanların düşüncelerini kelimelerle ifade etmeye başlamasından itibaren dil ile düşünce arasındaki bağ iyice güçlenmiştir. Bu nedenle dilde meydana gelen değişimi düşüncenin değişimi ile birlikte incelemek gerekmektedir. Çünkü dilin çağdan çağa veya uygarlıktan uygarlığa geçirdiği değişim, düşüncenin değişmesiyle irtibatlı olarak ilerlemektedir. Bu nedenle dilde meydana gelen değişim ancak dil ile düşüncenin dayandığı ortak kökler ve birbirleriyle kurdukları sıkı ilişkiler ile birlikte geçmişe doğru yapılacak incelemelerle ortaya çıkarılabilir.¹⁰

Dil bir yanıyla bireysel konuşma yetisini ifade ederken diğer yandan toplumsal uzlaşıya dayalı olarak belli kavramları gösteren kelimelerin kurallı bir şekilde dizilişiyle meydana gelen bir iletişim sistemini adlandırmaktadır. Bireyler dil sistemini ve onu oluşturan kelime, anlam ve dizim kurallarını toplumdan öğrenmektedirler. Bireyler, dil bilgileri ve ifade yetenekleri düzeyine bağlı olarak dil düzeneği içerisinde söz söyleyebilmektedirler. Bireyler bu sistemi ve onun parçalarını zorunlu olarak öğrenirler fakat onu kendi başlarına değiştiremezler. Sonuç itibarıyla dil, toplumsal uzlaşıya dayalı olarak kavramları gösteren ve kendine özgü kuralları olan bir göstergeler sistemidir.¹¹

Çağdaş dilbilim teorilerinin gelişiminde öncü bir rol oynayan Wittgenstein ve Saussure, dilin kendine özgü iç düzeniyle oluşturduğu sistemi, satranç oyununun kurallarına; kelimelerin işlevlerini de satranç taşlarının bu oyun içerisindeki rollerine benzetmişlerdir.¹² Bu yönüyle dil, bireyden ve bireysel konuşma biçiminden bağımsız kurallı bir yapıdır.

Toplumun hayatında kelimelerin olumlu veya olumsuz yönde önemli bir rol oynadığı bilinen bir gerçektir. Kelimeler, acılarımıza da sevinçlerimize de büyük ölçüde kaynaklık etmekte ve onları belirlemektedir. Üzüntümüzü gidermek için veya bizleri tedirgin etmek için bazen tek başına bir kelime yeter. Diğer yandan, İnsanları asıl büyüleyen ya da çileden çıkaran da gerçeklerden çok kelimelerdir. Yunus Emre'nin aşığıdaki şiirinde söylediği gibi:

⁹ Cengiz Kılıç, "John Locke: Bilginin Kaynağı ve İdeler Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, 58, (2014) Erzurum, 461.

¹⁰ Joseph Vendryes, *Dil ve Düşünce*, Giriş.

¹¹ Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri* (Çev.: Berke Vardar) Multilingual, İstanbul 2001, 44, 114.

¹² Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar* (1. Baskı) (Çev.: Deniz Kanıt), Totem Yayıncılık, İstanbul 2006, 27; Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 53.

*Keleci bilen kişinin yüzünü ağ ede bir söz
Sözü pişirip diyenin işini sağ ede bir söz
Söz ola kese savaşı, söz ola bitire başı
Söz ola ağulu aş bal ile yağ ede bir söz*¹³

Şurası bir gerçektir ki insanlar arasında ortaya çıkan fikir uyuşmazlıkları, mezhepler arasındaki çatışmalar ve çeşitli bölünmeler çoğunlukla bir terimin farklı tanımlanmasından ya da bir sözün yanlış yorumlanmasından kaynaklanmıştır.¹⁴

Kelimelerde kitleleri harekete geçirme ve peşinden sürüklenme kapasitesine sahip büyük bir potansiyel vardır. Bu güç ortaya çıktığında kalabalıklar arasında beklenmedik sonuçlara yol açabilecek dalgalanmaları tetikler. İnsanları baskı altına alan yobazlıklar, düzenleri bozan kurnazlıklar, çevresini etkileyen baskılayıcı konuşmalarla körüklenmiştir. Toplumların hayatını olumlu veya olumsuz biçimde değiştiren olaylara her zaman sürükleyici hitaplar eşlik etmiştir. Kelimelerin bu şaşırtıcı baskısı bir kez tedavüle girdiğinde ağızdan ağıza yayılarak toplumların bünyesinde büyük kırılmalar meydana getirir.¹⁵

Dilde mecaz kavramının detaylarını ve bunun fıkıh usulündeki yerini incelemekten önce, bu bölümde konunun temelini oluşturan üslup, beyan, lafız, delalet, anlam, anlam değişimi, terim ve hakikat olgusu ele alınacaktır. Çünkü bir şeyi tanımlamak için öncelikle onun ait olduğu genel kompozisyon içerisindeki yerinin tespitinin yapılması gerekir. Bu nedenle konu ile ilgili genel çerçeve çizildikten sonra dilbilim açısından mecaz konusu incelenecektir.

1.1.1. Üslup

Üslup kelimesi, Arapça "سلب" kökünden türemiştir. Bu kelime, kökü itibariyle, "giysi veya giymek", "zırh giymek" ve "yas elbisesini giymek" anlamlarına gelmektedir. İbn Manzûr (ö. 711/1311) bu kelimenin gerçek anlamını "bir hurma ağacı türü" ve "uzun yol, yön" olarak, kelimenin terim anlamını ise "söz söyleme sanatı" olarak açıklamaktadır.¹⁶ Zemahşerî (ö. 538/1143) ise kelimeyi, "yol, yöntem, söz söyleme

¹³ Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre*, Varlık Yayınları, İstanbul 1995, 114.

¹⁴ Vendryes, *Dil ve Düşünce*, 32-33.

¹⁵ Vendryes, *Dil ve Düşünce*, 34.

¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, 2058.

tarzı” olarak açıkladıktan sonra kelimenin mecazî anlamlarını “*aklını, gönlünü çelmek ve ağacı soymak...*” şeklinde sıralamaktadır.¹⁷ Her ne kadar Zemahşeri bunu belirtmemiş olsa da tanımlardan da anlaşıldığı üzere bir edebiyat terimi olarak üslûp kelimesinin, dildeki asıl anlamlarına nispetle mecazî bir anlam ifade ettiği görülmektedir.¹⁸ Ayrıca Şemsettin Sami ‘*Kamûs-ı Türkî*’de, üslûbu “*tarz, usûl*” olarak, edebî bir terim olarak da “*her yazar ve edibin kendine mahsus tarzı*” şeklinde Türkçeye çevirmiştir.¹⁹ Bu kelime Arap dili tarihinde Kur’ân’ın i‘câzını ortaya koymak bağlamında kullanılmıştır. İbn Kuteybe (ö. 276/889), bu kelimeyi şu ekseninde kullanmaktadır: “*Kur’ân’a dikkatle odaklanan, ilimi artan ve Arapların anlatım tarzlarını ve farklı üslûplardaki ustalıklarını anlayan kişi, onun üstünlüğünü anlar. Çünkü Allah’ın özel olarak Arapçaya verdiği özellik başka hiçbir dilde yoktur.*”²⁰ Buna göre üslûp, dilin imkânları içerisinde, bir düşünceyi aktarmak için tercih edilen anlatım yöntemidir. Üslûp, sadece sözün anlamını muhataba aktarmaktan ibaret kalmamaktadır. İnsanın üslûbu, aynı zamanda onun hayat anlayışını, olayları değerlendirme tarzını da ortaya çıkarmaktadır.

1.1.2. Beyân

Bu çalışmada beyân terimine mahsus bir başlık açmamızın birinci nedeni onun delâlet ile olan güçlü irtibatıdır. Beyana yer vermenin ikinci nedeni ise hakikat ve mecaz terimlerinin beyan ilminin kapsamında incelenmesidir. Beyân hem bir anlama delâlet etmek üzere ortaya çıkan sözü hem de sözün anlama delâlet yollarını açıklama işidir. Bu nedenle lafız kaynaklı delâleti inceleme ve araştırma işi, lafızların ne tür bir anlama delâlet ettiğinin tespiti beyan konusunun anlaşılmasına ihtiyaç duymaktadır.

Beyan kelimesinin kökü olan “بين” kelimesi “ayırarak, ayırmak” anlamlarına gelmektedir. Beyân, aynı zamanda, maksadı en güzel sözlerle ortaya koymak anlamına gelmektedir.²¹ İbn Manzûr, beyânı, “*anlamın açıklanmasına, maksadın ortaya*

¹⁷ Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed, *Esâsu’l-Belağa* (1. Baskı) (I-II), (Thk. Muhammed Basil Uyûnu’s-Sûd), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1998 I, 468.

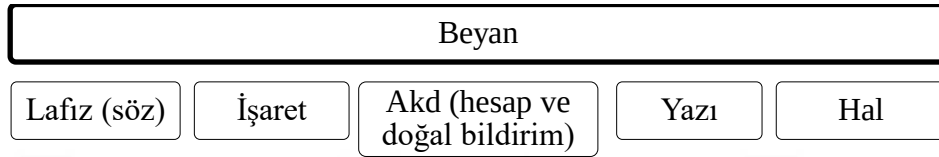
¹⁸ Muhammed Abdulmuttalib, *el-Belağetu ve’l-Uslûbiyye* (1. Baskı), Mektebetu Lübnan Naşirun, Beyrut 1994, 9.

¹⁹ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, Dersaadet, İstanbul 1317h, 113.

²⁰ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te’vîlu Müşkili’l-Kur’ân* (2. Baskı) (Thk. es-Seyyid Ahmed Sakr), Mektebetu Dâri’t-Turâs, Kahire 1973, 12.

²¹ İbn Fâris, Ebû’l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luğa* (1. Baskı) (I-VI) (Thk. Abdusselam Muhammed Hârûn), Dâru’l-Fikr, Beyrut 1979, I, 327-328.

çıkmasına vesile olan söz” şeklinde açıklamaktadır.²² Câhız ise (ö. 255/869), beyânı, “dinleyicinin beyanın ifade etmek istediği şekilde anlamın hakikatine erişmesini sağlayarak anlamın örtüsünü kaldıran ve duygunun perdesini yırtan her şeyin ortak adı” olarak tanımlamaktadır. Ona göre, bu söz varlığını koruduğu sürece onun delâleti de varlığını sürdürecektir. Tanımdan da anlaşıldığı üzere Câhız, anlamı gösterme yollarının tümünü, yani delâletin kendisini beyân olarak değerlendirmektedir. O beyân türlerini şöyle sıralamaktadır:



Câhız’ın saydığı bu bildirim araçlarının tamamı birer anlam göstergesidir.

Beyanın önemini ortaya koymak maksadıyla şöyle denilmiştir: “*Ruh beden, ilim ruhun, beyân ilmin direğidir.*”²³ “Ona beyanı (düşünüp ifade etmeyi) öğretti.”²⁴ ayeti de insanın ihtiyacını bildirmesini ya da en sade haliyle duygu ve düşüncelerini açıklamasını sağlayan dil yeteneğinin, insana yaratılışıyla birlikte verildiğini göstermektedir. Nitekim Zemahşerî, yukarıdaki ayette geçen “*el-beyân*” kelimesini, “*kişinin içindekileri fasih bir şekilde açıklayan söz*”²⁵ şeklinde ele almaktadır. Bu ayetten hareketle insanlık tarihinde dilin var edilişinin de düşüncenin var edilmesi kadar kadim olduğunu söyleyebiliriz. Arı ve karınca gibi canlı türlerinin de kendi aralarında iletişim ve işbirliğini sağlayan harikulade bildirim mekanizmalarının bulunduğu bilinmektedir. Öyle ki insanoğlu, söz konusu hayvan türlerinin kendilerine özgü haberleşme sistemini çözmek ve buna benzer şekilde iletişim kurabilmek için uzun zaman gayret göstermiş ve hâlâ da göstermeye devam etmektedir. Dahası bütün varlıklar konumları ve işlevleri itibarıyla kendilerine özgü bir anlama delâlet etmektedirler. Ancak hayvanların kendi varlıklarında içkin olan bu delâlet sistemleri

²² *Lisânu'l-Arab*, I, 406.

²³ Câhız, Ebû Osman ‘Amr b. Bahr, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, (7. Baskı) (I-IV) (Neşr ve Şerh: Abdusselâm Muhammed Harun), Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1418/1998, I, 76-77.

²⁴ Rahman: 55/4.

²⁵ Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer Cârullah, *el-Keşşâf an Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl* (1. Baskı) (I-VI) (Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvad, Fethî Abdurrahman Ahmed Hicâzî), Mektebetu'l-'Ubeykân, Riyâd 1998, VI, 5-6.

iradî ve bilinçli olmaktan ziyade insiyakîdir.²⁶ Oysa insanın diğer tüm varlıklardan farklı olarak düşünce ve iradeyle gerçekleşen, konuşma ve yazı suretinde tezahür eden benzersiz bir beyan sistemi bulunmaktadır. Câhız, yukarıdaki ayette, insana öğretildiği ifade edilen beyân yeteneğini, ay’a menziller yaratılmasıyla zamanın ve med-cezir gibi doğa olaylarının hesap edilebilir kılınması gibi hesaba dayalı kesin delâlet türüne benzetmektedir. Yani Câhız’a göre güneş ve ayın hareketlerini tespit etmek için verilen astronomik hesaplama bilgisi veya bu ölçüde tartışılmaz yollarla yapılan delâlet biçimi ile onun Kur’ân’ı okuyup hidayet bulması için insana verilen beyan bilgisi ile gerçekleşen delâlet biçimi, işlevleri yönünden birbirlerinden farklı delâlet sistemleridir. Yazı ise bu iki bilgi edinme sistemiyle ortaya konan ve insanın hafızasında tutmaktan aciz kaldığı verileri saklamaya yaramaktadır.²⁷

Belâgat ilminde bir yandan düşünceyi farklı yollarla ifade etme edimine, diğer yandan ifade biçimlerini inceleyen ilim dalına beyân denmektedir.²⁸ Sekkâki (ö. 626/1229) beyan iliminin teşbih, mecaz ve kinaye gibi anlatım yollarının önemini açıklamak için şöyle demektedir: “*Bir tek manayı vaz’î anlamdaki az sayıda lafzı kullanarak farklı yollarla daha açık bir şekilde ifade etmek mümkün değildir.*” Çünkü ona göre vaz’î delâlet, lafzın bir anlamla mutabakatını yani birebir uyumunu ifade etmektedir. Oysa beyan ilminin farklı üslupları ile gerçekleşen delâlet yolları aklî ve iltizamî delâlettir. Bu nedenle bir anlamı birçok farklı yolla ifade etme imkânı sağlamaktadır.²⁹ Beyân bir bakıma kendine özgü kuralları ve örgüsü olan dil sisteminin en etkili ve en estetik üsluplarla dile gelmesinin yollarını araştırmaktadır. İnsanoğlunun zihnindeki düşünce ve anlamları lafızlara dökerek aktarmasıyla ortaya çıkan dilin işlevsel yönü beyânın alanına girmektedir. İnsanlar ihtiyaçlarını karşılamak için toplum halinde yaşamak zorundadırlar. Toplumsal hayatın devamı da fertlerin istek ve

²⁶ Câhız, Ebû Osman ‘Amr b. Bahr, *Kitâbu’l-Hayevân* (2. Baskı) (I-VIII) (Thk. Abdusselam Muhammed Harûn), Matba’atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1965, I, 35-37.

²⁷ Câhız, I, 47-48.

²⁸ Kazvîni, Ebû’l-Meâlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Hatîb, *Telhîsu’l-Miftâh, Kitâbu’l-İdâh ve Şurûhu’t-Telhîs* (4. Baskı) (I-IV) (*Şurûhu’t-Telhîs* içinde) Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftazânî, *Muhtasarü’l-Me’ânî*; İbn Ya’kûb el-Mağribî, *Mevâhibu’l-Fettâh fî Şerhi Telhîsi’l-Miftâh*; es-Subkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi, *‘Arûsu’l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi’l-Miftâh* Dâru’l-Hâdî, Beyrut 1996, III, 257-258.

²⁹ Sekkâkî, Yûsuf b. Ebû Bekr b. Muhammed b. Ali el-Havârizmî, *Miftâhu’l-‘Ulûm* (2. Baskı) (Thk. Nu’aym Zerzûr), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1987, 329.

ihtiyaçlarını birbirlerine bildirmelerini sağlayan bir iletişim sistemine bağlıdır.³⁰ O halde dil özelde bir toplumun fertlerinin genelde ise bütün insanlığın ortak var oluş alanıdır. Bireysel olan söz toplumsal olayların, değerlerin etkisiyle belirlenmektedir. Değişen ve dönüşen toplumsal etkenler dili de zaman içerisinde değiştirmektedir. Fakat değişen kelimeler bir tür tutsaklığı da beraberinde getirmektedir. Çünkü anlamları toplumsal yapı içinde tamamlanarak belirlenen sözcüklerle konuşma zorunluluğu, düşüncenin sınırlarının daralmasına da yol açmaktadır.³¹

Şüphe yok ki, bütün anlatım yöntemleri arasında en beliğ ve üstün olanı, söze konu olan olayı, göz önünde cerayan ediyormuşçasına canlandıran ve parlak bir şekilde tasvir eden anlatım üslûbudur. Ya da “soyut düşünsel hakikatleri zihin ve dil yönünden anlaşılabilir, kolay, ince ve hoş bir üslupla anlatan söz, en yüksek ve güzel edebî anlatımdır.”³²

Kişinin, düşündüklerini mantıksal bir tutarlılık içerisinde en güzel ve en etkili bir üslûpla muhatabına aktarması, onu derinden etkileyerek ikna eder. Hz. Peygamber (s.a.s)’in şu hadisi de bu hakikati anlatmaktadır: “إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا” “Şüphesiz beyânın bir kısmı sihirlidir.”³³

Buhârî şârihi İbn Hacer (ö. 852/1449), bu hadisteki benzetmeyi bazı beyan türlerinde, sihirde olduğu gibi, kalpleri ve akılları çevirme gücünün bulunmasıyla açıklamaktadır. Ona göre hadisteki benzetme hem övgü hem de yergi anlamlarını içermektedir. “Eğer bu hadiste bir övgü maksadı varsa, bu durumda hadis, kalplerin o söze yönelmesi, karşıt kişilerin o söze razı olması ve zorlukların o söz ile kolaylaşması anlamlarını ifade edecektir. Eğer hadiste yergi maksadı varsa bu durumda da, sözün sahibinin onunla sihirbaz gibi günah kazanacağı anlatılmak istenmiştir.”³⁴ Ebû Dâvud

³⁰ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, I, 35.

³¹ Vendryes, *Dil ve Düşünce*, sunu.

³² Meydanî, Abdurrahman Habenneke, *el-Belâğetu'l-Arabiyye –Ususuha ve Ulûlhâ ve Funûnuhâ-* (1. Baskı) (I-II), Dâru'l-Kalem – ed'Dâru's-Şâmiyye, Beyrut 1996, I, 54.

³³ Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahih*, (Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsıru'n-Nâsır), Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut 1422/2001, Nikâh, 48; Tıb, 50; Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (Nşr. İzzet Ubeyd ed-De'âsî-Ali es-Seyyid), Dâru'l-Hadis, Beyrut 1389/1970, Edeb, 94, 95.

³⁴ İbn Hacer, Ahmed b. Ali İbn Hacer Ebu'l-Fadl el-'Askelânî, *Fethu'l-Bârî Şerh-u Sahîhi'l-Buhârî*, (Thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, Muhammed Fuad Abdalbaki, Muhibbuddîn el-Hatib) (I-XIII) Dâru'l-Ma'rife Beyrut 1379/1960, I, 130.

hadisi rivayet ettikten sonra Sa'sa'a³⁵ b. Sûhân'ın açıklamasını da kaydetmektedir. Sa'sa'a, "Resulullah (s.a.s.)'in "*Şüphesiz beyânın bir kısmı sihirlidir.*" sözünün anlamını şöyle açıklamıştır: "*Borçlu bir adam, alacaklısı olan adamdan çok daha güzel şekilde delillerle konuşur. Böylece orada hazır olan topluluğu etkisi altına alarak hakkı ortadan kaldırır.*"³⁶

İbn Hacer ve diğer şârihler, hadis ile övülen beyan türünün hakkı anlatma gayesini taşıyan beyan olduğunu, yerilen beyanın ise batılı aldatıcı ve süslü bir şekilde tasvir eden beyan türü olduğunu açıklamaktadır. Nitekim İbn Battâl (ö. 449/1057) hadiste beyanın sihre benzetilmesinin övgü amaçlı olduğunu ve bundan dolayı da Allah Te'âlâ'nın en büyük nimetleri arasında saydığı beyan nimetinin yergi amaçlı bir tasvirin söz konusu olamayacağını belirtmiştir. Şârih, bu konuda Ömer b. Abdulaziz'in, "*bu helal olan sihirdir*" açıklamasını da aktarmıştır.³⁷

Fasih ve belîğ bir anlatım için öncelikle lafzı oluşturan harferin ve sözü oluşturan lafızların arasında bir ahenk bulunması gerekir. Bunun yanı sıra sözün, anlamın kapalı taraflarını açığa kavuşturan bir niteliğe sahip olması icap eder. Câhız'ın (ö. 255/868) belirttiği gibi, bir sözün belîğ olması için, "*anlamı kalbine ulaşmadan önce lafzı kulağına girmeyen ve lafzının anlamı ile; anlamının da lafzı ile yarışan bir söz olması*" gerekir. Câhız, bu minval üzere ilahî hikmetin anlamlarını en güzel sözlerle latif bir şekilde muhataplara iletmeyi "*Faslu'l-hitâb*" olarak tanımlamaktadır.³⁸ Bu tanımlama, "*hem mülkünü güçlendirmiş, hem de kendisine hikmet ve hakkı batıldan ayırt etme kabiliyeti (fasl-ı hitâb) vermiştik.*"³⁹ ayetinde Hz. Davûd'a verildiği belirtilen egemenliğin bir parçası olarak anlatılmaktadır. Abdulkahir el-Cürcânî (ö. 471/1078) de bu düzeyde uyumlu ve ahenkli sözü nazm olarak adlandırmaktadır.⁴⁰ Böyle bir beyan

³⁵ Sa'sa'a Abdulkays oğulları kabilesindendir. Resulullah (s.a.s.) döneminde Müslüman olmuş fakat onu görememiştir. Bkz. Ebû 'Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdulberr b. 'Asım en-Nemîrî el-Kurtubî, *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb* (I-IV) (1. Baskı) (Thk. Ali Muhammed el-Becâvî), Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992, II, 717.

³⁶ Ebû Dâvûd, Terâcül, 95.

³⁷ İbn Hacer, IX, 202; X, 222; Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Huseyn, *'Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (1. Baskı) (I-XXV) (tsh. Muhammed Münir Abduh Ağa ed-Dimeşkî), Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz, XXIX, 330; İbn Battâl, Ebû'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdulmelik el-Bekirî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (2. Baskı) (I-X) (Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim), Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd, 2003, IX, 448.

³⁸ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* I, 61, 81.

³⁹ Sâd: 38/20.

⁴⁰ Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed Ebû Bekr, *Delâilu'l-İ'câz* (1. Baskı) (Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir), Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 1984, 49.

hâkimin, mahkûmun üzerinde egemenlik kurmasına benzer şekilde, konuşmacının dinleyen üzerinde kontrol gücü oluşturmasını sağlar.⁴¹

Sözün en güzel ve etkileyici olanı, maksadı veciz ve anlaşılır bir şekilde açıklayanıdır. Şâfiî'nin, “*Araplar açısından bir konunun az sözle anlatılması çok sözle anlatılmasından daha değerlidir. Dinleyici sadece konuşanın sözünü anlamak ister. O halde ona meseleyi kavratacak kadar söz onun için yeterlidir*”⁴² sözü de bunu açıklamaktadır. Nitekim Câhız'ın “*kelamın en güzeli, azı çoğuna ihtiyaç bırakmayan ve anlamı lafzın zahirinden anlaşılanıdır*”⁴³ sözü de yukarıdaki sözden çok farklı değildir. Elbette bu düşünce, farklı biçimlerde ifade edilse de, genel anlamda bütün dil ve din bilginleri arasında yaygındır. Böyle bir anlatım bazen gerçek anlamda kullanılan ibarelerle yapılabilse de genellikle mecazî anlam barındıran sözlerle iletilmesi daha kolay olabilir. Çünkü bir anlamı, hakikat bildiren lafızlarla anlatmak ancak çok kelime ve düz bir anlatım ile mümkün olabilir. Hâlbuki özellikle mecaz bahsinde görüleceği gibi, mecazî anlam ifade eden az sözcükle pek çok anlam aktarılabilir.

Beyan kavramı, yalnızca Sekkâkî (ö. 626/1229) ile doruğa ulaşan belagat ilmi bilginlerinin ilgilendiği bir konu değildir. Aksine ‘Beyan ilmi’nin doğuşuna, gelişimine ve olgunlaşmasına belagat bilginlerinden önce nahiv, kelam, fıkıh bilginleri katkı sağlamıştır. Çünkü beyanın esas konusu sözün en güzel şekilde muhataba iletilmesini sağlayan anlatım yollarını keşfetmek ve sözün anlamını açığa kavuşturmadır. İslam ilimlerinin bütün dallarıyla meşgul olan ilk dönem bilginleri, neredeyse bütün mesailerini dini metinlerin doğru anlaşılması ve açıklanmasına hasrettikleri için hepsi kendi zaviyesinden beyan ile ilgilenmiştir.⁴⁴ Belagat bilginleri tarafından delâletinin kuvveti yönünden lafızlar arasında şöyle bir mukayese yapılmıştır: “*Mecaz hakikatten, istiare teşbihten, kinaye ise fasihten daha kuvvetlidir*.”⁴⁵

⁴¹ Câbirî, Muhammed ‘Âbid, *Bünyetu’l-‘Akli’l-‘Arabî* (9. Baskı), Merkezü Dirâsati’l-Vahdeti’l-‘Arabiyye, Beyrut 2009, 31.

⁴² Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (Thk. Ahmed Muhammed Şakir) Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1939, 61.

⁴³ Câhız, *el-Beyân*, I, 83.

⁴⁴ Câbirî, *Bünyetu’l-‘Akli’l-‘Arabî*, 13-14.

⁴⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 412.

1.2. LAFIZ

Lafız " لَفِيز " kelimesinin sözlüklerde yer alan gerçek anlamları, genel olarak "atmak" özel olarak ise "ağızda bulunan bir şeyi atmaktır." Yine bu kelimenin "ölmek" anlamını ifade etmesi de dikkate değer bir husustur."⁴⁶ Lafız kelimesinin "ölmek" ve "ağızdan çıkan söz" anlamları, Zemahşerî'nin tespitine göre mecazdır.⁴⁷ Çünkü lafız kelimesi aslında 'ağızdan atılan şey' anlamında kullanılmaktadır.⁴⁸ Fakat mecaz da olsa lafız kelimesinin ağızdan çıkan sesler anlamında kullanılması ıstılâhî bir hakikate dönüşmüştür. Lafız kelimesi Nahiv, Belagat, Mantık ve usulünün ortak terimidir. Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044) lafız kelimesini salt dil bakımından, harflerden oluşan anlamlı veya anlamsız, belirli ve düzenli bütün seslerin ortak adı olarak tanımlamaktadır. Tanımdan da anlaşıldığı üzere Arap dili ve İslâm ilimleri tarihinde başlangıcından beri lafız kelimesi doğrudan sesle iltisaklı bir varlık olarak görülmüş ve yazılı harflerden oluşan kelimeden farklı olarak değerlendirilmiştir.⁴⁹ Nahivde lafız, hakikaten veya takdiren ağızdan çıkan anlamlı veya anlamsız tüm seslerin adı olarak kullanılmaktadır. Basit bir anlambirime delâlet eden lafız 'kelime', kelimelerden oluşan terkip ise 'kelam' olarak adlandırılmaktadır.⁵⁰

"Lafız" ve "kelime" sözcüklerinin ikisi de temelde delalet göstergelerinin adlarıdır. Lafızlar kavramların isimleridir. Mantık daha çok kavramları adlandırma aracı olarak lafızlarla ilgilenmiştir. Çünkü lafızlar, somut veya soyut varlıkların zihinlerde tasavvur edilmesinden sonra zihinde oluşan kavramları adlandırmak için konulmuştur.⁵¹ Yani ilk olarak dış dünyadaki nesnelerin tasavvurları zihinlerde oluştuktan sonra o nesneleri göstermek üzere isimler ihdas edilmiştir. Dış dünyada karşılığı bulunmayan kavramlar ise dış dünyadaki varlıklar arasındaki ilişkiler ve konumlandırmalara nispetle adlandırılmaktadır. "Birinci" kelimesi buna örnektir.⁵² Duyu organları ile anlaşılması mümkün olmayan "insanlık" gibi soyut adlandırmalar ise varlıklarla ilgili potansiyel

⁴⁶ Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn* (1. Baskı) (Thk. Abdulhamid Hindâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, IV, 93; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 4053; İbnu's-Sikkî, Ya'kûb b. İshâk, *Kitâbu'l-Elfâz* (Thk. Fahrüddin Kabâde) (1. Baskı), Mektebetu Lübnan Naşîrûn, Beyrut 1998, 329.

⁴⁷ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğ*, II, 173.

⁴⁸ Sedat Şensoy, "Lafız", DİA, 2003, XXVII, 42-44.

⁴⁹ Basrî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkhi* (1. Baskı) (I-II) (Thk. Muhammed Humeydullah), el-Ma'hedu'l-İlmî el-Ferensî li'd-Dirâsâtî'l-'Arabiyye, Dimaşk 1964, 14-15.

⁵⁰ Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi* (15. Baskı), Dâru'l-Me'ârif, Dimaşk 1964 I, 15.

⁵¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı*, 14.

⁵² Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı*, 17.

gücü göstermektedir.⁵³ Lafız, öncelikle bir kişinin bir varlık, kavram veya durumu adlandırmak için o lafzı koymasıyla oluşur. Fakat bir lafzın bir toplumun dilinde bir anlama delâlet etmek üzere kullanılması, diğer bireylerin de söz konusu lafzı aynı anlamda kullanmasıyla uzlaşım olarak gerçekleşmektedir.

Ne var ki nahiv bilginleri ‘lafız’ sözcüğünün ağızdan çıkan anlamlı veya anlamsız bütün seslerin adı olduğunu, ancak ‘kelime’ sözcüğünün anlamlı seslerin adı olduğunu belirtmektedirler. Söz gelimi İbn Hişâm kelimeyi, “*basit anlamlı söz*” olarak tanımlamaktadır. Buna göre Nahiv bilginlerinin ıstılahında lafız, kelimededen daha geniş bir anlam ifade etmektedir.⁵⁴ Arap dilbilimcileri ise anlama delalet eden ses olgusuna dikkat çekmek istediklerinde lafız sözcüğünü daha çok tercih ederler. Ses tonlamaları bazen anlamı vurgulasa da genel olarak cümle içerisinde yer alan ve diğer öğelerle bağlantılı durumdaki kelimelerin anlam sınırlarını ortaya çıkarmada yeterli değildir.⁵⁵ Kelimenin anlam sınırlarının doğru bir şekilde belirlenebilmesi için ses özelliklerinin yanı sıra kelimenin anlamının, formunun (siga) ve cümle içerisindeki dilsel görevinin de bilinmesi gerekir. Bütün bu sayılanlara ek olarak bir anlama aracı olan kelimelerin toplumsal yani örfî anlamlarının bulunduğu ve iletişimde bu anlamların da dikkate alınması gerektiği açıktır.⁵⁶ O halde okuyan veya dinleyen kişinin okuduğunu veya dinlediğini doğru bir şekilde anlayabilmesi için öncelikle farklı anlamlar ifade eden kelime formlarını, kelimelerin cümle dizilişi içerisindeki görevlerini ve kelimelerin uzlaşım dayalı anlamlarını yeterli düzeyde bilmesi gerekir.

Öte yandan İslam Hukuk Usûlü Kur‘ân ve Hadis metinlerinden hüküm çıkarmakla ilgilendikleri için anlama delâlet eden lafızlara özel önem vermişlerdir.⁵⁷ Bu nedenle usûlcüler, merkezi anlamlara delalet eden başat terimlerini lafız olarak adlandırdıkları görülmektedir. Nitekim onlar, bu terimlerin yer aldığı bölümleri ‘lafızların delâleti’ başlığı altında incelemişlerdir. Hatta bazı usûlcüler lafızların delâleti bölümünü kitaplarının en başına yerleştirmişlerdir.⁵⁸ Fıkıh ilminde, doğrudan insanların hayatıyla

⁵³ Fârâbî, *Kitâbu 'l-Hurûf - Harfler Kitabı*, 21.

⁵⁴ İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlu'd-Din, *Şeh-u Katri'n-Nedâ*, (4. Baskı) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, 27.

⁵⁵ İbrahim Enîs, *Delâletü'l-Elfâz* (5. Baskı), Mektebetü'l-Ancelo el-Mısıriyye, Mısır 1984, 38-39.

⁵⁶ İbrahim Enîs, 42, 48.

⁵⁷ Tahsin Görgün, “Lafız”, *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 44-46.

⁵⁸ Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 13; Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (1. Baskı) (I-IV) (Thk. Abdurrezzak el-Afîfî), Dâru's-Samî'î, Riyad 2003, I, 31; Aynı durum Mantık bilginleri için de

ilgili hukuki sonuç doğurması bakımından sözlerin doğru anlaşılması ve yorumlanmasının önemi, izaha ihtiyaç duymayacak kadar açıktır. O halde Fıkıh usulünde merkezi öneme sahip terimlerin lafız olarak adlandırıldıklarına bakıldığında, Nahivcilerin lafız-kelime ayrımı konusundaki hassasiyetine itibar etmedikleri söylenebilir mi? Fıkıh âlimleri sözün bizzat taşıdığı anlamının yanı sıra söz sahibinin iradesine önem verdikleri için bu ayrıma itibar etmedikleri söylenebilir.

Kısacası dil dizgesinde, bir düşünceyi muhataba aktarmayı sağlayan anlamlı en küçük birim kelimedir. Dil sistemini bir mimari yapıyla kıyaslayacak olursak, mimari yapıyı oluşturan tuğlalar neyse dili oluşturan ve düşünceyi muhataplara iletmeyi sağlayan kelimeler de odur. Bu nedenle bir düşünceyi belîğ bir şekilde ifade etmenin yollarından birisi de durum ve bağlama uygun olan lafızları seçerek en güzel üslup içerisinde ve kurallı olarak dizmektir. Çünkü fesahatin şartlarından birisi “tenafur-u kelimat”tan sakınmaktır. Yani bir cümlenin fasih sayılması için cümle içerisindeki kelimelerin anlaşılır, kurallı, uyumlu, telaffuz ve duyuş bakımından da estetik olması gerekmektedir.⁵⁹

1.3. DELÂLET

İbn Manzûr, delâlet kelimesinin kökünden türemiş olan " دَلَّ – أَدَلَّ – تَدَلَّلَ " fiillerinin “*kişinin sevdiğine karşı naz yapması, rahat davranması ya da kadının güzel görünmesi ve konuşması*” ve “*yol göstermek*” anlamlarına geldiğini ifade etmektedir.⁶⁰ Cevherî (393/1003) bu anlamlara ilave olarak, " دَلَّ " fiilinin " هَدَى " fiili ile aynı anlama, yol göstermek anlamına geldiğini ve yol göstericiye de " دَلِيل " denildiğini belirtmektedir.⁶¹ Delâlet kelimesi, İbn Fâris tarafından “*yol göstermek, bilinen bir emarenin yardımıyla bir şeyi açıklamak*” olarak izah edilmiştir.⁶² Zemahşerî delâletin iyiliği ve istikameti gösterme anlamlarının mecazî olduğunu belirtmektedir.⁶³ Kur’ân’da delâlet kelimesinin türevleri yedi ayette geçmektedir. Bu ayetlerin beşinde delâlet kelimesi asli manasının

geçerlidir. Çünkü onlar da en az usûlcüler kadar lafızların anlama delâletine büyük önem vermişlerdir. Bkz. Muhammed Şâkir, *e1-İdâh li Metni İşâgoji* (2. Baskı), Mektebetu’l-Hancî, Mısır 1926, 14.

⁵⁹ Meydanî, *el-Belâğetu’l-Arabiyye –Ususuha ve Ulûlhâ ve Funûnuhâ*, I, 117.

⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, II, 1413.

⁶¹ Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh, Tâcu’l-Luğati ve Sihâhu’l-Arabiyye* (3. Baskı) (Thk. Ahmed Abdulgafûr ‘Attâr), Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1984, IV, 1699.

⁶² İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luğa*, II, 259.

⁶³ Zemahşerî, *Esâsu’l-Belağ*, I, 295.

yanı sıra irade ve yönelme anlamlarını da taşımaktadır.⁶⁴ Kısacası bu ayetlerin tamamında ifade anlam ortaktır. Nitekim İsfahânî'ye göre delâlet, “lafzın, işaretin, sembolün, yazının ve sayıların anlama delâleti gibi kasıtlı veya kasıtsız olarak bir şeyin bilgisine ulaşılmasını sağlayan unsur”dur.⁶⁵

Delâlet kavramı belagat, mantık, kelâm ve fıkıh usûlü ilimlerinin ortak terimidir. Mantıkçılar delâleti, “bir şeyin öyle bir hal ve keyfiyette olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lâzım gelmesi” şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanım “zihnin bir şey hakkındaki bilgiden başka bir şeyin bilgisine ulaşması” şeklinde açıklamıştır. Delâletin oluşmasını sağlayan bu iki tarafın birincisine “dall” ikincisine de “medlûl” denilmektedir.⁶⁶ O halde delâlet üç öğeden meydana gelmektedir:

1. Medlûl/gösterilen (nesne/varlık/anlam)
2. zihinsel tasarım/tasavvur/kavram
3. dâll/gösterge/lafız/

Buna göre asıl olan ve kelime ile anlamdan bağımsız olarak var olan nesne medlûl veya varlıktır. Kelime ve kavram ise eş zamanlı olarak söz konusu esas varlığı göstermektedir.⁶⁷ Çünkü gösterge ile gösterilen nesne zihindeki tasavvur aracılığıyla eşleşir. İşte bu süreçte gösterge olan lafzın bir anlamı göstermesine delalet denir. Bu durumda lafız sembolü hem soyut veya somut varlığı hem de o varlığın zihindeki izdüşümünü temsil eder. Varlığın duyu organlarıyla hissedilmesi ile zihin onu ismiyle eşleştirirken, ismin söylenmesi veya görülmesiyle de zihin varlığı anımsar. Sıradan insanlar nesneleri, varlıkları genel özellikleri ile bilir ve isimlerle o şekilde eşleştirirken bilim adamları onları özel nitelikleriyle değerlendirirler.⁶⁸ Bu bakımdan delâlet kelimesi çağımız göstergebilimin⁶⁹ gösterge kavramına denk düşmektedir. Bir kuram olarak delâlet ilmi ise bizzat göstergebilimin açıklamaya çalıştığı kelime ile

⁶⁴ Kasâs: 28/12; Tâhâ: 20/40, 120; Saff: 61/10; Sebe': 34/7.

⁶⁵ Râğıb el-İsfahânî, *Müfredat-u Elfâzi'l-Kur'ân*, (1. Baskı) (Thk. Safvan Adnan Dâvûdî), Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şamiye) Beyrut 1996, 316-317.

⁶⁶ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Mu'cemu't-Ta'rîfât* (1. Baskı) (Thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî), Dâru'l-Fadîle, Kahire 2004, 91; Naci Bolay, “Delâlet”, *DİA*, 1994, IX, 119.

⁶⁷ Muhammed Ali el-Hûlî, *İlmu'd-Delâle* ('İlmu'l-Ma'nâ) (1. Baskı), Dâru'l-Felâh, Amman 2001, 14.

⁶⁸ İbrahim Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 101-102.

⁶⁹ Göstergebilim, Almancada “*semiotik*”, Fransızcada “*sémiotique*” ve “*sémiologie*”, İngilizcede ise “*semiotics*” olarak adlandırılan terimlerin Türkçe karşılığıdır. Batı dillerindeki gösterge ile ilgili terimlerin temeli ise Yunancada işaret, gösterge anlamına gelen “*semeion*” kelimesinden türemiş olan “*semeitikos*” kelimesine dayanır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Özen Yaylagül, *Göstergebilim ve Dilbilim* (1. Baskı), Hece Yayınları, Ankara 2015, 11-12.

anlam arasındaki ilişkileri açıklamaya çalışmıştır. Göstergebilim, dili de trafik işaretleri ve dinî semboller gibi bir göstergeler sistemi olarak değerlendirmektedir. Delâlet, gösterene nispetle iki kısma ayrılmaktadır: Lafzî delâlet ve lafzî olmayan delâlet. Lafzî delâlet adından da anlaşıldığı gibi söz aracılığı ile gerçekleşen delâlettir. Lafzî olmayan delâlet ise nesnel veya görsel göstergeler aracılığıyla bir duygu veya direktifin anktarılmasını sağlayan delâlettir. Günümüzde çokça kullanılan yön gösterme oklarının yanı sıra güneşin batışının akşam namazı vaktinin girdiğini göstermesi de söze dayanmayan delâlet örnekleridir.⁷⁰

Ayrıca gösterenin sözlü veya sözsüz olmasından bağımsız olarak delâlet, her ikisini de kapsayacak şekilde üç kısma ayrılmaktadır:

A. Aklî delâlet: Gösteren ile gösterilen arasındaki gerektirme ilişkisinin akıl tarafından kurulduğu delâlet türüdür. Dumanın ateşi, kitabın yazarı göstermesinde olduğu gibi aklın karar verdiği delâlet lafzî olmayan aklî delâlete örnektir. Duvarın ardındaki bir kişinin sesinin onun varlığını göstermesi de akıl ile anlaşılan lafzî delâlete örnektir.

Bizim ilim geleneğimizde âlemdeki bütün varlıkların bir anlama delâlet ettiği kabul edilmektedir. Bu yönüyle âlemdeki her varlık aslında bir alamet yani bir göstergedir. Âlem, alamet ve ilim kelimelerinin aynı kökten meydana geldiği düşünüldüğünde evrendeki her varlığın bilgiye ulaştıran bir delil işlevi görmesi de daha iyi anlaşılabilmektedir.⁷¹ Kur’ân’da, kendi başına derin anlamlar yüklü olan ve Allah’ın varlığının, birliğinin, kudreti ve hikmetinin birer işareti olan deliller ayet olarak nitelendirilmektedir.⁷² Nitekim Kur’ân Allah Te’âlâ’nın çevremizde ve iç dünyamızda hakikati gösteren ayetler yarattığını bize haber vermektedir.⁷³ Bu tür ayetler İslâm âlimleri tarafından kevnî ayet olarak adlandırılmıştır. Buna göre iki tür ayet vardır: Birincisi evrendeki varlıkların oluşturduğu kevnî ayet, ikincisi ise Allah’ın kelamıyla bildirilen kavli ayettir. Hâris el-Muhâsibî gaybî hakikatlere delil olan kevnî ayetleri “gözlenebilen açık delil” olarak, sözlü olarak bize bildirilen kavli ayetler olan Kur’ân ve

⁷⁰ Ya’kûb b. Abdulvahhâb el-Bâhiseyn, *Turuku’l-İstidlâl ve Mukaddemâtihâ ‘İnde’l-Menâtiketi ve’l-Usûliyyîn* (2. Baskı), Mektebetü’r-Rüşd, Riyâd 2001, 60.

⁷¹ Nasır Hâmid Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü’l-Kirâeti ve Âliyyâtü’t-Te’vîl* (7. Baskı), ed-Dâru’l-Beydâ’, Beyrut 2005, 56-57.

⁷² Yusuf Şevki Yavuz-Abdurrahman Çetin, “Âyet” *DİA*, 1991, IV, 242-244.

⁷³ Fussilet: 41/53.

Sünneti de “*tasdike mecbur bırakan haber*” olarak adlandırmıştır. Her iki ayet de hakikate ilişkin delilleri gösteren ve birbirini tamamlayan iki ayrı bilgi kaynağıdır. Bu kaynaklardan hakikate ilişkin delili çıkaracak olan da akıldır.⁷⁴ Çağdaş göstergebilim kavramlarıyla ifade etmek gerekirse dış âlemdeki canlı-cansız bütün varlıklar da semboller, ikonlar ve dildeki sözcükler gibi birer göstergedir.

B. Tabiî delâlet: Gösteren ile gösterilen arasındaki gerektirme ilişkisinin doğal alametlerle belirlenebildiği delâlet türüdür. Yüzün kızarmasının utanmaya işaret etmesi lafzî olmayan doğal delâlete, öksürük sesinin göğüs ağrısına, “ahh!” veya “off!” sesinin acı veya üzüntüyü göstermesi de doğal lafzî delâlete örnektir.

C. Vaz’î delâlet: Gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkinin özel olarak belirlendiği ve uzlaşım yoluyla geçerlilik kazanan delâlet türüdür. Yeme ve içme mekânlarının bardak ile gösterilmesi lafzî olmayan vaz’î delâlete, kalem kelimesinin yazı aracını anlatması da lafzî (dilbilimsel) vaz’î delâlete örnektir.⁷⁵

Müslüman Mantık bilginleri dil, düşünce ve anlam arasındaki zorunlu ilişkiyi dikkate alarak eserlerinde lafızlara yer vermişlerdir. Ayık’ın da belirttiği gibi⁷⁶ İslâm Mantıkçıları arasında ilk defa lafız anlam arasındaki ilişkileri “*Delâletü’l-lafz ‘alâ’l-Ma’nâ*” (Lafzın anlama delâleti) başlığı altında ele alan İbn Sînâ’dır. Ona göre dildeki kelimeler anlamlarına mutabakat (tam), tazammûn (içlemsel) ve iltizâm (gerektirici) olmak üzere üç şekilde delâlet etmektedir.⁷⁷ lafız ile delâlet terimi Me’ânî ilminin konusu olduğu kadar Fıkıh usulünün de konuları arasında yer almaktadır. Çünkü Fıkıh usulü ve Belagat ilimleri birbirinden ayrılması düşünülemeyecek kadar iç içe geçmiş iki ilimdir. Bahaüddin Sübkî’nin (ö. 773/1372) de belirttiği gibi, Fıkıh usulünün ana konuları arasında yer alan, haber ve inşâ’ cümleleri başta olmak üzere mutlak, mukayyet, âm, has, emir, nehiy, mücmel, müfesser gibi terimlerin hepsi aynı zamanda Me’ânî ilminin de konuları arasında bulunmaktadır. Şer’î hüküm ve kıyas gibi Usûlün

⁷⁴ Muhâsibî, el-Hâris b. Esed, *el-‘Aklu ve Fehmu’l-Kur’ân* (Thk. Hüseyin el-Kuvvetlî) (1. Baskı), Dâru’l-Fikr, Beyrut 1971, 232.

⁷⁵ Ya’kûb b. Abdulvahhâb el-Bâhiseyn, *Turuku’l-İstidlâl*, 58-59; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (5. Basım) Elis yayınları, Ankara 2009, 59; Bolay, 119.

59; Nizamettin Uğur, *Anlamanın Bulanık Sularında*, Kurgu Kültür Merkezi Yayınları, İstanbul, 2014, 25.

⁷⁶ Hasan Ayık, “Düşünceden Dile Felsefe ve Metafof”, *Milel ve Nihal*, 2009, 6(1), 59.

⁷⁷ İbn Sîna, Ebû Ali, Mantıkü’l-Meşrîkiyyîn (*el-Kasîdetü’l-Müzdevicetu fi’l-Mantık* ile birlikte) (2. Baskı), Mektebetü Ayetullah el-Uzma el-Mar’âşî en’Necfî el-Mar’âşî, İran 1405/1985, 14; Lafızların delâleti bu yönüyle çalışmamızın ikinci bölümünün lafızlar başlığı altında ve daha çok usûl merkezli olarak ele alınacaktır.

konusu olup Belagat ilminin konuları arasında yer almayan konular oldukça azdır.⁷⁸ Gazâlî (ö. 505/1111) ile birlikte İslâm Mantıkçılarının anlama delâleti yönünden lafızlar ile olan ilgisi iştirâk, nakl ve istiareyi de içine alacak şekilde yeni boyutlar kazanarak daha da güçlenmiştir.⁷⁹

Bazı lafızlar delâlet ettikleri anlamın tekliği veya çokluğu yönünden ya da aktarımla belirlenip belirlenmemesi yönünden çeşitlere ayrılmaktadır. Bunlar, Müfred Delâlet, Müsterek Delâlet, Menkul ve Mürtecel delâlet olarak sıralanabilir. Bu terimlerin de kısaca ele alınmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Müfred Lafız: Lafzın sadece tekil anlama delâlet etmesidir. Ekmek, su, bardak gibi tek anlamlı kelimelerdir.

Müsterek Delâlet: Arapçadaki ‘ayn/ عين kelimesinin eşit düzeyde göz, pınar ve casus anlamlarını ifade etmesi buna örnektir.⁸⁰ Bu delâlet türünde bir isim nedensiz olarak birden fazla anlamı ifade edecek şekilde vaz’ edilmesi söz konusudur. Bu tür isimler delâlet ettikleri isimleri eşit düzeyde ifade etmektedir. Bu tarz kelimelerin birbirinden farklı anlamlarının tamamı lugavî olduğundan mecaz olarak değerlendirilmemektedir.

Menkul İsim: Bir varlıktan, diğer bir varlığa aktarılan isimlere denir. Menkul isim bir alaka nedeniyle aktarılıp aktarılmamasına göre ikiye ayrılır. Birinci anlamı ile ikinci anlamı arasında bir alaka bulunan lafız mecazî menkula örnektir. Arada herhangi bir alaka bulunmadan ikinci bir varlığa aktarılan isim ise Mürtecel olarak adlandırılır.

Mürtecel: Arada herhangi bir ilgi olmadan bir ismin başka bir şeyin adı olarak belirlenmesidir. Her ne kadar mürtecel isimde nakil olayı olsa da arada herhangi bir alaka bulunmadığından dolayı bu isim türü mecaz değil hakikat olarak kabul edilir. Mürtecel ismin belirlenmesi lafzın birinci vaz’ına nispetle ikinci bir belirleme olduğu halde yine de hakikat olarak değerlendirilir. Çünkü lafzın ilk anlamı ile ikinci anlamı için belirlenmesi arasında bir ilgi bulunmamaktadır.⁸¹ Bir doğa olayının adı olan

⁷⁸ Sübkî, Ahmed b. Ali b. Abdulkâfi Ebû Hâmid Bahaüddin, ‘*Arûsu’l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi’l-Miftâh* (I-II) (1. Baskı) (Thk. Abdulhamid Hindâvî), el-Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut 2003, 47.

⁷⁹ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mi’yâru’l-‘İlm fî Fenni’l-Mantık* (1. Baskı) (Süleyman Dünyâ), Dâru’l-Me‘ârif Mısır 1961, 81-88.

⁸⁰ M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, (1. Basım) Salkımsöğüt, Erzurum 2015, 128.

⁸¹ Teftâzânî, Sa’duddîn Mes‘ud b. Ömer, *Şerhu’t-Telvîh ‘alâ’t-Tevdîh li Metni’t-Tenkîhi fî Usûli’l-Fıkhî* (I-II), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut I, 69-70.

yıldırım adının insan ismi olarak verilmesi örneği mürtecel menkul türüne örnek verilebilir. Bu tür kelimeler birbirinden farklı anlamlarının her birini ifade etmek hususunda hakikat kabul edilmektedir. Mecaz lafızda ise nakil olayı bulunmakla birlikte lafzın birinci anlamı ile ikinci anlamı arasında bir ilgi bulunmaktadır.

1.4. ANLAM

Anlam, Arapçada " معنى " (mana) kelimesinin Türkçe karşılığıdır. Anlam, sözün aracılığıyla muhataba iletilmek istenen muhtevânın adıdır. Arap dili literatüründe "medlûl" ve "murâd" olarak da adlandırılır. Anlam insanın zihninde tasavvur edilen, iç dünyasında hissedilen ancak kendi başına bağımsız bir hükmü bulunmayan kapalı ve soyut bir varlıktır. Anlamı açığa çıkararak ona bir kimlik kazandıran lafızdır. Lafız, tanınmayan belirsiz anlamları bir kalıba dökerek uzağı yakın, müphem de beyan etmektedir. Anlatımdaki lafızların delâletinin açıklığı ve netliği oranında anlamlar açık bir kimliğe kavuşmaktadırlar. Delâlet ne kadar berrak olursa anlam aktarımı da o ölçüde başarılı olmaktadır. Arapçada lafzın anlama delâleti bakımından en üstün beyan Kur'ân'ın beyanıdır.⁸²

Lafız ile anlam arasında kuvvetli bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkinin nedeni nedir? Sesin anlama delaleti doğal nedenlere mi dayanmaktadır? Bu iki unsur arasındaki ilişkinin mantıksal bir temeli var mıdır? Yoksa bu ilişki tamamen gelişigüzel bir şekilde mi meydana gelmektedir? Bu sorular tarih boyunca dil bilimcilerini cevap aramaya zorlamıştır. Yunan filozoflarından Sokrat, Eflatun'un Diyaloglar'da naklettiğine göre, lafız ile anlam arasında tabiat seslerinden türetilen yansıma kelimelerde olduğu gibi tabii bir ilişki bulunduğu görüşündedir. Kedinin miyavlaması, suyun şırıltısı veya kapının gıcirtısı söz öbeklerindeki miyavlama, şırıltı ve gıcirtı sözcükleri buna örnek verilebilir. Fakat dildeki bütün sözcükler bu kapsama girmediğinden konu şöyle bir izaha kavuşturulmuştur: Dilin doğuşu sırasında kelimeler yansıma ve taklit ile oluşmakla birlikte daha sonra lafızların gelişmesi sonucunda lafızla anlam arasındaki bağın ve bu bağın nedeninin tespiti zorlaşmıştır. Aralarında Aristo'nun da bulunduğu bir grup filozof da lafızla anlam arasında doğal bir bağ bulunmadığını, kelimenin ortaya

⁸² Câhız, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, I, 75.

çıkmasını sağlayan şeyin örf ve toplumsal uzlaşısı olduğunu belirtmişlerdir.⁸³ Mutezile bilginlerinden Abbâd b. Süleyman es-Saymurî de lafız ile anlam arasındaki bağın vaz'ıa dayanmadığını aksine bunlar arasında doğal bir bağ bulunduğunu görüşüne sahiptir. Diğer Arap dilbilimcileri ise Arapça lafızların gücünü ve Arapça lafızlarla anlamları arasındaki güçlü ve gizemli bir bağ bulunduğunu düşüncesini vurgulamış olsalar da bu bağın doğal nedenlerden kaynaklandığı görüşüne itibar etmemişlerdir. İbn Cinnî (ö. 392/1002), *el-Hasâis* adlı eserinde, İbn Fâris (ö. 395/1004) ise *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa* adlı eserinde lafız ile anlam arasında var olduğunu düşündükleri bu gizemli bağı ortaya çıkarmak için en çok gayret gösteren dil bilginlerdendir.⁸⁴ Modern dilbilimciler ise lafız ile anlam arasında mantıksal bir ilişki bulunmadığı, lafızların anlama delaletinin bir düzeninin olmadığı kanaatindedirler. Bu fikrin en önemli temsilcilerinden birisi olan De Saussure, dil olgusunda yansıma özelliğine sahip kelimeler ile anlamları arasında kısmen bir bağ bulunmakla birlikte bunun dışında lafızla anlam arasındaki bağı gösteren evrensel bir esasın bulunmadığını belirtmektedir. O bu düşüncesini, “*dil göstergesi nedensizdir*” şeklinde ifade etmektedir.⁸⁵ Lafızlar anlamları gösteren birer sembol olarak insanlar tarafından belirlenmiştir. Anlamlar bir dilden diğerine farklı fakat birbirlerinden üstün olmayan lafızlarla gösterilebilmektedir. Anlamlar jest, mimik veya trafik işaretlerinde olduğu gibi dil dışı sembollerle de ifade edilebilir. Lafızla anlam arasındaki bağı güçlendiren asıl etken lafzın dil içerisinde uzun zaman boyunca bir anlamın göstereni olarak kullanılmasıdır. Çünkü lafız sürekli tekrarlar yoluyla anlamla öylesine güçlü bir irtibat kurar ki lafız, anlamı düşünmek isteyen insanın tasavvurunun ayrılmaz bir parçası haline gelir. Böylece lafız anlamı, isim de nesneyi doğrudan akla getirecek kadar onunla bütünleşir. Bazı ilkel toplulukların insanın ruh, beden ve isimden oluştuğu şeklindeki inancı da isim ile varlık arasında özdeşliği düşündürecek ölçüdeki güçlü bağdan kaynaklanmaktadır. Ancak daha önce duyulmayan ve anlamı bilinmeyen bir lafzın dinleyicisi veya okuyucusuna gerçek anlamına ilişkin bir işaretle bulunması mümkün değildir. Böyle bir lafzı duyan kişinin onun anlamına ilişkin söyleyecekleri, sadece tahminden ibaret kalmaya adaydır. Bu kişinin tahminini

⁸³ İbrahim Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 63.

⁸⁴ İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman, *el-Hasâis* (I-III) (Thk. Muhammed Ali en-Neccâr), el-Mektebetü'l-İlmiyye, Mısır 1952, II, 113, 145, 152.; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, V, 271; İbn Fâris bu kitabından başından sonuna lafızların harfleri ile anlamları arasındaki doğal ilişkiler üzerinde durmaktadır. Bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Enîs, 65-67.

⁸⁵ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 110, 112.

yönlendiren ise yaşadığı sosyal ve kültürel ortamın yanı sıra onun kişisel tecrübesidir. Daha önce duymadıkları lafızların anlamını tahmin etmedeki benzerlik oranını ölçmek amacıyla yapılan bir araştırma aynı sosyo-kültürel ortamda yaşayan, fakat bir grubu üniversite öğrencisi diğeri ise lise öğrencilerinden oluşan iki farklı denek grubu üyelerinin kendi içlerinde yüzde altmış düzeyinde benzer tahminlerde bulunduklarını ortaya çıkarmıştır. Yine eğitilmiş gruplar üzerinde yapılan bu araştırmanın sonucuna göre lafızlarına anlamını doğru tahmin etme oranı üniversite grubunda yüzde kırk ikiyi, lise grubunda ise yüzde otuzu geçememiştir.⁸⁶ Bu araştırmanın sonucunu birkaç maddede şöyle özetleyebiliriz:

- a. Bazı lafızlar anlama delaleti bakımından diğerlerinden daha açıktır.
- b. Lafızla anlam arasında doğal bir irtibat bulunmamaktadır.
- c. Sosyal ve kültürel ortam genel anlamda dil, özel anlamda ise lafız ve anlam ilişkisini kurma eylemi üzerinde etkilidir.
- d. Eğitim ve öğretim düzeyi kişilerin kavramsal analizini ve dil kabiliyetini belirleyicidir.
- e. Kişisel deneyimler ve yetenekler dil kabiliyetinin gelişimi üzerinde etkilidir.
- f. Kelimenin morfolojik yapısı, harflerin dizilişi ve ses özellikleri ise ancak öğrenilmiş dilin karakteristik özellikleri çerçevesinde anlamla ilgili bir çağrışıma neden olur.⁸⁷

Kelimelerin anlamının temel/merkezî/ilk anlam ve yan/ikincil anlam olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtmiştik. Toplumların ortak dili olan iletişim dilinde kelimeler genellikle temel anlamlarıyla kullanılırlar. Ayrıca insanların birbirlerini anlamalarını kolaylaştırdığı için temel anlam bütünleştiricidir.

İletişim dilindeki kelimeler özel bir alana, siyaset, hukuk, bilim veya özel grupların diline aktarıldığında ise o alanlara özgü yan anlamıyla kullanılırlar. Bu yönüyle yan anlam bütünleştirici değil ayrıştırıcıdır. Kur'ân'ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında meydana gelen ihtilafta da kelimelerin farklı anlamlarının belirleyici bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Söz gelimi “*Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler*”⁸⁸ mealindeki ayette geçen “فُرُوء”

⁸⁶ İbrahim Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 72, 78, 82.

⁸⁷ İbrahim Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 84-89.

⁸⁸ Bakara: 2/228.

(*kurû*) kelimesinin anlamının hayız müddeti mi yoksa temizlik müddeti mi olduğu hususundaki ihtilaf bu duruma örnektir. Hukuk alanında, kelime anlamlarının ihtilafa neden olduğu buna benzer pek çok örnek vardır. Fıkıhın hem usul hem de fûru konularıyla ilgili fıkıh bilginleri arasında meydana gelen birçok görüş ayrılığının temelinde lafızların farklı anlamlarda anlaşılması problemi yatmaktadır. Mahkemede bir sorunun çözüme bağlanması sırasında tarafların savunmada kullandığı dil de hâkimin kararı üzerinde etkilidir. İddia sahibi veya savunmacının seçtiği kelimeler, kurduğu cümleler ve kelimelere yüklediği anlam ile hâkimin o ifadelerden anladığı şey her zaman aynı olmamaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s) kendisine bir dava için müracaatta bulunan kişileri ifadelerini doğru bir şekilde aktarmaları için şöyle uyarmıştır:

*"Ben sadece bir insanım. Sizler bana bir dava getirirsiniz. Sizden birisi haklı olduğuna ilişkin delilini diğerinden daha iyi ifade edebilir. Ben verdiğim hükümle bir kimseye, ondan duyduğum üzere, hakikatte kardeşine ait bir şeyi ona verecek olsam, onu almaktan sakınsın! Çünkü ben ona ancak ateşten bir parça vermiş olurum."*⁸⁹

Bu hadis bize yargılama usûlüne ve hukukî sonuç doğurması bakımından lafızların ağırlığına ilişkin çok değerli prensipler öğretmektedir. Hadisin çalışmamızın özü ile ilgili olan boyutu, kişinin düşüncesini ortaya koyması açısından lafızların öncelikle dikkate alınması gerektiğidir. Sözün sahibinin maksadını tespit etmek için onu oluşturan lafızların anlamına ve dilin kuralları bakımından cümlenin örgüsüne itibar edilmesi önem arz etmektedir. Bununla birlikte sözün ses ve yazı boyutu anlam aktarımına hizmet ettiği de dikkatimizden kaçmamalıdır. Bu nedenle biz lafzın tanımı ve öneminden sonra asıl onu değerli kılan içeriği olan anlam olgusu üzerinde durmaya çalışacağız.

1.4.1. Anlam Türleri

Anlam lafzın ruhu, lafız da anlamın kalıbıdır. Lafza bürünmeyen manayı çözebilmek son derece zordur. Manalar, genellikle kalıbı lafızlar olan zarflar içerisinde

⁸⁹ Buhârî, Şehâdât, 27; Ahkâm, 20, 31; Hiyel, 9; Mezâlim, 16; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, (Thk. Muhammed Mustafa el-A'zâmî), Müessesetu Zâhid b. Sultân, Abudabi 2004, Ekdiye, 1; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, Ahkâm, 11; Ebû Dâvud, Ekdiye, 7; Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb, *el-Müctebâ mine's-Sünen*, (Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1986, Kudât, 13.

bize iletilmektedir. Bundan dolayı biz anlama ulaşmak için lafızların kapaklarını aralamak durumundayız.

Bazı kelimelerin anlamlarını sözlük yardımıyla öğrenmek mümkün olsa da, birçoğunun nihai anlamını kavramak için daha ciddi bir tetkike ihtiyaç vardır. Burada anlam türleri devreye girmektedir. Bunlar:

- a. Temel, ilk veya merkezî anlam: Bazen göndergesel (tasarımsal) veya kavramsal olarak da adlandırılan bu anlam türü dilsel iletişim için başat roldedir. Ayrıca fonetik veya gramatik olarak benzerleriyle kıyaslanmayı mümkün kılan bir düzeneğe sahiptir. Nida bu türü tek başına bir anlam ifade eden sözlük birim ile ilişkilendirmiştir.
- b. Yan anlam: İkincil, geçici veya çağrışımsal olarak da adlandırılan bu anlam türü kelimenin esas anlamının yanında gösterdiği, zamanla değişebilen geçici anlamdır.⁹⁰ Söz gelimi kadın kelimesi temel olarak, “erkek olmayan yetişkin insan” olarak formüle edilebilir. Bu esas anlamın yanı sıra, kelime bir de toplumdaki topluma, zamandan zamana ve kültürden kültüre değişen, duygusal veya konuşkan olmak gibi bazı nitelikleri ifade eden çeşitli yan anlamları da içermektedir.
- c. Üsluba dayalı anlam: Ait olduğu toplumsal kesimin veya bölgenin şartlarını yansıtan anlamdır. Edebi, resmi, şiir, nesir, bilimsel gibi türleri vardır. Söz gelimi baba kelimesinin farklı tabakalara göre söylenişi şu şekildedir. Aristokratlar arasında, "داد" fasih dilde, "الوالد " والدى" yüksek halk tabakasının dilinde, "بابا – بابى" alt tabakanın dilinde, "أبوا – أبأ" isimleri baba için kullanılan hitaplardır.
- d. Bireysel anlam: Kişiye göre, umumdan ayrı olarak oluşan anlamdır. Şairlerin şiirlerinde kullandıkları özel anlamlar buna örnektir.
- e. İşarî anlam: Lafzının telaffuzunda anlam etkisinin bulunduğu kelimelerdir. Doğal sesler (gök gürlemesi veya kedi miyavlaması gibi), türemiş birleşik veya manhut kelimeler; bir de mecazî ifadeler (bütün dillerde daha çok tabu

⁹⁰ Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü 'd-Delâle* (5. baskı), İlmü'l-Kutub, Kahire 1998, 36-37.

kelimeler yerine kibar dolaylı anlatımlar tercih edilir. Tuvalet isimleri gibi) bu türdendir.⁹¹

Bu alanların her birine ait anlamlar ifade eden ayrı ayrı kelimeler bulunmaktadır. fakat bazı kelimeler birden fazla alana ait anlamlara sahip olabilmektedir. Söz gelimi bir kelime aynı anda temel anlamın yanı sıra ikincil ve üslûba dayalı anlamlar ifade edebilir. Bu durumda kelimenin bu anlamların hangisinde kullanıldığını tespit etmek için ilave unsurlara ihtiyaç duyulabilir. Ayrıca kelimeler vaz' edildikleri andan itibaren aynı anlamda sabit bir şekilde kalmaya devam etmeyebilir. Kelimeler zaman içerisinde anlam genişlemesi, daralması veya aktarım yoluyla farklı manalar kazanabilmektedir. Kelime anlamlarının doğru tespit edilebilmesi için anlam değişimi olgusunun da bilinmesine ihtiyaç vardır. Bu nedenle biz konumuzun daha iyi anlaşılması için anlam değişiminin üzerinde duracağız.

1.4.2. Anlam Değişimi

Bir göstergenin delâlet ettiği anlam zamanla değişebilmektedir. Ya da bir kavram, tarihsel süreç içerisinde toplumsal gelişimin bir sonucu olarak, daha önce başka bir anlamı gösteren bir lafızla eşleşebilmektedir. De Saussure'a da *"gösterilen ile gösteren arasındaki bağın değişimi"* ni dildeki değişimin temeli olarak göstermektedir.⁹² Bir dildeki bazı kelimelerin anlamları çeşitli nedenlere bağlı olarak zaman içerisinde değişebilmektedir. Kelimelerin dildeki ilk anlamları anlaşma dilinde mutlak olarak gerçek anlamı temsil etmektedir. Ancak bazı kelimeler farklı dinî, kültürel ve sosyal gruplar arasında dildeki asli anlamından farklı, yeni anlamlar kazanabilmektedir. Kelimelerin anlam genişlemesi veya anlam değiştirmesinin birçok nedeni ve şekli bulunmaktadır. Dilbilimciler bu konuyu açıklığa kavuşturmak üzere birbirinden farklı birçok görüş ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerden bir bölümü doğrudan dilden kaynaklanan iç nedenler üzerinde yoğunlaşmaktayken diğer bir bölümü dış nedenleri ön plana çıkarmaktadır. Bu nedenler de doğal olarak daha çok dilin değişmesine yol açan toplumsal etkenler olmuştur.

- a. Dilsel nedenler, cümle yapılarından kaynaklanan nedenler: Soru ve şart cümleleri ile olumsuz cümleler, bunlar değişime açık yapıdadırlar.

⁹¹ Ahmed Muhtar Ömer, *'İlmu'd-Delâle*, 38-40.

⁹² Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 119.

Yine gramer kurallarından kaynaklanan nedenler de değişime yol açmaktadır. Söz gelimi, Latince "*homo*", kelimesi önceleri "*insan*" anlamına gelirdi. Bu kelime cins belirtmemesine rağmen eril bir karaktere sahipti. Daha sonra "*homo*" kelimesi Roman dillerinde sahip olduğu "*insan*" anlamına "*erkek*" anlamını da eklemiş ve böylece Latince'deki "*vir*" (erkek) kelimesini elemiştir.⁹³

- b. Nesnel nedenler: Nesnelerin değişmesi de kelimelerin gösterdiği anlamların değişmesine neden olan etkenlerden biridir. Fakat anlam değişimleri içinde tarihsel olayların ayrı bir yeri vardır. Dil burada tutucu bir rol oynar. (Ullmann). Örneğin, çağdaş fizik "*atom*" kelimesinin anlamını baştan başa değiştirmiştir. Kelimenin "*bölünmezlik*" belirten etimolojik anlamı atomun bölünmesinden bu yana gerçeğin karşılığı olmaktan çıkmıştır; yine de bölünmüş birim "*bölünmez*" diye nitelenmektedir.
- c. Toplumsal nedenler: Dil olgusunun oluşumu ve gelişimi tarih, coğrafya ve toplumun yapısıyla doğrudan irtibatlıdır. Dilin, dış etkenlerden bağımsız, kendine özgü bir iç düzeni olmakla birlikte onu tam olarak anlayabilmek için, ait olduğu toplumun sosyo-kültürel özelliklerinin anlaşılması büyük fayda sağlayacaktır.⁹⁴

A. Meillet'e göre, anlam değişimlerine yol açan en önemli nedenler *toplumsal nedenlerdir*. Bu da doğaldır. Çünkü "*dilin birinci koşulu sürekli ve vazgeçilmez bir araç olarak kullanıldığı insan topluluklarının varlığıdır.*" Dil "*kelimenin tam anlamıyla toplumsal bir olaydır.*" Bir toplumun farklı gruplara ayrılması, o toplumun ortak dilinin anlam değişimlerine maruz kalmasında çok önemli bir etkidir. İşte bu olay dilin değişmesindeki en önemli toplumsal neden olarak görünür. Meillet'den önce M. Breal de bu nedenin üzerinde durmuştur.⁹⁵

Toplumsal gruplaşmaların neden olduğu anlam değişimlerinin iki ana ekseninde gerçekleştiği görülmektedir: Anlamın özelleşmesi ve genelleşmesi.

1. **Özelleşme:** Bir grubun üyeleri, kısaltmalarla, eksiltmelerle, en çok kullandıkları nesnelerle ilgili lafızlardan genelden özele doğru aktarımlar

⁹³ Vendryes, *Dil ve Düşünce*, 161.

⁹⁴ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 51-52.

⁹⁵ Vendryes, *Dil ve Düşünce*, 162-63.

yaparak yeni kullanımlar oluşturlar. Böylece anlamda özelleşme meydana gelir.

- 2. Genelleşme:** Burada ise özelleşmenin aksine, aktarma özel dildeki bir kelimenin ortak dile, anlamının genişletilmesi şeklinde geçmesiyle "*genelleşme*" gerçekleşir. Bu değişim sürecinde genellikle bir "*eğretileme*" (metafor / istiareli mecaz) oluşmaktadır.

Bir kelimenin kullanıldığı çevrenin dar veya geniş olması o kelimenin anlamının kesinleşmesinde önemli bir etkiye sahiptir. "*Kelime, kendisine özel bir anlam veren dar çevreden çıkınca eski kimliğini hemen kaybeder ve gitgide belirsizleşir*". Söz gelimi Roma hukukunda "*dava*" anlamında kullanılan "*causa*" ortak dile geçtikten sonra "*iş*" anlamını kazanmış ve en sonunda "*şey*" anlamını ifade etmeye başlamıştır.

O halde bir kelimeyi incelemek için önce onun biçimini, dil sistemi içindeki durumunu araştırmak, sonra da o kelime ile "*gösterilen nesne*" nin tarihî seyrini izlemek gerekir.

Fakat kelime incelemenin en önemli yönü, kelimeyi kullanan toplumsal grupların araştırıldığı yöndür. Genellikle kelime incelemesindeki dilsel, tarihsel ve toplumsal olgular birbirinde ayrılamaz. Yine de unutulmamalıdır ki, "*anlam değişiminde en önemli aşama bir kelimenin genel dilden özel dile ya da özel dilden genel dile geçişidir. Bir başka deyişle, özelin genelleşmesi, genelin özelleşmesidir. Ve bu oluşumun toplumsal ayrımlaşmadan doğduğu kesindir.*"⁹⁶

1.4.3. Lafzın Kullanılışına Göre Anlam Türleri

Dildeki kelimeler kendi başına bir varlığın adı olarak konulmuştur. Bu yönüyle her kelimenin kendine özgü bir anlamı vardır. Fakat cümle içerisinde kullanılmaya başladıktan sonra kelimelerin birim olarak vaz' edildikleri anlamları ifade edip etmedikleri izaha muhtaçtır. Yani lafzın delâletini belirleyen asıl unsur onun kullanılış biçimidir. Wittgenstein'in dediği gibi: "*Bir sözcüğün anlamı onun dildeki kullanımıdır.*"⁹⁷ Lafzın anlamını belirleyen en önemli unsurun kullanım olduğu İslam bilginleri tarafından çokça dillendirilmiştir. Bu tartışmalar sonucunda yüzyıllar önce

⁹⁶ Vendryes, *Dil ve Düşünce* 163, 164, 165.

⁹⁷ Wittgenstein, *Felsefî Soruşturmalar*, 37.

hakikat ve mecaz, dilde oluşan anlam gelişiminin tezahürlerindendir. Hakikat; lafzın, vaz' edenin iradesine uygun olarak dildeki asli anlamında kullanılmasıdır. Mecaz ise lafzın, vaz' edenin iradesine uygun olmayan anlamda kullanılmasıdır. Mecazın anlaşılması hakikatin bilinmesine bağlı olduğundan hakikat konusu ele alındıktan sonra mecaz konusuna geçilecektir.

1.4.3.1. Hakikat

Hakikat kelimesi, Arapça " الحقيقة "kelimesinin Latin harfleriyle Türkçe ifade edilmiş halidir. " الحقيقة "kelimesi, " حَقَّ " fiilinden veya onun mastarı olan " الحقَّ " kelimesinden türemiş olup, ismi fail ile ismi meful ortak kalıbı olan " فعيلة " vezninden gelen bir isimdir. Hakikat kelimesi bazen ismi fail kalıbıyla "sabit olan", bazen de ismi meful kalıbıyla "ispat edilen" anlamlarını ifade etmektedir. Bu kelimeye kaynaklık eden " حَقَّ " fiili "bir şeyi gerçekleştirmek, ispat etmek" anlamını ifade eder. Aynı fiilin tef'îl babından gelen mastarı " تَحْقِيقُ " tahkik kelimesi ise delile dayalı olarak kesin bir bilgiye ulaşmak anlamını ifade eder.⁹⁸ Bir bütün olarak ifade etmemiz gerekirse, Hak kelimesi "delil ile sabit olan, değişmez, batıl olmayan, gerekli veya zorunlu olan şey", anlamlarını ifade eder.⁹⁹ Buna göre bir şeyin hakikati, onun o olmasını sağlayan değişmez, zorunlu varlığı anlamına gelir.¹⁰⁰ Hak kelimesinin Kur'ân'da, bağlamına göre, yukarıda geçen farklı anlamlarda kullanıldığı görülebilmektedir. Söz gelimi, "Fakat Allah'ın azap sözü onlar için hak olmuştur."¹⁰¹ Meâlindeki ayette geçen hak kelimesi 'vacip olmak' anlamını ifade etmektedir. Yine "Allah'a karşı haktan başka bir şey söylememek benim için görev olmuştur. Gerçekten ben size Rabbinizden apaçık bir delil ile geldim."¹⁰² meâlindeki ayette görev karşılığıyla çevrilen "حَقِيقُ/hakîk" kelimesi, Arapçada zorunlu, hakikat anlamlarını ifade etmektedir.¹⁰³ Ayrıca bu ayette yer alan الحقَّ / hak kelimesinin hemen ardından, "apaçık bir delil" ifadesi gelmektedir. 'Hak' ile 'delil' ve 'hakîk' kelimelerinin aynı ayette bir arada kullanılması hak ile delil arasındaki

⁹⁸ Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn, *Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz*, (1.baskı) (Thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu), Dâr-u Sâdır, Beyrut 2004, 87.

⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, II, 940; el-'Alevî, Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim el-Huseynî et-Tâlibî el-Müeyyed billah, *et-Tirâz li Esrâri'l-Belağeti ve 'Ulûmi Hakâiki'l-Îcâz* (1. Baskı) (I-III) (Thk. Abdulhamid Hindâvî), el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 2002, I, 46.

¹⁰⁰ Mustafa Çağrı, "Hakikat", DİA, 1997, XV, 177-178.

¹⁰¹ Zümer: 39/71.

¹⁰² A'raf: 7/105.

¹⁰³ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I, 46.

güçlü irtibatı ortaya koymasının yanı sıra bu irtibatın Hz. Peygambere yüklediği görevin zorunluluğu bakımından da dikkati çeken bir husustur.¹⁰⁴

Hakikate ulaşmak dinin, felsefenin ve kendi zaviyesinden her bir ilim dalının ortak hedefidir. Felsefi anlamda hakikat, varlığın özünü belirleyen ve ondan ayrılması düşünülemeyen temel niteliktir. Dilde hakikat, lafızların anlaşmayı sağlayan dildeki özgün anlamını ifade etmesidir.¹⁰⁵ Bu bakımdan hakikat asıl, mecaz ise talidir. Çünkü ilk olarak var olan hakikattir. Mecaz ise ancak hakikate nispetle meydana gelen bir kullanımdır.¹⁰⁶

Belagat ilmi doğal olarak hakikat ve mecaz konusu ile ilgilenmiştir. Çünkü belagatin öncelikli hedefi, bir anlamı doğru ifadelerle, durum ve ortama uygun olarak muhataba aktarmayı sağlayan ifade biçimlerini gün yüzüne çıkarmak ve onları incelemektir. Hakikat ve mecaz, dilin lafız ve anlam boyutlarını ilgilendiren temel parametrelerdendir. Bu parametreler belagat ilminin birçok konusuna kaynaklık ettiğinden ilk dönemlerden itibaren pek çok büyük belagat bilgininin ilgisine mazhar olmuştur.¹⁰⁷

Terim olarak hakikat; dilde, dinde veya örfte vaz‘ edildiği anlama delalet eden lafız demektir.¹⁰⁸ Hakiki anlamı gösteren lafız, gösterdiği anlamı ifade etmek için ilave bir unsura ihtiyaç duymayan kelimedir. Buna göre dilde, bir lafzın hakikî veya mecazî anlam ifade ettiğini belirtebilmek için onun bir ibare içinde kullanılmış olmasına ihtiyaç vardır. Bir lafzın farklı dil veya lehçelerde ya da bir dilin zaman içerisinde farklı münasebetlerle tekrar kullanılması, onun hakiki anlam ifade etmesine engel değildir. Hakiki anlamı belirleyen temel unsur, lafzın anlamı göstermede başka bir etkene dayanmamasıdır. Başka bir anlatımla, ilk defa bir kişiye veya bir anlama delalet etmek üzere vaz‘ edilen lafız, daha sonra, yeniden başka bir kişiyi ya da anlamı ifade etmek üzere vaz‘ edildiğinde, bu lafız hakiki anlamını korumaya devam etmektedir. İlk olarak "زيد" / zeyd kelimesi daha "زيد" fiilinin mastarını ifade etmek üzere vaz‘ edilen "زيد" – "زيد"

¹⁰⁴ Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, (1. Baskı) (I-II) (Thk. Fuat Sezgin), Mektebetu'l-Hancı, Kahire 1954,

¹⁰⁵ Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif, *Kitabu't-Tarifât*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1985, 94.

¹⁰⁶ 'İzzuddin b. Abdusselam, Ebû'l-Kâsım b. el-Hasan es-Sülemî ed-Dimeşkî, *Mecâzu'l-Kur'ân* (1. Baskı) (Thk. Mustafa Muhammed Huseyn ez-Zehebî), Müessesetu'l-Furkân, Londra 1999, 43.

¹⁰⁷ Lutfî Abdulbedî', *Felsefetu'l-Mecaz Beyne Belagati'l-Arabiyye ve'l-Fikri'l-Hadis*, (1. Baskı) Mektebetu Lübnan Naşirun, Kahire 1997, 3.

¹⁰⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 16; Cassâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (2. Baskı) (I-IV) (Thk. 'İccîl Câsim en-Neşmî), Vizâretu'l-Evkâfî ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994, I, 6.

sonra bir insana isim olarak verilmesi veya bu adın farklı kişilere verilmesi durumlarının tümünde bu kelime hakikat ifade eder.¹⁰⁹ Yine aslan lafzının, herhangi bir yardımcı unsura ihtiyaç duymaksızın, yırtıcı hayvanı göstermesi dilsel hakikate örnektir. Hakikat ifade eden lafızlar orijinal olarak vaz' edildiği gibi aktarımla da vaz' edilebilmektedir. Bir cismin adı olan 'taş' orijinal olarak vaz' edilen hakiki lafza örnek iken, aktarma yoluyla insanlara verilen Erdem ve Kaya isimleri de aktarımla oluşan hakiki lafza örneklik etmektedir.

Hakikat ve mecaz bütün dillerde mevcut olan evrensel dil özelliklerindendir. Çünkü bu özellik bütün dillerde ve anlatımlarda her zaman yürürlükte olan bir kanundur.¹¹⁰ Arapça, Türkçe veya İngilizce, dünyada yaşayan bütün dillerde cümlenin anlamına katkısı olan her anlamlı lafız, bu kanun hükmünün kapsamına dâhildir. Çünkü bir dildeki ögeler başka bir dile aktarıldığında kaynak dildeki ögelerin, kendisine aktarılan dilde de aynı şekilde varlığını koruduğu görülmektedir. Hakikatin ve mecazın dildeki varlığı, isimlerin, sıfatların veya haber cümlesinin bütün dillerdeki varlığına benzemektedir.¹¹¹ O halde hakikat ve mecazın evrensel bir dil olgusu olduğunu söylemek mümkündür.

Dilbilimciler gibi kelam ve fıkıh usûlü bilginleri de hakikat terimi üzerinde durmuşlardır. Çünkü İslâmî düşüncenin temelini Kur'ân ve hadis metinleri oluşturmaktadır. Yani dinî düşünceyi şekillendiren esas unsur, Kur'ân ve hadis naslarının anlamıdır. Nasların anlamı İslâm ilimlerindeki ihtilafların temel nedenleri arasında sayılmaktadır. Bu gerçek, kaçınılmaz olarak, İslâm bilginlerini nasların gerçek anlamı üzerinde düşünmeye ve araştırmaya sevk etmiştir. Biz, inşallah, planımız doğrultusunda fukahânın bu konudaki görüşlerini ikinci bölümde aktaracağız. Çünkü dâilciler ile usûlcülerin hakikat ve mecazın anlama delâlet değeri konusundaki görüşleri birbirinden farklılık göstermektedir.

¹⁰⁹ Abdulkâhir Cürcânî, b. Abdurrahman b. Muhammed, *Esrâru'l-Belağ*e (Thk. Mahmud Muhammed Şakir), Matbaatu'l-Medenî, Kahire 1991, 380; Abdulvahhab Abdusselam Tavîle, *Eseru'l-Luğati fî İlhtilâfi'l-Müctehidin*, (VIII. Baskı) Dâru's-Selam, Kahire 2000, 143.

¹¹⁰ Abdulkâhir Cürcânî, *Delailu'l-İ'caz*, 350.

¹¹¹ Abdulkâhir Cürcânî, *Delailu'l-İ'caz*, 380.

1.4.3.1.1. Lugavî Hakikat

Sözün konuşma dilinde vaz‘ edildiği asıl anlamda kullanılmasına hakikat denir. Arap dili kaynaklarında “lügavî hakikat” olarak adlandırılan bu anlam, sözlüklerde açıklanan ve toplumun geneli tarafından aynı şekilde anlaşılan kelime anlamıdır. Güneş isminin ısı ve ışık kaynağı olan gök cismini göstermesi; aslan kelimesinin yırtıcı hayvanın bir göstergesi olarak kullanılması dilsel birer hakikattir.¹¹² Arap dili belagati ve onun dilimize yansımaları dikkate alındığında, bir kelimenin sözlüklerde karşımıza çıkan anlamlarının tamamı dilsel hakikat olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Nizamettin Uğur bu mantıkla kelimenin sözlük anlamlarını “*gerçek anlam*” olarak adlandırmaktadır. Buna göre sözlüklerde açıklanan ilk anlam “*başat*”, ikincil anlamlar ise “*yan anlam*” türlerine ayrılan gerçek anlamları temsil etmektedir.¹¹³ Yine, kalem kelimesinin “*Yazma, çizme vb. işlerde kullanılan çeşitli biçimlerde araç*”, el kelimesinin “*Kolun bilekten parmak uçlarına kadar olan, tutmaya ve iş yapmaya yarayan bölümü*”¹¹⁴ anlamında kullanılması hakikat ifade etmektedir.

1.4.3.1.2. Dinî Hakikat

Şariat koyucunun dildeki bilinen anlamından farklı, özel anlamda kullandığı sözlerdir.¹¹⁵ Ullman, anlamı, gösteren ile gösterilen (lafız ile medlul) arasındaki karşılıklı ilişki olarak tarif etmektedir. Bu esaslı ilişkide meydana gelen her değişiklik anlamda da değişikliğe yol açmaktadır.¹¹⁶ Bir millete kendi dilleriyle hitap eden yeni bir din gönderildiğinde, onların daha önce bilmedikleri kuralları ve mefhumları adlandırmak için tercih edebilecek iki yol vardır. Birincisi bu yeni durumları adlandırmak için yeni kelimeler ihdas etmektir. İkincisi ise onların dilinde daha önce var olan ve anlam yönünden bu yeni mefhumlara en çok benzeyen kelimeleri bunlar için

¹¹² Tavîle, *Eseru'l-Luğati fî İlhtilafî'l-Müctehidin*, 145.

¹¹³ Uğur *Anlamın Bulanık Sularında*, 41; Doğan Aksan, kelimenin sözlüklerde yer verilen ilk anlamlarını “temel anlam”, ikincil olarak açıklanan anlamlarını da “yan anlam” olarak adlandırmıştır. Bkz. Doğan Aksan, *Anlambilim Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, (4. Basım), Engin Yayın Evi, Ankara 2009, 50.

¹¹⁴ Türk Dil Kurumu, *Büyük Türkçe Sözlük*, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.56be072e616503.44578459 Erişim Tarihi: 12.02.2016.

¹¹⁵ Tavîle, *Eseru'l-Luğati fî İlhtilafî'l-Müctehidin*, 145.

¹¹⁶ Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Delâle*, 235.

de kullanmaktır.¹¹⁷ Bu yollar arasında en doğrusu o milletin bildiği kelimeleri benzer durumlar için kullanmaktır.

Araplar İslam öncesinde dini, siyasi ve sosyal yönden insanları cezbedecek, yakınlık ve sevgiye neden olacak bir toplumsal yapıya sahip olmadıkları gibi, dilleri de ilim ve irfan dili değildi. Sonuç itibariyle dil toplumsal hayatın aynasıdır.¹¹⁸ İslam dininin gelişi ile birlikte, Kur'ân'ın müdahalesiyle Arapça lafızlarla anlamları arasında benzeri görülmemiş bir değişiklik meydana gelmiştir. Çünkü İslamiyet inanç, ibadet ve ahlâk anlayışıyla Arap toplumunun düşünce düzleminde, toplumsal yaşantısında ve kültürel ortamında radikal bir değişim ve dönüşüm gerçekleştirmiştir. Bu müdahalenin dile yansımaması mümkün değildi. Çünkü toplumsal kültür geliştikçe kelimelerin anlamı da somuttan soyuta doğru evrilmeye başlar. Bu aşamalı evrilme sırasında kelimelerin eski anlamı ya kaybolur veya yeni anlamla birlikte yaşamaya devam eder.¹¹⁹ Arapça kelimeler de Kur'ân'ın nüzülüyle birlikte dildeki anlamlarına ilave, yeni zengin anlamlar kazanmıştır. Böylece Kur'ân Arapçayı yeni ufuklarla tanıştırmakla ona anlam yönünden derinlik, genişlik ve soyutluk kazandırmıştır. Bu kelimeler varlığını sürdürmekle birlikte, bunların dinî terminolojideki anlamları, dildeki anlamlarını geri plana iterek birincil anlamlar seviyesine çıkmıştır. Bazı bilim adamları kelimelerin bu şekilde yeni anlamlar kazanmasını bir ağacın yeni dallar vermesine benzetmişlerdir. Yeni anlamlar bazen eskileri kapatır.¹²⁰

Arap dilinde de durum tam olarak böyle olmuştur. Arapçada itikat, ibadet, ahlak, hukuk ve iktisat alanlarıyla ilgili kelimeler İslam'ın müdahalesiyle anlam değişimine uğrayarak tamamen dini bir karakter kazanmıştır. Başta iman ve küfür gibi itikat adları; namaz, oruç, hac, zekât gibi ibadet adları olmak üzere talak, rehin ve riba gibi hukuki terimlerin hepsi İslam'ın gelişinden sonra yeni anlamlar kazanmış ve bu anlamlarıyla kullanılmaya başlanmıştır. Kur'ân Arap dilinde daha önce bilinen kelimeleri, ilk anlamıyla aralarındaki bir ilgiye dayanarak cahiliye toplumunun bilmediği yeni kavramları adlandırmak için kullanmış ve böylece kelimelerin anlamını genişletmiştir. Cahiliye toplumunun daha önce sadece tasdik anlamında kullandığı iman ve örtmek

¹¹⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı*, 92.

¹¹⁸ Ahmed Hassan el-Bâkûrî, *Eseru'l-Kur'âni'l-Kerim fi'l-Luğati'l-Arabiyye*, (4. baskı), Dâru'l-Ma'arif, Kahire 1987, 42-43.

¹¹⁹ İbrahim Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 161.

¹²⁰ Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Delâle*, 236.

anlamında kullandığı küfür kelimelerinde meydana gelen anlam değişimi buna örnektir. Yine daha önce sadece çıkış anlamına gelen fisk, dua anlamına gelen salat, artış manasındaki zekât, yönelmek anlamındaki hacc kelimeleri gibi. İslam bu kelimeleri özel şartlarla farklı anlamlarda kullanmıştır.¹²¹ İbn Fâris, bu durumu şöyle izah etmektedir: *“Araplar cahiliye döneminde dillerinde, edebiyatlarında ve ibadetlerinde atalarının yolunu takip ederken İslâm’ın gelişiyile işler değişti, dinler ve anlayışlar değişti, dildeki kelimeler, ilaveler, kurallar ve belirli şartlarla bir konumdan diğerine taşındı. Böylece yeni anlam öncekini ortadan kaldırdı.”*¹²² Söz gelimi, ‘Salat’ / " صلاة " kelimesi dilsel bakımdan yalın anlamda dua iken, dinde kıyam, kıraat, rükû ve secde gibi belli ritüellerden oluşan şekli bir ibadetin adı olmuştur.¹²³

1.4.3.1.3. Örfî Hakikat

Lugavî hakikatin bir toplumda zaman içerisinde kazandığı yeni anlamlara örfî hakikat denir. Dildeki bazı kelimeler zaman içerisinde çokça kullanılması nedeniyle anlam genişlemesi, daralması, parça adının bütüne verilmesi, mekân adının nesneye verilmesi biçiminde gerçekleşen anlam değişimlerine maruz kalırlar. Bunun sonucunda toplum bu kelimeleri kullanırken dildeki asli anlamları yerine bu yeni anlamları kasteder. Böylece kelimeler dilsel hakikatinin yanı sıra yeni bir hakikat daha kazanır ki kelimelerin kazandığı ve toplumca benimsenen bu yeni anlama örfî hakikat denir.¹²⁴ Söz gelimi "ساق/mehir" kelimesi başlangıçta hayvan cinsinden verilen mehir bedeli için kullanılırken, zaman içerisinde mehir örfünün değişmesiyle nakit olarak ödenen mehir için de kullanılmaya başlanmıştır. Böylece kelime anlam genişlemesi yoluyla örfte yeni bir hakikat kazanmıştır. Yine "مأتم/matem" kelimesi ilk önce sevinç veya hüzn için düzenlenen toplantılar için kullanılan bir isimken, zaman içerisinde anlam daralması yoluyla sadece hüzn nedeniyle oluşan toplantılara verilen bir isim olmuştur.¹²⁵ Bunların yanı sıra Türkçede “merkep” adının dört ayaklı yük hayvanına delalet etmesi de örfî hakikate örnektir.¹²⁶

¹²¹ Ahmed Hassan el-Bâkûrî, *Eseru'l-Kur'âni'l-Kerim Fi'l-Luğati'l-Arabiyye*, 60-61.

¹²² Ahmed Hassan el-Bâkûrî, *Eseru'l-Kur'âni'l-Kerim Fi'l-Luğati'l-Arabiyye*, 61.

¹²³ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, 94.

¹²⁴ Tavîle, *Eseru'l-Luğati fî İlhtilâfî'l-Müctehidin*, 145.

¹²⁵ Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Delâle*, 162.

¹²⁶ Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, 127.

1.4.3.1.4. İstilahî Hakikat / Terim

Terim kelimesi, Batı dillerindeki terminus (Al.), terme (Fr.) ve term (İng.) kelimelerinin Türkçe'ye aktarılmış biçimidir.¹²⁷ Berke Vardar, terimi, “*Özel bir bilgi ya da etkinlik alanına, bir bilim, uygulayım ya da uzmanlık dalına özgü sözcük*” olarak tanımlamaktadır. Terimleri ve terimleri ortaya çıkaran ilkeleri inceleyen bilim dalına da terimbilim (terminology, ing.) denir. Terimler genellikle dilde genel anlamda kullanılan sözcüklerin anlamlarının daralmasıyla oluşmaktadır.¹²⁸ Terimin Arapça karşılığı mustalah " مُصْطَلَح " terminolojinin karşılığı ise ıstılah " اصطلاح " tır. İstılah veya terim, konuşma diline nispetle aslında bir mecaz türü olan örfi/toplumsal dilin bir alt katmanıdır. Örfî mecaz, dildeki bir kelimenin toplumun geneli tarafından farklı bir anlamda kullanılmasıyla oluşmaktadır. Terim ise bilim veya başka bir alanla uğraşan insanların oluşturduğu toplumun bir sınıfına mahsus dilde kelimenin özel bir anlam kazanması suretiyle oluşan bir mecaz türüdür.¹²⁹ Her ilim sahasının kendine özgü bir terminolojisi vardır. Dilbilim ve fıkıh iliminin de konuşma dilinden farklı anlamlar kazanan ıstılahları bulunmaktadır. En başta bir İslâmî ilim dalının adı haline gelen fıkıh terimi aslında, sözlükte “*kavramak, bilmek*” manasına gelirken fakihlerin örfünde (ıstılahında) “*şer’î hükümleri bilmek*” anlamını kazanmıştır.¹³⁰ Fıkıhın kendine hâs anlamlar kazanan diğer terimleri de bu ekseninde oluşmuştur. Bu şekilde dar çerçevede özel delâletler kazanan göstergeler nisbî bir hakikate kavuşmuş demektir. Daha önce de bahsedildiği gibi bu hakikat türüne ‘ıstılahî hakikat’ denilir.

Dildeki bir kelimenin belli bir insan grubu içerisinde veya bir ilim dalında o alana özgü yeni anlam kazanarak terimleşmesidir. Matematik ve Mühendislikte kullanılan kare ve üçgen; dilbilgisinde kullanılan, özne, yüklem; İslam hukuk metodolojisinde kullanılan mutlak ve mukayyet terimleri ıstılahî hakikate örnek verilebilir.¹³¹ Lafızlar bir bilim dalının alanına konu olduğunda normal sınırlarının ötesine taşarak ilave

¹²⁷ N. S. Doniach, *The Oxford English – Arabic Dictionary Of Current Usage* (4. Baskı), Oxford Üniversitesi Yayınları, Londra 1981, 1254.

¹²⁸ Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 192.

¹²⁹ Tehânevî, ıstılahın ingilizce karşılığı olarak convention kelimesini vermektedir. Bkz. Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istılahâtî'l-Funûn* (1. Baskı) (I-II) (Thk. Refik el-‘Acem), Mektebetu Lübnan Naşirûn, Beyrut 1996, I, 212.

¹³⁰ Basrî, *el-Mu‘temed*, 8.

¹³¹ Tavîle, *Eseru'l-Luğati fî İlhtilâfi'l-Müctehidin*, 145.

anlamları kazanırlar. Bu nedenle bir bilim alanında kullanılan lafızlar genellikle o alandaki dar terim anlamlarıyla kullanılırlar.

İlim, ticaret ve sanayi merkezleri olan şehirlerde karşılaşılan yeni şeyleri adlandırma ihtiyacı doğmuştur. Bu ihtiyacı karşılamak için genellikle dilde var olan bir kelime bu yeni anlamı adlandırmak için aktarılmıştır. Arapçada, saf ve bozulmamış olan dil, bedevîlerin dili olduğundan bu aktarımlar bedevîlerin dilinden yapılmıştır. Böylece kelimeler aktarım yoluyla yeni anlamlar için tekrar vaz' edilmiştir.¹³²

Bu çalışmada, üzerinde durulan esas husus, hakikat ve mecaz sözcüklerinin terim anlamlarıdır. Bu yönüyle bakıldığında her iki terim de aslında ıstılâhî mecaz kapsamına girmektedir. Çünkü bu çalışmada, terimiyle anlatmak istenen varlığın özü, gerçekliğinden ziyade onun sözcük olarak dildeki karşılığıdır. O halde hakikat teriminin kendisi de mecazî bir anlamın göstergesidir.¹³³

1.4.3.1.5. Aklî Hakikat

Bir cümlede, fiilin ait olduğu gerçek faile dayandırılmasıdır. “Allah insanları yarattı” cümlesi buna örnek verilebilir.¹³⁴ Abdulkâhir Cürcânî (ö. 471/1078), akli mecaza mukabil farklı lafızlarla da olsa aklî hakikat nitelemesini de çokça kullanmaktadır.¹³⁵ Cürcânî bu nitelemeyi mecaz ile hakikat arasındaki temel farka binaen yapmaktadır. Ona göre hakikat ile mecaz arasındaki en önemli fark lafzın dil yönünden aslî konumunda kullanılması veya bu konumdan koparılmasında düşümlenmektedir. Bir cümledeki isnadın gerçek failine nispet edilmesi de hakikatin bir yansımasıdır.

1.4.3.2. Mecaz

İngilizce “*figure of speech*” veya “*trope*”¹³⁶ kelimelerinin karşılığı olan mecaz terimi, Türkçede aynı lafız ile kullanılmaktadır. Mecaz kelimesi Arapça geçti, kat etti,

¹³² Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı*, 84.

¹³³ ‘Alevî, *et-Tirâz li Esrâri'l-Belağeti ve 'Ulûmi Hakâiki'l-İ'câz*, I, 46.

¹³⁴ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, 95.

¹³⁵ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 262, 295, 296; *Esrâru'l-Belâğ*, 370-372.

¹³⁶ William Thompson Wortabet, *Kâmûs 'Arabî – İngilizî / Wortabet's Arabic English Dictionary* (5. Baskı), Mektebet-u Lübnan, Beyrut 1984, 580, 1294; Mecazın ve mecaza türlerinin ingilizcedeki adları ve bu konudaki kafa karışıklığı için bkz. Uğur, *Anlamın Bulanık Sularında*, 154-163.

aştı anlamına gelen "جاز" fiilinden türemiş ve "مجاز/مفعول" vezninden gelen bir mimli mastar ve ismi mekân kalıbıdır. Mecaz kelimesinin, geçmek, kat etmek, aşmak anlamları, mimli mastar kalıbından gelmektedir. Buna göre hakiki anlamının sınırlarından taşan ve hakikatinden farklı bir anlam kazanan ibareler mecaz olarak adlandırılır. O halde gerçekte mastar veya ismi mekân olan mecaz lafzının ismi fail anlamında kullanılması da bir mecazdır. Bu durum “عدل/adalet” mastarının “عادل /adil” ismi failinin yerine kullanılması veya mekân isminin o mekânda bulunan varlığın yerine kullanılması örneğine benzemektedir. Ayrıca bu lafzın soyut anlamı somut bir mekâna veya geçme fiilini gerçekleştiren bir faile benzetilerek, terim anlamında ikinci bir aktarım daha gerçekleştirilmiştir.¹³⁷ Buna göre mastar veya ismi mekân olan mecaz lafzı ıstılah olarak ismi fail veya ismi meful anlamında kullanılmaktadır. Mecaz kelimesi ismi fail gibi değerlendirilmesi halinde, geçen, bulunduğu konumu aşan kat eden anlamına gelmektedir. İsmi meful gibi değerlendirildiğinde ise taşınan ve aktarılan anlamlarına gelmektedir. Yani bizzat mecaz kelimesinde biri lafız, diğeri mana yönüyle iki mecazî anlam meydana gelmiştir. Mastarın ismi meful anlamında kullanılması veya ismi mefulun mastar anlamında kullanılması, Arapçada yaygın mecazî kullanım çeşitlerindendir.¹³⁸ Abdulkâhir el-Cürcânî de dildeki esas işlevinden farklı işlevlerde kullanılan ibareleri de mecaz saymaktadır. Nitekim o, Delâilu'l-İ'câz adlı eserinde mastarın mübalağa bildirmek için ismi failin yerine kullanıldığını açıklamaktadır.¹³⁹

Mecazın terim olarak tanımlanmasında belagat bilginleri arasında ihtilaf oluşmuştur. Ancak bu ihtilaf, tanımın özüne ilişkin bir ihtilaf olmaktan ziyade ifadelendirme biçimlerinin farklılığından kaynaklanmıştır. Cürcânî mecazı, “*asıl anlamından veya dilsel görevinden gerçekte kendisine ait olmayan başka anlam ve görevlere aktarılan ibareler*”¹⁴⁰ olarak tanımlamıştır. Başka bir ifadeyle mecaz, aralarındaki bir ilgi ve hakiki anlamda kullanılmasını engelleyen bir karîne nedeniyle

¹³⁷ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiyetu's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî 'Alâ Muhtasari'l-Müntehâ'l-Usûli li Ebî 'Amr Osman b. el-Hâcib el-Mâlikî ve Şerhihi li'l-Kâdî 'Aduddin Abdurrahman el-icî, Diğer Hâşiyeler ile birlikte* (I-III) (Thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail) (1. Baskı), Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, I, 511.

¹³⁸ İzzuddin b. Abdusselam, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 44.

¹³⁹ Abdulkâhir el-Cürcânî, 301; çağdaş belâgat bilginlerinden Abdulazîm İbrahim el-Mat'anî mastarın ismi fail yerine kullanılmasını mecaz olarak değil mübalağa olarak değerlendirmektedir. Bkz. Abdulazîm İbrahim el-Mat'anî, *et-Teşbihu'l-Belîğ Hel Yerkâ ilâ Dereceti'l-Mecâz*, Mektebetu Vehbe, Kahire tsz., 54.

¹⁴⁰ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğ*e, 308.

sözün dilde vaz‘ edildiği anlamdan farklı bir anlamda kullanılmasıdır.¹⁴¹ Sekkâkî mecazı, “*engelleyici bir karîne ile birlikte hakikatte vaz‘ edildiği anlamın dışında, kendi hakikatine nispetle başka bir anlamda kullanılan söz*” olarak açıklamaktadır.¹⁴² Cesur bir insana “*aslan*”, yağmura “*rahmet*” denmesi mecazi kullanıma örnek verilebilir. Bugün yapılan mecaz tanımları da esasen Kazvîni (ö. 739/1338) ile birlikte zirveye ulaşan klasik belagat bilginlerinin yaklaşımından farklı değildir.¹⁴³ Tanımdan da anlaşılacağı üzere lafzın, asıl anlamı olan hakiki anlamı ile tali anlamı olan mecazî anlam arasında bir ilgi bulunması gerekir. Bu ilgi çok kuvvetli bir ilgi olabileceği gibi zayıf da olabilir. Cesur bir kişinin aslan olarak adlandırıldığı mecazî ifadedeki ilgi, insan ile aslan arasında cesaret yönünden benzerlik ilgisidir ki bu mübalağalı ve güçlü bir ilgidir.¹⁴⁴ İbn Abdusselâm “*Mecâzü’l-Kur’ân*”da hakiki anlamı ile mecazî anlamı arasında güçlü bir ilginin bulunduğu mecazları, “*apaçık mecaz*”, zayıf bir ilgi kurulan mecazları da, kullanımı az ve anlaşılması zor olduğundan, “*kapalı mecaz*” olarak nitelemektedir.¹⁴⁵ Herhangi bir ilgiye dayanmaksızın farklı anlamlarda kullanılan ifadeler ise mecazın kapsamına dâhil değildir. Çünkü mecaz “*hakiki anlama delâlet etmesini engelleyen bir karineye muhtaç olan söz*” olarak tanımlanmaktadır.¹⁴⁶ Bir başka ifadeyle vaz‘ edildiği anlamdan farklı bir manada kullanılan bir sözde gerçek anlamına mani bir karinenin bulunması gerekir. Söz gelimi “*ok atan bir aslanı gördüm*” ifadesindeki “*ok atma*” eylemi aslan lafzının gerçek manada kullanılmadığını gösteren bir karinedir.

Mecazın kapsamı konusunda ihtilaf meydana gelmiştir. Söz gelimi İbn Reşîk (ö. 463/1071) hakikatin dışında kalan ve te’vîl ile anlaşılması mümkün olan ifadelerin tamamını mecazın kapsamında değerlendirmiştir.¹⁴⁷

Mecazi anlamda kullanılan lafız büsbütün hakiki anlamdan bağımsız değildir. Aksine hakiki anlamla ilgisi bulunmakla birlikte, başka bir mülâhazayla sözün vaz‘ edildiği anlamdan taşınarak başka bir anlamda kullanılmasıdır. Anlam aktarımının asıl önemli yönü onun konuşana, gramer kurallarının ve bir konuya özgü kelimelerin

¹⁴¹ Tavîle, *Eserü’l-Luğati fî İhtilâfi’l-Müctehidin*, 143.

¹⁴² Sekkâkî, *Miftâhü’l-’Ulûm*, 359.

¹⁴³ İsmail Durmuş, “Mecaz”, *DİA*, 2003, 217-220.

¹⁴⁴ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delailü’l-İ’câz*, 352; Râzî, *Nihâyetü’l-Îcâz*, 87.

¹⁴⁵ İzzuddin b. Abdusselâm, *Mecâzu’l-Kur’ân*, 43.

¹⁴⁶ Aynî, *’Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, II, 121, 249.

¹⁴⁷ İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hasan el-Kayrevânî el-Ezdî, *el-’umdetu fî Mehâsini’ş-Şi’ri ve Âdâbihi* (5. Baskı) (I-II) (Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Dâru’l-Cîl, 1981 I, 266.

sınırlarını aşarak tasavvura dayalı anlatımın özgürlüğünü sağlamasıdır.¹⁴⁸ O halde, mecazî ibareler ile bu ibarelerin anlamları arasındaki ilişki lafzî değil, aksine mantıksal bir ilişkidir. Yani mecazî anlama hayat veren insanın mantığıdır. Mecazın ortaya çıkmasını sağlayan en önemli etken, insanın varlıkları, olayları ve kuralları teşbih gibi ilgilerle anlama ve açıklamaya dönük tabiatıdır.

Fârâbî'ye göre lafızlar belli bir varlığın veya anlamın adı olarak sürekli bir şekilde kullanıldığında, artık ondan ayrılamaz bir şekilde onun göstereni haline gelmiştir. Bu aşamadan sonra insanlar bu isimleri, o varlıklar ile benzerlik ilgisi veya onun dışında; ondan daha güçlü veya zayıf bir ilgi nedeniyle mecazî olarak diğer anlamları ifade etmek için kullanmaya başlamışlardır. Böylece anlatımda esneklik ve genişlemeye imkân veren istiareler ve mecazlar oluşmuştur.¹⁴⁹ Buna göre lafızlar, önce anlamların gerçek adları olarak ihdas edilmiştir. Meczâî anlamlar ise daha sonra, duygu ve düşünceleri muhataplara çarpıcı ve estetik bir yöntemle aktarma isteğinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Örneğin Hanefî Fıkıh âlimlerinden Aynî (ö. 855/1451), قول kelimesinin hakikatteki anlamını, “*dilin telaffuz ettiği tam veya eksik söz*” olarak açıkladıktan sonra bu kelimenin konuşma dışındaki anlamlarda mecazî olarak kullanıldığını belirtmektedir. Söz gelimi, “*Ebu Hanife'nin kavli*” sözünü görüş/re'y anlamında kullanılan mecazî bir ifade örneği olarak zikretmektedir. Yine o konuşması mümkün olmayan varlıklara bu kelimenin nispetini de mecazî kullanım olarak değerlendirmektedir. Aynî, ayetlerde¹⁵⁰ Allah Te'âlâ'ya nispet edilen kavî kelimesinin de mecazî anlam ifade ettiğini belirtmektedir.¹⁵¹

Mecazda, diğer lafızlardan farklı olarak dikkat edilmesi gereken iki temel unsur bulunmaktadır:

Birincisi, lafzın mecazî olduğuna hükmetmek için onun vaz' edildiği ilk anlamdan başka bir anlama aktarılmış olması gerekir. Mecazın müşterek lafızdan en önemli farkı da budur.

¹⁴⁸ Ahmed Muhtar Ömer, *İlmud-Delâle*, 249.

¹⁴⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı*, 78.

¹⁵⁰ Bkz. Nahl: 16/40; Fussilet: 41/11.

¹⁵¹ Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 40; Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Huseyn, *Nuhebu'l-Efkâr fî Tenkîhi Mebânî'l-Ahbâr fî Şerhi Me'âni'l-Âsâr* (I-XXX) (1. Baskı), (Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim), Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslamiyye, Katar 2008, I, 48.

İkincisi, lafzın hakiki anlamı ile taşındığı mecazî anlam arasında bir ilgi ve bir de karîne bulunması gerekir. Aralarında herhangi bir ilgi bulunmadığı halde bir varlığın adının başka bir varlığa aktarılması mecaz olarak kabul edilmez. Bir insana “*Yıldırım*” adının verilmesi örneğinde olduğu gibi. Çünkü burada bir aktarım olayı bulunsada bu aktarım bir ilgi nedeniyle gerçekleşmemiştir.¹⁵²

1.4.3.2.1. Mecazın Önemi

Mecaz bir ana fikri toplumsal tecrübenin süzgecinden geçirerek en veciz şekilde anlatma sanatıdır. Düz anlamı ifade eden lafızlardan oluşan sayfalarca metinlerin anlatmaya yetmediği bir hakikati kısa bir mecazî ifade anlatabilir. Mecaz, bir mesajı uzun ve dolambaçlı düz anlatım üslûbunun yerine en kısa ve en etkili yoldan muhataba aktarma vasıtasıdır. Kısacası mecaz, kabuklarından sıyrılmış ve adeta damıtılmış hakikattir.

Belagat bilginlerine göre edebî niteliği olan mecaz, hakikatten daha önemlidir. Söz gelimi, Belagat ilminin buluşma noktası ve umdesi olan Abdulkahir Cürcânî, belagat bakımından mecazın hakikatten kesinlikle daha üstün olduğunu açık bir şekilde belirtmektedir.¹⁵³ Yani mecaz, anlamı ispat açısından hakikatten daha etkili ve vurgulu bir anlatım yöntemidir. Mecazın belagat yönünden hakikatten daha kuvvetli olmasının gerekçesi, mecaz lafzının anlamında melzûmdan (sonuçtan) lazıma (sebebe) intikalin gerçekleşmesidir. Söz gelimi “*yağmuru otlattık*” sözünde sonuç olan bitkiden, onun sebebi olan yağmura geçiş meydana gelmiştir. Bitki yağmurun varlığının sonucu ve kanıtı olduğuna göre yağmur kelimesinin onun yerine zikredilmesi zorunlu olarak onu da gerektirmektedir. Bu nedenle anılan mecazî ibare, belagat yönünden hakiki anlamdaki “*bitkiyi otlattık*” sözünden daha üstündür. Sebep sonuç ilgisi ile kurulmuş olan yukarıdaki mürsel mecazın hakikate nispetle kuvvetli oluşu aynı gerekçelerle istiare ile teşbih için de geçerlidir.¹⁵⁴ ‘Alevî (745/1344)¹⁵⁵, hakikat ve mecaz bilgisini beyan ilminin “*en önemli esaslarından ve onun cevherinin sırrı*” olduğunu ve bu bilginin inceliklerinin ancak belîğ mecazî kullanımlardan anlaşılabilceğini

¹⁵² Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz*, 88.

¹⁵³ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, 70.

¹⁵⁴ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, 70-71; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 413; Mat'anî, *et-Teşbihü'l-Belîğ Hel Yerkâ ilâ Dereceti'l-Mecâz*, 117.

¹⁵⁵ Zirikî, Hayreddin, *el-'A'lâm (Kâmusu Terâcim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâ'i mine'l-'Arabi ve'l-Musta'rabîn ve'l-Müsteşrikîn)* (I-VIII) (15. Baskı), Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 2002, VIII, 143

belirtmektedir. Yine o, mecazî anlatım uslûbünü, belagatin en etkili ve en üst noktası olarak kabul etmektedir.¹⁵⁶ Özetle, Aynî'nin de belirttiği gibi dilin hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye gibi yönlerini bilmeyen kişinin, Arapçanın bilgisinden mahrum olduğu söylenebilir.¹⁵⁷

Mecaz, sözün sanatsal olarak söylenişidir. Bu nedenle mecaz, anlamı ifade etmek açısından hakikatten daha üstündür. Fakat mecazın anlam yönünden hakikatten daha güçlü olması mecazın hakikate önceliği anlamına gelmemektedir. Bir sözün mecaz olarak değerlendirilmesi için alaka ve karineye ihtiyaç vardır. Çünkü dilde vaz' yönünden hakikat asıl, mecaz ise ona tabidir.¹⁵⁸ Bu nedenle bir sözün gerçek mansında anlaşılmasına mani bir karîne bulunmadıkça onun hakiki anlamına itibar edilir. Fakat mecazî anlamda kullanıldığı kesinleşen bir sözün değeri belagat yönünden aynı manayı ifade eden hakiki sözden daha fazladır. Her ne kadar mecaz tasarımı bir dil olgusu ve anlatım üslubu olarak hep var olmuşsa da Arap dilinde bu tasarımın mecaz olarak adlandırılması başından beri mevcut değildi. Bu nedenle şimdi mecazın kavram ve terim olarak gelişiminin tarihi arka planı ile birlikte ortaya konması, çalışmamızın amaca hizmet etmesi açısından önem arz etmektedir.

1.4.3.2.2. Mecazın Ortaya Çıkışı

İslâm ilimleri tarihinde başından beri mecaz teriminin var olmadığı ve sonradan ortaya çıktığı, bu alanla ilgili çalışmaların ittifakla belirttiği bir husustur. Arapça dışındaki dillerde tespit edilebildiği kadarıyla mecaz teriminden ilk defa bahseden kişi, aynı zamanda ilimleri sistemleştiren ilk kişi olduğu için "*el-Muallimu'l-evvel*"¹⁵⁹ olarak adlandırılan Yunan filozofu Aristoteles'tir. Aristo mecazdan söz etmekle yetinmemiş, onu tanımlamış ve birçok mecaz örneğini incelemiştir. Ayrıca o, istiareten, etkili istiareler kullanma yönteminden söz etmiş ve istiare ile teşbih arasındaki farkı da örnekleriyle açıklamıştır.¹⁶⁰ İlk defa mecaz teriminden söz eden kişinin Aristoteles olması, Arapların ve Müslümanların da mecazı Yunan medeniyetinden öğrendiği anlamına mı gelmektedir? Bilindiği kadarıyla mecaz terimini ilk defa literatüre dahil

¹⁵⁶ 'Alevî, *et-Tirâz li Esrâri'l-Belağeti ve 'Ulûmi Hakâiki'l-İ'câz*, I, 43.

¹⁵⁷ Aynî, *'Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 43.

¹⁵⁸ Hasan b. Cemaluddîn el-Halebî ed-Dîrkûşî, *Kenzu'l-Îcâ fî Şerhi 'Alakati'l-Mecâz* (Haz. Abdurrahman b. Recâullah es-Sulemî), *Mecelletu'l-Câmi'ati'l-İsâmiyye*, 157, 2010, 459.

¹⁵⁹ Mahmut Kaya, "*Aristo*", *DİA*, Ankara 1991, III, 376.

¹⁶⁰ Aristo, *Retorik*, 184-185.

eden kişinin Aristoteles olması, Arapçada ve diğer dünya dillerinde mecazın tanınması ve bilinmesinin, onun görüşlerinin öğrenilmesi ile gerçekleştiği anlamına gelmez. Mecazın terimleşmesi sürecinde daha detaylı olarak göreceğimiz gibi, İslam tarihinde mecazı bir terim olarak tanımlayan ve Kur'ân'ın mecazını açıklamak için “Te’vîlu Müşkili’l-Kur’ân”ı yazan İbn Kuteybe’nin vefat tarihi hicri 276 olduğu halde, Aristo’nun “Retorik” adlı eserini “el-Hitâbe” adıyla Arapçaya tercüme eden Huneyn b. İshâk 298 yılında vefat etmiştir. Yine “el-Bedî” adlı eserinde istiareden ilk defa söz eden kişi olan İbnu’l-Mu‘tezz, hicri 274 yılında vefat etmiştir. Aristo’nun “Poetika” sı ise 286 hicri yılında doğan Mettâ b. Yunus tarafından “eş-Şi‘r” adıyla Arapçaya ancak dördüncü hicri asırda çevrilebilmiştir.¹⁶¹ Câhız “el-Beyân ve’t-Tebyîn” adlı eserinde Hint, Fars edebiyatından sitayişle bahsederken, Yunan’lıların felsefe ve mantık ilmindeki maharetlerinden de söz etmektedir. Fakat o, başta Aristo olmak üzere Yunan filozoflarının “kelamın çeşitleri, anlamı ve nitelikleri” hakkında bilgi sahibi olmalarına rağmen beyan ve hitabette mahir olmadıklarını belirtmektedir.¹⁶² Dahası Câhız edebî sanatları Araplara özgü bir ilim olarak görmektedir. Çağdaş Arap edebiyatçısı Taha Hüseyin edebî sanatların ve edebî tenkidin kaynağının Yunan felsefesi olduğunu savunmakla ünlü olduğu halde Câhız’ın veya İbnu’l-Mu‘tezz’in, Aristo’nun “Retorik”inden haberdar olmasının mümkün olmadığını kabul etmektedir. Bununla birlikte sonraki dönemlerde İslâm bilginleri, Aristo başta olmak üzere, Yunan filozoflarının felsefî düşüncelerinden ve edebî tahlil ve tenkitlerinden etkilendikleri de tarihi bir gerçektir.¹⁶³ Arap dili tarihinde ilk defa belagat ilmine mahsus “el-Bedî” adıyla bir kitap yazan İbnu’l-Mu‘tezz, eserinde istiare başta olmak üzere on yedi belagat sanatından¹⁶⁴ söz ettiği halde, doğrudan mecazdan ve onun alakalarından söz etmemiştir.¹⁶⁵

Fakat Arapçada mecaz teriminin başlangıçtan beri bulunmayışı, dilbilimsel ve fikhî alanda, kavramsal düzeyde mecazî kullanımın bulunmadığı anlamına

¹⁶¹ Mat’anî, ‘Abdulazim İbrahim, *el-Mecaz fi’l-Luğati ve’l-Kur’âni’l-Kerîm* (I-II), Mektebet-u Vehbe, Kahire 1985, *el-Mecaz fi’l-Luğati ve’l-Kur’âni’l-Kerîm*, II, 1051-1052.

¹⁶² Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, III, 27.

¹⁶³ Tâhâ Hüseyin, *el-Beyânu’l-‘Arabî mine’l-Câhız İlâ Abdulkâhir*, (Nakdu’n-Nesr eserinin girişinde); Kudâme b. Ca’fer, Ebû’l-Ferec el-Bağdâdî, *Nakdu’n-Nesr* (1. Baskı) (Thk. Abdulhamid el-‘Abbâdî), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1980, 3 ve 11.

¹⁶⁴ İbnu’l-Mu‘tezz, Abdullah, *Kitabu’l-Bedî* (Thk. İğnatyus Karaçikovski) (3. Baskı), Dâru’l-Mesîre, Beyrut 1982, 3 ve devamı.

¹⁶⁵ Yusuf Ebû’l-‘Adûs, *el-Mecâzu’l-Mürsel ve’l-Kinâye* (1. Baskı), el-Ehliyye, Lübnan 1998, 24.

gelmemektedir. Mecazın terimleşmesinden sonra mecaz olarak nitelendirilen Kur'ân naslarının ve hadis metinlerinin ilk dönemlerde nasıl yorumlandığına bakılması gerekmektedir. Çünkü isimlendirmeden ziyade yorumun muhtevası önem arz etmektedir. İslâmî literatür incelendiğinde, tarihî süreç içerisinde lafızlardaki anlamın bir boyutunun mecaz olarak nitelendirilmesinin kavramsal olarak mevcut olan bir durumu adlandırma ihtiyacından kaynakladığı görülmektedir. Böyle bir adlandırma ihtiyacının görülmesinde yadırganacak bir durum bulunmamaktadır. Çünkü fıkıh alanıyla ilgili bazı usûl ve esaslar fıkıhın tatbikatından çıkarılmıştır. İslâmî naslar çerçevesinde çözülen bazı meseleler, açık bir ismin çerçevesine dâhil olsa da hayatın olağan akışı içerisinde ortaya çıkan bazı sorunların çözüm şekli, terimsel olarak bir kategoriye dâhil edilememekteydi. Bu nedenle naslardan hareketle bir çizgide üretilen fikhî çözümler belli bir seviyeye ulaştığında, bunu her zaman kullanılabilir belli bir metodik esasa bağlama gereği ortaya çıkmaktaydı. İşte mecaz teriminin ortaya çıkışını da bu metodik düşüncenin doğal bir neticesi olarak değerlendirmek mümkündür.

1.4.3.2.3. Mecazın Sebepleri

Dilde, hakikat asıl iken mecaz talidir. Bu nedenle lafızlar öncelikle hakiki anlamda kullanılmaktadır. Belagat ilminin ilkelerine göre, aslı bırakıp tali olanı tercih etmenin geçerli sebepleri bulunmalıdır. Eğer bu sebepler oluşmadan hakikatten ayrılarak mecaza yönelme söz konusu olursa söz muktezayı hale uygun olan makamdan uzaklaşır. Belagat bilginleri mecazî kullanıma yol açan etkenleri şu şekilde ortaya koymuşlardır: “Anlam genişlemesi, tekit/vurgu ve benzetme.” Bu etkenler arasında mecazın yaygın olarak kullanılmasını sağlayan asıl etken tekit/vurgudur. İmam Suyutî bu gerekçelerin bulunmadığı durumlarda lafzı, mecazî anlamda kullanmanın gereğinin olmadığını savunmaktadır.¹⁶⁶ Belagat âlimleri, edip ve şairler eserlerinde yukarıda yer verilen gerekçeler ve diğer edebî gerekçelerle mecazın yetkin ve özgün örnekleriyle yeteneklerini sergilemişlerdir.

Çağdaş dilbilimciler ise mecazî kullanımın gerekçelerini sınırlamanın doğru olmadığını savunmaktadırlar. İbrahim Enîs, belagat ilminin mecazî anlamın kadim gerekçelerine yeni gerekçeler ilave etmektedir. Bunlardan bir kısmı, “*alışılmışın dışına*

¹⁶⁶ Suyutî, *el-Muzhir*, I, 356.

çıkma; sözü esprili, ilgi çekici, şaşırtıcı veya latif bir üslupla aktarma” gibi kişisel nedenlerden kaynaklanmaktadır. Bu gerekçeler yeni bir gelişmeye ihtiyaç duyulmaksızın her dönemde ve toplumda ortaya çıkabilmektedir. Diğer bir kısım ise, kişilerin veya toplumların hayat tecrübeleriyle uyuşmayan yeni gelişmelerin karşısında ortaya çıkmaktadır. İnsanlar karşılarında beliren, adını bilmedikleri yeni gelişmeleri ya da keşifleri adlandırmak amacıyla belleklerinde bulunan önceki tecrübelerinin hakiki anlamdaki adlarını mecazî anlamda kullanmaya yönelmelerinden doğmaktadır. ‘Bıçağın ağzı’, ‘masanın gözü’, ‘televizyonun düğmesi’ vb. örnekler böyle bir ihtiyaçtan doğan mecazî ifadelerdir. Böyle durumları adlandırma ihtiyacı, dildeki sözcük veya söz öbeklerini asıl mecralarından tali mecralara sürüklemektedir. Böylece geçmişte hakiki anlamda kullanılan birçok söz, zaman içerisinde mecazî anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Söz gelimi Zemahşerî’ye göre, " خلق " fiilinin yaratmak anlamında kullanılması aslında mecazîdir. Çünkü bu kelime dildeki vaz‘ ediliş hakikatine göre ‘ölçmek, düzenlemek’ anlamını ifade etmektedir. Nitekim bu fiilin if‘âl babına ait kipi olan " اخلق " fiilinin anlamı halen ‘elbiseyi giyerek eskitmek’ tir. Aynı kelimenin şer‘î hakikatteki anlamı ise Kur’ân’daki meşhur anlamı olan ‘yaratmak’ fiilidir.¹⁶⁷ Bu anlam dilsel yönden mecaz konumunda kalmasına rağmen, zaman içerisinde vaz‘ edildiği ilk anlamın önüne geçerek hakiki anlam konumunu kazanmıştır. Bu kelime aynı zamanda mecazî anlamda kullanılan lafızların zamanla birlikte hakikate dönüşmesine iyi bir örnektir. Şu halde bir dildeki sözlerin tarih boyunca ve bütün çağlarda hakikat veya mecaz anlama delalet etmesi her zaman geçerliliğini sürdüremeyebilir. Çünkü hakikat ve mecaz kullanımı anlam gelişiminin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan ve zaman içerisinde birbirine dönüşebilen bir gerçeğin iki farklı tezahürüdür. Bu nedenle belirli bir zaman diliminde ve belirli bir toplumda geçerli olan hakikat ve mecazdan söz etmek daha doğru ve tutarlı olacaktır. Bu durumu İbrahim Enîs’in ifadesiyle şöyle vurgulayabiliriz: “*Kadim mecazlar hakikate doğru yol almaktayken, kadim hakikatler ise dağılıp yok olabilmektedir.*”¹⁶⁸

Bir anlam gelişimi türü olarak mecaz genellikle ilim adamları, şair ve edebiyatçılar tarafından ortaya çıkarılmaktadır. Bu kişiler daha önce dilde var olan ifadeleri, ortaya çıkan yeni gelişmeleri adlandırmak için kullanmaya başlarlar. Söz

¹⁶⁷ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğ*, II, 264; Ayrıca: Bkz. İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, II, 1244.

¹⁶⁸ İbrahim Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 130-131.

gelimi lokomotif aygıtına Arapçada eskiden kafilelerin önünde giden devenin adı olan " القاطرة " adını uygun görmüşlerdir.

Filozoflar, bilgin ve düşünürler anlaşılması zor bir konuyu açıklamak veya anlatılan konunun zihindeki etkisini arttırmak için de mecazdan yararlanmışlardır. Böylece kelimelerde mecazî anlam belirtmeye başlamıştır.¹⁶⁹ Sadece akılla anlaşılabilen soyut ve karmaşık konular, mecazî anlatımın yardımıyla bir anda duyu organlarının konusu olan somut varlıklar gibi net bir şekilde algılanmaya başlamıştır. Edip ve şairler gibi söz ustaları sevgi ve merhamet; kin ve nefret gibi soyut duygu ve düşüncelerini benzetmeye dayalı mecaz örnekleriyle öyle zenginleştirerek tasvir etmişlerdir ki duygu ve düşünceler onların anlatımıyla adeta ete, kemiğe bürünerek canlı bir organizmaya dönüşüvermiştir. Şu beyitte olduğu gibi:

وَذِي رَجَمَ قَلَمْتُ أَظْفَارَ ضِغْنِهِ *** بِجُلْمِي عَنْهُ وَهُوَ لَيْسَ لَهُ حِلْمٌ

Akrabamın kininin tırnaklarını kestim

*hilmimle onda hilimden eser olmadığı halde*¹⁷⁰

Yukarıdaki beyit mecazın edebî kullanımına iyi bir örnektir. Şair bu beyitte tamamen soyut bir duyguyu istiareli mecaz vasıtasıyla gözümüzün önünde cereyan eden bir manzara gibi somutlaştırarak anlatmıştır.

Mecaz her zaman karmaşık bir konuyu basitleştirmek için edebî ve sanatsal amaçlarla gerçekleşmemiştir. Bazen de basit ve somut olayları akli bir çerçevede tanımlamak için kullanılmıştır. Yaygın olarak gerçekleşen bu mecaz türü aynı zamanda insani tecrübeye bağlı olarak, süreç içerisinde özelden genele doğru gelişim göstermiştir. Kısacası bu mecazın gelişimi somuttan soyuta, basitten karmaşığa ve özelden genele doğru bir seyir izlemiştir. Söz gelimi, kin anlamına gelen " الحقد " kelimesi ilk olarak 'yağmurun toplanması' 'devenin yağa doyması' anlamlarında kullanılmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla lugavî hakikati önceleri 'toplanmak' ve 'dolmak' anlamlarını ifade eden " الحقد " kelimesi daha sonra soyut ve ilk anlama nispetle mecazî bir mahiyete sahip olan kin anlamını kazanmıştır. Ancak her ne kadar önceleri mecazî bir mahiyet gösterse de bugün 'kin' anlamı, söz konusu kelimenin hakiki anlamına

¹⁶⁹ İbrahim Enîs, *Delâletu'l-Elfâz*, 145.

¹⁷⁰ Ebû Hilal el-Askerî, *Divânu'l-Ma'âni* (I-II) (şrh: Ahmed Hasan Besc) (1. Baskı) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, I, 148.

dönüşmüştür. Yine " المدح " kelimesi ilk olarak 'yerin veya belin genişlemesi' hakiki anlamını ifade ederken, daha sonra övgü gibi soyut bir anlam kazanmıştır. " الكره " kelimesi daha önceleri 'kaba, sert zemin' anlamına delalet ederken, daha sonra bilinen 'çirkin, sevimsiz şey' anlamına delalet etmeye başlamıştır.¹⁷¹ " الذكاء " kelimesi ilk olarak 'ateşin alevinin parlaması' anlamında vaz' edilmiş ancak daha sonra 'zekâ/akıl' anlamında kullanılmaya başlanmıştır.¹⁷² Bütün bu örneklerde mecaz anlam aşamalı olarak somuttan soyuta doğru gelişim göstererek hakikate dönüşmüştür. Fakat bu konular araştırılırken kelimenin vaz' edildiği ilk dönemde hangi anlamı ifade ettiğini kesin olarak tespit etmenin zorluğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Çünkü kelimenin taşıdığı farklı anlamlar, kadim sözlükler yardımıyla öğrenilebilse de bu anlamlardan hangisinin daha önce geldiği hakkında kesin bir kanıt bulunmamaktadır. Söz gelimi kadim sözlüklere göre " السفاهة " kelimesinin hem somut, hem de soyut anlamları bulunmaktadır. Somut anlamlardan birisi 'bir yaradan kanın hızlıca akması ve yaranın üzerinde kuruması' anlamıdır. Soyut anlamlardan biri ise, 'akıl kılığı, cahillik' anlamıdır.¹⁷³ Kelimenin somut anlamı mı, yoksa soyut anlamı mı daha önce kullanılmıştır? Ya da araştırma konusu olan kelime iki farklı anlam ifade edecek şekilde mi gelişim göstermiştir? Yoksa her iki anlamı ifade eden iki farklı kelime harf, ses veya kip benzerliği nedeniyle zamanla tek bir kelimeye mi dönüşmüştür? Bu soruların cevaplarını kesin olarak tespit etmek mümkün olmasa da sonuç itibarıyla esas bizi ilgilendiren, kelimenin mecaz-hakikat ilişkisi bağlamında bir anlam gelişimi göstermesidir.

1.4.3.2.4. Mecazın Terimleşmesi

1.4.3.2.4.1. Mecazın Kavramsal Olarak Kullanılması

Mecaz teriminin oluşması sürecinin başında anılması gereken ilim adamlarından birincisi, Sîbeveyh'tir. (ö. 180/796) Sîbeveyh¹⁷⁴ her ne kadar doğrudan bir belagat ilmi

¹⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 3866.

¹⁷² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, 1509.

¹⁷³ Firûzâbâdî, *Mecdu'd-Din Muhammed b. Ya'kûb eş-Şîrâzî, el-Kâmûsu'l-Muhît*, (1. Baskı) (I-IV) Kahire 1980, IV, 280.

¹⁷⁴ Sîbeveyh, birinci asrın sonlarında vefat eden nahiv ilminin en önemli önderlerindendir. Bkz. ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-'A'lâm (Kâmusu Terâcim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâ'i mine'l-'Arabi ve'l-Musta'rabîn ve'l-Müsteşrikîn)* (I-VIII) (15. Baskı), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002, V, 81.

sahasına mahsus bir eser vermemiş olsa da, *el-Kitab* adlı meşhur eserinde ele aldığı belagat konuları nedeniyle bu sahanın öncülerinden Abdulkahir el-Cürcânî'nin referanslarından biri olmuştur.¹⁷⁵ Sîbeveyh, "*el-Kitab*"da doğrudan mecaz adını kullanmamakla birlikte, sonraki dönemlerde mecaz başlığı altında incelenen bazı konuların üzerinde durmaktadır. Bu konulardan birisi "*düzenli/kurallı yanlış söz*" olarak adlandırdığı cümle yapılarıdır. Bu başlık altında incelediği örnekler, şekil yönünden kurallı ve düzenli ancak vakıa olarak gerçekleşmesi mümkün olmayan anlatımlardır. Sîbeveyh, bu konuya "*dağı yüklendim*" ve "*denizi içtim*" cümlelerini örnek göstermektedir.¹⁷⁶ Daha sonra gelen belagat âlimleri, akıl ve örf yönünden gerçekleşmesi mümkün olmayan buna benzer ifadeleri geçerli bir mübalağa türü olan '*guliv*' örneği saymaktadırlar.¹⁷⁷ Birinci örnek olan '*dağı yüklendim.*' cümlesi mürekkeb/bileşik mecaz ya da temsili istiare örneğidir. Çünkü cümlede akıl ve örf açısından imkânsız olan bir durum anlatılmaktadır. Sözün sahibi yüklendiği görevin meşakkatini ve kendisinin bu görev karşısındaki zayıflığını mübalağalı bir benzetmeyle aktarmaktadır.

Sîbeveyh, meşhur kitabının başka bir yerinde, daha sonra belagatçiler tarafından Kur'ân'daki mecaz örneklerinden biri olarak gösterilen "*köye sor*"¹⁷⁸ ayetindeki anlam olayını, '*sözün genişlemesi, eksiltme ve îcaz*' olarak nitelendirmektedir.¹⁷⁹ Ayrıca bu niteleme kapsamında, daha sonra '*hazîf mecazı*' olarak adlandırılacak olan mecaz türünün altında değerlendirilen birçok ayeti örnek vermektedir. Bu örneklerin sonunda da "*muhabatın anlamı bilmesi nedeniyle meydana gelen bir anlam genişlemesi ve îcaz*" şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır. Şu halde Sîbeveyh, açıkça adını anmasa da mecazı farklı nitelemelerle mefhum olarak kabul edip değerlendirmektedir.¹⁸⁰ Ayrıca onun sözün genişlemesi olarak adlandırdığı olayın anlambilimin başlıca konularından

¹⁷⁵ Abdulkâhir el-Cürcânî ya bizzat Sîbeveyh adını anarak veya "*sahibu'l-Kitâb*" ifadesiyle ona atıfta bulunmaktadır. Ayrıca onun bir çok konuda yer verdiği örnekler de Sîbeveyh'in kitabında aynen geçmektedir. Bkz. *Esrârü'l-Belâğ*e, 246; *Delâilü'l-Î'câz*, 131, 145, 257, 295, 604.

¹⁷⁶ Sîbeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitab*, (I-V) (Thk. Abdusselam Muhammed Harun) (3. Baskı) Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1988, I, 26.

¹⁷⁷ Kazvîni, *el-Îdâh (Şurûhu't-Telhîs içinde)* (I-IV) (4. Baskı) Dâru'l-Hâdi, Beyrut 1996, IV, 358-359.

¹⁷⁸ Yusuf: 12/82.

¹⁷⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 211-212.

¹⁸⁰ Mat'anî, *el-Mecaz fi'l-Luğati ve'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, I, 8-9.

olan anlam genişlemesini çağrıştırmaları da dikkate değer bir husustur. Nitekim daha sonra üzerinde duracağımız gibi, çağdaş anlambilim araştırmacıları da mecaz konusunu anlam gelişimi kapsamında değerlendirmektedirler.

Sîbeveyh, belagat ilmi bilginlerinin kendi eserlerinde bir mecaz türü olarak inceledikleri istifhamın gerçek amacının dışında kullanılmasını da ele alarak bu konuda örnekler zikretmektedir. İlgili bölümde yer verdiği örneklerden birisi, “*İnsanlar oturmaktayken sen ayakta mı durursun? İnsanlar koşarken sen oturur musun?*” soru cümlesidir. Bu cümlede herhangi bir soruya cevap aranmamaktadır. Aksine muhatapın halinden duyulan memnuniyetsizlik karşısında, durumun vehametini vurgulamak amacıyla cevabı bilinen bir soruyla muhatap ikaz edilmektedir. Bu tür soru cümleleri belagat ilminde istifham-ı inkârî olarak adlandırılmaktadır.¹⁸¹ Sîbeveyh haber cümlelerinin de aynı şekilde durumu teyit amacıyla gerçek anlamının dışında kullanılabileceğini belirtmektedir.¹⁸² Yine o emrin tehdit anlamında kullanımına da örnek vermektedir.¹⁸³ Bütün bu örnekler dikkate alındığında, her ne kadar açıkça mecaz adını kullanmasa da Sîbeveyh’in mecazın kapsamına dâhil olan konuları inceleyerek bu kelimenin terimleşmesinde hazırlayıcı bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Bu alanda ikinci sırada anılması gereken dil ve tefsir bilgini, Kûfe dil ekolünün öncülerinden olan Ebû Zekeriya Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ’dır. (ö. 207/822)¹⁸⁴ Ferrâ’, Kur’ân’daki kıraat ve i’rab vecihlerini, bu vecihlerden kaynaklanan anlam farklılıklarını ortaya koymak amacıyla “*Me‘ânî’l-Kur’ân*” adlı eserini kaleme almıştır. Bu eser özel anlamda belagat ilmi sahasına ait olmamasına karşın, müellif bu eserinde daha sonra mecaz başlığı altında incelenen konulara yer vermiştir. Ayrıca bu eserin, sahabe ve tabiîn dönemlerinde selef bilginleri arasında mecazdan bahsedilmediğini iddia eden mecaz karşıtlarının iddialarının geçersizliğini kanıtlamak açısından da özel bir önemi haizdir. Çünkü bu kitap, ele aldığı konularla ilgili İbn Abbâs, Katâde, Mücâhid gibi sahabe ve tabiîn âlimlerinin görüşlerine yer vermiştir.¹⁸⁵ Müellif, mecaz içeren birçok

¹⁸¹ Teftâzânî, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh, *el-Mutavvel –Şerh-u Telhis-i Miftahî’l-Ulûm-*(Thk. Abdulhamid Hindavî) (2. Baskı), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2007, 420-422.

¹⁸² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 338.

¹⁸³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 215.

¹⁸⁴ Zirikî, *el-‘A‘lâm*, VIII, 145.

¹⁸⁵ Mat‘anî, *el-Mecaz fi’l-Luğati ve’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, I, 19.

ayeti tefsirinde tevil ile açıklamıştır. Söz gelimi müellif, alakası teşbihe dayanmayan mecaz türü olan mürsel mecaz ile ilgili olarak da bazı örneklerle yer vermektedir. Söz gelimi, “*Kitap verilenler içinde gece vakitlerinde secdeye kapanıp Allah'ın ayetlerini okuyup doğru bir topluluk vardır.*”¹⁸⁶ meâlindeki ayette geçen ‘secde’ ifadesiyle, secdede ve rükû‘da tilavet olmadığı gerekçesiyle namaz kılmanın kastedildiğini belirtmektedir.¹⁸⁷ Bu ayette namazın bir bölümü olan secde zikredilmiş; fakat namazın bütünü kastedilmiştir. Bu ayetin açıklamasında da görüldüğü gibi Ferrâ’ mecaz olarak adlandırmaya da secde lafzının gerçek anlamının dışında kullanıldığını belirtmiştir. Belagat âlimlerine göre bu ayette parça-bütün alakası nedeniyle, bütünün parçasıyla adlandırılması şeklinde oluşan bir mürsel mecaz türü vardır.¹⁸⁸ Çünkü bu ayette namaz yerine onun bir rüknu olan secde lafzı kullanılmıştır.

Bu örnekte de görüldüğü üzere, mecaz bahsinde Ferrâ’nın katkılarından birisi de tefsirinde, sahabe ve tabiin döneminde, mecaz teriminin muhtevasını oluşturan tasavvurun varlığını kanıtlayan rivayetlere yer vermesidir.

Ferrâ’, “*Kaybettiğinize ve başınıza gelene üzülmeyesiniz diye, Allah size keder üstüne keder verdi*”¹⁸⁹ ayetinde, ‘verdi’ şeklinde çevrilen "أثاب" kelimesinin ‘azap vermek’ anlamında kullanıldığını açıklamıştır. Bu kelimenin gerçek anlamı “yapılan bir işin karşılığını vermek” olmakla birlikte, daha çok “güzel karşılık/ödül vermek” anlamında kullanılmaktadır. Gerçek anlamının dışında kullanılan kelimelere verdiği örneklerden birisi de; “*Altın ve gümüşü biriktirip onu Allah yolunda harcamayanları acı bir azap ile müjdele.*”¹⁹⁰ mealindeki ayette geçen ‘müjdele’ ifadesidir. Ferrâ’ bu ifadeyi açıklarken şöyle söylemektedir: “*Müjdeleme, sadece hayırlı işlerde kullanıldığı halde burada şerde kullanılmıştır.*”¹⁹¹ Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere Ferrâ’ kelimelerin vaz’î anlamıyla kullanıldığı anlamı arasında bir ayrım yapmaktadır. Buna ek olarak o, Arap dilinde vaz’ edildiği anlamın dışında kullanılan buna benzer ifadelere de örnekler vermiştir. Bu örneklerde, adını anmadığı halde, daha sonraki dönem belagat

¹⁸⁶ Al-i İmrân: 3/113.

¹⁸⁷ Ferrâ’, Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyad, *Me’âni’l-Kur’ân*, (I-III) (3. Baskı) ‘Âlemu’l-Kutub, Beyrut 1983, I, 231.

¹⁸⁸ Mağribî, *Mevâhibu’l-Fettâh (Şurûhu’t-Telhîs içinde)*, IV, 34-35.

¹⁸⁹ Al-i İmrân: 3/153.

¹⁹⁰ Al-i İmrân: 3/21; Tevbe: 9/34.

¹⁹¹ Ferrâ’, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 239.

eserlerinde ‘Sarih tebeî istiare’ olarak adlandırılan mecazî kullanım konusunun altında zikredilen bu ayetleri aynı kavramsal anlayışla açıklamıştır.

Yine Ferrâ’, “Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir nur verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu?”¹⁹² mealindeki ayette geçen ölü kelimesini dalaletteki kişi ile, diriltme fiilini hidayete erdirmeye ile ve nur kelimesini de iman ile açıklamıştır.¹⁹³ Nitekim bu kelimeler belagat kitaplarında, ‘sarih istiare’ konusuna ayrılmış bölümlerde aynı anlamlarda açıklanmıştır.¹⁹⁴

Ferrâ’nın yukarıda bahsettiğimiz ve konumuzun sınırlarını aşmamak amacıyla yer vermediğimiz birçok örneği, mecazî teville açıkladığı görülmektedir. Ferrâ’da terim olarak mecaz kelimesinin kullanımına rastlamak mümkün olmasa da bu terimin ifade ettiği kavramın bilindiği anlaşılmaktadır.

Araştırmacıların tespitine göre¹⁹⁵ Arap dili tarihinde mecaz adını ilk defa kullanan kişi Ebû Zeyd el-Kureşî’dir. (170/876) el-Kureşî, “Kur’ân’da da Arap sözlerinde olduğu gibi muhtelif lafızlar ve mecazî anlamlar bulunmaktadır.” dedikten sonra, Arap dilinden cahiliye şairlerinden İmriu’l-Kays’ın şu beytini düşüncesine delil göstermiştir:

قفا فاسألا الأطلال عن أم مالك ... وهل تُخبر الأطلال غير النّهارك

“Durun ve şu harabelere Ümmü Malik’i sorun!

Ölümden başka bir haber mi verecek viraneler?”

Kureşî, bu beyitteki “viraneler” ifadesinden maksadın “virane sahipleri” olduğunu belirtmiştir. Müellif, “İçinde bulunduğumuz köye sor!” ayetindeki “köy” lafzının “köyün sahipleri” olduğunu belirtmiş ve Arapçadaki bu kısaltmalı anlatımın Kur’ân’da da bulunduğunu anlatmak istemiştir. Kureşî eksilteli ve ekli anlatım yöntemlerinin yanı sıra gerçek anlamı dışında kullanılan lafızları da “Lafzu’l-Muhtelif ve Mecâzu’l-Me’ânî” kapsamında değerlendirerek bu konuyu Kur’ân ayetlerinden ve Arap şiirinden örneklerle açıklamıştır.¹⁹⁶ Müellifin incelediği örnekler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, aslında mecaz kelimesini beyan ilmindeki anlamından çok uzak

¹⁹² En‘âm: 6/122.

¹⁹³ Ferrâ’, *Me‘ânî’l-Kur’ân*, I, 353.

¹⁹⁴ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 588.

¹⁹⁵ Mat‘anî, *el-Mecaz fi’l-Luğati ve’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, II, 1059.

¹⁹⁶ Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebû’l-Hattâb, *Cemheretu Eş‘ârî’l-Arab fi’l-Câhiliyyeti ve’l-İslâm* (Thk. Ali Muhammed el-Becâvî), Nehdatu Mısır, Mısır tsz., 12.

olmayan bir şekilde kullandığı görülmektedir. Çünkü yazarın söz konusu isimle nitelediği örnekler genel olarak incelendiğinde, onun farklı lafızlar ile veya kurallı üslubun dışında eksiltme ve eklemelerle anlam aktarma yöntemini kastettiği anlaşılmaktadır. Söz gelimi " لَا تُؤَاعِدُوهُمْ سِرًّا " (Onlarla gizli buluşma için sözleşmeyin.)¹⁹⁷ ayetinde geçen سِرًّا (gizli buluşma) kelimesinin nikah anlamında kullanıldığını belirtmekte ve yine İmriu'l-Kays'ın bir beytini şahit göstermektedir.¹⁹⁸

Tarihte, adında mecaz kelimesinin geçtiği bir eser telif eden ilk kişi, Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'dır. (ö. 208/823) Ebu Ubeyde'ye, tarihi biyografik eserlerde *Mecazu'l-Kur'ân* kitabının yanı sıra *'Meânî'l-Kur'ân'* ve *'Ğarîbu'l-Kur'ân'* adında iki farklı eser daha nispet edilmektedir. Fakat Fuat Sezgin, *Mecâzu'l-Kur'ân* için yazmış olduğu mukaddimede, bu üç ismin de aslında bir tek eseri adlandırmak için kullanıldığını, Ebû Ubeyde'nin bu eserinde Kur'ân ifadelerinin farklı anlamlarını ve Kur'ân'ın garib ifadelerini açıkladığını, bununla birlikte ayetlerin irabı üzerinde durduğunu ifade etmektedir. Fuat Sezgin, bu tespiti Zebidî (ö. 893/1488) ve Ebû'l-Hayr el-İşbilî'nin (ö. 575/1179) bu eserin Ğarîbu'l-Kur'ân ve Meânî'l-Kur'ân olarak da adlandırıldıklarına dair ifadelerine; bu kitabın farklı nüshalarında veya bölümlerinde bu isimlerin aynı kitabı adlandırmak için kullanıldığı gerçeğine dayandırmaktadır. Ebû Ubeyde, her ne kadar eserini *Mecâzu'l-Kur'ân* olarak adlandırmış olsa da, aslında o; kitap adındaki mecaz kelimesini terimsel anlamda kullanmamıştır. O, '*Kur'ân'ın mecazı*' ter kibini Kur'ân'ın tefsiri veya tevili terkipleriyle aynı anlamda kullanmıştır. Nitekim kitabın ismiyle kastedilen anlam, kitabın farklı yerlerindeki ayetlerin açıklanması sırasında daha net bir şekilde ortaya konmaktadır. Ebû 'Ubeyde, ayetleri açıklama bağlamında, birbirlerinin alternatifi olan şu ifadeleri benzer şekilde kullanmaktadır: "*Bunun mecazı şöyledir.*" "*Bunun tefsiri şöyledir.*", "*Bunun anlamı şöyledir.*", ya da "*Bunun garibi...*", "*Bunun takdiri...*" veya "*Bunun tevili ...*" bu örneklerden de anlaşıldığı üzere, Ebû 'Ubeyde'nin mecaz kelimesini tefsir ve tevil kelimeleriyle aynı anlamı ifade edecek şekilde geniş anlamda kullandığı anlaşılmaktadır.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Bakara: 2/135.

¹⁹⁸ Kureşî, *Cemheretu Eş'âri'l-'Arab fî'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm*, 16.

¹⁹⁹ Ebû Ubeyde *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 18-19.

Ebû Ubeyde, kitabına isim olarak uygun gördüğü ‘*Mecâzu’l-Kur’ân*’ tamlamasının bir parçası olan kullandığı mecaz kelimesiyle belagat bilginlerinin terminolojisindeki mecaz adını kast etmese de bu durum onun mecaz teriminde içkin olan kavramdan habersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü o söz konusu kitabında kavramsal olarak mecazın kapsamına giren, hatta bir belagat terimi olarak mecaz teriminin belirginleşmesinden sonra, mecazî kullanımın çeşitleri olarak değerlendirilen başlıkların altında incelenen ayetleri belagat ve beyan yaklaşımına yakın bir biçimde yorumlamıştır.

Dikkat çekici olan hususlardan birisi, müellifin kelimelerin mecazî anlamlarını açıklarken sık sık mecaz kelimesine müracaat etmesindeki inceliklerdir. Elbette biz burada Ebû Ubeyde’nin mecaz kelimesiyle tam olarak araştırmamızın konusu olan mecaz terimini kastettiğini iddia etmiyoruz; fakat bu kullanımın bütünüyle tesadüf olduğunu iddia etmek de olayı hafife alan bir yaklaşım olmaz mı? Henüz mecaz teriminin bilinçli bir kullanımından söz edemesek bile, bu açıklamalardan Ebû Ubeyde’nin daha sonra şekillenen mecaz teriminin kavramını açık bir şekilde ortaya koyduğunu söylemek de mümkün hale gelmektedir.

Ebû Ubeyde, Kur’ân ayetlerinde geçen ve lafzî anlamları varlıklara benzemekten münezzeh olan Allah Teâlâ’nın zatıyla bağdaşmayan ifadeleri mecazî tevil ile açıklamıştır. Söz gelimi, Elmalı’nın ayetteki odak kelimeyi Arapça aslıyla muhafaza etmeyi tercih ederek “*Bununla beraber mekrettiler, Allah da mekirlerine mekretti, öyle ya, Allah hayrûlmakirîndir*”²⁰⁰ şeklinde Türkçeye çevirdiği وَمَكْرُوهٌ وَاللَّهُ خَيْرٌ " وَمَكْرٌ _ يَمْكُرُ _ مَكْرًا " ayetindeki ‘mekr’ kelimesini, Ebû Ubeyde tevil etmiştir. "fiilinin mastarı olan ‘Mekr’ kelimesi, lafzi olarak ‘gizli bir şekilde tuzak kurmak ve hile yapmak’ anlamına gelmektedir.”²⁰¹ Ebû Ubeyde ayette geçen iki mekr fiilinden, öznesi insanlar olan birincisini hakiki anlamı olan tuzak kurmak anlamında değerlendirirken, Allah’a nispet edilen ikinci fiili “*Allah tuzak kuranları helâk edecektir*”²⁰² ifadesiyle mecazî teville başvurarak açıklamıştır.

Yukarıdaki örnekte aynı ifade içerisindeki tek bir lafzın farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Belagatin bir alt dalı olan Bedi’ ilminde mahiyet yönünden

²⁰⁰ Âl-i İmran: 3/54. Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (1-10), Eser Kitabevi, İstanbul tsz., II, 1107.

²⁰¹ İbn Manzûr, *Lisanu’l ‘Arab*, VI, 4247.

²⁰² Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 95.

birbirinden farklı iki mefhundan birinin, birlikte kullanıldığı diğer mefhumun lafzıyla isimlendirilmesi ‘müşakele’ olarak adlandırılır. Müşakele kelimesi lügatte benzeşme anlamındadır. Müşakele örneğinde lafız yönünden birbirine benzeyen fakat mahiyet yönünden birbirinden farklı iki kullanım bulunmaktadır. Delaletleri birbirinden farklı olduğundan lafzın bir kullanımı hakiki anlama hamledilirken diğer kullanımı ise mecaza hamledilmektedir. Anlamları farklı bu kullanımlar arasındaki lâfzî benzerlikten dolayı bu anlam olayı müşakele olarak isimlendirilmiştir.²⁰³

Sonuç itibariyle, mecaz adını ilk defa açık olarak kullanan kişi Ebû Ubeyde’dir. Ayrıca o bununla da yetinmeyerek bu adı kitabına isim olarak belirleyen de yine odur. O, mecaz kelimesini belagat ilmindeki terim anlamıyla kullanmasa da bu terimin kapsamına giren kavramsal alanı da içerecek şekilde farklı boyutlara ulaşan anlamların tamamını bu doğrultuda gelişen yorum faaliyeti için kullanmıştır. Nitekim Ebû Ubeyde, mecaz teriminin ifade ettiği kavramsal çerçeveye dâhil olan örnekleri açıkça mecazî tevillle açıklamıştır. Ayrıca o ayetlerin tefsir ve yorumunda büyük bir ekseriyetle kullandığı “bunun mecazı şudur.” şeklindeki ifadesiyle de aslında mecaz kelimesiyle basit bir açıklama faaliyetinin ötesine geçen durumları aydınlatmayı ve belağı bir derinlik kazanan ifadelerdeki kapalılığı ortaya çıkarmayı kastettiği söylenebilir.

1.4.3.2.4.2. Mecazın Terim Olarak Kullanılması

Mecazın terim olarak kullanılmaya başlanması, Câhız Ebû ‘Amr b. Bahr (255/869) ile başlamaktadır. Câhız, Arap dili tarihinde beyan ilminin bir terimi olarak mecazdan söz eden ilk kişidir. Câhız Kitabı’l-Heyevân’da, “*Araplar bazı konuları mesel, iştikâk (aynı kökten gelen benzer lafızlar) ve teşbih ile anlatırlar. O halde, eğer siz, Yüce Allah, “Onlar, “Allah, bize, ateşin yiyeceği bir kurban getirmediği hiçbir peygambere inanmamamızı emretti” dediler.”*²⁰⁴ buyurmuştur, dersiniz, biz bundan Allah Te‘âlâ’nın Araplara kendi dilleriyle hitap ettiğini anladık.” demektedir. Câhız, bu konuyla ilgili Arap şiirinden deliller getirdikten sonra, ayetlerde geçen “Yetimlerin

²⁰³ Sekkâkî, Ebû Ya’kub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftahu’l-Ulûm* (tlk. Na’im Zerzûr) (I-IV), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1987, IV, 424; Mağribî, *Mevâhibü’l-Fettâh*, ed-Dusûkî, Muhammed b. Muhammed ‘Arefe, *Hâşiyetü’l-Dusûkî ‘alâ Muhtasarü’l-Me‘ânî Şerhu Telhîsi’l-Miftâh* (Şurûhu’t-Telhîs içinde), IV, 309; Meydanî, *el-Belâğetu’l-Arabiyye –Ususuha ve Ulûlhâ ve Funûnuhâ*, II, 438.

²⁰⁴ Âl-i İmrân: 3/183.

mallarını haksız yere yiyenler”²⁰⁵ ve “*haramı çok yiyenlerdir.*”²⁰⁶ ifadelerinin de buna benzer bir mecazî anlatım olduğunu belirtmektedir. Müellif, bu ayette geçen kişilerle ilgili olarak “*Bu kişiler sözü geçen mal ile içki içmiş, elbise giymiş, bineklere binmiş fakat bu maldan yemek için hiçbir şey harcamamış olsalar da onların durumunun bu şekilde anlatılabileceğini*” söylemektedir.²⁰⁷ Bu anlatımda yeme fiiliyle asıl anlatılan tüketimdir. Yeme fiili tüketimin sebeplerinden veya sonuçlarından birisidir. O halde burada sebebin sonuç yerine veya sonucun sebep yerine kullanılması türünden bir mürsel mecaz vardır.²⁰⁸

Câhız yukarıdaki örneklerin yanı sıra “*Tat bakalım (azabı)! Çünkü sen çok güçlü ve şerefli idin*”²⁰⁹ ayetinde yer alan ‘tatma’ kelimesinin, kölesini cezalandıran efendinin kölesine, ‘*Tat bakalım (azabı)! Nasıl da tattın*’ hitabındaki gibi mecazî bir kullanım olduğunu ifade etmektedir.²¹⁰ Yukarıdaki ayette geçen zevk kelimesi, hissetmek anlamında kullanılan mecazî bir ifadedir. Ayrıca ayetin devamında gelen “*Çünkü sen çok güçlü ve şerefli idin.*” ifadesi de aşağılama ve alay etme maksadıyla mecazî olarak kullanılmıştır.²¹¹

Câhız’ın mecaz kelimesini terim anlamında kullandığını gösteren delillerden birisi de, onun şu sözüdür: *" الطائر هوائي والسمك مائي مجاز كلام، وكل حيوان في الأرض فهو أرضي قبل أن يكون مائياً أو هوائياً "* “*Kuşların havaî, balıkların da maî olarak nitelendirilmesi mecazî sözdür. Çünkü yeryüzündeki bütün hayvanlar havaî ve maî olmadan önce karasaldır.*”²¹² Ona göre, öncelikle yeryüzüne nispetle tanımlanması gereken varlıkların ikinci derecedeki nispetleriyle nitelenmeleri hakikat değil, mecaz kabul edilmelidir. Yeryüzünde yaşayan insanların suya girip yüzmeleri onların nispetini değiştirmedigi gibi söz konusu varlıkların havaya veya suya nispetleri de mecazdır.

Câhız’dan sonra gelen İbn Kuteybe (276/889) son derece açık bir şekilde belagat ilminin konusu olan mecaz teriminden söz etmiştir. İbn Kuteybe mecaz teriminin bir

²⁰⁵ Nisâ’: 4/10.

²⁰⁶ Mâide: 5/42.

²⁰⁷ Câhız, *Kitâbu’l-Heyevân*, V, 23-25.

²⁰⁸ Yusuf Ebû’l-‘Adûs, *el-Mecâzu’l-Mürsel ve’l-Kinâye*, 20.

²⁰⁹ Duhân: 44/49.

²¹⁰ Câhız, *Kitâbu’l-Heyevân*, V, 28.

²¹¹ İbn Âşûr, Muhammed er-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed, *Tahrîru’l-Ma’nâ’s-Sedîd ve Tenvîru’l-‘Akli’l-Cedîd min Tefsîri’l-Kitâbi’l-Mecîd* (I-XXX) (1. Baskı), ed-Dâru’t-Tûnusiyye, Tunus 1984, XXV, 316.

²¹² Câhız, *Kitâbu’l-Heyevân*, VI, 405.

tanımını yapmış ve mecaz türlerini de saymıştır. “*Arapların dillerinde mecazlar vardır. Mecazın anlamı, sözü söyleme yöntemleri ve farklı kaynaklarının bulunduğu. Mecazın içerisinde istiare ve temsil; kalb, takdim ve tehir; hazif, tekrar, izhâr, ta’rîz ve ifsâh; kinaye ve izah; müfred kipiyle cemaate hitap ve çoğul kipiyle müfrede hitap etmek veya bu iki kiple iki kişiye hitap etmek; hâs lafızla umumu kastetmek veya âm lafızla hususu kastetmek gibi türler vardır.*” İbn Kuteybe, bütün bu anlatım yollarını ihtivâ eden Kur’ân’ın başka dillere tercüme edilememesini de Arap olmayanların Araplar kadar mecaz konusuna hâkim olmamalarına bağlamıştır.²¹³ Dahası İbn Kuteybe, tefsirini telif etme amaçlarını “*İnsanların anlamını karıştırdıkları şeyleri açıklamak*” ve “*tevil ile hüküm vermeden önce Arap dilinin farklı yönlerine hâkim olan önderlerin görüşlerini aktararak inatçı kişilere mecazın yerini göstermek*” olarak açıklamıştır.²¹⁴

İbn Kuteybe, Kur’ân’ın anlamının hazif, ziyade, takdir ve tehir gibi mecazî anlatımlarla daha fazla letafet kazandığını belirtmektedir.²¹⁵

İbn Kuteybe, daha sonra mürsel mecaz olarak adlandırılacak olan mecaz türünü de benzetmeye dayanan istiarî mecaz kapsamında değerlendirmektedir. İbn Kuteybe bu görüşünü istiareyi tanımlarken açıklamaktadır.²¹⁶ Bilindiği üzere mürsel mecaz, aralarında sebebiyet, yakınlık, müşakele vb benzerliğin dışında bir ilginin bulunduğu durumlarda bir kelimenin diğerinin yerine kullanılmasıyla gerçekleşen bir mecaz türüdür.²¹⁷ İstiare ile mürsel mecaz arasındaki ortak yön, ikisinde de bir lafzın diğerinin yerine mecazen kullanılmasıdır. Yani her ikisinde de bir lafzın başka bir anlam için ödünç alınması durumu söz konusudur. İbn Kuteybe bu nedenle ödünç alma anlamındaki istiare terimini her ikisi için de kullanmış olmalıdır. Nitekim müellifin mecazı tanımlarken istiarenin kelime anlamı olan ödünç almayı vurguladığı görülmektedir: “*Araplar, aralarında sebebiyet, yakınlık ve müşakele alakaları bulunan bir kelimeyi ödünç alarak başka bir kelimenin yerine kullanmaktadırlar*”²¹⁸ demektedir. Bu durum İbn Kuteybe ile birlikte iyice belirginleşen mecaz teriminin henüz olgunlaşmadığı anlamına da gelir. Müellif, istiareli mecazın bulunduğu ayetlerden

²¹³ İbn Kuteybe, *Te’vîlu Müşkili’l-Kur’ân*, 20-21.

²¹⁴ İbn Kuteybe, *Te’vîlu Müşkili’l-Kur’ân*, 23.

²¹⁵ İbn Kuteybe, *Te’vîlu Müşkili’l-Kur’ân*, 32.

²¹⁶ İbn Kuteybe, *Te’vîlu Müşkili’l-Kur’ân*, 135.

²¹⁷ Sekkâkî, *el-İdâh*; Tetâzânî, *Muhtasarü’l-Me’ânî*; Mağribî, *Mevâhibü’l-Fettâh*; Sübkî, ‘*Arûsu’l-Efrâh* (Şurûhu’t-Telhîs içinde), IV, 29.

²¹⁸ İbn Kuteybe, *Te’vîlu Müşkili’l-Kur’ân*, 135.

birçok örnek vermiştir. Söz gelimi “*Kadınlarınız, sizin için bir tarladır...*”²¹⁹ ayetinde geçen “tarla” kelimesi bunlardan bir tanesidir.²²⁰ Bununla birlikte İbn Kuteybe, kendisinden sonra gelen belagat bilginlerinin, alakası âliyet olan mürsel mecazın bir örneği olarak gösterdikleri²²¹ “*وَاجْعَلْ لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ*”²²² “*Ve bana sonra gelecekler arasında iyi bir şekilde anılmayı nasip eyle*” ayetindeki “*lisân*” kelimesini istiare örneği olarak vermektedir.²²³ Ayrıca İbn Kuteybe’nin bazı teşbih ve kinaye örneklerini de istiarî mecaz olarak değerlendirdiği görülmektedir.²²⁴

İlk dönem dilcilerinin önde gelen isimlerinden birisi olan Ebû'l-‘Abbas el-Müberred’in (ö. 285/898) de mecaz ismini kullanmadan, hakiki anlamının dışında kullanılan “parmak, el” gibi lafızları, “nimet” anlamında mecazî olarak açıkladığı görülmektedir.²²⁵

Mecaz bahsinde önemle zikredilmesi gereken kişilerden birisi de İbn Cinnî’dir. İbn Cinnî (ö. 392/1002) “*el-Hasâis*” adlı meşhur eserinde hakikat ile mecaz arasındaki farkı ortaya koymak için bir bölüm ayırmıştır. İbn Cinnî hakikat ve mecaz terimlerini tanımlamıştır. Ona göre “*hakikat, dilde vaz ‘edildiği asıl anlamda kullanıldığı sabit olan lafızdır. Mecaz ise onun zıddı olan lafızdır.*”²²⁶ Mat‘anî, İbn Cinnî’nin mecaz tanımını şöyle açmaktadır: “*Adeta o, ‘mecaz, dilde vaz ‘edildiği asıl anlamda kullanıldığı sabit olmayan lafızdır’ demek istemiş fakat bunu özetlemiştir.*”²²⁷ Müellif, bu bölümde mecazın işlevi ve delilleriyle ilgili ayrıntılı bilgiler vermiştir. Ona göre mecazî anlatıma yönelmenin üç nedeni vardır. Bunlar “*dilde genişlemenin sağlanması, vurgu ve benzetme yapılması*”dır. Ona göre gerçek anlamdaki kelimelerden mecaza, ancak edebî bir amaçla yönelinmektedir. Ayrıca lafzın mecazî anlamda kullanıldığına dair şüpheleri ortadan kaldıracak bir karineye ihtiyaç vardır. Söz gelimi Arapçada ata ‘deniz’ denilmesi mecazî bir kullanımdır. Şiirin veya nesrin gerektirdiği herhangi bir edebî gaye olmadan atın bu şekilde adlandırılması anlam karışıklığına neden olur. Fakat bir amaç

²¹⁹ Bakara: 2/223.

²²⁰ İbn Kuteybe, *Te’vîlu Müşkili’l-Kur’ân*, 141.

²²¹ Tetâzânî, *Muhtasarü’l-Me‘ânî*; Mağribî, *Mevâhibu’l-Fettâh*; Sübkî, *‘Arûsu’l-Efrâh*; Dusûkî, *Hâşiyetu’d-Dusûkî* (Şurûhu’t-Telhîs içinde) IV, 42.

²²² Şu‘arâ’: 26/84.

²²³ İbn Kuteybe, *Te’vîlu Müşkili’l-Kur’ân*, 146.

²²⁴ Mat‘anî, *el-Mecaz fi’l-Luğati ve’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, I, 73.

²²⁵ Müberred, Muhammed b. Yezîd Ebû'l-‘Abbâs, *el-Kâmil fi’l-Luğati ve’l-Edeb* (3. Baskı) (I-IV) (Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, Kahire 1997, I, 283

²²⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 442.

²²⁷ Mat‘anî, *el-Mecaz fi’l-Luğati ve’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, I, 96.

uğruna menzile doğru koşan bir atın ‘deniz’ olarak nitelendirilmesi izaha ihtiyaç duymayan bir mecazî anlatımdır.²²⁸ Diğer yandan İbn Cinnî, atı deniz kelimesiyle nitelerken, aslında “o bir denizdir” ifadesiyle müşebbeh ve müşebbehun bih’in zikredildiği belîğ teşbih ile bunu yapmaktadır. Oysa belîğ teşbih mecazın bir türü olan istiareden farklıdır. Çünkü istiarede sadece kendisine benzetilen lafız, mecazen benzeyenin yerine kullanılması söz konusudur. Bu durum bize bu büyük dil bilgininde henüz teşbih ile istiarenin birbirinden tam olarak ayrılmadığını göstermektedir. Fakat onun karîne ile ilgili vurgusu kendisinden önceki dilcilerde görülmemektedir. O halde İbn Cinnî’nin mecaz teriminin gelişiminde kendisinden önceki bilginlere göre bir ilerleme sağladığını söylemek yerinde olacaktır. Bununla birlikte o mecazın alakalarından yalnızca teşbihten söz etmekle kalmıştır. Yani o, doğrudan aklî mecaz ve mürsel mecazın alakalarından bahsetmemiştir.²²⁹ İbn Cinnî, mecaz teriminin olgunluk döneminde aklî mecazın bir örneği olarak değerlendiren “*yol falanca oğullarını çiğnedi.*” temsilini de istiare olarak değerlendirmektedir. Sekkâkî de İbn Cinnî’den etkilenerken bu ifadeyi kinyeli istiare saymıştır.²³⁰ Bu ifadede bir kinayenin de olabileceği ihtimali bütünüyle göz ardı edilmemelidir. Çünkü bu sözün hakikati, o kişilerin yolu çiğnemesini anlatmasının yanı sıra yolun o kişileri yormuş olmasıdır. Bununla birlikte bu sözle anlatılmak istenen şeyler arasındaki akla en yakın ihtimal,²³¹ ‘çiğneme’ fiilinin gerçek failinden başka bir varlığa isnadıyla bir aklî mecazın gerçekleştiğidir.

Ona göre dilde mecazın varlığını gösteren en önemli delillerden biri, dilde tekidin çokluğudur. Tekit konusunun önemine binaen Arap dili bilginleri bu konuya kitaplarında özel bölümler ayırmışlardır.²³² Yine o, mecazî üslûbu cesaretin dildeki bir yansıması olarak göstermektedir. Ona göre “*hazîf, ziyade, anlam aktarımı ve tahrif*” mecazın çeşitlerindendir. İbn Cinnî’nin mecaza verdiği önemin en önemli göstergesi, onun dilde mecazın hakikatten daha fazla bulunduğunu iddia etmesidir.²³³ Ona göre, fiillerin kişilere bağlı olarak kullanımı da mecazdır. Çünkü fiillerin anlamı genel olduğu halde kişi tarafından gerçekleşen fiil özeldir. Ayrıca fiilden etkilenen varlıkta meydana

²²⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 442.

²²⁹ Mat‘anî, *el-Mecaz fi’l-Luğati ve’l-Kur’âni’l-Kerîm*, I, 98-100.

²³⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 446.

²³¹ Mat‘anî, *el-Mecaz fi’l-Luğati ve’l-Kur’âni’l-Kerîm*, I, 102.

²³² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 451.

²³³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 447.

gelen tesir kısmi olduğu halde o varlık bütün olarak ifade edilmektedir. Söz gelimi “*Amr’ı dövdüm.*” sözünde geçen dövme fiilinin anlamı hakiki olmakla birlikte dövme lafzının bildirdiği anlam bütün cinsiyle gerçekleşmediğinde cins ismin özel anlamda kullanılması şeklinde bir mecaz oluşur. Yine dövme fiiline maruz kalan Amr’ın kolu mu, bacağı mı, başı mı dövdü? Bu ifadede dövme fiilinden etkilenen Amr’ın bir veya birkaç oganı olsa da sözü edilen kişi bir bütün olarak Amr’dır.²³⁴ İşte İbn Cinnî, fiilin özel kullanımında böyle bir mecazî anlatımın gerçekleştiği düşüncesine sahiptir. Fakat onun bu düşüncesi İbn Fâris olmak üzere dilbilimcilerin çoğunluğu tarafından pek kabul görmemiştir.²³⁵

Mecaz teriminin gelişiminde adı anılması gereken bir diğer kişi de Kudâme b. Ca’fer’dır. (337/948) Kudâme mecazdan ve istiareden ayrı ayrı bahsetmiştir. Kudâme, Arapçanın edebî tenkidine, üzerine yazdığı “*Nakdu’n-Nesr*” ve “*Nakdu’s-Şi’r*” adında iki seçkin eser bırakmıştır. Arap dilinin lafız yönünden zengin olduğunu, dilde tek bir anlam ifade eden lafızların yanında müşterek lafızların da bulunduğunu belirttikten sonra, Arapların bazı anlamlar için de istiareli ve mecazî anlatım üslubuna yöneldiklerini açıklamaktadır. Müellif, eserlerinde istiareli ve mecazî üslubun pek çok örneğine yer vermiştir.²³⁶

Kudâme, mecaz bilgisinin olgunlaşma döneminde aklî mecaz örneği olarak kabul edilen bazı ifadeleri istiare kapsamında değerlendirmektedir.²³⁷ Mecaz teriminin gelişimi dikkate alındığında böyle bir değerlendirmeyi normal karşılamak gerekir.

Mecazın bir belagat terimi olarak ele alınıp değerlendirilmesi Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) ile olgunlaşmıştır. Mecazın belagat iliminin merkezi bir terimi olarak ele alınıp değerlendirilmesi Cürcânî ile başlamıştır. Cürcânî, beyan ilminin teorisini temellendirdiği “*Esrâru’l-Belağ*e” adlı eserinde mecazı sadece dilbilimsel olarak izah etmekle yetinmemiş, bunun yanında mecazın felsefi tahlilini de yapmıştır. Onun sözü edilen eseri, baştan sona mecaz, teşbih, istiare, kinaye ve temsil gibi edebî üslubun en önemli terimlerinin izahlarını bir bütün olarak ihtivâ etmektedir. Bu yönlerden anılan eser, mükemmel bir kavramsal alan incelemesi örneği olarak söz konusu terimlerin birbiriyle irtibatlarına derinlemesine ışık tutmaktadır. Bu nedenle de

²³⁴ İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luğ*a, II, 450.

²³⁵ Mat’anî, *el-Mecaz fi’l-Luğati ve’l-Kur’âni’l-Kerîm*, II, 1064.

²³⁶ Kudâme b. Ca’fer, *Nakdu’n-Nesr*, 64.

²³⁷ Mat’anî, *el-Mecaz fi’l-Luğati ve’l-Kur’âni’l-Kerîm*, II, 1066.

mecaz konusu, onunla birlikte daha öncesiyle kıyaslanmayacak ölçüde derinlik kazanmıştır. Ayrıca o, Me‘ânî ilminin kalıbını ortaya koyduğu “Delâilu’l-İ‘câz” adlı eserinde, uygulamalı olarak ortaya koyduğu nazm teorisi, yazılı bir metni mimarî bir eser hassasiyetiyle resmetmektedir. Müellif, bu eserinde mecazın ve istiarenin çeşitlerini ortaya koymuş olmanın yanında, ilk defa aklî mecaz türünün de adını koymaktadır.²³⁸ Cürcânî, Arap dilinin bozulmaya yüz tuttuğu bir asırda, dilin yasalarını belirlemeye çalışarak kendisinden sonra gelen belagat bilginlerinin takip ettikleri yolun en önemli referans kaynağı olmuştur.²³⁹ Müellif, sözü edilen eserlerinde, adeta belagatin mimarisini çizmiş, eşine az rastlanan bir dil ve edebiyat otoritesi olduğunu göstermiştir.

Abdulkahir el-Cürcânî, hakikatin mükemmel bir tanımını yapmış ve hakikî anlam bildiren lafızlara aynı lafzın birden fazla vaz‘ını da ifade edecek şekilde çok dakik örnekler vermiştir. O, hakikati “*Başka hiçbir şeye dayanmaksızın, vaz‘ edenin belirlediği anlamın -ya da istersen buna ‘uzlaşıya bağlı anlamın’ diyebirsın-kastedildiği her kelime hakikattir.*” şeklinde tanımlamıştır. Buna örnek olarak önce yırtıcı hayvan ismi olarak belirlenen “aslan” kelimesini vermekte, sonra **يزيد** - **زاد** fiilinin mastarı olarak vaz‘ edilen **زيد** kelimesini, daha sonra bu kelimenin kişi ismine aktarılmasını zikretmektedir. Yani önce fiilin mastarı olarak vaz‘ edilen, daha sonra da kişi ismi olarak belirlenen ‘Zeyd’ kelimesi her iki durumda da gerçek anlam ifade etmektedir. Çünkü burada bir aktarım olsa da, bu belirlemeler, birbirinden ilgisiz iki ayrı vaz‘ ile gerçekleşmiştir.²⁴⁰

Cürcânî, mecazı da “*bir kelime ile, aralarında bulunan bir ilgi nedeniyle vaz‘ edenin belirlediği anlamın dışında, ikinci bir anlamın kast edilmesidir. Ya da istersen buna şöyle de diyebirsın: vaz‘ edenin belirlediği anlamı aşarak, kendisi için konulmadığı anlamı, yeni bir vaz‘ sayılmayacak şekilde ifade eden ve dil koyucusunun kastettiği asıl anlam ile taşındığı anlam arasındaki bir ilgi nedeniyle bulunduğu noktayı aşan her kelime mecazdır.*”²⁴¹ Abdulkahir el-Cürcânî’nin mecaz tanımı ve tasnifi kendisinden sonra gelen âlimler üzerinde derin bir etki bırakmıştır.

Zemahşerî (ö. 538/1143), belagat ilmiyle ilgili kurallarını esas alarak “*el-Keşşâf an Ğavâmidî’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl*” adında bir tefsir yazmıştır.

²³⁸ Mat‘anî, *el-Mecâz fî’l-Luġati ve’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, II, 1072.

²³⁹ Abdulazîz ‘Atîk, *‘İlmu’l-Beyân* (1. Baskı), Dâru’n-Nehdati’l-‘Arabiyye, Beyrut 1985, 22.

²⁴⁰ Abdulkahir el-Cürcânî, *Esrâru’l-Belaġe*, 266.

²⁴¹ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru’l-Belaġe*, 267-268.

Müellif bu tefsirinde, Abdulkahir el-Cürcânî'nin ortaya koyduğu nazm teorisi ile ilgili görüşlerini benimsediği ifade edilmiştir. Buna ek olarak Zemahşerî, tefsirinde mecaz örnekleri incelemiş ve özelde mecaz konusunda, genelde ise belagat konularında kendisinden sonraki din ve dil bilginlerine ışık tutmuştur. Buna ilave olarak o belagat ile ilgili “*Esâsu'l-Belağ*” adında bir sözlük telif etmiştir. Müellif sözlüğünde kelimelerin hakiki anlamının ardından mecazî anlamlarını açıklamakla meşhurdur.²⁴²

Bu bilginlerden sonra gelen âlimler onların yolunu takip etmiş ve mecaz ile ilgili görüşlerini açıklayarak bugüne kadar gelen edebî birikimi sağlamışlardır.

1.4.3.2.5. Mecazın Tespiti

Mecâzî anlamda kullanılan bir lafzı hakiki anlamda kullanılan lafızdan ayıran ve mecazî lafzı tespit etmeyi kolaylaştıran bazı alametlerin bulunduğu ileri sürülmüştür. Bu alametler şunlardır:

- a. Hakiki anlamda kullanılan lafızlar, genel ve kapsamlı bir anlam ifade ederken, mecazî anlamda kullanılan lafızlar özel ve belirli manalar bildirmektedir. Bu nedenle mecazî bir ifadenin anlamını benzeri ibarelerle anlatabilmek her zaman mümkün olmamaktadır. Söz gelimi, “Köye sor”²⁴³ anlamına gelen ﴿وَأَسْأَلُ﴾ ayetindeki “köy” kelimesi, mecazî anlamda kullanılmış olup bu söz ile köydeki insanlar kastedilmiştir. Bu kullanımdan hareketle bir genelleme yapmak ve eşyanın adını zikrederek sahiplerini kastetmek doğru olmaz. Çünkü bir ibareyi böyle bir kasıt ile kullanmak ancak toplumsal bir uzlaşî yoluyla mecazî anlamda kullanılmasında ittifak edilmesiyle mümkün olabilmektedir.
- b. Mecâzî anlamda kullanılan bir kelimenin ismi fail veya ismi meful benzeri müştak (türev) isimleri bulunmaz. Söz gelimi gerçekte “buyruk” anlamında kullanılan “أَمْرٌ” kelimesinin “emir veren” anlamına gelen ismi faili “أَمَرَ” kelimesidir. Fakat aynı kelime “durum, iş” anlamında mecazî olarak kullanıldığında öznesi belli bir eylem ifade etmediğinden ismi failinin bulunması da mümkün değildir.
- c. Mecâzî anlamda kullanılan bir kelimenin çoğul formu, hakiki anlamdaki kelimenin çoğul formundan farklıdır. Bu da mecazî ibareyi tespit etmeyi

²⁴² Abdulazîz ‘Atîk, ‘*İlmü'l-Beyân*, 28.

²⁴³ Yusuf: 12/82.

sağlayan alametlerden biridir. Söz gelimi hakiki anlamda kullanılan "أَمْرٌ" kelimesinin çoğulu "أوامرٌ" iken, mecâzî anlamda kullanılan "أَمْرٌ" kelimesinin çoğulu "أمورٌ" kelimesidir.

- d. Hakiki anlamda kullanılırken bir etki ya da sonuç gerektiren lafız, söz konusu etkiyi gerektirmeksizin kullanıldığında mecaz ifade eder. Söz gelimi, kudret kelimesi Allah'ın bir sıfatı olarak kullanıldığında onun etki ettiği bir sonuç lazım olur. Fakat kudret kelimesi, Allah'ın kudret sıfatının sonucu olan evrendeki harikulade ilahi eserler için kullanıldığında mecâzî anlam ifade ettiğinden, kendisiyle ilgili bir sonucun bulunması gerekmez.²⁴⁴
- e. "Her mecâzî lafzın hakiki bir anlamı vardır. Ancak her hakiki lafzın bir mecâzî anlamı olması zorunlu değildir." Mesela sıfattan aktarılmamış camid/salt kişi isimlerinin hakikatten başka anlamı bulunmaz. Fakat sıfattan aktarılan kişi isimleri mecâzî olarak kişileri gösterirler.²⁴⁵
- f. Her mecâzî anlamdaki ifadenin olumsuz biçimi doğru bir yargı bildirirken, hakiki anlamdaki ifadenin olumsuz hali yanlış bir yargı bildirir. Söz gelimi "Ali aslandır." Mecâzî ifadesinin olumsuz hali olan "Ali aslan değildir." ifadesi doğru bir yargı ifade ederken, hakiki anlamıyla kullanılan aslan lafzı için kurulan "Aslan aslan değildir." önermesi yanlış bir yargı ifade eder.²⁴⁶ Mecâzî ibarelerin tespitini sağlayan çeşitli alametler vardır. Bu alametler "alaka/ilgi", "karîne" ve "bağlam" olarak sıranabilir. Şimdi sırasıyla bu terimleri ele alacağız.

1.4.3.2.5.1. Alaka / İlgi

Arapça kökenli bir kelime olan alaka, "عَلَقَ" fiilinin mastarı olan "علاقة" kelimesinin Türkçeleşmiş halidir. İbn Manzûr'un kaydettiğine göre bu kelime sözlükte, "ilgilenmek, bağlanmak" anlamlarına gelir. Hatta bu münasebetle kalbin sevgisi ve bağlılığının yanında eşlerin arasında evlilik bağının tesis edilmesine vesile olan mehir, alaka olarak adlandırılmıştır.²⁴⁷

²⁴⁴ Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* (I-II) (Thk. Muhammed Tamir), Dâru'l-Hadis, Kahire 2011, II, 31.

²⁴⁵ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 31.

²⁴⁶ Abdolvahhab Abdusselam Tavîle, *Eseru'l-Luğati fî İlhtilâfi'l-Müctehidin*, 144.

²⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisanu'l- 'Arab*, IV, 3072-3073.

Mantık bilginleri alakayı, “*ilk önce var olanın ikincil olan ile birlikteliğini kuran sebep*” ya da “*bir şeyin diğeri ile birliktelik kurmasını sağlayan sebep*” olarak tanımlamaktadır. Söz gelimi “Zeyd, Amr’ın babası ise Amr da onun oğlu olmaktadır.”²⁴⁸ Belagat ilminde ise alaka, “*lafzın mecazî anlamı ile hakiki anlamı aradındaki bağ*” şeklinde tanımlanmıştır. Diğer bir ifadeyle mecazî anlamda kullanılan lafzın hakiki anlamdan mecazî anlama geçişini gösteren bir ilgi bulunması gerekir. Bu ilgi alaka olarak adlandırılmaktadır. Meczaz ilgisi benzetmeye dayanabileceği gibi onun dışında başka bir şeye de dayanabilir.²⁴⁹ Alakası teşbihe dayanan mecaz, istiare olarak adlandırılır. Sebebiyet ve müsebbebiyet gibi teşbih dışındaki alakalar ile oluşan mecaz ise mürsel mecaz olarak adlandırılır. Teşbih dışındaki alakaya, elin “nimet ” anlamında kullanılması örnektir. Bu örnekteki alaka, sebebiyet veya aliyet alakasıdır. Müellif, bu alakayı “*faiiliyet*” veya “*suri illet*” olarak nitelemektedir. Belagat bilginleri, mecaz alakalarının sayıca çok olduğunu belirtmiş ve yimibeş kadar alaka çeşidi olduğunu beyan etmişlerdir. Teftâzânî (ö. 793/1390), “el-Mutavvel”de Kazvînî’nin on bir tane alaka zikrettiğini belirtmektedir. Müellif bunları şu şekilde sıralamaktadır:

- a. Görünürdeki sebebin ismin yerine kullanılması: El organının nimet veya kudret anlamında kullanılması
- b. Mucaveret (Birliktelik) nedeniyle isimlerin birbirlerinin yerine kullanılması: Dildeki hakiki anlamı deve olan “الرَّأْيَةُ” kelimesinin mecazi olarak devenin sırtında taşınan yiyecek yükü için kullanılması buna örnektir.
- c. Parça isminin bütünün yerine kullanılması: Hakikatte göz organının ismi olan “العين” kelimesinin gözün sahibi olan casus veya gözetleyici için kullanılması buna örnektir.
- d. Bütün isminin parçanın yerine kullanılması: Parmak uçlarını anlatmak için bütünün adı olan parmak kelimesinin kullanılması buna örnektir. Kur’ân’da münafıkların durumlarını anlatan temsilde geçen “يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مَنْ حَذَرُ الْمَوْتِ” “Onlar yıldırımlardan gelecek ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıkarlar.”²⁵⁰ ayet ifadesindeki parmaklardan kasıt parmak uçlarıdır. Bu örnekte parça yerine bütün ismi kullanılmıştır.

²⁴⁸ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Mu‘cemu’t-Ta’rifât* 132; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1205.

²⁴⁹ İn‘âm Fevvâl ‘Akâvî, *el-Mu‘cemu’l-Mufasssal fî ‘Ulûmi’l-Belâlgê*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiye (2. Baskı), Beyrut 1996, 606; Tavîle, *Eseru’l-Luğati fî İhtilâfi’l-Müctehidin*, 144.

²⁵⁰ Bakara: 2/19.

- e. Sonuç yerine sebebin zikredilmesi: Bitkinin otlatılması yerine onun sebebi olan yağmurun otlatılması ifadesinin kullanılması buna örnektir.
- f. Sebebin yerine sonucun zikredilmesi: “*Gök bitki yağdırdı.*” ifadesi buna örnektir. Çünkü gökten bitki değil, onun sebebi olan yağmur yağar.
- g. Geçmişte olan bir şeyin şu anda varmış gibi anlatılması: " *وَآتُوا الْيَتَامَىٰ مَوَالِهِمْ* " *Yetimlere mallarını verin.*"²⁵¹ ayet bölümünde geçen yetimler kelimesi daha önceki bir zaman diliminde var olan durumu şimdiki zamanda oluyormuş gibi anlatması buna örnektir.
- h. Mevcut bir şeyin, gelecek zamanda meydana gelecek olan bir şeyin adı ile adlandırılması: Meyve suyuna şarap denmesinde olduğu gibi.
- i. Bir şeyin ait olduğu mahallin, mekânın adıyla anılması: " *فَلْيَذْغُ نَادِيَهُ* " *O zaman o, meclisini yardıma çağırın!*"²⁵² ayetindeki meclis adı buna örnektir. Gerçekte çağırılacak olan meclis değil onun üyeleridir.
- j. İsimin yerine onun bir niteliğinin anılması: Cennetin Allah'ın rahmeti²⁵³ olarak adlandırılması buna örnektir.
- k. Bir şeyin ait olduğu aletin adıyla anılması: " *وَاجْعَلْ لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ* " *Ve bana sonra gelecekler arasında iyi bir şekilde anılmayı nasip eyle*"²⁵⁴ ayeti buna örnektir. Çünkü bu ayette dilin bir işi olan iyi bir şekilde anılma, dil ile ifade edilmiştir.²⁵⁵

Görüldüğü üzere Kazvînî'nin “*Telhîsu'l-Miftâh*” adlı eserinin şârihleri on bir tane alaka saymakla birlikte belagat bilginlerinin alaka sayısını yirmi beşe kadar çıkardıklarını belirtmektedirler. Nitekim Hasan b. Cemâluddîn el-Halebî ed-Dîrkûşî “*Kenzu'l-Mecâz fî Şerhi 'Alakati'l-Mecâz*” adlı eserinde maddeler halinde yirmi beş tane alaka saymış ve örneklerle açıklamıştır. Bu eserde, yukarıda geçmeyen ama farklı belagat eserlerinde dağınık bir şekilde ele alınan bazı mecaz alakaları da yer almıştır. Bunlar arasında en dikkat çekici olanları şunlardır: Bizzat hakikat ifade eden sözün içindeki bir lafzın mecazı gerektirmesi, âm bir lafzın hususi manada veya hâs bir lafzın genel anlamda

²⁵¹ Nisâ': 4/2.

²⁵² 'Alak: 96/17.

²⁵³ Bkz. Âl-i 'İmrân: 3/107.

²⁵⁴ Şu'arâ': 26/84.

²⁵⁵ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 576.

kullanılması, mutlak lafzın mukayyet kasıtlı veya mukayyet lafzın mutlak kastıyla kullanılmasıdır.²⁵⁶

“*Arap Dili ve Belâgatında Mecâz-ı Mürsel ve Alakaları*” adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlayan Süleyman Kaplan da belâgat ilminin başlıca kaynaklarında on yedi tane alaka tespit ettiğini belirtmektedir. Bununla birlikte geç dönemlerde alaka sayısının arttığına da işaret etmiştir.²⁵⁷

Kanaatimce mürsel mecaz alakalarının şu veya bu sayı ile sınırlanması doğru değildir. Esas ölçü mecazda belirtilen alakanın Arapların kullanımında genel olarak kabul gördüğünün tespit edilmiş olmasıdır. Bu bakımdan doğru tutum böyle bir tespiti konu olan alakaların geçerli görülmesidir. Çünkü mürsel mecazın en önemli özelliği benzerlik dışında bir ilginin bulunmasıdır. Fakat çalışmamızın ikinci bölümü olan Fıkıh Usulünde mecazı, doğrudan ilgilendirdiği için yukarıda sayılanlara ilave olarak bazı alakaları da kısaca hatırlatmakta fayda vardır. Bunlardan birincisi, emrin hakiki anlamının dışında kullanılmasını sağlayan mutlak-mukayyet ilgisidir. Söz gelimi emrin dua ve tehdit gibi anlamlarda kullanılması mecazdır. Çünkü mutlak olarak kullanılan emir kipinin hakikati, üst bir merci tarafından, ona nispetle alt bir makamda bulunan bir kişiden bir işin yapılmasını talep etmektir. Bundan hareketle Eş‘arîlere göre itaat, emrin gereğidir. Fakat Mutezile’ye göre itaat, emir lafzının değil, iradenin gereğidir.²⁵⁸ Soru cümlelerinin gerçek anlamı dışında kullanılması da bu kabilden bir örnektir.²⁵⁹ İkincisi âm ve hâs lafızlarının gerçek anlamlarının dışında kullanılmasıdır. Yani âm bir lafzın tikel anlamda veya hâs bir lafzın genel anlamda kullanılmasıdır.

²⁵⁶ Bkz. Hasan b. Cemâluddîn el-Halebî ed-Dîrkûşî, *Kenzu’l-Mecâz fî Şerhi ‘Alakati’l-Mecâz*, 376-475.

²⁵⁷ Süleyman Kaplan, *Arap Dili ve Belâgatında Mecâz-ı Mürsel ve Alakaları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, 79.

²⁵⁸ Dusûkî, Muhammed b. Muhammed ‘Arefe, *Hâşiyetu’d-Dusûkî ‘alâ Muhtasarı’l-Me‘ânî* (Şurûhu’t-Telhîs içinde), II, 320; ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Bahru’l-Muhîd fî Usûli’l-Fıkhi*, Vizâretu’l-Evkâf ve’ş-Şu’ûnî’l-İslâmiyye (2. Baskı) (I-VI) (thr. Abdulkadir Abdullah el-‘Anî), Kuveyt 1992, I, 287-288; Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlu’l-Fıkhi*, Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî (1. Baskı), Mısır 1958, 176; Emir fiilin kendine mahsus bir kipi ve hakiki anlamı var mıdır? Yok mudur? Emir anlamını sağlayan lafzın kendisi mi, yoksa konuşanın niyeti midir? Bu soruların cevapları ile ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Ali İhsan Pala, *İslâm Hukuku Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, Fecr, Ankara 2009, 83-88; Ayrıca emir lafzı ve onun gereği ile ilgili İslâm ulemasının görüşlerini birlikte değerlendirmek için bkz. Refik el-‘Acem, *Mevsû‘atu Mustelehâtî Usûli’l-Fıkhi ‘İnde’l-Müslimîn* (1. Baskı) (I-II) Mektebetü Lübnan Nâşirûn, Lübnan 1998, I, 259-285.

²⁵⁹ İbn Ya‘kûb el-Mağribî, *Mevâhibu’l-Fettâh fî Şerhi Telhîsi’l-Miftâh* (Şurûhu’t-Telhîs içinde), II, 291.

Özetle, bir ilgi ve karîne ile birlikte dildeki asıl konumundan başka bir konuma aktararak gerçek anlamını aşan her söz mecazdır. Bu konu mecaz başlığı altında ele alındığından burada tafsilata girmeyeceğiz.

Alakanın geçerli olabilmesi için, Arapların genel anlamda o alaka türüne itibar etmiş olması gerekir. Söz gelimi sebebiyetin mecaz alakası olduğu konusundaki ortak anlayışları buna örnektir.²⁶⁰ Mecazda melzûm olan anlamdan, lazım (onu gerekli kılan) anlama bir transfer durumu vardır. Mecazi lafızların anlamları arasında mutlaka bu mülazemet (gerektirme) alakası olmak zorundadır. Bu alakalarda bazıları çok güçlüdür. İstiaredeki teşbih alakası gibi... Bazı alakalarda, dikkatli olmayan gözlerden gizlenecek kadar zayıftır.

Ömer Nasuhi Bilmen, usûlcülerin alakayı “ittisâl” olarak adlandırdığını belirttikten sonra fıkıh usulünde geçerli kabul edilen alakaları şu şekilde sıralamaktadır: “*Müşabehe, kevni sabık (geçmişteki hal), kevni lahık veya evl (gelecekteki hal), istidat, hulûl, cüz’iyet, sebebiyet, şartiyet, meşrutiyet.*”²⁶¹

İlgisiz bir şekilde söylenen mecazî söz yalanla eşdeğer kabul edilir. Söz gelimi “*Ben bir aslan gördüm.*” sözündeki aslanın cesur bir insan ile ilgisini gösteren bir karîne bulunmadığında bu söz, doğrudan ziyade yalana yakın olur. Bu sözde, aslanın bir insanın niteliği olduğunu gösteren “ok atan, savaşılan” gibi bir kayıt bulunması halinde bu kelimenin cesaret ilgisi ile kullanılan bir mecaz olduğu anlaşılır.²⁶² Mecaz lafzı ile mecazî anlam arasındaki alaka, sözlük anlamında belirtilen evlilikteki mehir ve kalbin bağlılığı gibidir. Bu nedenle mecaz lafzının anlamına delâletini gerektiren bir alaka ve bu alakayı doğrulayan bir karinenin bulunması mecazî anlamın gerekçesini meydana getirir.

1.4.3.2.5.2. Karine

Arapça bir kelime olan karîne, “*bir araya getirmek, toplamak, bağlamak*” anlamına gelen “قَرَنُ - يَقْرُنُ - قَرْنٌ” fiilinden türemiş bir isimdir. Bu fiilin mastarı olan “*karn*” kelimesi “*hayvanın boynuzu, bir kuyunun iki tarafına dikilen burç, asır ve*

²⁶⁰ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 575-576.

²⁶¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslamiye ve Istılahat-ı Fıkhiye Kamusu* (I-VI), Özensar yay. İstanbul tsz., I, 81.

²⁶² Hasan b. Cemaluddîn el-Halebî ed-Dîrkûşî, *Kenzu'l-Îcâz fî Şerhi 'Alakati'l-Mecâz*, 460.

toplumun önderi” anlamına gelmektedir. Yine Türkçede “*Ahmet Mehmet’in akranıdır*” şeklinde kullandığımız ve yaşıt manasına gelen akran kelimesi de Arapçada bu fiilin mastarı olan “*karn*” kelimesiyle ifade edilmektedir.²⁶³ Bir şeyin bağlanmasına vesile olan ipi adlandırmak için de bu fiilden türeyen “*قَرَن*” (karen) kelimesi kullanılmaktadır. Aynı anlamda birleşen şeylerin birlikteliğini ifade etmek için de bu fiilin iftial babından gelen kipi olan “*اِفْتَرَن*” kelimesi kullanılmaktadır. Ayrıca tek bir niyet ve ihram ile hac ve umrenin birleştiriliği hac şekline de bu kelime kökünden gelen “*قِرَان*” (kırân) denilmektedir. Arapçada “*قَرِين*” kelimesi “*yakın, dost olan kişi ve sürmeli göz*” manalarına gelirken “*قَرِينَة*” kelimesi ise sürekli birlikte bulunan, yakın, eş gibi anlamlar ifade etmektedir.²⁶⁴ Bütün bu varlıklarda dikkat çeken en önemli husus hepsinde onları diğerlerinden farklı kılan bir özelliğin veya alametin bulunmasıdır. Bu fiil kökünden türeyen kelimeler Kur’ân’da otuz dört ayrı ayette geçmektedir.²⁶⁵ Bu fiilin türevleri yukarıdaki anlamlarıyla bir çok hadiste de kullanılmıştır.²⁶⁶ Karinenin bütün türevlerini ele aldıktan sonra kelimenin Türkçede, kapalı veya belirsiz bir konunun anlaşılmasını sağlayan ip ucu, işaret, iz ve durum anlamına geldiğini ifade edebiliriz.²⁶⁷

Karine terim olarak sözün hangi anlamda kullanıldığını gösteren ilave bir unsur veya alamet anlamına gelmektedir.²⁶⁸ Nitekim Tehânevî, karineyi “*bir sözün kullanımı dışındaki bir anlamı ifade ettiğini gösteren unsur*” şeklinde doğrudan delâlet ile ilgili olarak tanımladığı görülmektedir. Karine sözün lafzından, anlamından veya durumdan anlaşılabilir. Bundan dolayı da karine temelde sözel ve durumsal ya da lafzî ve manevî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.²⁶⁹ Söz gelimi “*yürüyen bir kütüphane gördüm*”

²⁶³ İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *el-Mücmel fî'l-Luğa* (2. Baskı) (I-III) (Thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, III 749.

²⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3607-3614; İsfahânî, 667.

²⁶⁵ Muhammed Fuad Abdulkaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ân*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1990, 542.

²⁶⁶ Fatih Turan, *İslam Hukukunda Karine* (Doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2011, 14. Karine teriminin farklı tanımları, kavram alanı ve fıkıh yorumlarına etkisi ile ilgili detaylı bilgiler için bu teze müracaat edilebilir.

²⁶⁷ Şemseddin Sami, 1068; Ferit Develioğlu, *Osmanlıca – Türkçe Lûgat* (15. Baskı) (Haz. Aydın Sami Güneyçal), Aydın Kitabevi, Ankara 1998, 491.

²⁶⁸ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 146.

²⁶⁹ Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. 'Ömer b. el-Hasan b. el-Huseyn et-Teymî, *el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkhi* (3. Baskı) (I-VI) (Thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997, I, 332; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1315; Telemsânî (ö. 771/1370) karineleri üç sınıfa ayırmıştır:

1. Lafzî karine: Bizzat lafzın yapısından kaynaklanan karinedir. Söz gelimi “*قُرُوء*” kelimesi çoğul olarak kullanıldığında sadece temizlik halini ifade eder.

sözündeki “kütüphane” sözcüğünün mecazen insan yerine kullanan bir istiare olduğunu gösteren karine “yürüyen” lafzıdır. Özellikle Arapça söz konusu olduğunda lafzî karineden öncelikle anlaşılması gereken, kelimenin gramer yönünden kipi ve cümle içerisindeki görevidir. Söz gelimi kelimenin ismi fail veya ismi meful olması ya da fail (özne) veya mefulun bih (nesne) olması onun anlamını birinci derecede etkileyen lafzî karinelere. Yine etken çatılı bir fiil cümlesinde ve fiilden sonra gelmek, bir ismin fail olduğunu gösteren karinelere. Bunun yanında fiil veya isim cümlelerinde özne ile yüklem arasındaki var olan isnat bağı ve geçişli fiil ile nesne arasında meydana gelen etki, manayı ilgilendiren en önemli karinelere. Anlam ile ilgili karineler kendi zaviyelerinden olayı tahsis etmektedirler.²⁷⁰

Fıkıh usûlü terimi olarak Karîne, şari'nin veya sözün sahibinin maksadını berlilemek için yararlanılan delil ya da nitelik. Şer'î hüküm istinbat etmek amacıyla metnin iç bağlamından veya dış bağlamı oluşturan unsurlardan faydalanmak gerekir. Çünkü anlam faaliyetinin asıl amacı, sözün sahibinin söz ile neyi kast ettiğinin anlaşılmasıdır. Bu nitelik ya bizzat sözün kendisinden veya konuşanın iradesinden ya da sözün dışındaki faktörlerden çıkarılır.²⁷¹ Söz gelimi Kur'ân metninin lafızlarının tefsiri söz konusu olduğunda en muteber karîne lafız ile asıl kastedilen anlamı tespit etmeyi sağlayan karinedir. Lafız ile kastedilen mana ise ancak sözün içinde geçtiği kitabın genel anlamı ve amacının yanı sıra lafzın öncesi ve sonrası ile olan bağlantısı dikkate alınarak anlaşılabilir.²⁷² Karinenin en önemli işlevi de bilinen bir şeyin delâletiyle tam olarak bilinmeyen bir şeyin anlamını veya hükmünü kesinleştirmektir.²⁷³

2. Bağlam karinesi: Sözün öncesi veya sonrası tarafından açıklanmasıdır. Bu konuyu iç bağlam başlığı altında ele alacağız.

3. Hârici karine: Lafızdan tamamen bağımsız olarak anlamı gösteren karinelere. Telemsânî bu karineyi “lafzın muhtemel olduğu iki anlamdan birini bildirdiğini gösteren metinden, kıyastan ve uygulamadan bağımsız delil” olarak tanımlamaktadır. Tanımdan da anlaşıldığı üzere Telemsânî bu karineyi lafzın anlamını destekleyen harici deliller olarak değerlendirmektedir. Bkz. Telemsânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ali eş-Şerîf, *Miftâhu'l-Vusûl ilâ Binâi'l-Fürû'i 'alâ'l-Usûl* (Kitâbu Mesârâti'l-Galat ile birlikte) (1. Baskı) (Thk. Muhammed Ali Ferkûs), el-Mektebetu'l-Mekkiyye, Mekke 1998, 453-454, 456-457.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî de karineyi, hâlî, manevî ve lafzî olmak üzere üçe ayırmaktadır. Bu sınıflardan hal karinesi yine lafız dışı unsurların delâletini ifade ederken diğer ikisi her halükârda lafız ile ilgili delâletleri anlatmaktadır. Bkz. et-Ta'rifât, 146.

²⁷⁰ Nâdiye Ramazan en-Neccâr, *el-Karâin Beyne'l-Luğaviyyîne ve'l-Usûliyyîn* (1. Baskı) (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2015, 14-15.

²⁷¹ Nâdiye Ramazan en-Neccâr, *el-Karâin Beyne'l-Luğaviyyîne ve'l-Usûliyyîn*, 14.

²⁷² Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr fî'l-Karni'r-Râbi'* ‘Aşer (1. Baskı) (I-III), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, III, 876.

²⁷³ Fatih Turan, 18..

Lafzın mecaz olduğunu belirlemek için gerçek anlama mani bir karineye ihtiyaç vardır. Belagat bilginlerine göre de başlangıçta hakikat veya mecaz olarak anlaşılabilen bir sözün, ancak gerçek anlamı engelleyen bir karînenin bulunması halinde mecaz olarak kabul edilebileceğini belirtmektedirler.²⁷⁴ Hatta Râzî'nin belirttiği gibi mecazın karinesiz olarak bir anlam ifade etmesi mümkün değildir. Ayrıca ona göre mecazî üslubu yalan beyandan ayıran en önemli unsur konuşanın özellikleri veya sözün iç bağlamı ile ortaya çıkan karinelere dir.²⁷⁵ O halde bir sözün mecaz olduğuna hükmetmek veya müşterek kelimenin hangi anlamda kullanıldığını belirlemek için her zaman bir karineye ihtiyaç vardır. Mecazda sözün hakikat ifade etmediğini gösteren karîne, sözün iç bağlamından eya aklî, hissî, örfî ve şer'î gibi metin dışı unsurların birisinden elde edilebilir. Sözü edilen karineler ile mecaz olarak yorumlanan pek çok söz vardır. Söz gelimi,

"وَاسْتَفْزَزْ مَنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْكُورِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي
الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَّهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا "

*"Onlardan gücünün yettiğini yerinden oynat. Atlıların ve yayalarınla onların üzerine yaygarayı bas! Mallarda ve çocuklarda onlara ortak ol! Ve onlara vaadlerde bulun. Fakat şeytan onlara aldatmadan başka bir şey vaad etmez."*²⁷⁶ ayeti hitap sahibinin iradesinden kaynaklanan karine ile mecaz kabul edilmiştir. Bu ayetin hakikatine göre Yüce Allah şeytana zahiren emretmektedir. Halbuki Yüce Allah'ın gerçekte şeytana veya bir başkasına kötü veya günah bir fiili emretmesi dinen ve aklen imkânsızdır. Çünkü O, mahlûkata mahsus her türlü noksandaki münezzehtir. Bunu kanıtlayan pek çok şer'î delil vardır. O halde ayetin ifadesinin mecaz olduğu birçok şer'î delil ve aklî karîne ile anlaşılmaktadır.²⁷⁷ Usûlcüler, diğer karine çeşitlerinin yanında örf karinesine de önem vermişlerdir. Hakikat bahsinde de ele alındığı üzere lafzın lugavî, dinî ve toplumsal hakikatleri bulunabilir. Böyle bir lafzın hangi anlamda

²⁷⁴ Mat'anî, et-Teşbihu'l-Beliğ Hel Yerkâ ilâ Dereceti'l-Mecâz, 120.

²⁷⁵ Râzî, el-Mahsûl, I, 290, 322-323.

²⁷⁶ İsrâ': 17/64.

²⁷⁷ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah, İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min 'İlmi'l-Usûl (1. Baskı) (I-II) (Thk. Ahmed 'Azv 'Înâye), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Dimaşk 1999, 70-71; Sıddîk Hasan Hân Bahadır, Husûlu'l-Me'mûl min 'İlmi'l-Usûl, Matba'atu Cevâibi'l-Kâine, Kostantiniye 1296/1878-1879, 17.

kullanıldığını tayin eden şey onun hangi örf'e göre kullanıldığınıdır. Söz gelimi dini anlamı ile bilinen salât ve zekât gibi lafızların din diline göre anlaşılması esastır.²⁷⁸

Hukukta karîne, bilinen bir şeyden hareketle hükmü belli olmayan bir şeyin bilgisine ulaşmaya vesile olan alamettir. Dereceleri, kati birbirinden farklı karineler mevcut olsa da İslâm hukukunda karine ile amel etmenin önünde bir engel bulunmamaktadır.²⁷⁹ Yargılama hukukunda ise karine “iki farklı olay arasında akli çıkarsama yoluyla bağlantı kurularak elde edilen ve bilinmeyen bir durumun ispatına yarayan delil” şeklinde tanımlanmıştır.²⁸⁰ Fakat sonuca işaret eden karinelerin dilsel veya dil dışı ortamdan çıkarılabileceğini belirtmekte fayda vardır. Asıl konumuz olan mecazın tespitinde karineden maksat, lafzın hakiki anlamda anlaşılmasına engel olan unsurdur. Bir sözün hakiki anlamı dışında, mecazî anlamda kullanıldığını gösteren bir alamete ihtiyaç vardır. Mecazî sözlerin, hakiki anlamda anlaşılmasını engelleyen bu tür alametlere karîne denir. Karinenin dine, akla, duyulara veya örf'e dayanması gerekir. “Şu ağaçtan yemem.” sözünde, yenilmeyecek şeyin ağaç değil de onun meyvesi olduğuna karar veren duyular olduğundan buradaki karîne duyusaldır. “*Sesinle, gücünün yettiğini yerinden oynat, onlara karşı yaya ve atlılarınla haykırarak yürü, mallarına ve çocuklarına ortak ol, onlara vaadlerde bulun ama şeytan sadece onları aldatmak için vadeder*”²⁸¹ ayetinin hakiki anlamı, Allah Te‘âlâ’nın bu fiilleri yapmasını şeytana emrettiğidir. Oysa Allah Te‘âlâ’nın bu fiilleri emrettiğini düşünmek akla aykırıdır. Çünkü bu davranışlar O’nun muradına olmadığı gibi, O’nun rızasına da uygun değildir. O halde burada kastedilen anlam şeytana bu fiilleri yapabilme gücünün verildiğidir. Burada akli karîne bulunmaktadır. Bir kişi karısına “Eğer evden çıkarsan boş ol!” dediğinde, bundan anlaşılan, herhangi bir zamanda evden çıkması değil aksine o anda çıkmasıdır ki bu sözün mecaz olarak yorumlanmasını sağlayan unsur örfî karîne olarak adlandırılabilir.²⁸²

Sonuç itibariyle, ister lafzî olsun ister akli, örfî veya halî olsun mecazın tespitinde karinenin önemi büyüktür. Bu nedenle bir lafzın mecaz olduğuna karar vermek için dilsel ve dil dışı unsurların tamamı dikkate alınmalıdır. Dil dışı karinelere olan hal

²⁷⁸ Ebû Hilal el-‘Askerî, el-Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mihrân, *el-Furûku’l-Luğaviyye* (1. Baskı) (Thk. Muhammed İbrahim Selîm), Dâru’l-‘İlm ve’s-Sekâfe, Kahire 1997, 66.

²⁷⁹ Davut Yaylalı, “İslâm Hukukunda Karine”, *İslâmi Araştırmalar*, c. 2, s. 6, Ankara 1988, 55-56.

²⁸⁰ Davut Yaylalı, “Karine”, *DİA*, 2001, XXIV, 492-493.

²⁸¹ İsra: 17/64.

²⁸² Bilmen, *Hukuk-i İslamiye ve Istılahat-ı Fıkhiye Kamusu*, I, 84.

karinesi daha çok sosyal ve kültürel çevre ile ilgili olduğundan bu konu bağlam başlığı altında ele alınacaktır.

1.4.3.2.5.3. Bağlam/Siyâk

Bağlam konusunu ele almadan önce şunu belirtmekte fayda vardır: Gerek dilbilimsel birim olarak sözcüklerin ve gerekse de sözcüklerin oluşturduğu söz bütünü'nün anlamını ortaya çıkarmak için sadece sözlük ve gramer bilgisi yeterli değildir. Bu bilgilerin yanı sıra sözcüklerin ve cümlelerin açıkça görülen veya anlaşılması zor olan ama o anlatının oluşmasını sağlayan metnin içindeki ve dışındaki bağıntıların anlaşılmasına da ihtiyaç vardır. Sonuçta cümle içerisinde kullanılan bir kelimenin gerçek veya mecazî anlamlarından hangisini ifade etmek için kullanıldığını belirleyebilmek için gramer kurallarının dışında başka bilgiler de lazımdır. Ya da çok anlamlı müşterek bir lafzın hangi anlamda kullanıldığını tayin etmek için kelimelerin basit anlamlarının dışında bazı karineler gerekir. İşte metinlerin ve hitapların oluşmasını ve sözün mesajının anlaşılmasını sağlayan bu karineler, bağlam konusunun kapsamına dâhildir. Bu nedenle bağlamın anlaşılması, sözün hangi anlamda kullanıldığını tespit etmek bakımından önemi haizdir.

Bağlam sözcük olarak, Arapçadaki “*siyâk*” ve ingilizcedeki “*context*” kelimelerinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Siyak kelimesi, sevk etmek ve sürmek anlamlarını ifade eden “ساق” fiil kökünden türemiştir. Sürücü anlamına gelen “سائق” kelimesi ve sevk edilen yol, pazar veya sokak anlamına gelen “سوق” kelimesi de bu kökten türeyen kelimelerdir.²⁸³ Siyak kelimesi aslında kadına mehir olarak verilen (sürülen) hayvanlar için kullanılırken, daha sonra bütün mehir türlerini ifade edecek şekilde geniş bir anlam kazanmıştır. Fakat günümüzde siyak kelimesi daha çok bir anlambilim terimi olarak kullanılmaktadır. Terim olarak bağlam, yazılı veya sözlü bir metnin içerisinde geçen dil ünitelerini kuşatan dil içi unsurları veya konuşan ve dinleyenin psikolojik, sosyal ve kültürel durumlarının tümü için kullanılan bir isimdir.²⁸⁴ Bağlam, bir metnin dil boyutlarını aşan ve onu da içine alan, geniş kapsamlı bir kavramsal muhtavaya sahiptir. Metnin delâletini tayin eden bağlamsal anlam aslında

²⁸³ İbn Manzûr, *Lisanu'l-‘Arab*, III, 2153-2154.

²⁸⁴ Birkâvî, Abdulfettâh Abdulalim, *Delâletu's-Siyâk Beyne't-Turâsi ve 'İlmi'l-Luğati'l-Hadis* (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, Mısır 1991, 45; Berke Vardar, 31.

modern anlambilimin, diğer adıyla “semantik”in esas ilgi alanlarından birisini oluşturmaktadır.²⁸⁵

İslâm tarihinde siyâk kelimesini ilk defa metin merkezli olarak kullanan kişi İmam Şafî’dir.²⁸⁶ Şafî, er-Risâle’inde, “*Anlamını siyâkının açıkladığı tür (den nasslar)*” başlığı altında mecaz ihtivâ eden bazı ayetleri açıklamıştır. Söz gelimi “وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ، فَلَمَّا أَحْسُوا بَأْسَنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ”²⁸⁷ *Hâlbuki biz zulmetmekte olan nice memleket kırdık geçirdik ve arkasından başka bir toplum var ettik.*²⁸⁷ ayetleri buna örnektir. Şafî bu birinci ayette geçen “memleket” kelimesinden kastın “memleketin ehli” olduğunu açıklamakta ve bunu ayetin devamında gelen “zalim” nitelemesinin ve başka bir toplum yaratma beyanının bu kelimenin anlamını netleştirdiğini belirtmektedir.²⁸⁸ Şafî, el-Ümm adlı eserinde de siyâk terimini farklı vesilelerle ve pek çok yerde “*siyâku’l-âyet*” ve “*siyâku’l-keîâm*” şeklinde kullanmıştır.²⁸⁹ Müellif siyâk terimini, her iki eserindeki kullanımından da anlaşıldığı üzere, tamamen metnin iç bütünlüğünü kastederek kullanmıştır.²⁹⁰ İlk dönem Hanefî usûlcüler, Ebû Zeyd Debûsî (ö. 430/1038) ve Serâhsî (ö. 644/1246)de siyâk terimini Şafî gibi sadece metin merkezli olarak kullanmışlardır.²⁹¹ Anılan bu âlimlerin eserlerinin ilgili yerlerinde bu terim, “*siyâku’l-âyet*”, “*siyâku’l-hitâb*”, “*siyâku’n-nazm*”, “*siyâku’n-nass*” ve “*siyâku’l-keîâm*” şeklinde geçtiği görülmektedir. Bu nitelendirmeler de aslında siyâk teriminin metin odaklı olarak kullanıldığını göstermektedir.

Siyâk terimi, İslâm ilimleri tarihinde, başlangıçta, metin içi öğelerin irtibatının dikkate alınarak metnin açıklanması gerektiği hususunun vurgulamasını ifade etmek için kullanılmıştır. Fakat bu tespit, İslâm bilginlerinin dil dışı unsurları gözardı ettikleri

²⁸⁵ F. R. Palmer, *Semantik -Yeni Bir Anlambilim Projesi-* (Çev.: Ramazan Ertürk) (1. Baskı), Kitâbiyât, Ankara 2001, 62-63

²⁸⁶ Muhammed Abdulazîz Abduddâyim – İrfân Faysal el-Mennâ, *Nazariyyetü’s-Siyâk Beyne’t-Tavsîf ve’t-Te’sîl ve’l-İcrâ* (1. Baskı), Dâru Mektebeti’l-Besâir, Beyrut 2015, 50.

²⁸⁷ Enbiyâ: 21/11-12.

²⁸⁸ Şafî, *er-Risâle*, 62; siyâk teriminin kullanıldığı diğer örnekler için bkz. 580-581.

²⁸⁹ Şafî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm* (1. Baskı) (I-VIII) (Muhammed Zühri en-Neccâr), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1990, I, 69, 202, 224; III, 88; V, 118, 186; VI, 184, 187; VII, 45, 92; VIII, 15.

²⁹⁰ Güman, Osman, “*Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi*”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2013, sy. 57, 32.

²⁹¹ Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa, *Takvîmu’l-Edille fî Usûli’l-Fıkhi* (1. Baskı) (tahk. Halil Muhyiddin el-Meyyis), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2001, 36, 128, 136; Serâhsî, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Sehl Şemsu’l-Eimme, *Usûlu’s-Serâhsî* (1. Baskı) (I-II) (Thk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1993, I, 164, 190, 193, 254, 255; II, 88.

anlamına gelmemektedir. Aksine İslâm bilginleri sözün sahibinin kastını, muhatabın durumunu, sözün söylendiği makamı, anlamı belirleyen faktörler olarak ciddiyle ele almışlardır. Fakat onlar, bütün bu dil dışı unsurları, siyak teriminin kapsamı alanının dışında değerlendirmişlerdir. Söz gelimi Serahsî, lafzın gerçek anlamının dışında anlaşılmasının şartlarını sıralarken bağlam ile ilgili dil dışı unsurları da sıralamıştır. Serahsî şöyle demektedir:

“*Hakikî anlamın terkedilmesini sağlayan unsurların açıklaması: Bu unsurlar beş çeşittir. Birincisi, sözün örfî kullanımıdır. İkincisi, sözün lafzî delâletidir. Üçüncüsü, sözün dizimi (siyâk) dir. Dördüncüsü, söz sahibinin anlatım tarzıdır. Beşincisi ise sözün makamıdır.*”²⁹²

Serahsî'nin bu ifadelerine göre sözün mecaz olarak anlaşılmasının bazı şartları vardır. Bu şartlar arasında dış bağlamı ilgilendiren mütekellimin hali ve sözün makamı olduğu gibi dil içi bağlamı ilgilendiren sözdizimi ve lafzın delâleti de vardır. Fakat bu alıntıdan da anlaşıldığı üzere siyâk terimi, o dönemde, metnin yapısıyla alakalı bir nitelemedir. Siyâk teriminin metin dışı anlam belirleyicilerinden olan hal karinesini imâ edecek şekilde geniş anlamda kullanan ilk kişi, İzzuddin b. Abdusselâm'dır. 'İzz b. Abdusselâm, ayetleri tefsir ederken “*öğüt siyâkı*”, “*övgü siyâkı*”, “*inkâr siyâkı*”, “*kınama siyâkı*” ve “*ta'lîl/nedensellik siyâkı*” gibi önemli bağlamsal nitelemeler kullanmaktadır. Ayrıca çok anlamlı müşterek lafızları açıklaması sırasında bütün bu nitelemeleri kapsayan “*her siyâkta (ki lafza), ona uygun bir anlam yüklenir*” ifadesiyle genel bir ilkeyi saptamaktadır.²⁹³ Ondan sonra gelen İbn Dakîk el-îd de bu terimi büyük ölçüde İzzuddin b. Abdusselâm'ın kullandığı çerçevede kullanmıştır.²⁹⁴ Sayılan bu bilginlerden sonra fıkıh usûlünde siyâk terimi, metnin iç bağlamının yanı sıra, dış bağlama ait karineleri de kapsar şekilde kullanılmaya devam etmiştir.²⁹⁵

²⁹² Serahsî, *Usûl*, I, 190.

²⁹³ 'İzzuddin b. Abdusselâm, Ebû'l-Kâsım b. el-Hasan es-Sülemî ed-Dimeşkî, *el-İmâm fî Beyâni Edilleti'l-Ahkâm* (1. Baskı) (Thk. Rıdvân Muhtâr b. Ğarbiyye), Dâru'l-Beşâir'il-İslâmiyye, Beyrut 1987, 160, 171, 177.

²⁹⁴ Bkz. İbnu'd-Dakîk el-îd, Takiyyuddîn, *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu 'Umdeti'l-Ahkâm* (2. Baskı) (I-II) (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), 'Alemlü'l-Kutub, Kahire 1987, 160, 171, 177; II, 136, 185, 191, 216.

²⁹⁵ Sa'd b. Mukbil b. İsâ el-'Anzî, *Delâletü's-Siyâk İnde'l-Usûliyyîn, Câmi'atu Ümmü'l-Kurâ* (Yüksek Lisans tezi), Mekke 2007, 78.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), delâleti tayin eden durum karinelerinin ve söze ait karinelerin birbirinden farklı olduğunu belirtmektedir.²⁹⁶ İbn Teymiyye, sözün lugavî, örfî ve şer'î hakikatlerden birine mi yoksa mecaza mı delâlet ettiğini tespit etmeye yardımcı olan unsurları siyâk başlığı altına yerleştirmeden sıralamaktadır. Ona göre bazen sözün dizilişinin, bazen mecazî anlatımda olduğu gibi söze eşlik eden bir karinenin, bazen sözün sahibinin veya muhatabının durumunun ya da sözün geçtiği ortamın, bazen de sözün iç bağlamının (siyâk) lafzın delâletini ve mecazî anlamın belirlenmesini sağladığını beyan etmektedir. Ona göre söz ile ilgili bu özellikleri bilmeyen kişi, delâletin tespiti konusunda başarısız olur.²⁹⁷

Şâtıbî (ö. 790/1388), tahsis edilmemiş âm bir lafzın dilde va'edildiği anlama uygun olarak her zaman umûm ifade etmeyebileceğini belirtmiştir. Ona göre sözün içinde kullanılan âm bir lafzın genel veya özel bir anlam ifade ettiğinin tespiti ancak "*kullanım siyâkı*" ile belirlenebilir. Şâtıbî'ye göre dinde kullanılan umûmî lafızlar lugavî anlamda kullanılmış olabileceği gibi, şer'î anlamda da kullanılmış olabilir. Bu nedenle nasslarda geçen âm bir lafzın lugavî, örfî veya şer'î hakikatlerinde hangisinde kullanıldığını anlamak için sözün ortamını dikkate almak gerekir. Çünkü Arapça kelimelerin dinde kullanımı, dilin aslına nispetle özel bir ilim dalında kullanılmasına benzemektedir. O halde dinde kullanılan umûmî lafızların tümevarım yöntemiyle tespit edilen şari'in maksatlarına uygun olarak anlaşılması gerekir. Çünkü şeriatin maksatlarını ancak din bilginleri, Arapların maksatlarını da ancak onlara vakıf olanlar bilebilir. Salât kelimesinin dindeki hakikatinin, dildeki hakikatinden daha özel bir anlam ifade etmesi buna örnektir. Nitekim usûlcüler, lafzın buna benzer dine mahsus anlamlarda kullanılmasına "*şer'î hakikat*" demişlerdir. Bu bağlamda Şâtıbî maksadını kâmil manada izah eden şu ayeti örnek vermektedir. **الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ** " "İman edip de imanlarını bir haksızlık (zulüm) ile karıştırmayanlar"²⁹⁸ Sahabe bu ayette geçen zulüm kelimesinin kendi fiillerini kapsadığından endişe etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) bu kelimedenden kastın şirk olduğunu beyan ederek onları rahatlatmıştır. Şâtıbî bu ayetteki zulüm kelimesini hadis rivayetiyle açıkladıktan sonra bu ayetin siyakının ve yer aldığı surenin bu kelime ile özellikle şirkin çeşitlerinin

²⁹⁶ İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalîm, *el-İstikâme* (8. Baskı) (I-II) (Thk. Muhammed Reşâd Sâlim), Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, er-Riyâd 1991, I, 10.

²⁹⁷ İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalîm, *et-Tis'îniyye*, (1. Baskı) (Thk. Muhammed b. İbrahim el-'Aclân, Mektebetu'l-Me'ârif, er-Riyâd 1999, 566.

²⁹⁸ En'âm: 6/82.

kastedildiğini gösterdiğini belirtmiştir.²⁹⁹ Böylece Şâtıbî'nin, günümüz bağlam teorisinin üzerinde durduğu hitap sahibinin maksadı, muhatapın durumu, lafzın kullanımı ve sözün ortamı olgularının öneminin farkında olduğu görülmektedir.

Çağdaş bağlam teorisyenlerine göre, bağlamın anlamı, metnin şu beş görev yönünden incelenmesi anlamına gelmektedir: Ses, sözlük, kelime bilgisi (sarf), gramer (nahiv) ve sözün gerçekleştiği dış ortam. Ona göre cümlelerin anlamını belirlemek yönünden en önemli görevler sözlük, sarf ve nahiv görevleridir. Dış ortam ise konuşma dilini etkileyen kişisel, sosyal ve kültürel özelliklerin toplamıdır.³⁰⁰ İşte siyâk terimi, günümüzde sözün anlamını şekillendiren, söz konusu dil içi ve dil dışı unsurların tamamını anlatan bağlam teorisinin bir karşılığı olarak kullanılmaktadır.³⁰¹ Bir mesajın veya metnin doğru anlaşılması ve yorumlanmasında, metnin sentaksı kadar bağlamı da büyük öneme sahiptir. Gönderici (mütekellim) tarafından alıcıya (muhatap) iletilen her mesaj öncelikle kurallı bir dilsel formda taşınmaktadır. Bununla birlikte mesajı ihtiva eden dilsel form belli tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamlarda hayat bulmaktadır. Dilsel mesajı saran sosyo-kültürel bağlamın bilinmemesi, okuyucunun veya dinleyicinin metni doğru anlamasını zorlaştıracaktır.

Sosyal hayatın dil üzerindeki etkisini vurgulayan ekole göre kelimenin anlamı, onun dildeki kullanımı, kullanım yöntemi ve yerine getirdiği işlev ile netleşmektedir. Bu sebeple bağlam teorisinin öncüsü olan Firth der ki: “*Kelimenin anlamını, içinde bulunduğu konteks belirler. Bu nedenle kelimenin anlamı, ancak kendisiyle birlikte aynı bağlamda bulunan diğer kelimelerden hareketle anlaşılabilir.*”³⁰² Yine ona göre, bazı ifadeler, farklı makamlarda kullanıldığında farklı anlamlar kazanmaktadır. O halde ibareler ancak ait olduğu bağlama göre bir anlam ifade edebilir.³⁰³ Bernard Russel bu düşüncüyü daha da ileri taşıyarak; “*Kelime, bir dereceye kadar gizli anlam taşır. Kelimenin anlamı ancak kullanımı dikkate alınarak ortaya çıkar.*” demiştir.³⁰⁴

²⁹⁹ Şâtıbî, İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Ğirnâtî, *el-Muvâfakât* (1. Baskı) (I-VII) (Thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Süleyman), Dâru İbn 'Affân, Kahire 1997, IV, 23-27, 34.

³⁰⁰ Birkâvî, *Delâletu's-Siyâk Beyne't-Turâsi ve 'İlmi'l-Luğati'l-Hadîs*, 50-51.

³⁰¹ Muhtâr Dekâvî, “Min Melâmihi'l-Fikri's-Siyâkî 'İnde'l-Usûliyyîn” *Nazariyyetu's-siyâk Beyne't-Tevsîf ve't-Te'sîl ve'l-İcrâ'* kitabının içinde), Muhammed Ahdulazîz Abduddayim, Arafât Faysal el-Mennâ', *Nazariyyetu's-siyâk Beyne't-Tevsîf ve't-Te'sîl ve'l-İcrâ'* (1. Baskı), Dâru Mektebeti'l-Besâir, Beyrut 2015, 56.

³⁰² Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Delâle*, 68-69.

³⁰³ Birkâvî, *Delâletu's-Siyâk Beyne't-Turâsi ve 'İlmi'l-Luğati'l-Hadîs*, 49

³⁰⁴ Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Delâle*, 71.

1.4.3.2.5.3.1. İç Bağlam

İç bağlam, İngilizce “*verbal context*” ve Arapça “*السياق الداخلي*” ibarelerinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu bağlam, metnin içyapısıyla “sınırlı olan ve onu aşmayan” bağlam türüdür.³⁰⁵ İç bağlam, metin içi ögelerin meydana getirdiği dilsel ortamdır.³⁰⁶ Başka bir ifadeyle bir metnin işlediği konu ve kanıtlamaya çalıştığı ana fikir etrafında oluşturduğu kompozisyonudur. Metnin tamamının veya herhangi bir bölümünün iletmek istediği mesaj ve mana ancak bu bağlamın tespiti ile tam olarak anlaşılabilir.³⁰⁷

Kelimelerin vaz‘ edilişlerine göre kendine özgü anlamları vardır. Ancak kelimeler kullanıldıkları dilsel ibareler içerisinde her zaman bilinen ilk anlamlarını ifade etmezler. Bir kelimenin veya ibarenin hakiki ya da mecazî anlamda kullanıldığını gösteren ölçü, ibarenin kullanıldığı dilsel bağlamdır. Güzel kelimesinin herkesçe bilinen bir sözlük anlamı vardır. Ancak bu kelime “güzel aşçı”terkibinde kullanıldığında bilinen hakiki anlamının dışında becerikli, mahir mecazî anlamını kazandığını görmekteyiz. Yine aynı kelime “güzel araba” terkibinde kullanıldığında ise kaliteli anlamını ifade ettiğini görmekteyiz. Burada anlam farklılığına yol açan etken kelimenin yer aldığı bağlamın değişmesidir.

Kelimenin kullanım değerine büyük önem veren filozoflardan birisi olan Wittgenstein, kelimenin anlamını genel olarak, onun “*dildeki kullanımı*” olarak tanımlamaktadır.³⁰⁸ Bazı kelimeler kendilerine özgü anlamları cümle içerisinde kullanıldıktan sonra korumaya devam etse de, kelimelerin çoğu cümle içerisinde kullanıldıktan sonra asıl anlamına kavuşmaktadır. Çünkü cümlenin içyapısı ve dış bağlamı kelimelerin anlamları üzerinde doğrudan etkilidir. Bu nedenle bazı kelimeler cümle içerisinde kullanıldıktan sonra birim anlamlarından tamamen farklı anlamlar kazanmaktadır.

Bazı dilciler de siyak yöntemini tahlil yönteminin hazırlayıcı bir aşaması olarak ele alır. Muhtar Ömer’in aktardığına göre Semantik bilgini Ullmann bu konuyla ilgili

³⁰⁵ ‘İd Belba‘, *es-Siyâk ve Tevcihu Delâleti’n-Nass* (1. Baskı), Belensiyye li’n-Neşri ve’t-Tevzî‘, Medine 2008, 141.

³⁰⁶ Birkâvî, *Delâletu’s-Siyâk Beyne’t-Turâsi ve ‘İlmi’l-Luğati’l-Hadis*, 30.

³⁰⁷ Musa Şimşekçakan, *Sözün Bağlamı* (1. Baskı), Kıraat yayınları, İstanbul 2015, 39.

³⁰⁸ Wittgenstein, *Felsefî Soruşturmalar*, 37.

olarak “lûgat bilgini, öncelikle kelimenin sözde veya yazıda geçtiği şekliyle konteksini incelemelidir. Bu da demek oluyor ki kelimeyi önce uygulamada araştırmalı, gerçekteki genel kullanımı doğrultusunda onun anlamlarını kaydetmelidir” demiştir. Ayrıca kelimenin anlamını tespit için, örnek olacak ölçüde kullanımını gördükten sonra tahlil aşamasına geçilebileceğini kabul eder. Yani siyak ve tahlil aynı doğrultuda birbirini takip eden iki adımdır.³⁰⁹

Yukarıda siyak kelimesinin tarihteki kullanımından söz ederken siyakın bazen “nazmu’s-siyâk” olarak adlandırıldığını aktarmıştık. Bu terkipteki gibi veya bunun dışında fıkıh usûlcülerinin kullandığı nazm kelimesi, Cürçânî’nin anlattığı nazm teorisiyle düzeyinde zengin bir anlama tekabül etmemektedir.³¹⁰ Cürçânî’nin nazm teorisi, kelimelerin zihnindeki anlamları ahenkli bir şekilde aktarmak için onları karşılayacak en uygun kelimeleri seçerek telif etmesidir. Yani onun anlattığı nazm (sözdizimi), kelimelerin gramer kurallarına uygun bir şekilde bir cümle yapısına kavuşturulmasından ibaret değildir. Ona göre “nazm, anlamları etkisine ve zihnindeki dizilişine bağlı olarak lafızları dizmendir. Nazmın anlamı, lafızların gelişigüzel birbirine eklenerek sıralanması değildir. Bilakis nazım onların yanında, parçaları birbirine bağlı bir bütün olmayı gerektiren dokuma, birleştirme, kalıba dökme, bina yapımı ve benzerleri anlamındadır. Ta ki her bir parça amacına uygun olarak gereken yere konulsun ve kendisine uygun yere konulmayan da uyumsuz göstere sin.”³¹¹ Bu sözlerden de anlaşıldığı üzere, bu büyük dil bilgininin esas amacı, düşünülen manalar ile uyumlu bir düzen içerisinde kelimelerin tam da olması gerektiği şekilde dizilmesidir. Çünkü ona göre fesahat tek tek lafızlarla değil, ancak anlamlara en uygun lafızların mütenasip bir şekilde dizilmesi ile sağlanabilir.³¹² Cürçânî’nin ideal bir anlam örgüsü ve bu örgüyü muhataba aktaracak ahenkli bir metin inşası betimlemesi, dil içi bağlamın en olgun örneklerinden biri olduğu söylenebilir. Nitekim Temmâm Hassân, “Arap kültür tarihinde bağlamsal alakaları açıklamanın en yüksek girişimi, alaka teriminin ve

³⁰⁹ Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü’d-Delâle*, 71-72.

³¹⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 267.

³¹¹ Abdulkâhir el-Cürçânî, *Delâilu’l-Î’câz*, 49.

³¹² Abdulkâhir el-Cürçânî, *Delâilu’l-Î’câz*, 401.

*Delâilu'l-İ'câz isimli eserinde “nazm” adı altında ortaya koyduğu büyük teorinin sahibi Abdulkahir el-Cürcânî'dir.*³¹³ demektedir.

1.4.3.2.5.3.2. Dış Bağlam

Dış bağlam, İngilizcedeki “*context of situation*” ve Arapçadaki “*السياق الخارجي*” tabirlerinin Türkçe karşılığı olarak kullanılmaktadır. Dış bağlam, metni çevreleyen ve onun gerçek anlamının belirlenmesine etki eden dil dışı unsurların tamamıdır. Dil dışı unsurlar deyince akla sözü söyleyenin niyeti, psikolojik durumu ve dil becerisini belirleyen sosyal ve kültürel ortamı gelmektedir. Çağdaş dilbilimde dış bağlam olarak adlandırılan şey usulcülerin hal karineleri dedikleri sözü çevreleyen toplumsal koşulların tamamıdır.³¹⁴ Şâtıbî, umûm lafzın delâletini açıklarken dış bağlamı oluşturan hal karinelerini “*beyânın özü*” olarak adlandırmaktadır. Ona göre genel anlamdaki lafızların maksadı ancak bu durumların gerektirdiği doğrultuda açıklanabilir.³¹⁵ Buna ek olarak hitabın iki tarafı olan alıcı ile gönderici arasındaki konuşmanın yapısını belirleyen hal ve makam bağlamları vardır. Belâgat bilginleri, bir sözün belîğ olabilmesi için onun fesahate uygun olmasının yanı sıra “*muktezâ-yı hâl*”e uygun olmasını da şart koşmuşlardır. Belâgat açısından sözün belîğ sayılabilmesi için onun makamın gerektirdiği şartlara uygun olması gerekmektedir. Makama uygunluk, sözün mevcut şartlar çerçevesinde ihtiyaç duyulduğu ölçüde vurgulu, latif, kısa, uzun, ikna edici veya tahkir edici üsluplarla söylenmesini tayin eden en önemli dış unsurdur. Hâl veya makama uygunluk Arap dili belâgatı ve İslâm ilimleri tarihinde edebî sözün kalitesini yükselten unsurlar arasında sayılmıştır.³¹⁶ Nitekim dil ve belâgat bilginleri arasında “*her sözün bir makamı vardır*”³¹⁷ sözü, en önemli belâgat ilkelerinden birisi olarak kabul görmüştür.

Şâtıbî, dış bağlamı oluşturan hâl karinelerinin değerini ortaya koymak için şöyle söylemektedir: “*Sözün maksatlarını öğrenmenin temeli ancak ahvalin gerektirdiklerinin*

³¹³ Temmâm Hassân, *el-Luğatu'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ* (1. Baskı), Dâru's-Sekâfe, el-Mağrib 1994, 186.

³¹⁴ Muhtâr Dekâvî, “Min Melâmihi'l-Fikri's-Siyâkî 'İnde'l-Usûliyyîn”, *Nazariyyetü's-Siyâk Beyne't-Tavsîf ve't-Te'sîl ve'l-İcrâ'*, 53.

³¹⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 21.

³¹⁶ Birkâvî, *Delâletü's-Siyâk Beyne't-Turâsi ve 'İlmi'l-Luğati'l-Hadîs*, 29-30.

³¹⁷ İbn Abdi Rabbihi, Ebû Ömer Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed b. Abdi Rabbihi b. Habîb b. Hadîr b. Sâlim, *el-'Ikdu'l-Ferîd* (1. Baskı) (I-VIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1983, II, 125; III, 14.

bilinmesine dayanmaktadır. Bu haller ya bizzat hitabın kendisine ya sözün sahibine veya muhataba ya da aynı anda bunların hepsine ait olabilir. Çünkü iki ayrı durumda veya iki farklı kişiye söylenen sözün anlamı değişmektedir.” Söz gelimi, bir soru cümlesi bazen gerçekten soru maksadıyla kullanılırken bazen de onay ve ikaz gibi amaçlar için kullanılmaktadır. Keza emir lafızlarının ibâhâ, tehdit ve tahkir gibi ikincil maksatlar için kullanıldığını belirleyen şey, halin iktizasından çıkarılabilen sözün dışındaki unsurlardır. Bu karineler bilinmediğinde sözün gerçek anlamı da tespit edilemez.³¹⁸

Kur’ân ayetleri ve Hz. Peygamberin hadislerinin doğru anlaşılması sadece onların lafızlarının bilinmesine bağlı değildir. Nasların manaları ancak onların metin dışı bağlamlarının yeterli düzeyde bilinmesi ile anlaşılabilir. Pek çok unsurun birleşiminden meydana gelen bu bağlamı, Zerkeşî (ö. 794/1392) “*manevî karineler*” olarak adlandırmış ve bunların sınırlandırılmasının imkânsızlığına dikkat çekmiştir. Söz gelimi “boşanan kadınlar üç hayız müddeti beklerler” ayetinin lafzı bir haber cümlesi formundadır. Fakat vakıa olarak kadınların kendi başına bu şekilde beklemeleri mümkün olmadığına göre bu ayetle kastedilen lafzın zahirinden farklı bir şeydir. Oysa Allah’ın kelâmı muhalı bildirmesi aklen mümkün olmadığından bu ayetteki haber cümlesinin aslında emir bildirdiği anlaşılmaktadır.³¹⁹ Ayrıca ayetlerin nüzûl ortamı ve hadislerin vürûd şartları söz konusu olduğunda nasların delâletinin tespitinde dış bağlam birinci derecede önem arz etmektedir. Bu nedenle vahyin nüzulüne tanıklık eden ve onun ortamını teneffüs eden birinci muhatapları durumundaki sahabe herkesten daha fazla nasları anlamaya kabiliyetlidirler. Çünkü onlar vahyin şekillendirdiği bir ortamda ve bizzat Hz. Peygamberin rehberliğinde dinlerini yaşayan salih insanlardı.³²⁰

1.4.3.2.6. Mecazın Türleri

Mecaz, temelde bir kelimedede veya söz öbeğinde bulunmasına göre iki kısma ayrılmaktadır. Müfred Mecaz: Salt kelimenin aralarındaki bir ilgi nedeniyle gerçek

³¹⁸ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, IV, 146.

³¹⁹ Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedruddîn Muhammed b. Abdullah b. Bahâdır, *el-Burhân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân* (1. Baskı) (I-IV) (Thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim), Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1957, II, 216.

³²⁰ İbn Hâldûn, Abdurrahman, *Mukaddimetu İbn Hâldûn* (1. Baskı) (Thk. Yahyâ Murâd), Müessesetü’l-Muhtâr, Kahire 2006, 547; Suyûtî, Abdurrahman b. el-Kemâl Celaluddîn, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân* (1. Baskı) (Thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim), Vizâretü’ş-Şu’ûni’l-İslâmiyye, Suudî Arabistan tsz., IV, 174.

anlamından farklı bir anlamda kullanılmasıdır. Müfred mecaz; isimde, fiilde veya bir kelime türü olan harflerde (edat veya bağlaç) olabilir.

Mürekkep Meczaz: Bir cümle veya terkinin aralarındaki bir ilgi nedeniyle gerçek anlamının dışında kullanılmasıdır. Söz gelimi “*gayba taş atmak*” veya Türkçe mantıkla söyleyecek olursak “*karanlığa taş atmak*” anlamını ifade eden “ رَجْمًا بِالْغَيْب ” ibaresi³²¹, Arapçadaki mürekkep bir mecaz örneğidir. Bu ibare ve bunun yanı sıra pek çok çarpıcı mürekkep mecaz örnekleri Kur’ân’da da geçmektedir.

Çağdaş dilbilim ve anlambilim kitapları varlığını mecaz olarak sürdürüp sürdürmemesi açısından mecazı tasnif etmişlerdir. Buna göre mecaz üçe ayrılmaktadır:

1. Yaşayan Aktarım: Hâlâ dinleyende çarpıcı bir etki oluşmasını sağlamaya devam eden mecaz türüdür.³²²

2. Ölü Aktarım: Yaygın kullanımı nedeniyle gerçek anlam kazanan ve mecazî anlamını yitiren aktarımlardır.

3. Sönük Aktarım: Yukarıdaki iki grubun orta halindeki mecazdır.³²³

Fakat mecazın tasnif edilme biçiminin asıl bizi ilgilendiren kısmı, Arap dili belâgatı eserlerinde karşılaştığımız şeklidir. Bu açıdan bakıldığında müfred ve mürekkep mecazı içine alan bir tasnif söz konusudur. Bu taksimin özü mecazın kaynağı ve yönteminin dikkate alınarak oluşmasıdır. Şimdi bunları sırasıyla inceleyelim.

1.4.3.2.6.1. Lugavî Meczaz

Bir ibarenin, bir karîne yardımıyla, konuşma dilindeki gerçek anlamı dışında başka bir anlamda kullanılmasıdır.³²⁴ Lafzın engelleyici bir karîne nedeniyle hakiki anlamdan başka bir anlamda kullanılmasıdır. Hakikatte bilinen bir unsuru adlandırmak için konulan “toprak” kelimesinin “mezar” anlamında kullanılması lugavî mecaza örnektir. Özetle lugavî mecaz, bir ifadenin toplumun iletişim dilinde lugavî hakikatinden farklı bir anlamda kullanılmasıdır.

³²¹ Kehf: 18/22.

³²² Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Delâle*, 240-241.

³²³ Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-Delâle*, 242.

³²⁴ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 215.

Lugavî yönden hakikat ifade eden bir söz, toplumsal iletişim dili ve din dilinde farklı anlamlar kazandığı takdirde, bu sözün lugavî anlamı, örfî ve şer'î delalet açısından mecazî bir karaktere bürünür. Bu türlerin her üç düzleminde, birbirinden farklı delaletler gösteren bir sözün düzlemlerden birindeki hakikati, diğerleri bakımından mukayyet olarak mecazî mahiyete sahip olur. Çünkü bir lafız bütün kullanım alanlarında, aynı şekilde konulmuş olduğu anlamı ifade ediyorsa, “mutlak hakikat” mahiyetini gösterirken her bir kullanım alanında, konulmuş olduğu anlamdan farklı bir delaletle sahipse “mutlak mecaz” mahiyeti gösterir.³²⁵ O halde yukarıdaki üç mecaz türü, örneklerde de görüldüğü gibi, aslında her zaman geçerli olan mutlak mecazı göstermeyebilir. Buradaki mecaz nitelemesi, söz konusu üç düzlemdeki farklı kullanımların birbirine nispetle kazandığı mukayyet mahiyetteki göreceli mecazdır.

Bazı lafızlar din dilinde lügat anlamından farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu lafızların din dilindeki anlamları şer'î hakikat olarak adlandırılır. Lafızların din mensuplarınca, bilinen şer'î hakikatinin dışında kullanılması, şer'î mecaz olarak değerlendirilir. Din dilinde hakikati farklı olan bir sözün örfteki veya lügatteki hakiki anlamında kullanılması, şer'î mecaz kapsamına girmektedir. Dinde belli bir ibadetin adı olan “*hacc*” kelimesinin, lügatteki karşılığı olan yönelmek³²⁶ anlamında kullanılması veya dinde namaz anlamına gelen “*salat*” kelimesinin lügavî olarak dua anlamında kullanılması şer'î mecaza örnek verilebilir.³²⁷

1.4.3.2.6.2. İstiareli Mecaz

Mecazî anlamda kullanılan ifadedeki ilgi teşbihe dayanıyorsa, bu ifade istiarî mecaz olarak değerlendirilir. Söz gelimi bir insanın aslan olarak nitelendirilmesini sağlayan ilgi, onun aslan gibi cesur olmasıdır. Yani bu kişiye aslan denilirken aslında onun aslan gibi cesur olduğu vurgulanmak istenmektedir. Bu ifadede mecazî anlatıma

³²⁵ Ferhat Koca, *Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin (1858-1920) Fıkıh Usulüne Dair Bir Risalesi: Hakikat ve Mecaz*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014/2 c. 13, s. 26, 159-160; Şeyhu'l-İslâm Musa Kâzım Efendi'nin Dâru'l-Fünûn İlahiyat şubesinde ders olarak okuttuğu ve “*İlahiyat Şubesi İkinci Sınıfında Tedris Olunan Usûl-i Fıkıh*” adını taşıyan bu risalesi Ferhat Koca'nın tespitiyle Molla Hüsrev'in (ö.885/1480) “*Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâtî'l-vüsûl*” adlı kitabının ilgili bölümlerinin tercümesinden ibarettir. Bkz. Ferhat Koca, *Osmanlı Şeyhülislamı Molla Hüsrev: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008; Ferhat Koca, “*Molla Hüsrev*”, DİA, 30, 252-254.

³²⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, 778.

³²⁷ Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, 129-130.

neden olan ilgi benzerlik ilgisi olduğundan bu ifadedeki mecaz türüne de istiarelî mecaz denilmektedir.³²⁸ Belagat ilminde bir edebî sanat olarak ele alınan istiare de bu mecaz türünün bir göstergesidir. İstiarelî mecazda bulunan benzetme bağı, bu anlatımdaki etkiyi son derece güçlendirdiği gibi mecazî anlam ile hakiki anlam arasında ilgiyi zorunlu bir ilgi haline getirmektedir.³²⁹

İstiare, Arapça bir kelime olup üç harfli "عار" kökünden türeyen ve istifâl babından gelen altı harfli "استعار" fiilinin mastarıdır. İbn Manzûr'un aktardığına göre, "عار" fiilinin anlamı "utanmak"tır. Nitekim bu fiilin mastarı olan "عار" kelimesi aynı şekilde "âr" olarak Türkçeye geçmiştir. İstiare kelimesinin ise sözlükte "birisinden bir şeyi kendisine ödünç olarak vermesini istemek" anlamına gelmektedir. Yine geçici olarak başkasına verilen şeyler için aynı fiil kökünden gelen ve ödünç anlamına gelen "عارية" kelimesi kullanılmaktadır. Cevherî, "âriye kelimesi şeddeli haliyle sanki 'âr kelimesinin ismi mensubudur. Çünkü ödünç istemek utanmaya neden olmaktadır",³³⁰ diyerek istiare ile ar kelimeleri arasında bir bağ kurmaktadır. İstiare ödünç almak anlamını ifade ederken kullanılmak ve ihtiyacın görülmesinden sonra sahibine teslim edilmek üzere ödünç alınan şey de "مُسْتَعَار" müstear olarak adlandırılmaktadır.³³¹ Bir belagat terimi olarak istiarenin kazandığı anlam sözlükteki hakiki anlamı ile aynıdır. Çünkü mecazın bir alt dalı olan istiarenin terimsel içeriğinde de lügatteki anlamı gibi bir sözün ödünç alınması işlemi bulunmaktadır.³³² Terim olarak istiare, konuşma dilindeki gerçek anlamına mani bir karinenin bulunması nedeniyle, bir sözün benzerlik ilgisiyle başka bir anlamda kullanılmasıdır. Aslan sözcüğünün cesur bir adamın yerine kullanılması buna örnektir. İstiare benzerlik ilgisiyle kurulmuş bir lugavî mecaz türüdür.³³³ Metafor bahsinde izah edileceği gibi, bazı çağdaş yazarlar, istiareyi metoforun karşılığı olarak kullanmaktadırlar. İstiarede özü itibariyle bir tansfer, yani

³²⁸ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, 212; Abdolvahhab Abdusselam Tavîle, *Eseru'l-Luğati fî İlhtilâfi'l-Müctehidin*, 148.

³²⁹ Abdulkâhîr el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâge*, 352.

³³⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, II, 761.

³³¹ İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, IV, 3168.

³³² Bedevî Tabâne, *el-Beyânul-'Arabî* (2. Baskı), Matba'atu'r-Risâle, Mısır, 1958, 298.

³³³ Abdurrahmân Hasan Habbenneke el-Meydânî, *el-Belağatu'l-'Arabiyyetu Ususuhâ ve 'Ulûmuhâ ve Funûnuhâ* (1. Baskı) (I-II), Dâru'l-Kalem Dımaşk, ed-Dâru's-Şâmiye Beyrut 1996, II, 229. İstiarenin akli mecazın bir öneği olduğunu iddia edenler de olmuştur. Bu fikrin temel gerekçesi istiarenin temeli olan teşbihteki benzetilen ismin yerine kendisine benzetilenin kullanılmak suretiyle adeta benzetilen, kendisine benzetilenin bir elemanı gibi sayıldığı ve istarede sıradan bir aktarımın ötesinde akli bir işlemin gerçekleştirildiğidir. Oysa lugavî mecaz kapsamında dâhil olan örneklerde de bilinçli bir işlem ve fikrî bir derinlik bulunmaktadır. Dolayısıyla bu gerekçeler istiarenin lugavî mecaz sayılmasına mani olacak kuvvette değildir. Bkz. Meydânî, II, 233.

sözün başka bir anlama aktarımı söz konusudur. Bu bakımdan istiare ile alegori arasındaki ortak nokta aktarımdır.³³⁴ Fakat istiarenin geçtiği söz bağlamında gerçek anlam bütünüyle yok olmasa da, kastın dışında kalmaktadır. Günümüz Türkçesinde istiare terimi daha çok eğretilme kelimesi ile karşılanmaktadır.

İstiare aslında, müstear lafız, müstearun minh (müşebbehun bih) ve müstearun leh (müşebbeh) unsurlarından oluşmaktadır. Habbenneke el-Meydânî, bu unsurlara bir de karineyi eklemektedir. Fakat istiareli sözde sadece müstear lafız açıkça görünmekte, diğer unsurlar ise hazfedilmektedir. Bu bakımdan istiare, gerçekte kendisine benzetilen kelimenin dışındaki diğer unsurları silinmiş bir teşbihe dayanmaktadır. Sözün gerçek anlamda kullanılmasına mani olan karîne “söz, durum ve akıldan çıkarılan bir delildir.”³³⁵

İstiaresinin açık örnekleri ilk önce Aristo’nun eserlerinde görülmektedir.³³⁶ Arap dilinde ilk defa Câhız’ın istiaresinden bahsettiği kabul edilmektedir.³³⁷ Câhız “*el-Beyân*” adlı eserinde, “وَوَظَّفَتْ سَحَابَةٌ تَغْشَاهَا ... تَبْكِي عَلَى عِرَاصِهَا عَيْنَاهَا” (bir bulut kasabayı örtmeye başladı, semânın gözleri alana yaşlar akıttı) beytinde geçen ağlama fiilini, yağmurun istiare yoluyla gökûn ağlaması şeklinde nitelenmesi olarak açıklamaktadır.³³⁸ Arap dili tarihinde ilk defa belagat ilmine mahsus bir kitap yazan İbnu’l-Mu‘tezz, ‘el-Bedî’ adlı eserinde, istiare başta olmak üzere on yedi belagat sanatından³³⁹ bahsetmiş, ayrıca eserinde Kur’ân’dan ve Arap edebiyatından birçok temsili istiareye yer veren müellif istiareyi, “bir şeye mahsus bir kelimenin, gösterileni olduğu bilinmeyen bir şey için kullanılmasıdır.” şeklinde tarif etmiştir.³⁴⁰ İstiare teriminin oluşumunda öncü olan bu iki bilginin kullanımlarından anlaşıldığı üzere istiarede en önemli husus, bir lafzın dildeki asıl anlamından daha önce ifade etmediği başka bir anlama aktarılmasıdır.³⁴¹ Başta istiare ve mecaz olmak üzere belagat terimlerinin gelişimi ve olgunlaşmasında en

³³⁴ Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, 150.

³³⁵ Meydânî, *el-Belağatu’l-‘Arabîyyetu Ususuhâ ve ‘Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, II, 230.

³³⁶ Bkz. Aristoteles, *Retorik*, 173.

³³⁷ Bedevî Tabâne, *el-Beyânul-‘Arabî*, 298.

³³⁸ Câhız, *el-Beyân ve ‘t-Tebyîn*, I, 152; Diğer bir örnek için bkz. I, 285.

³³⁹ İbnu’l-Mu‘tezz, Abdullah, *Kitabu’l-Bedî* (Thk. İğnatiyus Karaçikovski) (3. Baskı), Dâru’l-Mesîre, Beyrut 1982, 3.

³⁴⁰ İbnu’l-Mu‘tez, 2.

³⁴¹ İbnn Reşîk’in rivayetine göre er-Rümmânî (ö. 384/994) de istiarenin tanımında yalnız nakle yer vermiştir. Fakat Lisânuddîn İbnu’l-Hatîb (ö. 776/1374), buna göre bütün mecazî lafzların, menkûl isimlerin, yanlış aktarımların istiare sayılması gerektiği ve istiare-i tahyiliyyeyi kapsamadığı gerekçeleriyle bu tanımın geçersiz olduğunu belirtmiştir. Bkz. İbn Reşîk, *el-‘umdetu fî Mehâsini’ş-Şi‘ri ve Âdâbihi*, I, 271; el-‘Alevî, *et-Tirâz li Esrâri’l-Belağeti ve ‘Ulûmi Hakâiki’l-İ‘câz*, I, 201.

önemli kişi sayılan Abdulkâhir el-Cürcânî ise bu tanımı, istiareyi kapsayan mecaz için kullanmaktadır. Cürcânî istiareyi, *dilde asli bir anlama delâlet ettiği kanıtlarla sabit olan bir lafzın “âriye/ödünç” gibi zorunlu olmaksızın başka bir anlama aktarılması*, şeklinde tanımlamıştır. Cürcânî, istiarenin “*teşbihamacı, illeti veya nedeni*”ne dayandığını, ancak bizzat teşbihten farklı olduğunu belirterek istiarenin benzerlik ilgisine dikkati çekmektedir. Yine o, istiarede karînenin varlığının zorunlu olduğunu berlitmektedir.³⁴² Bununla birlikte Cürcânî, istiareyi “faydalı” ve “faydasız” olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre Arapçada hayvan burnunun adı olan “mersin” kelimesinin insan burnu için kullanılması örneğinde olduğu gibi, sadece basit bir aktarıma dayanan istiare faydasızdır. Fakat benzetme amacıyla cömertlik yönünden bir kişiye “bahr/deniz” denilmesi veya çok güzel birine “güneş ya da dolunay” denilmesi ise faydalı bir istiare örneğidir.³⁴³ Cürcânî’nin faydalı olarak nitelediği istiare türü, benzetme yönü olan özelliğin azamî derecede vurgulandığı ve anlamın en güçlü şekilde aktarılabildiği istiarelerdir. Bu nedenle belagat bilginleri istiareyi hakikatten daha belîğ bir anlatım yöntemi olarak kabul etmektedirler. Söz gelimi ihtiyarladığını belirtmek isteyen bir kişi, ihtiyarlığın alameti olan saçlarındaki beyazların ilerlediğini belirtmek için hakiki anlama sahip olan “*Başım ileri düzeyde ihtiyarladı.*” ibaresiyle bunu söyleyebilir. Bu kişi aynı hakikati “*Başımın ihtiyarlığı tutuştu*” istiaresiyle daha güçlü bir şekilde anlatabilir. Bu konuda en güçlü ifade ise, ayette³⁴⁴ geçen “*Başım ihtiyarlık bakımından (ateşiyle) tutuştu.*” ifadesidir. Çünkü bu ifadedeki tutuşma fiilinin başa isnadı onun ihtiyarlığa isnadından çok daha güzel ve çarpıcı bir anlatımdır.³⁴⁵

İstiare, esas kaynağı olan benzetme olgusunun basit lafızlar veya iki betimlemeden çıkarılan fotoğraflar arasında yapılması bakımından temelde ikiye ayrılmaktadır. Buna göre müstear olan söz sadece bir lafızdan ibaret ise istiare, müfred olarak, müstear söz bir öbekten meydana geliyorsa da mürekkep olarak adlandırılır.

³⁴² Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâğ*, 30, 53, 238-239; İslâm Ansiklopedisi için istiare maddesini yazan İsmail Durmuş ve İskender Pala’ya göre Cürcânî istiareyi teşbih saymaktadır. Oysa bu başlığın altında görüleceği gibi aslında Cürcânî istiare ile teşbihin birleşme noktalarına dikkat çekmekte hatta bazı ifadelerin teşbih ve istiare arasında her iki tarafa da ihtimalli olduğunu belirtmekle birlikte istiarenin teşbihten farklı olduğunu açıkça beyan etmektedir. Bkz. İsmail Durmuş-İskender Pala, “İstiare”, *DİA*, 2001, XXIII, 315-318.

³⁴³ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâğ*, 31-33.

³⁴⁴ Meryem: 19/4.

³⁴⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 286.

1.4.3.2.6.2.1. Müfred/Basit istiare

Bir tek lafız ile gerçekleşen istiairedir. Söz gelimi, “*Aslan savaş aletleriyle donanmış olarak geldi ve düşman ordusunu yaktı.*” Sözündeki aslan kelimesi basit istiare örneğidir.

Müfred İstiare, müstear lafzın özelliğine göre kendi içerisinde “*aslî*” ve “*tebe‘î*” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Belagat bilginlerine göre “*aslan, güneş, ay*” gibi câmid/salt isimlerin veya mastarların müstear olarak kullanıldığı istiarelere aslî istiare denir. Fakat “*parladı, parlıyor, parla!*” benzeri fiiller ve fiilden türeyen “*yaralayan, yaralanan*” gibi muştak isimlerin veya edatların gerçek anlamının dışında müstear olarak kullanıldığı istiareler de tebe‘î istiare olarak adlandırılır. Fiillerin veya muştak isimlerin müstear olarak kullanılması, ait oldukları mastarların istiare kabiliyetine sahip olmasına nispetle mümkün olmaktadır. Söz gelimi, “*Zaman bizi yırtıcı dişiyle ısırdı.*” sözünde önce musibet, ısırma anlamına benzetilmiş, daha sonra da mastar anlamına uyularak ısırma, acı veren olay için fiili müstear olarak kullanılmıştır. Edatlarda istiare, bir edatın gerçek anlamının dışında başka bir edat anlamında kullanılmasıdır. Anlamalı harflerin istiaresi ise tam anlam sahibi câmid isimlere tabi olarak gerçekleşmektedir.³⁴⁶ Özetle istiare, ister aslî ister tebe‘î olsun, bir ismin başka bir isim; bir fiilin başka bir fiil ve bir edatın başka bir edatın yerine kullanılması ile oluşmaktadır.³⁴⁷

Müfred istiare, müstear olarak kullanılan ismin, müstearun minh’in kendisi veya onun bir özelliği olması yönlerinden de iki kısma ayrılır. Buna göre istiare, istiare-yi tasrihiyye (musarrah / açık) ve istiare-yi mekniyye (kapalı istiare) olmak üzere iki çeşittir.

İstiare-yi tasrihiyye / Açık İstiare: Kendisine benzetilen varlığın adının benzetilenin yerine kullanıldığı istiare şeklidir. Cesur adam yerine aslan isminin kullanılması buna örnektir. Kur’ân’da bu istiaresinin birçok örneği bulunmaktadır. Söz gelimi, *الرَّ كِتَابَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ* " “*Elif, Lam, Ra; Bu, Allah’ın izniyle, insanları karanlıklardan aydınlığa, güçlü ve övülmeğe layık, göklerde ve yerde olanların sahibi Allah’ın yoluna çıkarman için, sana*

³⁴⁶ Meydânî, *el-Belağatu’l-‘Arabiyyetu Ususuhâ ve ‘Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, II, 237-238.

³⁴⁷ Meydânî, *el-Belağatu’l-‘Arabiyyetu Ususuhâ ve ‘Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, I, 241.

indirdiğimiz Kitaptır.”³⁴⁸ ayeti bu örneklerden birisidir. Bu ayette geçen “karanlıklar” kelimesi küfrün, “aydınlık” kelimesi ise imanın müstearlarıdır. Çünkü küfür, sahibini mutlak hakikate karşı karanlıktaymış gibi onu saptırır. İman ise bir ışık, müminin yolunu aydınlatır ve onu doğru yola iletir. Böylece dalâletten hidayete kavuşan kişinin durumu, karanlıktan aydınlığa çıkan bir kişinin haline benzetilmiştir.³⁴⁹

İstiare-yi Mekniyye / Kapalı İstiare: Kendisine benzetilen varlığın ismi yerine onun bir niteliğinin ya da yakın veya uzak bir lazımının müstear olarak kullanıldığı istiare türüdür. Söz gelimi, cesur kişinin yerine aslanın kükreme özelliğinden mülhem olarak “kükreyen” adının kullanılması buna örnektir. Bu örnekte kendisine benzetilen yerine onun bir özelliği kullanılarak kapalı istiare yapılmıştır. Bu istiare türlerinde müşebbehun bih veya onun bir niteliği dışındaki teşbih unsurları silindiği için mecaz gerçekleşmiştir.³⁵⁰ Bu edebî anlatımın Kur’ân’daki örneklerinden birisi **وَ اخْفِضْ لَهُمَا** " **جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ** " *Onlara merhamet ile tevazu kanadını indir*”³⁵¹ ayetidir. Bu ayet, anne ve babaya şefkati, onlara karşı mütevazı ve kibar olmayı “tevazu kanadı” mecazî ibaresiyle anlatmaktadır. Araplar bu sözü, itaat etmek ve alçakgönüllü olmak anlamında kullanmaktadırlar. Bu ifade, merhametli ve inceliği adeta kuşun uçmayı bırakması ve kanatlarını indirerek munis bir vaziyet almasına benzetmektedir.³⁵² Burada istiare-i mekniyye-i tahyiliyye vardır. Çünkü burada tevazunun kuşa benzetilmesi fakat benzetilenin lazımı olan kanat kelimesi tevazu anlamındaki “zül” kelimesine eklenerek isim tamlaması oluşturulmuştur. Böylece tevazunun kanatlı bir varlık gibi hayal edilmesi sağlanmıştır.³⁵³

İstiare, benzetilen ve kendisine benzetilenin özellikleri ile birlikte zikredilip edilmemesi yönünden üç kısma ayrılır.

a. Mutlak İstiare: Müstear isim ile birlikte sözün içerisinde benzetilen veya kendisine benzetilenin herhangi bir açıklayıcı niteliğinin zikredilmediği istiare

³⁴⁸ İbrahim: 14/1.

³⁴⁹ İbn ‘Aşûr, *Tahrîru’l-Ma’nâ’s-Sedîd ve Tenvîru’l-‘Akli’l-Cedîd*, XIII, 180.

³⁵⁰ Meydânî, *el-Belağatu’l-‘Arabîyyetu Ususuhâ ve ‘Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, II, 243-244; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, 154-155.

³⁵¹ İsrâ’: 17/24.

³⁵² Şerîf er-Radî, *Telhîsu’l-Beyân fî Mecâzâtî’l-Kur’ân* (2. Baskı) (Thk. Muhammed Abdulğânî Hasan), Dâru’l-Edvâ’, Beyrut 1986, 200.

³⁵³ Şerîf er-Radî, *Kur’ân Mecazları (Telhîsu’l-Beyân fî (an) Mecâzâtî’l-Kur’ân)* (1. Baskı) (terc. İsmail Durmuş), Kuramer, İstanbul 2016, 152.

türüdür. “Yanımda bir aslan vardır.” sözü buna örnektir. Bu örnek mutlak istiarenin yanı sıra aynı zamanda açık istiare örneğidir.

b. Müreşşah İstiare: Bu istiare türünde müstear isim kendisine benzetilenin açıklayıcı bir niteliğiyle birlikte zikredilir. Söz gelimi, *أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ*, “*İşte bunlar öyle kimselerdir ki hidayet karşılığında sapıklığı satın almışlardır da ticaretleri kâr etmemiştir.*”³⁵⁴ ayeti buna örnektir. Bu ayette geçen “satın alma” fiili seçme fiilinin yerine müstear olarak kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle seçme fiili satın almaya benzetilimiş daha sonra benzetilenin (müstearun leh) yerine kendisine benzetilen (müstearun minh) fiil kullanılmıştır. Buna ilave olarak bir ticari faaliyet gibi betimlenen seçme eyleminin, müstearı durumundaki satın almanın bir gereği olan kâr etme özelliği de zikredilmiştir.³⁵⁵ Bu istiarede müreşşah kelimesinin anlamındaki gibi müstear isim ilave bir nitelikte vurgulanarak güçlendirilen bu isimle adlandırılmıştır.³⁵⁶

c. Mücerred İstiare: İstiarede benzetilenin bir niteliği zikredildiğinde buna mücerred istiare denir. Bu konu ile ilgili belagat kitaplarında Züheyr’e ait bir beyite yaygın bir şekilde yer verilmektedir. *لَدَى أَسَدٍ شَاكِي السِّلَاحِ مُقَذَّفٍ ... لَهُ لِبَدٌ* (Silahları kuşanmış atılğan bir aslanın yanıdayım. Tırnakları kesilmemiş, yelesi vardır o aslanın.) Bu beytin birinci mısrasında aslana benzetilen kişi (müstearun leh) nin bir vasfı olan “شَاكِي السِّلَاحِ / silahı kuşanmış” ibaresiyle mücerred istiareye başvurulmuştur. Bu beytin ikinci mısrasında “أُظْفَارُهُ لَمْ تُقَلِّمْ”/tırnakları kesilmemiş” ibaresiyle de kendisine benzetilen (müstearun minh)’in bir niteliği, müstear isim olan aslan ile birlikte kullanılarak muraşşah istiareye başvurulmuştur. Böylece bu beyitte aynı anda hem mücerred hem de muraşşah istiare yer almıştır.³⁵⁷

Bu istiareler arasında en belîğ olanı müreşşah istiare, sonra mutlak ve mutlak hükmünde olanlardır. Belagat açısından en alt seviyede ise mücerred istiare

³⁵⁴ Bakara: 2/16.

³⁵⁵ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 602.

³⁵⁶ Meydânî, *el-Belağatu’l-‘Arabiyyetu Ususuhâ ve ‘Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, II, 253.

³⁵⁷ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 602.

gelmektedir. Mücerred ve müreşşah istiarelerin bir arada bulunduğu örnekler “mutlak istiare” sayılmaktadır.³⁵⁸

Abdulkahir el-Cürcanî’ye göre, istiarede, sözü kullanan kişinin maksadına tam anlamıyla hizmet etme potansiyeli vardır. Öyle ki, maksadı hâsıl eden istiareyi duyan kişi, istiaresinin hakikatin yerini tutan bir ödünç alma hissine kapılmadan adeta o sözün ilgili anlam için biçilen bir kaftan gibi ona uyduğuna kanaat getirir. Söz gelimi “*Bir aslanla buluştum.*” sözü, hakikatine hamledilmeyecek kadar güçlü bir istiare örneğidir. Fakat teşbih konusu anlatılırken kaydedilen “*Bize bir ceylan yöneldi.*” istiaresi, bu ölçüde açık ve güçlü bir istiare örneği değildir. Çünkü bu sözden gerçek ceylanın mı yoksa ceylalana benzetilen bir kadının mı kastedildiği birbirinden tam olarak ayırt edilememektedir.³⁵⁹

Teşbih hükmü verilen bazı ifadeler aslında istiaresidir. Söz gelimi ‘Alevî **فَأَذَاقَهَا اللَّهُ** " " **لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ** " *Bu nedenle Allah onlara, yaptıklarına karşılık olarak açlık ve korku bela (libâs) sını tattırdı*”³⁶⁰ ayetinde geçen giysi anlamındaki libâs kelimesinin açlık ve korkuya izafetini teşbih olarak değerlendirmiştir.³⁶¹ Oysa bu ayette teşbih değil iki tane istiare vardır. Bunlardan birincisi açlık ve korkuya izâfe edilen libâs ismi, diğeri de vaz’î anlamından aktarılan tattırma anlamındaki “*ezâka*” fiilidir.³⁶²

Hâzım el-Kartacânî’nin belirttiği gibi “*İstiarede teşbih anlamı bulunsa da onda teşbih edatının takdir edilmesi mümkün değildir. Teşbihte ise tam aksine teşbih edatının takdiri zorunludur.*”³⁶³

³⁵⁸ Meydânî, *el-Belağatu’l-‘Arabiyyetu Ususuhâ ve ‘Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, II, 254.

³⁵⁹ Abdulkâhir el-Cürcanî, *Esrârü’l-Belâğ*, 324-325.

³⁶⁰ Nahl: 16/112. Ayetin tam mealî: “*Allah size güven ve huzur içinde olan bir memleketi misal verir: Her taraftan oraya bolca rızık geliyordu. Ama Allah’ın nimetlerine nankörlük ettiler; bu nedenle Allah onlara, yaptıklarına karşılık olarak açlık ve korku belâ (libâs) sını tattırdı*”

³⁶¹ ‘Alevî, buna benzer pek çok istiare örneğini teşbih sınıfında değerlendirmektedir. Çünkü ona göre benzerlik alakasıyla oluşan her ibare teşbih sınıfına dahildir. Bu konudan kendisinden önce süregelen Cürcanî geleneğine uymadığı görülmektedir. ‘Alevî bu görüşlerinde Ebû Hilâl el-‘Askerî, İbn Sinân Hafecî ve Âmidî’nin tahlillerine dayandığını ifade etmektedir. Bkz. *et-Tirâz li Esrârü’l-Belağeti ve ‘Ulûmi Hakâiki’l-Î‘câz*, I, 206-207; Bu görüşlerin karşılaştırmalı değerlendirmesi için bkz. Mat’ânî, *et-Teşbihu’l-Belîğ Hel Yerkâ ilâ Dereceti’l-Mecâz*, 80-96.

³⁶² İbn ‘Aşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, XIV, 306.

³⁶³ Kartacânî, Ebû’l-Hasan Hâzım b. Muhammed b. Hâzım, *Minhâcu’l-Buleğâ’ ve Sirâcu’l-Udebâ* (Thk. Muhammed el-Habîb İbnu’l-Hoca), Dâru’l-‘Arabi’l-İslâmî, Beyrut 1986, 386.

1.4.3.2.6.2.2. Temsil Mürekkep Mecaz / Temsilî İstiare

Belagat bilginleri bu istiare türünü adlandırma konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu istiare çeşidi, belagatta “temsilî istiare” ya da sadece “temsil” olarak da adlandırılmaktadır. Belagat bilginlerine göre bu istiare türü mecazın en belîğ türüdür. Nitekim bu istiare türü belagat bilginlerinin çoğu tarafından doğrudan mürekkep mecaz başlığı altında incelenmektedir.³⁶⁴ Temsil, sözlükte, bir şeyi başka bir şey ile eşitlemek veya örneklemek anlamına gelmektedir. Arapça’da benzer anlamındaki “misl” ve miktar, örnek anlamlarını ifade eden “misâl” kelimesi de bu kelime ile aynı kökten gelmektedir.³⁶⁵ Daha önce bazı belagat bilginlerinin teşbihi temsil yani örnekleme ile açıkladıklarını ve bu nedenle de ikisi arasında bir fark görmediklerini belirtmiştik. Nitekim tarafları belli, açık teşbihe dayalı temsillerin bulunduğu da görülmektedir. Fakat bazı temsillerin teşbih sınırlarının dışına çıktığını ve istiare suretine büründüğü de bir vakiadır. İşte burada istiare kapsamında incelenen temsil, teşbih sınırlarının dışına taşan durum tasviri şeklindeki temsillerdir.

Abdulkahir el-Cürcânî, son derece net ifadelerle temsilin özünde teşbihin bir alt dalı olduğunu belirtmektedir. Cürcânî’ye göre, temsilin özünde asıl ve fer‘ arasındaki benzerlik alakasının tevil ile anlaşılabilmesi durumu bulunmaktadır. Teşbihin temsil olarak değerlendirilmesini sağlayan da onun teville ihtiyaç duymasıdır. Fakat o aynı zamanda “teşbih temsili” ve “istiare temsili” diye iki temsilden söz etmektedir. Söz gelimi konuşmanın bala benzetilmesi, teşbih temsiline örnektir. Çünkü bu teşbihteki ilginin anlaşılması yorum gerektirmektedir. O halde teşbih temsilinde, duysal olarak birbirine benzetilmesi mümkün olmayan şeylerin aklî bir hükümle birbirine benzetilmesi durumu vardır. İstiare temsilinde ise yine aradaki benzetmenin aklen anlaşılabilirdiği müstearun minh olan kelime veya ibarenin müstearun leh’in yerine kullanılması özelliği bulunmaktadır. Söz gelimi başında teşbih edatı takdir edilmesi mümkün olmaksızın ilmin nur olarak adlandırılması temsili istiare örneğidir.³⁶⁶ O halde Cürcânî, teşbih sınırını aşan istiare temsillerinin olduğunu da kabul etmektedir. Sekkâkî de bu konuda Cürcânî’ye uymaktadır. Teftâzânî ise açıkça teşbih edatlarının

³⁶⁴ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 604; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 507; Abdulmute‘âl es-Sa‘îdî, *Buğyetu’l-İdâh li Telhîsi’l-Miftâh fî ‘Ulûmi’l-Belağ*, III, 126; el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *‘Ulûmu’l-Belağ –el- Beyân ve’l-Me‘ânî ve’l-Bedi’* - (3. Baskı), Dâru’l-Kutubîl-‘İlmiyye, Beyrut 1993, 288.

³⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, VI, 3134; Zemahşerî, *Esâsu’l-Belağ*, II, 193.

³⁶⁶ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrârü’l-Belağ*, 131, 223, 243-244.

kullanıldığı, tarafları mürekkep olan tasvir türü benzetmeleri de istiare veya mürekkep mecaz saymaktadır. Söz gelimi Sekkâkî 'nin açıkça teşbih temsili örneği olarak zikrettiği bazı ayetleri Teftâzânî temsili istiare olarak kaydetmektedir.³⁶⁷

Mürekkep İstiare, birden fazla lafzın birleşimiyle oluşan söz öbeğinin müstear olarak kullanıldığı istiare türüdür. Bu tür örneklerde müstear olarak alınan terkinin kullanım delâleti ile yerine ikame edildiği anlam arasındaki alaka, benzerlik alakasıdır. Söz gelimi, "لِكُلِّ جَوَادٍ كِبْوَةٌ وَلِكُلِّ صَارِمٍ نَبْوَةٌ" (Her soylu atın bir düşüşü ve her keskin kılıcın bir körlüğü vardır)³⁶⁸ Motamot çevirdiğimiz bu ibarenin anlatmak istediği husus, bizim dilimizdeki "Hatasız kul olmaz" atasözündeki anlam ile aynıdır. Bir başka ifadeyle bu sözün anlatmak istediği mana, hata yapmamaya alışkın kişilerin de hata yapabileceğidir. Bu örnekten de anlaşıldığı üzere bu tür istiareler genellikle deyimler ve özdeyişlerden oluşmaktadır. Bu tür sözlerin gerçek anlamda kullanılmadığını gösteren akıl veya hal karineleri bulunmaktadır. Söz gelimi Arap dilinde de benzeri bulunan "Terzi kendi söküğünü dikemez."³⁶⁹ sözü meslek sahiplerinin kendi işlerini ihmal etme halleri böyle bir temsille anlatılmıştır. Bu sözün gerçek anlamda kullanılmadığı açıktır. Çünkü terzinin kendi söküğünü dikememesi söz konu olamaz. Temsil, belagat açısından tıpkı istiare gibi hakikatten daha kuvvetli bir anlatım üslubudur. Söz gelimi eyleme geçme konusunda tereddüt yaşayan bir kişiye, bu durumu açık lafızlarla anlatmak yerine "أراك" (Seni bir ayağını öne atar, diğer ayağını ise geriye çeker halde görüyorum) demek, meramı ifade etmek açısından daha belîğ bir üslup tarzıdır.³⁷⁰

Kur'ân'da çok sayıda temsil örnekleri bulunmaktadır. "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ" "Ey iman edenler! Allah'ın ve O'nun elçisinin önüne geçmeyin!"³⁷¹ ayeti de bu örneklerden birisidir. Bu ayetteki "öne geçmek" ibaresinin gerçek anlamı, yürüyerek, topluluğun önüne geçmektir. Oysa hakikatte Allah'ın önüne geçmek aklen muhaldir. Bu bakımdan belagat bilgini olan müfessirlere göre bu ayetteki "öne geçmek" deyimini mecazî bir temsildir. Zemahşerî'ye göre bu ibarede düz bir anlatımda bulunmayan büyük bir hikmet vardır. Bu ayetle esas kastedilen, herhangi bir konuda

³⁶⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 347-349; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 605.

³⁶⁸ Meydânî, *el-Belağatu'l-'Arabiyyetu Ususuhâ ve 'Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, II, 235-236, 265.

³⁶⁹ TDK Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, (31 Ocak 2017), http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5890aa94d3a566.78544928; el-Meydânî, *el-Belağatu'l-'Arabiyyetu Ususuhâ ve 'Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, II, 266.

³⁷⁰ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-'Îcâz*, 72-73.

³⁷¹ Hucûrât: 49/1.

Allah'ın ve O'nun elçisinin sözlerine ve hükümlerine aykırı davranmaktan sakınmaktır. Fakat ayette bunun yerine, temsil yoluyla Müminin, durması gereken tabi olma konumunu aşarak Allah'ın ve O'nun resulünün rızasına aykırı bir şekilde, kendini onların önünde konumlandırmasından sakındırılmıştır. Çünkü Allah'a ve O'nun peygamberine uymayan kişinin hali bir topluluk içerisinde olup onların en önüne çıkan kişinin durumuna benzetilmiştir.³⁷²

Temsil, Mantık bilginlerine göre, tikel bir konuda mevcut olan bir hükmün aralarındaki ortak bir nitelikten dolayı, başka bir konuda da bulunduğu hükmetmektir. Fakihler bu tür temsilleri kıyas olarak adlandırmaktadırlar. Yani mantık ve fıkıh bilginlerine göre temsil, kıyas ile özdeştir. Fıkıh terminolojisine göre, hükmün transferine kaynaklık eden konu, olay veya durum asıl, ona benzetilerek hükme iştirak ettirilen durum ise fer' olarak adlandırılmaktadır. Ayrıca söz konusu iki durumu biraraya getiren ortak niteliğe de illet denir.³⁷³

Abdulkâhir el-Cürcânî, teşbihin bir türü olan temsil ile istiare arasındaki en önemli farkın aktarım olduğunu belirtmektedir. Ona göre istiarede aktarım varken temsilde aktarım yoktur. Temsilde sözü oluşturan unsurların tamamından çıkarılabilen bir benzetme vardır. Oysa istiarede benzetme ilgisi ile asli anlamından başka bir anlama transfer edilen bir söz varken, temsilde transfer bulunmamaktadır.³⁷⁴ Aslında açıkça benzetme formuna sahip olan temsillerin dışında kalan ve bağımsız bir şekilde kullanıldığında zengin anlamlara göndermede bulunan temsiller de istiare olarak kabul edilmesi daha uygundur. Çünkü bu tür ibarelerin altında önemli mesajlar bulunmaktadır. Bu tür temsiller şöhret kazandığında artık sadece mesel, çoğulu ise emsâl olarak anılmaktadır.³⁷⁵

Sonuç itibarıyla istiare mecaz, temsili istiare de mürekkep mecazdır. Nitekim teşbih bahsinde, temsili teşbih sayan Cürcânî, “*Delâilu'l-İ'câz*” adlı eserinde istiare kapsamına giren temsillerin mecaz olduğunu açıkça beyan etmektedir.³⁷⁶ Alegori

³⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf an Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, IV, 350; İbn 'Âşûr, XXVI, 216; Temsil ile ilgili örnekler için bkz. Abdulmute'âl es-Sa'îdî, *Buğyetu'l-İdâh li Telhîsi'l-Miftâh fî 'Ulûmi'l-Belağ* (10. Baskı)(I-IV), Mektebetu'l-Âdâb, Kahire 1999, III, 126-132.

³⁷³ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, 59.

³⁷⁴ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, 239.

³⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, 4133; el-Merâğî, ‘*Ulûmu'l-Belağ –el- Beyân ve'l-Me'ânî ve'l-Bedi' -*, 287.

³⁷⁶ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 67.

bahsinde, alegorinin temsili istiare sayılabileceği görüşünü aktarmıştık. Alegori veya temsili istiare gibi dolaylı sözlü anlatım yollarının tamamı mecazın kapsamına girmektedir. Çünkü bu tür anlatıların toplamından çıkarılan bir anlam bulunmaktadır.

1.4.3.2.6.3. Mürsel Mecaz

Benzerlik dışında bir alaka ve hakiki manayı engelleyen bir karîne nedeniyle, gerçek anlamının dışında kullanılan söze mürsel mecaz denilmektedir. Elin, mimet veya kudret anlamında kullanılması örneğinde olduğu gibi...³⁷⁷ Şu halde, bir dil ibaresinde mecazî anlama yol açan ilgi, benzerliğin dışındaki bir nedenden kaynaklanırsa, buna mürsel mecaz denilmektedir. Bu mecaz türündeki karîne lafzi veya halî olabilir.³⁷⁸ Türkçe’de aynı isimle anılan bu mecaz türünü, İngilizcedeki metonimi (metonymy) kelimesinin karşılığı karşılığı olarak görmek ve onu metafordan ayırmak gerektiği konusunda Nizamettin Uğur’un kanaatine katıldığımızı belirtmek isteriz.³⁷⁹

Türkçedeki “*Onun bu işte parmağı var*” ifadesini, buna örnek olarak zikredebiliriz. Bu ifadede bulunan parmak kelimesi, mecazî olarak “*O kişinin bu işte olumsuz bir etkisi vardır*” anlamına gelmektedir. Oysa Arapçada deve çobanı için, *إِنْ* “*Onun bunların üzerinde parmağı vardır.*”) denildiğinde, burada parmak kelimesinin de içinde bulunduğu ifadeden anlaşılan şey olumlu bir iz ve eserdir. Türkçedeki parmak metaforunun olumsuz bir çağrışımı olsa da, sonuç itibarıyla parmak sahibinin mahareti ve etkinliğine de işaret etmektedir. Parmak sembolünün her iki dilde de ince işlere dair özel bir vurgu taşıdığı anlaşılmaktadır. Nitekim yeteneğe ihtiyaç duyan hat ve süsleme gibi ince sanatlarda parmakların kullanılıyor olması da parmak metaforuna ayrıca güç katmaktadır.³⁸⁰ Bazen küçük bir şeyin ismi anıldığında mesaj daha kapsamlı ve vurgulu olarak iletilebilmektedir. Çünkü söz konusu küçük şey kullanıldığı bağlam itibarıyla işgal ettiği alanı daha iyi temsil edebilmektedir. Söz gelimi “*بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْسَوِي بَنَانَهُ*” “*Evet, biz onu, parmak uçlarına varıncaya kadar bütün incelikleriyle yeniden yapmaya kadırız*”³⁸¹ ayetinde geçen “parmak uçları” ibaresi

³⁷⁷ Kazvîni, Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb, *el-İdâh fî ‘Ulûmi’l-Belağ* (1. Baskı)(Thk. İbrahim Şemsuddîn), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2003, 205-206

³⁷⁸ Tavîle, *Eseru’l-Luğati fî İlhtilâfi’l-Müctehidin*, 148.

³⁷⁹ Uğur, *Anlamın Bulanık Sularında*, 168.

³⁸⁰ Abdulkâhri el-Cürcânî, *Esrârü’l-Belağ*, 353-354.

³⁸¹ Kıyame: 75/4.

küçük ama tasarım ve işlem bakımından çok hassas bir parçanın yapılabilmesinin diğer organların yaratılışını evleviyetle gerektireceğini bildirmektedir. Bu ayette geçen parmak uçları ifadesi aslında parmak veya el mecazomom kullanımındaki inceliği ve derinliği ortaya koymaktadır.

Yine Arapça terkipler içerisinde güç, egemenlik veya nimet anlamında, el organının kullanılması bu mecaz türüne örnek verilebilir. "جَلَّتْ أَيْدِيهِ عِنْدِي" (Onun elleri benim yanımda çoktur.) ifadesindeki eller lafzı, nimetler için kullanılan mürsel bir mecaz örneğidir.³⁸² Nimet, elin bir ürünü ve sonucu olduğu için burada el kelimesinin içinde yer bulunduğu ibareyle nimet kastedilmiştir. Ancak buradaki ilgi herkes tarafından anlaşılabilir ölçüde açık olmayan, oldukça ince bir ilgidir. Bu nedenle Abdulkahir el-Cürcanî, el lafzından kesin olarak nimetin anlaşılabilmesi için ya nimet verene veya nimet verilene ya da nimetin kaynağına bir işaretin bulunması gerektiğini belirtmektedir.³⁸³ Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi el ifadesiyle bağlamına göre nimet kastedilebildiği gibi egemenlik, kuvvet veya yardımın da kastedildiği olmuştur.

Henüz mecaz teriminin oluşmadığı ikinci asırda ve öncesinde mecazî yorumun var olduğu tarihî bir gerçektir. "Me'ânî'l-Kur'ân" müellifi Ferrâ', mürsel mecaz örneği olduğu kabul edilen bir ayeti şöyle izah etmektedir: "Hepsine yüksek bir doğruluk lisanı verdik"³⁸⁴ Ferrâ', Mücahid'den rivayet edilen 'güzel övgü' yorumunu delil göstererek, buradaki lisan kelimesinden maksadın 'bütün dinlerde güzel övgü' olduğunu açıklamıştır.³⁸⁵ Bu ifadede bulunan mecaz alakası, belagat âlimlerine göre 'âliyet/araçlık' alakasıdır.³⁸⁶ Bir işi yapma aracının zikredilmesi fakat ondan meydana gelen işin kastedilmesi durumunda böyle bir alaka gerçekleşir. Burada da övgü aleti/aracı olan dil zikredilmiş; fakat ondan meydana gelen övgü kastedilmiştir.

El-Ferrâ', Mücahid'den naklen, "Biz dilesek, onların üzerine gökten bir mucize indiririz de, ona boyunları eğilip kalır."³⁸⁷ ayetindeki boyun ifadesinden maksadın 'büyük adamlar' olduğunu ifade eder. Boyun kelimesinin insanın bir parçası olması nedeniyle bütünü yerinde kullanıldığı ve bu ifadeyle insanın boyun eğmesinin

³⁸² Seyyid Şerîf el-Cürânî, 212.

³⁸³ Abdulkâhir el-Cürânî, *Esrâru'l-Belâge*, 352.

³⁸⁴ Meryem: 19/50.

³⁸⁵ Ferrâ', *Me'ânî'l-Kur'ân*, II, 169.

³⁸⁶ Kazvîni, *el-İdâh*; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Me'ânî*; Mağribî, *Mevâhibü'l-Fettâh*; Sübkî, *'Arûsu'l-Efrâh*; Dusûkî, *Haşiyetü'd-Dusûkî* (Şurûhu't-Telhîs içinde), IV, 42-43.

³⁸⁷ Şuarâ: 26/4.

kastedildiği anlaşılmaktadır. Parçanın bütün yerine kullanılması ise belagat kitaplarında bir mürsel mecaz türü olarak ele alınmaktadır. Tabiîn büyüklerinden olan Mücahid'den rivayet edilen bu ve benzeri örnekler, ilk dönemde doğrudan mecaz adı kullanılmamış olsa da, mecazî tevile başvurulduğunu kanıtlamaktadır.³⁸⁸

Ferrâ'nın çağdaşı olan ve yazmış olduğu "*Mecâzu'l-Kur'ân*" adlı eserinin adında, ilk defa mecaz kelimesini kullanan Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ da, terim seviyesinde olmasa da kavramsal olarak Ferrâ'ı aşan bir tonda, mecazî yorumda bulunmuştur. Ebû 'Ubeyde, ayetlerde geçen ve mürsel mecaz türünün kapsamına giren bazı ifadeleri, adını koymanın dışında kalan mecazın kapsamındaki bütün alt unsurları ile birlikte açıklamıştır. Bu konunun en önemli örneklerinden birisi, belagat kitaplarında da yaygın bir şekilde üzerinde durulan 'el' kelimesidir. Ebû Ubeyde, "*Bir de göge bakın! Biz onu kuvvetle bina ettik ve şüphe yok ki Biz onu genişletmeye de malikiz.*"³⁸⁹ mealıyla Türkçeye çevrilen "وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ" ayetinde, kudret kelimesiyle karşılanan ve gerçek anlamı 'eller' olan "أَيْدٍ" kelimesinin kudret anlamında kullanıldığını açıklamaktadır.³⁹⁰ Daha önce de geçtiği üzere, belagat bilginlerine göre, söz konusu kelimedeki hakiki anlamından farklı olarak, kudret anlamında kullanılmasını sağlayan bir alaka mevcuttur. Bu alaka belagat bilginlerince 'sûrî sebep', 'maddi sebep', 'failî illet' veya 'failî sebep' olarak adlandırılmıştır.³⁹¹

Ebû Ubeyde'nin tefsirinde mürsel mecaz ile ilgili olduğunu en güçlü şekilde hissettiren yorum, En'âm Suresinin altıncı ayetinin tefsirinde görülmektedir. Elmalı Muhammed Hamdi Yazır'ın Türkçeye motamot olarak "*Ve üzerlerine semayı bol bol salıvermiştik*"³⁹² şeklinde çevirdiği "وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا" ifadesini Ebû Ubeyde şu şekilde açıklamaktadır: "*Buradaki göğün mecazı (anlamı) yağmur kelimesinin mecazı (anlamı) ile aynıdır. Nitekim Arapçadaki 'gökte kalmaya devam ettik.' Sözü, 'yağmurda kaldık.' anlamındadır. Yine 'Göğü çiğnemeye devam ettik.' sözünden murat, 'yağmurun artığını çiğnedik' ifadesidir. Yine 'Yağmur sizi nerede yakaladı? Sözü de bu anlama*

³⁸⁸ Ferrâ, II, 169.

³⁸⁹ Zâriyat: 51/47.

³⁹⁰ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 46.

³⁹¹ Mağribî, *Mevâhibu'l-Fettâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh (Şurûhu't-Telhîs içinde)*, IV, 32-33; Yusuf Ebû'l-'Adûs, *el-Mecâzu'l-Mürsel ve'l-Kinâye*, 55-56; Tefâtânî, *el-Mutavvel*, 576.

³⁹² En'âm: 6/6. Bkz. Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (1-10), Eser Kitabevi, İstanbul tsz., III, 1865.

gelmektedir. (*أَرْسَلْنَا* / gönderdik) kelimesinin mecazı (anlamı) ise, (*أَمْطَرْنَا* / yağdırdık) ifadesidir. *كُنْزًا* kelimesi ise bol ve devamlı olarak anlamına gelmektedir.”³⁹³

Ebû Ubeyde'den olduğu gibi aktardığımız yukarıdaki paragrafta iki husus dikkati çekmektedir. Birincisi, müellifin ayette geçen gök ve gönderme kelimelerinin gerçek anlamlarının dışında kullanılmış olduğunu tespit etmesi ve bu kelimelerin Arapçada bu anlamlarda kullanıldığını gösteren örnekler vermesidir. Nitekim belagat bilginleri, gök kelimesinin yağmur anlamında kullanılması örneğindeki gib mecazı sağlayan alakayı ‘sonucu sebeple gösterme’ alakası olarak adlandırmaktadırlar.³⁹⁴

Yukarıdaki örneklerin benzeri bir mecaz kullanımı da "وَالسَّمَوَاتِ مَطُورَاتٍ بِيَمِينِهِ" “Gökler de O’nun kudretiyle dürülmüş olacaktır.”³⁹⁵ ayetinde bulunmaktadır. Burada kudret olarak Türkçeye çevrilen kelime, sağ el anlamına gelen "يَمِين" kelimesidir. Bu örneklerde yüce Allah’a nispetle cisimliği çağrıştıran organ adları kullanılmıştır. Oysaki yüce Allah’ın gerçek anlamda organ adlarıyla nitelendirilmesi aklen ve dinen muhaldir. Bu tür ibarelerin zahirinden anlaşılan anlamın muhatabın zihninde canlanmasını önlemek için kelimadan kastedilen anlam üzerinde durulmaması doğru değildir. Çünkü bu ifadeler, bazı anlamları daha net ve çarpıcı bir şekilde zihinde canlandıran temsiliî anlatımlardır.³⁹⁶ Ayrıca Kur’ân Arapça bir kitap olduğundan, Arap dilinde daha önce bilinen mecazi ifadelerin Kur’ân’da da yer bulması son derece doğaldır. Kur’ân’da yer alan temsili ve mecazi ifadelerin bir bölümü, aslında Arapçada önceden beri devam eden mecazi anlatımın bir yansımasıdır. Çünkü Kur’ân açıklayıcı Arapça bir üslupla indirilmiştir.³⁹⁷

“Kimin ellerinin altında kardeşi bulunursa ona yediğinden yedirsin! Giydiğinden giydirsin!...”³⁹⁸ hadisinin şerhinde ,‘ellerinin altında’ ifadesinin mecazî olarak kudret veya yönetim anlamında; kardeş kelimesinin de mutlak olarak Adem’in çocukları kastıyla akarabalık veya İslam kardeşliği anlamında kullanıldığını belirtmektedir.³⁹⁹ Yine dede ve dayı isimlerinin de bazen mecazen kullanıldığını belirtmektedir.⁴⁰⁰

³⁹³ Ebû Ubeyde, I, 186.

³⁹⁴ Sübkî, ‘Arûsu’l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi’l-Miftâh (Şurûhu’t-Telhîs içinde), IV, 40-41.

³⁹⁵ Zümer: 39/67.

³⁹⁶ Abdulkâhir el-Cürcânî, Esrârü’l-Belâge, 358.

³⁹⁷ Şuara: 26/195.

³⁹⁸ Buhârî, Edeb, 44; Ebû Dâvûd, Edeb, 133.

³⁹⁹ Aynî, ‘Umdetu’l-Kârî, 208.

⁴⁰⁰ Aynî, I, 244.

İslâm tarihinde ilk defa dilde mürsel mecazın varlığını kavrayan ve buna değinen kişi Abdulkâhîr el-Cürcânî'dir. Cürcânî, “الأسد”/“aslan” kelimesinin cesur insan anlamında ve “اليد”/“el” kelimesinin de nimet anlamında kullanılmasını mecaza örnek vermektedir. Cürcânî, birinci örnekte teşbihe dayanan istiareli mecazı, ikinci örnekte ise sebebiyet alakasıyla oluşan mürsel mecazı anlatmıştır. Müellif, mürsel mecaz terkiibini olduğu gibi kullanmasa da, benzetme dışındaki alakalarla oluşan mecazları istiare olarak adlandıranları eleştirmiştir. Doğrudan mürsel mecazın örneği olan bir ifadeyi incelerken de onunla aynı anlamı ifade eden, “ تُرْسَلُ الْعِبَارَةُ ” (*İbare serbest kullanılır*) cümlesi ile mürsel mecazı belirtmiştir.⁴⁰¹

Cürcânî, kelimelerdeki mürsel mecazı da aklî mecazın bir çeşidi olarak kabul etmektedir. Söz gelimi “el” kelimesinin nimet anlamında kullanılması mürsel mecaz örneğidir. Ancak Cürcânî, bu türden benzerlik ilgisi dışındaki ilgilerle yapılan isnatları da aklı mecaz olarak değerlendirmektedir. Ona göre, bir ibarenin hakikat olmasını sağlayan yöntem ne ise, mecaz olmasına yol açan yöntem de odur. Eğer bir lafzın hakikatini belirleyen dil ise, o lafzın mecazlığı da dil; hakikatini belirleyen yöntem akıl ise, mecazlığı da akıl yönündendir. Aslan kelimesinin gerçek anlamının yırtıcı hayvan olduğunu belirleyen dil olduğundan, onun mecazî olarak cesur bir insan için kullanılmasına imkân veren de dildir. Diğer yandan mutlak kudret sahibi olan Allah'ın bütün evrenin yaratıcısı olduğuna karar veren kaynak akıl olduğuna göre, bu evrende meydana gelen hayat ve ölüm gibi olayların başka varlıklara nispetinin mecazî olduğuna karar veren kaynak da akıldır. Aklî mecaz, sadece cümle içerisinde fiilin bir ilgi nedeniyle gerçek sahibinin dışında bir varlığa nispet edilmesiyle ortaya çıkan bir durumdur.⁴⁰² Şimdi Mürsel mecazın türlerine bazı örnekler verelim.

1.Bütünün Zikredilmesi Parçanın Kastedilmesi

Kur'ân isminin birkaç ayeti adlandırmak için kullanılması örnek göstermektedir.⁴⁰³ Yine “İki parmağını kulaklarına soktu.” ifadesinde, bütünün parmak uçları anlamında parçanın yerine kullanılması türünde bir mecaz bulunduğunu ifade etmektedir.⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Abdulkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 300.

⁴⁰² Abdulkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 304-305.

⁴⁰³ Aynî, *'Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, IV, 147.

⁴⁰⁴ Aynî, V, 148. Diğer örnekler için bkz. VI, 5.

2.İnsanî Bir Özelliğin Allah’a İzafe Edilmesi

Hadiste geçen “Sizden birisi namazında kıyama durduğunda rabbine gizlice münacatta bulunur.”⁴⁰⁵ anlamındaki "يُنَاجِي رَبَّهُ" ifadesindeki fiilin gerçek anlamının “bir kişinin diğeriyle gizlice konuşması” anlamına geldiğini, bu nedenle de hadisteki bu ifadenin ancak mecazî olarak mümkün olabileceğini belirtmektedir.⁴⁰⁶

3. Mastarın İsm-i Meful Anlamında Kullanılması

Kitab kelimesi aslında k-t-b fiilinin mastarı olup, yazmak anlamına geldiği halde, ism-i meful (fiilden etkilenen) olan mektub (yazılan) anlamında kullanılmıştır. Bu kullanım şekli hisâb kelimesinin mahsub (hesap edilen) anlamında kullanılmasına benzer bir şekilde mecazdır.⁴⁰⁷

4.Hâlli Zikredip Mahalli Kastetmek

Ebû Dâvûd’un rivayetine göre, “Seriye için gönderilen bir sahabe grubu soğuğa maruz kalınca, durumlarını Resulullah (s.a.s.)’a arz ederek ondan sarıklar ve mestler üzerine meshetme izni istediler.” Aynî bu hadiste yer verilen sarık ve mestten kastın, aslında bu giysilerin kapladığı baş ve ayaklardır. Bu da bir yeri kaplayanın zikredilmesiyle o yerin kastedilmesi anlamında bir mecaz türüdür.⁴⁰⁸

5. Sebebi Zikredip Müsebbebi Kastetmek

Rükû’dan kalkıldığında söylenen "سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمَدَهُ" (Allah hamd edeni işitti.) ifadesindeki ‘işitti’ kelimesinin gerçek anlamında kullanılmadığını belirtmektedir. Ona göre bu kelimeyle işitme işinin sonucu olarak yüce Allah tarafından gerçekleşecek olan icâp ve kabul anlatılmaktadır. Yani burada mecazî bir kullanım bulunmaktadır. Sebep zikredilerek o sebebin neticesinde gerçekleşen sonuç kastedilmektedir.⁴⁰⁹

6.Zaman Mecazı

Gelecekte olacak bir olayın geçmiş zamana ait bir edatla veya bunun tam tersi bir şekilde geçmişte gerçekleşen bir olayın gelecek zamanı gösteren edatlarla⁴¹⁰ anlatılmasıdır. Söz gelimi “O zaman onlar, boyunlarında demir halkalar ve zincirler

⁴⁰⁵ Buhârî, Salât, 33.

⁴⁰⁶ Aynî, IV, 49.

⁴⁰⁷ Aynî, el-Binâye Şerhu’l-Hidâye, I, 137.

⁴⁰⁸ Aynî, el-Binâye, V, 224.

⁴⁰⁹ Aynî, I, 217; bu tür mecaz örnekleri için bkz. Aynî, I, 270.

⁴¹⁰ Cumu’a: 60/11.

olduğu hâlde kaynar suda sürükleneceler”⁴¹¹ ayetinde, geçmiş zaman “أَن” zarfı olan edatı gelecekte gerçekleşecek bir hadise için de kullanılmıştır. Aynî, İbn Mâlik’e referansla belli bir zaman dilimine ait kalıpların başka bir zamanı anlatmak için kullanılmasının mecaz olduğunu belirtmektedir.⁴¹²

7. Ekli veya Eksiltili Mecaz

Ekli mecâz, bir söz içerisinde, dildeki anlamını ifade etmeyen, zait bir unsurun bulunmasıdır. ⁴¹³ “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” ayetinde bulunan (ك) harfinin ayete anlam yönünden bir katkısı bulunmadığından ekli mecâza bir örnek oluşturur.⁴¹⁴

1.4.3.2.6.4. Aklî Mecaz

Aklî mecaz, cümledeki fiilin veya olayın gerçek öznenin dışındaki bir varlığa dayandırılmasıdır.⁴¹⁵ Aklî mecazda, kelimeler hakiki anlamda kullanıldığı halde, isnatta mecaz bulunmaktadır. Isnatta yer alan mecaz, sadece akılla anlaşıldığından böyle adlandırılmıştır.⁴¹⁶ Aynı zamanda isnat mecazı olarak da adlandırılan aklî mecaz, hakiki anlamda anlaşılmasını engelleyici bir karineyle birlikte, sözdeki fiilin gerçek failinin dışında fakat faille birlikte fiille ilgili olan zaman, mekân veya sebep gibi başka bir ögeye nispet edilmesiyle gerçekleşmektedir. Bu şekilde bir fiilin gerçek failinden başka bir şeye dayandırılmasına aklî mecaz veya isnat mecazı denir. Cürcânî’den önce bu mecaz türü kavramsal olarak dil bilginleri tarafından bilinse de bu isimle adlandırılmamıştır. Sîbeveyh ise, bu mecaz türünü, diğerlerinde olduğu gibi “*sözün genişlemesi*” kapsamında değerlendirmiştir. İbn Fâris de bunu “*fiilin gerçekte faili olmayan bir şeye izafeti*” başlığı altında incelemiştir.⁴¹⁷ İlk defa Cürcânî bu mecazı açık bir şekilde “*aklî mecaz*”, “*mecazda ispat*”, ve “*hükmi mecaz*” olarak adlandırmış ve bu konu ile ilgili Kur’ân’dan ve Arap şiirinden birçok örnek tahlil etmiştir.⁴¹⁸ Söz gelimi o, “أَهْلَكَ النَّاسُ الدِّينَارَ وَالْدِرْهَمَ” (İnsanları dinar ve dirhem helak etmiştir.) ifadesinde önce

⁴¹¹ Mümin: 40/71.

⁴¹² Aynî, ‘*Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, I, 58.

⁴¹³ Şura: 42/11.

⁴¹⁴ Gazali, *el-Mustasfâ*, II, 30.

⁴¹⁵ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrârü’l-Belâge*, 373.

⁴¹⁶ Abdolvahhab Abdusselam Tavîle, *Eseru’l-Luğati fî İlhtilâfi’l-Müctehidin*, 156-157.

⁴¹⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 269, 337, 403; İbn Fâris, Ebû’l-Huseyn Ahmed b. Zekerîyyâ, *es-Sâhibî fî Fıkhi’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti ve Mesâilihâ ve Süneni’l-‘Arabi fî Kelâihâ* (1. Baskı) (Thk. Ahmed Hasan Besc), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Byerut 1997, 210.

⁴¹⁸ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrârü’l-Belâge*, 258, 262, 263, 259; *Delâilu’l-‘Îcâz*, 283, 296, 298, 299, 677.

fitneye düşürmek yerine mecazen helak etmek fiili kullanılmış, ardından bu fiil ait olmadıkları bir şeye isnat edilmiştir.⁴¹⁹ Cürçânî'den sonra belagatta büyük ölçüde onu takip eden Sekkâkî, Kazvînî ve onların şârihleri de aklî mecaz tanımlamasını kullanmaya devam etmişlerdir.⁴²⁰

Aklî mecaz isimlendirmesi Cürçânî ile birlikte başlasa da, aslında henüz ikinci asırda bu konu ile ilgili örneklerin kavramsal analizini görebilmekteyiz. Bu konu ile ilgili “mecazî” tevile başvuran ilk âlimlerden birisi de Ferrâ’dır. Ferrâ’, daha önce Sîbeveyh’de gördüğümüz gibi, mecaz türlerinden olan ve adını Abdulkahir el-Cürçânî’ye borçlu olduğumuz ‘aklî mecaz’ örneklerini incelemektedir. Söz gelimi, “*İşte bunlar öyle kimselerdir ki hidayet karşılığında sapıklığı satın almışlardır da ticaretleri kâr etmemiştir.*”⁴²¹ meâlindeki ayette yer alan “*onların ticaretleri kâr etmemiştir.*” İfadesini açıklarken zihinde uyanan “Ticaret kâr eder mi? Kâr eden tüccar değil midir?” sorusuna cevaben, “*bu, Arapların, “bu uyuyan gecedir” sözüne benzeyen sözlerindendir.*” şeklinde bir tefsir yapmaktadır. Müellif bununla yetinmeyerek, ayette geçen ifadeye kıyasla, ticaret malı olmasından hareketle “*Kölen kazandı veya kaybetti*” denilemeyeceğini belirtir. Çünkü köle, aynı zamanda kendi adına ticaret yapma ehliyetine sahip olduğundan burada, kölenin kendine ait olan ticaretinde mi, yoksa bir ticaret metaı olarak sahibinin ticaretinde mi, kazandığının veya kaybettiğinin anlaşılamayacağına dikkat çekerek, mecazdaki alaka şartına kuvvetli bir göndermede bulunur. Ferrâ’ düşüncesini desteklemek için Kur’ân’dan ve Arapların şiir ve sözlerinden bu minvalde örnekler de zikretmektedir.⁴²² Ferrâ’nın aklî mecaz örneği olarak değerlendirilen bu tür ifadelerin hakiki anlamın dışında kullanıldığını beyan etmekle yetinmiştir. Bununlarla birlikte o, bu üslubu, Arap dilinin sınırları içerisinde, Arapların bildiği ve kullandığı bir anlatım tarzı olarak nitelemiştir.

Yine Ferrâ’ “*O zayıf düşürülenler de büyüklük taslayanlara: ‘Hayır (işiniz) gece gündüz tuzak kurmaktı; çünkü sizler, bizlere hep Allah’ı inkâr etmemizi ve ona eşler koşmamızı emrediyordunuz.*”⁴²³ meâlindeki ayette, ‘Hayır (işiniz) gece gündüz tuzak kurmaktı’ ifadesiyle çevrilen metinde, “*بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ*” tuzak kurma eylemi gece ve

⁴¹⁹ Abdulkâhir el-Cürçânî, *Esrâru’l-Belağ*e, 263.

⁴²⁰ Sekkâkî, *Miftâhü’l-‘Ulûm*, 393, 399; Kazvînî, *el-Îdâh fî ‘Ulûmi’l-Belağ*e, 32-34.

⁴²¹ Bakara: 2/16.

⁴²² Ferrâ’, *Me’ânî’l-Kur’ân*, I, 14-15.

⁴²³ Sebe’: 34/33.

gündüze nispet edilmesini şöyle açıklamaktadır: Eylemin fail gibi gece ve gündüze nispeti mümkündür. Çünkü Arapçada buna benzer ifadeler vardır. '*Gündüzün oruç tutan, gece uyuyandır.*' sözü de buna örnektir. "*Araplar anlamı bilinen bu tür sözleri anlam genişlemesiyle kullanırlar.*"⁴²⁴ Sonuç itibarıyla Ferrâ' aklî mecazın bir örneğini anlam genişlemesi şeklinde adlandırarak incelemektedir. Dilde anlam genişlemesi tanımlamasının Sîbeveyh tarafından daha açık bir şekilde kullandığını hatırlatmakta fayda vardır. Ancak daha sonra belagat bilginleri tarafından mecazın şartlarından sayılan alakaya ilk olarak Ferrâ'nın dikkat çektiğini de belirtmek gerekir.⁴²⁵ Alakasına göre şu tür akli mecazların oluştuğu görülmektedir.

1.4.3.2.6.4.1. Fiilin Sebebe İsnadı

Aklî mecazda fiil, gerçek faili yerine, onun sebebine veya sebebi hükmünde olan zaman, mekân, alet gibi fiille ilgili olan başka bir ögeye nispet edilerek anlatılmaktadır. Bu mecazî üslubun başta Kur'ân'da olmak üzere Arap dilinde pek çok örneği bulunmaktadır. Bu üslubun Kur'ân'da yer verilen örneklerinden birisi şu ayette görülmektedir:

"مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ "

"Bu dünya hayatında yapmakta oldukları harcamaların durumu, kendilerine zulmeden bir kavmin ekinlerine isabet edip onu mahveden kavurucu soğuk bir rüzgâra benzer."⁴²⁶

Bu ayette "*kavurucu soğuk*" ekinleri mahvetmenin faili olarak anlatılmaktadır. Tevhid inancına sahip bir kişiye göre, bu fiilin hakiki faili Allah Teâlâ'dan başkası değildir. O halde bu inanç doğrultusunda "*kavurucu soğuk*" ancak bu fiilin sebebi olabilir. Bu nedenle burada fiilin sebebe isnadıyla gerçekleşen bir aklî mecaz örneği bulunmaktadır.⁴²⁷

⁴²⁴ Ferrâ', II, 363.

⁴²⁵ Mat'anî, *el-Mecâz fî'l-Luğati ve'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I, 27-28.

⁴²⁶ Âl-i İmrân: 3/117.

⁴²⁷ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâge*, 291.

1.4.3.2.6.4.2. Fiilin Zamana İsnadı

Türkçede ve Arap dili belagatında, bir fiilin zamana nispetle anlatıldığını gösteren pek çok örnek vardır. Söz gelimi “*onun gündüzü sâim, gecesi kâimdir*” örneğinde, oruç tutma ibadeti gündüze, teheccüd namazı kılma işi de geceye nispet edilmiştir. Oysa bu zamanlar sadece söz konusu ibadetlerin belirlenmiş vakitleridir. Zaman fail ile birlikte fiilde iştirak ettiği için mecazî olarak fiil zamana isnat edilmiştir. Ayrıca belagat kitaplarında konuyla ilgili olarak yaygın bir şekilde yer verilen bir beyit de şöyledir: “*أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الْكَبِيرَ مَرُّ النَّهَارِ وَكُرُّ الْعَشِيِّ*”

“Çocuğu ihtiyarlatır, yaşlıyı öldürür. Gündüzün geçişi, gecenin dönüşü”⁴²⁸

Bu beyitte ihtiyarlatma ve öldürme fiilleri, mecazî olarak bu fiilin olduğu zaman olan gündüz ve gece döngüsüne isnat edilmiştir.

Aynî, “*وَمَنْ أَعْجَلَهُ الْوَقْتُ عَنْهُ يَقْتَصِرْ عَلَى الْأَقْصَرِ وَالْأَصْغَرِ*” (Vakit, kimi, uzun uğraşlardan alıkoyarsa o, kısa erimli ve küçük şeylerle yetinir.) ifadesinde uzun sürecek işlerle uğraşmaktan geri durma eylemi zamana isnat edilmiştir. Oysa geri durma eyleminin gerçek faili gayreti az olduğundan kolay şeylerle yetinen bir kişidir. Burada Arapların “gecenin namazı, gündüzün orucu” sözündeki gibi bir isnat mecazı bulunmaktadır.⁴²⁹

1.4.3.2.6.4.3. Fiilin Mekâna İsnadı

تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

“(Bu ağaç), Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller verir.”⁴³⁰

Yukarıdaki ayet-i kerimede meyve verme işi, bu işin gerçek faili olan Allah Teâlâ yerine, bu meyvelerin sergilendiği mekân olan ağaca isnat edilmiştir. Hakikatte ağacın kendinden bir güçle bu fiili gerçekleştirmesi mümkün olmadığından burada mecazî bir isnat yapılmıştır. Yine Kehf suresinin 77. ayetinde yıkılma isteğinin duvara isnat edilmesini de isnat mecazının başka bir örneği olarak ele almıştır. Aynî hakikatte irade

⁴²⁸ Abdulkâhir el-Cürcânî, 290; Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz*, 89. Belagat kitaplarında mecaz'a örnek olarak yer verilen bu beyit Kusam b. Habîyye es-Salatân el-'Abdî'ye atfedilmektedir. Bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve 'ş-Şu'arâ'* (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir) (I-III), Dâru'l-Me'ârif, Kahir 1958, I, 502.

⁴²⁹ Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, I, 133.

⁴³⁰ İbrahim: 14/25.

sahibi olmayan duvarın yıkılmak istenmesini, Kisâî ve Buhârî'ye de atıfla, '*yıkılmak üzere olmak*'la açıklamıştır.⁴³¹

1.4.3.2.6.4.4. Fiilin Olaya İsnadı

Aynî vahyin indiriliş şeklini anlatan hadis rivayetinde, Hz. Peygambere sorulan "*Vahiy sana nasıl gelir?*" sorusunda, vahyin gönderilişi/getirilişi yerine vahyin bizzat özne haline getirilmesini şöyle nitelendirmektedir: "Burada aklî mecaz vardır. Bu mecaz tıpkı "*bahar bitkiyi/sebzeyi bitirdi*" sözünde olduğu gibi gelişin vahye dayandırılması söz konusudur. Çünkü bitirme eylemi Allah Te'âlâ'ya aittir, bahara ait değildir. Burada fiilin veya onun anlamının konuşan tarafından, zahiren öznenin dışında fiile bitişik olan başka bir şeye isnat edilmesi durumu vardır. Bu tür anlatım da isnat mecazı olarak adlandırılmaktadır. Yukarıdaki ifadenin aslı da "*vahyi taşıyan sana nasıl geldi?*" olmalıyken vahyin taşıyıcısı ile alıcısı arasındaki iltisaktan dolayı gelme eylemi vahye isnat edilmiştir."⁴³²

1.4.3.2.7. Mecaz'la İlgili Kavramlar

Bir konuyu açıklamak için onun benzeri konularla kesişen ve ayrışan taraflarını ortaya koymak gerekir. Çalışma konumuz mecaz olduğuna göre, onu hakkıyla sunabilmek ve onun "efradını cami' ve ağıyârını mani'" bir tanımını yapmak gerekir. Böyle bir tanım yapabilmek için de mecazın diğer terimlerden ayrılmasını sağlayan sınırlarını belirlemekte fayda vardır. Mecazdan bahsedilirken akla gelen bazı terimler vardır. Bunlar teşbih, sembol, metafor, alegori ve te'vil gibi terimlerdir. Mecazın doğru bir şekilde anlaşılması için yukarıdaki kelimelerin anlamları ve mecazla alakalarının bilinmesi faydalı olabilir. Bu nedenle biz bu bölümde, söz konusu kelimelerin anlamlarını ve bu kelimelerin mecazla olan ilgilerini ortaya koymaya çalışacağız.

⁴³¹ Aynî, '*Umdetü'l-Kârî*', II, 195.

⁴³² Aynî, I, 43.

1.4.3.2.7.1. Teşbih

Teşbih, Arapça bir kelime olup Türkçede “teşbih/benzetme”, İngilizcede ise “corparation” kelimeleri ile karşılanmaktadır.⁴³³ Teşbih, Arapça “شَبَّهَ” sülâsi kökünden türeyen ve tef’îl babından gelen dört harfli “شَبَّهَ” fiilinin mastarıdır. Teşbih kelimesinin sülâsi kökü sözlükte “benzerlik” anlamı ile açıklanmıştır. Şüphe kelimesi de bu aynı kökten türemiştir. Bir varlığın başka bir varlığa benzediğini ifade etmek için, bu kökten türeyen ve if’âl babından gelen “أَشَبَّهَ” fiili kullanılmaktadır. Teşbih ise bir şeyi diğerine benzeterek anlatmayı ifade etmektedir. Bu bakımdan teşbih, örneklendirmek anlamındaki “temsil” ile eşanlamlı bir kelimedir. Birbirine benzer anlamlar ifade etmeye muhtemel olduğu için, okuyucunun zihninde karışıklığa yol açan “müteşâbih” kelimesi de teşbih kelimesiyle aynı kökten türemiştir.⁴³⁴ İbn Reşîk, terim olarak teşbihi, “bir şeyi bütün yönleriyle değil, bir veya birden fazla yönden başka bir şeye benzetmek ve ona yakınlaştırmaktır. Eğer bir şey bütün yönleriyle başka bir şeye benzerse onun bizzat kendisi olur.” şeklinde tanımlamıştır. Yanağın kırmızılık yönünden güle benzetilmesi ya da “falan kişi deniz gibidir.” sözü bu duruma örnektir. Burada söz konusu olan kişi “tuzluluk” yönünden değil “cömertlik ve bilgi” yönünden denize benzetilmiştir.⁴³⁵ İbn Reşîk, teşbihi de istiare ve diğer üslup özellikleri gibi mecazın bir türü olarak değerlendirmiştir.⁴³⁶ Sekkâkî’nin “Miftâhu’l-‘Ulûm” adlı eserini “Telhîs” adıyla özetleyerek bu eserin kendisinden sonra belagat tartışmalarının hareket noktası haline getiren Kazvînî’ye göre, “Teşbîh: Bir işin diğerleriyle bir anlamda ortaklaştırılmasıdır.”⁴³⁷ Bu tanımlara göre teşbih, bir şeyin başka bir şeye, bir veya birden fazla özelliği ile benzetilerek anlatılmasıdır.⁴³⁸

Abdulkahir el-Cürcânî, bir belagat terimi olan temsili de teşbihin özel bir türü olarak tasnif etmiştir. Ona göre, temsil türündeki teşbihlerde benzetme yönü özel bir nitelik değil, anlatımdan yorum (te’vîl) ile çıkarılabilen genel bir resimdir. Delilin

⁴³³ Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, 133; William Thompson Wortabet, *Kâmûs ‘Arabî – İngilizî / Wortabet’s Arabic English Dictionary*, 397.

⁴³⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, IV, 2189.

⁴³⁵ Teşbihin tarafları arasında bütün yönleriyle benzerliğin bulunmaması gerektiğini ilk defa vurgulayan kişi Kudâme b. Ca’fer’dir. Ebû Hilâl el-‘Askerî bu konuda onu takip etmiştir. Bkz. Kudâme b. Ca’fer, *Nakdu’s-Şi’r*, 36-37; Ebû Hilâl el-‘Askerî, el-Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Saïd b. Yahya b. Mihrân, *Kitâbu’s-Sina’ateyn* (1. Baskı) (Thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim), el-Mektebetu’l-‘Unsuriyye, Beyrut 1952, 239.

⁴³⁶ İbn Reşîk, *el-‘umdetu fî Mehâsini’s-Şi’ri ve Âdâbihi*, I, 286, 266.

⁴³⁷ Bkz. *Şurûhu’t-Telhîs* içinde *el-İdâh* ve diğer şerhler, III, 292.

⁴³⁸ Abdulazîz ‘Atîk, *‘İlmu’l-Beyân*, 62.

güneşe benzetilmesi buna örnektir.⁴³⁹ İbnu'l-Esîr (630/1233) ve Zemahşerî, belagat terimi olarak teşbih ile temsilin ayrıştırılmasına itiraz etmiş ve bu iki terimi sözlük anlamındaki gibi birbirinin müteradifi olarak kabul etmişlerdir.⁴⁴⁰

İslâm tarihinde teşbih sanatından ilk defa söz eden kişinin Müberred olduğu kabul edilmektedir.⁴⁴¹ Teşbih ile temsili aynı anlamda kullanan Müberred, Arap dilinde bol miktarda teşbihin bulunduğunu ikrar etmiştir. Bu bağlamda o, “*Öyle ki bir kişi, Arapların sözlerinin çoğu teşbihten oluşmaktadır, dese bu söz yabana atılamaz.*” demiştir. Bunun yanında o, el-Kâmil’inde, bu sanatın güzelliğini ortaya koymak için Kur’ân’da geçen seçkin teşbih örneklerini dikkatlere sunmuştur.⁴⁴²

Teşbih şu dört unsur/erkân’dan oluşmaktadır: müşebbeh/benzetilen, müşebbehun bih/kendisine benzetilen, benzetme edatı ve benzetme yönü... Bu unsurların en önemlileri, teşbihin tarafları olarak adlandırılan benzetilen ve kendisine benzetilendir. Benzetme edatı, Türkçede “gibi, sanki” anlamlarını taşıyan “كأن، مثل” edatları veya aynı anlamı ifade eden diğer edatlardır. Bu edatlar bazen açıkça zikredilmekte, bazen de gizlenmektedir.⁴⁴³

Benzetme yönü/vech-i şebih, benzetmenin her iki tarafı arasındaki ortak nitelik veya niteliklerdir.⁴⁴⁴ Bu nitelik hakikî olabileceği gibi, gerçekte var olmayan bir şeyin tasvir edildiği hayalî bir nitelik de olabilir.

1.4.3.2.7.1.1. Teşbih Türleri

Belağatte teşbihin benzeyen ve kendisine benzetilen varlık, benzetme edatı, benzetme yönü itibarıyla, belagat alimlerine göre taksimi farklılaşmakla birlikte, bir çok çeşidi bulunmaktadır. Örneğin teşbih, “benzetme yönü” ve “benzetme edatının” zikredilip zikredilmemesine göre dört kısma ayrılmaktadır. Bunlar “mufassal teşbih”,

⁴³⁹ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belağ*, 75, 78.

⁴⁴⁰ Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğ*, I, 493; İbnu'l-Esîr, Diyâu'd-Din, *el-Meselu's-Sâir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, (Thk. Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tabane) (I-IV) (1. Baskı), Dâr-u Nahdat-i Mısır, Kahire tsz., II, 115.

⁴⁴¹ Bedevî Tabâne, *el-Beyânul-'Arabî*, 221.

⁴⁴² Müberred, *el-Kâmil fî'l-Luğati ve'l-Edeb*, III, 70.

⁴⁴³ Abdulazîz 'Atîk, *'İlmu'l-Beyân*, 77,78; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, 137-139. Teşbih edatlarının açıkça zikredilmesi veya hafzedilmesine göre mürsel ve müekked; teşbih yönünün varlığına ve türüne göre de temsil ve temsil olmayan; Mücmel, mufassal; yakın ve uzak şeklinde tasnif edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulazîz 'Atîk, 61-114; Bilgegil, 33-150; Bedevî Tabâne, *el-Beyânul-'Arabî*, 223-240.

⁴⁴⁴ Abdulazîz 'Atîk, 64; Bilgegil, 133.

“mücmel teşbih”, “mürsel teşbih”, “müekked teşbih” ve “beliğ teşbih”tir. Benzetme yönü zikredilen teşbih *mufassal*, zikredilmeyen teşbih *mücmel*; benzetme edatı zikredilen teşbih *mürsel*, zikredilmeyen teşbih *müekked* ismini alırken, “benzetme edatı” ve “benzetme yönü” zikredilmeyen ve yalnızca benzeyen ile benzetilenin zikredildiği teşbihe ise *beliğ teşbih* ismi verilmiştir.⁴⁴⁵

Kur’ân’da pek çok teşbih örneği bulunmaktadır. "طُلُعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ" "(zakkum ağacının) tomurcukları şeytanların başları gibidir."⁴⁴⁶ ayeti bu örneklerden birisidir. Bu ayette cehennem ehlinin gıdası olan zakkum ağacının meyveleri şeytanların başlarına benzetilmiştir. Müminlere bir işin çirkinliğini hissettirmek için bundan daha etkili bir benzetme yapılamaz. Bu benzetmede soyut bir nesne soyut bir varlığa duyu organlarının konusuymuş gibi anlatılmaktadır. Bu teşbihin neticesinde muhayyilede bir fotoğraf imgesi oluşmaktadır.⁴⁴⁷ Bu örnekte olduğu gibi bir anlamı veya niteliği daha vurgulu ve açık bir şekilde anlatmak için teşbih sanatına başvurulur.⁴⁴⁸ En güçlü teşbih birçok ortak özelliğe sahip olan taraflar arasında yapılan benzetmedir.⁴⁴⁹

Konuyla ilgili olarak Kur’ân’da geçen örneklerden birisi, “onlar (eşleriniz) sizin için bir giysi siz de onlar için bir giysi durumundasınız.”⁴⁵⁰ mealindeki "هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ" ifadesidir. Ayetin bu bölümünde benzetme yönü ve benzetme edatı zikredilmeden kadın ve erkek eşler birbirine nispetle giysiye benzetilmiştir. Bu ayetteki benzetmenin her iki tarafı da somuttur. Buradaki asıl teşbih yönü eşlerin birbirlerinin ayıplarını örtmek ve hayasızlığa düşmekten korumak yönlerinden bedeni örten elbiseye benzetilmeleridir.⁴⁵¹

Ayrıca benzeyen ve kendisine benzetilenin soyut/somut olmasına göre benzetme üç kısma ayrılır. Birincisi benzetmenin her iki tarafının beş duyu organıyla hissedilebilen somut varlıklardan oluşmasıdır. Güzel bir çehrenin güneşe benzetilmesi bu türdendir. İkincisi her iki tarafın soyut olmasıdır. Cehaletin ölüme benzetilmesi böyledir. Üçüncü olarak taraflarından birinin somut diğerinin soyut olmasıdır. Hoş

⁴⁴⁵ Bkz. Hasan Abbas Fadl, *el-Belağ -Funûnuhâ ve Efnânuhâ-* (I-II), Daru Nefais, Beyrut, 2009, 49-66.

⁴⁴⁶ Sâffât: 37/65.

⁴⁴⁷ İbn ‘Âşûr, XXIII, 124.

⁴⁴⁸ Ahmet Mermer, *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü* (1. Baskı), Akçağ, Ankara 2005, 106.

⁴⁴⁹ Kudâme b. Ca’fer, 37.

⁴⁵⁰ Bakara: 2/187.

⁴⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 388; Kazvînî, *el-İdâh*, 186.

kokunun güzel ahlaka ya da ölümün yırtıcı hayvana benzetilmesi buna örnektir.⁴⁵² Teşbihte benzeyen zikredilmiş ancak kendisine benzetilen zikredilmemiş ise buna *açık istiare* (istiare-i tasrihiyye) denilmiştir. Teşbihte benzetilen zikredilmiş ancak benzeyen zikredilmemiş ise buna kapalı istiare (istiare-i mekniyye) denir. Bu tür istiareleri daha önce ele aldık. Dilde mecaz ve fıkıh usulüne yansımaları konusunda araştırmamızı ilgilendiren husus ise teşbih ve mecaz ilişkisidir. Bu ise mecaz ve teşbih ilişkisi kapsamında bağlamında, teşbihin mecazi bir türü olan “istiare” konusuna düğümlenmektedir.

1.4.3.2.7.1.2. Meczaz - Teşbih İlişkisi

Teşbihte benzetmenin her iki tarafı da açık veya bir tarafı gizli olarak zikredildiği için şu veya bu ölçüde bir benzetme mevcuttur. Bu nedenle mecaz türü olarak değerlendirilemez. Yukarıda zikredildiği gibi geçmişte bazı bilginler, söz sanatlarının tümünü mecaz kapsamında değerlendirdikleri için, teşbihi de bir mecaz türü olarak kabul etmişlerdir. Ancak bir mecaz türü olan istiareler, benzerlik alakasıyla oluşsa da istiarede tarafları belli bir benzetme bulunmadığından teşbih, mecaz sayılmamaktadır. Nitekim teşbih sanatının gelişimine eşsiz katkıları olan ve gerçek teşbih olarak da belîğ teşbih üzerinde duran Abdulkâhir el-Cürcânî, eserlerinde istiare ile teşbih arasında on tane fark saymıştır. İstiare olarak değerlendirilen bazı örneklerin teşbih ve teşbih olduğu var sayılan bazı örneklerin de istiare olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte istiare ile teşbih arasındaki farka “*el-Visâte*” adlı eserinde ilk defa dikkatleri çeken Kadı Ali b. Abdulaziz el-Cürcânî’dir. (ö. 392/1001) Örneğin o, “sevgi (binilecek) sırttır.” sözünün istiare değil teşbih olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre, burada benzetmenin zikredilen her iki tarafı arasında bir teşbih gerçekleştirilmiştir. İstiarede ise aradaki bir münasebet nedeniyle müstear ismin asıl ismin yerine alınarak, anlam ile bütünleşecek şekilde kullanılması söz konusudur.⁴⁵³ Yani istiarede, kendisine benzetilenin isminin, kuvvetli bir münasebetle benzetilenin yerine aktarılma durumu vardır. Böylece Cürcânî, teşbihin hakikat, istiarenin de mecaz olduğunu beyan etmektedir.⁴⁵⁴ Abdulkahir el-Cürcânî de selefi olan Ali b. Abdulaziz el-Cürcânî “*Ayşe bir dolunaydır.*” gibi, belîğ

⁴⁵² Kazvîni, *el-İdâh*, 168.

⁴⁵³ Ali b. Abdulazîz el-Cürcânî, *el-Visâtetü beyne'l-Mütenebbi' ve Husûmihi* (1. Baskı) (Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Ali Muhammed el-Becâvî), Matba'atu İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1966, 41.

⁴⁵⁴ Mat'anî, *et-Teşbihu'l-Belîğ Hel Yerkâ ilâ Dereceti'l-Mecâz*, 21.

teşbih örneklerinin istiare olmadığını beyan etmiştir. Ona göre istiaredeki banzetme gizli olup, teşbihten farklı olarak söz içerisinde yalnız kendisine benzetilen bulunmaktadır. “*Bize bir ceylan yöneldi.*” sözündeki ceylan bir kadının yerini tutan niteleme olduğundan burada istiare mevcuttur.⁴⁵⁵ Abdulkahir el-Cürcânî, istiare ve teşbihi tefrik etme hususunda, selefi olan Cürcânî’nin yolunu takip etmekle kalmamış, aynı zamanda bunlar arasındaki farkı netleştirmek için söz konusu ifadeleri nahiv kuralları açısından da ispat etmiştir. Ona göre cümle içerisinde kullanılan bir benzetme isminin başına teşbih edatlarının takdiri mümkünse bu isim istiare değil teşbih olarak kabul edilmelidir.⁴⁵⁶

Cürcânî, bazı cümlelerde geçen benzetmelerin teşbih mi yoksa istiare mi olduğu konusunda net bir karar verememiştir. Bunun temel nedeni ise onun, nassın zahirine duyduğu saygıdır. Nazm teorisinin mucidi olan Abdulkahir el-Cürcânî, kelimelerin tek başına kullanımlarındaki özelliklerine bakmayı yeterli görmemektedir. Bu nedenle belagat ile ilgili bütün görüşlerini aynı zamanda cümle yapısı içerisinde de gerçekleştiğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Çünkü o, hüküm istinbatı bakımından, metinlerin diziminin kendi başına bir anlam ifade ettiğini düşünmektedir. Bundan dolayı Cürcânî, metnin zahiri ve kurgusu üzerinde büyük bir ciddiyetle durmaktadır. Ona göre, metnin yorumunun metnin zahirinden çok da kopmaması gerekir. Onun bu hassasiyeti bazı belîğ teşbih örneklerini istiare saymasına ve bazı örnekleri tasnif etmek konusunda da kararsız kalmasına neden olmuştur. Çünkü istiare lugavî mecaz, teşbih ise lugavî hakikattir.⁴⁵⁷ Söz gelimi, Buhturî’nin عَنَا وَبَذَرُ وَالصَّدُودُ كُسُوفُهُ شَمْسٌ تَالِقُ وَالْفِرَاقُ غُرُوبُهَا (parlayan bir güneştir (o), gurûbu ise bizden ayrılmasıdır. Bir dolunaydır (o), batması bizden yüz çevirmesidir.) beyti ile ilgili tahlilinde, güneş kelimesinin istiareye daha yakın bir kullanım olduğunu belirtmektedir. Çünkü bu beyitte geçen güneş kelimesinin başına teşbih edatlarından her hangi biri takdir edildiğinde, sözün yapısı bozulduğundan bu lafzın istiare olarak kabul edilmesinin daha uygun olacağı sonucuna ulaşmaktadır. Müellife göre, bir ibarenin istiare veya teşbih olduğuna karar vermek hususunda, kendisine benzetilen kelimenin ta’rîf lââm’ı ile veya nekra olarak kullanılmış olması arasında fark vardır. Eğer “Zeyd aslandır.” ifadesindeki aslan kelimesi “الأسد” şeklinde

⁴⁵⁵ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru’l-Belağ*e, 320-321.

⁴⁵⁶ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru’l-Belağ*e, 329; Bu konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Mat’anî, *et-Teşbihu’l-Belîğ Hel Yerkâ ilâ Dereceti’l-Mecâz*, 35-40.

⁴⁵⁷ Mat’anî, 47-48.

marife olarak gelmişse, bu kelimenin başında teşbih edatları rahatlıkla takdir edilebildiğinden, bu örneğin teşbih olduğunda şüphe bulunmamaktadır.⁴⁵⁸ Ancak yine Buhturî'ye ait olan *وَبَدْرُ أَضَاءِ الْأَرْضِ شَرْقاً وَمَغْرِباً ... وَمَوْضِعُ رَجُلِي مِنْهُ أَسْوَدٌ مَظْلَمٌ* “doğusu ve batısıyla yeri aydınlatan bir dolunaydır (o), fakat ayağımı bastığım yerler ondan dolayı kara ve karanlıktır.” beytindeki ifadenin istiare mi yoksa teşbih mi olduğu konusunda kararsız kalmaktadır. Her ne kadar bu beyitte de benzetme edatlarını takdir ettiğinde cümlelerin yapısının bozulduğuna karar verse de beytin istiare olduğuna karar vermemektedir. Çünkü ona göre bir ifadenin istiare olması için, aradaki ilgi nedeniyle ödünç olarak yerine aktarıldığı varlık ile özdeşleşmesi gerekmektedir. Oysa burada böyle bir durum da söz konusu değildir. Ancak o bu örneği teşbih olarak da değerlendirmemektedir. Çünkü ona göre, bu örnekte bahsi geçen kişinin yerine ikame edilen “dolunay”ın, sadece onun ayak bastığı yerleri aydınlatmaması garip bir durumdur. Bu nedenle müellif müşebbeh bih’in ismin yerini tamamen tutmadığı gerekçesiyle bu ifadeyi istiare olarak da değerlendirmemekte ve bu konuda kararsız kalmaktadır. Sonuç olarak Cürcânî, bu tür örneklerin hangi sınıfa dâhil edileceği noktası üzerinde hassasiyetle durulması ve meleke sahibi kişilerin bu hususta karar vermesi gerektiğini beyan etmektedir.⁴⁵⁹ Gerçekte bu örneklerin tamamı da belîğ teşbih sınıfına dâhildir. Çünkü bu örneklerin hepsinde övülen kişilerin o övgüye uygun niteliklere sahip olan varlıklara benzetilmesi durumu mevcuttur. Bahaüddin es-Sübkî’nin de belirttiği gibi, Buhturî’nin beytindeki dolunay sıfatı da aslında kendisine benzetilen bir kişiyi nitelemektedir.⁴⁶⁰ Cürcânî’nin incelediği beyitlerde, güneş ve ay kelimeleri mukadder (gizli) bir mübtedâ (özne)nin haberi (yüklemi) konumunda kabul edilmeleri daha uygundur. Çünkü bu kelimeler nekra (belirsiz) olup, bu bağlamda gizli bir özenin yüklemi olmaları en uygun çözümdür. Bu ifadelerdeki gizli özne de yükleme uygun olan (o) zamiridir. Bu durumda güneş ve dolunay kelimeleri gizli özne ile birlikte belîğ teşbih suretini kazanmaktadır. Nitekim Bahâuddîn Sübkî’nin de belirttiği gibi, bu kelimelerin başına benzetme edatının takdiri mümkündür. Zemahşerî, Cürcânî’nin bazı belîğ teşbih örnekleri karşısındaki ikircikli tutumu sürdürmektedir. Bu örneklerden

⁴⁵⁸ Abdulkâhîr el-Cürcânî, *Esrâru’l-Belağ*e, 329-330.

⁴⁵⁹ Abdulkâhîr el-Cürcânî, *Esrâru’l-Belağ*e, 331-332.

⁴⁶⁰ Sübkî, *‘Arûsu’l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi’l-Miftâh*, II, 31; Bahâuddîn es-Sübkî aslında bu örneklerin teşbih olma ihtimalini göz ardı etmemekle birlikte, Fıkıh usulcülerinin istiareyi idmârdan daha önemli görmelerinden dolayı bunların istiare sayılmasının daha makbul olacağı tarafında yer almaktadır. Bkz. *‘Arûsu’l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi’l-Miftâh*, II, 23.

bazılarını dakik bir tahlil neticesinde teşbih kabul etmekte, bazılarını ise istiare olarak değerlendirmektedir. Söz gelimi Zemahşerî " *صُمُّكُمْ عَمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ* " "*sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, artık onlar dönmezler*"⁴⁶¹ ayetinin tefsirinde, "*sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler*" ifadelerini teşbih olarak değerlendirmektedir. Bu konuda o, muhakkik bilginlerin kanaatinin de bu yönde olduğuna dair kayıt düşmektedir. Çünkü ona göre haber konumundaki bu sıfatların öznelere durumundaki kelime gizli sayılamayacak kadar açıktır. Bu özne de bahse konu olan "el-münâfikûn" lafzıdır. Fakat Zemahşerî bu kendi görüşünü herhangi bir kişiye nispet etmeden açıkça iki gerekçeye dayandırmaktadır. Bunlardan birincisi, "*müstearun leh/yerine aktarılan gizlendiği durumda, istiare gerçekleşir*" görüşüdür. Bu görüş yaklaşık ifadelerle, el-Mat'anî'nin de tespit ettiği gibi, Kadı Ali b. Abdulaziz el-Cürcânî'ye aittir. İkincisi ise, müellifin kullandığı "*hâlin delâleti*" veya "*kelâmın fehvası*" tabirleridir. Yine bu ifadelerin benzeri Abdulkâhir el-Cürcânî'de mevcuttur.⁴⁶² O halde ona göre, sözün ve makamın delâletiyle mahzûf olduğu anlaşılan bir mübtedâ'nın haberi durumunda olan kelimeler, istiare olarak değerlendirilmemelidir. Ancak mahzûf mübtedâ'nın takdirini ihsas eden bir delâletin bulunmaması halinde istiarenden söz edilmelidir. Bununla birlikte onun, bu örnekten daha kolay bir şekilde anlaşılabilecek bir örnekte, teşbih yerine mecaz (istiare) değerlendirmesinde bulunduğu görülmektedir.⁴⁶³

Sekkâkî, teşbih ile istiarenin sınırlarını daha net bir şekilde belirlemiştir. Ona göre açık veya gizli bir öznenin varlığını ihsâs eden bir nitelemenin kullanımı söz konusu ise burada teşbihin olduğundan şüphe edilemez. Ancak gerçek öznenin tamamen sarfi nazar edilerek mecazî bir niteleme varsa bu durumda da istiare mevcuttur.⁴⁶⁴ Ondan sonra gelen Hatip el-Kazvî de selefleri gibi, Abdulkahir el-Cürcânî'nin yolunu takip etmiş ancak onun beliğ teşbih hükmünü vermekte kararsız kaldığı bazı örneklerin de teşbih olduğunu netleştirmiştir.⁴⁶⁵

Sa'duddin Teftâzânî ise istiarenin kapsamını genişleterek, "Zeyd aslandı" gibi beliğ teşbihin bazı örneklerini istiare saymıştır. Çünkü ona göre bu ifadede kullanılan

⁴⁶¹ Bakara: 2/18.

⁴⁶² Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğ*, I, 194-197; bu görüşlerin geçtiği ilk kaynaklar için bkz. Ali b. Abdulazîz el-Cürcânî, *el-Visâte*, 41; Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğ*, 238; Mat'anî, *et-Teşbihu'l-Beliğ Hel Yerkâ ilâ Dereceti'l-Mecâz*, 59.

⁴⁶³ Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğ*, I, 434.

⁴⁶⁴ Sekkâkî, *Miftâhü'l-'Ulûm*, 354.

⁴⁶⁵ Kazvî, *el-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belâğ*, 160.

“aslan” kelimesi hakiki anlamda değil mecazî anlamda kullanılmıştır. Bundan dolayı burada bir istiare söz konusudur.⁴⁶⁶ Halbuki “*Telhîs*” şârihlerinden Mağribî’nin de belirttiği gibi, belîğ teşbihteki müşebbehun bih esas olarak hakiki anlamda kullanılmış, mecazî anlam ise teşbih yönü olan cesaret nedeniyle ikincil düzeyde kastedilmiştir.⁴⁶⁷ “Edebiyat Bilgi ve Teorileri” kitabının yazarı M. Kaya Bilgegil de teşbih konusunu “Analoji (Temâsil) İlgisiyle Kurulmuş Mecâzlar” başlığı altında inceleyerek, onu mecaz türü olarak kabul ettiğini göstermektedir.⁴⁶⁸ Buraya kadar aktarılanlardan belagat bilginlerinin belîğ teşbihin istiare mi, teşbih mi sayılması gerektiği konusunda ihtilaf ettikleri anlaşılmaktadır. Fakat Cürçânî çizgisini takip eden mudakkik bilginlerin cumhuru, belîğ teşbihi, teşbihin bir türü saymıştır.⁴⁶⁹

Sonuç olarak teşbih, sözün lafzında açık veya mukadder olarak tarafları belli olan bir anlatım üslubudur. Bu bakımdan teşbihin gerçek anlamda kullanılan her iki tarafı arasında bir ortak nitelikten dolayı açık bir benzetme yapılmaktadır. Bu nedenle de teşbih sanatı mecaz türü olarak değerlendirilemez. Çünkü teşbihte taraflar arasında benzerlik alakası bulunmakla birlikte lafızların hakikate hamledilmesini engelleyen bir karîne bulunmamaktadır. Teşbihin mecaz olarak değerlendirilmesini engelleyen ikinci unsur da, lafızların başka bir anlama aktarımının gerçekleşmemiş olmasıdır.

1.4.3.2.7.2. Sembol

Türk Dil Kurumunun Büyük Türkçe Sözlüğünde sembol kelimesinin karşılığı olarak ‘*simge*’ kelimesi verilmektedir.⁴⁷⁰ Sembol kelimesi Yunanca, “işaret, iz, belirti, nişane, temsil” anlamına gelen “*sumbolos*” kelimesinden gelmektedir. Bu kelime önce “*sumbolos*” şeklinde Latince’ye geçmiş, daha sonra İngilizce’ye ve Almanca’ya *symbol*; Fransızca’ya da *symbole* şeklinde geçmiştir.⁴⁷¹ Ayrıca, Türkçede Batı Kökenli Kelimeler Sözlüğü’nde sembol kelimesinin anlamı şu şekilde açıklanmaktadır: “*Duyularla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne veya işaret, remiz, rumuz,*

⁴⁶⁶ Teftazânî, *Muhtasarü'l-Me'ânî* (Şurûhu't-Telhîs içinde), 51-52; Teftazânî, *el-Mutavvel*, 564-565;

⁴⁶⁷ Mağribî, *Mevâhibü'l-Fettâh*, IV, 45.

⁴⁶⁸ Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s.133.

⁴⁶⁹ Mat'anî, *et-Teşbihü'l-Belîğ Hel Yerkâ ilâ Dereceti'l-Mecâz*, 118.

⁴⁷⁰ Türk Dil Kurumu, Büyük Türkçe Sözlük, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.563486879d0171.49458219, Erişim tarihi: 31.10.2015.

⁴⁷¹ Ahmet Ögke, *Vâhib-i Ümmî'den Niyazî-i Mısri'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım* (1. Baskı), Ahenk, Van 2005, 21; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (3. Basım), Paradigma, İstanbul 1999, 765.

timsal, simge”⁴⁷² Sembol ile anlam arasında doğrudan değil, dolaylı bir ilgi bulunmaktadır. Bu nedenle sembol bir anlama bizzat delâlet etmemekte, geniş veya dar toplumsal çerçevede kendisine yüklenen özel anlamları ihsâs etmektedir. Bu yönüyle sembollerde “*emaneten tevdi etme*”⁴⁷³ yani, başka bir şeyin yerine kullanım söz konusudur. Bununla birlikte bazı semboller işaret ettikleri anlamla, adeta onunla bünleşecek kadar etkili bir simge haline gelebilmektedir. Bu etkiyi oluşturan güç, sembolün kendisinden değil, onu anlamlı kılan inanç ve duygudan kaynaklanmaktadır.⁴⁷⁴ Bu nedenle çoğu zaman geniş dilsel ibarelerle anlatılması mümkün olmayan derin ve zengin hakikatler, sade sembollerin diliyle oldukça kolay ve etkili bir şekilde anlatılabilmektedir.⁴⁷⁵ Bağımsızlığın simgesi olan bayrağın sözle anlatılması son derece zor olan pek çok duygu ve düşüncüyü kolaylıkla ve güçlü bir şekilde aktarması buna örnektir. Her dine ve bilim dalına ait düşünce ve kavramları simgeleyen kendine özgü semboller bulunmaktadır. Biz çalışmamızda dil, fıkıh ve fıkıh usûlü açısından meseleyi incelemeye çalışacağız. Bu nedenle sembolün Arapça’daki karşılığı olarak bazı yazarların yaptığı gibi sadece “remz” kelimesini değil, aynı zamanda şî‘âr kelimesini de ele alacağız.⁴⁷⁶

Sembol kelimesi Arapça iki kelimenin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bunlar “شِعَار” “şiar” ve “رَمَز” “remz” kelimeleridir. ‘Hissetmek, bilmek’ anlamına gelen “شِعْر” kök fiilinden türemiş olan şî‘âr kelimesinin dildeki hakikati, bedeni doğrudan örten ve bedene dokunarak ona kendi varlığını hissettiren iç elbise anlamını ifade etmektedir.⁴⁷⁷ Hz. Peygamber (s.a.s.)’in bir hadisinde en yakın dostları nitelemek için şiar kelimesini kullandığı görülmektedir.⁴⁷⁸ Çünkü Arapçada aynı elbiseye bürünecek kadar birbirlerine

⁴⁷² Türk Dil Kurumu, Türkçede Batı Kökenli Kelimeler Sözlüğü, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bati&arama=kelime&guid=TDK.BATI.563488dd432a49.08971099, Erişim Tarih: 31.10.1015.

⁴⁷³ İsmail Yakıt, *Yunus Emre’de Sembolizm* (1. Basım), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, 1.

⁴⁷⁴ Annemarie Schimmel, “Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. III-IV, Ankara 1954, 73.

⁴⁷⁵ Sadık Kılıç, “Kâbe’deki Sembolizm Üzerine Bir Deneme”, *İslâmî Araştırmalar*, sayı: 5, Ekim 1987, 65.

⁴⁷⁶ Ahmet Ögke, *Vâhib-i Ümmî’den Niyâzî-i Mısrî’ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım* adlı çalışmasında sembolü anlatırken sadece “remz” kelimesine vurgu yapmıştır. Oysa yazarın yararlandığı bazı kaynaklar sembol ile “şî‘âr”ı kastetmişlerdir. Bkz. Ahmet Ögke, 21-33.

⁴⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, IV, 2273-2277.

⁴⁷⁸ الْأَنْصَارُ شِعَارُ النَّاسِ دِتَارٌ bkz. Buhârî, Meğâzî, 58; Müslim, Zekât, 139; İbn Mâce, Fadâilu’s-Sahâbe, 23; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel, (Thk. Şu’ayb el-Arnaûd ve ark.), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1421/2001, XXVI, 393. Hadis şârihleri, bu hadiste geçen ‘şîâr’ kelimesini bedene temas eden iç giysi; ‘disâr’ kelimesini ise bedeni örten dış giysi olarak açıklamışlardır. Bkz: İbn Hacer, VIII, 52; en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mervî, *el-*

yakın olan iki kişi mecazî olarak birbirinin şiarı olarak nitelenmişlerdir. Yine savaşta ordunun nişanesi olan sancak ve bir ordunun kendi mensuplarının veya bir yolcu kafilesinin fertlerinin birbirlerini tanımasını sağlamak üzere belirlenen parola da bu kelimeyle isimlendirilmektedir.

" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ " *"Ey iman edenler! Allah'ın şe'ârine saygısızlık etmeyin"*⁴⁷⁹ ayetinde geçen "şe'âir" kelimesi sembol, alamet ve işaret anlamlarına gelmektedir. Allah'ın yapılmasını emrettiği ve dokunulmasını yasakladığı bazı ibadetler bu isimle anılmıştır. Bu kelime cahiliye döneminde Ka'beye sunulmak üzere hörgücünde bir yara açılmak suretiyle işaretlenen develer için kullanılmıştır.⁴⁸⁰ İbadetlerin önemini belirtmek için seçilen bu niteleme somut bir olgu üzerinden anlatılan benzetmeye dayalı bir mecazdır.

İslam'ın başta hac olmak üzere bütün ibadetlerinde semboller bulunmaktadır. Hac ibadeti ise baştan sona beytullah, kurban, tavaf, sa'y, recm ve bu ibadetlerin gerçekleştiği diğer mekânlar gibi derin anlamları olan sembollerle doludur. Hac ibadetindeki her bir sembol önemli tarihi referanslara, zengin anlamlara ve derin hislere göndermede bulunmaktadır. İşte hac ibadetinin, başta kurban edilmek için ayrıldığına belli olması amacıyla işaretlenmiş hayvanlar olmak üzere, her birisi ancak sayfalar dolusu kelimelerle anlatılabilecek anlamlar içeren sembolleri de şiar olarak adlandırılmaktadır.⁴⁸¹ Nitekim Kur'ân'da konu ile ilgili olarak *"İşte böyle; kim Allah'ın şiarlarını yüceltirse, şüphesiz bu, kalblerin takvasındandır."*⁴⁸² buyurulmaktadır. Taberî bu ayetin tefsirinde 'şiarlar' kelimesini açıklarken İbn Zeyd ve Muhammed b. Ebî Musa'nın⁴⁸³ haccın Safa ve Merve sembollerinin yanı sıra Mina, Müzdelife ve Arafatta vakfe gibi bütün menasiki kapsadığı şeklindeki rivayetlerini aktardıktan sonra bu görüşü en doğru görüş olarak değerlendirdiğini kaydetmektedir.⁴⁸⁴ Buna ilave olarak Kur'ân

Minhâc Şerh-u Sahih-i Müslim b. el-Hccâc, (I-XVIII) Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1929, VII, 157; Kâdî İyâz, Ebû'l-Fadl İyâz b. Mûsa b. İyâz el-Yahsubî, *İkmalu'l-Mu'lim bi Fevaid-i Müslim*, (Nşr. Yahyâ İsmâil), Dâru'l-Vefâ, el-Mansûre 1419/1998 III, 601.

⁴⁷⁹ Mâide: 5/2.

⁴⁸⁰ Şerîf er-Radî, *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân*, 131.

⁴⁸¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 2276.

⁴⁸² Hac: 22/32.

⁴⁸³ Muhammed Ebî Mûsâ için bkz: Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk, *Ricâl-u Tefsiri't-Taberî Cerhen ve Tadilen* (1. Baskı), Dâr-u İbn Hazm, Beyrut 1997, 511.

⁴⁸⁴ Taberî, Ebû Ca'fer b. Cerîr, *Câmi'ul-Beyân 'an Tefsiri'l-Âyi'l-Kur'ân*, (Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî) (1. Baskı), Merkezu'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâtî'l-'Arabiyyeti ve'l-İslamiyye, Kahire 2001, XVI, 541.

bizzat Safa ve Merve tepelerinin yanı sıra kurbanlık hayvanın da Allah Teâlâ'nın sembollerinden olduğunu açıkça beyan etmektedir: “*Şüphesiz, Safa ile Merve Allah'ın şiarlarından/sembollerindendir.*”⁴⁸⁵ İsfahânî, kurbanlık hayvanın şiar olarak adlandırılmasının nedeni olarak, hayvanın şiar kelimesiyle aynı kökten türemiş ve kesici aletin tutacak kısmı anlamına gelen ‘şeîre’ aletiyle işaretlenmesi olduğunu belirtmektedir.⁴⁸⁶ Bazı lügat ve tefsir âlimleri de ‘şe‘âir’ kelimesinin müfredinin alamet anlamına gelen ‘şe‘îre’ kelimesi olduğunu ve ayette ‘haccın alametleri ve amelleri’ anlamında kullanıldığını belirtmişlerdir.⁴⁸⁷ Fakat ‘şe‘âir’ kelimesinin müfredinin ‘şe‘îre’ olmasının anlama bir etkisi yoktur. Çünkü İbn Manzur ‘şe‘îre’ ve ‘meş‘ar’ kelimelerinin ‘şi‘âr’ kelimesiyle aynı anlamı ifade ettiğini beyan etmektedir.⁴⁸⁸ Nitekim ayette görüldüğü gibi ‘şe‘âir’ kelimesi sadece kurbanlık hayvanı değil, bunun yanında Safa ve Merve gibi sa‘yin gerçekleştiği umre mekânlarını da kapsamaktadır. O halde ayetin, hac ibadetlerini Allah’ın şîârları/sembolleri olarak nitelemesinde, kelimenin morfolojik yapısındaki benzerlikten ziyade haccın manevi ve deruni boyutuyla ilgili daha önemli hikmetleri ihsas eden anlamların bulunduğu açıktır. Haccın ibadetleri, bu ibadetlerin cereyan ettiği mekânlar ve bunun için belirlenmiş olan zaman dilimlerinin tamamı Allah’a yakınlığı ve O’na bağlılıktaki samimiyeti izhar eden fiziksel ve davranışsal sembollerdir. Aslında bütün dinî görevler Allah’a bağlılık ve yakınlığı simgelemesi nedeniyle sembollerden oluşmaktadır.⁴⁸⁹ Nitekim Hasan Basrî, ‘şe‘âir’ kelimesini “*Allah’ın kulları için belirlediği ve onları yapmakla sorumlu kıldığı bütün kuralları kapsayan dininin kendisidir.*”⁴⁹⁰ şeklinde açıklamıştır. Buna göre şi‘âr bir din, düşünce veya duygu ile kuvvetle irtibatlı görsel ve davranışsal simgelerin tamamına verilen addır.

Bizim konumuz ile doğrudan ilgili olan sembol türü söz sembolleridir. Yani bir gizli anlamı iletme üzere söylenen sözlerdir. Arapçada bu sembolün karşılığı “رَمَز” çoğulu “رُمُوز” kelimesidir. İsfahânî, remz kelimesini şöyle açıklamaktadır: “*remz*

⁴⁸⁵ Bakara: 2/158, Hac ile ilgili olarak Şiar kelimesinin çoğulu olan ‘şecair/شعائر’ kelimesinin geçtiği diğer ayetler için bkz: Hac:22/36, Mâide: 5/6.

⁴⁸⁶ İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur‘ân*, 456.

⁴⁸⁷ Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâik-i Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, I, 208; İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisi'l-Luğa*, III, 363-364

⁴⁸⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 2277.

⁴⁸⁹ Muhammed Hamidullah, “İslâm’da Sembol” (Çev.: İsmail Yakut), *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Yıl, 1995, 300-302.

⁴⁹⁰ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-Muhît*, (Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu‘avvad) (I-VIII) (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, III, 434.

kelimesi asıl olarak dudak ile yapılan işaretir ve kısık ses demektir... fakat daha sonra işarete benzeyen her konuşma remz olarak adlandırılmıştır.”⁴⁹¹ Nitekim Allah Te‘âlâ “Rabbim! Bana bir işaret ver! O dedi ki: Senin işaretin insanlarla üç gün boyunca semboller (remz) dışında konuşmamandır.”⁴⁹² ayetindeki remz kelimesi de bu anlamı ifade etmektedir. Konuşan kişi, herkesin bilmesini istemediği mesajları bu şekilde gizli anlamlar ihtivâ eden tabirlerle bazılarına iletir. Konuşan kişiler arasında gerçekleşen bir konuşmada geçen remizler, başkalarına gizli mesajlar iletmeyi sağlamaktadır.⁴⁹³ Buna göre remz bir anlamı iletme üzere ortaya konulan ses veya yazı gibi işaretlerin tamamıdır. Remz, modern göstergebilimin terminolojisiyle bir anlam göstergesinin (simgesinin) adıdır. Meteoroloji haritalarının hava durumunu göstermesi buna örnektir.⁴⁹⁴ Modern dilbilimde ise bir anlama delâlet eden, onu muhatapın zihninde uyandıran lafızların tamamı birer semboldür. Lafızların medlûlleri (gösterilen anlam) ile zorunlu bir ilişkisi bulunmamaktadır. Lafızların anlamları göstermesinin bir sebebi olsa da onları anlamların birer simgesi haline getiren esas faktör toplumsal uzlaşımdır.

Buna göre seslerden veya yazılı harflerden oluşan kelimeler, zihnimizdeki kavramların ve anlamların simgeleridir. İnsanlar, düşünce ve duygularını muhataplarına aktarmak için bu tür sesli veya yazılı sembollere ihtiyaç duyarlar. Bu bakımdan dil dizgesi, sesler, harfler ve sözcükleri ile birlikte uzlaşımaya dayalı olarak anlamları temsil eden sembollerden oluşan toplumsal bir sistemdir. Bu sembollerin her biri modern dilbilimde gösterge olarak adlandırılmaktadır. Gösterge, bir kavramı, duyguyu veya olayı bildirmek üzere bilinçli olarak belirlenen ve taraflar arasında mesajın aktarımını sağlayan görsel veya işitsel bir semboldür.⁴⁹⁵

Sembol - Mecaz İlişkisi

Sembol ile mecaz arasındaki ilişkinin esas konusu söz sembolleridir. Çünkü mecaz sözün kullanıldığı anlam ile ilgili bir adlandırmadır. Yukarıda açıklandığı gibi Arap dili ve İslâm ilimleri tarihinde sembol, daha çok işaretle anlatım veya gizli mesaj içeren örtük dilsel ifadeler için kullanılmaktadır. Buna karşın modern dilbilimde yazılı

⁴⁹¹ İsfahânî, 366.

⁴⁹² Ali İmrân: 3/41.

⁴⁹³ ‘Abduh Abdulazîz Kalkayle, *Mu‘cemu’l-Belağeti’l-‘Arabiyye* (1. Baskı), Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, Kahire 1991, 129.

⁴⁹⁴ Pierre Guirraud, *Göstergebilim* (2. Baskı) (Çev.: Mehmet Yalçın), İmge Kitabevi, Ankara 1994, .39.

⁴⁹⁵ Bkz. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 106-112.

veya işitsel simgelerin tamamı anlam sembolleri olarak kabul edilmektedir. Bu yönüyle hakikat olsun ya da mecaz olsun anlamlı dilsel ibareler birer sembole denk gelmektedir. Bu sembollerden hangisinin daha güçlü olduğu hususu ise ibarelerin anlamlarını gösterme gücüne bağlıdır. İslâmın temel kaynaklarında düz bir anlatımla açıklanması mümkün olmayan soyut ve karmaşık meseleler, daha çok mecaz içeren sembollerle anlatılmıştır. İslam ilim geleneğinde de bu durum sürdürülmüştür. Özellikle zahiren normatif bilgilerle pek uyuşmayan tasavvufî bilgi ve yorumlar daha çok remizlerle izah edilmiştir. Nitekim subjektif teviller ile yakından irtibatlı olan işarî tefsir geleneği de bu şekilde oluşmuştur.⁴⁹⁶ Muhyiddîn İbnu'l-‘Arabî, günümüz göstergebilim kuramına uygun bir şekilde, harflerin tamamını birer sembol olarak değerlendirdiği gibi buna ek olarak o harfleri kendilerine özgü anlamları olan ve insanlar gibi sorumluluk sahibi bir toplum olarak değerlendirmiştir. Ona göre her bir harf toplam yirmi sekiz mertebe olan varlık mertebelerinden birisine denk düşmektedir. Buna göre alfabenin ilk harfi olan elif varlığın ilk mertebesine, son harfi olan vâv ise varlığın son mertebesine paraleldir. Buna göre elif en önemli harf olup, mecazen Mutlak Varlığı temsil etmektedir. Ona göre harfler varlık mertebelerinin yanı sıra, Allah’ın isimleri ile de paralellik arz ettikleri için, anlamları ancak keşif ehli olan arifler tarafından anlaşılabilir. Çünkü ona göre kelimeleri meydana getiren harfler Rahmân’ın nefesinden oluşmuştur. Kelimelerin anlam ifade etmesini sağlayan sesler veya suretler değil, onların ruhları mahiyetindeki meleklerdir. İbn ‘Arabî’ye göre, “*mümkün varlıklar Allah’ın tükenmez kelimeleri*”dir. Çünkü “ol” ilahî fermanı ile meydana gelmişlerdir. Bu ifade ile ancak ruh ve suretten oluşan bir terkip meydana gelebilir. Bu itibarla Kur’ân’da “Allah’ın kelimeleri”⁴⁹⁷ ifadesi kullanıldığı gibi, Hz. İsâ’ya da “Allah’ın kelimesi”⁴⁹⁸ denilmiştir.⁴⁹⁹ İbn ‘Arabî’ye göre, varlıkların kelimeler olarak adlandırılması sadece mecazî bir isimlendirme olmaktan ziyade hakikatin ifadesidir. Çünkü ona göre, kelimelerin bir lâfzî boyutu, bir de Allah’ın isimlerini ihtiva eden batınî boyutu vardır.

⁴⁹⁶ Ekrem Demirli, “Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnu'l-‘Arabî’de Harf Sembolizmi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 17, yıl. 2008, İstanbul, 2009, 226, 234.

⁴⁹⁷ Kehf: 18/109; Lokman: 31/27.

⁴⁹⁸ Nisâ’: 4/171.

⁴⁹⁹ Muhyiddîn İbnu'l-‘Arabî, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye* (1. Baskı) (I-IV) (Nşr. Abdulkadir el-Cezâyirî), Dâru'l-Kutubi'l-‘Arabiyyeti'l—Kübrâ, Mısır tsz., I, 168; III, 284; IV, 65.

Sonuç olarak sembol ile mecaz arasındaki en önemli fark, sembolde çift anlamlılığın bulunmamasıdır.⁵⁰⁰ Hâlbuki mecazda, gerçekte kendine özgü bir anlamı olan lafız veya sözler başka bir anlamın yerine transfer edilmektedir. Sembolde başka bir anlamın yerine ikame olma ve onu güçlü bir şekilde çağrıştırma özelliği bulunmaktadır. Bu çağrıştırma özelliğinden dolayıdır ki Sekkâkî remzi kinaye sınıfına dâhil etmiştir. Ayrıca kinaye konusunda da daha önce belirtildiği gibi kinaye ve remzin ortak yönü her ikisinde de anlam aktarımının gizli bir şekilde yapılmasıdır. Nitekim bir şairin bu durumu şöyle kelimelere döktüğü görülmektedir.

"رَمَزْتُ إِلَيَّ مَخَافَةً مِنْ بَعْلِهَا ... مِنْ غَيْرِ أَنْ تُبْدِيَ هُنَاكَ كَلَامَهَا" (*Kocasının korkusundan orada sözünü açıkça beyan etmedi, bana sadece işaret etti*) bu beyitte de görüldüğü gibi remz kelimesi, gizli mesaj iletme anlamında kullanılmıştır.⁵⁰¹ Bu durum mesaj ileten sembollerde kinayeye yaklaştırmaktadır. Çünkü sembollerde de tıpkı kinayede olduğu gibi kendine ait bir mahiyeti olan bir söz, işaret, eylem, durum veya şekil inanca veya uzlaşma dayalı olarak kendisinin lazımı olan başka bir anlamı hatırlatmaktadır.

1.4.3.2.7.3. Metafor

Metafor, “metaphora” ve eski haliyle “metapherein” kelimelerinden veya bunların fiil hali olan “metaphero” kelimesinden dilimize geçen Yunanca bir kelimedir. Metapherein sözcüğü, “ötesinde, sonrasında, bir durum veya şekilden diğerine geçme, şekil değiştirme” anlamının yanısıra ‘aşmak, daha üst düzeyde ele almak’⁵⁰² anlamına gelen “metha” ön eki ile taşımak, yüklenmek, nekletmek anlamına gelen “pherein” sözcüğünün birleşmesiyle meydana gelmiştir. Bu yapının fiil hali olan Metaphore bileşik sözcüğü ise “taşımak, nakil, bir yerden bir yere kaydetme” anlamlarının yanında, Türkçede metafor olarak adlandırılan mecaz anlamında da kullanılmaktadır. Buna göre metafor kelimesi sözlükte, bir varlığı bir yerden başka bir yere taşımak veya aktarmak anlamını ifade etmektedir.⁵⁰³

Terim olarak metafor ise bir sözün mecaz, alegori veya benzetme ifade edecek şekilde, bir söz sanatı olarak kullanılmasıdır. Bir başka ifadeyle metafor, bir konunun

⁵⁰⁰ Ahmet Ögke, *Vâhib-i Ümmî'den Niyazî-i Mısri'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, 25.

⁵⁰¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 411.

⁵⁰² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 587.

⁵⁰³ Mehmet Harmancı, *İslâm Felsefesinde Metaforik Üslûp* (1. Baskı), Hece, Ankara, 2012, 23-25.

bilinen yöntemden farklı, başka bir yöntemle anlatılması sanatıdır.⁵⁰⁴ Metaforda bir sözün hakiki ve lâfzî anlamının dışında kullanılması durumu söz konusudur. Yani lafzın sarıh olarak gösterdiği anlamın yerine tali anlamda kullanılmasıdır. Metafor özünde açık veya kapalı bir şekilde benzetmeye dayalı bir anlatma biçimidir.⁵⁰⁵ Metaforda benzeyen yerine, anlamı daha anlaşılır bir şekilde aktarmayı sağlayan kendisine benzetilen öge veya durumun kullanılmasıyla gerçekleşmektedir. Metaforik söz bir kelime, bir tamlama veya cümleden oluşabileceği gibi, uzun bir temsili anlatımdan da meydana gelebilir. Cesur insanın aslan ile anlatılması, sözcük metaforuna örnek verilebilir. Ayrıca felsefede Platon'un ünlü mağara metaforu da temsili bir metafora örnek olarak zikredilebilir. Uzunca bir temsili anlatıma dayalı olan metaforlar, esas olarak benzetmeye dayansa da basit bir ödünc almanın ötesine geçmesi yönüyle istiare/eğretilemeden daha kapsamlı ve daha karmaşık bir yapıya sahiptir.⁵⁰⁶ Mehmet Harmancı'nın belirttiği gibi, istiare (ödünc alma) ve metafor (taşım) kelimelerinin etimolojik anlamları farklılık⁵⁰⁷ arz etmekle birlikte, esasen istiarenin de bir metafor türü olduğu söylenebilir. Nitekim bir edebiyat terimi olarak istiarenin tanımını yapan ilk kişi olan Câhız, istiareyi, “*Bir şeyi, yerini tutabilecek başka bir şeyin adıyla adlandırmak*”⁵⁰⁸ şeklinde tanımlamaktadır. İstiarenin ilk edebî tanımıyla, metaforun tanımı arasındaki benzerlik ikisinin apayrı şeyler olduğu iddiasını geçersiz kılması bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Metaforlar linguistik temelli olsa da dildeki metaforik ifadelerle sınırlı değildir. George Lacoff ve Mark Johnson'un yazdıkları ve Türkçe'ye “*Metaforlar (Hayat, Anlam ve Dil)*” adıyla çevirilen kitapta, metaforların dilde vücut bulmadan önce kavramsal olarak inananların zihninde var olduğunu tespit etmişlerdir. Metaforların kavramsal gerçekliği büyük oranda insanların fiziki ve kültürel tecrübelerinden hayat bulmaktadır. Yani anlaşılması ve anlatılması güç bazı konular kültürel değerlerin perspektifiyle, metaforlar aracılığıyla bir takım fiziki olaylara benzetilerek, dilsel ve kavramsal bir yapıya kavuşturulur. Başka bir ifadeyle metaforlar, kültürel değerlerle

⁵⁰⁴ Nihat Keklik, *Felsefede Metafor*, (1. Baskı) Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1990, s.1.

⁵⁰⁵ Nihat Keklik, 2-7. Hasan Çiçek, “Kadim Üç Felsefe Problemi Bağlamında Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Metaforik Anlatım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLIV, sayı: 1, Ankara 2003, 294.

⁵⁰⁶ Mehmet Harmancı, 59.

⁵⁰⁷ Berat Açıl, *Klasik Türk Edebiyatında Alegori* (1. Basım), İstanbul 2013, Küre Yayınları, 103.

⁵⁰⁸ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 153.

tutarlı ve fiziksel tecrübelerle de benzeşiktir. Bu nedenle içinde pek çok yargıyı barındıran metaforlar, insanların doğru düşünmesine ve bu düşünceler doğrultusunda eylemde bulunarak yollarını tayin etmelerine yardımcı olmaktadır. Metaforların kendi içinde bir sistematiği de vardır. Söz gelimi *'Tartışma savaştır.'* metaforu, insanların tartışma olgusunu kısmen savaşa benzeterek düşünmesini, buna göre gerekli zihinsel ve duygusal hazırlık yapmalarını, bu yönde eylem stratejisi geliştirmelerini telkin eder. Böylece bir metafor üzerinden insanın bir konuyla ilgili düşüncesi, dili ve eylemleri kurgulanarak yapıya kavuşturulur. Adı geçen yazarlar bu tespitlerden hareketle metaforu şöyle tanımlamaktadırlar: *"Metaforun özü, bir tür şeyi başka bir tür şeye göre anlamak ve tecrübe etmektir."*⁵⁰⁹

Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi metaforik kavramlar kendine özgü kültürel değerler atmosferinde şekillenirler. Yani metaforik düşünme biçimi ve dildeki metaforlar bütün toplumlarda ve bütün dünya dillerinde var olan evrensel bir olgu olsa da farklı toplumların bir konuyla ilgili metaforları da birbirinden farklı olabilmektedir. Çünkü toplumların metafora kaynaklık eden kültürel kodları, hayatı ve dünyayı anlamlandırma biçimleri birbirinden farklıdır. Söz gelimi bizim dilimizde, yukarıda yer verilen *'tartışma savaştır'* metaforu bulunmamaktadır. Bundan çıkan sonuç tartışma olayının kavram dünyamızda da bu ölçüde keskin bir anlama sahip olmayabileceğidir. Ancak dilimizde tartışma taraflarını niteleyen yenmek, savunmak ya da tartışmayı betimleyen kızılmak, alevlenmek gibi kavramlar bizim kültürümüzde de tartışmanın en azından yarış ve rekabet gibi bir mücadele biçimi olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Bununla birlikte bazı metaforların farklı kültürlerde, hem kavramsal olarak hem de dilsel anlatım olarak neredeyse aynı ifadelerle yer aldığı da gözlemlenebilmektedir. Söz gelimi konuyla ilgili araştırmalarda ifade edildiği gibi *'zaman paradır'*⁵¹⁰ metaforunun bizim dilimizde, *'vakit nakittir'* biçiminde de hemen hemen aynı ifadelerle yer aldığı görülmektedir. Metaforun, dilsel bir ifade şeklini kazanmadan önce, bir kavram olduğunu ve bu kavramın kendi içinde tutarlı bir sistematik yapıya sahip olduğunu gösteren en güzel örneklerden birisi *'zaman paradır'* metaforudur. Çünkü bu metafor, toplumun zaman algısını ve zamanı nasıl bir ekonomik değer olarak kıymetlendirdiğini ortaya koymaktadır. Bu metaforun temsil ettiği

⁵⁰⁹ George Lafoff – Mark Johnson, *Metaforlar (Hayat, Anlam ve Dil)*, (Çev.: Gökhan Yavuz Demir) (1. Baskı), İthaki Yayınları, İstanbul 2015, 27-30.

⁵¹⁰ George Lafoff – Mark Johnson, *Metaforlar (Hayat, Anlam ve Dil)*, 32.

kavramsal alan örnekleri ise, metaforların kendi içinde sistematik bir yapıya sahip olduğuna işaret etmektedir. ‘*Zamanı harcamak*’, ‘*zamanı verimli kullanmak*’, ‘*zamanı değerlendirmek*’ ‘*zaman ayırmak*’ vb. zaman ile ilgili kavramlar aslında ‘*zaman paradır.*’ metaforunu tamamlayan algılama ve düşünme şeklinin sistemli ve tutarlı ifadeleridir. Özetle belirtmek gerekirse, insan zihni metaforik düşünme ve kavrama özelliğine sahiptir. Metaforların dildeki varlığı ise kültürümüze ve tecrübelerimize göre çalışan düşünme sistemimizin linguistik düzlemde yapı kazanması olarak görülebilir.

Sonuç itibariyle metaforlar, edebî ve estetik amaçlarla kullanılan bir anlatım üslubunun çekici araçları olmasının yanında, en az bu amaçlar kadar metaforların felsefî bir hakikati ortaya koyma amacıyla kullanıldığını da göz ardı etmemek gerekir. Çünkü metaforik üslup çoğu zaman, duyularla anlaşılamayan bir hakikati literal üsluptan daha güçlü ve çarpıcı bir şekilde anlatma imkânını sunmaktadır. Bu nedenle edebiyatta ve şiirde metaforlardan yararlanıldığı gibi, düz bir anlatımla idraki zor olan duygu ve düşünceleri; duyuyu üstü ilmi ve felsefî problemleri anlaşılır bir şekilde aktarmak için de metaforlardan yararlanılmıştır. Aristo’nun dediği gibi, “*Her sınıf insanın, her tip mizacın, hakikatin ortaya çıkması için göstereceği kendine uygun bir tarz vardır.*”⁵¹¹ Bu nedenle filozoflar bazı şeylerin hakikatini metaforlar aracılığıyla anlatmayı tercih etmişlerdir. Söz gelimi Nietzsche, dünyanın hakikatini kadın metaforuyla açıklamaya çalışmıştır. Yine o hakikate ulaşmayı sağlayan görme, kavrama, işitme ve öğrenme gibi vesileleri de ‘kulak’ metaforuyla somutlaştırmıştır.⁵¹²

Metafor - Mecaz İlişkisi

Batıda ilk dönemlerde retorik veya felsefe alanında metafor adı altında incelenen ifade türleri, yaklaşık olarak Arapça’da ve Türkçe’de mecaz adı altında incelenen ifade türlerine benzemektedir. Aristoteles, metafor terimini hem benzerlik ilgisi hem de cins-tür gibi ilgiler nedeniyle başka anlama gelen sözler için kullanmıştır.⁵¹³ Zaman içerisinde batıda, benzerlik ilgisi dışında kullanılan mürsel mecaz için metonim kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Böylece metafor kelimesi, daha çok benzerlik ilgisiyle kullanılan mecaz türünü ifade edecek şekilde anlam daralmasına uğramıştır.⁵¹⁴ Bununla

⁵¹¹ Aristoteles, *Retorik* (1. Baskı) (Çev.: Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995, 177.

⁵¹² Hüseyin Subhi Erdem, “Hakikat ve Metafor”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. VI, s. 3, Samsun 2006, 65-66.

⁵¹³ Aristoteles, *Poetika* (24. Baskı) (Çev.: İsmail Tunalı), Remzi Kitabevi, İstanbul 2016, 60.

⁵¹⁴ Uğur, *Anlamların Bulanık Sularında*, 137.

birlikte özellikle Arapça-İngilizce veya İngilizce-Türkçe sözlüklerde ve çağdaş yazarlar arasında, bu konuda bir kafa karışıklığının olduğu da gözlenmektedir. Nitekim Arapça-İngilizce sözlükte mecaz için uygun görülen karşılıklardan biri metafor kelimesidir. Yine mecazî kelimesinin karşılığı olarak sadece “*mtaphoric/metaforik*” kelimesi, مجازاً/mecazen kelimesinin karşılığı olarak da “*metaphorically*” kelimesi verilmektedir.⁵¹⁵ Oxford Üniversitesinin hazırladığı İngilizce-Arapça sözlükte ise metaphore kelimesinin karşısında istiare, “*metaphorical/metaforic*” ekli kelimesinin anlamı ise ‘mecazî ifade’ olarak verilmektedir.⁵¹⁶ Bilgegil de metafor kelimesine istiare kelimesinin karşılığı olarak yer vermiştir.⁵¹⁷ Aristoteles’in retorik adlı eserini Türkçe’ye çeviren Mehmet H. Doğan da, metafor kelimesini eğretilime olarak çevirmiştir.⁵¹⁸ Aristoteles’in “*Poetika*”sını çeviren İsmail Tunalı ise, metafor kelimesini mecaz ile karşılamayı uygun görmüştür.⁵¹⁹ İstiaarenin benzetme ilgisiyle oluşan bir mecaz türü olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bazı metaforların istiare olarak adlandırılması doğal karşılanmalıdır. Nitekim Aristo’nun retorik adlı eserinin kadim Arapça⁵²⁰ çevirisinde, metafor kelimesi hem mecaz hem de tağyir (değiştirme) sözcükleriyle tercüme edilmiştir.⁵²¹

Benzerlik ilgisiyle oluşturulan istiareli mecazın yanı sıra, şahıs-mekan, olay-zaman, parça-bütün, bütün-parça, iç-dış, dış-iç, neden-sonuç, araç-kişi, soyut-somut, somut-soyut gibi benzerlikten farklı ilgilerle oluşan ve engelleyici bir karîne nedeniyle gerçek anlamında anlaşılması mümkün olmayan mürsel mecaz örnekleri de aynı şekilde metafor kapsamında değerlendirilmektedir. Oysa bugün kullanılan metafor terimi Aristo’nun kullandığı gibi, hangi ilgi nedeniyle gerçekleşirse gerçekleşsin, bütün lafız aktarımları için kullanılmamaktadır. Bu terimin anlamı sonraki çağlarda daralmış ve sadece benzerlik ilgisi ile oluşan mecazların adı olmuştur. Benzerlik ilgisi dışında oluşturulan mecaz türüne metonimi denmektedir. Söz gelimi “*Üniversitede pek çok iyi*

⁵¹⁵ William Thompson Wortabet, *Kâmûs ‘Arabî – İngilizî / Wortabet’s Arabic English Dictionary*, 84.

⁵¹⁶ N.S. Doniach, *The Oxford English – Arabic Dictionary Of Current Usage*, 768.

⁵¹⁷ Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, 150.

⁵¹⁸ Aristoteles, *Retorik*, 168-169; 225.

⁵¹⁹ Aristoteles, *Poetika*, 60.

⁵²⁰ Mütercimi kesin olarak bilinmemektedir. Bkz. İbnu’n-Nedîm, Ebû’l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist fî Ahbârî’l-‘Ulemâi’l-Musannifîn mine’l-Kudemâi ve’l-Muhdesîn ve Esmâi Kutubihim* (1. Baskı), Dâru’l-Ma’rife Beyrut ts, 349.

⁵²¹ Aristoteles, *el-Hitâbe* (Thk. Abdurrahman Bedevî), *Vikâletu’l-Matbu’at*, Kuveyt - Dâru’l-Kalem Beyrut 1979, 194.

kafa var.” cümlesi örnek verilebilir.⁵²² Bu örnekte kafa kelimesi, parça-bütün ilgisi nedeniyle zeki insanlar anlamında kullanılan mecazî bir ifadedir.

Bütün bu bilgilerden çıkarılacak sonuç şudur: Hazif ve ziyade mecazları dışındaki bütün mecaz türlerinin batı dillerinde metafor genel başlığı altında değerlendirildiği görülmektedir. Metaforlar genellikle benzetme ilgisine dayansa da bunun yanında benzetme dışındaki ilgilere dayanan çok çeşitli metafor tipleri de bulunmaktadır. Metafordaki benzetme, soyut bir varlığı somuta; cansız bir varlığı canlıya; belirsiz bir kavramı bir mekâna; cansız bir varlığı kişileştirme veya intak yoluyla insana vb. benzetmek şeklinde gerçekleştiği görülmektedir. Metafora hayat veren benzetme dışındaki ilgiler ise bizim mürsel mecaz başlığı altında incelediğimiz ilgililerdir. Biz bu çalışmada mecaz terimini metaforu da içine alacak şekilde kullanmaktayız.

1.4.3.2.7.4. Alegori

Dilimizde alegori olarak kullanılan kelime, “*allegoria*” kelimesinin Batı dilleri aracılığıyla Türkçe’ye geçmiş halidir. Ulaş bu terimi “*simgesel anlatıma dayalı yorum*” şeklinde açıklamıştır.⁵²³ Aslında alegori, köken olarak Grekçe “*öteki/diğer*” anlamına gelen “*allos*” ve “*toplulukta konuşmak*” anlamında gelen “*agoreuein*” kelimelerinin birleşmesinden meydana gelmiştir. Witman’a göre bu birleşik kelime, “gizlice söylenen” ve “halk için uygun olmayan” anlamlarını ifade etmektedir. Alegori, temelde benzetme esasına dayanan bir anlatım şeklidir. Berat Açıl’ın, Whitman’dan aktarımıyla alegori, “*bir şeyi söylerken başka bir şeyi kastetmek*”tir.⁵²⁴ Yine Whitman’a göre alegori kelimesinin terim olarak kullanımında “transfer” anlamı da bulunmaktadır.⁵²⁵ Türkçe’de Alegori ile ilgili yazılmış en ciddi eserin sahibi olarak gördüğümüz Berat Açıl, kelimenin etimolojisi ve sözlük anlamlarını harmanlayarak bir terim tanımına ulaşmaktadır. Yazar dil ve edebiyat bilginlerinin alegorik tarzda yazılmış eserlerinin ortak özellikleri olan kişileştirme, iç çatışma ve arayış niteliklerini göz önünde bulundurarak, geleneğimizde var olan temsili istiarenin alegori sayılabileceğini

⁵²² George Lafoff – Mark Johnson, 66-67; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, 163; Uğur, *Anlamın Bulanık Sularında*, 168-169.

⁵²³ Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü* (1. Baskı), Bilim ve Sanat yayınları, Ankara 2002, 54.

⁵²⁴ Joh Whitman, *Allegory*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts 1987, 263; Berat Açıl, *Klasik Türk Edebiyatında Alegori*, 13, 91.

⁵²⁵ John Whitman, “From the Textual to the Temporal: Early Christian “Allegory” and Early Romantic “Symbol””, *New Literary History* 22/1 (1991), 162.

belirtmektedir.⁵²⁶ Konu ile ilgili araştırma yapan bilim adamlarının kanaati, uzun ve tamamen kurgusal anlatıların alegori olarak değerlendirilebileceği yönündedir. İslâm milletleri tarihinde alegori sınıfında sayılabilecek pek çok eser yazılmıştır. Söz gelimi İbn Sinâ'nın (1037) "*Hayy b. Yakzan*"ı, Sühreverdî'nin (ö. 1191) "*Kıssatu'l-Gurbeti'l-Garbiyye*", "*Avaz-i Per'i Cebrail*" ve "*Akl-i Surh*" adlı eserleri; İbnu'n-Nefîs'in (1288) "*er-Risâletü'l-Kâmilîyye fi's-Siyeri'n-Nebeviyye*"si; Muhyî-i Gülşenî'nin (ö. 1578) "*Hüsn ü Dil*" adlı eseri vb. kurgusal metinler bu yöntemle yazılmış kitaplar arasında sayılabilir.⁵²⁷

Açıl'a göre, bütünüyle temsili bir anlatıma dayanan alegoride iki gerçeklik vardır. Birincisi kurgusal gerçeklik, ikincisi de temsilin göndermede bulunduğu gerçekliktir. Bu bakımdan alegorik eserler, hem hakiki hem de mecazî anlamı ifade ederler. Ayrıca yazara göre mecaz, sadece kelimedede bulunmaktadır. Halbuki alegori metnin bütünüyle ilgili bir nitelemedir. Bu bakımdan alegori mecazdan farklıdır.⁵²⁸ Öncelikle mecazın sadece müfred/kelime mecazı ve mürekkep/söz mecazı olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtmek gerekir. Fakat mecaz bir bütün olarak metnin değil kelimenin veya sözün niteliğidir. Alegori kendi başına temsile dayalı bir edebiyat türüdür. Mecaz ise kelime veya sözün kullanımı ile oluşan bir kavrama biçimi ve bir üslup özelliğidir. Bu nedenle alegorik eserlerin içinde mecazlar, semboller kadar hakikatler de bulunabilir.

1.4.3.2.7.5. Te'vil

Te'vil kelimesi Arapça "أَوَّلُ" sülâsî kökünden türemiştir. Kök fiilin mastarı olan "أَوَّلُ" kelimesi "dönmek, aslına dönmek, ıslah etmek ve yönetmek" anlamlarında kullanılmaktadır. Nitekim bu fiilin ism-i mekânı olan "المَوِيلُ" kelimesi de 'dönülen yer' anlamını ifade etmektedir. Te'vil/ "التَّوِيلُ" kelimesi "تَفْعِيلُ" babından gelen dört harf "أَوَّلُ" fiilinin mastarıdır. İbn Manzûr, te'vil kelimesini, sözün üzerinde düşünmek, anlamını takdir edip açıklamak ve anlamlarını toplamak şeklinde açıklamaktadır.⁵²⁹ Nitekim Cevherî bu doğrultuda te'vili "*bir şeyin dayandığı noktayı açıklamaktır*"

⁵²⁶ Berat Açıl, *Klasik Türk Edebiyatında Alegori*, 104.

⁵²⁷ Eyüp Bekiryazıcı, *Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi* (doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2005, 21; Berat Açıl, 25-28.

⁵²⁸ Berat Açıl, 93-94.

⁵²⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 172.

ifadesiyle tanımlamaktadır.⁵³⁰ İsfahânî ise te'vili, hem lafzın kökünü hem de kelimenin Kur'ân'da geçtiği ayetlerdeki anlamlarını dikkate alarak şöyle açıklamaktadır: “*Te'vil, ister ilmî ister fiilî olsun, bir şeyi murad edilen hedefine ulaştırmaktır.*”⁵³¹ Buna göre te'vil sözün önünü-arkasını, zahirini-batınını düşünmek ve muhtemel anlamlarını değerlendirdikten sonra lafza en uygun düşen mefhumu delilleriyle birlikte açıklamaktır. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Abdullah b. Abbas için yaptığı “اللَّهُمَّ فَفِّهِهِ فِي الدِّينِ”⁵³² (Allah'ım onu dinde anlayışlı kıl! Ve ona te'vili öğret!) duasında geçen te'vîl kelimesi de bu anlama gelmektedir. Bu duanın da bir neticesi olarak İbn Abbas sahabe arasında Kur'ân'ın anlamlarına en çok vakıf kişilerden olmuştur.⁵³³ Te'vil kelimesi Kur'ân'da on yedi yerde geçmekte olup bütün bu yerlerde gerçekleşeceği bildirilen bir olayın vuku bulması, rüyanın tabir edilmesi ve bir sözün açıklanması manalarında kullanılmıştır. Te'vil kelimesi hadislerde tefsir kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.⁵³⁴ Maturîdî, te'vil kelimesi ile tefsir kelimelerinin anlamları arasında bir ayırma gitmiştir. Ona göre tefsir bizzat vahyin nüzûlüne şahitlik eden sahabenin Kur'ân'ın kesin anlamını açıklaması, te'vil ise Fıkıh bilginlerinin lafızları taşıdıkları muhtemel anlamlardan birinde yorumlamalarıdır. Buna göre te'vil lafızların asıl maksadına uygun yönlerden birine göre kesin olmayan bir sonuca ulaştırılmasıdır.⁵³⁵ Maturîdî'den sonra bu iki terim arasında yapılan ayırım sürdürülmüştür. Bununla birlikte genel olarak te'vil kelimesinin “lafızların tefsiri ve yorumu” anlamında kullanılması daha çok benimsenmiştir.⁵³⁶ Bu çalışmada te'vil kelimesi ile daha çok kast edilen mecaz konusu bağlamında lafzın muhtemel olduğu anlamlardan birisi ile yorumlanmasıdır.

Fıkıh usûlünde te'vil terimi, bir delile dayanarak lafzın açık anlamını bırakıp hemen akla gelmeyen muhtemel anlamı tercih etmek manasına gelmektedir.⁵³⁷ Te'vil ile ilgili bu yaklaşımı Fıkıh ilimi tarininin başından beri usûl bilginleri arasında görmek mümkündür. Söz gelimi usûl ilimi tarihinde yazılmış ilk usûl kitabının yazarı Şafîî, ilmi

⁵³⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1627.

⁵³¹ İsfahânî, *Müfredâtü 'l-Elfâzi 'l-Kur'ân*, 99.

⁵³² Buhârî, 'İlim, 17; Fezâilü's-Sahabe, 24; et-Tirmizî, Menâkıb, 43; İbn Mâce, Mukaddime, 11; Ahmed b. Hanbel, I, 266, 314, 328, 335.

⁵³³ Nihat Yatkın, *Abdullah İbn Abbas ve Hadis İlmindeki yeri* (1. Baskı), Yayınevi, Ankara 2012, 27.

⁵³⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Te'vil”, *DİA*, Ankara 2012, XXXXI, 27.

⁵³⁵ Maturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî, *Te'vilâtü 'l-Kur'ân* (I-XVIII) (Thk. Ahmet Vanlıoğlu, nşr. Bekir Topaloğlu), Dâru'l-Mizân, İstanbul 2005, I, 3-4.

⁵³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, XXXXI, 27.

⁵³⁷ Yunus Apaydın, “Te'vil”, *DİA*, Ankara 2012, XXXXI, 28.

te'vili kabul edip etmemek bakımından iki kısma ayırmaktadır. Birinci kısım mükelleflerin gereğince amel etmesinin veya kendisinden sakınmasının vacip olduğu fiilleri konu edinen ilimdir. Akıl-baliğ olan herkesin bu ilmin konularını öğrenmesi ve hayatını bu doğrultuda düzenlemesi vaciptir. Bu ilmin kapsamına giren hususlar *"Kur'ân nassıyla sabit olan, Müslüman ahalinin arasında yaygın olarak bulunan, Müminlerin çoğunluğunun Hz. Peygamberden rivayetle nesilden nesile birbirlerine aktardıkları halde rivayetin biçiminde ve vücûbunda (deâletinin vücûbunda) öncekilere ihtilaf etmedikleri hususlardır."* Beş vakit namazın, ramazan orucunun, hacc ve zekâtın farziyeti; zinâ ve hırsızlığın haramlığı buna örnektir. Bu ilmin konularının sübûtunda kusur bulunmadığı gibi, bu konularda te'vil ve ihtilaf da caiz değildir. İkinci kısımda yer alan konular ise farzların, Kur'ân nassıyla sabit olmayan, çoğu sünnet nassında da bulunmayan veya sünnette özel bir şekilde bulunan ayrıntılardır. Bu tür konular te'vil ve kıyas kabul eder.⁵³⁸ Bu bilgi türünün kapsamına giren konularda te'vil yapan kişi, nakli delillerin veya kıyasın muhtemel anlamlarını gözetmesi gerekir. Bu konularda meydana gelen ihtilaf, önceki kısımda meydana gelen ihtilaf gibi vahim bir ihtilaf şekli değildir. Te'vil sonucu meydana gelen ihtilafa ilişkin verdiği örneklerden birisi de **وَالْمُطَلَّاتُ** " **يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ** " *"boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kur' beklerler"*⁵³⁹ ayetinde geçen *kur'* kelimesinin anlamı hususunda meydana gelen ihtilafıdır. Bilindiği üzere bu kelime hem adetten temizlik hem de adet vakti anlamını ifade eden müşterek bir lafızdır. Bazı bilginler bu kelimeyi adetten temizlik olarak anlarken, bazıları da adet müddeti olarak anlamışlardır.⁵⁴⁰ Her iki görüşün de dayandığı deliller olmakla birlikte, esasen bu kelime, lügat yönünden her iki anlamı da ifade eden müşterek bir lafızdır.⁵⁴¹

İmam Şafiî'ye göre te'vilin ilim değerini kazanabilmesi için doğru sonuçlara ulaştıran alamelere/delillere dayandırılması gerekir.⁵⁴² Çünkü insanın yolunu bulabilmesi ancak alametleri, izleri takip etmesiyle mümkün olur. Te'vili geçerli ve güvenilir kılan deliller ya şer'î kaynaklardan veya bu kaynaklara aykırı olmayan akli yöntemlerden elde edilmelidir. Unutulmamalıdır ki akıl da insana doğru yolu bulabilmesi için armağan edilmiş büyük bir alamettir. Şafiî, İslam bilginlerinin kasıtlı

⁵³⁸ Şafiî, *er-Risâle*, 357-359.

⁵³⁹ Bakara: 2/228.

⁵⁴⁰ Şafiî, *er-Risâle*, 560-562.

⁵⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 3564.

⁵⁴² Şafiî, *er-Risâle*, 38.

olarak Kur'ân ve Sünnnetin beyanına aykırı te'vil yapamayacakları kanaatindedir. Ona göre sünnetin beyanına aykırı te'vil yapan kişi hata etmiştir.⁵⁴³

" كُنَّ النِّسَاءُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ يُصَلِّينَ مَعَ النَّبِيِّ الصُّبْحَ ثُمَّ يَنْصَرِفْنَ وَهُنَّ مُتَلَفِعَاتٌ بِمِرْوَطِهِنَّ لَا " *Şafiî, "Resûlüllah (s.a.s.) ile birlikte namaz kılan kadınlar vardı. Namazdan sonra elbiselerine bürünmüş olarak giderlerdi de hiç kimse onları tanımazdı"*

hadisinde geçen 'isfâr' kelimesi ile ilgili kendi görüşünün haklılığını ispat etmeye çalışırken, ortaya koyduğu akıl yürütmeyi te'vil olarak nitelendirmiştir. Bu da aslında usûlcülerin başından beri lafzın ifade ettiği muhtemel anlamlardan birisinin akıl yürütme ile tercih edilmesinin te'vil olarak görüldüğünü göstermektedir. Burada şer'î te'vile ışık tutması açısından bu analize yer vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Ona göre sabah namazının gâles'te yani gecenin son karanlığı ile fecrin ilk aydınlığının başladığı zamanda kılınması daha faziletlidir. Bu görüşünü de, Kütüb-i Sitte müelliflerinin de eserlerinde yer verdikleri, Hz. Aişe'nin rivayet ettiği hadise dayandırmaktadır.⁵⁴⁴ Fakat konuyla ilgili, Hanefîlerin sabah namazının isfâr vaktinde kılınmasının efdal olduğu görüşünün dayandığı başka bir hadis rivayeti daha vardır. Söz konusu hadis şu şekildedir: "أَسْفَرُوا بِالْفَجْرِ فَإِنَّ ذَلِكَ أَكْبَرُ لِلْأَجْرِ" *"Sabah namazını isfâr vaktinde kılınız. Çünkü bu vakitte kılmanın ecri daha büyüktür."*⁵⁴⁵ Bu durumda iki ayrı rivayetin telfiki problemi doğmaktadır. Şafiî bu sorunu çözmek için isfâr kelimesini kendi ifadesiyle te'vil etmektedir. Buna göre isfâr, ortalığın iyice aydınlandığı sabah vaktini ifade ettiği gibi, fecr aydınlığının belirginleşmesi anlamını da ifade edecek şekilde geniş bir anlama sahiptir. Bu nedenle hadis rivayetindeki isfâr kelimesinin hangi zaman aralığını anlattığını tercih etmek bir te'vil meselesidir. Fakat bilgin te'vil yaparken kendi görüşünü destekleyen şer'î delilleri önem sırasına göre göz önünde bulundurmasının yanında aklî delilleri de dikkate almalıdır. Namazın korunmasıyla ilgili ayet, namazların vaktin evvelinde kılınmasının fazileti ile ilgili hadis rivayetleri,

⁵⁴³ Şafiî, 219.

⁵⁴⁴ Bkz. er-Risâle, 283; bu hadis benzer lafızlarla fakat özü itibariyle aynı anlamlarla hadis kaynaklarımızın pek çoğunda yer aldığı görülmektedir. Bkz. Buhârî, Salât, 8; Ezan 79, 80; Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, (Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1955, Mesâcid ve Mevâdi'u's-Salât, 232; Nesâî, Mevâkit, 25; Sıfatu's-Salât, 101; Ebû Davûd, Salât, 8; Tirmizî, Ebvâbu's-Salât, 2; İbn Mâce, Ebû Abdillâh el-Kazvînî, *Sünen*, (Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul tsz., Salât, 2; Muvatta', Vukûtu's-Salât, 4.

⁵⁴⁵ Tirmizî, Ebvâbu's-Salat, 2, 3, 154; Nesâî, Mevâkit, 24.

Hız. Peygamber (s.a.s.)'in sabah namazını kılmasıyla ilgili uygulaması, ulemanın bu konudaki anlayışı ve önemli işlerin geciktirilmeden yapılmasını gerektiren akli deliller göz önünde bulundurulduğunda, hadisteki isfâr kelimesiyle fecr-i sadık zamanındaki aydınlanmanın kastedildiği anlaşılmaktadır. İşte Şafîî, bu örnekte de görüldüğü üzere bir lafzın muhtemel anlamlarından birine delillerine bağlı olarak yorumlanmasını te'vil olarak nitelemektedir. Te'vil kabul eden bir lafzı yorumlarken lafzın muhtemel olduğu anlamlardan birine hamledilmesini destekleyen delil öncelikle Kur'ân ve sünnetten, onlarda bulunmadığı zaman icma' örneklerinden, yararlanılabilecek icmâ' bulunmadığında ise son olarak kıyastan sağlanmalıdır.⁵⁴⁶ Bilgin, konuyla ilgili te'vilini destekleyen açık şer'î bir delil bulunmaması durumunda, bu konuyla benzerliği olan başka bir şer'î çözüme kıyasla te'vil yoluna gitmelidir.

Kısacası diyebiliriz ki, Şafîî'ye göre, te'vil ameliyesi uzmanlığı gerektiren bir takdir işidir. Te'vil yapan kişi adeta hak takdirinde bulunan bilirkişi hüviyetine sahip olduğundan temel bilgi kaynakları olan Kur'ân ve sünnetin yanı sıra, kıyası da iyi bilmesi gerekir. Bu bilgi donanımından yoksun olan kişi adil davranamaz ve te'vilde hataya düşer.

Delaleti açık olan bir lafzın anlaşılmasında teville yer yoktur. Ancak açık lafzi anlamıyla anlaşılmaya uygun olmayan bir sözün anlamını tespit etmek için teville ihtiyaç duyulur. Çünkü her sözün amacı öncelikle bir anlam ifade etmektir. Bu bakımdan eğer bir sözün zahiri anlamı dinî, akli delillere veya bağlama uygun değilse tevil yoluyla sözün maksadı açıklanmalıdır. Mecelle'nin "*Kelamın i'mali ihmalinden evladır*"⁵⁴⁷ kuralı da bunu ifade etmektedir.

Dinî metinlerde geçen öncelikle bir söz şer'î deliller doğrultusunda açıklanmalıdır. Ancak bir sözün lafzî anlamı dinî deliller çerçevesinde makul bir yere oturmuyorsa bu durumda akli çıkarım yöntemine başvurmak gerekir. Çünkü dinî teklif akli başında olan

⁵⁴⁶ Şafîî, *er-Risâle*, 510.

⁵⁴⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Matbaa-yi Osmaniye, İstanbul 1300/1883, 31; bu söz Sübkî'nin ve Suyûtî'nin eserlerinde "إعمال الكلام أولى من إهماله" ibaresiyle, İbn Nuceym'in eserinde ise "إعمال الكلام أولى من إهماله متى أمكن فإن لم يمكن" ifadesiyle yer almaktadır. Bkz. Sübkî, Takiyyuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Abdulkâfi b. Ali b. Temmâm b. Hâmid b. Yahyâ, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (1. Baskı) (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991, 171, 456; Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr, *el-Eşbâhi ve'n-Nezâir fî Kavâ'idî ve Furû'î Fıkhi's-Şâfi'îyye* (1. Baskı) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, 128; İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir 'alâ Mezhebi Ebî Hanîfete en-Nu'mân* (1. Baskı) (thrc. ve Haş. Zekeriyâ 'Umeyrât), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, 114.

insanı muhatap almaktadır. Akıl kendi başına dinin temel bilgi kaynağı olmak bakımından müstakil bir değer taşımasa da dini bilginin anlaşılması ve illetinin belirlenmesinde onun ayrılmaz bir yardımcısıdır.⁵⁴⁸ Büyük bir Fıkıh bilgini ve İslâm mütefekkeri olan İbn Rüşd'ün, “*bu şeriat hak olduğuna ve hakkı bilmeye sevk eden bir nazara (bakış açısı) davet ettiğine göre biz Müslümanlar topluluğu kesin olarak biliriz ki: Burhanî nazar, şeriatın gerektirdiğine aykırı bir sonuca götürmez. Çünkü hakikat, hakikate ters düşmez. Aksine (hakikat hakikate) uygun olur ve onun lehine şahitlik eder*”⁵⁴⁹ sözleri de bu konuda oluşabilecek tereddütleri izale etmektedir. Eğer Şeriat lafzının zahiri anlamı burhan delilinin sonucuyla çelişiyorsa bu durumda şeriat ifadesinin tevil yolu aranır. Tevil ise Arapçanın örfüne uygun olarak ve mecaz konusu ile ilgili kurallara bağlı kalarak sözü, hakiki anlama delaletinden uzaklaştırıp mecazî delaleti doğrultusunda yorumlamaktır. Şeriatın burhan delilinin gösterdiği sonuçla çelişen zahiri anlamı, tevil gerektirmektedir.⁵⁵⁰ Çünkü bir cümlenin anlamına, vaz' edildiği anlamdan farklı şekilde sadece akli bir çıkarımla ulaşabiliyorsan, orada mecazî bir anlatım vardır.”⁵⁵¹ Bu tür ibarelerin açıklanmasında tefekkür edilmesine ihtiyaç vardır. Zahirinden delâleti anlaşılmayan lafızların dilin kuralları ve anlam imkânlarına uygun olacak şekilde akli çıkarım yapılabilir. İbn Rüşd bu yönelimi şöyle ifade etmektedir: “*Şeriatın lafızlarının bütünüyle zahirine hamledilmemesi ama tevil yoluyla şeriatın zahirinin tamamen dışına da çıkılmaması gerektiği konusunda Müslümanlar icma' etmişlerdir. Fakat Müslümanlar, nasslardan hangisinin tevil edilip hangisinin tevil edilmeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Söz gelimi Eş'ariler istiva ayeti ve nüzul hadisini te'vil ederken Hanbeliler bunları zahirine hamlederler.*”⁵⁵²

İbn Rüşd'ün tevil ile ilgili yaklaşımı da Şafiî'nin yukarıda naklettiğimiz görüşleri destekler mahiyettedir. İbn Rüşd'e göre İslâmî literatürde kullanılan lafızlarda temel olarak iki tür anlam bulunmaktadır. Bunlardan birincisi dini literatürde dildeki anlamlarıyla kullanılan lafızlardır. İkincisi ise dinî literatürde dildeki anlamlarından farklı manalarda kullanılan lafızlardır. Birinci tür lafızlar hakiki anlamlarıyla kullanıldıklarından teville ihtiyaç duymazlar. Bu nedenle hakiki anlamda kullanılan bu

⁵⁴⁸ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, I, 27.

⁵⁴⁹ İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Faslu'l-Makâl* (Çev.: Bekir Karlıgıta), İşaret, İstanbul 1992, 75.

⁵⁵⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-Mekâl*, 76.

⁵⁵¹ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâge*, 385.

⁵⁵² İbn Rüşd, *Faslu'l-Mekâl*, 77.

lafızları tevil etmek bariz bir hatadır. İkinci tür lafızlarda ise temsili bir anlatım bulunmaktadır. Bu gruba giren lafızlar, içerdikleri temsilin açıklığı, kapalılığı veya temsil nedeninin açıklığı ve kapalılığı bakımından dört kategoriye ayrılmaktadır. Bu kategorilere dâhil olan ifadeler, simgesel anlatıma sahip olduğundan tevil edilmeden anlaşılması mümkün değildir. İbn Rüşd bu kategoriye giren ibareleri şu şekilde sıralamaktadır:

Birincisi, Temsilleri ve temsil nedenleri kapalı olan anlatımlardır. Bu ifadeler ihtiva ettiği temsilin işaret ettiği anlam ancak “*üstün bir yetenek*” tarafından “*birçok ölçüye*” bağlı olarak ve “*uzun bir zaman*” sonunda anlaşılabilir. Açıklanması zor bu ibareler ancak uzman/rasihûn âlimlerce anlaşılabilir. Bu nedenle bu ifadelerin teville ehil olmayan muhataplara açıklanması doğru değildir.

İkincisi, ihtiva ettiği temsilin ve bu temsile neden olan konunun kısa sürede anlaşılabilirdiği ibarelerdir. Bu tür ibarelerin te’vîl edilerek yorumlanması ve muhataplarına da ancak bu şekilde anlatılması gerekmektedir.

Üçüncüsü, ihtiva ettiği temsilin kolay anlaşılabilirdiği fakat temsil nedeninin zor tespit edilebildiği ifadelerdir. Bu kategorideki ifadelerin teville tabi tutulması konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Çünkü bu ifadelerdeki temsillere, uzak bir anlamı zihne yaklaştırmak için yer verilmemiştir. **Aksine bu temsiller ile daha çok ruhlardaki ve gönüllerdeki etki oranı arttırılmak hedeflenmiştir.** Bu tür ifadeler ancak bu sahada uzmanlaşmış âlimlerce tevil edilebilir. Bu ifadeler konunun uzmanı olmayan muhataplara ise ya bu ifadelerin müteşabih olduğu şeklinde izah edilir ya da şüphelerini izale etmek için bilgi ve kültür düzeylerine uygun bir biçimde anlatımdaki temsil olgusu aktarılır. Hz. Peygamber (s.a.s)’in şu hadisi bu tür temsili anlatıma örnek verilebilir: **ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة، ومنبري على حوضي** (Evim ile minberimin arası cennet bahçelerinden bir bahçedir. Minberim ise kevser havuzumun üzerindedir.)⁵⁵³

Dördüncüsü ise temsil nedeni açık ancak sembolik anlatımı kapalı olan ifadelerdir. Bu tür temsillerde misal ile konu birbirine çok benzediğinden gerçek ile

⁵⁵³ Buhârî, Rikak, 53; İ’tisam, 16; Müslim, Hac, 502.

temsilin birbirinden ayırd edilebilmesi çok zordur. Bu temsillerdeki ifadeler dinin zahirine de aykırı görüldüğünden inanç sapmalarında neden olabilir.⁵⁵⁴

İbn Rüşd'ün görüşlerinin de ortaya koyduğu gibi tevil edilmesi gereken sözler vardır. Konunun uzmanı olan bilginlerin bu sözleri tevil etmeleri dinin doğru anlaşılması açısından bir sorumluluktur. Fakat tevil edilmesi gerekmeyen ve tevil edilmesi halinde olumsuz sonuçlara yol açabilecek konular da vardır. Bu tür meseleleri açıklamak tahmine dayalı ve tehlikeli akıl yürütmeler olduğundan zararlı neticeler verebilir.

Kelam ilminde müşebbihe ve mücessime haricindeki İslâm bilginleri genellikle tev'vil yapılmasını caiz görmüşlerdir.⁵⁵⁵ Kelamcıları eleştiren Selefîyye akımının en önemli isimlerinden birisi olan İbn Teymiyye özellikle dünya hayatına ait şeyler ile gayb alemine ait şeyleri niteleyen lafızların anlamlarının mahiyet yönünden birbirinden farkını ortaya koymak için bazı ayetlerin te'vil edilebileceğini kabul etmiştir. O bu özellikteki ayetleri “*îzâfî müteşâbih*” olarak nitelemektedir.⁵⁵⁶ Şîî âlimler de delile veya karineye dayalı olarak te'vilin yapılabileceğini düşünmektedirler.⁵⁵⁷

⁵⁵⁴ İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi 'Akâidi'l-Mille*, (I. Baskı) (Thk. Muhammed Abid el-Câbirî), Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1998, 206.

⁵⁵⁵ Yusuf Şevki Yavuz, 28.

⁵⁵⁶ İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbas Tahiyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm, *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs* (Tsh. Tâhâ Yûsuf Şâhîn) Dâru't-Tıba'ati'l-Muhammediye, Kahire tsz., 122-124.

⁵⁵⁷ Kummî, el-Mîrzâ, *Kavânînu'l-Usûl*, Matba'atu Haceriyye, Fas tsz., 376.

İKİNCİ BÖLÜM

FIKİH USÛLÜNDE MECAZ

2.1. FIKİH USÛLÜNDE LAFZIN YERİ

Fıkıh usûlü kavramı, “fıkıh” ve “usûl” kelimelerinden oluşan bir isim tamlamasıdır. Bu nedenle fıkıh usûlü kavramını tanımlamak için öncelikle bu tamlamayı meydana getiren parçaları tanımlamak gerekir. Çünkü isim tamlamasından (izafet terkibi) murad edilen aslında tamlanan (muzâf) olmakla birlikte, tamlayan (muzâfun ileyh) bilinmeden tamlanan (muzâf) isim anlaşılamaz.⁵⁵⁸ Biz de bu görüşten hareketle söz konusu tamlamayı oluşturan kelimelerin sözlük ve terim anlamları hakkında dil ve fıkıh bilginlerinin görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

a. Fıkıh: İbn Manzûr’a göre fıkıh “فقه” kelimesi, sözlükte en sade haliyle bilmek ve anlamaktan ibarettir. Fıkıh kelimesi Kur’ân ayetlerinde de bu anlamda kullanılmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.)’in İbn Abbas için yaptığı “Allah’ım onu dinde anlayışlı kıl”⁵⁵⁹ duasında geçen fıkıh kelimesinin anlamı da budur.⁵⁶⁰ Yine fukahânın fıkıh ilminin önemini vurgulamak üzere referans aldıkları “من يرد الله به خيرا يُفقهه في الدين”⁵⁶¹ “Allah kime hayır dilerse onu dinde fakîh (derin kavrayış sahibi) kılar.”⁵⁶¹ hadisinde geçen “fakîh kılar” anlamı ile karşılanan “يُفقهه” fiili, fıkıh kelimesinden türemiş ettirgen bir fiil kalıbıdır. İbn Hacer, bu hadisteki “fakîh kılar” ifadesinde üç mesajın öne çıktığını belirtmektedir. Bunlar; “Din ilimlerinde derinleşmenin fazileti, ilmi verenin hakikatte yüce Allah olduğu ve ümmetin bir bölümünün ebediyen hak üzere devam edeceği”⁵⁶² İsfahânî’ye göre fıkıh kelimesi ilim kelimesinden daha özel bir anlam ifade etmektedir. Ona göre Kur’ân’da geçen fıkıh kelimesi “somut bilgilerden

⁵⁵⁸ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, I, 19.

⁵⁵⁹ Buhârî, “İlim”, 17; Fezâilu’s-Sahabe, 24; et-Tirmizî, Menâkıb, 43; İbn Mâce, Mukaddime, 11; Ahmed b. Hanbel, I, 266, 314, 328, 335.

⁵⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, V, 3450. Fıkıh kelimesinin bu anlamı için bkz. İsrâ’; 17/44; Hûd: 11/91.

⁵⁶¹ Buhârî, “İlim”, 10; “Cihâd ve Siyer”, 7; “el-İ’tisâm bi’l-Kitâbi ve’s-Sünneh”, 10; Müslim, “Zekât”, 98, 100; “İmâret”, 175; Tirmizî, “İlim”, 1; İbn Mâce, “İman, Fedîlu’s-Sahabe ve’l-İlm”, 17.

⁵⁶² İbn Hacer el-‘Askalânî, Ahmed b. Ali Ebû’l-Fadl, *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahihi’l-Buhârî* (Thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, Muhammed Fuad Abdulbaki, Muhibbuddin el-Hatib) (1. Baskı) (I-XIII), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1960, I,

soyut bilgilere ulaşmak” ve “*şer’î hükümleri bilmek*” anlamında kullanılmıştır.⁵⁶³ Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere fıkıh kelimesi, henüz fıkıh ilmi oluşmadan önce kelime olarak İslâm’ın temel kaynakları olan Kur’ân’ın ve Sünnetin bilgilerine vakıf olmak anlamında kullanılmıştır. Nitekim İmam Ebû Hanife de (ö. 150/767) fıkıh kelimesini “*kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir*”⁵⁶⁴ şeklinde tanımlamıştır. Ebû Hanife’nin, kendisine nispet edilen ve itikat konularını ihtiva eden kitabına “*Fıkhu’l-Ekber*”⁵⁶⁵ (En Büyük Fıkıh) adını vermesi de bundan dolayı olmalıdır. Buna göre, Müslümanın hayatının pratikleri ile ilgili bilgiler, diğerine nisbetle küçük fıkıh veya dar anlamda fıkıh kısmını oluşturmaktadır.

Fıkıh kelimesi, dini ilimler arasında yer alan müstakil bir disipline dönüştükten sonra anlam daralmasına uğrayarak terimleşmiştir. Hanefiler, Ebû Hanîfe’ye nispet edilen tariftten hareketle, fıkıh terimini “*kişinin amel yönünden lehine ve aleyhine olan delilleri bilmesidir*”⁵⁶⁶ ifadesiyle tanımlamışlardır. Şafîîler ise fıkıh terimini “*tafsîlî delillerinden elde edilen şer’î ve amelî hükümlerin bilgisidir*” şeklinde tanımlamışlardır.⁵⁶⁷ Fıkıh teriminin bunun dışında fukahâ tarafından birçok tanım da yapılmıştır.⁵⁶⁸ Bu tanımlar, özü itibarıyla aynı şeyi birbirine yakın lafızlarla anlatan tanımlardır. Atar’ın da belirttiği gibi Hanefiler, “*bilgi ve bilmek*” tabiriyle “*delilinden çıkararak bilme*”yi kasdetmektedirler.⁵⁶⁹ Bu nedenle Şafîîlere nispet edilen yukarıdaki tanım, fıkıh ilmini yöntem ve muhteva açısından diğer ilimlerden ayırdığından ve fikhin kendisine mahsus özelliğini vurguladığından dolayı tercih edilebilir. Kısacası fıkıh; şer’î delillerin penceresinden hayata bakma ve bu bakış açısı ile Müslümanın davranışlarına ilişkin hükümler çıkarma disiplinidir.

⁵⁶³ İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi’l-Kur’ân*, 642. Fıkıh kelimesinin bu anlamları için bkz. Nisâ’: 4/78; Münâfikûn: 63/7; Tevbe: 9/122.

⁵⁶⁴ ‘Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr ‘an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî* (1. Baskı) (I-IV), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 11.

⁵⁶⁵ Bkz. Şerafettin Gölcük – Adil Bebek, “el-Fikhü’l-Ekber” *DİA*, Ankara 1995, XXII, 544-547.

⁵⁶⁶ Cüveynî İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, el-Kâfiye fi’l-Cedel (1. Baskı) (Thk. Fevket Huseyn Mahmûd), Matbaatu İsâ el-Bâbî, Kahire 1979, 27; Molla Hüseyin, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali Muhyiddin, *Mir’âtü’l-Usûl Şerhu Mirkâtî’l-Vüsûl* (1. Baskı), Dersaadet, İstanbul 1321/1904, 10.

⁵⁶⁷ Abdulazîz el-Buhârî, I, 9,18; İsnevî, Abdurrahîm b. el-Hasan b. Ali Ebû Muhammed Cemaluddîn, *et-Temhîd fi Tahrîci’l-Fürû’ ‘alâ’l-Usûl* (2. Baskı) (Muhammed Hasan Heyto), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1981, 50.

⁵⁶⁸ Fıkıh teriminin farklı tanımlarını birarada görmek için bkz. Refik el-‘Acem, *Mevsû’atu Mustalahâtü’l-Fıkhi ‘Inde’l-Müslimîn*, II, 1107-1112.

⁵⁶⁹ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (11. Baskı) İFAV, İstanbul 2014, 22.

b. Usûl: Usûl "أصول" kelimesi "*her şeyin temel seviyesi*" ve "*kökü*" anlamına gelen "أصل" kelimesinin çoğuludur.⁵⁷⁰ Terim olarak "asl" kelimesi birçok anlam ifade etmektedir. Tehânevî, "asl" kelimesini, "*temel olması nedeniyle başka bir şeyin kendisine dayandırıldığı şey*" şeklinde açıklamaktadır. Yani "asl", bizzat kendisinden kaynaklanan bir sebeple başkasının kendisine dayandırılması kabiliyetine sahip olan şeydir. Bu nedenle "asl" olarak adlandırılmıştır. Söz gelimi, binanın temele dayandırılması duysal olan asla, fiilin mastardan türetilmesi ise aklî olan asla örnek verilebilir. "Asl", en temel seviyede bulunduğu İslâm ilimlerinde mutlak anlamda kullanılan "asl" kelimesiyle tevhid ilmi kastedilmiştir. Bundan dolayı kelim ilmi "Usûlu'd-Dîn" (Dinin temelleri) olarak nitelenmiştir.⁵⁷¹

Kelamcı usûlcülerin öncülerinden olan Basrî, bir fıkıh terimi olarak "asl" kelimesinin dört anlamda kullanıldığını belirtmektedir. *Birincisi*, fıkıh bilgisinin üretildiği şer'î kaynak ve delildir. Kitap ve Sünnet kaynakları buna örnektir. *İkincisi*, cüz'î meseleleri kuşatan küllî kaideler (genel kurallar) anlamıdır. *Üçüncüsü*, önem sırasına göre öncelik veya üstünlük anlamıdır. Hakikatin mecaza veya zatın sığata önceliğı ve ondan üstünlüğü de bu türe örnektir. Bundan dolayı mecaz ve sıfat, hakikat ve zata nispetle ikincil veya tali olarak değerdendirilmektedir. *Dördüncüsü* ise, kendisi ile kıyas yapılabilmesi bakımından bir hükmün asıl olmasıdır.⁵⁷² Bu anlamların tamamının kelimenin yukarıda aktarılan sözlük anlamı ile bağlantılı olduğı görölmektedir. Buna göre asıl kelimesi, bilim dallarının bir terimi haline geldikten sonra her bilim dalında kendine özgü anlamlar ifade edecek şekilde anlam genişlemesine uğramıştır.

Yukarıda sözlük ve terim anlamları açıklanan fıkıh ve usûl kelimeleri, bir terkibe dönüştükten sonra yeni bir anlam boyutu daha kazanmıştır. Bu açıdan Fıkıh Usûlü, "*mükelleflerin fiilleriyle alakalı bilgilerin dayandığı deliller ve bu delillerin bilgisi*"⁵⁷³ olarak tanımlanmıştır. İlmi bir disiplin olarak Fıkıh Usûlü en kapsamlı şekliyle, "*fıkıhın delilleri, bu delillerin şer'î hükümlere delâlet şekilleri ve istidlâl yapılan delillerin genel*

⁵⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l- Arab*, I, 89. İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, I, 15.

⁵⁷¹ Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, 28; Tehânevî, *Keşşâf*, 213, 214; Hayrettin Karaman, "Fıkıh", *DİA*, Ankara 1996, XXIII, 1.

⁵⁷² Basrî, *el-Mu'temed*, II, 700.

⁵⁷³ Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, 27.

nitelikleri”nden meydana gelmektedir.⁵⁷⁴ İmam Gazâlî, İslâmî ilimleri temelde üçe ayırmaktadır. Bunlar: “*Kelam, Usûl ve Fıkıh*”tır. Ona göre fıkıhın usûle nispeti, dâll’ın/gösterenin medlûla/gösterilene nispeti gibidir. Bu nedenle usulün, fikhî göz ardı ederek delillere ulaşmaya çalışması akla uygun değildir. O halde fıkıhtan bağımsız bir usûl düşünülemez. Çünkü usûlün esas amacı teklîfî hükümler konusunda kesin delilleri bulmak ve böylece sahîh bir fıkıh bilgisine ulaşmaktır. Fıkıhın temel dayanağı da usûlün bizzat kendisidir. Çünkü fıkıhın amacı da şer’î hükümleri öğrenmek ve zannî verilerden kesin delillere dayalı bilgiler elde etmektir.⁵⁷⁵ O halde fıkıh usûlü, bir taraftan şer’î delillerin mahiyetini, özelliklerini konu edinirken, diğer yandan tafsilatlı şer’î delillerden hüküm çıkarmanın dayanaklarını, kurallarını ve yöntemlerini öğretmektedir. Söz gelimi, namaz kılmanın hükmünü araştıran bir kişi öncelikle şer’î hükümlerin birinci kaynağı olan Kur’ân’da bu konu ile ilgili bir delil arar. Araştırmacı Kur’ân’da “*Namazı dosdoğru kılınız*”⁵⁷⁶ emrini görür. Bu adımdan sonra o kişi, bu ayette geçen emir kipinin ne anlama geldiğini araştırır ve konu ile ilgili yol gösterici usûl kaidelerinden birisi olan “*vücûba mâni bir karîne bulunmadıkça emir sîgası vücûb ifade eder*”⁵⁷⁷ kuralını tespit eder. Usûlün ilkelerine riayet eden araştırmacı, bu ayetin vücûb bildirmesini engelleyen bir delil veya karînenin bulunmadığı bilgisine sahip olduktan sonra namaz kılmanın farz olduğu kanaatine ulaşır. Diğer emir ve yasaklar için de çıkarılacak hüküm bu usûlî yöntemle belirlenir.⁵⁷⁸

Fıkıh Usûlü ilmi, şer’î kaynaklardan delil çıkarmanın yöntemlerini ve bu yöntemlerin dilsel ve dinsel dayanaklarını ortaya koyan bir ilimdir. Basrî’ye göre; emrin olumlu ve olumsuz formlarının, umûm ve husus gibi lafızların hangi durumda hakikat veya mecaz ifade ettiğinin anlaşılması delillendirme açısından oldukça önemli ve bu ilimde önceliklidir. Bu nedenle de müellif, Fıkıh Usûlünün önemli kaynakları arasında yer alan “*el-Mu’temed*” adlı eserine hakikat ve mecaz konusu ile başlamaktadır.⁵⁷⁹ “*Fıkıh usûlünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*” adıyla yayınlanmış bir doktora tezi hazırlayan İltaş’ın da tespit ettiği gibi, Mütakellim usûlcülerin çoğu usûlde

⁵⁷⁴ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, I, 21.

⁵⁷⁵ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Menhûl min Ta’likâti’l-Usûl* (1. Baskı) (Thk. Muhammed Hasan Heyto), Dâru’l-Fikr, Dimaşk 1970, 4.

⁵⁷⁶ Bakara: 2/43.

⁵⁷⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 210; II, 321; Sadru’s-Şerî’a, *et-Tavdih li Metni’t-Tenkîh*, I, 282; II, 118.

⁵⁷⁸ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 23-24.

⁵⁷⁹ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 13.

lafızlara öncelik verme konusunda bu geleneği sürdürmüştür.⁵⁸⁰ Söz gelimi, Mütakellim usûlcülerden Bâcî (474/1081), Şîrâzî (476/1083) ve onlardan çok daha sonra gelen Âmidî (ö. 631/1233) ile Hanefî usûl bilginlerinden Üsmendî (488/1095), Basrî gibi hakikat ve mecaz konusunu usûl kitaplarının başına yerleştirmişlerdir.⁵⁸¹ Aynı şekilde Debûsî'den itibaren fukaha usûlcüleri de dörtlül taksime uygun olarak genelde lafız ve delâlete, özelde ise hakikat ve mecaz konularına önemli bir yer ayırmışlardır.⁵⁸² Bu müelliflerin eserlerinde de mütakellimîn, usûlcülerdeki kadar aciliyet göstermese de lafız bahislerinin başlarda gelen konular arasında yer aldığı söylenebilir.

Gazâlî'ye göre usûlün istifade ettiği kaynaklar “*Kelam*”, “*Fıkıh*”, “*Dil*” ve “*Mantık*” olmak üzere üç kısımdır. Bu açıdan bir usûlcü “*hitabın anlamı, Resulullah (s.a.s.)’ın hadislerinin ve Kur’ân nasslarının yorumu*” konusunda söz söylemek durumunda olduğundan, dilden destek almak zorundadır.⁵⁸³ O halde her ne kadar teknik olarak dil, usûlün mahiyetinin bir parçası değilse de onun dayandığı ve kullandığı temel bilgilerdendir. Bu nedenle dil, usûlün bir öncülü ve onun tamamlayıcısı konumundaki önemli bir yardımcısıdır. Nitekim Âmidî “*el-İhkâm*”ın başında lafızlar konusuna ayırdığı bölüme “*Usulün (Dilsel) Temelleri*” anlamında “*el-Mebâdiu’l-Kelâmiyye*” başlığını uygun görmüştür.⁵⁸⁴ Çünkü usûl bilgisi, lafız ve delil gibi öğeleriyle en başta dilsel bir zemine oturmaktadır. Bu zemin sağlam bir şekilde hazırlanmadığında, usûl binasının sarsılmaksızın varlığını sürdürmesi imkânı kalmayabilir. Her ne kadar Şâtibî; dil, belagat hatta hadis ilminin, doğrudan fıkıh bilgisine kaynaklık etmediği için usûlden sayılamayacağını savunsa da aynı zamanda bu ilimlere ait mevzuların usul ilminin tahkikine dayanak teşkil ettiğini de belirtmektedir. Bu görüşü, Şâtibî’nin Fıkıh Usûlünü diğer usûlcülere nispetle daha dar bir alanla sınırlamasındandır. Ona göre fıkıh bilgisinde kaynaklık eden her delil usûlden sayılamaz. Çünkü usûl, ona göre tek tek

⁵⁸⁰ Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı* (1. Baskı), İsam, İstanbul 2011, 153.

⁵⁸¹ Bkz. Bâcî, Ebû’l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa’d b. Eyyûb b. Vâris, *İhkâmu’l-Fusûl fî Ahkâmî’l-Usûl* (2. Baskı) (I-II) (Abdalmecîd Türkî), Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 1995, I, 176; Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf, *Şerhu’l-Luma’* (1. Baskı) (I-II) (Thk. Abdalmecîd Türkî), Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 1988, I, 169; Üsmendî, Muhammed b. Abdurrahman, *Bezlü’n-Nazar fî’l-Usûl* (1. Baskı) (Thk. Muhammed Zekî Abdalberr), Mektebu Dâri’t-Turâs, Kahire 1992, 15; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, I, 23.

⁵⁸² Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 119; Pezdevî, Fâhru’l-İslam Ali b. Muhammed, *Kenzü’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl* (Tahrîcu Ehâdîsi Usûli’l-Pezdevî ve Usûli’l-Kerhî ile birlikte), Mîr Muhammed Kutubhâne Merkez-i ‘İlm ve Edeb, Karaçi ts, 75; Serahsî, *Usûl*, I, 170.

⁵⁸³ Gazâlî, *el-Menhûl*, 5.

⁵⁸⁴ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, I, 23.

delillerden değil onların birleşimiyle meydana gelen kesin tümel delillerden oluşmaktadır.⁵⁸⁵ O halde Şâtıbî'nin yaklaşımı, tek tek delillerden ulaşılan genel maksatların ancak usûl konusu olacağı yönündedir. Genel sonuçlara ulaşılmasını sağlayan yardımcı deliller bunlara dâhil olmadığından bizzat usûlden sayılmamaktadır. Ancak kesin bilgiye ulaşmak gerektiğinden, bu konuda ihtiyaç duyulan bütün yardımcı deliller ve unsurlar hazır bulundurulmalıdır. Hiç şüphesiz dil ve belagat bilgisi bu malzemelerin başında gelen unsurlardandır.

Usûlün amacı Kur'ân, Sünnet ve İcmanın tümel delillerini tespit etmektir. Bu nedenle Kur'ân ve sünnetin delâletlerini tespit etmek için nassların lafızları, lafızlarının açık anlamlarının yanında aklî çıkarım yolu ile bulunması gereken dolaylı anlamları, amaçları ve bağlamları iyi anlaşılmalıdır. Bütün bunlar da dilin kurallarının, lafızlarının ve anlam türlerinin bilgisinden hareket etmeyi zorunlu kılmaktadır. Kıyas delilinin işlevi de bu kurallara bağlı olarak yerine gelmektedir.⁵⁸⁶

Fıkıh Usûlü dilin kanunlarına bağlı olarak fıkıhın fûrû'atına ait bilgilere ulaştığından, usûlün istinbat yöntemlerinin doğru neticeler vermesi, hakikat ve mecaz gibi dilin yasalarının iyi bilinmesi gerektirir. Bu nedenle mecazdan önce Fıkıh usûlünde lafızların öneminin ve kapladığı alanın tespit edilmesine ihtiyaç vardır. Mecazın bu lafızların genel fotoğrafı çerçevesinde yerinin gösterilebilmesi için bu çalışmada fıkıh usûlü lafızları üzerinde durulacaktır.

2.2. FIKIH USÛLÜNDE LAFIZLARIN YORUMU

Usul kitaplarında lafızların yorumu ile ilgili bölümler, beyan başlığı altında toplanmıştır. Beyan bölümü; Fukahâ yöntemine göre hazırlanmış usûl kitaplarında şer'î delillerin en başında gelen kitap bahsinden sonra veya elfâz bahislerinden sonra, kelamcı usûlcülerin kitaplarında ise elfâz bölümlerinin mücmel bahsinde yer almaktadır. Beyan konusu usûl eserlerinde temelde iki yönden ele alınmaktadır.⁵⁸⁷ Birincisi beyanın kime ait olduğu hususu, ikincisi ise hangi tür lafızlar için beyana ihtiyaç duyulduğu

⁵⁸⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 18-19, 37-38,

⁵⁸⁶ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, I, 27.

⁵⁸⁷ Bkz. Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (2. Baskı) (I-IV) (Thk. 'İccîl Câsim en-Neşmî), Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şu'uni'l-İslamiyye, Kuveyt 1985, II, 6; Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 209; Serahsî, *Usûl*, II, 26;

hususudur.⁵⁸⁸ Burada, beyanın ikinci yönü olan lafızların beyanı ve özellikle de lafızların kullanıldığı anlam türleri olan hakikat ve mecaz yönleri ele alınacaktır. Ancak usûl açısından bu konuyu ele almadan önce beyan kelimesinin anlamını kısaca hatırlatmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Beyân⁵⁸⁹ kelimesi, sözlükte “maksadı en güzel sözlerle ortaya koymak” anlamına gelmektedir. Beyân, söz aracılığıyla anlamları açığa çıkarmak ve görünür kılmayı amaçlamaktadır.⁵⁹⁰ Nitekim Câhız, beyânı “*dinleyicinin beyanın ifade etmek istediği şekilde anlamın hakikatine erişmesini sağlayarak anlamın örtüsünü kaldıran ve duygunun perdesini yırtan her şeyin ortak adı*” olarak tanımlamaktadır. Tanımdan da anlaşıldığı üzere Câhız, anlamı gösterme yollarının tümünü beyân olarak değerlendirmektedir. O, beyân türlerini şöyle sıralamaktadır; lafız (konuşma), işaret, ‘akd (hesap – doğal bildirim), yazı ve hal dili. Câhız’ın rivayetine göre İbn Tev’em de beyanı “*Ruh beden, ilim ruhun, beyân ilmin direğidir*” şeklinde betimlemiştir.⁵⁹¹

Usûlcüler, dilcilere benzer bir şekilde, beyanı “sözü muhataba hiçbir kapalı tarafı kalmayacak şekilde anlatmak ve açıklamak” şeklinde tanımlamışlardır. İmam Şafî, beyanın “ortaya çıkmak” anlamında değil “sözün anlamını ortaya çıkarmak” anlamında kullanıldığı görüşündedir.

İmam Şafî, beyan kavramını “*kaynakta birleşen, ayrıntıda farklılaşan anlamların genel adı*” şeklinde tanımlamıştır. Ayrıca O, Allah Te‘âlâ’nın Kur’ân’da bildirdiği beyanın toplamını ise hükmün ortaya çıkmasını sağlayan kaynak bakımından dört kısma ayırmıştır. Buna göre:

1. Allah Te‘âlâ’nın delâleti açık bir şekilde Kur’ân nassıyla açıkladığı hususlardır. Bunlar namaz, oruç, zekât ve hacc gibi farzlar ile zinâ, içki içme, ölü ve domuz eti yeme gibi haramlardır.

⁵⁸⁸ Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (2. Basım), Kimlik Yayınları, Kayseri 2016, 266-267.

⁵⁸⁹ Çağdaş yazarlardan Muhammed Edîb Sâlih, doktora tezi olan *Tefsiru’n-Nusûs fi’l-Fıkhî’l-İslamî* adlı eserinde fıkıh usûlü bilgilerinin Kitap ve Sünnetin nasslarından hüküm istinbatında takip ettikleri yöntemleri karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Müellif bu eserin girişinde usûl bilgilerinin beyan teriminin anlamı ve beyanın kısımları ile ilgili görüşlerini özetlemiştir. Bkz. Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsiru’n-Nusûs fi’l-Fıkhî’l-İslamî (I-II)* (4. Baskı), Beyrut 1993 I, 27.

⁵⁹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, III, 406

⁵⁹¹ Câhız, Ebû Osman ‘Amr b. Bahr, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, (nşr. ve şerh: Abdusselâm Muhammed Harun), Mektebetu’l-Hancî, Kahire 1418/1998, I, 76-77.

2. Allah Te‘âlâ’nın Kur’ân nassıyla hükme bağladığı; fakat mahiyetini açıklamayı Resulullah (s.a.s.) bıraktığı hususlardır. Bu tür hükümlere namazın rekât sayısı ve zekât ibadetiyle ilgili uygulamalar örnek verilebilir.
3. Kur’ân’da hakkında nass bulunmayan ve Resulullah (s.a.s.)’ın sünnetiyle tayin ettiği konulardır. Bu tür beyanların bağlayıcılığının dinî dayanağı ise Allah Te‘âlâ’nın Kur’ân’da resulüne itaat edilmesi ve onun hükmüne razı olmayı farz kılmasıdır.
4. Allah Te‘âlâ’nın kullarına ictihad ederek ulaşmayı emrettiği hususlardır. Kullar, tıpkı diğer beyan türlerinde olduğu gibi, ictihad ile ulaştıkları sonuca uymakla mükellef kılınmıştır. Söz gelimi kabeyi görmeyen kimselerin ictihad ile kabe yönünü belirlemeleri ve bu yöne yönelmeleri gerekir.⁵⁹²

Kısacası Şafîî’nin beyan terimini daha çok dini hükme kaynaklık eden bilgilerin ve delillerin açıklanması anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ali İhsan Pala, özelde Şafîî’nin genelde ise mütekelimin usûlcülerin beyan tasnifini “*beyan vasıtaları*” olarak tanımlamıştır. Ondan sonra gelen usûlcüler, özellikle de Hanefî ve Şafîî usûlcülerin çoğu, Şafîî’nin bu yaklaşımını tenkit etmiş ve beyanı daha çok hükümlerin istinbatı için İslâm’ın temel bilgi kaynaklarındaki delillerin anlam ve maksatlarını açıklığa kavuşturmak şeklinde anlamışlardır. Ayrıca hukukî sonuç doğurmak bakımından beyan türleri ile ilgili genel kurallar ortaya koymuşlardır.⁵⁹³ Bu çalışmada da esas olarak beyanın bu yönü ele alınacaktır. Çünkü lafızların hakikat veya mecaz olması, hüküm açısından nasıl bir tefsir veya yoruma tabi tutulması gerektiği açısından önemlidir. Bu nedenle biz, hukukî bir sonuç doğurması bakımından lafzın tefsir ve yorumu bağlamında beyana yer verme ihtiyacı duyduk.

Abdulaziz Buhârî, bazı Hanefîlerin ve çoğu Şafîî’nin dildeki ilk anlamından hareketle, beyan kelimesinin “ortaya çıkmak” anlamını ifade ettiği kanaatinde olduğunu belirtmektedir. Aslında " بان لي المعنى بيانا " (bu anlam benim için tamamen ortaya çıktı) veya " بان الهلال " (Hilal göründü) gibi kullanımlar O’nu doğrulayan örneklerdir. Fakat beyanın “bir hükmü ortaya koymak ve bir durumu açıklamak” anlamını ifade ettiğini savunan bilginler, dildeki kullanımın yanında özellikle kelimenin Kur’ân’daki anlamına

⁵⁹² Şafîî, *er-Risâle* 21-24.

⁵⁹³ Ali İhsan Pala, *Fıkıh Usûlü Açısından Beyân (İslam Hukuk Metodolojisine Göre Hukukî Nassların Açıklanması)* (Basılmamış Yüksek Lisans Tesi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam bilimleri Anabilim Dalı, Van 1995, 27, 30, 238.

dikkat çekmişlerdir.⁵⁹⁴ İçinde beyan kelimesinin geçtiği ayetler incelendiğinde Kur'ân'ın bu kelimeyi 'açıklamak' anlamında kullandığı görülmektedir.⁵⁹⁵

Şafîî'den sonra usûlcüler beyanı işlevi bakımından kısımlara ayırmışlardır. Ebû Zeyd Debûsî, beyan kavramını ilk defa işlevi bakımından dört kısma ayırmıştır. Bunlar "beyan-ı takrir", "beyan-ı tefsir", "beyan-ı tağyir" ve "beyan-ı tebdildir."⁵⁹⁶ Bilahere Serahsî "beyan-ı zaruret"i de bu taksime ekleyerek beşe çıkarmıştır.⁵⁹⁷ Usûl âlimleri, zaruret dışındaki beyan çeşitlerinde beyan kelimesinin zikredilen çeşitlere nispetini, cinsin türe nispeti olarak değerlendirmişlerdir. Örneğin ilmin fıkha veya tıbbı nispet edilmesi, cinsin türe nispet edilmesidir. Ancak "beyan-ı zaruret" kavramında zaruret kelimesi, beyanın sebebine nispet edilmiştir.⁵⁹⁸

2.3. FIKIH USÛLÜNDE LAFIZLARIN DELÂLET YOLLARI

İslâm hukukunda lafızların çok büyük önemi vardır. Çünkü İslâm hukunun aslî delilleri, temelde ya Kur'ân'a ya da Sünnete dayanmaktadır. Allah'ın keliması olan Kur'ân', Arapça lafızlarla muhataplarına gönderildiği açıktır. Ayrıca Hz. Peygamberin sünneti, ya doğrudan onun sözlerinden veya söz ile rivayet edilen fiillerinden oluşmaktadır. Kısacası fıkıhın konusu olan mükellefin fiillerini ilgilendiren hükümlerin ve usûlün konusu olan delillerin ekseriyeti, lafızların delâletleri ile şekillenmektedir. Fıkıh usûlünün sınırlarını ve muhtevasını belirleyen dört köşe taşı bulunmakatadır. Gazâlî'nin de belirttiği gibi bunlar; "hüküm", "delil", "delillerden hareketle hükmü elde etme yöntemi" ve "delilden hüküm çıkaran müctehit"tir.⁵⁹⁹ Bu yönüyle usûlün üç temel taşı olan "hüküm", "delil" ve "istidlâl yöntemi" esasında lafza dayanmaktadır. Bu nedenle fıkıh usûlcüleri daha çok lafzî delilleri açıklamakla ilgilenmişlerdir.⁶⁰⁰ Çünkü delillerin en büyük bölümü Kur'ân'ın ayetleri ve Hz. Peygamberin (s.a.s) hadislerinden oluşmaktadır. Usûlcülerin lafız ve anlam ilişkilerini araştırmalarının ana gayesi, şer'î

⁵⁹⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 27.

⁵⁹⁵ Beyan kelimesinin anlamı ve bu terime ilişkin fıkıh usûlü bilginlerinin görüşleri için bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, "Beyân", *DİA*, Ankara 1992, V, 23.

⁵⁹⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 221.

⁵⁹⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 27.

⁵⁹⁸ Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs fî'l-Fıkhi'l-İslâmî*, I, 31-32.

⁵⁹⁹ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, I, 32.

⁶⁰⁰ Ahmet Muhammet Peşe, *İslâm Hukuku Biliminde Lafzın Delâleti ve Mantûk-Mefhûm Ayrımına İlişkin Tartışmalar* (Y1. Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İsparta 2011, 101.

hükümlere kaynaklık etmelerinden dolayı Kur'ân ve hadis naslarının doğru anlaşılmasını ve onlardan isabetli hükümler çıkarılmasını sağlamaktır.

Bilindiği gibi, fıkıh usûlünde lafızlar ve delâlet yolları konusunda temelde iki ayrı yöntem takip edilmiştir. Bunlar, Mütakellim ve Fukahâ yöntemleridir. Mütakellim usûlcülerin yöntemine göre lafzın anlama delâlet yolları, temelde “mantûk” ve “mefhum” olarak iki kısma ayrılır. *Mantûk*, lafzın anlama doğrudan delâletine verilen isim; *Mefhûm* ise lafzın anlamından doğan delâletin adıdır. Mantûk ile gerçekleşen bildirim, sırasıyla “şer‘î”, “örfî” ve “lugavî” hakikatlerine göre ve en son “mecazî” anlam ile açıklanır.⁶⁰¹ Mefhûm, iktizânın delâleti olarak da adlandırılmaktadır. Mefhûm da kendi içerisinde “mefhumu muvafakât” ve “mefhumu muhalefet” olarak ikiye ayrılmaktadır. *Mefhumu muvâfakat* sözün kendisinden kesin olarak anlaşıldığından dolayı “*fahvâ'l-hitâb/hitabın maksadı*” veya “*lahnu'l-hitâb/hitabın anlamı*” olarak da adlandırılmıştır. Söz gelimi “*onlara (anne ve babanıza) üf demeyiniz*”⁶⁰² ayetinden maksat ebeveyne her türlü eziyetin yasaklanmasıdır. Ayetin mantûkunda veya lafzında açıkça yer almamasına rağmen eziyetin en küçük şekli olan “üf” kelimesi zikredilerek anlam bakımından onun benzeri veya ondan daha önemli rahatsız edici şeylerin yasaklandığı da anlaşılmaktadır.⁶⁰³ *Mefhumu Muhalefet* ise sözün olumlu veya olumsuz anlamının zıddıyla kaim olan hükümdür. Söz gelimi “*saime (otlayan) koyunların zekâtı vardır*”⁶⁰⁴ mealindeki hadisin mefhumu muhalifiyle ortaya çıkan hüküm, özel olarak

⁶⁰¹ Sübkî, *el-İbhâc*, I, 365-366.

⁶⁰² İsrâ': 17/23.

⁶⁰³ Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed Ebû'l-Me'âlî Rüküddîn, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkhi* (1. Baskı) (I-II) (Thk. Salâh b. Muhammed b. 'Uveyda), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 166; Sübkî, *el-İbhâc*, I, 267-268; İcî, 254-255: Cüveynî, Şafî'ye dayanarak muvafakâtı lafzın aslında bulunmayan fakat onun asıl anlamından daha öncelikli olarak anlaşılan maksatlar manasında kullanmaktadır. İbnu'l-Hâcib ve İcî de bu kanaate sahiptirler.

⁶⁰⁴ Buhârî, Cuma, 37; Nesâî, Zekât, 5, 9; Ahmed b. Hanbel, İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk es-Sülemî en-Nisâbü'rî, *es-Sahîh* (1. Baskı) (I-IV) (Thk. Muhammed Mustafa el-A'zâmî), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1980, IV, 15, 19; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl eş-Şeybânî, *Müsned* (1. Baskı) (I-XXXXX) (Thk. Şuayn el-Arnâvut ve dğ.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, I, 232, 233; Beyhâkî, Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Mûsâ el-Hüsrevcirdî el-Horasânî Ebû Bekr, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (3. Baskı) (I-XI) (Thk. Muhammed Abdulkadir Tâhâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, IV, 145, 147, 168, 194.

beslenen koyunların zekâtının bulunmadığıdır.⁶⁰⁵ Hanefî usûlcüler de lafzî delâleti; nassın ibaresi, işareti, delâleti ve iktizâsı şeklinde dört kısımda ele almaktadırlar.⁶⁰⁶

Kelamcı usûlcüler, lafızları genel olarak mantûk ve mefhûm olarak sınıflandırmışlardır. Onlar, lafızların bizzat (mantûk) veya mana (mefhûm) ile maksadı ifade ettiğini belirtmişlerdir. Onlara göre mantûk, “sarih” ve “sarîh olmayan” olarak ikiye ayrılmaktadır. *Sarîh mantuk*, mutâbakat veya tazammûn yoluyla anlama delâlet eden vaz‘a dayalı bir lafızdır. *Sarih olmayan mantûk* ise iltizâm yoluyla anlamına delâlet eden iktizâ, îmâ ve işâret türlerinin vaz‘a dayanmayan delâletidir. İktizâ, dinin veya aklın doğruluğunu veya geçerliliğini belirlediği bir sözün hüküm bildirmesidir. İktizâî anlam, sözün zahirinde görünmediği halde konuşanın kastında bulunmaktadır. Söz gelimi, “*Ümmetimden hata ve unutmaya kaldırılmıştır*”⁶⁰⁷ hadisinde kaldırıldığı belirtilen unutmaya ve hata ile, onlardan kaynaklanan sorumluluğun kast edildiği takdir edilmezse sözün doğruluğu tartışmalı hale gelmektedir. İşâret yoluyla delâlet ise Ramazan orucu gecesi fecre kadar yeme ve içmeyi helal kılan ayetin, cinsel ilişkiyi de helal kıldığından hareketle⁶⁰⁸ cünûb olarak sabahlanabileceği sonucunun çıkarılmasıdır.⁶⁰⁹ Çünkü söz konusu ayette fecre kadar yemek içmenin yanı sıra cinsel münasebetin de helâl olduğu bildirilmektedir.

" أَجَلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ "

“Oruç tuttuğunuz günlerin gecesi kadınlarınıza yaklaşmanız size helal kılındı, onlar sizin örtünüz, siz de onların örtülerisiniz. Allah, **kendinize hıyanet etmekte olduğunuzu** bildi, bu sebeple tevbenizi kabul edip sizi affetti”⁶¹⁰ ayetinde geçen “kendinize hıyanet etmekte olduğunuzu” mealiyle çevrilen ifade mecaz olarak açıklanmıştır. Buna göre

⁶⁰⁵ İcî, ‘Adudu’l-Milleti ve’l-Dîn Abdurrahman b. Ahmed, *Şerhu’l-‘Adûd ‘alâ Muhtasari’l-Müntehâ’l-Usûli*, (İbnu’l-Hâcib, *Muhtasari’l-Müntehâ’l-Usûli*) (1. Baskı) (Thk. Fâdî Nasîf, Târik Yahyâ), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2000, 256.

⁶⁰⁶ Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn el-Buhârî, *Teyisîru’t-Tahrîr* (Kemaleddîn İbn Hümâm’ın *Kitâbi’t-Tahrîr* şerhi) (I-IV), Dâru’l-Bâz, Mekke tsz., I, 86.

⁶⁰⁷ Usûl ve Fıkıh kitaplarında bu şekilde geçen hadisin bu lafzını Elbânî münker olarak nitelemektedir. Fakat hadisin manası İbn Mâce’de şu şekilde yer almaktadır: “Allah, ümmetimden hatayı, unutmayı ve baskı ile kendilerine yaptırılan şeyleri kaldırmıştır.” Elbânî bu hadisi sahih olarak değerlendirmektedir. Bkz. İbn Mâce, Talâk, 16; Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâcc Nûh b. Necâtî, *Sahîhu’l-Câmi’i’s-Sağîr ve Ziyâdetuhu* (3. Baskı) (I-II) el-Mektebu’l-İslâmî, Beyrut 1988, I, 659.

⁶⁰⁸ Bakara: 2/187.

⁶⁰⁹ İcî, *Şerhu’l-‘Adûd*, 253-254.

⁶¹⁰ Bakara: 2/187.

Müslümanların oruç gecesinde kadınlara yaklaşma yasağına riayet etmekte kusurlu davranabilecekleri bilindiğinden Allah Te'âlâ'nın bu fiili serbest bıraktığı anlaşılmaktadır.⁶¹¹

Yukarıdaki hadisten Müslümanların unutma ve hatanın mesuliyetinden kurtarıldığı anlamının çıkarılması, iktizânın delâletiyle mümkün hale gelmektedir. Bu anlam hadisin lafzında bulunmasa da kastında bulunmaktadır. İşaretin delâletine örnek verilen yukarıdaki ayetin lafzından ve kastından anlaşılması imkânı bulunmayan cünûb olarak sabahlanabileceği çıkarımı, anlamın işaretiyle tespit edilmiştir.

Fıkıh Usûlü bilginleri, lafızları kullanıldığı anlam bakımından hakikat-mecaz, anlamın kapsamı bakımından ise âm-hâs vb. şekillerde tasnif etmişlerdir. Çünkü *“usûlcüler kurallarını Arapça'nın lafızları, ibareleri, üslupları ve bunların dilde bilinen anlamlara delâletinden çıkarmışlardır.”*⁶¹² Lafızların bu şekilde tasnif edilmesi esas itibariyle dile dayalı bir ayırımdır.

İbn Haldun'un da belirttiği gibi fıkıh usulünün odaklandığı ibarelerin anlamlarının anlaşılması, dil yönünden o ibareleri oluşturan kelime ve cümlelerin anlaşılmasına bağlıdır. Ayrıca usûl ilminin temel dayanaklarından olan lafızların delâleti bahisleri, aslında dilin de ana konularındandır.⁶¹³ Çünkü delâlet konuları öncelikle dilin kapsama alanına girmektedir. Usûl ilmi, naslardan hükme kaynaklık eden delilleri çıkarma (istidlâl) yollarını araştıran ve bunun ilkelerini belirleyen bir ilimdir. Delâlet bilgisi olmadan bu işin yapılması mümkün olmadığından *“usûlcüler, delâlet ile istidlâli birleştirmişlerdir.”*⁶¹⁴ Bütün bunların sonucunda, dil ve belagatin sınırlarının nerede bittiğini, fıkıh usulünün sınırlarının nerede başladığını tespit etmenin son derece zor olduğu söylenebilir.

Usûl bilginleri de mantıkçılar gibi hüküm bildiren delâleti, öncelikle lafzî ve lafzî olmayan olarak ikiye ayırmışlardır. Bu iki delâlet türünü de kendi içinde vaz'î, tabî ve aklî olmak üzere üç sınıfta incelemişlerdir. Fakat usûlcüler, öncelikle anlama delâletinin

⁶¹¹ Şerîf er-Radî, *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân*, 119..

⁶¹² Abdulkadir 'Udeh, *et-Teşrî'u'l-Cinâfiyyu'l-İslâmî Mukârenen bi'l-Kânûnî'l-Vaz'î* (I-II), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut tsz., I, 186.

⁶¹³ İbn Hâldûn, *Mukaddimetu İbn Hâldûn*, 567.

⁶¹⁴ Câbirî, *Bünyetu'l-'Akli'l-'Arabî*, 53.

kapsamı, açıklığı ve kapalılığı gibi hususlar yönünden lafızların üzerinde durmuş ve bu ölçüler doğrultusunda lafızları tasnif etmişlerdir.⁶¹⁵

Mantık ve fıkıh usulü açısından lafzî delâlet; “mutabakat”, “tazammun” ve “iltizam” olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Lafzın vaz‘ edildiği (kendisi için konulduğu) anlamı tam olarak bildirmesine “mütâbakat”, bu anlamın bir kısmını bildirmesine “tazammun” ve lafzın vaz‘î anlamının aklen zorunlu olarak gerektirdiği bir anlama delâlet etmesi ise “iltizam” ismini alır. Bu delâlet türlerinin her birisinin dil, usûl veya fıkıh lûgatine göre birbirinden farklı ve bu alanlara özgü örnekleri vardır. Söz gelimi “insan” kelimesinin konuşan bir canlı varlığa delalet etmesi dilsel açıdan mutabakata; aynı kelimenin konuşan veya canlı varlık anlamlarından birine delalet etmesi dilsel açıdan tazammuna örnektir. Aynı şekilde usûlcülerin ıstılahında “salat” kelimesinin, tekbirden selama erkânı ve şartları belli olan ibadetin adı olarak kullanılması mutâbakat yoluyla delâlete; “salat” kelimesinin secdeye delalet etmesi tazammun yoluyla delalet örnektir. Beş sayısının tekliği ve evin tavanının duvarı gerektirmesi “iltizam” yoluyla delalet örnektir. Tazammûnî ve iltizâmî delâletin varlığı, mutâbık delâletin varlığına dayandığından bu ikisinden birisinin varlığı sürekli olarak mutabakatı da gerektirir. Ancak mutabakatın varlığı, diğer ikisinin varlığını her zaman gerektirmez. Çünkü mutabakat delâleti bazen kendi müsemması dışında bir ilineği bulunmayan belirli ve basit bir şeyi bildirebilir.⁶¹⁶ Gazâlî, mutâbakat ve tazammûn delâletlerinin, iltizamdan daha üstün olduğunu belirtmektedir. Çünkü iltizami delalet, dilin vaz‘ı tarafından belirlenmemiş olup, silsile yoluyla lafzın anlam uzantılarını ifade etmektedir.⁶¹⁷ Âmidî’nin mutabakat ve tazammûn delâletlerini lafzî, iltizâmî delâleti ise lafzî olmayan delâlet türü olarak değerlendirmesi de bundan dolayı olmalıdır.⁶¹⁸

Buna karşılık Râzî’ye göre bu üç delalet türünden yalnızca mutabakat yoluyla delalet, vaz‘î delâlet olarak kabul edilebilir. Çünkü tazammûn yoluyla delalette, lafzın içinden kaynaklanan aklî bir delâlet söz konusudur. İltizam yoluyla delalette ise lafzın hâricinden kaynaklanan aklî bir delâlet bulunmaktadır. Oysa lafız doğrudan iç ve dış

⁶¹⁵ Emîr Pâdişâh, *Teyisîru’t-Tahrîr*, I, 79-80.

⁶¹⁶ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, I, 32; Ya’k’ub b. Abdulvahhâb el-Bâhiseyn, *Turuku’l-İstidlâl*, 61-62.

⁶¹⁷ Gazâlî, *Mi’yâru’l-’İlm fî Fenni’l-Mantık*, 72.

⁶¹⁸ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, I, 32; Mantıkçılar ile Usûlcülerin iltizâm ile ilgili görüşleri ve tartışmaları için bkz. Ya’k’ub b. Abdulvahhâb el-Bâhiseyn, 64-70.

anlamları ifade etmek için konulmadan, bunların ikisi de vaz'î birer delâlet sayılamaz. Buna göre o, sadece mutabık delâleti vaz'î delâlet olarak kabul etmekte, diğer iki delâlet türünün ise aklî birer delalet olduğunu beyan etmektedir.⁶¹⁹

Bâkılânî, anlam ifade eden sözleri üçe ayırmaktadır. *Birincisi* kendi başına, tam ve tartışmasız olarak anlamını bildiren hitaptır. *İkincisi* bir yönü ile kendi başına anlamını bildiren, diğer yönüyle de bağımsız olmayan hitaptır. *Üçüncüsü* ise dilde kendine özgü bir anlamı bulursa da başka bir manaya aktarıldığından kendi başına anlamını bildirmeyen hitaptır.⁶²⁰

Bâkılânî, birinci kategoriye giren hitabı, nassı ile sarih olarak anlam bildirenler ve lahnı veya mefhûmu ile maksadını açıklayanlar olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Nassın açık bir şekilde anlam bildirmesine, " وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَا " "*Zinâya da yaklaşmayın*"⁶²¹ ayetinde olduğu gibi, maksadı ihtimale yer bırakmayacak kadar net olan nasları örnek göstermektedir. Bu söz mantuku (lafzı) ile vaz' edildiği anlamı bildiren, kinaye mecaz ve idmâra ihtimali olmayan nasslardır.⁶²²

Bâkılânî, mefhumu ile anlam bildiren sözlere ise mukayyet durumların zikredilmesi ile mutlak bir anlamın kastedildiği ya da mücmel bir lafzın zikredilmesi ile muayyen bir şeyin kastedildiği lafızları örnek göstermektedir. Söz gelimi " فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍ " "*(Anne ve babanıza) üff demeyin*"⁶²³ ayetinde, belirli bir anlamı olan " أَفٍ " kelimesi ile esas kastedilen ebeveyne karşı mutlak olarak onları üzecek her tür davranıştan sakınılmasıdır. Oysa ayette onları rahatsız etmesi mümkün olan en hafif davranışın adı zikredilmiştir. Burada en küçük örneğin zikredilmesi ile mutlak bir mesajın verilmesi söz konusudur. Yine " وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا " "*Hırsız erkek ve kadının ellerini kesin*"⁶²⁴ ayeti ile anlatılmak istenen hırsız sıfatını haiz her kişinin değil, hırsızlık suçunu işlemesi nedeniyle belli şartları taşıyan hırsızların ellerinin kesilmesidir.⁶²⁵

⁶¹⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 219; Beydâvî ve Sübkî de bu konuda Râzî'yi takip etmişlerdir. Bkz. Sübkî, Takiyuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Abdulkâfî b. Ali b. Temmâm b. Hâmid b. Yahyâ ve Tâcuddîn İbnu's-Sübkî, *el-Ibhâc fî Şerhi'l-Minhâc* (Kadı Beydâvî, *Minhâcu'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*) (1. Baskı) (I-III) (Thk. Şa'bân Muhammed İsmail), Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire 1981, I, 203.

⁶²⁰ Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sağîr)* (2. Baskı) (Thk. Abdulhamîd Ali Ebû Zenîd), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1998, I, 340-341.

⁶²¹ İsrâ': 17/32.

⁶²² Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 340-341.

⁶²³ İsrâ': 17/23.

⁶²⁴ Mâide: 5/38.

⁶²⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 347.

Nitekim Sîbeveyh, kesmek anlamına gelen fiilin başındaki “ ف ” harfini mukadder olan şart cümlesinin cevabının başındaki edat olarak yorumlamıştır.⁶²⁶ Buna göre ayetten hırsızlık suçunu işlemeleri şartıyla hırsızın ellerinin kesilmesi gerektiği sonucu çıkar. Ayrıca buradaki hırsızlık eyleminin niteliği, miktarı ve ona uygulanacak had cezası hususları müctehitlerin bu konuda farklı görüşler ileri sürmelerine neden olmuştur. Kur’ân’da geçen buna benzer genel anlamlı lafızlar aynı zamanda dilin konusu olduğundan, bu lafızların doğru açıklanabilmesi için dil konusunda da uzmanlığa ihtiyaç vardır.⁶²⁷

Bâkılânî, ikinci kategoride yer alan bir yönü ile kendi başına anlamını bildiren, diğer yönüyle de bağımsız olmayan hitaba, kapsamı belli olmayan âm lafızları ve vakti ya da miktarı tam belli olmayan mücmel lafızları örnek göstermektedir. Söz gelimi, " **فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ** " *“(Haram aylar çıkar çıkmaz) Artık Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün”*⁶²⁸ ayetinde geçen ‘müşrikler’ umumi lafzı buna örnektir.⁶²⁹ Bu lafız ile kastedilenlerin lafzın kapsamına giren bütün müşrikler olmadığı, diğer naslardan ve ayetin bağlamından anlaşılmaktadır. İşte bu lafzın mantuku bir yönü ile açık olduğu halde mefhumunun lafzın kendisinden net bir şekilde anlaşılabilirdiği söylenemez. Çünkü burada genel bir lafız kullanılmış olmasına rağmen öldürülmesi istenen kişiler bütün müşrikler değil, sadece Müslümanlar ile savaş halinde olan ve onlarla yaptıkları anlaşmayı bozan müşriklerdir. Bir başka ifadeyle bu ayette âm bir lafız ile hususî bir anlam kastedilmiştir. Nitekim bu ayetin devamında gelen ve Müslümanlara sığınmak isteyen Müşriklere emân verilmesini ve onların korunmasını emreden ayet, öldürme emrinin sadece Müşriklerden bir bölümünü kapsadığını beyan etmektedir.⁶³⁰ İslâm hukukçuları, kendisiyle dar anlamın kastedildiği bu tür âm lafızların beyanının geciktirilmemesi gerektiğini belirtmişlerdir.⁶³¹ Aksi takdirde ayetten Müslümanlarla savaş halinde olmayan Zimmîlerin de öldürülmesi gerektiği sonucu çıkarılabilir. Bu durumda ise telafisi zor vahim sonuçların doğması tehlikesi bulunmaktadır. Ayrıca Müşrikleri öldürmeyi emreden ayetin devamında onları

⁶²⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 143.

⁶²⁷ İbn ‘Aşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, VI, 191.

⁶²⁸ Tevbe: 9/5.

⁶²⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb ve ‘l-İrşâd*, I, 349.

⁶³⁰ Tevbe: 9/6; ayetin meali şu şekildedir: “Eğer Müşriklerden biri senden sığınma talep ederse, Allah’ın kelâmını işitebilmesi için ona eman ver. Sonra da onu güven içinde olacağı yere ulaştır. Bu, onların bilmeyen bir kavim olmaları sebebiyledir.”

⁶³¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 51; Gazâlî, *el-Müstasfâ*, II, 50.

tutuklamanın ve alıkoymanın emredilmesi, öldürme eyleminin tercih edilebilecek seçeneklerden birisi olduğunu göstermektedir. Kısacası bu ayetteki ‘Müşrikler’ lafzı mutlak mana ifade etmediği gibi öldürme emri de mutlak değildir.⁶³² Bâkıllânî, bu tür lafızları mecaz olarak değerlendirmemiştir. Cessâs da bu ayette geçen müşrikler kelimesi ile Müslümanlarla savaş halinde olan müşriklerin kastedilmiş olduğunun diğer nasların delâletiyle anlaşılmasından dolayı maksadı belli olan bu lafızların, mecaz sayılmayacağını belirtmektedir.⁶³³ Oysa açık bir lafızla tahsis edilmediği halde dar anlamda kullanılan âm lafızlar, gerçek işlevinin dışında bir maksadı ifade ettiğinden mecaz olarak kabul edilmesi daha uygun olacaktır. Nitekim âm lafızların, taşıdığı anlamın tamamını bildirmek için vaz‘ edildiğini kabul eden âlimler de bu lafızların dar anlamda kullanılmasını mecaz kabul etmişlerdir.

Mecazın terimleşmesinin ardından bu örnekte olduğu gibi âm bir lafzın hususi anlamda kullanılmasının mecaz olup olmadığı konusunda ihtilaf olmakla birlikte bazı bilginler bunu mecaz olarak nitelendirmişlerdir.⁶³⁴

Bâkıllânî, üçüncü kategoride yer alan dilde kendine özgü bir anlamı bulunsa da başka bir manaya aktarıldığından kendi başına anlamını bildirmeyen hitabı, mecaz olarak adlandırmıştır. Müellif bu tür lafızların başka bir anlama transfer edildiğini ve bu yönüyle sözün kullanımından anlaşılan haziften de farklı olduğunu belirtmiştir. Buna örnek olarak daha önce yer verilen “*duvarın yıkılmak istemesi*” ifadesini ve benzer ayetlerdeki mecazları zikretmektedir. Bu ibarelerin maksadı ne lafzın kendisinden ne de mefhumundan anlaşılabilir. Aksine bu ibarelerin anlamı, kendisi dışında ilave bir unsurun yardımı ile ortaya çıkarılabilmektedir. Bu sözlerin kendine mahsus hakikatleri olmasına rağmen bu bağlamda gerçek anlamlarında kullanılmamıştır.⁶³⁵

Delâlet türlerinin çalışmamızla alakalı asıl yönü bunların “mecaz” ile ilgisidir. Usûlcüler ittifakla, mutabık delâleti vaz‘î ve hakiki delâlet saymaktadırlar. Bu nedenle

⁶³² Mâverîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb Basrî, el-Mu'temed, *en-Nuketu ve'l-'Uyûn Tefsîru'l-Mâverîdî* (1. Baskı) (I-VI) (Thk. Seyyid b. Abdumaksud b. Abdurrahim), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., II, 340.

⁶³³ Cessâs, *el-Fusûl*, 140-141.

⁶³⁴ 'Alâuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman el-Merdâvî ed-Dimeşkî es-Sâlihî el-Hanbelî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh* (I-VIII) (1. Baskı) (Thk. Abdurrahman el-Cibrîn, 'İvad el-Karnî, Ahmed es-Serrâh), Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 2000, VI, 2642; Muhammed b. Huseyn b. Hasan el-Cîzânî, *Me'âlimu Usûli'l-Fıkhî 'İnde Ehli's-Sunneti ve'l-Cemâ'ati* (7. Baskı), Dâru İbnu'l-Cevzî, Riyâd 2008, 413; es-Sülemî, 'İyâd b. Nâmî b. 'İvad, *Usûlu'l-Fıkhî'llezî Lâ Yese'u'l-Fekîhe Cehlulu* (1. Baskı), Dâru't-Tedmuriyye, Riyâd 2005, 298.

⁶³⁵ Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 351.

mutabık delâlette mecazın yeri olmadığı söylenebilir. Fakat tazammûn ile gerçekleşen delâlet, aslında bir lafzın kendi hakikatının sadece bir bölümünü ifade etmesi ile oluşan bir mecaz türüdür.⁶³⁶

2.3.1. Kullanıldığı Anlam Bakımından Lafızlar

2.3.1.1. Sarih

Arapça kökenli bir kelime olan sarih " صَرِيح " kelimesi, " صَرَحَ " geçişsiz fiilinden türemiş bir sıfat-ı müşebbehe kalıbıdır. Bu fiil sözlükte, “açık olmak, karışıklıklardan arınıp saf hale gelmek” anlamlarına gelmektedir. Aynı fiil " صَرَحَ " şeklinde, üçüncü baktan geldiğinde veya dört harfli tef’îl babına aktarıldığında geçişlilik kazanarak “Açıkladı, bir şeyi ortaya çıkardı” anlamlarını ifade etmektedir. Sarih kelimesi, bir şey için sıfat olarak kullanıldığında “saf, açık, berrak” manalarını ifade etmektedir. Bu manada nesebinde melezlik bulunmayan bir kişi veya soylu atlar için de aynı niteleme kullanılmaktadır. Bir sözün niteliği olarak kullanıldığında ise kinayenin zıddı olarak “açık, kapalı olmayan söz” anlamını ifade etmektedir.⁶³⁷

Sarih kelimesinin fıkıh terimi olarak anlamı ise “hakikat veya mecaz olsun fark etmez, anlamı ve maksadı açık olan söz”dür. Söz gelimi “sattım, satın aldım” sözleri sarih sözlerdir.⁶³⁸ O halde sarih, dildeki anlamı yönü ile açık olan ve konuşmadaki delâleti de herkes tarafından aynı şekilde anlaşılabilir kadar net olan sözlerin bir niteliğidir. Sarih söz, gerçek anlamda kullanılabileceği gibi mecaz anlamda da kullanılabilir.

Sarih, anlamı ve maksadı açık olan lafızların adıdır. Lafzın anlama hakikat veya mecaz yoluyla delâlet etmesi, onun sarih olmasına mani değildir.⁶³⁹ Hakikat veya mecaz bir lafız, kendi anlamına herhangi bir yoruma ihtiyaç duymayacak şekilde delâlet edebiliyorsa o lafız, ittifakla sarih olarak isimlendirilir. Anlamına sarih bir şekilde delâlet eden lafızların maksadının anlaşılması konusunda bir problem bulunmamaktadır. Bu nedenle sarih lafız, hüküm yönünden güçlüdür. Bu durum Mecelle’de “*tasrîh (sarih*

⁶³⁶ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 19.

⁶³⁷ Zemahşerî, *Esâsu’l-Belağ*, I, 542-543.

⁶³⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 187; Şâî, Nizâmuddîn Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshâk, *Usûlu’ş-Şâî ve bihâmişihî ‘Umdetu’l-Hevâşî*, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrut 1982, 64.

⁶³⁹ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-Usûl*, 22.

anlatım) mukabelesinde delâlete itibar yoktur”⁶⁴⁰ kuralıyla ifade edilmiştir. Bu kurala göre, sarîh lafız karşısında örfe veya özel duruma itibar edilmez.⁶⁴¹ Çünkü sarîh sözün niyete ihtiyacı yoktur. Boşamada talak lafzının kullanılması buna örnektir.⁶⁴² Söz gelimi kocanın karısını doğrudan talak lafızlarıyla boşamasından sonra niyetinin bu olmadığını söylemesinin sonucu değiştirmek açısından bir etkisi yoktur.⁶⁴³ Çünkü delâleti açık olan lafız, niyete ihtiyaç duymadan bir sonuç gerektirir.⁶⁴⁴ Mâlikîler, sarîh lafızların sonuç doğurması için kasıtlı ve bilinçli bir şekilde söylenmesi gerektiğini belirtmektedirler. Eğer sözün sahibinin niyetinin, sözün zahirinden farklı olduğunu gösteren bir delil veya hal karinesi mevcutsa sözün kendisinden ziyade niyete itibar edilir. Söz gelimi bir kişi âm bir söz ile onun kapsamına giren bazı şeyleri kast ederek yemin ederse ve bu hususla ilgili niyetini izhar ederse onun niyetine itibar edilir.⁶⁴⁵

Özetle; sarîh söz ile yapılan beyan, niyetsiz olarak da hukukî sonuç doğururken beyan sahibinin kastının sözün zahirinden farklı olduğunu destekleyen bir delil veya karine bulunması halinde onun lehine değerlendirilebilir.

2.3.1.2. Kinaye

Arapça kökenli bir kelime olan kinâye, " كنى - يَكْنى " fiilinin mastarıdır. Bu fiilin diğer bir mastarı da " كُنْيَة " “künye”dir. Bu kelime fiil olarak kullanıldığında “künye

⁶⁴⁰ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle*, 24.

⁶⁴¹ Emin Efendizade, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (2. Baskı) (I-XVI), Âsaduryan Matbaası, İstanbul 1317/1899, I, 109.

⁶⁴² Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, I, 78-79; İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 21; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 293; Sübkî, baskı altında söylenen talak lafzının sonucu ile ilgili şunları aktarmaktadır. Bu durumda olan kişi hakkında birkaç görüş ortaya çıkmıştır. Birincisi, baskı altında söylenen sarîh söz ile boşamanın olmayacağıdır. İkincisi, eğer kişinin kastı varsa sözün kinâye gibi sayılacağı ve boşanmanın gerçekleşeceği. Üçüncüsü, sarîh söz ile her durumda boşanmanın gerçekleşeceği. Dördüncüsü ise, lafız sarîh olsa bile karinelerle anlamının değişebileceği görüşüdür. İbn Nuceym, talak lafzıyla yapılan boşama beyanının niyetli olması halinde dinen ve hukukî geçerli olduğunu fakat niyetsiz olarak yapılan sarîh beyanın ise hukukî geçerli olduğunu ancak dinen geçerli olduğunu belirtmektedir.

⁶⁴³ Bu konu ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Fatih Turan, “Hanefilerin Kinâyeli Sözlerle Yapılan Boşamaları Bâin Talâk Sayması Üzerine Bir Analiz”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 27, Konya 2016, 421-442.

⁶⁴⁴ İbn Emîr el-Hâcc, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-Tahbîr 'alâ Tahrîri İbni'l-Hümâm* (I-III), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrut 1983, I, 315.

⁶⁴⁵ İbnü's-Şât, Kâsım b. Abdullah, *İdrâru'l-Burûk fî Envâi'l-Furûk li'l-Kârâfi* (Envâr şerhleri içinde) (1. Baskı) (I-IV), Dâru'n-Nevâdir, Kuveyt 2010, I, 178; Muhammed b. Ali b. Hasan, *Tehzîbu'l-Furûk ve'l-Kavâidi's-Seniyye fî'l-Esrâri'l-Fıkhiyye* (Envârü'l-Burûk ile birlikte) (1. Baskı) (I-IV), Vizâretü'l-Evkâfi's-Su'ûdiyye, Suudî Arabistan 2010, I, 178.

vermek” anlamını ifade eder.⁶⁴⁶ Künye, bir kişiyi ya da başka bir şeyi adlandırmak için gerçek isminin yerine kullanılan bir lakaptır. İbn Manzûr’a göre bir varlığın künye ile çağrılması üç nedene dayanmaktadır: “*Bir şeyin gerçek adının anılmasının ayıp olması, kişiyi yüceltme veya ismin yerini tutacak kadar kişinin onunla bilinmesi.*” Kinaye ise “*bir şey söylerken başka bir şeyi kastetmektir.*”⁶⁴⁷ Kinaye, açık anlamı terk edip dolaylı anlatımı tercih etmektir. Bir belagat terimi olarak kinâye, “*gerçek anlamıyla birlikte, o anlamın lazımı olan başka bir anlam kastedilerek kullanılan sözdür.*” Böylece kinayenin lafzına “mekniyyun bih” (kendisiyle kinaye yapılan), kinaî lafızla kastedilen anlama ise “mekniyyun ‘anh” (kinaye ile anlatılan) denir. Söz gelimi bir kişi ile ilgili olarak “Kılıcının kını uzundur” denildiğinde, bu söz ile aslında kinayeli anlam olan boyunun uzunluğu kastedilmekle birlikte bu sözün gerçek anlamı olan kının uzunluğu da anlatılır. Kinayeli anlama, hakiki manayı da icap ettiği için “lazımî/gerektiren anlam” denilmektedir.⁶⁴⁸ Kur’ân’da, bir yerde kinayenin bir çeşidi olan tarizi ihtiva eden bir fiil geçmektedir. *وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْتَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ* “(İddet müddetinin bekleyen) kadınlara evlenme isteğinizi üstü kapalı biçimde çılatmanızda veya gönlünüzde tutmanızda size bir vebal yoktur.”⁶⁴⁹ Zemahşerî, buradaki tarizden kastın meşru sınırlar içerisinde kinayeli bir söz ile kendisine iddet müddetinin bitiminde, evlenme isteğini hissettirmek şeklinde açıklamıştır. Bu açıklamadan sonra Zemahşerî, kinaye ile tariz arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: “Kinaye bir şeyi kendisi için vaz’ edilmeyen bir lafız ile açıklamandır. “Kılıcının kını uzun” lafzını boy uzunluğu için söylemen ya da “külü bol” sözünü misafirler için söylemen gibi. Oysa tariz de, bir söz ile onda geçirmediğin bir anlamı kastetmendir. İhtiyaç sahibi birinin, ihtiyaç duyduğu kişiye, “sana selam vermek için uğradım” demesi buna örnektir.”⁶⁵⁰ Ona göre tarizde sözü daha da uzatarak ince mesaj verme durumu vardır.

İslâm ilimleri tarihinde kinaye kelimesini ilk defa Sîbeveyh kullanmıştır. O, kinâyeyi zamirler veya falan, filan gibi müphem lafızların kapalı anlamını açıklamak

⁶⁴⁶ Zemahşerî, *Esâsu'l-Belağ*, II, 149.

⁶⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 3944.

⁶⁴⁸ Tefâtânî, *el-Mutavvel*, 630; Abdulmute‘âl es-Sa‘îdî, *Buğyetu'l-İdâh li Telhîsi'l-Miftâh fî 'Ulûmi'l-Belağ*, III, 150; Abdulazîz ‘Atîk, *‘İlmu'l-Beyân*, 203.

⁶⁴⁹ Bakara: 2/235.

⁶⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 283.

için kullanmıştır.⁶⁵¹ “Mecâzu’l-Kur’ân”ın müellifi Ebû ‘Ubeyde de bu lafzı terim anlamından ziyade, ayetlerin içinde isim olarak zikredilmediği halde ibarenin mefhumuyla kastedilen şeyi açıklamak sadedinde kullanmıştır. Bu nedenle müellif bu kelimeyi aynı anda teşbihin, mecazın, tefsirin, tevilin hatta gerçek kinayenin mahallinde ayırım yapmaksızın kullandığı görülmektedir.⁶⁵² Câhız, kinayeyi sözün belagat değerini arttıran lafızlar arasında saymakla birlikte, terim düzeyinde bir anlamda kullanmamıştır.⁶⁵³ Onun talebesi olan Müberred, kinayenin tanımını yapmasa da onun “yüceltme” ve “ayıptan sakınma” işlevlerinden söz etmiştir.⁶⁵⁴ Abdulazîz ‘Atîk’in tespit ettiği gibi, ilk defa bir belagat terimi olarak kinayeyi “irdâf” adıyla tanımlayan kişi Kudâme b. Ca‘fer’dir. Kudâme, irdâfı “*kendisine ait olmayan ama onu gerektiren bir söz ile bir anlamı ve ona tabi olan anlamı göstermektir.*” şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca o irdâfın amaçlarını ve işlevlerini açıklarken aslında kinayenin işlevlerini beyan etmektedir. Buna ek olarak müellif konu ile ilgili yerinde kinaye örneklerini vermektedir.⁶⁵⁵ Daha sonra “*es-Sâhibî fî Fıkhi’l-Luğa*” adlı kitabında kinayeye müstakil bir bölüm ayıran İbn Fâris, kinaye teriminin kendisinden önceki gelişimini de incelemiştir.⁶⁵⁶

Belagat sahasının bütün birimlerinde olduğu gibi kinaye bahsinde de en önemli yapı taşıyı yerleştiren kişi Abdulkahir el-Cürcânî’dir. Cürcânî, kinayenin türlerini beyan etmiş, üstün ve basit kinaye örneklerini tahlil etmiştir. Ayrıca o kinaye ile istiare arasındaki farkların üzerinde durmuştur. Böylece beyan ilminin temel taşlarından birisi olan kinayenin edebî bir nitelik kazanması için gerekli olan kuralları ortaya koymuştur. Bunun yanında Cürcânî, anlama delâlet açısından, kinayenin edebî değerinin sarîh ifadelerden daha yüksek olduğunu da belirtmiştir. Sekkâkî’ye göre, kinaye gizli bir anlamı aktarmak ve sarîh ifadeyi terk etmek için kullanılmaktadır. Belagat tarihinin en önemli bilgilerinden birisi olan Sekkâkî, kinayeyi “*ta‘rîz, telvîh, remz, îma’ ve işaret*” şeklinde tasnif etmektedir.⁶⁵⁷

⁶⁵¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 172, 248; III, 507.

⁶⁵² Bkz. Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, I, 42, 72, 73, 155, 174, 187, 212; II, 268.

⁶⁵³ Câhız, *Kitâbu’l-Heyevân*, III, 39.

⁶⁵⁴ Müberred, *el-Kâmil fî’l-Luğati ve’l-Edeb*, II, 97-98, 216.

⁶⁵⁵ Kudâme b. Ca‘fer, b. Kudâme b. Ziyâd el-Bğdâdî Ebû’l-Ferrec, *Nakdu’s-Şi‘r* (1. Baskı) Matba‘atu’l-Cevâib, Kostantiniyye 1302/1885, 57-58.

⁶⁵⁶ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî Fıkhi’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti ve Mesâilihâ ve Süneni’l-‘Arabi fî Kelâihâ*, 200-201.

⁶⁵⁷ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilu’l-İ‘câz*, I, 66, 70.

Kinaye hizmet ettiği amaca göre üç çeşit olarak tasnif edilmiştir. Birincisi, sıfat ve nispet dışındaki bir maksadı ifade eden kinayedir.⁶⁵⁸ İkincisi, cesaret gibi bir nitelik bildiren kinayedir. Üçüncüsü ise, nispet (aidiyet) anlamını ifade eden lafızlarla yapılan kinayedir.⁶⁵⁹

Mecazî lafızlarda hakiki anlamın kastedilmesini engelleyen bir karîne bulunurken, kinayeli ifadelerde böyle bir karîne bulunmaz. Yani kinâye, hakiki anlamı ortadan kaldırmaz. Söz gelimi “*Falanın kılıcının kını uzundur.*” sözü tevile gerek kalmadan o kişinin hem kılıcının kınının hem de boyunun uzun olduğunu göstermektedir. Oysa mecazî söz ile hakiki anlamın kastedildiği iddiası ispata ihtiyaç duymaktadır. “*Hamamda bir aslan gördüm.*” mecazî sözü buna örnektir. O halde kinaye ile hakikati de kastetmek mümkün olduğu halde, mecaz ile hakikati kastetmek mümkün değildir. Buna göre her kinâyede bir miktar hakikat vardır ama mecazda hakiki anlam yoktur.⁶⁶⁰

Kur’ân’da kinayenin en güzel örnekleri bulunmaktadır. Bunlardan birisi de şu ayettir.

" *وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ* " “*Hem elini bağlayıp boynuna asma, hem de onu büsbütün açma!*”⁶⁶¹ Bu ayette cimrilikten kinaye ile “eli boynuna asmak” ve israftan kinaye ile “eli büsbütün açmak” ibareleri kullanılmıştır.⁶⁶² Bu ifadeler ile gerçekte cimrilikten ve israftan sakındırmak amaçlanmış olmakla birlikte, bu iki vasıf bedensel temsillerle anlatılmıştır.

Kinaye lafzı ile aynı anda sözün esas kastı olan lazımî manaya tabi olarak, lafzın gerçek anlamı da anlatılmaktadır. Yani kinayede, sözün kinaî anlamının kastedilmesi lazım, gerçek anlam ise mümkündür. Bu bakımdan kinaye mecazdan farklıdır. Çünkü mecazda gerçek anlamı bildirme kastı bulunamaz. Söz gelimi “*hamamda bir aslan gördüm*” ibaresi ile lafzın gerçek anlamı ile aslan kastedilemez. Çünkü mecazda gerçek anlama mani bir karîne vardır. Oysa kinayede böyle bir şey mevcut değildir. Mecaz için karinenin varlığı zorunlu bir sebeptir. Bir başka ifadeyle, burada karîne ile mecaz

⁶⁵⁸ Sekkâkî kinayenin bu çeşidine mevsûf kinayesi demektir. Bkz. *Miftâhu'l-'Ulûm*, 403.

⁶⁵⁹ Ayrıntılar için bkz. Abdülmüte‘âl es-Sa‘îdî, *Buğyetu'l-İdâh li Telhîsi'l-Miftâh fî 'Ulûmi'l-Belağ*, III, 151-162.

⁶⁶⁰ Aynî, *‘Umdetü'l-Kârî*, II, 249.

⁶⁶¹ İsrâ’: 17/29.

⁶⁶² Şerîf er-Radî, *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur’ân*, 200.

arasında sebep ve sonuç ilişkisi bulunmaktadır. Mecaz ancak hakiki anlamı engelleyen bir karinenin sonucunda meydana gelmektedir.⁶⁶³

Kinaye, belagat bilginlerinin ittifakla belirttiği gibi sarihten daha üstündür. Kinayenin belagat yönünden sarihten daha kuvvetli olmasının gerekçesi, tıpkı mecazın hakikatten daha güçlü olmasında olduğu gibi kinaye sözünün anlamında melzûmdan (sonuçtan) lazıma (nedene) intikalin gerçekleşmesidir.⁶⁶⁴ " وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ " "insanlardan yüzünü çevirme"⁶⁶⁵ bu ayette "yüzünü çevirme!" mealiyle çevrilen "tas'ir" kelimesinin gerçek anlamı, başına isabet eden bir hastalık nedeniyle devenin boynunun bükülmesi ve bunun sonucunda da yüzünün ters dönmesidir. Hz. Lokman, bu ibare ile oğluna hasta develer gibi insanlardan yüzünü çevirip havaya dikmemesini söyleyerek aslında ondan kibirlenmemesini istemiştir. Bu ayette kibir tasviri bir kinaye üslubuyla tasvir edilmiştir.⁶⁶⁶ Çünkü bu anlatımda hem devenin hastalıklı durumuna bir gönderme hem de kibirlilerin başkaldırma ve yüz çevirme tutumuna bir vurgu vardır. Bu kinaye üslubuyla muhatabın, kibirli davranışın vehametini hissetmesi etkili bir şekilde sağlanmıştır. Bu hissin, düz bir anlatımla kısa sürede ve bu düzeyde belîğ bir şekilde aktarılması mümkün değildir.

Fıkıh usulüne göre kinâye, sarihin aksine ancak niyetle birlikte hukuki bir sonuç doğurabilir.⁶⁶⁷ Kasıtlı olarak söylenen kinayeli sözler de sarih ifadeler gibi değerlendirilir. Söz gelimi bir kişi karısına kinayeli olarak "sen bana haramsın" sözünü talak niyetiyle söylerse boşanma gerçekleşir. Fakat söz konusu kişi bu sözü talak kastı ile söylemediğini beyan ederse boşama vaki olmaz. Çünkü bu söz esas olarak keffareti gerektiren zihârî ifade etmek maksadına matuftur.⁶⁶⁸ Bir anlamı ifade etmede sarih olan bir söz ile kinaye yapılamaz. Ancak başka bir anlamda kinaye kullanılması mümkün olan sözlerle kinaye yapılabilir. Çünkü bu durumda kinaî lafızla başka bir kinaye

⁶⁶³ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 630.

⁶⁶⁴ Sekkâkî, *Miftâhü'l-'Ulûm*, 413.

⁶⁶⁵ Lokmân: 31/18.

⁶⁶⁶ Şerif er-Radî, *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân*, 239-240.

⁶⁶⁷ Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, I, 78-79; İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 21; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 293; İbn Emîr el-Hâcc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, I, 315.

⁶⁶⁸ Kinaye ile gerçekleşen talak konusunda mezhepler arasındaki farklı görüşler için bkz. Turan, "Hanefilerin Kinâyeli Sözlerle Yapılan Boşamaları Bâin Talâk Sayması Üzerine Bir Analiz", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 27, Konya 2016, 421-442.

yapmak söz konusu olur ki böyle bir şey doğru değildir. Söz gelimi helal kılma sözü ile satış kast edilemez.⁶⁶⁹

2.3.1.3. Hakikat

Bu başlık altında, birinci bölümdeki bilgileri tekrar etmekten sakınarak usûlcülerin hakikat tanımlarını vermekle yetineceğiz. Böylece Onların arasında meydana gelen yaklaşım farklılıklarını da görme imkânı bulacağımızı düşünüyoruz. Usûlcüler, temelde sözün bir özelliği olarak biri lugavî vaz'a dayanan diğeri de bütün kullanım türlerini içine alan hakikat tanımlarını ön plana çıkarmışlardır. Bunlardan birincisi, İltaş'ın da tespit ettiği gibi⁶⁷⁰, Cessâs, Bâkılânî, onu takip eden Cüveynî ve birçok usûlcünün “vaz' edildiği aslındaki anlamda kullanılan söz”⁶⁷¹ olarak tanımlamışlardır. Fukâhâ yönteminin en önemli temsilcilerinden olan Cessâs, lafızların ancak bir delile dayalı olarak konulduğu anlamın dışında anlaşılabilceğini belirtmektedir.⁶⁷² Pezdevî de hakikat için lafzın vaz' edildiği konumun mevcudiyetini şart koşarken bunun emir, nehiy, hâs ve âm bütün lafızlar için geçerli olduğunu belirtmektedir.⁶⁷³ Buna göre dilde ait olduğu asıl görev ve işlevinden nakille, hakikatte kendisine ait olmayan anlamlarda kullanılan her lafız, mecaz olarak değerlendirilmektedir. Başka bir ifadeyle lafızların hakikat bildirmesi için dilde vaz' edildiği görev ve anlamda kullanılması gerekmektedir.

İkinci tanım ise Basrî'nin “Karşılıklı konuşmanın gerçekleştiği uylaşımındaki aslında konulduğu anlamı ifade eden söz” şeklindeki tanımıdır. Müellif; lugavî, örfî ve şer'î hakikatin de bu tanıma dâhil olduğunu eklemektedir. Âmidî de bu tanımın bütün yönleriyle hakikati kuşattığını ve sınırlarını belirlediğini belirtmektedir.⁶⁷⁴ Dilde ilk ve

⁶⁶⁹ Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, I, 92; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 295.

⁶⁷⁰ Davut İltaş, 154. İltaş Cessâs'ın tanımını vermemektedir.

⁶⁷¹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 359; Bâkılânî, I, 352; Cüveynî, Abdumelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed Ebû'l-Me'âlî Rûknüddîn, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkhi* (I-III) (Thk. Abdullah Cevlem en-Nebâlî, Beşîr Ahmed el-Ömerî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1984; İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-İsbehânî, *Kitâbu'l-Hudûd fî'l-Usûl –el-Hudûd ve'l-Muvâde'ât-* (1. Baskı) (Thk. Muhammed es-Süleymânî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1998, 145; Ferrâ', Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn, *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkhi* (3. Baskı) (I-V) (Thk. Ahmen b. Ali Şîr el-Mübârekî), Riyâd 1993 I, 172; Kelvezânî, I, 77; Ayrıca bu usûlcülerin hakikat kelimesini de “bir şeyin ayrılmaz özelliği veya öz niteliği” olarak tanımladıklarını da belirtmekte fayda vardır.

⁶⁷² Cessâs, *el-Fusûl*, I, 359.

⁶⁷³ Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 75.

⁶⁷⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 16; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 286, 289; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I, 47; Üsmendî, *Bezlü'n-Nazar*, 15; Şîrâzî bu tanımı Mutezile'nin şer'î isimlerin dilden nakil ile yeni bir

temel hakikat, ilk defa belirlenen konumda uzlaşım ile kullanılan lafızların bir niteliğidir. Bu belirlemenin anlaşma dilinde, toplumun örfünde veya dine gerçekleşmesi mümkündür. Bu alanlar arasında hakikatin belirlenmesi genellikle ve öncelikle anlaşma dilinde meydana gelmektedir. Bu alandan toplumsal iletişim diline veya dine geçen sözler önce mecazen ilk muhtevalarından farklı anlamların taşıyıcısı haline gelmektedir. Dilden aktarılan lafızların yeni alanlarda kazandıkları anlamlar için kullanılması önceki manaya oranla daha yaygın ve baskın bir karakter kazandığında artık bu alanlara özgü hakikatlere dönüşmektedir. Böylece lugavî hakikatlerin yanında örfî ve dinî hakikatler de oluşmaya başlamaktadır. Bu aşamadan sonra her üç hakikatin konumu, bir diğerine nispetle göreceli olarak mecaz hükmünü almaktadır.

Kişî isimleri, şahısları belirlemek için konulduğundan mana veya sıfatlarla ilgili bir nitelik olan mecaza konu olmazlar. Ayrıca mevcut, mâlum, meçhul, meşkûk (şüpheli), mezkûr (anılan) ve medlûl (gösterilen) gibi genel lafızlar da her zaman hakikattirler. Buna bağlı olarak bazı usûlcüler genel olarak mecazî anlamı olan her lafzın bir hakikatinin de bulunduğunu fakat her hakikatin mecazî bir anlamı bulunmasının gerekmediğini savunmuşlardır. Buna karşılık Âmidî gibi diğer usûlcülere göre, kullanımından önce lafzın hakikat veya mecaz olarak nitelenmesi doğru değildir.⁶⁷⁵ Hakikat ve mecazın lafzın kullanımıyla anlaşıldığı doğru olsa bile hakikatin, ilk vaz' olması sebebiyle asıl anlam olduğu da bilinmektedir. Mecaz, hakikate bağlı olarak oluşan ikincil anlam olduğundan "her mecazın bir hakikati vardır" önermesinin yanlışlığını gösteren bir gerekçenin geçerliliği de tartışmaya açıktır. Bununla birlikte Âmidî'nin vaz' olayından önce hakikat ve mecazın bulunmadığı görüşü de doğrudur. Ama mecazın oluşabilmesi için zaten önce lafzın konulduğu anlamda kullanılmış olması gerekir. Bu nedenle bu tartışmanın gerçek bir karşılığının bulunduğunu söylemek oldukça zordur.

Herhangi bir sözün hakikat veya mecaz olduğunu belirlemek, bu konuda bir tespit ve yorum faaliyetini gerektirmektedir. Birinci bölümde de üzerinde durulduğu gibi, sözün anlam ve delâletinin açıklığa kavuşturulması işlemi beyan olarak adlandırılmaktadır. Fıkıhta sözlerin hakikat veya mecaz olarak nitelenmesine bağlı

hakikat kazandığı şeklindeki görüşlerinden kaynaklandığı gerekçesiyle eleştirmiştir. O buna karşılık hakikati "vaz' edildiği konumda kalan ve başka bir konuma taşınmayan lafız" olarak tanımlamaktadır. Bkz. Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 172.

⁶⁷⁵ Bakillânî, *et-Takrîb*, I, 358; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I, 54.

olarak beyan sınıflara ayrılmaktadır. Bir sözün hakikat olduğu hükmüne varılmasını sağlayan beyan türüne takrir beyanı denilmektedir.

Takrir beyanı, mecaz olarak da kullanılabilen bir lafzın hakiki anlamda kullanılması ya da tahsisli olarak anlaşılması muhtemel âm bir sözün zahiri anlamını teyit eden ve muhtemel anlamı ortadan kaldıran kesin bir ifadeyle vurgulanması şeklinde gerçekleşen beyan türüdür. Söz gelimi *فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ* ”*Bunun üzerine meleklerin hepsi birden secde ettiler*”⁶⁷⁶ ayetinde geçen melekler kelimesiyle bütün meleklerin kastedilmesi ihtimali bulunduğu gibi meleklerin bir kısmının kastedilmesi de muhtemeldir. Fakat ayette melekler lafzının ‘hepsi birden’ ifadesiyle vurgulanması, genel anlamı pekiştirmiş ve tahsis ihtimalini ortadan kaldırmıştır.

Yine *وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ* ”*Yeryüzünde yürüyen hiçbir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki, sizin gibi birer ümmet olmasınlar*”⁶⁷⁷ ayetinde geçen kuş ifadesi mecazî anlamda postacı, gayretli veya işe koşturan kişi olarak anlaşılması muhtemel bir lafızdır. Fakat kuş lafzının iki kanadıyla uçan şeklinde nitelenmesi bu sözün mecaza yer bırakmayacak şekilde hakiki anlamda kullanıldığını kanıtlayan bir vurgudur.

Takrîrî anlatıma hukuki sonuç doğuran pek çok örnek verilebilir. Söz gelimi bir kişinin karısına, “*sen boşsun*” dedikten sonra “*bu söz ile evlilikten boşamayı kastettim*” derse bu ifade mecazî olarak anlaşılmaya ve yorumlanmaya imkân bırakmayacak ölçüde zahiri anlamı vurgulayan bir beyan olur. Ancak bu durumda talak kelimesi, şer’î ve örfî hakikatteki nikâhın sonlandırılması anlamıyla gerçekleşmiş olur. Çünkü talak kelimesinin dildeki anlamı, nikâh konusuna mahsus olmadığından bu kelimenin kapsamına giren bütün bağların kaldırılmasını ifade etme ihtimalini barındırmaktadır. Şayet bu sözde evlilik bağının sonlandırılmasının kastedildiğini gösteren bir kayıt bulunmasa kelimenin şer’î anlamı, dildeki vaz’î (kurucu) anlamına nispetle mecaz konumunda kaldığından kayıtsız olarak kullanılan bu söz ile doğrudan şer’î anlamın kastedildiği sonucuna varılamaz. Yani kayıtsız olarak söylenen bu umumî söz kazâî (yasal/yargısal) bir sonuç doğurmaz. Fakat bir kişi bu sözü, dinî anlamını sadece niyet ederek söylediğinde dinî (vicdanî) olarak nikâh bağının sonlanmasını kastetmiş sayılır.

⁶⁷⁶ Hicr: 13/30.

⁶⁷⁷ En’âm: 6/38.

⁶⁷⁸ Çünkü bu sözde mecaz ihtimali bulunduğundan delâleti yargıya konu olacak kadar açık değildir.

Aynı şekilde bir kişinin kölesine “sen hürsün” dedikten sonra “kölelik ve mülkiyetten hür olmayı kastettim” demesi de takrîrî beyana örnek verilebilir.⁶⁷⁹ Çünkü hür olmanın hakiki anlamı kölelik boyunduruğundan kurtulmak olsa da sadece kölelikten azat edilmekle sınırlı değildir. Çünkü dilde hayırlı, faziletli ve asil insanlara; güzel bir makâna, kaliteli meyveye veya üstün şeylere de hür adı verilmektedir.⁶⁸⁰

Hanefî mezhebinin yukarıda naklettiğimiz görüşleri, esasında Ebû Hanife’nin lugavî hakikati mecaz olan şer’î hakikate nispetle üstün görmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Ebû Yusuf ise lugavî hakikate göre mecaz olan şer’î hakikati yaygın olması nedeniyle daha üstün görmektedir. Karâfî de dinî hitabın öncelikli kastının teklîfi sonuç doğurmak olması bakımından, şer’î hakikatin daha önemli olduğu konusunda Ebû Yusuf’a katılmaktadır.⁶⁸¹

Şafiî’ye göre dinî terim olarak kullanılan sözlerin şer’î hakikatine itibar edilir. Bu nedenle şeriatla bilinen bir anlamda kullanılan lafzın lugavî hakikatine itibar edilmez. Nikâh ve talak lafızları buna örnektir.⁶⁸² Şimdi bu çalışmanın esas amacı olan mecaz konusu üzerinde detaylı bir şekilde durulacaktır.

2.4. MECAZ

Fıkıh bilginleri arasında ilk defa mecaz terimini kullanan kişi Ahmed b. Hanbel’dir. (ö. 241/855)⁶⁸³ Bununla birlikte ilk Fıkıh âlimlerinin bu terimi kullanmamış olmaları, onların kavramsal düzeyde mecazdan habersiz oldukları anlamına gelmemektedir. Pezdevî’nin de belirttiği gibi “selef imamlarından hiçbiri mecazı

⁶⁷⁸ ‘Alâud’-Din Abdulaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr ‘an Usûli Fahri’l-İslam Pezdevî* (I-IV) (Haş. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer) (1. Baskı), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1997, III, 163.

⁶⁷⁹ Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl*, 209; Serahsî, II, 28.

⁶⁸⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XI, 830.

⁶⁸¹ Karâfî, Şihâbuddîn Ebû’l-Abbas Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman, *Nefâisu’l-Usûl fî Şerhi’l-Mahsûl* (1. Baskı) (Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz), Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1995, II, 855.

⁶⁸² Zencânî, Ebû’l-Menâkıb Şihâbuddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtiyâr, *Tahrîcu’l-Fürû‘ ‘alâl’l-Usûl* (4. Baskı) (Thk. Muhammed Edîb Sâlih), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1982, 70.

⁶⁸³ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *er-Redd ‘ale’l-Cehmiyye ve’z-Zenâdika* (1. Baskı) (Thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn), Dâru’s-Sebât li’n-Neşri ve’t-Tevzî‘, Riyad 2003, 92.

kullanmaktan sakındırmamıştır.”⁶⁸⁴ Nitekim İmam Ebû Hanife’den yapılan rivayetler, onun lafızları hakikat ve mecaz olarak tasnif ettiği ve mecazı hakikatin halefi olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.⁶⁸⁵ Ayrıca ilk usûl kitabının müellifi olan Şafîî, mecaz adını kullanmamakla birlikte farklı lafızlarla bu kavramdan söz etmektedir. Yine O, dinî metinler içerisinde geçen ve gerçek anlamı dışında kullanılan lafızların açıklanmasında mecazî tevili kullanmaktadır. Ona göre doğrudan şer’î delille açıklanmayan müşterek lafzın anlamının belirlenmesi, âm bir lafzın umum mu yoksa husus mu ifade ettiğinin tayini veya lafzın hakikat anlamında mı yoksa mecazî anlamda mı kullanıldığının tespiti problemleri, te’vil konusunun kapsamına girmektedir.

Şafîî, Arapçanın mecazın da içinde yer aldığı anlam aktarımı hususundaki zenginliğini ‘ittisâ’ı lisân/dilin genişlemesi” olarak adlandırdığı görülmektedir. Yine Onun, bağlam konusunda da ele alındığı gibi “*siyâkının anlamını açıkladığı lafız (türü)*” veya “*özel anlam kastedilen âm lafız*” ifadeleriyle açık bir şekilde vaz’î hakikatinden farklı anlamlarda kullanılan ifadeleri ilgili başlıklar altında incelediği bilinmektedir. O halde şunu söyleyebiliriz: Her ne kadar Şafîî mecaz terimini kullanmamış olsa da onun Arapça kelimelerin bilinen anlamlarından farklı anlamlarda kullanılabildiği gerçeğine değindiği görülmektedir. Şafîî bir anlamın kendisi için belirlenen lafızdan başka bir lafızla ifade edilmesini “*işaretle anlatma*” olayına benzetmektedir. O, Arapçada bazı sözlerin zahiri anlamlarının dışında başka anlamlarda kullanılmasını dilin zenginliğinin bir göstergesi, hatta sözün en üst seviyesi olarak değerlendirmektedir. Ona göre Arap dilinin bu inceliklerini de ancak bu dile vakıf olan bilginler anlarlar. Ayrıca O, zahir anlamının dışında kullanılan ifadelerle gerçekte neyin kastedildiğini gösteren ipucunun, sözün bağlamı içerisinde mevcut olduğunu belirtmektedir.⁶⁸⁶

Şafîî’nin dilin genişlemesi olarak olarak nitelendirdiği şeyin, daha sonra mecaz olarak adlandırılan üslup özelliği ile aynı şey olup olmadığını bir örnek üzerinden daha iyi değerlendirebiliriz. Müellif “*el-Ümm*” adlı eserinde, *النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ* “*Peygamber, mü’minler için kendi canlarından daha önceliklidir. Peygamberin eşleri de onların analarıdır.*”⁶⁸⁷ ayetinde geçen “ana / أُمُّ ” kelimesinin anlamını izah ederken, “*burada benim Arap dili genişlemesi olarak nitelediğim,*

⁶⁸⁴ Pezdevî, *Kenzu’l-Vüsûl*, 79.

⁶⁸⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr ‘an Usûli’l-Pezdevî*, II, 76-77.

⁶⁸⁶ Şafîî, *er-Risâle*, 52, 58-62.

⁶⁸⁷ Ahzâb: 33/6.

bünyesinde farklı anlamlar toplayan bir kelime vardır.” demektir. Buradaki ‘ana’ kelimesinin bir yönüyle gerçek anne anlamında kullanıldığını; fakat kelimenin diğer bütün anlam yönlerini kapsamadığını belirtmektedir. Çünkü buradaki anne lafzı nikâh bağının haramlığını kesin olarak gerektirdiği halde gerçek annenin ya da sütannenin çocukları arasında meydana geldiği gibi onların kızlarıyla nikâhlanmayı haram kılmamaktadır. Ayetin bu hükmü sadece Hz. Peygamberin eşlerine mahsustur.

Kur’ân ayetleri, yukarıdaki ayette de görüldüğü üzere, bazen zahirî anlamdan farklı anlamda kullanılan ifadeler barındırır. Bununla birlikte yine de ilk muhatapları bu ayeti maksadına uygun bir şekilde anlamakta bir zorluk yaşamamışlardır. Çünkü kelimelerin zahirî anlamının dışında kullanımı Arapların alışkın olduğu bir özelliktir. Bu kelime özelinde konuşmak icap ederse Araplar gerçekte anneleri olmayan fakat anne gibi hayatlarını düzenleyen kadını, hatta geçimlerini sağlayan erkeği bile “*ailenin annesi*” olarak adlandırmaktadırlar. Dahası Şâfiî, Arapların maişetlerini temin etme vesilesi olan deve, inek ve koyunlar için de " *أُم*" (anne) adını kullandıklarına dikkat çekmektedir.⁶⁸⁸

Zemahşerî de anne kelimesinin “ev hanımı, beyin zarı, hayır sahibi” anlamlarında kullanılmasını mecaz olarak nitelemektedir.⁶⁸⁹ Görüldüğü üzere Şâfiî, ayette geçen ‘anne’ kelimesinin izahı sadedinde Arapçada bir lafzın aradaki bir ilgi nedeniyle hakiki anlamının dışında kullanılmasını örneklemektedir. Söz konusu ifadenin hakikat olarak değerlendirilmesinin önünde aklî engeller bulunmaktadır. Bu durum tam da dilbilimci ve usûlcülerin lügavî mecaz terimiyle ifade ettikleri mecaz türüne örnektir.

Şâfiî, Kur’ân ayetlerinde geçen mekânı zikrederek o mekânda ikamet edenleri anlatma üslubunu da tahlil etmektedir. “*Onlara köyü sor!*”⁶⁹⁰ ve “*Bulunduğumuz köye ve kendisiyle birlikte geldiğimiz kervana sor!*”⁶⁹¹ ayetlerindeki köy ve kervan kelimeleriyle köy halkının kastedildiğini, bu kelimelerin zahirinden ziyade batınını gösterdiğinin ayetlerin bağlamından anlaşıldığını açıklamaktadır. Ayrıca O, dili

⁶⁸⁸ Şâfiî, *el-Ümm* V, 141.

⁶⁸⁹ Zemahşerî, *Esâsu 'l-Belağ*e, I, 34.

⁶⁹⁰ A'râf: 7/163.

⁶⁹¹ Yûsuf: 12/81.

bilenlerin köy ve kervan kelimeleriyle oralardaki insanların anlatılmak istendiği konusunda ihtilaf edemeyeceğini belirtmektedir.⁶⁹²

Bu tür ifadelerin, dilciler tarafından benzerlik dışında bir ilgiyle oluşan mürsel mecazın bir türü olarak değerlendirildiğini daha önce belirtmiştik. Yani aslında adlandırma dışında dilcilerin Şâfiî'den pek de farklı bir şey söylemediği rahatlıkla söylenebilir.

Usulcülerden Basrî, mecaz kavramını “*karşılıklı konuşmanın gerçekleştiği asıl uyuşumdan farklı bir şekilde, uzlaşılan anlamda kullanılan söz*”⁶⁹³ olarak tanımlamaktadır. Ona göre hakikat gibi mecazî anlam için de uzlaşımın varlığı gereklidir. Basrî'nin tanımına Râzî (ö. 606/1210) ve Âmidî gibi bazı usulcüler “*ikisi arasındaki bir alakadan dolayı*”⁶⁹⁴ ifadesini ekleyerek mecazın hakikate nispetini vurgulamaktadırlar. Bâkılânî ise dildeki asli görevi dışında kullanılan lafızların mecaz olduğunu belirtmekte ve ziyade mecazın da bu şekilde bir kelimenin kendine ait olmayan bir yerde kullanılması nedeniyle mecaz sayıldığını beyan etmektedir.⁶⁹⁵

Pezdevî mecazın varlığından söz edebilmek için “*kendisi için ödünç alındığı durumun mevcudiyeti*”ni şart görmektedir. Müellif tıpkı hakikatte olduğu gibi lafzın hangi anlam türü için vaz‘ edildiği ile ilgilenmemektedir. Ona göre âm, hâs veya başka bir lafız olsun asıl önemli olan bu lafzın gerçek konumunda bulunmamasıdır. Müellife göre lafzın mecaz olduğunun tespiti için onun hakiki konumu üzerinde düşünmek gerekmektedir. Hakikatin tespiti de rivayet yoluyla sözün ait olduğu gerçek yerin öğrenilmesi ile mümkündür. Aralarında çatışma bulunmadığı sürece hakikat ve mecaz aynı derecede öneme sahiptirler. Fakat çatışmaları durumunda, hakikat mecaza tercih edilmelidir.⁶⁹⁶ Burada kastedilen dilsel hakikatin ona nispetle mecaz olan şer‘î hakikate tercih edilmesidir. Hakikatlerin birbirlerine nispetle oluşan mecaz türleri üçtür. Bunlar, lugavî, örfî ve dinî/şer‘î mecazdır.

⁶⁹² Şâfiî, *er-Risâle*, 62-64.

⁶⁹³ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 16.

⁶⁹⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 286; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I, 48.

⁶⁹⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 353.

⁶⁹⁶ Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 75.

2.4.1. Fıkıh Usûlünde Mecazın Varlığı Problemi

Öncelikle belirtmek gerekir ki, mecazın Arapça dışındaki dillerde varlığının tartışıldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Mecazın kişisel duygu ve düşünceleri aktarmanın bir aracı olarak kullanılmaya başlanmasının, beyanın en etkili aracı olan dilin kendisi kadar eski olduğu söylenebilir. Çünkü mecaza yönelmek dilin konusu haline gelmeden önce insanın düşünme biçimiyle ilgili bir olgudur. İnsan zihni, özellikle anlaşılması zor, soyut veya karmaşık bir konuyu anlamaya çalışırken benzetmeye dayalı adlandırma yönteminden yararlanmıştır.⁶⁹⁷ Bu düşünüş biçimi, öncelikle insanların varlıkları ve kavramları zihninde yapılandırmak için büyük-küçük, önemli-önemsiz, açık-gizli ve benzeri kategorilere ayırmasını sağlamaktadır. Böyle bir düşünme kabiliyeti olmasaydı, zihnimizdeki kavramlar birbirinden tamamen bağımsız ve ilgisiz bir şekilde yer alacaktı. Bu durumda insanoğlu çeşitli ilgilerle varlıklar arasında gruplandırma yapamayacağından daha zor öğrenebilecekti.

Mecazî üslubu bir olgu olarak zorunlu kılan ikinci faktör de sınırsız anlamları, sınırlı dilin imkânları ile ifade etme ihtiyacıdır. İnsanoğlu konuşmak için seslere, kelimelere ve nihayetinde kelimelerden oluşan kurallı cümlelere muhtaçtır. Dahası insanoğlu düşündüklerini aktarmak için dil vasıtasından yararlanmanın ötesinde, düşünebilmek için de kelimelerden yararlanmaktadır. Çünkü biz varlıkları doğrudan değil, onların zihnimizdeki kavramları ile simgeleri olan kelimeleri birleştirerek anlarız. İnsan zihni bütün varlıkları öz hakikatleriyle algılayamaz. Bu durum hem soyut hem de somut varlıklar için geçerlidir. Tam da bu noktada mecazlar devreye girmektedir. İnsan zihni duygu orgalarından elde ettiği verileri bile soyut kategoriler halinde depolar.⁶⁹⁸ Bu durum hem algılama konusu olan varlıklar ile hem de insanın algılama yöntemi ile ilgilidir. Bu bakımdan, insanoğlunun henüz mecazın tanımının ne olduğunu bilmeden mecaza başvurduğu söylenebilir. Bu nedenle mecaz bütün toplumların iletişim dilinde, şiir ve edebiyatında farklı şekillerde kendini göstermiştir.

Her toplum ve her insan sınıfı, kendi eğitim düzeyi ve uğraş alanıyla ilgili mecazlar kullanmıştır. Hatta herhangi bir dilin belirli bir tarihi evresinde kullanılan

⁶⁹⁷ George Lafoff – Mark Johnson, 27-30; Psikolojide insanların bilgiye ulaşmak için benzerlik ve nedensellik gibi kestirme yollardan yararlandıkları kabul edilmektedir. Bkz. Edward E. Smith ve ark., *Psikolojiye Giriş* (14. Eds.) (Çev.: Öznur Öncül, Deniz Ferhatoğlu), Arkadaş Yayınları, Ankara 2012, 336.

⁶⁹⁸ Edward E. Smith ve ark., *Psikolojiye Giriş*, 173.

kelimeler, o dilin ait olduğu medeniyet düzeyini göstermek açısından çok önemli bir görev üstlenir. “*Meselâ Lâtince de birçok mecazî deyimlerin menşei, bu dilin önceleri bir köylü dili olduğunu gösterir. Sevinç kavramı 'laetus' gübre (laetamen) kelimesiyle ilgilidir; refah ("felix") bereket (fecundus, fenus) kelimesine bağlıdır; itibar (locuples) toprak zenginliğine dayanır.*”⁶⁹⁹ O halde tarihi kökeni yönüyle bir “köylü dili” olan latince esas olarak Yunan medeniyetiyle buluşmasının neticesinde soyut bir dil konumuna yükselmiştir. Nitekim edebî bir sanat olarak mecaz teriminden söz eden ilk kişi Yunan filozofu Aristo olmuştur. Aristo mecazdan söz etmekle kalmamış aynı zamanda onu tanımlamıştır. Ona göre, “*mecaz, herhangi bir şeyi gösteren bir ismin başka bir şeye aktarılmasıdır. Bu aktarım cins isminin türe, tür isminin cinse, tür isminin türe aktarılması veya örneklendirme ile gerçekleşmektedir.*”⁷⁰⁰ Fakat bu dil tarihi süreç içerisinde, ortaçağ başlarında Galya'da ziraat işiyle uğraşan toplumların dili haline gelecektir. Bu dili kullanan toplulukların hayatında meydana gelen değişim, latinedeki kelimelerin anlamının soyuttan somuta, genelden özele doğru evrilmesine yol açmıştır. Bu çerçevede anlam değişimlerinin de genellikle medeniyetin birbirinden farklı olan olaylarına bağlı olarak gerçekleştiği söylenebilir. Bu nedenle, “*bir milletin muayyen bir çağdaki medeniyeti, o çağdaki kelime hazinesiyle ilgili bütün bir olaylar dizisini aydınlatılabilir.*”⁷⁰¹ Çünkü insanlar kültür düzeylerine, yaşadıkları ortamlara ve ekonomik şartlarına bağlı olarak birbirlerinden farklı kelime hazinelerine sahiptirler. Değişen kültür, ortam ve ekonomik koşullara bağlı olarak dilde en hızlı değişen unsur da kelime olmaktadır. Bu yönüyle kelime hazinesi, ses ve gramer sisteminden farklıdır. Bu nedenle kelime anlamlarında meydana gelen değişim kolay bir şekilde fark edilemeyebilir.⁷⁰²

Mecazın varlığı, Arap dili belagati bilginleri arasında tartışılmış ve bu tartışma neticesinde üç görüş ortaya çıkmıştır. Bu görüşlerden birincisi, dilin bütünüyle hakikatten ibaret olduğu ve dilde mecazın bulunmadığı görüşüdür. İkinci görüş ise dilin bütünüyle mecazdan ibaret olduğu, dilde hakikate yer olmadığı görüşüdür. Üçüncü görüş ise dildeki lafızların bazen lafzi ve hakiki anlamında kullanıldığı bazen de mecazî anlamda kullanıldığı görüşüdür. Bu sonuncu görüşe göre dilde hakiki anlamda

⁶⁹⁹ J. Vendryes, *Dil ve Düşünce*, 109.

⁷⁰⁰ Aristoteles, *Poetika*, 65.

⁷⁰¹ J. Vendryes, *Dil ve Düşünce*, 109.

⁷⁰² J. Vendryes, *Dil ve Düşünce*, 106.

kullanılan lafızlar olabildiği gibi mecazî anlamda kullanılan lafızlar da vardır. İbnu'l-Esir bu üç görüşü aktardıktan sonra kendisinin üçüncü görüşe sahip olduğunu ve mecazı tümüyle reddeden veya dilin mecazdan ibaret olduğunu ileri sürenlerin görüşlerini yanlışa düşmekten ibaret olduğunu belirtir.⁷⁰³

İbn Teymiyye, Arap dilinde lafzın üçüncü asırdan sonra hakikat ve mecaz olarak ikiye ayrılmaya başlandığını iddia etmektedir. Yine o böyle bir tasnifin sahabe ve tabiin dönemlerinde bulunmadığını; fıkıh ve dil ilmi ile meşhur olan imamlardan herhangi birisinin de daha önce mecaz teriminden söz etmediğini savunmaktadır.⁷⁰⁴ Hâlbuki mecaz teriminin gelişim sürecini incelerken mecazın kavramsal olarak varlığının sahabe dönemine dayandığını ifade etmiştik. Ayrıca mecazın bir terim olarak ortaya çıkışının ise üçüncü asırda mevcut olduğunu delilleriyle ortaya koymaya çalıştık. Arap dilbilimcilerin çoğunluğu Arapçada mecazın var olduğu, cahiliye edebiyatında ise bol ve yaygın olarak kullanıldığı görüşünü benimsemişlerdir. Buna bağlı olarak İslam âlimlerinin ekseriyeti Kur'ân'da ve Hadiste de mecazî anlatımın bulunduğu görüşündedir. Çünkü Kur'ân Arap toplumunun diliyle ve “*Apaçık bir Arapça ile*”⁷⁰⁵ indirilmiştir.⁷⁰⁶ Söz gelimi,

"أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ" “*Onlar hidayete karşılık dalaleti satın alanlardır*”⁷⁰⁷ ayetinde geçen ve ‘satın alanlar’ olarak çevrilen “اشْتَرُوا” ifadesi, Kur'ân'da bulunan mecazî anlatıma bir örnektir. Burada Açık istiare yoluyla belîğ bir anlatım tercih edilmiştir. Bu ifadede mecazın bulunduğunu gösteren karine ise ‘dalâlet/sapkınlık’ kelimesidir. Sapkınlık satın alınabilecek bir meta olmadığından bu ayetteki satın alma fiiliyle seçmek kastedilmiştir.⁷⁰⁸

2.4.1.1. Mecazın Varlığını Kabul Etmeyenler

Arap dili ve İslâm ilimleri tarihinde mecazın varlığını reddedenler temelde ikiye ayrılmaktadır. Bunların bir kısmı dilde mecazı kabul etmezken, bir kısmı da dilde

⁷⁰³ İbnu'l-Esir, *el-Meselu's-Sâir*, I, 85.

⁷⁰⁴ İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim, *el-İmân* (5. Baskı) (Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1996, 73-74.

⁷⁰⁵ Şuarâ: 26/195.

⁷⁰⁶ Tavîle, *Eseru'l-Luğati fî İlhtilafi'l-Müctehidin*, 146.

⁷⁰⁷ Bakara: 2/16.

⁷⁰⁸ Tavîle, *Eseru'l-Luğati fî İlhtilafi'l-Müctehidin*, 146-147.

mecazın varlığını kabul etmesine rağmen onun Kur'ân'daki varlığını kabul etmemektedir.

2.4.1.1.1. Dilde Mecazın Varlığını Kabul Etmeyenler

Arap dili tarihinde mecazın varlığını tümüyle yok sayan bazı dil ve edebiyat bilginlerinin var olduğu rivayet edilmektedir. Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin, anlaşmayı bozduğu gerekçesiyle dilde mecazın varlığını reddettiği rivayet edilmektedir.⁷⁰⁹ Daha önce açıklandığı gibi, mecazın gerçekleşmesi için mutlaka bir karineye ihtiyaç vardır. Bir sözün mecazî anlamda kullanıldığını gösteren bir karinenin bulunması durumunda, iletişim dilinde o söz ile neyin kastedildiği taraflarca bilindiğinden anlaşmanın bozulması da söz konusu olmaz. Fakat İsferâyînî'in karine ile birlikte anlamı ortaya çıkan ifadenin de hakikat olduğunu söylediği rivayet edilmiştir. Bu durumda mecaz olduğu iddia edilen anlam yeni bir vaz' suretiyle lafzın anlamı belirlenmiş olmaktadır. Buna göre lafzın hakiki ve mecaz anlamı diye bir ayrım yapmak gereksizdir. Çünkü bu durumda hakiki ve mecazî anlamı olduğu iddia edilen lafız, her iki anlamı da eşit düzeyde ifade eden müşterek bir lafızdır. Aslında mecazın varlığını inkâr eden diğer bilginlerin çoğunun yaklaşımı da bu kabule dayanmaktadır. Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) de İsferâyînî gibi mecazın varlığını reddettiği rivayet edilmektedir.⁷¹⁰ Gerçekten Ebû Ali böyle düşünmüş müdür? Bu konu ile ilgili olarak Zerkeşî, İbn Salâh'ın kendi el yazısıyla Ebû'l-Kâsım b. Kec'den rivayetle onun mecazı inkâr ettiğini okuduğunu kaydetmektedir. Fakat kendisi de onun mecazın varlığı konusunda uç fikirlere sahip olan İbn Cinnî'nin hocası Ebû Ali'den böyle bir şeyi rivayet etmemesini şaşırtıcı bluduğunu belirtmektedir.⁷¹¹ Bu nedenle bu konunun tam olarak tespit edilebilmesi zordur. Ancak ondan gelen bu rivayet, pek doğru kabul edilmemiştir. Bu nedenle iddiayı kesin olarak kanıtlamak mümkün değildir. Fakat mecazın varlığını inkâr edenler de bu terimi kullanmadan dilin bu özelliklerinin varlığını farklı isimler altında ikrar etmişlerdir. Mecazı inkâr edenler, aslında dilde vaz' edildiği ilk anlamın dışında kullanılan bir kelimenin bu yeni anlamını müşterek lafızdaki gibi ikinci bir vaz' saymışlardır. Diğer yandan onlar edebî bir sanat olarak mecazı kabul ettikleri halde

⁷⁰⁹ Şevkânî, *İrşâu'l-Fuhûl*, 66; Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût Şerhu Müsellemi's-Subût*, 178.

⁷¹⁰ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, I, 67.

⁷¹¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 180.

mecazın dilin ayrılmaz bir özelliği olduğunu reddetmişlerdir.⁷¹² Çünkü farklı adlarla anılsa da Arapçada mecazî kullanımı gösteren pek çok ifade bulunmaktadır. Söz gelimi, “جَنَاحَ السَّفَرِ فُلَانٌ عَلَى /yolun sırtında doğruldu, إِسْتَوَى عَلَى مَتْنِ الطَّرِيقِ /Falan kişi seferin kanadında ve شَابَتْ لَمَّةَ اللَّيْلِ /gecenin saçları ağardı.” gibi mecazî ifadeler, Araplar tarafından eskiden beri çok yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Yine cesur bir kişinin “aslan” olarak, ahmak kişinin de “merkep” olarak nitelendirilmesi istiare yoluyla hayvan isimlerinin bu kişiler için kullanıldığını göstermektedir. Mecaz inkârcılarının bir kelimenin farklı anlamlarda kullanılmasının, lafzın herbir anlam için ayrı ayrı vaz‘ edildiği iddiası ise dilin gerçekleriyle uyuşmamaktadır. Çünkü Araplar cesur kişiye aslan adını koymamışlardır.⁷¹³ Cürcânî’nin bu konuda en tutarlı ve kuşatıcı görüşü ortaya koyduğunu söylemek abartılı bir ifade değildir. Ona göre mecaz ve istiare bütün milletlerin dillerinde var olan temel özelliklerdendir. Tıpkı tam bir cümle için “*en az iki isimden veya bir isim ve bir fiilden meydana gelmesi*”nde olduğu gibi mecazî kullanım da bütün akıllı toplumların dillerinin ortak özelliklerindendir. Bu konuda Araplar ile Arap olmayanların dilleri arasında bir fark yoktur.⁷¹⁴ Her dilde var olan buna benzer ifadeler mecazın bütün diller için geçerli olan evrensel bir dil yasası olduğunu göstermektedir.

Şevkânî, mecazı inkâr etmesi nedeniyle İsferâyînî’yi Arap dilini bilmemekle suçlamış ve Arapça’dan azıcık nasibi olan bir adamın onda hakikat ve mecazın bulunduğu gerçeğinden habersiz kalamayacağını belirtmiştir.⁷¹⁵

2.4.1.1.2. Kur’ân’da Mecazın Varlığını Kabul Etmeyenler

Dilde mecazın varlığını kısmî olarak reddeden âlimlerden birisi de İbn Hazm’dır. (ö. 456/1063) İbn Hazm, el-İhkâm’ında mecazın sözlük anlamını “*bir mekândan diğerine gitmek için üzerinden geçilen vasıta, bir mekândan diğerine ulaştıran yol*” olarak açıklamaktadır. Müellifin verdiği bu anlam, mecazın aslında anlamlar arasında bir köprü işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır. Yine O, bu kelimenin “*daha sonra dildeki konumundan başka bir anlama aktarılan sözler için kullanıldığını*” belirterek

⁷¹² Mat‘anî, *el-Mecâz fî l-Kur‘ân*, II, 1049-1050.

⁷¹³ Suyûtî, Abdurrahman Celalu’d-Din, *el-Muzhir fî Ulûmi’l-Luğati ve Envâihâ*, (I-II) (Thk. Komisyon) (1. Baskı), el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut tsz., I, 364-365.

⁷¹⁴ Abdulkahir el-Cürcânî, *Esrâru’l-Belâge*, 34-35.

⁷¹⁵ Şevkânî, *İrşâdu’l-Fuhûl*, I, 66.

mecazın terim anlamını da açıklamaktadır. Ona göre mecazî ibarelerin tespiti ancak “uzlaşım veya müşahede” ile mümkün olabilmektedir. Dinde yeni anlamlar kazanan isimler, dildeki ilk anlamına nispetle mecaz olsa da bulundukları bu yeni konumda artık hakikat değeri kazanmışlardır. Kur’ân Arapça olarak indirildiğinden aslolan onun içinde geçen sözlerin dildeki asıl anlamda kullanılmış olmasıdır. Bu nedenle dindeki bir ifadenin mecaz olduğunu ispat etmek için “*başka bir nassa veya kesinleşen bir icmaya ya da duyusal bir zarurete dayanan bir delil*”e ihtiyaç vardır. Çünkü asıl hakikat Allah Te‘âlâ’nın isim vermesiyle gerçekleşen hakikattir. Bu gerçeğin farkında olmayanlar büyük hatalara düşmekten kurtulamazlar.⁷¹⁶ Allah Te‘âlâ’nın dildeki anlamdan başka bir anlama aktardığı lafızlar, doğrudan ibadet konuları ile ilgili ise bunlarda mecaz bulunmamaktadır. Söz gelimi, “*salât, zekât, hac, savm ve ribâ gibi*” kelimeler buna örnektir. Bunların mahiyetinde bir ihtilaf yoktur. Ancak Ona göre, doğrudan ibadet ile ilgili olmayan bazı amelleri bildiren nassların lafzında ihtilafa yol açan mecazlar olabilmektedir. Ebeveyne merhameti emreden ayetin lafzındaki “*tevazu kanatları*” ifadesi buna örnektir.⁷¹⁷

İbn Hazm, bu görüşlerden anlaşıldığı üzere, aslında mecazın varlığını reddetmemektedir. Aksine o lugavî konumundan başka bir anlama aktarılan sözlerin varlığını kabul etmekte ve bu dil gerçeğini ciddiye almaktadır. Bu tür kelimelerin açıklanması sırasında durup bu gerçeği “*dikkate almanın zorunlu*” olduğunu beyan etmektedir. Bununla birlikte O, mecaz olduğu düşünülen kelimelerin dilden nakledildiğini gösteren bir delil olmadığından bir Müslümanın böyle bir iddiada bulunmasının caiz olamayacağını da belirtmektedir.⁷¹⁸ Çünkü ona göre bir lafzın mecaz olarak değerlendirilmesi için onun lugavî vaz’ının bulunması ve sonra da bu konumdan başka bir anlama taşınmış olması gerekir. Fakat O, dini metinlerin içinde geçen ibarelerin mecaz olduğunu iddia etmek için şer‘î veya uzlaşımaya dayalı dilsel delilin varlığını gerekli görmektedir. Hakikat konusunda ele aldığımız gibi dinde lugavî vaz’ına nispetle yeni ve farklı anlamlar kazanan kelimeler, göreceli olarak mecaz olarak değerlendirilse de dinî yönden hakikat kabul edilmektedir.

⁷¹⁶ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endelûsî el-Kurtubî ez-Zahirî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (I-VIII) (Thk. Ahmed Muhamed Şâkir), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut tsz., I, 48; IV, 28.

⁷¹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 29.

⁷¹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 28.

Dinde mecazın varlığını reddedenlerin görüşü, temelde dilin kökeni ile ilgili tartışma ile yakından ilgilidir. Özellikle Kur'ân'da mecazın bulunduğunu kabul etmeyenler, dilin tevkifi olduğu ve varlıkların gerçek adlarının esas olarak Allah tarafından konulduğu kabulünden hareket etmektedirler. Buna göre ilk adlandırma bizzat Allah Te'âlâ tarafından yapıldığı için hakikat olarak değerlendirmeye layık olan da O'nun belirlemesidir. Bu görüşe göre Allah tarafından konulan isimlerin de batılla eşdeğer olan mecaz ile ilişkilendirilmesi mümkün değildir. Bu görüşün sahipleri, görüşlerini iki ayete dayandırmaktadırlar. Birincisi, Allah'ın Adem'e isimleri öğretmesinin anlatıldığı ayettir.⁷¹⁹ İkincisi ise putperestlerin ilah olarak öne sürdükleri putlarına buna uygun isimler koymalarının uydurmadan ibaret olduğunu bildiren ayettir.⁷²⁰ İbn Hazm delillere dayanmayan mecaz nitelendirmelerinin, açıkça haram kılınan "hamr" gibi maddelerin başka isimler altında helal edilmesi tehlikesinden söz etmektedir. Müellif bu şekilde kelimeleri konuldukları noktalardan delilsiz olarak başka noktalara taşıyanların yalancı olduğunu belirtmektedir.⁷²¹ Ona göre Kur'ân ayetlerindeki mecaz iddialarının çoğu gerçeği yansıtmamaktadır. Söz gelimi, "*Duvar yıkılmak istedi (meyletti)*" ayetinde, akıllı varlıklara ait iradenin duvara nispeti mecaz olmaktan ziyade Allah Te'âlâ'nın yeni bir isimlendirmesinden ibarettir. Çünkü "*Yüce Allah dilediğine dilediği ismi verendir. Fakat bu isimlendirme O'nun âlemdeki hakikatler düzeninin değişmesini ve isimlerin naklini gerektirmez.*" Yine o göklerin, yerin ve dağların emaneti yüklenmekten sakındığını anlatan ayette, sakınma eyleminin akılsız varlıklara nispetinin Allah indinde gerçek olduğu görüşünü savunmaktadır. Ancak bu konu ile ilgili yapılan mecazî yorumların Arap dili açısından mümkün olduğunu kabul etmektedir. "*Çünkü Yüce Allah'ın kelamı, idrak etmemiz için akllarımızın ve duyularımızın algıladığı şekilde bize beyan etmektedir.*"⁷²²

İbn Hazm'ın mecaz karşıtlığının esas gayesi nasların maksatlarını korumaktır. Bununla birlikte ilk usûlcülerden olması nedeniyle onun henüz mecaz fikrinin olgunlaşmadığı bir dönemde geldiği ve bu nedenle henüz bu konuda tam ve kesin bir görüşünün oluşmamış olabileceği göz ardı edilmemelidir. Çünkü O, mecazdan

⁷¹⁹ Bakara: 2/31.

⁷²⁰ Necm: 53/23.

⁷²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 29-30.

⁷²² İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 31-32.

bahsetmiş ve dar anlamda da olsa mecazın dini metinlerde var olabileceğini de kabul etmiştir.

İbn Teymiyye mutlak olarak mecazın varlığına karşı çıkmaktadır. Ona göre dilcilerin karine ile birlikte vaz‘ edildiği anlamın dışında kullanılan lafız şeklindeki mecaz tanımları doğru değildir. Çünkü Arapların lafızları çeşitli anlamlarda kullandıkları bilinmekle birlikte bu anlamlar arasında ilk vaz‘ın ispatı hiçbir zaman mümkün değildir. O halde lafızlar, kullanıldıkları bütün anlamları ifade etme bakımından hakikattir. Bu nedenle Kur’ân’da mecaz olduğu iddia edilen ayetlerin kullanımı da Arap dilinde mevcut olan gerçek anlamdaki kullanımlardır. Söz gelimi “*yıkılmak isteyen bir duvar*”⁷²³ ayetinde geçen “isteyen” ifadesiyle duvarın irade sahibi bir varlık olarak anlatılması mecaz değildir. Çünkü Araplar cansız varlıklardaki meyli “*bu ürün toplanmak istiyor*” veya “*bu elbise yıkanmak istiyor*” şeklindeki ifadelerle anlatmaktadırlar. İbn Teymiyye’ye göre bu tür lafızlar, kullanıldıkları bütün varlıklar veya fertler bakımından mutlak lafızlardır. Bu ayette yer alan “isteyen/irade eden” lafzı da canlı ve cansız varlıklar için birbirine nispetle sınırlı anlamlar bildiren mutlak ifadelerdir. Ayrıca ona göre, mecazı kabul edenlerin tanımının aksine hakikat de karinesiz olarak anlama delâlet etmez. Çünkü bütün lafızlar kullanıldıkları bağlamlar içerisinde anlama delâlet eden kayıtlar ve karineler taşımaktadır. Bu nedenle söylenen her sözde lafzî kayıtların yanında konuşan ve dinleyeninin halinin de göz önünde bulundurulması gerekir. Bu yönüyle de bütün sözlerin anlaşılması için konuşanın kültürünün, alışkanlıklarının ve maksadının bilinmesi gerekir.⁷²⁴

İbn Teymiyye’nin mecazı reddetmesinin ikinci gerekçesi ise böyle bir isimlendirmenin Kur’ân’da ve Sünnette bulunmaması; sahabe, tabiîn ve müctehid imamların bu adı kullanmamasıdır. Ona göre, şer‘î delilleri hakkıyla bilen usûl âlimleri, Tefsîr, Hadis, Fıkıh ve dil bilginlerinin öncüleri mecazdan bahsetmemiş ancak Mutezile ile başlayan bu adlandırma, daha sonra gelen usûlcülerin kitaplarına da geçmiştir.⁷²⁵

İbn Teymiyye mecazı reddederken aslında sözün doğru anlaması için dikkat edilmesi gereken çok önemli bir yöntem ortaya koymaktadır. Bu yöntem bütün

⁷²³ Kehf: 17/78.

⁷²⁴ İbn Teymiyye, *el-Îmân*, 87, 90, 95.

⁷²⁵ İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalîm, *Mecmû‘u’l-Fetâvâ Şeyhi’l-İslâm Ahmed İbn Teymiyye* (I-XXXIV) (Der.: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Muhammed b. Abdurrahman), *Mucemme‘u’l-Melik Fehd li Tibâ‘ati’l-Mushafî’ş-Şerîf*, Medine 2004 XX, 401-404.

lafızların bulundukları metin içi bağlamın yanı sıra, sözün sahibinin anlayışı ve kültüründen oluşan dış bağlamın dikkate alınmasından oluşmaktadır. Her lafzın gerçek bir anlamı olsa da onun söz içerisindeki anlamını belirleyen asıl şey kullanımdır. Bu nedenle İbn Teymiyye mecaz ismine karşı çıkarken lafızların farklı manalarda kullanılabileceği gerçeğini vurgulayarak bunu yapmaktadır. Mecazı savunan âlimlerin yaptığı, özünde İbn Teymiyye'nin de kabul ettiği lafzın sözlük anlamı dışında kullanılması olgusuna bir isim vermekten ibarettir.

Nitekim İbn Teymiyye de bir taraftan mecaz ismine karşı çıkarken diğer taraftan, Abdullah b. Sa'd'ın da tespit ettiği gibi⁷²⁶, kitaplarında bu olgunun mecaz olarak adlandırılmasında bir beis bulunmadığını gösterir bir şekilde mecaz ismini kullanmaktan sakınamadığı anlaşılmaktadır. Söz gelimi **إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ** " ⁷²⁷ (Bütün Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, Mümin erkekler ve Mümin kadınlar, kânit erkekler ve kânit kadınlar, ...) ayetinde boyun eğen, itaat eden anlamına gelen "kânit" kelimesi ile sabah namazında kunût duası okuyanlar şeklinde anlaşılmasının ne hakikat ne de mecaz olarak doğru olmayacağını ve bu sıfatla namaz kılanların kastedildiğini belirtmektedir. Ayrıca onun, bir eserinde "sözün içine hakikat, mecaz, müfred, müşterek, âm, hâs, mutlak, mukayyet vb. lafızlar vardır"⁷²⁸ diyerek bizzat bu adlandırmayı kabul ettiği de görülmektedir.

Mecazın varlığını şiddetle reddedenlerden birisi de İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye'dir. İbnu'l-Kayyim, mecaz adlandırmasını din dışı bir put olarak değerlendirecek ölçüde bu konuda katı bir tutum sergilemektedir. O, mecazın varlığını gösteren aklî veya şer'î bir delilin bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre, Halil b. Ahmed, Sîbevey ve Ferrâ' gibi dilcilerin; sahabe, tâbiin, tebei tâbiin ve müctehid imamların bu konuyla ilgili açık bir ifadesi yoktur. Yine Ebû Ubeyde'nin yazdığı "Mecâzu'l-Kur'ân"ın tefsirinin de bu terimle bir ilgisi yoktur. Ahmed b. Hanbel'in⁷²⁹ "

⁷²⁶ Abdullah b. Sa'd b. Abdullah Âl Müğîre, *Dilâletu'l-Elfâz 'İnde Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye Cem'an ve Tevsîkan ve Dirâseten* (1. Baskı) (I-II), Dâru Kunûzi İşbiliyâ, Riyâd 2010, I, 144.

⁷²⁷ İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm, *Şerhu'l-'Umde* (1. Baskı) (Thr. Hâlid b. Ali b. Muhammed el-Muşeykih), Dâru'l-Âsime, Riyad 1997, 158; *el-İstiğâse fi'r-Reddi 'alâ'l-Bekrî* (1. Baskı) (I-II) (Thk. Abdullah b. Düceyn es-Sehlî), Dâru'l-Vatan, Riyad 1997, I, 295.

⁷²⁸ İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm, *el-Fetâvâ el-Kübrâ -Kitâbu İkâmeti'd-Delîl 'alâ İbtâli't-Tahlîl-* (1. Baskı) (Thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ, Mustafa Abdulkadir 'Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, VI, 123.

⁷²⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Redd 'ale'l-Cehmiyye ve 'z-Zenâdika*, 92.

" إِنْآ مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ " (biz sizinle birlikte işitmekteyiz⁷³⁰) ayetinde Yüce Allah'ın, zatıyla ilgili olarak " إِنْآ/biz" lafzını kullanmasını mecaz olarak değerlendirmesi de dil yönünden bu kullanımın caiz olduğunu açıklama amacı taşımaktadır. Müellif, Ahmed b. Hanbel'in mecaz kullanımını Ebû Ubeyde'nin kullanımına benzetmektedir. Ona göre, mecazı tarif edenler daha mecazın lafzın mı, mananın mı yoksa lafzı kullanmanın mı adı olduğu hususunda fikir birliğine varamamışlardır. Mecazı kabul edenlerin sözde "mecazî anlamın nefyedilebileceği" yaklaşımından hareketle, Kur'ân'da mecazın varlığı kabul edildiğinde, ayetlerin anlamını kolaylıkla inkâr edebileceği sonucunu çıkarmaktadır.⁷³¹ Oysa birinci bölümde de arz edildiği gibi mecazı savunanlar karine ve bağlamın dikkate alınmaması durumunda hakikate nispetle mecazî anlamın yok sayılabileceğini vurgulamaktadırlar. Bir başka ifadeyle mecazın hakikate nispetle mukayyet olduğunu anlatmaktadırlar.

Fakat bu durum onun bütün lafızları bilinen meşhur anlamıyla açıkladığı anlamına gelmemektedir. O, " اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ " "*Gerçekten Kitap'ı ve mîzanı indiren Allah'tır*"⁷³² ayetinde yer alan mîzan kelimelerini adalet ve adaleti sağlama vesileleri olarak açıklamıştır. Bu kelimenin adaleti sağlama vesilesi anlamında kullanılmış olabileceğini gösteren başka bir ayette de şöyle buyurulmaktadır. " وَأَنْزَلْنَا " "*Andolsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve ölçüyü indirdik.*"⁷³³ Ayrıca ona göre adaleti sağlamanın en önemli vesilesi kıyas olduğundan buradaki mizan kelimesiyle sahih kıyas kastedilmiştir. Yanlış veya fâsit kıyas türleri de bulunduğu için sahih kıyasın mizan olarak adlandırılması daha uygundur.⁷³⁴ Görüldüğü gibi en önde gelen mecaz karşıtlarından birisi olan İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, ayetlerde geçen mizan kelimesi ile sahih kıyasın kastedildiği görüşüne sahiptir. Mizan kelimesi, sözlüklerde somut ağırlıkların tartılarak denkleştirilmesini sağlayan terazinin adı olarak açıklanmaktadır. Ağırlıkları terazide tartmayı anlatmak için mizan

⁷³⁰ Şu'arâ: 26/15.

⁷³¹ Muhammed İbnu'l-Mûsîlî, *Muhtasarı Savâ'iki'l-Mürseleti 'alâ'l-Cehmiyyeti ve'l-Mu'attileti li İbni'l-Kayyim el-Cevziyye* (1. Baskı) (I-IV) (Thk. Hasan b. Abdurrahman el-'Alevî), Edvâu's-Selef, Riyad 2004, II, 690-693.

⁷³² eş-Şûrâ, 42/17. Kitap ile birlikte mizanın indirilişinden söz eden başka bir ayet için bkz.

⁷³³ el-Hadîd: 57/25.

⁷³⁴ İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb, *İ'lâmu'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-'Alemin* (1. Baskı) (I-V) (Thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Süleyman), Dâru İbni'l-Cevzi, Suudî Arabistan 1423/2002, II, 25-251.

kelimesinin kök fiili olan " وزن " fiili kullanılmaktadır. Ayrıca kelimelerin mecazî anlamlarını açıklamakla temayüz etmiş olan Zemahşerî, *Esâsu'l-Belağa*'sında bu kelimenin ölçülü söz ve benzeri anlamlarının mecaz olduğunu ortaya koymaktadır.⁷³⁵ Nitekim İbn 'Aşûr, ilgili ayetin tefsiri sırasında mîzan kelimesinin adaleti sağlama aracı anlamında kullanılmasını istiare olarak nitelemektedir. Ayrıca O, mîzanın inzâlinin ise "insanlar arasında adaletle davranmayı emretmek" anlamına geldiğini, yoksa Allah'ın kullarına tartı aletlerini kurmayı bildirdiği anlamına gelmediğini belirtmektedir.⁷³⁶ Hadîd suresinde geçen ayetin bağlamına bakıldığında buradaki "mîzan" kelimesiyle, tıpkı ilahî kitap gibi, peygamberlere verilen ve adaleti tesis etmeyi sağlayan bir ölçütün anlatılmak istendiği anlaşılmaktadır.

Mîzan kelimesi hesap gününde insanların amellerinin hesaplanmasını anlatan ayetlerde de yer almaktadır. Bu ayette olduğu gibi " فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ " *"Artık kimin tartıları ağır gelirse, işte asıl onlar kurtuluşa erenlerdir. Tartıları hafif gelenler ise, işte asıl kendilerine yazık edenler onlardır. (Çünkü onlar) cehennemde ebedi kalacaklardır."*⁷³⁷ Bu ayette geçen mîzan kelimesinin anlamı ile ilgili farklı teviller yapılmıştır.⁷³⁸ Fakat bu tür gayba müteallik meselelerden söz eden ayetlerin anlaşılması ve yorumlanması hususunda dikkatli olmaya ihtiyaç vardır. Çünkü burada söz konusu olan, duyu üstü aleme ait bir tasvirdir. Gazâlî'nin de belirttiği gibi Allah Te'âlâ ve ahiret alemine ilişkin meselelerde, anlatılan işin gerçek mahiyetini ancak onunla yüzleştirmizde kavrayabiliriz.⁷³⁹

Çağdaş müelliflerden Şenkîî de mecazı reddetmek kastıyla bir risale kaleme almış ve mecazın söz konusu olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Onun gerekçeleri de büyük oranda İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'in yazdıklarına paraleldir. Ona göre mecazın varlığını savunanların iddia ettikleri gibi Kur'an'da kesinlikle mecaz bulunmamaktadır. Dilde mecazın bulunması, onun Kur'an'da olmasını gerektirmez. Çünkü dilde var olan bazı üslup özelliklerinin Kur'an'da yeri yoktur. Ona göre özellikle Allah'ın sıfatlarını anlatan ayetlerde geçen insana ait özellikler de hakikattirler. Fakat o niteliklerin Allah'a nispetinin mahiyetini bilmemiz mümkün değildir. Bu manada "el"

⁷³⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VI, 4828; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâge*, II, 332.

⁷³⁶ İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 416.

⁷³⁷ Mu'minûn: 23/102-103.

⁷³⁸ Şerîf er-Radî, *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân*, 199.

⁷³⁹ Gazâlî, *Ebû Hâmid, Kânûnu't-Te'vîl* (1. Baskı) (Thk. Mahmud Beyco), 1993, s.4.

isminin Allah'a nispetiyle işitme ve görme özelliklerinin ona nispeti arasında fark yoktur.⁷⁴⁰

Mecazı Kabul Etmeyenlerin Gerekçeleri

Yukarıda mecaz karşıtlarının fikirlerini aktarırken onların delillerine de kısmen yer vermemize rağmen dinde mecazın varlığını kabul etmeyenlerin dayandığı gerekçeleri maddeler halinde özetlemek faydalı olacaktır.

- a. Dinde mecazın varlığını reddedenler, onu hakkın zıddı olan batıl ve yalan ile eş anlamlı olarak görmektedirler. Allah ve O'nun peygamberi böyle bir ithamdan berî olduklarına göre onların kelimasında mecazın yeri yoktur.⁷⁴¹ Bu anlayış mecazı kabul edenlerin, ibarelerdeki mecazî anlamın yanlışlanabileceği şeklindeki yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Aslında mecazın varlığını savunanlar bu niteleme ile hakikatin asıl, mecazın ise tali olduğunu kast etmektedirler.
- b. Kur'ân'da mecaz bulunması halinde Allah Te'âlâ'nın mecaz üslubuyla anlatan manasına gelen "mütecevviz" sıfatına sahip olması gerekirdi. Oysa Yüce Allah böyle bir şey bildirmediğinden böyle bir kullanıma hakkımız yoktur. Oysa Allah hakikatleri durum ve şartların gerektirdiği farklı üsluplarla en güzel ve açık şekilde açıklayandır. Bunun için her bir üslubun gerektirdiği ayrı bir isminin olması da gerekmez. Dahası, Âmidî'nin belirttiği gibi olumsuz çağrışımından dolayı mecazı kullanan insana bile mütecevviz denmezken şer'î bir delil olmadan Allah'a nasıl böyle denebilir.⁷⁴²
- c. Mecazî sözlerle meseleleri anlatmak hakikat ile anlatmaktan aciz olmak anlamına gelmektedir. Allah'a böyle bir şey nispet etmek imkânsızdır. Bu gerekçe de yetersizdir. Çünkü mecaz ile anlamı aktarmak hakikat ile anlatmaktan aciz olmak manasına gelmek bir yana onu daha etkili ve estetik aktarmak demektir.⁷⁴³

⁷⁴⁰ Şenkîti, Muhammed Emin Muhammed el-Muhtâr, *Men'u Cevâzi'l-Mecâz fî'l-Münezzeli li't-Ta'abbudi ve'l-Î'câz*, Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, Cidde 1393/1973, 10, 40, 43-44.

⁷⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 29; Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, I, 179-180.

⁷⁴² Sübkî, *el-İbhâc*, I, 296-298; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I, 70-72.

⁷⁴³ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I, 72.

- d. Yukarıdaki maddelere ek olarak dinde mecazı kabul etmeyenlerin en önemli gerekçesi, Kur'ân'da ve Sünnette onun varlığını kanıtlayan açık bir delilin bulunmayışıdır.

2.4.1.2. Mecazın Varlığını Kabul Edenler

Arap dili Usûl bilginlerinin büyük çoğunluğu dilde ve dinde mecazın varlığını kabul etmektedirler.⁷⁴⁴ Onlara göre Arap dilinde ve Kur'ân'da hakikat gibi mecaz da vardır. Çünkü Kur'ân apaçık bir Arapça ile gönderilmiştir. Dolayısıyla onların beyan yöntemlerini kullanması da son derece doğaldır.

Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'nin Allah'ın zatı ile ilgili Kur'ân ayetlerinin teşbih ve teciime bağlamalarını reddetmek için mecaz kelimesini kullanmıştır. O, bu anlayışı reddetmek için Kur'ân ayetlerinde Yüce Allah'ın, zatı ile ilgili olarak "إِ" (biz) gibi bir çoğul zamirini kullanmasının hakikat olmadığını belirtmiştir. Aksine O, bu ifade biçimini "bu, dilin mecaz kısmına dâhildir"⁷⁴⁵ şeklinde açıkça mecaz olarak nitelemiştir. Ayrıca bununla ilgili Arap dilinden örnekler vermiştir.

Dilde mecazın varlığını kabul edenler, tümevarım yoluyla dilde mecazın varlığı ve zorunluluğu konusunda hemfikirdir. Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin, anlaşmayı bozduğu gerekçesiyle dilde mecazın varlığını reddettiği rivayet edilmiştir.⁷⁴⁶ Oysa mecazın gerçekleşmesi için mutlaka bir karineye ihtiyaç vardır. Bir sözün mecazî anlamda kullanıldığını gösteren bir karinenin bulunması durumunda iletişim dilinde o söz ile neyin kastedildiği taraflarca bilindiğinden anlaşmanın bozulması da söz konusu olmaz. Yine İsferâyînî'nin karine ile birlikte anlamı ortaya çıkan ifadenin de hakikat bildirdiğini söylediği rivayet edilmiştir. Yani lafzın mecaz olduğu iddia edilen anlamını, yeni bir vaz' olarak kabul etmiştir. Buna göre lafzın hakiki ve mecaz anlamı diye bir ayırım yapmak gereksizdir. Çünkü iddia konusu lafız her iki anlamı da eşit düzeyde ifade eden müşterek bir lafızdır. Aslında mecazın varlığını inkâr eden diğer bilginlerin çoğunun yaklaşımı da bu kabule dayanmaktadır. Bu sebeptendir ki Şevkânî, mecazı inkâr etmesinden dolayı İsferâyînî'yi Arap dilini bilmemekle suçlamış ve Arapça'dan azıcık

⁷⁴⁴ Sübkî, *el-İbhâc*, I, 297; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, I, 67.

⁷⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *er-Redd 'ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, 92.

⁷⁴⁶ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, I, 66.

nasibi olan bir adamın onda hakikat ve mecazın bulunduğu gerçeğinden habersiz kalamayacağını belirtmiştir.⁷⁴⁷

Mecazın dilde ve dinde varlığını ve zorunlu olduğunu savunan çoğunluk, Arap dilinde eskiden beri mecazın kullanıldığını, dildeki mecaz kelimelerin istikra/tümevarım yoluyla mecazın varlığını ispatladığını, aynı şekilde tümevarım yoluyla Kur'ân'da ve Hadislerde çok sayıda mecaz örneğinin bulunduğunu esas almıştır. Arap dilinde mecazın varlığıyla ilgili detaylara daha önce kısmen değindik. Burada ise öncelikle Kur'ân'da ve Hadisler'de mecazı ve mecaz örneklerini, bilahare dil merkezli olmak üzere mecâz kavramını biraz daha detaylandırmak yerinde olacaktır.

2.4.1.2.1. Kur'ân'da Mecaz

İslâm âlimlerinin çoğu Kur'ân'da hakikat gibi mecazın bulunduğu görüşüne sahiptir. Çünkü Kur'ân'da hem Allah Teâlâ'nın zatı ve fiilleri ile ilgili hem de başka konularla ilgili, hakikat olarak anlaşılması mümkün olmayan ifadeler bulunmaktadır.⁷⁴⁸ Söz gelimi, " **اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ** " "*Allah onlarla alay eder*"⁷⁴⁹ ayetinde geçen alay etmek fiilini, hakikat olarak anlamak imkânsızdır. Çünkü Allah Te'âlâ kullarının yaptıklarına benzemekten ve her türlü noksanlıktan münezzehtir. Bu kelimenin hakiki anlamı Allah'ın yüceliğiyle aklen ve nasların delâletiyle bağdaşmamaktadır. Bu durumda buradaki alay ifadesiyle kelimenin görünür anlamından daha derin bir anlamın kastedildiği anlaşılmaktadır. Kur'ân'da bu minvalde pek çok ifade bulunmaktadır.

O halde gerçek anlamda kullanılmış olması mümkün olmayan sözlere ya bir isim verilecektir, ki dil ve din bilginlerinin çoğunluğu buna mecaz demektedirler. Ya da mecazın varlığını reddedenlerin yaptığı gibi bu üsluba herhangi bir isim takdir etmekten sakınılacaktır. Oysa her çocuğa isim verildiği gibi her vakıya da bir isim vermek yerindedir. Vakıyı adlandırmaktan sakınmak ile onu reddetmek arasında bir fark bulunmamaktadır.

⁷⁴⁷ Şevkânî, I, 66.

⁷⁴⁸ Leknevî, 'Abdulaliyy Muhammed b. Nizâmuddîn Muhammed es-Sehâlevî el-Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Subût li'l-Kâdî Muhibbullah b. 'Abduşşekûr el-Behârî* (I-II) (Thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer) (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, I, 178.

⁷⁴⁹ Bakara: 2/15.

Kur'ân ayetlerinde geçen mecazlara mahsus kitaplar yazılmıştır. Bu alanda yazılmış ilk eser eş-Şerîf er-Radî'ye ait olan *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân* dır. Müellif bu kitapta tertipli olarak Kur'ân surelerinde bulunan mecazî ifadeleri tefsir etmiştir. Müfessir kitabında sıralı olarak toplamda, Kitabı Türkçeye çeviren İsmail Durmuş'un tasnifine göre bazılarında birden fazla mecazî ibare bulunan, 583 ayeti açıklamıştır. Bu ayetlerde toplam olarak açıklanan ibare 650'ye ulaşmıştır. Fakat er-Radî, kinayeleri ve benzetme dışındaki alakalarla oluşan mürsel ve aklî mecazları istiare olarak değerlendirmiştir. Yine O, teşbih belîği, gerçek dilsel işlevi dışında kullanılan emir ve tesniye gibi lafızların mecazî kullanımını da istiare kapsamında incelemiştir.⁷⁵⁰ Bu kelimelerden bazıları şunlardır:

a. Şeriat

Şeriat kelimesi, dilde, dinde ve ıstılahta farklı anlamlara sahip bir kelimedir. Bu kelimenin dini ve ıstilahî anlamları dildeki hakikatine nispetle mecazî anlamlar ifade etmektedir. Şeriat, Kur'ân'da din anlamında kullanılmıştır. "ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا" "Sonra seni dinî bir şeriat sahibi kıldık. O halde sen ona uy!"⁷⁵¹. Şeriat kelimesinin sözlükteki anlamı, "suya muhtaç olanları su kaynağına ulaştıran yol" veya "Yüce Allah'ın kulları için belirlediği dinî yol"dur.⁷⁵² İsfahânî'ye göre aslında "düz ve açık yol" anlamına gelen şeriat kelimesi, Kur'ân'da istiareli olarak Allah'ın belirlediği yol anlamında kullanılmıştır. Bu görüşü teyit eden bir delil de Arapçada "cadde, yol" anlamında kullanılan "شارع" kelimesinin bu kelime kökünden türemiş olmasıdır. Bu yönüyle şeriat "Hakkın yolu" veya "Kurtuluş yolu"dur.⁷⁵³ Bazı âlimler Hz. Peygambere indirilen İslâm şeriatinin şeriat olarak adlandırılmasında kelimenin hakiki anlamıyla su yolunda ilerleyen kişinin suya doyması ve temizlenmesine bir telmih olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁵⁴ Din de insanın menfaatini temin eden ve sevabın kaynağına ulaştıran bir yol olduğu için ona mecazen şeriat adı verilmiştir.⁷⁵⁵ Bu örnekte görüldüğü üzere Kur'ân Arap dilinde somut anlamlar ifade eden lafızlara soyut manalar kazandırmıştır.

⁷⁵⁰ Şerîf er-Radî, *Kur'ân Mecazları*, 12-13.

⁷⁵¹ el-Câsiye: 45/18.

⁷⁵² Cevherî, *es-Sihâh*, III, 1236.

⁷⁵³ Mâverî, *en-Nuketü ve'l-'Uyûn Tefsîru'l-Mâverî*, V, 264; İzzuddin b. Abdusselam, Ebû Muhammed Abdulaziz b. Abdusselam b. Ebu'l-Kasım b. el-Huseyn es-Sulemî ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'ân* (1. Baskı) (I-III) (Thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî), Dâru İbn Hazm, Beyrut 1996, III, 176.

⁷⁵⁴ İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzî'l-Kur'ân*, 450.

⁷⁵⁵ Şerîf er-Radî, *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân*, 305.

Fakat bu ilaveler lafızların dildeki asıl manalarına ilgisiz değildir. Araplar bu anlamları İslâm ile birlikte tanımaya başlamışlardır.

b. Darb/Vurmak/Kapatmak

" وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ " *"Başörtülerini ta yakalarının üzerine kadar vursunlar."*⁷⁵⁶ Bu ayetin "vursunlar" mealiyle çevrilen bölümü olan (liyedribne) fiilidir. Hakitte vurmak anlamına gelen bu kelime ile bu bağlamda kadınların yakalarının üzerine kadar *"açık yerlerini kapatacak şekilde aşağıya doğru sarkıtma"*sı kastedilmiştir. Ayette kapatılması emredilen açık yerler de saçlar, boyun, boğaz ve göğüs bölgesidir. " ضَرْب " kelimesinin gerçek anlamı; çadırın kurulması yani direkleri dikildikten ve kazıkları çakıldıktan sonra çadırın bunların üzerine geçirilmesidir. Bu manada Araplar, " ضَرَبْتُ الْفَسْطَاطَ " veya " ضَرَبْتُ الْفَسْطَاطَ " *"Çadırı kurdum"* derler. Kelimenin bu ayetteki anlamı başörtüsünün giyilmesi ile çadırın kurulması arasındaki benzetme ilgisiyle oluşmuş istiareli bir mecaz kullanımıdır.⁷⁵⁷

c. Vizr/Yük

Hakikatte taşınan somut yük anlamına gelen vizr kelimesi Kur'ân'da mecazen günah anlamında kullanılmıştır. Bu kelime ve türevlerinin Kur'ân'da dört ayrı surede " وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ " *"Hiçbir yük taşıyıcısı başkasının yükünü (vizr) taşımaz"*⁷⁵⁸ ifadesi ile geçtiği görülmektedir. Bu mecazî ibare ile anlatılan evrensel ve külli kaidenin gerçek anlama sahip lafızlarla anlatılması mümkün değildir. Allah Te'âlâ'nın dünya ve ahirette geçerli olmak üzere belirlediği ilahi bir yasa, en çarpıcı mecazî ifadelerle ilan edilmektedir. " وِزْر " kelimesinin mastarının gerçek anlamı, en yalın haliyle, bilinen somut yük iken ondan türeyen fiilin anlamı da o yükü taşımaktır. Cevherî, kelimenin anlamını *"günah, ağırlık, yük ve silah"* şeklinde sıralamaktadır.⁷⁵⁹ İbn Fâris de günaha, taşınan yüke kıyasla vizr isminin verildiğini belirtmektedir.⁷⁶⁰

Zemahşerî, bu kelimenin gerçek ağırlıkların dışındaki soyut şeyler için kullanılmasının mecaz olduğunu belirtmektedir. Pasişaha vekâleten, devleti yönetme görev ve sorumluluğunu yüklenen kişiye de vizr kelimesinden türemiş bir sıfat olan

⁷⁵⁶ Nûr: 24/31.

⁷⁵⁷ Şerîf er-Radî, *Telhîsu 'l-Beyân fî Mecâzâtî 'l-Kur'ân*, 203, 123.

⁷⁵⁸ En'âm: 6/164; İsrâ': 17/15; Fâtır: 35/18; Zümer: 39/7.

⁷⁵⁹ Cevherî, *es-Sihâh*, II, 845.

⁷⁶⁰ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi 'l-Luğa*, VI, 108.

vezir isminin verilmesi bu anlamda bir mecazdır. Yine savaşın ağırlıklarına ve günahlara vizr veya onun çoğulu olan evzâr denilmesi de mecazî kullanımdır.⁷⁶¹ Ayetlerdeki anlatım, suçu ve günahı ne kadar ağır olursa olsun hiçbir suçlunun bir başkasının günahından sorumlu tutulamayacağını belîğ bir üslupla ilan etmektedir. Fâtır suresindeki ayetin devamında, hesap gününde bu günahını ağırlığını yüklenen kişinin çağırması halinde onun yakınlarının onun yükünü üstlenemeyeceğini bildirmektedir. Bu ifadeler bir hakikatin en üst seviyeden ve en tavizsiz anlatımıdır.⁷⁶² Ebû Ubeyde İsrâ' suresindeki ayetin tefsirinde bu kelimenin “mecazî”nın günah olduğunu belirtmektedir. Buna ek olarak bu ibareyi, hiçbir günahkârın, kendisinin işlemediği bir başkasının günahını yüklenemeyeceği ile açıklamaktadır.⁷⁶³

d. Tedelli/sarkıtmak

" وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتَذُلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ "

“Bir de aranızda mallarınızı haksız sebeplerle yemeyin, insanların mallarından bir kısmını bile bile günah ile yemek için o malları hakimlere **sarkıtmayın**.”⁷⁶⁴ Mealinde “sarkıtmayın” mealıyla çevrilen fiilin gerçek anlamı kovayı kuyuya sarkıtmaktır. Kişilerin çıkarlarına uygun bir karar çıkarmak için hâkimlere rüşvet vermesi, su çıkarmak için kovayı kuyuya sarkıtmak metaforuyla anlatılmıştır.⁷⁶⁵

e. Günahkârlığın Kalbe İsnad Edilmesi

Ayette " وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ " “Şahitliği de gizlemeyin, kim onu gizlerse, kesinlikle kalbi günahkârdır.”⁷⁶⁶ Buyrulmuştur. Bu ayetteki günahkârlık vasfının kalbe nispet edilmesinden kasıt kalp sahipleridir. Yine " لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي " " لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي " “Allah sizi kasıtsız yeminlerinizden sorumlu tutmaz. Fakat kasıtlı yaptığınız (kalplerinizin kazandığı) yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutar.”⁷⁶⁷ ayetinde kasıtlı olarak söylenen yemin ibareleri için “kalplerinizin kazandığı” nitelemesinde de kişinin fiili, o fiile kaynaklık eden niyetin mahali olan kalbe nispet

⁷⁶¹ Zemahşerî, *Esâsu 'l-Belağ*, I, 331.

⁷⁶² Şerîf er-Radî, *Telhîsu 'l-Beyân fî Mecâzâtî 'l-Kur'ân*, 177, 254.

⁷⁶³ Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu 'l-Kur'ân*, I, 372.

⁷⁶⁴ Bakara: 2/188.

⁷⁶⁵ Şerîf er-Radî, *Telhîsu 'l-Beyân fî Mecâzâtî 'l-Kur'ân*, 120.

⁷⁶⁶ Bakara: 2/283.

⁷⁶⁷ Bakara: 2/255.

edilmiştir. Her iki ayette de ya hazîf⁷⁶⁸ veya bütünün yerine parçanın kullanılmasıyla gerçekleşen bir mürsel mecaza yer verilmiştir. Aynı şekilde bu ayette sorumluluğun nedeni olarak anlatılan yemin, kalpten gelen, kasıtlı yeminlerdir. Nitekim **لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ** " **بِالْعُيُوبِ فِي أَيَّمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ** " *"Allah, kasıtsız olarak ettiğiniz yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat pekiştirerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar."*⁷⁶⁹ Ayetinde de hesaba konu olan yeminlerin kasıtlı yeminler olduğuna dair vurgulu bir anlatım vardır. Ayrıca bu ayette de benzetmeye dayalı bir mecazî kullanım söz konusudur. Bu ayette, pekiştirerek şeklinde çevrilen *"akkadtum el-eymân"* ifadesinin gerçek anlamı, ipe veya halata sağlam düğüm atmaktır. Burada kasıtlı ve vurgulu yeminlerin, halata düğüm atma istiaresiye anlatıldığı görülmektedir. Nitekim fakihler de geleceğe matuf bir vaat veya taahhüt ifade eden yeminlere mecazî anlatımda geçen *"akkade"* fiilinin kök harflerinin ismi mefulu olan *"ma'kude"* adını vermişlerdir. Geçmiş olayları konu edinen zanna dayalı ve kasıtsız yeminlere lağv, kasıtlı yalan yeminlere ise *"ğamus"* adını vermişlerdir.⁷⁷⁰

Kasıtlı ve vurgulu yemini, mecazî ifadesiyle sağlam bir şekilde bağlanmış *"ma'kûd"* yemini bozma fiili de Kur'ân'da mecazî olarak anlatılmıştır. **وَإِنْ تَكُونُوا أَيْمَانَهُمْ** " **مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ** " *"Ve eğer antlaşma yaptıktan sonra yeminlerini bozarlar ve dininize saldırıya kalkarlarsa, o küfür öncülerini hemen öldürün."*⁷⁷¹ ayetinde *"bozarlar"* kelimesiyle çevrilen *"nekesû"* fiilinin gerçek anlamı, *"sağlam bükülmüş ipi koparmaktır."* Böylece hakikatte somut bir anlama sahip olan *"nekesû"* kelimesinin, mecazî olarak yeminleri bozmak fiili için kullanıldığı görülmektedir. Arapçada koparılmış ip, söz konusu fiilden türemiş *"nekîse"* kelimesiyle adlandırılmaktadır. Kur'ân'da, yeminleri ve ahitleri bozma işi koparma anlamındaki *"nekese"* ve *"kıрма"* anlamına gelen *"nekada"*⁷⁷² fiilleriyle anlatılmaktadır.⁷⁷³ Yukarıdaki ayetlerde yeminli ahitleşmelerin, ipin sağlam bir şekilde örülmesi metaforuyla anlatıldığı gözönünde bulundurulduğunda yemini bozmanın da onun zıddı bir anlama sahip başka bir metaforla anlatılması, Kur'ân'ın eşsiz beyanı olarak dikkati çekmektedir.

⁷⁶⁸ Şerif er-Radî, Kur'ân Mecazları, 35. Bkz. Mütercimnin dipnotu.

⁷⁶⁹ Mâide: 5/89.

⁷⁷⁰ Şerif er-Radî, *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân*, 134.

⁷⁷¹ Tevbe: 9/12.

⁷⁷² "نقض" fiilin bu anlamda kullanıldığı ayetler için bkz. Bakara: 2/27, Nisâ': 4/155, er-Ra'd: 13/20-25, Mâide: 5/13, en-Nahl: 16/91.

⁷⁷³ Şerif er-Radî, *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân*, 85.

Ayette " *وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ* " "Sağ ellerinizin akit yaptığı kimselerin de (mirastan) paylarını verin."⁷⁷⁴ Buyrulmuştur. Bu ayette "sağ ellerinizin akit yaptığı kimseler" ibaresi ile anlaşıma sağ ele nispet edilmiştir. Anlaşmaların sağ ele nispeti Arap diline ait bir anlatım üslubudur. " *وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ* " "sağ ellerinizin sahip olduğu kimseler"⁷⁷⁵ ifadesi de aynı şekilde sahipliği, yönetimi sağ ellere nispet eden bir mürsel mecaz türüdür. Bu ifadelerde kişinin sahiplikten kaynaklanan gücü ve yönetimi, onun bir parçası olan sağ ele nispet edilmiştir.⁷⁷⁶

f. Vech/Yüz-Yed/El

Vech/yüz kelimesi, Kur'ân'da çeşitli mecazî anlamlarda kullanılmıştır. Bunlardan birisi, Yüce Allah'ın zatı anlamında kullanılmış olmasıdır. " *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ* " "O'nun zatından (vechinden) başka her şey yok olacaktır."⁷⁷⁷ Arapçada yüz kelimesini zat anlamında kullanmaktadırlar.⁷⁷⁸

" *وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ* " "ve her mescitte yüzlerinizi doğrultun"⁷⁷⁹ ayetinde yer alan "yüzleri doğrultmak" ifadesi, yönü kibleye doğrultmak veya benliği Allah'a yöneltmek anlamında kullanılan bir mecazdır.⁷⁸⁰ Cevherî, vech kelimesinin, cihet kelimesinin eş müradifi olduğunu ve yön anlamına da geldiğini belirtmiştir.⁷⁸¹ Bu durumda bu kelimenin yön anlamında kullanılması mecaz değil, hakikattir. Tabii ki bu ayette ve Kur'ân'ın birçok ayetinde geçen "ikâme" kelimesinin farklı kiplerinin de esasında "işleri doğru yapmak" anlamında kullanılan bir mecazî ifade olarak açıklandığını belirtmekte fatda vardır.⁷⁸²

" *حَتَّى يُمِطُوا الْجُزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ* " "küçülmüş oldukları halde kendi elleriyle cizye verinceye kadar"⁷⁸³ ayet bölümünde geçen "an yedin" (kendi elleriyle) ibaresi, mecazî olarak teslimiyet ve boyun eğme anlamında kullanılmaktadır.⁷⁸⁴

⁷⁷⁴ Nisâ': 4/33.

⁷⁷⁵ Nisâ': 4/36.

⁷⁷⁶ Şerîf er-Radî, *Kur'ân Mecazları*, 46. Bkz. Mütercimnin dipnotu.

⁷⁷⁷ Kasas: 28/88, yine bkz. er-Rahmân: 55/27.

⁷⁷⁸ Şerîf er-Radî, *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân*, 229-230.

⁷⁷⁹ A'râf: 7/29.

⁷⁸⁰ Şerîf er-Radî, *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân*, 144.

⁷⁸¹ Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2254.

⁷⁸² İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII, 416

⁷⁸³ Tevbe: 9/40.

⁷⁸⁴ Şerîf er-Radî, *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân*, 86.

Kur'ân'da ve hadislerde mecazın bulunduğunu reddedenlerin en önemli gerekçesi mecazın yalanla eşdeğer olduğu şeklindeki kabulleridir. Bu gerekçenin dayanağı, mecazın varlığını savunanların mecazî ifadenin olumsuzlanmasının mümkün olduğu görüşüdür. Mecazı reddedenler, olumsuzlanması mümkün olan bir ifadenin yalan olduğunu ileri sürerek Kur'ân'da ve hadislerde yalanın yeri olmadığına göre mecazın da bulunmadığını savunmaktadırlar. Buna karşı mecazın varlığını savunanların tezi şöyledir: Mecazî ifadede olumsuzlanması mümkün görülen anlam, sözün maksadı olan mecazî anlam değil, aksine o sözün lafzındaki hakiki anlam olduğu için bu olumsuzlamanın mecazî anlama bir etkisi yoktur. Ayrıca mecazî anlamda kullanılan sözün bağlamında, hakiki anlamı engelleyen bir karine bulunmaktadır.

Bir lafzın hakikat anlamında kullanılması, onun dildeki ilk, temel anlamında kullanılmasıdır. O halde hakikat bildiren bir ifadeyle her zaman doğruların anlatılması gerekmez. Çünkü bir sözün doğru veya yalan olduğunu belirleyen ölçüt, o sözün hakiki veya mecazî anlamda kullanılmasıyla gerçekleşmez. Unutulmamalıdır ki hakikat ve mecaz, beyan yöntemleridir. Oysa bir sözün yalan olduğunu belirleyen onun hangi şekilde aktarıldığının aksine onun hakikat-i hale muhalif bir beyan olmasıdır. Bu nedenle bir söz hangi anlatım yöntemiyle aktarılırsa aktarılsın, bu yöntem gerçeğe aykırı bir beyanı yalan olmaktan kurtaramayacağı gibi gerçeğe uygun beyanı da yalan yapamaz. O halde bir hakikat, hatta en keskin hakikat bile, hiçbir zarar görmeden mecaz üslubuyla anlatılabilir. Nitekim mecaz üslubuyla anlatılan birçok mesele de kelamın zahirî anlamıyla kolaylıkla anlatılması mümkün olmayan ciddi meselelerdir.

2.4.2. Mecaz Yönünden İfade Türleri

Bu başlıktaki ifadeyle mürekkep mecaz veya mecazî anlamda kullanılan cümleler kastedilmektedir. Cümle türleri temelde haber ve inşâ cümleleri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Burada amacımız bu cümle türlerini incelemekten ziyade bunların mecaz ile ilgisini ortaya koymaktır. Bu bakımdan konumuzu ilgilendirdiği ölçüde her iki türden cümlelere örnekler verilecektir.

2.4.2.1. Mecaz Yönünden Haber Cümlesi

Haber cümlesinin mecaz suretinde tezahürü daha çok “beyan-ı tağyir” yoluyla gerçekleşmektedir. Beyanı tağyir, haber cümlesinin başlangıçtaki zahiri anlamdan uzaklaşarak bir başka anlama delalet etmeye başlamasıdır. Bir başka ifadeyle sözün genel anlamının istisna ve şart benzeri bir kayıtlı sınırlandırılmasıdır. Bir kişinin karısına: “sen boşsun, eğer eve girersen” demesi tağyir beyanına örnektir. Bu sözün başlangıcında genel bir hüküm yer aldığı halde sözün sonunda bu genel hükmü kısmen değiştiren bir şart kaydı bulunmaktadır. Bu örnekte şart ifadesi boşanma edimini ertelemektedir. Şayet bu sözde şart kaydı bulunmasaydı, boşanmanın hemen gerçekleşmesi gerekirdi.

Tam bir ifadenin ardından gelen istisna kaydı da tağyir beyanının bir türü olarak kabul edilmektedir. Söz gelimi biri “Benim ona bin lira borcum vardır, yüz hariç.” derse cümlede sonuna yer verilen istisna ifadesi cümlede genel hükmünü kısmen değiştirerek sınırlamaktadır. Usûl bilginleri tağyir beyanını, mecazî beyan olarak kabul etmektedirler. Çünkü hükmü şarta bağlayan cümle, haber cümlesinin anlamını yemine dönüştürmektedir. Yine istisna cümlesindeki istisna edatı, cümlede genel hükmünü müstesna için geçersiz kılmaktadır. Hükmü şarta bağlayan cümlede şart ifadesi hükmü tamamen iptal ederken istisnâ edatı hükmün bir kısmını iptal etmektedir.⁷⁸⁵ İstisnâ’da umumi bir ifadenin tahsisî meydana gelmektedir. Sıhhat şartları konusunda ihtilaf olmakta birlikte istisnâ ile tahsis yapılabileceği hususunda fakih ve mütekellim âlimlerin görüş birliğine vardıkları belirtilmektedir.⁷⁸⁶

Varlığı ileri sürülen bir hükmün iptali, hakikat ifade etmemektedir. Aksine şarta bağlamak suretiyle bir hükmün tehir edilmesi ya da istisnâ ile sözün kapsadığı anlamın bir bölümünün iptal edilmesi mecaz olarak değerlendirilmektedir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi içerdiği hükmün şarta bağlandığı bir ifade, ihbar cümlesi formunda olsa da aslında yemin bildirmesi için kullanılmaktadır.

‘Bedel-i ba’d min küll’ ve ‘sıfat’ ögeleri ile sınırlandırılan ifadeler de istisnâ ve şart ile bağlı ifadeler gibi tağyir beyanı kapsamına dâhil olan anlatım şekilleridir. ‘Bedel’ aracılığıyla ifadeyi sınırlandırma yöntemini daha iyi tespit edebilmek için,

⁷⁸⁵ Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsîru’n-Nusûs fi’l-Fıkhî’l-İslamî*, I, 34-35.

⁷⁸⁶ Kelvezânî, Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasan Ebû’l-Hattâb, *et-Temhîd fî Usûli’l-Fıkh* (I-IV) (Thk. Müfîd Muhammed Ebû ‘Amşe) (1. Baskı), Câmî’atu Ümmî’l-Kurâ tsz., Mekke II, 73.

içinde bu ögenin yer aldığı Arapça bir cümleyi örnek vermek faydalı olacaktır. **اِحْتَرِمُ** " " **الرِّجَالُ الْعُلَمَاءُ مِنْهُمْ** " "Adamların âlim olanlarına ikram et!"⁷⁸⁷ Bu örnekte ikram edilmesi istenen adamlar sadece âlim olanlardır. Bu nedenle cümlede geçen adamlar kelimesinin kapsamı 'âlim olanları' bedeli ile daraltılarak içeriğin bir bölümü için hükmün iptali sağlanmıştır.

Cümlenin ögesi olarak sıfat ile anlamın bir bölümünün iptaline de şu örnek verilebilir. **اَكْرِمْ النَّاسَ الْفُقَرَاءَ** " "Fakir insanlara ikram et!" Bu örnekte de görüldüğü gibi insanlar isminin kapsamı, fakirler sıfatıyla daraltılarak cümledeki hükmün bir bölümü iptal edilmiştir. Bağlaçların yardımıyla birbirine bağlanan ögeler (matuf)'in de bazen taşıyıcı beyanı işlevi gördüğü belirtilmiştir.⁷⁸⁸

Yukarıda incelediğimiz taşıyıcı beyanı çeşitlerinin ortak özelliği, cümlenin dizilişindeki genel hükmün aksine bir değişikliğin meydana getirilmiş olmasıdır. Fıkıh Usûlü kaynaklarında, beyan türü olarak incelenen nesih yoluyla gerçekleşen hüküm değişiklikleri, tebdîl beyanı başlığı altında anlatılmaktadır. Nesih olayının mecaz ile bir ilgisi bulunmadığından bu alt başlığa yer vermedik.

2.4.2.2. Mecaz Yönünden Âm ve Hâs Lafızlar

Âm⁷⁸⁹ kelimesi, Arapça'da " **عَمَّ** " fiilinden türemiş bir ism-i faildir. Umum kelimesi de bu fiilin mastarıdır. İbn Fâris'in sözlüğünde " **عَمَّ** " fiilinin aslında "uzunluk, çokluk ve yükseklik" bildirdiği, bu fiilden türeyen " **عَمِيم** " sıfatının da uzun kişi veya bitkiyi nitelemek için kullanıldığı belirtilmektedir. Yine İbn Fâris'e göre bu fiil geçişli olarak kullanıldığında "içine almak, kapsamak, kaplamak ve kuşatmak" anlamlarına gelmektedir.⁷⁹⁰ Cürcânî "et-Ta'rîfât"ında bu fiilin mastarı olan "Umûm" kelimesinin anlattığı fertleri "bir anda kapsamak" nalamına geldiğini kaydetmektedir.⁷⁹¹ O halde âm, "bir vaz' ile kendisine ait olan bütün anlamı kuşatan" lafızdır.⁷⁹² Lafzın genel anlam

⁷⁸⁷ Bedeli sıfat olarak Türkçeye tercüme etmek mümkündür. Ancak örnek cümlenin tercümesinde bedel ögesinin daha iyi görülebilmesi için harfî tercümeyi tercih ettik.

⁷⁸⁸ 'Alâud'-Din Abdulaziz b. Ahmed el-Buhârî, III, 163.

⁷⁸⁹ Âm ve Hâs lafızların delâleti ili ilgili olarak bkz. Ali Bardakoğlu, "Âm", *DİA*, Ankara 1989, II, 552-553; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs (Daraltıcı Yorum)*, İsam yayınları, İstanbul 1996, 33-74; Refik el-'Acem, I, 1040-1056.

⁷⁹⁰ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, IV, 15-18.

⁷⁹¹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, 132.

⁷⁹² Râzî, II, 309; Urnevî, Siracuddîn Mahmûd b. Ebû Bekr, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* (1. Baskı) (I-II) (Thk. Abdulhamîd Ali Ebû Zenîd), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988, I, 143; tanımında geçen bir vaz'

bildirmesi birkaç şekilde gerçekleşebilmektedir. Bunlardan birincisi, nekra (belirsiz) ve çoğul isimlerde olduğu gibi anlamının tamamını bir anda anlatmak yerine bedelli olarak genellik bildiren mutlak delâlettir. İkincisi, " أَيْنَ ، مَا ، مَنْ ، مَتَى ، أَيْنَ ، أَيْ ، حَيْثُ " (hangi, ne, kim, ne zaman, nerede, olduğu yerde) şart, soru edatları ve zarflardaki veya " كُلِّ ، جَمِيعِ " (hepsi, tamamı) gibi lafızlardaki bizzat lafız yönüyle gerçekleşen genel delâlettir. Üçüncüsü, isim tamlamasında (izafet terkibi) tamlanan (mudâf) olan veya başında belirtme lâm'ı (lâm-ı ta'rîf) bulunan çoğul lafızlarda bulunan umuni delâlettir. Serahsî, bunu "sigası ve anlamıyla birlikte âm olan lafız" olarak tanımlamaktadır.⁷⁹³ Buna ilave olarak da olumsuzluk edatından sonra gelen nekra isimlerde bulunan ve kendi lafzı dışındaki bir unsur nedeniyle umum bildiren lafızların delâletidir.⁷⁹⁴

Esas konumuz olan İslâm Hukuk Usûlünde ise âm lafzın tanımı ve delâleti hakkında farklı görüşler açıklanmıştır. Söz gelimi Fukaha metodunun öncülerinden olan Cessâs'a göre âm lafız, "başka bir ihtimale imkân bırakmayacak şekilde kuşattığı anlamın tamamını bildirmek için belirlenen söz"dür.⁷⁹⁵ Cessâs'a göre, âm bir lafız ile varid olan şer'î bir hüküm hakikatte umuma delâlet ettiği için bu konuda ikinci bir delile ihtiyaç yoktur. Bir başka ifadeyle âm bir lafzın delâletini daraltmak için mutlaka bir delile ihtiyaç vardır. Bu yönüyle âm lafız mücmelden, mücmel lafzın beyana ihtiyacı olması bakımından, farklıdır. Bu nedenle mücmel lafız, açıklayıcı başka bir hüküm bulunmadığı sürece hemen itaati gerektirmezken âm lafız, kapsamını kısıtlayıcı bir kayıt bulunmadığı sürece hemen itaati gerektirir. Mücmel lafızdaki umum, beyana kavuşuncaya kadar adeta hükmü te'hir edilmiş bir umumdur.⁷⁹⁶

İmam Şafî'ye göre Kur'ân üslubunun özelliklerinden birisi de âm lafzın hususi anlamda kullanılmasıdır. Bu üslup bazı ayetlerde herkes tarafından anlaşılabilir derecede açık iken bazı ayetlerdeki kullanımı ise ancak dili iyi bilenlerin takdir edebileceği bir konumdadır. Bu konuyla ilgili örneklerden birisi " النَّاسُ / insanlar " kelimesidir. Bu kelime bazı ayetlerde dildeki genel anlamıyla kullanılırken bazılarında ise insanlardan yalnız bir grup kastedilerek kullanılmıştır. Tümel anlamlı bir kelimenin

ile kaydı âm lafzı müşterek, hakikat ve mecazdan ayırmak içindir. Konu ile ilgili tanım tartışmalar için yukarıdaki yerlerin yanında bkz. Ferhat Koca, 46-48.

⁷⁹³ Serahsî, *Usûl*, I, 151.

⁷⁹⁴ Olumsuzluk edatından sonra gelen lafzın umum bildirmesi dile değil akıl ve örfe dayalı bir delâlet şeklidir. Annelerin nikâhlanmasının haram kılınmasının nikâh aktinin içerdiği bütün yararlanma biçimlerinin de yasaklanmasını gerektirmesi buna örnektir. Bkz. Râzî, II, 312-313.

⁷⁹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 390.

⁷⁹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 99; II, 73, 93.

birbirinden farklı tikel anlamlarda kullanıldığını gösteren en güzel örneklerden birisi şu ayettir:

"الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ"

*“Onlar ki, insanlar kendilerine: «İnsanlar (düşmanlarınız) size saldırmak için (insanlar) topladılar, onun için onlardan korkun!» dediler. Bu, onların imanını artırdı ve: «Bize Allah yeter; O, ne güzel vekildir!» dediler.”*⁷⁹⁷

Bu ayette birbirinden farklı dört insan grubundan söz edilmektedir. İlk iki grup açık bir şekilde “insanlar” lafzıyla anlatılırken üçüncü ve dördüncü gruplar zımnen anlatılmaktadır: birinci grupta haber veren bir veya birkaç kişi manasında zikredilen insanlar lafzı, ikinci grupta haberi alan insanlar (Müminler), üçüncü grupta ordu toplayanlar (bazı müşrikler) ve dördüncü grupta toplanan ordu (bazı müşrikler).⁷⁹⁸ Cessâs da Kur’ân’da umum bildiren âm lafızların yanında husus bildiren âm lafızlar veya özel ve genel anlamlarda kullanılan hâs lafızlar bulunduğunu belirtmektedir.⁷⁹⁹

Âm bir lafız, onun kapsamını daraltan sıfat veya istisna gibi herhangi bir lafızla birlikte kullanılmadığı halde bir karine yardımı ile hususi anlam ifade ettiğinde mecaz kabul edilmektedir. Çünkü âm lafzın hakikati kapsadığı bütün anlam birimlerini ifade etmektir. O halde âm bir lafız mutlak olarak kullanılmasına rağmen hâs bir anlam bildirdiğinde burada gerçek anlamının dışına taşma ve daha dar bir anlam alanına taşınma durumu oluşmaktadır. Bir alaka nedeniyle ve bir karine yardımıyla hakikatte kendisine ait olmayan bir anlama aktarılan söz mecazdır. O halde bu şekilde bulunduğu konumdan kaplam-içlem ilişkisi nedeniyle ihtiva ettiği anlamın bir bölümüne geçtiği karine yardımıyla tespit edilen âm lafızlar mecazen hususi anlamda kullanılmaktadır. Zerkeşî, açık bir sıfatla hükmü tahsis edilen âm lafızların “mahsûs âm / özelleşmiş âm” olarak adlandırıldığını ancak hususi kasıtlı mutlak olarak âm lafız “hususî maksatla kullanılan âm” olarak adlandırıldığını belirtmektedir. Söz gelimi, “insanlar ayağa kalktı fakat Zeyd hariç” dediğinde genel hükümden istisna yapıldığı için bu mahsûs âm olur. Ancak “insanlar ayağa kalktı” sözü ile sadece Zeyd’in veya bazı insanların ayağa kalkmasını kastettiğinde bu hususi anlamda kullanılan âm lafız olur. Bu son örnek kendi konumundan nakledildiği için mecaz olarak değerlendirilmiştir. Çünkü böyle bir nakil

⁷⁹⁷ Âl-i İmrân: 3/173.

⁷⁹⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 58-60.

⁷⁹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 136-137.

mecazın göstergesidir. Bu tür sözlerin mecaz olmasını sağlayan şey ise lafzın kullanımındaki niyettir. Cumhurun bu görüşü bu yöndedir.⁸⁰⁰

Fukaha yönteminin Cessâs (ö. 370/980)⁸⁰¹ dışındaki diğer önemli isimleri olan Debûsî (ö. 430/1038), Pezdevî (ö. 483/1090) ve Serahsî, Semerkandî, Ahsiketî (ö. 644/1246), Habbazî (ö. 691/1291) ve Nesefî, âm bir lafzın kuşattığı anlamın tamamını ifade etme zorumluluğu bulunmadığını belirtmişlerdir. Onlara göre âm bir lafız çokluk bildirdiği için kapsamına giren anlamın tamamını veya bir kısmını ifade edebilir. Âm lafzın kapsamı en az çoğul lafzının asgari sayısını içine alan bir genişliğe sahiptir. Eğer kullanılan lafız cins ismi ise bu isim hakikati sadece bir kişiyi bildirmekle de gerçekleşir. Âm lafzın, anlamın tamamını mı yoksa bir bölümünü mü ifade ettiğini belirleyecek olan sözün sahibinin iradesidir.⁸⁰² Pezdevî buna akıllı varlıklar için umumi manaya sahip olan ve şart edatı olarak kullanılan "من" (kim) lafzını örnek göstermektedir. Bu kelime âm bir anlama sahip olduğu halde yerine göre bir veya birden fazla kişiyi anlatabilmektedir. Bu görüşe göre “kim” kelimesi gibi âm bir lafzın asgari düzeydeki hususi anlamı bildirmesi hakikat, anlamının umumuna şamil olması ise mecazdır. Bundan dolayı başında lâm-ı ta’rîf bulunan çoğul ifadeler, lafzın kapsamına giren genel anlamı teyit etmek için kullanıldığından mecaz olarak değerlendirilir.⁸⁰³ Fakat Debûsî’nin “kim” şart ismi ile ilgili olarak verdiği örneklerin hususi anlam ifade ettiği metin için bağlam ve ilave açıklayıcı unsurlar ile açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Pezdevî’nin de konu ile ilgili olarak verdiği örneklerin hepsinde “kim” lafzının hususi anlamda kullanılabileceğini gösteren bir karine bulunmaktadır. Bu karine söz konusu lafzın umumi manada anlaşılmasına engel olduğundan bu kullanıma mecazen hususi anlamda kullanılan âm lafız denilmesi daha uygundur. Nitekim müellif de “kim” lafzının özel ve genel anlama muhtemel olduğunu ve bu nedenle kelimenin anlamının netleşmesi için lafızla birlikte yardımcı bir unsura daha ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Buna bağlı olarak o, hususi anlamı gösteren bir unsurun olması halinde

⁸⁰⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 389; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhîd*, I, 337-338; Şevkânî, *İrşâdu’l-Fuhûl*, I, 348.

⁸⁰¹ Ferhat Koca, Pezdevî ve Serahsî’nin anlatımlarına dayanarak, arada nüanslar bulunmakla birlikte Cessâs’ın da âm lafzın umumuna şamil olmasının gerekmediği, asgari anlamı bildirmesinin hakikat olduğu, kanaatinde olduğunu kaydetmektedir. Oysa tespit edebildiğimiz kadarıyla Cessâs âm lafzın umuna şamil olmasını hakikat, aksini ise mecaz olarak değerlendirmektedir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 89-90; II, 93; Ferhat Koca, 43-44.

⁸⁰² Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 42, 110-111; Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, I, 67.

⁸⁰³ Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 112; Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, I, 67;

âm lafzın umumi anlam ifade etmesi ihtimalinin ortadan kalkacağını beyan etmektedir.⁸⁰⁴

Âm lafzın hususî anlamda kullanılması delâlet türlerinden olan tazammûn delâletinin kapsamına girmektedir. Bu yolla oluşan mecaz türü şu maddelerde örneklendirilebilir:

2.4.2.2.1. Bütünün Adının Parçanın Yerine Kullanılması

Daha önce de geçen “*parmaklarını kulaklarına sokarlar*”⁸⁰⁵ mealindeki ayette, parmaklar ismi ile asıl kast edilen parmak uçlarıdır. Bu örnekte bütün ismi kullanılarak parça kastedilmiştir.⁸⁰⁶ Bu konu birinci bölümde Mürsel Mecaz bahsinde ele alınmıştır.

2.4.2.2.2. Âm Bir Lafız İle Hususî Bir Mananın Kast Edilmesi

Bu ibare ile kastedilen, anlam sahası herhangi lafzî bir kayıtla sınırlandırılmayan genel ifadelerin, dar anlamda kullanılmasıdır. Gerçek kapsamının dışında kullanılan âm lafızlar konusu, Zerkeşî’nin belirttiği gibi, ilk dönem usûl bilginlerinin yazdığı eserlerde görülen bir husustur. Bu niteleme özellikle Şafiî ve onun çizgisini takip eden âlimlerin kitaplarında görülmektedir.⁸⁰⁷ Cessâs, Kerhî başta olmak üzere Hanefî âlimlerden bazılarının da bu kanaatte olduğunu nakletmektedir.⁸⁰⁸ Âm bir lafzın anlamını daraltan lafzî bir kayıt olmaksızın, kapsadığı anlamın bir kısmını bildirmek üzere kullanılması, âlimlerin çoğunluğu tarafından mecaz kabul edilmiştir. Çünkü bu durumda sözün vaz‘ edildiği anlamın dışında kullanımı söz konusudur.⁸⁰⁹ Ancak son dönem âlimleri ise, özel anlamda kullanılan lafızların mecaz olduğu konusunda kesin hüküm vermişlerdir. Çünkü bu kullanım, lafzı ait olduğu konumdan başka bir konuma taşımak anlamına

⁸⁰⁴ Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, I, 68.

⁸⁰⁵ Bakara: 2/19.

⁸⁰⁶ Usûlcüler bu kullanımı tazammûndan ziyade iltizam kapsamında değerlendirmektedirler. Bkz. Sadru’s-Şerî’a, Ubeydullah b. Mes’ûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *et-Tavdîh li Metni’t-Tenkîh* (Teftezânî’nin *et-Telvîh ‘alâ’t-Tavdîh* şerhi ile birlikte) (1. Baskı) (I-II) (thr. Zekeriyâ ‘Umeyrât), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1996, I, 75;

⁸⁰⁷ Şafiî, *er-Risâle*, 231; Mâverîdî, Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Hâvî el-Kebîr fî Fikhi Mezhebi’l-İmâm eş-Şafiî Şerhu Muhtasari’l-Müzenî* (1. Baskı) (I-IXX) (Thk. Ali Muhammed Mu’avvad, Adil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1994, V, 8; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhîr*, III, 249-250.

⁸⁰⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 137.

⁸⁰⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 116; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, Şevkânî, I, 348.

geldiğinden mecazın kapsamına girmektedir.⁸¹⁰ Rummânî, lafzın bu şekilde kullanılmasının mecaz olduğunu belirtmiştir. Böyle bir kullanım; bütünün, kendisini oluşturan bir bölümün yerine kullanılması şeklinde gerçekleşen mürsel mecaz örneğidir.

Bu nedenle böyle bir lafzın hususî manada kullanıldığını tespit etmek için gerçek bir delile ihtiyaç vardır. Zerkeşî, bu tanımlamanın “son dönem âlimleri”ne göre, kaydına itiraz etmektedir. Çünkü ona göre, Şafîî, her ne kadar mecaz terimini kullanmasa da bu kavramsal muhtevayı açıkça belirtmektedir. Onu takiben Maverdî ve Gazâlî bu tanımlamayı sürdürmüşlerdir. Söz gelimi, " وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ " (*Allah alışverişi helal kıldı*)⁸¹¹ ayetinde geçen alışveriş kelimesi ile kapsamına giren anlamın tamamı değil, sadece dar anlamıyla meşru olan alışveriş kastedilmiştir.⁸¹² Çünkü bu ayetin, Kur’ân’ın bütüncül anlamı ve İslam’ın genel maksatları doğrultusunda anlaşılması zorunludur. O halde bu ayet ile yapılan bildirim, ait olduğu dinî bağlam dikkate alınarak değerlendirildiğinde, bu ifadedeki alışveriş kelimesi ile İslam’ın kuralları dâhilindeki özel anlamın kastedildiği ortaya çıkmaktadır. Şafîî de naslarda geçen buna benzer alışveriş kelimesinin, dildeki umumi anlama sahip olduğu öne çıksa da, Kur’ân ve Sünnetin beyanı çerçevesinde meşru olan alışveriş manasında kullanıldığını belirtmektedir.⁸¹³

Mutlak bir lafzın genelliği ile âm lafzın kuşatıcılığı birbirinden farklıdır. Çünkü mutlak lafız, kapsadığı anlamın tamamını alternatifli olarak ifade ederken âm bir lafız, anlamının tamamını kuşatacak şekilde ifade eder. Bu nedenle kapsadığı anlambirimlerin tamamını kuşatan lafza âm lafız denir. Şafîî, Hanefîlerin çoğunluğu ve Mutezile’nin ekseriyetinin bu görüşte olduğu belirtilmiştir. Cessâs, sahabenin ve selef âlimlerinin bu doğrultuda görüş belirttiğini kaydetmektedir. Bu lafızların haber, emir veya nehiy kipinde olması, onların umuma şamil olmasına mani değildir.⁸¹⁴ Âm ismi, lafzın bir niteliği olarak kullanılırken genelliği bildiren umum mastarı, anlamı nitelemek için kullanılmaktadır. Bu nedenle mutlak lafzın genelliği içerdiği anlambirimlerin bir kısmını kayıtsız ve alternatifli olarak gösteren bir kapsama sahiptir.

⁸¹⁰ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhîr*, III, 250.

⁸¹¹ Bakara: 2/275.

⁸¹² Şafîî, *er-Risâle*, 231.

⁸¹³ Şafîî, *el-Ümm*, III, 3.

⁸¹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 99, 103-104; Serahsî, *Usûl*, I, 116.

Cumhura göre, hakikatte umumî anlamı bildirmek için vaz‘ edilen lafızlar vardır. Anlamın bütün birimlerini tek tek bir konuşmada sayma imkânı bulunmadığından, umuma mahsus lafızların bulunması gerekir. Çünkü dilin asıl amacı anlam aktarımıdır. Umum ifade ettiği belirlenen lafızlar şunlardır; şart isimleri, soru isimleri, ism-i mevsuller, bilinen bir varlık grubunu kast etmediği halde "ال" (lam-ı ta‘rif) ile ma‘rife kılınmış çoğul isimler veya cins isimleri, olumsuz edatından sonra gelen nekra isimler ve "كُلّ ، جميع" gibi te‘kid ifadeleridir. Söz gelimi motamot “birini dövme” şeklinde tercüme edilebilecek "وَلَا تَضْرِبْ أَحَدًا" ibaresi, aslında “hiç kimseyi dövme” manasında âm bir ifadedir.⁸¹⁵ Çünkü bu ibarede nekra bir ismin (أَحَدًا), olumsuzluk edatından (لَا) sonra gelmesi umuma delâlet etmektedir. Bu lafızları ihtivâ eden ayetler, aksine bir delil bulunmaması veya sözün mecaz olduğunu gösteren bir karinenin bulunmaması durumunda genel anlamıyla açıklanmıştır. Söz gelimi "فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ" (Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir)⁸¹⁶ ayetinin başında bulunan "مَنْ" (kim) şart edatı ittifakla umumî anlamda tefsir edilmiştir. Sahabenin bu konu ile ilgili çarpıcı uygulamalarından birisini Amr İbnu'l-‘As’ta görmekteyiz. Amr, bir sefer sırasında ihtilam olduğu halde havanın aşırı soğuk olmasından dolayı gusül yapmak yerine sadece namaz abdesti ile namaz kıldırmıştır. Sahabenin onun bu tutumunu Hz. Peygambere şikâyet etmeleri üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) ona bu olayı sormuştur. O da bunun doğru olduğunu söylemiştir. O bu davranışına "وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ" (Kendinizi de öldürmeyin)⁸¹⁷ ayetini gerekçe göstermiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu cevap karşısında tebessüm ederek onun davranışını takrîr ile onaylamıştır.⁸¹⁸ Bu rivayet de âm lafızların umumu üzere anlaşılabilceğini kanıtlamaktadır.

Niyet Hadisi Örneği

“Ameller ancak niyetlere göredir...”⁸¹⁹ hadisinde ameller, niyete bağlanmıştır. Bu

⁸¹⁵ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, II, 141-142; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, I, 290-291.

⁸¹⁶ Zilzâl: 99/7.

⁸¹⁷ Nisâ': 4/29.

⁸¹⁸ Ebû Davûd, “Tahâret”, 124; Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Hamdeveyh b. Nuaym b. el-Hakem ed-Dîbî et-Tehmânî en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'alâ's-Sahîhayn* (2. Baskı) (I-V) (Thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye Beyrut 2002, I, 285; Zehebî, Hâkim'in rivayetininin Şeyheyn'in şartlarına uygun olduğunu belirtmiştir.

⁸¹⁹ Buhârî, *Bed'ü'l-vahy*, 1; Ebû Davûd, *Talak*, 11; Müslim, *İmâre*, 155. (Müslim rivayeti: Ameller niyete göredir.)

hadis farklı tariklerle Buhârî ve Müslim'in sahihlerinde ve sünenlerde rivayet edilmiştir.⁸²⁰ Hadisin bütün rivayetlerinde amelin niyet ile birlikteliğini vurgulayan kesin ifadeler yer almıştır. Bu hadiste geçen amel kelimesiyle ne kastedildiği âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu hadiste mutlak olarak amellerin varlığı mı, amellerin sıhhati mi, yoksa amellerle elde edilmesi umulan sevap mı kastedilmiştir? Amellerin varlığı bizzat niyetlere bağlı olmadığına ve ameller niyetsiz olarak da gerçekleşebildiğine göre acaba bu hadisin ifadesinde eksiltme yolu ile gerçekleşen bir îcaz mı söz konusudur? Buhârî şârihlerinden İbn Hacer ve Aynî, eserlerinde bu hadisin lafzının nasıl anlaşılması gerektiği hususunda farklı görüşlere yer vermişlerdir. Buna ilave olarak Aynî, bu hadisin fikhî bakımdan yorumlanması hususunda meydana gelen tartışmaları da ele almıştır.⁸²¹

Hadis şârihleri, bu hadiste geçen “*ameller niyetlere göredir*” ibaresini, “bütün amellerin sıhhatinin veya sevabının niyete bağlı olduğu” şeklinde açıklamışlardır.⁸²² Bu açıklamanın dayandığı gerekçe hadisin lafzıdır. Hadiste geçen ameller kelimesi, çoğul kipte ve ta‘rif lâmi ile birlikte ifade edilmiştir. ‘Ta‘rif lâmi’ ile birlikte kullanılan çoğul kipinin, çoğul lafzının, bütün fertleri kapsadığı yani mutlak umum ifade ettiği, usûlcülerin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir.⁸²³ Hadiste geçen ‘ameller’ kelimesi de bu şekilde kullanıldığından lafzî olarak amel cinsinin kapsamına giren her eylemi ifade etmektedir. Bu durumda bütün ameller ile niyetleri arasında, bir bütünün parçalarında olduğu gibi mutlak bir bağ oluşmaktadır. Bizim burada yer verdiğimiz hadis rivayetinde, ameller ile niyetler arasında mutlak bağıntıyı ortaya koyan başka bir te‘kit lafzı daha vardır. Bu lafız da hasr anlamını da ifade edebilen “إِنَّمَا/ancak ” kelimesidir.⁸²⁴ Hadisin bütün rivayetlerinde hasr lafzı olmamakla birlikte amel ile niyet arasında zorunlu bir bağın bulunduğunu gösteren tahsis ifadesi bulunmaktadır. O halde esas tartışılması gereken şey bu hadisteki amel kelimesiyle bütün insanların fiilleri mi yoksa mükelleflerin ibadetleri mi anlatılmak istendiğidir.

Mütekellim usûlcülerden Basrî “*el-Mu‘temed*”inde, amellerin niyetlere bağlanmasının iki anlamı ifade etmeye muhtemel olduğunu belirtmektedir. Bunlardan

⁸²⁰ Hadisin diğer tarikleri ve senet tahlili için bkz. Aynî, ‘*Umdetu’l-Kârî*, I, 46-51.

⁸²¹ Aynî, I, 59-72.

⁸²² İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, I, 12.

⁸²³ Muhammed Edîb Salih, *Tefsîru’n-Nusûs fî’l-Fıkhî’l-İslâmî* (I-II) (4. Baskı), el-Mektebu’l-İslâmî, Beyrut 1993, II, 13.

⁸²⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I, 13; Aynî, ‘*Umdetu’l-Kârî*, I, 56.

birisi amellerin bizzat kendisi, diğeri de amelin sıhhati veya kemâlidir. “*Ümmetimden hata ve unutma kaldırılmıştır*” hadisindeki anlatım tarzı da aynı şekildedir. Buna göre, hadisin anlamı “hata ve unutma sonucunda meydana gelen eylemin hükmü kaldırılmıştır” şeklindedir. Amelin varlığının bizzat niyete bağlı olmadığı aklen bilindiğine göre burada kastedilen, onun sıhhati veya kemâlidir. Müellif, bu tür ibarelerde genellikle bir işin kıymeti ve üst seviyesi kast edilse de hadisin lafzının bu ikisinden sadece birisini bildirdiğini söylemenin bir dayanağının bulunmadığını belirtmiştir.⁸²⁵

Ancak hadisin devamında bulunan “*kimin hicreti bir kadına ulaşmak amacına matuf ise sonuçta ona ulaşacaktır*” ifadesi ve bu ifadenin sebep-i vürûdu dikkate alındığında aslında bütün amellerin sonuçlarının, kalpte kendileri için beslenen niyete bağlı olduğu söylenebilir. Dünya amellerinin niyete bağlı olması, o amelin dini anlamda sahih olmasından ziyade onunla hedeflenen sonuca ulaşılabilmesi anlamına gelir. Ancak hadis şârihleri genellikle amel kelimesiyle ibadetlerin kastedildiğini öne çıkarmışlardır. Nitekim Gazâlî, hadis lafzının “*Ameller ancak niyetlere göredir*” veya “*niyetsiz amel yoktur*” şeklinde olmasının anlam bakımından pek bir şey fark etmeyeceğini belirtmektedir. Ayrıca o hadisin ifadelerinin, iletişim dili açısından “*niyetsiz amelin bir önemi yoktur*” anlamına geldiğini, din dilinde ise “*niyetsiz ibadetlerin bir geçerliliği yoktur*” manasını vurguladığını kaydetmektedir.⁸²⁶ Amellerin varlığı bizzat niyete bağlı olmadığına göre bu hadiste olumsuzlanan amellerin kendisi değil, maksatları ve önemidir.

Arapça dilbilgisi açısından, isim cümlesinden meydana gelen bu hadisin yüklemi konumundaki carr-mecrurdan oluşan cümlecğin, aslında fiil veya fiilimsi bir mahzuf habere müteallik olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Bu nedenle hadis şârihleri, kendi anlayışları doğrultusunda bu cümleye bir yüklem takdir etmişlerdir. Bu yüklem ‘sayılır’, ‘tamamlanır’, ‘sahih olur’, ‘oluşur’ veya ‘gerçekleşir’ ifadelerinin olabileceği belirtilmiştir. Tîbî gibi bazı âlimler, buradaki mahzuf ifadenin şer’î hüküm bildiren bir ifade olması gerektiğini söylemişlerdir. Beydâvî; niyetin, “*kalbin hemen veya daha sonra gerçekleşecek bir menfaati temin veya bir zarardan emin olmak amacına uygun gördüğü bir şeye yönelmesi*” şeklinde tanımlamıştır. Yine O, “*şeriatin ise Allah’ın*

⁸²⁵ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 336-337.

⁸²⁶ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, 39-40.

rızasını kazanmak ve emrine uymak amacıyla bu yönelimi özelleştirdiğini” belirterek hadiste anlatılmak istenen niyetin, dildeki hakikati olduğunu ve hadisin devamındaki ifadelerin de bunu desteklediğini beyan etmiştir. Bizi ilgilendiren asıl konu ise bu hadiste belirtilen bağın, bizzat ameller ile niyetler arasında olup olmadığıdır. Bir başka deyişle, hadisin dildeki hakiki anlamını ifade edip etmediği ya da bu ibarede bir mecazın bulunup bulunmadığı bahsimizin esasını oluşturmaktadır. Amellerin bizzat meydana gelişinin niyetle doğrudan ve zorunlu bir irtibatının bulunmadığı, usûlcüler başta olmak üzere İslâm bilginleri nezdinde genel kabul gören bir yaklaşımdır. Çünkü niyet olmadan da amel meydana gelebilir. O halde niyetsiz amelin olamayacağı ifadesinden maksat amelin bizzat kendisi değil, geçerlilik, tamamlanma ve ecir gibi onun zatına tabi olan nitelikleridir. İbn Hacer, hocası el-Bilkînî’den rivayetle; buradaki mahzuf yüklem, niyetin amele tabi olduğunu ortaya koyan hadisin beyanına bağlı olarak, mutlak anlam ifade eden bir fiil veya ism-i fail olması gerektiğini belirtmiştir. Bu durumda niyetin bulunmaması durumu, sıhhat başta olmak üzere, amelin niteliklerini de tamamen ortadan kaldırmaktadır.⁸²⁷ Nevevî (ö. 676/1277) de hadisteki mahzufu şöyle takdir etmiştir; “*Ameller ancak niyetlerle hesap edilir, niyetsiz yapıldığında hesap edilmez.*” Hattâbî ise hadisi, “*Din ile ilgili amellerin hükümlerinin sıhhati ancak niyet ile gerçekleşir*” şeklinde açıklamış ve buna binaen, sözlü ve fiili bütün dinî amellerin sıhhatini niyete bağlamıştır. Beydâvî de, amellerin varlığının bizzat niyete bağlı olmaması nedeniyle; bu hadiste, öncelikle sıhhat olmak üzere, amele bağlı olan bütün niteliklerin ancak niyetle var olabileceğinin anlatıldığı kanaatine sahiptir. Bu nitelikler, amelin sıhhati veya fazileti ile ilgili olabilir. Fakat hadiste zikredilen amelin zatına en yakın nitelik, onun sıhhati olduğundan burada öncelikle kastedilen sıhhat olmalıdır.⁸²⁸ Bu anlayışla hareket eden üç mezhep imamı; abdest, gusûl, namaz, oruç ve diğer ibadetler için niyetin farz olduğu görüşüne ulaşmışlardır. Yine onlar bu hadise dayanarak boşanma ve kölelikten azat etme kastıyla söylenen kinayeli ifadelerin de hukuken geçerliliğini kabul etmişlerdir. “*Kinaye, niyetle birlikte bulunursa sarîh gibi olur.*” Bu nedenle böyle bir ifadeyle boşanma gerçekleşir.⁸²⁹ İbnu’l-Emin Mahmud Esad da hadiste mahzuf olan ifadenin “*hüküm*” kelimesi olduğunu belirtmiştir. Buna göre;

⁸²⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I, 13.

⁸²⁸ Aynî, *‘Umdetu’l-Kârî*, I, 63.

⁸²⁹ Aynî, *‘Umdetu’l-Kârî*, I, 63; Aynî’nin eserlerinde geçen isnat mecazının diğer örnekleri için bkz. *‘Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, I, 72; II, 291; III, 32, 58, 152, 225; V, 144.

hangi amel söz konusu olursa olsun, ona mahsus olan “cevaz”, “fesat”, “kerahet” ve “isâet” gibi hükmün niyete bağlı olduğunu belirtmiştir.⁸³⁰ Esad bu görüşünü “*bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*” (m. 2)⁸³¹ mecelle kaidesi ile delillendirmiştir.

İmam Ebû Hanife, Ebû Yusuf, Muhammed, Züfer, Sevrî ve Evzâ’î ise gusûl ve abdest için niyetin gerekli olmadığı görüşüne sahiptir. Hanefî mezhebi yorumuna göre, niyet hadisindeki amellerden kasıt amellerin sıhhati değil, kemali ve sevabıdır. Bu görüşün dayandığı birinci gerekçe, İslam şeriatı açısından birçok amelin niyetsiz olarak da gerçekleşmekte olduğudur. İkinci gerekçe ise âlimlerin, hadisteki amel lafzıyla onun sevap niteliğinin kastedildiği üzerinde ittifak etmelerine rağmen onun sıhhatinin kastedildiği görüşünde ihtilaf etmiş olmalarıdır. Onlara göre; üzerinde ittifak edilen görüş, ihtilafa neden olan görüşten daha evladır. Bu nedenle, niyetsiz amellerin sıhhatinin değil kemâlinin olmayacağı düşüncesini benimsemişlerdir.

Gazâlî, bu tür ibareleri doğru anlamak için öncelikle ibarelerin içinde geçen kelimelerin dinî alana ait, dilden ayrı bir hakikatinin olup olmadığının tespit edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu hadis özelinde ise ameller kelimesinin örfe ait bir kullanım olduğunu, bu nedenle sadece dinî alana ait olan ibadet manasında anlamının doğru olmayacağını belirtmektedir. Ona göre, toplumsal kültürde buna benzer pek çok kullanım vardır. Toplum, bu tür ifadelerle anlatılan şeyin bir önemi veya değeri bulunmadığını anlatmak ister. Gazâlî bu yorumu, hadisin “niyetsiz amel yoktur” rivayetini kullanarak yapmaktadır. Söz gelimi, “faydalı olandan başka ilim yoktur” denildiğinde, toplum bu sözden onun maksadı olan “faydasız ilmin bir değeri yoktur” anlamını çıkarır. Yani bu ifade ile olumsuzlanan şey, ilmin kendisi değil onun önemi ve değeridir. Bu hadiste de asıl vurgulanmak istenen şey amellerin maksadı ve önemidir. Amel kelimesinin, dinî alanda kendine mahsus bir anlamı bulunmadığından hadiste ifade edilen “amelller” örfteki anlamdadır. O halde bu hadisteki “amel” lafzı ile; toplumun örfündeki anlamı ile kullanıldığında “niyetsiz amelin bir öneminin olmadığı”, dinî alana ait ibadetler kastedildiğinde ise “niyetsiz amelin sıhhatinin olmadığı” anlatılmak istenir. “*Velisiz nikâh yoktur*”⁸³² hadisindeki üslup da buna benzemektedir. Bu üslup ile anlatılmak istenen bizzat nikâh değil onun sıhhatidir. Bunlara ilave olarak

⁸³⁰ İbnü’l-Emin Mahmud Esad, *Anahatlarıyla Fıkıh Usûl*, (1. Baskı), Yasin Yayınevi, İstanbul 2011, 123.

⁸³¹ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle*, 22.

⁸³² Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 20; Tirmizî, “Nikâh”, 14, 17,; İbn Mâce, “Nikâh”, 15.

Gazâlî din dilindeki anlamında sözü edilen amelin sıhhatinin bulunmayışının te'vîl yoluyla onun kâmil olmamasını da içerdiğini belirtmektedir. Eğer sadece bu ibarelerle ibadetin sevabı ve kemâlinin kastedildiği düşünülse, bu şer'î nasların anlatım üslubuna uymayacaktır. Çünkü “*hüküm ancak Allah'ındır*” denildiğinde, bunun maksadı diğer hükümlerin geçersiz olduğunu vurgulamaktır.⁸³³ Âmidî de sıhhatin amelin geçerliliği için temel koşul olduğunu ve bu temelin olumsuzlanması ile ona tabi olarak var olan mükemmelliğin de kendiliğinden ortadan kalkacağını belirtmektedir.⁸³⁴

Aynî, Hanefî mezhebine ait bu görüşleri aktardıktan sonra diğer görüşün geçersizliğini ortaya koymak için daha önemli bir iddiada bulunmaktadır. Ona göre hadisteki ameller lafzının, amellerin sıhhati olarak yorumlanması durumunda bütün mezheplerin niyet için kaynak olarak gösterdikleri ayetlerin⁸³⁵ haber-i vahit ile neshi gündeme gelecektir.⁸³⁶ Çünü abdestin alınmasını tarif eden ayette⁸³⁷ veya Allah'a ihlas ile ibadet edilmesini emreden ayette niyetten söz edilmemektedir. Buna rağmen niyetin abdest için şart olduğunu ileri sürmek, Kur'ân'ın mutlak beyanını haber-i vahit ile takyit etmek anlamına geleceğinden, bu da nesih ile aynı anlama gelmektedir. Oysa kitabın sünnet ile neshi, İmam Şafîi ve ehl-i hadis tarafından da kabul edilmemiştir. Kısacası niyet hadisinin metninde bir hazfın bulunduğu konusunda büyük ölçüde âlimlerin mütabakatı olduğu söylenebilir.⁸³⁸ Fakat yukarıda geçtiği gibi Gazâlî; böyle bir hazif takdirine ihtiyaç olmadığını, çünkü dini nasların genel üslubunun zaten bu anlamı ifade ettiğini savunmaktadır.

Hadisteki amel ve niyet kelimeleri mutlak olarak kullanıldığına göre buradaki amel kelimesi, hem dini hem de dünyevî amelleri kapsar. Niyete gelince, Beydâvî'nin de belirttiği gibi niyet; mutlak anlamda kalbin yönelimidir. Kalbin yönelimi olmayınca hiçbir iş kendisiyle amaçlanan hedefe ulaşmaz. Fakat ibadetlerin esas amacı Allah'ın rızasına ulaşmak olduğundan buna uygun olarak yapılmayan ameller sahih olmaz. Burada dini ve dünyevi amellerin niyetlerini ve amaçlarını birbirinden ayırmak gerekir. Ayrıca niyetsiz de olsa işlenen bir suçun hukuki karşılığı vardır. Yani dünyevi hukuk

⁸³³ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 36-39.

⁸³⁴ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, III, 23.

⁸³⁵ Beyyine: 98/5. “Oysa onlar, doğruya yönelerek, dini yalnız Allah'a has kılarak O'na kulluk etmek, namazı kılmak ve zekatı vermekle emrolunmuşlardı.” Bu ayet niyetin kaynağı kabul edilmiştir. Ayrıca bkz. Şûrâ: 42/13.

⁸³⁶ Aynî, *‘Umdetu’l-Kârî*, I, 64.

⁸³⁷ Mâide: 5/6.

⁸³⁸ Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, I, 64.

açısından cezaları birbirinden farklı da olsa, niyetli veya niyetsiz yapılan bütün eylemlerin hukuki bir sonucu vardır.

İncelemekte olduğumuz niyet hadisi veya diğer nasslar, sadece hukukun alanıyla ilgili bir hüküm bildirmezler. Hz. Peygamber söz ve fiilleriyle dinin itikadî, ahlâkî ve hukukî bütün alanlarıyla ilgili rehberlik etmiştir. Din sadece hukuktan ibaret değildir. O halde yukarıdaki hadiste olduğu gibi doğrudan hukukla alakalı olmayan metinleri, salt kanun metni gibi değerlendirmek yanlış değerlendirmelere yol açabilir. Hukuk, zahire göre hüküm vermektedir. Bu nedenle, bizzat sahibi tarafından itiraf edilmediği sürece kalbin davranışını yargılamanın bir parçası halinde getirmek, yanlış kararlara sebep olabilir.

İnsanların niyetleri, hemcinsleri tarafından bilinemese de Yüce Allah tarafından bilinmektedir. Mükellefin hangi niyetle ibadet ettiğini en iyi Allah bilmektedir. Bu nedenle, Allah'ın rızasını kazanmak kastıyla yapılmayan bir ibadetin sahih olması düşünülemez. İbadetler hangi niyetlerle yapılmışsa ona uygun bir sonuç doğuracaktır. Yine salt hukuk perspektifinden daha geniş bir bakışla şu söylenebilir. Kişi hangi niyetle bir işin maddi gereklerini yerine getirirse, Allah Te'âlâ onu niyetine uygun olan sonuca ulaştırır.

2.4.2.2.3. Tahsis Edilen Lafızlarda Mecaz

Bu konu ile şart, istisnâ ve sıfat gibi lafzî kayıtlar, doğrudan tahsis edilen sözler kastedilmektedir. Bu tür sözlerde açık kayıt bulunduğundan anlamın daraltılması kullanımdan kaynaklanmamaktadır. Söz gelimi Lafzî olarak anlamı daraltılan âm ifadelerin özel olarak kastedilen bölümü dışındaki anlamını bildirmesi hangi yolla mümkün olur? Bu şekilde gerçekleşen delâlet hakikat midir, mecaz mıdır? Lafzî olarak tahsis edilen âm bir lafzın dar anlamının dışında kalan kapsamını ifade etmesinin hakikat mi yoksa mecaz mı olduğu hakkında âlimler arasında ihtilaf oluşmuştur. Cumhura göre, böyle bir lafzın geriye kalan anlamını bildirmesi mecaz olmakla birlikte bu anlamın tayininde niyetin rolü büyüktür. Zerkeşî'ye göre bu lafızlar ile geriye kalan anlamın kastedilmesi hakikattir.⁸³⁹

⁸³⁹ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, III, 251.

Dar anlamda kullanılan âm lafızlar ile tahsis edilmiş lafızların arasındaki en önemli fark; birincisinin lafzın kapsadığı anlamın azını ifade etmesi, ikincisinin ise mevcut anlamdan fazlasını ifade edebilmesidir.⁸⁴⁰

Genel anlama sahip olan “insanlar” ismiyle bir veya birkaç kişinin anlatılması, hem tazammûna hem de mecaza örnek verilebilir. Birinci bölümde yer verilen “*İnsanlar onlara, ‘muhakkak insanlar sizin için toplandı’ dediğinde*”⁸⁴¹ mealindeki ayette, birinci insanlar ismi sadece bir kişinin yerine kullanılmıştır.⁸⁴² Çünkü bu haberi verenin bir veya birkaç kişi olduğu rivayet edilmiştir.⁸⁴³ Bu şekilde âm bir lafızla sınırlı sayıda ferdin anlatılması, mecaz olarak kabul edilmiştir.⁸⁴⁴ Âm lafızların delâletinin umumu kapsamı gerekip gerekmediği konusunda üç ayrı görüş bulunmaktadır. Cumhura göre, tahsis edici bir delil veya aksine bir karine bulunmadıkça âm lafızlar umuma şamildir. Çünkü, her lafız gibi âm lafız da kendisine özgü anlamı bildirmek üzere konulmuştur. Bu nedenle, aksine bir delil veya karine bulunmadığı sürece âm bir lafız, genel anlamına uygun olarak hükmün konusu haline gelir. Söz gelimi, “*لِفُلَانٍ عَلَيَّ دِرَاهِمٌ*” (Falan kişinin benden “dirhemler” alacağı vardır) sözündeki “*دِرَاهِمٌ*” (dirhemler) ismi çoğul olduğu için hükmünün de çoğulu kapsamı gerekmektedir. Fakat bu sözdeki dirhemler kelimesinin nicelik yönünden kapsamı hususunda mezhepler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hanefî mezhebine göre buna benzer âm lafızlar, kapsamına giren fertlerin asgarisi oranında anlaşılması gerekir.⁸⁴⁵ Buna göre dirhemler lafzından maksat en az üç dirhemdir. Fakat Hanefî usûl âlimlerinden Sadru’s-Şerî’a’nın “*et-Tavdîh*” adlı eserinin şârihi Teftâzânî, bu sözde geçen çoğul lafzının asgari birimi ifade ettiği görüşüne katılmakla birlikte bunun sadece lafzın âm oluşundan değil aynı zamanda nekra bir şekilde kullanılmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre çoğul kiplerinin çokluk sayısının en az miktarını ifade etmesi lafzın kullanılış biçimi ve bağlamından kaynaklanmaktadır. Bu örnekte olduğu gibi nekra olarak kullanılan çoğul

⁸⁴⁰ Mâverî, *el-Hâvî el-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâm eş-Şafî Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, V, 8.

⁸⁴¹ Âli İmran: 3/173.

⁸⁴² Sadru’s-Şerî’a, *et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh*, I, 38-39

⁸⁴³ Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali, *Esbâbu Nuzûli'l-Kur'ân* (1. Baskı) (Thk. Besyûnî Zağlûl) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991, 135.

⁸⁴⁴ Sanhâcî, Abdulhamid Muhammed b. Bâdîs, *Mebâdi'u'l-Usûl* (2. Baskı) (Thk. Ammâr et-Tâlibî), el-Müessesetu'l-Vataniyye, Cezair 1988, 40.

⁸⁴⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 119.

lafızlarının “cem‘i killet” veya “cem‘î kesret”⁸⁴⁶ olması, sınırlı çokluğa delâlet etmesine mani değildir.

Cessâs’a göre aynı söz içerisinde âm ve hâs lafızlar bir arada kullanıldığında bu ifadenin anlamı, toplamda umum lafzın istisnası kabilinden kabul edilir. Diğer yandan, hâs bir lafzdan sonra aynı konuyu izah eden âm bir lafızla kendisinden önce gelen hususi hükmün neshi bulunmaktadır. Bu şekilde bir anlamın bildirilmesi ise mecazdır. Çünkü burada âm lafzın gerçek konumundan başka bir konuma nakli söz konusudur. Fakat böyle bir kullanımda umumi lafzın hususi anlamda kullanıldığı, yani sözün mecaz olduğu açıkça anlaşıldığında onun hükmüne uymak vacip olur.⁸⁴⁷

Şâtıbî de sıfat ile tahsis edilmiş âm bir lafzın hakikatte hususi anlam ifade ettiğini belirtmektedir. Bu tahsîs türünde umûmî bir lafız, onu takip eden bir sıfat tarafından beyan edilmektedir. Söz gelimi “*cesur bir adam gördüm.*” cümlesindeki cesur sıfatı, adam lafzını beyan etmektedir. Buradaki tahsis, usûlcülerin terminolojisindeki genel bir hükümden bazı fertleri çıkarma işleminden farklıdır. Bu tahsîs şekli lafızların kullanımı ile ortaya çıktığı için hakikat bildirir. Ancak bu tür ifadelerde beyan edilen lafız, dilcilerin kullanımına göre, mecaz ise sözün tamamı da mecaz olarak kabul edilir. “*Kahramanları parçalayan bir aslan gördüm.*” sözünün mecaz oluşu, dilcilerin kabulüyle ortaya çıkan bir durumdur.⁸⁴⁸

2.4.2.3. Mecaz Yönünden Mutlak ve Mukayyet Lafızlar

Kişi veya kul gibi kelimeler hem erkek hem de kadını kapsar. Fakat bu kapsamanın örfî hakikatten mi, şer‘î hakikatten mi yoksa mecazdan mı kaynaklandığı tartışmalıdır.⁸⁴⁹ Örneğin *جَمْع* kelimesi mutlak olarak kullanıldığında ‘güvenilir olmayan söz’ anlamında hakikat ifade ederken, karine ile birlikte mecazen kesin söz anlamına da gelmektedir.⁸⁵⁰

⁸⁴⁶ Cem‘î killet: üç ile on arasındaki çokluğa delâlet eden cemi‘ kalıplarıdır. Cem‘î kesret: Üçten az olmayan fakat ondan fazla sayıda olabilen çoklukları ifade eden cemi‘ kalıplarıdır. Bkz. *Şerhu Şâfiyeti İbnu’l-Hâcib*, II, 92; Abbas Hasan, en-Nahvu’l-Vâfî (15. Baskı) (I-IV), Dâru’l-Me‘ârif, IV, 627.

⁸⁴⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 389, 406.

⁸⁴⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 43-44.

⁸⁴⁹ Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, I, 254.

⁸⁵⁰ Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, II, 22.

2.4.2.4. Mecaz Yönünden Mücmel ve Mübeyyen Lafızlar

Mücmel, birçok anlama delâlet etmesi muhtemel olan sözdür. Kapalılığını açıklığa kavuşturacak belirleyici bir beyan bulunmadıkça delâleti kesin olarak tayin edilmesi mümkün olmayan lafızdır. Mücmel lafızdaki kapalılık, müşterek bir lafız olması veya mecaz anlam ifade etmesi gibi birçok nedenden kaynaklanabilmektedir.⁸⁵¹ Bu nedenle mücmel, izahında başka bir delile ihtiyaç duymaktadır. Mücmelin aksine izahında başka bir unsura ihtiyaç duymayan maksadı açık olan lafızlar da müfesser olarak adlandırılır.⁸⁵²

Bir lafız, kesin olarak belli olmayan bir şeye mutlak olarak delâlet edecek şekilde kullanıldığında mücmel olur. Açıklayıcı bir bilgi bulunmadıkça mücmelin genel anlamıyla delillendirme yapılamaz. Ancak mücmel lafız ile bütün anlamın kastedildiğini gösteren bir delil olması halinde lafzın umumu ile hüküm verilir. Namaz, oruç ve zekât gibi çok anlamlı lafızlarda olduğu gibi.⁸⁵³ Söz gelimi “وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ” “...kim haksız yere öldürülürse, velisine hakkını arama hususunda tam bir yetki vermişizdir. O da öldürmede aşırı gitmesin ...” ayetinde geçen ve “bir yetki” ifadesiyle Türkçeye çevrilen “سُلْطَانٌ” kelimesi buna örnektir. Bu kelime aslında “delil, güç, yetki ve yönetici”⁸⁵⁴ anlamlarını ifade etmektedir. Fakat bu ayet bağlamında, “sultan” lafzının umumu ile hususi bir mesele olan kısas kastedilmiştir. Bu kelime, en azından hür bir Müslümanın hür bir Müslümanı haksız yer öldürmesi durumunda, öldürülen kişinin velisine kısas yetkisini tanımaktadır. Bunun dayanağı, ulemâ arasında oluşan görüş birliğidir.⁸⁵⁵ Fakat bu konuda görüş birliğinin oluşmasını sağlayan en önemli delilin bizzat ayetin devamında yer alan “O da öldürmede aşırı gitmesin” ifadesi olduğunu söylemek de mümkündür. Çünkü bu ibarenin, “sultan” kelimesinden kastın kısas olduğunu açıkça beyan ettiği görülmektedir. Kısacası bu ayette mücmel lafzın delâletini netleştiren unsurun metinsel bağlam olduğu söylenebilir.

⁸⁵¹ Heysem Hilâl, *Mu‘cemu Mustalahi’l-Usûl* (1. Baskı), Dâru’l-Cebel, Beyrut 2003, 280; Ferhat Koca, “Mücmel”, DİA, Ankara 2006, XXXI, 453.

⁸⁵² Bâcî, *İhkâmu’l-Fusûl*, I, 176.

⁸⁵³ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 68-69.

⁸⁵⁴ Cehverî, *es-Sihâh*, III, 1297.

⁸⁵⁵ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Ahkâmu’l-Kur’ân* (I-II) (2. Baskı) (Thk. Abdulğani Abdulhalik), Mektebetu’l-Hancî, Kahire 1994, I, 316; Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir Râzî, *Ahkâmu’l-Kur’ân* (I-V) (Thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî), Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut 1996, I, 166; İbnu’l-‘Arabî, Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir el-Mu‘âfirî el-İşbilî, *Ahkâmu’l-Kur’ân* (4. Baskı) (I-IV) (Thk. Muhammed Abdulkadir ‘Atâ), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2003, III, 194.

Bazı yönlerden kapalı olan lafızların yorumlanması tefsîr beyânı olarak adlandırılır. Müşterek, mücmel, müşkil ve hafîy gibi açıklanmaya ihtiyaç duyan lafızlar bu kapsamda değerlendirilmektedir. Pezdevî ve Serahsî, sadece müşterek ve mücmel lafızları bu beyan türünde zikretmişlerdir.⁸⁵⁶ Fakat müteahhir usûl âlimleri, seleflerinin sadece müşterek ve mücmel lafızları zikretmiş olmalarını örnekleme olarak kabul ederek diğer kapalı lafızları da bunlara ilave etmişlerdir.

Mücmel, aynı anda iki farklı anlamı ya da bu anlamlardan birisini ifade etmesi ihtimal dâhilinde olan sözdür.⁸⁵⁷ Bu sözün ihtiva ettiği anlamlar dile, örfe veya dine ait olabilir. Mücmel; vaz‘ yoluyla farklı anlamları eşit düzeyde temsil eden müşterek lafızlar, cins ismin türler için kullanılmasıdaki gibi kuşatıcı isimler veya gerçek ve mecazî anlamları ifade eden müfred veya mürekkep ibarelerden oluşabilir. Konumuz olan hakikat ve mecazı doğrudan ilgilendiren mücmel lafza “nur” kelimesi örnek verilebilir. Nitekim “nur” kelimesi gerçekte aydınlık için vaz‘ olunmakla birlikte, mecazen akıl için de kullanılmaktadır. Dinde benzerlik gibi çeşitli alakalarla dildeki aslından farklı anlamlar kazanan kâfir, fasık, namaz ve oruç gibi isimlerin tamamı bu kategoriye dâhildir.⁸⁵⁸ Gazâlî, dinde farklı anlamlar kazanan bu tür lafızların yer aldığı nasların hangi anlamda kullanıldığını belirlemek için cümlelerin yapısını dikkate almak gerektiğini savunmaktadır. O, olumlu haber veya emir cümlesinde kullanılan hem lugavî hem de şer‘î anlamı bulunan lafızların, şer‘î manasında anlaşılması gerektiği için mücmel sayılamayacağını belirtmektedir. Söz gelimi “*Ka‘beyi tavaf etmek namaz gibidir*”⁸⁵⁹ olumlu haber cümlesinde geçen “salât/namaz” kelimesinin dildeki hakikati dua olduğu halde buna oranla mecaz olan dindeki anlamı ise belli rükünleri ve şekilleri olan bir ibadettir.⁸⁶⁰ Bu hadiste geçen salât kelimesi ile bu anlamlardan dindeki anlamı

⁸⁵⁶ İzmirî, Fâdıl Muhammed, *Hâşiyetu'l-İzmirî 'alâ Mir'âtu'l-Usûl Şerhu Mirkâti'l-Vusûl*, Matba'atu'l-Hacc Muharrem Efendi el-Bosnevî, İstanbul 1285/1868-69, II, 125-127.

⁸⁵⁷ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 44; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, II, 28-29

⁸⁵⁸ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 40, 44.

⁸⁵⁹ Tirmizî, Hac, 112.

⁸⁶⁰ Öncelikle bu terkipte bir mecaz bulunmamaktadır. Çünkü bu ibarede tarafları belli bir belîğ teşbih yapılmıştır. Fakat bu teşbihin içinde kendisine benzetilen olarak kullanılan salât kelimesi hakikat mi yoksa mecaz mıdır? Konunun özü teşbih cümlesinin içinde geçen bir kelimenin hakikat veya mecaz olduğu ile ilgilidir. Yukarıdaki hadisin devamında “*fakat tavaf sırasında konuşmanıza izin verilmiştir, bununla birlikte hiç kimse tavafta hayır dışında bir şey söylemesin*” ifadesi bulunmaktadır. Bu hadisin lafzından namaz ibadetini bozan konuşmanın tavafa zarar vermediği anlaşılmaktadır. Bu nedenle tavafin hangi yönden namaza benzediği tartışılmıştır. Tavafin temizliğe ihtiyaç duyması yönüyle namaza benzediği söylendiği gibi salatın dildeki anlamı itibarıyla tavafin da dua içerdiğinin anlatıldığı da söylenmiştir. Bu konu ile ilgili görüşler için bkz. Âmidî, III, 27; Muhammed Ali b. Huseyn el-

kastedildiğinden burada icmâl bulunmamaktadır. Diğer yandan, Gazâlî, olumsuz emir cümlesi içerisinde geçen bu tür lafızların ise mücmel olduğunu beyan etmektedir. Söz gelimi “*kurû’/iddet günlerinde salâtı/namazı bırak!*”⁸⁶¹ hadisinde olumsuz bir emir bildirimi söz konusu olduğundan bu ibaredeki salât kelimesi her iki anlama da muhtemel olduğu için mücmeldir. Ayrıca ona göre bu hadisteki salât kelimesi ile dildeki hakikati kastedilmiştir. Çünkü Hz. Peygamberin (s.a.s) dinde imkânsız olan bir şeyi emretmesi aklen muhaldir.⁸⁶² Ona göre, sadece dinî uyuşumdaki anlamı ağır basan ifadeler mücmel olarak değerlendirilemez. Fakat olumsuz yapıya sahip olan cümlelerdeki lafızların mücmel olmakla birlikte dildeki uyuşuma uygun olan lugavî manada anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Âmidî onun bu yaklaşımına katılmayarak ister olumlu ister olumsuz bir bildirimde bulunsun, farklı manalar ihtiva eden sözün mücmel sayılacağını belirtmiştir.⁸⁶³ O bu konu ile ilgili olarak *والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما* “*Hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadının ellerini kesin*”⁸⁶⁴ ayetinin örnek göstermektedir. Ona göre bu ayette “kesmek” fiili ile “eller” ismi mücmel lafızlardır. Bu ayette geçen “قطع” (kesmek) fiili miktar yönünden basit bir deri kesiğinden bir uzvun ortaya çıkarılması oranındaki bir kesmeye kadar bir genişliğini ifade etmektedir. Eller lafzı da parmaklardan omuz başına kadar olan kolu da kapsayan bir miktarı ifade etmektedir. Bu iki lafzın, kuşattığı anlam bütünü’nün toplamını mı yoksa bir bölümünü mü ifade ettiği kesin olmadığından delâletleri mücmel bırakılmıştır. Bu tür mücmel lafızlar anlamın bütünü’nü ifade etmek bakımından hakikat kabul edilirken sadece bir bölümünü anlatmak yönünden de mecaz kabul edilmektedir. Durum böyle olduğu halde Kur’ân’ın el kesme ile ilgili emrinin uygulanmasında, delile dayalı olarak lafzın hakiki anlamının yerine mecazî anlamına itibar edilmektedir. Din dilinde kullanılan farklı anlamlara muhtemel lafızlarda mecaz, hakikatten daha muteberdir. Çünkü Âmidî’nin de belirttiği gibi Hz. Peygamberin (s.a.s.) gönderilişinin amacı mevcut bilgilerin tekrarı değil şer’î hükümlerin beyanıdır. Bu ilke, dinî hükümler için geçerli olduğu kadar

Mâlikî, *Hâşiye ‘âlâ Cem ‘i’l-Cevâmi ‘li’l-Celâl el-Mahallî* (I-II), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut tsz., II, 98.

⁸⁶¹ Buhârî, Hayız, 24; Ebû Dâvûd, Tahâret, 107, 109, 110, 111, 114; Tirmizî, Tahâret, 95; İbn Mâce, Tahâret 115 (Bu hadis kaynakları birbirlerinden biraz farklı lafızlarla fakat olumsuz emir kipi ile aynı anlamı aktarmaktadırlar. Elbânî Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Tirmizî rivayetlerini sahih olarak değerlendirmektedir.)

⁸⁶² Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 40-43.

⁸⁶³ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, III, 29; Hasan el-‘Attâr, *Hâşiyetü’l-‘Attâr âlâ Cem ‘i’l-Cevâmi ‘li’l-Celâl el-Mahallî* (I-II), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut tsz., II, 97.

⁸⁶⁴ Mâide: 5/38.

dildeki lafızların anlamları için de geçerlidir.⁸⁶⁵ Çünkü İslâm mevcut durumu onaylamak için değil onu tashih etmek için gönderilmiştir.

Kur'ân'da bazı çoğul lafızlar mecazen müfred anlamında kullanılmıştır. Söz gelimi, " **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** " "*hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin.*"⁸⁶⁶ ayetinde "hırsızların ellerini kesin" ifadesindeki "eller" lafzı çoğul olmasına rağmen tekil olarak anlaşılmıştır. Bu nedenle el kesme cezasına çarptırılan hırsızın iki eli değil, sadece bir eli kesilmiştir. Hz Peygamberin bu konuda varid olan sünnetine dayanarak hırsızın sadece sağ elinin kesilmesi uygun görmüştür.⁸⁶⁷ Nicel lafızların mecazen birbirinin yerine kullanılması Arapçada yaygındır.⁸⁶⁸

İslâm putperest bir inanca, salt dünyevî bir kültüre ve güce dayalı bir hayat düzenine sahip olan Arap toplumuna gönderilmiştir. Doğal olarak onların kelimeleri de bu inanç ve kültürün birer verisi olan anlamları adlandırmak için vaz' edilmişti. İslâm böyle bir kültüre ve bu kültür ile şekillenmiş bir dile sahip olan Arap toplumunu tevhid inancına, adalet, merhamet ve ahlâkî erdemler ile örülmüş bir sosyal hayata davet etti. Bu davet muhataplar tarafından olumlu karşılık bulduktan sonra, İslâm onları kökleşmiş olan pagan kültürlerinden dünya-ahiret dengesi üzerine kurulmuş ve vahyin kodlarıyla yoğrulmuş bir kültürel düzleme taşıdı. İslâm; Arapların inancına, ahlâkına ve süregiden pagan kültürlerine öncelikle kendi dilleri ile indirilmiş ilâhî sözlerle müdahale etti. Bu müdahalenin sonucunda onların duygu, düşünce ve kendilerine mahsus dünyalarında köklü bir değişim ve dönüşüm meydana geldi. Toplumun insan ve evren tasavvurunda, sosyal ve ekonomik münasebetlerinde derin bir kırılmaya yol açan bu sözlerin, muhataplarının anlam dünyalarında bir değişime yol açmaması mümkün değildi. Bu sözler önce onların sınırlı çevre ve kültürlerinin bir eseri olan anlam dünyalarını genişleterek daha önce alışık olmadıkları ufuklarla tanıştırdı. Yüce Allah, gönderdiği kelamın ve seçtiği elçinin rehberliğinde zihin ve duygu dünyaları zenginleşen bu toplumun kazandığı yeni anlamları ve durumları adlandırmak için kendi öz dillerinin kelime ve terkiplerini kullandı. Böylece Arap dili, İslâmın müdahalesi ile birlikte yeni

⁸⁶⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 336-337; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, III, 25, 28; Basrî, el kelimesinin kolun tamamının ismi olduğu için kesilmesi gereken miktarın belli olmaması nedeniyle mücmel olduğunu söylemekle birlikte kesmek fiilinin el ile birlikte kullanılmasından dolayı mücmel değil maksadı açık bir anlatım olarak değerlendirmektedir.

⁸⁶⁶ Mâide: 5/38.

⁸⁶⁷ Mâverî, *en-Nuketü ve'l-'Uyûn Tefsîru'l-Mâverî*, II, 37.

⁸⁶⁸ Şerîf er-Radî, *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân*, 322.

bir düzleme yükseldi. O halde Arapçada bu yeni düzleme uygun olarak kullanılan lafızların, eski parametrelerle değerlendirilmesinin hatalı sonuçlara yol açabileceğinin gözardı edilmemesi gerekir. Çünkü dilin eski terazisinin kazanılan yeni anlamların ağırlığını tartabilecek kabiliyete ve imkâna sahip olmadığı bir vakıdır. O halde din dilinde farklı anlamlar kazanan lafızların hakikati, bizzat dinî anlamların kendisidir. Din dilinde kullanılan bu lafızlar, dildeki asıl belirlemeye göre mecaz kabul edilse de bu alanda öcelik arz eden anlam, Allah ve resulü tarafından onlara yüklenen anlamdır. Tabi ki bu durum dinî metinlerde kullanılan lafızların, hiçbir zaman dildeki asıl anlamında kullanılmadığı anlayışına yol açmamalıdır. Çünkü Kur’ân, birinci muhatapları olan Arapların apaçık dilleri ile nazil oldu ve Hz. Peygamber de onların dillerini en fasih şekilde konuşanlarıydı. Bu nedenle sözün anlamından kaynaklanan ihtilaflı durumlarda yapılması gereken, dinî metinlerde geçen lafızların hangi anlamda kullanıldığının tespit edilmesidir. Bu tespitin doğru yapılabilmesi de, birinci bölümde geniş bir şekilde üzerinde durulduğu gibi sözün bağlamı, karineler ve mecaz alakaları gibi unsurların hesaba katılması ile olabilir. Aksi takdirde dinî metinlerdeki lafızların, aslî anlamlarından tamamen koparılmış ıstılahlar olarak sınırlı bir alana hapsedilmesi muhtemeldir.

Bu konu usucüler arasında geniş bir şekilde tartışılmıştır. Bu konu ile ilgili olarak öncelikle, dini metinler içerisinde kullanılan ve hem dilde hem de dinde bir anlamı bulunan bir lafzın hangi kategoriye dâhil edilmesi gerektiği hususu tartışılmıştır. Söz gelimi; Hz. Peygamber (s.a.s.), gündüz vakti Hz. Aişe (r.a.) validemize yiyecek bir şeyin olup olmadığını sorduğunda onun, yiyeceğin bulunmadığı şeklindeki cevabı üzerine " *إِنِّي إِذَا أَصُومُ* " *"o halde ben oruç tutacağım"*⁸⁶⁹ demiştir. Peygamberimizin bu ifadesinde "oruç tutacağım" şeklinde dinî anlamıyla çevrilen "أَصُومُ" kelimesinin lugavî anlamı, sadece kendini tutmaktan ibarettir. Yine Hz. Peygamber'in (s.a.s.) " *لَا تَصُومُوا* " *"يَوْمَ النَّحْرِ"* *"Kurbanların kesildiği günde (bayram) oruç tutmayınız"*⁸⁷⁰ hadisinde geçen oruç kelimesini, dinî ve lugavî anlama muhtemeldir. Bu iki hadiste de lafzın dinî veya lugavî anlamlarının hangisinde kullanıldığının belli olmamasından kaynaklanan bir icmâl bulunmaktadır. Bâkılânî, bu tür lafızların mutlak olarak mücmel sayılması gerektiği kanaatindedir. Gazâlî ise olumlu cümle ve emir cümlesi içerisinde zikredilen

⁸⁶⁹ Müslim, Siyâm, 2330.

⁸⁷⁰ Tirmizî, Menâsiku'l-Hac, 43; Nesâî, , Menâsiku'l-Hac, 38; İbn Hibbân, VIII, 375.

bu tür lafızların şer'î manada, olumsuz emir bildiren cümlelerdeki kullanımlarının da mücmel kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Fakat müellif, olumsuz emir cümlelerindeki dinî lafızların, şer'î ve lugavî anlama delâlet noktasında mücmel olmakla birlikte bunların ya doğrudan lugavî manasında veya doğrudan dinî anlamın yerine onun sıhhatinin bulunmayışına hamledilmesinin mümkün olduğu görüşünü savunmaktadır. Ona göre bu tür lafızların dinî mananın sıhhatinin bulunmayışına hamledilmesi daha uygundur.⁸⁷¹ Âmidî ise olumsuz emir cümlelerindeki mücmel lafızların lugavî anlamının esas alınması gerektiği kanaatindedir. Bununla birlikte Âmidî'nin aktardığına göre Gazâlî'nin dışındaki bilginler, bu lafızların zâhir olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedirler.⁸⁷² Beydâvî ve onun "el-Minhâc" adlı eserinin şârihi Takiyyuddîn Sübkî (ö. 756/1355) dini anlamı bulunan lafızların, aksine bir karine bulunmadığı sürece dinî manada anlaşılması gerektiğini belirtmektedirler.⁸⁷³

Aynî, abdestte başın meshedilmesini emreden ifadenin mücmel bırakıldığını belirtmiştir. Her ne kadar başlar kelimesinin anlamı açık olsa da başta meshedilmesi gereken miktar mücmeldir. Bununla birlikte başın ön kısmının meshedilmesi gerektiğini bildiren ayetin mücmel ifadesini, devamındaki ilsak veya teb'id anlamındaki cer harfî ve bu konuyla ilgili hadis rivayetleri meshin miktarını beyan etmiştir. Mücmel bir ifadeyle hakikatte o ifadenin kapsamına giren bütün muhtevanın kastedilip edilmediği açıklayıcı bir beyana göre belirlenir. Bu gerekçeyle bilhassa Şafiî âlimler, abdest alınmasını emreden ayette başın meshedilmesini gerektiren emir lafzının mücmel oluşuna dayanarak başın en küçük bölümünün meshedilmesinin, farzın yerine getirilmesi açısından yeteceğini savunmuşlardır. Ayrıca ilgili ayetin meshi anlatan kısmında yer alan "بِرُؤُوسِكُمْ" (başınıza)⁸⁷⁴ ifadesinin başındaki "ب" cer harfinin iltisak bildirdiğini ve başın en az miktarının meshedilmesinin yeterli olacağı kanaatine varmışlardır. Buna ilave olarak konuyla ilgili hadislerin meshedilecek miktarın açığa kavuşturulması açısından net olmamasını da dikkate alan Şafiîler, başın üç saç telinden oluşan en küçük bölümünün, hatta bazı mezhep âlimlerine göre bir tek saç telinin bile

⁸⁷¹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 42.

⁸⁷² Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, III, 27.

⁸⁷³ Sübkî, *el-İbhâc*, I, 364.

⁸⁷⁴ Mâide: 5/6.

meshedilmesinin farzın yerine getirilmesi açısından yeterli olacağını belirtmişlerdir.⁸⁷⁵ Malikîler, ayetin genel mutlak ifadesinden hareketle başın tamamının meshedilmesin farz olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşe göre ilsâk anlamındaki "ب" harf-i cerri, zait olmaktadır. Cer harfinin zait kabul edilmesi de mecazî bir kullanımdır. Oysa mecaz hakikate tabi olup onunla çeliştiğinde onu ortadan kaldıramaz. O halde hakiki anlamda yorumlanması mümkün olan lafzın, karinesiz bir şekilde mecaza hamledilmesi doğru görülmemektedir. Şerîf er-Radî, Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987) ve Rummânî (ö. 386/899)'nin de ayetin zahirine göre başa en küçük bir temasın bile yeterli olacağı kanaatinde olduklarını rivayet etmektedir.⁸⁷⁶ Hanefî âlimler de ayetteki "ب" cer harfinin iltisak bildirdiği kanaatinde olmakla birlikte ayetteki mücmel ifadeyi, konuyla ilgili hadis rivayetlerine dayanarak başın dörtte birlik bir kısmının veya üç parmağın kaplayacağı kadar ön kısmının meshedilmesinin farz olduğu şeklinde açıklamışlardır. Haber-i vâhidin sübutu zannî olsa da sübutu kesin olan ayetin zannî olan delâletini açıklamaktadır. Bu nedenle haberin açıkladığı miktar olan perçemin meshi farzın bir parçası olarak görülmektedir. Aynî, iltisak bildiren harfin hakikatının baştan sayılan en az miktar olduğunu kabul etmekle birlikte bu ifadenin başın dörtte birlik ön kısmının meshedilmesini de mecazen gerektirdiğini belirtmiştir. Ona göre bu delâlet türü, hâs bir lafızla âm bir anlamın kastedilmesi şeklindeki yaygın mecaz türü kapsamına girmektedir. “Mücmel lafzın icmâlen delâleti, hâs bir lafızla umumun kastedilmesi” örneğinde olduğu gibi mecazî bir kullanım sayılmaktadır. Bu iki anlatım şekli yaygın olarak kullanılan eşit düzeyde mecaz türleridir.⁸⁷⁷

2.4.2.5. Mecaz Yönünden İnşâ' Cümleleri

Formal işlevinden farklı bir amacı ifade etmek üzere kullanılan cümlelerin mecaz olduğu, daha önce beyan edilmişti. Dinî naslarda geçen bazı inşâ cümlelerinin de bu şekilde kullanıldığı görülmektedir. Şimdi bunları ele alalım.

⁸⁷⁵ Mâverîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb Basrî el-Bağdâdî, *el-Hâvî el-Kebîr Fî Fikhi'l-İmâm Şâfi' ve Huve Şerhu Muhtasari'l-Muzenî*, (I-IXX) (Thk. Ali Muhammed Mua'vîd, Âdil Ahmed Abdulmevcûd) (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrût 1994, I, 114.

⁸⁷⁶ Şerîf er-Radî, *Telhîsu'l-Beyân 'an Mecâzâtî'l-Kur'ân*, 281.

⁸⁷⁷ Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Huseyn, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, I, 174; *'Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 236.

2.4.2.5.1. Mecaz Yönünden Emir ve Nehiy

Emir kipi, hakikatte üst konumda olan bir kişinin alt konumdaki muhatabından bir şeyi yapmasını istemesidir. Klasik kaynaklarımızda, bir şeyin bu şekilde yapılması isteğine “*isti‘lâen*” talep denilmektedir. Emir talebinin hakikatte vücûb, nedb, tehdid veya ibâha anlamlarından hangisine delâlet ettiği hususunda ihtilâf olmakla birlikte usûlcüler emir kipinin bu anlamların dışında kullanılmasını mecaz olarak değerlendirmişlerdir. Apaydın’ın da belirttiği gibi; emrin gerçek anlamı, cumhura göre vücûb, Mu‘tezile’ye göre nedb bildirmektir. Ebû Bekr Bakıllânî, Eş‘arî ve Gazâlî gibi bazı kelimcılara göre ise emrin anlamını tespit etmek için ilave bir delil veya karineye ihtiyaç vardır. Böyle bir unsur oluşuncaya kadar beklemek gerekir. Bu âlimlerden her biri emrin gerçek anlamı konusundaki yaklaşımına göre diğer anlamı mecaz saymıştır.⁸⁷⁸

Şâfiî, hakiki anlamı talep bildiren emir kipinin, farklı anlamlarda kullanılmasını da incelemektedir. Ona göre Kur’ân ve sünnetteki emir ve nehiy kiplerinin zorunluluk, ibâha, irşâd gibi anlamlardan hangisi için kullanıldığını, ilim ehlinin delile dayalı olarak ortaya koyması gerekmektedir.⁸⁷⁹

Ebû Ubeyde, Kur’ân’da geçen emir lafzının gerçek anlamı dışında kullanılmasını da ele almaktadır. Söz gelimi, Fussilet Suresinin kırkırıncı ayetinde geçen “اغْمَلُوا مَا شِئْتُمْ” ifadesi, lafzi olarak “Dilediğinizi yapın!” anlamına geldiği halde Ebû Ubeyde bu ayette gerçekte bir emir verilmediğini, aksine bu emir kipinin tehdit anlamında kullanıldığını belirtir.⁸⁸⁰ Emir kipi hakikatte muhataptan bir talepte bulunmak anlamına geldiğinden belagat bilginleri; tehdit, taciz veya teshir gibi talep anlamı dışında emir kipi lafzlarının, mürsel mecaz türüne dâhil olan ifadeler olduğunu belirtmektedirler.⁸⁸¹ Yani emir lafzının talep anlamı dışında kullanılması mecazî bir kullanımdır. Ebû Ubeyde, bu ayetin açıklamasında mecaz teriminden söz etmeksizin “yapın” emrini, “Allah onlara

⁸⁷⁸ Âl Teymiyye, (Mecduddîn, Abdulhalim b. Mecduddîn, Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye), *el-Müsevvede fî Usûli'l-Fıkhi* (Thk. Muhammed Muhyîddîn Abdulhamid), Matba‘atu'l-Medenî, Kahire, tsz., 5-6; Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 252-253.

⁸⁷⁹ Bu konuyla ilgili açıklamalar için bkz: Şâfiî, *el-Ümm*, V, 143.

⁸⁸⁰ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur’ân*, II, 197.

⁸⁸¹ Meydânî, *el-Belağatu'l-'Arabiyyetu Ususuhâ ve 'Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, II, 308.

*küfür amelini emretmemiştir. Bu emir ifadesi sadece tehdit içindir”*⁸⁸² şeklinde açıklamaktadır.

2.4.2.5.2. Mecaz Yönünden İstifham İfadeleri

Arapçada soru anlamı taşıyan kelimeler harf ve isim olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Soru harfleri **إ** (hemze) ve **هل** olmak üzere iki kısma ayrılırken bunlardan **إ** (hemze), soru edatları/isimleri ise **ما – متى – اين – من –** şeklinde farklı kısımlara ayrılmaktadır. İstifhamın hakiki anlamı, cevap talep etmektir. Ancak kimi zaman soru/istifham üslubu bu anlamın dışına çıkarak tehdit, takrir, teşvik, temenni, emir, nehiy ve uyarma gibi bir çok anlam kazanmaktadır. Arap dilinde, Kur’ân ve hadislerde bu tür anlam taşımaları, yani istifham üslubuna dayalı mecaz oldukça yaygındır.

Örneğin Ferrâ’ *“Allah’ı nasıl inkâr edersiniz ki, siz ölü idiniz de O sizleri diriltti”*⁸⁸³ ayetini açıklarken *‘buradaki soru kipi, gerçek bir soru kipinin ifade ettiği anlamın ötesinde bir hayreti ve ikazı ihsas ediyor’* demektedir.⁸⁸⁴ Çünkü burada gerçek anlamdaki bir sorunun cevabı aranmamaktadır. Aksine sınırsız bilgi sahibi olan Allah’ın (c.c) açıkça bildiği inkârcıların şaşırtıcı inkârcı tutumlarının farkına varmaları için onları uyarmaktadır. *“Nereye gidiyorsunuz?”*⁸⁸⁵ meâindeki ayette de böyle bir uyarı bulunmaktadır. Bu soru tipi bir cevap bekleme kastı taşımayan ve inkârî istifhâm olarak adlandırılan kınayıcı bir temsilî soru tipidir.⁸⁸⁶ Belagat bilginleri, bu üslubun mecazî bir üslup olduğu görüşüne sahiptirler.⁸⁸⁷ Ferrâ’ soru cümlesinin mecazî olarak emir anlamında kullanılmasına da *“Şeytan, içki ve kumarla sadece aranızda düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah’ı anmaktan ve namazı kılmaktan alıkoymak ister. Artık vazgeçiyorsunuz değil mi?”*⁸⁸⁸ mealindeki ayeti delil göstermektedir.⁸⁸⁹ *“Artık vazgeçiyorsunuz değil mi?”* ifadesi aslında belîğ bir üslûpla *“vazgeçin!”* Anlamında kullanılmıştır. *“Özetle Ferrâ’; soru kipinin inkâr, ikaz, taaccüb ve emir anlamlarında*

⁸⁸² Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, II, 197.

⁸⁸³ Bakara:2/28.

⁸⁸⁴ Ferrâ’, *Me’âni’l-Kur’ân*, I, 23-24.

⁸⁸⁵ Tekvîr: 81/26.

⁸⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 713; İbn ‘Âşûr, XXX, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 164-165.

⁸⁸⁷ İbn ‘Âşûr, XXX, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 164-165.

⁸⁸⁸ Mâide: 5/91.

⁸⁸⁹ Ferrâ’, *Me’âni’l-Kur’ân*, 202.

kullanılabileceğini kitabında kaydetmektedir.” Ayrıca o tıpkı Sîbeveyh gibi haber cümlelerinin de gerçek anlamının dışında kullanılabileceği görüşüne sahiptir.⁸⁹⁰

Ebû Ubeyde'nin eserinde görülen mecaz teriminin kapsamına giren konulardan birisi istifham formunun muhataptan herhangi bir sorunun cevabını talep etme anlamındaki hakiki anlamın dışında kullanılmasıdır. Ebû Ubeyde, *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ*⁸⁹¹

“Şüphesiz, inkâr edenleri uyarsan da, uyarmasan da, onlar için birdir; inanmazlar.” ayetinde, “inkâr edenleri uyarsan da, uyarmasan da, onlar için birdir” ifadesiyle Türkçeye çevrilen “سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ” ifadesinde bulunan soru cümlesinin soru kalıbından çıkarak haber cümlesi hüviyetini kazandığını belirtmektedir. Ayrıca Ebû Ubeyde Arapçada kuruluşu yönünden soru cümlesi formunda olduğu halde kullanım yönünden haber cümlesi özelliğine sahip anlatım üslubunu kanıtlamak için şiirden ve nesirden örnekler vermiştir.⁸⁹² Tefsir ve belagat bilginleri yukarıdaki ayette yer alan soru biçimindeki ifadenin aslında haber cümlesi mahiyetinde olduğunu açıklamışlardır.⁸⁹³

Yine Ebû Ubeyde Allah Teâlâ'nın Hz. İsa'ya yönelik hitabındaki *أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ*⁸⁹⁴

“Sen mi insanlara, Allah'ı bırakarak beni ve anamı iki ilâh edinin, dedin?” soru ifadesinin bilinmeyen bir şeyin öğrenilmesi amacına matuf gerçek anlamda kullanılan bir soru cümlesi olmadığını, aksine bu ifadenin gösterdiği eylemin yapılmasını yasaklamaya dönük bir tehdit bildirimi içerdiğini, beyan etmektedir. Çünkü ona göre, soruyu soran gerçekte böyle bir durumun olmadığını bilmektedir. Müfessir bu soru yapısının, bir adamın kölesine sakındırmak amacıyla yönelttiği “Sen böyle mi yaptın?” şeklindeki soru yapısına benzediğini belirtmektedir.⁸⁹⁵ Ebû Ubeyde bu ve benzeri ayetlerde hakiki anlamı dışında kullanılan soru cümlelerindeki belağî yönü edebî sözlerden örneklerle de izah ederek mecaz teriminin muhtevasına muttali olduğunu ortaya koymaktadır. Belagat bilginleri, hakiki anlamının dışında kullanılan soru

⁸⁹⁰ Mat'anî, *el-Mecâz fî'l-Luğati ve'l-Kur'ân*, I, 22.

⁸⁹¹ Bakara: 2/6.

⁸⁹² Ebû Ubeyde *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 31.

⁸⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 163.

⁸⁹⁴ Mâide: 5/116.

⁸⁹⁵ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 183-184.

cümlelerini ‘istifham-ı inkârî’ olarak adlandırmış ve soru cümlesi formuyla yapılan olumsuzlamanın gerçek anlamdaki olumsuz cümle yapısından daha etkili olduğunu beyan etmişlerdir.⁸⁹⁶

2.4.3. Fıkıh Usûlünde Mecaz İle İlgili Bazı Kavramlar

Fıkıh Usûlünde, dilden Kur’ân ve Sünnete aktarılan kelimelerin varlığı bir vakıa olarak kabul edilmektedir. Fakat İslâm bilginleri bu kelimelerin dindeki anlamlarının dile nispetle konumunun ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu olgu nakil yoluyla gerçekleşen yeni bir hakikat olarak mı yoksa mecaz olarak mı değerlendirilmiştir? Şimdi bu konuyla ilgili tartışma üzerinde duracağız.

2.4.3.1. Nakil veya Şer’î Hakikat

Birinci bölümde Hakikat başlığı altında, hakikati tafsilatıyla dört kısma ayırmıştık. Bunlardan birisi de şer’î/dinî hakikattir. Dinî hakikati, kısaca dildeki anlamlarından farklı manalar ifade eden lafızlar olarak tanımlamıştık. Bununla birlikte usûl kitaplarında şer’î isimlerin varlığı tartışılmıştır. Pek çok usûl eserinde Ebû Bekr el-Bakillânî’nin şer’î isimlerin varlığını inkâr ettiği yazılmaktadır.⁸⁹⁷ Sadece dine mahsus lafızlar var mıdır? Yok mudur?

Din dilinde lugavî hakikatinden farklı anlam kazanan ve yaygın bir şekilde bu anlamda kullanılan bir kelime, nakil yoluyla yeni bir hakikat ifade etmeye başlamaktadır. Buna şer’î hakikat denir. Salat (namaz), savm (oruç), hac, zekât ve ribâ gibi kelimelerin din diline özgü anlamları buna örnektir.⁸⁹⁸ Fakat dilden din alanına naklin var olduğu, genel olarak kabul edilmekle birlikte lafızların şer’î hakikat olarak adlandırılan dilden bağımsız müstakil bir anlam alanının olup olmadığı usûlcüler arasında tartışılmıştır.⁸⁹⁹ Bir başka ifadeyle salât ve zekât gibi isimler din alanına

⁸⁹⁶ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 422.

⁸⁹⁷ Gâzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 39, 41;

⁸⁹⁸ Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, *el-Luma’ fî Usûli’l-Fıkhi* (1. Baskı) (Thk. Muhyiddîn Dîb Mesto, Yusuf Ali Bedîvî), Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, Beyrut 1995, 43.

⁸⁹⁹ Basrî’nin rivayetine göre Mürchie mezhebine mensup olan bazı kişiler, dilden dine lafız naklini red etmişlerdir. Bununla birlikte, İltaş’ın da belirttiği gibi, Râzî ve Âmidî gibi bazı usûlcüler de naklin imkânı konusunda ittifak bulunduğunu fakat naklin mahiyeti yani din alanına aktarılan isimlerin dildeki anlamlarıyla bağının devam edip etmediği konusunda ihtilaf bulunduğunu kaydetmişlerdir. Bkz. Basrî, *el-Mu’temed*, I, 23; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 298; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, I, 56; Tûfî, Necmuddîn Ebû’r-Rebî’ Süleyman bi Abdulkaviyy b. Abdulkarim, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza* (2.

aktarıldığında dildeki manasından bağımsız ayrı bir mahiyet mi kazandılar? Yoksa İslâm bu isimlerin aslî anlamlarını da gözeterek onlara yeni şartlar mı ilave etmiştir? Bu konuda üç temel görüş ortaya konmuştur.

2.4.3.1.1. Lafızların Dildeki Anlamından Bağımsız Hakikatinin Bulunmadığını Savunanlar

Ebû Bekr el-Bâkılânî ve ona uyarak Ebû Nasr el-Kuşeyrî, mutlak olarak dilden dine nakli reddeden âlimlerdendirler. Bunların yanı sıra Mervezî ve Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin de bu görüşte olduğu rivayet edilmektedir.⁹⁰⁰ Bu bilginlere göre şeriatte, dilden bağımsız anlamlara sahip lafızlar bulunmamaktadır. Onlara göre İslâm, din dilinde kullanılan ibarelerin lugavî manalarına bazı şartlar yüklemiştir. Bu nedenle din dilinde kullanılan ifadelerin bu şartlar dâhilinde anlaşılması gerekir. Söz gelimi İslâm, salât kelimesine aslî anlamı olan dua manasına ilave olarak abdest, örtü, rükû ve secde gibi belli rükünler eklemiştir. Bu bilginlere göre şer'î hakikat olarak adlandırılan şey, parçanın bütününe yerine kullanıldığı şer'î mecazdan ibarettir. Onların gerekçeleri şunlardır.

- a. Kur'ân Arapça bir kitap olarak indirilmiştir. Eğer bu sözler mecaz olmasaydı bu lafızların yeniden Arapların yabancıları olduğu manalar için vaz' edilmesi anlamına gelecekti ki bu Kur'ân'ın, ayetlerle⁹⁰¹ bildirilen anlaşılma amacına aykırı olurdu.
- b. Eğer Şari' böyle anlamlar vaz' etseydi, bunun tevkifî olarak bilinmesi gerekirdi.⁹⁰² Bakılânî'ye göre dinî lafızlar ile lugavî ve şer'î anlamlardan birisinin veya her ikisinin birlikte kastedilmesi mümkün olduğundan sözün

Baskı) (I-III) (Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Vizârtu's-Şuûnî'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've, Suudî Arabistan 1998, I, 490-491. Sübkî ve Zerkeşî ise Basrî'nin iddiasından dolayı bu konuda ittifaktan söz edilemeyeceğini belirtmişlerdir. Bkz. Sübkî, Zerkeşî, II, 158.

⁹⁰⁰ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 160; Zerkeşî İbn Fûrek'ten rivayetle Eş'arî'nin özellikle Mutezile'nin iman kelimesini dildeki anlamından koparıp İslâm ile eşitlemesine karşı imanın dildeki aslına uygun olarak tasdik anlamına geldiğini, diğer dinî terimlerin de aynı şekilde dildeki anlamlarını muhafaza ederek bazı ilave şartlar kazandığını belirtmiştir.

⁹⁰¹ Zümer: 39/28; Zuhuruf: 43/3.

⁹⁰² Kelvezânî, Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasan Ebû'l-Hattâb, et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkhi (1. Baskı) (I-IV) (Thk. Müfid Muhammed Ebû 'Amşe, Muhammed b. Ali b. İbrahim), Dâru'l-Medenî, Mekke 1985, II, 263; İbn Bedrân ed-Dûmî, Abdulkadir b. Ahmed b. Mustafa, *Nüzhetu'l-Hâtır el-Âtur Şerhu Ravdati'n-Nâzır ve Cünneti'l-Münâzır fî Usûli'l-Fıkhi li İbn Kudâme* (1. Baskı) (I-II), Dâru'l-Hadîs, Beyrut 1991, II, 12-13.

maksadını tespit etmek için delile ihtiyaç vardır. Çünkü böyle bir sözün gerçek anlamı ancak şeriatin delâletiyle bilinebilir.⁹⁰³ Şîrâzî, Bakıllânî'nin nakil olayına karşı çıkmasının, Mutezile'nin dinî terimleri tamamen lugavî anlamlarından kopararak anlayışlarının bir dayanağı haline getirmelerinden kaynaklandığını rivayet etmektedir.⁹⁰⁴ İbn Teymiyye de nakil olayını kesinlikle kabul etmemektedir. Ona göre dilden dine aktarılan sözlerin şer'î kullanımı mutlak bir lafzın mukayyet olarak kullanılmasından ibarettir. Söz gelimi, sözlük anlamı mutlak olarak "yönelmek" olan hac kelimesi, dinde özel bir yönelme anlamında kullanılmıştır. Bu anlam ise bizzat konuşanın maksadına bağlı olarak lafzın kendisinden anlaşılmaktadır. Söz gelimi, sözlük anlamı "temizlik" olan zekât kelimesinin Kur'ân'daki kullanımı yerine göre nefis temizliği veya malum ibadet anlamında kullanılabilen zekât lafzı lâm-ı ta'rîf belirteci ile birlikte kullanıldığında, şekil ve şartları belli olan ibadet anlaşılır.⁹⁰⁵ Ayrıca Onun mecazın varlığını inkâr etmekteki temel gerekçesi olan konuyu kanıtlayan şer'î delilin bulunmayışı, nakil olayını inkâr için de geçerlidir. Ona göre bir söz içerisinde geçen dinî terimlerin lugavî veya dinî anlamlarından hangisinde kullanıldığı sözün bağlamından ve lafzın kullanılış biçiminden anlaşılır. İbnu'l-Kayyim da bu konuda Onun yaklaşımını sürdürmüştür.⁹⁰⁶ Kısacası onlara göre sözlerin dinî mesajının anlaşılması için bağlamın ve lafızların kullanılış biçiminin bilinmesi yeterlidir. Bunun için nakil ve mecaz nitelemesine ihtiyaç yoktur.

2.4.3.1.2. Şer'î Hakikatin Varlığını Savunanlar

Nakil yoluyla şer'î hakikatin gerçekleştiğini savunanların Mutezile, Fukaha ve Mütekellimin usûlcülerin çoğu olduğu rivayet edilmektedir.⁹⁰⁷ Nakil yoluyla şer'î hakikatlerin oluştuğunu savunanlar kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır.

⁹⁰³ Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 371-372.

⁹⁰⁴ Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim, *Şerhu 'l-Luma'* (1. Baskı) (I-II) (Abdumecîd Türkî), Dâru'l-'Arabi'l-İslâmî, Beyrut 1988, 173.

⁹⁰⁵ İbn Teymiyye, *el-Îmân*, 234.

⁹⁰⁶ Muhammed İbnu'l-Mûsılî, *Muhtasaru Savâ'iki'l-Mürseleti 'alâ'l-Cehmiyyeti ve'l-Mu'attleti li*, II, 7221.

⁹⁰⁷ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 170; Şevkânî, *Îrşâdu'l-Fuhul*, I, 137.

a. Nakil yoluyla oluşan dinî lafızların dinî ve şer‘î hakikat olarak ikiye ayrıldığını savunanlar. Mutezile başta iman ile ilgili isimler olmak üzere itikadî veya fer‘î bütün konularla ilgili dinî lafızların nakil yoluyla ayrı bir hakikat kazandığını savunmaktadır. Basrî, Kadı Abdulcebbâr’dan rivayetle şer‘î hakikatin oluşması için iki şart gerektiğini belirtmektedir. Birincisi şeriat tarafından belirlenmiş olmak. İkincisi ise şeriatla bu anlamın kanıtının bulunmasıdır. Mutezile âlimleri din dilinde kullanılan lafızları kendi içerisinde dinî hakikat ve şer‘î hakikat olarak ikiye ayırmışlardır. Onların İslâm tarafından itikat alanına aktarılan lafızlar faillele ve fiillerle ilgili olmak üzere iki sınıfa ayırdıkları rivayet edilmektedir. Buna göre, onlar faillele ilgili kısımda sadece mümin, kâfir ve fâsık gibi itikadî sıfatların yanı sıra bunlara kaynaklık eden iman, küfür ve fîsk masterlarının da dinî hakikat doğrudan fiillerle ilgili olan namaz, oruç, hac ve zekât gibi isimleri de şer‘î hakikat sınıfında zikretmektedirler.⁹⁰⁸ Onların bu görüşünün esas kaynağı büyük günah işleyenin mümin olmaktan çıktığı ve fâsık olduğuna dair iddialarıdır. Çünkü onlara göre, İslâm’ın yasakladığı bir fiili işleyen kişi mümin olarak nitelendirilemez. Bu görüşlerini temellendirmek için de iman teriminin lugavî anlamı olan tasdik ile bir ilgisi bulunmadığını savunmuşlardır.⁹⁰⁹ Ayrıca Basrî açıkça mecazı kendi düşüncelerinin aleyhine delil olarak gösterilen nasları yorumlamak için kullandıklarını belirtmektedir.⁹¹⁰ Gazâlî, Mutezile’nin iman, küfür, fîsk gibi isimlerin sadece akıl yoluyla anlaşılabileceği gerekçesiyle bunları salât, hac ve zekât gibi şer‘î hakikat olarak adlandırdıkları lafızlardan ayırarak dinî hakikat şeklinde nitelendirdiklerini değerlendirmektedir.⁹¹¹ Onlara göre din diline aktarılan kelimeler dildeki anlamlarından tamamen bağımsız manalar kazanmışlardır. Buna ilave olarak bu kelimelerin din diline aktarımı yeni bir vaz‘ suretinde gerçekleşmiştir. Bu nedenle salât gibi teklîfi sonuç doğuran dini terimlerin anlamının dildeki aslî anlamıyla hiçbir alakası bulunmamaktadır. Hatta onlara göre namaz kelimesinin dinde bütün namazları kapsayacak ölçüde

⁹⁰⁸ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 20; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 299; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, I, 491.

⁹⁰⁹ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma*, 172-173.

⁹¹⁰ Basrî, *el-Mu’temed*, I, 21-22, 24.

⁹¹¹ Gazâlî, *el-Menhûl*, II, 73.

mutlak bir anlamı bulunmamaktadır. Çünkü cenaze namazı, yolcunun namazı, bayram namazı gibi birbirinden farklı ve izafetle anlamı belirlenen namaz türleri bulunmaktadır. O halde bu isimlerdeki nakil olayı mecaz yoluyla gerçekleşen bir nakil değil aksine müşterek isimlerde olduğu gibi lugavî anlamından bağımsız bir şekilde oluşan yeni vaz' olayıdır. Onlara göre lafızların dinî anlamlar için bu şekilde yeniden belirlenmesi insanlar için güzel ve maslahata uygundur. Bu görüşe rağmen Mutezile'nin yaklaşımı din dilinde kullanılan isimlerin lugavî hakikatleriyle ilgisi iştirak ilişkisi değil göreceli mecaz ilişkisidir.⁹¹² O halde Mutezile mecazın dilden dine nakil yoluyla gerçekleşen bir vaz' olduğunu savunmaktadır. Onların din dilindeki kelimelerin manalarının dildeki manalarından tamamen bağımsız şer'î hakikatler olduğu şeklindeki yaklaşımları ve lugavî ve dinî hakikatlerin birbirine nispetle mecaz olduğu düşünceleri bu görüş ile uyum arz etmektedir. Buna göre onların birbirinden bağımsız vaz' ve hakikat kabulleri mecazdan daha fazla müşterek tanımına yakın durmaktadır.

- b. İtikadî veya şer'î meseleler ile ilgili lafızların dildeki anlamından bütünüyle koparılmadan dine nakledildiğini savunanlar: Bu görüş şer'î lafızların dildeki manasının yanında müstakil bir hakikatinin de bulunduğunu savunan cumhurun görüşüdür. Onlara göre nakilden sonra şer'î bir hakikat kazanan lafızların lugavî anlamları dindeki anlama nispetle mecaz hükmünde kalmaya devam etmektedir. Söz gelimi mübâh, mendûb, mekruh gibi dinî açıdan bakılmadığı zaman manasının anlaşılması mümkün olmayan lafızların dilden ayrı şer'î hakikati bulunmaktadır. Bu görüşte olan âlimlere göre İslâm dinî alanda kullandığı isimlere dildeki anlamlarından farklı manalar yüklemiştir. Öyle ki bu isimler söylendiğinde artık muhatabın aklına öncelikle onların dinî anlamları gelmektedir. Bu nedenle bu isimler ister şer'î mecaz olarak ister şer'î hakikat olarak adlandırılsın sonuç itibarıyla bunların din diline özgü ve sadece onun terminolojisiyle anlaşılabilen anlamlara aktarıldıkları ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu lafızlar söylendiğinde herhangi

⁹¹² Basrî, *el-Mu'temed*, I, 17, 24-26.

bir karineye ihtiyaç kalmadan şer'î anlamları zihne gelmektedir.⁹¹³ Bu nedenle cumhura göre dildeki anlama nispetle mecaz olsa da şer'î mana diğerini bastıracak şekilde öncelik kazandığı için hakikat hükmü kazanmıştır. Bu âlimlerden Zerkeşî'ye göre dinî metinlerde geçen isimlerin şer'î hakikatleri ile lugavî hakikatleri çatıştığında şer'î hakikat tercih edilir. Fakat böyle bir zıtlığın bulunmadığı durumlarda kelimenin dildeki anlamı geçerlidir. Söz gelimi " وَصَلْ عَلَيْهِمْ " (ve onlara dua et)⁹¹⁴ ayetinde yer alan ve namaz kılmanın emir fiili olan " صَلَّ " kelimesinin bu bağlamda şer'î hakikatiyle anlaşılması mümkün olmadığından kelimenin lugavî manası olan dua etmek şeklinde açıklanması gerekir. Böyle bir durumda kelimenin namaz kılma anlamına nispetle mecaz olan dua manasında açıklanmasında bir beis yoktur.⁹¹⁵ Bununla birlikte bazı bilginler nakli sadece fer'î meseleler ile ilgili isimlere mahsus görmektedirler.⁹¹⁶ Söz gelimi Şîrâzî özellikle Mutezile'nin nakil olayını kendi itikadî düşüncelerinin bir dayanağı olarak değerlendirmelerini gerekçe göstererek naklin sadece ibadet ile ilgili terimler için geçerli olduğunu söylemenin daha doğru olacağını savunmaktadır.⁹¹⁷ Oysa Mutezile'nin bu görüşü Kur'ân'ın açık bir Arapça ile indirildiğini anlatan nasların beyanıyla çelişmektedir. Arapça kelimelerin yeni veya ilave anlamlar kazanması nakil tespitiye uygun düşmektedir.

2.4.3.1.3. Nakil Tartışmasının Tahlili

Nakil tartışması ile ilgili görüşler arasında en tercihe şayan olan, dilden din alanına naklin gerçekleştiğidir. Fakat dinî terimlerin lugavî anlamlarından tamamen bağımsız bir hakikate sahip olduğu fikri vakıya uygun değildir. Çünkü dinî alana özgü hakikatleri bulunan iman, küfür, nifak, salât, hac, zekât, ribâ vb. lafızların Kur'ân ve sünnette genellikle bu anlamlarda kullanılmasına rağmen bazen de lugavî manalarında

⁹¹³ Attâr, Hasan b. Muhammed b. Mahmûd, *Hâşiyetu'l-'Attâr 'alâ Cem'i'l-Cevâmî* (1. Baskı) (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut tsz, I, 398.

⁹¹⁴ Tevbe: 9/103.

⁹¹⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîd*, I, 158.

⁹¹⁶ Gazâlî, *el-Menhûl*, I, 72-73; *el-Müstasfâ*, II, 20; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 414; İbnu'l-Hâcib, *Müntehâ'l-Vüsûl ve'l-Emel fî 'İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel*, 21-22.

⁹¹⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 173; nakil konusundaki görüşler ve Fıkıh âlimlerinin bu konudaki yaklaşımları konusunda detaylı bilgi için bkz. İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 162-174.

kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca toplumun anlaşmasında kelimelerin uzlaşan anlamlarının bulunması genel kabul gören bir yaklaşımdır.

Kur'ân Arapların diliyle ve onların anlaması amacıyla gönderildiğine göre vahyin odak terimlerinin bu toplumun belleğindeki manalardan bütünüyle koparılmış olması varsayımı bu amaçla uyuşmayan bir yaklaşımdır. Dahası bu yaklaşım vahyin muhatapları olan Araplardan oldukça kısa sayılabilecek bir zaman diliminde inandırması, eğitip geliştirmesi ve dinî salabeti yüksek bir toplum inşa etmesi gerçeğine uymamaktadır. Bu radikal dönüşüm toplumsal değişimin yavaşlığı dikkate alındığında kelimelerin onların anlam dünyalarına bütünüyle yabancı olan yeni manalarda kullanılmasıyla gerçekleşmesi mümkün gözükmemektedir. Eğer dinî lafızlar Kur'ân'ın muhatabı olan Arapların idrakine yabancı manaların taşıyıcısı olsaydı onun bu kadar kısa sürede anlaşılması, uygulanması ve benimsenmesi mümkün olmazdı. Diğer yandan dinî ıstılahların mutlak anlamdaki lugavî lafızların mukayyet şekilde kullanılmasından ibaret olsaydı bu isimlerin daha önce de ortaya çıkan yeni inanç ve ibadetlerin isimleri olarak kullanıldığının bilinmesi gerektirir. Bir ismin daha önce bilinmeyen bir anlam için de kullanılmaya başlanması nasıl mutlak lafzın mukayyet kullanımı olarak izah edilebilir? İslâm'dan önce salât isminin genel anlamı içerisinde şekil ve şartları belli bir ibadetin bulunduğu bilinmediğine göre böyle bir adlandırma da vakıayı izah etmekte yetersiz kalacaktır. O halde bu görüşler arasında akla en yakın ve vahye en uygun seçenek dinî lafızların dildeki anlamlarıyla irtibatlarını muhafaza ederek yeni hakikatler kazandığıdır.

Birinci bölümde de açıklandığı gibi uygulama sahasında lafızların dört hakikati bulunmaktadır.⁹¹⁸ Bunlar, lugavî, şer'î, örfî ve ıstılahî hakikatlerdir. Bu hakikatler birbirine nispetle mukayyet veya görece mecaz hükmündedirler. Bu nedenle dildeki aslî anlamından farklı olarak dinî veya örfî alana ait bir anlamda kullanılan söz lügavî mecaz, şer'î alana özgü bir anlamı bulunan bir lafız bu anlamın dışında kullanıldığında şer'î mecaz olarak adlandırılır. Yine örfî bir anlama sahip olan bir lafız bu alandaki anlamından farklı bir kasıtle kullanıldığında örfî mecaz olarak adlandırılır.⁹¹⁹

⁹¹⁸ Teftâzânî, teorik olarak yukarıdaki dört hakikat türü arasında da geçişler olabileceğini bu nedenle tasavvur olarak on altı hakikat türünün olabileceğini fakat uygulamada olan hakikatlerin sayısının dört ile sınırlı olduğunu ifade etmektedir. Bkz. *Şerhu't-Telmih*, I, 71.

⁹¹⁹ Karâfî, Şihâbuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fî İhtisârî'l-Mahsûl fî'l-Usûl* (1. Baskı), Dâru'l-Fikr, Beyrut 2004, 44.

Bir lafız, hakikat ve mecaz olarak anlaşılmaya muhtemel olduğunda aksine delil bulunmadıkça hakikat olarak değerlendirilir. Çünkü dilde ilk belirlenen anlam olduğundan hakikatin önceliği vardır. “*Bugün bir deniz gördüm*” sözü buna örnektir. Bu sözde geçen deniz kelimesinin gerçek anlamından farklı olarak cömert bir kişiyi nitelemek için kullanıldığını gösteren bir unsur bulunmadığı takdirde bu söz hakiki anlamda anlaşılır. Ancak bir sözün mecaz olarak yorumlanmasını gerektiren bir alaka ve lugavî anlamı engelleyen bir karinenin varlığı durumunda da söz mecaz olarak yorumlanır. Bu durumda mücmel iddiasına da yer kalmaz.

Bir sözün dindeki veya toplumsal kullanımdaki mecazî anlamı gerçek anlamından daha yaygın ise bu durumda mecaza itibar edilir. Hatta öyle örnekler vardır ki mecazî anlam lafzın hakiki anlamını tamamen unutturmuştur. Bu durumda da lafzın mecazî anlamı öncelik arz eder. Çünkü dindeki veya örfteki yaygın kullanım hakikate üstündür.⁹²⁰ Bununla birlikte cumhurun görüşü hakikat türleri arasında bir çatışma ortaya çıktığında din dilinde kullanılan lafızların şer‘î anlamlarının öncelikle dikkate alınacağıdır. Şer‘î anlamı bulunmayan lafızların ise öncelikle örfî anlamı daha sonra lugavî anlamı dikkate alınması gerekmektedir. Çünkü hitabın amacı muhatapların anlayışlarına uygun bir mesajı aktarmaktır. Fakat lafızların dinî ve örfî anlamların mani bir karinenin varlığı halinde zorunlu olarak lugavî mana öne çıkmaktadır. Bütün hakikatlerin kastedilmesini engelleyen karinelerin varlığı halinde ise mecaza gidilir.⁹²¹

2.4.3.1.4. Nikâh Teriminin Hakikati

Nikâh kelimesinin dildeki ve dindeki kullanımı nakil olayına örnek verilebilir. Nikâh kelimesinin dilde kendisine özgü bir hakikati bulunduğu halde dinî alanda kullanıldığında dildeki anlamından ayrı ve ona nispetle mecaz sayılan bir anlam kazanmıştır. Cevherî’nin kaydettiğine göre nikâh kelimesinin dildeki asıl anlamı cinsel münasebettir. Fakat bu kelime daha sonra toplum tarafından evlilik akti için de kullanılmaya başlanmıştır.⁹²² Ancak lugavî hakikatte hem cinsel münasebet hem de evlilik akdini ifade eden nikâh lafzı, dinde cinsel birlikteliği meşru kılan evlilik akdi

⁹²⁰ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, II, 43.

⁹²¹ Nevevî, Ebû Zekerîya Muhyîddîn Yahya b. Şeref, *el-Mecmû‘ Şerhu’l-Mühezzeb* (Tekmiletü’s-Sübkî ve’l-Mutî‘i ile birlikte), Sübkî ve İbnu’s-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 365-366.

⁹²² Cevherî, *es-Sihâh*, I, 413.

anlamında kullanılmaktadır.⁹²³ Nikâh, ıstlahî hakikatte yani Fıkıh terminolojisinde ise “meşru şartlar içerisinde aralarında evlenme engeli bulunmayan bir erkek ile bir kadının geçici olmaksızın birleştirmelerini sağlayan akdi ve bu yolla meydana gelen evlilik ilişkisini ifade etmektedir.”⁹²⁴ Ancak nikâh lafzının anlamları ile ilgili hakikat ve mecaz yönünden bir ayrıma gidilip gidilmediği ya da bu mevzuda oluşan fikhî ihtilafın üzerinde lafzın bu anlamlarının bir etkisinin bulunup bulunmadığı hususu üzerinde durmak gerekir.

İmam Malik ve Şafiî nikâh isminin dindeki manası olan evlenme akdi anlamında kullanılmasını hakikat, cinsel münasebet manasını ifade etmesini de tali anlam olarak değerlendirmektedirler. Mütekellim usûlcülerin çoğunluğuna göre dinde aslolan dinî mana olduğundan bir lafzın lugavî ve şer’î hakikatleri çatıştığında öncelikle şer’î anlama itibar edilir.⁹²⁵ Onlara göre nikâh kelimesinin Kur’ân’daki ve hadislerdeki kullanımını da bunu göstermektedir.⁹²⁶ Söz gelimi “وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ” “Cahiliye devrinde geçenler dışında babalarınızın nikâhladığı kadınları nikâhlamayın”⁹²⁷ ayetinde geçen nikâh kelimesi ve “وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ” “Nikâh çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin!”⁹²⁸ ayetindeki nikâh kelimesi evlenme akdi manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁹²⁹ Nitekim Kurtubî de, bu ayetteki nikâh kelimesini “ergenlik ve evlilik çağı” olarak tefsir etmiş ve bu tefsirini Nûr suresinde yer alan “وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا” “Çocuklarınızın ergenlik çağına girince artık izin istesinler!”⁹³⁰ ayetine dayandırmıştır.⁹³¹ “el-Menâr”da bu ifadedden kastın reşit olma yaşı olduğunu belirttikten sonra burada mecazın

⁹²³ Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbu'l-Luğa* (Muhammed ‘İvaz Mur’ib), Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut 2001, IV, 64.

⁹²⁴ Fahrettin Atar, “Nikâh”, *DİA*, Ankara 2007, XXXIII, 112; Ebû Hanîfe’ye göre nikâh, kadının kocayla olan bağı, Malikîler kocanın eşi ile olan bağı anlatırken Şafiî’ye göre nikâh erkek ile kadının arasındaki ortak bağı anlatan bir isimdir. Bkz. Şafiî, *el-Ümm*, VI, 8; Zencânî, *Tahrîcu'l-Fürû‘ ‘alâl’l-Usûl*, 105.

⁹²⁵ Şafiî, *er-Risâle*, 231; Sem’ânî, Ebû’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbâr b. Ahmed el-Mervezî, *Kavâti‘u’l-Edille fî’l-Usûl* (1. Baskı) (I-II) (Thk. Hasan Muhammed Hasan İsmail), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1999, I, 61; Karâfî, II, 978.

⁹²⁶ Nevevî, *el-Mecmû‘*, VII, 288.

⁹²⁷ Nisâ’: 4/22.

⁹²⁸ Nisâ’: 4/6.

⁹²⁹ Nikâh kelimesi bu ayetler ile birlikte mastar olarak dört ayette geçmektedir. Bkz. Bakara: 2/235, 237; Nûr: 24/33, 60; Nikâh kelimesinin fiil olarak geçtiği ayetler ise on üçtür. Bkz. Bakara: 2/221, 230, 232; 4/3, 25, 127; Nûr: 24/3, 32; Kasas: 28/27; Ahzâb: 33/49, 50, 53; Mümtehin: 60/10.

⁹³⁰ Nûr: 24/59.

⁹³¹ Kurtubî, *el-Cami‘ li Ahkâmî’l-Kurân*, V, 34.

bulunmadığını da eklemektedir.⁹³² Fakat Şafî mezhebinde önemli bir konuma sahip olan ve fıkhnın fûrû'una ilişkin meselelerin usûlle bağlantısını kurmak için bir kitap yazan İsnevî, nikâh kelimesinin gerçek anlamının akit olduğunu savunmaktadır. Müellif bu görüşünü, söz konusu kelimenin farklı anlamları için ya müşterek nitelemesini yapmak veya hakikat-mecaz ayırımına gitmek gerektiği ve mecazın müşterek'ten daha üstün olduğu gerekçesi ile izah etmektedir. Ayrıca o, evlilik aktinin eşler arasındaki cinsel münasebetin sebebi olduğu için bu kelimenin öncelikle sebep için kullanılmasının daha uygun olacağını ve Şafî mezhebinin genel görüşünün de bu yönde olduğunu belirtmektedir.⁹³³ Nitekim Şafî, ihramlı kişinin cimâ' yapmasının yasaklanmasının, onun sebebi olan evlilik akdinin yasaklanmasını da gerektirdiğini belirtmektedir.⁹³⁴

Yine bu kelime pek çok hadiste geçmektedir. Nikâh lafzının farklı şekillerde anlaşılmasına yol açan hadislerden birisi, " لا يَنْكِحُ الْمُحْرَمَ وَلَا يُنْكَحُ وَلَا يَخْطُبُ " (İhramlı olan kişi nikâhlanamaz, evlendirilemez ve nişanlanamaz.)⁹³⁵ hadisidir. Bu hadisteki nikâhlanma fiilinin delâleti konusunda mezhepler arasında oluşan ihtilaf, onların hakikat ve mecaz ile ilgili düşüncelerini örneklemektedir. Sahabenin çoğunluğu ile birlikte müctehid imamlardan İmam Mâlik (ö. 179/95), Şafî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) bu hadise dayanarak ihramlı iken nikâhlanmanın sahih olmayacağı görüşüne sahiptirler.⁹³⁶

İmam Ebû Hanîfe ve onu izleyen âlimler ise Hz. Peygamberin ihramlı iken Hz. Meymûne (r.anha) ile evlendiğine dair rivayete dayanarak hadisteki nikâh kelimesinin kastının evlilik değil, cimâ' olduğu görüşünü savunmuşlardır. Hanefilerin bu konu ile ilgili görüşlerinin en önemli dayanağı İbn Abbas'ın "*Hz. Peygamber (s.a.s) ihramlı iken Meymûne ile evlendi*"⁹³⁷ şeklindeki rivayetleridir. Buna ek olarak Hanefî âlimler, evlilik akdinin herhangi bir mülkiyet akdine benzediğini ve ihramlı bir kişinin bir cariye satın

⁹³² Reşid Rızâ, Muhammed Reşid b. Ali Rızâ b. Muhammed Şemsuddîn b. Muhammed Bahâuddîn, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm -Tefsîru'l-Menâr-* (I-XII), el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Ammetu li'l-Kitâb, Mısır 1990, IV, 281.

⁹³³ İsnevî, Cemaluddîn Ebû Muhammed Abdurrahîm b. el-Hasan b. Ali, *et-Temhîh fî Tahrîci'l-Fürû' alâ'l-Usûl* (2. Baskı) (Thk. Muhammed Hasan Heyto), müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981, 190-191.

⁹³⁴ Şafî, V, 79.

⁹³⁵ Müslim, "Nikâh", 1409; Nesâî, "Menâsiku'l-Hac", 91; "Nikâh", 38; Bu hadis yine Müslim'in "Sahîh"inde ve Tirmizî'nin "Sünen"inde " لا يَنْكِحُ الْمُحْرَمَ وَلَا يُنْكَحُ وَلَا يَخْطُبُ " lafzıyla da yer almaktadır. Bkz. Müslim, 1409; Tirmizî, "Savn", 23.

⁹³⁶ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî* (1. Baskı) (I-X), Mektebetü'l-Kahire, Mısır 1968, III, 306.

⁹³⁷ Buhârî, "Ebvâbu'l-İhsâri ve Cezâu's-Sayd", 23; Müslim, "Nikâh" 1410; Ebû Dâvûd, "el-Menâsik", 38; Tirmizî, "Savn", 24; Nesâî, "Menâsiku'l-Hac", 90, "Nikâh", 37,

almasının yasaklanması söz konusu olmadığına göre nikâhlanmasının yasaklanmasının da mümkün olmadığını belirtmişlerdir.⁹³⁸ Cumhur ise buna karşı konu ile ilgili rivayetlerin çoğunun Hz. Peygamberin (s.a.s) Hz. Meymûne ile evlenirken ihramlı olmadığını gösterdiğini ve ihramlı olduğunu bildiren rivayetin sadece İbn Abbas'ın (r.a) senediyle geldiğini belirtmişlerdir. Buna ilave olarak, onlar, Peygamberimizin ihramsız olarak evlendiğini belirten rivayetlerin daha kuvvetli olduğunu, hatta bizzat Hz. Meymûne'den gelen bir rivayetin de bunu teyit ettiğini beyan etmişlerdir. Bu nedenle, cumhur, İbn Abbas'ın rivayetinde geçen " **المُحْرِم** " "ihramlı" kelimesini "Harem bölgesinde" şeklinde te'vîl etmek gerektiğini açıklamışlardır. Ayrıca onlar, hadisin bu ifadesi ile Hz. Peygamberin (s.a.s) uygulamasıyla ilgili bir rivayetin çatıştığı ve bu durumda, usûlcülerin "sözün fiile tercih edilmesi gerektiği"⁹³⁹ şeklindeki görüşlerine de dayanarak, bu hadisin uygulamaya ilişkin rivayete tercih edilmesi gerektiği görüşündedirler. Buna göre, ihramlı iken evlenilemeyeceği fikrinin daha tercihe şayan olacağını savunmuşlardır. Şafiilerden bazı bilginler de İbn Abbas rivayetinin sadece peygamberimize mahsus bir durum olarak te'vîl edilebileceğini belirtmişlerdir. Ayrıca âlimlerin çoğunluğu; "nikâhlanma" ifadesinin, kişinin kendisinin nikâh akdini kıymasını anlattığı gibi velâyet veya vekâlet ile evlendirmek anlamını da ifade ettiğini, bu nedenle ihramlı olan kişinin velâyet veya vekâlet yolu ile de nikâhının kısılmasının geçersiz olduğunu belirtmişlerdir. Hatta bu vekâlet ihrama girmeden önce verilmiş ve vekil, müvekkilinin ihramlı olduğunu bilmeden onun nikâhını kıymış olsa da bu nikâh geçersiz sayılır. Bununla birlikte Şafiîler, aynı hadiste geçen nişanlanamaz ifadesinin de keraheten caiz olduğu görüşünü savunmuşlardır.⁹⁴⁰ Söz gelimi, " **لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ** " (Nikâh ancak veli ile kısıılır.)⁹⁴¹ hadisinde geçen nikâh kelimesi buna örnektir.

⁹³⁸ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Şerhu Müşkil'l-Âsâr* (1. Baskı) (I-XVI) (Thk. Şuayb el-Arnâvut), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994, XIV, 517-518, 520.

⁹³⁹ Hz. Peygamberin (s.a.s.) fiil ve sözünün tearuzu durumu ile ilgili usûlcülerin üç görüşü vardır. Birinci görüş sözün mutlak olarak fiilden üstün olduğu şeklindeki cumhurun görüşüdür. İkinci görüş Basrî'nin, söz ve fiilden önce gerçekleşenin tercih edilmesi gerektiği düşüncesidir. Üçüncüsü ise Âmidî'nin, önce gerçekleştiği bilindiği takdirde sözün fiili açıkladığı yaklaşımıdır. Bkz. İbnu'n-Neccâr, Takiyyuddîn Ebû'l-Bekâ' Muhammed b. Ahmed b. Abdulazîz b. Ali, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr* (3. Baskı) (I-IV) (Thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezîh Hammâd), Mektebetü'l-'Ubeykân, II, Riyâd 1993, 200-201.

⁹⁴⁰ Şafiî, *el-Ümm*, V, 78-79.; Nevevî, IX, 194-195; Kurtubî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrahim, *el-Müfhim limâ Eşkele min Telhîsi Kitabi Müslim* (1. Baskı) (I-VI) (Thk. Muhyiddîn Dîb Mesto – heyet), Dâru İbn Kesîr, Dimaşk 1996, IV, 104-105.

⁹⁴¹ Buhârî, "Nikâh", 37; Tirmizî, "Nikâh", 14, 17; İbn Mâce, "Nikâh", 15.

Yukarıda aktarıldığı gibi Hanefî âlimler, nikâhın yasaklanmadığını, esas yasaklanan şeyin cimâ' olduğunu beyan etmişlerdir. Çünkü başta İmam Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefî mezhebinin âlimleri, nikâh kelimesinin hakikatte cimâ', mecazen de evlilik akdi anlamına geldiği kanaatindedirler.⁹⁴² Yine onlar, hac mevsiminde cariye satın alınmasının önünde bir engel bulunmamasını da asıl yasaklanan şeyin cinsel münasebet olduğuna gerekçe göstermişlerdir. Buna karşılık Şafîî, pek çok satın alma şekli ve nesnesi bulunduğunu, cariye de bunlardan sadece bir örnek olduğunu belirtmiştir. Buna ek olarak o; köle veya cariyelerin birçok hizmet için satın alındığını, bu nedenle de onların alınmasını yasaklanmadığını belirtmiştir. Ayrıca nikâhın yasaklanmasının asıl nedeninin cinsel yakınlık olduğunu reddetmemiş ve nikâhın da buna sebebiyet verdiğinden dolayı yasaklandığını savunmuştur.⁹⁴³ Hanefî mezhebinin delillerini hem rivayet hem de dirayet açısından tahlil etmek hususunda büyük bir öneme sahip olan Tahâvî (321/933)⁹⁴⁴ “*Şerhu Müşkili'l-Âsâr*”da konu ile ilgili lehte vealeyhte olan bütün rivayetleri değerlendirmektedir. Müellif bütün tahlillerin neticesinde İmam Malik ve Şafîî'nin görüşleri karşısında Hz. Peygamberin ihramlı olduğu halde Hz. Meymûne ile nikâhını kıydırdığına ilişkin rivayetlerin bu vakıayı desteklediğini beyan etmektedir. Bununla birlikte o, Hz. Peygamberin ihramlıyken nikâhlanılmaması gerektiğini bildiren hadisin Hanefî mezhebinin nikâh lafzının cinsel münasebet manasında kullanıldığına dair görüşünü desteklediğini belirtmektedir. Ona göre hadiste doğrudan cinsel münasebeti bildiren bir lafzın kullanılmamasının nedeni de içinde bulunulan ortam açısından hoş görülmemesidir.⁹⁴⁵ Şafîî mezhebinin en önemli Fıkıh âlimlerinden birisi olan Nevevî, ihramlı kişinin evlenemeyeceğini bildiren hadisin

⁹⁴² Serahsî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl Şemsu'l-Eimme, *el-Mebsût* (1. Baskı) (I-XXX), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993, IV, 191-192. Hanefî mezhebine göre “*babalarınızın nikâhladığı kadınları nikâhlayın*” (Nisâ': 4/22.) ayetindeki nikâh kelimesi cinsel münasebet anlamına geldiğinden bir babayla gayri meşru ilişkisi bulunan bir kadının onun oğluya nikâhlanması da haram olur. Şafîîler ise dinî anlamı evlilik akdi olan nikâh kelimesiyle akitle gerçekleşen evlilik sonucu yasak olduğu gibi onun sonucu olan cinsel münasabette de bu yasak gerçekleşmektedir. Bkz. Nevevî, *el-Mecmu'*, XVI, 217-218.

⁹⁴³ Şafîî, 79.

⁹⁴⁴ Davut İltaş, “Tahâvî”, *DİA*, Ankara 2010, XXXIX, 385-388.

⁹⁴⁵ Tahâvî, *Şerhu Müşkil'l-Âsâr*, XIV, 517-518; *Müşkil'l-Âsâr* (1. Baskı) (I-XVI) (Thk. Şuayb el-Arnâvut), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994, XIV, 517-518; müellifin bu konu ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr* (1. Baskı) (I-V) (Muhammed Zühri en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdu'l-Hakk), 'Âlemü'l-Kutub, Beyrut 1993, II, 271-272.

sonunda “nişanlanamaz” kaydının da bulunmasını, nikâh kelimesinin evlilik akdi anlamında kullanıldığını teyit eden bir delil saymaktadır.⁹⁴⁶

Kanaatimce din dilinde kendine özgü anlamları olan lafızların öncelikle dinin maksadına uygun olarak anlaşılması gerekmektedir. Ancak dinî kullanım, lafızların dildeki anlamlarını ortadan kaldırmamaktadır. Dinî anlamı bulunan bir lafız, pekala dildeki anlamında kullanılabilir. Bu nedenle hem dinî hem de lugavî anlamı olan lafızların maksadı konusunda tereddüt yaşanmaktaysa bu durumda sözün bağlamına, ilave karineler ve harici delillere göre karar vermek gerekir. Çünkü birinci bölümde çokça üzerinde durulduğu gibi lafzın anlamını belirleyen en önemli unsur, onun bağlamıdır. Bir lafız, bağlamına göre lugavî veya dinî hakikatlerine aykırı olarak kullanılsa bile maksadı yerine getirebilmektedir. Söz gelimi, nikâh merasiminde evlendirme iradesini beyan etmek için kullanılan hibe sözcüğü de bu akdin gerçekleşmesi için yeterli kabul edilmektedir. Bu durum bize naslarda geçen nikâh kelimesinin çoğunlukla dinî anlamda kullanılsa da bazen lugavî manasında kullanılmış olabileceğini göstermektedir.

2.4.3.2. Müsterek

Sekkâkî, müsterek lafzını “aynı anda iki anlama delâlet eden kelime” olarak tanımlamaktadır. Ona göre, mecaz ile müsterek arasındaki fark şuna dayanmaktadır: Mecazda hakiki anlamın hesaba katılması söz konusu iken müsterekte ise eşit düzeyde anlatılması muhtemel olan anlamlardan birisinin karine yardımıyla belirlenmesi durumu bulunmaktadır.⁹⁴⁷ Fakat mecazda olduğu gibi müsterek lafızda araştırmaya ihtiyaç vardır. Müsterek bir lafzın muhtemel olduğu anlamlardan birisine hamledilmesi delile veya karineye muhtaçtır. Ancak Aynî’nin belirttiği gibi, “*mecazı belirleyen karine delâlet karinesidir. Oysa müstereki belirleyen şey tespit karinesidir.*”⁹⁴⁸ İslâm’ın temel kaynaklarında farklı anlaşılmaya müsait olan birçok müsterek lafız bulunmaktadır. Şimdi, bu lafızlardan birisi olan “mevlâ” ismi ile ilgili görüşler ve bu çerçevede meydana gelen ihtilaflar üzerinde durulacaktır.

⁹⁴⁶ Nevevî, *el-Mecmu‘*, VII, 288.

⁹⁴⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, 360.

⁹⁴⁸ Aynî, *‘Umdetu’l-Kârî*, II, 121.

Bazı lafızlar dilde iki eşit düzeyli anlama sahiptir. Bir nass'ta bu lafızlardan biri bulunabilmektedir. Bu durumda müşterek lafzın farklı şekillerde anlaşılmasına müsait olması ve dini metinlerde kullanıldığı anlamı netleştiren dinî bir delil de bulunmaması nedeniyle âlimler bu lafzın tefsiri konusunda ihtilaf etmişlerdir. Şu ayet bu duruma örnek verilebilir:⁹⁴⁹

" وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ "

"Kendilerine mehir tayin ederek evlendiğiniz kadınları, temas etmeden boşarsanız, tayin ettiğiniz mehrin yarısı onların hakkıdır. Ancak kadınların vazgeçmesi veya nikâh bağı elinde bulunanın vazgeçmesi hali müstesna, affetmeniz (mehirden vazgeçmeniz), takvâya daha yakındır. Birbirinize iyilik yapmayı unutmayın. Şüphesiz Allah yapmakta olduklarınızı hakkıyla görmektedir."

Bu ayette geçen (الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ / *nikâh bağı elinde bulunan*) ifadesi koca ve veli için kullanılan müşterek bir lafızdır. Âlimlerimiz bu ifadenin anlamı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ifade ile kocanın anlatıldığı görüşü, öncelikle *"Nikâh bağının velisi kocadır."*⁹⁵⁰ şeklindeki hadise dayanmaktadır. Ayrıca bu görüş, sahabeden Hz. Ali ve İbn Abbas'ın yanında Said b. Müseyyeb, Şureyh, Nafi' b. Cübeyr, Muhammed b. Ka'b, Tâvus ve Mücahid, Şa'bî, Sa'îd b. Cübeyr gibi tabiin âlimlerine nispet edilmektedir. Ebû Hanife ve Şafii (sahih görüşe göre) de kadının velisinin onun mehri üzerinde hiçbir şekilde tasarrufta bulunma yetkisine sahip olmadığına dair icma'ın bulunduğu dayanarak bu görüşü benimsemişlerdir.⁹⁵¹ Dârekutnî'nin sahabeden İbn Abbâs'a, tabiinden ise İbrâhim, 'Alkame, Hasan el-Basrî'ye nispet ettiği görüşe göre de "nikâh bağı elinde bulunan" ifadesiyle veli kastedilmiştir.⁹⁵²

Mecaz müşterekten daha üstündür. Çünkü dilde mecaz müşterekten daha fazla bulunmaktadır. Ayrıca müşterek lafızda karinenin bulunmaması durumunda muhatabın

⁹⁴⁹ Muhammed Zekeriyâ el-Berdîsi, Usulu'l-Fıkh (1. baskı), Dâru's-Sekâfeti li'n-Neşri ve't-Tevzi'. Kahire tsz., 392.

⁹⁵⁰ Dârekutnî, Ali b. Ömer Ebû'l-Hasan el-Bağdâdî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, (I-IV) (tahk. Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1386/1966, IV, 423; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ ve fî Zeylihî el-Cevherü'n-Nakiyy fi'r-Reddi 'ale'l-Beyhakî*, (mü. İbnu't-Türkmanî, 'Alâu'd-Dîn Ali b. Osman el-Mardinî) (1. Baskı) (I-X), Meclisu Dâiretu'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1344/1926., Kitâbu's-Sadâk, VII, 251.

⁹⁵¹ Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân/Tefsîru'l-Kurtûbî*, III, 171-172.

⁹⁵² Dârekutnî, es-Sünen, IV, 426; Beyhakî, Kitâbu's-Sadâk, VII, 252.

zihni, bir anlamdan tamamen ilgisiz bir başka anlama yönelebilir. Bu durum, iletişim açısından mecazda karinenin bulunmayışından daha fazla bir karışıklığa yol açma ihtimalini taşımaktadır.⁹⁵³

İştirak ve mecaz ilgisini “mevla” kelimesi çerçevesinde ele alalım. Mevlâ ismi, “*özgür bırakılan köle, özgür bırakan efendi, amcaoğlu, yardımcı, komşu, müttefik ve bir kişinin işini üstlenen*” anlamlarında kullanılan müşterek bir lafızdır.⁹⁵⁴ Bu kelime cümle içerisinde yer aldığında, söz konusu anlamların hangisinde kullanıldığı ancak karine yardımıyla belirlenebilmektedir. Şayet bu anlamlardan biri için kullanıldığını gösteren bir karine bulunmazsa mevlâ kelimesi, bütün bu anlamları ifade edebilmektedir. Ancak bu veya benzeri bir kelimenin hangi anlamda kullanıldığını belirten bir karine varsa onun başka anlamlar ifade etmesi mümkün değildir. Sözün içerisinde kullanılan bu lafızların hangi anlama geldiğini belirleyen bir kayıt bulunmadığı takdirde bu söz geçersizdir. Söz gelimi hadiste iki sevap verilecek üç guptan biri olarak zikredilen “Allah Te‘âlâ’nın ve mevâlîsinin hakkını yerine getiren sahipli köle” ifadesi buna örnektir. Bu hadiste geçen mevâlî kelimesinin “efendiler” anlamında kullanıldığını gösteren karine “sahipli köle” ibaresidir.⁹⁵⁵ Ancak, malının üçte birini mevâlî’ sine vasiyet eden bir kişinin hem kendisini özgür bırakan mevlâsı hem de kendisinin özgür bıraktığı mevlâsı bulunursa bu söz delâlet açısından geçersiz olur. Çünkü bu sözde “mevlâ” müşterek lafzının anlamını belirleyen bir karine bulunmamaktadır. Cessâs, “kurû” müşterek lafzının delâletinin belirlenmesini de hakikat ve mecazın delâleti bahsinin içerisinde ele aldığı görülmektedir. Söz gelimi o, “kurû” kelimesinin hakiki anlamının hayız hali olduğunu, temizlik müddetinin ise lafzın mecazî anlamı olduğunu belirtmektedir. Hakiki anlamın mecazî anlama tercihinin, İmam Ebû Hanife’nin görüşüne göre, zorunlu olduğunu beyan etmektedir.⁹⁵⁶ Cessâs’ın “kurû” gibi müşterek lafızlar ile hakiki ve mecazî anlam bildiren çok anlamlı lafızları, delâletin beyanı çerçevesi içerisinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu yönüyle müşterek bir lafzın delâletinin tespiti ile hakikat ve mecaz bildiren lafzın anlamının tespiti arasında teknik olarak bir fark bulunmamaktadır.

⁹⁵³ Leknevî, *Fevâtihu’r-Rahamût*, 177-178.

⁹⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, VI, 4923.

⁹⁵⁵ Aynî, *‘Umdetu’l-Kârî*, II, 121.

⁹⁵⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 77-78.

Müşterek lafız ile mecazın çatışması durumunda mecaz tercih edilir. Çünkü müşterek bir lafzın maksadının yanlış anlaşılması cehalete yol açmaktadır.⁹⁵⁷

2.4.4. Mecazın Umumîliği

Mecazın umûmiliği, bir lafzın hakiki anlamını da içerecek şekilde kullanılmasıdır.⁹⁵⁸ Örneğin "الدابة" lafzının dildeki gerçek anlamı, yeryüzünde hareket edebilen tüm canlılardır. Aynı lafız, örfî anlam bakımında dört ayaklı hayvanları ifade etmektedir.⁹⁵⁹ Bu lafzın hem dört ayaklı hayvanları hem de tüm canlıları ifade edecek şekilde kullanılması, mecazın umumiliğine örnektir.⁹⁶⁰

Mecaz ifade, ister umumi manaya ister hususi manaya matuf olsun, taşıdığı anlama uygun bir hüküm ifade eder. Bazen mecazî söz, gerçek anlamını da kapsayacak şekilde kullanılabilmektedir. Bu durumda mecazın hükmü, hakikatini de içermektedir. Söz gelimi "falanca kişinin evine girmem" sözünün hükmü, hem o kişinin ikamet ettiği kiralık ev olan mecazî anlamı, hem de onun mülkü olan gerçek anlamı içermektedir.⁹⁶¹

Hanefî fıkıh bilginlerinin çoğunluğuna göre "umumu'l-mecâz", yani aynı lafızla hakikat ve mecazın birlikte ifade edilmesi söz konusu değildir. Söz gelimi, gerçek anlamı "cinsel birleşme", mecazî anlamı da "evlilik akdi" olan "النكاح" kelimesinin, bir ibare içerisinde aynı anda her iki anlamda kullanılması mümkün değildir.⁹⁶² Bununla birlikte Cessâs, İmam Ebû Yusuf'a (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'e (ö. 189/804) göre bir sözün aynı anda hem hakikî hem de mecazî anlamda kullanılabileceğini, onların "umumu'l-mecâz"ı kabul ettiklerini belirtmiştir.⁹⁶³ Söz gelimi, onlara göre bir kişi buğday yemeyeceğine yemin etse bu sözden hem hakikî anlam olan buğdayın kendisi hem de mecazî anlam olan buğdaydan üretilen un da anlaşılır.

⁹⁵⁷ İbnu'l-Hâcib, *Müntehâ'l-Vüsûl ve'l-Emel fî 'İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel* (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, 21.

⁹⁵⁸ Abdulhamid el-Mekkî eş-Şirvânî, Ahmed b. Kâsım el-'Abbâdî, *Havâşî Tuhfetu'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Minhâc ve bihâmişihî Tuhfetu'l-Muhtâc bişerhi'l-Minhâc* (İbn Hacer el-Heysemî, Şihâbuddin Ahmed) (1. Baskı) (I-X), Matba'atu Mustafa Muhammed, Mısır tsz., I, 288-289.

⁹⁵⁹ Zebîdî, Ebû'l-Feyd Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Huseynî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhir'il-Kâmus* (I-XXXX) (2. Baskı), (Thk. Ali Hilâlî), Matbaatu Hükûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1987, II, 392; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I, 46; Sübkî, *el-İbhâc*, II, 128.

⁹⁶⁰ Aynî, IV, 214.

⁹⁶¹ Mahmud Esad, *Fıkıh Usûlü*, 124.

⁹⁶² Cessâs, *el-Fusûl*, I, 46-47; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 45.

⁹⁶³ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 47. (muhakkikin dipnotu)

Şafî'nin kesin bir delil bulunmadıkça lafzın umumu üzere anlaşılması gerektiğine dair görüşü, ona göre hakikat ve mecazın aynı anda bir lafızda bulunabileceği şeklinde yorumlanmıştır.⁹⁶⁴ Şafîlere göre, bir lafız ile aynı anda hakikat ve mecaz kastedilebilir. Fakat bunun şartı, sözü söyleyen kişinin hakikat ile birlikte mecaz anlama da niyet etmesidir. Söz gelimi ev inşa etmeyeceğine yemin eden bir kişi, şayet evi bizzat yapmayacağını yanında başkasına da yaptırmayacağına niyet ederse, böyle bir yemin mecazî anlam olan yaptırma işlemi için de geçerli olmaktadır. Yani aynı cümle içinde hakikat ile mecaz bir araya gelmektedir. Ancak böyle bir niyet söz konusu olmazsa yemin sadece sözün hakiki anlamı için geçerli olmaktadır. Fakat söz söyleyen kişinin niyeti bulunmazsa da şayet sözün örfî anlamı yapma ve yaptırma işlerinin ikisini de içermekteyse, bu durumda yemin hem hakikat hem de mecaz anlamı ifade eder. Örneğin saçlarını tıraş etmeyeceğine yemin eden bir kişi bir berbere tıraş olursa yemini bozulmuş olur. Çünkü tıraş işi, örf açısından berbere tıraş yaptırma anlamını da içermektedir.⁹⁶⁵

Buna karşılık Hanefiler, bir lafız ile gerçek ve mecazî anlamın kastedilemeyeceği görüşünü savunmaktadırlar. Söz gelimi Hanefî alimlerden Aynî, Buhârî'nin⁹⁶⁶ Hz. Muhammed (s.a.s.)'in davet mektubunu alan Heraklius ile Ebû Süfyân arasında geçen diyalogu anlatan rivayetinin şerhinde, bu rivayette geçen “İbnu'n-Nâzûr, İlyâ' (Kudüs)'nin ve Herakliyyus'un sahibiydi” ifadesini Beyan ilmi açısından şöyle açıklamaktadır: “Burada geçen sahip (arakadaş) lafzı Herakliyyus'a nispetle hakikat, Kudüs'e nispetle mecaz anlamında kullanılmıştır. Çünkü bundan maksat, Kudüs'ün yöneticisi olmasıdır. Bir lafzın sadece bir kullanımıyla hem hakiki hem de mecazî anlamının kastedilmesi Şafî'ye göre mümkündür. Diğer bilginlere göre ise bu lafzın mecazî anlamı buradaki her iki anlama nispetle ikisini de kuşatan genel bir anlamda kullanılmasından kaynaklanmaktadır ki buna, ‘Mecazın umumîliği’ adı verilmektedir. Oysa biz burada hakikat ve mecaz anlamının birlikteliğini kabul etmiyoruz. Çünkü burada bir hazif vardır. Bu sözün takdiri “İbnu'n-Nâzûr İlyâ' (Kudüs)'nin sahibi ve Herakliyyus'un sahibiydi.” Şeklinde dir. O halde burada bilinen vaz'î anlama göre imkânsız gibi olan hakikat ile mecazın birlikteliğinden ziyade, birincisi mecaz ikincisi

⁹⁶⁴ Şirvânî, *Havâşî Tuhfetu'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Minhâc*, I, 288.

⁹⁶⁵ Ebû Yahyâ Muhammed b. Zekeriyâ el-Ensârî, *Esnâ'l-Metâlib fî Şerhi Raydi't-Tâlib*, (I-IV) (Thk. Muhammed Mahmud Tamer) (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, IV, 261.

⁹⁶⁶ Buhârî, *Bed'u'l-Vahy*, I.

ise hakikat anlamında kullanılan iki ayrı lafız ve bir hazif işlemi bulunmaktadır.” Bu açıklamadan da anlaşıldığı üzere Aynî, bu ifadede hakikat ile mecazın birlikteliğinin bulunduğunu kabul etmemektedir.⁹⁶⁷

Yine Aynî, şehid olan beş insan sınıfı ile ilgili Buhârî hadisini şerh ederken, hakikatte dünya hukuku açısından sadece i'lâ-ı kelimetullah için kâfirlerle savaşarak ölen kişinin şehit sayıldığını ve bu nedenle de yıkanmadan defnedildiğini belirtmektedir. Bununla birlikte hadiste vebâya maruz kalarak ölenlere, ishal hastalığı sonucu ölenlere, boğularak veya yıkımın altında kalarak ölenlere ahiretteki sevap bakımından mecazî olarak şehit denildiğini ifade etmektedir. Şehid isminin bütün bu sınıflar için kullanılmasında hakikat ile mecazın aynı lafızda birlikteliği gündeme gelmektedir. Aynî bu noktada Şafî'nin görüşünü referans vererek bunun mümkün olabileceğini kabul etmektedir. Şafî dışındaki bazı bilginlerin böyle bir durumu ancak çoğul lafızlar için kabul ettiklerini belirttikten sonra genelde bunun reddedildiğini beyan etmektedir. Yine de Aynî, kendisinin mecazın umûmîliği konusunda Hanefî görüşüyle amel etmeyi tercih ettiğini de kaydetmektedir.⁹⁶⁸ Aynî, bu konuda şöyle bir örnek vermektedir: Bir kimse Hem oğulları hem de oğullarının oğulları hayatta olan bir şahıs ile ilgili olarak “*Falanın oğullarına şu kadar vermenizi vasiyet ediyorum*” dese adamın terikesinde çocuklarına vasiyet edilen kişinin hem oğulları hem de torunları bu vasiyetten pay almaya hak kazanır. Çünkü “oğul” ismi her iki grup için de kullanılır. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed bu ictihadı mecazın umumîliğine dayanarak ortaya koymuşlardır.⁹⁶⁹

Âm bir mecâzî lafız mecaz kastının yanı sıra kapsadığı hakikat anlamını da ifade edebilir. Örneğin, “*filanın evine ayağımı basmam*” cümlesi mecazen, “Ben o eve girmem” anlamını ifade ettiği halde, hakikat anlamı olan ayak basmayı da ihtiva etmektedir.⁹⁷⁰

" لَامِس " Kelimesinin Anlamı

Abdest alınmasını farz kılan ayette sıralanan abdest almayı gerektiren durumlardan birisi olan " لَامِس " kelimesi de hakikat ile mecaz arasında fıkhi ihtilafa

⁹⁶⁷ Aynî, 'Umdetu'l-Kârî, I, 95.

⁹⁶⁸ Aynî, 'Umdetu'l-Kârî, V, 172.

⁹⁶⁹ Aynî, 'Umdetu'l-Kârî, IV, 214.

⁹⁷⁰ Bilmen, Hukuk-i İslamiye ve Istilahat-ı Fıkhiye Kamusu, I, 84.

neden olan konulardandır. "أو لامستم النساء" (kadınlara dokunduğunuzda) ifadesinde geçen لاس kelimesinin aynı anda hem hakiki anlamı olan elle dokunmak hem de mecâzî anlamı olan cinsel ilişki anlamında kullanılamayacağı gibi.

Ayetteki dokunuş ifadesiyle aynı anda hem basit dokunuşun hem de cinsel ilişki anlamındaki dokunuşun kastedilmesi zayıf bir görüştür. "Çünkü Araplar çok anlamlı bir isim kullandıklarında, o ismin delalet ettiği anlamlardan sadece birini kastederler. Onlar böyle bir isimle, onun ifade ettiği bütün anlamları kast etmezler."⁹⁷¹

Sıradan bir dokunmayla abdestin bozulacağı ve bunun sonucunda abdest almanın farz olacağı görüşünde olanların gerekçeleri şunlardır:

1. Abdest almayı gerektiren haller arasında zikredilen "لامس" kelimesinin dildeki asıl anlamı iki tenin birbirine temas etmesidir. Bu kelimenin kökü olan "لمس" kelimesi Kur'ân'da dokunma anlamında kullanılmıştır.⁹⁷² Aynı anda hem hakiki hem de mecâzî anlamlara delaleti muhtemel olan bir lafzın, mecâzî anlamda kullanıldığına ilişkin bir delil bulunmadıkça, hakiki anlamda yorumlanması öncelikle gerekir. "لامس" kelimesinin dildeki gerçek anlamının elle dokunmaktan ibaret olduğu da bilinen bir gerçektir. O halde bu kelimeyle anlatılmak istenen, kadınla erkek arasında gerçekleşen basit bir dokunuştur.⁹⁷³
2. "لامس" lafzının dokunma anlamında kullanılması hakikat, cinsel münasebet anlamında kullanılması ise mecazdır. Bir kelimenin medlûlü hakkında tereddüt olduğunda onun hakiki anlama hamledilmesi gerekir. Ayrıca Kisâî kıraatine göre, ayetin lafzı mufâale babından gelen "لامس" değil onun sülâsî mücerret hali olan "لمس" olarak okunması da bunu desteklemektedir.⁹⁷⁴ Bu kelime ise sadece dokunmak anlamına gelmektedir. Hz. Ömer, Ammâr, İbn Mes'ûd ve İbn Ömer de dokunmanın abdesti bozacağı görüşüne sahiptirler.⁹⁷⁵

⁹⁷¹ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, I, 88.

⁹⁷² Bkz. En'âm: 8/7; Cin: 72/8.

⁹⁷³ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 185-186.

⁹⁷⁴ Tevfik İbrahim Damra, *Ğâyetu Ridâi fî Kıraeti'l-Kisâi* (1. Baskı), el-Mektebetu'l-Vataniyye, Amman 2007, 63.

⁹⁷⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 185.

3. Şafîî, ayette abdest alınması gereken durumlar anlatılırken tuvaletten gelme fiilinden sonra "أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ" denilmesinin bu kelime ile cenabeti gerektirmeyen dokunma ve öpmenin kastedildiğini gösterdiğini belirtmiştir. O aynı zamanda İmam Mâlik'in de kocanın karısının tenine eliyle dokunmasının veya onu öpmesinin abdesti gerektirdiğine dair görüşünü rivayet etmektedir.⁹⁷⁶ Fakat İmam Malik ve Sevrî şehvet ile gerçekleşen öpme ile abdestin bozulacağını belirtmişlerdir.⁹⁷⁷
4. Bu kelimenin dokunmak anlamına geldiğini savunanlar Hz. Peygamberin eşlerine dokunduktan sonra abdestini tazelemeden namaz kıldığına dair rivayetlerin güvenilir olmadığını belirtmektedirler.⁹⁷⁸

"لامس" kelimesinin cinsel ilişki manasına geldiğini savunanlar da Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'nin (r.a.) Hz. Peygamberin eşlerine dokunduktan sonra abdestini tazelemeden namaz kıldığına ilişkin rivayetlerini gerekçe göstermişlerdir. Ayrıca Hz. Ömer'den de böyle bir olayın rivayet edildiğini ve İbn Abbas'ın da ayetin lafzının cinsel ilişkiden kinaye olarak tefsir ettiğini belirtmişlerdir.⁹⁷⁹ Oysa bir ibare hakiki anlamıyla kullanılmasından daha çok mecazî anlamda kullanıldığında mecazî anlam hakiki anlamının önüne geçer. Bu nedenle söz konusu ibareyle mecazî anlamın kastedilmesi daha öncelikli ve belirgin hale gelir. Her ne kadar "لامس" kelimesinin hakiki anlamı elle dokunmak olsa da ve ayetteki bu kelimeyle hakiki anlamı olan dokunmak ile mecazî anlamı olan cinsel münasebetin kastedilmiş olması eşit düzeyde mümkün olsa da burada cinsel münasebetin kastedilmesi daha kuvvetli bir görüştür. "لامس" fiili ve onun sülâsî kökü olan "لمس" fiilinin hakiki anlamının dokunmak olduğu doğrudur. Ancak Zemahşerî'nin belirttiği gibi, "لمس" fiili "لمس المرأة" ya da "لامس المرأة" şeklinde kadın ismiyle aynı terkip içerisinde kullanıldığında mecazî olarak, "Kadınla cinsel münasebette bulundu." anlamını kazanmaktadır. Aynı fiilin if'al babından gelen "ألمس" kipi "ألمسني امرأة" terkinde kullanıldığında "beni o kadınla evlendir" anlamına gelmektedir.⁹⁸⁰

⁹⁷⁶ Şafîî, *el-Ümm*, I, 29.

⁹⁷⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 183.

⁹⁷⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, I, 186.

⁹⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 68.

⁹⁸⁰ Zemahşerî, *Esâsu'l-Belağ*e, II, 180.

Ayrıca gerçek anlamı, elle dokunmak olan "مَسَّ" fiili⁹⁸¹ de Kur'ân'da, bazı ayetlerde hakiki anlamıyla kullanıldığı halde "قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ" (Meryem, "Bana hiçbir insan dokunmadığı hâlde, benim nasıl çocuğum olabilir?" dedi.)⁹⁸² ayetinde bu kelime cinsel ilişki anlamında kullanılmıştır. Yine hakikatte elle dokumak anlamına gelen "بَاشَرَ" fiilinin "تَبَاشَرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ" (siz mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın)⁹⁸³ ayetinde yukarıdaki iki örnekte olduğu gibi cinsel münasebet anlamında mecazî olarak kullanıldığı görülmektedir.⁹⁸⁴

2.4.5. Mecazın Hükmü

Mecazın hükmü konusunda, bir birine yakın olsa da birden fazla kural zikredilmiştir. Bu konudaki kurallar, izah ve örnekleriyle sunulacaktır. Fakat öncelikle mecazın değerlendirilmesiyle ilgili genel kurallara yer verilecektir.

2.4.5.1. Hakikat ve Mecaz İle İlgili Usul Kuralları

Her sözün, insanın zihnindeki bir anlamı ifade etmek üzere söylendiği kabul edilir. Bu bakımdan lafızlar da insanın zihnindeki bu manaların taşıyıcısı konumundadır. Lafızlar, zaman içerisinde dildeki asli manalarının yanında kullanıldıkları ortamlara göre yeni manalar kazanmaktadır. Sözlerde saklı mesajların çözülmesi için kendine özgü dilsel hakikatlerinin yanında kullanıldıkları sosyal ve kültürel ortamların kazandırdığı tali manalarının da dikkate alınmasına ihtiyaç vardır. Fıkıh Usulünde, basit veya bileşik söz yapılarının sahip olduğu manaların hangisinde anlaşılması gerektiğini düzenleyen bazı kurallar tespit edilmiştir. Bu kurallar hakikat ve mecazın birbirlerine nispetle konumlarını ortaya koymaktadır. Şimdi bu kurallar üzerinde duracağız.

2.4.5.1.1. Hakikat Mecazdan Üstündür

Her ne kadar belagatta meramı estetik ve etkili bir şekilde anlatmak açısından mecaz hakikatten üstün olsa da Fıkıh Usulü açısından, ihtimale açık olmaması

⁹⁸¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l- 'Arab*, IV, 4201.

⁹⁸² Meryem: 19/20.

⁹⁸³ Bakara: 2/187

⁹⁸⁴ İbn Rüşt, *Bidâyetu'l-Müctehid*, I, 87.

bakımından hakikat mecazdan üstündür. Çünkü anlam aktarımı yönünden ilk olarak vaz‘ edilen hakikat olduğu için asıl olan odur.⁹⁸⁵ Mecaz ise her ne kadar manayı mübalağalı olarak anlatsa da ona bağlı olarak varlığını sürdürmektedir. Çünkü mecaz anlamını ifade etmek için gerçek anlam ile bir ilgisinin bulunmasına ve onu engelleyen bir karineye muhtaçtır. Bu nedenle hukuk nazarında yoruma ihtiyaç duymayan hakikat mecazdan üstündür.

2.4.5.1.2. Söz Hakikati Üzere Yorumlanır.

“Söz hakikati üzere yorumlanır”⁹⁸⁶ ilkesiyle öncelikle kastedilen lafzın dilsel hakikatidir. Çünkü dilde birinci öncelik lugavî hakikate verilmektedir. Örfî veya dinî hakikatlerde, dildeki hakikatlerin önce mecazen aktarıldıkları anlamlarda kullanılmaları durumu söz konusudur. Bu aktarımlar, zamanla asıl anlamlarına nispetle daha baskın bir karakter kazandıklarından kendi alanlarına özgü hakikatlere dönüşmektedirler. Bu ilke ile öncelikle anlatılmak istenen husus da dilsel hakikatin önceliğidir. Fakat bir kelime dilden dine nakledildikten sonra farklı bir anlam kazandığında, din dilinde öncelikli olarak gözetilmesi gereken anlam bu hakikattir.

Aksine bir delil veya karine bulunmadığı sürece kelim hakikati üzere anlaşılır.⁹⁸⁷ Gerçek anlamında kullanılan sözün mecazî anlamına bakılmaz. İslâm Hukuku kaynaklarında "الأصل في الكلام الحقيقة" ibaresiyle yer verilen bu ilke Mecelle’de “*Kelâmda Aslolan Mânâ-yı Hakîkîdir*” (m. 12)⁹⁸⁸ şeklinde ifade edilmiştir. Ancak sözün hakikatine uygun bir gerçekliğin bulunmaması halinde onun mecazî anlamına itibar edilmesi zorunlu hale gelir.⁹⁸⁹ Söz gelimi bir kişi Arapça lafızlarla “*falancanın oğluna (veled)*” diyerek bir vasiyette bulunursa bu vasiyet sadece söz konusu kişinin gerçek oğluna sayılır. Onun öz oğlu dışında torunları bu vasiyetten yararlanamaz. Fakat

⁹⁸⁵ Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, II, 191

⁹⁸⁶ Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Huseyn, *el-Binâye Şerhu 'l-Hidâye*, (I-XIII) (Thk. Eymen Salih Şa‘ban) (1. Baskı) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, VI, 13

⁹⁸⁷ Aynî, *Nuhebu 'l-Efkâr fî Tenkîhi Mebânî 'l-Ahbâr fî Şerhi Me‘ânî 'l-Âsâr*, I, 164.

⁹⁸⁸ Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr, *el-Eşbâhi ve'n-Nezâir fî Kavâ'idî ve Furû'î Fıkhi's-Şâfi'îyye* (1. Baskı) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, 63; İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed, *el-Eşbâhi ve'n-Nezâir 'alâ Mezhebi Ebî Hanîfete en-Nu'mân* (1. Baskı) (thrc. ve Haş. Zekeriyâ 'Umeyrât), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, 59;; Ahmed b. Muhammed Mekki, Ebû'l-Abbâs Şihâbu'ddîn el-Huseynî el-Hamevî, *Ğemzu 'Uyûni 'l-Besâir fî Şerhi 'l-Eşbâhi ve'n-Nezâir* (1. Baskı) (I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985, I, 230; Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, 24.

⁹⁸⁹ Aynî, XXIII, 479.

o kişinin oğlu bulunmadığı halde oğlunun oğlu varsa bu durumda lafız mecazen onun için de kullanılabildiğinden bu sefer vasiyetten o yararlanır.⁹⁹⁰

İmam Azam'a göre hakikat ile mecaz, lafzın nitelikleridir. Asalet de halefiyet de lafız yönüyledir.⁹⁹¹ Hanefî mezhebinde bu maddenin doğuşuna kaynaklık eden en bariz konulardan birisi “nikâh” lafzının anlamıdır. Bu lafızdan kastın ne olduğu meselesi mezhepler arasındaki ihtilaf noktalarından birisini oluşturmaktadır. Bu konu ayrıntılı olarak mecaz bahsinde geçen mücmel lafızlarda ele alınmıştır.

2.4.5.1.3. Din Dilinde Şer’î Hakikat Asıldır.

Din dilindeki bir ifadenin mecaz olarak yorumlanmasını gerektiren bir delil bulunmadıkça, dinî hakikati üzere anlaşılması daha uygundur. Örneğin “*Her akıcı kandan dolayı vüdû’ (abdest almak) gerekir*”⁹⁹² hadisindeki vüdû’ kelimesinin şeriatteki anlamı abdest almaktır. O halde bu lafızla abdest almak anlamı kastedilmiştir. Bu nedenle genel anlamda Hanefîlere, özel anlamda ise Aynî’ye göre hadiste geçen vüdû’ kelimesi, şer’î hakikat anlamıyla kullanılmıştır.⁹⁹³ Buna karşılık bazı âlimler “*Yemekten önce vüdû’ fakirliği giderir*”⁹⁹⁴ veya “*Yemeğin bereketi, öncesi ve sonrasında abdest almaktır*”⁹⁹⁵ hadisindeki vüdû’ kelimesi ‘ellerin yıkanması’ manasında açıklamışlardır.

⁹⁹⁰ Aynî, XIII, 476.

⁹⁹¹ Bilmen, *Hukuk-i İslamiye ve Istılahat-ı Fıkhiye Kamusu*, I, 82.

⁹⁹² Dârekutnî, Ebû’l-Hasan Ali b. ‘Amr b. Ahmed b. Mehdi el-Bağdâdî, *Sünenü’l-Dârekutnî* (1. Baskı) (I-V) (thk. Şu’ayb el-Arnaut vd.), Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 2004, I, 287; Dârekutnî bu hadisin senedinde yer alan Yezîd b. Hâlid ile Yezîd b. Muhammed’in meçhul olduğunu ayrıca Ömer b. Abdulazîz’in de Temîm ed-Dârî’yi görmediğini belirtmektedir. Zeyla’î ise bu hadisin Zeyd b. Sabit’ten nakledilen farklı bir tarihinin de bulunduğunu, İbn Adiy’den nakille bu tarikte yer alan Ahmed İbnu’l-Ferec’in rivayetiyle ihticâc yapılamasa da kendisinden hadis alınabileceğini kaydetmektedir. Bkz. Zeyla’î, Cemâluddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Muhammed *Nasbu’r-Râye li Ehâdisi’l-Hidâye* (1. Baskı) (I-IV) (thk. Muhammed ‘Avvâme), Müessesetu’r-Reyyân li’t-Tibâ’ati ve’n-Neşr, Beyrut 1997, I, 37.

⁹⁹³ Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, I, 262.

⁹⁹⁴ Taberânî, Ebû’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-Evsat* (1. Baskı) (I-X) (thk. Târık b. ‘Avdullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî), Dâru’l-Haremeyn, Kahire 1995, VII, 164; Muhammed b. Selâme b. Ca’fer Ebû Abdullah el-Kudâî, *Müsnedu’s-Şihâb* (2. Baskı) (I-II) (thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî), Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1986, I, 205; Sağânî bu hadisin rivayet edildiği iki tarik yönünden de mevzu olduğunu belirtmektedir. Bkz. Sağânî, Ebû’l-Fedâil el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan, *ed-Durru’l-Multekat fi Tebyîni’l-Ğalat* (1. Baskı) (thk. Ebû’l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1985, 25; Heysemî de hadisi rivayet ettikten sonra hadisin senedinde yer alan Nehşel b. Saîd’in metruk ravilerden olduğunu beyan etmektedir. Bkz. Heysemî, Nuruddîn Ali b. Ebû Bekr, *Mecma’u’z-Zevâid ve Menba’u’l-Fevâid* (1. Baskı) (I-X) (thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş), Et’ime, V, 21; Râfi’î, Şafiî’nin Müsned’inde geçmeyen bu rivayeti onun vüdû’ ile ilgili görüşünü açıklamak sadedinde kullanmaktadır. Bkz. 42. Dipnot.

⁹⁹⁵ Ebû Dâvûd, Et’ime, 12; Tirmizî, Et’ime, 39; Müellif hadisin zayıf olduğunu belirtmektedir. Elbânî de aynı kanaati paylaşmaktadır.

Çünkü Arapçada bir organın yıkanmasına da vüdû' denmektedir.⁹⁹⁶ Yukarıda yer verilen hadislerin dışında sıhhati tartışma konusu olmayan başka hadislerde de abdest alma fiilinin yıkanmak ve temizlenmek manasında kullanıldığı görülmektedir. Söz gelimi, Müslim'in rivayet ettiği bir hadiste Resulullah'a (s.a.s.) gelen bir adam "koyun etinden dolayı abdest alayım mı? " اتوضأ " diye sorunca Hz. Peygamber ona " ister abdest al, istersen alma!" şeklinde cevap verirken "deve etinden dolayı abdest alayım mı?" diye sorunca "deve etinden dolayı abdest al!" diye cevap vermiştir.⁹⁹⁷ Bu hadisin ifadesine rağmen, Nevevî'nin kaydettiğine göre dört halife başta olmak üzere Übey b. Ka'b, İbn Abbas ve Ebû'd-Derdâ' gibi pek çok sahabe ile birlikte tabiînin cumhuru deve eti yemenin abdesti bozmayacağı görüşüne sahiptirler. İmam Ebû Hanîfe, Malik, Şafî ve onların mezheplerine mensup olanlar da bu görüştedirler. Ancak Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye ve Beyhâkî gibi zatların yanında genel olarak Ehlu'l-Hadis bu hadise dayanarak deve etini yemenin abdesti bozacağı kanaatinde dirler. Cumhur ise, bu hadisten sonra Câbir'in (r.a.) Hz. Peygamberden, ateşle pişen yemeklerin yenilmesinin abdest tazelemenin nedeni olmadığına ilişkin umum ifade eden bir hadis rivayet ettiğini belirterek önceki hükmün mensuh sayılacağı görüşünü savunmuşlardır. Buna karşılık pişmiş deve etini yemenin abdesti bozduğu kanaatinde olanlar, bu konuyla ilgili olan hadisin hâs bir anlama sahip olduğundan umum ifade eden diğer hadis tarafından neshedilemeyeceğini savunmuşlardır.⁹⁹⁸ Kanaatimce bu konuda nesih ile çözüm bulmak yerine hadiste geçen " tevaddu' " lafzının sözlük anlamında anlaşılması daha uygundur. Bu diyalogda her ne kadar terim olarak abdest almak anlamına gelen bir fiil kullanılmış olsa da gerçekte konu abdest almak ile ilgili değildir. Çünkü herhangi bir yemeği yemek abdesti gerektiren haller arasında yer almamaktadır. Kısacası bu hadislerde geçen "vudû'" veya "tevaddu'" kelimeleriyle dilsel hakikatleri olan el ve yüz gibi bir organı yıkamanın kastedildiği anlaşılmaktadır.

⁹⁹⁶ Râfî'î, Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim Ebû'l-Kâsım, *Şerhu Müsnedi's-Şafîi* (I-IV), (thk. Ebû Bekir Vâil Muhammed Bekir Zehrân) (1. Baskı), Vizâretu'l-Evkâfî Ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar 2007, I, 132; Sifareynî, Şemsuddin Ebû'l-'Avn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim el-Hanbelî, *Keşfu'l-Lisâm Şerhu 'Umdeti'l-Ahkâm* (I-VII), (thk. Nureddin Tâlib) (1. Baskı), Vizâretu'l-Evkâfî Ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, el-Kuveyt – Dâru'n-Nevâdir, Suriye 2007, VI, 590.

⁹⁹⁷ Müslim, Hayız, 97.

⁹⁹⁸ Malik b. Enes, *el-Muvatta'* (4. Baskı) (I-III) (thk. Abdülvahhâb Abdullatîf), Vizâretu'l-Evkâf, Kahire 1994, 37-38; Nevevî, *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî* (1. Baskı) (I-XIIV), el-Matba'atu'l-Mısriyye li Ezher, Kahire 1929, IV, 48.

Şafîî, bu kelimenin luğavî hakikatının ‘bir organı yıkamak’ olduğuna dayanarak kan akmasından dolayı vüdû’un gerektiğini anlatan hadisten maksadın kanayan organı yıkamak olduğu görüşünü savunmaktadır. Bu nedenle o, kan akmasından dolayı abdest almanın gerekmediği kanaatindedir.⁹⁹⁹ Aynî ise Şafîî’nin görüşü karşısında, mensubu olduğu Hanefî mezhebinin “kanama nedeniyle abdestin bozulacağı ve bu nedenle yenilenmesi gerekeceği” görüşünü savunmaktadır.

2.4.5.1.4. Örfî Hakikat Lugavî Hakikatten Üstündür

“Adet muhakkemdir” (m. 36), “*adetin delâletiyle mana-yı hakiki terk olunur*” (m. 40) veya “*Adeten mümteni olan şey hakikaten mümteni gibidir*” (m. 38) maddeleri toplumsal uzlaşının İslâmî yorumdaki değerini ortaya koyan kurallardır. Bu nedenle bir lafzın toplumun örfündeki anlamı onun dildeki anlamına her zaman tercih edilir. Nitekim Mecelle’nin “*adetin delaletiyle manayı hakiki terk olunur*” (m. 40) kaidesi de bu hakikati ortaya koymaktadır. Fakat bir adetin hakikate üstün gelmesi için onun gerçekten toplumun kullanımına egemen olması gerekir. “*Adet ancak muttarid veyahut galib oldukta muteber olur*” (m. 41)¹⁰⁰⁰ ilkesi de bunun ölçüsünü tayin etmektedir. Genel ve yaygın bir mahiyet kazanmayan yerel örf ve adetler bu değere sahip değildir.

2.4.5.1.5. Mecâz Hakikatin Halefidir.

“*Asıl olan hakikattir.*” Bu nedenle lafzın gerçek anlamında anlaşılması esastır ve hakiki anlam mümkün olduğu sürece mecaza gidilemez. Ancak akıl, şeriat ve örf bakımından hakiki anlamıyla anlaşılması imkânsız olan lafız mecaz anlamıyla yorumlanır. Mecelle’nin “*Manayı hakiki müteazzir oldukta mecaza gidilir*”¹⁰⁰¹ (m. 61) kuralı da bu durumu açıklamaktadır. Söz gelimi bir kişi, bir ağaçtan yemeyeceğine yemin etse, onun bu yemininden bizzat ağacın kendisinden yemeyeceği anlaşılmaz. Aksine onun ağacın meyvesinden yemeyeceği anlaşılır. Çünkü ağacın kendisini yemek aklen imkânsızdır.¹⁰⁰²

⁹⁹⁹ Keşmîrî, Muhammed Enver Şah b. Mu‘azzam Şah el-Hindî, *el-‘Urfu’s-Şezzi Şerhu Suneni’t-Tirmizî* (I-V) (1. Baskı) (tsh. Muhammed Şakir), Dâru’t-Turâsi’l-‘Arabiyye, Beyrut 2004, I, 119.

¹⁰⁰⁰ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle*, 27-28.

¹⁰⁰¹ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle*, 31.

¹⁰⁰² Bilmen, *Hukuk-i İslamiye ve Istılahat-ı Fıkhiye Kamusu*, I, 83.

Mecazın hakikate halef olması, İmam Azama göre dil ve konuşma yönüyle iken, İmameyn'e göre hüküm yönüyledir. Yani İmam Azam'a göre dil bakımından hakikatin kastedilmesi geçerli ve mümkün olmasına rağmen, bunun imkânsız olduğunu gösteren bir engel bulunmalıdır. İmameyn'e göre hakikat kastinin, yalnız lafızda bulunması yeterli değildir. Bununla birlikte sözdeki hakikat kastının gerçekte mümkün ve aklen geçerli olması gerekir.

Mesela İmam Azama göre, bir kimse kendinden yaşça büyük olan kölesine, “Bu benim oğlumdur.” dese, bu sözün aklî hakikat bakımından doğru olması düşünülemeyeceğinden mecaz kabul edilerek o kişinin hürriyetine kavuşturulmasına sebep sayılır. İmameyn'e göre ise bu söz köle azadına sebep olamaz. Çünkü bu sözün anlamı hakikatte mümkün olmadığından ona geçerli bir hüküm de bina edilemez. Dahası böyle bir sözün tabii anlamı olamayacağından ona mecaz kastı da yüklenemez.¹⁰⁰³

Bir lafız, hem hakikat hem de mecaz anlamda kullanılabilirse; İmam Azam'a göre, bu lafızın mutlak olarak hakikat anlamında değerlendirilmesi gerekirken İmameyn'e göre, eğer mecaz anlamı hakikat anlamından daha çok örfe uygunsu bu anlam tercih edilir. Söz gelimi et yemeyeceğine yemin eden bir kişi daha sonra haram olan etten yiyecek olursa, İmam Ebu Hanife'ye göre yeminini bozmuş sayılırken İmameyn'e göre, bu lafızla asıl olarak helal et kastedildiğinden yeminini bozmuş sayılmaz. Çünkü burada her ne kadar mutlak bir ifade söz konusu olsa da bu ifadeyle mecazî anlam kastedilmiştir.

Lafızla kastedilen hükmün geçerliliği, aklî ve şer'î olarak imkânsız ise bu lafızın ne hakiki ve ne de mecâzî anlamda değerlendirilmesi mümkün olmaz. Söz gelimi bir kişinin kendinden yaşça büyük olan ve nesebi bilinen eşi için, “bu benim kızımdır” demesi buna örnektir. Buradaki kadının, gerçekte adamın kızı olamayacağı gibi adamın karısı olması bakımından mecâzî anlamda da onun kızı olamayacağı açıktır.¹⁰⁰⁴

¹⁰⁰³ Leknevî, *Fevâtihi'r-Rahamût*, I, 181; Bilmen, *Hukuk-i İslamiye ve Istılahat-ı Fıkhiye Kamusu*, I, 82.

¹⁰⁰⁴ Bilmen, *Hukuk-i İslamiye ve Istılahat-ı Fıkhiye Kamusu*, I, 83.

2.4.5.1.6. Hakikati Üzere Anlaşılamayan Söz Mecaz Olarak Yorumlanır

Bu kural Mecelle’de “*Manayı hakiki müteazzir oldukta mecaza gidilir*” (m. 61)¹⁰⁰⁵ ilkesiyle ifade edilmiştir. Lafzın hakikat anlamında anlaşılması esastır. Ancak akıl, şeriat ve örf bakımından hakiki anlamıyla anlaşılması imkânsız olan lafız mecaz anlamıyla yorumlanır. Söz gelimi bir kişi, bir ağaçtan yemeyeceğine yemin etse, onun bu yemininden bizzat ağacın kendisinden yemeyeceği anlaşılmaz. Aksine onun ağacın meyvesinden yemeyeceği anlaşılır. Çünkü ağacın kendisini yemek aklen imkânsızdır.¹⁰⁰⁶

Bir lafızla hem hakikat hem de mecaz anlamda kullanılabilse İmam Azam’a göre bu lafızdan mutlak olarak hakikat anlamında değerlendirilmesi gerekirken İmameyn’e göre eğer mecaz anlamı lugavî hakikatinden daha çok örfe uygunsa örfî hakikat tercih edilir. Söz gelimi et yemeyeceğine yemin eden bir kişi daha sonra haram olan etten yese İmam Ebu Hanife’ye göre yeminini bozmuş sayılırken İmameyn’e göre bu lafızla asıl olarak helal et kastedildiğinden yeminini bozmuş sayılmaz. Çünkü burada her ne kadar mutlak bir ifade söz konusu olsa da bu ifadeyle mecazî anlam kastedilmiştir.

Lafızla kastedilen hükmün geçerliliği aklî ve şer’î olarak imkânsız ise bu lafzın ne hakiki ve ne de mecâzî anlamda değerlendirilmesi mümkün olmaz. Söz gelimi bir kişinin kendinden yaşça büyük olan ve nesebi bilinen eşi için, “bu benim kızımdır.” Demesi buna örnektir. Buradaki kadının gerçekte adamın kızı olamayacağı gibi, da adamın karısı olması bakımından mecâzî anlamda da onun kızı olamayacağı açıktır.¹⁰⁰⁷

Yukarıdaki kurallar, bu kuralların izah ve örneklerinden hareketle; lafızla asıl olanın hakikat olduğu, lafzın hakikate hamledilmesi mümkün olduğu sürece mecaza gidilemeyeceği, lafzın hakikate hamledilmesine mani olan bir karine ve durum varsa o lafzın mecaza hamledilmesinin zorunlu hale geleceği anlaşılmaktadır.

2.4.5.1.7. Mecaza Kıyas Yapılmaz

Mecaza bakılarak kıyasla onun benzeri bir söz üretilemez. Çünkü mecazın dildeki kullanımı kendi konumuyla sınırlıdır. Söz gelimi " *فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ* " (kendi ellerinizin

¹⁰⁰⁵ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle*, 31.

¹⁰⁰⁶ Bilmen, *Hukuk-i İslamiye ve Istılahat-ı Fıkhiye Kamusu*, I, 83.

¹⁰⁰⁷ Bilmen, *Hukuk-i İslamiye ve Istılahat-ı Fıkhiye Kamusu*, I, 83.

kazandıkları sebebiyle)¹⁰⁰⁸ ayetinden hareketle “ayaklarınızın kazandıkları sebebiyle” denilmesi doğru olmaz. Hakikat ile ortak illete dayanarak kıyas yapılabilir. Söz gelimi " **الْخمر** /Şarap" ismine sarhoş edici olan nebîz vb. içkiler kıyas yapılabilir. Ancak mecaz lafzın niteliğine bakılarak benzer şekilde çıkarımda bulunulamaz.¹⁰⁰⁹

2.4.5.1.8. Mecaz Çok Katmanlı Olabilir

Bazı mecazlar birkaç dereceden oluştuğu için çok katmanlıdır. Söz gelimi **قَدْ** " **أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْءَاتِكُمْ** " (Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise indirdik)¹⁰¹⁰ ayetinde indirildiği anlatılan elbise, aslında yağmurun indirilmesi sonucunda oluşan bitki örtüsünün işlenmesi sonucunda oluşan bir sonuçtur.¹⁰¹¹ Ayette birçok işlemten sonra oluşan sonuç, onun ana nedeni ile anlatılmıştır.

2.4.5.1.9. Mecaz Kendi Konumundan Taşmaz

Söz gelimi siyahlığından dolayı bir adama zenci denilmesi, siyah olan her varlığa bu ismin verilmesini haklı kılmaz.¹⁰¹² Âmidî, “nesih” kelimesinin anlamı hakkında usûlcülerin “izâle etme/giderme” ve “nakil” manalarını karşılaştırırken neshin “nakil” olarak anlamlandırmasının mecaz olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle eğer “nesih”, “nakil” anlamında kullanılırsa bu anlam mecaz olduğu için onun “giderme” manasını ifade etmemesi gerektiğini kaydediyor.¹⁰¹³ Âmidî bu akıl yürütmeyi, “nesih” kelimesinin yukarıda geçen iki anlam için müşterek bir lafız olduğunu kanıtlamak amacıyla yapmaktadır.

¹⁰⁰⁸ Şûrâ: 42/30.

¹⁰⁰⁹ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 355; Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, II, 703; Âl Teymiyye, *el-Müsevvede fî Usûli'l-Fıkhî* 173; Kudûrî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân, *et-Tecrîdu'l-Kudûrî* (2. Baskı) (I-XII) (Thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cum'a Muhammed), Dâru's-Selâm, Kahire 2006, X, 4941; *el-Müsevvede*'de Ebû Bekr et-Tartûşî'nin (ö. 520/1126) bu konuda icmâ' bulunduğu dair görüşü nakledilmektedir.

¹⁰¹⁰ A'râf: 7/26.

¹⁰¹¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 197.

¹⁰¹² Sem'anî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbar b. Ahmed el-Mervezî, *Kavâti'u'l-Edilleti fî'l-Usûl* (1. Baskı) (I-II) (Thk. Muhammed Hasan İsmail), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, I, 271.

¹⁰¹³ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, III, 127-129.

2.4.6. Hakikat ve Mecazın Çatışması

İmam Ebû Hanîfe'ye göre konuşma dilinde lugavî hakikat mecazdan, yani diğer hakikat türlerinden önce gelir. Fakat hüküm çıkarmada mecaz hakikatin seviyesindedir. Eğer mecazî bir anlamı da olan bir lafzın gerçek anlamı ile amel etmek mümkün olmazsa, niyete bakılmaksızın mecazî anlam ile hüküm verilir. Söz gelimi, evlilik akdi sırasında “nikâh” lafzının yerine doğrudan “hibe” kelimesi ile rıza beyan edilse bu durumda sözün gereği olan mecaza itibar edilir.

İmam Şafî ise hakikatin hem konuşma dilinde hem de hüküm belirleme hususunda mecazdan daha üstün olduğu görüşüne sahiptir. Çünkü ona göre dildeki mecazların varlığı hakikate bağlı olduğu gibi mecaza dayalı hüküm inşası da hakikatin varlığına bağlıdır. Mecaz, konuşma dilindeki hakikatin genişlemesi suretiyle gerçekleştiğinden hakikatin varlığının bir sonucu olarak doğmaktadır.¹⁰¹⁴

Anlamlı birimlerden oluşan düzenli her söz, bir maksadı ifade etmek üzere kurulur. Hakikatin mecaza önceliği olsa bile bir hakikati ifade etmek açısından ondan farklı olarak değerlendirilmemelidir. Bununla birlikte sözün bağlamı, manayı tespitite son derece önemli bir kriterdir. Sözlerin düzenli cümleler içerisinde kullanılması, anlam açısından önem arz etse de iletişim sırasında söylenen sözlerin maksadını belirleyen esas faktör, sözün geçtiği ortamdır. Ebû Hanîfe'nin düşüncesi, aslında ilk dönemden itibaren fakihlerin hüküm çıkarmada yalnız lafızların anlamı ile yetinmediklerini açık bir şekilde göstermektedir.

Bir kişinin “Filancayı husumete vekil kıldım.” sözünün dilsel hakikati, İslam'ın sarıh bir nassı olan “... Çekişmeyin, yoksa zayıflarsınız ve gücünüz kaybolur....”¹⁰¹⁵ ayeti ile yasaklamış olduğu çekişme ve çatışma fiillerini ifade eder. Bu durumda sözün dilsel hakikati şer'î bir hükümle çatıştığından bu sözün, hakiki anlamı yerine şeriata uygun olan mecazî anlamıyla anlaşılması daha uygun olur. Bu durumda sözün anlamı şöyle olmaktadır: “*Filancayı husumeti çözmek konusunda vekil tayin ettim.*”¹⁰¹⁶

Temelde her söz bir anlamı aktarmak için kullanılır. Bu nedenle sözün önceliğe göre, gerçek ve mecazî anlamları doğrultusunda izah edilmesi gerekir. Müşterek bir

¹⁰¹⁴ Zencânî, *Tahrîcu'l-Fürû' 'alâl'l-Usûl*, 387- 388

¹⁰¹⁵ A'raf: 8/46.

¹⁰¹⁶ Bilmen, *Hukuk-i İslamiye ve Istılahat-ı Fıkhiye Kamusu*, I, 83.

lafzın delâleti de bir delile veya karineye bağlı olarak tespit edilmeye çalışılmalıdır. Bütün bunlar denendikten sonra hâlâ sözün anlamı ile ilgili bir kanaat oluşmamışsa söz ihmal edilir. Mecelle'nin “*bir kelamın i'mali mümkün olmazsa ihmal olunur*”¹⁰¹⁷ (m. 62) kaidesi de bunu anlatmaktadır. Bu kural, İbn Nuceym'in eserinde şöyle geçmektedir: “ *إذا تعذرت الحقيقة والمجاز أو كان اللفظ مشتركاً بلا مرجح أهمل لعدم الإمكان* ” (bir sözün gerçek ve mecaz olarak anlaşılması mümkün olmazsa veya anlamlarından birinin tercih edilmesi imkânı bulunmayan müşterek bir lafız olursa söz ihmal edilir)¹⁰¹⁸

2.4.7. Hakikat ve Mecazın Telfiki

Hakikat ile mecazın çatışması halinde, imkan varsa bu ikisinin arasında telfike gidilir. Hadiste namazdayken başlarını imamdan önce kaldıranların durumuyla ilgili hakikat ve mecaz arasında telfike gidilmiştir.

Aynî, Buhârî'nin rivayet ettiği, Hz. Peygamberin namazda imamdan önce hareket ederek rükû' ve secdeden kalkan kimse için söylediği “*sizden birisi namazda imamdan önce kafasını kaldırırken Allah'ın onun başını merkep başına veya suretini merkep sureetine çevirmesinden korkmaz mı?*”¹⁰¹⁹ hadisini şerh ederken şöyle demektedir: “Ebû Bekr İbnu'l-'Arabî'nin “*mesh*”¹⁰²⁰ olayı bu ümmette bulunmamaktadır ve ümmet meshten korunmuştur. Bu ifadenin maksadı, merkebin basiretsizlik ve aşırı inat huyudur.” şeklindeki mecazî yorumuna karşılık, bu söz hakikat anlamında da kullanılmış olabilir.” O, bu konudaki yaklaşımını ümmetin ahir zamanında meshin olacağına ilişkin hadis rivayetlerine¹⁰²¹ dayandırmaktadır. Ayrıca ona göre bu sözün maksadı, buradaki tehdit ifadesinin bu fiili yapanların başına hemen geleceğini belirtmek değil ileriki zamanlarda onların bu akıbete maruz kalabileceği hakikatini bildirmektir. Burada dikkat çeken husus Aynî'nin sahabeye söven Şia gruplarına mensup kimselerin ve ebeveynlerinin hukukunu çiğneyen çocukların ömürlerinin sonunda böyle bir surete büründüklerine dair, güvenilir kimselerin şahitliklerinin bulunduğunu belirtmesidir.¹⁰²² Böyle bir yaklaşım, hadisteki mecaz ifadenin yorumunda

¹⁰¹⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle*, 31.

¹⁰¹⁸ İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 114.

¹⁰¹⁹ Buhârî, 'el-Cema'a ve'l-İmâme', 25.

¹⁰²⁰ Mesh: “*Allah'ın bazı insanların şeklini veya ahlâkını çirkin hale dönüştürmesini ifade eden bir Kur'an terimi*” bkz. Mehmet Erdoğan, “Mesh”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 301-303.

¹⁰²¹ Tirmizî, *Fiten*, 2185.

¹⁰²² Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, V, 224.

hakikati esas almaktan kaynaklanan, biraz iddialı ve kişsel bir yaklaşımdır. Çünkü ümmet hakkında maddi mesh kaldırıldığına ve Şia da ümmetten olduğuna göre, onlar hakkında maddi bir meshin söz konusu edilemeyeceğini belirtmek daha isabetli olurdu. Diğer taraftan ümmet hakkında maddi mesh durumunun kaldırıldığını ifade eden hadis; diğer hadisteki maddi meshle ilgili ifadeleri, mecaz yoluyla manevi ve ahlaki meshe hamletmeyi gerektiren bir karinedir.

2.5. AŞIRI YORUM VE MECAZ

Te'vil kelimesinin mecaz ile çok yakın bir ilgisi vardır. Çünkü tevilde lafzın görünür anlamından başka bir manada yorumlanması durumu vardır. Mecaz ise lafzın zahirinden farklı bir anlatım tarzı olduğundan te'vile ihtiyacı bulunmaktadır. Nitekim Gazâlî'nin te'vili tanımlarken söylediği “*adeta her tevil lafzı gerçek anlamından mecaza çevirmektir*” sözü bu iki terim arasındaki güçlü bağı ortaya koymaktadır.¹⁰²³ İbn Rüşd bu iki kavram arasındaki kuvvetli ilişkiyi ortaya koymak için çok daha dikkat çekici bir tanım yapmaktadır. Ona göre te'vil, “*lafzı hakiki delâletten çıkarıp Arapların bir şeyi benzeri, sebebi, gereği, yakını veya buna benzer şeylerle adlandırma adetine zarar vermeden mecazî delâlete götürmektir.*”¹⁰²⁴ Bu tanımlardan anlaşıldığı üzere te'vil ile mecaz terimleri arasında yakın bir bağ bulunmaktadır.

Dinî metinlerin içinde geçen anlamı açık olan sözlerin tevil edilmesine ihtiyaç bulunmadığını birinci bölümde belirtmiştik. Hatta maksadı açık olan sözlerin tevilinin faydadan çok zararlara yol açabileceği de gözden kaçırılmamalıdır. Üslup ve beyan bakımından açık olan metinlerin te'vile ihtiyacı bulunmadığından bu tür nasların te'vil edilmesi hitap sahibinin maksadına zarar verecektir. Ancak lafzın gerçek anlamının maksadı ifade etmede yetersiz kaldığı durumlarda teville başvurulması da bir ihtiyaçtır.

Delâleti açık olduğu için te'vile ihtiyaç duymayan ibareler kelime ve terkinin anlaşılır olması bakımından nas veya Şatıbî'nin ifadesiyle “*el-beyyinu'l-vâdih/apaçık*” olarak adlandırılmıştır. Cüveynî bu tür ibarelerde yoruma yer bulunmadığını belirtmek için nassı “*te'vili tenzilinden ibaret olan lafız*” ifadesiyle nitelemektedir.¹⁰²⁵ Bunlar

¹⁰²³ Gazâlî, *el-Müstasfâ*, II, 62.

¹⁰²⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 76.

¹⁰²⁵ Cüveynî, Abdumelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed Ebû'l-Me'âlî Rüknuddîn, *Metnu'l-Verekât* (1. Baskı) Dâru's-Samî'î li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyad 1996, 12; Şatıbî, *el-Muvâfakât*, III, 305.

arasında delille veya karine ile anlamı netleşen ifadeler de muhkem sayılmıştır. Âmidî lugavî veya örfî anlamının dışındaki diğer anlamları ifade etmeye muhtemel olan lafzı da zâhir olarak nitelemiştir.¹⁰²⁶ İbarede muhtemel olan anlamı destekleyen bir delil veya karine bulunmadığı takdirde bu ibare nas olarak kabul edilir.¹⁰²⁷ Şâtıbî farklı manalara muhtemel lafızları ise müteşâbih kapsamında değerlendirmiştir.¹⁰²⁸ İbn Kudâme farklı manalara muhtemel olduğu için mücmel lafızları da zâhir gibi müteşâbih saymıştır.¹⁰²⁹ İşte yoruma ihtiyaç duyan ibareler bu tür lafızlardan oluşmaktadır.

Gazâlî nasların doğru bir şekilde yorumlanması için bazı hususlara dikkat çekmiştir. Ona göre, nassların zahirî anlamının dışında yorumlanabilmesi için bu yorumu destekleyen iki delilden birisi bulunmalıdır. Bu delillerden birincisi lafzın te'vîlini destekleyen şer'î delil, ikincisi ise bu yorumu zorunlu kılan kesin aklî delildir. Bu delillerden herhangi birisinin bulunmaması durumunda te'vîle yönelmek, kelamın lafzına olan güvenin ortadan kalkmasına neden olmasının yanında, Allah'ın kelamından ve O'nun peygamberinin sözlerinden doğacak olan maslahatın da buharlaşmasına yol açabilir. O halde şer'î lafızların açık anlamlarını bir kenara bırakarak, batınî anlamlara yönelmenin faydası olmadığı gibi, böyle bir yorum büyük zararlara da yol açabilir. Bu tür te'vîle yönelenlerin başında batınîler gelmektedir. Batınîliğin yöneldiği te'vil tarzı delilsiz ve kuralsız olduğundan meşru olmadığı gibi güvenilir de değildir. Gazâlî batınîlerin itikadî ve fikhî nassları temelsiz bir şekilde te'vil etmeleri ile ilgili birçok örnek vermektedir. Ancak çalışmamızda incelediğimiz alan ile ilgili olan bazı batınî te'vil örneklerine yer vermenin faydalı olabileceğine inanıyoruz. Batınîler **تَسَحَّرُوا فَإِنَّ فِي السَّحُورِ بَرَكَةً** / *Sahur yapınız. Çünkü sahurda bereket vardır.*¹⁰³⁰ hadisiyle, seher vakitlerinde istiğfâr etmenin kastedildiğini iddia etmektedirler. Oysa bu iddia aklen geçersizliği açık olan batıl te'vil örneklerindendir. Esasen batınî te'vili haklı çıkaracak nesnel ve geçerli hiçbir kural da bulunmamaktadır.¹⁰³¹ Batınîler, nassların kesin ve açık delâletleriyle sabit olan itikadî ve amelî hüküm bildiren nasları, hiçbir delile dayanma

¹⁰²⁶ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, III, 65.

¹⁰²⁷ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *Ravdatu'n-Nâzir ve Cennetu'l-Menâzir fî Usûli'l-Fıkhî 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (2. Baskı) (I-II) (Nşr. Şaban Muhammed İsmail), Müessestü'r-Reyyân li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut 2002, I, 508.

¹⁰²⁸ Sübkî, *el-İbhâc*, I, 216; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 305.

¹⁰²⁹ İbn Kudâme, *Ravdatu'n-Nâzir*, I, 508.

¹⁰³⁰ Buhârî, Savm, 20; Müslim, Savm, 45; Tirmizî, Savm, 17; Nesâî, Sıyâm, 18; İbn Mâce, Sıyâm, 22.

¹⁰³¹ Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*, (Thrc. Zeynuddîn Ebû'l-Fadl el-'Irâkî) (1. baskı), Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005, 47.

ihtiyacı duymaksızın tamamen keyfi bir şekilde yorumlamışlardır. Dahası onlara göre nassın ibaresi, sadece gizli anlamlar için birer simgeden ibaret olduğundan, ilim sahiplerinin görevi, lafızların iç yüzündeki bu anlamları ortaya çıkarmaktır. Bu derin anlamları keşfeden kişiler, dinî teklifin yükünden kurtulur. Çünkü dinî lafızların zahiriyle amel etmek cahillerin işidir.¹⁰³² Onlara göre, Allah tarafından şeriatın sırlarına vakıf kılınmış masum imamdan başkası hakikatın bilgisine ulaşamaz. Her asırda gelmesi zorunlu olan bu imam, zahirî haberleri ve anlaşılması zor olan Kur'ân ayetlerini te'vil etmekle görevlidir.¹⁰³³ Böylece batınîler nassların zahirî anlamını bütünüyle devreden çıkararak, lafızlara tutarsız ve temelsiz anlamlar yüklemişlerdir.¹⁰³⁴ Söz gelimi, onlar İslâm itikadının temel konularından birisi olan kıyameti, yaşanmakta olan devrin bitişi ve zamanın masum imamının ortaya çıkışı ile yorumlarken, ahireti de varlıkların aslına rücû' edişi ile izah etmişlerdir.¹⁰³⁵ Yine doğrudan mükellefin fiilleri ile ilgili şer'î hüküm bildiren lafızları, lügavî, örfî ve şer'î anlamlarını yok sayarak tamamen mecrasından saptırmışlardır. Böylece haram sınırları ortadan kaldırmış ve bütünüyle ibâhâ/serbestliğe dayalı bir hayat anlayışını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre zinâ, batınî bilgilerle tanışmamış kişilere bu bilginin nutfesini aktarmak; gusûl, imama bağlılığını tazelemek; oruç ise batınî sırları ifşa etmekten kendini alıkoymaktır. Kısacası batınîlere göre ibadetler, tabi olmakla yükümlü olduğumuz iyileri tanımaktan, haramlar ise sakınmamız gereken kötü insanları tanımaktan ibarettir.¹⁰³⁶ Batınî te'vil geleneği ile ilgili bir doktora tezi hazırlayan Mustafa Öztürk Sünnî ve Zeydî âlimlerin eserlerinde zahiri bütünüyle devre dışı bırakan Batınîlik resmini abartılı bulmaktadır.¹⁰³⁷ Bununla birlikte onun da naklettiği gibi Batınîlerin cenneti ve sevabı ilmin elde edilmesiyle oluşan ferahlık ve ruhsal gelişim ile cehennem ve ikâbı ise sıkıntı ve yüksek mertebelerden aşağı derekelere düşüş olarak yorumlamaları ahiret âlemini tamamen sembolik bir düzeye indirmektedir.¹⁰³⁸ Yukarıda da belirtildiği gibi onlar ibadetler ile

¹⁰³² Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Fedâihu'l-Batıniyye* (Thk. Abdurrahman Bedevî), Dâru'l-Kutubi'l-Sekâfe, Kuveyt 1964, 11-12.

¹⁰³³ Gazâlî, *Fedâihu'l-Batıniyye*, 42.

¹⁰³⁴ Batınîler ile ilgili geniş bilgi için bkz. Avni İlhan, "Batıniyye" *DİA*, V, 190-194; Seyyid Muhammed es-Seyyid, "İsmailiye" *DİA*, XXIII, 128-133; Sabri Hizmetli "Karmatîler" *DİA*, XXIV, 510-514.

¹⁰³⁵ Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed, *Kitâbu'l-İftihâr* (1. Baskı) (Thk. İsmail Kurban Huseyn Bûnâvâlâ), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2000, 182.

¹⁰³⁶ Gazâlî, *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*, 56.

¹⁰³⁷ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Batınîlik ve Batınî Tefsir Geleneği* (1. Baskı), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011, 266.

¹⁰³⁸ Sicistânî, 206, 210, 211-213.

ilgili nasların zahirini tümüyle inkâr etmeseler bunları anlamsız kılan mesnetsiz yorumlar yapmakta ve te'vili en büyük ibadet saymaktadırlar. Sicistânî'ye göre Batınî İsmailîlerin esaslarında olan te'vil tenzildeki isimlerin Arapların bildiği zahiri anlamlardan farklı manalarda yorumlamayı zorunlu kılmaktadır. Tenzildeki isimlerin gerçek te'villerini de ancak istikrara vesile olması nedeniyle yeryüzü ile simgelenen peygamberin vasîsidir.¹⁰³⁹

Batınîlik örneğinde de görüldüğü gibi, nassların zahirini dikkate almayan her te'vil, sahibini dinin usûl ve esaslarından uzaklaştırabilmektedir. O nedenle dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında öncelikle lafzın zahirine itibar etmek gerekmektedir. Ancak dinî metnin literal anlamda anlaşılmasını engelleyen bir delilin veya güçlü bir karinenin bulunması durumunda te'vile başvurmak uygun görülebilir. Te'vile yönelmeyi mazur gösteren deliller ise şer'î, aklî ve lugavî olmak üzere üç başlık altında toplanabilir. Bu üç delil türünden herhangi bir delilin bulunmadığı hallerde nassın te'vil edilmesi, muhatabın dayanaksız subjektif düşüncelerini dinî teklifin yerine ikame etmesi sonucunu doğurabilir.

Objektif bir delile dayanmadan nassların açık anlamlarını aşındıran yorumlar yapmak, dine ait olmayan şeyleri dine yakıştırmak anlamına gelmez mi? Böyle bir gayretin Kur'ân'ın kınadığı ehl-i kitap bilginlerinin ilahî vahiy karşısındaki keyfî tutumundan farklı olduğunu söylemek ne kadar mümkün olur? İsrailoğullarının bilginleri ile ilgili olarak iki ayette geçen "يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ" *"Onlar, sözleri yerlerinden kopararak değiştirirler."*¹⁰⁴⁰ nitelemesi, nesnel bir delili olmaksızın nassları te'vil eden Müslüman bilginler için de geçerli olmaz mı? İbn Kesîr, *"sözleri yerlerinden kopararak değiştirirler"* ifadesini, bozuk anlayışlarıyla Allah'ın ayetlerini nazil olduğu halden koparmak ve O'nun muradından farklı olarak te'vil etmek suretiyle ayetler üzerinde kötü tasarrufta bulunmak şeklinde tefsir etmiştir. Yine o, böyle kişilerin yorum faaliyetini *"Allah'ın söylemediği şeyleri O'na isnat ederler"*¹⁰⁴¹ şeklinde nitelemiştir. Kurtûbî, ayeti *"yani gerçek te'vilinden farklı şekilde te'vil ederler ve bunu avama da*

¹⁰³⁹ Sicistânî, 218-219.

¹⁰⁴⁰ Nisâ': 4/46; Mâide: 5/13.

¹⁰⁴¹ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' 'Îmâduddîn İsmâil ed-Dımeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (I-XV) (Thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşâd, Muhammed Fadl el-'Acmâvî, 'Alî Ahmed 'Abdulbâkî, Hasan 'Abbâs Kutub) Muessesetu Kurtuba, Cize tsz., V, 134

aktarırlar.” şeklinde tefsir etmiştir.¹⁰⁴² İbn ‘Aşûr, ayette geçen “ *يُحَرِّفُونَ* /değiştirirler” kelimesiyle anlatılan tahrîfin mahiyetini şu şekilde açıklamaktadır: “*Bu tahrîf genellikle hevâyâ uyararak yapılan yanlış te’vil ile ve umurun arzusu doğrultusunda ilahî hükümleri gizlemekle oluşur.*” Yine o, tahrîf kelimesi ile onun kendisinden türediği yalın fiilin mastarı olan “ *حَرَف* /kenar” kelimesi arasında bağlantı kurmuştur. Buna göre tahrîf ana yoldan saparak kenarlara, uçlara meyletmek anlamına gelir.¹⁰⁴³

Elbette bu ayetlerde özel olarak İsrailoğullarının bilginlerinin tutumunun anlatıldığını yeniden hatırlatmakta fayda vardır. Fakat burada bizi ilgilendiren asıl konu, onların tahrîfi hangi yöntemle gerçekleştirdikleridir. Ayrıca cumhurun kabul ettiği “*Sebebin hususiliği hükmün umumîliğine mani değildir.*”¹⁰⁴⁴ usûl kuralına göre, burada nüzûl sebebinden ziyade ayetin konusu ola amelin genel niteliğine itibar edilmesi gerekir. O halde her ne kadar bu ayetler özel anlamda İsrailoğullarının önderleri ile ilgili olsa da, ayetlerde anlatılan tahrîfe yönelme psikolojisi, İslam bilginleri için de sakınılması gereken tehlikeli bir eğilimdir. Bu nedenle Kur’ân ayetlerini veya sübutu kesin olan sünnetin beyanını yorumlarken, tahrîfe düşmekten korunmak için meşru ve geçerli olan te’vil kurallarına riayet etmenin gereğini akıldan çıkarmamak, yol gösterici olacaktır. Çünkü yukarıda geçtiği gibi batınîler de yaptıkları yorumu te’vil olarak adlandırmaktadırlar. Oysa onların yaptığı gibi nassın lafzından bağımsız yorumların te’vil ile ilgisinin olması bir yana bu yorum tarzının apaçık tahriften ibaret olduğu meydandadır.

İbn Teymiyye nasları Kur’ân’a Sünnete ve selef âlimlerinin görüşlerine dayanmaksızın maksadına aykırı bir şekilde zan ile te’vil etmeyi tahrîf saymaktadır. O bu tür tevili kınadığını fakat delile dayalı olarak yapılan tevilin reddedilemeyeceğini belirtmektedir.¹⁰⁴⁵ Sübkî delilsiz te’vili fâsid/yanlış/geçersiz te’vil, delile dayalı olarak

¹⁰⁴² Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Fereh el-Ensârî el-Hazrecî Şemsu’d-Dîn, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân/Tefsîru’l-Kurtûbî*, (Thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş) (2. Baskı) Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, Kahire 1964, VII, 13.

¹⁰⁴³ İbn ‘Aşûr, *Tahrîru’l-Ma’nâ’s-Sedîd ve Tenvîru’l-‘Akli’l-Cedîd*, VI, 143.

¹⁰⁴⁴ Ebû’s-Su’ûd, Muhammed b. Muhammed el-‘Îmâdî, *İrşâu’l-‘Akli’s-Selîm ilâ Mezâyâ’l-Kur’âni’l-Kerîm*, (I-IX) (1. Baskı) Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut tsz., II, 140; Ebû Hayyân el-Endelûsî, Muhammed b. Yûsuf, *Tefsîru’l-Bahri’l-Muhîd* (I-VIII) (1. Baskı) (Thk. ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd, Alî Muhammed Mu’avvad, Zekerîya Abdulhamîd en-Nûkî, Ahmed en-Necvelî el-Cemel), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2001, II, 399; Suyûtî, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, I, 85.

¹⁰⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, VI, 20-21.

yapılan te'vili de sahih/doğru/geçerli te'vil¹⁰⁴⁶ olarak adlandırmaktadır. Ayrıca Gazâlî'ye göre te'vil delille desteklenen bir ihtimaldir. Eğer muhtemel mana akla yakın ise basit bir delil de bu te'vili kanıtlamak için yeterli olur. Fakat bu anlamın ihtimali uzak olursa te'vilin geçerliliği için güçlü bir delile ihtiyaç duyulur. Te'vili destekleyen delil bir nas veya kıyas ya da karine olabilir.¹⁰⁴⁷ Râzî de bir ibarenin zahirinden farklı bir manaya te'vil edilmesi için naklî veya duyusal bir delile ihtiyaç bulunduğunu belirtmektedir.¹⁰⁴⁸ Bu delillere ilave olarak nasların doğru anlaşılmasında bağlamın önemini de zikretmek gerekir.¹⁰⁴⁹ O halde lafzı zahirî manasından başka bir manada yorumlayabilmek için ilave bir delile ihtiyacı vardır. Böyle bir delil bulunmadan yapılan te'vil fâsid (yanlış) ve geçersizdir.

Modern dönemde salt akıldan ve günümüz bilimsel verilerinden hareketle yapılan Kur'an yorumunda da batınî yorumun lafzı anlamsızlaştıran tutumuna benzer bir tutum görülmektedir. Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması adlı doktora çalışmasında Şehmus Demir'in detaylı bir şekilde üzerinde durduğu salt aklî yorumun en önemli simgelerinden birisi olan Seyyid Ahmet Han da lafzı önemsizleştiren bir tavır ortaya koymaktadır.¹⁰⁵⁰ Söz gelimi ona göre melek ve şeytan iyilik ve kötülüğün temsilinden ibaret olup cinlerin de gerçek varlıklarla ilgisi bulunmamaktadır.

Ahmed Han Cennet ve cehennemle ilgili Kur'an nasları ile ilgili şöyle demektedir: *"İyi eğitim görmüş bir kimse, ahiretle ilgili cennet, cehennem gibi kavramların gerçek olmadığını, ama zevk ve acı göstermek için metaforik (mecazi) olarak kullanıldığını bilir."*¹⁰⁵¹

¹⁰⁴⁶ Sübkî, Tâcuddîn Abdolvahhab b. Ali b. Abdulkâfî, *Cem'u'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkhi* (2. Baskı) (Tlk. Abdulmunim Halil İbrahim), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, 54.

¹⁰⁴⁷ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 62.

¹⁰⁴⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 408.

¹⁰⁴⁹ Bu konu üzerinde önemle duran İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyım'ın da haklarını teslim etmek gerekir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'l-Fetâvâ*, VI, 16; İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsuddîn, *Bedâi'u'l-Fevâid* (1. Baskı) (I-V) (Thk. Ali b. Muhammed el-İmrân) Dâru 'Alemlî'l-Fevâid, Mekke 1996 IV, 1314-1315.

¹⁰⁵⁰ Şehmus Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması (Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları)* (2. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2005, 70.

¹⁰⁵¹ Düzgün, Şaban Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Akçağ Yay., Ankara 1997, 102; Düzgün, "Rasyonalist Düşüncenin Kur'an Yorumuna Etkileri", II. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1996, 322 (Ahmed Han, Tefsir, III, 26'dan naklen); Ayrıca bk. Troll, Christian W., "Sir Sayyid Ahmad Khan, 1817-98, and his Theological Critics: The Accusations of Ali Bakhsh Khan And Sir Sayyid's Rejoinder", *Islamic Culture*, Vol. LI, 1977/4, 262; Zobairi, R.H., "Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context", *Islamic Culture*, Vol. LVII, 1983/3, 179.

Ahmed Han'ın yorumlama yöntemini sürdüren ve Meşriqi olarak bilinen Muhammed İneyetullah¹⁰⁵² da cenneti iyi insanların hurilerle nehirlerin kenarında yerleştikleri zevk bahçeleri olarak kabul etmenin gülünç bir yaklaşım olacağını belirterek, cennetin dünya hâkimiyeti olduğunu, ahiretle bir ilişkisinin bulunmadığını¹⁰⁵³ ifade etmektedir.

Kur'an'ın ahkâm ayetleri ile ilgili modern yorumun da tarihsellik üzerinden lafzı tamamen devre dışı bıraktığı görülmektedir. Bu yoruma göre Kur'an'da hüküm ifade eden naslar nüzul dönemindeki insanların ihtiyacı ve seviyesine uygun tarihsel ve münferit çözümler sunmuştur. Söz gelimi Fazlurrahman'a göre önemli olan Kur'an naslarının ardındaki genel ilkelerin tespit edilmesi ve ilkeler doğrultusunda günümüz sorunlarına çözüm bulunmasıdır. Bu konuda önemli olan İslâmî literatüre ait olan kitaplardan Hz. Peygamber döneminde Kur'an tarafından sunulan özel çözümlerin tarihsel ve sosyal şartlarının tespiti.¹⁰⁵⁴ Bu şartlar çerçevesinde ortaya çıkarılan genel ilkeler ile günümüz sorunlarına çözüm aranmalıdır.¹⁰⁵⁵

Şüphesiz te'vil bazı nassların doğru anlaşılması açısından bir ihtiyaçtır. Ancak te'vil yaparken mutlaka şer'î veya akli delillere dayanmak gerekir. Şeriat ile akıl birbirinden tamamen ayrı şeyler değildir. Akıl şeriatin tasdik edicisidir. Akıl olmazsa dinî kaynaklarda Allah'ın zatıyla ilgili olarak ifade edilen fiziki niteliklerin imkânsızlığı ya da peygamber ile alelade bir insanın arasındaki fark anlaşılamaz. Bununla birlikte aklın dinin tafsilatıyla ilgili bilgileri bilemeyeceğini ve bu konuda insanın ilahî öğretiye muhtaç olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Bu tür konularda esas olarak şer'î bilgi kaynaklarına, bu kaynaklardaki bilgilerin sıhhatinin tespiti ve değerlendirilmesinde ise akla itimat etmek gerekir. Fakat birbirinden farklı anlamları ifade etmesi muhtemel olan ibarelerin hangi anlama delâlet ettiği hususunda bir delil bulunmadığında, bu konuda kesin hüküm vermek yanlış sonuçlara yol açabilir. Çünkü bu durumda “zan ve tahmin” ile bilgi üretmek durumunda kalınır. Allah ve Resulünün muradı hakkında aklî ve şer'î bilgiye dayanmayan zan ve tahmin ile hareket etmek ise insanı tehlikeli noktalara

¹⁰⁵² Baljon, J.M.S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, (Çev.: Şaban Ali Düzgün), Fecr Yay., Ankara 1994, 23.

¹⁰⁵³ Baljon, 126; Troll, 262.

¹⁰⁵⁴ Mehmet Aydın, “Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi”, *İslami Araştırmalar*, 1990, 4/4, s. 280.

¹⁰⁵⁵ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, (Çev.: A. Açıkgenç – Hayri Kırbaşoğlu), Ankara okulu Yay., Ankara 1996, 62, 67.

götürebilir. Buna rağmen Gazâlî'nin dediği gibi te'vil yöntemine riayet edildiği sürece kişilerin ulaşacakları yanlış sonuçlar nedeniyle tekfir edilmemesi gerekir.¹⁰⁵⁶

Âlim de olsa insanoğlunun her şeyin bilgisine erişmesinin mümkün olmadığını ve esasen böyle bir yükümlülüğünün de bulunmadığını akıldan uzak tutmamak gerekir.¹⁰⁵⁷

Şu ayet, bu konuda oldukça yol göstericidir:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

“Bir de sana ruhtan soruyorlar. De ki: «Ruh Rabbimin emrindendir. Size ise pek az bilgi verilmiştir.”¹⁰⁵⁸ Hz. Peygambere sorulan ruhun ne olduğuna ilişkin soru üzerine Allah Te‘âlâ’nın indirdiği yukarıdaki ayette, ruhun mahiyetiyle ilgili bir cevabın bulunmaması son derece dikkate çekici ve öğreticidir. Öznel akılla dinî nasların açık anlamının hilafına yapılan mesnetsiz yorumların hiçbir geçerliliği bulunmamaktadır.

¹⁰⁵⁶ Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslâmi ve 'z-Zendeka*, (Thk. Mahmûd Beycû) (1. Baskı), pdf, 1992, 41.

¹⁰⁵⁷ Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Kânûnu't-Te'vîl*, (Thk. Mahmûd Beycû) (1. Baskı), pdf., 21-23.

¹⁰⁵⁸ İsrâ': 17/85.

SONUÇ

Arapçada dinî düzlemde kullanılan lafızların sadece eski parametrelerle değerlendirilmesinin hatalı sonuçlara yol açabileceğinin gözden uzak tutulmaması gerekir. Çünkü dilin eski terazisinin kazanılan yeni anlamların ağırlığını tartabilecek kabiliyete ve imkâna sahip olmadığı bir vakıadır. O halde din dilinde farklı anlamlar kazanan lafızların hakikati bizzat dinî anlamların kendisidir. Din dilinde kullanılan bu lafızlar dildeki asıl belirlemeye göre mecaz kabul edilse de bu alanda öncelik arz eden anlam Allah ve Rresulü tarafından onlara yüklenen anlamdır. Tabi ki bu durum dinî metinlerde kullanılan lafızların hiçbir zaman dildeki asıl anlamında kullanılmadığı anlayışına yol açmamalıdır. Çünkü Kur’ân birinci muhatapları olan Arapların anlayabileceği açıklıkta nazil oldu. Kur’ân’ı onlara tebliğ ve tebyîn etmekle görevli olan Hz. Peygamber de onların dillerini en fasih şekilde konuşmaktaydı. Bu nedenle dinî metinlerde geçen sözlerin anlamından kaynaklanan ihtilaflı durumlarda yapılması gereken lafızların hangi anlamda kullanıldığının tespit edilmesidir. Bu tespitin doğru yapılabilmesi de, birinci bölümde geniş bir şekilde üzerinde durulduğu gibi sözün bağlamı, karineler ve mecaz alakaları gibi unsurların hesaba katılması ile yapılması gerekir. Aksi takdirde dinî metinlerdeki lafızların aslî anlamlarından tamamen koparılmış ıstılahlar olarak sınırlı bir alana hapsedilmesi sonucu doğabilecektir.

Mecazın dilde ve dindeki varlığı İslam ilimleri tarihi boyunca hep tartışılmıştır. Mutezile mecazı mezhebi görüşünü savunmak için bir kalkan gibi kullanırken, İbn Teymiyye ve sonrası selefi çizgi de Kur’ân ve Sünnetin mefhumunu korumak için onu reddetmeyi yolunu seçmiştir. Buna bağlı olarak Fıkıh Usûlünde mecazı reddeden, onun varlığını savunmayı bir “tâğut” olarak yaftalayan keskin bir tavır hep varlığını sürdürmüştür. Bununla birlikte Arap dili ve belagatı bilginleri ile Fıkıh Usûlû bilginlerinin çoğunluğu mecazı dildeki bir gerçeklik olarak kabul etmiş onun Kur’ân’daki varlığını da bu gerçekliğin doğal bir yansıması olarak değerlendirmişlerdir.

Bu çalışma boyunca yapılan araştırma ve incelemelerin sonunda mecazın evrensel bir dil olgusu olduğu neticesine varılmıştır. Bu olgunun temeli dile de kaynaklık eden insanın düşünme ve algılama yöntemine dayanmaktadır. İnsan zihni, benzetme gibi çeşitli ilgiler aracılığıyla varlıkları kategorilere ayırarak algılamaktadır. Yine insan bu

yönteme uygun olarak düşüncesini dil vasıtasıyla muhatabına aktarmaktadır. Bu nedenle mecazın bir kavrama biçimi ve evrensel bir dil yasası olduğu söylenebilir.

Belagat bilginleri ile Fıkıh Usûlü âlimleri mecazın çok etkili bir anlatım üslûbu olduğunda müttelik olmalarına karşın her iki grup, odaklandıkları noktaların farklılığından dolayı mecaza ayrı anlamlar yüklemişlerdir. Belagat bilginlerine göre mecaz hakikatten, kinaye de sarihten daha üstündür. Zira mecazî üslup, muhatabı ikna açısından lafzi anlatımdan daha etkileyici ve güçlüdür. Ayrıca onlara göre mecazın varlığı hakikati gerektirdiği halde hakikat mecazî anlamı gerektirmemektedir.

Fıkıh Usûlü bilginlerine göre ise hakikat mecazdan, sarîh de kinayeden daha üstündür. Çünkü Fıkıh Usûlü âlimleri sözün hüküm bildirmek yönünden daha net olmasını önemsemektedirler. Bu nedenle yoruma açık olmayan hakikat ve sarîh, ilave bir delil veya karineye ihtiyaç duymadan hukukî sonuç doğurmaktadır. Fakat mecaz, doğası gereği alaka ve karineye ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle mecazın hakikat karşısında üstün bir konuma yükselmesi için onu gölgede bırakacak ölçüde şöhret kazanması gerekir. Söz gelimi hac, zekât, ribâ gibi dinin terminolojisine aktarıldıktan sonra dildeki anlamından farklı manalar kazanan kelimeler, eski anlamları bastıran yeni bir karakter kazandığından bu kelimelerin dinî anlamları öncelik kazanmıştır. İslâm Hukukunda hakikat mecazdan üstün olmakla birlikte mecaz da hakikat gibi hüküm ifade etmektedir. Kısacası hükme konu olmak bakımından mecaz ile hakikat arasında sadece derece farkından söz edilebilir.

Fıkıh bilginleri ilk asırdan beri mecazî te'vîli yoğun bir şekilde kullanmışlardır. Müctehid imamlardan İmam Ebû Hanîfe mecaz ismini kullanmamakla birlikte ictihadında lafızların düz ve dolaylı anlatım yüzlerinin bulunduğu ve konuşmada tali anlam olan mecazın hakikatin halefî olduğu fikrini kavramsal içerik olarak ortaya koymuştur. Hakikat ve mecaz ayrımı aynı şekilde Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan Şeybânî'de de görülmektedir. Şafîî de lafzın zahirinden anlaşılan ve durumun yardımıyla batınından çıkarılan anlam şeklindeki anlam tasnifiyle hakikat ve mecazın kavramsal içeriğini incelemekte ve nasları bu gerçeklik doğrultusunda beyan etmektedir.

Fıkıh ilminde lafzın mecazî kullanımına itibar edilmesi zorunlu bir ihtiyaçtır. Çünkü hukukî açıdan bağlayıcı olacak şekilde sarfedilen sözlerin çoğu zaman mecazî

yönleri bulunmaktadır. Bu nedenle yemin, akit, nikâh ve boşanma gibi İslam Hukuku konularıyla ilgili ifadelerin anlamı ve hükmü ancak mecazın dikkate alınmasıyla anlaşılabilir. Bu tür sözlerin delâletlerinin doğru tespit edilmesi insanların dinî ve hukukî sorumluluklarının bilinmesi açısından gereklidir. Söz gelimi bir adam “Vallahi bir daha Ahmet’in evine ayak basmam” şeklinde yemin etse bu söz kendi ayağıyla eve girmesi şeklindeki gerçek manasıyla mı yoksa mecazî manayı da kapsayacak şekilde herhangi bir yolla eve girmesi şeklinde mi anlaşılmalıdır? İmam Ebû Hanîfe’ye göre bu sözün sadece hakiki manada anlaşılması gerekirken İmameyne ve cumhura göre bu sözün hem hakiki hem de mecazî anlamı kapsayacak şekilde umumuna hamledilmesi gerekir.

Bilinen bir anlama sahip olan bir sözün başka bir anlamı ifade etmek için kullanılması mecazdır. Mecazî söz ile zahirî anlamdan başka bir maksadın ifade edilmesi mümkün hel gelmektedir. Söz gelimi bir erkeğin karısına boşama kastıyla “sen hürsün” demesi hukuken talak lafızlarının kullanılması gibidir. Başta Şafîî olmak üzere Fıkıh Usûlü âlimleri bu söz ile boşanmanın gerçekleşeceği kanaatindedirler.

Müctehid imamlardan mecaz terimini ilk defa kullanan kişi Ahmed b. Hanbeldir. O, Kur’ân ayetlerinde Yüce Allah’ın zatıyla ilgili çoğul zamiri kullanımının mecaz olduğunu ifade etmiştir. Ondan sonra gelen Hanbelî Fıkıh âlimlerinin çoğunluğu da bu anlayışı benimsemiştir.

Mecazın doğru yorumlanması için öncelikle yer aldığı metinsel bağlamın dikkate alınması gerekir. Çünkü anlamı belirleyen en önemli şey lafzın kullanılma biçimidir. Yine sözün sahibinin kastını anlamak için de onun bu sözü söylemesini sağlayan sosyal ve kültürel ortamın bilinmesine ihtiyaç vardır. Açıklanmaya ve yorumlanmaya çalışılan söz öncelikle kurallı bir dilsel bütünün parçasıdır. Bu nedenle Kur’ân’ın nazımının, ifade etmediği manalarda yorumlanmasının onun amacına hizmet etmekten çok ondan uzak bir din anlayışına yol açacağı söylenebilir. Bunun en tipik örnekleri Batınîlerin temelsiz yakıştırmaları ve Kaderiye mezhebinin lafzı örseleyen yorumlarıdır. Mutezilenin de kendi itikadî görüşlerini haklı çıkarmak adına mecaz nitelemesini bir kalkan olarak kullandığı görülmektedir. Abdulkahir el-Cürcânî’nin nazm teorisi bir yandan Kur’ân’ın i‘câzını ortaya koymayı amaçlarken diğer yandan onun bu dil düzeni içerisinde anlamı en mükemmel şekilde ifade ettiğini kanıtlamayı hedeflemektedir.

Öte yandan dil evreninin, düşünce dünyasının bir bileşeni ve izdüşümü olduğu bilimsel kabulünün göz ardı edilmemesi gerekir. Dilin kültürden beslenen ve onunla sürekli olarak karşılıklı etkileşim içerisinde gelişen bir varlık sahası olduğundan hareketle nasların bu gerçeğe uygun olarak değerlendirilmesi gerektiği de açıktır. Kur’ân anlaşılmak maksadıyla apaçık bir Arapça ile nazil olduğundan onun bu dilin kurallarını ve anlatım özelliklerini kullanması doğaldır. Bu nedenle mecazın, sözün anlamını buharlaştıracak şekilde aşırı yorumun bir manivelası olarak ölçsüzce kullanılmasının tehlikeli sonuçlara yol açabileceği kanaatine varılmıştır. İslâm’ın kelimelere yeni manalar yüklediği ve dinî alanda bu manaların esas öncelikli olması gerektiği kabul edilse de bu kelimelerin dildeki asıl anlamlarından tamamen koparılmasının da nasları nesnellikten uzak kişisel yorumların aracı haline getirebileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

İslâm tarihinde bazı mezhepler tarafında mecazın bir kaldıraç gibi kullanılarak bu yol ile güçlü delillerin işlevsiz hale getirilebildiği görülmektedir. Buna karşılık bu aşırı yorum karşısında nasları korumak amacıyla bir dilin tabiatında var olan mecazı tamamen reddedenlerin olduğu da görülmektedir. Zahirîler dilde mecazın varlığını bütünüyle reddetmeseler de Kur’ân’da mecazın bulunamayacağını iddia ederken İbn Teymiyye mecaz ismine şiddetle karşı çıkmıştır. O, mecazı bilerek savunanların katledilmesi gerektiğini söyleyecek kadar mecaz karşıtlığını ileri götürmüştür. Onun bu sert tutumunu yaşadığı dönemin fikrî eğilimlerince bir tepki olarak okumak da mümkündür. Çünkü o, sembolik anlatımı ile bazen lafzî anlamı geri plana iten Muhyiddin İbn Arabî sonrası dönemde gelmiştir. Ayrıca o mecazı aşırı şekilde kullanmaktan çekinmeyen Mutezile fikrinin baskısı altında yaşamıştır. İbnu’l-Kayyim ondan devraldığı bayrağı daha da uç bir noktaya taşımıştır. Ona göre mecaz “tâğût”tan öte bir şey değildir. Onlar ayetlerde geçen mecazları dildeki mutlak lafızların mukayyet bir şekilde kullanılması şeklinde izah etmiştir. Yani gerçekte onların mecazı reddetmelerinin pratik bir karşılığı bulunmamaktadır. Mecazı kabul edenlerle İbn Teymiyye çizgisini takip edenler arasındaki en önemli fark onların mecaz olarak nitelenen anlamın da dil açısından hakikat olduğunu söylemeleridir. Bu arada Hanbelî usûlcülerin çoğunun mecazı kabul ettiklerini ve bu konuda genellikle Mütেকellimîn usûlcüler gibi düşündüklerini de belirtmekte fayda vardır. Bu nedenle İbn Teymiyye’nin

ve onu takip edenlerin bu konuda Hanbelî mezhebinin genel görüşünden farklı düşündükleri sonucuna varılmıştır.

Günümüzde de genelde Kur'ân yorumunda özelde de hukukî açıdan hüküm bildiren nasları dinî bir delile dayanma ihtiyacı duymadan dilde ifade ettiği anlamın dışına çıkarma tarzındaki aşırı yorum varlığını sürdürmektedir. Üstelik onların bu tarz yorumlarına akli gerekçe gösterdikleri görülmektedir. Oysa dilin yasalarına uymayan bir yöntemle lafızları, akıl gerekçesi ile bile olsa, vaz' edildiği konumdan koparmak Şâtıbî'nin de dediği gibi bozgunculuktan başka bir şey değildir.

Çağdaş yorum ile mecaz arasındaki ilişkisinin müstakil çalışmalarla incelenmesi gerekmektedir.

Nasları muhafaza etmek adına dilin yasalarını yok saymak veya akıl adına lafızların tabi olduğu dilin kurallarını devreden çıkarmak dinin oturduğu zemine zarar vermektir. Bu konuda doğru tutum İslâmî delillere ve dilin kanunlarına riayet ederek yorum faaliyetini sürdürmektir. Allahu a'lem.

KAYNAKÇA

- Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi* (15. Baskı), Dâru'l-Me'ârif, Dimaşk 1964.
- Abduh Abdulazîz Kalkayle, *Mu'cemu'l-Belağeti'l-'Arabiyye* (1. Baskı), Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire 1991.
- Abdulazim el-Mat'anî, *el-Mecaz fî'l-Luğati ve'l-Kur'âni'l-Kerîm* (I-II), Mektebet-u Vehbe, Kahire 1985.
-, *et-Teşbihu'l-Beliğ Hel Yerkâ ilâ Dereceti'l-Mecâz*, Mektebetu Vehbe, Kahire tsz..
- Abdulazîz el-Buhârî, I, 9,18; İsnevî, Abdurrahîm b. el-Hasan b. Ali Ebû Muhammed Cemaluddîn, *et-Temhîd fî Tahrîci'l-Fürû' 'alâ'l-Usûl* (2. Baskı) (Muhammed Hasan Heyto), Müessetu'r-Risâle, Beyrut, 1981.
- Abdulazîz 'Atîk, *'İlmu'l-Beyân* (1. Baskı), Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1985.
- Abdulfettâh Abdulalim el-Birkâvî, *Delâletu's-Siyâk Beyne't-Turâsi ve 'İlmi'l-Luğati'l-Hadîs* (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Mısır 1991.
- Abdulhamid el-Mekkî eş-Şîrvânî, Ahmed b. Kâsım el-'Abbâdî, *Havâşî Tuhfetu'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Minhâc ve bihâmişihî Tuhfetu'l-Muhtâc bişerhi'l-Minhâc* (İbn Hacer el-Heysemî, Şihâbuddin Ahmed) (1. Baskı) (I-X), Matba'atu Mustafa Muhammed, Mısır tsz.,
- Abdulkadir 'Udeh, *et-Teşrî'u'l-Cinâîyyu'l-İslâmî Mukârenen bi'l-Kânûni'l-Vaz'î* (I-II), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut tsz.
- Abdulkâhir Cürcanî, b. Abdurrahman b. Muhammed, *Esrâru'l-Belağ*e (Thk. Mahmud Muhammed Şakir), Matbaatu'l-Medenî, Kahire 1991.
- Abdullah b. Sa'd b. Abdullah Âl Müğîre, *Dilâletu'l-Elfâz 'İnde Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye Cem'an ve Tevsîkan ve Dirâseten* (1. Baskı) (I-II), Dâru Kunûzi İşbîliyâ, Riyâd 2010.
- Abdulmute'âl es-Sa'idî, *Buğyetu'l-İdâh li Telhîsi'l-Miftâh fî 'Ulûmi'l-Belağ*e (10. Baskı) (I-IV), Mektebetu'l-Âdâb, Kahire 1999.
- Abdurrahmân Hasan Habbenneke el-Meydânî, *el-Belağatu'l-'Arabiyyetu Ususuhâ ve 'Ulûmuhâ ve Funûmuhâ* (1. Baskı) (I-II), Dâru'l-Kalem Dimaşk, ed-Dâru's-Şâmiye Beyrut 1996.
- Açıl, Berat, *Klasik Türk Edebiyatında Alegori* (1. Basım), Küre Yayınları, İstanbul 2013.

- Afacan, Hülya, Dilde Mecazın Reddi İbn Teymiyye Örneği (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2014,
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Thk. Şu'ayb el-Arnaûd ve ark.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1421/2001.
-, *er-Redd 'ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika* (1. Baskı) (Thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn), Dâru's-Sebât li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyad 2003.
-, *Müsned* (1. Baskı) (I-XXXXX) (Thk. Şuayn el-Arnâvut ve dğ.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.
- Ahmed b. Hanbel, İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk es-Sülemî en-Nîsâbü'rî, *es-Sahîh* (1. Baskı) (I-IV) (Thk. Muhammed Mustafa el-A'zâmî), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1980.
- Ahmed b. Muhammed Mekkî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Huseynî el-Hamevî, *Ğemzu 'Uyûni'l-Besâir fî Şerhî'l-Eşbâhi ve'n-Nezâir* (1. Baskı) (I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.
- Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Matbaa-yi Osmaniye, İstanbul 1300/1883.
- Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (3. Basım), Paradigma, İstanbul 1999.
- Ahmed Hassan el-Bâkûrî, *Eseru'l-Kur'ânî'l-Kerim fî'l-Luğati'l-Arabiyye*, (4. baskı), Dâru'l-Ma'arif, Kahire 1987.
- Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü'd-Delâle* (5. baskı), İlmü'l-Kutub, Kahire 1998.
- Ahmet Ögke, *Vâhib-i Ümmî'den Niyazî-i Mısırî'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım* (1. Baskı), Ahenk, Van 2005.
- Akdeniz, Necat, Kur'ân-ı Kerîm'de Mecâz (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1987.
- Aksan, Doğan, *Anlambilim Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, (4. Basım), Engin Yayın Evi, Ankara 2009.
-, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim* (5. Baskı), Türk Dil Kurumu, Ankara 2009.
- Alâuddin Abdulaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslam Pezdevî* (I-IV) (Haş. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer) (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

- Alâuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman el-Merdâvî ed-Dimeşkî es-Sâlihî el-Hanbelî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh* (I-VIII) (1. Baskı) (Thk. Abdurrahman el-Cibrîn, 'İvad el-Karnî, Ahmed es-Serrâh), Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 2000.
- Alevî, Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim el-Huseynî et-Tâlibî el-Müeyyed billah, *et-Tirâz li Esrâri'l-Belağeti ve 'Ulûmi Hakâiki'l-İ'câz* (1. Baskı) (I-III) (Thk. Abdulhamid Hindâvî), el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 2002.
- Ali b. Abdulazîz el-Cürcânî, *el-Visâtetu beyne'l-Mütenebbi' ve Husûmihi* (1. Baskı) (Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Ali Muhammed el-Becâvî), Matba'atu Îsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1966.
- Altınörs, Atakan, *Anlam, Doğrulama ve Edimsellik -Austin Üzerine Bir İnceleme-* (1. Baskı), Alfa, İstanbul 2001.
- Âl Teymiyye, (Mecduddîn İbn Teymiyye, Abdulhalim b. Mecduddî İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye), *el-Müsevvede fî Usûli'l-Fıkh* (Thk. Muhammed Muhyîddîn Abdulhamid), Matba'atu'l-Medenî, Kahire, tsz.
- Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (1. Baskı) (I-IV) (Thk. Abdurrezzak el-Afîfî), Dâru's-Samî'î, Riyad 2003.
- Annemarie Schimmel, "Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. III-IV, Ankara 1954.
- Apaydın, Yunus, *İslam Hukuk Usulü* (2. Basım), Kimlik Yayınları, Kayseri 2016.
-, "Te'vil", *DİA*, Ankara 2012, XXXXI, 28.
- Aristoteles, *el-Hitâbe* (Thk. Abdurrahman Bedevî), Vikâletu'l-Matbu'at, Kuveyt - Dâru'l-Kalem Beyrut 1979.
-, *Poetika* (24. Baskı) (Çev.: İsmail Tunalı), Remzi Kitabevi, İstanbul 2016.
-, *Retorik* (1. Baskı) (Çev.: Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü* (11. Baskı) İFAV, İstanbul 2014, 22.
-, "Nikâh", *DİA*, Ankara 2007, XXXIII, 112.
- Attâr, Hasan b. Muhammed b. Mahmûd, *Hâşiyetu'l-'Attâr 'alâ Cem'i'l-Cevâmi'* (1. Baskı) (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiye, Beyrut tsz..
- Aydın, Mehmet, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", *İslami Araştırmalar*, 1990, 4/4, 280.

- Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Huseyn, *Nuhebu'l-Efkâr fî Tenkîhi Mebânî'l-Ahbâr fî Şerhi Me'ânî'l-Âsâr* (I-IXX) (1. Baskı), (Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim), Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslamiyye, Katar 2008.
-, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, (I-XIII) (Thk. Eymen Salih Şa'ban) (1. Baskı) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
-, *'Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (1. Baskı) (I-XXV) (tsh. Muhammed Münir Abduh Ağa ed-Dimeşkî), Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb b. Vâris, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl* (2. Baskı) (I-II) (Abdulmecîd Türkî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.
- Baljon, J.M.S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, (Çev.: Şaban Ali Düzgün), Fecr Yay., Ankara 1994.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sağîr)* (2. Baskı) (Thk. Abdulhamîd Ali Ebû Zenîd), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1998.
- Bardakoğlu, Ali, "Âm", *DİA*, Ankara 1989, II, 552-553.
- Basrî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkhi* (1. Baskı) (Thk. Muhammed Humeydullah), el-Ma'hedu'l-İlmî el-Ferensî li'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye, Dimaşk 1964.
- Bekiryazıcı, Eyüp, *Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi* (doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2005.
- Beyhâkî, Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Mûsâ el-Hüsrevcirdî el-Horasânî Ebû Bekr, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (3. Baskı) (I-XI) (Thk. Muhammed Abdulkadir Tâhâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ ve fî Zeylihî el-Cevheru'n-Nakiyy fî'r-Reddi 'ale'l-Beyhakî*, (mü. İbnu't-Türkmanî, 'Alâu'd-Dîn Ali b. Osman el-Mardinî) (1. Baskı) (I-X), Meclisu Dâiretu'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1344/1926.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslamiye ve Istılahat-ı Fıkhiye Kamusu* (I-VI), Özensar yay. İstanbul ts..
- Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, (1. Basım) Salkımsöğüt, Erzurum 2015, 128.

- Bozgöz, Faruk, *Kur'ân-ı Kerim ve Mecaz Kavramı* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsiru'n-Nâsır), Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut 1422/2001, Nikâh, 48; Tıb, 50.
- Bolay, Naci, "Delâlet", *DİA*, 1994.
- Câbirî, Muhammed Abid, *Bünyetu'l-'Akli'l-'Arabî* (9. Baskı), Merkezi Dirâsati'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, Beyrut 2009.
- Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (7. Baskı) (I-IV) (Neşr ve Şerh: Abdusselâm Muhammed Harun), Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1418/1998.
-, *Kitâbu'l-Hayevân* (2. Baskı) (I-VIII) (Thk. Abdusselam Muhammed Harûn), Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1965.
- Cassâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (I-V) (Thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1996.
-, *el-Fusûl fî'l-Usûl* (2. Baskı) (I-IV) (Thk. 'İccîl Câsim en-Neşmî), Vizâretu'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994.
-, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, (2. Baskı) (I-IV) (Thk. 'İccîl Câsim en-Neşmî), Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şu'uni'l-İslamiyye, Kuveyt 1985.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh, Tâcu'l-Luğati ve Sihâhu'l-'Arabiyye* (3. Baskı) (Thk. Ahmed Abdulgafûr 'Attâr), Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1984.
- Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed Ebû Bekr, *Delâilu'l-İ'câz* (1. Baskı) (Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir), Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 1984.
- Cürcanî, Ali b. Muhammed eş-Şerif, *Kitabu't-Tarifat*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1985.
- Cüveynî, Abdulmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed Ebû'l-Me'âlî Rüknuddîn, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkhi* (1. Baskı) (I-II) (Thk. Salâh b. Muhammed b. 'Uveyda), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
-, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkhi* (I-III) (Thk. Abdullah Cevlem en-Nebâlî, Beşîr Ahmed el-Ömerî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1984.
-, *Metnu'l-Verekât* (1. Baskı) Dâru's-Samî'î li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyad 1996.
-, *el-Kâfiye fî'l-Cedel* (1. Baskı) (Thk. Fevket Huseyn Mahmûd), Matbaatu İsâ el-Bâbî, Kahire 1979.

- Çiçek, Hasan, “Kadim Üç Felsefe Problemi Bağlamında Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde Metaforik Anlatım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLIV, sayı: 1, Ankara 2003.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer Ebû’l-Hasan el-Bağdâdî, *Sunenu’l-Dârekutnî*, (I-IV) (tahk. Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1386/1966.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa, *Takvîmu’l-Edille fî Usûli’l-Fıkhi* (1. Baskı) (tahk. Halîl Muhyîddin el-Meyyis), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Demir, Şehmus, *Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması (Batı’yla Münasebetin Kur’an Yorumuna Yansımaları)* (2. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2005,
- Demirli, Ekrem, “Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnu’l-‘Arabî’de Harf Sembolizmi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 17, yıl. 2008, İstanbul, 2009, 226-234.
- Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca – Türkçe Lûgat* (15. Baskı) (Haz. Aydın Sami Güneyçal), Aydın Kitabevi, Ankara 1998.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Beyân”, *DİA*, Ankara 1992.
- Durmuş, İsmail, “Mecaz”, *DİA*, 2003, 217-220.
- Dusûkî, Muhammed b. Muhammed ‘Arefe, *Hâşiyetu’l-Dusûkî ‘alâ Muhtasaru’l-Me’ânî* (Şurûhu’t-Telhîs içinde) Dâru’l-‘İlmiyye, Beyrut tsz..
- Düzgün, Şaban Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Akçağ Yay., Ankara 1997.
-, “Rasyonalist Düşüncenin Kur’an Yorumuna Etkileri”, II. Kur’an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1996.
- Ebû Abdillâh el-Kazvînî, *Sünen*, (Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul tsz..
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’aş es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (Nşr. İzzet Ubeyd ed-De’âsî-Ali es-Seyyid), Dâru’l-Hadîs, Beyrut 1389/1970, Edeb.
- Ebû Davûd, “Tahâret”, 124; Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Hamdeveyh b. Nuaym b. el-Hakem ed-Dîbî et-Tehmânî en-Nîsâbü’rî, el-Müstedrek ‘alâ’s-Sahîhayn (2. Baskı) (I-V) (Thk. Mustafa Abdulkadir ‘Atâ), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye Beyrut 2002.

- Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît*, (Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvad) (I-VIII) (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
-, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît* (I-VIII) (1. Baskı) (Thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd, Alî Muhammed Mu'avvad, Zekeriya Abdulhamîd en-Nûkî, Ahmed en-Necvelî el-Cemel), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Ebû Hilal el-'Askerî, el-Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mihrân, *el-Furûku'l-Luğaviyye* (1. Baskı) (Thk. Muhammed İbrahim Selîm), Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kahire 1997.
-, *Divânu'l-Ma'âni* (I-II) (şrh: Ahmed Hasan Besc) (1. Baskı) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
-, *Kitâbu's-Sına'ateyn* (1. Baskı) (Thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), el-Mektebetu'l-'Unsuriyye, Beyrut 1952.
- Ebû 'Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdulberr b. 'Asım en-Nemîrî el-Kurtubî, *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb* (I-IV) (1. Baskı) (Thk. Ali Muhammed el-Becâvî), Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992.
- Ebû's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-'Îmâdî, *İrşâu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (I-IX) (1. Baskı) Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut tsz.,
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, (1. Baskı) (I-II) (Thk. Fuat Sezgin), Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1954.
- Ebû Yahyâ Muhammed b. Zekeriya el-Ensârî, *Esnâ'l-Metâlib fî Şerhi Ravdi't-Tâlib*, (I-IV) (Thk. Muhammed Mahmud Tamer) (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlu'l-Fıkhi*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî (1. Baskı), Mısır 1958.
- Erdem, Hüseyin Subhi, "Hakikat ve Metafor", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. VI, s. 3, Samsun 2006.
- Edward E. Smith ve ark., *Psikolojiye Giriş* (14. Eds.) (Çev.: Öznur Öncül, Deniz Ferhatoğlu), Arkadaş Yayınları, Ankara 2012.
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâcc Nûh b. Necâtî, *Sahîhu'l-Câmi'i's-Sağîr ve Ziyâdetuhu* (3. Baskı) (I-II) el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1988.

- Emin Efendizade, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (2. Baskı) (I-XVI), Âsaduryan Matbaası, İstanbul 1317/1899.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş* (5. Basım) Elis yayınları, Ankara 2009.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn el-Buhârî, *Teysîru't-Tahrîr* (Kemaleddîn İbn Hümâm'ın *Kitâbi't-Tahrîr* şerhi) (I-IV), Dâru'l-Bâz, Mekke tsz..
- Enîs, İbrahim, *Delâletü'l-Elfâz* (5. Baskı), Mektebetü'l-Ancelo el-Mısıriyye, Mısır 1984.
- Erdoğan, Mehmet, "Mesh", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 301-303.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbu'l-Luğa* (Muhammed 'İvaz Mur'ib), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 2001.
- Fâdıl Muhammed el-İzmirî, *Hâşiyetu'l-İzmirî 'alâ Mir'âtu'l-Usûl Şerhu Mirkâti'l-Vusûl*, Matba'atu'l-Hacc Muharrem Efendi el-Bosnevî, İstanbul 1285/1868.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı* (1. Baskı) (Özgün metin ve Çev.: Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, (Çev.: A. Açıkgenç – Hayri Kırbaşoğlu), Ankara okulu Yay., Ankara 1996.
- Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr fî'l-Karni'r-Râbi' 'Aşer* (1. Baskı) (I-III), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.
- F. R. Palmer, *Semantik -Yeni Bir Anlambilim Projesi-* (Çev.: Ramazan Ertürk) (1. Baskı), Kitâbiyât, Ankara 2001.
- Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilil Dersleri* (Çev.: Berke Vardar) Multilingual, İstanbul 2001.
- Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisiinde Tahsîs (Daraltıcı Yorum)*, İsam yayınları, İstanbul 1996.
-, *Osmanlı Şeyhülislamı Molla Hüsrev:Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008.
- Ferrâ', Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn, *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkhi* (3. Baskı) (I-V) (Thk. Ahmen b. Ali Şîr el-Mübârekî), Riyâd 1993.
- Ferrâ', Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyad, *Me'âni'l-Kur'ân*, (I-III) (3. Baskı) 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1983.
- Fîrûzâbâdî, Mecdu'd-Din Muhammed b. Ya'kûb eş-Şîrâzî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (1. Baskı) (I-IV) Kahire 1980.

- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Fedâihu'l-Batîniyye* (Thk. Abdurrahman Bedevî), Dâru'l-Kutubi'l-Sekâfe, Kuveyt 1964.
-, *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*, (Thrc. Zeynuddîn Ebû'l-Fadl el-'Irâkî) (1. baskı), Dâru İbn Hazm, Byrut 2005.
-, *Kânûnu't-Te'vîl*, (Thk. Mahmûd Beycû) (1. Baskı), yy.1993.
-, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl* (1. Baskı) (Thk. Muhammed Hasan Heyto), Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1970.
-, *Mi'yâru'l-İlm fî Fenni'l-Mantık* (1. Baskı) (Süleyman Dünyâ), Dâru'l-Me'ârif Mısır 1961.
-, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* (I-II) (Thk. Muhammed Tamir), Dâru'l-Hadis, Kahire 2011.
-, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslâmi ve'z-Zendeka*, (Thk. Mahmûd Beycû) (1. Baskı), pdf, 1992.
- George Lafoff – Mark Johnson, *Metaforlar (Hayat, Anlam ve Dil)*, (Çev.: Gökhan Yavuz Demir) (1. Baskı), İthaki Yayınları, İstanbul 2015.
- Gölpınarlı, Abdalbaki, *Yunus Emre*, Varlık Yayınları, İstanbul 1995.
- Görgün, Tahsin, “Lafız”, DİA, 2003, XXVII, 44-46.
- Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn* (1. Baskı) (Thk. Abdulhamid Hindâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Hamidullah, Muhammed, “İslâm'da Sembol” (Çev.: İsmail Yakut), *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Yıl, 1995.
- Harmancı, Mehmet, *İslâm Felsefesinde Metaforik Üslûp* (1. Baskı), Hece, Ankara, 2012.
- Hasan Abbas Fadl, *el-Belağ -Funûnuhâ ve Efnânuhâ-* (I-II), Daru Nefais, Beyrut, 2009.
- Ayık, Hasan, “Düşünceden Dile Felsefe ve Metafof”, *Milel ve Nihal*, İstanbul 2009.
- Hasan b. Cemaluddîn el-Halebî ed-Dîrkûşî, *Kenzu'l-Îcâ fî Şerhi 'Alakati'l-Mecâz* (Haz. Abdurrahman b. Recâullah es-Sulemî), *Mecelletu'l-Câmi'ati'l-İsâmiyye*, 157, 2010.
- Hasan el-'Attâr, *Hâşiyetü'l-'Attâr âlâ Cem'i'l-Cevâmi' li'l-Celâl el-Mahallî* (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz..
- Heysem Hilâl, *Mu'cemu Mustalahi'l-Usûl* (1. Baskı), Dâru'l-Cebel, Beyrut 2003.

Hizmetli, Sabri “Karmatîler” DİA, XXIV, 510-514.

İbnu'd-Dakîk el-‘İd, Takiyyuddîn, *İhkâmu'l-Ahkâm Şerhu 'Umdeti'l-Ahkâm* (2. Baskı) (I-II) (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), ‘Alemu'l-Kutub, Kahire 1987.

İbnu'l-‘Arabî, Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir el-Mu‘âfirî el-İşbilî, *Ahkâmu'l-Kur‘ân* (4. Baskı) (I-IV) (Thk. Muhammed Abdulkadir ‘Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrut 2003.

İbnu'l-Esîr, Diyâu'd-Din, *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, (Thk. Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tabane) (I-IV) (1. Baskı), Dâr-u Nahdat-i Mısır, Kahire ts..

İbnu'l-Hâcib, *Müntehâ'l-Vüsûl ve'l-Emel fî 'İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel* (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrut 1985.

İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb, *İ'lâmu'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-'Alemîn* (1. Baskı) (I-V) (Thk. Ebû ‘Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl-i Süleyman), Dâru İbni'l-Cevzî, Suudî Arabistan 1423/2002.

....., Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsuddîn, *Bedâi'u'l-Fevâid* (1. Baskı) (I-V) (Thk. Ali b. Muhammed el-‘İmrân) Dâru ‘Alemi'l-Fevâid, Mekke 1996.

İbnu'n-Neccâr, Takiyyuddîn Ebû'l-Bekâ' Muhammed b. Ahmed b. Abdulazîz b. Ali, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr* (3. Baskı) (I-IV) (Thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezîh Hammâd), Mektebetü'l-‘Ubeykân, II, Riyâd 1993.

İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist fî Ahbâri'l-'Ulemâi'l-Musannifîn mine'l-Kudemâi ve'l-Muhdesîn ve Esmâi Kutubihim* (1. Baskı), Dâru'l-Ma'rife Beyrut ts.

İbnu's-Sikkî, Ya'kûb b. İshâk, *Kitâbu'l-Elfâz* (Thk. Fahrüddin Kabâde) (1. Baskı), Mektebetu Lübnan Naşirûn, Beyrut 1998.

İbnu's-Şât, Kâsım b. Abdullah, *İdrâru'l-Burûk fî Envâi'l-Furûk li'l-Kârâfî* (Envâr şerhleri içinde) (1. Baskı) (I-IV), Dâru'n-Nevâdir, Kuveyt 2010.

İbnü'l-Emin Mahmud Esad, *Anahatlarıyla Fıkıh Usûl*, (1. Baskı), Yasin Yayınevi, İstanbul 2011.

İbn Abdi Rabbihi, Ebû Ömer Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdi Rabbihi b. Habîb b. Hadîr b. Sâlim, *el-'Ikdu'l-Ferîd* (1. Baskı) (I-VIII), Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrut 1404/1983.

- İbn Âşûr, Muhammed er-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed, *Tahrîru'l-Ma'nâ's-Sedîd ve Tenvîru'l-'Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd* (I-XXX) (1. Baskı), ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1984.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdulmelik el-Bekirî el-Kurtûbî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (2. Baskı) (I-X) (Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim), Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd, 2003.
- İbn Bedrân ed-Dûmî, Abdulkadir b. Ahmed b. Mustafa, *Nüzhetu'l-Hâtır el-Âtır Şerhu Ravdati'n-Nâzır ve Cünneti'l-Münâzir fî Usûli'l-Fıkhi li İbn Kudâme* (1. Baskı) (I-II), Dâru'l-Hadîs, Beyrut 1991.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman, *el-Hasâis* (I-III) (Thk. Muhammed Ali en-Neccâr), el-Mektebetu'l-İlmiyye, Mısır 1952.
- İbn Emîr el-Hâcc, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-Tahbîr 'alâ Tahrîri İbni'l-Hümâm* (I-III), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrut 1983.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *el-Mücmel fî'l-Luğa* (2. Baskı) (I-III) (Thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.
-, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa* (1. Baskı) (I-VI) (Thk. Abdusselam Muhammed Hârûn), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.
-, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğati'l-'Arabiyyeti ve Mesâilihâ ve Süneni'l-'Arabi fî Kelâihâ* (1. Baskı) (Thk. Ahmed Hasan Besc), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Byerut 1997.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-İsbehânî, *Kitâbu'l-Hudûd fî'l-Usûl -el-Hudûd ve'l-Muvâde'ât-* (1. Baskı) (Thk. Muhammed es-Süleymânî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali İbn Hacer Ebu'l-Fadl el-'Askelânî, *Fethu'l-Bârî Şerh-u Sahîhi'l-Buhârî*, (Thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, Muhammed Fuad Abdulbaki, Muhibbuddîn (1.Baskı) el-Hatib) (I-XIII) Dâru'l-Ma'rife Beyrut 1379/1960.
- İbn Hâldûn, Abdurrahman, *Mukaddimetu İbn Hâldûn* (1. Baskı) (Thk. Yahyâ Murâd), Müessesetü'l-Muhtâr, Kahire 2006.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endelûsî el-Kurtubî ez-Zahirî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (I-VIII) (Thk. Ahmed Muhamed Şâkir), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut tsz.,
- İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlu'd-Dîn, *Şeh-u Katri'n-Nedâ*, (4. Baskı) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' 'Îmâduddîn İsmâil ed-Dîmeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (I-XV) (Thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşâd, Muhammed Fadl el-'Ac mâvî, 'Alî Ahmed 'Abdulbâkî, Hasan 'Abbâs Kutub) Muessesetu Kurtuba, Cîze tsz..
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî* (1. Baskı) (I-X), Mektebetü'l-Kahire, Mısır 1968.
-, *Ravdatu'n-Nâzir ve Cennetu'l-Menâzir fî Usûli'l-Fikhi 'alâ Mezhebi'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel* (2. Baskı) (I-II) (Nşr. Şaban Muhammed İsmail), Müessesetu'r-Reyyân li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut 2002.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân* (2. Baskı) (Thk. es-Seyyid Ahmed Sakr), Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire 1973.
- İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve 'ş-Şu'arâ'* (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir) (I-III), Dâru'l-Me'ârif, Kahir 1958.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab* (I-VI) (Thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhamed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli), Dâru'l-Meârif, Kahire ts..
- İbnu'l-Mu'tezz, Abdullah, *Kitabu'l-Bedî'* (Thk. İğnatiyus Karaçikovski) (3. Baskı), Dâru'l-Mesîre, Beyrut 1982.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir 'alâ Mezhebi Ebî Hanîfete en-Nu'mân* (1. Baskı) (thrc. ve Haş. Zekeriyâ 'Umeyrât), Dâru'l-
- İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hasan el-Kayrevânî el-Ezdî, *el-'umdetu fî Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbihi* (5. Baskı) (I-II) (Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Dâru'l-Cîl, 1981.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Faslu'l-Makâl* (Çev.: Bekir Karlığia), İşaret, İstanbul 1992.

-, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille*, (I. Baskı) (Thk. Muhammed Abid el-Câbirî), Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1998.
- İbn Sîna, Ebû Alî, Mantıkü'l-Meşrikiyyîn (*el-Kasîdetü 'l-Müzdevicetu fî 'l-Mantık* ile birlikte) (2. Baskı), Mektebetü Ayetüllah el-Uzma el-Mar'aşî en'Necefi el-Mar'aşî, İran 1405/1985.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalîm, *el-Fetâvâ el-Kübrâ –Kitâbu İkâmeti'd-Delîl 'alâ İbtâli't-Tahlîl-* (1. Baskı) (Thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ, Mustafa Abdulkadir 'Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
-, *el-Îmân* (5. Baskı) (Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1996.
-, *el-İstikâme* (8. Baskı) (I-II) (Thk. Muhammed Reşâd Sâlim), Câmi'atu'l-Îmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, er-Riyâd 1991.
-, *Mecmû'u Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed İbn Teymiyye* (I-XXXIV) (Der.: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Muhammed b. Abdurrahman), Mucemme'u'l-Melik Fehd li Tibâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, Medine 2004.
-, *et-Tis'iniyye*, (1. Baskı) (Thk. Muhammed b. İbrahim el-'Aclân, Mektebetu'l-Me'ârif, er-Riyâd 1999.
-, *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs* (Tsh. Tâhâ Yûsuf Şâhîn) Dâru't-Tîba'ati'l-Muhammediye, Kahire tsz..
-, *Şerhu'l-'Umde* (1. Baskı) (Thr. Hâlid b. Ali b. Muhammed el-Muşeykih), Dâru'l-Âsime, Riyad 1997, 158; *el-İstigâse fî'r-Reddi 'alâ'l-Bekrî* (1. Baskı) (I-II) (Thk. Abdullah b. Düceyn es-Sehlî), Dâru'l-Vatan, Riyad 1997.
- İbn Ya'kûb el-Mağribî, *Mevâhibu'l-Fettâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*; es-Subkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi, *'Arûsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*) Dâru'l-Hâdî, Beyrut 1996.
- Îcî, 'Adudu'l-Milleti ve'd-Dîn Abdurrahman b. Ahmed, *Şerhu'l-'Adûd 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ'l-Usûlî*, (İbnu'l-Hâcib, *Muhtasari'l-Müntehâ'l-Usûlî*) (1. Baskı) (Thk. Fâdî Nasîf, Târik Yahyâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- İd Belba', *es-Siyâk ve Tevcîhu Delâleti'n-Nass* (1. Baskı), Belensiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', Medîne 2008.

- İn‘âm Fevvâl ‘Akâvî, *el-Mu‘cemu’l-Mufasssal fî ‘Ulûmi’l-Belâlğ*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiye (2. Baskı), Beyrut 1996.
- İlhan, Avni, “Batînîyye” *DİA*, V, 190-194;
- İltaş, Davut, “Tahâvî”, *DİA*, Ankara 2010, XXXIX, 385-388.
-, *Fıkıh Usulünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı* (1. Baskı), İsam, İstanbul 2011.
- İsmail Durmuş-İskender Pala, “İstiare”, *DİA*, 2001, XXIII, 315-318.
- İsnevî, Cemaluddîn Ebû Muhammed Abdurrahîm b. el-Hasan b. Ali, *et-Temhîh fî Tahrîci’l-Fürû’ ‘alâ’l-Usûl* (2. Baskı) (Thk. Muhammed Hasan Heyto), müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1981.
- İzzuddîn b. Abdusselam, Ebû’l-Kâsım b. el-Hasan es-Sülemî ed-Dimeşkî, *el-İmâm fî Beyâni Edilleti’l-Ahkâm* (1. Baskı) (Thk. Rıdvân Muhtâr b. Ğarbiyye), Dâru’l-Beşâir’il-İslâmiyye, Beyrut 1987.
-, *Tefsîru’l-Kur’ân* (1. Baskı) (I-III) (Thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî), Dâru İbn Hazm, Beyrut 1996.
-, *Mecâzu’l-Kur’ân* (1. Baskı) (Thk. Mustafa Muhammed Huseyn ez-Zehbî), Müessesetu’l-Furkân, Londra 1999.
- John Whitman, *Allegory*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts 1987.
- John Whitman, “From the Textual to the Temporal: Early Christian "Allegory" and Early Romantic "Symbol"”, *New Literary History* 22/1 (1991).
- Joseph Vendryes, *Dil ve Düşünce* (Çev.: Berke Vardar), Multilingual, İstanbul 2001.
- Kablan, Süleyman, *Arap Dili ve Belagatında Mecaz-ı Mürsel ve Alakaları* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.
- Kâdî İyâz, Ebû’l-Fadl İyâz b. Mûsa b. İyâz el-Yahsubî, *İkmalu’l-Mu’lim bi Fevaid-i Müslim*, (Nşr. Yahyâ İsmâil), Dâru’l-Vefâ, el-Mansûre 1419/1998.
- Kaplan, Süleyman, *Arap Dili ve Belâgatında Mecâz-ı Mürsel ve Alakaları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.
- Karaman, Hayrettin, “Fıkıh”, *DİA*, Ankara 1996, XXIII, 1.
- Karâfî, Şihâbuddîn Ebû’l-Abbas Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman, *Nefâisu’l-Usûl fî Şerhi’l-Mahsûl* (1. Baskı) (Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz), Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1995.

-, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fî İhtisâri'l-Mahsûl fî'l-Usûl* (1. Baskı), Dâru'l-Fikr, Beyrut 2004.
- Kartacânî, Ebû'l-Hasan Hâzım b. Muhammed b. Hâzım, *Minhâcu'l-Buleğâ' ve Sirâcu'l-Udebâ'* (Thk. Muhammed el-Habîb İbnu'l-Hoca), Dâru'l-'Arabi'l-İslâmî, Beyrut 1986.
- Kaya, Mahmut, "Aristo", *DİA*, Ankara 1991, III, 376.
- Kazvînî, Ebû'l-Meâlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Hatîb, *Telhîsu'l-Miftâh, Kitâbu'l-İdâh ve Şurûhu't-Telhîs* (4. Baskı) (I-IV) (*Şurûhu't-Telhîs* içinde) Dâru'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
-, *el-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belağ*e (1. Baskı) (Thk. İbrahim Şemsuddîn), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Keklik, Nihat, *Felsefede Metafor*, (1. Baskı) Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1990.
- Kelvezânî, Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasan Ebû'l-Hattâb, *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh* (I-IV) (Thk. Müfid Muhammed Ebû 'Amşe) (1. Baskı), Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1985.
- Kılıç, Cengiz "John Locke: Bilginin Kaynağı ve İdeler Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, 58, (2014) Erzurum, 461.
- Kılıç, Sadık, "Kâbe'deki Sembolizm Üzerine Bir Deneme", *İslâmî Araştırmalar*, sayı: 5, Ekim 1987.
- Kızılırmak, Ali, *Kur'ân-ı Kerim ve Mecaz Kavramı* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996.
- Koca, Ferhat, "Molla Hüseyin", *DİA*, Ankara XXX, 252-254.
- Kudâî, Muhammed b. Selâme b. Ca'fer Ebû Abdullah, *Müsnedu's-Şihâb* (2. Baskı) (I-II) (thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebû'l-Ferec el-Bağdâdî, *Nakdu'n-Nesr* (1. Baskı) (Thk. Abdulhamid el-'Abbâdî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1980.
-, *Nakdu's-Şi'r* (1. Baskı) Matba'atu'l-Cevâib, Kostantiniyye 1302/1885.
- Kudûrî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân, *et-Tecrîdu'l-Kudûrî* (2. Baskı) (I-XII) (Thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cum'a Muhammed), Dâru's-Selâm, Kahire 2006.
- Kummî, el-Mîrzâ, *Kavânînu'l-Usûl*, Matba'atu Haceriyye, Fas tsz.

- Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebû'l-Hattâb, *Cemheretu Eş'âri'l-'Arab fî'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm* (Thk. Ali Muhammed el-Becâvî), Nehdatu Mısır, Mısır tsz..
- Kurtubî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrahim, *el-Müfhim limâ Eşkele min Telhîsi Kitabi Müslim* (1. Baskı) (I-VI) (Thk. Muhyîddîn Dîb Mesto – heyet), Dâru İbn Kesîr, Dimaşk 1996.
-, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân/Tefsîru'l-Kurtûbî*, (Thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş) (2. Baskı) Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1964.
- Leknevî, 'Abdulaliyy Muhammed b. Nizâmuddîn Muhammed es-Sehâlevî el-Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Subût li'l-Kâdî Muhibbullah b. 'Abduşşekûr el-Behârî* (I-II) (Thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer) (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2002.
- Lutfî Abdulbedî', *Felsefetu'l-Mecaz Beyne Belagati'l-Arabiyye ve'l-Fikri'l-Hadis*, (1. Baskı) Mektebetu Lübnan Naşirun, Kahire 1997.
- Mağribî, *Mevâhibü'l-Fettâh*, ed-Dusûkî, Muhammed b. Muhammed 'Arefe, *Hâşiyetü'd-Dusûkî 'alâ Muhtasarü'l-Me'ânî Şerhu Telhîsi'l-Miftâh* (Şurûhu't-Telhîs içinde) Dâru'l-'İlmiyye, Beyrut tsz.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, (Thk. Muhammed Mustafa el-A'zâmî), Müessesetu Zâйд b. Sultân, Abudabi 2004.
- Maturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (I-XVIII) (Thk. Ahmet Vanlıoğlu, nşr. Bekir Topaloğlu), Dâru'l-Mîzân, İstanbul 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Hâvî el-Kebîr fî Fikhi Mezhebi'l-İmâm eş-Şafî Şerhu Muhtasari'l-Mûzenî* (1. Baskı) (I-IX) (Thk. Ali Muhammed Mu'avvad, Adil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1994.
-, *en-Nuketü ve'l-'Uyûn Tefsîru'l-Mâverdî* (1. Baskı) (I-VI) (Thk. Seyyid b. Abdulmaksud b. Abdurrahim), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut tsz..
- Merâğî, Ahmed Mustafa, *'Ulûmu'l-Belağe –el- Beyân ve'l-Me'ânî ve'l-Bedî' -* (3. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1993.
- Mermer, Ahmet, *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü* (1. Baskı), Akçağ, Ankara 2005.

- Meydanî, Abdurrahman Habenneke, *el-Belâġetu'l-Arabiyye –Ususuha ve Ulûlhâ ve Funûnuhâ-* (1. Baskı) (I-II), Dâru'l-Kalem – ed'Dâru's-Şâmiyye, Beyrut 1996.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali Muhyiddin, *Mir'âtü'l-Usûl Şerhu Mirkâtî'l-Vûsûl* (1. Baskı), Dersaadet, İstanbul 1321/1904.
- Muhammed Abdulazîz Abduddâyim – İrfân Faysal el-Mennâ', *Nazariyyetü's-Siyâk Beyne't-Tavsîf ve't-Te'sîl ve'l-İcrâ'* (1. Baskı), Dâru Mektebeti'l-Besâir, Beyrut 2015.
- Muhammed Abdulmuttalib, *el-Belaġetu ve'l-Uslûbiyye* (1. Baskı), Mektebetu Lübnan Naşirun, Beyrut 1994.
- Muhammed Ali b. Huseyn el-Mâlikî, Hâşiye 'âlâ Cem'î'l-Cevâmi'li'l-Celâl el-Mahallî (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.,
- Muhammed Ali el-Hûlî, *İlmu'd-Delâle (İlmu'l-Ma'nâ)* (1. Baskı), Dâru'l-Felâh, Amman 2001.
- Muhammed b. Ahmed b. Sehl Ebû Bekr, *Usûlu's-Serahsî* (Thk. Ebû'l-Vefâ' el-Efġânî) (I-II) (1. Baskı), Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Muhammed b. Ali b. Hasan, *Tehzîbu'l-Furûk ve'l-Kavâidi's-Seniyye fî'l-Esrâri'l-Fıkhiyye*, (Envâru'l-Burûk ile birlikte) (1. Baskı) (I-IV), Vizâretü'l-Evkâfi's-Su'ûdiyye, Suudî Arabistan 2010.
- Muhammed b. Huseyn b. Hasan el-Cîzânî, *Me'âlimu Usûli'l-Fıkhi 'İnde Ehli's-Sunneti ve'l-Cemâ'ati* (7. Baskı), Dâru İbnu'l-Cevzî, Riyâd 2008.
- Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsiru'n-Nusûs fî'l-Fıkhi'l-İslâmî* (I-II) (4. Baskı), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- Muhammed Enver Şah b. Mu'azzam Şah el-Keşmîrî, el-Hindî, *el-'Urfu's-Şezzi Şerhu Suneni't-Tirmizî* (I-V) (1. Baskı) (tsh. Muhammed Şakir), Dâru't-Turâsî'l-'Arabiyye, Beyrut 2004.
- Muhammed Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ân*, Çaġrı Yayınları, İstabnbul 1990.
- Muhammed İbnu'l-Mûsilî, *Muhtasaru Savâ'iki'l-Mürseleti 'alâ'l-Cehmiyyeti ve'l-Mu'attileti li İbni'l-Kayyim el-Cevziyye* (1. Baskı) (I-IV) (Thk. Hasan b. Abdurrahman el-'Alevî), Edvâu's-Selef, Riyad 2004.
- Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk, *Ricâl-u Tefsiri't-Taberî Cerhen veTadilen* (1. Baskı), Dâr-u İbn Hazm, Beyrut 1997.

- Muhammed Şâkir, *e1-Îdâh li Metni Îsâgoji* (2. Baskı), Mektebetu'l-Hancî, Mısır 1926.
- Muhammed Zekeriyâ el-Berdîsî, *Usulu'l-Fıkh* (1. baskı), Dâru's-Sekâfeti li'n-Neşri ve't-Tevzi'. Kahire tsz.,
- Muhâsibî, el-Hâris b. Esed, *el- 'Aklu ve Fehmu 'l-Kur'ân* (Thk. Hüseyin el-Kuvvetlî) (1. Baskı), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1971.
- Muhtâr Dekâvî, “Min Melâmihi'l-Fikri's-Siyâkî 'Înde'l-Usûliyyîn”, *Nazariyyetü's-Siyâk Beyne't-Tavsîf ve't-Te'sîl ve'l-Îcrâ'*, (1. Baskı), Dâru Mektebeti'l-Besâir, Beyrut 2015.
- Muhyiddîn İbnu'l-'Arabî, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye* (1. Baskı) (I-IV) (Nşr. Abdulkadir el-Cezâyirî), Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyyeti'l—Kübrâ, Mısır tsz.,
- Müberred, Muhammed b. Yezîd Ebû'l-'Abbâs, *el-Kâmil fî'l-Luğati ve'l-Edeb* (3. Baskı) (I-IV) (Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire 1997.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, (Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1955.
- Nâdiye Ramazan en-Neccâr, *el-Karâin Beyne'l-Luğaviyyîne ve'l-Usûliyyîn* (1. Baskı) (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2015.
- Nasır Hâmid Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtu'l-Kirâeti ve Âliyyâtu't-Te'vîl* (7. Baskı), ed-Dâru'l-Beydâ', Beyrut 2005.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb, *el-Müctebâ mine's-Sünen*, (Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Haleb 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mervî, *el-Minhâc Şerh-u Sahih-i Müslim b. el-Hccâc*, (I-XVIII) Dâr-u İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1929.
- N. S. Doniach, *The Oxford English – Arabic Dictionary Of Current Usage* (4. Baskı), Oxford Üniversitesi Yayınları, Londra 1981.
- Osman, Güman, “Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2013.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Batınîlik ve Batınî Tefsir Geleneği* (1. Baskı), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Pala, Ali İhsan, *Fıkıh Usûlü Açısından Beyân (İslam Hukuk Metodolojisine Göre Hukukî Nassların Açıklanması)* (Basılmamış Yüksek Lisans Tesi, Yüzüncü Yıl

- Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam bilimleri Anabilim Dalı, Van 1995.
-, *İslâm Hukuku Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, Fecr, Ankara 2009.
- Peşe, Ahmet Muhammet, *İslâm Hukuku Biliminde Lafzın Delâleti ve Mantûk-Mefhûm Ayırımına İlişkin Tartışmalar* (Yl. Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İsparta 2011.
- Pezdevî, Fahru'l-İslam Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl* (Tahrîcu Ehâdisi Usûli'l-Pezdevî ve Usûli'l-Kerhî ile birlikte), Mîr Muhammed Kutubhâne Merkez-i 'İlm ve Edeb, Karaçi tsz.
- Pierre Guirraud, *Göstergebilim* (2. Baskı) (Çev.: Mehmet Yalçın), İmge Kitabevi, Ankara 1994.
- Pierre Hadot, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları* (Çev.: Murat Erşen) (2. Baskı), DoğuBatı, İstanbul 2011.
- Râfî'î, Abdulkerim b. Muhammed b. Abdulkerim Ebû'l-Kâsım, *Şerhu Müsnedi's-Şafîi* (I-IV), (Thk. Ebû Bekir Vâil Muhammed Bekir Zehrân) (1. Baskı), Vizâretu'l-Evkâfi Ve's-Şuûni'l-İslamiyye, Katar 2007.
- Râğıb el-İsfahânî, *Müfredat-u Elfâzi'l-Kur'ân*, (1. Baskı) (Thk. Safvan Adnan Dâvûdî), Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şamiye) Beyrut 1996.
- Râzî, Fahruddeîn Ebû Abdullah Muhammed b. 'Ömer b. el-Hasan b. el-Huseyn et-Teymî, *el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkhi* (3. Baskı) (I-VI) (Thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî), Müessetü'r-Risâle, Beyrut 1997.
-, *Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Î'câz*, (1.baskı) (Thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu), Dâr-u Sâdır, Beyrut 2004.
- Refîk el-'Acem, *Mevsû'atu Mustelehâti Usûli'l-Fıkhi 'İnde'l-Müslimîn* (1. Baskı) (I-II) Mektebetu Lübnan Nâşirûn, Lübnan 1998.
- Reşid Rızâ, Muhammed Reşid b. Ali Rızâ b. Muhammed Şemsuddîn b. Muhammed Bahâuddîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm –Tefsîru'l-Menâr-* (I-XII), el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Ammetu li'l-Kitâb, Mısır 1990.
- Sabırlı, Esat, *İbn Teymiyye ve Selefi Yorumları Bağlamında Kur'ân'da Mecaza Bakışı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2013.

- Sadru's-Şerî'a, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh* (Teftezânî'nin *et'Telvîh 'alâ't-Tavdîh* şerhi ile birlikte) (1. Baskı) (I-II) (thr. Zekeriyâ 'Umeyrât), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1996.
- Sa'd b. Mukbil b. Îsâ el-'Anzî, *Delâletu's-Siyâk İnde'l-Usûliyyîn, Câmi'atu Ümmu'l-Kurâ* (Yüksek Lisans tezi), Mekke 2007.
- Sağânî, Ebû'l-Fedâil el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan, *ed-Durru'l-Multekat fî Tebyîni'l-Ğalat* (1. Baskı) (thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1985.
- Sami, Şemseddin, *Kâmûs-ı Türkî*, Dersaadet, İstanbul 1317h.
- Sanhâcî, Abdulhamid Muhammed b. Bâdîs, *Mebâdi'u'l-Usûl* (2. Baskı) (Thk. Ammâr et-Tâlibî), el-Müessesetu'l-Vataniyye, Cezair 1988.
- Sekkâkî, Yûsuf b. Ebû Bekr b. Muhammed b. Ali el-Havârizmî, *Miftâhu'l-'Ulûm* (2. Baskı) (I-IV), (Thk. Nu'aym Zerzûr), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1987.
- Sem'anî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbar b. Ahmed el-Mervezî, *Kavâti'u'l-Edilleti fî'l-Usûl* (1. Baskı) (I-II) (Thk. Muhammed Hasan İsmail), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1999.
- Serahsî, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Sehl Şemsu'l-Eimme, *Usûlu's-Serahsî* (1. Baskı) (I-II) (Thk. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993.
-, *el-Mebsût* (1. Baskı) (I-XXX), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993.
- Seyyid Muhammed es-Seyyid, "İsmâiliye" DİA, XXIII, 128-133;
- Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiyetu's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî 'Alâ Muhtasari'l-Müntehâ'l-Usûlî li Ebî 'Amr Osman b. el-Hâcib el-Mâlikî ve Şerhihî li'l-Kâdî 'Aduddîn Abdurrahman el-îcî, Diğer Hâşiyeler ile birlikte* (I-III) (Thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail) (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2004.
-, *Mu'cemu't-Ta'rîfât* (1. Baskı) (Thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî), Dâru'l-Fadîle, Kahire 2004.
-, *Şerhu'l-Mevâkıf li'l-Kâdî 'Aduddîn Abdurrahma el-Îcî* (Seylekûtî ve Fenârî haşiyeleri ile birlikte) (1. Baskı) (I-VIII) (Tsh. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1998.
- Sıddîk Hasan Hân Bahadır, *Husûlu'l-Me'mûl min 'İlmi'l-Usûl*, Matba'atu Cevâibi'l-Kâine, Kostantiniye 1296/1878-1879. Sîbeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman b.

- Kanber, *el-Kitab*, (I-V) (Thk. Abdusselam Muhammed Harun) (3. Baskı) Mektebetu'l-Hanci, Kahire 1988.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed, Kitâbu'l-İftihâr (1. Baskı) (Thk. İsmail Kurban Huseyn Bûnâvâlâ), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2000.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr, *el-Eşbâhi ve'n-Nezâir fî Kavâ'idî ve Furû'î Fıkhi'sh-Şâfi'iyye* (1. Baskı) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
-, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğati ve Envâihâ*, (I-II) (Thk. Komisyon) (1. Baskı), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut ts.,
-, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (1. Baskı) (Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Vizâretü'sh-Şu'ûni'l-İslâmiyye, Suudî Arabistan tsz..
- Sübkî, Ahmed b. Ali b. Abdulkâfi Ebû Hâmid Bahauddin, *'Arûsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh* (I-II) (1. Baskı) (Thk. Abdulhamid Hindâvî), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2003.
- Sübkî, Takiyyuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Abdulkâfi b. Ali b. Temmâm b. Hâmid b. Yahyâ, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc* (1. Baskı) (I-III) (Thk. Şa'bân Muhammed İsmail), Mektebetü'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, Kahire 1981.
- Sübkî, Tâcuddin Abdulvahhâb b. Ali b. Abdulkâfi b. Ali b. Temmâm b. Hâmid b. Yahyâ, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (1. Baskı) (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
-, *Cem'u'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkhi* (2. Baskı) (Thk. Abdulmunim Halil İbrahim), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Sülemî, 'İyâd b. Nâmî b. 'İvad, *Usûlu'l-Fıkhi'llezî Lâ Yese'u'l-Fekîhe Cehlûhu* (1. Baskı), Dâru't-Tedmuriyye, Riyâd 2005.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm* (1. Baskı) (I-VIII) (Muhammed Zührî en-Neccâr), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990.
-, *er-Risâle*, (Thk. Ahmed Muhammed Şakir) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1939.
-, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (I-II) (2. Baskı) (Thk. Abdulğânî Abdulhalik), Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1994.
- Şâşî, Nizâmuddîn Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshâk, *Usûlu'sh-Şâşî ve bihâmişihî 'Umdetu'l-Hevâşî*, Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, Beyrut 1982.

- Şâtıbî, İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Ğirnâtî, *el-Muvâfakât* (1. Baskı) (I-VII) (Thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Süleyman), Dâru İbn 'Affân, Kahire 1997.
- Şemsuddîn Ebû'l-'Avn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Sifareynî el-Hanbelî, *Keşfu'l-Lisâm Şerhu 'Umdeti'l-Ahkâm* (I-VII), (Thk. Nureddin Tâlib) (1. Baskı), Vizâretu'l-Evkâfî Ve's-Şuûnî'l-İslamiyye, el-Kuveyt – Dâru'n-Nevâdir, Suriye 2007.
- Şenkîtî, Muhammed Emin Muhammed el-Muhtâr, *Men 'u Cevâzi'l-Mecâz fî'l-Münezzeli li't-Ta'abbudi ve'l-Î'câz*, Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, Cidde 1393/1973.
- Şensoy, Sedat, "Lafız", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 42-44.
- Şerafettin Gölcük – Adil Bebek, "el-Fıkhü'l-Ekber" *DİA*, Ankara 1995, XXII, 544-547.
- Şerif er-Radî, *Kur'ân Mecazları (Telhîsu'L-Beyân fî (an) Mecâzâtî'l-Kur'ân)* (1. Baskı) (Terc. İsmail Durmuş), Kuramer, İstanbul 2016.
-, *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân* (2. Baskı) (Thk. Muhammed Abdulğani Hasan), Dâru'l-Edvâ', Beyrut 1986.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min 'İlmi'l-Usûl* (1. Baskı) (I-II) (Thk. Ahmed 'Azv 'Înâye), Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, Dımaşk 1999.
- Şimşekçakan, Musa, *Sözün Bağlamı* (1. Baskı), Kıraat yayınları, İstanbul 2015.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkhi* (1. Baskı) (Thk. Muhyiddîn Dib Mesto, Yusuf Ali Bedîvî), Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1995.
-, *Şerhu'l-Luma'* (1. Baskı) (I-II) (Thk. Abdulmecîd Türkî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat* (1. Baskı) (I-X) (thk. Târik b. 'Avdullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî), Dâru'l-Haremeyn, Kahire 1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer b. Cerîr, *Câmi'ul'Beyân 'an Tefsir-i Âyi'l-Kur'ân*, (Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî) (1. Baskı), Merkezu'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâtî'l-'Arabîyyeti ve'l-İslamiyye, Kahire 2001.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Şerhu Me'ânî'l-Âsâr* (1. Baskı) (I-V) (Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdu'l-Hakk), 'Âlemü'l-Kutub, Beyrut 1993.

-, *Şerhu Müşkil'l-Âsâr* (1. Baskı) (I-XVI) (Thk. Şuayb el-Arnâvut), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994.
- Tâhâ Huseyn, “el-Beyânu'l-'Arabî mine'l-Câhız İlâ Abdulkâhir” *Nakdu'n-Nesr* (Nakdu'n-Nesr eserinin girişinde) (1. Baskı) (Thk. Abdulhamid el-'Abbâdî), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1980.
- Tavîle, Abdulvâhhab Abdusselam, *Eseru'l-Luğa Fî İlhtilâfî'l-Müctehidin*, (VIII. Baskı) Dâru's-Selam, Kahire 2000.
- Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *Muhtasaru'l-Me'ânî*; (Şurûhu't-Telhîs içinde), Dâru'l-'İlmiyye, Beyrut tsz.
-, *el-Mutavvel –Şerh-u Telhis-i Miftahi'l-Ulûm-* (Thk. Abdulhamid Hindavî) (2. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2007.
-, *Şerhu't-Telvîh 'alâ't-Tevdîh li Metni't-Tenkîhi fî Usûli'l-Fıkhi* (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut tsz.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Funûn* (1. Baskı) (I-II) (Thk. Refik el-'Acem), Mektebetu Lübnan Naşirûn, Beyrut 1996.
- Telemsânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ali eş-Şerîf, *Miftâhu'l-Vusûl ilâ Binâi'l-Fürû'î 'alâ'l-Usûl* (Kitâbu Mesârâtî'l-Galat ile birlikte) (1. Baskı) (Thk. Muhammed Ali Ferkûs), el-Mektebetu'l-Mekkiyye, Mekke 1998.
- Temâmî Hassân, *el-Luğatu'l-'Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ* (1. Baskı), Dâru's-Sekâfe, el-Mağrib 1994.
- Tevfîk İbrahim Damra, *Ğâyetu Rıdâi fî Kıraeti'l-Kisâi* (1. Baskı), el-Mektebetu'l-Vataniyye, Amman 2007.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988.
- Troll, Christian W., “*Sir Sayyid Ahmad Khan, 1817-98, and his Theological Critics: The Accusations of Alı Bakhsh Khan And Sir Sayyid's Rejoinder*”, *Islamic Culture*, Vol. LI, 1977/4, 262.
- Tûfî, Necmuddîn Ebû'r-Rebî' Süleyman bi Abdulkaviyy b. Abdulkerim, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza* (2. Baskı) (I-III) (Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Vizârtu's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've, Suudî Arabistan 1998.

- Turan, Fatih, “Hanefilerin Kinâyeli Sözlerle Yapılan Boşamaları Bâin Talâk Sayması Üzerine Bir Analiz”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 27, Konya 2016.
-, *İslam Hukukunda Karine* (Doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2011.
- Türk Dil Kurumu, Türkçede Batı Kökenli Kelimeler Sözlüğü,
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bati&arama=kelime&guid=TDK.BATI.563488dd432a49.08971099, Erişim Tarih: 31.10.1015.
- Uğur, Nizamettin, *Anlamın Bulanık Sularında*, Kurgu Kültür Merkezi Yayınları, İstanbul, 2014, 25.
- Ulaş, Sarp Erk, *Felsefe Sözlüğü* (1. Baskı), Bilim ve Sanat yayınları, Ankara 2002.
- Urmevî, Siracuddîn Mahmûd b. Ebû Bekr, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* (1. Baskı) (I-II) (Thk. Abdulhamîd Ali Ebû Zenîd), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988.
- Üsmendî, Muhammed b. Abdurrahman, *Bezlü'n-Nazar fî'l-Usûl* (1. Baskı) (Thk. Muhammed Zekî Abdalberr), Mektebu Dâri't-Turâs, Kahire 1992.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali, *Esbâbu Nuzûlî'l-Kur'ân* (1. Baskı) (Thk. Besyûnî Zağlûl) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- Vardar, Berke, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (2. Baskı), Multilingual, İstanbul 2007.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus-Logico Philosophicus* (7. Baskı) (Çev.: Oruç Aruaoba), Metis Yayınları, İstanbul 2013.
- Wittgenstein, Ludwig, *Felsefî Soruşturmalar* (1. Baskı) (Çev.: Deniz Kanıt), Totem Yayıncılık, İstanbul 2006.
- William Thompson Wortabet, *Kâmûs 'Arabî – İngilizî / Wortabet's Arabic English Dictionary* (5. Baskı), Mektebet-u Lübnan, Beyrut 1984.
- Yakıt, İsmail, *Yunus Emre'de Sembolizm* (1. Basım), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.
- Yakûb b. Abdulvahhâb el-Bâhiseyn, *Turuku'l-İstidlâl ve Mukaddemâtiâ 'İnde'l-Menâtiketi ve'l-Usûliyyîn* (2. Baskı), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2001.
- Yatkın, Nihat, *Abdullah İbn Abbas ve Hadis İlmindeki yeri* (1. Baskı), Yayınevi, Ankara 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Te'vil”, *DİA*, Ankara 2012, XXXXI, 27.

- Yaylagül, Özen, *Göstergebilim ve Dilbilim* (1. Baskı), Hece Yayınları, Ankara 2015, 11-12.
- Yaylalı, Davut, “İslâm Hukukunda Karine”, *İslâmi Araştırmalar*, c. 2, s. 6, Ankara 1988.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili* (1-10), Eser Kitabevi, İstanbul tsz..
- Yusuf Ebû'l-‘Adûs, *el-Mecâzu'l-Mürsel ve'l-Kinâye* (1. Baskı), el-Ehliyye, Lübnan 1998.
- Yusuf Şevki Yavuz-Abdurrahman Çetin, “Âyet” *DİA*, 1991, IV, 242-244.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyd Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Huseynî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhir'il-Kâmus* (I-XXXX) (2. Baskı), (Thk. Ali Hilâlî), Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1987.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed, *Esâsu'l-Belağa* (1. Baskı) (I-II), (Thk. Muhammed Basil Uyûnu's-Sûd), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
-, *el-Keşşâf an Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl* (1. Baskı) (I-VI) (Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvad, Fethî Abdurrahman Ahmed Hicâzî), Mektebetu'l-'Ubeykân, Riyâd 1998.
- Zencânî, Ebû'l-Menâkıb Şihâbuddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtiyâr, *Tahrîcu'l-Fürû' 'alâl'l-Usûl* (4. Baskı) (Thk. Muhammed Edîb Sâlih), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1982.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Bahru'l-Muhîl fî Usûli'l-Fıkhi*, Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye (2. Baskı) (I-VI) (thr. Abdulkadir Abdullah el-'Anî), Kuveyt 1992.
-, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (1. Baskı) (I-IV) (Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1957.
- Ziriklî, Hayreddin, *el-'A'lâm (Kâmusu Terâcim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâ'i mine'l-'Arabi ve'l-Musta'rabîn ve'l-Müsteşrikîn)* (I-VIII) (15. Baskı), Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 2002.
- Zobairi, R.H., “Sır Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context”, *Islamic Culture*, Vol. LVII, 1983/3, 179.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER	
Adı Soyadı	Üsmetullah SAMİ
Doğum Yeri ve Tarihi	Karayazı 14.12.1973
EĞİTİM BİLGİLERİ	
Lisans Öğrenimi	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bildiği Yabancı Diller	Arapça (ileri düzey), İngilizce (orta düzey)
İŞ DENEYİMİ	
Çalıştığı Kurum/Görev	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Çalıştığı Kurumlar	MEB 2003-2010
Tecrübe Süresi	
Kurslar	
Bilimsel Faaliyetler	
İLETİŞİM	
Adres	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Erzurum
E-mail	u.sami@atauni.edu.tr